

宗教史と歴史解釈の枠組

田 丸 徳 善

一

学界におけるその用法からみて、「宗教史」の概念がかなり大きな内容の中をもっていることは明らかである。いうまでもなく、それはこの語の二つの部分である「宗教」と「歴史」との多義性によるものと思われる。いまとくに後者のみについてみれば、それが生起する事からそのものと同時にそれについての認識・敘述をも意味し、存在としての歴史とともに、それについての学問的考察（歴史学ないし歴史科学）をもさすという二重性をふくむことは周知のごとくであるが、¹⁾宗教研究との関連においては、「歴史」「歴史的」などの表現は、さらにいくつかの異なる意味をもつことが指摘されうる。

第一にみられるのは、宗教史を神学あるいは宗教哲学などの規範的あるいは構成的な立場に対立させてみる用法である。この場合、「歴史的」とは歴史的所与にもとづき、またはそれを対象とするというほどの意味とみられ、経験的、実証的、記述的ないし帰納的などの方法上の基本態度を含蓄するものである。²⁾したがって、この場合の「宗教史」という呼び方は、経験的科学としての宗教学とほぼ相おおう内容のものとなってくる。「歴史」のこのような用法はひろく行なわれているが、そのいちじるしい例は、今日とくに英語圏を中心に国際的に通用している history of reli-

ions の名称であろう。⁽³⁾ こうした「宗教史」の用法は、エリアーデやヴィデングレンなど、現代の代表的諸家においても⁽⁴⁾みることが出来る。

これに対して、第二に、もっぱら時間的継起の観点からの事実の記述や分析を「歴史」とよぶ用法がある。この意味での歴史は、非時間的な視点に立ってのアプローチから区別され、それに対立するものに外ならない。すなわち、それは「体系的」あるいは「構造的」なアプローチと対をなすものであって、後者が *Gewordenes* を対象とするのと異って、*Werden* を対象とし、事象の「横断面」ではなく「縦断面」を取り扱うものとされる。⁽⁵⁾ もともと宗教学と宗教史との関係については、すでにマックス・ミュラーはいり多くの見解が対立していたが、⁽⁶⁾前記のように経験的な科学としての宗教学を、さらに(狭義の)体系的宗教学と(おなじく狭義の)宗教史とに分けることをとくに強調したのはワッハであった。⁽⁷⁾ ここで分けられた両者が、ともに経験的な資料をもとにして成立つかぎり、ふたたび互いに相おぎない合う密接なつながりをもつことはいうまでもない。このような狭義の宗教学またはその一部は、比較宗教学、宗教現象学、宗教類型論など、いろいろな名称を与えられているが、何れにしても、広義の宗教学の体系的および歴史的这一二部門への区分は、ひろく受け容れられてきているといえよう。⁽⁸⁾

右のような、時間における継起の系列としての歴史のなかでも、さらにもう一つの区別が考えられることがある。それはいわば最も狭義での歴史ともいふべきものであって、主として過去の諸事実の認識と再構成とにかかわり、したがって現在をふくまない「歴史」である。もちろん、実際には、過去と現在との境界はつねに流動的であるから、この区別がけつきよく便宜的なものにすぎないことは明らかである。ただ、過去からの物的あるいは言語的資料にもとづく再構成としての宗教史に対し、民族学的宗教研究がはたして、またどの程度まで、「歴史的」であるかというような点の論議⁽⁹⁾においては、この区別はある程度の意味をもってくると思われる。

さて、これまでみたいくつかの用法のうちで、本来の意味での宗教史にあたるものは、第二（および第三）の規定にみられるといえよう。第一の規定もまったく無関係ではないにしても、すべての経験的アプローチが必ずしも歴史的・発生的な原理によるとはかぎらない以上、規範的・思弁的立場と対立する経験的立場をしめすために「歴史」をつかうのは、不適切のそしりを免がれない。しかし、一步すすんでこの限定された意味での宗教史が成立つ条件を検討してみると、それが実はもう一つの、体系的見地からの考察と分離されつつ、しかも他方、それと不可分の関係にあることがみとめられる。なぜなら、体系的アプローチによって提示される宗教の諸カテゴリーなしには、そもそも宗教史の事実の確認そのことが不可能だからである。このようにして、本来の意味での宗教史と体系的な宗教学とのあいだには、相互の依存あるいは循環の関係があるということが出来る⁽¹⁰⁾。

言葉をかえていえば、これは、個別的な宗教史の事実をあつかうためにも、なんらかの形で一般的な宗教の概念が要求されるということに外ならない。上述のような用語の不統一と混乱との結果、そのような基礎的カテゴリーを提示するという課題は、ごく最近まで「特殊宗教史」に対するものとしての「一般宗教史」、あるいは「比較宗教史」という名のもとに行なわれたこともあった⁽¹¹⁾。しかしながら、「一般宗教史」という表現は、あたかも宗教そのものが歴史をつうじて展開するかのような誤解をひきおこしやすい。かつてフリックが、シュライエルマッハーによりながらのべたように、「宗教は諸宗教としてのみ現実的である⁽¹²⁾」というのが真理とすれば、この意味での宗教一般、あるいは宗教の理念の展開史としての一般宗教史が成りたちえないことは当然である。そして、たとい依然としてこの名称を用いるとしても、それは例えばメンシングの解するように、歴史的に存在する諸宗教の歴史の単なる総称にすぎないであろう⁽¹³⁾。とすれば、あえて誤解の余地ある表現をうけつぐよりは、すでに示唆したように、この種の問題の取り扱いを体系的宗教学とよぶ方が、はるかに合理的と考えられる。

名称はともあれ、本来の意味での宗教史にとって、なんらかの形でそれと相関的な体系的考察が要求されることは、疑うことができない。そのような体系論の主題には、多くの問題がふくまれると思われるが、宗教史における歴史解釈の基礎的カテゴリーにかかわる問題もその一つとよい。すなわち、宗教史がそもそもどのような原理によって構想されるのか——例えば発展か、平行か、循環か、そして宗教史の主体はなにかなど——というのがそれであり、これはいわば宗教史と体系論との接点において生じてくる種類の問題でもある。⁽¹⁴⁾ 概していえば、初期の宗教史がさまざまな形での発展または進化を基本的シエーマとして組み立てられていたのに比し、とくに今世紀に入ってから、これに対する批判と懐疑の気分がつよいようにみえる。しかしまた、最近になって、新進化主義ともいうような傾向も一部にはみうけられる。以下の試みは、これらの所論の代表的なものを、かんたんに検討することによって、問題点の整理をめざすものである。しかし、それはまた、宗教史とふかい相関関係にある宗教のカテゴリーそのものについての、ある程度の示唆をあたえることが期待される。

註

- (1) Vgl. J. Thyssen, *Geschichte der Geschichtsphilosophie*, Bonn, 1960², S. 2. の二のドイツ語と *Geschichte—Historie* と使われられることがあつたの、周知のことである。
- (2) J. Wach, *Religionswissenschaft*, Leipzig, 1924. ファン・下宮守之訳『宗教学』一九七〇年、東海大学出版会、一三九—一四〇頁参照。かれは、正当にその意味での「歴史」の用法に疑いを挟んでゐる。
- (3) 北川氏によれば、*history of religions* は *Allgemeine Religionswissenschaft* と相訳するところ。 Cf. ed. Eliade & Kitagawa, *History of Religions—Essays in Methodology*, Chicago, 1959, p. 15.
- (4) M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1948 に *histoire des religions* と *histoire* は「異なる形の形態学」に外ならぬ。また *Religionsgeschichte* と *Religionsphänomenologie* とを区別するが、その *religionsgeschichtliche Wissenschaft* の *Wissenschaft* と *Wissenschaft* (G. Widengren, *Religionsphänomenologie*, Berlin, 1969, S. 1)。

- (5) RGG³ Bd. V, 1961, Sp. 986, 1038. オットー・フォン・前提書「二二頁参照。」
- (9) Vgl. G. Mensching, *Geschichte der Religionswissenschaft*, Bonn, 1948, S. 7. また赤松智城『宗教史方法論』一九三三年、共立社「二〇—二七頁を参照。」
- (7) 前提書、とくに二三、八一以下、一〇五、一八七以下、二〇七の諸頁参照。
- (8) Vgl. G. Mensching, op. cit. S. 9, 14; *Vergleichende Religionswissenschaft*, Bonn, 1949², S. 9, 30; K. Goldammer, *Formenwelt des Religiösen*, Stuttgart, 1960, S. XIV-V, XXI, XXIX-XXX.
- (6) Vgl. W. Koppers, *Der historische Gedanke in der Ethnologie und Religionswissenschaft*, in: hrsg. F. König, *Christus und die Religionen der Erde*, Bd. I, Wien, 1951, S. 75—109 棚瀬襄爾「宗教民族学の対象『目的及び方法』」(『宗教研究』一四五号)、藤井正雄「機能的アプローチの歴史性」(『宗教研究』一七七、一八一号)参照。
- (10) Vgl. RGG³ Bd. V, Sp. 1038; R. Pettazoni, in: *Eliade & Kitagawa*, op. cit. p. 66; G. Widengren, loc. cit. 赤松、前提書、五、一一五、一二七頁参照。
- (11) 同書「二九—三二、一一六頁以下、および大島清「宗教史学基礎論」(『宗教研究』一一二一号)参照。もっとも「一般宗教史」の内容は、論者によってふたたび大きく異っている。しかし、時に同義語的に用いられる「比較宗教史」の語から、それが本来の意味で歴史的であるより、むしろ体系的であることが、少なくとも看取される。
- (12) G. v. d. Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen, 1956², S. 669 に引用。
- (13) G. Mensching, *Allgemeine Religionsgeschichte*, Bonn, 1949², S. 9.; vgl. K. Goldammer, op. cit. S. XXI.
- (14) それは、同時に「これら両者とそれらとこえた哲学的な立場」すなわち宗教学＝宗教史の基礎論としての宗教学哲学とのあいだに生じる問題でもある。藤田富雄『宗教哲学』一九六六年、大明堂、六四—五頁参照。

—

宗教学が体系的宗教学と相関的であるとすれば、宗教史の歴史と宗教学のそれとは、ほとんど切りはなせないことになる。⁽¹⁾ 広い意味で宗教学がマックス・ミュラーによって成立したことは、すでに一般の常識となっているが、さら

にそれに先だつて、とくに啓蒙主義らしい、かなり長い準備期があったことも学史のしめすとおりである。もちろんそれは、必ずしも經驗的立場の宗教研究ではなく、むしろ前節に指摘した意味ではその逆の神学的ないし哲学的色彩のよりつよいものであった。しかし、それらは、經驗科学としての宗教学の前史をなしたということ、および宗教学の独立のはるかちまでも、規範的・構成的な思考法が陰に陽にそれに影響をあたえつづけてきたことの、二つの理由から、一応ここで考察の範囲にふくめるのが適當と考えられる。

その前史までをふくめてみた場合、近代の宗教学は明らかに啓蒙主義の境位から生みだされたものであった。⁽²⁾したがって、その歴史解釈に、啓蒙主義らしい支配的であった近代的歴史觀がさまざまの形で影をおとしていたとしても、きわめて当然の成り行きであろう。それは、一言でいえば、広い意味での進歩・發展の思想ということができ、さらに多くの場合、歴史の行程についてのなんらかの楽^{オプティムム}觀をともなっていた。いうまでもなく、実際の思想史はこのような単純化をゆるさない、はるかに複雑なものであって、多様な思想的モチーフの交錯から織りなされている。そのことは例えば、同じ時期に属しながら、ある意味でまったく逆の文化悲觀^{ペシミズム}説を代表するルソー（一七二一—一七八）の存在を想起しただけでも、ただちに明白であろう。しかし、全体的な連関を見とおすためには、やや大まかすぎる嫌いはあるにしても、この時期以後の歴史觀をさしあたり次のような諸系統に大別してみることが可能であり、また有効であると思われる。⁽³⁾

すなわち、一つは啓蒙主義的な立場を典型的にしめす流れであつて、イギリス理論神論—ヴォルテール（一六九四—一七七八）—コンドルセ（一七四三—一七九四）—レッシング（一七二九—一八一）—カント（一七二四—一八〇四）などをつづく系列であり、他はこれと平行しながら、しかも部分的には対立の關係にあるヴィコ（一六六八—一七四四）—モンテスキュー（一六八九—一七五五）—ヘルダー（一七四四—一八〇三）の系列である。念のためつけ加えるならば、ここにあ

げられたのは代表的な名前にすぎず、けっして全体を網羅するものではない。これら両者は、前記のルソーを例外として、歴史におけるなんらかの進歩——成熟、純化など、価値的な向上の意味での——を説くことにおいてほぼ共通しているが、次の二点については、対照的な方向にあるといえる。

第一は、前者の系列が基本において合理主義ないし主知主義の立場をとっているのに対し、後者の系列では、合理化されない非合理的要素がよりたかく評価されていることである。宗教の把握にかぎっていえば、前者がその本質をひろい意味で理性的なものうちに見ているといえるのに対し、後者（とくにヘルダー）では、宗教が感情と体験とのことからであるとの認識が、少なくとも萌芽的な形で存している。そして、このことと密接に関連して、第二に、前者には欠けている歴史的個性への感覚が後者にはつよく息づいている。もともとすべての合理主義は、特殊なものより普遍的なものに優位をあたえて、共通性を強調する傾きを有する。なぜなら、*individuum est ineffabile* の標語がしめすごとく、個別的なものにはけっさよく一般原理に還元できないものであり、そのかぎりまた非合理的だからである。しばしば啓蒙主義における「非歴史性」が云々されるのは、このことをさしたものであるが、それはとくに前記の第一の系列についてあてはまるといえる。これに反して第二の系列は、より「歴史的」であって、そのかぎり、第一系列に代表されるような形の啓蒙主義の克服への端緒をふくんでいるともみなされうる。⁽⁴⁾それが、一九世紀浪漫主義ならびにそれにつづくいわゆる歴史学派の先駆とされるのも、理由なしとしないのである。

啓蒙期における右のような展開をうけ、さらに新しい状況に由来する思想的要因をもくわえて、一九世紀はいくつかの特色ゆたかな歴史解釈をうみだした。とくに宗教史との関連から重要なものは、ヘーゲル（一七七〇—一八三二）、実証主義、およびシュライエルマツハー（一七六八—一八三四）の三者であろうと思われるので、それぞれの基本的性格について手みじかにふれておこう。

ヘーゲルの体系は、くわしくみれば複雑な要素をふくみ、したがって異なる解釈をゆるすことは否定できないが、基本的には、前記の二系列の総合として理解することが可能であるように思われる。周知のごとく、かれは歴史を理性あるいは精神の自己実現としてとらえた。宗教史もやはり同じであり、それはさまざまの「特定宗教」の形で展開しつつ、最後には、とくにキリスト教において、「絶対宗教」に到達するとされる。宗教の内容を理性的なものにおいてみる点では、主知主義の色彩がつよく、第一系列の主要モチーフが生きている。しかし、他方で、歴史的諸宗教は、抽象的な概念の図式のなかにはあるにせよ、それぞれの所をあたえられ、相対的な価値をみとめられている（第二系列のモチーフ）。しかも全体としての過程は、最高の段階としての絶対宗教へむかっただの進歩に外ならない。こうして歴史は、いわば一つの目的論的な運動であり、ヘーゲルの体系は「世俗化された救済史」⁽⁵⁾ともいえる性格をしめすのである。

コント（一七九八一—一八五七）がその「三状態の法則」のなかで、人類の知的発達の歩みを神学的・形而上学的・実証的の三段階にわかったことは、あまりにも有名である。かれの唱導した実証主義において、進歩の思想が基調であることは依然としてかわらないが、宗教の位置づけについては、ヘーゲルとはまったく逆になっていることが注目される。すなわちそれは、歴史をつうじて完成にむかう目的としてではなく、むしろ克服されるべき段階として、歴史の始めにおかれている。このことは、かれが「神学的」状態とよぶ宗教を実証的・科学的段階に先行させることによつて、実は後者とおなじレベルにおいてとらえていることを意味する。宗教は知的な世界解釈の幼稚な形にすぎず、したがってヘーゲル流に「止揚」されるものでさえなく、ただ単に否定されるべきものである。進歩の図式が存在と、このような宗教についての合理主義的理解とは、実証主義がけっきょく先にあげた第一系列の延長線上にあることを暗示している。

このように対蹠的ではあるが、ヘーゲルの宗教史観と実証主義のそれとは、ふたたびいくつかの共通点がある。(一)いずれにおいても歴史は進歩の過程であって、価値ひくい出発点からより高度の状態への移りゆきをしめすとされ、(二)しかもそれは、いわば人類的な規模において、普遍的な過程として考えられている。さらに(三)両者ともが、この発展を単線的でかつ不可逆的な、一種の普遍法則として提示していることは特徴的である。いいかえれば、これらはともにこの世紀に特有な、荘大で総合的な歴史哲学的構成にほかならないのである。そして、のちにみるように、これらの構成的図式は、宗教学が独立したあとまでもつよい影響力をもちつづけた。ヘーゲルについてはいうまでもないが、実証主義については、それが上記の第二系列からでて、とくに後期浪漫派ならびに歴史学派（バッハオーフェン一八一五—一八七二など）にいちじるしい原ワル・レリオン宗教への関心、ならびに生物学上の進化論とむすびつき、さまざまの形の宗教起源論をうみだしたことが指摘できよう。

シュライエルマッハーの意義は、宗教の本質を非合理的な「直観」ないし「感情」のうちにとめたこと、および宗教そのものは、現実にはつねに、歴史的な「成立宗教」のなかにしかありえないことを強調した点にもとめられる。とくに『宗教論』第五講において、かれは成立宗教を「軽蔑」の目でしかみようとしないかたがた啓蒙主義者たちに対し、はっきりとそれらの独自の権利をみとめ、その各々が独自の「根本直観」にもとずいた個性をもつことを主張した。(6)この二点が、いずれも第二系列の根本モチーフをうけつづぐものであることは、一見して明らかであろう。これに対して、啓蒙主義いらいの進歩の思想は、いずれかといえば背景にしりぞいているといえる。(7)かれの影響は、一九世紀においてはさして大きくはなく、ルドルフ・オットーによっていわば再発見されるのをまたなければならなかった。(8)

(1) Vgl. RGG³ Bd. V, Sp. 989—90. このことは宗教学の学史的敘述として、現在もっともまともなと思われるメンシングの前掲書(前節註9)‘*ゼーホルヤヤ*’が Ed. Lehmann, *Zur Geschichte der Religionsgeschichte*, in: *Chantpie de la Saussaye, Lehbuch der Religionsgeschichte*, Tübingen, 1925⁴, S. 1—22 をみても明らかである。

(2) Vgl. G. Mensching, *Gesch. d. Rel. wiss.*, S. 8, 39; *Verg. Rel. wiss.*, S. 11 etc.

(3) この点の理解については J. Thyssen, *op. cit.* S. 31 ff., 87 ff. に食うところが多い。ただし、個々の思想家についての解釈の問題には、ここではふれることができない。

(4) ここでわれわれは、ふたたび「歴史」概念の多義性に注意しなければならない。典型的に啓蒙主義的な第一の系列にくらべて、第二系列が「歴史的」であるといわれるとき、それは一回的・個性的・具体的なものの重視を意味している。この思想は、必ずしもつねにはないが、一つの可能性としては、両系列に共通している発展の思想と矛盾する側面もっている。なぜなら、このモチーフが極限まで追求されるとき、歴史的継起におけるあらゆる事物は、それぞれ独自の、したがってまた絶対の価値をもつものとみなされ、それ故に、ある意味では逆に相対化されることになるからである(歴史学派の巨頭ランケが、暗にヘーゲルを意識してのべた有名な「すべての時代は神に直接的である」との言葉を想起せよ)。この立場は、時間的継起として歴史から、全体としての方向性をうばう点では、「非歴史的」ないし「超歴史的」といわざるをえない。実際に、以下にもふれるように、第一系列の線のうえに位置する思想が、概して発展史観をしめしているのに比し、第二系列につながる諸体系が歴史的相対主義か、または循環史観へのつよい傾向をみせていることは、はなはだ興味ふかい。このように、「歴史的」ということは、時間の座標軸にそって個物の重視にも、また逆に全体の統一ないし方向性の強調にも関連づけられるのである。

さらに、第一系列の思想が概して未来志向的であるのに対し、第二系列が観照的ないし過去志向的(浪漫派の一部のごとく)であることも重要な点である。これは、これらの歴史解釈と現実の状況との関係として問題にされうるが、ここでは単なる示唆にとどめなければならぬ。

(5) RGG³ Bd. V, Sp. 987 およびフッハ、前掲書、八二頁参照。

(9) Fr. Schliermacher, *Reden über die Religion* [1799], *Philosophische Bibliothek*, 1958, S. 136 ff., 156 ff. ただし、これはユダヤ教およびキリスト教のみについて、その根本直観を論じているにすぎない。

(7) 赤松、前掲書、一五頁によれば、シュライエルマッハーにおいても、一種の目的論的發展が考えられているという。しかしそれは、少なくともヘーゲルやコントにおけるほど中心的とはいえない。

(8) 両者の密接な思想的つながりは、オットーが『宗教論』の出版一〇〇年を記念して、これを新しく刊行したことから推察される。ハルナックは『聖なるもの』の出版にあたって、これを『宗教論』に比較した(G. Mensching, *Gesch. d. Rel. wiss.*, S. 85)。かれが「シライエルマッハーの再来」(“Schleiermacher redivivus”)とよばれたのも偶然ではな(Fr. Heiler, *Die Bedeutung R. Otos für die Vergleichende Religionsgeschichte*, Marburg, 1951, S. 25)。

三

以上においてわれわれは、本来の意味での宗教学Ⅱ宗教史のいわば背景をなした時期のおもな歴史観と、そこにふくまれる思想的要因とを分析した。つぎの問題は、それらの諸要因が、経験科学としての独立を志向する宗教学Ⅱ宗教史、とくにその歴史解釈にいかに関係してくるかをあとづけることであろう。もちろん、ここでは宗教学説史を一々とりあげるのが趣旨ではないから、主要な論点にふれるのみで満足しなければならない。

すでに示唆しておいたように、初期の宗教史は概して發展あるいは進化という図式をもとにしているといえるが、それは、一方では、宗教の發展段階の区別の問題、そして他方では、その出発点としての起源の問題をふくみ、両者はたがい不可分の関係にある。⁽¹⁾ その意味で、マックス・ミュラーがヒンバート講演の主題としてかかげた『宗教の起源と発達』(“Origin and Growth of Religion as illustrated by the Religions of India”, 1878)とこうテーマは、この時期における問題意識のあり方を象徴するともみることができ。

しかし、よりくわしくみれば、この二点はそれぞれさらに異種の問題複合からなりたっていることが明らかとなる。すなわち、發展段階の問題は、(1)それを特定の地域・時代・民族等における宗教の発達と解するか、あるいは(2)

それらの具体的条件を捨象した宗教一般の發達と解するかによって、論理的にはことなる構造をもつ。同じように起源の問題にしても、(三)いつ、どこでというようなことを問う厳密に個別事象の発生か、(四)そうした年代などは無関係な、人類史全体のなかでの宗教という現象の発生かによって、問題はちがってくる。(2) この(四)の場合は、心理学的ないし人間学的な、つまり非歴史的な起源論ないし本質論ともむすびつく面が多い。その内容からいって、(一)および(三)と、特定の事実にかかわりない(二)および(四)とは、区別しなければならぬ。しかも、みのがしてならないのは、この二種類の起源および發展段階が、しばしば混同されやすく、また実際に混同されてあらわれてくるということである。

このようにみえてみると、初期の宗教史において論じられた起源および發展が、多くの場合、その意図において、(三)ならびに(四)であったことはたしかである。前述のように、それらの点の論議が、ことさら「特殊宗教史」とは別個の「一般宗教史」の対象とされたことがあるのも、その意味では、それなりの理由があった訳である。しかし、実際において、それらの学説は、なんらかの特殊事例——(一)および(三)の意味での——からの、秘かな一般化の手続きによって組み立てられているとみられる。すなわち、發展段階については、特定の型の——しばしば研究者自身の——宗教があたかも宗教全体の究極目標であるかのようにみなされ、それを頂点とする目的論的な階梯がたてられることが少なくない。従来の諸説のうち、キリスト教あるいはなんらかの近代的な宗教形態が最高段階とされることがいかに多かったかをみても、それは明らかである。それとともに、他方では、原始的とみなされたなんらか特定の、または多数の宗教の分析からえられた結論が、そのまま宗教そのものの起源として考えられることになる。

このことを最もよくしめしているのは、ほかならぬマックス・ミュラー自身であるようにみえる。さきにあげた講演のなかで、かれがインド神話、とくに神名の語源的な分析を手がかりにして、宗教的崇拜の最もふるい形態が自然

物の神化にあることを論じたことは、よく知られている。いわゆる自然崇拜説 (naturism) である。この論法は、インドの事例を例証として、宗教一般の起源に説きおよぶという行き方をとっている。他方、かれはその後期の諸著作において、宗教の本質の問題をとりあげ、それにもとづいて宗教一般の発展を論じた。すなわち、宗教の根本は「無限の認識」であるが、それは「物的宗教」(physical religion)、「人的宗教」(anthropological religion)、「心的宗教」(psychological religion)の三つの形態を⁽⁴⁾つうじて発達するものである。しかもその最終段階である「心的宗教」の最も完全ならわれは、キリスト教のなかにもとめられている。ここでは、経験的科学としての宗教学(かれのいわゆる「比較神学」と、進化論的な思弁の図式をもった「理論神学」とが、混在していることは争えない。⁽⁵⁾

同じような、思弁的色彩のつよい進化論は、ティーレにおいてはより鮮やかにさえなっているようにみえる。⁽⁶⁾かれの体系は宗教形態論と存在論とにわかれているが、とくに前者の課題は宗教の「発展法則」を取りあつかうことである。「宗教そのものの発展とは、宗教がここかしこで、ある形やまた別の形で、一時的に発展することではなく、それが、その多くの顕現様式とは別個に、人類のなかで継続して発展することを意味する。」⁽⁷⁾これは明らかに、さきへのべた(二)の観点であるが、しかもそれは、個々には進歩とも退歩ともみられうるような変化にもかかわらず、全体としては内的発展をしめすと考えられている。そのような発展法則にもとづき、かれは一、自然的宗教、二、倫理的宗教を大別し、前者をさらにアニミズム的呪術宗教、半獣態的多神教、人態的多神教に、後者を国民的律法宗教と世界宗教とに分ったのである(ただし、自然的宗教の中の段階は、のちにやや修正された)。

いま宗教学の最もはやい時期の代表者たちについて確認されたことは、多かれ少なかれ、それにつづく諸説についてもあてはまる。タイラーのアニミズム説におけるアニミズム↓多神教↓一神教という図式、あるいはそれへの批判から出発したマレットのプレアニミズム説におけるプレアニミズム↓アニミズム↓有神教という図式が、いずれも進

化という型に則していることはいうまでもない。⁽⁸⁾必ずしもすべての起源論がそうであるという訳ではないにしても、起源とか原初形態とかが問題とされるかぎり、そこから現在までの展開の説明はさげがたいといえよう。もともと発展あるいは進化の概念⁽⁹⁾には、歴史の流れを向上として解するという価値判断の契機（この場合は進歩と同義語）と、ティールに典型的にみられるように、個別史ではなく人類史的規模で考察するという、いわば方法的綜合性の契機とがふくまれている。初期の宗教史は、このいずれかの意味で——そして、大概はその両方の意味で、進化的であったとみられる。のちにゼーデルブロームが、やや誇張した表現ながら、進化主義を「一九世紀の迷信」⁽¹⁰⁾とよんだのは、そのことをさしていたと思われる。

註

(1) 宇野円空『宗教民族学』、(一九二九年初)一九四九年、創元社、七三頁参照。

(2) これらの点については、同書、六三—四、七三、八五の諸頁が示唆にとんでいる。

(3) このことは、宗教史にかぎらず、一般に歴史学において発展段階法則やそれに類するものが立てられる場合、つねにみられることである。その際、暗黙の前提をなしているのは、人類における心性の同一と、それにもとづく発展の同形性との予想である。すなわち、ある現象——たとえば宗教——が、すべての地域、民族において同じ根源から、別個に発生しながら、しかも同じ段階をへて展開するとされるのである。こうした一般化的思考法は、起源とそこからの発展、いいかえれば時間のなかでの前後の系列を考えるかぎりでは「歴史的」であるけれども、特定の時間的空間的な事実にはもとづかないという意味では「超歴史的」というべきである。

ここでいう(一)と(三)、および(二)と(四)とのそれぞれの観点の相違は、けっきょくは、歴史学の方法における特殊と普遍、あるいは分析と綜合との対立に外ならない。前記のような予想にたつて、(一)と(三)の立場から、比較と類推とを用いて、(二)と(四)へと移行していくのが、狭い意味の進化論の特徴である。これに対して、そうした安易な一般化の結果が必ずしも事実と一致しないことの反省がうまれ、一方では(一)と(三)のみを確実なものとして顧慮しようとする方法論上の「歴史主義」(たとえば宗教民族学におけるシュミット学派、第一節、註9を参照)へ、また他方では(二)と(四)をさらに非時間性の方向へ徹底させていこうとする類型論(いわゆる宗教現象学は概してその方向にある、次節参照)へとという分極化がおこる。しかし、

それらは、いずれも一定限度の正当性をもつとはいえ、極端にまでおしつめれば自己矛盾におちいることはさげがたいから、宗教史の方法論は、なんらかの形で両者の総合を必要とするのである。

- (4) 石橋智信『宗教学概論』、一九四九年、要書房、七八頁参照。
- (5) 同書、四五、四七頁、および戸田義雄「マックス・シューラーの宗教学説」(『宗教研究』、一三二号)、二八—九頁参照。ただし、かれが単純な進化論のシェーマの乱用をしりそけたことも、また事実である(宇野、前掲書、七七頁、八二頁註九を参照)。
- (6) Cf. J. Wach, *Comparative Study of Religions*, Chicago, 1958, p. 4.
- (7) C. P. Tiele, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Gotha, 1898—1901, S. 30 (G. Mensching, *Gesch. d. Rel. Wiss.*, S. 72—3 から引用)。フッハも『宗教学』、八四頁でおなじ箇所を引用して、批判している。
- (8) Vgl. G. Widengren, *op. cit.* S. 17—8.
- (9) ここでの分析と必ずしも一致しないが、発展、とくに宗教史におけるその諸義については、次の箇所がかなり詳しい。
G. Mensching, *Die Religion: Erscheinungsformen, Strukturtypen, Lebensgesetze*, Stuttgart, 1959, S. 285—307.
- (10) Nathan Söderblom, *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte*, München, 1942, S. 361.

