# 日蓮における世界観

## ――その所謂終末論的世界観の構造――

笠井正弘

## 一

「過一期事無程、いかに強敵重なるとも、ゆめゆめ退する心なかれ、恐るゝ心なかれ、縦ひ頸をば鋸にて引切、どうをばひしほこを以てつゝき、足にはほだしを打てきりを以てもむとも、命のかよはんほどは南無妙法蓮華経南無妙法蓮華経と唱て、唱へ死に死るならば、……」[1]、以上は日蓮聖人遺文中の『如説修行鈔』からの引用である。日蓮に関して一般的に流布しているイメージは、蒙古来襲を予言した激しい性格の宗教家で、辻説法をし、多くの迫害に屈しなかった、所謂受難者のそれである。このイメージは、演劇や映画等のマスメディアを通して、日蓮系教団外の人々にも共有されている。そのハイライトは、龍口法難で、その具体的内容はともかく、その時日蓮がまさに斬首されようとした瞬間に光ものが現われて、刑を執行しようとした役人の刀が折れてしまい、その場でその役人達も日蓮にひれ伏したという段である。そこでは殉教と宗教的奇跡とが劇的に統合され、強力な伝道効果を産み出している。それ故かえってこの法難の実在性を疑うものも現われたが、史的考証の結果は、光ものはともかく、龍口で処刑されようとしたことは実際にあったことを示している。[2] しかし信者にとっては、法難の実在性よりも光ものの出現の方が重

要な意味を持っている。それは正しい信仰は現世において真の幸福を齎すことを示す現証（現実に生じた証拠）とみなされているからである。そこで正しい信仰と言うのは、自らは高声に題目（南無妙法蓮華経）を唱え、他人にもそれを勧めることを中心としており、その結果生ずる家族や隣人とのコンフリクトに耐え抜き打ち勝つことを指している。この様な態度は、日蓮系教団に対する一般的イメージを、頑固で妥協を許さない集団にしている。そしてこの一途な頑固さこそは、日蓮の宗教性の中核をなすものであり、彼に魅かれるも嫌うも一にこの点に懸っている。上に引用した一節は、それを良く示すものであろう。そこからは、激しい殉教への心意気が直接伝わって来る。それは、柔和・静寂・悟りと言った静的な伝統的・仏教的態度と鋭い対照をなしている。内村鑑三をして、日本史上の一大疑問物と言わしめた[3]のも、まさにこの態度にある。日蓮は、正統的な仏教的宗教観からは全く異端の存在である。更にその強力な政治志向性も異端を決定的にしている。国主諫暁という概念に象徴される強力な政治への関心は、政治組織へ、強力な愛着を持つが故に、かえって極度の敵対を結果している[4]。それは外見上政治に無関係な立場を示す禅宗系教団が、権力と密接な親和関係にあるのと対照的である。日蓮は、当時の政府たる鎌倉幕府と頑に敵対しており、その後の教団においても、例えば中近世の不受不施運動において特にこの傾向は顕著である。又明治以後の日蓮主義運動の一部、あるいは日本山妙法寺、そして創価学会等にも明らかにこの傾向が観察される[5]。この様な日蓮宗系教団の政治志向性については、拙著「日蓮の思考と政治志向性」[6]を参照されたい。さてこの様に激しい政治志向性を有した頑固な殉教的態度を示す日蓮宗系教団の信仰の基礎を形成した唱導者日蓮の宗教性、特にその世界観と自己規定を捉えようとするのが、この論文の目的である。特に終末論的世界観と予言者的自己把握様式が考察の中核をなしている。

## 二

まず予言者的性格、特に亡国を説く禍の予言者的性格から始めよう。日蓮を亡国の予言者へと傾向付けた社会経済状況については「日蓮における政治的行動と法知識人的性格」[7]において、又個人的性格に関しては、「日蓮の性格と禍の予言」[8]において既に論及している。そこで重要な意味を持つのは、日蓮が所謂沙汰雑掌的職能を有する名主的性格を強く示している点であり、その結果世俗法たる貞永式目への目的化された強い関心と、公場対決を強く要求する徹底した法治主義の主張とが観察され、彼の宗教性の基礎構造を形成している。この時期に、今や失われんとする荘園制的領主名主の側に立ち、世俗法（式目）を武器に支配体制と対抗し遂に妥協をしなかった集団、それが日蓮と彼を支持した弟子檀越であった。そして宗教的イデオロギーも、幕府権力中枢を構成する新体制側には新仏教が受容され、旧体制に属する日蓮の側は旧仏教に固執するという対立構造が見られる。伝統的価値へのラディカルな傾向こそが、日蓮の宗教性の特色であり、日本仏教史中の Contra culture (Counter culture) 現象と言えよう。後に詳細に資料を示すが、日蓮の所謂亡国の予言は、時頼・時宗治政下の鎌倉幕府が、幕府草創当初の立法及び宗教に違犯しているという確信の上に成立している。[9] 神聖な伝統的価値に違犯している幕府新体制は、それ自身まさにその神聖な力によって罰せられるという思考が、その予言的行動の基盤にある。[10] そしてその神聖な力は、世俗法たる貞永式目によって保証されており、式目がその意味で、E. Durkheim が「分業論」で示した『復讐法的制裁』の段階にあった点も指摘しておく。風土も社会構造も文化も全く異質な古代ユダヤ教の予言者運動と類比される亡国の予言という宗教形態が日蓮に見られるのは、幕府と式目と日蓮との間に以上の如き関係が存していたからである。要約して言えば、

日蓮は、式目に規定されている伝統的価値を回復すべく、社会構造の変革に即応して体質変化を起こしている幕府と対決し、怒る人格を持つ善神の治罰（復讐的制裁）を宗教的に期待したのであり、その行為が客観的結果として、禍の予言という信仰形態を結果したと言えよう。

さてそこで日蓮の遺文中に具体的にどのよううな形態で禍の予言が見られるのか、煩を厭わず抽出し、参考資料としてみようと思う。まず、Ⅰでは亡国関係の資料を年代順に並べ、更に、A～H迄、日蓮の宗教性の質的変化に対応して分類した。又Ⅱでは幕府執権体制に対する日蓮の評価を、A、時頼、B、平頼網、C、頼朝、義時の場合を中心に示した。又Ⅲでは教団内の信仰の有方を示すために、彼がいかに激しい呪詛を教団成員に投げつけたかを通し、その一端を示す。猶出典は全て「昭和定本日蓮聖人遺文」に拠って、頁数を引用した。

Ⅰ

A

①薬師経七難内五難忽起二難猶残。所謂他国侵逼難、自界叛逆難也。（立正安国論。二二五頁文応元年）類例『災難興起由来』『災難對治鈔』

②因玆聖人去国善神捨所。（同上）

③其王不久当遇重病寿終え後生大地獄。（同上）

B

①鎌倉御成敗不論是非違背叡山天命有恐者欤。……中略……守護大善神捨国土去了。……中略……今年後正月見大蒙古国国書相叶日蓮勘文宛如符契。……中略……日蓮復対治之方知之除叡山日本国但一人也。（安国論御勘由来、四二三～四頁文永五年）類例『御輿振御書』『安国論奥書』四四三頁文永六年。

②又日蓮房の申候。仏菩薩諸大善神をかへしまいらせん事は別の術なし。禅宗念仏宗の寺々を一もなく失ひ、其僧等

をいましめ、叡山の講堂を造、霊山の釈迦牟尼仏の御魂を請入れたてまつらざらん他は、諸神もかへり給べからず、諸仏も此国を扶給はん事はかたしと申す。（法門可被申様之事。四五六頁文永六年）

③日本一州上下萬人一人もなく謗法なれば、大梵天王帝桓竝天照大神等隣国の聖人に仰つけられて謗法をためさんとせらるるか。……中略……今一国挙げて仏神の敵となれり。我国に此国を領べき人なきかのゆえに、大蒙古国は起とみへたり。（法門可被申様之事。四五四頁）

④震旦高麗すでに禅門念仏になりて、守護善神の去かの間、彼蒙古に聳候。我朝又此邪法弘て、天台法華宗忽諸のゆへに、山門安穏ならず、師檀違叛の国と成候ぬれば、十が八九はいかんがとみへ候。（金吾殿御返事。四五八頁、文永七年）

C

①前相已に顕れぬ。去正嘉之大地震前代未門大瑞也。（富木入道殿御返事。五一六頁、文永八年一一月）類例『呵責謗法滅罪鈔』『顕仏未来記』『瑞相御書』

②さるほどに六宗八宗の田畠所領みなたおされ正法失はてぬ。天照大臣・正八幡・山王等諸守護の諸大神も法味をなめざるか、国中を去り給かの故に悪鬼便を得て国すでに破れなんとす。（開目鈔。五四二頁、文永九年二月）

③宝治の合戦すでに二十六年、今年二月又合戦ある。……中略……薬師経云、自界叛逆難是也。……中略……日蓮は聖人にあらざれども法華経を如説受持すれば聖人の如し。……中略……日蓮は此関東御一門の棟深也。（佐渡御書六一二―三頁。文永九年三月）

④法華経は明月の如く、真言宗は衆星の如く……中略……以勝思劣以劣思勝之故に、大蒙古国を調伏する時還て慾被襲是也。（四條金吾殿御返事。六六二頁文永九年）

⑤山門と王家とは松と柏とのごとし……中略……王法の栄は山の悦び、王位の衰へは山の嘆きと見えしに既に世関東に移りし事なにとか思食しけん。……中略……かかる大悪法（真言宗）、年を経て漸々に関東へ落下て、諸堂の別当供僧となり、連々と行之。……中略……又是を以て国土祈らんに、当不起不祥哉。（祈禱鈔）。六八一～四頁、文永九年）

⑥其本尊為体、本師娑婆上宝塔居空、塔中妙法蓮華経左右釈迦牟尼仏・多宝仏・釈尊脇士　上行等四菩薩、文殊彌勒等四菩薩眷属居未座、迹化、他方大小諸菩薩万民處大地。如見雲閣月卿。……中略……如是高貴大菩薩約足・三仏・受持之。末法初可不出欤。当知、比四菩薩現折伏時成覧王誠責愚王。……中略……偏四大菩薩可令出現先兆欤。（観心本尊抄七一二～二〇頁文永一〇年）

⑦末輩師弟共詣霊山浄土（観心木尊抄副状。七二一頁文永一〇年）

**D**

①而今年佐渡国土民口云。今年正月廿三日申時西方二日出現。或云三日出現等云々……中略……二日竝出一国竝二国王相也。王輿王闘諍也。……中略……如是乱国土後。出現上行等聖人、本門三法門建立之、一四天四海一同妙法蓮華経広宣流布無疑者欤。（法華取要抄。八一六～八頁、文永一一年）類例『夢相御書』『聖密房御書』※象徴及び夢についての記述。

②大名を計ものは小耻にはぢずと思て、南無妙法蓮華経の七字を日本国にひろめ、震旦高麗までも及べきよしの大願をはらみと、其願の満べきしるしにや。大蒙古国の牒状しきりにありて、此国の人ごとの大なる歎とみへ候。日蓮又先よりこのことをかんがえたり。（別当御房御返事。八二七～八頁、文永一一年）

③もうこの事すでにちかづきて候か。我国のほろびん事はあさましけれども、これだにもそら事になるならば、日本

国の人々いよいよ法華経を謗して、万人無間地獄に堕つべし。……中略……蒙古国は雪山の下王のごとし。天の御使として法華経の行者をあだむ人々を罰せらるるか。（異體同心事。八三〇頁、文永一一年）

**E**

①抑日蓮は日本国をたすけんとふかくおもへども、日本国の上下万人一同に、国のほろぶべきゆへにや、用られざる上、度々あだをなさるれば、力をよばず山林にまじはり候ぬ。大蒙古国よりよせて候と申せば、申せし事を御用あらばいかになんどあはれなり。皆人当時のゆきつしまのようにならせ給はん事、おもひやり給へばなみだもとまらず。念仏宗と申は亡国の悪法也。このいくさには、大体人々の自害をし候はんずる也。……中略……禅宗と申当時の持斎法師等は天魔の所為也。……中略……この悪法（真言宗）かまくらに下て当時かまくらにはやる僧上・法印等是也。これ等の人々このいくさを調伏せば、百日たたかふべきは十日につづまり、十日のいくさは一日にせめられるべし。（上野殿御返事。八三六～七頁文永一一年一月）

②日本国は慈覚大師……中略……伝教大師の鎮護国家を破せしより、叡山に悪義出来して終に王法盡にき。此悪義鎌倉に下て又日本国を可亡。（曾谷入道殿御書、八三八頁、文永一一年）

③第五闘諍堅固末法千今相当。随見聞当世、闘諍合戦在眼前。（合戦在眼前御書。八三九頁、文永一一年）

**F**

①梵輿釈日月四天仰付隣国逼責之也。……中略……設作万祈不用日蓮、必此国今如壱岐対馬。（聖人知三世事。八四三頁、文永一二年）

②所詮日本国の一切衆生の目をぬき、神（たましい）をまどはかす邪法、真言師にはすぎず。（四条金吾殿女房御返事。八五五頁、文永一二年）真言宗の不思議……中略……父母の面をふみ、天子の頂をふむがごとくなる者国中充満して上下の

師となれり。いかでか国ほろびざるべき。（瑞相御書。八七六頁、文永一二年）類例『神国王御書』『種種御振舞御書』九七九頁。

③教主釈尊は入道殿、尼御前の慈父ぞかし。日蓮は又御子にてあるべかりけるが、しばらく日本国の人をたすけんと中国に候か、宿善たうとく候。又蒙古国の日本にみだれ入る時はこれへ御わたりあるべし。（こう入道殿御返事。九一四頁、文永一二年）

④日蓮をそしる法師原が日本国を祈らば、彌々国亡べし（王舎城事。九一七頁文永一二年）

⑤当知、自是大事なる事の一閻浮提の内に出現すべきなりと勘へて、立正安国論を造りて最明寺入道殿に奉る。彼状云、此大瑞は他国より此国をほろぼすべき先兆也。禅宗、念仏宗等が法華経を失う故也。彼法師原が頸を切りて鎌倉ゆゐの濱にすてずば国当に亡ぶべし。……中略……又去年の四月八日に平左衛門尉に対面の時、蒙古国は何比かよせ候べきと問に、答云、経文は月日をささず、但天眼のいかり頻なり。今年をばすぐべからずと申たりき。（法蓮鈔。九五四～五頁、建治元年）類例『種々御振舞御書』九七九頁。

⑥さてかへり聞きしかば、同四月十日より阿弥陀堂法印に仰付られて雨の御いのりあり。……中略……十日より祈雨に十一日に大雨降りて風ふかず、雨しづかにて一日一夜ふりしかば守殿御感のあまり金三十両むまやうやうの御ひきで物ありときこふ。鎌倉中の上下万人手をたたき口をすくめてわらう……中略……日蓮が弟子けうさめて、これは御あら義と申せし程に、日蓮が申すやうは、……中略……善無畏も不空も雨のいのりには雨はふりたりしかども大風吹きてありけるとみゆ。……中略……此は一定やうあるべしといゐもあわせず大風吹来る。大小の舎宅、堂塔、古木、御所等を或は天に吹のぼせ、或は地に吹いれ、そらには大なる光物とび、地には棟梁みだれたり。……中略……其上日本国にはふかず但関八箇国。八箇国にも武蔵、相模の両国。両国の中には相州つよく吹く、相州の中にもかまく

ら、かまくらにも御所、若宮、建長寺、極楽寺等につよくふけり。ただ事ともみへず、ひとへにこのいのりのゆえにやとをぼへて、わらひ口すくめせし人々もけうさめてありし上、我弟子どももあら不思議やと舌をふるう。本よりごせし事なれば、三度国をいさめんにもちゐずば国をさるべしと。されば同五月十二日にかまくらをいでて此山に入。同十月に大蒙古国よせて壱岐対馬の二箇国を打取るるのみならず、太宰府もやぶられて小弐入道、大友等ききにげにげ、其外の兵者ども其事ともなく大體打れぬ。（種々御振舞御書。九八〇―一頁、建治元年）

されども去文永十一年十月に蒙古国より筑紫によせて有しに、対馬の者かためて有しに、宗摠馬尉逃ければ、百姓等は男をば或は殺し、或は生取にし、女をば或は取集て手をとおして船に結付け、或は生取にす。一人も助かる者なし。壱岐によせても又如是。……中略……松浦党は数百人打れ……中略……彼国の百千万億の兵日本国を引回して寄て有ならば如何に成べきぞ。北の手は先佐渡の島に付て、地頭、守護をば須臾に打殺し……中略……或は生取れ、或は山にして死ぬべし。抑是程の事は如何として起るべきぞと推すべし。……中略……是は……彼蒙古国の大王の身に入せ給て責給也。……中略……日蓮は日本国の人々の父母ぞかし、主君ぞかし、明師ぞかし、是を背ん事よ。念仏を申さん人々は無間地獄に堕ん事決定なるべし。たのもし、たのもし。（御振舞御書、九八〇―一頁、建治元年）類例『妙一尼御前御消息』一〇〇〇頁、『撰時抄』一〇一六頁、一〇四五頁、一〇四六頁、一〇五〇頁、一〇五三頁、一〇五五頁、※一〇五二頁いまにしも見よ、大蒙古国数万艘の兵船をうかべて日本国をせめば、上一人より下万民にいたるまで、一切の仏寺一切の神寺をばなげすてて、各々声をつるべて、南無妙法蓮華経南無妙法蓮華経と唱へ掌を合てたすけ給日蓮の御房とさけび候はんずるにや。……中略……今日本国の高僧等も南無日蓮ととなえんとするとも、南無計にてやあらんずらん、ふびんふびん。※真言批判、雨乞の類例『三三蔵祈雨事』※りんごくの賢王の身に入かはりて国をほろぼす。建治元年。

⑦（念仏・禅・律）は物のかすにてかずにあらず。真言宗と申宗がうるはしき日本国の大なる呪咀の悪法なり。（高橋入道殿御返事。一〇八八頁、建治元年）類例『乙御前御消息』一一〇二頁※山中にてうえ死にし候はん。『妙心尼御前御返事』一一〇三頁、『清澄寺大衆中』一一三六頁、以上建治元年、『光日房御書』一一五五頁『南條殿御返事』、一一七六頁、※日蓮房はむくり国のわたるといへばよろこぶと申。これゆわれなき事なり。『宝軽法重事』一一七九頁、『報恩妙』一二二二〜頁、以上建治2年。

⑧此国をば梵王、帝釈に仏をほせつけて、他国よりせめさせ給べしととかれて候。……中略……よもさるならば天照大臣、正八幡等は、此国のかたうどにはなり給はじ。（現世無間御書。一二九二頁、建治三年、）類例『四信五品抄』一二九九〜一三〇〇頁、『下山御消息』（両火房祈雨）一三一二頁（隣国聖人）一三二五頁、一三三四頁、一三四二〜三頁、『頼其陳状』一三五四頁（祈雨）一三五九頁、以上建治三年。

⑨あはれ平左衛門殿さがみ殿日蓮をだに用られて候しかば、すぎにし蒙古の朝使のくびはよも切らせまいらせ候じ。（兵衛志殿御書一三八八頁、建治三年）類例『三沢鈔』一四四九頁、建治四年。

## G

①日蓮一生之間祈請竝所願、忽令成就欤。将又五々百歳仏記宛如符契。所詮召合真言禅宗等謗法諸人等令決是非、日本国一同為日蓮弟子檀那。我弟子等出家為主上上皇師、在家列左右臣下。將又一閻浮提皆仰此法門。（諸人御返事。一四七九頁、弘安元年）類例『数行證御書』※公場対決関係、一四八五頁—弘安元年。

②日蓮流罪して先々にわざわいども重て候に、又なにと申事か候べきとはをもへども……中略……もしその義候わば、用て候はんには百千萬億倍のさいわいなり。今度ぞ三度になり候。法華経もよも日蓮をばゆるき行者とはをぼせじ。……中略……願は法華経のゆへに国主にあだまれて今度生死をはなれ候ばや。（檀越某御返事。一四九三頁弘安

元年）

③守殿の御をんにてすぐる人々が、守殿の御威をかりて一切の人々ををどし、なやまし、わづらはし候うへ、上の仰とて法華経を失て、国もやぶれ、主をも失て、返て各々が身をほろぼさんあさましさよ。（窪尼御前御返事、一五〇三頁弘安元年。

④他国より此国を天をほせつけて責らるべきに、（千日尼御前御返事。一五四四頁、弘安元年）

⑤今他国のせめをかうふりて此国すでにほろびなんとす。（本尊問答鈔。一五八五頁弘安元年）

⑥我朝の亡国となるべき事、先にかんがへても宛も符契のごとし。（師子王御書。一六一〇頁弘安元年）

⑦願くは我弟子等大願ををこせ。去年去々年のやくびやうに政し人々のかずにも入ず。又当時蒙古のせめにまかるべしともみへず。とにかくに死は一定なり。……中略……をなじくはかりにも法華経のゆへに命をすてよ。（上野殿御返事。一七〇九頁※此はあつわら（熱原）の事のありがたさに申御返事なり。（同上）弘安二年。

⑧日蓮が勘文あらわれて、大蒙古国を調伏し、日本国かつならば、此法師は日本第一の僧となりなん。（中興入道御消息。一七一七頁弘安二年）※真蹟欠日蓮の文脈としては疑問がある。

⑨そのやうに当時日本国のたのしき人々は、蒙古国の事をききてはひつじの虎の声を聞がごとし。（上野殿御返事。一七六七頁、三弘安年）

⑩又此経にあだなす国をばいかに正直に祈り候へども、必ず其国に七難起て他国に破られて亡国となり候事……中略……当時日本国のいかなるいのり候とも、日蓮が一門法華経の行者をあなづらせ給へば、さまざまの御いのり叶はずして、大蒙古国にせめられてすでにほろびんとするが如し、（上野殿母尼御前御返事。一八一六頁、弘安三年）

⑪※八幡宮焼亡関係、『四条金吾許御文』一八二三、『諫暁八幡妙』一八四一頁、弘安三年。

⑫而四月廿六日は八幡むね上と承はる。三日内大風は疑なかるべし。蒙古使者貴辺八幡宮を造て、此風ふきたらむに、人わらひさたせざるべしや。（八幡宮造営事。一八六九頁、弘安四年）※蒙古関係『曾谷二郎入道殿御報』一八七五～六頁、弘安四年。

**H**

①例せば此弘安四年五月以前には、日本国の上下万人一人も蒙古の責にあふべしともおぼさざりしを、日本国に只日蓮一人計かかる事此国に出来すべしと知る。其時日本国四十五億八万九千六百五十八人の一切衆生、一人もなく他国に責られさせ給て、其大苦は譬へばほうろくと申す釜に水を入て、ざつこと申小魚をあまた入て、枯たるしば木をたかむが如なるべし、と申せば、あらおそろしいまいまし、打はれ所を追へ、流せ、殺せ、信ぜん人々をば田はたをとれ、財を奪へ、所領をめせ、と申せしかども、此五月よりは、大蒙古の責に値て、あきれ迷ふ程に、さもやと思人々もあるやらん。にがにがしうしてせめたくはなけれども、有事なれば、あたりたり、あたりたり。日蓮が申せし事はあたりたり。（光日上人御返事一八七八頁、弘安四年八月八日）

②此国既に他国の財となりぬ。……中略……又法華経のかたきとなる人をば、父母なれども殺しぬれば、大罪還て大善根となり候。（治部房御返事。一八八二頁、弘安四年八月二二日）

③何よりも去後七月御状之内云、鎮西には大風吹候て、浦々島々破損船充満之間、乃至京都には思圓上人、又云理豈然哉等云々。此事別此一門大事也。総日本国凶事也。仍忍病一端是も申候はん。是偏に為失日蓮、無ろう事を造り出さん事兼て知。……中略……今亦彼僧侶の御弟子達御祈禱承はられて候げに候あひだ、いつもの事なれば、秋風に纔の水敵船賊船なんどの破損仕て候を、大将軍生取たりなんと申、祈成就の由を申候げに候也。御存知のためあらあら申候也。（富城入道殿御返事。一八八六～八頁、弘安四年一〇月）

④日蓮はわるき者にて候へども、法華経はいかでおろかにおはすべき。……中略……日蓮は日本第一のえせもの也。法華経は一切経にすぐれ給へる経也。（西山殿後家尼御前御返事。一〇九二頁、弘安四年）

## Ⅱ A

①但日本国には日蓮一人計こそ世間出世正直の者にては候へ。其故は故最明寺入道に向て、禅宗は天魔のそいなるべし。のちに勘文もてこれをつげしらしむ。日本国の人皆無間地獄に堕つべし。（法門可被申様之事。四五五頁、文永六年）類例『故最明寺入道見参御書』四五六頁文永六年

②故最明寺入道殿、極楽寺入道殿を無間地獄に堕たりと申、建長寺、寿福寺、極楽寺、長楽寺、大仏寺等をやきはらへと申。道隆上人、良観上人等を頸をはねよと申。（種々御振舞御書。九六二頁、建治元年）

③最後には天下第一の大事日本国を失と呪そする法師なり。故最明寺殿、極楽寺殿を無間地獄に堕たりと申法師なり。（報恩抄。一二三八頁、建治二年）類例『光日房御書』一一五三頁、建治二年、『中興入道御消息』一七一五頁弘安二年。

④そのゆへは、するがの国は守殿の御領、ことにふじなんどは、後家尼ごぜんの内の人々多。故最明寺入道、極楽寺の御かたきといきどをらせ給なれば、（高橋入道殿御返事。一〇八九頁建治元年）

