元型的心象に関する試論

――「さんせう太夫」における安寿――

井桁碧

一　霊的優越者の像

夢の中で、幻想の中で、否み難い強い力をもって我々に働きかけ、情動を揺り動かすような人物に相遇することがある。思不義な力によって我々を行為に向かわしめる、そのような像（image）を論者は先に分析心理学的仮説を援用し霊的優越者と名付けた。(1)

内的な像が何処から来るのかと訝る向きもあるだろうが、他所から来る気づかいはない。心の意識以外の領域、所謂無意識の領域からやって来る。それらは心の営みを方向づける指導原理、個体の体験をその周囲に結晶化させ、心的複合(complex)を形成する元型（archetype）が送ってよこすものを意識が捉えた姿である。それらの像のうち特に霊的霊越者は、分析心理学の言うアニマ（anima）、アニムス(animus)として異性との関係のあり方を、(2)上位人格(supraordinate personality)として同性との関係のあり方を規定する人物像を指す。そんな像など何の現実性もないと、馬鹿にしたりしてはならない。真に現実性を有するのは内的な像なのであって、それに比べれば、外部の現実世界で出会う人間など、内的な像を投影するのに比較的適合するといった程度の現実性しか持ち合わせていないとさえ言えるのである。

規模の大小に拘わらず、どのような社会集団にも、成員相互の関り方を規定し、彼らが共有する情緒生活、感情の様式を特色づける霊的優越者の像が存在するだろう。あるいは次のように表現した方が正確かもしれない。親族関係を中心として多様な、霊的優位にある者と劣位にある者、言い換えれば超自然的な力を及ぼす者と及ぼされる者との組み合わせの可能性のうち、特定の対からなる像を共有することによって文化、集団が成立しているのだと。そして各文化が特定化した霊的優越者の像は元型の変異型であり、各個体の体験する霊的優越者の像はその変異型と考えることができる。本稿は、我々の文化における人間関係を根源的に呪縛するものとしての霊的優越者の像を抽出し、信仰世界の一隅なりとも理解しようとする一つの試みである。

河合隼雄が行っている神話、昔話等の分析も、霊的優越者の像を把握し、そこから日本人の精神構造ひいては日本文化の抱えた問題を探り当てようとするものといえる。[3] 同氏によれば、この文化を根底的に拘束しているのは太母であり、それと対をなすのは太母の息子である永遠の少年である。ここに言う太母も少年も、物理的実在としての母親や少年そのものではないし、それらを手本にして意識が拵えあげた模像でもない。自我＝意識主体を子として生み出すという肯定的側面と、しがみつき呑みこみ殺してしまうという否定的側面を併わせ持つ無意識の、元型的心象としての母である。そして、太母の息子として生まれその懐中に止まり、永遠に自立しようとしないような自我の元型的な像としての永遠の少年である。

日本文化を母性的な文化であるとする指摘はこれまでにも各分野において度々なされてきた。しかも、近年、広い意味での比較文化的観点に依ろうとする人々の間では、それが最早や疑問の余地もない一種の常識となってしまった感すらある。彼らの所論がある程度肯首を促すのは、それが現実の諸現象を置き去りにした空論ではないからだろう。しかし、相対的に一つの全体として機能している心的―文化的体系は、数多くの元型が重層的、相補的な関係を

とりつつ推進するきわめて動的な変容過程である。したがって、当該文化を決定的に規定していると見える元型とは別の、だが文化体系全体としての変容を可能にしてきた、したがってその意味で重要な元型の存在が予想される。

とすると、日本人が共有する心的態度が一般に太母（＝永遠の少年）の元型の呪力の下にあるとしても、これとは異なる元型、良くも悪くも日本人の心的態度のより広い可能性を包摂する元型的心象を見出すこともできるのではないか、見出す必要があるのではないか。そう考えたとき、非常に魅力的かつ示唆に富む霊的優越者の像を提出してくれるのは、沖縄文化圏にかって流布し今日なお生きている〝ウナリ神信仰〟である。この信仰の核はウナリ（姉妹）―イヒリ（兄弟）の関係にあり、ウナリがイヒリに対して霊的優位に立つとされる。先の太母―永遠の少年元型の嚆矢に倣えば、これはウナリ[4]―イヒリ元型と名付けられよう。沖縄と本土両文化は、共通の基層から各々分化発展していった変異型とみなしうる。それゆえ次のような可能性、すなわち霊的優越者としてのウナリは本土文化においても重要な意味を持っている、あるいは少なくとも持っていた可能性を推測することも強ち無意味なことではないと思われる。

象徴の心的意味作用を理解する際に分析心理学は、増幅的方法（Amplification）をとる。ここでその方法を運用するなら兄弟―姉妹を主人公とする類の物語を、地域時代を越えて渉猟し、できるだけ多く採集することがまずもって望ましい。そしてもしそこで巧みな相互比較を行うなら、ウナリ―イヒリのモチーフは象徴の壮大な織布を構成し、ウナリの元型の意味を自ずと浮び上がらせることができるだろう。だが、論者は残念ながらそれだけの力量を未だ持ちあわせていない。そこでとりあえず以下の節においては、中世末期から初期にかけて庶民の間に流行した唱導文学である説経のうち、安寿とづし王丸の姉弟を主人公とする『[6]さんせう太夫』の物語をとりあげ、ウナリ（＝イヒリ）の元型的心象の意味を追求する試みの第一歩としよう。

二　供犠（Sacrifice）―分析心理学的接近

説経の魅力は、劇場進出の契機となった三味線や操り人形等の新趣向や、語り口、節まわし等々にあっただろう。しかし、そこに登場する主人公、特に女性達のひたむきな、強い意志に貫ぬかれた行動も、確かに説経の魅力の一つになっていたと想像できる。(7)

父の菩提を弔う費用を工面するために身を売り、大蛇の生贄になろうとする「まつら長者」のさよ姫。毒殺され甦ったものの、身の毛もよだつ餓鬼の姿を晒す身となり果てた小栗判官、継母の呪咀から生まれもつかぬ癩者となってしまったしん徳丸に貞節の限りを尽くし、社会的な復帰を助けた照手姫と乙姫。そして、さんせう太夫の手から弟づし王丸を守り世に出すが、自らは責め殺されてしまう安寿姫。説経は、神の本地としての人間が現世で苦を受けたことによって、人の世が救われたことを説く。その救済を生じさせたのは、まさに彼女達の己れを惜しまぬ愛他的受苦の献身、すなわち己れ自身を供犠の贄とする行為だった。説経における女主人公の最も重要な機能を、その供犠的行為に見ることができる。

ところで、分析心理学は供犠(sacrifice)をどのように意味付けるだろうか。供犠についてユングは、彼の理論体系化過程上のウロボロス、つまり始めにして終りにある『変容の象徴』(8)の中で、分析心理学のリビドー（libido)概念から、かなり力を入れて論じている。ユングのリビドー概念は、徹頭徹尾性的色彩を帯びたエネルギーであるフロイトのそれとは違う。それはより広く、健康なまた病的な、顕在的及び潜在的なありとあらゆる心的事象を整理し説明する概念である。観察を重ねた結果ユングは次のように見なすことが心理現象の理解、心の病の治療に有効であると考

えるに至った。すなわち、心の全器管は持続的な運動状態にあり、心はその全体性を実現するという目的志向的な、かつ自己統禦能力を備えた器官であること、そしてそれが相対的に閉じたリビドー＝心的エネルギーの系をなすということである。これは、一切の心的事象が心的価値、内容間の諸々の対立を前提としているということを意味する。

多くの場合心的諸要素間の対立は、意識全体にとっては痛苦の因と感じられる。しかし心はその構造上、不可避的に心的要素間の対立の原理に依拠している。それゆえ心の究極的な目的である統合状態に近づくために、むしろ対立が招来されなければならないときがある。そして分析心理学は象徴を、リビドーの流れを可能にする対立、つまり心的諸要素間の心的価値の間の落差を作り出すものとして捉えた。このような象徴は意識が恣いままに捏ねあげた代物ではない。それは元型の意識領域における種々に変容する姿であり、リビドーの変換器として働き、心的態度としてのリビドーの流れを方向づける。しかも先に述べたように、リビドーの流れは、心の構造上の要請によって常に、また時々の外的環境の変化に対応して変化しなければならない。そのとき、心はリビドーの流れを司るものたる象徴の変容(transformation)を行う。

象徴の変容によってリビドーの新しい流れが生じるのは、旧来のリビドーの流れを方向づけていた象徴が、持てるリビドーを放棄するからである。分析心理学は、このリビドーの放棄、現今象徴が、新生すべき象徴に対して行うリビドーの放棄を供犠と呼ぶ。我々は自分の、そして他者の心が行う象徴の変容過程を内的なドラマとして体験する。そのドラマの中で供犠は無論供犠そのものとして、また苦難として、種々の闘争として、そして何よりも誰かの死として表現される。リビドーを取りあげるなら、その所有者を殺してしまうに若くはないのだ。死、リビドーの放棄を表現するのに、これ以上びったりした象徴がある筈がない。主人公は、その敵対者にリビドーの放棄を要求する。だがリビドー放棄の要求は主人公にも向けられる。そもそもドラマが主人公の変容を目指している以上、主人公

はどうしても己れ自身を供犠の贄としなければならぬ運命にある。

リビドー概念は、心的現象のすべてをその内容からではなく、力の強弱、量の多少から眺めさせる。そのとき、内的なドラマの本質は、犠牲が生じ、変容過程が進展することにあり、それゆえ象徴はその諸相の意味を失い、それが果たす媒介機能一般に還元凝縮されてしまう。

大まかに言えば、成功裡に終る変容のドラマは以下のような構成をもっている。まず、自我＝主人公がリビドーの欠如、あるいはリビドーが滞留した状況におかれていることを示す象徴群の提示——意識の拡充、新たなリビドー獲得の必要性を意味する——がある。次にそうした状況の元凶、自我に対立している、ゆえにいつの日か統合するべきリビドーを掌握している心的複合の象徴が登場する。主人公は何らかの手段によってそのリビドー放棄させ、これを獲得する。そして変容した象徴群は新たな所を得て、リビドーの新しい流れ、新しい心的状態が開始し、ドラマは成就する。

このようなドラマの抽象的一般構造は、それぞれの心の営みの特性を奪うような結論としてのみ価値を発揮する訳ではない。心的変容の課題は、対立する心的価値の間の単なる反転ではなく、それらを保持しつつ、性、年齢に応じた統合状態に達することである。論者のここでの関心は、リビドー的仮説を前提とし、「さんせう太夫」というドラマの中で、何がどのように供犠に付されたか、そこから何が生じたかということ、変容する象徴の諸相そのものに向けられる。

三　「さんせう太夫」における安寿

「ただ今語り申す御物語、国を申さば丹後の国、金焼地蔵の御本地をあらあら説きたて広め申すに、これも一度は人間にておはします。」に始まる説経「さんせう太夫」は良く知られた物語と思われるが、以下にその荒筋を記しておこう。（後の分析の便宜のために、区分し番号を付した。）

(一)　旅出ち

安寿とづし王丸の父、奥州岩城の判官正氏は、帝の勘気に触れ、筑紫へ配流の身となる。づし王丸は父を慕い、また本領安堵を願う。これを聞いた母は姉弟を連れ、乳母を供に京へ旅立つ。四人は越後直江の浦にたどり着くが、その地の山岡太夫という男に欺かれ、母と乳母とは蝦夷へ売られ、姉と弟は丹後の国由良の港のさんせう太夫に譜代下人として買い取られる。

(二)—一　苦難

さんせう太夫に名を問われたが、安寿はあかそうとしない。仮の名を付けられ、姉は潮汲み、弟は柴刈りの苦役にやられる。馴れぬ二人に海人、山人そして太夫の息子二郎が慈悲をかけてくれるが、二郎の弟三郎は冷酷な仕打ちを繰り返す。あまりの辛さに自害しようとした姉弟を、相似た身の上の伊勢の小萩が励まし、思い止まらせる。

(二)—二　逃亡計画の失敗

新年を迎える頃、太夫はいつも泣き暮している姉弟は不吉であると怒り、忌み人を隔離するように二人を別屋に押し込めるのだった。安寿は耐えかね、弟に逃亡を促すが、づし王丸は怖気づく。この話を立ち聞きした三郎が二人を

太夫の前に引き出すと、太夫は二人に焼き金を当てさせ、さらに食事も与えるなと命じる。だが、二郎が人目を忍んで食物を運んでくれ、危うく餓死を免がれることができた。

(二)―三　づし王丸の逃走と安寿の死

弟と同じ仕事をさせてくれという安寿の願いが太夫に聞き入れられ、二人は山へ行く。そこで、母が安寿に渡してくれていた肌守りの地蔵菩薩の像を拝むと、姉弟の痛ましい焼き金の跡は失せ、見れば地蔵の白毫のあたりにその跡が刻されているのだった。身代わりに立った地蔵の霊験に触れ、安寿はこれを機にと、しぶるづし王丸を説得し、地蔵を持たせて逃亡させる。しかしその後安寿はさんせう太夫二郎親子の拷問を受け責め殺されてしまう。

(三)　づし王丸、梅津院の養子となる

里に降りたづし王丸は国分寺の聖に助けを求める。皮籠の中に身を秘めていたが、追ってきた三郎に見つかりそうになる。このとき、例の地蔵が金色の光を放ち三郎を退散させる。聖はづし王丸の願いを聞き、京近く迄、皮籠の中に入れ、背に負って運んでくれる。何故かづし王丸の足腰が立たなくなっていたので、そこからは土車に乗せられ、道々の人の情で天王寺まで引かれて行く。天王寺の石の鳥居にすがると彼の足腰が立つ。そこに通りかかった天王寺の高僧に拾われ茶汲み童子となる。

子が無いため清水の観音に申し子をしていた貴族、梅津の院が、夢のお告げに従ってこの天王寺を訪れる。多くの稚児達はづし王丸を卑しむが、梅津院はづし王丸の身を浄めさせ、衣服も整えさせて、彼こそが貴人の養子となるに相応しい若者であることを皆に納得させる。

(四)　づし王丸の報復と報恩

帝の前に伺候したづし王丸は、自分の系図を証としてついに父の所領を回復する。姉を慕うづし王丸は間もなく彼

女の安否を尋ねるが、国分寺の僧からその死を聞かされ、深く悼む。次いで母を求めて蝦夷に渡り、足の筋を切られ、鳥追いの仕事をしている盲いた母親との対面を果す。また自分を苦しめ姉を殺したさんせう太夫の首を、実の子である三郎に竹鋸で引かすという報復をも行う。

父の罪も解かれ、小萩を姉として迎えるが、づし王丸の悲しみはおさまらず、姉の菩提のために丹後の国に御堂を建て安寿の形代である地蔵を、そこに安置する。今に至るまで人々はこれを金焼地蔵と崇めている。

(一) アニマとしての安寿

象徴としての女性像の異性である男性にとっての心的意義は、同性である女性にとってのそれとは異なるところがあると思われる。仏の本地譚である「さんせう太夫」の真の主人公が誰であるかは別として、本節ではまず安寿像の男性にとっての意味を考えてみよう。つまり、づし王丸が自我主体を、安寿がアニマを象徴するものとみなし、自我主体の変容過程にアニマがどのように関っているかを検討するのである。荒筋(一)に示した物語の発端には特別の注意を払っておく必要がある。安寿とづし王丸の父は配流中の身であり、そしてこの父と父の所領安堵を求めて主人公親子の一行が旅立つというのは、この物語の目的が、父の象徴するものの、づし王丸による回復救済と統合とにあることを予想させる。

この時点でのづし王丸と安寿だが、彼らは母と乳母の庇護を受けているまだほんのこどもである。姉弟それぞれの動きも目立たず、二人で一人と言った方がいいくらいである。[8] これらのことは皆主人公＝自我が未分化な幼児的状況にあることを示している。父の不在ばかりでなく、山岡太夫の甘言に乗せられ母子が別々に売られてしまったことから、母に象徴されているものの力も衰え、自我から離れてゆくことが明らかとなる。荒ら筋には示さなかったが、

母と共に売られた乳母は二君に目見えずと入水死してしまうのである。乳母というのは、母親の養育する機能を強調分化した形姿と考えられる。たとえば生みの母の死後、主人公が成人するまでの間、継母などに象徴される主人公の敵対者に抗し主人公を守護してくれる、頼るべき存在として登場したりする女性である。その乳母さえ死んでしまう。今や自我は、母、第二の母からの保護を受ける可能性すら剝脱され、ますます弱々しい存在となった。

しかし、自我が父母を失った寄る辺ない小児のような状況にあるということを、必ずしも否定的にのみ受け取ってはならない。幼児は未分化であるがゆえに、成長し達成されるべき心の全体性、自己(Self)、個性化(individuation)への衝動、人間すべてに蔵されたその可能性を表わす元型的心象なのである。(10)

庇護するもののない自我に課される様々の苦難、つまり自我を脅やかす強大な力を有する元型、心的複合の作用を示したのが荒筋(二)―一の部分である。

ここでは売られた姉弟がさんせう太夫の譜代の下人とされてしまう。これは自我が他の心的複合の支配下に組み入れられたこと、奴隷状態に置かれたことを表現している。ここで重要なのは、このような状況が自我に対し、他の心的複合への隷属状態からの脱出、自由の回復、すなわち自我自身がリビドーの主となることを促すということである。非力の極みに沈む姉と弟にとって、それらは全く叶わぬ望みであるように見える。しかし、さんせう太夫が二人に名を尋ねたとき、姉が本当の名を明かそうとしなかった点に注目したい。太夫が姉弟に仮の名を付けたのは、二人を支配下に収めた標である。けれども真の名を秘すという安寿の意志的な行為には、微かではあっても、太夫の完全な支配を拒む抵抗の姿勢がある。自我がこの場面で掌握しているリビドーは真に乏しいがそれでも屈伏し切ってしまわない、後日の成長を期待させるだけの強さはあると思われる。

さんせう太夫は、安寿とづし王丸を奴隷状態に貶しめた最大の敵として登場する。彼は五人の息子にとっては父、下人にとっては残酷無比な支配者である。特徴的なのは太夫の直接関る場面に、娘はおろかまるで妻さえ居ないかのように近親の女性が全く登場してこないことである。無理もない。なぜなら彼が表現しているのは、時代的な色彩を帯びた否定的な父、父—元型の影なのだから。[11] そしてこれこそ本篇の主人公づし王丸が、男性として成人するためにどうしても統合しなくてはならない元型の像である。それゆえ、さんせう太夫は姉弟に試練としての供犠、リビドーの放棄を要求するのである。

このときの自我は、さんせう太夫を破壊し統合するに充分な力をまだ貯えていない。依然として自我が弱ければ、しばらくの間リビドーを補給し、秘かに自我を援助しその成長に手を貸すものが必要である。伊勢の小萩や、さんせう太夫の息子二郎の存在は、自我が全く孤立無援なのではないことを示している。しかし、自我は被護者の位置に安閑としてはいられない。自我の進展可能性を阻害しない頃合いの守る力と、自我を置かれた現状から追い立てる程度の迫害する力との双方が必要である。慈悲深い二郎が、恐しいさんせう太夫の息子であるのは奇異感を与えるかもしれないが、それは元型本来の性質を暗示している。主人公を庇護している力も迫害している力も、起源を同じくする対立を通して統合に至ろうとするリビドーなのである。

(二)—三では否定的な父—元型の作用が苛烈化してゆくさまが描写されている。迫害への対抗が開始されるときが来る。

行動を起こそうとしたのは自我ではなく、アニマである。しかし、自我＝づし王丸が姉の促しに対し逡巡したため二人は痛手を被ってしまう。リビドーを貯えるのに、積極的に待つことが必要な場合もある。しかし、もし自我が既に新しい段階へ踏み出さねばならない状況にあるにも拘らず、内からの変容への警告を無視して前段階に固執するな

ら、自身を損う結果を招く。

ところで物語もここに至って、㈠の部分での二人で一人的な状況に比べ、姉弟が個別的な動きを見せるようになっている。自我＝主人公の変容に必要な、アニマ像の分化が始まったのである。

㈡―三は、アニマの決定的な変容を語る。㈡―二でもそうだったが、困難に対抗して動き出すのは自我ではない。先んじて変容するのはアニマで、まるで自我はそうしたアニマに駆り立てられるのを待っているかのようである。

さんせう太夫が三郎に命じて、二人に当てさせた焼き金の跡を、地蔵が代受するという奇跡が生じた。否定的な父の迫害が、アニマにその力を地蔵の霊験の形で発現させたのである。人間安寿が地蔵菩薩に変容したのは、アニマの自我を守護する力が人間の水準を越えることを要求されたからである。ひとが仏となるには、応分の犠牲を払わねばならない。安寿は、二人共に山にゆけるようさんせう太夫に頼んだとき、しばしば霊的な力を有するとされる髪を、その願いと交換に切られている。が、供儀はそれだけでは足りないのである。安寿が地蔵となり霊的な力を発揮するには、人間としての命を放棄しなければならなかった。

姉に促がされてではあるが、兎も角も㈢では自我の遁走が始まる。遁走は英雄に望まれる勇ましい闘いではない。しかし、それはときに闘争より必要な、無意識の支配から自身を引き離す最初の行為として、高い価値をもっている。遁走への動機は自我主体の意志によるものでなく、また三郎の執要な追跡を断ち切ったのも彼ではなく安寿の形代たる地蔵であった。彼が依然として庇護される存在であるのがわかる。しかし、国分寺の聖、天王寺の高僧等、男性の援助者が前面に出てくるのは注目すべき状況変化である。安寿の供犠が、否定的な力に対抗できる肯定的な力を持った男性上位人格の元型を賦活化したのである。さらにづし王丸自身の変化も見逃せない。彼は国分寺の僧に真の名を

明かし、援助を請うという他者への働きかけを行っている。

づし王丸＝自我の心的態度の変化は、第二の父として梅津院が登場するに及んでいっそう明確となる。この第二の父は、自我の男性性を強化し、社会化する機能を持っている。[12] やがて帝の御前において養父が自分のために恥辱を受けそうになったとき、づし王丸は系図をもって本来あるべき身分を公にし養父の不面目を救うという、自らの意志による積極的な行為を初めて示す。ようやく、自我は、諸他の心的複合に対し自身の方から、しかも直接的に働きかけられる力を身につけるようになったのである。

㈣では系図が認められ、帝の安堵を受けたづし王丸が父の所領の主に任じられる。これは、かつて父が持っていたが、自我から切り離されて役に立たなかった肯定的な力を、自我が回復し、統合したことを意味する。主人公の刮目すべき変容、真に積極的な行為が次々になされるのはこの後である。

これ以降のづし王丸の行為の内容を約して言えば、報復と報恩の二語に尽きよう。報復は山岡太夫に、そして最大の敵さんせう太夫に対して行われる。重罪を科す決意でさんせう太夫を引き出しておきながら、あたかも報償を与えるかの如き素振りをしてみせるづし王丸に、姉の遁走への促しにためらうことしかできなかった昔日の、弱柔な彼の面影はもうない。[13] さんせう太夫にも引けをとらない、畏怖の念すら起させる目的遂行への強い意志が感じられる。意志は、自我が自分の領土の支配者となるために不可欠の、リビドーを統禦する心的能力である。しかもづし王丸においては、その能力の用途は苛斂誅求にあるのではなく、信賞必罰という高い倫理規範の実行にあった。さんせう太夫のもとで否定的な、人を迫害するために用いられていた力が、自我の自立を支える有用な力としてここに統合されたのである。それは国分寺の聖や小萩の恩に報いることのできる力であり、無意識の中に沈み込んでいた父と母とを救

済しうる力であった。しかし、主人公のもたらした新しい状況は、ここに至る途上で失われたものすべてを回復しただろうか。首尾よくなされたこのドラマの構造が、男性主人公の少年期から成年期へのイニシェーションの過程を示しているのは、ここまで眺めてきた通りであり、「さんせう太夫」の物語成立の背景について、聖から俗にわたる民衆生活の時代特性にも眼を配った見事な分析を行った岩崎もそのように捉えている。[14] しかしこの物語はイニシェーションの成功そのものを単純に歌いあげてはいないようだ。父母の救済とづし王丸自身の栄華よりも、さんせう太夫への報復の方に格段の比重が置かれているのである。その意味は、主人公が新しく獲得した力を報復に使ったその動機を理解することによって知ることができる。さんせう太夫に対する報復の最大の理由は、姉安寿を責め殺した罪にある。安寿殺害への怨みを動機とするさんせう太夫の処刑と対をなす行為は、安寿の菩提を弔うために形代の地蔵を祀ったことであって、父母を救済したことではない。このドラマは父＝元型と姉＝アニマの分化と統合を語っている。自我が統合しなければならない真の対立構造は、さんせう太夫と安寿によって象徴されており、づし王丸が新しい心的態度に達するには、この両者が供にそのリビドーを放棄しなければならなかったのである。おそらく、リビドーの変容過程としてのドラマは、リビドーの新所有者による旧所有者の破壊と、それを何らかの形で悼む―鎮魂的―行為との二つによって完成するという、そうした原則が成り立つのではないかと論者は考える。「さんせう太夫」において、実の息子三郎によって首を引かれたさんせう太夫は、同じく息子の二郎が、そして安寿はづし王丸が弔う。新たな心的態度達成の喜びの岸辺を、失われ回復されることのない姉を慕う哀しみの波が洗う。「さんせう太夫」の物語を成就させたのは、さんせう太夫への報復と金焼地蔵の安置である。

これまで自我をづし王丸に仮託し、「さんせう太夫」を父（元型）の影と姉＝アニマの分化統合過程として読み取

ってきた。そこでは自我自身の闘いではなく、アニマの自己犠牲によって新しい境位が用意され、父の影の統合は姉殺害を理由とする報復の形でなされた。そこにこの物語におけるアニマの機能の仕方の特色があると思われる。

(二) ウナリーイヒリ元型の心的意義

「さんせう太夫」の物語を女性の内的変容過程のドラマとすると、前説で指摘したさんせう太夫と安寿の対立の問題は、女性の個性化過程におけるアニムスと同性の霊的優越者の分化と統合の問題として浮びあがってくると考えられる。

安寿は男性にとっては霊的優越者としてのアニマであるが、女性にとっては上位人格を象徴するのである。本節ではアニマ、上位人格としての安寿がウナリとして表現されていることの心的意味作用について考察を進めることとする。

づし王丸を助けるために献身した安寿は彼の姉であった。この安寿像を太地母神とみなすべきだろうか。(14)

先にふれたように、「さんせう太夫」全篇をづし王丸のイニシェーションの物語として捉える岩崎は、安寿を枯死途上にある幼神を庇護し、その再生を助ける太地母神的巫女的な女性と位置づけている。

もし安寿が太母神なら、づし王丸も全く同様の理由で太母神のはずである。なぜなら象徴としてのドラマの登場人物は、すべて一つの心の心的複合の心象として把握される、つまり心の全体＝自己からすれば、それらは皆起源を同じくする分身である。しかし、自己の実現に向けそのときどきの状況に適合して分化してゆかねばならないという意味では志向を異にしている。象徴は、起源と目的とを持つ。心の内なる女性性がこのドラマでは、母、乳母として、

そして安寿として、男性性は父、さんせう太夫、二郎、三郎、づし王丸として表わされている。それらの象徴の間の秘かな同一性とともに、分化していることの意味も決して軽視はできない。たしかに、安寿は歴史的には太母神の娘かもしれない。しかし、少なくともこの物語は安寿を母なる神として描いてはない。この物語を語った人々を、そして耳を傾けた人々を涙させたのは、づし王丸の姉であって、決して母ではないのである。論者は描かれた安寿そのものの意味を問いたい。

