公開講演

宗教哲学の課題

――日本宗教学会と龍谷大学――

石田慶和

一

講題の「宗教哲学の課題」に「日本宗教学会と龍谷大学」という副題を付したが、そのことについて、はじめに少し申し述べたい。

先だって「中外日報」（八月二十日付）に掲載された北海道大学の土屋博教授の「国際宗教学会の内と外」という記事に、次のことが記されていた。

本年五月二十二日から二十五日まで開催されたＩＡＨＲヨーロッパ地区大会と国際委員会の報告のなかで、土屋教授は、とくにその際行なわれた八つのパネル――それは「ヨーロッパのキリスト教」・「ヨーロッパのイスラム」・「宗教と政治」等々のきわめて広範な現実的諸問題を多様な視座からとりあげようとするものであったとのことであるが――それらのパネルの「全体を通して浮かび上がってきたのは、既成宗教の社会統合力が依然として弱まり

つつあり、現代の宗教全体を見通す視点が確立していないという印象ではなかったか」と指摘されている。

そして、それぞれのパネルの問題設定はそれなりに適切であったが、「ヨーロッパ宗教史の歴史的分析を現代の問題と結びつける手続きの困難さが十分に理解されたとは言い難い」として、その背景には「ここ数年来国際宗教学会を揺るがしている研究方法ならびに学会名称をめぐる議論」がくすぶり続けており、その議論の帰着するところは「宗教学における〈実証的〉動機と〈神学的〉動機のかねあいという古くから存在するジレンマであろう」といい、さらに「現代世界は文化的・宗教的多様性をふまえながらも、グローバルな次元ではひとつになっていかざるをえず、それにともなって宗教概念はますます流動化してゆく」が、「そうした状況の中から宗教学は潜在的にかかえこんできたジレンマを、今日の様相の下であらためて問いなおされることになった」と記されている。

そうした現状をふまえて、「宗教学は今後も、これら両極の動機の綱引きを宿命として受け入れながら、どれだけ多様な研究を統合していけるかという課題を、現実的レベルで追求し続けなければならないであろう」と、土屋教授は論じている。

土屋教授のこうした指摘は、現在の国際宗教学会にとって甚だ適切な指摘であると同時に、現在の日本宗教学会においてもあてはまることではないかと私は考える。ここで話題になっているのはヨーロッパにおける宗教学の状況であるが、わが国においても事情は同様であり、同じ問題状況におかれているとみることができる。すなわち、現代世界はグローバルな次元では一つになっていかざるをえず、それにともなって宗教概念も流動化してゆくという状況のなかで、宗教学は、それ自身における〈実証的〉動機と〈神学的〉動機のかねあいという古くからのジレンマを、いわば宿命として受け入れながら、同時にそのことの意味を問いなおし、そこで多様な研究を統合すると

いう課題を担っているということである。すなわち、別な言葉で言えば、宗教学は、一方では、客観的・事実的な研究の成果を積極的に受容しつつ（それは宗教の普遍的な意味をあきらかにしようとするものであろうが）、他方では、個々の宗教の真理性を弁証しようとするそれぞれの神学の立場（それはむしろあくまで個々の宗教の個性を主張しようとするものであろう）を尊重するという矛盾した態度をもって研究を進めていかなければならないのである。

龍谷大学は浄土真宗本願寺派の設立した大学であり、浄土真宗の精神に基づく教育を施すことを設立の目的としている。そのことは、仏教、とくに親鸞の教えを教育の基礎としているということにほかならず、文学部に仏教学科・真宗学科をおいているのもその目的に沿おうとするものである。

しかし現在、先の土屋教授の指摘にあったように、現代世界はグローバルな次元ではひとつになっていかざるをえない、ということは、宗教についても共通普遍の理解の場を開かなければならないということである。しかも同時に、個々の宗教はその独自性・固有性を失ってはならない。そこに現在、個々の宗教が直面している深刻な事態があり、それに関しては浄土真宗も決して例外ではない。そのことが学問研究の場において直接あらわれてくるのが、実証的研究と神学的（宗学的あるいは教学的）研究との衝突という問題である。そういう問題がどういうかたちであらわれているか、またそれを打開する道はどこにあるのかということを、この機会に具体的な問題を通して考えてみたい。

「日本宗教学会と龍谷大学」という副題は、関西の拠点校として、学会創設の当初から参加し活動してきた龍谷大学と宗教学会との関係を歴史的に顧みるということではなく、（そういうこともとより必要なことであろう

が)、ここではむしろ現代のそうした宗教をめぐる状況のなかで、日本宗教学会が宗門校である龍谷大学にいかなる寄与をなし得るか、また龍谷大学が日本宗教学会にいかなる寄与をなし得るかということを考えようとすることを意図したものである。

その課題は、単に龍谷大学だけに関わる問題ではなく、宗門校といわれる各教団の設立する大学に共通の問題であり、それにいかに取り組むかということに、日本宗教学会の今後における発展の可能性がかかっていると言っても過言ではないのではないかと私は考える。

前置きが長くなったが、それではそうした問題意識の下で、具体的な問題として、今どういうことが出ているかということを次に述べたい。ここで取り上げる問題は、仏教における「業・宿業」という観念をめぐっての問題である。

二

昨年三月、浄土真宗本願寺派教学研究所が刊行している「教学研究所紀要」第5号に、梶山雄一氏の「業報論の超越」という論文が掲載された。この論文は、梶山氏が浄土真宗本願寺派で現在問題になっている「業・宿業」の問題についての研究の成果として発表されたものである。

「業・宿業」の問題は人権問題と深く関係する問題であり、とくに真宗教団はこの問題について以前から真剣に取り組んでいる。梶山氏の論文は、仏教学者の立場からそれについての見解を明らかにしたものである。その論文の中で梶山氏はこのように言っている。

「一般に理解されている仏教の業報の思想というものは小乗仏教のアビダルマ教学、とくに説一切有部の業の理論に基づくものである。人の過去世における善あるいは悪の行為（業）はその余勢を保ち続けて、現在世において幸福または不幸な生まれ方や境遇を与えるが、それは当該個人の自己責任の結果であると断定するものである。ここでは、まず、人の生存は一生に尽きるものではなくて、輪廻転生を繰り返す、という輪廻思想が前提になっていて、その輪廻のうえで、善・悪の行為とその果報である楽・苦とのあいだに機械的ともいえる因果関係（因果応報）を認め、かつその果報に対してはその行為の当事者のみが責任を負うべきものである（自業自得）という思想がある。したがって現在世におけるある個人の不幸な生まれ方や境遇はその当人が過去世において為した行為の結果にほかならない、と考えられることになる。そのような考え方が封建時代の身分制社会において差別を根拠づける理論となり、現代社会にまでその差別は継承されているのである、といわれる。」

このように梶山氏は業報思想への批判を紹介した後に、さらにこう言う。仏教学者や宗門の僧侶の多く（それは当然神学的（宗学的）立場をとるものであろうが）は、「過去の行為はその果報を現在において産むと同時に精算されて、以後、その人の未来を束縛することはない、だから、未来はあくまでも自由意思の洋々たる領域である」として「現在の不幸な果報から過去のその原因である悪業を追及するのみで、自由意思の世界である未来を無視するのは〈後ろ向きの業論〉であり、〈悪しき業論〉である」と仏教の業論を弁護するが、そうした議論においては、「ある個人が業の主体として輪廻するということが事実として容認されているうえに、一旦なされたある過去の行為の余勢は、結果を生ずるまでは、現在世、さらに未来世にまでわたって消えることなく存続するということも、認められている」、また「人は自己の過去世を記憶はしていない、ということは、無条件に輪廻を事実として肯定

することを拒んでいる。また、ある一つの行為の余勢がその結果を産むまでは幾世にもわたって存続する、ということも検証できることではない」と指摘するのである。

さらに梶山氏は、こうした業報思想は「小乗仏教のアビダルマ思想において説かれたものであるにしても、釈迦牟尼自身の仏教や大乗仏教においてはけっして見られないもの」であって、「一つの行為とその特定の果報との間に一義的な因果関係を認め、ある行為の主体の存続を三世にわたって主張する教義が保持される限りは、小乗仏教の業報の理論が罪の理論であり、反社会的・反現代的な理論であることを変えはしないであろう」と言っている。

梶山氏は以上の所論を前提として、説一切有部の業報論を批判し、大乗仏教の「業報の超越」ということを理論的に明かにしようとするのであるが、ここで私が考えたいのは、こうした文献学的立場（それは当然〈実証的〉動機に基づくものであるが）からの問題提起に対して、〈神学的〉動機に基づく真宗学、ないしは仏教学の立場からの応答はいかにして可能であるかということである。

先の〈悪しき業論〉といった考えもその一つであろうが、それでは不十分であることは梶山氏の指摘によって明らかである。因果応報思想を前提とする神学的立場の枠組みのなかでは、こうした現在の問題提起に答えることは困難であるとするならば、しかも大乗仏教の思想ではないとして業報論を一概に否定するのではなく、「業・宿業」の思想の意味を何らかのかたちで考えようとするならば、いかなる理解が可能であるか。そこに実証的な立場でもなく、また神学的な立場でもない、第三の立場からの理解が要求されるであろう。それが宗教哲学の立場であり、そうした要求に答えることが、現代の宗教哲学の一つの課題であろうというのが私の考えである。すなわち、宗教哲学は、実証的立場（この場合は古典文献学）の研究成果を十分に生かしつつ、同時に神学的立場からの主張の意

味を明らかにし、それによって事柄の真理性を明らかにすることができるのではないかと思うのである。そのことを次に具体的な問題を通して論じたい。

現代の人権思想との関係において、こうした仏教の因果応報思想が問題になってくるのは当然のことであり、梶山論文はその問題の所在を明確にした点、大きな意味をもつものと言える。しかし一方、日本仏教は、中国仏教の影響の下に、こうした因果応報思想を全面的に受容してきたことも否定できない。浄土教はいうまでもなく、他の仏教説話、あるいは仏教思想においても、「深信因果」は重要な項目としてとりあげられていることは周知のとおりである。因果応報思想をぬきにしては、日本仏教は語れないといってもよいかも知れない。それをいかに考えるべきであるのか。根本仏教や大乗仏教にはみられない思想として、それを切り捨ててしまうことができるのか、あるいはそれに何らかの意味をみいだすことができるのか、このことは、仏教が現代においていかなる意味をもつかということにも深く関係する問題でもある。それについて、ここでは浄土教思想、とくに親鸞思想をめぐって、なお少し立ち入って考えてみたい。

三

親鸞思想においては、とくに『歎異抄』の第十三節――この節は〈怖畏罪悪の異義〉を批判するものとされ、よく知られた「ひとを千人ころしてんや、しからば往生は一定すべし」という言葉が出てくる節であるが――において「業・宿業」という表現がでてくる。「宿業」という言葉は、他の親鸞の著作にはみられないし、また『歎異抄』においても、親鸞の言葉と編者の言葉とが複雑にからみあっている。この点、まず親鸞の言葉と編者の言葉とを厳

密に区別することからはじめなければならない。

それについて、ここで三点について指摘したい。

①親鸞自身の業理解

親鸞が業報思想を受け入れていることは、「卯毛・羊毛のさきにゐるちりばかりもつくる罪の、宿業にあらずといふことなしとしるべし」、「さるべき業縁のもよほさば、いかなるふるまひもすべし」という親鸞の言葉によって明らかである。そこには、人間の現在の罪の行為は過去の行業の結果であるという考えがみられるのであり、また人間はそうならざるをえない縁にもよおされるならばどんな行為でもするであろうという見方が語られている。

ただ親鸞の場合は、こうした言葉は、同じ『歎異抄』後序に「聖人のつねの仰せ」として言われる「それほどの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ」という言葉とともに言われていることが注意されなければならない。すなわち、どんな小さな罪の行為も過去世の行為の結果であり、またそうならざるをえない縁がもよおすと人間はどんな行為もするものだという表現は、「それほどの悪業をもっている私であるのに、その私を助けようと思い立ってくださった仏の本願はまことにもったいないことである」という述懐とむすびついているのである。ただ単に、人間の現在の行為のすべてが、過去の行為の結果であると断定しているということではない。そういうことでは、人間の存在そのものが業に規定された身動きのとれないものになってしまう。その点、『歎異抄』の編者（唯円）の業理解と、親鸞のそれとはやや異なっていると考えなければならない。

さきにあげた「ひとを千人ころしてんや云々」という言葉も、編者のいうように「われらがこころのよきをばよ

しとおもひ、悪しきことをば悪しとおもひて、願の不思議にてたすけたまふといふことをしらざること」をいおうとして言ったのではなく、「さるべき業縁のもよほさば、いかなるふるまひもすべし」という人間存在の底しれぬ暗さをいうための譬えだと考えられる。「わがこころのよくてころさぬにはあらず。また害せじとおもふとも、百人・千人をころすこともあるべし」いう言葉は、本願の不思議ということをいう譬えとしてはふさわしくないように思われる。人間は縁がもよおすとどんな行為をもしかねないということをいうと同時に、「それほどの業をもちける身」をたすけんと思いたたれた本願のもったいなさを仰ぐというところに、親鸞の喜びがあるのである。

四

②編者（唯円）の業理解

『歎異抄』の編者の業理解は、同じ第十三節の「よきこころのおこるも、宿善のもよほすゆゑなり。悪事のおもはれせらるるも、悪業のはからふゆゑなり」、「されば善きことも悪しきことも業報にさしまかせて、ひとへに本願をたのみまゐらすればこそ他力にては候へ」という言葉にあらわされている。ここでは全面的に、現に善悪の心がおこったり行為をしたりするのは過去世の善悪の行為の結果であるとされ、現在における人間の自由な意志決定による行為というものは考えられていない。

これは一種の決定論で、そこでは人間の行為の自由ということはまったく否定されることになる。その点、人間の行為一般というものについての親鸞の理解、さらにはさきにいった業の理解とは異なっているところがあるように思われる。またこうした編者の業理解は、梶山氏の批判するある行為とその果報との間に一義的・機械的な因果

関係を認める因果応報思想にほかならないと言える。編者は「悪は往生のさはりたるべしとにはあらず」ということを強調しようとして、人間の行為のすべては過去の行為の結果だとする決定論におちいっていると言えよう。

親鸞は、人間の行為というものをそのように考えていないことは、例えば建長四年二月二十四日付けの消息に、

「煩悩具足の身なればとて、こころにまかせて、身にもすまじきことをゆるし、口にもいふまじきことをもゆるし、こころにもおもふまじきことをもゆるして、いかにもこころのままにてあるべしと申しあふて候ふらんこそ、かへすがへす不便におぼえ候へ。酔ひもさめぬさきになほ酒をすすめ、毒も消えやらぬに、いよいよ毒をすすめんがごとし。薬あり、毒を好めと候ふらんことは、あるべくも候はずとぞおぼえ候ふ。」

と記し、また同じころの常陸の門弟に宛てた消息に、

「われ往生すべければとて、すまじきことをもし、おもふまじきことをもおもひ、いふまじきことをもいひなどすることはあるべくも候はず。（中略）めでたき仏の御ちかひのあればとて、わざとすまじきことどもをもし、おもふまじきことどもをもおもひなどせんは、よくよくこの世のいとはしからず、身のわろきことをおもひしらぬにて候へば、念仏にこころざしもなく、仏の御ちかひにもこころざしのおはしまさぬにて候へば、念仏せさせたまふとも、その御こころざしにては順次の往生もかたくや候ふべからん。」

と言っていることからも知ることができる。

煩悩具足の身であるからと言って、身・口・意で思うままにふるまってよいなどというのは、まったく間違っていると言っているのであり、そういうことをするものが念仏を称えていても浄土往生はできないとまで言っている。この消息は、造悪無碍の異義をしりぞけるために書かれたとされているが、それだけに終わらず、やはり人間

の行為ということについての親鸞の基本的な考えを語るものとみなければならない。

そのことは、先に引用した消息のあとに、

「はじめて仏のちかひをききはじむるひとびとの、わが身のわろくこころのわろきをおもひしりて、この身のやうにてはなんぞ往生せんずるといふひとにこそ、煩悩具足したる身なれば、わがこころの善悪をば沙汰せず、迎へたまふぞとは申し候へ。かくききてのち仏を信ぜんとおもふこころふかくなりぬるには、まことにこの身をもいとひ、流転せんことをもかなしみて、ふかくちかひをも信じ、阿弥陀仏をも好みまうしなんどするひとは、もとこそ、こころのままにてあしきことをおもひ、あしきことをもふるまひなんどせしかども、いまはさやうのこころをすてんとおぼしめしあはせたまはばこそ、世をいとふしるしにても候はめ。また往生の信心は、釈迦・弥陀の御すすめによりておこるとこそみえて候へば、さりともまことのこころおこらせたまひなんには、いかがむかしの御こころのままにては候ふべき。」

と言っていることからも理解できよう。

「仏の教えを聞きはじめて、自分の悪人であることに気付き、自分のようなものがどうして浄土往生ができようという者には、煩悩をそなえた身であるから、自分の心の善悪にはかかわらず仏は浄土へ迎えてくださるのだと教えなさい。そのように教えを聞いて、仏の本願を信ずる心が深くなった者は、もとは悪しき心で悪しきこともしたが、今はそういう心をすてようと思ってこそ浄土往生を願うことにもなるでしょう。また信心は釈迦・弥陀二尊のすすめでおこると記されていますから、そういう信心がおこったならば、どうしてむかしの悪しき心のままであるでしょうか」と親鸞は言うのである。

こういう考え方と、さきの編者の「よきこころのおこるも、宿善のもよほすゆゑなり。悪事のおもはれせらるるも、悪業のはからふゆゑなり」「善きことも悪しきことも業報にさしまかせて」という考え方とは、やはり異なっていると考えなければならない。こういう表現の微妙な相違に、親鸞の人間観の特色もあらわれているのである。

五

③宿業の実存的意味

このように親鸞と編者との業理解にかなり明確な相違がみられるが、それとは別に、そこにさらに「業・宿業」ということについての親鸞の一層深い理解というものがあるように思われる。それは先の親鸞の業理解として言ったことに含まれているもので、しかもそこで言ったことよりもさらに深い洞察を示す業理解である。

『歎異抄』の第七節には、「信心の行者には、（中略）罪悪も業報を感ずることあたはず、諸善もおよぶことなきゆゑなり」と記されている。親鸞にとっては「如来よりたまはりたる信心」は、業報の束縛を断ち切るという意味をもつのである。それは『教行信証』「信巻」の「横超断四流」といった表現にも示されている。すなわち、「信巻」に

「断といふは、往相の一心を発起するがゆゑに、生としてまさに受くべき生なし。趣としてまた到るべき趣なし。すでに六趣・四生、因亡果滅す。ゆゑに頓に三有の生死を断絶す。ゆゑに断といふなり。四流とはすなはち四暴流なり。また生老病死なり。」

と言っているが、それは信心獲得によって因果応報の世界を超え出ることを意味するのであり、そこに親鸞思想の

独自性もみられるのである。

しかしそれと同時に、さきに見たように、『歎異抄』に見るかぎり親鸞は「業・宿業」という思想を保持していることは否定できない。それは、業報の思想が仏教思想、あるいは浄土教思想の伝承であると考えていたというだけのことではなく、むしろそこに人間存在についてのその深層に達する理解というものがあるように思われる。「さるべき業縁のもよほさば、いかなるふるまひもすべし」という言葉は、そういう人間存在の深みにとどく洞察というものを示しているのではないであろうか。

それは『歎異抄』の第四節の「今生にいかにいとほし不便とおもふとも、存知のごとくたすけがたければ、この慈悲始終なし」とか、第五節の「一切の有情は世々生々の父母・兄弟なり」といった言葉にもつながるものであり、人間存在を現世だけでみないで、過去・現在・未来という深まりと広がりにおいてみるという宗教的人間観・世界観に基づくものである。そこから親鸞は、「さるべき業縁のもよほさば、いかなるふるまひもすべし」と言い、また「それほどの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願のかたじけなさよ」と言っているのである。そこに「業・宿業」という思想のもっているもう一つの意味というものがあるのではなかろうか。それは、因果応報や自業自得の思想によって人間を差別と偏見のうちにとどめようとするものではなく、むしろ耐えがたい人生の苦悩に直面して絶望にうちひしがれている者に、人生の実相というものを知らせると同時に、そこにより深い生命の次元を開くことによって生きる力を与え、人間の生存の新しい意味を見いださせようとするものではなかったかと考えられる。

例えば、最愛の者を事故でなくしたり、その生命の危機に何の助けもしてやれないような場合、人間は自らの無

力を痛感し、絶望におちいらざるをえない。それが「存知のごとくたすけがたい」という状況であり、また「さるべき業縁のもよほさば、いかなるふるまひもすべし」という事態である。そこに「いそぎ仏に成りて、大慈大悲心をもつて、おもふがごとく衆生を利益する」といい、「それほどの業をもちける身にてありけるを、たすけんとおぼしめしたちける本願」という言葉が語られるとき、人間ははじめてそれまで見いだせなかった生命の深い次元にふれ得るのではないであろうか。「業・宿業」という表現は、そうした次元を開くところに本当の意味をもつと考えられる。

さらにそこには、一切の事物を貫く存在の実相というものも示されている。人間の願望や期待にかかわりなく動いてゆく事物の在り方、現在の言葉でいえば自然必然性、あるいは自然のインディフェレント（無関心）な性格というものが、「業」という表現をとおして語られているように思われる。近代の科学的世界観の確立をとおして初めて明らかになってきた自然界の機械的・物理的法則の独立性というものが、そうした科学的な角度からではなくて、宗教的な角度から、いわば一つの洞察としてとらえられているのが「業・宿業」という表現であるように思われるのである。その洞察をとおして、かえって人間は自然必然性というものから自由な境地に立ち得る。そこではじめて「業・宿業」の束縛からはなたれ、煩悩の絆から解放されるのである。「業・宿業」の自覚が、かえってそれからの解放と自由の獲得であるということが意味されているように思われる。

六

「業・宿業」の問題は、キリスト教において弁神論、あるいは神義論として論じられてきた問題とつながるとこ

ろがある。周知のように、弁神論は「なにゆえに義人が苦しむのか」という問いに答えようとし、悪の起源および意味をめぐる議論であるが、現代においてもその問題はさまざまのかたちで論じられている。最近には『なぜ私だけが苦しむのか―現代のヨブ記』（H・S・クシュナー著、斉藤武訳、岩波書店、一九九八年刊）という書物が刊行されたが、クシュナーはこの書物で、「世界にはじつにたくさんの人びとが心に痛みを抱きながら日々を生きているだけでなく、そのほとんどの人の心の痛みに対して伝統的な宗教はあまり役にたっていない」ことを指摘し、その理由は「たぶん、ほとんどの宗教が悲嘆にくれている人びとに対し、彼らの痛みをやわらげようとするよりも、多くの思いと時を、神を正当化し弁護することに向け」ているからだと言っている。

クシュナーはユダヤ教のラビであるが、人が罪意識をもつのはきわめて一般的であり、そうした罪意識を感じるのには二つの要素があるという。その一つは「世界は道理にかなっている、すべての現象には原因や理由があるのだと信じないではいられない私たちの傾向」と、第二は「起こったことの原因は私にあるという考え方で、とくにその起こったことが悪いことである場合、そう考えがちになる」と言うのである。そして「なぜ善良な人が不幸にみまわれるのか」という問いに対して、そうした人間の傾向から、「不幸はその人の犯した罪の報いである」というように考える考え方が一般的であるが、クシュナーはそれに異議をとなえ、そこに新しい観点をみいだそうとしているのである。そのことの背景には、現代の世界観や罪悪意識の変化というものがあるように思われる。

クシュナーは、「なぜ善良な人が不幸にみまわれるのか」と問い、その問いが殉教した聖人や賢人にのみ向けられる問いではなく、「自分自身や自分のごく近くにいるあたりまえの人びとが、どうして、かくも大きな悲嘆や苦痛に耐えなければならないかを理解しようとする問い」であると言う。いつの時代でも、人間は「苦痛の意味を理

解するひとつの方法として、人はその身にふさわしいものを受ける、不幸はその人の犯した罪の報いである」と考えてきたが、「それは事実に反している」という。また「苦難には教育的意味がある」とか、「苦難というのは、この苦しみに満ちた世界から私たちを解放し、より良い世界に連れていってくれる」といった考えにも、クシュナーは賛成しない。

そして「自然の法則は、すべての人間を平等に扱い」、「善良であるからとか価値がある人間だからといって、特別扱いをするわけ」ではないと言う。そして「神は正しい人が傷つかないようにと、自然の法則に介入することはない」のであり、それが「正しい人に災いが生じる原因であり、私たちの住む世界のもうひとつの側面」であると言っている。そうした観点から、クシュナーは神が災いを引き起こすのでもなく、またそれを防ぐこともできないのであり、むしろ災いによる苦しみを乗り越えるための力と勇気を与えてくれるのが神であると言っている。

これは、世界が人間にとってインディファレント（無関心）であるということにほかならない。カントの『純粋理性批判』以来、神の存在や世界の有限・無限、魂の不滅という問題は理性認識の対象ではないということが明らかにされたが、そのことが宗教的世界観にも影響を及ぼし、弁神論についての新たな角度からの検討を要求しているのではないかと考えられる。クシュナーのこの著作はアメリカで刊行された後、多くの国で翻訳され、多くの読者を得ているが、それはこうした考え方が現代の人間につよく訴えるところがあるからであろう。「業・宿業」の問題も、同じ問題意識から出ていると言ってよいのではないだろうか。

以上、仏教思想における「業・宿業」の思想をめぐって、とくに親鸞思想におけるその意味について、考えると

ころを述べた。ここでの問題は、梶山雄一氏にみられる実証的・文献学的立場からの業報思想についての指摘に対して、神学的立場からの理解、さらに宗教哲学的立場からの解釈ということにかかわるものであり、そこに現代における「宗教哲学の課題」ということを考えようとするものであった。

それは最初に言った〈実証的〉動機と〈神学的〉動機とのかねあいという現代の宗教研究の問題に、宗教哲学がいかにかかわるかということについて一つの展望をひらこうとするものにほかならないのである。

かつて大乗非仏説をめぐって論争があったが、その問題も、近代科学の一つとしての古典文献学の主張に対して、神学的立場からの反論という意味を含んでいたようである。現在ではそれについて積極的な議論は見られないが、それは大乗仏典についての解釈、あるいは「仏説」ということについての理解が一応の決着をつけたことによるのであろう。そういう問題にかかわる解釈学は、もとより現代の哲学の重要な分野であり、ここで「宗教哲学の課題」と言ったことも、その分野につながることは言うまでもない。

最初に紹介した国際宗教学会の報告に関連して、現代における宗教研究の〈実証的〉動機と〈神学的〉動機のかねあいという問題を背景として、一つの具体例として仏教における「業・宿業」の問題についての私の見解を述べ、今日の宗教哲学の課題ということを考えようとしたわけである。

付記　親鸞の著作の引用は『浄土真宗聖典（註釈版）』（本願寺出版部刊）によった。

（龍谷大学名誉教授）

公開講演

蓮如上人と本願寺教団

千葉乗隆

今年は蓮如が示寂して五〇〇年になりますので、東西両本願寺では盛大な法会を勤め、特に西本願寺は一〇期一〇〇日にわたる法会を現在勤修中です。

西本願寺を母胎に設立された龍谷大学において、今回、日本宗教学会の学術大会が開催されることになり、学会の役員の方から、本願寺教団の発展に貢献した蓮如について話しをせよ、ということで、表題にあります「蓮如上人と本願寺教団」ということでお話しを申しあげます。本題に入る前にまず本願寺の創始についてご説明いたしたいと存じます。

一　本願寺の創始

本願寺の正面の門を入ると眼前に建物が二つ並んで立っています。左手の大きい方が親鸞の木像を安置した御影堂です。右手のやや小さい建物が阿弥陀堂（本堂）で堂内には阿弥陀仏の木像を安置しています。

寺院の伽藍配置は仏像を安置する御堂が中心になっているのが一般的です。（古代寺院のばあいには塔が中心になることもあります。）しかし、本願寺は浄土真宗の開祖である親鸞の木像を安置した御堂を主軸に伽藍が構成されています。それは本願寺が親鸞の墓所から発展した寺であることによるものです。

親鸞は弘長二年（一二六二）に示寂すると、京都東山の麓、鳥辺野の北、大谷という所にお墓を建てました。親鸞は生前に「私が死んだなら、遺体は加茂川に流し、魚のえさにしなさい」といいました。しかし、門弟はその言葉にしたがうことはできず、火葬にして墓所を営みました。

そのお墓は親鸞の伝記絵巻（「親鸞伝絵」）によりますと、「南無阿弥陀仏」の六字名号をしるした石造の墓塔に柵をめぐらした簡素な墓所でした。

親鸞の門弟は関東・東北に多く居りました。彼らは、遠路はるばると京都に上り、親鸞のお墓にお参りして、雨や風にさらされる、つつましいお墓をみて、さみしい思いをいだき、墓所を顕彰しようという計画をたてました。その大谷墓所の少し北に、親鸞の末娘の覚信尼が住んでいましたので、その地に小さい廟堂を建て、ここにお墓を移しました。これを大谷廟堂と称し、造営したのは親鸞の示寂後一〇年目のことでした。

その廟堂について、「親鸞伝絵」に描かれた大谷廟堂の図をみますと、六角の御堂の中に石塔をすえてあるのがみえます。はじめに建てたお墓を、そのまま廟堂内部に移したようです。

また廟堂内部には石塔の外に、その壁面には親鸞の絵像をかけていたのではないかと思われますが、のち永仁三年（一二九五）の頃には親鸞の木像を安置しました。

廟堂を建てた覚信尼の住居の敷地（一五〇坪）は、覚信尼の夫の小野宮禅念の所有地でした。禅念は廟堂が建っ

た二年後に妻覚信尼に土地を譲り、翌年に死去しました。禅念の三回忌に、覚信尼は土地を親鸞の墓所に寄進する書状を門弟宛に作り、そして廟堂を守る留守職に覚信尼が就任すること、また以後の留守職は覚信尼の子孫の中の適任者が、門弟の承認を得て就任することなどをとりきめました。ここに後年の本願寺の血統相続の基いが開かれました。

覚信尼は、はじめ日野広綱と結婚して、覚恵を生み、広綱の死後、小野宮禅念と再婚して唯善が生まれました。覚信尼は死去する前に、留守職を覚恵に譲ることを門弟に提案し同意を求めました。そこで彼女の死後、覚恵が第二代留守職を継ぎました。覚恵の弟唯善は常陸に行き河和田の唯円（『歎異抄』の著者）の弟子になりました。弟の唯善が生活に困っていることを知った覚恵は、唯善を京都に呼びよせ、大谷に同居させました。そのため大谷の家が手狭になりましたので、東国門弟は廟地の南隣の土地を買い添えました。ここに敷地の広さは二倍の三〇〇坪になり、蓮如の時代に大谷の地を退転するまで、この面積を保持していました。

大谷に移った唯善は、この土地はもとは父禅念が所有していたので、自分に相続する権利があると主張し、廟堂の鍵を奪い、兄覚恵を大谷から追放しました。覚恵は翌年、徳治二年（一三〇七）に、長男覚如に後事を託して死去しました。

覚如は東国門弟とともに、大谷の回復を図り、検非違使庁や本寺の青蓮院に訴えました。延慶二年（一三〇九）に青蓮院は覚如等の主張を認めました。これを察知した唯善は、親鸞の木像と遺骨を奪い、石塔と廟堂を破壊して関東に逃げました。

門弟たちは、ふたたび親鸞の木像を造り、廟堂を改築して旧態に復しました。覚如は父覚恵の遺言にもとづき、

門弟に第三代留守職就任への承認を求めました。しかし、門弟たちは、このたびの騒動は、覚恵・唯善の兄弟の争いによって、門弟たちが親鸞の遺徳を顕彰しようとして建てた廟堂を破壊したとして、事件の当事者である覚如の留守職就任に難色を示しました。覚如はいろいろと奔走の結果、延慶三年（一三一〇）秋にいたり、ようやく門弟の同意を得て留守職に就任することができました。

翌年、覚如は廟堂に専修寺という額を掲げましたが、比叡山衆徒から「専修という言葉は昔から使ってはならないことになっている。（親鸞は朝廷の専修念仏停止令で流罪になりました。）このたび大谷に専修寺という額を掲げたのは、よろしくない。すみやかに撤去せよ」との決議文を送ってきました。そこで専修寺の額をはずし、本願寺と称しました。

こうして寺号を名乗りますと、お堂の中に阿弥陀仏像の安置が必要となります。そこで親鸞の木像を横に移し阿弥陀仏像をすえました。これを知って東国門弟の中から、「廟堂設立の趣旨にそむく」として強い抗議がありました。そこで仏像を撤去し、しばらくしてまた安置すると、また抗議をうけて撤去する、ということを再三くりかえしたのち、ようやく仏像を安置することができました。

覚如が廟堂を寺院化したのは、ここを本所に親鸞門弟を統摂し浄土真宗を興隆しようとしたためでした。そして覚如は『口伝鈔』を著わし、浄土真宗の法流は、法然・親鸞・如信の三師に伝わり（三代伝持の血脈）、その法流を覚如は如信から受けついだことを強調しました。つまり親鸞の曽孫覚如は、単に大谷廟堂の留守居をする役目にとどまらず、法門の上においても、正しく親鸞を継承する者であることを明らかにしようとしたのでした。

こうして覚如は、本願寺は宗祖親鸞の廟所であり、かつ浄土真宗の正統法門を伝える根本道場であるから、親鸞

の全門弟はここを中心に結集するようにと強調しました。しかし、覚如の意図とは反対に、各地の門徒は、それぞれに宗祖親鸞いらいの独自の法脈を主張して自立的色彩を強くしました。本願寺第八代蓮如によって、覚如の志は達成されることになります。

二　蓮如上人の伝道

蓮如が本願寺第八代を継いだのは四三歳の時でした。この頃は「人生五〇年」といわれ、四三歳と申しますと、死を間近にひかえた晩年です。しかし、蓮如は八五歳まで長命でしたので、四三歳という年齢は、ちょうど八五歳の中間点に当ります。従って、蓮如は人生の前半を勉学に費やしまして、つまり充電期間ということで、後半の四三年間を仏法伝道のための活躍に蓄積したエネルギーを消費したということになります。

蓮如が継職していらい、日本列島はさまざまな災害が発生します。継いだ年には、日照りがつづいて穀物ができず、伝染病が流行し、一揆が起こり、またイナゴが大発生して穀物を食べ荒らすなど、四年つづきの災害に見舞われます。

その四年目の寛正二年（一四六一）には、（史料三の略年表にしるしてありますように）日本の人口の三分の二が餓死するという大災害に直面します。越前国（福井県）の川口庄は奈良興福寺の領地ですが、このときの災害で餓死した人が九二六八人、村を捨てて逃げた人が七五七人でした。川口庄は田畑が六〇〇町ほどあり、一万数千人が住んでいたと推定されますので、人口の三分の二が餓死したというのは誇大な数字ではないと思われます。当時の日本の人口は一千万人から二千万人の間であろうと思われますが、ほんとうに大変な惨事でありました。（後に蓮

如は川口庄吉崎に寺を営みますが、このときの災害に関係があったと思われます。）

さらに被害の情況につきまして、禅宗の僧大極がしるした『碧山日録』によりますと、諸国から京都におしよせた難民は、食を得ることができず、死者は加茂川に捨てられ、やがて川の流れをせき止め、悪臭は鼻をつき、まことに悲惨な状況で、寛正二年（一四六一）正月から二月までの死者だけでも、八万二千人にも達したといいます。なぜその死者の数字が判明したのかといいますと、ある僧が餓死者をとぶらうために、八万四千枚の卒塔婆を準備し、死者に一枚ずつおいていったところ、二千枚ほど余ったということです。

こうした大飢饉に直面して、蓮如は寛正二年三月に、初めて「御文章」を書きます。仏法を平易な理解しやすい言葉でつづった手紙形式の「御文章」は、全部で三〇〇通にも達しますが、その最初の「御文章」は、このように日本列島が大惨事に襲われたときに書いたのでした。

飢餓のために、他人の物を奪うなど、罪を重ねなければ生きられない人びとに対して、いかに罪深い者であっても、阿弥陀仏の救いを信ずることによって、浄土に生まれることができるのですよという「一念発起、平生業成」（阿弥陀仏のお救いを信ずる一念のおこるとき、浄土に生まれることが決まる）をしるした「御文章」をしたためて伝道に尽力されたのでした。

この長禄・寛正の大災害を生きのびた人びとは、村の再建にとりかかりました。近江（滋賀県）では一三世紀いらい、地域の自主・自立をめざしておしすすめてきた惣村運動が活発化します。蓮如は惣村運動とタイアップして、仏法をひろめ、人心の鎮静化につとめました。やがて村民こぞって本願寺門徒化する風潮がたかまり、近江をはじめとする近畿・北陸・東海の各地において惣村と門徒組織が一体になった村々が出現することになります。

なぜ蓮如が村の人びとの心をとらえたのかと申しますと、それは宗祖親鸞の「御同行・御同朋」という、念仏によって結ばれる人はみんな兄弟なのだという心に立って仏法を説いたからであります。

親鸞は比叡山で二〇年間にわたり天台宗の学問と修行につとめましたが、悟りを得ることができず、山を下り法然の専修念仏に帰依しました。しかし、本願寺では、時が経ちますと、自力聖道的な傾向が出てまいりまして、蓮如が本願寺を継いだ頃には、親鸞が捨てた天台宗の教えに色濃く染まっていました。そこで蓮如は親鸞に立ち返るよう改革を断行します。

例えば、（史料四の1にありますように）その当時、本願寺ではお堂の中を二段に区切りまして、上段の高い所からお話しをしていました。その時に、机の上に竹を一尺（三〇センチ）ほどに切って積んでおきまして、ちょうど今頃の時間帯になりますと、眠気を催す方がおられますが、その眠る人を見受けますと、竹を投げつけて、眠りを覚まさせるということで、蓮如以前には、ずいぶん乱暴なやり方で教えを説いていたのでした。

その眠りへの対処法について、兼好の『徒然草』には、つぎのようなお話しがあります。

法然にある人が、「お念仏を申している最中に、眠くて眠くて仕方がありません。どうしたら眠さを止めることができるのでしょうか」とたずねました。すると法然は「眠いときには眠りなさい。そして目が覚めたなら、お念仏すればよろしい」と答えたということで、兼好は法然のおさとしは、大変ありがたいことだとほめています。

また眠りに関連して無住の『沙石集』には、つぎのようなお話しをしるしています。

法然門下で親鸞の兄弟子に当る聖覚という人が居ります。聖覚は『唯信鈔』（浄土往生には信心が大切である）という本を書き、親鸞はこれを高く評価して、『唯信鈔』を書写して門弟に授けたり、また『唯信鈔』を解説した

『唯信鈔文意』を著わしたりしています。この聖覚はまた説教が大変上手で、彼がお話しをするときには、誰れも眠る者はいなかったということです。

さて『沙石集』に書かれた聖覚のお話しというのは、この頃、京都の六角堂が火災で焼けましたので、その復興資金を募るために、お説教が上手な聖覚を招待して法会を催しました。聖覚がお話しの最中、参詣していた若い女性が、どうしたことか眠っていました。その女性は、眠りながら思わず「下風」（おなら）をしました。その下風は堂内にひびきわたる高音で、しかも臭いは強烈で、参詣の人びと、一同あっと驚きました。

そのとき聖覚は「ただいまの下風は、まことに見事でした。音もよし、においもよし」と、つづいて聖覚は「この仏前に置いてあるカネは、たたきますと、よい音色を出します。しかし、においは出しません。また香炉からは、よいカオリを出しますが、音は出しません。しかし、ただいまの下風は、音もよし、においもよし、まことに見事でした」と当意即妙な応対をして、人びとを感心させたということです。

さて蓮如の眠気さましの方法はどうだったのでしょうか、さきほど申しましたように、蓮如以前はお堂の中に上下の格差がありましたのを廃止して、平座で人びとと膝を交えて談合しました。しかし、いくらありがたい蓮如のお話しでも、時間が長くなったり、また夜おそくなりますと、眠くなる人がいます。そうしますと、以前は竹を投げつけて目を覚まさせたのですが、蓮如はピタリと話をやめて、侍僧の法敬に「うたをうたえ」と命じました。その「うた」は能楽の「誓願寺」の中の謡曲でした。

蓮如の時代に能は大衆芸能として人びとにもてはやされました。現在、能はいわゆる古典芸能で、私たちには理解しにくい芸能になっていますが、五〇〇年前の人びとは、能を喜んで観賞したということです。

その能の演目の一つに「誓願寺」というのがあります。その内容は、親鸞より少し後に出た一遍（時宗の開祖）が、京都の誓願寺（現在は京都で一番賑やかな新京極という場所の北にある）で、念仏を勧めていました。その誓願寺の境内に、和泉式部という平安時代の女流歌人のお墓がありました。これは現在も、新京極の繁華街の真ん中に、大きな五輪のお墓が残っています。この和泉式部は、恋多く罪ふかい女性であったため、死後は地獄に落ちたということです。その和泉式部の亡霊が出てきて、一遍の教化によって、お浄土まいりができたというのが「誓願寺」という能の筋書きです。

その「誓願寺」の中の謡曲の一節を、蓮如は聴聞する人が眠くなりますと、法敬にうたわせたのでした。たまたま先日、京都の大江能楽堂でこの「誓願寺」を演じていましたので、私も見に行きました。およそ二時間近くかかる能でしたが、その中に次のような謡曲があり、大変ありがたい内容でした。

往生なれや何事も　皆うち捨てて
南無阿弥陀仏と　称うれば
仏も我もなかりけり　仏も我もなかりけり
南無阿弥陀仏の　声ばかり
至誠心・深心・回向発願の鐘の声
耳に染みて　ありがたや
誠に妙なるこの教え　十声一声数分かで
悟りをも　迷いをも　迎え給うぞ

右の謡曲を蓮如は、聴衆が眠気を催しますと法敬にうたわせました。このうたを聞いて人びとが目を覚ますと、蓮如はお話しをつづけたということです。蓮如は、竹を投げつけて、無理に目を覚まさせて、お話しを聞かせるのではなく、人びとの好むうたを導入し、あの手この手と、いろいろと手だてを講じて、何とか話しを聞いてもらおうと努力されたのでした。

能と狂言はペアで演じられますが、蓮如はこの狂言をも法会などの場で演じさせました。蓮如の父存如（本願寺第七代）の二五年忌の法要を営んだとき、能と狂言を催しました。その狂言の中で、特に「鷺」と申しますのが、大変に蓮如の気に入り、二度にわたって演じさせたということです。

現在、鷺は保護鳥になっていますので、飼って鳴き声を聞くことはできませんが、蓮如の時代には、鷺を捕えてその声を楽しむことが盛んに行われていました。蓮如が示寂する数日前に、門弟が鷺の籠を枕元にもって行き、その鳴き声を聞かせました。その時に蓮如は「鷺の鳥でさえ、法を聞け、法を聞けと鳴くではないか、まして人間は、仏法を聞かなくてはいけませんよ」と諭したということです。

さて「鷺」の狂言と申しますのは、およそ次のような内容です。

ある武士の家来が、主人の命令で鷺を捕りに行きます。竹の先にトリモチをつけて捕るのですが、ちょうど鷺がいましたので、家来はそれを捕ろうと一生懸命になっています。そこへ別の男がきまして、「お前さんの差している刀がほしい」といいます。家来は鷺をとることに熱中していますので、思わず知らずに刀を渡します。また男は「脇差しがほしい」といいます。これもいわれるままに渡します。さらに男は「着物がほしい」というので、これ

も脱いで渡してしまいました。ところが懸命に捕えようとしていた鶯がパッと飛び立って逃げてしまいました。ふと我にかえった家来は、刀や着物までも、見知らぬ男に渡してしまった自分の姿に気づきました。そこで「刀を返せ、着物を返せ」と追っかけるというところで、狂言は終わります。

蓮如は、この狂言をみて、「仏法を求めるものは、あの鳥刺しの男のように、一生懸命になって、我れを忘れて、求めなくてはいけませんよ」と諭したということです。

本願寺におきます年間行事の中で、最も重要な法会は、宗祖親鸞の命日法要（旧暦十一月二十八日、新暦一月十六日）の報恩講です。その報恩講にも蓮如は大衆芸能を導入しました。それは山科に本願寺を再興した初めての報恩講に琵琶法師を招待して『平家物語』を弾奏してもらいました。そのころ、京都市内だけでも、五、六百人の琵琶法師が居り、一般の人びとに大変人気のある音曲でした。

蓮如は、当時有名な竹一検校という琵琶法師を招いて、御影堂の親鸞木像の前で平曲（平家物語を琵琶で語る）を演奏してもらいました。

祇園精舎の鐘の声　諸行無常の響きあり
沙羅双樹の花の色　盛者必衰の理をあらわす

この有名な文句にはじまる『平家物語』は、親鸞が出家した時代背景を如実に物語っています。蓮如は人びとと共に、平曲に耳を傾けつつ、親鸞出家の昔を偲んだということです。それいらい、蓮如一代の間は、報恩講にはこの平曲の弾奏が行われたということです。

さきほど申しましたように、蓮如は浄土真宗の信者は、みな兄弟であると説きますと共に、史料四の2Bにあり

ますように、「おれは門徒にもたれたり、ひとえに門徒に養わるるなり」といい、僧侶に対しては「上臈ふるまいをするべからず」と、門徒に対して偉そうな格好をしないようにと、たしなめています。

そして門徒に対しては、史料四の5Aにありますように「たがいに物をいえいえ」とすすめました。自分の思いを自由に発言できにくい社会にあって、人びとに自由な発言をすすめたことは、これまた大変なことでした。

三　本願寺の発展

このように蓮如の伝道は、さきほど申しましたように、宗祖親鸞の精神に立ち返り、本願寺から天台宗（自力聖道門）的な色彩を除去して、広く民衆に教えを伝えることにありました。

そして蓮如の説く教えが、比叡山下の近江から近畿・北陸・東海の各地に波及する状況は、比叡山衆徒を刺激しました。

寛正六年（一四六五）比叡山衆徒は、蓮如を邪法を説き、神仏をないがしろにする者として本願寺を襲い堂舎を破却しました。

蓮如は京都市内や近江の各地を転々と移ったすえ、応仁二年（一四六八）に親鸞木像を奉じて大津の三井園城寺の境内に移りました。

寺門の三井園城寺と山門の比叡延暦寺は、同じ天台宗でありながら、平安時代いらい、あい対立していました。その園城寺の境内に移ることによって、蓮如は親鸞木像の安全を確保したのでした。

このころ京都を中心に展開する応仁・文明の乱は激しさを増していました。京都の公家や僧侶たちは難をさけて

地方に移り住みました。関白の一条兼良は奈良へ、その子の教房は遠く四国の土佐に移るという有様でした。

こうした風潮の中で、蓮如は越前吉崎に移ります。それは文明三年（一四七一）のことでした。吉崎の所在する川口庄は奈良興福寺の所領でした。興福寺別当経覚の母は本願寺の出身で、その縁によって蓮如はこの地におもむいたのでした。

吉崎は越前と加賀の国境に位置し、海陸交通の便利がよく、要害の地でした。ここに坊舎が建ちますと、さっそく北陸路はもとより、信越から奥羽にかけての遠国からも参詣人が集まりました。その参詣人が宿泊する施設の他屋（たや）が整備され、参詣人をめあてに各種の商いをする家もできて、吉崎には一大宗教都市が形成されました。

吉崎に群れつどう人びとは、信心を得て浄土に往生しようと願う人ばかりでなく、なかには政治的な野心を持つ者もいて、武士間の争いにまきこまれました。蓮如は争いをさけるために、文明七年（一四七五）吉崎を去り、畿内に帰り摂津の富田坊や河内の出口坊などを拠点に活発な伝道を展開しました。

蓮如は京都の東山大谷の地を追われて十余年を経て、京洛の地山科に寺地を得て、文明一二年（一四八〇）御影堂を、翌年には阿弥陀堂を再建することができました。

山科本願寺の伽藍が整備されるとともに、寺の周辺に多数の民家が建てられ、寺内町が構成されました。それは御影堂などの主要施設を核に、その外側に内寺内と称する蓮如一門や下間氏をはじめとする本願寺に勤務する人の住居区がありました。さらに内寺内の周辺には外寺内と称する町衆の居住区があって、諸国からの参詣人や寺内町住人をめあてにする各種職業の人たちが住んでいました。

その本寺・内寺内・外寺内の三郭は、それぞれ土居と濠で区画され、いわゆる環濠城塞都市を形成していまし

た。その総面積は二四万坪に達しました。蓮如が本願寺第八代を継いだときの大谷本願寺の境内地は三百坪にすぎませんでした。このことは、蓮如一代の間に、全国各地に門徒が所在し、さらには中国大陸北部の契丹国からも蓮如の名声を聞いて渡来する人がいたという、その繁盛ぶりを示すものといえます。

しかし、蓮如は「一宗の繁盛というのは、人が多く集まり威勢がいいということではない。一人なりとも信をとる人が出ることが一宗の繁盛である」といましめています。

蓮如は晩年、明応五年（一四九六）八二歳の時、大坂御坊の建立に着手し翌年に完成しました。この地も水陸交通の要衝でした。

蓮如はこの大坂御坊で死をむかえる準備をしていましたが、急きょ山科に帰り、明応八年（一四九九）三月二五日に八五歳で示寂しました。

蓮如が大坂から山科に帰って死をむかえた理由について、つぎのようなことがいわれています。

蓮如の行くさきざきで、多数の門徒が群れつどい、大坂御坊は山科本願寺をしのぐ盛況を呈していました。これをみた蓮如の門弟の中に、蓮如示寂ののちは、この大坂御坊を蓮如示寂の霊地として、西日本の真宗門徒の本山とし、山科本願寺は東日本の真宗門徒の本山とする、本願寺教団の二分を図る者がいたということです。このことを察知した蓮如は、急ぎ大坂から山科に帰ったといわれています。

蓮如の示寂後三三年、天文元年（一五三二）山科本願寺は管領細川晴元の攻撃をうけて焼失したので、本拠を大坂御坊に移しました。

この大坂本願寺は、織田信長が天下統一の野望を達成するための攻撃目標になりました。一一年間にわたる戦い

の末に、本願寺は信長と和睦し大坂の地を空け渡しました。

信長との和睦をめぐって、本願寺教団内部は和平うけいれのハト派と徹底抗戦を主張するタカ派に分裂しました。この対立はその後、本願寺が東西両派に分かれる原因になります。

四　摂取不捨

史料の四の5のBをごらんねがいます。これは蓮如が法話に引用したお話しです。

ある人が阿弥陀仏の摂取不捨ということの意味がわかりませんでしたので、そのことを知りたいと思って、雲居寺の阿弥陀さまにおたずねしたというのです。

雲居寺と申します寺は、京都の東山にありました。この寺は文明の乱のときに焼けまして、その跡地に高台寺が建てられています。高台寺は豊臣秀吉の妻が夫の冥福を祈り、徳川家康の援助を得て建てた寺です。

雲居寺には身丈八丈という京都で最も大きい阿弥陀仏像を安置していました。奈良の大仏は十六丈といいますので、ちょうど半分の大きさです。

この雲居寺の阿弥陀さまに、ある人が摂取不捨の意味をたずねますと、その夜、その人はつぎのような夢をみました。

阿弥陀さまが、その人の袖をとらえましたので、にげだそうとしますが、阿弥陀さまはしっかりと袖をにぎりしめて放しません。そこで摂取というのは、逃げる者をとらえて、はなさないことなんだということがわかったといいます。

このお話しを蓮如は引用して阿弥陀さまの摂取不捨ということについて、人びとに説いたということです。

親鸞の『和讃』の中につぎのような一節があります。

十方微塵世界の　念仏の衆生みそなはし
摂取してすてざれば　阿弥陀と名づけたてまつる

右の摂取という言葉の横に、親鸞は「摂はものの逃ぐるをおわえるなり」と註記しています。雲居寺の阿弥陀さまの夢告げは、このことを示したものといえます。この摂取不捨ということについて、私にはつぎのような思い出があります。

山田洋次監督が作った寅さんの「男はつらいよ」の映画に、いつも柴又の帝釈天の御前さま役で出演していた名優の笠智衆さんに関することです。

笠智衆さんは、私が勤務していました龍谷大学に入学しようとして取りやめたということを聞きましたので、笠さんのお宅を訪れて「なぜ龍谷大学への入学を中止されたのか」おたずねしたことがあります。そのとき笠さんは、次のような内容のお話しをしてくださいました。

笠さんは熊本県の来照寺という浄土真宗の寺に生まれました。次男坊でしたが長男が寺を出たので、父の強い要望で寺を継ぐことになりました。そこで龍谷大学に入学して仏教の勉強をすることにしました。

笠さんは龍谷大学の講堂にはいりました。いま皆さまがおられるこの講堂です。笠さんは講堂に安置した、この阿弥陀さまの顔をじっと見ているうちに、ふっと幼少期の寺の生活を思い起こしました。そして大学に入学して勉強する意欲がしだいに薄れてきました。

来照寺の朝は五時の仏前のお勤めにはじまり、夕方五時のお勤めに、しばしば遅れました。すると父住職の厳しい体罰が待っていました。着物の裾をめくりあげ、竹のむちでもってお尻をピシリピシリと打たれました。痛さと悔しさでボロボロと涙が出ました。阿弥陀さまの顔をみているうちに、このことが頭の中をよぎり、ここ龍谷大学でも、また厳しい仏前のお勤めが待ちうけているのではと思い、学校に来ることを止めようと決心しました。

そして、父には無事に入学した旨を伝えましたが、大学には行かず、下宿の本願寺前の寺で毎日遊び暮らしていました。このことを寺の住職が父に通報したので、送金をストップされました。笠さんは、生活費を絶たれて困りはて、来年はかならず大学に行くことを父に約束して、送金が復活しました。

そのうちに、笠さんは名案を思いつき、井上円了（真宗大谷派の僧）が開いた東洋大学への入学を父に申し入れました。父は京都の本願寺には時折りお参りにきます。しかし、東京までは足をのばさず、看視の眼がとどかないからでした。ようやく父の許しを得て、東洋大学に入学の手続きをしました。しかし、学校には二、三回しか行きませんでした。

そして、友人のすすめで、松竹キネマの俳優研究所に入り、演劇への道を歩みはじめたのでした。それいらい六〇年間、俳優ひとすじに今日に至りました。

いま八〇歳をすぎて、こうして家に安置したお内仏の前にすわると（私が通されたのはお内仏を安置した部屋でした）、心おだやかになり、目に見えぬ大きなはからいのなかに、つつまれていたのだということに気付かされます。

以上のようなことを笠さんは私に語ってくれました。

笠さんは、この龍谷大学講堂の阿弥陀さまと、そして生家である来照寺の阿弥陀さまを拒否しました。笠さんは阿弥陀さまを捨てました。しかし、阿弥陀さまの方は、笠さんを捨てず見放さなかったということです。

阿弥陀さまから逃げまわる者を、あの手この手と、手をかえ品をかえて、追いかけまわして、とらえて放さない、それが、阿弥陀さまなのであると、親鸞は説き明かされました。蓮如は、この親鸞の教えをうけつぎ、ひろく民衆に伝えひろめたのでした。

史料

一　本願寺寺基

京都東山大谷――京都山科――大坂石山――紀伊鷺森――和泉貝塚――大坂天満┬京都七条堀川（西本願寺）
　　　　　　　　　　　　　　　　　　　　└京都七条烏丸（東本願寺）

二　本願寺歴代

親鸞[1]┬善鸞――如信[2]
　　　└覚信尼┬覚恵――覚如[3]┬存覚
　　　　　　└唯善　　　　　└従覚――善如[4]――綽如[5]――巧如[6]――存如[7]――蓮如[8]――実如[9]――円如
証如[10]――顕如[11]┬教如[12]（東本願寺）
　　　　　　　　└准如[12]（西本願寺）

三　略年表

年号	西暦	事項
弘長　二	一二六二	一一月二八日（一二六三年一月一六日）親鸞示寂。
文永　九	一二七二	東山大谷に廟堂を建て親鸞の墓を移す（敷地約一五〇坪、のち三〇〇坪）。
延慶　二	一三〇九	唯善、廟堂を破壊し影像・遺骨を奪い去る。翌年、影像等を復旧。
正和　一	一三一二	大谷廟堂に専修寺の額をかける（のち本願寺と称す）。
永享一〇	一四三八	この頃、御影堂（五間四面）・阿弥陀堂（三間四面）を造営。
康正　三	一四五七	六月一八日、七代存如没。蓮如継職（四三歳）。七月炎旱。九月長禄と改元。一〇月徳政一揆。
寛正　二	一四六一	一・二月、天下大飢饉「世上三分の二餓死に及ぶ」（「長禄寛正記」）、「五百年、三百年、此方にもなき不熟」「越前国川口庄九二六八人餓死、七五七人逃散」（「興福寺大乗院寺社雑事記」）。三月、蓮如「筆始めの御文章」を書く。
寛正　六	一四六五	大谷本願寺、比叡山衆徒により破却される。
文明　三	一四七一	蓮如、越前国川口庄細呂宜郷吉崎におもむく。七年吉崎を退去し、河内に至る。
文明一〇	一四七八	蓮如、山科に坊舎の造営を始める。
文明一二	一四八〇	山科本願寺御影堂（間口一一間、奥行一二間）造立。
文明一四	一四八二	山科阿弥陀堂（三間四面）造立（山科の敷地約二四万坪）。
長享　二	一四八八	加賀に「百姓の持たる国」樹立。
明応　五	一四九六	蓮如、大坂石山に坊舎を建てる。
明応　八	一四九九	蓮如、三月二五日（新暦五月一四日）示寂（八五歳）。
天文　一	一五三二	山科本願寺、幕府管領細川晴元に焼かれ、寺基を大坂に移す。
天文一一	一五四〇	朝廷から「伏見院宸筆歌」「栄花物語」等を賜る。同一七年「鷹手本」、同一八年『三十六人家集』を賜る。
元亀　一	一五七〇	大坂石山本願寺、織田信長に攻められる（石山戦争）。
天正　八	一五八〇	信長と講和、寺基を紀伊鷺森に移す。同一一年和泉貝塚、同一四年大坂天満に移す。
文禄　一	一五九二	寺基を京都七条堀川に移す。両堂造建。一一代顕如没。教如継職。
文禄　二	一五九三	豊臣秀吉の命により、教如隠退し准如が一二代を継職。
慶長　七	一六〇二	徳川家康、教如に京都七条烏丸の寺地を寄進、寺を造営（東本願寺）。

四　蓮如行実史料

1　『祖師代々事』（実悟）

巧如上人玄康、此御代より万法事以下如昔被定也。又勤行等までも懇に被勤けると申伝也。仏前の脇に大竹を一尺ばかりに切て積をきて下壇に法事の時、又法談の時、眠る者をなげ打にして眠をさませられけるなり。其外如此堅固の行儀也ける事也。

2　『空善記』

A仰に、身をすてて平座にてみなと同座するは、聖人の仰に四海の信心のひとはみな兄弟と仰られたれば、われもその御ことばのごとくなり。又同座をもしてあらば、不審なる事をもとへかし、信をよくとれかし、とのねがひばかりなり、と仰候き。

B仰に、おれは門徒にもたれたりと。ひとへに門徒にやしなはるるなり。聖人の仰には弟子一人ももたずと、ただともに同行なり、と仰候きとなり。

3　『本願寺作法之次第』（実悟）

A昔は東山に御座候時より御亭は上段御入候、と各物語候。蓮如上人御時上段をさげられ、下段と同物にへら座にさせられ候。其故は仏法を御ひろめ御勧化につきては、上臈ふるまひにては成べからず、下主ちかく万民を御誘引あるべきゆへは、いかにも〳〵下主ちかく諸人をちかく召て御すすめ有べき、とての御事にて候、と被仰候て、平座に御沙汰候。ありがたき御事と諸人申たるとて候。各宿老衆かたり申され候。実如上人も御物語を承候事にて候。定て今も存知の人候べく候也。

B古者、御堂衆は六人候つると申、六人供僧とて、是は平生精進にて候き。妻子もなく、不断、経論・聖教にたづさはり、法文の是非邪正の沙汰ばかりにて候つる由候。

4　『蓮如上人仰条々』（実悟）

蓮如上人、御法談ありしに、諸人、聴聞心肝に入りて、とうとさ限りなくて侍りけれど、夜ふけるか、または昼も、しばしの事なれど、おのおの沈みかえりて侍りしに、法敬坊、うたえとおおせられしかば、やがてうたい申されけり。必ず誓願寺の、となうれば仏も我もなかりけり、という所をうたわる。しばしうたわせられ、おのおの眠りをさまさせられて、また御法談ありしなり。た

だ人によく法をきかせられて、信心の人いでくるようにとのおおせなり。

5 『蓮如上人一語記』（実悟）

A蓮如上人仰られ候。同行寄合候ときは、たがいに物をいえいえ、と仰られ候。物を申さぬ者はおそろしき、と仰られ候。信・不信ともに物をいえ、と仰られ候。物を申せば、心中もきこえ、又人にもなおさるるなり、唯物を申せ、と仰られ候。

Bある人、摂取不捨のことわりを知りたきと、雲居寺の阿弥陀に祈誓ありければ、夢想に、阿弥陀のかの人の袖をとらえたまうに、にげけれども、しかととらえてはなしたまわず。摂取というは、にぐる者をとらえてをきたまうようなること、とここに思付けり。これを引言に仰候き。

（龍谷大学名誉教授）

第一部会

ウェーバーのエートス論と日本思想

横田理博

「ウェーバーのエートス論と日本思想」という問題設定には、さしあたって次の二つの道筋が想起されるだろう。

第一に、ウェーバー自身の日本への言及に着目する道筋である。『ヒンドゥー教と仏教』の中の、仏教伝播地域のひとつとしての日本へのまとまった言及、あるいは『支配の社会学』の中の封建制的エートス論における日本への言及などの論点を巡っての検討である。しかし、私としては、ウェーバー自身の宗教論総体の含む様々な視座がすべて彼の「日本」論に傾注されているわけではなく、彼の視座に即することで彼自身が見たよりももっと多様なことが日本思想に見出されるはずだと考えている。

第二に、ウェーバーが『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』において表明した、禁欲的プロテスタンティズムが近代資本主義を促進させたというテーゼに鑑みれば、アジアの中では魁的に資本主義を発展させたこの日本にも、禁欲的プロテスタンティズムに相当するような近代資本主義を促進させるエートスがあったのではないか、という問題関心に沿う道筋である。これは上述のウェーバー自身のシェーマに即してウェーバーの見ていなかった局面を見る、という仕方のひとつの道筋である。このシェーマに基づいて日本の近代化の原動力のエートス的要因を求めて、たとえば浄土真宗・鈴木正三・石門心学などを検討する研究がなされてきた。

だが従来のこのシェーマは今日ではもはや狭隘ではないかと思われる。そのひとつの理由は、近代資本主義促進のエートス的要因を探し求めた従来のシェーマでは、近代資本主義がもたらした歪み（拝金主義や差別意識）を克服するという見地が抜け落ちざるをえない、ということである。実は、ウェーバーはカルヴィニズムのもとでの統一的生活態度が「近代資本主義」を推進したとは言っているが、だからそうした生活態度なりそれを産み出した宗教型がヨイものだなどとは言っていない。むしろ、「近代資本主義」には適合的でも、その「反同胞愛の立場」や世界の意味を問うことを放棄した「幸福な偏狭さ」といったネガティヴな事態を露呈させることも怠ってはいなかったのである。

『プロ倫』テーゼには還元できないウェーバーの諸論点をくみとろうというのは実はウェーバー研究自体の趨勢である。ウェーバー研究の現状は、ウェーバーの学的成果をこの『プロ倫』テーゼのみへと還元することは全くの矮小化であり、このテーゼ以外に現代的に有効性をもちうる見地を引き出してみるという立場の方が主流といってよい。

テンブルックも言っていたように、『プロ倫』にはないが「世界宗教の経済倫理」にはある重要な論点というものが存

在している。私自身はそういう論点として、タームのみ列挙するなら、「神義論（Theodizee）」・「心意倫理（Gesinnungsethik）」・「同胞愛（Brüderlichkeit）」・「ルサンティマン（Ressentiment）」といった問題を捉えている。それらについての検討は別稿で発表している。私はこれらの枠組を日本思想の見方に活用するという試みを遂行しているところである。

今回の研究発表では、『プロ倫』テーゼに限定されないウェーバーのエートス論の中の豊かな論点を極力くみとり、それを活用しつつ日本の諸思想を考察するという基本姿勢と、その一環としての、ウェーバーの「神義論」概念をもとに日本の諸思想を考察するというアプローチの一端を提示する。なお、この試みの暫定的な総括として、拙稿「ウェーバーのエートス論と日本思想」（電気通信大学編『電気通信大学紀要』第一一巻第一号（通巻第二一号）、一九九八年六月、所収）を発表しているので御参照いただきたい。

集合的宗教の諸相

津城寛文

一九七〇年代以降、アメリカでは市民宗教に関する議論がさかんであり、同時期の日本では、日本（人）論がさかんであった。これを交差させるかたちで、「深層文化としての宗教」という概念が井門富二夫によって提出された。この深層文化としての宗教論と公共宗教論を包摂する領域を、集合的宗教という概念で考えたい。背景にある主題群を列挙すると、市民宗教、公共宗教、政治的宗教、文化宗教、深層文化としての宗教、文化ナショナリズム、民衆宗教、神権政治、擬似宗教国家などがあげられる。集合的宗教という概念を設けることで、これらをすべて同一平面に配慮することができる。

集合的宗教の最右翼には、国教を典型とするような、制度として見えやすく、社会としても個人としても意識化された形態がある。その反対の最左翼には、深層文化としての宗教とよばれるような、制度としては見えにくく、社会的個人的な意識としては潜在化した形態がある。これらはどれも、私的な道徳や意味にとどまらず、公的な共通善や意味体系に深くかかわっており、集合的な動員力をもっているので、支配層からは、社会統合に資することが期待されたり、大衆的な反体制運動の原動力になることが恐れられたりする。いずれにせよここで問題になるのは、私事としての宗教ではなく、公共事としての宗教なのである。

そのような公共事としての宗教は、しばしば公共宗教と一般化され、その復興論がかまびすしくなっている。発端は、一九六〇年代おわりにでた、ベラーの「アメリカの市民宗教」論である。「市民宗教」ということばは刺激的であったため、さまざまの議論を引き起こした。それを概括したJ・F・ウィルソンの『アメリカ文化のなかの公共宗教』は、ルソーに由来、アメリカのプロテスタント的なバイアスをもった市民宗教ということばよりは、フランクリンが言い出した公共宗教ということ

ばのほうがよりニュートラルであろう、とした。およそ一〇年後の反論で、ベラーらは、宗教政治的な問題に対するアメリカ的解答を「アメリカの市民宗教」と表現したことで、ゆたかな議論がまきおこったではないか、と開き直っている。

最近の議論例をみると、神学畑のL・ケディが、『アメリカの公共生活と宗教』のなかで、一つの公共宗教を促進する複数の公共神学（＝正当な偏狭主義の産物）を擁護したり、社会学者R・ウスノーが『聖なるものの生産』のなかで、聖（文化の一要素）は諸生産者によって生産されるので、諸生産者はその責任を問われること、否応もなくわれわれは聖なるものの生産にコミットしていることを強調した。また神学者にして社会学者のJ・カサノヴァは『近代世界の公共宗教』のなかで、政教分離や私事化という近代の諸原則に反しない「望ましい」公共宗教の条件を呈示し、普遍的な諸価値を特定の伝統に接続するという、批判的にして規範的な考えをのべている。いずれの論者も、宗教が公的機能をはたす必要を強調し、宗教および宗教の機能的等価物の存在が社会の存続にとって不可欠であることを指摘している点は共通する。ただし公共宗教を複数で考えるか単数で考えるかは異なっており、あげた例でいえばカサノヴァはこれを複数で考えている。

こうした公共宗教の復興論を含めて、すべて集合的な宗教の類型を考えるために、宗教領域、政治領域、文化領域の三分法を採用する。これにより、三領域の相互動員のタイプが六つ出現し、集合的宗教を網羅することができる。

宗教的真理と集合表象

小田淑子

発表のテーマは主体的な宗教的真理と、集合表象という次元での宗教との関係を人間の宗教性という問題として問うものである。人間の宗教性は一方では個人の主体的精神の問題であり、文化と断絶した宗教性として考察されてきたが、そうした個人の宗教性の背景には必ず文化と密着した宗教共同体がある。両極端に見える宗教の二相は、人間の宗教性という観点から考えるとどう結びつくのかという問いへの試論である。

デュルケムは近代化により集合表象による機械的連帯はなくなり、有機的連帯に変化すると考えたが、私は集合表象が消滅するのではなく、その内実が伝統宗教的観念から科学的諸観念に入れ替わると考えられるのではないかと考えてみた。それは、ギアーツのエートスと世界観とほぼ同意義で、文化とともに身につく諸観念を意味し、この意味での文化は近代以後も存続している。

個人の主体的宗教性が明確になるのは世界宗教以後だが、世界宗教も集合表象の次元に根を下ろして存続してきた。集合表象やエートスは民族や国家など共同体に共有されて、その存続とともに存続し、もっとも変化しにくいと考えられる。だが、世界宗教が確立した過程では、既存の古代宗教の集合表象から世界宗教を受容した集合表象へと変容した。従来の表現で言え

ば、世界宗教が世代間で伝承され、文化に浸透してゆく過程であり、生活様式に変化が及ぶ過程である。

古代未開宗教では、集合表象と教義との相違が明確ではないが、世界宗教になると、神学や教義の次元と集合表象の次元に相違が現われてくる。それはおそらく以前の集合表象と世界宗教の教義との妥協、折衷が生じるからだろう。さらに、世界宗教では最初は個人の実存的決断により既存の宗教を否定して信仰に入るが、世代間の信仰の伝承は決断を必要とせず、世界宗教の真理を当然の真理として受け継ぐ。それは信仰の弛緩を伴うが、そのことによってのみ世界宗教は安定して存続する。この過程で、現世否定的な宗教も現世の生活様式を確定する。仏教は現世的生活様式に仏教以前の宗教の影響を根強く残し、一神教は比較的それとの断絶を示す。カリスマの日常化は教会や聖職者という意識的な次元とは別に、集合表象と生活様式という無意識的な次元でも生じる。

同様な集合表象の次元での変容が世俗化の過程でも生じているのではないか。科学的真理や原理はすべての人々に理解されているのではないが、科学的宇宙観と人間観および医療が示す死生観は人々に浸透してゆく。それは論理的理解ではなく、妥当な真理として集合表象に受容された結果である。科学や医学の真理の承認、科学への信仰といったものである。集合表象はそれ自体が真理ではなく、真理の妥当性を承認するもので、伝統的宗教の真理を承認したまま、科学的真理への承認が付加された。世俗化とは集合表象の次元で両者の真理がぶつかり、宗教的真理への当然視が揺らぎ、薄らいでいると解釈できないだろうか。ギアーツが明確に示すように、エートスと生活様式は不可分であり、生活形態が世俗化に傾けば、宗教的真理への信憑性が低下するのは当然だろう。

宗教の個人的主体的信仰は集合表象や文化の基盤の上に成り立つ。その可能性は過去にも現在にも開かれている。問題は教義的には主体的信仰を重視する世界宗教が必ず集合表象の次元に根を下ろすことで、これは、人間存在には単独者として向き合うしかない病や死という限界状況があるが、日常には単独者では生きられない社会生活がある。古代未開宗教はこの両面を通過儀礼と年中行事で捉えていたように、宗教の両極端に見える二相はこの人間存在の根本的事実に基づくのではないか。

キリスト教と仏教の霊性の実践・比較研究
――東欧とタイ――

坂本　進

一　発表のポイント

①社会変化に伴う宗教の形の変化について

②キリスト教・イスラム教にみる受容的側面と排他的側面―東欧ボスニアを訪れて

③主流となった宗教と亜流の宗教との違い―釈迦の教えとタイ仏教との違い

二　東欧とキリスト教

先進国におけるキリスト教の形には、変化が起こっている。カトリック教会は、第二バチカン公会議後、聖職者と信徒との関係、神（信仰）の国とこの世との関係についての教理に変化が見られ、その変化は関係の形を変えさせている。かかる教理に変化をもたらしたものは、この世からの多大な影響に依る。西欧は、既に神の国よりこの世の国によって支配され、神の国は世に従属しているように見える。

東欧は、キリスト教会と対立する共産主義が存在していたゆえに、対立する統合の象徴として、キリスト教が必要とされた。しかし、今、対立するものがなくなり、東欧も早晩西欧と同じように精神的には非キリスト教社会になっていくのかもしれない。精神的には。が、形（風俗習慣、行事）が残るならば、その宗教はなくなることはない。

三　タイ仏教の霊性の実践―生きることと社会生活を肯定する主流としてのタイ仏教

小乗仏教を信じるタイ社会では、教理の解釈を論じるより、実践がなされる。それは、信仰の形として表される。信仰の形とは、以下のことを示している。

(1)ニッパン（悟り、救い）のために、僧侶になること。戒律を守り瞑想を行う。

(2)在家としてニッパンに至るために、タンブン（布施）と五つの戒めおよび四つの教え（メーター、カルナー、ウペカー、ムテイター）を行うこと。

(3)社会生活の中で、タンブン（チャリテイ、施し）、サンサーラ（輪廻、転生）、ピー（霊）信仰、タムディ・タイディ・タムチュア・ダイチュアの教えを実践すること。

(4)出家（バンパチット）して、無理とわかれば、すぐ還俗できるバランスのあるシステムを、タイ社会が持っていること。

タイ仏教の特徴を言えば、こういうふうに言えるように思う。

一般民衆にとって、仏教とは、

(1)安らかさをもたらしてくれるもの―タイスマイル

(2)この世で楽しく暮らさせてくれるもの―サバイ

(3)中国人ほどではないにしても、金をもうけ、出世をさせてくれるもの

(4)健康、よい家庭生活、つつがなく暮らせるなど、この世の幸福を与えてくれるもの

ニルバナ（ニッパン）、アラハン、プライワン（手放すこと）、アニジャン（無常）、マイネー（この世には確実なものは何もないと悟ること）、パンニャ（般若＝知恵）、サテイ（気付き、霊動弁別）などは、一般民衆の生活にはあまり関係がない。

このことは、日本における仏教を考える上で、多大な示唆を与えるものであるように思う。

諸宗教の神学への一視点
——W. C. Smith の比較宗教史——

土田友章

人間の営為の諸方面が 'globalize' してゆく現代世界にあって、諸宗教間の対話は必然であろう。それぞれの宗教伝統が新たに世界・歴史・超越の理解を深化・充実してゆき、それぞれの伝統の中に生きる個々の人格が宇宙・歴史・文化の中での自己の存在の意味を新たに発見しなおしてゆくであろう。

しかし、宗教という態勢・視点から「対話」が試みられるとき、それは往々にして自宗教の伝統的象徴の体系の中に蹲踞し、時には防衛的に護教論となり、原点回帰＝固着となり、他方では、そうした諸宗教を全体として否定する世俗自由意思論の跳梁を許すことにもなる。宗教伝統が、西洋近代の概念化主義に順うがごとく「宗教」化してゆくのは、宗教伝統の危機を示していないだろうか。技術＝資本社会が人間をその身体・自然から疎外し、その全体性・愛・自由、人生の意味を奪いつつある時代に、諸宗教間の「対話」は、概念命題を含む象徴体系どうしを比較し対応させることで事足れりとしてはならないだろう。

Wilfred C. Smith は、いわゆる「諸宗教間の対話」の先駆的指導者の一人であるが、「宗教」という概念によって人間の宗教的生活を理解しようとする近代の傾向に対して一貫した批判者でもある。彼の主張をここでは二点に限って再確認しておきたい。

ひとつには、いわゆる宗教伝統は徹頭徹尾歴史的であり、現時点での参加・解釋も歴史的運動への参加であるという。Th. Kuhn を支持して真理の歴史性・相対性を言うのも、真理は歴史にあって了解されることであり、歴史意識が信仰と科学を媒介するという。個々の人格が現実の歴史のうちに生き、自己の存在了解に到り、超越を経験するのである。

第二は、personalist の視点である。歴史性と人格主義とが、彼の信 (faith) 理解の基本であり、信とは個人格と超越との関わりを指し示す。homo symbolicus (または homo religiosus) である人間であるが、その象徴を宗教的象徴に活かすのは、当然のことながら、一人一人の人格である。「神」(人間の生と宇宙との超越的次元を指す) は、決して一群の命題やまたは聖なる踊りの型などを啓示したのではなく、神自身を啓示したのであった。この人格の自己・他者と世界の理解ならびに具体的宗教的生こそが、生ける伝統としての宗教的運動を構成してゆくのである。

従って、Smith が再三繰り返すように、佛教者の宗教的生を理解するためには、「佛教」などという何ものかを眺めるのではなく、世界そのものを、可能なかぎり、佛教者の眼で見ることが大切なのである。佛教者としての人格が彼の世界を如何に理解し、隣人に接し、自然の風光や老病死に応えてゆくかを、了解することが重要なのである。

そこで彼が勧め実践してきたのは、対話よりはむしろ collo-

quy である。その共同の談論に諸宗教の伝統に生きる人人、また世俗合理主義者なども加わって、世界・宇宙の了解、存在の了解をともに深化させ充実してゆくことである。

近代合理主義の装う自己完結性、技術社会の幻想性と人間疎外とに疑義を提出し、宗教理解を異なる宗教伝統の人人との colloquy において深めながら、個々人の超越的次元（それは、彼が絶えず注意してきたように、共同体を要請するのであるが）、また宇宙の超越的次元をわれわれの意識にくりこんでゆこうと提案するのである。

セム系三宗教を巡る
宗教対話の可能性について

塩尻和子

昨今、イスラーム復興主義を掲げる過激派による武装闘争事件、テロ事件などによって、世界が、欧米キリスト教勢力と、中東イスラーム勢力の対立という二極構造で語られるという事態、いわゆる文明の衝突現象が実際に起きてくるのではないかという不安を感じる。そこでは常に正義のキリスト教側に対する悪のイスラーム側という単純化された構図が語られるようになる。また同時に中東地域の政治的混乱の要因としてイスラームとユダヤ教の因縁の対立という構図も重なって問題を複雑にしている。

ユダヤ教、キリスト教、イスラームのセム系三宗教間では、イスラームが成立した当初から対話の試みは始まっている。しかし、通常、宗教対話はキリスト教の側から提案されることが多く、ユダヤ教やイスラーム側が率先して対話を提案することはほとんどない。しかし、よく知られていることであるが、イスラームは先行する二宗教の信者を「聖典の民」として受け入れ、一定の税金を支払えば信教と職業、移動の自由を与えてきた。このような歴史的事実を概観すれば、宗教間対話はいつの時代にも常に試みられてきたことになる。しかし今日、宗教間対話は現実に緊急を要する課題となっている。現在、宗教の名を冠した流血の惨事が世界中に起こっているといっても過言ではない。それらの惨事には宗教だけで解決のつかない、様々な政治的・経済的な背景や民族的な対立や怨念といった何層にも絡み合った要因が考えられるが、二十一世紀を目前にして、私たち人間が宗教の違いによって互いに血を流し合うことは、もう許されないのではないかと思う。

それではいったい、私たちに何ができるのか。それも一種の社会運動としてではなく、宗教間対話を宗教学の立場で研究していくためには、どうすればよいのか。言いかえれば、宗教学が宗教間対話にどのように貢献することができるのか、考えてみたい。

ユダヤ教、キリスト教、イスラームの三宗教は「アブラハムの宗教」という同一の伝統を持つ「兄弟宗教」である。教義的に近い宗教間では、その近さのゆえに細かな表現方法や解釈の相違を巡って、激しい論争が起こるのは歴史が証明しているこ

とである。この兄弟関係にある三宗教も相互に正統性を争っていては、宗教間対話が成立しないことはいうまでもない。むしろ、もっとも基本的なところへ戻って、まず「アブラハムの宗教」の一点から普遍的な共通性を模索することが重要であろう。互いの相違点を取り上げるのではなく、互いが重要だと考えていることについて学びあうことが求められる。

しかし、そこで注意しなければならないことは、それぞれの信者が自らの信仰理念と価値観に基づいて他方を見るなら、そこには対立しかありえないということである。聖書の精神に依拠したままクルアーンを理解することも、クルアーンの精神に基づいて聖書を理解することもできないからである。

対話を促進する第一歩は、言うまでもなく、三つの宗教に普遍的な共通点について真摯に学ぶことである。次いで違いを違いとして学ぶことが重要である。しかし、さらに歩を進めて、それぞれの相違点の中にこそ、実は共通なもの、普遍的な概念があるのではないか、と考えてみることが大切ではないだろうか。相違点はそれぞれが重要だと考えていること、つまり決して譲れない基本点でもあるが、その中にこそ、実は宗教としての普遍性があるのではないだろうか。それぞれの宗教の独自性を尊重しつつ、相違点の中に潜む共通の普遍性を学び理解するという寛容の精神が不可欠であろう。個々の事例の具体的な検討はこれからであることをお断りする。

宗教・呪術研究における合理性概念と聖俗論

藤原聖子

これまでの呪術論において頻用されてきた概念の一つに、「合理性」（非合理性）がある。しかし、この概念は論者によって明確に把握されることなく、議論のすれ違いや混乱を生むことも多かった。本発表は、呪術に関わる「合理性」概念を整理し、合理性の意味内容の違いが呪術研究の異なる問題系（その一つは聖俗論）に対応していることを示す。この作業は、西洋近代に根ざすとされる「呪術」概念の概念批判、ないし宗教・呪術・科学の三分図式の前提批判にとって基礎的なものと考えるためである。

その合理性概念の意味としては、論理的、実践的、「経験的」の三つが指摘できる。論理的意味での合理性は、呪術の基づく知識は近代科学と比べていかなる特徴をもつかという問いの下で使われてきた（そして、呪術を非合理、科学を合理とすることの是非を問うことから、合理性の普遍性・相対性の問題に帰着した）。実践的な意味での合理性は、呪術と目的合理性の関係を問うことから始まった（呪術を目的合理的とする見解と、これと一見反対にみえる、目的合理性を脱呪術化の果ての近代合理性に特有とする見解が主に別々に検討されてきた）。言い換えれば、前者は科学哲学的・知識論的問題（表面的には呪術

と科学の相違）、後者は行為論的・歴史学的問題（宗教と呪術の相違）に関わる。

これら二つの問題系の祖は、フレーザーとウェーバーである。両者は、呪術＝「神強制」・宗教＝「神懇願／礼拝」という同じような定式化を行い、プロテスタントの「祈り」と「呪文」を対比する価値観にとらわれていると批判されてきた。しかし、もとのコンテキストを調べると、フレーザーは未開人の思考原理と自然観への関心、すなわち知識論的問題の中で、ウェーバーは現世内的禁欲の源流を探るという、行為論的・歴史学的問題の中でこの定式を出していたことがわかる。特にウェーバーの場合は、プロテスタント的通念を越えて分析概念として呪術と宗教を対比しており、フレーザーの素朴な西洋中心主義からは一線を画している（それは、フレーザーの「神強制」「神懇願」の違いが程度差であるのに対し、ウェーバーの「神強制」「神礼拝」は理念型となっていることにも現れている）。

合理性の第三の意味は、当事者が呪術に関する何らかのものを「非合理」であると感じる・経験するというものである。この意味での（非）合理性はデュルケム・オットーといった聖（俗）論者によって注目された。これは（黒）呪術・オカルトに対する一般のイメージ（「不気味」「不思議」）に最も近く、また、社会の内部で呪術（続いて宗教）が次第に衰退するという（すなわち、聖の領域が縮小することを「合理化」とみなす）世俗化のテーゼが基づいていたものだが、概念自体の理論的検討が積極的に展開されることはなかった（デュルケム系ではこの非合理性を説明づける＝合理化することが研究の眼目であり、合理性自体は重要な概念ではなかったことが一因であろう）。

実践的意味の合理性の下では宗教と呪術の差異が問題になったのに対し、『原初形態』に聖俗の区別は宗教と呪術の双方に妥当するとあるように、宗教／呪術の境界づけに聖俗概念は無関係だったように見える。ところが、それ以前のデュルケム、あるいはユベール・モースの定義を見るならば、宗教／呪術の対比と聖俗概念の関係づけは流動的であったことがわかる（宗教と呪術の差異を聖の有無に求めることがあった）。『原初形態』での定義に至るまでには、聖概念を遍在的なマナという力としてとらえなおし、呪術を悪・宗教を善とする価値評価を抜くということがあった。また、呪術を含む広義の宗教の定義に、「超自然」「神秘」概念を排し一見類似する「聖（俗）」を選んだことは、（非）合理性を文化相対的なものとしてよりも、普遍的な社会―個人関係によってとらえたことを意味した。

「自然宗教」論の効用と問題点をめぐって

中村生雄

「自然宗教」を「創唱宗教」と並べて論じたのは岸本英夫が最初であった。彼は『宗教学』（一九六一年）で、「自然宗教」とは「自然発生的に現われて、特に教祖というものもなく成長して来た宗教を指す意味である。原始宗教がこれに属するが、神道、ユダヤ教、道教などもこの類型にはいる」とし、一方、

「創唱宗教は、その形成が自然発生的ではなく、教祖の開いた宗教である。特定の創唱者が現われて、その創唱者の教えと人格とを中心にしてでき上った宗教であり、この形態の宗教では、その創唱者の教えが、のちに至るまで人々をつなぎ合わせる力となっている。キリスト教、仏教、回教は、この類型のもっとも代表的な宗教である」と説明している。また同書で岸本は、「創唱宗教」のことばを初めて使ったのは宇野円空であると注記しているが、宇野は「自然宗教」と「創唱宗教」とを対比的に論じたのではないし、また宇野の使う「自然的宗教」の意味内容も、岸本の使用例と決しておなじではなかった。

しかし注意すべきことは、この二つの概念のうち「自然宗教」のほうは natural/ nature religion という西洋的なコンテクストを一応引きついだ用語であったのにたいし、「創唱宗教」のほうは岸本が初めて宗教学上の概念として定義を与えた用語であったということだ。そのためもあって、これがたとえば founded religion として国際学会で一般化しているようには喜聞にして思えない。このように「創唱宗教」は多分に日本的なローカルタームであるにもかかわらず、そののち日本では宗教学上の用語として急速に認知を得ていった。

このとき岸本が行った理論上の意味を要約しておけば、それは、「啓示」にたいする「自然」の意味を、「創唱」にたいする「自然」へと読み替えたことだ。もちろん前者の「自然」の意味は、十九世紀以降の西洋の使用例では「原始未開」の意味に傾いていたが、そうであってもなお、「自然」がかつて「啓示」に対置されていたときと同様、「文明」をささえ、それに基盤を与えるものと見なされていたことは間違いない。つまり、それらいずれにおいても、「自然」の語はつねに原理にかかわる概念として存在していた。だが岸本は、このように原理にかかわる概念である「自然」を、いわば状況にかかわる概念へと読み替えたと言っていい。彼にとって「自然」とは、宗教の発生の一様態を説明する形容語にすぎず、それは極端に言えば、「創唱者」がいるかいないかという、宗教発生時の偶然的な状況に左右されるものにすぎなかった。繰り返して言えば、西洋的な文脈においては、「啓示」であれ「文明」であれ、それらは「自然」というベーシックな原理を前提にしてしか存立しえなかった。すなわちそこでは、「自然」は「啓示」や「文明」を包括する概念であったと見られるのにたいして、岸本が使った「自然」は、「創唱」と二律背反的な関係に置かれる概念であって、彼の用語法によるかぎり、「自然」と「創唱」は相互排除的な概念に変化したのである。

言い換えると、岸本が提唱した「自然宗教」と「創唱宗教」の分類は、宗教の歴史的な区分ではなく、宗教の空間的領域的な区分なのである。マックス・ミュラー以来、「自然宗教」とは自然崇拝・アニミズムに始まるあらゆる歴史的段階にまたがる宗教をさす包括的な概念だったが、岸本はそれに代えて、たんに創唱者をもたない宗教という非歴史的で静態的な概念として、「自然宗教」を定義づけたのであった。これとおなじころ、柳田国男が「自然宗教」の語をもちいて、やはり日本人の伝統的宗教意識を擁護している事実を参照すると、それらから、昭和三十年代の日本の知識人がナショナル・アイデンティティの

確立という課題に直面していた事情がはっきりと浮かびあがってくる。

神話論からロゴロジーへ
――ケネス・バークの方法――

堀　雅彦

本稿ではケネス・バークの基本的な発想を、神話への問いと言語への問いの交錯する場所で捉えなおしてみたいと思う。そのためには、バークの隣にドイツの哲学者、エルンスト・カッシーラーを置いてみるのがよい。

カッシーラーは神話と言語がそれぞれ固有のシンボル形式において世界を形態化するという、文化的多元主義を呈示する。しかし、同時に彼は「ミュトスからロゴスへ」という定式に従って、神話そのものを人間文化の発展における早い段階に属する遺物とみなす傾向を完全には免れなかった。

他方、西洋の哲学的伝統に対してかなりの程度「外野」的な立場から著作をなしたバークは、むしろロゴスからミュトスへとも言うべき方向で神話と言語を結びつける。自らの手法を「ロゴロジー」と名づける特異な文芸批評家バークの発想は、いわゆる文学のテキストを越え、政治的な言説や科学的理論、さらに我々のごく日常的で些細な会話にいたるまで、あらゆる言語活動に潜在する一般的な構造・原理を抽出しようとするものだ。そのような構造・原理はカッシーラーが神話の領域に見いだしているものとかなり重なるが、バークにとっては神話と言語の絆は過去のものではない。我々が用いる言語に内在する神話的なものは未熟な文化の残存ではなく、むしろ神話の創造へと向かう力である。

方向性は対照的だが、いずれの著作家にとっても、神話への問いと言語への問いの交錯するところにはレトリックの問題がある。カッシーラーの場合、神話と言語の共通の根となっているのは「比喩的な思考」である。他方、バークはアリストテレス的な伝統に立ち返り、言葉による説得の技術というレトリックの根を掘り起こして、これを換骨奪胎する。バークのレトリック論において主軸をなすのは「同一化」の概念だ。説得の技術であるレトリックを駆使することにより、我々はようやく他者との間に「本質」の共有を仮設する。そもそも社会生活を営むに見合うだけの「本質の共有」を可能にするのも、レトリックによる「同一化」の働きなのだ。バークにとって、隠喩や換喩など様々なレトリックの表現を支えている構造・原理は、そのまま「神話的原理」を構成するものである。しかもそれは、我々の通常における言語活動を可能にしている構造・原理にほかならない。

さらに、バークにおける神話的構造・原理を構成するものとして、「本質の時間化」がある。つまり、論理的に優先するものを時間的に優先するものとして表現する、という翻訳のプロセスである。また、逆向きの翻訳プロセスの存在も仮定されており、我々の言語活動は、論理性の語彙と時間性の語彙との相

互翻訳の運動に揺れ動いている、とされる。フロイトやユングの精神分析的な言説もまた、この「本質の時間化」に属する性質に富んでいると言う。

我々の言語活動は、レトリック的原理のもとで同一化の貫徹（神話の「完全化」）を目指す。しかし、そもそもレトリックの発動を可能にしているのは我々の間に存在する根本的な分裂であり、言語による一元的な把握を絶えず逸脱する「世界」の多様性である。よって「完全化」を目指す我々の言語活動は、仮構の同一性を確保するために絶えずスケープゴートを生み出すことになる。

バークの発想は、「神話」や「言語」といった一般的なカテゴリーに付着する我々の思考の習慣に対して、かなり有効な疑問提起をなしうるものだが、この種の着想によって宗教的言語の特質がどの程度摑み取られるかなど、考慮すべき限界も存在する。

宗教言述の隠喩性

岩田成就

宗教言述は何故しばしば隠喩性を帯びるのだろうか。この問題について考えるためには、まず宗教を象徴としてとらえるという視座を確立し、その視座のうちに隠喩の問題を適切に位置づけなければならない。

もっとも包括的な視座からの象徴理解として、E・カッシーラやS・K・ランガーは象徴をいわば「宇宙における人間の地位」（M・シェーラー）を特徴づけるあらゆる文化的意味を包括する概念としてとらえている。宗教がこうした意味において象徴であるという認識は、宗教を人間の文化の一形態として理解しようとする試みに根拠を与える。しかし、宗教の象徴性の独自性を理解するためには、より限定された象徴概念が必要である。宗教的領域が人間意味世界を越え出ているがゆえに生ずる宗教的表現の特殊性を理解するためには、P・ティリッヒやP・リクールによる二重化された意味作用としての象徴理解が有用である。宗教的象徴は、人間が通常の意味世界に属しながら、こうした意味の二重化によって宗教的世界への参与を表そうとする志向性として理解できる。

宗教を象徴としてとらえることは、同時に宗教をフィクションとしてとらえることでもある。だがそのことの意味も、象徴の二通りの理解に応じてやはり二通りに理解されなければならない。広い意味において宗教がフィクションであるということは、あらゆる文化的営みがフィクションであることと等価である。そのことはただ、人間の文化一般が相対的・可変的であるという文化記号論的な洞察を表わしているに過ぎない。これに対し、狭い意味において宗教がフィクションであるということは、より積極的な意味を持つ。宗教的象徴は、意味の二重化によって自己をフィクションとして提示し、そのことによって通常の意味世界を越えた実在を示そうとする。つまりここでは、宗教のフィクション性は、自明的な意味世界のフィクション性

を暴露して、宗教的実在を開示するための契機として理解されるのである。

しかし、宗教的象徴はそれ自体のフィクション性を失って、自らを究極的な妥当性として示そうとする誘惑を常にはらんでいる。それが偶像崇拝の本質である。宗教史の中でしばしば現われる非神話化への動きは、こうした危険性への洞察に基づいた宗教批判として理解すべきである。だが、非神話化がもっている非象徴化への願望は、第一にわれわれの言語が広い意味における象徴であるという点から、第二にわれわれがどこまでも制約された世界の住人である点から、不可能な企てである。とすれば、象徴が偶像化することを防ぐのも、また何らかの象徴的な方法によるしかないことになる。

宗教における隠喩の問題は、こうした文脈の中でこそ適切にとらえられる。隠喩こそ象徴に根ざした言語でありながら、象徴のありかたを絶えず革新する言語なのである。リクールによれば、隠喩は、異なった意味論的場の衝突による新しい意味領域の開示である。隠喩の持つ意味の革新作用は瞬間的なものであり、永続性を欠いている。ゆえに、宗教的隠喩はしばしば強力な象徴体系によって確立された既成の宗教的意味世界を背景にして、そこから宗教的実在に参与する力を得る。イエスの譬がユダヤ教を前提にしつつ、ユダヤ教を革新しようとするものだったように、伝統的な象徴体系に根ざしつつ、その体系自体を絶えず活性化し、更新させていくのが宗教的隠喩の戦略なのである。

隠喩はそれ自体象徴言語でありながら、宗教的象徴が絶えずさらされている偶像化や習慣化の危険性を回避し、その宗教的実在に参与させる力を回復させようとする独自の役割を担っている。このように、宗教言述の隠喩性は、宗教における自己批判や自己革新の動きの基底にある意味作用として理解されるべきである。

H・ウーゼナーの〈宗教学〉と〈文献学〉の構想について

掛川富康

近年キリスト教神学の側から問われている宗教への問いは、啓示に拘束された神学と他の宗教の立場との神の本質をめぐる問いと性格づけられる。このようないわば本質論の視点に規定された宗教への問いは、宗教性をどこに見いだすかという学説の相互比較という形式に制約され、いぜんとして未解決に留まっている。そのさい論議に採用されるカテゴリーは、両者それぞれの教学や思想の歴史性（伝統）によって制約され、相互に了解可能なものとなっていない。またこのような本質論に制約された論議は、学説の担い手である限定された層によってしか了解され得ない。このような近年の宗教への問いをめぐる主題と方法の問題を背景に、H・ウーゼナー（一八四三―一九〇五）の業績に注目してみたい。

ウーゼナーは、「宗教学における、古代学と神学との内的な

結合」（W・ブルカート）に起点を据えた、ドイツの古典文献学の中心に位置する一人である。歴史と宗教の本質への問いに支配された宗教史学派の消滅以後、これとほぼ時期を同じくしたウーゼナーの業績はその後の宗教学・文献学・文化学・神学等へ大きな影響をもたらした。ここではその多面にわたる業績への評価ではなく、その学問の構想と方法を右記の問題のアポリア打開のための有効な着手として注目し、「文献学と歴史学」（一八八二）、『神名論』（一八九六）所収のいくつかの論文、「神話論」（一九〇四）などに注目しながら、方法としての文献学、ローマ宗教史への洞察、文学的コミュニケーションの問題、の三つの視点から考察してみたい。

「文献学は歴史学の一つの方法であるが、しかも基礎的、模範的なものである。文献学だけが、自らの言語形式の認識において、伝承されたものの正しい理解を究極的に保証する。」これは同時代のヘーゲル主義の思弁的な歴史哲学への批判を意味するとともに、ウーゼナーの基本姿勢を示している。

構想されたミュトス論の第一部に当たる『神名論』においてウーゼナーは瞬間神・特殊神・人格神という文献学的に確認できる神名の発展史を跡づけている。そのための前提として、人間の宗教意識の出発点を表象（Vorstellung）や概念（Begriff）にではなく、これらに先行する言葉（Wort）においている。ここに文化・宗教に対して分析を以てではなく、総合と推論の感覚を以て対峙する反古典主義的な特質がみられる。このことは、ウーゼナーの構想が、形而上学やクリティークの性格を生み出したギリシャの世界観よりも像や直観に親近性をもつローマ宗教の根源的性格に連なり、彼が近代におけるトピカの再興者G・B・ヴィーコの精神的系譜に連なること、また当時の文献学の展開におけるラティニストとグレチスト（A・ベーク等）との対照に批判的に深く関わっていたことを示している。

さらに、宗教についての体系・学説よりも、その社会的コミュニカビリティとそれを可能とするメディアとしての広義の文学・フォルクローレ・メタファー等に注目し、これらを宗教学と文献学との伝統的結びつきとそれに対する一定の修正の中に位置づけ捉えたことを意味している。

ウーゼナーにみられる、古典文献学と宗教学との結合には、神学のアポロゲティクムの性格がみられるが、その後、古典文献学と神学は悪しき意味での抽象的分離と無反省な結合の歴史をたどったように思われる。宗教への問いにおける本質論的アプローチのもつ問題の打開のためには、神学と宗教の立場それぞれの側の基本的カテゴリーの歴史的被制約性を明らかにし、両者の間の対話の了解可能性を設定すること、また本質論（宗教哲学等）に制約された学説史に留まらず、文化と宗教の関係についての一定の構想と理解を前提に、宗教・文化の社会的機能とそれに対応したメディアの質が、問われるべきであろう。

信仰の類型
――浄土三部経にみられる信仰の特色――

加藤智見

さまざまな内容をもった宗教が存在するに応じ、さまざまな「信仰」の類型も存在するはずである。

今回は漢訳の『浄土三部経』に見られる信仰の特色を抽出してみたい。

よく浄土教の信仰とキリスト教の信仰は似ているといわれるが、たとえば「見ないで信ずる者は、さいわいである」（ヨハネ福音書二〇・二九）というキリスト教の信仰に対して、浄土三部経では釈迦が人々にさまざまなものを「見せる」という表現が見られる。たとえば無量寿経には無量寿仏や仏の国土を「見せしめる」（令見）という表現がある。この違いは両信仰の異質性を象徴しているのだろうか。もしそうであればどのようなものであるか、という点から考えてみたい。

無量寿経には次のような表現が見られる。「聞我名字、歓喜信楽、発菩提心」、「聞其名号、信心歓喜、乃至一念」「若聞深法、歓喜信楽、不生疑惑、乃至一念」「聞是経法、歓喜信楽、受持読誦、如説修行」。このような諸文に共通する点は、阿弥陀仏の名字、名号のいわれ、あるいは教えを聞き、信じ、歓喜し、菩提心をおこしたり、一念したり、教えを受け入れ、行をおこすというような「聞・信・行」的なパターンである。

また次の表現に注意したい。「仏語弥勒、其有得聞、彼仏名号、歓喜踊躍、乃至一念」。名号を聞くことを得て、歓喜踊躍して、一念せんというものであるが、文意からいってこの文の中には信・信心という言葉が入って当然である。しかし入っていないということは、聞けば当然信じるべきだ、信じることができるということが暗黙のうちに前提になっている。ということは聞くということが自然に信心をひきおこすという関係にある、あるいは聞くことがすなわち信じることである、つまり超自然的なことを提起され、強烈な意識で自然性を否定し、当事者の意志と決断によって信じる、という信仰ではないように考えられるのである。つまり信じるといっても名号のいわれを聞き、理解し、納得して信じるという意味での信であろうと考えられるのである。

観無量寿経には「深信因果」つまり因果の道理を信じるという表現がある。因果を超えた超自然的なものを信じるというのではない。また阿弥陀経には「能於娑婆国土、五濁悪世、劫濁、見濁、煩悩濁、衆生濁、命濁中、得阿耨多羅三藐三菩提、為諸衆生、説是一切世間、難信之法」と記されているが、難信といっても超自然的なものが信じがたいというのではなく、煩悩や世の中の濁りのために信じ難いというのである。名号のいわれを聞き、静かに教えを聞き、因果の道理を理解し、世間における煩悩の濁りを捨てれば自然に信じられ得ることを信じるという信仰であると考えられるが、その信の背景を見ておこう。

無量寿経に次のような表現がある。「儻有疑意、不解経者、

可具問仏、当為説之」。教えが理解できなければ問え、というのである。そこには、たとえばG・ランツコフスキーが「仏教の根底に横たわる体験は最終的には『理解』(Einsicht)である」と指摘したように信と理解が表裏した意味での信仰が考えられているのではないか、と思える。その背景には、仏教においては「今我於此世作仏」といわれるように人が仏になり、この世界の「断諸疑網、抜愛欲之本、杜衆悪之源」ところに理想があり、これを成し遂げた時、無量寿経でいわれるように「親友」となり、観無量寿経の「勝友」という関係になり、さらには阿弥陀経の「倶会一処」の境地に入り得る、という構造がある。

ここには超自然の世界を信じるという意味での信仰ではなく、阿弥陀仏の他力に導かれながらも、この世界のありのままの真如を正しく理解し、信じるという仏教的発想に立った信仰、いわば浄土三部経型の「信」に見られる信仰の類型が考えられる。

フリードリッヒ・ハイラーの宗教学

宮嶋俊一

発表者はフリードリッヒ・ハイラーの宗教学を一、宗教史理解、二、諸宗教現象の比較、体系化(類型化)、三、「宗教」(die Religion)と諸宗教(Religionen)の認識論などの視点から考察することを意図しているが、本発表ではハイラーの主著といえる『祈り』を通じて主に二の問題が扱われる。

ハイラーは宗教学を大きく経験科学的/宗教哲学的研究に二分するが、前者の基本的な課題が類型学である。それは宗教現象の分類、記述、分析を旨とし、類型の形成は価値評価的な視点に拠ってはならないとされる。すなわち、そのメルクマールは歴史的、心理学的な研究に負うべきである。また、これらの諸類型は単線的、直線的な進化図式に乗るものではなく、それぞれが互いに歴史的ー発生的連関にあるとされる。

『祈り』に於いて論述の中心を成しているのはこの「祈りの類型論」であり、その中で祈りの九類型(類型A-J)が提示されているが、この類型論には一、それぞれの諸類型で扱われている分量が極端に不均一であり、二、類型形成のメルクマール(時代、地域、祈禱行為の形態、目的など)が混乱している、といった問題がある。その中でも類型「E、哲学思想の祈り批判と祈りの理想」は、祈禱行為(祈り)ではなく祈禱思想(祈りとは何か)を論じたテキストが考察の対象となり、ハイラー自身が古代ストア派の哲学者や近代啓蒙思想家の「合理主義」「非実在主義」に「非合理主義者」「実在主義者」として対峙しているという意味で他の諸類型と性格を異にしているが、この類型Eを境として類型A-D、類型F-J間には、(最終的な)価値評価に於いても、分量に於いても、さらには「祈禱行為形態論」的にもパラレルな関係が見られる。つまり「自由な心の吐露」(祈りの原型)としての個人(宗教的天才)の祈禱行為(A/F)、及びそのヴァリエーション(D/G)が、

儀礼化されるに従って形式化、硬直化し（C／H）「祈りの堕落した形式」へと移行する（B／J）。具体的に扱われている祈禱行為を考慮して類型F―J間での類型史的展開を一言でまとめれば、キリスト教礼拝史（祈禱史）に於ける制度化のプロセスであり、このような移行、変遷をキリスト教史の中に読み取ることも不可能ではない。しかし、それに対する「真の祈り」から「祈りの堕落形式」への移行という価値評価はハイラー自身の宗教性の反映（「神学」性）として批判されねばならないし、さらに「未開」宗教から古代宗教への「展開」の中に同様のプロセスを読み取るという作業では歴史学的な実証性を欠いており、キリスト教礼拝史の図式を諸宗教に当てはめることによって成立する一種の「歴史哲学」が論じられている。

しかし、そのような諸類型を形成するための個人／集団、定型／不定型、規則的／不規則的といったメルクマールを独立変数として用いることにより、祈禱行為の分類、類型化が可能となると思われる。つまり、それらは類型F（個人祈禱行為）から類型H（集団化、定型化、規則化のプロセス）を経て類型J（定型化、規則化した個人祈禱行為）に至る諸類型形成の形態的メルクマールである。

歴史的、社会的、文化的拘束性を逃れえない個々の具体的な宗教現象は、まずその歴史的な文脈に即して理解されねばならないが、それらを「事実」の集積としてだけではなく、何らかの観点から把握することにより類型史となりうる。類型FからHを経てJに至るプロセスは、キリスト教の祈りをそのような歴史的展開の中で捉えようとした試みであったといえ、「真の祈り」から「堕落形態へ」という露骨な価値判断には問題があるものの、一定の評価が与えられよう。そのモデルをあらゆる宗教史にあてはめようとしたことは、ハイラー宗教学の「神学」性として非難されねばならない。

ルドルフ・オットーと十牛図

木村俊彦

R・オットーは『西と東の神秘主義』においてヴェーダーンタ神秘主義とマハーヤーナ（大乗）神秘主義を比較し、言わば静的な神秘主義と動的な神秘主義という図式に描いた。シャンカラの神秘主義はインドのそれの究極のものであるし、「禅神秘主義」はマハーヤーナ神秘主義の究極のものと見たのである。そして前者は静的、後者は動的な性質を持つものとしてオットーに特徴付けられている。そしてブラフマンは自己の真の姿であることを観想することと、仏性に目覚める禅の参究のパラレリズム、ブラフマンとマーヤー、涅槃と輪廻の不一不異の関係の同似性にも思いを寄せた。

オットーはインドの神秘主義研究を、多大のサンスクリット文献の購入と読破によって為したが、禅研究は直接、日本での（発表した如く竹田黙雷）老師との相見等で見聞したほかは、鈴木大拙のレポート（『イースターン・ブッディスト』誌）に依った。オーハザマ居士のドイツ語訳禅抄物集の序でも、その

間のいきさつを彼は述べている。ヌミノーゼ理論としての逆説的言説などをそこで指摘して、彼のヌミノーゼ宗教論の資料としている。しかし『西と東の神秘主義』の「補遺」に、更に禅の解説「十牛図」を用いた禅の研究――それは西洋の学者の中で最も早いものであるが――を行っている。訳書が出たことを機縁として、彼の禅理解を更に検討したい。

彼が読んだ鈴木大拙のレポートとは前掲誌2巻3・4号（一九二二年）の「テン・カウ・ハーディング・ピクチュアズ」である。例によってテキストの紹介に過ぎないが、それがオットーのヌミノーゼ宗教理論を補強したとすれば、功績は大きい。「十牛図」とは、菩提を牛に、修行者を牧人に擬して、牧牛の十の段階を図示し、偈を以って解説したものである。このモチーフのものは多かったらしいが、今は十二世紀の廓庵のものが定着している。牛を得て家路に帰るまでの道程は、オットーも解し易いとして省き、牛が居ない図が載る第七図（忘牛存人）から、頌をドイツ語に重訳して、理解を試みる。

ここからがヴェーダーンタ的・プロチノス的神秘主義の理解できない所と見たオットーは、求め得た牛の再び描かれざるを、牧人も居ない次の円相から理解させる（人牛倶忘）。第九図は今度は、本来の境涯を表わす花木が描かれ、本来清浄な本源に帰った様である（返本還源）。第十図は牧人が聖者になった。しかし彼は今や街に融け込む自由人である。即ち第六図は、ヴェーダーンタ神秘主義のブラフマンと合一した段階、プロチノス神秘主義の「一」なるものに魂が帰った段階である。両東西神秘主義とも、そこで自己完結的に自己は留まってしまい静止の状態に入ると見たオットーは、尚第七～十図のような上への展開を、「上への開け（ナッハ・オーベン・オッフェネ）」と呼んで、ヌミノーゼ理論から、より深い神秘主義と理解した。西洋ではエックハルトのみそれを持っていると言う。その点の説明自体はそこに載せていない。この補遺をやや遡る第二部第二篇第五章「価値感情」もその解釈に資する所がある。神をこの生において見るに到れば、すべてが神々しくなるとエックハルトは言うと。他処でも、エックハルトの「放下（にっさん）」は限りない意志であると言うが、第十図（入廛垂手）に通ずるものがある。

オットーは『聖なるもの』の補遺集である『ヌミノーゼに関する論文集』（一九二三）に収録した「ヌミノーゼ的非合理の極致としての坐禅について」において始めて禅を報告したが、それは既に論じたように竹田黙雷との邂逅に依っていたと思われる。その後は鈴木大拙の論文から学んでいったが、西洋で始めて禅を正しく理解する学者になったのは彼のヌミノーゼ理論に依る所が大きい。

オットーにおける聖概念

澤井義次

オットーのいう「ヌミノーゼ」は、概念的には全く把握できない宗教の本質である。オットーは宗教の非合理的な要素を強調しているが、『聖なるもの』の副題「神的なものの概念にお

ける非合理的なものとその合理的なものとの関係について」が示唆しているように、宗教における合理的な要素を無視したわけではない。今回の発表では、信仰の言語の意味構造を探究するひとつの手がかりとして、オットーが聖なるものの概念をどのように認識しているのかについて考察したいと思う。

オットーによれば、「聖なるもの」とは、合理的ならびに非合理的な構成要素によって合成された「アプリオリなカテゴリー」である。オットーのいう合理的なものとは、われわれが熟知し定義できる概念に属するものである。それに対して、非合理的なものは概念以前の、概念を超える感情によって体験することはできるが、概念的な思惟によっては理解できないものである。言語に引きつけて言えば、合理的な概念的言葉は、聖なるものの本質を汲みつくすことができない。それは、宗教体験が「非合理的」なものであるからである。しかし、神観念を一方的に合理化するという、いわゆる「合理化的傾向」が前景に出てくるときには、合理的な概念がすべてであるかのように見えてしまう。

このように、オットーは聖なるものの概念を非合理的なものと合理的なものの関係において捉えて、聖なるものの意味次元の二重性を認める。つまり、「聖なるもの」は、派生的な意味で用いられる聖なるものと本源的な意味における聖なるものに分けられる。派生的な意味で用いられる聖なるものとは、合理的あるいは道徳的な要素を伴うものである。それに対して、いわゆる「ヌミノーゼ」は本源的な意味における聖なるものを表現するために、かれ自身が造った言葉であり、合理的な要素を差引いた「聖なるもの」、道徳的な要素を差引いた「聖なるもの」を言い表わそうとするものである。われわれが宗教の非合理的なものを語ることによって、ある程度まで、それを感じることができるという。つまり、オットーのいう「聖なるもの」は、非合理的なものそれ自体の意味次元と合理的な要素を伴う意味次元という二重構造をなしている。それらは、言語哲学的には、深層的な意味レベルと日常言語の表層的な意味レベルとして理解することができる。前者はヌミノーゼの秘義として、感情において体験できるだけで、概念以前のものであるのに対して、後者は概念的に把握できるものである。

オットーは、このように聖なるものの意味次元の二重性を認識したうえで、それら二つの意味次元のあいだに重なり合ったかたちで、「イデオグラム」という言語的意味レベルを認めている。かれのいうイデオグラムは、一見、聖なるものの概念のようであるが、決して〈概念〉ではない。それはあくまでも〈概念に類似しているもの〉にすぎない。それはオットーの言葉を借りれば、「純粋な解釈記号」あるいは「感情を表わす純粋象徴」である。かれによれば、それは人間の心情領域から借りてきたものであるが、具体的なイデオグラムとしては、たとえば、仏教の「無」や「空」、キリスト教における神の「怒り」などがある。こうしたイデオグラムは、概念的には言い表わし難いものに対して使用され、アナロジー的な特徴をもっているという。しかし、聖なるものの本質が見えない、いわゆる「自然的な」人間は、イデオグラムを「自然的な概念」と取り違えてしまうとオットーは言う。それは、日常的な地平の彼方が見

えないとき、見える日常的な地平における世界だけが「世界」として捉えられ、概念的あるいは合理的に把握されるためである。

社会福祉と奉仕思想の原点から
クローン技術の終焉まで

平野孝國

クローン技術は社会福祉思想の最後に来た。これは人類最後の文化となる可能性がある。万能の神と、天国における救済を説く宗教に対し、地上の共産主義社会の実現を目指して戦った人々にとって、ソ連邦の崩壊と、資本主義国の繁栄、社会福祉政策の成功は、深い挫折感を味わったことであろう。しかし、"Social Welfare"の思想に、理想的社会の像があるわけではなかった。個人が当該社会の中で、余り見劣りのしない暮らしが出来るよう、国が面倒を見ようとする制度と理解すると、時代と社会により変わる筈のものであった。

戦後の廃墟の中で求めた日本人の福祉は、一日三合、米の配給が受けられることであった。それが高度成長の二、三〇年間には、皆が電化製品を買い、自動車まで持つようになった。第三期というべき今日、世界的不況とはいいながら、持つべき文明の利器はすべて持ち、食べたい料理もなくなった。しかも今日の高度技術を駆使すれば、人間の手を借らずして、殆どのことが出来る。ところが問題は単純なところから起った。そして究極の問題の解決は人間であり、クローン人間を必要とする理由はあった。次の三点から考える。

一、胎児から未成年者層に至る問題。

二、成年から壮年層に至る問題。

三、熟年から老年層の問題。

第一と第三の問題は、自分の意志により、自立した生活ができない者を、養育・養護する必要のあることから起きる。どれほど行き届いた福祉施設・設備を準備しても、介護者なしでは成り立たない。第二の問題は、人間として十分社会生活を送りうる世代でありながら、心身の障害により、正常人の集団には入り難い人のいることによる。逆に、社会的逸脱行為の常習により、普通の社会集団に置けない人がいることによる。ここも機械でなく、人間の介護と、看守を必要とする。その人材は、三分の一の中間層から出さざるをえない。新たな制度を設け、「社会福祉士」および「介護士」という有資格者を、国家試験で確保して置こうとするのはそのためである。ただし、食事・体位の交換・衣服の着脱・排泄などの介助は、日常誰でもやっていることであるから、善意のボランティアがあるとき、有資格者の必置規制や、設置努力義務を課さない建前である。

国家が行う行政措置としては、恐らくこれ以上のことは出来まい。しかし、高齢社会化が進む今日、この制度だけでは不十分である。部品交換の利かなくなった車を、親切な人が押しているようなものである。根本的な解決は、脳細胞の改修から、臓器の移植・身体部分の交換は勿論、様々な特性を持つ人間の

計画生産まで考えなければならない。しかし、誰が副人間の選定をし、管理するかと考えただけで、人間の理想がいかに空しく、無用であるかに気付くであろう。いっそのこと世話の焼ける未成年層と老人層を全部割愛し、理想的タイプの人間だけ働かせて置くことになるかもしれない。気の合った人間だけが和気藹々といる。悪人もいないが、面倒な家族もいない……。

こんな話は今回限りとしたいが、そのためには、このような未来社会を、昔の地獄絵のように、もっと現実のものとして話し、人々を恐怖のどん底に落とすべきであろうか。それとも、今はまだ神を恐れ、神の恵を信ずる、人々のいる時代であるから、どのような神の立て方をするかは、それぞれの宗教に一任し、このようなクローン人間時代の到来が絶対ないよう、最大限の努力をしていただくことになろうか。全面禁止が不可能とすれば、この程度が、満ち足りた社会に生きる人間に出来る唯一の延命措置であろうか。「医の倫理」といったり、二、三の哲学者、評論家の談義を聞く段階では、すでにないのである。

ユングと一神教の問題
――ホワイト神父との交流と決裂――

高橋原

現代のユング派の代表的人物であるJ・ヒルマンはユングの個性化モデルを一神教的、神学的であると批判する。それが「自己」を頂点とする人格統合を強調しすぎた結果、現代人の心にはそぐわないからである。ここでは一神教すなわちキリスト教だが、ユングがことさら一元論者としての立場表明をしたのは、ヴィクター・ホワイト神父との論争においてであった。A.C. Lammers は *In God's Shadow*（一九九四）の中で、非公開資料であるホワイトの書簡を用いてこの主題に新たな光を投げかけた。

フロイトの時と同じように、ユングとホワイトはしばしの蜜月時代を過ごしたが、結局二人は思想的に対立する。ユングの批判の対象として有名な「最高善」「善の欠如」といったキリスト教側の理論はホワイトによってユングにもたらされたと言える。

ホワイトがユングの理論に惹かれた背景に、精神分析による宗教批判の脅威があった。それに対してユング理論は、精神分析の圧倒的な説得力を引き継ぎつつ、なおも宗教の肯定的評価を可能にするものであった。しかし結局、形而上学的領域には足を踏み入れないという度重なるユングの留保にも関わらず、善と悪を存在論的に等価に置くかに見えるユングの二元論的傾向、そしてその悪をも含み持ったものとして神（のイメージ）を記述することを、ホワイトは拒否せざるを得なかったのである。ここにはホワイトの地位をめぐるカトリック当局の政治的事情も多分に作用していた。

ユングがホワイトから得たものは何だったろうか。まず、今日ユングの思想として知られているものの多くは、ホワイトとの議論の中で新たに神学の語彙を吸収しながら分節されていっ

たものであると言える。これはとりわけ悪やキリストの解釈についてあてはまる。ホワイト宛の書簡の中には、ユングの著書のどの部分よりも明晰な、個性化の目標としてのキリストについての記述が見られる（一九五三年十一月二十四日付）。つまり、キリストは悪を含まず一面的であるという点では自己の象徴としては不完全である。しかし人間は個性化の第一歩として、まず、直面した内なる悪を名指し、あえて切り離して、善を意識的に選び取る必要があるのである。キリストの段階では善が個性化の目標であるという意味で、キリストは結果的に自己を象徴することになるのだ。

しかし、ユングの飽くなき主張は、善悪は実体ではなく、道徳的判断であるということであった。つまり、人間は善悪両者に対して開かれており、悪を犯す可能性を前にして、あえて善を、キリストを、選び取る決断を求められる存在であるのだ。我々は、個性化という思想を、道徳的決断の積み重ねとして理解することができる。Lammersはユングの悪の用語法を歴史的（怒りの反応として）と神話的（元型的）の二つに区別すべきだと主張するが、前者はキリストの段階で問題になると考えられる。善悪は道徳的判断であるが、外界に投影されて現代までの歴史上に現れている。ユングによると今後聖霊の時代が訪れるべきであるが、そこでもやはり善悪は道徳的判断でありつつ、両者はもはや投影されず一つの人格の中に統合されるのである。もっともその有り様は凡人には想像しがたいが。

ユングが「信仰のみ」のプロテスタントに批判的である一方でカトリックに共感的であったことが知られているが、カトリックの告解が評価されるのも悪の意識化を助けるからであり、人間の全体性を云々するには、悪の存在は等閑視できず、もしも「自己」と「神」のイメージが等価なら、必然的に神に悪が含まれねばならない。このテーゼを全面的に展開した『ヨブへの答え』は、カトリックへの共感を表明したものでありながら、結局はホワイトとの訣別を招き、晩年のユングはキリスト教にそっぽを向かれ、自伝で神学者達の無理解をかこつことになったのだった。

父性の場所
――精神分析のユダヤ性をめぐって――

安藤泰至

精神分析のユダヤ性、そのユダヤ的伝統とのつながりについてはこれまでさまざまな形で論じられてきた。精神分析という知の性質やその創始者フロイトの思想および個人史における特定の側面にスポットを当てれば、両極端（精神分析に「ユダヤ的伝統の（隠された）継承」を見るような説と、全く逆にそうした伝統からの完全な断絶こそ精神分析の本質であるという説）の間のおよそどのような見解もそれなりに正当化しうる。

このことは自らおよび学としての精神分析とユダヤ的伝統との関係についてフロイト自身の公私両面における複雑・多様な発言（単なる政治的配慮というよりは、ユダヤ的伝統に対する

フロイト自身のアンビヴァレンツの現れ）にも起因している。

フロイト自身は無神論者であり、宗教としてのユダヤ教は完全に拒否しながらも、ユダヤ人としてのアイデンティティは生涯を通じてゆるがなかった、というような理解は表面的である。最晩年の著作『人間モーセと一神教』において、フロイトはユダヤ教という宗教とユダヤ人の民族性を切り離して考えてはいないし、宗教は精神分析的な解釈にとっての単なる外的対象としてよりも、精神分析という知の出自をも問い直すような視点のもとで相互内在的に考察されている。モーセがユダヤ人にもたらしたとされる一神教にフロイトが帰している性質（その苛酷さ、偶像崇拝の禁止とそれによってもたらされる精神性の進歩）は精神分析のそれに類似しており、そうした点の上にフロイトは自らをモーセと同一視し、新しい知を世界にもたらしつつもその苛酷さゆえに殺害された父として（しかし時を経て復活し、一つの確固たる新しい伝統を築くであろうことを確信しつつ）この世に別れを告げようとしている。そうしたフロイトの内的に生きられた神話における一つの鏡としてユダヤ教およびユダヤ人の歴史が語り直されていることに注意しなければならない。

一方でフロイトは、モーセがエジプト人であるという仮説、またその伝統を一たん途切れた（殺害の記憶の抑圧）上で「抑圧されたものの回帰」として生成する非連続的なプロセス（集団的外傷神経症）として描き出すことによって、ユダヤ的伝統に裂け目を入れ（それを連続的な同一性の神話の中に塗り込める祭司のやり方とは逆に）、それに寄りかかるナルチシズム的な民族アイデンティティを解体しようとする。

同時に彼は、その崇高な理念と模範的な父たる人格を通してユダヤ人を創造し歴史を作り出した偉大な人物としてのモーセを賛美し、いかなる形の偶像崇拝ともきっぱりと手を切ったその教え方を力強く肯定するとともに、その苛酷な教えをあえて背負うことによって民族を精神的な高みへと鼓舞しつづけた預言者たちを生み出したことの中に、自らの民族の意義を見出し、その一員たる誇りを感じずにはいられないのである。

こうした『人間モーセと一神教』における二重性は、柄谷行人がいうような「共同体の宗教」と「世界宗教」の間の必然的な関係によってある程度説明可能である。すなわちフロイトは人々から共同体の宗教を奪い、その間（砂漠）に立たせるモーセを引きだそうとすれば、民族共同体の祖としてのモーセに直面せざるを得ず、逆にそのようなモーセ（像）を批判し解体しようとすれば、その批判自体を可能にするものとしてやはりモーセに行き着く他はない。この二重性は同時に、自らが創始した精神分析運動にもそっくりそのまま当てはまるのであり、それゆえにフロイトのこの著作は宗教と精神分析を相互に鏡に映し会う内的対話としても、精神分析の擬似宗教化への批判としても読むことができる。

夢体験の宗教学的理解

海山宏之

夢が歴史を通じて万人に共通の体験であったとしても、この現象が担ってきた意味、受け取られた解釈は千差万別である。あるいはものの見方を変え、人生の転機ともなる場合もあるが、全く無意味なものとして顧みられないこともある。近代以前の圧倒的に長い人間の歴史の中で、夢が重要な意味を以て受けとめられる場合、そのほとんど全てが現世を超えた異界との関わりにおいてあったということは言えると考えられるが、そうした「夢が超自然的存在・超自然的世界との通路であった」という括りのみでは、それぞれの夢体験の理解へのアプローチとして必要ではあるとしてもなかなか十分とまではいかない。本発表で提示したいのは、夢の宗教学的理解へつながるであろう二つの類型としての夢体験の在り方、「告知夢」と「前兆夢」である。

「告知夢」という言葉で表したい夢体験は、王や宗教的職能者などの特別の人、儀礼的なものを通じての特別の夢見の場所、基本的に解釈を必要としない直接の神的存在からのメッセージなどに関わるものとしての夢見である。そして「前兆夢」は、一般の人が、不特定の場所において、解釈を必要とする夢見をするというものである。前者は聖なるものの直接の顕現として捉えられ、聖地に聖性を付与し、個を超えた宗教的生命の更新とも意義付けられる。後者は、大宇宙と照応する小宇宙（または中宇宙）としての人間という宇宙観（＝パラレリズム）を基底として有し、あるいは霊的なものの存在を認め、それらの存在と人間との移行・交流が可能であるという世界観に支えられるものである。

「告知夢」は人々に夢見のモデルを与え、夢見の場である聖地を開示する。それによって「前兆夢」が可能となり、ある種の癒しもここにおいて成立する。また逆に「前兆夢」の存在は「告知夢」を信ずる基盤を与え、必要な時にそれを発現させる。その意味でこれら二つは相互に影響しあいつつ併存するものであり、截然と類型として存していたであろうのは管見では古代メソポタミアのみである。宗教的なモデルの模倣として行われる夢見においては特別な聖地に一般の人が夢籠もりをし、王に与えられた象徴的な夢を宗教者が解釈するといったように多様なヴァリエーションの中間事例が実際には存在する。

だが、いずれの社会の夢見も両者の変容・交流の相として見ることが可能なのではないか。そしてその場合、二類型の主眼として見るべきはそれぞれ「中心のシンボリズム」と「パラレリズム」であると現時点では考えている。そしてこの類型がどこまで夢体験の宗教学的理解を深めていけるか、他に宗教学のパラダイムを利用できる分類はないか、研究を継続して行きたい。

自己実現欲求の宗教的意味
――マスロー欲求階層論の視点から――

中村みどり

自己実現という言葉は、一九七〇年に亡くなったアメリカの心理学者アブラハム・マスローが使ったことにより流行した。マスローは人間の可能性を十全に生かした人間像を描き、そうした人々を自己実現した人間と呼んだのである。彼の欲求階層論によれば、人間の欲求は層を成しており、高次の欲求・自己実現欲求は、低次の欲求・基本的欲求を満たしたときに現れることになる。基本的欲求は優勢なものから生理的欲求、安全欲求、愛と所属の欲求、尊敬承認の欲求となる。

自己実現欲求においては、欲求は利己的であるとともに利他的であり、利己と利他は対立しないものとなるというが、そこに描かれる人間像は没我的・愛他的であり、従来宗教的人間とよばれて理想化された人間像に酷似している。また、自己実現的人間はしばしば、マスローの言葉によれば Peak-Experiences 至高経験をするというが、彼はそれを従来宗教的経験といわれたものと同一のものであるといった。彼は、それが宗教の核心となる経験であり、人間にとって自然な経験であることを強調した。至高経験することと自己実現欲求をもつことは密接に関係しており、自己実現的人間とは至高経験でえられる知識・認識にもとづいて日常を生きる人間だということができる。マスローは、人格が成熟していけば、誰でも「宗教的」になると考えた。そして、彼の理論によれば、それは、特殊な修行や欲求の断念ではなく、むしろ欲求を充足することによって到達しうるということになるのである。

自己実現という概念は、様々な誤解を受けたが、マスローは晩年、誤解を避けるため、次の二点を指摘した。一つは、自己実現とは長年人生経験を積んだ年長者にしてようやく到達しうるものであって、若者の自己実現を否定した。いま一つは、基本的欲求の満足が病理をひきおこす可能性があり、基本的欲求を充足すると自動的に、自己実現欲求をもつのではないといった。

しかし、やはり自己実現を欲求の充足のみによって説明することに無理があるのである。以下に、私の欲求階層論に対する解釈を述べる。

まず、基本的欲求は受動的なものと能動的なものに分けるべきである。何故なら、赤ん坊はまず他者によって欲求を満たしてもらわなければならないのであり、そのような欲求充足と自己実現に至る欲求充足は異なっているからである。つまり、欲求の階層として、受動的基本的欲求・能動的基本的欲求・自己実現欲求の三つの層を考える必要がある。

次に、前の段階から次の段階に移行するに際して欲求の充足だけではなく、断念の契機がなければならないと考える。

受動的欲求から能動的欲求への移行は、依存の断念と悲哀、自己の能力の拡大と自立（自律）への希望というプロセスをふむ。そして、その断念と希望を可能にするのは受動的欲求の充

足であるといえる。

次に能動的基本的欲求の充足から自己実現欲求への移行については、能動的な基本的欲求は、自我の確立と拡大、社会的能力の充実に伴って満たされるものだが、自己実現欲求とはむしろ自我へのとらわれから解放された欲求である。これを可能にするのが至高経験であるが、それは悲嘆経験に裏付けられているはずである。自己実現的人間の特徴として、悪や死との和解をあげられるが、年長者でなければ自己実現はありえないという限り、現実的な経験に裏付けられたものであるはずだ。そこには自分の善を確信することはできず、自分や愛する者の死を避けることはできないことへの断念の契機があるはずだ。

マスローの欲求階層を宗教的人格の成立過程を明らかにするための一つの視点として考察した。そして、欲求の充足だけではなく、欲求の充足と断念という構造でとらえるという視点を得た。

異教徒の宗教をめぐるハーバート卿の理念

玉井　実

本論はハーバート卿の宗教理念より、晩年の著作『異教徒の宗教について』(*De religione gentilium*, 1663) の意義と概略を述べ、それに今後の研究課題を見出してゆきたい。

先ずはハーバート卿に関する本著の意義は彼自らが主著『真理論』(*De veritate*, 1624) の普遍的な認識の基準と方法を通して、異教の宗教理解へと拡大し、とりわけ、古代ギリシア・ローマの自然宗教を多角的に論じたことにある。ここに改めて彼がこのように遡った理由を考察してゆくと、人間全てが有する「共通概念」と彼特有の「普遍的信条」を基軸とした、完全に純粋で単純な原始宗教を求めていたことが理解できる。そこには近代的思考、および、伝統のキリスト教の枠を超えた、いわば人間精神の原点に立ち帰るためであった。

本論はかような見地から、ハーバート卿の著作の趣旨に沿うて論じてゆくと、最初の章で、彼は古代人の宗教観を、次のように類推している。それによると古代人も近代人と変らず、キリスト教徒とも同様に、真っ当な倫理観を有し、神の冒瀆を固く禁じ、死後の「賞罰」さえも信じていたと、言うのである。この点では「聖書」の教えにも適合していたが、古来よりキリスト教の教義では異教徒の「地獄落ち」を定めていたので、彼はまさにそれは甘受できなかった。

次は、古代人の天界への憧憬について述べよう。その理由は、地上の出来事は彼らにとって移ろい易く、生成、消滅の激しさの故に、天界への憧れを一層強くした。彼らは日毎に身近な星の流れを観察し、恒星と惑星、太陽や月などを選んだとき、それらの天体と地上との物理的関係から、様々に変化する諸現象をみて、彼ら自身の利害や運命に大なる影響が生ずると考えた。かくて天体は神の力能、知性、善性を有する彼らの最古の宗教となった。その中で、「太陽」は「至高神」に近似する「象徴的崇拝」の対象として尊敬された。その他の星座の中

で「木星」と「土星」とが特筆されたが、その他も枚挙に遑がない。

古代宗教は神々と星座、それに半神たる英雄、それに地上の人間が織りなす「多神教」である。神々は更に三段階に分けられ、各々が複雑に絡み合っている。「至高神」だけが超然として、永遠・自然の法であり、地上の人間界を超えるが、「天界神」は太陽と星座群を占め、「下界神」は地上と空中を支配し、半神たる英雄の活動の場でもある。このような星座群の動向、地上の英雄や人間の、運命や死に関するときに、かような問題の、ある種の解決には、来世に向けてのエウヘメロス的解釈と、星座に生命を賦与し、偶像を拝むことが挙げられている。

一方、キリスト教の聖職者が関与するときにはどうなるか。先ずは、教父たちが多神教（特に偶像崇拝）に非難を加えるときには、ハーバート卿はそれが英雄の霊であり、キリスト教の聖人と同じ善良な霊を崇拝するのに等しいと語っている。

然るに、ハーバート卿は古代宗教の占星術に関する肯定的、楽天的側面とは別に、否定的、秘儀的側面からも考察している。その主旨は聖職者たちが天文の知識に無知蒙昧な民衆を、彼らの利益や支配のために、食いものにすることである。その手口は、本来健全である星座や英雄であるにも拘らず、赤裸々な表現をしたり、象徴的な表現で迷わせたりして、無知な民衆に対し、不信や迷信に陥いらせることなどである。更には、現世における罪過や償いにも、聖職者の仲立ちが妥当を欠く場合には、その者が真実の「悔恨」には至らないこともある。このように古代宗教において、一般民衆にとっては聖職者や神官の資質が如何に大きく影響するかが問題であろう。

以上はハーバート卿の「古代の異教徒」に関する意義と概略であるが、今後は更に著者の「普遍的箇条」とキリスト教信仰との関連について考察する必要があろう。

D・ヒュームの宗教観

齋藤　隆

ヒュームの宗教関係の著作は、主著の『人性論』や『英国史』における言及をのぞけば、彼の後期の作品『自然宗教に関する対話』と『宗教の自然史』が中心となる。さらに『人間悟性に関する研究』の中の二論文「奇蹟論」と「特殊な摂理及び死後の状態論」（第10項と第11項）なども関係してくる。これらの著作を総合的に比較検討しながら、ヒュームの宗教観を論ずるのが従来の取り扱い方である。その際、『宗教の自然史』よりも『自然宗教に関する対話』を重視するのが一般的傾向であった。それは、カントがこの著作を読んで多いに影響を受けた、という思想史的背景が深く関係しているようだからである。