⑤故最明寺入道殿も又早くかくれさせ給ぬ。（下山御消息、一三三一頁、建治三年）

## B

①抑貴辺者当時天下之棟梁也、（一昨日御書、五〇二頁、文永八年）

②例せば日蓮が平左衛門尉がもとにてうちふるまい、いゐしがごとく、すこしもをづる心なかれ。（兄弟鈔。九二六頁、（文永一一年）

③遠流死罪の後……中略……此御一門どしうちはじまるべし。其後は他国侵逼難とて四方より、ことには西方よりせめられさせ給べし。其時後悔あるべし平左衛門尉と申付しかども、大政の入道のくるひしように、すこしもはばかることなく物にくるう。……中略……あらおもしろや平左衛門尉がものにくるうを見よ。とのばら但今ぞ日本国の柱をたをす。（種々御振舞御書。九六三頁、建治元年）

④文永八年九月十二日申時に平左衛門尉向云、日蓮は日本国の棟梁也。予を失は日本国の柱橦を倒なり。（撰時抄。一〇五三頁、建治元年）

C

①（朝廷側は）王法の力に大法を行い合わせて頼朝と義時との本命と元神とをば梵王と帝釈等に抜取らせ給。……中略……頼朝と義時との御魂御名御姓をばかきつけて諸尊諸神等の御足の下にふませまいらせていのりしかばいかにもこらうべしともみへざりしに、いかにとして一年一月も延ずし、わづか二日一日にはほろび給けるやらむ。（神国王御書。八八四頁、文永一二年）類例『高橋入道殿御返事』一〇九〇頁、建治元年、『四條金吾殿御返事』一三〇四頁、建治三年『兵衛志殿御書』一三八八頁、建治三年、『妙法比丘尼御返事』一五五九年、弘安元年、『本尊門答鈔』一五八二頁弘安元年。

③此神（八幡）は、正直の人の頂にやどらんと誓へるに……中略……頼朝と義時とは臣下なれども其頂にやどり給。（四條金吾許御文。一八二三頁、弘安三年）

Ⅲ A

①総じて日蓮が弟子は京にのぼりぬれば、始はわすれぬやうにて後には天魔つきて物にくるう。せう房がごとし。わ御房もそれていになりて天のにくまれかほむる。のぼりていくばくもなきに実名をかうるでう物くるわし。定てこと

ばつき音なんども京なめりになりたるならん。ねずみがかわほりになりたるやうに、島にもあらず、ねずみにもあらず、田舎法師にあらず、京法師にもにず、せう房がやうになりぬとをぼゆ。言をばただいなかことばにてあるべし。（法門可被申様之事。四四八～九頁、文永六年）

②日蓮御房は師匠にておはせども余にこはし。我等はやはらかに法華経を弘べしと云んは、螢が日月をわらい、蟻塚が華山を下し、井江が河海をあなづり、鳥鵲（かささぎ）が鸞鳳をわらふなるべし、わらふなるべし。日蓮を信ずるやうなりし者どもが、日蓮がかくなれば疑ををこして法華経をすつるのみならず、かへりて日蓮を教訓して、我賢しと思はん僻人等が、念仏者よりも久しく阿鼻地獄にあらんこと不便とも申計なし。（佐渡御書。六一八頁文永九年）

③弟子等檀那等の中に臆病のもの、大体或はをち、或は退転の心あり。（辨殿尼御前御書。七五二頁、文永十年）類例『日妙聖人御書』六四七頁、文永九年。

④心は日蓮に同意なれども身は別なれば與同罪のがれがたきの御事に候。（主君耳入此法門免與同罪事。八三四頁文永一一年。

⑤かへすかへす身の財をだにをしませ給わば此病治がたかるべし。（可延定義御書。八六三頁文永一二年。

⑥領家はいつわりをろかにて、或時は信じ或時はやぶる不定なりしが、日蓮御勘気を蒙し時すでに法華経をすて給き。……中略……かまくらにも御勘気の時、千が九百九十九人は堕候。（新尼御前御返事。八六八～九頁、文永一二年）類例『清澄寺大衆中』一一三五頁、建治二年、対比『佐渡御勘気鈔』五一一頁、文永八年十月。

⑦日蓮が弟子にせう房と申、のと房といゐ、なごえの尼なんど申せし物どもは、よくふかく、心をくびやうに（上野殿御返事。一三〇九頁、建治三年類例『四條金吾殿御返事』一三八三頁、建治三年。『聖人御難事』一六七五頁、弘

安二年

⑧良観房がざんそに依て釈迦如来の御使日蓮聖人を流罪奉しかば、聖人の申給が如く百日が内に合戦出来て、若干の武者滅亡せし中に名越の公達横死にあはせ給ぬ。これ偏に良観房が失ひ奉たるに候はずや。（頼基陳状。一三六〇頁

建治三年

⑨ただしこのたびゑもんの志どのかさねて親のかんだうあり。……中略……ひやうへの志殿をぼつかなし。……中略……今度はとのは一定をち給ぬとをぼうるなり。をち給はんをいかにと申事はゆめゆめ候はず、但地獄にて日蓮うらみ給事なかれ。……中略……さゑもんの大夫殿は今度法華経のかたきになりさだまり給とみへて候。ゑもんの大夫の志殿は、今度法華経の行者になり候はんずらん。とのは現前の計なれば親につき給はんずらむ。ものぐるわしき人々はこれをほめ候べし。……中略……ましてわどのばらがわずかの事をへつらひて、心うすくて悪道に堕て日蓮うらみさせ給な。かへすがへす今度とのは堕べしとをぼうるなり。……中略……念仏者等にたぼらかされて日蓮を怨ませ給しかば、我身といゑ其一門皆ほろびさせ給。……中略……なごえの一門の善覚寺、長楽寺、大仏殿立させ給て、其一門のならせ給事をみよ。……中略……かう申とも、いたづらのふみなるべしとをもへば、かくもものうけれども、のちのをもひでにしるし申なり。（兵衛志殿御返事。一四〇二～六頁、建治三年。対比『兄弟鈔』文永一二年『兵衛志殿御返事』弘安元年。

## 三

上述の資料に付言すると、IのAは文永五年の蒙古国書来朝以前のものであり、Bは来朝から佐渡流罪迄、Cは流罪中、Dからは赦免後身延山に於いて著したものであるが、Dは文永の役迄、Eは文永の役の情報下において、Fは役に日本が勝ったという情報の下で、Gは幕府が会場対決を公許するという噂が流れそれについで三度目の流罪を行うという噂を聞いて、著したものである。最後のHは弘安の役の情報が届き、更に元軍が敗退したという情報下で著された。

さて以上の予言関係の資料を具に吟味すると、日蓮の宗教性の基盤には、彼の幕府に対するアンビバレントな心情が存在することが明らかになるであろう。成程亡国（それも厳密には関心の対象は幕府の滅亡[11]）の呪詛が顕在的に観察され、蒙古の存在がそれを決定的にはしている。しかしその呪詛は関東武家体制への強い愛着に根指している点は見逃せない。日蓮はこのアンビバレントな心情を、法と政府、又その人格的表現としての頼朝義時と時頼時宗、とを峻別し、前者への絶対的信頼と後者への激しい怒りと云う全く対照的な態度を表現することで調和している[12]。その怒りの宗教的表現が亡国の呪詛であり、その呪詛の正当性を立証するために法華経を中心とした仏教思想の体系化が目論まれ、世俗法たる貞永式目と仏法たる法華経が統合されることになる[13]。その統合の中心が日蓮という個人の人格的怒りである点が重要である。それは彼の信仰の中核をなす神性（本尊）が、所謂『善神治罰』に象徴される怒りの人格性を強く佩びていることと対応している。その怒りは、元来日蓮自身に発するものであるが、彼には、幕府の不法を神仏が怒り罰そうとしている、と意識されている。彼はその隠された神性の怒りを、自然現象と仏典とを通して唯

一人受信し、罰による現世の破滅の日が迫っていることを告知すべき代官に自らを位置付けている。[14] 怒り罰する人格的神性の命令を、全ゆる迫害を克服して告知する、所謂使命的予言者[15] (Sendungs-Prophet) 的性格が日蓮に見られるのは、以上の様なメカニズムが彼に展開されているからである。これは典型的な projection (投影) のメカニズムである。日蓮の怒りが人間的に統合されればされる程、神性の側も人格的統合が促進され、世界観が安定してくる。[16] 資料Ⅰ・Aにおいては神性に人格的傾向は殆ど見られない。災害の発生や善神捨所・死後の地獄等が、単に修辞的に並置されているだけで、後にそれ等が統合された姿で描かれているのとは対照的である。Bは文永五年からの資料であるが、それに先立って伊豆流罪、小松原法難という事件の体験が神格の人格化に強く影響していることを挙げておく。[17] この時期から親父釈尊の領土奪還のためという文脈が形成され、それに対応して使命感が発生しているが、現世の価値付けに一貫性を欠き、この時発生した蒙古国書来朝という国難も、治罰という積極的価値付けが確立しておらず、使命意識との関係は曖昧なままである。これは一に日蓮の怒の対象が不明確なままで、念仏宗・禅宗・律宗と分散し、その怒りの真の関係の基盤である、彼自身と幕府の価値付けが動揺していることに起因している。そこではアンビバレントな緊張関係が未だ弛緩している。Cに至って人格的統合が一挙に展開し、日蓮独自の世界観が構成されるに至る。この傾向に第一義的に関わる因子は、幕府による死刑判決と佐渡流罪の体験であり、流罪中も死刑判決が有効であったという事実である。この時彼の怒の対象が、幕府の現政権の中枢を構成する得宗体制（時頼―時宗、平頼綱）へと統合されることになる。それは自らを含む今という現世の決定的価値付けの低下を結果した。元来宗教的敵に用いてきた謗法という概念を自分にも向け、自らを大謗法の徒と呼んでいる点は見逃せない。[18] 最早無価値になった現世の終焉の日が近づき、新たな仏国土出現の日が迫っているという思考が日蓮に定着し始める。かって災害とネガティブに分類された事件が大瑞というポジティブな位置を獲得する。[19] 新たな世界の出現の告知者としての使命意識が

明確になってくる。日蓮が世界観や自己規定を表現する象徴的概念は、この時期に出現する。世界観を示すものとしては、霊山浄土・本師娑婆世界・超越的な命ずる人格的神性としての久遠実成釈尊、その使命の実行者としての自己規定の象徴、上行菩薩・不軽菩薩等である。これ等が統合されて体系化された世界観として確立されるのに、所謂二月騒動[20]も大きく作用したものと思われる。これは北条氏の一門の内乱であり、その余波で名越という日蓮を裏切った信者の一門も滅亡した[21]。蓮古国書の来朝とこの事件は日蒙の使命感を決定的なものにし、安定した世界観が確立する。現世は今や破壊さるべき無価値なものであるが、その今においても実は永遠の価値を持った聖なる世界は霊山浄土として常に存在している。しかし現世の側に存在する我々は、告知者としての役割を全生涯を通して全うしない限り霊山浄土[22]へ入れてもらえないのである。この告知者に当たるものとして日蓮は法華経の中に、上述の常不軽菩薩を見出した[23]。さて霊山浄土は現世との対比において表現されたものであり、元来は常にまさにこの世に潜在的に存在しているのであって、来るべき日に現世を破壊することで顕現すると考えられる。その世界は天台学の語彙を援用し、本門本師娑婆と表現されている。そこでも久遠実成釈尊は命令者であって、その使命を遂行しているのは、やはり法華経に出典を持つ上行菩薩に代表される地涌菩薩群であり[24]、彼等がその世界の真の支配者である。現世で不軽菩薩として告知者の役割を全うしたもののみが、上行の配下に組み入れられるとする。資料C・⑤の後半は所謂曼陀羅図顕の段と呼ばれている部分であるが、彼の聖なる世界は、この時点で明確な構成を持つに至る。日蓮系教団において日蓮を上行菩薩に比定することが通常見られるが、遺文中においては、日蓮と上行菩薩との関係は曖昧である[25]。これは実は彼の理想とする仏国土世界と幕府との関係が曖昧であるからである。先に指摘した如く、日蓮の怒りの根底には、関東武家支配体制への強い愛着が存在しており、それ故かえって現政権への憎悪が触発されている。それは期待の裏返しでもある。幕府の態度如何によっては、現世はそのまま仏国土になるという文脈も当然発生し、その時に日蓮の

占める場は上行菩薩のそれとなることは言う迄もなかろう。それを知る絶好の資料は、G①である。これは幕府が公場対決を許したという噂が日蓮のもとに届いた時のものである。「日本国一同為日蓮弟子檀那・我弟子等出家為主上上皇師、在家列左右臣下。将又一閻浮提皆仰此法門」という一節を、先の曼陀羅図顕の段と比較すれば後者は前者の宗教的象徴を用いた投影であることは明白となるであろう。然るに幕府の態度は主として日蓮と敵対的であり、特に佐渡配流中の如く死罪の不安に晒されている時は、不軽菩薩の自覚が鮮に意識され、上行はむしろ命令者群に位置する他者と意識されている。それに比してD、E、Fの時期は、身延山における比較的平穏な時期で、明らかに使命を佩びた告知者よりも、命令者としての文脈が強まっている。(26) 事実この時期、死者の供養等の外は、自らの関わりにおいて霊山浄土への言及は殆どなく、不軽菩薩という概念も見られない。そして何よりもG、の②の時期において突然これ等の概念が復活している点を見逃してはならない。この時、日蓮のもとへ幕府が三度目の流罪の用意をしていると言う噂が届き、その影響下にこの遺文は著されている。Gの①と②は単に噂にすぎないものでも、幕府の態度が如何に日蓮の世界観の構造に敏感に作用するものかを知る点で重資な資料と言えよう。以上の資料検討から、日蓮における使命的予言者的性格と終末論的世界観は、彼の幕府への意味付けと密接に関わっていることが判るであろう。

さて最後に日蓮における使命感と人格的神聖の要請との関係について考察しておこう。日蓮は内集団の秩序維持に強い関心を示す。資料Ⅲは全て弟子檀越の内信仰の揺いだものへの呪詛の例である。それ迄どの様に親しい者であろうと、少しでも信仰が揺いだと感ずる者へは、激しい呪詛が投げかけられる。Ⅲの⑨は当にその典型的な例で、池上兄弟と言う日蓮の最も信頼していた檀越の弟への義絶状である。しかしそのパターンを良く見ると、直接の復讐の誓いという傾向は全く見られず、秩序維持の機能を有した超越的力へと彼の怒りは投影されて、その超越者の刑罰という形式が要請されている。日蓮はそこでも告知者、告発者の立場である。彼は念仏宗・禅宗・律宗・真言宗へあの有

名な四箇格言に象徴される呪咀を投げかけるが、それは幕政の正しい秩序を乱す者だからであり、それを罰する役目を荷っているのは幕府の法機構であって、ただ幕府が彼の期待に反してむしろ彼を弾圧する挙に出たが故に、やはり超越者を要請したと言える。彼の目には幕府自体が秩序の紊乱者と把握されるようになり、怒りがそれへと統合されるに至る。しかしその際もそれを直接影響の対象と認知するのではなく、彼はやはり告知者の立場に立ち、直接刑罰を下すのは超越的な怒り罰する神格なのである。それは具体的には貞永式目に違背している幕政の告発であり、[27] 更に資料Ⅱで示す如く、立法者頼朝、義時への高い評価と、時頼、時宗への呪咀となって表現されることになる。怒り罰する超越的人格が、時頼・時宗政権を罰するのである。この様な告発者としての自己規定と復讐的治罰主体としての怒る人格神の形成について、私は、日蓮が貞永式目下の沙汰雑掌的職能の保有者であった事、又式目が復讐法的段階であったことの二点が、重要な因子として作用したと仮説している。紙巾の関係上ここで筆を置かざるを得ないが、ただ前者は彼に告発者としての立場を彼の自己規定の中核に据えしめ、後者は復讐的治罰の意志を持った神性の要請を容易にしたという点を指摘することで、この詳細な検討は別の論文に譲りたい。

注

(1) 『昭和定本日蓮聖人遺文』七三七頁、文永一〇年五月。

(2) 竜口法難の実在性については、川添昭二著『人と歴史シリーズ、日蓮、その思想・行動と蒙古襲来』(清水書院)中の「Ⅲ文永八年の法難、竜口法難はおこるべくしておこった」、が市販されているので参照されたい。

(3) 『内村鑑三全集―初期の著作(下)』中の日蓮について章より引用。

(4) この敵対あるいは迫害の発生についての社会学的因子としては、日蓮が禍の予言を行ったことが挙げられる。禍の予言と社会的迫害の関係については、Max Weber の Das antike Judentum: Die israelitische Eidgenossenschaft und Jawe≪(gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III s. 118) を参照せよ。

(5) 創価学会がその下部組織として政党組織としての公明党を有しているのは周知の事実であるが、その際その政治行動に対する独立変数としてその組織の官僚制的構造が指摘される場合が多い。しかし唱導者の個人的カリスマに基づく、face-to-face 関係的構造を有する日本山妙法寺の場合にも、強力な政治行動が観察され、この事実は、その政治志向性は宗教文化を独立変数として処理する必要性を強力に示している。私はこの点を実証すべく、昭和五四年度科学研究費奨励研究Aにより、日本山妙法寺の調査の遂行中である。

(6) 西日本宗教学雑誌4号。

(7) 九州人類学雑誌。

(8) 『ブディストNo.2、No.3、No.4』(FAS 協会、東方界)。

(9) 『下山御消息』一三三〇頁、一三三三頁を参照せよ。この他式目(御成敗)を無条件の前提とした発言は、日蓮に多く見られる。

(10) 貞永式目に付された起請文等はその典型である。

(11) 資料Ⅰ、F、⑥はその典型である。

(12) 資料ⅡのA、B、とCとを対比せよ。

(13) 資料Ⅰ、C、⑤を見よ。

(14) 『寺泊御書』五一五頁、文永八年一〇月二二日。

(15) Max Weber. ≪ Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen : Einleitung ≫ (gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie s. 257) を参照。

(16) 投影されたイメージの統合度が、被験者の人格の統合度と密接な相関関係のあることが知られている。病理現象としての精神分裂病は人格解体をその特徴としているが、たとえばロールシャッハテストによる反応においても、そのイメージが解体している点が知られる。日蓮において多くの神々の治罰というイメージから、久遠実成釈尊という一人の人格を中心とした統合的イメージへと、イメージが展開している点を指摘しておきたい。私はこの現象は、日蓮の怒りという人格現象の統合過程として捉えるべきだと考えている。

(17) 『南條兵衛七郎殿御書』三二〇頁。文永元年。に釈尊に主師親の三徳があり、その恩に報ずるために苦難迫害に耐えよ、という文脈が初めて現われる。

(18) この傾向の発端は『轉重軽受法門』五〇七頁に見られ、それは不軽菩薩という象徴を結果している。
(19) 資料Ⅰ、C、①を見よ。
(20) 二月騒動については『群書類集』所収の「宝治還記」に詳しい情報が見られる。
(21) 資料Ⅰ、C、③及びⅡ、A、⑨を参照せよ。猶名越は北条氏の一門の最有力御家人であり、一門内の争いは、幕府執権体制の特徴の一つである。この原因として、蒙古合戦に備えての恩賞としての土地の不足が挙げられるが、この他相続体制としての長子相続制が萌芽段階にあったことも挙げられよう。
(22) Ⅰ、C、⑥を見よ。
(23) 初出は上掲の『転重軽受法門』。
(24) 初出は『富木入道殿御返事』文永八年一一月。
(25) 日蓮上行菩薩説を否定している代表的学者としては田村芳朗氏が典型として挙げられよう。
(26) Ⅰ、F、③、⑥を参照せよ。
(27) 『下山御消息』一三三〇頁、一三三三頁を参照せよ。

# 『大阿弥陀経』における「自然」

## ――「自然」考（一）――

末木文美士

## 一　序

筆者は先に鎌倉仏教において重視される「一念」という語について、その原義を初期大乗経典に遡って検討してみた。[1] 続いて「自然」という語について同様の検討を加えてみたい。

「自然」は、言う迄もなく親鸞において最も重視され、特に「自然法爾章」と通称される晩年の法語は有名であるが、道元の『正法眼蔵』にもしばしば現われ、さらには一般に日本仏教、日本思想を考える際に鍵となる語である。しかし、それだけに多義的で、その源泉も仏典のみならず、インドの自然外道や中国の道家思想をも含めて考えなければならない。この多義性には既に江戸時代の真宗学者が注目しており、例えば、如説院慧剣は「自然法爾章」の「自然」に(1)「願力自然」と(2)「無為自然」を立て、その他の「自然」の意味として、(3)外道の「虚無自然」、(4)聖道門の「善因善果悪因悪果報応ノ理」、(5)同じく「真如法性ノ理」を挙げている。[2]

さて、我々は「自然」の源泉を求める手掛りとして『無量寿経』とその異訳をとりあげたい。その理由は、(1)親鸞によって重視されていること、(2)初期の異訳には百回を越す「自然」の用例が見られ、「自然」説を代表する経典で

あること、(3)初期の異訳は訳経史上でも最も初期に属し、早い時期の「自然」説を知ることができること、等である。但し、本稿では紙数の都合で最も古い異訳の『大阿弥陀経』に範囲を限定したい。なお、『無量寿経』の「自然」については、江戸時代の註釈者の考察があり[3]、近代では薗田香勲氏の研究が詳しい[4]。筆者もまた薗田氏の研究にもとづき、資料を補充して再検討しようと思うものである。

ここで、『大阿弥陀経』について概観しておくと、異名は『阿弥陀三耶三仏薩楼仏檀過度人道経』で二巻、呉の支謙訳とされている。但し、後漢の支婁迦讖訳とする説もある[5]。前者ならば三世紀前半、後者ならば二世紀後半の訳出である。古来、異訳の『平等覚経』に遅れるとされていたが、近年では『大阿弥陀経』の方が古いことが定説になっている[6]。内容について見ると、巻上では阿弥陀仏とその国土について、巻下では此土における衆生の様子と往生の方法について述べられる。さらに、巻上は阿弥陀仏の二十四願を述べる部分と、その誓願が成就した仏国土須摩提 Sukhāvati の様子を述べる部分に分けられ、巻下は三輩往生段・三毒五悪段などに分けられる。三毒五悪段は梵本に欠き、中国的表現が多いところから問題視されている箇所である。インド撰述か中国撰述か早急な判断は慎むべきであるが、少くとも訳経の際に大幅に手が加えられていることは疑えないであろう。

なお、本経には「自然」が一四七回現われる。異訳の『平等覚経』は一八二回、『無量寿経』五六回、『無量寿如来会』八回、『無量寿荘厳経』〇回である[7]。同じ経典の訳でありながら、はじめ百回以上現われた「自然」が最後には全く消えてしまうのも興味深い。

## 二　用例

『大阿弥陀経』における「自然」の用例を、通し番号を付して以下に列挙する。括弧内は大正蔵十二巻の頁数・段・行数である。次節で本経の「自然」に言及する際、本節の通し番号を用いる。なお、便宜上、経典に科段を施し、それに従って用例を挙げてゆく。

〈巻上〉

◦選択本願　1―七宝（三〇〇c26）

◦願文　〔第三願〕2―七宝（三〇一b4）3郡皆―（同6）〔第十三願〕4―万種之物（同c26）〔第十四願〕5―七宝（三〇二a1）6―百味飯食（同）7―去（同2）

◦七宝国土　8―七宝（三〇三b19）　9―合会（同25）

◦飲食自然　10―万種之物（三〇三c5）　11―在前（同6）　12―去（同）　13―之物（同7）　14恣若―（同）

◦眷属自然　15―之衣（同15）

◦舎宅荘厳　16―七宝（同26）　17―化生（三〇四a1）

◦宝池荘厳　18―流泉浴池（三〇四a12）　19―七宝（同）　20―生百種華（同b10）　21―化生（同13）

◦眷属荘厳　22―長大（同18）　23―之飲食（同）　24―虚無之身（同20）　25―尊貴（同c15）　26―在前（同17）

◦音声荘厳　27―伎楽（三〇五b25）

◦自然乱風　28―乱風（同c5）　29―合会（同7）　30―乱風（同11）　31―去（同12）　32―乱風（同）　33―

散仏（同13）　34―去（同14）

○供養諸仏　35万種―之物（三〇六a8）　36在前即―（同）　37万種―之物（同11）　38―合会（同12）　39―化生（同13）　40―在前（同17）　41―乱風（同19）　42―去（同20）　43―在前（同21）　44―乱風（同23）　45―去（同）　46―在前（同24）　47―乱風（同26）　48―去（同27）　49―在前（同28）　50―乱風（同b1）　51―去（同）　52―在前（同2）　53―吹（同4）　54―在前（同5）　55―吹（同8）　56―去（同）　57―在前（同9）　58―去（同11）　59―在前（同13）　60―去（同15）　61―在前（同16）　62―去（同18）　63―去（同22）　64―去（同25）　65―去（同28）　66―去（同c2）　67―去（同6）　68―去（同9）　69―去（同11）　70―去（同14）　71―合（同16）　72―伎楽（同19）　73―之物（同24）

○食器等自然　74―七宝机（三〇七a5）　75―七宝鉢（同6）　76―飲食（同8）　77―化生（同9）　78―化生（同15）　79―化去（同18）　80―消散（同20）

