

仏身論の展開

——三身説の成立をめぐる——

ルーベン・L・F・アビト

はじめに

釈尊滅後、仏陀（めざめた者）のありかたが仏教徒の間で問題にされた。この問題を出発点として、仏教における理想の境地に達した者のありかたに関する考察が盛んに行なわれ、さまざまなブツダ観・仏身論があらわれた。この仏身論は、△三身説▽によって理論としての完成を得たといわれているが、三身を説く諸論書において理解、解釈の多様性が見られ、諸論書の趣旨の検討をさらに促している。⁽¹⁾⁽²⁾⁽³⁾

中国仏教の論師たちは、この多様性に注意を払い、諸経論における種々の仏身論的立場を分類し、それらを整理しようとした。⁽⁴⁾

今世紀の仏教学の成果を顧みると、仏身論、特に三身説を中心とした研究がなされ、種々あげることができているが、三身説の成立に関しては、未だに充分に明らかにされていない点があると言えよう。⁽⁵⁾⁽⁶⁾

本稿は三身説の成立をめぐる諸要因を検討するが、三身説の二種の構造に基づく仏身論の二系統を指摘することを目的とする。そのために、先ず△仏陀をして仏陀たらしめるもの▽に対する仏教徒たちの考え方をさぐり、仏身論的

考察の出発点を検討する。次に、仏の本質への問いという基盤に立って考えだされた「二身説」をとりあげる。さらに、仏の本質をさす語として用いられる「法身」の概念に注目し、その展開を追求する。そして、「報身思想」の成立を準備した諸要素を指摘する。最後に、「法身中心」と「報身中心」という、二種の三身説の構造から展開する仏身論の二系統に注目する。

一 仏をして仏たらしめるもの

仏教の開祖ゴータマ・ブツダ（釈尊）は、仏教徒たちにとって掛替えのない存在であったが、その滅後ブツダとしてのありかたに関する考察が種々行なわれた。かれをめぐって「仏をして仏たらしめるもの」が問題にされ、「ブツダ論」、「仏身論」的考察が発足した。

原始仏教においては、仏となるものは理法（dharma）を体得した者であり、その体得された理法を人々に説きたもうた者であるとしば説かれる。「仏をして仏たらしめるもの」は、畢竟、その体得された理法を離れては考えられない。「仏」と「法」は共に仏教の基盤であり、後に加えられた「僧」と合わせて信徒の帰依処となるのである。⁽⁹⁾そこで「法身」（dhammakāya）という語が仏の名称となるに至った。⁽¹⁰⁾すなわち、在世中の釈尊を依りどころとした弟子たちにとって、その入滅後依るべきものとなるのは、師によって説かれた法に他ならない——今やかれが「法」を身体とするもの（法身）なのである。⁽¹¹⁾

有部は三帰依中の帰依仏を「菩提の法」との密接な関係において説いている。すなわち、帰依するところの仏とは、仏の無学を成ずる菩提の法に他ならないとし、⁽¹²⁾さらに仏とは「法を自性となす」ものであると強調している。⁽¹³⁾

要するに、部派仏教を代表する有部の立場によれば、釈尊は八十歳にして入滅し、人格として何も残らないのであるから、今なお△仏陀▽として仰がれるべきものはその残した法以外の何ものでもない、ということである。⁽¹⁴⁾

しかし、入滅した師を追慕することはやまず、その偉大さを讃嘆するにつれて、かれを理想化し、超人格化・神格化するに至った。⁽¹⁵⁾ そしてかの仏陀がこの地位に至ったのは、今生の修行によるだけではなく、実は過去の多数の生涯を経て善行を積み、修行をなしたからであると考えられるようになった。釈尊の前身における諸功德、大悲に基づいた行為を物語る本生譚(Jataka)はこのように作成された。⁽¹⁶⁾ その他種々の仏伝文学類が発生したが、それらの中心課題は仏陀がいかなる経路を辿って仏陀となったか、すなわち成仏の因縁(本起)及び修行の階梯(本行)ということである。⁽¹⁷⁾

仏伝文学の普及につれて、仏陀信仰は一般民衆に滲透したが、成仏の△経路▽が一般化されるとともに、釈尊のほかに、その過程を経て成仏した者の存在が想定され、過去仏、未来仏、ないし現在他方仏の多仏思想が派生した。⁽¹⁸⁾ この展開に関しては、インドの民間信仰の諸要素の影響をより精密に検討する余地があるといえよう。

『異部宗輪論』⁽¹⁹⁾に見られる大衆部等の仏陀論は、超越的な存在として仏陀をとらえているが、それは歴史的仏陀、人間釈尊のわくをはみだし、複数であらわれる△すべて仏陀たるもの▽をさしている⁽²⁰⁾と解せられる。

さらに、大乘仏教になると、釈尊以外の仏として、阿閼仏、薬師如来、阿弥陀仏等が登場して信仰の対象とされた。これらの仏陀たちの登場によって救済仏教の道が開かれた。

以上の如く△仏をして仏たらしめるもの▽の追究は、仏陀を△法を自性とするもの▽すなわち△法を身体とするもの▽(Dhammakaya)と見る有部の代表的立場と、超人的仏陀を仰ぎ、その偉大さを種々な方法で讃嘆する一般民衆の信仰的立場とに分かれるが、前者は△法中心▽的立場であり、後者は△仏中心▽の立場であるといわれる。大まか

に言えば、法中心の立場は積尊の教えに従って修行に従事する出家者によって代表され、仏中心の立場は在家信者の信仰的態度にあらわされるが、特に後者のグループは仏塔信仰の主なる担い手であると思われる。⁽²¹⁾

△仏をして仏たらしめるもの▽の追究のもう一つの側面は、仏陀たるものの功德に関する考察である。これにも△法中心▽と△仏中心▽の二線が見られる。パーリ仏典において、修行の結果として無学聖者の身中に成就する五種の功德法が述べられており、戒・定・慧・解脱・解脱知見という△五分法身▽説が見られるが、それは色等の五種によって構成される凡夫の身体に対照され、仏陀たるもの△身体▽を構成する五種の功德法であると解せられる。⁽²²⁾ 他方、理想化された仏陀がいかにすぐれたものであるかを証明するものとして、十八不共法等に関する考察が行なわれ、仏教全般に伝わった。⁽²⁴⁾ これら諸功德は仏陀の悟りの智慧に結びつくものに他ならず、その超人たる性格をあらわすものでもあると解せられる。

以上の如く、△仏をして仏たらしめるもの▽の追究は種々のかたちで行なわれて、それらによって厳密な意味での仏身論的考察が準備された。

二 二身説の発想

仏陀の本質に対する問いがさらに行なわれて、△仏陀▽における二身の区別が考えだされた。有部では、真に仏陀と仰ぐべきものは△法を自性となすもの▽であり、その自性たる法とは△無学を成ずる菩提の法▽であると説かれるが、その場合、この立場における釈迦牟尼仏の位置が当然問われることになる。⁽²⁵⁾ そこで△仏陀▽における△能依の法▽と△所依の身▽という二種の区別が説かれ、前者は仏の本質、仏をして仏たらしめるものとされ、後者はそれを

具現した積尊に他ならないと解せられる。⁽²⁷⁾すなわち、仏と呼ばれるものは、先ず第一に「法を身体とするもの」であり、二次的にそれはその体得者であり、八十八歳にして入滅した積尊である。

般若經典においても、仏たるものの本質が中心的な問題であり、そこで本質的仏陀と、いわば現象的仏陀の区別が立てられている。当時盛んに行なわれていたと見られる仏塔信仰に対する批判をきっかけに、仏陀の眞の身体は物理的に存在する身体 (sarira)、すなわち、仏塔に保存される遺骨ではなく、智慧の完成 (prajñāpāramitā) こそ、如来の眞正の身体であると主張されている。⁽²⁸⁾そして以前から用いられた如来の称号、「法を身体とするもの」(dharma-kāya) があげられ、智慧の完成と同一視されている。

『アーナンダよ、(この智慧の完成は) 過去・未来・現在の、供養さるべき、完全な悟りを得た如来たちの法身にはかならない…(拔萃)』⁽²⁹⁾

すなわち、如来の本質は般若經典の主題でもある智慧の完成にはかならず、したがって、如来はけっしてかたちあるもの(物質を身体とするもの、rupakāya)として、見られるべきではなく、法を身体とするものとして、観るべきであると説かれる。⁽³⁰⁾仏陀の本質を智慧の完成と同一視することによって、三十二相等を具足した人格的仏陀が私たちあるものとして本質的仏陀ではないという強調も導きだされる。⁽³¹⁾

要するに、般若經典発想の二身説は、本質的仏身、すなわち、智慧の完成と結びつけられる「法身」と、現象的仏身、すなわち、かたちをもってあらわれた歴史的仏陀と結びつく「色身」とを区別して成立した仏身論である。これは、いわば「法中心」的立場に立った仏身論であり、仏塔信仰を担った仏教徒たちの信仰的態度と対照させられるものであるといえよう。

他方、超人格的仏陀を信仰の対象とする、いわゆる「仏中心」的立場は、趣を異にした二身の区別を立てていると

いうことも注目される。その見方は『法華經』の△久遠仏▽によって新たな段階に至ったものである。

『法華經』の如来寿命品に説かれる久遠仏は、久しい昔に成仏したとされるが、それはむしろ時間を越えた次元として解せられ、寿命無量 (aparimita-āyus-pramāṇa) たるものとして常に住しながら、絶え間なく一切衆生のために種々の巧みな手段をもってはたらきをなす如来であると説かれている。⁽³²⁾ この超歴史的仏陀は積尊の本身とされ、また多方における諸仏の帰一するところでもある、と説かれる。⁽³³⁾

『法華經』自体においては、仏身論的考察はなされていないが、超歴史的の本身仏と、その歴史的△顕現▽との二種の区別がなされている。これは△変化▽思想の注目さるべき所依でもあるといわなければならない。⁽³⁴⁾ 超歴史的の本身仏を説く『法華經』はさらに救済仏教の土台を築き、△仏中心▽の信仰的態度を高揚したものであると見られる。⁽³⁵⁾

般若経系の二身説は、仏陀の本质と説かれる△法身▽を智慧の完成と同一視し、これを重視するが、かたちあるもの(色身)は非本質的なものであると見なしている。すなわち、真の仏陀を求める者には、色身から法身へという向上的方向が説かれている。これに対して、『法華經』の本身仏は、超歴史的な次元から世間を觀察し、衆生済度のために歴史上の顕現をなすと説かれるが、これはいわば向下的方向である。

以上二種の△二身説▽が注目されるが、一つはかたちあるもの(色身)、非本質的なものと、かたちをなさない、智慧の完成に他ならない仏陀(たち)の本质(法身)とを区別する二身説と、もう一つは超歴史的・超人格の本身仏とその歴史的顕現(化身)とを区別する二身説である。

『大智度論』においても、既に指摘されている如く、この二種が示されている。⁽³⁶⁾ 大智度論に見られる△二身説▽には種々の区別原理があると指摘されているが、そこには後世の三身説のへ展開が約束されているといつてよからう。⁽³⁸⁾

三 △法身▽の展開

△法を身体とするもの▽というごく素朴な発想で用いられた△法身▽は、般若經典において智慧の完成 (Prajñā-paramita 般若波羅蜜多) と結びつけられて説かれたが、△仏陀の本質▽の考察が行なわれるとともに、その意味はさらに展開された。

智慧の完成と結びつけられることによって、その智慧の完成と相離れない諸功德が△法身▽の所屬であると強調されるようになった。そして、智慧とそれに基づく諸功德が仏陀 (如来) のありかたの最も根本的な特質として、そのありかたをあらわす△法身▽の語に、本質的な智慧及びその諸功德の両面が含まれていると説かれた。すなわち、以上の二種の二身説で見た△仏陀の本質∥智慧∥法身▽と、諸功德を具足した超人格的救済仏とを統一する△法身觀▽が成立したのである。そこで、向上的な△智慧への追究▽と、向下的なありかたを示す救済仏に対する△信▽の二つの態度がまた統合されたといえる。

以上の展開は『維摩経』において次のように示される。

『友よ、如来の (仏) 身とは、法身のことであり、知から生じる。如来身は、功德から生じ、布施から生じる。

また、戒を保つことから生じ、三昧から生じ、知恵から生じ、解脱から生じ、解脱を自覚する知から生じる。またいつくしみ (慈) と同情 (悲) と喜びと不偏の心とから生じる… (中略) …十力、四種の畏れのないこと、仏陀に特有な十八種の性格から生じる。あらゆるパーラミターから生じ、 (六種の) 神通や (三種の) 知から生じる… (中略)

友よ、如来身は、善が無量に行なわれたことから生じるのである。あなたがたは、このような（如来）身に対して、信順の気持ちを起こすべきであり、あらゆる人々の煩惱の病を断つために、この上なく正しく完成した悟りに向って発心すべきなのである。』⁽³⁹⁾

このように説かれる如来身・法身は、ますます絶対者としての理解され、第二期大乘経典、特に如来蔵思想の形成に重要な役わりを果した経典グループにおいて注目されるものである。⁽⁴¹⁾

例えば、『不増不減経』の強調するところは、絶対見という衆生の邪見に対する如来知見一界であるが、後者は如来智慧境界を意味し、その内容は法身に他ならない。⁽⁴²⁾そこで法身は仏の智慧と不可分離の、無量不可思議なる諸功德を有し、さらに、辺際を有しない不生不滅の法たるもの、常(nitya)、恒(dhruva)、清涼(siva)、不変(sāsvata)なるものであると述べられている。⁽⁴³⁾このように理解される法身は、第一義(paramārtha)、衆生界(sattva-dhātu)、如来蔵(tathāgatagarbha)の同義語として説かれ、如来・菩薩・衆生という三位のあらわれかたを有していると説かれる。⁽⁴⁴⁾要するに、法身は如来・菩薩・衆生の三種のありかたをつらぬく一界であり、それら三種の共通なる本性すなわち如来性(tathāgata-dhātu)と同一視されるのである。⁽⁴⁵⁾

『勝鬘経』においては法身は次のような定義を与えられている。⁽⁴⁶⁾

『無始・非所作・不生・不起・不尽・離尽・常・恒・清涼(寂靜)・不変(永続)・自性清浄・離一切煩惱蔵であり、ガンジス河の沙数を超えた、不可分、不可思議にして、智と不離なる仏功德を具備するもの(である)。』

なお、以上の如く、徳性を有する法身は如来の地位を意味しているが、それは煩惱蔵を離れていない時、如来蔵

(tathagata-garha) と呼ばれ、衆生の地位を示すものと解せられる。これに基づいて、如来蔵は「在纏位の法身」と定義される。すなわち、本性においては法身は如来蔵＝衆生と全く平等であるが、得果という点においては区別されるのである。それは、如来法身の常波羅蜜、楽波羅蜜、我波羅蜜、浄波羅蜜 (niya-paramita, sukha-p., atma-p., subha-p.) という四徳が如来の不共なるものであり、阿羅漢、独覺、菩薩に存せざるものであると説かれるところにおいて見られる強調点でもある。⁽⁴⁸⁾

次に、『涅槃經』は「法身常住説」を宣揚したものととして注目されているが、⁽⁴⁹⁾それは以上の『不増不減經』、『勝鬘經』等と同じ伝統に立っているといわなければならない。⁽⁵⁰⁾『涅槃經』の常住たる法身は、また衆生済度のために三界においてあらゆる時代にわたって種々の「方便身」をあらわしていると説かれている。⁽⁵¹⁾

『如来応供正等覚者は、所化の衆生のために三界に三種の方便身を現ずる。すなわち、生れるかの如く、生長するかかの如く、涅槃に入るかの如く示現するが：如来は常住である。⁽⁵²⁾』

常住、すなわち、時間の次元を全く超えているというありかたでありながら、あらゆる時代において姿をあらわし、利他のはたらきをなしているという如来法身は、さらに『智光明莊嚴經』の主題となり、そのはたらきは九輪によって述べられている。⁽⁵³⁾

要するに、以上の諸經典によって法身思想が進展し、無色無形なる仏陀の本質から、不辺にして不可思議なる功德を具備し、寂靜であり常住でありながら無間断に利他のはたらきをなしている「絶対者」的存在へと展開されたのである。⁽⁵⁴⁾かような展開は、『法華經』の久遠仏・統一仏と、『般若經』説の智慧の完成＝仏の本質たる法身との統合を基盤にしている。「仏」と「法」の統合体として、「如来法身」はさらに高揚されるようになった。⁽⁵⁵⁾

四 △報身▽成立の背景

二身説から三身説へという仏身論の進展は△報身▽(sambhoga-kaya, 受用身)思想の導入によって開かれたものといわれる。⁽⁵⁶⁾ 報身について種々の研究があげられ、⁽⁵⁷⁾ 唯識の転依思想と結びついて考えられているが、⁽⁵⁸⁾ その成立は三身説以前の諸要素によって準備されたと言えよう。

まず、インド思想全般の根底にある△因果律▽を前提にして、⁽⁵⁹⁾ 釈尊の成道には多数の前生にわたる修行・善行の積み重ねが想定され、その結果として釈尊が仏陀の地位に達したと考えられる。本生譚その他の仏伝文学において語られるボサツの修行・善行がそれである。

したがって、⁽⁶⁰⁾ 仏陀としての諸功德は当然その△果報▽に他ならないと考えられる。いうまでもなく、三十二相・八十種好・十八不共法等はそれである。

既にふれた如く、成仏の経路が一般化されるにつれて、⁽⁶¹⁾ 釈尊以外の仏陀の存在が想定され、諸仏思想が成立したが、△報身▽は主として釈尊以外のこれらの諸仏をさして用いられている。特に浄土信仰を担った人々にとって、⁽⁶²⁾ 法蔵菩薩として誓願を立てて修行し、無量寿・無量光(阿弥陀)仏となった救済仏が中心的位置を占めて、△報身▽と呼ばれるものの典型となる。⁽⁶³⁾

ちなみに、△報身▽の原語には sambhoga-kaya のほかに vipāka-kāya があげられる。⁽⁶⁴⁾ 用語として後者は、『華嚴經』において見られ、因果律による衆生の業報生身(karma-vipāka-kaya)を意味し、⁽⁶⁵⁾ ここでは仏の報身と趣を異にしている。しかし△果報▽(vipāka)の意味は、⁽⁶⁶⁾ 菩薩行のそれにも通じ、⁽⁶⁷⁾ ならに仏果報身([Buddha]-vipāka-kaya)

の用法が見られ、仏の受用身すなわち法を享受する身 (dharma-sambhoga-kaya) と軌を一にする語となるのである。

以上の如く、報身思想成立の背景に因果律の規定、本生菩薩思想、仏功德観、諸仏思想、浄土思想、等の諸要素が見られるが、やがて報身仏は三身説の中に位置づけを受けるようになった。

三身説があらわされてからも、∧執身仏∨の概念がさらに展開される余地を有していたといえるのである。というのは、∧報身∨(受用身)を重視して、それを三身のうちに最初に説いたと思われる『大乘莊嚴經論』(Mahāyānasūtrā-lankāra, 以下略号 MSA)⁽⁶⁶⁾において、第二身の受用身は、菩薩行の完成者、転依の主体、修行の果である諸功德の享受者であり、自利のはたらきの結果を受用し、それをあらわす仏身として説かれているが、利他行は第三の変化身のはたらきとされる。⁽⁶⁶⁾しかし、菩薩行の完成者と見なされる諸仏(諸々の報身仏)には報身仏としての利他のはたらきを除くことができないといえよう。この点において、同じく三身を説く『究竟一乘宝性論』(Ratnagotravibhāga Mahāyānōttara-tantrasāstra) (略号 RGV)⁽⁶⁷⁾は、第二身の受用身(報身)を大悲の清浄なる等流 (karuṇā-suddhi-niśyanda) と見なし、全く利他行をなすものとするが、ただあらわれる領域・場所において同じく利他行をなす変化身とは区別されるものであると説いている。⁽⁶⁸⁾

すなわち、受用身(報身)の理解にその自利的方面を強調する MSA と、利他的方面を重視する RGV の両立場はこの点において対照的に見られるが、同じ報身に自利のみならず利他のはたらきが認められ、自受用と他受用の両面が説かれるようになった。⁽⁶⁹⁾自利と利他は、仏陀の智慧と大悲をさすものであり、これらを阿弥陀仏の無量寿と無量光と結びつける解釈もなされるのである。⁽⁷⁰⁾

五 二系統の仏身論

三身説によって仏身論は理論としての充分的な完成に至ったといわれているが、大まかに見て、三身説以後の仏身論には二系統を区別することができる。一つはMSAによって代表される立場であり、⁽⁷²⁾ いわば「報身中心」の仏身論である。もう一つはRGVによって代表される、⁽⁷¹⁾ いわば「法身中心」の仏身論的立場である。

唯識思想の立場に立つMSAは、菩薩行をめぐることから主題にして、その菩薩行が目ざす、清浄法界(dharmadhatu-visuddhi) と呼ばれる仏の世界の叙述において三身説をあらわしている。⁽⁷³⁾ そこで第一身とは清浄法界の自性の義、すなわち一切の煩惱所知障を離れたありかたをさし、自性身または法身と呼ばれる。⁽⁷⁴⁾ この第一身は他の二身のよりどころ(āśraya)であるが、他の二身とは、自利のはたらきをなす受用身と、利他行をなす変化身である。受用身(報身)は、以上見た如く、菩薩行の完成者であり、清浄法界の諸功德法の享受者であり、会衆輪にあらわれる具体的な仏陀(たち)をさすものである。そして、変化身は、衆生教化のために世間にあらわれる仏身である。

MSAは第一身を清浄法界の自性の身とし、平等・微細なるよりどころとするほか、あまり詳しい説明をなさないが、それを不動なる、無色無形の仏陀の本質と見なしているといえよう。⁽⁷⁵⁾ そして、その本質を具現するもの、主体的仏陀は、諸功德法の享受者である受用身に他ならない。

MSA自体においては、受用身・報身の利他的方面はほのめかされているが、⁽⁷⁶⁾ それは後の安慧釈、そして『仏地経論』、『成唯識論』その他の唯識系の諸論書においてあらわに説かれるようになった。これらによって実仏としての報身は仏陀たるものの根本である智慧と大悲の具現者であることが明らかにされるのである。これらによって、受用

身・報身が∧自性身と変化身をつなぐ三身説の中軸をなすもの：真に仏身と称すべきもの⁽⁷⁷⁾として高揚される。かような∧報身中心∨の仏身論は特に阿弥陀仏の仏格を裏つける理論的構造として重視されている。⁽⁷⁸⁾

他方、如来藏思想を説くRGVは、『不増不減経』、『勝鬘経』、『智光明莊嚴経』等にあらわれる如来法身觀を重視して、その如来法身の自利・利他の二種のはたらしきをもって三身というありかたを区別する。⁽⁷⁹⁾そこでは、第一身とは煩惱所知障を離れ、無漏法身を獲得した仏身であり、自利をなすものと解せられる。そして他の二身は利他行をなし、会衆輪においてあらわれて菩薩を相手にして説法する受用身と、世間において衆生の教化をなす変化身との二種と説かれる。すなわち、第一身は、三身を含む総括的な如来法身⁽⁸⁰⁾の自性身として、仏地を獲得し、成道の主体、不共功德法の完成者であると解せられている。⁽⁸¹⁾他の二身はその如来法身の大悲の等流⁽⁸²⁾として、それぞれの領域において利他行をなす。そこで、RGVにおいて重視されるのは、三身のいずれかというよりも、その三身のありかたを有する総括的如来法身である。⁽⁸³⁾すべての仏身は、この如来法身に帰するものであり、衆生のめざす究竟地であると同時に、信仰の対処とされる∧絶対者∨的仏でもあると解せられる。さかのぼってみれば、『法華経』の統一仏が見られ、⁽⁸⁴⁾また後の展開を見るならば、密教の大日如来の仏格⁽⁸⁵⁾を理論づけるものがここにあると言ってよからう。⁽⁸⁶⁾

—むすび—

仏教は積尊の成道に発足し、かれの教えを聴いた人々によって普及されたが、その教えとは積尊の悟りの内容＝理法(dharma)に他ならない。したがって、∧法中心∨の立場は仏教徒の基本的態度を示し、この意味で仏教の展開は法理解の展開と結びれている。⁽⁸⁷⁾なお、∧仏の出現・不出現にもかかわらず∨、かの法は絶対的なものであるという

こともできるが、その法を体得することは仏教徒のめざすところに他ならない。

しかしながら、法を実際に体得し、それを説いた釈尊への追慕、そして具体的な信仰対象を求める仏教徒たちの宗教的要望が、△仏中心▽の信仰的態度を成立させた。故に、法と並んで仏は帰依処として立てられたのである。そこで仏のありかたに関する考察が盛んに行なわれ、理想境地としてのみならず、依るべき師の追究としてなされ、教理の重要な一部門となった。⁽⁸⁸⁾

ブッダ観・仏身論の種々の考察の結果、△絶対者▽的仏が説かれるようになった。その絶対的仏は、智慧と大悲を根本となすもので、普遍性・具体性（特殊性）、超越性・内在性、そして人格性・非人格性を特質とする宗教的最高原理として高揚されるようになった。⁽⁸⁹⁾ 報身仏の阿弥陀仏と名づけられ、または如来法身の大日如来と名づけられる絶対的仏は、△創造▽というはたらきを除いて、ヴェーダーンタのブラフマン、キリスト教の神、その他諸宗教の△絶対者▽の概念と共通性が濃いと言ってよからう。

註

- (1) 長尾雅人「仏身論をめぐりて」、『哲学研究』第五二二号（一九七一年）一八八頁（又は、長尾著『中観と唯識』岩波書店、一九七八年、二六六～二九二頁）参照。
- (2) 本稿でとりあげる『大乘莊嚴經論』と『究竟一乘宝性論』のほかは、『現觀莊嚴論』、『攝大乘論』及びそれに対する釈、『仏地經論』、『十地經論』、『法華經論』、『金剛般若經論』、そして未解決の問題を提示する『仏性論』、『大乘起信論』、その他もあげられる。
- (3) 拙稿「法身と智慧」、『仏教学』第三号（一九七七年）一〇三～一〇四頁参照。
- (4) 最近の研究成果による訂正を要するが、中国における仏身論の分類の図式をあらわすものとして、塩田義遊「仏身論の展開」、『印仏研』七卷（一九五九年三月）一一〇～一二三頁が参考となる。また、『大乘義章』第十九に見られる八開真合

- 応 \vee ・ \wedge 開応合真 \vee のカテゴリリーは仏身論的立場の分類を試みたものである。
- (5) 欧文研究論文の中、L. de la Vallée Poussin, "The Three Bodies of a Buddha (Trikāya), " *Journal of the Royal Asiatic Society* (Oct, 1906) 943—977; M. P. Maasson-Oursel, "Les Trois Corps du Bouddha," *Journal Asiatique* (1913) 581—618; N. Dutt, "The Doctrine of Kāya, " *Aspects of Mahāyāna Buddhism* (London, 1930) 96—128; Akanuma Chizen, "The Triple Body of the Buddha, " *Eastern Buddhist* II (1922) 1—29; D. T. Suzuki, "The Triple Body of the Buddha, " *Studies in the Lankāvatāra-Sūtra* (London, 1930) 308—338; G. Nagao, "On the Theory of Buddha-Body, " *Eastern Buddhist* (New Series) (May 1975) 26—53 等があげられる。日本仏教学界では、姉崎、村上、宇井諸博士の業績の一つは、仏身論研究の重要性に注目することにあつたといえるが、諸博士の間に行なわれた仏身論的議論の概要は、神子上恵龍『弥陀身土思想の展開』永田文昌堂、昭和二十五年、一〇三三頁に記されている。最近注目をひいたものとして上場(注1)の長尾博士の論文がある。そして、仏身論問題を種々の観点からとりあげている、平川彰博士還暦記念論集『仏教における法の研究』春秋社、一九七五年と、玉城康四郎博士還暦記念論集『仏の研究』春秋社、一九七七年における諸論文を見ることができよう。
- (6) 神子上、上掲掲、一〇三三頁参照。問題提起としてこれは参考となる。
- (7) 拙稿『大乘莊嚴經論』と『究竟一乘宝性論』の仏身論、『印度学仏教学研究』第二六卷二号(一九七七年)四五三—四五〇頁参照。
- (8) 原始仏典の解説はこれを明らかにする。(参考箇所省略)
- (9) S. N. I, 30; D. N. II, 208, 211, 221, 227参照。また、中村元「原始仏教聖典成立史研究の基準について」、『日本仏教学協会年報』第二二巻(一九五五年)三一—七八頁(同じく「原始仏教の思想」下、中村元選集No. 14, 春秋社、二五九—四八〇頁)参照。
- (10) D. N. III, 84; *Mūlinda Parīho* 73 参照。
- (11) D. N. II, 99—101; D. N. III, 120, 123; S. N. III, 120の趣旨。すなわち、 \wedge 法を觀る者 \vee は \wedge 仏を觀る者 \vee に他ならず、法に依ることは仏に依ることである、ということがこの背景にある。
- (12) 『発智論』卷二、「新修大正大藏經」(以下『大正』と省略、大正一切経刊行会、大正十五年第一六卷)九二四頁下参照。また、河村孝照『有部の仏陀論』(山喜房仏書林、昭和五〇年)三九八頁参照。

- (13) 『大毘婆沙論』卷三四、大正一七年、一七七頁中参照。また、河村、上掲書、三九八〜三九九頁参照。
- (14) 平川彰『初期大乘仏教の研究』春秋社、昭和四三年、七九〇頁参照。D. N. II, p. 154 があげられ、仏滅後、弟子たちの依るべきものは「法」 \checkmark と「律」 \checkmark であると説かれる。
- (15) 釈尊の神格化について、中村元「人間ゴータマの神格化」、中村元選集第十一巻『ゴータマ・ブツダ』春秋社、昭和四四年、四八七〜五三八頁参照。
- (16) 本生譚について、千潟龍祥『本生経類の思想史的研究』東洋文庫、昭和二九年、また、前田惠学『原始仏教聖典の成立史研究』山喜房仏書林、一九六四年、七三五〜七四〇頁参照。
- (17) 仏伝文学の概説として、岩本裕『仏伝文学・仏教説話』仏教聖典選第二巻、読売新聞社、昭和四九年、七〜三四頁参照。多仏思想の成立について、亀井宗忠「過去仏思想より法身常住思想に及ぶ」、『宗教論叢』一九三一年、七三〜八六頁、神林隆浄「多仏思想に就て」、『現代仏教』第十号、(一九三四年)四九〜五四頁、西尾京雄「現在多仏出現説」、『仏教研究』第二巻、(一九三九年)一四二〜一五六頁、藤田安達「阿含における多仏思想の一断面」、『印度学仏教学研究』第六巻(一九五八年)六四〜七三頁、宮坂勝「過去仏思想について」、『仏教学セミナー』第十一巻(一九七〇年)一一三〜一二七頁参照。
- (19) 寺本婉雅・平松友嗣共編『藏漢和三訳対校異部宗輪論』国書刊行会、昭和四九年。
- (20) 寺本・平松校訂本、二二〜二四頁参照。
- (21) 平川彰『インド仏教史』上、春秋社、一九七四年、三四三頁参照。
- (22) 五分法身について、S. N. I, pp. 99〜100; p. 139; V, p. 162; A. N. I, pp. 291〜292; 『大正』第二巻、大正一三年、一七六頁下、三四〇頁下、七一頁中〜下参照。
- (23) 例えば、天台大師智顛の解釈はそれである。『請観音経疏』『大正』第三九巻、昭和二年、九七二頁参照。
- (24) 仏功徳法 (buddha-dharma) に関する参考文献ははなはだ多く、ここでは省略する。一つだけ、要領よく仏諸功徳法をまとめたものとして、Sten Konow, ed., *The Two First Chapters of the Daśasūhṛtikā Prajñā-Pāramitā* (Oslo, 1941) をあげた。
- (25) 『大正』第二三巻、大正十五年、九二四頁下、『大正』第二七巻、大正十五年、一七七頁中参照。
- (26) 河村、上掲書、三九九頁参照。

