

秋吉地方の講の実態

はじめに

伊藤芳枝



本稿では、「念仏踊当屋帳」の披見を機会に、念仏踊とその周辺をさぐり、この地方の講の実態を報告しようとする。以下次の項目で記述する。

一 講の実態

——念仏講を手がかりとして——

二 念仏講の背景

—

ここで取上げるのは、文化八年から隔年に記録された当屋帳八十五点で、山口県美祿郡別府流田組に伝わるものである。踊りは別府堅田の弁天社に奉納するもので、流田と椴皮（ひわだ）とが組んで、一年おきに下の組からの踊役者を出す仕組になっている。そのため、当屋帳は一年おきに記されている。

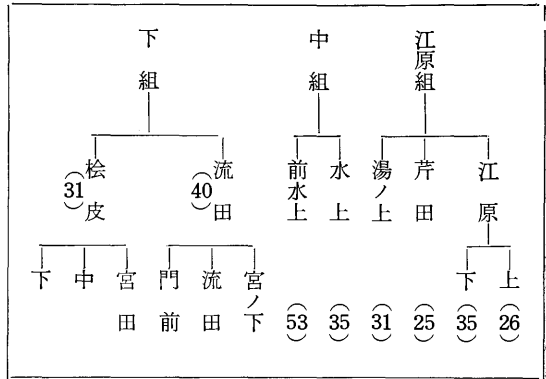
記録の内容は講中氏名、当屋と踊役者の割付、祭礼出費、踊役給金などの収支、購入品覚などで、水年寄福田繁人氏のところに保存されている。

念仏講中は念仏踊を維持する組織である。講中より役者を選び、当屋を輪番に選定する。同時に当屋組を廻してその組内が当屋を補助する。

まず念仏講の実態につきのべることにする。

防長風土注進案によると、念仏講は大きく別府上・中・下の三つから成る。上は江原（よはら）組で、弁天社の祭に当ってここから鶏頭菜を出す。中の水上組から、六才までの子ども八人の子踊を出す。下は流田組で、ここからは腰輪踊（腰輪菜ともいう）を出すことになっている。

現在も注進案の記載に沿って営まれている。昭和四十年に無形文化財に指定を受けた。現在の組織は次のようである。カッコ内は現世帯数である。



を平等に一率出費することが協議されている。

講中人数はごく緩慢ながら変化している。講への加入、講の休止、辞退などの変化があらわれる。文化年間は人数が四十名を起えているが、いく分、次第に減っていく。当屋難渋につき辞退するというような場合が記される。明治になるとこの辺の記録が細かく記されるようになって、記録に個性のようなものが出てきたことを感ずる。当屋は出費がかさむので、その負担に耐えられず、くじの人数から除外してもらおうというような記事がある。当屋については「経済的負担に耐えうる上層のみが、当屋たり得たものらしい」(日本民俗地図Ⅲ、94頁、解説参照)と解説されて

まず当屋帳により百五十年間の消長のあとを辿ってみることにする。講が会講と記されている部分もある。念仏講には、地域の全戸が加入する。そして当屋割付、出米割当も平等に分担するのが原則であったと思われる。嘉永四年の記録には本軒と半軒の別がメモされている。本軒二九、半軒九とあり、出費の面で区別が設けられていたことを物語る。この頃にこの分化が見られるようになったのか。そうではなかったと思われる。この区別は固定的ではなく、かなり流動的だった。三年めあるいは四年間、半軒であったものが、その後本軒に復帰している。不幸の時、家運の思わしくない時、やむを得ず、事情を講中が認めて臨機の措置をとったものと思われる。これもまた講の相互扶助の一コマと思われたい。この区別は昭和四十四年まで続けられていたという事を注目しておきたい。

戦後は急速に祭費節約のムードが高まっていく。昭和三十四年には花造代

いるが、一応納得できるけれども、しかし当初において全戸加入、平等負担の原則が貫かれてきたと見てよいと思う。当屋には経済的負担と共に、一年間の精神的負担が重く加わったものと思われる。一時的にせよ、他出し不在の場合、代りを入れて講員を確保する。万一復婦ができない場合は講をはずすが、復婦すれば講にも同時に復婦する。両者ともに講中に名を列ねることになる。入、退会は年寄に申出、講中の承認を得る。

年寄はここでは水年寄といわれる。弁天川にかけられる井手ごとに一人ずつおかれている。それぞれの講に一人ないし二人いることになる。これは後述するように本来は番水制度と結びついて用水管理に当る責任者であった。念仏踊の当屋選定、役者選定にタッチする。明治四十四年に選挙制をとることに決め、四年の任期とした。流田の場合、「大作り」経営をする門前の福田家が水年寄を継承してきた。水年寄は祭の一週間前、当屋の「花園め」の儀式で神主と共に上座にすわる。祭礼当日の衣裳は伝承のように青竹の杖を持った上下を着用した老翁の姿である。彼は権威として位置づけられており、現在にいたっている。一の井手では飯田家と篠田家（大篠田といわれる）、五の井手は檜皮の末永、江原は武田家が継承している。

さて念仏講の席上で争論をひきおこし、制裁を受けた例が記されている。組、講の秩序の意識が強く出て記録されている。この例は、明治三十八年当屋のくじから除外されたが、大正六年に復活して当屋を勤めている。復活までの期間を要したことがわかる。

明治から大正にかけての時期は、村の変化の一つの山であったことが記録に見える。それはさきの水年寄の選挙や祭日の変更などに端的にあらわれている。それは大正への移行期の社会的文化的変化の一つの象徴であったといえる。陰曆にかわって太陽曆が採用され、旧八月二日に行われていた祭礼が、九月二十三日、四日に、そして九月七、八日の現行のものに改正されている。

戦時下の記録では自肅が強く叫ばれている。当屋賄いが、華美で、競争的なものであったことが想像される。この慣習を一挙に自肅に持ちこまねばならなかった。戦後昭和二十二年には、楽の存廃について協議がなされた。ここにも変化の契機があった。その時、他の部落との共同の祭であるから、歩調を合わせていくことにして、維持することを決めている。伝統保持の「慣性」は根強いものがあったと思われる。また集団的強制の力を示すことでもあった。戦後、踊役の不足、物価高、踊役への謝金の値上げ問題がおこる。物価高騰など経済的変動により、財政困窮のため講員辞退を申出る者もあったが、維持存続が決定したことは大きなことであった。次いで踊役が不足し、それを補うための新しい試みとして青年達の養成が積極的に始まってくる。昭和四十年には保存会が発足し、これが無形文化財になったのを機会に、数名の新加入者を得た。昭和四十四年には本軒、半軒の区別を廃止している。

このような当屋帳にみる百五十年の消長を通して、念仏講組織がどのような役割を果たしてきたかを考えてみたい。

この念仏講は、地域の杵と講の杵の重なりあった形である。自然的宗教集団である。この地方のいわゆる別府堅田の氏神は、壬生神社であり、念仏踊が奉納される弁天社は、その氏神の分霊をまつたと伝承されている。

水の神、女神でもある弁天の祭りを執行する中心は講中からくじで選ばれた当屋である。またその当屋組でもあつた。踊は祭礼の中心の部分となしている。講中は踊の役者を講員の中からくじで選定する。講員である限り、いつか必ずこの役が振り当てられることになる。踊役十八名のうち、鉦の役は七才前の子どもに当てられ、他はうちわ、杖、胴取の役である。これらを講員の記帳順に割当て、みなが平等に役の分担をする仕組である。

今日では役者が講員の中に得られなくなって、他部落へ助けを求めて雇い入れ、謝礼するのが当然のようになってきているが、少くとも原則として、ここで生まれ育った者は、必ず幼少の時から踊役に当ることを名譽なこととしただ

ろう。それは幼児の時は氏子入りを意味し、順次ちがう役に当るのも通過儀礼の意味を持っていたと考える。そして順廻りに当屋の役割を担うことになる。その責任において祭の運営を果たす、講の成員として十分な資格を獲得し、ひとかどの人物として社会生活を担うということは、これらの役割を十分に負い切れる者であり、それは社会的に承認されるものでなければならなかった。成員各自が共同して平等に役を担い合うということが講に不可欠なことであった。

さて念仏講への加入は、分家の場合すぐ入れるが、他部落からの来住者は、慣行を呑み込むまで待つと福田繁人氏は語る。

年寄が講入りを勧誘した例があった。一人は前水上から流田へ移ってきた同村内のものであり、一人は分家（自分の弟の養子入り先）であったので、手続きはすぐ進められた。講中の各戸を年寄が口ききし、了承をとる。大正初めに、宮ノ下講に五名の新加入者があった。同村内であれば、部落や講が違っても顔見知りである。分家関係、また親族の範囲の者であったから、講入りは自然な成行きであったといえることができる。これから見ても、加入は講員個人の意志で決定されるのではなく、伝統的な慣習により決められることが多いといえる。

昭和四十八年の記録によると、この年さきの二戸が加入を認められたが、その時当屋引受けは十年間保留することを決めている。当屋くじから除外され、当屋に当らないよう取計らわれた。新加入者も慣行を習得していかねばならないから、一定期間の準備の時をおくのである。

当屋を勤めた家を除外した残りの他の講員から次の当屋をくじで選ぶ。役者の割付けも、帳小口で割付けられる。帳小口とは講員九名の記帳順であり、それは家並順とはほぼ一致している。

次に本軒、半軒の別について今、ひとことふれたい。この別は古いものであり、もと家格や階層を示す一つの標識

であった。流田では大正八年、本軒出米三升、半軒二升とある。本軒とはもと年貢米その他薪炭など一戸前を負担する本百姓であり、半軒は半百姓であるが、持高により、半分を割あてられた。福田繁人氏の話からみると、当屋が自弁で行う賄は、かなり思い切った大量消費の、誇示的な傾向があったようで、これは農耕の祭として当然かも知れない。その負担に耐えられない状態の者は、「人並み」を基本にしてそれに対し二軒で負担するようにした。つまり特別措置である。昭和四十四年以降は当屋持ちの範囲を狭め、講持ちとするよう改められた。戸主他出、あとりは幼少、主婦だけといった場合は半軒となっている。当屋としての出費だけ半分であり、他の諸役割については別に差はないと記録されている。半軒から本軒へ変更することがあり、前にのべたように固定的なものでなくて流動的であったと判断される。この辺の事情については松岡利夫教授が次のように指摘されている。江戸時代が降るにつれ、百姓持高の変動が激しくなり、次第に「入れ替え」が行われたのであるが、いつか固定化して家格となっていく傾向が見られるのである。ここからもわかるように、目に見えない家格の觀念として、この別は潜在的には依然としてあったのではないかと思わざるをえない。ここあたりにも講的結合の一つの特質があるように思われる。

当屋の勤めは、まず祭の一週間前に行う準備開始の「花固め」の儀式である。また祭り当日踊役が当屋に勢揃いしての出立の儀礼、祭礼行事がすべて終って当屋に帰還した時の儀礼の際の賄一切をすることである。くじに当たった当屋はその日に備えて、家の普請や、畳替えなどをし、客事の最も重要でハレの日に準備をするといわれる。これがまた相当の出費を要するものになる。そういう経済的、精神的な負担を負っていかねばならなかったと思われる。

さて念仏講は弁天社の祭儀の執行という場面にその存在をあらわしてくるとも言える。宗教的機能をそれは果たすといっても、成員に特に意識されるものではない。これは自然的集団を母胎にして生まれた組織であり、ごく当然な、自然の要求と結びついたごく当然な組織と見られるのである。

さらに念仏踊の奉納は、別府一円で組織されている。流田の腰輪衆だけでは弁天社の祭礼は成立たない。上の江原、中の水上、下の流田が共同して、連帯して運営する。

その儀礼の様子はざっと次のようである。

上、下の当屋から出発した踊の行列が、弁天社からの道と往還とが交叉する地点の「浜の宮」というお旅所で合流する。そこで神役のかつぐ壬生神社のみこしを待っている。神役の組は上、中、下の三組（いまは四組）で順に当ていく。お旅所で儀式がなされた後、みこしを先頭に、上と下の行列が弁天社の森に向かって進んでいき、ここでクライマックスの念仏踊が踊られるのである。

以上念仏講の組織がどのようなものであるかを述べてきた。次にいわゆる「講」について報告しなければならぬ。

講は仕講とか死講の字を当てられる。江原の場合、現在上、下の講に分かれ、さらに各講は四つの組に分かれる。死講組というように、かつて葬儀において重要な相互扶助の組織力を発揮した。死者の組はたべごととを、となりの組は穴掘り、道具作りをはじめ堅田まで四キロを買物にと協力をする。

講中は婚礼の時に祝宴に招かれる。祝言と葬式の吉凶の通過儀礼のほか、妊娠五ヶ月目の帯祝いには、洗いあげばあさんを第一に、そして講中の女が次に、必ず招かれる。（福田フユ氏談。）

講はこのように成員各自が自然に通過する折目ごとの儀礼の際に協力作用する。通過儀礼は個人レベルでなく、きわめて重要な社会的関心を集めて行われることをよく示している。講の機能はまた「テマガエ」の労力提供はもとより、共同井戸、用水の問題において発揮される。生命維持のため相互協同し合う有機体の各器官のように、ともに血

秋吉地方の講の実態

講組	シンボル	場所	祭日
流田・門前	天神	門前山	11. 18
宮ノ下	天神	壬生社	11. 19
桧皮	厄神	もと大日山	11. 5
江原上	森	大巖原	夏・秋
原下	森	下の組	〃
芹田上	山の神	師蔵	8. 24
中・下	大地		
岡			

の通りあう連帯の集団として生きつづけてきたと考えられる。

何度も述べたように、念仏講はたしかに自然集団、生活共同集団である「講」と合致して組織されているが、結論はそこで止まってはならないと考えている。

講は連帯のシンボルとして祭祀対象をもっている。聴取したものを一覽表にしてみよう。講の小祭は氏神の祭りよりも盛大に行われ、一名「客祭」ともよばれ、他郷にある者も帰郷するという。それは親族、講中などを招いて共同飲食する親睦の機会の最大のものであった。

門前と流田の天神の講は共有財産として寺山五反余を持ち、宮ノ下は山林二町余を持つ。また会席膳や講椀を保管している。

講の祭祀対象に見られるように、この地域の民間信仰は外来のものを受容した跡がはっきりする。民間信仰は幾重にも層をなす。そこで講の儀礼生活は多彩な内容をもつものになってきたのである。

つぎに講結合と通婚関係について触れ、講の性質を更に明らかにしたいと考える。

さきに私は、別府から西の台地を越えたとなりの美祢市於福町砂地（もと於福村）において婚域の調査をこころみたことがある。砂地は東西を流れる川で、前の浴（えき）と後の浴の二つの講に分かれ、戸数四十戸、組が五つに分かれる。川上に講

でまつる水神がある。

嫁をもらうのは村のうちか、離れていても二、三里の隣村、そして村内婚の傾向が強かったと見られる。

婚出について見ると総数47で、村内4 (8.5%)、美祢郡内18 (38%)、県内15 (31.9%)、県外10 (21.3%)であった。

婚入については総数65で、部落内が昭和十年代までに一つあり、同じ村内は10 (15.8%)、郡内27 (41.5%)、県内21 (32.3%)、県外6 (9.2%)となっている。村内婚は明治終り頃37.5%ある。大正から昭和に入るとこれが郡内へと拡がっていった。

婚域はわりに広い範囲におよんでいると思われる。資料のとり方において、これは大きな限界をもっている。講の内や講組の間の嫁のやりにとについて確かめなければならなかったのではないか。また明治の資料に不備な点が少ない。