霊的優越者としてのアニマは初めに、最も身近な女性である母親に投影される。男性＝自我は、その呪縛から解放されるためにその投影の対象を、恋人なり配偶者なり、だれか家族外の女性に移さなければならない。河合は、アニマの母から恋人への移行の中間段階として姉＝アニマが分化されると言う。(15) しかし、姉＝アニマの心的機能は、単に克服され、捨て去られてしまうというような意味での中間段階には位置していない。

安寿は、姉＝アニマとして、先に分析を行ったウナリ神信仰の場合と同様、無意識の自我を生み出すという側面より、自我と起源を同じくし、生涯共にあるという側面を表現している。しかも彼女はその凄絶な死により、汚れることのない聖なる処女として、自我にとっての永遠の霊的優越者となった。それは元型として存在し続け、実際年齢がいくつであろうと、いつでも、少年が成年になるときと同じように新たな意識段階に踏み出そうとする自我を守り導こうとする。安寿の供犠、そして地蔵への変容は、そのような姉＝アニマの像を美しく若いままで凍結したのである。

心の内なる異性性は自我の性を相補し心的全体性を実現させる。それゆえアニマ、アニムスは心のより高い本質、霊的優越者として自我にその体験を強要することがある。もし自我にそれを充分分化するだけの能力がない場合、自我は内側からそれにとり憑かれたり、またそれが外部に投影された結果、その投影の対象に強迫的に依存したりする危

険がある。安寿は死に、そして内的世界への導き手であるアニマに相応しく、地蔵菩薩として祀られたので、づし王丸＝自我が肉の姉に依存するという危険も、また内的な像に内側からとり憑かれるという恐れも回避された。上位人格は、異性的なるものの統合より後に現われる、それゆえに両性具有的な、しかし自己に近い高められた同性として感じられるような像である。

弟の霊的優越者として地蔵に変身したことは、安寿に上位人格としての確固たる資格を付与しているように思われる。だが残念なことに、安寿という女性像は、上位人格として欠いてはならない要件をやや等閑りにしているきらいがある。上位人格としては、アニムス、つまり無意識の暗い力をどうしても自身で統合する必要がある。しかし、安寿は結局そうしなかった。アニムスの守護者となった安寿は、余りに多すぎる、白馬の王子に救出されるしか能のない女性像に比べればずっとましだが、それでも上位人格としての資格を充分に満たしているとは言えない。女性がづし王丸＝アニムスを外的世界に投影するとき、そのような安寿像の隠しようもない限界がはっきりしてくる。彼女のこの世における行為は、彼女自身にとっての直接的意味を持たなくなってしまう。内的な女性像としての安寿は上位人格として分化されるよりも、男性のアニマ投影の格好の器を用意する可能性の方が大きいかもしれない。

ちなみに、津軽における「さんせう太夫」の一種の変異型ともみなしうる『お岩木様一代記』の主人公あんじゅしめ（姫）は実の娘であることを疑い、自分を殺そうとした父親を、鬼の姿で登場するさんそう太夫の与えた難題を自力で解決した後に、許すという形で統合し、やがて岩木山の高神となる。このあんじゅしめは、安寿の持つ上位人格としての可能性を充分に開花させた例と言えるかもしれない。ただし、この物語では父と娘の間の対立は「さんせう太夫」の場合よりずっと明確な形で描かれているが、あんじゅしめがウナリであることはほとんど強調されていない。(16)

上位人格としての安寿は弟＝アニムスの霊的優越者としてこれと対をなし、母―息子、妻―夫等と同様に、両性の

統合とされたものとしての「自己」を象徴する。同様にと言ったが、各組み合わせの絆の種類は違う。それらは皆独自の価値を持つ、女性と男性それぞれの根元的なあり方を示す。

永遠に処女の姿を止めたまま、づし王丸（―イヒリ）から慕われ崇められる安寿（―ウナリ）は、肉体としての女性が齢を重ねようと、男性の配偶者となろうと、子を産もうと、決して変ることのない女性の本質、それを至高至純のものとして感得させるような上位人格の像を提示する。

先述の河合によればおそらく、安寿のような女性像は結婚の対象となり得ないがゆえに、肉体性、女性性を拒否したアニマ像とみなされるだろう。同氏は、日本においては太母―永遠の少年元型があまりに強力に作用しているために、対等な愛の対象、結婚の対象としての女性像の結実が困難であると嘆く。しかし、このことについての真の問題は、我々に太母―永遠の少年の元型が作用していることではない。それにとり憑かれることである。とり憑く危険性は、この元型に限らずあらゆる元型の持つ特性である。対等な愛の対象の筈が、実は対等な憑依の対象にしかすぎないことも少くないのではなかろうか。自我に求められるのは行動原理の内的確立、すなわち倫理的自律性である。投影の対象を母から妻に替えたところで、倫理的依存度が下がる訳ではない。対等な人間関係の基盤である倫理的自律性の獲得は、投影を回収し、心的複合の像を内なるものとして統合するか否かにかかっている。

肉体性と精神性を統合した、結婚の対象としての女性像の無いのを嘆くのはいい。が、竹取物語のかぐや姫を、結婚の対象とならない、したがって肉体性、女性性を拒否した女性の像と呼ぶことは、多くの女性がかぐや姫に対して抱く実感との間にかなりの隔りを置くだろう。かぐや姫は、本稿がとりあげた安寿のように、肉体性や母性に還元して余りある女性、上位人格の貴高い像なのである。婚姻の絆ではなく、同胞としての絆で結ばれるウナリ―イヒリ元型に肉体性の拒否を見出すことも可能だが、しかし逆に夫―妻の絆に、相互的かつ意識的に結んだ第二のウナリ―イ

ヒリの絆としての性質を見出すこともできるのだ。その絆は敢えて再生産を目的としないがゆえに、心の自己充足性や、一回起性を象徴するものとさえ考えられる。

内発的な個体化への衝動ばかりでなく、外的な社会環境の激変も人々に心的態度の変化を要請する。それ以前の心的指導原理の心象たる霊的優越者を廃するなら、新たな霊的優越者が顕現しなければならないのは勿論のこと、崇拝し続けるにしても、人々はそれらとの間に新たな関係を構築する必要がある。所謂下克上の世にもてはやされた神仏の本地譚、霊験譚とは、まさに民衆のそのような心の営みの所産に他ならない。霊的優越者の元型的心象のいわば一種の沸騰状況が引き起され、おそらく安寿とづし王のようなウナリ―イヒリ元型もそのただ中で一瞬の光芒を放っただろう。しかし、後の日本文化は、この安寿のようなウナリ的元型心象の発展を阻害したように思われる。資料による裏付けは他日に譲らねばならないが、ここでウナリ―イヒリ元型が日本文化において辿った運命について仮説を述べ本節を終ることにしよう。

ウナリ―イヒリ元型は、人間共有の元型の一つであり、我々の文化においても前述したような特有の心的機能を果す可能性を顕示したことがあった。だが、近世以降「家」という親族関係の確立過程は、まるでさんせう太夫―づし王丸が安寿を殺したように、この元型的な女性像を葬ってしまったのではないだろうか。ウナリ―イヒリの絆は、「家」の親族関係中の重要な対、妻―夫、母―息子とある意味で対立する。ウナリ―イヒリの関係は、婚姻を介して「家」と「家」との間に連帯の絆を結ばせる可能性を持つ。しかし、「家」がそれ自身の存続性、したがって縦の関係を極度に重視するようになると、ウナリ―イヒリの関係はむしろ、「家」の枠を切断する危険性を帯びてくる。(16)「家」が縦の関係を重視する度合が昂じるにつれ、女性が「家」内成員として認められるあり方は、ただ母としてあるこ

とにのみ限定されるようになる。女性が「家」の内成員となるためには、ウナリであることは忘れ去られ、消し去られなければならない。少くとも近世以降の日本文化は、父も母も殺さなかったがウナリを殺したのかもしれない。(17)

四　ウロボロスの尾にかえて

分析心理学という仮説は、元型的心象の検討を通し、人間精神における普遍性と、文化特異的な相を見極めてゆくことが、人間的営為を理解するために有効であり、かつ治療上の実践的方法であると主張する。しかも主張に止まるだけではない。この仮説体系が自らを体系化したのは、まさにそのような試みの過程を通してでり、したがって分析心理学は、自身の体系の精度を高め検証するためにどうしても、文化、人間精神の普遍性と個別特異性とを明らかにする往復運動を継続してゆかねばならないのである。

ウロボロスは、自らの尾をくわえることによって、始源にして窮極を意味する環を作る。

本稿は、人間関係を規定する霊的優越者としてのウナリ（―イヒリ）元型を仮定し、その心的な意味作用に関する若干の考察を、「さんせう太夫」の女主人公安寿において試みた。象徴は意識のとる態度によって意味を変えるという分析心理学の前提からして、本稿の行った解釈は全く相対的なものである。が、絶対的な解釈というものはないという、そのことによって、むしろウナリ―元型が太母に還元し得ない至純の女性性を体験させる性質を有すると主張できるのではないかとも考える。そして物語の個別的な分析が、類例の集積に有意な比較をもたらすということも確かであると思われる。とは言え、象徴における歴史的、地域的特性を明らかにし、上述の往復運動の一環をなすことを目的とするなら、たとえば、安寿像の重要な構成要素に違いない地蔵信仰、また親族構造の変遷等、当然視野

に入れなければならない諸現象は余りに多い。それらを今後の課題とし、本小論で扱った元型的心象としてのウナリの意味についてより深い理解を求め進むこととしたい。

注

(1) 拙稿「霊的優越者としてのアニマ」(『宗教研究』二四六号、一九八一年)、九五―九七ページ。

(2) 男性にとっての老賢者、女性にとっての太母などのような同性の、意識主体に対し凄まじい影響力を及ぼす人物の像をユングは上位人格 (supraordinate personality) と名付けた。論者の言う霊的優越者は、心的な指導原理の体現者であって性の異同を包含する。これはユングにおけるマナ人格 (mana personality) と近い。

(3) 『母性社会日本の病理』中央公論者、昭和五十一年、『影の現象学』思索社、昭和五十一年河合準雄『無意識の構造』中央公論社、昭和五十二年。

(4) 柳田民俗学の成果を取り入れた民俗精神医学を提唱する小田普は、異性の同胞に対する性愛をウナリコンプレックスと呼び、これが日本文化の基底に存在するのではないかと指摘している。小田普『日本の狂気誌』思索社、昭和五五年、二〇―二一ページ。

(5) 増幅的方法とは、夢など無意識の所産における個々のモチーフを連想、類比により、意味核心が相似していると思われるあらゆる対応諸象によって拡大し、それが有する意味可能性を明らかにしてゆこうとする方法である。ユングはこれを一つの象徴を始点とし、自由連想の連鎖でその起源に至ろうとする方法と対置させた。

(6) 室木弥太郎校注『説経集』新潮社、昭和五二年。によった。

(7) 荒木繁、山本吉左右編注『説経節』平凡社、昭和四八年、三二二ページ。

(8) C. G. Jung, *The Collected Works of C. G. Jung, vol. 5, Symbols of Transformation* (princeton univ. press)

(9) M・L・フォン・フランツ著『おとぎ話の心理学』氏原寛訳、創元社、昭和五四年、二三ページ。

(10) C. G. Jung, *The Collected Works of C. G. Jung. Vol, 9-1 The Archetypes ana the Collective unconscious*

(11) 岩崎武夫『続さんせう太夫考』平凡社、一九七八年、一五五―一六四ページ。

(12) 梅津院はづし王丸に衣服を与えているが、衣服はしばしば社会への適応のための機能コンプレクスであるペルソナを意味

する。また、づし王丸が養子となるのは無意識と新しい意識との結合を表わすと考えられる。

(13) づし王丸は、さんせう太夫に仇を慈悲にして返そうと言い、大国と小国、望むのはどちらかと尋ねる。さんせう太夫は大国を望むが、実はこの大国とは黄泉の国なのである。

(14) 岩崎武夫『さんせう太夫考』平凡社、一九七三年三一―九三ページ。また柳田国男はこの物語を、立身譚としている。柳田国男「山荘太夫考」(『定本柳田国男集第七巻』筑摩書房、昭和四五年)一〇八―一二三ページ。

(15) 河合、前掲、『無意識の構造』一二〇ページ。

(16) この物語の対立構造は、夫と妻としての男女の対立と、父と娘としての男女の対立からなっているように思われる。竹内長雄「お岩木様一代記」(『文学』八巻一〇号、昭和一五年)一一〇―一一八ページ。

(17) 各社会は、その親族構造の中の特定の関係を社会の人間関係の核として重視したり、また親族構造の網目を切断するような関係を排除あるいはむしろ、信仰の水準で重視することがある。ウナリーイヒリが親族関係中の核として社会的行動を規定している例については、井桁碧・山崎美恵「奄美におけるノロ継承のイデオロギー」(宗教社会学研究会編集委員会編『宗教の意味世界』雄山閣、昭和五五年)五一―七五ページ。

(18) 「さんせう太夫」の新しい変異型である森欧外の『山椒太夫』は母との対面に最も重点を置いている。そしてここでの厨子王は山椒太夫への報復を行っていないので、その名声にもかかわらず説経「さんせう太夫」の持っていたような緊迫感を欠いていると思われる。

バルトにおける聖霊論

寺園喜基

一

ルドルフ・ボーレンは実践神学の問題を神学の実践的適応の問題としてではなく、「神が実践的になること」[1]の問題とみなし、それによって実践神学の聖霊論的基礎づけを試みている。こうして、ボーレンは聖霊論を現代神学にとっての重要な課題となしたといえよう。その際彼はバルト神学を批判する。なぜなら、カール・バルトにとってはキリスト論的集中が神学的思惟を本質的に規定しているからである。バルト神学にとっては、キリストにおいて事はすでに成ったという完了形が中心的関心事であった。そしてこの完了形がキリスト以後のわれわれの現在と、同時にまたキリスト以前の歴史とを抱括する、とバルトは主張した。これに対して、バルトのいう完了形は天上の神の独白（モノローグ）であるという類の批判や、この批判を契機にして「わたしのための神」を強調する、神学の実存論的理解が起こった[2]。これらはいずれもバルトを誤解する所から起こって来たとはいえ、しかしバルト自身の神学的思惟にとっては、キリストにおける完了形が持つ現実性、もしくは完了形が持つ実践的意味は、第一義的な中心的課題ではなかった。これに対してボーレンの聖霊論は、キリストにおける完了形を損うことなしに、したがって神学の人間論化や実存論化に落ることなしに、完了形がそのまま現在形であることを主張する道を示しているといえる。この道はバルト

においてはたしかに思考の中心には置かれず、それとして展開されなかったとはいえ、基本的にはすでに示されたものであった。[3] それゆえボーレンのバルト批判は神学的立場の根本的相違によるものではなく、むしろ、キリスト論的思考によって聖霊論的思考の根拠が示されているにもかかわらず、それとして十分に展開されていないという点に向けられているといえるであろう。

このような事態において、われわれはバルト自身の聖霊論を明らかにしようと思う。すなわち、バルトの聖霊論がいかなる基礎と構造から成立しているかを考察し、それによって、キリストにおける完了形が持つ現在性の意味を、したがってバルト神学における聖霊論の意味を明確にしたいと思う。

バルトにおいて聖霊の問題は主に啓示論と和解論で論じられている。和解論においては聖霊論は教会論との関連で扱われているが、啓示論においてはより全体的な視野で論じられていると思われる。したがって、啓示論における聖霊論が小本論の主題になる。このバルトの啓示論は三つの部分から成る。三一論、キリスト論、聖霊論である。三一論は啓示の起源を問い、キリスト論は啓示の客観的現実性を問う。これに対して聖霊論は、啓示を受領する人間の主体性を論ずる。すなわち、人間にかかわる神の啓示が人間において現実的であるのは、どのようにしてなのかを問う。そして、この人間的主体における啓示の現実性、つまり啓示の主体的現実性は「聖霊の注ぎ」[4]において、答えを与えられるのである。本小論においては、先ず第一節と第二節で三一論における聖霊の問題を考察し、次に第三節と第四節で、啓示を受領する人間の主体性が問題になる「聖霊の注ぎ」において聖霊の問題を考察しようと思う。

一

バルトは三一論を神に関する抽象的な思弁とは考えない。たしかに三一論は神の存在を論ずるが、この神は啓示において働く神である。したがって、バルトは三一論を「神は主としてご自身を啓示し給う」[5]という命題に基礎づける。三一論の根拠は啓示の出来事なのである。それゆえに三一論における聖霊の問題を考察するにあたり、バルトにしたがった順序で、第一節で三一論の根拠としての啓示における聖霊の働きを論じ、次に第二節で内的三一論における聖霊を論ずることにする。

啓示の出来事がまさしく人間に向けられているという点に、バルトは聖霊を語る根拠をみる。啓示の人間への伝達、人間の受けという、この問題における神の在り方は、父や子における神の在り方とは異なるものである。それに対して、歴史における啓示存在、つまり啓示の歴史性をバルトは聖霊と呼ぶのである。一般的にいって、霊・プネウマは「風」といわれる（ヨハネ三・八、行伝二・二）すなわち、密かに、こちらからあちらへと吹き抜けて行く。あるいは「息」ともいわれる（Ⅱテサ二・八、ヨハネ二〇・二二）。すなわち、生ける者の口から出て行き、他の者へ吹き掛けられる。この意味で、神が人間に霊を与えるということ、また人間がこの霊を受けるということは、神が人間の最内奥にまでやって来て、神自身を人間に知らしめ、人間を信仰へと目覚まし、教会を創り出すということである。この教会において、神は人間の神として、人間は神の人間として告白されるのである。この、人間には不可能なこと、ただ神にのみ可能なことを生起せしめるのが、聖霊に他ならない。聖霊が「聖」なのは、神の霊だからである。このような連関で、バルトは聖霊について定義的にこう述べる。すなわち、「神の霊、聖霊が特に啓示において神自

身であるのは、神が人間の所にやって来るのみでなく、人間においても存在し、そして人間を神自身に向けて開らき、人間にその用意をさせ、それを可能ならしめ、そのようにして人間に対する啓示を完遂できるかぎりである[6]」と。それだから、聖霊において神の啓示は単に上から客観的に生起するのみでなく、人間の主体においても現実的となる。この現実性における神は聖霊であり、この現実性を可能にする神の在り方が聖霊と呼ばれるのである。

このようにみて来るときに啓示の出来事における聖霊の働きについて、バルトは三つのことを考えている。第一は、「聖霊は人間に、人間が自分自身では保証出来ないものを保証する。それは、人間が啓示に人格的にあずかるということである[7]」という。ここで意味されていることは先ず、人間の啓示への「参与」である。これは啓示を自分のものとして受容すること、つまり信仰、認識、服従である。次に、聖霊はこの人間の参与を「保証」するということである。たしかに人間があずかり、参与することであるが、しかし、これを可能ならしめ、保証するのは人間ではないのである。聖霊の働きについて、バルトは第二に、「聖霊は人間を教示し、指導する。人間はこれをすることは出来ない[8]」と述べる。聖霊は人間に啓示の受容を可能ならしめるが、しかしだからといって、聖霊は、人間が持っている一つの可能性とか、能力というようなものではない。聖霊は人間における端的な他者なる神である。聖霊は人間において語られた神の「然り」であって、この聖霊に導かれて、人間は後から神に対して「然り」をいう。人間のいう神への「然り」は聖霊のうながしである。それゆえ、聖霊は内なる教師と呼ばれる。聖霊は決して人間自身と同一化されないのであって、人間の内における主なる神であり、また主なる神であり続ける。第三にバルトは、「聖霊はキリストについて語る能力を与える[9]」と述べる。聖霊が保証する信仰、認識、服従はキリストに対するものであったし、また聖霊が教示し、指導する対象もキリストであったのであるから、この第三の点は今までの二点の目標であるといわねばならない。この第三点において聖霊の働きに関する決定的なことが述べられているのであって、聖霊はキリストの

霊であり、キリストを証言するかぎり、まさにそのかぎり聖霊は啓示を受領する教会に対して、キリストを証言し宣教する力を与えるのである。

このような聖霊の働きを、バルトは別様に、聖霊は「われわれを自由にする主」であり、「聖霊を受けることによって、われわれは神の子になる」ともいいかえる。[10] ここでいう「自由」とは、人間を啓示の真の受領者にする能力、権能を意味する。この能力、権能を聖霊が与える。罪人が神の言葉を受入れるのはどうしてか、という問いに対して、人間を神の言葉に向って自由にするのは聖霊であると答えられる。そしてまた、「神の子」というのはこの自由、能力を自分のものにしている人間をいう。バルトは神の子としての信仰者の在り方について基本的なことをこう述べる。「聖霊を受けることにおいて存在する人間は、自分自身においては、また自分自身からは、存在することの出来ないものである。すなわち、子供が父に属しているように神に属しているもの、子供が父を知っているように神を知っているもの、父が子供のためにそこにいるように、そのもののために神がいるようなもの、そのようなものである」。[11]

聖霊において自由にされ、神の子とされるということは、しかし、人間が被造物としての在り方を越えて、人間以上のものになるということではない。聖霊を受けることによって、人間は人間であることを止めるわけではない。聖霊なる神が人間において現在し、人間を自由にし、神の子になろうということは、神を認識し讃美するということを意味する。「聖霊を持つ」ということは神に確信を置くということであって、人間が神を所有するということではない。人間に関していえば、人間が聖霊を受けるということは終末論的な表現である。すなわち、人間の経験や思惟を越えた神の永遠の現実性との関係において、語られるべきことである。しかし神に関していえば、聖霊が人間にかかわるということは終末論的な表現ではない。聖霊なる神自身が終末そのものなのである。神の事柄と人の事柄は同じで

はない。そこで、バルトはこう述べる。すなわち、「神は啓示において自分自身をわれわれに与えられる。それによってわれわれは彼（神）においては富むもの、われわれ自身においては貧しいものであり、またあり続け、まさしくそうなる。われわれは神において富むものであるということ、そして次にはじめてわれわれ自身において貧しいものになるということ、この二つのことをわれわれは経験するようになる」[12]。啓示の出来事が人間にかかわり、人間のものとなるという点に聖霊の注ぎが語られるが、まさしくそこで人間は人間であり続け、神は神であり続ける。そしてそのことを聖霊の神性は意味している、とバルトは主張するのである。

二

こうして、聖霊の働きは、人間が「人格的に啓示にあずかること」[13]を保証し、人間に教え、人間がキリストについて語ることを可能ならしめ、この語りを「証言」になし、したがって「この語りを通して神の啓示が常に新しく現実的となる」[14]ことを可能ならしめるものであった。これらすべては、聖霊が人間に可能ならしめることによって生起するというべきであって、人間はいかなる意味においても自分自身からは生起せしめることは出来ないのである。このことは積極的にいえば、聖霊は主である、ということを意味する。聖霊は主であって「われわれを自由になし」、また「聖霊を受けることによってわれわれは神の子となる」のである[15]。このことは人間の可能性や所有には属さない。これは、「新約聖霊の意味における終末論的な表現」[16]である。終末論的とは、「われわれからみれば、われわれの経験や思惟よりも外にあるものであって、神が成就し遂行する永遠の現実性にかかわっているということ」[17]を意味している。この意味で聖霊においては、つまり人間の精神ではなくて神の霊においては、人間以前にあったし、また将来に

あるものが、「われわれのため」に現実に起こっているということに他ならない。そして、まさしくそれがそうだということを、バルトは、聖霊は「永遠の霊」[18]であるという表現で示すのである。啓示の出来事における聖霊は、「すでにご自身において」(zuvor in sich selber)[19]聖霊なる神である。バルトにとって、神の「われわれのために」が正しく理解されるのは、「すでにご自身において」が語られるときなのである。

それゆえに、バルトは「聖霊は啓示の出来事においてはじめて聖なる霊、神の霊になるというわけではない」[20]と述べ、啓示に先立つ神自身の内的存在において、聖霊の神性を主張する。神性のあらゆる深みにおいて、神は父なる神であり、また神は子なる神であるのと同じように、神は聖霊なる神でもある。啓示において聖霊である神は、神自身においてすでに聖霊なる神であって、神の内的な三一の在り方における聖霊なる神が、啓示においても、もう一度、聖霊なる神なのである。

神の「すでにご自身において」という表現は、バルトにおいては非神学的な思弁ではない。むしろこれは、神の「われわれにとって」を正確に表現しようとするとき必然的となる、表現(ドグマ)なのである。これに対して、もし啓示の出来事における聖霊を内的三一の存り方における聖霊から切り離してしまうなら、「われわれのために」が神学的公理にされてしまい、人間存在の方が神にとって不可欠的なものとなり、神の自由が語られなくなり、それによって神学の人間論化や実存論化が惹起されざるを得なくなると、ようなは考えるのである。[21]聖霊の神性を非神学的思弁の結果としてではなく、神学的思惟の始めに置くといこうとが、聖霊の神性が啓示において語られるに先立って神の内在的な三一存在において語られるということに他ならない。このようなの思惟の歩みからまた、聖霊は父と子とから出て来るという、西方教会に伝統的なフィリオクエ(Filioque)の主張をバルトは取る。東方教会は、聖霊はただ父からのみ来ると主張することによって、啓示における神の在り方と内在的三一における神の在り方を分離し

て考えているというのが、バルトにとっての問題点なのである。これに対してバルトは、啓示における神は、永遠の神自身の現実性における神と違う神ではない、ということをいいたいのである。すなわち、啓示において人間は神自身とかかわる。しかし啓示を離れて、他の所で超越の神を思弁することは出来ない。まさしく啓示は永遠の神の在り方を明らかにしたのであり、そのかぎり、啓示の神と三一の神とは同一の神であるといわねばならないのである。

聖霊なる神に関して、バルトはニケア・コンスタンチノープル信条にしたがいつつ、次の四点を述べる。第一は、「われわれは聖霊を主と信じる」[22]ということである。この命題は、聖霊の父・子との同一性と差違性をいっている。同一性というのは、聖霊が主といわれるとき、聖霊は父や子とならぶ別の主ではない、ということを意味する。キリスト教信仰にとって三人の主がいるわけではない。主は一人である。父・子・聖霊は三人の主の三つの呼び名ではなく、一人の、唯一の主を三度、違ったふうにいいかえる名である。このようにこの命題は聖霊の父・子との同一性を先ず意味しているのである。では次に、聖霊が父・子から区別される差違性とは何か。これについてバルトは、「聖霊なる神の在り方の特殊性は、大変逆説的に、聖霊が父なる神の在り方と子なる神の在り方との間における共通性であるという点にある」[23]と述べる。すなわち、聖霊は交わりであり、父と子の共同存在の行為である。それゆえ聖霊は、神が父として子を愛し、子として父を愛する、愛である。そして、この愛が神における父の子に対する愛であり、子の父に対する愛であることによって、この愛は被造的世界に属するものではなく、神自身と同等のものである。神は「すでにご自身において」交わりであり、愛であり、したがって聖霊である。まさにそうだからこそ、聖霊なる神なのである。聖霊は永遠の神自身の内的存在において現実であったように、人間に対しても、人間においても現実である。かしこで父と子を結ぶ愛であるように、今ここで神と人間を結びつけるのである。

第二に、バルトは「われわれは聖霊を生命の創造者として信じる」[24]という。聖霊は、子なる神に帰せられる和解の

業においては、救済の完成者として子と共に働く。そのように、父なる神に帰せられる創造の業においても、聖霊としての在り方において父と共に働く。神が創造者としての万物の存在を創造するのみでなく、それらに同時に生命を与えかるかぎり、聖霊なる神の在り方も創造において語られねばならない、とバルトは主張するのである。聖霊はその意味で「創造の霊」[25]である。三一の内的在り方において聖霊の神性が父・子と不可分であるように、外へ向っての三一の神の働きは分けられないのだから、創造における聖霊の働きは決して見逃されてはならないのである。