- (27) 『大正』第二七卷、一七七頁中、河村、上掲書、三九九〜四〇〇頁参照。
- (28) P. L. Vaidya, ed., *Aṣṭaśharikā Prajñāpāramitā* (Bihar: Mithila Institute, 1960) p. 48, 参照。
- (29) 同、p. 228 梶山雄一・丹治昭義訳『八千頌般若経Ⅱ』大乘仏典、中央公論社、昭和五〇年、二八六頁参照。
- (30) Vaidya, 同、p. 253. *Mūlinda Pañho* 73, 参照。般若経典の用例から見ると、△法身▽はけっして(智に對する)△理▽のみとしてとらえられず、仏陀の本質であるその悟りの智慧としてとらえられていることは明らかである。それは法性(dharmata)を悟って法性と同一となった如来の本質を意味し、いわば△理智不二▽であるといわなければならない。本稿、△むすび▽参照。
- (31) E. Conze, ed., *Vajracchedikā Prajñāpāramitā* (Roma: Serie Orientale Roma XIII, 1957) pp. 56—57, 及び E. H. Johnston, ed., *Ratnagotravaiśhava Mahāyānottaratantra-sūtra* (Patna: Bihar Research Society, 1950) p. 84: 3—5, 参照。
- (32) Kern and Nanjio ed., pp. 317—19 参照。
- (33) 同、p. 242, 299 参照。
- (34) △変化▽思想がインド宗教一般に見られる *avatāra* (化身) 思想によって如何に影響されたかは精密な検討を要するといえよう。仏教的発想としては、仏陀の大悲、そして方便思想が基盤となっているといえる。
- (35) 平川彰『初期大乘仏教の研究』七八八頁参照。ちなみに、『法華経』には△仏中心▽と△法中心▽の両立場を統一させようという趣旨も見られる。同、七八八〜七九六頁参照。また、『法華経』の仏身觀の別観点として、註(84) 参照。
- (36) 宇井伯寿『大智度論における法身説』、『印度哲学研究』第四卷、岩波書店、昭和四十年、四〇一〜四二四頁参照。
- (37) 例えば、『大正』第二五卷、大正十五年、七四七頁上の法・色・身説と、三二三頁上の法性生身・随世間身、また二七八頁上の真身・化身それぞれ二身説を参照。ただし、『大智度論』において言及される△二身説▽はこの二種に限らず、多様な△區別原理▽によって成り立っている。以下註38参照。
- (38) 永田瑞『仏身二種説の背景』、『印度学仏教学研究』第二五卷・一号(昭和五一年)一六六〜六七頁参照。
- (39) 北京版 No. 843, 七七頁参照。長尾雅人訳註『維摩経』中公文庫、昭和四八年、二八頁参照。
- (40) 仏教は元来△絶対者▽という觀念を認めないが、救済仏思想が展開し、西洋思想における△神▽に似た、絶対化された△仏▽の觀念が成立した。ただし、△創造▽という点で相異点を見ることができない。

- (41) 如来藏思想形成の重要な諸経典について、高崎直道『如来藏思想の形成』（以下『形成』とする）春秋社、昭和四九年参照。
- (42) 『大正』第一六卷、大正十四年、四六六〜四六七頁。高崎『形成』六九〜九六頁参照。
- (43) 『大正』第一六卷、四六七頁中。
- (44) 高崎『形成』七三頁参照。
- (45) △如来性▽を意味する法身は△性としての法身▽と呼ぶことができる。拙稿「法身と智慧」、『仏教学』第三号（一九七七年四月）、八六〜一〇四頁参照。
- (46) 『大正』第二卷、大正十四年、二二二頁下、及び『宝性論』（RGV, Johnston text, p. 12: 10—14）そしてチベット訳（月輪賢隆『藏漢和三訳合璧、勝鬘經、宝月童子所問經』（宝幢会編、一九四〇年）二二八〜二三〇頁参照。高崎『形成』一〇四頁参照。
- (47) 註46と同じ。
- (48) 『大正』第二卷、二二二頁上、そして RGV 34: 4—7 の引用参照。
- (49) 光宅寺法雲（四六七〜五二九頁）の『法華義記』（『大正』第三卷、大正十五年、五七一〜六五一頁）では『法華經』にはまだ説かれなかった△法身常住説▽が『涅槃經』に至って説き明かされたと見なしている。この見解はそのまま広く採用されたといつてよからうが、『不増不减經』『勝鬘經』その他も常住法身觀を説いており、『涅槃經』と同じ伝統に立っている。
- (50) 註49と同じ。高崎『形成』一二七〜一九〇頁参照。
- (51) チベット訳、Lhasa 版 No. 122, pp. 129—130, 『大正』第二卷、四〇二頁上、八七九頁下、また、Lhasa 版 p. 197, 『大正』第二卷、四二二頁上、八九四頁上〜中、参照。高崎『形成』一六九〜一七二頁参照。
- (52) Lhasa 版 p. 197 高崎『形成』一七〇頁参照。
- (53) 高崎『形成』六〇四〜六三八頁参照。
- (54) 中国において△法身有色無色▽の論議が行なわれたが、インドにおけるその背景は法身觀の展開の種々の段階に見られ、有色無色の両立場をささえる所依があるといえよう。吉津宜英「法身有色説について」、『仏教学』第三号（一九七七年四月）一三〜四四頁参照。

- (55) 本稿、第五節の「法身中心」の仏身論、特に、註83参照。
- (56) 長尾、上掲論文(註1)、一八六〜一八八頁参照。
- (57) 報身の問題について、神子上、上掲書(註5)五七〜八五頁、鈴木宗忠「仏身論に於ける法身説と報身説」、『宗教学講座創設二十五年記念編宗教学紀要』昭和六年、一三三〜二四四頁、日暮京雄「起信論における仏三身の原語を論ず」、『宗教研究』新第六卷(昭和四年)五五〜七八頁、山口益、他『仏教学序説』平楽寺書店、一九六一年、二〇七〜二四頁、坂東性純「仏身について」、『大谷学報』巻四七(一九六七年)八二〜八五頁、長尾、上掲論文(註1)、山口益「仏身觀の思想史的展開」、『仏教学セミナー』巻十七(一九七五年)一〜一四頁参照。
- (58) 特に、長尾、上掲論文、参照。また、山口益、他『仏教学序説』一九一〜二四四頁参照。
- (59) 山田龍城『大乘仏教成立論序説』平楽寺書店、一九五九年、三四八〜三五六頁参照。
- (60) 善導の『觀無量壽仏經疏』(『大正』第三七卷、大正一五年、二五〇頁中)はこれを宣揚している。長尾、上掲論文、一九九頁、また、山口益「仏身論の思想史的展開」(註57)一二頁参照。
- (61) B. Nanjio, ed., *Lankāvatāra Sūtra* (Kyoto: Ōtani University Press, 1956) pp. 28, 34, 283 参照。また、日暮、上掲論文(註57)参照。
- (62) P. L. Vaidya, ed., *Dasābhūmika Sūtra* (Bihar: The Mithila Institute, 1967) p. 96: 7.
- (63) 宇井伯寿「仏陀觀の發達とその意義」、『仏教思想の基礎』大東出版社、昭和三八年、三一六〜三三二頁、また三四五〜三五三頁参照。
- (64) RGV 91: 7, 91: 13に見られる用法、参照。
- (65) S. Levi, ed. (Paris: Librairie Honore Champion, 1907).
- (66) MSA K, 60〜66, 特に頌63, 65を注目したい。しかし、註(76)参照。
- (67) E. H. Johnston, ed. (Patna: Bihar Research Institute, 1950).
- (68) RGV 97: 13-14 参照。拙稿(註7と同)参照。
- (69) 『仏地持論』(『大正』第二六卷、二九三〜二九六頁)、『成唯識論』(『大正』第三二卷、三三二-三三四年、五七〜五八頁)参照。
- (70) 山口益「仏身觀の思想史的展開」(註57)一〇〜一一頁参照。報身思想の展開について MSA に対する安慧註(北京版巻第一〇八、No. 5331)の貢献は重視されている。

- (71) 長尾、上掲論文、一八八頁。
- (72) 唯識系の諸論書は大体においてこの立場を示している。それは「報身」 \vee と「密接な関係にある」 \wedge 「転依」 \vee の重視に基づく立場でもあるといえる。「報身」 \vee と「転依」 \vee の関係については、長尾、上掲論文、及び山口、他「仏教学序説」(註(57))参照。
- (73) 袴谷憲昭「唯識説における仏の世界」、『駒沢大学仏教学部研究紀要』三四(一九七六年)二五〇四六頁、同「 \wedge 清浄法界」 \vee 考」、『南都仏教』三七(一九七六年)一〇二八頁参照。
- (74) MSA K, 60 及び註。
- (75) MSA の自性身・法身は、本稿においてふれた、智慧の完成と同視される『般若経』の法身觀と軌を一にしているといえる。それは「 \vee して」 \wedge 「理」 \vee のみの法身ではなく(註(30)参照)、仏の悟りの世界の本質、すなわち、煩惱所知障を離れた、清浄なる智慧の世界である。自性身は普遍的なよりどころであるのに対して、受用身はそれを至得する具体的な仏陀であると解せられる。したがって、仏陀の本質 \parallel 法身と、超人的仏陀 \parallel 報身とが切り離されるという点で、その統合を説いた「 \wedge 法身中心」 \vee の立場との区別が明らかになる。
- (76) MSA K, 73, XX-XXI, 60-61 参照。
- (77) 長尾、上掲論文、一八七頁。
- (78) 山田、上掲(註(30))、山口および長尾の上掲論文参照。
- (79) RGV 82: 6-9 参照。RGV の三身説は 85: 7-88: 14 において見られるが、この箇所と多少異った「 \wedge 三身觀」は RGV 71: 18-72: 4 にも見られ、問題を提示している。説明の最も詳しく箇所として、第二章(85: 7-88: 14)の所説を RGV の立場ととらえる。
- (80) 総括的な法身、すなわち、「 \wedge 三身」 \vee を含む如来法身と、「 \wedge 法身」 \vee とも呼ばれる三身の中の第一身との区別について、天野宏英「ハリ、パドラの仏身論」、『宗教研究』第三七卷(一九六四年)二七七-三〇六頁、武内紹晃「無著に於ける仏身と浄土」、『大原先生古稀記念・浄土思想研究』永田文昌堂、一九六七年、一三六-二六頁、拙稿「 \wedge 法身」 \vee の二種について」、『印度学仏教学研究』第二五卷(昭和五十一年)一九二-一九五頁参照。
- (81) RGV 86: 16-87: 6 参照。
- (82) karuna-suddhi-nisyanda, RGV 87: 8.

- (83) 三身の△統合体▽である如来法身の仏格は RGV の第二章 (Bodhi) の主題であり、その徳性 (guna) 及びはたらき (Kriya) をそれぞれ第三章と第四章において説き明かす。△如来法身▽はいわば△大乘の極意▽ (Mahāyāna-uttara-tantra) と解せられ、生きとし生けるものの目ざす△究意地▽ (非人格的面) であると同時に、生きとし生るものに対して智慧に基づいた大悲のはたらきを果すもの (人格的面) であり、信仰の対象となる△絶対者▽と呼ぶに価するものである。(本稿、註(40)参照)、高崎直道「法身の一元論」平川彰博士還暦記念論集『仏教における法の研究』春秋社、一七五五年、二二二～二四〇頁、また、拙稿「絶対者としての△仏▽について、『宗教研究』第五〇巻(一九七六年)二六一～二六二頁参照。
- (84) 『法華経』の△統一仏▽は、以上(註(83))の如く理解される如来法身の先行者であるということができよう。すなわち、超歴史的本身仏と、多方においてあらわれるその分身仏(利他行をなす受用身)と、歴史上の釈迦牟尼仏という△三身▽は『法華経』に見られ、RGVの三身説の背景にあるかと考えられる。無論『法華経』自体はあらわに△三身▽を説かず、ただその基盤をすえるといつてよからう。
- (85) 金岡秀友「密教の仏陀観」、『密教の哲学』サーラ叢書18、平楽寺書店、一九六九年、一五六～一九七頁参照。
- (86) 法身と報身の違いを別な観点からとりあげたものとして、田村芳朗「法と仏の問題」、平川彰博士還暦記念論集『仏教における法の研究』(註(5))三七二～四〇六頁、そして、同「日本仏教の仏身論」、玉城康四郎博士還暦記念論集『仏の研究』(註(5))四二七～四四八頁参照。
- (87) 仏教における△法▽の概観として、玉城康四郎「法」、『宗教学辞典』東京大学出版会、一九七三年、六七二～六七七頁及びそれにあげられる参考書、そして、平川彰博士還暦記念論集(上掲)参照。
- (88) それは、釈尊が如来の死後のありかたに関する論争を拒否したにもかかわらず行なわれたと言つてよからう。しかしまたそれは別の次元の考察であるといもいえよう。山口益「仏教思想入門」理想社、一九六八年、一七五～一八四頁参照。
- (89) 拙稿「絶対者としての仏について」、『宗教研究』二三〇号(一九七六年)三五～三六頁参照。

奄美の村落における宗教観と信仰実践

瀬戸内町西阿室全世帯調査結果から

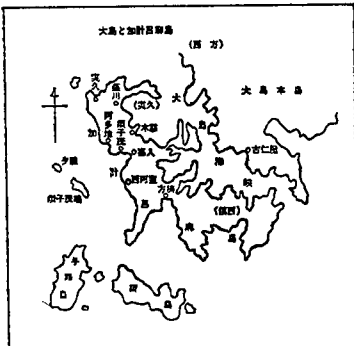
安 齋 伸

一 問題の所在と調査目標

今回（一九七七年九月）宗教・社会調査を実施した西阿室は奄美半島の西南に浮かぶ加計呂麻島（周囲一四二・五キロメートル、面積八二平方キロメートル）の外海に面したほぼ中央（東経一二九度一三分、北緯二二度六分）の海岸線に位置し、住民票による世帯数八六（実質世帯数七九）住民一八四名（一九七七年九月現在）という小部落である。正式の名称は鹿児島県大島郡瀬戸内町西阿室。

三方を猛毒の蛇ハブが棲息する山で囲まれ、一方が海に面する狭い平地に位置し住民は肩を寄せ合うように小さな村落共同体を形成し、ほそほそと農業を営み、海で得た魚を分け合い、現金収入を内地や沖縄方面に出稼ぎに出た家族の送金や大島紬の織り賃に仰いで生活している。

一見して奄美大島の他の小村落と変わらない西阿室を調査地として選定したの



は、戦後まで伝統的なノロの祭祀を持続させていたこの村落に、大正中期に大本教が伝えられて定着し、戦後のノロ祭祀の崩壊と時を同じくして、カトリック教が宣教されて、広く受容され、さらに創価学会の折伏も行われて、住民の一部に受容されているという宗教学的に興味深い現象に注目してのことである。

西阿室の調査は今回が初めてではなく、すでに第一回の調査は十五年前の一九六三年にさかのぼり、その後も数次に亘ってカトリック教をはじめとする移入宗教の受容における住民の思考・意識構造の変化と村落生活の相関について調査を継続してきた。^(註)

昨年は文部省科学研究費による九学会連合の総合調査地が奄美大島にきまり、筆者が宗教学会調査班の一員に委嘱されたことを機として、西阿室の全戸調査を計画し、急激に過疎化が進行する当村落の全世帯主（もしくは準世帯主）を対象として、その宗教所屬と宗教観、日常生活における宗教実践の様相を調査し、これらと村落生活、人間関係などとの相関の実態をできる限り緻密に、また数量的に把握し、宗教と地域社会の関係を説明することを目指した。

村落生活の面では、過疎化が進行するなかでの生業に対する態度や転出者急増の理由、転出先とその職業、村落内の生活程度、地域の社会構造の解明にも留意したが、これらに関しては稿を改めて報告することとし、本稿では紙数の限りもあり、「宗教」に関する調査事項に焦点をあてるのみに止めたい。

二 調査の計画・実施・集計

調査の経過

調査の計画から実施、集計、分析に至る経過は次の通りである。

一九七七年七月 昭和五二年度西阿室宗教社会調査を企画。

八月 調査項目の検討及び質問項目のワーディング。

九月 調査票設計及び印刷。九月二一日——二九日 現地調査実施

十月 集計方針の検討と整理

十一月 「転出と家族の実態」「宗教と生活」に二分類してデータカードを作成。

十二月 「転出と家族の実態」について電算処理開始。

一九七八年一月 「宗教と生活」について電算処理開始。

三月 宗教実践のスコア等の検討。

四月 第一次集計完了

調査方法 調査対象者

現地での調査は、あらかじめ作成した質問票に基づいて、西阿室の全実質世帯に対し、上智大学社会科学学生3名から成る調査員と筆者による、各戸訪問、面接聞き取り調査法によって実施された。

対象となった世帯は、行政上の世帯（住民票の世帯）にとらわれることなく、同一家屋に住み、生計を同じくする

実質世帯とした。

したがって、行政上は同一世帯とされていても、家際には二世帯に分れているものは、それぞれを対象とし、また住民票は二世帯となつていても共同生活を営んでいるものは一世帯として扱った。

さらに住民票には記載されていても、調査時に世帯人員のすべてが転出しているものを対象外とした。

これを整理すると次のようになる。

住民票による世帯数八六。転出世帯数四。住民票二、実質一の世帯数四。実質二、住民票一の世帯数二、増減世帯数七。実質世帯数七九。調査不能世帯三。調査実施世帯数七六世帯。

調査不能の三世帯はいずれも高齢者が一人暮らしをしているものであり、病弱、老齢のため面接聞き取りが不可能なものであった。

しかし、残る全世帯の全面的な協力を得て回収率九六・二%と高い数値を得たことは、地域の全世帯調査として極めて高い水準に達したのと言つてよく、調査結果の信頼度を高めることができた。

それは、調査地の西阿室の住民がこれまでの数次の調査で調査者と面識があり、区長や郵便局長、小学校校長などこの地の指導的地位にある人びとの全面的協力があつた上に、調査期間を豊年祭の期に合わせて、調査委員全員が祭りの準備を手伝い、祝宴に招かれるなどして住民から広く好感をもつて迎えられ、調査員も熱心に訪問面接に当たつたことに由るものである。

調査票の構成

本調査の目的から調査票は五つの大項目に分けたが、(Ⅰ)は回答者の属性と家族構成、(Ⅱ)は転出の実態、(Ⅲ)は生活状況、(Ⅳ)は地域と社会構造、(Ⅴ)は宗教所屬、信仰実践である。

調査票の項目を本稿で取り上げない要因のものを省略して次に紹介しておく。

〔調査項目一覧〕

(Ⅰ) フェイスシート

F 1 対象者氏名。 F 2 対象者年齢。 F 3 対象者性別。 F 4 世帯主氏名。 F 5 家族構成と世帯主との関係(続柄)。 F 6 本家、分家の別。 F 7 宅地面積、耕地面積。 F 8 対象者の職業。

(Ⅱ) 転出の家態

Q 1 から Q 11 まで (省略)

(Ⅲ) 生活状況

Q 1 から Q 10 まで (省略)

(Ⅳ) 部落内の人間関係

Q 1 から Q 8 まで (省略)

(Ⅴ) 宗教観と信仰実践

Q 1 位牌安置度。 Q 2 神棚の有無。 Q 3 奉斎する神の種類。 Q 4 一神観と多神観。 Q 5 位牌・神礼拝の頻度。 Q 6 神存在の認知度。 Q 7 呪(まじない)の実施度。 Q 8 上棟式儀礼実施の有無。 Q 9 易者(当地域での祈禱師、呪術施行者)への依存度。 Q 10 収穫祈願の有無。 Q 11 大漁祈願の有無。 Q 12 西阿室殿島神社参拝の有無。 Q 13 厳島神社改築落成に対する所感。 Q 14 神山の伝統神おぼつ神信仰の有無。 Q 15 所属する宗教。 Q 16 好感を抱く宗教名。 Q 17 村落生活上の宗教の必要度に対する見解。

調査票は以上の(Ⅱ)(Ⅲ)(Ⅳ)(Ⅴ)項の質問を加えた合計46の質問項目に基づく質問から構成されており、調査員は区

域別分担をきめ、九月二三日の豊年祭(てんでん祭り)後の調査期間中、連日早朝から夜半まで丹念に各戸を訪問して、解答を集め、これを調査本部に持ち帰った。

集計と電算処理

調査結果の集計と電算処理には主として上智大学大学院社会学専攻の鈴木隆がこれに当り、本調査票から「転出と家族の実態」と「宗教と生活」の二種類のデータを作成した。前者は、I F 5とII転出の実態の項目から一人につき一票のデータを作成し、職業や転出の実態を一応世帯とは切り離して集計ができるように配慮され、一方後者の「宗教と生活」についてはV Q 15の宗教所屬を中心に、世帯ごとに地域とのつながりが解明できるようにデータとした。以上の二種類のデータはI B Mのデータカードに穿孔され、上智大学電子計算機室のB 5七〇〇によって集計されたが、集計にはデトロイト大学で編集されたS P S S (Statistical Package for Social Science) 第五版のプログラムを用いた。

三 宗教観と信仰実践の諸相と特色

世帯主の宗教別と家族成員

今回の調査で解答を得ることのできた七六世帯の家族成員は転出者数を含めると四〇七名であるが、そのうち二二六名が転出し、この数は実に成員総数の過半数(五五・五%)を占めている。

いま、世帯主の宗教別に世帯数、転出中の家族を含めた世帯人員数を見ると次のようになる。

- (1) カトリック教 一三世帯、九二名。

- (2) 大本教 六世帯、三五名。
- (3) 創価学会 四世帯、二三名。
- (4) その他の宗教 七世帯、四四名。
- (5) 無宗教表明 四六世帯、二二三名。

第一回の西阿室調査を家施した一九六三年には一二二世帯、住民数四二〇名であったのが、十五年の歳月を経て、実質世帯数七九世帯、定住住民一八四名と住民数は半数以下になり、この部落の過疎がいかに深刻なものであるかを理解することができる。

甚だしい過疎の進行と住民の家族構成、社会構造、経済生活、生業、教育、そして、宗教分布と信仰生活との相関の解明は今回の調査の重要な課題であるが、調査は今年も続行中であり、宗教に焦点をあてた中間報告の本稿においては、前述したように部分的な発表にとどまらざるを得ない。

さて、本稿における住民の宗教観と信仰実践の關係の考察において、調査結果から取り上げられるのは、(V)項に含まれた一七の質問項目への解答結果であり、ここでは(V)Q15による解答者の宗教所屬別に考察を加え、特に無宗教を表明した住民の信仰実践を分析し、南島村落における住民の宗教に関する思考と意識の構造をどれほどか解明したい。

位牌安置度

V Q 1 「位牌をまつていますか。」への解答には宗教所屬による有意差はみられず、解答者世帯の八二・九%が位牌を安置していると答えている。

この部落の住民が大島紬織や政府の僻地推進対策である土木河川工事の振興から現金収入を得て、最初に手をつけ

たのは墓地の大々的な整備と各家の墓碑の建設であり、既成仏教や寺院を知らないこの地に仏式の位碑や墓碑が受容されて慣習となっていることに、住民の家系と祖先に対する強い関心を見ることが出来る。(表1参照)

一般住民の葬式も仏式によらず、墓碑に仏式の戒名がないことから、この部落と仏教寺院との直接の関係は認められないが、位碑が広く受容され、定着した経過については、いわゆる文化宗教定着解明の一貫としても、次回の調査で取上げたい。

なお、当地のカトリック信者の殆んどが位碑を安置し、その中には十字架をしるしたカトリック式の位碑が安置されていることも注目に価いしよう。

神棚の有無

Q2 「神様をまつていますか」の解答には解答者の宗教所属によって異なる結果が見られた。これを奉斎する神の種類についてのQ3「それはどんな神様ですか。」への解答とあわせて検討してみよう。

カトリック教信者はその九二・三%が神をまつっていると回答し、神の名はイエズス・キリストであった。キリスト教では、父・子・聖霊の三位一体の神が説かれるが、西阿室の信者が祀る神としてあげたのは第二位の神の子キリストの名であった。

大木教の信者も六六・七%がまつっていると回答しており、その神は大本の神様であり、他方日蓮正宗、創価学会の会員の中には神をまつっていると答えた人は全くなく、その教えに神をたてない日蓮正宗の面目躍如たるものがあった。

ところで、この質問項目への回答で最も興味を持たれたのは、その他の宗教とくに無宗教を表明している住民のそれであり、その他の宗教では約半数が自宅に神をまつり、その内容は天照皇大神、神仏、水神、拝所と多様である。

一方、無宗教表明者の四一・三％が神をまつていると答えており、挙げられた神の名は、水神一二、天照皇大神四、火の神三、祖先二、大工神二、山の神一、天の神一、ウチガミ三、という結果となった。

無宗教表明世帯四六のうち一九世帯が種々の神をまつているわけだが、神の種類合計が二八に及ぶのは、一世帯で数種の神をまつるなどの例があるからである。

我が国においては無宗教の表明がそのまま無神主義や反宗教につながることは断るまでもない現家であり、その場合、無宗教の表明は回答者が特定の組織宗教に所属していないという表明であって、宗教的習俗や民間信仰の受容と矛盾するものでないことが、これらの解答からも明らかである。

また、カトリック教や大本教などは別として、無宗教表明者がまつている神には家族の日常生活に密着する性格が見られ、天照皇大神の奉斎も、そのおふだが全国的なひろがり度で家庭に配布されていることから、家のまもりとして受容されていることが理解される。

一神観と多神観

Q 4 「神様は一つ以上あると思いますか。」の設問は西阿室住民の神観念の理解に資するためには問はれたが、回答には宗教所属による有意差が明確に見られた。

カトリック信者は一神を主張し、大本教信者には一神と多神のばらつきが見られ、創価学会の信者の殆んどはこの設問に解答せず、その他の宗教は多神を表明し、無宗教表明者は一神、多神半々に分れるというふうであり、全体は一神とするもの五四％。多神とするもの四六％を示した。(表Ⅱ参照)

無宗教表明者における一神観にはこの地で最も広く活動しているカトリック教信者の影響が考えられるが、住民の神観を総体的にみれば多神教的基盤に立つものと言える。

制度宗教や組織宗教側からすれば、一神か多神か無神かということは、教理の立て方の根本問題であり、ゆるがせにできない重大事項であるが、西阿室の村落生活においては、神觀念の差による対立は見られず、一神と多神、神と仏は連続線上にとらえられているかのような思考構造を見る思いがする。

つまり、南島のこの小村落ではアニミステックな宗教基盤の上に、一神、多神、無神的信仰を悉く受容していると思われるのである。

位牌、神札拝の頻度

すでに、位牌の安置や神をまつることの有無は明らかになったが、これらに対する住民の態度を知るために、次の設問がなされた。

Q 5 「位牌か神様を拝みますか。(1) 毎日、(2) ときどき、(3) 拝まない。」

この設問に対しては予想外に高い肯定的回答を得て、全体が八二・九%が毎日拝んでいると答え、無宗教表明層においても七八・三%という高率が毎日の信仰実践を示している。(表Ⅲ参照)

回答結果には宗教所屬による有意差は見られず、大本教と他の宗教(カトリック教、大本教、創価学会以外の宗教)の信者回答者のすべては毎日の実践を表明している。

これらの回答率において、筆者は西阿室の住民が家系への関心、祖先への思慕、家内安全への願いを、位牌や身近に置いた種々の神々のシンボルに向けての信仰実践に具現化しているように思われてならないのである。

呪(まじない)の実施度

Q 7 「まじないをすることがありますか。」の問いに対して、八四・二%が「しない。」と回答したのは意外なほどであり、大本教信者はすべて、カトリック信者は一名を除いて、まじないをしないと解答している。

創価学会の信者においては、他の信仰実践の項目では統制のとれた徹底した態度が見られるが、ここではその半数がまじないの实行を答えているのが注目される。

無宗教表明者においても八四・八%がまじないの实行を否定しており、この部落での呪術的行為は消滅に近い衰退を示している。

思うに学校教育による合理的思考の推進、内地の都会に転出した多くの家族、親族との交流、そして、部落に定着したカトリック教や大本教の呪術否定の宗教態度が、この部落におけるまじないの衰退に影響を及ぼしたものと考えられる。

この項目での宗教所属による有意差は見られない。

上棟式儀礼実施の有無

移入宗教が受容される一方、無宗教表明者の多いこの部落において、旧来の伝統的宗教行事がどれほど存続しているかについて、この調査ではいくつかの設問をしているが、この項目はその一つである。

Q8 「上棟（むねあげ）のとき神様に願いごとをしますか。」の問いに全体の六〇・八%が願いごとをすると答え、宗教的な上棟式が存続していることがわかる。

ただ、創価学会の信者の場合、その半数が願いごとをすると答えてQ7同様のばらつきを示し、カトリック信者の場合は肯定度が三〇・八%と低く、伝統的な上棟式儀礼に対する拒否の姿勢が見られる。

しかし、カトリック信者の場合でも、棟上げに際してカトリックの司祭を招いて祝別を依頼したりしており、儀式内容に変化はあっても、上棟式が宗教的儀礼を伴って挙行される風習は今後も継続すると思われる。

このことを示すように、この項目では上棟式儀礼を入れ替えるカトリック以外の宗教所属による有意差は見られな

い。

易者への依存度

奄美や沖縄にはその霊視能力によって占いをすることを職能とする通称ユタと呼ばれる占者がおり、その勢力は現在も根強く南島住民の上に及んでいる。^(注2)

ユタは本来沖縄本島区域で活動した女性占者を指したが、後には男性でもユタ的な職能者が出て、西阿室でも戦後男性の占者が活躍したことがあり、このような職能者がここでは易者と呼ばれている。

南島の住民間では病気、不幸などに際してユタや易者に対する依存度がかなり高いので、Q9では「不幸があったとき易者をたずねますか。」の設問によって、住民の依存度を調べた。

回答は七七・六％の高率で易者をたずねないという結果を示し、組織宗教所屬者には一様に否定度が高く、カトリック信者の場合は例外なく全員が易者に対する依存を否定している。

これに対し、無宗教を表明した四六世帯のうち一二世帯と宗教所屬が組織宗教以外の七世帯のうち三世帯が易者を訪ねると答えていることは、前記の移入宗教が宣教地の伝統的呪術行為を否定し、これが住民にも影響を及ぼしている反面、村落文化の枠内での宗教・無宗教表明層の中には、易者やユタに対する依存が低率ながら見られるのである。

(表Ⅳ参照)

今回の調査で、この部落に易者やユタに対する受容度が高ければ、部落内で十分に職能を発揮し得ると思われる潜在的易者、ユタとも言える父娘の家を訪ねて、面接する機会を得たが、家屋内に立派な祭壇を設け、父娘ともに自らの霊知権能を語っていた。

しかし、彼らが部落内で職能的活動を展開し得てない現実、部落の住民にすでに広範囲に易者離れ、ユタ離れが

進んでいることを示しており、調査結果はこれを実証したのであった。

収穫祈願の有無

奄美の農・漁村であるこの地では、かつては豊年を祈願する農耕儀礼が年中行事として盛んに行われ、旧暦五月キノトの日のアツラヌフイ（田の草とり、害虫駆除の神事）、六月キノエの日のムギヤムイ（新米の祝い）、八月のシバサチ（豊年感謝の神事）、十五夜（豊年祭）などが部落総出で挙行された。^(注3)

今回、調査班が参加した八月十五夜（旧暦）の豊年祭（てんてん祭り）は現在では唯一の部落の祭典であるが、そこには白装束に身を包んでしらずと入場したノロを始めとするカミニンジョ（神役の巫女たち）の姿も、厳肅な祈願もなかった。

祭りは無宗教の区長の挨拶に始まり、ミヤアの聖域跡で伝統的な角力が力強く展開され、地区別の目を奪う花行列、班別の演芸も展開されて、人々は湧き立ったが、角力も行列にも「奉納」の性格は失われてしまっていた。住民たちはもはや神々に収穫を祈願するというをやめてしまったのだろうか。

Q10 「収穫を祈る行事がありますか。」と我々はあらためて住民に問いかけた。

そして、住民の九七・三%が「ない」と答えたのである。

過去の長い間、その部落では甘蔗（サトウキビ）栽培を専業とし、十五年前の第一回調査時にも、その他に米、パイナップルが栽培され、養豚も試みられていた。

現在は甘蔗の栽培もごく僅少で、耕地は家庭菜園化され、過疎によって狭い耕地が放置されており、部落の生業は大きく転換してしまい、農耕儀礼も消滅し、豊年祭も宗教とは無関係な部落の親睦行事に変化してしまっただのである。

大漁祈願の有無

西阿室は大正末期から昭和の初期にかけて鯉漁業の中心として湧き立っており、大正一三年頃は大型の動力船が四隻もあって漁業も盛んに行われ、部落の古老たちは一様に当時を懐しみ、現在も釣り好きの老人が多い。

しかし、漁場が遠く南へ去り、かつての盛況は幻のように消えて、今は見る影もなく、とれた魚類は僅かに各家の食卓を賑わす程度で漁業とも言えない状況である。

したがって Q 11 「大漁を祈る行事がありますか。」の問いに対しても殆んど全員の九七・三%が大漁祈願行事の消滅を告げている。

前項とも関連して、生業や生活の変化が宗教行事の信仰に及ぼす影響が極めて大きいことを部落祭祀廃止の現実や住民の解答から明確に知ることができた。

家庭内に奉斎されている水神、火の神への信心も、各戸に水道がひかれ、炊事、洗濯にガスや電気が用いられ、家屋も火に弱いかや葺きがなくなった現在、衰退を早めることが予想され、今後の宗教調査も「無宗教における宗教性」に目を向けることの必要が一層強まってゆくことであろう。

厳島神社参拝の有無

西阿室には神山の中腹の海を見渡す台地に内地式に鳥居、社殿を持つ厳島神社があるが、これが古く、平家の落人たちの怨霊の慰撫のために住民によって建てられたものなのか、それとも水神もしくは航海神として薩藩体制の下で勧請されたものなのか、建立の動機と時期は、まだ明らかにされていない。^(注4)

部落唯一の神式神社に対する住民の態度を知るため、Q 12 「厳島神社におまいりすることがありますか。」と設問したところ、過半数の約六五%が参拝を肯定したが、回答には住民の宗教所屬別に顕著な有意差が見られた。

カトリック信者の八〇%以上と創価学会信者の七五%が参拝しないと答えているのに対し、大本教信者とその他の宗教の表明者の八〇%以上が参拝すると答え、無宗教表明者の七五%も参拝すると答えているのである。(表V参照)

この神社の社守は大本教の信者がこれに当り、神道系の大本教と厳島神社に違和感はなく、その他の宗教や無宗教表明層も部落の産土神として慣習的な参拝を行っているのに対し、一神教のカトリック教と神を立てない日蓮正宗創価学会の信者は参拝に抵抗を感じる事が、これらの回答から数量的にも知ることができた。