○聖衆往詣　81―乱風（同26）　82―去（同b1）　83―之物（同3）

○聖衆無数　84―之無為（三〇八a15）　85―随意（同24）　86―平等（同b1）

○須弥山問答　87―在虚空中（三〇九c10）　88―所欲作為（同11）

〈巻下〉

○上輩　89―於其臥止夢中（三一〇a3）　90―受身（同7）

○中輩　91―七宝城（同b8）　92―長大（同10）　93―華香（同12）　94―食（同14）　95―之物（同16）　96―得之（同22）　97―入悪道中（同24）

○下輩　98―受身（同c27）　99―之物（同28）　100―得之（三一一a8）　101―趣向（同9）

。行業不同　102—之道（同b22）　103—迫促（同26）
。菩薩浄行　104—都集（同c2）　105—厳整（同8）　106—無為（同14）　107—相保守（同18）　108・109—中—相（同21）　110—成五光（同）　111欝単之—（同23）　112—成七宝（同）
。三毒段　113道之—（同25）　114—閉塞（同28）　115—之随牽（同29）　116—剋識（三一二b3）　117—追逐（同8）
。阿逸領解　118都悉—（三一三b20）　119—七宝城（同23）
。五悪段　〔序〕120—作善（同29）　〔一悪〕121道之—（三一三c11）　122—泥犁（同19）　123—入趣（同21）　124—有是（同24）　125—之道（同25）　〔二悪〕126—趣向（三一四a25）　127—泥犁（同27）　〔三悪〕128—牢獄（同b19）　129—泥犁（同20）　〔四悪〕130—迫促（同c11）　131—衆悪（同）　132—趣向（同13）　133天道—（同15）　134—泥犁（同16）　〔五悪〕135道之—（三一五a24）　136—泥犁（同28）　〔悲化段〕137皆悉—（同b10）　138—随逐（同19）　139—糾挙（同20）　140無為—（同c19）　141—之物（同22）　142無有—（同25）　143—作善（三一六a20）　144—之道（同21）　145—還復（同b16）　146—伎楽（同c26）　147—七宝（同29）

## 三　用　法

以上の一四七箇の「自然」は次のように分類することができる。

A　阿弥陀仏国に関するもの
　1～12・14～24・27～72・74～82・84～86・90・100～112・114・115・118・140・147

B　阿弥陀仏国の辺土に関するもの

91～94・96・98・119

C　此土に関するもの

25・26・89・97・113・116・117・121～139・142～145

D　他方仏国に関するもの

120・141

E　諸天に関するもの

13・73・83・87・88・95・99・146

以上のように、阿弥陀仏国に関するものが最も多く、約三分の二を占め、此土に関するものがそれに次ぐ。辺土に関するものは巻下の中輩・下輩の辺土を説く箇所に集中し、又、此土に関するものは三毒五悪段に多い。他方仏国に関するもの、諸天に関するものは従属的なものであるから、以下、A～Cを中心に用法を詳しく検討してみたい。なお、語の機能的な面から言うならば、大部分の用法は「自然に」「自然の」と訓読される単純な副詞的もしくは形容詞的用法であるが、「自然無為」（106）、「麤単之自然」（111）、「道之自然」（113）など、幾つか特殊な用法が見られ、注目される。

なお、以下の用例の引用にあたっては、現代語訳又は書き下しに改めるべきであるが、紙数の都合で原文のまま引き、返点を付するに留める。

A　阿弥陀仏国に関する「自然」

(1)　自由なる境地

まず、阿弥陀仏国において衆生が用いる道具類について、心で欲するだけで作為せずに出現するという表現が繰返

し現われる。

。欲レ得二自然万種之物一、即皆在レ前（4）

。欲レ飯時、即皆自然七宝鉢中、有二自然百味飯食一在レ前。食已自然去（5～7）

。百味飯食、意欲レ有レ所レ得、即自然在レ前。所レ不レ用者、即自然去。比如二第六天上自然之物一。恣若自然、即皆随レ意（11～14）

。意欲レ得二万種自然之物一、在レ前即自然（35・36）

。意欲レ得者、即自然化生。意不レ用者、即化去（39）

。意各欲レ得二四十里華一、即自然在レ前（40）

（43・46・49・52・54・57・59・61も華の大きさが違うだけで同様）

。（舎宅について）皆自然随レ意、在レ所二作為一（85）

。欲二食・不食一、恣二若其意一、都悉自然皆可レ得レ之（118）

これらは多く、「（意に）……せんと欲すれば、自然に前に在り」という定型句、又はそれと類似の表現になっている。85の「作為する所にあり」は一見作為を必要とするように見えるが、次に引く例（三一〇a）[8]と同様に、「作為せむと欲する所に在り」の意と解される。「飲食する所は但だ気力を作すを用ってするのみ」（三〇七a）と言われるように、心の中に思うだけで、現実には何もせずに事物が現われたり消えたりするのである。このような「自然」はいわば事物を享受する「自由」と解することができる。後に見るように此土の「自然」が「必然」と解されるのと対照的である。

なお、類似の表現は「自然」の語がない場合にもしばしば現れる。幾つか例を引こう。

。意欲レ令二水没一レ足、水即没レ足。（中略）恣若随二意所一レ欲二好喜一（三〇五b～c）

。其所レ欲レ聞者、輒即独聞レ之。不レ欲レ聞者、則独不レ聞。随二意所一レ欲二喜楽一、不レ違二其願一也（三〇五c）

。欲レ得二甜酢一、在レ所レ欲レ得。諸菩薩・阿羅漢中、有下欲レ得二金鉢一者上（中略）随レ意即至（三〇七a）

。所レ居七宝舎宅、在二虚空中一、恣随二其意一、在レ所レ欲二作為一（三一〇a）

。欲レ寿一劫・十劫・百劫・千劫・万億劫、自恣レ意。欲レ住二止寿無数億劫一、不レ可二復計一数劫、恣汝随レ意、皆可レ得レ之（三一三b）

以上の例はすべて外的事物に関するものであるが、阿弥陀仏国の衆生のあり方自体に関しても同様の意味で「自然」が用いられる。

。往二生阿弥陀仏国一、横二截於五悪道一、自然閉塞。升レ道之無極、易レ往無レ有レ人。其国土不二逆違一、自然之随レ牽（114・115）

。阿弥陀仏国、皆積徳衆善、無為自然、在レ所二求索一。無レ有三諸悪大如二毛髪一（140）

即ち、阿弥陀仏国では悪は「自然」に閉ざされ、善は「無為自然」に為されるというのである。この「無為自然」は道家的な表現であるが、文字通り「為すこと無くして自然」、即ち、「作為せずにおのづから」の意を解される。まさに阿弥陀仏国は「善を為す自由」に満ちた世界である。因みに、114・115の箇所は親鸞が『教行信証』信巻に引いて重視するところである。(9)

ところで、このような「自然」のあり方は、しばしば第六天と比較される。上掲の13にも見えるが、他の例として、

。使（モシ）某作仏時、令二我国土自然七宝、広縦甚大曠蕩無極、自軟好。所レ居舎宅・被服・飲食、都皆自然、皆如二第六天

王所レ居処一（2・3）

。其七宝地、諸八方上下衆生中精味、自然合会、其化生耳。其宝皆比二第六天上之七宝一也（9）

前者は第三願である。又、「自然」の語はないが、第九願でも次のように述べられる。

。使（シ）某作仏時、令三我国中諸菩薩・阿羅漢、面目皆端正、浄潔姝好、悉同一色、都一種類、皆如二第六天人一（三〇一c）

第六天は言う迄もなく六欲天の最上である他化自在天 para-nirmita-vaśa-vartin である。第六天を譬喩として用いるのは、この天が他の化作したものを自由に享受するところから、[10] 阿弥陀仏国において自ら作為せずに自由に享受する境地を喩えたものとも考えられる。[11] しかし、後に見るように辺土が第二天に喩えられることなどから考えると、より単純に欲界の最上であるという点が主眼であるとも考えられる。即ち、本経は阿弥陀仏国を感覚的表象になって描出しているのであるから、色界以上の天では譬喩としてふさわしくないのである。なお、仏国土を第六天に喩えることは、他にも初期の大乗経典にしばしば見えるところである。[12]

(2) 因果性の超越

このような阿弥陀仏国における「自然」のあり方は、作為せずして事物が生滅するのであるから、当然、世間的な因果法則を超越していることになる。

。阿弥陀仏所レ可二教授一講堂・精舎、皆復自然七宝（中略）自共相成。甚姝明好絶無レ比。亦無二作者一、不レ知レ所二従来一、亦無二将来者一、亦無二所二従去一。阿弥陀仏所レ願徳重、其人作レ善。故論二経語義一・説経・行道・講会、其中自然化生爾（16・17）

。有下欲レ得二金鉢一者上、（中略）随レ意即至。亦無レ所二従来一、亦無二供養者一。自然化生耳（78）

前者では、講堂・精舎の由来について、亦た「作者なく、従来する所を知らず、持ち来る者なく、亦た従去する所なし」と、まるで『中論』を思わせるような論法で、それが世間的的因果性によって成立したものでないことを述べる。後者も金鉢について「亦た従来する所なく、亦た供養する者なし」と同様に言う。もっとも、世間的な因果性が否定超越されても、この因果性の超越そのものを形づくるより根底的な原因は、「阿弥陀仏の願ふ所の徳重く、其の人、善を作す」と明らかに言われている（16・17）。この点は後に検討することにしたい。

ところで、このような因果性を超越したあり方は17・78では「自然化生」と言われている。「化生」の語は前掲の9・39にも見え、39ではそれに対応して「化去」の語が用いられている。「化生」「化去」が「自然」と共に用いられる例をさらにあげよう。

。其華者、亦非二世間之華一、復非二天上之華一。此華香、都八方上下衆香中精也。自然化生耳（21）

。其乱風者、亦非二世間之風一、亦非二天上之風一。都八方上下衆風中精、自然合会化生耳（29）

。其香華万種自然之物、亦非二世間之物一、亦非二天上之物一也。是万種物、都八方上下衆自然合会化生耳（37・38）

。飲食者、亦不レ類二世間一、亦非二天上一。此百味飲食、八方上下衆自然飲食中精味、甚香美無レ比、自然化生耳（76・77）

。食訖、諸飯具・鉢・机座、皆自然化去。飲食時、乃復化生耳（中略）皆自然消散、摩尽化去（79・80）

ここにあげた「自然化生」の例は、最後のものを除いて、すべて「世間の…に非ず、天上の…に非ず。八方上下の衆の…の中の精、自然に化生す」という定型句、又はその変形が用いられている。ここから、(1)で挙げた第六天の譬喩とは逆に、阿弥陀仏国が実は天をも超越していることが知られる。天は未だ因果性の鎖を完全に断ち切ってはいないのである。そして、阿弥陀仏国のこのような超絶性の根拠として、八方上下衆物中の精髄をとり集めたものだとい

うことが挙げられている。言う迄もなく、その底には「二百一十億諸仏国中の諸天人民の善悪、国土の好醜を見て、即ち心中の所願を選択」（三〇一a）した阿弥陀仏の本願が考えられているのである。

「化生」の語はないが、次の箇所にも同類の表現が現われる。

。其身体、亦非二世間人之身体一、亦非二天上人之身体一。皆積二衆善之徳一、悉受二自然虚無之身・無極之体一、甚姝好無レ比（24）

ここでは阿弥陀仏国の生の受ける身体が世間的なあり方や天上のあり方を超越していることを述べているが、ここで注目されるのは、第一に、それが「自然虚無之身・無極之体」と甚だ道家的表現で表わされている点、第二にこの超越性の原因として衆生自身の此土における「積衆善之徳」が挙げられている点である。いずれも後に改めてとりあげる。

なお、阿弥陀仏国が天より遙かに優れていることは、次のような箇所に明瞭に述べられている。

。如二第六天王一、令下在二阿弥陀仏国中諸菩薩・阿羅漢辺一住上者、其面甚醜、尚復不レ如二阿弥陀仏国中菩薩・阿羅漢面類端正姝好一、百千億万倍（三〇四c～三〇五a）

。如二第六天上万種音楽之声一、尚復不レ如二阿弥陀仏国中七宝一音声好一、百千億万倍（三〇五b）

。阿弥陀仏国講堂・舎宅、都復勝二第六天王所レ居処一、百千億万倍（三〇八b）

これらはいずれも阿弥陀仏国における衆生の面貌、音楽、講堂・舎宅等が「第六天に勝ること百千億万倍」という定型句を用いている。最初の例では、引文の前に帝王と乞丐の喩を用い、阿弥陀仏国の勝れていることが縷々と述べられている。さらに、天との関係に関しては、巻上の最後の須弥山問答（三〇九a～c）が注目される。即ち、それは「阿弥陀仏国に須弥山がないのならば、第一四（天王）天や第二忉利天は何を依り処として停まっているのか」と

いう問題をめぐる阿難と仏の問答で、そこから阿弥陀仏国が単に諸天を超越しているのみならず、そのうちに諸天をも含みもった構造をなしていることが知られる。

最後に、再び「化生」の問題に戻ろう。先に掲げた「化生」の例はすべて外的事物に関するものであった。しかし、衆生が阿弥陀仏国に生れる生れ方も又、「化生」と呼ばれている。

。八方上下無央数仏国、諸天・人民及蜎飛・蠕動之類、諸生二阿弥陀仏国一者、皆於二七宝水池蓮華中一化生、便自然長大。亦非二乳養之物一、皆食二自然之飲食一（22・23）

。往二生阿弥陀仏国一、便於二七宝水池蓮華中一化生、便自然長大（90）

後者は上輩段に説かれる。又、中輩・下輩の辺土に関しても「化生」が使われる（92―後に引く。98）。これらではいずれも「自然」は直接には生育の面について言われるが、常に「化生」と近接して用いられ、関連する概念である。これらの「化生」が四生のうちの化生[13] upapāduka, aupapāduka に相当するかどうかは、必ずしも明瞭でないが、本経の辺土段と関連する『無量寿経』の胎生化生段[14]では、「化生」に対応して梵本に upapāduka とある。[15]従って、一応、四生中の化生にあたると考えられ、外的事物の場合と多少異なることになる。

(3) 無為自然・その他

このような因果性を超越した自由な世界としての阿弥陀仏国における境地は「泥洹（涅槃）の道に次ぐ」とも言われる（三〇五a、三一三b）が、又、その境地を表わすものとして、「自然虚無之身」（24）、「自然之無為」（84）、「自然無為」（106）、「自然中自然相」（108・109）、「欝単之自然」（111）「無為自然」（140）などの語が用いられている。このうち、24・140は既に引いた。

。阿弥陀仏国、為二善快一。八方上下無央数諸仏国中、衆善之王、（中略）自然之無為、最快明好、甚楽之無極。所

以者何。阿弥陀仏、本為二菩薩一時、所レ願勇猛、精進不レ懈、累徳所レ致、故能爾耳（84）

ここでは、阿弥陀仏国が諸仏国中の最善であることを端的に言い表わす語として「自然之無為」が用いられている。又、ここでも阿弥陀仏の因位の行がその仏国土の「自然」を形づくる原因とされていることが注目される。106～111は近接した箇所に現われ、阿弥陀仏国の諸菩薩・阿羅漢を讃美する一節であるが、長文に亘るので引用は略す。なお、111の「欝単」は『平等覚経』の対応箇所に「最上之自然」とあるところから、uttara の音訳と思われる。(16)

ところで、ここで注意されるのは、24の「虚無」、84・106・140の「無為」等、道家的用語が好んで用いられている点である。これらはいずれも梵本の対応箇所がなく、「無為」が仏教の術語としての asaṃskṛta の訳とは考えにくい。又、先に140に関して考察したように、文字通り「作為を要しない」意にもとれるが、それにしても道家との関連は否定できない。言うまでもなく、「自然」も「無為」も共に『老子』に見え、(17)「虚無」は『荘子』に出る。(18)「自然無為」と連ねる用法の初出は明らかでないが、『論衡』には見えるところから、(19)後漢には既に用いられていたことが知られる。因みに、107～111の前後には、「礼義都合」、「長与二道徳一合」など、中国思想と関連の深い表現が用いられている。

但し、そうは言っても本経の「自然」の思想が全く道家思想と同一という訳ではない。この点は詳細な検討を要するが、概括的な見通しを言えば、一般に道家では「無為」を言う際に意欲をも否定するから、何かを得ようとすれば自由に得られるという阿弥陀仏国の「自然」とは異なっていよう。又、本経では後に見るように自由としての「自然」と必然としての「自然」が画然と区別されるが、これも道家には見られないところである。さらに、「自然」の根拠として、阿弥陀仏の本願や「積衆善之徳」を考える点も仏教独特のものと思われる。

(4) 自然の根拠

既に折に触れて述べてきたが、阿弥陀仏国における「自然」の背後には、それを成立せしめる根拠として、阿弥陀仏の因位の本願とその修行、及び衆生の積善の行為という二つが考えられている。既述した中から該当箇所を再び指摘しておくと、16・17では「阿弥陀仏所レ願徳重、其人作レ善」と両者が並べて言われ、24では衆生の「積衆善之徳」があげられ、84では「阿弥陀仏、本為二菩薩一時、所レ願勇猛、精進不レ懈、累徳所レ致」と阿弥陀仏の因位の行が言われている。又、21・29・37～38・76～77では、阿弥陀仏国の諸の器物が八方上下の世界の最も精髄なるものが集まってできたことが言われ、その背後に阿弥陀仏の本願が暗示されている。さらに付け加えるならば、須弥山問答の箇所で次のように言われている。

。是諸天、皆自然在二虚空中一住。在二虚空中一住止、無レ所二依因一。仏威神甚重。自然所レ欲二作為一、意欲レ有レ所二作為一、不二予計一。是諸天、皆尚在二虚空中一住止。阿弥仏威神尊重、欲レ有レ所二作為一耶（87・88）

「是諸天」は第三焔天以上の諸天。わかりにくい箇所であるが、要約すると、他方仏国においても、第三焔天以上は「仏威神甚重」により虚空中に存在するのであるから、まして阿弥陀仏国土では「仏威神尊重」により、四天王天や忉利天も虚空中に存在するのに何の不思議はない、というのである。阿弥陀仏の「仏威神尊重」は他方仏を超えるものとされ、それが仏国土のあり方に反映するのである。なお、阿弥陀仏の願の最勝を言う箇所としては、阿弥陀仏の光明が他仏より優れている理由として、「諸仏の威神は同等」であるが、前世に「菩薩たりし時、願ふ所の功徳に各自大小あり」としているところ（三〇二c）などが注目される。

さて、もう一方の「積衆善之徳」であるが、これに関連して、次のような興味深い箇所がある。

。已知レ経有二明不明一、智有二深浅大小一、徳有二優劣厚薄一。自然之道別。（中略）其人殊不二予作レ徳、為レ善軽戯、不レ信レ使レ然、徙倚懈怠、為用可レ爾。至レ時都集、説二経道一、自然迫促、応答遅晩（102・103）

即ち、前世の行業により、阿弥陀仏国の衆生にも差別があるのである。ここでの「自然」は今までの自由としての「自然」と異なり、因果応報の必然性としての「自然」である。前世の行業による阿弥陀仏国での差別としては、次に考察する辺土も勿論そうであるが、その他に、前世に道を求めた時のその人の願いに従って、阿弥陀仏の経の説き方に違いがある（三〇七b）とか、前世に道を求めた時の善行が不十分であった為に、舎宅が意のままにならない者がいると説く箇所（三〇八a）などが注目されよう。

以上、阿弥陀仏国における「自然」について考察してきた。要約すると、(1)作為せずに思いのままになる自由の境地であり、第六天に喩えられる。(2)天をも含めた世間的な因果法則を超越し、「化生」「化去」といわれる。(3)その境地は「無為自然」など道家的な表現で表わされる。(4)この「自然」の根拠となるのは、阿弥陀仏の本願と、往生する衆生の善行である。

なお、他方仏国や諸天における「自然」もほぼ以上に準じて考えられる。諸天の場合、多くは既に述べた第六天の譬喩などに見え、他方仏国については、「自然に善を作す」（120）、「皆自然の物あり。求作を行せずして便ち自ら之を得」（141）等と、此土より優れていることが述べられている。

B　辺土に関する「自然」

辺土[20]は巻下・三輩段の中輩・下輩に説かれる。三輩を簡単に見ておくと、上輩は沙門となって菩薩道を行じ、不断に往生を念ずる者、中輩は沙門の為に布施供養し、斎戒して一日一夜不断に往生を念ずる者、下輩は布施供養もできないが、昼夜十日一心に往生を念ずる者である。辺土に往生する者は、中輩・下輩に相当する行為を為しながら後に

疑いを懐くようになった者である。彼等は阿弥陀仏国に往生しても途中の七宝城で満足してしまう。五百年を経てそこから出て阿弥陀仏のもとに到るが、最初は未だ智慧も少なく、舎宅も意のままにならない。後にようやく上輩の者と同様になるという。この辺土は後の『無量寿経』等では胎生化生段として独立する。

。道見二阿弥陀国界辺自然七宝成一（中略）於二七宝水池蓮華中一化生、則受レ身自然長大（中略）浴池中亦有二自然華香一（中略）前有二自然食一、具二百味一飲食、在レ所レ欲レ得、応レ意皆至（中略）其城中比如二第二忉利天上自然之物一（91～95）

これは中輩段の辺土の描写であるが、下輩段の98・99もほぼ同様の文脈で現われる。ここでの「自然」は先に考察した阿弥陀仏国土一般の場合と殆ど変わらないが、ただ、第六天のかわりに第二忉利天に喩えられている。それだけ程度が低い訳である。

ところで、辺土の衆生は阿弥陀仏を見ることも経を聞くこともできず、辺土を出ても最初は他の菩薩達よりも劣っている。その理由として次のように言われる。

。仏亦不レ使レ爾。身行所レ作、自然得レ之（96、中輩）

。坐二前世宿命求レ道時、中悔狐疑、暫信暫不レ信、不レ信三作レ善得二其福徳一、皆自然得レ之爾。随二其功徳有レ所二鉉不鉉一[21]、各自然趣向（100・101、下輩[22]）

即ち、自分自身の此土における行業が、辺土に生れる等の来世の果報を自然に決定するというのである。これはAの最後に考えた「自然」と同じで、「意に欲するがまま」にならない因果的必然性としての「自然」であることは明らかである。しかし、阿弥陀仏国自体では、このような「自然」は部分的であり、特殊だとも言えるが、辺土に関して言えば、それが必然的な契機を為しているのである。次に見る此土の「自然」が殆んど因果的必然性を意味することを考え合わせると、二つの「自然」を共に契機としてもつ辺土のあり方は、まさに阿弥陀仏国本土と此土との中間

形態であると言えよう。

C　此土に関する「自然」

(1)　因果応報の必然性

此土について述べるのは、主に巻下のいわゆる三毒・五悪段で、特に五悪段に「自然」が多く現われる。言うまでもなく五悪とは五戒にそむくことで、この一段にはその為に起る苦悩が詳細に語られている。この段における「自然」では、「自然泥犁・禽獣・薜荔・蜎飛・蠕動之類」[23]と繰返して言われているのが目につく（122・127・129・134・136）。この「自然」は阿弥陀仏国土における、因果性を超越した自由な境地とは明らかに異なる。逆に因果応報の必然法則に捉われ、輪廻を繰返す苦の状態が「自然」である。先の「自然」がプラスの価値をもつとすれば、これはマイナスの価値をもった「自然」である。この点をさらに詳しく述べる例を引こう。

。人在二世間愛欲之中一、独往独来、独死独生、当三行至二苦楽之処一、身自当レ之、無レ有二代者一（中略）善悪自然追逐行生（117）

。魂神精識、自然入レ趣、受レ形寄レ胎（中略）天地之間、自然有レ是。雖レ不二臨時・卒暴・応時一[24]但取二自然之道一、皆当二善悪帰レ之（123～125）

。寿命終レ身、衆悪纔尽、自然追促、当二往追逐一、不レ得二止息一。自然衆悪、共趣頓乏（130・131）

。身自当レ之、無レ有二代者一。道之自然、随二其所レ行（135）

。敢欲レ犯二此諸悪事一者、皆悉自然当二具更歴一入悪道中一（137）

「善悪」と言われる（117・125）が、中心は悪である。輪廻の主体は「魂神精識」であり（123）、「身自ら之に当り、

代る者有ること無し」と言われる（117・135）。自業自得が仏教の原理である。又、それは「天地の間に自然にこれ有り」と言われるように（121）、天地間の理法であり、「天道自然、不レ得二蹉跌一」（133）と言われるように、絶対に逃れることのできない厳然たる必然的法則である。そのメカニズムは、例えば次のように言われる。

。如今之事、更欲二相害一、雖レ不二臨時応急相破一、然之愁毒結二憤精神一、自然覚識、不二復相離一（116）

即ち、他人を害しようという思いを抱くと、直ちには結果が現われないが、憤りが必然的に精神に深く刻み記され、それがもとになって後世の悪果を招くというのである。

ところで、このような「自然」を言う際、「自然之道」（125）、「天道自然」（133）などと言われているのが目につく。「自然之道」は143にも見え、又、「道之自然」（113・121・135）とも言われる。さらに同類の語として「善悪之道」という表現もある（三一二a、b）。「道」もまた「求道」（三〇八a他）、「為道」（三一一b）、「行道」（同）などプラスの価値をもって用いられる例も多く、「自然」と同様の二面性をもっている。なお、「自然之道」「天道自然」等も道家系思想との類似をうかがわせるが[25]、善悪の因果応報の理を「自然」と呼ぶのは一般の道家系思想とは異なっていよう。但し、初期道教には類似した「自然」の用法が見られる。例えば、『老子想爾注』には、「人挙レ事不レ懼二畏道誡一、失二道意一、道即去レ之、自然如レ此」とか「自然相感也。行レ善、道随レ之。行レ悪、害随レ之」などと言われている[26]。もっとも、輪廻転生という思想は仏教特有のものと思われる。