四

ほぼ二〇世紀に入るころから、右のような状況には一つの転機がおとずれ、さきに指摘した二重の意味での発展・進化史観は、大きく動揺するにいたった。その理由はいろいろ考えうるであろうが、さしあたって重要なのは、次の二つかと思われる。一つは、研究を背後からささえた時代の思想的環境からの間接的な影響であり、他は、研究の進展にともなうて生じてきた、それに固有な方法的困難である。

すでに見てきたように、成立期の宗教学＝宗教史の、少なくとも一つの思想的前提をなしたのは、啓蒙期いらいの主流としての進歩史観であった。しかし、歴史から向上のみを期待するこのナイーブな楽天観は、宗教の評価につい

てはまったく反対のそのヘーゲルの・イデアリズムの変^{イデオロギイ}形においても、また実証主義的変形においても、次第にささえがたいものになっていった。とくに一九二〇年代以後、それがかなり決定的に後退したことは、一般の思想史の分野でもすでに確認された事実である。⁽¹⁾しかし、価値判断にかかわる、このようないわば世界観的な要因とならんで、さらにもう一つの要因がみとめられる。それは、すでにレーマンも指摘しているごとく、⁽²⁾宗教史における「専門学科の解放」の傾向によって、さまざまな新事実が知られるようになり、初期におけるような大胆な体系的構成が不可能になってきたという事情である。研究の関心は、アニミズムあるいはプレアニミズム等々の唯一的な説明原理の探求よりは、むしろ宗教現象の個別的な側面の解明にむけられてきたといってもよい。

このような状況の変化が宗教史の解釈にいかなる影響をあたえてきたかをたどるのは、たしかに興味ふかい課題である。ここではそれを、大きく(一)発展・進化史観の否定、(二)その修正、(三)歴史の捨象、および(四)別個の原理による循環的宗教史観の四つの型に分けてみることにする。これはやや便宜的な分け方であって、実際には、それらはたがいに結びついていることも多い。

(一)の立場を最もよく代表しているのは、いうまでもなく、シュミットなどによって提唱された原始一神観説である。この学説をめぐる賛否の論議は、すでにひさしく行なわれてきたところであって、ここに繰返すまでもない。われわれの問題との関連から注意すべきことは、それが前記のような二重の意味で、ふるい進化史観への反定立^{アンタチーゼ}をなしていることである。すなわち、一方では、明らかにそのカトリック的信仰の立場から導出された、それ自体としては決して新しくはない退化・墮落説が世界観的背景をなしているが、他方、それは全人類における単線的な進化を安易に想定したふるい立場に対して、より詳細な歴史的データを尊重しようという、実証的歴史的方法をその基礎にしている。⁽⁴⁾しかし、それにもかかわらず、特定の現存未開民族の宗教についてのデータから、ただちに宗教全般の起

源を推定していくという論法において、それが実はふるい進化史観と相つうじる面をもつことも否定できない。⁽⁵⁾

(四)の立場はルドルフ・オットーやゼーデルブルームなどにおいてみられるものである。その特徴は、なんらかの形で進化の図式を保持しつつ、しかも、かつての単線的進化にかわる多元的な発展の可能性をみとめることにある。したがって、諸宗教における類似の現象は、「平行」(Parallele)ないし「帰一」(Konvergenz)として説明されることになる。例えばオットーは、『聖なるもの』第五章ならびに一八章において、「ヌーメン」が一面では「神」の觀念へ、また他面では「倫理的善」へと合理化されることをのべており、そこには明らかに「前宗教」(Vorreigion)↓多霊信仰↓多神教↓一神教という発展が暗黙のうちにみとめられている。さらにかれば、いわゆる「宗教史における平行の法則」において、世界各地でこれらの発展が平行してみられることをしめそうとしたのであった。⁽⁶⁾

(三)としてあげたものは、本来は一つの歴史解釈であるよりは、むしろそれを超越する問題設定であるけれども、論述の都合から一言ふれておく必要がある。すでに冒頭にも述べたように、狭い意味での歴史に対しては、体系的見地からの考察がつねに可能であるが、とくに今世紀に入ってからそうした立場をつよく主張してきたのは宗教現象学⁽⁷⁾である。この立場をとる学者の中には、例えばヴィデンングレンのごとく、⁽⁸⁾反進化主義をつよく打ちだす者もある。しかし、概してこの立場は、歴史的・発生的なアプローチをまったく排除して、歴史の「背後」にあるものをみようとする傾向がつよい。ファン・デル・レウによれば「宗教の歴史的な発展⁽⁹⁾については、現象学はなんら関知しない。……宗教の \wedge 起源 \vee についてはなおさら然りである。」⁽⁹⁾したがって、例えば多霊信仰、多神教、一神教などの形態は「前後につづいて現われるものではなく、歴史の中で平行して存する(別々の)宗教的態度の構造⁽¹⁰⁾」⁽¹⁰⁾とみられることになる。

いままでみてきた進化主義的な宗教史が、それぞれその形式や程度を異にしながら、全体的には啓蒙期以後の第一

系列の歴史觀の流れをうけつぐものであるのに対して、(四)はこれとはまったく異なる源泉からでてくる。すなわち、上記の第二系列を背景にしながら、シュライエルマッハー↓オットー↓ワッハとうけつがれ、現代においては、オットーの弟子メンシングによって代表される立場がそれである。その根本にあるのは、理論論的・啓蒙主義的な抽象の色をここのこしている「宗教一般」⁽¹¹⁾「宗教そのもの」(Religion überhaupt, die Religion)という概念をしりぞけて、具体的に存在する成立諸宗教 (Religion en) を歴史的な考察のおもなる対象にすえようとする態度である。ワッハが「宗教史の最も重要な課題は個々の宗教の生成を究明し、それらの発展をそれらの中に存在する原理の展開として理解すること」⁽¹¹⁾(傍点原著者) であると規定するのは、まさにその意味に外ならない。

右のワッハの言明からもよみとれるように、この立場は個々の宗教がみな歴史的個性をもった存在であるとの見方(第二系列の根本モチーフ)を暗黙のうちにふくんでいる。シュライエルマッハーが、それぞれの成立宗教に独特な「根本直観」(Grundanschauung)の重要性を力説したことは、上述したとおりであるが、オットーはそれを「固有精神」(Sondergeist)⁽¹²⁾という表現におきかえている。個々の宗教を研究しようとすれば、その宗教をそのものたらしめている「統一」の原理、「中心点」、または「内的形式」を前提することはさげられない。⁽¹³⁾メンシングは、それをさらに「生命の中心」(Lebensmitte)⁽¹⁴⁾ともよびかえて、歴史上の諸宗教について、それぞれその「生命の中心」を提示しようと試みている。⁽¹⁵⁾ユールトアンマーが「意味の中心」(Sinnmitte)というのも、基本的にはおなじであって、それは個々の宗教の「構造的独自性」をしめすものとしての、それぞれの宗教の最高価値の表象をあらわすものであるとされている。⁽¹⁶⁾

さらに一步をすすめる時、この見地が宗教有機体観へみちびくことは明らかである。そうした見方は、事実、メンシングにおいてとくに顕著であって、その諸著には「宗教有機体」(Religionsorganismus)、「有機的統合体」(or-

ganische Ganzheit)⁽¹⁷⁾などの表現が繰返してつかわれている。かれによれば、各宗教は最初から自己同一^{イデンティター}性をもった統合体であり、それがいわば宗教史における発展の基体をなすのである。発展とは、価値の向上とは関係なしに、そうした有機体に内在する可能性が展開していくこと以外ならない。しかもそのような宗教的生の展開は、典型的な「段階」(Stadium)をへて行なわれるのであって、それには「初期的結束の段階」、「組織化および公的制度 (Konfession) 化の段階」、「宗教改革の段階」、「没落の段階」の四つが区別される⁽¹⁸⁾。これが宗教的生を支配している「生命法則」であるとされるのである。

以上のみじかい概観によっても、この型の宗教史観が、それまでのものときわめて異った特色をもつことは明らかであろう。ここでは、進化論的宗教史につきまといがちなる価値判断の視点がしりぞけられているのみでなく、宗教史の主体——それは、逆からみれば研究対象でもある——が、あまりに抽象的な「宗教一般」から、具体的な歴史的宗教へと転換されている。しかも、メンシングがフリックからうけついで展開させた「発展段階」説では、有機体とのアナロジーを媒介にして、そうした諸宗教の発展と没落とを支配する循環的な法則がたてられるにいたっている。ここでただちに気づかれるのは、この宗教史観と、今世紀に入ってとくに生の哲学の地盤からうまれた独特な文化史観、例えばシュペンゲラーやそのつよい影響下にあるトインビーのそれとの照応であろう。ことに、あらゆる文化がその「文化霊」(Kulturseele)を有して、生命体のごとく生長し、また死滅するとの前者の考えは、メンシングの史観と符合するところが少なくない⁽¹⁹⁾。たしかに、ふるい進化主義史観においても、宗教史の解釈には生物学的なカテゴリーが多く用いられている。ただ、それは主として「系統発生」(phylogeny)の問題としてあつかわれていた⁽²⁰⁾。それにくらべて、(Ⅳ)型の宗教史では、それはもっぱら「個体発生」(ontogeny)の問題となつたともいえるかも知れない。

しかし、この立場もまたいくつかの方法論的困難をふくんでいる。歴史的諸宗教を考察の対象とするのが適切かどうか、もし適切とすればそれらの統一原理、いわゆる「生命の中心」がいかにして把握されるのか、もその一つである。なぜなら「宗教一般」のような抽象的理念とは異なるにしても、個々の宗教はやはり大きすぎる対象であり、「生命の中心」はそのまま直接の観察の対象ではありえないからである。メンシングも繰返しいうように、それは宗教の「ばらばらの生命なき部分」、あるいは「現象層」の背後にあるものとして、それらをとおして、直観的に「理解」される外ないものである⁽²¹⁾。宗教学⁽²²⁾ 宗教史においても、厳密に統制しうる与件のみを科学的研究の対象としてみとめようとする経験的・実証的立場からすれば、それが依然として、すべての有機体観とおなじく、神秘的な実体としかうつらないのは当然であろう。そうした視点からは、考察の対象を一そう抽象度のひくいミクロ的なレベル（教義体系、儀礼、集団組織等々、ないしそれらの部分）におくことこそ重要となるであろう。しかし、そのような立場もまた、極端にまで追求すれば、単なる記述以外のあらゆる理論構成を拒否することとなって、行き詰らざるをえない。——このようにして、問題は分析における抽象のレベルをどこに設定するかであるとともに、それをいかにして綜合するにかかってくると思われる⁽²³⁾。このように考えるとき、この立場の宗教有機体観も、その不当な実体化をさけるならば、そうした綜合の一つの原理として、ある程度の有効性はもちうると考えられる。

註

- (1) 例えばゼーデルプロームも、前掲の箇所、進歩の信仰に痛烈な打撃をあたえたものとしての第一次大戦に言及している。
- (2) E. Lehmann, *op. cit.* S. 16—17; vgl. N. Söderblom, *op. cit.* S. 311. 宇野、前掲書、七五—六頁。
- (3) 赤松、前掲書、一九—二〇頁によれば、一八七〇年代から宗教学は構成と組織の時代に入ったという。
- (4) 宇野、前掲書、七八頁参照。
- (5) 同書、八〇—一頁参照。

- (9) R. Otto, *Das Heilige*, München, 1947^{2s}, S. 129—31, 137—52; Vishnu-Narayana, Jena, 1923², S. 205—229. オットーがこの「合理化」を価値的観点からも捉えていたかどうか、いいかえれば、ティールのごとく倫理化された宗教をより高度のものと考えていたか否かは、重要な点の一つと思われるが、ここでは結論はさしひかえておきたい。
- (7) 「宗教現象学」の名称は、今日ひろく普及しているとはいえ、その内容は区々として一定しない。その諸義についての検討は、別のテーマをなすので、他の機会にゆずることとする。
- (8) G. Widengren, *op. cit.* S. VII, 18, 30 Anm. 28.
- (9) v. d. Leeuw, *op. cit.* S. 787, vgl. S. 671—2, R. Pettazoni, *op. cit.* p. 65.
- (10) G. Mensching, *Die Religion*, S. 296. 宗教学民族学の分野においては、反歴史的立場の機能主義（マリノフスキーほか）が、似た傾向に属するといえる。
- (11) 前掲書、八八頁。ここでワッハがヘルダーを引きあいにだしていることは、この立場が第二系列の思想的背景からでてくるとのわれわれの理解を裏づける。
- (12) Vgl. Fr. Heiler, *op. cit.* S. 20.
- (13) ワッハ、前掲書、八六頁以下、九二頁以下参照。
- (14) 「生命の中心」という概念はメンシングの愛好する用語の一つであって、その諸著に頻出してゐる。おもな箇所としては次を参照のこと。Verg. *Rel. wiss.*, S. 33—77; *All. Rel. gesch.*, S. 10—12; *Die Religion*, S. 17 ff.
- (15) 各宗教ごとにその中心的理念を把握する試みは、すでにヘーゲルがその『宗教哲学』において企てたものであった。さらにヘーゲルの宗教史観を第一・第二両系列の総合として性格づけたのは、これによるのである。かれは、当時の宗教史的知識の水準からすればまさに天才的ともいえる直観の鋭さによって、それぞれの宗教の核心をえぐりだしている。例えばシナの宗教⇨節度の宗教、インドの宗教⇨想像力の宗教、ユダヤ教⇨嵩高の宗教、ギリシア宗教⇨美の宗教というふう（一部省略）。これらが、宗教の理念の発展をしめすかれの図式の中で、シナ宗教からキリスト教（明らかにヨーロッパ的なものとしての）へと、東→西の方向に配列されていることも、注意される点の一つである。
- ファン・デル・レウは、これにならって「諸宗教の現象学」を提示しているが、その場合、はっきりした歴史的形態をもたない宗教、すなわち未開宗教や高等宗教の一部は考察のそとにおかれてゐる（v. d. Leeuw, *op. cit.* S. 675—749）。メンシングの「生命の中心」論（註14参照）が、この流れにそうものであることはいうまでもない。ヘーゲル、レウ、メンシ

ングの三者の敘述を対照させてみるのも興味ふかいことと思われるが、ここではその余裕がない。なお、ヴィデングレンは、一つの宗教が必ずしも唯一の神觀念等によって性格づけられないばかりでなく、むしろ複雑な特徴をふくんでいる以上、この種の類型論は意味がないとして反対している (G. Widengren, op. cit. S. 46 Anm. 1)。

(16) K. Goldammer, op. cit. S. 28 ff. 北川氏も各宗教の wholeness, adhesiveness を理解する必要性を論じているが、その意図はおなじであると思われる (op. cit. pp. 26—27)。

(17) G. Mensching, All. Rel. gesch., S. 11—2; Verg. Rel. wiss., passim. 本来、有機体 (生物個体) は開放系としての特性とともに閉鎖系としての特性をもち、両者の弁証法的相即において成立するものである。しかし、それにもかかわらず、アリストテレス以来、有機体のモデルが用いられる時、全体が部分に優先するものとして、全体の統合性 (≡閉鎖性) の契機がより強調されがちなことも、思想上の歴然たる事実である。

メンシングは宗教有機体の「発展」を「宗教に内在的な、すなわちその出発点をなす経験のうちに (素質として) ふくまれた可能性が、外的な影響をうけつつ展開すること」(All. Rel. gesch., loc. cit.) と規定することによって、一応は開放と閉鎖という右の二契機を顧慮していることくみえるが、しかし、「統合体」の語のしめすように、閉鎖的な自己同一性の側面をより重視していることは争えなう (Z. B. Verg. Rel. wiss., S. 167)。しかしまた『比較宗教学』の改訂版ともいえる『宗教』では、ふたたび発展をただ内在的可能性からのみ理解することにやや批判的な立場をとっている (Z. B. Die Religion, S. 296, 299, 302, 303)。いずれにしても、この点での不明さがのこることはたしかである。

(18) Z. B. Verg. Rel. wiss., S. 165—78. この点について、『宗教』では第二段階にあたるものを「教義化および公的制度化の段階」「組織化の段階」に分けて、計五つを数えている (Die Religion, S. 307—20)。

さらに、この段階説について注意すべきことは、「時間的な前後の継起は必ずしも必然的なものではなく、異った段階が同時に現われることさえあり、また一つの段階が次の段階のなかで維持されることもある」(Verg. Rel. wiss., S. 167; Die Religion, S. 307) とすることである。もしこの点を強調すれば、それは非時間的な類型としての性格をもつことになって、本節(三)でふれた現象学的立場にちかづくことになる。メンシング自身もそうした傾向を有することは、上記註10の引用箇所からもうかがわれる。

(19) ワッハは共感をもってシュベングラーを引用している (前掲書、八八、二〇五頁) が、メンシングには直接の影響を証明するものはみあたらない。シュベングラー、トインビーなどの史観との対比は、興味あるテーマであろうが、ここでは

紙面の都合上、省略せざるをえない。

- (20) Cf. Th. Robinson, *A Short Comparative History of Religion*, London, 1951², p. 1 ならびに宇野、前掲書、六三—四頁。
- (21) *Verg. Rel. wiss.*, S. 17—19; *All. Rel. gesch.*, S. 9—11 usw.
- (22) この点に関しては、メンシングが、諸宗教における一回的な個性とはまったく新しい思想等々の中にあるというよりも「構成要素の一回的な配分」(einmalige Verteilung der Strukturelemente)にあるとのへてくることのうち、僅かながら一つの示唆をよみとることができるかと思う (*Verg. Rel. wiss.*, S. 19, vgl. S. 20, 148)。ここに構成要素の分析的・記述的アプローチと、それらの結合からなる歴史的現象として諸宗教の個性の直観的把握という、二つの相反する方法の総合の可能性が暗示されている。また、やや違う立場から、やはり生物学的方法を宗教研究に応用しようとするものとして、最近わが国でとなえられた「生態史観」がある(梅植忠夫『文明の生態史観』、一九六七年、中央公論社)。そこでのべられている「系譜論」と「機能論」の二つの立場(同書、七八—八〇、九八頁ほか)は、ほぼ右の二つの視点に対応するともみられ、宗教史の方法の反省にとって参考となりうる。

五

前節でわれわれは、初期の宗教史の暗黙の前提であった発展・進化の図式がすたれたことを確認し、そのような変化をもたらした世界観的ならびに方法論的な原因を考えてみた。その後、メンシングに代表されるような循環的宗教史を例外とすれば、この分野における大規模な体系化の試みはみられなかったが、最近になって、少数ながら、新しい意味での進化の図式をえがく企てが現われるにいたった。そこで、これについてごく簡単にふれて、本稿を終ることにしたい。

そのような企ての例として取りあげられるのは、ベラの論文「宗教的進化」⁽¹⁾であろう。その中でかれは、ふるい進化主義的な宗教史と、それに対する批判とをともに考慮しつつ、新しい意味での宗教進化の理想型をたてようとしている。それによれば、宗教とは生存の究極的な条件にかかわる象徴的形式や行為の体系であるが、進化するのは「神」

でも、人間自身でもなく、まさにそうした象徴体系 (symbol system) としての宗教である。⁽²⁾ 進化とは、そのような体系が、単純なものからより複雑なものへと分化することによって、環境にたいし、一そう大きい適応能力を獲得することを意味し、したがって価値の問題とはまったく無関係である。ベラは進化が不可避とも、また不可逆のとも考えず、また単線のコースをとるものとも考えない。かれのいう進化は、歴史の経過がしめすある一定の規則性の観察からえられた、単なる「経験的一般化」⁽³⁾ にすぎない。こうした立場から、かれは「未開」(primitive)、「古代的」(archaic)、「歴史的」(historic)、「初期近代的」(early modern)、「近代的」(modern) の五段階をわかち、象徴体系、宗教行動、および宗教的社会組織について各々の特徴をとりだしてみせている。⁽⁴⁾

この新しい宗教史の枠組がどのような動機からできたか、例えばそれが、文化人類学等の分野におけるレスリー・ホワイトらのいわゆる「新進化主義」^{ネオ・エボリュションニスム} となんらかの関連があるのかどうか、などについてはさらに論究を要する。さしあたり注意されるのは、このような図式の提示の試みが、複雑な発展の問題に光を投ずることによって、「近代人の自己理解の努力」に貢献しうるがゆえに正当なものであるとのベラの言明である。一九世紀的な総合的・構成的体系に対する不信は、宗教史においても、実証性を尊重するあまり、しばしば些末主義^{トリヴィヤリズム} を結果した。これに反して、この新しい立場には、人類の宗教史についての全体的な見通しと方向づけとをふたたび取り戻そうとする理論的综合への意欲が根底にあるといつてよい。⁽⁵⁾ しかしそれは、価値的観点の排除、歴史的には究めえない起源問題の断念、そして「経験的一般化」としての自らの論理的地位の自覚において、ふるい形の進化主義とは大きく異っているのである。

以上の考察をつうじて、宗教史の基本的なカテゴリーにかかわるいくつかの問題にふれた。例えば、歴史認識における価値判断の役割、歴史的視点と体系的視点の相即、宗教一般と個別宗教、宗教発展における内在的見地と外的

影響との問題、宗教史の主体、そして宗教史的認識の論理的な性格などがそれである。さまざまな制約のために論じ、こした点も多く、また本稿はもともと問題点の整理をめざしたものであったので、積極的な解決の提示には至っていない。しかし、少なくとも解決の方向のみは、以上の論述をつうじて、おのずから明らかになったことと思われる。

註

- (1) R. N. Bellah, *Religious Evolution* [1964], in: R. Bellah, *Beyond Belief — Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York, 1970, pp. 20—50.
- (2) すでにメンシングにも、これと似た見地があるが、その基本的立場のために、必ずしも最後まで一貫していないようにみえる。vgl. *Die Religion*, S. 288, 298—9.
- (3) このことは、いまの場合にかぎらず、およそ歴史（および社会）科学における「法則」の論理的な性格にかかわる根本問題である。それは、いかなる場合でも、*empirical or experimental generalization* 以外のものではありえないが、しかも実際には、しばしば狭い意味での「法則」(law)と混同されやすい。ティールもその「発展法則」(三節註7)を、一応は「自然法則」とは別の「作業仮設」(op. cit. I, S. 184)としているが、オッターの「平行の法則」やメンシングの「生命法則」とおなじく、誤解される余地をふくんでいることは否定できない。
- (4) この試みは、やや異った視点からではあるが、北川氏が提案している「未開宗教」、「古典的宗教」、「近代世界の諸宗教」という三類型とも、内容的に対応するところがある。ただ、北川氏の場合、これら三つは類型であるとともに、諸宗教の歴史的展開過程にも該当するものとされている。厳密な意味での進化の図式とはなっていない。cf. ed. Kitagawa, *The History of Religions*, Chicago, 1967 キタガワ編・堀一郎監訳『現代の宗教学』一九七〇年、東京大学出版会、四二—七五頁。
- (5) cf. Bellah, op. cit. pp. 257, 206—7.

五思想よりみた弥勒の著作

——特に『瑜伽論』の著者について——

横 山 紘 一

一、問題の所在

『瑜伽師地論』(以下『瑜伽論』とよぶ)は、はたして何者の著作であろうか。これは唯識学上、未だ決着のつかない一大問題である。玄奘訳『瑜伽師地論』では弥勒菩薩説、チベット訳では無著造となっていてその著者は一定しない。しかるに、宇井伯寿博士は多少の疑問を持たれつつも、⁽¹⁾晩年の著書『瑜伽論研究』では、『瑜伽論』(そのうち少くとも本地分と撰決択分と)を史的人物である弥勒論師の作と断定されておられる。⁽²⁾ところで宇井博士のご研究は、内容学説の比較検討に余り重点を置かれていない感がある。ある論書の思想的内容は、その著者の抱く思想を具現したものであるから、思想的内容の比較研究も著者決定への重要な一方法であると言えよう。

このような観点より、弥勒作といわれる諸論書の思想内容を比較検討するならば、『瑜伽論』の著者問題に関して新たな事実が発見され得るのではないかと考え、以下の研究を行なった。

二、比較検討すべき論書

弥勒作として、いわゆる「五部の大論」が伝承されているが、シナ伝とチベット伝では相違する。即ち、シナ⁽⁴⁾では、『瑜伽師地論』、『分別瑜伽論』、『大乘莊嚴經論』、『弁中辺論』、『金剛般若波羅蜜經論』の五書であり、チベット⁽⁴⁾では、梵名に直して、Mahāyānasūtrāṅkāra, Madhyāntavibhāṅga, Dharmadharmatāvibhāṅga, Abhisamayāṅkāra, Mahāyānautaratantraśāstra (いずれも頌文のみ)の五書である。両伝を合せて現存する唯識思想関係の書は、『瑜伽論』と『弁中辺論』(玄奘訳。以下は真諦訳『中辺分別論』とよぶ)と『大乘莊嚴經論』と Dharmadharmatāvibhāṅga (以下『法法性分別』とよぶ)との四書である。したがって、弥勒の思想を比較検討する場合、シナ伝とチベット伝とに基づいてこの四書を探り上げるのが妥当であろう。

三、『中辺分別論』の基本的五思想

或る一論書の思想を中心に他の論書の思想を眺めることは、比較研究の一方法であり、かつ、基準論書と比較された論書との間の思想的異同を明確にする堅実な方法でもある。

前掲四書のうち、基準書を『中辺分別論』に求めることは、この論が、重要課題の目録の如くである⁽⁵⁾、とか、初期瑜伽唯識論書にみられるあらゆる課題の組織的解釈にその述作の意図がある⁽⁶⁾、とか、初期の瑜伽唯識派の教理の組織的に叙述せられた綱要書である⁽⁷⁾、と評せられるように、初期唯識思想を組織体系化した代表書であることを考えるならば、妥当なことである。

なお、『中辺分別論』の頌文を弥勒作とみなす⁽⁸⁾という大前提のもとに、『中辺分別論』と『大乘莊嚴經論』とにおい

ては、弥勒作とされる頌文のみに限定し、『法性分別』においては、同じく弥勒作とされるスートラ体の部分にのみ限定して、その思想的異同の考察を進めることにする。

先ず、基準書である『中辺分別論頌』の基本的思想を求索してみよう。この論の基本的思想は、かの有名な第一章第一頌に表詮し尽されていると言っても過言ではない。即ち、

虚妄分別は有る、二なるものは、そこには存在しない、しかし、そこには空性が存在し、そのなかに、また、かれが存在する。⁽⁹⁾

と説かれているが、このなかに、虚妄分別 (abhūtaparikalpa) と、二なるもの即ち所取・能取 (grāhyagrāhaka) と、空性 (śūnyatā) との三概念が提示されている。このうち、虚妄分別とは、第一章第三頌に説かれる如く、⁽¹⁰⁾ 具体的には、境 (artha) と有情 (sattva) と自我 (ātman) と一別 (vijñapti) として顕現する識であり、言わば、自己内外の一切の現象を作り出す主体と作り出す働きと作り出された現象との総合体と言うべきものである。所取・能取とは、虚妄分別の分別作用を構成する二大要素であり、⁽¹¹⁾ 或は、分別作用の結果分別された対象でもある。⁽¹²⁾ 空性とは、虚妄分別のなかに所取と能取とが存在しないこと、言い換えれば、所取と能取との対立状態の止揚であり、具体的に、虚妄分別の止滅である。

ところで、虚妄分別の世界は、即ち、所取と能取との対立する世界は、いわゆる煩惱の世界であり、他方、空性の世界は悟りの世界である。したがって、虚妄分別と所取・能取と空性との三概念によって、即ち、第一章第一頌において、煩惱と悟りとの両域にわたる我々存在の全あり方が表現せられていることになる。さらに、この三概念を三自性 (trisvabhāva)⁽¹³⁾ に相応せしめると、虚妄分別は依他自性、⁽¹⁴⁾ 所取・能取は所分別自性、⁽¹⁵⁾ 空性は円成自性であるから、この三概念は同時に三自性の関係においても考察される必要がある。

以上述べた虚妄分別と所取・能取と空性と三自性との四概念に加えるに、虚妄分別と所取・能取とに不可分な顯現 (pratibhasa) という概念を加えて、計五思想を『中辺分別論』の基本的思想と見做し得るであらう。

四、五思想に基づく比較検討

以下、この五思想を基準にして、『中辺分別論』と『大乘莊嚴經論』と『法法性分別』と『瑜伽論』との四書間の思想内容を比較検討してみよう。

(一) 虚妄分別

虚妄分別という概念は、諸經論に屢々認められるが、特に唯識瑜伽行派で重要視されたものである。今、この概念を思想的と及び原語との面より考察してみよう。

先ず、玄奘訳『大般若波羅蜜多經』には、著者が気付いた限りでは、十個所に虚妄分別という漢訳が認められ、梵文の存するものに対してその梵語を調べてみると、vikalpa, asatparikalpanatā, abhūtaparikalpa, abhūtaparikalpa, ipita, 等である。又、実叉難陀訳『華嚴經』入法界品では二個所に認められ、その梵語は samkalpa, asambhūta-samkalpa であり、羅什訳『維摩詰所說經』とその異訳である玄奘訳『說無垢稱經』との同一個所に虚妄分別が認められ、そのチベット訳は yan dag pa ma yin pa kun rtog pa であるから、その原語は abhūtaparikalpa であつたと推察される。このように唯識瑜伽行派以前にも既に、虚妄なる (abhūta-, asat-, asambhūta-) 分別 (parikalpa, parikalpanatā, samkalpa) という概念が存在していたことが判明したが、しかし、この概念がそれらの思想体系において重要な位置を占めることなく、ただ散在的に使用されているにすぎない。

次に、唯識瑜伽行派の論書における使用例を表にまとめてみると次のようである。

大乘阿毘達磨集論	yan dag pa na yin pañi (36) nam par rtog pa (= abhūta- parikalpa) (37)	虚妄分別 ⁽³⁸⁾ (玄)
撰大乘論	yan dag pa na yin pa kun rtog pa (= abhūtaparikalpa) (38)	虚妄分別 ⁽⁴⁰⁾ (玄・笈・真・ 仏)
顯揚聖教論		虚妄分別 ⁽⁴¹⁾ (玄)
三性偈	asatkalpa (42)	

(玄) 玄奘訳。(真) 真諦訳。(波) 波羅頗迦羅蜜多羅訳。(善) 善提流支訳。(婆) 婆淨訳。(笈) 笈多共行矩等訳。(仏) 仏陀扇多訳。

右表より、いわゆる三大論師(弥勒・無著・世親)の作といわれる論書ほとんどに、虚妄分別という概念が認められ得ることが判明した。⁽⁴³⁾

ところで、前三書において頻繁に認められ、かつ、特に、理論構成の骨格をなす重要概念として、及び、常に所取・能取と顕現との両概念に結合した概念として使用されている点が他の論書(三性偈は除外)と相違することに注目する必要がある。つまり、前三書にみられる虚妄分別は、同一内容を持つものである。今、前三書を、一応、弥勒の作と見做すならば、それまで散的に使用されていた虚妄分別という概念を、弥勒が初めて、自己の理論構造の支柱として採用し、その使用頻度からみて、表現的には abhūtaparikalpa として完成したと言い得るであろう。この概念は、当然、無著にも引継がれているが、弥勒におけるほどに重要視されず、世親に至っては、弥勒の著書といわれるものに対する註釈においては、屢々 abhūtaparikalpa を使用しているものの、彼自身の代表作である『唯識二十

頌』及び『三十頌』には全く使用されていないことは興味深い。

ここで、問題の『瑜伽論』に注目してみよう。玄奘訳『瑜伽論』百卷中、虚妄分別という語は十個所に認められるが、その梵語、或は梵文の欠如する個所はチベット語訳を調べると、前表に示したように、*abhūtaparikalpa* 及びその類似語ではない。*abhūtaparikalpa* 及びその類似語に對する玄奘訳は常に虚妄分別で統一されていることを考え合せると、『瑜伽論』の梵文には、*abhūtaparikalpa* 及びその類似語は、全く存在しないと断定出来るであろう。ところで、『瑜伽論』の著者を『中辺分別論頌』の作者と同一人物であると考えるならば、以上の事実は全く奇妙と言わざるを得ない。勿論、同一人物の著書間に同一語が見出されなくとも、必ずしも不思議ではないが、『瑜伽論』の如き膨大な分量を考えるならば、一度なりとも使用されてしかるべきであろう。しかるに、一語も認められ得ないという事実は、『瑜伽論』が弥勒の作ではない、或は、少なくとも、『中辺分別論頌』の作者と同一人物の作ではない、という一説への一論証となるのではあるまいか。

ところで、『瑜伽論』卷五に、「所余一切三界心心所法皆分別 (vikalpa)⁽⁴⁵⁾ 而非尋伺」⁽⁴⁶⁾と説かれている。しかるに、『中辺分別論』第一章第八頌には、「虚妄分別 (*abhūtaparikalpa*) は三界に属する心心所である」⁽⁴⁷⁾と説かれている。この二文を比較する時、たとえ、『瑜伽論』と『中辺分別論頌』との作者を同一人物とみなしても、『瑜伽論』で *vikalpa* として捉えられていたものが、『中辺分別論頌』では、*abhūtaparikalpa* と表現されていることが判明し、兩者の間に明白な思想的発達が認められる。