今回は以下の理由で『宗教の自然史』に焦点をしぼり、この著作のもつ独自の意義を重視する観点から、ヒュームの宗教観を概観することにする。

『自然宗教に関する対話』の解釈、ヒュームの真意の見きわ

めに、大きな困難をともなう、という理由である。従来は、この『対話』に登場する三人の人物のうち、「厳正な哲学的気質」をもつとされる理神論者クレアンテスと、「気楽な懐疑主義者」であるフィロのいずれがヒュームなのかということが解釈において大きな比重をしめてきたのである。しかし、最近では、このような二者択一的断定が必ずしも妥当とはいえない、という解釈も有力になりつつある。「遺著『自然宗教に関する対話』は特定の一義的な結論を出すことなしに多方面な省察を示しているが、『宗教の自然史』ではヒュームは或る別の思想を追究していたのであった」というヴィンデルバンドの主張に耳を傾け、『宗教の自然史』を『自然宗教に関する対話』と切り離して、論ずることにする。

ヒュームは、『宗教の自然史』の序説で、「宗教に関する論考」を、(1)「理性における宗教の根拠に関する問題」と(2)「人間本性における宗教の起源に関する問題」とに分けて考察する。第一の問題には明白な解答が可能だといわれる。「自然の全構成が一つの知性的な創造者の存在を示している」からである。第二の問題は、より大きな難点に直面するといわれ、これが本論考の主題であるといわれる。

第一節では、多神教が人間の原初的宗教であったことが論じられ、第二、三節で「多神教の起源」が次のように説明される。「自然の仕組みの静観からではなく、人生の出来事に関する関心及び人間精神を動かす不断の希望や恐怖から」多神教の宗教諸観念が発生した。このような多神教からしだいに一神教ないし有神論が生成してきたとされる。次に、多神教と一神教を対比させる。「多神教はきわめて社交的なので、寛容であり、宗教的迫害を行わず、多神教の国民は勇敢・正直・率直な気風をもつ」とされる。それに対して、一神教は合理的であるとはいえ、人間本性そのものが無合理的なものであり、一神教そのものも合理性の所産ではないから、一神教ないし有神論の神学は屁理屈に堕して結局迷信や不条理に陥るとされる。最後にヒュームは宗教現象について「全体が謎であり、不可解事であり、解き得ない神秘である。疑念・不確実、判断中止が、この主題に関して我々のもっとも精密な探査の唯一の結果であると思われる」と結論づける。このようなヒュームの立場を「不可知論的理神論」などと呼んだり、彼の「歴史的、比較的方法」の「非歴史性」を批判する人々も多い。しかし、「宗教哲学の歴史に対するヒュームの意義は、彼が自由思想家のあの抽象的批判に対し、既成宗教を説明し考察するための心理的＝歴史的観点を主張した点にある」というヴィンデルバンドの評価も見逃がされてはならない。ここに我々は、『宗教の自然史』という書物の独自の意義があると思うものである。

ダーウィン進化論とイングランド教会

――「不可知論」の誕生――

酒井サヤカ

旧約聖書創世記が説く、生物の無数の種の、創造神の手による一括的同時的発生は、一括創造説と呼ばれる。しかし一見この所論に反するダーウィン（C. R. Darwin, 1809-82）の自然淘汰を原理とする進化論は、イングランド国教会にとって必ずしも驚天動地の危機的重大事ではなかった。その理由を、以下に恣意的に三項目にまとめて述べる。第一に、生物進化論は遠くイオニア自然学派にも見られ、ギリシャ古典を知る聖職者たちにとって特に直新しい所説ではなかった。第二に、「適者生存による生物の進化」という考え方は、国教会の聖職者でもあった経済学者マルサス（1766-1834）の「人口論」（一七九八）の中軸をなす所説であった。第三に、一八五九年に「種の起源」が出版された当時、国教会の関心は主に「史実のイエスの確定」に向いていた。ドイツ起源の聖書批評学の影響下、国教会の聖職・信徒にとり死命を制する問題は、「福音書をどう読んだら良いのか」であった。

さて、科学基礎論の問題にもなろうが、神の創造した精巧で緻密で調和に満ちているこの大自然の仕組みを、誠実かつ謙虚に調べることが、F・ベーコンあたりが考えていた経験科学という営みであったのであり、近代自然科学はその初期においては、神の栄光を明らかにするための営為であった。ところが一九世紀に至って、近代自然科学という営為のかかる基本的スタンスは背景に退き、それの産出した工学と技術と大量生産機構とが巨大な姿を現して人々に服従を強いるようになり、主客は転倒した。このコンテクストの中で人々は、キリスト教の様々な奇蹟につまずくことになる。

一九世紀前半、繁栄を誇った大ブリテン連合王国の中核・イングランドでは、国教会はオックスフォード運動と呼ばれた信仰復興運動に揺れ、国教会が真の使徒継承の教会であることが多くの小冊子（トラクト）を使用して喧伝され、賛否両論を呼んだ。この時点では福音書の諸奇跡は、経験科学的語法の中で「歴史的事実・史実」であらねばならなかった。当のダーウィンもこうした脈絡の中で自身の信仰について激しく苦悩したと伝えられている。そして国教会の指導者ウィルバーフォース主教（S. Wilberforce, 1805-1873）からは、「種の起源」に対してただちに警告が発せられた。

かかる背景の中、ダーウィンの親友かつ弁護者であった医師・動物学者ハクスリ（T. H. Huxley, 1825-95）は、造語して、自分たちを「ア・グノースティックス：a＋gnostics」だと名乗るに至った。ハクスリによればこの言葉は、英語の「ノースティック：gnostic」に否定の接頭辞「ア：a」を付加した語ではない。近現代英語で「ノウシス：gnosis」は「神秘的・霊知的」であるが、彼は古典ギリシャ語のグノーシス：gnosisを考えている。彼にとってこの語は「裁判官的証拠調べ・知識の探求」の意であり、否定の接頭辞「ア：a」が付いて「裁判

官的証拠調べの中止ないし拒絶」の語義になる。世紀後半になり、二〇世紀に入っても、まだかなり多くの神学者が「裁判官的証拠調べ」に熱中していた。

ダーウィン進化論は、その発表の当初から、神学者らの中に多くの味方・賛同者を獲得してもいた。ただしこうした国教会側からの進化論擁護説は、すでに経験科学的語法の取り扱い方と聖書の語法の取り扱い方との全面的区別を、当然の前提とするに至っていた人々によるものであったことは、決して忘れられてはならない。

筆者はキリスト教教義学について全くの門外漢であるが、「不可知論」という、若い英語の造語をさらに日本語訳した造語が、現今本邦においてあまりにも多岐多様にわたる異なった意味に使われている状況に少々当惑と不安を感じ、この言葉の語源・出生の由来につき、少々調査した内容について中間報告するものである。

祖型の反復と祈り

平良直

本発表は沖縄の伝統的共同体の祭祀における神歌の特質を祖型の反復と祈りの関係のなかで明らかにし、そして、その宗教現象を支えている「宗教的伝統」について考察した。

まず、農耕儀礼における神歌のなかからアマウェーダ型といわれる神歌をとりあげ考察するなかで、予祝儀礼の意味の考察からその宗教現象を根底から支えている始源的存在論について考察した。次に「テキスト」「行為」「主題」というサム・ギルの提示した祈りの一般研究における三つの視角から雨乞いの神歌を例に考察した。「テキスト」「行為」の両面から神歌において祖型の反復がみとめられることを示し、このような、神歌における神話的始源の再演は、「真に真性なるリアリティ」への志向であり、なぜ予祝されなければならないのか、その祈りはなぜ「叶う」のかは祈りを成立させている、存在論、言語化されない「形而上学」のなかに隠されており、諸学の神歌研究の諸成果から、さらに我々はこの「形而上学」の解読を行う必要性のあることを論じた。

サム・ギルによれば、祈りは頻繁に書かれたり話されたりする主題でもあるとする。ある宗教的伝統において書かれたこれらのものにおいて祈りは「主題」となり、宗教的伝統の原理や性格を映しだし、ある伝統の裡にある一貫した特質を明示するとする。

神歌を祈りとしてみる視点からこのような主題としての祈りはどう接近できるか。いうまでもなく祈りとしての神歌は共同体において、口頭伝承によって伝えられていくものである。祈りを主題としたテキストを共同体において見出すことは困難である。しかしながら王朝にまで範囲を拡大するならば全く見出せないわけではない。祈りを主題としながら「祈りの方法」を意味するものとして編まれたものとして理解可能な歴史的史料に『琉球国由来記』がある。本書は王朝によって書かれ当時の

民俗誌ともいうべき性格をもつ。後半の「各所祭祀」の項はまさに祈りを中心主題にしたテキストになっている。そこに記された内容をみると必ず記されているのが祈りを行う「場所」である。『由来記』の記述は、この祈りの場所を中心にしながら、祈りの他の重要な要素の記述が展開されている。場所の次に祭祀の時期、誰が祈り、何を供えるのか、歌われる神歌などが淡々と記されている。

祈りを主題としたテキストが「宗教的伝統の原理や性格を反映し、その伝統の裡にある一貫した特質を明示するとする」ならば、この『由来記』に記された事柄は単に歴史的資料以上の重要な意味をもってくる。つまり神歌が沖縄の宗教伝統のなかにおいて共同体の祈りであるならば、ここにはその祈りを主題としてその祈りにおける重要な要素が記されていることを意味する。この祈りを主題としたテキストから共同体の祈りを構成する最重要な要素として浮かび上がってくるのが、御嶽や火神といった祭祀中心としての祈りそのものを成立させている「場」である。

神歌はこれまで文学研究が示してきたように、歴史的変容・省略・忘却をともない、また、神的なるものとのコミュニケーションを担う仲介者は近年では担い手が減少し、変化してきた。しかし、祭祀中心としてのこの祈りの「場」は、中心のシンボリズムを構成しながら、伝統という一つの旋律を奏でる基調音のように常に沖縄の宗教的伝統を根底から支え、時にその基調音は他の要素と和音を構成しながら、常にリアルなものとは何かを想起させるものでありつづけてきたといえよう。現代的状況のなかで、共同体の祈りは個人の祈りへと大きく変化してきている。しかし、このなかにおいても祭祀中心のもつ「場」の力は大きく関与しているといえる。

近代的世界記述と宗教意識
――普門円通の『仏国暦象編』をめぐって――

岡田正彦

文化七年（一八一〇）、普門円通は、その主著『仏国暦象編』を刊行し、自ら研究した仏教天文学（梵暦）の学的組織を大成した。近代科学的な方法論を援用しながら、須弥山を中心とする平らな世界像の実在性を証明しようとしたこのテキストは、西洋近代との出会いにおける仏教側の反動として、あるいは、排仏思想に対する護法論の一つとして紹介されることはあるが、本格的な研究はほとんどなされていない。しかし、平らな世界の実在を証明するという内容から離れて、そのテキストを読解すれば、仏教天文学の体系化を目指した円通の言説には、近代仏教思想史・宗教思想史を研究するうえで、興味深い内容が多く含まれているのがわかる。

たとえば、『仏国暦象編』のなかで円通は、須弥山をめぐる世界像を、近代科学的世界像と同じレベルで実在する世界として描き出している。この試みのなかで、部分を全体のシステムとの正確な関連のもとで描き出す、仏教世界像の新しい記述の

形式が確立されたのである。さらには、この記述の正確さが数学的に論証されてゆく過程において、多義的な象徴的世界像であった須弥界のイメージは、単義的なシステムとして再構築されてゆく。近代的な世界記述の言説を用いて仏教天文学の体系を構築してゆくなかに、多彩な文化的背景のもとで展開してきた仏典の記述の多様性は、最大公約数的な本質的要素に還元され、その本質性は、印度という起源を探求することによって権威づけられることになった。円通が梵暦の体系化のために用いたこの方法は、いわゆる近代仏教研究に通じるものである。近代的な世界記述の言説を用いて、仏教の宇宙論を再構築し、仏教天文学として体系化された梵暦理論は、円通自身が意識していたか否かにかかわらず、近代仏教研究あるいは宗教研究に通じる問題を孕んでいたのである。この意味で円通の梵暦は、その後の近代仏教研究と無関係なものではなく、むしろその言説の起源を問う上において、重要な位置を占めていると言えるだろう。

こうした円通の仏教天文学研究は、『仏国暦象編』の最終章で提示される、認識論上の二分法に結実する。この二分法にもとづく基本的プロットを、テキスト全体の言説と関係付けて抽出すれば、次のように図式化することが出来るであろう。

西暦―新(派生)―地球と天球―人説―可変(定準なし)―不完全(部分的)―肉眼―慮知(推量)

梵暦―旧(起源)―平地と蓋天―聖説―不可変(定準あり)―完全(包括的)―天眼―実智(現量)

ここにおいて、西洋天文学という技術的な知識は真理の一部を開示するものにすぎず、その理論の有用性においてのみ、その是非が問われるものとされ、宗教的真理の問題とは別次元の問題として論じられることになるのである。

近代科学を相対的な技術の体系と見て、技術的な有用性をその真偽の判定の基準とする思考の様式は、円通と同時代の人々に共通するものである。この点、円通の梵暦は、平らな世界像の実在を主張するものでありながら、時代に逆行するものと言うよりも、むしろ西洋近代との出会いの時点における知的状況を色濃く反映しているのである。また、科学的知識の提起する真理問題と直面することなく、近代を超克してゆくなかで、デカルトからカント、フッサールへと深められて行ったような科学的な認識の真理性の探求と検証はなされず、近代日本においては、垂直に超越した視座から宗教的真理の問題が問われることはなかった。こうした宗教意識の起源を考察するうえでも、『仏国暦象編』は重要なテキストなのである。

暦と「マッパ・ムンディ」(世界図)の構造と変容

笹尾典代

時間・空間は共に、人間が世界を了解するための基本的な枠組みであり、人間と世界との関係において極めて根源的なものである。そして人間は、自らを常に取り囲む具体的な他者や事

物との関係や、さらにそうした諸関係の積分された総体として現れてくる社会的世界をも時間と空間として了解するものであり、そのような人間の社会的時間空間、あるいは社会的意味時空間とも言うべきものを象徴的な形式で表現すると考えられるものが暦であり地図である。そして暦や地図とは、そのような社会的意味時空間を表象し、その暦や地図を生み出した社会の社会形態や構造、そして世界像や宇宙観を表現するものであると共に、それ自体が、社会的に共有された世界把握の様式を表象する「集合表象」であり、社会の成員にとってはある意味で「社会的事実」として現象するものでもある。すなわち、暦や地図を創り出すこと、そのことが生み出す人間の時間空間把握のあり方は、私達が「社会」とみなすもののあり方と極めて類似しており、人間が社会というものを了解し、経験することの一つの様式を示すといえる。

本発表は、こうした暦や地図という表現の構造と、それを巡る人間の歴史の中に、人間が自ら生きる世界・社会をどのように了解・把握し、そしてその世界や社会の中に自らをどのように位置づけ、どのような社会的関係や行為を紡ぎだしていったのかをたどる試みの一端である。ここではとりわけ、古代都市国家や古代帝国の成立と、大航海時代のヨーロッパ諸国の世界進出による近代「世界」の成立とを、社会と暦・地図との関係における極めて重要なエポック・メーキングと捉え、そこでの暦と世界図（マッパ・ムンディ）の構造とその変容を明らかにする。

文明と呼ばれる社会形態の成立と表裏をなして発達した暦や世界地図は、複数の世界を通約する普遍的宇宙のイメージを実定化するが、その普遍性は、神話的・宗教的、または形而上学な宇宙論的意味構造の中で、自らの文明や帝国の中心を世界の中心たらしめることによって成立するものであって、固有の中心を持たず、一切の神話的・形而上学的な意味構造を失った純粋に均質的な時間空間世界の広がりを表わす近代世界の暦や地図における普遍性とは根本的に異質なものであることが指摘される。そして近代的世界地図や近代的科学的暦体系が表象する近代「世界」という虚構の「世界像」の問題を考察する。

歴史の聖化
——終末論における歴史理解からのアプローチ——

十津守宏

ユダヤ・キリスト教の終末論は、それまでの円環的終末論の永遠回帰の周期を一回的なものに限定し、その一回的周期に救済論的意味付けを付与している。しかし、M・エリアーデは終末論というものは円環的であれ、直線的であれ、未来に投影された反歴史的解決であり、そこには古い「永遠回帰の神話」に支配された歴史に抗する伝統的観念が存在していることを指摘している。

ユダヤ・キリスト教の伝統の中で真に終末論的思考が成立す

るのは、ユダヤ教後期の黙示文学においてである。その特徴としては現世と来世との二元論、神の歴史内から彼岸への後退、決定論的歴史理解が挙げられている。そして、この黙示文学では、一回起性と直線的歴史観という古代イスラエルの宗教を特徴づける性質を認め得る一方で、ただひたすら来世に期待することによる「救済」の彼岸化、歴史の非聖化が認められる。この傾向は、歴史を神の啓示と見做し積極的価値を付与する古代イスラエルの宗教の正統的伝統とは、はっきりとした対立を示すものであり、儀礼により聖なる始原的時間に回帰し俗的な時間を撤廃する伝統的観念への回帰を示すものである。

その一方で、原始キリスト教の終末論における黙示文学克服の方向性は歴史の再聖化を意味するものと見做し得よう。原始キリスト教が現世と来世との二元論、近い未来に期待された宇宙論的破局を伴う終末観を黙示文学から受け継いでいることは明らかである。それと同時に、福音書におけるイエスの宣教には、この世における神の支配とその支配のもとでの世界内的秩序について語る知恵文学的要素を認めることが出来る。このことは、一般に原始キリスト教における終末論の特徴とされる「今既に……」と「未だ……ない」の並存、来世たる「神の国」の臨在性の強調とともに黙示文学の二元論の枠組みを大きく変化させるものであるといえよう。黙示文学では、現世と来世は時間的に隔たれた量的対立として考えられており、ただひたすらこの世と現行の歴史からの「救済」が期待されていたのである。それに対して、原始キリスト教における現世に重なり合う「神の国」は、この世と超越的に対立しながらも、同時に「救済」の歴史性と同時性を示唆する。それゆえに、イエスによる終末到来の告知は、古い世の終焉ではなく、歴史と神の創造の業の成就への告知なのである。それは目的論的に未来へと向かうのではなく、この世への全く新しき将来的現実が到来し、或いは到来しつつあることによる歴史的変革への期待でもある。イエスの受肉性の強調と受難観もこの観念を裏付けるものであるといえよう。イエスの受肉は神のこの世に対する愛を示すものである。そして、J・モルトマンが「復活したキリストは十字架につけられたイエスである。」という告白から出発し、十字架と復活との間の三日間に神の歴史への導きの契機を指摘しているように、イエスの復活は歴史の中に終末論的一回性を伴って顕在し、歴史からの「救済」ではなく歴史の中での「救済」と創造の完成への「信仰」の根拠たりうるものである。

古い永遠回帰の神話に支配された「祖型と反復」の平面は、古代イスラエルの宗教において、歴史に自らを啓示するという神観念によって乗り越えられた。ユダヤ教後期の黙示文学の現世と来世の二元論は、この神を歴史の中から彼岸へと後退させていた。原始キリスト教は、この神をイエスの受肉を通して再び歴史の中に導きいれ、その歴史内に顕現した受難と復活という出来事に現世と来世との終末論的転換をみることによって、黙示文学的な二元論を受け継ぎながらも、終末論的視座からの歴史の聖化を果たしたのである。

宗教的経験についての一試論

加島史健

ここで考察される宗教的経験の淵源とは、言葉の問題と関わる。それは「現代において宗教的言語は果たして可能であるか、もし可能ならばいかにして可能であるか」という問いの形に定式化できる。このような問題が改めて問われるほど、現代においては宗教的言語の可能性が閉ざされているように見える。この論考は、この問いに対して肯定的な回答を導くための鍵を、ある一つの宗教的経験の淵源の中に見い出そうとする試みである。

その際に本質に関する区別、概念と同じ意味で使われている「普遍的本質」と、実際に自分自身の手と心を使って直にものに触れてみることによって、ものが本来持っているこころとして、その内部からつかみとることが初めて可能となる「個体的本質」との差異に注目したい。その個体的本質の把握を、本居宣長は「もののあはれをしる」と表現した。ただ、ものを直截的にすなおにそのまま肯定して、おのれの心の中に受け入れることによって、おのずと内より滲み出でくる「ものそのものの持つこころ（意味）」と「自己のまことで純粋な心」との直接的な出会いが、初めて可能となる。そして情的な共感を媒介として、意識の上においてそれと定かに分化する前の直截純粋経験とも言うべき一種の深い感動のうちにあって、「よろづの事を心にあじはへて」、そのものの持つこころを直覚的に感得し、「そのよろづの事をわが心にわきまへしる」という認識の型式、それが「もののあはれをしる」ということである。

この認識型式を用いて、自己という個体的本質を把握しようとする行為を通じて、我々は自己という人間存在を、深く規定している生の形式に思いを致すようになる。すると自己とは、自己だけで自足したものではないことに気がつく。我々が日々使用している言葉一つ取ってみてもそうである。人間とは言語を操る動物であるという定義がある。つまり、言葉の使用は、人間の生の在り方を根底から規定している。しかし、その言葉を我々は自分自身で作り出したものではない。それは、当然のことながら過去より伝えられて、運ばれてきたものだ。言葉の背後には、その表層に現れている現在という時間の層だけでなく、過去という時間の層が、その下に厚く堆積されている。そのような人間存在にとっての過去から現在までの時間の堆積に対する意識、すなわち「歴史的意識」というものが、人間の生の形式の重要な要素を構成していること、人間存在の構造契機を成していることが改めて認識される。人間が自己という個体的本質を摑もうとするとき、歴史的意識の覚醒が必要不可欠のものとなる。言葉に対するこのような開眼を通じての、歴史的意識への自覚が、宗教的経験の淵源の一つとなりうる。この自覚を本居宣長も有していた。彼の『古事記伝』とは、古代人の言語経験へと、自らも到達しようとする追体験の記録でもある。宣長は、古典の研究を重ねて行くにつれて、しだいに「言葉」を、直截で純粋な経験として自らの内に体得し、それを深

めて行った。『古事記伝』に至って、「言霊」という古代人にとっては、暗黙の前提であり、無意識の信仰の出所でもある直接的な体験の世界へと、さらにその上に成り立つところの人間の言語共同体の世界へと参入していった。このような言葉に対する自覚が、現代においても宗教的経験の淵源となりうるものと私は考えている。

この「言葉のはたらき」という人間の無尽蔵の想像力の根源を、国語というものの歴史的な源泉に立ち還ることによって、改めてそれを純化し、蘇らせる。それを媒介として、我々は神々との交感可能な世界を開示することができるであろう。それは、国語の完成された伝統的秩序の世界にほかならないし、その世界に参入するには、その秩序へのゆるぎない信頼と信仰とを必要とする。ここに現代においても宗教的言語の可能となる場が開かれるように思われるのである。

宗教的象徴としての鏡の意味について

井手直人

日本の宗教現象における象徴としての鏡の位置づけ、その置かれているコンテキスト、およびそこで発揮される具体的な力は、実に多種多様である。鏡は、神道、仏教、民間信仰の領域に広く現れ、そこで各々の対象（太陽、月、龍、蛇、諸神、諸仏、諸霊など）と結びつき、各々の対象の象徴と見なされる。それ故鏡がもつ力も、鏡が結びつく諸対象のもつ性質にしたがって千差万別であり、例えば、豊穣性（五穀豊穣、大漁、雨）の招来、不死、不老長寿の獲得、あるいは浄化、鎮魂などがある。そうしたなかで、象徴としての鏡の意味は、鏡が結びつく諸対象のもつ性質と同義のものとして見なされる傾向にある。

確かに、鏡が各々の歴史的状況における具体的な宗教現象のなかで担う力は、鏡が結びつくヒエロファニーとしての諸対象に負うていると言える。しかしそうした場合、象徴としての鏡そのものの意味は、鏡が結びつく諸対象の各々の性質のなかに分散し、解消することになってしまう。したがって、様々な諸対象と結びつき、様々な力をもつ、鏡そのものの意味は何か、すなわち、象徴としての鏡の普遍的意味は何かということが問題となる。

そこで、鏡がもつ力の側面からではなく（何故なら、鏡の具体的な力は、鏡の結びつく対象の性質に基づくから）、鏡とそれが結びつく諸対象の関係に目を向けると、そこに、それらの諸対象が、本来それ自身が宗教的象徴であるという特性を見い出すことができる。一般に、宗教的象徴が「聖なるものと人間との媒介をなす」とするならば、鏡はそうした「宗教的象徴と人間との媒介をなす」と言い得る。そしてそこには、象徴性を喪失しかけたものを、再び象徴として発現させるという、鏡そのものの普遍的性質があるのである。それは、鏡の「うつす」という性質に由来している。

そこで、この「うつす」という象徴的事態に着目して象徴としての鏡の意味を考察すると、そこに三つの要素を見出せる。

第一は、鏡は、「うつす」ことによって自らが結びつく対象を象徴化するという意味において、不可視的世界を「うつしだす」境界であるということ（二重世界の境界としての鏡）。第二は、鏡にうつった映像は、それが儀礼などにおいて具体的な力を発揮するが故に、たんなる映像ではなく、実在性をもっており、聖性の転移と見なされるということ（映像への聖性の転移）。第三は、境界としての鏡において、可視的世界に不可視的世界の存在様態が転写しているということである（世界への映像の転写）。

鏡は、「うつす」ということにおいて、聖なるものと人間存在が出会う場となる。宗教的人間にとって、そもそも世界が本質的に象徴によって構成された二重世界（象徴的世界）であるのならば、鏡とは、「うつす」という性質をもち、そこに世界の存在様態の二重性を発現させるが故に、宗教的世界そのものの象徴であると言える。

一方、そうした「象徴的世界」において人間存在が自らの生を営んでいるということ、人間の存在様態が、鏡の「うつし」によって現れた世界の聖性に参与し得る次元をもっているということは、人間自らの存在が、「象徴的世界」と同じ二重性をもつ「象徴的人間」であるということを意味している。人間は、自己を鏡に「うつす」ことで、あるいは、鏡に「うつった」聖性を自らが帯びるという在り方において、「自己を象徴化」するのである。

こうして鏡は、宗教的世界の象徴であると同時に、二重性を有する人間の存在様態そのものの象徴でもあり、ここに、象徴としての鏡独自の意味があるのである。

エリアーデ宗教学における人間学的側面について

岡　宏志

本発表は、エリアーデ宗教学における人間的側面を捉え、彼の根本的な人間理解を探ることがその目的である。

エリアーデは、宗教学が哲学的人間学よりも包括的な人間の学への道を切り開くことが出来るということを主張する。何故より「包括的」な学になり得るかといえば、それは彼にとっての「ホモ・レリギオスス」が「全人（total man）」を意味するものとして用いられているからである。この「全人」とは、人間の持つ経済的、政治的、社会的、芸術的といったあらゆる側面を含んだ総合的人間を意味していると考えられ、故に「ホモ・レリギオスス」の実存状況を明らかにすることを目指す彼の宗教学をより「包括的」な学とみなすことができる。ところで、エリアーデが「ホモ・レリギオスス」を「全人」とみなしたということは、彼が宗教性を人間のあらゆる側面の根底に見いだしているということになるであろう。彼のこのような人間理解の根拠はどこにあるのか。この問題に関しては、『世界宗教史』の冒頭の部分が参考になる。ここでエリアーデは、人間が人間で在り始めた（直立歩行を始めた）瞬間から彼らの周囲

の空間は無限に広がり、原初の人間達は未知の、混沌とした空間において自らをどこにも位置付けられないということから生じる実存的不安を抱えるようになったと述べる。エリアーデにとっての「ホモ・レリギオスス」は、こうした不安を抱えたまま生きていくことが出来ない存在である。そこで彼らは自らの実存を定位してくれる「聖なるもの」を探し求め、それと関わるという宗教的手段によって生存の危機を乗り越えたのである。つまりここでエリアーデは、宗教的であるということを人間として生きていくための前提条件として理解しているのである。

以上のような『世界宗教史』にみられるエリアーデの見解は、「人間化（hominization）」の過程を宗教から説明しようという試みでもある。彼は『聖と俗』において「聖なるものは意識の構造の一要素であって、意識の歴史の一段階ではない」と述べているが、「人間化」の過程で宗教がどのように機能したかということについてのエリアーデの認識がこの言葉の中に凝縮されているように思われる。それはつまり、人間は「聖なるものを意識の構造の一部とすることによって人間になる」、ということである。そしてこれこそが、エリアーデ宗教学の根底にある人間理解なのである。

さて、こうした人間理解を土台にエリアーデは「全人」としての「ホモ・レリギオスス」の探究へと向かうのであるが、彼は自らの宗教学がその先に見据えるより広く深い人間理解を「新しいヒューマニズム」と称し、それを実現することが宗教学者に課せられた第一級の文化的役割と考えていた。しかし、宗教から人間をみていこうとする立場はエリアーデ独自のものというわけではない。学説史を紐解いてみると、宗教学の創始者といわれるマックス・ミューラーは人間と動物を区別する際に宗教を人間に固有の能力とし、これを「無限なるものの知覚」としたし、ルドルフ・オットーはヌミノーゼ体験の普遍性を認めていた。また、ファン・デル・レーウはエリアーデと同様に「ホモ・レリギオスス」の概念を人間の実存を根底から規定するものとして用いた。では何故エリアーデが「新しい」という表現を用いたかということを考えてみると、これは一九世紀から二〇世紀にかけて展開された哲学的人間学が提示した、合理的な人間観に対抗する形で用いられた表現ではないだろうか。そうしてみると、エリアーデ宗教学を人間学的な性格をもつ宗教学の流れの中で捉えるとともに近代の哲学的人間学との比較のなかで捉えることも重要であろう。

エリアーデのルーマニア論

奥山倫明

エリアーデがポルトガルに滞在中の一九四三年に出版したルーマニア論、『ルーマニア人――小史――』は、彼のその後の学問の展開を考える時、興味深い主題を提供する。同書で扱われたルーマニアのフォークロアに関する彼の考察が、『永遠回帰の神話』（一九四九年）における「歴史の恐怖」についての

論評を経て、後の『ザルモクシスからジンギスカンへ』（一九七〇年）における、ルーマニア・フォークロアと「歴史の恐怖」との関係に関する見解へと連なる、彼の一つの関心の端緒となっていると見なすことができるからである。

『ルーマニア人』の第三章「ルーマニア人の精神生活」において、エリアーデは「ルーマニア的精神性をあらわす二つの神話」と題した節を設け、そこで民間伝承「マノーレ親方伝説」と「ミオリッツァ（雌子羊）」を取り上げている。建造物の永続性を保証するために犠牲を捧げることを歌う悲劇的な伝承「マノーレ親方伝説」について、彼はルーマニア人におけるマノーレ親方の犠牲と同国民との同一視を指摘している。エリアーデによると、ルーマニア人によるこの伝承への愛好は、彼ら自身の犠牲としての歴史の反映と捉えられるのである。

さらに、雌子羊に予告された自らの死を前にした羊飼いが、死を天上での結婚と意味づけ、自己と自然との一体化として受け入れるという内容のバラッド「ミオリッツァ」において、エリアーデはルーマニア人の自己との同一視の度合いはいっそう著しいと見なしている。ルーマニア人の民俗的死生観を表わすとされるこのバラッドは、エリアーデによると死の宇宙的な規模での再解釈であり、ここでは死が「自己の限界からの解放」、「宇宙の中への再統合」と捉えられていると彼は説くのである。

同書刊行に続いて執筆を開始した『永遠回帰の神話』においてエリアーデは最終章を「歴史の恐怖」と題しているが、そこで彼は隣国からの侵略に晒されてきた諸民族の歴史のなかでの苦難について触れ、その苦難の受容と正当化の問題を問うている。彼が「歴史の恐怖」と捉える現実は、具体的には、とりわけ南東ヨーロッパ、バルカン諸国の歴史を喚起させるものである。彼が前著『ルーマニア人』において、古代ダキア人とローマ人との同化によって成立したとされるルーマニア人にとっての、ゲルマン、スラヴ、モンゴル、トルコといった諸民族からの侵略の歴史について回顧していたことを踏まえると、「歴史の恐怖」の具体的な含意の中心が、他国からの侵略に晒されてきた自国史にあったのではないかと考えることができるのである。

後にエリアーデは、『ザルモクシスからジンギスカンへ』において「ミオリッツァ」を再論することになるが、その最終章「千里眼の雌子羊」において彼はそのバラッドのメッセージを、自己の死すべき悲運を宇宙的な典礼・秘跡に変換することによって克服することであると記している。この不条理への意味付与は、エリアーデによるとルーマニア人の「歴史の恐怖」への反応にも見られるものだという。ルーマニア人が侵略に晒され続けた自国の歴史を振り返る時に、「ミオリッツァ」において自己の死に意味を見出した羊飼いが、一つのモデルになっていると彼は見なしているのである。

こうしてエリアーデにとってこの民俗的バラッドは、ルーマニア人の精神の一つの創造物の位置を与えられるに至る。やがて『世界宗教史』において人類の宗教史における創造的瞬間に着目することになるエリアーデにとって、ルーマニア・フォークロアは、（ここで論じなかった「宇宙的キリスト教」ととも

に）特筆すべき位置を占めていると言えるのだが、それは戦後のエリアーデが直接、論及することのなかったルーマニア史に対する彼の視点を、宗教学の枠組みのなかで提示するものとしても注目に値するのである。

回心の解釈学的考察
――内村鑑三・新島襄の場合――

徳田幸雄

従来の回心研究を方法論に着目して概観すると、主に心理学を用いた前期回心研究と、社会学的観点を導入した後期回心研究とに大別される。前者は回心をスタティックな心理現象として見なし、それを神学的な枠組みや自然科学的な因果関係の中で捉えようとした。一方後者は、個をとりまく様々なコンテクストとの相互作用によるダイナミックな過程として回心を見ている。このように、スタティックな現象からダイナミックな過程へと回心を捉える枠組みが変化してきたのは、多様な回心をそのごとくに捉えようとした為である。しかし、多様な回心を捉えようとすればモデルは複雑化し、回心を完全に捉えるモデルを提示されるには至っていない。そこで、従来とは違った枠組みによって回心を捉えることを試みた。それが回心を「意味」として捉える解釈学的枠組みである。具体的には、ある体験や出来事が次の二つの「意味」を有する時、それを回心と見なすことにした。

・信仰受容過程または信仰形成過程における転換点。
・人生における転換点。

これらの「意味」は、「全体と部分」という構造的関係に依存する相対的なものである。その「意味」を取り出す方法が解釈学であるが、その解釈学とはディルタイの客観主義的解釈学を指す。以下、新島襄と内村鑑三の回心を事例として取り上げ、解釈学的な考察を加えてみたい。

（新島襄の回心）

先行研究によると、新島襄の回心を受洗と見るのが一般的である。しかし、その根拠とされる記述は極めて曖昧であり、新島の回心を受洗と即決できない。そこで、解釈学的な方法によって新島の回心を捉え直してみたい。新島の青年期において最も中心的な出来事は「脱国」である。その「脱国」の動機は、父や藩主に対する反発心、その封建的絆から自らを自由にするキリスト教思想への学的欲求、国の繁栄という目的意識であった。このことから、新島は手段的にキリスト教を見ていたことが分かる。しかしこのキリスト教観は、やがて「キリストの目的の為に」という記述が示すように大きく転換される。しかも、その目的意識は、その後の新島の人生を貫く内面的な姿勢をともなっている。従って新島の回心とは、神やキリストを利用する態度から、神やキリストに仕える態度への転換と言える。このように解釈学的な考察は、新島のように明確な告白のない人物の回心をも論ずることを可能にする。

（内村鑑三の回心）

内村鑑三の回心については「イエスを信ずる者の誓約」に署名したことを第一回心、贖罪信仰の獲得を第二回心とするのが一般的だが、ここでは第一回心に絞って論じたい。内村は札幌農学校に入学してから約三ヵ月後に「誓約」に署名した。ただし、その署名はキリスト教に共鳴した為でなく、既に署名していた親友から孤立したくないが故であった。そして農学校時代の信仰生活も、神やキリストへの忠誠よりも友情を確かなものにしたいという意味合いが強い。つまり「誓い」に署名した意味は、その当時に限定すれば、友情の確保であり信仰の受容や形成は二次的なものであった。しかし内村が後に回顧しているように、彼の人生全体から見ればそれはクリスチャンとしての第一歩であり、多神教から一神教への転換であり、まさに信仰形成過程の最初の転換点であった。つまり、「誓い」に署名したこと自体は回心とは言い難いが、内村の人生全体の中でその出来事を解釈する時、それは紛れもない回心となるのである。

以上の議論から、「意味」は絶対的に不可分ではなく、解釈による相対的なものと言える。この「意味」の相対性を考慮すれば、回心が多様である理由をも説明できるであろう。

回心の解釈学的考察はまだ試みの段階であるが、さらに多くの事例に当たることにより多様な回心を一つの枠組みで扱える可能性を示したいと考えている。

第二部会

苦しみの公共空間としてのルルド

寺戸淳子

近代に成立したカトリックの巡礼地ルルドの歴史は、近代社会における宗教の位置づけと役割を模索する試行錯誤の軌跡と見なすことができる。カサノヴァはその著『近代世界の公共宗教』で、ハーバーマスの「公共領域」の概念に依拠しつつ近代社会における公共宗教の役割を論じたが、近代社会において公的であることは政治的であることを意味するという暗黙の前提を擁した「公共性」観と、公的役割とは公正な正義を決定するための討議への参加であるというその「討議モデル」は、少なくとも、ルルドに現出していると思われる「公共性」の分析には当てはまらない。本発表では、ハーバーマスからアレントの「公共空間」の概念へとさかのぼり、その中に新たなヒントを探すことで、カサノヴァとは別の角度から「私的宗教」とは異なる宗教の姿を論じることを試みる。

ルルドでは以下の三つの「公共空間」が、人々の参加に向けて開かれている。

①「苦しみの捧もの」のスペクタクル空間。「私たち」の共同行為として「私たちの傷病者」の苦しみを神に捧げるという傷病者巡礼とその祭儀において、病人、障害者、女性、子供など、テンニエス、アレント、ハーバーマスらの議論で「公共空間に参加を認められていない＝非-市民」とみなされている人々が、「私的な＝公表すべきでない事柄」とみなされている病、苦しみ、治癒、死、祈り（他者に向かう思い）の「公開」「流通」に参加する。

②「貨幣」でなく「恩寵」が流通する空間。巡礼期間中、「私たちの主である貧しい傷病者」に社会的責任のある上流階級の男性が全身全霊を傾けて仕える「祭儀としての慈善」が繰り広げられ、「無償の」「恩寵」、「諸聖人の通功」（祈りの効果の流通）が強調される。公共空間に参加を認められない労働者が主役として現れると同時に、「公的存在」である男性が、聖域では肉体労働者、模範的キリスト教徒として人々の前に現れる。

③「治癒・病の物語」の流通圏。聖地成立初期には、聖域機関誌に読者から寄せられる治癒の体験・証言物語が掲載されて読者圏を構成・流通し、二十世紀に入ると、聖域に関係する医師により奇蹟的治癒をめぐる公的討論の空間形成が試みられ、一九七〇年代以降は、個人的な苦しみと喜び、不治と治癒を公に語り合う空間が形成されつつある。いずれの場合も、「肉体＝私的体験」の語りが公の場を流通している。

このような公共空間は、ハーバーマスのいう「討議的」「代表具現的」公共空間とは異なる、「語る／聞くこと」「参加／現れ」の公共空間である。またこれらは、アレントの語法でいうところの政治的「公共空間」から排除された諸身分、諸要素の、参加と流通に向けて開かれた空間であるといえる。だがア

レント自身、最も親密な私的体験も複数の他者に向けて語られることでリアリティを獲得すると述べており、そこに、政治的・市民的公共空間とは異なる公共空間の示唆を認めることができる。アレントは肉体に関わる諸事象、特に「苦しみ」は、人を内閉させ、他者と共通性を持たず他者に伝達できないものであると断じているが、ルルドではその「苦しみ」を逆手にとって、人々が自分を忘れ、自分の外に出るための仕掛けを作っており、そのことによってルルドは、単に近代市民社会型の公共空間から排除された人・事象のための空間であるということにとどまらない、独自の公共空間とその理念を提示していると考えられる。

日本人の宗教的世界観の将来
――日本が二一世紀に貢献できるもの――

カール・ベッカー

二一世紀では、近代西洋啓蒙主義と人間中心主義の非現実性や非永続性が広く知られ、多いに批判される時代となるであろう。本発表は、近代西洋世界観の限界を明らかにし、その代換と成り得る日本の伝統的思想の応用と将来性を探る。簡単化すると、前者から後者への移行は次の様な世界観の大変革と言えるであろう。大げさに言えば、例えば次の様な世界観の進化を望めるであろう。

(1)直線的な世界観から循環的な世界観へ「輪廻転生」「不殺生」「勿体無く有難く」等参照
(2)奇跡的救済から因果応報へ「縁起」「宿徳」
(3)自然支配から自然崇拝・尊重へ「草木山川悉皆成仏」「自他同一」
(4)科学万能主義から有機全体の健康へ「竹箒も五百羅漢」「一寸の虫にも五分の魂」「自然法爾」
(5)個人主義から相互依存へ「御恩返し」「往相回向還相回向」
(6)競争社会から協調社会へ「解脱煩悩改悟成佛」
(7)富と消費の賛美から成人道へ「厭離穢土欣求浄土」
(8)絶対的・普遍的価値体系から共通の価値観へ「同舟相救」「天罰觀面」

二一世紀について予測出来うる事項に基づいて、この様な思想的転換を再検討してゆきたい。日本従来の宗教倫理と同様に、右の様な方向を将来的に守らなければ、平和な人間社会の維持は困難である。伝統的な西洋倫理は、神様にどう思われるかという判断基準を第一に持ち出すのに対して、東洋の倫理はどちらかと言えば、世間にどう思われるかという基準を重視してきた。今後その延長線上で、むしろ子孫にどう思われるかという、生まれていない世代に対する責任感をも育成しなければならない時期にきているのではなかろうか。平和な人間社会を残したければ、無制限な人口爆発、エネルギー爆発、或いは熱帯雨林の様な生物絶滅は許されないのである。そして一つの文化がこの倫理を守り、他の文化は守らなくても良い訳は無い。村落の共同体で、全員が同じルールを守らなければいけないと

同様に、「地球村」の共同体では、各国が同じルールを守らなければ世界環境を守りきれない。

結果的に、二一世紀は、快楽の世紀よりも恐らくは危機の世紀、窮屈な世紀、我慢の世紀となることは、今から明白である。特に資源の無い日本の様な国は益々困難になるであろう。しかし振り返ってみれば、何世紀もの間、日本は高密度な人口と高度な文明を鎖国しながらも維持出来たのである（日本は二度と鎖国等しないであろうが、換言すれば現在の地球全体が一つの鎖国、島国と言っても過言ではなかろう）。そこで日本的な価値観がもう一度役に立つ様になるのである。清貧の思想、忍耐強さ、佛教的に言うと「欲を抑さえ、心を育む」ということになるかも知れない。日本が永久に贅沢出来る根拠はどこにも無い。唯一の選択は、秀吉の様に、最後まで時代を無視し贅沢しようとして子孫まで何も残さないか、それとも個人欲を越えて社会のニーズに応え、親鸞、利休、二宮尊徳、北里（柴三郎）等の様に、人類に偉大なる貢献を残すかのいずれかだけである。長年、物質より人徳を讃めたたえてきた日本であるからこそ、現代日本の若者のみならず、世界の若者にも希望を与える新しい環境運動が生まれると、筆者は期待したいのである。永続可能な維持出来る地球と人間社会を守る為に、日本はどの様な思想をかかげて世界をリードするか、大いに注目されるところであろう。

現代沖縄のユタ的「霊能者」について

池上良正

本土復帰後の激しい社会変動が続いている現代沖縄において、ユタと総称されてきた在来の民間宗教者たちは、今後も生き残っていくのか、生き残るとすれば、それはどのような形態においてであるか。本発表では、こうした問題を考えるひとつの手がかりとして、那覇市在住の女性霊能者K（一九三六年生）の事例を報告する。

在来の村落社会に本拠をもつユタと対比したとき、「都市的」霊能者としてのKが示す特徴は、次に挙げる二点に要約できる。①自らの教義・世界観・救済観などの体系化、とくに文字を媒体とした体系的整序への志向性が見られる点。②すでに地域社会における在来の御嶽・御願所・拝所などの多くを喪失した都市的環境のなかで、沖縄全域を射程においた聖地の統合的体系化や歴史の再構築が試みられている点。

①について。Kは一九九三年に『霊能の世界』という本を自費出版している。ここに描かれたいわゆる成巫過程や宗教観、その実践形態などは、一見したところ、在来のユタからほとんど逸脱するものではない。しかし、体験や教義の文字化という作業は、これまでの私秘的な体験を系統的に整序し、個々の依頼客との間で口頭で伝えられ瞬時に消費されてきたハンジ（判示）の内容を、ある程度の一般性を備えた言語表現として記録

することを要請する。かかる体系化の特徴は、自らの生まれの高さの説明、線香・天地紙・紙銭などの数の説明、天神・竜宮・先祖などへの「橋架け」「糸かけ」「つなぎの線香」などの救済技法、沖縄各地に伝えられてきた民間伝承の大枠を踏襲した新たな歴史伝承の体系的創出、などの具体的事例のなかに指摘することができる。

②について。旧来の村落社会を拠点に活動していたユタの依頼者の多くは、村内の路地ごとに点在する多くの御願所や拝所とよばれる霊所を、拝みや儀礼の場として活用できるような生活空間に居住する主婦層であった。しかし、Kの住む首里の住宅街などでは、近隣に観音堂などの有名寺院や、首里城内の拝所などに代表される大規模な聖地はあるものの、洞窟・聖泉・井戸のような日常生活に密着した小規模な拝所はきわめて乏しい。こうした身近な霊所のネットワークの絆から切り離された都市住民に対して、Kはそれぞれの依頼者の先祖にゆかりの霊所を、沖縄全県から探し出し、そこへの「橋架け」「糸かけ」によって、悩める依頼者たちの断たれたコスモスの絆を結び直す。

Kの救済技法のキーワードは「つなぐこと」である。それは見失われていた場所との結び直しであると同時に、断絶した先祖との関係修復、いわば見失われていた時間との結び直しでもある。これらは、都市的生活をつづけるなかで、地域に張り巡らされた聖なる場所のネットワークや、先祖とのつながりの拘束から自由になったかに見える人々を、琉球王朝を中心とした各地の歴史伝承のなかに位置づけなおす作業であり、ここには、いわば琉球・沖縄人としての民族的アイデンティティを自覚的に獲得させるという側面も指摘できる。

ユタという宗教者そのものが、すでに完璧に共同体的世界に埋め込まれた人々ではなく、多少とも「都市的」状況に生きることを余儀なくされた人々の救済を引き受ける「都市の救済者」という側面をもっていた点に注目するならば、霊能者Kのような人物は、ユタ的宗教者が本来的にもっていた都市的宗教者としての特徴を、やや体系的・総合的な表現によって顕在化させた、と見るのが妥当であろう。

ウミガメに関する信仰習俗

藤井弘章

ウミガメは毎年初夏の夜になると、光のない砂浜に上陸し産卵する。日本列島で産卵するのは、アカウミガメ、アオウミガメ、タイマイで、このうち本州で産卵し、最も接する機会が多いのはアカウミガメである。海辺に暮らしてきた人々にとって、海上他界と行き来する神の観念は、ウミガメの産卵などによって実感されるものであったのではないかと考えられる。ただし、これをただちに普遍化することはできない。同じウミガメに対する接し方でも、地域的、歴史的に相違があるからである。

ウミガメは記紀神話には神の乗り物として登場し、『日本霊

異記』や『今昔物語』には報恩譚の中に現れる。神仏がウミガメに乗って海から出現するという縁起は日本各地に見られ、報恩的な要素はない場合が多いが、沖縄県、鹿児島県（屋久島）、高知県などには先祖が海で遭難したときにウミガメに乗って助かったという伝承をもつ家系が点在している。ウミガメをトーテムとする氏族の存在も予想されるが、説話の中ではウミガメは神仏、先祖の乗り物としての役割を果たしていたということができる。ウミガメが他の海洋生物と異なる特徴は甲羅をもっている点にある。甲羅があることによって、乗り物になるだけでなく、そこに文字を書くこともできるのである。自分の名前、神仏名、祈願文などを書いて海に放すという習俗がかつては各地で行われていた。そこまでしなくても、網にかかったり、上陸したウミガメに酒を飲ませて海に返す習俗はさらに一般的に行われていた。漂着あるいは上陸して死んだウミガメを葬った墓も各地に存在するが、これらの形態は木柱、石碑、石祠など様々で、時期は幕末から明治以降がほとんどである。海でウミガメがまとわりついている流木を拾うと大漁になるという習俗も、墓ほどではないが各地に分布している。これらは地域によって、「亀の浮木」、「亀の廻し棒」、「亀の枕」、「亀の背負い木」などと名称が異なる。墓や流木の習俗は特定の地域、時期に集中する傾向があり、吉兆となるような現象を契機にして近世以降に流行してきたと考えられる。

一方では、縄文時代以来、太平洋側を中心にウミガメは貴重な食料でもあった。現在ではごく限られた地域において捕獲が承認されているにすぎないが、かつてはウミガメは食料だけでなく、亀トをはじめとする宗教儀礼や、鼈甲などの装飾品など様々な用途に利用されていたのである。捕獲、解体、食用後にも儀礼は存在していたが、食習俗の衰退した現在ではその実態を明らかにすることは難しい。ウミガメを捕獲する一番簡単な方法は産卵のため上陸したところをひっくりかえすというものであり、銛による突き捕りは技術が必要である。ところが、浜での捕獲は次第にタブー視されるようになり、日本では現在行われていない。聞き取りで得られる情報から判断すれば、砂浜があるかどうかという自然環境、それによって変化する漁業の形態（受け身の地引き網、積極的な銛漁など）人々のウミガメ観に与えてきた影響は少なくない。しかし、歴史的に見れば、かつてはもっと広範囲にウミガメを利用する習俗が広がっていたのであり、これをタブー視するようになってきた理由の要因はほかにも求められよう。ウミガメには丁重に扱わないと祟る、あるいは、漁がなくなるという側面も語られている。ウミガメは海辺に暮らす人々にとって幸をもたらすだけでなく、人々が海の神に対して抱く畏怖心をも投影していたといえよう。善悪の側面をあわせもつ海の神、あるいはその使者というウミガメ観は、近世以降に浸透してきた浦島伝説や縁起物としてのカメの姿によって、表面的なプラスの面だけが強調されるようになり、さらに、近代以降に普及する動物愛護や自然保護の思想が拍車をかけて、吉祥の象徴と保護の対象へと変化してきたと考えられる。

絵解きと葬送儀礼
――当麻曼荼羅講讃の〈場〉――

加藤善朗

日本人の地獄・極楽観を決定づけたのは源信（九四二―一〇一七）撰『往生要集』であるといわれるが、むしろ今日まで及ぶ死後の浄土や断罪地獄での苦患というイメージは、当麻曼荼羅や十王図という絵画の流布と講讃（法要での絵解き）によるところが大きいと考えられる。

神奈川県光明寺蔵『当麻曼陀羅縁起』、京都知恩院蔵『法然上人行状絵図』、兵庫県浄橋寺蔵『西山上人縁起』、蓬左文庫蔵『開帳談話』に画中画として描かれる当麻曼荼羅は、①生身の弥陀の化身によって顕現した浄土。②善導の思想を顕わしたイコン。③その縁起と図像解釈を物語ることによってなされる布教メディア。④開帳・勧進という収集体制の媒体、⑤余暇芸術の対象といった性格がある。これらから葬送儀礼との繋がりは見いだせない。

京都知恩寺蔵当麻曼荼羅は中尊阿弥陀仏の印契に穴を遺している。これはかつて大串純夫氏が『来迎芸術論』で金戒光明寺蔵山越阿弥陀像や永観堂禅林寺蔵山越阿弥陀像をもとに考察されたように、臨終行儀での使用をあらわしている。すなわち、西方の壁に懸垂し、五色の糸で阿弥陀と往生人の手を繋ぎ、枕辺に掲げられたのであろう。

證空の孫弟子顕意道教のあらわした『曼陀羅聞書』は西山派の当麻曼荼羅講讃の実態を知る上で貴重な資料である。その成立時期は森英純氏によって願主今出川女院の出家の年弘安六年（一二八三）以降、顕意が深草真宗院・龍護院に入る正安三年（一三〇一）までとされている。

『曼陀羅聞書』伝存の諸本には、浄土宗西山深草系統で書写された大善寺本と同本山義系統で書写されてきた西教寺本がある。湯谷祐三氏は、はじめて西教寺本に着目され、同書が十王経の唱導を含んでいることを明らかにされた。それではなぜこのような現象がおこったのであろうか。初七日から七七日の十王讃嘆を、当麻曼荼羅の講讃にひきあてただけなのであろうか。同書の下品中生の講讃には、当麻曼荼羅図にはなく地獄図（たとえば滋賀県聖衆来迎寺六道図の阿鼻地獄のような）の描写に相当する記述があり、当麻曼荼羅と十王図がならべ懸垂されていたことが解る。

大石雅章氏は、顕密の中核的寺院――延暦寺・興福寺・園城寺・東寺・仁和寺・醍醐寺など――の僧によって構成される御前僧が中陰仏事だけでなく、葬送の導師、呪願や荼毘時の念仏・土砂加持をも勤めていたが、直接以外を扱う僧と、聖靈廻向の中陰仏事に携わる僧との分業体制が確立してくる過程を明らかにされている。その変化は嘉元二年（一三〇四）後深草法皇と文保元年（一三一七）年伏見法皇の間であるという。『伏見上皇御中陰記』によると、葬送の前に浄金剛院長老本道上人が参って入棺の儀をおこなったと事例を報告されている。浄金剛院とは建長年中（一二四九―一二五六）に後嵯峨天皇が證空

の弟子證慧を開山として建立した寺院である。尊空本道は花園天皇の帰依をうけ、元応元年（一三一九）から当麻曼荼羅を講じたことが『花園天皇宸記』によって窺える。

遣迎二尊像は教義的には善導の『観経疏』廻向発願心釈に依拠するが、図像的には当麻曼荼羅欣浄縁二段からの引用で成立している。当麻曼荼羅は、絵解かれることで新たな図像を創出していくわけであるが、当麻曼荼羅が十王図とともに中陰仏事で絵解かれたことを反映した図像として、岡山県真庭郡落合町木山寺に蔵される絹本著色遣迎二尊十王十仏図があげられる。

極楽世界の儀を移すとは
――ヴィジュアライズされた浄土――

神居文彰

近年の発掘調査より平等院は、考古・歴史・庭園学等飛躍的成果を挙げている。本稿はそこに仏教学的側面からのアプローチを試みたい。

平等院は、永承七年（一〇五二）即ち末法初年、藤原頼通によって開創。翌天喜元年に阿字池を中心に阿弥陀如来を安置する鳳凰堂が建立されている。鳳凰堂は経典類に描かれる浄土の楼閣をイメージした建造物で、阿字池は、池の反射影等観無量寿経の宝樹観、地想観に匹敵することが視覚的に証明され得る。

さて、平等院は「移（ス）二極楽世界之儀（ヲ）一」または、「極楽不審久者宇治乃（ノ）御寺乎（ヲ）礼（ヘトイフ）故也」というように浄土もしくは極楽等の楽園への懐疑に対し、「場」による体認が了解されている。

日本人の持つ楽園イメージは、教義に示される三昧発得による再現とは別に存在し、人々に多く共通認識として首肯され得るものであったと考えられる。

さらに『長秋記』「水石草樹皆優美也」、『扶桑略記』「風流勝絶」または、『今鏡』藤波の上第四「伏見の雪のあした」に見られるよう時代を通じて庭園としても高い評価が与えられ、東面する仏堂は視点の近遠を問わず日想観をリアリティーをもって表現されている。橘俊綱『作庭記』等に記される当時の作庭規範に則っているということと、美術工芸、建築及び庭園が「来迎」という一つのコンセプトで構築され、借景も含め来世を想定させる融合した環境が臨床的に表徴されている点は「自然」と「自然法爾」の接点といえる。

鳳凰堂に現存する日本最古の大和絵の画題が来迎であり、九品に具像化された臨終は、日常生活する場所で命の終焉があり、そこに自然の中からの迎えがあること自体が、自然であるというテーゼが統一的に見られる。

当麻曼荼羅作製に関して中将姫が仏の力を借りて織り上げたという伝説とは異質の、人間自身が作庭記「乞はんに従う」に対応される自然との対話の中での、来迎が表現されたのである。庭園の随所に織り込まれる日本の自然風土の描写は、整形的というより原風景的様相の凝縮を賞翫できる。

鳳凰堂内部での来迎の疑似体験は、仏の視線とほぼ同レベル

が最も効果的で、その視点を一八〇度回転させることにより視界は阿字池を越え、東の山並みまでの前面借景の眺望が把捉される。即ち、来迎の起点である。

発掘成果からは、鳳凰堂創建当初、阿字池の対岸正面の小御所の存在は認められない。頼通の時点で鳳凰堂からの自然景観を破壊する小御所の想定は存在しないわけである。言ってみれば、彼土と此土の境界は頼通にとって自身の直立する場であり、そこは日常生活する場所と何ら変わりがないのである。

逆に、『扶桑略記』で「咄百口高僧。設其供養。准御斎会。」とされる盛大な法会参列者や一般大衆、それを見る側の視点は、阿字池をさらに東に行った宇治川の対岸まで下がることが指摘される。浄土を了知した視点は、広大な自然をアレゴリーとして共通に作用したのである。鳳凰堂の仏後壁は、供養者と浄土との照応が主題として描かれ、此彼の境界が不分明であることは興味深い。

自然観に融合した来迎観は、それ自体既に自己の力によって変更できない。あくまで自然まかせなのである。上品下生還来迎図はこの場からの立ち去りである。繧繝彩色や宝相華文による堂内装飾は華美であるほど充足と、テーマからくる自己の死の問題との落差がクローズアップされたはずである。美観と実用と享楽と癒しが連関し浄土を想起させたのである。

美への感受性と自然の理解、どこでもが救済の場となりうること。以上と、念仏「道場」としての堂宇建立は、その中にいかに自然的要素を含入しようとも、畢竟、閉鎖的空間認識から自然との一体感は存在せず内向的な、ある意味でタパス的要素の内在と、日常の自然生活からの遊離及び浄土の理解に別の視座が与えられている点も指摘したい。

中国モンゴル仏教文革後の復興活動について

渡辺観永

中華人民共和国の各宗教は動乱の十年ともいわれる文化大革命（一九六六―一九七六　以下、文革）によって壊滅的な打撃を受けた。しかし文革後、中国共産党によって宗教信仰の自由が、第十期三中全会（一九七七）によってうたわれ、『関於我国社会主義時期宗教問題的基本観点和政策（十九号文件　一九八二）』発表によって、各宗教は復興へ向けて行動し始めた。

本発表は、中国三大語系仏教の内の一つである蔵語系仏教を支え、また民族独自の文化を支える宗教として復興努力を一九八〇年代以降継続しているモンゴル仏教の現状についてのものである。

愛知県仏教会（岩田文有会長）が本年（一九九八）三月に招聘した、タンジュン・ラドナバーサラ師（中国蔵語系高級佛学教務所所長院　内モンゴル自治区赤峰市梵宗寺主系活仏第五世中国仏教会理事　河北省承徳市普寧寺名誉住持）とゲグン・タリジット師（内モンゴル自治区赤峰市新廟主系活仏第十三世河北省承徳市普寧寺副住持　河北省承徳市仏教協会副会長）の

二師に対する面談調査、一月（北京市　河北省承徳市　遼寧省阜新市　内モンゴル自治区カンジカ地区）と八月（北京市　河北省承徳市　内モンゴル赤峰市）の二回の現地調査をもとに構成している。

清朝乾隆帝在世時には現在の内モンゴルの領域に大小合わせて一〇〇〇余りの寺院が存在したといわれる。一九九七年に内モンゴル仏教協会が実施した調査によると、現在では六〇余りの寺院の存在が確認され、そのうち五〇カ所ほどがモンゴル仏教の活動拠点となっており、今現在もゆるやかではあるが復興されつつある。主要活動拠点としては、雍和宮（北京市）、普寧寺（河北省承徳市）、五台山（山西省）があげられる。

また僧侶の数は八〇年代後半以後は増加傾向にあり、一九九七年現在、僧籍にあるものは四〇〇〇名（内三〇名弱が尼僧尼僧は五台山にのみ存在）である。年齢層は十五歳から三五歳前後、そして五〇代後半以降である。最年長は八〇代であった。中核となるべき壮年層が欠如しているが、これは文革期に宗教・僧侶が否定され、還俗させられたり、入信できなかった結果に他ならない。僧侶の獲得はモンゴル各地域での公募などによる。基本的に募集対象は中学卒業以上の者である。しかし最大の問題は、一定期間の修行をすぎたら還俗して故郷に帰ってしまう僧侶が多いことである。

モンゴル仏教は現在のところ独自の専門的高等教育機関・施設を持ってはいない。中国蔵語系高級仏学院がその役割を果たしている。この学校は、中国仏教協会名誉会長である第十世パンチェン・ラマ師と中国仏教協会会長の趙朴初先生によって創設された中国最高のチベット仏教大学である。一九九七年までの修了生は六期二二六人を数え、その内訳は活仏一五四名、学僧七二名である。また出身地別では、チベット五〇名、四川省五九名、青海省六一名、甘粛省二三名、雲南省六名、内モンゴル一八名、その他九名である。

モンゴル語のみで教典の読誦を行っているモンゴル仏教寺院も少なからず存在する。(1)内モンゴル　烏拉特旗のメエルゲン召　(2)フフホト市のバクトウスン召（小召）　(3)内モンゴル　カンジカ地区の幾つかの寺院　(4)北京市　マハガラ寺　の四カ所である。

モンゴル仏教の今後の活動目標としては、外に向けては国際的な仏教交流の促進、内に向けては教育施設の充実をあげている。特に教育施設の設置については意欲的で、僧侶のみならず、一般のモンゴル族に対して民族の文化を伝える場所として寺院を用いたという意見が印象的であった。この目標から鑑みても単に一宗教の再興というに留まらず、モンゴル民族の独自性を守ろうという印象を受ける。

グローバル化とカレンダー
――宗教をめぐる文化的相克――

中牧弘允

世界の主要宗教はすべて暦法をもち、政治権力や支配体制と結びつき、人々の生活に時間的規律を与えてきた。生活のリズムを規定する宗教の力は、現代世界においても、陰に陽に作用している。政教一致的なイスラーム国家においては、イスラーム暦が生活リズムの基軸をなしている。政教分離を建前とする国民国家においても、西暦が主流で、国家的行事が祝日の多くを占めるとはいえ、宗教的行事や民間慣行が根絶されたわけではない。

しかし、子細に眺めると、グローバル化がすすむ現代にあっては、西暦やイスラーム暦がそれぞれ普遍的な暦としてその地位を確立する一方、国家公認の暦法とは別に、さまざまな暦がますます普及している現実がある。それは国境を越える人口移動やボーダーレスな情報通信網の発達を背景としているが、同時にマイナーな暦の自己主張も顕著となっている。たとえばインターネットで検索してみると、イスラーム暦、ヒンドゥー暦、ゾロアスター暦、バハーイ暦などのホームページを見ることができる。さらには、イギリスやオーストラリアでイスラーム暦のカレンダーが頒布され、ドイツではムスリム用のポケット・カレンダーが販売されている。イスラエルでは一〇月からはじまるユダヤ暦にヘブライ語と英語の表記がついている。このような事例は枚挙に暇がなく、多種多様なカレンダーの流布には目を見張らされる。

カトリックは「普遍的」な教会であるが、そのカレンダーをみると、聖人の日は全世界すべて統一的に決められているわけではない。一九九八年一月五日はポルトガルではS. Telésforo, メキシコではSta. Amelia, フィリピンではSt. John Neumannというように異なっている。フランスのカレンダーにもその日に祝われる聖人や聖女の氏名が記載されている。一九九七年（現代）のカレンダーには一九四五年（第二次世界大戦時代）のものには見当たらない名前が多数見つかる。たとえばUlrich (7/10)はドイツ系の名前であり、Félicité にとってかわっている。Guénolé (3/3)はブルターニュ地方に特有の名前である。Nina (1/14), Boris (5/2), Igor (6/5), Natacha (8/26), Dimitri (10/26)はロシア系であり、Venceslas (9/28)のように東ヨーロッパ系と推定されるものもある。アイルランド系のKévin (6/3)やアングロサクソン系のDonald (7/15)の名前もみえる。かつて七月一五日はHenriだったが、いまや七月一三日にJoëlとともに記されている。特に注目されるのはLarissa (3/26), Habib (3/27), Zita (4/27), Raïssa (9/5)のような、北アフリカのアラブ系の名前である。アルジェリアなどかつてのフランスの植民地と関係の深さをうかがわせる。そうした新規の名前はカトリックの聖人や聖女とは関係がなく、現代のカレンダーでは聖人や聖女の敬称がすべて割愛されている理由も了解できる。このように人口移動にともなう名前の変化に

もグローバル化の動きをさぐることができる。

インドネシアのバリの暦には、バリ暦のほかに西暦、ジャワ暦、イスラーム暦、サカ暦、中国暦とともに、日本の暦がローマ字で一月、日曜日などと記されている。しかし、これは今日に言うところのグローバル化でも、日本人を含む観光客の関心を引くためでもない。そこでは驚くべきことに日本の年号は皇紀が採用されている。このように日本の占領体制の痕跡がカレンダーを通して今に継承されているのである。

最後に、グローバル化と表裏一体をなす現象として民族や地域の自己主張のたかまりが指摘されているが、カレンダーにおいてもそのことは確認できる。たとえば、暦法は西暦であっても、民族の文字や地域言語を使用したり、欧米においてもキリスト教のほかにイスラームやユダヤ教の祭日を記載したものが増加の傾向にある。アメリカでアフリカン・アメリカンのカレンダーが多種制作されるようになったのも、エスニシティーの自己主張と深く結びついている。

霊媒と予言者のあいだ
――降神巫再考――

佐藤憲昭

通常、霊媒と呼ばれるシャーマンは、自己の身体に神霊を憑入し、人格転換を起こして神自身として振る舞い、直接話法で神意を伝達するところに特色がある。これに対して予言者と呼ばれるシャーマンは、神霊を自己の身体に付着させ、神霊と会話を交わしたり、身体の外側から神霊の影響を受けて、その姿や声を目・耳にしたり、心に浮かんだ事柄などを、神意として間接話法で伝達するところに特色がある。いいかえれば、神霊と直接交流をする際に、霊媒は、自己自身に意識がないのに対して、予言者は、自己自身に意識があるという違いが見られる。

ところが、実際に儀礼を執行している者の中には、霊媒と予言者の「あいだ」、または両者の「複合型」と解釈できる者が存在する。この種のシャーマンは、わが国ではその存在がほとんど知られていない。この意味からすれば、きわめて特殊なタイプに属するといえよう。筆者は、平成八年度の本学術大会において、新潟市の事例を中心として、この種のタイプに若干触れたことがある（本誌、三一一号、一九九七年）。本発表では、この延長上から、ポサルと呼ばれる韓国のシャーマンに接近しようとするものである。

平成九年の夏、ソウル市（三人）と珍島（五人）で調査を開始してみると、霊媒として役割を果たしている者のほとんどが、霊媒と予言者との複合型を示しているという事実に出会うことになった。ポサルたちによれば、神霊が身体の中に入ると、神霊自身が口を通して語ってはいるが、その内容をポサル自身も理解しているというのである。ポサルの中には「降りてきた神の言葉が分からなければならない」という点を強調する者までいるほどである。要するに、ポサルたちは、神霊自身と

して語り、かつ振る舞ってはいるが、その一方で自己自身に意識があり、語っている内容を聞くことができるわけである。このような神人交流を示す者は、霊媒とはいい難く、また、予言者ともいい難い。それは霊媒的性格を有しているとともに、予言者的性格をも持ちあわせており、まさに霊媒と予言者とのあいだ、または複合型を示しているのである。もちろん、ポサルの中には、神霊の言葉が「わかる時もあれば、わからない時もある」と説明している者もいるが、この場合は「わからない時もある」というのは霊媒型を示していると見られるが、「わかる時もある」というのは、「複合型」を示しているといえよう。いずれにせよ、この種のポサルにおいてもまた、霊媒と予言者との「複合型」を示していることに異なることはない。済州島の巫俗を調査研究した玄容駿氏は、「シンバンは口寄せをした後、そのときに語った内容を覚えており、語るときの聞き手の反応も覚えている」（『済州島巫俗の研究』第一書房、一九八五年）と指摘しているが、韓国本土のポサルに類似している点がすこぶる興味深い。

いうまでもなく、霊媒と予言者の両者は、憑霊型のシャーマンとして位置づけられるが、韓国シャーマニズムの研究者たちは、神霊の降臨によって成巫した巫を「降神巫」と記述し、「世襲巫」に対する語として使用しているのが現状である。彼（彼女）らは、一方には、霊媒を意味する語として用いている者がいる反面で、他方には、霊媒と予言者との双方を含む語として使用している者がいるなど、降神巫の概念は必ずしも定まっているわけではない。筆者は、後者の見解を支持するが、今後は、さらに霊媒と予言者との複合型を加えた視点から「降神巫」の語を用いていくことが肝要なのではないかと考える。サブ・タイトルを「降神巫再考」とした所以である。

なお、この報告は、平成九年度の文部省科学研究費（国際学術研究）「東アジアにおけるシャーマニズム文化の構造と変容に関する文化人類学的研究」（代表・佐々木宏幹）の成果の一部である。

中国本土の童乩信仰
――東南アジア各地の事例との比較において――

佐々木宏幹

東南アジア各地（シンガポール、マレーシア、インドネシア、フィリピン、タイ）の華人社会には童乩（Tang-ki, Dang-ki）と呼ばれるシャーマニックな宗教者が多数おり、華人大衆の強い信仰対象になっていることは、よく知られている。童乩信仰（童乩は特定の神・仏を自身に憑依させて役割を果たすが、華人大衆は童乩の予言や治病の力量によって童乩を選び信仰するので、かく呼ぶ）は実に華人社会の民俗宗教を代表するといっても過言ではあるまい。

私はこれまで東南アジア各地の童乩信仰を調査し、その成果を本学会において発表してきた。これを要約すると、童乩信仰は童乩がトランスに入り、特定の神・仏に化して言動する点で

は一致しているが、トランスの強弱、神観念、儀礼行動、信者・依頼者の組織などに関しては、その地域の特に社会－政治的状況によってかなりのヴァリエーションを示すということであった。

一九九七年と九八年の二度にわたり、私は中国本土の江蘇省と福建省で童乩信仰とその類似形態について現地調査をする機会に恵まれた。注目すべきは「童乩」の語が使用されているのは厦門市を中心とする福建省から広東省の閩南語圏においてであり、他地域では使用されていないらしいという事実である。これは概して広大な東南アジアに展開する童乩信仰のルーツは福建省とその隣接地域であることを意味するであろう。

以下では福建省厦門市および同安区で面接調査した六名の女性童乩をめぐる信仰形態を東南アジア各地の場合と比較しながら検討したい。(1)東南アジア各地の童乩は圧倒的に男性が多いのにたいし、厦門では女性が多い。中国の人類学者も女性が多いという。(2)憑霊時にアクビをし奇声を挙げる点は、東南アジアの事例に類似するが、東南アジアおよび台湾には多く存在する卓頭（童乩の憑霊を援助し、神示内容を解釈・解説する人物）が欠けている。(3)六名の童乩のうち三名の守護神が観音で、他のはそれぞれ金王爺、池王爺および三姑娘娘であった。(4)どの女性童乩も召命型で、ある年月の心身異常（巫病）を経験している。巫病に苦しんでいる状態を「考乩」、考乩を経験したのち神に童乩として承認されることを「領令」、先輩童乩などの指導により儀礼（セアンス）ができるようになることを「開口」、依頼者・信者の状況に応じて処方箋を出すことを「坐壇」とそれぞれ呼ぶ。

東南アジアの例では「開口」の語は使用されるが、成巫過程の各段階を示す語は脱落している観がある。(5)成巫過程および成巫後の役割において、観音信仰の大センターである普陀山や九華山に直接間接の関係をもち、みずからの力の充電と権威づけを図ることが多い。東南アジアの童乩も守護神・仏のセンター（ほとんどが中国本土にある）への参詣願望が強いが、果たせない場合は台湾のサブ・センターで間に合わせたり、儀礼において象徴的に原郷帰りを実現させたりする。(6)役割は多岐にわたるも、主なるものは病気の意味づけと治癒方法の提示である。多くは神符に朱で神語を記し、これを燃やした灰を服用させるか、溶かした水を居所に散布させ、もしくは神符を携帯させる。この符にたいする強い信仰は東南アジアの各地の場合に著しく共通する。(7)儀礼を行なう際、東南アジアの女性童乩は灰色か黄色の式服を用いるが、厦門をはじめ各地の童乩は平常着を用いる。

中国では革命後童乩信仰を含む民俗宗教を迷信として禁止し、多くの童乩が逮捕・拘束されたが、村社会では秘かに行われていたという。改革開放政策により、一九八〇年以降、信教の自由が叫ばれるにいたり、童乩の宗教活動も厦門では広く行われるにいたった。

（本発表は科学研究費による国際学術研究「東アジアにおけるシャーマニズム文化の構造と変容に関する文化人類学的研究」（代表・佐々木宏幹）の調査結果の一部である）。

降神巫儀の類型

櫻井徳太郎

何がシャーマンであり何れがシャーマニズムであるかの定義は、シャーマニズム学者の数ほど存在すると言われるごとく多様であって、万人の納得がえられるところに至っていない。けれども、異界の神霊や精霊と交流しながら予言・託宣・治病などの宗教的行為（儀礼）を実修する宗教職能者だと規定すれば、シャーマン（巫者）の機能するシャーマニズム（巫儀）の実態はかなり判然としてくるのではなかろうか。ただし治病はともかく、予言・託宣などの秘儀がどうして成立するかという点になると、多くの疑問が生じてくる。そこで人間がシャーマンに転化する契機、すなわちトランス（trance, カミガカリ）現象を科学的＝学問的（合理的、客観的）に説明する必要があろう。

これはまことに困難な課題であって、多くの研究者の判断は常に主観的であり曖昧であり漠然としている。例えば頻りに欠伸を繰り返したり盛んに跳躍をこころみる、あるいは顔面蒼白となり眼球が吊り上って異様な風貌を呈する、また身体が前後左右に大きく揺れて手足がぶるぶる震える等々、表情の変化や行動の異常態を観察し、それをもってトランスに入った証拠だと判断する。シャーマンは時に深い瞑想に陥ったかと思うと急に不可解な言辞を発し、時には呪言を唱え巫歌を誦する、これをもって神がかりに入ったメルクマールとみる。しかしながら、それらの判定は何れも参与観察からの主観的判断に過ぎないものであって、客観的な科学的根拠がみられない。とするならば、このネックを克服する方法が考案されなくてはならないけれども、それは口にするほど容易ではない。

もちろん、この難関に挑戦してシャーマンに入門した研究者の体験記録が公表されている。しかし自我喪失の失神状態にありながらどうしてトランス現象を自認できるだろうか。したがって、この方法にも限界がある。のこった方法としては、脳波の測定によって禅定や坐禅における悟りを実験する禅心理学とか、瞑想（メディテーション）の実相を究明する深層心理学の力をかりなければならないことになる。残念ながらわが国では、この方法によるシャーマニズムの実験成果は得られていない。そういう状況下にあっては、さしづめ有効で可能な方法と考えられるのは、シャーマンの発する予言・託宣を中心とする巫儀（シャーマニズム）を微細に点検し分析することであろう。具体的にはわが国シャーマン（巫者）の用語（テクニカル・ターム）である「口寄せ」（北東日本）「口開き」（南西諸島）が関心の対象となる。

世間では一般に憑依する死霊のオラクルが「口寄せ」であるとして、また「死口寄せ」とか、「仏（ほとけ）」（仏菩薩ではない。死者を指す）の口寄せ」という。しかし、神霊の憑依による託宣の「神口寄せ」も包含されていることはいうまでもない。ことに沖縄地方では死者をホトケと言わずカン（神）と称するので、その神口（カンフチ）とか「神の口開き（カンフチビラキ）」には両方が含まれている。北東日本

の「口寄せ」はことわらない限り死霊の「口寄せ」を指し、もっぱら死口寄せに終始する。その巫儀には新口・古口の別があり、後者のなかには盆口・彼岸口・地蔵口、オシラ口・年忌口など死者の供養ごとに施行される場合がある。あるいは未婚の子女に対する花寄せ、非業の死を遂げたもののナナクラ寄せ、なども無視できない。ここで注目したいのは、このように多様な巫儀を執行するにあたり、その当初において必ず自らの守護神(霊)を勧請することである。それを「神おろし」と称している。これとは別に、「神口の神おろし」には二種類あって、厄祓い・病気癒し・交通安全などの修祓祈禱、豊作・大漁・天下大平を希求する祈願祈禱では、夷神おろし・大白神おろし・一代様おろしなど目ざす神々の名をつけてよぶ。そのなかに仏菩薩の尊像名がみられるのは神仏習合期の影響を示すものである。ところが同時に神社巫女と称し、ひたすら神に奉侍する神子が、死霊の口寄せに従う事例もみられる。憑依するものの性格によって分類する根拠は弱いのである。

大阪四天王寺庚申堂の初庚申

窪　徳忠

私は、一九五六年に初めて訪れた大阪四天王寺庚申堂の初庚申の状態が、その後如何に変わったかをみるべく、今年一月同堂を尋ねた。当時は小さな堂でしかなかったが、現在では一九七一年の万博の全日本仏教会の休憩所を移築したために相当大きくなった上に、休憩所、三猿堂も新築され、境内も整備されて、面目を一新していた。三猿堂とは、以前飼育していた三匹の猿が約十年前に相次いで死んだので、その小屋のあった場所に三猿を本尊として建立した建物である。三匹の猿の位牌は休憩所内に安置されている。有名な「北向蒟蒻」も境内に出店し、庚申昆布の店は奇麗になっていたが、庚申街道での屋台が禁ぜられた三、四年前頃から参詣人の数はかなり減少したという。

初庚申日の前日、すなわち宵庚申と俗称される一月十二日には午前十時頃から三人の僧が交代で参詣者の願いの祈禱を行っていたが、祈願の目的は、治病、家内・交通安全、商売繁昌である。以前は、殆どが商売繁昌だったので、その点はいささか変化している。また以前は僧は二人で、その中の一人は大峯系の修験者だったが、現在はすべて四天王寺系の僧で修験者はいない。読誦する経は般若心経一巻である。午後一時半から、六人の僧による大般若経の転読が始まったが、その際には規定に従って、本尊の厨子(不開扉)の右に十六善神のついた釈迦図が掛けられた。転読中も、信者は次々と祈禱札を書いて貰うため詰めかけている。

転読終了後堂外にでると、三猿堂前に二列の行列ができている。みると、堂の入口にある台上に二匹の木猿が置かれ、係の女性がその木猿を列の最前部の人の頭、肩、背中にあてている。目的は治病や商売繁昌が主とのことであったが、堂の側壁に懸けられた絵馬をみると、中学・大学の合格、無病、就職成

就、住宅の簸の当選から、インターハイに出られること、議員秘書の合格その他があり、庚申信仰の幅広さに驚かされた。以前この祈願は、堂内で世話人総代の高橋久次郎氏がひとりでやっておられ、猿も大型であった。その木猿は宝物館に保存されている筈との話だったので、同館で尋ねたが所蔵されていないとのことであった。なお、以前木猿を頂く目的は頭脳の発達、諸病の治癒であったから、相当変化しているわけである。

庚申昆布屋の主人の話によると、以前は酢昆布を六十片に切り、厄よけの目的で一日一片を喰べたので、次の庚申日にきて又買っていったが、現在ではそのようにする人は殆どいない由なので、古い習慣の消滅を感じさせられた。

翌十三日には、吉野大峯系の天台修験者による柴燈大護摩供養が行われた。午前中から昨日同様の祈禱は行われていたが、午後一時半すぎに四天王寺を出発した十数名の修験者は、二時頃庚申堂に到着して、執事長を先頭に南門より入り、予じめ準備された場所に到り、結界の前で心経一巻を読誦後、山伏問答を行って結界内に入り、着座する。執事長が発願文を奏上する頃には、先刻から周囲に詰めかけていた信者たちは、大体五百人ぐらいになっていたと思うが、それらの人々は発願文の奏上されるあいだ合掌していた。ついで法弓が行われたのち、大導師の祈願文が奏上されたが、その間も一同合掌していた。執事長が退場すると、護摩壇に二人の修験者によって点火される。すると、ものの数分もたたないうちに壇は燃え始める。火勢が強くなるにつれて、護摩木が次々と修験者たちの手によって投込まれる。その様子はなかなか壮観である。昨日から開いていた八軒の屋台店の半数は、煙をかぶるのを恐れて、店をたたんだが、火の勢はかなり盛んであった。堂内では祈禱は護摩とは関係なく続行されていたが、火は午後四時近くに消え、初庚申の行事は滞りなく終了した。

C・W・ヘプナーの観た黒住教

藤原照彦

これまでに、外国人で黒住教に関するまとまった研究を出しているのは、C.W. Hepner, W. Stoesz, H. Hardacre の三人である。今回は、そのなかの一人でパイオニア的存在であるC・W・ヘプナー（一八八七―一九五八）を取り上げる。

ヘプナーの黒住教観は、*The Kurozumi Sect of Shinto*. Tokyo: Meiji Japan Society. 1935.（二六三頁、邦訳なし）によって知ることができる。

本書は四章と最後の「結論」からなっている。一章「日本宗教史への導入」では、教祖黒住宗忠に至るまでの日本宗教史・神道史、二章「黒住宗忠の生涯と業績」では、教祖の生い立ち、教養、人柄、神秘的宗教体験、三章「黒住宗忠の教え」では、宗忠の思想の形成と中心的教義、四章「黒住教の組織・教規・活動」では、教団としての黒住教の実態を記している。「結論」では、論文全体のまとめや今後の展開予測を手短かに行っている。

この章立てをみても理解できるように、ヘプナーのこの著書は、黒住教の全体像を示すことにその中心があり、黒住教の特定の教義や儀礼をテーマにして詳細に論じたものではない。それ故、その内容は事実的・概論的なものが多くなっている。

ここでは、ヘプナーの黒住教観の特徴を最もよく示していると思われる、神観と人間観を紹介したい。

黒住教における神観は、天照大神を宇宙の親神としており、そこには一神教の萌芽がみられる。しかしこの天照大神は、宗忠自身によって「天地」「天」「日月」「神」「無（なきこと）」「天道様」「生きもの」「心」「御陽気」「天命」「親神」などの言葉でも表現されており、その一神教的性格は明瞭に示されていない。さらに宗忠の御霊である「宗忠大明神」や八百万の神々も祭られており、多神教的性格が強い。

人間観においては、人間は本来的に天照大神の御徳の一部（分心）を持つ存在とされ、人間は基本的に善であるという視点から、宗忠にならって日拝、御祓修業等の実践（養無・丸任せ）を通して「神人一体」（生き通し・離我任天）の境地に至ることが最高とされる。

ヘプナーは、その神観において、進化論的神観（汎神→多神→唯一神）ともいうべき視点に立脚して、唯一神を最高の神観として、黒住教における天照大神を親神とする一神教的性格には評価を与えるが、多神教的、呪術的な面には批判的である。

人間観に関しては、神人一体説に立脚し、その境地を目指すため「御七ケ条」の戒めなどにより、高い普遍的倫理を理想とする点には共感しつつも、人間の罪悪に対する理解が浅薄であり、楽観的すぎる点を批判する。

ヘプナーの黒住教を考察して思うことは、この著書が一九三三年に母校エール大学に提出された博士論文を基にしており、加藤玄智の指導も受けており、十分にアカデミックなものではあるが、あくまでも「唯一神」「原罪からの救済」を中心とするキリスト教を基準としており、この点は問題のあるところであると思う。これは、彼が一九一二年から四二年にわたり、アメリカ一致ルーテル教会から日本に派遣されていた宣教師であったという経歴と深く関係しており、彼の黒住教観は、厳密には「キリスト教から観た黒住教」というべきものであるといえる。

初期新宗教における救済の構造
――大本教を事例に――

長崎誠人

オウム真理教事件を契機として従来の新宗教研究・新新宗教研究を反省してみて気付くのは、従来の研究が、「主体」や「自己」の水準に問題を設定してきたということである。すなわち、「主体」・「自己」と状況悪との対立という図式があり、理性と感性、精神と身体を対置させ、前者は虚偽、後者は真の人間的欲求を表現していると前提されるのである。

このような前提に基づき、人間の阻害状況をさまざまな宗教

現象のなかに読み取り、現実を超える志向性をもった思想や実践として評価していくというのが従来の研究であった。

しかし、フーコーの議論を借りるまでもなく、「主体」や「自己」は特定の時代の社会構成のなかではじめて成立可能になる。とすると、理性や精神だけでなく、感性や身体さえもが時代の刻印を受けていると考えざるをえない。

したがって、宗教現象のなかに、感性や身体によって捉えられた阻害状況を読み取ったとしても、それをストレートに文化批判とすることはできない。

端的に言えば、従来の新宗教研究は、「主体」や「自己」の水準に問題を設定していたために、「阻害の意識」しか捉えることができなかったのである。そのことによって、たとえばオウム真理教と大本教を対比することなどが可能になっていたのだが、初期新宗教の意義というものをあらためて考えてみる場合、そこには重大な見落としがあるように思われる。

そこで、初期新宗教の一例として大本教における救済の構造を再検討してみたい。

安丸良夫氏に代表される従来の研究において、大本教は近代日本における抑圧された民衆の立場を代表している、と評価されてきた。このような認識は、新宗教の教祖研究一般に共通したものである。

しかし、大本教が抑圧された民衆の立場を代表していたならば、その救済財の中核には現世利益がなければならないはずである。ところが、周知の通り、大本教において現世利益が占める比重は非常に小さいものである。

現世利益的な救済財というのは、「阻害の意識」の水準で民衆の立場を代表するものと言えるが、だとすれば大本教はより根源的な「意識の阻害」の水準で民衆を代表していたと考えねばならない。

そのためには、安丸氏のように、なおに懸かった艮の金神となおの存在を順接関係ではなく、逆接関係として把握しなければならないであろう。言いかえれば、艮の金神はなおにとって自己否定の契機であったのである。

「主体は世界には属さない。それは世界の限界である」というヴィトゲンシュタインに従えば、なおは艮の金神の神がかりという自己否定の契機によって新たな世界に生きることになったと考えられる。その新たな世界では、どん底の生活の中で「阻害の意識」に捉えられてきたなおの「意識の阻害」を指し示すことが可能になったのである。

このように、新宗教の歴史的意義は、単に「阻害の意識」に対応する救済財にではなく、より根源的な水準の「意識の阻害」に対応する救済財にあったのだが、従来の新宗教研究においてはそのことが充分に把握されてこなかったように思われる。それは、「主体」や「自己」をアプリオリに前提としたうえで、そういった「主体」や「自己」の立場を当事者の立場として重視してきたからである。

オウム事件以来、宗教学の相対主義が批判にさらされてきたように思われるが、これまでの議論で明らかなように、もう一段階の相対化が必要だったのであり、そういった意味では宗教学の相対主義は不完全だったと考えなければならない。

新宗教の暴力性
――信者の心が揺らぐ時――

伊藤雅之

本発表では、一九八五年に和尚ラジニーシ・ムーブメント（ＯＲＭ）の本拠地であるオレゴンでおこった事件を扱い、その渦中にいながら信者であり続けた日本人インフォーマントの揺れる心を究明する。

ＯＲＭは一九七〇年頃にインドでバグワン・シュリ・ラジニーシ（のちに「和尚」と改名）により設立された新宗教運動である。八一年、ラジニーシはＯＲＭのすべての実権をインド人女性シーラに委ね、その本拠地もインド・プーナからアメリカ・オレゴンへ移転した。オレゴンの共同体では、約二千人の信者がすべての個人的財産を処分して、近隣の人々と日常的交流のない自給自足の生活を送っていた。

八五年九月になると、シーラと十数人のスタッフが突然コミューンを去り、その後、彼女たちが行ってきたコミューン内外での不法行為が明らかになった。シーラたちが行った犯罪行為には、コミューンの資金五千五百万ドルの横領、ラジニーシの主治医の殺人未遂、近隣住民の水道への有害物質（サルモネラ菌）の混入、公共施設の放火などが含まれていた。シーラとその仲間は逃亡先の旧西ドイツで逮捕された。

シーラが去った約一か月後には、ラジニーシ自身が国外逃亡をはかり、給油先のノースキャロライナ・シャーロット空港で逮捕された。司法取引の結果として、ラジニーシは高額の保釈金を払うことや、今後五年間アメリカに入国しないことなどを条件に釈放され、アメリカを去った。ここに約四年間におよぶアメリカでの実験的な試みが終了したのである。

この一連の事件を通じてラジニーシに対する信頼を失わなかった日本人信者にインタビューした結果、彼らが二つの根拠に立脚していることが分かった。それらは、(1)光明を得たラジニーシの行為は自らの理解を超えているので判断できないという態度であり、もう一つは(2)ラジニーシのもとでの個人的体験のみを重視するという態度である。

もしラジニーシが悟った存在でないのなら、一般常識を彼に当てはめて批判することもできたはずである。しかし、インフォーマントたちにとってラジニーシは「計り知れない」存在である。したがって、一般常識からすればおかしいとしか思えないような状況に対しても、より深いレベルで意味付けをしようとするように思われる。

さらに、ラジニーシに対する信頼の基盤になっているのが、信者が彼のもとで経験した数々の体験である。ラジニーシが提唱するセラピーや瞑想の最中に起こった貴重な体験、それを通じての自己変容が信者たちのアイデンティティの基盤にあるため、ラジニーシへの疑いをもつということがなかったのである。

しかし、ラジニーシを疑わない二つの根拠は、一般社会からすると脅威でもある。ある男性は、シーラの犯罪に関して

「（サルモネラ菌や放火で）死者がでたわけではないから」という発言をしていた。死者がでるような事態であれば、ラジニーシもシーラたちの犯罪を黙認することがなかったであろうというのである。だが、もし近隣住民が死亡するという事態になっていたとしても、彼らの論理を使えば弟子としてのあり方を否定することにはならなかったかも知れない。つまり、インフォーマントたちの個的なレベルにおいて事件の影響を受けているわけではないし、「計り知れない」ラジニーシの意図からすれば、数人の死者をだすことによって、人類全体に対して何らかの教えを説いたということになりうるからである。

本発表では、コミューンの崩壊以降も弟子であり続けた人たちのインタビュー結果のみを報告した。したがって、当時の信者たち全員がラジニーシを疑わなかったわけではない。つまり、今回の議論は、弟子としてあり続けた人たちの側のロジックとして理解する必要がある。これら一連の事件の分析は、なぜ彼らが変わらず信者であり続けたのかを理解する一つの手がかりを与えてくれたといえよう。

現代日本における代替知運動の一考察
――代替知運動と沖縄の民俗宗教――

冨永健太郎

本発表では近年、鳥山敏子という人物を中心に展開されている「賢治の学校」という民衆運動を、島薗進氏によって提出された概念である「代替知運動」すなわち、「より実践的な生活知識レベルで近代知に対抗したり、近代知を補完しようとする試み」として把握し、その運動の具体相を明らかにし、その実態を紹介するとともに、「賢治の学校」が、沖縄という民俗宗教的伝統の濃密な「場」において展開したときに構成される「癒しの言説」について、あるひとつの事例をもとに若干の考察を行った。

「賢治の学校」の主宰者である鳥山敏子は大学の教育学部を卒業後、小学校で教鞭をとる。鳥山は「砂浜での体験」というワークを契機に、「原子力発電所とゴミ」、「ブタまるごと一頭食べる」といった、「いのち」の思想に根ざした、斬新な授業を次々と創作していく。彼女は「鈍感なからだ」に甘んじている児童たちとともに、こうした授業と取り組むことによって、自らのうちに潜む、どうすることもできない人間の欲望やエゴとの対峙を実践させるのである。森岡正博氏が言うように、鳥山敏子の試みとは、「からだ」から出発して人間のいのちの本性を認め、そのいのちの事実の上に我々の知性を構築してゆ

く、いわば「いのちの教育」である。

換言すれば、彼女にとって「学習する（させる）」ということは、事実的知識の塊を一方的に「受容する（させる）」ことではなく、この赤裸々な社会的現実への積極的参加を志向するものであると考えるならば、彼女の試みは、ブラックボックスのなかに周到に隠蔽された真実を暴露し、人間の「本性」を明らかにすることで、「いのち」に根ざした社会批判の目を養うことであり、そしてそれは、近代知にたいする根源的批判の試みであると考えられるのである。

このような人間の本来的な欲望やエゴを自覚化する、という大胆かつ果敢な鳥山の試みは、自らのなかに潜む修羅を見据えようとした宮沢賢治の思想と符合する。

もとより、「賢治の学校」では、自分の「からだ」に住まう修羅と向かい合うことを重視している。彼女は、心の奥底にある修羅や闇を見つめ、その掘り起こされた深い部分が、生きる希望に繋がり、またそうすることで、人と繋がり合っていくという、ダイナミックな生の感覚が生まれてくるのだと述べる。

鳥山は、宮沢賢治の作品のなかに、動物、植物、鉱物さらに風や光や星など、この地球に存在するものとの繋がり、宇宙との感覚を回復させる思想を見い出し、ワークや自助グループ等の実践を通じて、からだの野性を回復する作業に取り組んでいる。

この「賢治の学校」は、(1)教育という現場において、既存の教育制度に疑義を呈し、それまで自明視されてきた生き方とは別のオルタナティヴな生き方を選択しようとする生活者、民衆の立場から「近代知」に批判を投げかけることで始まった運動であること、(2)「いのちのつながり」、「調和」等およそ共通の課題を担うような複数の運動との親和性を持ち、ゆるやかなネットワークによって結びついていること、(3)目標とされるのは個人の身体性の回復であり、組織それ自体の存続を目的としているわけではないので、組織自体の凝集性はさほど問われない、という特徴をもつ。それは、生活者ないし民衆の生命的体験のなかで体験されるリアリティと向き合うことで、宗教的生とのリアリティとの絆を回復する運動として把えることができるのである。

本発表では、沖縄における「賢治の学校」に参加する女性へのインタビューをもとに、事例報告を行ったが、そこでは、近代化ないし都市化の影響によって失われつつある民俗宗教的伝統のなかに見い出される、生命的な象徴世界との繋がりを回復していく過程を明らかにした。

沖縄では、いわゆる精神世界の浸透は著しく、今後、本発表で紹介した「賢治の学校」のみならず、代替知運動と民俗宗教との接触によって生起する民俗・民衆宗教の「癒し」や「救い」の具体相を考察していく意義を見い出しうると考える。

女性宗教者のライフヒストリーとその分析をめぐって

薄井篤子

近年、ライフヒストリー法が社会調査として再評価されている。その背景には〈現代社会の異質化〉と〈生活世界の多元化〉の増大と深化の趨勢が関連していると指摘されている。日常そのものが異質との出会いの連続である現代社会において、実証主義的研究調査では扱いにくい日常の相互行為から個人の生活世界を把握しようとする試みとも言えよう。中でも、自分の人生や経験した事柄についての〈語り〉にもとづいたライフヒストリー・アプローチが中心的な位置を占めている。

〈語り〉への関心はまた、フェミニズムやジェンダーの視点からの歴史学や社会学においても高まりを見せている。それは女性たち自身の声によって女性たちの歴史を再構成する試みでもある。その試みは、〈語り〉にこそリアリティを見い出しつつ、その一方で「書かれた歴史」の選択性・政治性を指摘していく。現実は多元的なカテゴリーから成立するという認識は、必然的に多様性や差異に敏感となり、女性たちの人生を類型的に一般化するやり方から研究者を解放する。

こうしたジェンダーの歴史学の最近の研究動向に照らし合わせてみると、日本の、とりわけ新宗教研究には、まだ多くの問題が手つかずで残されている。大きく二つの視点を提示して、今後の課題として取り組みたい。

一つは、教祖や指導者たちの伝記・自伝らがどのように編さんされ、どのように使用されていた(る)のか、という問いである。特に女性教祖や女性リーダーらの人生の語られ方に注意を払う必要がある。

二つ目は、新宗教の女性信者たちの生活世界をどうとらえるかという問いである。従来、新宗教の女性たちは教団の「実働隊」であり、その生活態度は「下って実を取る」といった「弱者の戦略」を選択する「従属する主体」と見なされがちであった。しかしこうした女性一般という視点によって類型的集合的に叙述する研究以外にも、もっと多くの女性信者たちの声を聞き、さまざまな位相を持つ彼女らの生活の主観的現実を読みとく作業が必要であろう。それは、社会の規範に合わせようとする声と、それによって消されがちな彼女ら固有の体験に根ざす声を聞き取り、その二つの声をからませながら彼女らの現実を記述することを意味する。

その際に注意を払うべきことは、調査者と被調査者との関係が無条件な同一化に陥らないようにすることである。〈語り〉の現場は、権力の行使される場であるとの指摘から始まった女性による女性研究であるが、女性同士だからといって搾取の問題から免れているのではない。また〈語り〉の中で、言葉以外の表出―ため息やためらい―など、さらに早口やくい違いなどへの敏感さが求められる。これらの表出は、先述した異なる声の亀裂を示すものと考えられる。しかし実際の〈語り〉の現場で、相手に侵入せず、こうした聞きとりを行うのは簡単ではな

い。

ここで重要な視点は、女性たちの〈語り〉の中に矛盾や二重性を見出しつつ、それをやがて統一体となる過程の中途として見なしたり、首尾一貫していないとして否定しない姿勢である。こうした視点の設定こそが、女性たちの体験の類型化を押さえ、その主観的な意味づけを支援する。この意味で、〈語り〉は共同の表象作業となり得る。ジェンダーへの問題意識を持った先行研究が無かった訳ではないが、新宗教研究の中でのこうした〈語り〉の分析への取りくみが今後増えるであろう。

欧米の女性のライフヒストリー研究を見ると、数人の女性研究者たちによる共同研究成果であることが多い。これは多元性の傾向を示しているのであろうが、同時にこうした共働作業を日本の宗教学界の中で実践することが結果的に女性たちの宗教史の構築につながるとも思う。

新宗教における分派と統制
――オウム真理教を通して――

尾堂修司

九三年三月からこの教団の地方支部を内部から調査研究してきた。九五年三月二二日からの強制捜査を経て、多くの支部が公安や近隣の監視、経済的理由から次々と閉鎖される中で、西日本で唯一健在を保っていたこの道場は、九七年一月分派活動により三カ月閉鎖された。同年一月四日午前、集中修行中に教団中央部から幹部が派遣され、押し問答となり、支部長を含めた出家信者全員が道場から出され、残された在家信者に道場閉鎖が宣言された。破防法の審査対象となった特異な環境下でのケースで有ると同時に、教団内の分派発生の契機と教団の対応、組織秩序の回復などの教団研究における開かれた問題として考察する価値を有すると思われる。今回の閉鎖から再開に至る一連の過程を、新宗教教団において内包される分裂への萌芽的運動とその統制という問題の中で、新宗教における分派の原因についての一般類型の検討から出発し、オウムの事例の分析を行った。

今回の分派事件を新宗教研究の文脈で総合的に把握するために『新宗教事典』の「分派と影響関係」の項目を参考に、分派の類型を考察した。そこでの「教団内の特定の人間関係、個人と組織の統御の失敗」に関して検討した。その結果分派発生の原因は教祖の変更、セミナーの形態は背景としてあるが、直接的には教団内の特定の人間関係、個人と組織の統御の失敗が大きい。具体的にはある在家の以前の発言に共感のあった支部長の再度の共鳴による増幅という統制の失敗である。破門された在家の「瞑想中に獄中の尊師に出会った」という以前のセミナーでの発言は、今回の事件での「尊師と一体化した」との発言のひな型であり、分派発生そのものの伏線でもあった。

ただし彼の発言は口火を切ったきっかけに過ぎず、分派の意図を疑われても仕方のないほどの混乱を拡大した責任と原因は支部長にある。何故なら以前のセミナーにおいて彼の体験発表

のもたらす教団にとっての危険性を見過ごし、一定の評価を与えたことである。教団におけるステージが高い人々でなく一在家が教祖に瞑想中に声を掛けられたことを認めると、教祖の命令を直接聞いたと言い出すまでもう一歩である。ただ支部長の判断を弁護すると、教団機関紙にも体験談として在家出家を問わず瞑想中に尊師に出会ったという話は少しも珍しくなく、ある意味では称賛されるべきことだった。麻原自身が神通力を使って相手の瞑想や夢の中に出てくるということが教団では言われていた。当然尊師に出会っても掛けられる言葉は教団にとって不穏当なものであってはならないのだが。さらに現在麻原は獄中にあって、以前は出来たかもしれない瞑想中の出会いについて真偽のチェックが教団に届きにくい。「瞑想中に出会う尊師からの指示が本物かどうか」ということは教団でも当然当初から問題となっており、それに対して「グルがこうして存在しているのだから直接私に確認すればよい」と麻原が答えたと説明されている。獄中ゆえそれが今回機能していない。よって現在でも「尊師に直接示唆を受けた」と称して独自に修行する分派組は後を絶たないと聞いている。

教祖と一体化したとの発言が、以前の事例の支部長による評価による小さな亀裂から分厚い層のステージ秩序を一気に飛躍させ、同時複数が共鳴することにより、教祖の名による告発と暴力、秩序破壊にまで進行したと言える。教祖の不在という背景が、教祖への一体化などの発言への対処に決定的な抑止力を欠如させてしまい、分派の促進要因であることは言うまでもない。今後のオウムの分派を含めた展開、他教団の分派の過程を分析する際に応用したい。

オウム真理教再考
――「事件」後を中心に――

前川理子

1 「事件」をめぐって～残留信者への聞き取りから：一九九五年の地下鉄サリン事件とそれに続く強制捜査（以下、「事件」）・関連公判による事件解明の進展は言うまでもなく、教団信者の信仰心をゆるがす大きな出来事であり、多くの脱会者を出した。他方、教団に留まる信者にとっても「事件」は無視することのできない深刻な心理的動揺を引き起こす出来事であったことに変わりないが、彼らは自らの信仰生活に支障をきたさないやり方で「事件」についての認知社会的処理を行っているのが観察された。宗教セクト運動では、メンバーに深刻な不信を引き起こす出来事が発生した場合、不協和の源泉（情報や人）からの物理的隔離・内的統合の強化といった組織的処遇がはかられることと並んで、メンバーの信仰心に対する〝出来事〟の破壊性を効果的に減ずる自己承認ビリーフシステム（self-validating belief system）の発達が一般に観察される。当教団では、教団施設からの撤退後、メンバーに対する社会-組織的なコントロールは減退したものの、後者は極めて高度に発達され、メンバー間に流通していることが確認された。信仰

の危機を招きうるどんなに重大な出来事であっても、「事件」を教団の信仰体系に整合的に説明するこの解釈システムの枠内では、その破壊性は無効化され、むしろ信者らの信仰心を強化するよう働く。当教団における自己承認ビリーフシステムの高度な発達は、その成立初期より外部社会との摩擦が絶えず、常に信者らの不信・疑念に直面してきた教団にとって必然ともいえるものであり、観察されたいずれもが今回の「事件」前から教団内部に行われていたものであった。今回の「事件」は規模において他を凌ぐものの、残留信者においては、質的に何ら特異な位置の与えられるべき出来事ではなかった。すなわちそれまでの大小さまざまな事件に対すると同様に処理され、「事件」は過ぎていったのである。

2　宗教離脱の構造～脱会／残留の条件：では、他方の、教団を去った信者らにとっては、「事件」は残留者が受け止めたのとは異なる重みをもって脱会を迫るものであったのだろうか？同じ条件下で「事件」を体験しても、去る者があるいっぽう、残る者もいる。ここでは、脱会／残留を決定する要因として(A)教団へのコミットメントの深さと形態、(B)「事件」への個人的近さ、(C)外部社会との関係のそれぞれについて論じる。実際の個々のケースにおいては複数のファクターが複雑に絡み合いつつ存在し、要素間に脱会／残留決定に与える影響力という点から順列をつけることはできない。又、どのファクターも教団の組織戦略の一定の影響下にあるということを念頭において、個々のケースについての分析を進める必要がある。加えて、宗教現象に接近する場合、上記のような心理社会学的素因に加え、教団が提示する固有の宗教世界への魅力という視点から、信者における脱会／残留決定プロセスを信仰世界内在的に把握しておくことも重要であろう。脱会者への面接調査により明らかになったことの一つは、彼らの脱会の動機が今回の「事件」に直接動機づけられたものとは限らないということである。「事件」に否定的な者でも教団に残ることがあるし、「事件」を肯定する者が別の理由から教団を去ることもある。「事件」に対する個人的なスタンスは、教団を去る／残るという行為と一義的に結び付いてはいない。

3　今後の課題として：「自己変容」への有効性さえ保証されるなら、「事件」に関する事実がどう明らかになろうが、本質的には関心外であるというのが信者の基本的スタンスである。彼らが真の意味で教団を去るときとは、自分の「自己変容」が行き詰まってしまったり、教団の示す「自己変容」の実践体系に不備があるときであって、殺人を指示したのが教祖であったことが明らかになるときではない。教団内外で噴出した暴力が野放しになってきたことの背景の一つに、教団信者における他者や社会的リアリティへの無関与・無関心が指摘されるが、「事件」に対する信者の無関心もこのことと深く関わりがある。(1)現実を相対化する教えが、社会的現実＝関係性とは無媒介に存在すること、(2)信仰の至上命令としての「自己変容」への飽くことなき追求と信者の自閉化、の二つが、〝大文字〟のリアリティを定義するものとしての社会＝外的権威への不信を特徴とする現代的宗教性に支持されるかたちで助長されてきたという点に問題を解く鍵があるように思われる。以上の諸点に

つき、調査対象とした個々のケースにつき合わせながら、その内実をさらに掘り下げていくことが今後の課題である。

心なおしの超越性と近代性
――修養団捧誠会の場合――

島薗　進

日本の新宗教のきわめて多くの集団において、信徒の日常の生活実践として重んじられているのが「心なおし」である。それは心の状態を神仏と、他者と、また環境と調和的な状態に保ち、そのことによってより幸せになり、人間としてより高められ、救いに近づこうとすることである。心なおしは「心の変容」を目指す修行であるが、その特徴はそれが現実の社会生活の中で庶民ひとりひとりによって行われ、現世の平凡な日常生活の中での幸せを主たる目標とするという、現世志向性・日常倫理性にある。新宗教の中の修養道徳的側面を示すものといえるが、そこで近代性と超越性がどう関わり合うかを考えたい。

例として、ほんみちの信徒であった出居清太郎（一八九九―一九八三）によって創始された修養団捧誠会を取り上げる。この教団は神話的世界観や救済儀礼などの儀礼的実践があまり目立たず、修養道徳的実践に、すなわち心なおしに関心が集中しているという点に際だった特徴がある。また、新宗教の中でもとくに顕著に近代性を帯びた教団といえるだろう。他教団と同様、庶民個々人の日常実践が重視されるという大衆性の他に、非神秘化が進み合理性が尊ばれる開明性、排他的全面的な忠誠が要求されず各自の自発的コミットメントの余地が大きいという寛容性・自由さなどである。しかし、このことはこの教団において超越性が極端に切りつめられてしまっているということを意味するものではない。むしろ近代性と超越性が独特な形で共存している、すなわち「開放的超越性」とでもよべるような超越性のあり方が見られるのである。近代性の中には攻撃的な自己拡張といった特徴もあり、新宗教にもしばしば見られるが、ここで注目する近代性はそうした攻撃的自己拡張的近代性ではなく、むしろすべての人間の尊厳の重視や、各個人の自立や、多様な文化や立場の共存を志向するという意味での近代性である。

修養団捧誠会の「開放的超越性」につながる特徴として、まず笑いや遊びが尊ばれ、厳粛な要素ととなりあっているということがある。遊びはさておき、笑いについて述べよう。教祖はとぼけたような冗談をしばしば語ったし、会員は浄会（家庭や集会所［平和郷などとよばれる］で定期的に行われる修養を目的とした集会）の中でも笑いを交えることを好むし、懇親と談笑のときをもつことを大切にする。また「交流」とよばれる交わり・相互訪問・旅が重んじられるということもある。この交流における人と人との交わりが、水平的相互的な関係としてイメージされていることに注意したい。事実、交流のために国内国外のたくさんの場所で重要な会合が開かれ、各地に聖なる碑が建てられ定期的に式典が開かれており、修養団捧誠会の信仰

活動の空間を多元的多中心的なものにしている。

開放的超越性につながるこの教団の実践や考え方の他の例として、「工夫体得」「創意工夫」が重んじられるということをあげたい。教祖は信徒に個別的な行動の指示を与えることがあったが、全体としては各個人がそれぞれに工夫体得することが良いとされた。指導の関係はしばしば対話的相互的な関係と見なされており、この教団の内部組織はヒエラルキーな要素が乏しい。「工夫体得」という考え方と深い関わりがあるのは、「ことたま」の重視、すなわち語呂合わせによる教えの提示である。教祖は語呂合わせを用いて教えを示すことが多かったが、論理的な首尾一貫性や体系性からはほど遠いものである。むしろ首尾一貫性や体系性を壊して、すぐには意味が分かりにくい思考の飛躍をもたらし、はっとさせるような類のものが多いところに「ことたま」の特徴がある。このように教えの言葉が新しい可能性に開かれたものであり、未完結なものと考えられているのも、この教団の超越性が開放的な性格が強いものであることを示すものと考える。

宗教と文化

――破壊と再生について――

野村　誠

宗教と文化

宗教と文化の関係についてはあまりにも多義的で一言で納得できる定義や説明はない。しかし先達の学者の研究を参考に考察してみたい。宗教と文化の関係についてはパウル・ティリッヒの定義が一般に知られている「文化は宗教の表現形体であり、宗教は文化の内容である」(『宗教哲学入門』八二頁)。宗教は人々の魂のもっとも深い関心において働くことに源をもち文化として形造られるからである。ベルジャーエフも『歴史の意味』で次のように論じている。「文化(クルトゥール)は祭祀(クルトゥス)と関係がある。文化は宗教的祭祀から発展する。それは祭祀が分化し、その実質がさまざまな側面に転化したことから生まれたものである」(二六三頁)。宗教の母胎の中に文化は「未発達な分化せざる形式において有機的に完全に含まれている」(同)とベルジャーエフは語る。宗教と文化は相互に関連しており、祭祀の中に含まれていた神を讃える歌から音楽や絵画が、神話から文学や道徳が、彫刻、建築、哲学的思考、学問的認識等が派生して現れている。つまり祭祀(cult)から文化(culture)は派生しているのである。

宗教と文化の悲劇

文化の発展の内に潜む悲劇については、すでに多くの学者によって述べられている。宗教を母胎として文化が形成されるが、文化はその母胎たる宗教から分離し独立する傾向がある。ところが文化はその母胎たる宗教から離れるにつれ、文化も生命力を喪失し形骸化し衰退する。宗教から文化が分離し、文化が衰退していくこの動きを考察してみよう。文化の崩壊については旧約聖書のバベルの塔の物語り（創世記11章）に象徴的に示されている。文化の自己絶対化によりことばが通じなくなることで対話が断絶して文化が崩壊するというのである。ことばは宗教的いのちによって支えられているので、いのちを失ったことばは雑音でしかなくなるのである。

あるいはギリシャ神話に由来する『シーシュポスの神話』（カミュ）のように文化の形成と維持は、たえずニヒリズムにおちいる危険との闘いだと言うのである。無意味性との闘いである。文化は啓蒙主義の時代を経て、宗教から別れ独自の発展を遂げ、生命の源を失い崩壊するとベルジャーエフは考察している。G・ジンメルも、『文化の哲学』の中で、文化が自壊する悲劇的運命を指摘している。精神が創り出した文化が、この世の法則のなかで独自の道を歩みだし、精神から離れて行く（二八七頁）と考察している。

宗教と文化の再生

文化は発展するにしたがい母胎たる宗教から離れ独立し生命力を失い崩壊する。リチャード・ニーバーが指摘したように、宗教が、その生命力を喪失するにしたがって、新しい生命力を持った宗教が現れ、新しい文化を興すというのである。そしてまた新しい宗教と文化が生まれて行く。宗教が盛衰と再生を繰り返していることは知られている。宗教は民衆の内から湧き起こる運動であるからであり、宗教自身の生命力を自由に発揮できることが、文化にとっても社会にとっても有益であるからである。もちろん自由といっても破壊的カルト宗教については規制と注意が必要なことは言うまでもない。

二一世紀には、新しい美意識、新しい倫理観、生き方を伴って自然環境と共生できる新しい宗教と文化が登場するだろう。また遺伝子工学、情報化社会、人口爆発、民族紛争といった緊急の諸問題に応答できる宗教と文化が求められている。

カーゴ・カルトと宗教的想像力

磯　忠幸

近年のカーゴ・カルト研究は、カーゴ・カルト現象自体を対象とするよりも、概念としての「カーゴ・カルト」を主題化する流れを形成しつつある。こうした傾向の成果は、カーゴ・カルト概念の虚構性を開示するに至り、「植民地状況」からすべてを説明するパースペクティブに疑問を投げかけた。

本発表の狙いは「カーゴ・カルト」概念の有効性を問うことではないが、そうした成果を考慮しつつ、従来の研究があまり扱ってこなかった「カーゴ・カルト」の非合理的要素を、この現象の「核心」として捉え直そうとすることである。とりわけ

「病理性」として論考の中心的対象とはなり得なかった「カーゴ・ヒステリー」と称される「意識の変容状態」を宗教的経験として取り扱いたい。

多くの研究者がカーゴ・カルトに関心を寄せたのは「積み荷（カーゴ）」獲得という現実的な目的に対して、なぜ神秘的な手段が用いられるのか」という問題であった。これに対して明確な解釈が提示できないのは、問題設定自体に見出される表面的な「現実的／神秘的」という二項対立の背後に、さらなるアポリアが隠蔽されているからである。

まず第一に「合理性／非合理性」という形式化である。初期の研究で顕著なように、「カーゴ・ヒステリー」は、その原因が西欧人との破壊的接触や植民地状況に求められ、社会-文化的な混乱から生じた「病理性」とみなされていたし、社会変動論的な論調においても、神秘的な宗教運動から世俗的な政治-経済的な社会組織への移行過程の中で、やがては消滅するものとして、論考の視座からは外れてしまっていた。M・ステファンも批判的に指摘するように、非合理的様相こそは、メラネシアの伝統的宗教との連関で、ポジティブな位置づけを与え直さねばならない。

非合理的局面が最も顕著であったことで知られるのは「ヴァイララ狂信」であるが、この運動を記録したF・E・ウィリアムズによれば「非合理性」は原住民の精神的欠陥に求められていた。しかしG・コクレインは、伝統的な社会-文化システムとの連関に置き戻すことで、ウィリアムズとは異なった様相を描き出した。

コクレインは、ヴァイララ狂信と伝統的な宗教儀礼とを比較検討し、その形態や構造が類似していることを指摘して、ヴァイララ狂信が伝統的な宗教儀礼のヴァリエーションであり、そこに見出される非合理な様相も有意味な価値を持つものであると結論づけている。ステファンも主張するように、メラネシアでは「意識の変容状態」が超自然的な存在とのコミュニケーション手段として伝統的に用いられるのであり、それは決して非合理なものではないのである。

第二は「歴史的／非歴史的」という形式化である。J・Z・スミスが批判的に論じるように、非-西欧世界は静的で、全体論的であり、生活様式を支える原理に不一致など存在し得ないものとして「地図化」されてきた。こうした従来のパースペクティブに対して、スミスは宗教的経験の乗り物として「状況の不一致」の存在を指摘し、それが以前の思考様式を相対化する契機となると強調している。カーゴ・カルトの場合、それは「カーゴ状況」という積み荷の分配における不均衡であり、これを処理する戦略として「神話-夢」が生成される。

この生成過程、つまり個人的な想像領域が社会的な想像領域へと顕在化される際、「意識の変容状態」は重要で決定的な役割を果たす。超越的な存在とのコミュニケーションの手段としての夢やトランス状態（意識の変容状態）は、それによって獲得された新しい様式に基づく世界の変容を批准する手段でもあるのだ。この過程を経て、実利的な積み荷（カーゴ）は、世界の存在様式の原理として理念化されたカーゴとなるのである。

K・バリッジが述べるように、「存在様式の神秘的な移行」

こそがカーゴ・カルトの核心であるならば、「意識の変容状態」のもたらす宗教的想像力こそがカーゴ・カルト研究の重要な対象となるべきであろう。

世俗化論再考
――P・L・バーガー世俗化論における一元的歴史観――

住家正芳

いわゆる世俗化論については、それが歴史変動の可能性を回帰不能な単一のものに限定する、いわば一元的な歴史観を内包している点が、過去しばしば問題視されてきた。世俗化概念を社会分化とほぼ同義のものとして規定したK・ドベラーレが「宗教のダイナミックス」において意図していたのも、分化過程を可逆的なものとすることによる、この一元的な歴史観の捨象であった。しかしながら社会分化に双方向性を認めることは、分化の度合いによる歴史的連続性についての理解の放棄を結果すると想定され、また世俗化概念と社会分化との同一視はむしろその過程の地域的差異を認めたうえで根底における単一の方向性を設定するという発想に親和性を持つものとして、一元的歴史観からの脱却をもたらすものとは期待しがたい。実際、一元的歴史観の問題はドベラーレの論考以後も繰り返し指摘されており、必要性が唱えられる反面、そのための方策が充分には示されていないのが現状と言えよう。しかし捨象すべき一元的歴史観を含み込んだ世俗化論として批判すべき対象は明確に名指しされている。P・L・バーガーが『聖なる天蓋』において展開した世俗化論がそれである。

しかしながら一般に社会学においてバーガーは、現象学的社会学の代表的論者の一人として位置付けられている。現象学的社会学と一般に称されるものの特徴としては、行為者の主体性を強調する傾向の顕著さが挙げられ、行為者に対する文化もしくは歴史による拘束力の軽視が問題とされることすらある。このような現象学的社会学の特徴と、それとは対照的な一元的歴史観とが『聖なる天蓋』において結びついているのはなぜであろうか。

バーガーは、近代化による経済変動が信憑構造としての伝統的な共同体社会の解体を引き起こし、正当化としての宗教が影響力を減退させ、そこから他のサブシステムが離脱していく過程として世俗化を描き出している。したがって近代化による経済変動がもたらされるところには必然的に宗教による正当化の瓦解としての世俗化が生じることとなる。このような世俗化論においてバーガーは、経済要因という下部構造の変動が上部構造たる正当化のありかたを決定するという図式ならびに社会分化の方向性を設定し、近代化以前の社会において、現実として経験される世界（生活世界）としての正当化と宗教もしくは宗教的世界観とが一致していたことを前提としている。バーガーは宗教と正当化を同義のものとして世俗化論を展開しているのである。しかしそもそもの宗教概念の規定においてバーガーは

宗教を、正当化および信憑構造それぞれの一部を占めるものであり、あくまでも上部構造のみに同定されるべきものではないとしており、世俗化論の展開においてみられる宗教と正当化との同一視は、本来の概念規定からずれたものとなっている。世俗化について論を進めるにあたって、バーガーは自らが区分した正当化の各レベルのうちのひとつである象徴的世界と正当化の全体とを混同してしまっており、これが媒介となって〈宗教＝象徴的世界＝正当化＝現実として経験される世界〉という等式が暗黙のうちに成立し、宗教があたかも経済的な下部構造と対比される上部構造そのものであるかのように論じられる原因となっている。

現象学的であるということの主眼が生活世界そのものの生成、成立要件の解明にあるとすれば、バーガーは生活世界そのものと宗教とを同一視し、その生成については問うことをしなかったと言えよう。ゆえにバーガーは歴史的変動について自らの現象学的な社会理論を用いることなく、上部・下部構造、社会分化といった社会学の伝統的とも言える枠組みに依拠し、結果として一元的歴史観を内包する世俗化論を提示するに至ったのである。

世俗化論再考
――運動としての世俗化論の終焉――

林　淳

小稿は、六〇年代から八〇年代にかけて宗教社会学のなかでさかんに議論の対象になってきた世俗化論を、特定の担い手の集団と場によって継続してきた学的な運動ととらえ、その運動の展開の過程とその意義を総括することを目的とする。世俗化論の担い手は、二つのタイプに分けて考えることができる。第一に、世俗化論の「供給者」である。ウィルソン、マーチン、ルックマン、バーガーなどの二〇年代生まれのヨーロッパのスター的な社会学者がその役割を演じた。第二に、その「受容者」であるが、彼らよりも若い世代のカトリック系の大学や研究機関の社会学専攻者であった。この世代は、「教会奉仕か、社会学に寄与するのか」という二者択一の選択において「社会学」を選ぶ傾向がつよく、世俗化論の受容によって教会社会学から宗教社会学へ転回していった。

ＣＩＳＲの歴史を簡単にふりかえってみよう。ベルギー、フランス、オランダのカトリック系の教会社会学者によって一九四八年に設立され、ル・ブラのような経験科学的な方法を重んじる学者をも巻き込むが、基本的にはカトリックの組織を研究対象化している聖職者兼研究者の会合であった。ローマ教皇庁は、実証主義・デュルケーム主義にたいして警告を発し、ＣＩ

SRを時期尚早であるという見解を示し、牽制した。CISRの内部でも、教会奉仕派と社会学派とが対立・抗争したが、一九六九年の大会で教会社会学への批判が出され、ウィルソン、ルックマン、バーガーの研究が言及されるようになった。それ以降、スター的な社会学者をCISRに取り込むことによって、ドベラーレのような社会学派は組織のヘゲモニーの掌握に成功し、CISRを社会科学の方向へ方向づけた。世俗化を近代化に伴う不可避的・不可逆的な過程だとする世俗化論は、ローマ教皇庁の影響力を脱していくCISR内部の「世俗化経験」を正当化する機能をはたした。

では「運動としての世俗化論」はどのように終焉を迎えるのか。第一に、担い手（供給者）の高齢化・引退。第二に、担い手（受容者）が新しい課題（新宗教、宗教の公的役割、ファンダメンタリズムなど）に直面し、世俗化論から離れていった。第三に、理論構成上の問題点。ヨーロッパ・キリスト教圏では世俗化が、プロテスタントの発生、近代国家化、資本主義化、科学革命と時代的に重なったため、それらの相互連関・因果関係をとらえることに成功しなかった。第四に、適用範囲。普遍的な概念であるよりもヨーロッパ・キリスト教圏に限定される概念であるとわかった。日本人研究者は、世俗化論の前提にある文化的背景の相違を早くから看取し、日本社会への適用にきわめて消極的であった。一部に野心的な試みがあったが、かえって世俗化論の適用範囲を日本まで拡張する困難さを再認識させた。

「運動としての世俗化論」の以後の課題は何か。三つの方向があり得るだろう。第一は、ヨーロッパ・キリスト教圏に限定した研究の継続。第二に、近代化概念の見直し。第三に、近代化の下位概念であることを放棄。私は、第三の課題を選び、もう少し問題のあり方を論じてみたい。(a)宗教史研究の用語として世俗化をリサイクルをすることを提案したい。さまざまな文化圏ごとの世界宗教の長期的な変化をとらえるための用語として使用する。キリスト教、仏教、イスラムが世俗化の主語になりうるが、民俗宗教や新宗教が世俗化の主語になることはない。(b)世界宗教と政治権力との関係、全体社会での両者の布置関係が基本的な視角になる。つまり、宗教的エリートと世俗主義的なエリートとの社会的威信・影響力・政治的ヘゲモニーをめぐる闘争が、世俗化の原動力。(c)東アジア圏では「仏教の時代」から「新儒教の時代」へ展開したというライシャワー、ドバリの説に従い、それを「仏教の世俗化」と呼び、東アジア圏の宗教史を構想する。

インターネットと宗教教団

黒崎浩行

情報技術の発達・情報環境の拡大と、それに伴う社会構造やメンタリティの変化が現代日本の宗教にどのような変容をもたらしているか。今日のインターネットに代表される、コンピュータを介したコミュニケーション（Computer-Mediated Com-

munication：ＣＭＣと略）の普及状況に着目し、そこにおける宗教活動の実際を明らかにしつつ、研究視角を開拓したい。

インターネットがもつ従来にないメディア特性は、ｎ×ｎの通信、個人が不特定の複数の個人を相手にした双方向のやりとりにあるといわれる。これを踏まえ、インターネット上の宗教活動の特質として、(1)他宗教や宗教批判などとの並立・併存状況、(2)組織宗教のヒエラルキーの浸食、(3)匿名の個人間の新しい結びつきを促すといった点が従来指摘された。

だが、日本の宗教教団のインターネット利用に関する包括的な把握はまだない。そこで調査を蓄積しながら分析するための試みとして、日本の宗教Ｗｅｂサイトの分類・収集を共同研究（黒崎浩行・田村貴紀・葛西賢太・深水顕真）の一環として行い、中間報告として、神社Ｗｅｂサイトを中心にとりあげ、その方法を検討する。

宗教Ｗｅｂサイトを訪れたユーザーが行う実践によって十のカテゴリーに分類し、さらに、これをサイト運営の目的に対応づけて後述の四つにグループ化した。そして、一九九八年六月八日時点でYahoo! JAPANに登録されていた五十の神社サイトを対象に、八月十九日・九月一日に調査を行った結果、「自己開示」が全て、「世論へのアピール」が五件、「ヴァーチャル儀礼」が二十二件、「集会・相談」が九件であった。

「自己開示」には、神社の由緒などとともに、史跡や伝統文化の情報提供が目立つ。「世論へのアピール」は、米国では盛んだが日本では少なく、神社サイトでもわずかである。

「ヴァーチャル儀礼」はその是非が神社関係者の間で議論の的だが、総じて（virtualの本来の意味での）「実質的な」儀礼というよりも疑似的（pseudo）なもの、客寄せのための遊びという認識であり、現実の神社の代替物とはなりえないとみなされている。

「集会・相談」のなかで身の上相談やカウンセリングに該当するものはない。Ｗｅｂベースのコミュニケーションは原理的に、電子メールをはじめとする相互作用型のコミュニケーションではなく、発言主体が自由に情報発信や自己表現を行う呈示型（川浦康至）だが、相互作用型コミュニケーションへ誘う窓口としても機能しうるものであり、現に他宗教のサイトではしばしばみられる。

そのほか、リンク集を含むものが半数にのぼる。神職同士によるインターネットを通じた新たな連携がそこにみられるが、集会・相談の機能を担うサイトが少ないことからみても、これが氏子・崇敬者集団形成の方向につながるとは言えない。

実践別分類・収集の継続により、宗教サイトの時系列的な傾向把握、宗教教団ごとの特徴把握が可能になると思われる。しかし、Ｗｅｂは前述のとおり本来「呈示」型のため、ＣＭＣの主要なコミュニケーション形態である「相互作用」型の利用実態までは解明できない。電子メール、ニュースグループ、チャットなど他の利用形態のありようを調査分析することが不可欠である。

さらに、「ヴァーチャル儀礼」をめぐる議論のように、ＣＭＣと既存メディアによるコミュニケーション、直接的なコミュニケーションとの間に教団、信者が設けている境界とその認識

枠組を探ることも今後の課題である。

本研究は、(財)電気通信普及財団平成九年度助成研究「コンピュータ・ネットワークの普及と宗教的行為の変容に関する調査研究」(黒崎浩行・葛西賢太・田村貴紀・深水顕真)の成果の一部である。

諸宗教・無宗教のコミュニケーション・共存の可能性の条件

濱田陽

現在、世界最大規模の宗教協力組織となっているWCRP(World Conference on Religion and Peace 世界宗教者平和会議)を取り上げ、これまでに六度開催された世界大会(一九七〇、七四、七九、八四、八九、九四)の決定事項をもとに、今後の諸宗教のコミュニケーション・共存のあり方に関して考察を試みた。参加者には後に述べる他の宗教協力活動に関わっている者も多く、WCRPの事例は、それらを考える上でも重要な示唆を与えるものと思われる。

WCRPにおける宗教間のコミュニケーション及び共存をめざす言説をたどると、諸宗教の多様性を認めつつも「地球環境」、「人類家族」等、ますますある種一致を象徴する用語を巡って表現されてきており、その内実をいわば宗教的霊性のようなもので埋めていこうとする兆しがみられることがわかる。しかし、そうした試みについては、無宗教(特定宗教に限定しない立場及び無神論等、さしあたり諸宗教を人間の精神活動の全体から差し引いた部分を示す)、非宗教(国際及び国内政治等、一般に宗教によらない領域から宗教を論じる分野)、そして、当の宗教内部における現実批判をも取り込むかたちで、コミュニケーション・共存の努力がはかられなければ、今後多くの限界に突き当たるであろうというのが私の見解である。

このことについては、ネーション=ステイト及び現在も論争が続く文明の衝突の二面から考察することができよう。

WCRPは、設立当初から国連との連携により活動を展開してきており、現在、カテゴリーIのNGOに位置付けられる。したがって、国連を通じ国際社会に意思表明しうる反面、常任理事国の利害関係や各ネーション=ステイトの枠組みを越えるかたちで宗教ならではのメッセージ性や行動を発揮し難いというジレンマをも有している。B・アンダーソンが宗教との親和性において「想像の共同体」と定式化した国民国家の前提を抜きに、WCRPという組織について語ることはできない。そこでは各宗教ごとの代表であることが即時に問われるのではなく、まず国別の区分けがなされている。

また、多くの宗教関係者が参加しているとはいえ、それらの代表者は、各宗教における原理主義や、それぞれが属する文明圏の多様な人々を射程におさめうるわけではない。例えば、WCRPにおける日本代表の発言が、日本に住む多くの人々の宗教的意思や感情と自然なつながりを獲得できず、いぜん断絶が存在している。また、宗教紛争を宗教に対する最大の罪と認識

してきているが、宗教を核とした文明の衝突を警告するS・ハンチントンのテーゼ（一九九三）が非宗教の側からクローズアップされても、宗教紛争の生成構造とその予防策について、現在までのところ有効な検討が行われるに至っていない。

諸宗教の協力に関しては様々なレベルの活動があり、万国宗教会議（シカゴ　一八九三）に端を発するＩＡＲＦ（国際自由宗教連盟）、第二バチカン公会議（一九六二～六五）以降のローマ・カトリックの一連の対話路線、京都会議（一九七〇）から出発したＷＣＲＰ等の他、近年ではＵＲＩ（宗教連合期成会）構想のような、宗教教団以外からの資金により既成の宗教代表者にこだわらないネットワークをつくり、宗教内部の矛盾の解決や癒しをはかろうとするプロジェクトも提唱されている。

しかし、冷戦構造の終了以降、これらの活動のあり方が変容を迫られていると思われる。概していえば、冷戦期には米ソの二極対立を軸とするパワー・ポリティクスに対し宗教者がとにもかくにも集まって、理想主義ともとれる理念を提示するという構図が見られた。しかし、現在は明確な対峙物を失い、自らのふところにあらためて原理主義や宗教民族紛争等の火種をリアルに見い出して、有効に語りうる言葉を発見できないでいるのではないか。「人類家族の地球環境」を霊性により満たそうとする言説の背後には、こうした宗教者の焦燥があると感じられるのである。

伝道の宗教学的理解

東馬場　郁生

宗教の伝道には、伝える側と伝えられる側があり、その両者が研究の対象となりえるのは言うまでもない。本発表では、伝道の受容者についての理解の方法に焦点を絞りたい。この場合、受容者についての理解とは、彼らの宗教的表現の意味を理解することに他ならない。

受容者についての理解の方法には、まず規範的伝道学の立場があげられる。それは、教義的な規範的立場にもとづいた理解であり、理念的に形成された「信仰者／改宗者」モデルが基準となる。次に、同じ宗教表現を、非規範的で記述的な宗教学の立場から理解することも可能である。神学的規範的立場に対する、この記述的立場は、良く知られるように宗教学の最も基本的な方法論的立場である。そのための主な方法論的手段としては、観察、記述、共感、理解、解釈、説明などがあげられよう。

今日まで、歴史的また共時的文脈において、さまざまな伝道研究がなされてきたが、受容者の信仰を理解する方法論的議論が十分になされてきたとはいいがたい。そこで、本発表では、規範的理解が従来色濃く出ているキリシタン時代の伝道（一五四九年―一六四四年）を例に、受容者についての宗教学的理解の可能性と意義を検討することで、宗教伝道研究における方法

論的問題提起をおこないたい。

キリシタン時代の日本人信徒についての従来の研究では、彼らの多様な信仰表現の理解が伝道の送り手の視点からなされた結果、規範的モデルにあわない信仰形態は、教会史家によるものであれ、世俗の歴史家によるものであれ、記述の中では全く無視されるか、あるいは低次元の信仰として否定的に語られている。世俗の歴史家でさえ、意識的か無意識的にか、暗黙のうちに神学的な価値判断を受け入れて、「純粋な」とか「より真剣な」とか「より優れた」などの言葉を用いて日本人信徒の信仰の価値に言及している。