第三に、バルトは「われわれは聖霊を父と子から出て来る方として信じる」[25]と述べる。この命題において「父と子から」といわれている「から」は、聖霊の父・子からの区別された在り方を意味している。しかし「出て来る」というのは、聖霊は何らの被造物ではないということ、むしろ父や子と同じ神性を持つ神の在り方であるということを示している。そしてバルトは、前述したように、この聖霊が「出て来る」ということを「父と子から」(ex Patre Filioque) とする西方教会の伝統の中に身を置く。バルトがそうするのは積極的な神学的根拠があるからである。啓示の出来事においては、啓示者（父）によって惹起された啓示（子）はまさしく人間に向って開かれており、人間は啓示存在のうながし（聖霊）によって啓示を受容する。したがって啓示においては、聖霊について「父と子から」ということが語られねばならない。そして、この外的・機能的三一論において、つまり「われわれのため」の聖霊の在り方において語られることは、それによって同時にまた、内在的な神ご自身における聖霊の在り方においても語られねばならないという点に、バルトがフィリオクエを主張する根拠がある。これに対して東方教会は、内的三一論において聖霊は父からのみ出て来るということによって、機能的三一論における聖霊の在り方と内在的三一論における聖霊の在り方とを分離してとらえているという点に、バルトの東方教会への批判がある。さらにまた、フィリオクエを否定するなら、父と子の永遠の交わりが否定されることになり、それによって、子なる神無しに神と人間のかかわり

が神秘主義的に語られる可能性が、原理的に開かれて来るであろう。バルトはフィリオクエを主張することによって、積極的に、神はご自身の永遠の内的三一性において、父と子の聖霊による愛の交わりを語ることが出来ると考える。それによって、啓示の出来事は神と人間の間の絶対的に質的な相違を明らかにし、同時に神の人間への決定的な結びつきをキリストの和解の出来事として明らかにする、と主張するのである。

第四に、バルトは「われわれは聖霊を『父と子と共に、同じように、崇拝され讃美される』と信じる」[27]と述べる。この命題においても聖霊の神性が語られる。ここで「共に」というのは、「ならんで」という意味ではない。したがって三人の神々をそれぞれに崇拝し讃美するというのではない。この「共に」をバルトはむしろ「おいて」と理解するのであって、唯一人の主に対する唯一の崇拝・讃美を意味しているのである。神が父として、子として信じられ讃美されるように、唯一の神が聖霊としても信じられ讃美されるのである。

三

われわれは今まで三一論における聖霊の問題をみて来た。次に、「聖霊の注ぎ」という題目によって展開されている聖霊論をみてみようと思う。この場面で聖霊が問題になるのは、人間が神に向って自由にされ、啓示が人間において出来事となるということが、まさしく神の啓示の中に含まれており、聖霊なる神の働きによるというのなら、それはどのようにして可能となり現実的であるのだろうか、という問題の立て方においてである。この問題を立てるとき、バルトは事実問題を先に立てて、どのようにして現実的になるのか、と先ず問う。そして、どのようにして可能になるのか、という可能性の問題は、理解の問題として後から立てられるのである。もしも、啓示の主体的可能性

を先に立てて、その後で主体的現実性を問題にするなら、何らかの仕方であらかじめ神から人間への道を知っていなくてはならず、その道を通ってはじめて、神は人間の所に現実に来たということをいわねばならないことになる。だがそのような問題設定は、啓示以外の所に神の一般的な可能性を問うことによって、結局は啓示を否定することにならざるを得ない。自然神学を退け、キリストの啓示から出発するバルトは、この人間の主体性における啓示の問題においても、啓示の現実性をはじめに論じ、次に可能性の問題を論ずるのである。

そこでまず、第三節において、啓示の主体的現実性としての聖霊が問われなければならない。この問題をバルトは、聖霊は人間的主体における啓示の出来事として、どのような仕方で、またどの程度まで現実的であるのか、と定式化する。この問題に対して、啓示の客観的現実性が対応している。啓示の客観的現実性は、啓示は一般的な仕方ですべての時間の永遠的な意味として人間に出会うのではなく、啓示自身の時を持っているということを示している。啓示は特定の歴史的な場所に立っている。啓示があらゆる人間にかかわるという普遍的意味を持つのも、この特殊性による。まさしく啓示のこの客観的な特殊性に対して、啓示の主体的な特殊性が対応しているのである。すなわち、神の啓示が主体的に現在しているような人間が現実に存在し、しかも不可見的な外面的な仕方においてのみならず、可見的な外面的な仕方においても存在している、とバルトは主張する。そしてこれらの人間とは、旧約聖書ではイスラエルの民と呼ばれ、新約聖書では教会と呼ばれる。これらの人間がイスラエルに所属しているとか、教会に所属しているとかいう、彼らの所属性が彼らを啓示の受領者にしているのでは決してない。むしろ、神の啓示が彼らを啓示の受領者にする。それゆえ、神はイスラエルの外部における人間をも啓示の受領者とされたこともあった。それは、イスラエルの民が神を誇る代りに彼らのあの所属性を誇ろうとしたことに対する、「矯正」[28]を意味したのである。新約聖書において、そのような異邦人がイエスをメシヤと告白する群れとして登場するのは、あの旧約聖書における矯正の継続

である。それゆえに、教会の出現はイスラエルの民の歴史の総括でもある。こうして神自身が、神の啓示のみが、人間を啓示の受領者となす。しかもそれを教会という特定の場所でなすのである。イスラエルの歴史において起こったあの矯正は、教会においてはもう起こらないというのではない。まさしく教会においてあの矯正は起こる。しかしそれによって、教会という特定の場所があいまいにされてしまうのではない。むしろ強化されるのである。したがってバルトは、決定的に、「イエス・キリストに向って先ず信者がおり、そして彼らによって形成されて、次に教会があるというのではない。そうではなく、先ず第一に教会があり、そして次に、教会によって、教会において、信者がいるのである」[29]と述べるのである。ここでいわれている教会は単に「見えざる教会」のことではない。特定の時間と場所の中にある「見える教会」のことである。だからといって、この教会はキリストによって基礎を与えられているキリストの体であることを忘れてしまったような、偶然的な、恣意的な形成物を指すのではない。たしかに人間の集団であり、制度でもあるが、教会は、人間によって生み出されたものではなく、神の啓示の現実性なのである。啓示の客観的現実性（キリスト）に対応する人間の側の主体的現実性は、この教会の現実性に他ならないとバルトは主張するのである。バルトはこうして、啓示の受容の現実性を教会と結びつけている。したがって、啓示の主体的現実性としての聖霊において神が現在するということを、教会の現在として理解しているのである。教会で生起しているのは何か。それは聖霊の注ぎである。教会を満たしているものは何か。それは聖霊に他ならない。

まさしくこのような文脈からして、一体、神の啓示はどのようにして人間の所にまで来るのか、したがって一体、人間はどのようにして啓示を受容する者になるのか、という問題も答えを与えられる。すなわち、どのようにして啓示はキリストから人間の所に来るのかという問いに対しては、教会が指示される。啓示の主体的現実性の場所である教会は、啓示が人間に与えられているということの「しるし」[30]なのである。そしてまた、人間はどのようにして啓示

の受領者になるのかという問題に対しては、聖霊の業によって、という答えが与えられるのである。

ここで注意しなくてはならないのは、聖霊は啓示の特定のしるしとしての教会において、またそれによって教会に属している特定の信仰者において現実的であるということである。このことは、聖霊の現実性を教会を越えた所で、あるいは教会以外の所で理解することは出来ない、ということをバルトは考えているということである。教会の現実性以外には、聖霊の現実性の場所は現実的には見出されない。バルトは霊的熱狂主義を批判し、彼らは聖霊の現実性を見逃している所に立っているという。つまり、教会は神の啓示の主体的なしるしであり、教会においてこそ人間は啓示を受けるものとなるということが、まさしく聖霊によって人間の中に生起するのである。しかしながら、教会は啓示が人間に与えられていることのしるしであるかぎり、神は教会に拘束されることはない。だが人間はこのしるしに拘束されるのであって、人間は、教会において、神の啓示が主体的に現実的であり、聖霊が啓示の客観的出来事を人間に与え、人間を啓示の受領者にするということを、認識するのである。

このように啓示が人間の所に来るということ、また啓示において人間もテーマになることが出来るということは、人間自身の中から生起するのではない。啓示の主体的現実性は啓示の観客的現実性に基礎づけられてのみあり得る。客観的な啓示の現実性はそれ自体で完了形であり、他の何ものをも付加出来ず、またその必要もないものである。まさしくこの排他的な客観性が、主体的現実性を含むのである。すなわち、人間が啓示を認識し、また語るということは、啓示そのものの力による。この力こそが、聖霊の業である。バルトはこう述べる、「目を開かれた盲人であるわれわれが、認識したり、讃美したり、感謝したり、また身を投げ出しつつ、アーメン、まことにその通りですと承認するということ、これこそ聖霊の業である。それゆえにわれわれはまた、この業を通してわれわれの唇にのぼせられるアーメンを何回も繰り返しつつこの業について語る以外には、この業について何も語ることが出来ないし、まさに

そのような仕方でしか、この業について語ることは出来ないのである」[31]。

こうして、バルトは啓示論との関連の中で、聖霊を啓示の主体的現実性として述べるのである。そしてこのこの現実性は教会なのであって、ここにバルトにおける教会論と聖霊論の原理的な結合を、われわれはみることが出来るのである[32]。では、この聖霊が諸々の霊の中の一つというようなものではなく、まさしく聖なる、神の霊であることは、どのようにして語られるか。これは啓示の主体的可能性を問う中で答えられて来るが、そこでは聖霊論とキリスト論との結合が考えられている。

四

聖霊は啓示の主体的現実性として、教会を教会たらしめ、信仰者を信仰者たらしめる。教会や信仰者それ自身が聖霊であるのではないけれども、しかし教会と信仰者の存在は聖霊の働きである。この啓示の主体的現実性がまた啓示の主体的可能性をも規定する。この可能性の問題とは、一般的な無規定的な、一体どうしてそういうことは可能になるのか、というようなものではない。むしろ、啓示の主体的な現実性が認識された所で、その可能性としての聖霊が問われるのである。この問いとは、人間が聖霊によって神に向って自由にされ、啓示の受領者になるということにおいて、啓示の主体的現実性は成立しているが、しかし人間がそういうものであり得るためには、どのようにして、またどの程度まで、聖霊は啓示の主体的現実性に対する可能性と力とを持っているのか、という問いである。

この問いに対する答えを、先ず否定的な表現で定式化して、バルトは「われわれは聖霊からはなれては、神に向って自由ではない[33]」と述べる。聖霊は父や子と異なる神性ではなく同一の神性であり、神の言葉を人間に教える教師でも

あるのなら、この聖霊から離れては人間は神の言葉を認識することは出来ないのである。聖霊はそのことを示しつつ、人間を神に向けて自由にし、目と耳とを開らき、信仰の認識を創り出す。聖霊はしたがって、人間自身は霊を持たず、霊的に無力であることを示す。そうであるなら、このような人間が啓示の受領者になるのは「奇蹟」[34]という以外にない。啓示の主体的現実性は聖霊によってどのように可能にされるかという問いは、このように、聖霊を離れてはいかなる可能性もないということによって答えられる。

この答えをバルトは積極的に、聖霊の働きにおける神自身の可能性の中に見出す。その可能性とは聖霊の注ぎに他ならない。聖霊の注ぎにおいて啓示の主体的現実性があるように、聖霊の注ぎにおいて啓示の主体的可能性もある。この命題の内容はさらに展開されねばならない。それは、聖霊の注ぎにおいて啓示の主体的可能性が語られるのはなぜか、という問題において展開される。この問いに対して、バルトは三通りの仕方で答える。そしてこの答えは、聖霊論とキリスト論の結合を示すことによってなされる。すなわち、聖霊の注ぎが啓示の主体的可能性なのであるが、その理由は、第一に、聖霊の注ぎにおいて神の言葉が人間に聞かれるようになるからであり、第二に、そういうことが起こるのは人間が自分の中に可能性を持っているからであるという考えが、神の言葉を通して諫められているからであり、第三に、聖霊の注ぎにおいて神の言葉が人間にとって避けることの出来ない仕方で主人（Meister）になるからである。[35]

聖霊の注ぎが啓示の主体的可能性であるのは、先ず第一に、聖霊が神の言葉を人間に教え、聞かせるからである。聖霊においてのみ人は啓示を受けることが出来る。人間に神の言葉の受容能力があるとすれば　それは聖霊によって新しく創造されることによってであり、しかも聖霊によって神の言葉が聞かれるようになったからに他ならない。神のあらゆる可能性は三一の神の可能性であり、これは神の現実的働きによって理解される。この働きとは、子なる

神、神の言葉の働きである。それゆえに、啓示の主体的可能性が聖霊であるということも、聖霊が三一の神の現実の働きの中で語られるという点において、また聖霊が子なる神の霊として神の言葉を聞かせるという点において、主張されねばならない。啓示の客観性と主体性とは二つのことであり、神の言葉と聖霊とは二つのことである。神が啓示を与えるということと人間がこれを受容する者になるということとは二つのことである。しかし、第二の事柄の可能性は第一の事柄の内にある。客観的な啓示が主体的な人間の出来事になる。この「なる」が聖霊の出来事である。聖霊は神の言葉の霊であるがゆえに、神の霊である。まさにそれだから、聖霊は神の言葉を正しく理解させるのである。

聖霊の注ぎが啓示の主体的可能性であるのは、第二に、人間が啓示の受領者になるのは人間自身の可能性によるという考えが、神の言を通して諫められているからである。聖霊が神の言葉の教師であるということは、人間は自分からは神の言葉を知り得ないということも意味する。さらに、この不可能性すら人間は自分からは知り得ない。この不可能性も聖霊によって知らしめられる。その意味で、聖霊は慰め主であると共に、裁き主である。神と人間を一つに結びつけると同時に、神と人間の区別を明確にする。聖霊の働きから離れて、人間の不可能性が一般的に語られるというのではない。それだからバルトは、福音から独立して律法を前提し、この律法が人間を罪人と断じ、さらに福音の救いへと導く、という考えをとらない。律法も福音の下にあるのであり、罪認識も啓示認識の中に含まれると、バルトは主張するのである。この関連の中でマタイ五・三の「こころの貧しい人たちは、さいわいである」を理解し、こう述べる。「この貧しさ、救いに役立つまことの絶望は、信仰と同様、またそれ自身信仰に属する聖霊の賜物として、イエス・キリストの業である。聖霊の賜物およびイエス・キリストの業としてこの貧しさは決定的にその人間の罪の認識の中で、したがってまず第一に、われわれに対してその罪をゆるす神のあわれみを認識することの中で、認識さ

れる」[36]。

聖霊の注ぎが啓示の主体的可能性であるのは、第三に、聖霊の注ぎにおいて神の言葉が人間にとって避け得ない仕方で、主人になるからである。ここで問題になっていることは、啓示の主体的可能性は聖霊の注ぎにおける神の可能性であるが、では一体、この神の可能性にあずかる人間の参与は何を意味しているのか、という問題である。これはまた、聖霊を注がれた人間には何が起こるのか、ともいいかえられる。神の可能性に参与し、聖霊の注ぎを受けるということは、いかなる自己同一性の除去も意味しない。したがって、いかなる恍惚や忘我の状態も意味しない。聖霊の注ぎは人間の内から起こるのではなく、神から、奇蹟として生起して来るとしても、これは自己同一性を保ち続ける人間自身に起こって来るのである。この人間は「超越的な二重人物」(Doppelgänger)[37]というようなものではなく、全体としての人間である。聖霊の注ぎにおいては、心と体を持った全体としての人間が神と直面させられているのである。神の啓示は人間にかかわり、人間の中にまで奥深く来ているのだろうか、ということは問題にはならない。したがって、人間は神的可能性に参与しているのだろうか、をいうことが問題なのではない。教会が存在し、信仰者が存在するということは、人間が神的可能性に参与している事実を意味しているのである。しかしまさしくこの事実において、如何にして人間はこの事実にまで来ることが出来るのだろうかという問いが、「謎」[38]となるのである。バルトはこう述べる。「われわれは確かにわれわれの体験と行為全体が、あのように神の前に立つ在り方の中に編み入れられていることを知ることがゆるされるし、知らなければならない。が、しかし、一体どの程度までこれこれの印象がわれわれの召命であり、これこれの決心がわれわれの回心であり、これこれの確信がわれわれの信仰であり、これこれの感情の動きがわれわれの愛であり、これこれの期待がわれわれの希望であり、したがってわれわれのとる態度の中でのこれこれのものが神の前でのわれわれの責任であり義認であるかを決して語ることが出来ないという点

で——われわれ自身にとって謎となるのである」[39]。神的可能性にあずかっているという事実（daß）と、如何にして（wie）そのようなことが出来るのかという謎との間の緊張は、バルトにおいては罪認識に関係している。すなわち、神的可能性にあずかっているのを知っている人間は、同時に自分からはとうていそういうことの出来ない罪人であることを知っている。するとこの人間においては、聖霊の注ぎによって、自分が自分にとって謎とならざるを得なくなるのである。それゆえ、この「事実」とこの「如何」にとの間には「矛盾」がある。また、この「事実の明瞭さ」とこの「如何にの謎」との間には「対立」があるともいえる。だが、この矛盾・対立は解消出来ないし、解消すべきでない、とバルトは考える。なぜなら、この矛盾・対立は「神共にあり」を認識するときに、必然的に生起して来る認識だからである。したがって、バルトは「この矛盾の中で生きる生は、すでに、和解の中での生なのである」[40]という。神の平安は静止的な一つの状態ではない。むしろ、人間の心の中に矛盾と抗争を引き起こす出来事である。あの事実の明瞭さとあの如何にの謎との間の対立が人間の中で起こっているのは、神の言葉が有無をいわさぬ仕方で生活の主人になっているがゆえに、また主人になっているかぎりに他ならない。そしてこれこそ、聖霊の注ぎにおいて起こっていることなのである。

結

われわれはバルトの聖霊論を教義学のプロレゴメナ、「神の啓示」においてみて来た。バルトは啓示の主体的現実性に基づいて主体的可能性を問い、その答えを聖霊の注ぎに求めた。聖霊の注ぎが啓示の主体的可能性でもあった。そして聖霊の注ぎがその答えになり得るのは、聖霊が神の言葉、キリストの霊であるという、聖霊論とキリスト論との

関連によっていることを理解した。すなわち、聖霊はキリストの霊であり、キリストを生活の主人となすのであり、聖霊によって教会は教会となり信仰者は信仰者となるのである。こうしてバルトは、聖霊を啓示の主体的現実性および可能性として理解する。そして、神のこの外へ向っての働きにおいて聖霊を語るということは、神の内在的な三一の在り方において聖霊を語るということを本質的に前提としている。啓示における神と人との結びつきが神の賜物として神から生起するものであるかぎり、この結びつきは三一の神の存在において先ず語らねばならないのであって、神の三一性によってこの結びつきは保証されねばならないのである。聖霊は父と子の愛の交わりとして、三一論において根源的に論じられたのである。こうしてバルトの聖霊論は、啓示論の場において三一論、キリスト論という根拠を持ち、教会論へといたる拡がりを持っていることが理解出来るのである。

注

(1) Rudolf Bohren : Daß Gott schön werde, Praktische Theologie als theologische Ästhetik, 1975 München, S. 14.

(2) Vgl., G. Gloege : Heilsgeschehen und Welt, 1965 Göttingen, und : Zur Versöhnungslehre Karl Barths Kirchliche Dogmatik 3, in, ThLZ, 1960 Leipzig. バルト神学を客観主義として規定し、その批判の上に自己の神学的立場を築こうとしているのは、ブルンナーの「出会い」やブルトマンの「実存連関」から、最近ではモルトマンの『十字架につけられた神』にいたるまで多数あげられる。

(3) Barth : KD IV, 4, Taufiehre を観よ。なお拙稿「バルトにおける神学的倫理学の問題（一）」九州大学教養部『テオリア』第二輯昭和五十二年三月参照。

(4) このいいかたは KDI, 2「神の啓示」(下) の聖霊論につけられたタイトルでもある。

(5) Barth : KDI, 1, S. 324. バルトの三一論に関しては、拙稿「三一論の一側面――バルトとモルトマンにおける三一論の起点――」九州大学教養部『テオリア』第二三輯昭和五十五年三月、「三一論のキリスト論的基礎づけ――バルト、モルトマン、ユンゲルの場合――」九州大学教養部『テオリア』第二四輯昭和五十五年十二月参照。

(6) Barth : KDI, 1, S. 473.
(7) AaO., S. 475.
(8) AaO., S. 476.
(9) AaO., S. 478.
(10) Ebenda.
(11) AaO., S. 480.
(12) AaO., S. 487.
(13) AaO., S. 475.
(14) AaO., S. 477.
(15) AaO., S. 478.
(16) AaO., S. 486.
(17) AaO., S. 487.
(18) AaO., S. 489.
(19) AaO., S. 490.
(20) AaO., S. 489.
(21) AaO., S. 442ff.
(22) AaO., S. 492.
(23) Ebenda
(24) AaO., S. 494.
(25) AaO., S. 495.
(26) AaO., S. 496.
(27) AaO., S. 511.
(28) Barth : KDI, 2, S. 230.
(29) Ebenda.

(30) AaO., S. 243.
(31) AaO., S. 261.
(32) 聖霊論と教会論との結びつきは、和解論の各巻において展開されている。
(33) AaO., S. 265 f.
(34) AaO., S. 266.
(35) Vgl., S. 269 ff.
(36) Aao., S. 288.
(37) AaO., S. 290.
(38) AaO., S. 292.
(39) Ebenda.

ハワイ日系教団の形成と変容

——本派本願寺教団と日系コミュニティ——

中野毅

一　序

ハワイという異文化社会に移植された日本の宗教は、その日本的特徴の多くを継承しつつも、何らかの変容を確かに引き起こしている。[1] もちろん、その変容は一律ではなく、各宗教の特殊性や進出時期その他の条件に応じて多くの差異は認められる。しかし、ハワイ日本人移民史の比較的初期に布教を開始した伝統的仏教教団の変容には、ある共通な性格が認められる。その一つは日本人移民とそのコミュニティのアメリカ文化・社会への適応過程と密接な関連をもち、その適応過程における主要な文化的社会的機能を担いながら、自らも変容していった点にある。本稿では、ハワイにおける日本の仏教教団の中で、規模や影響力、および変容それ自体の面で代表的と考えられる「ハワイ本派本願寺教団」(Honpa Hongwanji Mission of Hawaii, 1907 Incorporated, 以下「本願寺教団」とも略称)をとりあげ、一九〇〇年（明治三三）から一九三〇年代初頭にかけての展開を考察しながら、日系コミュニティにおける機能、日系人の文化変容・同化過程との関係を概観しながら、宗教変容を促した要因とその過程を検討していきたい。

同時に、この変容過程の検討を通して、本願寺教団の宗政機構や教団構造の変化に特に注目しながら、ハワイ州における政府、議会、法制度と宗教との関係、とりわけ、日系宗教の変容における法制度との機能的関係について、若干考察してみたい。本願寺教団は一九〇七年日系宗教として初の法人認可を受けた。その結果、教会的（Ecclesiastical）慈善的（Eleemosynary）教育的（Educational）目的を遂行する非営利法人として財産の保全や免税措らな置などの法の保護を受けることになるが、同時に法規の規定に従って教団機構の整備や他の条件を受容しなければならい。[2] 法規の体系は当該社会の文化的社会的価値を反映した法的価値の体系を内在しており、従って法的規制に従うことは、それらの価値に準ずることを意味する。このような過程が本願寺教団の変容に如何なる作用を、どの程度視座及ぼしたのかを考察してみたい。この考察は、政教分離社会における国家と宗教集団との関係を把捉するのに有効な視座を得たいという意図に基づいている。

以上のような考察にあたって、まず日系人集団の適応過程の特徴を明らかにしておくことが有益であると思われる。ここではアメリカにおける日系人集団を社会学的に最も包括的に調査分析したキタノ(Harry H. L. KITANO)の理論的枠組[3]、およびその理論的基礎をなすゴードン（Milton M. GORDON）の見解に依拠して検討してみたい。キタノは移民集団の適応の方向と適応到達度を判断する基準として、次の三変数を定めている。㈠統合（Integration）―移民地全体に分散し、所得・住居・雇用・結婚・教育等のレベルで多数派集団と等しい配分を受けるに到ること、㈡同化（Assimilation）―身体的、文化的差異がほとんど消滅するに到ること、㈢文化変容（Acculturation）―現地の多数派が有する価値・目標・期待される行動パターンを共有するに到ること、である。

キタノの見解の中で有益な点は、これらの基準を様々な移民集団が辿る適応過程の異なった段階として把え、各移民集団の適応パターンや適応戦略を考えていることである。それによれば、日系アメリカ人の適応過程の基本戦略は

社会的に問題となる行動を最少限にしようとする応化（Accommodation）と把えることができ、ユダヤ人の適応戦略と類似しているという。

一方ゴードンは、アメリカ社会での民族集団の同化を研究する際には、文化行動（cultural behavior）的側面と社会構造（social structure）的側面の区分に基づいた、文化的同化（cultural assimilation）すなわち文化変容と構造的同化（structural assimilation）との区別が重要であると説く。ある民族集団の成員が親社会（host society）のクラブや党派等の諸制度の中に第一次社会関係を結んで入り込む状態を指す「構造的同化」は、他のすべての同化を継起させるために特に重要な指標とされる。[4] ゴードンによれば、アメリカの諸民族集団は一般に文化変容はかなり進展しつつあるが、構造的同化はあまり進行していないという。従って、彼は、アメリカ社会は親社会の文化や価値を民族独自の文化遺産によって屈折させた独特の文化を有する諸族集民団を下位構造として形成される「多元社会」（plural society）と把えている。[5]

キタノは、日系アメリカ人集団は構造的同化の度合は僅小、すなわち構造的分離（structural separation）の度合が他民族に比べて極めて高く、こうした自民族コミュニティという「平行的社会構造」（parallel social structure）の維持は、特にロサンゼルスやハワイなど日系人人口の集中している地域に著しいという。一方、文化変容の度合は極めて高く、特に新しい世代ほどそうであるという。[6]

これらの見解をもとに、この二地域における日系人の同化過程を要約すれば、日系人は集団として長期にわたって団結し、集団内部に青年会組織、成人クラブ、教育機関その他の共同体内諸制度を、しかも、多くはアメリカの諸制度のモデルに類似したものを形成する。こうして構造的同化の機会を極小にして民族的アイデンティティを高度に維持するとともに、その集団内で、それらの諸制度を機能させてアメリカ文化・行動様式の学習、受容を推進しなが

ら、高い教育、高い社会的地位、高収入の職業の獲得に成功しつつ、徐々に親社会に拡散、統合、構造的同化をはかりつつあるといえる。すなわち、「構造的分離＋文化変容→統合および構造的同化→最終的な同化」というパターンを辿っていると考えられる。このような適応パターンを考慮しながら、まず一九〇〇年からの約三〇年間を本願寺教団の展開と日系人社会における文化的社会的機能との関連で、三期にわけて概観してみよう。

二　日系コミュニティの形成と本願寺開教（第一期　一九〇〇―一九〇七年）

ハワイは一八九八年（明治三一）アメリカ合衆国に併合され、一九〇〇年には属領制がしかれた。それに伴い、それまでの契約移民は廃止され、自由移民時代に入った。一九〇〇年のハワイにおける日本人人口は六万人を越えていた（表一）が、自由移民時代には時代別移民数で最高の七万名近くが渡航した（表二）。その一方、契約労働の廃止に伴って、耕地労働に見切りをつけて転職する者やアメリカ本土に転航する者がこの時代に急増した。(6)