(2)神の裁き

このように因果の法則は本来自業自得で、そこに媒介となる裁きの神など不要の筈である。確かに仏教にも閻魔王や、人間の罪業を記録する同生神など考えられるが、インドでは余り重要な働きをしているとは思われない。ところが、五悪段には次のような表現が見られる。

。道之自然、当二往趣向一。神明記識、犯レ之不レ貰（ユルサ）（121）

。今世為レ悪、天神別レ籍、寿終入二悪道一。故有二自然泥犁・禽獣・薜荔・蜎飛・蠕動之属一（127）

。有二其名籍在一神明所一、殃咎引牽、当二値相得一自然趣向一（132）

他にも「天神記之」という表現が見える（三一四c）。これらによると、単に自業自得の法則になって報いを受けるのではなく、人間の行為を記載し、名簿を分って果報を与える神が存在することになる。これらの表現は五悪段にのみ現われるもので、墨子から道教へと到る中国の有神論の系譜における功過思想[27]との関連を思わせる。

ところで、このような天神の裁きと関連して、現世における王法の裁きが言われる点も注目される。

。今世現在長吏牢獄、自然趣向、受二其殃咎一（126）

。王法施張、自然糾挙（139）

王法の裁きもまた「自然」として把えられているのである。

。有二官事王法牢獄一、不二肯畏慎一、作レ悪入レ法、受二其過譴一（三一三c）

。亦復不レ畏二県官法一、令レ無レ所レ避レ録（三一四b）

これらは「自然」の語はないが、思想は同じである。そして、来世における応報もこのような王法の裁きを譬喩として考えられている。

。寿終有レ処、入二其窮冥一、受レ身更生、比若二王法劇苦極刑一（三一三c）

興味深いことに、このような王法による応報は五悪のうちで第三悪までについて言われ、第四、第五悪については述べられていない。第一～三は殺生・偸盗・邪淫で世間的な意味でも犯罪となり、第四、五悪は悪口・飲酒でそうはならないからであろうか。

なお、天神や王法の裁きと先の自業自得の法則との関係であるが、やはり後者の方が上位に立つものと考えてよいであろう。たとえ天神の裁きが考えられても、上掲の例から見る限り、天神の恣意のはいる余地は全くなく、必然的因果法則のメカニズムの単なる一環をなすもののように思われる。

(3) 超出の道

必然的因果法則としての「自然」は、勿論、「今世に善を為せば、後世に阿弥陀仏国に生れ、快楽極りなし」（三一三b）という一面を持つが、此土においては悪因悪果の面が支配的である。それ故、此土において一日一夜斎戒清浄なる者は、阿弥陀仏国で百年善を為す者に勝り、十日十夜善を為す者は他方仏国で千年善を為す者に勝ると言われる（三一五c）。というのも、阿弥陀仏国や他方仏国では「求作を行ぜずして便ち自ら之を得る」「自然」が支配しているのに対し、此土の状態は次のようだからである。

。是間為レ悪者多、作レ善者少。不レ行二求作一、不レ能レ令レ得（中略）是間無レ有二自然一、不レ能二自給一、当下行二求索一、勤苦治ち生（142）

ここには自由としての「自然」はない。それ故、「自然」とは逆の人為的努力（求作、求索）を為さねばならないのである。だが、このような困難が衆生に可能であろうか。ここに釈尊出世の意味がある。

。今我出二於天下一、在二是悪中一、於二苦世一作レ仏。慈愍哀傷、教語開導（三一六a）

。我皆哀二若曹及諸天・帝王・人民一、皆教令下作二諸善一、不ち為二衆悪一（三一五c～三一六a）

この釈尊の慈悲によってはじめて衆生にも善を為す自由が生れる。

。自然作レ善、所レ願輒得。咸善降二化自然之道一（143・144）

143は自由としての「自然」、144は必然としての「自然」である。前者によって後者を降化（克服）するのである。

ここには必然としての「自然」から自由としての「自然」への超出が語られていると言うことができる。この超出を生むものは、五悪段で見る限り釈尊の慈悲を受けた衆生の善行であるが、言う迄もなく、後に善導が「釈迦は此土より発遣し、弥陀は即ち彼国に来迎す」と喝破したように[28]、その背後に彼土からの阿弥陀仏の働きかけが考えられる。衆生の往生を可能とするのは弥陀の本願（第四～七願）であり、又、中輩の辺土段には次のような興味深い表現も見られる。

。当二自然入一三悪道中一、阿弥陀仏哀愍、威神引レ之去爾（97）

阿弥陀仏の威神は、決して蹉跌する筈のない「自然」の法則をも打ち破り、衆生を自らの仏国へ迎え入れる力を持つというのである。

以上、此土に関する「自然」を三つの観点から考察した。即ち、(1)その基本は因果応報の必然性であるが、(2)それと関連して天神の裁きが言われ、(3)又、その世界からの超出は釈迦と弥陀の助けによる善行によって可能となるのである。

## 四　結

以上、本経における「自然」について不十分ながら考察を加えてみた。「自然」は辺土の中間形態を媒介としながら、阿弥陀仏国における場合と此土における場合で正反対の用法を示していた。即ち、阿弥陀仏国における「自然」は因果性を超越した自由の境地で、プラスの価値を持っていた。それに対し、此土の「自然」は因果性に縛られた必

然性の世界で、マイナスの価値を持っていた。後者から前者への超出は、阿弥陀仏と釈尊の慈悲に支えられた善行によってのみ可能であった。このような「自然」の徹底した二元的用法こそ本経の特徴であり、中国における「自然」の思想史の中でも異彩を放つものと言えよう。又、仏教思想史から見た場合、一見、このような二世界論は浅薄なものと受け取られるかもしれないが、阿弥陀仏国を「泥洹の道に次ぐ」もの、即ち、涅槃の世界を感覚的表象化、象徴化したものと考えるならば、後に中国・日本仏教の主流となる相即思想に対し、本経の厳しい二世界論は重要な問題を提示していると言うことができよう。

本稿では『大阿弥陀経』に範囲を限った。さらに他の異訳との対照、初期訳経全体における「自然」の検討、その後の仏教における「自然」論の展開、中国の「自然」思想史における仏教の位置づけ、そして最後に親鸞などの日本仏教にどう連なるか、残された問題は余りに大きい。

**注**

(1) 拙稿「一念の源流」(仏教学六、一九七八年)。
(2) 慧剣『正像末和讃管見』巻六(真宗大系本五六五頁)。
(3) 例えば、易行院法海『大無量寿経庚寅録』『同辛卯録』(真宗大系)。
(4) 薗田香勲『無量寿経諸異本の研究』(永田文昌堂、一九六〇年)補遺(一八七～二〇九頁)。
(5) 訳者問題については、藤田宏達『原始浄土思想の研究』(岩波書店、一九七〇年)五一～六一頁参照。
(6) 藤田宏達氏は『平等覚経』の訳者を魏の帛延(又は白延)とする(前掲書、三五～五〇頁)。
(7) 薗田香勲氏の調査結果(前掲書、一八九～一九〇頁)を一部修正する。
(8) 以下、「自然」の用例以外の『大阿弥陀経』からの引用は、本文中に大正蔵十二巻の頁数と段のみを注記する。
(9) 『定本親鸞聖人全集』一、一四二頁。なお、親鸞が「自然之随牽」を「自然ノヒクトコロナリ」と訓んでいるのは、『無

量寿経』の対応箇所が「自然之所牽」となっている（正蔵一二―二七四b）ことによるものであろう。

(10) 「此天奪二他所化一而自娯楽。故言二他化自在一」（『大智度論』巻九、正蔵二五―一一三a）。

(11) 例えば、法海は「法蔵菩薩ノ本願力ヨリ自然ニアラハル、荘厳ヲバ、往生スルホドノ者ガ思ヒノ儘ニ受用スル」点が第六天に喩えられると言う（『大無量寿経辛卯録』巻一、真宗大系本一八頁）。

(12) 例、『大集経』巻一一・海慧菩薩品（正蔵一三―六八c）、『大哀経』巻八・往古品（同、四四五c）他。望月信亨『仏教大辞典』他化自在天の項参照。

(13) 「有情類、生無二所託一、是名二化生一。如二那落迦・天・中有等一。具根無欠、支分頓生。無而欲有。故名為レ化」（『倶舎論』巻八・分別世品。正蔵二九―四四a）。*Abhidharmakośa-bhāṣya*, ed. by P. Pradhan, pp. 118～119.

(14) 『無量寿経』巻下（正蔵一二―二七八a）。

(15) *Sukhāvativyūha*, ed. by A. Ashikaga, p. 57. オックスフォード本では aupapāduka（『梵漢蔵合璧浄土三部経』一三二頁）。

(16) 『平等覚経』巻三（正蔵一二―二九三c）。藤田、前掲書、四九四頁参照。

(17) 自然―『老子』一七・二三・二五・五一・六四章。無為―同二・一〇章他。

(18) 『荘子』刻意篇。

(19) 「謂二天自然無為一者何。気也」（『論衡』自然篇）。

(20) 「辺土」という語は『大阿弥陀経』自体にはない。仮に用いる。

(21) 「鉉」は『玄応音義』巻八に「鉉亦撃也」（縮蔵為六―三六ウ）、『慧林音義』巻一六（正蔵五四―四〇五a）に「鉉鼎撃也、鼎耳也」とあるが、不明。

(22) 100・101は辺土と共に、辺土を出て以後のあり方も含めて言っているので、先の分類ではAに含めた。

(23) 「泥犂・禽獣・薜荔」は地獄・畜生・餓鬼に相当。蜎飛・蠕動は漢代にしばしば用いられる語だが、相当する梵語はないと思われる。

(24) 「卒暴」は「にわかに」の意。「応時」はふつう「時に応じて」と訓まれるが、金岡照光氏は「ただちに」と訓むのがよいとされる（『仏教漢文の読み方』春秋社、一九七八年、一五八頁）。「臨時」も同様の意と思われる。

(25) 共に『論衡』自然篇に見える。「自然之道」は『韓非子』功名が初出と思われる。

(26) 饒宗頤『老子想爾注校箋』三三頁、四〇頁。
(27) 福永光司「墨子の思想と道教」（吉岡博士還暦記念『道教研究論集』一九七七年）参照。
(28) 善導『観無量寿経疏』巻一（正蔵三七―二四六b）。

（本稿は昭和五十四年度文部省科学研究費奨励研究Aによる研究成果の一部である）

# 新古今集にみられる宗教意識

高木きよ子

一　日本人の宗教意識の形態
二　日本人の精神生活と和歌
三　新古今集の成立
四　新古今集の宗教的背景
五　新古今集にみられる宗教意識
　1　無常意識から無常観へ
　2　浄土志向と山里志向
　3　自然との融合
六　むすび

## 一　日本人の宗教意識の形態

日本の宗教のあり方をごく概括的にとらえてみると次の三つに分類できるかと思う。その一つは既成宗教で仏教・神道・キリスト教をはじめ新宗教がこれに属する。これらは規模には大小はあるとしても、組織された教団をもち体系化された教義のもとに固定した信者をもっている、これに対して次に、民俗神道・民間信仰に属するものがあり、これらは仏教や神道と深い関連をもちながら、いわばそれらの下部組織としての役割りをもち日本の宗教の基底になっている。習俗・慣習として、すでに長い歳月を通して日本の土壌の中に根を下しているものである。これを支えているものは多く血縁・地縁集団であり、個人の信者も多数擁しているが、現世利益・呪術的な意味が極めて強い。

三つめのものは、いわゆる「心の宗教」とでもいったらよいと思われるが、人々の心の中に巣喰う宗教的なるものである。現代人の宗教を分析したルックマンのいう「見えない宗教」である。現代社会では従来の教会志向型宗教から個人的な意味が強くなってきて居り一見宗教的とはみえない現象の基底にあって人々を宗教的にしているものがあるのである。ルックマンはこれを「私の領域」における個人の究極的な体系としてとらえているが、その中に宗教的な色会いが含まれている。[1]

以上のような宗教の三つのあり方を、受けとる側、つまり個人の場でとらえてみると次のようになる。

第一の型に属する人々は、どの宗教であれその宗教に対する信仰をもち、それが表面的にではなく、その人の内面において確立されている。したがってその行動は常に宗教意識によって裏づけされている。もちろんその信仰の篤さ、深さにより、宗教的人間といわれる人々から未だそれには遠く及ばない人までを含むが、何れにしても、ある信

仰に生きているという点では共通している。信仰がその人々の生活の中核にある。

第二の型に属するものは、民俗神道・民間信仰の類を理屈なしに信じている人々である。その人々はある意味では一に通じるものをもっているが、一と異なる点は、その信じ方が個人的な強い信念に基くというより伝統的・慣習的であり、地域的影響をうけている場合も少くないという点にある。信ずる程度は深くなくても、信じることによって人生の指標を得ている場合が多い。そしてそれはある一つの神への信仰というより機能主義的要素が強く、したがって一人でいくつもの神仏に関わりをもち、同時にいくつもの信仰にもとづく行動を行う。井門教授のいう制度宗教と文化宗教がこれにあたるかと思う。(2) 日本人の多面信仰のもっとも顕著な形であり、一の型に属する人でも同時に二の型に関わっている場合もある。

この二つのかかわり方に対して今ひとつ日本人に顕著なのは第三の型のものである。特に知識人とよばれる人々にみられるもので、宗教について無関心ではないにもかかわらず、既成宗教への抵抗があり、その信仰に入るためにはあまりにも理性的である。甚しい場合は宗教は迷信であるという意識からこれをさけるが、しかし生きていく上で何らかの形で宗教を求めている。その希求が現存する宗教の上に見出されないところに苦悩がある。それを宗教以外のものに見出し得た場合は問題はないが、そういうものを持たない場合は、いわゆる人生の究極的問題に遭遇したときにそれへの対処を何に求めるかで苦悩することになる。つまり人間存在の原点には宗教的なるものを持ちながら、既存の宗教の中にそれを見出しえない人々である。そしてこのような形態にこそ日本人の宗教の特質的なあり方をみることができると思われる。

以上のような三つの形態を心におきながら文学にあらわれた日本人の宗教意識・宗教思想についてみてみるとどうであろうか。

まず第一の部類のものは、すでに語りつくされているといってよい程数多くの研究がなされている。高僧・聖人と呼ばれる人々の宗教思想・行動については、それら自身の著作も多く、文学に限らぬまでもさまざまの作品・言行録の中にその宗教思想が述べられており、それらをもとにして、その人間の宗教思想が研究されている。そして歴史の流れの中で、例えば仏教の中では高僧とよばれる人々の一人々々の思想的展開が仏教思想史を形成するという役割りを果している。

第二のものは、範囲も極めて広いし思想というよりは意識とよぶにふさわしい。石田一良の言をかりれば、「ロゴス化されない思想」である。[3] 上にあげた一の形態が日本人の宗教の上部構造ならこれは下部構造をなしている。この部類の研究も多くなされて居り、一の形態のものと相俟って日本人の宗教思想を形成していると思われる。文学との関係でとらえてみると、それほど資料があるわけではないが、説話類・往来伝などのようなもの、あるいは体験記などが材料となってなされた研究が多い。

以上の二つに対して、第三の部類に属する研究は極めて限られているように思われる。一および二にみられるように、あきらかに宗教的対象に向けられている宗教意識は、今迄も考察の対象になってきている。しかし三におけるものは「宗教」現象としてとらえることに問題を含んでおり、これらをそのまま宗教思想ないしは宗教意識とみなすことはやや無理があると考えられないわけではない。これは、宗教をどう定義するかという問題にかかわってくるからである。[4] しかし一方角度をかえて宗教をかなり広い範囲のものとして考える時、人間が人間として生きていく上で希求している生き方、その中にあらわれてくる究極的根源的なものを宗教的要素としてとらえることはできるのではないか、[5] そしてここにこそ人間のありのままの生きる姿があるのではないかと思われる。それは、厚い信仰という意識された宗教との関わりでもないし、現世利益を目指す生きる上での知恵での関わり方でもない。それは宗教という領

域に入るかどうかというスレスレの線にあらわれてくるものである。しかし西洋文化の中の宗教とは異る形態のあり方が日本の宗教にはあり、したがって日本人の宗教はこのあり方においてもっとも顕著にその特色をあらわしているのではないかと思う。

このことは、日本人の思想一般についてみる時、その一片がうかがえる。

津田左右吉は大著「文学に現はれたる国民思想の研究」の中で宗教についても触れているが、それは著者もいうように「この書では思惟せられたもの以外に国民の生活気分、生活意欲も含み、むしろこれに重きをおく」[6]ということで、このとらえ方の中には当然宗教も入って来るし、またその宗教も成立宗教だけにとどまらずより広い意味で宗教的希求を取扱っていると考えられる。

亀井勝一郎は「日本人の精神史研究」で、日本人の思想的行為を、「キリスト教の神、仏教の仏、その教説に直面して対話して、その教えに対する自己の位置を決定しようとする持続的な行為」であるとしている。[7]つまり思想とは「神あるいは仏に対する自己の位置の確定のための戦い」であり、それは「自己の中核、坐標軸の確立への基本的欲求である」[8]とするのである。亀井はこの思考を丸山真男の説に根拠をおいて行っているが、いずれにせよ、これによれば日本の精神史は即宗教思想をあらわすものとなる。

倫理学の立場に立つものとしては、和辻哲郎「日本倫理思想史」、「日本精神史研究」、古川哲史「日本倫理思想史」、家永三郎「日本道徳思想史」等があるが、和辻によれば倫理思想は、儒教の倫理、キリシタンの倫理、禅学の体得というように日本の宗教と不可分のものではなく、日本倫理思想史は自ら日本宗教思想史と重なり合ってくるのであり、そこには何ら本質的な違いはなく、日本人の意識の上に、どうとらえられているかということに過ぎない。[9]さらには村岡典嗣「日本思想史概説」、「日本思想史研究」や石田一良「日本思想史概論」は、歴史的立場に立っ

ているが、石田によれば、人間の生活活動は経済・政治・文化の三つに大別され、経済を土台として政治がその上にあり一番上層に文化がおかれている。この文化の領域を担当するのが宗教・思想・芸術である。その中で言葉にあらわされたものを「ロゴス」の思想とよび、ロゴス化されないものに「芸術ないし宗教としての思想」をおいている。[10]

このように宗教とは異なる分野の研究が結局は「宗教」を何らかの形で取り扱っているのである。それは、日本の宗教の多様的な、そして理念的であるより経験的な面を示すものであろう。

宗教についての研究としては以上のほか、文学と宗教との関わりを探究したものの中に、文学作品を中心にしてその中にあらわれた日本人の宗教意識や信仰の形態をとり扱ったものが多い。例えば万葉集にあらわれた神観念であるとか方丈記における無常観というようなものである。これらを、更に、日本人に普遍的な宗教意識として考えようとしているのが、例えば村松剛の「死の日本文学史」であり田村芳朗・源了圓編の「日本における生と死の思想」であろう。いずれも日本人の生死観の特色をあとづけたものといえる。[11]

このように、日本人の宗教意識をみる場合前にあげた一と二の形態を考察することが重要であることは言うまでもないが、実は三の形態つまり確とした宗教信仰はもたないながらしかし宗教否定でもなく宗教に対して無関心でもない人々の宗教的希求にこそ、日本人の宗教の一つの特色がみられるのではないかと思う。いわば「信仰をもたない人の宗教」をとらえることで、日本人の、とくに知識階級に属し、あるいは文化の中心的担い手であった人々の宗教のありかたが明らかになるのではないだろうか。

ルックマンは現代社会の宗教現象として「見えない宗教」をとり上げるが、歴史的にそれはいつの時代にも多少とも現われていたのではないかと思う。国と宗教、教会と国民という強靱な連結のない日本では、各時代の「信仰をもたない人」はけして無宗教であったわけではないだろう。そこで、「宗教」というレッテルこそ貼られていないけれ

ども人々の心の中に起伏した「宗教的」なるものをさぐることで日本人の宗教意識の一つの形態をみてゆきたいと思う。そしてそのために、歴史的に残された文学作品を材料として用いる。それは文学作品にこそ、それが虚構であれ真実であれ、人間のあからさまな心が描かれているからであり、その中でも特に和歌にあらわされた心性の中に日本人の宗教意識を求めようと思う。今回この論文で扱うのは「新古今和歌集」（以下新古今集と略称）である。(12)

## 二　日本人の精神生活と和歌

さて、日本人の宗教意識の形態について文学を資料として考察する場合、和歌の果している役割りは極めて大きいと思う。日本文学は古代から現在に至るまで数多くの作品を残してきている。物語・随筆・日記・紀行・戯曲・説話等々の中で和歌・俳句のような短詩型といわれるものは、それなりの異る意味をもっていると思われる。和歌についていえば、五七五七七という定型によって限られた世界を形成している。その限られた世界の中に人々はその心をもり込むのである。和歌にはそれ独特のきまりはあるが俳句のように季語による制約はない。したがって限られた三十一文字の世界はそれなりに自由の世界であり、古来人々はこの中に自己の喜怒哀楽をもり込んできたのである。それは仮構としての物語や戯曲・説話と異りある意味では真実の吐露である。日記・随筆よりもいっそう凝結された形で作者の心性がのべられているといえる。

しかし一方和歌は甚だしく主観的である。物語のような虚構性は乏しいといっても、その中には夢や願望ももられているからまったくの作りごとでないとはいえないのである。特に和歌の盛んであった王朝時代には、この小論でとりあげる新古今集も含めて和歌は自分の意志で詠むものというより帝などの命令によって作らねばならぬものでもあ

った。[13] したがって和歌を扱う場合には、その制約のあったことを認めなければならない。また、詠まれたものは主観性が強いから、鑑賞する側にその内容、作者の意図をどこまで把握できるかという限界もある。さらに鑑賞者の側も主観的にこれを読むことも往々にしておこるので、作者の真の意味が把握できたかどうかは、作者の現存しない場合には明らかでない。資料としての和歌は、以上のような制約をもっている。

しかしそれでいてなお、和歌を資料として使う価値の大きさは見逃すことはできない。

古代歌謡の時代から現存に至るまで、和歌は、その歴史に浮沈はあったが、常に日本人の中にあり、その精神生活を支えてきている。和歌のはじめといわれるスサノオノミコトの「八雲立つ出雲八重垣妻籠めに八重垣つくるその八重垣を」は文字伝来以前の口誦による自己表現であり、古代歌謡は同時に鎮魂の意味をもつ行為であったとされている。折口信夫説によれば和歌は「魂を奉る文句」であり、それは死者への鎮魂と人への「魂こひ」の意味をもっていた。[14] つまり古代には歌は、呪術性をおびた宗教的行為であったのである。古今和歌集を撰進した紀貫之はその仮名の序の中で和歌を「人の心を種として、万の言の葉」となったものであるとし、それ故、「世の中にある人」が「心に思ふことを、見るもの聞くものにつけて言ひ出せる」、つまり歌に詠んだのであるとしている。したがって、花鳥風月すべて「生きとし生けるもの」は歌を詠んだのであり、それは「力をも入れずして天地を動かし、月に見えぬ鬼神をもあはれと思はせ……」というように、天神地祇、さらには死者の霊魂をすら感動させるものが歌であるとしている。撰者としての栄光名誉に裏づけされて多少の誇張はあるとしても、これが貫之の歌観であった。そしてその精神は千年後にまで持ちつづけられて居り、それだからこそ人々は和歌を詠みつづけてきているのであるといえる。

このような形で発生した和歌は、文学として、芸術としての意味を持って展開したが、同時にそこに宗教性を具えたものも生れてきた。それは、和歌の中に既成宗教への信仰を詠み込んだものというより、人々の心の中に深く根ざ

す宗教的なるものが巧まずして表現されているという意味でである。そこに見出される宗教的なものこそ前述した三つめの形態としてとらえられるものではないだろうか。

和歌の作者は殆どが素人である。王朝時代には、先述の貫之のような職業歌人もあったが、勅撰集はほとんどが貴族社会の一般貴族によってしめられている。勅撰集という性格から、万葉集にみられるような一般農民の歌はみあたらない。このような貴族層はいわば当時の文化人にあたる。もとより集中には、神祇・釈教歌もあるが、これはむしろ信仰の歌というより、信仰のあり方を歌に、三十一字に仕立てたものといえる。大方の歌は、素人にしろ、職業歌人にしろ、自己の心に映じた四季の風物・心の屈折を折にふれ事につけて三十一文字に托して詠じたもので、その中に深い心性を表現したものといえる。そしてその中に作者の宗教的希求があらわされている場合が少くないのである。そしてそれが日本人の宗教意識をみる場合に重大な役割りを果していると思われる。言い換えれば先述した一と二以外の宗教との関わり方は、このような和歌の中にもっともよくあらわれてくるのであり、それは多くの場合巧まずして詠まれた宗教意識の発露であるといえる。

## 三　新古今集の成立

後鳥羽上皇の勅命により撰進された新古今集が成立したのは元久三年（一二〇五）で古今集の成立（九〇五）以後三〇〇年を経過している。この間和歌の世界では六つの勅撰歌集が撰進され古今・新古今ともに八代集とよばれる輝しい時代である。しかし実際には、平安時代中期以降は物語等の他の文学におされていて和歌がその勢をとり戻したのは院政の代に入ってからである。[16] この時代になると歌壇は、次第にととのって来、和歌の性格にも変化がみられる