いくつも問題点をもっているが、この資料で見ると、婚入、婚出ともに美祢市、美祢郡内が多い。次に大津郡、原狹郡、豊浦郡などの隣接の郡に結婚の相手を求めているということになっている。

同じ美祢市・郡といっても、山一つ越えた隣村というところが選ばれる。於福からは嘉万、別府あたりとなる。その距離ぐらいであるとお互いに調べることができる。早くわかるし、よくわかるという。家のつり合いを考える。犬神つき、とうびよりの家との縁組を避けてきたといわれる。

この地域で本・分家はどのようになっているか。

本分家の系統の意識や、家同志の関係を認め合って、まとまりを作っている同族結合がある。門前福田姓の二系統はその例である。たしかに血縁関係を昔に辿っていくことができる範囲の者が、まとまって緊密につきあいをする。

たとえば寒餅を二月一日に一俵ずつつくる時など、必ず系統の者が寄り合い、夜中一時頃からつき始めて、次の日の

昼前までかかってつき上げるといふ。福田の二系統が、一つになってつきあうのは、講として、近隣であることが強い。その意味で系統、同族の結合に比べて性は同じでも結合がゆるい。つきあいが弱いと見られる。

門前は福田五戸、三原が二戸、末永が二戸となっている。さきほどもふれた福田家は、二つのまとまりに分れる。オオシタ、ウエノヘヤ、マエバのまとまりと、シンタク、勝春それに他出の一戸のまとまりとである。これらは明治以前、本家からの隠居（ヘヤ）と、シンタクの分家を中心とした二系統になったと考えられる。ウエノヘヤは別れて十代とも言い、今たどれるのは明治少し以前までである。またシンタクは本家から分れて五代目というのが現在たどれる範囲のところである。今の代になると、シンタクもヘヤもともに土地を分割し財産を相続させる条件を揃えてきた大作りの家ということになる。

ここでの親戚づきあいは、家長を中心としてみると、その祖母の実家、家長の祖父の兄弟姉妹、家長の父と兄弟姉妹と従兄弟姉妹の家、家長の母の実家と母の兄弟姉妹と従兄弟姉妹の家、家長の兄弟姉妹の家、家長の妻の実家、その兄弟姉妹の家、家長の子どもの妻の実家と家長の子どもの嫁ぎ先あたりまでである。親類づきあいは、いとこまで入るとのことである。

ウエノヘヤはいまは絶えたが、刀祿家の家屋敷と墓を守っているといふ、刀祿はこの系統に入ることになる。若者宿について聞いたとき、ウエノヘヤで若い衆が集まり、雨や雪の日や夜なべに藁仕事をし、そのあと五合飯を炊いて食べたという。また小作人の祭りをやっていたといっている。福田五戸すべてが、嘉万の明教寺に属している。末永二戸は最近の兄弟分家であり、三原二戸は大正に兄弟が分家したものである。三原は於福萩原の寺であり、末永は於福の西寺に属する。

福田家はウエノヘヤ、シンタクともに「鎮守」をまつり神主が祭をする。

門前にはこのほか昭和初めに他出した家が戸ある。ここはもと真言宗の社坊があったとされ、それは喜長屋と関係があるといわれる。門前は流田の中でも最も居住の条件がよく、福田家は大地主として、小作人を養っていたと見られる。

宮ノ下は壬生神社の近くの地域であるが、大正以後、家の移動の烈しくおこなわれたところである。転出者の家屋に、他部落の者が借家住まいをし、代が変わっていくという具合であった。

さて戦争に続く戦後の変動によって、念仏踊も変化の時期にくる。費用の増大に苦しむようになる。講員のうちには一家あげての転出もあった。それぞれの講の部落共用の行事であるため、講毎に、会合の席上存続か否かの論議がおこなわれたが、一致して維持することになった。その背景には農耕儀礼としてこれが最も重要なものであり、村のエトスの中に揺がない形ではめこまれていたということがある。それが存続することは、むしろきわめて自然のことであったとも思われる。

二

この念仏踊の始まりは明らかではないが、それは弁天川の用水かかりの地域の必要を充たすためのものであった。原型は雨乞いにあると思われる。

町史によればその昔、堅田の林を開こうとした長者の夢に翁があらわれ、一本の鎌を示した。それで切り開いたが、水を求めて得られない。夢に諏訪明神の声を聞き、弁才天をまつたところ一夜で水を授かったという。

弁天池は自然の湧水とされ、堅田、椋皮、下嘉万地方の水田百町歩をうるおし、原東川にそそぐ。水量は充分でなく、下嘉万一带はしばしば旱魃気味で、弥山（ややま）山頂で雨乞いを行なった。昭和十四年と、戦時中に今一度と

大早魃があったことが記憶されている。昭和十年には用水施設が下嘉万に完成した。

かつて堅田と下嘉万の水事情は相当深刻だった。天正年間の水論資料が堅田阿野家にあり、樹下明紀氏らの紹介がなされている。風土注進案美祿宰判嘉万村の記事に、現在行われている番水制度についてふれた箇所がある。

「早損勝二付、水仕組はかねて仕法立之れあり、早魃に至り候時は番水となえ地下役座より沙汰筋申廻し、地下人格番にて昼夜水廻りし仕」とある。

弁天川にかかる五つの井手が堅田にあり、ほぼ一人ずつの水年寄が配置されているが、この仕組の責任者としてリーダーシップを握るのが、井手ごとの水年寄である。

下嘉万の門（かど）村では、念仏講が組織されており、雨が降らず、椀皮にある「妙の岩」に弁天川の水が越えなくなつた時、講中では直ちに弥山の「雨わらびさま」で念仏踊をするならわしであった。郷の原から山頂に至り、帰りは江良において、西村氏宅で踊ることになっていた。

踊の衣裳は晴れやかでない墨色にする。墨書きの黒い半紙を使って、うちわや笠を張る。これは黒雲をよび、雨が降るといふ意味だといっている。

みくじを引いて三日とか七日間待ち、少しでも降れば水案内には行かない。降らぬ場合は直ちに五の井手の水年寄のところへ、門村の水年寄三名が赴き、番水を流すように依頼する。川上の方へ水年寄を順にたづね、案内に行く。

水仕法では一の井手の水は幅七尺、二の井手は五尺、三の井手四尺となっていて、水案内の結果、堅田の水年寄立合いで、一の井手から落ち水をする。夜、堅田側に茶湯水一反（ひとこまち）分を取り、あと全部を下嘉万側へ流す。堅田も湯水程度の量であるため、不自由であり、不満がある。種々の規約違反がおこり、水争いがおこる。この間の事情は樹下氏の紹介にくわしい。

山で雨乞いの共同祈願が行われたのは弥山のほか、如意ヶ岳、花尾山などであった。

さて、風流化した今日の念仏踊は、稲作に關係する「水」「風」「牛馬」と結びついて發達し傳承されてきたといわれ、この地の念仏踊もその事例の一つである。

念仏踊の所作、太鼓、鉦の鳴り物は、雨降りの象徴である。うちわは雨の勢いを増し、また降った雨を撒きちらす動作ともとれる。花杖は豊饒の祈りをこめたシンボルである。花笠は雨笠をあらわす。芋と和紙とで念入りにこしらえ上げた胴取の頭の冠は、雨をよぶ犠牲の象徴か、また胴取は胸にくくりつけた太鼓を打ち鳴らして雨を模倣する。J・G・フレージャーのいう模倣呪術の典型といふことができる。

次にこの念仏踊を傳承してきたこの地域の歴史的背景に触れてみたい。

別府は穂吉別府、嘉万別府など中世の文書に見える。別府の氏神王生神社は、社坊六つを持ち、何れも真宗寺で、廃寺となっている。喜長庵、金剛寺、能満寺、地藏堂、安養寺、万泉寺である。現在それを比定すると、喜長庵は教覺寺に、安養寺は青景の寺家（共和村の安養寺）に、万泉寺に福正寺にあたるとされる。嘉万地方に真言宗寺院の影響力が及んだことを物語る。

次にこの地方の歴史的背景として山岳信仰に触れたい。

壬生神社のほか、社寺として加万之峯、鹿野、集福の社寺があったとされる。御菌生先生の解説では鹿野の野は判読しにくいが多分野を当ててよいとのことである（防長地名淵鑑壬生神社の項）。加万之峯は花尾山であり、鹿野とすれば花尾山の南方、大嶺東分の下領八幡（美祿市）を指し、集福は北の長門渋木の渋木八幡を指すと考えられる。

そして壬生神社は花尾山の東にあたる。花尾山権現を中心にして、東、南、北、の方向にこれらの社が配置されると財前氏は指摘する。

長門富士の名をもつ花尾山は、渋木、別府、美祢於福の境にあり、別府からは河原上より登ることができる。この山はとりわけ美しく、霊山として信仰をあつめた。財前司一氏によると、天台系英彦山伏が、伊佐からここに峰入りしていたとされ、この地方に山伏の活動があつたことが知られている。

注進案の前大津宰判渋木村の項に

「年々春秋兩度、豊前国彦山浄光坊より札守を軒別配り候」とある。いま芹田の古老は山伏がきていたことを語っている。つまり花尾山はかつて長門の美祢地方の山の信仰の中心であり、都濃郡金峰の金峰山と並んで、山伏の拠点となっていたのである。山伏の活動は江戸時代中期になると衰えたが、修験者・山伏は庶民の生活の各面に多大の影響を与えた。伊佐の売薬が、富山の売薬と肩を並べており、この業を営むものは「おんにようすじ」（陰陽師）といわれ、いわゆる修験者であつた。

修験者や山伏らは加持祈禱、病氣平癒をはじめ、種々の治病にあたり、また病氣や不幸についての解釈を附して人びとの要求にこたえていった。病氣がある霊異の世界と関係するとし、また動物霊の憑依によるというような解釈も行なっていた。雨乞いや日待行事、家祈禱などの儀礼も、彼らの司祭で行われたと見られる。

この地方の念仏踊にも修験者が関与し、その伝播のにない手となつていたことが明らかにされている。かつて都濃郡金峰に伝わるお能くずしが吉野修験道の伝橋であつたことを跡づけようと試みたことがある。

以上この地方の民俗を考えると、その背景として花尾山を中心とした山岳信仰を取上げてきたが、次に森の信仰について、それが山の信仰と共に、民俗世界に大きな影響を持つてきていることを見ておく。

堅田から四キロの江原は、六十戸の集落で、昭和十五年の大火の際、二、三戸を除いてほとんど焼失したといわれている。ここは上の講、下の講とともに森をもっていることは先にのべた。森は大きなもので、しめ縄を張った巨岩

があり、うっそうとした椋の実の古木を中心に竹林が生い茂っている。上の森はへび、下の森は蛙といわれ、ともに動物をまつる。祭りは上の方を先にまつるといふ。江原には下嘉万の真木から飛来した鏡が松の木にかかったという明神をまつり、下嘉万との交渉が行われたことを語っている。

森にはこのほか流田の城家のまつる森（竜ヶ森）があり、田の中に立っているが、これはもとは森山であったといふ。下嘉万の一带にも森の信仰が広く見られる。森山の信仰には「その木を伐ったらたたる」といった禁制が結びついている。

こうした森山の信仰は古代的なものと考えられる。そしてタブーの伝承は、修験者や山伏たちの活動、解釈によって強められ、浸透し、拡がっていったものである。彼らの活動と無縁なものではなかったと考えられる。

地神祭りや「鎮守」「古墓」などの屋敷神の祭りには、大正頃まで座頭が招かれていた。一つ山をこえた砂地や、赤郷（現在美東町）から来ていたといふ。

外来の信仰をもたらすこうした宗教者は、人びとの生活要求にこたえ、また彼らの活動をば人びとは歓迎し受け入れていったと思われる。長期にわたって生活習俗を規制し、枠づけるといった影響力は、大きく深いものであったといふことができる。

ここでは念仏講を通し、いわゆる「講」の実態を見てきた。講的結合には種々あり、講の分類の諸研究がなされている。ここでは、自然宗教集団としての講の実態を、少しでも明らかにしたいと考え、雨乞い行事と結びついて発達した念仏踊とその周辺、その歴史的背景をさぐってみようとした。

注 これは昭和五十一年夏の西日本宗教学会での口頭発表に加筆したものである。水年寄福田繁人、念仏保存会長（当時）福田隆繁氏の御厚意にあずかったことを記して謝意を表したい。

参考文献

- 松岡利夫「袖野民俗誌」(『日本民俗誌大系 3 中国・四国』所収) 角川書店、一九七四年。
御園生翁甫「防長地名淵鑑」(復刻) マツノ書店、昭和四十九年。
桜井徳太郎『講集団成立過程の研究』吉川弘文館 昭和三十七年。

男が女になる病気？

——スキュタイのエナレスに関して——

1

黒海の北岸のステップ地帯を中心に、最古の騎馬民族とされるスキュタイ人（紀元前七世紀〜一世紀）が住んでおり、彼等の中に奇妙な病気に罹る者があると伝えられてきた。古代ギリシャでも、そのスキュタイ人の病気についてはよく知られており、歴史学および人類学の父とされるヘロドトス、哲学者アリストテレス、医学の祖ヒポクラテスなどがそれについて書き記している。それぐらいであるから、当然、知識人のみならず一般の人々の間でもかなり広く知れ渡っていたものと思われるが、不思議とその病気に関する受けとめかたは異なり、幾つもの解釈が広まっていた。何故それほど意見がわかれたかという点、それは、誰が言い出したものか男が女になる、という不思議な病気だったからである。

もともと、スキュタイに関する文献資料は、ヘロドトスの『歴史』以外には、ディオドロス、ヒポクラテスなどの断片的なものしか残されていない。ヘロドトスの記述に関しても真偽の間われる箇所は少なくないのである。また、

植 島 啓 司

たとえ、"メリュジヌ" (4・9) に関する伝承とか "一つ目小僧" (4・27) "山羊脚人間" (ケンタウロスの類か)、禿頭族など多くの神話的なメッセージが、そこに同時に含みこまれており、それ等は、特に、神託・予兆・夢に関する記述とともに、実証的な歴史研究の対象とはなり難かったのである。

だが、文化のトランスフォーメーションを考える場合、われわれは、神話的なプロセスが(記憶術のような)一つの知的な仕掛け (device) である事を認識しておくべきではなからうか。⁽²⁾そこに表わされるものは、歴史研究が窮極の目的とする一つの思考運動でもあるのだから。

……神話の生命は、新たな情況において、伝統的な諸要素を認識することにあるし、また、それと関連するが、伝統の光の中で、新たに移入された諸要素を認識することにある。⁽³⁾

すなわち、つねに明らかにすべきは、この歴史のタテ軸に沿った一つの思考運動なのである。実は、体系の表面に多義性として投影されるのは、この併合的でメタフォリカルな(タテ軸を移動する)過程である。⁽⁴⁾われわれは、神話的メッセージを一つの意味に還元することの困難を経験してきた。それはいつも合理的な解釈をすり抜ける。一つの暗号解読格子にひっかかるものは、他の解読格子をみごとに通り抜けてしまう。このことは、今までの神話研究が、そうした併合的かつメタフォリカルな過程そのものを明確に対象化してこなかった故ではなからうか。

われわれは、神話的なメッセージを読みとる事を通じて、歴史のダイナミックスを捉え直すような視点を見出さなければならぬ。そして、制度化される以前のある種の要素を体現していた想像力を定着させる試みをすべきなのである。⁽⁵⁾ いずれにしても、われわれは、まず、神話的なモチーフそのものの成長力であるとか、神話・夢・呪的治癒に