日本人移民のこのような激しい流動は経済的混乱や人心の動揺を一部で引き起こしたが、またホノルルの日本人人口の膨張をも招来し、その結果、ホノルルを中心とした日本人コミュニティの形成を促した。それまでの日本人移民の生活は無秩序と荒廃が支配していたとしか言えないが、「ペスト予防焼払い事件」（一九〇〇・一）での被災邦人の損害賠償請求運動やアメリカ丸乗船の「日本婦人侮辱事件」（一九〇一・七）での組織的な抗議運動に見られるように、自由移民時代に入ると在留日本人の権利や利益への意識が高まってきた。そして、初のハワイ全島統一代表団体「中央日本人会」の結成（一九〇三・七）、それに反対し消滅にいたらしめた「革新同志会」の結成（一九〇五・五）と運動、各種同業組合の結成など、ホノルルを中心に日本人の権益の擁護、生活の安定、商業の発展を図るための組

表 1　ハワイの人口推移

年　別	日系人			白人	全人口（他の有色人種を含む）
	日本人（非市民）	日系米国市民	計		
1896	22,329	2,078	24,407	——	109,220
1900	56,234	4,877	61,111	28,819	154,001
1910	59,785	19,889	79,674	44,048	191,909
1920	60,258	49,016	109,274	54,742	255,912
1929	49,659	87,748	137,407	80,373（1930年人口）	357,449
1940	34,661	122,188	156,849	103,791	423,330
1950	——	——	184,611	114,793	499,794
1960	——	——	203,455	202,230	632,772

合衆国商務省人口調査局発行 U. S. Census of Population, 1960, pp.13-17 (Kitano, *Japanese Americans*, p.164, Table 14)，および「日系非市民及び日系市民比較表」(『ハワイ日本人移民史』pp. 282—283）とを合成，修正したもの。

表 2　日本人移住者の出入国員数（ハワイ政府発表）『ハワイ日本人移民史』p. 166 所収

官約移民時代（1885—1893）	入国数	28,130人	
	出国数	6,935人	
私約移民時代（1894－1899）	入国数	46,258人	
	出国数	11,455人	
自由移民時代（1900—1907）	入国数	68,326人	
	出国数	60,576人	
（米大陸転航（1905—7））	男 24,853人	子供 758人	女 1,705人　計 27,316人（上記出国数に含）
呼寄移民時代（1908—1924）	入国数	62,277人	
	（男 26,504人	女 30,623人）	
	出国数	71,455人	
永住土着時代（1925—1933）	入国数	24,130人	
	出国数	36,754人	

織が形成され出した。しかし、この段階ではまだ移民の大部分は劣悪過酷な条件のもとで、各耕地での労働に従事していた。しかしそこでも、日本人労働者の意識に変化の兆しは現われた。不法な虐待に抗議し待遇改善を要求する争議は一八八五年頃から頻繁におこっていたが、一九〇〇年以降は組織的ストライキの形をとり出し、しかも、次第に賃金増給や時間外労働への賃金支払いを求める経済闘争としておこなわれるようになり出した。

このように、この時期は移民労働者にとって流動と動揺の時代であったが、他方では、各耕地ごとに孤立していた日本人相互の連携が始まり、それに伴って権利意識と日本国民としてのナショナリズムが集団として昂揚し始めた時でもあった。日露戦争の勝利（一九〇五）はそれに拍車をかけた。

日本の仏教教団は、この時期一九〇〇年を前後して次々に開教していった。本派本願寺は一八八九年に曜日蒼竜（かがひそうりゅう）が布教を始めていたが[7]、正式開教は一八九八年里見法爾を布哇（ハワイ）開教監督として派遣した時に始まる。翌年、今村恵猛が来布し、一九〇〇年（明治三三）第二代監督に就任する。以後一九三二年に病没するまで、今村監督（一九一八年教務所職制確立に伴い、総長 Bishop と改称）時代が続く。

ハワイ本派本願寺の開教時の方針は、㈠自給布教独立伝道、㈡信徒活動の重視、特に青少年の教化に努力、㈢耕地伝道の積極的展開、であった[8]。自給布教独立伝道とは、ハワイでの布教には日本の本山からの経済的保護を受けずに行なうという方針である。当時、日本の領土拡張に伴って教線が伸張し、その維持で本山財政が逼迫していたことがその原因であった。その結果、信徒の求めや布教場維持の誓約がなければ開教使を駐在させないという開教方針が採られた。この方針は、その後の本願寺教団の展開に重大な意味をもった。

信徒組織としては、「布哇（ハワイ）仏教婦人会」（一八九八）の設立が最初であるが、それと並んで重視されたのが青少年

の教化であった。その具体化が「布哇(ハワイ)仏教青年会」(Young Men's Buddhists Association : YMBA. 一九〇〇・七)、「幼年教会」(一九〇〇・一二、後の日曜学校(Sunday School))の設立であった。仏教青年会は教化的意図とともに、ハワイ社会で活躍する上で必要な知識と技能を授けるという教育的意図に基づいて設立され、そのため英語夜学校も併設された。白人婦人による無報酬の英語教授等の協力もあって大いに発展し、耕地伝道、地域行事への参加、雑誌『同胞』の発刊、就職斡旋など、移民青年の教化、社会教育、交際、就職等に重要な役割を果した。

耕地伝道は今村が生涯を通して取組んだ開教事業であった。交通路も完備されていないなかを、開教使は徒歩であるいは馬に乗って耕地をめぐった。当時の日本人耕地労働者は劣悪な生活環境と労働条件下で気も荒みきっており、白昼から酒や賭博が横行していたという。その中で寝食をともにしながら布教をするとともに、葬儀の執行、法事の主催読経供養のほか、私的公的な各地行事への参加、手紙の代筆・代読、結婚の斡旋、家庭紛争や労使対立の仲介、出生・死亡の記録・届出、武術や読み書きの教授など、耕地労働者の生活全般に深く関わっていったのである。

このような諸活動を通して、本願寺をはじめとする仏教が最も大きく貢献したと称される功績の一つは、移民労働者の人心の慰撫と生活態度、規範、モラルの向上に寄与した点である。今村らは「本願寺の布哇に於ける第一使命は如是実に踏まれ、蹴られる異郷落魄の孤児に対して、慈父慈母の慰安をもたらし、以て其心理的低気圧を疏通せんとせるにあり」と定め、真宗は「平民を対機とせる平民教であり、平等教である」「親鸞上人の眼より見れば(中略)移民会社、日本官憲等の嘲りて田舎者視したる耕地労働者は実に弥陀救済の主賓たり正客たるものなり」と、凡夫正機の本願、凡夫直入の信心、同一念仏無別道故四海兄弟の教趣を説いた。そのうえで、家庭の建設、同胞間の家族的結合、社会への責任を報恩・安堵主義の上から説いたのである。(9) このような教説と信仰は開教使たちの努力に伴われて次第に耕地労働者に受け入れられ、また精神的不安の慰藉に功をなし、その結果仏教僧侶への信頼も増してきた。

それを如実に物語る象徴的事件は、一九〇四年のワイパフ耕地第二次ストライキの収拾に今村の説得が功を奏したことであった。この事件は布教場や学校の建設、維持に耕主が土地や資材、資金の提供を申し出る契機となり、本願寺の発展に大きな力となった。

もう一つの重要な功績は日系人子弟への教育事業である。日系二世は一八九六年に二千人に達し、一九一〇年には約二万人と急増して(表一)、二世の教育問題が在留日本人の重大関心事となっていた。しかし、この時期までは児童の教育は、昼夜を分たぬ一家総出の労働のために放置されていたというのが現状であった。そのため児童の言葉は乱れ、親子の会話さえ通じない事態も起こり始めた。このような状況と児童の将来を憂えて、一八九三年頃から各地で日本語教育が始められた。牧師奥村多喜衛が創立した「日本人小学校」(一八九六)はその代表的なものであった。

一九〇二年には本派本願寺と浄土宗が本格的な学校教育に乗り出した。当時の日本語学校は、いずれ日本に帰国することを大前提に、日系人子弟に日本国民として恥しくない教育を日本と同様の方式で施すことを目的とし、教科書も日本の文部省検定済読本をそのまま使っていた。本派本願寺の小学校も同様であり、徳育の尊重、日本語の修得、公立学校放課後の児童保護、家庭教育の補完を意図していた[10]。一九〇二年前後だけでも本派本願寺は各耕地に一五校、浄土宗は四校の小学校を建設し、公立学校開始前と終了後、および夏休み中の全期間を授業時間にあて、日本語による初等教育を徹底して行なった。

かくして、本派本願寺の開教事業はこの時期日本人移民の生活全般と深い関わりをもって発展し、その基盤を確立した。さらに、一九〇六年にはホノルル布教場が別院に昇格し、翌年一〇月には日系宗教で初めて法人認可を受け、「教会的(Ecclesiastical) 慈善的(Eleemosynary) 教育的 (Educatoinal)」目的を有する非営利法人としての本願寺教団が設立された。認可直後の第一回教団総会では、各地の本願寺財産を教団に編入し、附随定款その他の規則を制

表 3　ハワイ本派本願寺諸組織設立推移

（布教場は建設年，他は開設立年，※は再興数を含む）

年（2年単位）	布教場(寺院)	※仏教婦人会	※日曜学校	※仏教青年会	日本語学校
1897—1898	4	1			2
1899—1900	3		1	1	1
1901—1902	7	2	1		5
1903—1904	7	1	1	7	7
1905—1906	3	4		1	1
1907—1908	5	7	2	6	7
1909—1910	6	11	6	8	4
1911—1912	1	9	9	7	3
1913—1614	3	2	9	4	3
1915—1916		7	7	6	1
1917—1918		3	2	1	
1919—1920			2	1	
1921—1922	1				
1923—1924	1				
1925—1926			1	1	
1927—1928	2	1		1	
1929—1930				3	
計	42	48	注　41	47	34

『本派本願寺布哇開教史』1918，『本願寺開教三十五年記要』1931より筆者作製。

注　日曜学校数は布教場単位の数，分校を数えると1931年で125校にのぼる。

定するとともに、信徒評議員制を設けて体制が整えられた。(11)

三　教団体制の確立（第二期　一九〇八―一九一四年）

アメリカ大陸転航禁止に続いて、翌年一九〇八年にはいわゆる「紳士協約（ゼントルマン・アグリーメント）」が締結され、ハワイ在留民の家族や再渡航者、写真結婚者、一時旅行者以外の日本人の渡航は禁止になった。「呼寄移民時代」の始まりである。

この時期を画する出来事は「第一次オアフ島耕地ストライキ」（一九〇九・五―八）である。このストライキは「人種差別廃止、待遇改善、増給」を要求して決行され、四ヶ月にわたりオアフ島七耕地約七千人の日本人労働者が参加した。賃金増給を軸とした本格的な経済闘争であり、スト決行統一団体「増給期成会」が結成されて要求を統一し、ストを指導した。さらに県人会等の日本人諸団体の支援を受け、また、米本土で専門教育を受けた日系知識人や邦字新聞が理論的正当化に貢献するなど、以前に比べて大規模かつ組織的なストライキであった。結果的にはこのストは日本人労働者の待遇改善と生活の向上をもたらしたが、その一方で耕地労働からの転業を促す一大転機ともなった。日本人労働者人口がスト翌年には、新入国者による補充があったにもかかわらず、二年前に比べて四千人近く減少しているのはその結果と考えられる（表四）。この転業者の増加、都市部への進出は中国人や白人などの先住民がすでに占めていた職業分野への浸蝕を意味し、競合が一部で始まった。キタノのいう「統合」（Integration）が進行し始めたのである。しかしまだ、その多くは小規模で日本人相手の商売、飲食業、サービス業、出版業等に留まっており、むしろ都市部を中心に日本人相手の流通・経済圏が形成されたことの方が重要である。ストを機に強まった都市部と耕地、および耕地間相互の連携強化と相俟って、日系コミュニティの「構造的分離」（Structural Separation）を決定

表4　耕地労働者の減少

耕地における日本人労働者数		ハワイ入国移民数	
一九〇八（明治四一）年	三二、七七一名	一九〇八年	三、六二一名
一九一〇（同 四三）	二八、一〇六名	一九〇九	一、二七三名
一九一二（同 四五）	二八、一二三名	一九一〇	一、九二一名
		一九一一	二、九五〇名
一九一九（大正 八）年	二四、七九一名	一九一九	三、七五六名
一九二〇（同 九）	一九、四七四名	一九二〇	三、四九七名
一九二一（同 一〇）	一七、二〇七名	一九二一	三、九三九名
一九二二（同 一一）	一六、九九二名	一九二二	三、五五三名

「日本政府ハワイ渡航旅券発給統計」（木原隆吉『布哇日本人史』一六六ページ所収）、「日本人労働者の動き」（『ハワイ日本人移民史』二六三―四ページ所収）から作製

づけたからでる。

一方、この時期にはいわゆる「写真花嫁（ピクチュア・ブライズ）」が急増した。一九二四年までの呼寄移民のうち女子が約三万人にのぼり、男子を凌賀した（表二）。その多くが写真花嫁であった。耕地には新家庭も増え、次第に生活の秩序が整ってきた。同時に、婦女子の教育、教養の向上、社交の場の必要性も高まってきた。

日本人の都市部集中が顕著になり出したこの時期には、日系仏教諸教団も本拠をホノルルに移し、さらに発展していった。また、神社の創建もこの時期に集中する。それは写真結婚の急増とも関連があるが、日本人社会の定着や安定

を窺わせる。密教的色彩の強い真言宗は、移民初期から各地で大師講が生まれていたが、湯尻法眼によってヒロ法眼寺や他の大師堂がこの頃建立されていった。しかし、正式開教は遅れて一九一四年に始まった。[12]

本派本願寺も、この時期に著しい発展ぶりを見せた。教線はマウイ、カワイなどの島嶼部へ大きく伸び、一九一〇―一一年だけでこの二島に五寺、他島に二寺が建立された。開教二〇年（一九一六）にして、「一別院三二布教場二六説教場[13]」を有するようになり、今日に到る寺院の大部分が完成した。一九〇八年からは全島の開教使による「開教使会」が教団の議決機関として組織され、布教その他の事業を合議制によって決定していく機構が確立された。さらに、各布教場に附属して仏教婦人会や日曜学校、仏教青年会、日本語学校も続々と設立されていった（表三）。写真結婚による婦人の増加にあわせて仏教婦人会が急増したが、同時にそれに伴う児童の増加に対応して、特にこの時期に日曜学校の整備・充実がはかられた。それまでの「幼年教会」を「日曜学校」（Sunday School）と改め（一九一〇）て組織と教育内容の改善を図り、宗祖降誕会などに独自の宗教行事を執行したり、一般市民を集めて運動会を盛大に行なうなど活発な運動を展開した。

さらに、本願寺教団が開教初期から積極的に取組んできた教育事業は、二世の成長に伴い中学校、高等女学校の開校に及んだ。アメリカ市民権をもつ日系二世は一九一〇年で約二万人に達していたが（表一）、この頃には初等教育を終え、公立ハイスクールに進学する者が増加した。その結果、ハワイの公立小中学校、またハイスクールにおいても生徒数の約四〇％を日系子弟が占めるようになった。このような状況に対応して、一九〇七年ハワイ中学校（ホノルル）、一九一〇年ハワイ高等女学校（同）、一九一三年ヒロ高等女学校、一九一五年ヒロ中学校が開設された。また浄土宗も、高等女学校（一九一〇）、男子中学校二校（一九一五）を開設した。これらの学校は公立ハイスクールに並行して中学程度の教育を施す目的で開設された。本願寺附属の学校の場合は中学・高女とも四学年制が採用され、小学

校八学年制と合わせて公立教育制度のハイスクールまで十二学年制に対応していた。(14)

かくして、本願寺教団は布教場ごとに日曜学校から仏教青年会、婦人会におよぶ信徒教化体制と、幼稚園から高等学校におよぶ日本語教育体系を確立し、全島的な教団体制が完成した。これらの施設が各耕地の日系コミュニティの教育や社交の場として重要な機能を果したのみならず、葬儀、結婚式、各種宗教行事を通して、宗教心の涵養、道徳心の増長、さらに日系人としての民族的アイデンティティの維持、日本文化の継承、ナショナリズムの昂揚に大きく貢献したことは疑いない。また、日系人社会の全島的な制度が未整備であったこの段階で、全島にわたる教団体制を確立し、それを通しての交流は日系人社会の連帯、結束を強め、アイデンティティ強化の上で重要な役割を果したといえる。日本語学校も教育的効果は別として、「託児施設的機能」(baby-sitting function)を確かに果していた。日本語学校への通学で、子供たちは放課後や休暇中も街頭から閉め出されて暇のない状態でおかれ、他民族の子弟との交遊機会の減少、犯罪・非行の予防に効果があったことは明らかである。また、そのような効果を指導者層は十分に意図していた。(15)

いずれにせよ、仏教教団の諸施設や諸活動が親社会(host society)と構造的に分離した「閉鎖社会」(closed community)としての日系人社会を形成する上で、重要な文化的社会的機能を果したことは疑いない。その結果、この頃深刻化してきたアメリカ人社会やキリスト教界との対立の中で、仏教教団は日本語学校での教育とあわせて日本への忠君愛国を教え、民主主義に反する全体主義的封建思想を植えつけ、閉鎖的な日系人社会のイデオロギー的支柱を担うとともに日系市民のアメリカ化を阻害しているとの批難・攻撃の矢面に立たされるようになるのである。

四　本願寺教団の変容（第三期　一九一五―一九三二年）

一九一〇年頃から強くなってきたそのような批判は、第一次大戦の勃発、アメリカの参戦と続く動向の中で増々激しくなっていった。批判の根底には、民主主義国アメリカのより強固な発展のために、それを阻害する要因や不同化物を除去しようというアメリカ・ナショナリズムがあった。そして「一国旗、一国語」のスローガンを掲げた「アメリカ化（Americanization）」運動が怒濤のように展開されだしたのである。

表5　日本語学校数（一九三九年現在）

	独立日本語学校	本派本願寺系	浄土宗系	キリスト教系	曹洞宗系	東本願寺系	日連宗系	真言宗系	計
布哇教育会所属	一一三校	三一校	一一校	三校	六校	一校	一校	○	一六六校
その他の学校	一一	三	一	九	三	○	○	一	二八
合計	一二四	三四	一二	一二	九	一	一	一	一九四

『ハワイ日本人移民史』二五〇ページの表を筆者が修正。

一方、日系人社会においても、日本語学校をめぐる対立がこの頃深刻になっていた。ハワイの日本語学校はキリスト教系、仏教系、父兄達による独立経営系の三種に分けられる（表五）。この三者間の、とりわけ仏教系とキリスト教系との反目、対立は日本語学校開設初期から起こっていたが、この時期に激化する。その原因の一つが、アメリカ化に対する方針の相違であった。

このような状況を憂えた一部の教育者たちの尽力によって、日本語学校の統一と独自の教科書編纂を目的として、一九一五年二月「布哇教育会」が結成された。本願寺教団も事態を打解するために独自の教育改革を推進することを決定し、一九一五年初頭、日英両語で「本願寺学校改正趣意書」[16]を発表、教育・運営方針を大幅に変更した。在留日本人の生活方針が永住土着へ定まったことを前提に、子弟がアメリカ的生活を営なむに利ならしむ一助として、日本語学校は家庭教育を補弼し、公立学校との仲介・連絡を任とする教育的家族の組織とすると転換せしめたのである。それに伴って校名も本願寺附属小学校を「学園」(Educational Home)と改めた。

この時を機に、本願寺教団は日系市民のアメリカ化運動に教団組織を挙げて本格的に取り組むことになる。その端緒は、YMCAが推進しようとしていた「日系市民啓発運動」への参加(一九一六・一一)である。第一回市民啓発大会を布哇中学校講堂で開催(同・三)したほか、仏教青年会が運動推進の主体となり、『同胞』での特集号の発行、通俗講演会の開催や、日系人社会全体のアメリカ化運動の一環であった「生活改善運動」「服装改善運動」の推進等に努めた。同年の開教使会議(一九一六・七)では、アメリカ化運動推進を確認し、教団として正式に決定した。その際、布教にあたってはアメリカの国風国情を究めてアメリカ国民としての啓発と会通する教風をもってすること、他宗異教に対しては寛容和好の態度でのぞむことも確認された[17]。後の仏教各宗提携への下地がつくられたのである。

この段階で、本願寺当局がとった態度と教理展開の基本方向は、アメリカ・ナショナリズムやキリスト教との「妥協・協調」にあった。今村は信心為本、王法為本、報恩主義、真俗二諦相資相補を説いて、精神生活の中心は信心であるが、現実生活は居住する地の国法に従うべきと主張した[18]。特に、真宗は国家主義的であるという批判に対して、王法為本の原旨に基いて忠君愛国を説くのは自分の生活の依って立つ国家や国法に対する報恩の発露であり、帰化できない日本国民には日本への、アメリカ市民権を得た日系市民にはアメリカへの忠誠、報恩を説くのが当然であり、

それが二諦相資の意味であると説いた。また、木像絵像は宗教的生命の象徴であり、生命・光・慈悲（Life, Light, Love）を意味する等々と論じて偶像崇拝との批判に対処するとともに、数理の理念化に努めた。

しかし、事態は何ら改善されず、対立は増々深くなり、本願寺は協調主義から一歩踏み出さざるを得なくなる。その契期は日本語学校取締法、第二次オアフ島耕地ストであった。日本語学校取締法をめぐる対立とは、第一次大戦へのアメリカの参戦（一九一七）を機に全米に渦巻いた熱狂的な愛国運動を背景に、日本語学校の取締り、後には廃絶を目的とした一連の「外国語学校取締法」への試訴提起、それをめぐるアメリカ人社会との対立と日系人社会の分裂事件である。一九一九年最初の法案がハワイ県会に提出されたのをきっかけに荷酷な取締法が次々に制定実施され、日本語学校側は一九二二年十二月「憲法違反」の理由で政府を相手に試訴に踏切った。裁判は県裁判所から合衆国法廷へ、さらに合衆国最高裁へともちこまれ、一九二七年二月最高裁においてハワイの外国語学校取締法は違憲であるとの最終判決が下された。試訴校は三分の二にあたる八八校にのぼったが、この問題をめぐって試訴派と非試訴派とに日系人社会は分裂し、鋭く対立した。試訴派は本願寺をはじめとする仏教系が中心をなし、非試訴派の中心は日系キリスト教会系であった。(19)

ハワイ日系人史上最大の争議となった第二次オアフ島耕地ストは、日本語学校取締法案で騒然としていた最中、一九二〇年一月に勃発した。このストは前年末にハワイ各島耕地労働者を傘下に組織された「布哇日本人労働団体連盟会」によって指導され、増給要求を主目的としたものであったが、仏教信仰と日本語教育の自由を求めた要求項目もあり、日系人社会と耕主・アメリカ人社会との全面的対決の様相を呈した。これにはオアフ島六耕地一万三千人の労働者及びその家族が参加したほか、同時に決起したフィリピン労働者とも連帯しながら半年にわたって続行された。日系キリスト教界はこのストに反対したが、仏教教団や神社は共感を表明し、支援活動にも携わった。

本願寺教団はこれらの事件の渦中にあって、それまでの協調主義や安堵主義と訣別した。一九二〇年の開教使会議で、スト地の開教使への義捐金送付や見舞いを決議し[20]、仏教青年会などがスト支援活動に積極的に参加したことも、さらに外国語学校取締法に対して試訴派の中心として闘い抜いたことも、それを意味する。それは同時に、自由、平等、人権といったアメリカ精神の基本原理を自己主張の根拠とし積極的に取り入れたことを示している。そしてその必然的帰結として、それらアメリカ的原理と仏教信仰との新たな統合をめざす方向への自己変容が開始されることになる。

今村は、アメリカ化はキリスト教化でなければならないという一部の米化論にまず公然と批判を加えた。そのような精神的屈従をも要求する米化論は「精神的独立を尊ぶ、米国建国の精神に違反する」と論じ、様々な文化的伝統を有する各民族の自由・独立な共存と相互尊重、その上での協働と統一こそがアメリカ社会のあるべき姿だと強調する。そして信仰の自由こそ、アメリカにおいて何ものにもまして尊重されるべき権利であると主張した。また「仏教は三国伝来の超国境的宗教であって、儒教やヒンドゥ教、ユダヤ教のような民族宗教とは全く異なる」「仏教徒は先づ第一に自国他国、本国異国という心慮を脱落しなければならぬ」と論じ、仏教は本来ナショナリズムを越えた普遍宗教であるという通仏教的な立場からの所論を展開した。そしてさらに、「釈尊の説いた仏教は特権主義に反抗して起こった平等解脱、すなわち平等（Equality）と自由（Freedom）を生命とする博愛主義の宗教」であり、アメリカの民主主義、個人主義、独立・自由・平等という精神と同一の地平に立つと強調して、仏教信仰を釈尊の教説にまで遡行せしめるとともに、仏教がその普遍性の故にアメリカの文化や国情に適合した展開が可能であることを力説したのである。そして、仏教各宗は相融和協調することを再提唱し、宗派の壁を越えて新たな「アメリカ仏教」「ハワイ仏教」の樹立に向かって運動を開始したのである[21]。

このような動きを最も端的に物語るのは、一九二〇年に本格的に開始された「英語伝道」である。白人に対する英語による伝道こそが開教の本義であるという認識は開教初期から抱かれていたが、通仏教的教理展開およびアメリカ仏教の樹立という明確な方向性の獲得、さらに積極的な自己主張による状況打破という戦略的意図をもって、この時期に開始されたといえる。しかし、その開始を緊急課題とさせた社会的要因もあった。宗教離れ、仏教離れの傾向を顕著に示し出した日系二世問題である。

日系二世は一九二五年頃には一世人口を凌賀した（表一）のみならず、ハイスクール以上の教育を終えて就業する者が急増し、官公吏、教員、軍人、弁護士、医師その他の特殊技能者など、一世には不可能だった分野や知的職業に続々と就いていった。一九三〇年にはには県議会下院議員とカワイ郡参事会員に当選する者も出た。[22] 彼らは市民権と英語力とアメリカ的観念と慣習を身につけて成長した。第一次、第二次オアフ島ストには明らかに彼らの主張が反映していた。このような彼らにとって、先祖崇拝を基盤とする儀礼や慣習的伝統によって成り立っている親（一世）の宗教に対する異和感が徐々に顕在化してきたのは当然の帰結であり、またアメリカ化運動のもたらした結果でもあった。その傾向に拍車をかけたのは第二次オアフ島ストや日本語学校問題をめぐる日系人社会内の宗教対立であった。かくして、宗教離れ、仏教離れを始めた二世に対して、仏教教団は英語による説教や伝道、教理の理念化・体系化をもって応えざるを得なくなったのである。

本願寺教団は一九二〇年、アメリカ出生青年及び幼年者に対する宗教教育ならびに英語伝道の急務に応ずるを目的として、「米布連合仏教伝道会」を組織した。そして新設した英語伝道部にカービー（M. T. Kirby）やハント（Ernst Hant）らを主任として招き、仏教青年会や「布哇（ハワイ）伝道協会」（一九二三設立）等の諸機関を動員して英語伝道事業を急速に推進したのである。かくして、「英語讃仏歌」の編纂（一九二四）、英文冊子「Pacific Buddhism」の刊

行（一九二六）、ハント編「英文仏教大意」の刊行（一九二九）、白人入門式の挙行（一九二八――一九三一年で計十七名以上入門）等々、事業は進展していった。

また、通仏教的運動も展開を見せ、一九二六年からは「釈尊降誕会」を「花祭り」として仏教各派合同で開催するようになり、各宗連合が具体化していった。二八年には「世界仏教徒連絡機関」を別院に設けるとともに、国際仏教協会（International Buddhist Institute）の太虚（Tai Hsü）の来布を機に同協会ハワイ支部を結成した（一九二九）。さらにハントの尽力によりニューヨーク米人仏教会が創設されてホノルル伝道部の直属となり（一九三〇）、また米本土西海岸地方でのアメリカ人中心の通宗派的（nonsectarian）仏教運動の発展に大いに貢献した。一九三〇年五月『ハワイ仏教年報（Hawaiian Buddhist Annual）』を欧米、インド、日本の仏教学者の寄稿をもって発刊し、七月には北米、日本、朝鮮、インドの代表が参集して「第一回汎太平洋仏教青年会大会」がホノルルで開催され、この一連の運動の最盛期を迎えたのである。(23)

