

佛教文化研究

第 13 號

淨土宗教學院研究所

1 9 6 6

佛教文化研究 第十三號

目次

鎌倉二位禪尼への消息と背後考……………	三
田全信……………	一—三
日本浄土教思想史上における凡夫性自覚過程について……………	惠
谷隆戒……………	三—三
歴史のダイナミズムの解明……………	藤
井正雄……………	三—四
—人類學のアプローチをめぐる覺書—	
實範「病中修行記」について……………	大
谷旭雄……………	四—六
—その構成と念佛思想—	
信の確實性について……………	峰
島旭雄……………	五—六

鎌倉二位禪尼への消息と背後考

三田全信

一序言

鎌倉の二位禪尼政子が法然上人に念佛について尋ね、上人から返事が禪尼に送られたことは康元元年（二二五六）親鸞によつて筆寫された「西方指南抄」中末に收められている。又了惠（一三三〇）は「和語燈錄」卷三に録し、舜昌は、「四十八卷傳」の第廿五卷に採擇している。ところが「和語燈錄」卷二には「淨土宗略抄」という可成り長文の一宗安心を記した文が收められていてその文末に
本にはく、この書はかまぐらの二位の禪尼の請にて、しるし進せらるゝ書也云云
と記されている。

前記の二位禪尼への消息と津戸三郎爲守への消息とは極めて類似していることは義山（二六四八〜一七一七）も「翼賛」二五に
今此御返事ト九卷傳津戸ヘノ御返事ト殊更ニ按合スルニ其詞少異ナレト義全同シ……
と指摘しているし、又津戸への消息は「西方指南抄」下末に收められ

鎌倉二位禪尼への消息と背後考

て「九月十八日」と日付がある。
この消息は又「九卷傳」三上、「四十八卷傳」卷二十八にも見えて
いる。

二位禪尼への消息といつても此等の消息が相互に密接な關聯のあることを究明しなければならぬのみならず、「漢語燈錄」卷十に出る「淨土宗略要文」も勘合しなければならない。同書の末尾に
此一條者元久元年二月十七日上人爲伊豆山源延所集也云云
とあるが二位禪尼への消息と全く無關係なものではないようである。恰も其頃には鎌倉政權には謀叛事件が續發していた事情も考えねばならない。

二 念佛功德の尋ね状

二位禪尼が法然上人に念佛功德についての尋ね状を送つたことは知られるがその原本が現存しないので詳しく知ることが出来ないのは遺憾である。「和語燈錄」にはたゞ「鎌倉の二位の禪尼へ進する御返事」とだけあるが、「西方指南抄」によればかまぐらの二品比丘尼、

聖人の御もとへ、念佛の功德をたづね申されけるに、御返事」とあるから一層その目的は明らかに知られる。だが何故二位禪尼が特に念佛の功德を尋ねたのであろうか、又その事に關して何か疑問があつたのではあるまいか。これは餘程吟味しなければならぬ。

二位禪尼への消息が津戸三郎爲守への消息と内容が類似しているという事については、「四十八卷傳」卷二十八によれば、爲守は法然上人に歸依して後一向專修の念佛者となり、同行三十餘人を入信せしめた。元久二年（一二〇五）の秋の頃に爲守は聖道の諸宗を謗り、專修念佛を盛にしたと將軍（實朝）に讒した者があつた。爲守はこれは一大事と法然上人に消息して專修念佛について喚問の時答える趣旨を尋ねしめてゐる。果して翌年（一二〇六）四月廿五日に喚問されたが上人の返事の如く述べたので無事に濟み專修の行は支障なしと許されたのである。「西方指南抄」に「九月十八日源空」とあるがこれは「四十八卷傳」の記事と一致するから、恐らく、元久二年（一二〇五）九月十八日であろう。この消息と二位禪尼への消息と内容が一致するということは恐らく津戸を訊問するため上人の所謂專修念佛の功德とはどのような趣旨であるか換言するならば謀叛を起さしめるような思想的なものが含まれていないかどうかを調べるためで、入信のための問答消息ではなかつたようである。越智專明師の「淨土宗年譜」には正治二年（一二〇〇）の事とあるが越智師は將軍頼朝が前年薨じ臺所政子^{（1）}が次いで尼となつた事から入信問法と推考され、消息を蓮上房^{（1）}を使つて送られたと解されたようである。伊藤祐晃師の「淨土宗年表」、藤本了泰師の「淨土宗大年表」はいづれもこれをそのまま繼承されている。

しかしこれは越智師の推測に過ぎないのではなからうか。「二位消息」と「津戸消息」との同異點を摘要すると、先づその共通點に、

- 一、法然房は熊谷入道や津戸の三郎が無智の者だから念佛を勧めたが有智の人には必ずしも念佛ばかりではないという風評は僻事で、念佛は有智無智を論じない事
 - 二、異解の人^{（津戸消息には一家）}のために施財供養し結縁助成することとは專修の妨とならない事
 - 三、念佛の心を知つた上で神佛祈禱は差支えない事
 - 四 念佛申事は心に願をたのみ口に名號を唱えて數をとることで行は行住座臥時處諸緣をえらばない事
 - 五 異學異解の人と論争して罪をつくらぬ事
- との五箇條を拾うことが出来るが、もしこれが禪尼に送つた消息と津戸へ出した返事との内容が異つていたとするならば愈疑惑を生ずるのである。同文であるということは照合した時所述が一致した證據にもなるという法然上人の細心の心遣いもあつた事と考えられる。又その相異點は個性によるもので取立てて論ずるほどの事はない。
- 二位消息には
- 一、津戸の場合念佛とあるのを特に專修念佛とされている事
 - 二、念佛は現當の祈禱となる事
 - 三、彌陀如來の御みやつかへとおぼしめすべく候等の用語の事
 - 津戸消息には
 - 一、御佛おほせにしたがひて、開眼してくださいませ候。阿彌陀

の三尊づくりまいらせさせたまひて候なる、返々神妙に候、いかさまにも、佛像をつくりまいらせたるはめでたき功德にて候也

二、いまいふべき事のあるとおほせられ候は、なに事にか候覧なむ條はゞかりか候べき、おほせ候べし。

との二箇條が異ついる。津戸のような信者が阿彌陀佛像を造つたことには何の不審もないが、津戸のような無智の人間が何か上人に訴えたくてそれが巧く表現出来ない事について上人から述べたい事を申し送られたいとの文の背後には、津戸の焦躁感が感じられ、又考方によつては津戸を將軍に讒言して功名にありつこうとしている人物を感じしめ、その事情を上人に訴えたいが表現出来ない複雑な心狀を讀取ることが出来る。

三 鎌倉武士と専修念佛

津戸事件は「吾妻鏡」にも見えない小事件である。しかし元久頃の鎌倉の情勢は謀叛續發で極めて緊迫していたと考えられる。それが専修念佛に關聯があるからいよいよ複雑化している。その主因は頼朝の薨後頼家の失政にある。頼家は十八歳で家督を相續し將軍職を襲つたので世の辛酸を嘗めて大成した人ではない。

彼は蹴鞠を好み、又奇を求め快樂に耽るなど失政續出し人心漸く離れ、二位禪尼の苦惱は詞に盡せぬほどであつたと考えられる。頼家が念佛僧を厭つたのは感覺的に黒衣が氣に入らなかつたからである。他に深い理由はなかつた。「吾妻鏡」正治二年（一二〇〇）五月十二日の記によると、念佛禁斷を命じ、側近の比企彌四郎が命をうけて政所の

鎌倉二位禪尼への消息と背後考

橋の邊で捕えた念佛法師の袈裟を剝ぎ取り焼き棄てるのが毎日のように續き牢舎に繋かれる者は數知れずとある。時に伊勢の修行者稱念坊という道心堅固の僧があつて俗の束帶も僧の黒衣も同じ黒色ではないか。にも拘わらず僧の黒衣だけを何故に嫌い禁ぜられるのであるか、當今政道亂れ、佛法世法も共に衰頽しやがて滅亡するであらう。稱念の法衣は火をかけても焼けぬといつた、火中に法衣が投げ入れられたが火は自然に消えたので取出して着し、許されて逐電してしまつた。この事實は疑問であるが、後禁斷の事も破れて世の笑草となつたとある。⁽²⁾従つて此時の念佛禁斷は、後發の専修念佛の彈壓とは頓る趣を異にしているようである。

このような失政のために謀反人が續出した事は「吾妻鏡」等に見えるところである。

頼朝が薨じた建久十年改元して正治元年（一二九九）から頼家が弑せられ、法然上人が二位禪尼へ消息を送られた元久二年（一二〇五）までの六年間に發つた事件を拾つて見ると、

(一) 正治二年（一二〇〇）正月には譜代の重臣を次第に讒訴し重臣等から嫌われ連署亂彈された梶原景時一族が滅亡した（吾妻鏡二六、北條九代記二）。

(二) 建仁元年（一二〇一）二月には越後国住人城四郎平長茂は改元の詔書が關東に下るを妨げ事成らず吉野に隠れていたのが一族悉く滅亡された（明月記、吾妻鏡一七、北條九代記三）。

(三) 建仁元年（一二〇一）五月近江國住人柏原彌三郎は頼朝の功臣で、朝廷の警固に加えられたが亂行が多く朝命に背きなどしたので追

討の兵を派遣され滅されてしまった(吾妻鏡一七、北條九代記二)。

(四) 建仁三年(一一〇三)六月阿野法橋全成(幼名今若)は頼朝の義弟になるが醍醐寺に入り悪禪師と呼ばれたほど剽悍であつたが謀叛を懐くとして北條氏のために滅され、その子頼全も亦京都で殺され又子の時元も殺されてしまった(吾妻鏡一七、北條九代記五)。

(五) 建仁三年(一一〇三)九月頼家の室であり頼家の子一萬の母である若狭局の父比企能員は政局の不利を知り二位禪尼政子の父時政の滅亡を謀り、政子はこの陰謀を時政に急報したので時政は能員を自邸に招き寄せて殺した。これを知つた能員の一族は一萬を擁し一萬の館小御所に集り、時政に抗したが敗れ館に火を放ち一萬(六歳)は焼死した(愚管抄、吾妻鏡一七、北條九代記三)。

(六) 同年九月頼家は能員及び一萬の事を怒り時政の討伐を謀つたが謀が漏れ、母政子は迫つて落筋せしめ伊豆修善寺へ幽した(吾妻鏡一八、北條九代記三)。

(七) 元久元年(一一〇四)七月頼家は北條時政の謀により、將軍實朝(頼家弟)の命として修善寺に湯治中に殺された。歳廿三という。(吾妻鏡一八、愚管抄、將軍次第、北條九代記三)。

(八) 元久二年(一一〇五)六月譜代の重臣であり北條時政の婿である畠山重忠、その子重保は時政の後室牧方と折合わず牧方は自腹の娘の婿朝雅(政)と組し畠山を讒し謀叛と稱し滅亡せしめた。(吾妻鏡一八、北條一八、北條九代記三)。

(九) 同年七月、牧方は朝雅を將軍に仕立てようと陰謀したが謀が政子に知られ、朝雅は誅せられ、時政は出家した(吾妻鏡一八、北條九

代記三)。

(十) 同年八月時政の婿であり政子の異腹の妹婿である宇都宮彌三郎頼綱が謀叛を疑われ忽ち出家して蓮生と號し郎徒六十餘人同じく出家した(吾妻鏡一八)。

以上鎌倉に起つた事件の概要であるが、將軍頼家の失政のみならず政權の紊亂から生ずる謀略悲史であろう。

こうした鎌倉情勢にあつて滲透して行つた佛教は主として榮西の弘めた禪宗と法然上人の淨土宗とである。榮西は將軍家に結びついて勢力を張つて行つたが淨土宗は武士階級と庶民階級に迎えられて弘傳している。殊に謀叛を疑われ或は疑われ易い人々が歸依入信者であつたりする。數例を引くと、(一)頼朝の子である貞曉は初仁和寺に入り後高野山に移り明遍に従い淨土教を知り、法然上人の遺骨を明遍から譲られた念佛者である(四十八卷傳一六)。貞曉には謀叛の事はなかつたようである。遁世の生活に甘んじていたといえよう。但し「大日本史」一八〇には貞曉と能寛とは同一人と疑い、自殺したと記している。

(二) 畠山重忠は建久六年(一一九五)四月梶尾明恵に謁し淨土宗の法門を談じ出離の要道を承つた(吾妻鏡一五)とあるが、重忠は既に淨土宗に歸依していることも明らかで、彌勒信仰者であり名僧の名高い明恵に一度見参しようと思つたからであろう。従つて自身は淨土宗の法門を談じている。又その末子太輔房阿闍梨重慶は出家遁世して念佛していたが謀叛を企て、事發覺して誅せられた。時に元久二年(一一〇五)六月である(吾妻鏡一八・保曆間記北條九代記四)。

(三) 和田義盛一族は専修念佛者であつたが謀叛發覺し、孫朝盛は僧

都淨遍に歸依して出家し實阿彌陀佛と號したが渦中に捲き込まれて滅亡した。その一族の中に澁谷次郎高重、鹽屋三郎惟守の名を見るが「四十八卷傳」に見える澁谷七郎道偏一族の一人であろうか又鹽谷次郎高重は鹽谷朝業入道信西の一族であろう。時に建曆三年（一二一三）五月である（吾妻鏡二一、明月記）。

(四) 三浦一族の謀叛がある。義村は走湯山の道心者淨蓮房に歸依し念佛した事は著名である。義村は和田の亂にも加つてゐるが、後泰村の代に至つて謀叛し、隆寛に歸依した森入道西阿は義村の妹の婿であつたので同心し滅亡したが最後に念佛し法事讚を唱え義村の弟光村が調聲した。三浦一族の滅亡は寶治元年（一二四七）六月であつた（吾妻鏡三六、關東評定傳、北條九代記八等）。

その他専修念佛者に熊谷次郎直實⁽³⁾、結城七郎朝光⁽⁴⁾、相馬次郎師常⁽⁵⁾、宇都宮彌三郎頼綱⁽⁶⁾、大胡小四郎隆義同實秀⁽⁷⁾、諏訪入道蓮佛⁽⁸⁾、千葉六郎胤頼⁽⁹⁾、入道法阿⁽⁹⁾、大江廣元⁽¹⁰⁾、法名覺阿⁽¹⁰⁾、園田七郎成實同成家等武士階級に専修念佛は弘まつていた。元久の頃には頼家の謀殺、比企能員の謀叛、畠山一族の叛、宇都宮頼綱の事件等續發した時であつたがために津戸三郎爲守までが専修念佛に三十餘人も誘引したといふことで、讒せられたが政權を左右していた二位禪尼政子を少からず動揺せしめたであろうことが察知される。そして鎌倉武士達によつて歸依されてゐる法然上人の念佛とは如何なる教であるかとの疑問が投げられても寧ろ當然であろう。

四 二位禪尼政子の信仰歴と消息

鎌倉二位禪尼への消息と背後考

二位禪尼政子は「尊卑分脈」によると

元久二壬七廿出家明盛
建保三正六卒七十八歳
時政
號 北條四郎
遠江守從五下
關東執事第一



と見え、「大日本史」二二四の政子の評を觀ると、幼少の頃母に死別し繼母に育てられた事、姿色優れ、よく故事に通じ、識見あり、才智優れ、頼朝薨後政治に心を注ぎ嚴毅果斷福難を脱し功臣宿將も敢て異心を懷かず世に政子を稱讚して尼將軍といつたとある。

この評は政子の性格と経歴とを短言を以てよく表現しているであら

う。

二位禪尼の信仰歴を「吾妻鏡」を通じて拾ってみると、

(一) 正治二年(二二〇〇)正月十二日故將軍頼朝の一周忌に當つて禪尼は法華堂に佛、繪像釋迦三尊一鋪と除髪した髪の毛で縫つた阿字一鋪と、經、金字法華經六部、摺寫五部の大乘經を供え、導師葉上房律師榮西請僧十二口を以つて修し、此外百僧供を行つている(吾妻鏡一六)。これは將軍家の法要であるが禪尼の心を込めた髪縫阿字の字幅の事が記されている。

(二) 同年閏二月二日には禪尼は故將軍のために法華堂に於いて法華懺法を行つている(吾妻鏡一六)。

(三) 同年七月禪尼が京都へ注文した十六羅漢像が着荷したので見分し榮西の寺へ送らしめ、その十五日に金剛壽福寺で開眼供養が行われ、導師榮西の説法を聴聞している(吾妻鏡一六)。

(四) 建仁二年(二二〇三)二月廿九日禪尼の夢想によつて沼濱^(義朝の邸)を榮西の龜谷の寺へ寄進している(吾妻鏡一六)。

(五) 建仁三年(二二〇三)正月五日には禪尼は鶴岳神宮寺に於いて法華供養を行つた。導師は安樂房(重慶)である(吾妻鏡一七)。

(六) 元久元年(二二〇四)二月廿一日と廿八日禪尼は逆修を行つた。その導師は榮西である(吾妻鏡一八)。

(七) 同年五月十六日禪尼は金剛壽福寺に於いて祖父母の追善法會を行つている(吾妻鏡一八)。

(八) 同年十二月十八日禪尼が願主となつて描かした七観音の圖繪が南都から到着したのでその供養を行つた。導師は榮西である(吾妻六)。

以上は頼朝薨後頼家が継ぎ、その頼家も歿して法然上人から津戸への消息及び二位禪尼への消息のあつた六年間の禪尼の信仰歴である。

禪尼は明らかに葉上房榮西に歸依し、自行の各種の修法も悉く榮西に行わしめていた。もし淨土教を信仰しているならば、阿彌陀佛等に關する信仰記事が積極的に具現される筈である。殊に鎌倉の武士達が専修念佛に心を傾け大往生を遂げている例は二三に止まらない。禪尼は榮西のような新人を迎え禪に歸依したかに観えるが、行つてゐることは平安佛教の修法である。専修念佛が武家や庶民に迎えられるのに對し將軍家は平安佛教の傳統の格式を守ろうとしていたのでなからうか。

禪尼が假令法然上人に念佛の功德について尋ねる消息を送つたとしてもこれは強ち歸依によるものと断定することは出来ない。寧ろ譜代の重臣が前に事例を示したように次から次へと將軍家の恩顧から離れて行くかのように考えられ、その原因が或は専修念佛には謀叛的な思想を助成する何かがあるのではなからうかとの疑問を懐かしめたのかも知れない。換言すれば反逆思想の根元は念佛の功德にあるのかもしれないと解し、歸依を裝つて返書を求めたのであるまいか。

法然上人にとつては津戸から尋ね狀が来る、又禪尼からの尋ね狀が着く、これは尋常ではないと考えられ二位と津戸との消息の一致こそ専修念佛の正しさを示す證になると考えられたであろう、又禪尼の尋ねている念佛の功德については「佛もときつきし難しとのたまへり」とし又智恵第一の舍利弗も多聞第一の阿難も「知り難し」とあり「源空も聖教のこゝろをたにも一年二年などにては申つくもおぼえ候はず」と廣大無邊の徳と説いて「さりながらおぼせたまはりたる事なれ

ほのべ候べし」と縮めて口稱念佛によつて阿彌陀佛の救済を蒙ることを餘り難解な教義を説かず、念佛者の用心を交えて述べられている。

しかし用心だけでは消息に對する答に過ぎない。そこで歸依入信に尊かねばならないとするならば淨土宗の安心を述べた「淨土宗略抄」が添えられねばならないと考えるのである。勿論これ等が具備したからといつて禪尼が廻心して淨土宗に歸依入門したとは考えられない。しかし法然上人の返書は事が事だけにほぼ配慮されていると考えられる。それで親鸞も心を引かれたものか禪尼津戸の兩消息とも「西方指南抄」に収めている。

元久の頃の法然上人の身邊は多事多端であつた。その主なものを總合してみると元久元年（一一〇四）七月頼家が修繕寺で殺され、十月には山門の衆徒が蜂起して座主眞性に念佛停止を訴えているし、その十一月七日には所謂「七箇條起請文」を作つて門弟連署し座主に送つている。⁽¹³⁾翌元久二年（一一〇四）六月鎌倉では崑山重忠の叛があり七月には京都で源朝政が滅され、八月には宇都宮彌三郎頼綱が謀叛を疑がわて出家し八月には上人が瘡病を患われ、九月十八日津戸三郎爲守へ消息を送られ、これと前後して二位禪尼へ消息せられているのである。十月には貞慶が「興福寺奏狀」を草し十二月には奈良興福寺の僧徒が法然上人及びその門下を罪せよと騒いでいる。⁽¹⁵⁾⁽¹⁶⁾

こうした事情の下にあつて殊に津戸が謀叛を疑がわれ法然上人に善處を相談した消息を送り、これに關聯して二位禪尼から念佛の功德という尋ねがあつたといふことは單なる信仰相談ではないと考へざるを得ない。

信仰相談では寧ろ伊豆修善寺に幽閉され悶々の情禁じ難い頼家ではなからうか。

五 伊豆山源延への消息

「漢語燈錄」卷十に「淨土宗略要文」という一文が収められている。「善正寺本」「谷大本」「正徳本」いづれも大差はない。その文末に

本云建仁四年二月十七日黒谷上人爲伊豆山源延二所被集之要文也
私云二月廿日改元久一（善正寺本。正徳本意同。谷大本なし）

とある。その内容は「選擇集」に類同して、私釋段を除いたものといふことが出來よう。その異同を對照すると

淨土宗略要文

- 一、聖道淨土二門の文
- 二、釋尊出世本意の文
- 三、捨雜行歸正行の文
- 四、正雜二行の得失の文
- 五、三部經共に念佛往生を明す文
- 六、念佛往生本願の文（觀念法門の文を引かない）
- 七、念佛利益の文
- 八、末法萬年特留念佛の文
- 九、念佛多善根の文
- 十、六方諸佛唯證誠念佛の文（疏及法事讚の文を引かない）
- 十一、以彌陀名號付属舍利弗の文
- 十二、光明唯攝念佛行者の文（觀念法門及禮讚の文を引かない）

選擇集

- 第一篇 第一篇
- 第二篇 第二篇
- 第三篇 第三篇
- 第四篇 第三篇
- 第五篇 第五篇
- 第六篇 第六篇
- 第七篇 第十三篇
- 第八篇 第十四篇
- 第九篇 第十六篇
- 第十篇 第七篇

- 十三、約對雜善讚歎念佛の文
- 十四、付屬佛名の文
- 十五、三心の文（觀經、同疏の文を引かない）
- 十六、不簡下智破戒等念名號得往生の文
- 十七、修行淨業時節延促の文

（標題は筆者要約）

以上のように「略要文」と「選擇集」とは頗る類似するが「選擇集」の

第四篇、三輩念佛往生篇

第九篇、四修法篇

第十篇、化佛讚嘆篇

第十五篇、六方諸佛護念篇

が「略要文」には除かれている。何故除かれているのであろうか。「略要文」の意圖するところは初入門者に對する要領であつて従つて三心についても簡略であり、四修などは全く除かれているのは入信後に必要な事であるからであらう。此の點「略要文」は誘引の文であると考えられる。淨土宗がどういふ佛典祖釋に據つて成立しているかを示すため、先づ佛典祖釋への魅力を感じしめてある。少し佛敎知識がある人ならばその當時は容易に理解出來たであらう。

そこで此の文が送られた伊豆山源延とは何人であらうか。

伊豆山とは伊豆御山といひ走湯山ともいわれている。走湯權現を奉祀し、東明寺と號した（走湯山緣起）。將軍賴朝は權現を崇信し莊園を寄進しているし、臺所政子も一生不犯の尼僧法音を經師として厚遇し

- 第十一篇
 - 第十二篇
 - 第八篇
- （第三篇に含まれる）
（右同）

淨財を寄進している（吾妻鏡二）。走湯山は弘仁十年（八一九）空海が來山して結檀念誦したことがあるから（同山緣起）眞言宗であらうが、法音尼が何宗の人であるか詳かでない。又「四十八卷傳」二四や金澤文庫所出の假題念佛往生傳には法華の持者で眞言宗の尼、後に法然上人に歸依して專修念佛者になつた妙眞の名が見えている。又「吾妻鏡」一二によると建久三年（一一九二）熊谷直實は訴訟の事から不滿を懷き遂電して先づ走湯山の專光房へ立寄つている。そして同法と淨土宗の法門を談じて心が一時柔いだとある。

又「同」二七の安貞三年（一一三九）二月には走湯山の道心堅固の住侶淨蓮房が三浦義村の望を容れて彌陀來迎の化儀を行つたとある。

鎌倉時代の走湯山には上述の記事によつても明らかなように專修念佛の僧がかなり多く集つていたことが知られる。ところが源延なる僧が果して念佛者であつたかどうかは詳かでないとしても走湯山に寄つて念佛者の群に交り法然上人に教を乞うために消息を送つたに相違ない。而もそれが建仁四年（一一〇四）一〜二月であつたということは複雑な鎌倉事情と關聯して考へるならば、或は筆者の頗る大膽な推量ではあるが源延とは賴家の近習として信賴を蒙つていた太輔房源性ではなからうか。源延と源性とは延と性との字の相異で、鎌倉事情の複雑性を考慮するならば相手方の法然上人に慥が及ばぬように變名する場合も考へられる。又消息にしても原本が現存しないのであるから筆寫に際しての寫誤もあらう。又法然上人側に殘されたであらう草稿本に幕府からの疑難を避けるために一字を改變したとも考へられないこともない。彈壓や政争の激しい時代の記録書籍にはまゝ、偽裝された名が

見⁽¹⁸⁾える。

源性とは如何なる經歷の人であろうか。

「北條九代記」二によると

太輔房源性として、本は京師の間に住宅し、仙洞に伺候して、進士左衛門尉源整子と號す。儒流の文を學し、翰墨の字を練り、高野大師五筆の秘奥を傳へたり。垂露偃波の點回、鸞翻鵲の畫、蝌斗、龍書、慶雲、鳳書⁽¹⁹⁾皆以て骨法を得たりと傍若無人に自稱を吐散し「藁菑は飛で白からず、羲之は飛で白からず、羲之は白くして飛ず」など云ひわたり、後入道して太輔房源性と名付け、關東に下り將軍家に召出だされ、近侍出頭殆時めきけり……。

とあつて儒學佛法に通じた異才であつた事が知られるが、なお蹴鞠、曆算の術に秀で田頭里坪の目算の正確さは人を驚かすほどであつたとある（吾妻鏡）。

建仁三年（一二〇三）九月頼家の室若狭局の父比企能員が北條時政を嫌み謀叛を企てた事が漏れて殺され又その一族も滅ぼされた時、頼家の子一萬も共に歿したので源性はその遺骨を拾つて高野山に收めてい⁽²⁰⁾る（吾妻鏡一七）。

元久元年（一二〇四）二月伊豆山源延から法然上人へ消息したその返事として「淨土宗略要文」が送られている。これは何を意味するであろうか。もし源延が源性であつたとするならば、頼家が建仁三年（一二〇三）九月二位禪尼に迫られて出家し、將軍職を失脚した後、彼は鎌倉を去り伊豆山（走湯山）に身を寄せ、頼家が幽せられている修善寺を訪れて頼家を慰めたであろう。病身で鬱々としていた頼家は偶信仰

鎌倉二位禪尼への消息と背後考

を求め心の苦惱を脱れようとしたのではなからうか。それで彼はその當時鎌倉武士達が専修念佛に歸依したように彼も亦専修念佛の法を求めたのではあるまいか。頼家は偶訪れたであろう源性に此事を語り、源性は善知識の教を求めるとを約し、彼自身が走湯山で専修念佛僧とも交つている關係から建仁四年（一二〇四）法然上人に書簡を送つて淨土の教を求め、上人からは二月十七日付の返書があつたと解されるのである。

「吾妻鏡」は幕府の御用記録であるから或は曲筆してはいないとは限らないから「愚管抄」に據つてみると

頼家八世ノ中心テノ病ニテ、八月晦ニカウニテ出ノ、廣元ガモトニスエタル程ニ、出家ノ後ハ一萬御前ノ世ニ成ヌトテ、皆中ヨクテ、カクシナサルベシトモ思ハデ有ケルニ、ヤガテ出家ノスナハチヨリ病ハヨロシク成タリケル。九月二日カク一萬御前ヲウツト聞テ、コハイカニト云テ、カタハラナル太刀ヲトリテ、フト立ケレバ、病ノナグリ誠ニハカナハヌニ、母ノ尼モトリツキナドノ、ヤガテ守リテ修善寺ニヨシコメテケリ。悲シキ事ナリ。サテソノ年ノ十一月三日、終ニ一萬若⁽²¹⁾ヲバ義時トリテヨキテ、藤馬ト云郎等ニサシコロサセテウツミテケリ。サテ次ノ年ハ元久元年七月十八日ニ、修禪寺ニテ又頼家入道ヲバ指コロシテケリ。トミニエトリツメザリケレバ、頸ニヨ、ツケ、フグリヲ取ナドシテコロシテケリト聞ヘキ。とあつて、頼家の病が「世の中心ち」といつて、辭書によれば世の中の人が多くかゝる病とあるが「吾妻鏡」一七には御心「神辛苦非ニ直事」也……靈神之崇云云」とあるから恐らく發狂であろう。やがて

出家せしめられ、一子一萬が後繼すると思つたのか病は少し快方に向つたが、此の間二位禪尼の謀で天下二分の議が立てられ、これを不満とした一萬の外祖父比企能員が謀叛を起し謀が漏れて北條時政に殺されるのであるが「吾妻鏡」や「北條九代記」には一萬は比企の一族に擁せられ利あらず館に火が放たれ焼死したことになる。ところが「愚管抄」では建仁三年（一一〇三）十一月三日北條時政の長子義時が一萬を捕らえ藤馬という家臣に殺さしめ埋めたとある。元久元年七月十八日、頼家が修善寺の浴室で殺される事情も傳聞のようではあるが「吾妻鏡」より詳しく記している。しかし「吾妻鏡」と「愚管抄」といづれが事實を傳えているか判定し得る有力な史料がない。「明月記」さえもがこれを建仁三年九月の事として修善寺幽閉を薨去としてゐるから誤つてゐる。