参拝の度数は年に一、二度か多くても数度のものであるが、次回の調査では住民がこの神社の祭神について、どのような性格の神と考えているか、参拝に際してどんなことを所願するかについて設問してみたい。

さて、第一回の調査時にこの神社は破損が激しく、建物の崩壊も遠くないことを示していたが、昨年、この小村落としては巨額の数百万円をかけて、鉄筋コンクリート造りに改築され、部落の住民総出で落成式が挙行された。

その際、カトリック信者も創価学会員も據金しており、あらためて、住民の厳島神社改築についての見解を問うことにした。

厳島神社改築に対する所感

唯一神信仰の立場に立つカトリック信者と神信仰の立場に立たない創価学会の信者が厳島神社への参拝を否定することは、前項設問の回答から明らかになったが、そのような信仰上の立場からするならば、厳島神社の改築に奉賛金を據出することは、信仰上の立前としては考えられないことである。

しかし、実際にはカトリック信者も創価学会員も改築費を據金していることは、住民の信仰、無信仰の立前をこえる村落共同体統合への志向と厳島神社が必ずしも宗教的な信仰対象ではないという住民のコンセンサスのあることが予想される。

本項の設問では厳島神社改築に関する住民の見解を直接に聞き取り、この間の事情を明らかにすることを試みた。

Q 13 「厳島神社の改築について、(1) よろこんでいる。(2) なんとも思わない。(3) 改築しなくてもよい。」の選択設問の結果は次の通りであった。

「よろこんでいる。」と答えた者はカトリック信者と創価学会員で約半数、大本教、その他の宗教では全員、無宗教表明者では八九％であった。

「なんとも思わない。」と答えた者は、カトリック信者ではその三八・五％、創価学会員では二五％、無宗教表明者では一一・一％であり、大本教信者とその他の宗教ではゼロであった。

「改築しなくてよい。」と答えた者はカトリック信者の一五・四％、創価学会員の二五％であり、大本教、その他の宗教、無宗教表明者には一名もいなかった。

住民の総体では「よろこんでいる。」が八一・三％、「なんとも思わない。」が一四・七％であり、「改築しなくてもよい。」と否定的であったのが四％であり、住民の大多数が積極的に改築計画に参加し、これを喜んでいることが明らかになった。

住民の中の僅かの改築否定論者を六六・七％の比率でカトリック信者が、三三・三％の比率で創価学会員が構成していることは注目されるが、この否定回答者もカトリック信者の中では一五・四％、創価学会員の中で二五％にとどまり、絶対数から見ると七六回答世帯のうち僅かに三世帯であることからすれば厳島神社の改築は村落共同体の総意で行われたと結論することができる。(表Ⅳ参照)

しかし、前にも述べたように、この事実から厳島神社を西阿室鎮護の宗教的施設として改築することが住民の総意であったとすることはできないのであって、面接の聞き取りの際に耳にした諸見解を総合すると、住民の多くは厳島

神社を宗教色をこえた西阿室共同体のシンボルとして改築に協力したように思われる。

次回の調査では、この神社施設が住民にどのような意味を持っているかをより一層具体的に調査し、神信仰との関連をさぐってみたい。

伝統的なおぼつ神信仰の有無

西阿室においても奄美の他の村落と同様に伝統的な宗教は女性神役（ノロヤイガミなどのカミニンジョ）によって営まれるノロ神祭であり、ノロの部落祭祀は昭和初年まで行われ、敗戦による国家神道による政治的弾圧や統制の解除とともに、その復活が部落会で真剣に討議されたこともあった。

しかし、戦後に一時はノロ推進論者によってノロガミやグジュヌシなど神役の推挙があったものの、神事の復興は成らずに、この部落においてノロの神祭は徹底的に崩壊したのである。

その原因については、第一回調査後の報告に、学校教育の普及と出稼ぎ転出者による新知識の流入、大本教の移入と部落の有力層への伝播、貧しい住民による祭祀集団や神祭維持の経済的負担の重さ、カトリックや創価学会を背景にする部落委員たちの反対などをあげてこれを論じた。

しかし、海の彼方から毎年島を訪れる神の信仰は南島特有の信仰とされ、かつてはノロたちによって旧暦二月のウムケー（神迎え）四月のオーフリ（神送り）の神事が部落祭礼として盛大に挙行されたことは古老たちの見聞談からも明らかであり、神が鎮座したと伝えられる神山（オボツ山）は今もその名稱のままに呼ばれ、部落全体を俯瞰している。

神祭が途絶えたとは言え、部落の伝統神オボツ神に対して住民がどのような心を抱いているかを知るため、我々はQ14「神山のおぼつ神を拝みますか。」との設問を行った。

この問いに対して、拝むと答えたものは七六回答世帯中、僅かに四世帯にとどまり、九四・六％の世帯は拝まないと答えたのである。(表Ⅶ参照)

ネリヤカナヤのテルコ神などについては南島特有の神観念として論ぜられることが多いが、南島のこの小村においては祭祀の崩壊にとどまらず、その神は住民の心の中からもその姿を消し去っていることが、その回答から明らかとなった。

種々の歴史的、文化的、社会的要因が理由として挙げられるにせよ、地域の伝統的神観のこのような消滅、変化は人間の宗教的精神構造の解明に決して軽くない問題を提起するように思われてならない。

南島の去来神はこの地では今や去り行くのみで訪ねることのない神とはなったのである。^(注6)

興味深いことは、オボツ神を拝むと答えた四名がカトリック信者、大本教、その他の宗教、無宗教の表明者から成っておることで、カトリック信者と大本教信者の信仰に伝統的信仰と移入信仰の重層が示唆されているように思われる。

好感を持たれている宗教

前述したようにこの部落では敵島神社の改築などに際しては、特定宗教の所属者でも教理上の立前をこえて協力するというふうに、村落生活上、宗教の差異による対立は見られず、住民は年長者を兄さん、姉さんと呼び合って平穏に暮らしを営んでいる。

しかし、宗教と村落生活の内的関係の探求において、宗教所属者が他宗教を、無宗教表明者が宗教所属者をどのよう
うに思っているかを知るため、設問の節度に留意しつつ次のような問いかけをして、この回答を集めてみた。

Q 16「あなたが信者でなくとも、宗教の中で好感のもてるものがありますか。」がそれであり、これに対し五二世

帯六八・四％が「ない。」と回答し、二四世帯三二・六％が「ある。」と答えている。

他宗教に好感を持ってないとするものは、創価学会員一〇〇％、カトリック信者九二・三％、大本教信者六六・七％、その他の宗教四二・九％、無宗教表明者六三・〇％で、カトリックと創価学会の信者の明確な他宗教観が伺われると同時に住民の過半数が他宗教に対して消極的、敬遠、無関心であることがわかる。

他方、住民から好感が持てる宗教としてあげられたのはカトリック教（キリスト教）で、肯定的回答の二四世帯のうち一四世帯五八・三％を示し、大本教信者二、その他の宗教三、無宗教表明者一〇がその内訳である。

その他、大本教をあげたもの二、創価学会一、日蓮宗一、生長の家一であり、その殆んどが無宗教表明者によってあげられている。

無宗教表明者の三〇・四％が好感の持てる宗教としてキリスト教をあげていることは、当地で現在も他の宗教より多い信者を持ち、定着しているカトリック教が西阿室で最も多数の無宗教表明者の中に約三分の一のシンパを持っていることを示している。

部落生活への宗教の必要度

前項で特定の宗教に対する住民の心情がどれほどか明らかになったが、一般的に言って宗教が部落の共同体生活にとって必要なものと見なされているか否かについてVの宗教に関する設問のしめくりりにすることにした。

Q17「部落の生活に宗教が必要だと思いますか」の設問に対して、四九・三％が必要であると回答し、五〇・七％が不必要と答えており、見解は半々に分れている。

この項目に関しては宗教所属による有意差が認められ、カトリック信者が一〇〇％、創価学会員が七五％宗教の必要性を肯定しているが、大本教信者は五〇％、その他の宗教が四二・九％という肯定度を示し、他方、無宗教表明層

における三三・三%の肯定度は「部落の生活」ということが回答者の立場から多様に考えられていることを予想させ、ここでは結論づけと解釈は差し控えたい。

今回の調査ではあらためて「人生に宗教は必要と思いますか。」というような設問で聞き取りを行いたいが、いずれにせよ、無宗教表明者の約三分の一が宗教の必要を肯定していることは、西阿室で各宗教が現在一応のバランスを保って、活発な宣教活動を展開していない状況において、まだ入信予備軍のような存在がいることをこの回答は示しているかのごとくである。

四 宗教別の特色とまとめ

これまで宗教に関する調査項目それぞれについて、全戸数量調査の結果を紹介し、筆者なりの解釈を述べてきたが次に宗教所属による特徴的なパターンを示し、西阿室の宗教事情を概観して本稿のまとめとしたい。

西阿室のカトリック

当地のカトリック世帯は特定の宗教への所属を表明した世帯の四三・三%を占め、宗教所属世帯の最上位を占め、かつ住民から好感を持たれている度合も最も高いことが実証された。

カトリック信者が総じて部落の有力、富裕層を占めているわけではないが、現郵便局長や有力な部落委員、また自宅を解放して旅人の宿泊に供する（民宿も旅館もないこの部落で調査班はここに世話になった）当地で声望のある信者婦人がおり、無医村の当地に古仁屋から定期的に医師修道女の回診の奉仕があるなど、独善的でない協力奉仕の姿勢が好感をもって迎えられていると言うことができる。

各設問の回答からはカトリックとしての主体性も伺われるが、カトリック受容の昭和三十年代からの信者で郵便局員の信徒リーダーや古仁屋から毎週来訪する熱心な宣教師の信徒養成の結果をそこに見ることができよう。

他方、信者の中に僅かではあるが、蔽島神社に参拝すると答えた者、まじないをする者、神山のオボツ神を拝む者も含まれ、旧来の信仰が未消化になっている点も注目される。^(注6)

西阿室の大本教

大本教は大正期に西阿室の裕福な有力層に伝播し、現在も比較的裕福な世帯で家の宗教として信仰が維持されている。

諸設問の回答から、この宗教の包容性が伺われ、大本教は部落の宗教たるべく宣教を拡大することを目指さず、家の宗教としての存続を志向しているように思われる。

蔽島神社にも参拝する信者も多く、その政策に全面的に賛成し、一神論もあれば、多神論もあり、キリスト教に好感を示す信者も三分の一はあるというふうに回答のばらつきが最も大きかったことが注目される。

戦前もかなり以前に西阿室に受容されて定着した大本教のこの包容性が戦後のカトリック教の西阿室宣教に障壁を築くことなく、カトリックの伝播を有利ならしめたと言いうこともできるであろう。

しかも、大本教はすべてを包容するというのではなく、まじないを否定し、ノロの部落神事の復活にはカトリックの部落委員と協力してこれを阻止するという主体性を発揮したのである。

西阿室の創価学会

主として都市及びその周辺地域の宗教浮動人口を折伏吸収し、地方にあっても崩壊しつつある伝統宗教の間隙を広げて会員を拡大して世の注目を浴びている創価学会も、すでに大本教、カトリック教が受容され、両者が協力態勢に

ある西阿室に広宣流布の実をあげることは難しかった。

第一回調査時に一二世帯を獲得した創価学会も、過疎化の波の中に現在は四世帯を数えるのみであり、各設問の回答から徹底した教学的主体性が伺えるものの、現在は学会の信・行・学の深化を目指す和楽の方針もあり、孤立を避けて部落生活への適応の姿勢をとり、静かな折伏を目指しているようである。

しかも上棟の神願い、まじない、易者への依存などについては回答はまちまちで、神信仰や厳島神社への参拝などへの徹底的な態度と対照的なばらつきも見られ、在来の民間信仰的な慣習については、他の宗教や無宗教表明の住民と共通の態度が見られる。

学会員は貧困な底辺層から成るとかつてはよく言われたが、当地では現在、学会のリーダーをはじめ比較的裕福な壮年層の世帯から成ることも注目される。

西阿室の無宗教表明者

今回の調査結果で特に注目されるのは、回答世帯の六〇・五％を占める無宗教表明の四六世帯の宗教に関する思考と意識、その実践の特徴であろう。

調査の結果は明白に **No Religion** の表明者が **Non Believer** ではないことを示している。

西阿室の無宗教表明者の七八・一％は家庭に位牌を安置し、四一・三％はなんらかの神をまつり、しかもこれらが形式的安置でないことは、その七八・三％が「毎日拝む」と答え、「拝まない」と答えたのは僅か一五％であったことから明らかである。

厳島神社への参拝についても七六・一％が「参拝する」と答え、神社の改築を「よろこんでいる」と答えたものが八八・九％にのぼり、「改築しなくともよい」と答えたものは全くいなかったのである。

彼らはノロ信仰や制度宗教としての伝統的な部落祭祀を否定し、呪（まじない）を行わず、易者ユタに依存しない点において、南島の伝統的宗教や民間信仰の立場からすれば、無宗教の色を濃くしていることは確かである。

島津藩支配下に移入されたと思われる神社と仏式の位牌とのつながりを保持するとともに、信教の自由と教団離れの風潮のもとに無宗教を表明しつつ、その三分の一がキリスト教に好感を抱いて、その影響を受けているという事実が明らかにされたことは、宗教と社会生活の相関を説明する上で種々のいとぐちを提供するものと思われる。

つまり、奄美村落における家意識と祖先崇拜、社会変動と制度宗教の相関、村落共同体統合のシンボル、組織宗教からの離反と近接、総じて無宗教表明の裏にかくされた宗教性の問題などが今後実証的、数量的データを手がかりに、解明されることになろう。

今回の調査で同時に把握された過疎の実態、各世帯の経済生活、人間関係、家族構成と年齢、回答者の職業と社会的地位などと宗教の相関については、稿を改めて報告することにした。^(注)

附記

筆者と共に面接調査に当たったのは上智大学文学部社会学科学生、田島忠篤、高橋由和、内野 繁の三君であり、電算処理、集計に当たった鈴木隆君とともにその労苦に感謝したい。

註

(1) 第一回の調査結果については次の報告を参照されたい。

安齋 伸 「伝統的信仰と移入信仰の混合と変容」『人類科学』第一八集 一九六六年

同 「僻地社会とカトリックの受容」岡田純一編『日本の風土とキリスト教』理想社 一九六五年

(2) 桜井徳太郎『沖繩のシャマニズム』弘文堂 一九七三年 南島の巫俗研究の名著であり、ユタについては本書を参照され

たい。

- (3) 奄美、加計呂麻島のノロ神事については、伊藤幹治『奄美の神祭―加計呂麻島ノロ神事調査報告―』国学院大学日本文化研究所 一九五八年 参照。
- (4) 奄美における神社の成立については、齋田 稔「神社成立の奄美的類型」『人類科学』第三〇号 一九七八年 参照。
- (5) 南島の村落と神の関係を実証的に調査したのに仲松弥秀の名著『神と村』伝統と現代社 一九七五年 参照。著者は本書の中で南島の伝統神について「神は遠く、遠くへ去って行く！」と詠嘆している(一四〇頁)。
- (6) 南西諸島の神観念については住谷一彦とクライナー・ヨーゼフの労作『南西諸島の神観念』未来社 一九七七年の一読をおすすめしたい。
- (7) 奄美へのカトリック教の伝来、その受容と定着については、安齋 伸「奄美における移入宗教の受容」上智大学『ソフィア』一〇四号 一九七七年を参照されたい。
- (7) 日本人の祖先崇拜の社会的、宗教的意義について、最近柳川啓一、阿部美哉は異色の論文「日本における宗教社会学の課題」『東洋学術研究』第一七卷・第三号 一九七八年を发表している。

表Ⅰ 位牌を記っている

西阿室

	カトリック	大本教	創価学会	その他	無宗教	合 計
は い	12	5	4	6	36	63
	a. 19.0	7.9	6.3	9.5	57.1	} 82.9
	b. 92.3	83.3	100.0	85.7	78.3	
	c. 15.8	6.6	5.3	7.9	47.4	
い い え	1	1	—	1	10	13
	a. 7.7	7.7	—	7.7	76.9	} 17.1
	b. 7.7	16.7	—	14.3	21.7	
	c. 1.3	1.3	—	1.3	13.2	
合 計	13	6	4	7	46	76
	17.1	7.9	5.3	9.2	60.5	100.0

注 { a. はいと答えた人全体またはいいえと答えた人全体の中での比率
 b. 同一教団内での比率
 c. 全体の中での比率

表Ⅱ 神様は一つ以上あるか

	カトリック	大本教	創価学会	その他	無宗教	合 計
は い	1	3	1	7	17	29
	a. 3.4	10.3	3.4	24.1	58.6	} 46.0
	b. 7.7	50.0	100.0	100.0	47.2	
	c. 1.6	4.8	1.6	11.1	27.0	
い い え	12	3	0	0	19	34
	a. 35.3	8.8	0.0	0.0	55.9	} 54.0
	b. 92.3	50.0	0.0	0.0	52.8	
	c. 19.0	4.8	0.0	0.0	30.2	
合 計	13	6	1	7	36	63
	20.6	9.5	1.6	11.1	57.1	100.0

表Ⅲ 位牌か神様を拝むか

	カトリック	大本教	創価学会	その他	無宗教	合 計
NA.	—	—	—	—	1	1.3
	—	—	—	—	100.0	
	—	—	—	—	2.2	
	—	—	—	—	1.3	
毎 日	11	6	3	7	36	82.9
	a. 17.5	9.5	4.8	11.1	57.1	
	b. 84.6	100.0	75.0	100.0	78.3	
	c. 14.5	7.9	3.9	9.2	47.4	
と き ど き	1	—	1	—	2	5.3
	a. 25.0	—	25.0	—	50.0	
	b. 7.7	—	25.0	—	4.3	
	c. 1.3	—	1.3	—	2.6	
拝 ま ない	1	—	—	—	7	10.5
	a. 12.5	—	—	—	87.5	
	b. 7.7	—	—	—	15.2	
	c. 1.3	—	—	—	9.2	
合 計	13	6	4	7	46	76
	17.1	7.9	5.3	9.2	60.5	

表Ⅳ 不幸の時易者をたずねる

	カトリック	大本教	創価学会	その他	無宗教	合 計
は い	—	1	1	3	12	17
	a. —	5.9	5.9	17.6	70.6	} 22.4
	b. —	16.7	25.0	42.9	26.1	
	c. —	1.3	1.3	3.9	15.8	
い い え	13	5	3	4	34	59
	a. 22.0	8.5	5.1	6.8	57.6	} 77.6
	b. 100.0	83.3	75.0	57.1	73.9	
	c. 17.1	6.6	3.9	5.3	44.7	
合 計	13	6	4	7	46	76
	17.1	7.9	5.3	9.2	60.5	100.0

表Ⅴ 厳島神社におまいり

	カトリック	大本教	創価学会	その他	無宗教	合 計
は い	2	5	1	6	35	49
	a. 4.1	10.2	2.0	12.2	71.4	} 64.5
	b. 15.4	83.3	25.0	85.7	76.1	
	c. 2.6	6.6	1.3	7.9	46.1	
い い え	11	1	3	1	11	27
	a. 40.7	3.7	11.1	3.7	40.7	} 35.5
	b. 84.6	16.7	75.0	14.3	23.9	
	c. 14.5	1.3	3.9	1.3	14.5	
合 計	13	6	4	7	46	76
	17.1	7.9	5.3	9.2	60.5	100.0

表Ⅵ 厳島神社の改築について

	カトリック	大本教	創価学会	その他	無宗教	合 計
よろこんで い	6	6	2	7	40	61
	a. 9.8	9.8	3.3	11.5	65.6	} 81.3
	b. 46.2	100.0	50.0	100.0	88.9	
	c. 8.0	8.0	2.7	9.3	53.3	
なんとも思 わな	5	—	1	—	5	11
	a. 45.5	—	9.1	—	45.5	} 14.7
	b. 38.5	—	25.0	—	11.1	
	c. 6.7	—	1.3	—	6.7	
改築しなく てよ	2	—	1	—	—	3
	a. 66.7	—	33.3	—	—	} 4.0
	b. 15.4	—	25.0	—	—	
	c. 2.7	—	1.3	—	—	
合 計	13	6	4	7	45	75.
	17.3	8.0	5.3	9.3	60.0	100.0

表Ⅶ 神山のオボツ神を拝むか

	カトリック	大本教	創価学会	その他	無宗教	合 計
は い	1	1	—	1	1	4
	a. 25.0	25.0	—	25.0	25.0	} 5.4
	b. 7.7	16.7	—	14.3	2.3	
	c. 1.4	1.4	—	1.4	1.4	
い い え	12	5	4	6	43	70
	a. 17.1	7.1	5.7	8.6	61.4	} 94.6
	b. 92.3	83.3	100.0	85.7	97.7	
	c. 16.2	6.8	5.4	8.1	58.1	
合 計	13	6	4	7	44	74
	17.6	8.1	5.4	9.5	59.5	100.0

方等陀羅尼經に基づく方等懺法の考察

——中国における実修とその意義——

大野 栄 人

一 問題の所在

天台智顛は、『摩訶止観』卷第二上の「四種三昧」を説示する中で、『方等陀羅尼經』四卷に基づく「方等三昧（方等懺法）」を、「法華三昧」とともに「半行半坐三昧」の一つとして広説していった。「法華三昧」を「半行半坐三昧」として説示したことは、諸僧伝を一瞥して、『法華經』の依用回数頻繁であることから、中国南北朝時代以降とくに重視されたことが解かる。それとともに智顛は、どこまでも『法華經』を根幹として、独自の円融実相の教学体系を形成したことから首肯されるのである。

しかしながら、『方等陀羅尼經』に基づく「方等三昧」を何故に「半行半坐三昧」の一つに加えなければならなかったのか。智顛はこれ以前にこの經を基にして、より具体的な懺悔法として、『方等三昧行法』を著わし、また別に『国清百録』卷第一にも『方等懺法』を収録している。これらの三本は、相互に論理的展開があるにせよ、いづれも『方等陀羅尼經』を根幹として説かれている。智顛において、一經を三度も注釈するという例は他になく、よほど重視していたことが窺われる。この『方等陀羅尼經』は、現在、『大正新脩大藏經』第二十一卷の「密教部四」に収録

されている。いわゆる密教部に属する陀羅尼經典である。智顛の教学には、後の日本天台にみられるごとき、密教的な色合いはほとんどみることができない。にもかかわらず、『方等陀羅尼經』を根幹として、『方等三昧行法』『方等懺法』『方等三昧』と三本も選述していった歴史的・社会的背景は那邊にあったのか。この『方等陀羅尼經』は、後に考察するように懺悔法を明かすにあるが、智顛在世当時、あるいはそれ以前の中国の僧俗間において、果して重視され、実修されていたのか。この辺の事情を説明しようとするのが、この小論の意図するところである。そのため、『方等陀羅尼經』の原意とその懺悔法を明らかにし、中国の僧俗間における懺悔法の実修とその意義を究明し、南北朝時代より趙宋時代前期に至る方等懺法の実修状況を諸經錄・諸僧伝により摘出し、併せて方等懺法実修の背景と意義についても論究していきたい。中国における懺悔の総合的な研究は、すでに塩入良道教授によってなされている。この塩入教授の諸研究を基底として、この小論では、方等懺法に限定して考察していきたい。智顛における方等懺法の実修と意義については、別の機会に論ずるとして、ここでは、その背景を説明しようとするものである。

二 『方等陀羅尼經』の原意と懺悔法

智顛が、『方等陀羅尼經』を依用していく背景には、『方等懺法』の選述もあることから推して、この經に説示する懺悔法に関心があったかと考えられる。しかし懺悔 *ksāna* 法⁽¹⁾について広説する經典は多種あるのに、智顛は何故、『方等陀羅尼經』を選択し、この經に基づいて、別行本『方等三昧行法』を著わし、『国清百録』中にも『方等懺法』を収録し、『摩訶止観』の半行半坐三昧の一つとして、「方等三昧」を説示していったのか。これら三本のいづれもが、『方等陀羅尼經』を根幹・依用して、体系化された行法なのである。これらの点から考えて、いかにこの經が重

視されたかを窺い知ることが出来る。智顛が三本も講述したこの『方等陀羅尼經』とは、一体如何なる思想内容をもった教説なのか。以下、原意を尋ねながら、そこに説かれる懺悔法を明らかにしていきたい。

『方等陀羅尼經』は、北涼の法衆が、東晋の安帝の世(三九七—四一八)か、北涼の永安年中(四〇二—四一三)かに翻訳したものであるという⁽³⁾。密教部に属する經典としては、早い時代の成立である。

『方等陀羅尼經』四卷は、初分巻第一(初分余巻第二)・授記分第二・夢行分巻第三・護戒分巻第四・不思議蓮華分第五の五章より成り立っている。

〈初分巻第一(初分余巻第二)〉あるとき仏が、舍衛国祇陀林の中において、五百の大弟子達と在った。そのとき文殊師利法王子は王舎城より、九十二億の菩薩摩訶薩と俱に仏のもとへ行き、衆生の無量の苦惱を滅するため、陀羅尼名字を敷演・解説することを勧請した。そこで仏は、文殊師利の勧請に応じて、正法中最勝の摩訶袒持陀羅尼等の十八種の陀羅尼法門を説いた。この会中に雷音という一比丘があり、禪三昧に入っていた。その時、袒茶羅という魔王があり、九十二億の眷属をひきいて、雷音の善根因縁をこわそうとした。雷音は、「南無十方三世無量諸仏、南無十方三世無量諸法、南無十方少分足人」と、大声で叫んで救いを求めた。衆中に華聚という菩薩がいて、摩訶袒持陀羅尼の章句をもって、彼の波旬(魔王袒茶羅)を降伏した。華聚菩薩は雷音や魔王・十二夢王・六百の魔王・六百萬の魔王波旬・十二大王・十二神王などのために、摩訶袒持陀羅尼の威力を説き、これを受持させ菩提心を発させた。華聚はとくに雷音に、「陀羅尼は父とも母ともなすべく、よく受持せよ」と教えた。さらに、摩訶伽頼奢という天王や婆夷仙人が地獄より九十二億の諸の罪人をともなって、仏のもとへ来会・帰仏した因縁を詳しく述べた。そのとき仏は舍利弗に対して、大衆の来詣の因縁を説く。また過去梅檀華如来のときに、乞土となった上首という菩薩が、恒伽という比丘を教化していく因縁を明かす中に、懺悔法について記す。すなわち七日間を一期とし、日

に三度体を洗い、浄潔衣を着て、仏の形像に座して、五色の幡蓋を懸ける。そこで陀羅尼の章句を百二十遍誦しながら百二十匝を遶る。章句を誦し遶り終つたら、坐して思惟する。思惟し終つたら章句を誦し遶る。これを七日間繰り返す。要らず月の八日と十五日は、師に対して、己の犯した罪を告白せよ、と規定する。またもし一一の諸戒を犯すことがあれば、一心に懺悔しなければならぬという。次に上首菩薩所説の二十四重戒の相を述べる。さらに大方等陀羅尼經を受持・誦誦することの威神功德の殊妙なることを明かす。

△授記分第二▽ 仏はこの經を阿難に付囑し、雷音比丘には、将来において雷音宝如来となるであろう、と授記した。また仏は五百の大弟子衆に、同一の宝月王如来と号すべし、と授記された。仏は諸天にも授記された。すなわち、東方の天子は離垢世界において、南方の天子は染色世界において、西方の天子は、妙色世界において、北方の天子は衆難世界において、また下方の天子は衆声世界において、上方の天子は衆妙世界においてそれぞれ仏となるであろう、と成仏の記を授けられた。また餓鬼や阿修羅にも記を授けられた。

文殊菩薩は、菩薩の授記法について、虚空の無色のようであり、無形のようであり、浮雲の無実のようであり、風の無体のように、形段なく、空性に住して取著すべきでないと思惟に基つて説く。また陀羅尼を受持する功德について述べる。もしも魔波旬ありて、善根の因縁を破壊しようとすれば、異口同音に諸法王の名字を讀じ、摩訶袒持陀羅尼を念ずるならば、觀世音菩薩が、その室に入るを觀るであらうという。また諸仏の前で至心に懺悔すれば、九十二億の生死の罪が滅し、三途(三惡趣)において永く生死を分けず煩惱も尽きてしまふ。さらに、この經の修行法について、具体的に述べていき、最後にこの陀羅尼を誦誦するものの罪報について説かれている。

△夢行分卷第三▽ 仏が世に在る時も、世を去つた後でも、陀羅尼を求めるものがあれば、十二夢王を教求させよ。もし一王を見るならば、七日の行法を教授すべし、と仏は文殊師利に告ぐ。そこで十二夢王を明かし、摩訶袒持

陀羅尼の七日間の行法の一一について具体的に述べている。華衆菩薩は、もし衆生ありてこの陀羅尼を行ずるならば、わたくしは彼の人のために、昼夜法を説いて歡喜を得させ、命終の日には、必らず妙樂世界に生ずるであろう、といった。また菩薩中道究竟慧を得ることの必要を説く。

〔護戒分卷第四〕 もし四重禁戒を毀した比丘は、至心にこの摩訶袒持陀羅尼を憶念して、一千四百遍を誦して一懺悔とし、一比丘に請うて証人となつてもらい、自からその罪を形像に向つて陳べる。これを八十七日間繰り返して懺悔しなければならぬ。八重禁戒を毀した比丘尼は、まず内外の律に通達した比丘を請うて、その罪咎を彼の比丘に向つて陳べる。これを九十七日間繰り返し、日に四十九遍の陀羅尼を誦す。八重禁戒を毀した菩薩は、六十七日間にわたつて陀羅尼を六百遍誦して一懺悔とする懺悔法を修す。また仏は一切衆生を慈愍するから、この陀羅尼を説くとし、もし下劣の沙彌・沙彌尼・優婆塞・優婆夷あれば、四十七日間にわたり四百遍の陀羅尼を誦して一懺悔を修する。また護戒に関する七種の五事（たとえばその一つとして、陀羅尼の義を犯さず・方等經を誇らず・他の過を見ず・大衆を讚せず小乗を毀さず・善友と離れず常に衆生に妙行を説く、の五事を挙げる）について具体的に記している。

〔不思議蓮華分第五〕 祇陀林中において無量の大衆がいる中で、宝蓮華が地より踊出し、その花は八十万恒河沙重あつて、その一重ごとにそれぞれ一仏があり、すべて合すると八十万恒河沙の諸仏があつた。その諸仏のおのがそれぞれ陀羅尼を説くと、この華より大光明を放つて、遍ねく三千大千世界を照された。そのとき大衆は、この未曾有の奇瑞を見て、この華に四種の不可思議を感じ、この華のもとに至り、諸仏に供養し陀羅尼を誦した。これらみな陀羅尼の無量の威神力によるものであつて、よくこの經を受持し、よく修行してその義を解するならば、あらゆる種類の神通力を身につけることができる、と説く。この陀羅尼の諸功德は無量であることを種々の観点から明らか

にする。仏はこの大方等陀羅尼經を阿難に付嘱し、この陀羅尼を諸種の鬼病の治療に用いてはならないと説かれた。⁽⁴⁾

以上において、『大方等陀羅尼經』の原意を概観し、その懺悔法について述べた。この『大方等陀羅尼經』の終局は、摩訶袒持陀羅尼の因縁・功德・修懺の方法を明かすにあるといえる。すなわち、摩訶袒持陀羅尼の功德は広大深遠で、この功德によって、あらゆる魔障悪業を破して、善根を増長させることができるという。のちに考察するように、この經に基づき「方等懺法」が、中国の僧俗間において盛んに実修される。その要因として、具体的に七日間を一期とする懺悔の方法を明記し、さらに四重禁戒を毀した比丘、八重禁戒を毀した比丘尼・菩薩、下劣の沙彌・沙彌尼・優婆塞・優婆夷などそれぞれのために、具体的に懺悔法を教示していることなどが挙げられる。これは他の諸經論にみられない。そこにこの經が依用される一つの背景があったと考えられる。とくに、われわれは、この經の最後に、「摩訶袒持陀羅尼を諸種の鬼病の治療に用いて、ならない」として、この方等懺法を治病延寿などの現世利益のために実修してはならないという記事を、心に留めておく必要がある。經はどこまでも、罪業を懺悔するための方法を明かしたものである。

三 中国における懺悔法の実修とその意義

中国の南北朝時代以降より、智顛在世（五三八―五九七）前後において、懺悔法として一体いかなる經論が重視されたのか、また中国社会の僧俗間において、懺悔法はいかなる意義をもって実修されたのか、等について少しく概観していき⁽⁵⁾たい。この問題解明の糸口を教示してくれるのが、唐の道世（?―六八三）が総章元年（六六八）に撰した『法苑珠林』巻第八十六・懺悔篇の記事である。⁽⁶⁾この研究の資料として充分とはいえず、問題は残るとしても、当

