

## 神体験をめぐる一考察

——ルターを媒介として見たタウラーとシュライエルマッハーの場合——

倉 松 功

ドイツ神秘主義の代表者とされるマイスター、エックハルトについては、わが国においても、石原謙博士以来多くの研究がなされている<sup>(1)</sup>。しかし、同じドイツ神秘主義でもJ・タウラーのそれについては、わが国においては余り研究がなされていない。

本研究の課題は、キリスト教神秘主義の特質の一端を明らかにすると共に、キリスト教信仰における神体験の特徴を論じることにある。そのために研究の中心をタウラーにおきながら、現代における体験主義の一つの根源となっているシュライエルマッハーの意識神学(Bewußtseinsheologie)をも取りあげてみたいのである<sup>(2)</sup>。この作業によって、ユダヤ・キリスト教信仰の特徴の一つとされる宗教の客観的超越性——換言すれば、信仰の対象である者が他者的客観的超越存在であること、そしてそれが、最も内在化した場合、その客観性や超越性をどのよう<sup>(3)</sup>にどの程度保持しているか、神と人間との隔たりはどうか、などを些少とも明かにしてみたい、と思っている。これらの課題を遂行するために、われわれは、タウラーとシュライエルマッハーにおける最も中心的概念を取りあげて分析し、論じ、そしてそれらをルターの神体験から位置づけでみたい。

# 一 タウラー<sup>(3)</sup>

## a 神の誕生(Geburt Gottes, goetliche geburt)

神の誕生は、<sup>(4)</sup> 特定の場所をもっている。それをタウラー——は、<sup>(5)</sup> 淵(grund)、<sup>(6)</sup> 深淵(tiefe grund, abgrunde, tiefe abgrunde)、<sup>(7)</sup> 魂の内なる深淵(der indwendige grund der selen)、<sup>(8)</sup> 内なる淵(der inwendige grund) 最も内なる淵(der innerste grund)、<sup>(9)</sup> 表現不可能な深淵(ein unsprechliches abgrunde)、<sup>(10)</sup> 神的深淵(das goetliche abgrunde) などと、極めて多様に表現しているが、われわれはその表現を魂の深淵とか単に深淵という言葉で代表しておきたい。それでは魂の深淵とは何であるか、特に、神の誕生がなされる深淵とは何であるか。それは、生来の人間の魂の深淵ではない。聖霊によって設けられた深淵であり、そこに聖霊が住み(wonunge) 働らく(werg) 場所である。<sup>(11)</sup> 人間の深淵と神の深淵とが一つになる所は神の賜物であり、<sup>(12)</sup> それは人間自ら獲得できる場所ではなく、聖霊の賜物(gobe)とこうべきものである。というのは、聖霊の賜物の中で最高の賜物というべき神を理解し味合う知恵(verstantnisse und smackende wisheit) によって導かれる所が魂の深淵であるからである。<sup>(13)</sup> それ故、それは<sup>(14)</sup> 神的深淵(das goetliche abgrunde) と呼ばれ、<sup>(15)</sup> 神の意志(Gottes willen) と同じ意味に解されているのである。

そのような深淵に向ってどのようにして聖霊に導かれるのであろうか。タウラーによれば聖霊の与える七つの賜物によって導かれる。<sup>(15)</sup> 第一の賜物は、神への恐れ(goetliche vorhte) で、それが確実な信頼しうる始めである。次に聖霊の第二の賜物によって、人は優しい柔和(die sentfmuetige miltekeit) を与えられ、それによって内的にも外的にも神と調和し、無意味なこと、頑固さ、苦々しいことを取り去り、友人に対して言葉と業において優しくなる。

第三の賜物は、人間を一層高める技術(kunst)である。それは聖霊の勧めと警告をどのようにして内的に知るかを教えるものであり、ヨハネ福音書一四章二六節が記していることと同じである。<sup>(16)</sup> 第四の賜物は、神的強さ(Goetliche stercke)という高貴な賜物で、人間はそれによって大きな度量を持ち、あらゆる人間のわざに耐え、更に死に価する罪(totsünde)を犯さなくなる。またこの賜物と共に大いなる愛、光、神の味合い、慰め(grosse minne und lieht und smag und trost)をもたらし、それ故、聖霊は慰め主と呼ばれるのである。第五の賜物は、助言(der rat)である。われわれが神によって深淵に導かれても、この賜物がなければ神について、恩寵についての知識は全く隠されていて、われわれから取り去られたままである。この賜物によってわれわれは神が欲するままに振舞い、この賜物によってわれわれは自己放棄(gelassenheit)と死ぬことを学ぶのである。そこで真の純正な自己放棄によって自己自身のものが奪われ(beroubet)、神の意志の深淵に沈められるのである。<sup>(17)</sup> 最後の第六と第七の賜物は、理解と神を味合う知恵(verstentnisse und smackende wisheit)である。これらの賜物が人々を深淵に導く。その深淵において人間の霊は自己喪失し(in dem abgrunde verluret sich der geist)、自己自身については何も知らない(er von ime selber rüt anweis)、そこで神は、人間の霊に対して、神そのものの本性であるものを与える。そして神はその人間の霊において、かれのすべてのわざ、告白、愛、讚美を行なうのである。しかしこの神の行なうわざは、神の存在そのものと同様、被造物一般には、また人間には語り難いし、理解し難い(wenig gesprechen…… noch auch verstan)。ただ聖霊を自分の主として迎え入れ、それに従う者に対して聖霊が理解へと導くのである。

このような聖霊の働きに加えて、注目すべきことは、自然的人間の能力とその限界についてのタウラーの理解である。タウラーによれば人間の魂(sele)あるいは霊(geist)の能力には三つのものがある。<sup>(18)</sup> それは三位一体の各位格に像けられているが、gehugnisse (memoria)、verstentnisse, frige willeの三つである。<sup>(19)</sup> この三つの能力によって魂は

神を理解し、受け入れる。すなわち、魂は、神であること、神がもっているもの、神が与えるものは何ごとも受けとることが出来る。その神が与えるものを媒介にすれば、永遠を見ることもできる。しかし、自然の魂は、神が存在することは知っていても、神が誰れであり、何処にいるかは知らない。<sup>(20)</sup> 神がいる場所をわれわれに示すことのできるのは、自然の光ではない (kein natürlich licht nüt gewissen wo er ist)。自分自身の自然の光によって神の誕生を捜そうとする人々がいるが、どのような自然の光もそれを示すことはできない。<sup>(21)</sup> 神がどこにいるか見つけることはできない。ただ一つの神的光、神の恩寵の輝き (ein glantz goetlicher gnoden, ein goetlich licht) のみが、それを示しうるのである。<sup>(22)</sup>

以上、われわれは、タウラーにおける神の誕生が何であるかを理解するために、神によって設けられた誕生の場所としての深淵とそこに向って魂を導く聖霊について語った。次に、タウラーが語る神の誕生そのものについて述べてみたい。

われわれにおける神の誕生は、既述のように、神の子キリストの永遠の誕生に対応して考察され、神を受容する人間の魂の三つの能力——記憶・理解力・自由意志——は、三位一体の神の三つの位格を真に造形するものとして捉えられている。<sup>(23)</sup> そのような能力を持つ魂は永遠に所属するものといわれている。<sup>(24)</sup> しかし同時にタウラーは、神が魂において生れる時には、魂は自らを出て、自らを越え (ein ufgang, jo ein übergang usser ime selber)、自己本来の意志と欲望と活動 (eigenschaft wellens und begerens und würckens) を悉く否定しなければならない。そして神への純粹な思念 (ein blos luter meinen Gottes) 以外はあるべきでない、というのである。<sup>(25)</sup> 神への純粹な思念とは、そこで神のみがそのみ業をなすための場所であり、われわれ自らが何ものかであろうとした、何物かを得ようとする意志のない状態である。そこではわれわれはもはや神の方に自らを差し出すといった積極的な活動は中断し、神の活動を受動

的に受け入れられる姿勢にあるのである (eine halen lidende)。神の活動を受け入れる姿勢というのは、空くわになり (itel) 無むになり (leer)、受け入れよう (lidig) になることである。<sup>(26)</sup> さらに、この空くわ、無む、受容は、どのような神の積極的な活動に対応するか、その点が特に重要である。それは神の言葉の誕生のための空くわ、無む、受容なのである。従って、そのような空・無・受容は、神が語るための沈黙なのである (wiltu spreken, so mus er swigen)<sup>(27)</sup>。それゆえ、その沈黙は、神の (言葉の) 誕生のため最高の沈黙 (das hoehste swigen) と呼ばれるのである。<sup>(28)</sup> そして、神の誕生そのものについて、タウラーが語る究極的な言葉は、次のようなものである。「全能の語りかけが王の椅子から来る。この言葉の語りかけは、み父の心に由来する永遠の言葉である」 (do kam dine almehtige rede von dem küniglichen strule, das waz daz ewige wort von dem vetterlichen hertzen)<sup>(29)</sup>。右の引用の中の「永遠の言葉」は、言うまでもなくキリストのことである。因みに、タウラーにおいても、神の言葉は一般にキリストを意味しているが、引用におけるような神の永遠の言葉という表現がしばしば用いられている。<sup>(31)</sup>

b 神との合一 (vereinunge, oder einunge nit Gotte)

神の誕生において見られた神と神の言葉としてのキリストは、タウラーにおいては、前項のような超越性を一貫して保持していない。即ち、タウラーにおける神体験と神の言葉としてのキリストの体験は前項の論述に尽きるものではないのである。その点を明らかにするために、一般に神秘主義の特色とされている神との合一ないし神秘的合一 (unio mystica) といわれているものをタウラーはどのように捉えていたか論じてみたい。

タウラーが神との合一を語る特徴的な文章の一例は、「自分自身とあらゆる被造物から去って真理へ帰ると共に、そ

の靈ガイストを、深淵においてすべての被造物を支配する神に向けよ。そして、その深淵において、お前の最高のまた最大のあらゆる力を真に放棄し (in wolle gelassenheit)、あらゆる感覚理解をこえ、深淵において神と内的に真に一致して神の靈に沈潜シュンケンするがよい (……versenke dinen geist in Gottes geist, …… in einer wolle vereinigungen mit Gotte innerlichen in dem grunde) とういものである。<sup>(32)</sup> ここには、タウラーが神との合一を語る際に用いる言葉が殆ど使用されている。放棄もしくは断念 (gelassenheit) については、「お前が自己自身から出て行けば、直ちに、愛としてイヒの神が与えられる。<sup>(33)</sup> ……自己を放棄するや否やすべての物の上に引きあげられ、それと同時に神の深淵に引き入れられ、神の驚くべき神性によって沈められ……」<sup>(34)</sup>といわれている。重要と思われるのは、「愛する子よ、あなたは死ななければならぬ。そうすれば愛する神が直接 (one mittel) あなたの生となり、あなたの本質 (wesen = essentia) となるであろう」といっていることである。<sup>(35)</sup> このような一連の表現は、神との合一が、存在論的なものであることを示しているといえよう。<sup>(36)</sup>

この方向を更に進めたものとして、説教二八がある。「照明をうけた靈 (der verklärte geist) は、神との相違 (un geleich) の中に愛的に沈み (mit minnen insinken)、その相違を真に知る知識の中に溶け入る (smiltzet)」。そうすると靈はその (人間の) 能力を超えて神の深淵に移る。<sup>(37)</sup> その深淵において、靈は自らを喪失し、神と自分とは同じであるとか異なっているということはなくなり、神と一つである (in Gottes einikeit) ということに沈潜し、一切の相違はなくなる。<sup>(38)</sup> これは、神との合一の境地を示した典型的な文章の一例である。しかし、この神との神秘的合一を語った説教の前提に注目する時、われわれは再びタウラーにおける神の客観的超越性や神学的にいえばキリスト中心のな三位一体論ともいうべきものに出合うのである。タウラーはこの説教の冒頭において、「神の三位一体性 (trivaltikeit) は、あらゆる言葉、表現方法の及ばないものである。天使や人間の理解できることではない。もしそれについ

て語るとすれば、そのすべては、真理を含まず、真理よりもむしろ虚偽が多い、とディオニシウスが語った通りである。これは、神の本性をもったキリスト以外誰れも知らず見なかつたものである。それゆえ、われわれは、イエス・キリストの証しによる (durch den gezeugten Jesus Christum) 以外にそこに近づ「く」とはできない」と述べているのである。<sup>(39)</sup>

## 二 タウラーとシュライエルマッハー<sup>(40)</sup>

シュライエルマッハーの主著『信仰論』の中心概念の一つは、言うまでもなく「絶対依存の感情」(das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl)である。この感情ないしは自意識そのものの理解において、われわれは、タウラーとの興味深い類似性に気付くのである。シュライエルマッハーによれば、自意識には二つの要素がある。一つは、どのようにも動かされる存在、自分自身を自分で定立しなかつたことに見られる受容性 (Empfänglichkeit) 若しくは依存して感じること (abhängig fühlen) であり、今一つは、自己を自己自身が定立する自己活動性 (Selbsttätigkeit) である。<sup>(41)</sup> この二つの要素によってシュライエルマッハーは自意識を三つの段階に分けた。第一の段階は、前記二つの要素が直接無媒介に乱雑に入り混っている状態である (ein unmittelbares verworrenes Ineinander von Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit)。第二の自意識ないし感情の段階は、二つの要素がその機能をはっきり区別して活動している段階である。この段階において、人は、ある時は依存し、ある時は自由に自己を他に対して定立する。第三の、そして、自意識の最高の段階は、絶対依存の感情である。そこでは一切の交換活動 (Wechselwirkung) と対立 (Gegensätzlichkeit) は消滅する。そこでは人は、まったくただ受け容れる者、神に依り頼む者であるが、しかしなお、自己

を定立しなかったことやある状態にされたことを、自分自身知っているのである。その意味で、受動性と自己活動性が一つになっている。シュライエルマッハーによれば、そういう自己活動性としての自由の感情がなければ、また絶対依存の感情も存在しないのであった。

シュライエルマッハーにおける神体験は、まさにこの絶対依存の感情の自意識の交換活動として説かれている。即ち、シュライエルマッハーにおける絶対依存の感情は、タウラーにおける生の三段階の最上に位置する魂の深淵に相当するのである。そこで次に、シュライエルマッハーにおける絶対依存の感情と神体験について瞥見してみたい。シュライエルマッハーによれば、キリストは、意識という形で働きかける神の言葉である。<sup>(42)</sup>それゆえ、われわれにおける神の誕生は、このキリストの有する神の自意識の中に信仰者が受け入れられるということである。すなわち、「贖罪者キリストの力強い自意識が、人間の中に新しい生の原理として移植される (eingepflanzt werden)」という神秘的な体験である。<sup>(43)</sup>またそれは、「自意識の中で自己の存在と神の無限の存在とが一つである (eines sein) 時に、直接自ら知る所の絶対依存の感情」ともいわれている。<sup>(44)</sup>要するに、キリストの自意識とわれわれの自意識とが一つになることである。<sup>(45)</sup>しかし、現実のわれわれは、この神と絶対に分離されないように一つとされているという絶対依存の感情が妨げられているのである。<sup>(46)</sup>それではキリストの自意識は、この妨害を排除してどのようにしてわれわれに伝達されるのであろうか。それが伝達されるためには、われわれの中にあるこの世と共に生きていくという自意識は取り去られねばならない。また罪とはわれわれの意識が神意識へとむかわない時に働いている力である。<sup>(47)</sup>そこでこのようなこの世意識や神からの離反の意識の除去が、神意識の伝達の重要な前提となる。それらを除去して、贖罪者キリストの自意識が自由に展開しなければならぬのである。シュライエルマッハーによると、それをなすものが、キリストについての全体的印象 (Totalindruck) の作用 (Einwirkung) である。しかし、その作用のためには、自己活動とし



ての生きた受動性 (Empfänglichkeit) という場 (Sitz) が必要とされているのである。<sup>(48)</sup> 以上、要するにキリストの神の意識 (の作用) とわれわれの自己活動としての受動性との共働が、シュライエルマッハーの神体験ということができらるであらう。

このシュライエルマッハーの神体験には、タウラーにおいて考察したものと類似した超越的なもの内在化が見られるのである。特にそれは、霊の深淵が神 (聖霊) によって備えられるものでありながら、同時に人間の魂の深淵であり、しかも、そこで「神と人間とは真に内的、一つとなる」とタウラーがいった点に関連している。それは、シュライエルマッハーも、絶対依存の感情は、キリストの神の自意識の中にわれわれが入れられる場所であるというからである。その場所で、シュライエルマッハーは自己活動の自由な感情を主張しているのである。一方タウラーは神と一つである意識を内的 (innerlich od. innelich) と呼んでいるが、それは、思い (meinunge)、意欲 (Begerunge) という意味を持っている。そしてそれは、シュライエルマッハーにおける意識の一部である。なぜならシュライエルマッハーのいう意識は自然界をも含めた世界についての一切の感情を包含した全体的なものであったからである。<sup>(50)</sup> その意識 (感情) の最高の段階が、絶対依存の感情なのであった。この絶対依存の感情においてキリストの神の自意識の中にわれわれが入れられるというのである。そしてわれわれはそこで自己活動という自由な感情を持ち、神と一つであるという意識を持つのであった。<sup>(49)</sup>

タウラーとシュライエルマッハーにおける超越者の内在化の例としての神体験が、キリスト教思想史の中で、どのように位置づけられかを知るために、われわれは、ここで宗教改革者 M・ルターの場合を参照したい。それによって、タウラーの神体験が三者の中、超越者の内在がもっとも存在論的に捉えられていることが明らかになるであらう。それと共に、シュライエルマッハーにおいてもタウラーと同様超越者の隔絶性、絶対他者性が稀薄であり、神と

人間との隔りが失われていることも明らかになるであろう。

### 三 ルターを媒介とする評価

まずはじめにわれわれは、ルターにおける神体験が最も内在化した場合の例を取りあげてみたい。以下の文章は、ルターが聖餐について論じたものである。周知のように、ルターの聖餐論は、パンとぶどう酒においてキリストが身体的に現臨するというものであった。

「われわれとキリストとの合一 (coniunctio) がある。それは、ヨハネが、最初に、私は父におり、父は私にいる (ヨハネ一四・一〇) として、次に、あなたがたは私におり、私はあなたがたにいる (ヨハネ一四・二〇) として見事に二つを結びつけているとおりである。……われわれは信仰によって強奪されて (per fidem rapimur)、キリストと一つの身体とされるのである (effimur una caro)。それは、キリストがヨハネ一七・二二で、『みんなの者が一つとなるためである。父よ、あなたが私におり、私があなたに在るように、かれら自身われわれにあって一つとなるためです』と述べている通りである。そのように (信仰によって) われわれはキリスト自身へと昇り、そしてみ言葉と聖霊とによって捉えられる (rapimur per verbum et spiritum sanctum)。われわれは信仰によってキリストに固執し、かれと一つ身体になり、かれ自身われわれと一つ身体になって存在するのである。キリストは頭、われわれはその肢体である。他方、キリストはみ言葉とサクラメントとによってわれわれの所に下降する。そしてかれはかれ自身についての知識によってわれわれを教え訓練する。それ故、第一の合一は神性における父と子の合一で、第二のそれは、キリストにおける神性と人性との合一、第三のそれは、教会とキリストとの合一である」<sup>(51)</sup>。

以上の引用においてルターは、神との合一とは、神性と人性との両性を有するキリストとの合一であることを明確に述べている。神体験という場合の神はキリストであるということは、タウラーやシュライエルマッハーも同様であった。特に、タウラーにおいて、キリストが神の言葉とされ、そのキリストが礼拝によって伝達されるという点は、キリスト教伝統の中心において神体験が語られているようにさえ思われる。従って、これら三人においては、仲保者キリストを媒介にしない、直接無媒介の神体験は語られていないのである。しかし、その仲保者キリストといった場合、そのキリストの歴史性がどの程度、どのように問題になっているかということになると一様でない。キリストの歴史性という点ではタウラーとルターは、福音書のイエスの生涯のみならず、その再臨まで、聖書の証言を受け入れているということが出来るであろう。<sup>(53)</sup>この二人に対して、シュライエルマッハーの絶対依存の感情に働きかけるキリストは、「幽霊」(Gespenst)だと評されている。<sup>(54)</sup>それは、イエスの歴史性が、イエスの全体的印象という言葉によって解釈され、われわれの自意識への作用、衝動(Impuls)が主要な問題とされているからである。<sup>(55)</sup>しかしなお、そのシュライエルマッハーでさえも、ナザレのイエスを問題にしていることを看過してはならない。というのはシュライエルマッハー自身は、ナザレのイエスの働きに、他ならずキリスト教そのものの特殊性、他宗教との相違を認めようとしたのであったからである。<sup>(56)</sup>

次に前記ルターの引用に二度使用されている rapimur (Raptus) という言葉である。この言葉は、ルターにおける神秘主義ないし神秘主義的なものを表すものとして注目されているものである。<sup>(57)</sup>ルターによれば、この raptus は、信仰において生じる出来事、すなわち、み言葉(キリスト)と聖霊の働きそのものを意味している。<sup>(58)</sup>これは、恰度、タウラーの深淵において神と合一する際、自己放棄において、自己から奪われ、引き離されて(beraubet wurd)神の深淵に沈潜していく(versinken)という表現に相当する。<sup>(59)</sup>要するに、タウラーの自己放棄の受動的側面に似てい

るのである。<sup>(60)</sup> シュライエルマッハーの絶対依存の感情についていえば、妨害されている罪意識から解放されてキリストの神意識を受け入れ易くなる (Leichtigkeit) 場合のキリストの働きに相当するであろう。<sup>(61)</sup> いずれにしてもこれら三人における深淵、信仰、意識は、人間の側における神体験の場所ということができるかも知れない。しかし、それは空間的場所ではなく、神なるキリストと人間・信仰者との関係を表現している重層概念特にルターとシュライエルマッハーにおいては、関係概念と見做しうる。<sup>(62)</sup> その関係において、いわば主観と客観がどのような関係になっているか、検討しなければならぬ。既述のように、タウラーは、神体験における神・キリストと自己との関係において神との合一がなされている場合には、自己は喪失されている (sich verlieren) といひ、ルターはキリストと聖霊によってわれわれの自己が強奪される (apinuit) といひ、シュライエルマッハーは、受動性と自己活動性の同時存在、作用と反作用の関係と見たのである。この表現自体からすると、シュライエルマッハーの意識内容の分析が明晰である。タウラーの体験は、いわゆる神秘主義的である。しかし、それ以外に、超越者の客観的超越性が、この三人の中誰れにもっとも承認され、受容されているか、ということになると、それについて判断を下すことは容易ではない。それを明らかにするためには視点を交えて、三者における救いの主観的意味、ないし義認論の考察を加味する必要がある。

タウラーの義認論は、オツカム主義的最善をなすこと (facere quod in se est) に極めて近い。<sup>(63)</sup> というのは、罪の赦しを得て、聖霊を受けるために必要なのは決して信仰のみではなかったからである。タウラーによれば、聖霊を受けるための最も手近な最も真実な準備は (die allernächste und die vorreste bereitung zu dirre empfänglichkeit des minechlichen heiligen geistes) 立身婦心 (der mensch sich abekere) 神と一致しないものから離れること (abgescheidenheit) 忍耐 (lidkeit) 内面への沈潜 (innikeit) 孤独 (einikeit) であり、<sup>(64)</sup> 知恵、義、強き、中庸

(*wishe it, gerechtigkeit und sterke und messigkeit*) と同じ倫理的な徳 (*die sittelichen tugende*) で、これらの徳の他、謙遜、柔和、中道、憐み、静穏といった自然的(生の)の徳 (*die natürlichen tugende*) もあげられている。<sup>(65)</sup> これらは、オッカム主義において、罪の赦しを得て聖霊を受けるために必要なのは信仰のみでなく、ペストを尽すこと (*facere quod in se est*) であるといわれている所謂合宜的恩寵に対する合宜的功績 (*merita de congruo*) の考えと同じである。さらに、タウラーによれば、それらの行為はすでに、「神において、神を通過してなされたもので、聖霊は、人間がそれらの行為をなしたことが解ると、その光を携えてやって、そのような自然の光をさらに輝かし、そこに超自然的光、すなわち、信仰、希望、神的愛と聖霊の恵みとを注入する (*insee*)。そうすると、人は、王的人間、高貴な人間 (*ein künig und edel mensch*) となり、深淵に來り、神以外を願わず求めない<sup>(66)</sup>」、という次第である。これを、オッカム主義でいうと、ペストを尽すと、神はよくやったと罪の赦しを宣言し、聖霊を注入する、この注入された聖霊の恵みは習性となり、その人間は義を行おう、ということになる。聖霊が注入された以後、オッカム主義では、神の求める義に等しい等価的義を行なうことに中心(いわゆる義化の第二段階)が移るが、タウラーにおいては、神の誕生、神との合一にその中心がある。その相違が、オッカム主義とタウラーの神秘主義との相違といえるであろう。<sup>(67)</sup>