さて源性は「尊卑分脈」を繕いても見當らない。身分は低かつたであろうけれども「九代記」にもあるように「利口才學」の人であつて殊に出家して巧に時運に乗じたのであらうのみならず佛教にも通じていたことは在家武士の入道とは異り太輔房と名乗つてゐることである。彼は頼家失脚後自らも鎌倉を追放されたのであらうが矢張人情として頼家を慕い一萬の遺骨を高野山へ⁽²⁰⁾收め、なお修善寺を訪れて頼家を慰めるなどしたと考えられる。私考するに「淨土宗略要文」なる一文は源延即源性に送られ源性から頼家に傳えられたと考へても不自然ではなからう。その年の七月十八日頼家は將軍實朝の命として時政が謀つて入浴中を襲い、殺したという修善寺悲史を閉づるのである。

歴史的な事件が前後したが此の事件の後翌年即ち元久二年（一一〇五）

九月津戸及び二位禪尼消息と次第するのであるから法然上人の消息は如何に重要な意味をもつかが推考されるのである。

六 結 語

鎌倉二位禪尼への法然上人の消息とその背後の事情を考察するには本稿は限られた一部を述べたに過ぎない。然し僅か數年間の出來事ではあるが將軍家にとつては運命を左右するほどの大事件が續發したからである。頼家は頼朝の後を繼いだが餘りにも若くて世の辛酸を嘗めていない。蹴鞠を樂むことは京都の貴族のスポーツとして風雅の道であるようであるけれども餘りに凝つて數百の人々を動かしたというの度は過ぎてゐるし、奇を好むのもよいが伊東崎なる富士の洞穴を探見せしめて幾人かの人命を失つてゐる。佚樂を事とし訴事を顧みず人心に背いて失政を重ねてゐる。そして内室若狭局の父比企能員一族及び子一萬を事變のために失つてゐる。遂に發狂したとして出家を迫られ修善寺に幽せられて殺されて了つた。彼が生前幽閉され忿懣して足掻けば足掻くほど情勢は悪化し頼るべき何もなくなつた。此時曾て利口才學を認められて頼家の寵を得て拔擢を蒙つた太輔房源性だけが、受けた頼家の恩義を忘れず頼家の子一萬の幼い骨を拾つて高野山へ收めたり、無聊に惱んでいる頼家を慰撫したと考へられる。或は信仰的仲介の役をつとめ、その當時武士の間に盛んに歸依渴仰された法然上人に問法、返書を得たのではなからうか。これが「淨土宗略要文」であると考えられることは假定ではあるが強ち不合理なことではないであらう。これに反して二位禪尼に送られた上人の消息は頼家事件が

(17) 淨蓮房とは恐らく隆寛律師の弟子南無房智慶の弟子乘蓮(蓮門宗派)であろう、最近樺田良洪博士が東寺から発見された「知恩講私記」に上蓮房と見えてある。淨蓮、乘蓮、上蓮皆普通で同一人をいうのであろうか。

(18) 「本朝祖師傳記繪詞」の作者湛空を耽空とし最近発見された「別時念佛講私記」の作者隆寛を劉官と記し、「吾妻鏡」でも源朝政を朝雅と記している等例は多い。

(19) 「和漢三才圖繪」に「歴代文字」として收められている。

(20) 一萬は「愚管抄」には義時が藤馬という士に殺させて埋めたとあるが「吾妻鏡」には

今日於ニ小御所跡、大輔房源性鞠足、欲レ奉レ拾ニ故一幡君遺骨之處、所レ燒之死骸、若干相交而無レ所レ求、而御乳母云、取後合レ着ニ染付小袖一給。其文菊枝也云云、或死骸、右脇下小袖僅一寸餘焦殘、菊文詳也、仍以之知レ之奉レ拾了。源性懸レ頸、進ニ發高野山、可レ奉レ納ニ奥院云云

とあるから乳母の見分による確認とあるから「吾妻鏡」が正しいようで「愚管抄」は何に據っているか知り難い。

日本淨土教思想史上における凡夫性自覺過程について

惠 谷 隆 戒

日本淨土教思想の端緒を開いた者は、聖徳太子であると云うべきであろう。尤も學者によつては、太子に阿彌陀佛の淨土へ往生する思想があつたか否かについて疑問をいだく者もあるであろう。しかしながら、法華經義疏第四⁽¹⁾に、法華經藥王菩薩本事品に記す「若し女人ありて、この藥王菩薩本事品を聞いて、能く受持せん者は、この女身を盡して後に復た受けざらん。若し如來の滅後、後の五百歳の中に若し女人ありて、この經典を聞いて説のごとく修行せば、ここにおいて命終して即ち安樂世界の阿彌陀佛の大菩薩衆の圍繞せる住處に往いて、蓮華の中の寶座の上に生れん」とある文を解釋して次の如く記してある。

第一明_下轉_二女身_一生_中無量壽國_上

これによつて見れば、太子に阿彌陀佛の淨土へ往生する思想があつたことは否定することが出来ないし、また維摩經義疏上卷に⁽²⁾

無量壽經云唯除五逆誹謗正法者但爲_二一念_レ非_レ謂_二一生終_レ身修行_一也とあり、無量壽經の第十八願文を引用し、上品の淨土に往生すること

日本淨土教思想史上における凡夫性自覺過程について

とが強調してある點から考察しても、阿彌陀佛の淨土へ往生する思想がなかつたとすることは出来ないであろう。また太子の滅後において夫人が太子の死後の世界を想像して作製された天壽國繡張は一般によく知られている有名な作品であるが、その天壽國に關して學者間において、無壽國とする説と天壽國とする説とがあり、異論が戦わされていることは周知のことであるが、その何れにしても死後淨土に往生する思想があつたことは事實であり、また法隆寺の釋迦像造銘に

蒙此願力轉病延壽安住世間若是定業背世者往登淨土早昇妙果

とあることによつても、死後淨土往生の思想があつたことは否定することが出来ないであろう。従つて淨土往生の思想は、聖徳太子に端を発すると見ることは、敢えて誤りでないと云うことは出来ないであろう。そこで日本淨土教思想史上における凡夫性の自覺過程について考察する場合に、最初に聖徳太子の凡夫性自覺が如何なるものであつたかを考えて見ることは、太子の思想が後世の日本淨土教思想に影響すること極めて大なるものがあるだけに、すこぶる重要性を持つてい

るものとせなければならぬ。そこで聖徳太子の凡夫性自覺の問題について以下卑見を述べてみるであろう。

太子の凡夫性の自覺が文献に現れているのは、憲法十七條の第十條に

十曰絶_レ忿_レ棄_レ瞋_レ不_レ怒_二人皆有_レ心_レ心各有_レ執_レ彼是則我非我是則
彼非我必非_レ聖_レ彼必非_レ愚_レ共是凡夫耳是非之理詎能可_レ定相共賢愚如_三
纒無_レ端是以_レ彼人雖_レ瞋_レ還恐_三我失_レ我獨雖_レ得從_レ衆同舉

とあることが最も端的に表現されている言葉である。人皆心あり、心各々執るところあり、彼是なるときは則ち我非なり。我是なるときは則ち彼非なり。我必ずしも聖に非ず、彼必ずしも愚に非ず、共に是れ凡夫のみと主張されていることは、常住眞實の如來、換言すれば絶對者に對したときに、すべての人間を凡夫とし、人性平等觀に立脚した凡夫性の自覺であり、絶對者に對したときには、相對的なあらゆる概念を否定した、絶對否定的な立場においての凡夫性の自覺がなされているのである。従つて、相對的立場にある凡夫の是非善惡賢愚の對立概念は、常住眞實の法身如來の前には、悉く否定されるものであつて、法身如來のみが眞實であり、一切衆生の價值判斷は悉く虚假であり、戲論であると云うことになる。ここに世間虚假唯佛是真と云うことが成り立つ理由がある。この言葉は、太子が平素側近の者に語られた言葉として有名であり、太子滅後、太子が往生せられた淨土の世界を想像して作製された天壽國繡張に記された言葉であるが、絶對者である法身如來のみが眞實であつて、相對的世界は悉く虚假であると云う觀點に立つて、我々衆生を悉く凡夫とせられたものと考えられる。

太子のかかる凡夫觀は、常住眞實の法身と我々衆生とは、本來的に身體を等しうしているものであり、如來によつて育てられ生かされておりながら、常に如來に背反をしている自己にめざめたときに、凡夫性の自覺がなされることを意味するものである。従つて如來に歸依すればするほど、凡夫性の自覺は一層深刻に反省されて來ることになる。ここに世間虚假唯佛是真と云う言葉の意義があると考えられると共に、太子の著された三經義疏の中に、諸所に五濁八苦にせめられてゐる凡夫の現實が説示されている所以があると考えられる。それ故太子の凡夫觀は、如來の大悲に背反している自己を發見したときに、凡夫性の自覺がなされて來るものであつて、そうした反省なしに凡夫性の自覺はあり得ないことになる。如來の大悲によつて育てられ生かされておきながら、常に如來の大悲に協力することを得ずして、徒らに背反している自己を發見したときに、痛烈な凡夫性の自覺がなされて來ることになるのであつて、かかる自覺が後世の淨土教思想に大なる影響を及し、平安朝中期以降において勃興して來た凡夫性の自覺となつて來たものであり、太子はそうした思想の端緒を開かれたものとして、日本淨土教思想史上における凡夫性の自覺過程の淵源をなすものとして注目すべき思想であると考えられる。

前述の如く、太子によつて提唱された凡夫性の自覺は、太子以後において如何ような展開を見ることになつたであろうか。そうした問題について以下時代の移り變るに従つて、その推移の状況について卑見を述べるであろう。太子以後奈良朝時代の淨土教思想の内容を研究する資料としては、筆者の復元した智光の無量壽經論釋₍₃₎五卷のみであつ

て、その外にはこれを見ることが出来ない。従つて智光の思想の中に、凡夫性の自覺が如何ようになされているかを検討して見なければならぬ。ところが筆者の復元本によると、彼の凡夫性自覺の問題は何處にも見出すことが出来ない。尤も復元出来なかつた箇所はこの問題を論じているかも知れないが、しかし彼の思想は、北魏の曇鸞や新羅浄土教の思想的影響を受けているもので、聖徳太子の如き痛烈なる自己反省の結果、すべてを凡夫と見るが如き自覺はなされていなかったものようである。従つて後世の浄土教において主張するが如き、自己を罪惡生死の凡夫とする思想の如は未だ現れていなかったものの如くである。ただ彼の思想中に見出される問題は、無量壽經の第十八願文に記す唯除五逆誹謗正法と觀無量壽經の下品に記す五逆の罪人も合聲不絶具足十念稱南無阿彌陀佛することによつて浄土往生が可能であることを會通しているのみである。觀經下品に説く五逆罪を犯した者が往生出来るのは、本有佛種子を持つていて、一時惡道に墮し、善縁に遇うことによつて十念を具足し、菩提心を發して浄土に往生することが出来るのであると理解し、五逆罪は犯していても正法を誹謗しないから往生が可能であるのであるから、如來の本願に背反する者は往生不可能であることになる。そうした觀點からすれば、彼にも凡夫性の自覺が皆無であつたと云うことは出来ないであろうが、兎も角彼の思想には痛烈な自己反省の思想は見當らないように思われる。彼の思想においては、本有佛種子を持つているか否かと云うことが根本の問題であつたようであるが、本有佛種子とは佛性の問題を指し示したものであり、人間の本性を表現したものであろう。こ

日本浄土教思想史上における凡夫性自覺過程について

の佛性の問題については、彼以後、即ち奈良朝末期より平安朝中期に至つて、法相宗の五性各別説に對して、天台、三論の悉有佛性説との間に、猛烈な論争が展開されたことは周知の事實である。悉有佛性説を強調した天台、三論においては、唐の法實の著した一乘佛性究竟論に立脚して、人間の本性の中に佛性と凡夫性の二面を包攝するものとする説は、比叡山を中心とする天台教學の中心思想として展開し、それが浄土教思想の上にも反映して、凡夫性自覺の思想にも大きく影響するところがあつた。

次に平安朝初期において凡夫性の自覺が如何ようになされたかについては明白でないが、傳教大師最澄の發願文⁽⁵⁾に

悠悠三界純苦無^レ安也擾々四生唯患不^レ樂也牟尼之日久隱慈尊月未^レ照近^レ於三災之危沒^レ於五濁之深加以風命難^レ保露體易^レ消草堂雖^レ無^レ樂然老少散^レ曝於白骨^レ土室雖^レ闊邇^レ而貴賤爭^レ宿於魂魄^レ瞻^レ彼省^レ已此理必定仙丸未^レ服遊魂難^レ留命通未^レ得(中略)伏尋^レ思^レ已行迹^レ無^レ戒竊受^レ四事之勞^レ愚癡亦成^レ四生之怨(中略)於是愚中極愚狂中極狂塵有^レ情底最澄上違^レ於諸佛^レ中背^レ於皇法^レ下闕^レ於孝禮^レ云云とあることによつて知られる如く、彼が痛烈な自己反省の結果、自己を愚極底下の身であることを告白しているのである。また長講法華

經發願文や長講金光明經會式、長講仁王般若經會式の自懺悔に⁽⁶⁾

至心懺悔無量罪 我及法界諸群生 無明顛倒所迷惑 造作四重五逆等 乃至謗法闍提罪 自作教他具隨喜 我等今對諸佛前 發露衆多極重罪 至心慚愧盡懺悔 仰願十方一切佛 已作之罪盡消除 未來之惡更不造

とあることによつて、彼が自己反省の結果罪障懺悔していることが知られるのである。

これらの文献は、淨土教で主張するが如き凡夫性の自覺とは必ずしも同一のものではないが、絶對者に對して自己を反省したときに、なすべくしてなし得ざる自己を發見した結果にもとづくものであろう。

こうした煩惱罪障の自覺は、天台の止觀の實踐によつて一層深刻の度を増して來るものである。止觀の實踐は、自己の芥爾の妄心、即ち刹那々に起り來る自己の妄心を觀する實踐をすることであつて、一心三觀、十乘觀法の實踐を眞劍にやればやるほど、自己の煩惱妄念の結晶であることを自覺することになるのであつて、止觀の實踐は傳教、慈覺等の系統において特に強調するところであるから、慈覺大師圓仁の系統においては、特に凡夫性の自覺が力説されて來ることになるのは理の當然であるが、圓仁が如何ように凡夫性の自覺を強調したかは、確實な資料が現存していないために明白を欠くが、彼は入唐して五臺山大聖竹林寺に滞在して、法照の五會念佛を修得し、更に長安の通化門外にある章敬寺に居住して、法照の門人鏡霜⁽⁷⁾について淨土教を學んで歸朝したことは、彼の著した入唐求法巡禮行記⁽⁷⁾に記すところであり、彼が法照流の淨土教思想を受容し、比叡山を中心に常行三昧の念佛を弘通したことは史實に明かなところである。法照は一名後善導⁽⁸⁾とも呼ばれており、善導の提唱した曠劫よりこのかた常没常流轉の凡夫である自覺は、法照の著作の至るところに見ることが出来るのであつて、彼によつて法照流の淨土教思想が受容されている限り、彼に善導、法照などの主張する凡夫性の自覺があつたであらうことは容易に

想像することが出来るのである。彼の凡夫性の自覺は、彼の門流の者に影響し、平安中期になつて、空也、良源、千觀、源信、靜照、禪瑜などの思想となつて展開し、後世次第に強力に展開して來ることになつたものと考えられる。

前記慈覺の系統に属する諸師の中でも、凡夫性の自覺思想が顯著であるのは、源信と靜照とであろう。源信即ち惠心僧都は、その著往生要集の卷頭に

夫往生極樂之教行濁世末代之目足也道俗貴賤誰不歸者但顯密教法其文非一事理業因其行惟多利智精進之人未爲難如予頑魯之者豈敢矣是故依念佛一門聊集經論要文披之修之易覺易行云云

とあることによつて知られる如く、彼は顯密の教法を利智精進の人の修行とし、自己の如き頑魯愚鈍の者は、修し易く、行じ易き念佛の一門によつて淨土に往生すべきであることを強調しているのであつて、ここに自己反省の結果、自己が魯鈍頑愚であると云う自覺に徹していたことが理解されるのであるが、彼のそうした自覺は、絶對者である如來に對して、自己の煩惱具足の凡夫であると云う自覺に徹したものでなく、顯密の教行の難行に堪えうる機根でない⁽⁹⁾と云う自覺から、自己を頑魯の器であると主張したものであつて、必ずしも如來の大悲願力によつて育てられ生かされておこながら、常に如來に背反している自己を發見し、痛烈なる罪障懺悔より出た凡夫性の自覺とは云えないように思われる。また同じ往生要集卷中の第二修行相貌の條に、善導の往生禮讚の文を引用して、

二深心謂信¹知自身是具足煩惱²凡夫善根薄少流轉三界未出³火

宅今信下知彌陀本弘誓願及稱名号下至十聲一聲等定得往生
乃至一念無有疑心

と記して、凡夫性の自覺について述べているけれども、彼は善導の著した觀經疏散善義を見ていないから、散善義に現れている善導の徹底した凡夫性の自覺についての思想的影響は見る事が出来ない。また彼の著した二十五三昧式に

何況人身難受佛法難值今宿因多幸已真諸緣出離生死之計只可
在入時而深貪著名利不厭生死鎮拘牽愛欲無修淨業頭
戴霜雪心染俗塵一生雖盡希望不盡我等適剃頭不剃心染衣不
染心常念世俗事假名阿練若破戒答還越白衣可恥可恥可
悲可悲云云

とある。ここにも源信の凡夫性自覺の一面が現れているけれども、善導の如く、如來の願力に對して自己を反省し、痛烈な反省の結果生れて來た凡夫性の自覺とは、幾分かその性格を異にしたものがあるように思われる。兎も角彼の思想の中には、善導の著した觀經疏散善義の思想が受容されていないために、深刻な凡夫性の自覺がなされていないのであつて、單なる顯密の修行の機根でないと云う立場から來た自覺である。何故に彼がかくの如きことを主張したのであるかと云えば、彼の思想の根底には、摩訶止觀の思想があり、更に唐の法寶の著した一乘佛性究竟論に記す凡夫性と佛性との二重性を持つている人間觀に立脚していたからであろう。従つて彼の思想の中には、自己の中に本來的に具有している佛性の開顯、佛性の實現に中心がおかれており、その實踐を根本としていたために、佛性に背反する凡夫性の自覺

日本淨土教思想史上における凡夫性自覺過程について

のみに終始して、絶對者である如來に對する凡夫性の自覺がなされないことになつたものと考へる。彼が唯心の彌陀、己心の淨土を強調する點から考察しても、そうした理由が理解されるのであつて、彼の淨土教思想は、神祕主義的、觀念主義的な立場に立脚しているものであるから、善導の如き實存主義的な淨土教思想とその立場を異にしているために、かく如き思想となつて來たのではないかと思はれる。

次に彼と同時代の先輩である比叡山の靜照には凡夫性の自覺が如何ように表現されているかと云うに、彼の著した極樂遊意の中にはこれを見る事が出来ないが、四十八願釋の上に、その一端を見ることが出来る。それによると

釋曰阿彌陀佛善攝衆機不捨凡下欲令皆生既知九品往生請
莫嫌其小耳又四十八願宜知旨趣

とあり、阿彌陀佛の本願は萬機普益であつて、小乘をもきらわず、皆往生することを得と主張して、凡夫の往生を強調している點は、直接凡夫性の自覺を力説したものでないにしても、彼が顯密の行法では證悟することが困難であると云う自覺にもとづくものと思はれるので、凡夫の救濟を目的としたのが阿彌陀佛の本願であると觀破している點は、後世の淨土教展開の上に、大なる貢獻をもたらしたものと考へられる。また彼と同時代の禪翁は、新十疑論や二十往生大願を著して、彌陀の第十八願の願力によつて、觀經下下品に説く惡機の十念稱名往生を強調しているのであつて、これも前者と同様に、直接自己の罪業深重の凡夫であると云う自覺にもとづくものとは云えないにしても、罪惡の凡夫が、如來の願力によつて往生し、如來は罪惡の凡夫を

救済せんがために本願を立てたものと見る點において、前者と同様に凡夫往生を強調するに至つたものと考えられる。兎も角、比叡山を中心に展開した淨土教は、その根本思潮が止觀の實踐に中心をおいていた關係上、觀念主義的淨土教となり、本迹不二の觀心に重點をおいていたために、自己が本來的に具有している佛性を開顯することに中心をおいていたからして、卽身成佛が強調され、本覺法門に立脚した唯心己心が力説されて來たものであつて、唐の道綽、善導が主張するが如き罪業深重の凡夫の自覺がなされなかつたものと考えられる。尤もそれについては、叡山淨土教諸師は、共通的に善導の散善義に眼を注いでいない嫌がある。もしも彼等諸師が、善導の散善義を熟讀していたならば、今少し深刻な自己反省がなされ、痛烈な凡夫性の自覺がなされたであろうと思われなければならない。そうした點に着眼していないから、勢いかくの如き説をなすに至つたものであろう。

罪業深重の凡夫性の自覺は、唐の善導の著作である觀經疏散善義の思想の上に最もよく表現されているのであつて、それは末法の自覺にもとづく思想が基盤となつていたからであらうと思われるが、同時代の新羅の淨土教思想には、そうした痛烈な凡夫性の自覺は現れていないのであつて、善導の散善義の思想が我が國へ受容されることによつて、凡夫性の自覺が深刻になつて來たものと考えられるが、比叡山を中心とした平安中期の淨土教家の思想の上には、善導の散善義にもとづく思想の影響は見る事が出来ないのである。散善義の思想を我が國において最初に紹介したのは、源信より凡そ五十年ほど後に出た、源隆國の編纂した安養集(13)に始まると見るべきである。この書には散善

義の殆んど全文が引抄されてあるのであつて、この書が公にせられることによつて、散善義にもとづく凡夫性の自覺が強烈に展開して來ることになつたのである。かかる立場から考えれば、安養集の編纂は、日本淨土教思想史上に一大轉機を與えたものとして注目せなければならぬ。安養集以後において、善導の散善義に立脚して凡夫性の自覺を強調した者は、平安末期に出世した永觀であろう。彼の著した往生拾因(14)に

夫以衆生無始輪廻諸趣・諸佛更出濟度無量恨漏・諸佛之利益猶爲生死凡夫・適值釋尊之遺法・盍勵出離之聖行・一生空暮再會何日眞言止觀之行道爾易・迷論法相之教理奧難・悟不勇猛精進・者何修之不聰明利智・者誰學之朝家簡定賜其賞・學徒競望增其欲・暗密行・忝登偏照之位・簡毀戒質・誤居持律之職・實世間之假名智者所厭也今至念佛宗者所行佛號不妨行住坐臥所期極樂不簡道俗貴賤・衆生罪重一念能滅彌陀願深十念往生公家不賞自離名位之欲・檀那不祈亦無虛受之罪・況南北諸宗五證權實之教・西方一家獨無方便之門・鸞峯雲晴四十八願月圓王城春來十六想觀華鮮月光重百練而彌陀影現華色入七寶・而國界嚴飾幸依念佛之一宗・聊集往生之十因・出輪廻之鄉・至不退之士・若非此行・復尋何道・無一因不具十因之行・無一念不成九品之因・可謂行高千葉理光萬代斯實往生之妙術出離之要道也云云

と記し、善導の散善義に記す凡夫性の自覺思想を受容して、無始よりこのかた生死に流轉している凡夫であることを強調し、そうした罪惡生死の凡夫が、彌陀の本願をたのみ、念佛することによつて罪障消

滅して淨土に往生することが出来ること主張しており、罪業深重の凡夫が淨土に往生するには、本願に隨順して念佛するより外に出離の妙術なきことを力説しているのである。また彼の著した往生講式⁽¹⁶⁾には

抑我等從^レ無始^レ以來流^レ轉生死^レ于^レ今不知^レ出離方法^レ過去無量諸佛利益已漏現在十方諸佛教化未^レ預哀哉猶爲^レ常沒凡夫^レ可^レ恥可^レ恥可^レ悲可^レ悲幸^レ今遇^レ釋尊之遺教^レ勤^レ修往生極樂^レ之業出離要道何事如^レ之云云

と記し、善導の主張する常沒常流轉無^レ有出離之縁の凡夫の自覺が深刻になされているのであるが、この外に往生講式⁽¹⁶⁾には次の如き文がある。

懺^レ悔業障^レ夫人之在^レ世誰畏^レ罪業^レ不知^レ後世^レ恣作^レ衆罪^レ尤愚也(中略)如^レ是一日惡念之報受盡尚難況^レ一生之間惡業乎何況無始已來惡業乎悲哉未來無窮生死出離何時乎幸^レ今值^レ大乘懺悔法^レ始^レ自^レ無始罪障^レ皆悉可^レ懺悔^レ但業障年深懺悔日淺各^レ三業運^レ誠修^レ事理懺悔(中略)但事理懺悔不堪者一心念^レ彌陀佛^レ一念之間能滅^レ八十億劫生死之罪^レ何況念念乎是故常念^レ彌陀^レ者恒修^レ懺悔^レ之人也今^レ以此等懺悔力^レ始^レ自^レ弟子罪障^レ乃至一切有情業障皆悉懺悔仍各發^レ勇猛懺悔心^レ懺^レ悔罪障^レ禮^レ拜彌陀佛^レ矣

とあるが如く、自己の無始以來の罪障を徹底的に懺悔することによつて、如來の本願力によつて救済されることを強調しているのであつて、絶対に自力によつては浮ぶ瀬のない罪業深重の凡夫であることの自覺に徹し、他力本願によるより外に浮び得る方法のないことを確信し、ただ一心不亂に念佛して淨土に往生することを主張した彼の思想

日本淨土教思想史上における凡夫性自覺過程について

の中には、平安中期の比叡山を中心とした觀念主義の淨土教に反旗をひるがえして、宗教的實存主義へと方向を轉じている姿を看取することが出来るように思われる。

かかる傾向は、彼の門人である珍海においても同様であつて、珍海の著した決定往生集にそうした思想を見ることが出来る。即ち第三昇道決定⁽¹⁷⁾の條に

世俗凡夫常沒之類寧可^レ於^レ中自憚^レ非分^レ故觀經云亦令^レ未來世一切凡夫欲^レ修^レ淨業^レ者得^レ生^レ西方極樂世界^レ(中略)信^レ知身是具足煩惱凡夫善根薄少流^レ轉三界^レ不出^レ火宅^レ今信^レ下知彌陀本弘誓願及稱^レ名號^レ下至^レ三十聲一聲等^レ定得^レ往生^レ乃至^レ一念無^レ有^レ疑心^レ故名^レ深心^レ云云既言^レ具足煩惱凡夫^レ直是常沒世俗凡夫得^レ往生^レ也云云

とあつて、唐の善導の思想を受容して、煩惱具足の凡夫の往生を強調しており、また第五修因決定の中、第三明往生正業の條に、善導の觀經疏散善義に記す一心專念の文を引用し、正助二行について述べており、また第八弘誓決定の條において如來の本願力によりて下劣凡愚罪業深重の者といえども決定往生することが出来ること主張しているのであつて、珍海自身の凡夫性の自覺は表面に現れていないけれども、善導の凡夫性の自覺思想を受容しているから、永觀と同じく痛烈な自己反省はなされたものと考えられる。兎も角、永觀や珍海に至つて、善導の散善義の思想を受容することによつて、如來の本願力を重視し、罪業深重の凡夫といえども、稱名念佛することによつて、超えることの出来ない障塵を超えて、阿彌陀佛の淨土に往生することが出来ること云う、宗教的實存主義に立脚した淨土教が興起し、やがて

それが法然上人に影響して凡夫性の自覺は一層徹底して來ることになるのである。

法然上人の凡夫性の自覺は、唐の善導のそれを全面的にすなおに受容したのであつて、善導は末法思想に基盤をおき、時と機の問題に立脚して、痛烈なる自己反省の結果、曠劫よりこのかた常没常流轉無有出離之縁の凡夫であることの自覺に徹し、そうした自己の無力を信じ自覺すると共に、如來の本願力を絶對に信順し、佛願、佛意、佛敎に隨順して口稱念佛することによつて、浮ぶ瀬のない凡夫が、浮び出ることが出來て、報土に往生することが出來ると強調したのであつて、ことに觀經の九品の機を悉く凡夫と觀察し、如來の本願は、末代五濁の凡夫を救濟せんがために立てられた本願であると確信し、末法今時の一切衆生は、悉く口稱念佛によつて救濟されること以外に方法のないことを強調したところに特色をもつものである。そうした凡夫性の自覺をそのままに受け容れたのが法然上人であつた。従つて上人の凡夫性の自覺は、一切衆生を悉く凡夫と見、凡夫の救濟される唯一の道は、選擇本願を信順し、ただ一向に念佛することによつてのみ淨土に往生することが出來ることを力説されたのであつて、聖光房に示されたお言葉⁽¹⁸⁾の中に

およそ佛敎おほしといへども、詮ずるところ戒定慧の三學をばすぎず。いはゆる小乗の戒定惠、大乘の戒定惠、顯敎の戒定惠、密敎の戒定惠なり。しかるにわがこの身は戒行において一戒をもたもたず。禪定において一もこれをえず。智惠において斷惑證果の正智をえず。これによつて戒行の人師釋していはく、尸羅清淨ならざれば、

三昧現前せずといへり。又凡夫の心は物にしたがひてうつりやすし、たとふるにさるのごとし。まことに散亂してうごきやすく、一心しづまりがたし、無漏の正智なに、よりにてかをこらんや。もし無漏の智劍なくば、いかでか惡業煩惱のきづなをたゝむや。惡業煩惱の絆を斷ぜずば、何ぞ生死繫縛の身を解脱する事をえんや。かなしきかなく、いかんせんく。こゝにわが心に相應する法門ありや。わが身にたへたる修行やあると、よろづの智者にもとめ、もろくの學者にとぶらひしに、をしゆる人もなく、しめすともがらもなし。しかるあひだなげきく經藏にいり、かなしみく聖敎にむかひて、てづからみづからひらきてみしに、善導和尚の觀經の疏にいはいはく、一心專念彌陀名號行住坐臥不問時節久近念念不捨者是名正定之業願彼佛願故といふ文を見得て後、われらがごときの無智の身は、ひとへにこの文をあふぎ、もはらこのことほりをたのみて、念念不捨の稱名を修して、決定往生の業因にそなふべし。ただ善導の遺教を信ずるのみにあらず、又あつく彌陀の弘願に順ぜり。願彼佛願故の文ふかくたましいにそみ、心にとどめたる也。