宗教学的理解の場合、神学的規範的意味は、信仰者の宗教表現の意味を理解する上で第一に考慮すべき点となるが、あくまでも相対化された位置に留める。その結果、キリシタンのさまざまな信仰表現が、すべて宗教的に等しい価値を持つものとして、考察の対象としてその視野に入ってくる。そして、宗教学的理解では、キリシタン信仰のさまざまな表現をカトリック信仰のレベルの違いとしてではなく、近世初期のキリスト教的信仰表現の類型の違いとして論じることができる。例えば、キリシタン時代の信仰表現を大きく二つの類型に分けることができる。(1)キリスト教の救済の象徴の使用と儀礼への参加に焦点を当てた表現（実践中心）(2)超越的存在（神）と人間性の理解に焦点を当てた表現（教理中心）。また、特に弾圧下における棄教か殉教かに分かれる信仰のあり方を、(1)現世救済に焦点を当てた表現と(2)他界を救済の場と理解しそこへの到達に焦点を当てた表現にわけることもできよう。

宗教学的理解においては、このように分類された宗教表現の意味を、さきにのべた共感、理解、解釈、説明などを道具に探る。その際、キリシタンの信仰と実践の意味をそれらの直接の文化・歴史のコンテクストにいれて、「儀礼」や「象徴」などの宗教現象学的な枠組みを用い、キリシタン信仰とそれ以外の宗教伝統を比較することが可能である。

キリシタン史に限らず、いかなる宗教伝道の場合でも、実際の伝道の場においては、実にさまざまな信仰表現が存在している。規範的にみればすそ野に位置するとおもわれるような表現も、宗教学的な読み直しをとおして丹念に汲み上げその意味を問うとき、その伝道のもつ本当のスケールとダイナミズムを理解できるのではないだろうか。

宗教運動の類型化

黒川知文

歴史上、知識階級だけでなく広く一般民衆に広がり、特定宗教思想を基礎とする運動として発展してきたものを「宗教運動」と定義する。この宗教運動の掲げる思想の傾向とその運動の傾向から、宗教運動の類型化を試みたい。本発表では、相対比較の方法を用い、東欧とロシアにおいて展開したユダヤ社会内部における諸宗教運動をモデルとする。その理由としては、第一に、東欧とロシアにおいてユダヤ社会は自治権を与えら

れ、国家的支配から比較的自由であったこと、その結果、第二に、他と比較して様々な宗教運動が自由に生起したこと、があげられる。

十九世紀に至る東欧とロシアにおいて展開したユダヤ教の宗教運動には以下の四つのものがある。すなわち、十五世紀以来の伝統的ユダヤ教、ハスカラー運動、ムサール運動、ハシディズム運動である。これらの宗教運動から以下の四つのモデルが設定される。

①「支配的儀礼的宗教運動」

伝統的ユダヤ教から設定したモデルである。伝統的ユダヤ教は、第一に、ユダヤ社会を支配するものであり、第二に、多くの宗教的諸規定を遵守する儀礼的なものであった。

②「合理的主知的宗教運動」

十八世紀西欧に生起し、十九世紀に東欧に移入されたハスカラー運動は、ユダヤ社会に非ユダヤ文化、とりわけキリスト教文化をもたらすのを目的とする運動である。この運動の特徴は、啓蒙主義運動として、理性にもとづく合理主義を標榜し、トーラー遵守よりも知識や教育を重視した。したがって、「合理的主知的運動」という型になる。

③「復古的倫理的宗教運動」

十九世紀後半、東欧のユダヤ教神学院の内部改革として生起したのがムサール運動であった。この運動は、ハラハーの伝統にもどり、個人の思考と行動とをユダヤ教化する運動である。個人を厳密に倫理的行動へ促す教育運動であった。復古的で倫理的な運動といえる。

④「神秘的反知性的宗教運動」

ハシディズムはカバラー思想を理論的根拠として、それに恍惚感と大衆的熱狂という民衆的伝統とが結合された宗教運動である。とりわけ下層民に広がり、律法研究を軽視する反知性的傾向があった。

以上、四つの宗教運動モデルの相互関係について考察すると以下のことが指摘できる。

一、①に対する反発として生起したのが、②と④である。

二、②と④は対照的な性格を有している。すなわち、「合理的」に対して「神秘的」、「主知的」に対して「反知性的」が対置する。②と④とは、宗教運動の両極端に位置して均衡を保つ役割を果たすと考えられる。さらに、②は社会が安定した時によく生起し、④は、逆に、危機的社会状況の時に生起する傾向がある。

三、③は①に回帰しようとする運動であり、両者の基本的思想は共通している。

四、①は官僚的支配、②は合法的支配、④はカリスマ的支配、③は準カリスマ的支配の傾向がある。

五、支える社会階層から言うと、①は全ての社会階層、②は、上層階級及び知的階級、④は下層階級中心、③は、知的階層に始まり、中、下層民へと広がる傾向がある。

次に、これらの宗教運動モデルの関係を世界史上の宗教運動にあてはめると、以下のことが言える。すなわち、古代ユダヤ教、中世キリスト教、近代ユダヤ教、イスラム教、東方キリスト教、近代プロテスタントにおいて、これら四つの宗教運動モ

デルが見出され、また、その相互関係もほぼ同様であることである。

四つの宗教運動モデルは、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教という啓示的一神教において適用される。このモデルが仏教、儒教、ヒンズー教などにも適用できるかどうかは、今後の研究課題とする。

〈新しい社会運動〉論と宗教研究

竹沢尚一郎

私のいる九州大学の比較宗教学研究室では、一九九七年より学生・院生の実習をかねて様々な社会文化運動を調査している。対象としているのは、村祭り、ニューエイジ、フェミニズム運動、まちづくり・まちおこし、環境問題、国際交流などである。

この調査はいまだ未完了だが、ここから何が引き出されつつあるのか？　これまでに明らかになったのは、これらの運動を支える主体の意識の共通性であり、それゆえ比較研究の必要性である。環境に対する関心、近代合理主義批判、利他意識、全体論志向、自己実現への希求。これらは、環境保護運動や生協運動の参加者のほぼ全員、まちづくり、フェミニズム、国際貢献に参加する活動家の多くが共有する意識である。

ところで、島薗進の『精神世界のゆくえ』によれば、ニューエイジの観念世界の特徴はＡＢＣ三つのレベルに分けて説明されている。Ａ、①自己意識の変容による自己実現②宇宙・自然と自己との連続性③近代合理主義批判④自己変容と環境変化の結びつき⑤死後の生への関心⑥新しい全体論の希求⑦エコロジーや女性原理の尊重。Ｂ、⑧超越能力の実在⑨思考が現実を変える⑩現代こそ意識変革の時代⑪意識変革は宇宙進化の一端。Ｃ、⑫輪廻思想⑬地球外知的存在の実在等々。このうち、Ｃまで行かなくとも、ＡやＢの意識を共有すればニューエイジ（島薗のいう「新霊性運動」）の枠の中に位置づけられるという。

私たちの理解と島薗の著書の比較から、何がいえるのか？　それが意味しているのは、ニューエイジ運動と他の社会文化運動の観念世界の近しさであろう。それに加えて、組織の柔軟性や、対面状況志向、強いリーダーシップの欠如、さらに運動の自己言及的性格など、ニューエイジ運動は現代の社会文化運動の多くと共通する特徴を備えている。それゆえ、ここで必要なのは、ニューエイジ研究を狭義の宗教研究の枠のなかに閉じこめるのではなく、通時的および共時的なコンテキストの中に位置づけていくことである。

島薗の著書は、ニューエイジ運動を正しく、過去のニューソートやスピリチュアリズムの延長線上に位置づけると共に、同時代の新宗教運動や新新宗教運動との比較を行っている。しかしながら、ニューエイジ運動の発生が密接に関係していた一九六〇年代のカウンター・カルチャーや社会運動との接続はほとんど考慮されていないし、現代の様々な社会文化運動との比較も試みられていない。それ以外のニューエイジ運動研究にいた

っては、その社会性の欠如は目を覆うばかりである。

メルッチらによれば、七〇年代以降の〈新しい社会運動〉は以下のような特徴をもっている。「貧困からの解放」が国民的主題たり得なくなった六〇年代には、管理社会化が進行し、それに抵抗する学生や若者が、反管理主義、反産業社会、反近代合理主義を掲げて運動を行った。一方、七〇年代になると、管理社会の成立を背景に、社会の中心的な関心は、生産のコントロールから、人的諸能力のより効率的な活用へと移っていった。この結果、運動の争点は、参加者の身体や感性、性、アイデンティティ等に関する自己決定権を、社会の効率化要求に抗してどう確保するかに移っていったというのである。

こうした理解を踏まえるなら、ニューエイジ運動を始め、今日の多くの社会文化運動が観念と組織等の面において多くの共通性を備えていることは理解できる。と同時に、その中でのニューエイジ運動の種別性を指摘することも可能であろう。今のところ明確になっているのは、「私が変われば世界が変わる」というような社会性の完全な欠如であり、性急なテクノロジー批判ないしその恣意的な受容に代表されるユートピア志向というより観念世界への逃避である。今後、さらなる実証的研究が必要なことはいうまでもない。

第三部会

カッシーラーの神話的思惟について

谷口静浩

神話はたんに呪術的儀礼においてその中心となるのみでなく、宗教現象一般にとって大きな役割を果たしている。この神話に対しては、神話学、宗教史学、民族学といったさまざまな方向から活発な議論がなされ、フロイト、ユング、ケレーニイ、マリノフスキー、エリアーデ、レヴィ＝ストロースといった人によって大きな成果があげられた。しかしE・カッシーラーは、少なくとも「神話研究」としてはこれらの人たちと同列に扱われない。それは一つには、カッシーラーがつねに新カント派の哲学者とされるからであり、また彼の神話理解が一時代前の過去のものとされるからである。ここで私は、カッシーラーの神話論が、現代の哲学、宗教学にたいして、けっして軽視することのできない意義をもつことを示してみたい。

カッシーラーの哲学の根本思想は、「人間はもはや実在に直接向き合うことはできない」のであって、人間は「シンボルの宇宙に生きて」おり、シンボルを通して実在と対峙しているということである。言語、神話、宗教、芸術、そして科学的認識さえもこのようなシンボルの形式であり、「神話」はもっとも原初的なシンボルである。『シンボル形式の哲学』において、神話は、①言語論の連関で、②認識論の連関で、という二つの連関で扱われる。神話の言語は、言語ともの(の本質)との無差別、未分化を特徴とする。そして神話はそこから宗教や芸術が、さらには科学が発生する母胎である。認識としての神話は表現(Ausdruck)の体験と捉えられ、このような仕方で世界をそのままで一つの統一体として体験するという神話的認識のうちに科学的認識の母胎が見て取られる。

このようなカッシーラーの神話理解には①神話をシンボルの一形式とする見方によって神話の独特な在り方が捉えられるか、②神話から科学へという発展史的な仕方で神話は捉えられるか、③神話から一神教(キリスト教)への発展という見方によって、世界の宗教・神話を理解する地平が開けるか、といった問題点を指摘することができよう。しかしそれにもかかわらず、このようなカッシーラーの神話論のなかに、哲学、宗教哲学の大いなる可能性が存していると考えられる。現代の哲学の主流は、言語使用に対する徹底した反省を基軸とする分析哲学にある。そこでは、言語批判を軸とした厳密な学、科学基礎論としての哲学を目指すあまり、その図式に入り切らない人類の文化の豊かさを捨象する傾向にあるように思える。そこにおいては神話は、厳密な学としての哲学には不適切な言語使用として片付けられてしまうことになる。しかし世界の内にある人間存在の在り方を全体として根本から問い直そうとする哲学の営みにとって、神話における言語使用を排除することは、哲学思想の全体性、根本性を否定してしまい、哲学思索を人間存在の

在り方の一部に限定してしまうことになる。それに対してカッシーラーの試み、すなわち人間が世界と関わる際の独自の領域をシンボルの世界として捉え、そこにおいて言語、神話、科学的認識を共通に問題として扱う地平を拓く試みは、分析哲学の要求をも視野に入れたかたちで宗教、神話を扱う可能性として注目すべきであると考えられる。それは厳密な学としての哲学のなかで、神話の言語の真理性を認めることによって、厳密性の概念そのものの再検討を迫るものとなるであろう。また宗教学、宗教哲学にたいしては、宗教現象の多様性を哲学の地平においてとらえる可能性を開くものになると考えられる。

孤独・死・永遠回帰
――『歓ばしい知識』三四一読解――

中路正恒

ニーチェの著作の中で「永遠回帰の思想」が最初に語られるのは、『歓ばしい知識（FW）』三四一番の断章においてである。『この人を見よ（EH）』によれば、この断章には『ツァラトゥストラ（Za）』の根本思想が述べられている、と言われている。そして『EH』は、『Za』の根本構想は「永遠回帰の思想」であると言い、そしてそれは「そもそも到達可能な、肯定の最高形式（hoeste Formel der Bejahung）」であると言う。しかし我々は『FW』三四一で説かれている限りでの永遠回帰の思想に、この「肯定の最高形式」を読み取ることができるのだろうか？

このテキストは、およそ次のような内容である。ある夜、デーモンがおまえの最もさびしい孤独の中に入り込んできて、「お前はこの生をそっくりそのまま無数回生きなければならない」と言う。その言葉を聞いたとき、おまえは、「こう語ったデーモンを呪詛するか」それともそれを「途方もない（すばらしい）瞬間を経験した」として受け止めるか、そのいずれかの反応を取るであろうとされている。そして、恐らくはそのどちらの反応を取るにせよ、この思想がおまえに対して支配力（Gewalt）をもつようになるなら、この思想はおまえを変身させ、そしてもしかしたら粉砕するかもしれない、と言われる。そしてそのように支配力をもった場合には、何ごとにつけても、「おまえはこのことをもう一回、いや更に無数回、欲するか？」という問いが、最大の重しとしておまえの行為の上にのしかかるだろう、と言われる。そして更にこの問いの主旨が言い換えられ（Oder）、この問いに対して、「そうだ」という決断の確認を、自分に対して、永遠の時間のただなか、最終的な仕方で行ない、そしてその誰にも窺い知ることのできない決断を、ただ永遠に向けて封印すること、そのこと「以外の何ごとをも望まないためには、おまえはおまえ自身と生とをどれほどいとおしむようにならなければ（＝好きにならなければ）ならないだろうか？」と言われる。

ここで容易に見て取れることは、行為に際して「おまえはこのことをもう一回、いや更に無数回、欲するか」という問いを

最大の重しとして問うことは、デーモンによって告知された永遠回帰の思想が、その人に対して大いなる支配力をもつようになっている、という事態に相応することだ、ということである。永遠回帰の思想の倫理思想としての形式が、まさにこの、最大の重しとしての「欲するか」という問いであることを、我々は確認することができる。

しかし、この倫理的形式の問いは、それだけで自立させられる場合には、恐らくこの思想を充分には表現せず、単に形式的に「おまえはこのことを無数回欲するか?」と問うことだけでは、永遠回帰の思想に適った行為の選択を、充分に行なうことはできないであろう。その場合には、さまざまな権力感情が、その答えの中に紛れ込むであろう。この形式の問いが本来的な選択の力をもつためには、この問いが、その時、問う者にとって「最大の重し」となっていなければならず、そうやって、そこに、この告知された思想の支配力が有らなければならないのである。

しかし反対に、この形式の問いが最大の重しとなって問われる場合には、人は最終的には、この問いに対して〈Ja〉と答えるという決断の、「最終的な永遠の確認と封印」を行なうことだけを望むのであり、その場合、この「欲するか」という形式の問いは、正しく、自分自身と生とに対する充分な愛を生み出すように強制する力をもつのである。充分な愛とは即ち最高の肯定のことである。こうして、この形式の問いには、『EH』で言われたような、「到達可能な、肯定の最高形式」を生み出すように強制する力があるのである。

しかし、この断章には、なお二つの問題が隠されているように見える。一つは死、「私の死」という問題であり、この「欲するか」という問いも、当然、「私の死」という、この私の世界の永遠の消滅、その恐怖とすさまじい孤独を踏まえて答えられるべきものである。もう一つは、「よろこび(Lust)のみが永遠を欲する」という深い思想であり、この「欲するか」という問いは、実際には、この「よろこび」のただなかにおいてしか、正しく〈Ja〉と答えられることはないであろう。この二つの補足を、後にニーチェは『Za』の「第二の舞踏の歌」で行なうのである。

『悲劇の誕生』についての一考察

竹村香織

本発表は、ニーチェにおける「悲劇」・「悲劇的なもの」という概念が意味するところを明らかにする目的のもと、まずその第一ステップとして『悲劇の誕生』におけるニーチェの悲劇理解を考察するものである。その際悲劇における快を中心に論じ、そこから得られた悲劇像から『ツァラトゥストラ』を一つの悲劇として読むという考えを提示したい。

悲劇はアポロン的なもの(悲劇的英雄たちの対話による劇)とディオニュソス的なもの(合唱隊)という二つの異質な芸術的衝動の総合統一として成り立つ、というニーチェの悲劇論は

よく知られている。悲劇詩人が好んで繰り返し描き出すのは、美しい英雄がもろもろの対立の中で闘い、運命に苦悩する（つまり英雄の没落）という叙事詩的な事件であり、観客はこの美しい仮象である英雄の没落に一種の快を感じる。英雄の苦悩・没落は醜・不調和であるにちがいないが、それにもかかわらず惹起される悲劇における快とはいかなるものであろうか。

ニーチェは悲劇および万物の根源をディオニュソス的なもの（個体化の原理を打ち破り、形あるものを再び流動化させる原理）に見、これを「非道徳的な芸術家神」に喩えて、この神による遊戯的建設と破壊が世界・生の実相であると考える（「芸術家形而上学」）。悲劇における快は、観客が個体化の原理を打ち破る音楽の力によって意識的自己から解き放たれ、陶酔の中で英雄の没落を自ら体験するところにある。自己の根源へと憧れゆく（zu grunde gehen）観客は、芸術家神による芸術作品としての自己の本来的あり方を自覚し、美的現象として生存がそのまま是認されていることを悟るのである。

このような〈ディオニュソス的なものの世界の実相は芸術活動であって、美的現象として現実世界はそのまま是認される〉という「芸術家形而上学」は、論理的に導出されうるものではなく、理論的認識によって捉えることは不可能である。ただ悲劇を体験し、英雄の没落を自ら生きることによってのみ得られる知といえよう。悲劇はこのような知の、理論的認識とは全く別の認識媒体として提示されているのである。

そこで、以上の「悲劇」理解を踏まえて、『悦ばしき知識』第四書最後のアフォリズム（三四二節）の考察に移る。「悲劇が始まる（Incipit tragoedia）」と題されたこのアフォリズムは、これに続く著作『ツァラトゥストラ』の序文冒頭の一節と内容的にほとんど変わるところがなく、「――こうしてツァラトゥストラの没落は始まった。」で結ばれている。すなわち、このアフォリズムの「悲劇」は、「ツァラトゥストラの没落」の意味と解される。ゆえに、著作『ツァラトゥストラ』は英雄ツァラトゥストラの没落の物語、つまり一つの悲劇として読まれるべきであろう。

ギリシア悲劇が「芸術家形而上学」という世界の実相についての知を把握する媒体であった如く、『ツァラトゥストラ』の悲劇は「永劫回帰思想」を知る媒体である、と考えられる。この思想に触れるためには、読者は、悲劇に陶酔したギリシア人のように、『ツァラトゥストラ』の文体から響き出す音楽を感じとり、個体の呪縛から解き放たれて、ツァラトゥストラの没落を自ら生きねばならないと言えるだろう。ニーチェが「悲劇」をどのようなものと理解しているかを明確にし、そして『ツァラトゥストラ』が一つの悲劇であるということを認識することによって、永劫回帰思想が〈生きてのみ知られる思想〉であり、われわれはニーチェの主著を身体で読むことを学ばねばならない、ということが理解されると考える。

ウィリアム・ジェイムズの多元的宇宙

吉永進一

ジェイムズは、その多元論的な宇宙観についていくつかの著作で述べている。『プラグマティズム』で強調されるのは非決定論的な宇宙とそこにおける個人の行為の価値である。「われわれの世界では、個人の願望が唯一の条件であるばかりである。個人個人がそれぞれ違った願望を抱いて現に生きているのである。だからめいめいで違うさまざまな願望がまずかなえられなくてはならない。このように、実在は、多なるこの世界においては、あらゆる種類の抵抗のもとに成長し、和解に和解を重ねながら、だんだんと、第二義的な意味で合理的な形態と呼ばれてよいようなものに組織されてゆくしかないのである」。あるいは「世界というものは完璧な姿で必然的に成長するのではなく、部分部分の寄与によって少しずつ成長するものである」とも言われる。「真理」は、この行為を導く道標であり、絶対的な実在を映すものではなく、映すとすれば、部分的な実在、私たちの経験する世界を映したものである。このように、経験において、私たちは各自の場所で世界の姿を変え、世界は新たな「真理」をもたらし続けている。

問題はそうした局所的な経験の集合が、宇宙という名に値する統合体にもたらされるのかどうかという事である。すでに『心理学原理』の自己意識の項において、自己意識の連続性は実体的なものではなく、生起する意識が直前の自己意識の内容を摂取し、連鎖的に保持していくものとされていた。この連鎖のモチーフはさらに『多元的宇宙』で一元論と対比させて展開されている。「いわゆる意識状態が自由に分離し結合し、同時に存在するいくつかの、より広い視野の経験野の部分となりながらも、自らの自己同一性を失わない」(『多元的宇宙』)。個々の経験は実在するものであるが、空間的時間的近接のために、いくつかの経験がつながりあって一つの部分的な宇宙を形成している。隣接による結び付きがいくつもの経験を一つの全体をつなげているが、それは一つの原理や一つの精神によって完璧に構成された宇宙とは姿を異にする宇宙である。「あらゆる部分は、実際あるいは直接の関係ではつながってなくとも、ある可能で媒介的な関係によって、いかに離れた部分であろうと、各部分はその隣の部分とのときがたく浸透しあって結びつき合っているという事実によって、ほかのあらゆる部分とつながっている」(『多元的宇宙』)。

彼の多元論的実在を結びつける要因のもう一つは、サブリミナルな意識の連続性、あるいは「母なる海」説である。「私の現在の意識野は、中心の回りに辺縁があり、その辺縁は気づかない内に潜在意識の「より大きなもの」につながっている」。この説はG・T・フェヒナーのドイツ・ロマン主義的な世界霊魂という概念の系譜につらなるものであり、F・W・H・マイヤーズらの心霊研究家によって経験において立証されたとジェイムズは確信していた。「宇宙意識の連続があり、それに対して私たちの個体性はかりそめにすぎない柵を立てているだけで

あって、私たちの中のいくつかの心は、母なる海や貯蔵庫のようにそこへ入るのである」。物理的に近接していない二つ以上の経験がつながる可能性を彼は信じていた。もちろん、ジェイムズの『心理学原理』の立場や根本的経験論の論理からしても、この部分は不必要な部分である。新たな真理過程を可能にするのは、辺縁の働きであって、さらにその彼方のものを問う必然性はない。しかし、「母なる海」がもたらすものは経験の内容だけであるのかどうかという点について、『人間の不滅性』においては、仮説という形ながら、意識の内容だけでなく意識自体の発生を「母なる海」に帰している。根本的経験論では、意識という実体を経験という継起する場に置き換えられたにしても、その存在自体の謎は残る。母なる海説が必要とされるのは、この限界的な問いに応えるためでもあったのではなかろうか。

敬虔主義と啓蒙主義
――宗教と制度との関わりをめぐって――

蝶野立彦

ドイツ敬虔主義の運動は、一六九〇年代から一七一〇年代にかけての時期、初期啓蒙主義と呼ばれる法学者達の運動と一種の共闘関係を取り結びながら、旧来の正統主義的な神学・教会システムと対決し、これを克服するための方法を模索した。その両者の共闘関係を理解する上で重要なのは、初期啓蒙主義が「理性的自然法に基づく法制度の世俗化」を目指す運動でありながら、同時に「真のキリスト教・真の教会の再生」というプログラムをも内包していたこと、そして敬虔主義、初期啓蒙主義それぞれの依って立つ基本原理の相違にも関わらず、それぞれが理想とする「真のキリスト教・真の教会」のイメージとその実現のための方法論に関して、両者の間に明らかな類縁性が認められることである。本発表では敬虔主義運動の祖P・J・シュペーナーと初期啓蒙主義の代表的法学者C・トマジウスのそれぞれの教会論・教会改革論を採り上げ、「真のキリスト教・真の教会」がそれぞれの思想的文脈の中でどのように表象され方法的にどのように追求されているかを分析し、その比較を通じて敬虔主義運動と初期啓蒙主義運動との間の接点と分離点を明らかにした。

シュペーナーとトマジウスの教会論には、以下のような共通の図式が認められる。即ちそこでは、「内面性と平等性」「良心の自由と平等な関係性」に基づく教会共同体こそが「真の教会」であると表象され、教会共同体の中に「権力秩序と強制原理」が持ち込まれることによって教会はその本来の在り方から逸脱した、と理解される。そして「真の教会」を再び現実社会の中で実現するための手段として、教会を「政治に関わる領域」と「信仰に関わる領域」とに峻別し、権力と強制を伴う活動を全て前者に振り分け、後者を政治的要素から完全に切り離し純化することで、「あらゆる政治性を免れた、それゆえ自由にして平等な空間」を信仰者のために確保する、という方法論

が示されるのである。しかしその「非政治的領域の創出」に際しての「国家・公権力」の役割に関して、トマジウスの議論の中には、シュペーナーにおいて未だ明確な形を取ることのなかった、ひとつの新しい視点が示されている。即ち、シュペーナーは政治領域と信仰領域との峻別に際して、権力秩序・強制原理の担い手たる国家・公権力を教権の担い手たる聖職者ともども政治領域に締め出してしまうことによって信仰領域の純粋性を確保しようとしたが、トマジウスにおいて、国家はその「政治領域と信仰領域との峻別」それ自体を創り出し保証する力として、むしろ積極的な役割を与えられることになるのである。ここには、後の近代市民社会を特徴づけることになるひとつの構図、即ち「あらゆる政治的統治権」を「国家・公的制度」に委託することによって逆に「政治の干渉を受けることのない私的自由領域の享受」を保証される「個人」という構図が、先取りされる形で示されている。そしてこの「私的自由領域の保証」という近代的命題をシュペーナーおよびトマジウスの教会改革論の文脈にもう一度引きつけて捉え直したときに重要な意味を帯びて浮かび上がってくるのは、彼らがその「私的自由領域」を、「完結した理想的空間」としてではなく、信徒同士の理想的な対話を通じて「見えざる真の教会」が形成されうるための、その「可能性の枠組み」として位置づけていたという点である。敬虔主義及び初期啓蒙主義の教会改革論に与えられるべき歴史的評価も、この「可能性の枠組み」をどのように評価するかという点に大きく左右されることになると思われる。

内観サークル運動における『見立て話』の位相

熊田一雄

内観法（内観療法）とは、日本的心理療法（人格修養法）の一種である。そもそも、浄土真宗の一派で阿弥陀仏に対する信心を獲得するために行なわれていた「身調べの行」を応用したものである。内観法の基本は、両親など生活史上の重要人物を対象に、(1)していただいたこと (2)して返したこと (3)迷惑をかけたこと、の三点を数え上げていくことである。通常は母親（ないし母親代わり）との関係を最重視する。「我執」を去って「人の身になる」トレーニングであり、「他者の愛と自己の罪」を凝視させることを目的とする。現在内観法は、比較的簡単な心理療法（人格修養法）として、宗教界（既成仏教・新宗教の両方）・教育界・企業研修・矯正所・臨床心理・精神医学などの各方面で広範囲に応用されており、日本内観学会の推定によれば、既に一〇万人を上回る支持者をもつ。またそれとは別に、七〇年代以降勢力を拡大しているいわゆる新新宗教（第四期新宗教）に内観を採用するグループは数多く、GLA系諸教団もそのひとつである。筆者が調査した「エルランティの光」（一九八六―）は、GLA系諸教団が完全に「内観サークル」へと展開した事例である。筆者はこうした現代日本の内観サークル運動について、吉本内観との関係を中心に既に何本か

の論文を執筆しているので、詳しくはそちらを参照されたい。

このグループでは、共依存者（「自分がない」人）に対して自覚を促すべく常識を逆撫でするような独特の説話を読ませている。参加者が初期の段階で必ず読まされるテキストの中には、「ブッダやイエスにならないための戒め」とでも呼ぶべき説話が含まれている。それらの物語では、ブッダは「母を失った自分を呪った」ことを反省している人物として、イエスは「母を切り捨てて神を求めた」ことを反省している人物として描かれている。ブッダは、「揺れない心」を求めるあまり自分の「欲の心」が見えなくなり、「母を失った自分を呪って」苦行に打ち込んだものの、「悟った」と思って見た光の正体は自分の「欲の心」であった、ということになっている。一方イエスは、「母を切り捨てて神を求めた」のであり、十字架の上で「殉教者を気取って自己陶酔」しながら「内心ひそかに母を見下していた」ことになっている。もちろんこれらの説話は学問的にナンセンスな話であるが、「自分がない」人に対して「私にもそういう裏の心理があるのかもしれない」と自己反省させる効果をもつ。一般に内観サークルにおいて「先行する内観者の記録」は重要な役割を果たすが、このグループは「意識資料集」という名前でそれを蓄積している。そこには「内観者の生の手記や体験談」だけではなく、「軍人・サムライ・カルメン・マリー・アントワネット・巫女・酒鬼薔薇君」といった類型化された「見立て話」が数多く含まれており、参加者に対してそれらの見立て話も各自の内観の参考にさせている。

そもそも「見立て話」とは、「個別の人物の物語」と「普遍的な心理学的実体概念」の中間領域に位置付けられる物語論的行為である。このグループの「見立て話」は、普遍的概念への志向が弱い「日本の大衆文化の伝統」と、複雑な心理的葛藤を扱う「心理療法の伝統」が合流したものとみることができる。ひるがえって、(1)日本の新宗教における「見立て話」の伝統を再検討する、(2)精神分析における実体概念を「見立て話」として再検討する、という作業も今後必要なのではないだろうか。

間（Zwischen）と他者
――マルティン・ブーバーの視点――

大川武雄

デカルト以後の自我主軸哲学においては他者は二次的問題であり、その重要性が哲学によって認識されたのは漸く今世紀初頭にブーバーを中心として現れた対話哲学においてである。新しい哲学としての対話哲学は自我中心の哲学の流れに自我に向き合う主体性としての他者を登場させ人間の実存に新しい光を与えた。

一　人間的現実の原-範疇としての「間」の存在

「はじめに関係がある」の命題がブーバーによる人間存在理解の原点をなす。彼は原始時代から現代に至る人間の歴史を系統発生史的に把捉する。未開の原始社会においては人間は他者との自然的結びつきにおいて「我－汝」の関係にあった。人間

が他者を「我―それ」の関係に捉えるのは人間が自我意識を持つに至った後のことである。嬰児は自我を全く意識せずに母と「我―汝」の関係に結ばれているのは、人類の系統発生史的現実を示している。人間の他者関係の原型は我―汝であった。自他の関係に「我―それ」が出現したのは人間の自我の覚醒による。それは人間が自然から自己を自らの意志で分離したことに起因する。その分離は二重の原理によって行われた。その一が「原離隔」(Urdistanzierung) その二が「関係への参入」(Inbeziehungtreten) である。人間の自我は世界を自己から引き離すことによって「自己とは異なる他者」を現出させ、自己と他者との間に自他を隔絶する「間」をおいた。これ以後、人間は自他の間に存在する「間」を如何に架橋するかによって他者と「我―汝」と「我―それ」の何れかを結ぶに至る。それをなすのが「関係への参入」である。ブーバーによれば自他を隔てる「間」は無なる無底の深淵ではない。それは人間存在の原型である「我―汝」の関係を人間が復元し、それを人間の生の核心におくことを可能にさせる人間的生の原-範疇である。ブーバーの人間存在論が「間人間的なるものの存在論」(Ontologie des Zwischenmenschlichen) と呼ばれるのはその為である。ブーバーはこの「間」を「主観性の彼岸、客観性の此岸、我と汝が出会う狭い尾根の上に『間の王国』がある」と言っている。人間は他者との出会いによってその真の存在を得る。そして汝としての他者を通して永遠の汝として神を見る。「間」は人間と神の関係をも実現する領域である。

二　ブーバーの他者論

ブーバーは人間存在のアプリオリな在り方を「我―汝」の関係における社会的共存在の中に見て取る。ブーバーの他者は「汝」であり、「それ」ではない。しかし我々の日常には我―それの関係が浸透し、我―汝の本来的共存在は欠如のままである。このような状況から人間の孤独が生起する。人間のこの絶望的状況から脱却し得るのは汝としての他者との「出会い」(Begegnung) による。出会いとは我と汝が互いに向かい合って (gegenüber) 相互に専一的、直接的に人格としての関係を結ぶことを意味する。このような出会いにおいては、我と他者は相互に自己を超越して、自他の「間」を共存の場とする。ブーバーによれば人間として真に存在するとは自己と他者が自他を隔絶する間の領域において汝としての他者との共存を実現することである。責任 (Verantwortung) の概念は特殊倫理 (Sonderethik) の領域、当為の領域に存在するのではなく、自他関係の中に存在する。真の責任とは出会いにおいて、我が他者の語りかけに自己の全存在をかけて応答することによって全うされる。しかし人間には「汝と語りかけることの出来ない」瞬間がある。我が汝に向かって根元語「我―汝」を語ることは我の本質的行為である。しかし我の行為のみによっては出会いは実現されえない。ブーバーによれば「私が汝と出会うのは恩寵によってである」。我が他者と出会い、「関係の中に歩み入ること」を可能にさせるものは神の恩寵によるのである。さらにブーバーは「もろもろの関係の延長線は永遠の汝において交わる」と言う。個々の汝は神としての永遠の汝がそれを通してみることのできる狭間 (Durchblick) である。他者として

の汝が神に連なること、これがブーバーの他者論の最大の特徴である。

ブーバーにおける神

福井雅彦

ブーバーの思想は我―汝の根源語に集約されているが、汝の延長線上に永遠の汝、つまり神が存在している。ここでは、ブーバーにとっての神の意味を、一九五二年メルクール誌で行われたブーバーと精神医学者ユングとの論争から考えてみたい。

一　内在と超越

さてユングは「神についての全ての言表は、まず第一に心から出てくるのである。」と述べ、神を自律的心理内容の投影としてとらえる。これに対してブーバーは神は「心的ではない実在者」と主張する。それは人間の心から独立して存在する超越者である。ブーバーは「したがって論争となる問題は、神とは単に心的現象にすぎないものであるのか、それとも神はやはり人間の心から独立して存在するものであるのかということである。」と述べ、二人の見解の相違を浮き彫りにする。つまりユングにとっては神は自己に内在的であり、ブーバーにおいては外在的・超越的である。心から生み出されてくるもの、あるいはその中に取り込み得るものは、ブーバーにとっては神ではない。ブーバーにおける神は、人間から存在論的距離を保つ超越者といってよいであろう。

二　神と神の像

次にブーバーが主張している神と神の像についての考察を見ることにしたい。まずユングの主張である。「私はとにかく神について言い表わしうる全てのこと、端的に全てのことは人間的言表であること、つまり心理的なものであると主張しているのである。われわれが神についていだいたり、あるいは、自らつくり上げたりする像は、どのみち人間から切り離されることはないのである。」次にブーバーの見解である。「信仰をもつものなら誰しも、自分が神の写真を持っているとか、神を魔法の鏡に映しだすことができるなどと想像することはない。各人は、自分や、自分たちが神の鏡像を描いたことがあるのを知っている。しかしまさに神の像として、つまり似姿として描いたのである。すなわち像が意味する像なきものに向けられた信仰において描いたのである。」つまりブーバーは神への信仰から神の像が出現してくると考えているのだ。いいかえれば、神の像とは神との関係から生じてくるいわば副産物である。ブーバーにとって汝となり得るものは、自己と対向していなければならない。したがって自己の内に存在しているものはそれであり、汝にはなることはできない。つまり神は神の像のように所有できるものではなく、究極的には、ブーバーの身体感覚を触発してくる神秘としての汝なのである。

三　対話的超越者としての神

ブーバーの思想が対話的であることはいうまでもないが、神との対話に入っていくためには、神は人間から独立した超越者

でなければならない。神が人間に内在的であるとするならば、対話が成立する基盤が失われてしまうからである。つまりブーバーにとっての神は、心理学的還元ができない絶対的二人称としての汝なのであり、さらには、語りかけたり語りかけられたりするリアリティとしての他者なのである。こうした事態は神学者パウル・ティリッヒをして「彼はいわば、神に憑かれていた。」といわしめたほどである。このようにブーバーにとって神とは、単に概念や観念として思惟の対象となるようなものではなく、その都度生じる語りかけと応答を通してはじめて現前するのである。しかもこうした相互性は、地上的汝との対話を欠くことができないことから、ブーバーにおける神には、単にその超越性だけではなく、人間存在における主体同士の超越という「二重性」が備わっているといえよう。

トーマス・ミュンツァーと「公益」

木塚隆志

ドイツの宗教改革者T・ミュンツァーは、当時を神の「刈り入れ」の時として認識する強い終末意識にしたがって、テューリンゲンの農民戦争に係わったことで知られており、こういったいわゆる急進的な活動のために、彼の改革思想・活動は、従来の宗教改革史研究の中で、一般に、宗教改革運動の中心的な理念や展開から「逸脱」ないし「離脱」した特殊な現象として類型化されてきた。

例えば、「共同体宗教改革（Gemeindereformation）」という図式で宗教改革と社会との関わりを理解するP・ブリックレは、農民戦争の基本的構造を、宗教改革者ツヴィングリの思想的影響下にあった上部ドイツの諸都市・農村における、聖俗の両領域での共同体原理ないし自治化（Kommunalisierug）の実現、また、世俗の領域における「福音」の実現（すなわち「隣人愛」「公益」といった形におけるその政治的・社会的規範化）を中心的な理念とする運動の中に求め、ミュンツァーとテューリンゲンの農民戦争をこういった展開から外れた「例外」的な運動として、つまり、黙示録的な終末観のゆえに、ツヴィングリが問題としたような「現実の政治と社会改革の次元」を見失ったものとして理解している。

また、これに対して、ミュンツァーとテューリンゲン農民戦争を「民衆宗教改革（Volksreformation）」の「頂点」として位置づける旧東側のマルクス主義的な諸研究においても、同様に、ミュンツァーの思想・活動を特殊な現象として、すなわち、当時見られた様々な反封建主義的闘争の歴史段階をはるかに超えた、共産主義社会を内容とする「千年王国」の実現をめざす急進的な革命的党派として類型化する傾向が支配的であった。

以上の諸研究は、何れも、ミュンツァーの改革理念を、特定の世俗権力観や社会理念に、つまり、現実の政治・社会的次元を超えた終末の神の国や完全な共産主義社会の実現の期待に固定的・限定的に結び付けて静態的に理解するものであり、ま

た、この意味で、彼の活動を、ルターあるいはツヴィングリといった主要な宗教改革家の影響下にあった運動との根本的な相違を前提として理解するものであると考えられる。

しかし、ミュンツァーの黙示録的終末観は、宗教改革初期のさまざまな宗教的・社会的運動に結合しながら、それぞれの運動における対立の構図を、その黙示録的な対立・変革の普遍的な枠組みの中に組み込んで展開していると考えられる。アルシュテットにおいては、市民の都市近隣の修道院ないしカトリック領主に対する宗教改革運動の中に、またミュールハウゼンにおいては、都市内の自治化を基盤とする改革運動及びテューリンゲンにおける農民戦争の中に、そのつどミュンツァーは黙示録的変革の展開の場を見いだしているのであり、そしてまた、それぞれの運動の中で終末的な変革の担い手を、ザクセンの選帝侯権力に、また、都市共同体の市民に、そして、「軍団」ないし「同盟」の中にそれぞれ期待しているのである。

こういった様々な社会運動とミュンツァーの黙示録的終末観ないし改革理念との密接な結合について、また、その動態的な展開の過程について、この発表では、農民戦争を始めとする当時の多くの社会運動を導く中心的な社会理念であった「公益(Gemeinnutz)」理念に対するミュンツァーの関わりに注目して考察し、また、それを通じて、ミュンツァーの黙示録的終末観に基づく改革理念・活動と、ドイツ宗教改革における主要な改革理念やその展開の枠組みとの積極的な関係について再考を試みた。

ル・フォールにおける「文学と宗教」

八木　博

ル・フォールにおける「文学と宗教」の問題を解き明かす鍵は、小論「キリスト教文学の本質」にある。

そこでは、「キリスト教文学の本質」を「素材」に求めることは、外面的で、割り切れ過ぎてしまう上、内面的に見ても、余りにも偏狭に過ぎ、身動きがとれなくなってしまうことを説いている。

「素材」にのみその答えを見いだすことは、一面において、「素材」が、見事に花開いている作品があり、妥当性を得ているようにも思えるが、キリスト教的素材を用い乍ら、キリスト教に対して否定的な態度、憎悪の念から生まれた、決してキリスト教文学とは言えない作品も存在する。逆に、素材は極めて世俗的で、全くキリスト教的とは言えない作品であり乍ら、それをキリスト教文学の中に数えるべき作品もある。

「素材」のみに「キリスト教文学の本質」を求めることは、一見、それなりに分かり易くはあっても、ル・フォールも説くように、余りにも皮相的で、その本質を把握しきれるものではあり得ない。

ル・フォールは、「キリスト教文学の本質」を「作者」に見い出そうとすることもまた誤りであることを指摘している。何故なら、文学は、ただひとえに文学の法則にどのように関わっ

ているのかという一点に於いてこそ、その価値が決められるべきものであって、「作者」という視点が意味するところも、唯、その論点が作品から作者へという、全く主観的な領域へ移しかえられたに過ぎないからであると説いている。

「作者」に焦点を当てることは、必ずしも、全面的に妥当性を欠いているというわけではないが、キリスト教作家の作品でありながら、読者には、何等、キリスト教的意識も呼び起こさない場合があり、逆に、非キリスト教作家と見なされながら、読者にキリスト教文学として、解釈され受容される場合もある。「作者」に「キリスト教文学の本質」を見ることは、ル・フォールも説くように、一面の真理ではあり乍らも、複雑で多様な現代にあっては、それだけでは、決して十分なものではあり得ない。

ル・フォールは、「キリスト教文学の本質」について、文学そのものの中に、本来的にキリスト教の教義へと向かって行く傾向があること。文学の使命が、破滅して行く人に最後まで付き添って行く事という、このような価値転換こそ、キリスト教における価値転換と軌を一にしていて、キリスト教が説く「裁くなかれ」という厳しくも優しい掟こそ、文学の核をなすものであり、詩神ミューズが何人も裁かないのは、文学が道徳的な判断を下して、人をあざ笑うものではなく、飽くまでも、人々の魂を震わせるものだからであると説いている。

ル・フォール作品における「生まれながらにしてキリスト教的魂」としての人間観が、登場人物たちの姿の中に、自ずから、神の恵みと超自然との関わりを生み出している。登場人物たちは、悲劇的な状況の中で、最早、為す術もなく無力な存在として、謙遜そのものとなった時、思いもよらず、聖なるものと遭遇する。「人間の限界は、常に神への入口であり」、聖なるものとの出会いの場であり、「すべてにおいて見捨てられている人は、真に守られている人である」という命題を明確にすることが、ル・フォール文学の核心である。

文学そのものの中に、キリスト教的なもの―「生まれながらにして、キリスト教的魂」から横溢する慈愛の心―を指向するものがあると言うル・フォールの所説には、「文学と宗教」に対する慧眼が窺え、首肯させるところ大きい。

ヤーコプ・ベーメにおける「無底」

笠井　貞

ヤーコプ・ベーメ（1575-1624）の哲学における中心課題は、「無底」（Ungrund）であると言えよう。無底からの神的意志による自己啓示の原理と、その逆の無底に還帰しようとする原理との弁証法的展開の過程が、彼の思想の基調をなしている。ここでは、無底の概念を中核にして検討したいと考える。

「神性」（Gottheit）の本質は、ベーメによれば、それがそこから起源し由来するような根底（Grund）を全く持たない。したがって、神性の本質は、無底の深みのあらゆる所にある。しかも無底には場所が見出されないのは、無底自らが一切の存在

者の場所であり、一切の充満であるが、何ものにも把握されないからであるとされる。神は自己自身においては無底であり、永遠の無であり、この永遠の無である無底から一切が展開すると言う。

神は無にして一切であり、そして世界と創造全体がその内にある唯一の意志である。神の内では一切が始め無くて等しく永遠であり、等しい重さ、尺度そして目標の内にある。神は「永遠の一者」(das Ewige Eine)であるから、モーセは「主は唯一の神である」(申命記)と説いたとベーメは述べている。神の無底的で、自然的でなく、被造的でない意志は、それ自身において唯一のものであり、その意志は無であり、しかも一切である。その意志は唯一の神であり、また唯一の神と呼ばれると言うのである。

自然と被造物の外にある神が何であるのかとして、ベーメは次のように述べている。神の名は、感覚的な言葉にしたがえば、エホヴァ(JEHOVA)と呼ばれる。エホヴァとは、無が何かあるものの中へ捉え込まれた喜び、または永遠の一者を表わすと言う。彼が説く無底は神の唯一の場所である。とは云っても、そこには区分などはなくて、全く測り難く、一つの形態または同等性もない。無底の核心または中心は、意欲としての永遠の神の心情であるとされる。

神は自己自身の内で自己を捉え、見出し、そして神から神を産むと、ベーメは言う。即ち、無始の唯一の第一の意志は、悪でも善でもないが、自己の内に唯一の永遠の善を把捉できる意志として産む。この把捉できる意志は、無底的意志の子であるが、無始の意志の内で等しく永遠である。この第二の意志は、第一の意志の永遠の感覚性、発見性である。そこでは、無がそれ自身の内で自己を或るものとして見出す。そして無底的意志と云う見出されないものは、その永遠に見出されたものを通して外に発出して、自己自身の永遠の観想へと自己を導く。したがって、無底的意志は永遠の父と呼ばれる。そして無底を通して見出され、把捉され、産まれた意志は無底から産まれた独り子である。と云うのは、その意志は無底の本質であり、その内で無底が根底において自己を捉えるからである。そして無底的意志が把捉された子または本質を通して発出したものは、霊と呼ばれる。と云うのは、霊は把捉された本質を自己の内から意志の活動または生命に、即ち父と子の生命に導くからである。そして発出したものは、永遠の無が見出されたものとして喜びである。そこにおいて、父と子と霊は、自己を内に見て、自己を見出す。そしてそれは神の智恵または観照と呼ばれると言うのである。永遠から存在していたエホヴァ(ヤハウェ)の神により、ただ父・子・聖霊の三性(三位一体)だけが、神の唯一の力と智恵の内で産まれると言われる。

無底が、ベーメの存在論の基本概念である。無底は始元も終結もなくて無限であり、概念的に把捉できないために無とも言われる。神性の本質である所の無底は、一切の存在者を超えた存在とされる。「神は自分を隠し通されている」(イザヤ書)とある。彼が説く無底は、ユダヤ思想のカバラにおける世界創造以前の神である「エンソーフ」(En Soph)に由来するのであろう。

フィヒテ哲学における宗教について

諸岡道比古

本論はフィヒテの処女作である『あらゆる啓示批判の試み』において、宗教がいかに考えられ分類されているかを検討するものである。

『あらゆる啓示批判の試み』は匿名で出版されたため、出版当初、カントの宗教論ではないかと考えられた程、カントの「宗教の演繹」と類似した論述をする書物である。それというのも、フィヒテ自身認めているように、啓示批判を実践哲学の基盤で行ったからである。本書によれば、フィヒテは宗教を演繹するために、まず意志規定の問題の検討に着手する。そして有限な理性的存在者である人間が、感性界の一部として感性的動機によって意志を規定されざるをえない存在であることを明らかにする。しかし理性的存在としての有限な理性的存在者は意志を道徳法則によって規定すべき存在である。この点において、理性的にして感性的存在としての人間は、理性的本性と感性的本性との間に乖離が生じる。この両本性を繋ぐものとしてフィヒテは尊敬の感情を考える。

尊敬の感情とは、感性的動機を抑圧し、道徳法則を意志の規定根拠として承認することによって生じる知的感情である。この感情は感官の快をはるかに凌駕した喜びを与えるものであり、誰一人として、この感情と快の感情とを取り替えようとする者はいない、とフィヒテは言う。この喜びを与える道徳法則は感性を制限し意志を規定する。しかし理性的にして感性的存在である人間においては、法則と意志との完全な一致が要求されるものの、完全な一致は理念に留まる。この理念の達成は、人間が有限性を無に帰することにおいてのみ成り立つ。そのためにフィヒテは、カントと同様に、魂の不死を要請する。この不死が要請され、法則と意志とが完全に一致すると想定しても、「無限な正しさを伴った無限な幸福……浄福」が与えられるわけではない。そこで、この浄福を与えうる存在としての神の存在が要請されることになる。

神が要請され、神の概念が道徳法則から考え出されようとも、神についての学つまり神学があるだけである。神学が宗教になるのは、意志を規定する際に神の概念が実践的影響を与える場合である。その場合でも、神におもねたり神を恐れたりすることが意志規定に影響を与えてはならない。というのは、人間は自律的な道徳的存在者であるからである。すると、神の命令が道徳法則であれば、道徳法則に神の命令としての重みが加わり、神が実践的影響を与えることになる。このことは道徳的な世界創造者として神の要請を考えれば明らかなことである。では、この命令がいかに告知されるか、が次に問題となる。フィヒテによれば、告知は内的な超自然的原理あるいは外的な超自然的原理によってなされる。前者は純粋実践理性であり、後者はいわゆる啓示である。この二つの原理により、宗教は自然的宗教 Naturreligion と啓示に基づく宗教 geoffenbarte Religion とに分けられる。この自然的宗教は、人間が意志を規定

する際、道徳的弱さがないか否かによって、純粋な理性的宗教と自然的宗教とにさらに分かれる。前者は、道徳的弱さがなく、道徳法則が意志を常に完全に規定する人にのみ存在する。後者は、例えば、不道徳な行為を行為者ばかりでなく神も軽蔑する、という表象によって、法則への尊敬を強化し、道徳的弱さを克服しなければならない人に必要な宗教である。それに対し、啓示に基づく宗教は、法則に従おうという意志すら前提できない人に必要な宗教である。啓示はそうした人の感性に働きかけ、神に対する畏敬や驚嘆の念を引き起こすと共に、その人の想像力を刺激して、神が……すべきであると言うなら……すべきである、と考えさせるようにする。そして次第に道徳法則を意識させるようにする。道徳法則を意識させると、啓示に基づく宗教の役目は終わり、その人は道徳的弱さを克服するために、自然的宗教を必要とすることになる。

ヘーゲルにおける神の存在の存在論的証明

小林亜津子

ヘーゲルの「体系期」最初の宗教論は、ニュルンベルグ時代の草稿、「中級、上級課程のための宗教論」(1811-1813)である。そこで主題化されているのは神の存在証明、とくにその存在論的証明の問題である。この未邦訳のテキストは、従来ヘーゲルの宗教思想としてはほとんど注目されてこなかった。だが、「体系期」の著作や講義で頻繁に論じられる存在論的証明に関するヘーゲルの主張は、この「宗教論」の叙述との対照をまって初めて内在的に理解可能となる。

カントは『純粋理性批判』「弁証論」で百ターレルの例を出して、およそ存在者の存在というものは、概念、すなわちrealな述語には含まれず、経験によって総合的に概念に付け加わると主張した。そして神をもまた一個の存在者(客観)と考え、神についてどれだけ肯定的な述語を集めてみても、その存在については、経験的制約を充たすことができない以上、論証不可能であると結論づけた。これに対してヘーゲルは、神の存在についても、他の有限な感覚的対象と同じように経験的確証を要求するカントの議論は誤りであり、それはカント固有の存在論による偏見であると批判した。

ヘーゲルは神を、カントのように一個の客観としてではなく、世界に現存する主観と客観の統一態として捉える。ヘーゲルにとって神は、感覚的経験の対象の背後に存在し、その存在根拠となるという意味で世界に現存する理念(Idee)である。理念である神が「存在」するといっても、それは木、星のように、個別的で、感覚的な存在と同じ仕方で「存在」するのではない。逆に「これは木である」、「これは星である」が、個別的で、感覚的な存在に関する真理、すなわち感性と悟性、現象と本質の同一性として成立する根拠が理念なのである。カントの議論では、百ターレルのような有限な存在者の「存在」についての制約が、神に無反省に当てはめられる。

さらに神は「あらゆる現存在の存在」、「有限なものの無限な

もの」と表現される。たとえば「これは薔薇である」と言えば、ここには「主語と述語」、「個別と普遍」、「現象と本質」、「存在と概念」の対立がある。これが有限性を形づくる。有限性とは、関係する同種の存在によって規定され、自己で自己の存在を支えきれないという意味である。この自己存在の欠如を救うものが、同一性の理念(神)である。「これは薔薇である」が真理であるということは、そこに同一性の理念が存在することである。つまり、有限性(対立)のなかに無限性(統一)がある。この理念を神というなら、万物は神のなかにある。

「あらゆる現存在の存在」は、ヤコビが『スピノザ書簡』で、スピノザの神を表現する言葉である。ヘーゲルの存在証明の対象となる神は、世界を超越した神ではなく、諸存在の真理として世界に内在するスピノザ的な神なのである。そしてヘーゲルにとって神の存在証明とは、神があらゆるものの真理であり、真理の存在根拠を自分自身のうちに包摂する唯一の実体(自己原因)であるというスピノザ的世界観を獲得することである。万物が自己の有限性を認識することによって自己の存在根拠へと自己内反省する可能性の証明こそが、神の存在証明なのである。

神の存在論的証明をめぐる過去の論争はみな有神論の立場に立って、感覚的、経験的には捉えられない神を証明するという前提を共有していた。だがヘーゲルがカントを反批判する際、証明の対象は「あらゆる現存在の存在」として世界に内在する理念である。「宗教論」の叙述には、有神論から汎神論へと文脈を転換することによって、神の存在論的証明の問題はまったく新しい存在論の地平に置かれるという展望が示されている。

ヤスパースにおける暗号と超越者

土佐　明

ヤスパースによると、超越者そのものは実存にとって直接的に現れるのではなく、超越者の探求は暗号を介するものとされる。それゆえ暗号は象徴としての性格を有するものと考えられるのであり、彼自身、「象徴」という語を暗号と同義に用いることが多々ある。しかしながら晩年の『啓示に面しての哲学的信仰』(一九六二年)になると「象徴」の語は暗号から区別され、排されることになる。暗号はいかなる点で象徴と区別されなければならなくなったのか。そこで一つ考えられることは、暗号と超越者との関係をヤスパースはどのように捉えていたか、についてである。『哲学』(一九三一年)の中に暗号の「象徴性(Symbolik)」について述べている箇所があるが、そこでは「暗号文字においては象徴と象徴されるものとの分離は不可能である」とされている。この分離不可能性がいかなることを意味しているのかが、晩年における暗号と象徴との区別に結びついていると考えられる。

分離不可能性とは第一に、象徴されるものは象徴なしでは接近不可能である、という意味で考えられるであろう。これは暗号のみならず象徴にも妥当する。しかし暗号における分離不可

能性とはそれ以上のことを意味するものと見るべきである。ヤスパースによると暗号とは、超越者の現存在における統一としての「内在的超越者」とされるのである。それに対し暗号から区別されるところの「象徴」とはあくまでも他者への代理を意味するものであり、象徴と象徴されるものは互いに他なるものとして捉えられている。それゆえ暗号を象徴性として捉えることは、暗号について考察する上で不可避ではあるにせよ、そこには不完全さが残ることになる。

暗号が他者への代理とされてはならないとする理由の一つとしては世界二重化に対する批判が考えられるであろう。超越者を暗号とまったく別のものとすることは、超越者を人間の住まう世界の彼岸として捉えることでもある。しかし超越者が彼岸とされるならば、それは単なる想像上の空虚なものに過ぎない。だがヤスパースのいう超越者は「可能性なき現実性」であって、それは内在において自己実現する実存の現実において出会われるものである。暗号が「現実性の言語」である限り、それは超越者を別の場所に見るものであってはならず、超越者の現実性は内在における暗号との統一に存するのである。無論、暗号は超越者とは同一ではない。統一は限界状況の自覚に立った実存の自由に基づく決断の歴史的瞬間においてのみ認められるものである。主体の能動的な関わりを伴うことで暗号は暗号たりうるのであり、暗号を単に客体として考察した場合には象徴と区別されえないともいえる。

暗号と象徴についてのヤスパースの自覚の深まりは「想像(Phantasie)」の位置づけの変化とも関連していると思われる。想像によって人間は内在において達成されることのない存在の完全性を見出しうるのであり、それゆえに『哲学』では、想像が暗号解読を可能にするものとして評価されていた。けれども想像は、彼岸の世界の構想という世界二重化への逸脱の契機をも有する。その点で『啓示に面して…』では想像が精神の主体であり、理念という調和した全体を象徴の形で見出すものとされていることは適当であろう。

人間が超越者を探求するためには想像は不可欠である。しかし想像そのものは象徴を見出すものに過ぎず、決断という実存の能動的な行為を欠いてはならない。もちろん『哲学』でもその観点がなかったのではない。想像は実存的自由の発現の一つとされていたがゆえに暗号解読の役割が認められていたのである。けれどもここに象徴と暗号との混用の原因の一つがあろう。想像それ自身の有するはたらきの逸脱的性格に眼を向けたとき、ヤスパースは暗号と象徴との間に存する差異を無視しえなくなったのではなかろうか。

ヤスパースにおける交わりと認識の問題

布施圭司

周知のように、ヤスパースは哲学的信仰という独特な概念を打ち出した。哲学的信仰の特徴の一つとして認識の問題とのつながりを挙げることができる。一般に信仰と認識は、前者が

個々人の生き方に関わる主観的な問題であるのに対して、後者は個人性を離れた客観的な問題であり、分離して論じられることが多い。しかしながら、ヤスパースにおいては両者が密接に関連しており、認識の純正なあり方を求めることが信仰の営みに他ならないという側面がある。ここでは信仰と認識が通底する場が見て取られていたということができる。その二つの媒介となる場が、ヤスパースの重要概念の一つである「交わり」（Kommunikation）である。「交わり」とは簡単に言えば自己存在と他者との相互交渉であり様々な様態を採る。純正な認識は交わりの性格を帯び、また交わりを追求することが哲学的信仰に他ならない。

まずヤスパースの認識についての思想を見てみよう。彼は認識を主観と主観の交わりの一契機として捉える。我々の認識は対象を概念化して固定した意味として把握することを差し当たり目指すが、その働きはより広い場面で捉えられる必要がある。概念を産出する判断作用には妥当性の意識が付属しており、主観の事態に対する態度の表明が暗黙理に為されている。最も客観的とされている科学的認識でさえ、事態に対する適合性、方法や理論の正当性が常に問題となる。それ故、認識はそれ自身既に何らかの真理の主張と言うことができ、他者への訴えかけという性格を持つ。それ故、認識は他者との相互交渉、すなわち交わりにおいて生ずると言える。概念は、交わりの過程においてそのつど生ずる暫定的な結果であり、その意義はそれがその内で成立する交わりのあり様に応じて異なったものになる。

そこでヤスパースは主客を越え包む「包越者」（das Umgreifende）を想定することによって、対象的認識を超越することを主張する。我々は常に主観として客観としての対象に向かい合っているが、包越者はその主客を越え包む認識が成立する場である。包越者はそのつどの認識がその内で成立するところの空間であり、我々の交わりの場と言える。この包越者を常に念頭に置いておくことが、認識の純正さの保持に他ならない。

次に哲学的信仰の思想を見てみよう。哲学的信仰とは簡単に言えば、実存が自らのあり様を根本的に反省し、自らを自由として自覚しまた同時に自らの自由の根拠である超越者を認知し、その自由に基づいて生きるという信仰であると言える。この信仰が「哲学的」と言われる所以は、思惟を手段として、自己の現実を反省し、自覚するという契機を含むためである。そして、実存は他の実存との交わりにおいてのみあるとされ、哲学的信仰も実存どうしの交わりにおいて成立するのであるから、交わりは哲学的信仰の前提と言える。さらに制限のない交わり自体が実現が難しい事柄であるから、交わり自身が哲学的信仰が目指す目標と言うことができる。

加えて交わりの実現が、直ちに哲学的信仰における実存の自由の成就にもつながると見ることができる。というのも、交わりの空間の開放によって、実存と他の実存の内実及びそれらをとりまく状況がはじめて十全に展開し、実存にとって隠れていた諸根源が生成する。実存の自由の成就とは作為的な営みではなく、制限のない交わりの実現における実存の本来的あり様の生成そのものと言えるであろう。

以上のことから、認識の純正さの追求は哲学的信仰にとって欠かせない契機であり、さらには目標そのものと言えよう。このヤスパースの思想は、認識と信仰の問題や信仰間の交わりの問題に関して示唆するところが大きいと言えよう。

コスモロジーへの回帰
――ホワイトヘッドの神――

間瀬啓允

ホワイトヘッドの主著『過程と実在』は、「コスモロジー試論」という副題をもつ。これは、本書における諸概念や諸区分がすべて一つの世界観へと引きよせられていくことを意味している。「ホワイトヘッドの神」はその最終章「神と世界」に極まるが、同時にこの箇所がコスモロジーに関する最重要部分を成している。

『過程と実在』の最終ページに向けて極まる神の概念は、「神の両極性」である。神は世界との関係において、本性上、両極的に機能する。神の「原初的本性」は概念的に知られる神の本性であり、これは神の抽象的本質である。これに対して、神の「結果的本性」は経験的、自然的に知られる神の本性であって、神の具体的現実性である。「原初的」として神はリアルではないが、「結果的」として神は、本性上、すぐれてリアルであり、アクチュアルなのである。というのも、神の結果的本性は現実的世界の実現のことであり、神の原初的概念に神の十分な感じと意識を織り込むことによって、神が「十全に現実的」なものとなるからである。

そこでホワイトヘッドは、神の結果的本性を最もよく思い抱くことのできるイメージとして、優しい配慮と無限の忍耐ということをいう。「優しい配慮」とは、救いうるものはすべて救って何ものも失うまいとする神の配慮のことであり、「無限の忍耐」とは、神自身の本性の完成により、中間的世界の動揺を優しく救済する神の忍耐のことである。

ここには結果的本性としての神の「感応性」ということが含意されており、この含意によって、「神は愛である」という基本的な宗教的言明の意味が回復される。ホワイトヘッドの神の概念に基礎をおく現代アメリカのプロセス神学は、その中心的な使信の意味をこの結果的本性における神の感応性において回復する。神の愛、アガペーとは同情的感応性のこと、つまり同情共苦の感応的愛のことなのである。これをホワイトヘッドの有名な言葉でいえば、「神は偉大な仲間、理解ある一蓮托生の受苦者」なのである。

「神の両極性」というのは、神が世界と関わる場合に、原初的本性として、また同時に結果的本性として機能する、ということであった。したがって、世界との関わりを抜きにして神だけを語ることは、神の具体性を欠いたままの、空しい語りに終わる。また逆に、神との関わりを抜きにして世界だけを語るならば、それは無目的に流動するだけの、ただの喪失のなかにあるものについての語りとなって、それだけでは世界は空しく見捨

てられたものに終わる。時間的世界の事実は「過去が消え去り、時間が絶えず滅する」ということであって、世界はこの事実からの解放を求めている。そこで神は、神の具体的現実性としての結果的本性において、これを実現する。というのも、神の結果的本性というのは、生成し消滅していくものが永続する神の本性のうちに残されていく、という神の側面のことだからである。こうして世界はその運命としての消滅から解放されるのである。

ここに見られる神と世界の関係は「汎在神論的」である。「神と世界の内的関係」がいわれているからである。神と世界は「対照的対立者」として、相互の要求のうちに立っている。ホワイトヘッドのよく知られた言葉でいえば、次のようになる。

「神が恒常的で世界が流動的だというのは、世界が恒常的で神が流動的だというのと同じく真である」「神が一で世界が多だというのは、世界が一で神が多だというのと同じく真である」「世界が神に内在するというのは、神が世界に内在するというのと同じく真である」

神と世界とは、それらの過程に関して相互に逆に動いているのである。

プラトン「イデア論」形成における「善性」の機能について

和田義浩

本論におけるさしあたっての関心は、プラトンのいわゆるイデア論と「善」との関係について、とりわけ初期作品群に焦点を絞り、検討を進めて行くことであるが、今回は特に、上述の関心に関連する範囲において、いわゆる初期イデア論の特質を確認し、それを踏まえつつ、「善」の果たす論理的な機能とその帰結について、主に議論の形式的な側面に注目して検討を試みる。

先ず初期イデア論の特質についてであるが、ここでは主に二つの側面に注目する。先ず第一に、中期イデア論にいわゆる「存在論的」な思想内容が明確に意識されているのに対して、初期イデア論においては、そうした意識が明確化されてはおらず、その関心は専らものの定義、すなわち「何であるのか」に注がれており、個々のものがそもそも何であるのかという、ものの「実相」としてのイデアが問題にされている。そして第二に、プラトンの初期作品群の中でソクラテスが何らかのイデアを問題にする場合、そこで中心的に問題としてされているのは、ほぼ例外なく、人間の arete すなわち「徳」の本質規定に他ならず、それ以外のイデアは、あくまでも類比的な具体例として触れられているに過ぎないのに対し、中期イデア論にお

いてはその限りではない。

以上のように、プラトンの初期作品群に描かれているソクラテスの哲学上の関心が、専ら人間における「徳」のあり方、徳の実相としての、その限りにおける「イデア」に向けられていたことは、初期イデア論における「善」と「イデア」との関連性を必然的なものにしている。具体的に検討した場合、「徳は善いものである」（及び類似表現）というひとつの「前提」（hypothesis; *Men.* 87d）と、「徳は（善悪の）知である」という見解との関係が問題となる。

徳の定義、すなわち徳の「イデア」を探求する、ソクラテス的「問答法」は、表面上、ソクラテスの対話相手を終始論駁し続け、最終的にアポリアに追い込む形態を見せる。しかし多くの作品は、そうした表面的な結末とは別に、ソクラテスが徳の定義、本質規定、言うなれば徳のイデアについて、ある一定の積極的な見解を保持していたことを示している。それはすなわち「徳は（善悪の）知である」という見解に他ならないが、注目すべきは、「徳は知である」という見解が、「徳は善いものである」という命題を前提として導き出されているという、論理的な過程である（その最も詳細な例は、『メノン』87d-89aである）。

プラトン初期作品群の関連箇所を総合するなら、初期イデア論におけるイデアと「善」との間の、重要な形式的関係が明らかになる。端的にまとめるなら、初期イデア論において問題にされるイデアは、実際に「善」という前提によって、その内実が規定されているということである。こうした分析があくまでも論理的な形式にのみ着目したものであって、これだけで初期イデア論における「善」と「イデア」との関係が論じ尽くされるわけではないことは言うまでもない。しかしながらここで翻って、中期イデア論に視線を向け、とりわけ『国家』篇に示されている「善」と「イデア」のいわば存在論的な関係、すなわち、「善」こそがイデアの存在と認識とを可能にする、それ自体無前提な、究極的「原因」であるという、そうした善とイデアとの関係性を思い返すとき、本論で注目した初期イデア論における「善」とイデアとの関係が、中期イデア論の、いわゆる存在論的な思想内容を可能にした、本質的な契機をなしていることが理解できると思われる。

パスカル『パンセ』に於ける〝永遠〟を巡って

神保全孝

パスカルには「信心決定」に相当すると思われる決定的回心がありました。その一六五四年十一月廿三日の日付けと共に、その時間が二時間も続いたことを記した「覚え書」も読むことが出来ます。そこには「確実、確実」「歓喜、歓喜、歓喜、歓喜の涙」という言葉が連ねられています。

にも拘らず、その決定的回心後に執筆し始められたといわれる『パンセ』に「この無限の空間の永遠の沈黙は私を恐怖させ

る」という一行があります。

パスカルが何故この章句を書かずに居れなかったか。何故ピタゴラスの様に、宇宙をコスモス（秩序）と見、天体音楽説のような一句が吐けなかったのか、が年来の疑問でした。

キェルケゴールにも『恐れと戦き』があります。

『旧約新約聖書語句大辞典』を見ましても、「おそる」「恐れおののく」「おそれる」「恐ろしい」で六頁にわたり、「おののき」「おののきおそれる」「おののく」で三分の二頁にわたって用例が示されています。

勿論、神罰、佛罰、天罰などという言葉を我々も使ってきたのですから、いかなる宗教にも、恐れおののき、不安を覚える人々が居て不思議ではありません。

現代は宗教的な恐れや戦きを知らない時代ですから、「神をおそれて全く清くなろうではないか」（コリ、II、七の一）という呼びかけに応ずべき時でさえあります。

パウロはエペソ人への手紙では、「キリストに対する恐れの心をもって、互に仕え合うべきである」と呼びかけています。

従って旧約新約聖書に依る信仰者は、歓喜に包まれたパスカルも勿論、死に至るまで恐れ続けずには生きていけないようにも聞こえます。

ところで「信心決定」すれば、恐れや不安から解放され真の自由が期待される、と考えるのが一般的なのではないでしょうか。

「愛には恐れがない。完全な愛は恐れを取り除く」という言葉の方が、神を恐れよ、キリストを恐れよ、という命令より以上に、宗教の言葉にふさわしく、いかなる宗教にも通用する、と思われます。

パスカルの愛は完全ではなかったのでしょうか。

『対話　この永遠なるもの』の中で西谷啓治先生は、「東洋と西洋の人間観」の違いについて次のような発言をされています。

㈠天（地）を鏡にして自分を映して〝恥〟を見る立場。「俯仰天地に恥じず」とか「天知る、地知る、我知る」など。

㈡神を鏡にしてそれに自己を映して〝罪〟を見る立場。キリスト教など。

㈢旧約聖書に基づく宗教では、天地自然万物は神によって創造されたものである。その為に、〝天地〟と言いながら、「今いう眼に見える自然の世界と同じことになり、ひじょうに限定されたことになってくる。〝自然〟というものの意味も、眼に見える天地ということだけになり、老荘や佛教のいう〝自然〟のような底のはかり知れないものという感じはなくなってくる。」（傍点、筆者）

今日、宇宙は誕生以来百二十億年とも百八十億年ともいわれているらしい。今後それがより正確に計られようとも、様々な機械や多くの計算機を使った結果の〝眼に見える自然〟、〝眼に見える宇宙〟にすぎない。

それらすべてをあらしめている虚空、〝永遠であるような虚空〟、〝無限な永遠というようなもの〟を佛教では考えていると、西谷先生は先程の対談で説明しておられる。

〝眼に見える自然〟は、念佛御和讃の言葉を借りれば、「有

量の諸相」になるだろう。「天地創造の初め」も「終末」も又〝有量〟である。

それらは、「量りなき光明」「極もなき光輪」「ならびなき光明」のうちでの出来事にすぎない。パスカルは果してその光暁をかふむったのだろうか？

メルロ＝ポンティとユング

大滝　結

メルロ＝ポンティの『知覚の現象学』では次のように述べられている。「感覚の主体とは、ある種の生存の場とともに「共時化されている（se synchroniser）ところの、ある能力なのである」。この前期の立場での共時性とは、「感覚の対象と身体」の問題として考えられているものであり、共時性の概念も実存哲学的構図のなかで語られる。他方、ここで、「場」という概念が重要な役割を果たしていることは注目に値する。さらに、メルロ＝ポンティにとっての知覚とは、「無記名のものとしてわれわれにあたえられる」ものであるという記述は自我と自己の問題に関しての示唆を与えている。

メルロ＝ポンティの後期思想において、彼の実存の哲学が存在論的に深められるにつれて、この「場」というものが、物理学的な時間と空間の概念を越え出た概念であることがより鮮明になってくる。後期哲学における「場」とは存在の動き（mouvement）によって開かれてくるものであり、それは否定性の問題として考えられるべき問題である。否定性の問題は上田閑照氏の言うところの、世界と虚空の二重地平において世界に厚みと奥行が与えられる事態と深い類遠性を有している。次に心理学との関係を見ると、メルロ＝ポンティは精神感応的現象と呼ばれているものに対し、「場」全体へと拘わる「もう一つの次元性という意味での見えないもの」から考察を進める。このようなメルロ＝ポンティによる精神感応現象の解釈、これはユングの共時性による現象の解釈に極めて近いものがある。そこでは、物理的時間空間のなかでおきる現象というよりむしろ時空全体にかかわるようなある布置が問題になっている。メルロ＝ポンティにおいてこの布置とは意味の問題でもある。そして、ユングにおいても共時性とはまた意味の問題である。というのも、共時性の現象とは意味のある偶然の一致のことであるからである。このような意味とは「人間の外部」にも存在している。

意味とは、別な次元のものとして時空に拘わっている。この拘わり方をユングは「侵犯性」と呼ぶ。これは、メルロ＝ポンティの垂直性の概念を思い起こさせる。メルロ＝ポンティにおいてこの垂直性は否定性として関与してくるものでまた、「軸」という名称が与えられるものであった。

河合隼雄氏は、ユングの「心は世界の軸である」の「心」とは、仏教で言う意識の「空」のレヴェルに近いものであるとしている。また、それは「つねにすべてのものが同時に全体的に現前するという」ことであるとしている。ここでの意識とはも

はや、堅く閉じたegoとしての自我のことではない。ユングは自我のほかに自己の重要性を強調したことはあまりに有名であるが、「ユングは自己が中心であるとともに全体であることも強調した」わけである。これは、メルロ＝ポンティの次のような語句を思い起こさせる。「もはや従来の意味での意識といったものは存在しないのであって、あるのは諸領野を成り立たしめる一つの領野のなかで交差し合う領野なのである。」

このような全体にゆきわたる一つの領野こそ共時性の現象を成り立たしめているものである。また、閉じたegoから無意識と呼ばれている方向への強調点のずらしをメルロ＝ポンティとユング双方に見ることができる。だが、上田氏の述べているように、本来、世界／虚空においてある主体は、その場所が見えない二重性においてあるがゆえに、否定のない「我は我なり」という一重化した世界だけに変質する危険がある。こうした硬直化にたいしてメルロ＝ポンティとユングはそれぞれ心理学と哲学という異なった領域から、それを解消するような方向に思索をすすめていったように思われる。そしてこの点において両者の思想と宗教との接点を見いだすことも、また可能ではないだろうか。

レヴィナスにおける「人間性」の概念

重松健人

現代の人々は、道徳的価値に不信を懐いているとレヴィナスは理解している。それは、人々の道徳に対する単なる無理解や誤解ではない。道徳に対する不信感とは、主観的なものへの不信感、人間と人間的な価値への不信感にほかならない。現代の反人間主義の思想潮流は、それを如実に表している。人間は、自らを理性的動物と見なし特権的な地位を自認することの虚構性に気付いている。精神分析と共に、コギトにおける自己との一致の不安定さ、欺瞞性が明らかにされている。真理は存在の内に、「人間的な痕跡やイデオロギーとは無縁な」客観性の内に求められる。主観性を存在の顕現のための、必然的ではあるが過渡的なモメントとするハイデッガーのような理解も説得的なものとして存在する。人間が人間としてなんらかの価値や積極的意義を持つことはもはやないのではないか。レヴィナスの言葉に従うなら、我々は「自らの内に目的を持つ人間という神話の廃墟」に立っている。

レヴィナスの「人間性」概念は、こうした思想潮流に対する反論の試みと理解できる。考察が主観性へ向かうのも、自己目的ではない主観性を見出すことが、人間的なものの意義を見出すことにほかならないからだ。彼の思想で「他性」が問題となるのは、まさにこの主観性の問題を巡ってである。

主観性の、言うなれば現代における再検討ともいうべき課題に対し、レヴィナスが提示するのは他者に対する責任という概念である。その責任とは、主観の自由に先立つ責任、しかも自己に対するのではなく、他者に対するものであると言われる。たとえなんらかの行為をなさずとも、主観としての自我は他者の面前に既に自らを現前させている、または自らを晒し出している（ないし、晒し出されている）。それが他者に対する返答可能性（responsabilité）としての責任として理解されている。

この責任は、反省的意識において意識する者としての自我が意識される客体としての自己に対して与えた意味ではない。責任は、自由としての意識に先立って既に負わされている。また責任とは、主観性一般、自我一般の形式的な考察に基づくものでもない。「私は私である」「私は私でしかない」という、「私（je）」としての主観性の内的差異と同一性を巡って展開されている。しかも、「私は私である」という存在の事実から責任が帰結するのではなく、責任を免れることの不可能性こそが、「私は私である」という差異をはらんだ同一性としての主観性の存在を理解せしめる。

この「他者に対する」責任ということから理解される主観性こそが、現代の反人間主義的潮流への反駁の可能性である。責任という、存在のうちには見出し得ない極めて人間的な意味を、存在のいわば手前に位置付けて見せようとする試みだということもできる。反人間主義においては否定的にしか見出し得なかった「人間性」は、責任の概念と、それを負う主観性の概念と共に肯定的に提示される。自己目的的ではない主観性、人間性は、自己ではなく他者へと向いた責任の概念からのみ理解される。政治的理性と共に、自己保存を第一の善と置く人間理解において疑念を持って見られていた自己犠牲、身代わりといった道徳的価値の可能性も、同時に開かれるのである。

エマニュエル・レヴィナスにおける「宗教」について

岩井美好

エマニュエル・レヴィナスの仕事は、通常二種類に大別されている。すなわちそれらは哲学者としての著作活動と、ユダヤ教の経典であるタルムードの注解研究である。レヴィナス自身は、自分の哲学思想はユダヤ教の知識のない者にも理解可能であるはずだ、と言う。しかし彼の「哲学的」論考と目された作品における「宗教」と称されるもの――それは取りも直さず自己中心性から解き放たれた極限的主体性のことなのだが――は、彼のタルムード解釈の主題である神と人間の関わりをめぐる規定と、根本的には軌を一にしているのである。それならば、彼の「哲学」が提示する主体性は、なぜ「ユダヤ教」でなく普遍的に「宗教」の名の下に語られうるのか。この疑問に対処する鍵は、レヴィナス哲学を、ユダヤ的宗教経験が普遍的言語へと「翻訳」された所産なのだと了解するところにあるのだ。

宗教を異にする者にとってもその思想へと自然に導かれるようにするため、レヴィナスはまず現実的な人間本性の在り方を描写する。それは自己の権利の主張に邁進し、「私はしかじかの者である」という自己同一性の確立のもとに揺るぎない安らぎの場を築こうと努める人間像である。外部からの影響を被らずにすむことを目指すこの「自我の牙城」も、しかしながら既にそうした自己意識の手前から、他者により浸透されているのだという。なぜなら、自己同一性というものは概念を介したうえではじめて意識上に織り成されていくのに対し、「私」による概念化の枠組みを常にはみ出してしまう永遠に「把握」不可能な他なる者は、その意識の端に上りえぬ剰余をもって、概念の鎧で固めた自己同一性よりも直接的に主体に迫りくるからである。この様態における主体性はかかる他者に曝されてあるのみである。そしてそこから必然的に他者への責任が喚起されるに至るのだ。かくして「私」といういわば起源が成り立つ以前の「無起源的なるもの」に由来するこの呼び求めは、正体が捕えられ底知れぬ指命の所以が突き止められることが決してない。それは自己一般性としての「概念」の項を未だくぐらぬ赤裸な自我において感受されざるを得ない「触発」なのである。そういう意味で、主体は己の意思による関与以前から常に既にどうしようもなく他者へと差し向けられてある。こうした無起源的な仕方で主体に命じるものとの清算されえぬ関係、それをレヴィナスは「宗教」と呼ぶ。

以上がレヴィナスの「哲学的」著作において展開された主体性の粗描であるが、かかる「了解に先立つ、他者への従属」という人間像は、レヴィナスのタルムード講話において語られる、啓示を迎え入れるに際してイスラエルの民が経験したいきさつに全くその対応図を見出すことができる。啓示とは、真理がある「理念」のうちに現出するに先んじて、有無をいわせぬ仕方でひとを呼び覚まし、それが命じるところへと導く神秘のことである。そしてこの真理との直接的関係である啓示の受容は、再び他者との不可逆的関係というあの筋立てへとつながって行くのである。

では、なぜかくもユダヤ的な人間の在り方が、レヴィナスの哲学において「ユダヤ教」の名の下に記述されてはいないのか。それは彼が、ユダヤ教で神について語られた事柄は、全て人間的実践を経てこそ意味を持つと考えていたからである。そうした状況とは「はじめに自我ありき」以前の他者の優先性に目覚めた主体性なのである。一対一の関係ではありえない現実社会という場においては、全ての成員に平等な権利が保証されなければならないゆえ、一方的に責務を負った主体性というものは鳴りをひそめざるを得ない。だからこそ、そこからエゴイズムが暴走し衝突し合う危険を常に警戒しているために、かの覆しえぬ「宗教性」の次元に不断に注意を促し続けることが全ての社会に普遍的に要請されるのである。

初期ハイデッガーのルター解釈
――『有と時』の成立に至るまで――

田中敏明

一九二三年夏学期の講義『オントロギー』においてハイデッガーは、彼自身の思索形成を促した哲学者として、アリストテレス、キェルケゴール、フッサール、そして若きルターの名を挙げている。前三者から与えられた影響は、『有と時』における現有の実存論的分析を起点とした「現象学的オントロギー」の構想として具体化されたのであった。だが、「探究の同伴者」とされた若きルターの神学は、ハイデッガーの思索形成を如何なる点で衝き動かしたのか？

初期フライブルク講義の根本的主題とされた「根源学」の理念は、事実的な生の現象学的探究を出発点として、大戦によって崩壊した諸科学の基礎を新たに確立することを企図するものであった。そして、かかる分析にもとづいて、宗教的体験とその表現を生という根源層へと引き戻すことによって、危機に直面したキリスト教信仰を再生させることを試みたのである。ハイデッガーは、キリスト教の本来の宗教性を解明するために、中世神秘主義を手掛りとしたのであった。神秘主義は、スコラ学における「哲学の極端な合理主義化」に対して、信仰の直接性を恢復するための試みと見做され得るが、ハイデッガーは、神秘主義の哲学的基礎の解明を通して、原始キリスト教へと回帰するのである。

『宗教現象学入門』においてハイデッガーは、パウロの『ガラテア書』に即して、「原始キリスト教の生の根本現象」を探究している。周知のように、若きルターは、この書簡の講解を通して、「信仰のみ」という彼の神学の根本原理を見出したのであるが、ハイデッガーは、その内実から離れて、パウロが如何なる状況連関の内に置かれ、如何なる仕方で彼の生を遂行しているかを現象学的に解釈するのである。だが、生という現象は、事実性という観点からだけでは解明され得ないのであり、生が自己自身に向けて最も尖鋭化され得るような根源的な動機の内で把捉しなければならない。生の事実的な有り方は、不安という根本気分によって破られる。そして、不安は、生が死によって限界づけられた有限的な実存であることを顕わとするのである。われわれは、『有と時』における「頽落」「不安」「良心」という根本語の内に、ルター神学からの具体的な影響を見て取ることができる。だが、ハイデッガーは、ここから、神への飛躍を指図するのではなく、哲学的思索の立場に留まり、神に関わる人間の有を問うのであり、不信仰という可能性に絶えず曝されている生を信仰へと向け直すことを問うのである。

『アウグスティヌスと新プラトン主義』において、『ハイデルベルクにおける討論』の命題が取り挙げられ、キリスト教神学と古代哲学との関連が検討される。中世キリスト教神学において神の観念が、新プラトン主義やアリストテレス主義に依拠して、「最高善」「最高存在」として実体的に理解されたとき、キリスト教信仰はその実質から決定的に乖離することになったの

である。そして、ハイデッガーは、「十字架のキリスト」という本来の宗教性を反復するために、形而上学的に基礎づけられたキリスト教の歴史の現象学的破壊を遂行するのである。

ハイデッガーは、ルター研究を手引きとして、古代哲学の根本問題へと再び立ち戻り、アリストテレスの哲学を現象学的に解釈することを通して、「現象学的オントロギー」の構想へと到ったのである。彼は、古代において有が「現前」として時的に理解され、非覆蔵性としての真性との内的連関において把握されていたことに着目したのであるが、そこには、原始キリストにおける「隠された神」と「再臨」の理解が前提とされていると言える。だが、ハイデッガーは、神への問いを再び可能ならしめるために、哲学的思索の内に留まり、有の問いを徹底化することを自らの思索の使命としたのであった。

前期ハイデガー思想における「瞬間」について

松本直樹

「瞬間」は、プラトンによって「奇妙な、場所をもたないもの」として取り上げられ、さらにキルケゴールによって時間と永遠の接点と目されて以来、哲学的にも宗教的にも重要な概念として注目を集めてきた。ハイデガーもまた、その特異な時間論において、「瞬間」の概念に多大な重要性を読みとってきた思想家である。

ハイデガーによれば、この世に現実的に生きる人間のあり方は本質的に時間的である。〈将来―現在―既在（過去）〉という三つの方向性を同時に、統一的に生きる人間のあり方を、ハイデガーは「実存」と呼ぶ。たとえば、私にとってごく身近な、「道具を使う」といったあり方の内にも、その道具の用途、つまり使用可能性を将来的に予期し、当の道具そのものを既在的に把持しつつこの現在において現在せしめる、出会わせる、という時間性が働いているのである。

ところでハイデガーは、私のそのつどの実存の仕方に、本来的な実存と非本来的な実存という二つの様態を区別する。彼によれば、この私が本来的に十全に実存するのは、私が私の死を私の究極の可能性として直視するときである。この可能性を予期することは、もはや予期ではなく先駆と呼ばれる。この先駆において、私は私の存在が失われる可能性に直面しつつ、自ら実存するということの真の意味を悟る、つまり本来の自分を取り返し、既在的に反復するのである。このとき、私がそれまで予期していた死以外の諸々の存在可能性はいったん全て斥けられ、今や明らかになった実存の真の意味に適うよう、再び選択しなおされる。それに対応して、対象的な諸事物もいったんはいかなる用途ももたない、「或る虚ろな非情さ」に沈み、その上で再び、新たに選択された可能性から改めて規定されつつ、その面目を一新して出会われることになる。これがハイデガーの思想において「決断」と言われている現象であり、そのような決断の生じる「時」が、本来的な現在として、「瞬間」と呼

ばれているのである。

もっとも、私がこのように「瞬間」において本来的に実存するのは、「多くの場合『その瞬間だけ』」である。この点を、もう一度、非本来的な実存のあり方を手がかりに考えてみよう。

私の死という、私の生、私の存在に対する否定的なものが私の雑多な存在可能性の予期を不可能にしたように、道具の使用においては、たとえば道具の破損という否定的な事態が私の存在可能性の予期を不可能にする。もっとも、そうなっても道具は道具であること自体を喪うわけではなく、たとえば、或る道具が破損して仕事が全体的に頓座してしまったとき、私はとりあえず手許にあるものだけでできる仕事を探すのである。そして、ここで私が何かなすべきこと、なし得ることを見出したとすれば、それがかの「瞬間」における決断の、非本来性における相似的なヒナ型なのである。要するにそれは、行為において事物の出会われ方がふいに転換する、例の「あっ」という「瞬間」に他ならない。

もっとも、このような「あっ」における実存も、やはり「その瞬間だけ」のものである。というのも、事物のそのような鮮明な現出は、その事物の存在に対する否定性の現出と裏表であり、つねに「転換」「変化」という形で生じるからである。転換は文字通り一瞬のもの、それは人間の具体的な実存においては「場所をもたない」。というのも、私たちは、そのような転換の切断の内に立ちつづける限り、その事物とのスムーズな交渉の内に入っていくことができないからである。

ハイデッガーにおけるシェーラーの影響

小野　真

マックス・シェーラーは、彼の哲学的人間学の構想をうちだした直後、一九二八年五月十九日に急死した。マルティン・ハイデッガーもまた彼の死を心から悼み、彼の死の二日後の講義中にした追悼演説で、シェーラーに最大の賛辞を贈る。シェーラーは「今日のヨーロッパにおける、しかもおよそ現代哲学における最も強い哲学的な力」であった。しかし、シェーラーは、他ならぬ当時のハイデッガーにとっても「最も強い哲学的な力」だった。ハイデッガーはマールブルク大学赴任後に深まったシェーラーとの人格的、思想的交流を通じて「自分の有力な味方」を見いだしていたのである。

一九二七年の年末に二人は「最後の長時間にわたる会話」をし、「本来的な形而上学の内へと敢えて踏み越える好機、すなわち形而上学を根底から展開する好機が到来しているということ」で一致する。この言葉を裏付けるかのように、ハイデッガーは一九二八年夏学期講義で、アリストテレスに範をとる新たな「本来的な形而上学」の構想を提示しようとする。それは、『存在と時間』で展開された基礎オントロギーを保持しつつ、「全体としての存在者」をも彼が問うべき「存在」の射程におさめるものである。新たにハイデッガーの存在の問いに入ってきたこの存在論的領域は「メタ・オントロギー Metontologie」

と名付けられる。メタ・オントロギーにおいて重要なことは、ハイデッガーの存在の問いにおいて、神的なものを問うことが主題の一つとなったことである。彼はアリストテレスがその神学において、探求せんとした「テイオン θεῖον」の根源に「超力 das Übermächtige」としての存在の経験を見いだし、それを直裁に語ろうとする。いまや「聖なるもの Heiligkeit としての存在」が問題とされるようになったのである。

こういったハイデッガーの変化を促したのは、『宇宙における人間の地位』に代表的に見られるシェーラーの神性についての着想であったと思われる。すなわち、人間の生成と神の生成は「共働する mitwirken」のであり、最高存在のもつ神性と衝動は「人間において自己を直接に捉えて実現する」、という神の観念である。元来、ハイデッガーはアリストテレスらギリシャ人の、存在への問いの立て方を批判したが、彼ら固有の存在経験の根源性は認めていた。それゆえ、アリストテレスが問題としたテイオンと根源的な存在経験との関連もまた言葉にもたらされねばならなかった。シェーラーの著作や最後の「対話」から学んだ彼の神性観念が、現存在の本来的存在理解、すなわち超越においてのみ存在としての聖なるものもまた顕現するというハイデッガーのメタ・オントロギーの基本構想を触発したと推測しえるであろう。

また、シェーラーが『存在と時間』との対決を試みた草稿では、ハイデッガー思想の背後に、パウロやバルトの客観的な啓示観念の影響があることが指摘されている。確かにパウロやバルトの神学は初期ハイデッガーに影響を与えていたが、人間と神の共働というメタ・オントロギー構想は、客観的啓示の教説からの決別とも考えられよう。もし、彼らの影響によって存在経験に即して神を語ることが留保されていたとするならば、シェーラーのこの指摘もまた重要性をもつであろう。

しかしハイデッガーは、シェーラーとは異なり、西洋の思索の伝統全体を根底から問いに付そうとした。それゆえ、ハイデッガーを存在史的思索に導いたヘルダーリンの詩作が圧倒的な影響を及ぼしていく。しかし、ヘルダーリンから読みとられた「性起 Ereignis」における神と人間の関係においても、本来的な存在理解を媒介とした双方による共働の構造が維持されている。シェーラーの神性についての思索の影響は、『存在と時間』をより広い思索の領野へと開き、またヘルダーリン受容の準備をしたのである。

プシュヴァラのシェーラー批判
――直観の権能をめぐって――

宮崎真矢

マックス・シェーラーが『人間における永遠なもの』（一九二一）において行った宗教の現象学的根拠づけは、カトリック神学の主流をなしてきたスコラ学やトミズムへの批判を含み持っていた。その批判は、それらの立場が世界の現存在と特性から神の現存在を推論的に証明しようとする点に向けられる。そ

の際、直観における直接的な対象認識や、志向における対象と作用の本質連関は、この批判の要石であったが、当のスコラ学の陣営はそれをどのように受け止めたのだろうか。ここではシェーラーの同時代のカトリック神学者エーリヒ・プシュヴァラの『宗教の根拠づけ　マックス・シェーラー―J・H・ニューマン』（一九二三）における反批判を取り上げて、シェーラーの試みの問題点を洗い直す。

プシュヴァラはまず、スコラ学の方法としての抽象や推論に対するシェーラーの批判が誤解に基づいていると指摘し、むしろ両者の間には、例えば本質に対する観照的な受容の態度や、被造物と神との間の「存在の類比」のモチーフなど、共通のものが見られると主張する。にもかかわらずシェーラーがスコラ学に反対するのは、そもそも彼の現象学の思考枠組において、スコラ学が関わるような対象の現存在それ自体が重要な哲学的問題になりえないことに起因している。現象学は確かに自らの対象を主体から独立した客観的なものとして取り扱う。しかしそれはやはり認識の過程に相関した「認識対象」にすぎないのである。現象が現象する意識の場面に現象学の対象は拘束されているために、その場面を超えた現存在そのものに現象学は到達できないという批判は目新しいものではなかろう。ただしプシュヴァラはこのことの帰結として、直観の直接性の意味の解釈替えを行う。つまりこの直接性は、単に認識作用と認識対象の直接的関係を意味するのみ、いわゆる志向における対象と作用の本質連関以上のことを意味しない。それは他の志向を交えずにじかに作用と対象が対応する直接性である。しかるに現象学はこのような直接性で満足してしまい、こうした過程に相対的な対象の現存在や相存在の根拠を問うことをなおざりにする。

さらにプシュヴァラは、このような現存在の問題の等閑視をもたらした大きな原因として、シェーラーの宗教の本質現象学が実質的価値倫理学の課題を継続する作業として構想されていたことを挙げる。その限りで宗教の本質現象学は、何よりまず聖なるものの価値現象学であらねばならず、これにおける直観も実質的には感得や愛を念頭に置かねばならなくなる。『人間における永遠なもの』は、そのような位置づけにおいて読まれねばならないとプシュヴァラは主張するのである。宗教の本質現象学において現存在への視座や問題意識が弱い理由は、結局、シェーラーの価値論における、存在把握に対する価値把握の優位のテーゼであり、それに連動した愛―感得―認識の基づけ順序の説である。

以上のようなプシュヴァラの批判は、『人間における永遠なもの』における宗教的対象理念や宗教的作用理念の錯綜を読み解くための一視座を与えるだろう。

キルケゴール思想の源流
――北欧精神史方法論序説――

中里巧

一　フィールドワークをともなう宗教思想研究としての精神史

広義の人文科学研究においてフィールドワークが導入されたのは、マリノフスキー以後と理解されている。しかし、参与観察といった言葉に代表されるような現場性をもっとも重視する態度は、大航海時代の到来直後すでに、L・カサスやJ・ロドリゲスなどの宣教師の報告書にみられる。これらの報告書は、異文化に対して少なからず偏見や誤解に満ちていたにしても、自らの身体を現場に持ち込み、まさに全身で感じ考えることによって様々な葛藤のなかで、異文化とヨーロッパ文化との思想に関する対峙化をおこなった点で、新鮮である。

理解や解釈は、意味を捕捉することによって成立するが、そもそも意味発生は、文字以前の身体的感覚や情緒の複合的過程で起こるという点が、とりわけ宗教思想研究においては重視されるべきである。知識社会学・現象学的社会学・エスノメソドロジーの潮流は、現場性という共通項をもち、シュライエルマッハーやディルタイにおける解釈学の潮流は、歴史性を基層としているが、こうした現場性と歴史性が交差するときフィールドワーク精神史という新たな次元が開かれる。

二　スターヴ教会とアウトロー

ノルウェーのスターヴ教会とアイスランドのアウトローをフィールドワーク精神史の対象としてみよう。このとき出現する興味深い点は第一に、現地研究者の社会拘束性でありアイデンティティ問題である。ナチズムアレルギーの弊害がなおアカデミズムにおいて根強いこと、ドイツ語圏研究者における「ゲルマン」概念が自己中心的になる危うさがつねにあること、アイスランド・デンマーク・ノルウェーにおいて「北欧」概念に大きな差異があることである。第二に、ウルネス・ボルグント・ホッパーステッド・ロールダールにおけるスターヴ教会をとおして、広義の北欧神話とキリスト教が融合していること、現場ではそれをアイデンティティの主要素としていることである。さらに、ヴァイキング時代アイスランド人の首飾をとおして、北欧神話とキリスト教とを自由に行き来させえたような、土着的普遍性とも呼ぶべき共通感情が確認できることは、きわめて興味深い。また、アイスランドのアウトローには、実存的自我や敬虔主義と通底する諸要素がみられる。

三　キルケゴール思想にみられる北欧神話的性格を帯びた諸概念

フィールドワーク精神史を導入するとき、キルケゴール思想はどのように解釈できるだろうか。北欧神話とキリスト教の融合性は、キルケゴール思想における「矛盾」・「罪責意識」概念を産み出す母胎となっていること、また、アウトロー的性格は敬虔主義を経由しつつ「単独者」概念にまで波及すること、アイスランド人首飾りにみられる共通感情は文字以前の意味発生

次元すなわち「気分」概念にまで波及していることなどが、指摘できる。こうしたキルケゴール思想解釈は、北欧精神史という奥行きのなかで、E・ヨンソン、J・S・ヨンソン、H・N・ヘウゲ、H・イプセンらの思想構造との比較のなかで、さらに明証性を帯びてこよう。

四　結論

フィールドワーク精神史は、キルケゴールが主張する「実存しつつ考える」という方法を、現場に参与し文字以前の意味発生を全身で理解する点で、継承しているとも言えよう。研究者は、現場において試行錯誤のうちに、自己と対面せざるをえないのである。

S・キェルケゴールの著作活動の構成について

平林孝裕

S・キェルケゴールの著作家としての活動は、実名著作と多彩な仮名による著作とをさまざまな順序で、ときには同時に刊行するという複雑なものであった。それゆえキェルケゴールの研究において著作を分類し、その構成を発見することが重要な研究課題であると見なされてきた。これまでにE・ガイスマー、E・ヒルシュ、G・マランツクらによる著作活動の構成に関する学説が提示されている。

これらの学説は、仮名著作か実名著作か、および美的著作か宗教的著作か、という二重性に基づいて著作を分類・構成している。著作活動のこのような構成を考える際に、キェルケゴール自身の手で書かれた、著作活動についての解説、『私の著作活動の視点』がきわめて重視されてきた。

『視点』が「直接の伝達、歴史への報告」であることをキェルケゴールは意図していた。周知のようにこの著作では、彼の著作活動が一貫して「キリスト者となる」という課題のために企てられたこと、それゆえ著者は「宗教的な著作家」であり、美的な著作は本来の課題の奉仕するための「欺き」であること、その証拠に自分の著作活動には、終始一貫して美的著作と宗教的著作との間の「二重性」があることが主張されている。先述の学説も、程度の差はあるが、『視点』で表明されたこの見解に依拠している。

しかしながら、『視点』はいくつかの点で問題をはらんだ文書である。この文書はキェルケゴールの没後に兄によって刊行されたため、その内容が著者の真意を伝えているか疑問を残している。また、ここで著者が与えた見通しは一八四八～四九年に書かれているので、著作活動の全体を包括していない。特に後期の重要な二著『死に至る病』『キリスト教への修練』が除外され、その扱いに関する解答が与えられていない。研究者は、この難点を回避するために、実際に彼が刊行し、著作活動のさらに包括的な構成について報告する『私の著作活動について』（一八五一年）という小論を併せて考察の対象とするが、この著作と『視点』との主張の不整合は、『視点』に依拠した

著作活動の構成についての見解に、むしろ疑問を投げかけることになる。さらに不都合なことに、彼自身が「読者」の立場として『視点』での見解を述べたのであると主張している。すなわち、その見解は「著者」という特権的な地位から報告されたのでなく、一人の「読者」の解釈として展開されたということである。したがって『視点』に依拠した著作活動の構成についての学説を「著者」の権威によって正当化することもできない。

では、キェルケゴールが与えた『視点』での分類・構成の試みを放棄すべきなのであろうか。確かに彼は自分の著作に対して私たち同様に「読者」であると見なしている。しかし、キェルケゴール自身は、一般の読者とは異なって、著作活動に関して特別な知識（著作の成立過程や引用の典拠など）を得られる地位にあることもまた真実である。それゆえ、彼の見解をそのまま受け入れるのではなく、明確な基準で吟味しつつ、私たちの研究に役立てることが最善の道であると思われる。本発表では、そのような基準としてキェルケゴールが各々の著作に付した著者名、刊行者名、タイトルの在り方を取り上げて著作活動の構成を試みた。

これらの基準から概略的に、実名講話（建徳的講話、キリスト教的講話、建徳＝キリスト教的講話）と仮名著作（美的著作、『後書』、アンチ・クリマクス書）という分類と著作活動の構成を見出すことができる。この構成から言えることは、仮名著作よりも実名著作に一貫性・連続性が見られるということである。それゆえ、これまでのキェルケゴール研究は仮名著作を中心に展開されてきたが、今後、実名著作を十分に顧慮した研究、実名著作との関係において仮名著作の意義を考察する研究が必要とされているように思われる。

ドゥルーズとキルケゴール
――〈差異と反復〉の哲学における主体性――

河合孝昭

ドゥルーズとキルケゴールは、それぞれ自らの哲学を、ある種の「反ヘーゲル主義」として位置づけることにおいて、その思想的出発点を一にしている。キルケゴールがヘーゲルの弁証法的体系に形式的には依拠しつつも、実はそうすることによって、かえってその内実を全く異質なものに換骨奪胎しようと試みたことはよく知られている。ドゥルーズは、キルケゴールのこうした試みを、「差異」と「反復」という二つの概念によってあらためてとらえなおすことによって、キルケゴールの思想に新たな光を与えるとともに、その反ヘーゲル主義的企てを一層徹底的なものたらしめようとする。本発表の目的は、ドゥルーズのキルケゴール解釈のおおまかな見取り図を示すとともに、ドゥルーズ自身の哲学的関心とそのような解釈との間に、いかなる連関が存しているのかを明らかにすることにある。

ドゥルーズは、ヘーゲル哲学の「体系」を支えている基盤が、論理形式の「一般性」であると考える。「一般性」におい

ては、個々の具体的出来事は、すでにその具体性を捨象された「特殊」であり、体系を構成する他の項と交換可能である。したがって体系を構成する論理的諸項は、そこに代入される、様々な具体的出来事の一回性・唯一性を剝奪し、空虚な形式性に従属させる。「体系」は論理形式の一般性に支えられることによって、それが適用される具体的出来事の内容の多様性に関わらず、常にその同一性を維持することができる。

「一般性」が体系の存立基盤であるとすれば、「特異性」は体系の中に回収不能な「差異」を滑り込ませ、体系の同一性を崩壊させるようなモメントである。ドゥルーズは、こうした「特異性」を産出する運動を「反復」と名付け、キルケゴールの提示する、周知の「反復」の概念のなかに、「差異」を生み出す機能がみられることを指摘する。

しかし、ドゥルーズの反復概念は、キルケゴールのそれと全く一致するというわけではない。キルケゴールにおいては、反復の運動をもたらすのは、常に単独者（特異者）としての主体性であり、反復の運動がなされるのは、常に宗教的次元に限定されている。このように主体性という契機をその構成要素として不可欠なものとする反復に対して、ドゥルーズは、いわば〈主体性なき反復の運動〉とでも言うべきモデル、すなわち「自然」それ自身に内在する反復の運動というモデルを対置する。それは具体的にはニーチェの永遠回帰思想のなかにみられるような、「神の死」と同時に「〈自我〉の崩壊」を前提とする反復概念であり、自然それ自身の自己生成がもたらす反復である。ドゥルーズはキルケゴールが自然を、あくまで機械的法則にしたがって生起するひとつのシステムとみなしていると考え、このような自然認識に疑念を持つ。そしてニーチェの永遠回帰思想のなかに、自然の生成における、同一性へと回帰することなき差異を生み出す原理をみるのである。

とはいえ、ニーチェにおいても、永遠回帰体験に直面し、それをひとつの思想として練り上げていくような主体の問題が検討されねばならないことを、ドゥルーズも十分に認識している。したがって問題は主体による反復か、主体なき反復か、という単純な図式にはおさまらない。ドゥルーズの関心はむしろ、反復という運動が主体にもたらす効果に向けられているのであって、その関心の背後には主体の解体と結節化の運動、すなわち〈主体の主体化〉を解明しようとする、より根本的な問題意識が隠されているように思われる。ドゥルーズは、おそらくひとつの主体性の哲学としてのキルケゴールの思想を、主体化の運動なき実体的主体性から出発する哲学とは異なるものとして示すことで、キルケゴールの哲学の現代性を問うているのであろう。もちろんそのようなキルケゴール解釈がキルケゴールの思想そのものに照らして正当であるかは、慎重な検討を要する問題ではある。

カントにおける根本悪の問題

村野宣男

道徳的当為（Sollen）の概念は、人間の意志的能力の完全性に関して問題を投げかけていると考えられる。しかし、「汝なすべきであるがゆえになし得る」という標語に見られるようにカントの道徳論には楽観的な見方が存するのであるが、『宗教論』に至ると人間における根絶し難い悪の現実性が認識されるようになる。ここに根本悪（das radikale Böse）の問題が生ずる。

われわれが行為における方針（格率）をたてる時、善・悪の格率を立てるべく駆り立てる力（動機）が存する。カントはこれらの力を善への素質（Anlage zum Guten）あるいは悪への性癖（Hang zum Bösen）とする。善への素質は道徳法則に対する尊敬への感受性とされており、悪への性癖は道徳法則に反する行為が繰り返してなされることによって形成されるものである。道徳法則そのものは人間の理性に根差しており、善への素質は人間性に根拠づけられていると考えられる。一方、悪の根源性は把握し難いものであるが人間の外に置かれていると考えられている。人間の外からの影響の下に悪の性癖が人間の内に形成されるのである。したがって、人間の中に見出される善悪の力は善への素質と悪への性癖ということになる。

善への素質は人間性に根拠づけられる故、人間に生得的であるが、悪への性癖は生得的とはいえないことになる。しかしながら悪への性癖は普遍的で根本的であるとされるのはどのような意味においてであろうか。カントは根本悪の主語を経験的に人間が幼児から悪の性癖をもつという事実、世界に悪が充満しているという事実から主張しようとしている。しかし、普遍性や根本性が経験的に基礎づけられることはできない。また、悪への性癖は自由なる選択意志によって形成されるものであり、普遍的で根本的であることは矛盾である。根本悪の概念は、このようなパラドックスを前提として形成されているものである。悪はパラドックスを超えて根本的なものとして迫ってくる力を持つと考えられるところに根本悪の概念が形成される状況がある。

善への素質が人間性に根拠づけられていることは、人間の本来の姿が善であることを意味しており、善なる格率の選択によって人間本来の有り方になることが望まれる。しかしながら、究極的原因と人間の外にもつところの悪への性癖の力は、善への素質の力を越えるものである。すなわち悪は根本的である。ここには人間の弱さが存すると考えられる。したがって人間が善なる格率を選択し得るためには、超自然的力の助力が必要となる。カントは「善への素質がその根源的力を回復することについて」述べており、人間が最善の努力をなす限り神は人間を助け、善への素質が本来的な力を回復し悪に打ち克つことができるとされている。ここには、人間の主体性と神の助力とのパラドキシカルな緊張関係がみられる。

道徳的主体の立場に立ちつつ根本悪を主張するところにパラ

ドックスが存するのであるが、神の助力をたて、尚かつ道徳的主体の立場を維持しようとするところに又、パラドックスが存することとなる。しかしながら、カントの議論におけるパラドックスは、観念的関心からではなく実践的関心から生じている。人間における悪の普遍性・根本性を認めねばならないということ、したがって超自然的助力が必要であるということ、しかし同時に人間の道徳的主体の立場を放棄することができないということ、これらの関心が根底となって統一的理論の形成が試みられているのであり、ここにパラドキシカルな関係が生じてくるのである。

カントのアナロギアと神
――『判断力批判』を中心として――

石浜弘道

カントは『判断力批判』「目的論」の「弁証論」において、有機体、および自然界全体を目的論的に考えるための最終的な根拠として超感性的な直観悟性を提出した。これによってカントの目的論の世界は完結したように思われた。しかしカントは最後に「目的論的判断力の方法論」を付け加えている。そこでは同「分析論」において規定的判断力による独断として一旦否定された神が、決定論の世界に入り込んだ直観悟性に代わって再び登場し、全世界の目的論的統一をおこなっている。カントは「方法論」でまず全自然の目的論的体系化のために、経験的自然界から神を自然の最上原因として想定する。しかし、感性的世界から超感性的世界への直接の飛躍は余りにも唐突であり、それはすでに『純粋理性批判』の自然神学的証明批判でカントにより消極的に否定されたものであった。そこで神に代わって提出されたものが究極目的である。究極目的とは我々の内にあるもの、「純粋理性がアプリオリに与えるもの」であり、さらにこの内なる究極目的を考察することによって初めて、我々の外なる神が把握される。ところで究極目的をカントは道徳的主体としての人間にみる一方、究極目的が、客観的ー理論的実在性を持つためには、「創造(物)すなわち世界そのものもまた世界の実在に関して究極目的を持つこと」が必要とされ、ここにカントは、「世界(創造)の究極目的」をも述べる。さらに、これら両究極目的の総合において初めて、その客観的実在性が根拠づけられる(概念化)わけである。この総合をなすものとして要請されるのが神である。そこで神は、世界創始者にして統治者であると同時にまた道徳的立法者という性格のものとしてカントは位置づける。

この神の性格づけの背景にはアナロギアがある。カントは神解明のアナロギアの可能性を次のように語る。「我々は最高存在者の特性をアナロギアによって推論することはできないが、考えることはできる」。さらに、神と人間との間の種的差異にもかかわらず同一性がある場合は推論も可能である。このアナロギア成立の条件となる「同一性」をカントは道徳的な英知的存在という点におく。そして「理論的にみるとどんなアナロギ

アも成立しないにもかかわらず、実践的見地の中にある実在性に関してだけ、神の悟性および意志と人間の悟性および実践理性の意志とのアナロギアが想定され得る。」として、英知的存在という同一性の下に、人間に悟性と意志があるように、神にも神的悟性および意志があるとアナロギアにおいて考えられる。よってこのアナロギアは、理論的アナロギアではなく実践的アナロギアである。ところで、アナロギアは、「第一には、その概念をある感性的直観の対象へ適用し、第二に、その直観についての反省の単なる規則を、最初の対象がその象徴にすぎないある全く別の対象へと適用する。」という二重の働きをなす。この働きを下に両者の関係を考察すると、究極目的実現に向かっての人間の諸特性（悟性、実践理性）の働きとの関係（第一の働き）から、究極目的を基礎づけるものとしての神の諸特性（第二の働き）が考えられてくる。こうして象徴する悟性から象徴されるものとしての神の悟性が全知として、同様に、象徴する実践理性から象徴されるものとしての実践理性が神の全能として考えられる。さらにこれらを踏まえて、実現すべき究極目的から実現の条件としての慈愛と正義が神の特性として考えられてくる。こうして実践的アナロギアから結果した神は、自然に普遍的法則を与える立法的な悟性的存在者（世界創始者）としてのみならず、道徳的な目的の国における立法的元首、つまり道徳的立法者にして世界統治者となる、というのがアナロギア的関連を下にしたカントの神に関する概念規定である。

カント実践哲学における選択意志の問題について

後藤正英

カントの実践哲学において、「意志（Wille）」と「選択意志（Willkür）」という二つの意志の概念が、一体どのような関係にあるのかという点については、古来から、しばしば議論の対象となってきた。けれども、肝腎の批判期の実践哲学書では、両者の違いが術語的に固定されず、交換可能な概念として使用されていることが、この問題に対して明快な解答を拒む原因となってきたように思われる。両者の関係については、一七九二年の『人倫の形而上学』の緒論に至るまで、明確な論及を見ることができなかったのである。

ところで、『人倫の形而上学』の緒論の言明において重要であるのは、意志と選択意志が、異なった二つの能力としてではなくて、あくまで同一の上級欲求能力の内部における差異の問題として理解されている点である。選択意志と意志の違いは、上級欲求能力の内的な自己限定の上での違いに基づいているのである。つまり、上級欲求能力内部の限定―被限定の関係が、それぞれ独立に取り出された場合に、限定する側が意志となり、限定される側が選択意志になるのである。しかし、その意味では、批判期の実践関係の著作において、自律的意志のみが強調され選択意志が独立の主題として論じられることがなかっ

たのは、そこでは、両者が異なった機能を持ちつつも、同じ欲求能力の内部関係に属するものであるという観点の方が強調されていたからであることにはならないだろうか。というのも、本来、自律的意志とは、自己が立法した法則に自己が従うという仕方で、上述のように、上級欲求能力の自己限定が能力の内部で完結しうることの表現に他ならなかったからである。その点については、以下のような事情になっているものと思われる。

意志の自律には、立法の側面だけではなくて、立法された法則に従い、法則を遂行していくという、法則の執行的側面が、密接不可分な仕方で関係している。しかし、批判期のカントの著作において自律が語られる場合には、立法機能の方が強調されるあまり、それに伴う執行機能の方が見えにくくなってしまうという欠陥があった。それゆえ、一般には、批判期の実践的著作では選択意志への独自の問題設定が欠けていることが指摘されるわけだが、選択意志の問題は欠けていたというよりは、執行機能という形で、潜在的に組み込まれていたと考えるべきなのである。より正確にいうならば、自律的自由が成功裏に機能した場合には、意志と選択意志の間隙は、限りなく小さくなり、両者の親近性が強調されることになるのである。

しかし、反対に、意志と選択意志の違いの方が明瞭になる場合がある。悪が問題になる場合である。もちろん、選択意志はその自由の実在性の源泉を道徳法則のうちに持っている以上、カントでは、選択意志は、意志が提供してくる道徳法則にたいして積極的に反抗しようとする意志ではない。しかし、『宗教論』では、選択意志が、法則のもとにありながらも、すきあれば法則に背反しようとする「悪への性癖」を持っている点が指摘される。つまり、法則の従属者が、出自を同じくするはずの立法者に素直に同一化し得ず、疎遠なものと感じてしまうという問題が、『宗教論』の中心的な課題となっていたのであった。

さて、以上の発表では、意志と選択意志を二つの能力として実体視しようとする立場を批判するために、両者の親近性の方が意図的に強調される結果となった。しかし、実際のところ、意志と選択意志が共通の源泉を持っているのでなければ、意志が立法した法則に選択意志が従わなければならない理由も無くなってしまうだろう。立法する意志と、法則に服従し、法則を遂行する意志が、同一の能力に属し、同一の主体に属しているという点が重要なのであり、それは、カントがルソーから受け継いだ最大の遺産でもあった。

シュライエルマッハーの『弁証法』（一八一一）

伊藤慶郎

シュライエルマッハーは、一七九九年の『宗教論』では宗教を宇宙の直観と感情であると規定している。その宇宙は日常的な世界とそれを超えたものとの両方を表す。

一八三〇年の『キリスト教信仰論』では神という言葉が出て

くるようになる。世界という言葉も日常的な世界、自然のみを表すようになる。『キリスト教信仰論』においては我々が自然連関のなかにいることと、神に絶対的に依存していると感じることとは一致していると彼は言っている。その一方で、神と世界とは区別されなくてはならないとも考えられている。神の因果性は、有限な因果性の原因、根拠である。

一八一一年から一八三一年までなされた『弁証法』の講義は、『宗教論』から『キリスト教信仰論』への主張の変化を辿ることができる資料である。今回はその中でも第一回目の一八一一年の講義を取り上げる。『弁証法』は哲学的講義であるが、シュライエルマッハーは宗教的な問題を念頭において思索を進めている。特に今回は『弁証法』（一八一一）の神と世界という問題に焦点を当てる。その上で『宗教論』と『キリスト教信仰論』とに対する関係について考察する。

シュライエルマッハーによれば、神は知識では捉えられないが、知識を成り立たしめている根拠である。逆に絶対者は知なしではあり得ない。絶対者の同一性は現実の知の総体を伝え、現実の知の現実性は絶対者の同一性を満たさなくてはならない。世界は多様な存在の総体であるが、神は存在の原理である。「超越的存在としての神性は、すべての存在の原理であり、超越的理念としてはすべての知の形式的な原理であるということ以外に知の領域においては何も言えない。」とシュライエルマッハーは言っている。思惟と存在の一致は、絶対者において見出される。シュライエルマッハーは言う「我々は思惟と存在の一致を現実の知においては絶対者の中の両者の同一性から導き出す」と。すべての知が依存する根源的な知で、存在と思惟とが一致している絶対的な知は、知の有機的な要素、すなわち感性的な要素と一緒になって初めて現実となる。現実の知の中に、絶対的な知が内在しているのであり、絶対的な知は、現実の知を成り立たしめている根拠なのである。シュライエルマッハーは、神と世界とを切り離して考えてはいない。神はそれだけではありえないし、世界もまたそれだけでは存在しえない。シュライエルマッハーは、「神性の孤立した直観はなく、我々はそれを直観の全体のシステムの中で共に直観する」と述べている。

一八〇六年に出版された『宗教論』の第二版においては、宗教を表すものとして直観という言葉は消え、宗教は感情の領域に限定され、直観は学問的生、知識に限定された。『弁証法』（一八一一）はこの『宗教論』第二版とほぼ同じ立場にあると言える。哲学ではあくまでも神は捉えられず、世界を直観するものである。神はあくまでも感情の領域において我々に感受される。

『弁証法』（一八一一）では、絶対者とは、知の根拠であって、それなしではなにも知ることはできない。神は単に要請されるのではなく、現実で確かなものである。このような絶対者、つまり神によって我々の世界は支えられている。神はこの世界の根拠である。このような神と世界とに関する考え方は、神と世界とが結びついているという主張において『宗教論』に近いが、その関係がより明確になっており、『キリスト教信仰論』により近い。しかし、まだ神と世界との差異という点に関

シュライエルマッハーの『弁証法』における「感情」について

川島堅二

しては、まだあまり明確ではない。

『弁証法』はシュライエルマッハーの思想体系の背骨、土台である。この名称を選んだ理由について彼は、一八一一年になされた第一回目の講義において「この講義固有の内容を示すため、すなわちこの弁証法という名称のもとに私たちは、哲学する術 Kunst の諸原理を理解する」と述べているように、その課題は自然学と倫理学とをそれぞれのメタレベルで統合し、基礎付けること。諸学共通の原理と連関の認識を生み出すことである。

彼は一八一一年から三一年の間に六回にわたって弁証法を講じるが、その内容は一貫性を保ちつつも、シュライエルマッハー自身の思想的深まりを反映して、少しずつ異なっている。とりわけ重要と考えられているのが一八一四・一五年の講義で、彼の死の五年後に出版された全集においても、この講義草稿が中心テキストとされ、それ以外は、巻末に付録として納められている。またシュライエルマッハーの主要著作を敬虔概念をキーワードに検討した Albrecht も、弁証法については、何のためらいもなく、一八一四・一五年の講義を枠組みとして根本に置き、感情における超越的根拠の確認を一八二二年の講義によって補うと述べている。そこでは一八一一年の講義草稿は、まったく触れられていない。

確かにシュライエルマッハーの思想を、神との関係を内実とした「感情」＝「直接的自己意識」を手がかりに分析しようとすると、この概念が前面に出てくるのは弁証法に関しては、一八一四・一五年の講義以降であり、一八一一年の時点ではまだ初期の『宗教論』初版、そしてある程度までその第二版の「直観と感情」という二分法が支配的である。

しかし、シュライエルマッハー自身が『宗教論』の初版で既に明言しているように、この「直観と感情」とは、絶対的な対立ではなく、宗教の誕生の瞬間（『宗教論』第二版では人間の意識そのものの発生の瞬間）には同一であり、ただその瞬間をロゴス化する過程で便宜上二つに分けて説明されるに過ぎない。一八一一年の弁証法講義の新版編集者 Arndt の言葉を借りれば、直観と感情とは「一つの勢位 Potenz の二つの能力」に過ぎない。従って、そこにおいて「感情」概念が、用いられていなくても、既にその内実は、一八一一年講義にも現れているはずである。したがってそれを明らかにすることは、初期の「直観と感情」から後期の「絶対依存感情」に集約していくシュライエルマッハーの思想展開のプロセスを理解する上で重要と思われる。この発表では一八一一年の弁証法講義の内容を特に超越論的根拠としての「絶対者」認識を検討しつつ、二回目の講義以降「感情」が中心概念となっていく必然性を跡付けてみたい。

第四部会

言説の生成過程
――「永遠のローマ」をめぐって――

小堀馨子

「永遠のローマ」という言説は、ヨーロッパ思想史において、重要な意味を有してきた。本発表では、この言説の出てきた発生時点の状況を当時の著作家の文献資料に即して探る。この言説には二段階があるが、ここで扱うのは、最初に出現したもの、即ち、紀元前一世紀以降のアウグストゥス時代以降に唱えられた〝都市ローマは人間の思想と文化と秩序とがそこに集約されている文明即ち世界の頂点としての都市であって、この都市ローマは永遠に繁栄し、そのことは神々によって保証されている〟という思想である。

「ローマ」という存在を人／神格化して語る記述自体はヘレニズム時代のギリシャにおいて存在するが、それは形式的な定型句としての用法を超えるものではなかった。共和政末期のキケロは、都・国家（civitas もしくは res publica）は「永遠性」を有していると述べるが、他方で彼は「永遠なるものが存在すること」への疑義を呈する。その背景には、この時代までのローマの宗教的伝統においては、「ローマの繁栄はある定められた年数だけの間のものであり、その後必ず終わりが来る」という考え方が一般的であった、ということが考えられる。

ところが、帝政期に入ると、以前の宗教的伝統の文脈には見出すことの出来なかった、「ローマ」を都市自体だけでなく、人々の集合体として、あるいは人／神格化された存在として表象し、さらに「都市ローマ」と「永遠性」とを結び付けるという新しい言説が登場する。「ローマ」という言葉を用いて都市のみならず、「ローマ人全体」を表す言説、「ローマの国家」を表すもの、「ローマ女神」と表象するもの、ローマを人／神格化する用法、アウグストゥスとローマを結び付けて表す言説、「永遠の都市」としてのローマという形で記述するものが続々と登場するのである。ただこの時代に限れば、女神としてのローマの表象は、イタリア半島においては言説レベルに止まっており、実際に像の建設がローマで行われたのは、紀元二世紀中葉になってからであることは補足しておく。

一方、この都市に対して「この都市だけが神々による無条件の永遠性の保証を受けている」という言説が付加されてゆく。しかも、そこにはヘレニズム時代の定型句的用法とは異なった、心からの感情の発露として捉えるべき用法がかなり含まれていることが重要な変化のポイントである。そしてこの変化のポイントこそが、後世に大きな思想的影響をもたらしているのである。この「永遠に」という言葉が「時間的な意味で永遠にローマの繁栄が続く」と受け取られた結果、現実のローマの崩壊に直面した四一〇年以降、なぜ「永遠性が神（この時はキリスト教の神にすり替わっていた）によって保証された筈のロー

マが滅びたのか」という真剣な問いが提出されたのである。この問いが「永遠のローマ」言説の第二段階である。

以上の状況の背景には、アウグストゥスによるローマの政治的安定の復活とそれに引き続く彼の宗教復興政策が深く絡み合っている。しかし、この宗教復興政策の過程で、この言説が登場してくる関連性については、時間の関係上割愛せざるを得なかった。そして、この言説状況の分析は、あくまで最初に登場した段階のものであって、政治状況と密接に関わっているが故に、例えば一世紀後半以降の、キリスト教教父達の論争の言説などは視野に入っていない、一面の分析にすぎないことは付記しておく。

古代メソポタミアにおける儀礼文書
――儀礼文書に登場する模像の検討――

柴田大輔

前一千年紀メソポタミアの呪術師（*asipu*）の儀礼文書には、粘土製あるいは木製、蠟製などの模像がしばしば登場しているが、これらの模像の総合的な分類整理は未だ十分には行われていない。

今回、私はこのような模像の総合的分類整理を試みてみた。特に何が模像として型どられており、どのように用いられているのかという点に着目して分析した。そして、このような分析から見いだせる、前一千年紀メソポタミアの呪術師の儀礼における模像を用いた儀礼行為の特性について考察した。なお、ここで言う模像とは、ある特定の対象を何かの素材を用いて型どったもののことである。また、儀礼の手順を記した記述に登場する模像のみを取り上げた。

呪術師の儀礼文書において確認できる模像は、基本的に以下のような三種類に分類できるのではないだろうか。

一つめは、儀礼において祓いの対象となるものを型どった模像であり、これが確認できる模像の中で一番多くの割合を占めるものである。この種類にカテゴライズできるものには、被害者にとりついた死霊の模像、被害者に魔術をかけたとされる魔術師及び魔女あるいは彼らの舌を型どった模像、女悪霊ラマシュトゥの模像、具現化された呪いマーミートゥの模像、悪い予兆を示すものと判断された動物の模像、そして「全ての悪」という言い方で表されるあらゆる悪霊の模像がある。これらの模像に型どられるものはそれぞれ別種のものであるが、祓いの対象であるという点でカテゴライズできるのではないだろうか。

二つめは、悪霊や死霊などによって被害を受けているとされる被害者を型どった模像である。この種の模像は「病人の模像」と表現されることもあるが、「身代わりの模像」と呼ばれることもあり、被害者の身代わりとなる模像、すなわち被害者の代替像であると言うことができる。

三つめは、儀礼の目的を果たすのに力を貸す様々な神的存在の模像である。このようなものとして分類できる主要な模像には、特定の混成獣、下級神、そして神話的な賢者を型どった現

代の研究者の間で一般に「守護精霊の模像」と呼ばれている模像と、神々の使者ニンシュブルを型どった模像及びそのニンシュブルの模像と一緒に登場する模像がある。

呪術師の儀礼文書に登場する模像は、以上のように整理することが可能であると考えられるが、これらの模像及び模像を用いた儀礼行為の特性について次のことが指摘できる。まず、模像を用いた儀礼行為は、全体で一つの物語的筋立てを構成しており、一見すると恣意的であるかのようにも見えるこれらの儀礼行為にはある種の論理性を確認することができる。また、このような物語的筋立てを構成する要素となっている各儀礼行為は、模像の種類や上述の物語的筋立ての内容、文脈を越えて共有されていると言える。そして、模像を用いた儀礼行為全体も、儀礼全体の物語的筋立てを構成する要素となっており、模像の種類によっては儀礼の種類や目的を越えて共有されている。さらに、これらの模像を用いて行われる儀礼行為全体が、模像以外のもの（例えば動物）を用いて行われることもあることから、模像を用いた儀礼行為は、その基礎となる論理を、他の儀礼行為と共有しているということが指摘される。

すなわち、模像を用いた儀礼行為とは、他の儀礼行為にも共有される、ある種の論理性に基づいた物語的筋立てに沿って、定型的な儀礼行為を組み合わせて作ったものであり、このようにして構成された模像を用いた儀礼行為全体もまた、儀礼全体を構成する「上位の」構成要素であったと言うことができる。

古代イスラエルの社会構造と倫理

加藤久美子

旧約聖書には、周知のように、さまざまな行動の規準が、神の命令として、あるいは、神によって下される裁きの根拠として示されている。律法、預言書、知恵文学は旧約の倫理思想をあらわす主要な文書ということができるが、そこに示されている規範は極めて多様であり、互いに相違する部分が少なくない。しかしながら、ある種の規準はこれらのいずれにもみとめることができる（具体的には、貧者の扶助、公正な裁判、商売に際しての公正さなど）。この社会規範の起源は、かつては、預言者の独自の倫理観に求められ、後には、イスラエルの部族連合によって伝承された神の法にあるとされたが、三者のいずれかが他に先行し影響を与えたとする、このような見方に代わって、近年では、これらの規準は、王制導入以前のイスラエル社会で自明であった社会規範を継承するものであるという見方が主流になってきた。また、そのような見解を支持する研究者によって、このイスラエル社会に「分節社会」という概念が適用されるようになった。

「分節社会」は元来、無頭社会の一類型を表す社会人類学の概念であるが、成員がリネージ（外婚制を伴う単系出自集団）として組織されている社会である。社会内部が均質な親族集団として分節化し、そのような分節体間の競合によって権力の均

衡が保たれる、この社会の特質が、中央集権的統治機構をもたない、国家以前のイスラエル社会の特徴に一致すると考えられたのである。ところが実際には、王制以前のイスラエル社会には、分節社会にはみられない、いくつかの特徴がある。なかでも重要なのは、法共同体というイスラエル社会の機能である。すなわち、分節社会では、分節体間に紛争が起こった場合には、両当事者間の力関係によって処理されるが、これに対して、イスラエル社会には、血の復讐のような親族集団による自力救済をこえて、当事者間に和解をもたらす場として、地域共同体の裁判が存在したのである。町の門で行われた裁判で指導的役割を果たしたのは、地域共同体の有力な家の家長から成る長老層であったが、この長老層は政治的、軍事的指導者としての権威をも有していた。地域共同体にみられる長老による支配は、支配者間の同等なる権力の分かち合いによって成り立つという点で、都市的な支配構造と同質のものであり、このような意味でイスラエルの地域共同体は都市的な形成原理によっているということができる。地域共同体の集団的支配を行う富裕農民層（すなわち長老層）は、王制導入以後、中央集権的国家権力に対して相対立する二つの機能を果たすようになった。すなわち、王制を補完する機能と、相対化する機能である（以上、永野茂洋氏の研究参照）。この地域共同体を代表しつつ、王制との関わりを持った地方の富裕農民層は、旧約の思想形成に重要な役割を果たしたと考えられる。というのも、律法、預言書、知恵文学はいずれも、地域共同体の伝統を受け継ぎながら、宮廷で編集が開始された文書であるからである。

地域共同体と王制を媒介する、長老層の存在を想定することによって、知恵文学の古典的文書である『箴言』の格言集の社会的な背景をめぐる議論に新たな視点がもたらされる。『箴言』の格言集は、宮廷官吏の教科書として成立した文学であるという説と、王制以前の氏族社会の民衆の間で生まれたことわざの収集であるという説があるが、いずれの見方も一面的である。格言集には王宮でのふるまいや王に関する格言がみられる一方で、「隣人」とのつきあい、裁判での証言など、「町」すなわち、地域共同体を舞台とする格言が多く集められている。ここに、地域共同体の代表として、その伝統を王権国家へと媒介した地方の富裕農民層の思想的な遺産をみとめるべきであろう。

旧約聖書の贖罪儀礼における罪と穢れ

山我哲雄

旧約聖書のレビ記を中心とした祭司文書（いわゆるP資料）における贖罪の思想と儀礼は、浄・不浄に関する独特の祭儀的世界観のうえに立脚している。まず第一に、この世界においては、道徳的・祭儀的な善悪、正誤の観念と祭儀的な浄・不浄の観念がまだ分離していない。このことは、過失によって律法に違反し、禁じられていることを行った場合の贖罪の際（レビ四―五章）と、出産後の女性（レビ一二章）や特定の皮膚疾患（「ツァーラアト」。「らい病」は誤り！）から癒えた者（レビ

一四章）、性器の病的な漏出から癒えた者（レビ一五章）等の浄めの場合や、さらには聖所や聖具の聖別（出二九章、レビ八章）の場合に、まったく同一の贖罪の供犠（「ハッタート」）と浄めの儀礼（「キッペール」）が要求されていることに示されている。

第二に、この世界観によれば、世界はそれぞれ内部に細かいグラデーションを持った聖、俗、不浄の三つの領域に区別される。聖なるものは聖所であり、俗なる領域は日常生活の場としての宿営、不浄は宿営の外の荒野である。聖所はさらにその聖性の度合いに応じて中庭、幕屋聖所本体、幕屋聖所の奥の至聖所の三つに区別される。俗なる宿営は、浄と不浄の入り交じる場である。宿営にいる平信徒のうち、浄い状態（すなわち穢れを帯びていない状態）にある者は、聖所に詣でて聖なる祭儀に与ることができるが、穢れた状態にある者にはこれが許されない（レビ一二4）。

宿営で生じる穢れにも、大きく見て三つの度合いがある。例えば射精や月経などの「健全な」漏出によって生じた軽度の穢れは、一時的に当事者を不可触にするが、沐浴によって浄めることができる。すなわち贖罪な供犠は要求されない。しかし尿道からの病的な漏出や女性の不整出血は、症状があるかぎり当事者を不可触にし、快癒後も浄い状態に戻るためには贖罪の供犠を必要とする（レビ一五章）。より強度の穢れを生じさせるツァーラアトの罹患者の場合は、宿営から荒野に放逐されねばならない（レビ一三46）。

ツァーラアトの罹患者が浄い状態に復帰するまでの経過（レビ一四章）は、この浄・不浄のグラデーションをより明確にしてくれる。すなわち、荒野に放逐されていた罹患者の症状が消えると、彼は浄めの儀礼を受けて宿営に復帰することができる。しかし、その後も七日間は、彼は不可触の状態にある。七日目に改めて別の浄めの儀礼を受けると、彼は不可触の状態を脱する。これにより、日常的な生活が可能になる。さらに八日目に第三の浄めの儀礼を受けてはじめて、彼は完全に浄い状態に復帰するのである。

第三に、宿営における律法違反や身体的な穢れは、遠く離れた聖所の聖具を汚染すると考えられている（レビ一五31、一六16）。贖罪儀礼とは、狭義には犠牲の血によってこの聖所の穢れを浄めることなのである（レビ一六19）。特に律法違反は、その重大さの度合が増すほど、より聖なる領域に属する祭具を穢す。一般人や世俗的な指導者の違反は、聖所の中庭の祭壇の角を穢すに止まるが（レビ四22―35）、民族全体の過失や、民族全体のために祭儀を執行する大祭司の過失は、幕屋聖所内部の香の祭壇の角や垂れ幕を穢す（レビ四1―21）。そして一年に一度の（贖われていない罪や意図的に犯された罪を贖うと思われる）「贖罪の日」の儀礼では、最奥の至聖所に安置されている契約の箱の蓋（カッポーレト）が浄められねばならない（レビ一六章）。

一般に考えられているように、贖罪の供犠では、動物が罪人の身代わりに死ぬことによって、直接罪人の罪が贖われるのではない。むしろ祭司的神学においては、違反行為によって生じた聖所の穢れが犠牲の血によって浄められることにより、その

違反行為の責任が間接的に不問に付されるのである。

ナザレのイエスにおける ヘブライ語聖典の権威

市川　裕

イエスが「父なる神の意志」を行ったとき、なにを自らの発言と行動の根拠としたのか。本発表は、この旧くて新しい問いに関して、ユダヤ教の聖書学習のありかたを研究する立場から、ひとつの仮説を提示することを目的とする。

これまでの新約学の成果によれば、イエスは、ユダヤの律法を遵守する者のみが救済されると考えられた当時の状況にあって、「無条件で徹底的な神の愛とゆるし」の思想を展開し、ユダヤ教体制から排除された小さき人々との兄弟的連帯において、父なる神の意志を体現したとされ、神の国思想によって、聞く者に厳しく決断を迫ったとされる。一方、ユダヤ人研究者は、イエスがユダヤの口伝律法の枠内にいて、軽い掟も重い掟の如く実行するよう要求し倫理的な厳格さを特徴とした（フルッサー）とする。

この問いに関して、ここでは私自身の二つの思い込みを訂正する形で論を進めたい。

第一は、「律法」というときすでに確立した規範があったかのように前提した点である。これはトーラーの意であるから、モーセ五書、当時定められていた法規範、伝承された父祖の法、そして広義の「神の教え」全般をも含みうる。しかも、父祖伝来の法の効力にはコンセンサスは認められていなかった。後世ラビ・ユダヤ教として特定できる思想傾向がすでにあったとしても、幾多の哲学的思想的な党派や運動が競合していた。

第二は、たとえ歴史的に党派や運動を再構成できたとしても、それでは解決できない法の本質に関わる問題点がある。法とは、具体的な法規範と、その規範を形成する精神とを含む概念である。法規範は、その規範を基礎づける価値の確立があってはじめて生ずる。この価値を生みだすものが神の権威である。モーセ五書は規範であり、預言書が価値を扱っているとの先入見がなかったか。モーセの律法は、この意味での法の精神まで視野に入れて考察されねばならない。モーセ五書こそ、神の権威の根本であったのだ。

この権威を問うことは、ミドラシュという学問の重要な課題であった。イエスならば当然それを熟知していたはずである。しかも、ミドラシュの枠に収まらなかった。福音書の伝承の中でヘブライ語聖典の権威を反映すると筆者が考えるものを三点指摘したい。

第一は、イエスが山で変容しモーセとエリヤと語り合ったという伝承。なぜこの二人なのか。二人とも、実践的活動を行い、法の賦与を行っている。生ける神がつねにともにいて導いていた。イエスは、これら二人に最も近しい存在とみなしてはどうだろうか。先人であるこの二人に神の意志はどう啓示されたかを知るには、聖典を学ぶにしくはない。

第二には、最も大切な教えについての伝承。一般には、イエスもキリスト教もともに隣人愛を強調したと解されるが、そもそも神への愛とはどうあるべきか。イエスと同時代のユダヤ賢者が「心を尽くし云々」の言葉を論じている。その内容を知ったとき、私は、イエスが実践し教えたのは神への愛のありかたではなかったかと実感した。

第三は、明日を思い煩うなかれ、である。思い煩いを許さない状況とは、その日暮らしに精一杯という状況であり、思い当たるのは、荒野の四〇年である。荒野のイスラエルの民は、毎日、飢えと渇きと戦闘の恐怖の中で、翌日は神がマナを与えることを信じて、神の言葉のみを頼りとしてその日を精いっぱい生き、それを四〇年間続けた。「人はパンだけで生きず、人は主の口から出るすべてのことばによって生きる」ためであった。

イエスは、モーセ五書を神の啓示として熟知し、神の教えにすべてを任せる人生を歩んでいた。それが神のしもべたる者の本領であるとすれば、シナイの荒野でそれを徹底したのがモーセであり、パレスティナの沃地でそれを徹底したのがイエスだったのではないか。

死海写本におけるマスキール

原口尚彰

一　旧約聖書におけるマスキール

詩編においてこの言葉は個々の詩編の表題に用いられており、詩編の一つのジャンルを表現していると考えられる（詩一四・二、三二・一、八、四二・一、四四・一、四五・一、四七・八、五二・一、五三・一、五四・一、五五・一、七四・一、七八・一、八八・一、八九・一、一四二・一、さらに詩三七・八も参照）。

ダニエル書において、名詞マスキールは常に複数形（マスキーリーム）で用いられ、神の隠された意思を洞察する特別な知恵を与えられた賢人たちを指す（ダニ一・四、一一・三三、三五、一二・三、一〇）。これは、この言葉を「賢人」（箴一〇・五、一九、一五・二四、ヨブ二二・二、詩一四・二、五三・三）の意味で用いる旧約聖書の知恵文学の用法を、終末思想の視点から再解釈し、発展させたものであろう。マカベア戦争の当時、強制的なヘレニズム化の圧力に抗して、マスキーリームは神とイスラエルの父祖たちとの間に結ばれた聖なる契約を守り、律法に忠実に歩み、多くの人々を正しい認識に導いたが、敵の剣に倒れ殉教して行った（ダニ一一・三三、三五）。ダニエル書によると、終末時に彼らは復活し、大空の星のように輝き、永遠の祝福に至るとされている（ダニ一二・三）。つまり、

ダニエル書におけるマスキーリームは、終末を前にした時代における神の意思の啓示者、義人たちの教師・指導者、そして殉教者である。

二　死海写本における用法

(1) 死海文書は名詞マスキールの用法をダニエル書の用法を継承し、賢人という意味で用いる(『宗規要覧』三・一三、九・一二、二一、『戦いの書』一〇・一〇、『ダマスコ文書』一二・二一、一三・二二)。かれは終末の裁きと救いについての神の隠された意思を知る特別な知恵を与えられた者であり、強い終末意識に立つ祭司的共同体であるクムラン教団の中で、祭司たちの首位者として他の構成員たちを教え、導く特別な職務を持っていた(『宗規要覧』三・一三、九・一二、二一、『戦いの書』一〇・一〇、『ダマスコ文書』一二・二一、一三・二二)。

(2) 義の教師とマスキールは共に、特別な啓示によって神の意思についての知識を持ち、共同体の成員たちを教える指導者であるが、前者が教団の創立者という一回的個人であるのに対して、後者は職務名であり、継承可能であるという違いがある。

(3)『安息日の犠牲の歌』では「レ・マスキール」という表現が、詩文の表題に用いられ(4Q400 3.ii.8; 4Q401 1.1; 4Q403 1.i.30; 1.ii.18; 4Q405 20.ii-21-22.6; 4Q406 1.i.4; 11QSS 3-4.8)、詩文の著者にマスキールが擬されている。マスキールの著作性の主張は『安息日の犠牲の歌』に含まれる讃歌に対して権威を付与していた。

三　結論

死海写本におけるマスキールという用語は、神の特別な啓示を受けた祭司的な指導者を指し、クムラン共同体の強い終末意識と神秘主義的な宗教理解を背景に成立した用語である。

初期キリスト教の復活理解における パウロ神学の影響

出村みや子

一世紀の後半から二世紀にかけて、パウロ書簡はグノーシス派やマルキオンといったむしろ異端の側によって積極的に採用されたため、その反動として初期キリスト教におけるパウロ神学の影響はさほど大きなものではなかったことが指摘されている(シュネーメルヒャー、カンペンハウゼン)。このことは初期キリスト教の復活論理解にもどのような影響を与えているだろうか。

グノーシス派が、正統的教会の身体ないし肉体の復活に反対する根拠として用いた典拠が、パウロの第一コリント書一五・五〇の「肉と血は神の国を受け継ぐことはできず、朽ちるものが朽ちないものを受け継ぐことはできません」という箇所であった(エイレナイオスやテルトゥリアヌスの証言)。ヴァレンティノス派は、この箇所からパウロが「第一のアダム」は「土的イメージ」をまとった物質的体を脱ぎ、変えられなければな

らない、と主張したとされ、ヘラクレイオンもこの節を引用して、体において朽ちるべき、魂において死すべき心魂的な者は、ただ体と魂という心魂的「衣」を脱ぎ捨てた後に、救済を得ることができると述べた。

グノーシス派がパウロの箇所に準拠して復活後の身体性を否定し、復活前と後の身体の差異性を主張したのに対して、正統的教会は、パウロがグノーシス派によって受け入れられるような霊的復活論を主張したとみなしたためにパウロから離れ、新約聖書に見られる復活理解に関する別の伝承を発展させていったと考えられる。それはイエスの復活のリアリティーを強調する反仮現論的モティーフに支配された復活論（ルカ二四・三七～三九、ヨハネ二〇・一九～二〇、二六～二七など）であり、復活前と後の身体の同一性を強く主張する立場である。正統的教会におけるこうした理解の変遷についてA. H. C. Van Eijkは、「以前に倒れたものだけが復活できる」という定式に注目し、この定式が二世紀後前半に成立したと見られる『使徒たちの手紙』、（偽）ユスティノスの『復活論』、テルトゥリアヌスの『肉体の復活について』と『マルキオン駁論』、そしてオリゲネスの『原理論』における復活に関する議論に確認されることを明らかにしている。

パウロの復活論との関連で注目すべきなのは、オリゲネスの『原理論』第二巻一〇章三において展開された復活に関する議論において、この定式がパウロの復活論と結びついた形で用いられている点である。ここに展開されたオリゲネスの復活論は、復活前と後の身体の差異性を「脱ぐ」という動詞で表現したグノーシス派の仮現論的復活論とも、またこれに対抗してひたすら復活前と後の身体の同一性に固着した正統的教会の復活論とも一線を画しており、パウロに依拠して復活前と後の身体の同一性を保ちつつも、同時に様態変化に基づく身体の差異性を強調する第三の立場である。三世紀のオリゲネスにいたって、教会は初めてパウロの復活論を正面から取り上げるにいたったのである。

しかし事柄はやや複雑であって、グノーシス文書のなかにも、たとえばナグ・ハマディ文書の『復活に関する教え』（岩波書店から大貫隆による邦訳が最近刊行された）のように、復活における身体性を完全に否定してしまわずに、パウロに基づいて身体の様態変化を主張するものがあり、オリゲネスと類似の復活理解が認められる。

オリゲネスはパウロの復活論を正面から取り上げて、身体の同一性と差異性の緊張を保持した復活論を展開したのであるが、正統的教会の復活理解に対する彼のあからさまな批判と相まって、この時代としては例外的な位置を占めることになり、十分にその神学的意義が理解されなかったと思われる。

マタイ福音書二一章四三節について

江川　憲

マタイ福音書二一章四三節における「実を結ぶ民」とは誰のことを指しているのであろうか。その答えは、コンテキストから得られよう。イエスは、自分の問いかけ（四〇節）に対する聴衆の答え（四一節）を聞いた後、最終的裁きを宣言する（四三節）。がその前に彼らに向かってもう一度尋ねる「あなたがたは聖書に、こうあるのをまだ読んだことはないのか？」と。四二節ｂｃは詩篇一一八編二二節―二三節（七〇人訳）からの直接引用である。四四節はイザヤ書二八章一六節とダニエル書二章四五節との混合引用であるが、ルカ福音書二〇章一八節にも見出される。詩篇一一八編二二節―二三節（七〇人訳）の引用はぶどう園の主人の子を殺害した後という文脈によく適合する。何故ならば、隅の親石は明らかに、十字架上で殺害され、復活した主なる神の子のメタファーであるから。実際、「それは主によってなされたが、我々の眼には不思議に見える」という表現は、復活の出来事の暗示によく適合する。この詩篇の引用は殺害された主人の子がその復活を通して栄光を受けることを明示する機能を有する（使徒言行録四章一一節、一ペトロ書二章七節）。その結果、マタイに固有の神学的意図は四三節のうちに求められる。四三節の重要性を主張するW. Trillingによれば、この節は単に我々のたとえ（マタ二一章三三節―四六節）にとってキーポイントであるだけでなく、マタイ福音書全体の重要な神学的確信でもある。彼はその中にイスラエルからキリスト教会への神の民の救済史的移行を見る。ここでは、ぶどう園が神の国と同一視され、ユダヤ教指導者たちと彼らに組する人々は人称代名詞の「あなたがた」によって直接的に呼びかけられる。マタイ福音書の読者はこの単数形の「民」に驚いたことだろう。しかし、彼らはすぐに、それがキリスト教会のことを指していることに気付くであろう。同時に彼らは、実りを結ぶというモデルに従うよう招かれている。この意味で、「民」の語によって暗示されている教会とは、現在のそれと全く同じものでは有り得ない。何故ならば、明瞭な条件がここ四三節だけではなく、四一節にも付加されているから。故に、マタイの神学的意図は単に神の民の交替について述べることではなく、イスラエルが何故イエスの生涯と十字架上での死そして復活のうちに示された神の救いの意志を信じることができなかったのか、その不信の理由を明白にすることにあった。その理由を明らかにしながら、マタイはその福音書の読者すなわち、彼と同時代のキリスト教会のメンバーに対して警告する。マタイの真の意図は「民」という語の限定的選択のうちに見出され得る。それと同じマタイの意図はこの断片全体にも見られる。さらにこのテーマは次のたとえの末尾（マタ二二章一一節―一四節）にももっと明瞭に述べられる。我々の断片の文脈において、四四節の「この石」という語句はイエス自身が四二節の「隅の親石」であることを暗示する。イザヤ書二八章一六節とダニエル書二章四五節とからの混合引用は、彼に敵対する者た

ちに対する終末的裁きにおける、この「石＝隅の親石」の力を証示するものである。このように、これらの節（四二―四四）における著者の効用論的目的は極めて明らかである。マタイはイエスの復活後の時代にある己が福音書の読者たちとコミュニケーションを行おうとする。彼は彼らをして、十字架上で殺された彼らの主イエス・キリストは今、栄光のうちに復活していることを確信させようとする。そして実際、ユダヤ教指導者たちと彼らに組する民、またエルサレムの神殿を中心とする全ユダヤ教宗教組織は、主イエス・キリストが神殿で宣言した通りに、神からの罰として滅ぼされることになる（七〇年）。このような現実を踏まえて、著者マタイは読者たち（彼の教会の信徒たち）を励まそうとしている、同じ過ちを繰り返さないようにと。

女から母へ

――ヨハネ伝一九・二六の諸訳について――

藤谷政躬

新約でイエスが聖母と対話したのはヨハネ伝第二章四節と十九章二六節で、カナの婚礼と、十字架のイエスが「女よ、視よ、なんじの子なり」と呼ぶ場面である。註釈者達は[1]、原語の呼格であるギュナイ「女よ」は敬意を示すもので、欠礼ではないと弁護する。特に後者は、主の母に対する愛情の披瀝で、愛弟子に後見を依頼する感動的な場面とされる[2]。

聖書に採用もれとなったいわゆる失われた諸章中で、マリアと母を呼び捨てにした例はあるが[3]、この「女よ」を故意に除こうとする聖書の訳もある。古くはコプト語訳や英語その他の数訳である[4]。さらに、中国北京語訳のように「原文作婦人」の細字の註つきで、古くから「女よ」を「母親」と訳したものもある。英語では一九四一年に「母（マザー）」とした例があるが[5]、殆どの訳が原語通り「女よ」としている中で一九六一年の英国のNEB（新英語聖書）は堂々と「母よ」と訳出している。最近のR. Lattimore訳（一九九六）は十九章ではMother、第二章ではMadam、一般女性に対しては（マタ一五・二八、ルカ一三・一二、ヨハネ四・二一、ヨハネ八・一〇、ヨハネ二〇・一五など）Womanと区別している。「女よ」とするのを第一群、これを割愛するのを第二群、「母よ」と置き換えたのを第三群とすれば、較近の聖書訳には緩慢ながら第一より第二、第三群に移行する例がある。勿論、第一群が圧倒的に多数であるが、第二群に入るのはウエイモース訳（一九〇三）、グッドスピード訳（一九二三）、中国文理訳（一九三三）、リビングバイブル（一九七一）、NIV、（国際版聖書一九七三）等である。J・B・フィリップスの現代英語聖書一九五二年版は第二群に属したが、一九七二年には第三群に入り、ヨーロッパ諸語訳にも例がある。第三群としては、長らく「女」に固執していた日本語訳でも、「いのちのことば」社のリビングバイブル（一九七五）ははじめて「お母さん」と訳し、英語原訳を一歩すすめている。さらに、羊群社の現代人の聖書（一九七八）は「お母様」、

中央公論社版前田護郎訳新約聖書（一九九三）では「母上」となって来る。一九七五年版のインドネシア語聖書 Alkitab もibu（母）としている。韓国語訳も従来の女人や女子を、日本よりも少し早く一九六七年には「お母さん」（金朱並発行新約全書）と改訳し、その後複数の訳がこれに従う。パラグワイのワラニ語スペイン語対照新約聖書（一九六六）の場合、ワラニ語の方は、Kũnakarai（女よ）となっているのに、対応のスペイン語は（母）に入れ替えている。中国でも広東語版（一九五九）、天主版（一九六七）などは第一群にとどまる例もあるが、最近の訳、現代中文聖経（一九七九）、当代圣经（改革文字版、一九八〇）はそれぞれ「媽媽」「母亲」と第三群に属する。「女」としても一般女性と区別して母に特定の敬意を示そうとする意図の訳はある。例えばラサ版チベット訳（一九四八）などは代名詞や動詞の敬語や註で差別している。塚本虎二の福音書（一九六四）はじめ晩近の口語訳新約聖書（一九五四、一九六五等）は聖母には「女の方、婦人よ」と呼ばせ他所では「女よ」と区別する。父権的か母権的か、男性中心主義か否か、東洋か西洋かの宗教文化的背景を越えて六〇年代はじめから聖書翻訳の歴史からは極めて短年月内にキリストをして聖母を母と呼ばせたい聖書読者が増えている。

註

（1）M. R. Vincent, Word Studies in N. T., 1888, etc.