関する特定のイメージとか、儀礼的シナリオの諸要素を絡み合わせる力であるとかを、詳細な考証によって浮き彫りしていかねばならないであろう。そして、それらが力を持ち歴史的思考の中でパターンとして働いたり、また、全く別のものと結合して二重の意味作用をもったりする様子を描き出さなければならぬであろう。⁽⁷⁾ 歴史のダイナミックスを捉えるには、そうした作業を通じて、個々の要素の変化ではなくして、体系そのもののトランスフォーメーションを対象化する途を開くことが、まず肝腎なのである。

われわれがここで取り上げる病気は、古代ギリシャでは広く人口に膾炙していたものである。男が女になる病気というからには、なかば神話的な領域へと入るわけであるが、それが他の神話的なイメージ群と異なっておりわけ興味ぶかいのは、それが「病気」として語られている点である。

古代においては、病気・出産・呪的治療などのイメージは、最も想像力を刺激したものの一つであった。すなわち、病気というものは、入り組んだ比喩のかたちをとった複雑なシンボリズムを伴い、⁽⁸⁾ あらゆる領域へと浸透しており、その点でも、ある体系から他の体系へと移ることを可能にするコード (code) の役割をつねに果たすものだからである。ヒポクラテスも「自然についての明らかかな知識を得ることは医学以外のどこからもできない」⁽⁹⁾ 古代の医術について⁽¹⁰⁾ と記している。古代世界における病気およびその治療のもつ意味は、現在では考えられない程重要なものであったにちがいないのである。それ故、スキュタイのその不思議な病気の謎が解明されれば、ほとんど不明とされる彼等の宗教の一面が明らかにされるかも知れないのだ。

スキュタイの宗教に関して伝えられるところは極めて少ない。スキュタイには特別な聖職者階級もなければ、神殿・寺院の類もないとされている。⁽¹⁰⁾ 最も詳しいとされるヘロドトスの記すところに従ったとしても、伝えられているのは、(1)ヘステリア、ゼウス、ゲー、アポロン、ウラニア・アプロディテ、ヘラクレスおよびアレスの八神 (2)

独自の葬送法 (3) アレスの犠牲式 (4) 二種類のト占法、がそのすべてであると言ってもよからう。⁽¹¹⁾

ところが、スキュタイの男が女になるという不思議な病気は、その中でも、(1) 女神ウラニア・アプロディテの信仰、(2) アレスの犠牲式、および (4) 独自のト占法と特別の関連をもっているのではないかと推測されるのである。

われわれは、まず、古代の文献をとり上げ、そのあとで、中央コーカサスのオセット人のフォークロアの幾つかを検討してみたい。彼等はヨーロッパのイラン人と呼ばれ、スキュタイ・サルマートの言語の今日的形態を保持している。特に、彼等のナルト叙事詩は、スキュタイの失われた神話・習俗を相当保守的に保存しているという事が今日では明らかにされているからである。⁽¹²⁾

いずれにしても、まず、古代ギリシャの賢人たちの記すところを見てみよう。

2

最も詳しい記述を残しているのはヘロドトスである。彼は、みづから、エジプトからスキュタイにわたる広大な地を見聞して歩いたと伝えられる。それ故、その有名なエジプト誌、スキュタイ誌などは、最古のエスノグラフィとも言われるのである。

彼は、この病気の原因を知るのに、スキュタイに伝わる一つの伝承をとり上げている。

さて、アスカロンの社を荒したスキュタイ人とその子孫は後々まで神罰を蒙り、△おんな病▽に罹った。スキュ

タイ人もこの連中の患いは右の原因によるものだとしており、スキュタイ人がエナレス *Enares* と呼んでいるこれらの者たちの実情は、スキュティアへ来て見れば、自分の目で確かめられるといっている⁽¹³⁾。

すなわち、スキュタイ人の中のある者が、シリアの町アスカロンの社を荒したことによって、この病気に罹ったというのである。このアスカロンの社とは女神ウラニア・アプロディテ (*Ouran Apoditen*) を祀ったものである。ウラニア・アプロディテ信仰とはキュプロスを中心に東方一帯に広く行われていた大地母神信仰のギリシャ風表記である。このアスカロンの社は、ヘロドトスの伝えるところに拠れば、最古のものであって、キュプロスの社もここを起原とするとされている。

さて、次にヒポクラテスを引用しよう。彼は『空気・水・場所について』の中で一箇所次のように記している。

さらにまた、スキュティアでは大多数の男性が生殖不能者となって女性の仕事をし、女性として生活し談話する。このような男性はアナリエイス (男らしくない者)⁽¹⁴⁾ と呼ばれる。ところで、土着の人々はその責めを神々に帰してこの人々を祟め、自分たち自身のことを心配して、叩頭の礼をつくすのである。わたし自身も、これらの疾病を神的と考える⁽¹⁵⁾。

この病気の原因について、ヒポクラテスは以下のように述べる。スキュタイでは馬にのるため関節に慢性の炎症が生じ、ひどい時には、腰が麻痺し、また潰瘍になる。それを治療するのに両耳のうしろの血管をきるとよいとされていた。しかし、そこには、それを切ると生殖不能になる血管があるというのである。実は、スキュタイの人々はあや

まっつてこの血管を切ってしまうのだ。

そのあとで、彼等は女性と接し、性交不能を知る。しかし、はじめはそうとは気づかず、平静を保っている。けれども、二度三度といわず幾度試みても変わった結果が起こらないと、神に対して何かの冒瀆を犯したためだと信じ、その原因を神に帰し、自分はまだ男性ではなくなったと認めて女性の衣服を着る。そして、女性として振舞い、女性と一緒に仕事をするようになるのである。⁽¹⁶⁾

このヒポクラテスの陰萎という見方の他にも、古来より性病・男色・半陰陽・去勢など様々な見方があったようである。⁽¹⁷⁾（しかし、男色も陰萎も去勢なども、子孫にまで代々伝わるという記述とは矛盾する。）

さて、アリストテレスは『ニコマコス倫理学』の中で、ほんの三行程ではあるが、エナレスにふれている。それは次のような文脈のあとにくる。つまり、ひとが強烈な過度の快楽や苦痛に負けたとしても仕方ない場合もある。ただし、誰もが耐えられるような事に負けてしまうとすれば、あまりに我慢が足りないし無批判である。ただ、この場合も、

もし、それが生まれながらの本性とか、ないしは病氣とかの故であるならば別である。たとえば、スキュタイの王族の間における∧我慢なさ∨は生来的なものであるし、女性の男性に比してのそれもまた然りである。⁽¹⁸⁾

アリストテレスは、ここで、スキュタイの王族の間に代々伝わる女性的な体質といった表現をしている。ヒポクラ

テスにも、富裕の者だけがこの病氣に罹るといふ表現がつけ加えてあるが、それはこの「王族の間に伝わる」という事と合わせるに興味ぶかい。

最後に、もつとも肝腎なのであるが、ヘロドトスの報告するト占法の箇所にもう一度登場する。

スキュティアには多数の占師がいるが、彼らは多数の枝を用い次のようにして占う。占師は棒をまとめた大きな束をもつてくると、地上に置いて束を解き、一本一本並べながら、再び棒を束ね、それからまた一本ずつ並べていく。このト占法はスキュティア古来の伝統的なものであるが、例の「おとおんな」のエナレスたちは、アプロデイトから授つたと自称する方法で占う。いづれにせよ、それは菩提樹の樹皮を用いて占うもので、菩提樹の樹皮を三つに切り、これを指にまきつけたりほどこいたりしながら預言するのである。⁽¹⁹⁾

ここには、エナレスがト占を職とすることが書かれており、それも伝統的な占師とは異なる特殊な方法を用いるという興味ぶかい記述がある。

いづれにしても、以上がエナレスに関して伝えられるほほすべてであると言つてよからう。

3

さて、ギリシヤの人々の伝えるメッセージから、エナレスに関するどのようなイメージが形成されるだろうか。彼等は性交不能に悩む、彼等は女性の衣服を身に纏う、エナレスと呼ばれ、*Phaenoceros* に悩む、ト占を職とする、

王族と呼ばれる、アスカロン社の伝承に結びつく、その疾病は神的とされる等々である。⁽²⁰⁾

われわれはこれを次のように整理して検討し直してみよう。

- (1) 女性として振舞う(衣服、仕事など)
- (2) 王族と呼ばれる
- (3) 固有の卜占法
- (4) 神的な病氣

(1)さて、まず彼等が女性として振舞うという点に関して検討してみよう。彼等が、実際に女性の仕事をし、女性として生活していたかどうかは明らかではないが、儀礼のある場面で、女性の衣裳を着たことは間違いないようである。

祭司が女性の衣裳を身につけるというエスノグラフィの報告は枚挙に暇がない。ファン・デル・クレフは次のように書いている。

女性と同じ衣裳を着用する男性祭司は両性具有、したがって不能を象徴化しており、彼をとりまく環境のすみずみにまで働いている聖なる対立を彼自身の内部で融合させているのである。⁽²¹⁾

その点で、はじめに容易に想像されたのは、エナレスと女神キューベレの祭司(Gallio)との関連であった。その祭

司は、献身と服従のあかしとして自らを去勢し、衣裳および物腰について自分を異性と似せねばならなかったと伝えられる。彼等は、楽器をうち鳴らし、女装して、狂ったように踊りまわったといわれている。

ウラニア・アプロディテの祭司についても、フレイザーに次のような記述がある。

さて、このシリアの女神の性なき祭司は、キュベレのそれと極めてよく似ていて、ある人々は両者を同じものと考えたほどであった。また、彼らが自己を宗教生活に献げた様式も似ていた。ヒエラポリスにおける一年中の最も大きな祭りは春にあたっており、その時には人々がシリアとその近隣地方から聖所をさして雲集するのであった。横笛が鳴り、太鼓が鳴り、去勢された祭司たちが小刀でもって自分の身を傷つけるうちに、宗教的興奮が参集した大群衆に波浪のように伝わって行き、多くの人々は祭りの見物人としてやって来た時には夢想だもなかったようなことをするようになっていった。人々は音楽にその胸を高鳴らせ、淋漓たる鮮血に眼は魅惑され、次々と身にまもっていた衣服を脱ぎすてて一声高く叫びながら躍り出して、兼ねてその目的で用意してあった小刀をしかと握んで、立所に自ら去勢してしまうのであった。そして血腥ぐさい一物を手に握りしめながら町じゅうを駆けまわり、果ては狂乱状態になって馳けぬけていく家々のどれかにそれを投げこむのであった。この名誉をうけた家庭は、女の衣裳と飾物でもって彼を装うてやらねばならぬことになっており、彼は残る生涯を通じてそれを身につけるのであった。⁽²²⁾

エナレスがシリアのアスカロン神殿と結びついて語られている点をとり上げれば、西アジア一帯に広く見出された大地母神信仰との結びつきは避けられないはずである。

古代南ロシア研究の權威 M・ロストゥツェフもそうした見解をとっている。

さて、ヘロドトスによるとスキウティア貴族の中には特殊な階級の人々がいて、神秘的な病気に苦しめられていたといふことである。即ち彼等は女装をして女神の崇拜に精通していた。ヘロドトスは彼等をエナレアンと呼んでいる。その病氣の原因が何であつたにしても、また、それが偽ヒポクラテス其他によつて確實と看做されたか否とにかかわらず、このエナレアンは人と獣との母である大女神の崇拜に、他の宗教における宦官と同様の役目をスキウティアで果していたものであらう。⁽²³⁾

これに対して、R・W・ハリディは、一九一〇年の論文で、次のような解釈を示した。つまり、北東シベリアの遊牧民族チュクチ族などを引例しつつ、エナレスをシャーマンと結びつけたのである。⁽²⁴⁾ シャーマンが女性の衣裳を身につけたり、神占および病氣治療を職とする事は今では広く知られている。⁽²⁵⁾ ハリディはエナレスとシャーマンとの類似を列挙した後に、エナレスには豊饒儀礼に結びつくいかなる要素も見出せないと主張した。言うまでもなく豊饒儀礼は大女神信仰の本質をなす部分である。当時のスキュタイの生活様式は遊牧民社会のそれであつて、大地母神の祭司が存在したとみるのはきわめて困難なのである。

たしかにスキュタイには豊饒儀礼の行われた形跡はないし、特別にウラニア・アプロディテ女神信仰の行事が行われたとも思えないのである。エナレスに関する記述の中には、神占・病氣・衣裳交換といった側面を強調するものはあつても、キュベレやアティスの祭司のような聖職者階級の存在を想起させるようなものは一切ないのである。

それよりも、むしろ、その独自の卜占法が現在でもモンゴルのネストリウス派に見出されるという事からも、スキ

ユタイにおけるウラル・アルタイ的要素の重要性を見のがすわけにはいかないであろう。⁽²⁷⁾

ミンスも一九一三年の『スキュタイ人とギリシヤ人』の中で次のように書いている。

ヴゼボロード・ミラーは、オセットにおけるイラン的要因の分析に成功したが、それがかえって他の要因に目をむけるのを妨げたようだ。それでも、彼は折衷的な見解をとり、イラン民族に対するウラル・アルタイ系の民族の強い影響と支配とを認めてはいるが。⁽²⁸⁾

シャーマニズム説を強調したものである中で重要なのは、一九三五年のカール・モイリの論文である。⁽²⁹⁾ 彼は、ギリシヤ人たちがスキュタイとの接触によってシャーマニズム的文化をとり入れたことを明らかにしている。ギリシヤにおいて、記録に残されている最初期のシャーマンのひとりはスキュタイ人（アバリス）であり、他のひとりはスキュタイを訪れたギリシヤ人（アリストテラス）であるという事は、スキュタイとシャーマニズムの結びつきを考える場合無視できない事実であろう。シャーマニズムは、スキュタイからヘレスポントを越えてアジアのギリシヤ植民地に渡り、⁽³⁰⁾ ミノアの伝統と結びついて西方へ移り、シンリーのエムベドクレスを生み出したのである。

エリアーデもモイリ説をとり上げて次のように述べている。

モイリはスキュタイ人の死後の世界の信仰がもつ「シャーマニズム的」構造に注目しているが、それは具体的に次の二点である。(1) 何人かのスキュタイ人を「エナレス」に変えてしまった神秘的な「女性的病氣」。これはヘロドトスによって記録に残された伝説で、これについてはスイスの一学者（筆者注・R・W・ハリディのこ

と)が、シベリアや北米のシャーマンがハ女になることVと比較研究している。(2)アリスマポイや叙事詩一般の「シャーマニズム的」起源。この問題の議論はその道の専門家に譲ろう。しかし、シャーマニズムや大麻の煙によって引きおこされるエクスタシー的陶醉が、スキュタイ人の間に知られていたことだけは確実である。⁽³¹⁾

このように、女性として振舞うという記述をめぐって大要二つの見解(シャーマニズム説、大女神信仰の祭司説)があったわけであるが、先にもう少し他の要素を検討してみたい。

(2)アリストテレスはエナレスを王族に固有のものとして限定している。ヒポクラテスも「この疾患にかかるのはスキュタイ人のなかでも富裕な者である」とことわっている。これは何を意味するのか。