と主張して、自己の戒定惠三學の器でないことを痛感し、煩惱具足の凡夫は、善導の指南に従つて、如來の本願を信じ、口稱念佛して淨土に往生するより外に方法のないことを自覺されている。また常に仰せられる御詞⁽¹⁹⁾に

我はこれ烏帽子もきざる男なり。十惡の法然房愚痴の法然房が念佛して往生せんと云也。

とあつて、自己の罪惡生死の凡夫であることの自覺が徹底的になさ

れていることが伺われるのである。また上人と明遍との問答⁽²⁰⁾において明遍問たてまつりての給はく、末代悪世のわれらがやうなる惡濁の凡夫、いかにしてか生死をはなれ候べき。上人答ての給はく、南無阿彌陀佛と申して極樂を期するばかりこそしえつべき事と存じて候へ。

僧都のいはく、それは形の様にさ候べきかと存じて候。それにとりて決定をせん料に申つるに候。それに念佛は申候へども、心のちるをばいかゞし候べき。上人答ていはく、それは源空もちからをよび候はず。

僧都のいはく、さてそれをばいかゞし候べき。上人のいはく、ちれども名を稱すれば、佛の願力に乗じて往生すべしとこそ意えて候へ。ただ詮ずるところ、おほらかに念佛を申候が第一の事にて候也。

僧都のいはく、かう候へ。これうけ給はりにまいりつるに候と。

上人又僧都退出の後、當座のひじりたちにかたりての給はく。欲界散地にむまれたるものはみな散心あり。たとへば人界の生をうけたる物の目鼻のあるがごとし、散心をすてて往生せんといはん事、そのことはりしかるべからず。散心ながら念佛申すものが往生すればこそめでたき本願にてはあれ。この僧都の念佛申せども、心のちるをばいかゞすべきと不審せられつるこそいはれずおぼゆれとあることによつて知られる如く、上人はすべての人間を、凡夫と見、凡夫である限りにおいては、如何なる人といえども煩惱妄念の起つて來ることは當然のことであつて、煩惱を滅却して念佛するのではな

く、煩惱の起る中から念佛することによつて、やがて煩惱を超越して如來の救済にあづかることが出来るのであると強調している點は、實存主義的性格を物語つてゐるものとして注目すべき點であらう。

絶對者である如來の前にぬかづくとき、一切衆生は悉く凡夫であり、五惡五濁に沈論している罪業深重の凡夫以外の何者でもないと言ふ自覺は、選擇本願を信順すればするほど深刻に反省されて來るものでなければならぬ。従つて我々凡夫の救われる道は、本願に隨順するより外に絶對にあり得ないと云ふ確信に立脚したところに、法然上人の思想信仰が成立つてゐると云ふことが出來ようか。換言すれば、自己の無力をほんとうに自覺した者こそ、如來の願力によつて救われている人であるとも云えるであらう。そうした立場において選擇本願の念佛が絶對性をもつことになつたものと考えられる。上人が煩惱具足の凡夫、浮ぶ瀨のない罪惡の凡夫の自覺に徹せられたのは、善導の思想を絶對に信順されたからでもあらうが、他面から考察すると、惠心流の天台は、元來止觀の實踐に重點をおく學派であつて、その系統を踏む上人もまた止觀の實踐者であつたことには相違ない。止觀の實踐は、自己の煩惱が起つて來るありのままの姿を認識し、それがそのまま實相であると云ふ自覺に徹することになるのであるから、平安末期の惠心流教學においては、四重興廢の論理にもとづいて、妄法本有を強調するのである。四重興廢の中の迹門は理であり、本門は事であり、觀心は理事不二であつて、迹門は認識論であり、本門は存在論であり、觀心は實踐論に該當するものである。認識論と存在論と實踐論は哲學の體系を示すものであるが、そうした天台哲學の實踐の結果が

妄法本有、即ち我々人間は本來的に煩惱具足の凡夫であると云う自覺に到達するのである。しかしそれが單なる哲學に終つてしまつて、宗教とならなかつたところに欠點がある。ところが上人の教は、絶對者である如來の大悲願力によつて育てられ生かされておりながら、常に如來に背反している自己を發見するときに、痛烈な凡夫性の自覺がなされて來たものであつて、そこに自づから哲學が宗教として展開して來る所以がある。従つて上人は、平安末期において提唱された妄法本有の思想を、宗教にまで高め、一切衆生を救濟せんとする如來の大悲願力と、それに反抗せんとする凡夫の我性との矛盾背反した二重性が、矛盾背反したままにおいて絶えず働き合つているところに、信仰生活の實相を把握されたのが法然上人であつて、哲學より宗教にまで高めることによつて、凡夫性の自覺はより強烈となり、深刻の度を増して來ることになつたものと考えられるのであつて、上人のそうした自覺過程は、惠心流天台の實踐と、善導の觀經疏を味讀することによつて到達した結果にもとづくものと考えられる。

以上極めて簡略ながら、日本淨土教思想史上において、法然上人に至るまでの凡夫性自覺過程についての概要を論述して筆をおくことにする。

〔註〕

- (1) 大日本佛教全書法華經義疏第四・一二六頁參照。
- (2) 大日本佛教全書維摩經義疏上卷一七頁參照。
- (3) 佛教大學研究紀要三四號附録參照。
- (4) 印度學佛教學研究三卷一號拙論文・平安初期の種性論争を參照。
- (5) 傳教大師全集一・一頁參照。

- (6) 傳教大師全集第四・二四六・二八二・三〇二頁の自懺悔參照。
- (7) 大日本佛教全書遊方傳叢書一・入唐求法巡禮行記參照。
- (8) 塚本善隆博士著唐中期の淨土教參照。
- (9) 惠心僧都全集第一・一二〇頁參照。
- (10) 惠心僧都全集第一・三七〇頁參照。
- (11) 印度學佛教學研究四卷一號の拙論文叡山静照の淨土教參照。
- (12) 續淨土宗全書十七卷四十八頁釋參照。
- (13) 印度學佛教學研究七卷二號拙論文・源隆國の安養集の研究參照。
- (14) 淨土宗全書十五卷・三九四頁參照。
- (15) 淨土宗全書十五卷・四七三頁參照。
- (16) 淨土宗全書十五卷四六八頁參照。
- (17) 淨土宗全書十五卷・四八三頁參照。
- (18) 法然上人全集五六八頁參照。
- (19) 法然上人全集五三〇頁參照。
- (20) 法然上人全集三七五頁參照。

歴史のダイナミズムの解明

— 人類學的アプローチをめぐる覺書 —

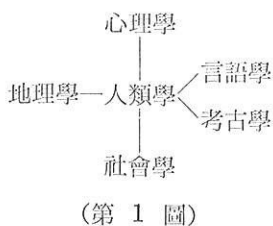
藤井正雄

(一)

広く文化を對象とする學科としての民族學、社會人類學、文化人類學は、今やひとしく轉換期を迎えているといえる。いうまでもなく三者の學的規定は必ずしも明確ではない。ちなみにハースコヴィツ M. J. Herskovits は、文化人類學と社會人類學とのアプローチの相違を、三つの原理的項目のもとに範疇化している。すなわち、文化人類學をあらゆる人間の信念・行動にかかわっていることで全體觀的、*holistic* であり、時の要因を人間の經驗の理解に關連せしめることを強調する點で歴史、*historical* であり、かつ制度を形成し、またそれによつて形成される個人を包含する點で人間中心、*humanistic* である。これに對し、社會人類學は、對照的に集團生活の社會學的側面に集中する點で分化的、*specialized* であり、そのねらいが單一の時間面での所與の集團内の諸關係の分析にある點で同時的、*synchronic* であり、かつ主として制度的配置にかかわり、行動様式の選擇を導く種々の要因を無視し、社會體系の變化度合に没頭する傾向をみせ

歴史のダイナミズムの解明

る點で構造的、*structural* であるところ⁽¹⁾。レヴィ・ストロース C. Lévi-strauss は、前者が技術・事物からおこして、社會生活を可能にし條件づける活動、すなわち入超技術⁽²⁾にいたり、他方、後者は社會生活よりおこして、社會生活を表現せしめる活動にまで掘り下げていく、いわば文化人類學は、第一圖において、



主として水平的見解を述べ、社會人類學は垂直的なそれを述べる點に相違を見いだしている⁽²⁾。前者が通文化的視點をとる點で全體觀的とするならば、後者は巨視的に對する微視的な部面での全體觀的脈絡⁽³⁾を問題とする意味において全體觀的であり、前者が文化の過程に止目し、現在の社會體系を時間的繼起のうちに、生活史の觀點からとらえる點で動態的となるのに對し、後者は社會構造を強調し、文化に安定性ないしほぼ完全な機能的統合という高度の蓋然的な假説にもとづいて、かかる社會體系の枠組内で専ら説明を求める點で過程概念が看過され、

静的見解に導かれる。ハースコヴィッツのあげる三項目の範疇はいずれも文化を組織的にみる見方と、その命題を社會の概念に關連して秩序づける見方、いわばとり扱う次元—文化と社會—の相違に歸着する。

文化人類學が個人を含み、社會人類學が個人の地位・社會關係を強調する點においては、ともに文化の擔い手としての人間要素を強調するという面で共通の基盤にたつ。ファース R. Firth は、「文化」と「社會」の語は社會生活を行なつてゐる人間の行爲・關係という基本資料の異なつた部面をいい、文化人類學は社會における人々の諸行爲によつて齊らされ、世代から世代へと傳達される事物・觀念という創造的達成を、社會人類學は人々の相互の個人的・集團的關係という人的要素をそれぞれ強調すると述べている。⁽³⁾

以上は二、三の見解をあげたにすぎないが、概して文化人類學が水平的志向で動態を強調する歴史的視點をとり、社會人類學が垂直的志向で同時的視點をとるといふ方向をあげることができよう。文化人類學と社會人類學における相違は、英米における傳統系譜ないしは個々の研究者による見解を反映して多様であることはいふまでもない。文化人類學と社會人類學とを内容的に區別せず同一視するもの、兩者を對等のレベルにおいて區別するもの、社會人類學を民族學とともに文化人類學のなかに含ませるものなど、なお多義的ではあるが、イギリスでは對等のレベルにおいて社會人類學を社會學の一分岐とする立場がおおく、アメリカでは大勢として文化に第一義を興えていゝといえる。

冒頭に轉換期と述べたのは、かかる英米人類學の相違をとり扱う次元の相違とでは片づけられない動向をみるからである。第二次世界大戰を契機として展開された人類學の分野における急激な變化に注目したい。

第一に研究對象の擴大化をあげることができる。主として民族學や人類學は、相對的に未開民族の文化研究に重點を置いてきた。それは、①未開民族は比較的孤立的であつて、他と隔絶して觀察しうること、②その文化は比較的單純で、同質的で、全體として觀察し易いこと、さらに、③未開社會が急速な變化によつて喪失する傾向をみせているので、その研究は緊要であつたという理由をあげることができよう。

ところが戦時に伴う應用人類學の興起とともに文明社會も調査對象となり、もはや人類學の對象を未開社會、社會學の對象を現代社會にと規定することが適切でなくなつてきた。たとえば、ナデル S. F. Nadel は人類學はもはや未開人にのみ關係して記述することは正しくないとし、エヴァンスリプリーチャードは社會人類學が暫くの間は未開社會に専注してゐるであろうが、やがて極東・近東などの文化問題をとり扱う歴史的方向に向つていくと述べている。⁽⁶⁾ すでに、ルース・ベネディクト R. Benedict の日本研究「菊と刀」—これは現地での直接參與觀察にはもつてはいいないが—をはじめ、農村社會をとり扱つたエンブリー P. Embree の「須惠村」、西歐社會へのアプローチの例に、レッドフィールド R. Redfield の「民俗文化」/folk-culture の研究、アーンズバーク C. N. Arensburg の「アイスランド

の農村社會の研究、ファース R. Firth のロンドン市内におけるイタリア人集團社會の研究、都市社會における工業問題に關してはウォーナー W. L. Warner の業績、ほかアジア・アフリカ方面など數多くの研究成果がみられる。⁽⁷⁾

従前の民族學や人類學が、記録文獻をもたざる社會において、現時點での體系的研究をその歴史的考察に先行させてきた。いわば同時的法の追求において通時的法的法の追求が暫く放棄せしめられたのであつたが、有文字社會にあつては歴史的關連を斥ける不合理は自明である。エヴァンス・プリチャードによつて主知主義者と分類されたフレーザー J. Frazer にはじまるイギリス學派はマレット R. Marett で終焉をみ、主としてフランス社會學派の系譜をうけた機能主義者マリノフスキー B. Malinowski やラドクリフ・ブラウン A. R. Radcliffe-Brown によつて指導され基礎づけられたイギリス人類學派は、進化主義者、傳持主義者の推定的歴史 conjectural history を拒絶した方法論的反動と、人間の社會生活を律しようとするその科學主義に反省が求められている。晩年のマリノフスキーによるアフリカ研究にも、彼の「文化變化」への着目が、一つにはアフリカ社會の高度の政治的性格、また、一つには西歐人と原住民との接觸にもとづく變化の過程が彼をして時の要因を無視しえない研究に驅り、エヴァンス・プリチャードの論じたハムレット講座Ⅴ—歴史學との關連における社會人類學の論述—が、一九五〇—三年にわたる機關紙ハマン誌Ⅴを賑わす一大論争にまで展開した。⁽⁹⁾その主要契機をなしたのは、人類學者における單一民族の歴史研究と小規模な未開社會よりも近東・極東への

複雑な歴史社會への關心という狀況變化であつた。

第二は文化人類學の分野における關連學科間の連繫の強化をあげることが出来る。社會生活への垂直的志向—構造分析—にもとづく社會心理學・社會人類學・社會學を中核とする行動科學の成長である(第一圖参照)。すでに戦前にはイェール大學の人間關係研究所 Institute of Human Relations、ノースカロライナ大學の社會調査研究所 Institute for Research in Social Sciences、戦後にはハーヴァート大學の社會關係研究所 Institute for Social Research、コロンビア大學の應用社會調査機關 Bureau of Applied Social Research、ミネソタ大學の社會科學調査研究センター Social Science Research Center などが設立されており、廣く人間の科學として關係諸學が協力的に研究體制を築きあげている。

このような動向のなかで、廣義の文化人類學の構成學科内でも、考古學がラジオカーボンによる時代測定などの新技術をもつて世界的な規模で編年史の達成をめざし、言語學が、とくにシカゴ大學を中心に、確立された構造分析をもつて文化的單立體を扱い、言語と文化の關係を再吟味しつつあり、これらの姉妹科學によつて到達された成果を總合し解釋するのを一課題とする文化人類學の一部門としての民族學は、戦前における歴史を傳播論の立場からみる、その文化史的學風に新たな文化發達の洞察が要請されている。

最後に、フルブライト計畫や財團の支援のほかに教授の交換、國際學會の開催などの、諸國間の文化交流をあげることが出来る。

このような狀勢の變化のなから、進化主義の再登場—新進化主義

—をみるのは、けだし當然の歸結とみることが出来る。人類學の理論の展開が、進化主義→傳播主義↘機能主義↓文化範型論←この道程を辿つても、それは文化、社會現象についてのより精密な理論枠組の構築をめざしての強調の推移にすぎず、先行學説の克服展開とみることが出来ないからである。現在、機能主義はもはやイズムを冠した人類學や社會學の特定の方法ではなく、廣く社會科學一般的方法的基調をなしているが、現在學的に裨さず潮流のなかに、進化・傳播・變化過程などの時間繼起の導入の必要が科學の性格を問題とするときに論ぜられるのは、この間の事情をよく傳えている。以下、共通の基本的假定となっている↗比較↘を軸にみた學說史の展開から派生する二、三の問題について覺え書きを誌すことにする。

- (1) M. J. Herskovits, "The Ahistorical Approach to Afroamerican Studies: A Critique," A. A. vol. 62, 1960, P. 564.
- (2) C. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Paris, 1958, pp. 391-3.
- (3) R. Firth, "Social Anthropology" in *Encyclopaedia Britannica*, vol. 20, 1963, pp. 862-3.
- (4) 棚瀬義爾「文化人類學についての學問論」哲學研究 第四六四號
- (5) S. F. Nadel, *Foundation of Social Anthropology*, London, 1953, P. 3.
- (6) E. E. Evans-Pritchard, "Social Anthropology—Past and Present" *Man*, nos. 189, 1950.
- (7) R. Benedict, *The Chrysanthemum and the Sward*, New York, 1947. (長谷川松治譯・社會思想研究會); John P. Embree, *Suemura—A Japanese Village*, Chicago, Cambridge, 1939 (植村元覺譯・圖書

- (8) R. Redfield, *The Folk-Culture of Yucatan*, Chicago, 1941; C. M. Arensburg and S. T. Kimball, *Family and Community in Ireland*, Cambridge, Mass., Oxford, 1940; R. Fish, *Two Studies of Kinship in London*, London, 1956; W. L. Warner et al., "Yankeeity Series, New Haven, Conn, Oxford, 1941; K. L. Little, *Negros, in Britain*, London, 1948; S. Patterson, *Colour and Culture in South Africa*, London, 1953; A. D. Rees, *Life in a Welsh Countryside*, Cambridge, 1950; F. Bailey, *Castle and the Economic Frontier*, New York, 1957; T. S. Epstein, *Economic Development and Social Change in South India*, New York, 1962.
- (9) B. Malinowski: *The Dynamics of Culture Change*, New Haven 1945 (文化變化の動態・拙譯・理想社)。
- (10) 拙稿「機能的アプローチの歴史性マリノフスキーからエヴァンスローブリチャードへの問題意識の展開」宗教學年報十四參照。

(二)

比較研究は、人類學の對象とする文化がそれを構成する諸要素の絡み合いのなかに多様性を藏していることから、文化現象の法則性の究明をめざさうと個々の文化の歴史個體性の認識に強調がおかれようと、必須の要件であることは前提として認めなければならない。初期の進化論學派および傳播主義は、ともに文獻史學の達し得ない、書かれざる歴史の再構成に比較法の採用をもつて出立したのであつたが、その缺陷は分類・比較の失敗、大規模な思索への飛躍にあつた。

進化論學派にあつては、物質の不滅・自然の齊一性という自然の普遍的原理にもとづいた人間精神の齊一性と、低きより高きに、單純より複雑へという漸進的變化の想定を前提として、さまざまな慣習・習

俗をさまざまな地方、民族や部族のなかで蒐集し、それらの要素間の異同を比較して、文化の進化・平行的發展・獨立發生を説明し、それらを貫く普遍的法則の樹立をめざした。しかし、資料の比較の可能性についての批判検討を缺き、類似の比較項目をそれがおかれている文化の全體的脈絡からひき離して、類似ないしは異同を決定する質・側面に迫ることなく、個別的外面的な比較抽象によつて恣意的に、あらかじめ設定された文化的發展段階の圖式に配列する方法をとつたので、文化の歴史的個體の理解は機械的前提のなかに埋没されてしまつたといえる。

このような機械的な垂直的な文化發展段階の圖式構成は、文化の水平的な並存關係の存在を看過していたといえる。これに對し傳播主義は、それぞれの個別的な文化の内在的發展を傳播という外在的要因のもとに考究する立場にたつ。ウイーン學派においては、空間的廣がりとしての文化圏の形成と、文化特性の傳播のなかに層位を決定するといふ、いわば文化特性の水平的並存關係のなかに、傳播の事實を通して垂直的な時間繼起の段階が決定され、世界的な規模の理論構成が行なわれた。他方、アメリカ學派においては、地域を南北アメリカに限定しての考古學研究をふまえた實態調査にもとづいて、古代から現代のアメリカ・インディアンに至る文化領域の分類と文化層の決定という文化史が問題とされた。しかし、類似の文化現象がそれらのおかれている全體の脈絡から切り離された文化諸要素の皮相的な比較に陥り、文化の個々の特性の統合體・關連的全體をとらえていないという批難は免れなかつた。さきの進化論學派が文化の客觀的把握である

ならば、傳播主義は文化の諸特性を抽象しその外面に沿つて一般的な歴史圖式を構成するといつた文化の主體的把握であるといえる。

このような批判をふまえた機能主義は、書かれざる歴史復元の思辨的な試みを放棄し、文化の全體的脈絡を集約的な直接參與觀察という現地調査をもとに、時間的にも現在という斷面において文化一般に内在する合法則性の追求を徹底化する。

ここにおいて、比較法は、文化一般の理解・一般化・理論原理・普遍法則のための基盤となる。マリノフスキーは一般法定立のために莫大な資料の蒐集を必要と考へた。しかし、マリノフスキーが比較單位としてとりあげた制度は、比較のためには大きな單位であり、また、それに次元を異にした行爲體系を混然と包括したこととあいまつて、制度の機能を全機構のなかに果す役割と考へる文化内における同一類型の機能的研究は事實上きわめて困難となり、さらに文化の統合性を強調するあまり、制度をさらに分析・比較する途を自ら閉ざしてしまつた。⁽¹⁾しかし、マリノフスキーには到達しえなかつた文化を擔う場としての社會構造の概念がラドクリフ・ブラウンなどによつて洗練をみ、比較基盤として定着するに至る。

科學的一般化のためには明確に限定された比較枠組をもつてそれを支える量のデータの歸結によらなければならない。文獻渉獵による廣汎な一般化よりも、一序列の少數の選擇された社會においての集約的・參與觀察によることの方が、人間社會の本質により接近しうるとする見方は、マリノフスキーによる測期的なトロブリアンド諸島における現地調査以來の傳統となつた。ラドクリフ・ブラウンは「體系的比

較研究なくしては、人類學は單なる史誌や民族誌となるであらう⁽²⁾と述べ、全社會構造の比較を主張した。マードック G. P. Murdock は、科學者のアプローチは記述・豫備の秩序づけの後、觀察した現象の記述の様相を見出し、異同の類別化を行ない、かかる規準のもとで第一次分類をし、次に一組の規準にしたがつて單獨にとりだされた様相が、他の有効な規準にしたがつて單立化した様相と共存關係にあることを決定し、漸次體系的分類に到達する。これは生物學におけるリンネの分類や、メンデルフの原子表の作成と同様の操作であつて、人類學においては、社會構造の分野におけるおおくの業績が第一次分類への體系づけの可能性を示していると述べ、大がかりな機械的操作で體系的假説ないし分類が可能であるとす⁽³⁾。

しかし、ラドクリフブラウンはオーストラリア部族の親族體系の構造のように限定しうる地域を除いて、事實上、比較研究を行なつていない。それは、未開社會が環境、文化、歴史に關して集約的比較にはあまりにも異質の集團であり、同一の構造的类型を有する社會を比較すれば、廣汎な文化的分岐をみせ、同じ文化領域ではさまざまな構造的分岐をみせるので、全社會構造の比較は不可能に近いからである。むしろシャペラ⁽⁴⁾ I. Schapera やエガン⁽⁵⁾ F. Eggan は、限定された規模での集約的比較調査研究を主張する。エヴァンスリプリーチャードの試みた人類學者の理想的素描によると、一社會の集約的・參與觀察はその成果發表までに約十年を要し、たとえその後の研究が前の經驗によつて迅速となつても數年を要するので、一生涯にせいぜい二、三の民族誌を記述するにとどまる⁽⁶⁾。同一人による比較研究は困難と

ならざるを得ないからである。

エヴァンスリプリーチャード、はかかる全體觀に支えられた集約的・參與觀察が、一般化の意圖にもかかわらず、比較研究を事實上追いやつた現狀に對して、マードックの自然科學的な統計的處理は問題の提起にすぎないとして反對し⁽⁷⁾、從來の比較法にかわる實驗的方法 *experimental method* を提唱した。たとえば、一人の人類學者がある未開社會の宗教上の崇拜について研究し、その社會生活におけるその役割についての成果を明確に調査の問題に分割しうるように定式化するならば、同一人あるいは他の人類學者が第二、第三……の社會についてその調査をさらに掘り下げ、その過程を無限に繼續することによつて調査の成果を検證しつづけ、體系的假説へと導いていくとす⁽⁸⁾のである。

このように機能主義が進化主義とは同じ法則定立的基盤にたつても、次第に限定的理論展開を辿つたのに對し、傳播主義と機能主義との仲介的立場から極度に文化の相對主義を前面におし出したのは文化類型論である。ベネディクト R. Benedict にみられる文化類型學的立場は、文化の機能的連關が所與の民族の固有な傳統的價值をめざして諸特質がきまつた配列を示して歴史的・文化的に統合されているという、いわゆる八内奥の文化 \vee に止目し、その價值觀的構造體系の描出をめざした。文化の比較は、人間のあらゆる可能なかぎりの目的や動機的巨大な孤のうちの一部として文化の相對性を把握することであり、傳播の歴史的事實も對象文化の個體把握として跡づけられ、文化のある支配的な態度がとるであらうと思はれる若干の支配的なコースを認めても、普遍的法則は志向されてはいない⁽⁹⁾。

文化のデータを水平的次元で時・空を通しての統合的形態として把握する範型とは、クローバー A. L. Kroeber の言葉を借りると、「いかなる文化をも凝集させ、輪郭を與え、かつ文化をしてばらばらな断片の單なる集積ならしめないようにする、内的關係の配列ないし體系」をいう。しかし、範型の用語に付せられる概念は固定的な意味をもつてはいない。範型の用語は、起源においてはウィーラー M. W. Jiley、ダラード J. Dollard、オグバーン W. F. Ogburn、ニムコフ M. F. Ninkoff の社會學者らによつて説かれたもので、相互依存、體系などの言葉が用いられ、範型の用語使用は一九三三年にウィンストン S. Winston が用いたのが最初であり、人類學に導入された概念にはさまざまな學問系譜が入り混つている。サピアー E. Sapir は八時代の精神▽や八思潮▽の通俗的な概念を専門用語に導入し、ベネディクトはデイルタイ W. Dillthey やニイチェ F. W. Nietzsche の哲學、精神病理學の見解をとり入れてゐるし、リントン R. Linton などはパーソナリティ理論に親近してゐる。

しかし、範型の基調は八全體は部分以上のものである▽とする形態心理学にみられ、歴史的個體性の全體把握の概念である。クローバーは、さきに述べた概念規定から、さらに範型を ①普遍範型 universal patterns、②體系範型 systemic patterns、③全體文化範型 total culture patterns、④様式範型 style patterns とに分け、比較規準を明確にしている。すなわち、①はウィッスラー C. Wissler の唱えた、すべての文化に通ずる、文化の内容の質というよりもその輪郭を表し、②は構成要素間の対応體であり、共通の起源、範型に配

列された文化、言語の集塊ないしは断片であるので、この範型の變化は比較によつて起源體に遡源しうるものである。③は全體文化の姿勢の方位であつて、類似していても無關係であつても、同一の起源體からの分岐であつてもその内容に相違があるので、歴史的關連は辿りえないし、關係を例證する價值は低い、いわば現實の文化を知るための意味のあるもので、④は特定の方法、技術をいい、この範型の比較は類似していても無意味で、③の理解を助けるものであるとしてゐる。クラックホーン C. Kluckhohn は範型を顯在的 overt、統合的形態 configuration を潜在的 covert と區別してゐるが、クローバーは前者に部分的に該當するものとして②、後者には③と④とをあててゐる。彼はこのような比較の規準を設定して、文化の統合形態を類型的に成長―最盛―衰退の變化をするものとみて、人類文化の歴史的發展について大規模な類型學的構成を試みるといつた、比較文化史を展開させてゐる。

以上に述べたように、範型は文化データを時・空を通じて跡づける變數形態の範疇に入り、ボアズ F. Boas の傳統、クローバーの比較規準にみられるように、同質文化への比較という限定された枠組において、比較が文化形態の特質把握に要請される。

以上の、比較の軸からみた學說史の展開からみるならば、社會の深さと廣がりを通じて、比較的軸からみた學說史の展開からみるならば、現地調査の場にあつては、比較的小規模の枠組での比較法と、比較的同質文化を利用してできうるかぎりの歴史要因を對照させることが望ましいことになるといえよう。

- (1) マリノフスキー (拙譯) 『文化變化の動態』・理想社、解説二六〇—二頁參照。
- (2) A. R. Radcliffe-Brown, "The Comparative Method in Social Anthropology," J. R. A. I., 1951, p. 16.
- (3) G. P. Murdock, "Changing Emphasis in Social Structure," S. J. A., vol. 11, 1955, p. 361.
- (4) I. Schapera, "Some Comments on Comparative Method in Social Anthropology," A. A., vol. 52, 1953.
彼の唱える方法は、限定された地域での集約的調査をもとに、隣接地域のそれとを比較して、一連の社会制度の包括的な類型の設定へと進む方法である。ただ、高度の個別的な変数の相関々係を比較するはあい—たとえば母系イトコ婚のほあい—には、地理的に広汎に社会を比較することからはじめることが許されるとしている。シャペラのほあい—か、社会構造の基本原理の究明というよりは、分類のための比較という色彩が強い。
- (5) F. Eggan, "Social Anthropology and Method of Controlled Comparison," A. A., vol. 56, 1954.
- (6) エヴァンススープリチャード (難波譯) ・社會人類學・同文館、一一二—一三頁。
- (7) E. E. Evans-Pritchard, "The Comparative Method in Social Anthropology," L. T. Hobhouse Memorial Trust Lecture, No. 33, P. 23ff.
- (8) エヴァンススープリチャード・前掲書、一三四—一五頁。
- (9) Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, New York, 1934, P. 219, 220, 223. (尾高譯、中央公論社)
- (10) A. L. Kroeber, *Anthropology*, New York, New Edition Revised, 1948, P. 311.

- (11) A. L. Kroeber and C. Kluckhohn, *Culture, A Critical Review of Concepts and Definitions*, Vintage Books, New York, 1963, pp. 298-9.
- (12) A. I. ハロウエル「心理學と人類學」人間科學の展開。早大出版、二七七頁參照。
- (13) A. L. Kroeber, *op. cit.*, pp. 311-331.
- (14) *idem*, p. 318 (footnote 1).
- (15) A. L. Kroeber, *Configurations of Culture Growth*, Univ. of Calif. 1944.