(ii) 所取・能取

所取と能取とは、取られるもの(客観)と取るもの(主観)とであり、我々の認識作用を成立せしめる二大要素である。『中辺分別論頌』においては、この概念は、二なるもの (*dvaya*) 或は、直接、所取と能取 (*grāhyagrāhaka*)

という対概念として、非常に多く使用されている。また、この概念は、第一章第一頌の世親釈に、「虚妄分別とは、所取と能取との分別である⁽⁴⁸⁾」と言われるごとく、常に虚妄分別と結合した概念である。それでは、具体的には何を意味するものであるうか。詳細な叙述は省略し、ここでは、世親釈と安慧釈とを通して得られる結論のみを图示するに止める⁽⁴⁹⁾。



右図のように、所取・能取には三義が考えられるが、この論文においては、所取・能取が、常に虚妄分別と顕現と結び付いたものであるという点に、簡単に言えば、「虚妄分別とは、所取・能取として顕現する識である」と言われる点に注目すべきである。

ところで、『大乘莊嚴經論頌⁽⁵⁰⁾』及び『法法性分別』には、以上のような意味での所取・能取は繁出する。しかるに、『瑜伽論』には、所取・能取が対概念として使用されているものの、卷五十六⁽⁵¹⁾では、十八界を能取と所取とに分類し、卷七十三⁽⁵²⁾では、五事（相・名・分別・正智・真如）を能取と所取とに分類せしめているのみで、『中辺分別論頌』等に見られる所取、能取とは、全く縁遠いものである。

(iii) 顕現

顕現という概念は、第一章第三頌に、境と有情と自我と了別として顕現する識が生ずる⁽⁵³⁾。

と説かれるなかに見られる。この場合の顕現の原語は *pratihāsa* という名詞形であるが、その他、 *pratihāsata*, *prakhyaṇa* ⁽⁵⁵⁾ が同一概念として使用され、さらに世親釈では、 *pratihāsate* ⁽⁵⁶⁾ という動詞形と *saṃprakhyaṇa* ⁽⁵⁷⁾ とらう名詞形とが使用されている。種々の原語が見られるにしても、いずれも、虚妄分別が所取と能取との関係の上に行う分別作用を、識の側に重点を置き、対象に対して投与的に表現したものが、この顕現という概念であり、具体的には、識が境と有情と自我と了別という四物に似て現われること、言い換えれば、四物が分別されること、認識されること、見られることである。⁽⁵⁸⁾

さて、以上のような意味の顕現という概念は、『大乘莊嚴經論頌』と『法法性分別』には繁出する。『中辺分別論頌』のものをも含めて、それらの梵語或はチベット訳を表にまとめてみよう。⁽⁵⁹⁾

論名	梵語又はチベット訳	所載頌
中辺分別論頌	<i>pratihāsa</i> <i>pratihāsata</i> <i>prakhyaṇa</i>	I. 3 V. 15 V. 16
大乘莊嚴經論頌	<i>abhata</i> <i>abhāsa</i> <i>pratihāsa</i> <i>pratihāsata</i> <i>nirbhāsa</i> <i>khyāti</i> <i>vikhyāna</i> <i>khyāna</i> <i>prakhyaṇatā</i>	M. 21 M. 32, M. 33, M. 34, M. 35, M. 40 M. 35 XIV. 25 M. 44 XIX. 51, XIX. 53 M. 38 M. 47, XIX. 54 M. 39

法法性分別	prakhyāna ⁽⁶⁵⁾
	(a) samiprakhyāna ⁽⁶⁵⁾
	(an) abhāsa ⁽⁶⁵⁾
	snān ba ⁽⁶⁵⁾

右表より、顕現の原語は、 $\sqrt{bhās}$ 或は \sqrt{khya} からの派生語であることが判明した。ところで、『大乘莊嚴經論』と『法法性分別』とに見られる顕現も『中辺分別論』と同様に、「虚妄分別は所取・能取として顕現する」という意味での顕現である。⁽⁶⁴⁾

次に、『瑜伽論』の検討に移る。前に述べたように、『瑜伽論』には『中辺分別論』等に見られる虚妄分別や所取・能取という概念は存在しないから、当然これ等の概念と結び付いた顕現という概念は存在しない。しかし、その先駆的思想らしきものが認められるから以下叙述してみよう。

まず、卷三十六に次のような所説がある。

〔A〕云何自性仮立尋思所引如実智。謂諸菩薩於自性仮立尋思唯有自性仮立已。如実進達了知色等想事中所有自性仮立非彼事自性而似彼事自性顕現。又能了知彼事自性猶如變化影像響応光影水月焰水夢幻相似顕現而非彼体。⁽⁶⁶⁾

この部分を梵文にあたと、色等想事は、 $\sqrt{rūpādīsanījāka}$ $\sqrt{vāstu}$ であり、顕現は $\sqrt{abhāsa}$ である。ここで、色等想事を虚妄分別に、その自性を所取・能取に相應せしめれば、右文の内容は虚妄分別が本来的には無なる所取・能取（具体的には境と有情と自我と了別）に似て顕現する、という『中辺分別論』第一章第三頌の所説と内容的には一致することになる。色等想事が虚妄分別に相應せしめられ得ることは、右文でその自性が影像等に譬えられ、その譬えは卷七十四で依他起自性の譬えとして使用されていることから妥当である。また、卷三十六に、次のような文が見

られる。

云何復名善取空者謂由於此彼無所有即由彼故正觀為空。復由於此余實是有即由余故如實知有。如是名為悟入空性如
 實無倒。謂於如前所說一切色等想事所說色等假說性法都無所有。是故於此色等想事由彼色等假說性法說之為空。於
 此一切色等想事何者為余。謂即色等假說所依。⁽⁶⁸⁾

右文中、傍線の部分の梵文は次の如くである。

yad yatra na bhavati. tat tena śūnyam iti samanupāsya. yat punar atrāvaśiṣṭaṃ bhavati. tat sad
 ihāsti yathabhūtaṃ prajānati.⁽⁶⁹⁾

ところで、この梵文はそのまま『中辺分別論』第一章第一頌に対する世親釈中にも認められるが、ここでは、……
 の部分の yatra は虚妄分別と捉えられているのに対して、前記の『瑜伽論』の所説では、一切色等想事と捉えられ
 ている。このように、世親釈を通してではあるが、『中辺分別論』の虚妄分別は、『瑜伽論』の色等想事に相応せしめ
 られ得ることが明白となった。

以上の考察に基づくならば、前記した卷三十六の一文〔A〕は、『中辺分別論』第一章第三頌と表現こそ相違すれ
 ども、同一趣意の内容を有するものであり、したがって、両者にみられる顯現即ち abhāsa と pratibhāsa とは同一
 内容の概念であると結論出来るであろう。しかし、同一内容を有するにしても、両者の間には、思考方法及び表現方
 法にかなりの相違があることを忘れてはならない。

(iv) 空性

『中辺分別論』第一章第一頌に提示された空性(śūnyata)は、第一章第十二頌以下に詳説されるが、空性の基本的
 定義と言えるものが第十二頌の前半に述べられている。即ち、

実に、二なるものの無と、無の有とが空の相である。(dvayābhāvo hy abhāvasya bhāvah śūnyasya lakṣaṇam)⁽²⁾
二なるものとは、所取と能取であるから、空性の相は次の二要素から成立していることになる。

(1) 所取と能取との無(二の無)

(2) 所取と能取との無の有(二の無の有)

この空性説は、空性を所取と能取という概念によって認識論的に定義するところに特徴がある。右の二要素のうち、(1)の「所取と能取との無」は、人法二無我を空性と考えるそれまでの空性説と同一趣意のものである⁽³⁾。しかるに、(2)の「所取と能取との無の有」は、従来の空性説には認められない定義である。ところで、「所取と能取との無の有」とは、具体的には如何なることを意味するのであろうか。この点に関しては精密詳細なる検討が必要であるから、ここでは論述を省略し結論だけを述べることにする。先ず、理論的・存在論的面からみると、「所取と能取との無の有」とは、「所取と能取との無」が(1)より空性であるから、「空性の有」を意味することになる。したがって、これは、第一頌に述べられた「虚妄分別のなかに空性が存在する」ということの換言である⁽⁴⁾。一方、実践的・認識論的にみるならば、「所取と能取との無」は「境と識との俱泯」は「虚妄分別の滅却」という否定的心理現象を通して体得される肯定的心理現象を表証したものであると考えられ得るであろう。

次に、他の三論の空性説の検討に移る。先ず、『大乘莊嚴經論頌』では、空性の語は IX-23, XIV-34, XVIII-79, XVIII-101, XX-10 等に散在的に認められるのみで、『中辺分別論』の如き組織的説明は存在しない⁽⁵⁾。空性を直接所取と能取との関係において捉えていない。しかし、所取と能取との無は処々に述べられている。さらに、次の諸文を比較する時、「所取と能取との無の有」と同一趣意が述べられていることが判明する。

(a) この故に、二相より離れた法界が現量たるに至る。(VI-7, M.S.A, p. 24, 1. 2)

- (b) 清浄なる空性において無我の我の義を得るから、清浄なる我を得るから、諸仏は我の大我性に達した。(IX-23, *ibid.*, p. 37, II. 25-26)
- 故に、仏たるものは、有でもなくまた無でもなくと説かれる。(IX-24, *ibid.*, p. 38, I. 6)
- (c) 非存在たることを即ちこれ最高の存在である。(IX-78, *ibid.*, p. 48, I. 13)
- (d) 三界に属する諸の自行の虚妄分別として、極純清な無二の義の智によって、見る。それ(所取と能取)の無の有と、及び見(道)所断によつての解脱とを得て、その時、実に見道と称せられる。(XIV-31, 32, *ibid.*, p. 94, II. 17-18, 21-22)
- (e) 有でもなく、また無でもなく……これが第一義の特質である。(VI-1, *ibid.*, p. 22, II. 13-14)
- (f) 一切諸法は無我であり、第一義によつて空性である。(XVIII-101, *ibid.*, p. 155, I. 13)
- (g) 最高我の空性、……(XX-10, p. 177, I. 13)
- (h) 無の有たることと、……とが円成相である。(XI-41, p. 65, II. 6-7)

右文中、(a)と(d)は見道位に、(g)は初地に関するものであるが、先ず、(a)によれば、見道とは、所取と能取とを離れた法界を現量することであり、さらに、(d)によれば、所取と能取との無の有を法界と見ることである。これはまた、(g)によれば、最高我の空性を現観すること、即ち、世親釈によれば、人と法との無我を現観することである。以上の三文より、空性(法界)には、「所取と能取との無」(人法二無我)と、「所取と能取との無の有」との二要素が含まれていることが判明した。

次に、(f)に一切諸法は無我であり第一義によつて空性であると説かれるが、第一義は(e)によつて、有でもなく無でもないと定義される。世親釈によれば、⁽⁷⁶⁾所分別相と依他相とが無であるから有でもなく、円成相が有であるから無で

もないと説明する。さらに(b)によれば、仏は空性において人法二無我を得るから有ではなく、無我の我、清浄なる我、我の大我性を、即ち真如を得るから無ではない。また、(b)によれば、円成相は無と有との両面を具えていることになるが、世親は、円成相は真如であり、それは一切諸法の無であるから無であり、その無性によって有であるから有であると説明する。⁽⁷⁷⁾次に(c)は、非存在＝最高存在性と定義するが、世親釈によれば、所分別性の非存在が即ち円成性の最高の存在であると述べている。

以上の諸文は、表現こそ相違するけれども、真実なるもの（法界、空性、仏、円成性）には、いずれも「無」と「有」との二面を具えていることを述べている。

以上の考察によって、『大乘莊嚴經論』には、空性の同義語とも言える法界・第一義・仏・円成性に関して、『中辺分別論』の空性の二面と同一趣意が述べられていることが判明した。

次に『法法性分別』には空性の語は全く認められない。しかし、空性が法性として表詮されている。そして、所取と能取及び所言と能言との差別なき真如が法性の相である。⁽⁷⁹⁾

法性に住するが故にとは、二としては無なる不可説の法性に住するが故に。⁽⁸⁰⁾

と述べられていることより、法性即ち空性は、「所取と能取との無」であることになる。しかし、「所取と能取との無」の「無」を「不顕現」と捉える傾向が強い。⁽⁸¹⁾ところで、「所取と能取との無の有」の面は表現的には全く認められないが、「真如の顕現」、「法性の顕現」⁽⁸²⁾とがそれに相応する思想であろう。

次に『瑜伽論』の検討に移る。前述の如く、『瑜伽論』には虚妄分別及び所取・能取の概念が無い以上、『中辺分別論』にみられるような空性の定義は、当然認められない。『瑜伽論』の空性説も散在的に述べられるだけで、組織的な論述は見当たらない。以下、空性に関する諸文を列記してみると、

(a) 若於此処無有彼物、由此道理觀之為空。故名空性。⁽⁸³⁾

(b) 云何復名善取空者。謂由於此彼無所有即由彼故正觀為空。復由於此余實是有即由余故如實知有。如是名為悟入空性如實無倒。謂於如前所說一切色等相事所說色等假說性法都無所有。是故於此色等想事由彼色等假說性法說之為空。於此一切色等想事何者為余。謂即色等假說所依。如是二種皆如實知。謂於此中實唯事。於唯事中亦有唯假。不於實無起增益執。不於實有起損減執。不增不減不取不捨。如實了知如實真如離言自性。如是名為善取空者。⁽⁸⁴⁾

(c) 於此一切色等想法色等自性都無所有。亦無有余色等性法。而於其中色等想法離言自性真實是有。當知即是勝義自性亦是法性。⁽⁸⁵⁾

右記の三文の内容をまとめると「空性とは色等の想事(法) rūpādi-samjñaka-vastu (dharma) において、色等の自性 rūpādi-ātmanā が無であり、離言の自性 nirabhilāpya-svabhāvarā が有である」ということになる。

さて、ここでこの『瑜伽論』の空性説を『中辺分別論』のそれと比較してみよう。結論を先に言えば、顕現の場合と同様、表現的には相異があるが、内容的には類似性を有していると言い得る。即ち、前に、色等の想事が虚妄分別に相当することを述べたから、したがって、「色等の想事における色等の自性の無」が「虚妄分別における所取と能取との無」に相当する。一方、「離言の自性の有」が、真如・法性と同一視されていることから考えて、「所取と能取との無の有」を、それが、虚妄分別(法)には空性(法性)が必ず付随するという点を表詮していると見做す立場⁽⁸⁶⁾よりみれば、「離言の自性の有」は「所取と能取との無の有」と類似性を有し、内容的には一致すると考えられ得る。

さて、以上の考察の結果、『瑜伽論』の空性説と『中辺分別論』のそれとは、内容的に類似性を有することが判明したが、『瑜伽論』に所取・能取及び虚妄分別という概念がない以上、両者の間には、表現形式・思考方法において非常に相違が存することに注目する必要がある。

『中辺分別論』第三章眞実品は、あらゆる眞実を三自性に分類して考察していることから、この論がいかにか三自性を重要視しているかが判る。この論の三自性の定義は第一章第五頌に述べられている。即ち、

所分別と依他と円成とは、対象であることから、虚妄分別であることから、二なるものが無いことから、して説かれる。⁽⁸⁷⁾

即ち、因縁所生の法である虚妄分別が依他自性であり、その虚妄分別によって分別される対象 (artha) が、具体的には所取・能取 (境と有情と自我と了別) が所分別自性であり、虚妄分別において所分別自性たる所取と能取とが無なることが円成自性である。このように『中辺分別論』の三自性説は、虚妄分別に基盤を置いて組立てられているところに特徴がある。

次に、『大乘莊嚴經論』の三自性説は、XI-38~XI-41 に述べられている。

先ず、所分別相に関しては二説ある。第一説によれば、⁽⁸⁸⁾ 所分別相とは、(1) 言 (jalpa) の如き想 (sañjāyā) と義 (nimitta)。(2) 言の習気 (vasanā)。(3) 習気より顕現したもの (vikhyāna)。(90) との三種であり、第二説によれば、⁽⁸⁹⁾ 名 (nama) の如くに義 (artha) が顕現したもの、或は、義の如くに名が顕現したものである。言とは、詳しくは意言 (manojalpa) のことであり、⁽⁹⁰⁾ 考えることと分別することであり、想・義或は名・義ともに虚妄分別によって分別される所縁たるものである。今、『中辺分別論』の説と比較すると、分別される対象が、分別作用の實際構造に基づいてより詳細に分析されている点と、習気までをも所分別自性に収めた点とが相異なる。

次に、依他相は、『中辺分別論』と同様に虚妄分別であると定義している。⁽⁹¹⁾

次に、円成相として、(1) 無と有 (abhāvabhāvatā)。(2) 有と無との平等性 (bhāvābhāvasamānatā)。(3) 不寂靜と

寂靜 (asantaśānta)。(4)無分別 (akalpa)とがあげられている⁽⁹²⁾。このうち、(1)に関する世親釈によれば、無とは、一切諸法は所分別たるものであるから無であり、有とは、その無によって有であるからであると説明されている。この世親釈を通してみるかぎり、無は、「所取と能取との無」の無と、有は、「所取と能取との無の有」の有と、それぞれ同一内容の概念であることが判る。このように、円成自性に関しても、『中辺分別論』と同一内容の定義がなされているが、さらに、(2)以下の性質をも付加している点が『中辺分別論』よりも煩雑である。

以上考察した結果、『大乘莊嚴經論』の三自性説は、『中辺分別論』のそれと根柢的には同一趣意であるが、より羅列的でありかつ煩雑性を有することが判明した。

次に、『法法性分別』には三自性説は全く認められない。

最後に、『瑜伽論』について検討する。先ず、三自性説に関する叙文を記す。

- (a) 云何遍計所執自性。謂隨言説依仮名建立自性。云何依他起自性。謂從衆緣所生自性。云何円成実自性。謂諸法真如。聖智所行。聖智境界。聖智所緣。乃至能令証得清淨。能令解脫一切相縛及龜重縛。亦令引発一切功德。⁽⁹³⁾
- (b) 遍計所執自性者謂諸所有名言安立諸法自性。依仮名言數周遍計度諸法而建立故。依他起自性者謂衆緣生他力所起諸法自性。非自然有故説無性。円成実自性者謂如前説。⁽⁹⁴⁾

右文をまとめると、所分別自性 (遍計所執自性) は、名言或は言説によって仮立せられたものであり、依他自性 (依他起自性) は、因縁所生の法であり、円成自性 (円成実自性) は、真如である。

さて、この三自性説を『中辺分別論』のそれと比較してみると、なるほど、境或は所取・能取は名言によって仮立せられたものであり、虚妄分別は因縁所生の法であり、所取・能取の無即ち空性は真如であるから、両説の意味するところは全く一致するけれども、その表現形式・思考方法においては全く相異なる。この『瑜伽論』の説は、初期の

三性説の典型である『解深密経』の説をそのまま受け継いだものである。⁽⁹⁵⁾

以上の考察の結果、『中辺分別論』の三自性説は、『瑜伽論』の説を素地としてその上に、虚妄分別・所取能取・顕現の三概念を導入して、唯識思想上新たな三自性説を確立したものであると言い得るであろう。もっとも、その煩雑性からみて、『大乘莊嚴経論』の三自性説の方が時期的には先であろうが、『大乘莊嚴経論』の説を組織体系化したのが『中辺分別論』の説である。

五、まとめ

以上、『中辺分別論』の基本的五思想に基づいて、弥勒作とされる『大乘莊嚴経論』『法法性分別』『瑜伽論』と『中辺分別論』とを思想内容的に比較検討した結果をまとめてみよう。

先ず、総括的に言えば、『中辺分別論』と『大乘莊嚴経論』と『法法性分別』との三書には、五思想に関して、共通の用語・表現形式・思考方法が認められ、『瑜伽論』では、それが認められないことが判明した。

個別的に言えば、『大乘莊嚴経論』はその品名が『瑜伽論』菩薩地と殆ど一致することから、⁽⁹⁶⁾『瑜伽論』の影響は否定出来ない事実ではあるが、虚妄分別と所取・能取と顕現との三概念を導入して、『瑜伽論』と相異した新しい表現形式及び思考方法を有している。⁽⁹⁷⁾ また、種々の点で、『中辺分別論』より煩雑であるから、『大乘莊嚴経論』の思想を組織的に発展せしめたのが『中辺分別論』であるといいい得るであろう。そして『中辺分別論』第一章で取扱われている虚妄分別と空性とを法と法性として別の角度より考察したものが『法法性分別』である。

次に、『瑜伽論』と『中辺分別論』との思想的相異点をまとめてみよう。

(i) 虚妄分別と所取・能取……『瑜伽論』には存在しない。

(ii) 顕現と空性……内容的には共通性が認められるが、『瑜伽論』の説は、『中辺分別論』のように虚妄分別と所取・能取とに結合したものでない。

(iii) 三自性……『瑜伽論』の説は『解深密経』の古説を受け継いだものであるのに対して、『中辺分別論』のは、虚妄分別と所取・能取とを導入して組立てた新説である。

以上、五思想を通して考察する限りでは、『中辺分別論』と『大乘莊嚴経論』と『法法性分別』との三書は、いずれも同一人物の作即ち弥勒の作と結論出来る。そして、この三書と『瑜伽論』とを明白に区別する思想は、虚妄分別・所取能取・顕現の三概念及びそれらに基づく空性説・三自性説であり、また、この五思想が、この三論を即ち弥勒作論書の特徴づけるものである。したがって、右記した相異点を考慮する時、『瑜伽論』を弥勒作と見做すには多大な疑問が存すると思われるであろう。

註

(1) 『仏教思想研究』二六一頁参照。

『名古屋大学文学部研究論集』XV 哲学5、四七頁。

(2) 弥勒を史的人物と断定する宇井博士の論文。『印哲研』第一、三五五―四一四頁。『印仏研』第一巻第一号、九六―一〇二頁。『印度哲学史』三三五―三三六頁。『仏教思想研究』二五九―二六一頁。

なお、この宇井説に対する反駁論文としては次のものがある。羽溪了諦博士「瑜伽行派の開祖について」(『日本仏教学協会年報』第十年、二五七―二七三頁)。加藤精神博士「瑜伽師地論解題」(『国訳一切経』瑜伽部一、七―八頁)。なお、深浦正文博士はこの両氏の説に賛意する立場である(『唯識学研究』上巻、七〇頁)。また、佐々木月樵博士(漢訳四本対照『撰大乘論』上篇、六頁)と鈴木宗忠博士(『唯識哲学研究』一五頁)とは弥勒を史的人物と考えておられる。

(3) 『瑜伽論研究』八一頁、八五頁。なお、『印哲研』第一、三五九―三七二頁に詳細な論証がある。

(4) 『瑜伽論記』巻一上、大正、四二、三、一一、中。

(5) 宇井伯寿博士『印度大乘仏教中心思想史』八六頁。

(6) 後藤惠照氏「初期瑜伽唯識における行觀の二型体」『宗教研究』新第十三卷、第二号、六六頁。

(7) 山口益博士『安慧阿遮梨耶造中辺分別論釈論』序論、三六頁。

(8) 宇井博士「莊嚴經論及び中辺論の著者問題」『名古屋大学文学部研究論集』XV 哲学5、二四—二五頁。

同『印哲研』第一卷、三七七頁。鈴木宗忠博士「唯識哲學研究」四五一—四六頁。なお、山口益博士は、中辺分別論頌を現体系に組織したのは無著であるという立場をとられている（『中辺分別論釈疏』序論、三三頁）。

(9) M. V. B., p. 17, II. 16—17.

(10) *ibid.*, p. 18, I. 21.

(11) 本論文三四頁記載の㉔と㉕との所取・能取。

(12) 前註同様の㉖の所取・能取。

(13) 三自性の梵語は *parikalpitasvabhāva, paratantra-, pariniṣpanna-* であり、玄奘は「遍計所執自性、依他起自性、円成実自性と訳し、真諦は「分別性、依他性、真実性と訳す。ここでは、宇井博士の和訳を採用した（『安慧護法唯識三十頌釈論』一二八頁）。

(14) 『中辺分別論』第一章第五頌参照 (M. V. B., p. 19, II. 17—18)。

(15) 所取・能取は単に所分別自性のみではない。諸論書の説をまとめると次の三義が存する。

㉔ 所取と能取のいずれも所分別自性。

㉕ 所取と能取のいずれも依他自性。

㉖ 所取は所分別自性、能取は依他自性。

㉔の説は、『中辺分別論』安慧釈 (M. V. T., p. 78, I. 26; p. 29, I. 1)、『大乘莊嚴經論』世親釈 (M. S. A., p. 59, II. 7—8, II. 11—12)、『唯識二十頌』(Vimśatikā, p. 6, I. 17)、『唯識三十頌』安慧釈 (Trinśikā, p. 40, II. 2—4)、『弁中辺論述記』(大正「四四」二、中)にみられる。㉕の説は、『中辺分別論』第三章第四、五頌及びその世親釈 (M. V. B., p. 38, II. 10—18)、『同第九頌及びその世親釈 (M. V. B., p. 40, II. 16—17)』より（このことは長尾雅人博士「唯識義の基盤としての三性説」鈴木學術財団研究年報 1967, 4. に指摘をめぐらる）及び『大乘莊嚴經論』第十一章第四十頌 (M. A. S., p. 64, II. 27—28)、『三性偈』第十五偈 (The Trisvabhāvanirdeśa of Vasubandhu, p. 3, II. 7—8) 等より推論出来る。㉖の説は「所取

- を色等の境、能取を眼等の識とみなす立場であり、『中辺分別論』世親釈 (M. V. B., p. 19, II. 1—4)、『同安慧釈 (M. V. T., p. 14, II. 3—4) にみられ、また、真諦は明白にこの立場である (『転識論』大正三二、六二下)。
- (16) 『中辺分別論』第一章第五頌で田成自性は「所取と能取との無」と定義されるが、これはまた、第十三頌に説かれるように空性の一特質である。また第三章第七頌及びその世親釈 (M. V. B., p. 39, I. 9, II. 12—13)、『或は『大乘莊嚴經論』第十四章第三七頌及びその世親釈 (M. S. A., p. 94, I. 26, p. 95, I. 4) より、田成自性は「空性を自性とするもの」であり、「本性として空性である」こととなる。
- (17) 大正、六、一〇二九、中、七、一七七、下、三八五、下、九二四、上、九四八、上、九四八、下、九四九、中、一〇九二、中、一〇九九、上、一一〇四、下。
- (18) Āryasvīkāntavikramīparipṛcchāprajñāpāramitāśāradhadvīśāhārikābhagavatīyāyaprajñāpāramitā, bearbeitet von Dr. Tokumyo Matsumoto, Verlag Heibonsha, Tokyo, 1956, p. 58, I. 30.
- (19) *ibid.*, p. 73, I. 19.
- (20) *ibid.*, p. 86, I. 28.
- (21) *Satasāhārikāprajñāpāramitā, theological and philosophical discourse of Buddha with his disciples*, edited by P. Ghōṣa, part I, p. 119, I. 19.
- (22) 卷七下、大正、一〇、四一九、下。仏駄跋陀羅訳でも虚妄分別である (大正、九、七六七、中)。卷七八、大正、一〇、四三二、中。仏駄跋陀羅訳では覺觀 (大、九、七七八、上)。
- (23) *The Gandavyūha Sūtra, critically edited by D. T. Suzuki*, p. 501, I. 7.
- (24) *ibid.*, p. 455, I. 26—p. 456, I. 1.
- (25) 大正、一四、五四七、下。
- (26) 大正、一四、五七三、中。
- (27) 影印北京版、vol. 34, p. 89, 3—5.
- (28) *abhiṭṭaparikalpa* のチベット訳を種々の論書にあってみると次のようである。
yañ dag pa ma yin pa(hi) kun tu rtog pa, yañ dag pa ma yin kun rtog, yañ dag pa ma yin pa kun brtag pa,
yañ dag ma yin kun rtog, yañ dag pa yin par yon̄s su rtog pa, yañ dag pa ma yin paḥi nam par rtog pa.

- (29) 順次' M. V. B., p. 17, l. 16, p. 20, l. 14; p. 19, l. 18; p. 21, l. 21.
- (30) 順次' M. S. A., p. 59, l. 3, p. 64, l. 28; p. 62, l. 20; p. 174, l. 14.
- (31) 野沢静澄校正' 西藏訳『法法性分別論』及び『法法性分別論註』付同梵文断片(『山口博士還曆記念印度学仏教学論叢』巻末。以下 D. D. V. と略称する) p. 11, l. 10.
- (32) U. Wogihara: *Bodhisattvabhūmi*, p. 46, l. 11, 以下' 順次' p. 52, ll. 13—14, p. 135, l. 5.
- (33) 順次' 影印北京版' Vol. 110, p. 284, 5—12; Vol. 111, p. 83, 1—4; Vol. 111, p. 148, 4—6; Vol. 109, p. 310, 1—7, Vol. 110, p. 1, 1—5; Vol. 110, p. 251, 5—3, 5—5.
- (34) 順次' 大正' 三〇' 四八八' 下。四九〇' 上。五一〇' 中。六二五' 下。七一三' 中。七九八' 上。三六六' 下と三六六九' 中。五九四' 下。この他に大正' 三〇' 三八二' 下にもみられるが、これに相当するチベット訳は見当らない。
- (35) G. Tucci: *Minor Buddhist Texts*, Rome 1956, part 1, p. 89
- (36) 影印北京版' Vol. 112, p. 271, 2—3.
- (37) P. Pradhan: *Abhidharma Samuccaya*, 以下' abhūtaparikalpa と還梵されたもの (p. 102, l. 2)
- (38) 大正' 三一' 六九二' 上。
- (39) 佐々木月樵博士『撰大乘論』付録西藏訳「撰大乘論」44, l. 6.
- (40) 佐々木月樵博士『撰大乘論』二九頁。
- (41) 大正' 三一' 五五八' 中。
- (42) The *Trisvabhāvanīdeśa of Vasubandhu*, p. 6, l. 3.
- (43) この他に、『十地経論』の釈の部に虚妄分別が認められるが(大正' 二六' 一四八' 上。一六五' 上。一九〇' 中)、『チベット訳は、順次' yois su rlog pa bjan po ma yin pa (影印北京版' Vol. 104, p. 84, 1—2), nam par rlog pa (p. 100, 4—2) である。なお、『一九〇' 中』の虚妄分別に対するチベット訳はない。
- (44) 『中辺分別論頌』と『大乘莊嚴論頌』とを合せ、abhūtaparikalpa は六回' abhūtakalpa は三回' abhūtakalpanā と abhūtavikalpa とは一回' それぞれ使用されている。また、両論の世親釈では大体' abhūtaparikalpa が使用されている。また『楞伽経』にはこの語が非常に数多く認められることから(鈴木大拙博士『梵文楞伽経梵漢藏索引』二六頁)、『後世は abhūtaparikalpa に統一されたようである。

- (45) V. Bhattacharya: *The Yogācārahūmi of Ācārya Asanga*, p. 113, l. 4.
- (46) 大正『三〇』三〇二下。
- (47) M. V. B., p. 20, l. 14.
- (48) *abhitparikalpo grāhyagrāhakaṅkalpa* (M. V. B., p. 18, l. 1)° おお' grāhyagrāhakaṅkalpa のうの compound だ' の他' 第五章第十六頌に対する世親釈 (M. V. B., p. 66, ll. 6-7) 及び『唯識二十頌』第二十一頌の釈中 (Vinśati, p. 10, l. 27) にもみられる。
- (49) ㊦と㊧との二義が存することは、上田義文博士『唯識思想入門』一二五—一二六頁) と長尾雅人博士『唯識義の基盤 ところの三性説』一五頁) により既に指摘されている。
- (50) M. S. A., *dvaya* ところだ' M—5, 13, 15, 21, 25, 26, 32, 34, *grāhyagrāhaka* ところだ' M—40, XIV—25, 26.
- (51) 大正『三〇』六〇九下。
- (52) 大正『三〇』七〇〇下。
- (53) M. V. B., p. 18, ll. 21—22.
- (54) *ibid.*, V—15, p. 65, l. 21.
- (55) *ibid.*, V—16, p. 66, l. 5.
- (56) *ibid.*, p. 18, l. 23, p. 65, l. 23, p. 66, l. 1.
- (57) *ibid.*, p. 66, l. 8.
- (58) 上田義文博士『仏教思想史研究』三六四—三六五頁参照。なお、スチュエルバックキー氏は、*pratibhāsa* を *appear to us as, manifest oneself, appear as* と英訳している (Discourse on discrimination between middle and extremes, *Bibliotheca Buddhica*, XXX, p. 26, l. 36, l. 35, p. 27, l. 6)
- (59) 上田博士は前註掲書の三四六—三六三頁に「顕現」の用例を列記し、さらに顕現の意味を詳細に考察しておられるが、頌と釈とを区別して論じていない。また、『法法性分別』の用例を記していない。
- (60) D. D. V., p. 46, l. 10.
- (61) *ibid.*, p. 49, l. 5.
- (62) *ibid.*, p. 49, l. 9.