ようになる。これは当時の歴史的背景の影響もあり、摂関政治の崩壊と衰退から武者の抬頭による世の動きが伝統的な和歌に新しい見解をもたらす形をとり、自然描写にも新局面がひらかれるようになった。古今集後の勅撰集の撰者はそれぞれの編集意図をもって撰進を行ったが第四集目の後拾遺和歌集から撰者の歌壇における地位も面目もはっきりとしてくる。そしてその中から互に対立しながらも、藤原通俊による後拾遺和歌集、源俊頼による金葉和歌集、藤原顕輔による詞花和歌集、藤原俊成による千載和歌集が生れ、鎌倉時代に入って動乱の世の総結集として新古今和歌集が成立した。撰進にあたったのは藤原定家ら六人であるが、和歌に特別の熱意を有していた後鳥羽上皇の思想の反映が著しい。(17)

こうして出来上った新古今集は約一九八〇首の歌をおさめている。そのうち成立時に在世した者の歌は約九〇〇首である。(18) 新古今集は編集意図として万葉集からは六〇首をとっているが古今集以後の勅撰集にのった歌はとらないということで新風を吹き込むことを目指している。西行（九四首）以下、慈円、良経、俊成、式子内親王、定家、家隆、寂蓮、後鳥羽院らが中心になる作者である。しかし新古今を代表する歌風は俊成の幽玄体と定家の有心体であり、それが自然の中に繊細で深遠、そして優艶な美の世界を形成している。(19) そこには激動の世を身をもって体験し、そこから人生に深い意味と人間存在の原点を見た作者達の深い体験の境地がうかがえるのである。そしてその体験の中に宗教的境地をみ出しうることもまれではない。それは和歌というものに託した作者たちの心的告白である。

それではこのような新古今集を生み出した時代に宗教の果した役割りは何であったろうか。

## 四　新古今集の宗教的背景

新古今集の背景となる時代は、藤原摂関体制の崩壊に引きつづき、それを追った平民の栄華と滅亡、そして鎌倉幕府の成立という文字通り波瀾の時代である。この激動期に遭遇した人々は、目の前に繰りひろげられた戦乱とそれによる敗者の惨めさを、生々しい歴史のうつり変りの中で体験した。何事にも無気力で伝統・慣習・形式を守る事に懸命であった貴族たちは、あたえられた現世でなす術もなく消極的に身を処するのみであったが、一方身に迫る危機感は、生命のはかなさ、世間の空しさを感ぜずには居られぬほど深刻であった。この時、急速に拡がっていったのが浄土教である。

源信が往生要素を著わして地獄の恐怖と極楽の救いを民衆に吹きこんだのは九八五年のことで、以来いく種もの往生極楽記や往生伝が書かれ[20]、又、空也・一遍などによる巷での布教も行われていた。浄土教は一〇五二年をもって日本は末法に入ると説いたが、それは丁度道長の死後（一〇二七）間もない時期にあたっていた。道長の死後、皇室の外戚の地位を失うことで政治的権力を失墜させた藤原氏の衰退と、丁度勃発した社会不安や天変地異は、人々に末法の世の恐ろしさをうえつけるに十分であった。したがって仏教側はこれを受けてたち、浄土教の普及に専念したのであり、これを指導したのが法然である。

このことは浄土教がすでに平安時代にはかなりの展開をとげながら、少くとも古今集を中心とする頃の時代には、強力な指導者をもたぬまま、人々の無常意識の解決にさほど役立つことがなかったのと比較することができる。平安時代前半と後半とでは、社会状況が異ることもあるが、浄土の教えは明らかに違う受けとり方をされている。まず前

半の貴族たちは極楽をこの現世に示現しようとし、その財を投じて阿弥陀仏や堂塔を作ったりした。華美を極めたそれらの仏像や建像物は、娑婆即寂光土の思想をあらわしている。世をいとい出家していったのは、世に容れられない没落貴族に多くみられた。しかし後半になると、現世の栄輝栄華のはかなさ、空しさを自ら体験した人々は、この世と来世とをはっきり区別する方向を向く。厭離穢土・欣求浄土の思想である。前代の貴族の生きる目的は栄華であったが、後期の貴族は、人生の目的を失い、その生き甲斐を何かに求めなければならなくなる。それは二つの方向を辿っている。一つは浄土志向であり他は山里志向である。この二つは、いずれも無常意識をもって貫かれている。そしてこの無常意識は、日常生活の中にも深く侵入している。そのさまを、新古今の作者たちは、ある時は散っていく花の美しさの中に見出しある時は過ぎてゆく秋の風物の中にとらえている。そこに見られるのは自然の中にある自己の姿であり、自己と自然の融合の中に見出す静謐と限りない安らぎの感じである。それは、既成の宗教によってあたえられた境地というより、人間が自ら求め見出した宗教的希求といえるのではないか。以下、新古今集にあらわれた宗教的境地について見てゆこうと思う。

## 五　新古今集にみられる宗教意識

### 1　無常意識から無常観へ

古今集を貫く感性は「はかなし」という言葉で表現される。[21]「はかなし」は、ある時は己れの命のはかなさとして、またある時はこの世のはかなさとして内奥に無常意識を包含している。しかしこの無常意識は、唯単に仏教の説く無常だけでなく、自然の中に移ろいゆく美の世界を形成している。そこに古今集の歌人は人間存在の根源をもとめた。

人間の実存の場である。それは無常意識に支えられているものであった。[22] そしてこの「はかなし」は古今集以後も平安時代の文学の基調をなしているものである。

しかし新古今集になると、この「はかなし」はそれだけが文学の中心的な感性ではなくなってくる。それは単なる情緒的な側面だけでなく、より深い、人間の内省的な領域を形成する。浄土思想の浸透にともない無常意識は「はかなし」から更に深い境地を形成してゆくのである。古今集にみられた無常意識は、やがて無常観としてより筋の通った思想として人々の心に定着していったのである。[23]

さて、新古今集にみられる無常観には、観念的なものと体験的なものとがある。観念的なものというのは、万葉集・古今集にもみられたが、専門の宗教家が知識としてえた無常を観念的に頭の中で処理して歌にしたと思われるもので、釈教歌の中にあるものをあげることができる。釈教歌は神祇歌とともに後拾遺集から独立した部立となったが、それは、仏教・神道に対する意識が顕在化したと見ることができるし、また和歌が形式化したことも示している。新古今集では最終巻の巻二十が釈教歌となって居り、六十三首が収められている。その中には経典の文句等を和歌に詠み変えているものも多く含まれている。それらの中で無常観を詠んだものに、

1923 しるべある時にだけゆけ極楽の道にまどへる世の中の人　（数字は国歌大観の番号を示す。以下同じ）

この歌は菩提寺という名の寺の講堂の柱に虫が喰ってそのあとが字となってこの歌が記してあったとされ作者は不明であるが、民衆に極楽往生の教えのすすめを説いている。また、

1944 紫の雲路に誘ふ琴の音に憂き世をはらふ峰の松風　寂蓮法師

は摂政太政大臣藤原良経の家で催された百首歌に、源信が往生要集で説いた十楽の心のうちの聖衆来迎楽を詠んだものと詞書にあるが、歌のもつ幽玄なひびきとは別に内容は観念的である。さらに慈円は

1944 鷲の山今日聞く法の道ならで帰らぬ宿にゆく人ぞなき

と詠じているが、これも法華経二十八品の化城喩品を歌にしたものに過ぎない。

この種のものは他にも多数見られるが、これらは直接体験でえた境地というより理論的にとらえた浄土思想であり無常観である。それに対して自己の体験の上にたつ心境を詠んだものはより切実に訴える力をもっている。

その一つの型は近しい人の死にあって人生無常を嘆じているもので、自己の体験の裏付があるから切々たる響をもち、深い宗教的境地をあらわしている。

830 世の中は見しも聞きしもはかなくてむなしき空の煙なりけり

という藤原清輔の歌は、母の死に際しての心境をこのように表現している。

787 今はさは憂き世のさがの野べをこそ露消え果てし跡としのばめ

は俊成女が母を嵯峨のあたりに葬った夜このように詠んでいる。また、新古今集作成の中心人物後鳥羽上皇にもこの種の無常の歌は何首か残されている。(24)

803 なき人の形見の雲やしをるらん夕べの雨に色は見えねど

このように人の死に際して無常を感じたというものの外、日常の常往坐臥のうちに無常を感じている歌も多い。それらの中には例えば西行の「834 いつ嘆きいつ思ふべきことなれば後の世しらで人の過ぐらん」というような無常の心を常に身辺において詠じたものもあるが、特に目につくのは、自然とのかかわりの中でとらえられているものである。それらを一、二拾ってみると

141 はかなさをほかにもいはじ桜花咲きては散りぬあはれ世の中

後徳大寺左大臣

は、桜が咲いて散ってゆくという一つの動きの中に無常の心を詠じている。桜の花の散りざまに無常を見、それを

「はかなし」と「あはれ」という感情に訴えているのである。[25] 桜の花の歌は古今集以来、めでたいものをあらわすと同時に、「はかなき世」への哀惜として数多くよまれてきている。新古今集にも数多くとられている。

142 ながむべき残りの春をかぞふれば花とともにも散る涙かな　　俊恵法師

は、残り少ない人生を惜しむ心が、世の無常とともに桜の花に二重映しになる。以下は桜の散ってゆくさまにとらえられた無常観である。

143 花もまた別れん春は思ひ出でよ咲き散るたびの心づくしを　　殷富門院大輔
139 桜花夢かうつつか白雲の絶えてつねなき峰の春風　　藤原家隆朝臣
149 花は散りその色となくながむればむなしき空に春雨ぞ降る　　式子内親王
101 はかなくて過ぎにしかたをかぞふれば花にもの思ふ春ぞ経にける　　同　右
140 限みずや憂き世を花のいとひつつさそふ風あらばと思ひけるをば　　皇太后宮大夫俊成女

ここに掲げたように、桜の散るさまに、人は自己の命のはかなさと常なき世のあはれさを見たのである。桜の花が、人々の心に無常を感じさせる役割りを果したことは否めないが、それは桜だけではない。うつろう秋の景色の中にも冬のうら寂しい自然の中にもよまれている。例えば摂政太政大臣藤原良経は

632 消えかへり岩間に迷ふ水の泡のしばし宿借る薄氷かな

と詠じ、消えそうになる水の泡が、その暫くの命を薄氷に托しているということで、薄氷のようにはかない現世を象徴しているのである。法性寺入道前関白太政大臣といわれた藤原忠通は

386 風吹けば玉散る萩の下露にはかなく宿る野べの月かな

と詠じて、風・露・月・萩の葉と自然の風物になぞらえて世の無常を嘆じている。この種のものはまだ外にもあるが

紙数の関係で省略する。

## 2　浄土志向と山里志向

以上述べてきたような無常観は、ある時は観念的にとらえられ、ある時は体験的に感得されて、新古今集の中で一つの無常の世界を歌いあげ、それを形成している。そしてその背景にあるのは自然なのである。自然と人間の位置についてはのちにふれるが[26]、このような無常観をこえようとする時、新古今を作った王朝貴族は二つの道を求めたのではないかと思われる。その一つは浄土への志向である。

動乱と苦悩の末法の現世に絶望し落胆した貴族たちは、出家・遁世することで穢土を厭離し、浄土を欣求した。浄土教の教えを直接的もしくは間接的に受けた人々は次第に浄土への希求を深くしてゆく。そのさまは、阿弥陀堂などの堂塔や仏像の建立、経典の唱誦、写経などという宗教的行為として現出している。和歌の上でこれをとらえてみると、いくつかの浄土を求めたものが見られる。

1974　常よりも今日の煙のたよりにや西をはるかに思ひやるらん　　相模

は、友人である伊勢大輔にこの歌を送って二月十五日の涅槃会の時の心情を思いやって居り、伊勢大輔はそれに対して次の返歌をしている。

1975　今日はいとど涙にくれぬ西の山思ひ入り日の影をながめて

また俊成は次の歌であこがれの極楽浄土を想っている。

1968　今ぞこれ入り日を見ても思ひ来し弥陀のみ国の夕暮の空

1464　惜しめども常ならぬ世の花なれば今はこのみを西に求めん

と詠じた鳥羽院は、桜の花を惜しみながら花は散ってしまうから木の実を西に求めようという発想で、無常の世に生きるこの身を西方浄土での救いにゆだねようと嘆じているのである。そして西行は、いち早く出家して苦悩の生活を送ったが、次のような歌で、その心境をのべている。

1979 闇晴れて心の空に澄む月は西の山べや近くなるらん

西行と親しい友達であったとされている待賢門院堀河の歌にも浄土を求める心がよまれている。

1976 西へゆくしるべと思ふ月影の空頼めこそかひなかりけれ

この歌は、訪れるという約束をしながら果さなかった西行への皮肉とも恨みともとれる心情をよんだものであるが、その中に浄土志向の心がみえるのは興味深い。西行にはほかにも浄土希求の歌がある。(27)

浄土志向と並んでみられる著しい傾向は山里志向である。

山里へ入る、遁世するということは、平安時代中期以降になると、貴族たちの中でしばしば行われるようになる。これは、生きているという現実と世を捨てるという理想を結びつけたものである。つまり山里に入って隠遁生活を送るというのは、出離に対する一つの解決策で、山に入って修行しながら人生を送ることで、俗を離れ超俗の世界に生きることになる。山里はその意味で現実に背を向けた人々のあこがれの場所であったのである。

それではこの人達は山里で何をしたか。いくつかのことが考えられるが、まず修行ということが前面にあるのはたてまえとしては当然のことである。と同時にそのたてまえを支えるものとして自然の中での自然美の追求とさらにそれを一歩進めた自然による人間の苦悩の解決ということがあったと考えられる。

自然と人間との関係は、すでに古くから顕著にあらわされている。万葉時代は自然と人間がそのまま一つになっているというところがみられる。万葉人は生のままで自然にぶつかった。自然の中の人間、人間の中の自然というこの

関係が素朴に率直にとらえられていたのである。[28] それが古今集になると、自然は人間の背景としての役割りをもってくる。人々によってえらびとられ、好みにあった自然が、つまり人によって作られた自然とその美の発見がとりあつかわれるのである。[29] しかし新古今集では、貴族たちがえらびとった自然という点では変らぬまでも更に一歩進んで自然が無限の拡がりをもち、人間は自然の前にそのもろさ、弱さを感じとるようになり、そこから自然は人間との対決の場所となってくるのである。この対決は新古今の人々が自ら求めたというよりむしろ対決を余儀なくされたといった方がよいように思われる。そしてその対決をこえた時、そこに人間と自然の融合の姿がみられるのである。新古今の人々は、自然の中に求めて自己の存在を明らかにしようとし、自然をのりこえようとした。自然の中に透入し、自然に抱かれて憂苦を忘れようと欲したのである。

しかし、そう願って山里に入った人々にとって実際に山里はどういうところであったろうか。

まず、山里は都を離れたさびしい所である。しかし、世の中の煩わしさのない清浄な世界である。それは正に「世をいとふ心なくとも山水のすみよき方に庵やむすばむ」（権大僧都尭尋、新続古今集一八六七）に詠まれているような山紫水明の理想の境地なのである。そのような場所を求めて人々は山里憧憬をし山里にこもってそこに人生の救いを見出そうとした。超俗世界への願望があったのである。

しかし実際に山里での出離の生活に華麗な都での生活経験者の貴族たちはたえられたであろうか。理想としての山里と現実へ生活の場である山里の差とに気付いた時、そこには堪えがたい寂寥と孤独があったのである。それを次の歌は端的に表現している。「のがれてきて人目をいとふ心にもあまりにさびしき山の奥かな」（二品法親王覚誉　新続古今集一八五三）

この孤独と寂寥に山里憧憬をした人がどれだけ堪えられたか。西行の場合もその例外ではない。[30]

山里を詠じた歌は新古今集をはじめ八代集その他に多くみられるが、その中で山里に入る前に山里憧憬をした歌はあっても、山里でそこの生活に理想の境地を見つけているよろこびの歌は極めて少ない。むしろ、山里で孤独にたえかね、人を恋う絶叫の方がはるかに多いのである。例えば次にあげるような歌

565 山里の風すさまじき夕暮に木の葉乱れてものぞ悲しき　藤原秀能
627 寂しさにたへたる人のまたもあれな庵ならべん冬の山里　西行法師
670 寂しさをいかにせよとて岡べなる楢の葉しだり雪の降るらん　藤原国房
672 待つ人の麓の道は絶えぬらん軒端の杉に雪重るなり　藤原定家
682 尋ね来て道分けわぶる人もあらじ幾重も積れ庭の白雪　寂然法師
1674 古畑のそばの立つ木にいる鳩の友呼ぶ声のすごき夕暮　西行法師
1618 厭ひてもなほ厭はしき世なりけり吉野の奥の秋の夕暮　藤原家衡朝臣
1621 山里は世の憂きよりも住みわびぬことのほかなる峰の嵐に　宜秋門院丹後
1626 世の中をそむきにとては来しかどもなほ憂きことはおほ原の里　読人しらず
679 なかむればわが山の端に雪白し都の人よあはれとも見よ　大僧正慈円

このように、求めて入った山里でそのたえがたい寂しさを超克した境地を見出す時、人間はたしかに自然をそのまま宗教的救いとして感得することができるのである。そこには自然と自己の融合の境地がある。しかしそれに至る自然との対決の場には人間の苦悩の極みとそれを解決しようとする宗教的希求があったのである。(31)

### 3　自然との融合

山里で自然と対決し、それを超克した時そこに見出される人間と自然との融合による境地は、新古今集にもいくつかあらわれている。その中のいくつかは、桜の花と自己との関係でとらえられているもので例えば次の歌の境地である。

100　幾年の春に心をつくし来ぬあはれと思へみ吉野の花
101　はかなくて過ぎにしかたをかぞふれば花にもの思ふ春ぞ経にける

皇太后宮大夫俊成

という式子内親王の歌は、過ぎ去った己れの人生に桜の花とのかかわりが強く、花に心をひかれてきた。それが静かな調子で詠まれているところに哀れさがみえる。しかしこの花との融合を見事になしとげたのは西行であり、次の歌は新古今集にはとられていないが、花と己れと己れと花と見分けがつかぬほど桜に魂をささげつくした人生がよまれていたのである。（いずれも山家集より）

76　花にそむ心のいかで残りけむ捨て果ててきと思ふ我身に
147　花ときくは誰もさこそはうれしけれ思ひしづめぬ我心かな
1456　尋ね入人には見せじ山桜われとを花にあはんと思へば
66　吉野山こずゑの花を見し日より心は身にもそはずなりにき
68　花見ればそのいはれとはなけれども心のうちぞ苦しかりける
109　年をへて待つも惜しむも山桜心を春はつくすなりけり

これらの歌には桜にとりつかれた西行の狂おしいばかりの思いがあり、それはやがて死への傾斜となり、「ねがはくは花の下にて春死なむそのきさらぎのもち月のころ」（山家集77）「ほとけには桜の花をたてまつれ我が後の世を人とぶらはば」（山家集78）となって結実している。前にあげた歌の中でも特に「吉野山…」の歌は、西行の精神生活

の究極であり宗教的境地をあらわすものといえる。世を捨てながら捨て切れぬ苦悩にさいなまされた西行にとっては何よりの救いの境地であったと思われる。

以上は、新古今集をはなれて、しかし新古今集の歌人西行にみられる自然と自己との融合の境地であるが、この外、新古今集の中にも同様の精神的支柱を表現しているものもある。それは、自然の中でもとくに月との関係でとらえられている。

392 ながめつつ思ふも寂しひさかたの月の都の明け方の空　藤原家隆朝臣
406 心こそあくがれにけり秋の夜の夜深き月をひとり見しより　源　道済
417 更くるまでながむればこそ悲しけれ思ひも入れじ秋の夜の月　式子内親王

などには「月」という対象に向けられた深い洞察の境地がみえるのである。(31)

## 六　むすび

新古今集にみられる宗教意識は上述のような形態をなしている。古今集の王朝人が散る桜の花に人生のはかなさをみて無常意識をかりたてられたとしたら、新古今集の作者たちは散る桜にはかなさよりもほろびゆくものの美を感じている。この美の世界は、はかなさを超克したところに求められるものであり、それはまた「あはれ」という感覚で常なき世とむすびついている。この「あはれさ」がもっともよく表現されているのが自然の中においてであり、古今集が春の桜に求めたものを、新古今集では、秋の月や冬の山里の寂寥と孤独の中に感得しているのである。そこに、栄光にみちた古今集の世界と沈滞と衰退の新古今集の世界があるのである。

新古今集の形づくる世界は文学としては新古今集独特の世界である。しかし、そこに投影された当代の人の宗教意識はけして新古今集独自のものであるというのではない。時代と同じくする八代集などや、歌人自身の私家集などにもあらわれているものである。本稿は、しかしそれに一応の限界をもうけ、一部を除き資料としては新古今集のみを対象とした。したがってここにみられる宗教意識は、さらにより広範囲の領域でとらえられるべきものである。そして領域をひろげることによって、この時代の歌人たちの、いわば「信仰をもたない人の宗教意識」がより鮮明な形であらわれてくるのではないかと思う。

注

(1) Thomas Luckman; The Invisible Religion, 1967.
(2) 井門富二夫「神殺しの時代」日本経済新聞社、一九七四年
(3) 石田一良「歴史学と日本思想史」、日本思想史概論　二頁　吉川弘文館　一九六三年
(4) ここでは宗教の定義についてはふれない。
(5) ジョン・デューイのいう「宗教的なるもの」という考え方を踏襲する。John Dewey; "A Commcn Faith", 1937, 参照
(6) 津田左右吉「文学に現はれたる国民思想の研究」一、貴族文学の時代　岩波書店　一九六四年
(7) 亀井勝一郎「古代知識階級の形成」一九六〇年、文芸春秋、一三頁
(8) 同右
(9) 和辻哲郎「日本倫理思想史」岩波書店、一九五二年
(10) 石田、注3参照
(11) 村松剛「死の日本文学史」新潮社　一九七五年、田村芳朗・源了圓編「日本における生と死の思想」有斐閣選書　一九七七年、この外、筆者も含めて十名で著した「日本人の生死観」大蔵出版　一九七二年がある。
(12) この論文と同じ路線に立つものとして、「古今集にみられる宗教意識」についてすでに執筆した。「小口先生喜寿記念論文集」(仮称　近刊)に掲載予定である。

(13) 津田は前掲書で和歌のあり方について十四の特色をあげている。
(14) 折口信夫「古代人の思考の基礎」折口信夫全集　第一巻
(15) この年「竟宴」即ち出版完成記念パーティにあたるものが行われた。しかし実際にはその後も後鳥羽上皇の独断により、歌の切り継ぎが四年にわたって行われ、隠岐遷幸後は在来のものから三百首を大幅に削ることで「隠岐本」が作成された。本論で使用した新古今集の歌の表記は小学館刊行の「日本古典全集」による。
(16) 八代集以外にも個人の私家集（歌集）が数多く残されている。
(17) 新古今集の編者は和歌所寄人のうち、源通具・藤原有家・藤原定家・藤原家隆・藤原雅経・寂蓮の六名である。
(18) 本論は「新古今集」の時代的背景を中心にするので、例としてはできるだけ新古今時代の作者の歌をとった。
(19) 新古今集の美的構成については、久保田淳「日本人の美意識」講談社　一九七九年がある。
(20) 慶滋胤保「日本往生極楽記」、大江匡房「続本朝往生伝」、三善為善「拾遺往生伝」、「後拾遺往生伝」など。
(21) 「はかなし」と無常観については、唐木順三「無常」筑摩叢書39　一九六五年にくわしい。
(22) 本稿では無常感の代わりに無常意識という表現を用いる。注12に掲載の論文参照。
(23) 田村・源編前掲書参照
(24) 西田正好「無常の文学」塙新書48　一九七五年、一二三頁、同じ著者に「無常観の系譜」桜楓社、一九七〇年がある。また、石田吉貞「新古今世界と中世文学（上・下）北沢図書出版　一九七二年も参照した。
(25) 「はかなし」につづいて「あはれ」が古今集以後の文学の中心課題になる。
(26) 本論一七頁。
(27) 西行については、拙論「西行の宗教的希求（序説）」三康文化研究所紀要第六号、一九七一年に同じ立場から執筆した。
(28) 万葉集の自然観については、前提の津田「文学に現はれたる…」の外、志村良治「万葉集の自然観」万葉集講座第二巻有精堂、一九七三年、大畠清「万葉人の宗教」山本書店　一九七九年その他を参照した。
(29) 古今集以後、四季の部立が見られるか、そこにあつかわれる動植物は限定されてくる。自然物がすべて歌の対照になっているのではない。
(30) 前掲の拙論参照。
(31) 新古今集のあらわす世界は、秋から冬の世界であるように思う。これは古今集の春の世界と対照的である。

（32）月のもつ意味については別にとりあげてみたい。

# 宗教的実存転換の基礎構造

前田毅

宗教の世界に固有な聖俗二元論、あるいは、宗教の世界を際立たせている聖と俗との特異なアンタゴニズムからすれば、宗教的経験は、日常的経験とは全く別のもの、絶対的に異質なものであって、聖なるものは、俗なるものに対して徹底的に拒絶的であり、聖と俗とは根本的に相容れない。しかし、宗教的経験がそれとの確執を介してそこから顕現してくる出立の当初の地平は、主体がたいていはいつもそこに身を置いている日常的経験の世界でもある。してみれば、この日常的経験の只中から、それとは絶対的に異質な宗教的経験が新たに生成してくる際には、日常的経験の動揺ないし崩壊の事態がそこにすでに生起しており、主体の経験の根底に、ある決定的な変化が生じている、と予想される。聖と俗とが根本的に相容れず、両者が徹底した対立関係にあるかぎりは、聖なるものの顕現は、俗なるものとの訣別ないしはそれの解体を必要とし、従来の日常的な経験様態の根本的な変革を必然的に伴ってくると思われる。聖なるものの顕現状況の根底において生起していると予想される、主体の経験のこうした転換の出来事、とりわけ、この転換の前提に伏在する日常的経験の崩壊ないし解体の事態に注目したい。