このように、アメリカ化運動の推進、さらに通仏教的普遍主義的仏教運動の追及は教理や理念、運動面での本願寺教団自身の変容をもたらしたが、変容はそれに留らず、儀礼や様式面でも起こった。一九一八年に落成した別院新伽藍が、キリスト教より数世紀の永き歴史を有する仏教の伝統を表現したガンダーラ風の円蓋双塔の建造物であったことは通仏教的展開の先鞭をなすものであったが、その内装はベンチ式礼拝場、パイプ・オルガン、間接照明装置、説教壇等々、内陣を除けばキリスト教会と全く同様の様式が採られた。礼拝所をベンチ式にし、また、伝統的な提灯や旗、寄付張出し等の廃止が一九二〇年以降全島の寺院に渡って行なわれた。(24)また寺院での結婚式もこの頃から西洋式スタイルで挙行されるようになった。

さらにハワイ本派本願寺教団の宗政機構そのものも、この時期新たな展開を見た。一九〇八年以来、教団の運営方

針の決定は実質的には全島の開教使によって構成される「開教使会」によってなされていた。全開教使参加による合議制自体がすでに日本の仏教教団としては斬新的な教団運営の方法であったが、英語伝道や次代同胞対策が重要議題となっていた一九二二年度開教使会で、さらに信徒代表を本会議に参加させる案が提出され、直ちに決定された。かくして、翌二三年に教団本会議を「開教使会」から「議制会」へと改称し、開教使代議員二九名、信徒代表議員二六名で第一回議制会が開催されるに到ったのである。(25)

五　変容とその要因

本願寺教団の展開を、日系人社会における役割を視野におさめながら歴史的に概観してきたが、それをもとに、本願寺教団の変容の内容を整理し、その変容を促した要因について考察を加えて結びとしたい。

ハワイにおける本願寺教団が一九三〇年代初頭までに経験した変容は大別すると、㈠教理・理念上の変容、㈡儀礼様式・用語・建築様式等の変容、㈢教化活動・信徒活動等の運動様式の変容、㈣教団組織、特に宗政機構の変容、に分けられる。教理・理念上の変容は原始仏教への遡行と普遍性の強調、通仏教化、その具体化としての国際仏教運動や通宗派的運動の推進とまとめられ、年代的には一九二〇年以降に展開する。儀礼や様式面での変容は、通仏教化およびアメリカ化とまとめられる。前者は別院伽藍に象徴され、日曜礼拝（Sunday Service）や西洋式結婚式の執行、英語讃仏歌の斉唱、寺院内装におけるベンチや説教壇の使用、Sunday School, YMBA, YWBA 等の用語の使用などの、キリスト教会様式の採用が後者を物語る。一部は比較的初期から見られるが、本格化したのは一九一〇年代後期からである。活動・運動面での変容は日曜学校や仏教青年会などの結成と活発な運動に象徴されるように、一応ア

メリカ化といえる。但しこの二つの運動については、キリスト教会の日曜学校やYMCA等を明らかに意識し競争した意図もうかがえるので、キリスト教会方式の採用ともいえるが、日本においても明治初期から青年会、婦人会、日曜学校等は組織されており、必ずしもハワイで始めて行われたわけではない。[26] また、運営方式や活動内容の面でアメリカ式になったのは、仏教青年会でも一九一〇年代後期からと思われる。

宗政機構の変容については、やや詳しく論じてみたい。一九〇七年に法人として認可された際に整えた宗政機構は次の通りである。[27] まず信徒を定期的に教団維持費を払う「正会員」(Voting Member)と、それ以外の「一般会員」(General Member)とに分けて会員制とし、正会員をもって「定期教団総会」(Regular Geneal Meeting)を組織する。この総会で教団諸規則を制定するとともに、ホノルル在住の正会員の中から三五名の信徒評議員を選出する。信徒評議員と教団長(President)、副団長(Vice-President)の二名を加えて「評議員会」(Standing committee)を組織し、その互選によって信徒から書記、書記補、会計、監査、監査補、の五名の教団役員を選出する。この五名と教団長、副団長を加えて「役員会」(Board of Officers)を組織する。教団長は開教監督が、副団長は第一副監督が兼ねる。監督および副監督は京都の本山からの派遣者に限られる。

また、主な機関の権限は以下のようである。役員会および評議員会は固定資産の取得・売却その他の財政、経営上の決裁・執行権を有する。役員会は教育・慈善事業、青年会、婦人会、学校等の関連事業を統轄する。教団が計画する事業の遂行・拡張、重要事業の執行には、すべて評議員会の議決および教団長の承認を必要とする等となっている。このように、この段階ですでに教団の基本構造が確定し、信徒の教団行政への参加が規則上は大幅に実現した。この基本構造は明らかにアメリカの法人法が一般に規定する、法人の意思決定の機構とプロセスのモデルに従っており、[28] 法制度への順応が以下に述べる宗政機構のアメリカ化、信徒支配(Layman contorl)の増大への形式的な枠組

を与え、方向づけたのは明らかである。しかし、それが実質化するためには、二世の成長に伴う教団役員の世代交代と太平洋戦争とを経なければならなかった。

事実、翌年二月に全島の開教使による「開教使会」が設置されたが、そこでは教務や布教面のみならず、教団事業全般にわたって企画決定し、実質的な最高議決機関として機能していった。従って、信徒の宗政参加は教団経営を補完する程度に留まり、運営はあくまで開教使中心に行なわれていた。教団運営における民主制などには全くなじんでいない日本人一世が信徒の大半を占めていた以上、当然の帰結あった。

このような経緯はあったものの、一九二三年(大正一二)には開教使会に信徒代表を加えて教団本会議となし、「議制会」と称するに到ったことはすでに述べた。そのほか、「布哇本願寺護持財団」(一九二二)、「布哇仏教伝道協会」(一九二四)「布哇本派本願寺振興会」(一九二六)等の設立にみられるように、次第に信徒が教団維持や伝道事業に参画する度合が高められてきたが、この傾向は太平洋戦争の勃発によって決定的になった。戦後、宗教上の統轄者である総長(Bishop)と教団経営の代表者である理事長(President)を別置し、理事長は信徒が選出するのみならず、総長の選挙制とそれへの信徒代表の参加等々[29]、財政・経営面のみでなく、教団行政全般にわたって信徒の発言力、影響力が高まってきたのである。従って戦前戦後を通じて観察すると、宗政機構上の変容は信徒支配(layman control)の増大の方向に進んできたことは明らかである。宗政の体系を監督政体、長老政体、会衆政体と類型化[30]すると、信徒支配の傾向が最も強い会衆政体化の方向へ進んでいるといえる。会衆政体はアメリカのプロテスタント諸教会に一般的な政体であり、従って宗政機構の面ではアメリカ化が進んだものといえよう。

以上のように、本願寺教団の変容には単純にアメリカ化とはいえない多くの特徴が見られる。アメリカ化を拒否し、それを越えようとしたとさえいえる面があったのである。従って、その変容は日系人やそのその社会の同化過程

のパターンを越える様相を示したといえる。

では、本願寺教団のこのような変容を促した要因は、どのように理解できるであろうか。まず、アメリカ化を迫ったアメリカ人社会からの攻勢が外圧として働いたことは歴史的に明らかである。確かに、アメリカ化の不可避なるを認め、積極的にその運動を進める過程で、教団自身も文化変容を遂げた点を見過すわけにはいかない。しかし、それのみでは通仏教化へと展開した要因が明らかとはいえない。その点では、真宗の信仰は偶像崇拝でかつ国家主義的であるという批判と、アメリカ化はキリスト教化であるべきだとする、主としてキリスト教界からの批判に対して、仏教の普遍性とアメリカへの土着可能性を証明することによって仏教信仰を擁護しようとした思想・信仰の次元での対決がもう一つの要因である。

これらの外圧への応答とは別に、日系コミュニティとの密接な関係から生じた要因もあった。二世対策がその最たる問題である。言語・価値・行動様式の面で急速に文化変容を遂げつつ成長してきた日系二世の仏教離れ、宗教離れへの対応が、本願寺教団の変容を促した直接的契機となったことは、すでに述べた通りである。彼らに理解可能で受け入れやすく魅力あるものにするため、教理の概念化・体系化、英語伝道が推進された。それに留らず、信徒代表の参加による「議制会」の開設という教団本会議の改革は、アメリカ人社会との対立激化や日本人社会内部の分裂などの情勢悪化に対処し、かつ教団の刷新をはかるため、信徒、特に二世青年を教団運営の中枢に登用し、またそれが可能となる民主的運営をより徹底しようという意図に基づいていたと考えられるのである。(31)

しかしまた、二世問題、日系コミュニティとの関係から生じた問題はそれに留まらない。その最大の問題は、本願寺教団が日系コミュニティにおいて担った文化的社会的機能が原因となって生じた教団内部の構造的緊張である。これまでの記述で明らかなように、一九〇〇年から一九三〇年にかけての時代は日系コミュニティが親社会から構造的

に分離した「並行的社会構造」として確立し、その上でコミュニティ内部の諸制度を機能させて文化変容を遂行していった時期であった。その意味で、基本的には「構造的分離＋文化変容」の段階であったといえる。そして、このような段階で本願寺教団が担った文化的社会的機能は、日系コミュニティの形成促進と凝集力の強化であり、第二は日本人もしくは日系人としての民族的アイデンティティの維持・強化であり、第三が文化変容の領導機能であったとまとめられる。

開教期、教団体制完成期までは前二者の機能が顕在的にも潜在的にも圧倒的であった。そしてこの二機能は日系コミュニティとの密接な結合関係が存続する限り、また真宗がアメリカの文化的伝統においては常に少数派であり異質な仏教である限り、消失することはない。社会学的地平を離れて論ずれば、唱名念仏を軸とした仏教信仰である限り、それは民族的文化的出目を示す象徴であり続けるからである。(32) 従って、変容期に入り、教団がアメリカ化の推進を明確に意図し、文化変容の領導機能を顕在化させた時、前二機能は潜在化したといえる。そして、日系コミュニティ内制度として教団組織が完備し、担う役割が大きければ大きいほど、これらの潜在的機能は文化変容さらには全般的同化に対し逆機能として働き、それらの遅滞要因となったと考えられる。

かくして、本願寺教団が日系コミュニティに対して担った顕在的機能と潜在的機能の志向性の相違にもとづく矛盾と緊張が、アメリカ人社会からの執ような攻勢と日系人社会自体のアメリカ化への急速な傾斜で極度に高まった時、日系仏教教団としてのアイデンティティ確保という内的動因が、白人伝道という宗教的情熱の活性化と連関して、通仏教化およびアメリカ化、すなわち仏教信仰の普遍性の強調と通宗派的運動、およびアメリカ仏教の樹立とアメリカ的運営方式の採用という、ある意味では矛盾する方向へと突き動かしたといえよう。その意味では、開教初期にとった独立自給の方針と耕地伝道がもたらし、真宗が内在するエートスがその受容を理念的に可能とした、ある種の同胞

教団的状況の再現は、その後の展開に決定的な条件となったのである。

付記

本稿は、現地調査のおりにインタヴューや貴重な資料の提供に応じて下さった藤谷総長、永谷事務局長をはじめとするハワイ本派本願寺教団の多数の方々の御支援の賜物であります。厚く御礼申し上げます。

註

(1) ハワイにおける日系宗教の変容に関する包括的解説としては、井上順孝「ハワイにおける日本宗教の変容」(『ジュリスト増刊総合特集—現代人と宗教』二一号、一九八一年)、一八九—一九四ページ参照。

(2) 拙稿「ハワイ州の政教関係と法制度」(柳川・森岡編『ハワイ日系人社会と日本宗教—ハワイ日系人宗教調査報告書』東京大学宗教学研究室、一九八一年(以下『報告書』と略記)六八—九五ページ)参照。

(3) Harry H. L. Kitano, *Japanese Americans: The Evolution of a subculture* (New Jersey, Prentice-Hall, Inc., 1969), pp. 2-7, 95. 内崎以佐味訳『アメリカのなかの日本人』東洋経済新報社、昭和四九年、四—一二、一八二—一八三ページ。

(4) Milton M. Gordon, *Assimilation in American Life* (New York, Oxford Univ. Press, 1964), pp. 66-71, 80-81.

(5) Ibid., pp. 74-75, 128-131.

(6) ハワイ日本人移民史刊行委員会『ハワイ日本人移民史』ホノルル、布哇日系人連合協会、一九六四年(以下『移民史』と略記)、一六八—一七〇ページ。米本土への日本人入国者の統計については H. L. Kitano, op. cit, p. 176, Table 29 を参照のこと。なお、一九〇七年のハワイの日本人人口は八六、七四〇人であったが、その後減少した。転航禁止の結果、転航目的の一時滞在者や渡布者が減少したからである。前掲『移民史』三一五ページ参照。また、この時期の日本人社会史については、同前書一二三—一二九、一五七—一六四、二六八—二七〇、二九六—二九七、三一六—三一九ページ。Lawrence H. Fuchs, *Hawaii Pono: A Social History* (New York, Harcout Brace & World, 1961, pp. 112-117 等を参照のこと。

(7) 曜日蒼竜については、今村恵猛『本派本願寺布哇開教史』ホノルル、本派本願寺布哇開教教務所、一九一八年(以下『開教史』と略記)、七四―七六ページ。Louise H. Hunter, *Buddhism in Hawaii: Ist Impact on a Yankee Community* (Honolulu, University of Hawaii Press, 1971.), pp. 32-36, 42-45. に詳しい。

(8) 今村専恵猛「回顧十年」(布哇本派本願寺仏教青年会機関誌『同胞』一九一三年三月号、布哇ホノルル本願寺編『超勝院遺文集』ホノルル、一九三七年、二五―四一ページ所収(以下『遺文集』と略記))、同「仏教の布哇伝来と同胞の信仰生活」(邦字新聞「日布時事」ホノルル、一九二一年一〇月。『遺文集』一五三―一六一ページ所収)、前掲『開教史』二八―四〇、一九〇―二〇二ページ。L. H. Hunter, ap. cit., p. 83.

(9) 前掲『開教史』二六―二七ページ。今村恵猛「祝宗祖降誕」(『同胞』一九〇一年五月、前掲『遺文集』一―一〇ページ所収)八―九ページ。なお、日本人労働者への影響については、前掲『移民史』一一八、一二九―一三〇ページ、前掲『開教史』三九―四〇ページ、L. H. Hunter, op. cit., pp. 72, 77-78 参照。

(10) 前掲『開教史』四四―四六ページ。

(11) 同前書一一六―一一八ページ。L. H. Hunter, op. cit., p. 75f.. "Petition for Charter of Incorporation, Charter of Incorporation, The Constitution and the By-laws of the HONPA HONGWANJI MISSION OF HAWAII", October, 1907. (Deposited at the Department of Regulatory Agencies of the State of Hawaii)

(12) ハワイの神社については、井上順孝「異文化内状況と神社神道」(前掲『報告書』九六―一三六ページ所収)に、真言宗寺院に関しては、星野英紀「ハワイにおける大師信仰の展開と真言宗寺院の活動」(同前一三七―一五三ページ所収)および L. H. Hunter, op. cit., p. 102 f. に詳しい。

(13) 前掲『開教史』三二ページ。なお、表三の布教場数では三八となるが、これは別院および別院に付属する布教場数を加えた数である。布哇本派本願寺『本派本願寺布哇開教三十五年記要』ホノルル、本派本願寺布哇開教教務所、一九三一年、五一―五三ページ(以下『三十五年記要』と略記)参照。

(14) 前掲『移民史』二三〇―二五五ページ。前掲『開教史』四八―四九ページ。前掲『三十五年記要』三八―三九ページ。

(15) H. L. Kitano, op. cit., p. 25. M. M. Gordon, op. cit., p. 80. 前掲『開教史』一八五ページ。

(16) 同前書、五四―五七ページ所収。今村恵猛「本願寺の教育事業」(『同胞』一九一六年七月、前掲『遺文集』七八―八七ページ所収)八三―八四ページ。

(17) 本派本願寺布哇別院「開教使会議事録」(一九〇八年―一九二七年分が収録)、三三―三四ページ(ハワイ本派本願寺別院所蔵)。前掲『開教史』六八―七一ページ。

(18) 今村恵猛「本願と往生」(『同胞』一九一六年一月、前掲『遺文集』六九―七〇ページ)。同「市民啓発運動に就いて」(『同胞』一九一六年四月、同前七二―七五ページ)。同「大統領教書翻訳(緒言)」一九一六年七月(同前、一〇二―一〇四ページ)。前掲「本願寺の教育事業」八六―八七ページ。

(19) 日本語学校問題および最高裁判決については、前掲『移民史』二三三―二四六ページ。木原隆吉『布哇日本人史』文成社、一九三五年、七〇三―七五一ページ。L. H. Hunter, op. cit., pp. 107-149. 前掲拙稿、八七―八八ページ等を参照。また、後述のストライキについては前掲『移民史』一七五―一七九ページ。L. H. Hunter, op. cit., pp. 119-124. L. H. Fuchs, op.cit, pp. 126-134.

(20) 前掲「開教使会議事録」七五ページ。

(21) 今村恵猛「米国及び米国人」(『同胞』一九一九年一二月、前掲『遺文集』一一八―一三五ページ)。同「仏教徒の覚悟」(『同胞』一九二二年四月、同前一六一―一七四ページ)。同「親鸞教趣と米国国風」(『同胞』一九二二年五月、同前一七四―一七六ページ)。なお、米国仏教の樹立に関する検討は一九二二年にすでに始まっていたことが議事録に記録されている。一九三〇年の第一回汎太平洋仏教青年大会で、それが公に述べられた。前掲「開教使会議事録」八七ページ。今村恵猛「第一回汎太平洋仏教青年大会に寄す」一九三〇年七月(前掲『遺文集』二五四―二六五ページ)。

(22) L. H. Fuchs, op. cit., pp. 135-136. 前掲「移民史」二八二ページ。

(23) カービー、ハントや英語伝道、米本土への影響等については、L. H. Hunter, op. cit., pp. 132-134, 151-175. Tetsuden Kashima, *Buddhism in America: The Social Organization of a Ethnic Religious Institution*, Connecticut, Greenwood Press, 1977, pp. 55-57. 前掲『三十五年記要』二六―三二ページに詳しい。

(24) 前掲「開教使会議事録」七五ページ。

(25) 同前、八七、九五―九六、一〇一―一〇三、一〇六ページ。布哇本派本願寺教団『御門主御巡教記念 布哇本派本願寺教団沿革誌』ホノルル、一九五四年、三〇ページ。

(26) 前掲『開教史』五三八―五三九、五四二ページ。早島・坂東編『日本仏教基礎講座5浄土真宗』雄山閣、昭和五四年、一三一ページ。

(27) "The Constitution and By-Laws of the HONPA HONGWANJI MISSION OF HAWAII", op. cit.

(28) 前掲拙稿、八一—八五、八九—九〇ページ。

(29) 「布哇本派本願寺教団細則（By-laws）、一九五七年改正」（『布哇本派本願寺教団法規集（和文）』三—七ページ所収）第七条・総長の選挙、五ページによると、全開教使が三名の候補を推戴し、その中から信徒一九名の選挙委員が選挙すると定めている。

(30) 森岡清美「宗政論—新宗教の場合」『中外日報』一九七九年四月二六、二八日号。

(31) 前掲「開教使会議事録」八七、九六、一一六—一一九、一二九、一三二、一四〇—一四一ページ。

(32) Shigeo H. Kanda, "Recovering Cultural Symbols : A Case for Buddhism in the Japanese American Communities", *Journal of the American Academy of Religion*, XLIV 4 Supplement, December, 1978, pp. 453-454, 461-463.
この論文は解釈学的方法を用いて日本仏教が担保してきた価値や象徴の意味を明らかにし、民族性や文化的伝統の担い手としての意義を再発見しようとしている。それを通して、日本人である筆者にとっての民族的出自のもつ意味を再確認するとともに、これまでの社会学者による日系アメリカ人集団の同化に関する定説を批判的に再検討している。一九六〇年代後半からの少数民族の復権というアメリカ社会の動向の中から生まれ、日系人の自己理解、ひいてはアメリカ社会の変化を示すものである。

五色の道

真野龍海

1 五色・五色線・五色光について

五色という場合、とくに密教に於て、重要視されるが、それは(1)五色の色そのものの五色と、(2)五色の糸を、合せて一条とし、五色綖、五白縄などと呼ばれる五色線と、(3)曼荼羅の中央本尊仏等と周囲の諸院等との境界線として、五色の条線を合せた形のもの、すなわち、五色界道といわれるものなどがある。それぞれ相互に、何らかの関係があるかもしれないが、今は、第三の五色境界道を中心として、とくに、古典ウパニシャッドとの比較に於て考察したい。

五色界道は、金剛界曼荼羅に於ては、理趣会以外の、各会の中央月輪の円を包む正方形の境界を、白、青、黄(金)赤、黒という金の五色と称されるものの條線を合せた帯状の線で画かれる。(1) 胎蔵界曼荼羅では、白、赤、黄、青、黒という胎の五色と称されるものの五色順の条線を合せた帯状の線で、中央大日如来以下の中台八葉院が、方形に囲まれている。この二者は、金胎不二とはいうものの、本論文では、とくに、胎蔵界の五色界道について考えたい。なぜならば、胎蔵界は、その名称の示すように人体を表わし、さらに、その中台八葉院は、人間の心臓(2)による表現であり、また、人間の心(3)であり、大日如来が中心であるが、それはウパニシャッドでも、心臓(hṛdayam)は、アートマンが宿り、心であり、生命の中心とされるからである。チャンドーグヤ・ウパニシャッドで、「この梵の都の中に、小さな

蓮華、住いがあるが、その中に、小さな虚空がある」[4]というが、この虚空には、天地一切のものが包括され[5]、アートマンが依止し[6]、心臓（hṛd）中にこの（ayam）アートマンがあると[7]語源的解釈をされる。

このような密接な関連というか、伝承に於て、胎蔵界を、ウパニシャッドの説と対比すれば、その五色界道は、ウパニシャッドの五色の道との関係が、かなり明らかになりはしないかと思われる。総合的に考えても、ウパニシャッドの五色の道とは、関係していると想像できるのであるが、上記引用の、密教経典とは千年近くも離れているので、何か、具体的な関連の跡が期待される。

さて、古期ウパニシャッドでは、人間と天との関係を、二道五火等で述べるのであるが、別途に、人と天とを有機的に繋ぐ道として、太陽の光線ルートを説き、それは五色であって、人間の中に入っては五色の体液として、その血管等の脈管を通じて心臓と結ばれているという。天では太陽、人体では、その脈管が集中する心臓が中心となるのである。この道を、アートマン、プラーナ、プルシャという表現による人間の主体、個我そのものが往来する。その間の各説明箇所は、別表[8]の如くである。

概説[9]するならば、天と人との両界の関係を中心として見ると、天と人とは、五色の太陽の光線と、人体に入っては共通の五色の体液を通じて結ばれているといえるし、それを伝わるものはアートマン等の個我で、媒介をするのは、後に説明をするが、ラサ（rasa）という食物の味、エッセンス、液体、体液である。

さて、このようなウパニシャッドと、密教の、とくに、五色界道をくわしく註釈により論ずる前に、一般の仏教の五色を検討してみることとする。

2 漢訳仏教の五色と原典

上記の三つの五色の中、第一の五色は、連関性はとにかくとして、漢訳仏典では生盲は、「五色青黄赤白麤細長短」[10]を知らずとか、阿含、律[11]にも五色は散見される。

しかし、すでに、第二の五色縄は、漢訳では、阿含[12]、『鼻奈耶』「五色線結縷…呪術」[13]、『根本説一切有部毘奈耶』「作曼荼羅、於彼四方…以五色線而囲繋之」[14]、又、「若苾芻欲殺人起方便、以五色線、刺僧伽胝、口誦禁呪作是念…作此衣令彼命終」[15]などと、ふしぎな魔力[16]あるもの、呪術の用をなすもの、魔を除くものとして、その「五色」の漢訳語が多く見られる。

しかし、なんといっても多いのが、仏の口から、五色の光明を出すという序述である。とくに、この光明が、仏の口中から出、十方、梵天、上界に至り、頭頂から帰入するというのが多い。

阿含律部[17][18]では、簡単に、仏の口の中から五色の光明が出るという記述であるが、時代が下ると、その光明が、口から出て、天等を廻って、ふたたび頭頂から入るという、頭頂というウパニシャッドと同じ箇所が、通路とされている。失訳漢録『仏説栴檀経』では「仏便笑、五色光従口而出、繞身三匝、還従頂入」[19]、笠法護訳『仏説乳光仏経』では「仏尓時笑五色光従口出、天地為大震動、光照十方還繞身三匝、分為両分、一分入臍中、一分従頂入不復現」[20]となり臍も、後期タントラ仏教と同じく一つのポイントとなっている。さらに、笠法護訳『仏説離垢施女経』では、「有五色光従口出、照十方界、極於上界三十三天、還遶三匝従頂入」[21]同訳『生経』では、「五色光従口出、上至梵天、普照五道靡不周遍、還遶身三匝、授菩薩決従光頂入、授縁覚決光従口入、……授声聞……従臂……説上天福光従齊入、

説受人身光従膝入、説地獄餓鬼畜生光従足入[22]」とあり、仏身からの光は、梵天に及び、身体の頭頂、その他より分れて、仏身に入ることを述べております。この他、支謙訳『百縁経[23]』等、主流の経典には少いが、仏教外のインド思想の影響を残している。

ところが、上述の漢訳に「五色」とある箇所は、対応の原典は、すべてが現存していないので、断言はできないが、ほとんどの箇所は、原典には「五色」でなく、「光」とか、青黄赤白の四色で述べられているところが多いと思われる。ほとんど五色の原語がないということは、後に挙げるように、五色の原語を存しているインド原典もあるからである。とにかく、ウパニシャッドにしても、各色を、数で、四色とか五色とか、名数では示していないのに、五色と漢訳されるのは、一つには漢文化の所為かとも考えられる。

「五音」にしてもそうである。曹魏　康僧鎧訳（東晉、仏陀跋陀羅と劉宋　宝雲の共訳(四二一)ともされる）『無量寿経』に「清風時発出五音声、微妙宮商自然相和[24]」に対応する梵文は vātena preritānāṃ ca teṣāṃ valgumanojñaūirghoṣo nṛṣcaraty, asecanako ʼ pratikūlaḥ ṣravaṇāya[25]（それら（極楽）の樹が、風にゆりうごかされると、美しく心地よき音が流出して、聞いていて魅力的で不快でない）となっている。同経古訳の『無量清浄平等覚経[26]』、『阿弥陀三耶三佛薩楼佛檀過度人道経』も、「作五音声」と訳をしているのを受けて修飾した形で、インド原典には、「宮商」はもちろん、「五音」のあるはずがないが、「心地よき音が流出……」を「五音……宮商」と訳される点に、中国独特の理解表現を認めざるを得ないのである。

それは、例えば、『春秋演孔図』に「鳳火之精也……身備五色、鳴中二五音一…」、『河図括地象』に「出二五色雲気五色流水一」というように、五の名数を伴うことが、中国的必然であったのである。