（2）Interpreter's Bible, Abington, 1952, Vol. 8, p. 781ff.

（3）Lost Books of the B., Crown, 1979, p. 38.

（4）R. F. Weymouth, N. T. in Modern Speech, 1903. E. J. Goodspeed, N. T., 1923. Coptic Bible, ed. by Sir H. Thompson, 1924. Anchor Bible, Vol. 29A, p. 906.

（5）New Testament in Basic English, E. P. Dutton, 1941.

聖書解釈の正当根拠
——十六世紀スペインの神秘家たちの場合——

鶴岡賀雄

聖書解釈、とりわけ雅歌解釈の歴史はキリスト教神秘主義の伝統の大きな部分を形成してきた。十六世紀スペインにおいても、この時代の代表的神秘家であるアビラのテレジア（1515-82）の『神愛論（Conceptos de Amor de Dios = Meditaciones sobre los Cantares）』、ルイス・デ・レオン（1527-91）の『雅歌注解（Exposición del Cantar de los Cantares de Salomon/ In Canticum Canticorum Explanatio triplex）』、十字架のヨハネ（1542-91）の『霊の讃歌（Cántico Espiritual）』は、彼らの神秘思想の特質をそれぞれに示した雅歌解釈の書である。しかるにこの三つの書物は、当初、みな危険なものとされた。その具体的内容——これは総じて古代・中世以来の伝統の枠内にある——よりも、彼らの解釈の正当性を保証すると明示的に或いは潜在的に想定された原理自体が、あらゆる「近代的」志向に意図的に対抗しようとした対抗宗教改革期スペインの保守勢力の目には、許容し難く映じたためである。では、彼

らの聖書解釈の正当化根拠とは何だったか。

『神愛論』におけるテレジアの雅歌解釈の正当根拠は、端的に言えば彼女に与えられた――と自ら主張する――一種の恩寵である。聖句の意味は、神学的教養もラテン語の知識もない彼女に、神から一方的に与えられる。彼女にとっては、聖書の意味を含め、何事かの真の宗教的「意味が解る」という出来事もまた、一種の神秘体験なのである。解釈の正当性は、この「神秘体験の真正性」に依拠している。

ルイス・デ・レオンは、サラマンカ大学で神学、哲学、聖書を講じた大学者にして、黄金世紀のスペインを代表する詩人である。ヘブライ語に通暁し、古典ラテン詩の翻訳も多く残す教養人でもある。彼の雅歌解釈の最大の特徴は、自らヘブライ語原典からスペイン語に雅歌を翻訳し、原語の正確な語義やニュアンス、また文法的特徴を丁寧に説明しているところにある。これは聖書のいわゆる字義に密着する態度であり、近代文献学の源流に位置するとも言える。が、彼の原語・字義への拘泥は、聖書の意味を成立当初の意味に限定することを目指すものではなく、自らの詩人・文人的言語感覚に基づいて、ヘブライ語原文の、言葉としての、詩文としての意味の豊穣さ、美しさを正確に味わい読み取っていこうというものである。こうした彼の文献学（philologia）は、歴史学よりむしろ詩学（poetica）に繋がるものであり、これが、特定の聖書解釈ではないが彼の最高傑作であり一種の雅歌解釈とさえ言われることもある『キリストの御名について（De los Nombres de Cristo）』において、彼特有の神秘思想（mystica）と言いうるものを生むに到るのである。ここでは「語学的知識」と「文学的感受性」が、解釈の正当根拠とされている。

十字架のヨハネの『霊の讃歌』は、厳密には雅歌解釈ではなく、ヨハネ自作の詩に自ら神秘主義的解釈を施すものだが、解釈される彼の詩は、その全体的雰囲気や構成、イメージなどを多く雅歌から得ており、一部は雅歌の直訳でさえある。言わば雅歌の「本歌取り」、彼なりの「歌いかえ」である。こうした自作詩を自ら注釈するこの書は、間接的な雅歌解釈と言えよう。そしてこの場合の解釈の正当根拠は、当然ながら、「作者の権利」である。作品の真の意味は、作者自身が最もよく且つ特権的に知っている、という近代的芸術作品観がここには強く作動している。

以上、近代初頭の三人の神秘家の雅歌解釈の正当根拠として、「神秘体験の真正性」「客観的語学知識」「文学的感受性」「著者の特権」の四つを指摘した。これらは、中世までの雅歌解釈には、少なくとも前面に出ることの少ない原理だろう。十六世紀スペインにあっては、こうしたそれぞれに「近代的」な、つまり「新しい真理の源泉」が、神秘主義的聖書解釈に際しても要請されざるをえなくなる。これによって、雅歌の神秘的解釈として、つまり聖書の神秘的意味（sensus mysticus）の読み出しとしてのキリスト教神秘主義の伝統は、古代・中世的なものから近世・近代的なものへと一定の変質を被りつつ、新たに展開していくのである。

痛みにおいて在ること
――聖テレサの神秘体験を辿って――

山下　豊

人はたいてい自らの存在には底があると思っている。存在には何らかの底があると信じているから、人は存在の表層に安住していられる。そうした存在にとっては表層こそすべてなのである。それゆえ、人は、ほどよく生きてゆくために、自らの表層を取り繕い、他人に気に入られるために、他人から自分を自分として見られることを期待して、それなりの自分を演じながら生きている。それが日常を普通に生きていく人の存在論的な構えだとすれば、痛みとは、そうした存在の表層を醜く傷つけたり、歪ませることを意味する、つまり、痛みは存在の歪みであり、腐敗の兆候であって、したがって、痛みとは、まず、存在の表層からは取り除かれるべきもの、あるいは、覆い隠されるべきものとして、忌避されて当然の出来事となる。

だからこそ、人が痛みを存在の表層に認めた時、人は誰しも、ほどよく生きるために、その痛みを排除しようとする、また、そればかりか、痛みをもった存在それ自体を拒絶しようとする。それによって、人は痛みのない世界を可視的に構築しようとする。いつでも痛みのない健全な世界の構築が目指されていくのである。

しかし、こうした努力は、存在には底があるという思い込みの上に立っている。存在の底がなければ、表層は無意味な幻想にすぎなくなる。その幻想としての表層を取り繕うことは、まさに果てしなき労苦というべきである。しかし、存在に底があると信じている人にとっては、その労苦をいとうこともなく、むしろそれをいとう理由がないのである。

かつての少女テレサもまた人と同じく、他人によりいっそう気に入られたいがために、自らの存在の表層を取り繕う労苦をいとわず、むしろ楽しんでいた。しかし、予感はあった。「すべては無にすぎない」という予感が。存在の底は実は虚無に向かって開き、そこには何も無いということに、テレサは自らの底知れぬ痛みの体験から気づき始めていた。

まさしく、存在には底がないことを自覚させるのが宗教であった。宗教は存在の底のないところに、あえて神という底を創造したのである。しかし、存在の底に張り渡された神という底は、もとから底があるという思い込みと紙一重であり、それが時とともに風化してゆくにつれて、また新たなる神が必要とされることになりかねない。そうした神の背後に、存在の底無しを見るのが、神秘体験であり、神秘主義とは、神という底を突破して、存在の底なしという原事実に立ち会うことから生れ出てくる思索のかたちなのである。

テレサは、その存在の底無しの深淵から沸き立つ痛みを味わい、痛みの圧倒的な到来のうちに、超自然的な神の現存を感じ取ったのである。すべての存在は、傷つき、病み、苦しんでいる。その存在の痛みをそのままテレサは自らの痛みとして受け入れた。その自らの痛みにあって、テレサが見たものは、その

存在の痛みをあがなう神、十字架のキリストの痛みであった。それは世界とともにあって決して癒されることのない圧倒的な痛みであり、それが存在の底無しを痛みとして埋め尽くしていたのである。存在はその痛みに耐えて存在たりえている。しかし、この存在の傷ついた痛みゆえに、存在は痛みのなかで理解され、愛されることができる、それが痛みのうちにあるテレサへのキリストの呼びかけであり、その痛みにおいて在ることを味わうことがテレサのキリストへの応答であった。それゆえ、テレサが見た存在の神秘とは、存在の底無しの痛みのうちで痛みとして神の語りかけに答える魂の在り方であった。

だとすれば、テレサの魂が切り開いてみせた存在の在り方は、自らの存在の痛みのなかで他者の痛みを理解し、他者の存在をその痛みそのままに受け入れて、その苦しみのうちにおいて理解するという、「痛みにおいて在ること」という存在論的な構え方であった。

西欧中世の黙示録と死生観
――死後世界説話と聖堂彫刻の終末思想――

北沢　裕

西欧中世の死後世界への旅の物語（死後世界旅行記）は中世の人々の死生観を知る上で重要な史料となりうる。本発表は死後世界旅行記に表された中世の人々の終末思想（黙示録理解）の特徴を指摘し、聖堂彫刻に表された黙示録との影響関係を考察するものである。

六世紀に始まる死後世界旅行記の歴史は、十二、十三世紀には『トゥヌグダルスの幻視』や『聖パトリキウスの煉獄』などの最も充実した物語を生み出すに至る。死後世界旅行記の歴史において最後の審判は個人の死の直後の審判と神の再臨後の審判とに二重化され、特に前者に比重が置かれるようになる。また死後世界において劫罰を受ける空間が整備され、天国・地獄・煉獄という構造化がなされる。二重化された最後の審判といわば待機所としての煉獄の誕生に、中世の人々の独特な黙示録理解あるいは死生観を見ることができる。

J・ルゴフは死後世界旅行記に先行する系譜として、古代の冥府降下譚、黙示文学、ケルトの他界伝承文学の三つを挙げ、特にケルト文化の強い影響を指摘した。当然のことながら、死後世界旅行記に表された死の認識や死後世界の内容は中世という時代と精神の特殊性を反映している。たとえば煉獄の誕生が中世盛期における人々の認識方法の二元論（二項対立）から三元論（三項体系）への変化と対応しているというルゴフの主張は周知のとおりである。

また切迫した審判の思想は死後世界旅行記だけに表されたものではない。中世の聖堂は石で作られた書物、聖書であった。とりわけ聖堂彫刻に表された黙示録図像は人々に多大な影響を及ぼしていた。石に刻まれた黙示録の代表作である南仏コンクのサント・フォワ聖堂のタンパン（正面扉上部）には、審判と悪人の地獄墜ち及び地獄の却苦が詳細に描かれている。このよ

うなロマネスク聖堂の黙示録図像にはベアトゥス本と呼ばれる写本群からの直接的な影響関係が指摘されている。

スペイン北西部リエバナの僧院長ベアトゥスが著した『黙示録註解』は鮮明な色彩をもって黙示録の世界を描いた豊富な挿画を特徴とし、数多くの写本が作られている。黙示録におけるローマ帝国の滅亡とキリスト教徒の勝利をイスラム国家の打倒とレコンキスタの達成とに重ね合わせた時代認識がベアトゥスの『黙示録註解』に迫真性を得させている。さらにイスラム美術の明確な影響、中世写本の特徴である本文内容と無関係な欄外挿画の奇抜さがベアトゥス写本群を際立たせている。

死後世界旅行記と聖堂彫刻との比較研究は中世の民衆文化及び死生観を考察する際の重要な要素である。ベアトゥス本と聖堂彫刻との、あるいは死後世界旅行記との黙示録的イメージの共通性の考察は、中世の人々の黙示録理解と死のイメージが、豊富な文化的集積の中から生み出されたものであることを確認する作業となる。

死後世界旅行記と聖堂彫刻に表された民衆的黙示録の世界像は古代冥府下降譚、黙示文学、ケルトの他界伝承さらにはベアトゥス本の影響下に織りなされたものであった。そしてこの世界像は中世盛期以降に大きく変化していく。中世後期の木版印刷本『往生術（アルス・モリエンディ）』と聖堂墓碑の腐敗死骸像（トランジ）に表された死生観は死後世界旅行記と聖堂彫刻の黙示録図像に表された死生観と明確な対照性を示すのである。

経験の分有
――ロヨラのイグナティウスとザクセンのルドルフ――

須沢かおり

神を信じるという行為は、客観的に認識される神という存在を知的に理解することのみならず、人間が神との関わり、交わりに入ることである。信仰の歴史のなかで、神と人間との関わりは、多くの神秘家を生み出した。神秘家は、直接的で、固有の神秘体験に恵まれた人々であるが、これらの宗教体験、神体験は、書物を通して、また実際の宗教体験の分有という形で、人から人へと受け継がれ、霊性の源流を形成していった。

ここでは、ロヨラのイグナティウスとザクセンのルドルフに見られる経験の分有の具体例を示したい。

ルドルフ（Ludolf von Sachsen, 一二九五―一三七七）は北ドイツのドミニコ会修道院で修道生活を始め、その後一三四〇年にシュトラスブルクのカルトゥジア会の修道院へ移り、修道院長を務めながら、彼の代表的な著作である『キリストの生涯』（Vita Christi）を記した。『キリストの生涯』は、聖書と教父に代表されるキリスト教著作家の伝統を重んじながら、聖書と教会の伝統へと回帰することによって霊的生活の刷新を図るというモティーフをもっている。『キリストの生涯』の主眼は、徹底的にキリストの生涯の秘義、キリストの人性を黙想す

ることに置かれていた。『キリストの生涯』に見られるキリスト中心的な人間観と、観想と活動、理論と生活、神学と霊性の一致をめざす方向性は、一四世紀の激動の時代に生きる信徒や修道者を鼓舞し、より深い霊的生活へと導く指針となり、後世の霊性家、神秘家に多大な影響をもたらした。ルドルフの没後一世紀のうちに、『キリストの生涯』は各国語に翻訳され、ヨーロッパ各地で愛読された。

ルドルフの近代の霊性への影響は、イエズス会の創立者、ロヨラのイグナティウスにおいても顕著に見られる。一四九一年スペインのロヨラに生まれたイグナティウスは、騎士となることを望んでいたが、一五二一年、フランスとの戦いで負傷し、病床生活を送っていた間に、偶然のことから『キリストの生涯』を読むことになる。この本はそれまで世俗的な名誉を求めていたイグナティウスにとって、キリストに従う新しい道に踏み出すきっかけをもたらした。イグナティウスは、その本の重要な箇所を三〇〇ページものノートに書き取り、このノートを携えて巡礼に出、マンレサで苦行と瞑想の日々を過ごした。マンレサでは「理性の目が開け、すべてが新しく感じられる」という照らしを受けた。「しばしば長時間にわたりキリストの人性を内的目で見たことがあった」という『自叙伝』記述からも、彼は回心の当初から、福音書に現われるキリストの生涯の秘義に引きつけられていたことがわかる。

『キリストの生涯』がイグナティウスに及ぼした決定的な影響は、『霊操』のなかに色濃く見られる。福音書にもとづく黙想のプログラムである『霊操』は、その構成と内容において、また黙想の方法において『キリストの生涯』と多くの点で類似するものがある。『キリストの生涯』も『霊操』も内的浄化、罪からの解放を黙想の導入に据え、『霊操』の第二週においてはキリストの生涯の出来事を受肉、イエスの公生活、第三週ではキリストの受難と十字架上での死、第四週では復活の黙想が展開されている。黙想の方法と特徴において、両者に共通している点は、キリストの救済の秘義に参与していくという、キリストの人性を強調した、実存的で、体験的なアプローチである。また、イグナティウスはルドルフと同様、黙想において、「ものを悟り、深く味わうために」五官の活用によって、現場を想像によって組み立て、登場人物や場所を想像の目で見ることを勧めている。キリストと似たものとなり、キリストと一つに合わせられることによって、キリストの救済の秘義に参与するというイグナティウスの霊性のハイライトは、一五三七年のラ・ストルタのヴィジョンに集約されている。このヴィジョンは、『キリストの生涯』のキリストの受難の黙想の冒頭部分に見られる神秘体験の記述と極めて類似しているが、これは両者の単なる資料的な影響を上回る、経験の分有と言えるのではないだろうか。

トレルチの自然法解釈について

高野晃兆

エーミール・ブルンナーはその著「掟と秩序」（一九三二年）において、「キリスト教の社会教説の理解にとって自然法問題の意義を認識していたことはエルンスト・トレルチの大きな功績である」と述べている。拙論ではトレルチの「キリスト教会の社会教説」（一九一二）を中心として、自然法に対する彼の解釈とそれに対する批判を紹介したい。

一　ストアの自然法の受容と改造

キリスト教がストアを受け入れることができた理由として、福音の思想とストアの思想の社会学的構造の類似性が挙げられる。即ち両者とも一方に絶対的個人主義、他方に絶対的普遍主義を持つ構造になっている。キリスト教会は学問はすんなり受け入れたが、世界観の問題では厳しい態度をとり、古代後期の哲学ではキリスト教に親和性のあるプラトニズムとストアのみを受け入れた。「自然法の受容はキリスト教内の倫理的諸概念一般を確定化し、明確化する手段であるのみならず、現世、即ち国家、法並びに社会機能の体系を教会との正常な関係に置く手段であった」。教会が国家と社会を受け入れるにつれて、教会の社会理想に矛盾する自然法との内的対立を感ぜざるを得なかった。ここで教会はストアの先例に従った。即ちストアは現存している法は自然法において基礎づけられるという彼らの理論にもかかわらず、現存しているものとストアの社会理想との間の対立を隠すことができず、逃げ道として原初の時代をそれに続く時代から区別した。キリスト教の指導者たちもこの考えに飛びついた。つまりこの考えを聖書の堕落以前と堕落以後の思想に結びつけた。堕落した状態では法の強制的性格を表わすのが自然法の本質である。つまり堕落以前に適用されるのが絶対的自然法であり、堕落以後に適用される強制的性格をもった法が相対的自然法である。この相対的自然法がキリスト教的自然法なのである。

実定法が自然法に基づくとすれば、法律を発布する権力即ち皇帝権も自然法から基礎づけられなければならない。しかし古代の宗教的感覚には意志の神への信仰が生きており、この信仰から出てくるのは古い王権神授説である。古代はこの教会的神政政治的思想とキリスト教自然法を形成して、中世に伝達した。中世においてはこの二つが協力して、キリスト教的統一文化が樹立されたのである。

二　新カルヴィニズムにおけるキリスト教的自然法の終焉

カルヴィニズムは原初のジュネーブ時代のカルヴィニズムとその後に西ヨーロッパから北アメリカへと発展したカルヴィニズムとは区別されなければならない。「カルヴィンは絶対的自然法を実際の規則とは考えていない。カルヴィンにとって相対的自然法が神の秩序として当然であった」。それに対して新カルヴィニズムはキリスト教的自然法を近代的世俗的自然法に近づけた。新カルヴィニズムは近代的世俗的自然法を静かに受け入れると共に、神政政治的精神から離れていった。

以上がキリスト教的自然法の成立並びに終焉に関するトレルチの解釈である。この解釈に対して、二つの点で批判がむけられる。第一は成立の問題について、第二は今回紹介することができなかったルター解釈である。今回は第一の批判だけをとりあげる。その代表者はカトリックの神学者オットー・シリングである。彼はトレルチの学説を補充し、訂正するために、「古代教会の教説に従っての自然法と国家」（一九一四）を書いた。彼はキリスト教的自然法をストアから借用されたという学説を認めようとはせず、すでにイエス、パウロにおいて認められると主張する。それに対してトレルチは、シリングは問題をトマスを通して見ていると反論している。筆者はトレルチの解釈が正当と考える。トレルチのルター解釈は次回紹介したい。

ティリッヒ神学と科学の問題

芦名定道

キリスト教神学にとって科学との関わりは、神学の学問性あるいは科学性という神学の本質的事柄に属している。しかも、世界の危機的状況が新しい知の形成を要求する中で、神学と科学の新たな関係性が問われている。以下、ティリッヒに即して神学と科学の関係を論じてみたい。

まず、ティリッヒ神学の発展過程から科学論の二つの発展の線を取り出してみよう。第一の発展の線は、二〇年代の体系論から五〇年代の組織神学へと続く神学体系の展開の中に確認できる。二三年の『学の体系』において神学は精神科学に分類されているが、神律的体系学という規定に見られるように、同時に神学は学の体系の意味内実（例えば知の形而上学的枠組）の問いに結びつけられている。他の諸科学が意味世界における事物や関係をその対象とし意味世界の形式や内容に関わっているのに対して、神律的体系学としての神学は意味世界の内実という観点の下で諸科学と関係するのである。それに対して、五〇年代の組織神学になると神学と科学の関係付けに関して明確な変化が生じる。神学にはもはや諸科学と直接関わりを持つ可能性は認められず、両者は哲学（存在論）を介して間接的に関わり合うに過ぎない。この発展の線は学的認識を典型とする認識行為の分析から人間存在の存在構造の分析へと問題設定が移行したことを意味している。発展の第二の線は神学と科学の区別・分離から調和・協力への強調点の移動であり、ティリッヒの後期から晩年期の思想において確認できる。第一の線上における神学と科学の関係論は神学と科学の差異性を強調する点で一貫しており、この分離・区別という見方はティリッヒ神学の発展史のかなり期間を規定している。しかし、五〇年代の後半になると次第に神学と科学の調和・協力の議論が見られるようになる（↓最近のキリスト教神学の顕著な流れ、パネンベルク、トランス、ピーコックなど）。以上の科学論の展開より確認できるのは、神学と科学の関係性の問いが知識論や学問論から倫理学や存在論への展開を要求し、その場合従来の対立・分離の関係論から協力・統合の関係論への展開をどのように現実

化できるかがポイントになるということである。次にこの点を具体的に論じるためにティリッヒの次元論を取り上げることにしよう。次元論は生の現実性をいかに把握するのかという実在理解に関わっている（多次元的生の統一）。ティリッヒは、人間的生の現実には無機的次元、有機的次元、心理的次元、精神の次元（物質、生命、心、精神）が区別できると述べているが、問題はこれらの諸次元の相互関係である。まず諸次元は他の次元に還元できない実在性を有する（ティリッヒは還元主義的実在理解を否定する）。しかしまた、諸次元はばらばらに実体化することもできない。身体なしの霊魂の不死性をティリッヒは認めない。生命の存在は物質の存在を前提とし、また心の存在は生命を、精神の存在は心をそれぞれ前提としている。こうした議論はティリッヒが進化論的図式（自己組織化プロセス）を認めていることを意味する。しかし、問題は実在、とくに人間の生を多次元的統一と見る見方の意義である。例えば一人の人間が病いにあるとき、そこには様々な次元のゆがみが混在し、その人を苦しめていることがわかる。もし、ある人物の苦しみを癒そうとするならばそれぞれ別個の事柄に見えても複雑な相互作用の下にある諸次元のゆがみ全体を視野に入れねばならない。新約聖書におけるイエスの治療活動（帰還命令）はその点を明確に示している。このように病いを諸次元の全体性に即して捉えようとするとき、神学は諸科学との協力関係を樹立するよう努力せざるを得ないのである。病いという現象に現れた生の多次元的統一性にこそ、神学と諸科学の積極的関係を論じる意義と根拠が存するのである。

ニコライ一世治世下ロシアにおける「宗教」をめぐる諸言説

井上まどか

ニコライ一世治世下一八二五年以降のロシアにおける「宗教」をめぐる諸言説について「神」「キリスト教」「正教」といった概念を手がかりに考察する。この時期それらの言説は、権威の源泉の確認と、その権威の確立を目的として展開されており、それは一方では公的、他方ではこれに呼応するかたちでの内的・個人的な領域での問題であった。

そこでこの時期の宗教言説を、まず為政者たちによる公的権威に関わる言説を俯瞰したのちに、内的・諸個人における権威の確立を目指す二人の知識人、チャアダーエフとホミャコーフについて、各々『哲学書簡』、『教会はひとつ』のテクストを考察することとする。さらにそれらが、どのようなキリスト教像に帰結したかにも言及する。

ニコライ一世の政策と、その政策に準ずる諸ジャーナリズムにみられる「神」と「皇帝」に関する言説においては、この両概念はナロードに対する究極的な権威の源泉とされ、両者は同定されている。ここで用いられる「神」は絶対的権威をあらわす意味素であり、それを補足するのが「皇帝」とナロードとの家族的関係、つまり「神」「皇帝」は父であり、ナロードは子であるという情緒的とも言えるイデオロギーである。

他方で、諸個人のうちの内的権威の確立という要請は、彼らの意図に関わらず、公的権威の拒絶という構造をもつ。この要請は、社会哲学的な範疇での議論のみならず、宗教言説ー「キリスト教」「カトリシズム」「正教」に関する議論のうちにもあらわれた。

当時の都市知識人の宗教言説は、認識論的枠組ー人間の認識作用そのものに究極的な根拠を見出すか、超越的な作用の介在を想定するかという二者択一をめぐるもの、或いは、ある人間の認識行為が超越的な妥当性を持つか否かという議論の枠組内で展開された。

チャアダーエフにおける内的権威の定立は、認識世界における「第一原因」としての「啓示」という超越的契機を再導入することによってなされたのに対し、ホミャコーフにおいては内的権威は、超越的な存在へと向かう人間側の態度（「信仰」）とその態度の自覚性（「意志」）、そしてそうした態度をもつということによる共同性の構築のなかに求められた。

ここで両者のキリスト教像を比較すると、チャアダーエフにおける権威の確立は「啓示」の導入によって試みられたわけだが、その存在の証左を同時代的な西欧世界に見出そうとの試みは、キリスト教世界の歴史性、伝統への眼差しを喚起し、人間世界と超越的世界との相即性という考え方が生じた。他方で、ホミャコーフの「意志」という自覚的態度に権威を見出す見解は、キリスト教世界の超時間的・超空間的認識に帰結した。

またチャアダーエフは人間存在の根拠に超越的契機を据えることによって、世界を二元化、つまり人間のものと超越的なものへと二分したのに対し、ホミャコーフは超越性を人間の意識、自覚化の問題へと限定していくことによって、世界をいわば一元化した。ホミャコーフの『教会はひとつ』で聖霊の充満というモチーフが反復されるのは、一元化した世界に超越性を回復しようとする試みであるといえよう。

聖書の贖罪精神と地
――新英語訳聖書の翻訳を中心として――

木原範恭

田川建三は、その著『書物としての新約聖書』の中で、NEB（新英語訳聖書）について、次のように述べている。

「幸いなことにNEBは改訂されて、REB（Revised English Bible）になった。他方、Revised Standard Version（アメリカ標準訳）も改訂されてNRSV（New Revised Standard Version）になった。すでに述べたように、一言で言えば、REBはよくRSVに近づき（つまりNEBのあまりにひどい改竄を修正して、まっとうな翻訳の方針にもどった）、他方NRSVは多少悪しくNEBに近づいた。（つまりやはり現代人に通じやすいという誘惑にひかれて、かなり現代化した。）しかしそれでも比べてみると、NRSVは、もとがよかった分だけ、REBより良い訳である。」

NEBで、筆者が一番嫌いな訳は、マタイ伝五章五節であ

る。

How blest are those of gentle spirit, they shall have the earth for their possession.（優しい心を持った人々は幸いです。彼らは自分たちの所有として、地を持つでしょう。）

受けつぐというinheritのかわりに、持つとなると、天的なものから俗的なものになる。

NEB訳の創世記一章一節は、

IN THE BEGINNING OF CREATION, When God made heaven and earth, the earth was without form and void, with darkness over the face of the abyss, and a mighty wind that swept over the surface of the waters.（創造のはじめに、神が天と地を造られたとき、地は形なく、空しく、深い淵の表面は、暗闇、水のおもてを吹きまくる力強い一陣の風。）傍点筆者。

これは、宇宙が、カオスからつくられたとする古代ギリシア哲学に通じる訳となっている。（ハーパー聖書注解。J・L・メイズ＝編）

同注解を援用すると、創造以前の状況の描写のつもりであろうか。七十人訳でいうと、akaskeuos（混沌）の世界である。これが、REVでは、AV（欽定訳）に近いものにもどっている。

In the beginning God created the heavens and the earth. The earth was a vast waste, darkness covered the deep, and the spirit of God hovered over the surface of the water.（はじめに、神は天と地を創造された。地は、広漠と荒れはて、暗闇が、深淵をおおい、神の霊が水のおもてをただよっていた。）

正確に言うと、「そして、地はと、接続詞を入れて、秩序正しかった宇宙が、そのあと、カオスとなり、大変なことになった。」

かくして、ヨハネによる福音書一章一節の「はじめにロゴスがあった」と、密接なかかわりをもつことになる。（デリッチ訳のヘブライ語新約聖書は、「はじめにコトバがある」と現在形になる。）

香港『聖經』は、創世記一章一節を、原典に近く訳している。

起初上帝創造天地

「創造」という動詞を上帝の前にもってくると、ヘブライ語原典や七十人訳と同じになるのだが、残念だ。文法的な問題だけでなく、神によって語られる感動のあふれた文章としても、リズムの美しさも考える必要がある。

W・フェルスターは、キッテル新約聖書の神学辞典の中で、この創世記一章一節について次のように述べている。

「聖書においてのみ神が、そのみ言葉によって世界を『創造した』と述べられている。すなわち、神は、世界を無から存在へと呼び起こしたのであり、したがって、神は世界の主、王であり、その全知全能において、世界のはじまりと目標を定めた。」

内村とユニテリアニズム
――体験の推移に基づく見方の変化――

ミッシェル・ラフェイ

内村鑑三はひとりの知識人キリスト教徒としてキリスト教に対して独自の見解を持っており、それを事あるごとに公に言い表した。その発言はさまざまな形での批判となったが、キリスト教諸教派の中で内村が特に意識的に批判の対象としたのがユニテリアンであった。

ここでは、内村の生涯におけるユニテリアニズム観の変化を検討してみたい。第一の資料は内村自身の著作であって、ユニテリアンという言葉が現れる年代とその言及内容から、彼のユニテリアニズムに対する姿勢の変化を読み取っていきたい。第二の資料は『全集』の年譜と鈴木範久の『内村鑑三日録』であり、それらを用いて内村の人生の中の具体的な面と著作の表現とを照らし合わせていくと、思想として抽象化されたユニテリアニズム観の推移を見出すことができると思われる。

内村は、文献を通してユニテリアニズムに対する特定の印象を抱いた後、アメリカへ留学し、そこで初めてユニテリアンと出会った。ペンシルバニア州エルウィンの州立児童白痴病院において、内村は彼に強い影響を与えることになる二人のユニテリアンと出会った。彼らを通して、内村のユニテリアニズム観は、人間的な面と宗教的な面で見直しがはかられたに違いない。そしてユニテリアンの社会改良と博愛運動に対して好印象をもつようになった。

しかし帰国後、北越学館の事件と一高「不敬事件」の結果として、内村は「ユニテリアンなり、無神論者なり、偽善者なり」という評価を受けた。ユニテリアンというレッテルを張られたことは、内村に非常に深い傷を残し、その否定の意味も込めて、ユニテリアニズムに対する攻撃が多くなったのではないかと思われる。いずれにしてもこれらのことで内村は、ユニテリアニズムに対してかなり敏感になった。そしてこの頃から彼は、自分自身の信仰とユニテリアニズムとの相違点を整理する段階に入っていった。

一八八八年以降の著作を見ると、内村は次第に独特なキリスト教理解をもつようになっていったことがわかる。それは彼の「二つのJ」(Jesus and Japan) に対する思い入れと結びつき、日本人のキリスト教が必要であると云う考えとして展開される。彼が思い描くキリスト教は、日本人のためのそして罪深い自分のためのキリスト教であった。一九〇二年には、ユニテリアニズムの外へ広がってゆくスタイルに対して、内村は、宗教の領域を広げずに守るべきことを主張している。

一九二一年の「羅馬書の研究」は、晩年の著作であるため、内村の思想にはそれほどの揺れは見られず、ユニテリアンに対する見方も安定してきている。ここで彼は、日本の宗教界のみならず学界や社会一般にもユニテリアニズムの影響が及びつつある傾向に眼をとめ、これを批判した。彼は全世界が既存の倫理道徳によりたのむことによって行き詰まっていると主張する

が、それもユニテリアニズム的傾向に対する批判と無関係ではない。

ユニテリアニズムに対する内村の好意的評価は、彼の初期の体験によって見出された。ユニテリアニズムとユニテリアンをある程度分けて考えることによって、彼はユニテリアンの社会的価値を認めるに至った。それに対して、内村のユニテリアニズム批判は、特に三位一体の教義を中心としているが、実は三位一体の教義は表面的な問題であり、イエス・キリストの神性の認識に導かれた贖罪の問題こそ、内村にとっての最重要課題であった。贖罪の問題は内村の信仰の核心をなしており、彼はこのことに関しては、折に触れてユニテリアニズムと自分の思想との違いを述べる。だがその後、ユニテリアニズムが宗教界だけではなく、広く日本社会に浸透していくのを見るにつれて、内村の批判対象もまた広がっていく。そして晩年には、そのような傾向が社会の価値観の行き詰まりと無関係ではないとの考え方に行き着く。その解決の試みとして内村が提示したのが、米国主義のキリスト教ではない日本独自のキリスト教だったのではないかとも考えられる。

ベトナムのカトリック
——南部村落の事例から——

萩原修子

ベトナムにおけるカトリックは、儒教・道教・仏教を基盤とした伝統的な祖先祭祀を行う人々が大半のなかで、全体の約七%を占めている。カトリックは一七世紀にもたらされ、植民地支配を通して西洋と密接に結びついて発展し、現在に至る。その西洋起源の外来性・異質性ゆえに、カトリックは伝統的な村民から孤立し、植民地支配からの解放に至るまでの政治状況と常に結びつけられて語られてきた。一八八七年にフランス植民地支配が完成するが、それ以前のカトリックについてのマクロな言説は、当時の混乱した封建的体制のなかで「革命的」であり、それゆえ迫害されるが、「英雄的」であった。この時代の受洗者は急激な増大をみせ、現在のカトリック人口はこの時点で完成される。しかし、植民地支配開始から一九四〇年までの共産主義勢力台頭の時代において、カトリックは「植民地主義者・売国奴」として語られ、受洗者数も停滞する。その後、一九五四年の南北分割まで、カトリックも革命参加・反共に分裂し、混乱をきわめる。南北分割後、北は共産主義、南は親米政権となり、北部の五六万のカトリック人口はこの時点で完成される。しかし、植民地支配開始から一九四〇年までの共産主義勢力台頭の時代において、カトリックは「植民地主義者・売国奴」として語られ、受洗者数も停滞する。その後、一九五四年の南北分割まで、カトリックも革命参加・反共に分裂し、混乱をきわめる。南北分割後、北は共産主義、南は親米政権となり、北部の五六万のカトリック人口はこの時点で完成される。しかし、植民地支配開始から一九四〇年までの共産主義勢力台頭の時代において、カトリックは「植民地主義者・売国奴」として語られ、受洗者数も停滞する。その後、一九五四年の南北分割まで、カトリックも革命参加・反共に分裂し、混乱をきわめる。南北分割後、北は共産主義、南は親米政権となり、北部の五六万のカトリック人口は南部へ流入する。この親米政権を支持するカトリックは、カトリック優遇政策を享受し、「反共の砦」とされた。この時代、受洗者も増大した。

統一後、カトリックは「植民地主義から切り離され、国家・民族の枠組を優先させる」あり方がもとめられている。本発表では、こうしたカトリックについてのマクロな言説は、ベトナムにおける西洋へのある種の評価と関与を表象するという前提にたつ。とすれば、村落のミクロレベルでのカトリックについての言説は、村民が具体的にどのように西洋への評価や拒絶、関与を選択してきたか、またマクロレベルの言説がいかに変換されているかを示すものである。

私が事例にあげる南部のドンナイ省タンチウ村（現タンビン村）は、カトリック（北部からの流入民ではない）が一割程度を占めつつ、大きな問題もなく共生している。カトリックに対して、非カトリックがどのように語るのか、また一九四〇年から現在に至るまでの彼らの生活の形を分析することで、村民が西洋をどのように評価し、関与してきたのかを考察する。さらに村民が、いかにマクロな状況に拮抗してきたかに触れ、現在、カトリックの外来性をいかなる形で捉えているかに言及する。

その結果、とくに一九五五年の親米政権以降の南部では、西洋文明への依存を批判しながらも、それを賞賛・選択していたことがわかり、と同時に、現社会主義政権への評価も明らかになった。そうした西洋への評価のなかでも断固として拒絶されているものは何か。それは「祖先祭祀を行わないこと」であり、現在のカトリックの外来性は、これによって捉えられていると考えられる。しかし、カトリックも近年になって、非カトリックに似た形態の祖先祭祀を行いだしている。これは、男性の婚姻によるカトリックへの改宗の増減と同様、マクロな言説への積極的対応であると考えられる。現在、ミクロレベルでのカトリックの外来性が希薄になりつつあるが、それを非カトリックがどのように捉えていくのか興味深いところである。

カトリック修道女の宗教意識の特性
――アンケート調査から――

北川直利

昭和六三年度から平成元年度にかけて、カトリック学校三六校の教員を対象にしたアンケート方式による意識調査を実施した。有効回答総実数一一二八、回収率七七%であった。今回は、そのデータによるクロス集計の結果から、カトリック修道女の宗教意識の特性について、第二バチカン公会議で打ち出された「諸宗教との対話」という観点から論じたい。

南山大学のブラフト師が、「宗教的対話に参加する者は少なくとも参加者として自分の伝統に対してある意味での距離を持たなければならない。」と述べている。「聖書の奇跡とは」の問いは、この「伝統に対する距離感」を測る目安となる。これに対するシスターの応答は「すべて人知を超えた出来事」が五三%（男子修道者…一〇%、女性信徒…三三%）であり、シスターが聖書解釈においてファンダメンタルな傾向が強いことは明らかである。これは宗教的対話に求められる、自分の伝統への

批判的態度と整合しない可能性が高い。

キリスト教とそれ以外の宗教の関係について、キリスト教の側から大きく分けて、超越主義（排他主義）、包括主義、多元主義の三つの立場があると考えられるが、この分類を前提としてみると、「全ての宗教は一つの頂上を目指すか」という問いは、宗教多元主義の――広く考えれば包括主義も含めた――宗教観について賛否を問うたものである。この問いに対してシスターは「同感する」比率が五九％（男子修道者…四五％、女性信徒…七二％）と比較的高い。これは、宗教に関する知的理解としてはキリスト教の絶対性を相対化する傾向がある程度浸透している証左と言えるかもしれない。

「山川草木に霊が宿ると感じるか」は、いわゆる「日本的な」宗教感覚を検出する指標の一つである。確かに神道信者は七九％（カトリック…二六％、仏教…五七％、無信仰…三一％）と極めて高い数値を示している。シスターは、カトリック信者の中でも二三％（男子修道者…三〇％、女性信徒…三〇％）と低めの数値である。シスターの年齢別では、三〇才から四五才（昭和六三年当時）がわずか六％（三〇才未満…六〇％、四五才以上…二四％）と、山川草木や井戸などの「霊」に対して極端に拒否的である。おそらくこの世代のシスターにとって、「霊」への信仰は許容しがたい自然崇拝に通じる俗信の部類に属するのであろう。

カトリック信者で科学史家の村上陽一郎氏が、自宅の井戸を閉じて埋める際に、職人が「お祓いをしてからでないとそういう作業はできない」と訴えた話に強く心を動かされた体験を語っている。もし、カトリシズムが諸宗教との対話を真剣に考えるならば、このような自然への畏敬の念も含んだ素朴な宗教感覚に、内在的に共鳴することのできる感性も必要なのではないか。

結論的にシスター全体としてみれば、「諸宗教との対話」という問題意識は十分とは言いがたい。これは、その大半が第二バチカン公会議以前か、その影響が浸透するより前に修道生活に入った世代である以上致し方あるまい。「対話」の重要性は頭では分かっても、おそらく感覚がついていかないのである。その点、アンケート調査当時三〇才以下（現在四〇才以下）の世代のシスターの資質は、「諸宗教との対話」の精神により適合的であると推察される。しかし、この若い世代のシスターの絶対数が極めて不足しているのが現状では、今後、一般のカトリック信者教師が「信徒使徒職」を自覚し、カトリック学校における「諸宗教との対話」の可能性を追求していくことがより重要になるであろう。

十九世紀における受難オラトリオについての一考察

三村利恵

十九世紀のドイツを中心とした教会音楽の、特に「オラトリオ」の歴史を概観した場合、ハイドンの「天地創造」から、メ

ンデルスゾーンの「聖パウロ」に至るまでのおよそ四十年間には、他にみるべきオラトリオは存在しないという指摘がしばしばなされているが、その間に人々は、忘れ去られたバッハの「マタイ受難曲」の蘇生に遭遇し、オラトリオの新たな局面の第一歩に立ち会っていたのである。ルイ・シュポーアという作曲家もまた「マタイ受難曲」に強い感銘を受け、自らも四つのオラトリオを作曲したのであった。恐らく彼こそが、作品そのものや当時の人気なども含めて考えた場合、このオラトリオ史の空白を埋める作曲家の一人として、その名を第一に連ねられるべきであると思われる。

彼の四つのオラトリオ作品のうちで最も強くバッハの影響が見受けられるのは、一八三四〜三五年に作曲されたオラトリオ「救世主の最期の時」である。本論では音楽的な観点から作品そのものについて考察するのでなく、この作品を手がかりとして、その創作過程に注目し、十九世紀における教会音楽がその時代とどのように関連していたのか、その一側面について考察していく。

「救世主の最期の時」は、ヨハネによる福音書をもとに、キリストの受難を主題とした、いわゆる「受難オラトリオ」で、テキストはフリードリヒ・ロホリッツによる。この作品が完成するまでには、作曲家とテキスト作家の間に大きな意見の相違が生じ、両者は激しく対立したのである。その最大の問題は、キリストの言葉の作曲上の扱いであった。シュポーアは作品自体の劇的な効果を考えて、ソロ歌手にキリストの言葉を歌わせようとした。ロホリッツはこれに反発し、男声合唱で歌うべきだと主張したのである。シュポーアはこのことに関してメンデルスゾーンに意見を求めたが、彼の答えは「誠実な音楽家が献身的に心から書いたものは、それがソロ用であろうと合唱用であろうとその他の場合であろうとも、絶対に神を汚すようなことにはならないだろう」ということであった。これにより、ロホリッツは不本意ながら、シュポーアの主張を受け入れたのである。

ところで、十九世紀の世俗音楽では、器楽作品が優位にあり、その影響は教会音楽にも及び、中世の伝統的な無伴奏の声楽作品は教会から追い出されてしまったのである。世俗化された教会音楽は、多くの人々に好まれたが、一方では、このような「教会音楽の堕落」を嘆く人々もいたのであり、その代表的な人物が法律学者のティボーであった。彼は「音芸術の純粋性について」という論文の中で「真の教会音楽」を取り戻すには、楽器を放棄し、中世のような無伴奏の声楽作品へと回帰するべきだと提唱している。だが「教会音楽の堕落」に対する嘆きは、十八世紀にすでにその一例を見出すことができる。そのため、十八世紀から続いてきた「教会音楽の堕落」への憂いが、十九世紀において一つの分岐点に到達したと考えられるのではないだろうか。そして、そこに位置するのが「救世主の最期の時」であり、キリストの言葉をめぐっての対立は、そこから始まる二つの道を象徴しているのではないだろうか。つまりシュポーアの道は世俗化され劇的効果を好む新しい教会音楽へと続く道であり、ロホリッツが進もうとするのは、信仰心の厚い古き良き教会音楽へと戻ろうとする道であった。しかし、こ

の時期に近親者を次々と失い、悲しみの淵にいたシュポーアが「救世主の最期の時」を作曲することにより、その深い悲しみが癒されたという事実を考えるならば、劇的な要素が強いとして非難される彼の受難オラトリオも、シュポーア自身にとっては、紛れもない教会音楽であることを忘れてはならないのである。

トリウンペ祭と十字架の道
――マルコ福音書十五章研究――

三小田敏雄

一　問題の所在

私たちは日常 triumph という言葉を勝利とか凱旋の意味で何気なく使用しているが、この言葉は古代地中海世界の宗教行事に由来するものであった。エトルスキやギリシアに始まった「勝利する神」の顕現を求めるこの宗教行事は、ローマ人によって政治的・軍事的に大々的に取り上げられ改造されたのである。その結果戦勝将軍や皇帝を称える凱旋行事としてローマ帝政時代には日常化していた。同時にトリウンペ祭を裏返しにして、王や皇帝を嘲笑する「逆転トリウンペ」、「裏返しのトリウンペ祭」もローマ人には周知のことだったのである。六〇年代後半におそらくローマで成立したと考えられるマルコ福音書は、こういう事実に精通した読者を前提して書かれている。そう考えると受難物語と十字架の道行きの部分の間にある叙述の違いも自ずから説明出来るのである。もちろん旧約予言の成就という観点を排除するものではなく、両者を念頭におきながら、この個所は書かれたと見るべきであろう。

二　トリウンペ祭

一九七〇年フェルスネルが詳細な研究書「トリウンペ祭」を刊行した（H. S. Versnel, Triumphus. Leiden 1970）。それによると古代地中海世界で行われていたディオニュソス祭儀が発展して、王の衣装を纏った人物を中心とする行列が市中を行進し、最後に牡牛を屠殺してスリアンベ！（θριαμβε, 語源は不明。意味は「バッカス万歳」）の喚声をもって王が勝利神として顕現することを期待する行事になったと思われる。このトリウンペ祭の主役（triumphator）は、ディオニュソスからゼウスへ、さらにユピテルへ変遷するが、ローマ時代には戦勝将軍がこれに取って代り、帝政時代には次第に皇帝の排他的特権となり、皇帝の神格化（deification）と結び付けられた。

三　「裏返しのトリウンペ祭」

皇帝の栄誉を称え神格化しようとするトリウンペ祭にたいして、これを逆転して恥辱を与え嘲笑しようとする「裏返しのトリウンペ祭」は、紀元一世紀に行われていたことがデイオンカッシオスによって証言されている。

しかしマルコ以前にすでにパウロがキリストをトリウンペ祭主役（trimphator）になぞらえた表現をしていた。コリント第二の手紙二章一四には「しかるに神はいつもわたしたちをキリストの凱旋に伴い行き（θριαμβευοντι）、わたしたちをとお

してキリストを知る知識のかおりを、至る所に放ってくださるのである」と述べられている。したがってマルコがキリストをトリウンペ祭主役になぞらえ、十字架の道行きを「裏返しのトリウンペ」として描写していても何の不思議もないのである。

四　マルコ福音書との類似点

①全兵士の集合　プラエトリウム（官邸中庭）に少なくとも二〇〇人の部隊全員が招集されたのは、皇帝衛兵の集合と凱旋式を想起させる。

②儀礼衣装　紫の衣服、王冠が皇帝を表すことは多くの例証がある。

③嘲笑　行列開始前に行われる栄誉礼で皇帝を称える喚声が挙げられる。それに対応するのが「ユダヤ人の王、万歳」。

④行列　近衛兵による戦利品、捕虜、戦勝記念絵画、犠牲牛、凱旋戦車の運搬。

⑤シモンの役割　犠牲牛（トリウンペ祭主役と同一）と屠殺用具を運ぶ兵士に平行。

⑥十字架の場所　ゴルゴダ（されこうべ）は実は「頭」の意であり、トリウンペ祭行列の終点も頭（capita）の丘、カピトリヌス（ユピテルへの犠牲の場所）である。葡萄酒の拒絶はトリウンペ祭の習慣。

⑦十字架の時刻　トリウンペ祭の時間配分。

⑧罪状書き　戦勝プラカードに匹敵。

⑨同時に処刑された罪人　二人の執政官。

西田哲学における聖書の理解について

名木田　薫

まず神観について。「神と宇宙との関係は芸術家とその作品とのごとき関係ではなく、本体と現象との関係である。」（全集第一巻一七八頁）。創造者としての神ではない。宇宙内在の神と言えよう。また人と自然とが同一地平のものとされている。たとえば「我々の主観的統一と自然の客観的統一力とはもと同一である。之を客観的に見れば自然の統一力となり、之を主観的に見れば自己の知情意の統一となるのである。」（同上八七頁）。創造者と被造物という立体的な関係の欠けた平面的な絶対矛盾の自己同一という考え方であろう。「我々が基督の神性を信ずるのはその一生が最深なる人生の真理を含む故である。」（同上一七六頁）。キリストという存在よりその在り方を人間の立場から問題にしている。内容が換骨奪胎されている。更に「超越神があって外から世界を支配するといふ如き考えはただに我々の理性と衝突するばかりでなく、（中略）我々が神意として知るべき者は自然の理法あるのみである。」（同上一七五頁）。自己内で挫折が生じ人間理性による自己完結性が破れる必要があろう。さもなくば啓示の神には出会わないであろう。次は人間観という点から。「基督が心の清きものは神を見るといひ、又嬰児の如くして天国に入るといった様に、かかる時我々の心は最も神に近づいて居るのである。」（同上一八六頁）。

このような基督の言葉は東洋的思想と内容が類似しており、好意的に解される。ところで「釈迦、基督が千才の後にも万人を動かす力を有するのは、実に彼らの精神が能く客観的であった故である。我なき者すなわち自己を滅せる者は最も偉大なるものである。」（同上九四頁）と言われ、釈迦と基督とが並べられ自己を滅した者とされている。つまり無へ向かうという方向で見られている。しかし後者には無からという方向（ヨハネ十四・六以下）もあり内容が異なりはしないのか。ただ「自己を滅し尽くした時、万物自己ならざるものはないのである。これが大乗仏教の解脱である、普通の基督教はかかる意味の解脱を考えずして単に積極の方面にのみ傾く、しかし真の基督教の意味は自分をすてて、それから出づる積極的生命でなければならぬ、基督教もこの意味において積極的救済の宗教でなければならぬ、パウロの所謂『キリスト、我が内に在りて生くるなり』である。」（第十五巻三七六頁）という言葉ではキリスト信仰固有の要素が理解されているようにも思われるが、「積極的生命」の内容が問題である。ガラテヤ二・二〇での内に生きるキリストは聖霊と言えよう。即事的には無に至った後で与えられたものと言えよう。

救済については、「基督教の言ふごとき道徳的罪は深い考であるが、規範と反規範とを独立と考える二元論に基づく。しかし我々の罪が即ち恩寵であることを知れば罪は真の罪ではなくなる。（中略）道徳的に罪を購うといふならばそれは不可能である。そこで基督が我々に代わって購ってくれたと言ふ事が必要となる。しかしこれは歴史上の伝説にして、我々の購ひとは従来の罪は罪にあらずして神の行為であると言ふことを知る事である。」（同上三七一頁）と言う。規範と反規範という二元論は理解されうる。神とサタンとの間に和解はありえないからである。「我々の罪が恩寵」という考えは理解し難い。罪はどこまでも罪であり、罪でなくなったりはしない。道徳的に罪を購うのは不可能とされているが、そうなればこそキリストは血を流している。キリストの十字架は歴史的事実として信ずべきである。さもないと啓示としての重みが欠けてしまうであろう。むしろそういう事実が考えの原点でなければならない。キリスト信仰では外的世界は神による被造界なのでそこが中心で人の内的世界は付随的とも言えよう。外から内というところを経て再び外の世界に戻ってくるのが信仰であろう。創造信仰がないと外的世界の意味は欠けてくるであろう。

山

――西田哲学をよむということ――

廣川和夫

「我々はみんな山なんです」と或る哲学者が言った。「そこから空に消えるような切っ先・頂上があって初めて山と言えるんです」というようなことも言った。この言葉は、「西田哲学」についてではなく、我々のあり方について言われた。とはいえ、人間存在の根本構造を究明することとひとつに現実の世界

の構造を究明する、それが西田哲学の試みである。それならば、西田哲学は山である、と言えるのではなかろうか。

ところで「我々は山だ」といわれても、「私は山なんかではなく人間だ」と思うかもしれない。「山ではない」と「山である」とは隔たりがある。「山ではない」と思っている者にとって、その隔たりを埋めるにはどうしたらよいか。「山になる」ことである。

とはいえ、「山になる」とはいかなることであろうか。我々は山を眺めるとき、遠くの山を見る。山を向こうに見ている。それを見ている私は、山でない処にいるのであり、まして山ではない。見る時、距離が前提になる。したがって隔たりを消すには、見ることの支配から脱することが要求される。その脱する仕方は西田の場合、よく見ることによって見ることを脱する、見ることに即して越える。それを「見るものなくして見る」と言う。

遠くに山を見るという、目の支配を一旦脱して、距離を消す。例えばどういうことか。山に登るということである。距離は格段に縮まった。今や、山ではない処にいて、山を眺めているのではなく、山にいるのであるから。ところが、頂上を目指して登る場合、頂上を点のように或は目的のように表象して、それを見ている。そういう仕方で、なお山を向こうに見ている。山にいながらも、なお山にいない。

それでは、山になるということはどこで成就するか。頂上で、である。そこで何が起こるか。歓喜。頂上即ち山の尖端に達すると、尖端は消える、消えるという仕方で、尖端から脱する。脱した処で山になっている。山に登ったら山は消える。そこで開けてくるものは何か。裾野である。頂上に立つと、頂上が特異点ではなくなるため、裾野が地続きになる。尖端から抜けて開けた底、即ち裾野は果てしなく続いている。頂上が消える処で、現れるのは何か。山並。なだらかに連なりながらも、そこにはひとつひとつ尖端がある。地続きでありながら、尖端と尖端とは、独立である。尖端とはそこから抜ける当の処であるが故に、地続きが断たれる。それによって、尖端は唯一性をもつ。独立のものであるが故に、頂と頂とは響き合い呼応しあう。これは、西田哲学では「私と汝」と言われている事態である。したがって私と汝という問題が出て来たということに告げられているのは、西田が頂上に立ったがゆえの翻りを経験し、そこで語っているということ、である。

山を「見る」ことから山に「なる」ことへ転じた場合、山から下りることなどできはしない。「下山」をしても、山はやめられないと知ることが頂上に立つことである。頂上に達した処の具体は地続きの裾野であるから。下りて遠くまで行くほどに、麓や平地に於いて、山の高さを証して行くことになる（どこに行っても山での足踏み）。西田哲学に於ける裾野の広さは、後期の諸論文の標題だけでも一目瞭然である。

西田哲学を読んでも山などと書いていない。何が言いたいのか。それを言うことで、問題が自分のものになる。西田哲学は、読む当人を巻き込んで初めて読まれ得る。自覚ということを究明し続けた哲学なのだから。そのかぎりでは、「宗教」のテキストを読むことに通じてくる。問題なのは、経典を読むか

哲学書を読むかではなく、それを読む当人がどう読めるかであろう。それが宗教の学問的理解の基礎にある問題であり、そこを絶えず問いとして保つことで、宗教学や宗教哲学は生きたものになると思われるのである。

仏教学から見た「インマヌエルの神学」の枠組みとその問題点

津田眞一

「インマヌエルの神学」とは、滝沢克己がそれをK・バルトの『ローマ書』の主題であると理解するところのimmanuel（神われらとともに在す）という事態に関する滝沢自身の理解を指す。その事態は滝沢自身によって例えば「「太初の言」・「創造の主なる神」御自身が、神御自身でいますそのままで、親しく私たち罪人と最後決定的に、永遠に現在的に一である、という「大いなる事実」」、あるいは、「神的な主体そのものと人間的主体そのものとが、絶対無償の前者の恵みによって永遠に離れがたく一である」、すなわち、「「神即罪人・罪人即神」という絶対に不可分・不可同・不可逆的な原関係」であると規定される。この滝沢の規定は、ことにそれが意識的・無意識的にバルトからずれ出ている部分において、発表者（津田）の年来の立場であるところの〈開放系の仏教学〉の現実と重なるものを有ち、その思考に一つの具体的な場を提供するものとしてある。

因みに、〈開放系の仏教学〉とは、発表者自身の実証的な仏教思想史（〈閉鎖系〉の仏教思想史）を、「歴史を貫く目的論的理性」としての〈開放系の神〉（その観念枠は仏教の開祖ゴータマ・ブッダに遙かに先行して、『リグ・ヴェーダ』の「原人（プルシャ）の歌」における原初的な人神・プルシャにおいて、すでに完璧なかたちで与えられている）の「自己告知」の過程と見做し、その仏教思想史の完結において、事実、与えられている眞理命題

A：〈汝は自ら汝の父なのである〉

しかも、

B：〈汝は自ら（みずか）汝の父になるべきなのである〉

をその神自身に関する根源的な事態の形式ないし枠組みを示す〈開放系の命題〉と認定し、この包括的な枠組みから当面仏教とキリスト教の教理・教義をより根源的に理解し、それにもとづいてその神の思想を再構成しようとするものとしてあるのである。

まず、滝沢は、バルトが「インマヌエル」の事態をイエス・キリストのGeschichteを俟って初めて出来したものとし、それによって齎らされる救済の可能性を「教会の内」、「キリスト者」のみに局限するのに対して、その事実を本初よりキリスト者・非キリスト者を問はぬ万人に開かれて存在しているもの（神と人との「第一義の接触」）と考え、イエス・キリストの出来事をイエスがその事実を初めて自ら実証し、万人に開示したこと（「第二義の接触」）であると理解するのであるが、これ

は期せずしてイエス・キリストをブッダとのパラレリズムの内に置くものとなっており、滝沢自身の「インマヌエル」を〈閉鎖系〉及び〈開放系〉の仏教学の枠組みの中に定位せしめる。また、滝沢はその「インマヌエル」を親鸞教学に適用して注目すべき理解を提示し得ている（『歎異抄』と現代』三一書房、昭和四九年）が、これは親鸞の思想（「横超・自然法爾」の思想、そしてそこからの更なる展開としての〈一人の思想〉）の思想史的位置を支点として逆に滝沢自身の「インマヌエル」を仏教思想史における「本覚思想」の位置に定位せしめ、その負っている制約（その根拠としての神観念の必然性と〈開放系のB命題〉が要求するところの実践の問題）において「インマヌエル」説の問題点を浮び上らせる。「インマヌエル」説における実践論の難点はバルトを含むプロテスタント神学に共通しており、〈開放系〉からするその指摘は、バルト神学的な「啓示実定主義」の制約を超えて（近代仏教学の仏教＝無神論の神話から開放された仏教学との共通基盤の上において）われわれに現代（成人した世界）における神の思想への自由な思考の途の一つを開くべきものとしてある。滝沢「インマヌエル」論はわれわれの仏教学の未来に向けてのこの様な思考に、一つの現実的な足がかりを与えているのである。

滝沢克己における悪の問題

久保紀生

滝沢克己の思想において、人間の悪への性向はいかなる意義を含み持つものなのであろうか。そして、悪の起源は何処に存在するというのであろうか。ここにおいて、実は人間の自由と悪との問題系が交差する場面にわれわれは立ち合っているのだといえよう。そこで本発表では、人間の悪と自由の問題を検討するのも当然のことながら、滝沢その人が晩年になって新たに提起した問題系である病いとその浄化についての言説をも視野に入れてすすめていくことにしたい。

これまで滝沢はその著作活動において、悪の問題にそれなりに触れてきてはいるものの、いずれも他の問題（大学闘争・連合赤軍事件・ドストエフスキーなど）との関連より簡単にしかも否定的に扱っているにすぎない。その意味では悪の存在は、個々の問題の根底に潜んでいる黒幕のような存在でしかない。それでは悪の問題は、滝沢の思想からするとそれのみを単独で取り扱うべき問題としての意味づけを有してはいないのであろうか。結論を先取りして言うのであれば、滝沢の思想においては悪の問題は存在しない。ただし逆説的な意味で。つまり、「悪の問題は存在しない」という意味で存在するのだ。

このことははたして何を意味しているのであろうか。滝沢は、人間のもつ自由の行使が一見すると神への反逆を意味する

場合であっても、それはただそのように見えるにすぎない。それというのも「神に叛く、神の定めを無視するということは、同時にまた避けがたく、人間が自己自身の活動の根本条件を無視して生きようと」（『現代の医療と宗教』創言社、一九九一年、七九頁）することにひとしい。つまりは悪への自由の行使とは、人間が自らを高しとする驕慢さに由来する錯覚でしかないのであり、結果的には「自己自身の本分、分限を無視して自分で立とう、高く昇ろうとすれば、一見それが成功するように見えても、実際には挫折・崩壊すると決まった道を驀進することとなるほかない」（同書、七九頁）自滅へとおちいるのである。それゆえに「人間の悪は、人間にとって可能な一つの選択だといっても、それは結局のところ、不可能と決まったことの選択だ」（同書、七九頁）ということになる。

それゆえに「人間が罪を犯すというのは、突きつめていうと、真実自由自在の神において恵み深く定められた人生の場の約束に、意識的にか「無意識的」にか背叛するということである。そのかぎり人間の生・人間の世界は、「虚しきもの（悪魔）」の支配を受けて、歪み、引きつり、裂け、ついには滅びることを免れない。こうして私たちは現に、自己の内にも外にも脱け道のない、恐ろしい闇の中に喘」（同書、八三頁）ぐしかなくなるのである。つまりはこういうことだ。①人間のもつ悪への性向とは、実体なき「虚しきもの（悪魔）」の支配に応ずることで生ずるということ。②そのため宗教的には原罪・道徳的には責罪の由来とは、こうした悪という「虚しきもの」にもとめられるということ。③そして人間の悪への性向は、いかに自己を正当化しようとも自滅を招来するしかないということ。すなわち、これら三つの点のいずれもが、人間の神よりの背叛という人間自身のなした自己決定・自由の誤用に基づいたありようであることは容易にみてとれよう。

いずれにしても人間が自らの悪への性向とその（病いを含めた）禍とを自覚することは、善へと赴く「人間にとっての浄化力・復元力」であると同時に「神の真実の要求」に応答することをも含意するのだ。こうした動向を滝沢は「罪の赦し」のための回心の道程とみなしている。かくて神の原本的な決定の下でなされる悪の克服・善の実現こそが、人間が自らの人生の実相をより深く摑むことになる、と滝沢はみるのである。

肯定としての無の構造
――即非の論理と禅――

沖永宜司

禅の語録などで用いられる「無」は一見否定的な言語の呈示に思われるが、その本来の意図は全く逆に、絶対肯定の方向へと開くものである。従って、この逆説がなぜ成立するのかを考察するためには、一見否定的に思われる禅の言語の背景構造に着目しなければならない。否定的な言語の強調で知られる初期禅宗の宗派に牛頭宗があるが、これは華厳五祖の圭峯宗密によって「泯絶無寄宗」として、その傾向を批判された。宗密によ

れば、「無」や「空」といった言葉を述べるだけでは、見性にとって最も重要な、「知」という積極的なはたらきが欠如してしまうという。しかし禅一般、特に牛頭宗の言語では、言葉そのものより、言葉が機能するためにそれがいつも収められていなければならない何らかの地平的な意味枠の方が決定的に重要となる。それは、日常的な有の地平と、体験的に獲得されるべき空の地平とであるが、表面上同一の言葉であっても、それがどちらの地平で機能するかによって、意味は全く逆になってくるのである。そして、言葉の側は認識の対象になるのに対して、地平の側は言葉が主題化された時には必ず背後に沈み、それ自体が認識対象となることはない。言い換えれば、言葉の側は「知られる意識」であるのに対して、地平の側は常に「知る意識」と一つにあり、後者をいくら対象化しようとしても、無限遡及に陥るしかないからである。そして禅の言語では、この地平が言葉の背後で厳しく峻別されており、この峻別は有の地平での徹底的な否定を通じて修行者の主体を空の地平へと導くものであると同時に、有の地平における否定と否実在性の強調が、後者の地平における完全な肯定と充実に転化することを可能にするものである。しかも、地平の対象化不可能性は、それが「知る」ものとしての主体の側に属すこと、従って地平の転換は修を通じた自己否定に基づく主体の内的転換によってのみ達成され得ることにその根拠を持っている。

この転換とは、求められるべき、もしくは厭われるべきものといった、それまでの価値観や関心を構築していた、互いに他によって自が成立するという分別的な関係構造が一度崩され、そこから無分別へと引き戻された主体が再びそこから分別的な関係構造に関わる、ということである。従って、有の地平と空の地平とは、離れた別次元にあるのではない。もしそうであれば空は有に対しつつそこに基づいた空でしかなく、根本的な無分別性は達成されないからである。よって、有においては分別のみが支配しているが、一度後者の視点に立った場合でも、有を非実在として全く無化してしまうという意味での無分別が支配するのではなく、有に内在しつつ尚その上で有を超えるという二重の次元の中に同時に住まうという形になる。しかも、二つの地平は質的に断絶を含みながら、その断絶は主体の内的変容に基づく限り、有の側からは把握できないという性質も併せ持つ。

この二重の視線が最も端的に現れているのが、鈴木大拙が「即非の論理」と呼んだ構文だが、「Aは非Aである」というこの基本的形態は、従来よく研究されてきた金剛般若経のみならず、禅の文献にもしばしば見られる。それは、短い一文の中に、全く矛盾した二つの視線が同時に含まれているという意味においてである。つまり前者が如来の視線におけるA、後者が凡夫の視線におけるAを指し、同じAが、それを収める地平の相違によって全く違った意味になること、しかも「即非」の構文の全体が如来、つまり空の地平において始めて可能になることにおいて共通するのである。しかも、同じ言語が収められるそれぞれの地平が語られない理由には、地平自体が対象化され得ないこと以上に、一方から他方への転換が、自己否定によって導かれる強い意外性の感覚に媒介されなければならないこ

と、また達成されるべき空の地平は、有の地平との極めて自由な往来を可能にしなければならないこと、といった要因が考えられるのである。

非仏非魔
――宗教的自覚における ニヒリズム超克の問題――

阿部正雄

宗教の立場は人間的な生死・善悪の立場の延長線上に見出されるものではない。人間的な生死・善悪の葛藤の極、崩壊した自己存在に打開かれた新生の道が宗教である。宗教は本来このような超越性の面をもっている。しかしこのような生死・善悪から自由な宗教的超越の立場を直ちに神のみ心に生き、或いは、念佛に生きる立場であるとしてよいであろうか。そこにはなお一歩深く深く吟味すべき問題が伏在しているのではないか。即ち生死・善悪から自由になった宗教的超越の立場は、神の立場でありうると同時にまた悪魔の立場でもありうるのではないか。何となれば悪魔ということも宗教的超越の次元に出て初めて本当に問題になるのであり、悪魔もまた生死・善悪に拘束されないでそれを自らの手足の如く使うものであるから。

しかしこうはいっても宗教的超越の次元に神と悪魔が単に並列しているのではない。神と悪魔という形で両者を並列的に、二元的にみるのは、既に両者を概念化した立場である。神が非対象的であると同様に悪魔もまた非対象的である。そして宗教的超越の次元は、何よりもまず即自的には神の立場である。したがって、信仰者が罪の自覚を媒介して、宗教的次元に躍入した時、それを直ちに神との遭遇、あるいは弥陀との出会いと信ずるのもむしろ当然である。

その宗教的次元への躍入が決定的であればある程、そこにおける遭遇が神的なものとの遭遇であることには主体的な必然性がある。そこには悪魔の問題などあろうはずはない。むしろ、そこには救われた者の歓喜があり、生死・善悪の葛藤から解き放たれた自由への感謝がある。

しかしその歓喜と感謝の中には一種の即自性がひそんでいるのではないか、今や躍入した宗教的超越の次元が、その本質上、神の立場であると同時に悪魔の立場でもあるということの対自的な自覚がそこに欠如してはいないか。果して、信仰者に開かれた宗教的超越の立場は、はっきり悪魔の立場ではなくまさに神との遭遇、仏との一体化であるという積極的な明確な自覚に貫かれた意味での信仰になっているのか。それはいまだ魔の問題との対決を経ていないという即自性がそこにありはしないか。

この即自性が対自化され、信仰者は自分がいままで信仰の名において生死・善悪の葛藤から自由にされていたとしていた自分の信仰生活が、実は生死・善悪を撥無した悪魔の生活ではなかったか。自分は神又は佛の名において実は魔を行じていたのではなかったかとの自覚、即ち魔の自覚に至らざるをえない。

これは宗教的自覚の内部における徹底的な宗教否定の自覚であり極めてラディカルなニヒリズムである。

中国唐代の臨済禅師は魔の自覚について次のように云う。仏魔は同体にして分けがたきこと水乳の如し。しかし驀王は水乳を分つ如く、真の出家人は仏魔を弁得する。即ち、仏魔倶に打ち、仏に非ず、魔に非ずという非仏非魔の自覚に徹し、かくて如実智見に達するべきであると。そこに真の出家道も開け、またニヒリズム超克の道も開けるのである。

第五部会

聖者としてのラーマクリシュナ

堀内みどり

ラーマクリシュナは近代インドに誕生した貧しいバラモンだった。彼がその名を世界中に知られたのは、弟子ヴィヴェーカーナンダの功績であるにしても、その聖性について殆どの人は疑いを持ってはいないだろう。伝統的インド思想の枠外の人々は、まず、彼の「教え」に魅きつけられた。一八九三年、シカゴで開催された「世界宗教会議」におけるヴィヴェーカーナンダの成功はこれを証明している。一方、同国の人々、とりわけラーマクリシュナに直接接した人々にとっては、彼の存在そのものが、彼らを引き寄せた。

周知のように、ラーマクリシュナはその豊富な「神秘体験」「神実現」で知られる。彼の「真実の探究」は少年時代にはじまり、ダクシュネーシュヴァラのカーリー寺院での狂おしいほどの修行時代、グルによるヨーガの実践を経て、「無分別三昧」の高みに到達する。彼が「聖者」「神の化身」と呼ばれるのは、彼がこの「無分別三昧」という境地にいつでも入れるためであり、そこから語られる「言葉」の真実性のためであると言ってもいい。これはインドの思想伝統においては、正統的な解脱の道筋でもある。

また、「無分別三昧」へと導いた不二一元論派の師トーター・プリがダクシュネーシュヴァラを去って後、ラーマクリシュナは六ヵ月間にわたる「無分別三昧」を経験する。彼はこの体験を通して自分に与えられたものの独特の価値を一層感じ、同時に人間に対する自分の使命と現在の行動の義務を意識したという。これについて、ロマン・ロランは「彼は『宇宙精神』の秩序を認めたらしい」と述べている。

さて、ラーマクリシュナの伝記作家によると、多くの人々はラーマクリシュナが獲得した「ヨーガの力」いわゆる「超能力」によって彼を尊崇していたようだという。つまり、遠くの出来事を知る力、言葉通りに起こる出来事、触れられただけで治る病い、危険・困難な問題を回避し解決する力などの「奇跡」や居るだけで気持ちがよく晴々する、一度会ったらまた会いたくなるような不思議な魅力といったことなどが、ラーマクリシュナを慕い、ラーマクリシュナに献身する根拠となっていたという。また、いずれ自分たちもサマーディを獲得し、生死・老いなどから解放されるだろうという「自分自身の関心」を尊崇の根拠としている人々もいると述べる。しかし、「神の化身という聖者」ラーマクリシュナの意義は、人々の「現世利益」や「個人的な利己的関心」の充足にあるのではなく、たとえ、最初がそうであっても、個々人の成長の段階において、人々が真実に向かう霊性に目覚めることができるということにある。彼は「私の喜び」ではなく、「人の喜び」すなわち「霊性の覚醒」のために「無分別三昧」以後の後半生を捧げること

になる。弟子たちはラーマクリシュナに触れることで「聖者」あるいは「化身」の実際を本当に「知る」ことができたという。また、それが現実であることが分かったという。換言すれば、ラーマクリシュナは岸本英夫氏のいう「全き法の姿」であるところの「人法一如」の具現者であったのだろう。それゆえ、神秘思想の伝統の中においてでさえ、ラーマクリシュナは近代インドの宗教現象となりえたといえるのではないだろうか。

インドラ／ウルスラグナ神の祖型の問題とカラシュ族の一神話

藤原達也

バンヴニストとルヌーの共著『ヴリトラとウルスラグナ』（一九三四年パリ）の結論は、異名ヴリトラハンをもつインドの戦神インドラとイランの戦神ウルスラグナのインド＝イラン時代における同起源という既往の了解と、真っ向から対峙するものであるが、史料に忠実であり且つより説得的な説明は今日まで現れていない。神名といった諸要素の直接比較ではなく、ヴェーダとアヴェスター個々の体系内での検証の後に初めてインドとイランの神格が比較されるという堅実な方法が明らかにしたのは、問題の領域に関して、アヴェスターはかなり恒常的であるのに対し、ヴェーダには大きな改変・潤色の痕跡が拭い難く残っているということであった。よって、アヴェスターの状態と比較され得るのは、内部検証が原ヴェーダ的として措定する状態である。アヴェスターは、抵抗・敵対（ウルスラ）を粉砕して必ず勝利をもたらす攻撃力の擬人化である戦神（ウルスラグナ）と、怪物（竜）と闘う英雄（スラエタオナ等）と、押し止められた水を解放する神（ティシュトリヤ）とを、三者別個のままで知っているが、現ヴェーダではこれら三者がヴリトラハンたるインドラという単一存在の内に合体してしまっている。この不一致は、原ヴェーダの状態へ「インドラ」の名称をもつ存在が闖入してきた結果である。ウルスラグナと十全に対応していた＊ヴリトラハンがこの闖入者に自身本来の権能を吸収され、遂には彼の単なる添名にまで希薄化するとともに、本来的にはまた別個であった水の解放者たる神格が同じく闖入者に取って代られ、その際に、水を閉じ込める敵対者の名前までが権能の奪取先すなわち＊ヴリトラハンから創られたのである。ここに、幽閉者ヴリトラ竜と闘って水を解放する英雄にして戦神インドラなるものが誕生する。以上が同書の結論である。

「カラシュ族の一神話」とは、私が最近現地（ヒンドゥクシュ東麓の現パキスタン北部）で採録したもので、ワリーンという名の神がノング（ナーガ）竜の「鉄の要塞」を打破して水を奪取するという内容である。この神話の重要性は、水の解放の神話がカラシュ及び旧カーフィル諸部族に関してこれまで全く記録されていないことのみならず、旧カーフィル諸部族間での、また、カラシュの諸神格との、対応関係が現出させるパズ

ルを、この神話が決定的な一片を与えるかたちで完成させてくれることである。そこには、カーフィルにあって宗教的特権をもつプラスン、これとカラシュとの間にいるカティ及びウルツン、そしてカラシュという、歴史的にも、また神話が語る神々の「遍歴」としても確認され得る順序で、インドラとウルスラグナについて上で見たのと相同の現象が確認されるのである。純然たる戦神と、悪魔たる巨人族と闘って光（太陽と月）を奪取する英雄と、水の司宰者たる神との役割分担の中へ、闖入者――異常な長期妊娠の末に生まれ、鷲に助けられ、単純で好色な反面狡猾でもあり、義父殺しの汚名を負っている（これらは全てインドラの諸特徴でもある）――が現れ、英雄に代わって光の奪取を行うとともに、戦神の存在感を弱めつつ自身の名前を戦神に負わせるのである。水の司宰者は最終的には「鉄の要塞」に水を閉じ込める竜ノングとして倒されるが、ノングが光の奪回者の敵ともされることにより、水の解放者と光の解放者が同一者となるまでに近接する。更にこの両者に、本来は葡萄栽培と葡萄酒――専ら宗教儀礼に用いられるカラシュ版ソーマ――の神が自身の名前インドルを異名として付与しているのである。偶然の介入する余地はない。この神話複合体は、カーフィルとカラシュの言語と文化の歴史的位置（その概略及び研究史については『インド考古研究』巻十八の拙稿参照）を考えるとき、標記神格の祖型そのものではないにしても、それに極めて近い変種と言えよう。

スレーシュヴァラとプラサンキャーナ念想

黒田泰司

不二一元論学派では、解脱のために何が必要かについて様々な見解があった。ウパニシャッドから得られる、ブラフマン＝アートマンの知識は言うまでもないが、それ以外に祭儀やウパーサナ等もあげられている。

シャンカラやスレーシュヴァラ（S）は、ブラフマンの知識を重視したため、祭儀はもちろんウパーサナなども、知識に対立する行為として否定的に扱われた。これらは時には肯定的に論じられることもあって一貫性を欠くものの、プラサンキャーナ（P）と呼ばれる念想は明確に否定されている。特にSでは詳細に議論されるが、Pは不二一元論学派でも一般的な術語とは言い難く、その内容について明らかにしておく必要がある。

Sは Naiṣkarmyasiddhi（NS）の何カ所か（III-90導入部他）で、またSambandhavārttika（SV）k.763以下でPについて長い議論を行なっている。それらを総合して、Sの考えるPの特色を要約すると次のようになる。まず、アートマンの本質についてのウパニシャッドの言葉、そしてその意味についてanvaya と vyatireka を用いての考察、この両者を反復することがPとされる。聖典の話を理解しても真の体験ではないため、Pの必要性が生じる。ウパニシャッドの śravaṇa, mananа,

nididhyāsana を連想させるが、Pは「アートマンを見るべし」(paśyed ātmānam) という儀軌が実行を命じると考えられている。

Sは様々な角度からPを批判しているが、主たる論点は、聖典の言葉や考察から最初に正知が生じないなら、反復しても正知は生じないということである。またアートマンを教える聖典が、同時にPを命じる発想も否定している。

さて、このPの必要性を説く論者は誰であろうか。諸研究が明らかにしているように、NS, I-67導入部で言及される論者の主張と、マンダナミシュラ (M) の Brahmasiddhi (BS, Madras 版) p. 33, p. 35あたりの記述の類似から、Mの可能性が高い。事実Mは、プラフマンの知識以外に、祭儀や反復瞑想 (dhyānabhyāsa) の意義も認める知行併合論者である。

その一方で、Sの言及するPは特定の意味を持った術語であって、他の語で代用されないのに対し、MはBS, p. 30で二回述べただけで、その意味も瞑想を意味する一般的用例である。逆に術語としてPを使用してもよさそうな場合 (BS, III k. 181) でも、これを使用しない。このことからBSでは、Pという念想は十分術語化されていなかったと考えられる。

さてSVにはBSと対応する部分のあることが判明している。大まかに言ってSV, 661-1009 ab は、BS, III, IV, II の各章と対応する。SはBSと酷似した議論や表現をする時と、主題は同じでもかなり異なった内容を述べる時とがある。Pの論じられるSV, 762-859 は、BS, III kk. 180-182 と対応するが、後者のケースに当てはまる。

MはBS, IIIで、アートマンの知識は儀軌の命令対象にならぬことを論じているが、当該詩節では、知識の持続であるウパーサナも同様であることを示している。念想の儀軌は、アートマン理解の命令とは別個のものであるべきだが、実際にはそのような儀軌は成立しないと否定する。また不二一元論学派で問題になる、ウパニシャッドの「念想すべし」(nididhyāsitavyaḥ) 等も独立した儀軌と解さない (BS, 154-155)。

Sは、アートマンの理解が命令されぬと考える点ではMと同じである。しかしSVでは、知識の持続であるウパーサナの命令の吟味はなく、Mが積極的に認めなかった、理解の命令とは別の儀軌、すなわちPの儀軌の考察を行なっている。これはBSの議論を発展させたものとも考えられるが、Pの論者とMは直接結びつかない。

この論者が実在した可能性は否定できない。しかしBSとSVを比較する限り、Sは知行併合論者Mの批判を意図しつつも、Mが消極的であった命令され得る念想、すなわちPを議論のために設定したとも考えられるのである。

創始期インド学の宗教性と政治性

冨澤かな

インド学の創始は、一八世紀末のイギリス統治下のインドにおいて、専らウィリアム・ジョーンズによってなされたと発表

者は考えている。インド研究推進の方針を示したのは、当時のベンガル総督であるヘースティングズであるが、サンスクリット語の理解を基盤に近代的な学問の体裁を整え、学会を設立し、ヨーロッパの人々の関心をひきつけたのはジョーンズである。そのインド論はその後のインド学の展開の礎石となるものであるが、その展開は発表者の考えるところ、大きく二つの方向へ分かれる。サンスクリット的要素を重視しインドを高く評価するジョーンズのインド論は、一九世紀に入ると独仏を中心とするロマン主義的なインドへの熱狂に継承され、また、現代においても、ルイ・デュモンに代表されるバラモン的イデオロギーをインドの本質と見るインド理解に直接間接の影響を残している。しかしその一方で、ジョーンズの国イギリスではそのインド理解は否定され、停滞せるアジア的専制国家としてのインド理解が主流になり、これはマルクスのインド論に継承されてゆくこととなる。このような創始期のインド学の在り方とその後のインド学の推移とを、インドを見る側の意識や事情に焦点を合わせて考えると、イギリスのインド統治策と、自他の位置づけによる自意識の構築の在り方との変化が見てとれる。

ジョーンズのインド学は、サンスクリット的要素の重視と、その結果導き出されるインドの肯定的評価、そして「専制」イメージの否定、という特徴を持つ。彼はサンスクリット語文献からインド理解をすすめ、高い評価を下すに至った。そしてサンスクリット文献の、中でも法典文献の重視から、宗教的な法が全てに優先する、というインド理解に至り、当時すでに一般的であったインド＝専制国家のイメージを否定した。専制はあるがこれを法が牽制すると考えたのであった。「…インドの王侯は無制限な立法権を持ったことなどない……常に聖なるものと信じられている法の制約下にある…」とジョーンズは言う。

このような彼のインド理解は唐突に現れたものではなく、そこには時代の背景がある。初代総督のヘースティングズはインドの従来の文化や制度、法を尊重する統治の方針を出していた。これはエドマンド・バークなどにも共通する姿勢である。この統治方針は、一つには在来の勢力や制度を利用せざるを得ないという統治の初期の混乱した状況ゆえであろうが、また一つには各文化の固有の歴史を重視するバーク的な思想が当時優勢であったからである。ジョーンズ自身、法学者として、各文化には固有の普通法があり、これこそが国政の真の精神を含むものとして尊重さるべきであるとの思想を強く持っていた。また、インドに対する共感的理解の前提として、創世記の記述をインドに読み込もうとする傾向があり、これはインドを他の東洋の諸国家とは違いヨーロッパと同質・同源の世界と捉える傾向の基礎となった。これらの背景のもと、ジョーンズの共感的なインド論が初期インド統治策に合致するものとして成立し、そして、インドへの賞賛と共感は、ヨーロッパの自意識を補強するものとして、特に独仏のロマン主義へと継承されていった。

しかしその後イギリスでは、アジア的専制論が優勢となり、イギリス的な統治の徹底が求められるようになってくる。これはインド統治の進展に伴うもので、特に複雑なインドの土地制度の理解と確定をめぐる論争の中で成立したインド理解であ

る。そしてここではインドは、ヨーロッパとは異質な停滞した専制国家とされ、その否定の上にヨーロッパの自意識が構築されることとなる。インド学創始以降の二つのインド論の流れには、インドを鏡としての自意識の構築の在り方の違いと、イギリスのインド統治策の変化という、見る側の意識や事情が大きく関与していることがわかるのである。

『サマンタパーサーディカー』に説かれるコーサンビー諍論について

奥村浩基

Samantapāsādikā（以下、*Sp*）は、南方上座部に伝わる律註書である。本書は、律文の意義や律的解釈の説明だけにとどまらず、仏教説話も散説している。このうち、コーサンビーで比丘たちが二派に分かれて諍論したことを伝えるコーサンビー諍論説話がある。この説話は、パーリ律を始めとする『四分律』、『五分律』、『十誦律』の諸律蔵にも説かれているが、いずれも諍論の端緒となった対論については説くものの、その対論の中心となる違犯行為の具体的な内容については言及していない。しかし、南方上座部の律文献でこれを初めて提示したのが*Sp*である。

*Sp*の説く違犯行為の内容は、持律者が、持経者の行為―用便後に用いる用水容器の事後の取り扱い方―に対する過失を『義務犍度』の定める規定違犯として指摘したことである。これをめぐる状況や違犯内容は、大便所、水、用水容器、用火容器の取り扱いをめぐる規定の違犯といったキーワードによって成り立っている。

ところで、一般に後代の成立とされる根本説一切有部律にも*Kośāmbaka-vastu*（以下、*KośVa*）がある。その説話の結構は、*Sp*と相当に懸隔するが、上座部系律蔵として初めてその違犯内容を提示した律として重要である。そこで説かれる違犯状況や内容もまた大便所を舞台とし、そこで用いられる水が説かれ、用火容器の事後の扱い方に関する規定の違犯が挙罪羯磨執行の原因とされる。このように前掲のキーワード四種が用いられて説かれているのが知られる。*KośVa*では、確かに用水容器とその取り扱いをめぐる規定は存在するものの、*Sp*と同一の容器や規定を説いているのではない。しかし、両文献間の相違は、容器形態の様式上の差異に起因しているに過ぎず、その用途と意図は両者とも共通、関連している。

他方、大衆部の律蔵である『摩訶僧祇律』は、律蔵の組織構造が上座部系律蔵と異なるため、コーサンビーでの諍論を主題とした章を別立させていない。しかし、コーサンビーでの諍論を題材とした記述は複数見出される。その中で、投票による多数決によって諍論を裁定することを述べる「多覓毘尼」の因縁譚には、先述のキーワードや関連要素を織り込んだ諍論説話が説かれている。この説話では、*Sp*や*KośVa*と同様に便所を舞台とし、そこで用いられる水と用水容器、同律巻三十四の威儀法に依拠した用水容器の取り扱いに関する規定が説かれてい

る。この規定は、前二者とも相違する規定であるが、用水容器の取り扱いに関する規定を説話の中に織り込んでいるという点で共通している。特に、主題とするのが多覓毘尼の説明であるため、ここで前提とされる規定の取り扱いがSpやKsVaとは全く正反対である。ここでは、比丘によって違犯される規定としてではなく、相手の比丘が威儀法の無知によって適法な規定を有罪行為として非難していることである。このような説話形態の相違にもかかわらず、共通、関連するキーワードが『摩訶僧祇律』にも採り入れられている事実は、極めて重要である。

これら三者に説かれる罪の内容を比較検討すると、いずれも大便所を舞台とし、そこで用いられる水と用水容器の事後の扱い方が非難の対象とされる。そして用水容器にまつわる規定が説話中に織り込まれているなどといった共通のキーワードや関連要素が、その形を幾分変化させながらも失われることなく、それぞれの文献の中で受容されていることが知られた。このような罪の内容の祖型は、パーリ律を始めとする『四分律』、『五分律』、『十誦律』の固定化以後に成立したと考えられ、これら三者間の共通性や関連性は、共通する基盤から派生していることを示唆しているものと思われる。ともかくも、Spが他部派の諸律蔵に共通、関連する要素を伝承していることは、説話伝承の成立過程を知る上で大変興味深いものである。

〈タンジョン〉における創られた華人社会

清家久美

今回の発表では、《植民地支配→近代国家生成→国家独立》すなわち《コロニアル状況→ポストコロニアル状況》というプロセスにおいて、マラヤの華人はいかなる経験をしてきたのかという主要なテーマのもとに、マレーシアにおいて歴史的にマイノリティに位置してきた華人社会がどのように創られてきたかという問題に関する、事例報告をおこなう。

マレーシア第二の都市、ペナンのジョージタウンの最も中心部、また華人色の濃い地域のことを華人達は〈タンジョン〉と呼び、その〈タンジョン〉の人口の七〇%は華人によって占められている。一八三二年から一九五七年のマレーシア独立の年まで、ペナンは海峡植民地として英国植民地政府の支配下に置かれた。

一九世紀植民地状況において労働者の必要性から多くの華南地域の中国人達が東南アジアに移住したのだが、シークレット・ソサエティ（会党）を媒介者としたクーリー制度によっておこなわれた。会党のネットワークによって、福建系華人は同族ごとに、広東系華人は同業あるいは同郷ごとに集団を作っていった。二〇世紀はじめ、区画整理に基づいた新たなネットワーク制度《街区制》が導入され、《街区》の単位での「中元」の祭が始められた。あらたなネットワークといっても「中元」

は会党によってコントロールされていたため、その実体は会党にあったと言いうる。

その後、マレーシア独立以後、華人の統合力になっていた、あるいはネットワークの基盤であった会党の弱体化によりその機能が希薄化し、「中元」も祭そのものに重点が移行してしまった。したがって、コロニアル状況において、会党は華人統合のために非常に機能的な組織であったのに対し、ポストコロニアル状況ではそれが弱体化し、華人のネットワークそのものも希薄化してしまったといえる。そしてそれと平行して、いくつかの新たな宗教現象が見られるようになった。

まず第一に、タンキーの新たな形態である。ペナンの寺廟において、タンキーに関して三つの形態が見られる。一つ目は一般的にみられる、コンサルタント的に個人個人の悩みなどをタンキーに占ってもらうもので、便宜的に〈コンサルタント式タンキー〉と命名しておこう。これは主に一九五〇年以降に建立された寺廟に見られる。二つ目はクランの神を祭ってある寺廟で、タンキー占の際、個人の相談ではなくクランの問題解決のための相談のみ受け付けるという非常に稀なタイプである。三つ目の形態は最も古い寺廟には過去に行なわれていたタンキーがすでに現在は見られなくなってしまっているということである。この三点により、集団の問題を解決するようなタイプのタンキーはほとんど見られなくなってしまっており、あらたな現象として〈コンサルタント式タンキー〉が見られるようになったといいうる。

第二の新たな宗教現象として、仏教ムーブメントが見られる。一九六〇年以降信者数が増加し続けている〈タンジョン〉の仏教の主要な教義は、「全ては自己の責任」「祖先は存在しない」「唯我独尊的思考」というように非常に個人の確立を重視している。以上二つの新たな宗教現象、すなわち〈コンサルタント式タンキー〉と個人主義を強調する仏教徒数の増加傾向から、〈個人化〉が進んでいると考えてもいいのではないだろうか。

コロニアル状況においては英国にとって華人支配のための会党は不可欠であり、それは宗教的なものとひとまとまりにされた形で機能していたのだが、独立以後マレーシアとして政治開始により、支配体系の変化の必要性により、会党のネットワークが希薄化してしまった。だが、華人にとって統合力、ネットワークの基盤にあった会党の弱体化により、宗教現象にも新たな展開がみられ、そこには〈個人化〉のプロセスが見られる。

東洋における宗教革命
――その系譜と開華――

上田晃圓

すでに、庶民仏教、その日本において開華し、市民に膾炙・信仰された鎌倉新仏教には共通の思想構造があるのではなかろうかとして、グプタ仏教の成果としての「信証」――「円証」の論理構造を指摘した。さらにここでは、その先駆思想として

のガンダーラ仏教における大乗思想に焦点をあて論及する。その仏教は三尊祖型・般若（一切智・道智）を通した文殊信仰・願生などの往生・五戒・十戒・無価摩尼宝・仏種聖心・接功徳の光明・阿弥陀信仰・印・報恩義・衆生本浄・一切人作罪（一切愚人）・諸法従泥洹来・仮施設如幻中道（中辺）・薩陀波倫菩薩による心血肉髄の聞法（般若方便）への供養・分身など、複雑な思想素材が混在し、「摩訶衍」の熱烈な説得、菩薩道（在家・出家）の自覚などの特徴をもち、他の諸宗教をも吸収して「仏教は北へ北へ」と伝播したことを否定しえない。中国では伝播初期、ガンダーラ中期の仏教をもたらした三蔵法師として後漢の支婁迦讖に注目、訳語踏襲の原則を適用しながら、まず『阿闍世王経』をとりあげ、文殊の智慧、ことに阿闍世と同化した霊帝等の関心が、在家菩薩としての回心にあり、支婁迦讖がこれをガンダーラ（迦膩色迦王）はどのようだと説き明かしたかを、「信」の構造と、知識人への説得的な思想構造から特記する。五逆罪を負う阿闍世、釈迦による救済、しかし救われたい一心を見逃さない釈迦。

阿闍世王の狐疑、①一切人はどのような因縁に従って罪を作すか。②「疑」はどのような因縁に従って起こるか。③布施の飲食、なぜ「不減如故」なのか。

①②を通して、一切衆生の作罪は、「吾我に住する者」が、貪身のための身用をはたらかす無黠（無明・我執）にあり、心の根本（宿業）とする。ここには「衆生は心あるがゆえに名字を介して執著する」根本原理を教化、救済する仏道は婬怒癡を脱すること、「信」は「諸法の根本の不得、また心その不得に異ならないこと」と示す。ついに釈迦は文殊を登場させ、第三回目、宮中飲食供養に文殊により救済。

その文殊は、「心因縁」「心用」に従って「見仏」が可能であれば「生死」と「脱」との二事を持すれば「作仏」。人の狐疑が「心所作」を根本としていることからその心本の脱による「如」あるいは「如来」（恒薩阿竭）をもって狐疑不著のすがたとし、空・無想・無願、【諸法清浄】（心浄）を【一切人作罪】に対峙させ、黙然・無二、如自然・無自然を示し、その過程は、四法印・四諦として示す。所作（心の造作・為作）あれば、主・侶が生じる。その心本諸法と脱諸法とにおいて【中道を信忍】せよとする。その故の【等脱】が「不増不減」であり、信已になるところがないならば、狐疑が尽きたものとみなす。六情・五陰における心本自然、その等脱の故に本無。逆に本無自然として諸法に垢浄を問わない。これはまさに『維摩経』をも暗示させた『般若心経』の必須の原型に相当する。このように我・我所における心本所作、その「心」に処所・希望なく、清浄相を了する。これを【仏生地】とみなす。すなわち狐疑の諸法には脱なく、清浄諸法は狐疑を脱している。その諸法は狐疑と脱とにおいて信忍することから、狐疑は法身に属し、法身は諸法に「入」らざることなし、【諸法是法身】、これを法身等、【諸法則泥洹】、【諸法従泥洹来】とする。

寇謙之と儒教

春本秀雄

『魏書』釈老志に、

謙之守二志嵩岳一、精専和レ懌、以二神瑞二年十月乙卯一、忽遇下大神乗レ雲駕レ龍、導二従百霊、仙人、玉女、左右侍衛一、集二止山頂一、称中太上老君上曰、謂二謙之一曰、往辛亥年、嵩岳鎮霊集仙宮主、表二天曹一称。……吾故来観レ汝授二汝天師之位一、賜二汝雲中音誦新科之誡二十巻一、号曰二並進一。吾此経誡自二天地開闢一已来、不レ伝二於世一。今運数応出。汝宣二吾新科一、清二整道教一、除二去三張偽法一、租米銭税及男女合気之術一。大道清虚、豈有二斯事一。専以二礼度一為レ首、而加レ之以二服食閉練一。使二王九疑人長客之等十二人授一謙之服気導引口訣之法一。遂得二辟穀一、気盛体軽、顔色殊麗、弟子十余人皆得二其術一。

とある。神瑞二年（四一五）十月乙卯に、嵩山で修行をしていた寇謙之は百霊仙人玉女等を従えて雲龍に乗ってやってきた太上老君に天師の位を授けられ、『雲中音誦新科之誡』二十巻を賜った。この時に太上老君は寇謙之に、「大道清虚、豈有二斯事一。専以二礼度一為レ首、而加レ之以二服食閉練一。」と告げたのである。これについて陳寅恪氏は論文「崔浩与寇謙之」（嶺南学報第十一巻一期一九五〇）に「…綜合釋老志中寇謙之與天神交接一節及高僧伝中十誦律傳播之記載並観之、則雲中音誦新科之誡之名、明是與佛教擬配之戒律、姑無論「誦」與十誦律之誦同字而「科」及「誡」與律字意義不殊也。其新科「專以禮度為首」、則當明格義之学禮律互相擬配必然之結果也。」と述べ、「專以二礼度一為レ首」は当時の格義仏教の学によるもので、礼と律とが相互に擬配した心然の結果によるものだとしている。果してそうであろうか。『魏書』崔浩伝に、

及二車駕之還一也、浩従二太宗一幸二西河一、太原一登憩二高陵之上一。下臨二河流一、傍覧二川域一。慨然有レ感。遂与二同僚一論二五等郡県之是非一。考二秦始皇、漢武帝之違失一、好二古識一治、時伏二其言一。天師寇謙之毎与レ浩言、聞二其論一古治乱之迹一。常自レ夜達レ旦、竦意斂容、無レ有二懈倦一。既而歎二美之一曰。「斯言也恵、皆可二底行一、亦当二今之皐繇一也。但世人貴遠賤近。不レ能二深察一之耳。」因謂二浩曰一。「吾行二道隠居一、不レ営二世務一。忽受二神中之訣一。当下兼二修儒教一、輔二助泰平真君一、継中千載之絶統上。而学不レ稽レ古、臨二事闇昧一。卿為二吾撰一列王者治典、并論二其大要一。」浩乃著レ書二十余篇一、上推二太初一、下尽中秦漢変弊之迹上。大旨先以レ復二五等一為レ本。

とある。寇謙之は崔浩のことを中国古代伝説上の聖天子である有虞氏舜帝の名臣である皐陶に比して賞賛した。そして、寇謙之は嵩山で修行して隠居していたので、世務を営まなかったために世事に疎くなってしまっていたことを認めた。そして、忽然と神中の訣を受けて、儒教と兼修して泰平真君を輔助し、千載の絶統を継承していくことになったのである。つまり、「忽受二神中之訣一」が神瑞二年（四一五）の太上老君のお告げに相当するのである。つまり、このようにして、崔浩との邂逅が嵩

出で修行をしていて世事に疎くなってしまっていた寇謙之をして、その道教を変容させたのである。(1)従って、「専以礼度為首」は、仏教の影響によるものだ、と考えるよりも、儒教の影響によるものであると考えた方が正鵠を得ていると考える。つまり、何故、寇謙之は道教を清整しようとしたのか、「礼度」であって、「律度」とは言っていない、といったところを前掲の『魏書』崔浩伝により考えれば、寇謙之の崔浩との邂逅は決定的であり、寇謙之の道教を変容させるのに充分な儒教の論理をもった崔浩と出会い、仏教よりも儒教を、「律」よりも「礼」を寇謙之が重んじ考えたことは当然の帰結であると言わねばならない。

注

(1) 先考の拙論『寇謙之の儒教観』(『宗教研究』二九一号)に於て、既に本論考に於ける拙論の説と同様の論は提示してある。本小論に於ては、陳寅恪氏の説を取り上げて、拙論の説と比較検討を行ない、ここに、拙論の説の妥当性を述べた。また、後に、道教の礼との関係についての検討も行ない詳考する予定である。

子弾庫楚帛書に見る宇宙構造認識
——「絶地天通」神話の意味——

池澤優

この発表では発表者が以前『宗教研究』三一六号に掲載した「書き留められた帝の言葉」の続編として、子弾庫帛書を扱う。子弾庫帛書は一九四二年に湖南省長沙市子弾庫で盗掘された、戦国末期の楚国の文献である。それは天(天霊)と地(神と人)の間には越えられない断絶があり(「絶地天通」)、天は人から隔絶する決定主体であるのに対し、神は媒介者(mediator)として天と人の交流を可能にする存在であり、人の救済の可能性は神との関係(祭祀)にあることを述べるものである。楚帛書作成者の思想的背景は媒介者として神と人の仲立ちをする「巫祝」(宗教専門家)の立場を宣揚する者であると言えよう。

既存の文献に見える「絶地天通」神話は『國語』楚語下・『尚書』呂刑・『山海經』大荒西經などで、各々論理が異なる。これについては、(1)天地間の交流の国家による独占を反映する、(2)君主権を中心にする世界観と天地の交流に従事する巫祝の世界観の併存・対立を反映する、(3)原初の楽園が「絶地天通」によって失われることを述べる神話である、(4)原初の時は一体であった天地が分離することを述べる神話である、という四種の見地が存在し、中国人研究者の間では(1)(2)が有力であっ

て、「民神雑糅」を巫祝の世界観に、「民神不雑」を君主統治の世界観にあてる。しかし巫祝の権益擁護が明白な楚語下では「民神不雑」が主張されており、天地を繋ぐ者としての巫祝の立場は、天地の分離を前提にすると言わざるをえない。一方、呂刑と楚語下は論理が正反対であるように見えながら、現実における「民神不雑」を肯定する立場であることは共通している。帛書も同様であり、天地分離の秩序を宇宙の形成過程のある時点に位置付け、意味付ける点に眼目があった。

呂刑と楚語下で異なるのは誰が天地を繋ぐ者になるかである。呂刑では為政者が、楚語下では巫覡祝宗がその立場にある。従って、君主と巫祝は共に天地を繋ぐ者として「民神不雑」の世界観を共有していたのであり、「民神雑糅」「民神不雑」を各々巫祝と君主に配当する見方は正しくない。

帛書で天地を繋ぐ者が神とされることに、この文書を作成した巫祝の立場が投影されていることは疑いない。人は天と直接の関係を持てず、神の媒介を必要とすること、それ故に人の救済の可能性は神への態度（祭祀）にあるという帛書の主張は、媒介者こそが全体（天と地）の運営にとって決定的な役割を果たすのだという巫祝の自負が表れており、これこそが「絶地天通」神話の表明していた宇宙観であると思われる。呂刑では同じ世界観に基づいて国家にその役割が期待されているのである。

つまり、逆説的な言い方になるが、「絶地天通」の世界観は、神と人を断絶させることによって繋ぐ思想であり、両者を繋ぐ媒介者に決定的な重要性を認める思想であったと言える。そして、その中で君主・巫祝・神が共に媒介者とされていることは、人間が神と同様に、天地の運営に関与する潜在的可能性を保証するものであったのであり、人を宇宙論的に意味付ける点で重要であったと言えよう。

ゾロアスター教徒パーシーの時間感覚の一側面

中別府　温和

ゾロアスター教徒パーシーの集団構造は、祭司系譜と平信徒、5系譜、バガサス／非バガサスなどの断面の外に、暦の断面でもシェンシェイ（Shenshahis）、カドミ（Kadmis）、ファスリ（Fasli）の三つの下位集団によって構成されている。これらの三つの下位集団は、それぞれ異なる暦を使用しながら現実の生活を営んでいる。

本稿では、ゾロアスター教徒パーシー、厳密には、シェンシェイ・パーシーがどのような暦を使用し、その暦にもとづいて、どのような現実の生活を営んできているかについて論述することによって、かれらの時間感覚の一側面を抽出したい。

ナウサリのパーシーが現在実際に使用している暦は、1年12カ月（Mah）、1カ月30日（Roj）、年末に5日間（Gathas）を加えて365日から構成されている。ところで、ナウサリのパーシーの新年は一九九八年現在で、8月22日に当たり、彼らの新

年の日時は一定ではなく、年によって少しずつずれていく。さらに、シェンシェイ、カドミ、ファスリによって、それぞれ期日が異なっているのである。ここでは、新年とガーハンバールを中心に考察することによって、パーシーの時間感覚の一側面を明らかにしていきたい。

ナウサリのパーシーの新年は一九九八年現在で、8月22日に当たり、彼らの新年の日時は一定ではなく、年によって少しずつずれていく。パーシーは8月11日にフラワシ（fravaši）を迎え、12日から16日の5日間を小聖日（Panjeh Keh）17日から21日までの5日間を大聖日（Panjeh Meh）として、それぞれの日にサトゥーム、アーフリーナガーン、ファロクシュを行って過ごし、22日に新年を迎える。その後、27日に小さな新年を祝い、28日にフラワシを送る。

ここで、問題なのは、17日の5日間の大聖日の始まりから、21日の5日間の大聖日の終わりの期間は、6番目のガーハンバールと重なっていることである。このガーハンバールは、本来は季節祭であり、フラワシを送り迎えるのが目的であった。

ところで、イラーンから移動してきたゾロアスター教徒パーシーは、サーサーン朝第一王朝による暦改革によってもたらされた暦を使用してきた。したがって、その結果、次第に彼らの暦の日月は、それまでの暦において結びつけられていた季節や時節とずれてこざるをえなくなった。例えば、ゾロアスター教の新年は、伝統的には春であったものが、今日、現実には8月22日になっているのである。

このような不合理を問題として、常に新年が春に来るように と考えて、一九世紀後半にイラーンにおいてグレゴリオ暦を採用することによって暦改革を行なったのがファスリである。ところで、ナウサリのゾロアスター教徒パーシー、言い換えるとシェンシェイ・パーシーは、そうした暦を採択しないで、生活を営んできた。では、ファスリが看取した不合理な部分は、ここにおいてなぜそのままの形で存在してきているのであろうか。

そのことを考える糸口は、小聖日、大聖日で表されている年末の10日間の意義にあると考えられる。つまり、フラワシの迎えと送りを中心としたパーシーの思考様式にあるのである。季節との関連で暦を遵守していくことは弱まり、年末のフラワシの迎えと送りというパーシーの思考にとって最も重要な部分が強調されてきた結果、現代においても、ナウサリでは年々新年の日時が移動し、従来の季節感を弱めた暦が使用されつづけていると考えられる。ゾロアスター教徒パーシーにとっては、年の終わりにフラワシを迎えて、年の始めにフラワシを送り返すことが重要なのであって、年の終わりと年の始めが年々一定していることが重要ではないのである。

連続と不連続
――世界救世教ブラジル人信者の信仰世界――

松岡秀明

世界救世教はブラジルにおよそ三〇万の信者を有し、その九五％以上が非日系である。救世教とカトリックおよびカルデシズモとの間の連続性と差異を分析することで、ブラジルの諸宗教のなかでの救世教の位置を明らかにし、救世教がなぜブラジルで受け入れられているかを考察する。

一　カトリック

ブラジルでカトリックの信者は減少しているが、それでも依然として七割以上の人が自分の信仰をカトリックと答えている事実は、ブラジルでのカトリックの影響力の大きさをわれわれに認識させずにはおかない。

救世教は伝統宗教に対しては一般に批判的だが、キリスト教は例外で部分的には批判しているものの全体としては高く評価している。たとえば、「数億の信者が帰依しているキリストといわれる大信者が、あり得ざることをあるといって予言するはずはない」として、最後の審判は必ず行われるとする。それは、霊界が徐々に夜から昼へと転換するという形で起こる。霊界が完全に昼になった時に地上に天国が出現するのだが、その天国を建設するのは救世教であり、天国の建設者という意味で「聖書の予言を本教が具体化する」とする。

キリスト教の世界観を肯定し救世教をその延長線上に位置づけるという姿勢は、救世教のブラジルでの布教の成功の要因のひとつと考えられる。救世教は降霊を認めてはいないものの霊界を重視しており、この点でカトリックとは異なっている。しかし、カトリックから救世教へと改宗した人々に二つの宗教間の差異を問うても、世界観の根本的な相違を指摘する人はいない。

では、救世教はどのような点でカトリックと異なるのか。解放の神学の影響によってカトリックは個人の救済よりも社会の救済を重視するようになった。カトリックから救世教へと回心したある信者が「救世教はみんなの世話をしてくれる」と語るように、カトリックから救世教への改宗者にとって、救世教の丁寧な個人指導は魅力となっている。

二　カルデシズモ

霊を中核とする宗教がブラジルで持つ影響力はたいへん大きいが、降霊宗教のなかで救世教の信者がかつて信仰していたものとして最も多いのはカルデシズモである。カルデシズモは、アラン・カルデック（一八〇四―六九）が体系化した霊の世界と現世についての教義を信奉する宗教運動である。一八五〇年代から霊の世界について著作を発表しはじめたカルデックは、一八五七年にはカルデシズモで最も重要な教典となる『霊の書』を出版している。カルデシズモは遅くとも一八七〇年代にブラジルに渡り、中・上流階級を中心として信者を増やした。今日、ブラジルにおけるカルデシズモの影響力の方がフランスでのそれよりはるかに大きい。

以下のカルデシズモの教義と実践の特徴は救世教のそれと連続している。(一)霊媒を媒介とした霊と人との交流を根本的な宗教実践とする。(二)霊媒は、霊的なエネルギーの伝達を行なう。(三)転生を信じる。(四)霊の進化を信じる。霊界はハイアラーキカルな構造をとっており、霊界における霊の位置は、これまでの輪廻転生の間の行為と現世でその霊を担う人の行為によって決定される。すなわち、人は現世での善行で霊を低い方から高い方へ「進化」させることができる。

これら連続性は、カルデシズモの信者にとって救世教を「経験に近い」宗教としている。そして、いずれの宗教も霊界で霊のレヴェルを上昇させることを重視している。では、救世教はいかなる点でカルデシズモと不連続なのか。それは救世教が降霊を否定している点である。カルデシズモを二五年間以上信仰した後救世教へと回心した信者は、救世教の降霊の否定をこう説明した。救世教が扱う霊は、カルデシズモが扱う霊よりレヴェルが高く、もはや直接の交流は必要ないのだと。

以上、救世教のカトリックとカルデシズモとの連続性のうえに成立する不連続性はブラジルの人々にとって大きな魅力になっていると思われるのである。

エスニック組織と宗教
——トバ・バタックの事例——

木村敏明

インドネシア共和国スマトラ島最大の都市メダン市へと内陸から移民したトバ・バタックの社会を一九五〇年代に調査したE・M・ブルナーは、その地において「都市化」したはずのトバ・バタックの間で伝統的な儀礼活動がかえって活発化してきていることを驚きをもって報告している。また、その背景に、伝統的な地縁関係や親族関係を下敷きにしつつも、都市的な環境に合わせてアレンジされたエスニックな組織の登場があることを指摘したのも彼であった。一方、そのエスニック組織の現状を理解するためには、キリスト教との関わりにも注目する必要がある。すなわちメダン市におけるトバ・バタックのエスニック組織は、トバ・バタックでありつつクリスチャンでもあるという彼等の二重のアイデンティティのありようを象徴的に示しているのであり、伝統的観念とキリスト教が彼らの生活においていかなる関わりをもっているかを考察する手がかりを与えてくれるのである。

本発表では、メダンに存在するトバ・バタックの地縁的互助組合の事例としてメダン市西部のセイ・メンチリム通りの一画の住民が結成しているSTM Tapian Nauliを、共通の祖先を持ついわばリネッジ（マルガ）の組合の事例としてマルガ・バ

トゥバラの組合 Punguan Batubara dohot Boruna をとりあげ、それらの具体的な活動内容を通して伝統的儀礼やキリスト教との関わりを検討した。すると、いずれの組織もトバ・バタックの伝統的儀礼において欠かすことのできない地縁集団や親族集団の役割を都市社会において擬制的に果たしているということが明らかになった。つまり、STM は伝統的カテゴリーでいうところのドガン・サフタ（同じ村の人々）を、マルガの組合はダリハン・ナ・トルと総称される三種の親族を都会においてしかも大勢確保する機会を提供しているのである。その一方で、上の二つのエスニック組織では、定期的な集会をキリスト教的な祈禱会（パルタギアガン）という形をとって行っていた。STM Tapian Nauli は月に二回土曜日の夜に、Punguan Batubara dohot Boruna は月に一回日曜の午後に、組合員の中で教会の長老（シントゥア）をしている者を指導者として祈禱会を行い、併せて組合の運営に関する話し合いを行っている。また、それらの長老はトバ・バタックのエスニック・チャーチ HKBP の役員であることが多く、祈禱会の際にもトバ語の聖書や賛美歌集が用いられる。

この事例の検討からは、メダン市におけるトバ・バタックのエスニック組織が、伝統的儀礼にそこで必要な役割集団として参加してそれを支える一方で、定期的な集会はキリスト教的な祈禱会の形で行うという、二面性を持つことがわかる。なぜそのようなことが必要なのか、またどのようにして可能なのかということが次に問題となってこようが、その様な大きな問題にここで即答することは容易ではない。しかし、確実に言えることとして、それらのエスニック組織の集会をトバ・バタックの伝統的な儀礼のスタイルで行うことは不可能である。トバ・バタックの伝統的儀礼を行うためには、先に述べたダリハン・ナ・トルと総称される三種類の親族集団やドガン・サフタなどがすべて揃っていなくてはならないからである。単なる地域の住民の集まりでは、あるいは単なる同じマルガの人々の集まりでは、伝統的儀礼を成立させる最低限の要件を満たし得ないのである。なぜトバ・バタックの伝統的儀礼がそこまで参加する人間にこだわるかといえば、具体的な親族関係を通して幸福をもたらす力を授ける祝福（パスパス）の所作が儀礼の核心にあるからである。それに対し、キリスト教の祈禱会の方は、場合によっては長老の参加さえ不要であり、具体的な人間関係に拘束されることが少ない。都市のエスニック組織独自の事情が、キリスト教との関わりをなくてはならないものにしているのである。

ヒンドゥー・ナショナリストの クリスチャン、ムスリム・イメージ

近藤光博

あまり知られていないことだが、現代インドのヒンドゥー・ナショナリストは、イスラームだけでなくキリスト教に対しても厳しい批判を行っている。

キリスト教に関し彼らが危険視しているのは「改宗」である。それは、植民地統治期における強制改宗、寺院破壊、ヒンドゥーイズム蔑視などと完全に質を同じくする侵略行為に他ならず、「愛と奉仕の宗教」の証しとされる様々な慈善事業も実はその隠れ蓑にすぎない、と彼らは強調する。さらに、彼らによれば、ほとんどがクリスチャンであるナガ族の分離独立運動は欧米のミッションによって直接に支援され、今まさに戦われている。キリスト教は「改宗」を通じてヒンドゥーとインド国民国家に対して公然たる挑戦を突きつけている、というのだ。

イスラーム批判では、「ジハード」「信仰か剣か」という例の決まり文句がここでも繰り返される。そこに示されているある種の攻撃性は、彼らによれば、インド国民国家とヒンドゥーにとってきわめて大きな脅威であり続けている。それは、インドの中世や近世におけるムスリム支配者による「蛮行」を例にとるまでもなく、現代インドにおいても、パーキスターンやテロリズムの脅威としてあまりに明らかだ、というのだ。

キリスト教とイスラームについてこうして指摘された独善性と攻撃性を、ヒンドゥー・ナショナリストは、両宗教の「一神教」としての〈本質〉に根差すものと理解している。ここで〈本質〉とは、唯一絶対の「神」、その神と特殊かつ排他的な関係にある「預言者」「選民」、そして絶対善と見なされる「宣教」などの諸観念のことを指し、そうした観念群を彼らは「一神教」と名付けている。ここで「一神教」と呼ばれている傾向が過激化したこと、そして今も過激化していること（いわゆる原理主義）については、他ならぬ両宗教自身がその内部において真摯な自己批判を重ねているが、そうした努力もヒンドゥー・ナショナリストの目には決定的なものとは映っていない。「一神教」の〈本質〉は何ら変化していない、というのだ。

ところで、キリスト教やイスラームによって危機にさらされているものとして描き出されるところの「ヒンドゥー」とは、宗教＝文化的であると同時に政治的でもあるような集団、すなわち「ヒンドゥー・ネイション」である。したがって、ヒンドゥー・ナショナリストの「一神教」批判は、狭義の宗教的言説ではなく、広義のナショナリズム言説と見なされるべきである。

ここで重要なことは、こうした広義のナショナリズムこそ、「国民国家（ネイション・ステイト）システム」という名で現代世界のグローバル・スタンダードとなっているという事実だ。したがって我々は、我々自身が正当化論理の基底をヒンドゥー・ナショナリストと共有している点を認めざるをえない。こうして、外部者によるヒンドゥー・ナショナリスト批判は、つねに自己批判とならざるをえないのであり、この点こそ、彼らの運動が抱える問題の真の根深さである。

ヒンドゥー・ナショナリストの「一神教」批判には、暴力を誘致するイデオロギー装置が備わっている。まず、すでに述べた二つの契機、すなわち、グローバルな金科玉条による自己正当化と、敵を一元的な脅威としてのみ描き出す本質主義的理解という二点が重要だ。そして、〈危機把握の主観性〉。すなわち、ヒンドゥーの〈危機〉とは客観的に計測されるものではなく、イデオロギー的言説によって描き出され、集団的に共感さ

れることではじめて成り立つものだという点。さらに〈非「非暴力」主義〉の問題。一般に「現実主義」と呼ばれるこの立場は、直接的な暴力を宣揚するのではなく、非暴力主義の無力性を主張しつつ〈あらゆる手段の必要性〉を説く。これらの契機の複合こそ、ヒンドゥー・ナショナリストの「一神教」批判に見られる暴力性のあり方である。

植民地ペルーにおける偶像崇拝撲滅運動の宗教学的考察

谷口智子

一　序

本発表は、十六―十八世紀にスペインのペルー植民地統治事業の一環として展開された偶像崇拝撲滅（Extirpación de idolatría）運動の歴史を整理しながら、その宗教学的意味を問うものである。偶像崇拝撲滅運動は一言でいうと、異教の発見とその撲滅を背景に、正統カトリックの教義から逸脱するすべての「民間信仰」「民衆宗教」を（たとえそれがカトリックの形を表面的にとっていたとしても）「偶像崇拝 idolatría」、「魔術 hechicería」、「迷信 superstición」、といったカテゴリーによって駆逐しようとした植民地支配者側の宗教統制である。ここでは、キリスト教がアンデスの先住民の宗教をなぜ迫害しなければならなかったか、支配者がなぜ被支配者の宗教的あり方を徹底的に否定し、破壊し尽くすよう運命づけられたか、その実存的理由に焦点をあててみたい。同時に、征服と改宗の武器となったスペイン・カトリックのインディヘナの宗教に対する認識と記述の形式と歴史を考察したい。