次に、シュライエルマッハーの義認論である。かれによれば、義認は贖罪の最終の過程である。義認は神が法延におけるように判決することであり、信仰は義と宣言されるための手段である。この点では全くルターに似ている。しかし、その義認はわれわれの自意識の中で感じられるものであった。また、義認によって神の恩寵が活動し、より高い生活 (*das höhere Leben*) が実現する。そこで必要なものは、「信仰と思われるかも知れないが、むしろわれわれの受動性 (*Empfanglichkeit*) そのものだ」とシュライエルマッハーは言うのである。<sup>(68)</sup>

これら二人の義認論に対して、ルターのそれは全く異なる響きを持っている。ルターは、その若き頃、「神の義はキリストへの信仰である」とか、「キリストの義がわれわれに帰せられ、われわれの罪がキリストによって負われる」とか語った。<sup>(69)</sup>その晩年、「ローマ人への手紙三章二八節に関する第三回目の討論」(一五三六年)では次のように述べている。「キリストを聞くことによってのみ聖霊を通して注がれる信仰がキリストを理解する。われわれの外にあり、われわれと異なるキリストを、あるいはキリストの義を、われわれの業は現解することができない。わたしは、キリストを行うとかキリストの義を行うとか言うことはできない。それ故、信仰だけが、われわれの業なしに義とするのである」<sup>(70)</sup>と。このルターの言葉の中には、オッカム主義の「ベストを尽すとよしとされ、罪赦されて聖霊が与えられる」ということはない。すなわち、われわれが、キリストの業に準ずる業を行うということはない。しかも、ルターにおいては、既述のように、聖霊をうける信仰そのものも聖霊の働きなのである。それゆえ、ルターにおいては、義認に関しては全く神(キリスト・聖霊)の独占的行為(Alleinwirksamkeit Gottes)が主張されているといつてよいであろう。それに対して、タウラーにおいては、義認の第一段階そのものが前述のように自然の光であり、人間の業である。第二段階は魂の深淵における神の誕生、神との合一であるが、その深淵も、神と人間との共働の場で、ルターのように全く神の独占的行為ということとはできない。ここでタウラーとルターとの相違が明瞭になるように思われる。

シュライエルマッハーの義認論は、既述のように、法廷的な理解という点ではルターの義認論の系譜に列なるといってよいであろう。<sup>(71)</sup>また信仰は義認の手段であり、道具(Causa instrumentalis oder organon Iepitikon)であり、常に存在しなければならぬ、とかれはいうのである。しかし、神の恩寵が活動し、われわれが救われキリストと類似の生を営むためには、われわれの信仰ではなくて、むしろわれわれの生きた受容性を持って行かねばならない(unserer lebendige Empfanglichkeit)と主張しているのである。<sup>(72)</sup>このシュライエルマッハーの考えの中にもルターにおけるよ

うな神の独占的行為は見られないということができよう。いずれにしても、このルターの義認論を視点にすると、タウラーとシュライエルマッハーとは神と人間との間の隔絶を常に保持しているとは言えないであろう。<sup>(73)</sup>

## 結 び

キリスト教における神体験の例として、タウラー、シュライエルマッハー、ルターの場合を検討した。その三者とも、神・キリストとの合一を主張する。その仕方には種々なものがある。しかしその何れも超越者との出逢いが、キリストを通してなされることに共通性を見た。次に、その神・キリストと人間とがどの程度隔絶されているか、換言すれば、神の絶対性、超越性がどの程度であるかということは、かれらの神の誕生や神との合一そのものを分析することによって多少鮮明になるが、より明確には、かれらの義認論（救いの主観的側面）を検討しなければならぬことを論じたのである。その結果、超越者の客観性や超越性が、常に人間との間に隔りを持って確保されているのは、ルターではなかったかと思われるのである。<sup>(74)</sup> その隔絶にも拘らず、ルターの中にも、神秘主義者の表現と共通な言葉で、神・キリストとの合一という神体験が生き生きとしていた。特にその体験は、かれの聖餐論においてそうであったが、それは神秘主義的体験というよりも、キリスト教本来のミステイクといべきものである。

### 註

(1) ここでは石原謙博士のエックハルトおよびドイツ神秘主義の研究のみについていくつか紹介しておきたい。

「マルチン・ルターと神秘主義」『哲学雑誌』三六一号、大正六年

「エックハントの神秘主義について」(『文化』四号および一―一号、昭和九年)

「エックハントに於ける『たましい』の教」(『得能文博士遠曆祝賀論文集』、日本評論社、昭和二年)

「エックハント研究の過去及び現在」(『思想』七六、七八号、昭和三年)など十数篇を数えることかゞある。

(2) 「これぞ Georg Wobermin, Richtlinien evangelischer Theologie zur Überwindung der gegenwärtigen Krisis (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1929) S. 3—5 参照」

(3) 「エックハントの『聖書』 Die Predigten Taulers aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmits Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften hrsg. v. J. Vetter (Dublin/Zürich: Weidmann), 1968. 参考」

(4) 「ミンネの誕生 (die minnencliche geburt) 聖母誕生 (die geistliche geburt, das geistliche geboren) 高貴な誕生 (das edelliche geboren) などた幾つかだけ」(AaO, S. 8f 参照)。

(5) AaO, 25, 24

(6) AaO, 144, 28.

(7) AaO, 144, 6, 19.

(8) AaO, 109, 23.

(9) AaO, 117, 14f; 363, 10.

(10) 「その淵底なき海 (das grundelose mere) などた幾つかだけ」(AaO, 175)。

(11) AaO, 307.

(12) 「特に注目すべきものは、以下の創られたものの深淵と創られるものとの間の深淵な一つとなるところ、文章である。Das abgrunde das geschaffer ist, das inleitet in sich das ungeschaffen abgrunde, und das ungeschaffen abgrunde,……

und werdet die zwei abgrunde ein einzig ein, ein luter goetlich wesen und do hat sich der geist verloren in Goltz geister: aaO, 176.

(13) AaO, 109.

(14) AaO, 109. 「なほ神の深淵と産まれる魂の深淵は、神の自発的行爲によって創られるものと共に、人間の魂あるいは



霊は神の霊の中で喪失し、神的本質を持っていた(前註(12)参照)。この点についてはわれわれと資料は異にするが、ターニンの注(註)に Hermann Kunisch, Eckhart Tauler Sause, Ein Textbuch aus der altdutschen Mystik (Hamburg: Rowohlt), 1959, S. 82)。

(15) 不ト Vetter, Die Redigten Taulers, S. 103—110. 参照。

(16) この箇所は日本聖書協会訳によれば、「しかし、助け主、すなわち、父がわたしの名によってつかわれれる聖霊は、あなたにわたすべつてのことを教え、またわたしが話しておいたことを、(ことごとく思い起させるであらう)となつてゐる。」

(17) この奪われる(beroubet wurt)は、ルターにおける神秘主義的なものを示す raptus との關係において特に重要であるので、われわれも、ルターに関する項で取りあげた次第である。この所の原文は、次のようになつてゐる。Do wurt der mensche beroubet sin selbes in rechter worter gelossenschaft und versincket in den grund des goetlichen willen: Vetter, S. 108.

(18) ヌウラーは sele と geist とを同意語に使用してゐると思われ。 (例えば AaO, S. 21, 11, 12; 7, 13, 25 など参照)。

(19) AaO, 9, 19f. 参照。

(20) AaO, 20, 19—21, 35 参照。

(21) AaO, 20, 27; 21, 7 参照。

(22) AaO, 20, 24, 25 参照。

(23) 前註(19)参照。

(24) AaO, 8, 15—9, 15 参照。しかし、また魂は時と永遠の間にあるものとも考えられてゐる(AaO, 9, 13 参照)。

(25) AaO, 9, 28—31 参照。

(26) AaO, 10, 3 参照。

(27) AaO, 10, 12 参照。

(28) AaO, 11, 31 参照。

(29) AaO, 11, 32, 33; 166, 32, 33 参照。

(30) AaO, 130, 1f; 315, 3f 参照。

(31) AaO, 111, 1f, 191, 10f など参照。因みに、キリスト・言葉論はタウラー研究の重要な問題である。



- (47) AaO., §. 66 S. 310 参照。
- (48) AaO., §. 72 S. 335; §. 169 S. 439 におけるキリストの全体的印象を把握するのには、H・マンハイムの (Emanuel Hirsch, Geschichte der neueren evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegung des europäischen Denkens, Bd. IV (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1949), S. 335 参照)。
- (49) Glaubenslehre, §.49 S. 194 以下 §.57 S. 264ff 参照。
- (50) 本稿「キリストの神性」を参照し、拙稿「F.D.E. マンハイムの神学」を参照し、『東洋神学論集』一般教育』四三三(昭和三十一年) 参照。
- (51) Martin Luther, Weimarer Ausgabe, 43, 582, 18—29, 本稿「神性」を参照し、拙稿「キリストの神性」を参照し、『東洋神学論集』(属姓の共有) 二〇二頁 (『東北学院大学論集』教会と神学』五号、一九七四年) 参照。
- (52) Vetter, 84, 14 参照。
- (53) Vetter, aO., 15, 27f; 115, 7f; 407, 20f 以下を参照し、Walthar Köhler, Wie Luther den Leutschen das Leben Jesu erzählt hat (Leipzig: Rudolf Haupt Verlag, 1917) 参照。
- (54) E. Hirsch, aO., S. 334 参照。
- (55) これに対して、K・バルトは次のように批判した。すなわち、キリストの贖罪の働きが、単なる伝達、作用、衝動等々である限り、キリストの価値、品位は全く量的 (相対的) である。と (Karl Barth, Die protestantische Theologie im 19 Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, 2 Aufl. (Zollikon/Zürich: Evangelischer Verlag, 1952), S. 422, 423, 本稿「Derselbe, Schleiermacher, in: Die Theologie und die Kirche (Zollikon/Zürich: Evangelischer Verlag). S. 167 参照。
- (56) Glaubenslehre, §.11 S. 57. Leitzitz 参照。
- (57) H・オーバーマン、前掲書参照。
- (58) 特に「ルターの Disputatio de fide et lege, 1535 参照。
- (59) Vetter, aO., 105, 12 本稿「ルターの raptus 概念に強い関心を示しているのはオーバーマンであるが、かれはタウラーの proudet wurt には全然注目して見なす。

- (20) すなわち、自己放棄は、単なる *gelassenheit* (*gelauzenheit*), *sich lassen* ではなく、*wurt gelassen, im selber gelassen wurt* である (Vetter, aO., 108, 5f. 26.)。また、この自己放棄は、タナリーの場合、福音書が「自分を捨つ」日々自分の十字架を背うべ、わたしたち従つておこなうことと、その自己放棄と郵送するものが、適切である (Vetter, aO., 253, 25ff. 特記、255, 4f. 参照)。
- (21) *Glaubenslehre*, §. 11 S. 60 参照。従つて、この *Leichtigkeit* は、われわれの意識に対するキリストの印象、働き、作用、衝動などの内実を意味すると思われる。
- (22) 絶対依存の感情を超越者との間の実存との関係概念として捉えるならば、そこに現代の神学の問題と課題とを見る (この点については、Max Huber, *Jesus Christus als Erlöser in der liberalen Theologie* (Winterthur: Verlag P.G. Keller, 1956), S. 228, 229. 参照。また、この点については、前掲のシムオン・ドニャンマン、『信仰論』を参照。特記、三頁参照)。
- (23) マルティン・ルターの義認論、義認論の二つは、Heiko Augustinus Oberman, *Spätscholastik und Reformation* Bd. I (Zürich: Evangelischer Verlag, 1965), S. 115ff. 参照) 及び B.A. Gerrish, *Grace and Reason. A Study in the Theology of Luther* (Oxford: University Press, 1962), p. 120—123 参照。
- (24) Vetter, aO., 91, 28—92, 1f. 参照。
- (25) Vetter, aO., 93, 3f. 参照。この点については、われわれは、全く異なる資料を用いつつも、E. Seeberg, aO., S. 49 参照。
- (26) Vetter, aO., 93, 10f. 参照。
- (27) それゆえ、王的な、高貴な人間とは、深淵にたがひて神と合一した人間ということになる。この概念は、特に、周知のマルティン・ルターのおごつて有名である (Meister Eckhardts Buch der göttlichen Tröstung und Von dem edlen Menschen (Liber "Benedictus") hrsg. v. Josef Quint, (Berlin: Walter de Gruyter, 1952) S. 65ff. 参照)。
- (28) *Glaubenslehre*, §. 109 S. 169 参照。
- (29) 詳しくは、拙論「若きルターの義認論」(拙著『ルターにおける改革と形成』一九七三年) 新教出版社、一三〇頁—一五〇頁、註 (42) 参照。

- (70) Luther, Weimarer Ausgabe 39 I S. 83, 23. 以下参照\*
- (71) Glaubenslehre, §.109 S. 166. 参照。
- (72) AaO., §.109 S. 169; §. 110 S. 170—171. 参照。
- (73) この神と人間との隔絶をいふのは、特に、Werner Schultz, Schliermacher und der Protestantismus, (Hamburg-Bergstedt: Herbert Reich, 1957), S. 30 などを、Wobbermin, aao., 16. 参照。
- (74) その他、ノロラスタメント王統主義のこの方の理解を示すものとして、Confessio Helvetica posterior XV De vera fide 参照。

秘密念仏集団、新後生の一研究

目次

一 問題

二 背景

a きやぶ地方

b 新後生

三 新後生の現況

a 儀礼

b 儀礼組織

c 組織

四 新後生の展開過程の再構成

a 入信式パターンの変化過程

b 集合形態の変化過程

五 新後生におけるシャマニズム

古  
賀  
和  
則

a シャマンとしての指導者

b 儀礼場面にみられるシャマニズム

c シャマンへの過程

六 要約（むすびにかえて）

これは、きやぶ地方における一秘密念仏集団、新後生のモノグラフである。この宗教集団は、神秘主義的要素を中核に持ち、また、さまざまな迫害を蒙ってきた。しかし、この宗教集団は、活弁に展開してきた。本稿の主要な関心は、この集団のリーダーたちに特徴的にみられる宗教的力能を取り出し、その力能の由来を信者の実践活動のなかから取り出し、かくして、この宗教がひとびとを引き付けてきた力能の一面を取り出していくことである。

一

それぞれ、秘事法門、かくし念仏、かくれ念仏、御内証などと称せられる秘密念仏集団を扱った仕事は、少くない。しかし、これらの信仰が、ひとびとを魅了し、かれらのあいだに保持されてきた事実は、十分に解明されたわけではない。この分野では、なによりも、実態調査によるデータの蓄積が、不足している。

しかし、数人の研究者が、これらの信仰の存在理由に接近しようとしてきた。かれらの接近法は、要約すれば、これらの信仰を特徴づける諸要素と当該の社会構造との一貫性を指摘していく仕方である。すなわち、これらの信仰に特異的にみられる諸儀礼と伝統的な習俗との親和性、信仰組織と社会組織、とくに、同族組織との重複を主軸にした接近法である。また、信仰集団内部における相互扶助的関係や神秘主義的要素を含む集合場面は、組織の結束力を強

化する要因として指摘された。また、指導者にみられるシャマン的性格も指摘された。これらの要素も、社会組織と重複した信仰組織というテーマに結び付けられてきた。

たとえば、及川（昭和四二）は、同族組織村落における文化の伝播と持続の仕方をもって、隠念仏の受容と存続の説明を試みようとした。堀（昭和二五）は、神秘主義が強化する集団の内的結束の強さと入信式における成人式的性格を指摘した。五来（昭和四一）は、かかる視点を、さらに詳細に、事例を加えて展開した。かれは、古代、中世村落社会における祭政一致的形態をモデルとして、指導者たる善知識と村落の長老との重複、かくし念仏の入信式と従来の伝統的な通過儀礼との親和性を指摘し、かくして、村落共同体と信仰集団の重複を指摘した。菊池（昭和五二 a）は、この構図のなかで、入信式における善知識と信者のあいだにみられる擬制的親子関係を指摘し、その家族的連帯によって、善知識⇨村落の特権的司祭長老と一般の信者⇨村落民との関係が補強されてきたと考えた。

たしかに、指摘された諸点は、秘密念仏の村落社会における浸透、存続に貢献してきた要因であろう。しかし、秘密念仏集団をめぐる諸事象のなかには、この視野では包摂しえない部分が含まれていることも、たしかである。

たとえば、これらの信仰は、生活空間を越えて伝達された。また、ひとたび村落社会のなかに受容された信仰が、いく度も分裂、再編成を起してきた。また、伝承されてきた信仰のなから新宗教が組織された。このような事例が、報告されている。<sup>(1)</sup>これらの事例は、秘密念仏が自律的に歴史的世界に適應していく側面を表出している。言い換えるならば、これらの事例は、社会的、文化的変動を信者が克服するための指針を、これらの信仰が、与えていく側面を表出している。したがって、この展開の断面では、秘密念仏がひとびとを引き付ける力能のなかの宗教的、意味的側面が表出されていると考えることができよう。

本稿の目的は、従来の秘密念仏研究では、比較的、等閑視されてきた宗教的、意味的力能を、新後生の場面から取



り出すことである。具体的な進行は、まず、新後生の展開過程を再構成し、そこに、指導者たる善知識の宗教的力能  
が作用していることを確認する。次に、かれらが具有している力能の特徴を手懸りとして、かれらの支配権や力能の  
由来を、信者の実践活動のなかに求めていく。かくして、新後生がひとびとを引き付けてきた機制の一側面を取り出  
していく。

二

a きやぶとは、江戸時代に対馬藩の肥前国田代領であった地域を指し、現在の行政区画では、佐賀県の東端に位  
置する。鳥栖市の西部を除く一帯と三養基郡基山町全体を含む。総面積は、およそ六四八八<sup>二</sup>町、今日の人口は、五  
万強である。北部では、筑紫山系より延びる丘陵がいくつか  
の谷を形成し、南部では、筑後平野が広がる。米作地帯であ  
る。北部の山間部では、茶・果樹なども栽培される。昭和三  
〇年代後半より、企業の進出が続ぎ、兼業農家が増え、農地  
が減少する。

きやぶが対馬領となったのは、慶長4年である。寛永一二  
年に領内のうち蘭部村一、〇〇〇石が幕領化し、正徳元年に  
再び宗氏に還付される。以後、明治初年まで、きやぶは、宗  
氏に領有されていく。

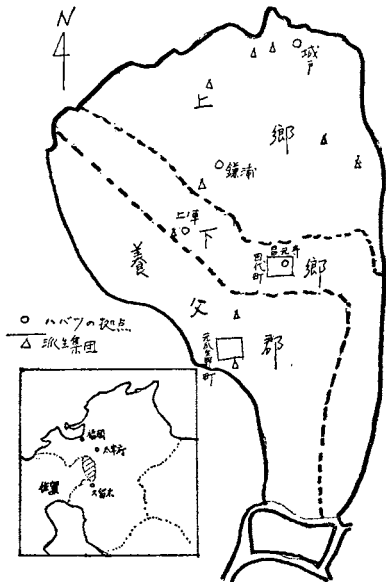


表 I

	基 肆 郡		養 父 郡	両 町		計
	上 郷	下 郷		田代町	元瓜生野町	
面積 (ha)	1684	2751	2053	—	—	6488
竈数	(宝暦11) 903	697	641	182		2689(記載アリ)
	(天保6) 1116	724	619	261	193	2977(同)
人高	(宝暦11) 4304	3115	2814	1302	754	12543(その他 354を含む)
	(天保6) 5644	3697	2974	1310	998	15138(同515)
信者	(宝暦13) 360(39.9%)	29 (4.1%)	7 (1.1%)	13 (2.8%)		409(15.2%)
竈数	(安政2) 740(68.8%)	242(34.0%)	89(14.1%)	62(13.0%)		1133(38.6%)
信者 人数	(宝暦13) 1728	142	23	41		1934
	(一庵平均) 4.8人	4.9人	3.3人	3.2人		4.7人
	(安政2) 2244	702	105	153		3264
	(同) 3.0人	2.9人	2.9人	2.6人		2.8人

註 信者竈数，人数は筆者の試算。出典 宝暦13年『法儀記録式』  
 安政2年 残簡・新後生摘発に 関する書類十  
 佐藤恒右衛門『毎日記』  
 信者竈数の全体にたいする%については，宝暦13年では同11年を，安政2年では文政9年を利用した。

表 II

	基 肆 郡		養 父 郡	両 町		計
	上 郷	下 郷		田代町	元瓜生野町	
天台宗	1 (3)	1 (0)	0 (0)	1 (1)	0 (0)	3 (5)
真言宗	0 (4)	0 (0)	0 (1)	0 (0)	0 (0)	0 (5)
禅宗	0 (0)	2 (2)	1 (1)	0 (0)	0 (0)	3 (3)
浄土宗	0 (0)	0 (0)	0 (0)	1 (1)	0 (0)	1 (1)
浄土 真宗	(本願寺派) 6 (6)	5 (5)	4 (4)	2 (2)	0 (0)	17(17)
	(大谷派) 0 (1)	0 (0)	0 (0)	0 (0)	1 (1)	1 (2)
日蓮宗	0 (0)	0 (1)	0 (0)	0 (0)	0 (0)	0 (1)
計	7 (14)	8 (9)	5 (6)	4 (4)	1 (1)	25 (34)

註 a (b), aは、『田代覚書』より，bは，今日の数。しかし，基準は少しく不明瞭

田代領にたいして対馬藩は、代官・代官佐役を派遣して支配した。足軽も本国から派遣されたが、数は少い。したがって、代官所運営に従事するものを領内から登用した。手代層である。これ以外に、献金や功勞によって扶持を与えられる扶持人層が出現してくる。これらの代官・佐役・足軽・手代・扶持人が形成する層は、その家族を入れても少かった。領内の全人口一五、一三八のうちの二六四にすぎなかった。(天保六年)

郷村支配の体制では、領内を基肆郡上郷、同下郷と養父郡一郷の三郷に分け、それぞれに大庄屋を置き、基本的には各村ごとに庄屋を配置した。

竈数、人高については、表1のとおり。

最後に、宗教上の背景を仏教寺院に限ってみれば、真宗本願寺派が一七と圧倒的に多かった。次いで、天台宗・禅宗が、それぞれ三、浄土宗が一、真宗大谷派が一となっていた。現在では、天台宗が二、真言宗が五、真宗本願寺派が十一で変化なし、大谷派が一、日蓮宗が一、と、それぞれ増加している。日蓮宗を除けば、この表面的な動向にも、新後生が、すべてかかわる。

b、さて、新後生と称せられる宗教がき、やぶに限定された現象でないことは、すでに指摘されている。<sup>(3)</sup>新後生は、宝暦一年に久留米領において、寛政年間に中津領において、文化一〇年に天領天草において、それぞれ弾圧されている。また、これらの記録によって、新後生が、他の地域にも流布していたことが判る。<sup>(4)</sup>

き、やぶにおいて新後生が最初に弾圧されたのは、宝暦七年である。<sup>(5)</sup>以後、<sup>(7)</sup>少くとも、年表に記載したごとく、弾圧が、代官所より加えられている。しかし、新後生は、き、やぶに浸透していった。幕末には、信者竈数で、全体の四〇%弱、信者数、三、二〇〇強を数えるほどになっていった。

き、やぶの代官所支配が終っても、新後生にたいする官吏の弾圧が続いた。明治九年、信者のひとり、天本茂左衛門

とかれの同行が捕えられ、翌一〇年、彼は、裁判にかけられた。結局、かれの信仰活動は、是認されるところとなる。この事件の後、信者のある部分は、旧来の掛寺関係を離れ、天台宗昌元寺に移り、さらに、独自の真宗寺院、明光寺（大谷派）善覚寺（本願寺派）を建て、これに移った。<sup>(9)</sup>

明治後期以降になると、従来の信仰のなから、行を重ね、シャマン的能力を獲得した信者たちが、次々に独立していく。かれらは、西日本各地から信者を集め、組織的な新宗教として出現してきた。表Ⅱの天台宗・真言宗系の寺院の増加分は、かかる集団の一部である。