時の諸経論に基づいて、体系的に究明されているので、以下『法苑珠林』の所説にしたがって論究していく。⁷⁾

『法苑珠林』懺悔篇は、述意部・引証部・違順部・会意部・儀式部・洗懺部の六項目に分けて論じられている。まず、懺悔法として、いかなる經典が重視されたかを説明する。「引証部第二」には、『最妙初教経』、『大莊嚴経論』(正しくは『大莊嚴論経』)という。卷第六、大正蔵四・二八八a—二八九a)、『大般涅槃経』(北本卷第三十一、大正蔵一一・五五三c。南本卷第三十、大正蔵一一・七九九c)、『虚空蔵経』(『観虚空蔵菩薩経』、大正蔵一三・六七七b—六七八a)、『仏名経』(卷第八、大正蔵一四・一五八c—一五九a、一六一c)の文を挙げ、最後に『方等陀羅尼経』(卷第四、大正蔵二一・六五六a—六五七c)の文を収録している。懺悔法の理論的根拠として、以上の六経を引いていることから、これらの経は、かなり重視され、僧俗間において誦誦・実修されていたと推定される。六経の最後に、『方等陀羅尼経』が入っていることに注目したい。撰者道世が収録せぬわけにゆかぬほど、『方等陀羅尼経』に基づく懺悔法は、他の経とともに、かなり中国の僧俗間に浸透していたはずである。つぎに、「会意部第四」には、懺悔はよく罪業を減すとし、懺悔に事懺悔と理懺悔があるとし、諸経論中、『十住婆沙論』(『十住毘婆沙論』)、『撰論』(『撰大乘論』)、『優婆塞戒経』、『華嚴経』、『大宝積経』、『諸法無行経』、『普賢菩薩経』(『仏説観普賢菩薩行法経』)、『維摩経』、『涅槃経』、『業報差別経』(『仏為首迦長者説業報差別経』)、『未曾有経』、『大集経』などの文を挙げている。これらの経論が、事懺悔と理懺悔の理論的根拠とされていることは、やはり重視されていた左証であろう。また「洗懺部第六」には、『舍利弗悔過経』(大正蔵二四・一〇九〇a—一〇九一a)、『観普賢菩薩行法経』(大正蔵九・三九二c—三九三b)の文を挙げて、懺悔法の実修方法を明示する。つづいて、懺悔法の実修者について、隋の曇遷⁸⁾(五四二—六〇七)の「十惡懺文」と、隋の靈裕⁹⁾(五一七—六〇五)の「総懺十惡偈文」と、唐の玄琬¹⁰⁾(五六二—六三六)の「九行偈」などの全文を収録している。また、「感心録」として、晋の慧達を王琰の『冥祥記』より、¹¹⁾

梁の法寵(四五―五二四)を『統高僧伝』⁽¹³⁾より、唐の徳美(五七四―六三七)を『統高僧伝』より引文して、いづれも洗懺によって感応を得たことを記録している。「感応録」に収録する三師は、いづれも礼懺を業とした熱心な懺法実修者であることが知られる。このなかの徳美の伝には、

(徳)美は乃ち西院に於て懺悔堂を造り、像設は嚴華、堂宇は宏麗なり。……含生(衆生のこと)と共に諸の悪業を断ぜんと誓いて鎖長礼悔し、方等を潔淨す。凡そ進具せんと欲せば必らず先に依憑し、身心を蕩滌し方に壇位に登る。……時に応じて泉涌し還ること恒日に同じなり。⁽¹⁵⁾

とあり、「方等を潔淨す」とは、『方等陀羅尼經』による懺法のことと思われる。諸の悪業を断ずるために実修したことが知られる。この懺法によって、涸れていた井戸の水が涌いたことを記している。

以上、『法苑珠林』に掲示する懺悔法の主要大乘諸經論と実修者について概観した。つぎにこの懺悔法実修にいかなる意義があったのか、やはり『法苑珠林』の選者道世に語ってもらうことにしたい。「述意部第一」には、

仏日暉を潜め、正像訛を侵す。人情峻異にして、世序澆漓す。仰で大師に別れてより千有七百、衆生は頑瞽にして、善根羸薄なり。正法既に衰えて邪見増長す。内に勝解なく、常に五蓋のために自ら榮わる。外に良縁を失ない、四魔をして便を得しむるを致す。故に三毒に放縱し、六塵に馳騁す。日夜に攀縁して禍を構に非ずということなし。招擲の咎、罪を積むこと尤も多し。今既に覚寤せば、誠を尽くして懺悔せよ。然るに懺悔の儀は、須らく聖教に憑るべし。教に大小あり、罪に軽重あり、通塞同じからず、開遮異なることあり。……今、方等・仏名經等に依りて、在家・出家を問うことなく、大小乗の戒、若し犯すことある者は名種を牒せず。所以に懺を開す。惟だ此の懺悔は罪障を除かんがために、業非を免ることを冀い、清升を欣慕す。⁽¹⁶⁾

とあり、懺悔は在家・出家に限らず、大小乗の戒を犯したものが必らず実修することの必要性を説示する。右の引文

からも、『仏名經』とともに、『方等陀羅尼經』に基づく懺悔法が、僧俗間において盛んに実修されていたことが知られる。また「違順部第三」には、

夫れ四重五逆は仏界の死屍なり。小乗經の律は譬えば首を斬るに同じ。既に律に開縁なく、懺すれども本に復せず。大乘經によらば其の洗蕩を許す。枯木を呪して華果を還生するが如し。此の懺を許すと雖も、須らく大心を立て、教に順じて奉行し、死せるも還つて活するが如くすべし。大士の行ずる所の義唐捐ならず。身戒・心慧を志ざし、常に修習せん。既に慚て且つ愧て形心を精勵せよ。心想なお虚なり、罪豈に定性ならんや。⁽¹⁷⁾

と述べ、四重五逆を犯した罪人は、慚愧の心を持ち、すみやかに大乘經典によって懺悔することを明らかにしている。小乗經の律によって救済されることのない人々も、大乘經典の原理をなす懺悔法に基づいて救済するという。懺悔法はただ単に現世利益を目的とした実修でない。どこまでも救済原理の顕現であり、実践なのである。かりに懺法を修して、その結果何らかの果（神異や奇瑞など）が得られたとしても、懺悔法そのものの本質に関わりのない事柄なのである。自らを仏身であると説く大乘經典を真摯に読めば読むだけ、本来の意味での自己が問われる。そこに罪業にまみれた裸のみにくい自己の罪業性が内観される。それはぎりぎりの自己の問題なのである。外的な法律などによって規制することのできない人間の内面を観てゆき、この懺悔法によって、人々に光明を与えようとする。懺悔法は四重五逆を犯した断善根の一闍提 (icchantika) はもとより、すべての衆生を救済しようとする大乘仏教原理から生まれた慈悲行の実践であるともいえよう。そこに懺悔法という実修が生じた背景と意義があると考えられる。

懺悔法は、中国南北時代以降、懺悔經典や大乘諸經論で説かれる礼仏懺悔について闡説する多くの大乘諸經論が翻訳され、中国社会に浸透していったといわれる。⁽¹⁸⁾ 翻訳事業と並行して、中国僧による中国独自の經典、いわゆる疑經

が制作されていった。⁽¹⁹⁾東晋の道安(三二四—三八五)の「綜理衆經目錄」、梁の僧祐(四四五—五一八)によって天監十何年かに編纂された『出三藏記集』十五卷、隋の法經等の編纂した『衆經目錄』七卷、同じ隋代に彦琮の編纂した『衆經目錄』五卷、唐の麟徳元年(六六四)に道宣(五九六—六六七)の編纂した『大唐内典録』十卷、洛陽仏授記寺の明佺等が則天武后の命により、周朝更新の際に、経蔵の内容を確定し、より完備した入蔵目錄を作る目的をもって天冊万歳年(六九五)に編纂された『大周刊定衆經目錄』十五卷、唐の開元十八年(七三〇)に長安西福寺智昇(六六八—七四〇)が編纂した『開元釈教録』二十卷などに収録される疑經の中で、懺悔に関する經典の多いことは、それだけ、懺悔法が浸透し実修された左証となるであろう。南北朝後期より隋唐代にわたって懺悔法は、大乘仏教徒の必要絶対条件として、中国の僧俗間に受け入れられ、実修されたことを如実に語っているのである。

四 方等懺法の実修状況とその背景

中国の僧俗間において、『方等陀羅尼經』に基づく「方等懺法」が、いかに実修されていたのか。諸僧伝・諸経録等をよりどころとして、以下、実修の事例を摘出し、その状況について概観していく。

まず、『出三藏記集』卷第十一・法苑雜録原始集目錄序第七には、六經による懺悔法があったことを記録し、そのなかに、①「方広陀羅尼七衆悔法緣起(出彼經)⁽²²⁾」とあり、方広陀羅尼となつてゐるが、これに当る他の經は経録中にないので、おそらく『方等陀羅尼經』による懺悔法のことであると思われる。この經(僧祐は「止惡興善の教」という)が、中国における重要な懺悔法として、実際に依用されたことが知られる。内容は記録されていないので不明である。

つぎに、梁の慧皎（四九七―五五四）が、後漢の永平十年（六七）より梁の天監十八年（五一九）までの四五三年間に輩出した高僧の事蹟を記録した『梁高僧伝』をみることにしたい。煩雑を避けるため、表によって掲示していく。

出 処	実 修 者	方等陀羅尼經・方等懺法の読誦・実修の状況	目 的・功 徳
②卷五・義解篇、竺法曠伝（大正蔵五〇・三五六c）	竺法曠（一―三七二）	印（竺曇印）、かつて疾病危篤なり。曠（法曠）、乃ち七日七夜祈誠礼懺す。第七日に至り、忽ち五色の光明の印の房戸を照すを見る。印、人あり手を以てこれを按ずるを覚ゆるが如く、苦しむところに愈ゆ。	竺法曠が竺曇印のために方等懺法を修した。その結果、疾病が全治したという。
③卷一一・習禪篇、玄高（四〇―二四四四）伝（大正蔵五〇・三九八a―b）	法達	沙門法達あり。偽国の僧正たり。高（玄高）を欽する日久しくして、末だ業を受くるを獲ず。……達（法達）、頂礼し哀を求めて、救護せられんことを願う。高曰く、「君の業は重くして救い難し。当に如何にすべき。今より以後、方等に依りて苦（一本「懺」につくる）悔し、当に軽受を得べし。」	玄高が法達に業の繫縛から脱するために方等懺法を実修させたという。

右に摘出したように、『梁高僧伝』にみる限り、『方等陀羅尼經』に基づく方等懺法実修の記録は、この法曠と法達に関するもの二例のみである。しかし、『梁高僧伝』の訳経・義解・神異・習禪・明律・誦経・経師・唱道の各篇に収録する諸僧の大半が、懺悔・礼懺・齋懺・悔過の語の下に、懺悔法を修して治災福得・治病延寿を得たことを記録している。また神異篇に限らず、いたるところに諸種の神変奇瑞を得た事蹟が収録されている。明確なことはいえないが、慧皎の史観は、結果として到達した神異・奇瑞に関心があつたようであり、如何なる経論に基づいて実修したのか具体的に記されていない。ゆえに經典名こそ出さないが、実際には『方等陀羅尼經』も多く依用され、この経に

基ついた懺悔法がかなり実修されていたと推定される。

さてつぎに、梁初より唐の貞観十九年（六四五）に至る百四十余年間の高僧の事蹟を収録した唐の道宣（五九六一—六六七）の撰になる『統高僧伝』、および章安灌頂（五六一一—六三二）の撰した『隋天台智者大師別伝』（以下『別伝』と略す）をみることにしたい。やはり表によつてみていきたい。

出	処	実修者	方等陀羅尼經・方等懺法の誦誦・実修の状況	目的・功德
④卷二・訳経篇、隋の闍那崛多伝（大正蔵五〇・四三四b）		闍那崛多 （五二三—六〇〇）	此の国の東南二十里 <small>（ガ）</small> り、山、甚だ巖険なるに、深淨の窟あつて、大集・華嚴・方等・宝積・楞伽・方広舍利弗花聚の二陀羅尼……凡そ十二部滅を置いて十方偈国法相伝して、防衛守護す。	仏法があらゆる国に相伝するため、諸經と共に『方等陀羅尼經』などを守護の經として淨窟に置いたという。
⑤卷二・訳経篇、隋の彦琮伝（大正蔵五〇・四三六b）		彦琮 （五五七—六一〇）	因みに試みた須大掣經を誦せしむ。滅七千言なるを、一日に便わち了す。更に大方等經を誦して数日に亦た度す。	『大方等陀羅尼經』を誦して、度脱したという。
⑥卷七・義解篇、陳の慧勇伝（大正蔵五〇・四七八b）		慧勇 （五一五—五八三）	始 <small>（ト）</small> り終りに至るまで花嚴・涅槃・方等・大集・大品を講ずること各二十遍	『方等陀羅尼經』を講じたという。
⑦卷一七・習禪篇、周の慧命伝（大正蔵五〇・五六一a）		慧命 （五三一—五六八）	年十五にして法華を誦し……字ぶに常に師なく、専ら方等・普賢等の懺を行じ、華嚴に証拠して以て明道を致す。	方等懺法を修したことを記録する。
⑧『別伝』（大正蔵五〇・一九一c）		慧曠 （五三四—	慧曠律師に詣ず。兼ねて方等に通ずるが故に北面して事 <small>（ト）</small> う。	慧曠が方等懺法に通じていたことを記す。

<p>⑨『別伝』（大正蔵五〇・一九一c）</p>	<p>六三三） 慧思 （五一五― 五七七）</p>	<p>時に慧思禪師あり。……十年常誦、七載方等、九旬常坐、一時に円証す。希れにして能く有るあり。</p>	<p>慧思が七年間方等懺法を修したことを記録する。</p>
<p>⑩卷一七・習禪篇、慧思伝（大正蔵五〇・五六三c）。『仏祖統紀』卷六（大正蔵四九・一八〇b）</p>	<p>智顛 （五三八― 五七九）</p>	<p>衆人に告げて曰く、「若し十人の身命を惜しまずして、常に法華・般舟・念仏三昧・方等懺悔を修し、常坐苦行する者あらば、須うる所あるに随って、吾、自ら供給して必らず相利益せん。如し此の人なくんば、吾れ常に遠く去るべし。」</p> <p>後大賢山に詣り、……進みて方等懺を修むるに、心淨く、行勤み、勝相現前す。</p>	<p>慧思が入滅時に門人に對して方等懺法などの重要性について述べらる。</p>
<p>⑪『別伝』（大正蔵五〇・一九一c）。『仏祖統紀』卷六（大正蔵四九・二八一b―c）</p>	<p>永陽王伯智</p>	<p>陳文の皇太子永陽王、出でて甌越を無す。信を累ねて殷勤なり。仍て、禹穴に赴く。躬ら方等を行じ、眷屬同じく淨戒を稟く。昼は講説を演し、夜は坐禪を習う。</p>	<p>智顛が最初に方等懺法を実修した記録である。</p>
<p>⑫『別伝』（大正蔵五〇・一九三c）</p>	<p>永陽王伯智</p>	<p>永陽王伯智……また七夜の方等懺法を建つ。王、昼は則わち治を理して、夜は使わち習觀す。</p>	<p>永陽王が方等懺法を修し、その眷屬も淨戒を受けたことを記す。</p>
<p>⑬『別伝』（大正蔵五〇・一九六b）。卷一七・習禪篇、智顛伝（大正蔵五〇・五六七b）</p>	<p>智顛 （五三八― 五九七）</p>	<p>顛豈にかつて聞かづや、波羅提木又は是れ汝が師なりと。われ、常に説く、四種三昧は是れ汝が明導なり。汝に重擔を捨つるを教え、汝に三毒を降するを教え、汝に四大を治するを教え、汝に業縛を解くを教え、汝に魔事を破するを教え、汝に邪に禪味を調うるを教え、汝に慢幢を折ることを教え、汝に邪</p>	<p>智顛が入寂に當つて四種三昧を実修することの必要性と重要意義について門人に教示する。この文によつて、</p>

<p>⑭『別伝』(大正蔵五〇・一九七b―c)。 卷一九・習禪篇、唐の法喜伝(大正蔵五〇・五八八a)</p>	<p>法喜 (五七二―六三二)</p>	<p>濟より遠ざかることを教え、汝に無為の坑を出づるを教え、汝に大悲の難を離るを教うるは、唯此の大師のみよく依止と作る。</p> <p>また常に方等懺を行ずるに、雉来て命を索む。神主遮て曰く、法喜当に西方に往き、次の生に道を得べし。豈に汝の命を償んや。仍つて瓦官寺において端坐して入滅す。建業咸く根、天地共に知る。</p>	<p>智顛がいかに四種三昧を重視したかうかがい知れる。</p> <p>方等懺法を修して天寿をまっとうし、端坐して入滅したことを記す。</p>
<p>⑮『別伝』(大正蔵五〇・一九七c)</p>	<p>陳鍼</p>	<p>梁の晋安王中兵參軍陳鍼は、即ち智者の長兄なり。年知命に在れども、張果、これを相するに死晦朔に在りと。師(智顛)、方等懺を行ぜしむ。鍼、天堂の牌門を見るに、此れは是れ陳鍼の堂、十五年を過ぎて、当に此の地に生まるべし。遂に十五年の寿を延ぶ。果、後に鍼を見て驚らいて問う「君は何の薬を服するや」。答う「但だ懺を修するのみ。」</p>	<p>智顛の長兄陳鍼が死に臨んで方等懺法を修して十五年の延寿を得たという。</p>
<p>⑯卷一八・習禪篇、隋の法純伝(大正蔵五〇・五七五b―c)</p>	<p>法純 (五一九―六〇三)</p>	<p>辞して本寺へ還り、歎じて曰く、危身脆命、無常久しからず。終日保養するも、何ぞ牢固なるを見ん。上供は銷し難しとて、遂に方等懺法を行ずること四十五年、常に淨道に処つて、経を宗とし失を換す。食便利を除く、余は闕廃するなし。……(以下略)……</p>	<p>方等懺法を修して延寿を得、また道場の灯明は油炷を添えないで七夜も常の倍の明りを出し、説法・教授の声あるを聞いたという。</p>
<p>⑰卷一九・習禪篇、唐の普明伝(大正蔵五〇・五八六a)</p>	<p>普明 (一六一―一七頃)</p>	<p>来りて天台に入り、正に智者の処坐説法するに値う。……暁夕左右に伏膺して解ることなし。専ら禪法を求め、兼ねて方等・般舟・観音の懺悔を行じ、法華經一部を誦す。</p>	<p>智顛のもとで方等懺法を修したことを記す。</p>
<p>⑱卷二〇・習禪篇、唐</p>	<p>曇栄</p>	<p>栄(曇栄)、形解雄達す、病と称して方を設く。……毎年夏に</p>	<p>曇栄が方等懺法を実修</p>

<p>の曇采伝（大正蔵五〇・五八九b）</p> <p>⑬卷二〇・習禪篇、唐の曇采伝（大正蔵五〇・五八九b）</p>	<p>（五五五―六三九）</p> <p>清信士常凝保等</p>	<p>方等・般舟を立て、秋冬におのおの坐禪念誦を興す。……嘗て韓州郷県の延聖寺に往き懺悔法を立つ（24）。</p> <p>貞觀七年（六三三）、清信士常凝保等、采（曇采）を州治の法住寺に請い、方等懺法を行す。</p>	<p>したことを記す。</p> <p>在俗者が曇采の法住寺に来て、方等懺法を修したという。</p>
<p>⑫卷二三・護法篇、周の静謫伝（大正蔵五〇・六二六b）</p>	<p>北周武帝（五六〇―五七八在位）</p>	<p>帝、精悟朗鑒にして、内烈に外温なり。僧を召して、内に入れ七響禮懺せしめ、親ら僭犯を覩て、冀わくは殿黜を申さんと欲す。時に既に密に知りて、おのおの懇到を加う。帝もまた七夕、僧と同じく眠らず。僧のために讚唄し、並びに諸の法事、経声七轉して清靡ならざる莫し。</p>	<p>北周武帝が七夜懺法を僧に修させ、自からも修して己の僭犯を懺悔したという。</p>
<p>⑪卷二三・護法篇、周の静謫伝（大正蔵五〇・六二六c）</p>	<p>道積（五六八―六三六）同友七人</p>	<p>俱に言を用いず。乃ち同友七人と弥勒像の前に於て礼懺七日既に食わずして、一時に同じく逝く。</p>	<p>道積と同友七人が方等懺法を修して断命したことを記す。</p>
<p>⑩卷二四・護法篇、唐の曇選伝（大正蔵五〇・六四一b）</p>	<p>智滿（五五一―六二八）</p>	<p>（曇選）告げて曰く、「卿等結聚して、何物の在るを作し、何れの経語にか依る。後生を昌罔する有らざるや。」滿曰く、「方等経に依りて、方等懺を行す。」選曰く、「経は何れの処にか在る。將ち來つて対読せよ。」遂に一卷を將ち來たる。選曰く、「経に四卷有り、何ぞ一時に之を読まざる。」沙門道綽曰く、「経文の次第識るや不や俱に聞くをや。」選曰く、「吾が識、爾の識と共に同じかる可きや。」但、四卷ひとしく読みて、文言未だ了ぜず。便ち曰く、「呪に依りて罪を滅せんのみ。これを罷む可し。」又曰く、「仏法東流して自り、矯詐少きに非ず、前代の大乘の賊、近時の弥勒の妖、註誤無識</p>	<p>智滿が王臣や三百余僧と共に『方等陀羅尼經』による方等懺法を実修したといい、方等懺法実修の意義について記す。</p>

②③ 卷二九・興福篇、唐の徳美伝（大正蔵五〇・六九七b）	徳美（五七四—六三七）	にして、其徒一ならず。爾が衆を結ぶを聞き、吾が法を壊らんを恐る。故に力めて疾く来つて問う。爾が手瓶子を把ると雖も倚傍なお可なり。」	諸の悪業を断ずるために方等懺法を実修したという。この懺法によって洩れていた井戸の水が涌いたことを記す。
		（徳）美は乃ち西院に於て懺悔堂を造り、像設は嚴華、堂宇は宏麗なり。……含生と共に諸の悪業を断ぜんと言誓いて鎖長礼悔し、方等を潔淨す。凡そ進具せんと欲せば必らず先に依憑し、身心を蕩滌し方に壇位に登る。……時に応じて泉涌し還ること恒日に同じなり。	

右に摘出したように、『統高僧伝』『別伝』で、『方等陀羅尼経』による懺悔法や説誦したことを記録しているのは、訳経篇二名・義解篇一名・習禅篇（『別伝』も含めて）十一名・護法篇三名・興福篇一名などである。『梁高僧伝』と比べて『統高僧伝』になると、仏教界の事情がよほど変化してきたということが、この懺悔法についてもいえる。もとより選述者道宣の編纂方針や宗教性によって、史観そのものが変化しているということを考慮しなければならぬ。しかし本質的にその用例が多く摘出されるということは、当時の社会や仏教界のこの経に対する依用の仕方が変化したことを暗示している。『方等陀羅尼経』に基づく方等懺法が、より教界で重視されてきたことがわかる。道宣は『統高僧伝』巻二十五・二十六の感応篇には、呪水・祈雨・涌泉・治病などの記事を多く載せ、そこで懺悔は余り重視していない。それは、道宣が『集神州三宝感通録』『道宣律師感通録』などを撰し、彼の問題の主観は感通にあったといっている²⁵。おそらく『統高僧伝』に記載されるよりも、もっと懺悔法は教界において重視されていたのであろう。ただ道宣の私観と合致しないので、余り懺悔についての記事を収録しなかったとも考えられる。しかし、道宣自身がいくら感通に関心をもっていたとしても、懺悔法に無関心であることはできぬほど、教界に浸透していたはずである。事実道宣はその著『四分律刪繁補闕行事鈔』卷中之四に「懺六聚法篇十六」を収録し、犯した罪（破戒）

を発露懺悔する方法として、六聚法（懺波羅夷法・懺僧殘法・懺偷蘭遮法・懺波逸提法・懺提舍尼法・懺突吉羅法）により、理事二懺に分けて論じていることからもそのことは窺われる。⁽²⁶⁾

さて、同じ道宣の撰になる『広弘明集』巻第二十八・悔罪篇には、南北朝後期から陳代にかけて制せられた皇帝の懺文を十六種挙げて⁽²⁷⁾いる。この中に、陳文帝（世祖・五五九—五六六在位）の⁽²⁴⁾「方等陀羅尼齋懺文」が記されている。もとより『方等陀羅尼經』による懺悔文である。『広弘明集』には、陳文帝の懺文としてこの他、七種挙げている。皇帝自らが懺文を制することは、僧俗間において、それだけ懺悔法が頻繁に実修されていたと推定される。

つぎに、唐貞観年中（六二七—六四九）より、宋端拱元年（九八八）に至る三百四十余年間における高僧の伝を集めた宋の贊寧（九一九—一〇〇二）撰の『宋高僧伝』をみることにする。

出 処	実 修 者	方等陀羅尼經・方等懺法の説誦・実修の状況	目 的・功 徳
⁽²⁵⁾ 卷五・義解篇、唐の 澄観伝（大正蔵五 〇・七三七a）	澄観 （七三八一— 八三九）	大曆十一年（七七六）、誓って五台に遊び、一一巡礼して祥瑞愈々繁し、仍って峨嵋（山）に往き、普賢に見んことを求め、険に登り高きに陟り、つぶさに聖像を観、却、五台に還り大華嚴寺に居り、専ら方等懺法を行なう。	澄観が大華嚴寺で方等懺法を行なったことを記録する。
⁽²⁶⁾ 卷七・義解篇、唐の 志遠伝（大正蔵五 〇・七四五b—c）	志遠 （七六八一— 八四四）	常に四種三昧を以て、身心を錬磨す。……方等を礼懺して、必らず精誠を仮り、これを志し永く壞つて吾が意に副えよ。	志遠は在世中、四種三昧を行じ、臨終に際して、門人に方等懺法を修することの要を説く。
⁽²⁷⁾ 卷一八・感通篇、唐 の岸禪師伝（大正蔵 五〇・八二六b）	岸禪師 （六〇六一— 六八五）	浄土を約して真婦の地となし、方等懺を行じ、服勤欠くことなし。微に疾作あれども禪観は虧かず。	岸禪師が常に方等懺法を修したことを記す。

②八卷二八・興福篇、宋の永明延寿（九〇四—九七五）伝（大正蔵五〇・八八七b）

漢南国王錢氏（延寿）

漢南国王錢氏、最も欽尚するところ、寿（延寿）を請いて方等懺を行じ、物類を贖ないて放生す。

漢南国王錢氏が延寿に方等懺法を修してもらったことを記す。延寿も方等懺法の実修者であったことが知られる。

『宋高僧伝』には、方等懺法の実修者として、右に摘出したように、義解篇二名・感通篇一名・興福篇一名を挙げのみである。事例が少ないから、必ずしも方等懺法の実修者が減少したということとはできない。この『宋高僧伝』の記録する期間中に、唐武宗による廃仏が八四四年から八四六年にかけて、また後周世宗による廃仏が九五五年に断行されていることを考えあわせてみるに、逆に方等懺法の実修者は枚挙にいとまがないほど多くあったのかも知れない。しかしこれはあくまで推定である。廃仏の後に訪れるのは僧団の肅清である。そのため懺悔法の果たした役割は重大であったといえないであらうか。

以上において、南北朝時代より趙宋時代前期に至るまでの『方等陀羅尼經』に基づく方等懺法の実修状況を諸資料によって二十八例を摘出した。諸資料といっても、自づと限定があり、全資料を駆使したわけではなく、これのみによって即断を許されるわけではない。ただ右に摘出した事例から、明確にいえることは、『梁高僧伝』では二名をあげのみであるが、『統高僧伝』になると多数の事例があり、史観の違いによっても収録の増減はあるとしても、やはり多くの用例を出すということは、とくに梁代後期より唐代後期に至るまで盛んに実修されたということを実に語っている。方等懺法が、智顛以前において、一定の儀礼として確立していたかどうか不明である。智顛は『摩訶止観』卷八之下に、「方等師」と、方等懺法の実修者を呼称することから推して、あるいは確立されていたのかも知れない。しかし、それを傍証する資料がないので明確なことはいえない。いま、方等懺法がいかなる目的をもって実修

されたのか、右に摘出した事例を項目別に分けてみる。

- (1) 方等懺法を修して病が全治した ②
- (2) 業の繫縛・犯した罪から脱するため修した ③ ⑤ ②③
- (3) 方等陀羅尼經を守護の經とした ④
- (4) 方等陀羅尼經を講説した ⑥
- (5) 方等懺法を実修した ⑦ ⑧ ⑨ ⑩ ⑪ ⑫ ⑬ ⑭ ⑮ ⑯ ⑰ ⑱ ⑲ ⑳ ㉑ ㉒ ㉓ ㉔ ㉕ ㉖ ㉗ ㉘ ㉙ ㉚ ㉛ ㉜ ㉝ ㉞ ㉟ ㊱ ㊲ ㊳ ㊴ ㊵ ㊶ ㊷ ㊸ ㊹ ㊺ ㊻ ㊼ ㊽ ㊾ ㊿
- (6) 方等懺法を修して天寿をまっとうした ⑭ ⑲ ㉑
- (7) 方等懺法を修して延寿を得た ⑮ ⑳
- (8) その他 ① ⑬ ㉔

すでに横超慧日・塩入良道両教授が指摘されたように、他の諸種の懺法とともに、この方等懺法は治病延寿・除災招福を願う中国人の現実主義的傾向から、現世利益をとまなうがゆえに実修せられたといわれる⁽²⁸⁾。しかし、右の資料にみる限り、必ずしも現世利益を目的として実修されたといいきれない。先頃の『法苑珠林』のところで述べたように、より業の繫縛や犯した罪を懺悔するため、この『方等陀羅尼經』による方等懺法が用いられ、実修されたという面が強力である。しかし反面、横超・塩入両教授が指摘されるように、懺法が中国社会の僧俗中に驚異的に浸透していくためには、懺法の純粹な本来的意義だけを説いたのでは実修されなかったことも事実であろう。その意味において、現世利益と表裏一体をなしていたと考えられる。つぎに諸僧伝には、一体如何なる懺悔法(潔斎・懺法・懺法悔過・礼懺・齋会・齋法・齋講・齋懺・設齋・宿齋・禅齋・大会・大齋・大施・内齋・普度会・福会・法会ともいう)が説示されるのか、その名称を挙げると、

五蘭盆齋、観音懺悔・懺法・礼懺、観世音齋、供養業、華嚴神象礼懺、結壇祈雨、護国金光明三昧懺・齋、三七齋懺、三千僧齋、三百菩薩大齋、自撲懺法、捨身齋・大懺、聖僧齋、浄土懺・懺法、水陸齋、千僧齋、占察法懺、大悲懺法、塔懺法、二時礼懺、如来齋法、仁王大齋、百僧齋、普賢齋懺・懺、法華懺・懺法・懺悔・長懺、萬僧齋、弥陀懺・礼懺、文珠悔法・礼懺、羅漢齋・齋会、六時禪懺・礼懺・礼旋・礼懺、六輪会

などがある。これらの懺悔法とともに、『方等陀羅尼經』による懺悔法が、「方等悔法・方等懺・方等懺悔・方等懺法・方等礼懺・七夜礼懺・七日七夜祈誠礼懺」などと呼称され、盛んに実修されたのである。

南北朝時代以降、右に挙げた多種の懺法が驚異的に発展していった背景として、横超教授は、功德付嘱を力説する經典の出現、それに呪術經典の伝訳などを挙げられる⁽²⁹⁾。また、塩入教授は、原始道教の五斗米道・太平道と深い関わりをもっているはずであり、それとともに、諸種の仏名經典の出現による仏名礼懺の盛行を挙げられる⁽³⁰⁾。さらに先述したように、膨大な疑經經典が僧団の肅正と人々の救済を求める中国人の現实的・必然的要求から生まれた。その中に、懺悔を説く多種の經典が選述されたことは、懺悔法の浸透により一属拍車をかけたかと推定される。

また、三武一宗の法難といわれるいわゆる北魏太武帝(四四六―四五二年断行)・北周武帝(五七四―五七八年断行)・唐武宗(八四四―八四六年断行)・後周世宗(九五五年断行)などによる廃仏が断行され、これを契機として、僧団や出家者各自が己心を内省することの必要から、これらの懺悔法が実修されたとも考えられる。とくに右の資料⁽²⁰⁾には、廃仏を断行した北周武帝自から僭犯を懺悔したとあり、懺悔法の重要性を如実に語っている。懺悔法の本来的意義は失なうて、単に儀礼化していったことへの批判でもあろう。さて、懺悔法が出家者の間で実修されるのは、当然のこととして首肯されるが、在俗間で実修されるためには、いかなる背景があつたのであろうか。確かに現世利益を期待する余り実修したとする傾向のあつたことは否定できないとしても、単にそれだけの理由だとは考えられな

い。わたくしはこの背景に、地獄思想の影響があると考えたい。地獄に関する諸経論は、魏晉南北朝時代（三世紀～六世紀）にほとんど訳出された。また中国で成立したいわゆる疑經經典において中国的な地獄觀が確立し、民衆社会に地獄の過酷なまでに恐怖の觀念をうえつけた。懺法の發展していく背後には、常に死後への恐怖意識が内在したと考えられる。六世紀の初頭、南朝梁代に僧旻・宝唱によって編纂された『經律異相』卷第四十九・五十には、地獄部が収録され、地獄に関する諸文献が經典より抜粋されている。また『法苑珠林』卷第五より卷第七には、六道篇を設け、そのなかの地獄部に諸経論に説く地獄説を集録している。⁽³²⁾『法苑珠林』と同一撰者による『諸経要集』卷十八にも、地獄部を収録し、多くの地獄を説示する經典から地獄の様相を述べている。⁽³³⁾これら諸経論に教示する地獄思想は、いづれも地獄の酷烈な惨状と罪業による受苦の相の恐るべきことを脳裏に深く印象づけ、勸善懲惡につとめることの要を述べている。簡単に結論を下すことは許されないが、懺悔が發展していく背後には、この地獄の驚怖觀も重要な要因となったと考えられる。それとともに『法苑珠林』には、慚愧・宿命・神異・感通・妖怪・变化・興福・発願・懸幡・受請・呪術・祭祠・占相・祈雨・救厄・怨苦・業因・受報・罪福・欲蓋・十惡・受戒・十善・破戒・受齋・破齋・利害・酒肉・穢濁・病苦篇などの項目を設定し、諸経論に説示するそれぞれの様相を収録している。これらはいづれも南北朝時代より唐代に至る僧俗の中心な課題であったはずであり、懺悔法と不即不離の關係にあったと考えられる。