二　「偶像」の発見とその破壊、先住民の強制改宗によるキリスト教化（一五三三―一六〇八年）

十六世紀のスペインの神学者たちは、インカ族を、古代ギリシャや古代ローマの異教徒と同様に偶像崇拝者として受けとめた。ペルーに到着したスペイン人たちは先住民宗教の他者性をまるごと理解するより先に、聖書の中で語られる異教徒の偶像崇拝と同様のものとして受けとめた。その破壊行為と教会の建築は、聖書の祖型を反復するものであった。

「偶像崇拝」という言葉は、そう名付けたキリスト教宣教師側の認識と、先住民の宗教的世界の間にずれを生じさせる。「偶像崇拝」という言葉が隠蔽するのは、他者の宗教的生を知ることによって自己の実存の基盤を失いかねない布教者側のアイデンティティ・クライシスを伴う恐怖である。「偶像崇拝」は神に似て非なるものとして差異化され、否定される。こうしてインディヘナはキリスト教に「同化」させられた。

三　フランシスコ・デ・アビラによる隠された「異教」の発見（一六〇八―一六〇九年）

フランシスコ・デ・アビラは一六〇八年、ワロチリ地方で、多くの先住民がキリスト教の装いのもと、彼らの神々を崇拝していたことを知った。この事件がきっかけで、一六一〇年に、巡察の歴史が本格的に始まった。改宗されているはずの先住民

は改宗されておらず、それどころか、自らの宗教を隠蔽し、相手を欺いてさえいた。カトリック教会にとって、まさにこの事件は、自らが飼い慣らし、コントロールしていたはずの先住民の裏切り行為であった。

四　巡察のプロセスと体系化（一六一〇―一六六〇年）

一六一〇―一六六〇年の約五十年にわたって偶像崇拝撲滅のための巡察のプロセスと体系化が行われた。リマ大司教館はその先導に立ち、イエズス会がその一翼を担った。カトリック教会はイエズス会の協力の下、リマのプリンシペ学院、サン・マルコス大学や、クスコのサン・ポルハ学院といったキリスト教教育のためのミッション・スクールを作り、これらの場所で教育した人間を各地に送り込み、偶像崇拝が行われているかどうかの調査と改宗のための説教を展開していった。彼らは「偶像崇拝の巡察使 Visitador de idolatrría」と呼ばれ、夥しい偶像崇拝調査の事例報告書を残した。

五　先住民宗教についての布教者側の記述と理解

「解釈が書き手の自由とならず、イデオロギーの記号となりうる」（ツヴェタン・トドロフ）以上、カトリック・エリートが書き残したアンデス宗教の記録の歴史は、他者の他者たるゆえんを理解することのない記述の歴史であったともいえる。しかしながら、各人の記述のスタンスは多様である。相手を支配するために知ることと、相手を理解するために知ることのまさにその狭間で、記述者たちのスタンスはせめぎ合っている。他者性を否定しない理解はあり得るのだろうか？　これは宗教学の課題でもある。

瞑想実践の台頭と儀礼変容
――タイ都市新中間層の一時出家と瞑想――

矢野秀武

都市化や産業化により大きく様変わりしてきたタイ社会において、仏教その他の宗教も多様な変化を見せている。その一つの変容として、在家者も積極的に参加する瞑想修行や、儀礼専門家だけでなくクライエント自ら体感するシャーマニスティックな儀礼などが台頭している。これら在家者および儀礼の非専門家が個々人で行う実践の台頭は、それまでの儀礼のシステムの変容を示していると思われる。

この変容を内面的な実践の強調と儀礼主義への批判として捉えている者もいるが、ことはそう単純ではない。儀礼や儀式は、瞑想実践者においても頻繁に行われており、中には以前よりも規模が拡大していることもある。このような状況を踏まえ、「儀礼化された従来の功徳主義だけでは満足できない」人々の出現と述べる論者もいる。しかし、この見解では、新たな宗教的行為様式の出現が、残存している無意味な既存の行為様式を補完するというニュアンスを持ってしまう。

瞑想修行の台頭と既存の儀礼の存続の双方を捉え、双方の存在意義を捉えていく必要があるだろう。そのためには、一連の諸儀礼的行為がどう変化し、その連関がどう変化したのかを問うべきではないだろうか。この諸儀礼的行為の一つ、新たなタ

イプの儀礼的行為様式として考え、瞑想実践（および戒律実践や日常生活での修行にまで議論を拡大してもよい）の台頭を考察する必要があるだろう。

この瞑想実践の台頭と儀礼変容を考察するに際し、ここでは都市新中間層を中心に広まっているタンマカーイ寺の一時出家（暑季の修練および集団出家）を事例に考察する。一時出家自体は、タイの慣行とも言えるが、それは出家者本人と両親にとっての功徳儀礼であり、息子が一人前になったことを披露する成人式としての通過儀礼という側面を持っていた。しかしこのタンマカーイ寺の一時出家においては、そのような意味は変容している。そして、その変化の中核に瞑想修行が据えられている。

タンマカーイ寺の一時出家では、自己の精神や振る舞いおよび自然現象や社会関係などの外的世界に見られる無秩序状態を、徹底的に管理し規律化する訓練が実施される。それは戒律の実践とも重なる宗教的な行いと見なされる。しかし、その規律化にとらわれすぎてはならず、常に自己の内面に光の球あるいはタンマカーイ（法身）とよばれるブッダであり本当の自己である内なる存在に気を留めなくてはならない。そして、得度式自体も儀式実施が功徳となるという考えから、無償の愛を捧げてくれた親を仏法に帰依させる媒介者となること、そして親を自分と同じ修行者にならしめることが強調される。そして、この出家訓練に感銘を受けた者は、一度だけでなく何度もこの出家訓練に参加する。

かつては小社会において息子が一人前になったことを披露し、その儀礼が功徳を実感させていた得度式は、この寺では親子の情愛を基盤に親を修行に導く一つの修行になり、かつて読経や学習を通して読書能力や儀礼先達能力を獲得する場として機能した僧侶体験は、絶え間なく変化する不確定な現代社会の状況を規律化し、しかしそこに完全には絡めとられない「仏教徒」たる自己を作り出す体験へと変化した。そして、これら一連の儀礼的行為（一時出家）は、かつてのような通過儀礼の意味は薄れ、自己変容を常に迫る微細な通過儀礼の連続としての修行に変化した。そしてタンマカーイ寺の一時出家（修行化した通過儀礼）に見られる諸儀礼的行為の連関の根底にあるのは、瞑想という新たな儀礼要素なのである。

イスラム復興現象と世俗主義

八木久美子

一九七〇年代から顕著になったイスラム復興現象が、八〇年代以降には急進的な側面を見せ始めたという状況の中で、九二年にエジプトのカイロで開催された「世俗主義者」と「イスラム主義者」の間でのパネルディスカッションを材料として、特に昨今守勢を余儀なくされている「世俗主義者」あるいはリベラル派の方の議論に焦点を合わせ、その問題の所在を明らかにしたい。

このディスカッションには、双方から三名ずつ参加する予定

であったが、一名が健康上の理由により欠席し、「イスラム側」からは、ムハンマド・ガザーリー、マアムーン・ホダイビー、ムハンマド・イマーラの三氏、「世俗主義側」からはムハンマド・ハラファッラー、およびファラジュ・フォーダの両氏が参加した。この顔ぶれはいわば、どちらのサイドとも比較的穏健な立場を取る人々である。

「イスラム側」の主張は、まず世俗主義を前提とする西洋式の民主主義の押しつけは「文化的植民地主義」であり、イスラムには独自の民主主義があるという。イスラムに対して西洋が持つ偏見やダブル・スタンダードも非難の対象となる。また、イスラムには聖戦や喜捨など「政治的」な組織や権力なしには果たし得ないものがあり、それゆえ政教分離はイスラムとは相容れない制度であるとする。

これに対して「世俗主義側」の議論は、イスラム国家、つまり政教が一致したシステムには宗教的必然性はないということ、かえってイスラム国家の成立によって多くの問題が生じるであろうことに焦点が合わされている。具体的な論拠としては、コーランのなかに「カリフ制」に関する明文規定がない以上、それは神が命じたものではないとする。またイスラム国家がもたらす問題としては、宗教対立による国民統合への脅威、言論の自由、思想・信条の自由への制限、抑圧の可能性が挙げられる。また具体的なイスラム国家のプログラムが提出されていないことも、一部の人間のイスラムの名における独裁につながるのではないかという懸念をぬぐい去れない理由として批判される。

しかしこのような、いわば消極的な議論では、イスラム国家以外の選択肢として、政教の分離を前提とした国家形態を取ることの必要性には直接には繋がらない。国民統合への脅威という点は、政教分離の意義を明確にする重要な論点となり得るが、宗教としてのイスラムの至高性を認め、エジプト文化、とくに道徳や倫理観においてイスラムがその根幹を基盤を形成するとする以上、この問題意識も他の宗教伝統に属するエジプト人と完全に平等の立場に立った上での共存の道を探る方向へは直結しないであろう。

最後に、これは立場を超えて参加したすべての発言者に当てはまることであるが、彼らが語るときのイスラムとは、民衆の日々の中に生きているイスラムではなく、聖典解釈や教義の問題であるとか、あるいは歴史的な事実の評価というような「知的」あるいは「学問的」な次元に限られている。たとえば、聖戦がイスラム教徒にとっての義務であることは誰もが認めることであるが、実際に現代のエジプトの民衆にとって、聖戦とは具体的に誰、あるいは何に対してどのような手段で「闘う」ことと捉えられているのか。あるいは「イスラム側」のイスラム像はネガとしての西洋を大きく意識したものであると思われるが、それは民衆の間で全くも同じなのか。これらの問題を問い直した上で議論を練り直す必要があるのではないかと考える。

現代ムスリムの他宗教観
――アシュマーウィーの場合――

中村廣治郎

現代エジプトの法曹界の重鎮であるリベラルなアシュマーウィーのキリスト教理解についてかつて紹介したが[1]、その後入手した彼の著作を参照してここで若干の補足をしたい。

先の論文の概要はこうである。ムスリムはこれまでコーランの記述、「イスラム以外のものを宗教として求める者は神に受け入れられない」（三・八五）などにおける「イスラム」を制度的な宗教としてのイスラム教と解し、救いはイスラム教によってのみ保障されるとしてきた（「排他主義」）。これに対してアシュマーウィーは、それを本来の語義の「帰依・絶対服従」と解し、イスラムとは「神への信仰と正しい行為」であるとし、そのように「帰依した者」がムスリムとなる。こうして彼は「ムスリム」の概念をイスラム教の外へと拡大し、キリスト教徒もユダヤ教徒も「帰依者」である限り、救済の対象に含めようとする。だが、それは無条件でそうなのか。

結論として、「啓典の民」は条件としてすべての人間に開かれた唯一なる神への信仰と正しい行為が求められる。したがって、イスラエルの民に限定された形のユダヤ教徒、イエスの神性を認めるキリスト教徒は除外される（限定的「包括主義」?）。

さて、アシュマーウィーはその著『理性の収穫』（*Hasad al-'Aql*）の中で、福音書にみられるイエスの使信と「使徒」パウロの教説の間の矛盾について論じている。イエスはモーセの律法を非難してはおらず、その廃棄ではなくその完成を求めたとする（マタイ、五・一七―一八）。また、イエスの宣教の対象はあくまでもイスラエルの民、特にその中の迷える仔羊であったこと、神による彼らの選びは、彼らが単にアブラハムの子孫であったからではなく、彼らが正しい行ないを引き受けるための選びであり、神は彼らだけのものではないこと、をイエスは説いているとする。

そもそもイエスの福音の中心は、聖典の文言や儀礼・現世主義の中に埋没した人間の霊・精神の再興にあった。彼自身は自らの贖罪死について何も語ってはいない。それはパウロによって始まる。彼が「異邦人のための使徒」として、イエスの死と復活をそのように解釈し、それを信じることによって救われると説いた。つまり、救いは律法によらず、信仰による。そこから律法の廃棄が出てくる。

イエスは弟子たちを使徒とは呼ばなかった。神からの使信を伝える使徒職はイエスと共に終わり、その後に第二の使徒はありえない。それ故、パウロは使徒ではないし、彼の言葉・解釈は私的な意見にすぎない。アシュマーウィーの用語でいえば、聖なるテクストである「宗教」に対する、他の人々の私的解釈である「宗教思想」なのである。このような相違・対立がありながら、初期キリスト教会で両者が混同され、今日までそれが続いている。それは、「宗教」と「宗教思想」の微妙な違いに

気付かなかったからである。

以上のアシュマーウィーの理解は、発想は大胆であるとはいえ、問題がないわけではない。まず、最近の西洋における聖書研究がまったく顧慮されていない。例えば、福音書からイエスの言葉を引用するが、その際に編集史的研究などの成果への言及はなく、説得力を欠く。第二に、イエスの言行についての伝承と初期教会の信仰は分かち難く結合しているといわれる。アシュマーウィーはこれを「宗教」と「宗教思想」の混同といっているが、彼が両者の区別を可能とし、イエスの贖罪死をパウロの「宗教思想」としてイエスの使信から切り離した背景には、イエスを使徒・預言者とするコーラン的イエス観があるのではないか。第三に、かりにキリスト教の場合、「宗教」と「宗教思想」が明確に区別できるとして、聖なるテクストは人間の解釈なくしては閉じたテクストである。その意味で、パウロの「宗教思想」をイエスの「宗教」と対立するものとして否定的にみることは、アシュマーウィー個人の「宗教思想」をもってパウロのそれに対置することにならないか。

註

(1) 「イエスとイーサー」『宗教と文化』(聖心女子大学、一七号、一九九六)、三一―五四頁。

沖縄における近世陰陽道の展開の一端

――トキ双紙を中心に――

小池淳一

本報告は沖縄本島における陰陽道の様相を、いわゆるトキ双紙の分析を通して明らかにしようとするものである。当該書は中頭郡中城村熱田の小橋川家より見いだされた写本二冊で、現在、沖縄県立博物館に所蔵されている。このトキ双紙については伊波普猷(『古琉球』)や佐喜真興英による言及があり、特に佐喜真はこれを「琉球の迷信の根源」(『霊の島々』一九二〇序)とし、具体的な分析を試みている。戦後は岡田芳朗が大雑書の影響を受けているものと指摘(『日本の暦』一九七二)し、さらに近年は中鉢良護が、沖縄の時間や暦を論じるなかで、分析を加えている(「王府の暦をめぐる諸問題」『沖縄文化』七七、一九九三)。ここではこうした業績をふまえて、近世日本における通俗的な陰陽道の典型である大雑書の受容という視点から検討を加えていきたい。

第一にトキ双紙の外観とその特色をみよう。トキ双紙は同じ沖縄の宮古島のソウシ(砂川双紙)や奄美地方で見いだされるトキ双紙(大雑書の版本や写本)とは異なり、折本であることが最大の特色である。このことは持ち運びに便利である以外にもあたかも経典のような印象を与えることにより、その内容が神聖なものであることを主張していると考えられる。また、流

麗な漢字かな交じり文以外に五行と十二支が記号化され、さらに加えてさまざまな独特の記号が用いられており、現段階では意味不明な部分も多い。このことはトキ双紙自体が書物として完結しているのではなく、何らかの前提となる知識が必要であることを示している。トキ双紙は外部に開かれた書物なのである。

第二に内容とその系統について、若干だが、みておく。トキ双紙には独特の記号が多用されているために内容を完全に把握することは難しい。ただし、佐喜真の解読や漢字かな交じり文で記されている箇所から推測を加えることは可能である。そうした箇所では、十干はそれほど意識されていないのに対して十二支が重視されていること、沖縄独特の言い回しが見られることなどに加えて、トキ双紙の末尾近くには「一代のまふり仏の事」「四かのあく日」「人のやまいみて身かわりにしする日」など大雑書類によく見られる事項があることが確認できる。大雑書の数多くの記事のなかから、こうした事項だけが抜き出されていることが、沖縄における陰陽道の知識の流通の問題としては重要であろう。また、大雑書類にはあまり見られない十二支による年の吉凶判断も三一〜三二葉には載せられている。こうした記事は本土の陰陽道書においては干支で示されることが多く、表現様式としてはやや隔たりがある。あるいはこうした形式で記された大雑書が存在したのかもしれないが、現在の研究段階では沖縄における独特の陰陽道の受容として注意しておくべきものである。

以上の検討から、トキ双紙には折本という形態や使用されている記号等、沖縄文化のなかで洗練が加えられ生まれたものという側面があり、その点からは宮古島のソウシや奄美のトキ双紙とは大きく異なる沖縄的な大雑書の写本ということができる。さらに内容も本土の大雑書の項目をそのまま踏襲する部分とともに五行と十二支の重視など大雑書とはかなり趣の異なる構成となっている。同じトキ双紙の呼称が与えられる奄美の大雑書類と比べて、沖縄本島のトキ双紙は南島の民俗文化により接近したものと位置づけることができよう。

今後はトキ双紙自体の内容のより詳細な解明を試みるほか、先島、奄美地方を含めた南島の民俗文化におけるトキという語の包含する範囲を意識しつつ、南島における陰陽道の展開を跡づけていきたいと考えている。

沖縄の宗教的職能者〈ユタ・カミングヮ〉の一集団について

佐藤壮広

沖縄本島の宗教的職能者〈ユタ・カミングヮ〉たちの多くが体験するカミダーリィは、日常生活の世界の自明性を問うという課題の前に彼らを立たせることになる。従って、カミングヮたちの意味世界を明らかにするためには、その「存在のあり方」を問うという、現象学的なアプローチが試みられなければならない。カミングヮたちの語りや相互行為を通して、自己自

身への意味づけを追わなければならないのである。宗教学的視点からは、日常的な自己を喪失し、カミングヮとしての「自己」となっていくプロセスを、宗教的自覚のプロセス、あるいは世界の意味づけの再構築のプロセスとして理解できよう。

現在のところ、カミングヮの組織や集団の有無あるいは実態についての報告は、数少ない。明治四十一年の新聞には、「巫女の打合会」という記事があり、当時に「巫女養成所」のようなものが一地区とはいえ存在していたことが分かる。多くのカミングヮは、自分たちの知識や技法の習得に他のカミングヮが介在することを秘匿する傾向が強い。しかし、彼らのカミングヮとしての自覚は、同様の苦境を体験しているカミングヮたちとの関わりや、周囲の人たちの影響によって生まれてくるものでもある。那覇市首里のカミングヮであるMGが主催する集まりは、集まってくるカミングヮたちの「自己」の自覚の場となっており、沖縄の神事の知識や技法、またカミングヮとしての心構えの習得の場でもある。そこでは、神のお告げを確認し合うチジアワセという行為が特に重要となっており、MGは、集まったカミングヮひとりひとりの話を聞きながら、お告げの意味を解いていく。また、カミングヮたちが見た夢についての分析も行なう。気にかかる夢や変な夢を見たもののその内容が自分で解明できない場合に、沖縄では宗教的職能者の所へ赴き、夢の解明をしてもらうことがある。MGはこの夢判断（イミハンダン）も行なう。

集まりでは、チジアワシやイミハンダンのほか、何気ない日常の話題もあり、実に多様である。神事に関するやりとりを含めて、集まっているカミングヮひとりひとりの個性と多様性を掬いあげていくことで、カミングヮ自身の自己理解のあり方やカミングヮどうしの関係の諸相が、より明らかになるのではなかろうか。

シャーマニズム研究の意義は、人間存在のあり方を、具体的な人間を通して明らかにしようとする点にあり、沖縄のユタ・カミングヮをより根底から理解することは、彼女（彼）らを通して人間理解を更に深めることにつながるのである。

真宗講社とテラモト・シントからみたカヤカベ

古賀和則

一、カヤカベは、鹿児島県姶良郡横川町と牧園町に教徒が分布する一つのかくれ念仏の宗教講であり、一九九七年現在、単位の小講であるコイ（郡）数が一四、一般教徒のヅギョウ（同行）数が約二一〇〇人、ヅギョウから昇格したチシキ（知識）とナイボウ（内房）の合計数が約二二〇人である。本発表では、カヤカベの教徒の信仰世界、生きられてきた信仰の世界に接近しようとするものである。信仰の世界は、ひとつの意味世界であり、在地固有の性格をもつと考えられるから、まず在地の宗教文化の中にカヤカベを置き、カヤカベの特徴の摘出を試みるものである。

カヤカベと比較する対象として霧島山麓に展開してきた二種のかくれ念仏宗教講を取りあげる。真宗講社とテラモト・シントである。真宗講社は本願寺に連なる講であり、一向宗を禁止した島津領時代から領内に広く結成され、今日なお活動している講もある。テラモト・シントは神仏習合の念仏講であり、霧島東麓の都城市の北西部から山田町北部のいくつかの集落に分布する講である。

二、カヤカベは、コイという小さな講を単位とする。教徒は、いずれかのコイのメンバーである。小さな講を単位とすることは真宗講社とテラモト・シントも同様であり、三者に共通する小さな講には外観上また機能上の類似がみられる。したがって、特定の形態と機能を持つコイを単位とすることはカヤカベに独特のことではなく、在地に普及していた組織原理によると考えられる。カヤカベの組織の特徴は全体の組織である。真宗講社では里寺が組織化されて講社となり、本願寺に連なる。テラモト・シントは各テラモトに分散し、孤立している。これに対してカヤカベはコイを単位とし、オヤモト（親元）を頂点とする自己完結的な組織が形成され、その運営はコイの代表者によって行われている。いわば、教団（信仰団体）的な性格がみられる。

三、恒例の年中行事の内容をみると、カヤカベは信仰と教団の成立に重要に関わった人物の記念の祭りからなり、行事からも教団的性格がうかがえる。行事の性格では、カヤカベは真宗講社に類似する。テラモト・シントは稲作儀礼と厄払いなどの主旨をもつ行事が混在している。

人生儀礼ではカヤカベの特徴は、葬送儀礼である。葬送の儀礼は三種の講社にあり、いずれもカケツケというが、カケツケの経文は異なり、カヤカベでは真宗講社よりもテラモト・シントに類似する。テラモト・シントとカヤカベは、遺体の納棺までの世話に関わる。遺体の世話は単なる遺体の処理ではなく、浄土への往生を祈念しながら行われる。さらにカヤカベには、ツミノゾキ（罪除き）という儀礼があり、葬儀後、故人の生前の罪を除き、阿弥陀如来に往生を依頼することを主旨とするものである。

カヤカベでは浄土往生の関心が高い。その前提として生前の精進潔斎生活が求められる。それがカヤカベに特徴的にみられる食物のタブーとなる。ただし、浄土への関心、故人と遺族のコミュニケーション、精進潔斎の生活ということでは、テラモト・シントにもみられる在地の宗教文化にもみられる。

すなわち、カヤカベは浄土往生を中心的テーマとする霧島周辺の民俗的な浄土信仰を基礎として、真宗的様式を借用して結成された在地的教団であるといえるのではないか。

行場での行、講社での行
――御嶽行者の事例から――

中山　郁

修行型の巫者の憑霊と修行の関係については、これまでに川村邦光氏の説に代表されるように、修行により巫者、巫者候補者の憑霊体験が社会的な、具体的には民俗宗教集団の憑依の規範に準拠したものへ、転換されるという点が明らかにされてきた。しかし、周知のように我が国の巫者には成巫後も修行を継続する例が多く見られる。そうした場所として知られるのが、『行場』と呼ばれる聖地である。本発表は木曽御嶽行者の事例から、行場における修行の特色について考察した。

御嶽行者は霊媒型の中座と、精霊統御者である前座が存在し、両者のコンビによって御座という神懸かり儀礼が行われる。この力能は寒行などの、講での修行の機会に養われる講社の修行では前座、中座などの、集団内に於ける各自の巫儀の役割に沿った修行―巫儀の習練と学習―が行われる。それゆえ中座は自発的憑霊を目指し、前座は職能に必要な技術の学習が中心となり、修行中に霊感的、又は憑着、憑感的な経験を示すことは見られない。しかし、行場での修行者の憑霊体験を見ると、巫儀では神憑りしない前座が憑入や憑着、憑感体験をしたり、中座が憑入以外の霊感や脱魂を体験するというように巫儀の際の定型にとらわれぬ幅広い体験をえる事と、それらは非自発的、受動的な体験であるという特色が見られる。講と行場の修行に於ける、こうした憑霊の相違は、二つの修行の性格の相違を表していると考えられる。

御嶽講、教会に於ける修行は、修行を構成する単位が巫儀を執行する集団と重複し、巫儀の文脈に沿った修行が行われている。その為、そこでの憑依などの宗教体験も、設定された役割に基づく憑依の規範の中での熟練を求められているといえよう。

一方、行場での修行は個人、又は小集団で営まれていること、滝行や礼拝、山中の巡拝などが行われているが、加持付け（御座の訓練）などの、巫儀の文脈に沿った修行を見ることはない。それは講の修行は修行集団が同時に儀礼（巫儀）執行集団であるが、行場の場合修行者個人は儀礼（巫儀）集団たりえないからともいえる。しかし、問題はこうした修行上の形態の差異が、憑霊に対してどの様な意味を持つかである。講での修行では集団内部で指導者の指導の下、巫儀に沿った自発的な憑依を身に付けることが求められる場所であるが故に、職能的な規範による規制は、むしろより強固に、修行参加者各自の宗教体験が巫儀という儀礼の属性である、定型的な憑依や呪的力能という文脈に埋め込まれる、または規範に組み込まれることを意味しよう。これに対し、行場に於いては、むしろ反対にそうした指導や、規範の存在自体がしばしば敬遠される。それは修行法や神秘体験を他の行者達に対して隠したり、互いにその点に意識的に触れまいとするなどの点から窺われる。

以上挙げた事例に沿って考えるならば、行場の入行者には巫

儀集団であり、同時に修行集団でもある組織から、積極的に自己を分離しようとする主体的な意思が看取される。この事は、当然その集団における中座、前座などの巫儀上の役割からの分離と、そこでの役割上求められる体験や憑依の枠組みや規制の解消を意味していると考えられる。まとめると、行場にみられる非自発的、非定型的な憑霊という特色は、講社での修行が御座の文脈に沿って行われることから修行者が前座、中座などの役割に従った体験を必要としているのに対して、行場では役割上求められる体験や憑依の枠組みや規制から行者が離脱するということで有り得るのだと考えられる。

成巫過程に於ける修行が、その地域社会や巫者集団の憑霊や宗教体験の規範の中に行者を組み込んで行く、という意味に於いて制度的な修行、又は憑霊体験の制度化（規範化）と表現するのなら、行場のそれは非制度（非規範化）、又はそれを志向したものと言う事ができよう。

熊野詣の精進と還向の儀から
――護法のことなど――

鳥羽重宏

熊野詣から還向すると、護法送りを行った。早い史料は『中右記』の天仁二年十一月十日条で、藤原宗忠は下社から山中の諸社を巡拝し終え、帰坂（かえりざか）の下で先達が日者（ひごろ）の護法を送ると、日者相具した一双の烏が飛来して施食を受けたので、頗る感動したと記している。宗忠は烏を護法の象徴と見做していたようである。

大治五年十二月二十二日、鳥羽上皇と待賢門院が鳥羽殿の御精進所に帰着すると、「立棚備散供」え、先達の大僧正が護法を送った（『長秋記』）。天承元年三月四日、待賢門院が御精進屋に着くと、稲荷奉幣の御禊が有り、次に護法を送った。その所作は「棚上置祭物。先達良実取一捧幣、向南一拝」とある。その後、源師時自身は稲荷に詣でて帰宅し、私の先達を以て護法を送らせた（『両院熊野御詣記』）。また長承三年二月七日、待賢門院の鳥羽殿の御精進所で「先達送護法、依雨、於拝殿有此事、先達折敷ニ居餅、置地上、取幣拝、此間撤注連云々……以私先達少納言公、於局送護法云々」「予帰家、令範実令送護法、折敷盛米、捧幣申祝也」（『長秋記』）であった。この時、護法送りと稲荷奉幣の順番が問題になっており、護法送りと稲荷奉幣があくまで別儀と捉えられていたことが窺われる。なお『兵範記』仁平二年四月十四日条に御先達が重病で、鳥羽法皇の護応（法カ）を送れなかったことを、極めて畏怖すべきこととする史料を発見した。

さてこの護法が憑く時点を、熊野三山の礼殿での護身加持の際とする説もあるが、承元四年四月二十八日、修明門院の熊野御幸の往路、石田川で流死者が出、「金剛童子令奏御歟」と嘆いているのを見ても、金剛童子の守護は往路においても期待されていたと考えられる。果たして精進始めの際、天承元年二月三日に、鳥羽殿の精進屋の南庭に「立高棚一脚［高四尺許也。

足四也」於南庭。……其上緣置注連。先達権少僧都良実取幣一捧侍案下、一拝退」とある。

また承元四年四月十七日に修明門院の七条坊城御所の御精進屋で、御先達の長厳は御幣を取って南に向って勧請し（この間に庁官が御花米を置く）、この御幣は南庭の南の木柴垣の上に立てられた。このように勧請の対象は南にあり、『諸山縁起』に「康和二年十月八日、快尋伝得記之」とある「先精進初時、吽字二遍誦四方之礼拝、……以金剛合掌熊野御山方拝、精進七箇日尤可為道立」によく適っている。先の護法送りの際の所作とも通じ、中でも熊野本宮で金銀幣・白妙御幣と共に奉られた「御花米」（承元四年五月一日条）なる語がここに用いられていることに注意を引かれる。

また建久二年十一月十二日、後白河法皇は京の新熊野社参籠後にも護法を送った（『都玉記』）。

さて承元四年五月十二日、修明門院は稲荷社の鳥居内で御禊、下社で奉幣・榊葉拝受・御経供養、次に命婦御前で奉幣の後、鳥居内小社の前に護法送りのために参り、奉幣を行った（『修明門院熊野御幸記』）。また建保五年十月二十六日、後鳥羽上皇と修明門院の還向の際も、護法小社の前で奉幣があった。このように護法送りの場として、鳥居内に護法小社が成立していたことが知られるが、恐らくこの社は『明応遷宮記』に見える「馬場ノ南ノ方ニ熊野権現トテ社在之。コヲウト云。」であろう。

精進の時に先達によって各人の精進屋に勧請され、参詣者の往復の守護を司った「熊野護法」は、還向すると各人送り返すのが本来であり、その儀礼の場所は稲荷社とは限らなかった（但し稲荷参向時、奥深い稲荷山の諸社の巡拝を終えるまでは護法の守護が要請されたのであろう）。やがて、鎌倉時代初期には稲荷社域内に護法小社が確認でき、ついには「為護法送、御幸此社（稲荷社）」（『頼資卿熊野詣記』承久二年十月二十二日条）と意識されるようになった。そして室町時代末の『両峯問答秘鈔』では「兄の雅顕長者は（熊野勧請十五所として）南に、弟の長寛長者は稲荷明神として北に留まり、（共に）熊野参詣者の守護を誓った。それ故稲荷社で護法を送るのである」との解釈が修験者から示されるようにまでなったのである。

奈良県吉野郡川上村の後南朝伝説及び御朝拝儀礼について

安井速

奈良県吉野郡川上村には、「尊秀王（自天王）」と呼ばれる後南朝皇胤の遭難伝説が伝えられており、毎年二月五日には王の慰霊・追慕を目的とした（即位儀礼の再現であるともいわれる）御朝拝儀礼が行われている。この儀礼の執行者は王を殺害した北朝方の刺客から王の首を奪い返したという郷土の子孫たち（＝筋目衆）であり、現在でもその参加資格・儀典での振舞いなどには厳格な取り決めが存在する。

本報告は御朝拝儀礼そのものの分析ではなく、本年で五四一

年目とされるこの儀礼がどのようにして今日まで保持されてきたのかという点に問題関心を据え、伝承に登場する後南朝皇胤の墓所公認をめぐって隣村上北山村と争われた近代の騒動にその一因を見出そうとするものである。

紙幅の都合上、事件の経過を詳細に追っていくことは不可能であるので、要点のみを簡潔に述べることにする。「尊秀王」の伝承をめぐって当初相互補完的な言説を保持していた川上村と上北山村であったが、上北山村側が墓所公認の獲得を目的として当時の宮内省から提示された皇胤の系譜をもとに伝承の内容を書き換えたことにより、両村の言説間の補完関係が破綻したのみならず、川上村側に伝承の否定、具体的には既得の墓所公認の剝奪という困難をもたらすことになった。

上北山村の伝承をめぐる言説が書き換えられたきっかけは、宮内省嘱託谷森善臣から同村に送付された「注告書」の内容にあったが、これを「正典」的歴史言説の提示であったと見做すことが出来るのではないだろうか。この場合「正典（Canon）」とは、ある事柄に関する多様な解釈のうちの支配的言説、「正当」であると認識されている解釈と規定するが、その「正当」性は解釈の妥当性や整合性よりむしろ、解釈者の置かれた政治的立場に依存している。学界の重鎮で政府とも深い繋がりのあった谷森は、解釈の披瀝そのものが政治的な意味付けを持つ立場にあったといえる。

言説の「正典」化過程においては排除と選別が繰り返されるが、上北山村が「正典」的歴史言説を受容し、墓所公認を獲得したのに対し、一方の川上村は「正典」的歴史言説とは相容れない「異本（Variant text）」と見做された伝承への固執により、排除の対象とされる。このように「正典」形成の過程には、特定の認識様式の強要という観念的暴力としての側面があることは注意されるべきであろう。

現在、この明治の治定騒動は筋目衆によって伝承に関する話題の文脈のなかで、いわば伝承を構成するエピソードのひとつとして語られる傾向が強い。そこでは墓所の「不当な」改定を強行した宮内省が尊秀王を殺害した北朝方とダブらせて語られる場合さえある。墓所治定騒動に伴う「伝承の否定」という困難が、あたかも伝承のなかの王や先祖らの味わった苦難の延長のように意識されているのである。

このことから、冒頭の問題提起に以下のような見通しを提示することが出来るのではないだろうか。すなわち、墓所治定騒動に導かれた近代における「正典」的歴史言説の介入に伴い、川上村の伝承は「異本」として排除の対象とされた。しかし、そのことが逆に筋目衆の南朝忠臣の子孫としてのアイデンティティを再構築・活性化させ、伝承や儀礼に現在に至るまでの持続性を付与したのだ、と。

もちろん、近代における南朝顕彰の時流の影響を無視することは出来ないし、排除された側の川上村では果たして「変わらぬ」「本当の」伝承が保持されてきたといえるのか、など考察すべき問題は多く存在する。今後の課題としたい。

巫俗と修験道の間

――山形県東村山郡中山町の事例より――

平山　眞

巫俗と修験道との関わりについては、これまでも様々な形で論じられてきたが、全てが明瞭になったとは言い難い。これを明らかにするには一層の事例報告の蓄積が必要であると考えるが、本報告では近年における両者の関係の一端を示す事例を示したい。

中山町は山形市の北西に位置し、人口一二、七四五人、世帯数は三、一六四戸（平成九年九月末）からなる。本報告の舞台である岩谷十八夜観音（以下、岩谷観音）がある岩谷地区は昭和三八年頃までは三十数戸からなる山村であったが、過疎化が進み、昭和五五年一一月には廃村となった。同観音の寺号は天台宗岩谷山日月寺であり、山形市山寺の天台宗吉祥院のK氏、「岩谷観音史跡保存会」（以下、保存会。昭和五三年に発足、現在は旧岩谷の住民を含む近在の男性三七名からなる。）の会長M氏、代々同観音の別当であったI家の当主I・T氏の三名が中心となって管理している。縁起書には開祖を「法印秀豊」とし、古くは「岩谷山光照院日月寺」と呼ばれたことなどが書かれ、明治二年の文書には光照院は葉山末流修験として記載されている他、出羽三山詣りの先達であったともされる。法印であったI・T氏の祖父が昭和二〇年に死去し、その後同町長崎の天台宗昌常院住職N氏が兼務、更にK氏に引き継がれた。昭和四四年の調査時に同観音に奉納された六一体の「トドサマ」等の巫具が見つかり、昭和五九年に国の重要有形民俗文化財の指定を受けた。昭和五〇年一〇月に五〇年振りの御開帳が行われ、同町長崎のY巫女が「神オロシ」を、村山地方の法印達が「柴燈護摩」を行った。土木業に従事するI・T氏は平成七年一一月に天台宗より法名を授かり、後に法印となり、本年初めて山伏装束を付け、「法弓の儀」を執り行った。

口寄せ巫女を最上・村山地方ではオナカマ、置賜地方ではワカなどと呼ぶ。村山地方のオナカマは「十八夜様」を守り神とするのが特徴で、トドサマを所持する。巫俗と修験道との関係を示す例として、村山地方では入巫式をオナカマのみで行うのに対し、置賜地方には法印がその司祭をつとめたというワカが存在する。県内の口寄せ巫女は昭和初期には一四〇名程存在していたとされるが、現在巫業を続けているのは五名である。Y巫女は岩谷の出身で一一歳で弟子入り、四年間の修行の後巫業につき、ホトケオロシ、祈禱・卜占の他、正月には自宅近くの集落で氏神の託宣を行っていた。岩谷観音の例祭でも柴燈護摩の前に託宣を行っていたが平成七年三月に死去、「岩谷の法印」から授かったという道具一式は同観音に納められた。本年の例祭に参加した五名の法印は全て天台宗に属し、N氏を中心に約一〇名で活動している。岩谷観音での柴燈護摩は昭和五〇年が最初であるが、昌常院や村山市岩野の大円院の他六ヶ所でも行って来たという。N氏は「羽黒山の峰中行にも行く。法印－巫女という夫妻は戦前までは二－三軒はあった。」と話していた。

本年八月一八日の例祭の次第を示す。一〇時頃に法印五名は拝殿内でお経を上げ、一〇時三五分には終了、一一時頃に山伏装束に着替えた法印は拝殿前に集まり、続いて境内中央に積まれた護摩木の周囲に並ぶ。法螺貝が吹かれ、I・T氏は矢を四方、中央、鬼門に向かって放つ。別の法印が剣、斧の順に九字を切り、一一時一四分に点火。一一時三六分頃に火渡りを開始、最初にN氏が渡り、全法印が渡った後に参詣者が渡る。一一時四八分には終了し、参詣者は帰り始め、法印及び保存会の人々は後片付け、着替え、昼食に移る。一四時にK氏が最後の勤行を行い、帰途に就く。一六時より金沢地区公民館にて直会が行われた。

以上、中山町における、修験道と巫俗の交錯関係を述べてきた。他の地域に比べ両者の関係は微弱であったわけだが、岩谷観音の復興に伴い、一時的ではあるが図らずも鮮明化してしまったと言うことも出来るだろう。

醍醐三宝院門跡高演の大峯入峰と遠州山伏の動向

山本義孝

醍醐寺は当山派の拠点であるが、こうした関係が確立するのは近世になってからである。初期は三宝院門跡が当山派正大先達を通して間接的に諸国の同行修験を支配していた。

三宝院は支配を一元化すると同時に教義や儀式を徐々に整えていったが、その最大のものが門跡の入峰であった。ここでは、そうした門跡の入峰が遠江国という地方レベルではどの様に受け入れられ、どの様な意味を持っていたのかを中央の動きと対比しながら、資料が最も揃っている文化元年（一八〇四）の高演の入峰を対象に検討する。

門跡入峰の供奉　「當山御入峰行列記」には供奉者のうち諸国頭役として八一一名が挙げられている。遠江国は四四名分が記され、武蔵国の二〇〇名に次いで二番目であった。

国先達格の中泉小笠寺は別格扱いで行列では鳳閣寺戒定恵院（当山派江戸役所）の直ぐ後ろに輿で従い、大峯の奥駆けにも門跡の側近くで行動を共にしている。四四名のうち、半分以上が小笠寺関係者とその配下で占められていた。

文化元年までの動き　門跡入峰の廻状は入峰の一年前、享和三年の二～三月にかけて同行修験にまで及び、周知された。触頭は触下全員から頭襟役として金子を集金しなければならず、困窮している者の立替や、供奉者の選定で京都出発直前の六月まで苦労している。

三宝院は一世一代の事として、大越家より上の位階、及び山号・寺号認可は従来の納付額の半分とし、これを受けての山号・寺号獲得は文化元年に確認できるものだけで五ヶ寺に及ぶ。これは、いづれも三宝院直末寺院となった。また、補任状発給の実態調査によって大越家より上の位階授与の実態は乱発という表現が相応しいほど、各同行に対しても文化元年には高位の補任状発給が行われている。

供奉後の動き　国先達格の中泉小笠寺はこののち正大先達発給の補任状が見られず、三宝院発給のものだけとなる。つまり三宝院支配の一元化が確立されたのである。

文化元年に山号・寺号認可を受けた寺院では大峯山小篠宿の柴燈護摩に因んだ柴燈護摩供の実施を鳳閣寺戒定恵院を通じて認める。これによって各寺院では切石を用いた常設の柴燈護摩壇を新設。柴燈護摩講を組織し民衆との結び付きを強化している。

更に門跡は菊桐紋付提灯を各寺院に寄附、地域において直末寺院とそうでないものとの待遇の格差が著しくなる。

門跡の江戸下向時の動向　文化二年、門跡は将軍家に報告のため東海道を往来した。前年、門跡に供奉した修験達は道中を割振り、供奉時と同じ供揃えで行列に従い警護を勤めた。門跡は途中でお目見えを繰り返し、地域の有力者を手なずけていった。

結論　文化元年を含めて門跡の峰入りはいづれも政治的な意味合いが強く、三宝院による当山派支配が徐々に浸透していく節目にこれが位置付けられ、しかも回を重ねるごとに正大先達と三宝院の同行修験支配の力関係は緊迫し遂には逆転していく。

三宝院による遠江支配は享保三年（一七一八）に行われた門跡房演の峰入り以降、国先達格の中泉小笠寺の懐柔策から手を付け始め、これを通してその配下や所縁のもののうち、地域の有力修験だけを選定し文化元年に直末寺院に組み込む形で完成していく。

遠江には近世後半の段階で一国内に二〇〇～二五〇名という数多くの修験者が確認され、そのうち七割近くまでは民間陰陽師である院内を嫌い、当山派修験に上昇転化した「院内山伏」という者で占められている。しかし、彼らは地域の人々から民間陰陽師と同等の扱いを受けていた。彼らにとって門跡への供奉は内外共に当山派修験であることを示す絶好の機会であった。高演の峰入りに供奉した彼らは、ようやく院内と訣別できたのである。

中国道観の概況（調査報告）

芦名裕子

中国にはアジア研究所から補助金を得て、一九九四年には、北京・上海・蘇州へ、九七年には香港・桂林・昆明・成都・上海と、二度単独で調査に行き、九六年に広州を個人的に観光したのを含めると、中国の主要都市は訪問したことになり、中国道観の概況を、報告したい。

まず、最初に中国での調査の困難さと問題点を述べる。

次に、今までの調査結果を簡単に報告し、昨年の調査の中の一部に焦点を当て、報告したい。

第一に、広州市の中心地にある五仙観古跡について報告する。この五仙観は以前は道観だったが、現在は機能していない。広州は別名、羊城と呼ばれており、秦の始皇帝が中国を統

一する以前に、五人の仙人が稲穂をくわえた五頭の羊に乗って広州に降り立ち、人々に稲作を伝え、その場で消えたが、石と化した五頭の羊が残されたことに由来する。この五仙観の庭には羊の像がある。広州市道協は三元宮にある。

第二は、返還後の香港について触れる。昨年訪問した天后廟と、ホームレスの人たちの溜り場となっている道廟の前の広場の状況を報告する。道観や道廟の周辺の様子は文献に現れにくいので、周辺にも光を当てたい。

第三は広西壮族自治区の桂林で、現地で調査の結果、桂林市内には二つの大きな公園があり、西山公園には隠山が、七星公園には玄武があった。隠山は、その昔、一帯の樹林に山全体がすっぽり隠れてしまっていたためにその名があり、市街地の西二キロのところに位置する桂林の名山の一つである。高い山ではないが、山腹に洞窟が多く、いくつもの洞が互いに通じあっていることで有名で、西山は、隠山の西に位置し、隠山と相接して市の西にあるため、西山と呼ばれた。山中の岩には唐代に二百余の仏像が彫り込まれていた。仏像に供えた線香の煙が絶えたことがないほどに栄えた南方五大禅林の一つでもあり、竜華寺は、機能していて、その寺の横の洞窟の入り口に、大きな仙人の像があった。一般に、中国の多くの西山は道教とも関連が深いが、仏教の寺も多く、聖地と考えられる。

漓江の東に位置する七星公園は、面積約四〇ヘクタール、山水の景観に加え、洞窟と奇岩にも富む桂林市内最大の総合公園で、公園には、普陀山の四つの峰と月牙山の三つの峰からなる七星山がそびえ、園内を二つの川が貫流している。「神仙洞府」とたたえられる七星岩は普陀山の山腹にある鐘乳洞である。園内には栖霞寺と清真寺がある。現地で入手した七星公園の地図に、紅蛇青亀と書いてあった。玄武は玄天上帝とも言い、亀と蛇を足で踏みつけたという話があるため、神像の下に亀と蛇を置いているか、蛇が巻き付いた亀をシンボルとしている。結局、七星公園には、仏教の寺とイスラム教の寺院、そして、紅蛇青亀、つまり、玄天上帝の道廟があるということになり、三つの宗教施設がある。

第四は、昆明の郊外にある黒龍潭について報告する。黒龍潭は立派な公園内にあるため、環境がよく、すばらしい道観で、竜泉観と黒龍宮という二つの道観がある。どちらも同じくらいの規模で、建物も似ていて、複数の建物があるが、いずれも、祖師堂のみ機能していた。それ以外の建物は外見は立派だが、机や椅子、木材等の倉庫となっていた。

最後に、成都にある青羊宮について報告する。大変立派な道観で、活気もあり、食品会社も経営している。成都では道教は信仰されていると思われたが、現地の人に聞くと、すたれているということであった。

さらに、中国の道観の調査をした全体的な結論を述べる。

道教における「造化への参入」の思想
――錬丹の事例とその解釈――

鈴木健郎

道教の思想実践は、いかにして人間の存在・認識の有限性を克服しうるかを主要な課題としてきた。しかもその克服は、超越的な彼岸への信仰に安んじえず、形而下的な属性の放棄を強制されることなく体験的に達成されることが求められた。この困難な課題に対し提出された代表的方法が錬丹であった。形而下的な万物のうちにありながら不滅性を備える金と酸化還元反応によって循還的に再生する丹砂こそは、「道」の本体的永遠性と絶えざる生成造化の働きとの直接的な顕現であるとみなされた。この不滅性は気の存在論・生成論によって気の純粋性と周行として説明される。金や丹砂を物質ではなく純粋なる気の隠喩として解釈するとき、「外丹」と自らを区別するところの「内丹」が確立するといわおうはいうことができる。しかしながらこの両者は、術語を等しくするのみならず、体系を支える思考様式において共通し、実践的・思想的に並立兼修されうるものである。本来その存在と働きは言語を絶し知覚不能であるとされる「道」に、それが気となり万物へと生成するにあたってはたらく玄妙ではあるが「万物の中にあって最も霊・貴」である人間には知覚可能な「(天)機」＝陰陽や五行による生成変化の法則秩序の仲介によって同化し、「造化への参入・奪取」「人為による自然界への介入・支配・完成」が可能になるとする思考が外丹・内丹に共通の中核であるといえよう。こうした性質をもつ錬丹を研究する方法論は確立しておらず、特に「神秘主義」「宗教」「呪術」「科学」などの概念の適用を巡っては、検討の不十分と安易がめだつ。

錬丹を外丹と内丹に分割して論じることには、「内丹派」の人々が「外丹」の否定あるいは少なくともそれへの優越を自覚していることなどから一定の有効性がある。しかし、外丹をもっぱら外部自然界に存在する客観的な事実や法則の探究に関わるものと規定し、「誤てる観念連合」としての「呪術」あるいは誤謬とともにではあるが部分的には「(科学的に)正しい」知識を含む protoscience として評価するような見方は、フレイザー以来の進化論的な呪術・科学論の残響を思わせ、気の生成論を中心に関連・規定された世界把握の体系性・一貫性およびその担い手の知的能力を十分に認識するものとはいいがたい。近代科学の圧倒的な自然認識の成果を前提としつつ「迷信」「呪術」としての外丹を排斥することと、内丹をもっぱら精神的・心理的・宗教的な分野として確立し「客観的な経験科学」の方法によっても否定されない価値と真理性を確保することとは、表裏一体の構造をなしている面がある。「内丹」を瞑想的実践を用いて通常の言語的認識を脱して直接無媒介の「神秘体験」に至るものとする解釈は、その論理的完成度と宗教的志向実践を高く評価する。認識論的な高度さを評価すること自体は妥当ながら、内丹を「神秘主義」と呼ぶときそこには科学的な知識や価値を超える「神秘的真理」の実在と獲得の可能性

が無自覚に示唆されている場合がある。これは神秘体験の普遍性を主張し、宗教的真理の実在を経験科学的な枠組において立証しようとする志向と通底しよう。

このような錬丹の解釈には、近代科学の知識と方法を基準とした「真・偽」の観点が大きく影響している。これを限定的使用にとどめ、より抱括的な思想と実践の連合としての錬丹の像を描くことが必要である。換喩や隠喩の関係による万物の照応と相互影響を自明とするとみえるような思想を、単なる因果関係との混同＝誤謬と考えるような見方も専ら象徴的な表現と考えるような見方もとらずに、当事者における「気」の事実的な現象の諸相とその受け取り方から扱うことが求められる。

「式神」と「識神」

鈴木一馨

「式神」とは陰陽師が操る精霊である。

この「式神」の名は平安中期の十世紀末期から見られ始めるが、その後に記されたものを見てみても、式神の話は平安中期を舞台として語られており、十二世紀以降を舞台とした話は管見では見つかっていない（ただし、高知県香美郡地域で行なわれている「いざなぎ流」では、「(式)王子」の名で現在も扱われているようである）。

このように時期的な集中もあって、「式神」の見られる資料は非常に少なく、その正体が何であるのか、起源はどこにあるのか、ということについては諸説があって、なかなかはっきりとしない。

式神の話の見られる平安中期は、ちょうど「陰陽道」が宗教的に成立したとされる時期に当たっており、式神の発生と陰陽道の成立とは何らかの関連があるのではないかと推定される。したがって、式神の正体を解明することは、陰陽道の宗教的構造や性格を明らかにするために必要であると考える。

このようなことから、式神の起源について、昨秋の本学会で発表し、また拙稿（「式神の起源について」『宗教学論集』第二十輯、駒沢宗教学研究会）で論じたが、まだ課題を残したままである。その課題の一つに、式神には「式神」「識神」の二種類の表記があるが、その関係はどうなっているのか、ということがある。

ところで、諸書を繙くと「式神」の読み方は一定していない。その読み方は「しきじ(し)ん」「しきが(か)み」「しきのかみ」など様々である。これには二つの理由が推定される。

その第一は、「式神」が文字上、「式神」という表記の上に発生し、後に現象化したために呼称が定まらなかったという可能性。第二には、最初は「しきじ(し)ん」と呼ばれていたものが、「識神」との関係ができて、「しきじ(し)ん」という呼称ができたという可能性の二つである。

この第二の可能性が考えられる理由は、初期のものには「式神」という表記が見られるのに対して、後のものに「識神」という表記が見られることにある。その初見は、十二世紀初頭の

成立とされる『今昔物語集』であり、以後、「識神」の表記がまま見られるようになる。

それでは「識神」とはどこから出てきた表記なのであるかを考えると、『今昔物語集』が仏教思想を背景として成立した説話集であることにその起源を考えることができる。

試みに仏教語に「識神」があるかどうかを『大正新脩大蔵経』で調べて見たところ、かなりの用例が検出された。このことから『今昔物語集』の「識神」という表記が仏教語に起源する表記であることが推定される。

仏典中の「識神」には、精神作用・心を意味する「識」と同義で使用されている例や、人・生き物の意味で使用されている例があった。中でも『菩薩処胎経』では、六大（地・水・火・風・空・識）をそれぞれ神（人）格化した表現の一つとして「識神」と記しており、このあたりから、仏教における精霊としての「識神」の存在を伺うことができる。

その『菩薩処胎経』は四世紀から五世紀の中国後秦で竺仏念によって漢訳され、遅くとも十三世紀前期には日本に伝来していたことが判明している。

『今昔物語集』がどこの僧の手になったものなのかは未だ定かではないが、その成立推定期に、仏教に精霊としての「しきじ(し)ん」の存在があったことが日本の仏教者に知られていたということは重要であろう。

仏典における「識神」の解釈は、「識」との関係があるだけに難解であるが、本発表ではそこに深入りせず、「式神」と「識神」との関係を通じ、陰陽道の成立に仏教がどう関わっていたかについての一試論を提示することとする。

天文陰陽思想からみる 高句麗時代の伽藍配置について

李　興範

高句麗清岩里廃寺址（A.D.498）の伽藍配置は中軸線上に塔を中心にして、その北・東・西に金堂を配し、中門の左右から派出した回廊が塔・東金堂・西金堂・北金堂（中金堂）を圍んでいる単塔三金堂式である。そして回廊の外の北側に講堂がある。この形式は高句麗時代の上五里・元五里・土城里廃寺址・定陵寺址・日本飛鳥寺（A.D.588）・新羅芬皇寺の創建伽藍（A.D.634）等と同様である。特に塔の八角基壇は、幅が約二三m、一邊が約九・五mで高句麗時代特有なものである。高句麗時代の伽藍配置を論じるに當って、古代の宮殿、古墳等は中国の天文陰陽思想の強い影響を受けてなされた。筆者は高句麗時代の單塔三金堂式伽藍配置もそのような中国の天文陰陽思想によって配置されたとの視點から考察した。

まず中国の天文陰陽思想を調査しながら考察を進めることが必要である。中国の天文学は前漢時代の『史記』の「天官書」や『淮南子』の「天文訓」、後漢時代の『漢書』の「天文志」等に示されている。『淮南子』の「天文訓」によれば「何謂五星東方木也…執規而治春…其神為歲星其獸蒼龍…南方火也…執

衡而治夏…其神為熒惑其獣朱鳥…中央土也…執繩而制四方…其神為鎮星其獣黄龍…西方金也…執矩而治秋…其神為太白其獣白虎…北方水也…執權而治冬…其神為辰星其獣玄武…」のように五星の範疇に配堂したさまざまな事物が記されている。すなわち方位、天帝およびこの補佐、支配の精神を表示する所持品、季節、遊星等の稱号をあげ、これを木火土金水の五行に配當している。『史記』の「天官書」によれば「中宮、天極星、其一明者、太一常居也、旁三星、三公、或曰、子屬、後句四星、末大星、正妃、餘三星、後宮之屬也…皆曰紫宮、前列直斗口三星、隨北端兌、若見若不、曰陰德、或曰天一…斗為帝車、于中央臨制四鄉、分陰陽、建四時、均五行、移節度、定諸紀、皆繫於斗…東宮蒼龍…南宮朱鳥…西宮…白虎…北宮玄武…」のように、星座は人間社会と不可分な関係にあったのであるから、帝王・百官・土地・建築・器物・動植物等の名稱が付加せられている。天のあらゆる星座は五個の集団に区分され、北極およびその周圍にある星座は中宮、黄道の左右にひろがる星座は東宮・西宮・南宮・北宮に分けられる。宮殿の配置について『資治通鑑』巻第九五、晉記一七咸康元年の條の記載から見れば、「駿於姑藏南作五殿」とあり、この註に「駿起謙光殿、四面各起一殿、東曰宣陽青殿、以春三月居之、南曰朱陽赤殿、夏三月居之、西曰政刑白殿、秋三月居之、北曰玄武黑殿、冬三月居之、章服器物皆依方色」のように光殿を中心にして東・西・南・北に各一殿ずつ建立された。その思想は『史記』『淮南子』の天文思想配置と同じである。古代の建築には前朝後寢の思想によって配置された。後寢部分の北方の中宮は皇帝、太子、後宮たちが休息する場所、前朝部分の南方の五つの宮は皇帝が執務をする場所である。

以上の内容から高句麗時代の伽藍配置、つまり清岩里廃寺址式と比べると、中門址が南宮、塔婆が黄道、中金堂址が北宮、東金堂址が東宮、西金堂址が西宮、講堂址、鐘樓址、経樓址、僧房址が中宮の配置に當たる。

古墳の場合、高句麗・百済の古墳は、玄室中の四面壁と天井の星宿図は中国の天文思想の影響を強く受けて成立している。日本にも同じく奈良明日香村キトラ古墳で確認された四神の配置壁画と星宿図は天文陰陽思想と一致している。西壁の白虎と北壁の玄武、そして東壁の蒼龍舌先一部と天井の星宿図が確認された。天井の中央部は朱の線で内規、赤道、外規の三重の同心圓と黄道の楕圓が赤道線と交叉している。古墳のなかで東・西・南・北の壁に四神を配置して中央の死身を守護することは、高句麗時代の伽藍配置が東・西・南・北に中金堂・東金堂・西金堂・中門を配置して中央に仏舎利が安置された塔婆を守護することと同じ思想と推定される。

韓国宗教における〈祖先〉

――新宗教教団（圓佛教）の死者儀礼の周辺――

渕上恭子

死者を土葬にして土地を食う豪奢な封墳型墓を建てて、生きている者よりも死んだ祖先を尊ぶ儒教の礼法により、かねてより墓地問題が深刻な社会問題となっていた韓国で、一九九七年五月、韓国の老舗新宗教である圓佛教が、新宗教教団初の納骨堂を建立した。同国の数ある新宗教が、民族宗教を自称しながらも、民族の将来に対するビジョンを提示できず、考古学的尚古史観の正統化に終始している現状にあって、圓佛教が同国の新宗教として、おそらく初めて、その名にふさわしい新しい試みをやってのけたことも注目に値するが、同教団が儒教祭祀のタブーに挑み、火葬を推進し国土の有効利用に寄与するという英断を下した背景には、「国土の墓地化」というハード面での問題に加えて、近年、大型人災事故や妊娠中絶の急増によって、いわゆる無縁仏が増加し、従来の祖先祭祀では祖先として祀ることのできない「因縁霊駕」（無縁仏）が増えており、また、今後祀り手の定かでない「無縁故墓」が着実に増えてゆくことが予想されている、という韓国の葬墓事情があるものと思われる。本報告では、この度圓佛教が納骨堂を建立し火葬を推進するに至った事情を考察すると同時に、同教団を取り巻く韓国の新宗教および既成仏教の祖先祭祀をめぐる問題点を検討し、韓国宗教において、現在祖先がいかなる状況に直面しているか、探ってゆきたい。

一九九八年に報告者が圓佛教の公園墓地と納骨堂、および韓国の既成仏教の死者儀礼を調査したところ、いずれも、従来の儒教の排他的な父系祖先祭祀を修正し、祖先に対する敬愛の念に基づいた父母双系祭祀と先祖供養法を模索していることがわかった。圓佛教では、死亡した在家信者夫婦の法名のみを記した父系血統を留めない位牌が、同教団の宗旨である法身佛一圓相とともに祀られ、父系親族一辺倒ではない夫婦単位での祭祀が行われている。同教団の祖先祭祀は、父系血統主義の祭祀から記憶中心のそれへとかわりつつあり、故人を記憶してくれている子孫が生きている間祖先は祀られ、子孫の記憶の中から消えた時点で、始まりも終わりもない一圓相の真理に合祀されてゆくという霊魂観がうかがえる。一方、既成仏教の方では、近年、父母双系祭祀が提唱されていることもあって、父母双方の祖先が祀られてはいるものの、母方の祖先の出自が空欄になっているものが目立ち、双系祭祀の流れの中で母方先祖が無縁化している現実が露になった。このことは、徹底した父系血統主義社会にあって、従来の韓国の既成仏教が、儒教祭祀から排除された女性達が、仏教の名を借りて、男性の儒教祭祀を模倣した祖先祭祀を行う「女性の儒教」であったことを明らかにするものである。

圓佛教も既成仏教も、排他的父系祭祀の弊害を取り除いてゆこうと、仏教思想の枠内で様々な検討を重ねていることが察せられるが、韓国の儒教の根幹にある父系血統信仰は依然として

変わってはいない。韓国の儒教祭祀の根幹は、跡継ぎの男児を設けて代を継いで行くことにより、自分の血を受け継いだ息子を通して男性が自らの死後も永遠に生き続けることを願うという血統信仰であるが、韓国の祖先は父系血統信仰のバリエーションの間を揺れ動くものと思われる。自らの身体の中を流れる血そのものが祖先であり、血を神格化することが韓国の視先崇拝の核心であり続けると思われる。

日本仏教の朝鮮布教
――総督府統計資料にもとづいて――

工藤英勝

近代日本宗教を横断するかたちでの「朝鮮布教」研究はやっと端緒についたばかりである。筆者はその準備作業として、マクロの視点から、各種の統計資料等に見られる朝鮮布教の全体的な傾向の把握が必要と考える。筆者が現在入手している日本占領下における朝鮮宗教と布教に関する統計資料は次の通りである。『朝鮮総督府統計年報』明治四一年～大正一二年版、昭和四年版・『朝鮮総督府施政年報』明治四四年～昭和四年版・『朝鮮ニ於ケル宗教及享祀一覧』昭和元年～一二年版・『最近に於ける朝鮮治安状況』昭和一一年五月版などの日本側官憲資料がある。本稿では、支配者側資料という限定条件を考慮しつつ、『朝鮮総督府統計年報』と『朝鮮ニ於ケル宗教及享祀一覧』の統計データを中心に、日本宗教なかんずく日本仏教の朝鮮布教の量的解析を試みたい。これらの資料の分析によって、明治四〇（一九〇七）年から昭和一二（一九三七）年までの約三〇年間の朝鮮布教の量的実態把握が可能である。

最初は、「神・仏・基」三教の朝鮮布教の教勢を概観する。神道・仏教（内地・朝鮮）・キリスト教（内地・朝鮮外国）それぞれの布教所数の三〇年間の延べ総数の割合は、神道三％・内地仏教七％・朝鮮仏教二五％・内地基督教〇・八％・朝鮮外国基督教六四％となっている。朝鮮総督府と日本軍の庇護のもとで圧倒的に有利な布教環境にあったと考えられる日本宗教は布教所数においてさほど振るわず、朝鮮人と外国人の運営になるキリスト教がその大半を占めている。また、それぞれの宗教の獲得した信徒数の割合から見ると、二極分化現象が顕著である。すなわち、日本宗教（神道・内地仏教・内地基督教）の約九割弱が日本からの植民者によって占められ、一方、朝鮮外国宗教（朝鮮仏教・朝鮮外国基督教）の信徒の九九％が朝鮮民衆である。これらのデータから、日本宗教の主たる布教対象は日本人植民者に限定されていたことがわかる。筆者はここに日本の植民地宗教に対する朝鮮民衆の抵抗の姿勢を読みとることができると考える。

次に、日本仏教各宗派の教勢を見よう。組織的に朝鮮布教事業を展開している教団は、真宗（大谷派・本願寺派・山元派・仏光寺派・興正派・木辺派）・日蓮宗・法華宗・本門法華宗・顕本法華宗・不受不施派・浄土宗・真言宗（古義・新義智山派・新義豊山派・醍醐派・醍醐派修験道・善通寺派・東寺派・

山階派）・曹洞派・臨済宗（妙心寺派・東福寺派）・黄檗宗・天台宗（天台宗・修験道・真盛派）・華厳宗の二八教団である。

一九〇七～一九三七年の約三〇年間、寺院・布教所数と布教者数において優勢な宗派上位五位までを列挙すると、①真宗本願寺②曹洞宗③真宗大谷派④浄土宗⑤日蓮宗となっている。特に上位三教団の占有率は高く、布教所、寺院数ともに日本仏教全宗派の過半数を占める。

日本仏教の信者数を宗派別に見ていくと、上位五教団は①真宗本願寺派②真宗大谷派③浄土宗④曹洞宗⑤日蓮宗の順番である。特に真宗両本願寺だけで、全信徒数の半数を占めているのが大きな特徴である。

日本仏教の信者数割合を民族別に算出すると、前述の通りそのほとんどが「内地人」即ち日本人植民者であり、現地の朝鮮民衆の割合はごくわずかである。真宗大谷派・本願寺派および曹洞宗の全信者数に占める朝鮮人信者の割合は五～六％とほぼ同率になっているが、浄土宗だけは一六％と比較的高い割合を示している。浄土宗は、朝鮮布教の開始の時点から現地の朝鮮人に対する布教を積極的に推進して、大正一一（一九二二）年から一二（一九二三）年をピークとして多くの朝鮮人信者を獲得している。

韓国社会における親日仏教の始まり

申　昌浩

韓国の政治・経済文化その内部に打ち消しがたくもつ要素でありながら、「反日」を旗印とする大きな力の前に「親日」の烙印を押されて表面に浮上することが難しくて、時にはまるで存在しないかのように扱われてきた部分があるのだ。今日韓国においては政治・経済・文化のどの側面にあっても「親日」という問題に行き当たる。日本との関係に不調和音が大きくなると必ず攻撃の対象として取り上げられるが、それ以上ではなかったといってよい。こういった「親日」的な構成要素を正当に取り上げ、いわば客観的に評価するためにも、これまでどのような状況下に日韓両国がおかれていて、両国間に何があったのかについて冷静になり、明確にするべき時期になっているのではなかろうか。筆者が今もっとも関心を抱いている近代韓国における宗教（民族主義的宗教や近代仏教）の形成史についても、「親日」仏教に目を向けることは重要であり、とりわけその始まりとなる時代を把握するために必須であると考えている。

韓国が近代化という壁に、扉を開いていく過程に内在した新たなナショナリズム形成の問題に、この「親日」の問題が深く関わっている。ここで筆者が問題として取り上げようとすることは、歴史に認められるいくつかの政治的変動期に韓国の仏教

が果たしている役割やその位置づけを新たに分析し、深層に流れる韓国民族における「親日」「反日」の意味を究明する。

韓半島に三七二年、高句麗の小獣林王が仏教を受け入れて以来、仏教は今日まで伝統的な民族の宗教として根強く生きている。仏教はその伝来から一六〇〇年間の中で、一〇〇〇年以上を「鎮護仏教」として、国家の政治的保護を受けながら華やかな文化を形成してきたが、儒学思想を建国理念とする朝鮮時代には「崇儒排仏政策」によって、僧侶や寺は山中に追いやられることになった。とはいえ、宗教としての役割が朝鮮民衆の心の中から消え去ったわけではなかった。政治的支配勢力からは見放され、様々な抑圧や差別を受けながらも朝鮮の仏教は「山中仏教」として生きざるを得なかった。従って、朝鮮仏教の性格には政治性をみることはできないが、女性を中心とする「家内仏教」として根を下ろしたのであった。このような現実は、これまで一〇〇〇年以上中央政権のパートナーとしての役割を果たしてきた「護国宗教」としては考えられないほど屈辱であったかも知れない。

そして、一九世紀に入り、朝鮮の封建制度の解体と資本主義的関係の成長とを社会経済的な背景として、封建支配階級と民衆とのあいだの矛盾が一層尖鋭化してくる。「親日」仏教はそういった背景の中で日本の帝国主義と西洋列強の資本主義の接近によって、それまで鎖国政策をとっていた朝鮮が近代国家として成立する時点の起点としている。一八七六年の開国によって日本からの多くの宗派の伝来が始まった。しかし、それより二〇年後の一八九五年に、日蓮宗の僧侶の嘆願によって朝鮮僧侶の「都城出入禁止の解除」がされ、仏教本然の任務である布教活動や社会奉仕活動を展開する契機を得るのであった。しかし、この「都城出入禁止の解除」というのは、韓国仏教史において近代仏教の始まりの意味をもつとともに、「親日」仏教の始まりであるといわれているのである。

「親日」仏教と呼ばれるのは、韓国仏教が日本の植民地政策、特にその宗教政策に積極的に同調してきた宗教であったからであるといえよう。しかし、韓半島で一六〇〇年間培われてきた韓国仏教の思想的内容が、「親日」であったということでは決してないのである。言い換えれば、韓国の仏教は日本化された仏教思想、あるいは日本の仏教宗派思想を受け入れたのではないということである。

韓国巫俗における生死観

金　永晃

韓国民間信仰の中では多くの宗教現象が存在するが、その中で一番確固たる信仰体系をもっているのは巫俗（ムーソク）である。巫俗という用語はシャーマニズム（Shamanism）として代用されるが、韓国巫俗とシャーマニズムを同一視することは少々無理があると思われる。その根拠として、第一に、接神方法の問題である。接神方法の特徴は、霊魂がシャーマンの身体を抜け出して霊界を浮遊するということである。しかし、韓国の巫堂（ムーダン）の

接神方法は奪魂（Soul-loss）ではなく、降神（Possession）である。

第二に、シャーマニズムの宇宙観は、天上、地上、地下という三層的垂直分割であり、各層には善神、人間、悪神の居住地が用意されている。そしてこのすべての秩序を司る神として創造神がある。しかし、巫俗には明確な垂直空間分割もなく、むしろ水平的空間概念が発見される。したがって創造主の概念も弱く、神々が並列的に存在するだけである。このように巫俗＝即シャーマニズムとは言い切れない所以である。

巫俗から見る人間は、宇宙の自然秩序に順応しない限り生きていけない存在として前提される。人間が自然を所有するか、自然を支配しようという意図は徹底的に排除されている。そして人間の欲求を充足するために自然の秩序に逆らう人為性は見られない。人間が自然的秩序によりよく適応することによって生涯を生きて行く存在であることを教える。生・老・病・死の自然現象を人間が避けられない存在として前提した上で、その運命の枠組みの中で最大の満足を得ようとする。

人間の起源に関して巫俗では「人間の出生が神による人間創造」という概念は表現されてなく「発生的進化論」、すなわち自然秩序の中で自然的に生成された存在として説明される。人間誕生について言及された巫歌（ムガ）創世歌（チャンセガ）の中でよく表現されている。つまり、巫俗で理解される人間存在は自然の秩序によって生まれ、その秩序の中で自然に生きて帰るという自然と均衡と調和を保つことによって人間が営まれる合自然的存在として捉えられる。

人間に対する巫俗の他の見解は、個人としての独立的存在としての人間は存在しない。巫俗祭儀の中で、祈福祭、救病祭、死霊祭などはどれも特定個人のため行われるものではなく、例え個人に特定した場合でもその個人の独立的存在としての人間ではなく、必ず地域、家族、知人という集団と繋がっている個人である。これら祭儀は個人の利益のためではなく、血縁、地域共同体のためである。

仏教、キリスト教などの宗教は信仰を通じて宗教的救済によって来世を持つが、巫俗では現世で一定の信仰を持たなくても来世を持つのが特徴といえる。巫俗の来世観は死んだら肉身が生まれた根拠地であるチョスン（あの世）に「帰る」、すなわち宗教的救済ではなく自然的循環の意味として理解される。

生死観については、第一、死は生きる現実と調和を保ちながら積極的意味として捉えられる。すなわち死は完全に無になるのではなく共同体との新しい関係形成につながる出発点である。

第二に、死を通じて人間は自然に帰ることであり、宇宙秩序と生きることが同質のものであると理解される。

第三、巫俗において死は、人間の現世生活と死後の来世生活をつなぐ橋の役割であり、来世の生活は現世の投射物であり、現世と来世は同一関係であるという思考性が考えられる。

古代中国祭祀観念における神明について

栗原圭介

「神明」なる概念を古代知識人達は何如なる意識を以て対処していたのだろうか。高度の宗教親を以て対応していたに相違ない。今試みに其の若干例を古文献に徴して考察する。

（一）其曰明器、神明之也。［注］神明死者、異於生人。
（『禮記』檀弓下第四）

（二）邊豆之薦、水土之品也。不敢用常褻味、貴多品、所以交於神明之義也。所以交於神明者、不可同於安褻之甚也。
（『禮記』郊特牲第十一）

（三）路寢成、則考之而不雾。雾屋者、交神明之道也。［注］言路寢者、生人所居。
（『禮記』雑記下第二十一）

（四）正形摂徳、天仁地義、則淫然而自至。神明之極、照乎知。
（『管子』巻第十六、内業第四十九）

（五）子墨子曰、古聖王、皆以鬼神為神明而（能）為禍福。執有祥不祥。是以政治而国安也。
（『墨子』巻十二、公孟第四十八）

（六）頌者、美盛徳之形容、以其成功告於神明者也。
（『毛詩』巻第一、周南関雎）

（七）禮者所以救淫也。楽者所以救憂也。神明定天下、而心反其初。心反其初、而民性善。民性善、而天地陰陽、従而包之、則財足。財足而人贍矣。
（『淮南鴻烈解』巻第八、本経訓）

（八）我先王頼其利器用也、與其神明之後也。
（『左傳』襄公二十五年）

（九）積土成山、風雨興焉、積水成淵、蛟龍生焉、積善成徳、而神明自得、聖心備焉。
（『荀子』巻一、勧学篇第一）

以上九例に徴して、神明が何如なる概念の語として、意識していたかを知る手懸りとしたい。更に許多の用例に徴す可きも、割愛せざるを得なかった。

ここで特筆して措く可きことは左の一文である。

昔者聖人之作易也、幽賛於神明而生蓍。
（『周易』巻十八、説卦）

韓註に、「幽、深也。賛、明也。蓍、受命如響、不知所以然而然也。」とある。

要するに、易を作るの原始は、賛なること、天賛の賛の如し。蓍は草の名。蒿の属にして、以て筮することができる。故に聖人の徳たるや、恰も幽なること神明の如くにして、蓍の草は神明の徳を有して、この故に生じたという。占トに供する筮竹は神明を以て尊ばる。

以上の用例が示しているように、祭祀という行為は、俗人が、天神・地示・人鬼なる聖神に接触すること無くしては、成立しないことが判る。

『禮記』祭法第二十三に掲ぐる所の、祭祀の定義は、有虞氏以来の道統を継承して、夏殷以来、歴代王朝の遵守する所と為す。其の祭祀する所の祭名は、禘・郊・祖・宗を言う。祭祀を行う人は、齊（物忌み）をして心身を清めて、所謂、聖化乃至

は浄化獲得の（purification）をしなければならない。『禮記』祭義第二十四には、「致齊於内、散齊於外。齊之日、思其居處、思其笑語、思其志意、思其所樂、思其所嗜。齋三日、乃見其所為齊者。」とある。齊は、散齊（あらいみ）七日。不御、不樂、不弔耳。致齊（まいみ）三日にして思い熟に至る。祖・宗の祭祀に至りて、父母の神と感通するを期す。此の境に至りて始めて、神明と及（共）に交るを得。

以上に於て、神明という深遠なる事象を大雑把に而も要約して、要点のみを考察した次第である。

第六部会

シャンカラにおける聖典の引用と解釈

高木健翁

シャンカラは、自らの思想を正当化する典拠として、その著作の中で多くの聖典を引用する。

引用されるのは、天啓聖典（śruti）が主であるが、聖伝（smṛti）の中では『バガヴァッドギーター』（『ギーター』）が最も多い。それは、主著とみなされる『ブラフマスートラ註』や、註釈書ではない独立の教義書『ウパデーシャサーハスリー』でも重要な典拠となっており、特に後者では、『ブリハッドアーラニヤカ』と『チャーンドーギヤ』の両古ウパニシャッドに次ぐ頻度で引用されている。

シャンカラは、このような『ギーター』の重要性をその註釈書（『ギーター註』）の中で、「全てのヴェーダの意義の精髄の綱要」と表している。

ところが、彼が引用する句が存する『ギーター』の章には偏りがあり、先の二つの重要な著作に全く引用されない箇所がある。

彼が何故『ギーター』のそれらの章を顧みないのか、自身で明瞭に述べることはない。しかし、それらに対して彼が重要視している『ギーター』の句との比較から、その理由を伺うことが出来よう。

引用されている句を含む章と他の章とを比べると、引用されていない理由は、その章が有する句の数には関係がなく、内容によるものであると見られる。

では、彼が『ギーター』から引用する句とは、いかなるものか。

『ブラフマスートラ註』、『ウパデーシャサーハスリー』、『ギーター註』の三著作に共通して引用される句は、II-25、V-15、VII-19、XIII-2、XIII-12、XIII-31である。また、前の二つの著作のみがともに引用するのは、II-24、XIII-27、XV-7、XV-20である。

三著作がともに引用する句のグループと、二著作のみが引用する句のグループに、性質を区別するような内容の差異は見られない。これらはみな、アートマンは不変であり、身体の受ける変化からは独立していることを説く句である。

なお、これらの句が属する章にも、『ギーター』全18章から見ると偏りがある。しかし、これらは引用句の典型であって、諸著作の中で実際に引用される場合には、他の章からの引用句も、同じ趣旨を述べるものとして併記されている。

さて他方、引用されない章はどうか。引用句がないのだから、ここでは、個々の句は挙げない。それぞれの章全体の趣旨を表している各章の奥付を示して、その内容を述べる。

すると、それらは、第1章「アルジュナの落胆」、第11章「神の一切相の顕示」、第12章「バクティ」、第14章「三要素の

区別」、第16章「神的属性とアスラ的属性の区別」、第17章「三種の信仰の区別」である。

この内、叙事詩中の『ギーター』の場面を描写しているのみの第1章には、註が施されていない。したがって、シャンカラがここに典拠を求めない理由も明白である。

次に、第14章、第16章、第17章は、『ギーター』が個々の身体の多様性を述べている箇所であることが、見て取れよう。

第11章は、本来『ギーター』のクライマックスとなる箇所であり、シャンカラも『ギーター註』XI-55では、それを認めている。しかし、章の内容は、最高神であるクリシュナが、個々の具体的な神格の集合として表現されており、右の三つの章と同じ性格をもつものと理解される。

右の四つの章は、アートマン自体を問題としていない。また、個々の身体の多様性を説くのは、先に見た引用句が説いている、アートマンの不変と身体から独立していることに相対しているのだと考えられる。故に、それらの四つの章は、シャンカラに顧られなかったと言えよう。

ただし、バクティが中心となる第12章は、ややこれらと問題を異にしている様に見える。

『ギーター註』の中には、バクティが、アートマンの知識を特徴とするという解釈が記されている。しかし、ここで見るように、その解釈は、彼の他の著作にはとり入れられていない。彼は『ギーター』をはなれてはバクティを論ずべき問題としなかったために、第12章は『ギーター註』以外で引用されることがなかったのである。

『阿毘曇心論』業品における処中の所作について

智谷公和

この論文は、『阿毘曇心論』（大正No. 1550, 以下、『心論』）を中心に、心論系の論書である『阿毘曇心論経』（大正No. 1551, 以下、『心論経』）と、『雑阿毘曇心論』（大正No. 1552, 以下、『雑心論』）とを対照し、また『心論』と玄奘訳『阿毘達磨倶舎論』（大正No. 1558, 以下、『倶舎論』）等を対比させて、述べるものである。

『心論』巻第一の業品の四八偈（大正二八・八一三・下、二二～二三行）とその長行（大正二八・八一三下、二四～二七行）までに、処中の所作が、説かれている。『心論』業品の四八偈は、「若し処中の所作は、即ち中世を成就す。亦復、過去は盡くるもあり。或は二、亦復、一なり。」とあり、その長行は、「処中とは威儀ならず、また不威儀に非ざるなり。是の居、中容に住し、彼れ如し善住せば善と説く。或は復た二、有教及び無教あり。或は一向に教なり。或は善と不善とあり。或は一なり。」とある。これを他の心論系論書と『倶舎論』等を参照しながら、意訳してみれば、「もし処中の所作は、即ち中世を成就す。」とは、処中（saṃvarāsaṃvara）の表（vijñapti）と無表（avijñapti）の成就を論ずる。処中とは、律儀（saṃvara）と不律儀（asaṃvara）の中に処する意で、出来心とも言うべ

きものであり、善と悪の意思なく、時に善をなし時に不善をなすことを、処中と言う。処中がもし善（kuśala）を作せば、現在の善の表を成就する。もし不善（akuśala）を作せば、現在の不善の表を成就する。なぜなら、処中の起こす業は、必ずしも無表があるとは、言えないからである。

〈また、過去は盡くるもあり〉とは、処中の善の表、不善の表が現在、滅したとしても、過去の善戒と悪戒に含まれた表は、成就する。なぜなら、処中の業は相続しないからである。

〈或は二〉とは、律儀に住しても、現在の処中の勝不善業を作せば、現在に不善の無表を発する。また不律儀に住しても、現在の処中の勝善業を作せば、現在に善の無表を発する。なぜなら、善悪の戒に攝するからであり、処中の初刹那は、過去と未来の中に処るため、処中の無表は現在だけである。

〈また一なり〉とは、処中の第二刹那後は、捨戒しないのであれば、法後得による過去と、法俱得による現在との二世に、無表を成就する。」と解釈される。

心論系の論書の三つを対照すれば、『心論』四八偈とその長行は、『心論経』では、巻第二、業品、四七偈（大正二八・八四一・中、二〇～二一行）とその長行（大正二八・八四一・中、二二～二九行）であり、『雑心論』は、巻第三、業品、百一二偈（大正二八・八九〇・上、二二～二三行）とその長行（大正二八・八九〇・上、二四行～中、二行）である。また『俱舎論』と対比すれば、『俱舎論』巻第一四、業品の二三偈（大正二九・七三・下、二五行）とその長行（大正二九・七三・下、二六行～七四・上、三行）であり、梵文 Pradhan 本（AK. sk. と略す）では、二一〇頁四行～九行であり、AKV, 荻原本（AKV. と略す）は、三七二頁一六行～一九行である。

これら『心論』と心論系の論書、及び玄奘訳『俱舎論』、『AK』、『AKV』に、処中の意と表・無表の成就についての、説明の違いは見られない。ただ『俱舎論』の長行で、処中の無表について、現在と過去を詳説している。

以上のことから処中の所作について、次のことが考えられよう。

(1)処中の業は、三世にわたって相続しないから、三世を通じて変らない、無表があるとは言えない。

(2)もし処中の業に無表がある時は、善悪の戒に攝している、その間だけである。

(3)処中の無表の成就は、初刹那に現世のみ成就し、捨戒しない場合は、第二念以後、過去と現在の二世のみに、成就するものであって、未来にまで相続するものではない。

業・輪廻思想と無記説

茨田通俊

パーリ仏典のうち外道思想に言及する文献の代表的なものとして、六十二見を取り上げた『梵網経』（*Brahmajāra-sutta*; *DN*. No. 1）と、六師外道を扱う『沙門果経』（*Sāmaññaphala-sutta*; *DN*. No. 2）が挙げられる。両経典は、戒（sīla）に関

する長い叙述が共通であるが、『梵網経』では、戒は「凡夫が如来を讃嘆して語る些細で、卑近なこと」と消極的な評価しかされないのに対し、『沙門果経』では、六師の思想に比して比丘の守るべき戒の優位を示すことで、戒について積極的な評価を下している。この明瞭な相違には、業・輪廻思想と無記の立場に相当する態度が関係するようである。

六師の一人アジタ・ケーサカンバリン（Ajita Kesakambalin）は断滅論者であるが、彼が否定する十種の課題（布施、他世、善悪業の果報等）を仏教はすべて肯定する（*MN.* Vol. I, p. 402 etc.）。十種の課題が業と輪廻を背景とすることから、当時の社会通念であった業・輪廻思想を、仏教が倫理的側面から通俗的に受容したものと思われる。また、『梵網経』の六十二見の中に見られる常住論は、『沙門果経』のパクダ・カッチャーヤナ（Pakudha Kaccāyana）の説とされるが、輪廻の存在を前提とするこの主張が仏説に帰せられる場合がある（*DN.* Vol. II, pp. 108–110）。仏教が輪廻を通俗的に容認したとすれば、このパクダの常住論は、アジタの断滅論よりも、少なくとも輪廻を認めるという点で、仏教の立場に近接したものとして捉えられていると考えてよかろう。さらに、懐疑論者サンジャヤ・ヴェーラッティプッタ（Sañjaya Belaṭṭhiputta）が明確な解答を示さなかった課題のうち、如来の死後の存在を除く三つ（他世、化生の有情、善悪業の果報）は、仏教の立場から肯定的に捉えられている（*DN.* Vol. II, p. 319）。仏陀の十無記にも見られない問いをサンジャヤ説に配した背景には、仏教が通俗的に認めた業と輪廻に関する事柄について、否定しないまでも容認もしないサンジャヤを暗に批判する目的があったものと思われる。

六師外道の各思想には業と輪廻の問題が内在しており、仏教は業報輪廻の思想をもって、これに対抗した。そこから、六師の各々が業と輪廻をいかに捉えるかで、仏教側の六師に対する態度も違ってくるようである。『根本説一切有部毘奈耶破僧事』では、六師の思想の序列は、アジャータサットゥの回心の展開を示し、仏教から見た教相判釈を成しているとする指摘がある（高木訷元「『沙門果経』と六師外道」『雲井昭善博士古稀記念・仏教と異宗教』平楽寺書店、一九八五年、一六五頁）。これに業と輪廻の認否という条件を適用すると、業・輪廻を通俗的に容認した仏教を頂点として、業、輪廻とも認めない断滅論（アジタ説）から、業、輪廻共に認める行為論（ニガンタ説）までの序列が成立する。これは、先に個別に検討した六師と仏教との関係についての結果とも合致する。

『沙門果経』では、六師外道の思想が示された後に、沙門の果報として戒が説かれる。ここで戒は、倫理・道徳に相当し、アジタ説に対抗して十種の課題を肯定する立場も次元を同じくするものと考えられる。これらは、少なくとも仏教から見て非倫理的な六師外道の思想を、対立的に捉えていると理解される。そして、以上は、業と輪廻の思想に基づいた世間的レベルの問題である。一方、『梵網経』では、如来の真に讃嘆されるべき理由として、六十二見のようなあらゆる見解に執着せず、それらを超越する態度を示している。これは、絶対的な見解に固執しない無記説の立場に充当すると考えてよかろう。『沙門

果経』では、外道思想を相対的に捉えて、仏教との立場の相違を明らかにしたのであり、『梵網経』では、外道思想を包括的に捉えて、それらを超越する仏教の理想的見地を示したと言うことができる。

四無量の無差別性

柏原信行

四無量は、仏教教理中の基本的な教義で、現在も重視され、各国の仏教団体のホームページでも取り上げられ解説されている。

本邦での辞書等は一般に、四無量を無差別に抜苦予楽を行うこと、と解している。この解釈は大乗の菩薩には可能であるが、上座部仏教徒には増上慢となろう。

パーリ仏典では、四無量は清浄道論に詳細に説かれるが(Vism 295f)、語義や相・味・起・足処による定義や目的からは無差別性は明確ではない(Vism 317-8)。

無量の語は、「慈等の心を無量に遍満する」というニカーヤ中の定型句に基づく(D i 250f; M i 127, 283, 297, 351, 369-71; A ii 128f, 225, v 299)。また、Vism は無量の衆生を所縁とするからとする(Vism 309, 321)。しかし、功徳が無量と解され(A ii 72-73)、四無量の八種や十一種の世俗的な利益が説かれる(A iv 150-51, 342; Vism 311-314)。

四無量は四梵住とも呼ばれる(Vism 111, etc.)。梵住(brahma-vihāra)は、仏教独自の術語であり、最高の梵(仏陀)が説き(Vism 317)、衆生に対する最勝の行であり、修行者には梵同様に欠点がない(Vism 320)、といい、最上の(精神)状態の意味である。しかし、文字どおり梵の住処と解され、四梵住を修すれば、最低でも梵天界に生ず、とされた。(D iii 220; S v 326; A i 243-44; ii 184; J ii 132; iii 434, 519; iv 490; v 209)。ここには、在家者の昇天思想との関連も考えられる。

スッタニパータの犀角経73には、「慈・捨・悲・喜の解脱を随時に修習して、一切世間に妨害されず犀の角のように独りゆけ」(Sn 12)とある。犀角経は、妻子父母友人という他者との関係を絶った独覚について説いており、本偈は初期の仏教修習者の解脱としての四無量を説く。四無量は、また、比丘の宝(D iii 78)、無漏無依の聖なる神通としての正念智(D iii 113)、六出離界の一つである心解脱(D iii 247-250)とも言われる。

一方、四無量は、不浄観・無常想・安般念とも並列に扱われ(M ii 424-425)、第一乃至第四禅に相当するとされたり(A ii 128f)、修習により色界での解脱・空無辺処・識無辺処・無所有処に達する、ともされる。この場合、非想非非想処には定により、滅尽定は止観による(Vism 320-325)。上述の梵天は、遥か下界の色界初禅天である。

また、四無量の修習は最高ではなく、天眼通が最高である(D iii 49-52)とされ、捨念清浄である四禅が最上涅槃とするのは外道の説であるとされる(D i 38)。雑阿含にも諸の外道

も四梵住を説くとする（雑阿含27）。

初期の仏教では、四無量は、当時の沙門各個の解脱のための手段とされた。外道より優れていることを主張するため、外道と共通の四無量よりも上位の教理を発達させ、四無量は最上ではないとはしたが、相変わらず重視され続けたため、解釈に齟齬が生じたと見られる。

当初は、四無量は四禅と共通する修習法であり、これによって達せられるものは梵住の語で表される最高の境地としての解脱であった。しかし、外道と共通であったため、それより上位の教理を発展させた。

仏教独自の梵住という語は、真に梵なるものがブラフマンではなく、四無量であることを主張したはずであるが、皮肉にも梵天に昇天するという解釈を生じた。

四無量は修習の範囲が無量であったが、功徳無量との解釈から現世利益の解釈を生じた。北伝仏教でも衆生を所縁とする修習の点が強調されるが（倶舎論29）、大乗仏教は衆生を所縁とするのは凡夫であり、独覚は法を、仏は無縁を縁とすると説く（智度論20、瑜伽論44）。

個の仏教が教団へと発展する中で、四無量の解釈が多様化したが、その無差別性は、四無量の意図する無瞋・無害・無不楽・無関心に存していよう。

忍辱（kṣānti）と苦・痛

――初期仏教と初期ジャイナ教を中心に――

杉岡信行

仏教では一般に、忍辱（kṣānti）は六波羅蜜、十波羅蜜の一つに数えられる。忍辱波羅蜜とは、①耐怨害忍②安受苦忍③諦察法忍の三忍がよく知られている。①と②は初期仏教に散見される。修行者の忍辱・忍耐の行を表す用語は様々あり、kṣānti のほかにも kṣamā, titikṣā などとその派生語があり、しかもこれらの用語は初期仏教に見られるものだけではなく、初期ジャイナ教やヒンドゥー古典『マハーバーラタ』等にも散見される。本稿では初期仏教、初期ジャイナ教を中心に、忍耐の行と修行者の苦悩・苦痛の感受について考察してみたい。

十三頭陀支にうかがえる初期仏教における修行中の生活環境における苦悩・苦痛の感受とその忍耐はどのようなものであったか。

……比丘は正しく観察し、寒さに、暑さに、飢えに、渇きに、虻や蚊、風や熱、蛇類にふれることに耐えます（khama）。罵倒・誹謗の言葉に（耐えます）、すでに生じている苦しい、激しい、鋭い、辛い、不快な、命を奪うようなもろもろの身体の感受に堪え忍ぶもの（adhivāsakajātika）です。……（MNI p. 10）

修業環境がいかに苛酷なものであったかを示すこの表現は定

型表現として初期仏典に散見される。また、身体の感受を表現する「苦しい、激しい、鋭い、辛い」もその順位に前後があったり、その項目に増減があったりするが、同じく定型句として散見される。この定型句の散見する文脈には、このほか毒箭に射られた時の苦痛の表現、またその毒箭を抜き取る外科手術とプロセスにおける苦痛の表現として見られる。地獄における感受や苦行者の行中における苦痛の感受等として、この定型句が見られるのである。たとえば、初期ジャイナ教のニガンタ派の行者がイシギリ山のカーラ岩で常立行にある様子をこう伝えている。

……カーラ岩において、常立行者となり座を拒絶し、苛酷（opakkamika）で苦しい、鋭い、厳しい、激しい痛み（vedanā）を受けていました。（MNI p. 92）

ところで、ニガンタ派の行者の苦行からくる苛酷な痛みという表現は初期ジャイナ聖典にも見いだされる。たとえば、活命（jīva）が悪業（pāva kamma）を感受するとき、二種あるとして、その一つが uvakkamiya veyaṇā である。ラトナチャンドラの辞書によると病気などが原因の不本意な苦痛とある。

さて、仏教修業の生活環境における苦難については、同様のものが初期ジャイナ教に二十二の艱難（parisaha）として存在していることは、近年の研究によりよく知られているところである。特に初期ジャイナ聖典 Uttarajjhāyā の第二章は parisaha の章であり二十二の項目の一つ一つについて偈文で解説されている。その十六番目 roga-parisaha（病気の艱難）についてみると、病気による苦痛に耐え、医療（tegiccha）を歓ばないのが真の行者だとする。ジャイナ教では、苦行の原則は妥協を許さないもので、病気を取り除いたり、和らげたりすることは、精神の進歩を妨げることとされた。これに反して仏教では薬の服用を含んだ医療を受けることが初期仏教において認められている。初期仏典AN の第六大品の五十八には、日用品（parikkhāra）を受用することによって、漏（āsava）を断ずるとして、最低限の日用品四種を認めている。すなわち法衣、托鉢食、坐臥具、病者のための医薬品（gilānapaccaya-bhesajja）である。そして、医薬品を使用すれば、病からくる悩害する感受を防御することができるとする。

釈尊は一方では、命を奪うような身体の苦の感受を忍耐することを説いてもいるが、また、病からくる苦痛をいたずらに感受するよりは、医療や医薬品を使用することによって苦痛そのものを治めることも推奨していたといえる。

燃燈仏物語の一考察
——*Divyāvadāna* と過去現在因果経——

村上憲彦

燃燈仏授記物語は、多くの経典に説かれているが、ここでは *Divyāvadāna*（*Div.*）と『過去現在因果経』（『過去』）との比較を中心に若干の考察を行うものである。

まず、*Div.* と『過去』の物語は、同系統の物語ともいわれて

おり、部分的には共有する内容を持ち合わせている。しかし、その反面において、*Div.*は『仏本行集経』や『四分律』とも共通する箇所が存在するし、また、『過去』では、『修行本起経』や『太子瑞応本起経』、『異出菩薩本起経』等とも共通する内容を有している。特に、『修行本起経』と『太子瑞応本起経』とは若干の同訳文も指摘することが出来、本起系の仏伝とも関係が深いものと考えられる。

さて、両経の共通する箇所に目を向けてみると、特に重要と思われる内容に、釈迦菩薩（スマティ・善慧）が燃燈仏から記別を授かる前に、その瑞相ともいうべき数種の夢を見たという記述を挙げることが出来る。『過去』においては五種の夢（大正3、p. 621b）を見たとなっており、*Div.*では十種の夢（Cowell & Neil本、p. 247-248）が説かれ、その内容には若干の相違が見られるが、燃燈仏授記物語でのこの夢の記述は*Div.*と『過去』のみの所伝である。そして、『過去』には、善慧に対する授記後に夢に関する解釈が燃燈仏によって説かれているが（大正3、p. 622c-623a）、*Div.*にはその解釈は説かれていない。しかしながら、*Div.*には後に燃燈仏によって夢の解釈がなされることを前提とした文脈が見られるのである。（Cowell & Neil本、p. 248）そこには、スマティが仙人に夢の意味を問いに行くのであるが、仙人はその任にあらずとして、「燃燈仏がそれらの夢の解釈をされるであろう。」と述べられている。

この夢に関する記述の源泉は、或いは他の説話群に求められるのかもしれない。*Div.*では何らかの理由でその解釈の部分が欠落したものと考えられるが、『過去』の記述が解釈を含む点で完全形態と見るならば、*Div.*の物語は不完全であるといわざるを得ない。

そして、かかる問題に留意しつつ、*Div.*の授記形式を検討してみると、授記の因由となるスマティの燃燈仏に対する誓願は見られない。しかしながら、物語に登場する少女による誓願は説かれている。（Cowell & Neil本、p. 250, 252）そこでは、「あなた（スマティ）が誓願を立てて、仏陀・導師にならんとするところに、（中略）あなたの妻になりますように。」と述べられていることから、少女の誓願がスマティの誓願を前提に行われているものと考えられるのである。又、ここには大衆による誓願も併説されている。この点は既に指摘されておりますが、何故、少女や大衆による誓願が存在するにも拘らず、スマティの誓願が説かれなかったのかには疑問が生ずるのであります。

従来、*Div.*の授記の形式に関しては、業報授記であると見なされ、最も原型に近いものと見る主張も存するが、*Div.*の物語の欠落、及び、授記内容の問題点を勘案するならば、燃燈仏授記物語には未だ検討の余地があるのではないかと思われる。

燃燈仏授記物語は諸経典に散見され、その内容も種々雑多であることからも、新古の層が存在するものと推測でき、物語の大系的な研究が必要なのではないかと思われる。

見としての眼をめぐる論争
――『倶舎論』を中心に――

遠藤信一

私たちが、「眼でものを見る」という時、眼の意味するものは、肉体の一部としての眼であり、外界の刺激を伝達する感覚器官を指している。「見る」とは、眼の捉えた色や形を認識するという行為を含んでいる。

このプロセスについて、外界の対象を認識するのはどこか、眼という器官そのものが認識するのか、あるいは識が認識するのか、それとも、アートマンのような主体を認め認識すると考えるのか、といった問題は、説一切有部でも大きな問題であったに違いない。ことに第一結集後、正統有部が思想上分化していく過程に於いて、外界の対象をどこが認識するのか、という問題についても活発に議論が展開されたに違いない。

原始仏教でいう内処に対しアビダルマ仏教では、根と識とに開き独立した法として解釈している。認識するところは識であるとされるが、認識する作用は眼根にはないのか、このような認識作用の有無を重要な問題として取り上げることが必要であったろう。

眼が見るのか、識が見るのかという見の体に関する説とその破について、次のような諸説がある。(『婆沙論』巻13および95)第一に尊者世友は「眼根が色を見る」とし、説一切有部の正統な立場を述べている。第二に尊者法救は「眼識が見る」と主張し、有部でありながら識見家の立場をとっている。『婆沙論』では、識には見相がないとして、これを斥けている。第三に尊者妙音は、眼識相応の慧が見るとし、相応慧見論の立場をとっている。『婆沙論』では、眼識相応の慧にて色を見るならば、耳識相応の慧もまた声を聞くべきであるのに慧に聞相がないため聞くことができないとし、これを斥けている。第四に譬喩者は、眼識同時の心心所法の和合が見るとする。『婆沙論』では、和合が崩れることはないために和合が見るということはないとし、これを斥けている。『光記』ではこの四説のみを挙げるが、『婆沙論』では、犢子部の我見説を加えている。

他方、『倶舎論』では、分別界品第一、第42頌および長行において、主に眼見家と識見家の論争が展開されている。この中で世親は、はじめ有部の正統派である眼見家の立場に立つ。例えば、頌42aでは「眼根が色を見る。」として眼見家の立場をとることを明確にしている。その際識見家は、眼根が色を見るのであれば、眼識以外の識が意識の中で焦点を占めているときはどうなるのか。眼識が他の識と同時に生起することになるではないか、と難ずる。それに対し眼見家は、同分の眼根と眼識が対象を見ることができると答えている。

ところが、頌42dでは眼根家が反論して「遮られている色は見ることができない」が、眼識は眼根ではないのだから、壁などの他法に遮られても見えるはずではないか、と難ずると世親の態度は一変し、この説に対し「伝説」という言い方をしている。このことについて『順正理論』は経主すなわち世親がこの

説を許さない故に「伝説」としたと解説する。またこの説について「有余師」の別説としており、眼見家の中でその理由を異にする分化があったと言えよう。

この説に対し、世親は否定的な考えを持つが故に、反論しているのである。世親は続けて、眼根が対象(境)に触れなければ、対象を認識できないのか?と問いかけ、身根を例として挙げ、違いを求めていることからも有対の問題に異論があったものと思われる。また、他法によって遮られているとしても、それが透明な色である場合、すなわちガラス・雲母・水晶・水である場合、対象は必ず透けて見えるのではないか、といった問答を展開することからも、世親が反対しているのは、眼見家の中でも「遮られている色」に関する説を主張する「有餘師」についてであり、特に有対に関する考え方に異論がある故に、立場を変えたような問答を展開したのではないか。

仏教思想の四類型について

吉津宜英

一、宗教の三類型の提唱　私は「宗教類型論について」(『宗教研究』六九―四、一九九六年三月)において、宗教の三類型を提案した。従来の宗教類型論が一神教や多神教には有効でも、仏教の位置づけに説得性を欠くと思ったからである。一神教をモデルにした垂直型の宗教、多神教をモデルとした傾斜型、そして釈尊の宗教を水平型と呼称し、三類型を提案した。

二、仏教の四類型の提案とその理由　今回、仏教思想に四類型を提案する。水平型と認定した釈尊の宗教の歴史的展開は多彩である。水平型が傾斜化した「傾斜型の仏教」が多い。この仏教諸思想を三類型とその変容のレベルで議論するのでは、外形的な位置づけは可能でも、内容的に思想の本質に迫り難い。そこで、仏教思想の四類型を提案する。それらの類型の呼称と内容のポイントは以下のようである。

i、教判型―中国の教判仏教がモデル。一切の仏説を一定の見解の下に合理的に解釈し、判定する方法。『涅槃経』に出る五味の比喩や『解深密経』の三時教などもこのタイプ。

ii、分別型―仏教全体を正邪の基準の下に判定し、正を取り、邪を捨てる態度。『法華経』の正法を実現する一仏乗の立場は、現実の邪法と対決し、このタイプに属する。

iii、選択型―法然の『選択集』の立場がモデル。一切の仏法を取捨し、一行を選択し、この一行に一切の仏法が収まるとする姿勢。『般若経』の一切皆空の教えはこの選択の立場。

iv、総府型―中国禅がモデル。仏教、非仏教、内外の諸思想を含めて、一切を自己の体系中に位置づける方向。『華厳経』や密教典籍に仏教の内外を問わず総摂する姿勢がある。

三、四類型を着想した経緯　明恵の『摧邪輪』を研究し、法然の『選択集』の検討となり、遡って中国の善導等の典籍との差異に着目した。

法然は善導などを典拠として「善導和尚、正雑二行を立つるに、雑行を捨てて、正行に帰する」と言い、一方を捨てて、一

方を取るが、実際に善導は何か一方を捨てない。更に、明恵は法然に向かって菩提心を否定した邪悪な仏法と批判する。法然は一切の余行を捨て、決して菩提心だけを捨てない。明恵が法然の菩提心否定に焦点を当てるのは、菩提心を強調する明恵自身の仏教観の問題である。

明恵の法然批判も妥当せず、法然の善導依用も善導の原意とは齟齬する。三者が三様の仏教観を持ち、仏教類型に立脚しているからである。

私の思想史的考察は、客体的な仏教理解において、必ず主体的な自己の仏教観を提示し、自分をも仏教史の文脈に入れて推進する。私自身の仏教観は、この三者のいずれでもない。

そこで、善導などの教判型、法然の選択型、明恵の分別型に加えて、如浄の用語（道元が纏めた『宝慶記』に出る）を援用し、総府型という第四番目の類型を提出し、ここに四類型という仮説が成立した。

四、三類型と四類型の相関　更に先に提案した三類型に対して四類型を関連させて議論する。四類型の中で総府型が水平型に近似し、分別型は垂直型に近接する。教判型は傾斜型の仏教を維持するが、選択型は宗教の三類型の中でいずれにも近似し得る。

先に法然は選択型と言い、明恵は分別型であるとしたが、後代に大きな勢力を形成する教団の開祖たち、親鸞・道元・日蓮などは選択型と分別型の中間にある選択・分別型である。ある一行に厳しい選択をすると同時に他の仏教形態を邪法として分別的に批判し、強烈な宗派性を生み出した。この宗派性が大教団形成のエネルギーとなる。

五、四類型の意義　キリスト教のように聖典の宗教と異なり、仏教は個人の言動に拠る部分が多い。それだけに個性的な歴史的展開がある。特に祖師信仰を強調する日本仏教の様相は多岐にわたる。先の三類型に、今回の四類型を複合させて仏教の多様性に対処し、それぞれの仏教思想の思想史的な位置づけを行い、諸宗教との関連性にまで議論を展開する可能性を示した。

初期大乗仏教に見られる僧那僧涅の思想背景

藤近恵市

本論稿は、初期大乗経典に見られる僧那僧涅を中心に、その思想背景を検討し、大乗仏教の成立要因を考察するものである。平川彰氏によれば、この僧那僧涅の言葉は、部派仏教の文献や『マハーヴァスツ』等の仏伝文学には現れないと言われている。その意味からも、僧那僧涅は大乗仏教独自の用語であり、大乗菩薩行の特徴を表した重要な教理の一つと考えられる。

僧那僧涅の原語は mahā-saṃnāha-saṃnaddha であり、摩訶僧那僧涅と音写される。意味は大鎧によって武装することである。その他には作大荘厳・大誓荘厳・被大（功徳）鎧・被

（大乗）鎧・被精進甲等に漢訳されている。これは菩薩が衆生救済のために誓願を立てて、精進の鎧をもって武装し、勇猛果敢に利他行を実践することを表している。菩薩の誓願は長時の修行をもって成就されるものである。そこでは様々な難行を実践するための不屈の精神が要求され、戦士が甲冑に身を固めて、怯むことなく戦いに挑む姿をたとえたものである。

この僧那僧涅は大乗を意味するmahā-yāna の音写語である摩訶衍と共に『道行般若経』にはじめて説かれる。そこでは摩訶衍三抜致 mahā-yāna samprasthita と説かれて、菩薩の大乗仏教に進み入る心構えや誓願が強調されている。その思想は八千頌般若経や二万五千頌般若経系統で展開されている。また、『法鏡経』やその異訳の『郁迦羅越問菩薩行経』、『大宝積経』「郁迦長者会」にも大乗と僧那僧涅の密接なる関係が説かれ、菩薩は輪廻の世界に何度も現れて、衆生救済を続けると述べられている。また『阿闍世王経』やその異訳である『文殊支利普超三昧経』・『未曾有正法経』・『放鉢経』にも、菩薩は涅槃に入ることなく、僧那僧涅の菩薩行を実践することが言われている。その他には、『般舟三昧経』にも大乗と僧那僧涅の関係が説かれ、『大宝積経』「被甲荘厳会」にも大乗発趣と菩薩の僧那僧涅の誓願が説かれている。さらに『大方等大集経』においても、菩薩は大誓荘厳で大乗に進み入ることが述べられている。また『大智度論』では菩薩の大誓荘厳として、僧那僧涅と大乗仏教で実践される利他行の在り方が論じられている。このように多くの諸大乗経典や論書では、菩薩の僧那僧涅と大乗発趣との間に密接なる関係があることを示している。

このような僧那僧涅の思想背景には、多くの大乗教理との関連性がある。その中でも特に、菩薩と輪廻の在り方について、従来の思想とは異なった方向性を見出したのではないかと考えられる。部派仏教では、声聞や独覚は輪廻の流れから脱却して、灰身滅智の涅槃を目指し、阿羅漢を最終の境地と考えている。一方、大乗仏教では、菩薩は輪廻の世界に繰り返し生まれ変わりながら続ける利他行であり、三世に渡って実践されるものである。このような菩薩と輪廻の在り方は、『般若経』・『維摩経』・『十地経』・『大宝積経』・『首楞厳三昧経』等の諸大乗経典で説かれている。また、『大智度論』においても文殊・普賢・観音菩薩等の大力の菩薩は涅槃に入る力を備えながらも、輪廻の世界に姿を現して利他行を実践すると論じられている。また『阿閦仏国経』や『無量寿経』等でも、菩薩は衆生救済の誓願を立て、無上正等覚に入ることなく、長時の利他行に専念すると言われている。このように大乗菩薩の利他行は、現実に苦しむ衆生を救済するために不住涅槃に住し、輪廻の世界に何度も生死を繰り返しつつ、無上正等覚を目指す宗教的実践者の特徴がある。このような難行の行者としての利他行を示したものが、僧那僧涅という誓願であり、部派仏教には見られない大乗独自の修行観を示したものと考えられる。この僧那僧涅の利他行は、釈迦菩薩と同じく過去・現在・未来の三世に渡って行われる長時の修行である。このような僧那僧涅の利他行こそが、大乗仏教と部派仏教の異なった側面を現しているのではないかと考えられる。

藕益智旭の『首楞厳経』解釈

岩城英規

明代の神宗万暦年間から清朝初期にかけて、雲棲袾宏・紫柏真可・憨山徳清そして藕益智旭という四人の仏教者が登場し、停滞していた中国仏教界を復興すべく、積極的な活動を行った。今日、彼らは明末四大名家と呼ばれ、前の三人を特に万暦三高僧と呼ぶこともある。万暦三高僧から約五十年遅れて世に出た藕益智旭は、天台思想を自らの基礎教学とした上で、『首楞厳経』や『宗鏡録』を所依の経典とする立場に基づいて性相融会・諸宗融通を主張し、最終的には雲棲袾宏に私淑して浄土教の念仏信仰を自らの実践法門とした明末四大名家の最後を飾るに相応しい仏教者である。

本稿は、藕益智旭の『首楞厳経』解釈の中で、特に教判論に焦点を当てて考察する。まず最初に、中国天台諸師が『首楞厳経』に下した判教の変遷を概観する。次に、智旭における『首楞厳経』の位置を分析することにより、智旭の教判論の構造と特徴を提示する。

『首楞厳経』は唐代中期に中国で述作された偽経であるが、宋代以降、禅宗の隆盛に伴い、宗派を問わず広くもてはやされた。中国天台においては、唯心的な思想を持つ山外派を中心に、この経典を高く評価する風潮が支配的となった。その初期の例としては、山外派の孤山智円や雑伝派の浄覚仁岳などが挙げられる。彼らは『首楞厳経』を第五法華涅槃時に配当し、この両経と同時同味の円教であると判定している。これ以降、彼らの解釈は主流になり、長水子璿も『首楞厳経』を、華厳教判においては頓教と円教を兼ねる大乗終教であり、天台教判においては法華経の後、涅槃経の前に説かれたものと述べている。そして、この判教は、山家・山外派を問わず標準となり、山家派南屏系で竹庵可観の弟子である北峰宗印もこれらを承けて、『首楞厳経』を法華経の後、涅槃経の前に説かれたと判定している。このことから南宋期には、山家派においても『首楞厳経』の受容に関しては山外派の説を容認する姿勢を取っていたことが窺える。

これに対し、『首楞厳経』を第三方等時に配当する説も根強い支持を得続けてきた。こちらは、雑伝派の神智従義が『法華三大部補註』において、本経を第三方等時に配当したのを鑑觴とし、これを受けて、山家派広智系の柏庭善月が『楞厳経玄覧』(佚書)の中で、同じ主張を述べている。これは、禅宗の隆盛により当時の天台学派に広まっていた具性論的思潮に対する善月の批判と考えられる。この善月の教判は、一方の雄となり、明代に至ると、百松真覚、及びその弟子の幽渓伝灯がこの説に賛同している。

以上のような流れを踏まえ、藕益智旭は『首楞厳経玄義』において、『首楞厳経』を第五法華涅槃時に配当し、この両経と同時同味の円教とする当時盛んに行われていた説を否定し、本経を第三方等時に配当しており、この点では、上記の従義・善月・伝灯の流れを受けた判教を下していると考えられる。しか

し智旭は、ここで「通の五時」という概念を活用し、単なる方等時ではなく「通の五時における方等」であると主張する。智旭はさらに、「首楞厳経は、他の方等経典とは同じであって同じではなく、三つの優れた点がある」と述べ、本経が実質的には方等経典における円教であり、醍醐と同味であるとしている。

結論として智旭は、『首楞厳経』を第三方等時に配当するという当時の天台教学において主流であった教判論を自らも踏襲しつつ、五時八教判における「通の五時」という概念を活用し発展させて、『首楞厳経』を実質的には法華涅槃と同等であると判定しているのである。このことは、智旭が当時の天台教学を自らの思想的枠組みとした上で、『首楞厳経』を重視し高く評価していたことを意味するものである。

何故涅槃は不生不滅なのか
――中論に於ける bhāva と涅槃の関係――

山本伸裕

『中論』第二五章「観涅槃品」には bhāva という語が頻繁に登場する。この語は涅槃とは何かを説き明かすキーワードであると考えられるのだが、これら二つの語の関係はいささか複雑に入り組み、これが涅槃の正しい理解を阻害しているように思われる。龍樹哲学の真髄と目されるこの概念の正しい把握のためには、この関係の解明が必要であろう。

まず、bhāva について触れておきたい。『中論』の中で bhāva は「他に依拠して生じたもの」と規定され、「浄」「不浄」等がその具体例として扱われている。要するに感覚的、知覚的、観念的に経験上認識可能な現象、つまり意味ある概念を bhāva と見なしてよい。

さて、二五章三偈に「不捨不得にして不断不常不生不滅―これが涅槃と言われる」とある。月称はこれに、「涅槃においては bhāva は不生不滅なり」との注釈を加えているが、その意味は、『プラサンナパダー』における諸発言を加味して判断するに「涅槃における言語活動の停止」である。だが、この解釈は以下の点で問題含みであるように思われる。

次章で「輪廻の根本は無明にある」と説明されている。無明とは縁起に関する無知をさすから、無明の滅を前提とする涅槃と縁起とは密接に関連し合う概念であることが窺える。このことは、二五―三で「涅槃」にかかる不生不滅等の語が、帰敬頌においては「縁起」を修飾していることからも裏付けられよう。ところで、縁起の意味内容を開示すれば、無自性なる bhāva が相依って生起するということである。とすれば、涅槃を単に言語活動の停止した状態と解することは不可能だと言わざるを得ない。

さらに、涅槃をかかる定義でのみ捉えるとなると、対概念たる輪廻の方は bhāva の生滅する領域として理解されねばならないこととなり、両者は相いれない二つの領域として、bhāva の規定を備えることとなる。ところが第四偈以降の一貫した主

張は、「涅槃は bhāva に非ず」であり、三偈で月称が示した理解と衝突してしまう。

もっとも、このことには月称も気づいていたようで、彼は四偈以降の主張を、一切の bhāva 寂滅の体である涅槃を一つの bhāva として構想する人々への一種の警句と受け取ることで、論理の一貫性を保持しようと努めている。しかし、そのように涅槃を定義し得ること自体、それが bhāva であることの証明であって、bhāva として構想するなというのは堂々巡りの主張であり、どうもすっきりしない。

ここでは、龍樹がなぜ涅槃概念が bhāva ではないという主張に拘らなければならなかったのかという点をもっと重視して、その理由を探ってみる必要があるのではないか。

私が注目したいのは、涅槃との深い関連が指摘される縁起という語の特殊性についてである。先述の如く、縁起は bhāva が無自性として生滅することを言い表すためのことばである。このように概念として意味をもつ以上、bhāva であることは否めないのかもしれない。しかし、この語のもつ意味内容を少し詳しく分析すれば、bhāva との関係における特殊性が見えてくる。即ち、縁起とは bhāva が生じ滅するあり方全体を包括的に言い表す概念であるという点で、生み出された側の bhāva とは一線を画する。換言すれば、それは単なる bhāva として扱えない面を持ち合わせているということである。

この特殊性は涅槃についても同様にあてはまるのではなかろうか。そしてもし、「涅槃は bhāva に非ず」という主張が、そうした特殊性に基づいているのだとすれば、三偈の不生不滅の意味は、涅槃は縁起に類する特殊な語であり、形式上は輪廻に依拠して成立する概念として bhāva であるが、内容的には bhāva 生起の全体にかかわっているという意味では断じて bhāva ではなく、よって不生不滅と言われるのだと理解されるべきであろう。

華厳経における菩薩の意味

平賀由美子

華厳経では経の始終に亙って無量無数の菩薩が説かれる。この菩薩によって意味されるものを考察することによって、佛の放つ光明や諸佛の加持によって打ちだされている本経の世界観を知る手がかりになると考えられる。

本経の構成をみると、第一会では佛の自内証の説示、或いは所信の対境である果徳が示される。第二会は能信の行、第三会から第六会までは十住から十地の菩薩行が説示され、第七会では十地等の功徳・得果等を世俗諦の視点から示され、ここから実現される勝義諦的な説示が普賢行品及び如来出現品によって説かれる。

これらの菩薩行は第八会の離世間品において地上に場所を移し、普賢の大行が現される。

最後の第九会については今回は考察の対象から外したい。

以上から本経は佛の証得の世界を示すものであり、この世界

観の中で菩薩道もまた説示されるものである。

佛の証得の世界は「世主妙厳品」において総括して説かれている。そこでは佛の成覚された道場の荘厳が説かれ、成覚した世尊の勝妙が説かれ、さらにこの荘厳世界は三世の諸佛の神変の光明によって顕現されているとされる。この場に正覚世間である菩薩摩訶薩をはじめとして、器世間及び衆生世間の同生、異生の四十趣の大衆が集会し、また彼らは如来の徳を具えるものである。

このうち、菩薩について「往昔皆毘盧遮那如来と善根を集め、菩薩行を修し、諸の波羅蜜を円満し、等しく三世を観じ、諸の三昧を具足し、佛の功徳を具え、衆生の根に随って化伏し、智は無差別であり、佛の解脱を証するものである」と説かれ、これは他の三十九趣の集会の大衆もほぼ同様の内容である。

また、「一つ一つの世界に如来の道場があり、その一つ一つの世主は信解し、助道法を修し、成就し、観喜し、趣入し、諸の法門を悟解し、如来の神通の境界に入り、如来の力境界に入り、如来の解脱門に入る」と説かれる。つまり、ここからあらゆる世界は如来の自内証の範疇にあり、その中で既に如来の徳を具えている世主はさらなる菩薩道を行じていると考えられる。

これらの場は佛の光明によって顕現されていることを考え併せると本経に密接な関係が認められる『兜沙経』において興味深い箇所があげられる。「佛は光明を放ち、一佛界を照らす。それは大海や須弥山、三十三天、一小国土から十億もの小国土に到るまで悉くすべてを照らされる。また、これらは佛の分身であり、一つ一つの小国土に一佛あり、およそ十億の佛が諸菩薩と一緒においでになる」さらに「諸菩薩は各々の異なる国土より集まり、その数は十佛刹の塵のごとくであり、一塵を一菩薩とすることを限りとし、これらの諸菩薩は一生補処を賜っている」とし、続いてその諸菩薩はすべて、十方の諸佛、諸法、衆生、佛国土、過去、現在、未来の法に趣入していると説かれている。両者は文章表現の相違があるが、内容はほぼ同様のものであり、ここに本経の世界観を端的に伺うことができる。

本経での菩薩行は証得の世界において行われているものであり、ここに集会する諸菩薩はやはり成覚の確定した菩薩である。これらの諸菩薩の因縁行は釈迦菩薩の修行徳目を想起されるものであり、菩提を求めることを根底に置きながら、無量の諸佛の供養・廻行と同時に衆生に対する慈悲行を無量阿僧祇劫に亙って行われているものである。

求法太子譚とガンダヴューハの勝熱章

小林圓照

梵本ガンダヴューハは華厳経入法界品に相当し、善財童子の南詢求法の旅を内容とするものである。この経を、壮大な構想をもつ大乗の仏教文学として考察するとき、宗教文学的素材と思想・教理的な内容とが問題になってくる。とくにその素材が

思想史的な展開の中で、例えば二大叙事詩的な発想や先行する仏教諸経典などにも遡ってその背景を考察することも可能になってくる。その点から言えば、ガンダヴューハは、大乗的視点から編纂されたジャータカやアヴァダーナないし仏伝の一端をも創成しているといえる。その場合の課題の中心は、素材と思想内容の大乗的変容であることは言うまでもない。この小論は、その視点の典型的な例として、アヴァダーナに出る「求法太子譚」がガンダヴューハの「勝熱バラモン章」形成の上に主要素材となったのではないかという推論を検討・考察するものである。

菩薩道を求める善財に対して勝熱バラモンは菩薩道の浄化を意図するものとして刀山火聚への捨身を説く。彼自身、仏教から見て捨てるべきタパス、五火（東西南北に火聚を置き、頭上の日輪に身を曝す苦行）の実践者であり、異道の者が善知識となる異例の、反面的教師（反道行の善友）ということになる。

一方、求法太子譚（撰集百縁経三五など）の筋では、ベナレスのブラフマダッタ王の太子「求法」は真理を求める事に誠心を傾けていたが得られず、苦悩の日々であった。その想いは、帝釈天宮をも振動させたのでインドラ神は一バラモンに変身してその太子の真意を試そうと、太子に深さ十丈の大坑を掘り、火を満たしてその火坑に投身すれば、真理を説こうという。国中の人々の反対を押し切って、無上道心のためにと、バラモンの「衆生への慈悲心の実践」の歌を聞いたあと、身を投げる。諸天は号泣し、たちまち火坑は蓮池となり、太子は蓮華台に坐していた。そしてこの求法太子こそかつての世尊の姿であるという。ガンダヴューハでは、インドラ神の化身であるバラモンは、勝熱バラモンに相当し、求法太子は善財童子に対応する。とくに『六十華厳』ではバラモンの住所を「進求」としているが、その原語は現存のイーシャナ（希求）ではなくて、ガヴェーシン（進求者）であった可能性もあり、ダルマガヴェーシン（正法の進求者・求法太子）の素材的痕跡を残しているといえる。さて善財は勝熱バラモンの存在を疑うが、この聖者は、金剛焔三昧を獲得した者であり、五火の修行をするごとに諸天のそれぞれに相応しい教えを説いているという、梵天の証明を信じて、険しい山に登りそこから、火聚に飛び込む。そこで善財は、妙住三昧と火に触れたとき寂静安楽三昧に入るのである。ストーリー構成の粗筋は似ているのであるが、細部に亙っては、新しい意義解釈や、物語の拡張が見られる。この点に関しては、とくに勝熱の五火修行の意義が延々と述べられる部分である。すなわち求法太子の捨身求道への熱意に全土の人天が不安・焦燥の思いで太子のもとへ集まって引き留めた百縁経のプロットは、ガンダヴューハでは、不安動揺した諸天はそれぞれに勝熱バラモンのもとに来て、救済の説法を聞いて安堵するのである。要約するとバラモンは、精進・勇猛不退の心を起こし、煩悩の薪を燃やしつくして人々を安楽にさせようと努力していることになる。その彼の法門は、「無尽の円輪（マンダラ）という菩薩の解脱法」と呼ばれる。なお詳細な検討が必要であるが、以上の諸点から「求法太子譚」が「勝熱バラモン章」の基本素材と見なすことができる。

注

（1）大正蔵九・七〇〇b－七〇二a／大正蔵十・三四六a－三四八a／六九八c－七〇〇a／Gaṇḍavyūhasūtram (BST. 5)〈12〉Jayosmāyatanaḥ. pp. 90-95.

（2）大正蔵四・二一九b－二二〇b／三五〇c－三五一b／Avadānaśatakam (BST. 19)〈38〉Dharmagaveṣī. pp. 100-103.