(三)

以上述べてきたように、大きく人類學の理論を、法則定立の基盤にたつもの、文化の個別的記述をめざすもの及びその中間形態の三つに區分することができる。人類學が一般化科學か個別化科學であるかに觸れる前に、社會科學における法則性の問題に觸れるのも意義なしとはいえない。

さきに述べたように、構造的・同時的分析は△所與の諸關係の體系とは何か、▽を語ることはできても、依然としてそれらのとる形態の△何故、▽等式には答えられない。

しかし、マリノフスキーが文化變化を扱い、そのプロセスを問題とした關係上、時の要因を完全に拂拭することはできなかつたといえる。彼にとつて、文化變化の過程から一般法則がひき出されるかぎりにおいて文化の前後の脈絡、時の前後の關係は歴史概念であつた。⁽¹⁾ ラドクリフブラウンも、それが歴史的であるからではなく、推定的であるが故に斥けるのであり、かかる推定に對する蓋然性を確立するた

めに社會發展の法則の知識を得ることが必要であるとみた。⁽²⁾

兩者いずれも否定したのは、歴史そのものではなく、そのヒストリシズムに對してであつた。テイマシェフ N. S. Timaschaff がマリノフスキーを穩健な進化主義の立場をとる學者に數えているのは⁽³⁾ 妥當である。機能主義が進化主義や傳播主義に對する批判として提唱されたものの、有機體論的な目的論的色彩を拂拭していないことに注目するならば、進化主義が垂直的な時間系列における法則を求め、機能主義が現在の時點にたつての文化の機能的連關のうち文化一般の法則を求め、ともに法則定立的基盤にたつてゐるからにほかならない。

一般化科學は、概してその基盤を主に生物学に求めてきたといえる。有機體論というのはそれである。生物學的解釋に確固たる科學的な基礎は與えられていないことは、事實として認容しなければならぬが、と同時に文化を擔う人間の特性のいくつかは、明らかに文化的に選擇されたものではなくて、生物學的―たとえば遺傳―に傳えられるばあいもあり、文化の解釋に生物學的な要素を含めてはならないとするのも誤りである。文化の生物學的基礎の誤りを指摘することは、それが直ちにその存在の否定を意味するのではなくて、生物學的な法則に反しはしないが、それに還元しえないそれ獨自の法則をもつてゐるという意味での歴史諸要因の強調の差を意味するとみることの方が正しいように思われる。

全般的にみて、法則とは事象のなかに觀察される規則性を因果關係においてとらえた一般化をいう。⁽⁴⁾ 自然科学においては、法則が全體と

して演繹的體系をなし、かつ歸納的に檢證されるという二重の構造を具えている。これに對し社會科學においては、一つの事象に關する要因があまりにもおおく複雑で、それらの要因の發見、取捨選擇の識別に困難が伴ない、分析、説明の規準のとり方によつてはさまざまな解釋がなされる可能性を秘めている。完全な檢證の手だてを欠くとともに、完全な偽證の手だても存在しないので、直接的經驗によつては檢證されえない法則もあり得る。たとえばマルクスの八價値法則Vのよな構成的法則は、それを含む理論體系の全體が歴史的な檢證を得ることによつて經驗科學の座を獲得してきたといえる。それ故に、社會科學における法則性の曖昧さをもつて直ちに法則そのものを否定し去ることは、經驗科學そのものの存在理由を自ら放棄するものであるといえる。

このように考えてみると、たとえば機能主義者による法則の定立化は、その意圖にもかかわらず不満足レベルにとどまつている事實も認容しなければならぬであろう。たとえば、マリノフスキーもラドクリフ・ブラウンもそのわらひは文化現象の一般化にあつたのであるが、前者はトロブリアン諸島の調査事例の過大視にもとづくもので―ナデルによつてトロブリアン島民から一舉に人類にまで飛躍しているときえ評されてゐる―⁽⁵⁾ また、後者も單に多くの事例から得られた一般化にすぎず、嚴密な意味での法則とはいひ難い。前者は心理學的、後者は社會學的な説明を過大視して現象の一面をとらえただけであつて、文化現象そのものの普遍化には到達してゐないのであり、このことはさきに述べた法則の定式化の難しさを物語つてゐる。カー

ル・ポッパー K. Popper が否定した法則とは、自然科学と對比しうる單純化された法則であつたのである。⁽⁹⁾

ハースコウィッツが同時的アプローチの非歴史主義に對して、三段論法—すなわち科學は時・處を超えて適用しうる∧法則∨を發見する↓社會科學は科學である↓それ故に社會科學は精密・實驗科學に匹敵するよな時・處を超えて適用し得べき∧法則∨を發見しなければならぬ、をもつて科學を手段的方法とし、無批判的量的方法を受容したとし、エヴァンスリチャードが機能主義者の謬見は∧決定論と科學的方法とを等式化したことによる∨⁽⁸⁾もので、歴史の無視は社會人類學が生物學の類比により長年依據してきた基本的假説—社會・構造—の妥當性を阻害していると述べるのも、かかる法則概念への偏重をついたものである。⁽⁹⁾ リーチ E. R. Leach が事實と分析概念との乖離を難ずるのも同様の趣旨である。⁽¹⁰⁾ 最近、人類學のねらいを現象の性格の記述にあるとして、∧法則∨にかわつて∧規則性∨ regularities、ないし∧反復性∨ recurrences の名辭が好んで用いられるのも、かかる動向の反映とみることができよう。このよな面からも、機能主義がやがて特定の方法から廣く科學の基調となつても、より精密な文化社會現象への理論構築をめざして、小規模な限定的理論を辿つていつた道程を理解することができるであらう。

- (1) マリノフスキー・前掲拙譯書、二六頁。
- (2) A. R. Radcliffe-Brown, *op. cit.*, P. 50.
- (3) N. S. Timashaf, *Sociological Theory, its Nature and Growth*, New York, rev. ed. 1957, pp. 289-294.
- (4) 澤田充茂「社會科學と法則性の問題」思想、昭三七・二、一一—十五頁。

(5) S. F. Nadel, "Malinowski on Magic and Religion," in *Man and Culture*, ed. by R. Firth, London, 1957, P. 190.

(9) K. Popper, *The Poverty of Historicism*, Kegan Paul, 1957 (市井・久野譯・中央公論社)。

(7) M. J. Herskovits, *op. cit.*, pp. 559-68.

(8) K. Popper, *Open Society and Its Enemies*, vol. 2, New York, 1945, P. 306.

(6) 拙稿「機能的アプローチの歴史性」三三—三三頁参照。

(10) E. R. Leach, *Rethinking Anthropology*, University of London, London, 1961, pp 26-27.

(四)

人類學は果たして一般化科學か個別化科學かのいずれに所屬すべきであらうか。

一般化科學と個別化科學の二分法は、自然科学に對する文化・社會を對象とする科學の正當性の確信であり、デルタイやシンメル G. Simmel による兩科學分立の發想がやがてヴィンデルヴァント W. Windelband を經てリッケルト H. Rickert によつて體系づけられたことはよく知られている。

兩科學に横たわる論理構造としてそれぞれ類概念 Gattungsbegriff 類型概念 Typenbegriff とが想定されている。類概念とは個體概念から抽象された上下關係の概念であり、かつその基底には固定的、靜的な性格を藏することからして、ことに自然現象に關しての因果關係を規定する上に高度の妥當性を有する。したがつて、一般に社會科學における自然科學的な法則概念、いわば歸納的方法による經驗資料の體

系的比較、分類、それにもとづく一般化の基底をなす。一方、類型概念とは、そのもつ意味と適用範圍の面からみて類型概念に比べ明義性を欠くが、やはり個體概念において一様ではなくとも全體的には共通な性質を内容とした具體的概念であり、相互包含的である点で變化的・動的性格を有し、人・事物・現象群を時間・空間に存在する個別的なるものとして把握を可能ならしめる一つの方法的概念を導く。すなわち自然的事實におけるように、固定的、静的にとらえることのできない歴史的事實においては、實證的研究をふまえてそれを理論にかえ、それを組織し體系化する媒介であつて、現實の複雑な現象を、それを構成する諸要素に解體し、それらを適合的連關に再構成することによつて現象の内在的因果關係を説明する手段となるという意味で、現實の規定を離れて一つの歴史概念を導く基底をなす構造である。⁽¹⁾これはまた文化現象を對象としたばあいの、その關連的全體をいう範圍ないし統合形態の概念形態を導く基底をなす構造であるといえる。ヨアヒム・ワッハ J. Wach の述べるごとく、その解釋的理論で評價 Schätzen と了解 Verstehen とを論理上區別することが望ましいとするならば、類型概念には評價、類型概念には了解をそれにあてることが可能であり、また、エヴァンス・プリチャードのいう説明 explain は類型概念いわば法則概念に、解釋 interpret は類型概念いわば歴史概念に對應するといえる。⁽³⁾

文化と自然との關連に關して人類學的方法論を大別するならば、文化は文化によつてVの立場にたつもの、自然科学の立場にたつもの、および自然科学(生物學)と歴史學と交叉點にたつもの、の三群

に分ちうる。第一群は後の二者と異なつて、一應、生理・解剖的現象と精神現象とを區別するもので、おおくの文化人類學者はこの立場にたち、第二群には心理精神的現象をパヴロフの條件反射の學說を援用して説明しようとするアメリカのチャプル E. D. Chapple やクーン C. S. Coon またはドイツの文化生物學者達が屬し、第三群にはミュールマン W. E. Mühlmann ⁽¹⁾が屬する。

機能主義學者のなかでは異彩のトウルンヴァルト R. C. Thurnewald は、個人の行動を規制しかつ一定の慣習にしたがつて營まれる慣習・呪術・宗教・社會組織の間の機能的な相互作用を、廣汎な現地調査の資料にもとづいて考察するとともに、進化や傳播の研究を斥けることなく、歴史研究の法則性に心理學的基礎づけを行なつてゐる。すなわち、圖式的な進化は否定しても、歴史的形成は反復される基本的狀況から成立するという前提のもとに、文化の廣汎な比較研究にもとづく歴史發展の類型的規則性を志向してゐる。⁽⁵⁾また、さきに範型の折に觸れたクローバーによる比較文化史も、文化的、自然動因をふまえた生態學的研究にもとづいてゐる點で、第三群の自然科学と歴史學と的方法論的な折衷的立場に屬してゐる。

ここで、類型概念—一般化科學、類型概念—個別化科學の二分法は、デルタイやヴント W. Wundt のように自然科学的認識と歴史科學的認識とを領域的に區別する見方と、それをヴィンデルヴァントやリッケルトのように、把握する觀點の相違に歸着せしめる見方とがあることに注目したい。

ヴィンデルヴァントによると、自然科学と「歴史」とはともに「經

「實驗科學」であり、目的や關心に應じ、また方法によつて區別されるとする。すなわち、同上對象も「法則定立的」nomothetisch 方法によつてみられると自然科學の對象となり、「個性記述的」idiographisch 方法によると歴史の對象となる。リケツルトでも、自然科學と歴史科學はその根底に共通に「因果性の原則」・「因果原理」をもち、「個別化科學的敘述の二つの基本形式である「自然科學的」・「一般化」的方法と、「文化科學的」・「個別化的」な方法は、「相對的な區別」ではない。⁽⁶⁾

一般化科學は、一義明確性を貫くために偶然性を排除し、また因果關係を表示するために、所與の經驗データを量的に還元する。これに對し個別化科學は、所與の個別的现象から本質的な構成連關を明示するために、具象的に質的なものへ向う。概念それ自體のもつ意味のほかにその適用される範圍からみて、前者は、その普遍化がすすむばすすむほど、すなわち類概念の妥當適用範圍が廣汎になるにつれて、經驗的なものから出立して次第に抽象化の次元に高められていく。これに對し後者は、前者とは逆に個性的な現實にとどまり、ますます個性的な實質概念に接近していくので、適用範圍が廣汎となれば、兩者の文化次元の乖離は甚しくなる。

このことは人類學と歴史學との關係が調査の初期の段階においては共通する面のあることを裏づける。すなわち、人類學と歴史學とはともに民族誌學のデータにもとづき、前者が未開社會の文字を有せざる生活資料にもとづく民族誌を敘述するばあいには歴史學のそれと變りなく、また、後者が時代區分に重きをおくことから、それぞれの時代

類型の設定をなすに際しての總合把握の必要と、ある時代類型から異なる他のそれへの展開は斷續的なものではなく、相互に連續的で不可逆なものであるから、その展開に際しての動的、因果的な構造分析の必要という面においては人類學のそれと共通する。ここに兩者の關連は、一面において、レヴィ・ストロースの述べるごとく、兩者は同じ道を、同じ方向に、同じ行程を辿るが、その志向を異にするだけである⁽⁷⁾といえるのであり、エヴァンス・プリチャードも、彼の結論に對してはともかくこれに同意して、ねらい aim を異にするのではなく、志向^{オリエンテーション}にその相違を認めている⁽⁸⁾⁽⁹⁾。

エヴァンス・プリチャードは、社會人類學のねらいを自然科學にもとづく法則志向から自然科學によらない社會學的範圍型の樹立志向に求め、現在完了ないし過去完了という特定の時點における社會人類學と歴史學との出會いを論じたが、さきに述べた彼の提唱する實驗的方法にみられるごとく、あくまでも經驗主義の立場にもとづいて、詳述は拙稿「機能的アプローチの歴史性」にゆずるが、たしかに經驗的データによつて導き出された假説がくり返し確證されていくならば、それは體系的假説へと導かれていくであろう。しかし、體系的假説を頂點とし經驗的データを底邊においた體系において、しばしば假説は演繹に依存してその假説が檢證、補正されて次の假説を導く、いわゆる假説演繹的方法をとる。經驗主義と理論との結合は、經驗的研究から一般法を樹立するための方法的手段として、量的歸結によらずに少數の事例から選擇された經驗的データにもとづく假説—理概念・モデル—として提示されねばならない。

レヴィストロースは、まず現象の尺度としての機械的モデル *modèle des mécaniques*、モデルの尺度としての統計的モデル *modèle des statistiques* との關連から歴史學、社會學、民族誌學、社會人類學の四學科の特質を論ずる⁽¹⁰⁾。民族誌學と歴史學とはデータの蒐集をめざし、社會人類學と社會學とはこれらのデータにもとづくモデルを扱う。同様に、民族誌學と社會人類學とは究極の成果を機械的モデルの把握にもとめ、歴史學と社會學とは統計的モデルの樹立をもとめる。したがって、四者の關連から社會人類學は民族誌學や歴史學の蒐集したデータにもとづいて究極の成果を機械的モデルの把握にめざすのに對して、歴史學はデータの蒐集を通して統計的モデルを樹立することをめざすものとなる。このように、相違は兩者の利用する時間範疇の相違を裏付けている。すなわち、人類學は *機械的時間* \vee *un temps méchanique* を利用し、歴史學は *統計的時間* \vee *un temps statistique* を利用する。人類學の利用する *機械的時間* \vee とは可逆的・非蓋積的で、たとえば父系親族體系は、それ自體それがずつと父系であつたものか、それとも母系に進んだものか、あるいは兩體系の推移によつたものかは全く示されないのに對し、歴史學の利用する *統計的時間* \vee とは常に一定の志向をもつ不可逆的なもので、たとえば熱力學の第二法則であるプロセスの可逆性のようには現代のイタリア社會がローマ共和國のそれに反することは全く考えられないという。したがつて、たとえば進化概念は、それを構成する諸要素が異なつた文化的脈絡によつて影響をうけない、長い統計的系譜を辿りうる深いレベルで求められなければならないことになる。すなわち歴史的・社會學

的意味で進化を語ることは合法となる。ところが、ボアズが主として機械的モデルを問題とし進化を斥けたことは正しいが、ホワイト L. A. White のいわゆる新進化主義が機械的モデルの把握をめざして統計的時間を用いているのは大きな誤りであるというのである。

このようにレヴィストロースにあつては、人類學と歴史學との相違は主題・目的・方法にあるのではなく、志向の相違、いかえれば原理的には視角の相違に求められている。すなわち、歴史家は社會生活の意識的表現に關してデータを組織し、顯在的なものから潜在的なものへ、一方、人類學者は無意識の根底をさぐり、個別から普遍へと進んでいく、いわば兩者はいずれも意識的なものから無意識的なものへ移行する面において共通することになる。彼のめざす人類學とは一般原理の學、いわば言語學における言語に示される記号化の機能の研究と同様に、他の制度・慣習に適用しうる解釋原理をうるために制度・慣習に横たわる無意識的構造の把握が求められている。

ここに、内的ないし通文化的に對比される異なつたレベルにおいて抽象されたモデル、すなわち一般原理の學としての無意識的構造の把握という面で、人類學的方法と歴史學的方法とが幅合する。兩者は同一現象を同じ方法で扱い、かくて記録文献の欠如という問題は止揚され志向・視角だけが異なる、あたかも古代ローマの両面神ヤヌスのようなものである⁽¹¹⁾。

機能的人類學が集約的直接的參與觀察に由立したことから經驗主義にたち、社會學に比べ高度の演繹科學としては充分な、成長をみせていない。よく知られるごとく、デュルケム E. Durkheim は、限定さ

れた一定数の類型を不確定な多数の個體に代置せしめる科學的作業の簡略化として類型を設定した⁽¹³⁾。しかし、その類型は、個別と普遍の媒介項として、兩者を辨證法的に統一する社會種概念にすぎず、經驗的であろうとしながら、理念的概念が辿りこんで現實との遊離をみ、後にこの試みを放棄して、文化の措定のもとに社會の本質に接近する方法をとった。これに對し、ウェーバー Max Weber における理念型 *Idealtypus* が、實在的ではない點で現實とは遊離しても、目的ではなく方法概念として絶えず現實とかわりあうといった、方法的な判断の規準であつた點と對蹠的である。

經驗主義と理論主義との接合がなされるためには、理論命題は經驗的データにもとづいて檢證される形で述べられなければならない。いかえれば、兩者は相互補充の關係にあり、兩者あいまつてはじめて體系的な科學が成立するとみなければならぬ。

- (1) 岸本昌雄・歴史認識の論理・河出書房、昭三三、一四一―五三頁参照。
- (2) J. Wach, *Das Verstehen*, 2 Band, 1929, S. 21. (前掲書より再引用)。
- (3) E. E. Evans-Pritchard, "Social Anthropology-Past and Present", *Man*, 1950, nos. 198, P. 123. 「社會人類學とは……社會を道德體系として研究し、自然體系としてではないこと、また過程よりも様式に關心をもち、かつ類型を求めらるるのであつて科學的法則を求めらるのではなく、説明というよりも、むしろ解釋するものである」(傍點は筆者)。
- (4) 西村朝太郎・文化人類學論攷・日本評論新社、昭三四、一六二頁。
- (5) R. C. Thurnwald, *Die Menschlich Gesellschaft in ihren ethnologischen Grundlagen*, 5 Bde., 1931-34.
- (6) 茅野良雄・歴史のみかた・紀伊國屋新書、昭三九、一四一頁。

- (7) C. Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale*, Paris, 1958, P. 32.
- (8) E. E. Evans-Pritchard, "Anthropology and History", *Manchester Univ. Press*, 1961, P. 21.
- (9) 社會學と歴史學とに關しても、「社會學者と歴史學者との間の眞の相違は、論理的・實際的障壁から生ずるのではなくて、多少とも屬性的に選擇されたねらいから生ずる」と結論されてゐる。Werner J. Cahmann and Alvin Boskoff (eds), *Sociology and History*, New York, 1964, P. 3.

- (10) たとえば婚姻法とは、未開社會においては個々人の親族や民族への仲間入りを要求するモデルとして説明される(機械的モデル)。これに對し文明社會においては、婚姻形態は種々の要因によつて決定されるので、その體系の定式化は平均値で決定される(統計的モデル)。同じ現象は同一現象として一括されるか、あるいは他の現象と分類對比されるかによつて機械的・統計的モデルのいずれかとなる。たとえば八自殺の機械的モデルとは彼のパーソナリティ、彼の生涯および彼の所屬集團を考慮した個人的立場の研究、統計的モデルとは社會集團およびある時點における頻度の記録にもとづく。レヴィ・ストロースは後者による構造的研究が自殺の種々の型、社會および社會現象の種々の型と對照されるモデルの設定を可能とし、新しいレベルに高められるとして、統計的モデルを強調する(Lévi-Strauss, *op. cit.*, pp. 389-390.)。

- (11) Lévi-Strauss, *op. cit.*, pp. 391-3.
- (12) *idem*, P. 3ff.
- (13) デュルケム(川邊譯)・社會科學的方法の規準・創元社、昭二七

(14)

歴史のダイナミズムの解明には、對歴史學との關係のほかに、垂直的な時間繼起の次元での「進化」の概念を闕却することはできない

い。マリノフスキーは、一般原理としての進化主義理論の有効性を認め、⁽¹⁾ 繼起的發展段階という進化主義的な圖式は一般的であり、個々の具體的事例にあつて限定する必要を説いた。⁽¹⁾ それはマリノフスキーの立場からいへば、變化の座としての制度との關連においてとらえていないことにあつた。機能主義による批判にも堪えて登場した新進化主義に對しても、同じ進化論的見解にたつマッキーバー R. M. MacIver は、⁽²⁾ ホワイトが社會關係との關連において進化をとらえていないことをつき、⁽²⁾ 前述のレヴィストロースは時間範疇の混同をついている。ホワイトの説く普遍的進化 ⁽³⁾ universal evolution は、各體系間の進化過程—文化の諸形態が時間的繼起のなかで段階的に變化していく過程—における構造的變化は十分に示されないという弱點を有する。

かかる欠陥を、ホワイトがどちらかといえば、演繹的であるのに比し、⁽⁴⁾ きわめて實證的色彩をもつステュアート J. H. Steward の唱える多系進化 ⁽⁵⁾ multilinear evolution で補うとする綜合説が、サーリンズ M. D. Sahlin やサーヴィス F. R. Service 等によつて意圖されたことは注目に値する。⁽⁶⁾ 彼らは、兩者の進化原理の二面性から進化を一般的進化 general evolution と個別的進化 specific evolution とに分け、ステュアートにみられるような個別的な諸現象の檢證と通文化的比較を通して、究極的にはホワイトにみられる一般法則の定式化に迫らうとする。一方では個別的進化の機構とその過程とを論じ、他方ではこれらの個別的進化をもとに生み出される一般的進化の展開のしかたを論じているが、兩者の折衷的意味あいは否めず、かつ機能主

義者の斥ける推定的歴史の感は強い。しかし、進化の場に個別と普遍との接合の企てられた意義は學說史上、きわめて大きく、今後の展開が注目される。

一方、巨視的垂直・的な時間繼起での文化の次元における進化の問題と對照して、微視的・水平的な時間繼起での社會の次元では社會構造とプロセスの融合—同時的分析と通時的分析の結合—の意圖となる。まず、構造分析が靜態的に導かれる所以は何であらうか。

社會構造とは巨視的な社會學的概念であり、全體社會に關連して規定される概念であるが、その用法は必ずしも一定してはいない。ファースは、おおよそ次の二つの見方、すなわち、社會構造を理念あるいは形態的特質に關する社會ないし社會體系の主要原理を表わすモデルとみる見方（リーチ、レヴィストロース）と、社會構造を比較的恒定的な集團からなるとは形態的に看做さずに、社會體系の持續的様相（エヴァンスリプリーチャード）あるいは社會關係の網狀組織の體系（ラドクリフブラウン）とみる見方とに分けている。⁽⁷⁾ 後者においては、具體的行動に重點がおかれた個々人の行動の異なつた配列の總體としての社會組織 social organization との區別を重視する。ラドクリフブラウンは、社會組織は行動の配列・役割を問題とし、社會構造は制度的に規定されないしは決定されている諸關係で、社會的地位の體系を意味するとみ、社會構造を時・處によるその場での關係とはみず、その社會に普遍的であるという意味での普遍的法則概念に歸着せしめている。⁽⁸⁾

しかし、いずれにせよこれらはすべて連環的概念である。それは社

會關係の規則性・恒常性は社會によつて規定された理念型によりおむね決定され、かつこれらは觀察者による形態的特質の抽象化を含むからであつて、社會構造は社會の持續原理であり、靜態的原理である⁽⁹⁾。科學的一般化が同一化する反復的單位と必要とすることから、社會構造は限定された一群の形態をもつ點で、分類・比較・體系化に適合する單位概念である。したがつて、單位概念なる故にいきおい靜態的見解をとらざるを得なくなるといえる。

文化史的觀點に強調がおかれてきたアメリカ文化人類學から、マードックが、社會構造は文化變化の機構への糸口を與えるものであるが、現存の社會體系の枠組のなかで排他的に説明し去る、その靜態的な見解は、注意を過程にふりむけ、時間的繼起と個人の生活史への觀點から眺める動態的アプローチに一步ゆずるものであるとして、メラネシアのナカナイ族における親族體系を個人の生活史の觀點から眺めている⁽¹⁰⁾。また、エガンは、母系から兩系への推移期にそれと無關係に適應する一連の親族體系の研究のなかに、歴史的方法と、機能的方法との融合をみせ、社會構造觀點の導入による對照比較の方法の開拓を呼びかけている⁽¹¹⁾。このほか、リントンやハースコヴィッツなど、いずれもかかる問題意識をもつて問題に接近している。

M・G・スミス M. G. Smith は、同時的分析の欠陥を補ひ、維持と變化の研究を含みうる一つの體系概念として、空間時間連續體の概念を提出する⁽¹²⁾。それは同時的分析と通時的分析との統合を意圖する理論的枠組としての單位概念である。二時點以上に亘る調査から、それぞれの時點における構造・機能を比較して連續と變化とを明らかに

し、文化の論理的分析の秩序に迫ろうとするもので、これらの維持と變化の局面とを包攝する相對的連續體を一つの體系と看做するものである。

しかし、M・G・スミスの方法からは變化の過程はそれぞれの時點のそれぞれの均衡状態の構造・機能の比較によつて推定されるにすぎない。ヴォート E. Vogt は逆に變化の過程のなから構造を決定していく方法——過程的分析——を提唱している。

ヴォートによると、構造的分析の限界は、文化の機能的連關にもとづく統合的な靜的觀點とその持續が前提となり、變容される側の文化體系の解體過程とその自律的な再統合過程として把握される⁽¹³⁾ので、その質的變容ないし崩壊に至る動的過程は看過されることにある。いわば構造的分析は所與の一時點における構造を把握し、均衡から均衡への反復性によつてとらえる反復過程 recurrent process として、いわば微視の時尺 micro time scale で問題にしている。これに對しヴォートの試みる過程的分析は、學者の均衡から均衡への反復へと向う動きの、その絶えず變容し続ける體系内の動態過程の記述と解釋に強調をおき、記述・解釋の可能な諸過程が特定の時間空間軸と交叉するところを構造とみ、最終的には前者が見落しがちな文化體系の根本的な構造の變動へと導く指向過程 directional processes が、いわば巨視の時尺 macro time scale でとらえられる。このように文化體系内の變動過程は相異なる二つの類型、すなわち體系持續のための均衡化過程と、體系自體の不斷的動態過程、ことに體系の構造變動をもたらすかも知れない指向過程があるが、両者は相反的なものではなく、後

者は自己の過程内に前者を二次的に包攝する。文化體系の過程的分析は、絶えず變容し続ける體系内の動態過程のなかに所與の一時點における均衡化過程を含むからに他ならない。このようにして、ヴォートは従來の構造的分析の見落しがちな指向過程の進行諸段階、起因、方向決定因子としての價值志向の意義などを、ナヴァホ族における宗教儀禮の變動過程を例に論じている。⁽¹¹⁾

體系概念は個人・社會・文化の各次元でとらえることができ、時の要因の導入を防げるものではなく、文化變容の記述・説明にわたつて有効な概念である。文化の體系内の過程的分析はその規則性に關する假説の提示段階にはないが、そのためにはさらに多くの現地調査を必要とするであろう。しかし、靜態的な構造分析を包攝して體系の實質的變容の動態に接近する方法論はきわめて示唆的である。⁽¹²⁾

(1) 拙稿「機械的アプローチにおける歴史の地位」二九—三〇頁参照。

(2) R. M. MacIver, *Society: An Introductory Analysis*, New York 1953, P. 508

(3) ホワイト・小川譯・アメリカ民族學説における進化主義と反進化主義・民族學研究15、iii~iv 参照。

(4) ステュアートがきわめて實證的な色彩の濃いことは、彼の唱える文化生態學 *Cultural Ecology* から窺い知ることが出来る。

彼によると、人類學では文化的・歴史的要因を重視し、環境に副次的ないしは受動的な役割しか與えない。しかし、環境の適應過程には文化の複雑性・水準を考慮に入れなければならない。人間・社會生態學は、普遍的な生態學の原理を追求する單なる環境決定論ないしは經濟決定論をとらず、文化という補完的概念を利用して、物理的環境と人間行動とを結びつける文化範型を媒介させる。彼の構想する文化生態學は、基本的手順として、①開發のないし生産の技術と環境との相互關係の分析↓

歴史のダイナミズムの解明

②特定技術による特定地域の開發に含まれる行動範型の分析↓③環境の開發に伴なう行動範型が他の文化側面と影響しあう範圍の確認を通じて、生存活動と生態學的分布とに密接に關連した様相の星座としての、文化核 *cultural-core* を明らかにする全體觀に裏付けられている。彼は、文化生態學は、文化の環境に對する適應に含まれる創造のプロセスを決定するために、人類學の歴史的アプローチの補足たりうるとして、J. H. Steward, *Theory of Culture Change*, the Univ. of Illinois Press, 1955, pp. 30-42.

(5) 住谷一彦「文化人類學と歴史學—文化移動、多系進化、共同體の問題」思想(一九五八・一〇参照)。

(9) M. D. Sahlins and E. R. Service(eds.) *Evolution and Culture*, Univ. of Mich., 1960.