新後生年表

宝暦七丁丑年一七五七 代官所が新後生を停止する。（田代代官所『日記抜書』）

宝暦八戊寅年一七五八 真宗二ヶ寺が、新後生信者（男一六・女二一）より。棄教の血判誓旨をとる。（『田代宗旨一件記録』）

宝暦十三癸未年一七六三 代官所が、善知識四名、信者一名を捕え、本国へ護送する。（『法儀記録式』『田代御内用書物』他）

同年、代官所が、信者全員の処罰を発する。（同）

宝暦十四（明和元）年甲申年一七六四 棄教しない信者の処罰が続く。（同）

天明四甲辰年一七八四 信者の動向を吟味。（『日記抜書』）

天明五乙巳年一七八五 代官所は、信者の監督不行届につき、信者と庄屋二名、大庄屋一名を処罰。（同）

文政四丁卯年一八二一 新後生の吟味（佐藤恒右衛門『毎日記』）

弘化三丙午年一八四六 新後生の吟味。（同）

嘉永七（安政元）年甲寅年一八五四 代官所は、新後生の弾圧にのり出す。（同、『城戸村宗門記録』）

安政二乙卯年一八五五 代官所より、信者全員の処罰が発せられる。（『毎日記』 残簡代官所よりの申渡書）

明治九年一八七六 天本茂左衛門とかれの同行が、官吏によって捕えられ、裁判にかけられる。（『御尋問答書』『天本善可畧歴』）

明治十年一八七七 茂左衛門は無罪となる。（同）

明治十二年頃より、信者のあいだに、寺院建立運動が始まる。

ここでは、新後生の現況を記述する。

a、新後生の諸儀礼は、入信式と葬送儀礼と日常行事で行われるオザに分けることができる。

入信式は、ハラゴミ、オチヨウモン、ゴジョウジュから構成される。ハラゴミは、オチヨウモンを幼児から胎児へ早めたもので、幕末期に創案されたものとされる。<sup>(10)</sup>ハラゴミは、母親の体内の胎児にたいして、オチヨウモンは、現世に生まれてのち入信するものにたいして、善知識が、<sup>(11)</sup>経文を読み聞かせる儀礼である。ゴジョウジュは、春秋の彼岸の一日に、ホウゾウと称せられる場所で執行される。ホウゾウは、民家、塚穴、寺の床下、特別の建造物等に設けられている。子弟が、小学校入学の年齢に達する頃に、父兄である信者は、受式させる。タスケタマエを連呼し、トランスに入れば、お浄土参りの御約束が成就した、ことになる。ゴジョウジュが済めば、オサライと称せられるオザに加わり、同行と食事を共にして、incorporationの儀礼は終る。言うまでもなく、この一連の入信式が、新後生にとって、もっとも重要な儀礼とされる。

オザは、サンベンガエシと称せられる動行の唱和とキヤクジンのホウベン（後述）によって構成される。

葬送儀礼は、寺の僧がかかわる儀礼と重複して、別途に執行される。通夜るときに、百万遍をやる地区もある。出棺のさいに、ウッタチノオマエ（あるいは、ウッタチノゴゼン）と称せられるオザが立てられる。初七日までは、毎晩、それ以降では、月毎の命日にオザが立てられる。葬送儀礼、および、それに続行する儀礼では、僧が参加することが多い。信者も僧に経文をあげてもらふことを喜ぶ。しかし、オザは、かれが帰ったあとで立てられる。

b、オザが立てられる会合は、講形式でなされるのが一般的である。会合は、結合の様式で、組・部落・組織の三層に区分することができる。

組規模の講は、オチャノミナカマと称せられる。<sup>(12)</sup>この講は、近隣関係が範囲を定め、親族関係が絡んで結成される。したがって、一軒が複数のオチャノミナカマに加わることも多い。会合場所は、ヤドと称せられる。輪番制である。ヤドでは、その家でもっとも近い過去に死亡したものの供養とする。<sup>(13)</sup>したがって、葬送儀礼の延長が、オチャノミナカマのオザとなっていく。

部落単位で催されるムラクヨウは、オチャノミナカマの拡張されたものと、部落内の宗教的シンボルを礼拝の対象として結成されたものが含まれる。後者の場合では、ヤドは、ほぼ定まっている。

組織が催す講は、前二者が地縁、血縁の要因を強く含んでいるのたいして、同信的結合の色彩を濃く含む。コウカイと称せられる講は、組織の篤信者が結成し、月毎にオザを立てる。輪番制である。組織が催すオザは、正月（オカガミビラキと称せられる）、春秋の彼岸供養、ドロオトシ（田植終了時）、盆供養などが含まれる。これらの年中行事のオザのヤドは、ほぼ固定している。また、組織にかかわるシンボルを礼拝の対象とする供養がある。この場合も、ヤドは、固定する。

きやぶでは、以上の三層のオザが、個別に輪転している。また、葬儀が、これに加わり、篤信者が個人的に催すオザも挿入されてくる。

c、組織構成について述べる。秘密念仏集団の組織構成での特徴は、善知識職を中核に置くことである。この役割は、秘密念仏の生命である入信式に携わり、この宗教の救済財の管理者として信者に君臨するとされる。<sup>(14)</sup>また、その支配は、末端に至るまで完備された組織によって維持され、末端では、村落社会の有力者が統率して、これを支えて

きた。従来の研究から、このような組織のモデルが、指摘されてきている。<sup>(15)</sup>

ところで、きやぶの新後生においても、善知識制が保持されてきている。信者は、かならず、入信式を受ける。入信式は、善知識職によって執行され続けてきた。しかし、きやぶの新後生に著しい特徴は、信者を一括する善知識制でないことである。

今日のきやぶにおいて執行されている入信式を、その様式の違いによって分類すれば、次のようになる。

#### I ハバツでの入信式

#### II 派生集団での入信式

#### III 派生集団の専門家による入信式

#### IV 近隣あるいは親族のあいだでの入信式

I について。きやぶのほぼ全域が、四つのハバツによって分割されている。それぞれ、ホウゾウの所在する地名によつて、鎌浦派、昌元寺派、上ノ車派、城戸派と称せられる。<sup>(16)</sup> 鎌浦派の所属員は、鎌浦部落にほぼ限られる。昌元寺派は、旧下郷と旧上郷の園部一帯。上ノ車派は、旧養父郡と旧下郷のなかの神辺町・河内町など。城戸派は、旧上郷を中心に、きやぶのほぼ全域に所属員を持つ。各地で、各派が競合する。所属ハバツは、信者のあいだで明確に意識されている。所属ハバツの異なりが、各地でのオザ、オチャノミナカマ、ムラクヨウの分裂を生み出す場合もある。たとえば、城戸派は、シャマン的役割を果たす人物を、ハンタリキまたはジタリキだと称して否定する。したがって、この派の所属員は、かかる人物の指導するオザを忌避する。こうして、各地で、城戸派の所属員が、オチャノミナカマを離れている現象を認めることができる。

ハバツでは、善知識が、ハラゴミとオチャウモンを担当し、ミトドケノキヤクジンが、ゴジョウジュの儀礼におい

てジョウジュを判定する役職として制度化されている。善知識職は、上ノ車派・城戸派では世襲化し、鎌浦派では近年世襲の形が崩れ、昌元寺派では世襲でない。ミトドケノキャクジンの地位は、どのハバツでも世襲化されていない。ハバツの長老やシャマン的人物が、この職に就く。この職は、昌元寺派では、善知識職より上位に位置する。

Ⅱについて。派生集団として一括して呼んでいる集団群は、明治後期以降、従来の体制から、離脱して結成されたものである。多く、寺院形式を採り、特定の信者を教主とする組織を形成する。以前では、きやぶからの信者は、少なかった。しかし、近年に至り、ハバツ体制からも信者を引き出し始め、かくして、派生集団は、組・部落レベルでの分裂の一要因となってきた。<sup>(17)</sup> 派生集団の入信式の特徴は、善知識とミトドケノキャクジンの役割が教主に掌握されていることである。

ⅢとⅣについて。ⅢとⅣの形態は、ハバツの勢力圏の間隙に認められる。Ⅲでは、派生集団の専門家に入信式を依頼する。しかし、受式者は、その派生集団に所属するのではない。Ⅳでは、Ⅲと同様、適当な人物に善知識の役割を依頼する。しかし、ゴジョウジュは、塚穴などの行場をホウゾウとして、肉親や近隣の信者を介添として、執行される。

これらの入信式パターンの変相からきやぶの新後生の組織構成の特徴は、次の三点に要約される。

善知識職が複数である。すなわち、組織系列が複数であり、地域を分割する。

善知識職と信者の関係が多様である。すなわち、特定の善知識職のもとで入信式を受けたという経歴の信者の信仰活動に及ぼす影響が、集合として異なる。すなわち、組織構造が多様である。

入信式の執行における善知識職の担当領域が、多様である。すなわち、善知識職が、組織の最高位に位置するわけではかならずしもない。



したがって、末端において村落ぐるみの組織に支えられた善知識制、という図式は、きやぶの新後生にはあてはまりそうにない。むしろ、入信式パターンの変相からみれば、質の異なる集合が、善知識職の周囲に、漸次、形成され、かくして、首尾よく永続化した集合が、累積してきた姿を示しているようである。それでは、如何なる前後関係において、集合が生みだされてきたのか、また、その過程にどのような特徴を認めうるか、を次にみていく。

#### 四

a、ここでは、入信式パターンの前後関係を求める。前述のごとく、分類した四つの入信式パターンの変相のなかでは、ⅡはⅠに後続し、ⅢはⅡの成立を必要とした。したがって、ここでは、ⅠとⅣの前後関係が焦点となる。ところで、ⅠとⅣのあいだに区別的に認められる差違は、入信式にかかわる役職と信者の関係である。すなわち、Ⅰでは、入信式を執行する善知識とミトドケノキヤクジンの役職が制度化されており、一方、Ⅳにおいては、善知識が制度的に確定されていず、また、ミトドケノキヤクジンの役職が出現さえしていない点である。したがって、両役職の制度化を指標として、ⅠとⅣの前後関係を求めていくことができよう。ここでは、文書のなかで描写されている入信式の状態を比較していく。

宝暦年間では、入信式の過程の二局面、善知識による説法と御文章の聴聞の局面、と「行人」が「行に入り光明を拝む」局面が、連続していた。そして、両局面において、善知識がかかわっていた。その状態を、長文にわたるが、引用する。

山奥或ハ岩穴之内又ハ席ニ而茂勸メ申し。勸メを受け者を行人与号、勸メを仕統領之者を善知識与号也。始ニ善知

識説法仕聞カセ、同類之者共圓居仕、真中ニ行人を俯置、両手ニ而額を抱させ置ニ付、両脚を屈メさせ、扱、真宗掟之御文章拾五ヶ條目之文此アマミタ佛ノ御袖ニヒシトスカリマイラスル思ヲナシテ後生ヲタスケタマヘトタノミ申セハコノアマミタ如来ハフカクヨロコヒマシノテソノ御身ヨリ八万四千ノ大キナル光明ヲハナチテソノ光明ノ中ニソノ人ヲオサマイレテヲキタマウヘシと有之由を始末讀聞カセ、直ニ、たすけ給へノと数千返唱させ、背が腰手足迄撫さすりゆ故、致逆上、吐食仕、聲嘎レ、半氣絶いたしゆ時、光明を拝しゆ由……(18)(後略)

次に、嘉永年間の入信式の様態をみる。当時、善知識は、「耳触れ」と「聴聞」に携わり、「成就」の儀礼場面からは離脱していた。すなわち、

始メ学ひ候節ハ、善知識より御袖すかり之御文章を聴聞セ、耳ニ打附、何ニかつぶく申聞セ、其後、助け給へと三遍程触次キ申候。始メ聴聞被免候節ハ、米を耒袋持参仕御礼申、成就之節も届申候。善知識ハ穴ニ参リ不申候……(19)(後略)

幕末では、「聴聞」と「成就」の二局面には、時間的、年代的な段差が認められる。善知識より「聴聞」を受け、後日あるいは後年、肉親や友人や篤信者を「看病人」として伴い、「行場」(穴)に行き、「成就」、または、「往生」している。この儀礼において、実質的に「成就」の成否を判定していたのは、「看病人」である。「看病人」は、「成就」した同行であれば、だれであつても良いことになっていた。

幕末の入信式パターンは、Nである。したがって、幕末以降、Iが出現し、II・IIIと続行してきたことになる。すなわち、ハバツによる系列化が、各地にNの地域を残しつつなされ、そこから、派生集団が発生し、IIIの形態が作りだされてきたことになるであろう。

b、次に、幕末以降のこの展開の特徴について述べていく。この展開を結論的に要約すれば、きやぶの村落社会の

社会組織に比較的、同化されていた新後生が、ハバツの成立において主導権を確立し、さらに、派生集団において、明確に、地理的制約を越えた普遍性を獲得していく過程であったと言うことができよう。換言すれば、比較的、未分化、未組織化の状態から、分化、組織化の方向への動きであったのである。

幕末期、新後生は、親族・近隣といった社会組織に同化されていたと考えられる。城戸村では、「成就」年齢は、二〇歳以下が七〇%を超えていた。<sup>(22)</sup>すでに、オチョウモンが、ハラゴミへと移行されていた。これらの事実は、子弟の入信にかんする信者の関与の強さを物語るものであろう。また、オザは、宝暦年間より、逮夜・忌日・命日などに、死者の追善供養の形式を採って行われていた。オザをとおして死者儀礼群とかわかることによって、新後生は、一方において、祖先崇拜的性格を帯び、他方において、葬儀の合力組織的性格を付与され、親族関係および近隣関係の連帯の強化に貢献してきたであろう。

実際、信者は、非信者への布教の機会として、非信者から死人が出るときを利用していった。当時、信者のあいだには、非信者の家から死人が出たとき、その家から米を盗み取るという儀礼的行為があった。その行為にたいする信者の口上は、次のようになっている。

死人有之家方盗取候米を交へ、仏殿ニ備へ候て、念仏相唱、回向仕候得は、先仏之為メニ相成、且、其家之者共も、追々、同信心ニ相成候結縁之為メニと存、盗取申候<sup>(23)</sup>

この儀礼的行為には、信者側の非信者側にたいする積極的な布教姿勢をも窺うことができよう。

次に、信者と非信者の関係を、婚姻関係のなかにみていく。表Ⅲは、嘉永七年の『城戸村宗門記録』のなかに記載されている『成就』年齢と夫婦関係から作成したものである。既婚男子の「成就」年齢をヨコ軸に、既婚女子の「成就」年齢をタテ軸に記している。D.K.、不能、夫のみ、母、後家は、除いている。夫婦の生存が確認される形で記

載されている組八三だけを取り出している。

ここでは、男子の結婚が三〇歳、女子のそれが二五歳迄に終了するものと仮定しておく。男女とも、婚前に「成就」していた組が三七。男子が婚前に「成就」しており、女子が結婚後「成就」あるいは、「不成就」のままの組が九。また、その逆が一六。男女とも、結婚後、あるいは、「不成就」のままが八。となる。

この表からは、比較的、集団内婚的であるように思える。また、安政二年に挙げられた信者のなかで、女子が結婚年齢にかかると考えられる一五歳未満の子供の男女比は、男子六七人、女子一〇四人となっている<sup>(24)</sup>。したがって、実際に、信者のあいだでは、婚前に「成就」しておくことが望ましいとされていたであろう。

反面、片方が婚前に「不成就」であった組が二五。また、生存する夫は信仰に加らず、妻のみが入信の組一三、のなかには、妻が婚前に「成就」していたのが一一組ある。これらの事実は、新後生信仰が、村落生活の場面では、深刻な対立を生みだしていたわけではないことを示すものであろう。

このような新後生の村落生活への浸透の様態のなかで、善知識職の役割は、「聴聞」をさづけ、説法をすることに限られていた。かれにたいする報酬は、入信式や説法のさいに贈られる品物であり、永続的な忠誠ではなかった。かれは、不思議の販売人であり、儀礼の正当な執行人であるにすぎなかった<sup>(25)</sup>。

安政二年に、七名の善知識が、代官所に挙げられ、処罰されている。しかしながら、城戸村の信者が「聴聞」をさずかったとした善知識のなかには、一般の信者、父、母、久留米領の信者なども、含まれていた<sup>(26)</sup>。すなわち、城戸村の信者にとっては、「聴聞」を依頼する善知識職に、特定の系譜を必要としないこともあったのである。ある信者

表Ⅲ

妻	夫			妻のみ 入信
	30歳	不成就	妻入	
25歳	37	6	10	11
不成就	7	3	2	1
	2	0	3	1

は、依頼されれば、善知識となりえたのである。そのことを如実に示すのが、次の文章である。

刈又江安右衛門と申者御座候：（中略）：此者、右法義違之信心者ニ御座候間、同人へ相頼候処、致セ話異、善知識より看病人迄尅人ニ而相動メ、為致了解具申候処間、町内之者共多クハ同人より之附屬ニ御座候：（後略）：（刈又は、久留米領内の地名、筆者註）

安右衛門のやり方は、当時としては、特異であった。かれは、派生集団の先駆であるように思える。しかし、かれは、容易な「成就」を求める依頼者に応えるだけであり、依頼者をみずからの信者として組織し、かれらの信仰活動を規制することはなかった。かかる状態の善知識には、地域を越えて、ひとびとを集め、組織化する能力は、それほど明確には認められなかった。しかし、ハバツの成立から派生集団の発生への展開には、この能力が、顕著に現われだし、かつ、その射程を大幅に伸張させていったのが認められる。

ハバツは、信者の要望によって乱立していた善知識たちを集約し、ランクづけし、かくして、構成されたオフィスにおいて救済手段を管理することで成立しえた。ハバツの系列化は、村落の末端まで伸び、そこを分断した。また、同信的結合の要素が強い講が結成され、各地より信者を集めた。また、ハバツの創立に重要な役割を果たした信者のいく人かは、きやぶ以外の土地にもこの信仰を弘めていった。<sup>(28)</sup>こうして、ハバツは、なによりも、より高い宗教的能力への信者の帰依として始まったと考えることができる。

かくして、ハバツは、地域の枠を揺り動かしはじめた。しかし、組織化の局面は、未だ、不充分であった。ハバツは、善知識職、ミトドケノキャクジン、「世話人」職を制度化した。しかし、それらの権限は、入信式といくらかのオザに限られ、所属員の信仰活動全体を規制するまでには至らなかった。ハバツの末端は、幕末の様態を留めていた。そのことは、例外的にみえる城戸派においても、基本的には、同様であった。ハバツの拠点は、一つの regional

(29) cult)の中心地的性格をもち、組織体の中枢ではなかった。

新後生の分化、組織化の傾向は、派生集団において、さらに顕著になる。派生集団は、いずれも、カリスマ的指導者によって創立された。かれらは、当初、組織力を全く持たず、その宗教的力能のみによって、かつて新後生の影響を受けたことのない地域から、信者を集めてきた。かくして、かれらを中心に合理的組織が形成されるに至るのである。

## 五

幕末以降の新後生の分化・組織化の動きには、この時代の文化的、社会的、政治的、経済的変動を背景としたさまざまな要因が作用していたことは言うまでもない。これらの問題からの接近もなされねばならない。しかし、ここでは、変動期にあっても、さらに、新後生がひとびとを引き付けていった点に注目する。そして、この宗教が示してきた変動への適応能力を、この宗教のもつ構造的特質に由来すると見做し、その特質を、変動期にあってひとびとを引き付けてきた指導者たちを媒介として、取り出していく。

a、新後生には、イキボトケと称せられる実在の人物がいる。宝暦年間の弾圧のさいに幼少ながら抵抗を止めなかつた武平、幕末、維新期の昂揚の中心的人物のひとりであった天本茂左衛門、そして、当然のことながら、各派生集団の教祖たち、などである。たとえば、幕末では、武平が入定して地獄・極楽の現体を見来って描いたとされる大幅の絵像を、信者たちは、回覧し、絵説きをし、オザを催していた。信者たちは、武平を「大徳」と呼び、崇敬していた。<sup>(30)</sup>しかし、イキボトケは、純粋に神話化による産物であるわけではない。たとえば、『田代御内用書物』には、

「善知識助左衛門様御事者生仏之儀ニ仰得者…(後略…)」とある。イキボトケは、同時代の信者にとっても確認することのできる資質を有する人物の姿であり、模範的な指導者像であり、信者にとつて到達可能性を秘めた理想像であった。

ところで、イキボトケとされる人物に特徴的にみられる属性は、オジヒがよくヒデルとされる点である。オジヒとは、さしあたり、ホトケが衆生をこの信仰により深く帰依させるために放つ非日常的な能力、としておく。ヒデルの語原は不明である。秀でる、とする信者も多いが、文脈では、オジヒを具現する場面で使用されている。すなわち、イキボトケは、ホトケのオジヒをよく具現し、衆生をこの信仰に帰依させたのである。すなわち、イキボトケには、優れたシャマン的資質<sup>(31)</sup>が備わっていたのである。<sup>(32)</sup>

b、ところで、シャマニスティックな要素は、新後生の儀礼場面のなかの随所に認めることができる。むしろ、シヤマニズムが、新後生の儀礼の主要なテーマと言っても過言ではないように思える。

入信式のゴジョウジュにおけるジョウジュの感得は、優れてシヤマニスティックなものと言えよう。ジョウジュの証しは、身体的変化をもって示されてきた。宝暦年間では、ジョウジュは、狂乱状態で「光明を拝す」ことであった。幕末期では、「四種之往生」の仕方があった。それは、次のように説明されている。

…(前略)…狂乱、意念、無記、即得与申而是を四種之往生与申ゆ。狂乱ハ、念仏を唱ゆ内、荒々敷高声ニ相成、進退狂廻り事御座ゆ。意念ト申者、静ニ相成、心之内ニ念仏うかひ申ゆニ付、肌ト肌ト合セ見不申メハ、相分不申ゆ。即得与申へ、狂気夕直ニ念仏ニ相成申ゆ。無記与申へ、私一向拜申ゆ儀無御座ゆ。其外ニ念仏私讚ニうかひゆ与申而、丁度、浄土宗之私讚之様ニ唱ゆ人茂御座ゆ。<sup>(33)</sup>

今日、四種の往生の用語は、耳にしない。多くの集団で、ジョウジュの証明は、ミトドケノキヤクジンの制度化と

ともに、形式化している。受式者が眠ったようになる、念仏を口走る、といった動作が、指標とされているようである。<sup>(34)</sup>

オザは、「御約束成就」にたいする報謝の場面である。かつ、ホトケのオジヒが具現され、その偉大な能力が確認される場面でもある。次に引用したのは、『田代御内用書物』にみえるオザの場面の一節である。

城戸村善八儀、田代町先別当城右衛門為菩提とて、善八宅江五六拾人五月分相集、念仏仕居ゆ処、夜半過比、藤内女房にわかに気絶仕ゆ付、善知識助左衛門耳許江口を寄、念仏百遍唱聞せゆ得者、半時程ニ蘇生仕、吐ゆ者、私事、先つ極楽ニ参、其後地獄江罷越、爰彼所尋迷居ゆ処、城右衛門殿誠ニ煙之ことく焦被成、地獄之釜之内ニ浮上り被成ゆを見ゆ得者、口ニ焼焦たる菓子を加へ、手ニ茂同じ様なるくわし持、左茂見苦躰ニ相見江ゆ故、両手を取、引揚ゆ、与談ゆ得者、善知識助左衛門是を承届ゆ者、城右衛門殿数年くわし商被成、多之穀をつふし被申ゆ処、地獄ニ落有之事ニゆ。此上者免ニ角御信心ニ御弔被ゆ得かし、抔と種々ニ説法等仕ゆ由。

やはり一節を引く。

…(前略)…城戸村松石衛門藤内女房共仕形ニ而大勢相集り、責念仏七篇返しと申ゆ内、彼女事、内へ引キゆ息無之、外へ斗り息を出し相唱ゆ事与相聞、鬱退仕、気絶之様ニ相見ゆ得共、一躰之気絶シゆニハ無之由。右之節、大勢罷在ゆ者へ、只今、念ニ入、御慈悲有之、与頭人共分申聞ゆ得者、一統、難有、与申、一心ニ拜礼仕居ゆ…(後略)

(強調筆者)

すなわち、信者が、参集し、「責念仏七遍返」を唱和しているうち、ひとりがトランスにはいり(念ニ入)、地獄・極楽の霊界を訪ね、蘇生してその様子を会衆に物語っている。念に入っているあいだに霊界を訪問しているということは、「御慈悲」だとされ、これを会衆は礼拝している。



ところで、「念ニ入」とか「御慈悲」といったシャマニスティックな要素は、宝暦年間頃の付加だとされているが、<sup>(35)</sup>今日のオザの場面においても、中核的な位置を占めている。

今日のオザにおけるホウベンは、オジヒだとされる。オザがホウベンに進行すると、会衆のあいだに宗教的興奮状態が生じる。ホウベンは、キヤクジンの口をついて出る言葉である。かれの恣意は、はいれない。その内容は、明確な意味を有し、異言的ではない。そこでは、主に、ホトケにたいする報謝の表明、霊界の描写、オザの対象となっている故人の霊界での様子の描写、等が語られる。これらのテーマが、文脈も無く、くり返される。時折、知られざる事実、たとえば、故人とヤドの遺族しか知らないはずの事実、が語られ、遺族や会衆を驚かす。オジヒの持続する時間は、ホトケの意志によるとされるが、三〇分から小一時間が一般に認められる。