月称造『四百論註』にみられる「論理学者」批判

鈴木直子

月称は、『四百論註』第九章第一偈を釈する中で論理学者達（tārkikāḥ）の構成する推論式について批判を行うが、その論点は、（一）（論理学者達が）本来存在していないはずの地等の極微に生起の原因を増益して「生起する」ことを成立させ、その上でその無常性を証明している事実。（二）（地等の極微における）結果を目的とするものであるが故に（という論証因）は、敵者（ヴァイシェーシカ等）が認める論証因であって、論理学者達自身においては不成立（不成因 asiddha）でありこれを認めることは過失であること、の二点である。そして、月称自身の考えとして「敵者の主張は妥当でない事柄（ayukta-vastu）を認めているという理由で否定されるべきである」と結論づける。

月称は、このあと第二偈を釈する中で、「縁起している諸物に存在性（astitva）を認めるならば、どうしてそこからの必然的帰結（arthāpatti）として、縁起していない諸物に（aprat-ītyasamutpannānāṃ）非存在性（nāstitva）を認めないのだろうか」「これら（の縁起していない諸物）については、空華等の如くに非存在なものであると考えることこそが優れている」と主張する。また、第四偈を釈する中で、「壺、楽等の作られた物（kṛtaka artha）が無常であることを認めたならば、その必然的帰結として（arthāpattya）、作られたものでない（akṛtaka）アートマン等は常住であることになるだろう」という敵者の主張に対し、「作られないものとみなされたアートマン等は非存在なる（nāstitva）ものである。そして非存在なるものには常住性も無常性もない」と答えている。以上から、月称の用いる arthāpatti は、縁起するものが存在することから縁起でないものの非存在であることを導きだし、作られたものの存在することが作られないものが「空華の如く」非存在であることを導き出すものである。

これに対して、prasaṅgāpatti は、典型的には、「空でないこと」によって、聖諦（āryasatya）から言説的世俗（loka-vyavahāra）までの一切が存在しなくなるといった過失を生じ（prasaṅgāpatti）させ、これによって間接的に「空であること」を表現する方法である。これを arthāpatti を用いた形に還元すれば、上述のような「縁起しているものの存在性」から「縁起でないものの非存在性」を帰結する（arthāpatti）こと

になる。つまり、prasaṅgāpatti という方法によって「あらゆるものの非存性という過失」として表現されたことは、arthāpatti という方法を用いた形に還元すれば、虚空等の縁起でないものの「非存在性」を帰結させること、になるといえる。しかしながら、「非存在性」を論証することは、通常の推論式の使用によっては困難である。これは、後期論理学派において、実在しないものが主題となりうるか、どのように主題とすべきか等の問題が議論される歴史的事実からも明らかである。したがって、月称は上述(一)・(二)のような点から論理学者達の推論式のたて方を批判し、これとは異なった形で、つまり「(仏教徒以外の)敵者の主張は、不合理な事物を認めているという理由で否定されるべき」であると主張したといえよう。

『中辺分別論』における無分別智について

村田達央

『中辺分別論』(*Madhyāntavibhaga, MAV.*)およびその注釈(*MAV-Bhāṣya, MAV-Ṭīkā*)において無分別智(nirvikalpa-jñāna, avikalpa-jñāna)の概念が端的に示されている箇所を抽出しつつ私見を加えてみたい。

第三章「真実品(Tattva-paricccheda)」の第二十二偈の長行釈では「無分別の智によって自ら出離することを目的として大乗が〔説かれたので〕あると知られるべきである」(Skt. Nagao. ed. p. 48)とされる。これは声聞乗と独覚乗の二乗が〈涅槃による功徳〉を求め〈輪廻による過失〉から脱することを目的とするのに対し、大乗の場合は〈輪廻や涅槃〉といったパラダイムからの超克が目的とされている。換言すれば無分別智によって〈自ら(svayam)〉〈輪廻や涅槃〉といった小乗的な枠組みを脱却するために説かれたものこそが大乗であると理解される。ここでは無分別智という言葉を媒介にして二乗と大乗の出離(niryāṇa)の目的、立場の相違が明確に表明されている。

この部分を安慧(Sthiramati)の副註では「無分別智によってとは輪廻や涅槃の両方から離言の法性へと通達するが故に無分別智と〔いうのである〕」(Skt. Yamaguchi. ed. p. 160)と解釈し、より理論的に説明している。この場合の無分別智は、離言の法性のシノニムであり、〈輪廻や涅槃〉という区別がそれ自体、離言を法性としており、そのような区別が実際に存在しているわけではないことを明らかにしている。離言の法性(anabhilāpya-dharmatā)によって言外に対比されるのは、おそらくすべてを言葉(abhilāpa)によって説明しようと試みる小乗アビダルマの学説であろう。*MAV.* および他の初期瑜伽行派文献中にしばしば散見される小乗批判は、当時の大・小乗並存の状況下において新興勢力であった大乗が彼我の差異を明確にすべく、小乗に〈対立する〉あるいは〈超越する〉学説を示す必要性があってのことであろうと推察される。また安慧は「法無我を対象として無住処涅槃に導く無分別智によって自ら大乗が〔説かれるので〕ある」(ibid. p. 160)とも述べてお

り、前の箇所では長行釈に従って〈輪廻と涅槃〉という小乗的な枠組みを批判的に捉え直したのに対して、大乗の本質が利他行を目的とする無住処涅槃（apratiṣṭita-nirvāṇa）にあるとし、大乗の説かれる意義を積極的に打ち出している。

第五章「乗無上品（Yānānuttarya-paricheda）」第三偈、第四偈は無上乗における行が〈最高であること〉について十二の性質があることを述べている。この十二の性質は第四偈の終わりに「その後に勝義諦である十波羅蜜が説かれる」とあるように、勝義諦である十波羅蜜の前提条件として述べられている箇所として重要である。第三偈の注釈として「摂持の最勝とは無分別智によって摂受されているからである」（Skt. Nagao. ed. p. 61）とあり、安慧はこれを「諸々の菩薩が〈施者と施物と受者〉乃至は〈知者と所知と能知〉の三つの関係を得ることがないのは無分別智によるからである（取意）」（Skt. Yamaguchi. ed. p. 204）と解釈している。摂持の最勝（parigraha-paramatā）とは、〈知者と所知と能知〉を認識しないというような主客未分の働きを完全に把握すること（parigṛhīta）を意味する。無分別智に随って、あるいはそれを所縁とすることによって菩薩は〈自らと他者〉との境界を打ち払い、あらゆる衆生の苦しみに共感する（*Mitleiden*）ことができるようになるのである。上記のような無分別智の相互補完的な性質は、それを元にして行ぜられる大乗の行が〈最高であること〉の根拠として示されているのであると理解されよう。

四六巻本 rnying ma rgyud 'bum について

三谷真澄

本発表は、ブータンで出版された『ニンマギュブム』（古タントラ全集）四六巻本（以下A本）について報告を行うものである。本全集は、チベット仏教における前伝期（七世紀前半～九世紀中葉）に訳出された「古訳タントラ」の一大叢書である。チベット仏教の一派であるニンマ派（古派）の叢書の集大成であり、独自の分類と編集がなされている。

ニンマ派では、①声聞②縁覚③菩薩④クリヤー⑤ウパ⑥ヨーガ⑦マハー⑧アヌ⑨アティの、「九乗教判」を立てるが、そのうち、⑦⑧⑨に属する文献が『古タントラ全集』に収録されている。

『龍谷大学所蔵チベット語資料目録』（未刊）によれば、ナンバー三三三に、同タイトルの『ニンマギュブム』という全集があり、全三六巻であることが記載されている。それに加えて一九八六年、当時ブータン国立図書館顧問であった今枝由郎氏を通じて購入したのがA本である。

従来、〈古タントラ全集〉としては、デルゲ版に収められている古タントラ二六巻本と、『ニンマギュブム』三六巻本（以下B本）が知られていた。後者はすでに、一九八二年、金子英一氏によって目録が作製され、『古タントラ全集解題目録』（国書刊行会）として刊行せられている。

この、目録総数四〇九点を収録するA本に対して、八五〇点ほどを収録するB本は、西ブータンの寺院に保存されている一七世紀の写本であるという。

内容については詳細を明らかにしえないが、現在までに知り得たことを報告する。先ずA本は、B本の典籍を含むとともに、それにない典籍が四五〇点以上収められ、奥書も、B本と比べて詳細な記載が見られるものもある。

一巻につき、二典籍から、多いもので、五一にも及ぶ文献が収められているが、A本中の第十四、二七、三二、四二～四五巻までに収められたすべての典籍は、B本のタイトルと一致しない。また、両者の表題が同一（あるいは同一と見なしてよいもの）であっても、その章数や章名に異同のあるものもある。例えば、金子目録ナンバー二〇〇の典籍（二六章）は、A本では第二二巻中に二種が収められるが、一つは奥書も含めてほぼ同じであるが、一〇三～一八六頁に収められたそれは、一七章よりなり、その章名が対応することから抄本と思われる。また同ナンバー二二三は、四二章よりなるが、A本は四一章で、奥書も相違している。

これらのことから、A本は、B本に追加典籍を配置しただけでなく、種々の改訂、抄出および増補が行われたか、同本異訳に類するものも所蔵しているとも考えられる。奥書の記載も相違するものが見られ、種々のタントラ全集との比較対照研究が待たれるところである。

以上、A本は、B本に対して、①全く同一のもの（再収録）、②B本に存在せず、新たに収録されたもの、③表題は同一であるが、章の構成に異同のあるもの、④奥書に付加のあるもの、などの典籍が集大成されているといえよう。④には、「決定訳語」という用語も散見せられ、この点も注意せられよう。

プトゥンが、その由緒に積極的な支持を表明しなかったこともあってか、一般にニンマ派の典籍に対する信用は薄く、サルマ（新）派に比べて十分な研究がなされてこなかった。しかしその中には由緒正しきものも少なくないことが明らかになってきており、本全集が果たす役割も決して小さくないと考えられる。本全集は、ニンマ派の一大叢書であり、今後のチベット仏教ニンマ派の教義を研究する際に重要な位置を占めるのはもちろん、ゾクチェンとして知られる、チベットにおける仏教の受容と変容の姿を示唆してくれるであろう。

一九八九年に、今枝氏が「龍谷大学の上山教授の監修の下で作製中で、近いうちに公表される予定である。」と紹介されて久しい四六巻本の目録であるが、本発表は、今後の各方面の研究発展に資するための、目録作製にかかる経過報告である。

「二入四行論」における達摩の坐禅

松岡由香子

達摩の「二入四行論」には、禅宗の弊として指摘されるような本覚思想や戒行無視はもとより、悟り・三昧・解脱・心・無心・仏性・自性・見性・頓悟などは説かれない。では達摩は何

を説いたのか、理入のみ論じることにする。

『続高僧伝』の習禅篇には三人の達摩が登場する。一人は第一の僧副の師であり、「達摩禅師有り。善く観行を明め」と記され、次の釋慧勝にも「外国禅師達摩提婆より諸観行を学ぶ」とあり、第五の菩提達摩がある。この達摩たちは遊行して「観行」を教えた。観とは壁観、行とは四行ではあってこの三人の「達摩」は同じ人ではあるまいか。

「二入四行論」で驚くべきことは、理入が理論、行入が実践なのではなく、「壁観に凝住」とある通り、理入が坐禅の実践であることだ。もっとも「理入とは、教に藉りて宗を悟り」とあるから、そこに教えを媒介にして根本(宗)を見極めるということが含まれ、この短い論に経典が三つ引用されているようにけっして教外別伝ではなく、また経に依った実践でもない。

『続高僧伝』の習禅者の多くは三蔵に通じ経論を講じており、その課題は大乗経典の慧と坐禅による定学の一致であった。そもそも初期の経典では禅思(ディヤーナ)は定慧ひとつのものとしての坐禅であり、十二因縁や四聖諦や五蘊は、坐禅において観察され現証された内容であった。ところがそれが観察の対象となり、観察と止定は区別され原始経典に仏教独自の用語で「止観」と表現され、さらに大乗経典の発展によって経論が慧学、止観は定学となった。中国の当時の習禅は、仏(跋)陀に指導された僧稠の禅は四念処を含む止観であり、僧実は勒那三蔵から九次第定を授かり、慧思は十六特勝を含む禅行で、みな止観に含まれ得る行である。

ところが達摩の「壁観」は彼独特の用語で止観ではなく、理入として定慧一つの行である。『金剛三昧経』の作者は壁観の見当がつかず「覚観」に改めたが、それは十地以前の境である。チベットの理入説では「壁面を観るが如くす」とし、南宗禅の『宛陵録』『景徳伝灯録』でも壁に向かう「面壁」としたが、坐禅は半眼であるから「壁を見る」わけではなく樹下露地の坐禅では無理である。『禅源諸詮集都序』や『釈門正統』では壁をものを隔てる譬えと解したが、煩悩の塵を壁のように隔てて心を鏡のようにすることになれば、『楞伽経』や『大乗起信論』の論理と同様になりかねない。また龕窟に仏像が描かれたので「壁が見る」とも解釈されたが、遊行者が画像のある壁で坐禅することは難しい。

壁観とは『伝灯録』の「別傳」に「外に所縁を息めて、内心喘ぐことなく、心牆壁の如くにして以て道に入る」と注されているように、身心を壁のようにすることであろう。「凝住」や「堅住して移らず」は、心の働きをやめて兀兀と坐定している様を示している。北宗が壁を作り宝鏡明珠の心を守ったのを批判して、南宗はこの壁観に帰り、仏心即牆壁瓦礫を打ち出したのではないだろうか。

さらに理入の際立った特徴は坐禅を安心の法としたことだ。達摩の坐禅は特殊な三昧や悟りを求めない「無所求行」であるから、そこに到達するための努力は要らない。当時の習禅は一種の苦行であった。だが壁観はだれにでもできる安心の行であり、「その志は摩訶衍の道に存す」といわれる通り、達摩が中国ではじめてだれでもが救われる摩訶衍、大乗の道を壁観として示した。それを曇林は「大乗安心の法」といい、道宣は「大

乗壁観その功徳最も高し」と評す。だれでもが安心し解放されることは、達人宗教や権力がいつでも忌み嫌うことであり達摩門下は迫害を受けた。序で達摩の言葉として安心が二度語られるのに、曇林が「安心とは壁観」と念を押したことの意味は深い。

古写本『貞元録』に入蔵された『慈仁問八十種好経』について

落合俊典

唐の貞元年間に円照の編集した『貞元録』三十巻（八〇〇年成立）は、唐および日本で用いられ流行した。ところが、中国ではその後の刊本一切経に収録されることなく高麗版にのみ刻印された。これには幾つか理由があげられるだろうが、何よりも智昇の『開元録』（七三〇年成立）の構成をほぼ踏襲しその後の訳経を付加したに過ぎないということが大きな原因であろう。しかし、日本の仏教にあっては平安時代を通して用いられた経典目録であり、かつ鎌倉仏教の生成母胎の役割を果たした極めて重要な目録なのである。

ところで従来用いられてきた『貞元録』は高麗版を底本とした『大正蔵』本である。対校本として聖語蔵本（巻一〜十九）と黒板勝美博士蔵本（巻二十九・三十）を用いている。経典目録は仏教経典を分類しリストアップしているものだが、分類の仕方とともに入蔵録と言われるものが重要である。一切経の写経はこの入蔵録をもとにして行われる。そして当然のこととしてこの分類が基準となっていった。唐代以降の東アジア仏教世界は『開元録』と『貞元録』を中心に展開する。後者は前述したように前者の加筆増広版であり、同種のものと見なしても良いだろう。しかし、具体的なこととなるとこの大まかな見方は改めなければならない。例えば、或る経典が入蔵されているか否かでは事は重大になる。入蔵されないことはその経典が否定され、疑偽経もしくは録外経として排斥もしくは忌避されていく。さらに同じ『貞元録』でも刊本と古写本によってこの出入りの相違がある上に、古写本の中にも二つの系統に分かれるから難儀である。次にその一例をあげよう。

平安仏教に対して浄土教の新しき流れを作り出した鎌倉仏教の旗手、法然はその著『選択集』の第十二章私釈段に、大乗とは大般若六百巻から法常住経までの六百三十七部二千八（三ノ誤写）百八十三巻であると言っている。興味深いことにここの所を『貞元録』の諸本と比較すると、①高麗版は六百八十二部二千四百十三巻、②黒板本は六百三十七部二千三百八十三巻、③七寺本は六百三十七部二千三百八十三巻となっている。『選択集』の挙げた大乗経典の部数と黒板本・七寺本と皆同数であるが、実のところ大乗経典は『法常住経』で終わっていないのである。ではどのような経典名が載っているのであろうか。『慈仁問八十種好経』という経典名がそれである。書名からは慈仁（菩薩）が仏の相好である八十種について質問された経典ということが読み取れる。これは中国の僧祐撰『出三蔵記集』

の巻四、新集続撰失訳雑経録に載るのが時代的に最初である。その夾注には道安の失訳録にでる『八十種好経』と大同小異であると書かれている。そうしてみると道安の頃にはこの経典の原型が出来上がっていて、僧祐の時代には本書名で流通していたことが推察される。

『慈仁問八十種好経』は幸い石山寺に平安時代の古写本が残っていて、それが『大正蔵』八五巻の古逸部・疑似部に収載された。しかし、少なくとも石山寺本は『貞元録』の入蔵録に基づいて書写した正規の一切経のなかの大乗経典の掉尾を飾る経典であった。七寺一切経もまた当然のこととして、正規の入蔵経典として書写され、そして現存もしている。

七寺一切経の『貞元録』巻二十九の入蔵録上の該当箇所を見ると、傍注に朱で「異本此一経无之　法本有之　清水本无此経」と書かれている。異本は何処の所蔵か不明であるが、法本は法勝寺蔵本、清水本は清水寺蔵本のことである。そうしてみると、平安時代後期にあっては『慈仁問八十種好経』が記載された入蔵録とそうでない入蔵録が同時に流行していたことになる。今試みに本経が記載されていた『貞元録』を甲の系統とし、不記載本を乙の系統とする。甲は桓武天皇勅願の梵釈寺の蔵経、白河天皇創建の法勝寺の金字一切経、伏見本（未詳）、石山寺一切経、法隆寺一切経、七寺一切経などである。乙は清水寺御経蔵、比叡山黒谷の報恩蔵一切経、七寺本『貞元録』に載る異本所蔵寺院などである。

偽経『最妙勝定経』とその思想について

猪崎直道

本経は、敦煌出土の偽経である。一九四四年に、関口真大氏が、旅順博物館で、初めて調査され、一九五〇年に、その成果を発表され、本経の本文も紹介された。最近まで、原写本を見ることができず、これが、利用しうる唯一の貴重な資料であった。

時は過ぎ、一九九五年一二月に、中国の宗教文化出版社から、方広錩氏主編『蔵外仏教文献』第一輯が出版された。その中には、本経の本文が載せられてあり、この底本となっているのが、五〇年以上前に、関口氏が見られた北新三三〇号なのである。また、我国では、この一本のみの存在と言われていたが、ここで校本として使用されたものが、北臨一七五七号（断片）である。

我国の研究者は、この北新三三〇号、北臨一七五七号を見る機会に恵まれなかったと思うが、私は、幸運にも、方氏、岡部和雄氏の御厚情により、見ることができた。一九九五年一〇月、岡部氏が、訪中の際に、方氏の許可を得て、北京図書館で、北臨一七五七号を書写して下さった。また、その後すぐに、方氏から岡部氏へ、北新三三〇号のコピーが送付された。私は、北新三三〇号を底本として、北臨一七五七号を校本として、また、関口氏校訂本、方氏校訂本も参照して、現段階で最

も元のものに近いテキストを作成した。（駒沢大学仏教学部論集第二九号平成一〇年号）

本経は、『出三蔵記集』（五一五）に記載がなく、慧思禅師が、二〇歳（五三五）で、本経を読んだという記録から、五一五―五三五年の成立であろうとされる。

本経の思想的特徴はというと、経中に「当に知るべし。禅を修するは最妙最勝なり。」とあるように、修禅・禅定こそが、仏法の中の最妙最勝である所以が強調されている。この経名は、これに由来する。四重五逆という重罪を犯しても、禅定を修することにより、その禅定力で、その罪を消滅することができるという主張が見られるが、これは、印度伝来の仏教の根幹たる戒律の制約をくつがえすものである。修禅の功徳を強調するにしても、従来の経律に違背すると思われる大胆なものである。重禅主義と言えるであろう。

また、世尊が、文殊と二諦の有無について論諍し、その罪によって、二人とも地獄に堕ちたという、従来にはない説話を創作している。このような大胆さが、偽経の魅力と言えるかもしれない。

では、この偽経はなぜ作られたのであろうか。これは、当時の南北朝、特に南朝の二諦論諍を揶揄する意図もあり、また、学解よりも修禅の重要性を、仏教界に打ち出す必要を感じたグループがいて、本経を作ったのであろう。このグループは「多聞執文」の排撃をしていて、当時の仏教界の非義言語・義言非語をもてあそび、論諍を盛んにするだけで、仏教の真義に触れる者がないことを大いに非難している。当時の仏教界の腐敗・堕落を真剣に考えていたものと思われる。

さて、本経と密接な関係にある『最妙初教経』という経があり、経名が似ているだけでなく、経録の上で、常にお互いに前後に位置していることが多く、また、文勢すこぶる相似たりとも言われている。牧田諦亮氏は、『疑経研究』の中で、『最妙初教経』を本経の可能性ありとされているが、この二経は、全く別物であり、この推定はありえない。

また、前述の方広錩氏は、前述書で、本経を、印度撰述とされているが、これは誤りであろう。本経のチベット訳が存在するということで、それがサンスクリット語から訳されたもの、と単純にお考えなのであろうか。あるいは、一九七七年刊『卍続蔵経』（緑色表紙）に、本経が、印度撰述部として載っていることを根拠にされているのであろうか。その根拠をお伺いしたいものである。

なお、詳細は、前述の論集を見ていただきたい。今後は、チベット訳にも目を通し、本経中の語彙も深く研究してみたい。

『大乗起信論』研究の新課題
――実践主体の希薄化と本覚思想――

早川道雄

本覚思想（本覚思想という用語の定義が問題になるが、ここでは便宜的に「如来蔵思想の拡大解釈に起因し、恣意的に解釈

した『煩悩即菩提』等の語を旗印に、人間は本来覚っているが故に、仏道修行の実践を、特に戒律の遵守を要しないとする立場」としておく。つまり、本覚思想の否定的側面を主に指す）を検討する際、『大乗起信論』中に、「本覚」の語の出典という点からさらに進んで、そのある程度一貫した思想の原型を見出そうとする試みはさほど多くない。しかし筆者は、やはり本覚思想の形成には、『起信論』の記述がかなり影響していると考える。筆者はその手掛かりを、修行信心分を中心に説かれる実践論の示唆する方向性と、本来その原理的な指針であるべき解釈分を中心とする議論の方向性とが、概念制御の一貫性欠如と相俟って微妙な齟齬を来していることに見る。

修行信心分は、実践主体としての修行者を明確に前提としている。そこにおいて、仏道に志を起こした主体は、止観を中心とする仏道修行に励まなければならないと説かれる。これは、「低い現状Aから高い目標段階Bへの向上の努力」という修行的行為一般のさしあたりの定義ともよく一致するものである。ここには本覚思想との接点はない。

一方これに対して解釈分の議論においては、しばしば実践的立場とは相反する主張がなされる。例えば、現状がそのまま悟りであるという、根本的に修行的行為への動機づけと矛盾する記述がなされる。また、全般的に実践主体の確定が曖昧である。解釈分において、実践主体は人間というよりは人間に内在する浄法（真如）熏習の力である。浄法熏習が説かれる際、しばしばその文体が浄法熏習を主語とし、衆生を目的語とする使役型であることからも分かるように、浄法熏習は、あたかも人間から独立した力のように描かれる。またある箇所では、浄法熏習を起こして衆生を修行に向かわせるのは諸仏菩薩であると明言している。ただしこの点については、別の箇所では、諸仏菩薩は外縁であり、その助けを借りて浄法熏習の力が涅槃を追求せしめる、と述べてもいる。どちらにしても不統一なのだが、浄法熏習や諸仏菩薩の助力を強調する事によって、実践主体が曖昧な非決定の状態に置かれていることに変わりはない。これは、実践理論の根底に置かれるべき教義としては、本来あってはならない事である。このように、熏習力・諸仏菩薩といった、相対的ないし絶対的に主体から独立した超越的存在の権能と主体性の動揺を読者が過大に評価する時、『起信論』から本覚思想が生成していく、その萌芽が宿るものと思われる。

では『起信論』をして、主体性の動揺という、後に本覚思想と連動するような言わば「隙」を生ぜしめた原因は何か。思うにそれは、無明・不覚という事態を厳しい修行によって克服すべき障壁とは見なさないかのような『起信論』の姿勢にある。『起信論』には、無明・不覚に対して、その明確な他者性を認めるかのような記述と共に、それは結局のところ真如の転化したものであり、究極的には対立概念であるはずの無漏・覚と同体のものであるとする記述が存在する。それでも、もし不覚の威力を力説することによって覚への転化の困難さを強調するならば、やはりその時には本覚思想的な解釈の介在する余地はない。しかし『起信論』における無明・不覚は、その滅却へ向けて積極的な修行を要請されるほどの手強い存在性を有するものとして描かれてはいない。それは内容を持たない、覚の単なる

相対概念であり、それ故に悟りの追求を離れれば同時に消え去るようなもの、あるいはそれに関する知識を持ちさえすれば消滅するようなものとして描かれている。このような無明・不覚では、真如・本覚の権威が増大するにつれて、人間の主体的努力の前提である、煩悩の根源としてのその機能は、当然希薄化せざるを得ないであろう。

「ブッダの神格化」という概念の再検討

下田正弘

近代仏教研究の根底には「開祖である人間ゴータマが、時代を経るとともに仏教徒によって神格化されはじめ、やがて過度な神話的潤色に満ちたブッダ観に至りついた」という理解が存在する。この理解に基づいて、仏教研究全体の関心は、多かれ少なかれ、現存する諸文献から神話的潤色を排除しつつ、歴史的ゴータマの実像を描き出すというテーマに向かって組織化されてきた。だが少し反省すれば、この「人間ブッダの神格化」という概念は、きわめて曖昧でかつ危険でもあることが分かる。ここではその問題点を(1)文献資料、(2)文献外資料、(3)カリスマ論、(4)真理と人格、という観点から指摘しておこう。

(1)仏教文献の新古層を決定するには、韻律、文体、言語形態、写本年代などの観点からの判断が可能である。だが諸学者の認める方法に従い、たとえば最古層の『スッタニパータ』四、五章などを資料として限定した場合、そこにはブッダの事跡自体はほとんど現れてこないため、ゴータマの伝記全体を記す場合には、結局、各種の仏伝が材料として総合されている。その際、排除される神話的潤色とは、「研究者にとって」合理的表現ではないという、かなり恣意的な判断に委ねられているのが実状である。およそ仏伝なるものは、最初期の作品からして、ゴータマを決して単なる人間としては描いていない。そもそもオーラルな世界の宗教伝承において、現代的な意味での「歴史的事実の記録」という意図はほとんど存在しないし、復元も困難である。

(2)周知のようにインド仏教美術において、最初期のブッダの姿は人間化して表現されず、法輪、仏塔、樹木などの象徴としてのみ現れ、四―五百年の時代を下って後ようやく人物像となる。ブッダの人物化にあたっては、長い期間の抵抗を受けており、この推移を忠実に表現するなら、ブッダは時代を下るとともに神格化されたのではなく、「人物化」されたことになる。加えて古代仏教美術は美術として独立しているのではなく、ブッダの伝記物語と総合して伝承されている点に注意をするなら、この推移はブッダをめぐる仏教世界全体の動きとみなすことができる。

(3)そもそも宗教的なカリスマは、開祖の人格においてもっとも強烈なのであって、それが伝承に際して何らかの形で、次第に物象化、平均化されていく。ブッダのカリスマも例外ではなく、時代とともにさまざまな種類のことばやイコンとして物

象化され始める。そして一旦、物象化されたカリスマの偉大性は、今度は量的な多数として表現されねばならない。こうした過程を経て現れた「物象化によるカリスマの拡散」を神格化と表現することは、いかにも不適切である。

（4）創唱宗教としての仏教は、真理の開顕にゴータマという人格の介在を必須とし、歴史を超えた真理は、かならず歴史に限定された人格を通して現れ出るという基本構造をもっている。言い換えれば、ブッダの人格は真理と一体になって捉えられているのであり、真理を離れた単なる人としてのブッダの存在は、仏教内部の世界においては認め難い。これは伝統的社会宗教であるバラモン教と比べたときの著しい特徴である。

こうした要素を考慮するなら、現在学界において初期仏教と本質的に異なるものとして扱われている大乗仏教も、本来それと連続したものであることが、無理なく把握できるようになる。もちろん仏教史の起源に理性的人間を置くこと自体が誤りなのではない。しかし理性、人間という概念を問い直すことなく放置し、合理的な記述の採択というスローガンのもと、実質的には、仏教文献全体の情報を単に平板化し、困難な読みへの挑戦を退けてしまっている現状は、一度、十分に反省しなければならないだろう。

《自性》の意味するところ
――玄奘訳におけるゆらぎの問題――

佐野靖夫

アビダルマ研究のひとつの大きな障壁に、およその論書群に梵文写本が失われていることがあげられる。本研究は、原文推定の一助としてこれらの単語の用例のゆらぎに着目し、同一使用例自体の重み付けと、異なる用例の重み付けとの偏差を問題にする。そこで、説一切有部思想のキーワードとして知られる玄奘訳《自性》という単語をひとつの例として、悉皆調査による計量分析を行い、偏差におけるなにがしかの客観的指標の導出を目的とする。したがって①まず第一次資料として『倶舎論』とAKBh.の異同を、②副次資料として『瑜伽論』とYBh.の異同を考察する。

①『倶舎論』における《自性》の用例

玄奘訳『倶舎論』に《自性》の用例は、以下のとおり総数83個所（真諦訳90個所）に見られる。分別界品9、分別根品18、分別世品5、分別業品21、分別隨眠品1、分別賢聖品8、分別智品15、分別定品5、破執我品1。同様な近似の意味を持つ《性》の語を含む用例は、全巻に631例数えられ、そのうち《自性》出現分を除いた548例においては、界品66、根品112、世品32、業品73、隨眠品45、賢聖品130、智品51、定品22、破執我品17、という結果が得られた。『倶舎論』における《自性》の原

語をAKBh.に対照させると、全体の65％が確実にsvabhāvaと同定され、意訳ではあるがおそらくsvabhāvaであるものも加えると72％を数える。玄奘はsvabhāvaを特に自性・性・體・自體・體性・自相・法體・實、等と訳す。管見したところ、より多くは《性》と訳されている。しかしながら、玄奘においてこの《性》は他に、ātmakatva, gotra, gatratas, prakṛti, pratyayatā, bhāva, śīla. 等の用例が見られ、一概に断定できるものではない。

その他の用例を詳細に見てみると、世品にあるdravyaは外道の数論（サーンクヤ）学派の説を引用する際に使われ、おなじくprakṛtiは経量部の異師長老世鎧（Sthavira-Vasuvarman）の説を引用する際に用いられる。また業品にあるprakṛtiは『雑阿含経』を引用する際に用いられる。それらに対して根品にある2つのātmanは、明らかに論主世親によって説一切有部の教義――ここでは四隨相について――が語られる場面に用いられ、同様に善・不善・無記の三性の根拠を論じる段の長行にātmakatvaが、またその世親自身の偈頌にsvatas（おそらくātmatasの意）が用いられている。さらに隨眠品においては、三世実有の論証における説一切有部の解答の中にātmanが見出せるのである。

②『瑜伽論』における《自性》の用例

『瑜伽論』に《自性》の用例は総数1102個所に見られる。特に［本地分］菩薩地17.3％、［攝決擇分］菩薩地41.3％の出現率であり、《性》の語を含む用例は、全巻に3675例、そのうち《自性》は約30％を占めている。現存するYBh.のテクストにトレースすると、菩薩地においてsvabhāva 78％、svabhāvaと推定される意訳は14％になる。非三摩呬多地・聞所成地・思所成地の8個所は全てsvabhāva、聲聞地の30個所中svabhāvaは19例（63％）で2例が意訳であった。

小結

(1)玄奘訳《自性》の用例は『倶舎論』、『瑜伽論』聲聞地ともに65％前後、『瑜伽論』菩薩地においては90％以上がsvabhāvaに還元される。(2)AKBh.のātmanは、明らかに説一切有部の三世実有論の根幹にあたる《自性》の意味に使用され、そこにおいてはsvabhāvaと同義に考えられる。(3)AKBh.においてprakṛtiは、主に、他学派もしくは旧来の経典を原典として引用する際に使用されている。

これらから『瑜伽論』が玄奘の初期の訳出であり、直訳的態度が強かったとしても、少なくとも六足論・『婆沙論』・『順正理論』等玄奘訳のみしか現存しないアビダルマ論書を取り扱う際に、三つに一つの重み付けで《自性》の意味を疑ってかからなければならないことが見て取れる。

真宗における伝道論の意義

塚田博教

はじめに

大乗至極の教えとして説かれた親鸞の教義が今日まで継承さ

れてきた所に紛れもなく伝道があった。そこで、浄土真宗の中においてどのような伝道が為されてきたか、その意義を明確にすると共に、今日の伝道に何を示唆しているのかを窺うことにする。

一　通仏教と浄土真宗における伝道の比較

伝道を最も明瞭に体系付けたのは、梁の慧皎である。『高僧伝』第十三巻に「唱導」を規定して「宣唱法理、開導衆心」と述べている。仏法の道理を説き宣べて、衆生の心境を開発し、導くという程の意味であろう。多くの仏教諸派において伝道と言えば、この唱導を指し示すが、浄土真宗においては必ずしもこの唱導を伝道と位置づけることができない。

二　浄土真宗における伝道の三態

その相違を明確にする為に浄土真宗の伝道を、次の如き三つに整理する事ができる。

まず、積極的伝道として「信文類」の道綽『安楽集』(上)の引用に、「諸部の大乗によりて、説聴の方軌を明さば、『大集経』にいわく、説法のひとにおいては、医王の想を作せ、抜苦の想を作せ」とする。本来、信心の行人の姿を顕す事が主であるが、法を説く者の姿を明言する唯一の場である。また、『親鸞聖人御消息集』第七通の「世のなか安穏なれ、仏法ひろまれ」と言うも、親鸞の伝道宣言が窺える。

次に消極的伝道である。ここには外的・内的、二つの要因が見て取れる。第一に外的要因とは『親鸞聖人御消息集』第十二通に、「詮ずるところ、そのところの縁ぞつきさせたまひさふらふらん」と、権力者の弾圧などによって、念仏を申す事ができなくなったなら、その地を離れる事も止むを得ないとする。

第二に内的要因とは、覚如の『口伝鈔』一にある。聖覚の唱導を親鸞がそのまま他の門弟達に伝えたが、それは聖覚の卓越した唱導技術の模写に過ぎなかった。親鸞は、聖覚の唱導を正確に相続できた喜びと同時に、それに溺れる自らの唱導へ慚愧を自覚する。つまり、憍慢心を告白し、伝道を自らの功とする事を明確に拒絶しているのである。

最後に自然的伝道とは、「信文類」に善導『往生礼讃』を引き「自ら信じ人を教へて信ぜしむること、難きが中にうたたまた難し、大悲弘く普く化する、真に仏恩を報ずるに成りと」等と、一見消極的に見えるが、如来の本願力回向に全幅の信頼をおき、他力信を獲、自然に伝道が成立することを顕す。

三　浄土真宗における伝道の成立プロセス

仏法は本来的に流通するものである。しかし、「煩悩具足の凡夫、火宅無常の世界」という語が顕すが如く内外の様々な要因に於いて、健全なる伝道が成立することは限り無く難きことである。それを痛切に実感した親鸞や蓮如は、他力回向の信心にまかせ、自然のままの伝道が成立することにめざめる。これが浄土真宗における布教伝道が成立してゆくプロセスである。

四　現代における伝道の問題と意義

では、実際に以上のような傾向がどのような形で具現化しているか簡単に一瞥すると、まず積極的伝道とは教誨師や布教使、連研などがこの範疇に入る。次に消極的伝道とは、在家者仏教として町村に寺を建立することによって、何時でも、何処でも、誰でもが足を踏み入れることのできる状況を指すのでは

なかろうか。そして、自然的伝道というのは、ビハーラ活動やダーナ活動などを示している。

まとめ

現代に至るまでの伝道を簡単に述べてきたが、それらの伝道システムが円滑に機能しているかという事を改めて鑑みる時、必ずしもそこに至っていない現実がある。その原因を模索するなら、答えは既に示されている。何故、伝道に三態があるのか、更なる研鑽を今後の課題とする。

浄土真宗におけるビハーラ活動の諸問題

滕　憲之

近年ビハーラは、浄土真宗が行う社会的な活動の中心的な存在となってきていると言えよう。この活動は徐々にではあるが、その規模を拡大しており、それに伴い一般社会における、活動に対する認知度も上がってきている。その点では集団的活動として、一応の成果を上げていると言えるかもしれない。しかし、活動が活発化する一方で、その内容にはいくつかの問題が存在すると指摘されることがある。私も基本テキストや関連資料、それに実践報告等を見る限り、浄土真宗のビハーラ活動には解決すべき重要な問題が多く存在していると感じる。何より、浄土真宗におけるビハーラはどのような活動であるのか、という根本的な部分が今一つ明確になっていないように感じられるのである。そこで今回、少しではあるが、この問題についての私見を述べてみることにした。

そもそも「ビハーラ」という語は「仏教思想を背景としたターミナルケアを示す呼称」であり、「仏教ホスピス」に代わる語として田宮仁氏によって提唱されたもので、主に人間の終末期を重点的問題として取り上げるものである。これを浄土真宗で使用する場合には「臨終の善悪を問わない」という親鸞（真宗）思想との関わりの上で、田宮氏が使用する場合とはその意味を変化させている。例えば実践活動の概念には「入院・在宅を問わず、病床に伏す人々のもつ精神的な悩みに対し、それを和らげ、人間としての尊厳を保ちつつ生きられるよう、家族など多くの人々とともに、宗教者として精神的介護（ケア）にあたるもの」としており、必ずしもターミナルに囚われないという姿勢を示している。

しかし、「ビハーラ」の概念が真宗思想に沿うように検討、改良されているとは言え、その活動が十分な検討を経て成されているものとは言い難い。実際に活動内容、研究論文等を見ると、そこには親鸞思想と結びつかないものや、矛盾したものが少なからず存在しているのである。これは基礎的事項の欠落が引き起こした問題であると言える。ビハーラのみならず、浄土真宗の活動に新たな思想を取り入れる場合、当然そこでは新たな思想と親鸞（真宗）思想との検討、結合がなされ、活動の意味付け、位置付けというものが初期の段階である程度なされなければならないのであり、それによって活動の基礎が成立すると言える。しかし、現状のビハーラはどちらかと言えば「実践

活動先行型」になっており、この基礎的部分が十分出来上がってはいないと思われる。そのため実際の活動で不適切なケースが多く出たり、また研究者、活動者による見解や目的意識が大きく異なったりするのではないか。加えて、こうした事実が、ビハーラがどのような活動を示すのかを明確な形として示すことができないということ、又真宗者が何故ビハーラを行うのか、真宗者のビハーラが最終的にどのような形になるのかという言わば活動の意味というものを不明瞭にしていると言える。つまり、基本的事項の検討不足がビハーラ全体を曖昧なものにしていると考えられるのである。当然、このようでは親鸞思想を中心にしたビハーラ活動というものはいつまでも確立し得ないのであり、今後継続的に活動を展開して行くのであれば、現時点での見直し、再検討が必要不可欠なものとなる。もっともこれらの問題は活動歴の浅い現時点においては、ある程度出てきても仕方のないものと言えるかも知れないが、何しろ基礎的部分のことであるので、早急に検討すべきであると思われる。

最後に、ビハーラは実践活動を通して、初めて評価されるものであるから、理論だけでなく、実践の場においても親鸞の思想を生かせるようにしなければならない。そうでなければ真宗的なビハーラというものは成立しない。このことから考えても、基礎への立ち戻りは重要なことではないかと思うのである。

緩和医療
――真宗からのアプローチ――

林　弘幹

いま、終末期医療の現場ではスピリチュアルケア（spiritual Care　霊的痛み〔「どうしてこの私が！。私の人生は何だったのか」〕に対するケア）が最も求められている。

「私を育ててくれた母が死ぬとき、どうしてあれだけ苦しまねばならないのか、善良な母がどうしてあれだけ苦しまなければならないのか、母は苦痛の中で死んだ。どうしてなんだ」とか、がんの告知を受けた患者が「なぜ自分が死ななければならないのか」と看護者や家族に怒りをぶつけてくる姿が医療現場から聞こえてくる。

がん告知に対する通常反応は、二～三日は「頭が真っ白になった」「がんになるはずがない」「治療しても無駄だ」、その後一～二週間は不快抑鬱気分（食欲不振、不眠、集中力の低下）がみられ、二週間後になると新しい情報への適応、現実的問題への直面が始まるといわれている（『サイコオンコロジー　がん医療における心の医学』内富庸介編、診療新社、一九九七年）。緩和医療とは、病気の告知と同時に開始する「痛み」の緩和ケアを指す。

さて、スピリチュアルケアを時間軸から見るとふたつあるように思う。ひとつは告知直後から二週間辺りまでの第一次スピ

リチュアルケアであり、もうひとつは現実を認識した後の第二次スピリチュアルケア（がん患者の体験記や遺稿集などに表現されているものはこちらが多い）である。ところで、よく問題にされる死の「受容」についてであるが、多くの場合、「母の元に帰ります」「両親の元へ参ります」、あるいは「お父さん、お母さんのいる浄土に還ります」という表現をされて死を受容されていく。「父母の元」や「浄土」という「場」を与えられることにより、私の人生の「意味」が受け入れられ、死の受容が成されていく。これは第二次スピリチュアルケアであると考えられよう。今、ここで問題にしようとするのは、死の受容ではなく、がん告知直後のスピリチュアルな痛みに対して宗教的アプローチは可能かという問題である。「なぜ私ががんに、これからというときにどうして私が！」という問いにどう答えることができるか、これが本論の目的である。

この急性期の状況に対してどのようなケアがなされているか、ふたつの方向から探ってみたい。ひとつは、ホスピスに携わる人々のテキストとなっている『なぜ私だけが苦しむのか 現代のヨブ記』（H・S・クシュナー／斎藤武訳、岩波書店、一九九八年）の中で、何も悪いことをしていないのにどうしてこのような病気になったのか、と神を非難するヨブに対して、友人たちは意識せずに神の弁護をしていたが、ヨブがほんとうに欲していたのは神についての説明ではなく、思いやりの心だった（この心もまた神の働きの表現だが）という著者の指摘である。もうひとつは看護の現場から聞こえてくる。それは、「あなたから逃げないで、あなたの側にいます」という声である。急性期のスピリチュアルな痛みに対してどのようなケアが可能か、という問いに対して、現在のところ、患者、家族の悲嘆の声を聞くということと、あなたの側にいる、このような表現しかできないのではないか。その後のケアは、私の人生の「意味」を考える時間が「少し」だが与えられるであろう。

要約すれば、第一次スピリチュアルケアの中心は患者の声を聞く、患者の側にいる、そこにいるというケア、これらは「態度」と表現される。信心が具体的な行為となって表現され、それがケアになる。信仰を前面に出すことなく、行為そのものが信仰の発露である。急性期のケアは患者もケアする側もたいへんなエネルギーを要求される。第二次スピリチュアルケアは、先人の歩みに聞き、患者自身が歩み出すのを、患者と共に歩みながら援助していく。最終的には、私が生きてきたことの「意味」を仏から与えられることである。

中・近世日本文化に見られる宗教的救済
――真宗信心とキリシタン信仰――

釋　徹宗

はじめに

本稿では救済型宗教に分類されるキリスト教の日本版であるキリシタン信仰と、仏教版救済型宗教ともいわれる真宗の信心とを比較する。この両者によって日本文化における宗教的救済

は精緻化されていったと考えるからである。

一　「救済型仏教」としての真宗

真宗の救済論理の特徴は、徹底した自己功用の否定と超越的存在である阿弥陀仏の働きの止場にある。親鸞においては阿弥陀仏と自己は光と影のように対比され、例えば二種深信に代表されるような相反する原理の緊張関係のただ中に救済は成立するのである。つまり阿弥陀仏の救済は、衆生の自覚と同時に成立する。それは相互依存構造である。言い換えれば阿弥陀仏は衆生が往生しなければ存在しえない。だからこそ救済は親鸞が語るように、「今」「私」の上で成立するのである。例えば数数往生思想などはその性質をよく表現している。

二　「救済型宗教」キリシタンの信仰

キリシタンの教理書である『ドチリナ・キリシタン』や『日本のカテキズモ』には告解・懺悔や信仰告白といった宗教的要素から、自然観・倫理道徳・風俗・習慣にいたるまで、キリスト教徒としての在り方を提示している。そして造物主としての神の概念が強調される。何物にも依拠せず、それだけで存在するという絶対の概念はまさに異文化との出会いである。日本文化においてかつてない宗教的救済がもたらされたといってよいであろう。

三　キリシタンによる真宗批判

『仏法之次第略抜書』や『妙貞問答』による真宗（浄土宗も含めてであるが）批判は次の二点にまとめられる。

①絶対者が存在しない。…阿弥陀仏も所詮人間が悟りを開いたものであり、造物主である神のような完全なる救済は不可能である。また西洋科学からみれば阿弥陀仏が架空のものであることは明らかであり、そのような実体のないものが救済者であるはずがない。

②詮ずるところ他の仏教宗派と同じ「無」「空」がベースである。…一切の存在は無であり空である、すなわちそれだけで独自に存在するものは否定されるという立場は真宗でも同じであるから阿弥陀仏も浄土も来世もすべては実存しない。ならば救済も成立しえない。

「実有」を根本におく宗教との違いを確認することができる。それはとりもなおさず、縁起に代表される相対原理による宗教と、「絶対」という存在をもつ宗教が育んだ文化の相違でもある。

結び

日本文化にはアブラハム宗教文化がもつような「何にも依拠せずそれだけで独自に成立する神」のような意味での絶対はない。そこでは救済サイドと被救済サイドさえ相互依存関係にある。東洋思想の本質を即非の論理でとらえた鈴木大拙が真宗信心を高く評価し、キリスト教を日本文化とは異質のものであるとした理由がここにある。つまり大拙が真宗によって日本的霊性の情性が成立した、と述べたのは日本型救済が成立したということでもある。

『自覚に於ける直観と反省』における「自覚の立場」について

水野友晴

『自覚に於ける直観と反省』は価値と存在、意味と事実との結合を実在を自覚的体系ととらえることで結合させてみようという意図から著されたものである。しかしながらこの価値と存在との結合という課題は西田にとって、『自覚に於ける直観と反省』において初めて問題となった事柄ではない。例えば『善の研究』においても我々はこの価値と存在との結合という課題を解決しようとする西田の試みを見ることができる。『善の研究』当時西田は「意識の立場」と呼ばれる立場によっていたのであるが、この立場の特徴は次の四点に集約される。

第一点、「意識される」ということは存在と価値両者が共に同時に知られるということである。

第二点、価値の法則と存在の法則はそれぞれ客観性（一般性）の実現を目指して進行する。

第三点、純粋経験とは客観性が実現される際の意識状態のことである。

第四点、純粋経験は意識発展の結果として現れるだけではなく、意識の始まりからその発展を規定している。

しかしながらこの意識の立場及び純粋経験の考えは、その後『自覚に於ける直観と反省』にあって自覚の立場へと克服されてゆくこととなる。これは、西田が自覚の立場に至って「どこで意識されるという事態が生ずるのか」ということに注目するようになった結果である。つまり、『自覚に於ける直観と反省』では存在と価値とが結合する「意識状態」ではなく、存在と価値とが結合するまさにその「結合点」が求められているのである。

自覚における存在と価値との結合の仕方は次の通りである。自覚においては知る自己は直に知られる自己となり、知られる自己は直に知る自己とならねばならない。つまり自覚のうちには、知る自己が直に知られる自己でなければならないという同一の意識として、当為が含まれていなければならない。こうして（知る）自己は（知られる）自己であるという自覚の事実は「AはAである」という自同律の判断の形式に当嵌ることとなる。しかるに「AはAである」という判断の意識は一面に「AはAでなければならない」という当為すなわち意味を表すと共に、別の一面で「Aがある」という存在をもあらわしている。存在と意味との結合はこうして実現される。

自覚の立場も意識の立場における第四点、つまり要求された客観性によって意識発展が限定されるという性格を有している。西田は「AはAである」という判断の意識はAという意識内容がより具体的なものへと自己実現してゆくことであると考える。しかるにこの自己実現は、意識内容Aが客観的Aによって限定を受けた結果であるとも考えられる。つまり意識内容Aがより客観的となるということはAがより大なる立場、すなわち一般的なる立場から限定されるということであり、意識はそ

の発展に伴って自らが拠って立つ所の立場をより一般的なもの、最終的には普遍的なものに求めてゆくことになるのである。

この「より一般的な立場」はそれまでの立場を内に完全に含んだものである。かくして意識内容Aが完成されてゆくにつれてAは種々なる方面から知識化されることとなる。具体的な経験とはある一つのアプリオリのみによってではなく、種々なるアプリオリによって多方面から知識化されるものなのである。自覚はこのアプリオリ同士の結合点でもある。というのも、西田は実在界全体をアプリオリの系列とアプリオリによって構成される対象界の系列とに大きく二分し、前者を実在界の精神的方面、後者を物質的方面とする。すると両者の結合点は精神と身体とが共にみずからのものであることを知ること、すなわち自覚に求められるということになるのである。こうして自覚は、価値と存在の結合点であるだけでなく、精神と物質との結合点でもあることになる。自覚は実に実在の重心点であるといえよう。自覚があって初めて世界は表現されるのである。

宗教現象学としての西田哲学

田中久文

現代において、宗教をめぐる二つの大きな課題があるように思われる。第一は社会の世俗化の流れの中で、宗教的なるものの根拠を、日常の生の中に、いかに位置づけていくかということである。第二は国際化の中で、多様な宗教が相互に、いかに理解し合い、いかに共存していくかということである。

こうした問題に、西田の宗教論、特に最後の論文「場所的論理と宗教的世界観」に結実する後期西田の思索は、一つの解決の方向を示してはいないであろうか。西田は、宗教というものを特殊な領域とすることなく、通常の経験の根底にあるものと考え、その構造を経験に即して明らかにしようとした。またキリスト教や仏教などの既成の宗教に関しても、その背後にある固定化された伝統的教義にこだわることなく、彼が解明した宗教的経験の構造の一端を、それぞれの立場から体系化したものと考えた。従って、キリスト教も仏教も決して相対立するものではなく、相補的関係にあるものとされている。

こうした西田の宗教論を、現象学的方法論に立つものとして捉えることはできないであろうか。西田はフッサールの現象学に注目し、それをいち早く紹介した一人であるが、現象学そのものに対しては、意識の立場から出ないものとして、最終的には批判的であった。しかし客観的にみた場合、両者には深い共通性がみられ、最近それを指摘した研究も目立っている。そこで、西田の宗教論に関しても、現象学という視点から捉え直してみたい。その際、フッサールの哲学的現象学の方法を宗教学に応用した、レーウの宗教現象学との比較から始めるのが適当であろう。

レーウは哲学的現象学から、主に「現象学的エポケー」と「本質直観」という、二つの方法を取り入れている。宗教現象

学における「現象学的エポケー」とは、神学や宗教哲学のように、特定の宗教的真理を唯一絶対とする立場を括弧に入れ、あくまでも宗教現象そのものに即することを意味している。西田の宗教論においても、全く同様の方法がみられる。ただし宗教現象学が、「力」や「聖なるもの」といった、明らかな宗教現象を問題にするのに対して、西田は日常の経験の根底に宗教現象を捉えようとした。つまり、彼においては哲学的現象学と宗教現象学とが一続きのものと考えられており、このことは、西田の哲学が、二つの現象学を架橋する可能性をもっていることをも意味している。

次に、宗教現象学における「本質直観」とは、多様な宗教現象に共通して内在する構造や類型を直観し記述することを意味している。これも西田の宗教論の方法に近い。ただし西田の場合は、日常の経験と宗教意識とを連続的なものと考えるから、一般的な経験そのものの根底に、「絶対矛盾的自己同一」という宗教意識の構造を捉えた。そして、既存の宗教は、それぞれこの構造の一端を開示するものと考えた。

以上のような宗教現象学が捉える構造や類型に関しては、それが、宗教のもつ歴史性から遊離して、規範的な性格を帯びてしまうのではないかという批判がある。そのため、宗教現象学と宗教史学との新たな相互媒介の必要性が説かれたりしている。その点でも、世界そのもの、現象そのものを創造的なものと捉え、宗教に関しても、「将来の宗教」を創造的な観点から問題にしている西田の宗教論は、示唆するところが大きい。

いずれにせよ、レ！ウらの既成の宗教現象学と西田の宗教論とを比較検討することは、西田の宗教論に新たな光を当てることになると同時に、宗教現象学そのものに対しても新たな展開をうながすことになるのではなかろうか。

現今の生命論的西田哲学理解批判

森本さとし

近年、西田哲学に関して、従来とは違った新しい視点からの論攷が幾篇か発表されている。野家氏が『講座 生命'96 生命の思索』（哲学書房、一九九六年）に発表した「歴史的生命の論理 西田幾多郎の生命論」と題される論文（以下、野家論文と略記）も、そのような成果の一つである。この論文は、西田哲学の生命論の意義を、主として現代の狭義の生命論[1]と関連づけながら論じた意欲作である。筆者は、この論文における、氏の着眼点の新鮮さやある意味での確かさには最大限の敬意を払うものである。しかし、氏の論文の創造性は十分に認めつつも、そこには幾つかの問題が存在すると言わざるを得ない。本発表では、あくまでも西田の生命論の現代的意義をより明らかにする手掛かりを得るために、野家氏の論文を例として取り上げ、そこに含まれる問題点を指摘し、検討を加えてみたい。本来ならば、論文全体を取り扱わねばならないが、発表の時間も限られており、また、最も問題の多いのは第三節と四節なので、ここではそれらの節を取り扱いたい。

第三節は、「ホールデーンからの触発」と題されており、後期の西田とイギリスの生物・生理学者ホールデーン（ホールデン）との邂逅が論じられている。この節で野家氏が指摘しているように、後期の西田は、自己の生命論を展開するにあたって、ホールデーンから大きなインスピレーションを得、そして彼の種的構造（形態）の能動的維持という立場を、「形が形自身を維持する（限定する）」と言い換えることによって換骨奪胎して、自己の体系の中に取り入れている。しかし、野家氏の西田生命論理解で第一に問題になるのは、野家氏が西田生命論の基本的立場である、歴史的生命（歴史的世界の生命）と生物的生命の区別を無視してしまっているということである。この点で、西田の立場に忠実に即していない。西田は歴史的生命と生物的生命をはっきり区別している。また、西田がホールデンの「種的構造の能動的維持」を「形が形を維持する」ことと言い換えた時の、この「形」とは何なのかが全く明らかにされていない。そして絶対矛盾的自己同一とは、「相反する方向の力が一つになってせめぎあう状態」（野家論文、二七頁）ではない。

第四節（「事としての生命」）での大きな問題の一つは、野家氏が西田は形の自己限定ないし自己形成ということを物理的世界にまで押し広げて考えていたと指摘して、自己組織化（self-organization）現象と関連づけて、西田の生命論の「今日的射程」（野家論文、三三頁）を論じようとしていることである。だがもし自己組織化と西田の生命論の関係を考えるとするならば、最も問題になるのは、自己組織化とは、化学や生物学のレベルで研究され発展してきた概念なので、そこには西田の言う「個」は、存在しないということである。従ってそれをそのまま人間や社会にあてはめるには困難が存在すると言えよう。自己組織化現象から西田の歴史的生命を理解しようとするなら、それは（西田の立場からするならば）具体的なものを抽象的なものに還元するという結果になりかねないのである。そのようにして見えてくる「今日的射程」とは一体何であろうか。

もしこのようなテーマを論じるのであれば、どちらか一方を他方に還元したり引き寄せたりするのではなく、西田の生命論と現代の（狭義の）生命論との双方の立場を正確にした上で、それらの関係について考えるのでなければ大きな成果は得られないと考えられるのである。

注

（1）狭義の生命論とは、特にシステム理論や散逸構造論などを中心に、元来は自然科学から発展した生命に関する新しい立場を指す。近年、これは哲学や社会科学の領域においても、大きな影響力を持つようになってきている。

第七部会

證空の往生観と当麻曼陀羅

中西随功

浄土教における往生は肝要な教旨である。現今、基本的には『浄土三部経』の経説により念仏往生することである。だが、念仏往生については諸師により様々な受けとめがある。

小稿においては西山派證空の往生観の立場から当麻曼陀羅との関わりを考察したい。

一

證空は往生について即便往生と当得往生を説く。これは『観無量寿経』上品上生における経説に依るのである。つまり、若有衆生が三心を具して即便往生することと復有衆生が三福の功徳を具して当得往生するのである。

いわゆる、浄土教において臨終に阿弥陀仏の極楽世界に往生できることは大事な目標である。しかしながら、それは未来に確約されているとしても、現今に得られる利益として往生を説かれている。

そして、證空は『散善義他筆鈔』に「領解ノ心トイハ、三心ナリ」と示す様に、『観無量寿経』に説く三心は領解の一心である。更に、領解の一心は弘願に帰入した時点として平生における即便往生とする。

この即便往生に対して、臨終の往生が当得往生である。しかも、證空は即便往生と当得往生とは一人のうえに説かれていると理解している。

又、證空は『散善義自筆御鈔』に次の様に述べる。

「若有衆生ノ外ニ復有三種衆生アルベカラズ。此ノ故ニ、若有衆生ヲバ即便往生ト説キ、復有三種衆生ヲバ当得往生ト説ク。即便往生ハ、先ヅ弘願ヲ思ハヘテ説ク。弘願ニ乗ジヌレバ、時節ノ久近ヲ論ゼズ、即チ生ズル故ナリ。当得往生ハ観門ノ心ナリ。観門ハ必ズ弘願ニ乗ズルニ依リテ生ズベシ。故ニ、当得ト説クナリ。」

この様に、證空は即便往生を弘願、当得往生を観門としている。ここで弘願とは阿弥陀仏の本願であり、衆生はこの弘願に乗じて即便往生する。また、観門とは『観無量寿経』十六観のことであり、弘願を顕照する法門である。この観門により弘願に帰入して当得往生すると示している。

二

證空と当麻曼陀羅の縁については寛喜元年（一二二九）であると伝える。従来から観経変相図としての当麻曼陀羅はよく伝えられていた。ところが、證空は正しく善導の『観経疏』の分科により織りあらわされたことを発見するのである。その感悦の余り、当麻寺に不断念仏の供料として田地を寄進している。この寄進文は曼陀羅堂正面の柱に書きつけている。この事は仁空実導の『善慧上人絵』に伝えられていたが、昭和十六年七月

に当麻寺の宝庫からその古柱が発見された。

更に、近年の研究により当麻寺の来迎会は證空により創出されたことが明らかになり注目されるのである。

三

ここで、證空の往生観と当麻曼陀羅を結ぶものとして『観経』第十二「普観」に注目したい。

善導は普観の釈文で「二凝レ心入レ観即常作二自往生想一」と示す。いわゆる、自分の往生のさまを具体的に想念し証得する。この普観は能観の智を説き、それ以外の定善は所観の境である。そして、浄土の相を観ずとは心に想うことが即ち往生となる。つまり、證空は生きている今に『観経』の教説（観門）を聞き、浄土に現身に往生している想いをなす時、それが即便往生であると述べる。しかも、この即便往生の具体的な相が普観に説かれている。このことは、観想者が既に当麻曼陀羅の絵相の中に入りこんでいる自己を観想することになろう。このことは当麻曼陀羅の普観の絵相により明白である。そして、證空の往生観として示される真仮一同の教旨により理解できるのである。

安居院澄憲・聖覚をめぐる造像

――中世説教師研究への新視点――

青木　淳

天台座主慈円（一一五五～一二二五）は「建永元年起請文」（『鎌倉遺文』一六五九号）のなかで「近代近古用僧徒有四種、一者顕宗、二者密宗、三者験宗、四者説教師也」と述べている。中世初期の混乱のなかから、慈円の言うように、説教師の果たすべき役割がしだいに重きをなしはじめたことは、中世仏教の成立の背景にある信仰の民衆化という問題を説き明かす糸口の一つといってよかろう。

安居院法印澄憲（一一二六～一二〇三）とその真弟子（実子）聖覚（一一六七～一二三五）は、鎌倉時代を代表する説教師で、「四海大唱道一天名人」（澄憲・『尊卑分脈』）、「濁世富楼那」（聖覚・『明月記』）と称された人物である。澄憲は天台檀那流を、また聖覚は天台檀那流・恵心流の法流を嗣ぐ学侶である一方、日常は延暦寺竹林院の里房安居院に住まいし、妻帯して多くの子女を儲けたことが知られている。

この二人の事績は『玉葉』などに詳しいが、その生涯を通じて実に多くの法会の導師として貴顕の人々に招かれ、その唱導する姿はあたかも「説法如富楼那、万人落涙」（『三長記』・聖覚）と語られるほどであった。また『明月記』などを見てゆくと、彼らはしばしば造仏供養に招かれて導師を勤めており、そ

うした「場」はいわば、中世の人々にとって作善・結縁、そして遊興の空間であったことは想像にかたくない。しかしながら、そうした「場」の記録はこうした日記などに書き残されたもののほか、ほとんどないに等しい。

ところが近年仏像の解体修理などの折りに、その像内に記された造像銘や像内納入品の記録から澄憲ならびに聖覚の名の見えるものが三作例発見されている。そのはじめは、建仁元年（一二〇一）に仏師快慶により造立された東大寺僧形八幡神像で、その像内に記された百五十名の結縁者の一人に「法印澄憲」の名が見える。この像の場合、仏師快慶が造立の施主として関係していることも注目されるところだが、後白河法皇・後鳥羽上皇・土御門天皇・七条女院・八条女院・御室守覚法親王といった当代の皇族たちの結縁が目を引く。東大寺における造像に天台僧澄憲の結縁はそれだけで特異な位置にあるが、その子でやはり結縁者の一人である東大寺僧恵敏や弟の明遍との関係、あるいは八条女院などとの関係によるものと考えられる。

第二番目は、寛喜元年（一二二九）に造立された京都・寂光院の地蔵菩薩立像である。その像内からは「寛喜元年十一月五日沙門寂如造像願文」のほか結縁交名等が発見され、その願文に続く交名の筆頭に「此善　所謂法印聖覚」という記事が見える。聖覚はこの時、六十三歳。同年四月には、嵯峨念仏房の招請で善導像の供養を行なっている。この願文より、本像が造像当初より寂光院に安置されていたこと、また地蔵菩薩の功徳になぞらえ、この造像をもって堕地獄からの救済と極楽往生を誓願するという内容になっている。この寂光院は建礼門院（一一五七？～一二一三）所縁の寺院であることや、『平家勘文録』によると『平家物語』の成立にこの澄憲・聖覚の一族が深く関係していることが指摘されており、このことなどもあわせて考えると興味深い。

第三番目は、文暦二年（一二三五）五月に仏師快慶の弟子行快が造立した滋賀・阿弥陀如来像で、この像の結縁交名は澄憲・聖覚を筆頭としてその法系に列なる大報恩寺義空・澄空といった人物や、長西（一一八四～一二六八）を祖とする浄土宗諸行本願義の人々の結縁が確認されている。しかしながら、この造像の結縁交名の書かれた年の三月に聖覚はすでに亡くなっており、澄憲・聖覚ともに追善の結縁である。以上小稿では、中世の説教師のいる風景を再現するための新視点として、造像交名のなかの澄憲・聖覚の姿を追ってみた。

迦才『浄土論』所説の往生人伝について

柴田泰山

迦才『浄土論』巻下第六「引現得往生人相貌」は中国浄土教史上において最初に作成された、計二十人の夢中時及び臨終時等における見仏や来迎に関する記事を収集した「往生人伝」であり、今日、中国及び日本において多数作成された「往生伝」の原形として位置付けられている。本論では迦才自身がどのような背景を有し、又どのような視点から第六「引現得往生人相

貌」を作成したかという問題を整理し、中国仏教史上における「往生人伝」の位置付けと迦才『浄土論』における「往生人伝」収集の意図について整理を試みたい。

まず、迦才『浄土論』所説の「往生人伝」の典據について、現時点では『比丘尼伝』（現存）と『冥祥記』（未伝）が判明している。また、『浄土論』所説の内容から自らが直接見聞した道綽門下を中心とした様々な奇瑞を整理し文章化したと思われる。ここから迦才は自身以前の「往生人伝」に関して「来迎」等の記事を中心として諸伝及び当時流布していたと思われる説話集から収集を行い、更に直接見聞した道綽門下を中心とした様々な奇瑞を整理し、両者を「四衆の往生人伝」として分類したものが『浄土論』巻下第六「引現得往生人相貌」であると見ることができる。

次に迦才『浄土論』所説の「往生人伝」が成立した背景について見ていきたい。中国仏教では五世紀頃から既に多種の僧伝や寺伝或いは説話集が作成され、六世紀になると整理化された『高僧伝』等に代表される歴史的資料の編纂と、『観世音応験記』に代表される応験説話的資料が並行して作成されるようになっていた。また七世紀になり迦才と同時代に道宣により『続高僧伝』や『集神州三宝感応録』等が、或いは道世により『法苑珠林』や『諸経要集』等が作成され、歴史的資料と応験説話的資料とが同時に編纂されていった。この中国仏教における「中国仏教における歴史的認識」と「中国仏教が有していた民間信仰的側面」とが融合的に整理されていった状況を迦才『浄土論』の時代背景として見ることができる。

更に迦才『浄土論』所説の「往生人伝」の意図について、『浄土論』巻下第六「引現得往生人相貌」の序文に相当する問答では「問ふて曰はく、上に経と論の二教を引きて往生の事を証するは、実に良験為り。但し衆生、智浅くして聖旨に達せず。未だ現に往生を得る人の相貌を引きて、其の心を勧進せんには若からず。今即ち目に信を取りて其の聞進を欣しめよ。答へて曰はく、其の往生を得る人、経論に依りて咸く光台の異相を得る者、其の数無数なり。今略して四五を引く。諸の学人に示して、見て信を取らしむ也。」と述べている。ここでは「智慧が浅く聖旨に達し得ない衆生に対して往生人の様子を視覚的に表現することによって信仰を得させる為に「往生人伝」を説示する」と述べている。この部分から迦才『浄土論』所説の「往生人伝」の意図は「単なる奇瑞の収集」ではなく、「念仏」（浄土行）実践と臨終時における感応奇瑞の「実証的前例」であると同時に、この実証的前例に基づいて発心しその上でこれら往生人伝の記述への追体験を勧めていると考えられる。即ち、迦才は『浄土論』において自身を含めた第四五百年という同時代の衆生が具体的に実践可能であり、かつ順次往生が可能な実践行として主体的に「念仏」（浄土行）を主張し、自らの浄土教信仰とその論理を実証するために「二十人の往生人伝」を説示し同時代の人々に浄土教信仰と「念仏」（浄土行）実践を勧めたと思われる。

迦才以後の中国浄土教の展開過程上において『浄土論』所説の「往生人伝」は『瑞応刪伝』以降、中国・日本において多数作成される諸往生人伝の基礎的存在として取り扱われていくこ

ととなる。

行業論より見た『選択集』と『安楽集』

久米原恒久

『選択集』は、阿弥の名号を唱える本願念仏を論証する書である。まず法然は八重選択の立場から選択の意義を明らかにしている。

まず『無量寿経』の三選択として選択本願、選択讃歎、選択留教、『観無量寿経』の三選択として選択摂取、選択化讃、選択付属、『阿弥陀経』の一選択として選択証誠、『般舟三昧経』の一選択として選択我名の八選択を示している。これらは弥陀、釈迦、諸仏の選択であり、それ故に絶対的価値をもつものである。宗教は本来、絶対者への帰依、絶対者の意に身命を賭して順じてゆくことを基盤として成り立つものであって、我見と我執を超えて、凡智の計らいを超えた存在に随順すべき事が示されている。この八重の選択を更に要約したものが三重の選択であって、本集第一章段で聖道門を捨てて浄土門を選取し、第二章段では雑行を選捨して、正行を選取し、第三章段にては助業を選捨して正定業を選取すべき判釈が示されている。これらは、二者択一的な論理に立脚し、仏教を整理したものの如く感じられるが、法然の立場はあくまで弥陀、釈迦、諸仏の教えに信順し、全仏教を統摂する絶対的価値を、本願に誓われた称名念仏に見出したものである事を忘れてはならない。第二章段において法然は、この称名念仏に、従来の易としての価値を更にすすめ、万行の中での「勝」行として受け止める姿勢を示した。それは唱える対象としての名号（阿弥の名）に「万徳の帰する所」としての、絶対的価値を認めるものであり、これを称える念仏行が同じく絶対の勝行であると信解する事を意味するものであった。

これは名号自体に具備される内証外用の功徳を、弥陀の本願より発現する不可説なる力用として受け容れる事をも意味するものであった。この名号の功徳に対する絶対的依憑の釈解は、既に法然が自らの念仏義の相承系譜として認める、中国浄土五祖（第一章に提示）の第一、曇鸞の教義の中に見出せるものであって、名体相即の理を裏づけとしつつ、「衆生の一切の無明を破し、能く衆生の一切の志願を満たす」ものとされ、或いは浄摩尼珠の比喩をもって、現当二世にわたる益を願生者にもたらすものとして顕わされているのである。これを受けた道綽は、これらの解釈文等をそのまま継承受容し、更に伊蘭林の臭気を牛頭栴檀が滅し去る比喩をもって、衆生身内三毒三障無辺重罪を滅し去る、同じく現当二世の念仏の益として『安楽集』に示したのである。更に道綽は、同書劈頭に時と機と教の一致を末法得脱の必須要諦として示した後、諸仏には四種の衆生を度すべき手立があるが、今時こそ第四の名号による度衆生の時代であり、「懺悔修福して仏の名号を称すべき時の者なり」と断じ、名号を明確に修相の中に組み込んだのであった。そして、第三大門に「若し衆生有りて、縦令ひ一生悪を造るとも、

命終の時に臨んで十念相続して我が名字を称せんに、若し生ぜずんば正覚を取らじ」と示し、大経第十八願文を観経下下品と合釈して、如来の名を唱える事をもって、浄土の行を結した。この大経十八願釈は善導によって更に明確化され、「乗我願力」「本誓重願不虚」等、名号を唱する者に加備せられる本願力がより明確に示されるに至った。法然もこの釈文を継承、第三章段に掲げたが、これは前記道綽における行論としての名号釈が、以後の方向を決した証しであり、法然の選択本願念仏義の基礎理念を提供したものと言えよう。更に法然は本集において、異類の助業論（先に排捨した雑行が、決定往生の心が確立された後は、称名念仏への助成となるという主旨、又法然は別伝において世俗の営み一切が、念仏の助業であると語っている）を提示するが、これも道綽がくり返し明示した名号の現当二世にわたる益用が背景基盤の一つをなしており、その上に道俗勧励の間口を広めたものという見方もできよう。

明恵の教判論

前川健一

明恵が華厳宗の僧侶であると同時に、生涯を通じて密教の行者であったことは周知の事実であり、その立場は石井教道の提唱以来「厳密」と称されている。しかし、明恵は単純に顕密を同等に考えていたわけではない。本発表では、明恵の教判論を通して、この問題を考察する。その際、顕密の関係だけでなく、顕教に於ける教判をも合わせ考察することで、明恵が仏教全体をどのようにとらえていたのかを浮き彫りにしてみたい。

明恵は、どの教でも最終的に到達できる悟りは同一であると考えていたが、教判的意識がなかったわけではない。直接的には、『金師子章光顕鈔』で華厳宗の五教判について言及している他、『華厳唯心義』では始教（特に法相宗）と終教との差異が論じられている。講義の記録である『起信論本疏聴集記』『同別記聴集記』『解脱門義聴集記』にも関説するところがある。『真聞集』『栂尾御物語』など、弟子たちによる聞書類の中では、顕密の関係に関する発言が散見される。それらを総合すると、『摧邪輪』が提示する六宗（小乗・三論・法相・天台・華厳・真言）の順列に収斂すると言ってよい。この六宗の順列は、一見伝統的な八宗の並べ方に類似しているが、その内実は明恵独自の解釈によって、華厳宗の五教判・同別二教判と顕密判とを結合し、現実の宗にあてはめたものである。

この六宗で、まず注目すべきことは、法相宗の位置付けである。ここには明恵の五教判理解が反映している。明恵は、三論宗を終教に位置づけるという当時の華厳宗内の意見を批判し、三論宗が始教であることを強く主張する。また、法相の所依の経典である『解深密経』を三論より上位に位置づけ、結果的に法相宗を三論宗より上位に位置づけている。ここには、『解深密経』（法相宗）は単に有を主張しているのではなく、三論の空を否定する高次の有を主張している、という明恵の解釈がある。そして、そのような有が、終教（如来蔵思想）への橋渡し

の役割を果たしているとも理解されている。一方で、明恵は終教の立場から法相宗を厳しく批判し、華厳宗の優位を確立しようとしている。そこで争点になっているのは、真如の随縁を認めるか否かという問題であり、明恵にとってこれが原理的な重要性を持っていたことを示している。

これに対して、『法華経』や天台宗に対しては、同じ一乗であるということから、かなり微温的な態度を取っている。同別二教判に基づき成仏論に関して一応『華厳経』の優位は主張しているが、法相宗の場合のような原理的な批判は見られない。明恵の弟子の喜海は「華厳宗は論宗であるから三論宗・法相宗などと親しく、経宗である天台宗とは疎遠である」と述べているが、天台宗に対する関心の薄さはこのような認識とも関係しているのかも知れない。

密教と顕教との関係については、顕密の目指すところは最終的に同一だとしながらも、顕教が三業のうち意業を中心としているのに対し、密教は三業にわたるとし、印や真言といった事相によって深義を得ることができる点に、密教の優秀性を見出している。ただし、密教の法門はそれ自体としては一見浅く見えると考えていた点は、注意すべきであろう。また、空海以来、密教の優位性の重要な根拠となってきた即身成仏と法身説法については、顕教においてもそれらが存在することを述べ、この点での密教の優位は認めていないようである。明恵は、密教を「無差別の大海」「深き底」に喩え、華厳等の顕教は言説によってそれを説明するものだとしている。このような密教のイメージは、明恵に於いては真如のイメージに重なるものであり、密教こそが根源的な真理と考えられていたことをも示していよう。

法然上人「選択思想」と「勝劣・難易二義」をめぐって

林田康順

『選択集』第三章段で法然上人（以下、尊称略）は、阿弥陀仏が称名念仏ただ一行を本願往生行として選択した理由を「聖意難測（シヨウイナンリ）」と述べつつも、「勝劣・難易」の二義によってその深意を測っている。阿弥陀仏という覚者による念仏と諸行との取捨という画期的な選択本願義とこの勝劣・難易の二義をめぐって、これまで多くの先学がさまざまに見解を加えられてきた。その中、二・三の所論について検討を施したい。

まず平雅行氏による「法然はまさに奈良・大橋（俊雄）両氏を幻惑させたように、難易義と選択本願念仏説との論理的飛躍を糊塗するために、勝劣義を援用したのではあるまいか（「法然の思想構造とその歴史的位置」『日本中世の社会と仏教』）」との所論についてである。実は法然は、勝劣・難易の二義を述べる直前まで、阿弥陀仏による選択の姿勢を詳細に明かしている、つまり、阿弥陀仏は本願の内容の選択（取捨）を「善悪・麁妙・好醜」といった勝劣に準じる価値に基づいて判断を下し、それと同次元に往生行の取捨も「清浄不清浄」という価値

判断の下で行われた、と法然は述べている。このように、阿弥陀仏の聖意を汲んだ法然は、念仏と諸行との阿弥陀仏による選択の基準を正に勝劣にこそ求めたのであって、後に続く勝劣義の説示はそれを受けたものであることを見逃してはなるまい。こうした意味において、平氏の所説に賛同することはできず、阿弥陀仏の四十八願の選択の聖意を汲まれた法然の所説に決して論理的飛躍が存在するわけではないのである。

一方、平氏の批判の矛先となった奈良博順氏による「勝の義こそ四十八願選択の意図と一致し（「法然の思想的形成」『倫理学研究』九）」ているとの所論こそは、正に正鵠を得たものといえよう。しかし、奈良氏のいう「易の義は選択本願の義と矛盾したものであり、かつ勝易二義をもって、称名一行が選択された理由を説明しようとした法然の試み自体、内に矛盾を含んでいるといわなければならない（「選択本願念仏集管見」『浄土学』二八）」との指摘については、次のような疑問が呈せられよう。なるほど阿弥陀仏が勝の義から称名念仏を選択したとはいえ、我々底下の凡夫を一人残さず救わんという聖意が心底に働いていたことには疑いの余地はない。その発露として阿弥陀仏は易の視点から称名念仏を本願行として選択したのであり、さらにいうならば、称名念仏という易なるものに勝の功徳を持たせたことこそが、阿弥陀仏による「五劫思惟・兆載永劫」の酬因であり感果に他ならないことを見逃してはなるまい。奈良氏ご自身が引用されているように、石井教道博士が「祖師の易というのは、祖師又は行者が選んで易としてこれを行うようであるが、今元祖は阿弥陀仏の選ばれた易の義である（「元祖教学の思想史的研究」『浄土学』二五）」との視点こそが重要であり、法然の「試み」には何等の矛盾もないのであろうか。

また、平氏による「香月氏の前掲論考にもあるように、称名勝行説は決して法然の独創ではない」との所論にも一考を要しよう。なるほど香月乗光氏の所論では、念仏勝行説の思想的背景を『往生拾因』の万徳所帰、『往生論註』の名体相即、功徳享受などに求めている（「法然教学における称名勝行説の成立」『法然浄土教の思想と歴史』）。しかし、香月氏の所論にそれこそ平氏が「幻惑」されたように、法然による選択本願念仏説の画期性は念仏と諸行との取捨に基づく勝劣義にこそ求められ、念仏勝行説と勝劣義とはある種の大きな隔たりがあることを確認せねばなるまい。つまり、たとえ称名念仏が阿弥陀仏の選取に基づく勝行であると主唱したとしても、他宗の側が自宗の行はそれを凌ぐ、たとえば「妙勝行・超勝行」であるなどと主張することは可能であり、それこそがこれまでの仏教学・仏教者の常識だったのである。所詮、彼等の行体系の中では、称名念仏の劣行としての教学上の位置が何ら変更することはない。しかし、諸行が阿弥陀仏の選捨された劣行であると指摘するならば話は別である。そうした意味において阿弥陀仏の選択に基づく念仏と諸行との勝劣義は正に画期的であり、「全非比校」ざる諸行から本願念仏を「ひとりだちをせさせ」る浄土宗独立への思想的根拠となるのである。

（紙面の都合上、詳細な検討は別稿に譲り、末註は略す。）

法然門下における『選択集』受容の考察
――親鸞を中心として――

中臣至

法然の主著である『選択集』が、法然門下における教科書になったのはいうまでもない。その『選択集』は、現存の諸法語等の中では、法然の念仏の信仰・実践の内容を最もよく整えて遺されている主著である。その意味では、法然の宗教、その教義・実践を理解するに当たっては最も中心的に重要視されるべき内容のものである。また、偏に善導一師の理解に立つ態度を貫き最後的に打ち立てられてくるものが選択本願念仏の一行専修に外ならないことを明らかにされるのである。

法然門下においても、聖光『徹選択本願念仏集』、良忠『選択集伝弘決疑鈔』、証空（異説あり）『選択密要決』、長西（異説あり）『選択集名体決』、隆寛『顕選択』（欠）等がその名称からでも『選択集』に関連する書物であることがわかる。また、聖覚『唯信鈔』や隆寛『一念多念分別事』・『自力他力事』と、隆寛（異説あり）『後世物語聞書』等は、法然の影響を大きく受けたものとして親鸞は多く書写された。

そこで、親鸞において『選択集』の受容をみてみると、その主著である『教行信証』化身土巻（末）後序（真聖全二・二〇二）

然愚禿釈鸞、建仁辛酉暦、棄雑行兮帰本願。元久乙丑歳、蒙恩恕兮書『選択』同年初夏中旬第四日、「選択本願念仏集」内題字、并「南無阿弥陀仏往生之業念仏為本」与「釈綽空」字、以空真筆令書之。同日、空之真影申預奉図画。同二年閏七月下旬第九日、真影銘以真筆、令書「南無阿弥陀仏」与「若我成仏十方衆生、称我名号下至十声、若不生者不取正覚、彼仏今現在成仏、当知本誓重願不虚、衆生称念必得往生」之真文。……

とある。「元久乙丑歳」とは元久二年（一二〇五）のことであり、この年に『選択集』一部の大体を親鸞自らが書写し、四月十四日、法然がこれに内題の字、即ち「選択本願念仏集」という題名と「南無阿弥陀仏往生之業念仏為本」という題下の注と、それが与えられる釈綽空（親鸞の当時の名）の二十四文字は、法然が自ら筆をとり、肝要の部分を自筆することによって付与の形式が整えられて伝授されている。そして、法然の真影を借りて、これを図画し、閏七月二十九日、法然自身がこれに銘文を記しているのである。

親鸞『教行信証』における『選択集』の直接的な引用は、『選択集』冒頭の標宗の文（真聖全一・九二九）と『選択集』最後の三選の文（真聖全一・九九〇）と呼ばれる二箇所に凝縮されてあげておられる。

『選択本願念仏集』源空集云。「南無阿弥陀仏往生之業念仏為本」

又云。「夫速欲離生死、二種勝法中、且閣聖道門、選入浄土門。欲入浄土門、正・雑二行中且抛諸雑行、選応帰正行。欲修於正行、正・助二業中、猶傍於助業、選応専正

定。正定之業者、即是称仏名。称名必得生、依仏本願故。」已上。

とある。親鸞は、これらを『教行信証』「行巻」（真聖全二・三三）大行釈の七祖（親鸞が特に重視される七人）の中の一人としてあげておられる。

法然は『選択集』十六章を、八十三字に要約されていて、「三選の文」または「略選択」と呼ばれている。聖道門を閣いて、浄土門を選びとる第一選、雑行を抛って正行を選びとる第二選、助業を傍らにして正定業を選びとる第三選と、「称名必得生、依仏本願故」と宗因を成ずる二句とに分けることができる。速やかに生死を出離しようと思う行者が、聖道を閣き、雑行を捨て、助業をさしおいて、称名一行を必得往生の行法として選びとっていくきびしい求道のありさまは、そのまま行者が己を空しくして如来の選択本願に依順していく姿をあらわしていたのである。三選の文は、まさに法然の宗教的回心の構造を明らかにしたものであったのである。

融通念仏宗史の研究

——中祖法明上人伝をめぐって——

戸田孝重

融通念仏宗は、全国各地に伝えられた融通念仏信仰を受け継いだ宗派として、大念仏寺（大阪市平野区平野上町）を本寺に、大阪府、奈良県などで末寺を有する関西のみに教線をもつ教団である。

その融通念仏宗において、中興の祖とされる良尊法明なる人物が存在する。伝承によると、法明は摂津国深江（現大阪市東成区）の生まれで、高野山、比叡山で修行し、のちに深江にもどり、ある夜、夢に石清水八幡宮の社内にある融通念仏の法宝物を受け取り、良忍上人以来の法脈を継ぐようにとのお告げを受けた。また石清水八幡宮の社人にも、社内の融通念仏の法宝物を法明に渡すべしとの夢告があった。これより法明は石清水八幡宮へまた、社人は深江へ向かった。途中交野郡茄子作村（現枚方市）で両者は出会い法宝物は法明に渡され、ここにおいて彼は融通念仏を中興した。その年は元亨元年（一三二一）と伝えられている。しかし、今のところ彼には自らの著作も、信頼できる資料も見出せていない。

法明の伝承は融通念仏宗の内外に伝わっている。彼の事蹟を知る資料として次のようなものがあげられる。

融通大念仏亀鐘縁起
　天文九年（一五四〇）
良尊法明
　慶長十九年（一六一四）
法明上人縁起
　元和元年（一六一五）
融通大念仏本寺住持世譜
　寛文六年（一六六六）
融通大念仏寺伝

元禄十五年以前（一七〇二）
浄土鎮流祖伝
宝永元年（一七〇四）
大念仏寺記録
宝永二年（一七〇五）

このうち最も古い資料は『融通大念仏亀鐘縁起』である。以下これを中心に話をすすめたい。ちなみに、この縁起には現在、大念仏寺や、柏原市西光寺、奈良市鳴川町徳融寺に伝わるもの、澤池利三氏所蔵のもの（『堺市史続編第四巻』詞書のみ）などがある。また大阪市大淀区の源光寺（現浄土宗）には、元禄三年（一六九〇）の写本として、詞書だけ伝えられている。

そして、西光寺のものは巻子本で、たて二八・九㎝、よこ一五二五・三㎝。本来は絵の部分と詞の部分が交互に配置されていたと思われるが、現状では絵と詞の部分が分断され、前半に詞の部分、後半に絵の部分がそれぞれまとめられている。その奥書によると春誉尼が亡父の追善供養のために、大念仏道場に天文九年（一五四〇）二月二十二日に『亀鐘縁起』を寄進したと記されている。すなわち、法明の伝記としては、いわゆる彼の滅後一九一年を経た資料であり、これをもって人物像を明らかにはできない。しかし、融通念仏宗が宗として形成されていく過程を示してくれる重要な資料ではある。そこで、詞書の部分を少し見てみたい。

そもそも先学の指摘にもあるように、十四、五世紀の交には『融通念仏縁起』が作成され、融通念仏伝道のピークが現出したようである。また、この河内平野は雑信仰の地域だったと考えられている。そして、十六世紀には融通念仏宗が組織される一段階において、法明なる人物を中心として慕い、はっきりと他力思想、八幡信仰、観音信仰など種々雑多にとりいれて発展しつつある様子を認めることができる。これは一般庶民の信仰の実態をよく示しているものでもある。

京洛東山の時衆

古賀克彦

京洛東山はもと葬送の地であった。それ故、葬送儀礼に深く関わる中世時衆の聖たちに顕密寺院が席巻され、改宗を余儀なくされたのも当然であろう。併るに、隠遁の地でもあった東山が、遊興の場所となる近代に至って悉く衰退するのも、時流の成せる業である。これは東山に限らず、洛中或いは全国の都市で、隆盛を誇った時宗教団が衰微していくのと正しく軌を一にする。だが東山時衆もしぶとく、（主に真宗教団に）土地を切り売りしながらも、塔頭を酒宴の貸席・料亭等に転化しながら生き残りを賭ける。そこには宗教的価値は殆ど見出せず、僧侶は妻帯時衆となり、世襲の阿弥号で呼称される店舗の主と化す。そして、それも空しく近代の廃仏毀釈・強制上地・火災・戦災等で寺地を失い、昔日の面影のみ残れるのである。そういった京都東山の霊山・国阿両派の現代に至る動向は、昨年・一昨年の「日本宗教学会学術大会」で考察を行った時宗御影堂派

（こちらの生業は扇折であった）と、奇しくも合わせ鏡の如く重なり合うのである。

尤も、広く東山の時衆（江戸封建体制期に一宗として確立、あるいは統合させられた「時宗」ではなく、遊行・勧進・鉢叩鉦打・貧民救済・賦算・踊念仏等を興行する一種の遁世僧・聖［被自利］の道俗を指す）には、現在「遊行前町」の名のみ残る遊行法国寺（もと豊国寺。のち、当地に移転して来た六条道場歓喜光寺に吸収合併され、更に山科へ転出）、同町に現存する浄土宗（もとは泉涌寺末）安祥院（木食聖養阿正禅開基）、その近隣にある空也聖ゆかりの浄土宗西光寺（六波羅蜜寺の旧号と同名）等も含まれるべきと考えている。

さて、そういった東山時衆の中心的存在である、国阿随心は、その絵伝によれば一三一四［正和三］年、播磨国守石塔四郎頼茂の子（異説あり）として生まれ、一一歳で書写山円教寺（これも一遍・一向等の時衆に縁が深い）に登り天台を学ぶ。一八歳で剃髪受戒、のち諸国修行中に遊行七代他阿弥陀仏託何に会って時衆となり国阿弥陀仏と号す。三年間随行した後、霊仏霊社を順礼する為、会下を離れた。一三六五［貞治四］年春、一遍の廟所を拝し近隣の薬仙寺の真如房を帰依させ直阿弥陀仏と名乗らせ、山陰・山陽を化益し、一三七五［永和元］年春、熊野三所権現を参詣、同年六月新宮から伊勢に向かった。同年八月、六二歳にして千日参詣の願を立て、一三七八［永和四］年、山田の里に神護念仏寺を建立。同年五月末、伊勢を出て一三八二［永徳二］年近江国関の地蔵堂で法要、正福寺を建立。翌年入京し東山の霊山寺を天照大神の託宣により天台僧光英僧都より譲り受け、念仏三昧の道場・正法寺に改め、一一月七日、上人号勅許。一三八四［至徳元］年、双林寺を時の住持勝行房より譲り受け、弟子の持阿弥陀仏（同寺旧蔵の「別時番帳」では円阿弥陀仏）を住持とする。翌年、吉水房慈円山安養寺をも光英僧都より譲り受け、弟子の宣阿弥陀仏を住持とする。一三八六［至徳三］年、東山長楽寺を時の住持栄尊（光英の弟子。のち弥阿弥陀仏）より譲り受ける（これも異説あり）。一三八七［嘉慶元］年、北国修行に出掛け、気比太神宮に参詣、敦賀に来迎寺を建立。翌年、信濃の善光寺に参詣、若狭小浜中に化益、将軍義満の命により一三九〇［明徳元］年、還京。一四〇五［応永一二］九月一一日寂、九二歳。

この伝記に就いても検討すべき点は多々在るが、例えば、国阿の呪符「伊勢熊野参詣輩許永代汚穢」を霊山派本寺正法寺が発行している事は広く知られている。そして、もう一方の国阿派本寺双林寺でも同種のものを配布していた可能性が考えられていたところ、ある霊山派の寺で拝見した軸には「伊勢熊野参詣輩許永代於汚穢／双林寺開山国阿上人」の刷文字の下に柏の護符と同じ花押があり、黒衣墨袈裟、裸足で鉦を叩く僧侶刷絵が描かれていた。

もう一つ今後の解明を待たねばならぬのが、各寺院への塔頭からの登位制度である。例えば安養寺（歴代宣阿）を例にとれば、宣阿三・七・一〇・一三・一九・三六代に長寿庵左阿弥の初・二・四・六・一〇代が夫々昇格している。妻帯時衆ならではの関係が看取出来るのではないかと考えている。

時衆をめぐる新しい知見

――時衆学構築のために――

小野澤　眞

学界内外を問わず時衆（時宗の用字は主に幕藩体制以後）に関し開祖一遍と踊り念仏が突出し、付随する形で賦算や神祇信仰が出る固定観念が通例で、業行面のみが誇張され思想面が看過されている。時衆に対する根本的な誤解を指摘する。まず法脈の問題。現代時宗では三国相承・神勅相承・円頓戒相承と定義し、浄土宗西山派証空の法水を承けるとする。これは最大の教勢を誇った時宗遊行派の江戸期以後のもので、当麻派は遊行二祖真教が浄土宗鎮西派三祖良忠の資から一遍の弟子に転じた点、遊行三祖智得を定恵の弟子とする独自の伝承などから鎮西派の法脈も共に流れている点を強調する。確かに一遍、真教および智得、遊行四代呑海以後の各々の教団は平和裡の委譲でない歴史的経緯から教学を異にする。次に時衆の教学。一遍は他力本願・口称念仏を絶対化し教理追究を忌避した。信不信・浄不浄を問わぬ金剛乗であり平時に被差別民済度、乱世に怨親平等の行実となる。仏教用語に発する無縁の原理は時衆の教理が習俗に合致して繁衍した。同じ時衆の特徴に怨霊鎮魂がある。平将門、斎藤別当実盛、小栗判官伝承などが知られ、足利・徳川将軍の朱印状での遊行回国は亡霊済度という政治的要請もあると思われる。死者に対する鎮魂が怨霊供養とすれば、生者に対する鎮魂が所謂非人救済と位置づけられる。

『観経疏』「道俗時衆等各發無上心」に由来し不断念仏する、〝宗〟でなく〝集団〟を指す一般名詞が時衆の原義で、他宗の中心寺院にも時衆がいた。江戸幕府の宗教統制により一遍を宗祖とし遊行派を中軸とする時宗が成立する。所謂時宗一二派中、過半数の派は一遍時衆と全く別系と考えられ、好例は空也を祖とする空也堂光勝寺が江戸期、時宗に含まれていた事実で、時宗が非浄土宗・非浄土真宗念仏系諸派を総称していたことを物語る。これら諸派が無条件に時宗とされたのでなく行儀面に共通の基底をもつ点も強調したい。

例外的に叡山に登らない私度僧を濫觴とする一遍時衆は鎌倉仏教の中で格別の位置にある。顕密体制論に立てば時衆こそ唯一最大の非顕密勢力で、官僧の忌避すべき〝汚穢〟に対する禁忌もないから、教学・死生観とあいまって葬送にも積極的に関わった。これは被差別民・職人との結合を意味し、中近世を通じて続く。この関係も「時宗」を規定する要諦といえよう。中世の職人は時衆から転化したものも多いが、時衆との関係は稀薄化してもその精神・技能は時衆のものを継承した。こうした下層の民衆との結合は史料に残りにくく、歴史的意義と比例しない。次に一遍は鎌倉仏教の最末期に行動していたことがある。これは各宗各派の様々な教理を吸収・昇華することを可能とした。一遍の思想・行実の中にあらゆる要素が看取されるのはそこにあり、教線拡大に有利に働いた。

かように時衆は曖昧模糊たる存在で特に一遍時衆の場合、一遍の遺志に反し死後真教が時衆を再結成し寺院経営に着手した

点など教団存立の矛盾、他方称名に力点を置く教学の様態や僧尼同行から教団統制が緩慢となるなど常に危険性が内在していた（知識帰命に解決を求めた面もある）。故に時宗では祖師に立ち返る原理主義・宗教改革は興り難かった。

以上時衆の実体を柔軟な歴史観で捉えんと様々な側面から論じた。浄土系諸宗派の周縁部に位置する小教団が外部から総じて「時宗」と定義されたのであり、一宗としての求心力はなく広範・流動的（その意味で時衆に深く関わり法式・教理を受容した蓮如は広義「本義」での時衆か）、教説が極端に単純なるが故に教線が広かった反面、厳格な意味での教学や宗学は存在せず踊り念仏ほか種々の行儀への結縁に専心し、他宗の侵食に抗うことは難しかった。ただ時宗寺院のない地域でも遊行上人の賦算に民衆が雲集したし、六字名号が人口に膾炙した意義は忘れがたい。

日蓮聖人における歴史叙述の編年的考察
――日本史を中心として――

髙森大乘

日蓮聖人の著作・書状における知識の伝達手段あるいは檀越の教化手段のひとつとして、「譬喩」という表現法がある。研究では、これまで法華経中の譬喩や中国・日本の故事成語などの用例を日蓮遺文に求めて論じてきたが、このほかにも因縁や説話あるいは史実が譬喩・例話として活用される例が多数認められる。今回は、遺文における中国や日本の史実に関する表記に着目し、譬喩という概念にとらわれずに遺文における歴史叙述を広く渉猟し、聖人の中国史観・日本史観について考察してゆきたい。聖人が中国や日本の歴史について実に豊富な知識を有していたことは、よく知られるところであり、本発表では、その中でも特に日本史に関する歴史叙述を編年的に整理することを通じて、日蓮聖人の日本史に対する知識および認識について概観してみたい。なお、本発表の詳細および配布資料の年表に関しては、『大崎学報』一五四号（立正大学仏教学会、一九九八年三月）に「日蓮聖人の歴史叙述に関する編年的考察―日本史を中心として―」と題して掲載させて頂いたので、あわせて御参照頂きたい。

今回作成した年表は、日蓮聖人の真蹟現存遺文・真蹟曽存遺文・真蹟断片現存遺文・真蹟断簡現存遺文に限定して、遺文中に引かれる日本史に関する記述を編年体で整序し、その暦年・事項・『昭和定本日蓮聖人遺文』の出典頁等を年表形式にまとめたものである。

これによると、遺文中の日本史の記述は、遡れば有史以前の神武天皇の時代（紀元前六六〇年か）から聖人在世の弘安五年（一二八二）まで推定一九〇〇年以上の長きに亘ることが理解できる。なお、年月日が明記される最古の日本史記述については、欽明天皇一三年（五五二）一〇月一三日、即ち六世紀中頃の仏教公伝の記事が初見である。

六世紀以降の聖人の歴史叙述における最大の特徴は、その記

述の正確さにあるといえよう。その内容は、巨視的に観れば、仏教史・神道史などの「宗教史」、戦乱史・外交史などを含めた大きな意味での「政治史」、災害史などの「社会史」に関する記述が大半を占めることが窺える。一方、宗教史を除く他の文化史、災害史を除く他の社会・風俗史、ならびに産業・経済史等についての記述は極めて僅かである。これは、日蓮聖人が政治や宗教にただならぬ興味・関心を持っていたことを物語っている。

そして、これら政治史・外交史・災害史など多岐にわたる日蓮聖人の歴史叙述のほとんどは、宗教とくに仏教との関わりの中で把握され、認識され、解釈されていることが指摘できるのである。日本の政治や社会の動きを仏教との因果関係の中で捉えようとするその姿勢は、仏教史を常に念頭においた聖人の歴史認識の最大の特徴といえよう。特に戦乱・災害等による国家・政治の崩壊をめぐっては、実に数多くの類似した事例を見いだすことができ、いずれの場合も、為政者や権力者の仏教に対する誤った信仰が背後にあったことを指摘しているのが特徴的である。

過去を顧みて現代を問い直すこと、これこそが聖人の歴史観の根幹にある姿勢であり、我々は、これらの表現の裏に、日本国家の危急存亡に対する、聖人の危機感と焦燥感を看過してはならないのである。

伊豆国日蓮教団の展開

池谷真敬

一　はじめに

日蓮宗と伊豆国との関わりは弘長元年（一二六一）の宗祖日蓮聖人伊豆流罪の時から既に始まっている。宗祖滅後、伊豆国内には多くの日蓮宗寺院がつくられ発展していくが、本稿では伊豆半島の西海岸に位置し、西伊豆と呼ばれる地方（行政上は静岡県田方郡土肥町ならびに戸田村）における日蓮教団の展開を探っていきたい。

二　両山八世日調による西伊豆開教

西伊豆に初めて日蓮教団が進出するのは、一四〇〇年代後半、日朗門流（六老僧の一人、日朗を祖とする門流）の拠点である両山（相州鎌倉比企谷妙本寺ならびに武州池上本門寺）第八世大蓮阿闍梨日調の伊豆教化の時である。日調が開山となった寺院は「仰ぎ開山」も含み、五箇寺が確認され、そのほとんどは西伊豆地方に集中している。すなわち応仁元年（一四六七）の戸田蓮華寺、文明三年（一四七一）の土肥栄源寺、延徳二年（一四九〇）の韮山妙正寺で、そのほかに戸田妙田寺、土肥妙蔵寺も日調の教化にふれたとされている。

三　日調が伊豆布教を行った要因

西伊豆は日調が訪れるまで日蓮教団未開の地であった。よって日調を西伊豆の開教者と見なすことができるのだが、東海道

という主要幹線から外れ、伊豆の中では陸の孤島といえるこの地に何故、日調は訪れたのだろうか。

【推測①】　日調の生家と総狩野氏による縁

日調は上総狩野氏の出身である。当時、上総狩野氏は両山の大壇那として大きな発言力をもっていた。一方で絵師狩野派もまた、代々日蓮宗徒であったという観点から、近年、上総狩野氏と狩野派の深いつながりが指摘されるようになった。こういった狩野派の研究に関連し、上総狩野氏と、その姻戚関係にあった下野長尾氏が、長禄元年（一四五七）以降、伊豆韮山の堀越公方守護の為、伊豆に駐留していたことがわかった（上野憲示氏「足利長尾氏と初期狩野派―狩野派の出自をめぐって―」（『美術史』一三二号）参照）。従って、日調は伊豆にいた一族の縁に引かれて、伊豆教化に赴いたのではないか。

【推測②】　西伊豆の領主富永氏による要請

富永氏は一四〇〇年代後半から一五〇〇年代後半にわたり伊豆国土肥郷（現在の土肥町）を本拠とし、小田原北条氏家臣として西伊豆に勢力を振るった土豪である。富永氏が西伊豆に移住したのは応仁の乱（一四六七～七七）前後であるといわれる（長岡治氏『西伊豆土肥史考』（長倉書店）参照）。日調が西伊豆を訪れたのもまさにこの時期である。富永氏は日蓮宗を深く信仰し、土肥富永氏全盛期の当主、富永政家は天正元年（一五七三）に一族の菩提寺として、土肥に清雲寺を建立する。さらに政家は、西伊豆領内に既にあった日蓮宗寺院を整理統合し、その多くを清雲寺の末寺とした。富永氏の権力の拡大と並行して、西伊豆に日蓮宗寺院が根づいていったのである。従って、日調の西伊豆来訪も富永氏の要請によるものではないか。

四　まとめ

西伊豆における日蓮教団（日朗門流）の進出は、一四〇〇年代後半、両山八世日調によりその端緒が開かれ、一五〇〇年代後半には領主富永氏により、諸寺院の整理統合がなされた。これにより西伊豆の日蓮教団は安定期を迎え、各寺院は門流意識の下に結束し、地域の教線維持に努めたかと思われる。

日蓮における滅罪観

北川前肇

一　はじめに

日蓮（一二二二―八二）の宗教活動が、末法という仏法滅尽の時代にあって、当時の日本国が滅亡の危機に直面しているという認識のもとに展開していることは、『立正安国論』建白の事実からも、そのことが指摘できる。言いかえれば、日蓮が、みずから仏弟子としての自覚をもち、仏弟子としての証しをどこに置いていたのかをたずねてみると、釈尊の勅命に応え、法華経の弘通こそ、自己に課せられた宗教的使命であると認識していたことである。しかしながら、その日蓮の法華経弘通のあり方は、法難・迫害の結果をもたらし、ことに鎌倉幕府から追放されたのである。つまり、日蓮は二度の流罪に処せられたのである。

二　日蓮の法難観

ところで、日蓮は自己に興起するさまざまな法難に対して、種々の受けとめ方を記しているが、それらの内容を整理してみると、以下のようである。

(1)日蓮は法華経に記されている法難の文を、色読しているということ。(2)法華経は「未来記」の経典であるということ。(3)法華経を「未来記」として検証することによって、自己が「法華経の行者」であることを証明しているということ。(4)法華経が「未来記」であるということを検証することは、この教説が歴史的な場において真実であることが証明され、そのことが、末法における法華経の救済性をも明らかにしているということ。(5)自己に興起する法難は、みずから犯した過去世の宗教的罪に基づいているということ。(6)種々の法難を受けることは、自己の宗教的罪を滅しているということ。(7)これらの法難が滅罪を意味するのであれば、未来世において日蓮は、必ず楽果を得るであろうという認識をもっていたということ、などである。

ところで、これらの中で、(1)から(4)までは日蓮の法華経色読と「未来記」の思想とに深いかかわりをもち、(1)(5)から(7)は、とくに日蓮の宗教的罪の問題とかかわっていると言えよう。そこで、今回は後者について考えてみたいと思う。

三　宗教的滅罪の根拠

日蓮の受難は、経文の色読によるものであることは前述のとおりである。では宗教的受難と滅罪とについて説いている箇所は、どこに見られるのであろうか。それを日蓮遺文にたずねてみると、法華経の常不軽菩薩品に依拠していることが明らかである。

この章に登場する菩薩比丘は、四衆の人々に対して但行礼拝し、人々に授記したことによって迫害を受ける。しかし、それらを忍受することから、人々は「常不軽」と名づけた。

ところで、この菩薩は、「其の罪畢え已って」、命が終ろうとするときに、法華経を聴聞し、六根清浄を得たのである。

この常不軽菩薩における「其の罪」とは具体的にいかなる罪であるかは明記されていない。しかし日蓮は、「過去の誹謗正法のゆへ」(昭和定本、五〇七頁)と記しているように、過去世の謗法罪であると見なしている。しかも、その罪は、常不軽菩薩の値難によって、「過去の罪の滅するかとみへはんべり」(同上)と解釈しているように、消滅するというのである。つまり、日蓮は常不軽菩薩の受難の中に、過去世の罪と滅罪とを見出していたことが理解できる。

このように考えてくるとき、日蓮は、法華経弘通による自己の受難は、自己の犯した過去世の謗法罪によると認識し、これらの受難によって、滅罪がなされると、解釈していることが知られる。

注

(1)　これらの問題については、拙著『日蓮教学研究』(昭和六十三年、平楽寺書店)第一篇第二章以下に論述している。

常寂光土について
――天台智顗の解釈を中心に――

田村完爾

常寂光土とは法華経の結経『観普賢菩薩行法経』に示される常住・寂滅・光明の意を有する理想的仏国土である。この土に究極的な宗教的目標を置き多角的に説示した人物に天台智顗がいる。本稿では『観無量寿仏経疏』『維摩経文疏』法華三大部における天台の常寂光土観を検討する。特に『文疏』の寂光土観の詳細は従来あまり論じられきていない。

一　『普賢観経』の説示

経文では釈迦牟尼仏を法界に遍満する法身仏と捉え、その住処を常寂光と説く。常楽我浄より成り、法身般若解脱三徳具足・仏身仏土円融一体の世界として叙述される。また寂光土は凡夫所見の有無の相を絶した世界だが（修行者がその世界に入れたならば）そこは色常住であり十方の仏を観見するという。

二　『観無量寿仏経疏』の常寂光土観

本書は真偽論も存するが簡明な叙述が二箇所ある。

①一切衆生の住する世界を四段階（四土：凡聖同居土・方便有余土・実報無障礙土・常寂光土）に分け各々に浄土穢土を説く。寂光穢土は分証即、寂光浄土は究竟即が住む土とする。寂光土に入るには無明を断じ中道を証る必要があるという。

②常を法身、寂を解脱、光を般若とし三徳円融する様を秘密蔵とする。諸仏が遊居する真実・常住・究竟の浄土と説く。

三　『維摩経文疏』の常寂光土観

本書には寂光土を示す語が百二十以上見られ、最もよく天台の寂光土観が示されている。

①寂光土は妙覚仏の極智が照す真如法界で、智慧と法性の円融一体の土とされる。又「無明の本性を明と知る」（全煩悩が覚りの中に開会される）世界と説く。法身の住む所故法性土とも称され、身土不二の世界とされる。又形を絶した世界だが「非二（スシテ）荘厳一荘厳」されるという。つまり凡夫所見の姿形を絶した世界だが理を照す智慧の目を以て見れば色相荘厳の世界となる。

②円教の修行と得果が寂光土の下に纏められ、寿量品所明の如しと説かれる。三大部中には寿量品所明の国土（特に娑婆世界）を常寂光土と明示する表現はないが本書には明示される。

③常寂光土に上中下の三種がある意を示す。即ち下の寂光土は十地の菩薩（円教の初住以上の四十位）、中の寂光土は等覚の菩薩が住する土とされる。中下の寂光土は実報無障礙土と実質的に同じであり、果報の土という観点からは実報無障礙土（果報土）と称し、分に寂滅の実相を見る点からは寂光土となる。

④上品の寂光土は法身土で説法はないが敢て論じれば法身は法界に遍在し密かに一切衆生を助け、法身説法を行っているという。次に仮に実報寂光両土の説法の不同を論じた場合、実報土では仏は無作四諦を説き寂光土では一実諦を説くという。

⑤修行者が「菩薩根」を起す国土が常寂光土であると説明される。菩薩根とは、一々の根塵の中に於て三諦に了達し寂而常照

理智一体の中道実相に通達する根とされる。寂光土は『摩訶止観』円頓章の「一色一香無非中道」の世界であると解る。

⑥諸天が一同に使う宝の器を寂光土に、各々の福徳に応じて食す異なる色の飯を三土に譬え、三土の本質が理土の寂光であると示す。更に本来三土も寂光も円融一体なる旨を示す。

⑦維摩の空室は畢竟空（中道）の寂光土を表すとみる。

⑧「寂光土は三土の他別な場所にあるか」という問答を為し、否定して「更に別に求めない」と説く。妙楽『記』の「娑婆即寂光」の文はこの叙述を下敷きにしたと推察される。

⑨寂光土が金色（有相）である如く説く。又灌頂は寂光土が「妙色」の土である意を示す。

四　三大部における常寂光土観

寂光土の類語は『文句』に二『玄義』に九『止観』に二箇所ある。以下の三例は、皆『玄義』のものである。

①応生眷属（断無明の法身の菩薩）の住処を寂光土に配す。

②円教の感応とは円仏（三身円融）が十法界寂光土の機を照す事と言う。

③地涌菩薩の住処である娑婆下方の空中を指して「本時寂光空中」と言う。一方法華経会座の虚空を「今時寂光空中」と表現し、久遠本時と今時とを虚空寂光土により連結させる。寂光土は常住であり、時の流れを超越できる一例と言えようか。

以上の様に三大部の寂光土観は断片的で、『観経疏』も基本的な叙述を出ない。対し『文疏』は多角的・体系的である。『文疏』の寂光土観は、より深く見直されるべきであろう。

『立正安国論』の対告衆に関する一考察

佐藤祐規

一、日蓮は得宗被官宿屋最信を介し、為政者北条時頼に『立正安国論』を進覧した。本書冒頭に諸宗が災難対治に無力であると述べるが、とりわけ諸宗破折について考えるとき、蘭渓道隆との接点が一つの問題として挙げられる。時頼は中国臨済宗松源派、蘭渓道隆の弟子であり、時頼七近臣の一人である宿屋最信も蘭渓の宋朝禅に帰依していたという。遺文の数カ所には「禅宗は天魔の所為」と時頼に告げ、『立正安国論』を提出したと記すため、本書の破折対象が念仏にとどまらず禅宗の破折も意図していたことが推察される。

二、北条氏一門を代表する北条氏嫡流は北条泰時、時頼の母松下禅尼、時頼の子時宗、時頼の孫貞時など一族を揚げて禅宗に帰依していた。時頼が宋朝禅を積極的に受容した背景には得宗専制の確立による一門の支配や宋文化の移入を更に拡大する意図があり、何よりも宋朝禅が為政者の権力を支える性格をもっていたことが指摘される（川添昭二『対外関係の史的展開』）。時頼は建長五年に暦号を冠した建長寺を落成し、蘭渓を開山に迎え、康元元年十一月二十三日、蘭渓を戒師として出家している。蘭渓道隆の信仰形態は、教外別伝、『禅苑清規』に基づく厳格な戒律を行い、真俗一貫の思想を説き、儒教と仏教の一致を強調した。この点が為政者に受け入れられた要素と考

えられている。日蓮の禅宗批判は、立教開宗時から開始されていたと考えられ（『善無畏三蔵鈔』）、『守護国家論』には禅宗（教外別伝）を「禅宗等人云（ノ）（略）執（スル）文字ヲ者守（バ）ル株愚人也」と記し、四十余年・已今当・皆是真実・依法不依人等の経文に随って日蓮が批判してきたと記している。日蓮の蘭渓批判は①『行敏訴状御会通』に法華経『東春』『輔正記』を踏まえて建長寺を僭聖増上慢の住する「悪所」と述べ②『弥源太入道殿御消息』には「教外別伝」の教えに執して正法に違背しているとし③十一通御書の一書を彼のもとに送り④『破良観等御書』の「叡山の円頓大戒を蔑如するが如し」と批判する。日蓮は禅宗を念仏、律と並んで叡山を蔑視する悪法とみており、特に蘭渓と良観を都市鎌倉を代表する実力者と認識していた。

三、文応元年撰述の『唱法華題目抄』は法華経勧持品と『法華文句記』の釈を用いて三類の怨敵を明示したあと、道門増上慢―権経の比丘、僭聖増上慢―暗禅の法師、俗衆増上慢―両者を信奉する在俗と配当し、上述の三類が爾前経と法華経との権実の文義を弁えずに正法を誹謗していると記す。僭聖増上慢は最も甚く、先の「暗禅の法師」を、言語道断心行所滅の文をみて一切経には如来の実事が尽くされぬと邪念を抱く者と規定している。同書の述べる僭聖増上慢は、一切経を無用とし、教外別伝を主張する禅宗の僧侶と推察される。『立正安国論』と『唱法華題目抄』は悪知識を示す法華経勧持品、涅槃経高貴徳王品、仁王経嘱累品が共通し、十悪五逆よりも正法を謗る謗法闡提の重罪を強調し、悪知識の教えを退けるよう訓戒している。国主に対し、日蓮が国諫によって悪知識の教えを退けるように主張しているのは、念仏破の立場をかりて為政者の禅信仰を諫言するものであり、『立正安国論』の僭聖増上慢の引用は、上述の「暗禅の法師」を意図しての引用と思われ、本経文に時頼と蘭渓の関係を投影していたものと推察される。本書に明確な禅宗批判の文が見出せぬのは、時頼による「公場対決」の召集を意図しての配慮と考えられ、本書第九答の結語で信仰の寸心を改めることが国土の安全と心の禅定を約束している。正法の受持による安心を「禅定」と呼んでいると解釈できよう。第九答の記す「汝」とは、具体的な対告として時頼を措定し、その上で国主の信奉する悪知識の教えをとどめ、正法に回帰すべきことを提示した文言と思われる。

如上の通り、『立正安国論』の諫言のなかに、具体的な時頼の仏教信仰への批判が内包されていることに注意せねばならぬと考える。一般には念仏破折に為政者の信仰も含め、仏の教えに随わぬ悪知識、仏の教えに基づかぬ悪法について示していると指摘されるのは、そのような時頼への批判と、さらに具体的に蘭渓道隆に帰依する姿勢への批判があったことを推察する必要があろう。

日蓮『注法華経』法華経各品の注記の特徴

関戸堯海

従来、日蓮がどのような目的を持って、『注法華経』に諸経論疏の要文を注記したかについては判然としていない。そこで、注記される要文と同じ文が、日蓮遺文中に引用される場合に、前後の文脈から日蓮の引用の目的を調べてみることによって、『注法華経』の注記の目的について推察することができると考え、その結果として、『法華経』二十八品および『無量義経』『観普賢経』の経文の説示と直接関連する要文や、注記に特徴のある場合を見出すことができた。それを整理すると、次のような内容をあげることができる。

《序品第一》如是我聞、阿闍世王、瑞相《方便品第二》十如実相、一念三千、開権顕実、法華・真言の勝劣《譬喩品第三》三車火宅の喩、謗法堕獄、※余白が多い《信解品第四》四大声聞の領解、法相教学、長者窮子の喩、弥陀西方有縁、無上宝珠《薬草喩品第五》薬草喩、三一権実論争、二乗永不成仏論《授記品第六》高原陸土の青蓮華、二乗永不成仏論《化城喩品第七》大通結縁、十六王子、三種教相（化道の始終不始終の相）《五百弟子授記品第八》富楼那の授記、衣裏繋珠の喩、法師品に関する注記（法師品に書ききれなかった）《授学無学人記品第九》羅睺羅の授記、《法師品第十》已今当（法華最第一）、況滅度後（未来記）、贖命重宝《見宝塔品第十一》多宝如来の証明、六難九易、此経難持（戒緩乗急）《提婆達多品第十二》提婆達多、悪人成仏、女人成仏、即身成仏《勧持品第十三》死身弘法、三類の強敵、二十行の偈（未来記）《安楽行品第十四》四安楽行、摂受・折伏、一切世間多怨難信、※余白多い《従地涌出品第十五》地涌の菩薩、開近顕遠、弥勒菩薩の疑問、『華厳経』との対比《如来寿量品第十六》久遠成道、三誡三請、小法を楽う徳薄垢重の者、開迹顕本、三徳具備の釈尊、化道の始終不始終の相《分別功徳品第十七》久遠実成を信ずる功徳、法華・涅槃の勝劣（贖命重宝）《随喜功徳品第十八》随喜の功徳、五十展転、福不可量、転輪聖王、※余白多い《法師功徳品第十九》六根清浄、八百・千二百の功徳、寿量品・涌出品に関する注記（余日を利用）、《常不軽菩薩品第二十》不軽菩薩、仏性、転重軽受、《如来神力品第二十一》地涌の菩薩、結要付属、十神力、『法華経』の道場、《嘱累品第二十二》嘱累（総付属）、示教利喜、嘱累品の位置づけ、《薬王菩薩本事品第二十三》十喩、女人成仏、後五百歳広宣流布、閻浮提人病之良薬、※余白少ない、《妙音菩薩品第二十四》三十二相、妙音菩薩の徳相、二十の大事、※余白が多い、《観世音菩薩品第二十五》念観世音・念地蔵、焦種（大火に焼かれる）、※余白が多い、《陀羅尼品第二十六》陀羅尼を念ずる功徳、福不可量、※余白が多い、《妙荘厳王本事品第二十七》浄蔵・浄眼（妙荘厳王を導く善智識）、一眼の亀、優曇波羅華（『法華経』にあいがたいこと）、一切衆生悉有仏性、《普賢菩薩勧発品第二十八》過去の宿種（植衆徳本）、含光・一行、嘱累品の位置づけ。

『無量義経』《徳王品第一》心如工画師、華厳の円と法華の

円、《説法品第二》四十余年未顕真実、歴劫修行、華厳海空、《十功徳品第三》釈尊の化道の年月、大直道。

『観普賢経』釈尊の入滅の日時、結経について、流通分としての役割（未来記）。

このように、『注法華経』の注記の全般を通してみると、遺文との関係において次のような特徴があることを指摘できると思われる。①『法華経』の中でも、日蓮が重要視していた思想に関する注記が多い。②要文の内容は、経文に示される教義と直接関連する場合が多く、内容ごとに要文がまとめてある（次のまとまりとの余白がある）。③経文の裏面にある注記が、おもての経文に関連する場合もある。④経文の内容との関連は判然としないが、余白を利用して特定の宗派や人物に関する要文が集められている場合もある。

日蓮にみる癒し

三輪是法

「癒し」や「共生」が現代の社会問題を解決するキーワードとして取り上げられて久しい。癒しに関しては、宗教学の分野で既に多くの研究者が近・現代に興隆した新宗教・新新宗教についてのフィールドワークを行い、それに基づく考察をして、様々な成果を上げている。

こうした中で、仏教研究者による癒しの研究は、あまり確認できない。おそらく中世日本仏教における癒しを考察しようとする場合、「癒された」事例を具体的に示すことが困難であって、癒しの効果を厳密に考えることが不可能だからであろう。したがって、既成仏教の癒しを研究する場合は、祖師の言説から確認できる癒しの原理や方法を考察することである。今研究では日蓮宗の祖師である日蓮の言説に癒しの手法を求め、殊に、法華経を引用する部分に焦点を当てて考察していきたい。ここにいう「癒し」とは、人間の不安の根本にある現象に対して、積極的意味を付加することであり、癒しの言説とは、意味づけの言葉乃至論理である。

日蓮の法華経引用から癒しの方法を考察するために、一五〇〇年頃天台宗で盛んになる法華経の直談・講談ということに着目してみたい。法華経の直談については、廣田哲通氏の『中世法華経注釈書の研究』に詳しいが、直談とは、法華三大部などの難解な釈義を捨てて、法華経の主旨を平俗に説くこと、法華経そのものに向かうことであり、かつ一説に法華経を訓読することであって、論述方法は、法華経を注釈するに当たって、事と理の二元的な把握方法をその根幹とし、事的論述では説話的内容や和歌が多く利用されるというものである。法華経直談の聴衆には天台宗以外の僧侶も来集し、俗人の男女貴賤を問わない群衆までも含む場合がみられたようである。この直談については、講談所で行われた以上、僧侶養成や布教を目的としていたことは間違いないことであろうが、聴衆に俗人を含み、身分を問わずに聴聞できたことを勘案すると、その他に聴衆への癒しとして機能していたのではないかということが推察される。

つまり法華経を平易に教示することによって、人々に何らかの癒しを与えていたのではないかということが考えられるのである。

こうした法華経を平易に教示することで癒しを与える言説は、日蓮が女性に当てた『可延定業御書』『光日上人御返事』『千日尼御返事』等の手紙に確認できる。すなわち日蓮の法華経引用にみる癒しは、事件の当事者と法華経との因縁を説くことで、三世にわたる事件の意味づけを行うことで為され、そのための論述方法は、事としての説話、あるいは身近な事実や、日蓮自らの体験を示し、理としての法華経経説の真実性を証明するというものなのである。

ここでもう一つ指摘しておきたい特徴は、日蓮の教説の中で事に相当する説話に、既に法華経自体が含まれているということ、つまり物語としての法華経、あるいは説話としての法華経の引用が存在するということである。この場合の法華経引用は実に写実的であり、そこに法華経の世界が現前する。日蓮のこうしたイメージとしての法華経引用は『開目抄』や『祈禱鈔』に確認できるもので、釈尊の三説・多宝仏の証明・十方分身諸仏の舌相を中心に解き明かされる法華経の世界である。結果として、法華経の物語の中に相手と出来事を位置づけることで癒しを行うというものであって、この物語を前提に、法華経を信仰する共通基盤を設定することである。

また法華経のイメージ化によって、経典の時間のリアリティを相手に持たせる効力があると考えられ、日蓮という「私」が体験した法華経によって、あたかも法華の会座上に存在するイメージが他者に伝えられ、日蓮と檀信徒との物語の共有が実現することで、物語・イメージによる癒しが為されるのである。

近世武家の法華信仰
――伊予西条松平家の身延山代参を中心に――

望月真澄

山梨県の南部地方、富士川流域に位置する身延山久遠寺は、現在日蓮宗の総本山として位置している。江戸時代には、街道も整備され、北は中山道から、南は東海道から身延道という交通路が出来たことによって、全国から参詣者が訪れるようになった。身延山内においては、僧侶の住坊としてあった坊舎の一部が、宿泊設備としての宿坊として生まれ変わり、参詣者の休息場となり、遠方からの参詣者の便がはかられた。日蓮宗内においては、日蓮晩年九カ年隠棲の霊場として、又御廟のある寺院として君臨し、開祖日蓮を讃仰する祖師信仰の高揚とともに、参詣者は急増していった。また、参詣案内書や身延山絵図の木版刷りの大量頒布により、身延山という存在が世に知らされるようになっていった。さらに、身延山の祖師像の江戸出開帳が、江戸時代後期になると行われ、身延山の祖師の霊験が浸透していった。こうした中で、将軍家や大名、そしてその大奥女性や庶民に至るまで各階層の人たちが参詣したのである。

本稿は、こうした各階層の参詣者が身延山に参詣する目的や

その参詣形態を通じ、その信仰的な側面を追求しようとするものである。今回は、武家の寺社参詣の特色といえる代参の形態と、追善供養の形態を分析することにより、武家の寺院参詣とその信仰的な側面について検討してみたい。分析にあたっては、徳川御三家紀伊家の支流であった伊予西条松平家の身延山参詣史料を検討してみることにする。

伊予西条松平家は、藩祖の頼純をはじめ、四代頼邑までの藩主の墓所は身延山内にあり、身延山の位牌堂には、松平家や本家紀伊家の位牌が祀られている。その松平家の身延山における参詣は、主に家臣の代参であった。この代参は、江戸時代を通じて行われており、大名の御名代として家臣が神社仏閣にお参りしたものであったが、松平家の場合の参詣の規模は駕籠、人足を伴うものもあった。

追善供養の内容は、身延山の墓所に葬られている親族の供養であり、位牌堂にお祀りされている位牌の供養であった。例えば、智性院（四代藩主頼邑）が五十回忌の折りの供養の内容をみると、備え金、日牌料、盆灯籠、盆水向料、会式料といったものが奉納されている。また、歴代藩主の追善仏事に藩主のみならず、家臣もその供養をおこなっているのが特徴である。身延山が火災に遭遇した際も、先祖の位牌が焼けたかどうか心配しており、これは身延山の位牌守によって火事の折りに別の場所に移されていた。

嘉永二年（一八四九）八月十八日、本家紀伊家の代参に南部左門が身延山に登詣した折りも、観樹院や善修院（五代頼淳生母）・寛耀院（五代頼淳室）といった親族の位牌や御廟に御名代が焼香し、供養の金品を奉納している。家督を継いだ折りの藩主も、大野山本遠寺の養珠院（お万の方）の御霊前に代参者を向けている史料もある。

以上、伊予西条松平家の身延山参詣における追善供養や墓所参拝における代参の事例をみてきたが、今後は日蓮の遺骨が安置される場であり、納骨・納牌の場としての身延山＝身延山信仰との関係から検討していきたい。なお、松平家の身延山参詣の実態に関しては、拙稿「近世大名の身延山参詣について―伊予西条松平家を中心に―」（高木豊・冠賢一編『日蓮とその教団』平成十一年二月刊行予定）において検討しており、参照されたい。

日蓮の「法華経色読」をめぐって

ルベン・アビト

比較宗教学の学術的課題の一つとして、「聖典」なるものの意義と機能が問われるようになってきている。一例を挙げると、ハーバード大学名誉教授のウイルフレッド・カントエル・スミス博士が、『聖典とは何か』（一九九三年発行）と題する著書を世に出して、世界諸宗教における「聖典」の意義のみならず、その性格、役割、権限などを検討し、「聖典解読」を土台とする宗教的人間ならびに宗教教団の理解に新たな照らしをもたらし、研究成果をあげている。カントエル・スミス博士の問

題提起を手がかりにするならば、二極の関わりを見極めることが比較宗教学の研究課題となるが、二極とは、一方、人間または共通の信仰基盤を有する人間共同体（教団）と、他方、その人間や共同体が絶対的権威をもつと受けとめる教典との二つである。諸宗教におけるこの二極の関わりの構造と動態に照明を当てることによって各宗教の独自性とその宗教的性格をより明らかにする、ということである。

さて、周知の如く日蓮は一生涯、法華経至上主義を掲げ、この姿勢からその法華経との関わりの構造と動態が展開された、ということができる。これは、妙法蓮華経の絶対的権威を自ら受容したのみならず、その絶対性を全世界の人々をして公認せしめる、という使命感を伴った認識であったものである。

「妙法蓮華経」を身も心もこめて（色心二法ともに）読むということが日蓮の思想と宗教の根幹をなすものであるとは周知の通りである。言い換えるならば、この「妙法蓮華経」のこころを身をもって具現することが、日蓮の波乱に満ちた生涯を貫いた中心課題であった、ということができる。そこで日蓮と法華経との関わりを語る場合、少なくとも次の三点を上げることができる。

一　「此経の一字の中に十方法界の一切経を納めたり」（『昭和定本日蓮聖人遺文』、三九六頁）。

二　「若有受持読誦正憶念修習書写是法華経者当知是人則見釈迦牟尼佛」（同、一二三頁）。

三　「日蓮当此経文」（同、五一四頁）。

要するに、第一点は法華経の一字一字を、単に紙に書かれ、意味伝達の手段として目の前に映る文字としてではなく、一切経にまとめられた釈尊の教えのすべてを包含するものとして受けとめることによって、一々の文字としての意味よりも、文字の存在そのものが読み手の存在にのしかかる、ということができる。第二点はこれをさらに展開して、「見此文法華経釈迦牟尼佛也」（一一三頁）、つまり教主釈尊と法華経の同一性を強調するものである。そして、この二点を踏まえて、第三点は最も肝心なところであるが、それは読み手（日蓮）と法華経の一体感をつげるものにほかならないのである。しかしこの一体感はただ受け身的なものではなく、極めて具体的な歴史的社会的現実における日蓮の姿勢と行動に基づいて成り立つものである。すなわち、法華経精神に基づいた政治的社会的姿勢の故に度重なる迫害を受ける身となった日蓮であるからこそ、「法華経色読」が成立し実現された、ということである。

以上をまとめていえることは、「法華経色読」として言い表せる（人間）日蓮と（聖典）法華経との関わり合いは、いわば神秘的次元（mystical dimension）と同時に預言者的次元（prophetic dimension）を含蓄し、この両次元の同時性が日蓮の思想と宗教を性格づけている、ということである。それは、すなわち個人的側面と社会的側面、また超越と内在、此岸と彼岸など宗教学において対照的に捉えがちなカテゴリーの相互関係性を物語ることである。これは日蓮の宗教体験ならびに世界観の注目に値する重要な点として、今後も詳細に及ぶ検討を要するものである。

『正法眼蔵』における全機について

粟谷良道

道元は著書『正法眼蔵』において「全機」の巻を著しており、この巻には全機に関する道元の見解が示されている。道元が自らの著書の巻名に「全機」の語を用いていることは如何に重要な概念として考えているかを物語っていると言えるのである。

道元は「全機」の巻において「全機」の語を圜悟克勤の言葉として引用している。すなわち、同巻において、

圜悟禅師克勤和尚云、生也全機現、死也全機現。

（道元禅師全集上、二〇四頁）

と引用している。この語は圜悟克勤の『圜悟仏果禅師語録』巻第一七からの引用である（大正蔵四七・七九三下）。

道元は、また「身心学道」の巻にも圜悟の言葉を引用して拈提を加えている。すなわち、同巻において、

圜悟禅師いはく、生也全機現、死也全機現、闇塞太虚空、赤心常片片。

この道著、しづかに功夫点撿すべし。圜悟禅師かつて恁麼いふといへども、なほいまだ生死の全機にあまれることをしらず。去来を参学するに、去に生死あり、来に生死あり、生に去来あり、死に去来あり。去来は、尽十方界を両翼三翼として飛来飛去す、尽十方界を三足五足として進歩退歩するなり。

（道元禅師全集上、四一頁）

と述べており、圜悟の語を引用して拈提を加えているのであるが、その中で、圜悟の語に対して「圜悟禅師かつて恁麼いふといへども、なほいまだ生死の全機にあまれることをしらず」と述べているのである。この箇所は「生死去来真実人体」について述べているのであるが、その拈提の中で圜悟の語を引用しているのであり、生死のみに終始している圜悟の語に対して批評を加えていると言うことができる。道元の拈提では去来の参学についても言及されており、全機との関係が生死ばかりではなく、去来についても示されなければならないことを述べているのである。このことは「空華」の巻に「翳也全機現、眼也全機現、空也全機現、華也全機現なり」（道元禅師全集上、一一四頁）と述べていることからも、全機との関係が生死ばかりではないことを示していると言えるのである。

道元は圜悟の示す生死について批評を加えているのであるが、圜悟の示す全機は生死について述べているのであり、その圜悟の語を引用していることは道元自身も生死について述べるために引用していると言うことができる。道元は「全機」の巻において、

生は全機現なり、死は全機現なり。しるべし、自己に無量の法あるなかに、生あり、死あるなり。

しづかに思量すべし、いまこの生、および生と同生せるところの業法は、生にともなりとやせん、生にともならずとやせん。一時一法としても、生にともならざることなし。一事一心としても、生にともならざるなし。

（道元禅師全集上、二〇三頁）

と述べており、圜悟の「生也全機現、死也全機現」について述べているのであるが、道元は生死を自己の無量法の中の生死として考えており、圜悟の語を生死が無量の衆法と同生していることを述べた語として考えているのでる。すなわち、全機現とは自己の無量の法が現成していることを意味しているのであり、圜悟の示す「生也全機現、死也全機現」は生死と自己の無量の法とが同生していることを意味しているのである。

道元は圜悟の「生也全機現、死也全機現」を引用して生死を全機現と述べているのであるが、道元の主張は全機にあり、全機が自己の無量の法を述べた語であることを主張していると言えるのである。

近代曹洞宗における「研究」の位置

熊本英人

曹洞宗において、宗学が、「禅学」から「宗学」へと展開する流れと、その「学」の意味についてみたが（拙稿「現代宗学論の一考察（その三）――近代宗学研究史から」『宗学研究』四〇、一九九八・三）、ここでは、近代曹洞宗における、「研究」という語を手掛かりに、その教団論的意味づけを試みる。

明治中期、仏教も既に科学的な研究の対象とされ、曹洞宗においても、宗旨を、「科学的」に「研究」すべきざしがみられはじめた。もっとも、実際には、方法論としては、宗乗のままの部分が大きく影響し、ある意味で科学的証明を拒んでいる面さえ持ちつつ、それは今日まで続いているように感じられる。

そうしたなかで、早い時期に、客観的研究ということを提示し、方法論に論及した例の一つとして、神保如天があげられる。

神保は、一九一三（大正二）年に、「眼蔵研究の二大系統」（『和融誌』一七―六・七、一八―六～一〇）を発表し、編集史・伝播史・研究史の必要性を提言している。これはまた、同年に刊行された『正法眼蔵註解全書（全十一冊）』（無我山房）編纂の意味付けでもあった。

これらはたしかに、「研究」の方向を向いてはいたが、その一方で、「世間の学者は研究の為の研究であるから其の研究が宗門に如何なる影響を及ぼさうとも其の学者には何等の責任を有たない。それに反して宗門人――永平の児孫、少くとも曹洞宗に僧籍を有し、宗門に衣食する学者――には自分の研究が宗門に対する利害に無関心ではあり得ない。其の及ぼす影響に就いて必ず大なる責任を帯ぶべきものである」（「正法眼蔵の研究態度及び方法」『駒澤大學実践宗乗研究会会報』八、一九四〇・三）と述べているように、あくまで宗門の現実を視野に入れたものであった。こうした傾向はもちろん、神保一人に特徴的なことではなかったのである。

逆に、その後、和辻哲郎の「沙門道元（一九二〇～二三、後に『日本精神史研究』に収録）や、秋山範二の『道元の研究』

（一九三五）などが、宗門外から道元の「研究」と銘打って登場するが、それらはあくまで哲学的叙述中心であって、まだ当時の宗門内の「研究」とは一線を画していた。また、山内舜雄は、秋山の「道元の研究」のみ、曹洞宗学に影響を及ぼし得たと位置付けられているが、それにはもちろん、哲学的叙述としての意義は含まれていたであろうが、大きな要因として、秋山の参禅者としての主観があげられるべきである。

一方で、神保の如き、宗門内での「研究」のこうした方向性は、すでに、後の実践宗乗や、正信論争の登場を必然としている。それらについては、機会を改めて論じたいが、一言で言うならば、前者は現実面での理論化の試みであり、後者は、その論争の内容はともかく、科学的実証と経験的主観との対立であった。

このように見てくると、近世以来の「宗学」のありようは、それが単に方法論の問題ではなく、教団論そのものであることが改めてわかるのである。

それは、その「学」が、実証的（客観的証拠による立証）な科学なのか、経験的（伝統の継承）な参学なのか、ということであり、この二面は、そのまま、教団の現実との対応に際しても成り立つのであり、教団の志向と、学問的方法論との両面から、今日に直結している問題と考えられるのである。

道元禅師の利他思想について

青龍宗二

利他思想は広く菩提心の問題であるが、この小論では、道元禅師の説かれる「只管打坐の坐禅と利他思想との関連」を取り上げたいと思う。

道元禅師が比叡山で菩薩戒を受けてのち、大乗菩薩僧として中国天童山で修学中のある日のこと、西川出身の僧から「語録を見てなにの用ぞ。答て云く古人の行李を知ん。僧の云く、何の用ぞ。云く郷里にかへりて人を化せん。僧の云く、なにの用ぞ。云く利生のためなり。僧の云く、畢竟して何の用ぞと。」（隨聞記）と詰問されて、禅師は答えに窮しているが、この一僧の詰問は禅師の利生への関心そのものを否定したのでなく、有所得の参学を誡めたものと思われる。正師如浄禅師との出会いによって禅師は、如浄から只管打坐の利生禅を学んだ。『宝慶記』には「いわゆる仏祖の坐禅は、初発心より、一切諸仏の法を集めんことを願う。故に坐禅の中において、衆生を忘れず、衆生を捨てず、乃至蜎虫にも、常に慈念を給して、誓って済度せんことを願い、あらゆる功徳を一切に廻向す。」とある如く、如浄は『大智度論』の思想を援用して、仏祖の坐禅そのものが利生であることを道元禅師に示されている。

後年の道元禅師において、如浄のこの教説がどう反映しているであろうかが最大の関心事となるが、禅師が帰朝早々『普勧

坐禅儀』一巻を書き次いで『弁道話』を撰述して、如浄より伝えた「正伝の仏法」を我が国に高揚することであった。以後の撰述もまた同様であるが、そこで説かれる中心思想が只管打坐の坐禅であることは言うまでもなく、この坐禅について、注目すべきは、禅師は弁道話の巻において、

いまをしゆる功夫辦道は、証上に萬法をあらしめ、出路に一如を行ずるなり、

という言葉で、これは坐禅の当処に具現せる事実の報告に外ならない。「証上に萬法をあらしめ」るとは、坐禅が一切存在を本証上(仏)に立たしめ価値的存在たらしめることで、同じく弁道話に「三業に仏印を標し、三昧に端坐するとき、遍法界みな仏印となり、尽虚空ことごとくさとりとなる」と言うも同一趣旨である。「出路に一如を行ずるなり」とは「彼々ともに一等の同修同証なり」と同意で、坐禅人が一切存在と融合して一如となり、法界一相の全一的立場に立って修証しゆく姿を言うのである。更に注目すべきは「現成公案」の巻の説示で、「仏道となならふといふは、自己をならふなり、自己をならふといふは、自己をわするるなり、自己をわするるといふは、萬法に証せらるるなり、萬法に証せらるるといふは、自己の身心、および佗己の身心をして脱落せしむるなり。」という言葉である。すなわち主客の二元対立を打破して絶対無の境地に立ち主客の一元融合の絶対有の境地を実現することである。換言すれば自己を無にして万法に摂取されることで、ここに主客円融の一如の世界が現成する。この境地が先きの「自己の身心および佗己の身心をして脱落せしむる」ところの在り姿であるが、ここに自利即利他という禅師独自の思想が見出され、この主客一如、自利利他不二の妙行がそのまま修証不二の純粋行なのである。

更にこの自利利他不二の思想は「我と大地有情と同時に成道す。」という同時成道の思想へと展開しているが、その思想内容はすでに論じた（宗教研究第三〇七号拙論参照）こともあるので、今は紙幅の関係で、「発無上心」の言を掲げると「一法の作成なるときは、諸法作成なり、釈迦牟尼仏言、明星出現時、我与大地有情、同時成道」と示され、一人の成道（脱落）は尽界の成道（脱落）であることを説かれているが、正に道元禅師において只管打坐は利生の在り姿に外ならない。そして、この立場を基調として具体的な利他行の実践を示されるが、発菩提心を中心とする度衆生心、四摂法などの問題は後日に論じたいと思う。

道元撰述の清規に関する宗教学的考察

金　子　奈　央

本発表の目的は、道元の撰述した清規（以下道元清規と略す）の特質や清規に規定された行動・叢林生活について修行論や学習論という観点から考察することである。道元の修行観とは、悟りの為の段階的な行を否定した「修証一等」によく示され、また叢林内の日常的行為をも「仏の行い」として捉えるものであった。先行研究においても、道元の基本的立場を確認し

た上で、道元清規の特質や清規に規定された行為は段階的な行や儀礼ではなく道元の基本的立場の生活における展開であるとされる。このような研究は道元の意図に肉薄するという長所を持つが、発表者は修行とは宗教的儀礼の一部であって宗教的目的を達成するための行為という修行理解を持っており、本発表では道元の主張は確認した上で、清規とは叢林という共同体で行われる修行システムを記した書という性格を持ち、清規に規定された行動は道元の求める「仏祖」としての人格の形成・獲得という段階性を持つ面もあろうという視点を提示したい。

道元の基本的立場には上記に加え、修行と悟りとを区別しない仏としての行いは巡って終わることはないという「行持」もある。さらに道元は自身が「仏祖の命脈」に名を連ねた「正伝の仏法」の正統な継承者という自負を持ち、「仏祖の命脈」を次代につなげて絶やさないという責任感を抱いた上で清規を撰述したともいえる。本発表では、特に修行僧の日常生活上の作法が示される清規を取り上げたが、これらの特長は次のようにまとめうる。まず、清規の冒頭や結部に清規実践の理念や理由が述べられる点。「仏祖正伝」の規範・作法であるから従うべきだという主張がされることも多い点。『禅苑清規』や伝統的戒律の引用も多く、規定が非常に詳細であること。日常的な行為が仏としての行い・悟りという位置を獲得している点。人間関係として和合が基本とされるが、他と違わない事が強く求められる・上下関係に厳しい点などが挙げられる。

さて、修行とは特定の宗教的目的・理想の達成を目標とする心身の訓練であり、「定型性・組織性」という側面を持つ場合が多い。道元清規について考えれば、その宗教的目的とは「仏祖を創り出す」という点に求めて構わないであろう。では「仏祖」としてのアイデンティティや適切な行動はどのように身につくのか？　特定の共同体・集団における適切な行動や習慣的行為を産出する土台として「型」・「ハビトゥス」が指摘されるが、これらを獲得するには何等かの学習・教育（特に特定の共同体におけるそれ）が関わるとされる。例えば、学習とは「実践共同体」への参加から十全的参加への過程であり、この過程において技能の習得と同事にフルメンバーというアイデンティティを獲得するという説もある。また生田久美子の日本の芸道修行研究においても「型」の習得には共同体における「威光模倣」に加えて「わざ世界への潜入」や師の独特な言葉の主体的解釈が必要であるとされる。

以上の議論を踏まえれば、前述の道元清規の特長について以下の側面の指摘が可能になろう。即ち、道元清規とはまず叢林という「実践共同体」に参入して「仏祖」たらんとする門下の生活を規定しているという点。次に作法の詳細さと人間関係の厳しさとは、詳細な作法を道元や目上をモデルとすることによって「仏祖としての型」を形成する第一歩であったという点。さらに『正法眼蔵』などの示衆を清規に規定された叢林生活の中で解釈してゆく事によって「仏祖」としてのアイデンティティを徐々に形成し得たのではないかという点である。このように、道元清規の特長とは、道元の思想に基づく「仏祖」の形成と関わり、上記のような段階性を持った修行システムを記したものという面も持っていたと考えうる。

道元禅思想の特徴について

何　燕生

従来、道元の禅思想の特徴について、多くの研究者が解明を試み、幾つかの結論も用意されている。本発表では、道元の禅語理解に注目し、具体的には「即心是仏」を取り上げ、当該問題を一考してみたい。「即心是仏」は馬祖道一により禅の問題として提唱されて以来、中国の禅僧の間でしばしば依用されていた。『碧巌録』や『無門関』になると、それが公案として採用されている。それぞれの依用の仕方を見ると、この場合の「心」を実体あるものと見るべきかどうかの点で、「心不是仏」や「非心非仏」などの語があるように、否定的に捉えたり、また、「即心」を現在ある心と見るべきか、それとも本来あるべき心と見るべきかをめぐる点で見解が分かれ、互いに批判することすら見られたが、基本的にはそれらは「心が仏である」という漢文の意味で「即心是仏」を理解してきたと言ってよい。ところが、道元はそれを即・心・是・仏と解きほぐし、それぞれに意味を与え、それらのすべてを絶対的なものとして理解し、従来の中国の禅僧のように「心」のみを問題とはしなかった。そして「心」について、彼は「心とは山河大地なり、日月星晨なり」といい、中国の禅僧のように「心不是仏」や「非心非仏」とも理解しなかった。いわば、漢文の通常の意味としての「即心是仏」の理解を拒否し、漢文の文脈から距離を置いてこそ、その言葉の真の意味を理解することができるというのである。では道元の理解するところの「即心是仏」はどのような意味であろうか。「しかあればすなはち、即心是仏とは、発心・修行・菩提・涅槃の諸仏なり。いまだ発心・修行・菩提・涅槃せざるは即心是仏にあらず。たとひ一刹那に発心修証するも即心是仏なり、……たとひ無量劫に発心修証するも即心是仏なり」。つまり道元は、「心」が「仏」であるかどうか、「心」を現在ある心もしくは本来あるべき心と見るべきかどうかという問題ではなく、修行の有無の問題として理解したのである。このような理解により、従来の単純な観念的「即心是仏」論が突破され、刷新され、実践論としての道元の「即心是仏」論が成り立ち得たのである。