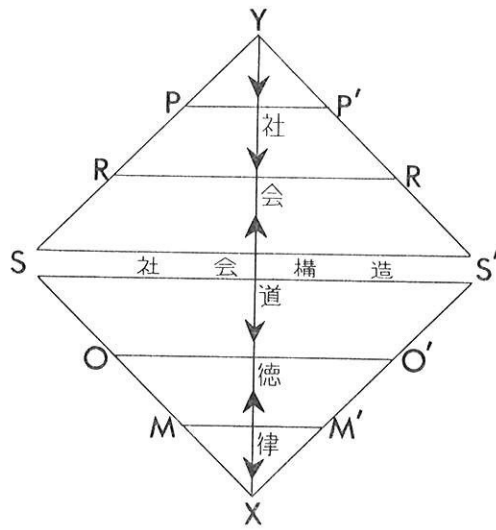
(7) R. Firth, "Social Structure and Social Organization," in *Encyclopaedia Britannica*, vol. 20, 1963, P. 863.

(8) A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, London, 1952, P. 11.

(6) D・エメットにしたがうと、社會構造はA複雑な当該社會の社会的役割の相互作用のネットワーク(V(T・パーソンの定義)、ないしA一定の方法でパターン化された時のプロセスの総計(V(M・フォーティズの定義))と規定され、究極的には抽象的な役割の類型学がめざされてい²⁰。

図の下半部は具体的な段階、上半部は下半部の現実について語る仕方—いわば抽象段階を示している。頂点Yは社會の成員としての個人Xを抽象し、pp'の線はMM'の直接的相互關係の記述、いわば社会的地位の説明を表わす。たとえば、MM'では個人名で呼ばれるが、pp'ではその個人の役割概念—隣人Vとか警察官Vで表わされることを示す。RR'はOO'の現実の一時點での制度の役割のパターンで表わされる、たとえばOO'での制度としての大学は、RR'では大学の教育といった具合に表わされる。このように、役割の水平的な抽象段階のう

ちで、より上位の抽象次元でつき當る役割の複合體が社會構造 (SS) となる。SS が二重線になつてゐるのは、現實と抽象とが必ずしも合致しないことを表わしてゐる。社會構造を垂直的にみて抽象化のレベルに位置させれば、役割概念で抽象される具體的現實の個人が存在する。しかも、その個人は、行為者の狀況参加に際して働く行為選擇の狀況規制—社會道徳律—によつて制約されてゐる(上向きの矢印は役割類型の設定を可能にし、下向きの矢印は現實の個人との衝突を表わす) 制度的人間である。



エメットの社會構造論は、社會構造が靜態原理であるとともに、調査者の見方—水平的あるいは垂直的—によつては、個人の生活史を充分に考慮に入れらるゝことを示してゐる。D. Emmett "How Far can Structural Studies take account of Individuals," J. R. A. I. vol. 90, part 2, 1960, pp. 191-200.

- (10) G. P. Murdock, *op. cit.*, pp. 361-70.
- (11) F. Eggan, "Social Anthropology and Method of Controlled Comparison," A. A. vol. 56, 1954, pp. 743-63.
- (12) M. G. Smith, "History and Social Change in Modern Africa," J. R. A. I. vol. 92, pp. 81-84.
- (13) 吉田氏は、文化變容に關する、ある程度規則的普遍的過程を見出す

とができるとして、1、準平衡状態 2、異文化(要素の受容過程) 3、文化解體過程 4、文化の調整過程或は再統合過程 5、新平衡過程をあげてゐる(吉田禎吾「文化變容の過程—理論構成上の覺え書—社會人類學No. 3 一九五八・一二—二三頁)。

- (14) E. Vogt, "On the Concept of Structure and Process in Cultural Anthropology," A. A. vol. 62, 1960, pp. 18-35.

(15) 濱口氏は、ヴォートの方法論的理論設定に加えて、當該文化體系の機能體としての價值變動を文化變容の必須の規則要因とみ、パーソナルの行為理論を援用して、文化變容の過程論的分析のための理論的考察を行なつてゐる。濱口恵俊・文化觸變の過程論的分析のための覺書・ソシオロジ三四・二一三〇頁。

× × ×

元來、方法論的問題は經驗的研究をふまえてこそ意義を有するものであつて、それ自體はきわめて消極的なものである。人類學が廣く社會を包攝する文化の學となるためには、無文字社會はいうに及ばず有文字社會をも對象となし、分析と記述—科學と歴史—理論と經驗—の二つを、一個の學問體系に統合しなければならぬことは、すでに指摘されることである。

文化・社會現象は自然現象とは異なり、生きた人間を媒介して種々の要因を含む複合體であるが、そこには普遍妥當な一般法則には至らないにせよ、一定の規則性・齊一性がみられる。われわれがそれを法則と呼ぼうと範型と呼ぼうと、現時點において複雑な現象を分析するに足る十分な精密な分析の道具をもち合せていないことは否めない。ここにも歴史のダイナミズム解明の包括的な方法論の確立が緊要

である。本稿は人類學と歴史學との學問論、進化、變化の過程と各レ
ベルでの包括的方法の試みの一端を―すでに私の紹介した論述につい
ては極力重複を避けたため、強調點に差ができたことは否めないが―
斷片的に誌した覺書にすぎない。ここでは簡単に、ないし論じられな
かつたおおくの問題―たとえば、一般化に際しての概念化と用語の問
題など―は、△宗教▽を主題として稿を改めて論ずる。(四〇・二・
二七)

△引用文献略符▽

- A. A. *American Anthropologist*.
J. R. A. I. *Journal of the Royal Anthropological Institute*.
S. J. A. *Southwestern Journal of Anthropology*.

實範「病中修行記」について

その構成と念佛思想

大谷 旭雄

目次

序言

- 一、「病中修行記」の新出古寫本と「臨終要文」
 - 二、湛秀「臨終注記」について
 - 三、「病中修行記」の構成背景
 - 四、「病中修行記」の密教實踐と浄土教の移植
- 付 實範の興福寺歸投とその師範後語

序言

實範の浄土教に關する著作は、「長西録」によれば六種を數え、その中、従來、「病中修行記」(以下「病中記」と略す)以外には現存しないものと思われて来た。しかし、近時、佐藤哲英博士により、龍大所藏の「念佛式」が「往生五念門私行式」に相當するものと斷定された。これによつて二存四欠が現状である。しかし、この「長西録」記載の外にも、「安身養神集」の著作があつたことが知られ、良忠等の著作にしばしば引證されてその片鱗をうかがう事が出来、また近時坂本西教寺には「阿彌陀申川」が現存していることが明かにされている。

實範「病中修行記」について

實範の浄土思想に關しては従來、多くの研究があり、その成果が發表されている。それらは主としてこの「病中記」がとりあげられ研究されて来た。が、その多くは散説的、歴史的立場での研究であり、特にこれを集中的に検討されたものは見當らない。そこで本論においては、過日、私自身その新出古寫本を入手したことを契機とし、又これが「往生要集」と密接な關係の上に成立つていることに着眼し、その比較を中心として、「病中記」の構成背景を考え、さらに、そこに移植された念佛思想について一考したいと思ふのである。

この「病中記」は後世、覺鑿の「阿彌陀秘釋」や「二期大要秘集」、道範の「貞應抄」等、眞言家の人々にその影響が見られる事はすでに榊田良洪博士によつて指摘されている。けれども後世の浄土教には殆ど影響は見られない。しかし、「四卷傳」以後の法然上人傳には實範を法然上人の聲聞戒の師として、直接的關係にあつた事を記している。

この直接的關係は「臺記」によつて實範の示寂の年次が明らかにされた事により、否定されなくてはならない。それはともかくして、この「病中記」を以つて、法然上人を生む母體となつた平安末期の特

に密教に移植された浄土思想の一面として見るとき、そこに時代的な傾向と實範の彌陀浄土への強い關心を看取する事が出来る。そんなことから、法然上人の専修念佛への主張を考える上にも、ぜひ一考に價すると思われるのである。

一、「病中修行記」の新出古寫本と「臨終要文」

實範の著作中には多くの浄土教に關する述作が見られ、「長西録」によると「病中修行記」「往生五念門行式」「觀無量壽經科文」「般舟三昧經觀念阿彌陀佛」「眉間白毫集」「臨終要文」等が知られる。この中のほとんどは現存せず、現存は「病中記」のみといわれていた。しかし、先述した如く、近時佐藤博士は龍大所藏の「念佛式」が「長西録」に記載される「往生五念門私行式」に相當するものと断定され、又、西教寺所藏の「阿彌陀申川」を發見紹介⁽²⁾されている。これらによつて實範の著作も次々と、明らかにされつゝある。この外、「長西録」記載外の實範の述作として、「安身養神集」が存した様で、その一部は良忠⁽³⁾の「傳通記」「往生要集義記」等に引用され、また良榮の「浄土宗要集見聞」聖岡の「橘抄」等に引用されている。

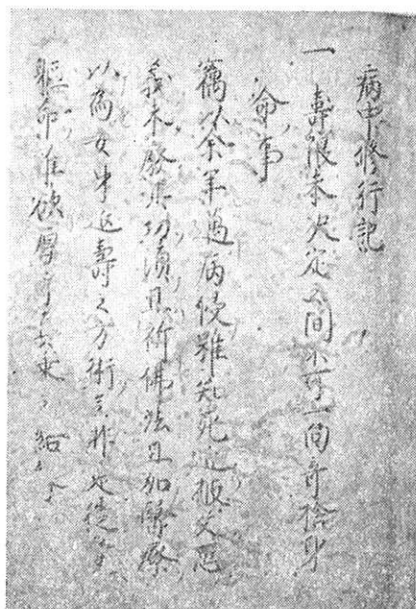
現在「病中記」の古寫本は和州長谷寺に所藏され、これを定本として大正三年出版せられたのが、「眞言宗安心全書」所収のものである。その奥書によると、延文三年(一三五八)釋惠海の所寫したものを、寛文十一年(一六七二)、般若寺において、英岳が書寫し、更に、同年、和州豊山にて、養遍がこれを書寫したものであつて、この長谷寺本は

寛文年中の書寫本であることが知られる。現在のところ、この長谷寺本以外に、古寫本の存在は知られないが、一昨年、偶々私は、これとは別の古寫完本を入手した。残念ながらこの一本には奥書がない。果して何時頃のものか明かに出来ず、更に専門的な検討を加えなくては判明しないが、紙質、筆體等から、鎌倉末から下つても室町初期の寫本ではないかと想像される。とすれば、少くとも、長谷寺古寫本より古いことは確である。この寫本は縦約二十二センチ、横約十五センチで、かなりの虫損で判讀しにくいところが多い。本文は極く近々に、専門的に修復をされており、内容的には、長谷寺本と比較して、殆ど相違するところはなく、訓點等に多少の異りを見る程度で、別に目新しい點もない。従つて、長谷寺本より古い寫本という以外に別に意義をもたないが、こゝで關心を引くのは、この寫本が「病中記」一卷の後に、同筆で、「守護國界主王經云」として、「佛言若人命終時……定入畜生」二十九行の文を引き、更に、「華臺院起請云」として、寛和二年、慶滋保胤の草した、横川首楞嚴院「二十五三昧起請」(八ヶ條)の第六條の文を引いて、添加していることである(寫眞参照)。

これが何を意味するものか、これのみでは判断しえないが、ただ、「病中修行記」二巻を終つて後に、空間があり、「守護國界主王經」の引文の後にも、かなりの空白があつて、この空白の部分に、こゝに残されたものと同様の、經論の引文があつたと思われること、および、先述の如く、かなり手を加えて修復していること等から考へて、「病中記」と共に、別の一本があつて、元來、これと合冊せられていたものがその原型の様に思われる。従つて、それが年を経、或は修復が加

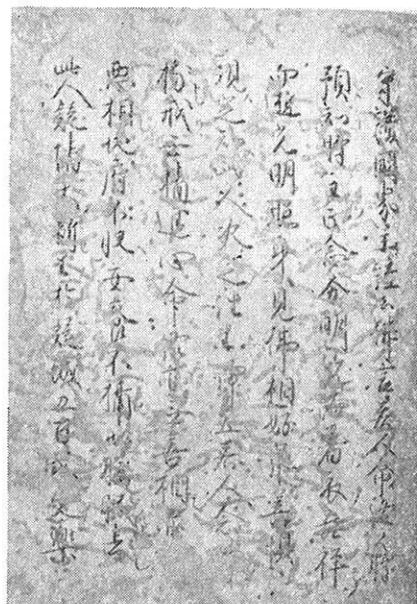
えられた際に漸次、散佚して、現在の二文を止めるのみになつたと推察されるのである。この殘闕二文をか様に見ることが出来るならば、あくまで想定の域を脱しないが、この二文が共に、臨終に關するもので、臨終の要文集であつたと思われることから、恐らく、「長西録」に記載されて現在まで欠本となつている「臨終要文」の殘闕の一部であつたろうと思われる。或はまた、「病中記」自體がすでに臨終行儀であり、その要を、簡條にしたものであるから、「長西録」の記す「臨終要文」とは、もと／＼「病中記」と幾つかの臨終の要文をふくめたものであつたとも考えられる。

いずれにしても、これを以て、「臨終要文」の殘闕と見ることが出来るれば、先記、「安身養神集」と共に、わずかではあるが、その片鱗を知ることの出来るものといえるであろう。



「病中修行記」(大谷藏)

實範「病中修行記」について



「病中修行記」に添加えられている「守護國界王經」引文の部分

二、湛秀「臨終注記」について

南都において患心の臨終行儀の影響をうけて獨自の臨終行儀を著し、しかも、現存するものに「臨終行儀注記」(以下注記と略す)一卷がある。これはもと「横川二十五三昧起請」と合冊されて、奈良中性院にあつたものを、故石井教道博士によつて發見され、「續浄土宗全書」卷十二に所収されている。

この「注記」は實海の所持本であつたことは知られるが、作者は判明しなかつた。しかし、この作者については石井博士⁽¹⁾がすでに湛秀であることを斷定されているところである。

従つて、これに基いて「注記」の作者湛秀の教系をみると、主恩—永超—湛秀—覺晴—藏俊と次第する法相宗の系譜にその名が見られ、また「僧綱補任」⁽²⁾第五「三會定一記」⁽³⁾第一などによると、彼は天永三

年(一一二二)、四十六歳の時、隆視とともに堅義をつとめ、また永久三年(一一一五)⁽⁴⁾には

○三年講師^{開九}湛秀^{興福寺}法相宗

とあつて、三會の講師をつとめ、更に永久四年には覺信の拜賀の際に已講四人の中に、弟子覺晴とかれの名が見られる。

これによつて湛秀は法相宗興福寺の僧であり、永久四年前後には興福寺に關係していたことは確かである。また、永久四年が四十九歳であることから逆算すると、その生年は治暦二年(一〇六六)であることが知られる。

ところで、後述するが、⁽⁵⁾實範は康和年中、當時特異な立場で東寺長者でありながら、興福寺の權別當を兼職して範俊に師事して興福寺に歸投したとすると、この頃、この湛秀は四十歳前後であつて實範よりやや先輩ではあるが、ほぼ同時に両者が興福寺に關係していたと推せられるのである。

そこで私はか様に實範・湛秀がほぼ同時に興福寺にあつて、しかも獨自の臨終行儀を撰し、現存していることに深い關心をもつのである。それは後述するように、湛秀・實範の二つの臨終行儀がともに恵心の臨終行儀の影響のもとに構成されていることから、これら二つの行儀の構成と性格をとおして、當時の法相宗興福寺への北嶺浄土教の影響と、臨終重視の時代的傾向がある程度知りうると思うからである。いま、この「注記」は「夫臨終行儀誠一期大要也」という序分にはじまり

一、可^レ發願^二事。

二、受病之後不^レ可^レ有^二他事^一。偏可^レ營^二功德^一事。

三、以^レ隨分衣服飲食^二可^レ施^三寶^二貧病者^一事。

四、日常以^レ淨麻油^二奉^レ獻^三□^二竝塔寺^一事。

五、可^レ懺^二悔罪障^一事

六、自^レ受^レ病日。常令^レ誦^三菩薩戒^二可^レ聽受^一事。

七、若看病竝問訊人中。服^三酒肉五辛等^二者宜觸^三子細^二可^レ近事。

八、注^三一生所作善請^二智人^一令^レ讚歎^二事。

九、臨終住處竝衣服事。

十、終身常可^レ向^二佛像^一事。

十一、臨終苦至應^二一心念佛^一事。

十二、已臨^レ獲麟^二一切止聲打^三無常磬^二專唱^三入殺^一事。

十三、爲^二臨終正念^一。可^レ惡^二佛菩薩^一。

の十三條よりなつてゐる。まず引證の經論、諸師名とその回数を記す

道宣和上(宣律師云)	2	唐三藏	2
聖教	1	六卷抄臈病篇	2
毘婆沙論	1	東大寺燈爐殿銘	1
横川僧都(臨終行儀)	1	龍樹偈	1
法華經	1	道諭・道綽	1
導和上	1	天台遺誡	1
華嚴經	1	法鼓經	1

となる。このうち、「横川僧都臨終行儀」、「華嚴經云」、「六卷抄臈病篇」、「道宣和上云」等はいずれも「要集」臨終行儀に所引されるところであり、その影響と、この「注記」がこれを基礎としてゐることが推せられるのである。

またここに「唐三藏」といつて玄奘の語を引き、玄奘の臨終事蹟を記し、更に、道宣の語を引いていることから、その法相的立場が知られるが、更に第十章の終りに「若樂^レ兜卒^ニ者。安^ニ彌勒像^ニ可^レ向^レ西、北方懸^ニ五色幡^ニ如^レ前作^ニ上生想^ニ」⁽⁶⁾といつて、本來、臨終において、彌陀往生を願わしめることを本旨とする行儀を轉じて兜卒上生を願わしめていることから、この「注記」の法相的性格を看取することができるのである。そしてこのことは、この「注記」一卷を通じて、彌陀の語は一つも用いられていないことから明である。

この外「誠臨終一念可^レ據^ニ萬事^ニ」という語は、おそらく永觀の「往生十因」序に「早^ク據^テ萬事^ヲ速^ク求^ム一心^ト」⁽⁷⁾といふことに導かれたと思われ、この影響の一端として考えられるところである。いずれにしても、この「注記」は所求の浄土も歸するところ彌勒の浄土であり、また臨終によつて兜卒上生を願わしめんとすることを本旨としていることが知られる。そして、またこれが大體におつて恵心の臨終行儀の影響のもとに、自己の法相的立場において構成されているといえよう。そしてそれは極めて法相的色彩が濃厚であり、これらによつてかれが所依とした興福寺法相宗において臨終がいかに注視されたかを、これによつて推察することができると思うのである。

三、「病中記」の構成背景

「病中記」の奥書によると

如^レ是^ノ行儀^ヲ可^レ依^テ人^ノ意^ニ右所^ハ著^ス者唯^レ爲^レ自也^ト示^シ尊像^ヲ令^テ瞻敬^ス令^テ執^ス綵幡^ヲ等^ノ事雖^ハ是^レ大乘之說祇園寺之傳^ニ行者隨時不得^ニ必^ス

實範「病中修行記」について

勸^ニ殊^ニ有^ニ所存^ニ知識莫^レ恠^レ而已^ト

長承三年冬十一月因^レ患^ニ少疾^ヲ早卒^ス記^ス矣

と記しているから、その撰述は長承三年(一一三四)であり、實範の示寂は天養元年(一一四四)であるから、それをさかのぼる約十年前の撰述である。しかし、これによつて「病中記」成立のこの時點においても實範は自ら少疾を患つていたことが知られるが、ここに少疾といひながらもそれがかなり臨終を意識した自己の境間の中で筆記したものであることが察せられる。

従つて、この「病中記」が一種の臨終行儀であることはいうをまたないが、ここで「如是行儀人意：唯爲自」といひ「行者隨時不得必勸」等といつて、その用否も各自行者の意志に委ね、あくまで自己本位の行儀であつて必ずしも、これに従ふ必要のないことを明かにしているのは、恵心以來の行儀がとかく行者に對して絶対的に隨順せしめようとする傾向に對して、この行儀の一つの特色といつても過言ではない。

またここに「示尊像令^テ瞻敬令^テ執^ス綵幡等事雖^ハ大乘說祇園寺傳^ニとあるのは、「要集」の臨終行儀に「其堂中^ニ置^ニ一^ノ立像^ヲ。金薄^ヲ塗^レ之^ヲ。面^ヲ向^ニ四方^ヲ。其^ノ像^ノ右手^ヲ舉^ケ左手^ヲ中^ニ繫^ニ一^ノ五綵^ノ幡^ヲ脚^ヲ垂^レ曳^レ地^ニ當下^ニ安^ニ病者^ニ在^ニ像^ノ之後^ニ。左手^ヲ執^ニ幡^ヲ脚^ヲ。作^中從^レ佛^ヲ往^ニ佛^ノ淨刹^ニ之意^トとして引證する「四分律抄」瞻病送終篇の文、あるいは「横川二十五三昧起請」(以下起請といふ)第四章の

又案^ニ天竺祇園寺圖^ニ寺西北角爲^ニ無常院^ト。安^ニ置^ニ一^ノ立像^ヲ面向^ニ東

方當置病人^ニ在^ニ像前^ニ坐 若無^レ力者^ニ臥向^ニ西方^ニ觀^ニ佛相^ニ好^ニ像^ニ手
懸^レ幡令^ニ病人^ニ執^ニ幡脚^ニ作^ニ往生淨土^ニ之意^一
のいづれかに基いたものであることを知る。

これによつて、一應「病中記」に「要集」の臨終行儀、さらには「起請」が影響していることが考えられる。

そこでまず「起請」と「病中記」の比較からそれを検討すると、「病中記」全八章のうち、第一章の「須且祈佛法加醫療」の文は、おそらく「起請」の「修顯密之善根且祈佛力加醫療侍後番來」と云う文に一致するのである。また、「病中記」第四章に「一寺諸人結番」というのは、同じく「起請」の「諸衆結番」という結構の作法に基くものと思われる。

これらをもつて、一應「起請」の影響と見ることができれば、實範が「病中記」を編する上に、二十五三昧會に見られぬような念佛講を意圖していたものと看取されるのである。
次に「病中記」における要集の影響を検討してみよう。

「病中修行記」

當想四身一體眉間有^ニ毫字^ニ變成白毫相右旋轉五須彌
有八萬四千隨好七百俱

祇六百萬光一一光明遍照十方世界念

佛衆生攝取不捨

又放光明見佛彼光覺悟命終者。念佛三昧必見佛命
終之後生佛前

「要集」臨終行儀第七・八事中

右旋宛轉如五須彌
〔以下第八事〕
其申眉間白毫
七百五俱

祇六百萬光明（彼白毫相）若干光明常照十方世界念

佛衆生攝取不捨

又放光明見佛彼光覺悟命終者念佛三昧必見佛命終之
後生佛前

「要集」雜略觀

右旋宛轉如五須彌——八萬四千好——七百五俱
有一白毫

祇六百萬光明——又彼一々光明遍照十方世界念

佛衆生攝取不捨

まず「病中記」第四章に
：必可^ニ懺悔^ニ懺悔^ニ方多^ニ隨^レ宣^レ取^レ要^一、或捨衣物令^レ誦^ニ神呪^ニ所謂
尊勝光明彌陀呪也
といつてゐるのは、おそらく「要集」の懺悔衆罪の中で、「懺悔法非一道
隨樂修之」といつて「無量壽如來識軌」の文を抄出して引證したもの
によつたのではなからうか。

また、第六章に阿彌陀を「是蓮華部尊」といい「有蓮華上有種子成
三昧耶形則成本尊阿彌陀佛身」といい、更に「觀經」眞身觀の文を引
くが、これらは「要集」總相觀に「觀阿彌陀佛坐華臺上」といい更に眞
身觀の文を引き蓮華臺上の彌陀を觀ぜしめると同様のくみ立てであ
つて、おそらく、實範は「要集」の記述をもととして、これを密教的
に表現しかえたものと考ええる。

次に第七章の「當想彼佛四身一體：光明遍照十方世界念佛衆生」に
至る部分は、すでに佐藤博士の指摘せられるように「要集」雜略觀に
相當するものであることが知られる。

しかしながら、この圖の對象によつても明かな様に「又放光明名見佛彼光覺悟命終者念佛三昧必見命終之後生佛前」という六十華嚴經第七の偈を引證していることからすれば、この偈文の引かれる「要集」臨終行儀、臨終勸念の第七・八事によつたとも考えられるのである。次に、第八章では

正觀三義一體名爲本尊、法身本尊、法身即是我我心我即是三義一體、即是不思議空、故所作業障如、說除滅即是不思議、有故所求淨土如、願成就言不生、則是中道、以中道故無有罪障、淨土、定相……最上、悉地遂得成就。

という。つまり、三密の明體を阿字とし、この阿字に空・有・不生の三義があるとし、この阿字の三義一體觀をなさしめて歸するところ不生中道の本尊法身を觀ぜしめんとしている。

こうして實範の主張の基礎は種々に考えられていずれによつたか明にし難い。

いまこれらを見ると、この阿字の三義とその三義一體觀をもつて、不生中道を觀ぜしめん

とする記述はすでに「大日經疏」⁽⁶⁾にあり、不生をもつて「一實境界則中道」といつており、また一方「要集」總相觀中に「彼佛是三身一體身」といい、「是故三世十方諸佛、三身普門塵敷無量、法門佛衆法海圓融、萬德凡無盡法界、備在彌陀、一身不縱不橫、亦非三異、非實、非虛、亦非有無、本性清淨、心言路絶……」⁽⁷⁾といつて彌陀の三

實範「病中修行記」について

身一體をとき歸するところ「一色一香無有中道」ということに導かれたかとも考えられる。しかし「病中記」でいわんとする、實範の中道思想そのものが、いずれの教學を根據としているか明かでないが、實範は「谷アサリ」といわれ、おそらく皇慶以後の谷流の臺密の系統にあり、しかも横川系の淨土願生者と思われる横川戒心谷出身の明賢に師事していることからすると、その影響が指摘されることから、臺密所論の圓密一致の思想の影響とも思われる。つまり阿字に空・有・不生の三義をとき、これらをそれぞれ空・假・中の三諦に配釋して阿字は即ち三諦であり中道實相・眞如に外ならないとするものである。

またこの章の最後に「一心歸命中道萬德」というのは「要集」臨終行儀の臨終勸念の第六事に「佛子總、應一心歸三命、彼佛功德、應念、我今一念之中、盡以歸三命、彌陀如來一切萬德」ということに基けるものと考えられる。

また第八章で身密を「一切舉動即無非契即況懸重相」といい、身密を契印から一切舉動にまでおしひろげて理解し、これを懸重相としているのは「要集」の記す四修のうちの一修のことによつたと思われ。

この外、文字の對象こそできないが、「病中記」第二章の「修菩提之行」というのも、おそらく、臨終觀念の第五により、第三章の不動明王の加念による眞言行者への護念は助念方法中の對治魔事に導かれてともにこれを密教的にあらためたものと見られる。

以上により「病中記」が「起請」や「要集」等によつて、その影響のも

どに構成し、これを實範自身所依として來た密教的表現をもつてぬりかえたものといふことができる。つまり、「病中記」は「要集」臨終行儀の密教的展開といふことができる。そして、先の「注記」と同様、ここにも「要集」を中心とした北嶺淨土教の影響と、臨終注視の傾向、更にはすでに「往生十因」の著者永觀をして「眞言止觀行道（註）易（註）迷（註）」⁽¹⁰⁾といわしめる様な當時批難の中で、實範がいかに自らの密教實踐の易行化と現實化につとめていたかを知りうる。つまり、そこに護教的立場において、淨土教を移植して、密教實踐の易行化、現實化をはかる實範の態度を看取することができると思われれる。

四、「病中修行記」の密教實踐と淨土教の移植

「諸家念佛集」⁽¹⁾の編者懷音は「病中記」全八章中、特にのちの三章をのせて「眞言念佛」として記載するように、實範の密教的實踐に、淨土教的理解が示されるのは、この第六、七、八章といえる。つまり、先章で考察したように第六章、第七章にはそれぞれ、「要集」總相觀、雜略觀、更には臨終行儀等に導かれて「觀經」の眞身觀の文が記され、また、第七章には善導の「三緣釋」が引證されてるが、如何なる目的でこれを引證したのか、善導思想の受容形態の上で關心をひくところである。また第八章では密教の最も基本的な三密加持の妙行を明しながら、これをいわば尋常、別時、臨終の三方向にわけて、念佛化がはかられており、實範の彌陀信仰への關心を吐露する部分といえる。従つて以下、こうした視點に立つて特にこの三章をとりあげて、こ

こにおける密教實踐の内容を考察してみようと思う。

そこで「云可念彌陀四種法身依正」という第六章を見ると、まずその中、實範は「西方有（註）利土（註）二名（註）極樂（註）五大（註）所造七寶（註）爲（註）地（註）」⁽²⁾といつて、極樂を西方に存在するものとしている。しかしか様に極樂を此土以外の西方におくことは生佛一如をもつて基本的立場とする眞言教學の上では曼荼羅の圖上以外には許されないはずである。つまり「我心即一大法界」こそ眞の極樂でなければならぬ。いまこのことと、阿彌陀を蓮華部尊といつてゐることから考えると、この章の前半少くとも「……有種子成三昧耶形則成本尊阿彌陀佛陀」⁽²⁾にいたるまでは、兩部いずれかの曼荼羅の圖上、つまり心外事相の曼荼羅によつて阿彌陀佛の依正を觀念せしめようとする意圖がうかがえるのである。従つて、いま金剛界によれば五部（佛部・金剛部・寶部・蓮華部・羯磨部）五佛（大日・阿闍・寶生・彌陀・不空）をとくが、その西方が蓮華部であり、その圓輪中には阿彌陀佛を中心として、法・利・因・語の四菩薩がえがかれてゐるのである。おそらく實範は、これをもとに阿彌陀を蓮華部尊といつたのであろうし、またこの蓮華部が圖上において西方に位置し、しかもその圓輪は一應、阿彌陀の住處を意味するところから「西方有利土曰極樂」といつたものと思われれる。

このような心事相の曼荼羅は元來、これによつて心内の曼荼羅を開顯する手段方法であり、瑜伽行者の觀念の對象となるものである。つまり、瑜伽行者が三密の妙行を修するとき、これによつて、まず清淨心中に諸尊の種子を觀じ、變じて三昧耶形をなし、三昧耶形が更に變じて五彩の諸尊集會となることを觀ぜしめるものであるが、いまこの章