M・グラコフは次のように記している。

ト占者以外には、スキュタイには特別の聖職者は存在しない。重要な局面における聖職者の役割は、王または部族長によって果たされる。⁽³²⁾

一般的にみて、スキュタイでは、宗教的行為は首長たちによってなされたようである。王族から部族長に至るまで、人々は、政治的権力者に同時に聖職者としての共同体的役割を委ねたのである。つまり、後の多くの社会は、政治的権力者(目に見える世界の統治)／宗教的権力者(目に見えない世界の統治)という分化が行われるが、スキュタイには、そうした宗教的権力者が確固として存在しなかったようである。

しかし、いかなる世界でも「未来を占う」ことと無縁ではあり得ない。人間の力が及ばない世界との橋わたしをするメカニズムが必要なのである。私は、この点からも、エナレスが伊勢神宮の齋宮のような役割を荷っていたのではないかと想像している。神秘的な領域は女性の支配する世界である。それ故、王族の中より選ばれたエナレスたちは「女性」 \vee として、そうした不可視の世界を統治する権限を委ねられたのではなからうか。政治的な権力を握る者は、その血族の一派にそうした聖性（もう一つの世界）を受けもたせることによって、公然と昼の領域にあらわれ出るのである。

なお、現代のオセットの礼拝の形式でも、キリスト教、イスラム教の少数の宣教師たちを別とすれば、家長以外の祭式執行者はいないと報告されている。⁽³³⁾

(3) スキュタイには多くのト占者がいて、柳の木の枝で占ったというが、それは、タキトウスやサクソ・グラマティクスによれば、ゲルマンやスラブの人々の間でも広く行われていたようである。⁽³⁴⁾

そして、そのト占法は現代オセットにも引き継がれており、S・V・コヴィエフをはじめとして三種類の報告がなされている。⁽³⁵⁾

しかしながら、興味ぶかいのは、V・ミラーの報告する次のト占法である。要約すると次のような手続きで行われる。占い師は、病氣の原因をたずねられると、彼自身病人のようになって、一切れの亜麻布を求め、それを一点で結ぶ。その結び目からはじめて、その布切れの長さを腕尺（ひじから中指までの長さ）で測ると五クデ程になるといふ。占い師は病氣をもたらしたと思われる精霊の名を列挙していく。精霊の名を告げること、亜麻布の長さを測り直す。当然、長さは変わらない。しかし、見当をつけておいた精霊の順番になると、彼は多少長さに変化がでるよう

に手筈をととのえ、四クデ半または五クデ半という結果が出るようにする。同様にして、病氣（災い）をもたせられた原因および治療法を見出すのである。⁽³⁶⁾

このト占法に関して、ミラーは次のように、つけ加えている。

（ヘロドトスが伝えているように）呪師が指のまわりに菩提樹の樹皮のきれはしを巻いたりほどいたりするのは、おそらく同じ原理によるものであろう。その長さの増減は、言うまでもなく、呪師の意のままである。⁽³⁷⁾

エナレスによって行われたト占法が現在のオセットにまで伝えられているという事には疑問の余地はないようである。そして、さらに重要なことには、オセットでは、そのト占法は女性によってしか行われないのである。このことは、このト占法がもともと女性の領域に属するものだという事実を証明するものではなからうか。〈女性的な〉男性から女性そのものへの移行は、シャーマニズム全般のたどった一つの傾向でもある。古野清人は次のように記している。「かつては、女性はシャーマンの医療的機能をひきうけた。そして、その後は一つの残存として続けられた施術である。『女は性質上からシャーマンである』とチュクチ族はボゴラスに語った。この男性から女性への移行は、悪鬼たちに憑かれた男性を妊婦と同一視したのと、女性や痛苦者たちが心的病気に優位を占めているからである」⁽³⁹⁾（傍点筆者）。

オセットでは現在でも呪師が非常に重要視され、一般の聖職者よりも大きな力を持つとバラノフは報告している。⁽⁴⁰⁾ 彼等の主要な任務は、言うまでもなく、病氣の原因を知り治療することである。その点でも、ト占法は、この世界の中では最も生命力の強いものであったことは知れよう。表面にあらわれる宗教的な色彩に変化はあっても、この社会

の根底にひそむ呪的なフィードバック装置には一貫性が見出されるのではなからうか。

(4) さて、最後に、神的な病氣についてであるが、これははじめに述べた通り、古代における基底的シンボリズムの一つで、それ自身ある体系から他の体系に移ることを可能にするコードであり、メタモルフォーゼの力として捉える視点がまず大事であろう。

のちにふれるが、英雄誕生譚にまつわるきわめて超自然的な出来事——精液をかけられた石から生まれる、動物から生まれる、ディオニュソスのように父親から生まれる——も、英雄にまつわる神的な病氣として見られない事もないのだ。むしろ、両者は同一コードとして見られるべき点がある。

エナレスに関してハリディ以後に提起された最も興味ぶかい説は、ヴァンドリエスの「スキュタイにおける擬婉」(一九三四年)という論文である。この中で、彼は、エナレスを、女が産褥の床に伏すあいだ夫が出産の真似をして様々な制限を受けて暮すという所謂擬婉の風習と結びつけて考えている。⁽⁴¹⁾これは病氣と出産とを同一のカテゴリーに捉える視点をもとにしている。⁽⁴²⁾

たとえば、ライヘル・ドルマトフによれば、デサナで病氣という概念は「ドレ」で表わされるという。このドレには三つの基本観念が語源的に見出される。すなわち、(1) 命令。病氣が超自然的存在の指令の所産であること、(2) 変形。想像の上で何ものかに変えること、(3) 性的行為。誰かを病氣にするのが△病氣▽と△同衾する▽という語の複合から成るといふ事を意味している。彼等にとって、病氣は、病原論的には超自然現象であるが、その表出形態は直接には性的行為の所産とみなされる事が多いようである。⁽⁴³⁾交合はまさに病氣そのものであり、ここに、このシンボリズムの伝える暗黙のメッセージが隠されている。

病氣が性的行為の所産とみなされるならば、効果的な治療が△出産をおこさせる▽ことにあるのは理解されよう。その典型的な例が、レヴィリストロースの報告する△象徴的效果▽である。

祭司は守護霊たちに助けられ、患者の分身を、それを捕えた悪霊から奪いかえすため、超自然界（子宮）へ旅を敢行し、それを持主に返すことよって治療を果たす。⁽⁴⁴⁾

かつての祭司・シャーマンによる治療が、おおむねこうした象徴的效果を目ざしたものだとする⁽⁴⁵⁾と、彼等は性的な比喩能力にかけてもかなりの熟練を示していた事は疑いえない。なぜならば、人々が彼等にもちかける主なトラブルは、不妊・性交不能・流産・夫婦和合などだったからである。⁽⁴⁶⁾勿論、盗難犯人を見つけて欲しい等の依頼もあるにはあったが、やはり、誕生・性的関係・死という人生の重要な局面にかかわる事件が本筋であったと思われる。

さて、以上のように、エナレスをめぐる謎を四つの視点から分析してみたわけであるが、そこから一つの結論めいたものをまとめ直してみよう。われわれが、その為の原点とするのはバスタードの次のような発想である。つまり、野生のトランスは、内容のない、すなわち、△母胎▽のない純粋な形態であるから、民族の宗教的伝統によって結ばれたマチエールをこれに与えねばならない、という視点である。⁽⁴⁷⁾

後の習合形態の如何に関わらず、エナレスが体現していたのは、ある種のアーカイックなシャーマニズムと無関係ではあるまい。私はここで二つの見方が考えられるように思える。すなわち、エナレスを土着のアーカイックなシャーマニズムをささえる呪師とみて、スキュタイの宗教のかなり古く遡る部分を担当していたとみる見方が一つと、本

来はスキュタイの土着の信仰を基盤とするものであるが、それに外来の様々な宗教的要素が加わって生まれた一種の新興宗教集団とみなす見方である。私には、後者をとらなければ、ウラニア・アプロディテ信仰との結びつきは説明できないのではないかと思われる。⁽⁴⁸⁾ 長い歴史のスケールの中で、王族がその宗教に帰依し、後にヘロドトスが伝えるような様々な伝承が生まれていったのではなからうか。その祭司たるエナレスは、先に述べたような理由で、王族に関わる人々の中から選ばれ、政治の表舞台ではなく、より人間的な問題につねに関与していたのであろう。勿論、王族にまつわる出産・性的トラブル・病氣治療に彼等が関わっていたことも容易に推測できよう。そして、彼等の病氣として伝えられているものは、実は、当時の人々にとってもやはり一種の病氣として目にうつった症状であったと思われるふしがある。想像的なものが現実を変形してしまうことも否定できないが、一方それが何等かの現実との対応を示すこともつねに無視してはならないのだ。われわれは、その病氣を、たとえば彼等の振舞いの中でしばしば見られたと思われている、んかん性の痙攣と結びつけて考える事はできないであらうか。というのは、古代ギリシャでは、多くの場合、神的な疾病とはんかん性の痙攣をさす事が多かったからである。故意か否かを問わず、エナレスをしばしば襲ったであろうエクスタシーの**状態**（多くの社会では女性に特有のものだ）は、当時の人々には全く奇異なものにうつったのであろう。それこそ、先の表現に従えば△野生のトランス▽なのであった。この事は彼等が予言を職としていた事と無関係ではない。神がかりの予言というものはもともとと肉体の病氣とされたからである。⁽⁴⁹⁾ アイスキュロスの『アガメムノン』にもそうした描写が見られる。⁽⁵⁰⁾ フラスリエールも、ギリシャの神託にふれて、次のように記している。

△神の病い▽にとりつかれたてんかん性の痙攣のみならず、耳なりやくしゃみのような日常の現象も（前兆の用

をする。⁽⁵¹⁾

エナレスを襲った神的な病気が、一種のそうした入神がかりVの状態を指したものとみてもそれ程見当ちがいはあるまい。すくなくともそれが、直接ではなくとも、男が女になる病気として表現されるための入イメージの連繋Vに一役買っているとみる事は可能であろう。

エナレスは、そうして女性の衣裳を身につけ、女性として生活し、ヴァンドリエスも指摘するとおり、⁽⁵²⁾様々なタブーにつつまれ、屋内に暮し、時にその卜占によって人々に欠かす事のできない存在であったと言うことができよう。

4

さて、われわれは、エナレスをめぐる様々な問題を扱ってきたが、最後に一つの興味ぶかい英雄誕生譚をとり上げねばならない。それはエナレスと全く同一モチーフによって構成されている。その英雄の名はバトラズである。オセットのナルト叙事詩に登場するバトラズはギリシャの軍神アレスと酷似している。ヘロドトスの書き残した唯一の祭典であるアレスの犠牲式にまつわるコンテクストが、バトラズの死に関する話根と一致している事も、実はほぼ明らかにされている。⁽⁵³⁾

私は、ここでは、英雄バトラズの出生に関する話根のみをとり上げてみよう。⁽⁵⁴⁾様々なヴァリアントがある中で、まず、ミラーの異文を要約して次に掲げる。

ある日、ハミッツは狩に出かけひとりの少年と出会う。その日ハミッツは獲物を得ることができないが、少年がそのかわりひとりで多くの獲物を得てきてくれる。翌朝、別れる時、ハミッツは少年の種族名をたずね、妻を得たと言う。少年は自分の姉を妻にすればよいとすすめてくれるが、けれども、もし誰かが彼女の心を傷つけたならば、死ぬか、われわれのところへ戻るかしてしまおうと忠告する。

ハミッツは彼女と結婚し、ナルト族の村へと連れて帰り、塔の上に彼女を住ませ、あらゆる危険から彼女の身を守った。しかしある日、悪戯者トリックステイのシルドンが塔の中にしのびこみ、彼女を侮辱してしまふ。彼女はナルトの村を去るにあたって、最後に次のように言う。「私はやがてあなたの子供としてかつてない英雄を生むでしょう。その子をあなたの肩にふきこみます。私が息をふきかけると、あなたは妊娠します。月日が満ち、子供が生まれたら、その子を海の中へ投げ入れなさい。」彼女は夫の肩に息をふきかけた。

ハミッツはひとりで月日が満ちるのを数えた。ナルトの人々は、ハミッツが病氣になった、ハミッツに膿瘍ができたと言ひ合つた。しかし、時が来ると、ハミッツは塔上にのぼり、ただひとりソスランだけを呼び寄せ、膿瘍を切り開かせた。そこから一人の少年が生まれ、彼等はその子を海へと投げ入れた。その子こそ英雄バトラズであつた。

ここに描かれている最も主要なテーマは、バトラズの父、親からの誕生である。ハミッツは、異なる部族の女性（他のヴァリアントでは、海の神ドン・ベティルの娘と表現される）⁽³⁵⁾ によつて病氣にされ、ひとりでその秘密をひたかくしにし、屋内に閉じこもり、月日の満ちるのを待った。彼の病氣とは実は妊娠だったわけである。それは出産によつてピリオドをうたれる。しかも、それは、ハミッツ自身のあやまちによるものではなく、直接の原因は、一族の

ハミッツの妊娠とエナレスの伝承との対照表

スキュタイ	ナルト
王族に固有の	王族に固有の
病 気	<病気>
他国の女神ウラニア・ア プロディテ	他国の女神ドン・ベティ ルの娘
一族のメンバーによる侮 辱	トリックスター・シルド ンによる侮辱
男が女になる	男が出産する

悪戯者、シルドンがひとりの女性（他国の女神）を侮辱したことによるのである。このハミッツの妊娠とエナレスをめぐる伝承との間には明らかに対応が見てとれる。その対照表をまとめると次のようになる。

デュメジルは、一九四六年の論文中⁽⁵⁶⁾の中で、このハミッツの妻が、超自然的存在であり、時には女神であり、ドン・ベティルの娘である事に注目し、実は彼女こそスキュタイのエナレスの伝承にまつわる女神ウラニア・アプロディテの原型ではなからうかと推測している。そして、それを西アジアおよび中近東の伝統と結びつけたのはロヘドトスの作為ではなかったかと述べている。⁽⁵⁷⁾

私は、すくなくともこの対応が正しいとすれば、エナレスを新興宗教集団と捉える是非はともかくとして、非アーリア系の異民族集団とする見方は否定できるのではないかと思われる。そして、また、他国の女神によって課された病気が実は妊娠・出産と関係していたという点も強調できるのではないかと思われる。この事はヴァンドリエスの擬婉説の検討をも考えさせるが、そこまでいかなくとも、エナレスをめぐる張りめぐらされている性的なシンボリズムの鍵を彼等の職種と結びつけて考える見方がそれ程見当はずれではない事を明らかにしたいよう。

レヴィイストロースの「象徴的效果」（一九四九年）は、シャーマンが患者の出産に際しての困難をいかに治療するかというプロセスを詳しく報告している。医師（シャーマン）は、象徴的效果によって、「神話と出産との平行関係の調和」⁽⁵⁸⁾を描き出し、それによって治療を行うのである。

また、ライヘル・ドルマトフも、やはり病気治療にふれて、医師による象徴的な交合による治療を重視している。その中に一つの興味ぶかいエピソードがある。

たとえば妊娠した女が必要な祈禱をしないで川に水浴に行くと、精霊ウァイ・マフスは小さな水晶片（精液）を女の体内に入れて腫物（つまり彼による妊娠である）をつくらせる。⁽⁵⁹⁾

ここでは、このウァイ・マフスによる妊娠とは実は△病気を送りこむ▽ということの比喩なのである。これは記号の逆転した△ハミッツの妊娠▽ではなからうか。そして、この性的メッセージは、エナレスの蒙った災禍の背景、すなわち、私が今まで述べてきたイメージの結びつきをやはり暗示しているのではなからうか。