このような例は、また「諸悪莫作」や「悉有仏性」、「諸法実相」に対する理解にも見られ、道元における禅思想理解の基本的な姿勢であると言ってもよい。かかる理解の仕方は、基本的には従来の公案禅の流れを汲んでいると認められる。公案禅も固定化された禅語理解を拒否し、言葉を無意味化することによって、言葉の背後に潜んでいるある深層の意味を「道い得」ようとすることを特徴とするものである。すべての言説質問に対して、「無」と答える「無」字の公案がそのことを端的に表していると言える。しかし、道元の場合は、それをさらに一歩進め、言葉を構成する文字としての漢字の意味までも破壊し、新たな意味を与え、その上でその言葉の深層の意味を「道い得」ようとしているのである。彼は言語構造を異にする漢語と日本語との違いを巧妙に活用し、従来の禅思想を日本語の文脈に受

け止めることによって、自己の禅思想を展開したのである。しかし、ここで留意すべきは、道元は常に従来の禅語を前提とし、それをどう理解するかを問題にしており、全く前提となる言葉が無いまま、自分勝手に新たな言葉を作り上げ、それをめぐる自己の理解を展開したのではない、という点である。道元が従来の禅語を前提としつつ、自由自在とも言える多様な読み方により、特徴ある思想を展開したのである。かかる視点に立つ道元禅思想の特徴の究明は今後の道元研究に課せられた課題であると言えよう。

巡礼と癒し

中山和久

一九九〇年代に入って以来活況を呈している「癒し」周辺であるが、その具体的様相として取り上げられてきた事例は医療福祉や新宗教、霊能祈禱などが中心で、「癒し」の意義の重要性に反してまだまだ数少ないように思われる。本発表の目的は日本における伝統的な民俗宗教的行為の一つである「巡礼」を「癒し」の具体的様相の一事例として取り上げるとともに、「癒し」という視角から「巡礼」を考察することによって、巡礼実践者にとっての「巡礼」の意味を探ることにある。

これまで「巡礼」と「癒し」との関わりに言及したものは極めて少なく、ルルドなどの奇跡的病気治しの巡礼地への参詣や、四国遍路での歩く行に関して散見される程度である。

「癒し」を「人間を精神と肉体の統一体と捉え、自然治癒力の活性化を通して、病む人間や問題を抱えた人々から痛みや苦悩、不安、問題を取り除き、人間らしく元気（健康・健全）に生き、人生を高めるようにすること」で、救済や治療につながる概念とするならば、巡礼にはそれが実現されていると考えられる。ただし現代では巡礼者が主体的に癒しを実現しているとはいえ、それは巡礼の過程や結果として起こるものであって、直接の目的とされないのが通常である。

日本における現実の巡礼者は外見も内面も実に様々ではあるが、彼らの語る内容の力点はそれほど変化に富んでいるわけではなく、幾つかの代表的な類型に分類出来るように思われる。

四国八十八ヵ所霊場では自然の風光や苦行、失った肉親の供養、弘法大師の霊験が中心に語られ、関東三十六不動霊場では健康や歴史・美術、朱印に凝っていること、巡礼ツアーでは先達や同行のこと、などが頻繁に語られる。

癒しのメカニズムは発想の転換・人格の変容にあるという。巡礼での癒しをもたらす要因として考えられるものには、「信じる」ということ、呪術宗教的「オカゲ」とそれへの期待感、礼拝儀礼、歩くことの科学的説明、朱印、お接待、新しい人との出会い、問わず語りの苦悩話、より大きな参照枠組への思考枠の転換、巡礼仲間との相互認識の絆、先達に習う仏事、敷居の低さ、巡礼コースのホトケ世界と自然環境、供養、死者との邂逅、死後の世界への旅と生へ戻ってくるという擬死再生、現実社会の忘却・脱却、コスモロジカルな意味付けとそれに対応

したパフォーマンスがセットで展開するドラマ、教義より実践の体験による自己確証、などがある。実際、日本の巡礼コースはこうした諸要点の存在する度合いが強いほど巡礼者を多く惹きつけている。

このように、癒しの観点から巡礼を改めて見直してみると、従来の信仰対象や聖地の特徴からの分類ではなく、「巡り歩く」巡礼と「参拝し巡る」巡礼など、巡礼者の巡礼への関わり方からの類型という視角が得られると考えるのである。

現代における巡礼ブームも「癒し」という角度から見ると、より深く理解できるのではないだろうか。また「近代以降の仏教は癒しという観点から見るとあまり役に立っていない」という批判には一定の留保が必要だと思われるのである。

原初的巡礼としての隔夜修行

根井　浄

熊本県人吉市、および、球磨郡一帯に「隔夜」と刻まれた石碑が十数基ある。また「万人講結衆供養」と銘した石塔が十四基みつかっている。これらの石碑群は安心という修行僧と周辺の人々が協力して建碑したものである。

ここにいう「隔夜」（かくや）とは、ある特定の二つの神社仏閣（社堂）を一日交替に往復参詣する修行のことで、そのような修行者を隔夜僧、隔夜道心、隔夜聖と呼んだ。肥後国の修行者・安心は、近世江戸時代における典型的な隔夜僧であった。

安心は肥後国球磨郡山江村山田の生まれで、俗名は秋山氏と伝える。正保年間（一六四四～四八）に伊勢国の文性上人について真言律を修めて菩薩戒を受持し、万治三年（一六六〇）故郷の球磨郡に帰郷し、転生院を創建した。その後、藩主相良頼寛の菩提を弔うため三年間にわたって隔夜修行した僧である（『南藤蔓綿録』）。伊勢国では度会郡の世儀寺大師堂を住居としたようである。世儀寺は修験道当山派の正先達職寺院であるから、安心は山伏の教義と行法を身につけていたと考えられる。

隔夜僧安心は帰郷した後、延宝三年（一六七五）九月ごろから隔夜修行を始め、百日目に当たる同年十二月十日に「隔夜」碑を建てた。球磨郡錦町に遺存するこの石碑には「隔夜當百日　接待」の銘がある。安心は隔夜修行を開始してから百日目ごとに記念碑を建て、延宝六年五月十四日に満願成就した。約三年三カ月の千日行であった。人吉市浪床町来迎院（転生院の後身）に残る石碑には「隔夜一千日成就／安心五十九／十箇所接待男女都合一万五千四百三人／延宝六戊午五月十四日」とある。また人吉市瑞祥寺門前には「本源自性天真佛（ママ）／安心五十九／隔夜一千日廻向／延宝六戊午五月十四日」という藩主相良頼寛の法名（天真院本源雄性）を刻んだ石碑があり、たしかに安心の隔夜修行は藩主の菩提供養の側面を持っていたことになる。

安心の隔夜行は百日ごとに簡単な供養を勤め、建碑していっ

たことになる。現在残っている隔夜碑は八基で、八百日と九百日目の石碑は未発見である。これらの隔夜碑には「接待」の銘があり、周辺の民衆が安心の隔夜修行期間にお茶や食料を提供し、同時に結縁したことを示すものであろう。満願成就碑に「十箇所接待男女都合一万五千四百三人」とあるように、安心を中心とした万人講が組織され、その組織と勧進によって藩主相良頼寛の仏殿が建立された。安心はまた晩年に、このような万人講供養塔を郡内に残しており、弟子・禅休も元禄年間に隔夜行を実践し万人講を組織した。

隔夜僧については『太平記』（巻25）に下野国阿闍梨円成がはやく登場するが、『多聞院日記』（永禄九年五月二十三日条）には奈良興福寺南円堂と長谷寺（初瀬）を往復する隔夜僧が詳しく記録されている。隔夜行は大和国に多く残ったようで、新薬師寺北方に位置する隔夜寺（奈良市高畠町）は隔夜僧の始祖を空也上人と伝え、文字通り隔夜僧の拠点であった。

隔夜僧の痕跡は、その他、生駒市、天理市、吉野町、大阪府叡福寺隔夜堂、兵庫県豊岡市、多紀町などにある。そうじて隔夜僧は『本朝法華験記』や『今昔物語集』にでる「住所を定めず、一所に二宿」しない修行僧、すなわち「一宿上人」に淵源を求めることが可能であろう。吉野山竹林寺近辺に「吉野山隔夜浄照」銘の石碑があるが、隔夜行は修験山伏の最も基本的な修行と伝える。隔夜行は二か所を往復参詣する初歩的な行業とはいえ、そうした往復参詣修行の延長線上に、四国八十八カ所巡礼や西国三十三所観音巡礼が生まれる素地をもっていた。一遍上人の一所不住を精神する遊行も隔夜行の傍系として捉えられ、まさに隔夜行は歩く宗教の精神と行儀を伝えた原初的な巡礼であったと考えられる。

日本における守り本尊について

勝田哲山

十二支守り本尊信仰は、十二支別に仏・菩薩が配当され個人の身を守護するという仏教民俗的な信仰の一つである。それがどのような理由で選ばれたものなのか、根拠ははっきりしないが、論証を試みたい。

一年を季節にしたがって十二に分けることは、古くから行われていたが、その一つ一つの月に付けた名称が十二支の起源であった。そこに動物名を当てられたのは、後漢（二五〇～二二〇）の王充の『論衡』が初見である。

しかし本来、十二字が示す意味は、植物の発生や繁茂を表すことばであったが、その後、動物名が当てられたのである。

密教寺院では、本堂の中央に安置する本尊が一定しないことを特色としている。それは教理上、大日如来を普門総徳の本尊とするからで、どの仏・菩薩・明王を本尊としても自由なのである。ところが、密教寺院の本尊は統計的に見て諸仏の中でも、特に有名な十三仏の中のいずれか一仏を選んで本尊としている。この十三仏の諸仏と、十二支の諸仏の配当を見てみると、十三仏の中から八つの仏・菩薩が配当されている。

十二支になぜ、その仏・菩薩が配当されたかははっきりしないものの、十二支（生まれ歳）に、それぞれの身を守護する仏・菩薩を当てるという発想が生まれた背景には、仏教が民衆の生活と結びついていく段階で現世利益の観念が強く表出しているのと同じように、特別に霊験あらたかな仏・菩薩が出現する日に、寺院に詣でて礼拝すれば必ず功徳を生ずるという信仰が発達し、そうした縁日による仏・菩薩の信仰からの影響、あるいは方位による運気と仏・菩薩の結びつきの影響があり、そこには中国の十王経の思想や、日本で発達した十三仏信仰がベースにあり、八つの仏・菩薩が配当されたのではないかと推察する。

陰陽道は、太古に発生した中国の民間信仰であり、天体の運行、宇宙の動きと人間社会の移り変わりが互いに併行し、関係し合うものであるとする、いわゆる天人相関の思想に立つものである。

紀元前一一〇〇年頃に興った周王朝は、それまでの陰陽道を体系化して易と名づけ『易経』という書物がつくられ、陰陽道のバイブルとして後世長く権威をもち、もっぱら周易として知られてきた。その本文は八卦が基本で、占い師は筮竹を数えて卦を出した後、吉凶を判断する。

守り本尊は密教と陰陽道の思想が結びつき、俗信として成立したものであるということになる。ただ俗信というと、あまりよいイメージではないが、その信仰によって救われている人もおり、たとえ現世利益という有所得的なものであっても、仏・菩薩を信仰するという一つの礼拝行としての宗教行為といえないだろうか。

守り本尊信仰には、篤信者が自分と関係のある守り本尊の御守護札や縁起物を肌身に着けたり、飾ったりして、わが身を守護しようとするように、呪物崇拝の一つとしての護符信仰という側面がある。それは、特定の物体がある種の神秘的な力、ないし呪力をもっているという信仰に基づいており、他の信仰形態と密接に関係している。その一つに霊場巡拝があげられるが、今年七月、武州寄居十二支守り本尊霊場を巡り、信仰の様子を調査した。

各寺院とも講を中心として信仰の基盤が築かれており、日頃の参拝、正月三が日の祈禱、そして何よりも守り本尊の縁日に参拝することを重要視している。

守り本尊信仰へと導く布教教化活動を特に行っているかどうか、という質問に対して、あまり積極的に行っていないという答えが多かったが、信仰の基盤となっている講員、あるいは信者を獲得していくための守り本尊信仰、護符信仰の可能性を模索していく必要があるだろう。同時に、信仰における現世利益的側面と本来の立場との格差を埋めていくことも今後の課題といわねばなるまい。

能におけるシャーマニズム
――謡曲『三輪』誓納を例に――

永原順子

シャーマニズムと能との関連性については、シテがワキに語ることを巫俗（シャーマニズム）を源流とした〝モノのカタリ〟ととらえた川村邦光氏、夢幻能の構成の基本的宗教思想はシャーマニズムに基づくとした山上伊豆母氏などの研究がある。それらをふまえて、『三輪』を例に考察したい。

謡曲『三輪』の成立は、神事能が脇能化してきたことと深い関係がある。その背景には、善神と悪神の分離、神能の風流能化、夢幻能の拡大の三つが考えられるが、一番重要なのは脇能の中に夢幻能が生まれてきたということであろう。これは参詣者達に、その神社の縁起や霊験譚を語って聞かせる場面が必要となったからと考えられる。現在でも『三輪』は、春の大祭の折に大神神社の境内で毎年演じられている。おそらくこの演能は御魂迎えの儀式を象徴しているのであろう。本来秘密裏に行われる降神の儀を、神懸りの様を用いて参詣者達の眼前に再現するということは、彼らの信仰心を深めるために非常に有効的であっただろう。

次に『三輪』の内容についてであるが、能には物狂いをテーマにしたものが少なくない。巫女のクルヒもその一種で、霊魂が巫女に憑き、神懸りの状態となって舞うというものである。『三輪』はそのような謡曲の一つに数えられる。能の物狂いは、本人の意志により、狂うことも正常に戻ることも自由自在である。そのきっかけは物着にある。前シテと後シテの装束替えは今はほとんど中入りして行われるが、それは舞台上で装束を着す物着が変化したとされる。物とはモノ＝魂である。モノを身につけるということはその〝モノ〟がのりうつることを意味する。一般的に『三輪』の後シテは女神であると解釈されるが、巫女に女神が降臨したとも考えられる。巫女は、〝モノ〟着によって神へと変貌するのである。女神の憑いた後シテは、三輪の神婚伝説、さらに天の岩戸伝説を語り、天鈿女命の神懸りの様を見せる。その際、後シテの中で、三輪明神を軸に、その妻、天鈿女命、天照大神と、様々な神格（人格）が入れかわっていく。これは語り物の性質を色濃く示すものであり、まさに、先述の川村氏の〝モノのカタリ〟であると言えるだろう。

以上、『三輪』の成立や内容に、シャーマニズムとの関連性が指摘できるのだが、その小書、誓納からは何が読み取れるのだろうか。

小書（こがき）とは能における特殊演出のことである。誓納では、装束、謡、舞、囃子の演出が大きく変わるが、注目すべきは舞の変化である。能の中心ともいえる舞事は、通常、囃子とともに淀みなく行われるものなのだが、この誓納においては、舞の途中で調子がしまって（ゆっくりとなること）きて、シテが真中（舞台中央）で跪き、御幣を捧げた瞬間、囃子は完全に止まってしまう。筆者は先日その演能を見る機会に恵まれた。その時舞台を中心とした張りつめたような静寂が、会場内

にさっと広がった。誰もが息をのんでシテに意識を集中させていたと思われる。その数秒後、舞台上には再び音と動きが蘇り、ノリのよい囃子となり、舞はすぐに終結を迎えた。この空白の時間はわずかであったとはいえ、永遠に続くかと思われるほどの象徴的なものだった。それは、神が巫女の姿をかりて人々の前に現れたことを、言葉・論理で理解するのではなく、〝実感〟することができた瞬間であったのではないだろうか。この事例については、主観・客観のバランスが難しいが、あえて〝実感〟という言葉を使いたい。

能と宗教との関係は、シャーマニズムの論理だけでは説明し尽くせないが、能の構成要素の一つとして、シャーマニズムは必ず存在する。今もなお各地方に残っている神懸りの儀式と同様、能もシャーマニムの研究対象と成りうるであろう。今後は笹や御幣などの採物、面といった、能とシャーマニズムを結び付ける他の要素について考察を深めたい。

赤松啓介の「民間信仰」論

鈴木岩弓

一九〇九年生まれの赤松啓介は、京都在住の民俗学者である。七十七歳当時の一九八六年に出版された『非常民の民俗文化』以降、非常民における性や差別の問題に関する著作を矢継ぎ早に公刊していることで注目されるようになったが、わが国の民俗学説史では、マルクス主義民俗学者として僅かに触れられた程度で、最近になるまで取り上げられることは殆んどなかった。

赤松民俗学の特徴の第一は、それが柳田民俗学を批判する形で形成された点にあり、「常民」概念創出の背後に見られる政治性を指摘する中から柳田の調査方法自体を問題視し、柳田が意識して触れることを避けた「非常民」の階級・差別・性に関する問題追究を行ったことである。また第二点は、彼の民俗学が歴史科学として位置付けられている点で、現在見られる「前社会的残存」を封建社会の民衆生活の残存と認識し、徹底的に解体されるべきものとして対象化していたことである。

赤松の研究活動は一九三〇年七月の『旅と伝説』誌への投稿から開始されたが、一九三九年十月の検挙・投獄と、一九八六年の『非常民の民俗文化』出版を境に、三分して考えることができる。第一期では毎年十本以上の論考が発表されたが、その多岐に渡る内容のうちでも、民間信仰研究と民俗学方法論が中心であった。第二期の論文出版ペースは大きく落ち込み、また扱う内容も女性や経済関係へと変化しているが、この期間の詳細には不明点が多い。第三期は単行本の執筆活動が中心で、柳田民俗学批判の結果出てきた階級、差別、性の問題が非常民の観点から精力的に取り上げ論じられている。このうち第一期は本名の栗山一夫、第二期以降はペンネームの赤松啓介が用いられていたが、彼のペンネーム使用の背後には、国家権力からのみならず、柳田民俗学信奉者からも負の意味で評価されていたという実態が作用していた。

赤松の民間信仰研究の成果は第一期の論文が中心であるが、第三期の著書に散見する回顧録も、彼の「民間信仰」論の変化を知る上で参考になる。それによると彼の民間信仰研究は、当初、解体されるべき前社会的残存の格好の事例として、日本戦闘的無神論者同盟による無宗教闘争の一環として実施された。

赤松の考える「民間信仰」は、一言でいうと「一宗一派に属さないが一般に影響してゐる信仰」となる。即ち、前代の宗教的信仰の残存、あるいは公式的儀範の歪曲から生じた非体系的信仰を意味しているが、特に被支配属である一般民衆に維持されることが特徴である。信仰対象は多岐に渡っているが、その基盤には呪術的信仰と絡んだアニミズムがあり、機能的には現世利益が希求されている。その担い手は下層の小市民が最多数であるが、中小商工者や水商売の者、さらにはインテリ層も混在している。とはいえ民間信仰は非体系的であるが故に規制力が弱く、社会的経済的影響を受けて変化し易く、さらには公式的宗派によって様々な程度に取り込まれている場合も多く見られる。

赤松の「民間信仰」の骨子には、第一期以降大きな変化は見られない。ただ、民間信仰に対する彼のスタンスには大きな変化が見られる。生駒山脈などに見られる民間信仰的な祠堂の流行りの背後に資本主義社会の苦悶を読み取り、「宗教の蒙昧から醒めよ」と主張していた栗山一夫時代の論考に対し、第三期では「反宗教闘争だの、無神論だのという運動は、まず成功する時代がなかろう……おそらく地球が絶滅する瞬間まで、われわれは宗教や信仰から離れられないだろう」と述べられる。この点に留意するなら、赤松にとっての「民間信仰」は、非体系的であるが故に、現代にまで培われてきた、人間にとっての宗教あるいは信仰と呼ばれるものの本質を伝えるものとみなすことができ、その担い手は、必ずしも階級概念で規定されていないことが明らかになる。

柳田国男の祭祀論

山﨑　亮

柳田国男の膨大な著作の中で、宗教現象が極めて大きな主題を構成していたことは、改めて指摘するまでもないだろう。とりわけ敗戦前後、『先祖の話』から新国学談三部作へと結実する「固有信仰」論は、後の日本民俗学による「民間信仰」研究に絶大な影響を与えてきた。しかし一方で、このような「固有信仰」論が、民間の宗教現象をすべて氏神＝祖霊＝穀霊の図式に還元する「祖霊一元論」として、そのイデオロギー性を指摘され、批判の俎上に上げられてきていることも、周知の事実である。今日的観点から見てそのような批判がかなりの部分で妥当することは否定できない。けれどもそのことは、柳田の宗教論全体がもはや葬り去られるしかない過去の遺物となったことを意味するものではないだろう。彼の豊かな思想や多様な視点には、日本社会の現実の宗教現象を理解していく上で、今なお多くの示唆と可能性が含まれているようにも思われる。ここで

は、そのような可能性を探ってゆく一つの手がかりとして、「祖霊神学」が前面に打ち出される以前の柳田の祭祀論を、主に『郷土生活の研究法』と『日本の祭』を中心に概観したい。

一九三五年出版の『郷土生活の研究法』において柳田は、祭祀（神祭）を「有形文化」の中に位置づけ、神地、神屋、神態、神供、祭日の五項目を立てて解説する。そこでは春夏秋の祭が、それぞれ作占と虫害防除と収穫の祭という「農神」祭祀として位置づけられ、さらに御旅所への神の巡幸、祭の主宰者としての頭屋、調理した食物の神供、神懸かりと巫女など祭祀の諸要素が指摘されている。それは簡略ではあるが、後の柳田の祭祀論の基本的な骨格を予示するものと言えよう。また同時期の『民間伝承論』では、「心意現象」としての信仰や世界観を知る手がかりとして祭祀研究の重要性が強調されるのである。

一九四二年に出版された『日本の祭』では、日本人の本来の「固有信仰」を歴史的な始原に同定する静態的な視角が前面に出てはきているものの、基本的には『郷土生活の研究法』における祭祀観の延長線上に位置付けることができる。本書では柳田は、日本人の「固有信仰」が、祭という「行為と感覚」によってのみ伝達されてきたことを力説し、その原型の復元を試みる。それによれば日本の祭祀の本質は、御柱、オハケ、幟などによって表示された祭場で、高所から氏神＝祖神を迎え、厳重な物忌みによって穢れを遠ざけた氏人たちが、夜通し神の前に籠り、神を歓待するところにある。篝火や提灯の照明のもとで、米と酒を中心に神饌が供えられ、氏人は同時にこれを共食する。神懸かりの舞や相撲・弓射など様々な競技で神をもてなし、同時にそれらが神意を窺う占いともなるのである。そしてこのような氏族の祭は基本的には春と秋に営まれ、それはまた山の神と田の神の去来とも対応する、とされる。このように、親しみ深い氏神との暗黙の約束を確認する「群」の祭は、やがて個別化し、例えば私的な利益をめざす個人祈願が増加していく。柳田は、このような祭の変容の要因を、他氏族の氏神信仰を許容する日本的な宗教的寛容即ち「敬神」と、氏神の合同による、いわゆる村氏神の成立とに求めていくのである。

柳田による以上のような祭祀論は、現実のすべての祭にどの程度まで妥当するかは別として、日本の祭を理解する一つの枠組みとして、すでに定着しつつあるといっても過言ではないだろう。そして柳田自身は、まさにこのような祭祀研究を通じて、「心意現象」としての日本人の信仰の原点を氏神信仰に求め、『先祖の話』以降これを祖霊＝穀霊と同一視して、その「固有信仰」論を強力に推し進めていった、と見ることができるのである。

柳田國男の「道祖神」観

河村能成

柳田國男が初めて道祖神に言及した文献は、明治四十二年にかかれた『山民の生活』である。しかし彼より早く道祖神について書かれている文献は、管見の及ぶ限りでは江戸時代の旅行

誌や地誌類、あるいは国学ないしは神道に関わるものである。だがそれら江戸時代の文献は、前者は旅行者が旅先で書き留めた覚書が殆どで、道祖神について論じたものとは言い難い。また後者は中国の古典を引用したり、あるいは『古事記』・『日本書紀』の記述を検証したもので、いわゆるフィールドでの採集に基づくものではない。現在では道祖神に対して、文献上の考察とフィールドで資料との両方を総合した研究方法が用いられる事も多いが、この方法を初めて道祖神の研究に導入したのが柳田國男である。それまでは『古事記』・『日本書紀』、あるいは中国古典の記述から防塞の神などとして解釈されてきた道祖神であるが、フィールドの採集を「文庫作業」に取入れた柳田は、道祖神に対してどの様な観念を抱いていたのであろうか。

『山民の生活』において、柳田は「全国を通じて最も単純で且つ由緒を最も知りにくいのは、荒神、サイノ神、山ノ神であります」と述べ、さらに「サイノ神や荒神は今日の有様では社を立てた趣旨の不明に成った所もありますが、つまり皆日本人の植民地と蕃界との中間に立てた一種の標識」であるとも述べている。この「サイノ神」というのは道祖神の別称の一つである。このことは、柳田が当初から道祖神と境界とが関わりをもつものとして捉えていたことを示す。柳田が道祖神という名称を使い始めるのは、翌年に草稿が書かれ始めた『石神問答』からである。この著作は、複数の研究者との往復書簡を集めた書簡集であるが、シャクジをめぐる議論の中で、道祖神に関しても様々な問題が網羅されている。例えば道祖神と石の信仰、道祖神と生殖器信仰、道祖神と聖天の関わりなど、後の道祖神研究者が手掛けたテーマが、この時ほぼ一通り姿を見せている。しかしこの著作の中で、道祖神に関して最も重要だと思われる点は、やはり道祖神と境界との関わりにある。柳田はその最初の書簡の中で、「我々土着の砌彼らとの地境に之を祀り相侵さざることを計りしこと　恰も山の神　塞の神　荒神などと同じきかと存じ候　それには社の有どころ何よりも研究の必要これあり候」と、『山民の生活』の論を繰り返している。また「さい・さへ」という語が「限境」を表わすことを、『松屋筆記』などを引用して論じている。さらに彼はこの「限境」を意味する「さい」のつく地名、殊に小字に注意を払っていた。この地名への着目も、柳田の道祖神研究の特徴の一つである。柳田國男の実質的な道祖神の観念は、この『石神問答』の中でおおむね姿を見せており、この後に彼が論じた道祖神と樹との関係、「サイノカハラ」を核とした道祖神と地蔵信仰との関係も、根底には「さい・さへ」の語が意味する「限境」の観念があった。つまりこの境界の観念が、柳田のライフヒストリーに関わりなく、生涯一貫して道祖神を論じる中核にあった。このことは、彼の没後に遺族によってまとめられた日記の中の歌、「さへのかみ　くなとのかみと　たちふさぎ　老いのさかひに　われをとゞめよ」に如実に現われてる。

柳田が道祖神について提唱したこの境界との関わりという側面は、現在でも道祖神の性質を考える上で重要な概念である。柳田國男にとって、道祖神は一貫して境界に立つ管理者であり、また標識であった。この境界は「植民地」と「蕃界」、「この世」と「あの世」、「老い」をさえ分かつものであり、道祖神

とは言わば「内側と外側」という何らかの価値判断を伴なう二分法のシンボルであったと考えられるのである。だがこの「内と外」という概念が柳田の全学問でどの様な意味を持つのかは、今後の大きな課題である。

民俗宗教からみた秋葉信仰の位置

渡部正英

秋葉信仰の信仰形態の中で、代参講はそれぞれにその地域で生じた習慣にのっとって行われていた。

新潟県小千谷市高梨町の秋葉講は四月二十四日の祭礼の午前に栃尾の常安寺へ代参にいく。その日の夜、当屋の家に集まって祭礼となる。長老が音頭取りで、秋葉三尺坊の掛け軸を掲げた祭壇の前で「般若心経」と秋葉三尺坊権現の真言を唱和する。それから当屋が用意した煮染めなどの料理を食べ酒を飲むのである。終わってお札を配る。代参人がお札を各家庭に配って終りという講中に対比して考えねばならない。

また栃尾の常安寺の代参講であったが、今は講中行事の「神事」儀礼を中心に祭礼をしている講中と、始めから栃尾の常安寺とは関わりを持たない講中の存在を知った。

岩船郡山北町中浜の秋葉講（五十四戸）の場合、以前は代参講であり、いまでも時々は御札を受けている。ここは日本海を望む漁村で、山形県温海町鼠ヶ関と隣接する新潟県の最北端に位置する。たびたびの大火がきっかけで、明治にはいってから代参講が始まったという。「十六日講」「ヒノカミサマ」「アキハ（ワ）サマ」と呼ばれている。正月十六日午前十一時に「神事」を行う。神事は「番前（ばんまえ）」と呼ばれる当番の家がすべてを取り仕切り、番前の家で行われていた。神主や僧侶が参加しないで行われるのもこの祭礼の特徴である。神事は現在「農村研修センター」で行っている。祭壇は床の間に作られる。秋葉三尺坊のお軸が飾られ、二段の白布で覆われた上の壇にお神酒と三つ重ねの杯を載せた三宝が一対、下の壇には燭台、お膳、引出物の菓子箱、供物などが置かれる。講員は秋葉様の祭壇を拝み、総代、長老たちなどに挨拶する。総代は祭壇を背にした中央に場所をとり、長老の順に上から席につく。右側の上座の一番上に番前が座る。十一時になると、番前は「ただいまより神事を行います」と挨拶をして、祭壇から杯の三宝とお神酒（みき）の徳利をおしいただく。番前人（二人）は左右にわかれて、上座から、神酒を総代、長老たちと順番に注いで回る。最後の人は真ん中になる。そこから今度は下から上に回り、三度目の終りに番前は杯と徳利を預かり、「サンコメ（三個目）を預かります」と口上を述べ、杯とお神酒の徳利は次年の番前に持って行き、来年の番前が口上を述べ神酒を飲み干し、神事は終わる。

祭礼の終りの口上は総代がする。総代は「これで引出物を引いてください」と言うと各自帰り支度をする。「引出物」は五個の落雁（干菓子）の菓子箱で、講中全員と番前の親戚に配る。これが神事のしるしである。

同じ中浜にある岩船郡山北町中浜字伊呉野（いくれの）の秋葉講（四十二

戸）では十二月十六日に行っている。伊呉野が集落として成立したのは大正にはいってからである。ほとんど山形県温海町鼠ケ関に隣接していて生活空間は鼠ケ関と同一である。秋葉講も中浜の講中の影響よりは山形県温海町近在で行われている行事の影響がつよい。

祭礼は伊呉野集落開発センターで行う。夕方六時から祭壇前で総代を音頭取りに祝詞を唱える。祝詞は秋葉権現の真言で十二度繰り返して唱和する（十二月分）。伊呉野では当屋といわずに「講屋（こうや）」というが、講屋が二軒づつ当番にあたり、祭礼の時、白餅を秋葉様の掛け軸を掲げた祭壇にお供えする。うるち米を粉にしたものを水でこねたもので一切火を使わないで作ることになっている。白餅は終わると均等に切り分けて各家に持ち帰り、無病息災を祈って家族で食するという。祭礼のしるしになる。宴会のお膳は精進料理である事にこだわっている。

秋葉信仰を民俗宗教から見るとき、それは代参講であるなしに限らず、地域での独自の行事儀礼が秋葉信仰を支えていることが見えてきたのである。「神事」や当屋、供物の「落雁」「白餅」等の存在と活用を通して地域の秋葉信仰は形をなしていたし、その土台は地域に歴史上残る様々な行事や儀礼、習慣であるであろう事を知ったのである。

第八部会

溝上恵照と高群逸枝
――女性宗教者を誕生させた高群の開放思想――

中村恭子

一昨年の宗教学会において、筆者は新宗教七曜会開祖溝上恵照（一八九二―一九八四）の宗教的人生において神功皇后神話がはたした役割を論じ、神功皇后が神話的アーケタイプとして、女性求道者に与えた影響を明らかにした。しかし、自伝資料によれば、比較的無信心で、専ら良妻賢母の道を歩んでいた溝上信子を果敢な求道者に変身させる回心をもたらす天啓体験として決定的とは考えられなかった。一般に、宗教者の自伝もしくは弟子たちの手になる伝記においては、神・仏・霊と教祖の出会いがその教えの神聖性の証しとされ、新宗教においては教祖の生涯そのものが教説の基盤となるので、宗教的体験のみが伝えられる傾向が著しい。その人間的・社会的側面については、研究者の論究をまつのみである。今回報告する溝上恵照の回心の社会的側面は、筆者の推測に関わる部分がはなはだ大きく、教祖自伝はもとより教団内外にも、それを実証できる資料はまったく見当らなかった。男性に比べ、とくに社会的地位のない女性の研究資料は非常に限られているのが常である。従って、資料不足を想像力によって埋めた責めは負わなければならないことを自覚した上で、筆者は高群逸枝の溝上恵照に及ぼした影響を論じるものである。

高群逸枝（一八九四―一九六四）については、紹介するまでもなく、日本に「女性史」という前人未踏の分野を、欧米に先駆けて成立させた偉大なパイオニアである。その学説は、現在かなり修正されているが、その大胆なパラダイム転換の功績には、現代のフェミニストも賛辞を惜しまない。しかし、その後半生の偉業に隠れがちな前半生の文筆活動、とくに最初期の文学作品が溝上に重大な影響を与えたと、筆者は考えるに至った。すなわち、『九州日日新聞』紙上に連載された二四歳の高群逸枝の処女作『娘巡礼記』（一九一八）と、中央文壇へのデビュー作となった詩集『日月の上に』、『放浪者の詩』（一九二一）その他の初期作品が、高群の郷里熊本から遠からぬ長崎の中流家庭の主婦として長女を出産したばかりの溝上に深い影響を与えたと考える。この同世代の二人の関係は、交流ではなく、専ら一方交通的、間接的であるが、重要であると考えたのは次の理由による。

溝上より二年若い高群は、四国八十八ヵ所の巡礼記が新聞のコラムに一〇五回にわたり連載されると、九州一円で一躍有名になる。これを新聞もしくは後に刊行された抄録で読んだ溝上は目から鱗が落ちる思いであったろう。溝上は一九三〇年の回心後巡礼行に旅立ち、実家がある北海道の新四国八十八ヵ所を巡礼した。彼女の自伝『はてなき旅路』の一巻は、その巡礼記であるともいえる。高群の巡礼には大分から老人が同行した

が、溝上には職を辞し、家を出た夫が同行した。観音の申し子として生まれ育った高群に対し、溝上は月の申し子であると記している。二人の家庭環境には類似点が多い。教育熱心な貧乏士族出身、自立の道を志して教職につき、恋愛結婚をする。結婚当初は良妻賢母的生き方に努めるが、紆余曲折を経て婦唱夫随型夫婦に変わり、夫は妻の自己実現に協力し、自己犠牲的に生きる。当時の社会では一般に女性の行動の自由は認められなかったが、それが信仰の行であれば辛うじて許された。それは「神に仕える女性」という伝統が存在し、神がかった女性のカリスマは、世俗的非難を寄せ付けぬ力を感じさせたからである。溝上は当初高群の軌跡を辿ることによって、良妻賢母のモラル・コードからの開放を成し遂げ、信仰の道に入ったと思われる。高群の自己実現の社会的モデルが、宗教者溝上恵照の誕生をもたらす一助となった、といえるであろう。

羽仁もと子研究

森上優子

羽仁もと子（一八七三―一九五七）は、大正十年（一九二一）東京・目白に自由学園を創設している。それは当初女子を教育の対象とした七年制の中学校としてスタートした。彼女は、自由学園の教育で女性からどのような可能性を発掘しようとしたのか。本発表ではキリスト教の信仰を踏まえながら彼女の教育思想について考察する。

羽仁は教育の目的として次の二点を強調している。第一に、「自由」の人を創ることである。彼女の言葉を借りれば、「すべての子供各々の中に、良い人になる種子の隠されていることを信じ、その人格を重んじて、愛深き大胆さをもって私たちの手から解放」するものと定義されている。第二に、「新社会」を創ることである。そして、教育者の使命は「良い社会を創造」するという希望と自信を生徒に与えることと述べている。この「良い社会」とは、「神の国」を意味する。

以上から指摘できることは、羽仁の掲げる自由とは、生徒の放任を意味するのではなくキリスト教の信仰がその根底にあるのである。その意味において、自由学園は大正自由主義教育運動にとどまらず、生徒の個性を尊重し発揮させながら「神の国」を建設することであったのである。

では、その教育の目的が、どのようにして「自由学園」の具体的な生活に反映されたのか。自由学園の特徴として、集団での生活活動の重視が指摘できる。学園生活では、生徒を六人ずつまとめ「家族」と称している。複数の家族がさらに組にまとめられ、最終的に学園になるのである。この「家族」という形態が、自由学園の教育の中では、個人の人格を尊重する上で、重要な役割を担う。各人は自分の所属する家族の他の構成員に対して責任と義務を負うことにより、自主性は尊重され、各人は平等に扱われるのである。その責任と義務から、徹底した相互扶助体制が築かれる。それは学科の学習ではなく、学園生活での作業を通して、自労自活の生活として「神の国」の建設を

目指したのである。

自由学園の教育を理解する上で、「家族」が重要な意味を持つと考えられる。羽仁が提示した「家族」はどのような特徴を持つのか。

明治民法では、家族内の男性と女性は、法律上の差別が明文化されていた。家父長制である。家父長に権利権力が集中するのに対して、妻はそれらを剥奪されていた。法律上、家父長を頂点とする支配非支配の関係が存在したのである。羽仁は当時の女性について著作の中で、「一族の首長に隷属」、「夫は雇主」などと表現している。この表現から羽仁は、家庭内での女性のあり方を、受け身的な弱い立場と捉えていることがわかる。

当時の家族の現状と、羽仁の自由学園における「家族」とを比較すると、まったく性格を異にするものであったと言える。羽仁は「家族」を、構成員に上下関係を作らず、相互に愛で結ばれる扶助を中核とする集団と捉えた。この解釈は、当時の儒教的な上下関係への批判であるとともに、女性の弱い立場を回復する新しい家族関係の構築として高く評価できる。

彼女は、相互の愛の確立によってこそ社会の改造は可能であると考えた。慈愛に満ちた「母の力」に絶対的な女性の価値を見出していた羽仁は、この女性の潜在的な力こそ「神の国」を建設する原動力になるという確信のもと、その力を最大限に発揮できる場として新しい「家族」を提示する自由学園の教育に着手したと考えられる。

田中智学の宗教活動

安中尚史

明治期から昭和初期にかけて宗教活動を展開していた田中智学は、当時の仏教界だけではなく、社会に対しても大きな影響を与えた。

田中が標榜した日蓮主義という言葉は、明治初期から第二次世界大戦が終るまで、日蓮門下教団と、日蓮を信奉する個人の行動と思想を明らかにしているもので、日蓮の主著『立正安国論』によって鎌倉幕府を諫暁した精神の再現が感じられるいっぽうで、国家主義・国粋主義と相俟って、強硬なかたちで海外進出をする国家への協力体制を意味するものとして受け止められてきた。そして日蓮主義を標榜する田中を過激な人物としてとらえ、それは彼自身の活動だけでなく、彼の主宰する国柱会に参加した軍部の中枢に身を置く人たちや、右翼行動派の活動が、そのようなイメージを与える一つの要因となったのであろう。しかし、田中の宗教活動は、明治三十五年に開かれた日蓮の立教開宗六百五十年記念大会から、明治三十七・八年の日露戦争の頃にかけて大きく変化しており、はじめから過激なものとして扱われていたのではなく、それ以前の活動とは区別する必要があると考える。

立教開宗六百五十年記念大会は、日蓮門下合同による、これまでにない規模で行なわれた活動で、田中智学の宗教活動の転

機とされている。そして田中はこの記念大会の中心にいた一人であり、日蓮門下合同から一歩踏み出た、日蓮門下の統一にむけての試みがあったことは見逃せない。しかし、この記念大会は一朝一夕で行なわれたものではなく、それに先駆けて本化門下夏期講習会・三雑誌同盟・本化宗友会という活動があったのである。

田中は日蓮宗僧侶として、若い時期に行学にはげんでいたのであるが、政府の宗教政策の中で日蓮主義をあいまいなものとし、いっぽうで宗門内の対立抗争などがくりひろげられていた当時の日蓮宗に疑問を感じて、還俗をはたし独自の宗教活動を活発に展開していったのであろう。しかしながら、この夏期講習会や同盟・宗友会といった活動に参加することによって、自らの宗教理念を実践する一つの手段とした田中智学の姿がうかがえる。そして田中個人による宗教活動というのではなく、日蓮主義に賛同する門下とともに活動するなかに、自分自身の宗教実践の価値をみいだしたのではないだろうか。それは田中だけにいえることではなく、当時、彼とともに行動していた人たちも同じ様な考えを持っていたのではないか。

自己の日蓮主義にもとづく宗教活動とともに「日蓮門下の統一」という課題をとげる目的をもって行なわれていた田中智学の活動は、門下統一の場において、日蓮の教えを信奉する人たちをはじめ、日蓮門下教団の活動が社会にアピールすることを大きな目的にかかげていたのではなかろうか。いっぽう社会的な背景を見ても、日露戦争からはじまる強固なかたちでの対外政策がまさにはじまろうとしていた時であり、また社会主義の展開も見ることができるような、時代の過渡期であったために、田中智学をはじめ、彼とともに行動した人たちの胸中には、日蓮門下統一の思いが強く、門下統一による宗教活動の展開が、当時の日蓮門下教団に必要とされていたのではないだろうか。その後、田中は自らも積極的な門下統一活動を行い、門下にも強力にその動きがすすめられる事を期待していたのだが、思うような方向に進まず、時代とともにあらたな宗教活動を展開していくのであった。

中山みきと被差別民衆

池田士郎

天理教の教祖中山みきの生涯を特色づける第一は、その宗教的な生が出家遍歴ではなく、一つの地域に七八年間も定住した在地性にある。つまり、教祖となる以前と以後を同じ生活の場で生きぬいた。したがって、そこでは価値観による摩擦が生じたが、その最大のものは差別をめぐる意識の逆転であった。

教祖の救済は貧に落ちきることから始められているが、その「貧」は経済的な貧乏というよりは別の意味をもっていた。確かに、激しい教祖の施しは封建的なムラ社会の秩序を破壊する「内なる打ち壊し」ではあるが、それだけではムラ社会の民衆からの排除ないしは疎外という事態を説明することはできない。従来、教祖がムラ社会から排除される原因を「貧困・没

落」説で説明してきた傾向が強い。しかし、それでは当時の農村社会では、激しい経済変動の波にのまれて没落していった家がすべてムラ社会から排除されたのかというと、かならずしもそうではない。二宮尊徳の農村仕法に見られるように、疲弊した農村再興は農家の相互扶助によって実践されている。したがって、教祖がムラ社会から排除されたのは「貧困・没落」とは別の要因によると考えるべきであろう。それを探る鍵は、「一れつきょうだい」や「女松男松のへだてない」といった教えがどのような状況のなかで説かれ、どのように実践されたのかを検証することである。具体的には、教祖は当時の被差別民衆とどのように関係したのかということではないだろうか。

ところで、部落差別の基本は「別席」「別火別鍋」「別住」「別婚」であり、近世の社会においては、それらが厳密に守られている限り差別は存在するが顕在化しない。だが、明治維新以後、身分制度の解体や通行・居住・職業等の自由さらには国民皆学・皆兵という制度の抜本的改革により「別」の存在ではなくなるにつれて、周辺社会からの差別意識が一気に顕在化し、より激しい蔑視と排斥の対象となった。今日、複数の被差別部落の伝承から、教祖が幕末維新期に被差別部落へ足を運んでいたことを確認することができる（拙著『中山みきと被差別民衆』明石書店）。つまり、教祖は被差別部落の人びとと積極的に交わりをもったということであり、差別のタブーを侵犯したのである。

また、教祖の救済活動の始まりは「をびや許し」という安産の守護からであるが、それは同時に血穢の観念に呪縛されていた女性の解放でもあった。そこから、しだいに教祖の不思議な「病のたすけ」の噂が広がった。その噂に引き寄せられて教祖のもとへ救いを求めてきた人びとの中には、産後の患いや血の道を患った女たちだけではなく、遊廓や街道筋の妓楼の関係者がきていた伝承や文書がいくつも残されているが、これは何を物語っているのだろうか。思うに、教祖のもとには多くの性の病を病む女たちがきていた、もしくは女たちの切ない願いが寄せられていた。そうした病気は穢れの観念に絡めとられた病いでもあった。そして、穢れの観念の極まった病としてハンセン病をあげることができるが、教祖の「病のたすけ」の噂の吸引力はそうした病人をも引き寄せたのである。

要するに、教祖の噂は病気直しの生神様として民衆に広まっていったが、その民衆とはたんなる底辺民衆層といった人びとではなく被差別の印を刻まれた民衆を含むものであり、その病気直しとはたんなる病の癒しではなく穢れの観念によって不当に貶められていた病人の救済でもあった。ムラ社会の民衆からすれば、教祖はムラに穢れを持ち込む元凶であると観念され、それが教祖に対する排除の意識を醸成したのではないだろうか。

だが、それを通りきった地平に新しい世界の展望が開かれたのである。

今村恵猛論

守屋友江

本発表で取り上げる今村恵猛（一八六七―一九三二）は、福井市の浄土真宗西本願寺派専徳寺に生まれ、普通教校（文学寮）、慶応義塾大学英文科を経て教員となり、一八九九年開教使としてハワイに渡り、一九〇〇年から死去する一九三二年まで本派本願寺第二代布哇開教監督（一九一八年に開教総長と職名変更）を務めた。

ここでは今村の代表的著作を手がかりに、ハワイの歴史的背景を振り返りながらその思想史的意義の一端を素描してみたい。彼は一九二〇年に『米国の精神と宗教の自由』を発行しているが、この著作は「アメリカ仏教」の誕生という意義をもつといえよう。彼は一九一八年の米本土への視察旅行での見聞をふまえ、独自の「アメリカニズム」観を展開している。アメリカニズムの本質とは信教の自由と良心の独立にあって多様な文化や価値が共存できる包容性をもち、ゆえにアメリカニズムと仏教は抵触しないと今村はいう。「アメリカニズムの名に於て他の宗教宗派を排斥することは、明白にアメリカニズムに背反」し、アメリカニズムは「死したる典型に箝入されたものではなくして生成発育中にある、変化適応自在なるもの」であり、「決して純一無雑排他的のものではなくして、凡てを包容し網羅」していることにその精髄があえ。今村が最も共感を示したのは、プロテスタンティズムの一元性に対抗して思想の多様性を重視したプラグマティズムであり、特にW・ジェームスとJ・デューイのプラグマティズム哲学を重んじている。ゆえに、日本でいう「国体は天孫の大勅を下し賜つた時に定つた」とか、「米国建国草創の時に爾々であつたから」という固定的な思考法は、今村にとって最もアメリカニズムから遠いものとなる。

当時は米化主義運動が隆盛で、カトリック移民やアジア系移民に対する排外主義が顕著であった。日本人移民が全人口の約半数を占めていたハワイでは批判は日本人に向けられ、本派本願寺系学校を筆頭とする日本語学校を主な対象とした外国語学校取締法案が次々と制定されている。さらに一九二〇年二月、日本人労働者による大規模かつ組織的なストライキが起こり、仏教青年会がストライキを支援したことから、当時の英字新聞には仏教に批判的な記事が頻出している。このような状況下、今村はあくまで「信教絶対の信条を提唱宣伝する」のだと、周囲の圧力に屈しない思想の強靱さを表明している。

そして今村は「若し不幸にして他の側が多数を制して我が所信に反対する法律制度を制定したならば、遵法者 Law-Abiding people として其の法律制度を遵守せねばならぬ。それと同時に一面に於て、自己の所信に適合する法律制度の設定する日の来るべく、有らゆる合理の方法を悉して何時までも努力して行くのである」と述べ、制度の中に信心に基づいた政策を反映させる政治参加の道があることを示している。事実、先述の日本語学校関係者は、二世子弟への日本語教授は彼らを日

米文化の楔とするためだとして存続を訴え、取締法案を違憲であると提訴、一九二七年に連邦大審院で勝訴している。

「アメリカ仏教」においては、絶対平等とともに信心を法制度に反映させようとする、いわば社会性をもった慈悲が展開されていた。それは日系移民がホスト社会の法制度にかかわるあらゆる場面で差別を蒙っていた現実を前に、慈悲の実践をしようとする仏教者の必然的帰結であったであろう。政治制度としての民主主義が政治家やロビー団体の恣意によって容易に専制的、排他的になることを警告し、徹底した民主政治の実現への提言を行っていくことが仏教者の社会倫理であると今村は述べる。このような社会倫理の強調こそ、「アメリカ仏教」の特色であり、翻って日本の近代仏教思想史からみても意義ある営みであったといえるのではないか。

解放の宗教としての仏教・試論

菱木政晴

宗教を解放の宗教と支配イデオロギーとしての宗教に分類するということは、宗教に対する価値的判断であり、実際に、ある宗教がどのようなものであるか、あるいは、どのようなものであったかという事実の問題とは区別される。

また、解放の宗教の実践は二つの側面を持つ。ひとつは、社会的現実的な抑圧からの解放に資する宗教というこの宗教の社会的な役割に関する側面であり、もうひとつは、既成の宗教を批判的に克服するという「宗教批判としての宗教」という側面である。

これを仏教に当てはめて考えた場合、解放の社会的な役割を果たしている実践としては、まず今世紀後半のインドにおける主としてアウトカースト大衆の（ヒンズー教からの）大量仏教改宗運動があげられよう。この運動は、一九五〇年代からはじまり、今日もデカン高原中部の都市ナグプールを中心として活発に展開している。

この運動は、カーストをささえる支配イデオロギーとしての宗教であるヒンズー教を批判するが、B・R・アンベードカル（一八九一年〜一九五六年）などによるその理論は既成の仏教の自己批判的克服によって生じたのではなく、新しい独特の仏教理解として登場したのである。仏教の自己批判的克服という側面は、むしろ、日本などの「仏教国」の仏教者に課せられた使命であるのかもしれない。

私は、これまで「解放の宗教としての浄土教・真宗」という課題については発言してきている。しかし、仏教学の問題としてこれをはじめに提起した人としては、まず袴谷憲昭氏をあげなければならない。袴谷氏のいわゆる「本覚思想批判」問題については、私は、一九八九年の日本宗教学会において簡単な発表を行なっている。その要旨は、つぎのとおりである。

袴谷の本覚思想批判には二つの動機がある。一つは、それ（本覚思想）が差別を助長するものだからであり、もう一つは、それが仏教ではないのに仏教だと称しているからである。

つまり、彼には、「真の仏教」「正統の仏教」を鮮明にするという目的意識がある。

私は、袴谷の本覚思想批判を、批判がそれが仏教ではないからという理由で行われることよりも、それが差別思想であるからという理由でなされることにおいて、支持する。すなわち、「正統の仏教」という問題設定には、一定の留保をするということである。

以上がその要旨であるが、解放の宗教としての仏教が現実の仏教とまったく無縁であっていいということはない。もしそういうことでいいということであれば、仏教となのる必要もないからである。そのためには、現実の仏教の歴史を批判的に継承しなければならない。

私は、仏教が、既成の支配イデオロギー化した自らを批判的に克服し、解放の宗教として立ち上がるためには、批判原理としての浄土という概念を中心にすることしかないと思っている。しかし、浄土や浄土教は、通常、正統の仏教だとは考えられていないし、私も一応はその通りだと思う。

したがって、これを解放の宗教としての仏教の中心に据えようということは、現実の仏教の歴史の中に、批判原理としての浄土という概念が育っていく道筋をあとづけようということである。解放の仏教の成立をめざして、現実の仏教の歴史を自己批判的に継承していくということは、そういうことではないかと思う。

脳死出産と「生」のイメージ

寺石悦章

一九九七年に臓器移植法が成立・施行され、脳死を人の死と認めることのないまま、脳死状態からの臓器の摘出が合法化された。しかし、このような臓器移植法に関して、あるいはその具体的運用等に関しては、さまざまな疑問や批判の声があがっている。脳死・臓器移植問題については、国民の側に立った、よりわかりやすい議論を、今後も展開していく必要があるであろう。

この問題については、内容が高度に専門的であるから、国民的合意は不要だという意見が一部には存在する。しかし筆者は、この問題については、国民的合意に向けて努力すべきだと考えている。臓器移植を積極的に推進する立場からは、一人でも多くのドナーが現れることが望ましい。そのためには、脳死が確実に人の死であること、臓器移植が極めて有意義なものであることを、広く国民に理解してもらう必要がある。一方、臓器移植に反対あるいは慎重な立場からは、既に臓器移植法は成立しているのであるから、脳死が人の死ではないこと、あるいは脳死判定基準をより厳密にすべきこと等々を、やはり広く国民に理解してもらい、世論を盛り上げていく必要がある。いずれの立場をとる場合であっても、国民的合意が得られることが望ましい。そのためには、脳死がどのような状態であるかを、

国民に向かってわかりやすく説明する必要があることは言うまでもない。しかし、情報の「量」が増えれば、あるいは内容が「やさしく」なれば、我々は脳死が人の死であるかどうかを判断できるようになるのであろうか？

我々は、「生」（生きている人、生きている状態）や「死」（死んでいる人、死んでいる状態）に関する何らかのイメージを持っている。そのイメージの多くは素朴であり、また漠然としたものであることも少なくない。しかし、それは心に深く刻み込まれており、変化しにくいものであると考えられる。筆者が行った学生に対するアンケート調査によれば、生のイメージとしては「呼吸をしている」「身体が暖かい」など、死のイメージとしては「動かない」などがあげられている。「脳死は人の死か」と問われた時、人の死であるかどうかを判断する基準となるのは、多くの場合、これらの生や死のイメージであると考えられる。このような生や死のイメージを無視して、脳死についての説明がなされたとしても、我々は脳死が人の死であるかどうかを判断することにとまどいを覚える。このような生や死のイメージを明らかにし、それらと関連させた形で脳死・臓器移植に関する議論を展開するための努力が必要なのではないだろうか。

妊婦が、脳死を宣告された後で無事に子供を出産したということが、日本や欧米などで報告されている（これを「脳死出産」と呼ぶことにする）。その一例を学生たちに紹介し、その上でアンケート調査を行った所、興味深い結果が得られた。生や死のイメージについては、意見が一致しない場合も少なくない。「呼吸をしている」は生のイメージの一つだが、人工呼吸器につながれている場合には「死」だと判断する人もいる。「動かない」は死のイメージの一つだが、生きている人でも一時的に「動かない」ことがあるのではないかという反論もある。しかしこの脳死出産については、「出産した時点で妊婦は生きていた」と大半の学生が答えている。また、脳死出産のことを知ってから、自分の考えが変わった（脳死は人の死だと思っていたが、人の死ではないと思うようになった）としている学生も少なくない。これは、「子供を生めるのは生きている人だけだ」という強烈なイメージが存在し、そしてそのイメージが多くの学生に承認されていることを示している。「子供を生む」ということは、最も重要な生のイメージの一つであると考えられる。

宗教社会倫理問題としての脳死移植

西谷幸介

昨年成立したわが国の臓器移植法は、いわゆる脳死移植を肯定する立場からすると、それまでの喧(かまびす)しい反対論議を思い起こせばなおのこと、画期的な前進であった。臓器提供者に限ってだが、医学によって明らかにされた脳死という死のプロセスの決定的時点が法的にも認められ、臓器の提供と受領が合法化されたからである。問題は、勿論、法施行後も脳死移植が一例も

実現していないということだが、そうであればこそ、筆者は今後改めて、この問題への積極的な取り組みが、とくに宗教者の立場からなされてよいと考える。

移植を推進するよりは阻止すると揶揄される法案だが、ドナーの意志の明示を規定した点は、世界の脳死移植反対論者も十分に納得しうるだろう。しかし、ドナーの意志を家族が一転して反古にしうる点は、ある踏み越えがなされたという思いを禁じえない。柳田邦男氏や中島みち氏が重視された家族の看取りの感情への配慮が、法案では家族の脳死判定と臓器提供の拒否権につながったと思われるが、これは、平等であるべき、提供と受領及びそれらの拒否という四つの権利が、平等に取り扱われないということを意味する。

この法のいわば抑止的部分は、日本の宗教からの脳死移植の否定的意味づけによっても、もたらされている。宗教の重要な役割の一つが、常識や慣習では回答が見出せない限界状況における人間の問いに超越的な答えを示し、現実的な方向指示を与えることだとすれば、脳死移植はまさにこのようなカテゴリーに属する新しい問題なのだが、これまでのところわが国の議論はこれにいわば門前払いをくわせている。梅原猛氏は、「森の中で人間がいかに自然と共存していくかという智恵から発した」神道が「自然を尊ぶ日本人の感性」を培ってきたゆえに、日本は中国からあらゆるものを学んだが「宦官と纏足」だけは取り入れなかった、臓器移植も同様日本人には「どうにも不自然なもの」、脳死も人の死ではない、と断じられた。山川草木悉皆成仏を言う日本仏教も、氏によれば、同一線上にある。儒教学者加地伸行氏も『孝経』の「身体髪膚、之を父母に受く。あえて毀傷せざるは孝の始なり」に表わされるような臓器摘出を拒否する儒教的死生観が日本人には生きているゆえに、脳死移植について結論は悲観的だと述べられた。

これらの議論はある面もっともであり、今さら直接対論しても有効ではあるまい。重要なのは、今後の、かの立法を生かすような積極的な宗教的議論だ、ということである。その際、筆者が指摘したいのは、人間の歴史における新奇なものへの宗教の対処という問題である。キリスト教神学において教義学にたいし社会倫理学が保持する根本洞察の一つが、教理と社会・文化との相依相関性の視点である。換言すれば、教理の真理性は歴史内の人間の諸経験を批判的に検証すると同時に、逆にそれによって自身もギリギリまで試されねばならない、ということである。宗教は歴史の発展に含まれる新しい事態にしっかりと対処せねばならない。新奇性に創造的に対処しきれず、むしろそれを疎外し、硬直化した不変性にとどまるそぶりの宗教は、いつしかその力を失なっていく。近代医学がもたらした脳死移植という新奇な人類的問題に、日本の宗教者は改めて以上のような視点から取り組むべきではないか。梅原氏や加持氏自身が示唆されているように、新たな教理解釈による取り組みができるのではないか。

キリスト教自身もそのような苦闘の末に現在の脳死移植推進の態度に到達した。その嚆矢の一つが一九四四年のカトリック教徒B・カニングハムの論文「臓器移植の道義性」である。筆者もそのような先達の例に励まされつつ、復活の体の理解のた

めにⅠコリント15・44を、精神と肉体の二元論を駁するためにⅠテサロニケ5・23を、レシピエントの立場に立ってマタイ7・12を掘り下げたいと思う。

日時勘申について

米井輝圭

日時勘申は、指名された特定の陰陽師が行事の吉日・吉時を撰んで上申する行為を指すが、陰陽師が朝儀や貴族の家の儀式に際して行った活動の中でも、大きな比重を占めていた。十二世紀後半における日時勘申のあり方を、それが行われる過程に焦点を当てて、事例を通して探ることが、本発表の趣旨である。

これまでに、日時勘申のプロセスを図式化した業績として、近世を対象とした遠藤克己氏のものがある。それによると、日時勘申は①禁中から陰陽頭に日時を勘申するように諮問、②ただし、勘申期日について条件をつけている、③陰陽頭から内勘文として、二、三日を撰んで勘申、④内勘文には、撰日した注釈文を付けて説明、⑤禁中では、陰陽頭から勘申した撰日の中から、適当な日を撰んで、日を決定、⑥決定した日を、陰陽頭が改めて正式に清書して上申し、本決まりとなる、という順序で行われた。それでは十二世紀ではどうだったのであろうか。

まず陰陽師への諮問の段階についてであるが、儀式の行事官が、陰陽師に諮問をすることに始まるという点では、近世の場合と変わりはない。その際、責任者としての上卿が大いにイニシアチブをとる場合と、弁官・職事が、上卿に連絡を取りつつも主体的にとりまとめる傾向が強いケースとがあったようである。

次に最終的な段階としての正式な日時勘申であるが、原則として、頭以下の陰陽寮官が連署した日時勘文が作成され、上申されることとなっていた。日時勘文は日時定の際に、陰陽頭がみずから出仕して提示することとなっており、あらかじめ作成しておいたものを筥に入れて持参するか、または御前において直書された。また、時として現任の寮官ではない陰陽師が署名することも行われていた。日時定には、その行事以前の日に行う兼日定と、行事の日にその直前に行う当日定とがあり、一般的に、後者よりも前者の方が望ましい形態であると考えられていた。いったん日時勘申を行えば、その日時は確定したものとみなされ、原則として変更されることはない。したがって同一行事については一度しか日時勘申は成されないのだが、まれに行事の延引などの事情により、「改勘」が行われる場合もあった。

また、陰陽師の内々の申状を経て実際に日時が決定されていく過程については、陰陽師の上申する日次の吉凶だけでなく、他のさまざまな要因も勘案されて、総合的な判断のもとで決定されていたのが、実態である。場合によっては、陰陽師が出した候補日にない日時が採択されることすら、珍しくはなかった。それらの要因とは、「先例」の勘案であったり、その時点

における現実的な諸問題による制限だったり、あるいはより政治的に高度な視点からの吉凶判断などのことを指す。先例については、陰陽師のほかに大外記や大夫史といった、代々にわたって朝儀の実務に携わってきた官人の意見があり、さらに弁官や上卿などの、より上層の官人によって、日次の吉凶以外の諸問題を加味した最終的決定がなされたのだった。また、貴族の家の行事の場合には、当主が「家の例」を主張することもあった。

これらのことから、当時期の日時勘申のプロセスを概括すると、①陰陽師が、朝廷の行事担当官からの諮問を承けて候補日を内々に上申する、②それを承けて上卿・弁官・蔵人らの行事官が、適当な日時を決定する、③決定した日を、原則として陰陽頭が日時勘文に清書して、日時定の時に出す、ということになると考えられるのである。

江戸時代の儀礼と政治
――家光期を中心に――

曽野鈴子

江戸時代の武士社会において、儀礼は政治、ひいては社会の他の諸側面と不可分の関係にあり、儀礼の理解は急務の課題である。本報告では、儀礼のうちでも特に贈答行為に焦点を当てて儀礼研究の一端とする。

贈答行為は人類学の分野で研究が重ねられて来た。その際問題となってきたのは、なにがそれを成り立たせているか、ということである。この問題の答えは、大きく二種類に分かれる。一つは、互酬性の概念が贈答行為を可能にしているという説で、これによれば、贈り物をあげるのはその返礼が期待しうるからであり、もし受け取り手が返礼をしなければ両者の関係は断絶する。他方で、贈り物と贈り手との間の密接な関係が、贈答行為の基盤となっている、という説もある。贈答行為研究の端緒をきったマルセル・モースはこの関係を「贈り物の気」として説明したが、近年では贈り物の贈り手からの疎外不可性としてあらたな議論の展開を見ている。ここではこの二つの概念をともに徳川武士社会における贈答行為分析の足がかりとする。

家光期江戸城での贈答の様子を概観してみると、まず、諸大名から将軍への献上物には定期的なものと非定期的なものとがある。定期的な献上物には年始の太刀目録、端午の時服、七月六日の生御霊に家門大名から献上される鯖代、八月朔日すなわち八朔の太刀目録、重陽の時服、そして歳暮の時服などがある。この他に非定期的なものとして、江戸に参勤した際に将軍に献上する呉服や太刀目録、鮭や干し柿など、自領での特産品を季節に応じて献上する時献上がある。逆に将軍からの下賜には、定期的なものでは年始の時服がある。また、非定期的に鷹狩で得た鳥や菓子などが家格の高い大名や近しい大名に下賜されることがあり、その他一般の大名でも、江戸を去る際には馬や時服や金銀などが与えられた。

これら、江戸時代の上級武士の間で展開されていた贈答行為は、互酬性にもとづいて贈り手と受け取り手の二者間の関係を設定するというものではなく、贈答行為に関わるすべての人の相互関係をヒエラルキカルに設定するものであった。互酬性よりも、贈り手同士、もしくは受け取り手同士の間での階層性が重視されていたことは、家格に応じた進物を規定する幕府の法令や、諸大名の将軍への進物献上の仕方、「御鷹之鳥」の下賜基準などに明確に表われている。

また、贈り物が本来的に持つとされる疎外不可性も、徳川武士社会においては非常に希薄になっていた。献上物の代表的存在ともいえる太刀は、木製の飾りものであり、商人を媒介として贈り手と受け取り手の間を循環していたし、また、幕府の側から献上物に規制を加えているという事実も、贈答が主体に関わらず、数量的、機械的にあらわされるものになっていたことを示す。

しかしながら一方では、御成の際の贈答品や、家光が下賜した「御鷹之鳥」のように、疎外化されていなかった贈り物も存在していた。こうした贈り物が疎外化されていく過程は、諸機構、諸儀礼の制度化がはかられた家光期にその方向を決定され、家光の死後、カリスマ性を求めるべくもない幼将軍家綱が誕生したことにより、にわかに促進されていったと思われる。

以上のことから次のことがいえる。徳川武士社会における贈答行為は、本来は疎外化されていない品物を媒介とし、私的な関係を強化するものであった。しかし、そうした贈答行為はやがて厳密に制度化されていき、それにしたがって贈り物も疎外化されるようになる。同時に、贈答行為によって形成される人間関係はより細密化された厳格なヒエラルキーを呈するようになる。ところで、しかしながら、贈り物の疎外化が進んでもなおもそれは商品化されずに贈り物として維持されていた。これはすなわち、私的関係によってヒエラルキカルに形成された人間（そして神）のネットワークというものが、徳川武士社会の理念型をなすということを示すものではないだろうか。

幕末における皇陵研究の二系統

――蒲生君平と伴林光平――

河村孝照

天皇陵の調査記録は、記紀の記録と延喜式の諸陵寮の記述以来、江戸時代に至るまで絶えて記すことはなかった。江戸時代に入ると元禄の時代から幕府民間の両方から陵墓の調査検討が行なわれ、そうした中で幕末の蒲生君平の『山陵志』は余りにも有名である。しかしこの一方で国学者の側から伴林光平の陵墓調査も有名である。かれは『陵墓検考』『十三古墳考』『船皇子墓考』『白鳥陵考』『瓢箪山古墳考』『黒山墳考』などの記録書があり、中でも『大和国陵墓検考』『河内国陵墓図』の二書は叡聞に達したと伝えられている。今ここで幕末における皇陵調査の二系統と題したのは、蒲生君平と伴林光平、および光平の国学の師加納諸平、諸平の師父夏目甕麿という国学者の流れ

の一群を指していったもので、これを時代的にいえば君平とほとんど同時代の蹇蘑の皇陵調査に主眼をおいて述べてみたい。

鈴屋門下蹇蘑の皇陵調査は、君平の『山陵志』が出版された文化五年に通称「皇陵図」という写生図になって残されている。しかしこの写生図が質草から解放されて僅かな一部識者の間に知られるようになったのは昭和の始めであり、さらに史料として一般に公開されはじめたのは昭和六十二年頃からであるから新出資料といってよい。いま『山陵志』と「皇陵図」を比較すると、両書は何の交渉もなく独自に作製されていることがわかる。まず陵墓所在の表記の仕方を例示してみれば、（はじめに『山陵志』の例をあげ、続いて〔　〕の中に「皇陵図」の表記を示す）

神武陵＝在畝傍山東北嶋。日白梼尾上。其下日洞村。〔大和国高市郡四条村小泉堂村立会字塚山有。廻り四拾七間半〕。

懿徳陵＝畝傍山南纖沙渓上陵。今呼纖沙山。其地畝傍村。〔大和国高市郡畝傍村字宮山有。廻り四十七間〕。

宣化陵＝在身狭桃呂鳥坂上。今為鳥谷村。〔大和国高市郡鳥屋村ミサンサイ山有。根廻百七十三間半〕。

欽明陵＝在阪合。平田村古墳此也。〔未分明〕。

文武陵＝在安古岡。今呼高松山一名美賛佐伊。〔大和国高市郡平田村有〕。等々。

紙幅の関係で以下を省略するが、右の諸例にてわかるように、『山陵志』と「皇陵図」はそれぞれ独自の立場において作製されており、『山陵志』が陵墓の位置の考証に力を注いでいるのに対し、「皇陵図」は陵墓の所在とその写生に意を用い、陵墓の位置の表記はきわめて明瞭である。その外、つぎのような種種の相違点を示している。

一、君平は正親町帝（百六代）まで言及しているが蹇蘑は百三代御花園帝までで終っている。

一、蹇蘑は天皇の歴代を数え順次に写生図を示すが君平は陵墓群を単位として考証する。

一、『山陵志』が陵墓名をあげて所在を指示する中、「皇陵図」が「未分明」とする皇陵は、仁賢、欽明、陽成、宇多、村上、花山、三条、後一条、後三条、崇徳、六条、順徳、後堀川、後深草、伏見、後伏見、崇光、称光の十九帝である。安徳帝の陵墓については『山陵志』はあげず、蹇蘑は未分明とする。

一、蹇蘑は神功帝を第一五代と数えている。君平はもともと各歴代を数えていない。

このように『山陵志』と「皇陵図」では、前者は陵所の正、誤の詮議に力を入れ、後者は現実の陵所の位置と形態をもっぱら写生と住所記名をもってあらわしており、これを今日よりみれば両書は互いに補完し合う関係といえるが、当時としてはきわだった対極を示す二系統の陵墓観とみることができる。

この「皇陵図」なって、蹇蘑は加納諸平を伴なって諸陵の巡拝をしたのが十年後の文政二年（一八一七）であった。諸平の弟子伴林光平は加納門下にあって勉学するうち、歴代の御陵の荒廃を嘆いて山陵調査を志したと『野山のなげき』に記しているから、蹇蘑、諸平、伴林の流れは一貫しており、「皇陵図」

はその原点に位置し『山陵志』とよく対極している。

幕末平田派と宗教的〈復古〉
――白川家関東執役・古川躬行の活動――

遠藤　潤

国学が「宗教化」した転回点としてとらえられる平田篤胤および平田門だが、その「宗教性」を検討するときに、組織として実際にどのような行動が行われたか、について着目する研究は少ない。ここでは白川家関東執役の古川躬行に光をあて、この点について明らかにする。

古川躬行の〈復古〉構想の全体像は、彼が一八六二年（文久二）に関白内覧近衛忠熙へ提出した建白書と『白川家日記』『伝奏職事武家往来留』などによって知ることができる。その主要な内容は以下の点にまとめられる。（一）神祇官を再興する。神祇官は白川家がもっぱら務める。（二）関東における神職の地位を向上させる。吉田家に対する白川家の地位を向上させる。（三）白川家の門人を拡大する。（四）熱田神宮は、天之神剱を所蔵するので、伊勢神宮と同程度に重んじる。（五）蝦夷地に幕府の資金で神社を建立し、白川家が管掌する。（六）白川家が志士忠魂社を建立し、（公的な形で）祭祀をする。（補）出版活動への関与。これらのうち、今回の発表では、関東執役による門人獲得と出版活動をとりあげたい。

江戸役所は関東方面の門人を組織するためにおかれた機関であり、関東執役である躬行は白川家配下の門人の拡大に活躍したが、そこには躬行の考える〈復古〉構想が反映していた。白川家・平田門双方への入門が重層的な形で行われていたのである。

そもそも吉田・白川両家が門人獲得で争うようになったのは、一八世紀半ば以降に神職身分を求める人々が増加した状況に対応してのことだったが、こうした人々には神社の神主のほか、御師をはじめとするさまざまな宗教者が含まれていた。両家が支配を拡大しようというときに、こうした人々は重要な獲得対象となった。白川家に山岳の御師が入門する早い例は、一八世紀中葉の富士御師に求められるが、躬行の関東執役時代に重要だったのは大山御師である。安政年間に白川家へ大山御師が大挙して入門しようとしたのをめぐって、従来の支配勢力である八大坊と白川家関東執役の争いとなった。特徴的だったのは白川家に入門してからまもなく彼らの一部が平田門にも入門している点であり、もともと多くなかった相模国の平田門人の大半を占めることとなった。その入門の仲介者として尊皇運動を通して躬行と関係していた角田忠行が存在している点も注目される。すなわち、白川家配下となった大山御師の平田門入門も、単に個人的な動機というだけではなく、白川家関東執役のあり方と深く関わる問題と考えられる。

出版の面でも躬行は特徴的な動きを見せる。篤胤歿後の平田門において、書籍の書写・出版や流通は重要な部分を占めていた。そうしたなか、坐摩宮に依拠して国学・復古神道書の出版

を行ったのが佐久良東雄だが、彼の出版物のうち吉田神道をはじめ従来の神道諸派を批判した篤胤の著書伊勢外宮権禰宜の足代弘訓の圧力を受けて出版中止になる。これを『俗神道大意』と改題し、あらためて白川家関東執役として出版したのが躬行だった。彼のよせた序には吉田家に対する強い反感をみることができる。

また祝詞の注釈書をめぐる鈴木重胤と平田家当主銕胤の争いにも躬行は加わる。篤胤は、祝詞を、神と人が直接関係する現場である祭祀で不断に用いられてきたことから重視しており、平田門も祝詞の解釈権は譲れないものだった。白川家―平田門を軸とした〈復古〉を目指す躬行が重胤を激しく批判したのもこの点に関わると考えられる。

このように、白川家と平田門を不離のものとして、「古え」の神祇信仰へ回帰しようという躬行の〈復古〉思想は現実の運動を伴うものだった。これは平田門の思想的性格と不可分だといえるだろう。

明治後期における宗教の転換

福嶋信吉

明治三三年から三四年にかけて、宗教史上重要な雑誌が相次いで創刊された。仏教清徒同志会が発行した『新仏教』、内村鑑三による『聖書之研究』、浩々洞の同人による『精神界』などである。

近代天皇制国民国家体制が整えられていった明治二〇年代には、国家や社会の知的・道徳的権威秩序のもとで、「宗教」へと領域化された個人的・集合的な諸営為が公的秩序を乱すことの無いよう、「宗教」の「近代教団」化が進められたが、都市化・産業化や、西欧近代の諸知識の摂取などが進むと、諸個人の信心・信仰の立場から、教会・寺院・教団の世俗化や伝統主義的体制を批判する言説が登場する。新仏教徒たちの運動、無教会の運動、浩々洞の運動などは、そのような性格を帯びたものと言えるだろうが、ここでは、内村鑑三による無教会主義キリスト教の運動に少し立ち入って考えてみることにしたい。

明治期のプロテスタント・キリスト教は、無教派的な独立教会への志向をもっていたが、欧米ミッションの影響下、明治二〇年代には教派的教会として教団的形態を整えていた。それは近代天皇制国家における「宗教」としての教会形成であり、教会と団体との関係が問われ続ける一方、自由主義的・合理主義的な新神学の衝撃もあり、正統とされる福音主義的・聖書主義的な信仰や神学はたえず論争の中にあった。そのような中で、内村鑑三は、法的・制度的な教会のあり方や、各教会の実態に対する疑念を強め、彼の信仰に基づく聖書解釈からストレートに導いた、「無教会論」を志向するようになった。しかし、このような「無教会」的信仰や信仰者の共同体の理想も、文化構造の中に現実的な基礎を持たなければ、その伝道や実体化は不可能である。そこで選び取られた〈伝道＝交流〉の媒体は、雑誌、講演会、集会などであり、『聖書之研究』という雑誌を軸

に進められた。

一八九〇年代は、拡大する都市空間の内／外を横断し、国家的領域での知識の伝達・交流の媒体として、新聞・雑誌メディアが印刷技術の革新や交通網・郵便制度の整備などを前提に主流の位置を占め、新たな社会的結合を形成する重要なファクターとなっていた。そして無教会主義キリスト教を可能にする現実的な基礎は、この雑誌という媒体を基礎とする文化構造への転換にあったと言える。

内村によれば、「真正の教会」は、けして制度的教会ではなく、聖書を読み、その研究をとおして深遠なる真理にふれて目覚め、聖霊によって生まれる愛の交わり、兄弟的な共同体である。この理想を追求するにあたり、著名なジャーナリストであった内村が選択したのが、「紙上の教会」であった。『聖書之研究』は全国各地に読者を獲得し、読者による教友会も全国各地に結成されていった。『聖書之研究』という雑誌は、購読という、諸個人の自由で自発的な意志にのみ依拠する以外、聖書に立脚した信仰にとって妨げとなるような拘束や夾雑物の存在しない、〈伝道＝交流〉の媒体であった。人々は、各自の自由な時間・空間において『聖書之研究』を読み、内村に導かれつつ、聖書の言葉に真理を問い尋ねる場は、そのまま各自固有の教会ともなった。自発的な購読の選択や読書経験は、他の読者に重ね合わされ、同志的意識を形成していく。このように「神の宇宙」「天然」を、無教会信者の「この世における教会」であるとした内村にとって、「紙上の教会」こそ、そのような普遍主義的な信仰を可能とする、最も重要な手段であったといえよう。

以上のように『聖書之研究』などの宗教雑誌は、すでに重要な文化的機能を担いつつあった雑誌という媒体の特性をふまえた上に、当時の社会や個人に向けて、宗教的・信仰的理想の実体化に向けて、戦略的に発行されたものであった。

戦前期の雑誌記事空間における女性と占い
――自己物語を軸にして――

鈴木健太郎

戦前期からすでに婦人雑誌の記事空間にはかなりの量の民俗宗教的情報があふれている。特に占いの情報化は他を圧する勢いで進展した。しかし、それは大正中期以降に本格化した現象である。そこで本発表では、明治末期に創刊された婦人雑誌『婦人世界』を資料に、占いの情報化が立ち上がってくる全過程を視野に入れながら、その主たる促進要因を読者側の需要・希求に探ろうと思う。当時の婦人雑誌読者層にとって占いはどのようなものとして求められ、どのような意味を持つものだったのだろうか。

この問いに深く関わる一連の記事群がある。読者の投稿による体験手記と身の上相談である。「書く女」の雑誌への登場は明治女流文学の誕生と同時に起こったが、その後その末裔たちはフィクションよりも自己の実体験を物語るという流れを形成

する。物語論的に言えば、人は、自らの体験や人生の出来事を自分なりの筋立ての下で語ることによって、自分という存在、親や世間のあやつり人形ではない私というものを模索し、構成し、あるいは再確認するのであるが、大正初期からスタートする懸賞手記募集や身の上相談欄に寄せられた読者からの投稿は、たしかに潤色や誇張も含まれていたろうが、まぎれもなくそうした自己物語であった。

こうした自己物語としての体験手記や身の上相談文には、ある特徴的なレトリックが頻見される。それは「運命」や「因縁」といった言葉で出来事の全体や体験の流れを統合したり評価したりする傾向である。例えば、「このままで行けば、ああした悲惨な末路を踏まずに済んだでせうが、呪はれたる運命は、人間の力ではどうする事も出来ないものと見えます」「避暑。そこで産まれた恋。師との結婚。思へば不思議な因縁です」といったように、いわば「運命律」とでも呼ぶべきロジック＝筋が多くの自己物語に組み込まれていたのである。

『婦人世界』において占いの情報化が本格始動した大正十年以降、「運命律」に貫かれた物語が、今度は占い師によって書かれるようになる。数は多くないものの、そこでは、「運命」や「因縁」の具体的な中身が占いの鑑定結果という形で明確に示されながら、女性たちの波瀾の実人生が語られていた。それを執筆した小西久遠という占い師は、さらに、大正十三年の「身の上相談特揖号」において、他の九人の著名識者らと肩を並べて相談に答えている。その中で、彼は「身上相談に対する諸家の高説も社会道徳律の型に嵌つた一般的の指導で、教へとして理屈の上では実に敬服すべきものであるが、実際其人に対しての効果が案じられる」と言い放ち、「人生運命（みのうえ）の煩ひ」を解決するには「運命てふ謎を解く」必要があると主張している。その後、こうした発言を受けたかのように、身の上相談欄に、親が世間体を気にして反対する上に、相性や姓名判断の結果が凶であるので、「世間体と運命と恋愛との三つに日夜悩み盡し」ているとの相談が寄せられている。身の上すなわち自己物語をめぐって「世間・道徳律」と「運命律」とがせめぎ合う状況が生まれつつあったのである。

「運命律」に基づく自己物語を紡ぎ出すためには、占いが不可欠である。この時期に、長文かつ詳細な占いの技法解説記事（それを読みさえすれば誰でも自分で占える）が急増するのも偶然ではない。さらに昭和四年からは身の上相談欄の消滅によってできた穴を埋めるが如く、「婦人開運相談」なる相談コラムが開設され、当時の売れっ子占い師であった熊崎健翁が、「運命律」による自己物語の確立を求める読者の相談に応じている。例えば「昨年高女を卒へてから、お花や琴を習つてゐます。早晩強ひられる結婚の運命を避けて美容師として独立したいと思ひますが、私の考が間違つてゐませうか」といったように、「運命律」に基づく自己物語に、「世間・道徳律」が要求してくる自己物語を相対化し得るようなオルタナティヴとしての役割が期待されているのである。つまり、占いを通じて自己物語を「運命律」で語ろうとすることは、当時の婦人雑誌読者層の、「世間・道徳律」の語りに対する一つのソフト・レジスタンスともなり得ていたと考えられる。初期の体験手記などの漠

然とした「運命」という用語の頻用もそうだったとすれば、婦人雑誌における占いの情報化の主たる促進要因の一つは間違いなくこのあたりにあったと結論できるだろう。

日本におけるキリスト教受容再考

宮崎賢太郎

一六一四年江戸幕府によって大禁教令が出された当時、キリシタンの総数は約三十七万人。当時の日本の人口が約一千万人であったと推定されるので、現在の日本のカトリック人口密度の一〇倍に相当する。数の上だけからみると、キリシタン時代にはおおいにキリスト教が日本人に受け入れられたように思われる。我々は受洗者というと、キリスト教の教理を理解し、いわゆる〝クリスチャン〟として熱心な信仰生活を営んでいる者というイメージを頭のなかのどこかに抱いてはいないだろうか。

領主がキリシタンに改宗し、家臣団や領民が強制的に集団洗礼に導かれたような場合、はたしてその人々をキリシタンと呼び、日本人がキリスト教を受容したといいうるであろうか。一部の殉教にまでいたったような人物の事例を示されることによって、あたかも他の信徒たちも同じような信仰を共有したかのような錯覚にとらわれてはいないだろうか。

キリスト教の受容と変容の問題を論じるためには、日本にキリスト教がもたらされた時、日本人はキリスト教をいかなる宗教として理解し、いかなる形でこれを受け止め、展開していったのかという問題の検討がなされなければならない。この問題を考えるにあたってポイントとなるのは、「来世志向か現世利益か」「一神教か多神教か」の二点である。

日本の宗教史上、民衆レベルにおいて、現世利益が庶民信仰の中核であったことは異論がないであろう。キリスト教における死後の審判、そのための悔い改めと罪の償いという教えは、祓い、清めに親しんだ日本人にとってなじみの薄いものであった。キリスト教の貧者や病人に対する社会救済活動という現世利益が底辺の人々の改宗の動機になったことは自然なことであった。キリシタンとなった者の多くがキリスト教と日本の神仏との相違を十分に認識して改宗したというよりは、天竺渡来の「力ある神」としてキリスト教を受けとめたのである。宣教師たちは超自然的な力を有し、その宗教は魔法または妖術と考えられ、絶対神への信仰よりも、超自然的な力を操る呪術として受容されたのである。

日本人がキリスト教と接触するなかで唯一絶対の創造神観を理解したとは思われず、キリスト教的な衣はまとってみたものの、結局その多神教的体質まで変革させることはできずにおわった。日本人はキリスト教を新しい、威力ある宗教として在来の信仰にプラスワンしたのである。日本の土壌においてはキリスト教も土着の信仰と融合し、one of them たることを容認しないかぎり、民衆に受け入れられるのは困難であった。この事情は現代においても変わることはなく、また江戸時代における

キリシタン弾圧の思想的要因も伝統的な神仏をキリシタンが悪魔と呼んで否定したところにあったといえよう。

結論として、日本人のキリスト教理解は表層的なものにとどまり、伝統的信仰の本質的変革にはいたらなかったのかというと、全面的に肯定できない側面もある。キリシタン時代より潜伏時代を通して、キリスト教の本質である隣人愛の精神の実践は一貫してその歴史に跡を留めている。

いまだ解決困難な問題は、明治初期にまでいたる殉教者の多くが、深くキリスト教の教えに接する機会も得ず、本質的には伝統的な信仰の世界にとどまったと思われる農民層であったことである。長い潜伏時代をへて、キリシタンとよぶよりはむしろ異宗徒とよぶほうがふさわしいと思われた彼らが、幕末に再渡来した宣教師と接触したあと、いち早くキリスト教信仰に覚醒した者が多くでたことをどう説明したらよいのであろうか。

加賀藩のキリシタンを匿った七尾の本行寺

青山　玄

一　加賀藩内のキリシタン

前田利家が、一五八七年にキリシタン信仰故に秀吉から追放された高山右近を、翌年秋頃に、秀吉の了解を得て客将として迎えて以来、加賀藩には右近の知行地能登を中心として、キリシタンの数が急増した。右近の追放によって禄を失ったキリシタン武士たちが、右近の招きで多く参集したのに加え、先行き不安の政情の中でキリシタン信仰への改宗者が増えたからであった。九三年に初めて前田領内を訪れたペレス神父から二〇〇人程が受洗し、その後も受洗者が続いて、一六〇三年には、北国のキリシタン総数は一五〇〇人程にも達するに至った。その中には、禄高千石以上の家臣数人とその妻子たちもいた。

一六一四年に幕府による全国的キリシタン迫害が始まると、高山右近・内藤徳庵らは真っ先に国外に追放され、その後に追放あるいは処刑されたキリシタンも少しはいたが、幕府から睨まれていた他藩に比べると、一般に加賀藩ではキリシタンを強いて摘発せず、キリシタン側でも迫害者側を刺激しないよう、可能な限り慎重に信仰を隠して温存させていたという印象が強い（拙稿「金沢における高山右近とその周辺」『キリシタン文化研究会会報』一九七四年、参照）。

二　七尾の本行寺

加賀藩におけるこのような迫害状況の中で、キリシタン集団の柱となっていた右近を失った後のキリシタンたちは、恐らく幕府も加賀藩も大坂の陣に囚われていた頃に、早速津田玄蕃の海津夫人や長好連の夫人ら、二〇余人のキリシタン貴婦人たちを七尾の本行寺に隠したが、キリシタン迫害が長引いたため、結局彼女たちは、死ぬまで本行寺に隠れて過ごすことになってしまった。海津夫人は、細川氏・斯波氏と共に足利幕府の三管領であった畠山家俊の孫早百合姫で、京都在住の一五八七年に受洗し、寛永十九年（一六四二）七月十日に本行寺で病死した時の法名は「全寿院」、過去帳に記されている本行寺への入山

は、慶長十九年（一六一四）十二月となっている。長好連夫人「松寿院」は、利家の娘福姫で、その娘菊姫も一緒に入山し、一生独身のまま本行寺で病死している。

本行寺は、畠山一族の南窓軒（円山）梅雪が、永正十年（一五一三）に能登に来て、今の七尾市小丸山公園の所に、京都の妙蓮寺の僧日士を開基にして建立した本門法華宗の寺院で、丸山の地名も、円山梅雪に由来していると思われる。一五八一年に信長によって能登に封ぜられた利家は、この丸山の丘上に七尾城を築く時、七尾に散在する真宗寺院を城下の東側に集めてその動向を監視し易いようにし、真宗以外の寺院は、桜川（今の御祓川放水路）をはさんだ対岸の丘上に配置して「山の寺」と称し、七尾城の防御線にも利用していた。その丘上の一番高い辺りに本行寺の本堂を建立し、万一の敵の侵入に備え、配置・防備・逃げ道などの面で、様々の工夫や仕掛けが施されているのは、注目を引く。利家はこの少し後で金沢城の防備を固めた時も、犀川をはさんだ対岸の丘上に真宗以外の寺院を集め、その中心部に法華宗の妙立寺を配置したが、今日「忍者寺」として知られている、この妙立寺の仕掛けのはしりと言ってもよい程の工夫が、本行寺にも施されているからである。

住職の小崎学円師の説明によると、まず門前には「矢留」と言われる石垣や石落としの設備があり、この寺を守る法華宗の長寿寺には武士団を常駐させて、本行寺の裏側は深い空堀にしていた。本堂へと登る表の坂道と大門とも、またその大門と本堂ともそれぞれ角度を変えて配置されていて、鉄砲や矢が遠くから本堂を直撃できないように工夫されており、裏の空堀に近い境内には、下寺屋敷跡や「番（みはり）」、「一留（とめ）」などの地名も残っていて、裏から本行寺に近づく者に対する警戒を厳しくしていた。さらに、戦いの時には本堂の廊下の板を外して、兵が土間を走り回れるようにしてあり、天井には武者隠しがあったり、畳をめくると抜け穴があって、三方へ通じるトンネルが掘られてあったりしている。本堂の横、斜め後ろの位置には、最後に菊姫が長く滞在したことから「菊亭」と呼ばれている別棟の建物があるが、高山右近や豪姫も一時的に滞在したことがあり、そこの廊下はうぐいす張りになっている。本行寺には前田家から歴代住職が入山しており、徳本山昌柳寺を下寺としていて、前田家との関係を密接にしているが、格式高い寺院だけに許される赤戸室石の灯籠二基が、本堂の前に建てられている。利家が秀吉から贈られた桐紋が入った箱もここに保管されていて、前田家と本行寺との特別な関係を示している。

祭の分布と祭の「意味」
――御柱祭を事例とした関係試論――

島田　潔

同一の祭形態が複数の場所に分布している事例は、祇園祭を始め多数ある。では、なぜそのような分布を示すのかという問題になると、必ずしも十分な研究がなされているとは言い難い。それでも、同系統の神社であること、または同一の領主の

支配領域（例えば荘園）などが、要因として指摘されている。だが、それで説明し尽くすことができるかといえば、そうではない。同一系統の神社といっても、一〇〇％の神社で同一形態の祭が見られるかといえば決してそのようなことはない。同一領主の支配地といっても、決してその領域内の全神社が同じ祭を行なっているとは限らない。例えば、本日取り上げる御柱祭も、長野県内に多数分布しており、大半は諏訪神社や諏訪大社と同じ建御名方神を祀っている神社で行なわれている。だが、諏訪神社であれば必ず御柱祭が行なわれているというわけではない。ともに諏訪神社を祀る隣接地区で、一方の地区では御柱祭が行なわれるのに、他方では行なわれていないという事例も少なくない。また、かつて諏訪大社の祭祀の所役を負担していた場所に必ず御柱祭があるかといえば、必ずしもそうではない。では、どのような背景で、祭の分布が生じるのだろうか。その一つの可能性として、「意味」の問題を考えてもよいのではないだろうか。

そもそも祭が分布し得るのは、なぜなのだろうか。単純に考えれば、それは祭が分布地に受容されたからである。それは、祭が当該地域の中に位置付けを与えられたということである。だとすれば、神社の祭神やその鎮座地の政治的あるいは社会経済史的背景といった外的要因に加えて、当該地域において祭を行なうことの正当性が何らかの形で認識されている必要がある。つまり、祭に関わる意味付けの問題が、分布にも大きく関わっている可能性が十分に考えられる、ということである。もちろん、それを具体的に実証することは、資料の制約もあり困難である。だが、祭の意味付けは社会的、歴史的状況によって可変的であるから、それを確認できれば、祭の分布を社会の動態に位置付けることも可能となる。このような見通しを持ちつつ、長野県松本地方、旧松本藩領に分布している御柱祭を事例に、祭の分布と「意味」との関係性について考えてみた。

旧松本藩領では、小野神社、沙田神社、千鹿頭神社、須須岐水神社の四社で、近世には御柱祭が行なわれていた。これら四社に共通する要素は見出されない。だが、小野神社と沙田神社はそれぞれ二宮と三宮であり、藩の御林から御柱用材が伐採され、藩が曳行人員の動員を行ない、藩の役人が祭典に参列するなど、藩の祭としての性格が共通して認められる。そして、沙田神社の御柱祭は近世になって成立したと考えられ、松本藩によって行なわれるようになった可能性が考えられる。松本藩がこのように二宮、三宮の祭に関与した背景として、一つは松本藩の領域観念であり、いまひとつは御柱の「意味」があったことが考えられる。

松本藩は「信府」＝信濃国の府中（国府）としての自覚を持っており、二宮と三宮の祭への藩の関与は、国府の神祭りの再現として理解することができる。だが、諏訪明神（建御名方神）を祀っていない沙田神社でも御柱祭が行なわれなければならなかったのは、四神擁護・国固めという、歴史を一貫して見られる御柱の「意味」が関係していたものと考えられる。つまり、二宮と三宮の二社は、国府の祭祀対象であるが故に、国府の地に所在する松本藩が祀らなければならない神社であり、四神擁護・国固めの祭りである御柱祭こそ、藩の祭として行なわ

れるに相応しい祭であったものと見ることができるのである。

祭の分布が祭の「意味」と関係している可能性を、事例を重ねて更に検証したい。

津軽藩における吉川神道

伊藤雅紀

江戸時代前期に吉川惟足が創唱した吉川神道についての先行研究には、千葉栄氏『吉川神道の研究』や平重道氏『吉川神道の基礎的研究』などがあって、その教義や秘伝が明らかにされている。しかしながら、それらの先行研究は主に会津藩に受け継がれてきた吉川神道関係史料から論じられたものが多く、会津藩の吉川神道が吉川神道の全容を語るかのように考証されてきたきらいがある。そこで今回は、同じ陸奥国の津軽藩における吉川神道の伝播と特色に触れてみたいと思う。

津軽藩における吉川神道と言えば四代目藩主津軽信政を挙げなければならない。信政は山鹿素行に寛文元年（一六六一）に入門して儒学や兵学を学び、寛文十一年には惟足に入門し、のち従長にも師事して吉川神道を学んでいる。信政は宝永七年（一七一〇）六十五歳で没しているが、死後遺命によって岩木山麓に神道式をもって葬り、岩木山麓の春日社内に併せて祀られ、信政が高照霊社という霊社号を従長（惟足の子）から与えられた関係から社名は高照（高岡）社となった。なおこの社は会津藩主保科正之を祀る磐梯山麓の土津神社を参考に造営されている。

津軽藩に吉川神道が受け入れられるようになった経緯は、この信政によるところが大きいが、会津藩が二代目藩主を除いてすべて神道式で葬儀及び埋葬が行われたことと比べれば、津軽藩の場合、四代目藩主のみが神道式であっただけであり、歴代藩主と吉川神道との関連性は『弘前市史』や『岩木町々誌』に若干触れられる程度で、特に表面だった様子は不明であった。しかし、津軽藩士で藩の学問所和学方御用懸等を勤めた斎藤規房に関係する「津軽藩斎藤家文書」（『皇學館大學神道研究所所報』五十二号・五十三号に岡田芳幸氏が概要を論考されておられる）を見ると、江戸中期から末期にかけて、津軽藩士及び藩主の一部に吉川神道が受け入れられていたことがわかるのである。

この規房は、明和六年（一七六九）弘前に誕生。天明八年（一七八八）表書院番、文化十年（一八一三）国学師範、文政九年（一八二六）学問所和学方御用、文政十二年高岡神社祭司手代、翌年高岡神社祭司、天保四年（一八三三）高岡祭司・学問所御用懸・神学師範方等を兼任し、天保十年七十一歳で没した。霊社号を正建霊社という。規房と吉川神道との関係は天明年間に同じ津軽藩士後藤理右衛門について吉川神道を学んだことに始まって、寛政二年（一七九〇）には江戸に出て吉川従門に入門している。その後、文政五年には吉川従方から要請を受け、吉川家へ赴き、従方の子である四方之進（後の従五）の教育及び吉川家の公用事務や従方にかわって講釈などを勤めた。

このことからは規房が吉川家から学問や公務について絶大な信頼を寄せられていたことが推察でき、一津軽藩士が吉川家そして吉川神道と共にあったことは注目すべきことであろう。また、文政八年に藩命により弘前へ帰藩し学問所和学方等の役職についたこともあってか、現存する文書類には規房が藩主に対し神学伝授をおこなったことも見え、決して四代目藩主信政のみが津軽藩主の中で吉川神道に傾倒していたわけではないことが言えよう。

今まで吉川惟足以降の吉川家の動静や幕府寺社奉行支配神道方の具体的機能、そして吉川神道と津軽藩との関係は明確ではなかった。しかし、「津軽藩斎藤家文書」の分析によりそれら解明されていなかった部分についても研究が進展するものと思われる。今後は会津藩以外に注目されなかった吉川神道の受容とその発展が、信政以外の津軽藩中に存在していたことを問い直すことによってより深い吉川神道の理解が出来るのではなかろうか。

中江藤樹における大乙神信仰について

鈴木保實

はじめに

藤樹（一六〇八～一六四八）は「岡田氏本年譜」によれば、三十三歳の時、「性理会通ヲ読ミ発明ニ感ジテ毎月一日斎戒シ太乙神ヲ祭ル（全五、二一頁）」ようになる。又、「大上天尊大乙神経序」には、「今唐氏礼元剰語を讀み豁然として霊像の真を證悟するを得。而して喜んで寐ねず。（全一、一四〇頁）」とあって「礼元剰語」を読んで豁然として霊像の真を證悟するを得た。嬉しくて寝られない、と述べている。この唐枢（一四九七～一五七四）の「礼元剰語」の関係文献について、先達の主なる解釈を垣間見、次に藤樹の信仰した大乙神とはいかなるものか、なぜ皇上帝ではなく大乙神なのか、それを祭る意図はどこにあるのか、見ていきたい。

一　「礼元剰語」関係部分の理解について

ここでは「礼元剰語」の次の部分の解釈を、左記の先達の研究成果に、その違いをみた。

「至哉一之為神也其太一而無以復加者乎一無形故強形之以〇至于〇形無形円成而断際天下之道無有出于此矣」（七枚目）……中略……「枢自幼名庵即此神物歴今三十年未得円成断際此神物分明在心日毎堕落磋過悔吝作輒切自咎愧像而演之朝夕奉禮庶提省周旋籍以発明也」（八枚目）

木村光徳氏昭和四十六年「藤樹学の成立に関する研究」（訓読無し）、福永光司氏昭和四十九年月報四十二「中江藤樹と神道」、加地伸行氏昭和四十九年「『孝経啓蒙』の諸問題」、山下龍二氏昭和四十九年「中国思想と藤樹」、古川治氏昭和六十年姫路学院紀要第十三号「藤樹教育学の形成過程」他。以上の実際の訓読をして居られる福永氏以降四氏の論文から、微妙な解釈の違いを見た。

二　藤樹の信仰した大乙神

藤樹の大乙神とはいかなるものか。次に七点として記す。①天地万物の君親。すなわち、天地万物の主宰者であり、創造主である、根元的存在。②全知全能の徳を備えた唯一神。その妙用は世界中流行しない所はない。③天地の成毀を越えた永遠の存在。④至聖至霊にしてその尊貴性は無対。ならぶものが無い。⑤天子以外の一般人の「霊像」による奉祀。月一回聖降日に祭文にて祭る。「報本の礼」。「霊像」は昧者の為に聖人が已むを得ずして作為したもの。⑥直接人と感応し、神秘的な神人合体を可能とする。禍福を主宰。⑦易神である。

以上のように「大乙神」を藤樹は作り上げた。「皇上帝」との違いは③⑤と⑥の前半が加わった点である。この三点は、藤樹の心の奥底から湧き出るものが「皇上帝」では満足し得ず、満足しうるものとして「大乙神」を信仰対象として形作る中で、賦与されたと言えよう。藤樹の内的欲求がこの「大乙神」を作るべくして作ったのであろう。藤樹の「神」への模索は、「大乙神」に至って初めて心の安らぎを得、一つの段階に達したと言えよう。

おわりに

「誠敬以て能く之に事へ、而して尊神感格すれば、則ち所謂天地と其の徳を合わせ、日月と其の明を合わせ、四時と其の序を合わせ、鬼神と其の吉凶を合わせ、……中略……是を以て天地の成毀を以て成毀せず。躯殻の存亡を以て存亡せず。」（「大上天尊大乙神経序」）と、藤樹が述べている点は看過し得ない点であろう。（藤樹は「命」とは言ってはいないが）永遠の命である「大乙神」に、「尊神感格すれば」、人の命は合体し、自らも永遠の命となる。そこにこそ、人としての永遠の安らぎがあると藤樹は考えたのではなかろうか。

宝物『楽毅論』にみる内殿祭祀について

髙井恭子

梁武帝期（五〇二―五四九）に、晋夏侯玄の『楽毅論』が書かれる頃になると、嘗て儒教の文章が隷書の書体で記録されていたと思われる『楽毅論』が、仏教の写経で使われる書体（文字の形）や書法（筆法）で書写されていたことが、唐代の史料『法書要録』に見える。『楽毅論』は儒教の忠順を讃える文章で、戦国の燕の楽毅という人物が、君主への忠順に背き、趙に逃げるという行動を記したもので、正史では非難された。正史では楽毅の行動を非難し、儒教では讃えるという、そうしたことの『楽毅論』の場合の書写を記録し、仏教で写経に使用する書体（写経体）を用いるという矛盾が生じた。この矛盾はどうして発生したのか。

『漢書』『晋書』等の正史に書かれる国家祭祀の儀礼は、天子が天地を祀る封禅と祖先を祀る宗廟に重点がおかれ、おこなわれた。そこでは伏羲・神農・黄帝といった、上古の帝に作られた文字を祀ることが重要視され、関心が注がれた。上古の帝に作られた文字は、儒教によって行われる、封禅や宗廟祭祀に立

てられる石碑の碑文の書体からも知られるように、上古の文字に近い形である篆・隷の書法を残したものであった。いわば、これが儒教の文字である。

他方、仏教で用いる写経体は楷といい、隷書より派生したもので、封禅・宗廟祭祀で用いるものと書体は似るが、書法の点で相異している。どちらもと隷書であることから、正史では正統とされることになるが、書法は正史で認められたものと、そうでないものとの矛盾を生じることになった。梁武帝期は内殿と呼ばれる宮殿内に内道場が充実した時期であり、仏教が国家に認定された時期といえる。そこで梁武帝によって『楽毅論』の書写の文字と写経の文字が同じであると論じられたことで、仏教も祭祀の役割を担うところとなった。

唐代太宗期には多くの正史が整理され、記載されない書体や書法も整備された。王羲之は『晋書』王羲之伝に記載され、一般に能書は疑いない歴史的事実となったが、王羲之伝の土台となった説話にその記載はみられない。王羲之伝は唐太宗自らの勅撰述であり、王羲之の能書が書体・書法の規範となって、封禅・宗廟祭祀と深く関わることになったからだと考えられ、正史に記載されない書法、王羲之の書についての詳細は、褚遂良が決めたものを『法書要録』にまとめられ正史と共に、四庫書に収録した。ここでは王羲之書『楽毅論』が正書第一とされ、道教経典の『黄帝経』は第二にあてる。その背景は唐朝で道教が帝室宗教に容認されたことが深く関係すると思われ、儒・仏・道教は経典等を書写する書体や書法によって封禅・宗廟祭祀を目的として共通したものになったのであろう。

正倉院宝物『楽毅論』は、書跡としてみることのできる尤も古いものである。書体は隷書に近いものを使い、筆法は唐代の書法の整理に携わった褚遂良に従っている。(「雁塔聖教序」)装幀は「白麻紙、瑪瑙軸、紫紙標、綺帯」とあり、唐代の『法書要録』に記録された梁武帝の旧装「青綾標、玳瑁軸」により近いといえるが、唐代の『法書要録』にあげられた王羲之書正書第一『楽毅論』よりも上等であるにも関らず、正史や経典・『法書要録』も含めて雑然と入り交じった状態である。わが国の天平期の仏教における写経が、従来隋の書法を受けたという意見であるが、(「聖武天皇勅願一切経」)写経の書体や書法によって、まだ『法書要録』にある書法に至っておらず、仏教は儒教による国家祭祀と分けることができる。しかし、東大寺へ宝物として施入された『楽毅論』の場合、唐での封禅・宗廟祭祀を目的とした書体・書法であったのが、その書体は『法書要録』の影響を受けた変化のあとが見える。すなわち、こうした書跡が、祭祀の対象になった様子がうかがえる。

江戸期における新嘗祭
――氷川神社他数社の事例を中心として――

海上直士

平成七年本学会第五十四回学術大会において「氷川神社における新嘗祭」について発表した。旧暦八月（以下、旧暦は省

略）に新嘗祭を執行しているので、特殊な状況が氷川神社にあるのではないかという仮説の元に発表した。今回はそれを継続して近世における他社の新嘗祭を研究し報告するものである。本研究で対象とする神社ならびに新嘗祭とは、近世期において新嘗祭が執行されていることが確認される神社と当該神社で執行される新嘗祭である。

この分野に関しての研究は、まず新嘗祭の根源的な意義の究明として日本の近隣諸国における稲作儀礼の研究と、その儀礼と新嘗祭との関係について等の研究は「にいなへ研究会」でなされてきた。また、新嘗祭の実証的な研究として、古代の新嘗祭に関する研究は岡田荘司氏等を中心になされた。同氏等は神祇令と新嘗祭の関係並びに新嘗祭の班幣について着目していた。これらのテーマは、いずれも天皇・宮中が執行した新嘗祭を研究したものであり、当該神社で、新嘗祭がどのように執行されていたかを研究したものではない。次に近世においては桜町天皇が再興を試みたので「朝廷における新嘗祭再興」の研究がなされた。しかし管見の限りでは、本研究のように近世期における各地域の神社で執行されている新嘗祭については、研究されていたことは現在のところ確認されない。

さて、まず新嘗祭が執行されていることを確認するために用いる資料としては、『神道大系（神社編 五十二巻「以下、大系」）』が挙げられる。大系に掲載されている年中行事等から新嘗祭に関する部分を収集し、その資料編を作成した。大系には、全国規模で収集された年中行事が掲載されているので、全国の神社のおおよそ傾向をつかむことができる。また、新嘗祭の項目を収集していく過程で、「新嘗祭」と表記されていなくても祭祀内容並びに十一月内に執行されていて「新嘗祭」と同様の祭祀と判定されるもの、神嘗祭・相嘗祭等の名称の祭祀も参考のため記録した。さらに、「新穀」が採れたことが記録されている場合も同様に記載する。その整理された結果を農耕の観点からも分析した。

その結果、当該神社の建立している地域と当地で執行されている新嘗祭の時期に僅少ながら傾向が捉えられた。まず時期であるが、六・七月から多少執行され始め、八月に集中される。そして、十月を抜かして再び十一月に集中する。地域的特色を見ると、近畿地方では十一月に新嘗祭が執行されており、その他の地域では八月など、十一月以外の時期に執行されていた。また有薗氏によると、農書の研究により江戸時代では水稲は八月に収穫期が集中されていることが判明している。以上のことから江戸時代では各地域毎に傾向が見られるものの、新嘗祭の執行時期は当該神社毎に異なり、奈良時代また明治時代以降のように統一されたものではなかったと言えよう。

それでは、なぜ異なり始めたのであろうか。その理由の一つは上記に述べたように、水稲の収穫時期は八月であり十一月では多少遅すぎるということが挙げられるのではないだろうか。神祇令で定められた新嘗祭の規程では周知の通り、「仲冬（霜月）の下卯日」であるが、是は前日に執行される鎮魂祭が冬至と関連性が深いためであると推定される。しかし、新嘗祭の収穫祭としての意義を考慮すると、同日では農耕的な実状にはそぐわなかったのではないだろうか。

今後は日付・地理・農耕からの研究も『日本祭礼行事集成』を使用して継続していきたいと思う。また、時期が異なった原因を各神社毎に神社誌を作成し、当該神社毎の祭祀内容から十一月以外に新嘗祭が執行されていた理由を解明し、また、各神社の系統・流派・背景となる思想毎に執行時期・地域・祭祀内容に共通する傾向が見られるのか検証していきたい。

伊勢神道の影響に関する一考察

白山芳太郎

度会家行は鎌倉末期に伊勢神道を確立した人物であり、北畠親房は鎌倉末期から南北朝時代にかけての政界・思想界の指導者であった。そのような親房に思想的な影響を与えた人物、それが家行であった。親房は、もともと「天地ノ始ハ、今日ヲ始トスル」(『神皇正統記』)という独自の信念を持っていた。そのような考え方は、当時の思想界では画期的なことであった。そのころの思想家は、必らずといってよいほど、今は「末法」の時代であり、世は悪化の一途をたどると説いていた。しかし、親房は、今後というものを、悪化としてではなく、「今日ヲ始トスル」と説き、新しい希望のはじまりと捉えていた。慈円は、釈迦没後、ある年数を経て、世は、正法・像法・末法と段階的に下降していき、現在は末法の時代にある(『愚管抄』)と説いた。親鸞も、『教行信証』や『正像末和讃』を著して末法説を踏襲し、そのような時代には、他力本願の念仏以外に道はないと説いた。元来、末法説は、中国仏教界で流行した説であり、風土や環境の異なる日本に伝来しても、それを受容すべきかどうか、疑問だった。親房は、わが国の歴史的実体験を踏まえ、『神皇正統記』に次のように述べた。

(1) 通説の、草薙剣が壇ノ浦に沈んだのは出雲で殺されたやまたの大蛇のたたりだという説(『平家物語』・群書類従所収『さかき葉の日記』・同『雲州樋河上天淵記』などにみられる)は謬説であり、崇神天皇の御代に作り替えられた剣が沈んだのであって、真の草薙剣は熱田の宮に実在する。三種社器が揃って現存する以上、今より行く先、頼もしいではないか。

(2) 蒙古襲来の時、神が威をあらわし敵を退散させられた。したがって、仏説では末法かもしれないが、この国は神明が擁護する国であって、今後も希望が存する。

(3) この国には、「天地ノ始ハ、今日ヲ始トスル」という「理(ことわり)」があるのではないか。

これが親房の信念であった。そのような信念を、確信たらしめた背景に、伊勢神道の「元(はじめ)ヲ元トスル」という思想との出会いがあった。そして、それは、家行の『類聚神祇本源』から学んだものであった。『類聚神祇本源』は、伊勢神道の説を分類整理したものであり、親房はその説く所に感動した。そこで、同書を書写した。さらに、同書の要点をまとめた内容の『元元集』を著した。『類聚神祇本源』には、「元ヲ元トスル」という所説以外にも、さまざまな説が載っている。『元

元集』のなかにも、それら多くの説が引用されている。しかるに「元ヲ元トスル」という所説を選んで、自著の書名としたのは、それが最も感銘深かったからである。つまり、「天地ノ始ハ、今日ヲ始トスル」という従来からの信念と、新たに知った「元ヲ元トスル」という思想との間に共鳴し合うものを感じたのである。『元元集』では、それらの所説を原文どおり漢文体で引用しているが、『神皇正統記』では、それを書き下しにし、一般の人々にも分かりやすい形に改めている。ところで、当時の人々は、『神皇正統記』をさかんに写して読んだ。それは、同書の中世写本の多さによって知られる。そうなると、『神皇正統記』を写し読むことの反復により、それまで秘説とされ一般に示されることのなかった伊勢神道が、一般の人々に伝達されるという結果となった。

以上、(一)度会家行は、伊勢神道を確立した人として知られるが、北畠親房に思想的確信を与えた人物でもあること、(二)親房は、家行から学んだ伊勢神道の神学を咀嚼し、一般にわかりやすくして伝達した人物であること、が明らかとなった。

〈香椎聖母〉と神功皇后

——もうひとつの中世八幡信仰——

須永敬

現在、九州西北部を中心に「聖母神社」という社が二十数社祀られている。「聖母」とは神功皇后のことで、その特徴的な神名は民間の信仰に由来するものとされてきた。しかし、この「聖母」を祀る神社の文献、及びフィールドワークを通じて興味深いことが浮かび上がってきた。それは、これらの神社の多くがその由来を筑前の香椎宮に求めていることである。聖母神社が祀られる契機は二つにタイプ化することができ、ひとつは香椎宮の神領鎮守神として鎌倉期に(筑前・肥後・壱岐・対馬)、もうひとつは香椎宮を崇敬していた立花氏の所領へ勧請されるかたちで戦国期に(筑後)、それぞれ祀られるようになったと考えられる。

さて、この聖母信仰の中心地と目される香椎宮において、一体どのようにこの信仰が生成されたのであろうか。香椎宮の祭神は、本来民間の「海の母神」である大帯姫を祀っていたものが、後に記紀の影響を受け、神功皇后伝説との習合を遂げたと考えられている(塚口義信氏)。また、当社は「万葉集」を始めとする多くの記録に「香椎廟」という特殊な名称で現われており、社務には「香椎廟司」があたっていたと記録されている(『延喜式』)。これには大陸や半島の廟祭祀の影響が推測され

（本居宣長『古事記伝』等）、神威の発動も専ら朝鮮半島との緊張関係に求められていた（『続日本紀』等）。

このような特殊な形態で祀られる香椎宮に聖母神名が出現したのは十二世紀末頃からである。それ以降、当社の祭神は「聖母大菩薩」「聖母大帯姫」「香椎聖母」などの名称で呼ばれるようになる。このような聖母神名の出現は、香椎宮が石清水八幡宮に領有された時期と符合することや、多くは大菩薩号を伴うことなどから、石清水になんらかの関係をもつ仏僧らの手によるものではないかと考えられる。また同時に「聖母大帯姫」のように、聖母神名に伴って大帯姫の名が記されることも多く、聖母信仰が民間の母神信仰と仏僧らによる八幡信仰との関わりのなかで信仰されていたことを推測させる。

ところで、この聖母神名は東アジアの女神や母神を表す言葉として広く認められる。最も著名なのは媽祖を「天上聖母」「天后聖母」と称して祀る信仰であろう。しかし、媽祖を聖母尊号で祀ることは十七世紀以降と比較的新しいことである。一方、朝鮮半島においては、日本とほぼ同時期の十二世紀初頭以降に聖母という母神が記録に現われる。『三国史記』の東神聖母、『三国遺事』の仙桃山聖母、『佔畢齋集』の聖母廟などがそれであるが、いずれも「始祖王母」として山に祀られており、民間の母神信仰に神仙思想や仏教が習合したものと考えられている。この中の東神聖母と仙桃山聖母は、新羅の始祖伝承（うつぼ船説話）に母神として登場するのであるが、三品彰英は同様の話型が対馬の天童伝説や大隅正八幡縁起にも認められることを指摘している。この大隅正八幡縁起は保安四年にその存在が確認されているが（「別当法印光清下文」石清水文書）、縁起の詳しい内容を記した『惟賢比丘筆記』（建武二年）には、大隅に漂着したうつぼ船の母神は「香椎聖母」として祀られたと記されている。聖母という名の母神はうつぼ船説話と共に、国境を超えた広がりを見せているのである。

このように、従来は神功皇后の単なる別称と見なされがちであった香椎宮の「聖母」が予想外の広がりをもつ信仰であることを知るとき、その重要性もさることながら、中世八幡信仰の多様な展開の有様に改めて気付かされる。鈴木棠三は北九州・壱岐・対馬の八幡信仰が「宇佐・男山の八幡信仰とは別流の母子神信仰」を形成していると指摘しているが、まさにこの聖母も「もうひとつの八幡信仰」として位置付けられるとともに、今後の比較宗教史的研究に向けて重要な問題を投げ掛けていると考えられるのである。

折口信夫の禍津日神論について

稲田智宏

記紀神話等に名が見える禍津日という神の神格を巡る問題がある。これはその神格だけではなく、日本人の神観念や善悪の問題とも絡んでいて、これまで学問的論争の題材ともなってきた。この禍津日神をめぐる論争において、折口信夫の禍津日神理解がどのような位置にあるのか、およびその特徴は何かにつ

いて考えてみたい。

本居宣長が禍津日神をこの世の悪事の元凶と考え、対して平田篤胤が『倭姫命世記』などの記述をもとにして、禍津日神は悪を憎んで荒ぶるのだから悪を指摘する神であり悪神ではないと考えたことを発端として、今日においても悪神とする立場と善神とする立場とに分かれている。禍津日神を巡る主な論争を二つ挙げると、昭和三十一年に「神社新報」で、昭和四十一年から四十二年にかけては「國學院大學日本文化研究所報」紙上の「論壇特集」においてなされている。

これらの論争における対立する二つの立場の主張を見てみると、禍津日神善神論の根拠とするものについては無理な解釈があって、禍津日神悪神論が優位であるようにも思われる。例えば、禍津日神善神論者の中には禍津日神を天照大神の荒魂とする、いわゆる偽書とされる『倭姫命世記』を論拠としたりする。また鈴木重胤や敷田年治は禍津日神の名が見える御門祭祝詞の文を、文法的に無理に解釈して悪神と見ないようにする、そのような点が禍津日神悪神論者に批判されている。

では折口信夫の禍津日神論がこれらの論争においてどのように扱われているのかを見てみると、「神社新報」の論争では、禍津日神悪神論に立つ小野祖教は、折口の禍津日神観を挙げながらも充分に検討することなく、禍津日神善神論は成り立たないと結論づけている。また「國學院大學日本文化研究所報」における論争でも同様で、やはり折口の見解は論争の中で取り上げられてはいるものの、詳しく検討されているわけではない。この論争からかなり時間が経った昭和五十年の時点でも、やはり小野祖教は「祓と祓の神との神学」という論文の中で禍津日神の神格に触れた個所で「折口信夫博士は、禍津日神は裁判の神だという解釈を立てて、むしろ禍津日神善神論とでも云うべき新説を唱えた」と触れているにすぎない。

折口の禍津日神理解の第一の特徴としては、禍津日神を「言霊」の神と見ることにある。これは根拠としては記紀の伝承（允恭天皇の御代の盟神探湯）と延喜式御門祭祝詞である。第二の特徴は、折口は禍津日神を天照大神の荒魂とする『倭姫命世記』の説や、平田篤胤・鈴木重胤・敷田年治のような資料の無理な解釈を採っていないこと。多くの善神論者は、禍津日神善神論を最初に展開させた平田篤胤や鈴木重胤の説に囚われている。第三の特徴は、禍津日神を人に悪ではなく罰を与える神と見なしていること。これは罰を与えられた人間からすれば禍津日神は悪神とも見られやすいことから、禍津日神が悪神とされるようになった原因を説明することができる。

問題点としては、禍津日神が本来は悪神ではなかったということが推測である以上は決定的な根拠には乏しいこと。そして罰を下す神が悪神と見なされるようになるというその妥当性はどの程度なのか、ということにある。また禍津日神が言霊の神であることについてもやはり明確な証拠に乏しい。しかしこのような問題点はあっても、折口の禍津日神の理解の仕方は従来の学問的にかなり無理のある解釈を退けているという点において、更なる検討と評価の余地があると思われる。

紫米のルーツについて

椿　實

一昨秋、区の視祉公社の案内で、益子焼の絵付けをする懇親会があった。その益子のバス停の前で紫米というものを売っていた。七〇〇円で買求めたが、これは種子島の茎長という稲に近く、長大な茎は一米五〇糎に近く延び、穂は紫黒色で、濃い紫色 Royal Purple と言うべき穂の色をしていた。これは対島の赤米に近く、種子島の茎長によく似ていた。昨年四月十二日の「新嘗研究会」で諸家の同定をお願いしたところ、「これは紫米といって、新品種を交配する時に、二種の間にまいて、交配を助けるものだ」という御意見を得た。とすればこれは日本の稲の品種の元になっているわけで神的存在である。たまたまその席では、諸国の神社が種籾を氏子に分け与え、稲の作付と品質を管理している新嘗の歴史が発表され、稲そのものが神とされる、『対島豆酘の伝承と習俗』城田吉六氏著（昭和四八）が想起せられた。今年五月桜の散る頃に、この紫米の種子籾をトロ箱にまいてみたが、ノギが長大で籾がうまく地中に入らない。設備不充分で発芽をみなかったが、それで踏耕といって足で田の中に踏込む作業が必要なのだとわかった。そのため紫米はすずめにやられてしまった。

赤米は「オイネ」と呼ばれ、南種子町に古くから伝えられ、茎長地区松原集落にある宝満神社では、毎年四月五日頃になると、その年の豊作を祈願してお田植祭りが古式豊かに行なわれる。宝満神社では赤米を三宝にのせて「オミキ」とともに奉納される。赤米は「オイネ」であって、舟型をした神田に踏込まれる。南種子町役場一九九四年十月特集の研究方法では

(1)種の系統を植物学的に追求する方法。

(2)稲作の農耕技術の比較（踏み耕など）と、稲作農耕を中心とする神話・宗教儀礼の研究をふまえ、稲作民族の基層的な社会経済機構をさかのぼる方法。

があげられているが(2)の分野が宗教学の領域であろう。

(1)については静岡県立大学で薬学研究をやっている野口博司君に情報を集めてもらった。

東北農業試験場水田利用部稲育種研究室で「日本型紫黒糯の水稲新品種候補系統」「奥羽糯349号」について、〔要約〕「奥羽糯349号」はバリ島の紫黒米に由来する日本型の改良紫黒糯系統である。東北中南部では早生に属する中長稈の中間型系統で、穂いもち抵抗性および耐冷性は弱い。玄米果皮が濃い紫色を呈し、赤飯、和洋菓子、染織等に利用できる。

とあり

①原種はタツミモチ／バリ島在来紫黒米（中部糯57号）奥羽331号（後のふくひびき）から育成された紫黒糯系統で、育成地では早生の晩に属する中長稈の中間型系統である。

②葉いもち抵抗性は強いが、穂いもち抵抗性は弱く、耐冷性もやや弱い。耐倒伏性は中程度、種発芽性も中である。収量は一般の糯品種に比べ二〇%程度低い。玄米はやや細長く小粒である。玄米のほか稲体の種々の部位がアントシアン系の紫色を

呈する。

③玄米の果皮は濃い紫色を呈するが完全に搗いた後水洗すると、一般の糯米と同様の白さになる。七～八分搗きにして、わずかに紫色の果皮を残した米を炊いたり蒸したりすると炊飯全体が紫色になる。その色の濃淡は搗精の程度による。一般の白米に本系統の玄米を若干混合して炊飯しても炊飯全体が赤飯のような赤紫色になる。

研究期間（昭和五九年～平成七年）

奥羽糯346号と「ふくひびき」をかけ合わせて「朝紫」という名で新品種として登録されている（一九九六年）。

宗教学的に結論すれば、この紫米の源流は南方バリ島の紫黒米である。「朝紫」という品種が赤飯・和洋菓子・酒（赤酒）・染織に利用されているが、赤飯や赤酒が島根県農業試験場でつくられ、これは熱帯のジャポニカと温帯のジャポニカのめでたい結合であって、種子島の赤米は南方から海流にのって来たものだと判明する。

伝統型都市の宗教構造
――旧堺市街地のキリスト教系教会の視点から――

荻野勝行

堺の地名は、摂津国・河内国・和泉国の三国が交差する地名「さかい」に由来する。交通の要所・交易地として栄えた堺は、中世における遣明貿易・南蛮貿易で巨万の富を得た豪商達によって、自治都市として運営されるようになった。その際、自治を確立するうえにおいて、自治区の周囲に土居川という環濠を建設し、何度かの修復を繰り返して、昭和三十年代までその環濠は存在し、現在においては、交通事情から一部を残して道路化されているものの、その地区は旧堺市街地と称される。

現在、旧堺市街地は大阪府堺市の北西部の一地区であり、その面積は三・七平方キロメートルで、そのエリア内に仏教系寺院百十、神社四、キリスト教系教会六、が現存する。極めて宗教施設が多い地域である。以前、仏教系寺院に関して調査を行った際、そのほとんどが安土桃山時代から江戸時代にかけて堺に関係する商家の菩提寺として建立されたものであり、現在において檀家数は旧堺市街地よりもそれ以外の地域に多く有している状態であるが、他地域の檀家よりも寺院との関係が密接であるとの回答を得た。現状仏教系寺院と当地は、緊密な関係にあるといえよう。

キリスト教系教会と当地との関係も歴史的に見て、非常に興味深いものがある。今回のアプローチは、仏教よりもより個人的信仰色の強いキリスト教系教会の当地における位置づけと当地との連繋を検討することである。

当地は、南蛮貿易で繁栄した関係上、他の日本の地域よりもキリスト教との関係は古い。十六世紀中頃には、イエズス会のフランシスコ・ザビエルが当地を訪れ、布教を開始し、その後、イエズス会の宣教師が度々訪れ、他の地域において布教する際、危険が迫ったら自治都市である当地に帰るというパターンがとられ、イエズス会の布教基地的な存在として、当地は活躍した。また、当地の商人の中にも入信したり、家屋を提供する者が現れ、その家屋の跡地の一つが現在のザビエル公園である。このように当時当地とキリスト教はかなり密接な関係にあったといえよう。しかし江戸幕府によってキリスト教の布教は禁止され、天領として統治されたこともあり、当地とキリスト教との関係は一旦消滅し、その復活は、明治時代以降となる。

現在、旧堺市街地には六つのキリスト教系教会がある。この中で当地と何らかの関係のもとに設立されている教会は一つであり、他の教会に関しては、その設立される時々の状況において当地に設立されたものであり、その意識下において当地でなければならないという理由は存在しない。これは江戸時代二百六十年におけるブランクによるものと考えられよう。しかしながらその後のキリスト教系教会の設立に関しては、寺院・地域の反対はなく、スムーズに展開された点において、当地とキリスト教との歴史的な関係の一端を伺うことができよう。また、キリスト教系教会も当地との関係を密接にするため、当地の仏教系寺院が他地域の住民よりも当地の住民が祖先の崇拝・故人の追悼等を嗜好する傾向をうけ、その種の法要を数多く催している影響の下、一つのキリスト教系教会を除いて、この種の会を提供している。ただ家族単位で信仰が継承されている最も古い教会以外は、どの教会も新たな信者の獲得に関して順調とはいえない状況にある。

当地におけるキリスト教系教会は、当地との歴史的な関係があるにしろ、現在仏教系寺院のような当地との密接な関係は存在しない。しかし地域との関係を考え、仏教的施行を行う当地のキリスト教系教会に関しては基礎集団的傾向をみだすことができる。

戦後ブーム期の受洗者たちに関する一考察
――自分史を中心にして――

川又俊則

本報告は、第二次大戦後のいわゆる「キリスト教ブーム」と呼ばれる時期（本報告では四五年から五四年までと広めに設定した）に受洗した信徒たちが、その後どのような信仰生活を送っているのかを考察しようとするものである。

教会に通い、洗礼を受けた信徒たちすべてが、そのまま信仰生活を全うするとは限らない。ある七〇年の歴史を持つプロテ

スタント教会の資料によれば、受洗した者の四分の一が、その後教会を離れていることが明らかになっている。さらにその割合は、ブーム期に受洗した者に多いという。そしてブーム期に受洗した信徒たちは高齢者となった。彼らを対象とした調査は、今こそ行わねばならないだろう。

従来行われた教会調査は、教会生活をおくる信徒たちが主な対象だった。参与観察・質問紙による面接調査など、いずれの方法でも、教会へ通わなくなった者などへアプローチすることは容易ではない。もちろん、教会に来ないような・受洗もしていないような「非信徒」は、キリスト教信徒とは見なさないとの批判もあるかもしれない。だが、キリスト教は日本社会において、文化的受容は教育や文学その他の美術などの点でみるとかなりなされたと言えるのにかかわらず、信徒数を宗教的受容の指標とするならば、相変わらず人口の一%前後しかいない。このアンバランスを考えると、教会調査以外の研究が要請されるだろう。そこで報告者は〈信徒周辺〉へ目を向けたのである。

そのための資料として、近年多くの人々によって刊行されている「自分史」を中心に据えた。自らの歴史を自ら綴った「自分史」は、筆者によって内容がかなり制限されているという問題を抱えるが、逆に、記された内容は筆者の思いが込められているとも言えるだろう。キリスト教信仰を記した自分史には、教会生活をおくった者も、おくらず信仰を守った者も、同様に信徒としての自覚が表現されている。だが、キリスト教信仰を描いた自分史は、報告者の手元にはまだ少ない。したがって、本報告では数量を整えた分析ではなく幾つかの事例を紹介し、信徒・信徒周辺に関する理念型を提示するに止まる。

〈信徒周辺〉とは、「教会生活をおくらないが、信仰を持っていると認識している者」を指す。すなわち、受洗し教会生活をおくる者を信徒とした場合、受洗後教会を離れるが信仰を持ち続けている者や、受洗に至らず教会へも通わないが信仰を持っているという者を〈信徒周辺〉とする。さらに、受洗後信仰を棄てた者は、棄教者とする。すると、信徒・信徒周辺（非教会・非受洗）・棄教者という区分が可能になる。

そして、ここで取り上げた「自分史」の事例から、進学や就職などの転機が信仰生活においても転機となったことが示された。移動によって教会を離れることは教会指導者側からよく指摘されていたことだが、信徒周辺や棄教者たちの叙述で確認できた。そして、教会を離れる原因として教会内の人間関係などがあることも示された。その場合、教会を転々としたり、教会には通わず、自ら聖書を読み進めて信仰を深めようとしたりしていることが描かれていた。また、信仰に満ちあふれた自分史も見られた。とくに、牧師夫人など教会指導者に近い立場にある者の自分史からは、自らの生活が信仰と共にあることが示されていた。

本報告を出発点に、報告者は「自分史」の資料論・〈信徒周辺〉概念や類型などの議論を深めつつ、さまざまな事例を収集して、現代日本のキリスト教をより多角的に見ていこうと思う。

愛知県における葬儀の現状

川上光代

かつて日本人は、死者の魂を大切に考え、常に死者と会話をしてきた。ところが現在、特に都会では、先祖が帰って来るという正月や盆は「大型連休」といって、レジャーを楽しむ日になっている。その上、病院や老人施設で亡くなる人が多く、死は日常生活から離れたものになってしまった。

そのため現代の葬式は、数時間前まで生存した死者と生者が別れをする告別式の色合いが濃いように思われる。会葬者は親類や地域の人々よりも、故人や遺族の職場関係者が中心になっている。

葬儀の準備や進行、接待など、死者の弔いは、葬儀のプロとしての葬儀社が行ない、遺族は弔問を受けるだけになってしまった。喪家側は大事な弔問客を迎えるために、立派な祭壇や祭壇で遺影を飾り、弔問客は供花をし、付き合いの義理を果たしている。故人や喪主、遺族の交際範囲が広いほど、供花の数も多くなる。供花の名札を見るだけで、故人や喪主（遺族）の交際範囲がわかる。喪主は会葬者に手渡す通夜引き出物や粗供養品に神経を使っている。特に社葬や企業葬は、並外れた立派な祭壇に祭壇花が飾られ、たくさんの供花が並ぶ。同時に会葬者代表による弔文、喪主の答礼などが重要視される。社葬や企業葬に顕著なように、現代の葬儀は故人の弔いから、社交場として重要な意味をもっている。

葬儀式場が社交場なら、なおのこと、大事な会葬者を迎える式場が必要になってくる。昭和末期頃から葬儀社の斎場が登場し、利用されている。名古屋市内では七〇％が斎場葬。最近では供養に重みをつけるためにも、斎場に無住の寺院を設置している所や寺院の会館を管理・使用している所もある。

葬儀の形式は、開式の辞から出棺まで、ほぼ同じ順に進められており、各種礼状もすでに出来上がった文面に、喪主名、故人の俗名、住所、日にちなど書き入れるだけになっている。遺族らは、葬儀の内容から挨拶状まで、葬儀社のマニュアル化した葬儀に従っている。

立派な斎場に立派な祭壇、院号、高僧らの読経、たくさんの供花、大勢の会葬者、葬儀社の手慣れた進行による葬儀・告別式をすると、会葬者から「立派なお葬式で……」という挨拶がある。喪主も故人に対して、精一杯供養できたと満足している。

このように遺族らは「葬儀社任せ」の葬儀を行なっているため、高額な葬儀がエスカレートしている。各葬儀社間は生き残るために激しい競争を展開している。施行につなげるために大手葬儀社では、事前相談窓口や介護相談室、民間救急サービスなどを設けたり、病院や互助会員との付き合いを密にしている。遺族らは葬儀社に不信を感じながらも、何となく聞けないという曖昧さが、葬儀社主導につながったようである。このままいくと、葬祭ビジネスは十兆円産業になりかねない。しかし今世紀末になって高齢化が進むなか、低料金で個性的な葬儀へ

の関心が高まっている。自然葬や音楽葬、船上葬の他、最も新しい葬儀として、遺骨の一部を衛星ロケットに積んで打ち上げるという宇宙葬も始められた。

次々新しい葬儀が考えだされ、注目されているが、自分の葬儀は「簡単に」といっている人も、家族の葬儀は「人並みに」という人が多い。まだまだ葬儀社任せの葬儀は続くようであるが、最近の傾向として、労働組合や協同組合など、団体単位で、葬儀を支える動きがある。これは組合員とその家族及び関係者の福利厚生の一環として、地域業者との提携で葬儀を格安で提供するものである。生活の場の変化は、地域の葬式組から、葬儀社の互助会、そして職場（組合）の葬儀共済へと変化してきたようだ。

今後、自分や身内の死をきちんと受け止めることによって、よりよい葬儀を求めようとする機運が高まり、葬儀も変化することと思われる。

日本人の他界観と仏壇・位牌

須藤寛人

仏壇と位牌は、その機能も象徴も異なっている。ここでは、日本人の他界観に関する、一つの分類方法を示した上で、その分類方法を通してみた他界観と仏壇・位牌の関係について考察する。

まず、他界の分類方法であるが、垂直の他界／水平の他界といった分類方法を考える。垂直の他界とは、天上と地下を結ぶ線を軸とする宇宙観に基づいた他界観であり、日本の場合は、天皇を頂点とした中央集権的ハイアラーキーや江戸幕府の制度と関連づけて語られる場合が多い。垂直の他界観は日本人にはあまり馴染まないものであると思われる。一方、水平の他界は、地の彼方、海の彼方などにあるものとして捉えられるものであり、日本人にとってはなじみ深いものであると考えられている。天界や、地獄などは垂直の他界に含まれる。水平の他界には、地の彼方、海の彼方などが含まれる。山岳他界は、山の持つ、垂直性という点から垂直の他界に含まれることもあるが、村の彼方に景色として見えることなどから、水平の他界に含まれることもある。また、シャーマニズムの観点からすると、アメリカ・インディアンの場合は梯子のイメージを用いるのが多いのに対し、日本の場合は橋のイメージやトンネルのようなもののイメージを用いる場合が多く、この点からも、日本人にとっては水平の他界の方が本質的ではないかと考えられる。