の前半で實範が月輪—蓮華—種子—三昧耶形—成本尊阿彌陀佛身として所觀の變轉を示すのも、心外事相の曼荼羅の圖上にまず阿彌陀佛を觀念せしめようとするとものに外ならない。

そこで、この章の後半ではか様にして觀念せられた阿彌陀佛の佛身を更に、大日（ここでは彌陀）の慈悲の徳相を四種法身として四種に分けられるが、これを四身一體として觀ぜしめ、その依正の眞意を明かにしようとしている。

つまり四法身とは、自性法身、受用法身（自受用法身、他受用法身）、變化法身、等流法身の四法身をいうが、ここで實範は
是佛一身具四法身常恒不變故自性身自受法樂故自受用合ニ
他受用故他受用神通變化身平等流出故等流身
といつて、元來、自、他の受用身を一身として、四法身とするのを自、他の受用身を別々とし、變化、等流をもつて一身として四法身としているのである。

いずれにしても實範は、ここで「見此佛身有差別隨所化位從機根熟見此佛身有大小麁細」といい、この所觀の佛身に機根の熟、不熟によつて所觀の佛身に差別のあることを記しているが、勿論、か様な佛身の差別觀は本來的なすがたではない。つまり、歸するところ、四法身は一大法界として自性身に歸一されなくてはならないからである。

そこで實範はその本質を明にする爲に、横の義として「即心義」の説示をもとに、これを「平等平等一如是依正即是我心一大法界無差別」と

實範「病中修行記」について

いう。つまり「我心即是一大法界」として觀達される時、それが阿彌陀佛の眞の依正なのである。従つて實範がこの章の終りに、

明知即彼佛我心今念即我心彼佛又知彼土我心當生即我心佛土能念所念能生所生悉不動一大法界

といい、我心そして一大法界と無差別平等の佛身、佛土こそ、能念所念の佛身であり、能生所生の國土であるといつて、全く密教的な場に於て彌陀依正の本質を明かにしているのである。

次に第七章は表題に「云可念彌陀四種曼荼羅相事」というが、この四種曼荼羅とは大曼荼羅・三昧耶曼荼羅・法曼荼羅・羯磨曼荼羅を指すことはいふまでもない。元來、これらは六大法身の相狀を四種に分類して表現したものの、或は六大所成の一切の現象の諸法を四つの方向からながめたものといわれる。

従つて、これによつて一應、佛身は四身に分類されるが、本來、六大法身としてこれら四身は一體でなければならぬ。このことを實範は表題の後に「當想四身一體」といつて觀念せしめようとしているのである。

ここで實範は、次に先章で述べたように「要集雜略觀より導かれた、眉間有三變成白毫相右旋轉如五須彌有八萬四千隨好有七百俱胝六百萬光一一光明遍照十方世界念佛衆生攝取不捨」という文を引き、次に善導の三緣釋を引いて攝取の意を示して後、「應知彼佛眉間毫相四具足名三相離其色鮮白大曼荼羅時三面首攝衆生是爲羯磨」というが、これによつて實範は眉間の毫

相と、その光明との關係を先述した四曼中の特に大曼荼羅と羯磨曼荼羅と相對して(いまこの章では、二曼つまり三昧耶曼荼羅および法曼荼羅にふれていない)理解していることがわかる。つまり實範は、眉間の白毫相を「四曼具足名不相離其色鮮白大曼荼羅」といい、これを大曼荼羅といい、「峙面首攝衆生」光明を羯磨曼荼羅としているのである。

ところで、實範自身ここで「四曼具足名不相離」といつているように、四曼のそれ々が不相離であつて、歸するところその大曼荼羅に歸一されるように、大曼荼羅としての(佛の相好具足の身)白毫相と羯磨曼荼羅(衆生化他への佛威儀活動)としての光明の關係も、いわば不一不異の關係にあり、歸するところ羯磨曼荼羅(光明)は大曼荼羅(白毫相)に統攝されて白毫相と異なるものでなく、ただその化他の活動としての現象に過ぎないのである。つまり、そのことは華嚴偈を引いて「放光明名見佛」といい、佛より放たれる光明そのものを見佛といつてゐることからも知りうるのである。従つてこの章では、か様な白毫相と光明との關係にたつて、最後に「仰願我心本尊毫相、四曼一利益益是不唐捐、必垂攝取、覺悟事業」として、佛の衆生化他の光明の攝取を願ひ、臨終における命終者に後に述べるように我心即是三義一體の不生中道の本尊法身を覺悟せしめ給えと願わしめてゐるのである。

さて、この章で實範は先述したように羯磨曼荼羅としての光明の攝取について、善導の定善義中の三縁釋を引證している。このことは、元祖(法然)以前における善導思想の受容のあり方をながめる上に、等しく注目せられるところである。そこでまず、ここに引證された三縁

釋と、その原文とを對照して見ると、次のようになる。

病中記

善導觀經疏定善義

攝取有三意彼此三業不二	此有三義二、明二親縁(衆生起行口常稱)
相捨離二名親縁	佛佛即聞之身常禮敬、佛佛即見之心常念
若願見佛應念即現名近縁	佛佛知之衆生憶念佛佛亦憶念衆生、彼此三業不相捨離故名親縁也
諸、邪業繫無能障者名二増上縁也	二明近縁衆生願見佛、佛即應念現在目前、故名近縁
	三明増上縁(衆生稱念、即除多劫罪命欲終時佛與聖衆自來迎接)諸、邪業繫無能障者、故名増上縁

これによつて明かな様に、實範は、まず親縁、増上縁釋で括弧内の部分を削つてゐることが知られる。つまりその中、増上縁釋では「衆生稱念即除多劫罪命欲終時佛與聖衆自來迎接」の部分を削除し「諸邪業繫無障者」の文のみを引證してゐるのである。

この事は實範が単に繁雜をさけて削除したといふべきでなく、實範の所依とする眞言教學の基本構造と、善導によつて説示される三縁釋の基本構造を異にするからである。つまり、三密加持の實修をもつて歸するところ、生佛不二の境界、即身成佛を目指す實範の立場においては、これと逆の生佛不一の善導の立場で説かれた「自來迎接等」といふような佛と衆生との相對的對立關係に立つ考え方は實範にとつてそのまま受容しえないからで、むしろ意識的に削除したものとすべき

である。

又、圖の對照に明らかな如く親縁釋でも「彼此三業不相捨離」という句のみを残して、その前文を削除している。ここで削られた部分は一見かような矛盾はないように思われるがやはりか様な佛と衆生の對立的な表現であり、また三密加持と云う密教的實踐の上で、この表現のづれを考慮しての結果と思われる。しかるに残された部分は三密相應という加持の究極を具體的に表現するものとしてもつとも適切であったからであろう。

これによつて實範の善導思想の受容の態度はあくまで自己の密教的立場を保持しながらその實踐を善導のより具體的な表現をもつて、明らかにせんとした意圖と看取することができる。

次に「可下用^テ三密^ヲ加持^シ得^ル隨宣^ス悉地^ノ事^ト」という第八章では、隨宣即ち行者の意志、狀態に隨つてこゝに示された、三種の三密加持法を用いて悉地を得べきであるとする。その第一は、毎日四時三時に行はずべきものとしている。つまり尋常行儀ともいえるもので最もオーソドックスな加持行法である。先章で述べた如く、それは空、有、不生の阿字三義を一體と觀じ、これをもつて不生中道即本尊法身即我心と觀せしめんとする、三密加持の實踐である。第二は、「若餘暇及羸劣時」に行はずべきものとして示されたもので、別時行儀といつてもよい。つまり

身作慙重儀以爲身密、口稱本尊名爲口密……心念尊號義趣以爲心密
という。こゝで實範は、第一に擧げた様な三密加持の實修を、最も基本的な、彼獨特の形態に轉化しているのである。即ち、「一切の擧動

實範「病中修行記」について

契印に非ることなし」といつて、本來、結印を以つて身密とするものを、こゝでは慙重恭敬の生活そのものであるとし、又、口密を「一切の語言眞言に非るなし」といつて、本來、誦眞言であるべき口密を、阿彌陀三字を眞言として稱名に置き換え、又、本來、明體（眞言體）を觀する心密もこれによつて、尊號即ち、阿彌陀三字の字義、句義を念ずる事であるとしている事が知られる。ここに實範が稱名念佛の易行性に着眼し、三密加持の實修を念佛的に理解し、その念佛化を以つて易行の三密加持へと、轉化せしめんとした意圖が看取せられるのである。

今、か様に念佛化した三密加持の實修は、身密を以つて、先述の如く、念佛行者の恭敬慙重の生活態度としてこれにあてたものであり、又、その念佛の形態は、阿彌陀三字の字義、句義を念じつゝ、その尊號の名を稱念するもので、それが觀念的な念佛となる事は、いうまでもない。しいていうならばこの章で不生中道を究竟の阿字不生の境界とし、しかもこれが名號のもつ義趣としている事からすれば、惠心が四種の念佛中に「四⁽⁴⁾無相業謂^テ雖^モ稱^ス念^フ佛^ヲ欣^ム求^ム淨^ク土^ヲ而^モ觀^ス下^ニ身^ト土^即畢^ニ竟^ス空^ヲ如^レ幻^ノ如^レ夢^ノ即^レ體^ニ而^モ空^ク而^モ有^ル非^レ有^ル非^レ空^ク通^ス達^ス此^ニ無^ニ二^ニ眞^ニ入^ル第一^ニ義^ニ名^ニ是^レ無^ニ相^ニ業^ト是^レ最^ニ上^ニ三^ニ昧^ト」⁽⁵⁾という、無相業念佛(最上三昧)に相當するものという事が出来る。そこでこゝで示される佛名號の義趣を見ると、まず

若^ク據^テ句^義是^レ甘^ク露^ノ義^ト彼^レ佛^ノ自^レ能^ク離^テ於^テ一^切惑^障之^熱毒^證一切
涅槃^清涼^亦能^レ令^下彼^レ念^持衆^生如^レ我^ガ無^レ異^ニ是^レ名^ニ甘^ク露^ト
といつて、その句義を示し、即ち、三字の通號を以つて甘露の義とし

ている。その甘露の義とは、一切の惑障を離れて清涼の涅槃を證した彼佛の自内證の功德、および念佛の衆生が彼佛と冥合一致せしめる佛の外用の功德がおさまるといふ見解であると解せられる。

又、次に字義については

若據^三字義^ニ三字眞言^ハ初^ハ阿^ヲ爲^レ體餘^ハ轉釋^ニ阿^ハ不生^ノ義即中道^ニ彌^ハ吾^ハ我^ハ及自在^ノ義陀^ハ如^ク々^ノ義及解脫^ノ義^{ナリ}

といひ、これによると、阿^ハ不生中道、彌^ハ吾我自在、陀^ハ如^ク々解脫と配釋している事が知られる。かような字相字義の配釋は覺鑊の「阿彌陀秘釋」に相通する理解が見られるところであり、覺鑊への實範の影響として指摘されているところである。

第三は、「將^ニ瞋目^ニ之時^ト」即ち臨終の三密加持である。こゝでは「住^ニ本尊定印^ニ稱^ニ本尊名號^ニ一心歸^ニ入^ニ而^テ中道萬德^ニ」^ニといふ、こゝで、實範は身密を再び本來的な結印としているが、これによつて先述した如く、實範が臨終に尊像の瞻敬、執採幡といふ「要集」的行儀を大乘の通説として、一應肯定しながらこの行儀を用いない理由が明らかになると思ふが、それは、あえて「要集」的な行儀をとり入れるまでもなく、本尊の定印に住するといふ身密そのものに、それ以上の効果を實範自身認めていたからであらう。又、臨終にあつては、名號の義趣を觀じ、これを念ずるまでもなく、單に彌陀の中道萬德に一心歸命するのみで、可能であるとしている事は觀念より但稱へと一步をすゝめるものといえよう。これが先述した様に、「要集」の臨終觀念に導かれるといふもの、「觀經」の念佛に接近したものと考えられる事は、注目すべきことで、こゝに易行念佛の受容と時代的な臨終重視

が、その歸結として觀念より但稱への道をたどることをこの「病中記」特にのちの三章を通してうかがい知ることができるとはなからうか。

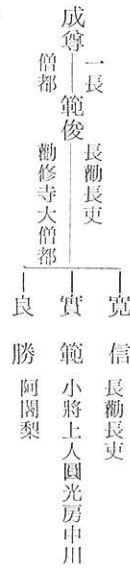
付 實範の興福寺歸投とその師範俊考

「元亨釋書」をはじめとする實範傳は、「初投興福寺學相宗」等と記し、一様に、實範がまず興福寺に歸投して、法相を修學した事を傳えている。この所傳に關しては、實範が後に、興福寺兩堂の衆徒を中心として展開した、南都戒の復興運動において、それら衆徒の要請に答え、「東大寺戒檀院受戒式」(保安三年撰)を撰した事實と、こゝに看取される實範と興福寺との深い關係からも、信賴出来る事である。

しかし、諸傳は單に、實範の興福寺歸投を記す以外には、かれが何時、如何なる師についたかを、明らかにするものはなく、極めて具體性を欠いているのである。従つて、今日まで、實範研究者の中でも、この問題は未だに解決されていないところである。

今、この問題について考えてみよう。まず實範は、永久四年(一一一六)に、曼荼羅寺において、後の師嚴覺より付法灌頂せられており、又、それをさかのぼる、天永元年(一一二〇)の「宮中眞言院後七日御修法記」に、阿闍梨範俊を中心とする十僧中に實範の名が見られることから、この時すでに、阿闍梨實範が、實在したと考えられる。従つてかれの興福寺歸投はまず、天永元年以前と推察することが出来る。そこで、この天永元年の、「御修法記」の交名から、一應、範俊・實範との交渉が考えられるので、これをもとに、小野流の「血脈系譜」

を見ると、成尊―範俊―嚴覺―實範と次第している⁽⁵⁾。他方、杲實の「野澤大血脈」には、



と記し⁽⁶⁾、範俊―實範と直接に次第する相承を傳えている。従つて、後者に従うとき、或は、實範の興福寺歸投の際の師が、範俊ではなかつたかと想像されるのである。ところで、この範俊は小野曼茶羅寺を繼承し、勸修寺を創建して、純密教の系譜にありながら、後述する様に、範俊の父および經歷を通して、興福寺との深い關連があつたとみてよい。

そこで、範俊の傳歴から興福寺との關係を見ると、範俊の俗系は、明らかではないが、ただ、かれが興福寺大威儀師仁靜の子である事が知られる⁽⁷⁾。「興福寺三綱補任」によると、範俊の父、仁靜は、

別當僧正眞範

權別當僧都道讚

上坐仁靜 清元死闕兼
大威儀師 寺王朝明

寺主蓮命

都維那淨圓

とあつて、寛徳元年（一〇四四）、當時、上坐の仁靜は、大威儀師清元の死後、大威儀師を兼ねていたことが知られ、天喜二年（一〇五四）および、康平三年から五年（一〇六〇）一〇六二まで上座として、その名を見出すことが出来る。そして、治暦二年（一〇六六）にこの仁靜の死

實範「病中修行記」について

闕を補つて、院範がこれに代つて上座に就任していることから、仁靜は、この頃まで、興福寺三綱として上座をつとめて、治暦二年頃に、示寂したものと想われる。このように、範俊の父、仁靜と興福寺の關係が、かれをして、興福寺に入らしめる要因であつた事が、察せられるのである。

更に、「僧綱補任」「東寺長者補任」「興福寺別當次第」等によつて、範俊の經歷の概要を圖示してみよう。

(年號)	(西曆)	(位階)	(備考)
寛治六年	一〇九二	任法橋(五月十六日)	院御修法勞
嘉保二年	一〇九五	任權少僧都(十二月二十八日)	「源信以後絶無其例希代由也」
康和二年	一一〇〇	任興福寺權別當	
康和四年	一一〇二	任權大僧都	
康和六年 (長治元年)	一一〇四	任東寺長者	「奇代例」
天仁元年	一一〇八	任權僧正	
天永三年	一一二二	示寂(四月廿四日七十五歲)	

つまり、かれは、康和二年、覺信が興福寺別當として補任せられると同時に、權別當に就任し、天永三年、示寂の年まで、その要職にあつた。その間、康和六年（長治元年）には、東寺長者に任せられ、興福寺權別當と共に、その要職を兼任していたのであるが、「僧綱補任」はこのことを「奇代例」として記しているように、當時南都諸宗に於いて、各宗との兼學兼修が、時代的傾向であつたとはいへ、堅く他の教學との兼修を、許されなかつたといわれる興福寺に於て、その主教學普景を密教に、おいた範俊が、これら二つの要職を兼ねたことは、

全く異例のことであつたに相違ない。そしてまた、嘉保二年、かれが權少僧都に躍進したことも異例であつたらしく、「源信以後絶無其例希代由也」と伝えている。これらによつて興福寺に於ける範俊は、全く特異の存在であつた事が知られるが、そこには、先述した様に、父、仁靜以來の興福寺に對する功績と、又彼自身験者としての高い評價があり、又、彼が院の護持僧であつたともいわれて、後に、鳥羽僧正とも稱せられたという事から判断すれば、かれが、宮中の信賴と擁護の下にあつた事が、推察されるのである。

ともあれ、範俊が成尊を師として、純密教的な小野流の相承者でありながら、康和三年以後、終身、興福寺權別當の位置にあつた事は確かである。以上を綜合して實範が天永以前に興福寺に歸投した際の師が、範俊であると考えて不自然ではない。

とすれば、先に天永以前と考えられた實範の興福寺歸投の年時は、康和二年、範俊が興福寺權別當として就任した後でしかも、實範が、弘法の「高野贈大僧正遺誡」を所寫した康和五年以前、つまり康和二年以後、康和五年の間であつたろうと思われる。

しかし、このように見るとき、他面、先述したように、實範が永久四年、嚴覺より灌頂付法せられた事實と、一見矛盾が考えられる。しかし、實範が嚴覺に、灌頂付法せられた永久四年が、範俊の示寂した、天永三年と、ごく時間的に接近しており、こうした事實から範俊の死後、同系の先輩、嚴覺より再び重受せられたとすることが最も妥當であると考えるのである。

従つて、か様に考える事が許され、ば、杲實が記す、範俊—實範の

相承は一應事實として認められ、又、これによつて、嚴覺に師事する以前の實後は、範俊の資としての嚴覺と、かつては、相弟子の關係にあつたということができるのである。

結 語

以上、表面的には密教事相的表現にお、われて、とかくその組織上、思想上の背景を明確にし難かつたと思われる實範の「病中修行記」をとりあげ、特に「往生要集」と密接な關係にある事に着眼してこれを比較検討してきた。その結果、「病中記」が「要集」の「臨終行儀」を素材とし、更に觀察門下の總相觀、雜略觀を中心とし、助念方法その他を加えて構成せられている事、又、阿字不生中道という最も中心的思想も元來「要集」の中道思想をもと、し、あるいは臺密家の所論と思われる圓密一致の思想に依つたものと考えられ、そこに著しい要集を中心とする北嶺淨土教の影響下に成立したものである事を知り得た。従つて實範は巧みに自身の秘密事相的理解でこれをとらえ、かつ、これをもつて置換えたものが、この「病中記」であるといえよう。

しかし、ここに示される密教的實踐、特に三密加持の行法には、念佛の易行性に着眼してか、その念佛化が圖られており、とくに臨終の三密に至つては、結印の作法身密を臨終の行儀とし、一心に中道萬德に歸命（意密）し、かつ佛號を稱名（口密）するという形態は、本願への着眼、稱名正定業としての扱いこそないが、より下々品の念佛に接近したものとなつている事は注目されるべきであると思う。こうした中に私は、當代漸次浸透し來つた彌陀信仰は特に臨終重視となつて

顯れ、又、行儀の製作が要請されたと考えるが、こうした時代の傾向の中で眞言密教をもつて基本的立場とし、より護法的立場にあつたと思われる實範が、如何にこれに對處したかを、うかゞい知る事が出来ると共に、法然上人を生む母體としての平安末期の淨土教受容の一傾向を見ることが出来ると思うのである。

以下、本論における要約を列記して結語にかえたいと思う。

- 1 小生所持の「病中修行記」の古寫本が現行本の定本となつている長谷寺本よりも年代的に古い寫本であり、特にそこに添加せられる殘闕二文が或は實範の不現存の著「臨終要文」と考えられる事。
- 2 實範とはほぼ同時期に興福寺にあつた湛秀の「臨終注記」は「病中記」と同様「要集」の臨終行儀の影響をうけているが、更に、十因の影響と思われる部分もあり、又、法相的である事、實範の「病中記」との直接的關連は、見られないが、興福寺法相宗への淨土教の影響と臨終注視の傾向がこれら二本を通じて看取出来る事。
- 3 「病中記」の構成は「要集」臨終行儀により特に觀察門の總相觀、雜略觀、助念方法等「要集」の實踐を基礎とし、又、「二五三昧起請」「無量壽如來儀軌」等により、これを密教的實踐に置きかえて構成している事。
又、阿字不生中道の思想は「要集」より直接うけたとも或は、臺密家における圓密一致の思想に導かれたものと思われる事。
- 4 善導思想の受容の一面として三緣釋の引證があるが、あくまで生佛二の即身成佛的基礎構造という自己の立場における實踐の具体化をはかる手段であつた事。
- 5 三密加持の密教的實踐の念佛化が圖られており、特に字義釋においてその淨土教的關心が示されている事。
更に臨終における三密の實修においては觀念から↓但稱へと移行して本願に對する自覺こそないが、「觀經」下々品の説示に目を向けしめる前提にまで至つてゐる事。

實範「病中修行記」について

6 最後に實範傳に不明となつていた興福寺歸投について考え、その師を一應範俊と考え康和年中の歸投であると思われる事。
以上、淺薄な密教知識を以つて一考したもので、未熟不十分なものである事はいうまでもなく、こゝに先哲諸賢の叱正を御願ひする次第である。

(註)

- (1) 佐藤哲英氏稿「念佛式の作者について」森川智徳先生喜壽記念論文集
 - (2) 佐藤哲英氏稿「中川實範の生涯とその淨土教」大山教授古稀記念論文集
 - (3) 「淨全」三—195頁(良忠)「淨全」十五—344頁(良忠)「淨全」十一—320頁(良榮)
 - (4) 「眞言宗安心全書」卷下
 - (5) 「惠心僧都全集」第一—354頁
- (一)
- (1) 石井教道博士稿「佛書研究」第四十八
 - (2) 「佛全」百二十三—256頁
 - (3) 同 右—311頁
 - (4) 同 右—312頁
 - (5) 本論第五章 參照
 - (6) 「續淨」十二—311頁
 - (7) 「淨全」十五—371頁
- (二)
- (1) 「台記」「史料大觀」記錄部—128頁
 - (2) 「淨全」十五—112頁
 - (3) 「惠心僧都全集」第一—352頁

(4) 「中ノ川實範の生涯とその浄土教」—119頁

(5) 「正蔵」九—437頁

(6) 「正蔵」三十九—649頁

(7) 「日吉根本塔縁起」(明賢作)に「谷アサリ」とある
「往生五念門私行記」(長西録)に「谷アサリ」とある
現存「誓願講式」(明賢作)に横川戒心谷明賢とある

(8) 福田堯穎氏「天台學概論」—380頁

(9) 「浄全」十五—88頁

(10) 「浄全」十五—394頁

(四)

(1) 「浄全」十五所収

(2) 神林隆浄氏「密教學」—73頁

(3) 同 右

(4) 高神覺昇氏「密教概論」—49頁

(5) 「浄全」二—49頁

(6) 「浄全」十五—140頁

(7) 佐藤哲英氏稿「中ノ川實範の生涯とその浄土教」—202頁

(付)

(1) 「元亨釋書」第一三「本朝高僧傳」第五十七「律苑僧寶傳」「招提千才記」上の一、等

(2) 「大山教授古稀記念論文集」中「中の川實範の生涯とその浄土教」183頁に佐藤哲英氏は最初の傳法阿闍梨が誰れであつたか知られていないという。

(3) 堀池春峰氏稿「大和中川寺の構成と實範」『佛教史學』六卷四号—394頁

(4) 範俊・實範の關係は四十八卷傳第五にも見られ、「かねて範俊を師とす」とある

(5) 「野澤血脈集」第一「真言宗全集」第三十九卷—399頁

(6) 中野達慧氏著「興教大師正傳」—288頁所引

(7) 「本朝高僧傳」、「元亨釋書」

(8) 「統群書類從」第四輯下—702頁

(9) 「本朝高僧傳」

しかし「護持僧次第」統群書類從「第四輯上」—403頁には彼の名は見られない

(10) 佐藤哲英氏「中ノ川實範の生涯とその浄土教」—183頁

(11) 「本朝高僧傳」

信の確實性について

峰 島 旭 雄

一

まず、論題としてかけられた \wedge 信の確實性 \vee という表現そのものについて、一言ふれておかなければならない。ここにいいあらわされている \wedge 信の確實性 \vee とはいかなることを指し示すのであるか。あるいは、 \wedge 信の確實性 \vee ということによつて、いかなることが問題とされるのであるか。まずもつて、このような問いを發することがゆるさるであろう。かかる問いは、かかる論題に接して當然起こりうるところの問いであるといわなければならない。しかし、その反面、かかる問いは、その發問の至當さにもかかわらず、適切に、あるいは簡潔に、あるいはまた十分に、答えられうるところの問いではない、ともいわなければならない。なぜならば、われわれは、 \wedge 信の確實性 \vee の \wedge 信 \vee についても、また \wedge 確實性 \vee についても、その概念規定を、少なくとも發問にさいしては、いまだ十分に心得ていないからである。われわれは、これらの概念規定を心得ないからこそ問いを發するのであるが、そのことが問いのままにとどまらしめ、それにはたいす

信の確實性について

る應答を欠如の状態におくことになる。しかし、われわれは、問題を提起した以上は、なんらかの形で、これにたいする應答への道をつけないければならない。かかる應答への道は、われわれを、メタ・ホドス (meta-hodos) としつゝの方法 (method) の問題へと、かかわらせるであろう。それは、 \wedge 信の確實性 \vee を論ずるうえの方法論、アプローチの問題である。それには、種々の、限りなく多数のものが、かぞえあげられるであろう。しばしばいわれる言語學的・文獻學的アプローチもあれば、神學的、とくにキリスト教神學的アプローチもあろうし、經驗科學的、たとえば社會科學的アプローチもありうるであろう。しかし、いまここでは、それらのいずれかによつて論をすすめることはせず、かえつて、そのいずれにもよらない、ある意味では、いまだ方法的整序を經ていないところの、ある種のアプローチに依ることにはしたい。そのアプローチとは、適切な引例ではないけれども、ランダム・サンプリング (任意抽出法) にも似て、いくつかのデータを任意に取り出して論ずるのである。もとより、任意とはいへ、それらのデータ間には、なんらかの關連—類似にせよ相違にせよ—があることは、前提されて

いなければならぬ。ただし、そのような関連——類似ないし相違——は、データを取り出すさいには、いまだそのものとしては明確にされてはいない。いわば、漠然たる類似ないし相違にもとづいていくつかのデータを取り上げるのである。かかる漠然たる類似ないし相違は、論究がすすむにつれて、次第に明確にされる。ある場合には、漠然たる類似であつたものが厳密に規定されてくるであろうし、またある場合には、一見類似とみえたものが、じつは、うちに相違をはらんでいることが、あらわにされるであろう。このようなアプローチは、いまだ方法的整序を経ていないといえるであろうから、厳密な意味では方法論のカテゴリーのうちに入らないものであるかもしれない。したがつて、そのようなアプローチによつてなされる、以下の、 \wedge 信の確實性 \vee についての論究もまた、なら確定的方法によらない、任意で散発的な論究であるとの印象をあたえるおそれが、多分にある。しかしながら、ここで、ひろい観点から、科學の論究にさいして立てられる作業假設 (working hypothesis) / 操作假設 (operational hypothesis) の仕方を、思い合はすべきである。作業假設においても、ここに提起される假設は暫定的であり、それにしたがう論究によつて、假設を構成する一々の要素が確かめられ、厳密に規定され、ときには修正され、かくして最終的なものへと仕上げられるのである。⁽¹⁾一見任意で散発的である論究を通じて、たえず分析と綜合がくりかえされ、そこからあるものが生じるとすれば、あるいは少なくとも、そのような目標へとめざされてあるのであれば、そのアプローチは、まったく無意味なものとして、むげにしりぞけられるべきものではない。

い。われわれとしては、このような、いわば側面的なアプローチもまた、とりわけ論題のとき領域については、考慮されてよいと考える。たとえば、マルチ教授は、『佛教の中心哲學』のなかで、ほぼこれに類したアプローチを用いて、佛教思想の比較哲學的考究の資としてゐる。この點については別の論考でかなり詳しく論じたことがあるから、ここでは觸れないが、⁽²⁾教授は、一見して (prima facie) ならん立場の類似性を感じとられる二つの體系にかんじて比較をこころみることに、比較研究の手がかりを求めている。この一見してが、ここでいう漠然たる類似ないし相違であることは、いうまでもない。

二

さて、方法的論議にかんしては以上にとどめ、論題の内容に少し立ち入つて考えていこう。 \wedge 信の確實性 \vee という論題は、前述のごとく、いまだ十分な規定を受けていない。しかも、やはり前述のごとく、これを適切・簡潔・十分に規定することは、さしあたり困難でもある。そこで、まず、 \wedge 信の確實性 \vee の \wedge 信 \vee を取り上げて、少しばかりこの語のヴァリエーションと、それがかもしれないですニュアンスとについて、考察をめぐらすことにしよう。

いま \wedge 信 \vee を、 \wedge 信する \vee (believe) と \wedge 信仰 \vee (faith) との二方向へ變移させてみる。一つは \wedge 信 \vee という名詞の動詞化であり、他は、この名詞によつてあらわされる内容の敷衍、ある意味では内容の限定である。 \wedge 信 \vee を \wedge 信する \vee とすると、 \wedge 信 \vee の内容は多様化される。常識的に信する、科學的に信する、道徳的に信する、宗教的