前節に述べた生盲の色彩感覚の文にしても、パーリ文では、jaccanadho puriso na passeyya kaṇha-sukkāni rū-

pāni, na passeyya nīlakāni rūpāni, na passeyya pītakāni rūpāni, na passeyya lohitāni rūpāni, na passeyya mañjiṭṭhakāni rūpāni, na passeyya samavisamaṃ, na passeyya tārakāni rūpāni, na passeyya candimasuriye.[27]

（生盲の者は、黒・白の色を見ず、青色を見ず、黄色を見ず、赤色を見ず、茜色を見ず、同（色）を見ず、異色を見ず、月・日を見ず。）である。しかし、漢訳では、「従レ生盲不レ識二五色青黄赤白麤細長短一、亦不レ見二日月星象丘陵溝壑一。」であって、五色に次は、五でなく四色であるのに、五色としている。

この生盲の文は、法華経でも同じような漢訳と、原語に則した直訳の例があって、前者は、西晋笠法護訳（二八六年）で、後者は、闍那崛多共笈多訳（六〇一年）である。梵文は、yathā hi kaś-cij jāty-andhaḥ, sūryêndu-grahatārakāḥ / apaśyann evam āhâsau nâsti rūpā ṇi sarvaśaḥ //[28]（ある生盲の者が、日・月・星・宿を見ずに「すべてもろもろの色なし」というごとくである。）笠法護は

「譬如生盲　不レ見二日月光一、五色及十方　諸天無比」[29]

とするが、闍那崛多共笈多訳では

「如有生盲者　不見日月星　彼使如是　無有諸色類」[30]

であり、羅什訳は、此相当箇所がない。とくに笠法護は、五行思想を重んじる緯書にも通じ、その時代と言われるから、「五」色という表現が当然なされ、これは後に述べる般若経の訳についても、この表現が見うけられる。

又、四色の原語がない所でも、四色と、名数を加えて訳している例もある。

パーリ文に、imāsu pokkharaṇīsu evaṃrūpaṃ mālaṃ ropāpeyyaṃ-upplaṃ padumaṃ kumudaṃ puṇḍarīkaṃ sabbotukaṃ sabbajanassa anāvaṭaṃ[31]（この蓮池に、四季常に咲き、何人にもへだてなき、青蓮、紅蓮、黄蓮、白蓮のようなものを植えて華鬘としよう）とあるだけであるが、漢訳『仏般泥洹経』では、「四色蓮華[32]」と訳

す。

密教に属する『一切如来真実摂大乗現証三昧大教王経』巻第二十八の

蓮華部眼智成就教理

所有黒白及赤黄　見是四色光輪相

由彼秘密加持因　即得金剛眼成就[33]

は、śvetān raktān sitān pītān

yadā paśyanti maṇḍalān[34]

であって、四色に当る原語はない。

前記の『根本説一切有部毘奈耶』に於ても、「世尊……熙怡微笑、口中五色、或時下照、或復上昇」[35]は、梵本が利用できないので、チベット訳を対照すると bcom ldan ḥdas kyis bdsam pa mdsad do… shal nas ḥod zer(dyuti) sñon po(nīla)daṅ/ser po(pīta) daṅ/dmar po(lohita)daṅ/dkar po(śukla)[36](世尊は、口中から、青・黄・赤・白の光を…)で、五色の原語はない。同じく、「五色繒綵間錯其輿」[37]は ras(paṭa)sñon po daṅ/ser po daṅ dmar po daṅ/dkar po rnams kyis khyogs brgyan te[38](青・黄・赤・白等の繒綵で輿を飾って)が原文である。

以上のように、いくつかの文例を引いたが、五色の原語(pañca-varṇa)が見当らない。般若経では、多くは、上述のようではあるが、四ヶ所で、この原語がある。

まず、大品般若経で、上記の笠法護訳の『光讃般若経』では「五色青黄赤白」[39]と前述のように、四色しかないのに五色を冠して訳しているが、異訳の『放光般若経』は「不青黄赤白不紅縹」[40]で、五色を出さず、『摩訶般若経』[41]『大般若経』[43]、梵本[42]も、五色の語はない。

小品般若経では、『道行般若経』[44]『大明度般若経』[45]で「五色」とありながら、梵本[46]は、四色の列記にすぎない所とか、口中からの光明の説明では、他の経と異り、梵本もふくめてすべての小品とも、色の列記のみという所もあって、一定の傾向は把握できかねる。

さて、五色の原語の出てくる所は、小品でいうと後末に近い部分、つまり、小品の後世的添加部分と考えられる所である。しかし、初訳、支婁迦讖以来次の通り、一致している

尽世雨五色花（『道行般若経』正八・五〇二c）

尽世雨五色花（『大明度般若経』正八・五〇二c）

其世界常雨五色妙華（『小品般若経』正八・五七七c）

昼夜常雨五色妙花（『大般若経』正七・八五四c）

pañca-varṇikānāṃ puṣpānāṃ puṣpa-varṣāḥ pravartiṣyante[47]

この少し後の部分で、小品古訳二本にはないが

其地四辺散五色華（『小品』正八・五八一b）

於座周匝散五色華（『仏母』正八・六六九c）[48]

pañca-varṇika- kusumair

パーリ経典では、まず五色はないが、『スッタニパータ』の釈である『マハーニッデーサ』には、

bhgavato pañca-vaṇṇā(varṇā)saṃvijjanti-nīlo ca vaṇṇo, pītako ca vaṇṇo, lohitako ca vaṇṇo, kaṇho (kṛṣṇo)ca vaṇṇo, odāto(avadāto)ca vaṇṇo[49]（世尊には、五色、すなわち、青色と黄色と赤色と黒色と白色とがあった）

以上のように、インドに於て、「五色」という原語も見られるので、「五色」はかならずしも、漢訳の作為ともいえないが、或る時代、或る人によっては、インドでは各色の配列にすぎないものとか、光明、色というものが、恰も「美しい音」を「五音」と表現するように、五色というように、五という名数を伴って総括されたり、光が五色の光というように訳されたのではないかと思われる。(50)

なお、次節の『大日経』で、五色の第五の黒は、「一切の内に、深玄 nag po＝kṛṣṇa であって」という表現があるので「一切の内に」ということと考え合せると黒は、色か、それとも光の入らない内部の暗黒かともとれるが、上来の引用文にも、kaṁha-vaṇṇa（kṛṣṇa-varṇa）（黒色）とあるので色と解してよいと思われる。

漢訳だけで、五色を云々するのは、上記のように問題も多いので、一応、煩わしくもあったが、資料を提供し、一つには、とくに密教以前の漢訳五色のあり方と対応するインド原典、つまりインド仏教が、かならずしも資料的に確認されないことを明らかにするとともに、二つには、密教に於て、急に発達を見た五色思想との間には、上述の程度の五色しかないことも理解されると考えたからである。(51) しかし、その中でも、光明の仏身からの出現と流入の記述は、直ちに後の密教に連なることはなくても、仏身の頂より、最高天に光が達し、其が仏の眼等を経て仏身に入るのであるから、ウパニシャッドに表現されるものと軌を一にしているといえよう。

この関連について、さらに詳細に考えることとする。

3　胎蔵界五色界道の「味」について

以上のような仏陀の光明、大きくいうと仏身論は、密教になって飛躍的に拡大し、外教の神々をも統合し、曼荼羅

化されたが、その曼荼羅の画面彩色に、五色が重要されるのである。五色界道は、上記の仏身から五色の光が出たようには画かれず、むしろ、守るが如く、仏の外周を画いている。しかし、界道は、道といわれ、諸尊供養の道とか、諸尊出入の通路[52]、供養羅列の所ともいわれ、何らかの形で、通路であらねばならない。そこで、その根拠、出典とされるものの中心である『大毘盧遮那成仏神変加持経』入漫荼羅具縁真言品第二の相当文[53]を、仔細に検討してみたい。

(1) 染彼衆生界　(2) 以法界之味　(3) 古仏所宣説　(4) 是名為色義
(5) 先安布内色　(6) 非安布外色　(7) 潔白最為初　(8) 赤色為第二
(9) 如是黄及青　(10) 漸次而彰著　(11) 一切内深玄　(12) 是謂色先後

(1) sems can khams ni shen byed ciṅ　(2) ḥdi ni chos dbyiṅs ro yin par //
(3) saṅs rgyas rnams kyis sṅon gsuṅs te　(4) de phyir ḥdi ni tshon shes bya //
(5) tshon ni naṅ nas dgye bar bya /　(6) phyi rol nas ni tshon mi dgye //
(7) dkar po thog mar btaṅ bar bya /　(8) de yi ḥog tu dmar po ste //
(9) de nas ser po btaṅ bar bya /　(10) de yi ḥog tu ljaṅ khu btaṅ //
(11) kun gyi naṅ rol nag po ste /　(12) tshon gyi cho ga de ltar bśad //

梵本が得られないので、チベット文と対応させて、(1)(2)(3)(4)を、語源学風に検討してみたい。(1)の sems can khams は、梵語 sattva-dhātu であるが、次の shen byad は、「染」に当る動詞で、「染める」であるから、梵語では、

√rañj (to dye) の使役法、rañjayati (to dye) である。他に「染める」は varṇayati も考えられるが、次の事もあって、ここは、rañjayati にちがいないと思われる。(2)の文の ḥdi ni (これは) というのは、(1)の染めたもの、主語内容を指すと考えられ、chos dbyiṅs は、梵語 dharma-dhātu (法—界) で、ro は、梵語 rasa である。この rasa ラサは、本来、味を意味するが、後にも述べるごとく、ウパニシャッドでは、食物の味、世界の構成物の味、つまり本質、エッセンス、人間の身体に入って、その体液、精、などと広く世界構造の其礎的要素とも考えられるのである。その意味で、今、「法界の味」という説明は、まさしく、そのような広い本質的、要素的意味である。(2)の文は、yin par で終り、(3)の「諸仏によって、吉昔に(sṇon)説かれたという引用文の終りを示している。(1)(2)は一つの引用文であるわけである。これは、ラサ(ra-sa) のエティモロジィー、語源学風解釈の一節である。つまり、衆生 sattva を 染める、 rañjayati、それが ラサ (ra-sa) と解しているのである。

このような「染める」というエティモロジィーから、以上の説明が「色」(rāga)」の義となるというのである。この箇所は一行の註釈、『大毘盧遮那成仏経疏』第六によれば次の如くである。

初一偈答色義云。染彼衆生界。以法界之味。古仏所宣説。是名為義者。(A)猶如世間染色。能染浄畳使同味故。以味解色。如云袈裟味者。即袈裟色也。今此漫荼羅色義亦然。(B)以法界不可思議色染衆生心。同一浄菩提味。(C)復次如世間染衣先以灰水洗。則易受染色。今以 ra 字門焚焼弟子心垢。使成灰燼。然後以 va 字内大慈悲水洗之。(54)

三つの点を注目したい。(A)は、「味 rasa は色 rāga」という解釈であるが、それは、やはり rasa の ra を √rañj と見たてたから、それからの名詞 raṅga, rāga が色となることからと思われる。また、従って、(B)のように法界一味で染めて、衆生心も同一味に染まるというのも、後述のウパニシャッドのラサに共通している。次に(C)の文で、染

めるには汁 kṣārâmbu, alkaline fluid, (ra…ba)で洗うので、ra を先に、次に va とするのも、ラサのラに連ねての説明とも受け取る。

ブッダグフヤの註[55]では、右の(A)の所が、もっと明示されていて、「衆生界を染める」というのが、色の語義であり、「色とは染めることを自性とするもの」という。さらに、エティモロジーを追加して説明する。

「又、諸仏菩薩の色と扮装（chalugs, nepatha）と曼陀羅の彩色（ri mo citra）を彰わして（snaṅ bas, avabhāsa）衆生を、歓喜させて（dad pa skyes te, prasada）、すなわち、満足させて染めるならば、色（tshon, rāga）と言われる。」

色（rāga）とは、染めるから、さらに、「色 citra）」のラ（ra）と、「彰わす（avabhāsa）」のサで、ラサを示し、又、同じく、歓喜させ（prasāda…）のラサを説明している。梵語に還してのラサ音を考えずしては、このチベット文を、本当に解することは難かしい。

さて、さらにこの色が、味、つまり法界の味である事を、同じように、rāga(色)—rasa(味)—akṣara(文字—仏種子)—(法界を) lakṣayati (表現する) というように、ラ音によって釈を展開していくように思われる。すなわち上記(B)について、釈はいう。

「これが法界の味である」というのは、各（五）色に於て、法界を自性とする仏身の本性を、文字[56]（ye ge, Skt. akṣara)で加持するから、その色によって法界を表現する（mtshon par ḥgyur te, Skt.l akṣayati）もので、同一味（ro gcig）となるので、「法界の味」と言われる。このようなことは、転（字）輪（81a）漫荼羅[57]の場合も見られる。

この(B)、つまり法界の味ということについて、一行は「世間の染色」といって、世間一般でいう色は、きれいな敷

物を、同一色に染め、「同味」、同じ色にするように、この「漫荼羅の色」も、法界の色で、衆生の心を染めて、「同一浄菩提味」となることであると解釈している。ブッダグフヤは、この漫荼羅の色（五色）は、それぞれ法界を自性とする仏身を示し、それ故絶対平等の立場で、同一味となるという。一行が、世間の色のように一色、一味になるというのに対し、ブッダグフヤは、漫荼羅の色そのものが、仏、絶対を示して、平等一味であるという。

しかし、私は、この偈の「味」(rasa)は、単なる味ではなく、本来の、古来からいわれてきた、ウパニシャッドにあるラサ、本体的なラサであろうと思う。実は、この見解そのものが、この私の論文の中心なのである。少くとも、「法界の味」といわれる以上、ふうの「味」ではないし、両釈とも、勿論、普遍的な概念と考えてはいる。しかし、両釈とも、この味が「古仏の宣説」したまう所であることには註釈がない。「古」から説かれているということは、私は、味だけではなく、所謂ラサ（真味という訳もあるが）と解さねばならないかと思う。そう解してこそ、後述のように、ラサは五色の道を往来して、アートマンを運ぶ導体であったから、ラサは、漫荼羅の色に染められ、五色はラサとなり、如来往来の道とされたのであろう。

さて、色の定義、色と同義語の法界の味―ラサを説明して、次は、五色の布色順について、前記経文は述べるのである。白を初とし、赤を第二とするという第二の語はチベット訳にはなくても、白、赤、黄、青、深玄の順を示すことは、内から外へ、次に次にと説かれていることで理解できる。しかし、五番目の所謂「黒」に相当する漢訳は、「深玄」という語であることと、それが、「一切の内」という有り方については、経文だけでは少し解りにくいと思われる。まず、色の黒であるが、チベット訳では **nag po** であるから、ふつう **Skt. kāla, kṛṣṇa** の訳で、黒と訳される語である。玄も黒の意であって、本経の転字輪漫荼羅品第八にも、この五番目の説明で、「最後布黒色　其彩甚玄妙」[58]としているので、黒そのもの、真黒であるから、とくに深玄としたのであろう。しかし、ブッダグフヤ註は、色に

ついて、それぞれ意義づけを、行っていて、白は、法界の自性、赤（dmar po Skt. lohita）は、loka 世界—hita 利益と見て、衆生の利益をなす力とし、黄（ser po, Skt. pīta）は、拡大し広げる（√pī の動詞から、広大の相ありとし、次の青緑（ljaṅ, Skt. harita）は、青緑（ljan khu kha dog（＝nīla）と註し、最後の玄は、nag-po kha dog, Skt. nīla として、青黒となしている。いずれにせよ最後を最も黒となす点は変りはない。一行釈は、黒の性格は、如来常住の身で妙身であって、絶対、形を超えたもの「畢意無像」だから深玄色、又は、幽玄である、又は染色の極であるとも種々に釈している。ブッダグフヤは、罪悪（gdug pa, skt. kilviṣā）、凶悪（ma rungs pa, skt. krūra）等を征したり、利益行の相が、黒であるとして、黒（kṛṣṇa）の動詞形を kṛṣ＝to pull, tear, become master of）と考えたのかもしれない。

さて、この黒が「一切の内」にあるということは、どういう意味であろうか。一行は、これらの色は同一法界の色で、一切の衆生が同帰するから、つまり、この色の中に帰入するからという。ブッダグフヤは、この色は、一切の業の力であって「一切の内に」「安布されるということ」が、かくされている（gsaṇ ba）からだという。今、この一切の内を云々するのは、五色の順が、白を初めに、その後に赤、その次に黄、その後に緑青ときて、五番目は、「一切の内に、黒」といわれるからである。一行は、この一切を一切衆生の帰一する黒とし、ブッダグフヤは、一切業力の秘蔵される黒と考えたのである。一切の内とは、一切の内部で光の届かぬ暗黒の所という考え方はない。しかし、いずれにせよ、この黒は色としての黒であることは明らかである。

このような語源学風な解釈は、ウパニシャッド流の語源解釈から考えると、無理ではないが、やゝ強引な理解と思われやすいので、ふたたびウパニシャッドのラサについて、ウパニシャッド、及び、シャンカラ、ラーマヌジャ等の註によって考察し、この『大日経』の「染」、「味」、さらに、その界道について、一応の本論文の結論を出したい。

4　ウパニシャッドの五色のラサ

これについて、いくつかの文があるが、先の表の中で、天地、太陽、人間を五色で結ぶ比較的まとまった形のチャーンドーグヤ・ウパニシャッド、第八篇第六章第一節と、そのシャンカラの註を中心に述べてみる。まず、本文は次の通りである。

（第一節）さて、この心臓の管(nāḍī)そのものは、赤褐色、白色、青色、黄色、赤色の微細なものでできているという。そして、あの太陽は、実は赤褐色であるが、それは白色であり、それは青色であり、それは黄色であり、それは赤色である。

（第二節）そこで、大街道が、ここととあそこと二つの村に通じているように、まさに、そのように、この太陽の光線は、ここととあそこと（地と天）の二つの世界に通じている。あの天から、それは、この管の中へと伸びてきているし、これらの管から、これは、あの太陽の中へ伸びている。

長くなるので、第一節についてのシャンカラの註のみ引くと、

さて、これら、以下述べんとする心臓、蓮華の形をなし、ブラフマンの依る所であるが、それと結ぶ脈管(nāḍī)は、心臓の肉団からあらゆる方向に出ているもので、つまり、日輪からの光線のような、その、このものは、黄褐色―異った色で、色々になっているが―の、微細、極微のラサのあるラサで満され、そのような様相で、存在、動いているという意である。それ（管）を通って、白、青、黄、赤の「ラサで満ちている」というよう

に、全部に言葉を補って考えるべきである。太陽の光熱たる、胆汁と、調理の結果少なくなった粘液とが混って黄褐色となる。太陽の光熱が、胆汁である。それが、また、（体液の一としての）風（vāta）が増加すると青となる。それは、また、粘液が増加すると白となる。粘液と同等の場合は黄となる。血（śoṇita）が多量となると赤となる。或は医学の上から、色の種別は、どうしてあるのかと尋ねられるべきである。しかし、聖典は説いている、「太陽と関連するからこそ、その光熱は、脈管の中に入っていくと、これらの色の種別がある」と。どのようにか。この太陽は黄褐色であるが、色別でいうと、この太陽は白であっても、これは青であり、これは黄であり、これは赤である。太陽そのものである。

色の種別について、又、シャンカラは、Br. Up. IV. 3, 20 で、風と胆汁と粘液との相互の結合加減の不同、差異から、多彩、多種となるとも註釈する。

いずれにせよ、重要なことは、一つには、体液ラサは五色、太陽は五色―従って、これは、ラサということに表現されるが―ということにより、色によって結ばれ、他の一つは、ラサ、つまり、食によっての味からするラサ、体液による世界と人との合一なのである。此点、上記 Ch. up. VIII, 61 のラーマーヌジャの註[59]は、

心臓につながる脈管（ナーディー）は、いろいろな微細な食味（anna-rasa）に満ちてある

と説き、シャンカラがラサを、実体的なものとするのに対し、ラサの本来の味、食味といった源意から考えている。つまり、体外から摂した食物が、体内で、一つの液の中にエッセンスとしてある。種々の食物（anna）のエッセンスは味であるとするならば、それら体外から、体内に入ったものは過程から、本から考えると食―味ということである。食味であっても、結果としては、体液ラサには変りはない。しかし、この考えに基くからこそ、体外、つまり、大きく全宇宙が、体内に食を通して、ラサとして入り、体液となり、心臓に通ずることとなり、普遍我が、内観

以外に、肉体的に、個人我と合一する素朴な説明となるのである。

以上、ウパニシャッドに於て五色のラサは、一つには、五色という要素によって、太陽という絶対者、神格的なものの五色の光線と、人間の体内の心臓に通じる脈管、ナーディー、もしくは、ヒター中の五色の体液とが、一つの太陽―人間のルートであることが考えられ、二つには、ラサは、味として、太陽の光を受けた食物と人間とその心臓との交流の媒体と見られた。

従って、五色のラサの道は、人間と太陽のとの通路で、五色とラサは、中心概念である。

5 結び―五色界道

『大日経』の五色界道の問題にもどることとする。以上のようなラサが、とくに人間の心臓の中から出る管の中に、太陽の光線と直結する五色をして満ちているという表現を考慮に入れた場合、あまりにも、いろいろの点で、関係点が多いのである。一つには、語源解釈的に、味、ラサを、まず述べていること。二つには、そのラサは五色であること。三つには、ラサは、心臓から出る管の中にあること。四つには中台八葉院は心臓の象徴化であり、その本尊は、大日如来、太陽の如来である。五つには、註にあるように、太陽から出る光線のように、ヒターは、心臓から、すべての方向に出、太陽の光熱がラサの形で満ちているのである。六つには、中台八葉院としての、第九識以下の心の場所であるが、ウパニシャッドも、心臓は、ブラフマンの都である。

以上のように見てくると、上記具縁品のまことに短い文ではあるが、五色に関する序述は、ラサ、つまり、心臓部から、放射する管の内容である五色について述べたものと推定することは無理ではなかろうと思われる。ところが、

現実的には、五色を混合の形で、しかも、すべての方向に放射する形は、画けないので、現図曼荼羅のように、染めるということから、白から、色別に、五つを並べ、すべての方向の放射の代りに、全周を、囲ったものであろう。従って、五色界道は、脈管、とくに血管の象徴化であり、これは、中央諸仏、心の、全世界への通路の象徴化である。

この具縁品は、重要な経典で、とくに、本論文で取り上げた所は、重要な一つの箇所であるから、すでに、検討された点もあるかと思うが、今後、さらに色の順、ウパニシャッドから、密教への過程、密教経典の成立過程との関連等について考察したい。

註

(1) 『金剛頂瑜伽中略出念誦経』第三（大正大蔵経（以下正と略記）一八・二四〇b）「応従内先下色。初下白色。次赤色次黄緑、皆在内院。其外院以黒為之。」
『諸仏境界摂真実経』中「金剛界大道場品」（正一八・二七四c）「瑜伽行者亦復如是。閉目端坐結金剛縛印。而是想。五方諸仏一切菩薩、各各自将無数眷属、及天音楽、入我身中。其諸仏身。第一白色、第二青色、第三金色、第四紅色、第五雑色。」同、「修行儀軌品」（同・二八〇b、二八二a、b）には五如来の同じ五色を示す。

(2) 『大毘盧遮那成仏神変加持経』「入漫荼羅具縁真言品第二」（正一八・六c）「内心妙白蓮　胎蔵正均等……八葉正円満」
一行『毘盧遮那成仏経疏』正三九・六三一b）「内心妙蓮者。此是衆生本心」

(3) (3)那須政隆『現図両界曼荼羅講伝』川崎大師、一九八〇年、一〇二頁「中台八葉院は、胎蔵曼荼羅の総体にして、因位の九識である。大日は第九菴摩羅識、宝幢は第八阿頼耶識、開敷華王は第七末那識、無量寿は第六意識、天鼓雷音は前五識である。」

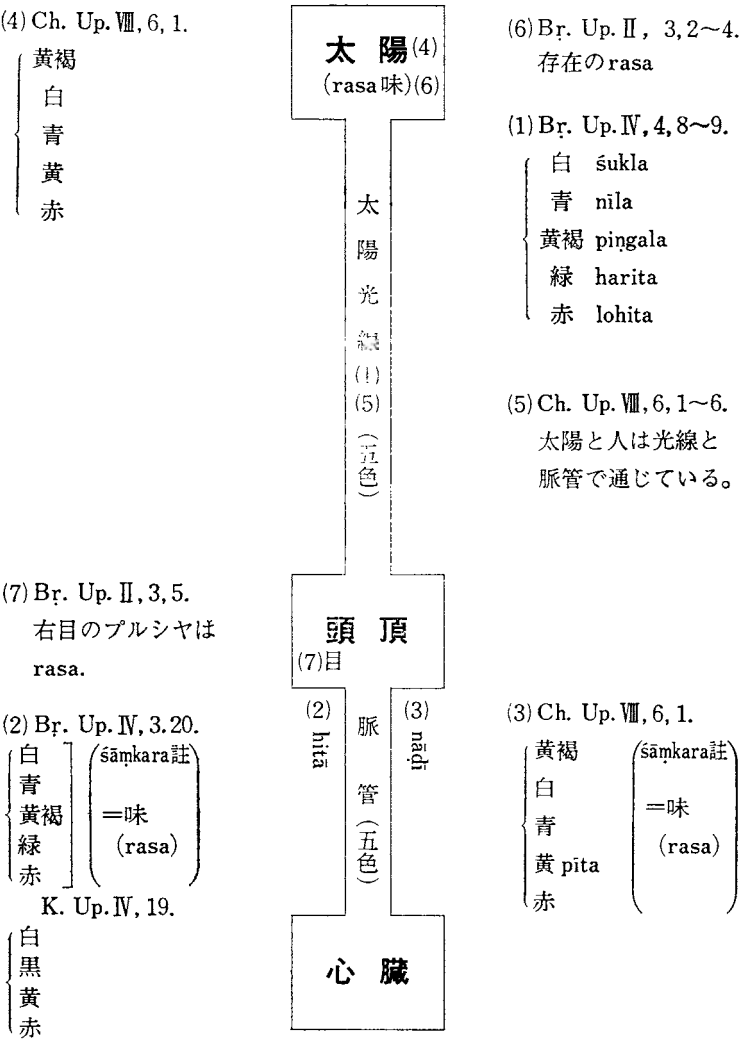
(4) Chāndogya Upaniṣad.（以下、Ch. Up. と略記）Ⅷ, 1, 1. yad idam asmin brahma-pure daharaṃ puṇḍarīkaṃ veśma daharo 'sminn antar ākāśas……

(5) ibid. Ⅷ,1,2. asmin dyāvāpṛthivī antar eva samāhite……

(6) Bṛhadāraṇyaka Up.（以下 Br. Up. と略記）Ⅱ, 1, 19. puritati śete.

(7) Ch. Up. Ⅷ 5, 3. ātmā hṛdi tasyaitad eva niruktaṃ hṛdy ayam iti.

(8)



(4) Ch. Up. Ⅷ, 6, 1.
黄褐
白
青
黄
赤

(6) Br. Up. Ⅱ, 3, 2～4.
存在のrasa

(1) Br. Up. Ⅳ, 4, 8～9.
白 śukla
青 nīla
黄褐 piṅgala
緑 harita
赤 lohita

(5) Ch. Up. Ⅷ, 6, 1～6.
太陽と人は光線と
脈管で通じている。

(7) Br. Up. Ⅱ, 3, 5.
右目のプルシヤは
rasa.