(63) D. D. V., p. 11, l. 10, 11, 15, 17, p. 12, l. 6, p. 13, l. 3, 4, p. 15, l. 16, p. 17, l. 3, 4, 5, p. 18, l. 9.

(64) 『大乘莊嚴經論』

• trividhatrividhābhāso grāhyagrāhakahakāṣaṇāḥ |
abhūtaparikalpo hi paratantrasya lakṣaṇaṁ || (M—40, M. S. A., p. 64, ll. 27—28)

• svadhātuto dṛṣyābhāsāḥ sāvidyākṣaṇavrttayah |
vikalpāḥ sampravartante dvayadrayavivarjitāḥ || (M—32, ibid., p. 63, ll. 3—4)

• cittān dṛṣyābhāsanān rāgādyābhāsanān iṣyate tadvat (M—34, ibid., p. 63, l. 17)

『法苑珠林』

• gñis dan brijod pa ji ltar snan ba yan dag pa ma yin pañi kun tu rtog pa ni chos kyi mtshan nid de. (D. D. V., p. 11, ll. 10—11)

• gzun ba dan hdsin par snan ba dnos po med par hjug poḥo (ibid., p. 12, l. 6)

(65) 大正 三〇' 四九〇' 中下。

(66) Bodhisattvabhūmi, p. 54, ll. 8—15.

(67) 宇井博士は「色等と呼ばれる事物」と訳すべきだと主張しておられる(『瑜伽論研究』六〇頁)。

(68) 大正 三〇' 七〇六' 中。

(69) 大正 三〇' 四八八' 下—四八九' 上。

(70) Bodhisattvabhūmi, p. 47, ll. 17—19.

なお、長尾雅人博士は「この文は『小空經』Cūlasuhārasutta (M. N. No. 121, Vol. III, pp. 104—109)より来るとおもふ」と述べておられる(「余れるもの」『印仏研』第一六卷' 第二号' 二五頁)。

(71) M. V. B., p. 18, ll. 4—8.

長尾博士は「この文中にみられる「余れるもの」(avaśiṣṭa)が「第十三偈の「無の有」に相当し、それは「第一偈で、空性中に虚妄分別が存在する」ということを意味すると指摘しておられるが(前註掲書「二四頁」)この点には問題があると考えられる。

(72) M. V. B., p. 22, l. 23.

- (73) 「人と法との二種の無我の智は、所取と能取との無からである」(M. S. A., p. 84, l. 18—19)
- (74) 『中辺分別論』安慧釈に「二の無は空性である。そして、その無は、虚妄分別のなかに有り、空性といわれる。(即ち、このように)無には有の相が含まれているから、(空性は)法性の体であると説示せられる」と述べられている (M. V. T., p. 47, ll. 9—12)。
- なお、スチムキーン氏は「無の有」を the reality (subjacent of this unreality), the essence of the Absolute, the real existence of the kind of unreality (i. e. the merger of the object and the subject)。
- (75) M. S. A., p. 177, ll. 23—24.
- (76) *ibid.*, p. 22, ll. 15—16.
- (77) *ibid.*, p. 65, ll. 8—9.
- (78) *ibid.*, p. 48, ll. 15—16.
- (79) D. D. V., p. 11, ll. 13—14.
- (80) *ibid.*, p. 49, ll. 4—5.
- (81) *snan ba med pa* (D. D. V., p. 13, l. 4, p. 17, l. 5), *snan ba dnos po med pa* (*ibid.*, p. 12, l. 6), *asamprakhyaṇa* (*ibid.*, p. 49, l. 5), *anabhāsa* (*ibid.*, p. 49, l. 9)
- (82) 「真如の顕現」de *bshin rid tsam snan ba* (D. D. V., p. 13, l. 19), *tathatāprakhyaṇa* (p. 46, ll. 9—10), 「法性の顕現」*chos rid snan ba* (p. 17, l. 5)
- なお、「真如の顕現」は『大乘莊嚴經論』では「真実が顕現する」(*tatvam khyāti*, XIX—53, M. S. A., p. 170, l. 6) 「有義の顕現」(*sadartakhyāna*, XIX—54, p. 170, l. 9) と表現されている。
- (83) 大正、三〇、三三、下。
- (84) 大正、三〇、四八八、下一四八九、上。
- (85) 大正、三〇、四八九、上。
- (86) 前註(74)参照。
- (87) M. V. B., p. 19, ll. 17—18.
- (88) M. S. A., M—38, p. 64, ll. 13—14.

- (89) *ibid.*, XI—39, p. 64, II. 21—22.
- (90) 宇井伯寿博士『大乘莊嚴經論』一六頁参照。
- (91) M. S. A., XI—40, p. 64, II. 27—28.
- (92) *ibid.*, XI—41, p. 65, II. 6—7.
- (93) 大正『三〇』七〇三'中。
- (94) 大正『三〇』六五六'下。
- (95) 大正『一五』六九三'上一下。
- (96) 宇井博士『瑜伽論研究』四四—四五頁に対照表がある。
- (97) 宇井博士は『瑜伽論研究』四三—八一頁にわたって菩薩地と大乘莊嚴經論との内容を比較検討され、大乘莊嚴經論頌は、散文である菩薩地の項目をそのまま取って、見方又は論じ方を變えて殆ど再論したものであるから、両者は、弥勒論師と同一人物の作であると論じておられる。しかし、単に内容及び構成の一致を著者の一致に結論づけることは危険である。具体的な使用概念・表現形式及び思考方法の同異にも注目する必要がある。

略号

- M. V. B., G. M. Nagao: *Madhyāntavibhāgaḥāṣya*
 M. V. T., S. Yamaguchi: *Madhyāntavibhāgaḥāṣya de Śhīramati*
 M. S. A., S. Lévi: *Mahāyānasūtrālaṅkāra*
 D. D. V., 野沢静澄校訂西藏訳『法法性分別論』及び『法法性分別論註』附同梵文断片

アーミシユの自文化運動

坂 井 信 生

一、はじめに

周知のごとく、アメリカ合衆国はイギリスをはじめとするヨーロッパ諸国、中南米諸国さらにはアジアの諸国からの移民によって形成された「人種のるつぼ」といわれている。加えて、いまだに過去の悲惨な運命の重荷に難渋するニグロの存在によって、それはさらに一層複雑な様相を呈しているのである。かかる歴史的文化的に異なった背景を有するエスニックな集団が、アメリカという一つの歴史的社会的「場」において惹起する諸問題は、そのままアメリカの歴史を形成するといっても過言ではないであろう。⁽¹⁾

このことはアメリカにおける宗教的側面に関しても妥当すると思われる。少数集団による仏教、ヒンズー教その他は一応論外におくとしても、⁽²⁾同一の基盤から成立したはずのキリスト教が、ヨーロッパ系各エスニック集団によって、様々に異なったすがたをとってアメリカに渡来してきているのである。独立戦争以前すでにイギリス系移民による監督派教会が東部諸州において公認されているし、スコットランド系移民の間には長老派教会が、オランダ系、ドイツ系の一部移民間には改革派教会が存した。ルター派教会はドイツ、スカンジナビア諸国移民とともに渡米し、そ

れぞれのコロニーに設立されている。カトリック教会もまたアイルランド系移民あるいはフランス、イタリヤなど南部、東部ヨーロッパ人と結合してアメリカに移植されている。その他、バプテスト、メソナイト、モラビア派なども、それぞれ移民とともに続々とアメリカに渡り、各地に教会設立をなしているのである⁽³⁾。

しかしながら、時の経過とともに、二世三世と新世代の出現と相俟って、ヨーロッパの母国との社会Ⅱ文化的紐帯が次第に稀薄となる一方、アメリカ文化への同化、アメリカニゼーションが推進し、それへの滲透度が増大するにつれて、かつては重要であったエスニックな社会Ⅱ文化的基盤の多くがその存在意義を失ってくる。さらに、アメリカ社会全般にみられる構造機能的変化、つまり多様なエスニックな色彩の濃厚な民族文化 (folk culture) の併存を許容した異質的 (heterogeneous) なアメリカ社会は、今世紀ことに二つの大戦を経過することにより、相対的に同質的 (homogeneous) な構造へと急速に変化し、全体的に統合された国家文明 (state civilization) のレベルへと移行しているのである。アメリカ社会全般にみられるこの一連の変化は、そこに存在する宗教集団の在り方自体をも当然規定している。⁽⁴⁾ 最近のアメリカでみられるエスニック・ラインをこえた教会合同の現象は、かかる趨勢の必然的結果として理解することができるであろう。⁽⁵⁾

ところで、かかるアメリカ・キリスト教会の主たる潮流にもかかわらず、アーミッシュはアメリカ入植後すでに二世紀以上も経過しながらも、依然としてエスニックな文化特性を保持し続けている特異なセクト型宗教集団である。移住当時のヨーロッパの生活慣行を現在に至るまで実践し、ドイツ語を語るなど、いわゆるアメリカ的生活様式に完全に背をむけているのである。⁽⁶⁾

前述のアメリカ・キリスト教界の全般的動向に、アメリカニゼーションという文化変容のプロセスを経過したすがたを観察できるとするならば、アーミッシュはむしろ文化変容に反作用しているといわざるをえない。たしかに、か

れらはアメリカ社会の只中にありながらアメリカ文化の影響を極度に排除し、固有のエスニックな文化を保持すべく意識的かつ集团的規模による最大限の努力を試みている。すなわち、リントンのいう「自文化運動」(perpetuative nativistic movement)を展開しているところから見ておけるであろう。

本稿はまずアーシユの歴史的背景をのべ、アーシユ文化の特質、ことにそれが宗教的原理により強固に規定され、著るしい排他性をそなえている点を明らかにし、その文化保持に大きく作動しているメカニズム——自文化運動——を論ずるものである。

註

(1) Will Herberg, Protestant-Catholic-Jew, 1960, p. 6.

(2) J. Oscar Lee, "Religion among Ethnic and Racial Minorities", Annals of the American Academy of Political and Social Science, 1960, 332, Nov., 112—124 は「アメリカにおける少数民族の諸宗教の概括である」。

(3) W. W. Sweet, Religion in Colonial America, 1942.

W. W. Sweet, The Story of Religion in America, 1950.
Winthrop S. Hudson, American Protestantism, 1966.

(4) この「民族文化」から「国家文明」といって、アメリカ社会全般にみられる構造機能的変化の図式は、フルーナーがメンシストの教会合同を論ずる際に「オームズの論文 (Howard W. Odum, "Notes on the Changing Structure of Contemporary Society", unpublished paper, Department of Sociology, University of North Carolina, 1948) に於いて述べられているのである (Earl D. C. Brewer, "Sect and Church in Methodism", Social Forces, 30, 3, 1952, 400—408)。

(5) Robert Lee, The Social Sources of Church Unity, An Interpretation of Unitive Forces and Movements in American Protestantism, 1960.

Charles H. Anderson, White Protestant Americans, From National Origins to Religious Group, 1970.

尚「拙稿」(ヒヤラン・ユヒティ)『梅花女子大学文学部紀要』Ⅷ・一九六九)は「この線にそった論考である」。

(6) サンマンはアーシユのすがたを「minimum assimilation」と規定している (Games W. Vander Zanden, American Minority Relations, The Sociology of Race and Ethnic Groups, 1966, 329—333)。

二、歴史的背景

アミシユは一六九三年から九七年にかけて、「忌避」(Meidung)適用問題をめぐり、メノナイトから分裂したセクト集団であり、その名称は指導者ヤコブ・アンマン (Jakob Ammann, 一六四四—一七三〇)に由来している。「忌避」とは本来「この世的なもの」を忌避し分離することであり、⁽¹⁾具体的教会生活に適用すれば、教会戒律に違反した教会員は「この世的」とみなされ、その交わりから除外されるということである。⁽²⁾アンマンはこの忌避の厳格な適用を要求したのであった。⁽³⁾

しかしながら、忌避はアンマンによって突如として提唱された問題ではなく、再洗礼派さらにはメノナイトの強い伝統でもある。一五二五年再洗礼派運動が登場して以来、厳格な教会観が叫ばれ、教会を純粋なすがたで維持するための忌避が要請されたのである。⁽⁴⁾かかる忌避の規定にもかかわらず、スイス再洗礼派の伝統をもつスイス、アルザス、プファルツ地方のメノナイトは⁽⁵⁾そのゆるやかな実施しかみられなかった。アンマンの忌避強化の要求はこのような背景をもっているのである。これに対して、苛酷な迫害の只中であつての論争をよしとせず、むしろ現実主義的立場から現状肯定を主張するハンス・ライスト (Hans Reist, 生没年不明)を指導者とする主流派が反駁したのである。この論争の過程において、両者が相互に忌避し合い、また和議の試みもないではないが、結局分裂し、アンマンに従つたものたちがアミシユと呼ばれるようになるのである。⁽⁶⁾

アミシユ分裂の舞台は、スイス・ベルン州、アルザス、プファルツといったライン川上流左岸の一角である。また宗教改革後百数十年を経て、ヨーロッパの既成宗教による地図の再編成がほぼ完了し、これら既成宗教ならびに国

家権力によるメノナイトに対する迫害の最も激烈な時期であった。アーミシュはメノナイトとともに、迫害をのがれてヨーロッパ各地をさまよわなければならなかった。あるものはフランス内部へ、あるいはラインを渡りヘッセンからさらにロシアへ、また別の一群はラインを下りアメリカに渡ったのである。⁽⁷⁾

アーミシュがヨーロッパにおける迫害をのがれ、新大陸に信仰の自由を求めて渡来したことは確かであっても、その正確な年次はいまだ詳細らかでない。およそ一七一〇年代にはその第一陣が到着していること、それに続いて多くのアーミシュが一七二五年から五〇年にかけて「兄弟愛の町」フィラデルフィアに上陸したことに大方の見解は一致している。⁽⁸⁾

この時期に移住したアーミシュは主としてベルン＝プファルツ系であり、ペンシルバニア州東南部ライムストーン平原に入植した。そしてヤコブ・ヘルツラー (Jacob Hertzler, 一七〇三—一八六) あるいはヤコブ・マスト (Jacob Mast, 一七三八—一八〇八) などのすぐれた指導の許に、アーミシュ伝統の再編成に成功し、今日のアーミシュ・セツルメントの基礎を築いたのである。⁽⁹⁾ その後も続く移民の増大に伴い、かれらのセツルメントはペンシルバニアの各地からさらにオハイオ州、インディアナ州に拡大されていった。⁽¹⁰⁾

ついで十九世紀中葉に、主としてアルザス系アーミシュが渡来する。かれらは迫害をのがれてフランスやヘッセン、バーデンへの移住を余儀なくされ、その後渡米するのである。ところがすでに共同体を形成しその伝統の再編成に成功した先住集団との差異があまりにも大きいことに気付くのである。ヨーロッパでの長期にわたる逃避生活のうち、他の宗教集団とくにメノナイトへの同化が進行していたからである。⁽¹¹⁾ かくして、両者間の調整を計るべく牧師者会議 (Allgemeine Diener-Versammlungen) が一八六二年よりオハイオ州で開催されたが、両者の宗教的慣行の相違に妥協の余地がなく、つまるところ会議の目的に反して対立点のみを鮮明にすることで閉会されてしまうのであ

教役者会議に際して保守的立場を主張したのが先住のアーミッシュであり、「旧派」(Old Order)と呼ばれ、進歩的立場は一部先住アーミッシュをふくむが主としてアルザス系アーミッシュがとり、「新派」(New Order)とも呼ばれたが、一九一〇年 Conservative Amish Mennonite Conference を形成し、やがて保守的な Mennonite Church に帰属するに至るのである。(13)

一八七〇年代になって、ドイツからロシアのポリニア地方に移住していた一群が中西部諸州に入植するが、すでにほとんどアーミッシュの特性を喪失しており、同じ経路をたどってアメリカに移住したメノナイト・グループを中心とした Mennonite Brethren Church of North America に編入されるのにさほど長い時間を必要とはしなかった。(14)

アーミッシュのアメリカ移住はこのようにおよそ三波に分たれるのであるが、今日に至るまで依然としてアンマンの精神に固執しそれを頑強に保持しているグループは、主に十八世紀に入植したベルン・プファルツ系の旧派アーミッシュ (Old Order Amish) とはかなた。(15)

註

- (1) Mennonite Encyclopedia (以下 ME. と略記する), 1955—1959, I, 200—1; 219—23. その聖書の根拠は「ローマ人への手紙」十二・二、「コリント人への第二の手紙」六・一四—一七である。
- (2) 「ローマ人への手紙」一六・一七、「コリント人への第一の手紙」五・一一
- (3) Milton Gasho, "The Amish Division of 1693—1697 in Switzerland and Alsace", Mennonite Quarterly Review (以下 MQR. と略記する), 11, 4, 1937, 235—66; ME., I, 90—92.
- (4) 「記録」は一五二七年の「シ・マライ・ト・ハイム信条」(Das schleitheimer Täuferbekenntnis) にすでにみることができ (ME., I, 447 f.; W., 460 f.)。そしてメノナイト運動にもこの主張はひきつがれ、メノ・シモンズの著作にも散見される (Mennon Simons, The Complete Writings of Menno Simons, 1956, 94, 961 ff.)。メノナイトの主要信条の一つである一

- 六三二年の「トルトベヒト信条」(Das Dordrechter Glaubensbekenntnis) にも明らかこの規定をみることである
(ME, II, 92f.)。
- (5) この地方のメノナイトはもともとスイス再洗礼派の系統であり、迫害をのがれてアルサス、プファルツへ移住していた
のである (Delbert L. Gatz, *Bernese Anabaptists and Their American Descendants*, 1953, *Studies in Anabaptist and Mennonite History*, No. 8, 36 ff.)。
- (6) アンペン・ライストの論争に関係した牧師六九名のうち、二十七名がアンペンに組こころ (John A. Hosteter, *Amish Society*, 1968, p. 34)。
- (7) ME, I, 93 ff.
- (8) カスチナラーは一七〇年 (J. A. Hosteter, "A Brief History of the Amish", *Mennonite Historical Bulletin*, 9, 2, 1948, p. 2) ガシヨウは一七二二年 (M. Gasho, "Amish Division of 1693—1697", *MQR*, 1, 4, 1937, p. 266) ノリスは一七二四年 (C. Henry Smith, *The Mennonite Immigration to Pennsylvania, 1929*, p. 225—8) ネトールンに渡来年として、ストルツフスは一七二〇年までにアーミッシュ・ネームが郡役所文書にみられると報告している (Grant Stoltzfus, "History of First Amish Mennonite Communities in America", *MQR*, 28, 4, 1954, p. 259)。
- (9) ヘルツブーについては ME, II, 717, テストについては ME, III, 536 参照。初期セツルメントの動向に関しては、ストルツフスの前掲論文を参照。
- (10) サマーセット郡に一七六七年、シフリン郡に一七九三年、ユニオン郡に一八一〇年とペンシルバニア州にひろがり、さらに一八〇七年にはオハイオ州ウェイン郡ホームズ郡に、一八四二年にはインディアナ州エルクハート郡ラクランジ郡へと拡大されている。今日では、ペンシルバニア州ランカスター郡、オハイオ州ウェイン・ホームズ郡、インディアナ州エルクハート・ラクランジ郡のアーミッシュ・セツルメントを三大セツルメントと呼んでいる。
- (11) John A. Hosteter, "Old World Extinction and New World Survival of the Amish", *Rural Sociology*, 1955, 20, 212—219.
- (12) ME, II, 56—57.
- (13) エグリー (Henry Egli, 一八二四—九〇) 及びスタキー (Joseph Stuckey, 一八二五—一九〇二) によるアーミッシュ分裂もアルサス系によるものである。前者は一八六六年の分裂時にはエグリー・アーミッシュとも呼ばれたが、現在は *Evangelical*

Mennonite Church と称してゐる (ME, I : 540 f, W, 647)。後者は一八七二年分裂し、現在 General Conference Mennonite Church と合同してゐる (ME, II : 164, 264 ff.)。とくに分裂後「アーミッシュ」の名を取去つてゐる。

(14) ME, I, 700—702.

(15) ME, W, 43.

三、文化特性

前節においてふれたように、アーミッシュに特徴的な教理は再洗礼派、メノナイトと共通する信念と実践の体系に加えて、それらの伝統を一層強固なものとした「忌避」の理念にはかならない。世界は神の支配する王国とサタンの支配になる現世の王国とに分たれ、前者に国籍をもつアーミッシュは「曲つた邪悪な時代の只中であつて傷のない神の子」(ピリピ人への手紙二・一五)として自らを守り、この世の人もつあらゆる欲求、関心、目的から峻別されるべきことが何よりの義務とされるのである。

かくて、かれらはこの世的な一切の標準と妥協しない「特殊な民」(ペテロの第一の手紙二・九)との自己概念をもち、不信者と「つり合わないくびき」(コリント人への第二の手紙六・一四)を共にしない。すなわち、神によってとくに選び出されたこの「良きわざに熱心な選びの民」は「不信心とこの世の情欲を捨て、慎み深く、正しく、信心深くこの世で生活すること」(テトスへの手紙二・一一—一四)が求められる。字句通り解釈された聖書、とくに忌避に焦点づけられたそれを唯一の規範とする生活様式が厳格に課せられているのである。

この宗教的原理を基盤にアーミッシュは「教会戒律」(Regel und Ordnung)を措定している。これにもとづいて、かれらのきわめて特徴的なあり方を具体的に粗描してみよう。⁽¹⁾

アーミッシュ以外のもの (Englischer または anner Satt Leit と呼ばれる) との通婚、高等学校・大学などの高等

教育、農業組合その他の団体加入はすべて禁じられる。納税は認めるが、連邦・州・郡などの選挙をはじめ行政機関主催の公的行事一切に関与してはならない。良心的参戦拒否の態度を堅持する。農業が唯一の公認職業である。農業に関連した職業は一部許されるが、都市や工場での労働は許されない。農業労働に際して、自動車、トラック、トラクターなどいかなる機械器具の使用も禁じられる。交通の手段は馬車のみに限られる。

男性は髪を長くし前髪は額にたらず。男女とも中央以外で分けてはならない。既婚の男性は顎鬚をたくわえる。口髭は軍人のシンボルであるとして禁じられる。明るい華美な色彩で流行の慎しみのない衣服は、いかなるものであれ許されない。衣服、靴ともに黒系統である。ボタンを用いずホックを使用する⁽²⁾。

家庭では電話、テレビ、ラジオその他一切の電化製品を使用してはならない。肖像画、写真のたぐいも許されず、簡単な家具のみがみとめられる。パーティ・ゲーム、映画、新聞も禁じられている。

「教会戒律」に示されているかかると異なるアーミシュのすがたは、必ずしもかれらがヨーロッパに居住していた時にすでに確立していたわけではない。むしろ、アメリカ到着後に Englisher との異なりを明確にするために確立したのである。すなわち、かれらはヨーロッパにおいては近隣農民と全く同じコスチュームであり、この点での異なりはみられない⁽³⁾。ところがアメリカでは、かれらのそれがペンシルバニア一帯の Englisher と非常に異なっており、この異なりがアーミシュの生活法の再編成に重要な道を提供したのである。「この世的なもの」との分離、「つり合わなくびき」を共にしない忌避という宗教的原理は、Englisher のもつ生活慣行を「この世的」と認識させるとともに、かれらがヨーロッパから携えて来た農村文化に意味づけをあたえ、それを中核に制度化することによりシンボリックな表象形態を得たのである⁽⁴⁾。

前述のごとく、農業ないしそれと関連した一部職業以外はかたく禁じられている。農業はきわめて安定したすがた

を示しており、唯一の聖書の職業としてとくにアーミシュの積極的関心と価値を構成している。このことはかれらがヨーロッパで小農階層に属していた歴史的事実に加えて、農業がこの世的なものとの接触を極度に忌避し、その宗教的原理を展開させるに最も好条件を備えた職業であることにより支持されている。したがって、農業の基盤たる農場所有がすべてのアーミシュの一致した願望であることにより支持されている。長時間労働に勤み、この世的娯楽を慎しみ、自家製の質素な衣服を身につけ、高価な機械器具の購入を抑制するといった独自の禁欲生活は、青年にとり一般に早い時期の農場購入を容易にしている。金銭は農地および若干の生活必需品購入に際してのみ、必要な価値を有するにすぎない。

このようにみてくると、アーミシュはかれらの解釈する聖書に由来する宗教的原理と、外部社会、優勢な異教文化からの忌避や隔絶の可能性に最上の条件をもつ生活手段である農業を中核とした「宗教＝農業複合体」(religio-agricultural complex)とも呼びうる価値体系をめぐる特異な文化を所有しているということができようであろう。その宗教的原理は成員のエネルギーを成功と報酬をもたらす農業へのひたむきな献身に方向づけ、同時に、農業への献身労働は宗教的原理に反する接触や諸活動から成員を後退させ、相互補完的にアーミシュのウェイ・オブ・ライフを形成しているのである。

註

- (1) John A. Hostetler, *Amish Society*, 1968, 59 ff. ホステトラーはオハイオ州バイク郡アーミシュの「教会戒律」を記載しているが、本来これは口伝であり、印刷に付されることは稀である。ましてや、英訳で出版されている点は注目すべきことで、その伝統的慣習が大きく変化しつつあることを物語っている。尚「教会戒律」は教会区ごとに決められている。
- (2) この慣行のゆえにアーミシュは“hook-and-eyes Mennonite”とも呼ばれている。
- (3) 現在のアーミシュ・コスチュームは、フאלツの博物館にみられる展示とはほとんど同じであるという。(John A. Hostetler, *Old World Extinction and New World Survival of the Amish*, *Rural Sociology*, 20, 1955, p. 216)。
- (4) John Gillin, *The Ways of Men*, 1948, p. 212; John A. Hostetler, “The Amish Use of Symbols and Their Function

in Bounding the Community", Journal of Royal Anthropological Institute, 94, 1, 1964, 11—22.

(5) Walter M. Kollmorgan, "The Agricultural Stability of the Old Order Amish Mennonites of Lancaster County, Pennsylvania", American Journal of Sociology, 49, 1943, 233—41.

(6) John Umble, "The Old Order Amish of Lancaster County, Pennsylvania", MQR, 1943, 17, 3, p. 210.

(7) John Gillin, op cit., p. 213.