このように、キヤクジンのシャマン的能力は、オザの場面において、救済者たるホトケの偉大な能力を発現させてきた。かくして、信者の「御約束成就」の観念と体験が確認され、また、会衆のあいだに神秘主義的、コミュニケーション的雰囲気がかもしだされ、信者のあいだに集合的感情と集合的観念が生みだされてきたと考えられる。<sup>(36)</sup>新後生にとつて、シャマン的能力が、したがってシャマニスティックな観念が、不可欠な要素であったことは、首肯できよう。

c. ところで、オジヒを具現する能力は、特定の系譜をたどり、排他的に継承されてきたのではない。そのことは、幕末期以降の善知識たちの簇生にも窺うことができる。『田代御内用書物』に含まれる間者の通牒のなかには、多数の「御慈悲」談が、加えられている。「御慈悲」は、老若男女、多数のひとに具現されている。「御慈悲」を具現する仕方は、儀礼的に定式化されていた。したがって、その意味において、シャマン的能力は、獲得的なものであり、一般の信者にも開放されたものであったと見做しうる。当時、「御慈悲ニ逢う」ための手続きは、次のように言われている。

…(前略)…扱又、仏体を拝しゆ儀ハ、先ッ右之光明を拝し成就仕ゆ後日之夜ニ、ひたすら無間断念仏を唱、信心抽  
 け者ハ□<sup>判読ヲキズ</sup>中杯ニ而夢のごとく浄土ニ参リ、又ハ、仏を拝し、或ハ、月を拝ミゆ而、是を弥陀如来之御慈悲ニ逢ゆ  
 迎、甚悦ヒ尊ミ申事ニゆ<sup>(37)</sup>。

今日の新後生においても、「御慈悲に逢う」過程は、儀礼的に定式化されている。信者は、かれを襲う病気、家内の不幸、さまざまな苦難を契機として、行に入る。きやぶでは、滝場、塚穴などを行場とし、また、各地への巡礼の行を重ねる。その過程で、かれに守護のホトケが現われる。その現象は、フタエノオジヒをいただいた、と称せられる。それは、かれにシャマン的能力が開発されたことの証明でもある。そこで、かれは、守護のホトケを安置し、餅をひと重ね供え、同行を招いてオザを催す、かれは、このオザで、はじめてホウベンを担当する。当然のことながら、ホウベンは、フタエノオジヒをさすかつた信者にしか語れない。こうして、かれのシャマン的能力は、信者に披露され、かれは、各地のオザに招請されることになる。

こうして、信者が私的な苦難を克服する過程で開発されたシャマン的能力は、信者のあいだの宗教的集合の場面に  
 かぎられて、奉仕させられるのではない。かれの能力は、同行や非信者のさまざまな欲求にも応えるよう期待され、  
 訪問を受ける。かれは、きやぶのシャマンそのものである。すでに、宝暦年間より、オジヒは、多様な私的な欲求に  
 たいしても援用されていた。信者は、病氣の原因を前世に尋ね行き、将来を予言し、奇術まがいの現象を起してみせ  
 た<sup>(38)</sup>。これらも、「御慈悲」だとされていた。

幕末以降の展開の軸となった達人たちも、同様の経歴をもつ。苦難、その克服のための行、ホトケのオジヒとの出  
 会。ただ、かれらと他のフタエノオジヒをさすかつた信者とのあいだの明確な差違は、かれらがオジヒに逢うなか  
 で、ホトケよりの召命を感じ、布教と行とを兼ねた旅行を重ねたことであろう。こうして、かれらは、各地に顧客

を作り、オザを結成していったのである。たとえば、天本茂左衛門は、太宰府に逃げ、仏具の行商と布教の旅を続けた。派生集団の創始者たちになると、行動半径も飛躍的に拡大し、さらに、現世利益的側面に重点を置いた布教が、なされていった。

## 六

以上、述べてきたことを要約する。

きやぶの新後生と他の秘密念仏集団のあいだには、入信式の主題、善知識制といった点で類似をみることができた。しかし、組織構成の局面では、著しい相違が認められた。新後生にあっては、善知識が簇生してきた。われわれは、新後生の達人たちに、共通に認められるシャマン的性格をとりだした。さらに、シャマニズムが、新後生の全ての儀礼に浸透している要素であることを、指摘した。救済を求める信者の実践活動は、救済者たるホトケの非日常的的機能を、いかにして具現するかをめぐっている、ということができよう。新後生は、それらの手続きを定式化していた。たとえば、ハバツや派生集団にみられるように、その手続きに、特殊化された組織が介入してきたこともある。しかし、新後生では、基本的に、ホトケの機能は、信者みずからの手によって具現される性格のものであった。

われわれは、新後生が、信者を引き付けていくために、二領域を準備してきたことを指摘することができる。

一つは、講や組織といった集合が形成する領域である。fellowship<sup>(49)</sup>の原理が、比較的、優先する領域である。本稿においては、比較的、触れずにおいた領域である。この領域において、信者は、頼母子をはじめとして、有形、無形の相互扶助的関係を結んできたし、また、神秘主義的、コミュニオンの集合の場合で、集合的感情と集合的観念の

昂揚を享受してきたであろう。<sup>(40)</sup>

今一つの領域は、individualism の領域である。集合の領域では克服しえない苦難に悩む信者が、みずからを陶冶すること、これを克服しようとする領域である。来世での往生の約束は成就したとしても、信者には、さまざまな苦難がふりかかる。かれは、より深く信仰に没頭するであろう。しかし、オザでは、苦難の克服法は、直接的には、与えてもらえない。ホウベンは、私的な欲求に依ってはいけない。<sup>(41)</sup>かれは、フタエノオジヒをささづかつた先達のところへ、私的に、克服法を尋ねに行く。もし、そこでも容易に克服法が得られなければ、かれは、さらなる seekership<sup>(42)</sup>にはいっていただくろう。新後生では、苦難の究極的な克服法は、みずからオジヒに逢うことのなかで見出される。かれとホトケの関係は、無媒介的なものである。かれは、みずからの苦難の克服法を、あらゆる能力をつぎこみ、みずからの手で獲得していかねばならない。

新後生は、このような seeker を数多く作りだしてきた。また、必要としてきた。かれらが形成する領域は、新後生にとっての cultic milieu<sup>(43)</sup>に相当する。この領域において、新後生は、seeker の努力を通して、同時代のさまざまな欲求にも応える力を増進させることができた、と考えることができよう。<sup>(44)</sup>

註

(1) たとえば、阿伊染(昭和五二)、高橋(昭和四一)菊池(昭和五二b)を参照のこと。

(2) きやぶ、は、田代領時代には、基肄養父と記していた。田代領が、基肄郡全体と養父郡半分から成っていたことに由来する。

(3) 菊池(昭和四七)

(4) 『石原家記』

- (5) 『九州新義ノ沙汰覚』『真宗全書』反正紀略、『物町大帳』
- (6) 『御仕置伺』
- (7) 新後生、あるいは、新後世の名称で現われるのは、宝曆七年が、今のところ、最初である。しかし、信者のあいだでは、この信仰は、元禄年間ですであつたとされてきた。『田代御内用書物』。元禄十一年、当時、天領であつた園部村一帯に、「正心寺法」なる法儀が、真宗僧侶によつて弘められ、また、田代領の城戸村にも伝播して来た。この時は、信者の数人とその僧侶が、長崎奉行所へ護送され、尋問をうけた。『日記拔書』、『御料園部村宗門出入記録』一、二、三ノ内、三ノ内、四。
- (8) この前後の動向については、『御尋問答書』、『天本善可畧歴』、無題、鳥飼家文書。
- (9) 小集団までは、把握していない。寺院化した部分だけでも、十指に余る。最大級は、中山身語正宗、信者数四六七、九一〇(昭和五〇年度版、宗教学鑑)、光明念仏身語聖宗、同三〇〇、〇〇〇(宗務時報四〇号、昭和五二年一月)。
- (10) 『口上覚』
- (11) 筆者は、完全に採取していない。たとえば、『浄土和讃』大経意、一八・一九・二〇などを含み、さらに、『御文』第五帖十二部の一部分などを含む。
- (12) オザへの招待として、幕末より今日まで、お茶を湧すから飲みに来てくれ、の意味の言葉が、隠語として、使用されてきた。『口上覚』。
- (13) 今日の信者のあいだでは、必ずしも、死者の追善の意味は、与えられていない。その供養は、あくまでも、恩礼報謝の機会にすぎない、とするものも多い。
- (14) たとえば、小栗(昭和五一)
- (15) 五来(昭和四一)
- (16) 各派の簡単な対照は、古賀(昭和四七)参照のこと。
- (17) とくに、ハバツの拠点地区での分裂は、鮮明となる。オチャノミナカマからの脱退を宣言する例もある。
- (18) 『田代御内用書物』
- (19) 『口上覚』

- (20) 主として、塚穴を使用していた。  
 (21) 分化Ⅱ未分化・組織Ⅱ未組織については、Robertson, R., (1970)  
 (22) 『城戸村宗門記録』より作成した成就年齢表。

表Ⅳ

成就

	男	女	計	%
～10	23	24	47	71.9
～15	49	52	101	
～20	33	24	57	
～25	13	16	29	10.2
～30	4	11	15	5.3
～35	2	0	2	0.7
～40	2	8	10	3.5
～45	1	1	2	0.7
～50	2	1	3	1.0
～55	0	2	2	0.7
56～	2	0	2	0.7
D.K	5	10	20	7.0
小計	136	149	285	

不成就

男	34
女	12
計	46

判別不能

男	1
女	4
計	5

総計

男	171
女	165
計	336

- (23) 『口上覚』  
 (24) 残簡、新後生摘発にかんする書類、  
 (25) Wilson, B., (1973)  
 (26) 『城戸村宗門記録』  
 (27) 『口上覚』  
 (28) たとえば、天本茂左衛門は、太宰府から筑後地方に弘め、上ノ車派の初村喜右衛門は、田主丸方面に弘め、昌元寺住職は、柳川、大牟田方面に弘めた、とされている。  
 (29) Werbner, R., (1977)  
 (30) 『口上覚』  
 (31) シヤマニズムの定義では、Eliade, M., (1964) の立場をとる。「シヤマニズムは、エクスタシー技術」とする立場である。

「シャマンは、トランスを専門とし、トランスのあいだに、かれの靈魂は身体を離れ、天上界に昇り、地下界に降りていく、と信じられている。」とする立場である。

(32) 伝承の他に、武平にかんしては、『田代御内用書物』、天本茂左衛門にかんしては、『天本善可畧歴』

(33) 『城戸村宗門記録』紙背。

(34) 入信式パターンNの信者は、ハバツや派生集団では、三ツ子もジョウジュでできる、といって皮肉る。

(35) 『田代御内用書物』

(36) 共食の機会も多い。しかし、オザで、もつともシンボリックな意味を有すると思われるのは、米である。会衆は、各自、供物とともに米を持ち寄る。オザの合間には、これを混ぜ合はせ、洗い、会衆に配られる。会衆は、それを両手でいただき、即座に口に入れる。オセンマイと称す。もち米を寄せ合はせて餅をつくることもある。

(37) 『田代御内用書物』

(38) 前掲書。

(39) fellowship, individualism と(い)ふや、Martin, D., (1965)

(40) たとえば、宝暦年間では、「仲間之者ハ相互ニ別懸ニ申通し、貧窮なる者、吉凶有之、又ハ食用乏敷有之ハ節者、一味之内

ハ相与など仕、一味外之者江ハ途中ニ而行逢言葉ホも掛不申様仕掛以：『田代御内用書物』とある。幕末には、「御宝講

『口上覚』が、結成されていた。天本茂左衛門も「頼母子」を結成し、信者の救済、事業費にあてていた(『御尋問答書』

(41) オキヤクジンの横には、ゴシヨウコと称せられる役職が座る。この職は、焼香役であるが、同時に、キヤクジンのハウベ

(42) ンの監視役でもある。ハウベンのなかに、私的な欲求に応える要素が含まれると、ゴシヨウコが答める。

(43) Lofland, J. and Stark, R., (1965)

(44) Campbell, C., (1972) 福岡県南部から熊本県北部にかけて、「念仏行者」と称せられるひとびとがいる。かれらのなかで、きやぶの新後生と同一

の信仰だとするものも多い。しかし、きやぶの新後生とは、入信式、オザといった儀礼をもたない点でも、また、善知識制をとらない点でも、異なる。かれらのあいだでは、滝場、叢といった行場と人脈で敷かれた過程だけが、永久的なものである。かれらは、苦難のなかで、念仏だけの行に入る。かくして、かれらにシャマン的能力が具わると、行者として、

顧客の訪問を受け、各地での供養に招請され、霊界のことを語る。

参考文献

- 阿伊染徳美 昭和五二『わがかくし念仏』  
及川 宏 昭和四二『所謂『まじりのほとけ』の俗信について』『同族組織と村落生活』  
小栗 純子 昭和五一『かくれ念仏の論理』下出積與編『日本史における民衆と宗教』  
菊池 武 昭和四七『近世に於ける越後長岡異法義始末記』『印度学仏教学研究』第二二号 No. 2  
昭和五二『特殊念仏結社に於ける擬制的親子関係』『日本民俗学』一一一号  
昭和五二『越後山伏と御内証』『宗教研究』第五一卷第二輯  
古賀 和則 昭和四七『基養父地方における新後生の研究』『西日本宗教学雑誌』第二号  
五来 重 昭和四一『かくし念仏と通過儀礼』『真宗研究』第一一輯  
高橋 梵仙 昭和四一『かくし念仏考第一』  
堀 一郎 昭和二五『隠れ切支丹と隠し念仏』『日本歴史』第三二号  
Campbell, C., 1972, "The Cult the Cultic Milieu and Secularization" in Hill, M., (ed) *A Sociological Yearbook of Religion in Britain-5*, London  
Eliade, M., 1964, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, New York  
Lofland, J., and Stark, R., 1965, "Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective," *American Sociological Review*, vol. 30(6), pp. 862-875  
Martin D., 1965, *Pacifism*, London,  
Robertson, R., 1970, *The Sociological Interpretation of Religion*, London,  
Werber, R., (ed) 1977, *Regional Cults*, London,  
Wilson, B., 1973, *Magic and the Millennium*, London,



付記

本稿は、日本宗教学会第三六回学術大会（於愛知学院大学、一九七七、一〇）において発表した原稿をもとに、その他の機会に発表した分を加え、作成した。調査にあたっては、諸般の方々を煩わした。就中、長忠生氏には、一方ならぬ指導と援助とを賜った。ここに記して、謝辞にかえる。

## 宗教概念の再考

司会者 藤田 富雄  
 発題者 ヤン・スインゲドール

藺田 稔  
 土屋 博  
 長谷 正当  
 堀 越 知巳  
 (五十音順)

## 宗教概念の再考

司会(藤田) 「宗教概念の再考」というテーマでシンポジウムを開くことになりましたが、「宗教とは何か」ということは、宗教学に志しているわれわれ一人一人が、一生かかって答えを出す問題であると考えます。そこで、わずかこの二時間半の間に、宗教概念について、われわれが答を出したり一致した結論に到達したりすることはとても望めないことであると思いますので、最初からその覚悟でシンポジウムを進めてまいりたいと存じます。宗教学会がシンポジウムを行ないましたのは、約十年前、第二十五回学術大会が東洋大学で開催されたときでして、

そのときのテーマは「宗教研究の方法」でございました。宗教学会としては、そのとき以来初めてのシンポジウムということになるわけでございます。したがって、発題者となられた方々も不慣れでございますが、司会者はただ不慣れであるだけでなく、さらに能力の点でも欠けておりますので、いろいろ行き届かないことが多いと存じます。皆様方のご協力によりまして、このシンポジウムを少しでも実のあるものにまとめることができれば、この上ない幸いです。

今回、学会でこのテーマを取り上げた理由はいろいろあるよ

うでございます。司会をお引受けしますときに、なぜこのようなテーマをお選びになったかを宗教学会の本部の方に質問いたしました。そのお答や打合せの会でわたしどもが話し合ったことが、今日の発題の共通理解ということになるかも知れません。そこで、私なりにそれをまとめてみますと、次のようになるかと存じます。まず第一は、近年、従来の「宗教」という概念に挑戦するような見方がいろいろ提出されてきており、それは十分に検討に値するものであると思われるからでございます。

例えば、欧米におけるルックマンの「見えない宗教」であるとか、ペラーたちの「市民宗教」であるとか、ボン・ヘツファーの「成人した社会における宗教なきキリスト教」であるとか、いろいろな概念を、宗教学の立場から、われわれは十分に検討してみることがあります。第二に、わが国では、津の地鎮祭の問題にみられますように、宗教と習俗との限界づけというような問題が、信教の自由や政教分離との関連で、政治や法律の側から問いかけられているからでございます。そこで、伝統的な「聖と俗」の概念とか、「宗教と非宗教」ないし「宗教と呪術」との区別とかいうようなことを、もう一度根本的に考え直してみることが必要になってきたように思われます。このような問題にも関係はありますが、近代化・世俗化・都市化に伴って、信仰の個人化というような変化が目立ってまいりましたし、また若者たちの間には、反政治的・反世俗的・反文化的で直接的な体験を重んじる傾向も見られます。このような変化や傾向がどのような意味をもつかということにつきましては、さ

まざまな見解が提出されておりますが、しかし、ともかく、われわれにとりましては、このような問題はきわめて興味深いものであり、研究に価する重要な問題であるように思われるのでございます。そこで、このような宗教の現状をふまえて、宗教学にとって最も基本的ともいえるべき「宗教概念」を、いろいろな立場から論じてみようというのが、このテーマの選ばれた理由であろうと考える次第でございます。

さて、「宗教概念の再考」という題名になっておりますが、再考と申しますと、今までの宗教概念が間違っているから、考え直さなければいけないという風におとりになる方もおられるかも知れません。再考する必要はないというご意見の方も当然おられますし、必要があるというお考えでも、その根拠には、哲学的、現象学的、社会学的、心理学的、あるいは、教学的など、さまざまなものがあると思われまます。したがって、まず発題者の方から、「宗教概念の再考」が必要であるかどうかを、どういう風にとらえておられるかについてご意見を述べていただきたいと存じます。それによって、それぞれの発題者の宗教研究のお立場がはっきりしてくるのではないかと思うからでございます。

そこで、二時間半の時間の配分という点を考えまして、次のようにしたいと存じます。発題者のご紹介は、プログラムにも載っておりますし、それぞれの席にお名前とご所属が明示してございますので、省略させていただきます、まず発題者に約十分位づつ、宗教概念の再考についてのご発言をいただき、それぞれの

お立場をはつきりさせていたきたいと存じます。それぞれの  
お立場をおわかりいただけただけの後で、それでは、そのような概念  
で考えた場合に、宗教研究の上でどのようなプラスとマイナス  
が出てくると考えられるかというような点につきまして、発題  
者相互の間で討議をしていただきたいと存じます。その時間に  
約三十分位をあてたいと思っております。そして、残りの一時  
間位を、ご参集の皆様方と一緒に、この問題をどのように考  
えていったらよいか、これからどういふ風に研究を進めていく  
かというようなことについて、いろいろなご意見をお聞きする  
時間にしたいと存じます。

大体そのような形でこのシンポジウムを進めてまいりたいと  
思いますので、よろしくご協力をたまわりますようお願い申上  
げます。それでは、並んでおられる順番に、まず、スインゲド  
ーさん、どうぞ。

スインゲドー このシンポジウムのテーマである「宗教概念  
の再考」というものは確かに重要な、しかも緊急の問題ですけ  
れども、この再考が新しい概念規定の試みを含んでいる以上  
——先ほど司会者の藤田先生が指摘なさった通り——今まで宗  
教学者たちが解決できなかった問題を、私たちももちろん、解  
決できるはずはありません。でも、少なくともこの再考の作業  
に一つの方向づけといったようなものを与えることができると思  
います。そうしないと、完全に迷ってしまうのではないかと  
いう気がいたします。手掛かりとしては、何故こういふ再考が

必要になってきたかということ、やはりまず第一に考えるべ  
きではないでしょうか。つまり、この再考を促してきた原因を  
調べるのが先決問題だと思われかけです。そうすることによっ  
て、現在においてどのような定義が一番適切なのか、というこ  
とが明らかになり、他の言葉で言いますと、まず定義の性格と  
いう問題を取り上げ、それを通して初めて新しい概念規定その  
もの問題と取り組むことが可能になるわけですね。

実は、宗教学の世界の現状を観察しますと、一つ目立つこと  
は、宗教概念について学者たちの間に一致した見解は全くない  
ということですね。それは別に真新しい現象ではありませんけれ  
ども、最近になってこの不一致はまことに混乱になってしまっ  
たとも言えましょう。この混乱の主な原因は、言うまでもなく、  
宗教学の対象である宗教現象それ自体における急激な変化と、  
宗教現象の背景となっている社会や文化における変化にほかな  
らないと思います。宗教を専門的に取り扱っている人たちが当  
惑させているのはこれらの激動との対決なのではないでしょうか。  
か。この変化は大抵「世俗化」という、非常にあいまいな意味  
をもっている言葉で表現されますが、世俗化は宗教の衰退なの  
か、それとも全く逆に、それは宗教の一つの復活なのか、とい  
うことについてさえ意見が全く分れてしまっています。しかし、  
私がここで特に指摘したいのは、この論争は、ただ学問の世界  
の中だけの問題、つまり学術的問題であるのみならず、学問の  
分野をはるかに超えて社会一般における変化に対する評価と関  
わりをもっている、ということですね。この世俗化論争、さらによ

り広く言えば、宗教の概念規定の問題は、ただ理論上にとどまらず、現在の様々な社会問題の解決にも直接的な影響を及ぼしているかのようにみえます。具体的な例を挙げますと——欧米の社会ですと——現在の社会的・文化的変動の中で特に従来一つの統合機能を果たしてきたキリスト教の役割喪失を気にして深い危機感を覚えている人の数は段々増加しています。そして、昔とや違って、こういう人たちの多くは——これは主として教会関係の人ですけれども——宗教学者に助言を求めています。日本の場合ですと、危機感は多分それほど深くないかもしれませんが、やはり同じような傾向が見られるのではないのでしょうか。日本には、宗教組織の位置や役割、および宗教事情の全体が西洋のそれと大分異なるせい、むしろ宗教と政治の問題が再び表面化してきて、こういう問題意識から宗教学者たちに色々な問いかけがなされる、という状況になってきたわけです。

その結果、西洋においても、日本においても今の変動の時代における宗教概念の規定の問題は前よりも社会的責任を伴う問題になってきています。そして、おわかりのように、そのことが宗教の概念規定や学問そのものの客観性の問題を再び提起するのです。実は、客観性の問題は最近、概念規定の論争上の一つの中心的テーマになってきたようです。要するに、それは新しい概念規定と、その規定の社会的インプリケーションの相互関係の問題にはかなりません。

この問題は後の話し合いの中にまた出てくるかもしれませんが

が、ここではただその重要性を指摘するだけにとどめたいと思います。で、それと関連して、やはり宗教概念の再考において私たちは一体どういふ性格の概念を求めなければならないかという先決問題と取り組む必要が出てきます。

このシンポジウムの一つの準備作業として、私は、原点に戻ろうという精神に則って、故岸本先生の『宗教学』という本を読み直し、第二章にこの問題がみごとに説かれていることに改めて気付きました。十二・十三ページにそれについて次のように書かれています。「ここで行なう宗教の規定には……特殊な性格がある。それは、その規定が作業仮設的性格 (operational hypothesis) のものだということである。科学的な宗教学は、本体論的な宗教哲学がしばしば論陣をはるような、宗教の本体論の上にたった断定的な定義を試みようとはしない……。宗教学の与える定義は、絶対に動かすべからざるものではない。」

特に今の、急激に変動している社会には、岸本先生のこの指摘は非常に適切だと私は思います。「作業仮設的」という表現を使いますと、やはり宗教の概念に一種のダイナミズムが含まれる、ということの意味するでしょう。文化によって宗教現象が少しづつ異なるという事実は、だれでも認めているでしょうけれども、同じ文化の中にその時代による変化・相違ということも、このダイナミズムの一つの側面なのでしょう。もちろん、ダイナミズムだけを強調するわけにはいきません。どの文化にも、またどの時代にも、共通の側面もあるはずで、ルックマンが提供した概念規定はこの点において大変参考になると