五 結 語

以上、諸経録・諸僧伝を根本資料として、中国の南北朝時代より、趙宋時代前期に至る方等懺法の実修状況と、そ

の意義について概観した。方等懺法は、いづれの時代にあつても、他の諸種の懺法とともに、中国社会の僧俗間において盛んに実修されたことが明らかとなつた。従来、方等懺法は寿命延寿などの現世利益を目的として実修された、という考え方が、定説化していたのである。しかし、諸資料による限り、必ずしもそうとばかり言い切れない面が残る。また反面従来いわれていたように、在俗間において盛んに実修されるためには、何らかの意味において現世利益をともなう形で実修されたことも確実であろう。正信の背後には必ず迷信が表裏一体となつてあることを考慮に入れば、何らかの現世利益を期待して、行なわれたという面があることは否定できない。在俗間で実修されるためには、なお一層その域から脱し得ない性格を、現代の宗教ももっている。そのことを明確にするための確実な資料は欠けているので、何ともいいえないが、疑經經典の中に懺悔法を直接・間接的に説く經典の多いことは、何よりもそのことを如実に語っている。疑經經典は中国社会の中で、現実における必然的要求から生まれたものであり、中国人の視点でもって、人間の生きゆく仏教原理を究明していったものである。中国仏教の中国仏教たるゆえんは、この疑經經典中にいつくされているといつても過言でないであらう。

また、『方等陀羅尼經』は、終始一貫して摩訶袒持陀羅尼の功德の広大なることを広説し、この章句を唱えれば、その功德によって、あらゆる魔障罪業から解放され、善根を増長させることを主題として教示していく。この經を功德の面からだけ把握すれば、經自体が現世利益的信仰形態をもつて実修される必然性をもつていえる。しかし、『方等陀羅尼經』の終局は、あくまでも現世利益を明かすにないのでない。どこまでも自己を内観していく過程の中で、魔障罪業は自心の中にあることを大乘仏教の空の原理を根底にして、個々の人間たちに教示しようとする。人間はこの現実において、六道の苦海の真直中に生きる生き方をなし、様相を呈している。この現実の罪業にまみれた自己を、ごまかすことなく、どこまでも直視して内観していくことの重要性を問題にしていたものである。その罪

業にまみれた人間を、仏の慈悲によって最後の一人まで救済しようとする原理としてうまれたものが、この『方等陀羅尼經』であると考へたい。そのことは、他の懺悔を説く經典では、懺悔法は具体的に教示されていないのに、この經はより具体的な実修方法を明示することからも窺える。懺悔法は、大乘仏教に至ってより重要な性格をもってきたと考えられる。すなわち、自からを仏性を本具した仏身であるとする大乘仏教諸經典を前にして、余りにも罪業性の深さを観ぜずにはおれなかつた。生きる行為そのものが破戒行為につながる活き方をなしている人間に残された唯一の道が懺悔法であつたはずである。その意味で、懺悔法が生まれる背景に、戒律との關係についても考察すべきであるが、この点については言及できなかつた。

—このような願いをもって教示された方等懺法も本来的なものとは失なわれて、ただ現実の靈驗奇瑞を目的として中國の僧俗間で実修されたであろうことは、先述したとおりである。奇瑞に満ちた非合理的な體驗に、論理的な根拠が与えられない限り、それは正信とはいえない。その論理的根拠を、智顛は諸經論に求めながらも、それだけでは充分でないことを知つた。智顛のみが到達しえた円融実相の原理こそ、実は当時の奇瑞を目的とした現世利益を、ただ俗信で終わらせるのでなく、そこにこそ大乘仏教の本質も内在し、正信に向わしめる契機のあることを明らかにしたものである。『方等陀羅尼經』によつて、『方等三昧行法』を、さらに『方等懺法』を、そして『摩訶止観』所説の「方等三昧」へと開展していく智顛の思想的变化が、何よりもそのことを明確に語ってくれているのである。

この小論では、智顛の方等懺法攝取の契機や思想的展開等の問題について論究できなかったもので、後日を期したいと思う。

(1) インド仏教の立場より、懺悔についての詳細な研究は、山口益稿「懺悔について」(『仏教学セミナー』第九号)になされている。

(2) このことについては、愛知学院大学『禅研究所紀要』第八・九合併号に収録予定の拙稿「四種三昧の典拠とその考察(中)——半行半坐三昧(大方等三昧)について——」を参照されたい。ただ、『方等三昧行法』は、『方等陀羅尼經』を根幹として懺悔法を説示しているが、他の諸経論も依用して、禅觀実修の方法について広説している。智顛の禅觀思想の原型が、『方等三昧行法』には述べられているので、この点に関しては別の機会に論じたい。

(3) 『方等陀羅尼經』の翻訳年次に二説ある。△晋安帝世の説は、『出三藏記集』卷二に、「方等檀特(持)陀羅尼經四卷、或は云く、大方等陀羅尼經と。右一部、凡て四卷なり。晋の安帝の時、高昌郡の沙門釈法衆の訳出する所なり。」(大正藏五五・一一a)という。『歴代三宝紀』卷九(大正藏四九・八四a)・『大唐内典録』卷三(大正藏五五・二五五c)も、『出三藏記集』の説によっている。一方、△永安年中の説は、『開元釈教録』卷四に、「大方等陀羅尼經四卷、或は大の字なし。一名、方等檀持陀羅尼經、或は直だ檀持陀羅尼經と云う。竺道祖の晋世雜録および僧祐録に見ゆ。右一部四卷、其の本見る在り。沙門釈法衆は高昌郡の人なり。亦た永安年中を以て、張掖に於て河西王蒙遜のために、大方等陀羅尼經一部を訳す。」(大正藏五五・五一九b)とある。この『方等陀羅尼經』は、元來『方等檀特(持)陀羅尼經』と称称されていたことが解る。『歴代三宝紀』『大唐内典録』『開元釈教録』いづれも、河西王沮渠蒙遜のために、この經を訳出したことを伝えている。河西王沮渠蒙遜の伝は、『晋書』一二九・『魏書』九九・『北史』九七・『周書』五〇に出る。それによると、沮渠蒙遜は、五胡十六国の北涼の第二代王で、盧水の胡人にして匈奴族である。建康の大守段業を推して涼州の牧となし、のち段業を殺して胡賊に遷り、河西王と称す。在位三十三年(四〇一—四三三)である。また『出三藏記集』卷十四の曇無讖伝には、「河西王沮渠蒙遜は讖の名を聞き、呼んで與に相見し、接待すること甚だ厚かりき。」(大正藏五五・一〇三a)とあり、『高僧伝』卷十一の玄高伝にも、「沮渠蒙遜、深く相敬事し、英資を集會して、高の勝解を発わす。」(大正藏五〇・三九七b)などがある。

(4) 『方等陀羅尼經』四卷(大正藏二一・六四一a—六六一a)。佐藤哲英著『天台大師の研究』にも論究されている。

(5) 中国における懺悔法の諸問題に関して、すでに、先学の有益な研究がある。その主要なものを挙げると、横超慧日著「中国仏教に於ける国家意識」(『中国仏教の研究』三二六—三三八頁所収)、および、塩入良道稿「懺法の成立と智顛の立場」

- (6) 『法苑珠林』卷第八十六(大正藏五三・九二二b—九二二a)
 『印仏研究』第七卷二号)・「四種三昧に扱われた智顛の懺法」(『印仏研究』第八卷二号)・「中国仏教儀礼における懺悔の受容過程」(『印仏研究』第一卷二号)・「中国仏教に於ける礼懺と仏名經典」(結城教授頌寿記念『仏教思想史論集』五六九—五九〇頁所収)・「シナ仏教における人間論」(『講座仏教思想』第四卷、六五—九四頁所収)、新田雅章稿「智顛における懺悔法の構想経緯について」(『印仏研究』第十七卷二号)などがある。これら先学の優れた研究があるにも拘らず、あえて稿を起したのは、問題を「方等懺法」に限定して、論究することの必要性を痛感したからである。
- (7) 『法苑珠林』卷第八十六(大正藏五三・九二二b—九二二a)
 注(5)に列挙した先学の諸研究には、この『法苑珠林』の記事について、閑説されていないので、ここでとりあげてみた。
- (8) 諸の衆経目録には疑經とする。牧田諦亮著『疑經研究』(三九〇頁上段)には、『開元録』卷第十八の「最妙勝定經」一卷與最妙初教經文勢相似、一真一偽、亦将未可」(大正藏五五・六七一c)の文を根拠として、この『最妙初教經』は、かつて関口真大博士が旅順博物館で発見された『最妙勝定經』(天台止観の研究)三七九—四〇二頁所収)ではないか、という見解が提示されている。しかし両經を比較してみて、同文はなく、牧田博士の見解は妥当でない。それは、『法苑珠林』卷第九十に、「又最妙勝定經云」(大正藏五三・九四九c)とあることから、明らかに別經である。また、諸の衆経目録にも別々に出しているので、両經を同一視することは不可能である。
- (9) 曇遷の伝は、『統高僧伝』卷第十八・習禪篇三(大正藏五〇・五七二b—五七四b)に出る。ただし「十惡懺文」の記事は載っていない。
- (10) 靈裕の伝は、『統高僧伝』卷第九・義解篇五(大正藏五〇・四九五b—四九八a)に出る。受戒懺罪の記事はあるも、「総懺十惡懺文」は記載されていない。
- (11) 玄琬の伝は、『統高僧伝』卷第二十二・明律篇下(大正藏五〇・六一六a—六一七c)に出る。同伝には、「懺悔授戒の法が正しく守られぬことを慨嘆し、諸懺法を尋討して道場を莊飾し、毎年春秋の首に二十五仏および千転神呪によりて潔斎行道し、毀禁の輩を登壇受法させた。」(大正藏五〇・六一六a—b)とあり、厳しい懺法の実修者であったことが知られる。
- (12) 『冥祥記』は魯迅の輯佚本『古小説鈎沈』に収録されている。同文が『佛教文学集』(『中国古典文学大系』六〇〇—六三三〇下段—三三三頁上段)に安藤智信氏によって現代語訳されている。慧達(はくた)の伝は、『高僧伝』卷第十三・興福篇八(大正

- 藏五〇・四〇九b—四一〇b)に出る。同伝によれば、「礼拝して過を悔い、以て先罪を懺す。……唯だ礼懺を以て先と
なす。」(大正藏五〇・四〇九b)とあり、常に懺法を修していたことが知られる。
- (13) 『法苑珠林』には、「右此の一験は梁高僧伝に出づ。」(大正藏五三・九二〇b)とあるが、法龍の伝は、『統高僧伝』巻第
五・義解篇初(大正藏五〇・四六一a—c)に出る。『法苑珠林』の誤記である。
- (14) 徳美の伝は、『統高僧伝』巻第二十九・興福篇第九(大正藏五〇・六九六c—六九七c)に出る。同伝には、「開皇の末歳
に京師(長安)に觀化し、戒檢を受持し礼懺を業となす。……所以に毎歳礼懺し將に道場に散せんとするや。」(大正藏五
〇・六九七a)と述べ、やはり熱心な懺法実修者であったことが解る。
- (15) 大正藏五〇・六九七b
- (16) 『法苑珠林』巻第八十六(大正藏五三・九二二b)
- (17) 同右(大正藏五三・九二五a)。この「違順部第三」の文は、『国清百録』巻第一・方等懺法第六の逆順心第四(大正藏四
六・七七七c—七七八a)に基づいて説示されている。ほとんど同文である。同主旨の文が、『摩訶止観』巻第四上(大
正藏四六・三九c)にもある。
- (18) 注(5)に挙げた塩入良道教授の諸研究に詳しく論究されている。
- (19) 疑経に関する詳細な研究は、牧田諦亮著『疑経研究』になされている。また望月信亨著『仏教經典成立史論』・『浄土教の
起源及発達』、矢吹慶輝著『鳴沙餘韻解説』、『敦煌遺書総目索引』(台湾商務印書館)などがある。
- (20) 『出三藏記集』巻第五(大正藏五五・三八b—四〇c)に収録されている。
- (21) ここでは懺悔を説示する經典名は省略する。詳しくは、常盤大定著『後漢より宋齊に至る訳経総録』、および小野玄妙著
『仏教經典総論』(『仏書解説大辞典』別巻に所収)などに述べられている。
- (22) 『出三藏記集』巻第十一(大正藏五五・九一a—b)
- (23) 『梁高僧伝』の神異について、村上嘉実稿「高僧伝の神異」(『六朝思想史研究』二〇五—二三三頁に収録)を参照。
- (24) 『三宝感心要略録』巻中には、「第十七曇榮・僧定の二人、方等懺法を行じ感心を得記す」(大正藏五一・八四〇a)とし
て、『統高僧伝』の文を引く。僧定の伝は『統高僧伝』巻第二十の曇榮伝中(大正藏五〇・五八九b—c)にある。
- (25) 詳しくは、山崎宏稿「唐の道宣の感通について」(『塚本博士頌寿記念仏教史学論集』八九五—九〇六頁所収)・同「唐の
西明寺道宣と感通」(『隋唐仏教史の研究』一五九—一八六頁所収)に論究されている。

- (26) 『四分律刪繁補闕行事鈔』卷中之四(大正藏四〇・九六a—一〇四b)。道宣の六聚説について、佐藤達玄稿「道宣と戒律」(『印仏研究』第三三卷二号)に述べられている。
- (27) 『広弘明集』卷第二十八(大正藏五二・二三〇b—二三五a)。横超慧日稿「中国仏教に於ける国家意識」(『中国仏教の研究』三四二—三六一頁)に、この懺文の研究がなされている。
- (28) 横超慧日・塩入良道教授、前掲書参照。
- (29) 横超教授前掲書(三三三—三三四頁)参照。
- (30) 塩入稿「中国仏教儀礼における懺悔の受容過程」(三五六—三五七頁)・「中国仏教に於ける礼懺と仏名經典」(五六九—五九〇頁)・「シナ仏教における人間論」(六八—七四頁)参照。
- (31) 『経律異相』卷第四十九・五十(大正藏五三・二五八b—二六八c)
- (32) 『法苑珠林』卷第五〇卷第七(大正藏五三・三〇一a—三三二c)
- (33) 『諸経要集』卷第十八(大正藏五四・一六六a—一七五a)。ただし、この文は先の『法苑珠林』卷第七とほとんど同文である。中国における地獄思想に関して、道端良秀稿「中国仏教に於ける地獄の恐怖」(『印仏研究』第八卷二号)、沢田瑞穂著『地獄変』に詳しい研究がなされている。また、塩入良道稿「シナ仏教における人間論」に、「礼懺が現世的目的で用いられた事例に、地獄を現世の延長と考えていた発想が加わっていることは、中国人の宗教意識の特性を如実に示すのである」(七三頁)と述べられ、この文に示唆を受けた。塩入教授は、つづけて智顛の十界互具説と地獄について論究されている。

アニミズム論の再検討

——マレーシアの場合——

山 本 春 樹

序

一 万物の靈魂

二 遍在する靈質

三 スマガット

むすび

序

マレーシアの宗教の特徴を探る上で、「アニミズム」は避けて通ることの出来ない問題である。本稿は、報告された諸事例を再分析することによって、従来「マレーのアニミズム」といわれてきた現象の実態を明らかにしようとするものである。これは当然、宗教学説史上のアニミズム論と関連つけて考察されるべきものであるが、ここでは主題

の展開上に必要な最小限に留め、更に詳細な検討は別な機会に試みたい。

マレーシアの宗教に関しては、これまで民族誌的著作は比較的豊かであったが、その理論的研究は決して多いとはいえない。今日、政治、経済、社会学的な方面からのマレーシア研究は数多く為されているが、宗教の問題を正面から取り上げたものは極めて限られているといつてよい。⁽²⁾ その一方で、入門書、概説書を含めて、マレーシアに関する書物の多くが、共通して、その宗教的な特徴の一つとしてアニミズムを挙げているという事実が見られる。「彼らは、あらゆる自然物、とりわけ食用作物のなかに生命力、あるいは霊の実質（スマンガット）が宿っていると信じるアニミストであった」⁽³⁾、「アニミズムはマレー人のもつ最も古い信仰であり、それが影響を与え続けている諸例が今尚存在する」⁽⁴⁾、「〔マレー人社会の〕内部には、アニミズム、ヒンドゥーおよびアダットが今日も生きているのである。すなわち、アニミズムは、セマンガと呼ばれる人間と物の双方の内部に存在するある種の『活力』への信仰や民衆の祭りやパワン、ボモと呼ばれる祈禱師の役割に現われており」⁽⁵⁾、「マレー農民においてはイスラームの浸透度は平均的にみてジャワのアバンガンよりもずっと強いが、それでもアバンガンの保持するような伝統的な土着文化の要素〔アニミズム〕はかなり存在している」⁽⁶⁾等、その例は枚挙にいとまがない。

マレーシアのいわゆる土着信仰の研究は、一九世紀後半から盛んになるが、纏ったものは今世紀初頭に現われてくる。この時期に発表されたものの中で代表的なものとしては、W・W・スキートの『マレーの呪術』⁽⁷⁾と、A・C・クロイトの『東インド諸島のアニミズム』⁽⁸⁾が挙げられる。両者共、マレーシアの土着信仰がアニミズムであることを主張するが、現在まで広くいわれてきた、マレーシアの土着信仰即アニミズムという見方は、これらの主張をそのまま継承したものであるように思われる。そこで、これらの見解を取り上げ、そのアニミズム論を再検討してみること、マレーシアの宗教の特徴を求める上での出発点となるであろう。

以下、スキートとクロイトの著作に依りつつ、いわゆる「マレーのアニミズム」の問題点を探っていくことにする。

一 万物の靈魂

スキートがマレー民族の古典的民族誌である『マレーの呪術』を発表したのは一九〇〇年のことである。この書物の末尾で、スキートは次の様に述べている。「[マレーの呪術と伝承全体系の]基本的觀念は、一切に浸透しているアニミズムであり、人間と自然の中の、ある共通した生命原理(スマガット)を伴っている」。この基本的觀念—アニミズム—が実生活の諸要求に結びついたところに呪術が成立し、さらにこの呪術は、実践的には、パワン、ボモと呼ばれる呪術的職能者が慰撫あるいは強制によりスマガット(Semangat)に作用を及ぼし、有益な効果を引き出す行為であるとされるが、⁽⁹⁾幾多の事例によってこれを明らかにしようとする構想の下にこの書物は書かれている。これがスキートの基本的立場であるが、これによって、マレー民族の土着信仰がアニミズムであり、この信仰の内核にはスマガットの觀念があると彼が考えていることは明らかである。そこで、「マレーのアニミズム」に関するスキートの所論を検討するにあたり、先づ、そのスマガット論に注目するのが妥当であろう。

スキートによれば、人間は誰でも自分のスマガットを所有しているとの信念が存在する。⁽¹⁰⁾このスマガットは、所有者に生命を与えているもので、睡眠、トランス状態、あるいは病氣の際、一時的に身体を離れることがあるが、永久にこれを失うとその身体は死ぬことになる。人間生命の原因としてのこのスマガットは、水蒸気や影のような実体を持たないものであり、普段は眼に見えないものであるが、同時に、人間の形象を持った拇指大の小人として表象

されるものである。さらに、その所有者から独立した感情と意志を持つと考えられている。このような人間のスマガットの觀念が強く認められるのは、病気なおしと、スマガットを奪う黒呪術である。

マレー人が行う病気なおしの呪術行為には幾つかの種類が見られるが、⁽¹¹⁾当面問題となるのは、スマガットを呼び戻す儀礼である。既に述べた様に、マレー人の間では、スマガットが身体を離れることよって病気が生じると信じられている。そこで病気をなおすためには、このスマガットを取り戻さねばならない。このための儀礼として、スキートは四つの事例を報告している。ここでは、うち二つを紹介する。

I 鶏卵一個、鳥貝の殻七個、定量の米が用意され、一緒に米籠に入れられる。呪医はこの籠で病人の身体を撫で回してから、よく振って内味を混ぜ合せ、病人の頭部近くにこれを置く。籠を振りながら唱えられる呪文は次の様なものである。

「来い、来い、この病人何某のスマガットよ
戻って何某の身体に入れ

汝の家と階段、土地と庭に帰ってこい

汝の両親、汝の鞆に戻ってこい」

三日後、呪医が籠の中の米を量るが、この時、米が増えていればスマガットが戻ってきた徴であり、変化がなければ、未だ半分しか戻っていない。逆に米が減っていると、スマガットは逃げ去ってしまったことになる。⁽¹²⁾

II 檳榔樹の葉七枚から七つの嚙煙草がつくられる。この嚙煙草と、皿一盛の染米、炒米、洗米、七本の多色の糸、鶏卵一個が病人の足許に置かれる。糸の一端が病人の手に握らされ、他の端は卵に結びつけられる。準備が整うと、呪文よってスマガットが呼び戻されるが、この時スマガットは、先づ卵に入り、そこから糸を伝って病人の

身体に戻っていくと考えられている。

「汝に平安あれ、息よ

こちらにやって来い、息よ

こちらにやって来い、スマガットよ

こちらにやって来い、小さい者よ

こちらにやって来い、薄霧のような者よ

私は坐って汝を称える

私は坐って汝を招く

汝の家、汝の階段に戻って来い

汝の床、星を見上げる汝の草葺の屋根に

恨や悪意を抱かぬように

ここに私は坐って汝を称え引き寄せる

ここに私は坐って汝に呼びかけ手招きする

たった今直ぐに戻って来い⁽¹³⁾

次に黒呪術に移る。これは、スマガットを奪うことによって、その所有者に危害を加えようとする呪術的行為である。スマガットを失うことは、病氣になったり、氣力、体力を失ったりする結果となるからである。

III

敵の足跡から一握りの土を取り、これを赤、黒、黄色の布に包んで、多色糸で蚊帳の中央に吊す。こうすると土は敵のスマガットそのものとなり、この土（スマガット）を日没、夜中、夜明けに七度つつ、三日間、呪文を唱え

ながら木枝で打擲する。

「私が打つのは土ではない

私は何某の肝臓を打つのである」

これが終ると、この土を敵が通りそうな道の真中に埋めておく。これを踏むと、その敵は気が狂ってしまうと信じられている。⁽¹⁴⁾

IV 太陽が昇る時、あるいは出たばかりの月が赤く見える時、外に出て、右足の拇指を左足の拇指にのせて立つ。右手を喇叭状にして三度呪文を繰り返す。

「私は槍を放つ

月は雲に覆われ、太陽は消え、星は霞む

私が射るのは月や星や太陽ではない

私は何某の肝臓を射る

来い、何某のスマガットよ

私と一緒に歩こう

私と一緒に坐り、共に寝よう

来い、何某のスマガットよ」

これは、他人のスマガットを奪う一番簡単なやり方である。⁽¹⁵⁾

病気なおしと黒呪術という二種類の呪術行為を通して、人間のスマガットの具体的な現われ方を見てきたが、スキートによれば、このようなスマガットは、タイラーの靈魂 (Soul) の定義にそのまま当てはまるものである。⁽¹⁶⁾ タイラー

一によれば、人間の靈魂は、「薄い実質を持たない人間の形象であり、性質上、蒸気や影の如きものである。それが生命を与えている人間の生命と思惟の原因であり、その人物からは独立した意識と意志を持つ。身体を去り、ここかしこと素早く移動することが出来、大抵は、触れたり見たりすることは出来ないが、物理的な力を示し、身体を離れた幻影として人々の前に姿を現わす。肉体の死後も生き続けるし、また、他の人間、動物、事物の中に入り込むことも出来る」⁽¹⁷⁾ものである。スマガットは、この様な靈魂であるというのである。概して、スキートの研究は、事例の蒐集、報告に主眼があり、理論的には（少なくともスマガットに関する限り）、彼はタイラーに全面的に依拠していたといつてよい。

このようなスマガットは、しかし、人間だけが持つものではない。動物、植物、さらには鉱物等の無生物に至るまで、スマガットを所有するといわれる。⁽¹⁸⁾なかでも重要なのは、稲のスマガット (Semangat Padi) であり、これは、農耕儀礼に於て主要な役割を果しているものである。⁽¹⁹⁾これら人間以外のものが持つスマガットも、その所有主の姿をそのまま縮小した形象を持つが、木とか鉱石のスマガットは、時には獣や鳥の姿をとるといわれる。動物、植物、鉱物がスマガットを持つという信念に関しては、スキートは再びタイラーを援用してこれを説明しようとする。すなわち、これらのスマガットは、未開人による、人間のスマガットからの推論の産物であるといっているのである。⁽²⁰⁾

以上がスキートの記述を通して得られるスマガットの觀念の内容である。スキートのスマガット論からは、その性格に関して二つの点が指摘出来ると思われる。第一に、スマガットは、タイラーの靈魂論に見られる、身体的自己に対するいわゆる「第二の自己」と考えられ、意志を持った人格的存在として、その所有者との間に不可分の関係を有するものであるという点である。第二に、スマガットは、人間、動物、植物、鉱物等自然界の全てに内在し、これに生命を与えるものである点である。このような性格を持つスマガットを中心とする觀念と儀礼の体系が、スキートのいう

ところのマレーのアニミズムである。

二 遍在する靈質

本節では、クロイトのアニミズム論を検討する。クロイトがマレー人の宗教の研究の古典となっている『東インド諸島のアニミズム』を世に問うたのは、スキートの『マレーの呪術』の六年後、一九〇六年のことであるが、この書物は、インドネシア諸民族の宗教の研究に於て、本格的な理論的分析を試みた最初のものであるといつてよいであらう。この中でクロイトは、スキートと同じく、マレー人の土着信仰をアニミズムとして把え、これを分析しようとするが、その際、彼が主たる分析対象としたのがスマガットの觀念である。

マレー人のいわゆる靈魂觀を正確に理解しようとする、そこには二種類のものが認められると、クロイトはいふ。一つは、専ら現世の生に関連するものであり、他は、人間の死後に関連するものである。前者は、日々の生活の中に働くところの、全自然を満している生命の力であり、後者は、人間の死後、その姿を残しつつ想像上の土地で存続する靈的存在である。この両者は、マレー人によって、非常に異なったものとして意識されているとして、クロイトは、前者を靈質 (zielstof)、後者を靈魂 (ziel) と呼んで區別し、靈魂觀念に基づくものは精靈信仰 (spiritisme) であり、靈質觀念に基づくものが本来のアニミズムであるとす。ここにクロイトのアニミズム論の基本的な主張がある。⁽²²⁾ 彼によれば、この靈質が、マレー半島をはじめ、多くの地方でスマガットと名付けられるものである。そこで以下、「本来のアニミズム」に関するクロイトの所論を整理しつつ、スマガット—靈質の内容を明らかにしていきたい。クロイトの説くところを、結論的に要約すると、靈質とは、全自然を満たし、これに生命を与え、また、肉体の死

後には他のものに転移してこれを生命化する、本来的に非人格的なものである。これは、マレー半島ではスマガットと呼ばれ、類似の名でこれを呼ぶ地方が多くある。例えば、スマトラのミンカボウ地方のスマゲ、マカサル、モルッカ地方のスマガット、ブル島のエスマゲン、アンボン地方のスマガンであり、スマトラのバタック地方ではトンデイとも呼ばれている。普遍的生命原理としての霊質は、本来的に非人格的なものであるが、実際の現われに於ては、非人格的性格と並んで人格的性格も見られる。個人が共同体に埋没している段階では、霊質も非人格的性格が顕著であるが、個人の自意識が高まり、自己の人格が意識されるようになると共に、霊質も人格的性格を示すようになる。また、動植物、事物の霊質も、人間との間に強い利害関係を持つものは人格的性格が認められるようになる。マレー半島に於る霊質には両方の性格が認められる。非人格的霊質が、一切のものに共通する無個性的なものであるのに対し、人格的霊質は、それを宿す人間、動植物、事物の縮小された形象を持ち、それとの間に不可分の関係を有するものとして考えられている。このように、マレー半島をはじめインドネシア群島にみられる霊質観念には二種類のものが認められるが、詳細に検討すれば、人格的霊質と考えられるものも、普遍的生命原理としての性格を失っており、結局、非人格的霊質がより根源的なものと考えられる。クロイトが理解するスマガット―霊質の内容はこのようなものである。ここでは、重要な指摘として二つの点が挙げられる。霊質に人格的なものと非人格的なものがあるという点、及び、非人格性が霊質の本来的性格であるという点である。この二点に関し、クロイトの所論を詳しく見ていくことにしたい。

最初に、人格性、非人格性の問題を扱う。クロイトは、非人格的霊質と人格的霊質を、夫々節を分けて具体的に説明しているが、ここで先づ問題となるのは、その「人格性」「非人格性」という概念の内容である。何が「人格的」

であり、何を「非人格的」と呼ぶかについては、クロイトは明示的には何も述べておらず、曖昧であるといえる。しかし、その説明をつぶさに追っていくと、この二つの概念を規定する幾つかの内容が浮び上ってくる。これを纏めると次の様になる。

非人格性——それを宿すものとの間に、特別な人格的關係を持たないこと

流動的で、分割が可能であること

人格性——それを宿すものとの間に、特別な人格的關係を持つこと

形象化され、個体的であること

そこで、この図式を念頭に置きつつ、クロイトの説明を整理してみた。⁽²³⁾ここでは、彼の書物に現われる具体例⁽²⁴⁾のうち、マレー半島に関するものを取り上げ、補足的に他地域に関するものにも言及することにする。

I 靈質—スマガットは人間に生命を与えるものであるが、この靈質は人間の身体の全てを満たしている。このような身体の中でも、靈質を含む場所として重要視される部分が幾つかある。例えば頭部である。靈質は頭門を通じて身体に出入りすると考えられているが、靈質を宿す場所としての頭部の意味は、かつて群島全域に行われていたであろうと考えられる首狩の慣習によく現われている。さらに、頭部そのものよりも重要視されるのは髪の毛であるが、それは、髪の毛の持つ眼に見える生長力による。この他にも、腸、肝臓、血液、さらには、身体から分離する唾液、汗、涙、爪等も、靈質の宿るところとして重要視される。

ここでは、靈質が、個体的統一体ではなく、各所に浸透する流動的なものであり、それ故分割可能なものであることが見てとれる。

II この様に靈質—スマガットは、流動的、分割可能なものであるから、適切な手段によって、これを転移させるこ

とが出来る。この性質を利用して、自分の霊質を強化したり、他人あるいは動植物、事物の霊質を強めたりする行為が行われる。人は、他人や動植物の霊質を獲得することによって自分の霊質を強めようとするが、この行為の一つに食事が挙げられる。ここでは、食事は単に肉体的欲求を充足するだけでなく、食物の材料（動植物から得られる）の霊質を獲得する手段として考えられている。また人は、自分の霊質を与えることにより、他の霊質を強化しようとする。健康人が病人や死にかけている者に息を吹きかけるのは、こうすることによって、自分の霊質を転移させ、病人に力を与え、死を先にのばそうとするものである。他人の健康や安全を確保するために、唾液をかけることによって、自分の霊質を与えようとする習慣は広く見られるものである。日常品等の事物を長持ちさせるために、唾液を塗りつけることもある。セレベス島のトラジャ人は、髪の毛のついた頭蓋骨を椰子の木に打ちつけておくと豊かな実りが得られるというが、これは、髪の毛に宿る霊質が、椰子の木の霊質を増大させるからであり、同様の行為は、マレー半島のマレー人の間でも行われる。⁽²⁵⁾

ここでは、霊質が、それを宿すものとの間に何ら人格的な関係を持たず、人間の霊質、動植物の霊質、事物の霊質の間には質的な違いはなく、無個性で、一切のものに共通したものであることが知られる。人間も動物も皆、同一の霊質によって生命を与えられているとクロイトはいう。

以上が、霊質—スマガットは非人格的なものであるというクロイトの主張を裏付ける具体例であるが、次に人格的霊質に関する部分を見ていくことにする。

III 霊質—スマガットは人格的性格をも持っており、これは、霊質が、それが宿る人間の（縮小された）姿で表象されることから明らかであるとクロイトはいう。霊質が人間の形象として表象されるのは、霊質の顕現を自分の影の中に想像することに由来するに違いなく、霊質即影であるとの観念から、自分あるいは他人の影が落ちている食物

を撰つてはいけないという禁止が生まれた。もし食べると、その影の持ち主は靈質を失い、やせ衰えることになる。また、精靈達が住みついているものの上に自分の影を落さないよう注意しなければならない。さもないと、精靈に靈質を奪われて、病気になるってしまうからである。