(2) Br. Up. Ⅳ, 3. 20.
白
青
黄褐
緑
赤
（śāṃkara註 =味 (rasa)）

K. Up. Ⅳ, 19.
白
黒
黄
赤

(3) Ch. Up. Ⅷ, 6, 1.
黄褐
白
青
黄 pīta
赤
（śāṃkara註 =味 (rasa)）

（各番号は、当図箇所のウパニシャッド出典
西武美術館『マンダラ』026頁のチャクラの図と対照すると
相似点の多いことに気がつく）

(9) 前記註(8)の図の太陽と心臓とを結ぶ二つのルート、(8)図の(2)と(3)とを、ラダクリシュナン氏は、次のように、ブリハドアーラヌヤカ・ウパニシャッド、II、2、19の脈管(hitā)の説明の所で述べている。

Radhakrishnan, The Principal Upaniṣads, 2nd ed., London, 1968, p. 190……Round the heart are the veins 72, 000 in number. These are of five colours uniting with the rays of the sun similarly coloured. The sun and the heart are said to be connected with each other……At the death the soul is said to pass out by the veins and rays of the sun which the wise find open to them while they are closed to the ignorant. See als (Bṛ. up.) IV, 2, 3; IV, 3, 20. C. U. VIII, 6, 1; M. U. I, 2, 11. There is another suggestion that only ono vein leads to the sun out of 101, the vein in question leading to the hear. This refers to the suture, the *brahma-randhra* (A. U. I, 3, 12) through which. in process of creation *Brahman* is said to enter the body as spirit. The two versions of 72,000 and 101 are mixed up in later accounts.

(10) 正一・四四a。他、一三c。正二・一九九a。
(11) 正二・八三一b、九三七b、七一四c。
(12) 正一・五一一c。
(13) 正二四・八六三c。
(14) 同、九二〇b。
(15) 同、九二六a。
(16) 正十四、四三一b、四八〇c。「以五色縷結我名号、得如願已然後解結。」
(17) 正一・八八三c、正二・七二六c、七五〇c、七五七c、七五八b。
(18) 正二四・七一〇a、九四五b、正二三・六六九b、八七九a。
(19) 正一七・七五〇b。
(20) 同、七五六b。
(21) 正一二・六五c。
(22) 正三・一〇三a。
(23) 正二四・二〇三b。爾時世尊観二彼女人一発二広志一。即便微笑、従二其面門一、出二五色光一、遍照二世界一、作二種々色一、繞レ仏

三匝、還從ㇾ頂入。buddhā bhagavantaḥ smitaṃ prāviṣkurvanti tasmin samaye nila-pita-lohitâvadātā（青—黄—赤—白）arciṣo mukhān niścārya kāścid aghatād gacchanti kāścid upariṣṭhād gacchanti. (J. S. Speyer, Avadāna-śataka, 1958, p. 4.) 同、二二八b。仏以二慈力一於二五指端一、於二五色光一。bhagavatā sūrya-sahasrâtireka-prabāḥ kanakavarṇā maricya（金色光）utsṛṣṭā (ibid. p. 291.) この他、同二〇七a (p. 43)、二〇七b (p. 51)、二一四a (p. 125)、二一四b (p. 131)、二一五a (p. 140)、二一五b (p. 145)、二一五c (p. 150) 等々、同じである。

(24) 正一二・二七一c。

(25) 足利『大無量寿経梵本』京都、一九六五、三二頁、一五行。

(26) 正一八・二九三b。

(27) D. N. II p. 328.

(28) U. Wogihara, Saddharma-puṇḍarika-sūtram, Tokyo, 1934, p. 128.

(29) 正九・八六b。

(30) 正九・一五四b。

(31) D. N. II, p. 179.

(32) 正一・一七〇b。

(33) 正一八・四三五a。

(34) 堀内寛仁『初会金剛頂経の研究』高野山大学、一九七四年、三一六頁。

(35) 正二四・六a。

(36) 『影印北京版西蔵大蔵経』第四一巻、一一一、五 (no.1030, 272 b5)

(37) 正二四・八c。

(38) 右(36) 278 b5.

(39) 正八・二〇二a。

(40) 正八・三一c。

(41) 正八・二六二c。

(42) 正七・九七c。

(43) Pañcaviṃśatisāhasrikā, Mss. Tokyo, no. 29, p.235.

(44) 正八・四七一c「行列五色幢幡」

(45) 正八・五〇四b、同右。

(46) U. Wogihara, Abhisamayālaṃkār'ālokā, Prajñā-pārarmitāvyākhyā, Tokyo, 1932-4, p. 939, 2.

(47) ibid. p. 866.

(48) p. 935. pañca-varṇikaiḥ kusumair……

(49) Khu. N. IV. I. p.354.

(50) 静谷正雄『初期大乗仏教の成立過程』京都、一九七四年、仏の微笑放光、五色について、二三一～二三二頁等に論述されれ、五色とする方が古いと思うと述べられるが、原語との対象がない。

(51) 密教経典は五色が多いのであるが、全てを検したわけではないが、やはり、原語の五色は少いと思われる。『一切如来金剛三業最上秘密大教王経』第五（正一八・四九八a）「絣金剛線布五色粉時」は、pātanaṃ vajra-sūtrasya rajasyāpi nipātam (Matsunaga, Guhyasamāja-tantra, p. 87) であって、五色粉の粉 (rajas) しかない。『大悲空智金剛大教王儀軌経』第一（正一八・五八九a）「以寒林中五色粉、骨作白粉、炭作黒粉、甎作赤粉、雄黄作黄粉、陂羅葉作緑粉以石碌代之」kṛṣṇarajaḥ śmaśānāṅgāreṇa sita-rajo narāsthicūrṇena pitarajo harita-laktena raktarajaḥ śmaśāneṣṭake-na haritarajaś cauryapattranarāsthicūrṇabhyāṃ nilarajo narāsthiśmaśānāṅgāracūrṇa-bhyāṃ. (D.L. Snellgrove, The Hevajra Tantra, Part II, p. 8) やはり、五色の各色はあっても、五色の原語はない。『理趣経』（正八・七九五b）「以五色画四方曼拏羅」も五色の原語はない。

(52) 漢訳五色の語については、大正大学壬生台舜教授はかねて御意見があり、小論には、ジャイナ教 Leśya-kośa を貸与されたり、参考となった。又、同、斉藤光純講師、真言学研究室教授諸氏には種々便宜を受け、記して謝意を表する。

(53) 正三九・六四四c「当観下自身作二毘盧遮那一以中無礙身上、出入無レ咎也」。那須政隆『現図両界曼荼羅講伝』三七頁「諸仏が出入往還せられる路を表わし、また境界を示すので界道の名がある。」

正一八・九a。参考、『薩嚩耶経』摩訶曼荼羅品第七（正十八・七六五a）「中台及内院、応用五色而作道」、『大毘盧遮那成仏経疏』入漫荼羅具縁品第二之餘（正三九・六四三c～六四四b）、この漢梵対訳については、大正大学梵文学副手、高橋尚夫氏の御長男、尚光嬰児追善出版の『蔵漢対照大日経具縁品』による。尚、同氏には右蔵文註等の資料註(51)(55)訳

読について労を煩わせた。

(54) 正三九・六四三c。

(55) 『影印北京版西蔵大蔵経』第七七巻、(No. 3487, 80b1) 正一八・九三、二四〇b等。

(56) 正一八・九三b、二四〇b等。

(57) 正一八・二三a。

(58) 正一八・二三a。

(59) Ānand'āśrama-saṃskṛta-granth'āvaliḥ, granthâṅga 14, Chāndogyopaniṣat, 1938, p.464.

付記 本稿は、昭和五十五年十月二十一日、第三十九回学術大会発表のものを中心として増広したものである。

書評と紹介

江島　恵教著

『中観思想の展開』

春秋社　一九八〇年二月
A5判　一四十五〇四頁　七五〇〇円

瓜生津　隆　真

本書は、著者の十年前にさかのぼる Bhāvaviveka 研究を基盤とし、学位論文、その他の諸論文を改稿して出来たものである。その中心主題は、Bhāvaviveka（清弁、四九〇～五七〇年頃）の思想が中観学説史上、またインド思想史上から眺められ、とくに彼の空性論証の論理に焦点があてられている。さらにその方法が後にたどった歴史的経過が明らかにされる。

中観思想は、いうまでもなく Nāgārjuna（龍樹、一五〇～二五〇年頃）にその端を発する。彼の思想は、直接には「般若経」の思想家たちから継承したものであるが、諸存在の実体化の上に体系づけられている「区別の哲学（アビダルマ哲学）」への批判として展開された。「般若経」でしばしば強調される「存在はすべて空である」ということは、諸存在は実体として存在しないことを意味している。Nāgārjuna は主著『中論頌』において、この空性ということを、インド論理学の伝統とは異質な論理をもって、直接的にまたは間接的に論証しようとし、あるいは他学派の学説に論破を加えたのである。中観学派はこの『中論頌』を祖述していくことを中心課題とし、彼の論理をいかに解明していくか、その論理学的方法の取扱いをめぐって中観学説が展開した。

Nāgārjuna における論理の形式と本質については、すでに宇井伯寿（『東洋の論理』）、R. H. Robinson（*Early Mādhyamika in India and China*）梶山雄一（『仏教の思想3―空の論理』）などの諸学者によって検討研究され、その後の展開についても、個々に諸学者の労作が出ている。そこで本書は、これらの諸研究を踏まえながら、おおよそ四世紀頃から、認識論的な唯識学説の体系の確立に対抗して形成されてきた中観学派、とくに Bhāvaviveka の空性論証の論理を中心に、さらに彼以降におけるその展開を取り上げ、問題点を整理して中観学説の思想史的状況を明らかにしようとしたのである。

著者は、先学にならって、中観学派の全体像を、初期と中期と後期に分けている。初期とは、学派の形成期のことであって、唯識学説を主張した瑜伽行派（Yogācāra）との対抗から生まれたとし、大体四世紀頃からである、という。したがって、Nāgārjuna の空性思想は、その弟子 Āryadeva も含めて、大乗仏教全体の基礎をなすものと見る。

ところで、Dignāga（陳那、四〇〇～四八〇年頃）によって仏教論理学が確立されると、諸学派もその影響をうけて、自己の学説を論理学によって論証していくという傾向が生じること

になった。そのことは中観学派においても例外でなく、空性を観念やことばを超えたものとして済ますことができなくなり、論理学的に表記する必要が生じた。この要請に最初に答えたのが Buddhapālita（仏護、四七〇～五四〇年頃）である。ところが彼は推論式による究性論証を行わず、帰謬論法によって『中論頌』の論理を解説していくという方法を用いた。これを激しく批判したのが Bhāvaviveka である。彼は Dignāga の論理学をとり入れながら、それを空性論証の方法に組み換え、独自の推論式をうち出した。ついで Candrakīrti（月称、七世紀前半）が現われ、Bhāvaviveka の空性論証の立場を批判し、その方法はかえって Nāgārjuna の思想的立場から逸脱するものであって、一般的な論理の立場を超えるところに空性の本質があることを強調した。この Buddhapālita から Candrakīrti に至る時期が中期であって、この期の中観学説は、一方では瑜伽行学派と対抗し、他方では自己の空性論証の方法を確立しようとしているのである。

七世紀後半になると Dharmakīrti が出て、認識論と論理学が飛躍的に発展する。また彼は唯識学説と経量部の理論との距離を縮め、綜合学派の成立の発端をきずく。彼の影響によって中観学派も、瑜伽行派の学説を吸収し、それらを統合する傾向が生まれた。ここにおいて Bhāvaviveka の論理学的方法が再評価されることになる。その代表として Śāntarakṣita（寂護、六八〇～七四〇年頃）や Kamalaśīla（蓮華戒、七〇〇～七五〇年頃）などが出る。また他方では、Candrakīrti のように、論理学的方法を低く評価し、実践的要素を重視する人たち、たとえば Atīśa（九八二～一〇五四年）があらわれ、十世紀頃から一つの潮流を形成し、これがチベット仏教に流れ込んでいった。これが後期である。

このような中観学派の歴史的展開の経過を踏まえて、著者は、とくに空性論証の方法的自覚が顕著になった中期と、さらにそれが発展していく後期との中観思想を研究対象とし、なかでも Bhāvaviveka 研究を中心課題として取り上げていくのである。

本書は研究編（一～二五八頁）とテクスト編（二五九～四九四頁）とからなる。研究編全五章のうち、第一章「Bhāvaviveka の著作」、第二章「論理学説についての基礎的な考え」、第三章「空性論証の論理」の三章は、著者が中心課題としている Bhāvaviveka に関する研究であり、第四章「中観学説史上の問題点」と第五章「空性論証の論理をめぐるその後の状況」の二章は、彼以降における展開の問題点を論じている。

第一章において、まず著者は、研究の基礎作業として Bhāvaviveka の著作問題を取り上げ、従来彼の著作とされてきた Madhyamakārthasaṃgraha を著作リストから除外する。著者も指摘するように、彼の場合、Bhavya との同一人説も未解決である上、著作中の用語、学説内容、全体の構成、チベット訳の事情、引用文献などに精細な研究調査を必要とするので、著作の確定は容易ではないが、この難解な問題に見事に解決を与えている。

第二章では、彼が中観思想をインド論理学の方法を導入して空性論証の方法としているが、その場合、論理学的方法をいかに考えていたか、また彼の論理学説の基礎となったものは何であったか、という課題を追及する。Nāgārjuna は Nyāya 学派の論理学に対してきわめてラディカルな批判を加えたが、それは Nyāya 学説が観念やことばと存在の一致を前提とし、存在の実体性を基調としているからであった。Nāgārjuna がその論理学を否定するのは、空性は観念やことばによってとらえられず、通常のインド論理学によっては論証されないという考えによるのである。ところで Bhāvaviveka は、空性の言明は、それ自体空であるけれども、空性を逸脱しない限りにおいて、論理学的な論証と論破とを形式とするものではなくてはならない、と考えている。空性そのものは勝義的なもので、通常の観念やことばを離れていても、そのことが観念やことばによって表明されなくては知られえないからである。これは中観学派における非常に厄介な根本問題であったのである。空性論者として彼は、勿論論理学を勝義においては否定する。しかし他方では空性を論理学的に論証しようとする。そこで彼は論理学説を空性にいたるプロセスと考える。著者はこの点から「彼が導入するのは、勝義的に否定されるという前提をもった自性なき論理形式である」(六〇頁)と規定している。また彼は、Nāgārjuna は形式の調った論証式をもって述べているわけではないが、それを論理学の形式をもって書き換えることができる、と考えていた。この立場から彼は、Buddhapālita の用いた帰謬論法を批判し、Dignāga 論理学の方法をとり入れて独自の空性論証の方法である定言論証式をあみ出したのである。彼のこの論理学的立場からは、必然的に聖典を相対的に評価することになる。空性の言明は論証と論破を形式とするから、正しい論理による理論的根拠が重要であって、聖典を絶対的論拠とすることが否定されるのである。

第三章では、著者は Bhāvaviveka の定言論証式について、その理論形式の特質を検討する。その資料は Tarkajvālā であって、その和訳と註記をまず示している(九二～一〇二頁)。その特質は次の三つである。

一、主張命題が〝勝義において〟という限定づけをもつこと。

二、主張命題においてだけでなく否定判断は全て非定立的否定であること。

三、異類例が存在しないこと。

この三つの特質については、すでに先学によって指摘されているところであるが、著者はこれらが空性論証の論理としていかなる論理的意味をもっているか、文献的資料を踏まえて詳しく考察する。たとえば第一の特質は、彼の推論式が世間一般の言明に用いられるのでなく、空性論証のためであることを示し、その論理的位置づけを明確に規定したもの、と見る。つまり、この推論式は勝義真理である空性を指向している限りにおいて勝義的であり、現実に言語で表現されている限り世俗的であって、世俗真理を拠りどころとして勝義を指向するという二

重構造をもつものなのである（一〇五頁）。したがって、この限定によって彼の論証式は、承認説、真接知覚、一般的是認による排撃は脱れることができるとしている、という（一〇七～八頁）。しかし、これは、結局 Bhāvaviveka がそれらの排撃を切り捨てていることであって、「勝義において」という限定が、一種の免罪符となってしまう。それでは他学派からの批判に答えたことにならず、平行線をたどって議論が成立しなくなるという難点が当然予想される。これについては Bhāvaviveka も反省を加えているというが、その取扱いは必ずしも明解ではない。Bhāvaviveka の意企に反して、彼の空性論証の論理には一つの破綻があるのであり、この点については梶山教授（前掲書一六〇～一六三頁）の指摘が参考になると思われる。

第二の特質、非定立的否定とは、彼の空性論証はつねに否定判断を伴うが、この否定判断は名辞の否定（paryudāsa-pratiṣedha）でなく、命題の否定（prasajya-p.）であることをいう。この点「Bhāvaviveka は否定について彼以前の中観思想家より一歩進んだ方法を採用した」（一一三頁）といえる。インドではすでに、この二つの否定の区別は文法家によって採用され、多少意味のちがいはあっても、Mīmāṃsā 学派でも用いられていた。彼はこの区別に基づき、それを空性論証における否定の理論として展開したのである。その要点は非定立的否定が空性論証のプロセスそのもの（一一二頁）であるということであり、より重要な点は、「Nāgārjuna のディレンマや四句否定を二つないし四つに分解したことによって生じる問題を抑止していることである」（梶山教授、前掲書一六〇頁）。

この否定判断を非定立的否定とする規定自体が、第三の特質、異類例が存在しないことにつながる（一二八頁）。異類例の非存在は、Dignāga の論理学でも問題に取り上げられ、通常それは理由概念の第三条件が欠けることになり推論としては不成立なのであるが、例外的に認められる場合がある。著者は Bhāraviveka の考え方は少し曖昧であるが、「異類例が存在しないときには異性質の実例を示さなくてもよいとする点で Dignāga とは異なるが、しかし異類例の非存在をここで理由概念の第三条件の必然的な成立と見做している点では、Dignāga と同じである」（一二九頁）とする。結局、第一と第二の特質とから、必然的に異類例の非存在が出てくるのであるが、著者はこの問題点については、インド論理学の全体的展開から検討すべき問題として、その詳細な検討を今後に残している。

第四章と第五章は、著者が見事に中観学説史の展開を概観したものであり、有益かつ興味深い論考に満ちている。すでに紙数が超えているので、その要点を紹介することができないが、従来、見過ごされていた sāvakāśa-vākya についての論及（一五一～一五八頁）や、Candrakīrti の Bhāvaviveka 批判への再検討（一七八～一九三頁）、さらに後期中観派における Bhāvaviveka の影響と再評価など（第五章）、筆者にとってはまことに裨益するところが多い。とくに Śāntarakṣita 以降の中観学者たちの学説を、従来学界では全く未開拓といえる諸論書

を引用しながら、その要点を紹介していることは、単に中観学説史の展開のみならず、広くインド哲学史の上にも見過ごすことのできない貴重な研究成果である。しかもそれらは Dignāga や Dharmakīrti における仏教論理学や認識論、さらにインド哲学の諸学説の理解なくしてはなしえないものである。この点著者の並々ならぬ労力と深い文献理解には全く敬服せざるをえない。

終りに、テクスト編に収められている『中観心論頌』第Ⅲ章「真実知の探求」は、学界においてはじめて発表されたサンスクリット原典の校訂出版であり、これにはチベット訳テクストと和訳とが付されている。この第Ⅲ章は、Bhāvaviveka 研究にとってもっとも重要な資料であり、この章だけで中観思想の綱要書を形成している。著者は本書において、空性論証の論理に焦点をしぼって、中観思想の展開をあとづけているのであるが、今後、この資料を中心に、中観思想の全体的展開を研究され、その成果が一日も早く発表されることを大いに期待する。それはともかく、この原典が発表されたことは、学界に実に貴重な資料を提供されたのであって、著者の労作に心から謝意を捧げたい。

付記　大谷大学仏教学会から発行されている『仏教学セミナー』第32号（一九八〇年一〇月刊）に、学友一郷正道氏による本書の書評が出ている。合わせて参照を乞う。

植田　重雄著

『宗教現象における人格性・非人格性の研究』

早稲田大学出版部　昭和五四年九月
A5判　四二八頁　九五〇〇円

楠　正弘

宗教経験を構成する三つの要件がある。それは、信ずる者、信じられるもの、つぎに、これら両者のかかわりである。この三つの要素は相互に関係していて、その一つだけをとりあげて宗教経験を探究することは出来ない。しかし、宗教経験を論ずる場合、そのいずれかに重点がおかれて来たことは言うまでもない。その際、宗教的対象に重点をおくものは、神や仏の存在や属性、類型を研究し、ここから宗教の本質に迫ろうとした。また、宗教的主観性を取扱う立場は、宗教的人間を論じ、宗教的に生きることを目標とした求道者や聖者の経験を通して、宗教の本質を尋ねようとした。第一の立場は信じられる神や仏があるからこそ人がこれを信じるのであり、これが存在しなければ信じる人はあり得ないというのに対して、第二の立場は、信じる人があるからこそ、信じられる対象があると主張する。これに対して、信ずるとか祈る、悟るというごとき精神・身体的現象があるからこそ、宗教現象という事実があるのであって、この現象を介して、始めて、信じられるもの、信じるも

の存在や性格が確認されるというのが第三の立場である。この立場は、生活や文化の中に形成される有形、無形の宗教現象を介して、宗教の本質、究極を明らかにしようとする広い意味での宗教現象学であろう。

植田氏の著書『宗教現象における人格性・非人格性の研究』は、一応、宗教現象を前提として、人格性・非人格性の問題を論じようとした野心的な宗教哲学書であるといえよう。

著者は、この書物の中で、諸宗教の中から仏教とキリスト教の二つを選び、両者の経典思想にあらわれる宗教の本質的特質を究明し、それが人格性・非人格性であることを主張し、さらに、宗教一般の本質が、人格性・非人格性であることを指摘しようとする。本書の内容がキリスト教と仏教の経典思想に限定せられているので、内容に即して表題をつければ『キリスト教と仏教における、人格性・非人格性の研究』とすべきであった。それを敢えて、『宗教現象における、人格性・非人格性の研究』としたのは、将来、宗教現象一般の本質が、人格性・非人格性であることを明らかにしようとしたからであろう。

著者が、この研究をすすめる動機となったものは、キリスト教を人格的宗教、啓示的宗教とし、仏教を非人格的宗教であるとする従来の研究に対する疑問であった。キリスト教と仏教の比較がおこなわれる場合、その信仰対象である神と仏の属性に関する対比がおこなわれて来た。それによると、キリスト教の本質が人格的な超越神であるとせられるが、仏教には、これに相応する仏がないといわれてきた。比較を主とする研究者の中には、キリスト教を唯一神論、有神論として把握し、仏教を汎神論、あるいは無神論等として考察し、キリスト教と区別するものもあった。中には、G・メンシングのように、諸宗教の比較論をホモロギー的立場とアナロギー的立場に分ける者もある。これによると、前者は形態比較論であり、後者は構造比較論である。形態比較をするならば、キリスト教の神と仏教の仏が比較されるが、構造比較をするならば、キリスト教の神と仏教のダルマ（法）とが比較せられるべきであるという。

いずれにせよ、著者は、単純に、一方的に、キリスト教を人格的宗教とし、仏教を非人格的宗教とみなすことには賛成しない。かえって、二つの宗教の本質的特質が、人格性・非人格性であるという新しい宗教用語を考案し、二つの宗教の共通性を強調しようとした。この新しい宗教語が、キリスト教や仏教の着実な資料研究の過程の中から構想されてきたのか、それとも、ブーバー等のヨーロッパの宗教哲学研究の思潮から形づくられたのかあまり明確に知ることは出来ない。しかし、人格性・非人格性を、宗教現象の本質と見なそうとする限り、これらを明らかにしておく必要がある。著者は、これを、つぎのように主張する。

宗教における人格性・非人格性とは何か、これについてあらかじめ簡単にふれておかねばならない。「人格性」という概念は、倫理学、哲学その他でも用いるが、いうまでもなくここでは宗教現象に関して用いるものであり、明らかに宗教的内容をもつ宗教語である。「聖なるもの」との出合いにおい

て呼びかけ、呼びかけられる人間の内奥の格をなしている魂や心情などの全存在性を人格性と呼ぶ。この場合、聖なるものと人間の間に人格的な関係性が成り立つ。表現形態としては人間的関係項による表現、擬人法、感情移入などがおこなわれる。

これに対して、著者は、非人格性をつぎのように定義する。「非人格性」は人格性に対する矛盾概念であるから、人格的ならざる一切を表すことになるが、ここでは「聖なるもの」との出合いにおいて人格的表現をとらない表現や関係のあり方を意味する。少なくとも人格的なものを出来るかぎり消し去った表現、あるいは否定的な表現ということになる。この場合、表現ということになる。この場合、表現しないというよりは、「聖なるもの」、「聖なる出来事」は表現不可能という否定や、超越が含まれている。人間は人間であるがゆえに、宗教をも人間的に感受し表現するが、それと反対に、人間的存在であり乍ら、その人間性を消去して、自然的感受と表現へ向うこともある。この「人格性」、「非人格性」は、広狭、深浅、緩急の差はあっても、つねにすべての宗教現象を充たしているものであるといってよい。

少し長くなったが大切な箇処と思うので、全文を引用した。ここでは、「聖なるもの」と人間のかかわりを宗教の根源経験とし、この経験の表現を、人格性・非人格性であるとし、これは宗教現象の中にみられる共通の本質的特質であると主張する。そして、このことを二部門にわたって実証しようとした。

著者は、第一部において、ヘブライ系宗教における人格性・非人格性の諸様相を論じ、第一章　ヘブライ的神の性格、第二章　擬人的表現と偶像的崇拝禁止、第三章　世界像、第四章　人間像、第五章　神と人間の人格関係、第六章　旧約聖書における漂泊の意識、第七章　歴史意識、第八章　苦難の問題、第九章　伝律法、第一〇章　ヘレニズム時代の律法解釈の問題、第一一章　律法の非人格性への傾斜と人格性の回復の問題、第一二章福音書における人格性とその表象形態にわたる一二章一二九頁をこれにあてている。つぎの第二部は仏教思想にあてられ、仏教における人格性・非人格性の特質が論ぜられる。これは五章一一七頁がついやされ、第一章　非人格的空観の問題、第二章禅定による非人格性への問題、第三章　仏身の問題、第四章造像観仏思想にみる人格的・非人格的表現、第五章　仏教とキリスト教における瞑想の比較である。

第一部において、著者は旧約の思想、新約の思想を通して、ヘブライ系の宗教における人格性・非人格性を論じ、従来の見解であるキリスト教理解を批判しようとする。まず、旧約聖書は、アブラハム、イサク、ヤコブ等の宗教経験が展開されているのであり、イスラエルの神は人間の人格性に語りかける神であり、人間は自己の人格性をもって答える存在である。人間が人格であるのみか、神や神的なるものも人格中心であり、自然的存在も人格的に表現されている。しかし、旧約の世界が宗教現象である限り、一方的に、これを人格性のみによって理解すべきではなく、自然的存在の対応の仕方には、それなりの非人

格性がうかがえるという。預言者達にかわって律法学者、釈義学者があらわれてくると法、律法規制が強くなった。また、ヨブ記、伝道書、雅歌、詩篇、箴言等も非人格性を示している。こうした、非人格性は、人格性を強調するあまり無視される傾向を生じた事は、著者が再三指摘する問題である。さらに、キリスト教時代に入り、パウロは、非人格的なものからキリスト教を解放し、父と子の交わりを説く人格性を強調した。著者は第一二章、福音書における人格性とその表象形態においては、福音書における人格性を強調している。そして、律法に対する人格性の強調は、非人格性・人格性の矛盾と並存ともいう弁証法的な宗教経験の基礎的構造をふまえて主張されるのであろう。

つぎに、第二部において、著者は仏教における人格性・非人格性の特質について論じる。ここでも著者は、一般に言われるように、仏教を非人格性のみで律しきることは出来ない、とし、仏教思想においては、非人格性と人格性とが相即相入的に調和していることを指摘する。仏教の中で、非人格性を説く空観系の経典である般若心経、金剛般若経、六祖法宝壇経、学道用心集、伝心法要をとりあげて、その非人格的な空を説明し、さらに、これらの中に人格性を考察しようとし、浄土教系の経典である般舟三昧経、大無量寿経、観無量寿経、教行信証等を論じ、その人格性・非人格性を仏身論によせて展開した。

巾広い資料にもとづいて、宗教現象の本質が、人格性・非人格性であることを主張する著者の問題史的宗教哲学研究は、種々の未解決な問題を含んでいるとはいえ、研究者にとっては貴重な労作であると思われる。

Peter Homans (Ed. and Introd.)