われわれは、スキュタイの男が女になる病気を対象として、その背景をさぐり、それがむしろ現実にも力を持ち相乗的にイメージを増幅していった様子を明らかにしたいと考えたわけであるが、それは当初の予想をはるかに越えて、いつしか歴史的思考の中で、バ、タ、ン、として働き出し、何千年もの歳月を隔てて現在も人気を博する一つの英雄誕生譚へと継承されていったと考えられるのである。その過程を明らかにするのは別稿に譲ることになるが、ただこのモチーフの持つ強靱な生命力こそ、われわれを△意味作用▽の原点へと常につれ戻すものだという事を忘れてはならない。世界全体はつねに可変状態にある多数のシステムから成っている。そして、それらのシステムト占法・病氣・夢・セックス・祭式・英雄譚など——は、たがいに詩の脚韻のように互いを反映しつつ結合し、また、離反するのである。⁽⁶⁰⁾ その様子を克明に追跡する事ができれば、今まで隠されていた古代世界があらたに姿をあらわすのではなからう

注

- (1) 主に参照したテキストは以下のとおりである。Hippocrates, *Airs Waters Places*, Loeb Classical Library, 4 vols 1923-31. 邦訳では、小川政恭訳『古い医術について』岩波書店、昭和三八年。The *Ethics of Aristotle, Illustrated with essays and notes by Sir Alexander Grant*, New York, Arno Press, 1973. 邦訳では、高田三郎訳『ヒロトス倫理学』岩波書店、昭和四八年。The *Histories of Herodotus of Halicarnassus, Tr. and Introd. by Harry Carter*, London, Oxford Univ. Press, 1962. 邦訳では、松平千秋訳『歴史』岩波書店、昭和四六年。
- (2) この点で興味をかけるのは次の論文である。Frances Harwood, "Myth, Memory, and the Oral Tradition: Cicero in the Trobriands," *American Anthropologist* 78, 1976, pp. 783—796.
- (3) Pierre Maranda (ed.), *Mythology*, Penguin Education, 1972. Introduction p. 8.
- (4) Paul Ricoeur, "La Structure, le mot, l'événement," *Le Confit des Interprétations*, Seuil, Paris, 1969, pp. 93—94. 邦訳は伊東守男・谷亀利一訳『構造主義とは何か』サイマル出版会、昭和四三年、一七一—一七三頁参照。われわれはある体系を固定して捉え、その中に多義的な意味を見出して戸惑う。だが、実は体系全体がつねに変貌するのであるから、われわれは逆に意味の変化から体系全体の変化を導き出すという手順をふまねばならないのだ。
- (5) こうした研究の視点を確立するためには、G・ベイトソンの研究は欠かせないだろう。Gregory Bateson, *Naven*, Stanford Univ. Press, 1936, 1958. たとえば、「いかなるグループも彼等自身の間で一つのエトス(ethos)を確立しようが、それは、ひとたび根をおろすや、人々の行為を決定するきわめて現実的なファクターになる」(同書 p. 120) など、方法論上示唆的な表現にみちている。
- (6) たとえば、儀礼を類型的のみに捉えれば、その固有の豊かさは落ちてしまう事に注目せねばならぬ。繁殖の祭儀のとき、動物への変身は一時的なもので、儀式が終われば、装飾は捨てられたり洗い落とされたりする。儀礼のシナリオは後にまで残存するが、それに意味を与えていたものはその場で消えうせてしまっているのだ。Bruno Bettelheim, *Symbolic Wounds: Puberty rites and the envious male*, 1954. 岸田秀訳『性の象徴的傷瘍』せりか書房、昭和四六年。

一四四ページ等参照。

- (7) この場合、アナロジの体系というものが社会によって異なり (G・リンハート)、人間の内的構造が自らつくり出したもの (Oeuvre) によって限定を受けるという点に再度注目すべきであろう。Ignace Meyerson, *Les Fonctions Psychologiques et les Oeuvres*, J. Vrin, Paris 1948. など参照。

- (8) Gerardo Reichel-Dolmatoff, *Amazonian Cosmos*, The Univ. of Chicago Press, 1971. 寺田和夫・友枝啓泰訳『デサナ』岩波書店、昭和四八年、二二五ページ参照。

- (9) これに関しては、ル・クレジオ『悪魔敵い』にも同様の表現が見出される。「タヒュ・サ、ベカ、カクワハイ、インディオを病氣と死から奪い返すためのこれら三つの段階は、あらゆる創造の小径の道しるべそのもの、すなわち、秘法伝授、歌、悪魔敵いなのであろうか。芸術というものはなくて、あるのはただ「医術」だけだということを、いつの日か人々は悟るにちがいない。」Le Crézio, *Hai*, Editions d'Art Albert Skira, Genève, 1971. 高山鉄男訳、新潮社、昭和五〇年。また、George Deveux, *Reality and Dream*, 1951. などにも、医術すなわち力であるというクロウ・インディアン族の報告が見られる。ミクロコスモス (人間) / マクロコスモス (宇宙) という対比を考える場合でも、このことは無視できないのではなからうか。

- (10) P. D. P. Kallistov, *Suvernoe Pricernomore v antientsiu epoxu*, 1952, p. 27.

- (11) 出典箇所は以下の通り、(1) N・59 (2) N・71 (3) N・62 (4) N・67

- (12) この分野で最初に注目される成果をあげたのは、十九世紀末のミラー、サナエフ、ブナートフ等の研究である。特に、ナルト叙事詩がスキュタイの神話・習俗を保持している事を指摘したのはミラーの功績であろう。Vsevolod F. Miller, *Osetinskie etjudy*, I—III, Moscou, 1881—1887. これらの概要については、Georges Dumézil, *Legendes sur les Nartes*, Librairie Ancienne Honoré Champion, Paris, 1930. などを見を参照。

- (13) Herodotus, I, 105.

- (14) このヒポクラテスのアナリエイス (*ana-rieis*) とヘロドトスのエナリス (*ena-ries*) は同一とされ、語源的には *an-arya* (男性的ではない) に帰されるとされている。ヴェーダ語アヴェスタ語の *nar* はオセット語の *noel* とともに「男性」をあらわす。ただし、ヴァンドリエスは、非アーリア民族 (*anarya*) に由来するのではないかという説をとっている。「問題なのは、明らかに、そこらに住む大多数の人々とは異なるグループがいて、近隣では行われていないある用法 (卜占

- (法) さちんと維持して来たところ事実である。) M. J. Vendryes, "La Couvade chez les Scythes," *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1934, p. 338.
- (15) Hippocrates, 22.
- (16) 同右。
- (17) 『歴史』岩波書店、昭和四六年、上巻巻末の松平訳注(四〇一ページ)を参照。
- (18) Aristotle, VII. 7.
- (19) Herodotus, V. 67.
- (20) R. W. Halliday, A Note on the *Θῦλεα νοσσοῦ* of the Skythians, *Annual of the British School at Athens*, XVII, 1910—11, pp. 95—102.
- (21) J. Van der Kroef, "Transvestism and the Religious Hermaphrodite in Indonesia," *Journal of East Asiatic Studies*, 3, 1954, pp. 257—265. 内堀基光訳「インドネシアにおける女装と宗教的半陰陽」『神話・社会・世界観』所収。角川書店、昭和四七年、二四五—二五〇ページ。
- (22) J. G. Frazer, *The New Golden Bough*, Edited by Theodor H. Gaster, 1959, p. 372. 永橋卓介訳『金枝篇』岩波書店、昭和二六年、第三卷五六—五七ページ参照。
- (23) M. I. Rostovzeff, *Iranians and Greeks in South Russia*, Oxford, 1922, p. 105. 坪井良平・榎本亀次郎訳『古代の南露西亜』桑名文星堂、昭和一九年、一五三—一五四ページ。
- (24) R. W. Halliday, 前掲論文、特に pp. 100—102 参照。
- (25) シャーマニズムの定義などに関しては、古野清人『シャーマニズムの研究』古野清人著作集・第三巻、三一書房、昭和四九年が、詳しいが、もっとも手際よくまとめたものとしては、佐々木宏幹「シャーマニズム」『宗教学辞典』東京大学出版会、昭和四八年、二四九—二五三ページを参照。
- (26) ただし、男性／女性という分類よりも、両性の特徴を身につけて、男(もしくは女)以上のものになる事に意味を認める見方もできる。これに関しては、植島啓司「両性具有」『宗教学辞典』七五三—七五五ページ、参照。また、その例としては Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, Princeton Univ. Press, 1949, pp. 151—153. などを見よ。

- (27) この事實は、ハリディの論文と前後して發表されたミンスの見解の中に明瞭に示されている。このスキュタイの宗教觀念とウル・アルタイの宗教觀念との連関は、ハンガリーの學者ナジにより指摘され、ミンスに受け継がれたものである。
- (28) E. H. Minns, *Scythians and Greeks*, Biblio and Tannen, New York, 1913, p. 86.
- (29) Karl Meuli, "Scythica," *Hermes* 70, 1935, pp. 121—176.
- (30) E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Univ. of California Press, 1951. 岩田靖夫・水野一訳『ギリシヤと非理性』みすず書房、昭和四七年、一九九ページ注を参照のこと。
- (31) Mircea Eliade, *Shamanism*, Princeton Univ. Press, 1964, p. 395. 堀一郎訳『シャーマニズム』冬樹社、昭和四九年、五〇〇—五〇一ページ。ここでは、むしろエナレスの存在がスキュタイのシャーマニズムの証拠としてあげられている事に注意。
- (32) M. Grakov, *Skifi*, 1947, p. 87. なお、G. Dumézil, *Romans de Scythie et d'Alentour*, Payot, Paris, 1979, p. 197. を参照。
- (33) G. Dumézil' *ibid.*, p. 197.
- (34) G. Dumézil, *Legendes sur les Nartes*, p. 156. など参照。
- (35) S. V. コヴィエフ、B. ガティエフ、E. パラノフの報告がある。以下に、コヴィエフの伝える現代オセットのト占法を要約してみよう。「おのおのの呪師は一方の端が二股に割れた四本の小さな占い棒を持つ。それであらゆる出来事の意味を占うのである。……呪師は病人の許へ行く。地面の上に座り、ある種の色のついたクッションと敷物あるいは適當な厚布をもとめ、それを広げる。呪文をとえながら四本の占い棒をとり出す。それを地面の上に二本ずつにして置く。二股に割れた方の端を互につけて、二本ずつを対にする。一方はクッションの上に、他方は呪師の手のなかに持たれる。二本ずつペアになった占い棒の端を握りながら、呪師は、病氣をもたらしたと予想される様々な精霊の名を声高になえる。当の精霊の名がとえられると、左右いずれかの占いが徐々に持ち上げられるとされている。」S. V. Koviev, *Zapiski o byte Osetin*, *Sbornik materialov po etnografii, izd. pri Daskovskom etn. musee* I, 1885, pp. 108—109. これは、クロドナスの伝える伝統的なト占法とほぼ一致するのではないかと思われる。
- (36) V. F. Miller, *ibid.*, p. 202.

(37) 同右。

(38) G. Dumézil, *Légendes sur les Nartes*, p. 156. など参照。

(39) 古野清人、前掲書、二一〇ページ。

(40) これは G. Dumézil, *Romans de Scythie et d'Alentour*, p. 212. の指摘に拠る。

(41) M. J. Vendryes, *ibid.*, p. 333.

(42) 「出産行為の演技は、成人式のほぼ普遍的な要素であり、万聖節の宵祭では、妊娠した男の子を見ることができ。」

B. Bettelheim, *ibid.*, 邦訳八六ページ。

(43) G. Reichel-Dolmatoff, *ibid.*, p. 175.

(44) Claude Lévi-Strauss, 'L' Efficacité Symbolique', *Revue de l'Histoire des Religions*, 146, 1949, pp. 5—27.

(45) のちに『構造人類学』に収録される。 *Anthropologie Structurale*, Plon, Paris, 1958. 荒川幾男他訳、みすず書房、二〇七—二一〇ページ。

勿論、コスのアスクレピオス神殿の遺跡から医療器具が発見されている事は無視できない。ファーネルもアスクレピオス神殿をサナトリウムとして合理化しようと試みている。しかし、だからと言って、やはり観念連合などに基づく「象徴的效果」の役割は小さくなかったようである。L. R. Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford, 1970. などを参照のこと。

(46) J. Beattie, 'Divination in Bunyoro, Uganda,' *Sociologus*, XIV, 1964, p. 45.

(47) Roger Bastide, *Le Rêve, la transe, et la folie*, Flammarion, Paris, 1972, pp. 92—93.

(48) たとえば、カラゴデヘアシユクの女王墓に於いて発見された儀式用ティアアラ (tiara) の前立装飾のモチーフは、この信仰がかなり広範に浸透していた事を示している。それは、ロストウツェフによれば、次のような情景である。「それには女神がティアアラを頂き、重い儀礼服をつけて玉座に坐している。彼女の後には二人の巫女が、頭に冠物を被って立っている。若いスキュタイの貴族、おそらくは王子であろうが、女神の右手に近づき、女神は彼にリュトンの中の聖餐を与えている。他方女神の左手には奇怪な像、すなわち女の衣服を纏った無髯の男が丸い瓶、おそらくはその中に聖い飲料の湛えたのを右手に持って、女神に近づきつつある。彼はおそらく女神の仕人、すなわち司祭であろう。」(傍点筆者) M. I. Rostovzeff, *ibid.*, p. 105. 参照。これをイコノグラフィ的にどのように解釈するかは今後に重大な課題をのこす。

- (49) プラトンは『ティマイオス』の中で、神官たちの病的な状態が、つねに肉体的障害を伴うのだが、その原因となる器官を肝臓であるとしている。この事は犠牲の腑分けによる占いのとき、この臓器がしめる重要性和何らかの関わりがある。Robert Flacelière, *Deins et Oracles Grecs*, Presses Universitaires de France. 戸張智雄訳『ギリシヤの神託』白水社、昭和三十八年。
- (50) アイスキュロス『アガメムノン』の中には、カッサンドラーが神がかりになって予言する情景がある。「その状態は、小康を間にはさんでいくたびかの発作がくる肉体の病気のように、おそいかかってくる」(フラスリエール)。
- (51) R. Flacelière, *ibid.*, 邦訳二五二ページ。
- (52) M. J. Vendryes, *ibid.*, p. 333.
- (53) この詳細については、G. Dumézil, *Mythe et Épopée*, tome I, Gallimard, 1968. pp 573—575. を参照のこと。
- (54) オセットの『ナルト叙事詩』の英雄バトラズに関しては、かつて首尾一貫したバトラズ譚があつて、それが後に離散し、幾つかの断片に名残りをとどめる形になつたのであろう。日本の神話におけるスサノオ譚を彷彿させるところがある。主要なヴァリアントとしては、ミラー、サナエフ等のものがあり、G. Dumézil, *Legendes sur les Nartes*, 1930. pp. 50—53. に簡単にまとめられている。
- (55) サナエフの異文によれば、ハミッツの妻は海の神ドン・ベティル (Don Bettyr) の娘であり、彼女は海亀の背甲で保護されなければ地上の暑さに耐えられないという設定になつてゐる。
- (56) G. Dumézil, 'Les énarées> scythiques et la grossesse du Narte Hamyc.', *Latomus, revue d'études latines* 1946, pp. 249—255.
- (57) G. Dumézil, *op. cit.*, p. 254.
- (58) C. Lévi. Strauss, *Ibid.*, p. 24. 邦訳二二三ページ。
- (59) G. Reichel. Dolmatoff. *Ibid.*, p. 176.
- (60) オクタヴィオ・パス「動く中心点」(ガリマール、一九七二) 橋本綱訳『ユリイカ』青土社、昭和四十七年十二月号、参照。