四、自文化運動

「忌避」を中核とするアーミシュの宗教的原理による意味づけをもつ特異な文化形態は、一八世紀から今日に至るまでの二百数十年間ほとんど変ることなく脈々と持続されている。本節においては、アーミシュがアメリカ文化の只中に生存しながらもそれに同化することなく、「宗教＝農業複合体」という価値体系を中心とする、エスニックなから特有の文化保持に成功している主たる要因を、社会＝文化的孤立、内的結合、社会統制の三側面から考察していく。

(一) 社会＝文化的孤立

アーミシュがアメリカ文化の強力な圧力に対する抵抗に著るしい成果を収めている一つの要因は、かれらが何より社会＝文化的孤立を達成していることである。都市部からはなれて広大な土地を占有し、独自の農村共同体を形成し自給自足の経済を営んでいる。ホステトラーは、ヨーロッパにおいてアーミシュが消滅し、また十九世紀に渡米したアーミシュ・グループがその伝統の多くを喪失しやがてメノナイトに吸収された事実、そして十八世紀入植のアーミシュのみが今日まで存続している事実の最も重要な原因は、この共同体形成の成否によることを指摘している。⁽²⁾

都市部との接触は必要最少限に抑えられる。農業ないしそれと関連した職業のみ（石工・大工・鍛冶工）が許される。農産物販売のために都市との関係を若干もつとしても、都市の中核部および非経済的側面での接触はほとんどみること

ができない。⁽³⁾

外部社会の慣習や文化的衝動をもたらすのにすぐれた刺戟剤であるラジオ、テレビ、新聞、雑誌といった情報源は一切許されない。映画もまた不道徳的行為に導びくものとして固く禁じられる。許される読書範囲は極端に限定され、最も好んで読まれるものはルター訳ドイツ語聖書であり、その他初期再洗礼派の著作、祈祷書、説教集等が読まれている。⁽⁴⁾

かれらの教育制度も社会Ⅱ文化的孤立に有益であり、幼少時より外界との接触を断つ方向性を示している。かれらはいわゆる「初等教育」(The Three R's Education)のみに教育の意義をみるにすぎず、高等教育の必要性を認めない。高等教育は Englisher と接触し、農民となる意欲を減退せしめるのみと評価している。⁽⁵⁾初等教育においても、Englisher との統合学校に反対し、かれら独自の単級学校を教会区ごとに設置している。家族により子女に与えられるアーミシュの関係枠組の強化に助力することがこの学校の機能の一つである。ここでは主にドイツ語教育が行なわれる。日曜の説教礼拝はドイツ語であり、推奨される読書がドイツ語の宗教文献であるため、ドイツ語教育に意が配られるのは当然である。

アーミシュの主たる言語は「ペンシルバニア・ダッチ」と呼ばれる中高ドイツ語の方言である。アーミシュ共同体内ではこの言語による会話がなされる。英語は学校で教えられ、Englisher と接するときのみ用いられる。かくしてアーミシュは三言語使用者といふことができる。⁽⁶⁾かれらの言語生活もまた、その社会Ⅱ文化的孤立を助長するに有効な遮蔽物となっているのである。

子女が社会的存在として機能するために必要とする初歩的な行動のパターンを学習するのは、家族という人格化された親密な結合における接触においてである。家族における子女の訓育もまた、外部社会から物理的に、社会Ⅱ文化

的に分離するように配慮され、すべてアーミシュ・ウェイ・オブ・ライフに志向されている。アーミシュ共同体に忠実な成員に子女を社会化することが両親の義務でもある。あらゆる機会を通じて自らを範とし、聖書、祈祷、あるいは教会戒律を教える。説教礼拝には家族全員が出席する。

アーミシュ児童は幼少時よりかかる環境の中に養育されるために、その文化の中核的な価値体系への志向性はきわめて早い時期にかねらのパーソナリティ構造に内在化しているのである。⁽⁷⁾ つまりパーソナリティ発達の初期の段階において、狭隘なる農村共同体に唯一の世界として愛着を抱き、その職業、居住、家族、交友関係そして宗教信仰ともに、両親により規定されたパターンに従うべく方位づけがなされるのである。かれらの関心の地平はきわめて局限されたものであり、自らをアメリカ社会と同一視することは全くないのである。⁽⁸⁾

(E) 内的統合

外部社会の優勢な文化的影響に反作用し、自己の文化特性を持続させるために、アーミシュ共同体はその内部における強固な内的積分化をことのほか必須の要件としている。しかして、かれらはこの積分化の要請をみたすべき種々のメカニズムを構築しており、高度な内的統合を達成しているのである。

アーミシュの主たる宗教Ⅱ社会的生活空間は「教会区」(Church district, Kaahre)と呼ばれる小社会である。⁽⁹⁾ その規模は説教礼拝開催場所に収容可能な人数と馬車による出席可能な距離で条件づけられている。ここでの成員の相互関係は文字通り対面的(face-to-face)で全人格的なそれであり、相互に熟知し合い、その親密さあたたかさはいかに類をみない。アーミシュはそれ自体のシンボリズムを有しており、それが成員に共通の意識と行動様式を醸成している。かかる共通の宗教的、言語的さらにはエスニックな特性にもとづく結合は、教会区に一つの大きな第一次集団的構造をもたらしているのである。⁽¹⁰⁾

教会区における儀式はかれらの宗教生活上最も重要であり、それへの参与は成員に宗教的生命の高揚のみならず、社会組織に規律をあたえ一体感を醸成し不安をも払拭する⁽¹¹⁾。隔週の日曜ごとに開催される説教礼拝を⁽¹²⁾はじめとして、洗礼、結婚、葬儀といったライフ・サイクルと直結した儀式は、アーミシユ各成員はもとより共同体の統合にきわめて有用である⁽¹³⁾。

説教礼拝には教会区の全成員が出席する。ともに教役者の語る御言に耳を傾むけ、初期再洗礼派の讚美歌 (Ausbund) を唱い、祈りの時をもつ。厳肅な礼拝後、全員による会食があり、やがて予定していた友人宅への訪問に出席する。この訪問はアーミシユ共同体における成員間のコミュニケーションの最も一般的な形態であり、家族単位でなされる⁽¹⁴⁾。

再洗礼派の流れをくむアーミシユは幼児洗礼を承認しない。二〇才までにはほとんど受洗する⁽¹⁵⁾。かれらは伝道活動に全く関心をもたず、外部社会からの加入者の受入れもしない。したがってその子女の受洗によってのみ教会は維持される。かくしてかれらをアーミシユ教会にとどめることが全成員の一致した配慮となる。受洗者はこの共同体の正規の成員として、また教会の重要な一員として迎え入れられる。今やかれば一つの信仰に連なる兄弟であり、ともに神の王国に国籍をもつものだからである。

すでにのべたように、農業を極度に重視するアーミシユは青年をその信仰にもとづいて受洗しかつ農民としてこの共同体にとめおくために、強固な相互扶助の体系を構成している。アーミシユ農業の主要目的の一つはその子孫を共同体に居住させるに十分な経済力を蓄積することにある。親の援助は農場購入資金獲得に懸命な青年に大きな助けとなる。新たにスタートせんとする若き農民に資金、農具、家畜その他を贈り、かれらが首尾よく農場経営ができるように援助を惜しまない。若き農民に対する援助はアーミシユ最大の美德⁽¹⁶⁾。また、アーミシユには救済基金

ないし相互扶助基金制度があり、共同体により援助される。各種保険に加入せず、凶作時ですら公共事業促進局(W. P. A.)の援助を受けないゆえんは、この世との分離の宗教的原理とこの相互扶助によっているのである。⁽¹⁷⁾

牧師 (Bischoff, Volliger Diener) 説教者 (Diener zum Buch) 執事 (Deakon, Armen Diener) からなる教役者は、アーミシュ文化のガーディアンでありかつ共同体統合のシンボルである。そのことは教役者選出の手續きによっても明らかである。教役者は神の選びによるとの信念を有しているにもかかわらず、相当度の人的操作が加えられている。欠員が生じた場合、全教会員による指名投票がまず行なわれる。この第一次選挙の後、初代教会の故事 (使徒行伝一・二二—二六) にならない指名された数名によるくじ引が行なわれる。教会区で最高の權威をもつ牧師は教役者の互選によるのである。選出された教役者は成功した農民であることが多い。かれらの宗教的理念によれば農業成功者はすなわち教会戒律に忠実なものとの解釈が成立するからである。⁽¹⁸⁾

教役者は共同体の積分化に意を用いなければならない。ことに執事には相互関係や相互扶助の体系が円滑に作動するように、フォーマルなあるいはインフォーマルな配慮が期待されている。とり分け、マージナルな青年や教会戒律からの逸脱者との接触、助言忠告はかれに委ねられた重要な役割である。⁽¹⁹⁾

アーミシュの社会—宗教生活にみられる緊密な相互関係あるいは相互扶助のほかに、主婦による礼拝準備や青年の歌の集いもまた内的積分化に重要な機能を果している。アーミシュは専用の教会堂をもたず説教礼拝は順番に個人宅で開催される。⁽²⁰⁾ そのために礼拝前日には、清掃やベンチ搬入といった準備が、さらに二百名近くの会食の準備が必要となる。この際の主たる役割は主婦に委ねられる。多くの主婦が集り談笑のうちに準備万端がととのえられるのである。青年たちは日曜の夕方礼拝が開かれた家で歌の集いをもつ。讚美歌が礼拝時よりも早いテンポで唱われる。時としてフォーク・ソングが唱われることもある。歌の集いは青年の唯一の娯楽であり、また配偶者選択の絶好の機会と

もなっている。

アーミッシュ共同体には家族以外の強力な下位集団形成はみられないが、かかる特殊集団による相互関係は観察される。ことに外部社会で一般的ないわゆる娯楽を禁じられているかれらにとり、頻繁に行なわれる訪問とともに、これらの相互関係は重要な緊張処理機構 (tension management) としても機能していると思われる。

いずれにせよ、他のアーミッシュ成員との完全な相互関係を保持することは聖書の原理と調和する目標達成の動きなのである。そして完全な相互関係を剝奪されたものは極端なフラストレーションに陥らざるをえず、これに対して、相互関係のうちにあるものには「揺り籠から墓場まで」の社会保障が、さらには墓場をこえた確かな保証すら、アーミッシュのあらゆる体系によりもたらされるのである。⁽²¹⁾

(三) 社会統制

アーミッシュは幼少時より家族においてその文化特性に適應すべく訓育され、長じての受洗に際して教会戒律を順守すべく誓約するなど、成員は家族、教会、共同体によってかれらがとりうべき唯一の志向性があたえられる。さらに成員間に顕著にみられる親密な相互関係あるいは相互扶助などの機構は、この文化目標達成にすぐれた効用をもたらしている。

しかしながら、教会戒律を犯しその文化特性さらには共同体の存続に危機をもたらすがごとき逸脱行為が生じた場合には、アーミッシュ特有の忌避追放 (Meidung, Shunning) の措置が講ぜられる。これはアーミッシュがメノナイトから分裂する際の論点となった問題にはかならず、アンマンの伝統が今日に至るまで依然強固に保持されているといふことができる。

ことに今日のごとく、広範な流動が可能となり交通通信が容易となれば社会Ⅱ文化的孤立は至難となり、アーミシ

ユ 共同体の相互連帯性は *Engischer* と同様の生活様式を願望する成員の存在で重大な脅威を受けるのである。教会戒律の若干のタブーが改訂されつつあるとしても、その全面的な推進はかれらの文化特性および安定した共同体構造を崩壊の危機にさらすことにほかならない。またアーミシユは外部社会を対象とした伝道活動を否定するゆえに、集団存続のためには成員の外部社会ないし他の宗教集団への転出防止もかれらの主要関心事である。事実、忌避追放はかかる事態に対処する歯止めの作用をもっているのである。

かくして「この世的なもの」のシンボルである自動車をはじめとする現代文明の所産の使用を願う成員は、宗教的報酬はもとより、共同体によってあたえられるべき実際の報酬が拒絶されることはもちろんであるが、さらに共同体全成員の意志にもとづく忌避追放のペナルティが課せられるのである。

逸脱者が生じると説教礼拝後の会合で教役者がこの案件を提示する。これには教会員のみが出席し訪問者、未受洗者には退去が求められる。罪状が軽微であれば再度違反しない旨確約 (*höchst*) することで許される。しかし重大な逸脱の場合には全成員の配剤に委ねられる。全会一致で忌避追放が決定されると、かれは「この世的なもの」「神と人とを拒絶したもの」として一切の社会関係が絶たれる。食事は別卓であり、必要な会話以外は許されない。夫婦関係も絶たねばならない。かれはこの共同体における生存基盤の喪失という運命に直面するのである。今やかれは共同体ではアウト・カーストであり、事実生ける屍である。教会復帰が許されずに死亡すれば、かれは来るべき栄光の世においてもまたアウト・カーストとなるからである。⁽²²⁾

忌避追放は成員にとり非常な苦痛をあたえるためにすぐれた効果を發揮する。忌避されたものとりうる道は二通りである。直ちに前非を悔い教会復帰を願い出るか、さもなければアーミシユとの関係を断つかである。⁽²³⁾ 中西部諸州の教会区では、道徳的逸脱のみがその対象となり、無抵抗主義信仰をもつ他のキリスト教会に転会するのであればも

や適用すべきでないとの解釈もみられる。⁽²⁴⁾しかしこのこと自体すでにアンマンの伝統からの離脱というべきである。

教会復帰は教会員の一致した同意が必要である。復帰を頑強に拒むものの多くは進歩派アミッシュか保守的メノナイトに加入する傾向がみられる。⁽²⁵⁾

ともあれ、忌避追放はアミッシュ文化目標およびその制度的手段からの逸脱を防止する最強の効果をもつ機構である。すべての社会関係から逸脱者を隔離することにより、共同体の他の成員に対する汚染の脅威を最少限にとどめる地位がかれに与えられると同時に、それが発効されることによって支払らねばならない代償の如何に大なるかを成員に熟知させるからである。

註

(1) ガトキンドはアミッシュが外部からの侵蝕に抵抗するのに成功している要因として農村という環境をあげ、その社会構造をはじめ歴史的発展や価値志向性は本質的に補足的であると述べている (P. C. W. Gutkind, "Amish Acculturation", *American Anthropologist*, 60, 2, pt. 1, 1958, p. 376)。しかしながら、かかる地理的限因のみで説明しつゝその理由は不十分である。

(2) John A. Hostetler, "Old World Extinction and New World Survival of the Amish" *Rural Sociology*, 20, 1955, 212—219.

(3) M. H. Kuhn, "Factors in Personality: Socio-cultural Determinants as seen through the Amish", *Aspects of Culture and Personality—A Symposium*, ed. by F. L. K. Hsu, 1954, p. 48.

(4) H. S. Bender, *Two Centuries of American Literature 1727—1928*, (Studies in Anabaptist and Mennonite History, No. 1), 1929, p. 11.

Robert Friedmann, *Mennonite Piety Through the Centuries* (Studies in Anabaptist and Mennonite History, No. 7), 1949, p. 244 ff.

(5) Stanley A. Freed, "Suggested Type Societies in Acculturation Studies", *American Anthropologist*, 59, 1, 1957,

p. 61. M. H. Kuhn, op cit., p. 49.

(9) John A. Hostetter, Amish Society, 1968, p. 139.

(7) ケーレンの前掲論文をこめ、エンズルが Journal of Educational Psychology に発表している一連の比較研究 (T. L. Engle, "An Analysis of Themes on the Subject of War as Expressed by Amish and Non-Amish Children", 35, 1944, 211—219, "Attitude 267—273, "Attitude Toward War as Expressed by Amish and Non-Amish Children", 34, 1943, 206—214) 参照。
Differences Between Amish and Non-Amish Children Attending the Same Schools", 34, 1943, 206—214) 参照。

(8) Neal Gross, "Cultural Variables in Rural Communities", American Journal of Sociology, 54, 1948, p. 346.

(9) ホステッターの算出によれば、平均人数一六八名(教会員七九、非教会員八九)の核家族数四二二(J. A. Hostetter, Amish Society, p. 81)の平均面積はペンシルベニア州で四・三平方マイル、インディアナ州で六・八平方マイル (ibid., p. 72) である。これはアーミッシュ共同体をインディアン州の "Little Community" とみなせるのである (ibid., p. 3 f)。

(10) ルーミスはアーミッシュ共同体を家族的ゲマインシャフト的タイプの社会体系として規定し、現代文明にみられるようなシャフト的タイプの高度な合理的社会体系と対照的であると述べている (C. P. Loomis and J. Allan Beegle, Rural Social System, 1951, 11—30)。

(11) George C. Homans, "Anxiety and Ritual: The Theories of Malinowski and Radcliffe-Brown", American Anthropologist, 43, 1941, 164—72.

(12) アーミッシュの父祖たちは教会から忌避追放され、あるいは迫害で常に居所をかえていたために、教会堂をめぐることがせず自分たちの家で秘かに礼拝を守ったのであり、また必ずしも毎日曜礼拝をめぐることができなかった。この慣習が今日まで持続されているのである (John Umble, "The Old Order Amish of Lancaster Co.", MQR, 17, 3, 1943, p. 214)。

(13) Charles P. Loomis, Social Systems: Essays on Their Persistence and Change, 1960, p. 216.

(14) この訪問はむしろ親族訪問に近いヒュームスをもっている。かれらは大家族制をとっており、過去二百年にわたる内婚制は、この社会を一つの大家族集団としていえるからである (P. C. W. Gutkind, "The Old Order Amish People of Northern Indiana", Man, 53, 1953, p. 114)。

(15) 洗礼者福音書は信仰告白 (Bekentnis der Tauf) とし、「洗礼者の教会の戒律 (Ordnung) が必要であると述べ、この問題に就いて「然り」と答えるなければならない (Harvey J. Miller, "Proceedings of Amish Ministers Conference, 1826—

- 31", MQR, 1959, 33, 2, p. 141)。
- (9) Stanley A. Freed, op cit., p. 61.
- (17) John Gillin, op cit., p. 215.
- (81) Elmer Lewis Smith, *The Amish People*, 1958. 第四章「教団指導者の教育」(四四一—五二頁) 参照。
- (61) John Umble, "Amish Ordination Charges" MQR, 13, 4, 1939, p. 235 f.
- (20) 註(21) 参照。この文章の背景は "House Amish" の記事に於ける。
- (18) Charles P. Loomis, *Social System*, 1960, p. 221.
- (23) John Umble, "The Amish Mennonites of Union County, Pennsylvania, I. Social and Religious Life", MQR, 7, 1933, p. 92. "The Old Order Amish of Lancaster County", MQR, 17, 3, 1943, p. 217.
- (23) Stanley A. Freed, op cit., p. 62.
- (24) John A. Hostetler, *Amish Society*, p. 65.
- (25) 教会復帰に關しては John Umble, "The Old Order Amish of Lancaster County", MQR, 17, 3, 1943, p. 218 参照。ここでいう進歩的アーミッシュとはニューチャー・アーミッシュのことである。一九二七年メリーランドの牧師モーゼス・M・ビーチの刷新運動に端を発するグループで、旧派が否定する日曜学校、教会堂、電化製品、自動車などに関してやや進歩的な姿勢をもっている。"Church Amish" と呼ばれることもある (ME., I. 254)。保守的メノナイトとは、かつてアーミッシュであったメノナイト (第二節註(21) 参照) 及び「古メノナイト」と呼ばれる Mennonite Church を指す。アーミッシュは非アーミッシュを一括して "Englischer" または "anner Satt Leit" というが、この概念にメノナイトのみは除外されており、"Mennische" と呼ぶことが最近意識をめぐらさる (John A. Hostetler, *Amish Society*, p. 141)。

五、結語

アーミッシュが他のアメリカ・キリスト教界に観察されるごときアメリカニゼーションのプロセスを経過することなく、アメリカ移住後すでに二百数十年を経た今日においても、依然としてエスニックな特質をもつ異質な文化を展開

させている要因は何であるのか。かれらが文化変容に反作用する「自文化運動」として、いかなるメカニズムを構築しているのか。このことを明らかにせんとすることが本稿のもつ課題であった。

すでに明らかにしたように、アーミッシュは「この世的なもの」を徹底的に忌避するという宗教的信念のゆえに、メノナイトから分裂したセクト集団であり、ことにその宗教的信念を入植地であるアメリカにおいて、ヨーロッパから携え渡ったエスニックな生活様式でシンボリックに表象し制度化したのであった。この意味で確かにエスノセントリックなアーミッシュの文化形態は実にかれらの宗教的信念のシンボルにはかならない。

したがってアーミッシュが宗教的共同体としてその宗教的信念を保有していく限り、そのシンボルたる特異な文化形態の維持に積極的でなくてはならない。かれらが「この世的なもの」とみならずアメリカ社会にドミナントな文化を受容するとすれば、もはやかれらはアンマンの伝統をくむアーミッシュではなくなってしまうからである。

この文化目標達成のために、アーミッシュはそれ自体を存続させていく集団的かつ意識的な努力、すなわち自文化運動を積極的に展開しているのである。(一)農村部に自給自足的生活の場を築くことにより、地理的のみならず社会的に文化的孤立を計り異教文化との接触の可能性を著しく減少している。(二)小社会を形成し、成員間の親密な相互関係と相互扶助の体系を展開させ内的積分化を効果的にしている。(三)さらに逸脱者に対する強力なペナルティ制度を確立し極度に逸脱の防止に努めている。アーミッシュの自文化運動のメカニズムはこの三項に要約することができる。

全体を通観して、アーミッシュ共同体はかかる自文化運動によりきわめて密度の高い凝集性を示している。マートン⁽¹⁾のいう「同調型」(conformity)の成員による共同体ということができよう。かれらがアーミッシュとして自らを規定していくには文化的目標にふくまれる全項目を受容しなければならず、また目標達成のための制度的手段を用いなければならぬからである。

とはいえずでに示唆したごとく、中西部諸州のアーミッシュ共同体においては「教会戒律」の若干の改訂がないわけでもない。たとえば馬耕が困難な場合にのみ固定エンジン・鉄輪トラクターが許されるなどである。この改訂は「戒律のための礼拝」(Ordnungs Gemeinde)で全会一致により採択される。しかしこのことはアメリカ文化への無条件の文化変容が許されていることを意味するものではない。それを若干受容するとしても、そこには共同体による選択がなされ現存する価値体系にこの新しい実践を積分するのである。イトトンがハッターライトに關してのべている「統制された文化変容」(controlled acculturation)⁽⁷⁴⁾は、アーミッシュにおいても妥当すると思われる。アーミッシュの統制された文化変容においても、共同体自体の価値体系の根本的否定はありえない。たとえばかれらが新様式を採用したとしても、個人的にアメリカ文化の主流に自己確認をすることは考えられない。依然としてかれらはアーミッシュであり、そのアーミッシュ・ウェイ・オブ・ライフに忠実なのである。

註

(1) Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, 1949, p. 133.

(2) Joseph W. Eaton, "Controlled Acculturation, A Survival Technique of the Hutteries", *American Sociological Review*, 17, 3, 1952, 331—40.

付記 本稿を補うものとして拙稿「アーミッシュの宗教生活」(『梅花女子大学文学部紀要』Ⅶ・一九七〇年)を参照されたい。

古代朝鮮の信仰と巫教

柳 東 植

古代人の信仰を伝えるものに神話と儀礼がある。もとより神話と儀礼は一つの原始的心性と事実を伝える二つの側面に過ぎない。儀礼は行為的神話であり、神話は言語的儀礼である。神話は儀礼の意味を明らかにし、儀礼は神話の本義を描き出す。そして古代に於いては儀礼と神話は宇宙と社会秩序の維持に決定的な役割を演ずるものとして繰り返された。⁽¹⁾

神話は太初 (ab initio) に於ける神話的出来事の報告であるとエリアーデ氏は述べる。⁽²⁾ 即ち聖なる創造の物語りであり、歴史的存在と行為に实在性を与える神的祖型の啓示である。そして「神話の主な機能は、すべての祭儀ならびにすべての人間の本質的活動に対する模範的典型を確立することである」。換言すれば、祭儀はこの神話的祖型の反復的行為である。従って、「いずれの儀礼も、その神的なモデル、祖型を持つ」⁽³⁾ つまり、太初に於ける宇宙創造の祖型を反復再現するのが儀礼である。人間はこの祭儀を通して歴史に实在性を与え、生活を創造して行く。ここに古代人の宗教があり、彼等の信仰生活がある。

古代朝鮮の信仰を伝えるものは、やはり神話と儀礼である。幸い我々にはいくつかの始祖神話が伝えられており、又西紀二世紀頃外人の視察記録による当時の儀礼の様子が伝えられている。そこで、これらの資料を土台にして古代

朝鮮の信仰形態を探ろうとするものである。

一、始祖神話に於ける信仰形態

現在『三国遺事』に伝えられている始祖神話は檀君、朱蒙、赫居世、金闕智、首露、脱解等であるが、ここではそのなかから古代部族連合国家群を代表する三つの国の始祖神話を考察することにした。即ち、最も早く西紀前四世紀頃形成された、西北部地方の古朝鮮、それをつぐ衛氏朝鮮、そして最後に漢の楽浪郡に支配された、この第一グループを代表する古朝鮮の始祖檀君神話がその一つである。第二は、東満洲の松花江より鴨緑江にかけて存在した扶余、高句麗、沃沮等の中央グループを代表する高句麗の始祖朱蒙神話である。そして第三は、南部の三韓即ち馬韓、弁韓、辰韓の代表的な始祖赫居世神話である。

古代朝鮮の始祖神話を伝えている主な資料は『三国史記』（一一四五年）と『三国遺事』（一二八一—一二八九？）であるが、此等に先だち、『旧三国史記』なるものがあって、各々引用されているも今は伝えられていない。『三国史記』の撰者金富軾は儒者であったが故に神話的部分は簡略に記している。これに反し『三国遺事』は仏僧一然により撰述され、多少仏教的潤色を施しているとは云え、神話的要素を豊富に取り入れている。故に資料としてここでは主に後者に依存する事にする。

1、檀君神話

『三国遺事』は古朝鮮の始祖檀君について次の如く述べている。

魏書云 乃往二千載有檀君王儉、立都阿斯達、開国号朝鮮 与高同时 古記云 昔有桓因（謂帝釈也）遮子桓雄、数意天下、貪求人世 父知子意 下視三危太伯可以弘益人間乃授天符印三箇 遣往理之 雄率徒三千 降於太伯山

頂神檀樹下 謂之神市 是謂桓雄天王也 將風伯雨師雲師 而主穀主命主病主刑主善惡 凡主人間三百六十余事
 在世理化 時有一熊一虎 同穴而居 常祈于神雄 願化為人 時神遺靈艾一炷蒜二十枚曰 爾輩食之 不見日光百
 日 便得人形熊虎得而食之忌三七日 熊得女身 虎不能忌 而不得人身 熊女者無与為婚 故每於檀樹下 祝願有
 孕 雄乃仮化而婚之 孕生子 号曰檀君王儉 以唐高即位五十年庚寅都平壤城 始称朝鮮 又移都於白岳山阿斯達
 又名弓忽山 又今旡達 御国一千五百年 周虎王即位之卯 封箕子於朝鮮 檀君 乃移藏唐京 後還隱於阿斯達
 為山神。云云。(紀異卷第一、古朝鮮條)

既に述べた如く、檀君神話をのせる『三国遺事』は十三世紀頃の仏僧一然によって撰されたものである。従つてその記述にはかなりの仏教的潤色が予想される。然しこの神話の祖型的なものは古朝鮮に淵源をもつものと思われる。神話の伝承が民衆の記憶を通してなされることと、民衆の記憶はただ祖型を止め得るといふ性格に基づいても推定されるものである。⁽⁴⁾ そもそも神話には二つの性格があると云われている。古代性と変化性がそれである。古代性とは神話の核心をなす基本的要素の古代史料性であり、変化性とは伝承者による古代性の現実的意義の表現である。⁽⁵⁾ 檀君神話のもつ古代性の中に古朝鮮時代の基本的な信仰生活の形態が保存されていると看做されるものである。一方、この神話の記録自体がその古來性を証している。それは「古朝鮮」という概念である。『三国遺事』の成つたのが高麗時代であるが故に、古朝鮮とは李氏朝鮮に対する古代朝鮮の意味ではなしに、箕子朝鮮或いは衛氏朝鮮よりも古い朝鮮であることを物語っている。要するに古代の原始信仰を伝える民族神話と見られる。⁽⁶⁾ そこで、この神話の信仰的構成要素は次の如く分類される。

(1) 天神降臨信仰

神話全体の要旨は天より降臨せる天帝の子檀君が古朝鮮を開いて、これを治め、やがて山神になったということだ

ある、その特徴は先ず天神信仰である。天界の最高神を表わすのに撰者はヒンドゥ教の最高神の一つで、のち仏教に包摂されて東方の護法神となった釈提桓因よりとった桓因(hwan-im)の語を用いており、「謂帝釈也」と割註をつけ、た。帝釈は三十三天の主神にして天帝、天主とも呼ばれ、釈提桓因とも称されるからであろう。韓語の「환인」(hwan)とは光明を表わし、「환」(park)と同義語である。「인」(im)とは人格的敬称であるが故に「환인」(hwan-im)とは光明なる天神の称号ともなる。即ち「桓因」とは hwan-im の写音であるとも解される。要するに固有の天神信仰を帝釈天信仰と言語的に習合させて、一種の本地垂迹説となし、古来の原始信仰と仏教との融合を謀ったものと思われるが、元々天神信仰の表明と見るべきである。⁽⁷⁾

天神桓因はその子桓雄をこの世に降臨させた。これは東北アジア一帯に共通な、北方遊牧民的、父権的天神信仰圈に於ける天神降臨神話の一つである。⁽⁸⁾ 桓雄が降臨した処は太伯山頂であり、而も神檀樹下であった。天に近く聳えている故のみならず、天と地を結ぶ世界の中心としての聖なる宇宙山、或いは宇宙の木の信仰を表現したものと思われる。⁽⁹⁾ そこに於いて天と地、神と人間が相通じたからである。かくて、山岳信仰と神木信仰は天神降臨信仰の延長と見られるものである。

(2) 地母神信仰

熊がよもぎと、にんにくを食い、洞穴の中で忌みこもること二十一日(三七日)にして、女身の人間に化し、天帝の子桓雄と婚して檀君を生んだというのが神話の第二の骨組である。胎盤を象徴する洞窟に穴居した熊女とは地母神又は産神を意味するものと解される。日光を見ずに忌みこもること三週間にして、熊より人間へと再生したのは、死して甦える穀霊の神秘を物語るものであり、又再生を意味するイニシエーションの宗教的体験を語るものとも解される。故にこの熊女とは農耕民のもつ地母産神信仰の象徴である。

南方の農耕的地母神信仰と、北方の遊牧民文化の天神降臨信仰とは矛盾する要素であるが、これはこの神話の形成の文化的背景を考慮して理解すべきである。部族国家の形成される古朝鮮時代は既に第一次的な単純独立的文化圏に属するものではなかった。即ち父権的Ⅱ牧畜文化圏と母権的Ⅱ農耕文化圏の混合現象を呈する文化発展後の所謂第二次的文化圏に属するものと理解すべきである。西紀前五・六世紀に登場したと思われる無文土器人は初期青銅器文化のにないてであり、彼等の遺した半月形石刀は稲作農耕文化の存在を示すものである。丘陵山谷性をおびた無文土器人は恐らく熱河山地から東部滿洲を経て朝鮮半島にかけて居住した貊人であり、彼等は狩猟とともに牧畜農耕を生産手段とする性格の強い種族にして、次々と部族国家を形成して行ったものと思われる。⁽¹⁰⁾ 彼等は北方的文化伝統を継承しつつ中国より伝わった南方的農耕文化を發展させていた。そこで、部族国家形成期にあって新しい力の象徴として登場したのが農耕的地母神であり、特に穀霊のもつ再生の神秘力であった。

そして、熊の洞窟穴居禁忌による女身への再生物語りはシャーマンのイニシエーションの宗教經驗を象徴するものとも解されるが、その形態は狩猟牧畜民特有の解体と再生ではなしに、地母の胎盤に帰るか喰呑されて、再生するという農耕的—穀霊の形態をとったものと思われる。⁽¹¹⁾

熊とは北方民族の熊トーテムの表現であるとも理解されているがここでは桓因の場合と等しく、その言語的ニュアンスに留意すべきである。熊は朝鮮語「곰」(kom)の漢語訳である。朝鮮に於いて尊長者又は神を称して「가」(kam)又は「가」(kōm)と云う。日本で貊を「コマ」と読み、高句麗を「コマ」と呼ぶのはこの kom に由来するものと解すべきである。⁽¹²⁾

山丘樹木信仰が天神降臨信仰の延長であった如く、生産と関連せる諸靈信仰は地母神信仰の延長である。そして、この神話にも農耕神として既に風伯、雨師、雲師が現われている。これら諸靈は単に穀物の稔りを支配するのみなら

ず、ひいては生命、病氣、刑罰、善悪等人間生活一切をも支配していた。故にこの世を治める者は諸靈を従えるべきであった。尚ここで、天神はその子に天符印三箇をあたえて、この世を治めしめたとある。つまり三種の神器を授けたのである。天と地と下界を支配する三つの神器であり、これは東北アジアに共通な、神の靈能を表わす神話的巫具である。⁽¹⁴⁾

(3) 始祖の誕生と世界創造

天神桓雄と地母神熊女の聖婚によって生まれた神人が始祖檀君王儉である。そして彼は新しい宇宙秩序としての古朝鮮国を開いた。つまり新しい世界を創造したのである。檀君 (Tangun) は恐らくアルタイ語「Tengri」の写音であり、儉 (Köm) は (kam) の写音表記であろう。即ち檀君王儉とは Tengri-kam、天の神とも解される語である。故に檀君とは単なる君長ではなしに、天帝の子神人であり、巫君又は巫祖でもある。三韓時代に司祭を「天君」と称し、今日韓国の南部地方に於いて世襲的巫女を「단성」(Tangor)、又は「단성」(Tangul) と呼ぶのは、この檀君に由来するものと思われる。檀君は今日の巫覡と同じく、農作、寿命、病気を支配していた。そして彼は山神として祀られたのである。故に山神は降臨せる天神であり、農耕及び人生一般を支配する地神でもある。これ亦今日の巫俗に於いて祭られる最も重要な巫神である山神と一致する。故に巫俗の起源をこの檀君神話に求める場合が多い。⁽¹⁵⁾

始祖檀君の誕生は古朝鮮の開国と結びついて始めてその意義がある。檀君神話は朝鮮の開国神話であり、古代人にとっては世界開闢の創造神話であった。檀君王儉は太伯山頂神檀樹下に神市を開いた。形なき混沌たるひろがりの中に聖なる場所、即ち神壇が設けられて、ここに方向づけの基礎となる中心点が生じた。そして新しい世界、神市が創建された。神の降臨せる聖なる場所の現れ、即ち宇宙山又は宇宙木の顕現そのものが既に、世界創造を意味している。⁽¹⁶⁾ 檀君神話は世界創造神話として理解すべきである。そして、その構造は天神と地母の聖婚、又は神と人間の融

合一致に於ける新しい存在の誕生と世界の創造にある。

2、朱蒙神話

『三国遺事』高句麗条には、その始祖について次の如く述べている。

始祖東明聖帝姓高氏 諱朱蒙 先是北扶余王解夫婁既避地于東扶余 及夫婁薨 金蛙嗣位 于時得一女子於太伯山南優渤水 問之 云我是河伯之女 名柳花 与諸弟出遊時有一男子 自言天帝子解慕漱 誘我於熊神山下鴨渚辺室中知之 而往不返 父母責我無媒而從人 遂謫居于此 金蛙異之 幽閉於室中 為日光所照 引身避之 日影又遂而照之 因而有孕 生一卵 大五升許 王弃之与犬猪 皆不食 又弃之路 牛馬避之 弃之野 鳥獸覆之 王欲剖之 而不能破 乃還其母 母以物裹之 置於暖処 有一兒破殼而出 骨表英奇 年甫七歲 岐疑異常 自作弓矢 百發百中 国俗善射為朱蒙 故以名焉 金蛙有七子 常与朱蒙遊戲技能莫及 長子帶素言於王曰 朱蒙非人所生 若不早凶 恐有後患 王不聽 使之養馬 朱蒙知其駿者 減食令瘦 駕者善養令肥 瘦者給蒙 王之諸子与諸臣將謀害之 蒙母知之 告曰 国人将害汝 以汝才略 何往不可 宜速凶之 於是蒙与烏伊等三人為友 行至淹水 告水曰 我是天帝子 河伯孫 今日逃遁 追者垂及 奈何 於是魚鼈成橋 得渡而橋解 追騎不得渡 至卒本州 遂都焉 未遑作宮室 但結廬於仏流水上居之 国号高句麗 因以高為氏 時年十二歲(卷第一紀異第一 高句麗条)