上述の他界の見方を仏壇と位牌に関連させて考えるならば、大別して、仏壇が他界の垂直性を担い、位牌には他界の水平性が反映されていると考えることができる。仏壇は、山岳他界の垂直性を表象する制度的なものであり、江戸幕府の宗教統制の中で民間に定着したと考えられる。特に家の中に置かれた仏壇の前に人が正座するとき、仏壇に対する視線は見上げるものとなり、この視線は、人が山岳他界に視線を向ける場合と同じも

のとなる。また、仏壇は家の中では大きな空間を占めるものであり、容易に移動できるものではなく、心理的距離を持ったものとして存在する。この心理的距離が、聖性の根源となる。一方、位牌は仏壇と比べても、依り代などの民俗的な宗教性を引き継いだものであると考えられる。仏壇に対する視線が見上げるものであったのに対し、位牌に対してはあらためて仰ぎ見るという動作は必要ない。また、腕力がないものでも、位牌に手で触れて動かすことも容易であり、心理的にも親近観を持ったものとして扱われる。つまり、位牌は日常を共にし、同じ目線で語りかける対象、いわば「私的情愛」の対象として存在する。

仏壇と位牌の表象するものはそれぞれ異なるが、それらが一つの複合として機能するとき、他界の垂直性に他界の水平性を付加した日本人に馴染んだ宗教空間をうみだすのである。

「自然葬」という人為
――葬儀用語整理の試み――

佐久間光昭

用語再考の必要性

葬儀の実態に関する実証的な研究は多いが、葬祭に関する用語を定義しておかないと業績を共有できない恐れがある。たとえば新聞のお悔み欄に「密葬は近親者で行い葬儀・告別式は行われない」という記事があったが、密葬が葬儀でなければ葬儀とは何を意味するのであろうか。またいわゆる「自然葬」という用語を葬儀の代替としてとらえると葬儀研究に混乱をもたらす。

葬儀の定義

広義の葬儀は「通常、死後数日の間に行われる死者儀礼。死者を送り出し、慰撫する儀礼」とでもなろうか。

一方、狭義の葬儀は「近親者以外の参加する葬儀」とでもなるであろうか。こうすれば先の記事は「狭義の葬儀」は無い、という意味に解釈される。

葬儀は家族、近親者、親しい知人などの参列がある。参加者は屋内に入る。

内弔い　授戒（仏式）。また一般的には死者を慰撫する儀礼。

外弔い　本来は埋葬前の儀礼。現在は霊柩車送りの場合が多い。死者を送り出す儀礼。

告別式は元は非宗教的葬儀。葬儀に続いて告別式が営まれる場合は社員、知人の会葬する葬儀。

分析の視点

分析の視点が異なると同じ現象に別の用語、別の意味付けをすることになる。

どのような遺言も本人が実行を確認することはできないが、特に葬儀に関しては法律上の保証はない。葬儀が死者を送り出す儀礼であるという面からは「葬儀をするな」という遺言は「死んでも（この世から）送り出すな」という意味も持ちうる。この意味では「死者は葬儀の主役ではない」と言える。

通過儀礼の内、葬儀はあらかじめ予定を立てることが困難な儀礼であり、儀礼に習熟するということは構成員が減少することを意味する。家族だけで医者に死亡確認をしてもらい、ゆかんをし、家族だけで火葬場へ送って埋葬をする事例が多数派になることは考えにくい。構成員だけで儀礼を行うという意味での「家族化」や「個人葬」は考えられない。家族が葬儀をする立場に立つのはかなり困難だと考える。

葬式組の変遷

家族親族以外に近隣住民などで互いに葬儀の手助けをする「葬式組」という組織がある。「コシ」をかつぐだけの地域から「遺族親族の食事作り」までも行うところもあり、果たす機能は地域により大きく異なる。いずれの場合も「忌み」は持たない。

社葬あるいは友人葬というのも葬式組の構成員が変化しただけで葬式組が消滅した訳ではない。

いわゆる「自然葬」も会員による葬儀埋葬の運営と考えられる。「家族化」「個人葬」とは異なる形態である。それは役職の分化や組織化が見られるからである。ある新興教団の場合は儀式に「儀典部」という組織が関与する。

葬儀社の役割

葬儀社もある意味で葬式組の代替と言える。構成員に葬儀の熟達が望めない場合は葬儀社の助けを借りざるを得ない。葬儀社の進出による葬儀の変容は別稿を考えているが、現在は葬儀社が葬式組の代替からプロデューサーへ変容しつつあると言える。たとえば葬儀の進行を「節」を付けて行う例が見られる。自然葬という名で行われているのは現実には散骨である。散骨は火葬を前提としている。火葬は自然発生的に行われたものではなく「非キリスト教徒」「非イスラム教徒」だという意味も持つ。葬儀のあとの「埋葬」儀礼の代替とすべきであり、本来「自然」葬とは「土葬」と「水葬」である。

団体葬と個人葬
――新聞死亡広告の分析――

村上興匡

今日おこなわれている団体葬の実態について概括的に把握することを目的として、平成八年一月から九年三月の日本経済新聞に掲載された死亡広告のうち、東京都および近県で実施された団体葬二一三例を選んで、資本金、社員数、社歴について分類し、統計的分析を施した。

社葬となった故人の在職中の役職をみると、会長（三五・二%）、社長（二一・一%）、相談役（二一・六%）の順で多く、この三つで全体の四分の三以上を占めている。社葬の対象は現職役員が多く、現在会社に職のない元役員の割合は全体の約一割に過ぎない。資本金、従業員数が多く、社歴が古い会社では相談役の比率が高く、資本金、従業員が少なく、社歴が新しい会社では会長、社長の比率が高いとの傾向が見られる。相談役のほとんどは会長もしくは社長の経験者であることから、わずか

な例外（二二例）を除いてほとんどの社葬は元トップを対象としておこなわれていることになる。

社歴で見ると「四〇年未満」の会社では相談役は五・八％と極めて少ないのに、「四〇年以上五〇年未満」では二六・九％と大きくなっている。「四〇年以上五〇年未満」の会社と「五〇年以上」はほぼ同じ分布を示している。社葬五〇年以上の企業をほぼ戦前に設立された会社、四〇年以上の会社をほぼ高度経済成長以前に設立された会社と解するなら、高度経済成長期以前に設立された会社に、相談役制度をもつ会社が多いことが推測される。

死亡広告には、故人の生前の役職と並んで「創業者」等の記述がなされることがある。資本金、従業員数、社歴での内訳を見ると、経営規模が小さく社歴が浅いほど創業者の比率が高くなっている。二一三例中、創業者の社葬は五八例（二七・二％）であるが、「一億円以下」の企業ではほぼ半数が創業者の社葬であった。一般に社葬をおこなう主たる理由を、故人の貢献に報いて顕彰することに求めることは多いが、創業者であることは貢献として受け入れられやすい。経営規模が比較的小さい会社が費用をかけて社葬をおこなう大きな理由の一つが創業者にあると考えられる。

また葬儀委員長の役職についてみると、経営規模が小さく社歴の若い会社ほど、会長・社長が葬儀委員長を務める割合が少なくなり、企業内役員が務める割合が多くなっている。特に資本金二〇億円を境にしてはっきり分かれており、会長・社長が葬儀委員長となるのは、「二〇億円未満」の会社では約半分であるのに、「二〇億円以上」では約九割となっている。資本金や従業員数が大きい会社の社葬においては、会長・社長が会社を代表して葬儀委員長を務めるのが一般化しているのに対し、小さい会社の場合は、次期社長が喪主であるため企業内役員や企業外役員が葬儀委員長を務めるなどの事例が見られる。

社葬は、複数企業による合同社葬や喪家との合同葬としておこなわれる場合がある。今回調査の二一三例中、単独団体葬が一六一例（七五・六％）、合同団体葬が三八例（一七・八％）、喪家との合同葬が一四例（六・六％）であった。資本金、従業員数、各要素からの内訳を見ても全体の比率とあまり変わらないが、経営規模が小さく社歴の若い会社ほど喪家との合同葬の比率が高くなるという傾向が若干見られた。

従来の「家」は生活共同体と生産共同体のふたつの性格を併せ持つものであったが、明治期に成立した日本の会社組織は、従来の「家」の擬制としての性格をもっていた。そのことは社葬において喪家儀礼と会社儀礼が一体としておこなわれていたことからも窺われる。昭和四〇年以降、会社行事としての部分が別個におこなわれるようになったとの指摘がある。しかし今回の分析から見るかぎり、経営規模が小さく、社歴の若い会社では、従来の「家」葬儀に近い形態がしばしば見られることから、社葬における喪家と会社の分離は、特定の時代に全体的におこったものというより、むしろ各々の会社が規模を拡大し社歴を重ねるうちに、徐々に達成されてきたものではないかと推測される。

価値観調査にみる宗教意識
――(1)現代日本における宗教性――

永井美紀子

一九九八年四月に実施された価値観調査の調査結果のなかから、宗教に関連する項目を取り上げ、検討をおこない、現代日本の宗教性を考察した。

この調査は、一九九九年に実施予定の価値観調査の予備調査として、東京二十三区および大阪市に住む男女各一五〇名に対して面接法により実施された。調査対象の年齢構成は、一八歳から二九歳まで、全体の一八・三%、同様に、三〇歳から三九歳まで二〇・七%、四〇歳から四九歳まで一九・〇%、五〇歳から五九歳まで一九・七%、六〇歳から六九歳まで一五・七%、七〇歳以上六・七%となった。

まず、「宗教の有無」では、約三割の者が「宗教がある」と答えている。そして、これらの者は、年齢が高くなるほど多くなる傾向を持つ。また、「信心深さ」を問う項目では、自己を「信心深い」と認識している者は同じく約三割で、ここでも年齢を経るほど信心深さは強まった。「宗教がある」者と「信心深い」者との間には相関性もみられた。しかし、年齢と他の項目とでは相関性があまりみられないことや、他の項目の結果を考慮すると、一概には高年齢層がすなわち宗教的であるとはいえなかった。

次に、「生活にとっての宗教の重要性」を示す結果では、人々は自己の生活において宗教を重要視していないということが明確で、宗教の重要性を否定する者は全体の約八割にものぼった。しかし、この結果をもって、日本人の生活にとって宗教は意味をなさないとするのはあまりにも短絡的すぎる。「生活にとって神や仏はどの程度重要か」を問う項目に目を向けると、そこでは四七・〇%の者が、神や仏の重要性を認めている。また、相関に有意差は認められなかったが、生活における宗教の重要性を認める者は、神や仏も生活にとって重要だと認めている。だが、反対に、生活にとって神や仏の重要性を認める者のうち、宗教の重要性をも認める者は三二・九%に過ぎなかった。どうやら、「宗教」というと、抽象的な「神や仏」とは異なり、特定の「宗教教団」が連想されるようだ。

さらに、「神や仏の存在」に関して、「神や仏がある／存在する」と答えた者は全体の約五割であった。そして、神や仏の存在を「人格神」として認識している者は、全体の約一割に過ぎず、六割五分の者は、神や仏を「何らかの見えない力」として存在していると回答していた。先の項目のなかで、「無神論者である（宗教など信じない）」という者が全体の約二二%存在したが、彼らのうちの半数は、人格神にしろ、見えない力にしろ、神や仏の存在を認めていた。「無神論」ということは、「無宗教」という意味で認識されているようだ。また、神や仏の存在は、「人格神」というよりは「何らかの見えない力」としてとらえられているが、その神や仏の存在は決して「何か絶対的なもの」としては受け取られていないことがわかった。一神教

的な神のイメージとは隔たりがあるようだ。

生活にとって宗教は重要視されていなかったが、結婚や死亡の際に、宗教的儀式を執り行うことは大切であると考えられている。だが、そこでは、儀式の宗教性が重要視されているのではなく、宗教的な儀式それ自体を執行することが重要だとされている。

現代日本人の持つ宗教性は、複雑な内容を呈しており、ひとつの質問項目結果から把握できるような単純なものではないことが判明した。多岐に渡る多くの質問項目の結果を照らし合わせてみて、はじめて、その複雑さを理解することが可能になるのである。そしてそれには、適切な質問項目の設定が肝要であろうと思われる。

価値観調査にみる宗教意識
――(2)欧米との比較――

ロバート・キサラ

戦後、日本における宗教意識を検討する社会調査がたびたび行われてきたが、多くの場合には国際比較という側面が欠けている。それは宗教的事情および国民性に基づいた調査への対応の仕方における文化間の差異があまりにも意識され、国際比較調査の問題点が強調されているからであろう。その問題点を認識しつつ、今回の調査を計画した研究者らは質問作成の段階で、各国で用いられる質問の共通性と文化間の差を反映する独自性とのバランスを取ることを試みた。そのために、「ヨーロッパ価値観調査」で使用されている質問の翻訳にとどまらず、必要に応じて概念をも切り替え、さらに日本の価値観の特徴を反映する質問も加えた。しかし、有効な国際比較のためには、質問作成の段階だけではなく、結果分析の段階でも各地域の事情を意識した妥当な分析方法を探る必要もある。この発表では、その分析的な適応の試みとして、世俗化の進度、宗教性、および宗教への信頼度という三つの点で、ヨーロッパ価値観調査との比較において今回の調査結果を検討し、日本の宗教事情の特徴を探求している。

本調査では、世俗化の進度を計るために、宗教団体への所属と宗教行事への参加度を問うている。これらの質問に対して、両調査の間で全く逆の結果が見られる。すなわち、ヨーロッパでは約八〇%の人々が何らかの宗教に所属しているものの、少なくとも月に一回教会の行事に参加するという人は三分の一にとどまっている。日本の場合、宗教教団に所属している割合は二九%にとどまる。また、初詣、お盆などといって、年に一回、あるいは二回ぐらい宗教行事に参加することが慣習となっている日本では、少なくとも年に一回、寺や神社にお参りをすると回答した者が四分の三ぐらいになっており、何らかの宗教に所属している人の割合に比べて非常に高い水準となっている。

この結果を説明するために、ヨーロッパでは宗教教団に所属すること自体が慣習となっており、したがってヨーロッパでは

宗教行事への参加度に関する質問の方が世俗化の進度を計るためによりふさわしい指標となると結論できよう。しかし、日本では逆に、初詣やお盆などに際しての宗教行事が慣習となっており、宗教へのコミットメントを示す教団への所属が世俗化の進度を計るより良い指標となる。

世俗化について論じるときに、より緩やかな感情的「宗教性」を計ることができる指標を用いることも多い。本調査には宗教性を計るために複数の質問が含まれている。日本での結果を見ると、宗教性を計るこれらの質問は二つのグループに分かれている。一方の質問群はかなり高いレベルの宗教性を示しているが、もう一方の質問群は宗教団体への所属とほぼ同じ割合にとどまっている。高い宗教性を示す指標が、神や仏の存在や生活におけるその重要度に関する質問なのに対して、低い宗教性を反映する指標は、回答者の信心深さ、宗教によって安らぎや力を得ているかどうか、および祈りなどを行っているかどうかという質問である。後者の質問は宗教色が濃く、回答の結果には宗教団体に対する敬遠が反映されているように思われる。この結果に、日本の宗教事情の特徴、すなわち宗教への信頼度の問題を読み取ることができるだろう。

ヨーロッパの調査では、宗教への信頼度と世俗化の進度との間には明確な相関関係がみられるが、宗教への信頼度こそが日本人の宗教への態度、あるいは日本における世俗化の形態を説明する鍵であると結論できよう。神や仏の存在を信じ、精神的な事柄にかなりの関心を持つ多くの日本人は、宗教教団の在り方に不満を抱き、そのために制度的な宗教から離れる傾向が見うけられる。ヨーロッパでは同じ程度の世俗化の進度が見られ、また同様な機構が働いているように見られる。しかし、日本での宗教への不信感はより深刻であり、宗教へのコミットメントとともに、もっと緩やかな宗教性を計る指標にも反映されている。

人生儀礼の変化と再生産
――近代日本の結婚式――

イラリア・シニョリーニ

「人生儀礼」は人々の生活様式に深く根ざすものゆえ、容易には変化しないものと思念される傾向もあるが、しかし実際には無限に再生産されるだけでなく、不可避的に変化も被ってきた。本発表では、近代日本における「神前結婚式」という人生儀礼の成立と受容の過程を、断絶的「変化」と連続的「再生産」との弁証法的力学という観点から考察していきたい。すなわち「神」と「結婚式」との関わりはどのような過程を通じて、儀礼的実践として社会的に具現化され（変化）、それは如何に人々のライフサイクルの中に浸透したのか（再生産）に注目していきたい。それにより、結婚式の成立に寄与した個別的諸要素に止まらず、それらの諸要因の相関関係、さらにはその背後に存する近代日本社会を支える「力学」もが見えてこよう。

「神」と「結婚式」との関わりの萌芽は、明治以前にさかのぼることができ、早くも江戸中期の文献からは「結婚儀礼の席に神が臨在する」という意識が窺われる。維新以降には神職の「宅行き」結婚式や、イザナミ・イザナギ・天照大神などの神々を奉祀する結婚式も行われていく。しかし当時の人々は「神前の新しい結婚式」を「不思議な感じがする」ものとして迎えたのであり、どのようにそれが「通常の」人生儀礼として浸透していったのかは自明なことではない。

この点に関して、従来の研究では、礼法講習会や神宮奉斎会による「新しい時代に相応しい婚礼儀礼」設立の試みや、出雲大社の国造千家尊福による神前の結婚式の普及運動など、「変化」の側面が強調される傾向にあった。特に、明治三十三年の大正天皇の「結婚の儀」は、その成立と普及の決定的契機として定説とされている。そこには政府主導のイデオロギー的性格も指摘される。すなわちそれは皇室と国民との間に「親愛関係」を生み出していくと同時に、結婚式に象徴される家族の意義の強調、社会的制度としての結婚の神聖化、恒久的な一夫一婦制的婚姻形態の称揚など、国家的理想としての男女像・家庭像を提示する機能を担うものであり、それは以後繰り返される皇室の結婚式や結婚記念日によって反復・強化されるとも指摘される。

しかしこうした観察では、「国家によって創出された儀礼が、そのまま国民に抵抗なく受容された」かのような印象を与え、権力者側が推進する一方的な「変化」のみを重視し、法的拘束力など制度的要因を偏重してしまう危険もある。確かに皇室の国家イヴェントの重要性は否定できないが、神前結婚式の「儀礼化過程」をより厳密にみていく時、その影響力にも一定の留保がなされる必要があると思われる。

そもそも儀礼を生産する行為である「儀礼化過程」とは、実践（プラックティス）の網の目に組み込まれているものであり、それゆえ本質的に他の実践との相関関係・対立関係に置かれて存立している。こうした「文脈依存」性は「文脈生産」という側面をも有し、儀礼化はその遂行を通じて、秩序化されている環境世界自体を再帰的に改変していく。しかしそれは一方的な押し付けではない。儀礼化過程においては、支配者側による統御や支配の権力と同時に、一見「被支配者・非権力者」としか見えない受容者側の、抵抗・同意・調節という形での、独自の「権力」もが見て取れるのである。

神前結婚式の成立・受容過程においても、政府主導の「変化」は、国民側よりの変形を受けざるを得ない。具体的には、国民は新しい儀礼を従来の慣習・神観念・結婚観・共同体意識と両立させつつ、次第に「再生産」することとなる。こうした「変化」と「再生産」との密接な結びつきの上にはじめて神前結婚式の成立や受容が可能となると言えよう。

もののけ考
――『源氏物語』から『もののけ姫』へ――

谷口茂

『魏志倭人伝』の「鬼道に事え、能く衆を惑わす」という一節は、先史時代の日本人の一般的心意と宗教形態とを簡潔かつ的確に示しているが、驚くべきことは、このようなアニミズム的世界観に基づくシャーマニズム的宗教心理が、現代も日本人の心の深層に連綿として生き続けているという事実である。このことは、近代合理主義思想と科学技術文明が発達の極限に達した観のある現代日本において、その申し子と思われる若者たちが、反対に非合理主義や神秘体験に魅力を覚え、オカルティズムや霊性運動やカルト宗教に誘引されている昨今の社会状況に関して、つとに指摘されているが、昨年公開されたアニメ映画『もののけ姫』の空前の大ヒット――最初の三カ月余りで一千万人突破――によって、もはや誰も無視しえない明白な社会現象として現れた。

非業の死を遂げた人間の怨み・悲しみ・怒りが凝縮して生じたもののけ＝怨霊の祟りへの恐れと、それを鎮撫して恩恵をもたらす崔霊的存在へ変える方策は、平安初期に御霊祭祀という社会政策を生んだ。さらに怨霊信仰は、天変地異や疫病の原因の説明原理としても利用された。臣下間の権力闘争によって、十世紀には菅原道真の憤死が起こったが、彼の怨霊も、この政策を通して天神信仰として慰撫された。しかし、藤原一門と他氏族との最後の抗争である安和の変のあと、権力闘争は一門のなかの骨肉の争いになり、さらに個人同士の感情的軋轢が深刻化するにつれ、怨霊も多種多様化した。従ってそれらに対する方策も、もはや御霊祭祀では追いつかず、密教修法（加持祈禱）への期待が高まった。『源氏物語』や『紫式部日記』では、怨霊対策は専ら仏教が担っている。この変化は、『道成寺縁起』（『安珍清姫物語』）にも明らかで、「本地垂迹説」の広がりと軌を一にする現象と言えよう。

室町時代になると、能楽で見る限り、とりわけ夢幻能では、死霊はもはや祟る怨霊ではなく、己自身の罪業の束縛に苦しむ同情すべき存在である。それゆえ諸国一見の僧の仕事も調伏ではなく、成仏のための供養になっている。ただ例外は『葵の上』と『道成寺』で、六条御息所と清姫の怨霊の愛執による祟りは、依然として激しさを保っている。能の作劇法の定式に従って一応は降伏するが、その成仏は定かではない。経文の霊験や僧の験力の衰退を暗示しているのかもしれない。

江戸時代は仏教の世俗化が進み、僧は、『鳴神』や『願人坊主』などが示すように、民衆の諷刺の対象となった。怨霊＝幽霊も小物化し、『四谷怪談』や『番町皿屋敷』などなどに見られるように、私的領域内での活動に限定された。しかもこれらの物語のヒロインたち（お岩、お菊）の怨みは正当性をもち、観客の同情を誘わずにはおかない。こうして当事者だけでなく世間一般を畏怖させる威力を失ったもののけの後裔たちは、現代では、僅かに劇場空間で観客のノスタルジーに奉仕させられ

る哀れな存在に成り果てている。

『もののけ姫』の衝撃は、激しく、深く、そして多様である。室町時代を背景にしているが、これは極めて現代的な映画であり、いま全ての日本人に顕著なものとなった人間の生の営みの構造的矛盾という根本問題と真正面から取り組んだ画期的試みである。この映画におけるもののけたちは、破壊され収奪された自然の諸要素を擬人化したものである。だがここで彼らがもたらす災害は、かつての天変地異ではなく、人間の自業自得にほかならない。それを自然の復讐などと認識することこそ、人間の罪業の証明なのである。もともと怨霊への恐れは、生きること自体の罪深さや人間の不完全性への反省から生じた感情であり精神態度であった。日本人は次第にそのことを忘れ、己の力を誇るようになり、ついに怨霊を笑い者にすらしてしまった。『もののけ姫』は、近代化の優等生であり現代科学技術文明の尖兵でもある日本人に、忘却し去って久しい固有信仰と魂の原郷を思い出させ、悲痛な喪失感と、ある懐かしさとをこもごも味あわせてくれる作品であると思う。

第九部会

善導の人間観について
――慧遠『観経義疏』と比較して――

堀　祐彰

善導は、「古今楷定」（七祖篇・五七〇頁）の為に、『観経疏』を著した。「古今楷定」の最大の対象は、浄影寺慧遠の『観経義疏』であった。そこで、善導の『観経疏』と慧遠の『観経義疏』を比較し、両者の立場の相違を明らかにし、善導の人間観について窺う。

善導は、随文釈に先立って『観経』全体の問題を、「玄義分」において七門に分けて論じている。同様に慧遠においても「五要」と「釈名」（経題を釈す）というかたちで論じている。その中、「玄義分」で言えば、第二門から第四門にかけて慧遠の説示に直接よっていると思われる内容が多く見出される。その中、まず、「釈名門」について両『疏』の説示を比較していくと、まず、慧遠は経題を釈して「人」「法」としている（大正三七・一七三頁）。一方、善導は「玄義分」の「釈名門」下において、「無量寿」を「南無阿弥陀仏」と釈し、それを「帰命無量寿覚」と訳し、その「無量寿覚」の「無量寿」は「法」、「覚」は「人」と、慧遠と同様に「人」「法」で釈している（七祖篇・三四〇―三四一頁）。以上のように、善導は慧遠の釈を受容して経題を「人」「法」で論じているが、そのうえで、「無量寿」を「南無阿弥陀仏」と転釈することによって、経題の中に念仏三昧の意義を含有することを示していったのである。さらに、「観」の字の釈を見ていくと、慧遠は「無量寿」を所観の境、「観」を能観とし（大正三七・一七三頁）、あくまで観仏三昧を主とした解釈であるのに対し、善導は能観を「浄信心の智慧」、所観の境は「阿弥陀仏の人法」、或いは「弥陀の依正二報等」としている（七祖篇・三四一―三四三頁）。「散善義」三心釈では（七祖篇・五一五―五一八頁）、至誠心とは真実心であり、その真実心を追求することを通して、二種深信の機の深信、即ち自己の罪悪性を信知し、法の深信、即ち阿弥陀仏の大願業力を信知すると論じている。能観の浄信心の智慧は、念仏三昧より顕れたものであり、それは弥陀の依正二報の世界を観照する智慧であり、自己（行者）の罪悪性、弥陀の大願業力を信知する智慧である。ここに、慧遠の立場の観仏三昧とは違った、善導の念仏三昧に根ざした「観」の世界が明らかにされているのである。つまり、善導は経題の中に念仏三昧の義を含め、又、「観」に関しても仏を観ずるという意味だけでなく、自己（行者）の罪業性をも観照するという意味も該していったのである。

善導の著作中において、随所に人間の罪悪性について述べられている。特にここでは、定善の中、日観の釈について比較すると、善導は「定善義」において、日観を行ずる理由の二つ目に、衆生に自らの業障の軽重を識知せしめるためにと示し、そ

の知る方法までも論じている（七祖篇・四四七―四五一頁）。一方、慧遠は、定善の部分（慧遠は定善を十六観としているが、この場合後の三観の他生観を除く）は、観の相、方法、利益等と、ほとんど観仏三昧に関する内容説明となっている（大正三七・一七九―一八二頁）。

以上のように、善導の「古今楷定」の最大の対象であった慧遠であるが、善導にとっては専ら批判対象でしかなかったのではなく、受容もしてきた。ただそれは、教義内容の受容ではなかった。慧遠は「観仏三昧為宗」の経として『観経』を解釈しており、一方、善導は「念仏三昧為宗」の経として『観経』を見ていたからであり、そのことは釈名（経題を釈する）の説示の違いからも明白である。その決定的な相違が、「観」を釈する箇所にある。つまり、善導にとって「観」とは、慧遠のいう観仏三昧の義ではなく、浄信心にもとづく観照であり、観知、信知の義に帰すべきものと解している。それは、善導が二種深信としてあらわしている如く、弥陀一仏への信法を深化させるべく、人間の真実相を追求し、自己（行者）の罪悪性を信知することなのである。

善導教学における懺悔考

河智義邦

大乗仏教の「懺悔」は、その成立原理となる空思想の登場によって、諸経論に空の知見を「真実の懺悔」とする所論が説示され、具体的にはこれを事懺と理懺の二つに分類する。事懺とは随事分別懺悔のことで現象的・行為的懺悔を指し、理懺とは罪相も本来空性であるという知見を得ることで観察実相懺悔といい、本質的・絶対的懺悔と呼ぶべき性格のものである。善導において行儀化されている懺悔は、その用語の使用法をみても明確に事懺の展開したものである。しかしながら、善導教学において、大乗仏教的、本質的懺悔の要素や方向性はないといえるのであろうか、まずは善導の事懺観を窺ってみたいと思う。

(イ)善導は、当時の仏教界において強力な儀礼伝統になっていた懺悔法を継承しつつ、浄土教独自の懺悔の方法を規定するが、それは厳粛で高度な実践行であり、礼拝や観仏、誦経のための「前方便」としての位置にあり、さらには、念仏（称名）に導くための、また念仏を「助成」するための役割を担っていた。

(ロ)即ち、凡夫の往生という観点から、称名念仏の実践には懺悔の行儀は規定されず、むしろ懺悔は「念仏」の中に吸収されている。

善導にとって「懺悔」は究極的な浄土往生（劣機の救済）と

いう観点から考えると、念仏の中に収斂され止揚される補助的な手段と位置づけなければならないのである。敷衍させていうならば、善導のいう懺悔は、例えば『礼讃』にいう要・略・広のいずれの場合であっても、念仏往生のための「策励の用」にすぎないのである。懺悔は念仏の前提であっても、その必然的な結果などではないからである。ここに善導が懺悔往生という概念を示さない理由があると考える。「三品懺悔」において、「真心徹到」の懺悔は、たとえ流涙・流血がなくともそれと同等の価値を有するというが、ここで強調されているのは懺悔の行為の実践の成否より、むしろ「真心」ということの敬虔な姿勢である。つまり、善導の浄土教思想の中、特に善導が強調して止まない「称名」による凡夫往生ということにおいては、三品懺悔は必ずしも重要な意義をもたないのである。

善導自身は、かの「三昧発得」の体験の事実からも忖度できるように、可能な限りの相当高度な懺悔法を実践し、三品懺悔に表現されるような流涙などの体験をし、その身体のうちに情緒の生理的解放のおとずれを感じたのではなかろうかと考える。また、他に対しては、実践可能なものには厳しい懺悔を要求し、劣機のものには称名念仏の相続を勧めたものと思われる。懺悔の具体的方法を詳説する行儀分に「唯欲相続係心係助成往益」「若説罪相傍人即為念仏助同懺悔必令罪滅」と示されるように、懺悔の行儀・形式も、正定業である称名念仏を中心とした浄土往生道に引き入れる有効な手段として、伝統儀礼となっていた懺悔法を浄土教的に再構築して勧めたとも推測できるのである。

また、善導自身にのみ視点を注ぐならば、次のように「理懺悔」的な方向も見いだせるのである。それは『散善義』の「諸法一切皆空生死無為亦空凡聖明闇亦空」の文、或いは『玄義分』序題門の記述に示されるように、その教学の根底に「理懺悔」の内容に相当する知見をもっていたのである。しかし『般舟讃』にも、一切衆生には真如と同時存在なる無始以来の心識があって、それは真如と一ならず異に非ざるものと述べられ、その初起の本源は衆生の窮めることの限界を超え「唯仏与仏の知見」であることが強調されるように、善導は一切衆生の空・無自性を認めつつ仏の知見によって信知される自己の潜在的暗黒性ともいうべき罪業性に重心をおく教学を展開するのである。すなわち宗教的実存としての「心識」という境界を中心に、その教学が表現されていくのである。行儀分にでさえ、理懺悔的論理が綿密に述べられていることを無視することはできない。これは浄土教の教化伝道に携わる者の在るべき一つの方向性を示唆していると思われる。

親鸞における真実証について
――難思議往生の内実として――

伊藤唯道

親鸞は『教行信証』「証巻」に難思議往生を説かれる。しかしこの親鸞の思想の根本をなす往生という概念が一般には誤解

されているように感じられる。伝統的浄土教においては、浄土へ生まれるということは必ずしも往生即成仏でないことからも、ある意味それは場所的移動のようにとらえられている。しかし親鸞における往生とはそのようなものではなかったと思われる。たしかに親鸞の著作のなかに自身の言葉として「往生といふは、浄土にむまるといふなり」（『尊号真像銘文』真聖全二―五八八）と「往生」を実体的生のように説かれている文も見受けられる。しかし親鸞にとっての最大の関心はその浄土に生まれるということよりもその先の滅度にあったものだと思われる。そこでこの小論では親鸞が「難思議往生」の内実として示した『教行信証』「証巻」の「真実証」つまり往生人の仏果を考察することにより、親鸞の意図した難思議往生を窺うものである。

「証巻」を窺うにそこに示される「真実証」とは冒頭の御自釈で示されるように阿弥陀仏が滅度（真如）より衆生救済のために来生してきたように、働き続けるということである。ここに還相回向としての利他行が生まれるのである。そしてその還相回向とは『論註』観察体相章に示される龍樹・天親も願った完全なる利他行である。さらに注目すべきは『和讃』にこの働きを自身の上に感じ取っていると見受けられる表現が見られるのである。勿論親鸞に名号の真実を語ったのは獲信の法然つまり往相の法然であるが、獲信の親鸞にとってはその法然上人を始め七祖が還相の菩薩として感じられているのである。つまりここに往生しその証を得た菩薩が私たちの上に働きつづけている姿を見られるのである。親鸞における「真実証」つまり難思議往生によって得られる証とは弥陀の救済活動への同化であり、それは還相の菩薩としての完全なる利他行の成就である。そしてその働きは、現に親鸞の上に廻向として届いているのである。

ここで親鸞が『教行信証』真実五巻のなかで「往生」をいかに捉えているかを考えたい。親鸞が直接「往生」を語るのは「真仏土巻」に示される「皆受自然虚無之身無極之体」・「如来浄華衆正覚華化生」・「同一念仏無別道故」（真聖全二―一四一）である。この文意を窺うとまず「皆受自然虚無の身無極之体」とは「往生」が虚無の身を受けることだと示される「虚無の身」について『浄土和讃』（真聖全二―四八八）では左訓をされ「ホウシンニョライナリ」と示される。これは「往生」という概念がそのまま弥陀と同体の証、つまり完全なる利他行を示すことに他ならないと考えられる。ここに見られる「往生」の定義から考えるに、親鸞にとって「難思議往生」とは、それは実体的世界への、往き生まれるという表現をとりながらも往生の往き生まれるという場所的移動はそこには問題となってない。そこに示されるのは「虚無の身」、つまり完全なる利他行である。そこには正定聚に住すがゆえにその必然としての滅度、換言すれば、自身のうえに法が伝わったからこそ、それと同様に自身も法を伝えるということが最大の問題であったのだと窺われる。自身に法が届いているという自覚の上に「難思議往生」とは完全なる法の伝達というダイナミックなものとして捉えられていると言えるのではないだろうか。

親鸞における正信の意義
――「正信偈」を中心として――

池田　真

「正信偈」―正しくは「正信念仏偈」は、親鸞聖人（以下、全ての敬称略）が『教行証文類』「行文類」の末尾に摂めた偈である。この偈は、題号が示す正信念仏―南無阿弥陀仏の大行を正しく信ずる仏道の讃嘆である。その讃嘆する根本的内実は、偈前に尋求した釈尊・七祖が開示する「選択本願の行信」大行・大信の真実性である。この一切衆生に仏道を成就せしめる行信を親鸞は、「諸仏称名の願」と「至心信楽の願」に誓われる名号と信心に尋求した。「正信偈」が示す正信すべき文言は、浄土の三部経を中心とした教言と七高僧の中核となる解釈―依経分・依釈分―である。その二つの依経分・依釈分を親鸞は、「如来如実の言を信ずべし」（『行文類』・『定親全』一・八六頁）「ただこの高僧の説を信ずべし」（「前同」・九一頁）との「信ずべし」をもって「五濁悪時の群生海」と「道俗時衆」に勧信している。勧信は、文字どおり如来如実の「言」と高僧の「説」への信を勧めることである。親鸞の勧信する如来如実の「言」と高僧の「説」が開示する仏道は、念仏を正信する道である。この正信念仏に集約される仏道了解こそは、親鸞が法然の念仏往生の教えに導かれ「受得」した自覚内容であり、「雑行を棄てて本願に帰す」との如来の選択本願に帰せしめられた釈迦・七祖への讃嘆である。念仏は親鸞にとって、根源的には「本願の名号」を行信する道であり、どこまでも「本願招喚の勅命」を聞き当てた、一心帰命の信という信仰的自覚、「正信」に他ならない。

親鸞は、「行文類」の中で二度（「化身土文類」二度）「正信」の言葉を記すが、共に「律宗」の元照の『観経義疏』からの引文である。一つは「正信法門」（「前同」・五九頁）であり、もう一つは「正信を生ずべし」（「前同」・六一頁）との言葉である。「正信法門」は、元照が引文した慶文法師の書名（現存せず）であり、一方の「正信を生ずべし」は、念仏する衆生が開示すべき自覚内容を尋ね当てたものである。その自覚内容は、戒律の受持が成仏の要因とみなす「律宗」の元照が、「正信」に従って（導かれ）仏道の成就をなし得る「法門」として了解することである。

しかし親鸞は、我われが仏道を成就していく因を「正信」として引文せず、

賢愚を択ばず、緇素を簡ばず、修行の久近を論ぜず、造罪の重軽を問わず、ただ、決定の信心すなわちこれ往生の因種ならしむ
（「前同」・五八頁）

と「決定の信心」が「往生の因種」であると読み取るのである。すなわち「正信」によって仏道を成就するという「法門」の内実は、「決定の信心」と呼応しているのである。「決定」ということで我われは、自身の堅固な決断と解しうるが、ここで言われる「決定の信心」とは、往生の因として「賢愚」を「択」び、「緇素」を簡び、「修行の久近」を論じ、さらに「造

罪の重軽」を問題にしていく我われの意識が、決定的に仏道成就の根拠になりえないとの自覚である。それゆえこの自覚は、「今、所修の念仏三昧に約するに、いまし仏力を憑む。」との阿弥陀仏の本願力を唯一の仏道成就の因種としていくのである。この因種の明確な確かめにおいて親鸞は、「正信念仏」として自己の帰依処を「無量寿如来に帰命し、不可思議光に南無したてまつる。」と讃嘆するのである。その意味で、正信とは自己の本当の帰依処の発見であり、その帰依において仏道を成就せしめられるのである。

親鸞聖人の世界観
――特に『教行信証』「化身土巻」を中心として――

隅倉浩信

『教行信証』「化巻」（末）所引の『大集経』には、須弥山説に基づく世界観・宇宙観が示されており、神祇は三界にわたって、体系的に位置づけられている。神祇についてふれられたテキストは、『教行信証』「化巻」末の外教釈、『愚禿悲歎述懐讃』、現世利益和讃、「信巻」現生十種の益の第一「冥衆護持の益」、『数異抄』第七章、御消息第四通等である。親鸞の神祇観についての従来の研究を見るとき、不拝と護念の両様の立場があったことが認められる。不拝・護念を矛盾と見る見解もあるが、この両方の態度をもって自らの神祇観を示していることに必然的な意味があったと見るべきである。

親鸞の教学全体を包む教判として、真仮偽判があり、『教行信証』全体の所説はこの教判の中におさめられる。神祇について示している「化巻」（末）は、真仮偽中の「偽」を開設したものであり、親鸞教学の中心である「真」とは、前五巻に表された弘願門を指している。そして、親鸞教学の全体は、弘願門における第十八願の信に立脚しての上に成立しているものである以上、親鸞にとっての神祇とは、信を中心とする体系の中に、見い出されるものでなければならない。その意味では、「神祇不拝」は「偽」の教法に対する一貫した姿勢として、親鸞の神祇観の中心となるものといえる。

十三世紀の鎌倉時代には、本地垂迹説によって、仏教界をはじめ庶民の間にも、神祇崇拝が盛んであった。親鸞自身もインドの須弥山説を基盤とする諸天神の存在を認めていた。すなわち、親鸞は神祇を否定したのではなく、その存在そのものは認めていた。しかし、阿弥陀仏一仏に帰依する念仏者にとっては、諸仏・諸菩薩・諸天神を崇拝する必要はなかった。いわゆる、神祇不拝の態度を示されたのである。

親鸞は、「化身土巻」において、『大集経』等の所説に基づいて、「天体宇宙」について説示している。『大集経』は十文引用される。その内容は、布置星宿（第一文）、魔女帰仏（第二文）、魔王帰仏（第三文）、十種功徳（第四文）、悪神帰敬（第五文）、天王護持（第六文）、諸魔帰敬（第七文）、天王護持（第八文）、毘沙門護持（第九文）、護持正法・護持仏弟子（第

十文）である。その中、第四文の月蔵分第八諸悪鬼神得敬信品には、邪見を遠離する因縁に十種功徳を獲るとあるが、その中に、「三つには三宝を帰敬して天神を信ぜず。四つには正見を得て、歳次日月の吉凶を択ばず」と、仏宝・法宝・僧宝の三宝を帰敬して天神を信じないという神祇不拝、及び正見を得て吉良日を選択しないことを述べている。このことは化巻（末）冒頭にある『涅槃経』や『般舟三昧経』の文意（神祇不拝）と一致する。これに対して、他の『大集経』の九文の引用文は神祇護持や悪神魔界帰敬を述べている。こうした一連の『大集経』の文は、一切の国々、一切の衆生、仏法を行ずる者を、それぞれの諸の鬼神が護持し、悪神・諸魔までが仏に帰敬し、仏法を護持養育して、三宝の種を長く世に止めることを述べている。[1]

『大集経』に示される宇宙論の背景には、古代・中世の人々が、天体は畏怖すべき存在とみなしていたことが指摘されている。古代の人々によって、天体は人の世の運命を司り、異変（＝天変）を示して災異の到来を告げると信じられていた。当時の史書、日記類を検すると、彗星・客星・惑星どうしの合犯・日食・月食など、天変に関する記事が実に頻々と出て来る。人々はそうした天変を災異の勃発する兆候として甚だ畏れていた。親鸞はこのような中世人の宇宙観を根底から覆し、天体をすべて仏の配置に基づくものとする新たな宇宙観を呈示した。親鸞は、この世の運命を司るとされた天体を阿弥陀仏の布置空間として位置づけることによって、それが畏怖すべきでないことを明示し、当時の中世的な宇宙観を高度な宇宙観にまで変成させたのである。[2] このように、『化身土巻』末に引用される『大集経』には、親鸞在世当時の人々の畏怖の対象であった、天体の問題が言及されてあるが、天体の問題は、信心の利益として語られており、神祇が護持するという説示によって、天体についての畏れを克服し、阿弥陀仏一仏に帰依すべきことが勧められているのである。

注

（1）林智康「親鸞と大集経」『印度学仏教学研究』四四・二、一九九六年三月。

（2）菅野隆一「親鸞のコスモロジー」『印度学仏教学研究』三八・一、一九八九年一二月。

哲学者の親鸞解釈について

田村晃徳

日本の近現代思想史において親鸞解釈は一つの中心を形成している。その意味は知識人、つまりは文学者、哲学者など幅広い層から論じられてきたことを指す。それら知識人は何を求めて親鸞を論じたのか、その動機に私は関心を持っている。

例えば三木清（一八九七―一九四五）は『親鸞』を書いている。これは周知の通り遺稿として疎開先から発見され未完ではあるが、残された断片から項目が見つかっており、彼が『親鸞』において多様な観点から親鸞を理解しようと試みたことが看取できる。では三木の親鸞観はどのようなものか。たとえば

「三願転入」の項を見てみよう。「三願転入」は他の哲学者にも論じられており、近現代における親鸞解釈の中心点の一つであるが、三木はそれを「宗教的生の回顧」として先ず特徴づける。そしてその主旨を「超越的内在」「内在的超越」の具体相としてみるのである。つまり信心の成就の歴程として「三願転入」を理解するのであるが、ここには三木の親鸞観、ひいては宗教観が示されている。一つは「現実」である。三木は親鸞を語るのに、抽象的論述はしない。常に「現実」を軸に語ることに注意される。第二には三木の真理観である。『親鸞』において真理はそれのみで理解されることはなく、「真理と現実」の一致、つまり如何にして真理が人間の生の現実に顕現するかについて述べられている。この点から先の「超越的内在」との言葉は決して抽象的に三木に理解されていたのではないことが知られる。「内面性」とは三木に依れば「空虚な主観性ではなく、却って最も客観的な肉体的ともいいえる充実」であり「超越的なものが内在的であり、内在的なものが超越的であるところに、真の内面性は存する」のである。このような宗教的真理観の具体化に三木の『親鸞』、または宗教観の特徴が見出せる。

その一方で三木の『親鸞』をめぐり、過去に様々な指摘があったこともまた事実である。代表的なものは、それまでの三木の哲学、たとえば『構想力の論理』に代表されるような「無」からの「形成」といういわば自力的側面と『親鸞』において当然中心概念である「信仰」、また「超越者」との関係、いわば他力的側面とが三木自身の中でどのように位置づけられ整理されていたのかという唐木順三以来の指摘である。唐木はそこに矛盾を見て、三木の思想の不徹底性を指摘した。その他、服部之総からの批判、または西田哲学との関連を指摘する見解もある。

しかし、三木の『親鸞』はまず彼の「自然及び社会に関するどのような進歩によっても満足させられることの出来ぬ宗教的要求は存在する」との基本的宗教観から論じられねばならない。同時に『親鸞』が執筆されたとされる三木の晩年は国家は戦争を遂行し、宗教観としてはマルクス主義的な理解が主であった。この宗教観と歴史的背景の関連を考慮せずに『親鸞』は読めない。

『親鸞』に多数使用される「自覚」、そして先に述べた具体性を付与された「内面性」との言葉。これらは単に宗教論の故に用いられるのみではないであろう。三木の同時代の人間への危惧ー彼の言葉に依れば無定型であり、虚無をその根底に有するーがその様な表現の背後にあるのではないだろうか。つまり、三木は『親鸞』を通じ、親鸞の宗教観を述べつつ、如何にして人間に根拠、形を与えうるかという人間論を試みている側面があると思われるのである。

親鸞の横超思想についての試論
――行信証の道程のモデル化――

武田浩学

親鸞の横超思想は、怯弱下劣の凡夫が念仏することで、法蔵菩薩（阿弥陀仏）の功徳（本願）によって、大乗仏教の存在意義を担う自利利他を円満する大乗菩薩道の自利の頂点たる必定（得無生法忍による）に、即時に至ることを言う。これは、大無量寿経と十住毘婆沙論から導かれ、法蔵菩薩の本願力の故に、自利を成就し利他を行う資格を得ることを指す。法蔵菩薩は、釈尊が過去世の長い修道を経て達した正覚を、初発心で成就し、釈尊を越える功徳を待ち合わせていることが、十住論に記されている。大乗仏教（大智度論）においては必定（得無生法忍）が、釈尊の正覚に当たるのである。大乗菩薩道では、必定以降は無功用（自然）に利他を成就し、涅槃に至ることができる。横超による必定も同様であるが、その利他の道程には、利他に直結する布施・戒・不放逸という具体的実践が要請されている。この要請は、無功用の範疇にあり、必定を成就したからには当然可能なものとして示されている。親鸞も教行信証において「棄雑行帰本願」の初歓喜を踏まえ、客観的な教証を積み重ねる中（信巻の真実信・三心一心問答・重釈要義の悲歎述懐の直前まで。＊証巻もそうだが、略本では信巻の前にある）では、これを踏襲している。しかし、悲歎述懐において主観的にそれを全面否定するのである。親鸞は自身を利他の実践はおろか、「愛欲と名利に苦悶する必定（自利成就）でない者」と告白するのである。

これは、横超を経た後の仏相続時に、現実生活の苦悶を避けることができないという率直かつ痛ましい告白である。親鸞には「念仏を相続し伝道と執筆をする自信教人信の生活」が確かにあった。だが、この告白は念仏が相続できえていないというものである。そこから親鸞は、愛欲・名利に苦悶する自己を恥じ傷み、自己は十悪（貪）に相当するという自覚を込めて、それ以上の罪悪である五逆と謗法を救済する抑止文釈を記し、自己の救済（自利成就）を本願の中に再発見し、三願転入に象徴される自力の修善と念仏を批判して、第十八願との呼応（横超）に立ち戻るのである。

これらを整理して示すと、

1、自信教人信が保てず、愛欲と名利の現実にいる自己を恥じ傷む。

2、難化の機の救済に自己を投影して、三願転入の信仰批判を経る。

3、歎異抄後序の「親鸞一人がため」、九条の「喜べないことが喜べる」という安心。

4、寝ても覚めても念仏せよ（自利成就すべし）。

となる。親鸞を師と仰ぐ者は彼を自信教人信の人であったと敬うであろうが、親鸞自身は、客観的な教証を不問に付し（未来に期し・主観的には臨終来迎が復活し）て、命を終えるまで、主観的現実態の1から4（自利成就すべし）を繰り返した、と

窺える。そして、これこそ親鸞思想の魅力と思われるのである。

付記

＊親鸞の主観における「自信教人信の喪失の事態」は、法然没後の親近すべき善知識の不在が考えられる。善知識不在の問題は十住論や往生礼讃にも示されている。よって、善知識に親近できれば自信教人信は保てるという客観的な教証が成立するが、やはり、親鸞の主観的な「自信教人信喪失」はその教証によっても否定することのできない重みがある。

＊利他の実践には、出世間のみではなく世間的な諸学術を学び世間に貢献することもある、と十住論は示している。

＊モデルと典拠は紙面の都合で割愛した。

＊本論の前提については次の拙論を参照。「大智度論に顕れる得無生法忍の意義」『東洋の思想と宗教』第十四号、早稲田大学東洋哲学会、一九九七年。「信方便易行における自覚と証果」『印度学仏教学研究』第四十六巻第一号、一九九七年。

宗教的生についての研究
――親鸞思想を中心としての考察――

中山彰信

『教行信証』の「教巻」の冒頭に

謹按浄土真宗、有二種回向。一者往相、二者還相。就往相回向、有真実教行信証。

と、往相還相を述べられていることは、宗教的生そのものの存在的意味をあらわしているように感じる。宗教の本質は宗教的生・永遠の生を見い出す所にあるのではないかと思う時、親鸞は宗教的生そのものに気づかれたのではないか。それが念仏・本願力回向の働きであると思うのです。そこで、限界的生・生まれてから死すまでの世俗的生に対し、生死を超えた永遠に生き真実の生・宗教的生として、親鸞がその生を如何に捉えていたかを今回は「証巻」を中心に考察する。

そこで、「証巻」の冒頭に、本願力回向の信心を獲た真実の証果を利他円満の妙位、無上涅槃の極果と明かし、二利円満の弥陀同体の果であることが示され、それは「正定聚」に住すると共に「往生即成仏」と「必至滅度」の益を獲ることを明かされる。このことは信一念によって新しい人間の生き方、世俗的生から転換した宗教的生を開くものと考えることができる。なぜ信一念が、宗教的生と考えられるかと言うと、信一念は浄土往生の真因であり、如来の願力あるが故に真実清浄なのである。更に、本願力回向の信心によって必然的に無上の利益が付随して（現生十種益）生き方を転換するのである。又、横超釈に迷いを滅する利益が明かされ、三界が迷いの世界であり、本願力回向の信心は迷いの一切を断ち、転迷開悟していく願力であることを明かし、世俗的世界から真実の世界へ転換させる信心の利益が示される。故に信一念が本願力回向の清浄なる真因であることを明かし、信心の行者は金剛信心の行者であり、現生に「正定聚」に住し、「即得往生」が決定するのである。このこ

とは、「証巻」の四法結釈に、往相回向全体の結文が述べられ、本願力回向の信心によって、正定聚に住した者は、即得往生を獲、往生即成仏することが示される。ここに世俗的生から、本願力回向の信心によって宗教的生へ転換されると考える。

次に、還相回向釈に、往生成仏後の宗教的生が考察できる。利他教化地の果としての還相回向の願が述べられ、その後に、『浄土論』『浄土論註』が引文され、本願力回向によって衆生救済の利他活動の内容が示されていく。その中に、第二十二願の願文が引用され、往生成仏したものが再び娑婆世界へ還って、他の者を救済することも、阿弥陀如来の本願力回向によることを示され、還相の菩薩の摂化活動を示す根源を明きらかにされる。不虚作住持を示された後、菩薩四種荘厳を出され、還相回向の大悲の活動を具体的に示される。往生即成仏後の還相摂化の活動で、種々の相を通して永遠に活動する相である。ここに永遠の活動としての宗教的生と考えることができる。親鸞は『論註』の善巧摂化章の引文にも、真実信心が横超の菩提心であり、それが願作仏心であると同時に度衆生心であることを示し、浄土に生まれた後、ただちに娑婆世界へ還り、一切衆生を救済することを明かしている。又、利行満足章を引文し、還相回向が全て本願力回向の衆生救済の為の活動相で、衆生教化の生を得ることを示している。そして、「証巻」の結文に、二種回向は、阿弥陀如来の回向であり、それは衆生救済の活動であり、仏力他力によることを明かし、永遠の生ということを示しているようだ。このことは、『高僧和讃』源空讃に、親鸞にとって法然も阿弥陀如来が浄土から弥陀法を伝える為に来生した還相の菩薩とみられていた点からも、永遠の生・宗教的生を察する。

このようなことから、親鸞は人間の生というものは、信の一念に正定聚に住することによって、世俗的生・限界的不平等な生から、永遠な真実な平等な生・宗教的生へ転換されることによって、浄土へ往生した後にも、還相の菩薩として永遠に生き続けていくことを、天親・曇鸞によって明かされたと言える。

親鸞と日蓮における悪人解放思想

大久保雅行

日本の中世の鎌倉新仏教の祖師の一人である法然（一一三三―一二一二）や親鸞（一一七三―一二六二）は、それまでの旧仏教において差別され救済の対象とされなかった悪人こそ救われるべきであると主張した。親鸞の師匠である法然の醍醐本『法然上人伝記』にはすでに悪人正機説が萌芽的に看取され、この教説が親鸞とその弟子・唯円の『歎異抄』に継承されたとする説もある。しかしここでは悪人正機説や悪人正因説といった宗教的教説そのものの形成史や思想構造を問うのではない。それらがE・トレルチの言うような意味での社会化された社会教説（Sozial Lehren）としてどのような社会的機能や社会的役割を持つに至ったかということを問題として提出したい。この社会教説としての悪人解放思想は、親鸞が五十歳のころに誕

生した日蓮（一二二二―一二八二）においても社会化され、当時の時代精神の一端として受容されていたのではないだろうか。

南都仏教の五姓各別の差別観と天台系の悉有仏性の平等観は激しく対立したが、この天台系においてすら、「悪人なおもて往生す」という差別的悪人観が窺える。親鸞の悪人正因説は、如来の万人救済の誓願を、信仰のみならず社会的差別の解放思想にまで普遍化した。半僧半俗の悪僧、濫僧、禿首、濫悪僧という悪人は「禿の字をもって姓とす」（『教行信証』後序）。『歎異抄』に「われらがごとく下根の凡夫」（第一二条）、「海河に網をひき、釣をして世を渡るもの」（第一五条）は屠者して悪人視された。日蓮の『開目抄』には「世すでに末代に入って二百余年・辺土に生をうけ其の上下賤・其の上貧道の身なり」とあり、時間的・空間的・階層的悪人観とその解放思想が見られる。『開目抄愚記』（堅樹日寛）には、この思想を「吾が祖、何ぞ下賤の家に生まれたまうや。答う、凡そ末法下種の法華経の行者は三類の強敵を招くを以て、用いてその義を顕す」、「文意は内証の尊貴（智慧・慈悲・誓願・行者・本地・三徳の尊貴）を顕さんが為」と解釈している。生活者は殺生禁忌の仏教の罪悪を犯さざるを得ない場合がある。親鸞と日蓮は横川天台の共通の地平に育ったが、親鸞が、こうした悪人こそ救われるとしているのに対して、日蓮は、貴賤を問わず、法華信仰の志ざしによって「世間の悪人」（「題目・弥陀名号勝劣事」）さえもしたがって、万人が救済されると説いた。

中世の武士政権の確立期は、天皇・貴族に次ぐ新たな身分制秩序の構築期でもあった。この身分差別の社会構造を多くの宗教は正統化する役割を担ったが、この時日蓮は、愚禿・親鸞の悪人解放思想と同じ地平に立って、王難をも顧みず、法華平等と宝塔尊厳の社会教説を闡明し、かつ身に行じたのではないだろうか。

参考

拙稿「日蓮誕生論〈鎌倉新仏教における人権思想の萌芽〉」（高木豊・小松邦彰編『鎌倉仏教の研究』吉川弘文館）。
同「親鸞および日蓮の悪人解放思想」（『宗教法学』第一七号）。
同「創造と生成」（『比較思想事典』東京書籍）。
平雅行『日本中世の社会と仏教』塙書房。
梶村昇『中外日報』第二五七九〇号。

宗像阿弥陀経石の研究

赤星信哉

福岡県宗像郡玄海町の宗像神社には『阿弥陀経石』という石碑がある。明治三十九年国宝（現重要文化財）に指定されている。本石は表面に定印阿弥陀如来の坐像が浮き彫りにしてあり、彫像の上には「南無阿弥陀仏」の名号を横書きし、その上更に弥陀四十八願中の第十八、十九、二十の願文を刻む。背面には『阿弥陀経』全文と『無量寿経往生浄土呪』を、四段、十五字詰、三十三行に陰刻してある。この他二つの原銘と多数の

追刻銘があることで有名である。

この石碑が文献に登場する初見は、元禄十七年（一七〇四）に木版本となった『宗像軍記』である。この書物によると、平重盛が黄金三千両を宋の育王山に贈った返礼として建久九年（一一九八）、宋国より贈られたとされている。これは『平家物語』の「金渡し」という説話と結びついたものであるが、その後の調査で、渡来年は建久六年（一一九五）、渡来理由は宗像宮側の発注によることが追刻銘の解読から明らかとなっている。

この碑における問題点は、『阿弥陀経』の本文「一心不乱」の次に「専持名号」等の二十一字が存在すること、なぜ石に仏像、六字名号、三願文と『阿弥陀経』が配置されたかという、この二点である。

「専持名号」等の字句を有す『阿弥陀経』については襄陽石経本として知られ、王日休の『龍舒浄土文』巻一に「専持名號以稱名故諸罪消滅即是多善根福徳因縁」として、宗像阿弥陀経石と全く一致する文が示されている。日本では源空上人が『選択本願念仏集』でこれを引用している。一方『龍舒浄土文』より遡ること四十年以上前に元照が『阿弥陀経義疏』の中で襄陽石碑の存在を示しているが、これが経石を取り上げた最初の文献であると考えられる。ここでは後半部が「即是多功徳多善根多福徳因縁」となっており、二十五文字の増廣がみられる。なお、元照の門人戒度や我国の親鸞聖人がこれを引用している。

さて、敦煌出土の経典を収集した『敦煌大蔵経』の五十七巻には実に百種もの『阿弥陀経』が掲載されているが、その一つに「専稱名号…以稱佛名故諸罪消滅即是多功徳多善根多福徳因縁」の二十六文字を有するものを発見した。何時の時代のものかは定かでないが、こうした経典が存在する以上、宋代には何種かの増廣本が存在し、王日休と元照律師はそれぞれ別の写本か拓本を参照した可能性が考えられる。南山宗中興の祖でありながら晩年浄土教に帰した元照やその門人戒度らが襄陽の石経に注目していることを考えると、宋代浄土教の思想と文字数の多い『阿弥陀経』とが深く関係しているものといえよう。

次に、なぜ石碑に仏像や六字名号、三願文、『阿弥陀経』が配置されたかという点である。禿氏祐祥氏によれば名号と願文の刻陰は「中国の碑版には決して見受けない方法であるから」日本において追刻したものとされている。しかし、背面の経文と正面の二つの原銘、それに名号と願文は薬研彫という方法で彫られていること、名号の「南」の字が日本の字体ではないこと等からやはり宋国で刻されたものと見る方が妥当である。こうして石碑全体を考察するとき、三願文は『大経』の文、背面は『小経』、正面仏像は上品生の印相をして『観経』を示すものと見ることができる。そもそも日本では源空上人が初めて浄土三部経を正依としたが、善導大師において既に三経一具の見方があり、元照律師もまたそれを相承している。宗像阿弥陀経石は「大経」の本意を三願と捉え、『観経』の中心を上品生とし、『小経』の要を二十一字の中に見ている。そして、全てが六字名号に帰結するという体裁になっていると考えられる。石碑の構成は日本浄土教にとっては至極受け入れやすいものであるが、宋代においてもそのような思想があったものと考えら

れ、中国から日本に浄土教が入ってくる過程を研究する上で貴重な資料といえる。

歎異抄における「信心さだまる」の表現について

西田真因

歎異抄に「信心ノサタマルトキ」（第十五条）、「信心サタマリナバ」（第十六条）という表現がでてくる（以下平仮名）。これはいうまでもなく「信心決定」（第十五条）という漢語的表現が日本語的表現に変えられたものである。しかし、この表現の変化は単にやさしく日本語的に言い換えられたものという領解では済ませられないものを感じる。それはどういうことなのであろうか。そのことを少し考えてみたいと思う。

第一に、この「信心さだまる」という表現はいつごろから現れたのであろうか。親鸞聖人の初期の成立と考えられる『教行信証』には現れていない。初めて出てくるのは七十六歳の善導和讃である。その後七十九歳の『末灯鈔』第一通に「信心のさだまるとき、往生またさだまるなり。」と出てき、また『末灯鈔』第七通、『末灯鈔』第十三通にも出てくる。また『末灯鈔』第十八通では「いまだ信心さだまらざらんひと」とあり、『御消息集』第六通にも「信心のさだまらざりける」とある。これですべてであるが、第二に、これらの成立年代を採ってみると、七十六歳から八十七歳までのあいだであり、ことに八十歳台の前半ころに集中している。第三に、この事実から、この言葉はいわゆる善鸞事件による関東の門弟たちの混乱と動揺という歴史的状況のなかで生まれてきた言葉であることが推察される。つまり、そういう意味での歴史的状況が生みだした言葉であるとまず言えよう。

では、そのことがいま問題にしている歎異抄とどのように関係してくるのであろうか。歎異抄第二条は善鸞事件と関係があるのではないかと推定した最初のひとは妙音院了祥師であるが、しかも師は、著者唯円大徳は関東から親鸞聖人のもとへたづねてきた門弟たちのなかにまざっていたのではないかと推定されている。もし、そうとすれば歎異抄の著者自身がその渦中にいたひとということになる。そこで、第四に、歎異抄のこの「信心さだまる」という表現はその緊迫した渦中にいた人がその状況を背負いつつ使っている言葉であるということである。第五に、この言葉は親鸞聖人では〈信心さだまりたるひと〉と「信心さだまらざらんひと」と対になっており、歎異抄では〈信心のさだまりたるひと〉と「信心かけたる行者」とが対になっている。第六に、このように対概念として成立しているということは何を意味しているか。それは専修念仏のともがらの道場において、〈信心さだまりたるひと〉と「信心さだまらざらんひと」との判別・判定がおこなわれていたということを意味していると考えられる。私が最も注目するのはこのことである。ここに真剣さと緊張感がある。

歎異抄は歎異義抄でもあるといったのは妙音院了祥師である

が、たしかに異義批判の書として領解されうる面もある。しかし、歎異抄は八箇条の異義を挙げて批判したあとで、「右条々はみなもて信心のことなるよりことをこりさふらふか」と言われているように、その異義の位相のもう一つ下に「信心」の位相があると捉えているのである。しかも、その信心の位相こそが問題の根源であるというのが歎異抄著者の基本認識である。そこで単に義の異なりを歎くのではなく、「先師口伝の真信に異なることを歎き」という表現がでてくる。信心が異なるということが歎異抄の最大の関心であった。なぜなら信心が異なるということは真実報土の往生か辺地の往生かというように、往生が異なってくるからである。第七に、その意味で、歎異抄は〈正しい信心がさだまる〉とはどういうことかという極めて実践的な問題意識を根底において書かれた書であると言わねばならない。第八に、そこから、この「信心さだまる」という日本語的表現は、「信心決定」という漢語的表現とちがって、実際の道場における念仏者たちの個々の顔々の表情が見えるような、緊迫性・真剣さ・なまなましさを感じさせるのである。

本願ぼこりと宿業

大淵　雅

『歎異抄』第十三条に現われる「本願ぼこり」を、諸訳註のように「本願に甘える（つけあがる）」と解して、果して著者唯円の真意を汲み取ったことになるであろうか。

「ほこる」の語源は、「ほ（秀）おこる（起）の約か。」と言われる。「ほ」は、「稲の穂、山の峰などのように」「人の目に立つもの」の意であり、「おこる」は、「自然に息づいて生命の活動が始まり、盛んになる意」である。また「おこ」は、「いき（息）」や「生く」の連用形「生き」の母音交替形（「表わす意味はほぼ同じ」）である。それ故「ほこる」とは、神や自然の息吹にふれて「息づきはじめる」（以上岩波『古語辞典』）ことであり、「勢いづく」「元気になる」「生気（活力）を得る」といった意味である。

「本願ぼこり」の用例のうち、異義者のではなく、唯円の、独自の意味合いが込められたものは、次の三つである。

①かかるあさましき身も、本願にあひたてまつりてこそ、げにほこられさふらへ。

②願にほこりてつくらんつみも、宿業のもよほすゆへなり。（「ん」は未来の仮定）

③本願にほこる心のあらんにつけてこそ、他力をたのむ信心も決定しぬべきことにてさふらへ。（「ん」は現在の仮定）

①で言われる「本願にあひたてまつる」とは、罪業の身のままでは救われ難いと思って、今「はじめて仏の誓ひを聞きはじむる人々」が、「こころの善悪をば沙汰せずむかへ給ふぞ」（『末燈抄』第二十通）という弥陀の喚び声を聞いて慶喜する出会い方であろう。また「げにほこられさふらへ」とは、「生気を得て、おのずと勢いづくのも無理もない」という意味であろう。それ故、こう解することは、諸訳註のように「ほこる」

対象を本願とする解釈とは、一線を画するものである。

②の「願にほこりてつくらんつみも」の「も」は、「本願との出会いを機縁に勢いづいて、仮にその勢いがあやまってついつい造ってしまう罪があるとして、そのような罪でさえも」と、先ず軽い事柄を挙げ、言外により重い事柄、つまり「わざと好みて悪を造」るという有り様を想像させてくれる。唯円はここで、「わざと好みて」造る罪だけではなく、「勢いあまって造ってしまう罪」さえも、本願に出会えば造るはずはないと言っているのである。仮にこのような軽重両様の罪を造ることがあったとしても、それは前世の罪業（宿業）が報いとなって兆しを現わしたからであって、それを「本願ぼこり」といって非難するのは、善悪の宿業の有り様を深く身に受け止めていないのである（「善悪の宿業をこころえざるなり」）と言っているのである。

③は、わが身を歎き悲しんでいるものが、罪業の身のままで救うという「本願との出会いを機縁にして、仮に生き生きとした心を回復することがないならばともかくも（そんなことがないはずはないのだが）、一旦既に生き生きとした心を回復してしまっているならば、それについてどんな人でも、他力を憑む信心もきっといずれ確かなものとなることは間違いありませんのに。」と言っているのであり、逆に異義者の方こそが、「本願を疑ふ」ものであると言っているのである。

更に、本願に出会って生きる力を回復し、信心が決定するに従って、「よきこともあしきことも、業報にさしまかせて、ひとへに本願をたのみまひらすればこそ、他力にてはさふらへ。」と言われるように、現世で受ける善悪の報いも、前世の「宿業」の故と身に引き受けてゆく有り様が開かれ、同時に現世の業が悪い報い（地獄に堕ちること）となって将来に及ぼうとも、そのことをおそれず、弥陀のはからいに任せてゆくという有り様が開かれるということこそが、「本願ぼこり」という言葉に、唯円が込めた真意であろう。それ故「宿業」という言葉にも、前世の業の報いのみならず、現世の業報が将来に及ぶことをも、内包させていると思われるのである。

掟の御文

柏倉明裕

蓮如に対する評価は実に様々な視点からなされ、時には相反する評価となり、論じる人によって異なる蓮如像となるものである。これらは全て蓮如の根本立脚地を何と見なすかの相違によるものであり、また王法と仏法を別々に二者と取り扱うことにも問題があるのではないかと思う。

掟の御文には、それぞれ一人一人、個々の問題として阿弥陀仏の本願に対して信心の決定を得てほしいという願いがあり、その上で世法を守りつつ、共に同一の信心に生きていこうではないかという願いがあると思われる。それは一人一人が如来よりたまわりたる信心によって主体的に生き、「信心一致のうえは、四海、みな兄弟」として、同一の信心をよろこび、念仏を

いただいた心が横につながってほしいという願いである。このように念仏のよろこびは自然に広がって行くものであり、本来、制約や規制の必要ない、無義をもって義となるものである。

我々は名号を称えることによって願によびさまされ、今までの生き方の無意味さに気付き、自分で自分のいのちの尊さを自覚し、日々充実して生きることができるようになる。それは内面的自立であり、自由自在なる自己が確立し、他人に対して誇ったり、ひがんだり、こだわったり、世の中のことに対してふりまわされたりすることがなくなることである。

また蓮如は我より無我への主体の宗教的な転換を説く。無我とは自分勝手な我執我見を超えて自由自在の自己を確立することであり、真宗に於て無我とは真に我なるものを阿弥陀如来によって見ることであり、自己における本願の発見である。蓮如に於て無我とは、信仰による心の独立であり、内面に主体的な自己を確立できた生き方のことであり、我執による争いを避けて、内面に見いだした光りによって生きることである。外にあえて信仰を表すことなく、牛盗人といわれても内心に本願力をいただいて生きることが信心の確立であり、それが無我であるとする。それは本願によびさまされ、本願のこころをいただいて、本願とともに本願の光りに生きる私となり、自立して生きることである。

このように仏法は王法に依存しない内面的な優越性を持っており、内面的な宗教的な価値観に立てば他人にどのように思われようとも、本当の意味で立ち上がって生きることとなる。仏法を心底に置くことによって、日常生活の上に仏法を確かめ、生きていることに意義を見いだすことができる。蓮如に於て内とは信心を正因とし安心を相続することであり、日常生活に於て本願をよろこびつつ念仏の信仰に生き、個々が仏の無限の願いを受けて本当の意味で立ち上がって生きることである。内とは念仏によって本願に呼び覚まされて無限の光を生きることを意味し、それは信仰の確立ということであり、これによって外の世俗のことがらも成立することを説くものである。蓮如は信心為本の基本原則の上に王法の順守を説くものであり、他力の信心を得てその上で自由自在に世俗を生きる姿を表現している。このような意味で内外は二つのこととして対立するものではなく、内は外に対して自立性と優越性を持つものなのである。掟の世間的制約事項の遵守は、信心為本が説いてある条目を抜きにしては意味をなさない。掟の御文の中心眼目は内心に他力の信心を確立することによって世俗のことがらも成立することを示すことにあるといえる。

このように掟の御文は、読む者がどの立場に立っているかによって、見方が異なってくるものであり、蓮如自身は如来聖人の御用としての立場に立っているのである。そもそも内と外を二者とみなすことに誤りの端を発しているのではないだろうか。

戦国期真宗の信仰と儀礼

藤原正己

戦国期の真宗は、教義の広範かつ正確な普及を実現するためにいかなる方法を取ったのかを、『御文』や言行録の分析を通して考えてみたい。

文明三年（一四七一）七月、蓮如は吉崎に御坊を建立し、本格的に『御文』を発給し始めるが、『御文』第七～一〇通（番号は、『真宗史料集成』第二巻の番号）などの初期の『御文』は、在地の大坊主が在俗の信者と対論し論破されてしまうという、対話様式の物語として書かれている。中世における対話様式は、仏教諸宗や和歌・芸能などの諸道で、師資相承を証明する〈口伝〉〈聞書〉類の叙述法であった。また第八・一〇通では、加賀国の山中に「会合」した真宗信者たちが、互いに仏法の「讃嘆」を始めるという場面が設定されている。これも、寺社に参詣した人々が相互に信仰告白や懺悔を行う〈巡り物語〉〈通夜物語〉と呼ばれる叙述法に従ったものといえよう。中世社会では、〈物語〉も〈口伝〉の一様式であったが、注意が必要なのは、〈物語〉化された初期の『御文』の中で真宗教義を語るのは仮構された対話者たちだということである。蓮如は対話を筆録したにすぎず、テクストの外部に隠れているといっていい。大坊主を生き仏＝「善知識」と仰ぐ地域社会の人々に、外来の〈他者〉である蓮如の教説を受容させ、蓮如の門徒とするためには、大坊主の権威の否定と受容者に〈口伝〉の伝授という特権が得られると感覚させることが必要だったのであり、それが『御文』の叙述法を規定しているのである。

文明五年九月の第三三通以降の『御文』になると、在地社会で定期的に行われる「会合」で、門徒たちが相互に信心を吐露しあう「信心ノ沙汰」をするように蓮如は要求し始める。文明一二年、山科御坊の御影堂が完成して以後の『御文』には、山科での報恩講の場で親鸞御影を前に、あたかも、生ける親鸞に語りかけるように「廻心懺悔」「改悔」を行うことが求められていく。蓮如以前の真宗では、実在の「善知識」（大坊主）こそが往生へと導いてくれるのであって、親鸞は大して重要な存在ではなかった。『御文』のなかで蓮如は、報恩講という儀礼の場で門徒たちが行う「廻心懺悔」や「改悔」を聞き、往生の可否を決定する「阿弥陀如来化身」「曇鸞大師之再誕」（第一一三通）として親鸞を位置づける。それによって、蓮如も含めて、現実社会のいかなる人格も「善知識」とはいえず、非在の親鸞のみが唯一の「善知識」に値する存在となり、報恩講という儀礼が信心を獲得するほとんど唯一の場となった。

蓮如晩年の弟子・空善が筆録した蓮如の言行録、『空善聞書』第六八条には、夢想によって彼が、蓮如は「開山聖人ノ御再誕」であると確信したことが記されている。空善にとって蓮如は、親鸞と同様な阿弥陀仏の化身、往生の可否の判定者であったのだ。『空善聞書』で特徴的なのは、蓮如の教化のみならず、勤行で自らや他者が読誦する正信偈や和讃の言葉を聞くことも また教化になると述べられていることである（第九一条）。勤

行という儀礼行為のなかに、聞法・信心獲得・報謝の念仏という往生者となるための全プロセスが組み込まれていると彼は記す。このことは、真宗門徒の多くが、文字言語ではなく、もっぱら音声言語によるコミュニケーションに依存する社会の人々であったことによる。蓮如第七男・蓮悟の『蓮如上人御物語次第』や第十男・実悟の『蓮如上人一語記』にも、「談合」「寄合」の場で相互に信心の確認をするように勧める蓮如の言葉が数多く収載されている。「信心」の獲得は個人的な出来事には違いないのだが、門徒集団内の緊密な協同関係によって儀礼の場で達成可能とされている。実悟が本願寺の年中行事を記録した『山科御坊事并其時代事』第二八条には、報恩講での「改悔」「談合」「寄合」といった儀礼が信心獲得のシステムとして機能していく有様が感動的に描写されている。

戦国期の本願寺系真宗の急速な伸張は、儀礼の場で、人間が往生者へと生まれ変るという出来事が〈聞書〉〈物語〉化され、神話的言説として在地の人々に物語られることによって生み出された現象ということができる。

島地黙雷の「宗教」認識

堀口良一

「宗教」という明治になって日本で広まった翻訳語を手掛かりに、浄土真宗本願寺派僧侶・島地黙雷（一八三八～一九一一年）が、「宗教」という語をどのようなものとして認識していたのかを考察する。

「宗教」という語は、これまでの研究によれば、慶応三（一八六七）年から明治元（一八六八）年にかけて日本に西洋語のReligionの訳語として導入され、明治一〇年代中ごろに受け入れられたとするが、それ以降、それまで使われてきた「教法」や「宗旨」といった伝統的な語彙がすべて「宗教」という語に直ちに置き換わった訳ではない。

ところで明治五（一八七二）年の洋行によって逸早く西洋文明に触れる機会を持った島地黙雷の場合、同年にはすでに「宗教」という語を使い始めているが、それ以降、「教法」という語を使わなくなっていった訳ではなく、最晩年まで頑に使い続けている。『島地黙雷全集』全五巻（二葉憲香・福嶋寛隆編、本願寺出版協会・本願寺出版部、一九七三～七八年、以下、引用は『全集』巻数、頁数で示す）所収の著作を分析してみれば、その四三一本中、「宗教」という語を一〇一本で使っているが、そのうち六〇本では「宗教」「教法」の両方を使い、残り四一本で「宗教」を使うが「教法」は使わないでいることがわかる。つまり、ほぼ六割の著作で「教法」も依然見られるのである。この事実を、明治五年に同じく西本願寺から一緒に派遣された赤松連城（一八四一～一九一九年）の場合と比較してみると、赤松は「宗教」「教法」の両方を使っている著作が「宗教」という語を含む著作全体のほぼ一割にしか過ぎず、しかも時間の経過とともに「教法」から「宗教」の使用へと置き換わっていったことがわかる。

以上の観点について、島地黙雷が「教法」にこだわった理由を彼の著作の中から具体的に検討してみれば、少なくとも次の四点が指摘できよう。まず彼は仏教が「宗教」という語よりも広い概念（例えば、哲学も含むような）だと認識していたこと（「哲学と宗教」『全身』三、三三五―六）。第二に、仏教（真宗）は「宗教」であると同時に「治教」でもあること（「建言教導職ノ治教宗教混同改正ニツキ」『全集』一、六五）。第三に、かつての「教法」である「宗教」とかつての「学問」である「教育」はその目的を同じくするもの（「宗教と教育との関係」『全集』四、六七〇）であり、仏教は教育や道徳の基礎であること。第四に、「宗教」という語が死後の世界のみを意味するようになっている点を批判していること（「青年と宗教」『全集』四、五七三）。

したがって、明治期の日本が「宗教」という概念を西洋から移入し定着させていく過程で、かつての仏教（真宗）が持っていた包括性を表わす概念である「教法」に比して、「宗教」という語が「哲学」「教育」「道徳」などとは区別され、専門分化した個別的概念として成立していったことを念頭に置くならば、島地黙雷は、彼が目指した「近代的な」仏教（真宗）の在り方を、そのような「宗教」という語に付与されたイメージと必ずしも重ね合わせることができなかったのではないだろうか。したがって、その両者のズレの感覚こそが、「教法」と「宗教」という二つの語の使用法をめぐって、彼が揺れ動いていた大きな理由であると言えよう。それはまた、日本仏教の「近代化」に取り組んだ島地黙雷の苦悩の現われであったかもしれない。

参考文献

「島地黙雷における「宗教」――『島地黙雷全集』の年代別定量分析――」『帝塚山大学教養学部紀要』第五二輯、帝塚山大学教養学部、一九九七年一二月）。

象王編『続妙好人伝』について
――編者問題と『伝』の特色――

菊藤明道

江戸末期に浄土真宗本願寺派（西本願寺派）の仰誓と僧純が『妙好人伝』全五編を編纂した。また、松前の象王は仰誓の『妙好人伝』を承け継ぐ意図で『続妙好人伝』上下を編纂した。

従来、象王の『続妙好人伝』は、仰誓・僧純の『妙好人伝』五篇に続く続篇（第六篇）として多く刊行されてきたが、仰誓・僧純の『妙好人伝』とは内容的にもかなり異なった特徴が見られる。東本願寺派の学僧や門徒が目立って収録され因果応報譚や奇異・奇瑞譚がより多く十念、臨終来迎、捨身往生、追福作善など非真宗的な話も見える。象王については、「不明」とされてきたが、『続妙好人伝』の第二話松前の山田屋文右衛門の話から象王が北海道松前郡松前町唐津真宗大谷派専念寺の僧であったことが判明した。

嘉永五年十月刊行の五梅園蔵版本『続妙好人伝』上の第二話松前山田屋文右衛門によると、彼は能登の出身で渡海して松前の商家に奉公し後にアツケシ（厚岸）の場所請負人となり蝦夷人を雇い商売を行った。ある時、ユウフツ（勇払）の山で多くの鹿を殺し角や皮を売って大金を得たが殺生したことを悲しみ真言宗阿吽寺から秘府をもらい仏壇に安置し「たのみ寺」の「僧衆」を招いて法要を行い『浄土三部経』を読誦してもらったことを記す中で、編者が「予もその請に応じたる事あり」と記している。平成十年九月の調査の結果文右衛門の「たのみ寺」が松前の東本願寺派専念寺であることが判明した。「山田氏先祖代々」の墓碑が専念寺住職福島憲俊師によって同寺墓地から発見されたのである。墓碑に十一名の法名が刻まれている中に「釋唯常　文政十三寅九月廿日」と刻されている。また、分家の墓碑「山田家先祖累代之墓」が同町浄土宗光善寺墓地に現存するが先祖の中に「釋唯常　文右衛門メ一　文政十三年九月廿日」と刻されている。『続妙好人伝』には「天保元年九月廿日」往生と記されているが共に一八三〇年で同年である。『続妙好人伝』が編纂されたのは文右衛門の没後二十年を経た嘉永三年（一八五〇年）であった。なお、山田文右衛門についてはロバートG・フラーシェム、ヨシコN・フラーシェム共著『蝦夷地場所請負人―山田文右衛門家の活躍とその歴史的背景―』（北海道出版企画センター、一九九四年刊）に詳しく記されているが同書末尾の「山田文右衛門家系図」によって彼が第八代文右衛門有智であることが知られる。象王は彼を東派門徒妙好人の第一号として上巻第二話に収録し（第一話は大谷派の学僧智現の話）、その文末に「この一条予が親しく見聞する所」と記している。

ところが、安政六年（一八五九年）五月に補刻された文醒堂蔵版本では、このユウフツの鹿の法要の話がすべて削除され、君恩・国恩・領主・地頭の恩義を強調する話に変えられているのである。また、浄土宗的な十念の教示や高声念仏の文章が真宗的に改変されている。以後の刊本はこの文醒堂蔵版本が用いられているのである。こうした改変を行ったのは、五梅園蔵版本が出された後に他からの批判もあって七年後の文醒堂補刻本で改変を行ったと思われる。鹿の供養の話や浄土宗的な話など非真宗的な話への反省から改変を行ったのではないか。さらに、為政者への配慮が国恩・君恩や領主・地頭の恩義を感謝する文の挿入を行わせたのではないか。また、神秘的な話や浄土宗的な話が目立つのは象王が専念寺の近く（同じ松前町内）にある浄土宗光善寺や真言宗阿吽寺とも交流があって何らかの思想的影響を受けていたのではないか。更に、大衆がそうした話を好んだ為の伝道上の配慮によるものとも推測される。本書は純粋な教学の書ではなく人々の情感に訴えて信仰に導くことを意図した唱導のための書であることは間違いないであろう。

親鸞における肉食の問題

安藤章仁

親鸞が愚禿と名告り、非僧非俗の具体的な内実として肉食妻帯をしていたことはよく知られている。そのスタイルは、中世の仏教界において、建前とは別に肉食妻帯の生活が広く習慣化されていたにもかかわらず、在家仏教たる真宗の旗幟として一般に定着化されてきた。それでは親鸞は、肉食の問題をどのように捉えていたのであろうか。ところが親鸞は、肉食については直接に言及していない。そればかりか、親鸞は当為としての行為性については何一つ語ろうとしなかった。けれども親鸞における肉食の論理は、個別には論じられなかったが、無戒名字ノ比丘として業縁の在家生活を営みつつも、真の仏弟子たりうることを可能ならしめた親鸞の時機観の自覚と救済の構造によってうかがうことができる。

親鸞における一連の末法無戒の身証とは、『末法灯明記』に導かれつつ「今時道俗思量已分」と五濁悪世とそこに生きる自己の虚妄性とを厳しく内観することに立脚するものであった。そして、いずれの行も及び難き悪人という親鸞の深い慚愧は、単に個の問題にとどまるのではなく、屠沽の下類という社会的な救済を裏付ける「われら」という地平を開かしめた。この親鸞「一人」という場が、そのまま「われら」の場として救済が成立する構造は、煩悩を具足しながらも無上大涅槃にいたらしめる無蓋の大悲のはたらきによるものであり、親鸞が普遍的な成仏道を求め続けたその究極において開かれたものである。それは罪悪の深さを自覚する者においてこそ、はじめて自覚される如来の救済であり、この二種深信の在り方が、具体的に生きた生活の場で具現したのが、無戒名字ノ比丘であり、非僧非俗の生き方であった。決してこの立場は、第三の態度ではなく、俗のただ中に真実なる生き方を見出そうとした親鸞の思想と実践とが必然的にもたらした根本的立場であり、ここから肉食容認という大胆な思想も表明されるのである。

ところで親鸞には、『涅槃経』の十種不浄肉の文言と、『十誦律』の三種浄肉の意趣を書き留めた「浄肉文」と呼ばれる晩年の真蹟本が残っている。この他にも親鸞自筆の『見聞集』、また親鸞面授の直弟である顕智の『聞書』にも十種不浄肉の一節が書写されている。特に『見聞集』には、わざわざ『涅槃経』北本の所在を示す付箋が付されているところから、親鸞が特に不浄肉について関心をもっていたことがうかがわれる。それでは、戒律を否定した親鸞において、このことは何を意味しているのであろうか。一には、親鸞が仏教の慈悲の原意趣に基づいて肉食に対し謙虚な姿勢を保ち続けていたことが知られる。このことは『聞書』に筆写される『大般涅槃経』や『首楞厳経』の引文からも理解することができる。また、親鸞の戒律観の一側面として捉えることもできるのではないか。親鸞が『大集経』に依拠し剃除鬚髪・住持袈裟し比丘の威儀を護持していたことは周知の通りである。親鸞における非僧非俗の実践は常に、このような持戒の反省に立っているのである。そして最後

に、最も直接的と考えられる理由は、念仏者の造悪無碍に対する自重ということである。このことは、善鸞事件以後、親鸞の消息に顕著にみられる傾向であるが、ことに念仏者における肉食の問題は、法然の時代から社会的問題として記録されているところである。

このように親鸞における持戒・破戒を超える肉食の論理には、罪悪深重の我が身という慚愧の心によって受けとめられる末法という時機の自覚があり、肉食が容認される無戒ということも、持戒に対する厳密さによってもたらされる慚愧懺悔の心の深さによるものであるといえる。

親鸞と一念多念の問題

高田未明

法然晩年から滅後にかけて、一念多念の論争は大きな問題となり教団外部にまでその影響は及んだ。一念多念の問題を、その発端となった法然教学に窺い、さらに法然門下である親鸞の一念多念理解を考察する。

まず一念義とは、一念の信心、あるいは一声の称名によって往生が決定するというもので、称名そのものを非因とする、または第二声以後を非因とする教説である。その結果として信心を強調して称名を軽視する傾向が強くなり、一念の後は念仏しなくても、罪業を犯しても往生に差し支えないこととなるために、この論法を極端におしすすめて、称名を廃したり、造悪無碍に陥るものがあった。次に多念義は臨終に至るまで退転なく称名を相続し、特に臨終の念仏によって往生が決定すると主張する。しかも平生の念仏の多少によって往生後の果報に差別があるとし、称名の数量の多少を往因に関わる問題としている。このように一念多念の問題は念仏往生の一側面を過度に強調していったものと見なしうる。すなわち念仏について一念義は観念化、多念義は律法化を押し進めたものと考えられるのである。

一念多念は念仏に関する問題であるが、念の語において観念と称名という二義の存在が、事態を複雑化せしめている。いま善導に振り返るならば念を称名念仏とし、念の観念化を否定したものと窺うことができる。「玄義分」『往生礼讃』『観念法門』にて第十八願文を称名として的示されている。善導以前は、念仏を観念仏とすることが仏教一般の通規であったのに対し、称名念仏を主張した。また「散善義」において観仏と念仏と両方を認めつつ最後に廃観立称を示している。さらに、称名念仏を中心とする五念門を主張したことも同様であると考えられるのであり、このように善導の念仏思想をみるならば、その究竟とするところは観念主義からの離脱と考えられるのである。

法然は善導の念仏思想を継承し、善導と同様に念仏の観念化を否定する姿勢がみられる。しかし、善導から受け継がれた観念化を否定する念仏思想において、もし新たに誤解されるとすれば、それは反動としての念仏の律法化であろうと考えられる。だからこそ法然は観念化の否定と同時に律法化への傾向を

戒めたものと推測される。第十八願を念仏往生之願と表明し、『選択集』念声是一の文では十念を観念とはせずに称名として示している。さらに十念を十声称名とした善導の念仏思想を律法化せしめないために、十念往生願に対して念仏往生願と打ち出したとするならば、ここに観念化と律法化とを越えてゆく法然独自の解釈をみることができるのである。

また、一念多念の問題生起の典拠に「乃至」の語が挙げられるが、法然は一念一無上、十念十無上の念仏とし、一念と十念、十念と百念という偏数の差に功徳の優劣を認めないものであることが知られるのである。

以上の善導、法然の思想的変遷を考えあわせて親鸞の立場に言及すれば、やはり一念義の観念化と多念義の律法化を退けたものとみることができるが、さらに、一念多念の対立そのものを否定し、そうした対立をも含めた、自力の立場を根本的に否定する他力の立場に帰すべきであるとしている。『一念多念文意』、「消息」、また「信巻」別序がその根拠として挙げられよう。一念多念といった平面的な対立を自力に執ずるものとして否定し、本願他力に帰することを強調したのである。

一念多念の論点は、主として多念の相続という称名の量的問題にあるとみられる。しかし親鸞は一念多念についてさらに、特に一念を信の一念とし、称名の量的問題から行信の問題へ展開させたとみられる記述がある。「行巻」行一念釈、「信巻」信一念釈をはじめとする諸文であるがこれは今後の課題としたい。

如来等同の考察

御手洗隆明

如来等同思想は、他に類を見ない親鸞独自の教説である。これとは別に、中世仏教における善知識論として捉える見解がある。つまり「善知識」は生き仏・救済者と見なされ、如来と同一視するのが一般的であったというのである。これは「如来等同説」とも呼ばれているが、親鸞の如来等同思想は、これとはかなり異なると私は考える。

親鸞の如来等同説は、独自の往生理解を再展開させたものである。つまり死後の往生成仏を目的とする浄土教の伝統を承けつつも、衆生が如来の本願力回向により、如来の願心を信心として獲得し、その身のままで必ず无上涅槃に至るという仏道に立つ、即ち正定聚不退転の位につくという、現生で得る往生として主張される。如来と等しいという場合、ほとんどが不退転位にある念仏者を比喩・称讃する表現として使われるのである。

親鸞が一貫して主張するのは、この往生を得た衆生、真実信心の人の存在をより鮮明に、「弥勒におなじ」「如来とひとし」と喩えられることであるが、このように衆生を如来に等しいとまで表現したのは親鸞が最初であると思われる。

また、親鸞は「如来に等し」とほぼ同意で「弥勒に同じ」とも語るが、これも衆生に本願力回向が成就した事実において、

十方諸仏から讃えられ、仏に次ぐ位にある弥勒と「同じ」等正覚・正定聚不退転位につくという、仏道に立った存在であることを述べるのである。親鸞は仏教用語としてのミロクを語るのみで、それ以上の意味は見受けられない。

関東の念仏共同体の元々の基盤であったと考えられる弥勒信仰は、特に弥勒下生信仰が「現世の浄土」という現世利益的意味をもって強まったという。ただ、親鸞は弥勒をまったく抽象化し、正信の念仏者の通仏教的位置を「やすくこころへさせんと」して弥勒信仰の普及している、例えば常陸国のような地域に対しては弥勒信仰と融合させる形で語ったものと思われる。このように親鸞の伝道は、在地の信仰との峻別を強制するのではなく、例えば関東の聖徳太子信仰の教線に沿って伝道し、太子信仰から真宗信仰へ融合させていったように、在地の信仰をある程度容認し、真宗信仰へと導くものであった。

親鸞の如来等同思想には、如来と等しい者が教化者・菩薩であるというような善知識論は窺えず、あくまで信心の人を如来に等しいと讃えるという、信心を獲得し往生を得た衆生・正真の念仏者を象徴する表現であると考える。むしろ「中世仏教の常識」を克服する、つまり宗派・門流の指導者を救済者と仰ぎ、救いを求めるのではなく、衆生一人一人が如来と同じ信心を獲ることができる存在であることの道理を示すことで、個々が念仏の証人となることを期待したものであると私は考える。門流のそれぞれの指導者のもとに結束するのではなく、真宗の教話への結束を、親鸞が目指していたことは、如来等同が強調された時期に多くの著作がなされ、中でも和讃類が念仏共同体での宗教儀礼を目的につくられたものであることからも確認できよう。

ただし、信心の人を即、如来と同一視する理解が、親鸞の門弟間にあったことを考えると、相当に誤解を招きやすい教えであったようである。門弟の中に、この教説を真言密教的な即身成仏と混同する者、この教説そのものを自力として批判する者もおり、また信心の人は如来である、と軽信する者が有力門弟の中にもいたことが知れる。このような混乱は真宗化が進む過程では避けられない事態であったが、関東の門弟に十分に定着することはなかったようである。親鸞の死後、真宗の諸門流はもちろん、覚如ら本願寺系においても、親鸞の意図した如来等同の教えは伝えられていない。この理由については、なお検討の余地がある。

「還相回向」の諸理解について

井上善幸

還相回向とは言うまでもなく親鸞の思想の根幹をなす教義概念の一つであるが、その理解は研究者の間で多様である。本論では、従来提出されてきた諸理解を共時的に類型化しそれらの背景をなす論点の整理を試み、考察の際の問題点について検討してみたい。

まず初めに挙げられる類型は、還相回向を社会的実践の原理

との関わりにおいて理解する立場である。これは、伝統的な還相回向の理解に関して、真宗教義の倫理的価値体系の欠落を指摘する家永三郎氏や加藤周一氏らの批判、あるいは還相行を究極の仏教的生活として理解する久松真一氏の説に対応する理解であるが、還相回向と常行大悲の内面的関連性に注目する川上清吉氏の説や、還相回向を積極的に現実の宗教生活の中に見出そうとする金子大栄氏の説を挙げることができる。しかし、還相回向を社会的実践と関連づける理解には批判もあり、寺川俊昭氏は、むしろ願生浄土の仏道こそが、当の課題に応えるべき性格をもつと主張している。このように社会的実践と還相回向の関係については見解が分かれるが、この課題を取り扱う際には、文献解読と同時に、真宗における倫理性について投げかけられた批判にも応える必要があると思われる。

次に還相回向を、真宗との値遇を促すはたらきかけとして理解する立場が挙げられる。還相回向を社会的実践との関連において論じる際に還相の主格が概して「私」とされるのに対し、促しとして理解された還相の主格は他者である。ただし他者としての還相の主格についての具体的規定は一致していない。このような理解の形成に大きな影響を与えたのは寺川氏も指摘するように曾我量深氏の所説である。法蔵の発願修行を「大きな一つの還相」とみる曾我氏の理解は、阿弥陀仏の絶対還相性が、釈迦如来その他の諸仏の還相回向を媒介として具体的に展開するとみる田辺元氏の理解や、還相という如来の本願力が当初から作用するゆえに、一切は往生のための機縁として与えられたものだとする亀井勝一郎氏の理解にも共有されている。

獲信者の反省的世界解釈とも言うべきこれらの理解は、還相についての「示応化身」という文言に論拠を置くものであるが、応化身を総じて還相とみなす理解には、江戸期の深励による批判や、回向思想の問題として論ずべき還相と、崇敬の事柄から把握されるべき化身の観念の質的差異に注目する必要性を説く気多雅子氏の批判もある。また岡亮二氏はこの世の凡夫である限り、他者における往相の利他行は、やはり還相回向の菩薩道とは区別すべきであるとしている。ともあれ、これらの理解は、具体的人格を通じてこそ、教法が伝達されることを強調する点で、共通の問題意識を持つ。

還相回向の把握において注目すべき今一つの理解は、日本古来の他界観念との関連において論じる梅原猛氏の説や、従来の神祇思想の死生観の仏教的な再解釈として言及する阿満利麿氏の説である。このような理解に対しては批判も提出されているが、近代まで還相が真宗的な輪廻の解釈として一般的に受容されていたことを考慮すれば、従来の理解をそのままのかたちでは継承しない近年の諸理解は、我々の死生観の推移・転換を反証しているとも言い得る。

このように還相回向をめぐる諸理解の多様性は、親鸞思想そのものが有する重層性・多面性にもよるが、真宗における価値体系の問題や、教法との値遇、死生観や他界観の変遷といった複数の論点や研究者個人の関心のあり方によって規定されていると言え、さらには中世日本に登場した親鸞の思想を、現代における様々な問題提起との関連や、思想文脈の中で、いかに内面化しつつ、現実の生活の根柢に据えるのかという課題に対す

る研究者自身の取り組みを反映していると思われる。

＊註記割愛

親鸞における方便の意義

福間真也

一　序

親鸞の教える他力信心は、阿弥陀如来の信心である。この仏は方便法身であるという。この小論では、特に自然法爾章を中心にしてこの方便法身の動的な意義を追ってみたい。

二　方便の二面性

方便法身とは、法性が凡夫のレベルに合わせてはたらく姿であるといえよう。方便を通してのみ凡夫と無上涅槃（法性）はかかわり合うことができるのである。

信者がこの方便の阿弥陀仏にかかわりあう場面において、二つの姿勢が伺える。

①信者は方便法身が法性法身の方便であるということを知らねばならない。

方便が法性の方便であるということを外せば、方便は意義を失い、執着の対象になってしまう。自然法爾章では「かたちもましまさぬやうをしらせんとて、はじめて弥陀仏と申すとぞ、ききならひて候ふ。」といわれる。さらにこのことを、本願についていえば「ちかひのやうは、無上仏にならしめんと誓ひたまへるなり。無上仏と申すは、かたちもなくましまします。かたちもましまさぬゆゑに、自然とは申すなり」とある。方便法身は報身として、凡夫を法性へと導くものであるという。信者はこのことを何らかの仕方で知らなければ方便のはたらきを受け取り損ねることになるであろう。

②信者は方便の裏にある法性法身について論じるべきではない。

方便のはたらきを受ける場面では信者の視点は方便にのみ囚われねばならない。法性は方便を通してのみ凡夫にかかわる。親鸞においては、無上涅槃への開かれた道は方便法身を通して以外ない点は徹底しており、方便をないがしろにして涅槃や法性に近づく知識は退けられる。これは例えば、彼の歩む念仏の道が善であるのか、悪であるのか、浄土へつながるのか、地獄へつながるのかという判断さえも保留する歎異抄第二条の言葉に端的に伺われる。

①と②は互いに矛盾する態度である。

三　二つの面が結び合う地点

自然法爾章には、この二面の葛藤が伺える。自然という言葉で法性が方便としてはたらく構造が説かれながら、「この道理をこころえつるのちには、この自然のことはつねに沙汰すべきにはあらざるなり。つねに自然を沙汰せば、義なきを義とするといふことは、なほ義のあるになるべし。これは仏智の不思議にてあるなるべし。」と結ばれている。いわば、知っても知らぬ振りをしておけということであろう。ここでは「知ること」と「知らぬ振り」が二つに離れている。もしも、この二つの面が

一致する地点があるとしたらどのような場面であろうか。

この二つの面が一致する可能性が伺えるとしたら、自然法爾章の次の箇所であろう。「弥陀仏の御ちかひの、もとより行者のはからひにあらずして、南無阿弥陀仏とたのませたまひて迎へんと、はからはせたまひたるによりて、行者のよからんとも、あしからんともおもはぬを、自然とは申すぞときて候ふ。」これは他力の信についていわれているのであるが、方便の受け止め方にも通ずるのではなかろうか。そこでは「はからい」であった方便についての知は方便をないがしろにするのではなく、方便が「はからわせたまう」ものとなる。この事態は、信心獲得の地点において成立する。この相反する二つの面が一致する体験においてその事態を「仏智の不思議」と言い表すことができるのであろう。この地点に至るまでは、自然をこころえることで、方便への執着を避け、それをあえて論じないことで方便のはたらきを遮ることを避けて、両者が一致する地点を待つしかない。「こころえたる後は沙汰すべきにあらず」というのはこのような戒めであろう。

親鸞における思惟とその論理化

大友公司

宗教という人間と絶対者との信の関わりの事柄における、思索という人間の理知的営為は、一体如何なる地平で、またそこに於いて如何なる仕方で遂行され、そしてそこから生起する様々な論理体系は如何なる目的で成立しているのであろうか。以下はこれらの関心に基づきながら、特に親鸞における思惟の仕方について、そしてその思惟が何故論理として組織体系付けられて構築されねばならなかったのかについて試考するものである。

先ず親鸞における思惟の在り方についてだが、それは自釈の「以」・「按」・「推」等の動詞のうえに伺うことが出来る。そしてそれらの語に注目し、そこでの論理構造を考察することにより、親鸞の思惟の仕方について幾つかの特色を指摘することができる。①親鸞における種々の論理は、どこまでも阿弥陀仏の本願を根拠とした思惟のもとに構築されている。②そこに伺われる本願を根拠とした思惟とは、本願力廻向の信に定位して（本願に限定された仕方、または現実の反省として本願に遡源された仕方で）遂行される聞思という性格のものである。③その論理の根源である阿弥陀仏の本願については、「難思の弘誓」・「誓願不可思議」・「仏意測り難し」等の記述を以て、頻繁に自己の思惟の及ばないことを告げている。

さてここで問題となってくるのが「誓願不可思議」等の記述である。「誓願不可思議」等はもとより親鸞における信の事実の表白である。しかし親鸞はそこに止まらず、そこに定位した思惟を、端的には『教行証文類』として論理化し組織体系付けている。言うなれば、親鸞は「不可思議」を根源とした論理体系を構築しているのである。

元来仏教における「不可思議」等といった語は、衆生には測

り知れない数量を表現したものとして、また転じて仏教的真理の超越性を表現したものとして使用されている。しかし親鸞はその著作において頻繁に、「不可思議」等の語を「誓願・願力・佛智・佛力・功徳・名号」等の語と結合させ熟語化して用いている。親鸞がそのような熟語を使用するに至る背景には『浄土論註』からの影響が考えられるのであるが、親鸞はそれらの熟語を以て再三にわたり弥陀の教法の「不可思議」なることを示している。「誓願」等これら一群の言葉は、それ自身超越的（衆生には測り知れないという意味で不可思議）でありながら、同時に衆生への働きかけを自らの本質としているという動的性格のもの（弥陀の教法の不可思議）である。さて先に親鸞における「不可思議」ということは親鸞における信の事実の表白であると述べた。しかしそこには二重の事柄が含有されている。親鸞は一方で「不思議智」という語に「ココロモコトバモオヨバズ」と左訓を付し、自己の思惟の及ばないことを示しながら、他方で「不可思議」という語に「フカシギハリナリ」と左訓を付し、それが如来の智慧の道理であることを示している。また『末灯鈔』では、「如来の誓願は不可思議にましますゆへに、佛と佛との御はからひなり、凡夫のはからひにあらず。」と述べている。親鸞は「不可思議」ということにおいて、衆生には測り知れないということと、佛の道理であるということを了知しているのである。そして親鸞はその「不可思議」なる「佛と佛との御はからひ」に依りながら、自己の思惟で測り知ることは出来ないが、しかし釈迦の言説として現れている浄土真実たる弥陀の教法の開顕のために、具体的には浄土門内であれ外であれ未信の者のために、その有限なる自己の思惟能力を尽くしているものと思われる。

親鸞の論理体系は本願力廻向の信に定位して構築されているが故に、その根底には二重の意味での不可思議性が存する。よってその論理体系は、獲信の者には信の自覚を促し、未信の者にはそのはからいを破る否定的契機として作用すると思われるのである。

親鸞における時機の問題

平原晃宗

『教行信証』における三願転入以降の文では、時機の問題が展開されている。ここで聖道・浄土の決判や時機の問題が述べられていることは、三願転入を押さえた上で、これらのことを問題にしなければならなかったと考えられる。よって、ここでは「化身土巻」における三願転入の表白から聖道・浄土の決判、そして時機の問題へと展開していることの意義を明すことを主題とし、親鸞の時機観を考えていく問題提起にしたい。

「化身土巻」の構成は、まず『観無量寿経』の教意と第十九願・要門の意義を明らかにし、さらに『阿弥陀経』の教意と第二十願・真門の意義が開顕され、続いて三願転入の表白によって帰結されていく。弥陀の本願成就としての信心を明確にするという親鸞の課題を、真門釈、三願転入を通すことにより人間

の最も離れ難い執心を見いだし、念仏する心を問うていくのである。これらが明された後に、以下のように述べられる。

信に知りぬ、聖道の諸教は、在世正法のためにして、まったく像末・法滅の時機にあらず。すでに時を失し機に乖けるなり。浄土真宗は、在世・正法・像末・法滅・濁悪の群萌、斉しく悲引したまうをや。

（化身土巻『定親全』一・三〇九―一〇頁）

「本願の名号を己が善根とする」という仏法を私有化する衆生の実相の自覚が「願海」への転入として表わされた後に「信に知りぬ」と、その内容を展開している。聖道の諸教が「時を失し機に乖ける」ことは、時機ということを見失っている姿を示すものであり、すべての時に通じえないことを示しているのである。それとは逆に、浄土真宗は全ての時において、濁悪の群萌を斉しく悲引したまうとある。これは単に浄土真宗の正当性を主張しているのではなく、濁悪の群萌を斉しく悲引するのは「選択本願」であることを述べていると思われる。それはこれ以後の展開から了解できると思われる。まず、

この三経はすなわち大聖の自説なり。

（化身土巻『定親全』一・三一〇頁）

とある。ここでは単に経典形式の分類をしているのではなく、仏説以外の所説が信用に足らないことを言い切っている。また、ここで「この三経」と押さえられることは、

ここをもって三経の真実は、選択本願を宗とするなり

（化身土巻『定親全』一・二八七頁）

とあるように、選択本願を宗とする三経を「大聖の自説」と決着することが確認される。選択本願によって獲信が成立し、その選択本願が明らかにされているものが大聖自説の三経なのである。それは選択本願が説かれているから仏説であるという説明的なものではなく、選択本願が説かれなければ信心が明らかになってこないことを意味するものである。教の真実が、ただ真実の機によって証知され、機の真実がただ真実の教えにおいて証誠されることが真実教の具体的内容なのである。そこにおいて教と時機が相応することが改めて言えるのである。「化身土巻」の展開から考えると、釈尊の教法を私有化し、利用していく衆生の実相を具体的に表わすことにより危機感を示していると考えられる。これによって正像末法の「旨際」という時間を問題提起し、釈尊の入滅とその教えを我々がどのように受け止めていくべきかを認識させていくのである。

以上のことから、親鸞の課題である真実信心を明確にすることを念頭におかれた「化身土巻」の流れから「三願転入」に帰結し、そこで明らかになった釈尊の教法に執着する衆生の実相を決判したのである。さらに内実は釈尊の教言そのものに依るのではなく、釈尊を釈尊たらしめる「選択本願」が問題にされる。そのことから教法に依るべく衆生の在り方を明らかにし、教と時機の問題が展開されるわけである。

彼仏今現在成仏
――親鸞における時の自覚について――

武田未来雄

『教行信証』の後序には、法然との出遇いの経緯が述べられているが、その中で、法然の真影を図画し、その真影の銘に真筆を以て「南無阿弥陀仏」と、善導の『往生礼讃』の本願加減の文及びその成就文が書かれたことが記されている。それは、

若我成仏十方衆生称我名号下至十声若不生者不取正覚彼仏今現在成仏当知本誓重願不虚衆生称念必得往生

（『定本親鸞聖人全集』一・三八二頁、以下『定親全』と略称）

という文である。ここに「彼仏今現在成仏」という言葉が出てくる。そして、この法然との出遇いの一連の出来事の総決を、「爾るに既に製作を書写し真影を図画せり。是れ専念正業の徳なり。是れ決定往生の徴なり」（定親全一・三八三頁）と、「決定往生のしるし」と述べている。この決定往生の確信こそは、本願成就の「彼仏今現在成仏」の「今現在」の時の自覚であると、考えられる。

そもそも、善導が表した「本願加減の文」は、「下至十声」と、称名念仏と言うことを表しており、それは、親鸞をして「念仏もうさんと思いたつ心のおこる時、すなわち摂取不捨の利益にあずけしめたまう」（『歎異抄』）という「時」を自覚せしめたのであろう。その「摂取不捨にあずかる」とは、『一念多念文意』では、時・日をもへだてずに正定聚の位につき定まり、往生を得ることであると云われている（定親全三・一二八頁）。その「時」が、彼の阿弥陀仏が成仏して現に在すという、如来の実在が明らかになる時であるが、この文には、「世」の字が抜けている。それは、「世に在す」とは擬人的な実体的な阿弥陀仏の存在を表していると考えられ、親鸞は、「世」を抜いて、仏を摂取不捨の今・現在性において見ようとするのではないか。つまり、親鸞は、摂取不捨の働きに於て阿弥陀仏の存在性を見ているという事を、伺うことが出来るのである。

では、親鸞は、善導の『往生礼讃』の本願加減の文を、如何に捉えているのであろうか。『往生礼讃』は、「行巻」に引用され、阿弥陀一仏の専称名号を勧め、次に衆生が煩悩具足の故に観成就し難きに由りて勧められることを述べて、弥陀因位本願において衆生と因縁ある事を明らかにしている。そして、そのような「念仏の衆生」をみそなわし、摂取して捨てないのが阿弥陀である、という日没礼讃の文が引用されている。念仏する自己において、阿弥陀仏の存在性が自覚されるのである。このように親鸞は「彼仏今現在成仏」とは、本願は正しく今・現在に働き成就し、衆生は必ず往生を得ることを表していると、捉えている。

そのことは更に、「真仏土巻」所引の、善導における弥陀浄国が報仏報土であることの論証においても確認される。善導は、四十八願には一々の願に一切衆生を平等に救う念仏往生の願が誓われている、ということを明らかにして阿弥陀仏の報身仏であることを論証している。それは、具体的に自己の称名念

仏において、弥陀浄国が報仏・報土であることが理論的にではなく、主体的に証明されることが明かされているのである。阿弥陀仏は、誓願の業因に報いる報身仏であるが、いまこの文は、正しく念仏申す「今現在」という時にその存在が明らかになることが示されていると言える。

しかし、如来を相対化し、相対有限の自己から絶対無限の如来を捉えてしまう問題が生じる。それは、本願の名号を己が善根とするような自力に執着するからである。「化身土巻」では、「真門釈」に『般舟讃』と『法事讃』の文が引用され、自力執心を離れて弥陀の願力に依るのは、「今」の時の自覚である事が表されている。正しく「今現在」の自己に於て、本願の自覚を通し、誓願に酬報する報仏として阿弥陀仏の実在が明らかになるのである。そこに親鸞における時の成就を伺うことが出来るのではないだろうか。

真宗における信心歓喜について
――親鸞と才市を巡って――

新保　哲

親鸞の念仏思想そして信心為本について考える場合、とりわけ「信心歓喜」という言葉は極めて重要な真宗理解の根幹に触れると思われる。たとえば大乗経典にはしばしば、仏の教えを聞き、仏の名号を聞いて歓喜踊躍することが説かれている。『無量寿経』（巻上）には阿弥陀仏の十二の異種の光仏を分類して説明する中、七番目に歓喜光仏が示されている。また一方、『華厳経』の中核となる「十地経」で菩薩の十地の階位が説かれているが、その第一の初地は〈歓喜地〉が取り上げられているのである。

浄土教では特に仏の救済あるいは浄土往生の決定を喜ぶ表現として〈信心歓喜〉〈歓喜信楽〉〈踊躍歓喜〉などと用いられる。そこでたとえば『教行信証』の信巻の〈信楽の釈〉について、「信楽」というのは、阿弥陀仏の完全に満たされた広大な慈悲によって与えられた、完全に一つに融け合ったなにものもさまたげられない海のように広い信心である、と言っている点は重要である。以上のように菩薩が煩悩に汚されないさとりの智慧の部分を証し、初めて聖者の到達した位を意味するこのくらいに至れば、必ず仏になることが定まり、喜びが多いから歓喜地とも初歓喜地ともいわれるのである。つまり、信心を得て往生すべき身と定まった人、すなわち不退位、正定聚に就いた人を指すわけである。

ところで康僧鎧訳の『仏説無量寿経』巻下の第十八願の「願成就の文」の〈信心歓喜〉と訳される処の引用は、『真宗聖典』に五箇所窺える。すなわち『口伝鈔』に一回、『改邪鈔』に二回、『浄土真要鈔』に一回、『一念多念文意』に一回それぞれ見えて出てくる。とりわけ親鸞の『一念多念文意』の本文中では、長々した詳しい解説文が釈義されている点、他の単なる引文のものと違ってきている。そこでは歓は身のよろこび、喜は心のよろこびと区別され、更に死後往生予め先立って現世往生

の不退・正定聚の位に就き、いわゆる信心獲得したときの喜びを「歓喜」と、親鸞は理解している。つまり臨終往生後に喜ぶというのでなく、現生往生であり、現在世この世において極楽往生に確信が持てたとき、すなわち信心が定まって不退の位に入ったことを覚えず知らず、自ずとよろこぶ法悦歓喜・信心歓喜という観点に焦点が絞られ理解されていることは重要な点であろう。親鸞の『浄土和讃』の中には「信心よろこぶそのひとを、如来とひとしとときたまふ」と唱われた表現があり、正に妙好人浅原才市翁はその一人に数えることができよう。そこで彼の幾千の数ある歌の中から、そうした宗教詩を取り挙げ論じてみたい。

才市の一大特色は、アミダ仏の台（うてな）の上に、中にどっぷりとつかって遊化三昧境に興じられる、人生の達人、楽天的世界観の転換展開にある。そこに仏の慈悲にいだかれた生命観の躍動・感動があり、日々を親と子の不離一体の関係で、この上ない充実、生き甲斐の喜び、楽しさ、面白さの極楽世界に過ごせた人であった。人心の動揺は普通には不安感に通じて、迷いが更に迷いを生むが、才市にあっては苦を楽に換え、迷いを即得往生観に換え、法を味あう世界に換え、アミダ仏、念仏称名を楽しむ喜びの人生へと転化する妙薬妙術を心得ていたのである。いってみれば心の動揺や煩悩の迷いを恐れず、気を掛けず、楽観視楽天視できる性格の人で、人生そのものを深く味あい楽しみ喜び、有難く幸せと感ずる感情が強く、そうした価値的志向傾向が顕著に見られる点にある。他の妙好人と言われる者と比較しても特異でありユニークな存在である。アミダ仏の親様のお慈悲の中で、生命を満喫し、味あい、楽しみ、喜び、そうした自覚の中に仏の生命を躍動燃焼する自覚をもっていたからこそ、六十歳をすぎた頃より覚書の宗教詩を書き始め、七千首もの膨大な数の歌を二十年に亘って、蜘蛛が口から糸を長く吐き出すように、ひたすら書き続けられたのである。

近代における阿弥陀仏理解の問題点

寺本知正

親鸞及び真宗に関する日本の浄土教の学史上、近代は画期的な時代となった。その背景には近代的学問の手法の導入が大きいが、同時に廃仏毀釈やキリスト教へ向対して仏教徒がその依る教えを弁証する必要があった事なども考えられる。この事は、より普遍的な視点からの自己の捉え直しという意味に於いて、学問に近代化に際する妥当な発展と捉えることができる。本願寺派の学問事情に於いても大教校に就いて明治八年に普通学を制度に取り入れ、論題書の刊行が増加していることから、より体系的組織的学問が目指されたことが伺える。一方でこの時代の宗学は教団の正当教学形成の過程にあり、また学派の流れが江戸最後期より続き、学問の同時代性とは異なる背景も存している。以上のような改革時期を迎えて、どのような変革があったかを阿弥陀仏理解、中でも特に阿弥陀仏が久遠の仏であるか十劫の成道を経た仏であるかの議論を軸に見、その問題点

を探りたい。

内田寛寧（『宗要開関』明治一五年）と利井鮮明（『宗要論題決釈編』明治四三年）は空華派と呼ばれる学派に属し、松島善譲の提した数々成仏説を以て十劫久遠の問題を理解し、十劫の成道は久遠仏である阿弥陀仏の果後の方便であって、実は無始無終であるとする。対して東陽円月（『宗要百論題』明治一五年）は、同じく空華派の流れにある道隠を師に持つ月珠の門下であるが、報身は有始無終であるとして数成説を否定し、権実二智で十劫と久遠を分別し、二法身を当てて、その法性身より云えば無始無終であり、方便身よりは有始無終であると説明する。円月は、先ず文を探る事を強調したことで知られるが、こうした彼の学問方法が数成説の否定を生じたのか。原口針水（『宝章三十二論題講説』明治三六年）は、耶蘇教批判者として知られ、米国監督派教会宣教師の日記に登場するとされる人物だが、十劫久遠の問題に関しては諸説を紹介するに止まっている。ここで権実二智を以てする理解と対比されるところの、十劫正覚を以て真宗の本義とし、久遠の言は法華向対の為であるとする理解を示した者には、石泉派である石泉僧叡、その門下の甘露院慧海があげられる。両者とも時期的には前近代に属するが、慧海は『三経論題義燈』に『大経』所説の十劫仏に重点をおいた理解をする。

従来の宗学を承けながらも、それとは違った近代的学問の手法に依った者には島地黙雷がいる。彼は上述の針水の門下であるが、『通別要義十六題』（明治七年起草）で、無始本有の久遠仏は元来二利円満の妙果であって法性方便も実相為物もこれに欠減することはない、即ち十劫成道と云うのは教相と理解する。そして以上のような理解は、門外識者と議論をする際にだけ講究せざるを得ないものとする。他の著書内でも耶蘇教に関する言及が多く、例えば『哲学と宗教』（明治二一年）『万法唯心説』（明治一八年）がある。

前田慧雲は、『再修真宗説略』（明治二五年）に、阿弥陀仏を理想の法として現象の人とすることを嫌い、其の因位を説くことを忌む者があるが、それでは耶蘇教者と同じであると批判し、浄土門の教えは因果の教えを以て建立するものであって、阿弥陀仏は大因によって大果を得たものであると云う理解をする。

ではこうした傾向のどこに問題点があるかを探ってみたい。宗学においては義という、いわば哲学的な論理の一貫性を求めるという傾向が実体的理解に対して近代的であるが為であろう。しかしこうした傾向は同時に、論理が立てば融和が認められると云う傾向も有することになる。例えば石泉はその明解な外教批判で知られるが、善譲のそれは融和的である。そしてこうした近代的知性にとって理解が示され易い論理の傾向は特に島地に強く、しかし両者ともに対キリスト教という理解の枠組みを近代に残すのである。

「真仏土巻」の『涅槃経』引文

鞆津照信

諸行無常とか一切皆苦とかを聞いていたはずの釈尊の弟子たちですら、釈尊が亡くなったことにより寂しさを感じ、その死んでしまった人にたよるのではなくて、その残していった法を拠り所としなければならなくなった。だから、釈尊は、法と一体になっていたのであり、法の集まり（法身）だった、ということになり、永遠である法とか永遠の仏とかが、関心の的になった。大乗の『涅槃経』はそういう背景から成立したのだろう。また、釈尊の骨や経典も法身だといえよう。そして岩波文庫『浄土三部経下』を参考にすると、威力と光明が同一視されていたこともあり、仏と智慧の光明が結びついたのだろう。

「法の根源・要素・本質（法界）からの声を聞くことによってだれでもが悟りを開く」「ある意味では経典も仏身の一部であり、その奥が法の根源であるから、法の根源からの声を聞くということは、経典の単語だけに囚われるのではなく、本当に仏が言いたいことを感じとることである」「といって法の根源は自分と離れた所にあるのではない、虚空というようにさまたげられないということで、自分のいる場所自体が法の根源に包まれている」「光が法だ」という考え方は、親鸞の思いとピタリと合った。一方、『無量寿経』から或いは『教行信証』の「真仏土巻」の前までの流れから言うと、法を聞く、その対象となる阿弥陀仏がどういう仏か、ということが、問題視されてきたのである。従って、『涅槃経』に説かれていたその思想は、『無量寿経』と重なったのである。

「真如という水が動いて妄念という波が起きるのであり、本来の心は清浄なものだ、それが仏性だ。凡夫自身の本覚が凡夫を悟りに向ける真如内薫や、別の仏・菩薩がその凡夫を悟りに向ける用薫習がある。」という『起信論』思想を、親鸞は、否定しなかっただろう。でもそれに囚われると、その心の奥底の仏性を見つけよう、という態度になる。「心を磨いて心の汚いものを除いて仏身を見る。それが法身を見ることだ」というふうに。或いは、始覚があってこその本覚であるはずなのに、日本仏教では「このままで仏だ」というような方向に本覚思想が進んでしまったため、親鸞は、釈迦自身の心に随って説かれた「すべての人に仏性がある」という説をいったん置く。（この説には、人々の根性を知り尽くしている仏がそれぞれの人が未来に仏性を顕すと説くことが、但し書きとしてつけられなければならないからか。）そして、「真仏土巻」の終わりのほうの御自釈では、釈迦自身の心と人々の心の両方に合わせて説かれた説が挙げられる。人々の側でいえば、仏性を見る智慧の眼をもたないから、仏性のあることを聞いて信じるのである。

しかも、法を拠り所にして生きるとか悟りを得るためには、聞信の他に戒をまもることだと、『涅槃経』の作者たちは考えたようである。けれども、今は末法で戒などない時代であるし、自分も戒をたもてない、ということから、そういう意味のある『涅槃経』の文句は変えたり、省いたりする。

さて、『涅槃経』の引文の後の文章を読んだ後に「行巻」「信巻」を読み返してみると、前に読んだ時とは何か感じが違う。阿弥陀と一体になった釈迦とか…。

本来、漢字の「身」には、集まりと身体と両方の意味があり、それぞれの意味を連想しあって繋がったと思うのだ。ゴミ箱が護美箱になったように。阿弥陀仏の仏身論は、報か化かという、枠に囚われた考え方をするのが普通だったのに対して、「行巻」「信巻」で信じられる仏が光の名の仏だということに気付いて、それは真如のはたらくすがただと味わったのだろう。

『教行信証』の研究
――「菩提心釈」について――

小池秀章

仏道を歩む人が、菩提心を起こすことは当然のことである。しかるに、法然は念仏一行を選取し、菩提心を廃捨した。そして、高弁は『摧邪輪』において、それを正面から批判した。親鸞の「菩提心釈」は、当然高弁の批判を意識して書いたものと思われる。よって、『摧邪輪』に於ける法然批判の考察により、法然の菩提心廃捨の立場と、高弁の批判の立場を明らかにすると共に、それを受けて親鸞が、菩提心を如何に結論づけているか考察する。

高弁が『摧邪輪』において批判している点は、要約すれば次の三つである。

(1)菩提心の体性は、空性無我であり、これを廃捨するということは、仏教の原理を否定することになる。

(2)法然は、菩提心を諸行の中の一行として廃捨するが、高弁は、諸行の根本に菩提心があるとする。よって念仏の根本にも菩提心がある。

(3)法然は、弥陀の本願には念仏一行が説かれ、菩提心は説かれていないと見るが、高弁は、弥陀の本願に菩提心ありとみる。

親鸞は、菩提心を堅出・堅超・横出・横超の四つに分類し、真実の悟りに至る為には、自力聖道門の菩提心（堅出・堅超）ではなく、又、他力浄土門中の漸教（横出）、即ち他力中の自力の菩提心でもなく、他力浄土門中の頓教（横超）の菩提心を得ることこそ重要であり、それこそ真実の信であるとする。そして、その真実の信、即ち真実の菩提心には、菩提心即是願作仏心（自利）・願作仏心即是度衆生心（利他）という二面が備わっており、煩悩具足の凡夫には、到底起こしえない真実の菩提心が、この私に成立する根拠は他力回向にあるとする。

又、和讃においても、煩悩具足の凡夫である自分には、自力の菩提心を起こすことは難しく、他力回向の菩提心によるしかないことを明かされ、その菩提心は、願作仏心であり、度衆生心であるとする。

法然は、行において菩提心をとらえ、自力の諸行の一つとして廃捨したが、親鸞は、信において菩提心をとらえ、法然の廃

捨した菩提心は自力聖道の菩提心であると位置づけ、取るべきは、他力回向の信たる菩提心であるとする。つまり、他力回向の信＝菩提心であることを示し、高弁の批判にも答えつつ、真実の信心について、明らかにしているのである。

高弁と、法然・親鸞の菩提心理解の相違の原因は、第一に、高弁が人間の機質はさまざまであり、自らを聖道門の修行に耐えうる存在であると理解しているのに対し、法然・親鸞は、自らを「無道心の身」「煩悩具足の凡夫」としているという人間観の相違にある。第二に、それにともなって生じる本願観の相違にあるが、高弁が、本願に衆生の起こす菩提心が誓われていると見るのに対し、法然は、本願に衆生の起こす菩提心は誓われていないとする。そして、親鸞は、本願に誓われているのは、他力回向の信であり、それこそ菩提心であるとする。

尚、菩提心の体性は、空性無我であり、これを廃捨するということは、仏教の原理を否定するという批判に対しては、「菩提心釈」において直接答えているとは言えないが、本願力は空性無我の原理を内包するものであると考えられる（本願力について、願心荘厳を語り、広略相入して、一法句は、無為、法性、寂滅、無相であるというところから見込まれる）ので、その本願力回向の信＝菩提心であるとすることによって、その批判を克服していると言えよう。

又、「菩提心釈」の直前に、四不十四非によって、信楽が不可称不可説であることを明かしているのも、本願力回向の信が、衆生の思惟を越えた空性無我の理に基づくことを示しているとも考えられる。

癒しと念仏

――上田紀行氏所説の浄土教的理解――

本多静芳

一　癒しと近代の構造

「癒し」は、今日的問題意識を持ち、諸分野の共通問題を浮き彫りにする言葉である。近代科学の方法論である「心と体を分離して考える態度に対する疑問」が生まれており、「「癒し」として意識されることが、もう一度、人間の全一性を取り戻そうとする動きを促進して」[1]いる。

「癒し」の語の流布は、上田紀行氏の一連の営みや著作に大きく関わる。[2] 近代科学は要素還元主義だが、氏の「癒し」は、全体の中でいのちを課題にする。いのちを部分に分けず、全体として見つめる「本来的な宗教」の課題と通底する。[3]

二　念仏と「癒し」

「癒し」概念を、真宗浄土教仏教の念仏という二種深信の構造との相似性として比較検討すると両者が表層的に単に似ているのではなく、閉ざされたいのちのあり方を解放させていくという点で、構造的な類似がある。

善導による南無阿弥陀仏の解釈を継承する真宗仏教では、「意図せざること」を不都合と思う私の自我的な関心や自己中心性とはどういう仕組みや営みであるのか（機の問題）ということと、そして都合を超えた他なる働きとの関わりを通じて自

他の本来性を回復させる根元的なはたらき（法の問題）を南無阿弥陀仏の六字の名号を通して明らかにしていくが、ここに基本的な構造の類似性をみいだせる。

氏の言説では近代の特徴を、いのちの営みが「意図できること」であり、また「効率性」と示され、それが価値あることとされていると指摘している。[1] しかし、いのちの総体は、「意図できること」と「意図せざること」によって成立している。

三　まとめ―意味付け―

多元的なものにこそ「意図せざるもの」のあるがままの姿があり、そこに意味を見出しているといえよう。つまり、常識的には成立しないような「満たされた老・病・死」という出来事が成立するのである。[2]

注

（1）河合隼雄『日本人の心のゆくえ』岩波書店、一九九八年、3「癒し」と「たましい」四二、四七頁。

（2）読売新聞文化欄小林敬和記者「癒（いや）し「信仰治療」と「悪魔払い」……二つの催し　心に根ざす病を解く、宗教と医療の提携を課題に」一九八八年一一月一〇日（夕刊）が三大紙の初出であったという。その記事には、「癒し―。この言葉には、身体の病や傷を治すだけでなく、心の苦しみをも解消し、人間をまるごと健やかな状態にする、といった響きがある。そこには、現代医療が失った温かみさえ感じられる」と書きだされている。

なお、同紙文化欄一九九七年一月一三日（夕刊）に「『癒し型社会』への脱皮」と題した記事や、上田紀行『癒しの時代をひらく』法藏館、七頁に上田氏自身がこの事を言及している。また、一九九八年一月、本願寺派東京教区青年僧侶連絡協議会（東青僧）の教学研修会（同教区布教団研修会と共催）における同氏の指摘にもある。

（3）上田紀行『癒しの時代をひらく』法藏館、一二頁以下。

（4）上田紀行『日本型システムの終焉』に頻出する語彙。

（5）朝日新聞「こころの欄」一九九七年七月一五日（夕刊）「気づく」こと促す。

『佛說阿彌陀經』の阿弥陀仏
――浄土教神話試釈――

野村伸夫

鳩摩羅什訳蔵本『佛說阿彌陀經』（以下『阿弥陀経』）は比較的短い経典であるが、その限られた紙面の中に様々な内容を持つことが知られている。特に阿弥陀仏とその仏国土の荘厳についての記述から、六方段以降の諸仏と釈尊へという主題の移行や、六方段の西方無量寿仏の登場という、文献学的あるいは成立史論的には不統一・矛盾を持つ経典ということになる。また本経を歴史的人物による空想・創作としてみる限り、浄土教の歴史の中で多くの人間の意識に強い影響を与えてきた本経の持つ精神的な力は説明され得ない。しかし創作ではなく、実際の体験・経験を背景に持つ神話として本経を捉える時、本経はそ

れ自体全体として統一された内容を持ち、自己完結した独自の意義を持つ経典として見ることができることを示すのが本稿の主旨である。

「常に新たに現れてくるものについては神話的叙述以外の叙述の仕方はありえない」というE・カッシーラーにとって、神話とは生成の世界を表現するものであり、神が神自身となる過程、神が段階的に真の神として自身を産出していく過程である。その過程とは〈原初の一者〉―〈多神中一者〉―〈唯一者〉であり、この過程を通して原初の一神すなわち「存在の単一性」が、比較され対立させられ得るような他者としての神々を得ることを通して、つまり多神教へ発展することによって、「それと意識された単一性」すなわち多神の中でも特に崇められる唯一神へと展開するのであるという。本経においても様々な仏陀がこの過程のそれぞれの役割をもって登場し、真の救済者阿弥陀仏が生成される過程を表すものとして見ることができるのである。

『阿弥陀経』における原初の一者とは「仏」であり、この一者は他者を予想する必要のない、従って特定化を必要としない、名づける必要のない一者である。その「仏」が他者を得る時に初めて多神中一者として「釈迦牟尼仏」という特定の名が与えられる。部派仏教から大乗仏教への転換を背景として、この他者は過去仏や未来仏から現在諸仏へと変遷するのであるが、この転換においてさらに釈迦牟尼仏は必然的に歴史を越えた仏陀に転換されることになる。何故ならば部派における仏陀観では、現在は無仏の世としてしか考えられず、体験されるべき仏陀が存在しないからであり、そこからは唯一者・真の救済者としての仏陀は生まれ得なかったからである。本経においてはその歴史を越えた仏陀は無量寿仏として登場する。

このような前提のもとに、本経における救済者としての阿弥陀仏生成の過程は、仏→釈迦牟尼仏→無量寿仏→阿弥陀仏ということになるが、これは仏が固有名を持つに至る過程である。釈迦牟尼仏、無量寿仏を初めとする現在諸仏は、機能や活動を特徴づける形容詞的名を持つが、その意味において未だ特殊、相対的である。しかし仏が「阿弥陀」という完全なる固有名を持つに至り、この特殊から抜け出ることによって初めて他との比較によらない真の唯一者となるのである。

このような過程は浄土三部経中の『阿弥陀経』において最も顕著である。大・観経においても確かに諸仏への言及はあるにしても、それらの諸仏は本経のごとく名を掲げて登場しはしないのである。又本経の異本としての梵本や玄奘訳についてもその構成が同じであるから、本経と同様のことが言えようが、インド原典において「アミターユス」であったと考えられる仏名を羅什が場面の違いによって、意識的に「阿弥陀」と「無量寿」に訳し分けるという異本にはない点によって、本経が一層明確に唯一者としての阿弥陀仏生成の過程を示していると考えるのである。

会報

○本号は、第五七回学術大会紀要であるが、本号掲載の他に以下の研究発表があった。（発表順）

第一部会

儀礼論（関一敏）
丸山真男と宗教理論（池田昭）

第二部会

宗教と文化因子の関連について―トラホムルコの場合―（野村暢清）

第三部会

キルケゴールと悪（長谷修孝）

第四部会

田中正造とバイブル（長江弘晃）
鈴木大拙と滝沢克己の宗教論―その対比と批評―（土井洋）
鈴木大拙における「禅と日本文化」の問題（和田真二）

第五部会

末派修験の職分について（伊藤辰典）
魏晉南北朝における皇帝の喪礼について（田沼眞弓）

第六部会

原始仏教に於ける「他力的な道」に就いて（服部弘瑞）
ツォンカパの縁起観―『仏世尊礼讃文〝善説心髄〟』について―（安武智丸）
法蔵の縁起観―如来蔵縁起宗をめぐって―（織田顕祐）

第七部会

浄土西山義における『選択集』の地位（大塚霊雲）

第九部会

『教行信証』教巻における「無量寿経」発起序の意義（鶴見晃）

なお、発表を取り消したものは（部会、発表予定順）、第一部会　儀礼・神経症・遊び（堀江宗正）、文化批判・文化構築と宗教学（深澤英隆）、第二部会　ターミナルケアにおける宗教の役割についての一考察（森久保俊満）、ＩＳＫＣＯＮの思想と運動（中野毅）、第四部会　ヨハネス・ア・サント・トマにおける聖霊の賜物論について（岸英司）、バーゼルミッションとフェミニズム（横手征彦）、ニコライの日本理解（尾田泰彦）、第六部会　刹那滅・刹那生そして宗教的絶対性（玉城康四郎）、第九部会『往生要集』における浄土十楽の思想的背景について（常光香誓）、『教行信証』行巻の他力釈における一考察（吉本光俊）

○事務局のビル名称変更のお知らせ

旧　ル・マン　タケハラビル
新　ルマン本郷　　その他については変更なし

会員訃報

○日本宗教学会名誉会員、東京大学名誉教授、玉城康四郎先生は、一九九九年一月一四日逝去されました。享年八三歳。ここに謹んで哀悼の意を表し、ご冥福をお祈り申し上げます。