「参詣」の形態と構造

高橋 涉

はじめに

(一) 弥谷寺と弥谷信仰

(二) 「参詣」の基本的性格

(三) 「参詣」の構造

おわりに

はじめに

「参詣」は、一般に寺社に詣でるといふ信仰上の行為を意味するが、複数の寺社への参詣を言う場合には、むしろ「巡拝」や「巡礼」などの言葉が用いられる。また、参詣対象が複数になるときの「複数」に一定の形式があり、その形式に対応して、「巡礼」は、現在、とくに「三十三所」の観音を巡拝する仕方に限定して用いられる場合が多い。一方、「四国八十八カ所霊場」の巡拝は「遍路」と呼ばれる。

「巡礼」は、もともと漢訳仏典で「有衆多苾芻。遊曆四方巡禮制底。」(傍線引用者)などのように用いられた言葉である。この言葉が、わが国で、寺院を巡廻して礼拝するという意味で用いられたのは、古くは圓仁の『入唐求法巡禮行記』に例を見る。また、「巡礼」が、堂塔を巡り礼拝するという意味で使用された例には、『吾妻鏡』建暦二年十一月二十四日の条、「將軍家故幕下法花堂以下巡禮諸堂⁽²⁾給⁽³⁾」という記述があげられる。さらに、『徒然草』の第二百三十八段には、「人あまた伴ひて、三塔巡禮の事侍りしに⁽³⁾」という用例がある。これは、室町時代末に成立した、三條西公條の『三塔巡禮記』と同様の用語法で、内容は比叡山の三塔巡礼のことであった。

これに対して「遍路」については、その語源、用語法の由来などが必ずしも明かではない。『今昔物語』の「巻第三十一」に、「通四国邊地僧 行不知所被打成馬語」(傍線引用者)という題の説話があり、また後にあげるように、『梁塵秘抄』にも「四国の辺地」という用語例が見られるが、このような用例の「辺地」、あるいは「辺土」等の語が、やがて「四国の辺地、辺土」という特定の場所を意味するような一種の固有名詞へと変化し、「四国の辺地の霊場」を巡る巡拝を「へんろ」と称するようになったのであるうか。いずれにせよ、今は憶説にとどめざるを得ない。⁽⁴⁾

「巡礼」は、宗彭法師の『鎌倉順禮記』のように「順礼」と表記された例もあるが、愚庵の『巡禮日記』などに見られる「巡礼」の方が、今日では一般的なようである。「遍路」は、近世の著書においては、證禪の『四国遍路日記』、寂本『四国徧禮靈場記』、眞念『四国邊路道指南』(傍線はいずれも引用者)などのように表記されて、必ずしも一定していたわけではない。

これらの、用語法や表記法の問題については、本稿では筆者が先に試みた整理⁽⁵⁾に従って、原則的には、一つの寺社に詣でる場合を「参詣」とし、数カ所の寺社参りという意味では「巡詣」を用いることとする。

ところで、わが国における参詣ないし巡詣の慣行は、平安時代においてすでに成立していたことが認められる。

例えば、『三代実録』元慶四年十二月四日、清和天皇崩御の条には、「天皇寄事頭陀」。意切「經行」。便欲「歴覽名山佛龕」。於是始「自山城國貞觀寺」。至于大和國東大寺。香山。神野。比蘇。龍門。大瀧。攝津國勝尾山諸有名之處。經廻礼佛。」という記事があつて、平安時代初期に天皇自ら寺々を巡拝された事績が示されている。同様に、『日本紀略』は「圓融寺法皇修「行南京。巡「禮諸寺。」と記し、『扶桑略記』は「圓融法皇御「幸南京。巡「拜諸寺。」と記載して

円融上皇の巡詣を伝え、『御堂関白記』には藤原道長の南都七大寺巡拝や、金峯山等の参詣に出生した事跡が残されている。また、花山法皇は、書写山や熊野等に詣で、修行して自ら験力を得たとも伝えられるが、『新拾遺集』卷十七所収の御製には、「修行せさせ給ひける時粉河の観音にて御礼をかかせ給ひける御歌」という詞書が添えられている。

これらの記事は、寺社への参詣や巡詣という形式が、平安時代においてすでに定まっていたことを示しているといえよう。九世紀、弘仁年間に成立したとされる『日本霊異記』に、観音霊験譚にまつわって、大和国泊瀬寺、等々の名称が記されているが、このことも、当時すでに「観音霊験所」が存在すること、それが具体的には「泊瀬寺」等々であるという「認識」が一般的に成立していた事実を示すものといえるだろう。

さらに、『梁塵秘抄』には、「四方の霊験所は、伊豆の寺井、信濃の戸隠、駿河の富士の山、伯耆の大山、丹後の成相とか、土佐の室生と讃岐の志度の道場とこそ聞け。」、「観音験を見する寺、清水石山、長谷のお山、粉河近江なる彦根山、ま近く見ゆるは六角堂。」、「熊野へ参らむと思へども、徒步より参れば道遠し、すぐれて山きびし、馬にて参れば苦行ならず、空より参らむ 羽たべ若王子。」あるいは、「我等が修行せしやうは、忍辱袈裟をば肩に掛け、又笈を負ひ、衣はいつとなくしほたれて、四国の邊地をぞ常に踏む。」などの歌が記載されているが、これらの歌はいずれも「霊場」を頭陀巡礼する習いが平安時代において確立していた事実を裏づけるものである。

寺社参りは天皇や貴族や修行僧等によって率先されたが、やがて旅宿の整備等に従って一般庶民にまで浸透して行ったのであろう。一般庶民のものとしての参詣、巡詣は、近世に至って盛行を見る。それは伊勢参りのような特殊な形態を示したものの他に、全国各地で盛んに行われた「西国」や「四国」等の霊場の地方版である「写し」の開設の盛行によっても知ることができる。⁽¹⁷⁾

本稿は、歴史的展開を経て今なお盛んに行われている「参詣」を四国香川県の「弥谷寺」の場合について検討し、⁽¹⁸⁾「参詣」を一つの信仰現象として对象的に把握しようとするときに、その対象性を構成する筈の根拠をいわば実在の範囲において求め、当の根拠が対象性を構成する論理を索出しようとすることに課題を措定する。本来寺社参詣をめぐる問題には、右で一部簡略に触れた歴史的展開過程を含む多くの論題が提起されようが、ここでは、主たる事例として見る弥谷寺に関わる信仰形態の要諦の整理と、それにもとづいて、信仰現象の对象的把握に関する論理を追求することに、主題を限定するのである。

(一) 弥谷寺と弥谷信仰

真言宗善通寺派大本山、「剣五山弥谷寺千手院」は、四国香川県三豊郡三野町にある。弥谷寺は「四国霊場」第七十一番札所であり、「弘法大師御学問所」として多くの参詣者を迎えるが、「檀家」はもたない。また、「いやだにさん」は、一般に、「寺」とともに寺のある標高三八〇メートル余の弥谷「山」の呼称ともなっている。

延宝・天和の頃、高松藩の儒臣、七條宗貞によって著わされた『讃岐府志』⁽¹⁹⁾の上巻には、弥谷寺について、「彌谷山 有三野郡」⁽²⁰⁾。去_レ府七里。光仁御宇、僧空海棲_二居于此山。海、卜_レ地_一之時、天降_ス五箇之寶劍。故曰_三五劍山。海、

開_レ地_レ之後、毎_レ石各彫_二佛像_一。峻嶺深谷盡佛像。疑_ケ見非_二人力之所_一及乎。記曰、三朶峯時、半天雲繞_レ腰、四望山晴、八國境有_レ眼₍₂₁₎。という簡潔な記述が見られるが、「元文二年」の奥書がある『讚州劔御山彌谷寺略縁起』₍₂₂₎では、右の「僧空海棲居于此山」という光仁御宇以前、「人王四十五代聖武天皇の勅願、行基菩薩の開山」であったと伝えている₍₂₃₎。

『略縁起』はさらに、弘法大師が弥谷山に「来り玉ひ」、経行礼仏の苦行を懲したこと、求聞持の法を修したこと、自ら形像を彫んだこと、等々の事跡の伝承を記し、「四国霊場」第七十一番札所としてのその存立を正大たらしめている。

『略縁起』は、弥谷寺のもつもう一つの異なった側面を提示している。それを示すのは「亡人納骨の軀」と「祭祀の施水」に関する記述である。

「亡人納骨の軀」は、字義通り死人の遺髪や骨片を納めたという岩穴のことであり、「祭祀の施水」は、現在も行われている死者供養の作法、「お水まつり」に用いられる清水のことを指すのであろう。それらの岩穴や清水の姿は、おそらく『略縁起』が著述された頃とそう変りなく、現在の我々の前にあるに違いない。

「お水まつり」は、切り立った岩が少し屋根のように張り出している所の下にある「水場」で行われる。「水場」には石の水盤が設けられており、その水盤に、上方の岩間から絶え間なく清水が落ちてくる。落ちてくる水滴は、水盤を満した透明な水に、美しい波紋を作り続ける。

「お水まつり」は、施主が寺から承けた「経木」に、水盤の水を櫛の小枝でかけ、死者の成仏を願う作法である。『略縁起』では、この「亡人納骨の軀」や「施水」は、ともに大師の威徳の中に組み込まれている。

湧き出る水は大師が加持した_レ霊水_レであり、それ故に「暑月の炎早にも更に斷る事なし₍₂₄₎」という。また側に大師

の刻したという阿字があるが、これは生死を問わず参詣する衆生を即身成仏せしめたまはんとする「大師の巧方便」⁽²⁵⁾とされるのである。

『略縁起』が記載する「加持水」、「祭祀の施水」、また「亡人納骨の唄」等の事項は、現在なお弥谷山で行われている「お水まつり」が、元文年間にも行われていたであろうこと、また流布した範囲は把握できないが、少くとも一面には、「大師の加持を受けた霊水」という觀念があったことを示すものといえよう。ただし「水まつり」は、後にも見るように、少くとも現在の形態においては、定型化された「遍路」の形式に含まれるものではない。「水まつり」は、地域的には狭く限定された死者供養の祭儀であり、その所作には、「遍路」を構成するような「諸願成就」等の「祈願」は見られないのである。

このようにして弥谷寺に関わる信仰上の二つの面が把握される。一つは、「遍路」の総体を統合する原理というべき「弘法大師信仰」⁽²⁶⁾を介して「八十八カ所遍路」へと、従って参詣者の範囲が全国規模へと開かれる信仰の形態であり、他は、寺伝、等においては同じく弘法大師信仰に包攝されながら、そのあり方において一般庶民である施主の主体性がより強く働き、その性格においては「死者供養」であり、地域的にはより狭く限定されるような、「水まつり」に示される信仰の形態である。「弥谷山」のもつ信仰上のこの二つの方向は、さらにそれぞれのヴァリエーションを併せて、「弥谷信仰」と称すべき全体を構成するのである。

「弥谷山」への参詣者は、その参詣の契機から三分することができる。第一には、(a)「四国八十八カ所霊場」中第七十一番札所としての弥谷寺へ参拝する者、および、いわばその「亜型」としての「七カ所参り」の遍路として訪れる者のカテゴリーである。第二の部類としては、(b)弥谷寺へ死者の追善供養を願って訪れる者がある。この場合、その契機は、さらに「日牌・月牌」等、永代供養を依頼する者と、「塔婆供養」を願う者とに分けられる。さらに第三の

カテゴリーとしては、(c)参詣者自身が死者供養を行うために登る者がある。この場合にも、単なる「水まつり」を行うために来参する場合と、「死者の霊と共に山へ登り」、「水まつり」を行うという場合が区別される。

以下、それぞれについて要処を見る。

(a) 遍路者としての参詣

① 「四国八十八カ所」遍路の場合

弥谷寺を訪れる者の数はこの第一の遍路者の場合が最も多い。遍路は一般庶民の間では近世以降に盛行をみたが、現代においても、団体や小グループ、或は個人として、服装も白装束に菅笠という「正装」からふだん着姿までを含めて、多くの人々が遍路を実践している。

遍路の契機は、端的にいえば、「諸願成就」、「欣求浄土」、「後生善所」、「二世安楽」、「滅罪」、「悟り」の達成の願いにあるといえよう。⁽²⁷⁾△祈願▽が大師の「おかげをいただいて」成就したという札所に伝わる霊験譚は、病氣平癒の御礼を述べた「額」や、不要になって納めた「いざり車」、「松葉杖」等々を大師堂のあたりに残して、きわめて具体的にである。

② 「七カ所参り」の場合

「七カ所参り」は、一般には八十八カ所中の七十一番弥谷寺から七十七番道隆寺までの七カ所を巡拝する仕方を行うが、△七カ寺▽に選ばれるのは必ずしもこの通りではなく、「札所」に入らない「番外」の海岸寺を入れたり、「こんびらさん」を含めるなど、かなり自由に七カ寺を組み合わせて行われる場合がある。また、通常は△お国巡り▽として、七カ寺は香川県内で選ばれるが、高瀬町では「香川、徳島両県内の七カ所の寺をまわった」という例も聞かれ

た。同様に四国では、「阿波十里十カ所」や「阿波七カ所」、「伊予七カ所」、「伊予五カ所」などの巡詣も行われる。いずれも一日で歩ける行程で、巡拝の形は、一般に、一、三人ないし、四、五人が連れ立って、八十八カ所巡りと同様「納経印」を受け、「般若心経」をあげ、御詠歌を歌って巡るものである。

「七カ所参り」はその実践者において「八十八カ所巡りを簡単にしたもの」という捉え方がなされており、「七カ所参り」を行う動機も「家内安全」や「病氣平癒」の△祈願▽が主体である。端的には「現世の利益を願いに行くもの」ということになり、「遍路」の場合に一致するといえる。⁽²⁸⁾

(b) △死者供養▽を寺に依頼する形式の参詣

① 寺に永代供養を依頼する場合

弥谷寺では旧暦二月十九日から二十一日までの三日間、「光明供」に「御影供」を併せた△縁日▽が開かれ、このときに次の(c)項で述べる「水まつり」が行われる。「水まつり」は旧暦六月十六、十七日の「本尊会」にも行われて参拝者でにぎわう。このような縁日の「まつり」の日に訪れた人々の中で、身内の者の「日牌」や「月牌」の永代供養を依頼する人々が、この(b)項の第一グループに分類されるのである。「永代供養」は、日牌、月牌を「つける」とか「永代経を申し込む」といういい方で行われるが、寺側では「位牌契」を渡し、「過去帳」に住所、戒名を記入し、位牌堂に位牌を安置して回向の法要を営む。

② 寺に塔婆供養を依頼する場合

永代経の受付けは庫裏の方で行われるが、それとは別に、大師堂で△塔婆供養▽の受付けが行われる。塔婆供養は、日牌、月牌をつけない人が行う場合があり、両者は別々のこととしてなされている。この供養法は、ごく普通の

形のもので、板塔婆に供養すべき人の戒名を書き、寺側の法要に委ねるといふ形をとるが、塔婆に書かれる字句には、場合によって「家内安全」までが含まられ、寺側でもそれにこだわらずに受け入れるという信仰上の現実が見られる。