思います。ダイナミズムの根底にあるのは、彼の言う「宗教の普遍的人間学的条件」であり、ダイナミズムそのものは、「人間学的条件の下で宗教の多様な社会的形態の発展」に見出されます。ルックマンの宗教定義はあまりにも広くて、何でも宗教になってしまいうから、宗教学の輪廓が不明確になり、完全にぼけてしまうという批判があります。私自身もある程度までこの批判に共鳴してきたのですが、よく考えてみれば、宗教学の対象として、宗教の普遍的人間学的条件と、現在におけるその具体的な社会的表現とをもっと明確に区別すれば、今の混乱からの出口を見出すことができるのではないかと思えます。前者は、「人間性」そのものとはほぼ一致しているものとして、そういう意味での宗教に大きな変化はあまりないはずですが、それを「宗教」と呼べるなら——「宗教性または宗教心」(religiosity)と言った方がいいかもしれませんが——その定義はダイナミックというよりもステティックな性格をもっています。他方、後者になりますと、これこそダイナミックなもので、それについて究極的な意見の一致が得られるはずはありませんし、定義そのものもダイナミックになります。しかも、こういう意見の対立こそ、学問それ自体のダイナミズムを促進することになるのではないかと思えます。もし、皆の意見が一致しているなら、このシンポジウムにもまたあまり意味はないでしょう。以上です。

司 会 どうも有難うございました。では続きまして園田さんにお願ひ致します。ちょっと申し上げますが、今日佐木秋夫

先生が午前中に、「宗教概念の没骨の諸論」という発表をなさいましたが、ここにそのときのレジュメをお持ちになって、是非配って皆さんに読んでいただきたいと言っておられます。これは佐木先生のご意見で、宗教概念のひとつの見方でございますから、ご参考までに、皆さんにお配りしたいと思えます。それでは続きまして園田さんにお願ひします。

園 田 私の場合、現在の学問的な関心は、日本の成立諸宗教のおそらくは文化的基層をなしていると思われる〈祭〉や〈古代神話〉の宗教学的な理解という点にありますので、その模索のなかで二、三もち合せている宗教概念上の疑問点をひとつだけご参考までに申し上げます、皆さんのお教えをいただくということにとどめておきたいと思えます。そう致します理由をまず申し上げますと、私も宗教学の研究者にとって〈宗教〉の概念規定とは、つまるところ、研究上の操作主義的仮説であるか、あるいは無意識にせよ秘かにせよ、自分を賭けた学的前提にかかわるものかであり、したがって、具体的研究テーマを抜きにして宗教の一般規定などは成立するとは思えない、という個人的な偏見をもっているからであります。

だがいずれにいたしましても、宗教概念の再考をめぐって私の関心が強く惹かれておりますところの新しい学的傾向のひとつは、宗教現象を他に還元できない特有な内的現実であるのみならず、その現実がどのように構成されるのかを検討する

立場から〈宗教〉の諸概念を再構築するともいうべき方向であります。この傾向は、従来の記述的な宗教現象学のようにともすると、もっぱら宗教現象だけを類型化することに追われて、そこからいきなり宗教の意味連関なり本質規定を論じるといってもなく、あるいはまた宗教を一般社会や人間心理の地平に還元する方向で宗教現象を説明的に解消せしめてしまおうというのでもありません。いうならば、宗教をひとまず人間学という普遍的地平に投げ返した上で、人間が人間である限りあるいは社会が社会である限りは、いわばその実存的必然として〈宗教〉ともいうべき特有な、他に置き換えようのない現象を構成せざるを得ないことを明らかにしながら、同時にその象徴的意味からなる現実構成の宗教に特有なメカニズムを実証的に追求するという方向でありましょう。

たとえば、現在話題となっておりまことの『見えない宗教』を書いた宗教社会学者T・ルックマンは、きわめて端的にヒトが人間になることはつまり生理学次元の超越に他ならないが、この超越こそが宗教であると論じております。また彼の同僚でもあるP・バーガーは、ルックマンほど宗教を広く解さず、むしろR・オットー流の神聖観念を宗教の粹としてその経験的核心にある他者性に着目し、社会科学的にはこれを社会的人間の自己疎外の最たるものと捉えながらも、他方で宗教自身に強力な人間の意味の探究という独特の志向を認めることによつて、人間の脱疎外を宗教が促がしてきていふことを実証的に跡づけようとしております。

さらに実存主義現象学者のP・リクールは、人間の自由意志が身体動作を介在せしめねばならぬことから、意志は反意志すなわち人間悪を通じてこそ人間の現実になるとする立場に立ち、その自由が悪と出会う具体的な表現として神話における悪の象徴に注目します。彼によれば、神話における多義的な象徴言語こそが両義的な人間的現実の機微を荷い得るのですが、ここにこめられた実存的矛盾を併存させつつリアルに結びつける能力こそは神話や宗教のもつ他に換え難い特有の能力であることを、構造分析を方法的に導入した解釈学をもって実際の神話のなかで実証しようとしております。

このリクールの発想を拡大解釈してみると、人類学または民族学の立場から未開宗教または古代宗教の神話と儀礼を扱っているE・リーチの業績もこの傾向のなかに位置づけられるのではないでしょう。かくにギリシア神話や聖書神話を構造主義的に分析しながら、リーチは神話と儀礼には決して偶然的不是な構成上のパターンがあると論じますが、そこで強調されていることは、人間が事態を現実として認識する場合に、Pは非Pではないという論理で、たとえば生と死、男と女、相手と結婚できるかできないか等々といった対立範疇こそが人間の思考法に本来的な形式であるとしています。そしてこうした日常的に矛盾する現実世界の二範疇をそのまま直接的に結びつけることをせず、新たに他界的な第三の範疇を構成して、対立する二範疇を非日常的に仲介せしめるのが宗教であり、そこで平常の矛盾の限界を補うべき他界であればこそ、異常で両義的な存在が

そこに登場するのだと言っているのです。

私の狭い知見からの乏しい事例を承知の上で敢えてこれらを一つの傾向と捉えてみますと、さきに申し上げましたように、いずれも広い意味での人間学を踏まえてその上に築き上げられる宗教特有のリアリティの動的な構成機構を重視する方向であると思います。大胆な言い方が許されるとすれば、これは、いわゆる還元主義とは逆の方向という意味で、構成主義 (Constitutionism) ともいべき傾向ではないでしょうか。これが学史的に妥当であるかどうかはともかくとして、私がこうした学的傾向に惹かれていたことは確かであり、これが従来の宗教現象学の線に沿うものかどうか再検討する必要も感じております。さて、こうしたいわば現象学的人間学での宗教概念の再構成が要請される思想的背景を考えてみますと、まず大雑把に言ってそれはいわゆる現代社会の世俗化論、あるいは近代合理化にともなう宗教の必然的な衰退または消滅を論じた啓蒙主義的見解 (近代主義) に対する一種の学的反省または修正の要請でもあるのではないのでしょうか。

それには第一に、たとえ現代において既成の制度的宗教 (教会志向の宗教—ルックマン) の全般的衰退は認め得るにしても、その結果でも原因でもある世俗社会の混迷や収拾への模索のなかには必ずしも非宗教とは断じ切れない一面があるという事実認識があると思われまます。

そして第二には、たがいに異なる文化や社会の実証的な比較研究が深まってくるにつれて、そのための重要な指標の位置を

占める宗教現象の記述概念が、従来ユダヤ・キリスト教という特定の宗教伝統の、しかもプロテスタンティズムという近代以来の歴史的形態に囚われすぎてはいないか、という学際的な方法論上の反省 (R・ニードム、R・ベラなど) が擡頭してきたことも無視することはできません。これを私自身の研究テーマに引きつけて考えて行きますと、日本における宗教の現象形態を比較研究的に理解する上でも、いきなり宗教概念を云々する以前に、〈信仰〉という概念を再検討することから始めるべきことを痛感するのであります。

これは二年前に本学会の研究発表として、〈信仰〉と〈遊び〉の問題と題して簡単に触れたことでありますが、その問題の一つは、日本では「宗教の博物館」と言われる程あらゆる宗教が並行的に盛行していながら、一方では日本人ほど非宗教的な民族はないとする互いに矛盾する認識をどう学的に整理したらよいか、ということ。もう一つは、現実の祭とか宗教儀礼という宗教生活が厳密な意味で〈信仰〉に根ざしたものと表現し切れないという研究上の疑問なのであります。私が当面考えていますことは、これは〈宗教〉イコール〈信仰〉なりという近代の開明的常識が無反省に前提とされ、しかも肝心の〈信仰〉概念が史的にも分析的にも安易に乱用されているところに原因の一つがあるということでもあります。そこで学問の記述概念としてばかりか分析概念としても多用されてきている〈信仰〉を、この辺で一度学的にカッコに入れて、その機制を再検討する必要がありますが、ありはしないでしょうか。たとえば、岸本英夫やベラなども



指摘しますように、東洋には存在論的に神への信仰を問わない伝統がありますし、柳田国男も『日本の祭』なかで昔の祭には、信仰というよりはむしろ観念ともいべきもの、祈願というよりは信頼というのにふさわしい気持が強かったとも指摘しております。私も以前の調査で埼玉県越市の氷川祭の行事たちがこの祭を「大人の遊び」と自己規定したのを聞いて、それ以来この〈遊び〉の共同経験を宗教の現実構成のレベルの一つに考えてみることにしております。

以上、まとめませんが、宗教概念の再考には、まず〈信仰〉概念の再検討から出発すべきではないかという私なりの問題意識を最後にお話することで一まず発言を終えさせていただきます。

司会 有難うございました。もうお二人のご発表だけでも随分いろいろな概念が出てきたようでございますが、次、土屋さん、お願い致します。

土屋 「宗教概念の再考」というテーマを論ずるにあたり、まず、「再考」を必要とするにいたった状況の分析から始めたいと思います。そこで、最初にとりあげなければならないのは、既成宗教における変化ということですが、これについて、ここでは、キリスト教、特に、プロテスタントイズムの場合を中心として、簡単に考察することに致します。キリスト教を例にとるのは、今までの私の研究がその方面に片寄っていたことにもよ

りますが、さらに、宗教概念をめぐる従来の議論がしばしばうであったように、その「再考」が要請されるという現代の風潮にも、実は、キリスト教の変化が大きく影を落としていると思われるからです。

問題の出発点は、所謂「世俗化」現象でありました。これは、表面的に見れば、自然科学的知識の発達に伴う宗教の後退、具体的には、伝統的宗教の思想的影響力の減少、既成宗教集団の衰退という現象ですが、問題は、それだけでは片づけられないことになりました。キリスト教神学者達が、すでに早くから、その状況を敏感に察知し、世俗化の神学的意味を問い、新たな時代に対するキリスト教の弁証を企てていたためです。第二次世界大戦中に、ボンヘッファー (D. Bonhoeffer) は、獄中書簡の中で、「成人した世界」(Mündige Welt) について繰り返し語り、キリスト教の立場から、それを積極的に受けとめようと主張しました。彼によれば、成人した世界は、神なき世界ですが、そのために、かえって神に近づいているのであります (一九四四年七月一八日付「ある友人への手紙」)。このような考え方は、ボンヘッファーの抵抗運動に対する評価と結びついて、各方面に様々な影響を及ぼしました。第二次世界大戦後、世俗化の神学的意味を真正面からとりあげた最も典型的な著作は、ロックス (H. Cox) の『世俗都市』(The Secular City, New York, 1965, Revised Edition 1966) であろうと思います。そこでは、世俗化は、「世俗主義」と区別され、「聖書の信仰の正統的な帰結の一つ」とみなされています。やがて、状況倫理、

解放の神学（革命の神学）等の主張が、アメリカを中心に、種々の具体的な運動を伴って現われますが、これらも、世俗化論の延長線上にあるといえましよう。他方、カトリック教会においても、同様な動きが見られ、第二ヴァティカン公会議を通じて、それがかなり顕在化しました。ラーナー（K. Rahner）の「日常の神学」とか「知られざるキリスト者」（Anonymous Christen）とかの考え方が、その方向を示しています。このようにして、少なくともキリスト教界では、世俗化は必ずしもキリスト教の没落を意味しないという見方が、次第に定着していったように思われます。

しかしながら、世俗化現象との対応は、従来のキリスト教に様々な形で変化をもたらすことになりました。就中、神観念に動揺が起こりました。ボンヘッファーによれば、人間は、今や神の前で、神と共に、神なしに生きるのです（一九四四年七月一六日付「ある友人への手紙」）。この主張は、既成の神観念を直接世俗的世界の中へ持ちこむことに対する強い反省の現われでありました。勿論、ボンヘッファーの場合には、当時の政治的背景との関連を考慮に入れなければなりません。こうした問題意識は、第二次世界大戦後の状況においても、受け継がれていきました。一時期アメリカで流行した「神の死の神学」は、そのやや性急な表現でありましたし、ユダヤ教哲学者ブーバー（M. Buber）の「神の蝕」（Eclipse of God）という思想も、多少ニュアンスを異にしますが、やはり、同じ流れの中に位置づけられると思います。今日では、比較的穏健な教義学者、例え

ばオット（H. Ott）やオット（von）語るという方向は、もはや断念しています。一般的にいって、現代のキリスト教においては、神よりもイエスを論じる傾向が強く見られます。ただし、イエスをめぐる議論には、かなり幅があり、統一的にとらえることは難しいようです。

神観念の動揺は、キリスト教理解の多様化という結果をもたらしますが、それをさらに促進したのが、今世紀に著しい発達をとげた歴史的・批判的方法に基づく聖書の研究でありました。それは、聖書に含まれている思想の統一性に対する疑問と正典形成の過程に対する反省を喚起しました。新しく得られた認識によれば、これまでの正統的教義も、一つの思想傾向として相對化され、初期キリスト教は、多様な思想潮流がせめぎ合う運動としてとらえられることになりました。そこから、当然、キリスト教とは一体何であったのかというキリスト教のアイデンティティに関する問いが生じざるをえません。いずれにしても、キリスト教を教義の面からおさえることは、次第に困難になりつつあるといえましよう。

このようなキリスト教における変化をふまえて、そこに含まれている根本的問題を、諸宗教に共通する問題としてとり出してみせたのが、ルックマン（Th. Luckmann）の主張であると思われまます。即ち、彼は、世俗化が必ずしも非キリスト教化ではないという認識から、「見えない宗教」の概念を導き出し、キリスト教理解の多様化という現象を、宗教の個人化としてとらえなおしたのであります。ベラー（R. N. Bellah）の主張す

る「市民宗教」(Civil Religion)の概念も、結局は、同じ根から生じたものであらうと思ひます。

「宗教概念の再考」が要請されるにいたつた状況は、以上の通りですが、ここで注意しておかなければならないことは、ルックマンも、ベラーも、キリスト教を基にして理論を組み立てていることでもあります。過去の世俗化論を見ると明らかによつて、この種の議論には、護教的動機が、陰に陽に結びつき易いと思ひます。従つて、欧米の研究に触発されて、宗教概念を再考するさいには、同時に、護教的動機を慎重に見抜く作業が、どうしても必要になつてまいります。

さて、それでは、今日、宗教概念をめぐつて、特に、どのような問題が考慮されなければならないのでしょうか。従来、宗教概念を構成する要素がいくつかあげられてきましたが、ここでは、個人と教団、信仰対象の性格、人間にとつての意味という三つの面について、問題点だけを、ごく簡単に指摘しておくことにします。

まず、個人と教団についてですが、現代社会では、「教会志向型宗教」(Church-oriented Religion)は周辺の現象となり、むしろ、個人の世界観が宗教の普遍的な原初的形態を示すというルックマンの説は、現状分析としては、それなりの説得力を持つてゐるとはいへ、実際には、宗教をすべて個人に還元してしまふわけにはいかないことは明らかであります。「宗教の特殊の・歴史的な社会形態」、即ち、伝統的宗教集団は、今後、外見上周辺的ではあります、やはり、中心的象徴体系の

担い手として、不可欠なものであり続けるであらうと思われます。ただし、そこから派生していく宗教集団の具体的存在形態は、多様化し、流動化しつつあります。それらの間には、機能分化が見られ、それぞれの機能に応じて、世俗的集団と入りまじることもあります。伝統的宗教集団をいわば核のようなものとすれば、そこから遠ざかる動きとそこへ近づく動きとが多様な形で交錯してゐます。この運動を可能にするのが、宗教の個人化という現象なのであります。ルックマンが、そのような宗教の個人化を、単に客観的現象として叙述するだけでなく、人間の普遍的問題と結びつけ、主体的アプローチを試みたことは、これからの宗教研究の方法に関する一つの示唆として、評価されてよいと思われます。

次に、宗教における信仰対象の性格について考えてみたいと思ひます。これまでに試みられた宗教の定義でも、神観念は、勿論、必須の要素ではありませんでした。しかし、そうはいつても、欧米の学者達が宗教現象を考へるさいに、キリスト教の神観念が如何に根強い影響力を持つてゐるかは、例えば、ヴィーデングレン(G. Widengren)の『宗教現象学』(Religions-phenomenologie, Berlin 1969)などを見ると明らかです。それ故、キリスト教の神観念が動揺すれば、彼等による宗教概念の把握の仕方、それなりに余波を受けることになります。キリスト教の信仰対象は、今後、ますます、伝統的な神観念を離れ、そのかわりに、繰り返し人間の相対化を促すようなものとして、次第に象徴的性格を強めていくのではないかと考えられます。

そうであるとするれば、諸宗教における信仰対象を考えるにあたっては、かなり自由なアプローチが可能になってきます。従って、宗教における信仰対象というテーマに関しても、宗教集団の場合と同様に、依然として考慮を払わなければなりません。従来よりも幅の広い理解が要請されていると思います。

さらに、宗教が人間に対して持ちうる意味について、一言ふれておく必要があります。宗教を人間存在に根ざした問題としてとらえなおしていく場合、当然、それが担う意味が問われることとなります。これまでの理解では、しばしば、人間の究極的問題とのかかわりが、その意味としてあげられてきました。いくつかの伝統的宗教においては、これは、人間の救済という形で語られています。今日でも、多少敷衍すれば、その意味がそのまま通用する場面が多いことは事実であります。しかし、現代では、むしろ、人間の価値観形成の契機という機能を、もっと前面に出した方がよいのかも知れません。

要するに、結論的にいえば、宗教概念の再考を必要とするにいたった現代の状況の中で、従来の定義の一部は、確かに風化しつつありますが、宗教概念を構成すべき基本的な諸要素は、さほど変わっていないのではないかと思われまます。我々は、今日、一方において、宗教概念の拡張を、当然の結果として受けとると同時に、他方、何が宗教でないかという、いわば否定形による宗教の定義の可能性をも、次第に考えざるをえなくなるであらうと思っております。

司会 どうも有難うございました。スインゲドーさん、園田さんはいわば「宗教学的宗教社会学」の立場から、今、土屋さんは「キリスト教学」の立場から、やはり現代の宗教概念を再考する必要があるというご意見でございますが、次に長谷さん、よろしく願います。

長谷 我国における宗教学がその方法や、その対象である宗教概念に関して明確な規定をもたず、統一のない多様性の只中に置かれているとすれば、このような現状は又、更に、対立する二つの解釈乃至評価の間を揺れ動いているといえます。即ち、宗教学の方法や宗教概念の多様性は、一方では、宗教学が未だ明確な学問的基礎を確立していないことを意味すると考えられ、他方では、それは宗教現象の固有性に基くことであり、宗教学の多様性こそ宗教学が宗教現象の固有性、具体性に対して開かれていることを意味すると考えられます。しかし、宗教学のこのような現状とその評価の不一致は、現代の所謂「世俗化」の現象と結びついて生じてきた諸問題に出くわすことによつて、一つの不都合な事態に直面することになりました。宗教概念に関する共通の明確な理解の欠除が、宗教と宗教でないものとの区別の不可能性を招くことになるばかりか、更に、宗教概念が明確でないことが、今や宗教概念の混乱とも思われる事態にもなつてきたのであります。このような、宗教学の置かれた現状が宗教概念の再考を要請するに到つたことは、謂わば、当然の成り行きであつたとも言えます。

しかし、一見すると必然的とも思われるこの要請のうちになお問題が含まれていないわけではありません。そして、それは或る意味でこの要請自身が再考を要求していることでもあるといえます。それは、宗教概念の混乱とも思われるこの事態は単に概念の問題であるのかということであります。問わなければならぬのは、宗教概念の混乱とみえるものは、宗教概念の混乱なのであろうか、したがって、その混乱を乗り越える道は、様々な概念そのものを整理し、明確化し、或いは新しい概念を定立することにあるのか、あるいは概念の混乱は宗教が人間において問題になってくる地点が不明確になってきたことにあるのか、したがって、それを乗り越える道は概念そのものをその経験的基盤に立ち返って新たに問い直すことにあるのか、ということでもあります。この二つの問の向う方向は宗教学に対する先の二つの評価と何らかの仕方で結びついています。しかし、それはより根本的には宗教概念と宗教事実との間に存する目に見えない「隔り」を如何に考えるかということに関ってきます。世俗化の問題も実はこの「隔り」のうちで発生し、そこから立現われてきているのではないのでしょうか。

我々は、宗教概念の再考に先立って、ティリッヒの言葉を借りるならば、「宗教概念の精神」とも言うべきものを吟味しなければならぬと思います。宗教概念が生きたものであるためには、それは常に宗教的事実に裏打ちされそこから力を汲みとってくるのでなければなりません。概念の力は概念と事実との間の往復によって支えられますが、その往復は概念と事実との

間に存する目に見えぬ「隔り」に注意することによってはじめて可能になります。しかし、「宗教概念の精神」はこの「隔り」を無視し、無雑作に飛び越してしまふところに成立します。ここでは概念の明確化は概念の硬直化・空疎化となります。概念の混乱を克服しようとする「宗教概念の精神」が逆に概念の混乱を招くことになるのです。宗教概念はこの悪しき円環を脱出する方向に再考されなければなりません。宗教概念にまつわるこのような困難をW・ジェームズは半ば冗談まじりに、甲殻類として規定された蟹の憤懣を例にして述べています。甲殻類は蟹の申し分ない規定であるにも拘らず、そこで蟹は侮辱されたように感じて「俺はそんなものではない、俺は俺自身だ」と言うだろうとジェームズは言います。それは蟹は、他方ではその甲羅の異様な形、人を傷つけるその甲羅の硬さによって自らを示したのであり、そのような蟹の秘かな願望が甲殻類という規定によって朽ち砕かれるからであります。蟹の憤懣のうちにあらわれているのは、他の文化的諸現象に対する宗教現象の独自性の主張ではなく、概念が事実に加える暴力への抵抗と言えます。概念はそれと事実との間に存する「隔り」に注意を払うことによってはじめてその暴力から免がれ得ます。したがって、逆に言えば、この「隔り」を無視した一切の概念規定の試みは、その宗教の肯定においても、無意識的に、宗教の還元主義に帰着することになるといえます。

いにかえるならば、宗教概念が概して宗教をその対象の側面（神・聖なるもの・窮極的なもの、絶対者等の宗教的对象、

宗教的の制度、教義等）から把えんとすれば、それは同時に常に主体の側面（宗教が人間においてもつ意味、窮極的には自由、救済、解放への関心）に裏打ちされていなければなりません。この主体の側面に裏打ちされているとき、宗教概念は曖昧にとどまっても、むしろ、その曖昧さの故に逆に象徴として機能することが出来ます。しかし、宗教概念が主体の側面への間を欠落するとき、その概念の明確さが逆に混乱の源となります。この主体の側面への配慮がワッハ以来、宗教研究の立場の基本的区分としてたてられてきた、規範的、記述的立場の相違を問わず、あらゆる宗教研究の背後構造として存続しなければならぬことは例えばH・デューリーの指摘するところでもあります。このことは謂わば自明のことでありますが、しかし、この自明であることが、決ずしも自明でなかったことが、現代の世俗化の現象において現われてきたと言えます。現代における所謂「世俗化」の現象が示しているのは、この二つの側面の結びつきの齟齬であると言えます。つまり、それは客体の側面が主体の側面からの要求に対して有効に作用しえなくなってきたことに対する主体の側面の客体の側面に対する反乱ないし、批判であると言えます。そこにおいて、この見えない背後構造が前面にあらわれてきた。つまり、もともと宗教概念の背後にあってそれを生かすものとして作用してきた側面が見えないが故に、無視され窒息させられるか、切り捨てられてきたことに対して、今や粗野な形で前面に現われてきたのであります。それ故、世俗化の現象が制度的宗教の衰退であつても宗教の衰退を意味

するのではないとされるのです。しかし、こうして、前面に現われてきたこの主体の側面を「見えない宗教」として分離し、新たな宗教概念として設立するならば、それはそこに含まれた意味を再び見失うことになると思われます。

このように考えますと、宗教概念の混乱と思われる事態のうちで再考を要求されてくるのは、新たな宗教概念であるよりは、むしろ、概念構成に先立って、従来の多様な概念を有機的に結びつけ、それを生きたものに再編する「意味」への間ではないか。そのことは或る意味でカントが形而上学に向けた批判を宗教においても適用することです。カントによれば形而上学が混乱し、諸々の独断論の間での野戦状態に陥るのは、形而上学的理念の混乱によるのではなく、形而上学的理念がそれにふさわしくない場所、つまり認識の次元で問われていることによるのであり、そのことが理念を「仮象」に下落せしめているからであります。そのことは宗教概念についても言われなければなりません。宗教概念が「仮象」から免れうるのは、それを意味への問の中に置くことによってであり、それを意味への問の中に置くことは、宗教概念を広い意味での「救済論」(soteriologia)の地平において吟味することであると思ひます。