に信ずるなど、多様な \wedge 信ずる \vee が考えられてくる。したがって、 \wedge 信の確實性 \vee という論題からただちに思いおよぶところの、宗教的信仰の確實性のみが、かならずしもここでの主題であるとはかぎらないことが、看取される。それとともに、これら一連の \wedge 信ずる \vee が、言葉のみおなじくして内実の異なるものかどうか、また、これら一連の \wedge 信ずる \vee の連続性・非連続性にかんする考究なども、欠くべからざる問題となつてくる。この點にかんしては、ここでは、イギリス経験論からロックとヒュームを、ドイツ観念論からヘーゲルを取りだし、本題にかかわるかぎりにおいていささか考えてみたい。

また、 \wedge 信 \vee を \wedge 信仰 \vee とするとき、 \wedge 信 \vee の内容は敷衍され、ある意味では限定される。このようにすることによつて、きわめて漠然たる \wedge 信 \vee の内容が \wedge 信仰 \vee として措定され、一つの方向にむけられることになる。それはもはや \wedge 常識的に信ずる \vee などとは直接の關係をもたないような \wedge 信 \vee であるといえる。しかし、なおここでも、哲學的信仰と宗教的信仰（とりわけ啓示信仰）の別を考へることができ。それらを包括するゆゑにこそ、じつは、 \wedge 信 \vee と名づけられたのではあるが、かかる區別とそれらの異同もまた問われなければならぬ。ここでは、哲學的信仰についてはヤスパースを、宗教的信仰（とりわけ啓示信仰）についてはバイブル、トマス・アクィナスなどを援用しつつ、本題にかかわるかぎりにおいて論をすめることにしたい。

なお、論題 \wedge 信の確實性 \vee の \wedge 確實性 \vee についても、いくつかのヴァリエーションがありうる。客観性・（普遍）妥當性・必然性・眞理

信の確實性について

性などがそれである。 \wedge 信の客観性 \vee \wedge 信の（普遍）妥當性 \vee \wedge 信の必然性 \vee \wedge 信の眞理性 \vee などが、相互に重層しつつ問題となつてくる。さらに、これを、いま右に述べたように \wedge 信 \vee を \wedge 信ずる \vee と \wedge 信仰 \vee とに動詞化ないし名詞化する場合にあてはめてみると、 \wedge 信ずることの客観性 \vee \wedge 信ずることの（普遍）妥當性 \vee \wedge 信ずることの必然性 \vee \wedge 信ずることの眞理性 \vee が問題となり、 \wedge 信仰の客観性 \vee \wedge 信仰の（普遍）妥當性 \vee \wedge 信仰の必然性 \vee \wedge 信仰の眞理性 \vee が問題となる。これらすべては、相互に重層しつつ、しかもニュアンスを異にするはずのものである。しかし、そのすべてにわたつて、いちいち異同を檢討し、哲學史上の例證を示し、かつ體系的に論結することは、この小論のなしうる範圍をはるかに越えている。ここでは、前掲のいくつかの哲學思想、宗教思想の一端に觸れつつ、右の諸點にかかわるかぎりにおいて、そのつど、闡説するだけにとどめねばならない。

三

イギリス経験論、なかんずく、ロックやヒュームにおいては、「信念」(belief)が問題とされている。それは宗教的な意味での信仰(faith)とは別のものであり、少なくとも直接の連關はありえないが、ひろく「信ずる」を問題とする場合には、やはり考慮に入れなければならない。

ロックがデカルト流の生得觀念にたいして反対したことは、周知のとおりである。デカルトによれば、神の觀念も實體の觀念もいずれも生得觀念であり、懷疑に懷疑をかさねたはてに疑いえぬものとして立て

られた「われ考う、ゆえにわれあり」から導き出された、絶対確實な觀念であつた。すなわち、デカルトにおいては、絶対確實な觀念であることと、それが生得であることとは、ただちに同一であることされた。これにたいして、ロックもまた、「神の存在を疑わないし、實體を前提した發想はしばしば見られる」のであるが、かれは、そのような觀念の生得性にかんするかぎり、はつきりと否定的な態度をとつた。ロックはいう、「人びとが理解するやいなや疑うことのできない一般的な命題をいくつも見出してしまふと、これを生得と論斷するのが、簡單で安易な途だつたとは、わたしも承知している。ひとたびこれが認められると、怠け者を探究の努力から棄にし、いちど生得の名を與えたすべつものについて疑問をいだく者の研究をとめてしまふ。そして、原理は疑つてはならないということを経験の原理とするのは、大家・先生になりたがる人びとには少なからぬ利益だつた」。(5) ロック自身は、あくまで、「人間の眞知の起源 (origin) ・確實性 (certainty) ・範圍 (extent) ・ならびに信念・臆見・同意の根據と程度を究めること」(傍點筆者)をもつて、みずからの目的としていた。(6) では、生得觀念——絶対確實な觀念といわれたその觀念の生得性を否定して、しかも觀念の確實性を主張する根據は、どこに求められるであらうか。ロックは、一切の觀念がどのようにして心にそなわるとかという問い、つまり知識(認識)の起源はなにかという問いにたいして、「經驗から」(from experience)と答えている。(7) として、一切の觀念が經驗から發生する仕方を、心理學的に記述するのである。しかるに、ひとたび知識(認識)の確實性や範圍を問題とする場合、すなわち、知識(認識)

の起源や發生ではなく價值や妥當性を問題とする場合、ロックは、心理學的記述というよりは論理的決定の方途に依據しているようにおもわれる。かれは、知識(認識)の確實性・妥當性の度合や範圍の相違によつて、知識(knowledge)と信念(belief)なごし臆見(opinion)同意(assent)と信仰(faith)の三つを區別する。經驗(と論證)によつて確實性を獲得し範圍を擴大していくのが知識であり、知識と無知との境界にあつて蓋然的な判斷をくだすのが信念(ないし臆見・同意)であり、これらの中間にあつて神の證しによつて成立するのが信仰である、という。(8) かれはさらに、直觀的認識・論證的認識・感覺的認識の三段階を考へた。われわれ自身の存在は直觀的に認識され、確實である。數學上の命題や倫理學上の命題、それに神の存在も、論證的に認識され、確實である。これにたいして、外界の事物は感覺的にしか認識できず、蓋然的である。(9) 右のごとく、ロックにおいては、問題の所在によつて心理學的と論理的との混淆があり、信ずることの確實性については、一方、信念(belief)の蓋然性がいわれ、他方、信仰(faith)の論證的確實性がいわれた。(10) ヒュームにおいては、信念(belief)はさらに重要な役割へたかめられる。ヒュームは觀念の連合をなさしめるものとして、類似(Resemblance)と時間的・空間的接近(Contiguity in time or place)と因果律(Cause and Effect)とを擧げているが、そのなかでもつとも重要とみなされる因果律は、かれによれば、論證的知識でもなく事實的知識でもなく、信念(belief)なのである。われわれが知覺された外

的存在を確信するのは、かかる信念によるのである。ヒュームはさらに、かかる信念は習慣にもとづくものとする。⁽¹²⁾このように信念が習慣的のものであるならば、いくたびも繰りかえされる時間的・空間的接近がやがて因果の信念をつくりだすといつてよく、觀念連合の第二・第三の法則は、そのかぎりにおいて結びつく。ところが、第一の類似の法則は、觀念關係ではなく觀念内容にかかり、そのかぎりにおいて、他の二者と結びつかない。それは、信念説・習慣説をとるヒュームの認識論における非ヒュームの要素であるということができる。なお、ヒュームにおいても、信仰 (faith) は宗教の事柄、啓示にかかわるものであつて、認識論的な信念とは弁別されなければならないことを、附言しておきたい。

右のごとく、ロックとヒュームにおいては、「信ずる」ことの確實性は、認識論上の信念の確實性の問題としてとりあげられている。しかもその反面、信仰そのものは宗教ないし啓示の問題として保留されている。兩者のあいだには一種の斷絶があるといえる。しかし、さらに、かれらいずれにおいても、認識論の圏域内において、とりわけ信念の概念をもめぐつて、非整合的なところが摘出されうることは、注目しなければならぬ。しかし、ここではこれ以上に立ち入ることはできず、ただ、そのような含みをもちながら、次の論述へうつることにしよう。

四

デカルトは、認識の確實性を「われ考う、ゆえにわれあり」の意識
信の確實性について

の明晰・判明さにもとづけたが、そのような生得なものを否認するロックやヒュームにおいては、認識の確實性を、信念の妥當性を、なんらかの仕方でも、しかも經驗（と論證）のみによつて、基礎づけなければならなかつた。いわばそのあがきが、前節で指摘した、かれらにおける非ロック的・非ヒュームの要素としてあらわれたのであろう。

これにたいして、經驗的實在論にして先驗的觀念論の立場から、イギリス經驗論と大陸理性論とを批判攝取したカントは、認識に感性と悟性の二源泉を立て、判断をつかさどらない感性の面から誤謬なるものを排除した。カントはいう、「感官は誤らないというのは、たしかに正しい言い分である。……感官はもともと判断しないからである。したがつて、眞理も誤謬も、また誤謬へ誘うものとしての假象も、判断にのみありうる。」⁽¹³⁾この説のかぎりでは、感性的なものにかんしては、眞理性を論ずることができない。したがつてまた、その妥當性や確實性についても、論ずることができない。カントは、このようにして、イギリス經驗論にまつわる信念の確實性の問題にたいして、一つの解決の手がかりをあたえたが、やはりイギリス經驗論に見出された信念と信仰、認識論上の「信ずる」ことの確實性と宗教的信仰のそれにかんする問題については、「信仰に場所をあけるために知識を止揚した」という言葉にあらわされているような形で、對處したということができる。

これにたいして、感覺的なものにも確實性の度合を認め、しかしそれが欺瞞であることがあらわになることによつて眞理性が出現し、このように次第にプロセスをすすむうちに、宗教的なもの眞理性の問

題にまで辨證法的に上昇しうることを示したのは、ヘーゲルであった。かれは『精神現象學』のはじめのところで、ほぼ次のように説いている。われわれはもつとも直接に「いまは夜である」と信じこむ (meinen)。これが感覺的確信 (sinnliche Gewißheit) の眞理である。しかしまた、この感覺的確信を書きとどめて、いま晝にこれを見るとき、この感覺的確信の眞理性はいらあせる。そして、そのときの

眞理は「いまは晝である」である。このとき、「いま」は、もはや夜でない「いま」として、すでに媒介された「いま」である。あるいは、「いま」は、夜や晝のごとき「傍らにたわむれるもの」(Beispiel)を媒介としながら、しかもそれらに無關係に、保持されている「いま」である。かかる「いま」は、感覺的確信の對象としての「このもの」(Dieses)ではもはやなく、一般者としての「いま」である。つまり、

「感覺的確信の眞理は一般者である」。(das Allgemeine ist also in der Tat das Wahre der sinnlichen Gewißheit)⁽¹⁷⁾ ところで、かかる一般者は、意識の經驗の次の段階である知覺(＝眞理捕捉 Wahrnehmung)の對象にほかならない。くりかえしていえば、感覺的確信はその捉えたものを眞理として信じこむが、意識の經驗の運動を忠實に(思辨的に)たどることによつて、そのものは眞理としては揚棄され、あらたに、一般者なるものが眞理としてあらわれる。ヘーゲルはかかる運動・推移を「移行」(Übergang)と稱しているが、この辨證法的な移行は、さらに知覺から悟性へ、それらを含めた意識から自己意識へ、自己意識から理性・精神・宗教・絶對知へと展開される。そして、それぞれの段階での眞理性が辨證法的に解明される。このように

して、ヘーゲルにおいては、信念と信仰とは二元的に断絶しているものではなく、絶對精神の自己顯現の、低い段階から高い段階へのプロセスという形で受けとめられている。その場合、第二節であげた信の確實性の諸形態は、イデーのとりうる諸種の顯現の仕方として、解されることにならう。

五

△信の確實性▽は、もともと信仰の確實性を想起させるものがあるという点については、すでに觸れた。ここでは、まず、哲學的信仰の確實性にかんして、ヤスパースを顧みながら、論及することにしよう。

ヤスパースの哲學的信仰は、一言でいえば、超越者(Transzendenz)信仰であり、包括者(das Umgreifende)信仰である。なおそのほかに、實存(Existenz)信仰とか交わり(Kommunikation)信仰など、さまざまにいいあらわすことができる。ヤスパースにおいては、哲學なるものが根源的に遂行されるとき、それがおのずから行きつくところの解脫が哲學的信仰であるといつてよい。哲學することをぎりぎりの線まで押しすすめるとき、哲學的思惟(philosophisches Denken)は哲學的信仰(philosophischer Glaube)となるのである。そして、かかる遂行を押しすすめるもの、時間的な經過においてはではなく歴史的(geschichtlich)な境位においてこれをおこなうものは、理性と實存である。理性なき實存は盲目であり、實存なき理性は空虚である⁽¹⁸⁾、といひあらわすことさえできる。

ところで、ヤスパースは、一般の認識との相違を明らかにするため、哲學的確信をいあらわすのに、いくつかの特別な表現を用いている。たとえば、そのようなものとして「確實性」(Gewissheit)「確信する」(gewiß werden)「覺知する」(inne werden)「自己確信」(Selbstgewissheit)「存在確信」(Seinssgewissheit)「實存確信」(Gewissheit der Existenz)などを擧げることができよう。これらの表現のうち、後三者は、確信する主體とともに、確信の對象をも、いいあらわしている。ヤスパースは、信の二面として、主觀的な側面 *fides qua cred itur* (= Glaube, aus dem wir glauben) と、客觀的な側面 *fides quae creditur* (= Glaube, an den wir glauben) のあることを認めるが、信がそのいずれか一方に偏するとき、信そのものが涸渇することも、指摘している。かれのいわんとするところは、「信とは、われわれが主觀と客觀とに分かつものの統一としての「一者」であり、つまり包括者にかかわるのである。⁽¹⁶⁾いま、包括者について論述を展開することはせずに、右の表現を手がかりとして、あらためて、確信する主體と、確信の對象とはなにか、と問うならば、次のように答えられよう。哲學的確信を確信する主體は實存であり (Gewissheit der Existenz, Selbstgewissheit)、哲學的確信の對象は存在 (超越者) である (Seinssgewissheit)。くりかえしていえば、實存は自己自身を、そして、それを通して、存在 (超越者) を確信するのである。ところで、ヤスパースにおいては、そのような實存の確信、實存による存在確信は、空虚な抽象的作用ではなく、かならず、ある状況 (Situation)・歴史性 (Geschichtlichkeit) においてなされ

信の確實性について

るのである。「状況は出發點であり目標である。なぜなら、そのみが現實で現存する (gegenwärtig) から」⁽¹⁷⁾ という言葉や、「歴史性において、現在 (Gegenwart) は、過ぎ去れるもの (Vergangenes) と將來するもの (Künftiges) とにかかわる」⁽¹⁸⁾ という言葉から、そのことが讀みとれる。それとともに、これらの言葉は、實存の自己確信、實存の存在確信にとつて、現存性 (現存性・現前性 Gegenwärtigkeit) ということが、重要不可欠であることも、示している。

状況が出發點・目標であり、根源・目標であるということは、状況が一見相反するものをあわせ含むことを意味する。しかも、そのようなものとして状況がありうるのは、それが現存的であるためといわれる。この現存性は、過ぎ去れるものと將來するものをあわせ含む歴史性と、ただちに關連する。歴史性もまた、端的にいつて、ここに規定される意味において現存的なのである。このようにして、實存の、そしてそれを通して存在の、確信は、つまり哲學的確信は、現存性と切り離しえない關連にあることが、明らかにされる。そもそも *gegenwärtig* の動詞 *vergegenwärtigen* はまざまざと眼前に思い浮かべる、描き出す、という意味をもっている。その意味は、もとより、まづ心理的なものにとどまるであろうが、ヤスパースにおいては、それは深い實存論的な意味を附與されている。そこで、次のようにいうことができよう。實存が存在 (超越者) を確信する (*gewiß werden*) というのは、實存が存在 (超越者) を決斷によつてこちらがわへ呼びよせること、現前化する (*vergegenwärtigen*) ことにほかならない。このおなじことを、存在 (超越者) のかわからしいあらわせば、それは、

「實存の覺知に應じて存在(超越者)がそこに現前化する (gegenwärtig werden) ことである、と」。

さて、ヤスパースにおける右のごとき哲學的確信のあり方から、主題にかかわるかぎりにおいて、二、三の點が指摘される。まず、ヤスパースにおいては、實存は超越者からの贈與存在であることが、根本的に前提されているけれども、實存による超越者確信は、あくまで實存の決斷によるということに、注目しなければならぬ。これは、哲學的信仰なるものが、こちらがわにとどまり、宗教的信仰とはなりえないことを示している。ヤスパースにおいては、超越者信仰に基礎をもつ哲學的信仰は、あくまで、實存の自由な決斷に依存しているのである。ヤスパースは、このことを、しばしば「實存の自由」という言葉で表現している。このように、人間實存の自由ということ、そして、それを盲目たらしめないための人間理性ということが、ヤスパースの實存、そして、實存による存在確信に、つきまとうのである。かれの哲學的信仰があくまで哲學的であつて、ついに宗教的信仰となりえない限界は、じつにこの點にあるのではなからうか。

次に、前述のごとく、ヤスパースのいう歴史性においては、過去と未來とが現在において含まれるという永遠の今としての現在性が主張されるのであるが、その場合、過去・現在・未來という、このいわば三位一體は、そのまま、バランスのとれたものであるのかどうか、つまり、過去なり未來なりいずれかへより多く傾いていることがないかどうか、という點について、検討してみる必要がある。

ヤスパースは、超越することと哲學的に思惟することは同一であ

る (Transzendieren = Philosophieren) と述べたのち、「超越することとは、過去においてあつたものであるか、あるいは、これから覺醒させられうるものであるか、である。かかる哲學的思惟は想起 (Erinnerung) ないし予測 (Antizipation) である」といつているから、⁽¹⁹⁾ やはり、あくまで、過去・現在・未來の三者は、バランスのとれた三位一體であるというのが妥當であるごとくおもわれるが、しかし、實存の確信が實存の自由による決斷にもとづくことに注目するとき、未來的なものの優位が取り出されてくるのではあるまいか。ほぼおなじことを、ハイデガーは被投的企投性 (geworfener Entwurf) といひあらわし、サルトルは投企 (projet) といひあらわした。そのいずれにおいても、實存は、事實性 (Faktizität, facticité) など過去のなものを負いつつ、未來へ向かつて投企をおこなうのであるが、それが企投・投企であるかぎりにおいて、やはり、未來的なものの優位が示されているといえないだらうか。この點は、以下において論じる宗教的信仰の確實性の特色と、ある種の關連をもつ。しかし、かかる未來的なもの優位もまた、やはりあくまで、過去・現在・未來の三位一體のうちにおいていわれることはいうまでもないのであつて、その意味からすれば、未來的なものの優位を、たんにそのものとしていいあらわさず、すすんで、「未來的なものの現在化」、「將來するものの現在性」について語ることもできよう。じつは、そのことが、次に論じる宗教的信仰の確實性の大きな特色となるべきものなのである。

ところで、最近、武内義範教授は、「遭遇と地平」という題で、深遠で興味ふかい研究を發表された。⁽²⁰⁾ いま述べた、過去・現在・未來のバランスや、未來的なものの優位、未來的なものの現在化、將來するものの現在性などにかかわるところが多いので、ここに關説したい。

教授はすでに、絶對者と人間との出會いの道としての象徴(Symbol)について、ブルトマン、ティリッヒ、ヤスパースなどの考えを檢討しつつ、自身の考えを展開されたことがあつたが、そのような絶對者と人間との出會いの場、つまり宗教の場について、さらにこの發表で追究されたのである。ここで絶對者というのは、近世哲學でいわれるような認識の對象としての客體ではない。そのような主體(Subject)・客體(Object)の關係がここで問題なのではない。さかのぼつて中世では、SubjectとObjectとの關係が近世とは逆になつてゐるけれども、ヤスパースもいうように、やはりそのような、いずれにせよ主・客對立の形で考えるのは、ここで意圖に反する。これにたいして、絶對者と人間との出會いとしては、プーバーなどのいう「私(Ich)と汝(Du)」の出會いということが考えられる。しかしながら、「私と汝」の出會いという考えも、まだ十分ではない。むしろ、「私と汝」の出會いを可能ならしめる場、そのような出會いの場ということもを考えなければならぬ。⁽²¹⁾ あるいは、「私と汝」が出會うことによつて場が「私と汝」の本質をなすというような意味での場を考えなければならぬ。西田幾多郎博士が「無の場所」という表現を用いたのにたいして、武内教授は「時間の場所」という表現を用いられる。それは「私と汝」とが出會う根源的時間の場なのである。このような場

信の確實性について

において考えられる「私と汝」において、決定的なポイントはそのほうにある。そのさい、ブルトマンなどのいう現在の終末論(realized eschatology)を思い合はすことができる。⁽²²⁾ 根源的時間の場における出會いという立場からすれば、イエスが神の國へ行き歸つてくる、絶對の立場から現われ出てくる、再臨・降臨(Parousia)するという形で、「私と汝」の出會いを考えることになる。この「行つて歸つてくる」を「將來する現在」とよぶことができる。波多野精一博士は、時間は根源的には、日常的時間のごとく過去↓現在↓未來とすすむのではなく、未來から時間すると考えたが、ここでいわれる根源的時間もまた、現在へ將來する時間であり、そこで出會いが成立するのである。そのような現在とは、しかし、永遠の現在ではなく、將來する現在である。現在の現在性は將來であるといふあらわすことができる。かりに永遠という語を用いるならば、根源的時間は、永遠にいつも人間の現在にたいして將來する時間であるといふことができる。これを人間のかわからいえば、ハイデガーのように、人間はつねに「途上にある」(Auf-dem-Weg-Sein)といわなければならない。佛教でいえば、如來と如去をもつて、おなじ事態を示すことができる。涅槃の境地へ行つて(如去)同時にそこから現われる(如來)ということである。これもまた、永遠へ行き歸つてきたことを意味する。そのような道は、イエス・キリストにせよ、佛陀にせよ、先達によつて歩まれている。しかし、その道をわたしは歩むことによつてはじめて、それは道となる。その道は、わたしがそれに關與・分與する(participate, mitteilen)ことによつて、はじめて道となる、さきほどの途上にあることの積極

的な意義は、ここにある。しかも、その道にあるか否かが、眞理の基準となる。かかる眞理の基準は、認識論的な主・客對立において問題とされるごとき眞理基準ではなく、深くそれを突破するところのものである。かかる眞理の地平に達するには、わたしのほうからの自覺が必要である。自己の地平の外がわに超越者の問題がある——かくのごとくにして自己の場がある、という自覺である。それは超越的(transzendent)なあり方である。ハイデガーもまた、ecstase や geworfener Entwurf について語っている。ここで武内教授は、ハイデガーの geworfener Entwurf は未來的であるけれども、あくまで現在を中心としている、その現在とは、過去・現在・未來を通じての地平(Horizont)としての現在であつて、有限な時間の ecstase としての時間を考えていることを、指摘される。ハイデガーは Gegenstand (對象)の根本に Gegend を考え、さらに、Gegend を成り立たしめる gegen (出會い)を考えている。それは、對象をして對象たらしめる超越的な(transzendent)領域であり、Sein からの出會いの場である。しかし、武内教授は、その transzendent をもう一つ超越したところに、眞の gegen の場があるとされる。すなわち、たんに Sein からのみでなく、transzendent とあると同時に transdescendental であるような、上への超越の問題が同時に下への降臨の問題を含むような、如來と如去のあり方、人間のかわからいえば途上にあるあり方、を考えなければ、眞の意味での宗教の場はとらえられない、というのである。このように「transzendent と transdescendental」の關係を dynamic にとらえることによつて、「わがゆる」私と汝」のとら

え方がひろまり、宗教の場が闡明されるとともに、宗教の眞偽の批判の根本も、露呈されることになる。⁽²³⁾

右に、武内教授の所論を要約して述べたのであるが、本題にかかわるかぎりにおいて、一、二の點が指摘されるであろう。まず、根源的時間を「將來する現在」ととらえた點に注目しなければならぬ。しかも、そのなかで、ハイデガーの geworfener Entwurf は未來的でありながら、やはり過去—現在—未來の Horizont としての現在にとどまり、眞の意味での「將來する現在」ではないことも、指摘された。前節でわれわれは、ヤスパースの哲學的確信のあり方を、かれの時間論とからませて、「未來的なものの現在化」「將來するものの現在性」とかわらせた。その理由は、すでに述べたごとく、實存の自由な決斷によつて、その意味では未來的な超越者を現在化するからであつた。しかし、ヤスパースのかかる立場も、武内教授の右のごときより深い根源的な立場からすれば、なお十分な究明ではありえず(たとえそれが哲學的信仰の領域内であるとしても)、「將來する現在」の洞察にまでいたつていないといふであらう。ヤスパースにおいても、實存は超越者からの贈與存在であり(汝のかわに決定的なポイントがあつた點を思いあわす)、しかも、超越者は超越的(transzendent)であると同時に内在的(immanent)であり(如來と如去、イエスの降臨を考へる)、その存在は暗號として解讀される(象徴の問題と關連する)のであるから、「將來する現在」へ深まる可能性がまつたくないわけではない。しかし、ヤスパースの近著『啓示に面しての哲學的信仰』においても、そこまでの深まりは見出しえないといつてよい。⁽²⁴⁾

次に、根源的な場に關與・分與するか否かに真理の基準があるという点について。この點は、本題にかかわり深く重要である。信の確實性をいうとき、その確實性はなによつて保證され、なによつて確實化されるか、という問題が、この眞理基準とかかわりをもつことは、すでに検討したいくつかの例からも、明らかであろう。もし、右に述べられたような眞理基準が、眞理決定の場が、認められるとするならば、その場へかかわるかぎりにおいて、その信は確實であり根據づけられているということが出来る。この點はさらにほりさげてみる必要がある。

また、このような眞理の道は、先達によつてひらかれているといわれた。その先達とは、端的にいって、イエス・キリストおよびその事蹟であり、佛陀およびその事蹟である。キリストが死してよみがえつたということ、佛陀が入涅槃し衆生濟度のため來たること、そのような example が、同時に、眞理の、ここでは信の確實性の、ゆるぎない根據となりうるのである。これらの點については、次節でも、なんらかの形で觸れることになる。

七

次に、宗教的信仰、とりわけ啓示信仰における信の確實性について、トマス・アキナスの名著『神學大全』(Summa Theologica)を引照しつつ、述べることにしたい。トマスは、この書の第二部後半で、三倫理徳を説いているが、ここでは、信(fides)・望(spes)・愛

信の確實性について

(caritas)の一つとして信(仰)が論じられているのである。それによると、信の確實性はかならずしも明確に規定されているとはいいがたない。トマスにおいては、信の確實性は神學の確實性と關連し、さらに、三倫理徳の他の二つ、希望や愛にも關連するからである。

まず、神學の確實性についてみると、トマスは、神學と他の諸學との優位いかんを問題として、次のように述べている。⁽²⁵⁾他の諸學がその確實性の根據を人間理性の自然的な光に求めるのにたいして、神學はその確實性の根據を神の知のうえに求める。また、他の諸學はもつぱらたんに理性のもとに立つ事柄のみを取り扱うのにたいして、神學は理性を越える事柄を取り扱う。これら二點において、神學は他の諸學にたいして優位をもつ、というのである。そして、とくに確實性の問題にかんしては、神學はその信仰簡條にたいして疑いをさしはさみうるのではないかという反論を再反論して、確實性の二義に觸れている。すなわち、おなじく確實性といつても、「われわれにとつて」(quoad nos) 確實な場合と、「本性上」(secundum naturam) 確實な場合とがある。同様に、「われわれにとつて」不確實な場合と「本性上」不確實な場合とがある。反論でいう、神學はその信仰簡條に疑いをさしはさみうるというのは、「われわれにとつて」の問題、つまり、われわれの知性の弱さのゆえにすぎない。トマスはこのように主張する。このことから、トマスが、「本性上」と「われわれにとつて」というアリストテレス以來の區別、respectus のとり方にのつとつて、問題を處理しているということが知られる。トマスはすすんで、信仰の確實性についても、この區別を適用している。すなわち、⁽²⁷⁾

「信仰は學や他の知性的徳よりも確實であるか」という命題をかかけ、その解答として、次のように述べるのである。絶體的には (simpliciter) 、「つまり本性上は、信仰のほうが學や他の知性的徳よりも確實であるが、相對的には (secundum quid, ex parte subjecti) 、「つまり、われわれにとつては、知性的徳のほうが信仰よりも確實である、と。トマスにおける信の確實性の一般構造を、できるだけ簡潔にまとめあげれば、このようになるであろう。」⁽²⁸⁾

そこで、右のごとき一般的な理解に立つて、さらに、トマスにおける信の確實性と、前節で検討された「未來的なものの現在化」や「將來する現在」との關連をみていくことにしよう。トマスは「信仰の對象はなんらか見られるものであるか」という提題のもとに、⁽²⁹⁾ヘブル書十一、一の次の文を引用して、論じている。

「信仰とは、望んでいる事柄を確信し、まだ見ていない事實を確證することである。」(ἐὰν δὲ τῶντας ἐπίτολῶντος ἐδοκίμασεν, τὸ παρὰ τὸν ἐπιτολῶν οὐ βλεπομένου ἔστι αὐτὴν πίστις sperandum substantia, rerum argumentum non parentum)

右の言葉のうちには、信仰と希望との關係、そして、やがては暗々裡に、それらと愛との關係もまた、言及されている。この言葉によれば、信仰の對象は「望んでいる事柄」「まだ見ていない事實」⁽³⁰⁾、つまり希望の内容であり、これを確信し確證するのが信仰であるというのである。その場合、信仰の確實性というよりはむしろ、信仰がすなわち確信・確證であり、信仰は希望の確信、希望を支えるもの(「確信」を譯された原語 *ἐδοκίμασεν*, substantia には基礎・基盤の意味がある)なのである。

トマスは、また別の箇所⁽³¹⁾で、「希望は將來の至福についての確實な期待」であるとして定義したのち、希望はその確實性を信仰から分有する (... spes certitudinater tendit in suum finem, quasi participans certitudinem a fide) といっているのも、この意味にはかならない。