朱蒙神話は既に高句麗好太王碑文(西紀四一四年)にも記されていることからして、檀君神話ともにかなり古代のものであることが知られている。⁽¹⁷⁾そして、この両神話はその構造及び構成要素に於いて多くの共通点を有しているが故に、両者の間には何等かの繋りが予想される。撰者一然もこの神話の一割註にて檀君と朱蒙の関係を次の如く記している。

檀君記云 君与西河伯之女要親 有産子 名曰夫妻 今按此記 則解慕漱私河伯之女而後産朱蒙 檀君記云 産子

曰夫妻 夫妻与朱蒙異母兄弟也

朱蒙神話の構造を檀君神話のそれに照して要約すれば次の如くなるであろう。

(1) 天神降臨信仰

神話の骨子は天帝の子解慕漱が河伯女柳花と交って朱蒙を生み、やがて朱蒙が高句麗國を開いた始祖であるという物語りである。天帝の子解慕漱は桓因の庶子桓雄に当る。事実「𡇗」桓 (hwan) が光明を意味するに對し「𡇗」解 (hae) は太陽を意味する韓国語である。又、雄は𡇗 (sut) と訓読され、漱は𡇗 (su) と音読されて共に男性を意味している。故に天帝の子解慕漱は桓雄天王と同一存在と解され得る。即ち両者とも降臨せる天神を表わしている。⁽¹⁸⁾

天帝の子解慕漱が現れた所は熊神山下である。熊神山とは「[牟]」(kan-no) 即ち神山である。従つて檀君神話に於ける太伯山に当る。

高麗時代の李奎報(一一六八—一二四一)の遺文『東国李相国集』の中、「東明王篇」に収録された『旧三国史』の逸文には次の如き記事が挿入されている。

朱蒙臨別不忍睽違 其母曰 汝勿以一母為念 乃裹五穀種以送之 朱蒙自切生別之心忘其妻子 朱蒙息大樹下 有雙鳩來集 朱蒙曰 忘是神母使送麦子 乃引弓射之 一矢俱穿 開喉得麦子 以水噴 鳩更蘇而飛去。

即ち、鳩の形相をした神母が大樹の頂きよりその下における朱蒙に麦の種子を与えたとある。ここに天神降臨信仰の延長としての樹木信仰の表現が窺われる。

(2) 地母穀靈信仰

河伯とは中国神話に於ける河神の名を借用したのであるが、ここでは朝鮮古来の農耕神を表わす為に使したものと思われる。河伯之女は檀君神話に於ける熊女と同様、天神と交って神人朱蒙を生んだ神母であり、農耕神的存在で

ある。彼女は金蛙王によって室中に幽閉された。即ち熊女の如く暗い所に忌みこもったあげく、日光に照されて卵を生んだ。そしてその卵の中から朱蒙が生れた。卵を意味する韓国語「알」(al)はまた穀粒をも意味する語である。ここに死して甦える穀霊の神秘を二重に語る強い象徴が見られる。その一つは生れた卵より再び生れる二重誕生(dvinitar)としての卵生神話であり、もう一つは地中に死して、日光に照され再生する穀霊信仰である。これは共に宗教的イニシエーション体験物語りであり、従って宗教的英雄神人の誕生を物語るものでもある。²⁰⁾ここに産神としての河伯之女の信仰と、二重誕生を象徴する穀霊信仰の表象がある。

朱蒙神話にも霊力を表わす三種の神器授与物語りがある。即ち父王の与えた弓と馬、そして母神より与えられた五穀の種子である。弓は防厄の象徴であり、馬は呪術的飛翔を可能ならしめ、種子は生命力を内蔵するものである。朱蒙はこれらの霊力を手にして高句麗を創建した。

(3) 始祖朱蒙の誕生と世界創造

天神解慕漱と地母神柳花との聖婚によって生れたのが始祖朱蒙である。彼の名を説明して「国俗善射為朱蒙」と述べているが、その内容からすれば寧ろ「祖霊(穀霊)の宿る神木(神竿)」とすべきである。何故なら朱蒙は大樹木の下で鳩形の神母より穀物の種子を授けられたが、これを象徴して高句麗の祭儀に於いては木神を立てたとあるからである。²¹⁾この風習は現在まで満洲及び朝鮮に於いて行われるもので、頂に木鳥をのせた神竿を立て、これを満洲では索莫(somo)、朝鮮では矣咄(sodtal)と呼ぶ、恐らくこれは朱蒙(鄒牟、都慕とも書く)に由来する名称であり、朱蒙神話の内容を象徴するものであろう。²²⁾

神木の立てられた処は聖所である。それは混沌たる世界に方向と秩序を与える宇宙の中心点である。そして檀君は神樹を中心に神市を建て、朱蒙は母神の降臨せる大樹を中心に高句麗を建てた。即ち世界を創造したのである。始祖

神話は実に創造神話である。

3、赫居世神話

『三国遺事』新羅始祖赫居世王条の中には次の如き記述が見られる。

楊山下蘿井傍 異氣如電光垂地 有一白馬跪拜之狀 尋檢之 有一紫卵 馬見人長嘶上天 剖其卵得童男 形儀端美 驚異之 浴於東泉 身生光彩 鳥獸率舞 天地振動日月清明 因名赫居世王（或作弗矩内王 言光明理世也云々）位号曰居瑟耶（或作居西于 初開口之時 自称云 閔智居西于云々）時人争賀曰 今天子已降 宜竟有德女君配之 是日沙梁里閔英井辺有雞竜現而左脇誕生童女（一云竜現死 而剖其腹得之）姿容殊麗 然而唇似雞嘴 將浴於月城北川其嘴撥落 因名其川曰撥川 宮室於南山西麓 奉養二聖兒 男以卵生 卵如瓠 鄉人以瓠為朴 故因姓朴 女以所出井名名之二聖年至十三才 以五鳳天年甲子 男立為王 仍似女為后 国号徐羅伐 又徐伐 或云斯羅 又斯盧 初兒王生於雞井 故或云雞林国 以其雞竜現瑞也（卷第一紀異第一）

新羅の始祖神話は前の二者に比べて後代のものであり、その構成要素に於いても、より農耕的要素を多く含んだものである。然しその基本的な構造に於いては、三つの神話は大同小異である。赫居世神話の構成は次の如く分類される。

(1) 天神降臨信仰

異氣が電光の如く地に垂れて、そこに一紫卵が生じそこから童子が生まれたとある。これは日光に照らされて孕み、一大卵が生まれて、そこから童子を得たという朱蒙神話と同一形態をとっている。これ即ち天神降臨を物語るものである。ただ天神の表現が違って来ているのが認められる。最古神話に於いては桓因、桓雄の如く天神及びその子の名が明記され、朱蒙神話に於いては単に天帝の子解慕漱とのみ記されているが、この赫居世神話に於いては天神が殆ん

ど抽象化されて、ただ地に垂れた異気と表現しているだけである。天より生まれ来た童子は身に光を發したが故に「赫居世」と名付け、又は「弗矩内」(Bulgan 光明)とも呼ばれた。これも檀君又は朱蒙に比して、より抽象的な表現である。天より垂れて来た光を桓雄と解慕漱に比するならば、赫居世は朱蒙と檀君に当る存在であり、等しく天帝の子である。

天神が光と卵の形で降臨した所は楊山の麓であった。そして国号を徐羅伐(新羅)と云い、又雞林国とも呼ばれた。これらは前の二つの神話と同様に山岳樹木信仰のモチーフを示すものである。⁽²³⁾

(2) 地母穀靈信仰

赫居世神話に於ける地母神的存在は赫居世の妃となった閼英夫人である。彼女は井戸の辺り、即ち水辺に生まれた。それは鴨綠江水辺に居た河伯の女と類を同じくする。いはば水神であり、農耕神である。彼女の生まれた井戸の名をとって閼英と命名したが「閼」の音「알」(al)は卵と穀粒を同時に意味する韓国語である。ここに強い穀靈信仰の表現が窺われる。その特徴は前の神話に於ける熊女と柳花の如く死して甦える二重誕生の穀靈的神秘にある。即ち閼英が生れたのは雞の形をした竜の脇からと述べて、一説によれば、その竜が現われて死したのでその腹をわって童女を得たとある。雞自体が卵生による二重誕生を象徴するものであろう。これをより説明的に述べたのが死した竜の腹をわって生れたという事実である。それに閼英夫人は雞の鬚をもって生まれたが、水浴によって鬚を落して聖女になったとある。これは熊より女人になった熊女と等しく俗的存在より聖なる存在への再生談と解される。そもそも水浴とはバプテズマ、即ち再生と聖化を象徴する普遍的な儀礼である。ここに死して再生する穀靈信仰と宗教的イニシエーションとの結合された表現が窺われる。

(3) 赫居世と新羅開国

前記二つの神話とは異って、ここでは赫居世が地母神と結婚したという構造をとっている。然し赫居世が天帝の子であるが故に、天神と地母の神婚という基本構造には変りがない。赫居世は新羅国を開いて光明をもって世を治めたが故に「弗矩内」(Burkhan)ともよばれた。朴 (park) は瓠状の卵より生まれたから命名されたものであると述べているが、斟 (Park) は瓠と共に光明を表わす語である。赫、弗矩、朴は等しく光明を表わし、天神とその子を表現する言葉である。赫居世が徐羅伐(新羅)を建国した所は天光が現われ、竜神が顕現した聖なる雞林であった。これ亦聖所を中心とせる建国神話であり創造神話である。

以上代表的な始祖神話の構成要素を検討したのであるが、そこには共通した一定の構造が見られる。即ち天神が降臨して地母神と聖婚して神人を生む。そしてその神人が新しい世界としての王国を開き、自然及び人間万事を治める君長となり、始祖と崇められる。ところが天父と地母の結合に於いて、天神が直線的な垂直降臨をなすに對し、地母神又は女人は死して甦える穀霊的神秘即ち自己否定を媒介とする再生の弁証法的二重誕生のイニシエーション的体験を経ねばならない。

この基本的な構造は『三国遺事』に収録されたすべての神話に反映されている。⁽²⁴⁾

註

- (1) 大林太良、『神話学入門』。中央公論社、東京、一九六六年、三八—九頁参照
- (2) Eliade, Mircea, *The Sacred and the Profane*, Harper & Row, New York, 1957, pp. 95—104
- (3) Eliade, Mircea, *Cosmos and History*, Harper & Row, New York, 1954, J. T. by 堀一郎、『永遠回帰の神話』、東京、一九六二、三三頁、

Otto, Walter F., *Theophania*, J. T. by 辻村誠三、『神話と宗教』東京、一九六六、三二頁参照

(4) Eliade, 1954, op. cit., 六三頁参照

(5) 三品彰英、『神話と文化境域』京都、昭和二十三年、五頁以下

- (6) 高橋 亨「三国遺事の註及檀君伝統の発展」『朝鮮学報』第七輯、七九頁参照
- (7) *ibid.*, 現在の巫俗に於いても「帝釈」は主要な巫神として祀られている。
- (8) 護 雅夫, 『遊牧騎馬民族国家』東京、一九六七年、六〇頁以下参照
- (9) Eliade, M., *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Bollingen Foundation, New York, 1964, pp. 266—274,
- (10) 李基白, 『韓国史新論』一潮閣、ソウル、一九六七、一九一—二一頁
- (11) 三上次男『古代東北アジア史研究』吉川弘文館、東京、一九六六、四〇八頁参照
- (12) Eliade, M.; *Rites and Symbols of Initiation*, Harper and Row, New York, 1958, pp. 90—93
- (13) 金廷鶴, 「檀君說話外傳의 神話」『歴史学報』第七輯、ソウル、一九五四
- (14) Eliade, M., *Shamanism*, pp. 420, 502 参照
- (15) トルコ、蒙古人にとつて kam はシャーマンを表わす語であると同時にシャーマンに降臨せる神をも表わしている。
- (16) 三種の神器は蒙古に於ける黒馬、環繩、投槍、日本に於ける鏡、劔、玉の如きであるが、檀君神話にはただ天符印三箇と記して、その内容が明示されていない。恐らく今日巫具として使われてゐる明凶(鏡)、神劔、神帽ではなからうかと思われる。(崔南善, 「檀君古記箋釈」『思想界』一九五四年二月号参照)
- (17) 李能和, 『朝鮮巫俗考』ソウル、一九六八年再版、『巫党来歴』複写版等
- (18) Eliade, *The Sacred and the Profane*, ref. ch. 1. Sacred Space and Making the World Sacred
- (19) 好太王碑文の中に次の一句がある。
- (20) 「惟昔始祖鄒牟王之創基也 出自北扶余天帝之子 母河伯女郎 剖卵降出生子」
- (21) 李丙燾『韓国史』古代篇 乙酉文化社、ソウル、一九五九年、七四頁以下参照
- (22) Eliade, *Rites and Symbols of Initiation*, pp. 53 ff.
- (23) 三品彰英氏は卵生神話に於ける南方文化とのつながりを強調して居るが、ここでは寧ろ文化圏を越えた普遍的なイニシエーションの象徴として捉えるべきであらう。『神話と文化境域』五五頁参照
- (24) 『三国志』『魏志』、東夷伝、高句麗条に「十月国中大会 迎降神 還於国東上祭之 置木隧於神座」とある。木隧とは木神のことであらう。
- (25) 三品彰英「古代朝鮮の祭政と穀霊信仰について」、『史林』第二十一卷第二号六二—六九頁参照

(23) 雞林国の名称の由来を述べて「脱解王時得金闕智 而雞鳴於林中」といっているが金闕智脱解王代条には又「瓠公夜行 月城西里見大光明於始林中（一作鳩林）有紫雲從天垂地」とある。「鳩林」といったのは恐らく鳩の形相をして大樹にとま った朱蒙の母とかかわりをもつ、樹木信仰の別様の表現であろう。

(24) 『三国遺事』に収録された各始祖神話の構成要素を表にして見れば次の如くなる。

要素	神話		降臨地	地母	誕生	国名	(始祖)
	檀君	朱蒙					
天神	桓 桓 桓 雄	天帝 解慕漱	太伯山 神壇樹下	熊女	(穴居而生)	古朝鮮	
			熊心山下 鴨緑辺	河伯之女 柳花	卵生	高句麗	
	赫居世		揚山麓 始林	閼英夫人	卵生	徐羅伐	(新羅)
	首露		龜旨峰	阿踰陀公主	卵生	駕洛国	
	閼智		始林		卵生	(新羅)	(金民)
	脱解		一樹林下	含達波女 王妃 (赤龍)	卵生	(新羅)	(昔氏)

二、古代の祭儀と信仰

古代朝鮮の祭儀風習を伝える文献の中、最も顕著なものは三世紀頃、晋の史家陳寿(二三三—二九七)の記した『三 国志』「魏志」、東夷伝である。外国人の客観的觀察記録である故に史実性に富むであろうが、同時にその内的理解に

乏しいものである。即ち祭典行事の外形記録にとどまって、それに対する意味解釈が欠けている。然し既に述べた如く、我々にはこれらを理解するに足る神話が保存されている。神話と儀礼は共に原初的聖なる出来事を伝えるものであり、儀礼は神話的祖型の反復行為である。故に古文獻に描写されている祭儀は、これを神話に照し合わせることによって、古代の信仰内容とその形態を把握することが出来るであらう。

『三國志』の「魏志」・東夷伝の中から古代朝鮮の祭儀風習にかんする主な記事のみを取り出して見れば次の如くなる。

扶余伝

以殷正月祭天 国中大会 連日飲酒歌舞 名曰迎鼓 於是時断刑獄 解囚徒……

有軍事亦祭天 殺牛觀蹄 以占吉凶

高句麗伝

於所居之左右 立大屋祭鬼神 又祀靈星社稷……

以十月祭天 国中大会 名曰東盟

其国東有大穴 名隧穴 十月国中大会 迎隧神 還於国東上祭之 置木隧於神座

滅伝

常用十月節祭天 晝夜飲酒歌舞 名之為舞天 又祭虎以為神

韓伝

常以五月下種訖 祭鬼神 羣聚歌舞飲酒 晝夜無休 其舞數十人 俱起相隨 踏地低昂 手足相応 節奏有似鐸舞

十月農功畢亦復如之 信鬼神 国邑各立一人 主祭天神 名之天君 又諸国各有別邑 名之蘇塗立大木具鈴鼓 事

鬼神 諸之逃至其中 皆不還之……

以上の記事内容は次の如く分類される。

事項	国名		祭名	祭期	祭神	規模	祭状	随伴	
	扶余	高句麗						解囚徒	断刑獄
			迎鼓	殷正月 有軍事	天神	国中大会	連日飲酒歌舞 殺牛占吉凶	断刑獄	解囚徒
			東盟	十月	天神・隧神	国中大会	迎隧神 置木隧於神座	断罪囚 (無罪獄 有罪諸加評議)	
			(蘇塗)	五月下種訖 十月農功畢	天神・鬼神	国邑(各邑)	昼夜飲酒歌舞 立大木鼎鈴鼓	諸之逃至者	不還之
			舞天	十月	天神・虎神		昼夜飲酒歌舞		

西曆紀元前後で古朝鮮の時代は過ぎ去り、西北部は漢の楽浪郡の下に置かれた。しかしここには漢人にとって目立つ程の部族的祭典がなかったのか、又は漢文化政策のための庄迫の結果か、その地方の祭儀については何も記していない。然し辛い狩猟牧畜民的性格の濃い北部の高句麗と扶余、そして農耕の発達せる南部の韓及び濊の各祭儀に関する記録が伝えられている。これらは古代朝鮮全体の祭儀と信仰内容を知るに足る資料である。その内容は次の如く分

類される。

(一) 祭天儀礼と光明信仰

既に考察せる如く神話の第一構成要素は天神降臨信仰であった。そして古代の祭儀の中心には天神を迎えてこれを祭る祭天行事があった。収獲を終えた空高い十月を迎えて、古代朝鮮人は感謝と祈福の祭りを同時に天神に捧げた。扶余の迎鼓祭とは天神を迎えて賽神するという意味であり、高句麗の東盟祭はこれを東明とも記す如く光明なる天神又はその子である始祖東明王への祭りの意味で、やはり祭天を表わす語である。韓の蘇塗とは大木、神竿を立てて天神を迎え司祭天君をして祭天を主祭せしめた。濊の舞天祭とは、その言葉の示す如く歌舞を以って天神を祭る行事を現わしている。

最高神としての天、又は天神信仰はウラル・アルタイ族に普遍的な信仰である。⁽²⁷⁾ 従ってアルタイ族の一派である古代朝鮮人にとって天神信仰と祭天儀礼とは基礎的なものであった。天神信仰は自然とその降臨せる存在としての山神及び樹木神を信仰し、天帝の子始祖霊を信仰した。然し天神の最も普遍的な表象は天の光明であった。従って古代朝鮮人にとって天神信仰は光明信仰として現われた。

古代人にとって天神光明信仰がより明確に示されたのは、彼等が東に移動して満洲及び朝鮮半島に進出した時であつたらう。彼等は天を仰ぎつつ日の出づる東方に向って移動して来た。そして自ら東方の光明、即ち「計」(par) 光明) 族であると自覚し、これを表明した様に思われる。これを漢人は異民族を禽獣視する意味で「豸」扁を付し、「豸」の字で表記したと思われる。豸は貉とも記し、その漢音は「バク」である。⁽²⁸⁾

朝鮮語の「計」(park) は「박」(pak 光)、「計」(par 明)「計」(pur 火)等の音韻変化をするものであつて、その意味は共に光明を表わしている。その始祖を「東明」と記した扶余(pnyo)は「平」(pur)の借字と見られる。⁽²⁹⁾

高句麗の始祖朱蒙も東明王と呼ばれた。三韓時代の新羅はこれを徐伐(社³⁰—Sae-par)とも記す。「新」あるいは「東」を表わし、「明」は明(明)あるいは明(pir—平野)を意味する⁽³⁰⁾。又新羅の始祖を「朴赫居世」と名付けたが「朴」は卦(park)の当字であるらしく、「赫」「白」とも記写される。「卦」の対字として多く用いられるものが「白」である。特に山岳の名称にこの字を当てた。例えば、白頭山、太白山、長白山、白雲台等である。山岳を天神の降臨せる神岳と仰ぎ、「卦山」と呼ぶに由来するもので、天神光明信仰を端的に表象するものである⁽³²⁾。

北方的天神信仰が薄く、農耕的地神信仰の發達せる南方の新羅に於いてさえ、なお光明信仰は強く残留している。「三国遺事」の赫居世神話に於いて、著者は赫居世王を「或作弗矩内王 言光明理世也」と注解している所以である。「弗矩内」とは「卦内」(Park-an)の借字であつて、これはウラル—アルタイ諸族の間に広く使用されているBurkhanに通じる語である。蒙古語 Burkhan は、仏、神、精霊等を意味し、マニ教の文献ではゾロアスターが Burkhan として語られ「光の神」の使者を意味し、広くは司靈者、予言者等を意味している。トルコ族の間では Burkhan Kam がシャーマンの信仰する神をあらわし、Parkhan はシャーマンをあらわす⁽³³⁾。要するに我々はバルカン半島より内陸ユーラシア、蒙古、満洲を経て朝鮮半島に至る一つの「卦内」(Burkhan)信仰文化圏を描くことが出来、新羅の古語「弗矩内」はこの文化圏の信仰に由来するものと解される⁽³⁴⁾。弗矩内王を光明を以って世を治める者と訳した。彼は天神の代理者であり、天帝の子であつた。そこで、光明信仰を媒介とせる祭天儀礼は時に始祖靈祭と同一視された。その例が高句麗に於ける東盟祭である。彼等は二つの神廟を建てて一つは扶余神(地母産神)を祀り、一つには高登神即ち始祖朱蒙を祀っていた⁽³⁶⁾。そこで、東盟祭を東明祭とも記している⁽³⁶⁾。

(二) 農耕儀礼と穀靈信仰

天神光明信仰をもつ狩猟民的類人が定着する様になり⁽³⁷⁾、農耕民として發展を遂げるに従つて、彼等の信仰内容は逐

次地母穀靈信仰へと傾いて行った。これは始祖神話の構造一般がこの事を物語っている。例えば、朱蒙が高句麗を開くに当って、彼に力を与えたのは天神ではなしに五穀の種子を授けた母神であった。彼は天帝の子でありながら、同時に穀靈的存在となったのである。このことは赫居世についても同じく云われる。彼は天光によって生れた「弗矩内」(Burhan)でありながら同時に「閼智居西于」(穀靈にて在ます君)と呼ばれた⁽³⁸⁾。その妃も亦「閼英夫人」即ち穀靈的存在であった。そこで古代に於ける王は単に天帝の子であるのみならず穀靈を体得せる神人として五穀とその運命を共にしなければならなかった。即ち五穀が稔らない時には王は廃せられ、時には殺害されもした⁽³⁸⁾。

そこで祭天儀礼は同時に農耕儀礼となり祭神は天神とともに地母穀神が並ぶようになった。祭天行事の行われたのは五月の下種後と十月の收穫後であった。祭天東盟祭は同時に收穫祭であった。農耕の發達せる韓に於いては收穫感謝祭に先立ち豊作予祝祭を行っていた。彼等の祭神は天神と並ぶ農耕神であった。例えば高句麗に於いては居所の左右に二大神廟を建てて一つには天帝の子東明神(朱蒙)を祀り、一つには地母神(河伯女)を祀つたとある。彼等は祭天儀礼に際し、国の東の大穴の中にある「隧神」(歳神又は生産神)を迎えてこれをまつた⁽⁴⁰⁾。大穴の中にある隧神とは檀君神話の穴居熊女即ち産土神であり地母神であろう。然しこの東明祭に於いては母神河伯の女をさすものである。そこで祭天東明祭は同時に穀靈地母神を祭る農耕儀礼であった。

農耕儀礼の中心には穀靈信仰がある。穀靈信仰のもつ重要な宗教的意味は穀物の種子が地中に死して再び甦り実を結ぶ自然法則の觀察に基づき、死を通しての再生信仰にある。否定を媒介とする復活の神秘こそ穀靈信仰のもつ基礎的な宗教的意味構造である。地母神であった熊女、河伯の女、閼英夫人はすべてこの二重誕生の原理を体得した穀靈的存在であった。

(三) 歌舞賽神と世界の創造

古代朝鮮人の祭りの状況に關し上記「東夷伝」には「連日昼夜飲酒歌舞」としてゐる。扶余、濊、韓を問はず、すべて同じ形態をとつてゐる。高句麗の東盟祭に關してはこの一句が欠けてゐるが、元來扶余とその習俗を同じくしていた高句麗は「其民喜歌舞、國中邑落暮夜男女羣聚相就歌戲」と云われ（「東夷伝」・高句麗伝）、彼等もやはり祭りに際しては飲酒歌舞賽神したことが分る。南部韓人の歌舞については詳しく記されてゐる。同じく東夷伝に「其舞うや數十人俱に起て相隨い地を踏む。低昂手足相応ず、節奏鐸舞に似たる有り」とか、高句麗人と等しく「俗歌舞飲酒を喜ぶ、琴有り其形筑に似たり、之を弾す亦音曲有り」などとするされてゐる。即ち木鐸を手にして音律に合わせて群舞する様子を示したものである。今日なお韓国の農村に於いて見られる農樂隊の歌舞に似たものである。

要するに古代の祭天行事は国中大会を開いて連日歌舞によって天神及び地母神を迎えて彼等を楽しませ、その年の收穫を感謝すると共に來るべき年の豊作を祈る儀礼祭典であつた。

祭儀に於ける飲酒歌舞は単なる娯樂ではなく、神靈を招いてこれを喜ばし彼等と交る宗教儀禮の核的部分である。飲酒歌舞は群衆をしてオルギー的なマス・エクスタシーに導く、エクスタシーの中で人々は忘我を体験し、神人融合の神秘体験をもつ。つまり天神と地母神又は神と人間の間の神話的聖婚の祖型をエクスタシーの体験を通して再現せしめたものである。ただ神話に於いては天神が人間になつて降臨したのに対し、祭儀に於いては人間が神々にまで昂揚された⁽⁴⁾。神靈を楽しまず飲酒歌舞は、結局神靈にまで昂揚された彼等自身を楽しませる宗教儀禮となつた。飲酒歌舞を通してエクスタシーを体験し、エクスタシーに於いて神人融合の宗教的喜びの極に達し得た。ここに祭りの核心としての歌舞の位置付けがある。

神人合一のエクスタシーは、原初的な聖なる世界を再現せしめる。そこに於いて人々は神靈と自由に交り、あらゆる

る不安と束縛より解放される。ここでは、すべてが可能となる。その一つの現われが囚徒の解放であった。⁽⁴²⁾ 神霊と交り豊作を祈った。むしろ神霊と共に豊饒なる新しい世界を創造したのである。ここに神話的創造の反復としての古代祭儀の意義がある。特に季節的な祭天儀礼のもつ周期的創造の意義がある。⁽⁴³⁾

註

- (25) 梁柱東『古歌研究』ソウル、一九六五年、三頁「迎鼓」を「마치다」と訳した。
- (26) 『梁書』高句麗伝
- (27) Eliade, M., *Patterns in Comparative Religion*, Cleveland and New York, 1958, pp. 58—64.
- (28) 金廷鶴「韓国民族形成史」『韓国文化史大系』第一巻、ソウル、一九六四年四二二頁以下
- (29) 梁柱東、op. cit., 三八九頁参照
- (30) 『三国史記』卷三四、地理一
李丙燾訳註『三国遺事』ソウル、一九五六年六九、七五頁
- (31) 梁柱東、op. cit. 三八九頁等
- (32) 崔南善「不成文化論」『朝鮮及朝鮮民族』第一輯一九二七年、『六堂研究』ソウル、一九五九年再録参照
- (33) Lanfer, B., "Burkhan," *Journal of the American Oriental Society*, vol. 36, 1916
Shirokogoroff, S. M., *Psychomental Complex of the Tungus*, Shanghai-London, 1935, pp. 148 f
- (34) フルカン文化論に關しては崔南善「不成文化論」『朝鮮及朝鮮民族』第一輯、三品彰英「朝鮮に於ける仏教と氏族信仰」、『仏教史学』第四卷第一号参照
- (35) 「有神廟二所 一曰扶余神 刻木作婦人像 一曰高登神 云是其始祖 扶余神之子 並置官司 遣人守護 蓋河伯女 朱蒙云」(『北史』東夷伝 高句麗条)
- (36) 『梁書』高句麗伝
- (37) 古代の朝鮮人が狩猟牧畜民であったことは彼等の神話儀礼に於いて窺われる。即ち
 (1) 神話の中に靈動物が現われている。檀君神話における熊と虎、朱蒙神話における鳩、赫居世神話における馬の如きである。
 (2) 狩猟民は骨から再生するという觀念から骨を大切にする風習がある。(大林太良、「シャーマニズムの起源について」

『東洋文化』第四六・四七輯) 『三国志』東沃沮伝によれば、彼等は「新死者皆仮埋之 才使覆形皮肉尽 乃取骨置擲中」した。これは一種の洗骨葬であり、死の穢れを落して骨を大事にする觀念から来ている。この觀念は今も南部地方の「刈刈^刈天」(洗靈祭)の中に保存されている。

(3) 狩獵遊牧民には死に際した靈魂の昇天思想と解体觀念がある。(Eliade, *Shamanism* pp. 505, 36 ff) 韓の風習に依れば、「大鳥羽を以て死を送る。其意死者を飛揚せしめんと欲す」とある。(『三国志』魏志・東夷伝・弁辰条) 赫居世王は「理国六十一年 王升于天 七日後 遗体散落于地」とあって(『三国遺事』卷一) 解体觀念を示している。

(38) 三品彰英「古代朝鮮の祭政と數靈信仰に就いて」参照
(39) 『北史』高句麗伝

(40) 「隱神」に関する明らか解説は見当らない。恐らく洞窟の神、生産神であろう。

(41) Otto, Walter F., 『神話と宗教』三五頁

(42) 「断刑獄 解囚徒」(『三国志』op. cit.)