宗教概念をそれにふさわしい場所で問うということは、それを宗教が人間において問われてくる場所とのつながりに対して把えることであります。ところで、その場所は宗教そのものの立場よりは、宗教の立場が、宗教を根源的に否定しようとする

立場と交叉する点において、よりよく指示されると言えます。それを、ここでは「聖なるもの」の概念についてみることにしたいと思います。「聖なるもの」の概念はこれまで宗教の中心概念の位置を占めてきたといえますが、この「聖なるもの」が今日では様々な方面からの否定に晒されて、その概念の存立の基盤が問い返されてきています。そのような「聖なるもの」の意識的・或いは無意識的否定を目指す立場をP・リクールにらって「非神秘化」(demythification)と名づけるならば、「非神秘化」は現代における解釈の主流となってきたとさえ言えます。そのような方向の代表者として挙げられるのがマルクス、ニーチェ、フロイト等であることは言う迄もありません。現代における宗教の問題は、宗教がこの「非神秘化」への解釈を自らのうちに十分に包みこみ、これを生かしえないことにあります。いかええるならば、「非神秘化」への解釈の方向が、リクールの言葉にしたがえば、「意味の復興」を求めるもう一つの解釈の方向との間で癒し難い葛藤に陥り、この葛藤が現代文化の分裂乃至その全体性の欠損を招いているのです。このような事態が宗教にとって何らかの意味をもつとすれば、それは宗教が単に自己防禦的、護教的態度をとることから脱して、「非神秘化」のうちに入りこみ、それを介して逆に自らの根拠へと新たに目を開かしめられることであります。そのためには、「非神秘化」に含まれた積極的意味をとりだすことが必要です。「非神秘化」の解釈が提示するのは、リクールによれば、現代における人間の新しい自己把握、乃至、自己解釈です。即

ち、それが発き出すのは、真理の装いの下に人間存在が蔽われている「自己欺瞞」です。その自己欺瞞を仮に「呪術的」とするならば、非神秘化の解釈が目指すのは、現代における呪術的人間の再発見、及びその再克服であると言えます。そして、それが現代における人間の新しい自己把握であるというのは、そのような呪術的在りようの克服こそ、近世の科学・技術及びそれと結びついて確立され、近世以後の人間の自己把握の原理となってきた「意識の明澄性」への確信が目指してきたものであったのに対し、非神秘化への解釈によって疑惑の目が向けられてきたのはまさにそのような意識の明澄性を自覚の原理とする立場であるからです。非神秘化への解釈が意識の明証性の確信の背後に不透明な欲望の存在を把え、そこから意識の明証性を真理とする立場を「仮面」として、「虚偽」として突き崩すとき、本来呪術の克服を目指した科学や技術を含んだ現代の文化世界の全体がもう一度呪術的世界のうちに埋没しているものとして把えられるのです。しかし、非神秘化への解釈が人間の呪術的在り様を明らかにするのは、呪術の復権を企てるためではなく、呪術の克服を徹底して遂行せんがためです。そこに非神秘化への解釈が宗教ではなく、一つの科学として、しかし実証主義として完結するに到る十八世紀以来の科学ではなく、それをも破るラジカルな科学として現われてくる理由があります。「非神秘化」への解釈におけるこのような人間把握のうちには宗教の根本にかかわる問題があらわれていると言えます。先づ、その宗教否定には本来宗教的意味が含まれていません。非

神秘化の解釈は、人間の意識が蔽われ、縛がれている「欺瞞」の鎖を断ち切って人間を現実<sup>リアリティ</sup>に直面せしめることにより、自由を回復することを目指します。したがって、その宗教否定において目指されているのは宗教そのものではなく、宗教が背後に秘めている「欺瞞」の働きです。人間の意識が自ら編み出す「欺瞞」の蔽いを破って自由に到ることは宗教にとって本質的な側面であり、その働きは宗教において、これまで外に向ってはい偶像の否定として、内に向っては罪や悪の自覚として追求されてきた事柄です。したがって、「非神秘化」への解釈は宗教に含まれているこの側面を現代的形態において追求しようとするものと言えます。リタールは精神分析の意味をこのような角度から扱っています。それは本質的には文化批判の性格を有するのです。

しかし、非神秘化の解釈には宗教にとって本質的なもう一つの側面が欠除していると思われます。それは非神秘化のめざす現実の直視が自由の条件であるとしても、現実の直視が自由を産み出すのではないということでもあります。自由が現実的なものには、現実が乗り越えられ、受け容れられなければなりません。現実<sup>リアリティ</sup>は生の形では人間にとって一つの深淵の如きものとして現われるのであり、それが乗越えられるには何らかの「詩的」な働き、「情動」と結びついた意味の力ともいえるべきものによって運ばれるのでなければなりません。そのような力が、聖なるもののもつ力であり、エリアーデの言う「カオス」を「コスモス」に変える力です。そして、そのような力はとも呪術の

うちに含まれていた力です。

こうして、「非神秘化」への解釈を通して、宗教は逆に自らの根拠へと導かれるといえます。それが呪術的人間の発見とその克服の過程に於て投げかけている間は宗教の存立の基盤に關する問です。呪術がベルクソンの言うように人間存在の根源に於て働く「想像力」(Imagination)の内に根ざしているならば、「非神秘化」への解釈があらわし出すのは、この「想像力」のもつ二つの側面であると言えます。それは一面において、「想像力」のもつ欺瞞の面、つまり、「仮構機能」(fabulation)の側面をあらわし出します。しかし、「想像力」のうちには「仮構機能」を越えた「恩寵」の側面、単なる現実性や必然性に欠除している「可能的なもの」をもたらず側面があります。宗教が訴えるのはこの後者の側面です。しかもこの二つの側面は同一の想像力のうちで一つに結びついています。非神秘化への解釈が想像力を「仮構機能」として否定しつくそうとするところにおいて、それは逆に想像力のもう一つの側面、つまり、それのもつ「詩的」ともいえるべき側面へと目を開かしめるのです。宗教の中心概念として「聖なるもの」の有効性を現代において吟味しようとするならば、それはこのような角度から掘り下げることも可能であると思えます。

司会 どうも有難うございました。今、長谷さんは宗教の定義という問題を、概念規定がリダクシヨニズム (reduction-ism) になる傾向があるという問題と、なぜ新しく宗教を定義



し直さなくてはいけないかという状況を、リクルールの「非神秘化」の解釈を通して宗教哲学的な視点から述べられた訳です。

では次に、堀越さん、お願い致します。

**堀越** (立場設定) この発題の主目的は、従来、宗教概念を規定する場合に大きな役割を果たしてきた「聖・俗」概念が、今日なおメルクマールとして有効であるかどうかを検討することにありますが、しかしその前に二、三明らかにしておかなければならない点があります。

まず主題に関して、宗教概念に対するほぼ一定した「枠づけ」は可能であり、必要でもあると考えますが、ただしそれが固定した完結形をとることに反対です。立場上、非完結の Dynamics を主張せざるをえません。したがって、主題とは、ずれた意味においてはありますが、宗教概念はつねに再考を要請され、また現に再考されつつあると考えます。つまり問題は最初から二面的あるいは多面的であって、すでに「一定した動態」というジレンマを示しているのです。

「宗教は通文化的に使用される概念ではなさ」(Werner Chan) という主張は、宗教学や人類学に対する批判として充分理解しうるし、また実際問題として、宗教概念を「文化」の概念や「人間」の概念とはほぼ一致させて考えてみても、それは同意語反復か、そうでなければ似て非なるものの把握におわらざるをえないと思われます。ここで文化の問題に立ち入るつもりはありませんが、確かに、文化とは、それ自体すでに相対的併立を含む概念であるし、歴史的・社会的に一定した意味的

環境であるし、また実存的解でもありません。したがって、西欧社会で成立した宗教概念を他の社会に適用したり、あるいは今世紀前半の宗教概念をそのまま今日の拡散した社会に応用することには無理があります。さらにそれ以前に、対象の科学的分析と想っていること自体がすでに既存の意味を通しておこなわれているのかもしれませんが、しかしそれでもなお、われわれとしては宗教を、やはり一つのまとまりをもった現象として包括的概念においてとらえ、かつその客観性を主張しなければなりません。このような問題の二面性において、われわれとして避けるべきことのミニマムが明らかになってきます。すなわち(1)特定の文化境位から出立した宗教概念を一足飛びに固定した本質規定にしないこと、(2)一定した社会体制(文化)とその宗教というモデルの原則を厳しく固定化せずに、多元的社会的理解や文化横断的比較や一般理論の形成や可能にしなければならぬ——この二点です。つまり、ここではいわば「相対的先天性」といったものが要求されているのであります。

(聖の概念) 結論を先取りするならば、聖俗概念ないしそのヴァリエーションは、宗教概念のメルクマールとして今日なお妥当するであろうということです。言うまでもありませんが、「聖」は、超自然的存在の概念を根拠としており、とくにヘブライ・キリスト教文化圏において、とりわけ西欧社会の世俗化現象を背景として、はじめてその意味を理解しうるものであります。一般の宗教学が理解するところの聖概念は、西欧の近代世俗社会とともに成立しています。したがって、もし今日の社

会がこの世俗社会の延長線上に位置するものだとするれば、聖概念およびその修正ないし変形は、今日依然として宗教概念の基本的徴表の一つたりうるであろうと思います。さらに付け加えるなら、西欧のこの世俗社会は、非キリスト教文化圏との接触なくしては形成されなかったであろうことも、見落してはならない問題関連であります。

聖概念は、学説史の上では、フレーザー、マレット等の民族学的宗教研究においてタブーと関連してでてきた聖、デュルケムの社会的象徴としての聖、ヴィンデルバントの真善美を綜合する価値としての聖、オットーのヌミノーズの感情としての聖、シュレーラーの宗教に固有の価値としての聖等の諸方向において、多義的に論じられてきましたが、ここでは仮に、最も典型的なオットーを例にとつて、少しくその基本的性格を見てみたいと思います。オットーの場合、聖は、宗教の本質概念であり、根本体験であつて、厳密な意味においてはキリスト教に独自の本質とも言うべき性格のもです。しかし、それがヌミノーズとよばれ、さらに *mysterium tremendum* として取り出されたとき、そのことによつて、(1) 拡散し世俗化した西欧社会のキリスト教に対する別種の理解が可能になりましたし、と同時に(2) 非キリスト教宗教を理解してゆくための、宗教概念の枠の拡大がもたらされましたし、さらに最も重大な点は(3) 宗教概念のこの枠組みは固定したものとしてではなく、宗教と諸宗教との間に働く或る力の発見、言いかえるなら、一つの *Dynamics* の導入になつたことあります。しかも、この聖概念は(4) 宗教を宗

教以外のものから説明することを拒否しつつ、宗教の *functional* な理解と *substantial* な理解との間に働く *Dynamics* を可能にするものでもありました。なぜならオットーの聖は、根本感情であるとともに、客観との存在論的関連そのものでもあつたからです。ともあれ、発題者の多くが一樣に言及している宗教概念の *Dynamics* とは、実は聖俗概念の基底に働く力学であつたのであります。

十九世紀以来の宗教学が達成してきた聖概念は、それぞれに力点を異にするとしても、基本的には以上のような意味を荷つていました。一般に、聖は、拒否的・他者的であることを本来的特色としており、したがつて俗からの「分離・区別」というモメントをもつています。しかし同時に、聖は、つねにまた俗への「滲透・同化」というモメントをもあわせもつています。そしてこのことが先述の *Dynamics* の根であると言つてもよいでしょう。すなわちオットーの場合であれば、聖とはヌミノーズの俗化であり、また俗なるものの聖化であつて、聖が善と結合してゆく必然性において、このヌミノーズの道德化が、そのまま一回的な歴史の進歩・発展、つまり救済史であります。事の当否を別にして、ともかくこの角度からすれば、聖はまさしく歴史的意識そのものであつて、宗教の通時的理解を寓意します。しかし他方において、エリアードを例にとるなら、聖化とは俗からの永遠回帰であり、俗は聖のあらわれ (*litophany*) であつて、この観点からすれば、聖は非歴史的な反復として、宗教の共時的理解を寓意します。同じことを言葉をかえて繰り

返すなら、宗教史とはヒエロファニーの消長、つまり聖の減価と再評価の反復です。これを要するに、聖は宗教概念の変化に充分即応できる構造をそなえているのであって、宗教を「聖・俗」の枠でとらえることは、一面において厳しい固定であり、また存在論的支えでありながら、他面において、それは変化や多様に柔軟に相応する機能でもあります。聖・俗がもっているような分離・同化の緊張を具備したメルクマールを、他の概念に求めることは、さしあたり困難に思われます。

(操作上の問題点) 大略、以上のような性格をもつ聖俗概念は、操作の仕方によっては例えば、ルックマンの「見えない宗教」とか、ベラの「市民宗教」などによって提出された問題内容に対しても、一つのメルクマールとして関与しうろと思われまます。もちろん社会学的関連を殆んどもたないオットーの聖概念そのままでは動きがとれないとしても、聖のもつ学説史的多義性は、この場面ではむしろプラス面に転ずることができるでしょう。

具体的な問題としては、聖・俗の区別を、哲学的にか、心理学的にか、社会学的にか、人類学的にか、とにかく一体どこに立て、どのように線を引き、それをいかように読みとるかが要所ですが、それは主として操作ないし方法論に関わる問題であると思います。いずれにしても、大雑把な議論をするなら俗から聖へ、聖から俗への動態において、いくつかのレベル・段階と、各段階における非還元的要素の検出とを予想せざるをえません。例えば、宗教と擬似宗教あるいは類似宗教という問題

も、この多層的階梯の中で処理できるであろうと思います。言うまでもないことですが、俗から区別された聖の領域にのみ、部分的な在り方において、宗教の領域が広がっているわけではありません。聖と俗の Dynamics の全域、つまりその構造そのものが、宗教概念の及ぶ範囲です。宗教と非宗教の問題は、その次元の問題であろうと思います。その点は、徹底した世俗化社会も、それが世俗化といえる限りで、非宗教的社会ではないのと同じです。

聖・俗というメルクマールは、宗教の実存的理解と学的理解、社会学的理解と歴史的理解等々の間に働らく Dynamics として、宗教概念を階層的に多元の種類において把握することを可能にします。またレベルを動的に組み変えるなら、典型的類型の間の学際的な問題にも対処しうろでしょう。われわれは当面、ブリーカーとともに、この類型の多称に満足しなければならぬであろうと思います。

司会 どうも有難うございました。今五人の方にご意見をおうかがいしたのですが、皆様お聞きになった通りでございます。まさに多様で多元的で、多義的といえますか、最初に予想したとおりに收拾がつかないのではないか、と思いますが、しかし、それぞれご自分でもっとご主張になりたい点やお考えがあると思いますので、ぜひご自分が補いたいという点や、ぜひ質問して自分との立場の違いをはっきりさせたいということがございましたら、どうぞ挙手をしていただきたいと思います。

土屋 齋田さんによつと一言だけお答え願いたいのですが、構成主義的傾向というのはどういうことか。その際に記述概念が従来のように特殊に因われないで、しかも新しく構成していくという場合に、一体どういふところを踏まえて出発すべきだとお考えなのでしょうか。

齋田 構成主義とは何かというお答えになるかどうか判りませんが。私が何を基本的に考えているかといえますと、さっき言いました例では信仰ということで、これを言いますといふいろいろ大変な問題になると思うのですが……。一つは日頃、我々が学問的に、宗教を考へる場合でも指摘しておかねばならないのは、宗教には必ず信仰があり、それが前提であるということ。常識となっているということ、それから、宗教の分析、或いはさっき言った宗教を記述するとき信仰という言葉をかなり気軽に使っているのではないかということ。私なりの考えですが、例えばお祭りが行われる場合に、そこには信仰心がある、或いは、氏神信仰があるからお祭りが行われるというレベルでとらえるのが常識です。非常に具体的にありますが、お盆に先祖を迎えるという行事を我々がみていく場合に、そこに祖先信仰があるからそういう儀礼があるのだらうかという疑問があります。そういうようなところで、どうも信仰という言葉自体に学的反省が必要な気がします。従ってそれをもう一度再構成するためには、信仰という概念を相対化していくといふか、或いは「括弧」に入れて考え直した上で出発しようといふ

ことなのです。その場合に三つのレベルがあるのではないかと  
思うわけで、つまり信仰という言葉を使わないレベルを考へる。  
これにはいろいろ問題があるのですが、私なりに日本の問題に  
よつて考へてみますと、例えば、柳田国男が『日本の祭』の中  
で「日本人の宗教というのは、昔は信仰というよりはむしろあ  
る種の観念そのもの、あるいは信頼という方がふさわしい時代  
があった」という意味の言い方をしています。信頼というレベ  
ル、これはトラストということになるかと思いますが、そうい  
うレベルをまず一つ考へなければならぬ。もう一つは、私が  
まつりをやっております、二年前から言つては引つ込めてい  
ることですが、そういう信頼のレベルの上に、これは比喩的な  
言い方でちよつとまだ生なまですが、「遊び」のレベル、果して遊  
びというのが聖と結びつくのか、議論がありますが、ともかく  
遊びというレベルがあつて、従来我々が神道の大きな流れとか、  
日本の宗教を現実的レベルで見っていく場合に、信頼のレベルと  
遊びのレベルが常に繰り返され、構成され、又、補強される、  
或いはコンストラクトされ、メインテインされるという、その  
レベルを、日本の宗教の場合基本的に押えておく必要があるの  
ではないかと思ひます。それから、勿論それだけでなく、その  
上に一種の選択のレベルというものがあります。この選択のレ  
ベルとは、一種の決断ですね。仏教的なものでは、教相判釈し  
た上で一つの決断があります。そういう意志的決断は、もしキ  
リスト教でいえば、いわゆる信仰告白のレベルでの一つのリー  
プであつて、そこに選択のレベルがあるように思ひます。この

ように大体三つのレベルがあり我々は信仰というものの内容を三つのレベルに分けて考えていかなければならないわけですね。ここから組み直して、いわゆる宗教の信仰とは何か、或いは、それにとつての、それこそ宗教というものが一体どういうものか、概念規定でなく枠組を決めていくというレベルで、それを再構築しなければならぬのではないか、そのように私は考えています。

司 会 有難うございました。それでは他に。

スインゲドー 一つの感想だけを述べさせていただきます。今までの色々な話を聞いていて、果して同じものについて話しているのか、という疑問を感じるので。(笑) それこそ、ダイナミックスとか側面とかレベルという言葉も出ましたけれども、やはり、先程ちょっと言ったのですが、宗教の中のそういう側面、そういうレベルをもつとはつきりと区別しないと何も話にならないというような気が致します。結局、私は先程、レリジオシティ、つまり宗教性とレリジオシティの具体的形態を区別したのですけれども、恐らくその他にも区別がありうると思います。今のようでは、私達は、宗教を再興しているのか、宗教概念を再考しているのか、それも判らない、はつきりしていないと思うのです。(笑)

司 会 それはあなたの感想ですね。

スインゲドー ええ。(笑) 私にもその解決策はないので……

司 会 他に何か、どうしても補いたいということはございませんか。堀越さん、お願いします。

堀 越 これは、私の立場の保守性をはつきりさせることで、すので、言っておかねばならないと思うのですが……。一番初めにスインゲドーさんが岸本先生の定義に関連して述べられたこと、つまり、本体論的定義であつてはならない、ということ、そして作業仮設であるということですね。私の気持では、作業仮設というよりも少し強い意味なのです。つまり、もちろん本体論そのものであるはずはありませんが、しかし何らかの意味で本体論的な関連を含まないで、宗教を一体規定できるかどうかという問題です。そこで例えば、聖ということでありまして、ある意味で本体論的な支え、ないし通路が確保できる訳ですね。現象的な問題枠の中で、それを論じうる訳で、この通路を通るか、通らないかは、別の場面のことからです。そういうことが、私の割合はつきりした立場です。

司 会 それについて、スインゲドーさん。

スインゲドー 堀越さんのアプローチはやはり宗教哲学のアプローチでありまして、宗教学のアプローチと、宗教哲学のアプローチはちよつと違うのではないかと思ひますが。また岸本

先生の言葉で言いますと規範的な研究と、記述的な宗教研究、ノーマティブな研究とディスクリプティブな研究という区別、そこからもまた問題があるのでしょう。

司会 今の問題で非常にお立場がはっきり出てきたと思うのですが、ノーマティブかディスクリプティブかという分け方をするか、ファンクショナルに考えるか、サブスタンティブに考えるかという風に言ってもいいかと思いますが、こういう風に非常に御意見が分かれてきていると思います。皆様方もそれぞれ色々な立場でお考えになっているかと思いますが、一言初めに申し上げましたように、このシンポジウムではとても宗教概念が新しく構成される見込みはありません。例えば、藺田さんが構成主義で信仰のレベルを色々お分けになりましたけれども、それにも色々異論が出てくると思うのです。それでは、どういうファクターでそういう構成をするのか、というところで、堀越さんのように聖と俗というサブスタンティブな、考え方でダイナミックスを出そうというお考えもありますし、藺田さんはファンクションのレベルでこれをお分けになったようですが、はたしてそのような構成だけでよいのだろうかという問題も含んでくると思います。これから、もっとその問題も深めてゆきたいのですがただ今、時刻が四時をすぎましたので、これからお約束しましたようにフロアーの皆様方のご意見を聞かせていただきたいと思えます。それでご発言になりたい方は、申し訳ございませんが、こちらまで来ていただいて、マイクを

使っていただきたいと思えます。お名前とご所属とどなたに対するご質問かということを書いていただきたいと存じます。

木全 筑波大学の木全と申します。大体、結局皆さんに対してなのですが。というのはですね、宗教概念の再考ということだけで、こういう問題が解決できるのだろうかとか考えるわけです。つまり、中世でいえば、俗権に対して教権が上の方に独立してあったわけですね、ところが現在では、宗教的教権というか宗教の独立性というものを喪失して、つまり地盤沈下している。自分の家は同じで隣りに大きな家が建って自分の家が見すばらしくなるようなものにして、今日、仏教でいえば、苦というものは、科学技術で病氣に対する苦は量的には減っていると思うのです。根本的に死という問題が残っていますが、快樂が増大するといえますか、そういう風に相対的に独立性が沈下していると思うのです。そういう問題に、宗教というものが、例えば宗教学会があってですね、ある意味で宗教の一番大きな公分母みたいなものが成り立つんで、没個性化ということがあって、宗教学会自体が宗教の地盤沈下をきたしているとは思いませんけれども、先程、スインゲドール先生がおっしゃった宗教の再興ですね、それは考える方の再考か、興す方の再興なのか判りませんが、どちらも宗教の復権といえますか、現代社会に於て復権できるのかどうかという問題を、少し議論、ご指摘があつていいのではないかと思うのです。これは皆さん全

体に対しての質問ですが。

司 会 今の木全さんの発言は今日の主題に関わることでございます。宗教の再興なのか、宗教概念の再考なのかという点ではっきり分れてまいります。今のご意見ですと前者の方に重点があるようです。今日のテーマは「宗教概念の再考」でございますので、木全さんの今のご意見にお答え願うのはちょっと無理かと思えます。済みませんが、宗教の再興論は個人的にお答え願うことにいたしましたので、ここではこの議論は止めたいと思えます。申し訳ございませんが、よろしくございますか。

木 全 結局、定義のようなものをおっしゃっているわけですか。

司 会 ですから、概念をどういう風に考えればいいかということに限りたいと存じます。

木 全 私の場合は、宗教の概念を考えたときに宗教を復権させうるかというような点を論ずる必要があると思うのです。不満が残りますが。

司 会 今木全さんがおっしゃったように、宗教ということを考えてる場合に、こういうファクターを入れなければいけないだろうというご意見でしたらいいのですが、それではなくて、宗

教の再興ということになりますと話がちょっと拡大しすぎると思いますので、済みませんがこれで切らせていただきます。

他には何かございませぬか、宗教概念の再考ということで、それを再考する必要があるのかないのかということについてもこの五人の方は違っているようでございますし、皆さん方のお考えも色々だと思えますので。どうぞ……。

池 田 和歌山大学の池田です。皆さんにご意見を聞かせていただきたいと思うのですが。

私は簡単にものを考えるのですが、宗教というものが何かとということであれば、宗教でないもの、例えば経済現象、政治現象、そういうものと比較しまして、いわゆる宗教だけにあるものは何かとということをまず考えたらよろう。これを第一段階として考えるわけです。その次に、では宗教だけにあるものは何かとということを考えますと、それはいわゆる宗教現象といわれる諸現象を包括するような宗教的概念でなければならぬのではないか。こういう風に第二番目に一応前提を考えるわけです。私の個人的な意見なのですが、そうだといたしますと、どうしても宗教者自身が考えております考え方それ自体を何とかして用いなければならないのではないか。つまり、宗教的タームにおいて考えていかなければならないのではないか。簡単に言いますと、宗教行為者の主観的に思念した意味に即して、それがどういう特質をもっているか、他の固有の領域と、文化領域と違うものは何かという風に設定しなければいけないのでは