この(b)項の参詣者の範囲は次の(c)項の場合と重なるが、「七カ所参り」の範囲よりは狭く、およそ、丸亀、琴平、財田、豊浜を結ぶ線に囲まれた地域と、荘内半島、粟島、志々島、高見島、佐柳島、それに伊吹島などを加えた地域となる。荘内半島と島々ではとくに盛んである。また、これらの範囲は、弥谷寺の「過去帳」にある江戸時代以降に記載されている地名とはほぼ重なる。

(c) 施主自身が供養を行う形式の参詣

① 「水まつり」の場合

弥谷寺の祭りは、寺の周辺地域では、一般に「お水まつり」と称されている。しかし、本来の「お水まつり」は、先に記した「水場」の傍の堂で「経木」を求め、この「経木」に「水場」で水盤に湛えた清水を櫛の枝葉でかけながら、「南無阿弥陀仏」とか「南無大師遍照金剛」と唱えるという行為をいうのである。

「水まつり」は(b)項に記した寺側への供養依頼に併せて行う人もあるが、一方には「水まつり」をするためにのみ弥谷山へ登ってくる人が居て、それぞれは別個のこととして扱われる。「水まつり」だけが目的で登る人は、一般に寺には寄らず、直接山へ向う。つまり、「水まつり」は、一般庶民の側の自主的な供養の行為なのである。現在、「経木」は印字したものを寺側の管轄で頒布しており、訪れた人々は供養する人の数だけそれを購入し、「水まつり」を行う。この「経木」を介して寺側と参拝者側との関わりは見られるのだが、参詣者が位牌を持参してくる場合もあつ

て、両者の結びつきは必然的なものとはいえない。

このような「水まつり」は、一面では水と宗教儀礼とのつながりを示すという通文化的な性格を有しているが、四国の主として真言宗寺院では、同様の行事が行われる例が少くない。このことについては別に述べた所である。⁽²⁹⁾

なお、「水場」の \wedge 霊水 \vee は、もち帰って近所の人々や家族に分け与え、身体の弱い所につけるとよい、という信心が見られる。

② 死者の霊と共に「弥谷参り」をする場合

「水まつり」が四国各地の寺院で行われることについては先にも触れたが、弥谷山では春秋の彼岸など、特定の期日に行われるだけの他の寺院とは異なって、「お祭り」の時以外にも随時行われるという特徴がある。ただし、これは、寺側の期日設定と関わりなく、参拝者が随時登ってくるということである。

庄内半島や島々、また託問、三野町などでは、人が亡くなると、その翌日（積、など）、三日目（高見島、など）、或は一週間以内（大浜、など）に、必ず弥谷参りをしなければならぬとされている。そうしないと成仏しないといわれる。弥谷寺近辺では、葬儀を一度中断し、檀那寺の導師を待たせておいて弥谷参りを行う例も見られたという。これらの場合の「弥谷」は、必ずしも「弥谷寺」とは観念されていない。むしろ弥谷「山」へ登るといふ性格をもつようである。この種の弥谷参りは、死者との関わりで「血すじの濃い人」が六人ないし八人、偶数組みになって出かける。まず埋葬した墓へ行くなどして死者を、背負う、仕種をし、山へ登る。そして、山で、死者をおろす、仕種をしてから「水まつり」をする。このあとは、(イ)そのままふりかえらずにまっすぐ帰るといふ話（庄内地方）と、(ロ)また背負って帰り、「帰ったよ」と声をかけて墓におろす、仕種をする（佐柳島）、という異なったやり方を聞いた。後者の場合には、死者の霊を弥谷山へ送ってくるという観念は当たらない。このときの「水まつり」は、もともと死者に対す

る一種の「灌頂」という観念においてなされるようにも思われる。

「水まつり」のために弥谷山へ登ることをこの地域では、一般に、「いやだに参り」と称しているが、荘内半島では、戦後、真言宗六カ寺が協議し、弥谷参りをやめて、それぞれの檀那寺へお参りするようという申し合わせを各檀家に対して行なったこと、などにより、近年は消極的なようである。

以上、弥谷山への参詣者を三項目六部門に区分して捉えた。この区分において、(b)および(c)項に含まれるような参詣の形態は、一般遍路者には原則的に行われぬ。しかし、一般遍路者が、そのような参詣の形式を知って寺に永代供を依頼したり、「水まつり」を行うことがないわけではない。また、(a)の第二項の人々が弥谷寺で先祖の供養を行うことはそれほど少くないようである。

参詣者の居住する範囲は、(a)の一般遍路は日本各地に広がり、「七カ所参り」は香川県内にはほぼ限られ、(b)および(c)項の形態は、荘内半島、島々を主として弥谷山の週辺地域に限られることになる。⁽³⁰⁾
登拝者たちは、それぞれの地域性をもってそれぞれの参詣を実践しているのである。

(二) 「参詣」の基本的性格

先に、「いやだにさん」が、「弥谷寺」と「弥谷山」の双方を意味する場合がある旨述べたが、実は、参詣者の観念する所においては、もともと寺と山とが明確に区別されているわけではない。むしろ一般には「いやだにさん」と言っている者を漠然と意味しているのである。それは「寺」の堂塔が「山」の随所に建立されており、景觀上、「寺」と「山」との一体化が成されていることにもよるだろう。しかし、前節の(b)と(c)とでは、同じく「いやだにさん」へ登

るといっても、その意味する所は違っている。(b)と(c)とは、「死者供養」を寺に依頼するか、参詣者自らが行うかという点で性格を異にするのである。(c)については、葬儀の途中で導師を待たせて「いやだにさん」へ登ってきたという事例に触れたが、このような形において、(c)は、寺や、寺が連なる「仏教」から離れた非組織的信仰形態を現出させ、そこにおいて「いやだにさん」は「寺」よりも「山」を観念するものとなる。それに対して、(b)の場合は、その形式において「寺」の主導性が保持されるのであり、参詣者は明かに「寺」へ出向くのである。しかも(b)(c)は、その居住範囲や∧死者供養∨のカテゴリに入るという点で、主として「諸願成就」の∧祈願∨の系列において捉えられ、(a)とは違った性格を有する。⁽³¹⁾

このように「弥谷信仰」を「いやだにさん」への参詣として捉えるときには、参詣対象は「弥谷寺」ないし「弥谷山」であるといひ得る如くであるが、実は、参詣者の観念する所においては、参詣対象は必ずしも一義的に確定されることにはならない。参詣者が参詣するときの信仰意識においては、参詣者全体を通じて観念されるものとしての一義的な「弥谷寺」ないし「弥谷山」は、むしろ措定され得ないといふべきであらう。このことは、信仰が本来個人の主體的体験において現成することであるという論議のレベルに立つことに依ってではなく、上に述べてきた参詣者の区分にもとづいて言い得るのである。つまり、「弥谷信仰」においては、さしあたり三項目六部門に異なる参詣対象が観念されていることになる。

参詣者の観念において捉えられる参詣対象の多義性は、参詣の契機との対応において、参詣の形態上の差異を現出させる。参詣の契機が「諸願成就」の∧願ひ∨にあるのか死者の∧供養∨にあるのかという差異が、それとの対応において参詣対象を、願ひを成就させてくれる弥谷寺や、死者供養を果す弥谷山として観念させ、さらに、塔婆供養を依頼したり、「水まつり」を行なったり、という参詣の形態を実現するわけである。だから、先に見た参詣の契機に

よる三項目六部門の区分は、実は、参詣の契機に参詣対象が対応し、それぞれの対応を備えて参詣者が実践する参詣の、それぞれの形態の区分となる。

参詣者の観念における契機や参詣対象は、まさしく主観的性格において存立するのだが、それらを体して、現実⁽¹⁾に参詣が実践されるときには、参詣の、客観化された形態が成立する。しかも、このような形態化が実現されるときには、参詣者の個々の観念においては一義的な確定性をとり得なかつた参詣対象が、弥谷寺、ないしは弥谷山として、客観化されることになる。△祈願▽や△供養▽は、参詣者の観念においては区々の対象に対し、夫々の仕方をとって行われるわけだが、そのような参詣が現実的に実践される際には、「いやだにさん」に対して、いくつかの形式に副うの仕方で参詣するという形態が客観的に、現出されるのである。

信仰は本来人間の個々の体験の場面に成る事象だとしても、単なる信念とは異なって、常に参詣や拝礼などの具体的な行為を伴う。そこに単なる主観的事象ではない信仰の客観的形態化が生じる。

「弥谷信仰」は、形態上の差異を含みながら、総じては「いやだにさん」への参詣という統合的な性格を有つ信仰形態として把握され得るのである。

弥谷信仰が示す「形態上の差異」は、このようにしていわば内部的には参詣者の観念における参詣の契機と、それに対応する参詣対象を「底」として成立することを見たのだが、一方、その、相互に差異を示す形態は、それぞれが一定の客観的な地域上のまとまりを伴って実現されているものである。即ち、(a)は全国規模への広がり⁽²⁾を有し、(b)とともにより狭く限定される領域において成立する、という信仰形態である。

筆者は先に、一定の領域において行われる寺社参詣を把握すべく、「地域的信仰形態」(regional form of belief)という仮設的概念を措定したが、⁽³²⁾今の弥谷信仰についてもこの「概念」は適合するものといえる。そして、この場合

の「地域」は、すでに指適した如く⁽³³⁾、生活共同体としての下位の構造を備えて成立しているわけではなく、また必ずしも生活圏としての性格を有して、例えば通婚圏などと重複するわけでもない。さらに、この「地域」は、例えば、「寺檀関係」などという程のものであれ、何らかの組織を有していることはなく、「地域」といながらもその成立には社会集団としての性格を欠き、参詣自体は講などの形で行われることがあっても、参詣者の全体が相互に持続的な社会関係 (social relationship) をもつことはない。また参詣者各自に全体としての共属感情 (membership feeling) が抱かれるものでもない。さらにこのような「地域」は、当の地域内の住民が、すべて同じ形態の参詣を実践するわけではないという点で、いわゆる「均質地域」(homogeneous region) の概念にも適合しにくいように思われる。

かくしてこの「地域」は、ただ信仰という契機においていわばその social circle 的、性格が捉えられ、特定の寺天堂宇等への参詣をモメントとして「地域—現象」が把握されるという性格を有するのである。現象としての地域性とはいえ、一般に、具体的な事例については、それぞれの地域性を支える要素に歴史的な性格は認められるが、「地域」の歴史的由来は必ずしも一義的に明かであるわけではない。

このようにして「弥谷信仰」を構成するそれぞれの信仰形態は、社会集団としての性格を有たず、従って、組織性を欠く「地域」を附帯させて成立し、全体としては複合的な一つの地域的信仰形態を成す。

さて、「弥谷信仰」を構成する参詣の契機には、結局「遍路」の諸契機に含まれるもの他、「水まつり」に表わされる「死者供養」があげられる。「遍路」にみられる諸契機は、すでに記したように、「諸願成就」、「欣求浄土」、「後生善所」、「二世安楽」、「滅罪」、「悟り」等として整理される。これらは、さらに一般庶民の信仰に即して集約すれば、総じては、現世の利益に連なる諸願成就の達成という〈祈願〉として捉えることができよう。従って、参詣の契機は、集約した形においては、〈祈願〉および〈供養〉という二者にまとめられる。

筆者が別に考察した宮城県北部における \wedge 弥勒参り \vee ⁽³⁴⁾は、巫女の託宣を直接の契機としながら故人となった近親者を \wedge 供養 \vee するという観念で行われる参詣の事例であった。この弥勒参詣には、他に、一般的な寺参りとしての参詣や祭日に祭りに参加するために詣でる参拝者もあって、全体としての弥勒参詣は、それぞれの契機を体した参詣を要素とする構造を形成している。

また、弥勒寺の所在地に近く建つ柳津虚空蔵尊への参拝は、死者供養という性格をまったく欠いて、専ら \wedge 祈願 \vee のためになされる参詣の例である。

そして両者は、いずれも一定の地域的なまとまりにおいて成立する地域的な信仰の形態を成す。わが国においてこれらの例に倣う参詣の形態は少なからず見られるであろう。

このようにして「参詣」は、基本的には参詣者における参詣の契機と参詣対象の対応が特定の地域性を附帯させて「形態」を成し、しかも一般にはいくつかの信仰形態が要素となって全体としての参詣の形態を構造化する、という機制において存立するものといえるであろう。この場合、参詣の契機は、原則的に、現世の利益に連なる \wedge 祈願 \vee の達成か、或は死者の \wedge 供養 \vee を果そうとするという二つの系列のいずれかに属する形で措定され得るが、実は、参詣者における参詣対象は、それ自体がすでに地域性を帯する文化的な規制性によって、制約されているのである。

さらに、地域的に異なる具体的な形態をとるにせよ、 \wedge 祈願 \vee や \wedge 供養 \vee などの心意が、一定の作法によって果されるところ、通念は、地域的な限定性の底に、いわば文化を共有する範囲において、より広く、深く存在しているものといえるであろう。

上に述べてきた「地域」は、いうまでもなく行政区画のように截然と引かれるものではない。また、(b)および(c)のように、地域としては重なりながら、性格の異なる信仰形態を同時に存立させる場合も見られる。

「弥谷信仰」は、参詣者側においては△祈願▽ないし△供養▽等の契機が、また、地域性を帯した参詣の形態としては、「遍路」「七カ所参り」、「寺への永代供養の依頼」「寺への塔婆供養の依頼」、「先祖供養、死者供養としての水まつり」「死後間もない霊に対する水まつり」などの諸要素がそれぞれ複合化され、しかも全体としては、弥谷山への参詣という形態において、それらすべてが統合性を示すような、「弥谷信仰」の構造を形成するのである。

「弥谷信仰」は、そのような、形態論的な構造を備えた信仰の地域的複合現象である。

三 「参詣」の構造

弥谷信仰を構成する参詣は、その参詣によって各様の△祈願▽や△供養▽が果されるとする信仰にもとづいて実践されるといふことからすれば、そのような信仰は、参詣が行われる当該地域に、共通して存立しているといえるだろう。このことは、当の地域に、△祈願▽や△供養▽等が弥谷山への参詣によって達成されるとする社会的裁可 (social sanction) が存在することを意味する。つまり、地域性を帯して存立するというそれぞれの弥谷参詣の信仰形態は、その信仰形態の“存在”自体が当の地域において、それぞれの参詣の形態を是とする社会的裁可があり、それに依拠することによって当の参詣が成立しているという“事態”を指し示すのである。

弥谷信仰はその参詣の形態を区分して捉えられたが、その区分は参詣の客観的对象としての弥谷山の側に直接“根拠”を求められるものではない。それは、参詣者の側の、しかも特定の地域における社会的裁可の存在を認め得てはじめて捉えられる事象である。「区分」の存立の根拠は、社会的裁可を伴う地域性にこそ求められるのである。

先に見た参詣者の区分に即して言えば、(a)の場合は、「遍路」や「七カ所参り」に対する社会的裁可が存在し、そ

の裁可に与る人々、裁可を承ける人々が、各人の諸願成就の「願い」等を「遍路」等によって果されるとときに、「八十八カ所」や「七カ所」の札所の中の一つとして弥谷寺を訪れるのである。(b)の場合は、参詣者と弥谷寺との間に寺檀関係はなく、しかも参詣者の側に、原則的にはそれぞれの檀那寺があるのだから、(b)の形態の参詣を支えるのは、まさしく非組織的な、「地域」における社会的裁可以外にはないことが一層明かになるだろう。(c)についても同様である。ただし、(c)の②の「弥谷参り」は、それが最も積極的に行われた地域の一つである庄内半島においては、すでに記したように、戦後になって、かつての「社会的裁可」を、少くとも檀那寺側は打消しよう組織的に働かかけたのである。