(43) Eliade の『永遠回帰の神話』特に第二章時間の再生 参照

三、巫教としての古代信仰

『朱子語類』に「巫 其舞之尽神者 巫以工而辺人字 是取象其舞 巫者托神如舞雲之類 皆須舞 蓋以通暢和氣達于神明」とあり、『漢書釈義』にも「以舞降神曰巫」とある。「工」は上の天と下の地を結ぶ形象と見做し、その天と地の結合をもたらすのが歌舞であり、歌舞による天地、神人の結合技術者が即ち巫である。そこで巫教とは歌舞を以って天と地、神靈と人間を結び融合一体ならしめる宗教と概念される。そこでいままで考察して来た古代朝鮮の信仰形態は正に典型的な巫教であった。

古代朝鮮人の信仰の内容を伝える神話は天神と地母神の神婚、又は神と人間の聖婚による新しい生命としての始祖とその始祖による新しい世界創造としての開国物語りである。古代の季節的な祭天―農耕祭儀はこの神話的創造の祖

型を反復することによって周期的な創造をもたらし、そこに生を営もうとした宗教的行為であった。ここに巫教としての古代信仰の概念がある。

神人の融合を意味する神話的聖婚は歌舞賽神の儀礼的行為を通して現実化された。具体的には飲酒歌舞による忘我境に於いて入神体験をもつことである。忘我入神境即ちエクスタシーは歴史的現実からの解脱であり、原初的世界 (*apex*) への帰還をもたらす。この聖なる原世界に於いて人々は神々と自由に交り新しい生命と宇宙創造が可能となる。欠乏と不安にさらされて歴史に生きていた古代朝鮮人は断えずこの現実否定を媒介とする新しい創造という弁証法の衝動によって生を創造しつつ歴史を克服して行った。

巫教とは現在シベリアに於いてその典型を見出すと云われる所謂シャーマンの宗教現象の一種、又は朝鮮的シャーマニズムと思われる。エリアーデによれば、シャーマニズムとは「エクスタシーの古代的技術」(archaic technique of ecstasy) であり、このエクスタシーを通して神霊と交り人間の幸福を護る宗教的現象である。天と地、神と人間、聖と俗が隔りなく自由に相交っていた原初的な楽園回復に対する人間の普遍的な夢 (nostalgia for primordial paradisaical situation) の実現を図る民間信仰である。⁽⁴⁵⁾ 巫教は正に歌舞による神人融合の実現を図り祝福された楽園を招来せしめんとした歌舞賽神、除厄招福の宗教である。その基本形態に於いてシャーマニズムと一致するものである。然し狩猟民的文化を背景にしたシベリアのシャーマニズムと農耕民的文化を主な背景にした朝鮮の巫教との間にはそれぞれの特色が見られる。例えば、シベリア、シャーマンの成巫過程に於いて解体 (dismemberment) の幻像を持つのに対し、⁽⁴⁶⁾ 巫教における再生構造は地中暗黒に吞まれて再び日光により甦えるという形をとっている。又シベリア・シャーマニズムの重要な宗教的モチーフにシャーマンの他界飛翔 (magical flight) による神霊との交渉があるに對し、⁽⁴⁷⁾ 巫教に於いては歌舞による神霊の降臨、即ち地上に降神せしめて交渉するが如き特色と差異がある。要

するに文化的差異により、各々その特質を異にしているが、シベリアのシャーマニズムと巫教とはその宗教的構造に於いて同一なものである。巫教とは朝鮮的特質を有するシャーマニズムの一種である。

註

- (44) 李能和『朝鮮巫俗考』一頁
- (45) Eliade, M., *Shamanism*, pp. 242, 492—508
- (46) *Ibid.*, pp. 36 ff, 53 ff, 430
- (47) *Ibid.*, p. 242

現代の世俗化論争

——ルックマンを中心として——

ヤン・スインゲドール

はじめに

「ウィルソンという宗教学者は、……宗教の個人化の現象、俗人の内心倫理化の現象をもって世俗化というのであって、世俗化とは同時に非宗教化であるとはいえないのではないかと考えています。……日本の場合も、……他の各国なみの宗教の内心倫理化の傾向がみられます。」(井門富二夫、「日本の宗教事情、総論」、日本人の宗教、井門富二夫、吉田光邦編、一九七〇、四二、四四頁参照)

一九六〇年代には、西洋における宗教研究は、キリスト教神学であれ、科学的な宗教学であれ、ほとんどその全部が宗教と社会変動というテーマに焦点を定め、しかも、「世俗化」という用語に表現される一定の宗教社会学的学説が強調されていた。

一九七〇年代に入って、それに一つの転換が起ったように見える。その変化とは、宗教と社会変動というテーマへの関心においてではなく——実はこの関心はますます高まって行くよ

であるが——いわゆる世俗化現象に対する、あまりにも一方的な解釈においてである。以前は、世俗化は多くの宗教社会学者に宗教の衰微と考えられていたのに比して、最近では、多くの学者は自己の見解の再考を迫られている。

一九六〇年代には、主として二つの要素によって世俗化問題への関心が高まったと考えられる。一つは、宗教の終りを予言するように見える現代の急激な変動そのものである。もう一つの要素は、これらの変動を積極的に評価しようとする神学者の試みである。一九七〇年代においてもまた、二つの要素があると思われる。その一つは、以前からの非教会化への強い傾向と同時に、かなり新しい社会現象である一種の宗教復興である。もう一つの要素とは、神学による社会学への挑戦よりも、むしろ逆に、社会学による神学への挑戦ということである。専門的に世俗化問題を取り扱う宗教社会学者は、世俗化を非宗教化としてとる消極的な解釈も、聖書の信仰の帰結としてとる世俗神学者による積極的な解釈も、それぞれあまりに一方的であるという結論に達している。

宗教社会学者のうちに、世俗化問題を宗教の概念規定の問題に還元する傾向が見られる。より詳しく言えば、彼ら学者は、宗教の特定の歴史的形態を越える宗教性、即ち、哲学的、人間的次元における宗教性を探究しようとする。言い換えれば、世俗化という概念の研究は通例の宗教概念や宗教の測定方法の再検討をうながし、したがって、宗教と現代の社会的・文化的変動という問題も次第に新たな解釈がなされるようになってき

た。この関連において、社会における個人の位置という根本問題もますます重視され、宗教の個人化としての世俗化という見方は宗教学者のうちにますます受け入れられるようになっていく。

この問題に関する最近の文献を調べると、いつも取り上げられる名は、ウィルスンよりも、ドイツの宗教社会学者のT・ルックマン(Thomas Luckmann)である。主として、*The Invisible Religion* (見えざる宗教) という著書の中で彼の学説が唱えられている⁽²⁾。

それが恐らく日本における宗教と社会変動の問題に対する正しい理解にも役立つのではないかと考えて、ここでまずルックマンの学説を紹介し、続いて、彼の宗教社会学における幾つかの問題点を指摘し、最後にそれに私の一考察を加えたいと思ふ。

(一) ルックマンの宗教社会学の紹介

1 ルックマンによると、社会科学の最も中心的問題は今もなお個人の存在と社会体制の相互関係という問題である。この相互関係が歴史的なものであるという前提から出発して、彼は、この関係が近代的産業社会の発生によって根本的に転換したことを指摘し、社会学の新しい理論的努力が必要であると呼びかける。ウェーバーとデュルケームにしたがって社会における個人の存在の問題に対して宗教社会学の中にこそ統一的なパースペクティブが見出され、その問題が結局宗教的・問題である、という確信から、ルックマンは、現代社会における、宗教

の社会的——それは必ずしも制度的ではない——根拠の変動の分析を試みる。ところが、彼によれば、近代の宗教社会学が、教会と宗教の同一視の前提に立っている限り、不適切であり、最近の宗教社会学を特徴づけている世俗化問題の理解——または誤解——の中にもこの前提の跡が見出される。世俗化に対する正当な理論が欠けているので、その現象は多く教会の影響の喪失にあらわれる宗教そのものの病状過程と見なされる、と。要するに、宗教の客体的次元は教会及び観察できる行動と同一視され、宗教の主體的次元は教会中心の宗教性と同一視されている。

2 実際には、⁽⁴⁾ 教会中心の宗教は現代社会においてすでに境界現象(marginal phenomenon)となっており、それは決して例えばアメリカにおける教会への係わり合いの高い率とは矛盾しない、と彼は言う。したがって、「世俗化」に対する一直線理論または一次元的理論は勿論不可能である。著者は、他の社会学者にしたがって、アメリカとヨーロッパの宗教事情の異なった形態を、「内部からの世俗化」と「外部からの世俗化」と名づける。即ち、いわゆる世俗化過程によって、教会中心の宗教の内的意味の構造、あるいはその社会的位置が変化してきた、ということである。

この関連において、社会学には二つの質問が問い掛けられる。第一の質問とは、伝統的な教会宗教が現代社会の境域に押しつけられるという、いわゆる世俗化現象の原因は何であるか、ということである。第二の質問とは、伝統的な教会宗教の

代りに、社会学的分析のわく組において宗教と呼び得るものが出てきたかどうか、ということである。ルックマンによれば、今までの社会学は、主に第一の質問に答えようとして、教会と宗教そのものが根本的に同一であるという前提に立っていたため、宗教が段々消えて行くという結論に達した。ところが、彼にとって、教会宗教のこの減少が、一般に世俗化と呼ばれてきた現象の一つの側面、しかも社会学的にあまり興味を起さない側面にすぎない。現代社会の分析のためにより重要な問題は、現代文化における支配的価値は何であるか、これらの価値の社会的・構造的基礎は何であるか、これらは現代人の生活においてどのような機能をはたしているか、などという問題である。

3 続いて、ルックマンは、いわゆる世俗化過程に対する誤解が間違った宗教概念規定によるものである、と繰り返し主張する。というのは、宗教は、特定の歴史的形態の影響の下で、誤まった一般的定義が成立してきた。この定義は、機能的というよりも、むしろ本質的 (substantive) である。しかし、機能的定義のみが宗教現象の本質的定義のイデオロギー的偏見と偏狭をさげることができる、と。ところが、ルックマンの言う機能主義は、心理学的機能主義または社会学的功能主義とは違つ。より深く詮索すべきであると、彼が述べる。探究する必要があるのは、彼が呼ぶ「宗教として制度化され得るものの普遍的な人間的条件」である。これらの条件とは、すべての宗教性の源で、ある意味で個人的な宗教現象、即ち「意識及び良心の個性化 (individuation)」である。他の箇所にも著者はそれを

「人間の有機体による生理的本性の超越」 (transcendence of biological nature by human organisms) とも呼んでいる。ところが、個人の、この超越への可能性はもとより社会において実現される。個人と社会との間の一種の弁証法において、人間は意味体系を作って自我を形成し、意識及び良心は個性化する。つまり、社会秩序の超越性を主体的に体験することを含んでいる社会過程である。この体験こそ、ルックマンによって、個人的宗教性及び宗教現象の根源と呼ばれる。したがって、人間の個性化、その社会化及び宗教的自己超越は全部一致するわけである。

4 実際には、人間はこの客観的・道徳的意味体系をゼロから形成するのではなく、その体系の中に生れるわけである。意味を作ることよりも、人間は歴史に存在している意味体系を内面化することによって個性となる。ルックマンは、人間が内面化する歴史的社會秩序の基底でもあるこの意味体系 (universe of meaning) を「世界観」 (worldview) と呼ぶ。この世界観は人間を超越するものであり、個人的存在に意味を与える客観的及び歴史的な社会実在である。人間にその生理的本性を超越するための実証的基盤を与えるので、世界観は基本的に宗教的機能をはたしている。そのためこそ、彼はそれを宗教の「社会的原型」 (social proto-form) と呼ぶ。

世界観は全体として宗教的機能をはたしているけれども、その中に、より狭い意味で宗教的と呼び得る領域が見出される。というのは、全体としての世界観の sense coherence (意味を

与える機能」は象徴化の対象となり、特別な象徴をもって表現されるようになる。これらの象徴は、日常生活の事実を越える実在となるし、この象徴の次元は世界観の中に特別な領域をなしていると同時に、全体としての世界観の意味機能の代表として働くのである。この領域は「聖なる宇宙」(sacred cosmos)と呼ばれ、この聖なる宇宙を代表する象徴は宗教的象徴と呼ばれる。そうすると、ルックマンは全体としての世界観を「宗教の普遍的及び non-specific な社会的祖型」と定義したと同様、聖なる宇宙を形成するこの宗教的象徴を「宗教の特別な歴史的・社会的形態」と呼ぶ。

更に、世界観全体の焦点になっていると同時にこの世界観の中で特別な領域または層でもあるこの宗教的象徴体系は、社会体系そのものに影響を及ぼし、逆にそれによって影響される。その結果、宗教の特別な歴史的社會形態が多様に可能になる。

一つは、例えば、次のように特徴づけられる。即ち、世界観の中に特別な宗教的象徴や表現 (representations) はあるが、それらには特別な制度的基底はない。ところが、社会が複合的になるにつれて、聖なる宇宙の客観性及び社会的有効性 (social validity) を支持する特別な制度が次第に発生してくる。特別な宗教的機能だけをたす制度は、そういう意味で、宗教の一つの社会的形態と言えよう。その特徴として、明確な教義による聖なる宇宙の規格化、宗教的役割の分化、「教会」的タイプの制度の発達などがあげられる。

5 以上は、主に社会の場における宗教の祖型と歴史的な社

会形態のことであるが、ルックマンは更に彼の説を個人の場における宗教にあてはめる⁽⁸⁾。ごく簡単に言えば、社会の場において世界観が宗教の普遍的な社会的祖型であると同様に、個人の場において personal identity は個人的宗教性の普遍的祖型と呼ばれる。更に、個人的宗教性の具体的な展開過程は宗教の社会的諸形態によって定められる。聖なる宇宙と呼ばれた世界観の中における特別な象徴的層には、個人の場合は個人的意識における特別な宗教的層が相当する。即ち、内面化された聖なる宇宙がそれである。それは、客体的な聖なる宇宙との関連を保ちながらも、究極の意味及び価値の主体的体系であり、人間の identity を超越的な世界との関連において表現するものである。

更に、宗教の社会形態が宗教的象徴や表現の規格化から自律的宗教という宗教の完全な分化にまで至ると同様に、それらに相当する宗教の個人的形態は、特別な宗教的動機づけ及び解釈の具体化から教会中心の宗教性にまで亘る。制度化された宗教という社会形態に特徴づけられている社会においては、社会化の過程は当然教会中心の宗教性をもたらすのである。そうすると、このような社会に属する人間にとって、究極の意味を帯びているものは、やはり宗教制度によって公式に宗教的として指定されるものである。

6 さて、西洋文明の歴史の一つの特徴は、教会という形を取った、宗教の制度化の展開である。教会と宗教そのものが同一物であると今なお信じられているにもかかわらず、宗教の制

度化によって教会は様々な社会制度の一つとして相対的なものになってしまった。宗教のこの制度化は、より一般的な歴史過程の一部である。この歴史過程は伝統的な社会体制を近代の産業社会へ転換させた。

近代社会における教会は、一般社会における分化過程にしたがって、高度の内的自律性と共に、機能的合理性への傾向もその特徴となった。そこで、教会の規範の有効性は特別な宗教的領域に限定され、公式のモデルの、本来の全般的意味はなくなってしまう。更に、社会構造の制度的分化によって、社会体系に対する個人の関係も全く変わる。近代的産業社会における制度の規範は非常に合理化されているので、これらの規範に従いさえすれば、制度の機能が十分にはたされ、目標が達成される。必要なのは、ただ行為者に対する遂行統制のみである。したがって、伝統的社会体制の場合とは違って、近代の公共制度が個人の意識及び個性の形成に貢献することはきわめて少なくなってしまう。その結果、人間のはたらかは非常に anonymous となり、personal identity の形成は根本的に個人的な課題になる。言い換えれば、個人の生活において、いわゆる個人的範囲 (private sphere) が広くなり、それに相当して、社会構造から個人への決定 (determination) が少くなる。

● 個人の意識の、社会構造からの解放と、個人的範囲における自由は、近代社会の典型的人間には (ある程度までの架空の) 自律感の基盤を与える。この自律感¹⁰は消費者的志向 (consumer orientation) と密接な関連を有する。現代のこの消費者的志向

は、経済の産物のみに限られず、文化全体に対する個人の関係¹¹を特徴づけている。そして、この消費者的志向は聖なる宇宙に対する個人の関係にも見出される。というのは、宗教の制度化によって、教会の公式のモデルにおいて固定した特別な宗教的象徴が、聖なる宇宙における唯一の、しかも義務づけられているテーマでなくなってしまう。その他に、究極の意味を持っている新しいテーマが生れてくる。聖なる宇宙は消費財となり、個人は消費者となるわけである。

このような状態の一つの重要な結果は、個人が自分の identity だけではなく、自分の究極の意味体系をも形成するようになる、ということである。というのは、近代的な聖なる宇宙の、効力の及ぶ社会的基盤は、教会の中にも、国家あるいは経済体系の中にも見出されない¹²ので、近代の産業社会に発生してきた宗教の社会的形態の特徴は、聖なる宇宙は社会制度または他の第一次的な社会制度¹³によっても媒介されていない、ということである。「消費者」はそれに直接に接近できるので、宗教は本質的に「個人の領域」の現象になっている。そういう意味で、この新しい宗教形態は以前の諸形態とかなり違うのである。以前の形態は、社会の制度的構造の中に幅広く拡散したかたちの宗教、あるいは特別な宗教的機能だけをたす制度としての宗教であった。

消費者が直接に聖なる宇宙に接近できるという主張は、聖なる宇宙が第一次的制度によって媒介されない¹⁴ので宗教の強制的なモデルは存在しないということの意味ではいるけれども、

宗教的諸テーマが全く社会的に媒介されていないことを意味しない。これらの宗教的テーマは、個人・領域における体験から生じるものだけあって、きわめて主体的ではあるが、いわゆる第二次的制度によって受け入れられる。これらの第二次的制度は、個人の領域の中に生じるテーマを表現しようとし、その成果を消費者に返そうとする。したがって、近代社会における個人の宗教性とは、個人が消費者のように種々の宗教的テーマのうちから自由に選ぶことができ、自己の究極的意味体系を形成することができる、ということである。この個人の宗教性は、もはや第一次的制度より支持及び確認を受けず、他の「自律的」個人からの不安定な支持に依存している。言い換えれば、個人の宗教性は、主として個人・領域に見出される他の個人によって社会的に支持されている。この関連において、ルックマンは核家族の重要性を指摘する。しかし、家族以外の人からも個人的な究極的意味体系への支持が得られ、グループになる場合、これらのグループはセクト的性格を帯びやすいし、第二次的制度に発展することもあり得る。

7 最後に、ルックマンは、「自律的個人」「自己実現」「家族主義」(Familism)などのような、近代的な聖なる宇宙における様々の支配的テーマを指摘した後、現代世界に対して自身自身の価値判断を述べる。

彼によれば、宗教の個人化は実際に両面の現象である。第一次的制度が個人に究極的意味を提供し得なくなるので、社会構造はある程度まで非人間化する。宗教の新しい社会形態、即ち

根本的に個人化された宗教性は、社会構造のこの非人間化を支持してはいるが、それと同時に人間の意識が社会構造の束縛から解放される。この解放は、個人生活の自律性にとって今までになかった大きな好機となっている。しかし、一方、大きな危険をも含んでいる。というのは、「大事をよそにして、(個人の領域の)安逸にふける」という危険がそれである、と。

(二) ルックマンの宗教社会学における幾つかの問題点

以上は、ルックマンの宗教社会学のごく大ざっぱな紹介にすぎないが、彼の学説はどういうふう⁽¹⁵⁾に評価されているか、そして、その中にどのような問題点があるか、ということについて簡単な一言を加えたいと思う。便宜上、この考察を三つに分けることにする。

1 ルックマンの宗教概念規定

ルックマンの第一の業績は、彼が宗教概念を教会中心の宗教という特定の歴史的形態からはずしたことにあ⁽¹⁶⁾ると思われる。しかし、教会と宗教そのものがあまりにも同一視されてきたという、彼の批判は主に厳密な意味での宗教社会学に対するものであり、宗教学自体の業績は十分に認めている。多分次のように言える。正に宗教学の業績を受け入れることによって、彼は伝統的な教会中心の宗教社会学のわくを越えることができた、と。したがって、彼の宗教論を「宗教学的な宗教社会学」と呼ぶことができよう。⁽¹⁶⁾

更に、彼が教会以外に宗教現象を探求していることから、当然に個人の場合における宗教が強調されることになる。彼にとっ

ては、宗教というものは、宗教の歴史的形態以上のものであり、実際には社会を維持し、個人に identity を与える全ての客観的・道徳的意味パターンのことである。したがって、全ての社会に宗教が存在し、全ての人間は宗教的である。そういう意味で、ルックマンがある程度までウェーバーとデュルケイムの説を総合し得たと言えるかも知れない。何故なら、彼の言う「意味」は、社会秩序の意味も、個人の行動に与えられている意味も、この両方を指すからである。⁽¹⁶⁾

ルックマンの宗教概念に対する批判は、主に、宗教の本質的定義を主張する学者からくる。⁽¹⁷⁾ 彼らは、ルックマンの機能的定義があまりに広く、宗教学の対象がいまいになるということに指摘する。というのは、ルックマンは、宗教を結局人間性 (the human) と同一視しているので、宗教学の限界は定められなくなってしまうし、独立の学問としての宗教学は不可能になるのではないかと考えられる。アメリカの宗教社会学者のバーガー (Berger) の言葉を借りて言えば、「自己超越への人間的能力において宗教の人間学的基礎を指摘するのはよいことであるが、その基礎と宗教そのものを同一視するのは別問題である⁽¹⁸⁾」つまり、ルックマンは再び宗教学の最も中心的、しかも永久に論議できる問題、即ち宗教の概念規定の問題を提起するわけである。

2 ルックマンの方法論

次に、以上の概念規定に達するために、ルックマンはどういう方法論を使用したかという点である。

彼が宗教現象の人間学的基礎構造を発見しようとしたので、彼の方法論が哲学的・人間学の分野に属していると言えよう。さて、そこから生ずる一問題として、どの程度までこのような哲学的・人間学的アプローチが宗教の科学的研究の出発点になり得るかということがある。これは勿論科学的宗教研究の客観性及び価値からの自由の問題でもある。

ここで、宗教学者の J. M. インガー (Inger) の意見が参考になると思う。彼が言うには、ルックマンの言う見えざる宗教を発見できるように、すべての人間が宗教的であることを想定して、宗教の構造的カテゴリーを探究する必要があると主張する。そして更に、宗教を定義すると、誰でも自己の価値のある程度まで導入しがちであり、これらの価値の微妙な影響をさけるのはきわめてむづかしいことである、と。⁽¹⁹⁾ つまり、我々が用いるいかなるカテゴリーにも、必然的に人間に対する観念がひそんでいるということを卒直に認めた方がよいのではないかとということである。

人間自身の本質に基づいている概念を探究するという、ルックマンの方法論はもう一つの問題を提起すると思う。というのは、彼がこの方法論を主張したのは、西洋の歴史における宗教の特定の社会形態の影響のため誤まった一般的な宗教定義ができたからである。さて、例えば日本における宗教変動を評価する場合、同じく、今度は日本宗教という特定の宗教形態から出発しないで、より根本的な人間学的概念を用いる必要があるのであらうか。

C・グロック (Glock) によれば、相異なつた社会及び文化

における宗教変動を比較する場合、一般化の規範にきわめて近い概念が要求されるが、一つの特定社会のある時期の場合にはその必要はない。それを日本における宗教変動の研究方法にあてはめてみると、ルックマンとグロック両者は、この問題への伝統的な西洋的アプローチが不適切であるという主張で一致することであろうけれども、この場合には(グロックの暗示から結論を出したら)日本的な概念化が要求されているか、それとも(ルックマンの暗示にしたがつて)西洋的あるいは日本的な、それぞれのアプローチを超越して、普遍的な人間学的条件に基づくところの新しい概念化が要求されるのであろうか。世界的現象である近代化との関連において日本における宗教変動を研究すれば、(この関連を無視してはたして世俗化研究が可能なのか)この新しい概念化の必要性は明らかにならざるを得ないけれども、それ自体は日本的なアプローチを、少なくとも必要な準備段階として前提とするのではなからうか。

3 ルックマンの「世俗化」に対する見解

世俗化について語る時、ルックマンは、場合によってこの言葉を引用符の間に置き、又その時々によって「いわゆる世俗化」「普通に世俗化と呼ばれる過程」などの表現を使うことは、注目すべき点であると思う。つまり、彼は、現代の宗教事情を表わすために、はたしてこの用語が適当であるかどうかを疑問に思っているようである。ところが、彼は世俗化概念の調査をせず、直接宗教そのものの新しい定義と理解へ注意を向ける。⁽²¹⁾と

いうのは、この用語が正しいかどうかを別として、「世俗化と言われる過程」は、宗教の衰微ではなく、社会と個人の関係における根本的な変化、即ちラディカルに個人化された宗教性という宗教の新しい社会形態に結着する変化をさしている、と彼は主張する。

ルックマン自身も認めているように、この問題はまだ理論の段階に止まり、実証することはきわめてむづかしいことである。

「世俗化過程に関する post-parsonian な見方」という論文に、R・フェン(Fenn)は、ルックマンの宗教論をパースンズ理論と比較して、パースンズが提出した、分化過程としての宗教展開説とルックマンが主張する、制度化の結果としての宗教の個人化説との間には共通点が多い、と述べている。フェンは、社会構造の中における分化と、文化体系の中における分化とを取り上げて、両学者の理論が大体一致していることを指摘する。ところが、彼によれば、文化体系と構造体系(Structural system)の相互関係の問題になると、パースンズとルックマンの見解が異なっている。というのは、パースンズ理論では、社会体系は宗教に基づいている道徳的秩序であるので、内的調和(consistency)はその根本的な前提とされている。それに反して、ルックマンの出発点は、近代社会における不調和(Incongruence)の卒直な承認である。より詳しく言えば、パースンズによれば、社会体系は、文化、パーソナリティと構造の各レベルの相互調和によって特徴づけられている。一方、ルックマンによれば、社会体系において、文化とパーソナリティの各レベル

が構造のレベルから分化したのである。正にこの分化のタイプによって個人が自律的になり得る、と。フェンは分化説の点でルックマンに賛成する。彼に言わせれば、パースンズにとつては分化が社会体系の調和の qualification として解釈されるけれども、実際にはこの分化が近代社会の根本的要素である。具體的な例として、いわゆる「宗教平和」(religious peace)の現象に対する解釈があげられる。パースンズは、それがユダヤ・キリスト教的価値体系の成功した制度化によるものであると主張する。一方、ルックマンとフェンによれば、世俗的社会においては、自律的個人が多分どこにも制度化されていない価値を直接に内面化している。したがって、文化体系又はパーソナリティ体系の中における乱れは、必ずしも制度の均衡に影響を及ぼさないのである。何故なら、これらの文化レベルとパーソナリティ・レベルは社会体系の構造レベルから分化しているからである。要するに、現代の複合的、高度に分化された社会には、パースンズ風のモデル、即ち、調和に特徴づけられる、宗教に基づいている道徳的秩序としての社会概念は、事実には合わないで、方便的 (heuristic) な価値を持たない。以上はルックマンによって指摘されたことであると、フェンは結論する。⁽²³⁾

(三) ルックマンの宗教社会学と日本宗教の研究

最後に、もう一度この論文のはじめに引用したことをふり返ってみよう。即ち、日本にも他の各国なみの宗教の内心倫理化又は個人化としての世俗化の傾向が見られる、ということ。

この傾向をどの方法で測定し、どういふふう具体的に実証

できるかという問題は別として、先に問われるのは、ルックマンの主張した個人化過程の理論的解釈がどの程度まで現代の日本宗教における変動にあてはまるか、ということではないかと思つ。

確かに言えるのは、ルックマンの学説が進化論的スキームであるということである。そして、この進化論的スキームは現代の西洋の産業社会にあてはめられる。更に、個人的存在と社会体系の相互関係が歴史的なものであるからこそ、現代の宗教事情を正しく理解するためには宗教そのものと宗教の歴史的形態を明確に区別する必要がある、ということ。そういう意味で、宗教の進化又は展開というものは、これらの歴史的形態の展開のことであり、宗教の祖型は変化しない、と言えるのではなからうか。⁽²⁴⁾

この宗教の展開、即ち世俗化過程は、ルックマンによって、宗教の制度化又は制度的特殊化の結果としての宗教の個人化と見なされている。これを日本の宗教にあてはめると、簡単に解決できない問題がでてくると思う。

まず第一に、以上の展開スキームでは、制度化と分化は大体同一視されている。キリスト教の場合、それは同時に制度化された宗教でもあり、高度に分化された宗教でもあるので、制度化と分化は歴史的に一緒に起った現象である。ところが、日本の宗教の場合はどうであらうか。いわゆる神道の伝統——神道を別に取り上げることが許されるとすれば——に目を向けよう。神道は多くのはあい、いわゆる文化宗教、即ち一般社会か

らあまり分化されていない宗教として見なされる。一方、神道が制度化された宗教であるということも又否定できない。さて、宗教の展開という理論的わく組において日本の宗教を研究する時、制度化と分化の両概念、それらの区別及び相互関係をより明白にすべきではないかと思う。⁽²⁵⁾したがって、ルックマンなどが主張する、以上の区別を、そのまま日本宗教の研究に受け入れるわけにはいかないと思う。

もう一つの問題点は、この分化過程が宗教の個人化を意味するということに関連する。ルックマンがそれを西洋における宗教の根本的な変化、即ち伝統的キリスト教の衰微と見なしていることをのみがしてはいけない。一方、キリスト教のいわゆる世俗神学者は、個人的な信仰がますます強調されるということを一つの理由としてあげて、個人化としての世俗化を聖書の信仰の積極的な帰結と呼ぶ。さて、日本、より広く言えば東洋における個人化過程を、西洋キリスト教のインパクトによる西洋文化への接近（又は、いわゆる *time society* から *space society* への転換）と解釈する人は、結局同じような立場を取っているのではないかと思う。しかし、この西洋文化は疑問とされているのではないかと思う。以上の見解は、したがって、西洋文化そのものが根本的な変化を経験しつつあることを充分に考慮しているのであるか。一方、(明治時代以来、西洋による日本へのインパクトは主として西洋の個人主義の影響と見なされ、他方、(ルックマンのように)現在の西洋におけるラディカルな変動は個人化過程と解釈されている。そうすると、次のような結論になる

のではなからうか。もし前者が正しいとすれば、西洋における現在の変動は——少なくとも東洋から見た場合——個人化である限り、ルックマン等が主張しようとするほど根本的ではない。かえって、もし後者が正しいとすれば、(伝統的な)キリスト教社会においていつも個人的信仰が強調されていたという主張にはニュアンスを付ける必要がある。

私は、キリスト教が原則として個人的信仰を強調しているという主張に賛成はできるが、キリスト教社会におけるこの個人的信仰の強調は日本の研究者によって時々一種の「神話」にまで高められているように思われる。ルックマンによれば、宗教は、特定の歴史的形態の影響の下で誤まつた一般的な定義が成立してきた。同様に、日本の場合、キリスト教は、特定の形態、即ち一種の抽象的、アメリカ製プロテスタンティズムの形態の影響の下で間違つた一般的なイメージが成立してきたのではないか、という気がする。私自身の経験から言うと、キリスト教、カトリック、プロテスタントを問わず、少なくともヨーロッパにおいては、個人的な信仰をどんなに強調してきたとしても、実際には最近までむしろ文化・宗教の色彩を帯びていたと思う。アメリカの宗教事情は確かにヨーロッパのそれと違うけれども、*civil religion* に関する論争を考慮すれば、アメリカの場合にも個人的信仰を強調しすぎる危険はないことはない、ということが明らかであろう。このような文化・宗教が現在衰微しつつあるという主張は正にルックマンの提出した説である。⁽²⁶⁾

もう一つの問題点は、ルックマンの説は、宗教が一般社会を

理解するための鍵であるという、ウェーバーの意見に基づいている、ということにある。それを西洋の場合認めるとしても、そのまま日本の事情にあてはめるべきではないと考えられる。日本の場合、宗教がはたして西洋におけるように社会に決定的な影響を及ぼしてきたのであろうか。この問題は確かに複雑であり、ここで再び西洋と日本の異なっている、宗教と社会の分化の問題にもぶつかるわけである。

最後に、ルックマンの説では、宗教の制度化によって伝統的キリスト教の専有権が失われ、*pluralism* の状態が生じてきたと主張されている。さて、その説に関しても又、日本の場合には問題が起ってくる。というのは、もう昔から日本にはすでに *pluralism* はなかったかということである。それを併列と呼ばなくても、様々の宗教伝統が一緒に存在するという事実は、日本社会における宗教の位置と重要性にどのような影響を及ぼしたか、分化過程とはどういう関係があるのか、色々な問題が出てくる。

結論

結論としては、つまりルックマン（そして他の学者）が提出する宗教の進化論的スキームの中に、日本宗教の位置を決めることは可能であるかどうか、という問題は残ると思う。このスキームにしたがって理論的に考えれば、日本宗教、より広く言えば東洋の宗教が、この宗教の展開過程において過去の段階に属しているし、個人化過程に根本的に対立しているという結論に達するはかはない。しかし、この見解ははたして正しいか

どうか。

ルックマンの説は確かにこのような考え方に属している。ルックマンの業績とは、他の学者にも指摘されたこの「個人化」の過程をより理論的に明白にしたことだと思ふ。更に、先ほど述べたように、彼が次のこともはっきりと指摘したと思ふ。即ち、この個人的宗教という段階は、キリスト教の結果であると言つても、必ずしも伝統的なキリスト教的な宗教形態、又はプロテスタントの個人主義の一形態とは言えない、ということである。それは、非西洋的宗教形態がラディカルな変動と対決している時、それが必ずしも西洋的キリスト教への接近と言えない、という意味も含んでいのではないか。何故ならば、キリスト教自体はラディカルに変化しつつあるからである。

しかし、私の考えでは、ルックマンの見解は、キリスト教の場合だけではなく、東洋の宗教にあてはめようとした場合も、あまりにも理論的すぎているように見え、何と言つても、一方的に西洋的色彩が強すぎているのではないかという感じが残るのである。

註

(1) 例えば、西洋において、東洋思想及び宗教への一層強まりつつある興味と、*psychedelics* による聖の体験への探求がそれである。日本の場合、最近の雑誌などをみると、一九七〇年代が宗教の時代になるのではないかと言われるほど、生きがい、人間回復、人生論などといったようなテーマは盛んに論じられるようになっていいる。

- (2) Thomas Luckmann. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan Company, 1967.
 原書はルーマン著の邦訳である。Das Problem der Religion in der Modernen Gesellschaft. Freiburg im Breisgau, 1963.
 1) の書評のなかで「On Religion in Modern Society: Individual Consciousness, World View, Institution, "Journal for the Scientific Study of Religion, II, 2 (Spring, 1963),
 (∞) *Invisible Religion*: Introduction; ch. I, "Religion, Church and Sociology," *passim*.
 (4) *Ibid.*: Ch. II, "Church-Oriented Religion on the Periphery of Modern Society," *passim*.
 (5) W. Herberg, P. L. Berger 著の書評参照。
 (∞) *Invisible Religion*: Ch. III, "The Anthropological Condition of Religion," *passim*.
 (7) *Ibid.*: Ch. W, "The Social Forms of Religion," *passim*.
 (∞) *Ibid.*: Ch. V, "Individual Religiosity," *passim*.
 (9) *Ibid.*: Ch. W, "Religion and Personal Identity in Modern Society," *passim*.
 (10) ルックマンの言う「第一次的制度 (primary institutions) とは「公生活に属する」強制的な制度のことである。一方「第二次的制度 (secondary institutions) とは「私生活に属する」voluntary な制度である」。
- (11) *Invisible Religion*: Ch. VII, "Modern Religious Themes", and "Postscript," *passim*.
 (12) 1) の書評にきくように扱った主な参考文献は「以下」の註を参照。
 (13) J. Milton Yinger. *The Scientific Study of Religion*. Macmillan Company, 1970, pp. 32~33; Louis Schneider. *Sociological Approach to Religion*. N. Y.: John Wiley & Sons, Inc., 1970, p. 90; *id.* "The Sociology of Religion: Some Areas of Theoretical Potential," *Sociological Analysis*, 31, 3 (Fall, 1970), pp. 131~144; Sabino S. Acquaviva. "Religione e Irreligione nell' Età Postindustriale," Prefazione a Paolo De Sandre, *Sociologia della Religiosità: Introduzione al Metodo e alle Tecniche della Ricerca*. Roma: Editrice AVE, 1967. pp. VII-XXIV.
 (14) *Invisible Religion*, p. 21.
 (15) Roland Robertson. *The Sociological Interpretation of Religion*. Oxford: Basil Blackwell, 1970, p. 32.
 (16) A. J. Nijk. *Secularisatie: Over het Gebruik van een Woord*. Rotterdam: Lemniscaat, 1968, p. 196.
 (17) 例として R. Robertson, *op. cit.*, pp. 28~29; 41~43. Peter L. Berger. *The Sacred Canopy: Element of*

a *Sociological Theory of Religion*. Garden City, N. Y.: Doubleday & Company, Inc., 1967: Appendix I, "Sociological Definitions of Religion."