ないかと思うのです。私は科学、社会科学、サイエンス・オブ・レリジョンの立場に立ちますので、因果連関の問題の中にそれを置き換えて、そうしなければ、いわゆる宗教と経済、宗教と政治というものとの因果連関というものは成立しないのではないかと思うのです。今まで皆様方のお話をうかがいましたが、今日佐木先生が宗教概念について発表されたときにやはり問題になったと思うのですが、宗教だけにあって他にないものを素直に考えていったらどうかと思うのです。私は宗教社会学が専攻なものですので、他の社会現象を考えなければならぬという事も無論ございますが、そうだとすると、どうしても宗教とは何か、宗教だけの特質というものを考えざるを得ないわけですね。としますと、今までのお話ですと、例えば藺田さんの場合には超越的という概念をお用いになる。こういうことになる、まあ宗教に特有かもしれないけれども、あらゆる宗教というものがあろうんじゃないか。藺田さんの考え方は非常に哲学的な概念が入ってきて実存的であり、目的を行為連関の中に置き換えるときにどうしたらいいか判りにくくなってしまわないかと、私は考えるわけです。そういうことや、それから人間性という非常に包括的概念ですと、人間がやることすべて人間性に関連しておりますから、そういうところで宗教と非宗教との現象を、比較宗教、コンパラティブ・レリジョンではないんですけれども、比較してみたら簡単に問題を設定していいのではないかと私は考えるのです。土屋先生

のお話では、普遍的な問題や機能概念が入ってきて、機能概念と実体概念という違うものが一緒に含まれているのではないかと私の受け取り方ですが……。長谷先生の問題は私にはよく判らないのですが、どちらかといえば堀越先生の概念というものが、私の考え方に近くなってくるのですが、しかし、目的を行為連関の中に置き換える場合にどうなるか、エリアードなどやはり超越的概念を、絶対的なものをもって、そういう場合に呪術的な行為がそれで説明できるのか、そういうようなことを色々考えているのですが、皆様に教えていただきたいと思えます。

司会 ただ今の池田さんのご質問は、また非常に包括的なご質問でして、宗教だけにあるもの、そこるところに問題を絞れば簡単になって、答の仕方も私はこう考えるところでいいのだと思うのですが、一人一人に全部今のようなご質問ですと非常に広くなりすぎますので、宗教だけにあって他のものがないもの、宗教と非宗教との区別ということについてどうお考えなのかということ、発題者にお答えねがうということよろしくございましょうか。それでは、そういう問題についての今の池田さんのご質問に対してどういふ風にお考えかということ、まずスインゲドーさんから。

スインゲドー なかなか難しいですけど。ただ私は宗教でないもの、ということですね……。ちょっと他の言葉でいいです



と、私はむしろすべてのものの中に宗教的次元のようなものがあるのではないか、というような気がします。次元という言葉にも語弊がありますが、すべてのものの中に宗教と何らかの関係がある、こういう風に考えています。でも、その関係とはどういうものか、これはちょっと極論かもしれませんが、もしその関係が非常に密接なものならば、そのもの自体も宗教的なものといえる。もし、それが非常に薄ければ宗教的でない、そこから一つ考えられるのではないかと思います。もう一度繰り返しますと、すべてのものの中に宗教的次元がある。宗教と何らかの関係がある、こういう風に考えています。

司会 それでは、藪田さん。

藪田 いや大変難しいので、私は池田さんにむしろうかがいたいくらいですが。宗教でないものから宗教であるものを、もしそういうことを御質問でしたら、是非池田さんの御意見を先に聞かせていただきましたのですが。

私の場合は、或いはスインゲドーさんと似たような見方で、或いは同じような言い方になるかもしれませんが、やはり、宗教であるのかなのかということ、文化的レベルでのシンボリズムですね、シンボリズムの側のインプリケーションがそこで働くのか働かないのか、ということが問題になるだろうと思います。ただ可能態としての現象自体は、例えば日常的でない非日常的なところで起る現象だとかですね、或いはさっき言っ

たように……まあ、しかし、そういうところで現われる一種の共同の現実ですが、それを支える日常的組織があるのかないのか、というレベルでこれは普通の社会学的次元、構成主義的な社会学のレベルで可能態としてはそれぞれ言えると思うのですが、それに先程言ったように文化として、つまりさっき池田さんがおっしゃったような常識といってもいいのですが、常識として、シンボリックな意味づけがそれに被さるか否か、或いはインドクトリネーションといっても構わないのですが、そこで宗教であるかどうか決まってくると思っております。従って、可能態がシンボリックな意味づけを具体的に与えられなければ、別の例えば芸術的現象という風にいえるかもしれないし、そういう風な考え方しか僕にはできないのです。

そこで、超越性とか、御発表の中にもあったようですが、宗教の捉え方の中にトランセンデンスとか、アルティミットネスとか、或いはセイクリドネスというような基準があるわけですが、そこまで下げていきますと、それぞれシンボリックなレベルをある一般概念に解消していくような傾向になって、どれを使ってもいいか判らなくなる。そこでいわゆるもう一度常識的レベルで、さっきいったいわゆる宗教という言葉が、或いは宗教者が使う宗教という言葉が非常に生きてくるのではないかと、或いは生かさなければいけないのではないかと考えたわけでございます。お答えになっているのかいらないのか、自分でもよく判りませんが、そういうことでございます。

司会 はい、どうも有難うございます、齋田さんのお考えも、割合にはつきりしたお答えだったと思いますが。土屋さんはどうでしょうか。

土屋 何が宗教であるかということについては、非常に言いにくいことですが、先程の池田先生の御質問に沿って何が宗教でないかということからせめて一つ位申し上げたいと思います。私が先程いいましたことについて、レベル、次元の混乱があるとおっしゃったことの意味は、私はこういうことではないかと思うのです。つまり、宗教の問題を非常に大雑把に人間の問題と押えるならば、それを外側から攻める場合と、内側から見ていく場合と両方あって、それはこうだと言えないもので、そうでないものという限界の非常に広いところから押える試みなのです。内側からいった場合、今超越のレベルからのアプローチという問題が、いわゆる必須の要素として出てくる。そこでただ、信仰対象の問題となると非常にキリスト教神学的な概念となりますので、これをただどう押えるかという色々な問題がまだあると思います。それからもう一つの外側から押えていこうとすると、いわゆる集団的振舞いが一つの要素として入ってくるのではないかということ一つ、先程ちょっとそれに類したことを言ったわけでありまして、それはつまり機能的見方と実体的見方が入り混じっているとおっしゃったことの理由なのではないかと思うのですが、それは私の言い方で、御質問に対する私の理解なのですが、もし間違っているとしたら後で御

訂正いただきたいと思えます。一応長くなりますのでこの辺で。  
司会 では、長谷さん。

長谷 僕は簡単にお答えします。宗教と宗教でないものの区別というのは、やはり難しいのですが、一応のメルクマールとして、「聖なるもの」ということを挙げる事ができると思います。ただその「聖なるもの」というものは、適確に規定する必要はなくて、例えばオットーが指摘していますように、宗教現象学的に適確に規定する必要はない。ただ、これが人間の自己自身の根拠に結びつくような力をもつという、そういうようなものとして「聖なるもの」を捉えれば、これは一応メルクマールになると思うのです。まあこのくらいで。

司会 はい、どうも有難うございました。では、堀越さん。

堀越 では一つだけ。お答になるかどうか。

ご質問の、行為あるいは実践の問題ということですが。聖概念についての先程来の説明から、皆様はあるいはこういう印象をお持ちになったかも知れません。つまり、西洋社会から出現した聖概念を、我々の社会において拡大解釈する。或いは、換骨奪胎して何とか議論を可能にするということですが。もちろんそういう場面もありえますが、それだけではありません。私としては言える立場にございませんが、例えば仏教には聖俗の

実践の問題と触れ合う場、つまり、出家道というようなことがございますが、そういう問題も含めてそれらを蔽えるような聖俗概念の段階的なものが、多様、多元的に事実即してあるはずです。デュルケムをもちだすまでもなく、そういう風に考えれば、実践のないし社会学的な面でも聖俗概念が意味をもちえないことはないと思います。また御質問とは関係ありませんが、例えば見えない宗教ということに関しても、情緒とか、気分とか、エートスとかの問題として、聖はある有効性をもってしている。そういう多義性をもった概念あることが救いだらうと言っているわけなのです。

司会 はい、どうも有難うございました。それでは次に、どうぞ。

上田 京都大学の田上でございます。質問というよりも実は、今の議論を聞いておりましたの感想なのですが、池田さんのおっしゃった問題の出され方は、方法的に非常に、どういいますか、ザウバー (Zauber) な、方法的にはっきりと規定されていたと思うんですね。つまり、宗教と宗教でないものとの区別から出発する。それからその上で宗教独自のものを取り出す概念が、色々な宗教を包括しなければならぬ。それから、そのとき宗教者の使う宗教という言葉に即してということも言われました。そこでどうお答えなさるか私も非常に関心があったのですが、私自身発表を聞きまして、まさに宗教と宗教でない

ものとの区別がはっきりしなくなったというそのこと自体が、こういう問題の出発点であると思うのですね。ですから、私のお聞きしましたところでは、そういう風に問題を受け取っておられると思うのです。つまり、宗教と宗教でないものとの区別がどこで決められるかという、それを問題にできる場面を色々探っておられる。ですからある方は人間学的なところに還してみようと思われたし、哲学的に問題にされたところでは、イメージネーションということを持ち出されたわけです。つまり、そういうところに戻って宗教と宗教でないものとの区別がどこで考えられるかという問題の仕方だったと思うのです。だから、宗教者の使う言葉に即してということも確かにそうなのですが、そこにも大きな問題が提起されている。つまり、記述的な宗教の概念であっても、既に特定の宗教的伝統にあまりにも強く結びついている、つきすぎているという反省から来ているわけですから、私としては、非常に問題が難しい、問題の難しさがよく判ったという、そういう意味で問題がはっきりしたという気が致しました。

司会 上田さん、どうも有難う、ございました。私もそういう風に最後にまとめようと思ったのですが、先に言われてしまっています。(笑) 従いまして、今のまさに上田さんがおっしゃった通りの問題意識から出発しているわけです。しかし、池田さんのはもっと具体的に実際に調査をなさる場合には、そういうところまで来ているのをどうしたらいいのかということでは

お聞きになったのだと思いますから、そういう形では、一応そこまで上田さんと同じような立場にありながら、もし区別ができるならばこれ位はいえるというところでお答え願っているわけでした。今の問題は違う方へ展開できればと思いますが。他にご質問の方はございませんか。

佐木 佐木でございますが、私の今日の発表のレジュメを皆さんに配らせていただいたので、それを後で読んでいただきますと、私の考え方、疑問点を判っていただけだと思いますので、簡単に、それに載っていないといえますか、もう少し言いたかったことを、今日の五人の先生方のお話をうかがって感じた点で申し上げたいと思います。

一つは、司会者の藤田先生もおっしゃいましたが、津の地鎮祭の合憲判決ということがございまして、日本の宗教の自由という非常に基本的な民主的な権利が脅かされているというようにときに、あそこでは神道儀式は習俗であり、宗教とはいえない、だから憲法違反ではない、政教分離の破壊ではない、という論理が出ているときに、つまり、宗教と非宗教との型を曖昧にする考え方はそのような反動政治を助ける結果になりはしないかという点については一体どうなのか、この点が一つうかがいたかったのです。これは今すぐお答えいただかなくても結構です。

もう一つは、それに関連して、今日の五人の方々の多くの中に、何となく宗教は人間に本有のものだという前提がありはし

ないかと、或いは誤解だったらいいのですが。ですから、宗教が後退すると、これは教会の後退であって、実は本当の宗教はあるんだ、というような言い方になっていく。恐らくそうなりますと、私の心配したような宗教の没骨的といえますか、宗教概念の不当な越境拡散になりまして混乱を招く。あれも宗教これも宗教となったのではないかと思います、まあその点を少し考えていただきたいと思うわけでございます。

それからなおもう一つ非常に重要なことは、大きな変動が起っているから、我々も宗教のことを考えようというのはその通りなのですが、宗教の変化の基礎になっている我々誰でも知っている大変大きな事実がございますね。これは、土屋さんがお触れになりましたような第二次大戦というものがあつたわけです。第一次大戦の結果、ソ連という社会主義国家が生まれましたが、これは例外だと思っていたものが、第二次大戦で、一つは世界の有力な宗教の役割が非常に疑問視される、ということの中から、社会主義諸国、中国を初めとして非宗教的要素の強い国々がたくさん出てまいりました。ですから、従来の宗教の衰退ということは、非常に大きな歴史的事実として出てきているということなんです。その中で、宗教がどのような責任を果したのかということがあり、さらにその中で、土屋さんがおっしゃったような、ボンヘッファーのようなクリスチャンのコミュニストとの連帯感、神を信する者も信じない者も共に新しい時代を築いていくのだという大きな変化があるわけです。そういう中で、例えば日本であれば、宗教といわれるものが殆ど

体制側に密着している、これは世界的にも多いと思いますが、そういう状況の中で変動というものが出ているんだということつまり、そういう中で同時に、オカルト・ブームに見られるような末期的頽落が起っている中で、この問題が出ています。宗教だけでなくモラルの問題があります。或いは、アメリカの市民の六十年代にあった一部の自信が崩壊して、七十年代に入るとあらゆるものが崩壊している。宗教だけではないわけです。そのような崩壊現象、文化的にも崩壊現象が起っている中で、いや宗教でこれを何とかして再興する、宗教を興そうとする風潮がある。そういう大きな変化の基底に目を放って、そこからそれでは宗教の役割はどうあるべきか、ある意味で冷淡に宗教は時勢の産物であるとすれば、これはむしろ消えていくかもしれない。宗教の領域にある良いものが、開いてくればいいわけですから、どうしても宗教が残らねばいけないという発想は、本当の宗教を対象とする社会科学の立場ではないのではなからうか、これは護教学ではないか、というような危険もございませう。そういう点について、色々うかがいたい、時間があれば是非うかがいたいと思つたわけでございます。

司 会　佐木先生のご意見は、ご発表のレジュメにもあります通りでございます、それについて今補足がありました。佐木先生の述べられたような状況のなかで、どういう風に我々は研究並びに実践をしていくかということが一人一人の問題であると思ひます。皆ご指摘のような基盤の変化を自覚していると

思いますので、佐木先生のそういう問題については、ここで議論するよりは、我々一人一人が研究の場、実践の場で考えるべき問題にしたいと思ひます。佐木先生がおっしゃっているような基盤として、世界の現象として、宗教が今まさに何をしなければいけないか、というのは宗教者の問題です。それから、宗教がどうなっているかということは、我々の研究対象であり、そこで今宗教を再考しているわけで、それについては今日は時間も、あまりございませんので、一人一人がこれから胸に秘めた研究課題ということにしたいと思ひます。色々な問題は非常に多岐でありますので、一つのことには絞らないで、違う立場、方面からのご質問をしていただければ幸いと存じます。

葛 西　ICUの葛西でございます。……私、非常に疲れておりまして、論理の展開を追っていくのが難しく、結論として何を言われたのかよく判らなかつたのですが……。ただ、デイスカッションの過程で、私は二つの点で非常に疑問を感じたことがあるのですけれども。

一つは、池田さんが言われたことと多少関係があるかと思うのですが、ただ私はちょっと池田先生のいわれるニュアンスとは違うのではないかと思うのです。やはり宗教は歴史的に展開した具体的伝統であり、また、その担い手がいるわけですから、それぞれの文化圏の中で宗教がどのように理解されているかという緻密な作業をしていく必要性もあるのではないかと思うのですが、この点がどうも、フィールドが日本に、メソッドロジ

がどうもやはり西欧に限定されて、アジアの世界に独自に自己解釈の枠組として築き上げられてきた枠組の中で、宗教というものが、どのように理解されているか、ということをやはり真剣に取り上げる必要があるのではないかと思うわけです。

それからもう一つ、これは私の実感で、或いは聞き漏らしてあってほしいと思うのですが、やはり宗教を研究していく場合に、研究者というものは生身の人間であるという、非常に難しい問題があるのですが、その点が全然問題にされなかったのではないかと、私は受け取ったのですが、その点について何か御意見がありましたら。

司会 では、この問題につきまして。今、葛西さんの御意見で、要するに、方法が少し偏りすぎているのではないかと、御意見、もう一つは生身の人間という問題が、ございましたが、そのところは、先程園田さんが宗教の一般規定というのは成立しないという個人的偏見をもってると言われましたから、第二の点については園田さんにお答えいただく方がすっきりすると思いますが、どうぞ。

園田 大変困りました。生身ということですね、研究者としても生身である、それから対象としての宗教も生身である。そこで対象を資料化していくプロセスの中に、生身の思考というものが入ってくる。資料化というレベルが、それこそ生身のこちらの思考、インテンション (intention) と無縁ではない。

従って同じ現象を見るのでも、同じ文献を読むのでも、そこにどうしても無視できない生身としての人間がある意味で介入するというのを、前から考えておりました。もしそれであるならば、開き直って、つまり自分がどういう生身なのかということとをまず出して、つまりまず自分を相対化した上で、そういう自分のインテンションなり生身としての自分の見方の方向からそこに限って、そこに研究の成果なり、分析なり、結果なりが位置づけられる。むしろまず自分の相対化か普遍性という問題があるならば、それしか手がないのではないかという開き直りをするわけでございます。しかしそうすると、例えば、解釈学というようなものがどういう形で評価されるのか、非常に問題になると思うのですが……。これは対象自体が一つの指示をしてくる場合がある。例えば、幾らこちら側で何だと言っても、対象の側から働きかけてくるものは、皆が皆別ではなくて、ある一つの方向がある。例えば大きいえば宗教という対象が、宗教であるから指示してくる一種の方向、人間のモラル或いは研究者のモラルですね。祭でも神話でも、神話の場合、私も最近考え始めたのですが、神話というものが、いわゆる神話を読む、或いは分析するという場合に、専ら主観的レベルで、解釈するということではなくて、神話なら神話が指示してくる一つのメッセージがある、それを一体どうするのか、或いはそれを今度は学問の中に、或いは解釈学を再興するとすれば、例えばこれは長谷さんの方が御専門なのでしようが、リクールの「文献とは何か」という論文の中で、いわゆる神話に秘められた一

種の depth semantics という言葉を使うのですが、何と訳せばいいか判りませんが、比喩的に言えば深層文法というものが原点としてあるのでして、それをまず分析して、その指示に従って宗教なら宗教を扱う、という可能性が果してあるのかどうか、その辺については、実は私も今悩んでいるところでございます。だから、必ずしも生身であるからといって、こちら側をあらゆる対象に被せてみるとか、対象を色々な面で見ると、或いは結果としては主観を対象に押しつける。そんなものではなくて、対象が指示してくるものを構成するところに、科学としての宗教学の可能性があるのではないか。それをどうしろと言われても今できませんが、ただそういう方向で努力するということだけは言えると思います。

司会 はい、どうも有難うございました。その点につきまして、他にご意見がございましたら。お答えになりたい方ございましたら。はい、どうぞ。

土屋 私、これを確信をもって言いきる訳ではないのですが、大筋は園田さんのおっしゃったことと大体同じ考えで、非常に素朴な用語を使えば、いわば生身ということが必ずしも宗教に対して非常にコミットする形での生身ということだけを意味しないのではないか、つまり、宗教批判といいますか、宗教否定といえますか、そういうような形での生身ということもあつて得るのではなからうか、そういうことを、園田さんの言葉を

使えば、相対化しなければならぬ生身であるという問題を、ちょっと感じるのでございますけれど。

司会 はい、それでは。

堀越 土屋さんが、お答えになったことと同じになるかも知れませんが、歴史の問題がご質問にありましたので申し上げますと……。それではむしろ逆にこちらからおうかがいたいのはですね、確かに宗教を宗教一般でなく、特定の宗教史、成立宗教だけで見なければいけないという立場がございますね。例えば、メンシングのように、宗教一般でない成立宗教、諸宗教の歴史の中にだけ宗教を認めていこうという考え方がございますが、これは先日の公開講演の中でもヒストリー・オブ・レリジョンという形が西欧社会でどういう風に成り立ちうるかと論じられました。ですけど、主体的な歴史のみを敲しくつきつめていった場合、やはり宗教学、あるいは客観性の主張といったことはどうなるのか、ということはいまありませんでしょうか。又、我々の文化境位で、この問題はこういう形をとるとお考えでしょうか。

高西 今のご質問に対してですが、私の立場では、フィールドに出かけて行って、フィールドの世界の中で築き上げられた独特の自己解釈としての、そういう枠組の中で宗教とはどういうものであるのか、ということを押える必要があると思う

のです。そういう具体的なデータを押えて初めて学問というのが生まれると思うのです。そういうことです。

司会 どうも有難うございました。「宗教概念の再考」ということで今まで進めて参りましたが、先程も途中で上田さんからご発言がありましたように、現代において宗教はどういう状況にあるのか、そして我々はそういう宗教をどういう形で捉え直そうとしているのか、今までの捉え方と違う捉え方をするのかしないのか、というようなことは全部皆で考えていくべき問題であると思います。今我々が置かれている状況というものについての反省は、今日の発題の中で皆さんがはつきりとお出しになったように思いますし、ご参加の皆さん方も、我々が何故こういうことをやらなければいけないのかということをそれぞれご理解いただけたと思います。そこで、今度は具体的問題になってくると思います。我々が、自分は宗教をこういう枠組でこういう風に考えて、こういう風に研究すると、このような研究成果が出てくる。しかし、こういう足りない点があるかも知れない、というようなことを、やはりお互いにこれからも補いあい協力しあっていかなければならないと思います。そういう意味では、今日我々は色々なことを考える機会をもちました。新しいものが今から模索されなければいけないし、それを今から我々が考えていこうという決意を新たにしたいところ、今日は終らせていただきたいと思えます。時間がまいりましたので「宗教概念の再考」と「その展開」という問題は、これか

らの我々の課題であるというところで終りたいと存じます。司会が至らなくて申し訳ございませんでしたが、皆様方、長い間のご静聴ありがとうございました。

(本稿は、日本宗教学会第三五回学術大会において催されたシンポジウムを収録したものである。)



## 展 望

### 第十四回宗教社会学国際会議

(C・I・S・R)に参加して

藤井正雄

宗教社会学に関する国際的組織としては、宗教社会学国際会議(C・I・S・R)と国際社会学会(I・S・A)宗教社会学研究委員会の二つを数えることができる。

宗教社会学国際会議(C・I・S・R) Conference Internationale de Sociologie des Religions は、一九四八年にローマ・カトリックの関係者の主導で結成をみ、以降ベルギー、オランダ、フランス、イタリ、ドイツ、カナダ、ユーゴスラビアにおいてこれまで継続的に二年毎に計十四回の国際学会を開いてきた実績をもっている。一方、I・S・Aの発足はC・I・S・Rに遅れること僅か一年後の一九四九年で、四年毎に国際会議を開いてきている。一九六六年と一九七〇年の、第六回・第七回I・S・A、一九七一年の第十一回C・I・S・Rに参加した森岡清美は、両国際学会は組織上無関係であるが、I・S・Aの会員は欧米の学者が圧倒的に多く、キリスト教的背景の人々が大部分であつてもカトリックが支配的であるということがないのに対し、C・I・S・Rは会員の分布が西欧に集中

し、カトリック関係者の比重がとくに大きいと両者の特色を語っている(森岡清美『現代社会の民衆と宗教』評論社・一九七五年、三九頁)。

C・I・S・Rは一九七一年ユーゴスラビアのオパティジャで開かれた第十一回宗教社会学国際会議で会員の個人登録制を採用して改組した。これまでカトリック関係者からなっていたのを、特定の思想すなわちカトリシズムに一方的に組するものでなく、また特定の社会学派に偏るものでないことを明言し、社会学および関連諸学科の方法論、宗教および宗教現象の解釈・体系化の促進を目的として、宗教社会学や人文科学に携わる研究者の個人登録制を採用したものである。この点、I・S・Aが研究機関にもとづき、日本社会学会も有力な正式メンバーであるのと対照的な構成といふことができるであらう。

C・I・S・Rの事務局はフランスのリールにベルジュール事務局長のもとに置かれ、一九七五年からの例でいうと十六ヵ国四十四名で理事会を構成してC・I・S・Rを運営、日本からは森岡清美が理事会メンバーとして参加している。二年毎に国際会議を催し、その紀要(Acts)が刊行されている。また、会員の二年間の業績・調査課題を誌して会員相互の情報交換の場となっているYear Bookも同時に刊行されている。一九七七年現在、正式メンバーとして登録されているのは三九ヵ国二七二人、うち日本人としては阿部美哉(学術振興会)、赤池憲昭(愛知学院大学)、安斉伸(上智大学)、ヴィンセント・M・ポネット(上智大学)、藤井正雄(大正大学)、森岡清美(東京教育