ここで問われているのは、いわば「聖化」現象でもある。しかし、われわれが注目するのは、俗から聖への転換現象それ自体のポジティブな規定性や直接的な形姿ではなく、この現象の基層をなし根底において生起していると予想される、主体の経験の転換の出来事であり、日常的経験の解体と宗教的経験の顕現のダイナミックスがそこを足場と

しそこを土台として展開されると予想される、主体の経験の変革状況である。かくして、ここで尋ねられているのは、「宗教的な実存転換」の基礎的な仕組みについてのひとつの存在論的解釈の試みである。

## 一

「世界を一つはあらゆる聖なるもの、他はあらゆる俗なるものを含む二領域に区別すること、これが宗教思想の著しい特徴である。……俗に対して聖を定めるには両者の異質性によるほかはない。……この異質性は絶対的である。(1)」

経験の転換が成り立つということは、世界があらかじめふたつの領域に、それも、転換を境にして崩壊してゆくものと、そこから新たに生起してくるものとの、あるいは、否定超克されるものと成就されるものとの、生成的な二領域に区別して把握されていることでもある。聖俗論の代表的な提唱者でもあったデュルケムによれば、宗教的世界観の基軸をなすのは、世界を聖なるものと俗なるものとの二項に峻別する二元論であるが、宗教の基本観念としてよく知られている聖の観念は、それ自体としてもすでに、対項をなす俗なるものとの対照性なる観点を暗黙のうちに前提しているように思われる。

とはいえ、聖観念の基調をなす俗なるものとのこの対照性の問題は、聖観念の解釈においていつでも顕在的に問われているとは限らない。たとえば、古典的な聖の「本質論」にみられるように、聖がもっぱらその内在的意味に限定して問われる場合には、俗なるものとの連関面、あるいは、俗との対照性なる問題は素通りされがちである。しかし、それは、聖の「状況論」的視角の欠落と、聖観念をとりまく特異な解釈学的状況に対する反省の不徹底に起因し

ているのであって、この場合においても、実は、聖の内在的意味にとらわれた本質論者の脳裏には、素通りしてしまっている俗との対照性の問題が、聖の特性に関する決定的な Vorhabe として暗黙のうちに承知され前提されているように思われる。聖なるものの即自的な主題化作業は、聖と対比される俗なるものの存在、ならびに、それとの関係性の応々にして無自覚な捨象の上に成り立っているように思われる。宗教的経験がそこにおいてそれとして成り立ちえている経験の全体的状況との連関をあらかじめ捨象し、この全体的状況のなかから抽出されたものにほかならないセット化された宗教経験なるものをそれとして主題化した、伝統的な「宗教の本質論」のあまたの試みが、聖の状況を、あるいは、本質的に全体的な構成においてある聖の特性をとり逃しがちであるのは、聖の観念から、そこに伏在する俗なるものとの対比性なり連関性を捨象するという方法論的陥穽に無自覚であるからにほかならない。(2)

いずれにしても、聖の観念は、その存立の不可欠な条件として、俗なるものの存在を前提し、その根底に、俗との対照性なる理念を宿しているように思われる。ちなみに、オットーにみられる聖の非合理的側面への一方的傾斜を批判して、あくまでも聖の全体を把えようとしたエリアーデは、聖なるものの定義を、なによりもまず俗なるものとの対照性に見出している。(3) この定義は、ある意味では通俗的に聞こえもする。しかし、それは、オットーのような聖の本質的諸要素への立ち入った詮索を、安易に回避したためではなく、むしろ、どこまでも聖の全体的状況への視角に忠実たらんとした結果とみなすべきであろう。

ここでかりに、ゲシュタルト理論の不用意な援用に身をゆだねるならば、聖なるものは、俗なるものを「地」とし背景とすることにおいて見えてくる「図」とも言えよう。あるいは、聖が「形態」として顕現しうるのは、「背景」にひかえている俗との対比において、ないしは、俗なる背景の「無化」によってであるとも言えよう。こうした観点からすると、エリアーデの意図は、本質論的視角が素通りしがちなこの「背景」を呼びもどし、俗との連関を取り込

むことによって、聖の全体的な構図を取り戻すことにあった、ともみなしえよう。

いずれにしても、こうした観点から、われわれは、ひとまず、聖なるものの全体的な構図を、俗なるものとのこの対照性に見出しておく。聖のかくれた背景として前提的にひかえていながら地として沈んでいるがゆえに、あるいは、聖の顕現に際しては無化されるがゆえに、不用意に素通りしがちな俗なるものとのこの対照性に留意しておく。

ところで、聖なるものの全体性は、それと対比される俗なるものとのこうした連関性への思量によって確保されようが、聖なるものの固有の意味への問いにおいては、聖と俗との対照性のみならず、その特異な内実が問題になる。そして、聖なるもののこうした特性の規定としてよく知られているのは、「異質性」なるカテゴリーであろう。しかし、聖が俗と対比されるものであるかぎりは、両者の異質性はすでに前提されているはずである。その意味では、対照性の内実を異質性と規定することは、タオトロジーにすぎないとも言えよう。したがって、問題は、単なる異質性ではなく、それの特異な内容にある。

オットーが、シュライエルマッハーの依存感情を、宗教固有の感情に注目したものとして評価しつつも、それに批判を挟まざるをえなかったのは、ひとつには、この点をめぐってでもあった。すなわち、シュライエルマッハーは、宗教的な感情を自然的感情と区別してはいるものの、この区別が「特別な」ものである点への留意は不十分であった。かれは、自然的感情の相対的性格との質的区別を指摘するために、宗教的感情を「絶対的な依存感情」[4]と表現するのであるが、この「絶対的」との規定は、しかし、相対的感情に対する識別上の標識にすぎないのであって、それは、必ずしも、区別そのものの絶対的な性格を意味してはいない。対比される一方の特性が絶対的と規定されているのであって、対比そのものが絶対的なのではない。絶対性は、聖の内的属性の規定であって、聖と俗との区別の特性を意味してはいない。こうした意味で、シュライエルマッハーは、聖と俗との異質性には注目しながら、この異質性

を規定している絶対的な性格を見落している――と言えよう。[5] それに対して、オットーが強調するのは、単なる異質性ではなく、この異質性の絶対性である。いずれにしても、オットーの指摘から容易に確認しうるのは、聖なるものを俗なるものから別け隔てている区別のこの絶対的な性格である。宗教的経験が多元的な人間経験の全体において占めている独得の位置は、他の一切の経験様態に対するこの絶対的な異質性に見出される。

以上、聖観念をめぐる伝統的論議にこと改めて付き合ってきたのは、聖なるもののふたつの特性を確認するためである。ひとつは、ある種の本質論が素通りしている俗なるものとの連関に留意することによって浮上してくる聖俗の対照性の問題。もうひとつは、この対照性の内実を規定している絶対的な異質性、すなわち、聖と俗とのアンタゴニズムの問題である。そして、聖俗の対照性にこだわるのは、宗教的経験の固定的な本質の規定を主題化するためではなく、むしろ、そうした聖の即自的な本質論の展開においては素通りしがちな俗なるものとの連関を呼びかえし、俗なるものの崩壊をも含めた聖なるものの顕現の、したがって、宗教的経験の生成の全体的状況を視野におさめるためである。また、とりわけ、聖と俗とのアンタゴニズムにこだわるのは、それのゆえに聖なるものの顕現に際しては不可避に起こってくるであろう、俗なるものの解体現象に注目し、そこから生起してくる俗から聖への転換の成り立ちを主題化するためにほかならない。聖の本質構造を剔出しようとしたオットーは、すでにそれとして在っている宗教経験のいわば静止的な本質の解明を事とし、それが日常的経験の只中から生起してくる当の生成状況については冷淡でもあった。聖の絶対的な他者性をするどく剔出したが、俗に対するこの異質性のゆえに聖の顕現においては必然的に生起するであろう特異な状況への問いかけは展開していない。オットーが明示した聖の絶対的に他者的な構造に注目するのは、それゆえ、この構造自体をそれとして確認するためではなく、宗教的経験の生成に際してその前提において必然的に生起してくる日常的経験の崩壊現象を問い正すための論理的手だてが、そこから汲み出せるからにほか

ならない。すなわち、宗教的経験が日常的経験とは絶対的に異質であり、それに対して拒否的なものであるかぎりは、それの顕現は、日常的経験の崩壊ないし解体を前提とせざるをえないのであるが、この日常的経験の崩壊現象の存在理由を告げるものとして、オットーの言う聖の他者性、拒否性が注目されるのである。

いずれにしても、われわれは、聖のこうした特性のゆえに宗教的経験の生成に際して生起してこざるをえないであろうひとつの事態に注目し、従来の経験とは根本的に相容れずそれに対して拒否的なひとつの経験が、新たに生起する際に必然的に介入してくるであろう従来の経験様態の崩壊の出来事に注目し、日常的経験から宗教的経験への転換現象の根底において生起していると予想される、主体の経験のゲシュタルト・チェンジの成り立ちを尋ねようとするのである。

## 二

聖俗二分法は、今日の「世俗化論」の展開において動揺が見られはするが、やはり、宗教的世界観の特徴を告げる最も基本的なものと言ってよいであろう。宗教的な世界把握には、デュルケムやエリアーデの指摘によってよく知られているように、世界を聖と俗との二領域に峻別する特異な二分法が見うけられる。この聖俗二分法は、他の世界には見出すことの出来ない宗教固有の現象である。そして、宗教の定義をめぐる広義の宗教学的発言の多くは、たとえ聖俗カテゴリーを直接的には用いぬ場合においても、聖俗二分法の枠組はおおむね承認しているように思われる。

ところで、聖と俗との対照の事実はこのようにある種の普遍性をおびているとしても、しかし、対比されるふたつの世界は固定的なものではない。二分法によって規定されたふたつの世界は、回心ないし還俗現象などからも伺える

ように、相互に移動の可能性をおび、可変的でもある。すなわち、聖俗二元論は、固定した「胎生的な二元論ではない。[6]」ところが、可変的なこの聖俗ふたつの世界は、他面では、絶対的に異質なものとして隔絶されており、その自由な恣意的移動は拒まれてもいる。聖界との不用意な接触は、通例は、タブー視されている。聖なるものは、「絶対他者[7]」として、俗なるものに対して徹底して拒否的であり、両者の間にはアンタゴニズムが見うけられる。してみれば、宗教的二元論には、可変性と拒否性との相矛盾する特性が共存していることになる。

宗教的世界観にみられるこの特異なアンビバレンスの解明は、たとえば、両特性を切り離して、それぞれを聖俗関係の基本的要素とみなして個別的にその内容を吟味するがごとき、便宜的な分析的手法によっても、ある点では可能であろう。しかし、それは、相矛盾する二面の結びつきを切断し、この結合を成り立たせている独自な弁証法の解読を放棄することになりかねない。それゆえ、この宗教的な特異な弁証法を読みとるためには、そうした要素的分析的手法によってではなく、またもちろん、もっぱら聖世界のみをそれとして主題化することによってでもなく、あくまでも、対立的な聖俗両世界の可変的な動的連関それ自体に留意することが必要である。聖の本質論に与せず、聖なるものが俗なるものの只中から、それの解体を媒介として顕現してくる、宗教的経験の特異な生成状況にもっぱら注目するのはこのゆえである。

求められている俗から聖への宗教的転換の構造に関する存在論的解釈の試みの手がかりとなる宗教現象として、ここでは、俗から聖への転換のダイナミックスをドラマティックに象徴しているイニシエイション儀礼に注目してみたい。なお、多くのイニシエイション解釈のうちでも、今の問題にとってとりわけ示唆的であるのは、イニシエイションの実存的意味の解読を主題としたエリアーデの解釈である。

「イニシエイションは、〝宗教〟という語の近代的な意味での、個人の単なる宗教生活だけではなく、〝全〟生活

を含んだ行為である。[8]」それは、日常的経験との関係を捨象した場合においてもそれとして確認しうるような「単なる」宗教経験ではなく、俗なる営みとは無縁な地平で遂行される聖なる営みの純粋な結晶でもなく、非宗教的な経験との連関を重要なモメントとして含んだ生のトータルな営みであり、俗世界との、根本的には対立的ではあるが、不可欠な関係地平において聖世界への参入を図る、いわば、聖俗両世界にかかわる営みである。このように、イニシエイションは、たとえそれの解体を意図してはいても、あくまでも日常的経験との緊張関係の只中で、聖なるものとの出会いを成就しようとする、人間の全体的な営みであり、したがって、それが照射しているのは、単なる聖の本質世界ではなく、この聖世界がそこにおいて成就される人間経験の全体的状況である。

イニシエイションは、しかし、領域的に人間経験の「全体」にかかわるというだけではない。それは、同時に、そしてより本質的には、経験の「生成」にかかわる行為でもある。それゆえ、エリアーデは、この儀礼の目的を、それに加わる者の「宗教的・社会的状態の決定的変革[9]」と規定している。このことは、この儀礼が、聖俗両世界にまたがり、経験の全体にかかわるものであるとしても、両者が固定した静止的な関係として把えられているのではなく、俗から聖への転換という生成的営為のなかで動的に受けとられており、聖俗の可変的関係を告げるものであることを意味している。イニシエイションを際立たせている象徴的な死と再生の儀式は、俗と聖との単に静止的なふたつの世界ではなく、俗なるものの解体と聖なるものの顕現との弁証法的な関係世界を照し出し、さらに、より本質的な問題としては、俗から聖への転換そのものを、存在論的に言えば、日常的経験から宗教的経験への主体の経験の根本的な変革を、この儀礼が目指していることを示唆している。こうした意味で、イニシエイションは、たとえ超克されるべきものとしてではあっても、非宗教的な様態をも重要なモメントとして含んだ、経験の全様態にかかわる行為であるとともに、俗なるものの解体と聖なるものの顕現という一見対立的ではあるが本質的に不可欠な関係を軸にして、俗か

ら聖への転換を図る弁証法的な営みであるとみなしうる。

「あらゆるイニシエイションの中心モメントは、ノヴイスの死と、生者の仲間への彼の復帰を象徴する儀式によってあらわされる。」[10] ノヴイスの死と再生の象徴が示唆しているのは、「決定的変革」の出来事、日常的経験の超克と宗教的経験の生成とを弁証法的に含んだノヴイスの実存転換の事態である。そして、ノヴイスに課せられるきびしい試練は、再生を招来するために演じられる死のドラマとみなしえよう。モダンな感性には奇異に映るアルカイックな数多くの試練は、ノヴイスの「死」、すなわち、非宗教的ないし日常的経験の解体・超克作業でもある。ちなみに、エリアーデは、「イニシエイション的試練の大部分は、多かれ少なかれ復活ないし再生を伴う儀礼的な死を意味している」[11]、と言っているが、この試練がおびているイニシエイションにおける際立った性格とそのきびしさからすれば、聖なるものの顕現それ自体よりも、それの成就を目指して営まれる俗なるものの解体作業が、この儀礼の中心的な位置を占めている、とも解釈しうる。もっとも、死と再生のいずれの儀式がこの儀礼の核心をなしているのか、といった形式的査定は、ある種の儀礼解釈者には欠かせぬ問いであるとしても、ここでの課題ではない。しかし、いずれにしても、ノヴイスの象徴的な死の問題は、この儀礼において決定的な重みをもっているように思われる。というのは、この死が告げている日常的経験の解体作業は、聖と俗との徹底したアンタゴニズムを考慮した場合、聖界への参入がそれによって始めて可能となりうる前提条件として、宗教的経験の生成にとって準備的な、しかし、不可欠な所業であるからである。エリアーデが、ノヴイスに課せられる種々の試練のうちでも、とりわけ死の儀式にこだわっているのは、こうした背景のゆえであると思われるが、われわれもまた、このイニシエイション的な死の儀礼にこめられている重要な宗教的意味に留意しておきたい。それは、とりわけこの死が、俗から聖への宗教的転換の基礎的な仕組みを照射し、宗教的経験の生成の不可欠な前提状況を告げているように思われるからである。

## 三

イニシエイションは、ある種の破綻的行為をもって始まる。[12] たとえば、成人式においては、ノヴイスはまず母親から引き離され、住み慣れた土地とは隔たった囲い地に隔離[13]され、また、ヴントへの加入礼においては、怪物に呑み込まれるとか殺されるといった類の破壊的な内容をもつ神話[14]が、しばしば、主要なモティーフをなしている。さらに、シャーマンの入巫儀礼には、疾病が付きまとっている。[15] これらの破綻的な行為や神話は、まことに多岐にわたり、ドラマティックな様相をおびているが、それらからは一様に、従来の存在様態からの分離、あるいはそれの終了を読みとることが出来る。これらの仕様のうちに、慣れ親しんだ従来の日常的な存在営為の終末を読みとることは、さして困難ではない。しかし、それらの断固とした乱暴な執行形態、あるいは、たとえば、隔離の後にノヴイスを待ちうけている割礼、抜歯、下部切開などの破壊的な試練[16]を考慮に入れるならば、それは、従来の存在様態の単なる終止というよりは、むしろ、それの積極的な破壊、解体とみなすべきであろう。そして、さらには、この解体は、ある存在状態から別の状態への単なる自然的な移行ではなく、この自然的状態そのものとの訣別、言いかえれば、俗的状態の解体、非宗教的な実存様態との徹底した絶縁とみなしえよう。イニシエイション儀礼の始まりないしは前半に位置している破綻的試練は、古い存在様態を、単に俗なる領域内で別の形へと移行させるのではなく、この俗なるもの自体の解体をめざしており、そこでは、俗なるものの全体としての超克、俗的存在の「死」が試みられている。かくして、この「死が意味しているのは、聖化されない俗的状態、つまり、宗教的経験について何も知らない〝自然的人間〟の状態を乗りこえることである。[17]」

しかし、イニシエイション儀礼が、こうした死を象徴する儀式でもって始まるという事実には、いかなる実存理解が含まれているのであろうか。ここには、宗教思想の際立った特徴でもある俗に対する聖の絶対的な異質性の論理が前提されている。聖世界が俗領域と決定的に対立し、両者の共存は根本的に拒まれているがゆえに、この儀礼が目指す聖なるものの現成は、俗なるものを留保したまゝでは成就しえない。そのためには、なによりもまず、聖なるものとは根本的に矛盾し、それによって徹底して拒まれているような存在様態をあらかじめ撤廃しておくことが、つまり、俗的存在との訣別、それの解体作業が前提的に要請される。今まで安住していた俗世界とは相容れず、それに対して徹底して拒否的な聖世界への参入を図るためには、その前提として、聖なるものの顕現を妨げている俗なるものを解体することが求められる。「ひとつの状態は、まず絶滅されることなしには変更されえない。」[18] 日常的経験は、まず絶滅されることなしには、それを超えた新たな境域には至りえない。宗教的経験の生成は、まずもって、日常的経験の解体、俗的な存在状態の撤廃を経ることなしには、成就しえない。

儀礼的死が意味しているのは、直接的には、従来の存在様態のこの絶滅であり、俗的存在の撤廃ではある。しかし、それは、単に古い実存様態のネガティブな解体現象のみを意味しているのではない。むしろ、根本的には、それは、あくまでも新たな実存の創造、聖なるものへの転換を企図しての、それかぎりでの解体なのであって、この解体作業は、聖なるものの顕現に不可欠な条件であり、その基盤を建設する創造的行為でもある。イニシエイション的死は、こうした意味で、新たな存在への転生の可能性をカットした近代的な意味での単なる存在崩壊とは根本的に異なる。イニシエイション儀礼への宗教学者エリアーデの執着を導いているのは、実は、死のこうした創造的理解への実存的関心でもある。

イニシエイション儀礼が現実的に重要な位置を占めていたのは、たしかに、伝承社会、未開社会においてであっ

て、今日の世俗化状況にあっては、もはやそれは飛散したかにみえもする。しかし、この儀礼にこめられている実存理解は、単に限定的に、アルカイックなメンタリティーの特性を伝えているに留まるのではなく、より普遍的に、宗教的経験一般の特異な構造を照し出し、とりわけ、この儀礼の核心的なモメントをなす死の弁証法は、聖なるものの生成当処のダイナミックな仕組みを照射し、さらには、その象徴的な射程は、主体の宗教的な意味での「決定的かつ全体的な **renovatio**」[19]がそれに基づいて可能となりうるところの「実存状況の根本的変革」[20]の基礎的な構成にまで及んでもいる。イニシエイション的実存理解は、ある存在様態から別の様態への移行の仕組みを、それも、単なる移行というよりは、「*totius substantiae* の変形」[21]とも言うべき、実存の全体的かつ根本的な転換の構造を象徴的に告げている。とりわけ、この通過儀礼を際立たせている象徴的な「死」の試練――それは、ジェネップの分類からすれば、一種のプレリミネール儀礼[22]でもあるが――は、宗教的には、俗的状態との訣別を意味し、また、実存論的視角からすれば、古い実存様態の超克の営みとみなしうる。そして、この死は、従来の日常的経験の否定という単にネガティブな事態を指しているというよりは、より根本的には、むしろ、新たな経験様態の創造を招きよせるポジティブな準備的所作でもあり、さらには、主体が新たな経験を獲得し、従来のものとは決定的に異なった根本的に新しい実存へと再生し、新しい世界を創造する際に必然的に辿らざるをえない、人間経験の根本的転換に関するひとつの存在論をも象徴的に告げているように思われる。それゆえ、エリアーデは、イニシエイションは、哲学的に言えば、「実存状況の存在論的転換」[23]である、とも言い添えている。われわれが、ことさらイニシエイション儀礼に注目してきたのは、この儀礼が象徴的に告知しているこの実存転換の存在論のゆえにほかならない。

もっとも、エリアーデはこの転換の存在論を十分に主題化している、とは言い難い。かれのイニシエイション解釈は、たしかに、文化人類学や社会学の立場とは違って、あくまでも宗教学的視角から、宗教的シンボリズムの意味解

釈を主眼とし、「イニシエイション経験において宗教的人間が執っている実存状況」[24]の宗教学的解読を本質的な課題としてはいるものの、その解釈学は、宗教的人間の実存状況を、あくまでも宗教的経験の直接的な場面において、あるいは、宗教的な positum の地平において明らかにするに留まっているように思われる。宗教学者としての考察は、実存状況の転換機制を象徴的に告げている死の儀礼の実存的意味の解読作業にとどめ、この実存転換の根拠の構造を存在論的に掘りさげる作業は、哲学の問題とみなして、そこへの立ち入りは留保している。人格の自己変革に関する宗教的な実存理解の特異な意味には深い関心を示し、具体的な解釈をほどこしながらも、この変革構造のいわば裸の人間学的機制への立ち入った存在論的詮索は、もはや宗教学者の作業枠を逸脱した哲学の問題とみなして、その直前に立ち止まっているように思われる。それゆえ、エリアーデは、聖なる世界に住まう宗教的人間の実存状況に照明をあてた彼の代表的な書物の末尾で、次のようにコメントしている。

「ここで、宗教学者 the historian of religions が考慮すべき問題は終わる。そして、哲学者、心理学者さらには神学者に固有な問題領域は、ここから始まる。」[25]

宗教学の権限にも示唆的に言及したエリアーデのこの学的裁定は、多くの問題をかかえており、それ自体、宗教学の理念の問題として、より充分な吟味を必要とするが[26]、今日のいわゆる「宗教学的な宗教哲学」[27]、ないしは、存在論的な裏づけをもった宗教現象学は、「ここで」問い残された問題を、その存在論的基盤にまでさかのぼって解釈することを本来の課題としてもいるのであって、われわれの問いが始まるのは、実は、「ここから」である。

エリアーデと同様、一般に、聖なるものの顕現現象についての伝統的な「宗教学的」分析は、この現象を、いわば直接的に宗教的な実定性の地平において、その実存的意味には注目するが、この現象の存在論的な基礎地平をなしている実存状況の転換構造それ自体の分析には立ち入らない。俗から聖への宗教的転換がそれを基盤として生起してく

る主体の経験の転換現象の存在論的基盤に関する「哲学的」解釈は回避しがちである。

もっとも、エリアーデの場合は、「実存状況の存在論的転換」の構造それ自体の主題的な考察は、もはや哲学の課題とみなして、その具体的展開を回避しながらも、しかしまた、「ここから」先の哲学的吟味の方途にも示唆的には触れてもいる。すなわち、イニシエイションとフッサールの現象学との親近性[28]や、宗教的な死のシンボリズムとハイデガーの死の理念との類縁性[29]への、いささか性急ではあるが興味深くもある言及が、それである。しかし、それは、現象学的還元操作に托されたフッサールの「全人間性の徹底的な変革」[30]への希求と、イニシエイション的試練が目指すアルカイックな人格変革との図式的な連関を、あるいは、存在と無の逆説的なアンビバレンスを存在論的に問いつめたハイデガーの死の解釈[31]と、イニシエイション的な死のシンボリズムとのある種の実存的な共鳴現象を、いわば「興味ある事実」として指摘するに留まっている。一方、われわれが求めているのは、エリアーデが興味ある事実として注目しながら問題点を示唆するに留めたこの現象学的・解釈学的視角から、「宗教的転換」の基層に伏在する裸の「実存転換」の存在論的機制を尋ねることである。