トマスは、信・望・愛の三倫理徳のうち、右のように、信と望とについては、その確實性を問題とし、希望の確實性を信仰の確實性にいわば還元しているのであるが、第三の愛にかんする論述のうちには、とりたてて愛の確實性を問題としていない。このことは、かえつて、愛そのものは、希望から信仰へと還元されてきた確實性を、根據づけるものとしてはたらくことを、意味している。その点を、パウロ書簡によつて少しくみていきたい。

ロマ書八、二四でパウロは次のようにいつている。

「わたしたちは、希望によつて救われている。しかし、目に見える希望は希望ではない。なぜなら、現に見ていることを、*ὄρατον*、なお希望する人があろうか。」(τῆ τὰν ὄρατον ἐπιτολῶντος ἐπίτολῶντος βλεπομένου οὐκ ἐπιτολῶντος ἔστι τὸ ἐπιτολῶντος ἔστι αὐτὴν πίστις sperandum substantia, rerum argumentum non parentum) ἔστι αὐτὴν πίστις sperandum substantia, rerum argumentum non parentum) *spes: nam quod uidet quis, quid sperat?*

さきに引用したヘブル書の場合も、「まだ見ていない事實」(res non parentia) が希望と同義に用いられていた。ここでもまた、目に見える希望 (*Spes quae uidetur*) は眞の希望ではないといわれ、「現

一次的な思惟は前者をとらえるのみであり、後者には達しえない。後者は、第一次的な思惟をのりこえた第二次的な思惟によつてのみとらえうるとする。このような根本的な立場から、マルセルは、希望と、そして信仰について、次のように考えていく。希望は、その本来のあり方として、決して、目録の材料や計算の基礎となるようなものにかかわらない。眞實の希望は、そのようなものの彼方に、神秘的な原理の存することを肯定すること、その原理がこのわたしと通じあつて、神秘的な交わり (échange mystérieux) をなすことを認めること、⁽³⁶⁾に存する。つまり、少なくとも、わたしの欲するものがじつさい欲するだけの価値があるものであり、現にわたし自身の全體によつて欲せられていたのであれば、神秘的な原理のほうも、このわたしの欲するものを、欲しないではいられない、という関係があるのである。このような次元においては、わたしが、ある秩序が回復されるであろうことを欲するならば、實在もまたそのことを欲して、ただちに、わたしとともにある (avec moi, coesse) のである。マルセルは、このことを、眞實の希望に伴う「豫言的反響」(résonance prophétique) と稱する。あるいは、そのことによつてわたしが経験を超越する救済の領域へたかまるという意味では、これを、「希望の上昇的辨證法」(dialectique ascendante de l'espérance) ともよぶ。⁽³⁷⁾ これもまた、「まだ見えないもの」の現在化であるといえる。マルセルの解説者ド・コルトは、「このことを」、「(恩寵の) 見えざるものへの信仰」(fides de non visis [de la Grâce]) にあてはめてゐる。⁽³⁸⁾

さらに、マルセルは、右の「希望の上昇的辨證法」を「創造的忠

實の上昇的辨證法」(dialectique de l'espérance de la fidélité créatrice) ともいいあらわしている。⁽³⁹⁾ 創造的忠實とは、かれによれば、存在へ根づいている現存 (présence) が積極的に永續化されることにほかならない。現存がギリシア語の parousia に相當することをおもえば、ここでも、信・望・愛の三者の、一つの解釋があたえられているといつてよい。じつさい、マルセルは、創造的忠實の世界はあますところなき「隨意性」(disponibilité) の世界であり、純粹な「愛」(charité) の世界であるともいつている。⁽⁴⁰⁾

ところで、マルセルのこのような考えは、まったくキリスト教のドグマに沈潜してしまつていたのであるうか。かれ自身のいうところでは、そうではなく、かれの説くところは、環キリスト教的領域 (zones périchrétiennes) にかかわり、非キリスト教的な意識にとつても十分了解されるところであるという。たとえば、現存と聖餐、創造的忠實と教會、自然の領域における認識や愛と超自然的な領域における受肉や贖罪などの相關関係を取り上げてみても、キリスト教の根本的所與は事實上必要ではあるが、それらを理解するのに啓示を前提するにはおよばないというのである。いかなる成立宗教にもかわりない心の奥底に、啓示の受胎的照射 (irradiation fécondante) がさしそめるとき、そこにマルセルのいう存在論的神秘の認識が成立する。⁽⁴¹⁾ マルセルは、あくまで哲學の立場から、宗教、とりわけキリスト教との接點を考えたといえよう。

O・F・ボルノウは、ほぼマルセルに接近したところで、おなじ問題を考え⁽¹²⁾、かつ、信の確實性の考究に堪しても、ある意味での寄與をなしているようにおもわれる。ボルノウはまず、シラー、ホフマンスタール、カミュ⁽¹³⁾、ストア派などの考えをたどり、希望の形態 (Formen) を取り出す。希望には「単数の希望」(die Hoffnung im Singular) と「複数の希望」(die Hoffnungen im Plural) がある。後者は、經驗的に確かめられたり打ち消すことのできる、並存・繼起する諸希望であるが、前者はそれを越えたところにある、希望にみちた氣持になつている状態である。後者は相對的希望、前者は絶對的希望といふこともできる⁽¹⁴⁾。ボルノウが問題とする希望、そして、本題にかかわる希望は、いうまでもなく、絶對的希望である。

ボルノウは、この絶對的希望について述べるにあつて、さしあたり、相對的希望を思いえがきつつ、期待の分析と對比させている⁽¹⁵⁾。まず、希望も期待も、いずれも、將來の出來事に關係をもつているが、そのことが起こるかどうかはわたしの自由にならない、という點が、兩者の共通點として挙げられる。これにたいして、兩者の相違點としては、次のいくつかの點を擧げることができる。(一) 期待は、そのことが起こるであろうことを確信して (gewiß) いるが、希望は、そのことが起こるであろうことをかならずしも確信していない (nicht ganz sicher)。 (二) 期待は、そのことに向かつて積極的に緊張して注意をかたむける。もともと expectatio というラテン語の原意がそのような意味をもつている。これにたいして、希望ははるかに餘裕をもち、精神的なくつき⁽¹⁶⁾ (eine gewisse innere Gelöstheit) をもちあわ

す。(三) 期待ははつきりと描き出される出來事にかかわるが、希望は、「どうにかして」(irgendwie) の領域にかかわるにとどまる⁽¹⁶⁾。

ボルノウは、このような對比のあとで、期待と希望とでは未來にたいする關係がまつたくちがつていゝ、という結論を引き出す。そして、このことを、兩者の時間的構造の面から解きあかそうとする⁽¹⁷⁾。リルケは、成就しなかつた戀のあり方を、「時間を閉じこめる」(die Zeit schließen) と稱している。期待された出來事は、そのことへと時間を閉じこめてしまふが、もしその出來事が成就しなければ、そこへ閉じこめられていた時間の各瞬間は、無意味なものとしてすべりおちる。このリルケの呼稱をさらに一般化して、期待の時間的構造は「閉ざされた時間」(eine geschlossene Zeit) であるといふことができるとも可能である⁽¹⁸⁾。ところが、これにたいして、希望の時間的構造は、「開かれた時間」(eine offene Zeit) である。希望においてわたしは、原則的には豫見することのできない、未來の賜物にたいして開かれてある。それは、計畫や計算を拒否するにもかかわらず、生のあらゆる可能性をくりひろげるものとして、わたしの心を支えてくれる根處 (der tragende Grund) をなす。

ここでボルノウは、「希望は、生存にたいする信頼の表現であり、かく支えられていることに向たいする感謝の氣持ちと結びつく」と述べている⁽¹⁹⁾。この言葉から取り出されてくる信頼・希望・感謝が、キリスト教の信・望・愛の三倫理徳に對應するものであることは、ただちに讀みとれよう。しかもボルノウは、この三つのものが過去・現在・未

來（信賴Ⅱ現在、希望Ⅱ未來、感謝Ⅱ過去）という時間の三つの關連に對應し、かつ、分かちがたい統一をなすものである。

さて、このように主張されるとき、次のような疑問ないし反論が起るのは當然である。ボルノウの説くところは結局神學上の徳であつて哲學のそれではない、と。ボルノウはこれにたいして次のごとく論駁する。希望については、しばしば自然的希望と超自然的希望とに二分することがある。しかし、そのようにすれば、自然的希望は徳でなくなり、超自然的希望のほうが、とりわけキリスト教徒によつて、徳とみなされてしまう。つまり、それらの二者擇一がおこなわれて、希望の徳について哲學的に語る可能性は消えうせることになる。しかし、ここで論ぜられる希望は、決して、キリスト教という希望の前段階としての自然的形式ではない。なぜなら、この希望は、神學的領域へ移行行くものではなく、それ自身で獨立の現象（*ein in sich selbst ständiges Phänomen*）であり、哲學の正統な對象（*ein legitimer Gegenstand der Philosophie*）であるからである。このように、ボルノウは、自然的領域と超自然的領域とのあいだに、もう一つ、中間の領域（*ein mittleres Gebiet*）、第三の領域を要求し、これまでもつばら神學のかわりで取り扱われてきた希望を、共同管理の形で、哲學の手へもゆだねようとするのである。

十

最後に、プラグマティズムの、そして、より嚴密には、インスツルメンタリズムの立場に立つ、デューイの宗教論のなかの、八信の確實

性Ⅴについて觸れておくことにしよう。理想と現實との活動的な關係にたいして「神」という名稱をあたえたい、しかし、ぜひあたえなければならぬとは主張しない、というこのアメリカの哲學者も、やはり（⁵⁰）へブル書十一、一を引用して、自己の立場から、信仰について論議を展開しているのである。すなわち、キリスト教では、「見えざるもの證し」（*evidence of things not seen*）を信仰としているが、これは、人間の有限な、あやまちやすい性質のゆえに現在では目に見えないもの、そういうものにたいするいわば豫見的な洞見（*anticipatory vision*）をなすのが信仰である、という意味である。デューイはここで、ロックを引用して、ロックもまた、「命題の提出者を信用して、その命題に承認をあたえる」ことを、信と稱したと述べ、これらいろいろにおいても、知的性格、理性の介在がうかがわれること、そこから神學もまた生まれること、を指摘する（⁵¹）。

ところで、デューイ自身の立場は次のごとく表明される。「高い理想的性質をもつすべての宗教は、存在のほらほらな移行かわりやすい出來事に、パースペクティヴをあたえる力がある。……宗教がパースペクティヴをあたえるのではなく、いかなるものであれ、眞正のパースペクティヴをあたえるものが宗教なのである。」（⁵²）ここにいわれるパースペクティヴとは、「見通された目的」（*end-in-view*）にほかならず、やはり一種の「未來的なもの現在化」「將來するものの現在性」のあり方であるといわなければならない。ただ、デューイの經驗の哲學においては、この點の解釋も、あくまで經驗の水準でなされているということは、つけ加えておかなければならない。

以上、冒頭でことわつたように、きわめてアト・ランダムにいくつかの考えを批判検討したのであるが、それらを通じて、 \wedge 信の確實性 \vee という本題にかんして、いかなる點が指摘されうるであらうか。

まず、ロックやヒュームのごとく、宗教上の *faith* と認識論上の *belief* を區別して考えるか、それとも、デューイも類比的に引用したように、そしてもつとも思辨的・體系的にはヘーゲルがなしとげたように、さまざまな段階の信を秩序づけるか、つまり、種々な信、その確實性の連続・非連続をどのように考えるか、という問題が、残されてくる。次に、哲學的信仰と宗教的信仰の辨別を、信の確實性という視點からなす問題がある。ヤスパース(デューイもしかり)において見たように、哲學的確信にはかならず理性と自由が根底にあるという點に注目したい。これにたいして、宗教的信仰の場合は、きわめておおよびにいつて、そのような理性や自由を否定し轉換させたところに、つまり、人間は自由であるように罰せられているという自覚をもつときに、かえつて信の確實性が得られるのではないかということである。なお、その場合でも、マルセルやボルノウが困難な道を歩んだように、なおも第三の領域を哲學のために開拓し、そこに信の確實性の根據も見出そうとする努力がある。反對に、神を否定したり、それにたいして保留の態度をとる思想、たとえばサルトル、カミュやデューイにおける、ある意味での信の確實性のあり方も追究してみなければならぬ。しばしばいわれるごとく、反對とみなされるものを見ることによつて、そのもの自体のあり方がきわめて明らかに浮きぼりされることありうるからである。なお、いま述べた哲學的信仰と宗教

信の確實性について

的信仰をはじめから二分して立てず、このような信の確實性という一つの手がかりを分析・解明することによつて、逆に、それらの概念規定をこころみる道もありうるのだが、うかがわれるのである。このような試みは、一方では、宗教哲學の方法論へのなんらかの寄與を伴うとともに、他方では、宗教哲學の内容にも、その一部として加えらるべき資料を提供することになる。小論は、そのような遠くして幅ひろい研究領野への、一つの手がかりの意味をも含めてなされた、たんなる試論にすぎない。

(注)

(1) このような作業假設の一つの典型は、岸本英夫博士の宗教の定義に見出される。博士は、宗教を、人間生活の究極的な意味をあきらかにし、人間の問題の究極的な解決にかかわりをもつと、人々によつて信じられているいとなみを中心とした文化現象である」と暫定的に規定したうえで、その一々の要素について、吟味を加えるのである。(岸本英夫「宗教学」十七頁以下)

(2) 拙稿「佛教の比較哲學的研究—ムルティ教授の所論—」(『比較思想』第一號所收) 参照。

(3) このように名詞であらわすか、動詞であらわすかによつて、*Sache* そのものが異なる場合が、十分ありうる。たとえば、デューイは、その宗教論において、 \wedge 宗教 \vee religion と \wedge 宗教的なるもの \vee the religious、すなわち名詞の表現と形容詞の表現とを對置させ、後者をもつて自己の立場に合致するものとして *is*。(John Dewey, *A Common Faith*, 1934, Yale University Press, p. 3) デューイは宗教論にとどまらず、藝術論においても、名詞としての藝術と、形容詞としての藝術とを對置し、やはり後者をもつて自己の立場に合致するものとして *is*。(Art as Experience, 1934, 拙稿「デューイ藝術論小考」淑徳短大報第四號、参照) ちなみに、右の宗教論において、 \wedge 宗教 \vee と \wedge 宗教的なるもの \vee とが對

置されている箇所の原文を引くと、次のごとくである。……there is a difference between religion, a religion, and the religious.

この箇所について、岸本英夫博士と中橋一夫教授との兩譯を對照的に比較してみよう。

岸本譯「ある一つの宗教と、宗教的なものとの間には、相違がある。」
(傍點原譯)

中橋譯「宗教一般 (religion) と特定の宗教 (a religion) と宗教的なもの (the religious) とは別のものである。」(原譯に原語添付)

これら二譯を對照してみると、いくつかの問題點が指摘される。岸本譯では、原文の religion の譯は、文脈上、切り捨てられている。引用の原文が見出される『宗教論』第一章の表題 Religion versus the Religious から考えても、この切り捨てはかえって達意的であつて、内容に合致してゐるといえる。つまり、デュイは「何でも」 religion versus the religious をいうつもりで、そのうちの religion をさらに a religion といいかえたのであろう、ということである。「a」がイタリクになつてゐるのも、そのような氣持からであらう。

これにたいして、中橋譯では、三つのもの、すなわち宗教一般と特定の宗教と宗教的なものとのあいだに、相違があることになる。この場合、後二者、つまり特定の宗教と宗教的なものとの關係のみは、岸本譯とひとしく解されるとしても、それであれば、第一の宗教一般と第二の特定の宗教との別は、どのように解されようか。しばしばいわれるように、宗教の一般定義は求めがたく、それを達成したときには特定の宗教は抽象され、眞の宗教をとらえることができない、というような意味あいだ、宗教一般と特定の宗教との別を考えることも、あるいはできるかもしれない。デュイ自身も、religion は、a multitude of religions にたいして、論理學でいわれるような種にたいする類の關係をもつのではなく、たんに collective term にすぎず (op. cit. p. 7f) 'religion in general の」ごときものはない、といつてはいる (p. 9)。しかし、そのデュイが、それ以後かかる區別に關説する場合には、かならず a religion and the religious 式にい

つており (e.g. p. 8 etc.)、そもそも、中橋譯のように三者を區別することには、religion versus the religious という根本的な考えにもとることになるから、宗教一般と特定の宗教と「宗教的なもの」という對置は、認められがたい。

さらに、原文では、さきほどの引用箇所にひきつづいて、次のような説明が附加されてゐる。

(there is a difference) between anything that may be denoted by a noun substantive and the quality of experience that is designated by an adjective.

おなじく二譯を對照すると、

岸本譯「その相違とは、具體的な内容を盛つた名詞によつて示されるものと、形容詞によつて現わされる人間經驗の内容との間にあるものである。」

中橋譯「實名詞によつて示されるものと形容詞によつて示される經驗の一性質とは別のものである」。

この箇所が、まさに、名詞と形容詞との相違によつて Sache そのものの相違を示そうとするところなのであるが、ここには次のような二、三の問題點が指摘される。まず岸本譯では、a noun substantive が「具體的な内容を盛つた名詞」と譯されており、さきほど religion を切り捨てて a religion を「ある一つの宗教」と譯したこのの意味も、ここに連続しているものとおもわれる。「ある一つの宗教」は「具體的な内容を盛つた名詞」である。これにたいして、中橋譯では、英文法上の noun substantive = noun (f. noun adjective = adjective) によつて、實名詞という譯語をあて、形容詞と對立させてゐるのである。この場合、それがさきほどの三者區別とどのように關連するかは、明確でない。つまり、さきほどは三者區別であるのに、ここでは二者區別となつてゐることの關連の具合が、明確でない。さらに、次の點も指摘されなければならない。すなわち、兩譯とも the quality of experience を「人間經驗の内容」「經驗の一性質」「傍點筆者。なお、岸本譯で experience を人間經驗と譯してあるところに、

デューイの立場を明らかに打ち出そうとする岸本博士の意圖がうかがわれる。)と譯している點である。これら兩譯はデューイのいう quality 概念にたいして顧慮をばらっていないようにおもわれる。岸本譯では、*experience* を人間經驗と譯し、*experience* に力點がおかれてはいるが、*quality* は内容と譯し、*substantive* の譯「具體的な内容を盛った」のなかの内容との差別がさだかでない。中橋譯でも、*quality* を「性質と譯し、それを、あたかも經驗のいくつかの性質のなかの一つの性質であるかのごとくに考えているようにおもわれる。ところが、デューイにあっては、たとえば「質的思考」(Qualitative Thought, 1930) などの論文があるほどに、*quality* は重要な概念であつて、近時デューイ研究者の注目をひいている。この語は「質」と譯するのが妥當であるとおもわれる。(拙稿「デューイ藝術論小考」淑徳短大專報第4號所收、参照) デューイに「經驗としての藝術」(Art as Experience)があるように、いわば「經驗としての宗教」(Religion as Experience)があつて、それはすべてこの經驗の「質」を根本として成立するものとみなされる。

以上、やちよ道にそれてながながと註記したのは、ただ、名詞と形容詞、名詞と動詞というように用語を別にすることによつて Sache そのものの異なりをあらわすこと、逆に、Sache そのものの異なりはどのような辨別となつてあらわれること、の例證を示したからにはほかならない。(4) 大槻春彦『ロック』(世界思想家全書9)一〇四頁註。以下の論述は大槻教授のこの書に負うところが深い。

- (5) John Locke, An Essay concerning Human Understanding (Fraser), Book I, Chapter 3, §25 (p. 116)
- (6) Ibid. Introduction, §2 (p. 26)
- (7) Ibid. Book II, Chapter 1, §2 (p. 122)
- (8) 知識・信念(意見)・信仰の三分類(三段階)は、ギリシア思想に由来し、中世キリスト教神學で決定的となつた *scientia, opinio, fides* に對應し、*scientia, Thomas Aquinas, Summa Theologica, II, II, 1, 5*

信の確實性について

- (9) したがつて、ロックによれば、自然科学的認識は蓋然性しかあたえることができない。
- (10) かかる信仰も、ロックにあっては、その確實性の決定權を理性にゆだねる。その意味でも、ロックは理神論の立場にたつ。
- (11) David Hume, A Treatise of Human Nature. (L. A. Selby-Bigge) 1896, Book I, Part I, Section IV (p. 11)
- (12) Ibid. Book I, Part III, Section IV (p. 107), Section VIII (p. 102)
- (13) Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 350 など、感性と悟性を認識の二源泉とすることには問題が含まれている。拙稿「カントにおける自然の形而上學」(正・續・完)大正大學研究紀要、四十四、四十五、四十七参照。
- (14) Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geistes (Philos. Bibl.) s. 82

- (15) 拙稿「哲學的信仰について」(淑徳短大專報第2號所收)参照。
- (16) Karl Jaspers, Der philosophische Glaube (Piper Verlag, 1954) s. 13f.
- (17) Jaspers, Philosophie (Springer Verlag, 2A, 1948), s. 60
- (18) Ibid. s. 632
- (19) Ibid. s. 34
- (20) 日本宗教學會第二十三回學術大會での發表(昭和三十九年十一月)。
- (21) 武内教授はここで、「私と汝」の出会いの場は、「私と汝」がなくてよい場、その場がかえつて「私と汝」を「私と汝」たらしめる、といわれた。適切な引例ではないが、カントの時間・空間論を引き合ひに出すと、カントもまた、直觀の素材は時間・空間の直觀形式のなかに現われ、これから時間・空間を引き去ることはできないが、逆に、直觀の素材である經驗的直觀を引き去つても、時間・空間という直觀形式は殘存する、といつている。「空間は、先天的な必然的表象であつて、この表象は一切の外的直觀の根底に存する。空間のなかに對象がまったく存在しないと考へるのは、かくべつむずかしいことではない。しかし、空間そのものがまったく

存在しないと考えることは、絶対に不可能である。(Kritik der reinen Vernunft, A24 = B39)

- (22) 現在の終末論は、周知のようにもドッド (C. H. Dodd 1884-) が「神の國の比喩」(The Parables of the Kingdom of God, 1936) で唱えた終末論解釋であつて、イエス・キリストの出現とともに神の國はすでに客觀的事實として實現している (realized) という立場であるが、ここでは、さらに、武内教授の深い宗教哲學的解釋がこころみられるのである。

- (23) なお、武内教授は、ここで、カントの根本悪も、かかる意味で、認識論の底に必然的に發生する問題であることを指摘され、ニーチェの永劫回歸、ハイデガーのニーチェ理解についても、觸れられた。佛敎のかわでは唯識の三性三無性説に關説された。

- (24) 拙稿「ヤスパースにおける暗號解讀」(未定稿) 参照。武内教授のいわれる「將來する現在」にかんしては、逆に、この發表にたいする玉城康四郎博士の質問にもあつたように、「過去するもの」の優位、あるいは、三世をつつんでしかも「過去するもの」の優位ということも、考えられてくる。

- (25) このところの論述は、小山宙丸氏の二論文「トマス・アクィナスにおける哲學と神學との關係」(『フィロソフィア』第三十號)、「聖トマスにおける確實性の問題—倫理的徳(信仰)に關連して—」(『中世思想研究』Ⅳ) に負つてゐる。

- (26) Summa Theologica I, 1, 5

- (27) Ibid. II, II, 4, 8

- (28) *caritas*、トマスによれば、信の確實性の根據は認識の力 (*vis cognoscitiva*) にあるとされる。しかしながら、その究極の根底をたずねれば、いふところの確實性は、かえつて存在論的に理解されなければならぬとおもわれる。小山氏は前掲第三論文でそのことを註記し、また、日本宗敎學會第二十三回學術大會でも、「トマス・アクィナスにおける信仰の確實性について」という題で發表し、この點について考えを展開された。

- (29) Summa Theologica II, II, 1, 4

- (30) この「まだ見ていない事実」は、のちに觸れるマルセルの思想において

も、關連して取り上げられる。

- (31) Summa Theologica II, II, 18, 4

- (32) なお、希望と期待については、のちに觸れるボルノウの思想でも、關連して出てくる。

- (33) 前註参照。

- (34) ロマ書五、五。

- (35) 佐野勝也「使徒パウロの神秘主義」二六九頁以下、参照。

- (36) Gabriel Marcel, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, 1949, p. 80

- (37) Ibid. p. 69

- (38) Ibid. introduction par Marcel de Corte, p. 20

- (39) Ibid. p. 82

- (40) Ebenda.

- (41) Ibid. p. 91

- (42) じつさい、ボルノウは何回かマルセルを引用して、希望の論をすすめて
S. O. F. Bollnow, *Neue Geborgenheit*, 1955, Erster Teil, V, Die Hoffnung, S. 110, 112

- (43) カミュについては、その『シジフォスの神話』の最後の一節を取り上げている。周知のごとく、シジフォスはゼウスをあざむいたことで、休みなく岩を山の頂上まで轉がして運びあげる刑罰を、神々から課せられた。その岩はあげたとたんにまた落下するのである。神々は、無益で希望のない勞働ほどおそろしい刑罰はないと考えたからである。ところが、カミュは、そのような希望のなきのうちに、かえつて幸福・救いがあると主張する。かれの『シジフォスの神話』は、「ひととはシジフォスを幸福とみなさねばならぬ」という言葉でおわつてゐる。ボルノウは、この「希望なきにおける幸福」(ein Glücklich-sein in der Hoffnungslosigkeit der Situation, op. cit. s. 89) を問題とする。小説のこれまで述べてきたところでは、信・望・愛がいわば三位一體となつて救いが實現するのであるが、ここでは、かえつて、希望のなきが救いを實現するのである。神を認

めない実存主義者カミュのこの問題にたいする處置のほどがうかがわれる。シジフォスは神々を否定する。頂上にむかう闘争そのものだけで十分である。かれを苦しめたにちがいない「目覺めた意識」「明視」(Hellsichtigkeit) が、かれに喜びと満足をもたらさず。シジフォスのかかる誠實な英雄的態度は、カミュの他の作品『ペスト』では、神なき神聖性として語られている。ボルノウは、カミュのこの態度を、カントの心情倫理 (Gesinnungsethik) やサルトルの立場と比較している。そしてカミュはこれら二人の倫理的立場をこえていると評している。(Ibid. s. 90f. 拙稿「哲學的信仰」淑徳短大學報第2號所収、参照)

(44) Ibid. s. 100

(45) Ibid. s. 105 ff. ボルノウは、この對比で、相對的希望を期待と對比するといながら、實質的には、むしろ希望一般と期待とを、ときには絶對的希望と期待とを(相對的希望を含めつつ)、對比している。かれ自身もいうように、相對的希望と絶對的希望との關係は、いまだ明確でないといわなければならない。

(46) 前註のごとく、この對比においては相對的希望と絶對的希望との辨別が明確でないため、マルセルと方向をおなじくしながら、希望の分析のうち、マルセルとは逆な立場をおもわせるような要素が見出されるのである。しかし、その場合は、その分析が相對的希望にかんするものであるとみなすことができよう。あるいは、相對的希望をモデルとする希望一般の性格と受けとられるであろう。

(47) Ibid. s. 107f.

(48) ボルノウはここで、マルセルを引用し、期待においてわたしは期待のなかに閉じこめられている、それはマルセルのいう「不隨意性」(indisponibilité) である⁵⁰と附言している。

(49) Ibid. s. 108

(50) John Dewey, *A Common Faith*, 1934 (Yale Univ. Press), p. 51
さらに「デューイは、思索と行動のうちにはたらく統一に「神」という名稱をあたえるのは各人の勝手である、ともいつつ⁵¹」。(Ibid. p. 52) デューイ

ーイが神を認めたか否かについては、ラモントらが問題にしている。大槻春彦「最近のデューイ研究、とくにラモントを中心として」(デューイ學會コロキウム) 参照。

(51) Ibid. p. 20

(52) Ibid. p. 24

(四〇・二・二稿)

編集後記

まだかまだかと各方面から督促されながら、やっと
佛教文化研究第十三號を世に送ることとなった。

本誌は、知恩院設立の佛教文化研究所の機關紙として、
學界から注目されていたが、宗務機構の改變に伴って、
今號から淨土宗教學院研究所から公刊することになった。
誌名も傳統をもつ「佛教文化研究」をそのまま踏襲した。

本研究所は佛教文化研究所と同様に、淨土宗學の研究を
中核とするが、誌名の示す通り廣く佛教文化の研究と高揚に
寄與しつつ、併せて、宗學に多角的な研究の視角の場をも
とうとするものである。

近く開宗八百年を迎えるに當り、教學の研究にたずさ
ざる者の責務は一層重大となつて來た。一層の精進と研鑽を
期待したい。

なお本號公刊に際し寄せられた宗務當局始め關係方面の
御支援に深謝したい。

(Y)

佛 教 文 化 研 究

第 13 號

昭和41年 8 月 20 日 印 刷

昭和41年 9 月 1 日 發 行

編 集 者 淨 土 宗 教 學 院 研 究 所
京 都 市 東 山 區 林 下 町 淨 土 宗 宗 務 廳 内

印 刷 所 松 崎 印 刷 株 式 會 社
京 都 市 下 京 區 油 小 路 松 原 上 ル

發 行 所 淨 土 宗 教 學 院 研 究 所

STUDIES IN BUDDHISM
AND
BUDDHIST CIVILIZATION

(BUKKYŌ BUNKA KENKYŪ)

No. 13 September 1966

Published by

THE INSTITUTE OF DOCTRINAL STUDIES
THE PURE LAND SECT
(JODOSHU-KYOGAKUIN-KENKYŪSHO)

KYOTO, JAPAN

STUDIES IN BUDDHISM AND BUDDHIST CIVILIZATION

(BUKKYÔ BUNKA KENKYU)

Number 13

CONTENTS

A Study of the Epistle to Nii no Zenni of Kamakura and Its Background Zenshin Sanda.....	1
On the Process of Realization of the Common Man in the History of the Development of Japanese Pure Land Buddhism Ryukai Etani.....	13
The Dynamics of History: with reference to Anthropological Approach Masao Fujii.....	23
On the "Byôchûshugyôki" by Jippan —Its Structure and Nembutsu Thought— Gyokuyo Ohtani	43
On the Certitude of Faith Hideo Mineshima.....	59