(21) Berger, *op. cit.*, p. 177.

(21) J. Milton Yinger. "A Structural Examination of Religion," *Journal for the Scientific Study of Religion*, VIII, 1 (Spring, 1969), pp. 88~89.

(22) Charles Y. Glock. "Comment on, 'Pluralism, Religion, and Secularism'," *Journal for the Scientific Study of Religion*, VI, 1 (Spring, 1967), p. 29.

(22) この点で、ルックマンの主張は、インガールの幾つかの主張に近く見られる。インガールにとって現在の危機は決して宗教そのものの衰微を意味してはならぬ。しかし、インガールは、世俗化概念を研究し、世俗化と宗教変動を区別するが、ルックマンはこの変動の内容に関する理論を展開を怠らなう。J. M. Yinger. *Sociology Looks at Religion*. N. Y.: Macmillan Company, 1963, pp. 67~74.

(23) Richard K. Fenn. "The Process of Secularization: A Post-Parsonian View," *Journal for the Scientific Study of Religion*, 9, 2 (Summer 1970), pp. 117~136.

(23) ここでそれを詳しく論ずる余地はなうが、S. Acquaviva が指摘しているようにルックマンの説は、アメリカの哲学者の H・マルクーゼによる現代分析と対立しているように見える。ルックマンは、宗教の個人化現象の前提と

して、個人を超越する実在としての社会を認める。一方、マルクーゼによれば、産業社会は、個人的存在と公的存在、更に個人的要求と社会的要求との間にある対立を廃止しようとしている。(Acquaviva, *op. cit.*, pp. XVII-XXI)

(24) 多分、ルックマンのこの見解は、R・N・スティーラーのそれと一致している。即ち、スティーラーが言っているように、「展開するのは、宗教的人間でもなければ、人間の究極的な宗教状態の構造でもない、むしろ象徴体系としての宗教である。」Robert N. Bellah. *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*. Harper & Row, 1970. (Ch. 2: "Religious Evolution", p. 21;)

(25) R. Robertson, *op. cit.*, pp. 68~69.

Charles Y. Glock and Rodney Stark. *Religion and Society in Tension*. Chicago: Rand Mc. Nally & Company, 1965, pp. 12~17.

(26) この関連において、ルックマンの説におけるもう一つの問題点を指摘すべきよう。即ち、西洋に存在したこの文化・宗教の規範は、実際のどの程度まで教会の規範と一致しているか、と云うことである。何故ならば、ルックマンはこの両方を区別してはならないから。

窪 徳忠著

『沖繩の習俗と信仰』

藤 井 正 雄

沖繩が日本復帰という政治的舞台の上で注目をあつめている昨今、あたかもそれに呼応するかのように最近おおくの沖繩関係の学術文献が陸續と刊行されている。しかし、いうまでもなく沖繩研究の歴史はすでに久しく明治以来の伝統をもち、 \wedge 沖繩学 \vee ともいうべき輝しい分野を形成してすぐれた業績をもっていることは広く知られているところである。本年度から沖繩の総合調査を行なう予定の九学会連合編集による「沖繩研究文献・資料目録抄」第一分冊をみて、尨大な研究成果の一端を窺い知ることができるだろう。

このようないわゆる沖繩学は先駆者として言語学・民俗学の伊波普猷氏、歴史学の東恩納寛惇氏に負うことがおおきいが、これまでの沖繩研究のイニシアティブをとってきたのは民俗学者・郷土史家、沖繩出身の研究者であった。したがって、いきおい沖繩研究には民俗的発想が反映され、日本文化の祖型の追求という問題意識が底流に流れて、 \wedge 沖繩学 \vee の一分野を形成するほどに一面では輝しい業績をあげた反面、中国、台湾、

朝鮮をはじめ南方諸地域との文化的関連を比較するといった広い視野にたった宗教学的、民族学的研究は見落されがちであったことは否定すべくもない事実であり、沖繩学をかかると体系的な研究によって補おうとする試みはまさに緒についたばかりであるともいえる。

窪博士が本書を上梓するに及んだのは、自らの専攻領域から大陸文化との交渉面をアプローチすることによって、かかる沖繩学の間隙の一端を埋めようとする意図からであったことは本書から十分に汲みとることができる。著者の窪博士はいうまでもなく道教に関する斯界の第一人者で、とくに昭和三十七年以來道教の日本への伝播経路を追求するというテーマにとり組み、すでに『庚申信仰の研究―島嶼篇』、『文化の伝播と受容』、『季刊東亜』(四号)、『外来宗教の受容』、『中国文化叢書』第六巻宗教編所収)などで道教・中国的習俗の伝播と受容の問題を論じている。著者が、俗にいわれる沖繩病にとりつかれたのは、昭和四十一年夏の総合研究「沖繩文化と大陸文化との交渉に関する調査研究」の代表者となって沖繩に赴いて以来のことであるという。

本書は、著者が精力的に沖繩本島、伊是名島、石垣島、竹富島、与那国島などを跋渉し、中国的習俗ないしその影響をうけたと思われる習俗・信仰をたんねんに収集し、中国文献を照会した上で中国的習俗の原意・祖型をふまえながら、他方で台湾や香港九龍地方で著者が見聞した習俗・信仰の実態とを比較対照してその類似点と相違点を類別する作業によって沖繩地方

における中国的習俗の伝播と受容の問題をとらえ、著者独自の
方法論で論じたものである。

本書は本文が九章四八四ページ、本文のなかで道教ないし中国的習俗を説明するために依拠経典として用いた資料を付録として五〇ページ、それに索引一一ページを加えて、総計五百ページをこすかなり大部なものとなっている。許される紙面のなかで本書の内容を章毎に紹介してみよう。

一、「はじめに―問題の所在―」の章は、沖繩を比較研究によって客観的・総合的に見直すべきであるとする著者の主張と、本書でとり扱う問題の限界について述べている。比較研究の必要性については、すでに昭和二十五年に日本民族学会が、「沖繩研究の成果と問題」を特集したなかに強調されている。

そのなかで巻頭言で故石田英一郎教授や編集後記で金城朝永氏が沖繩を独立した単位として位置づけ、客観的に比較研究すべきであるとする方向・態度をうちだしている。著者の研究方向・態度はそれと軌を一にするものであると認めながらも、この問題を中国との関係に限ると、中国の影響だとか、道教からきたものだという一言で片付けてしまいうきうきがあり、真の比較研究は未着手のままに放置されているとみるのであって、中国の研究に長い間携ってきた著者の眼からみれば、沖繩地方の習俗や信仰、年中行事などのなかには、中国のそのの影響もしくは共通するとみられる要素がかなり濃厚に見出されてくる。なかでも沖繩地方をはじめとする南島特有の習俗とみられてきた洗骨の習俗をとりあげても、中国の諸文献に見出されるばかり

でなく九龍新界や台湾において現に行なわれていることからみて、洗骨を沖繩地方固有の習俗とみる従来の通説は疑問となる。通説の再検討のためには沖繩地方の文化の立体的把握が必要であること、なかでも起源への溯源については比較研究による時代の画定、伝播経路の跡づけが必要であると論じていく。古くからの日華交通路としては、朝鮮半島經由、中国直接および沖繩地方や奄美大島の島づたいが考えられるが、日本の庚申信仰の源流のひとつとして道教の三戸説を説く著者にとつて、三戸の信仰が沖繩・台湾に見出されないことから、現時点では日本における庚申信仰が朝鮮半島經由の伝播経路ではなかったかと推測し、伝播経路への関心と重要性を述べている。

二、「中国習俗の受容」の章は、先ず沖繩関係のおおくの書が中国的な習俗や信仰の伝来の起源について概ね〽三十六姓〽に関係つけて説明することに対しての反論から論述をすすめていく。すなわち、三十六姓は「明史」によると舟工であり、このような舟工の習俗を王族や貴族たちが無批判に受容したとは考えられないとして通説に疑問を投げかける。そして、悪鬼・悪霊の直接侵入を防ぐための防壁ないし影壁である〽ヒンブン〽と、瓦屋根の上に〽シーサグウ〽と通称される陶器製の小獅子像をのせる習俗、および内地の塞神信仰と同じ意味をもつと思われる〽石敢当〽の由来、それをめぐる説話・伝説、ならびにその原義をたずね、とくに前二者の習俗が本島から遠ざかるにつれて稀薄になるのは、伝播の経路を暗示するものでないかと指摘している。次に、中国では、葬式・墓参・願かけのとき

に焼く紙銭、文字を書いた紙を大切に扱おう惜字紙、家屋新築の際に棟札に八柴微變駕と書く習俗や八北斗信仰などを、中国文献の上で原義をただして、沖繩各地でみいだされる形態・機能の違いから、受容者側による習俗の変容過程を推測していく。そして、この章の最後に、従来中国とは全く無関係の行事と思われるきた八ハマウリ(浜下り)の行事をとりあげている。この行事は、あるひとりの処女が蛇に犯されて妊娠したのを三月三日に浜下りし流産してそのけがれを払うことができたとするアカマタの伝説に由来する。このアカマタの伝説を「三輪山伝説」や「荆楚歳時記」の「三月三日禳祓」の句などと比較照合すると、三月三日に水辺だけがれを払うという共通項をとりだすことができるので、習合形態として問題視すべきではないかと一考を訴えている。

三、「沖繩の道教神」の章は、先ず中国からもたらされた道教の神々―天尊、閼帝、天祀―を個別的にとりあげ、それぞれ前章と同様の手順で中国文献から解説して、沖繩地方で受容された形態・機能の変化を述べていく。すなわち、もともと雷神である八天尊が沖繩では海上安全の守護神もしくは祈雨の神、さらに今日の竜宮の神と転じていった推移。武神としてよりも明代から財神として信仰された八閼帝が、沖繩地方では財神・護法の神とはならず「伏魔の神」と信仰されても、地獄の神の長官とはなっていないという受容に際しての異なりは、十六・七世紀に一応受容されはしたものの、その際にある種の選択が行なわれたものとみななければならないこと。八天

祀については、李献璋博士の研究に著者の見聞をつけ加えて、その祭日・祭式を解説している。次いで八道教の信仰の項目では、道教の伝来に関する東恩納寛惇・伊波普猷両氏の説を紹介するとともに、文献を渉猟して、道士は沖繩に渡来しなかったと結論し、両氏の説に反論を加えている。つづけて道教の概念規定の曖昧なことを述べた上で、一般にいう「民衆道教」の根本聖典と呼ばれている勸善書の一つ八太上感應篇を別項目に組み、これに解説を加えている。

四、「神仙思想と沖繩」の章は、はじめに中国古代の民間のさまざまな信仰を基盤として成立した民衆的宗教といわれる道教の中核的要素である神仙説について、その成立過程、神仙となる方法―辟穀・服餌・調息・房中・尸解など―を解説する。次いで、従来問題とされてこなかった沖繩における神仙信仰が、神仙説話と目される『遺老説伝』の要素を分析することによって、一部に限られていたとしても受容されていた事実を論証している。

五、「中国の土地神」の章は、旧中国の人々や今日の香港・九章地方において信仰されている三つのレベルの土地神、すなわち城郭をもつ大きな町の守護神である八城隍神、部落の守り神としての八土地神、おおくのばあい墓地の守り神として信仰されている八后土神をめぐって、それぞれ祭神、神格、祀る場所、その形態と機能とを論じ、受容者側の現世利益的志向によって次第に複合的 성격に転じていく必然的過程について論述している。

六、「土帝君とその信仰」の章は、前章をうけて、沖繩地方には居住地を城壁で囲む所を欠いていることから中国の城隍神にあたる神やその信仰は見出されないことは当然であるとしても、土地神や后土神に相応する神とその信仰が見出されるとみて、第一にいわゆる土地神の信仰が沖繩本島およびその周辺に限られて八重山方面には及んでいないという実態をみ、第二に、いわゆる土地神の信仰とは別に、王室を中心として中国の帝室の行なった后土信仰が受容されていた事実を予測して論をすすめている。中国の土地神とその信仰が見出される本島とその周辺諸島の土地神については、奉祀の時期、神像の形態とその分布、祭式・祭文、供物などにわたって詳述し、中国においては土地神は生前高德の人が死後冥界の神となって人間生前の善悪を調べると考えられ、さらに土地神は城隍神の支配下に属するという信仰があるのに対し、ノロやユタの神人に指導されている沖繩本島周辺ではこの信仰は欠如して農業神となっていること。これに対して、石垣島や与那国島の八重山の土地神が土地の神ないしは墓の守り神となっているのは、とくに石垣島が尚王家によって征服されたという歴史的事実による対立感情が中国の土地神とその信仰の受容を拒んだものであろうと推測するとともに、逆に本島周辺において墓の守り神としての土帝君信仰の欠如には疑問が残るとして、その解明を今後の研究に委ねながら問題点を呈示している。

七、「中国の竈神信仰」の章は、火の信仰が通文化的にみいだされることを、クーランジュを援用して述べるとともに、1

起源、2本質と機能、3祭祀日、4姿、5祭祀、6道教と竈神信仰、7勅善書と竈神信仰、8御利益、9習俗、10北京の祭竈11最近の竈神信仰の項目を別立して論述している。中国の竈神信仰は、古代中国において火と竈、火神と竈神とが未分化の状態から火に対する神聖視と竈に対する神とに分化展開していくなかに、道教の説、従来の伝承、習俗に仏説が加わって成立していった。さまざまな要素の習合によってなった竈神信仰はもはや道教そのものではなく、中国の人々の信仰となったのであり、現実的には大陸と台湾との間に横たわる信仰・習俗の相違が、時・空を分け隔てることによって変容せしめられていった過程をなによりも論証するものであると論じている。

八、「火神と竈神」の章は、前章をうけ沖繩地方において御嶽と並んで代表的な神である火神と竈神との関係を論じた章である。従来のいわゆる沖繩学において、比較研究にあっても道教の知識不足の欠陥が露呈されるとみ、果して沖繩地方の火神信仰に道教の影響が皮相的にとどまっているかどうかを問題とする。1従来の研究、2称呼、3神体、4性別、5神名と誕生日、6上天と目的、7祭祀、8祭祀者、9祭祀と祈願の目的、10機能、11上天日と下天日、12下天日の祭祀、13下天日の祭詞、14他の祭祀日、15御利益と性格、16禁忌、17中国の竈神との関係の項目にわけて、中国との異同を論じ、その結果、神名、神体、神数、神の性格などに相違はみられても、供物、禁忌などに中国文献や香港九竜地方、台湾の実態と甚しく酷似する点を考え合わせると、竈神信仰は王室やノロなどの神人が深

く関係したこと、および竈が各家の生活の中心であったことなどから竈神信仰の伝来とともにその影響をうけて容易に習合をとげたものであると結論づけている。

九、「おわり」において、道教が中国古代のさまざまな信仰・思想をあわせ、仏教に学んで体系を整えた複合信仰であり、根本資料の入手困難もあって理解するのに難しく、組織的・体系的な研究は昭和二十五年に日本道教学会が成立して以来のことであるが、道教が日本ないし日本人の生活に密接な関係をもっているにもかかわらず、いまなお一冊の道教概論も道教史概説もなければ、道教の概念規定すら明確でない現状を訴える。東北地方のイタコのあいだに語りつがれている「オシラサマ」の伝承ひとつとりあげても、その伝承が道教の蚕女伝説そのものであるという事実は、道教の日本文化への影響の度合の深さを物語っているとともに、なによりも道教研究の必要性を示すものであると強調して、道教の日本伝来の究明は結局比較研究とならざるを得ないとみる。このような意図から著者が日華両国の交渉史料を渉猟するとともに、昭和二十九年から実態調査をはじめて日本における庚申信仰や道教の三戸説、仏教とくに密教、神道、修験道、呪術的な医学、および雑多な民間信仰・習俗の習合した複合信仰であるという見通しにたつて、その延長として沖繩を眺めたという著者の沖繩調査に至るまでの経過を述べている。そして、沖繩地方の信仰・習俗にはかなり濃厚に中国色が窺えるのに、たとえば何故に竈神信仰だけが受容されて、道教の教説のなかでも重要な位置を占めている三

戸説は拒否されたのかをはじめ、本書でとりあげた信仰・習俗を受容するに際してノロやユタの思考の枠のなかである種の選択が行なわれたと考えざるをえないとまとめている。また、伝播経路は沖繩本島に伝わったのち久米島、伊是名島や八重山方面に伝播したと思われるが、本島には見出されえない道教の叩齒法が、与那国にのみ伝えられているなど、中国文化の沖繩地方への伝播経路については今後、慎重な再検討を加える問題がおおいことを指摘して本書を結んでいる。

以上、限られた紙面のなかで、本書の内容を垣間みてきたのであるが、著者の数多くの論著に触れることなく、道教に関しても沖繩に関しても無知な評者が理解しえた範囲の中で紹介を試みたので、かえって著者の真意を歪めて受けとっている面もあったのではないかとおそれるものである。本書を一読したならば、少なくとも道教そのものについての理解はもとより、道教の日本文化とくに沖繩地方への影響について認識を新たにすることであろうことはいうまでもない。それとともに、本書の附録に文献が集められているので、さらに研究しようとする者にとつて、大いに役立つであろう。そして、本書を通して一貫する著者の方法論的立場が、著者自らの目で中国的信仰・習俗とみられるものをとりあげて、道教という鏡に照らして異同を見ただ上での歴史的再構成を行ない、その伝播経路を予測するという独自の立場にたつていることに気づくであろうと思う。著者は「はしがき」において、比較研究の必要性和沖繩地方の神祠や神像、習俗や信仰の有形無形の文化財が急速に消滅していくす

う勢のなかで、調査地域が沖繩全域を網羅していないのに敢えて公刊にふみきつたと述べて、将来において増訂版ないし続刊を予定していると語っている。

擱筆にあたり、敢えて本書の続刊に関して注文することが許されるならば、本書の随所に道教の信仰・習俗の受容に際して、尚王家やノロ・ユタの神人とのかかわりあいにおいて、ある種の選択が行なわれたとする記述がみられる。ノロやユタを神人とくくってしまうことも問題はあるが、受容に際してそのプロセスは単純なものではないだけに、文化変容の問題として、道教の教理面からのアプローチはいうまでもなく道教ないし中国的信仰・習俗を受容するに際して選択し、それを定着せしめた主体者としての受容者側との相互作用について論じていただきたいと思う。すなわち、中国的信仰・習俗が沖繩の信仰・習俗にどのような影響を与え、また、その枠組のなかにどの程度組み込まれて他の要素とどのように重なりあい複合して機能しているのか、という構造と機能の問題とかわらなければ、△ある種の選択▽とは具体的に浮彫りにはならないのではないかとと思われるからである。広く伝播と受容をめぐる比較研究に際して、コンテクストを離れ独立して伝播する行為系列としての文化特性の分布・異同を論ずるアプローチと、多くの文化要素が集まり、しかも重層複合的關係を保ちながらも、統一のとれた意味内容をもつ制度のレベルにたつて、そこに沈澱した文化要素間の相互作用を論ずる作業とは方法論的には相互補充の關係にある。著者が本書の限界を論じ、また随所に祭神、神格

などの形態・機能の複合的性格や習俗の習合形態に注目する発言を行ない、問題点を提示して将来に解決を委ねている意味において、これらの問題とくに中国的信仰・習俗の伝播と受容にかんしては他の追隨を許さぬ著者の独壇場であるだけに、学界に裨益すること大なる本書にひきつづいて、著者の今後の調査に大きな期待をよせるものである。

執筆者紹介

- | | |
|------------|------------|
| 田丸徳善 | 立教大学助教授 |
| 横山絃一 | 東京大学大学院 |
| 坂井信生 | 梅花女子大学助教授 |
| 柳東植 | 監理教神学大学助教授 |
| ヤン・スイングドール | 東京大学大学院 |
| 藤井正雄 | 大正大学助教授 |

Religionsgeschichte und die Grundkategorien der Geschichtsinterpretation

Noriyoshi TAMARU

Seit ihrer Verselbständigung im 19. Jhd., namentlich durch Fr. Max Müller und andere, hat die Religionsgeschichte eine Reihe von interessanten Geschichtsinterpretationen hervorgebracht. Bei näherem Zusehen zeigt es sich aber, daß dabei die Grundkategorien oder -schemata der Interpretation religiöser Phänomene nicht nur von den ihr als einer empirischen Disziplin eigenen, methodologischen Erwägungen, sondern zugleich von philosophischen oder weltanschaulichen Motiven bestimmt waren.

In der ersten Zeit, etwa bis zur Jahrhundertwende, stand die religionsgeschichtliche Forschung vorwiegend unter dem Einfluß des Fortschrittsgedankens und des Evolutionismus. In dieser Hinsicht waren die sonst so verschieden orientierten Männer wie Max Müller, C. P. Tiele, E. Tylor, R. Marett alle einig. Nach etwa 1920 aber geriet der Evolutionismus langsam in Mißkredit: das alte Entwicklungsschema wurde entweder abgelehnt wie in der Schmidtschen Schule, oder revidiert wie bei R. Otto und N. Söderblom, oder aber wurde eine völlig neue Konzeption des zyklenartigen Verlaufs der Religionsgeschichte entworfen wie bei G. Mensching. In der neuesten Vergangenheit wiederum versuchte R. N. Bellah, das Anliegen des alten Evolutionismus sowie dessen Kritik zu einem neuen, freilich viel bescheideneren Evolutionismus zu vereinigen.

Im vorliegenden Aufsatz werden die Argumente der Hauptvertreter jeweiliger Positionen kritisch untersucht, und zwar mit der Absicht, zur Klärung der methodologischen Probleme der Religionsgeschichte beizutragen.

Maitreya's Writings as Seen from the Five Thoughts

—On the Author of the *Yogācārabhūmi*—

Koitsu YOKOYAMA

We have now four treatises which have been regarded as Maitreya's writings on the Vijñaptimātravāda, i. e. the *Yogācārabhūmi*, the *Madhyāntavibhāga*, the *Mahāyānasūtrālamkāra* and the *Dharmadharmatāvibhāṅga*. Of them, the *Madhyāntavibhāga* is one of the most important treatises that represent the early thoughts of the Vijñaptimātravāda, and, as fundamental thoughts, it has five thoughts, i. e. *abhūtaparikalpa*, *grāhyagrāhaka*, *pratibhāsa*, *śūnyatā* and *trīsvabhāva*. Compared with those five thoughts, it is proved that the three except the *Yogācārabhūmi* have the same technical terms, form of expressing and method of thinking, in common. But the *Yogācārabhūmi* greatly differs from the three in the five thoughts. In the *Yogācārabhūmi*, we can not find the term of *abhūtaparikalpa*, and the term of *grāhyagrāhaka* in the same meaning as in the three. As for the thoughts of *pratibhāsa* and *śūnyatā*, there is also the difference between the *Yogācārabhūmi* and the three. Moreover the *Yogācārabhūmi* seems to have taken over the old form of the thought of *trīsvabhāva*.

Thus examining, we may conclude that the *Madhyāntavibhāga*, the *Mahāyānasūtrālamkāra* and the *Dharmadharmatāvibhāṅga* were written by Maitreya, but that there are a lot of doubts as to regarding the author of the *Yogācārabhūmi* as Maitreya.

Perpetuative Nativistic Movements of the Old Order Amish

Nobuo SAKAI

Because of their religious belief of "Meidung" of worldliness, the Old Order Amish are a sect separated from the Mennonites. In 1710's they went over to America after avoiding religious persecutions given to them. The ethnic rural culture they brought from Europe makes a symbolic expression of their religious belief: they institutionalized this ethnic culture and still now hold it.

As far as they have faith in their religious belief of the "Meidung", the Amish must be positive enough to maintain their peculiar cultural traits symbolizing the belief. It is because if they accept a culture dominant in America which they regard as worldliness, they themselves would not be the Amish.

In the attainment of their cultural goal the Amish develop "Perpetuative Nativistic Movement" remarked Ralph Linton—a conscious and organized effort for maintenance of cultural traits. The aspect of the Movement can be summarized in the following three points: (i) the Amish form a self-sufficient community in rural area, aim at not so much a geographical as a socio-cultural isolation and diminish possibility of having contact with heathen culture; (ii) they form a little community, develop intra-community interaction systems and make their social integration more effectual; (iii) they establish a powerful penalty system "Meidung" or "Shunning" for the deviants and make a great effort to prevent deviant behavior.

Forms of Old Korean Beliefs Reflected in Myths and Rites

Tongshik RYU

A myth is a story of an aboriginal sacred event and a rite is a religious repetition of that mythical event. Accordingly, myths and rites convey the forms of the ancient

beliefs. Therefore, the forms of the Old Koreans' beliefs will be observed in this article along with the materials of typical Korean myths that are found in the "Sam-Kuk-Yu-Sa" and the religious rites of the Old Koreans that are recorded in "Wei-chi" of China.

1) Forms of Beliefs that appeared in Myths ;

We can find common structural elements among the myths of "Tan-Kun" the Founder of "Ko-Cho-Sun" (Old Korea), the myth of "Chu-Mong" the Founder of Ko-Ku-Ryo and the myth of "Hyuk-Ko-Se" the Founder of the Silla Dynasty.

a) Belief in a Heavenly God's Descent ;

A son of the heavenly god or the light of heaven descends into this world either on the summit of a mountain or in the woods. Here it is found that the mountain-worshipping and the tree-worshipping are linked closely to the belief in the heavenly god's descent.

b) Belief in Earth-Mother-Goddess and Initiation ;

Females which appear in the myths are "Bear Woman", spirit of the river, and spirit of the well, and all of these are Corn-Spirit-Being and Earth-Spirit-Being, to which an event which is common to them happens. That is, they are sublimated through confinement in a cave or a closed room, or sublimated through baptism. This is an experience of death and rebirth in the mystery of the Corn Spirit, and a religious experience of sanctification through a certain initiatory ordeal.

c) Union of Heaven and Earth, and the Creation of the World :

The whole structure of a myth tells how a founder appeared out of the marriage between a heavenly god and an earthly woman, and founded a nation as a new world. The union of heaven and earth is possible by the descent of a heavenly god and the rebirth (dvi-ja) of an "Earth Woman." And a new world is created out of the union between heaven and earth or between a god and a man. To sum up, a myth of a national-founder is a myth of creation.

2) Ancient Rites and Beliefs ;

According to the "Wei-chi" of China that keep the records of the ritual manners of Ancient Korea, there can be found such characteristics as follows :

a) Rites of Heaven-worshipping ;

"Yong-Ko" Worshipping (pu-yo), "Tong-Maeng" Worshipping (Ko-Ku-Ryo), "Mu-Ch'on" Worshipping (Ye) are all the rituals of worship to a heavenly god. This is considered a human response to the descent of a heavenly god which is a ruler of the world, and the Creator.

b) Rites of Farming ;

The rites of worshipping heaven were performed either for the rituals of a harvest in October, or for the rituals of farming initiation with sowing seeds in May. The rituals of heaven-worshipping are at the same time the farming rituals, in which the god-of-production and Earth-Mother which are married to a heavenly god are also performed at the same time.

c) God-worshipping with Singing and Dancing ;

Their worshipping techniques were drinking, singing and dancing day and night. For the action of drinking, singing and dancing would lead people into ecstasy. People have a mystical experience of union of god and man in an ecstasy. In the unity of god and man, man obtains liberation as of a perfect freedom, and a power of creation in which all is possible. And so, he believes in doing this a god responds to his wishes with creation. Here lies a form of an Ancient Koreans' belief.

3) Ancient Belief as Shamanism ;

The myths and the rites which have been observed above demonstrate the conformity in their structures. That is, the marriage between Heaven and Earth, and between god and man, and worshipping god with singing and dancing. This means that man reaches ecstasy by singing and dancing, and at that point god and man immediately come in union so as to develop a new world of creation. Shamanism can be simply defined, according to Eliade, as "archaic techniques of ecstasy." Man realizes his dream ("nostalgia for premodial paradisaal situation"...Eliade...) to return to the aboriginal paradise in which he may have fellowship directly with a god and spirit. The form of the Ancient Koreans' beliefs was the aboriginal Shamanism which was intended for the realization of this "dream."