ここでは、靈質が何らかの形で形象化されていることが明らかになる。

IV それを宿す人間の形象を持つ靈質―スマガットはまた、その人間との間に不可分の關係を持つことになる。夢の中で靈質は地下の靈魂の国に行き、そこで死んだ親族達に会う。この時、死者の靈魂に親切に迎えられると、この靈質の所有者は早死することになり、逆に、邪慳に扱われると長生することになる。また、夢の中で死者に呼びかけられてこれに応えると、その人間は早死し、拒否すれば長生する。このような夢解釈は、人間は死んだ血縁者とその靈質を奪われるために死ぬという信仰に由来しているという。さらに、靈質とその所有者の名前の間には緊密な關係があり、名前は靈質そのものであるといわれることもある。この關係からして、人々は、自分の子供の命名にあたり大きな注意を払い、ひどい名前をつけて、精靈に子供の靈質を奪うのを思いとどまらせようとすることもある。病氣の原因となつている精靈を惑わせる為に病人の名前を改める慣習も、この關係から説明出来る。この時、病人は新しい人間に変わると考えられる。以上は人間の靈質についてであるが、人間以外のものについても、靈質と所有主の不可分の關係が見られる。例えば、幾つかの食物は摂取を禁じられているが、これは、摂取によつて食物の靈質が人間に移る際、食物（その材料となつている動植物）の性質なども移転するのを恐れるからである。ボルネオのダヤック人は鹿の肉を食べないが、これは、鹿の臆病な性質が移るのを恐れるからである。⁽²⁶⁾

ここでは、靈質が、それを宿すものとの間に、不可分で性格的にも結ばれているという意味で、人格的關係を有し、個性的なものであることが示されている。

これが、靈質—スマガットには人格的性格も見られることを裏付ける具体例である。このようにクロイトは、靈質に二種類あることを指摘するが、この区別は、分析的に引き出されるものであって、行為の当事者によって認識されているものではない。そこで当然、両方の性格が混在する現象も見られることになる。

V 基本的な考え方として、靈質の一部に起ったことは、その全体、そしてまた所有主の身体にも影響を及ぼすという觀念があると、クロイトはいう。これは、髪の毛、爪、唾液等を用いる呪術に典型的に示される。髪の毛を用いる呪術は、マレー半島、インドネシア諸島全域で広く見られるものである。人間の靈質の一部を宿す髪の毛を手に入れ、これに操作を加えることによって、その人間自身に対し影響を及ぼそうとするもので、良い目的にも、悪い目的にも用いられる。爪、唾液についても同様である。この呪術の他にも、傑出した人物が手足を洗った水には特別な力があるという考えが広く見られ、人の足跡には、その人の靈質が付着していると考えられている。半島のマレー人は、足跡の砂、歩いたあとの床の削屑を利用して、その人間に対し、力を行使出来ると考えている。また、靈質の一部に起ったことはその全体に影響を及ぼすという觀念は、靈質全体を守るために、その一部を犠牲にするという觀念に通じるものである。この觀念は、精霊、死霊に供物する行為の中に示される。靈質を取り戻し、あるいは奪われるのを防ぐために、精霊、死霊への供物が行われるが、この供物の中には木製の小さな人形が含まれている。この人形には、唾液、髪の毛、衣類の糸屑等がつけられるが、こうすることによって、この人形を身代りとして自分の靈質の一部を精霊に捧げ、その代りに、靈質全体を守ろうとするのである。歯もまた靈質を宿す重要な場所であるが、マレー人の間に見られる削歯儀礼は、靈質全体を守るために、その一部を、歯と共に精霊に供えようとするものであろう。⁽²⁷⁾

ここには、靈質の非人格性と人格性が混在している。髪の毛、爪、唾液等が人間の身体から分けられることによっ

て、靈質の一部が全体から切り離されるといふのは靈質の分割可能な非人格性を示すものであり、切り離された靈質の一部は、分離後も、所有主との関係を維持する個性的なものとして、人格性を示している。

次に、クロイトのスマガット論の第二の問題点、すなわち、非人格性が靈質の本来的性格であるという主張を検討してみたい。クロイトの書物には、非人格性が人格性に先行するという意味で、靈質は本来、非人格的なものであったという言明が随所に見られる。しかし、その論証は殆んど為されていないといつてよく、たとい、具体的事例を挙げて、この点に言及していたとしても、その論証の仕方は曖昧なものである。⁽²⁸⁾彼の暫々の言明にも拘らず、非人格性をもって、人格性に先行する、靈質に本来的なものであると断定することは、少なくとも彼の示す諸事例からは出来ないようである。

以上で、クロイトのスマガット論の検討を終えることにする。ここでは、スマガットは基本的に、人間を含む自然界に遍在し、これを宿すものに生命を与える生命原理＝靈質として把握されている。さらにこれは、転移可能な流動性と無個性を顕著に示す非人格的なものとして現われることもあれば、それを宿すものとの間に緊密な関係を持つ個性的、人格的なものとして現われることもある。しかし、後者の場合でも、転移可能な流動的性格は尚失われてはいない。

三 スマガット

スキート及びクロイトの、マレーシアの土着信仰をめぐるアニミズム論を検討してきたが、両者とも、その後のマ

レーシア研究に影響を及ぼしてきた点で重要である。なかでもクロイトは、マレー人の持つスマガットの觀念の理解に靈質の概念を導入した点で、大きな貢献をしたといつてよいであらう。我国では、宇野圓空氏と棚瀬襄爾氏が、彼の靈質論に注目している。宇野氏は、「靈質觀念の特徴をインドネシアの諸民族に於ける事実について明らかに論断したのはクロイトである⁽²⁹⁾」として、彼の功績を認める。そしてその靈質論に言及する中で、「クロイトは靈質觀念の非人格的なものをインドネシアの諸民族に於ては根本的なものとして、人格的な靈魂はこれから変化したものであるかのように見做したが、(中略)これはインドネシアに於ける事実に関しては必ずしも不当な想定ではなからうけれども、しかしこれから一般的に靈魂觀念の根源を靈質に帰着せしめることは少し無理である⁽³⁰⁾」といつて、クロイトの非人格性先行説に疑問を投げかけ、「靈質と人格的靈魂とは、ある一つの原型からの分化でもなく、一方から他を派生したものでなく、本来ちがった系統の觀念として対立するもの」であり、「〔人格的靈魂は〕靈質よりもむしろ素朴な觀念であつたらしく、その根源に於ても恐らく一般に靈質觀念に先立つものではなかつたかと思われるのである⁽³¹⁾」と述べている。しかし、ここには、クロイトの靈質論への誤解があるといわねばならない。クロイトが、非人格的靈質の先行を主張したのは、人格的靈質に対してであり、人格的靈魂に対してではなかつた。彼は靈質と靈魂を区別しており、両者の関係については、宇野氏と同様に、「互いに相手から生じたものではなく、並存しているものである⁽³²⁾」としているのである⁽³³⁾。このように誤解を含む議論ではあるが、宇野、棚瀬両氏共、マレーシア、インドネシアでは妥当するものであるかもしれないが、一般論としては承認しがたいとして、非人格的靈質を本来的なものとするクロイトの見解に否定的な態度をとっている。このクロイトの見解が、説得力ある論証に裏付けられたものではないことは、前節で考察したとおりである。結局、非人格的なものをもって、靈質―スマガットの本来的なものとするクロイト説に対しては、肯定・否定いずれに於ても最終的判斷を保留しなければならないであらうし、これを確認

するに足る資料の準備はない。しかしながら、一方に於て、スマガットが、一種の生命原理である靈質として、万物に共通する、無個性的、非人格的性格を持っていることも、前節で検討した具体例から認められねばならないであろう。スマガットの持つこのような性格に着目し、明らかにしようとした点に、クロイトの最大の貢献があったといえるであろう。

スキートは、スマガットの靈質としての非人格性については、何もいっていない。これは彼が、タイラーのアニミズム論をそのまま援用したためであり、スマガットの「第二の自己」としての人格的側面にしか注意を払っていない。しかし、彼が『マレーの呪術』の中で列挙する数多くのスマガットに関する事例の中にも、その非人格的性格を指摘しうるものが少なくない。例えば、一節に紹介した具体例Ⅲには、スマガットが個体的なものでなく、分割可能なものであることが窺われるし、また、『マレーの呪術』の随所に見られる散米や淨糊 (*tepung tawar*) の儀礼的行為は、スマガットが、存在の異ったカテゴリー間を自由に転移しうる無個性なものであることを示している。すなわち、これらの行為は、通過儀礼、農耕儀礼、病氣なおし等の諸儀礼の中の一要素となるものであるが、ここには、米や淨糊を振りかけることにより、米に宿るスマガットを人間に移転させようとする意図が見出せるからである。スキートの記述するところを通して、スマガットには、非人格的性格が認められるとせねばならないであろう。

スキートとクロイトが、「マレーのアニミズム」の中核的觀念としたスマガットには、發生論的な先後問題は別に於て、非人格的性格が顕著に見られることを明らかにしてきた。こうして、スマガットとは、主要な側面に於て、流動的であり個性を持たず、人間を含む存在の一切に生命を与えるところのものであると措定することが可能であろうと思われる。彼らが「マレーのアニミズム」と呼んだのは、このようなスマガットを中心として展開される觀念と儀礼の体系だったのである。

スマガットの非人格的な性格が明らかとなったところで、次に、この観念の、宗教学的、人類学的位置づけを考察しなければならぬ。ここでは、アニミズム論、及び、これへの批判として出されたアニマティズム論との関連に於て考察することにした。スキートが、そのスマガット論を展開するにあたり、全面的にタイラーに準拠していたことは、既に述べた通りである。そこで、タイラーのアニミズム論とこれへの批判として出されたマレットのマナ論を概観し、そこからスマガットをながめることにする。

タイラーのアニミズム論の要旨は、⁽³⁴⁾周知の如く、未開人は、人間の非活動的状态、すなわち、睡眠や昏睡、病氣や死といった現象から、生命の原理としての靈魂を想像し、夢や幻覚の経験を通して、この靈魂に自己の形象を与えて人格化し、さらに、自分の靈魂からの推論によって、他の生物や自然現象の中にも夫々の靈魂の存在を認め、これを畏れ、うやまい、あるいは慰霊するといふものであり、この身体的自己に対する「第二の自己」としての靈的存在への信仰をもって、宗教の最小定義としたのである。このように、タイラーのアニミズムは、自然界の存在、現象は全て靈魂を持つという信念に基づき、観念と儀礼の体系である。そして、この靈魂は、一定の形象を持ち、身体から離れて存在し行動しうるという意味で人格的であり、また、個々の身体的自己との個別的な対応関係の中で存在するのであるという点でも人格的なものである。このような靈魂は、スマガットの人格的な現われの中に見出せるものである。それ故、スキートが、スマガットを説明しようとする際、タイラーを援用したことは、あながち不当であるとはいえない。しかし、本稿で問題とするスマガットの非人格的な側面に目を向けるならば、タイラーのいう靈魂とスマガットの間には、大きな距りがあるといわねばならないであろう。タイラーのいう靈魂は、スマガットと同様に、人間の（あるいは人間以外の諸存在の）身体の中に存在し、これを生命づける、生命原理であるとされるが、それは、個別的な靈魂が、夫々、対応関係にある身体を生命化するものであり、この点で、一切のものに共通して、これを

生命化する、無個性的なスマガットとは異っているといわねばならない。この意味で、スマガットを中核とする観念と儀礼の体系を意味する、クロイトのアニミズムと、タイラーのアニミズムとは、異なる立場に立つものであり、非人格的性格を顕著に示すスマガットを中核とする信仰現象をアニミズムと規定することは、学説史的にみて、疑問としなければならぬであらう。⁽³⁵⁾

タイラーのアニミズム論に対する有力な反論には、マレットのアニマティズム論がある。マレットは、「タイラーのアニミズム論は余りにも主知主義的であるが故に、狭きに失している。心理学的には宗教とは、思考以上のもの、すなわち感情と意志を内に持つものである」⁽³⁶⁾として、タイラーの主知主義的アニミズム論を批判し、神秘的な力に対する人間の情緒的な反応の中に、呪術—宗教の本質があり、「未開人の宗教は、考え出されたというよりはむしろ、踊り出された」⁽³⁷⁾ものであるという。この神秘的力の観念を、コドリンソンの研究に基づいてマナと名づけるのである。マナとは、非日常的で、異常な力を持つと信じられるもので、「自然のおそるべき現われ方、すなわち雷雨、日食、月食、噴火等は、アニミズムがその特有の色彩をその上に押しつけることに成功するにせよ、しないにせよ、その本質と結果に於て、宗教的であると私が信じている畏怖を、未開人の内に呼び起すものである」⁽³⁸⁾とされるのである。すなわち人間は、嵐や雷鳴の中に霊的存在を想像する以前に、その異常な力に対し畏れおのく情緒的反応を持つのである。マナは、人間をはじめとする諸生物、無生物—例えば石—⁽³⁹⁾から自然現象にまで見られるものであるが、その異常な作用力の故に、積極的に利用されることもあれば、逆にタブーとして遠ざけられることもある。このマナに対する相反する二つの態度の相関的な組み合わせ、すなわち、タブー—マナ公式の中に、宗教の原本形態があると、マレットはいうのである。このようなマナは、人格化されない力として、スマガットと共通したものを持っている。しかし、マナとスマガットの間には、明らかな違いが見られる。マナが特異なものの中に感じられる異常な力である

のに対し、スマガットには、この異常な力としての属性は顕著ではなく、一切のものに遍在し、これに生命を与えている、ある意味では自然なものと考えられているからである。それ故、スマガットを中核とする信仰現象を、アニマティズム論から説明し尽くすことは出来ないであろう。

スマガットは、タイラーのいう霊的存在ではなく、また、マレットのいうマナとも違っており、これは、人間から動植物、無生物に至る自然界の全存在が、一つの共通したもの―クロイトの用語を借りれば霊質―によって生かされていると見る信念、あるいは生命観を象徴する観念であるように思われる。かかる信念と、それに伴う儀礼の総体を、いかなるタームで呼ぶべきかは、学説史上の諸理論との関連でさらに検討しなければならぬ問題である。本稿では、従来、マレーのアニミズムと呼ばれてきた信仰現象の根底には、このような信念が見出せることを指摘するに留めたい。

むすび

スマガットは、自然界に遍在し、かつ流転することによって、人間を含む、存在するもの一切に生命を与えているものであることが明らかとなった。最後に、スマガットの信念と、その儀礼的表現とが、マレーシアの宗教現象全体の中で、どのように位置づけられるべきかの問題に触れ、今後の研究の見通しを述べることによって、本稿のむすびとしたい。

スマガットの観念と、これをめぐる信仰現象―これを仮にスマガット信仰と呼ぶ―が、従来、マレーのアニミズムと呼ばれてきたことは、繰り返し述べた通りである。ここでは、この信仰現象は、マレーシアに於る原始宗教、ある

いは、それが今日まで残存したところの土着信仰として扱えられている。この点は、スキートにもクロイトにも共通している。また、彼らの主張を引き継いで、マレーシアの原始宗教がアニミズムであると説く論者の少なくないことは、本稿の冒頭で触れた通りである。スマガット信仰がマレーシアの原始宗教であったこと、すなわち、外来宗教の渡来以前のマレー半島でドミニナントに見出せるものであるとの主張は、宗教史学、あるいは民族史学的方法をもって立証されるべき問題である。このような方法の可能性と妥当性はともかくとして、ここでは、スマガット信仰をマレーシアの宗教現象全体の中に位置づける、新たな視点を提起しておきたい。

スマガット信仰が、遠い過去の時代のものであったことを否定する積極的理由はないが、同時に、それは優れて今日的現象でもある。スキートとクロイトが報告する諸現象は、一〇〇年近く以前に生じたものであるが、いわゆる近代化の波を蒙りつつも、現在も、マレーシアで起りつつあるものであることは、その後には書かれた多くの書物に徴しても明らかであり、また、現在のマレー人の生活を一瞥すれば、これを立証するに十分であろう。過去の残存というには、それは余りにも広く浸透し、生きた信仰である。それ故、歴史的な位置づけとは別に、スマガット信仰を、今日的現象として扱え、マレー人の信仰生活全域の中でのその位置を探ることは、マレーシアの宗教の実態と特徴を理解するための有力な方法となりうるであろう。

スマガットの観念を通して、この世界に遍在し、存在する全てのものに生命を付与するものを想像―あるいは直観―する心的態度は、一種の自然観、生命観であり、それ自体、宗教と呼ぶものではない。しかしこれは、種々の儀礼行為を通して、呪術的―宗教的信仰現象として立ち現われ、さらには、高度に体系化された信仰に結びついて、これに一定の色調を与えるものとなる可能性を秘めたものである。非体系的信仰のレベル⁽⁴⁾では、諸々の信仰現象が、折にふれて生起し、夫々の間の脈絡は意識されることが少ない。スマガット観念に象徴される心的態度もまた、生活

上の必要、人生の諸問題に結びついて、その都度、雑多な信仰現象―スマガット信仰―を生み出していく。スキートや数多くの民族誌家達が、マレーシアの土着信仰として記録したものはこのようなものであった。それは、通過儀礼、農耕儀礼から病気なおし儀礼に及ぶ広範なものである。しかし、この心的態度は、このレベルの諸現象を生み出すだけではない。それが、今日のマレー人のイスラム信仰―体系的信仰―にも浸透し、この宗教に於る信仰のあり方を、教義の背後から特徴づけるものとなっていることは十分予想しうることである。しかし、本稿では、これを論証するだけの準備はない。今後の研究の見通しとして述べるに留めたい。

註

- (1) 我国の研究書としては、例えば、ロ羽益生他編『マレー農村の研究』創文社 昭和五十一年。
- (2) 例えば K. M. Endicott, *An Analysis of Malay Magic*, (Oxford, Clarendon Press, 1970)。
- (3) B・ハットン(竹村訳)『東南アジア史』みすず書房、一九六七、一二頁。
- (4) N. J. Ryan, *The Cultural Heritage of Malaya*, (Kuala Lumpur, Longman Malaysia, 1962.) p. 29
- (5) 萩原宜之『東南アジアの価値体系・4』現代アジア出版会、昭和四十七年、九〇頁。
- (6) ロ羽益生前掲書 一二頁
- (7) W. W. Skeat, *Malay Magic*, (New York, Dover Publications, 1967)
- (8) A. C. Kruijt, *Het Animisme in den Indischen Archipel*, ('s-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1906)
- (9) Skeat, op. cit., pp. 579~580
- (10) Skeat, op. cit., pp. 47~51
- (11) この一つに悪霊敵意による病気なおしがある。拙稿「マノンについて」(『論集』四号 一九七七)
- (12) Skeat, op. cit., p. 455
- (13) Skeat, op. cit., pp. 453~4

- (14) Skeat, op. cit., pp. 568~9
- (15) Skeat, op. cit., p. 574
- (16) Skeat, op. cit., p. 49
- (17) E. B. Tylor, *Religion in Primitive Culture*, (New York, Harper, 1958), p. 13
- (18) Skeat, op. cit., p. 52
- (19) マレー民族の農耕儀礼、稲のスマガットについては宇野圓空氏の詳細な研究がある。『マライシアの稲米儀礼』日光書院昭和十九年
- (20) Skeat, op. cit., pp. 52~3
- (21) この中には、マレー半島(マレーシア)のマレー民族も含まれている。
- (22) Kruijt, op. cit., p. 4
- (23) 「人格性」「非人格性」の概念の曖昧さに伴って、具体例を両カテゴリーに分類する際にも不明瞭な点が多く見られる。ここでは、この図式に従って再整理してみた。
- (24) クロイトは、事例紹介にあたって、スキートの如く詳細にわたって記述していない。この点で、彼の書物は実証性の点で不十分といえるであらう。
- (25) 具体例Ⅰ・Ⅱは、クロイト前掲書、第一章第一節、一六〇四九頁に見られるものである。
- (26) 具体例Ⅲ・Ⅳは、クロイト前掲書、第一章第三節、六六〇一一九頁に見られるものである。
- (27) 具体例Ⅴは、クロイト前掲書、第一章第一〜三節、一六〇一一九頁に散見するものである。
- (28) 例えば、Kruijt, op. cit., p. 14
- (29) 宇野圓空『宗教民族学』岡書院、昭和四年、三二六頁
- (30) 宇野圓空『宗教の史実と理論』同文館、昭和六年、二〇四〜五頁
- (31) 宇野圓空、前掲書、二二二〜三頁
- (32) Kruijt, op. cit., p. 14
- (33) この点に関しては、棚瀬襄爾氏にも同様の誤解があるようである。『世界観念の原始形態』中西印刷、昭和四二年、八七二頁

- (34) 以下のタイラー説の要旨は、タイラー前掲書によるものである。
- (35) タイラー説をもってアニミズム論の全てをカバーすることは出来ないであろうが、序であらかじめ断つたように、学説史の詳細な検討は別の機会に行いたい。
- (36) R. R. Marett, *The Threshold of Religion*, (London, Methuen 1914) p. 1 竹中信常訳『宗教と呪術』誠信書房 昭和三十九年 一二頁
- (37) Marett, op. cit., Introduction xxxi 竹中訳 九頁
- (38) Marett, op. cit., p. 14 竹中訳 一三頁
- (39) Marett, op. cit., p. 18 竹中訳 一六頁
- (40) 例えが、W. Shaw, *Aspects of Malaysian Magic* (Kuala Lumpur, Muzium Negara, 1975)
- (41) ここで非体系的信仰と名づける信仰現象は、普通、民間信仰、庶民信仰と呼ばれるものである。「民間信仰」の概念は必ずしも明確ではないが、「民間信仰の中心的な特色は、自然宗教と直接的に、或は残留的、習合的に連続した性格を持つ点にある」、「民間信仰はいわば自然宗教としての無限に遡り得るところの過去を背負い、その歴史的過程の中に形成せられて来た人間欲求の上に、その生命を維持しているのである」(堀一郎『民間信仰』岩波書店 一九五一年 一一、一四頁)といわれるように、歴史的要素を多分に含むものであり、本稿での視点には馴染まないであろう。これに対し「庶民信仰」の用語がある。これは「民間信仰」と同義に用いられることもあるが、明確に規定された概念としては楠 正弘氏の「庶民信仰」がある。(楠正弘「庶民信仰の構造」『宗教と歴史』山本書店 一九七七年所収他)。これは、具体的信仰現象の構造的論分析を通して得られる、呪術的・宗教的本質を持つものであり、現象の広がりには、制度的宗教からいわゆる民間信仰をもカバーするものである。このように、本質構造的な概念内容を持つ「庶民信仰」の用語をここで用いることは、本稿での問題領域を超えてしまうことになるであろう。以上の理由から、民間信仰、庶民信仰の用語を避け、非体系的信仰と呼ぶことにした。

新しい酒は新しい容器に

——伝統的なチャーチⅡセクト概念からの離脱——

ジエイムズ・A・ベックフオード

一 序

エホバの証人派を研究しようとする社会学者が、宗教的セクト一般に関する有用な文献の調査からその研究にはいるのはごく当然のことである。というのも、エホバの証人派は、セクトという言葉の一般的用法からみても、また専門的な社会学用法からみても、ひとつのセクトを構成していると考えられるからである。しかし、研究者が宗教的セクトに関する社会学で出版された業績を分析し始めるや、この種の宗教集団について行なわれてきた定義の甚しい多様性と、こうしたセクト的現象を説明しようとするこれまでの試みの基礎にある理論的仮定のきわめて多様な相違に直面することとなる。そして「セクト」というあいまいな概念を、下位分類項 (sub-classes) なり下位類型 (sub-types) に再区分しようとする最近の分類論的あるいは類型論的な試みの増加は、この混乱を一層ひどいものにしていくのである。その結果、エホバの証人派の研究者が彼自身の研究の諸問題を、これまでの使いなれた概念と理論的

命題の枠組の中に位置づけることがむずかしくなっている。むしろ、研究者は、使えそうな資料を手あたり次第に選びだすか、あるいは既成の研究成果の価値を無視して、自分自身の目的にかなったその場かぎりの概念と理論的命題を構成せざるを得なくなっている。後の立場は、研究を継続、進歩させるのに役立たず、さらには相互に無関係な新語の氾濫をもたらすだけであろう。この論文は、宗教集団の社会学的研究における継続性を促進し、そしてそれによって、定義と分類の諸問題を克服する方法を工夫しようという意図に基づいて、その他の可能な道を検討しようというものである。

本論は、この分野での概念上の混乱状態を概観することから始め、この混乱を少なくするためのいくつかの類型論的、分類論的試みの検討に進みたいと思う。次に、こうしたアプローチを批判的立場から再構成し、その潜在的な有効性を吟味する。最後に、イギリスにおけるエホバの証人派に対する著者の最近の研究を引き合いに出して、概念的混乱の問題を解決するための全く新しいアプローチの輪郭を描き出してみたいと思う。

二 概念化と定義の紹介

当然のことながら、今日では、社会学者が「セクト」という用語を使用する際、その言葉に、「重要でない、少数派的地位にある、逸脱している、神学的にも素朴である」といった侮蔑的な意味を含ませるのを避けなければならない。しかしながら、この種の宗教集団を概念化し、定義するべき方法については、ほとんど全くといってよい程、見解が一致することがない。非社会的要素が考察から除かれている場合でさえ、ひとつの有効な定義を構成するために挙げられる(セクトの)特徴の一覧表は、驚くほど膨大なものとなる。今日の社会学者は、多くの様々なセクト

概念をウェーバーとトレルチから導びき出したと主張するが、もし実際に、ウェーバーとトレルチがセクトという用語の多様な概念化をひきおこしたとすると、彼らの罪はまことに大きいと言わなければならない。ウェーバーとトレルチ（の名譽）にとつて幸いなことに、多くの場合、それらは名高い学者を權威ある先驅者としてもち出すことによつて、自分の新しい考えを正当化しようとする不誠実な試みの域をでないものである。いわゆるウェーバー・トレルチの伝統にたつて定義をくみたてようとする社会学者が、きわめてしばしば見過すことは、ウェーバー、トレルチの両者が「セクト」を定義するための諸特徴を選択する際、特定の目的を念頭にもつていたということである。彼らは、「セクト」に対して唯一無二の、本質的に正しい定義を作ろうとしたのではなかった。それほど野心をもつたわけではなく、彼らは、キリスト教の諸集団の組織の展開とそれにつれて変化する参加者の行動に注目し、その大まかなパターンを鋭く浮き彫りにするために、社会学的、神学的、倫理的な諸要素からなるひとつの複合型を構成しようとしたのである。この比較的限られた目的にもとづいて、定義上の諸特徴を選びだすということは、トレルチの著作において特に明瞭であり、そしてこの目的は、はっきりと中世及びそれ以降のヨーロッパにおけるキリスト教徒の社会的—倫理的理念と行動の典型的パターンとされるものに向けられている。⁽¹⁾

その後の「セクト」という概念の使用に際しておこつた（その概念の）具体化の過程は、H・R・ニーバーの著作から始まつた。セクトという言葉を使う場合、ニーバーの目的は、トレルチに比べてはるかに不明確でわかりにくい。彼は諸特徴の抽象的パターンを提示するというよりも、いくつかのチャーチとかセクトとかドミニオンというものが、ある具体的意味において現実に存在したと考へていた節が濃厚にある。したがつて、ある特定の観点からすれば、キリスト教の諸組織は一定数の諸特徴のパターンによつて概括できると示唆するかわりに、ニーバーは次のように主張することになった。

「デノミネーション、チャーチ、セクトは、それらを区別する基準が、それぞれの社会階級やカストの秩序に、どこまでかれらが協調しているかという程度に求められるべき、そうした社会学集集团である。」⁽³⁾

多くのアメリカの宗教集団にみられるその狭い社会階級的基盤に関する記述とみるかぎり、疑いもなく彼は正しかったわけだが、社会階級的諸特徴の特定パターンが、集団それ自体を忠実に描写しているかどうかという議論となると、それは全く別問題ということになってしまう。本来、ある特定の概念化は、特定の目的のためにだけなされるものであり、それ故に、ある対象を概念化するに際して存在するあらゆる可能な方法から導出されたひとつの抽象にすぎないのである。この事実を理解するのに失敗すると、いかにもその概念が具体的なものであるかのような錯覚をもたせてしまうことになる。

「セクト」という用語は、すでに半世紀以上もの間、社会学的文脈の中で練り上げられてきたにもかかわらず、その概念と定義は、依然としてきわめて多様である。私が論じたいのは、定義は、それが必要とされる目的に適合するように明確に選びだされなければならないから、こうした事態は嘆かわしいということではない。そうではなく、定義がかくも多様であるということは、既存の文献から有益な情報を引きだそうとしている社会学者には、避けて通れない示唆を含んでいるということである。宗教的セクトに関する諸命題について、その記述的とされる内容が定義に基づいて実際にそのとおりでとらえられるかどうか、またある特定の定義の使用が、別のちがった定義によって与えられたかもしれない、いわゆるセクトのいくつかの重要な特徴を考察から除外していかないかどうかなどの点に注意深く調べられなければならないのである。

三 分類と類型化

定義をめぐる議論は、結局のところ、言葉にのみ関わるものであり、観察できる現実につ出での知識を直接に促進することはできない。それぞれの定義の有効性は、それが関係していると思われる現象の研究に、その定義を適用することによって検証されなければならない。こうした理由から、一定の対象にできる限り多くの光を投ずるために、時として特定の目的にもとづいて必要最小限の定義を採用することができるのである。E・T・クラークとブライヤン・R・ウィルソン⁽⁵⁾の両者は、それぞれ別個に、宗教集団に関する多くの歴史的、教義的、社会学的資料を整理するために、こうした方法を採用している。彼らはともに、宗教集団の社会学的特徴のいくつかをとりあげ、そこに大まかなパターンを捉え、それらは、類型として概念化しうるような明確な相違をもっているとしている。その中の「セクト」と呼ばれる類型について、彼らは、さらにもう一組の区分を行うのに十分なほど多くの諸特徴のパターンを捉えている。すなわち、想像力を駆使していくつかの異なった次元から意義ある（つまり、問題となっている集団の組織と信念等に対して重要な帰結をもたらす）と見なされる諸特徴の群を作りあげることによって、下位類型が発見されるわけである。宗教的セクトをこうした下位類型へと類別する論理上の地位、及びその現実的有効性とは何んであるのかが問われるであろう。

ウィルソンの業績の中には、下位類型の論理上の地位についてか、いくつかの混乱があるように思われる。というのも、彼は、同時に次の二つのことを主張しているからである。(a)宗教的セクトの全領域を明確な諸類型に分けるための基礎として、ひとつの純粋な基準をもつことが必要であるということ。(b)セクトに対する彼の類型化は、分類論

ではないということ。ところで、類型構成の論理は、純粋な基準を要求しない。(トレルチの場合参照) これは、分類論の場合においてだけ要求されるものだからである。とすれば、実際にはウィルソンは、ひとつの分類論の枠組を提出していることになり、このことは、「この類型論的公式は、すべての可能性をくみ尽すべきだ」⁽⁶⁾ という彼の意図から明らかである。もしそうだとすると、なぜ、彼は一方で分類論的であることを拒否せねばならないのであろうか。多分それは、ウィルソンが、分類論はあまりにきつちりしすぎていて、あるセクトをひとつの項目の下にでしか含むことができないと考えたからであろう。その結果は、項目相互が排他的であり、全体としてあらゆる可能性をくみつくしているという分類論がもつ厳密さを欠いているという点を除けば、疑いもなくやはりひとつの分類に終わっている。(というのも、それが「空箱」の可能性を含んでいるからであるが。) しかしながら、この混乱はさておき、その理論の現実的有効性は、依然として「集合行動及び組織のパターンとそれが発生し、維持され、変化をこうむる諸環境との因果関係や相互関係の認識を容易にする」その能力の検証によって判断されるであろう。彼は、⁽⁷⁾ エホバの証人派を「革命型」のセクトの代表として挙げていたので、私は、手短にウィルソンが、革命型という「世俗に対する反応」を記述しているのに使っている用語が、エホバ味してみたい。もちろん、エホバの証人派が、その類型構成に「適合」すべきだと考えているわけではなく、ただ少なくとも、この派のその類型パターンからの逸脱が、その行動と集団の構造を説明すると思われるからである。

第一に、エホバの証人派は、ウィルソンの革命型セクトのイデオロギ⁽⁸⁾の記述にほとんど合致していない。例えば、エホバの証人派は、「個人の運命をあらかじめ決まったものと考えている」というのは正しくないし、また、その神学的主張を「アルミニアンであるよりもカルヴィニストである」⁽⁹⁾と評価することも正当なことではないのである。たしかに、エホバの証人派は、歴史における支配的な力に対して極めて決定論的な観点を保持している。しか

し、彼らはまたこの種の決定論を、個人がもつ自由という穩健な教義に結びつけようとしている。したがって、人間の社会的全体的方向性は支配的な力に従って決定されてはいるが、個人の運命は、ただ人間が神の法に従うか、それを無視するかという人間の基本的には自由な決断にのみ依存しているとするのである。仮に、エホバの証人派が厳格なカルヴィニスト的教義をもっているセクトならば、そのセクトを有名にしたかの大規模な伝道活動にとりくむことは不可能なことであろう。この点において、エホバの証人派の行動が、またウィルソンの革命型セクトについての次のような主張「すべてのできごとをひとつの聖なる計画の完遂と考えようとする場合、道徳的非難は問題とされない。」⁽¹⁰⁾と食い違うことを簡単に言及することもむだなことではないであろう。