Childhood and Selfhood

Associated University Presses, 1968, 294p. $18.00

松本光正

本書は、エリクソンを様々な分野から把えようとした研究書である。その構成は以下の様になっている。

第一部　エリクソンの心理学と宗教

第一章　ルターと彼の父について
(Heinrich Bornkamm)

第二章　実験心理学とルターのアイデンティティ
(Mark U. Edwards Jr.)

第三章　ガンジーを理解するために
(Arjun Appadurai)

第二部　エリクソンの心理学と方法論

第四章　フィールドの中の一精神分析学者
(Waud H. Kracke)

第五章　サイコヒストリーと歴史分野
(Donald Capps)

第三部　エリクソンの心理学と現代

第六章　宗教理解に関するエリクソンの心理学の意義につ

いて　(Peter Homans)

第七章　エリクソンと人間の模範像の探究　(Don Browning)

簡単に各論文の執筆者を紹介すると、第一章は、宗教改革とルター研究の神学者、第二章はルター研究の歴史家、第三章はインド地域を専門とする宗教人類学者、第四章はアメリカ地域を主とする人類学者、第五、六、七章は宗教心理学者である。

本書の編者ホーマンズは、**Theology after Freud** (1970)、**Jung in Context** (1979) 等の著作がある宗教心理学者であり、彼によって冒頭に解説がつけられている。そこではフロイト以後の精神分析的方法がエリクソンを含めて学説史的に簡潔にまとめられている。また、一九六〇年代以降の流れについても触れられているので、エリクソンを広く理解するために役立つと同時に、本書の各論文の中で言及される様々な解釈の手引きにもなっている。

まず、各論文の内容を簡単に紹介すると、第一章は、ルターの心理的葛藤についてエリクソンの解釈が正確さに欠けていることがとりあげられている。たとえば、ルターの父が厳しい人物として記述されていることに対し、ルターの著作や手紙等から具体的に様々な引用を行って、このような推測はできないことを指摘している。また、著者は父親との関係を具体的に幾つか挙げている。特に、一五二一年に父との関係が変化したことをあげて、ルターにとっての神が必ずしも父親との関係を反映してはおらず、またそれはルターのアンビバレントな願望の現われ以上のものであることを指摘している。

第二章は、新しい枠組みとして実験心理学から、認知―不協和理論、対人知覚、役割理論に準拠して、ルターの変化を探ろうとしている。その際、エドワードは、精神分析的成果が経験主義的に検証しえないこと、また対象となる人物の無意識的動機づけにのみ注目することなどに対して、より客観的な方法を重視している。そこで、彼によれば、一五二〇年代以降の論争において、他のプロテスタント達との間に不協和の状況が生じ、そこからルターの態度に変化が現われたことが議論の中心となる。この不協和の状況の中で、改革者ルターの正統性を根拠づけ、他の論敵を偽の預言者と規定していく過程が、対人知覚や役割理論によって説明可能ではないかと著者は主張しているのである。

第三章は、西欧の伝統と切り離すことのできない精神分析的方法が、他の文化の解釈に有効な枠組を与えうるかについて問うているリーフ (P. Rieff) に基づいて、著者は、性・罪・権威等についての精神分析的解釈は、強くユダヤ・キリスト教的性格のものであるとみなしている。そのため、エリクソンによって与えられたガンジーの解釈も、インドの文化的コンテキストの中での性・道徳・罪等から離れたものになっていると指摘している。この立場から、『ガンジーの真理』の中で解釈された出来事（彼の父の死等）を具体的にとりあげて、著者の主張する文化的コンテキストの中での解釈を示している。

第四章では、個人と社会の関係や統合についてのエリクソン

の独自性が考察されている。著者は、社会・文化によって形造られた情動的表出の中で、個人が積極的に自己のパーソナリティ構造を形成することを分析している。そして、カーディナーやローハイム等の精神分析的方法とエリクソンのそれとの違いを論じている。更に、社会が個人間の差異や逸脱を統合することや、逆に個人は社会的象徴と関連することについて、人類学・心理学の様々な研究を引用しつつ、エリクソンの立場を説明している。と同時に、フィールドの中にいるエリクソンにも触れ、その理解と共感の態度にも焦点をあてている。

第五章は、エリクソンの宗教的人格の研究方法であるサイコヒストリーについて考察している。著者は、エリクソンの『青年ルター』以後、様々な分野でサイコヒストリーが研究されるようになったことを指摘し、ついで、サイコヒストリーの研究の特徴を次のようにまとめている。サイコヒストリーは歴史の事実や叙述に対して正確であることの他に、深層心理学の説明原理を生活史、家族、世代等に適用したものであること。つまり、「個人の生活史の形成と発達において、心理学的な葛藤の役割を説明するのに充分な理論構造」をもっていることであるとしている。更に、エリクソンの研究について、そこではライフ・サイクルを中心とする心理学的概念によって、出来事やテーマが構成されていると分析している。ただ、個人の葛藤を劇的に叙述するので、叙述が「神話的」となる傾向が指摘されている。

第六章は、エリクソンにおいてフロイトの宗教の解釈の枠組がどのようにして変形されたかについて、心理学と宗教学の二つの領域の中で考察している。まず、心理学では、漸成的成長、及びその特性、エディプス期の概念等でフロイトと異なることが指摘されている。次に宗教学の（心理的）側面において、ライフ・サイクルの概念、宗教的実在性、ノスタルジアの三点にエリクソンの特徴を求めている。このようにエリクソンの宗教理解を指摘した後、著者は宗教心理学のみならず、神学・宗教社会学等との関連において、超越、秩序、自発性の観点から、宗教心理学ではジェームズ、ユング、マズロー、宗教社会学ではバーガー、ギアーツ、ターナーとエリクソンを比較している。また、エリクソンの内でイデオロギー（世界観）の占める比重の大きいことも指摘している。

第七章では、エリクソンの心理学をもとにして、現代の人間の状況を理解すると同時に彼において現代人の一つの模範像を読みとることがなされている。すなわち、社会変動によって、人々の従来のアイデンティティが拡散していることが明らかにされた後、この状況の「治療」(therapy)のための模範像がエリクソンの内に含まれていることが主張されている。著者は、その根拠を自我の概念や発達の概念などの彼の基本概念を検討することで論証しようとしている。そして、エリクソンの内にある模範像は、アイデンティティの次にくる「生殖性」(generativity)であると指摘している。更に、この生殖性とその徳性すなわち「配慮」について、その様態、他の段階との関連、また西欧の伝統や宗教心理学の中での生殖性についての

論議について、ジェームズ等を引用して述べている。

以上、簡単に本書の内容を紹介してきた。各論文が各々の専門領域と深く結びついているので、エリクソン、とくに宗教心理学に関連した事柄に限定して気がついたことを指摘すると、まず、第二章で用いられている認知－不協和理論についてである。ルターの自己像の変遷を実験心理学をとり入れて明快に説明している。しかし著者も認めている様に、狭い範囲内においてのみそれは有効であるということである。またこれに関連して、意識的な統覚に重点がおかれすぎると、意識的、無意識的なものを共に含む宗教の包括的な心理学的構成をどの様に扱うのかの問題が出てくると思われる。また、このことと少し関連すると思われるのが、第五章のサイコヒストリーについてである。(この論文だけでは著者のいうサイコヒストリーについて詳しくはわからないが)、著者は個人の生の営みを対象としたサイコヒストリーを、家族、世代等の集団へと広げることを意図していると思われる。しかし、サイコヒストリーは心理学的説明原理を歴史事実に適用するだけで充分であろうか。たとえば、エリクソンがケース・スタディからライフヒストリーへ移行した時、単なる心理学的葛藤を説明することから離れるためであった。このために、エリクソンにおいてアイデンティティやイデオロギー等が用いられた。それゆえ、サイコヒストリーにおいても、単に心理学的葛藤を説明するだけでは充分でないのではなかろうか。

次に、第七章の、エリクソンの「生殖性」に模範像としての意義を見ることについてである。確かにエリクソンは論文の中で、道徳的規範と倫理的規範を強調し、またフロイトの **Liebe und Arbeiten** の語句を愛用している。しかし、著者の強調する「治療」はエリクソン自身のいう「統合性」とどの様に結びつくのであろうか。

以上、簡単ではあるが本書を紹介してきた。本書は、各々の立場からエリクソンが論評されているために、多様な理解が展開されている。具体的な宗教現象についての論文がないことは少し残念なことではあるが、各論文とも精力的に論旨が陳開されており、啓発力に満ちた本であると思われる。

井上順孝、孝本貢、塩谷政憲、島薗進、
対馬路人、西山茂、吉原和男、渡辺雅子共著

『新宗教研究調査ハンドブック』

雄山閣　昭和五六年二月
B6判　三〇七頁　二二〇〇円

村上重良

新宗教は、戦前の国家神道体制下では、「新興類似宗教」「擬似宗教」などとよばれ、淫祠邪教のたぐいとして当局の取締りの対象とされていた。信教の自由が実現した戦後も、新宗教は「新興宗教」とよばれ、仏教、神社神道、キリスト教等のながい伝統をもつ既成宗教よりも、一段ひくい宗教とみられがちであ

ったし、特異な社会病理現象としてとらえる極端な見方すらあった。

しかし、新宗教が、国民各層の生活に着実に根をおろし、それじたい一個の有力な社会勢力として、宗教、文化の領域にとどまらず、政治の領域においても、大きな影響力をもつようになったこんにちでは、新宗教にたいする社会の評価も大きく変ってきている。新宗教は、すでに現代日本の宗教運動の主流を占めるにいたっており、民衆の生活に深く根ざしたそれぞれの新宗教教団の創造的営為は、日本の宗教文化の現段階における達成の一翼を担っているといっても過言ではない。

このような新宗教の発展と、それにともなう社会的評価の向上を反映して、新宗教にたいする学的研究も、近年、めざましい進展をとげつつある。新宗教研究の最初の総合的な入門書ともいうべき本書も、その所産であり、この分野の研究の今後の発展に大きく貢献するにちがいない。

本書は、宗教学、社会学、文化人類学の八人の新進研究者による四年余の共同研究の成果で、八人の共著者は、それぞれ学問上の立場と方法は異っているが、ひとしく新宗教を研究の対象としている。

本書は、第Ⅰ部「研究への出発点」第Ⅱ部「研究領域への接近」第Ⅲ部「調査方法と基礎資料」から成り、巻末に「文献目録」を付している。

第Ⅰ部「研究への出発点」は、「新宗教論の概観」「基礎的文献の概要」の二章から成っており、「新宗教」の概念規定から始まって、戦前をもふくめた新宗教研究の歩みを跡付け、主要な資料、研究文献、紹介文などを幅ひろく列挙している。しかし、研究史と文献紹介の記述は、たんなる回顧や紹介ではなく、従来の研究成果にたいする共著者たちの評価と批判が正面から提起されており、今や新宗教研究の第一線に在る新進研究者たちの問題意識が、ありのままに示されている。また「新宗教研究の課題」として、研究対象の「中小」教団への拡大および宗教の社会学、社会心理学的分析とともに、資料吟味の方法の洗練、思想的側面の研究の開拓、外国の近代宗教運動との比較研究、海外における日本の新宗教研究の四点を挙げているのは、評者も全く同感であり、共著者たちの新宗教への学的取組みの視野の広さと水準の高さを示しているといえよう。

第Ⅱ部「研究領域への接近」は、いわば本書の主体をなす部分で、新宗教の発生、新宗教の思想、新宗教の運動と組織、新宗教の受容と態度変容、社会のなかの新宗教、比較研究への視角、の六章から成っている。各章とも、それぞれのテーマに即して、従来の研究成果を概観し、問題提起の役割を果たした業績については、詳細な批判的解説を付している。第6章「比較研究への視角」を除く五章は、当然のことながら、内容的に相互に関連しており、ひとつの業績を、角度を変えて重複して論じている場合もある。それはそれで意義のあることではあるが、このような入門書としては、テーマをあまり細分しない方が、読者には分りやすいのではないだろうか。第1～5章の論旨は、おおむね妥当であり、同学のひとりとして賛意を表する

とともに、何よりもまず、これら各章の記述が、一千編を超える既発表の著書、論文を分担して精査した共著者たちの努力によって、質的にすぐれた研究成果となっていることを指摘しておきたい。また第6章では、外国人研究者による新宗教研究、日本の新宗教の海外進出、外国の新宗教と日本の新宗教の比較研究等が扱われており、これらのテーマについての最初のまとまった紹介となっている。日本の新宗教の研究には、日本社会と同じく仏教、儒教、道教、キリスト教が外から入って定着しかもその機能が日本社会とは著しく隔っている朝鮮社会の新宗教をはじめ、アジア、アメリカ等の世界各地の新宗教ないし新宗教運動との比較研究が、きわめて重要であることは、改めて強調するまでもない。現代の日本社会において、新宗教が文化現象、社会現象としてもつ意義を究明するために、国際的比較の視点は不可欠であり、このテーマでとくに一章を設けた共著者たちの創意を高く評価したい。

第Ⅲ部「調査方法と基礎資料」は、調査方法の説明、明治維新から現代にいたる関連法令と通達の抜萃、教団分立図、主要六教団の用語解説、四〇教団の一覧、新宗教年表をおさめている。この部分は、いわば実用的なガイドと資料紹介であり、懇切な記述を限られたスペースに盛り込んだ共著者たちの労を多としたい。しかし、法令、通達を選定して抜萃、抄出した資料と、六教団の用語解説には、この分量では中途半端にならざるをえないし、そのページを教団一覧の拡充に充てた方が本書の目的にとっては有効であったろう。法令集は、一覧した視点で選定し、歴史的背景の解説を付して編まれなければ、断片的な知識に終わってしまう恐れがあろう。また用語解説は、とりあげた六教団の雰囲気を伝えるためには有効であろうが、ほんらい独立の研究テーマであり、みじかいスペースでそれぞれの新宗教の独自の用語を通観することは至難のわざで、学的正確さを保証しがたいように思われる。

巻末の「文献目録」は、四八ページにわたる充実した目録で、各文献には、本文で取りあげたページ数が付されており、研究者にとってきわめて利用価値の高いものとなっている。

共著者たちは、本書の編集過程で、新宗教について、おびただしい刊行物がありながら、本格的な研究が乏しいことを痛感したという。そして、本書では、新宗教の本格的な研究はまだ緒についたばかりであり、外部からの伝聞や憶測によるのではなく、教団じたいの基礎的資料に基く学問的研究の必要性が強調されている。新宗教研究の現状にたいするこういう認識は、正鵠を射ており、二十年来、基礎的資料の公開、刊行に微力をつくしてきた評者としては、まさに我が意を得たという感を禁じえない。さらにいうならば、基礎的資料は学的研究の発展に不可欠であり、その利用の可能性を開くきめ手は、それぞれの教団の学的研究にたいする寛容な理解と協力である。いちいち教団名を挙げることは控えるが、学的研究に理解を示し協力支援を惜しまない教団は、一九七〇年代以降、着実に数を増しており、今やこういう開かれた姿勢が、新宗教界の大勢となりつつある。しかし一方では、基礎的資料の公開を、かたくなに拒

みつづけている教団もあり、研究者にとっては、教団の指導層を根気づよく説得し、閉されたままの分厚い扉を快く開いてもらうための努力を重ねることも、ゆるがせにできない。

本書が、すぐれた新宗教研究の手引きであることは、くりかえすまでもないが、それだけに、総合的入門書としての本書の完成度を高めるために、最後に望蜀の言を加えておきたい。本書の価値は、取りあげた著書、論文が、どこまで網羅的であり、それらに適確な位置付けがなされているかという二点にあるといえよう。この二点は、本書においては、現段階ではほぼ望ましい水準に達しており、とくに後者については、有意義な問題提起が少なくない。しかし、教団、とくに有力教団じたいの基礎的資料や教内の研究成果は、とうてい一冊の書物では網羅できないし、有力教団については、教団ごとの独立の入門書が刊行されるべきであろう。本書は、性格からみて、教外の著作、論文、紹介文等の網羅を主目標に置くべきであり、その点について言えば、教外の文献は、かなりよく収集されてはいるが、戦前のそれについては、まだまだ見落しがあるように思われる。たとえば、「教団外から刊行された基礎的資料」(二一ページ)には、「社会教育協会調査部編『宗教類似団体調査』社会教育協会　一九二六年」がほしいし、三五ページ以下の批判書等のグループでは、「松風『蛇教〝生長の家〟を斬る』六香堂一九三八年」も挙げるべきであろう。もとより、このような欠落は、入門書には避けられない性質の瑕疵であり、本書の価値を低めるものではないが、将来ぜひ増補して、いっそう完成度を高めてほしいと思う。

本書をまとめた八人の共著者たちの真摯な学的努力に心から敬意を表するとともに、新宗教研究の最初の総合的なすぐれた入門書として、本書を研究者、新宗教関係者はもとより、広く新宗教に関心を抱く人びとに推薦したい。

会　報

○選挙管理委員会

日　時　昭和五六年五月一日（金）午後五時
場　所　学士会館分館三号室
出席者　安斉伸、石田慶和、大畠清、後藤光一郎、竹中信常、田丸徳善、中川秀恭、藤田富雄、柳川啓一、脇本平也

議　題

一、選挙管理委員長の選出
脇本平也氏を委員長に選出した。

二、選挙日程の決定

選挙公示葉書発送	五月二七日（水）
有権者資格締切	六月二二日（月）
有権者決定の選挙管理委員会	七月　六日（月）
投票用紙発送	七月二九日（水）
投票受付締切	八月三一日（月）
開　票	九月　五日（土）
当選者の辞退申込締切	九月一九日（土）
評議員選考委員会	一〇月一〇日（土）

○理事会

日　時　昭和五六年五月一日（金）午後五時半
場　所　学士会館分館三号室
出席者　安斉伸、石田慶和、大畠清、小川圭治、窪徳忠、後藤光一郎、小山宙丸、三枝充悳、佐木秋夫、桜井秀雄、田丸徳善、高崎直道、竹中信常、中川秀恭、藤田富雄、松本滋、柳川啓一、脇本平也

議　題

一、第四〇回日本宗教学会学術大会について。
a　大会は一〇月九～一一日の予定とする。
b　大会の案内は五月中に発送し、発送申込み締切は八月中旬、発表概要の締切は九月一〇日とする予定。
c　発表概要は紀要号に掲載するレジメとは別の性格のものであるので、発表概要をレジメに流用することは認めない方針とすることにした。
d　大会参加費は二、〇〇〇円、また開催校に対する補助金は八〇万円とすることが認められた。

二、昭和五六年度日本宗教学会選考委員について
今年度の選考委員として石田慶和、後藤光一郎、竹中信常の三氏が昨年にひき続き選任され、伊藤幹治、田島信之、松本滋、早島鏡正の四氏が新たに選任された。（なお、早島氏は辞退の旨の返事があつたので、理事会での申し合わせに従い、高崎直道氏が委員となつた）

三、新入会員について
別記一四名が新たに本学会会員として承認された。

四、学会賞賞金の値上げについて
基金元金の増加に伴ない、賞金を従来の七万円から八万

円に引き上げたい旨の報告が事務局よりあり、了承された。

五、「宗教研究」の復刻について

前回の復刻が不備であったため、完全なものを、もう一回刊行したいという申し入れが原書店からあった旨の報告が田丸氏よりなされ、了承された。（第一号―二一九号を昭和五六年秋～五七年夏頃に約七〇セット刊行、価格は一セット七〇万円の予定）

○宗教研究編集委員会

日　時　昭和五六年五月一六日（土）六時

場　所　本郷学士会館九号室

出席者　洗建　金井新二　芹川博通　薗田稔　保坂幸博　前田専学　柳川啓一

議　題

一、宗教研究二五一号編集方針

二、寄稿原稿の検討

○新入会員（五月一日承認）

飯田　剛史　〒930　富山市五福　富山大学・講師

石川　悦久　〒177　練馬区谷原三―四―五　早稲田大学・大学院

黒木　幹夫　〒631　奈良市富雄元町四―一八五二　四天王寺大和別院寮内　四天王寺国際仏教大学・非常勤講師

西光　義秀　〒633―03　奈良県宇陀郡室生村西谷七九九―一　龍谷大学・副手

酒井　紀幸　〒233　横浜市港南区野庭町二五六八―三〇　早稲田大学・大学院

紫雲　正順　〒879―02　宇佐市赤尾一八六〇　中津女子短期大学・非常勤講師

菅原　泰典　〒983　仙台市自由ヶ丘八―七　東北大学・大学院

堤　正史　〒518　上野市三之西町三二四一　同志社大学・大学院

花塚　久義　〒154　世田谷区駒沢四―一二―一四長橋方　駒沢大学・大学院

藤原　正己　〒630　奈良市内侍原町四一神田荘二〇一号　大谷大学・大学院

八巻　和彦　〒642　海南市日方九三〇　和大宿舎二―B―四一　和歌山大学・助教授

山田　衛　〒612　京都市伏見区桃山最上町一九―一　なかつる荘一〇二号　大谷大学・大学院

柳　東植　120　Seoul 西大門区新村洞二―一一二　延世大学・教授

和田　真二　〒591　堺市百舌鳥梅北町五―二八三　大谷大学・大学院

執筆者紹介（執筆順）

井桁　碧　東京大学大学院
寺薗喜基　九州大学助教授
中野　毅　筑波大学大学院
真野龍海　大正大学教授
瓜生津隆真　京都女子大学教授
楠　正弘　東北大学教授
松本光正　東京大学大学院
村上重良　慶応義塾大学講師

The Five-Coloured Route

Ryukai MANO

The quadrate part situated in the most center of the "Taizōkai-maṇḍala (胎蔵界蔓荼羅)" is called the "Chūdai-hachiyōin (中台八葉院)". This part is enclosed with the fivefold belt coloured in white, red, yellow, blue and black successivly from the inside. This belt is named "Goshiki-kaidō (五色界道)", because it seems as if it consists the boundary between the most central and the outer parts. It is, however, interpreted that this belt, as is called "dō (道)", is the route through which Buddhas, Bodhisattvas and other sacred beings pass. Unfotunately no adepuate philolgical foundation seems to be established for this interpretation.

In my opinion, the "Goshiki (五色)" can be identified with the five *rasas* which are supposed to realize interchamge between the tathāgata and ordinary people, while "Kaidō (界道)" signifies the route of the interchange.

The sentences in the Mahāvairocana-sūtra, even though the Sanskrit text of the same scripture has not been found yet, can be interpreted, considerng some corresponding words to this sentences, as follows:

"It is with the taste (味 *ra-sa*) of the source of phenomena (法界) that all of the living beings (衆生 *sa*ttva) are coloured (*ra*ñjayati)··· It (the taste) is called a colour (rāga)."

In upaniṣadic texts, the flowing element through the route of Ātman started from the sun, running with the channels in the human body, and ending with the heart, is called the *rasa* with five colours. In this respect, both of the Mahāvairocana-sūtra and the upaniṣadic texts are identical.

Accordingly "Goshiki-kaido"is the rout through which the five coloured flowing element (*rasa*) runs. Through this route the interchange between Mahāvairocana and the human mind is established, and Mahāvairocna Buddha himself comes to exist in the human mind, as is seen in the interchange between the sun and Ātman located in the human body, namely in the heart, mentioned by the upaniṣadic texts.

The Formation and Changes of a Japanese Reigious Organization in Hawaii

——The Honpa Hongwanji Mission of Hawaii and the Japanese Community——

Tsuyoshi NAKANO

Japanese religions implanted in different cultural societies, in this case Hawaii during early 20th century, have experienced some implicit and explicit changes. In this paper, I have tried to trace the process of formation anp development of the organizations and activities of the Honpa Hongwanji Mission of Hawaii from 1900 to the early 1930's, with reference to their relations and functions to the Japanese-American community in Hawaii. We can characterize the period in the assimilation process of Japanese-Americans as the era of forming the Japanese community structurally separated from the wider society and as the era where they began to be acculturated within the community.

The development of the organizations and activities of the Honpa Hongwanji was coherent with those processes of the Japanese community. As one of the important institutions within it, they functioned to facilitate the formation of the community and to furhter its cohesion, and functioned to maintain more and more strongly the ethnic identity, and then fnnctioned to take the lead in the cultural assimilation, that is acculturation, of Japanese immigrants and their groups.

As the result, the Honpa Hongwanji Mission itself was forced to be transformed or changed in order to take the lead in acculturation and for itself to survive. It has been said that in general we can characterize the assimilation and acculturation of the Japanese-Americans and their religion as Americanization. But the transformation of the Honpa Hongwanji shows us not only the so-called Americanized aspects, but also some features which, I think, transcended it. In a sense, it sought to become a trans-national or a universal Buddhism.

Die Pneumatologie Karl Barths

Yoshiki TERAZONO

In diesem Referat wird die Pneumatologie Karl Barths unter Berücksichtigung der Trinitätslehre (KD I, 1) und der "Ausgießung des Heiligen Geistes" (KD I, 2) behandelt. Der eine Gott offenbart sich "als der Herr, der uns frei macht". Er ist als solcher der Heilige Geist, "durch dessen Empfang wir Kinder Gottes werden". Der Heilige Geist verbürgt dem Menschen seine persönliche Teilnahme an der Offenbarung und gibt ihm die Belehrung und Leitung. Der Geist ist damit die Befähigung zum Sprechen von Christus. Nach dem Werk des Geistes wird das Wesen des Geistes in der immanenten Trinität durch die Erleuterung des Symb. Nicaeno-Constantinopolitanum diskutiert. Der Heilige Geist ist der Herr, der Lebensschaffende und der vom Vater und vom Sohne Ausgehende (ex Patre Filioque), der mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und verehrt wird. Der Heilige Geist ist in der Offenbarung Gottes die subjektive Wirklichkeit und dann die subjektive Möglichkeit, die die Freiheit des Menschen für Gott begründet. Der Raum, an dem Gottes Offenbarung subjektiv wirklich ist, ist zuerst das Sein der Kirche und dann die Existenz des einzelnen Christen. Sie sind das Zeichen des Werkes des Geistes. Die subjektive Möglichkeit der Offenbarung erörtert "Wie" der Freiheit des Menschen für Gott. Die Wie-Frage wird durch die Ausgießung des Heiligen Geistes beantwortet.

An Essay on an Archetypal Image

——Anju in *Sanshōdayū*——

Midori IGETA

Any society or group may be thougt to have the image of the spiritually predominant as an important archetypal image which prescribes the psycho-social relations and chracterizes the emotional life and feeling style of its members.

Specialists in various fields have occasionaly considered the Japnese culture an especially maternal one. If their view is correct, the figure that predominates over us is what is called "Great Mother." From the point of view of analytical psychology, however, one psychocultural system as a whole consists of a number of complemental archetypes. So, we must find out some archetypal images of the spiritually predominant different from that of mother. In this connection, the image of sister who has spiritual predominance over her brother like Unarigami (the sister divine) in Okinawa islands is an illustrative archetypal image.

Seen historically, such an image of sister may be rather exceptional in Japan. But Anju, Zushiomaru's sister, the heroine of a famous medieval story-*Sanshodayu*, may serve as an excellent example of that image. She, transforming into Jizo Bosatsu (Kṣitigarbha) in the course of story, represents sister anima as the spiritually predominant of the opposite sex men, and supraordinate personality as the spiritually predominant of the same sex for women.

Those images like Anju enable us to feel the supreme feminity that cannot be reduced to maternity.