大学)、宗像巖(上智大学)、西山茂(東京教育大学)、J・スイングドール(南山大学)、井門富二夫(筑波大学)、柳川啓一(東京大学)の十一人である。なお、一九五三年から刊行されている季刊『ソシアル・コムパス』Social Compass にはC・I・S・Rのメンバーの多くが寄稿している。一九七〇年第一巻には「日本の宗教社会学特集号」が編纂され、森岡清美、内藤莞爾、安斎伸、藤井正雄などが寄稿している。

最近における国際会議のテーマをみると、モントリオールで開催された第九回国際会議は「教会と社会における聖職者」、ローマでの第十回国際会議は「宗教心のタイプ、次元、測定」、オベティジャでの第十一回国際会議は「産業・都市社会における宗教と宗教心、無信仰、無神論」、ハーグでの第十二回国際会議は「宗教の現代の変態?」、リヨル・ド・マルの第十三回国際会議は「宗教と社会変動」で、今回は「シンボリズムー学際、宗教、世俗、社会階級」、宗教社会学の状況ー日本、ケベック、ポーランド」であった。二年毎に開催される国際会議でのテーマは、宗教社会学における問題意識に関する現代の動向をある意味では伝えているということができようであろう。二年後の一九七九年の国際会議はイタリアのベニスで「政治と宗教」がとりあげられることになっている。

望 これまでの日本側の参加状況は、一九七三年ハーグでの第十二回国際会議には井門富二夫が研究報告をし、赤池憲昭、J・スイングドールが参加、一九七七年スペインのリヨル・ド・マルでの第十三回国際会議には安斎伸が研究報告をし、春日井真、

矢嶋喬四郎、宮家準、藤井正雄が参加している。

C・I・S・Rは年々規模を拡大し、今回のフランス・ストラスブルグにおける参加者は三四ヶ国三二五名に達し、これまでの国際学会のうちで最も盛会となった。参加者の内訳は、地元フランス八〇人のほかに、西ドイツ三一人、スペイン二九人、イタリア二五人、ベルギー一九人、アメリカ一七人、ポーランド一五人、オランダ一四人、イギリス一四人、日本一三人、カナダ一三人、スイス九人、ユーゴスラビア八人、フィンランド四人、ノルウェー四人、オーストリア、南アフリカ、ブラジル各三人、デンマーク・スウェーデン・南アイルランド・ハンガリー・ベネゼラ・ブラジル・カメルーン各二人、スコットランド・ギリシア・イスラエル・レバノン・ブルガリア・ベニン・ブリント・トゴ・ザイル各一人となっている。日本側から阿部美哉、藤井正雄が研究報告、ラポルトゥールにJ・スイングドール、日本学術会議から派遣された竹中信常に、井門富二夫、宗像巖、星野英紀、森村信子、里美さだよ、鷲見定信、河野潤ほか二人であった。一九七一年の改組以来、参加者も増大する傾向があり、一九七一年に森岡清美が日本人としてはじめて参加したときは、カトリック色が強かったが、現在ではI・S・Aと同様広く一般の宗教学者も加わるようになってきている。

第十四回国際会議は、二日間のツアーのあと八月二十八日から九月一日までの五日間、ストラスブルグ大学を会場に開かれた。会議は四本の柱で構成された。第一の柱は主権地ストラスブルグ・パネルで、政治上、また文化的にも関連の深いドイツ・

フランスのはざまに置かれ、カトリック・プロテスタント・ユダヤ教の交錯する文化複合地域であるだけに興味深いものがあった。第二の柱はメイン・テーマとなった「シンボリズム」で、次の各レベルに分けて、学際部会、宗教シンボリズム部会、世俗シンボリズム部会、シンボリズムと社会階級部会の四部構成をとった。第三の柱は「宗教社会学の状況」で、日本・ケベック・ポーランドの三部会である。第四の柱は一般個別発表である。会議の運営については一般個別発表のほかは全体会議の形式で行なわれた。大きくいって二本柱となった「シンボリズム」と「宗教社会学の状況」はあらかじめ「紀要」として編纂されており、個別一般発表はペーパーが配られた。時間配分は「ストラスブール・パネル」と「宗教社会学の状況」、「一般個別発表」には一時間三十分で、「シンボリズム」のテーマには三時間四十分三十分が与えられた。「シンボリズム」のテーマについては、「紀要」のページ配分でフル・ペーパーとレジメ・ペーパーの二種に分けられ、フル・ペーパー二〇ページ、レジメ・ペーパー五ページである。レジメ・ペーパーが「紀要」のページ配分が少なく限られているために、参会者の充分な理解のために全体会議に先立って、個別一般発表と並行して特に一時間半の時間が割かれたのであり、フル・ペーパーの報告者はそのまま全体会議に望むという、手順である。シンボリズムに関する四部の各全体会議は、ラポルトウールが六名の研究報告論文にコメントを与え、発表者がそれに応答したのち、フロアーとの自由討議に移るのであり、全体会議終了後さらに三人づつ英、

仏の言語グループに分れて、討議を尽くすという手順を踏むという形式がとられた。

日本からの「宗教社会学の状況・日本」の部会は八月二十九日に行なわれた。柳川啓一・阿部美哉の論文報告にもついで、ラポルトウールの任にJ・スインゲドールがあたった。柳川・阿部論文は、これまでの日本における宗教社会学の展開を概観して、日本の宗教・社会は西洋とは異質なユニークなものであることを強調した。すなわち、西洋における世俗化にあたる日本の社会・宗教的現象を見渡したばあい、制度的宗教・仏教・神道・キリスト教はそれほど問題とはならないのであり、イエスを媒介とする祖先崇拜が重要となってくる。日本の文化的伝統の根底に息づく祖先崇拜が解明の鍵であり、世俗化ははじめから存在していることが知られる。したがって、西洋の概念枠と方法論をもつては、日本のユニークな文化・社会的現象を律しきることは不可能であり、このユニークさの解明には独自の概念枠と方法論とが要求されると述べた。

これに対して、J・スインゲドールは独自の概念枠と方法論をもつて、西洋におけるキリスト教の役割に匹敵しうる、道德的・宗教的秩序の社会的統合原理を発見しようとする意図は充分に理解できるとしながらも、第一に日本がユニークであればこれまで宗教社会学で用いられてきた概念枠・方法論は適用できないとい切ることには抵抗がある。とくに明治以降流入した西洋文化要素の受容という歴史の基盤を考えれば、特殊をこえた、すなわち西洋と日本に共通する普遍的基盤がありはしな

いだらうか。第二に、日本文化の統合を支えている原理の追求という意図そのものは西洋理論の適用ではないか、すなわち西洋においてキリスト教が文化・社会の統合的機能を担っているのに対し、日本のばあい別の統合原理イエエがあり、イエエの宗教的表象が祖先崇拜と主張すること自体、一方で西洋とは異なるユニークな概念・方法論の適用を主張することと自己矛盾に陥らないかと指摘した。さらにイエエ構造自体が社会変動によって揺られている状況は、ならん西洋におけるばあいと異なるものではないと指摘があったと思う。詳しくは、近く *Japanese Journal of Religious Studies* に再録される予定と聞いているので参照戴きたいと思う。

ひきつづいてフロアーからの質問があり、日本のおかれているユニークな状況について参会者に強くアピールしたが、一時間半という時間的制約をうけて、どこにユニークさがあるのかについての論議には至らなかった。共通テーマ、「世俗シンボリズム」の部会で発表を行なった藤井の報告においても、同様の事情が介在していた。藤井は「沖繩における葬送・追善儀礼の象徴的構造」をテーマに、島津支配後において布教を禁じられた沖繩仏教の衰退と、仏僧や寺院の存在しない地域にとくに葬送追善儀礼の仏教習俗が色濃く残存する実態に注目し、住民の無意識のうちに沈没する靈魂観・世界観が葬送儀礼の習俗のなかに表出している構造を述べた。ラポルトウールはブライアン・ウイソン教授であり、政治的・文化的・地理的にも内地と切離された沖繩の事例について、儀礼に表出される沖繩の葬

送習俗の世俗シンボリズムのユニークさは、日本一般の文化の同質性ないし異質性とどうかかわっているかの、コメントにとどまった。大会終了後、ウイソン教授は、世俗シンボリズムの部会が概ねキリスト教社会における事例であり、なかでもバーネス・マーティンの発表のように、現代の若者の心をとらえているロック・ミュージックの聖なるものの分析——私も同席した言語部会ではルックマンとの激しい論戦が展開された——とは歯車が合わない特異のケースであったために、きわめて概括的なコメントに止まらざるを得なかったと語っていた。ベルギーの文化人類学者デヴィッス教授は私の立場が文化人類学的で共通することを述べ、学際の部会で発表した方がかえってよかったのではないかとこの意見もあり、また、イタリアのフェデエリコ・ド・アゴステイノ教授は、沖繩の葬送習俗とイタリアの事例とは現象的に類似面が多いと指摘、比較文化的考察のもとで協力したい旨の申出があった。しかし、柳川・阿部論文と同様に日本のおかれているあまりにも西洋とは異なるユニークさもさることながら、問題意識の相違が大きすぎたこと、異質な文化背景をもつ西洋学者を対象として発表するには、言葉の問題も介在するが、技術的にも一工夫があってもよかったのではないかと深く反省させられた。

全体的な印象として、このことは大会終了後、日本側参会者と話し合った結果でもあり、J・スインゲドールと完全に同意に達した点であるが、宗教社会学国際会議そのものが社会学からアプローチに主導されていたことである。このことは、われ

われが学びかつ研究してきた宗教学、宗教社会学自体がまさに彼らにとって異質なものであったことになる。J・スインゲド

ーは学際的 interdisciplinary と国際的 intercultural の両面の際が問題であり、多様性のなかに統一性はなかなか求め難いと語ったなかに国際会議の雰囲気の全貌を伝えている。

すでに冒頭にも述べたが、一九七一年以降個人登録制を採用したことに窺われるように、異質な文化的背景をもった研究者が、自国の問題をもちよって論じても、そこに共通の基盤を捜すことはきわめて難しいといわなければならないであろう。しかし、共通のシンボルイズムのテーマを掲げながら、学際部会、宗教シンボルイズム部会、世俗シンボルイズム部会、宗教と社会階級の部会と四部会が各全体会議で論じられ、さらに言語グループに分れて討議を尽すという手順は、僅か十五分の発表という学会をお祭り視する日本の学会の風潮の中で、時間的余裕も充分にあり、素晴らしいものであるが、四部会で出た問題点を整理し、今学会での成果を総括する全体会議がなかったことは、組織上の問題ではあるが、前回のスペインでの国際学会と同様に残念であったと思われる。

ただ今回の国際会議に強調したいことは、とくに柳川・河部論文がユニークな日本文化・社会論を展開したことが、ラポルトワールの重責を果たしたJ・スインゲドも認めるように、西洋文化に対してたたきつけた日本文化の挑戦状であったことである。あまりにも知られていない日本文化への認識を少なくとも高めたことは十分に評価してもよいであろう。諸般の事情で

出席できなかった代表理事森岡清美および発表予定であった柳川啓一にかわって、竹中信常・井門富二夫・阿部美哉が理事者側と話しあった結果、一九七八年十二月に日本でC・I・S・R特別会議を開催する運びとなったことをば記したいと思う。ウイルソン、ルックマン、マーティン等の世界的な諸学者が日本文化・宗教をどのように評価するか期待されるところである。

このほか、今回の国際学会でのハイライトとして、マーティン夫人とルックマンとの論争や井門富二夫のフロマーからの大活躍、ポーランドの宗教社会学の状況について共産圏における宗教の実態ならびに学問の自由についての問題など、とりあげたい問題が多々あるが、紙面の都合で割愛したい。とあれ、五日間の息もつかまるスケジュールのなかでの本会議は、さまざまな意味で総り豊かであったといえる。

I. - Un thème: "SYMBOLISME religieux, séculier, et classes sociales"

1<sup>st</sup> SECTION: INTERDISCIPLINAIRE.

Chairman: David MARTIN, Chairman of the CISR, Professor, The London School of Economics and Political Science, University of London.

Rapporteur: Thomas LUCKMANN, Prof. Dr., Fachbereich Soziologie, Universität Konstanz.

Auteurs in extenso aux Actes:

- François André ISAMBERT, Directeur d'Études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- «*Dimensions sociales du symbole.*»
- Gillian LINDT, Professor of Sociology of Religion, Columbia University in the City of New-York.
- «*The Sociology of Religious Symbols: A Paradigmatic Analysis.*»
- Paul RICŒUR, Professeur à l'Université de Paris 10 - Nanterre, et à l'Université de Chicago.
- «*La structure symbolique de l'Action.*»
- David R. STARKY, Department of International History, The London School of Economics and Political Science.
- «*Parallel or Convergence: Monarchical Symbolism in England during the Reformation and After.*»
- Auteurs résumés aux Actes:**
- Renaat DEVISCH, Aangesteld navorsers van het Belgisch Nationaal Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek, alsmede aan de Katholieke Universiteit te Leuven.
- «*Articulation de sens et interaction par les symboles rituels.*»
- Nicholas KOKCSALAKIS, Lecturer, Department of Sociology, The University of Liverpool.
- «*Theory, Method, and the Semiological Study of Culture.*»
- 2<sup>e</sup> SECTION : «SYMBOLISME RELIGIEUX».**
- Chairman :** Émile POULAT, Directeur scientifique au Centre National de la Recherche Scientifique, Directeur du Groupe de Sociologie des Religions (CNRS) rue d'Athènes, Paris.
- Rapporteur :** Jean REMY, Directeur du Groupe de Sociologie Urbaine et Rurale, Centre de Recherches Socio-religieuses de l'Université Catholique de Louvain.
- Auteurs in extenso aux Actes:**
- Julien FREUND, Directeur de l'Institut de Pédagogie, Université des Sciences Humaines de Strasbourg.
- «*Formes et formules.*»
- Leo LAEYENDECKER, Professor of Sociology, University of Leyden, and A. THUNG, Institute «Church and Society», Driebergen.
- «*Liturgy and politics in a missionary church.*»
- Freddy RAPHAËL, Directeur de l'Institut de Sociologie, Université des Sciences Humaines de Strasbourg.
- «*Symbolique de la vie et de la mort dans le judaïsme.*»
- R. J. Z. WERBLOWSKI, Professor, Department of Comparative Religion, The Hebrew University, Jerusalem.
- «*Symbolism and Ritual in new Japanese sects.*»

**Auteurs résumés aux Actes:**

— Frances BUTLER, Associate Professor, Allegheny College, Meadville, New-York.

«*The Religious Symbolism of Astrology*»

— Paul RENY, Professeur-assistant, Université de Laval, Québec.

«*L'articulation de l'axe puissance-impuissance dans certaines homélies dominicales.*»

3<sup>e</sup> SECTION : «**SYMBOLISME SÉCULIER**».

**Chairman** : Thomas M. GANNON, Chairman of Association for the Sociology of Religion (USA), Chairman of Department of Sociology, Loyola University, Chicago.

**Rapporteur** : Bryan R. WILSON, Reader in Sociology, Senior Sociologist in All Souls College, Oxford.

**Auteurs in extenso aux Actes:**

(**Authors in extenso in the Acts:**)

— Gustavo GUIZZARDI, Professeur de Sociologie, Université de Padova.

«*Structuration et déstructuration d'un univers symbolique catholique.*»

— Bernice MARTIN, B.A., Lecturer in Sociology, Bedford College, University of London.

«*Symbolism and the Sacred in contemporary rock music.*»

— Samuel A. MUELLER, Associate Professor, Department of Sociology, University of Akron, and Paul SITTES, Kent State University.

«*Analysis of 80 church services, and Robert Bellah's concept of the American civil religion.*»

— Julien POTEL, Chargé de Recherches sociologiques par la Mission de France.

«*Le symbolisme de la mort et de l'après-mort dans lemass-media.*»

**Auteurs résumés aux Actes:**

— Masao FUJII, Associate Professor of Religion, Taisho University, Tokyo.

«*Symbolic Structure of Japanese funeral and memorial rites in the case of Okinawa.*»

— Raymond LEMIEUX, Chargé de Recherches, Centre de Recherches en Sociologie Religieuse, Université de Laval, Professeur aux Facultés de Théologie de l'Université de Laval et à l'Université de Montréal.

«*Symbolique, religion et loi.*»

4<sup>e</sup> SECTION : «**SYMBOLISME ET CLASSES SOCIALES**».

**Chairman** : Rogelio DUCCASTELLA, Directeur de

Istituto de Sociologia Aplicada (ISPA),  
Barcelone.

**Rapporteur** : Karel M. DOBBELAERE, Professor of  
Sociology and Sociology of Religion, Dean  
of the Faculty of Social Sciences, Katho-  
lieke Universiteit Leuven.

**Auteurs en extenso aux Actes:**

— Robert MOORE, Reader in Sociology, Department of  
Sociology, University of Aberdeen.

«*Symbols of integration, or Symbolic integration.*»

— Arnaldo NESTI, Professeur de Sociologie, Université  
de Florence.

«*Symbolisme et classes subalternes, Particulière réfé-  
rence à la situation italienne.*»

— Émile SERVAIS et Georges LIENARD, Centre de  
Sociologie Urbaine et Rurale, Université Catholique de  
Louvain.

«*Positions Sociales et Rapports à l'ordre symbolique.  
Structure sociale et ethos de classe.*»

— Srdan VRKAN, Professor of Sociology at the Law  
School, University of Split.

«*Working-class commitment to religion and church in  
Yugoslavia.*»

**Auteurs réunés aux Actes:**

— Otto MADURO, Professeur de Sociologie, Université  
des Andes, Venezuela.

«*Peasant religious symbolism: its relative autonomy.*»

— Jean-Paul WILLAIME, Centre de Sociologie du Pro-  
testantisme, Université des Sciences Humaines de Stras-  
bourg.

«*Capitalisme et Déstructuration symbolique.*»

II. -Des informations:

“SITUATION DE LA SOCIOLOGIE DES  
RELIGIONS”

I. — FOR JAPAN:

**Chairman** : Bryan WILSON, Reader in Sociology,  
Senior Sociologist in All Souls College,  
Oxford.

**Rapporteur** : Jan SWYNGEDOUW, vice-director of the  
Oriens Institute for Religious Research, and  
Lecturer at the Nanzan University, Nagoya.

**Authors** : Yoshiya ABE, Professor, The Japan Society  
for the Promotion of Science, Tokyo, and  
Keiichi YANAGAWA, Professor of Religi-  
ous Studies, The University of Tokyo.



## 2. — EN AMÉRIQUE LATINE:

**Chairman** : Jean-Paul ROULEAU, Directeur du Centre de Recherches en Sociologie religieuse, Université de Laval, Québec.

**Rapporteur** : Christian LALIVE D'EPINAY, Professeur à l'Université et à l'Institut d'Études du Développement, Genève.

**Auter** : Luis LENERO, Secrétaire de la Section de la Fédération Internationale des Instituts de Recherches Socioreligieuses pour l'Amérique Latine (FERRESAL) Mexico.

## 3. — EN POLOGNE:

**Chairman** : Marko KERSEVAN, Doc. dr., Filozofka Fakulteta, Universita Ljubljana,

**Rapporteur** : Christel LANE, Post-doctoral research fellow, Social and Political Sciences Committee, University of Cambridge.

**Auteurs** : Andrzej SWIECICKI, Président de la Section de Sociologie de la Religion à la Faculté de Théologie de l'Université de Warszawa, en collaboration avec Andrzej POTOCKI, Janina SLOMINSKA et Witold ZDANIEWICZ.

## III. - Un panel: "LA VIE RELIGIEUSE EN

### ALSACE EN 1977"

— Monsieur le Professeur François Georges DREYFUS, directeur de l'Institut d'Études Politiques: «*Le contexte alsacien.*»

— Monsieur Jean WERKMEISTER, assistant à la Faculté de Théologie Catholique:

«*La situation de l'Église Catholique.*»

— Monsieur le Professeur Roger MEHL, doyen de la Faculté de Théologie Protestant:

«*La situation des Églises Protestantes.*»

— Monsieur Freddy RAPHAEL, maître-assistant à l'Institut de Sociologie:

«*Le Judaïsme alsacien.*»

## 会報

### ○理事会

日時 昭和五二年二月一日午後一時半—三時

場所 学士会館本郷分館七号室

出席者 井門富二夫、池田末利、植田重雄、大畠清、小口偉

一、窪徳忠、小池長之、小山宙丸、佐木秋夫、桜井

秀雄、桜井徳太郎、竹中信常、田丸徳善、仁戸田六

三郎、早島鏡正、藤田富雄、前田護郎、柳川啓一

### 議事

#### 一、常務理事選出

互選により、別記二〇名を昭和五四年度会員総会までの常務理事として選出した。

一、賛助会員規定（昭和三六年四月二七日付）の第三条を改正し、「賛助会員は、年一万円以上の会費を納入するものとする」との文章を「年三万円以上」とすることを決定した。なお、この新規定は昭和五三会計年度から施行される。また左記の三団体が、新たに賛助会員として推薦され、承認された（昭和五二年度から）。

駒沢大学、祖神道教団、中央学術研究所

一、別記一四名が新たに本学会会員として承認された。

一、日本学術会議宗教学研究連絡委員会の委員推薦の依頼があり、本学会からは大畠清、小口偉一、植田重雄、脇

本平也の四氏を引続き推すことを決定した。なお、他の関連諸学会からの委員については、それぞれ大畠委員長宛に連絡を依頼することにした。

一、一九七八年に、日本学術会議から派遣を希望する国際会議出席者候補の推薦。常務理事会に一任することを承認した。

### ○常務理事

安津素彦、石田充之、上田閑照、宇野光雄、大畠清、楠正弘、後藤光一郎、桜井秀雄、竹中信常、玉城康四郎、田丸徳善、中川秀恭、仁戸田六三郎、野村暢清、早島鏡正、藤田富雄、古野清人、増谷文雄、柳川啓一、脇本平也

執筆者紹介

倉松 功 東北学院大学教授  
古賀 和則 九州大学助手  
藤田 富雄 立教大学教授  
ヤン・スインゲドー 南山大学助教授  
園田 稔 国学院大学助教授  
土屋 博 北海道大学助教授  
長谷 正当 京都大学助教授  
堀越 知巳 早稲田大学助教授  
藤井 正雄 大正大学助教授

〇訂正

『宗教研究』第五一巻第三輯 (二三四号) 七七ページ下段最  
終行 Ubiquitätslehre (誤) → Ubiquitätslehre (正)

## Gotteserlebnis bei Tauler, Luther und Schleiermacher

Isao KURAMATSU

Der transzendente und vom Menschen distanzhaltende Gott des Christentums ist am immanentesten zwar in der Mystik. Die Frage, wie weit der transzendente Gott dabei immanent wäre, sollte aber nicht nur an Tauler, sondern auch an Luther und Schleiermacher gerichtet werden, insofern die Ausdrücke z. B. "coniunctio nostra et Christi", "una caro cum Christo" und "rapimur per verbum et spiritum sanctum" bei Luther und "Eines sein mit Gott" im schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl bei Schleiermacher vorkämen. Konkreterweise gesagt, die Worte "geroubet wurt" (Vetter, 108,12.13), die Tauler bei der göttlichen Geburt nimmt, bedeutet fast gleich mit dem Wort "raptus" bei Luther (WA 43, 532,18-29). Wenn man doch ihre Rechtfertigungslehren nebenbei betrachtet, wird der Unterschied unter ihren Gotteserlebnissen in Bezug auf die Distanz zwischen Gott und dem Menschen klar, weil Tauler ein "facere quod in se est" vertret und Schleiermacher eigentlich nicht "sola fide" behauptet.

# A Study of Shingosho, A Secret Nembutsu Society

Kazunori KOGA

This is a monograph on Shingosho, a religious secret society, which has prevailed in Kiyabu, a district on the east end of Saga Prefecture. This religious group is one of the heresies of Shin Buddhism with the esoteric elements in its rites, It has vitally developed in spite of frequent persecutions by the political dominators and the religious establishments since 1757.

In this paper, the author concentrated on the mechanism by which the religion has been able to unify people all the time.

The attempts were made (1) to point out the extremely shamanistic religious quality seen commonly in the leaders who had played the important parts in the development of the group, (2) to show how the leaders achieved their shamanistic powers in the processes of their practices for salvations, (3) to point out the longing of the laity for the powers not only in the ritualistic meetings but in their everyday lives, and thus (4) to point out two milieus contained in the religion to unify people, the collective and the cultic.