第二に、仮に一步譲って、神の性質に対するその集団の理解がその神学において核心的な要素であり、その集団の神学がその成員の行動にとって重要な帰結をもつとするならば、ウィルソンが革命型セクトの神の把え方について与える二つの誤まった印象を指摘するのは重要なことである。エホバの証人派は、明らかに神の意志を「はかりしれないもの」⁽¹¹⁾と考えていない。もし彼らがそのように考えているとすると、諸時代の計画 (Plan of Ages) (彼らの歴史に対する合目的方向の理解) すべては存在理由を失い、そして伝道活動を正当化する如何なる理由もなくなってしまうであろう。彼らが、歴史的事件の展開パターンを考える場合の確信の深さは、もし彼らが、神の意志が「洞察しうる」ことに深刻な疑いをいだいたとするならば、まったく消えうせてしまふだろう。これと関連して、革命型セクトにおいては、「神性ととの直接的な関係の感情がほとんどみられない」⁽¹²⁾ というウィルソンの見解は、エホバの証人派が考えているエホバとの関係に対して誤まった印象を与える。というのは、彼らは、疑いもなく、個人的祈りによって神と直接に交流でき、かつ集団のレヴェルでは、神が直接にものみの塔聖書冊子協会の方針をみちびいていると信じているからである。

ウィルソンの革命型セクトの典型的なイデオロギーと神学の記述からのこうした逸脱は、第三番目の逸脱、即ち構造論・展開における逸脱に比較すればとるにたりないことである。この問題は充分に取り扱われるべきものであり、また、他のところでも詳細に吟味されてきたが、⁽¹³⁾しかし、現在の論点に関連する限りで要約的に概略することは可能である。ウィルソンは、革命型セクトは二種類の展開をたどる傾向があると言っている。すなわち(a)国家の権威に対する明白な闘争の方向と(b)受動性と内向性の増大の方向という二つの方向への展開である。また、展開の後者のコースは、「良く保護され」そして「その内輪での補充を維持する都合のよい機会をもっている」⁽¹⁴⁾セクトの特徴であるといわれている。明らかにエホバの証人派は、これからの特徴を示すセクトのカテゴリーの中にはいる。しかし、私は、あるメカニズムの作用によって、この特定のセクトが、上に概略した展開のコースのどちらか一方をたどることができなかったと考えている。現在の目的にとって特に興味深いのは、ものみの塔の運動が、革命型セクトの予想される展開のパターンから逸れる原因となったいくつかのメカニズムは、明らかに他の類型のセクトの特徴であるということである。例えば、「真理の展開」(developing truth)という概念は、ものみの塔の指導者たちが、自分たちが全く独占的に真理を保持しているという主張をあやうくすることなく、そのイデオロギーと、組織的及び状況的必要性との間の調整を行うのに便利なイデオロギー的趣向のひとつである。しかし、この趣向は、それが福音主義の活動的プログラムと関連のない内省型セクトの類型に、より一般的に見いだされる。また、ものみの塔の思想と活動の支配的志向である福音主義と新しい会員の補充は、通常、救世軍やホーリネス運動のような回心型集団の特徴なのである。

ものみの塔の組織面についていえば、それは、多分、チャーチ類型の宗教集団に最もよく似ている。しかしさらに注目すべきことは、権威の配分のあり方が功利的世俗組織に類似しているということである。結局、「革命型」とい

うタイトルは、エホバの証人派の集合的イデオロギーのいくつかの形式的な側面を映し出すにすぎず、それは、その主要なイデオロギー的方向、また成員の人生観を映し出すものではありえないと考えられる。実際、エホバの証人派の信者の中心的関心事は、千年王国の到来がまぢかに迫っているということではない。それらは、聖書の枠組の中で過去の出来事を理解するという主要な関心事にくらべれば第二義的な関心にとどまり、この点からして、革命型というタイトルは誤解を招くものであろう。E・T・クラークによる宗教的セクトの分類も、イギリスのエホバの証人派を組みこむことに成功していない点で、ウィルソンのものと同様である。とくにイギリスのエホバの証人派に関する限り、セクトについて理論化する場合のいくつかの障害をさけるための方法は、私の目的にとって十分に満足のゆくものではない。

宗教集団についての未だ形をなさない資料の塊を、適当な類型や分類項に整理し、エホバの証人派の研究者の必要を満足しうるような試みがほかに存在するだろうか。J・ミルトン・インガー⁽¹⁶⁾は、セクトを、「望ましくない状況」に対するセクトの反応を基礎として、逃避型、容認型、攻撃型の三類型に区分けしている。これは、はっきりと、複合的な反応を組みこみうるものがめざされているという長所をもっている。実際、エホバの証人派は、それぞれ異なる程度で、三つのすべての類型の性格を示している。しかし、まさにそのために、インガーの類型論は、望ましくない状況に対する反応の諸類型に伴って生ずる他の諸特徴の予知をもたらないのである。クラークやウィルソンと同様に、インガーは、宗教的セクトに対する豊富な資料を整理する便宜的な手段を工夫した。しかしそのために、それは、説明を可能ならしめる類型論であるよりも、むしろ純粋に記述的な分類論と類似することになってしまった。これらとはちがって、宗教的セクトを類型化し、そしてそれによって、その説明を円滑におこなうという課題にアプローチする際の一層見込みのある方法と思われるものが、アラン・エイスターとオーエン・デントによって、別個

に素描されている。エイスターは、次のような方法を示唆している。

「現在、「セクト」や「チャーチ」とされている多次元的な集成体を、それらを構成する変数や属性へと解析すること、次いで、歴史上のさまざまな運動や組織において、同時に出現したり、その他の仕方に関係をもつような例に注目し、はっきりとそうした例に基づいて様々な性質の組み合わせの可能性を明らかにし、経験的な論拠をもつ特性群を構成することである。」⁽¹⁹⁾

エイスターの貢献の重要性は、彼が、理念型 (ideal-types) から経験的類型 (empirical-types) への移行を指示していることにある。もちろん、両方の類型構成は、想像力による工夫の才と幅広く経験的資料に通じているということのいづれをも、異なった比率において要求しているにすぎないことを見逃すべきではない。したがって、仮に多次元の経験的類型に含まれているすべての特性が、ひとつの確定できるパターンでそろって変化することを示すことができるとするならば、その類型をしいて多次元的であると主張する理由は存在しないわけである。

ひとつの経験的類型、あるいは下位類型を作る上での実際のメカニズムは、オーエン・デントによって一層厳密に検討されている。そしてそれは、基本的には、彼が類型構成の「量的経験主義者」のアプローチと呼ぶもので解決されている。もっとも精巧な形のひとつにおいて、このアプローチは次のように定式化されている。「あらゆる重要な属性を定め、あらゆる連続的変数を両極を結ぶ線に取り、多次元的な属性空間を構成し、この空間の各々の区画をひとつの類型として名づける。」彼によれば、このアプローチは、ついに、セクトの諸特徴が連続的な複合的変数としてあらわされる要素分析の一形態に到り、その目的は、個々の例を「類型体系のどれかひとつに入れることではなく、相互に直交するいくつかの次元」⁽²¹⁾ 位置づけることにある。このテクニクを、宗教集団の研究に対して採用する場合に含まれる問題は少なくない。また、その正確さの増大の見返りとして、研究がつまらぬ些事に関わるもの

になるという危険が待ち構えている。

さて、以上のように述べたからといって、宗教的セクトを構成する諸属性が明らかかなパターンをなし、そろって変化する仕方を正確に捉える努力を重ねても、セクトの典型的な構造や動態についての知識を改善することができないということではない。しかし一方、宗教集団の類型をとりまく使いなれた概念を放棄し、すべての宗教集団の特に経験的側面に比較的狭く焦点を絞るという方法は、セクトの構造と動態を一層よく理解するのに役立つであろう。多分そうした研究の成果は、古い概念の改訂と、我々の思考のカテゴリーを新しい形態へと組みかえる必要性を明らかにするであろう。この見込みは、すでに部分的には、J・K・ベンソンとJ・H・ドーセットによる宗教集団の諸類型を組織として再考するという先駆的アプローチによって実現されている。⁽²²⁾ 組織の概念を四つの次元（官僚化、専門化、世俗化、統合）に解析することによって、彼らは、宗教集団の「内的論理」と外的力に対するその反応に関する基本的命題を生み出すことができた。すなわち、この命題から、彼らは、宗教集団の主たる次元と状況との複雑な相互関係に関して、経験的研究によって検証できる多くの仮説をひきだしたのである。この枠組のおもな長所は次のようなものである。(a)窮屈なチャーチセクトの伝統的概念の境界を越えていること。(b)宗教組織の研究を、非宗教的分野での理論と研究へと結びつけること。(c)明確な仮説の公式化は、比較研究に役立つであろうことなどである。私の意見では、この種のアプローチは、⁽²³⁾ 宗教集団の組織の展開のいくつかのパターンを説明するのに最も有効なものであり、特に、ものみの塔の運動の組織の歴史と現在の構造の分析に非常に都合がよいと思われる。

要約しよう。論理的分類や理念型化による宗教的セクトの概念化や定義の問題をめぐる既存の枠組は、多大な量の経験的事実を、いくつかの比較的秩序をもった理解しうるパターンにまとめる上でひとつの大きな価値をもっている。しかし、伝統的パターンのそれぞれの内部での（諸属性の）運動や、パターン相互の相違の微妙な陰影を説明す

る課題には、類型論的アプローチの境をとりはずしたり、個々の次元の変化に狭く焦点をしぼることの方が一層役に立つであろう。⁽²⁴⁾ イギリスのエホバの証人派の研究への適用によって明らかにされた限りでは、後者のアプローチは、これまでの類型論的な定式において認められてこなかったいわゆるセクトの諸側面を明らかにし、それらの公式が、未開拓領域での単なる道しるべ以上の価値をもつか否かを疑わせるものである。

四 見落されてきた加入の問題

私は、これまで、宗教的セクトの理解を円滑にするための様々な試みを概観してきたが、それは、ほとんど否定的であったように思えるかもしれない。しかし、そのいずれもが、全くのみの塔運動の研究者の手だすけとならないということを示唆しようというのではない。それどころか反対に、クラーク、ウィルソン、インガーの類型化に対してエホバの証人派を位置づけ、それによって、彼らの相違点を明らかにすることは、しばしば有益なことである。しかしながら、既存の類型構成は、ある重要な点ですべて不十分なのである。すなわち、そのいずれもが、なぜ人々がひとつの特定のセクトに参加するのかという疑問に答えるのに役立たないからである。(これまでの類型の)方向は、きまってセクト的現象の全領域をきわめて一般的な仕方では整理するか、あるいは、組織的、教義的、倫理的特徴の集合の類型に焦点をあわせるかであった。私はこれからこの不充分さを是正し、宗教的セクトへの加入の様式を研究するためのひとつの方法について詳細に議論することにする。

私は、以下の提案が、現在「チャーチ」「セクト」「デノミネーション」そして「カルト」と考えられている諸集団に、等しく適用しうるかどうかについてはふれたい。しかしながら、いわゆるセクトの分野に限っていえ

ば、一定数の加入の理論が（暗黙の内とはいえ）利用されていることは明らかである。したがって、私の意図は、単にそれを一層明確かつ体系的にすることにある。加入に関する理論が「セクト」という言葉の既存の使用法に内包されているという事実は、私が、この論文の冒頭で嘆じた概念と定義の幅の広さのひとつの原因ともなっている。

「内包された理論」(encapsulated theory)といういい方で私が考えているものを、手短かに説明しよう。「セクト」という言葉の概念をめぐる混乱をもやにたとえるならば、そのもやの彼方から、若干の共通の考え方―人間の動機を支配する基本的原理についてなれば公式化された観念をあらわしている考え方―がぼんやりと浮びあがってくる。換言すればなんにんかの社会学者による「セクト」という概念の定義づけには、同時に、なぜ人々がセクトに参加するのかを（他の事柄とともに）説明するひとつの潜在的な理論が含まれているのである。理論的仮定を内包させてしまったため、すでに隠されていた説明が確認されるにすぎないということがたびたび生ずる。なぜなら、定義によって選び出される証拠は、内包された仮定を確認するものばかりになってしまふからである。例えば、宗教は、剝奪感(deprivation)と欲求不満に対して人々に補償の機能を果たすと考えている社会学者は、「セクト」という言葉を、剝奪感や欲求不満をもつ人々から構成されている集団だけを示すような具合に定義しがちである。したがってセクトの機能についての如何なる仮説も、挫かれることはありえない。なぜなら、理論的仮定と使用された定義との間に論理的なつながりがあるからである。結局、宗教的セクトへの加入に対する説明の種子は、「セクト」のいくつかの定義自体に含まれているのである。⁽²⁵⁾

言外の理論的仮定が、概念形成及び経験的研究における概念の使用の中に組みこまれているために、さらに、研究の一般的方法もまたアプリアリに決定されてしまうことになる。セクト的イデオロギーに対して補償的機能を仮定することから出発する社会学者は、この場合もまた、大部分、ある種の「方法論上の目かくし」をすることになる。す

なわち、彼らが言う、補償的機能と関係をもたない宗教的セクトの特徴を検討することができなくなってしまうのである。大ざっぱに言って、理論的枠組は、研究の方法と範囲に厳しい制限をもうけるものである。このことは、仮に理論的枠組が明確に表現されていれば、それ自体で特に深刻な問題となるわけではない。しかし、もしそれが明確にされなければ、研究方法に対して本来そうであるべきである以上に、好都合な研究成果がもたらされることとなる。

したがって、仮に社会学者が様々に定義するような「宗教的セクト」という概念の背後にある理論的枠組の中に、いくつかの基本的パターンを見きわめることができるとするならば、それは、ひとつの特定のセクトに対する研究にとって、これまで多くのいわゆるセクトについてなされてきた経験的命題群よりも、より一層実り多い出発点となるであろう。理論的枠組から出発することによって、「セクト」の定義の多様性の問題を暫定的に回避することができ、特定の方法論上の伝統から生ずる目かくし効果を、かなりの部分避けることができる。そしてまた、概念の伝統的構成の枠を越えた問いを提起する自由が得られ、単に、他のセクトの記述との類似や相違に注目することにとどまらず、仮説の検証をこころみることができるのである。

最後に、私のこれまでの判断——経験的命題よりも、むしろ理論的方向性に焦点をあわせること——の極めて重要な根拠は、まず、チャーチ・セクトの区分を括弧にいれることによって、エホバの証人派の研究成果を他の宗教集団のそれと一層都合よく比較できるということである。基本的概念に対する批判的考察は、どのような科学的手続きにおいても絶えず健全であり、またしばしば有益なものである。このことは、「チャーチ」と「セクト」の概念が、その本来の意味を与えられた社会的文化的文脈にもはやあてはまらない現在の場合、特にそうなのである。教会が多く、ヨーロッパの諸民族の生活のかなりの部分に影響を与えることができ、教会法が依然として効力のある法的な力で

あつた時代、また教会の指導者たちが、国家及び国際的な場面で重要な役割をはたし、教会の富が、多くのヨーロッパの国家の経済的源泉の一部を構成し、教会の教義が、宗教的信念をほとんど独占していた時代においては、異議を申し立てている宗教集団を、ひとつの独立しきわめてきわだった類型の宗教組織として取り扱うことは、明らかに理由のあることであつた。しかし、今日のイギリスにおいて、明確な区別ができるかどうかは疑問である。なぜなら、(トレルチの意味において)チャーチ類型を代表するものが、もはや存在しないからである。イギリスの制度の構造及びその相互間の関係のパターンの全面的変動が、かつてのチャーチ類型の宗教的組織に属していた権力と権威を崩し去つたのである。

五 理論的方向性

分析の目的のために、私は、内包された理論上の方向性の多様性を三つの項目に類別した。

- 一、欲求不満／補償
- 二、世界観の構成
- 三、社会統合

これらの方向性と関連した仮説に目を通す前に、それぞれの方向性の範囲について二、三述べておきたい。

欲求不満／補償

この方向性における基本的仮定は、当事者の(絶対的であれ相対的であれ)剝奪感や欲求不満の感覚が、彼に、それらの除去あるいはその補償の追求を動機づけるのに役立っているということである。

「正当な補償を期待し予期することは、：地球上のどこにも最も広がっている大衆信仰の形態なのである。」⁽²⁶⁾

「千年王国の思想は、セクトのメンバーの疲弊し望みのない生存への補償として考えられてきた。」⁽²⁷⁾

「セクト的なアイデンティティは、アメリカ人の生活の主要なエートスである中産階級のアイデンティティに対するひとつの根元的な抗議である。」⁽²⁸⁾

世界観の構成

今日、おもにピーター・バーガー⁽²⁹⁾の著作と結びつけられる考え方に、人間の思想と行動の根底には、社会的相互交渉を通じて、現実を妥当性あるかたちに構成するという「人間学的必然性」があるとするものがある。この考え方によれば、人間の文化は、世界観の構成、破壊、そして再構成という継続的なプロセスという観点から理解することができる。宗教的思想と制度は、世界観に対して、「人間の歴史的努力より以上に力のある源泉から由来する安定性」⁽³⁰⁾を与える限りにおいて、上記のプロセス内で基本的な役割を果たすと考えられる。したがって、バーガーは、宗教は社会制度に「究極的に有効な存在論的地位を与えること、すなわち、それらをひとつの神聖かつ宗教的な準拠枠に位置づけることによって」⁽³¹⁾正当化の機能をはたすと主張する。次のような発言は、この一般的アプローチの代表例として受けとることができる。

「宗教は意味の問題に解答をあたえようとする。それは、毎日の生活体験に直接関わる目の前の経験的な世界を超越する深い存在への展望にもとづいて、ひとつの心に信仰と根本的な行動の指針を示すことによって……社会秩序のなかの各種の規範に、神聖な意味づけをあたえていくのである。」⁽³²⁾

社会統合

宗教が、究極的リアリティの観念を与える機能を果たすという仮定に極めて密接に関連しているのが、そのような

観念を学習し、内面化するためには、社会集団における満足のゆく統合がまずなされなければならないとする考え方である。この観点においては、当事者と（彼にとって）重要な社会集団との関係の変化は、彼の世界観の変化をもたらすと考えられる。同様に、仮に他の集団との関係が徹底的な変化をこうむった場合、ある集団全体は、究極的リアリティの異なった観点を追求するであろう。このアプローチのひとつの適当な説明は、レナート・ポブレートの次のような主張である。

「セクトの形成の要因は、おもに社会的であるひとつの現象に求められる。すなわち、アノミー状況からのひとつの飛躍であり、より一層積極的にいえば、他の場所では発見できない共同体の精神の追求という現象である。」⁽³³⁾

明らかに、この三つの理論的方向性は、かなり重複を示している。そして、分析的目的を除けば、それらが実際に分離していると考える理由はない。私は、次の二つの目的のためにそれらを区別した。すなわち、(a) 検証しうる仮説をひきだすのを容易にするために、そして(b) 宗教的セクトを研究するほとんどの学生が、セクト的現象を説明する定義をくみだてる場合に、三つの方向性のうち少なくともひとつを強調するという事実⁽³⁴⁾に注意を喚起するためであった。同様に、以下の仮説の選択も、現在の理論的思考の主要な要素を反映した検証可能な命題が必要であるという事態にもとづくところが大きい。最後に、以下の仮説は、宗教集団への加入と社会的諸要因との関係にのみ関わるものであることを強調しなければならない。

六 宗教集団への加入に関する仮説

欲求不満／補償

一、一 宗教集団への加入は、特権を持たない人々の、社会における財産の不平等な分配に対する抗議の欲求の関数である。⁽³⁴⁾

一、二 ある社会における経済的社会的不安の程度と宗教的セクトの会員数の発展との間には、正の関係が存在する。

一、三 宗教的セクトへの関心は、当事者の総体的な社会的地位の異なった諸次元における序列の自覚相互の間の不一致の程度に直接的に相関して変化する。⁽³⁵⁾

一、四 セクトは、低い社会的地位にある人々を補償するために、高い社会的地位を提供する。⁽³⁶⁾

一、五 個人が、他人に比べて経済的、社会的、心理的、肉体的、倫理的性格において剝奪されていると感ずることが多ければ多い程、一層、彼はある宗教的セクトに加入する傾向が強し。⁽³⁷⁾

世界観の構成

二、一 個人が、道徳的規範についての混乱を深刻に感じていればいる程、一層、積極的に伝道者の援助の申し出に反応しやすい。

二、二 個人の妥当性の構造 (plausibility structure) における変化は、新しい世界観の受容に先立つ。

二、三 セクトのメンバーの社会関係が、セクトのメンバーに限定されていなければいる程、一層、彼はセクトの成員

としてとどまる傾向がある。

二、四 当人の社会階級の地位が低ければ低い程、過激な政治的宗教的見解を採用する傾向が強い。⁽³⁸⁾

社会統合

三、一 ある人が、様々な社会集団と広範囲なつながりをもつことが少なければ少ない程、一層、宗教的セクトに参加する傾向がある。

三、二 大規模な社会変動の速度が早ければ早い程、人々が宗教的セクトに参加する可能性が増大する。

三、三 ある人が、その社会環境を拒否すればする程、一層、宗教的セクトに参加する傾向がある。

三、四 ある人が、暖かく愛情豊かな第一次集団へと統合されたいと感じれば感じる程、宗教的セクトに参加する傾向が強まる。

七 イギリスにおける、ものみの塔運動への加入

イギリスのエホバの証人派への参与調査と非無作為サンプルに対する調査票による最近の研究は、三つの理論的方
向性の価値を明らかにするうえで、きわめて興味深い調査結果をうみだした。どのような要素が、セクトに参加する
プロセスに因果関係をもつか見出すために、上記の仮説の各々が検証されたが、そのいくつかに対しては、操作上の
問題から適切に検証することができなかった。それにもかかわらず、調査結果は、全体として、ものみの塔運動への
加入を説明する場合の、それぞれの方向性をもつ適切性のちがいをほぼ明らかにした。紙面の都合上、ここでは、た
だそれぞれの仮説の有効性にのみ狭く限定して、きわめて簡単にその調査結果を要約したい。

大きっぱにあって、欲求不満 \parallel 補償の方向性の諸仮説については、明確な確証が得られなかった。すなわち、相対的あるいは絶対的剝奪感(どのような種類であれ)とエホバの証人派のメンバーとなる動機との間に、明確な関連は存在しなかった。また地位相互の不一致の自覚や社会における経済的、社会的不安の程度、あるいは地位の低さ等も、ものみの塔運動への加入と深く関連をもたなかった。もちろん公平を期するためにつけ加えれば、現在の調査結果を推定以上のものにするためには、いくつかの仮説をさらに検証してゆくことが絶対に欠くことのできないことである。⁽³⁹⁾

一方、世界観の構成及び社会統合の二つの理論的・方向性の仮説は、確証されたといつてよい証拠が少なくない。道徳的規範についての混乱、重要な妥当性の構造における変化、そしてエホバの証人派の活動家との頻繁な個人的接触は、明らかに、人々がものみの塔運動に参加する動機を中心をなしている。同様に、人々が自発的な集まりや職業的集団に十分に参加していない場合、それは、ものみの塔の活動家からの援助の申し出によることで反応する傾向と関連しているという観点も、かなりの程度確証された。しかしながら、これらの調査結果以上により一層意義深いのは、エホバの証人派になる素因は潜在的要素にすぎず、ほとんどすべての場合、セクトのメンバーの個人的介入による活性化が必要であったということである。個人的接触のほぼ半分は、戸別訪問の伝道活動によるものであり、残りの半分は、すでにものみの塔に加入している家族の仲介によるものである。したがって、イギリスのエホバの証人派内で、自ら進んでこの運動と接触をもったといえるものは、おそらくごくわずかであるといわねばならない。これらの結果が示しているのは、エホバの証人派に加入するプロセスを理解するためには、私が上で概観した理論的方向性だけでなく、伝道者の説得活動の有効性に焦点をしばった相互交渉主義インタクトネシヤム的な視角を補う必要があるということである。ものみの塔の信仰への回心のプロセスにとって、伝道者と潜在的回心者との相互交渉の性格は、この運動を説明

するために一般的に使用されてきた諸要因に劣らず重要なものである。

八 結 語

社会学者が、「セクト」という言葉にきわめて多様な定義を使用し、またそれを非常に異なった仕方でも理解しているという事実は、この知的分野における知識の発展にとって重大な意味をもっている。その問題を解決するひとつの道は、その言葉を非常に幅広く定義し、それによって含まれるものを、いくつかの群に下位分類することである。しかし、この手続きは、エホバの証人派に適合する枠組の構成にまだ成功していない。のみならず、既存の類型論と分類論は、イデオロギー的パターンと組織的パターンに関心を集中しており、なぜ人々がセクトに参加するのかを説明する課題を無視している。定義の多様性の問題と類型論の焦点の狭さという問題を解決するために、私は、「セクト」という言葉の使用法に内包されている主要な三つの理論的方向性を取りだし、次いで、それから検証しうるいくつかの仮説を引き出した。イギリスにおけるエホバの証人派に対する経験的研究は、ものみの塔運動への加入を試験的に説明するものとしていくつかの仮説の有効性を確認した。しかし、また同様にそれは、全く新しいパースペクティブから回心を研究する必要性を明らかにしたのである。

註

(1) ウェーバーにとって、「セクト」という総称的な言葉は、「セクト的精神」が近代文化にもっていた重要な文化的意義」と関連していた。

Methodology of the Social Sciences, reprinted in M. Brodbeck, ed., *Readings in the Philosophy of the Social*

- Sciences, Macmillan, New York, 1968, p. 500.
- (2) 世の The Social Sources of Denominationalism, 1st, ed. 1929, reprinted by World Publishing Co., Meridian Books, Cleveland and New York, 1957,
- (3) Ibid., p. 25.
- (4) E. T. Clark, *The Small Sects in America*, Abingdon Press, New York, 1948.
- (5) B. R. Wilson, "An analysis of sect development," *American Sociological Review*, 24, 1959, pp. 3—15; **de Sociologie Religieuse*, Rome, 1969, pp. 29—56.
- (6) Ibid., 1969, p. 49.
- (7) Ibid., p. 32.
- (8) B. R. Wilson, "A typology of sects" in R. Robertson, ed., *The Sociology of Religion, Selected Readings*, Penguin Modern Sociology Readings, Penguin Books, London, 1969, p. 365.
- (9) Ibid.
- (10) Ibid.
- (11) Ibid., p. 366.
- (12) Ibid.
- (13) J. A. Beckford, *The Trumpet of Prophecy: A Sociological Study of Jehovah's Witnesses*, Blackwell, Oxford, 1975.
- (14) B. R. Wilson, in R. Robertson, ed., op. cit., p. 373.
- (15) 宗教の類型分析を参照。J. A. Beckford, "The embryonic stage of a religious sects development," *A Sociological Year book of Religion in Britain*, no. 5, ed., M. Hill, S. C. M. Press, London, 1972, pp. 11—32.
- (16) J. M. Yinger, *The Scientific Study of Religion*, Macmillan, New York, 1970, pp. 252—281.
- (17) A. W. Eister, "Towards a radical critique of church-sect typologising" *Journal for the Scientific Study of Religion*, 6, 1, Spring 1967, pp. 85—90.

- (18) O. Dent, "Church' sect typologies in the description of religious groups," *Australian and New Zealand Journal of Sociology*, 6, 1, April 1970, pp. 10—27.
- (19) A. Eister, op. cit., p. 86.
- (20) O. Dent, op. cit., p. 15.
- (21) *Ibid.*, pp. 12—13.
- (22) J. K. Benson and J. H. Dorsett, "Towards a theory of religious organisation," *Journal for the Scientific Study of Religion*, 10, 2, Summer 1971, pp. 138—151.
- (23) しかしながら、私は、メンソンとウェーセットが、宗教集団の研究に組織としてアプローチする際の次元の選択の仕方を必ずしも是認するものではない。諸次元に対する彼らの選択は、かたよっているのみならず、意味と操作化の諸問題を含んでいる。
- (24) これは、次の論文によって組織の諸次元に関して試みられている。J. A. Beckford, "Two contrasting types of Sectarian Organization" in R. Wallis, ed., *Sectarianism*, Peter Owen, London, 1975.
- (25) 概念の定義と研究の方法における言外のさしてその基礎にある理論的仮定の影響は、最近 A・M・ローズによって明らかにされている。"The relation of theory and method" in L. Gross, ed., *Sociological Theory: Inquiries and Paradigms*, Harper & Row, New York, 1967; 207—219; また A. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, Heinemann, London, 1971.
- (26) M. Weber, *The Sociology of Religion*, trans. E. Fischhoff, Social Science Paperbacks, 1965, p. 108.
- (27) A. Kiev, "Psychotherapeutic aspects of Pentecostal sects among West Indian immigrants to England," *British Journal of Sociology*, 15, 2, 1964, p. 129.
- (28) G. Winter, *The Suburban Captivity of the Churches*, Doubleday and Co., New York, 1961, pp. 120—121.
- (29) 持田 "The social Reality of Religion," Faber and Faber, London, 1969.
- (30) *Ibid.*, pp. 25—26.
- (31) *Ibid.*, p. 33.
- (32) T. O' Dea, *The Sociology of Religion*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1966, pp. 6—7. (宗像藏記)

『宗教社会学』至誠堂、一九六八年、(十二頁)

- (33) R. Poblete, "A sociological approach to the sects," *Social Compass*, 1, 5-6, 1960, p. 399.
- (34) この仮説は、次のものから採用された。G. Schwartz, *Sect Ideologies and Social Status*, University of Chicago Press, 1970.
- (35) この種の仮説には、次のような詳細な考察がある。N. J. Demerath III, *Social Class in American Protestantism*, Rand, McNally & Co., Illinois, 1965.
- (36) N. J. Demerath III and P. E. Hammond, *Religion in Social Context*, Random House Inc., New York, 1969, p. 157.
- (37) これは、次のものから採り出されたものである。C. Y. Glock, "The role of religious groups" in R. Lee and M. Marty, eds., *Religion and Social Conflict*, Oxford University Press, 1964, pp. 24-36.
- (38) Cf. S. M. Lipset, *Political Man*, Mercury Books, London, 1963, pp. 106-108.
- (39) カナダにおける保守的教会への補充に影響を与えた諸要因に対する最近の研究は、「同様」に「創獲説」が驚くほど小さな役割しか果たさなかったことを示している。以下参照。R. W. Bibby and M. B. Brinkeroff, "Sources of religious involvement: issues for future empirical investigation," *Review of Religious Research*, 15, 2, 1974: 71-79.