## 四

聖なるものの体得のためにまずもってそれと訣別することを強要される「俗なる世界」――この表現は、聖俗二分法を前提として、聖と対立する世界として措定されたものであるかぎり、それ自体すでに宗教的な世界図式の構成肢であるが――は、宗教に対して **neutral** な現象学的な表現をもってすれば、われわれがさしあたってつねにすでにそこに身を置いている身近な日常的な世界でもある。

ところで、この日常的世界においては、世界の存在は素朴に確信されており、主体の存在意味は、疑いようのない確固たるものとして無条件に承認され前提されている。日常的経験の世界が、常態的なルーティーンとして一見確固たるものにみえ、そこでは、主体は、自己の存在に馴れ親しみ、その意味を無条件に確信しえているのは、日常的経験の主体が、こうした素朴な自明性の論理に前提的に依拠しているからである。しかし、このトゥリビアールな世界理解を前提的に承認し、それに無条件に依拠しているがゆえに、他面では、日常的な主体は、世界なり自己の存在意味をすでに素通りし見落しているとも言いうる。自己の存在を、既に知られているもの、なじみのあるものと確信し、疑いようのない自明のものとして無条件にあらかじめ承認してしまっているがゆえに、日常的な主体は、もはやその存在意味を疑ったり問い正すこともなく、それとして自覚的に主題化しえぬまゝ素通りしてしまっている。[32] してみれば、このようにとり逃している存在の意味に、主体が改めて自覚的に際会し、それを対自化しうるためには、なにはともあれ、この素通り現象がなんらかの形で断ち切られる必要があろう。

この素朴な自明性の論理のゆえに素通りされていた世界が、時として閃いてくるような経験は、身近な日常的営為のささいな出来事のなかにも見うけられる。たとえば、身近な道具との欠如的な出会いを論じたハイデガーの世界適合性 Weltmäßigkeit の分析[33]は、この世界の閃き現象の生成的な発露状況を見事に浮き彫りにしている。

いつも使いなれている身近な道具の存在性格、すなわち世界適合性は、道具がスムーズにその役割を果たしている時には、それとして気づかれていない。たとえば、ペンがスムーズに書ける時には、われわれは、その書くという役割を利用していながら、実は、それに気づいてはおらず、ペンの存在意味をいわば素通りしてしまっている。しかし、ペンが、それにあらかじめ托していた機能を果たしえなくなった時に、逆に、われわれがそれまで無条件に托し依拠していながらそれとして気づかずにいた当のものに気づくことがある。たとえば、壊れて使えなくなるとか、身

近に見当らない時など、いずれにしても、ペンが無意味なものに転化したり、当然視されていたその機能を失なうような、いわば欠如的な姿をとってわれわれに出会われる時に、はじめてその存在に直面し、今まで無自覚に前提し依拠していながら気づかずに素通りしてしまっていたその意味に出会う。いいかえれば、使いなれている道具のような身近な存在の場合、それがスムーズに機能しポジティブな形で出会われているかぎりは、その働きを当然視し素朴に前提し確信していながら、その素朴な自明性のゆえに、実は、その意味を素通りし見落してしまっているのであるが、それが、この確信に逆らう形で欠如的なものに転化した時には、今まで素通りしていた当のものが、この素朴な確信を動揺させ素通りを拒むことによって、新たに前景化し顕在化され、みずからを告げてくることが可能になる。それは、世界の顕現が、自明性の論理の崩壊を契機として成就する、ということを物語っているように思われる。

もっとも、これによってハイデガーが論じているのは、用具的存在者の世界適合性の顕現機構なのであって、必ずしも、世界なり主体の全体としての意味の顕現を直接主題的に触れているのではない。しかし、ここから、われわれは、日常的な存在理解において素通りされ背景化されている世界なり自己の意味が、日常性にとってのネガティブな出来事の衝撃を介して、新たに前景化し現出してくるという存在顕現の状況を、あるいは、素通り現象の崩壊とそれに根ざした世界顕現の基礎的な構図を汲みとることが出来るように思われる。

自明性の論理に依拠して、こうした素通り現象を容認している日常的経験が、全体的な動揺なり崩壊をきたすのは、如何なる状況においてであろうか。また、その動揺が新たな経験の顕現を招来しうるのは、如何なる意味においてであろうか。

日常的経験の全体的な動揺、根底的な崩壊をよび起こす現象としてよく知られているのは、たとえば、あまたの回心事例が語っているように、非日常的な出来事との際会の事態である。日常的経験は、なじみのある既知のものへの

素朴な信頼を支えとしている。しかし、まさしくこのゆえにこそ、それは、いまだなじみのない未知の出来事には対処しえない。自明性のドクサへの無条件なもたれかかりによって成り立っているがゆえに、日常的経験は、このドクサを超えた新たな事態への対処の術を欠いており、そのために、今までとは根本的に異質な事柄、非日常的な出来事に際会すると、もはやそれとして維持しえなくなり、崩壊の危機にさらされる。ここに生起しているのは、日常的経験の崩壊現象であり、これまで素朴に確信しえていた日常的な世界なり主体の意味喪失の事態であるが、それを惹き起こしているのは、日常的経験の根底に伏在していて日常性を支えていた自明性のドクサの解体の出来事でもある。

ところで、この日常的経験の崩壊現象は、直接的には、主体が今まで素朴に確信していた世界への信憑性を疑うことであり、自己の存在意味への確信が動揺することであるから、それは、ネガティブな実存現象とみなしうる。しかし、同時に、それは、新たな世界の顕現、新たな実存へのポジティブな転生の可能性をも宿しているように思われる。すなわち、素朴な自明性の論理、トゥリビアールな世界理解は、主体を世界と自己の存在意味から素通りさせ、それを覆い隠していたのであるが、それの崩壊によって、この素通り現象が断ち切られ、もはやそれが不可能となり、世界隠蔽性が解体し、そのため、今まで素通りし隠蔽されていた存在意味が新たに露顕可能になる。その意味では、日常的経験の崩壊現象は、単純な世界否定ではなく、新たな世界顕現の可能性をもその根底に宿したポジティブな事態とも受けとれよう。この現象は、直接的には、日常的世界の終焉であり、従来の実存様態の危機の徴表ではあるが、他面では、隠蔽されていた全く別の実存様態の新たな生成徴符をそこに見出すことも可能である。この崩壊現象において、日常的経験特有の世界隠蔽性はすべり落ち、そこに見られた「世界のまどろみ」[34]が徹底的にゆさぶられ打ち破られる。そして、ここに生起している「およそ自明的なものについての驚き」[35]は、ルーティーン化した一切の熟知性をゆさぶり、世界隠蔽性の表皮を剝ぎとることによって、トゥリビアールな世界理解から主体を解放し、従来の

経験地平を絶対的に超えた非日常的な経験世界へと主体を招き寄せる。こうした意味で、日常的経験の崩壊現象の基底に生起している自明性の論理の解体の事態は、日常性から非日常性への転換に欠かせぬ転轍手として、非日常的経験の、ひいては、宗教的経験の顕現に決定的な役割を果たしているように思われる。

ところで、非日常的な出来事が、このように日常的経験の崩壊の引き金となっているとしても、それは、あくまでもひとつの契機にすぎぬのであって、したがって、日常的経験の崩壊の理由なり根拠は、より根源的には、そうした現象的要因にではなく、むしろ、そうした出来事が依って来たるところの人間存在の構造それ自体の場へと尋ねかえることが必要であろう。こうした視角から、われわれは解体と顕現を含めた経験の根本的転換の構造の存在論的詮索にこだわるのであるが、この点に関するひとつの解答の試みとして、ここでは、ハイデガーの「無」の分析[36]に注目したい。

日常的経験の崩壊を惹き起こし、主体を自明性の虜から決定的に解き放つ根源的な現象として、ハイデガーが注目したのは、日常性に馴染まぬ個々の出来事ではなく、人間存在それ自体にひそむ不安 **Angst** という根本気分である。

不安において、われわれ自身を含めた一切の存在者が、無意味なものに転化しすべり落ちる。それは、しかし、単なる消滅という意味においてではない。存在者が全体として退きすべり落ちること **Entgleiten** において、そこには、もはや「何の支えもない」 **Es bleibt kein Halt.** という事態が、新たに現存在に迫ってくるのである。不安において現存在が新たに直面せしめられるのは、この "**kein**" すなわち無 **Nichts** であり、不安においてすべり落ちていった存在者のいわば真空状況のなかに、この無が新たに露顕してくる。無は、存在者とともにありながら、日常的経験のなかでは、前景化している存在者全体の背景に沈んでいるのであるが、不安において、無はこの存在者を全体として

すべり落させる。かくして、無は、存在者に対して本質的に拒否的 abweisend である。しかし、単に拒否的なのではなく、拒否することによって、同時に、存在者の「これまで隠蔽されていた徹底した疎遠さ」[37]を、すなわち、無とは絶対的に別のものとしての存在者そのものを顕わにもする。「全体としてすべり落ちてゆく存在者を全体的にこのように拒否的に指示すること abweisende Verweisung ——そういうものとして、無は不安において現存在に迫ってくる——が、無の本質、すなわち無化 Nichtung である。」[38]この無化の働きによって、存在者は拒否され、そして、存在者がこのように拒否されることにおいて、同時に、これまで隠蔽されていた「存在者の存在」[39]が指示される。ただし、この無の無化作用は、現存在の属性ではなく、逆に、現存在はこの無化においてみずからで在りえているのであり、かくして、現・存在とは、この「無のなかに保持されていること」[40]にほかならない——と、ハイデガーは言う。

こうした「無の根源的開顕性 Offenbarkeit」[41]の分析は、しかし、ハイデガーにおいては、あくまでも存在そのものの開顕機構を問うためのものであって、それは必ずしもわれわれの問いとそのまゝ直接的に重なり合うものではない。とはいえ、それは、存在開顕一般の基礎的な仕組みを解き明かすものとして、宗教的経験の顕現、とりわけ、その基層に伏在する経験の転換機構の解明にも、ひとつの徹底した存在論的照明を投げかけているように思われる。

不安において開示される無は、その拒否的な指示作用としての無化の働きによって、まず、主体が素朴に確信している一切のものを全体としてすべり落し、自明的な日常的現実を崩壊せしめる。主体は、日常的経験においては素朴にそれに依拠していた自明性のドクサを拒否され、それがもはや何の支えもないものであることを指示される。かくして、トゥリビアールな世界理解は解体し、日常的経験の世界は全体的に崩壊する。しかし、それは、単なる崩壊、解体ではない。自明性の論理を解体し、日常的世界をすべり落すことによって、この無化作用は、日常的現実の

なかで自明性の論理が隠蔽し素通りさせていた日常性とは全く別の世界を新たに突きつけてくる。自明性の論理の解体は、世界隠蔽性の解体でもあるが、この解体において、今まで隠蔽されていたある世界が新たに顕現しうるようになる。日常的現実においては素通りされ覆いかくされていた、日常的経験にとっては絶対他者であったある世界、つまり、非日常的世界が顕わになってくる。主体の存在を貫いている無のこうした拒否的指示の働きによって、日常的世界は拒否されすべり落ち、そして、従来の世界のこの退潮の当処に、新たに非日常的世界が指示され顕現する。こうした無の無化作用にもとづいて、主体の経験の解体と顕現の事態が生起し、そして、経験のこの根本的転換の出来事に担われて、宗教的経験が、日常的経験の崩壊を介して、新たにそれとして顕現しうるように思われる。

※　※　※

聖なるものの顕現をめざすイニシエイション儀礼は、俗的存在の死、日常的経験の解体を意味するある種の破綻的行為をもって始まる。このことは、宗教的経験の顕現が、なによりもまず、従来の日常的経験の解体を前提としていることを告げているように思われる。われわれが注目するのは、ここに見られる「新たに創造されるためには、まず古い世界は絶滅されなければならない」[42]とする実存理解である。これは、聖俗二元論に代表される宗教的な実存理解の特徴を端的に語っているように思われる。しかし、宗教の世界に特徴的なこの破壊と創造、死と再生の弁証法の解読は、根源的には、古い経験様態の破壊、解体、新たな経験の創造、顕現がそこを基軸として生起する人間経験の転換の基礎的仕組みに立ち返って問うことによってこそ可能となりうるように思われる。宗教的経験の顕現構造の解明には、まず、日常的経験の解体の事態に注目し、この解体現象それ自体にひそむ非日常的経験の顕現機構を、人間

経験一般の生成地平へと問いかえす存在論的視角をとりこむことが必要であるように思われる。かくして、われわれは、まず、日常的経験の崩壊現象に注目する。しかし、この現象は、特異な非日常的事件との際会が応々にしてその引き金となりはするが、より根源的には、人間存在の構造それ自体に根ざし、主体の存在を根本的に規定している無の働きに起因しているように思われる。俗なるものの解体、超克を意味する儀礼的な死の試練は、それゆえ、俗なる日常的経験を崩壊させ、それを支えていた自明性の論理による世界隠蔽作用を拒絶することによって、今まで覆われていた「無」へと主体を直面させ、この無の無化の働きにひそむ非日常的世界の開顕作用を機能させる営み、とも読みとれよう。無の無化作用に宿るこの世界顕現の出来事、とりわけ、非日常的世界の顕現の事態に、宗教的経験が日常的経験の只中からそれの解体を介して新たに生起してくる状況なり根拠を開示する手がかりがひそんでいるように思われる。すくなくとも、この世界顕現の事態が、聖なるものの顕現のより基礎的な地平であり、存在論的基盤をなしているように思われる。

## 注

（1）É. Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, (1912), Felix Alcan, Paris, 1960⁴, pp. 50-51, 53. 古野清人訳『宗教生活の原初形態』上、岩波書店（改訳版）、七二・七四頁。

（2）「宗教経験の事実をそれだけとして抜き型にして問題」にし、「宗教経験における固有の本質の究明をいわば固定的静的所与に託し」て見ようとした伝統的な宗教学、宗教哲学に対する最も徹底した批判として注目されるのは、石津照璽氏の、状況論的・存在論的視角からの方法論的反省作業である。石津照璽「現代の宗教哲学」（『哲学研究大系』、5、河出書房新社、一九七七年所収）、一九七・一九八頁参照。

（3）M. Eliade, The Sacred and the Profane, New York, 1959, p. 10. cf. idem, Patterns in Comparative Religion, New York, 1958, p. 1.

（4）F. Schleiermacher, Der christliche Glaube, (1821), 7 Aufl., Berlin, 1960, Bd. 1, §4.

(5) Vgl., R. Otto, Das Heilige, (1917), 29-30 Aufl., München, S. 9 ff., 20 Anm., 23 f.
(6) M. Eliade, The Quest. History and Meaning in Religion, Chicago, 1969, p. 133.
(7) R. Otto, op. cit., S. 31.
(8) M. Eliade, Rites and Symbols of Initiation (orig. Title: Birth and Rebirth, 1958), New York, 1975 (以下 Initiation と略記), p. 3.
(9) ibid., p. x, cf. idem, The Quest, p. 112; The Sacred and the Profane, p. 184; „*Initiation*" ,Art. in: RGG³, Bd. III, Sp. 751.
(10) idem, Initiation, p. xii.
(11) ibid., p. xii.
(12) cf. ibid., pp. 4, 42.
(13) ibid., pp. 7-10, cf. The Sacred and the Profane, p. 189.
(14) ibid., pp. 35-37, 75, cf. idem, The Sacred and the Profane, pp. 192, 195.
(15) idem, Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy, London, 1964, pp. 33-35, cf. Initiation, pp. 87-89; The Quest, pp. 115-116.
(16) idem, Initiation, pp. 21-28.
(17) idem, The Sacred and the Profane, p. 191.
(18) idem, Initiation, p. xiii.
(19) ibid., p. 135.
(20) ibid., p. x.
(21) É. Durkheim, op. cit., p. 54.
(22) A. v. Gennep, Les rites de passage, Emile Nourry, Paris, 1909. 綾部恒雄・裕子訳『通過儀礼』弘文堂, 十七頁。
(23) M. Eliade, The Quest, p. 112.
(24) idem, Initiation, p. 2.
(25) idem, The Sacred and the Profane, p. 213.

(26) 宗教学は、その成立史の特殊事情も手伝って、神学にはことのほか警戒的であり、哲学には必要以上に臆病である。それでいて、心理学や社会学のごとき「科学」に対しては、素朴にもたれかかることが容認される傾向にある。こうした傾向は、近代主義的な「科学」理念への無批判的な依拠、「客観性」への素朴な信仰に起因しているように思われる。事実 Tatsache から遊離した観念操作への警戒が、事象 Sache そのものの哲学的吟味からの逃避を容認している。しかし、警戒し禁欲すべきは、素朴な実存的自己主張への安易な傾斜ではあっても、事象そのものの哲学的考究ではない。哲学を回避した科学への自足は、客観性の神話への素朴な信仰のゆえに、それ自体非科学的でもある。こうした宗教学の学的前提に関する批判的検討については、拙論「宗教研究の解釈学的状況、一」(鹿児島大学文科報告、第十三号、第一分冊、一九七七年)、「ハイデガーと神学」(実存主義、六九号、一九七四年)参照。

(27) 石津照璽、上掲書、一九一頁。

宗教的経験をその存在論的根底に照して把えようとする点で最も徹底しているのは、石津氏の宗教哲学であろう。ただし、その存在論的解体作業は、いわば裸の実存根拠への徹底した還元操作のゆえに、具体的経験の「生成」状況を素通りしかねない。この点への素朴な疑念から、われわれの問いは出発している。拙論「世界の喪失と顕現」(論集、東北印度学宗教学会、第5号、一九七八年)参照。

(28) M. Eliade, The Quest, p. 125.

(29) idem, Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions, Chicago, 1976, pp. 45–46.

(30) Husserliana, Bd. VI, S. 154.

(31) Vgl., M. Heidegger, Vorträge und Aufsätze, Tübingen, 1954, S. 177 f.

(32) Vgl., Husserliana, Bd. III, 1, § 28, 30; Bd. VI, § 38, 48; M. Heidegger, Sein und Zeit, (1927), Gesamtausgabe Bd. 2, § 27, 35–38, 71.

(33) M. Heidegger, ibid., § 16.

(34) E. Fink, Philosophie als Überwindung der „Naivität", in: Nähe und Distanz, Freiburg/München, 1976, S. 100.

(35) ibid., S. 99, Vgl., idem, Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie, in: Nähe und Distanz, S. 181 f., 184.

(36) M. Heidegger, Was ist Metaphysik? (1929), Gesamtausgabe Bd. 9, S. 111–115.

(37) ibid., S. 114.

(38) ebenda.
(39) ibid., S. 114 Anm. a.
(40) ibid., S. 115.
(41) ibid., S. 114.
(42) M. Eliade, Initiation, p. xiii.

# 書評と紹介

## 松本　滋著
## 『宗教心理学』

東京大学出版会　一九七九年六月刊
四六版　二〇五頁　一四〇〇円

洗　建

「宗教研究の諸領域の中で、宗教心理学ほど遅れているものはないのではあるまいか。その証左に、宗教心理学プロパーの研究業績は驚くほど少ない。わが国では、翻訳を別とすれば、『宗教心理学』という表題をもった学術書は、昭和二十二年（一九四七年）に今田恵氏の旧著（昭和九年初版）が改訂再刊されて以来、今日に到るまで実に皆無なのである。竹中信常氏の『宗教心理の研究』という労作が出た昭和三十二年（一九五七年）から数えても、早や二十年以上の歳月が流れている。」

著者自身が、このように指摘しているとおり、実に久しぶりに公刊された宗教心理学に関する体系的な概論書である。

本書の特徴を一言で言えば、平易明快な表現と、内容のバランスの良さであろう。本書は、岸本英夫およびE・H・エリクソンの学説を基礎としながら、その延長線上に、諸学説を踏まえた著者の見解を加えて、体系化したものである。概説書としての性格上、著者自身の個別的研究や、個々のデータが盛りこまれているわけではないが、著者の知見は本書のいたるところに見出すことができ、斯学の専門の研究者にとっても啓発されるところが大きい。その意味では、宗教心理学の学術的専門書としての意義を有しているが、一方、入門書、手引書、教科書としての性格も失なっていない。最新の諸学説――それも心理学上の学説のみならず、社会学、人類学、哲学等々、社会・人文諸科学の広範な領域から近年の学説を取り入れながら、ジェイムズ、スターバック、フロイト、ユング等の古典的宗教心理学説も決して切り捨てられず、本書の体系の中に統合され、再評価され、位置づけられている。著者の立場が一面的に強調されるのではなく、新旧の諸学説が過不足なく紹介されている点で、本書は大学における宗教心理学の（あるいは宗教心理を中心にした宗教学一般の）教材として格好のものとなっている。各章に付された詳細な註、参考文献も研究を志す者にとって、まことに便利であろう。

諸学説は著者によって充分消化されており、したがってその表現はまことに平易明快であり、論旨は明晰である。今日までの主要な諸学説をとり入れながら、単に研究の諸潮流に沿った学説史にとどまってはいない。エリクソンを主軸とする体系の中にこれらを配置することによって、宗教心理の総合的理解を目指しているところに著者の創意がみられる。

本書の構成は、序章および五章の本論という形をとっているが、内容的にはむしろ序章から第二章までと、第三章以降とに

大きく二分される。序章「宗教学と宗教心理学」、第一章「宗教心理学の方法と立場」、第二章「宗教の概念規定」は、宗教心理学の方法と対象について論じた部分であり、本書における序論的な位置を占める。第三章以降は、「人間の宗教心理を固定的姿において見るのではなく、人間の身体的精神的発達成長の諸段階との対応において発展的に見ていくのである。それによって、人間生活における宗教の意味を広くまたダイナミックにとらえることが可能となるであろう。」という著者の意図に従って、幼少期、青年期、成人期の宗教心理の諸様相を、エリクソンの精神発達段階説を基軸において描出している。

さて、著者は序章において宗教心理学における心理学的宗教心理学と、宗教学的宗教心理学との微妙な問題関心の相違を指摘している。宗教心理学では宗教を人間心理一般に還元して説明し、その中に解消していく傾向を有するのに対し、宗教心理学は宗教を人間心理一般に還元することなく、宗教のもつ独自の心理機能、自律的な動機・構造を明らかにすることにより、「宗教とは何か」という宗教学の基本的関心を、宗教学の他の諸分野とともに分ち担うものであるという。そして、本書は宗教心理学の立場をとるものであると宣言する。確かに従来の宗教心理学は、人間心理に関する一般的理論によって、宗教心理現象を還元的に説明することに力点がおかれ、宗教学の関心から言えば、相対的に自律性を有する宗教現象の体系、それ自体の理解という点では、もどかしさをまぬかれぬ点があった。本書はこのような問題意識を自覚して書かれたおそらく最初の宗教心理学書であろうが、本書ではその問題意識は充分生かされているであろうか。本書では、宗教の定義のために一章が割かれており、また、ライフ・サイクルの各段階における宗教心理の様相を描出するに際しても、その基軸をなす理論をエリクソンに求めているにもかかわらず、その精神分析理論で一面的に説明し去ることを避け、敢えて異った理論的基礎に立つ諸学説をも援用し、多角的な光をあてることにより、できるだけ宗教現象そのものを浮び上がらせようと試みているものと思われる。たとえば、第三章「幼少期の宗教心理」では、フロイト、エリクソン、ユングといった精神分析の流れにある人々の所説のみならず、スターバック、プラット、オルポート、ピアジェ、レヴィ＝ブリュール、ボヴェー等々の多彩な学説が参照されている。

しかしながら、宗教心理学の目指すところが「宗教のもつ独自の心理的機能、自律的な動機・構造」を解明することにあるとするならば、本書でとられた方法は、必ずしも充分とは言えないのではあるまいか。勿論、このような新しい試みに挑戦した著者に、過大な要求をすべきではないのであろう。しかし、かつて日本宗教においては母性原理が優勢であることを分析し、日本文化の特質を論じたことのある著者であるだけに、宗教的象徴体系の側から、その及ぼす心理作用の分析に、もっと踏み込んでゆくことも可能であったのではなかろうか。たとえば、幼少期の宗教心理において、マリアの像や観世音菩薩像などが、心理的発達の第一段階、つまり「口唇期」の心理にかか

わるものであり、「父性的なる導きの声」は「エディプス期」にかかわるものであることが指摘されている。本書ではその指摘にとどまっているが、更に一歩を進めて母性的なるマリア信仰や観音信仰は人間心理にいかなる作用を及ぼし、人格の形成や精神の発達といかにかかわるのか、父性的宗教の場合とはいかに異なるかと言った点まで論及してくれたならば、宗教心理学の意図は一層貫徹され、著者の立場がより鮮明になったのではなかろうかと惜しまれる。

次ぎに、第一章「宗教心理学の方法と立場」において、宗教学が宗教哲学や神学とは基本的に立場を異にするものであり、他の諸科学と同様、現象を客観的・実証的・体系的に研究するものであると規定している。このような立場からの研究方法として、(1)対象選択、(2)対象の資料化、(3)比較検討、類型化、法則性の発見という三段階の操作が行われるとし、更に宗教心理学で行われてきた具体的な方法として、(1)質問紙法、(2)手記資料法、(3)実地調査法、(4)象徴解釈法、(5)心理テスト法という五種の研究法を説明する。このように、宗教心理学を実証的科学の一領域として規定しながら「それにしても宗教という現象は、人間のいとなむ文化的心理的営みの中でも、とくに主体的関わりの要因が強いものである。したがって科学的客観性をつらぬくということがどこまで可能か、また必要か」という問題を提起し、「宗教的人間にとっては、客観的事実だけが実在でも真実でもない」ことを指摘し、宗教の研究には、理解、感情移入、共感の立場が必要であるとする。「かくして宗教学は、一方における実証性とともに、他方、内的理解の態度を要求される。」というのである。