(田中弘訳)

〈訳者付記〉

本稿は、本年春、来日した著者の意向により訳出されたものであり、原題及び掲載誌は、「New Wine in New Bottles: a Departure from Church-Sect-Conceptualization」*Social Compass*, XXIII, Jan 1976, である。

書評と紹介

井門 富二夫編

『講座宗教学第三巻』秩序への挑戦

東京大学出版会 昭和五年 三三二頁

西山 茂

本書は、『講座宗教学』全五巻のうち、宗教学会的な分野を取り扱った巻であり、その巻題は、編者の井門富二夫氏により「秩序への挑戦」と名づけられている。こうした巻題のつけ方は、これまで、どちらかというと「秩序維持」の機能を主に果たしてきた宗教が、現代的状況のもとで著しく「内心倫理化」したため、「これまで秘め隠してきた『秩序への挑戦』の機能の方を、よりつよく發揮するようになってきた」(iii夏)とする編者の現代宗教理解に由来している。とはいえ、本書は、編者によって挑戦機能を強めているとされている現代宗教のみを取り扱っているわけではなく、むしろ維持機能を主に果たしているとされる「制度としての宗教」をも取り扱っている。こうした意味で、はたして「秩序への挑戦」が本書の巻題として最適であったか否かという点に若干の問題もあろうが、いずれにせよ、かつて『神殺しの時代』を著わした編者の選好

にみあったタイトルであることには疑問の余地はない。

本書の章構成および執筆分担は、次の通りである。

序章 秩序への挑戦(井門富二夫)

第一章 現代社会と宗教(井門富二夫)

第二章 制度としての宗教(伊藤幹治)

第三章 教団としての宗教(赤池憲治)

第四章 運動としての宗教(藤井正雄)

「まえがき」によれば、本書の目的は、「宗教社会学的な」分野の理論や課題の現代的展開を紹介すること(i頁)にあり、この目的に沿って、序章ならびに第一章では、宗教の定義や宗教と社会変動との関連、あるいは挑戦機能を強められているとされる現代宗教の多元的展開状況などに関する一般的考察がなされ、これに対して第二章以下では、宗教現象を「制度」・「組織」・「運動」のような社会学的な概念領域に分解し、それぞれ領域毎に宗教現象の各論的な考察がなされている。そして、これらの各論文の底に流れている「共通の理解」として、編者は、①「宗教」の「社会」に対する本来の機能は何であるかと尋ねる態度と、②『神なき時代』といわれる現代において宗教の役割は何かという問い、の二つをあげている。

序章(井門論文)では、まず「宗教社会学が対象とする『宗教』と『社会』、ならびにその両者の相互関係」(二頁)が考察される。筆者によれば「『社会』は、人間が生きてゆくうえの……道具として創出された典型的人間関係」(七頁)であるのに対して、「宗教は、社会とは異なり……〔その社会によって

創られた」第二次的産物」(八頁)であり、「社会」や「個人」にとって究極の意味を付与する文化的要素……あるいはさまざまな社会制度に対して中心づけの価値を与える」(一〇頁)機能をもつものであるという。次に筆者は、現代における「有意性構造(人々の行為にごく一般的な行為目的を誘発させうる、論理的かつ評価的な首尾一貫性)」(一一頁)としての宗教の衰退と拡散、および、その帰結としての人々の「視座の喪失」、「不安」、「淋しさ」、「役割への自信のなさ」にふれ、結局のところ、人間は、こうした状態には耐えられず、またぞろ新しい筋書(宇宙観の枠組)模索を迫られ、その結果「拡散した筋書を自分なりに読みとろうとする」(一五頁)非制度的な新しい「宗教」をつくり出すのであり、その意味で、世俗化が進んで「表面的にはいかにも非宗教化の経過が進んでいるように見え」(二四頁)る現代社会においても、なお、宗教は、その普遍的な機能を果たし続けていると結ぶ。

第一章(井門論文)において筆者は、まず第一節「宗教の定義」で宗教を超文化的な現象として規定する中村広治郎の見解を神学もしくは宗教哲学的規定として斥け、宗教はあくまで文化の一部であるとする「科学的」立場から、岸本英夫やインガー(Yinger, J. M.)のものを中心にブロッカー(Blocker, G.)、ピーコック(Peacock, J. L.)、ギッツ(Gertz, C.)らの宗教の定義が紹介され、検討されている。また、ここでは、「人間体験の全体をむこうにつきぬけてそれをふりかえてみる試みを行ないつつ、人間体験のそれぞれの要素に意味を与えようとす

る行為」(四三頁)という、自己超越の要素を重んじた筆者自身の宗教規定も紹介されている。

第二節「宗教と社会変動」では、パーソンズの行為理論による「社会変動」の説明がなされ、次いで社会変動が宗教との関連で次のように規定される。すなわち、それは「共同体的社会(Communal Society)から……協同的社会(Associational Society)への動きに沿うて生じる、宗教機能の、社会そのものの働きかけすなわち『その公的な働き方』から、個人に読みとられて彼の内から個人の行為そのものに働きかける『私的な働き方』が主となる方向への動き」(五六頁)、つまり「内心倫理化」にほかならないと。そして、筆者は、さらに、古代から現代にいたる諸「宗教の歴史的展開」過程は、宗教そのものの絶えざるイデー化・普遍化、すなわち「内心倫理化」の過程であり、現代日本の宗教状況も、その例外ではないとする。

第三節「現代社会と宗教」では、現代社会における宗教は、それ自体、文化体系・社会体系・パーソナリティ体系などの行為の下位体系に照応して機能分化しており、現代人は、そこに成立してくる文化宗教・制度宗教・組織宗教・個人宗教を、時と場合に応じて使い分けているのであり、そこに、現代における「宗教的機能の多面的様相」がみられるとされる。そして、このように考えるならば、「現代社会における宗教の機能を、個人宗教の面ばかりで測定しようとする」(七〇頁)ルックマン(Luckman, Th.)のやり方や、「文化宗教、制度宗教の面に死にゆく機能とみたてて、組織宗教すなわち……セクトの面の

みに、宗教の未来を見出してゆこうという」(七〇頁)ウィルソン(Wilson, B. R.)のやり方は、ともに現代における「宗教的機能の多元的様相」を無視した片手落ちのやり方であると批判する。また、筆者は、このように現代の宗教が多元的に機能分化して個人や社会に働きかけている以上、世俗化を宗教衰退とみる考え方は未だ表面的であり、むしろ「宗教衰退とか、常識的にいう世俗化の尺度は、いつの時代にも存在しない」(七四頁)し、「内心倫理化」の進行によって宗教はますます挑戦機能を強めているとする。しかし、また、筆者は、そうであればこそ、現代においては、秩序づけと挑戦の両機能の調和(シンボリック・バランス)が重要な課題となってくるともいう。

第四節「宗教的コミュニケーション」で筆者は、ベラ(Bellah, R. N.)の編著『新しい宗教意識』でとりあげられている青年文化はもちろんのこと、最近の日本の青少年漫画週刊誌、あるいはビートルズの音楽に「アイデンティティの集合的探索」(O. E. クラップ)を続ける青年たちの志向性のなかに挑戦機能をもとめ、「これを現代宗教とよべない」とすれば、筆者のいう『個人宗教』……は成立しえないことになる」(八九頁)と述べている。これらのことは、「意味を求める動物としての人間が、いかなる社会においても全社会的にコミュニケーションの場を確立させる必要上、何らかの形で宗教もしくは宗教類似現象を生み出してきた」(九二頁)ことを意味しており、こうした意味からも、「筆者は、現在も、これからも、宗教がそのままの地上から姿を消してしまうとは、どうにも思えない」(九四

頁)と結ぶのである。

第二章(伊藤論文)は、まず、「宗教と社会の構造連関」に関する諸説(内容紹介省略)を紹介したあと、レッドフィールド(Redfield, R.)の民俗社会学理論を批判的に継承しつつ、日本の村落社会における宗教と社会変化の連関メカニズムを捉えようとした。その結果、「親族レヴエルの宗教と社会変化のあいだに、連関性が認められ」(一四六頁)で、レッドフィールドの示唆が裏付けられるかたちとなったが、他方では、家族形態や相統形態のような村落の社会構造と直接かわる局面は、変化に抗して相対的な安定を保っていること、また、宗教的な行事事系も、農家の兼業化や脱農家の進行にもかかわらず新旧行事の部分的な入れ替わりによる再編成がおこなわれて継続されていることが判明し、その意味で、筆者は、現実にはレッドフィールドの説ほど単純でないと結んでいる。

第三章(赤池論文)は、ウェーバー(Weber, M.)、トレルチ(Troeltsch, E.)、ニーバー(Niebuhr, H. R.)の宗教社会学界の巨頭たちによって樹立され、今日ではウィルソン(Wilson, B. R.)、マーチン(Martin, D.)、インガー(Yinger, J. M.)、ロバートソン(Robertson, R.)らによって継承発展させられてきたチャーチ・セクト理論を、現代的視点から再検討している。筆者は、まず、教団類型論(チャーチ・セクト理論)の類型化をおこない、次いで、それらのうち、とくにセクトとミスティシズム(またはカルト)を取り上げて詳説するが、最終的にはロバートソンから「組織構造を欠く教団概念」(二〇

一頁)として乏価されつつも、ミスティシズム(カルト)の非組織的・普遍主義的・非道德的な性格のゆえに、それがあらためて注目され、見直されてきているとして、「ミスティシズムの現代的意義」を強調する。

第四卷(藤井論文)は、まず、カタリ派や再洗礼派のようなキリスト教の異端運動、カーゴカルトやゴーストダンスのような白人植民地社会の土着主義運動、そして日本の新宗教運動や既成教団の再編成運動などの、さまざまな宗教運動の事例紹介から始められ、次いで人類学的、社会学的、歴史比較文化的な「宗教運動の系譜とその理論」(内容紹介省略)が取り上げられ、最後に、宗教運動のライフ・サイクルが、ドウソン(Darwin, C. A.)とゲットイス(Geety, W. E.)の四段階(①社会不安、②集合興奮、③形式化、④制度化の各段階)説を用いて説明され、これによって「戦後三十年を経過した日本の新宗教運動の展開は、形式化の段階を経て制度化の段階に入っている」(三二四頁)と診断される。なお、筆者は、本章のなかで、「宗教運動」を「宗教」と「社会」の合成概念とみなし、またその構成要素を集団性・持続性・移行性・目的性の四つとする立場から、それを「社会の転換期に不安・苦悩にあえぐ人びとの欲求に因って出現し、絶えずその様相を変化させながらも、ある一定期間持続的に展開される、救済目的に方向づけられた集合体」(二九五頁)と定義づけている。

さて、全体をみわたしたとき、「[宗教社会学的な]分野の理論や課題の現代的展開を紹介する」という本書の目的は、それ

なりに遂げられているといえる。だが、「まえがき」で編者が述べているように、もし、本書が『講座宗教学』第二巻の巻末のシンポジウムで具体的な形でとりあげられた課題をひきつぐ役割をも負っているとすれば、本書においては、たんに欧米の研究の理論や概念を「紹介する」だけではなく、もつと実際の日本社会の宗教状況を地道にふまえた立論がなされて然るべきであったと考える。例えば、編者の井門氏は、第二巻のシンポジウムで、創価学会と立正佼成会の「あまりにも早い既成化(自己防衛化)」をなげき、「最初から新興宗教集団にはごく少数の例外を除いては、チャレンジの機能はなかった」と断ずる阿部美哉氏の見解を肯定しているにもかかわらず、本書においては、準拠集団としての組織宗教化を含む現代宗教の動向を、総じて「秩序への挑戦機能」の強化として捉えている。こうした矛盾は、実証研究を重視するというよりも最新の宗教社会学理論の紹介を目的とした本書の性格と関係があらう。また、組織宗教化はよいとしても、漫画小説やビートルズの歌(井門)、あるいはマイホーム主義や性行動(ルックマン)などを主題とする個人宗教化の動きが、実際に社会に対して、どれだけ「挑戦の機能」を發揮し、社会変動の原因となることができるかについて、評者は編者ほど楽観的ではない。こうしたことも、編者が、期待概念(本来の機能)としての挑戦機能を重視するあまり、実態を期待の方に強引にひきよせすぎた結果、生起したもののように思われる。

次に、個別論文に逐一批評を加えたいところであるが、限ら

れた紙幅のため、すべてを取り上げるとはむずかしい。そこで、ここでは、本書全体の総論的位置を占め、かつ本書に独特の性格を与えている序章および第一章（井門論文）の基本的モチーフに関してのみ批評をおこなうことにしたい。ここでは、実にさまざまな欧米の研究者の学説と概念が取り上げられてはいるが、基本的なモチーフは、さして複雑ではなく、むしろ単純明快でさえある。すなわち、編者は、前著『神殺しの時代』で提示した二つの命題（①世俗化は必ずしも宗教の衰退を意味しない②内心倫理化、③宗教には「絶えざる自己超越」の傾向があり、それが特定の社会体制や人間の自己肯定・自己維持のためのイデオロギー化すると、「神殺し」をおこなって宗教本来の「挑戦機能」を回復・強化してきたこと④挑戦機能の強化）を、本書においても引き続いて提示しているのであり、他の入り組んだ記述は、この二命題の納得性（Plausibility）強化の道具だてにすぎないことである。

そこで、ここでは、細かな問題はあえて取り上げず、この二命題の背後にあり、それを導き出した編者の諸前提のみを取り上げる。

編者の前提の第一は、キリスト教、なかんずくプロテスタント教をモデルとした宗教観をあげなければならないであろう。これは、ユダヤキリスト教史にみる「神殺し」（数次の「パピロンの虜囚からの解放」の伝統を、「宗教の進化」過程の典型として捉え『神殺しの時代』一〇五―一三〇頁および本書五七―六四頁）たり、宗教を「外側にある聖からのインパクトに

対する信念体系」（一〇頁）と規定したり、また、宗教が制度や組織の拘束から解放されること（内心倫理化）を積極的に評価したりする筆者の姿勢のなかにはつきりとみとめられよう。

次に、編者は、そうしたプロテスタントの観点から「宗教の歴史の展開」を整理して、そこに「宗教の進化」をみとめる。いうまでもなく「進化」の方向は、「内心倫理化」と「秩序への挑戦」機能の強化である。これが第二の前提である。

そして、第三の前提は、第二の前提および、彼の「広い意味での宗教」（一九頁）理解の当然の帰結として、「宗教機能の普遍性」をみとめ、また、宗教の「本来の機能」（ii頁、六五頁）をみとめる編者の立場をあげなければならない。

最後に、これらすべての前提の行きつく先に、編者は、「宗教不滅論」という第四の大前提を設定していることがわかる。

だが、これらの前提は、すべて経験的に検証される事柄というよりも、むしろ、研究者自身の主観的な価値判断と大胆な直感力に依存した事柄であろう。編者は第二巻のシンポジウムで「宗教的な」機能の有効性とか価値が問題になる場合、どうしてもノーマティヴ・サイエンスとしての側面が入ってくる」（二巻二九〇頁）と述べているが、前述した四つの前提も、編者のこうした姿勢と無関係ではあるまい。

こうした意味で、編者の立場は「宗教を全文化・全社会との相関関係においてとらえる、広い意味での宗教社会学」（一八頁）の立場であるには違いないが、そのノーマティヴな側面に注目すれば、むしろ、彼が「宗教的社会学」と呼んで批判する

カトリック宗教社会学者の立場に接近しているのであり、その限りでは、「狭い観点からの宗教社会学」となら変るところのないものとなってしまふ」(三四頁)のである。

しかし、宗教社会学に関する最新の成果が、こうしたかたちで纏められたことは、宗教社会学が、たんに宗教学の領域においてのみならず、社会学の領域においても、その市民権を獲得しつつある証左として、大いに歓迎し、それを喜びとするものである。

藤田 富雄編

『講座宗教学第四卷、秘められた意味』

東京大学出版会 昭和五二年 三三〇頁

木田 理文
吉原 和男

藤田富雄編『講座宗教学第四卷、秘められた意味』（東京大学出版会、昭和五二年）は、革新的で復古的な、両面的特徴を持つ。全体の構成は、第一論文と第三論文が理論と方法を、第二論文と第四論文が神話と言語の事例を扱っている。

第一章・藤田富雄「宗教の意味を求めて——宗教的シンボルによる試み——」は、象徴的思考法により宗教の意味を理解する認識論的試みである。その意図は、世俗化された現代に於い

て、見えなくなった世界を見える構造として再形成する事にある。

多様な意味の世界の中で、日常生活の世界と超越の世界は二つの意味づけられた領域である。前者は論弁的記号で媒介された支配的実在の世界、後者は現示的象徴による根源的実在の世界である。そして日常的自己を非日常的他者で根拠づけるところに宗教の世界が成立する。このシンボルの世界は、対面的関係に基く伝達の可能な共通の意味の世界である。

その宗教的シンボルとは感性的事物であり、超越的な体験を表現し、超越的なものを指示する。また共通のコードを通して、個人や集団に究極的実在や関心を現示し再現する。そしてこのような伝達機能により日常生活が、可能的改変的な範囲を拡大し相互に参与する宗教の場となる。これが包括的な意味づけの体系し宗教的世界観の中で統一的に行われる。

以上の点から、この世界観は二重の構造になっている。第一に宗教世界は人間の主体的意味づけによるリアリティのあるシンボルの世界である。第二に宗教の意味は一定の時空構造と形式を持つ宗教的シンボルにより、指示され表現される自己の生の開示である。この把握は実存理解—象徴形式—生活世界という解釈学的方法に基いている。また論弁（言語）的形式による形而上学（哲学）的世界観へと移行する、一つの重要な宗教的世界観の構造でもある。

この構造は、第一に象徴形式の構造に於いて、特殊な体験に基いた、感性的に把握できる象徴の意義を明確にする。第二に

象徴の伝達機能に関して、象徴の指示、情動機能による対象関係の意味（認知、評価の意味）の意義を明きらかにする。だが、宗教的象徴を知覚されうる対象として再形成する構造原理が明示されていない。また象徴を新しい状況や文脈に転位する事により、それに含意されている意味を主体的に変換する規則の型が明きらかでない。このため多様なコードの共通性に基づく多様な意味の解釈は可能となる。その反面、主体の実存的選択の特殊性に基づく意味の分析と解釈は困難になると思われる。

第三章・宮家準「民俗宗教の象徴分析の方法―秘められた意味を求めて―」は、地域社会の宗教的象徴体系の構造を経験科学的方法論で分析する試みである。その意図は、日本の民俗宗教の陰的な構造を明示的なモデルとして再構成する事にある。

それは三つの過程―象徴の解釈、構造分析、世界観の解明を経て行われる。第一の過程は三つの段階―準備、観察と記述、意味の解釈―を踏む。第一の段階で、研究対象が宗教の二類型（民俗宗教、普遍宗教）、象徴の三側面（宗教儀礼、口頭伝承、宗教芸術）に基づき限定される。第二で、分析対象が意味を持ち、標準化されたものとして設定される。第三で、既存の解釈・説明と現地調査による分析に基づく文化的コードの発見、参与・面接調査と追体験に基づく感覚的コードの形成、意味の再検討が行われ、象徴の意味が確定される。

第二の過程は全体的テーマの設定、構造（統合、範例）分析、構造モデルの析出と展開する。時空などの外的状況に規定

された象徴体系は、一定のテーマを持つドラマとして把握される。次に分節化された構成要素や支配的象徴間の線的配置に基づく換位的な統合規則が分析される。またそれらを範例と対比して隠喩的な連合規則を分析する。ここから二重の対立規則に基づく意味体系の構造モデルが設定される。

第三の過程は世界観の仮説的モデルの設定、内的―外的構造の検証を行う。聖俗理論と象徴的三元論に基づく宗教的世界観のモデルが設定される。その内部構造の各部分が象徴の意味と構造に照らして検証、精緻化される。また外的構造が社会構造と日常生活の人間や時空構造の正常―異常関係に照らして検証される。

以上のような研究方法とその成果から、日本の民俗宗教が自然の法に基づく神と人との間の互酬性という均衡モデルとして示される。このモデルは二元論的分類―形式的構造―思考様式という経験科学（文化人類学、記号学）的方法に基いている。またこれは対峙／仲介、徴なし／徴つき、文化／自然という三つの対立項から成る抽象的構造図式で説明される。

この構造モデルは、第一に、部分から全体へ、統合関係（連辭論）から連合関係（範列論）へと展開された、象徴体系の内部構造を明確にしている。第二に、同一の象徴体系内に於いて、コードの共通性に基づき、感覚表象と内包的意思が象徴のメタ言語機能により変換される事を明示している。

だが、象徴体系から世界観へと展開する象徴の階層構造の、知覚から文化へと至る構成単位と、その上位下位関係が明示さ

れていない。また象徴体系間の対応関係と領域構造、特に分節的な言語象徴と非分節的な視覚象徴との対応が明確でない。このため個別の象徴体系の意味構造を抽象的構造図式として説明するのは可能となる。その反面、象徴とその体系に含意される意味を内的、外的に何度もコード変換する事で構成される、明示的な具体的モデルは不均衡なものになると思われる。

以上見てきたように、第一論文は宗教的実存を解明する解釈者（聞き手）のモデルである。一方、第三論文は宗教的構造を解説しうるテキストのモデルである。それぞれ多様な意味の解釈と説明を可能にしている。問題は、テキストの階層—領域構造と究極の意味の分析にある。このために表現者（話し手）のモデルの導入は不可欠であろう。

また両論文で触れられていないが、近世・近代の世俗化された宗教が示す現世的な宗教的世界観の解明と、宗教を成立させる聖・俗的契機（歴史的形成）の問題に、象徴の理論と方法がどのように適用されるのであろうか。

さて二論文の意義は、第一に宗教学方法論の中核となる統合理論として、機能主義に代わり象徴主義が提唱されている。だが第二に象徴の理論と方法が規範的学問（哲学）と記述的学問（文化人類学）の個々の対象とその意義を再生するに留まっているように見える。宗教学理論の変動が未来を志向する相互媒介的なものになる事を望みたい。

（木田）

* * *

第二章・蘭田稔「残響の彼方」はその副題「神話の宗教学試験」が示すように、神代説話に反映した古代人の宗教的心意および宗教的世界観を象徴解説によって探ろうとする意欲的な試みである。論文の構成は次の様になっている。

序 宗教としての復権

第一節 脱俗の構造

第二節 残響のリズム

第三節 残響の構造（上）——生成と祭式の風景

第四節 残響の構造（下）——再生と祭式の構成

第五節 残響の彼方

（各節の項の紹介は省く）

著者は既発表論文「祝祭と聖犯」〔思想〕一九七五年十一月号）で、祭の祝祭的局面に見い出される「秩序の自己放棄による混沌への回帰」（八一頁）というテーマを指摘している。この同じテーマを「古事記」上巻の前半部の構造分析からも導き出し、そこに古代宗教における教済構造があることを論証している点において、ここに紹介する論文はその統編とも言えよう。

このような題材設定は、神話を対象とする際の著者の一貫した前提と問題意識——歴史ではなくあくまでも伝承としての「古事記」の神代説話は、それが撰録された時代をはるかに遡る古代に生きた神話の残響を伝えているはず——から十分に納

得がいくものである。そして、神話には古代宗教を構成したもう一方の柱である祭式（祭り）と互いに共鳴し合うリズムがある、というのが著者の仮説である。本論文の結論部にあたる第五節の第三項「神話の現実構成」はこれに十分応えたものであると思われる。

従来、神話のモチーフ分析によって、混沌から秩序への方向性が見られることが指摘されていた。しかしながら、著者は、その一方では逆の方向性、すなわち秩序から再び混沌への方向性が、前者と共にサイクルをなしていることを指摘している。そしてこれこそが祭式と共鳴するリズムであり、神話と祭式の共生を支えた秘密であると見る。

ただ、読者として幾分気になる点は別の面に関してである。著者は、神話に反映した古代人の宗教的世界観を決して現代人のそれと断絶したものとではなく、文化的共同主観の現実として捉えることが重要である、と述べている。そうであれば、研究戦略として援用された祭りの構造理論においてすでにこのことがどれだけ実現されているかが問題となってくる。

著者は「脱俗の構造」の根本動機の理解において桜井徳太郎氏の穢ケケ（気）枯レの説に基礎を求め、古代宗教の救済構造を論じている。古代宗教の祭式の現象学的理解を主張するのであれば、「ケの再生のために」凡俗の次元を脱した異次元の存在秩序を構成しなければならぬ」（九〇頁）と分析者の立場から断定する前に、むしろ著者自身がふれているごとく、古代人のアニミズム的世界観の分析を深める中から、ハレの行事とし

ての祭式挙行をなぜに古代人がケの回復・再生をはかる上でリアルなものとしてとらえたか、というその根拠を探ることは重要ではなかったであろうか。

第四章・鈴木範久『ロカミ』の訳語考」では、異なる文化・社会間における宗教の伝播と受容につきまとう根本的問題が取り扱われている。すなわち、中国と日本における、キリスト教の「God」、あるいは「Deus」の訳語選定のいきさつを丹念に調べることを通して、本来、中国にも日本にもない観念であるとされる「万物の創造生」あるいは「人間から超絶した存在」がいかに表象されたかを論じている。

検討の手順は日本、中国におけるローマカトリックの場合、そして中国、日本のプロテスタントの場合となっている。

中国での布教においてキリスト教が直面した問題は偶像崇拜に関してであった。これを一切認めない立場は、やがて典礼問題を引き起し、結局のところ教義上の厳格主義か、そうでなければ布教のための政治的権力との妥協かという二者択一を余義なくされた。これは表現を変えれば、中国においては伝統的に最高存在を表わすための語としてだけでなく、皇帝崇拜をも含意する「上帝」を造物主である「God」などの訳語として採用するか否かの問題であった。

用語問題が切実なものとなるのは一九世紀に入ってプロテスタント各派によって聖書の中国語訳事業が始まってからである。「上帝」、「神」、「天主」などの語が各派によって議論されたが、要するに「God」の概念内容を適切に表象する訳語を諸

教派が一致して付すことは、そのような概念そのものが、元来、中国にはないという理由で不可能であった。

日本におけるプロテスタントによる聖書の翻訳は「神」の語を用いてなされた。これは、訳業が「神」を用いた中国語訳聖書を基礎としてなされたからであった。

著者はここで、日本では聖書の訳業過程において「神」がほとんど抵抗なく採用されたことに注目し、さらに、当時の信者であった知識人達の反応を紹介しながら日本の神概念を検討している。そして、「God」の訳語として「神」が不適當であったことを著者自身の意見として述べている。しかしながら、この部分の論証は、多く二次文献によってなされ、必ずしも説得力あるものではない。

なお、この論文における結論の力点は、文化接触を背景とした宗教伝播における中心観念の表象方法を類型化して示すことに置かれているように思われる。そのため本書に収められた他の論文とは異色のものとなっている。しかし、最後の部分では概念の表象化に関して再確認されるべき指摘がなされている。それは、類似するが厳密には異なる二つの意味内容も、それらが一旦、ある同一用語によって表象されると（例えば「神」、言語の記号としての面が媒介機能を果し、意味の相互浸透作用がある程度まで進展する、という点である。

宗教を一つの象徴体系としてとらえ、宗教が人間にとって持つ意味を問い直すとする試みが本書の統一的課題であった。こうした全体の構成の中で、第二章は言語によって表記された

神話の構造を祭りの構造と対応させて分析することを通して古代世界の宗教的集合表象を探っている。これに対して、第四章は異なる文化間における概念の翻訳化を意味分析の領域で取り扱っている。

これら二つの論文は宗教的世界の表現形態を分析することによって言語使用の背後に秘められた意味を探ったものと言える。

(吉原)

会報

○第一回選挙管理委員会

日時 六月二四日(土) 午後二時

場所 本郷三丁目パーラー・タムラ

出席者 大島清、小口偉一、後藤光一郎、桜井秀雄、田丸徳善、藤田富雄、脇本平也の各氏。

議事 桜井秀雄委員長司会のもとに、日本宗教学会会長選挙、第一次選挙人資格者(当日現在一四一名)について、会則に従い審査、決定した。

○『宗教研究』編集委員会

日時 七月一二日(水) 午後五時半

場所 学士会館本郷分館一号室

出席者 加藤智見、後藤光一郎、芹川博通、藺田稔、山折哲雄の各氏。

議事 『宗教研究』第二三七号、第二三九号の内容について報告及び検討。次いで『宗教研究』における「特集」のあり方について論議した。

○第二回選挙管理委員会

日時 八月五日(土) 午後一時〜三時

場所 学士会館分館七号室

出席者 桜井秀雄、安津素彦、小口偉一、後藤光一郎、竹中信常、田丸徳善、中川秀恭、仁戸田六三郎、藤田富

議題

雄、脇本平也

○昭和五三年度日本宗教学会会長選挙第一次投票開票

投票者数 七五名(投票率五三%)

投票総数 二二五票

有効投票 二二四票

無効投票 一票

白票 六票

開票の結果、次の三氏が第二次投票の会長候補者と決定した。

大島清

柳川哲一

脇本平也

(五十音順)

○第二次投票有権者資格認定について

一〇四九名を一括承認した。ただし慣例により、前年度会費を投票用紙発送日までに納めたことが確認された者については、これを有権者に加えることとなった。

執筆者紹介（執筆順）

ルーベン・L・F・アビト 東京大学博士課程

安斎 伸 上智大学教授

大野 栄人 愛知学院大学常勤講師

山本 春樹 東北大学助手

ジェイムズ・A・ベックフォード ダーハム大学教授

西山 茂 東洋大学常勤講師

木田 理文 慶応義塾大学博士課程

吉原 和男 慶応義塾大学博士課程

THE DEVELOPMENT OF THE BUDDHA-BODY THEORY

Centering on the Rise of the Trikaya

Ruben L. F. Habito

After the passage of the Buddha into Nirvāṇa, Buddhist followers came to be concerned with speculation concerning the mode of his existence, thus giving rise to different Buddha-body theories. Of these, the trikāya (threefold-body) theory is said to mark the theoretical completion of buddhological speculation, but differing interpretations in the various sūtras and commentaries concerning the three bodies invite us to a closer examination of the purport of these texts.

This paper deals with the various elements that led to the rise and development of the trikāya theory, and aims to point out two distinctive trikāya structures which in turn served as the basis for two strains of future buddhological development.

It will first examine how the question concerning the nature or essence of buddhahood (i. e. what makes Buddha a Buddha) was treated by followers. With this question it will go on to examine the rise of the twofold-body theory. Further, it will touch on the notion of dharmakāya as used to express the essence of buddhahood in various sūtras. Then it will consider the various elements that led to the saṃbhoga-kāya concept until it finally became incorporated into the threefold structure. Finally, it will aim to distinguish a dharmakāya-centered threefold theory from a saṃbhoga-kāya centered one, and point out how the latter serves as a theoretical basis for the Buddhology of Pure Land Buddhism centered on Amitābha or Amitāyus, and the former for that of Esoteric Buddhism centered on Mahāvairocana Buddha.

Buddhism started out as a teaching that rejected all ideas of a personal absolute, but it is worthy and of extreme interest to note that in the long course of its development as a religious movement, an influential segment of its followers have made a turn in standpoint on this issue, setting up an all-wise and all-compassionate eternal Buddha,

which, except for the function of creation, presents striking notes of similarity with the notion of a personal absolute in other religions.

The Concept of God and Other Beliefs
in a Hamlet of Amami-Oshima-
Shin ANZAI

In September 1977, we carried out a socio-religious investigation of the 79 households of Nishi-amuro, a hamlet on the island of Kakeroma, belonging to the Amami Archipelago. The method adopted was that of interviews, based upon a questionnaire. Except for three households of older people living alone, answers were obtained from all families.

As a result of this investigation we learned that the traditional noro rituals have disappeared completely and that also the belief in the kami peculiar to the southern islands has vanished.

The present population of the hamlet consists of Catholics, faithful of the Shinto sect Omoto, adherents of the Buddhist Sokagakhai, and of popular beliefs, and of about 60% who claim not to profess any particular faith. Almost all of them, however, possess ihai (mortuary tablets) in their houses and pay their daily respects to the ancestors. This is a characteristic common to both believers and so-called unbelievers.

There exists in the hamlet also a Shinto shrine (Itsukushima Shrine), a tradition introduced from mainland Japan. The shrine has been rebuilt recently with monetary contributions from all the households of the hamlet and from people originating from the hamlet. Interestingly enough, the shrine has become the central symbol of the community. The Catholics and Sōkagakkai members do not recognize the shrine as a religious institution, but cooperated nevertheless in its reconstruction.

In this report statistical results of the investigation are presented and several aspects of the concept of Kami and the beliefs of the population are clarified and analyzed from the viewpoint of the sociology of religion.

The Study of the Fang-têng-ch'an-hui (方等懺法 Vaipulya-confession ritual) Based on Vaipulya-dhāraṇī-sūtra (方等陀羅尼經 Fang-têng-t'o-lo-ni-ching)

Eijin Ōno

Throughout the period since Nan Pei Dynasties to Zhao-song Dynasty in China, the practice of Fang-têng-ch'an-hui, along with other kinds of kṣama (懺法 Ch'an-hui practice), was very popular among both priests and lay believers.

The Vaipulya-dhāraṇī-sūtra consistently speaks of the merit of Ma-hê-tān chī-dhāraṇī (摩訶祖持陀羅尼). According to this sūtra, one will not only be free from all impediments and sins but also his good roots (善根) will be accumulated if one recites the passages of the sūtra. Therefore, as long as this sūtra is seen in terms of immediate worldly benefits, we must necessarily conclude that the practice of this sūtra is a form of faith oriented toward obtaining such benefits.

But the ultimate purpose of this sūtra lies not in the doctrine of one's obtaining such benefits; rather, through the practice of deep insight it lets each one realize that impediments and sins lie in one's own mind, this being in accord to the basic principle of Mahā-yāna Buddhism. That is to say, this sūtra asks as its central theme, what is the way to live in the ocean of suffering of the six-paths and how to obtain deep insight without deceiving oneself who is entangled in impediments and sins. This sūtra was written from the earnest wish for sinful human beings to be saved down to the last being by the compassion of Buddha.

But soon the fundamental purpose of this sūtra was forgotten and in the end this was practiced simply for getting pātihāriya (奇端 miraculous ends). Miraculous events have nothing to do with true Buddhist faith as long as it remains a mere illogical experience and permits no rational basis.

T'ien-t'ai Chih-i (天台智顗 538—597) sought in various sūtras for the rationale for miraculous events but did not reach any satisfactory

conclusion. In the very T'ien-t'ai-Chih-i's principle of the 'Reality which knows no obstruction' (円融実相), faith in immediate worldly benefits.....although accepted among people at the time just for obtaining miraculous ends.....had become more than mere popular belief. Chih-i elucidated that only in this principle lies the essence of Mahāyāna Buddhism and the opportunity for directing one towards true Buddhist faith.

This fact is most explicitly evident in the change of thinking found in Chih-i's Ma-hê-chih-kuan (摩訶止觀), at the point where Fang-têng-sang-mei-king-hui (方等三昧行法) as well as the Fang-têng-ch'an-hui (方等懺法) as manifested in the Vaipulya-dhāraṇī-sūtra (方等陀羅尼經) develops into the Fan-têng-san-mei (方等三昧).

Re-examination of Animism theory

—in the case of Malaysia—

Haruki YAMAMOTO

So many researchers have characterized the folk belief in Malaysia as animism that animism is an indispensable subject for the Malaysian study of religion.

This paper is an attempt to re-examine the so-called Malay animism through the re-analysis of the cases reported in the books of W. W. Skeat and A. C. Kruijt.

Both of them are of the same opinion that the folk belief in Malaysia is animism and Semangat is its central idea. But, in some points, their assertions are different from each other. Kruijt attaches importance to the impersonal character of Semangat and regards it as a soul-substance (zielestof), while Skeat, quoting the animism theory of E. B. Tylor, defines Semangat as a personal soul. But, in spite of Skeat's definition, impersonal character of Semangat also can be recognized in his book.

So we may consider Semangat as a vital source which is common to all beings in nature and animates them. Such a Semangat is not the same as Soul of Tylor's animism theory, and also differs from Mana of Marett's animatism theory. The religious phenomenon which has been called Malay animism is the one which is centering around the idea of Semangat like this.

Such a phenomenon—Semangat belief—has been studied as an ancient religion or its survival. But it can still be found out in Malaysia as she is, particularly in its rural society. Therefore it may be adequate to say that Semangat belief is a belief which is still alive and the idea of Semangat make up the basic characteristic of the religion of Malaysia.