しかしながら「本質的に異なった」両者の立場を両立させることは、それ程容易なことではあるまい。「これまでの宗教学発展の過程をふり返ってみれば、この問題点がことあるごとに論議」されてきたのも、その難しさ故であろう。共感の立場への志向にもやはり限度があるのではないか。宗教の観察において、客観的事実の観察のみならず、宗教者にとっての主体的真実、心理的真実を観察し得なければならないのは確かであるにしても、「水の中で金魚がいかに感じているかを感じとり」、金魚に代って金魚の感じを代弁するのが宗教学の役割ではないであろう。そこまで行っては、宗教学と神学の区別は失われるのではないか。宗教者の内的真実への理解を持ちながらも、文化現象としての宗教の特徴や意義、その構造、機能を明らかにし、その意味で宗教を理解するのが宗教学の目的であるとすれば、やはり「鉢の外から金魚を観察して、そのウロコの数」を明らかにしようとしていることにはならないのだろうか。実証の学であると同時に、内的理解の学であるという著者の主張に決して反対するのではない。いわゆる「客観主義」的宗教研究といえども、研究者の宗教観から自由ではあり得ないであろうし、全く無前提的客観性があり得るかどうかきわめて問題であるからである。「宗教の営みに対する深い理解と暖かい共感をもって研究を進めねばならぬ」という著者の立場にはむしろ共感を覚える。しかし、むつかしい問題を含んでいるだけに、もっと

突っこんだ議論を展開して、「本質的に異なる」二つの立場の両立がいかにして可能なのか、両者のいかなかバランスの上に宗教学が存在しているのかを示し、著者の「宗教学理解」を示して欲しかったと思われる。

以上、とくに関心をひいた二つの点から感想を述べたが、本書は入門書として、教材として、研究者の参考書として、実に手際よくまとめられた高水準のものであることは確かであろう。

原　実著

『古典インドの苦行』

春秋社　一九七九年二月刊
A5　八＋五一八頁　七五〇〇円

服部正明

宗教史的または文化史的に重要なヒンドゥー教の術語の意味を、多方面にわたる古典文献から蒐集した用例の分析によって確定するという方法を、本書の著者はこれまで数多くの論文において成功させてきた。本書は tapas の概念内容を、主として大叙事詩『マハーバーラタ』（略号 MBh）におけるこの語の用例に基づいて明らかにすることを目的としている。tapas について著者はパーシュパタ派研究以来深い関心をよせ、その該博な文献的知識、深い洞察の一端は既発表の論文にも示されているが、このたびの研究は、約三千回に及ぶ MBh 中の *tapas* の用例を悉く蒐集し、それらを分類整理することによってまとめられたもので、古典インドにおける tapas の性格が、あらゆる角度からの考察によって鮮かに描出されている。ヴェーダ時代の tapas に関する論考はあるが、古典期の tapas についての研究はほとんど見られないので、本書の出版を心から歓迎したい。

本書は、総論（一―六頁）、序論（七―一七頁）、七章から成る本論（一九―四二二頁）と、附録として添えられた三篇の英文論文（四二三―四九五頁）、MBh 引用個所索引（四九八―五〇三頁）、英文要旨（五〇四―五一八頁）によって構成されている。

インド宗教史上極めて重要な術語である *tapas* は、実践徳目としての「苦行」を意味すると共に、*tejas* その他 -as に終る一連の語と同じく一種の power-substance を表わす語として、苦行によって得られる「神秘力」をも意味する。著者は序論において tapas にこの両面があることを述べ、本論の各章に、豊富な資料を駆使して、tapas をこの両面から詳しく分析するのである。

第一章において著者は tapas の概念規定を試みる。先ず聖仙、古老による定義を取り上げるが、そこに見られる精神主義的な解釈は tapas の実態を示すものではないと考える著者は、より生きた文脈中における *tapas* の概念内容の検討にうつり、この語と連合する名詞・形容詞・動詞を精査する。連合する一

六〇余の名詞の種類、頻度を見ることによって、tapas がヴェーダの宗教・ヒンドゥー教の宗教的・倫理的諸概念と並べられる重要な徳目であること、また、それが自制、自戒、禁欲等の精神的態度と関連するものであることが知られる。tapas が特に婆羅門の徳目とされていることも注目される。tapas が「激しい」「怖ろしい」苦行であると共に、苦行の結果として行者の内に蓄積された一種の実体でもあることは、量的形容詞、蓄積・増大や滅失・減小を意味する動詞との連合によって示されている。

第二章には、tapas が「力」であることを立証するために、*bala, virya* 等の語と *tapas* が合成または連合している用例が蒐集され、また、*tapas* の Instrumentalis が光輝、燃焼、枯渇を意味する動詞と連合する章句の列挙によって、tapas が「熱力」であることが明らかにされる。

第三章には「苦行」としての tapas の実態が描出される。先ず「節食の tapas」を説く章句が蒐集され、節食は果物や球根等を食とする段階から、枯葉（・野菜・苔）、水（・牛尿・牛乳等）の段階を経て、最後に、一切の飲食物を断ち、霞を食う「風食」の段階に至ることが明示される。次に「作為の tapas」として、一本足で立つこと、爪先で立つこと、腕を上方にかかげること等があげられている。苦行者の衣と住に関する記述も集められ、多くは「襤褸」をまとい、人里離れた「森」に庵を結んだことが明らかにされる。MBh に見られる以上のような苦行の実態を著者は『マヌ法典』等の規定に照合して、苦行が林棲期の法（ダルマ）であることを立証している。

第四章は「神秘力」としての tapas の発現である vara と呪（śāpa）を考察の主題とする。苦行によって蓄積される神秘力は、所願の成就という結果をもたらすのに神力の援けを必要とはしないが、有神論的ヒンドゥー教においては、人が神を念じて tapas に勤しむとき、満足した神が vara を与えて所願を成就させるという神人互恵の図式が成り立つ。この図式は、在俗者の歓待に満足した聖仙・行者が彼に vara を与えるという人間の間の互恵関係を原型としたと著者は論じている。苦行者に vara を与える神、聖仙、行者は、苦行によって自身の内に神秘力を蓄えている者であった。労働によって得られる金銭が蓄えられて大きな購買力となるように、苦行によって得られる power-substance としての tapas も、蓄積されると願を叶える力をもつ vara となるのである。聖仙・行者は彼らを満足させる者には vara を与えるが、ひとたび怒れば呪を発し、その呪の奏功力も絶大であった。ただし、呪を発することによって蓄えた tapas は一挙に消費されるので、行者は忿怒の虜となって tapas を浪費しないように自制することが大切とされた。

第五章には vara と呪以外の tapas の験力の発現を説く章句が蒐められ、知（天眼、他心知等）、位（婆羅門位、神位）、生滅（世界の創造・破壊等）、浄（罪障の浄化）、悉地の諸項目に分類整理されている。

第六章には tapas の全能を謳う章句、tapas の限界を認める章句が蒐集され、tapas の限界との関連において、その世俗

性が問題にされている。tapas は概ね子宝・財産を得ることや、勝利、雪辱、三界制覇等を目的として行ぜられ、利己的、世俗的であることを特徴としている。それは祭祀、布施等と並んで、世俗的な生天倫理の一環をなすもので、離欲、解脱、涅槃に到達するための実践徳目ではなかった。このような世俗性、利己性の限界をこえた無欲の tapas は、古典期において極めて例外的であった。tapas はややもすれば形式主義に陥り、偽善的なものとなるが、MBh の哲学的・宗教的教説には、形式主義を斥け、tapas の概念内容を精神化する革新的見解もあらわれている。

第七章には全章の内容が総括され、tapas がその魔術性、利己性、手段性の故に、より洗錬された高次の宗教的概念に優位をゆずることになったこと、インド宗教史を彩る概念ではあったが、世界宗教の概念とはならなかったことが記されている。

以上、本論各章の要旨を摘記したが、蒐集した資料の豊富さにおいても、その分類・整理の方法の適切さにおいても、まことに間然するところのない研究というべきである。著者は tapas の用例として本文中に引用した個所以外に、しばしば同種の例を注に列挙し、必要に応じて『ラーマーヤナ』や説話集・箴言集など広範囲にわたる文献からも用例を引いている。また、引用文中の注目すべき用語や語法について、文脈を理解するために必要な限りを略述した説話について、著者が注に記している説明や参考文献の指示も極めて有用である。尨大な資料に基づくこの確実な文献学的研究の成果が刊行されたことは、インド古典学界にとってまことに慶ばしいことと言うべきであろう。以下には博学の著者が今後さらに考察を及ぼされることを期待したい若干の点を記しておくこととしたい。

第一は、*tapas* の概念の歴史的展開を明らかにすることである。*tapas* という語は『リグ・ヴェーダ』以来用いられているが、本書に取り上げられているような激しい、怖ろしい「苦行」、魔術的な「神秘力」としての tapas の概念の定着はそれほど古いことではない。著者がことわっている通り、本書は、MBh を中心に、ヒンドゥー教における tapas の諸特質を共時的に考察したもので、通時的に tapas の概念の変遷を詳論することは本書において意図されていない。しかし、本書の叙述を通して古典インドの tapas の実態に触れる者は、それがヴェーダ期における宇宙創造の熱力としての tapas とどのように連関するかについても関心をもつであろう。この点について著者はその深い学殖の一端を五頁注7に略述しているが、他日その内容が詳論されることが望ましい。

第二は、仏教・ジャイナ教における tapas の概念の研究である。ジャイナ教において tapas は解脱のための実践であって、世俗的な生天倫理の徳目ではない。ジャイナ教義によれば、霊魂に附着してそれを束縛する業物質が身体に漏入するのを妨げる「防止」(saṃvara) と、すでに霊魂に附着している業物質の「絶滅」(nirjarā) とが、輪廻の鎖を断ち、解脱に至る道である。防止には道徳的行為、感官の制御が有効であり、そして絶滅は tapas によってもたらされる (cf. Tattvārthādhiga-

masūtra, 9.3 : tapasā nirjarā)。断食、減食、身体を痛めつけるさまざまな「外的苦行」が、懺悔や禅定などの「内的苦行」と共に、ジャイナ修道僧には厳格に課せられている。*tapas* が *mokṣa* や *nirvāṇa* と連合する例は叙事詩に見出されないと著者は記している（三九九頁）が、ジャイナ教典においては事情が異なるのではないかと思われる。

また、仏教において、欲望に耽る快楽主義と身体を苛む苦行主義とを共に否定する中道が説かれているとは周知の通りである。初期の仏典には、「生れによる婆羅門」ではない「真の婆羅門」が具えている徳目として tapas があげられているが、解脱の知見は激しい苦行によって得られるものではなく、苦行から離れることによって達せられるというのが仏教の立場と解せられる。

これらの宗教においては、tapas に対して、ヒンドゥー教におけるのとは明らかに異なった価値評価が見られる。著者はすでにパーリ・ジャータカにおける *tapas* の用例も網羅的に蒐集したと緒言に記しているが、やがて広く初期仏典・ジャイナ聖典を渉猟して、仏教・ジャイナ教における tapas についての考察をまとめられることを期待したい。

第三に、tapas と生活期（āśrama）の関係という問題がある。MBh に見られる苦行の実態の叙述を整理し、苦行の諸相を法典の規定にも照し合わせて、苦行が林棲期の法（ダルマ）であることを明らかにしている章は、本書において特に興味深い個所の一つである。苦行は欲望や執念に動機づけられ、世俗的な目的、果報のための手段であって、欲望を離脱して解脱に享るすべき遊行期の法ではないことを、著者は結論においても明言している。

しかしながら、tapas を林棲期の法とすることは古典期においても必ずしも一般的に認められていたわけではない。『チャーンドーギヤ・ウパニシャッド』二・二三・一に、祭祀・聖典誦唱・布施（家長の実行すべき法）、苦行、終身梵行が法の三分枝とされているが、この「苦行」がどの生活期の法であるかという点について、注釈者たちの間に解釈の相違が見られるのである。シャンカラはそれを林棲期と遊行期とに共通する法となす見解を批判して、身体を苛む苦行は林棲期のみの法であり、遊行期の法は感官の制御であると述べるが（シャンカラは『ブラフマ・スートラ』三・四・二〇の注において右の「苦行」を林棲期に配当し、他方『チャーンドーギヤ』の注においてはそれを林棲期・遊行期に共通する法とみなしている、と著者は二六頁注2および一八九頁注12に記しているが、これは著者が ASS 63 に収められているランガラーマーヌジャの『チャーンドーギヤ』に対する注釈をシャンカラのものと誤解したためと思われる）、バースカラは苦行が遊行期の法でもあること強調してシャンカラに反駁を加えている。『マヌ法典』における遊行期の法の規定にも、「激しい」苦行実践が挙げられ（六・七五）、注釈者はそれを断食や減食と理解している。

遊行乞食の生活形態は最古のウパニシャッドの頃にはすでに確立され、やがて仏教、ジャイナ教が興起する時代には遍世

の行者が数多く輩出した。身体を苛む苦行はこれらの行者に起源をもつと考えられる。ただし、古い「ダルマ・スートラ」において vaikhānasa と称せられている林棲の隠者の生活様式が、遊行者のそれとどのように異なっていたかは、いま評者に明らかではない。古くは遊行も林棲も梵行も、学習を終えた者がそののち終生遵守すべき生活様式とされ、これらよりも家長としての生活様式の方がすぐれていると主張されていたが、離俗の遊行生活に心の平安を見出そうとする傾向が強まるにつれて、遊行を最終期とする段階的な「生活期」の観念が成立するに至った。苦行を林棲期の法とし、遊行期の法は感官の制御であるとなす見解が、段階的な「生活期」の観念が成立した後に生まれたものか、遊行者・林棲者の生活様式が「法」の概念に包括された当初からのものであるかは、明らかにされるべき問題と思われる。

第四は、tapas と yoga の関係についての考察である。『ヨーガ・スートラ』に見られる諸術語と *tapas* の連合は、tapas と yoga の深い関連を示し（五四頁）、また「神通力」に関する文脈の中で、tapas と yoga がほぼ同義とされることがある（三五〇頁）。他方、『バガヴァッド・ギーター』においては、yoga が tapas を凌駕する徳目とされている（三七九頁）。このように本書に見る限りでも両概念の関係は一様ではない。MBh における yoga に関する E. W. Hopkins の論文（JAOS 22）には、いわゆる擬叙事詩部分において yoga が詳述され、tapas が yoga への準備となされるが、叙事詩の古層には tapas のみが説かれて yoga への言及はなく、また yoga が神通力達成の手段として tapas と同義に用いられる個所もあることが指摘されている。さらに広汎な文献の精査に基づく tapas と yoga の関係の考察は、両概念の歴史的展開を明らかにするためにも資するところがあるであろう。

三篇の英文論文のうち、"Transfer of Merit" は、tapas が一種の power-substance であることを明確にしたのち、意図的に人々の嘲笑・非難を招く挙動をするパーシュパタ派の行法が、他人の蓄積した tapas を非難によって消費させ、行者自身へ移行させる意味をもつことを論じている。"Tapo-dhana"（「tapas を財産とする者」）は、この合成語における「財産」を比喩的意味の語と解すべきではなく、tapas は金銭と同様に獲得・蓄積され、また費消される財産であることを明説する。"Indra and Tapas" は、苦行者の tapas の力によって天界の王の地位が脅かされることを恐れるインドラが、アプサラスに命じて苦行者を誘惑させるというヒンドゥー教の説話によく見られるモティーフと、それに連続する一連の文学的考案に tapas の神秘力が反映していることを明示し、スカンダの誕生の物語の中にすべてのモティーフが含まれていることを指摘する論文である。いずれも既発表の論文に加筆して成ったもので、それぞれ tapas の特質を鮮かに解明している。

# 会報

## ○常務理事会

日時　昭和五五年一月二八日(月)五時半
場所　本郷学士会館七号室
出席者　安津素彦、楠正弘、桜井秀雄、竹中信常、玉城康四郎、田丸徳善、中川秀恭、仁戸田六三郎、藤田富雄、柳川啓一、脇本平也
議題　昭和五五年度は日本宗教学会創立五十周年に当り、その記念事業についての討議がなされた。その結果次の点が確認された。

1　常務理事をもって記念事業委員とする。
2　委員長の候補者が三名挙げられたがそのうち誰にするかについては事務局に折衝を一任することとする。
3　記念事業の内容は
(1)　記念講演会
(2)　学会五十年史刊行
(3)　記念パーティ開催
とする。
4　以上の事業を行なうに必要な資金は募金によることにする。
5　記念講演会及び記念パーティは学術大会の第一日にこれを行なう。
6　五十年史については田丸徳善氏がこの編集を担当し募金については柳川啓一氏が担当する。

なお、常務理事会に先立ち、楠氏より東北大学を代表して、第三八回学術大会が無事終了したことの報告があり、委員各位の支援への謝意が述べられた。これに対し脇本会長より理事を代表して、東北大学への謝意が述べられた。

## ○宗教研究編集委員会

日時　二月二三日(土)六時
場所　本郷学士会館一号室
出席者　脇本平也(学会長)、洗建、小川圭治、金井新二、坂井信生、芹川博通、薗田稔、中村恭子、保坂幸博
議題　五五年度編集方針。「特集」について

## ○日本宗教学会五十周年記念事業委員会

日時　三月八日(土)一時半
場所　湯島会館四階会議室
出席者　上田閑照、大畠清、桜井秀雄、竹中信常、玉城康四郎、田丸徳善、仁戸田六三郎、藤田富雄、柳川啓一、脇本平也
議題

1　記念事業の趣意書草稿が検討された。なお趣意書の内容を会報にのせることとする。
2　学会五十年史の編集方法について議論され、事務局案

を後日、委員各位に配布するようにとの要望が出された。

3　委員長は大畠清氏に決定した。

4　募金額について討議がなされ、予算案が多少なめではないかとの指摘がなされ、後日、改案を送付することとなった。

○本年度は日本宗教学会が創立されてから五十年目に当たり、その記念事業を企画中であります。左記のような趣意書を作成致しましたので御参照下さい。

日本宗教学会五十周年記念事業趣意書

日本宗教学会は、本年をもって創立五十周年を迎えることになりました。御承知のごとく、本学会は去る昭和五年、わが国における斯学の開拓者姉崎正治先生を初代会長として発足いたしましたが、以来今日にいたるまでたゆみなく発展をつづけ、現在では全国にわたる千数百名の研究者を組織して確固たる地歩を占めるに至っております。この半世紀にわたる歩みをつうじ、本学会はひとり宗教の学問的研究の面のみならず、また国内における諸宗教の相互理解や、さらには海外の学界、宗教界との交流などの上で、多大の成果をあげてまいりました。そして、現下の社会・文化的変動の中で、宗教についての正しい理解がいよいよ必要とされていることも、御賢察のとおりでございます。

今回、五十周年を迎えるに当り、私どもは過去の歩みをふり返り、以て将来への一層の発展の手がかりといたしたく存じます。そのため、来る十月中旬、東京で開催される予定の第三十九回学術大会を機に

一、学会五十年史の編集・刊行

一、記念公開講演会の開催

一、記念祝賀会の開催

などの記念事業を行なうことを計画いたしました。

これらの事業には、時節がら相当の費用を要しますので、是非とも本学会に関係ふかい各位の御協力と御賛助をいただきたく、書中をもってお願い申し上げる次第でございます。

日本宗教学会五十周年記念事業委員会

○訂正　前号（二四二号）の内容について誤りがありましたのでお詫びして訂正致します。

| | （誤） | （正） |
|---|---|---|
| 四〇頁　下　八行目 | 「遂に」 | →「逆に」 |
| 四一頁　下　二〇行目 | 「需術性」 | →「需要性」 |
| 四一頁　下　一五行目 | 「尚正朝」 | →「尚王朝」 |
| W頁　六行目 | Psychoanalysis-Analytical Psychology | |

**執筆者紹介**（執筆順）

笠井　正弘　九州大学助手

末木文美士　東京大学助手

高木きよ子　日本研究センター副所長

前田　毅　鹿児島大学助教授

洗　建　駒沢大学助教授

服部　正明　京都大学教授

# Die Fundamentale Struktur der Religiösen Existenz-Umwendung

Tsuyoshi MAEDA

Hier geht es darum, die fundamentale Struktur der Existenz-Umwendung als das anthropologische Basis der Konversion vom Profanen zum Heiligen ontologisch zu analysieren.

(1) Zuerst wird in diesem Aufsatz das Ritual der Initiation betrachtet, die für die Erklärung von der Struktur einer radikalen Änderung der menschlichen Erfahrung——d. h. einer dialektischen Änderung von der nicht-religiösen Existenz zur religiösen——bedeutungsvoll zu sein scheint.

(2) Bisher sind die religionsphänomenologische Interpretationen der Initiation (z. B. M. Eliade) in Hinsicht auf die religiöse Dialektik von "Tod und Auferstehung" innerhalb des 'existenziellen' Gesichtskreises geblieben ohne eine 'existenziale', bis zum Ontologischen hineingreifende Interpretation.

(3) Das Erfragte hier ist die Struktur des dynamischen Zusammenhang zwischen der Auflösung oder Vernichtung der alltäglichen Erfahrung und der Enthüllung der nicht-alltäglichen oder ursprünglichen Erfahrung. So versuchen wir, das ontologische Fundament der religiösen Existenz-Umwendung aufgrund der Idee M. Heideggers, der "ursprünglichen Offenbarkeit des Nichts" zu erklären.

# Japanese Religious Consciousness Reflected in Waka of *Shin Kokin Shū*

Kiyioko TAKAGI

In this paper I discuss the forms of religious consciousness that are revealed in the *Shin Kokin Shū*, an anthology compiled in response to an order issued by Emperor Gotoba in 1205.

Throughout their long history, the *waka* (31-syllable Japanese poems) have used by the Japanese to express their deepest feelings, including those about various types of religious thought and belief. The *waka* of the *Shin Kokin Shū* are not rooted in pious faith of established religious orders, or in the beliefs of folk religions, but in the religious search of intellectuals. The longing was of three types: (1) for rebirth in the Pure Land paradise after death; (2) for seclusion in some remote mountain; or (3) for union with nature. Most of the *waka* included in this anthology were composed by aristocrats who, because they lived at the beginning of Japan's military age and had lost their moral supports, were searching for one of those three types of religious experience.

# The Term "*tzŭjan*" in the *Ta Amit'o Ching*

Fumihiko SUEKI

"*Tzŭjan*" is a term of great importance in Japanese Buddhism especially in the writings of Shinran. In an attempt to uncover the original meaning of the term, investigation focussed on the *Ta Amit'o Ching*, the oldest Chinese translation (second or therd century A. D.) of the *Sukhāvatīvyūha*, because the term is used in the work as many as 147 times. Usage of "*tzŭjan*" in this text may be classifiable into the following three major categories.

A) Applying the term "*tzŭjan*" to the land of Amit'o (=Amitābha or Amitāyus) refers to the freedom in that land to obtain one's desire without effort. In this respect, Sukhāvati (the land of Amit'o) is compared to the sixth heaven, the Paranirmitavaśavartin, but is said to transcend even this heaven due to the land's freedom from the law of causation. This particular state of *tzŭjan* is described in the translation, borrowing a Taoist term, as "*wuwei-tzŭjan*" (*tzŭjan* without action), and this particular state of *tzŭjan* is explained as a state produced through the vow of Amit'o to save all creatures and the good deeds performed by those seeking rebirth in His land.

B) *Tzŭjan* applied to a remote corner of Sukhāvatī implies that there is sometimes freedom and sometimes necessity.

C) *Tzŭjan* applied to this world means the necessity of obeying the law of causation whereby one's good deeds will entail a desirable effct and bad deeds will bring about an ill result. Given the dearth of good acts being performed in this world, it follows that bad cause-undesirable effect is the rule. One who wishes to depart from this world and enter Sukhāvatī must perform good with the help of the buddhas Śakyamuni and Amit'o.

# Nichiren's World-View
## ——The Structure of his Eschatology——

Masahiro KASAI

In the history of Japanese Buddhism, Nichiren represents a somewhat unusual type of personality. Characteristic of his teaching was the eschatological view of history and the prophecy of national catastrophe.

In the present thesis, I attempted to classify his writings with the aim of finding typically eschatological statements. Noteworthy in this context is the fact that he seems to have attatched an importance to the secular regulation promulgated by the Feudal Goverment of Kamakura, the Jōei-Shikimoku. In other words, Nichiren had an ambivarent attitude toward the Feudal Regime of the day: while showing a basically emotional attachment to the regime, on the other hand he did not hesitate to confess his discontent with the Hojo Family, who upheld the government especially in the new political situation called Tokuso-Hikan-Taisei. And his urgent proposal of an regrous exertion of the law has ended only in an official execution to him. But he, in turn, thought that the govrnment would be punished by the law itself, because the law of Joei-Shikimoku had, in his Belief, a power of holy revengence. And, as a result, the whole of Japan would be also destroyed in this punishment.

In sum, we can characterize his thought as a typical prophetic and eschatological one, comparable with the judaic prophetism. Even though his fundamental buddhist origin (Tendai Sect, but including an intrinsic contact with Jodo Sect in his case) has an undeniable importance, of course, his prophetic feachers, howver, can be explained only from that confronion with political power of the time.