このようにして「地域」の信仰形態を成立させる「根拠」は、当の信仰形態に対応する「地域」に他ならないことがなお明かになるであろう。「地域」の信仰形態の存立において、「地域」は、社会的裁可を果すいわば「作用者」となる。

あるいは、ここで捉えたような、社会集团的性格を有たず、従って組織性を有しない「地域」が、「作用者」たり得るか否かという問題が提起されるかもしれない。しかし、このことについては、本稿では参詣という信仰形態の分析から「地域」の作用性という事象を見出すに至ったのであって、「地域」論から「作用」を導出しようとしたものではないことに留意されなければならない。「地域」は信仰形態の存立に先立ってあるのではなく、信仰形態の分析によって捉えられるものであるし、社会的裁可は、単なる社会意識としてその「地域」にあるのではなく、参詣という客観化された信仰形態において、その作用が分析的に把握され得るものである。ここでいう「地域」は、社会集団としてのまとまりや組織的性格は有たないとしても、社会的概念であることに違いはない。

こうして、「地域」の信仰形態としての参詣は、それが成立するときに、それを成立させる「地域」とその社会的

裁可という要素に基づく基本的構造を備えていることが知られる。参詣は、地域的信仰形態としての構造を備えた信仰現象として把握されるのである。そして「弥谷信仰」については、それぞれの信仰形態が統合されるような複合的な信仰の形態と構造を有つことが導出される。「弥谷信仰」は、△祈願▽と△供養▽という二つを主要な契機として含みながら、具体的な地域におけるそれぞれの地域的な社会的裁可に依拠して成立し、かつ一方では歴史の変遷を示しつつある複合的な△地域的信仰形態▽の事例となる。

以上、「弥谷信仰」を例として参詣という信仰形態の基本的性格ならびに構造を索ねてきた。そして、特定の信仰形態を裁可する“作用者”としての「地域」という、信仰形態存立の根拠を得たわけである。ここにおいてわれわれは、参詣という一つの信仰現象の対象化、ないしは対象的把握が可能となるであろう。

信仰現象の対象的把握は、一般に、現象の単なる記述によって果されるものではないし、信仰や宗教という術語の名目的な規定としての定義の問題に終始して得られることでもない。信仰現象は、単なる社会意識の問題としてではなく、それを存立させる「根拠」との関係において捉えられるときにはじめて“対象性”を帯びることになるだろう。そして、一つの信仰現象である参詣は、地域的信仰形態として、概念的に把握され得ることを見たのである。

参詣を支える、「地域」が、不確定な性格を示すことは否めない。しかし、それは参詣という信仰形態の有つ不確定な性格と対応する。“不確定性”をより少く示す信仰形態は、教義的、および教团的な組織性を有するいわゆる成立宗教における信仰形態において見られるであろう。実は、弥谷山への参詣にも、そうした成立宗教の立場においてなされる、より組織的な信仰形態としての参詣が含まれてはいる。そして、このような事柄については、例えば『蘇悉地羯羅經』卷下に、「如是經滿七遍。猶不成者。當作此法。決定成就。所謂乞食精勤念誦。發大恭敬。巡八聖迹。禮拜行道。」⁽³⁶⁾とあり、頭陀行儀は「中頭陀を受けんには、雨なきときは露地に、雨時には屋下にて僧臥具を用ふるを得ん」⁽³⁶⁾

等々と詳細に定められて、各所への参詣を併せる頭陀抖擻は、仏道修行の方法として經典に説かれていることも留意されなければならぬ。しかし、本稿ではこうした問題に入らず、組織的な信仰形態に関する問題は主題とはせず、専ら非組織的の信仰としての庶民信仰における参詣の問題を扱ったのである。

組織的か、あるいは非組織的かを問わず、信仰形態を対象とするときには、上述のような信仰の形態論的構造分析が開かれるであろうが、人間の出来事としての宗教ないし信仰の問題の追求は、そのような社会的、形態論的レベルにとどまることを要求するわけではない。「形態論」の場面から、改めて「信仰形態」を構成する個人々の体験の場面における信仰の問題を描くならば、さらに、哲学的領域において人間の存在状態に即しつつその信仰の構造を追求するという方向が自ずから展開することになるであろう。⁽³⁷⁾

おわりに

本稿は、はじめにも記したように、弥谷信仰を手懸りとしながら信仰現象の对象的把握を許容する論理の追求に主題を描いたものである。すべては試論の域を出ないが、本稿でとった信仰現象の対象化の方向は、例えば弥谷山を「死霊のこもる山」として、下北の恐山などと並べて捉える見方⁽³⁸⁾に対して、「山」自体を規定するのではなく、主として参詣という信仰的行為の面から弥谷信仰を捉えるよう試みる所に特徴が示されよう。信仰の現実においては、物理的には同じ「山」だといっても、参詣者ないし信仰者にとっては必ずしも同一のものとはならない。「山」を、例えば「死霊のこもる山」として規定する仕方は、「弥谷信仰」のもつ複合性、いわば形態論的構造性を見失わせてしまう結果をもたらすだろう。

信仰現象は、参詣者ないし信仰者の、個々の意識のレヴェルという、主観性の領域にのみとどまるわけではない。例えば「教祖」の成立、自体がすでに「教祖」に対して他者なる信仰者の存在を要件とするように、宗教現象は本来社会的性格を有しているのであり、一般には主観的というべき信仰現象も、本文で記したように、単なる信念とは異なつて、特定の時と、特定の場所における信仰的行為を附帯するものであるとすれば、本稿で試みた形態論的領域は、当然成立する筈のものであるといえよう。

しかしまた、分析の場面を変えれば、信仰現象が個々の体験の場で追究されることは必然的である。ただし、このような指摘は、いうまでもなく、信仰現象については、形態論的分析か哲学的分析かという二者択一の方法のみが許容されると言うものではない。このことは、さしあたりは、単に、社会のおよび個人的レヴェルがそれぞれに成立するだろうという主張にとどまろう。とくに信仰現象、(というよりは、組織性を有つ限りではむしろ)宗教現象のもつ社会的レヴェルの問題は、現にさまざまな問題として、多様に追求されているわけである。

その他、言及すべき問題を残しているが、本稿は、以上にとどめたい。

(昭和五十四年七月三十日 稿)

注

- (1) 『根本説一切有部目得迦』巻第十(大正新脩大藏經)、昭和50年再刊、第二十四卷、律部三、所収、452頁参照。
- (2) 『吾妻鏡』第二(国史大系)、吉川弘文館、昭和52年、668頁。
- (3) 『徒然草』(日本古典全書)、朝日新聞社、昭和31年、所収、259頁参照。
- (4) 『今昔物語集五』(日本古典文学大系)、岩波書店、昭和38年、272頁、『梁塵秘抄』、岩波文庫本、57頁、各参照のこと。
- (5) 拙稿、「八札所」巡詣の宗教的性格、『宮城学院女子大学研究論文集』第四九号、一九七八、所収、参照。

- (6) 『三代実録』(『国史大系』第四卷)、吉川弘文館、昭和41年、485頁。
- (7) 『日本紀略』(『国史大系』第十一卷)、吉川弘文館、昭和40年、162―163頁。
- (8) 『扶桑略記』(『国史大系』第十二卷)、吉川弘文館、昭和40年、257頁。
- (9)(10) 『御堂関白記』(『大日本古記録』)、岩波書店、上・中・下、昭和27―29年、の、「上」、99、164、「中」、59、74、76、100、「下」、142の各頁、『南都七大寺巡禮記』(『続々群書類従』第十一、国書刊行会、明治40年、所収)の「奥書」等参照。
- (11)(12) 『大鏡』(『日本古典文学大系』21)、岩波書店、昭和35年、148―149頁、等参照。
- (13)(14) 岩波文庫本による。59頁。
- (15) 同右、51頁。
- (16) 同右、57頁。
- (17) 注(5)に記載の拙稿参照。
- (18) 「弥谷寺」関係の調査は、昭和四十九年から五十一年にかけて実施したものである。尚、詳細は、拙稿、「四国『弥谷信仰』の形態」、『宮城学院女子大学研究論文集』第五〇号、一九七九、所収、参照。
- (19) 『香川叢書』第二、所収、555頁以下。
- (20) 現在の「三豊郡」は明治三十二年四月、「三野」、「豊田」(古名「刈田」)の二郡が合併して出来た郡である(『三豊郡史』87頁参照)。
- (21) 『香川叢書』第二、563頁。
- (22) 『香川叢書』第一、所収、533頁以下。
尚、以下では『略縁起』と略記する。
- (23) 同書、533頁。
尚、原文には読みがなが付いているが、引用では省いた。以下も同じ。
- (24)(25) 『香川叢書』第一、535頁参照。
- (26) 注(18)に記載の拙稿参照。
- (27) 注(5)に記載の拙稿参照。

(28) 詳細は、注(18)に記載の拙稿参照。以下についても同じ。

(29) 同右。

(30) 転出者や親族の者は、かなり遠方から来参する場合がある。

(31) 「通路」にも死者供養の観念はあるし、塔婆供養に「家内安全」が含まれることは先に見た。しかし、比較相対すればこの区別は成り立つものといえる。

尚、注(5)に記載の拙稿参照。

(32) 拙稿、「宮城県『弥勒参り』の信仰構造」、『宮城学院女子大学研究論文集』第四八号、一九七八、所収、参照。

(33)(34) 同右。

(35) 『蘇悉地羯囉經』卷下(大正新脩大藏經)第十八卷、密教部一、所収)、632頁。

(36) 『頭陀行儀篇』第二十一(「国訳一切経」第二十卷、律疏部、所収)、45頁。

尚、同書、410—418頁を参照されたい。

(37) 石津照暉『宗教経験の基礎的構造』、昭和43年、創文社、参照。

尚、拙稿、「マルセルの〈存在〉と〈所有〉」(『実存主義』、53秋号、昭和45年、理想社、所収)は、そのような問題の方
向において、マルセルの所論に即して、信仰の事態を考察したものである。

(38) 例えば武田明『巡礼の民俗』、岩崎美術社、一九七二年、など。

相 関 の 方 法

——P・テイリッヒの神学方法論をめぐって——

新 藤 泰 男

序

1 テイリッヒ神学の基盤

——弁証法神学 (die dialektische Theologie) と弁証論神学 (the apologetic theology)

2 テイリッヒ神学の方法論

——相関の方法——

3 評価と批判

序

相 関 の 方 法

現代は、価値が拡散し相対化した時代であり、政治、社会そして文化の各方面において、多元化、多極化そして多様化している。このような現実如何なる方法で接近し、現実を把握し表現するか、そしてまた、**△多▽**を統合する**△一▽**なる原理は可能か、そしてそれは何か、という問いは、以上のような状況の中で増々尖鋭化してきたのである

る。

デカルトから出発した近代哲学の分野においては、存在論的には、唯物論と唯心論が、そして、認識論的には、実在論と観念論とが人間の主体の中で相関させられてきた。また、社会学においても、主観的現実としての社会と客観的現実としての社会が、人間の生きている日常生活の中で相関されている。また、神学の分野においては、信仰の純粹性を求めた主観的内在性と、教会の、そして、教理の絶対性を唱った客観的超越性とは、人間の主体の中で相関させられてきた、ということが出来よう。本論文でとりあげるのは、この《神学の分野》ではあるが、結論を先取りしていうならば、パウル・ティリッヒにおける神学とは、哲学ならびに他の精神諸科学と並列的に置かれたような神学ではない。それをも含んでいるとしても、彼の関心は、その神学をはじめ他の精神諸科学を成り立たせている認識の基盤と構造を神学的に解釈すること、そしてその解釈に従って諸科学を位置づけ、各々の理論を構築することであり、そしてそれが、彼のいう《神学》だと思ふのである。

この意味でティリッヒ神学を解釈するならば、それは神学ではなく哲学であると単純に決め込む意見も、また、神的なるものを人間的なレベルに引き下げてしまっているとする意見も決して妥当ではない。逆に、神学と他の諸学問との関連を明確にさせないでいる神学こそ問題にされなければならないであろう。また、カール・バルトとティリッヒを対立関係において捉えようとする一般の解釈もまた妥当性を欠いているといえよう。両者に相違点があるならば、それらは、互いの諸特性を破壊するものではなく、かえって、それらが相補されることにより、《生の現実》の広がりが見られることになる、と思うからである。

以上を、ティリッヒの言葉で要約するならば、「古典的伝統とヒューマニズムの伝統との統合の企て」⁽¹⁾が彼の神学であり、それは、《終末論的なカイロス概念》、すなわち、《キリストなるイエスにおいて具体化されたロゴスが、

同時に、普遍的ロゴスであるVという観点からなされている。そして、その際用いられているのが、A相関の方法Vであり、ティリッヒにおいてそれは正に、カイロスの観点に立つA弁証論的弁証法Vなのである。

以上が本論文のテーマであり、このテーマがテキストにしたがって論じられている。そして、H・ツァールントもこのテーマに沿って、ティリッヒを理解しようとしている。彼は『二十世紀のプロテスタント神学』の序文の中で、キリスト教の伝統的な答えでは、現代の人々に満足を与えることが出来ないことを認め、神学の負うべき任務として次のようにいう。「神学は、仮借のない真実さで、キリスト教信仰を、世界の変化した現実と対決させなければならぬ。世界の変化した現実だけでなく、世界の現実に対する人間の変化した関係と、対決させなければならぬ。現代の真理意識と現実意識の全体と、対決させなければならない。これが、今日、神学にとってのもっとも重要な問題である。」⁽²⁾そして同氏は、この神学の課題を担い得る神学者としてティリッヒを論ずるのであるが、ティリッヒを紹介するのに、次のような言葉をもって始めている。「……今日、神学と教会に向けられる決定的な問いは、どのようにして信仰が現実的なものとなり、信仰の使信が人々に対して信ずるに足るものとして語られうるのか、ということである。この二つの問いは、同じものである。すなわち、キリスト教信仰が信ずるに足るものであるかという問いは、信仰の現実性についての問いでもある。そして、まさにこれこそが、パウル・ティリッヒがそれに立ち向かい、また彼の全生涯にわたっての仕事が向けられた問いである。」⁽³⁾

ティリッヒはその生涯にわたって、A境界線上の人Vであり続けた。その故にこそ、「信仰と思索、神学と哲学、敬虔と教説」⁽⁴⁾の結合の企てが可能であったのであり、「根本的には、そのことにより、数世紀にわたって切り棄てられ忘れられ、あるいは意識的に排除されてきた、西洋の偉大な伝統に、もう一度結びついたというにすぎない」というツァールントの説は妥当なのである。というのは、ティリッヒは自ら、アウグスティヌスから発した二つの思想の

流れ（その一つは本質論的な流れ、もう一つは実存論的な流れ）を結びつけようとするのが、自分の神学における企てである、と明言しているからである。⁽⁶⁾

以上の主題に基づき、 $\wedge 1 \vee$ では、ティリッヒ神学の基盤であるところの弁証法と弁証論を考察し、 $\wedge 2 \vee$ においては、相関の方法と、この方法が『組織神学』全体の体系の中で、どのように用いられているかを構造的に考察し、そして次に、相関の方法の有効性についてテキストに従って論述する。そして $\wedge 3 \vee$ では結びとして、相関の方法の評価と批判、そしてティリッヒ神学の将来への展望についても考察する。

この多様化した価値観をもつ現代という現実の中で、ティリッヒは何らかの貢献を実際になし得たのかどうか。また、その神学は諸学問との関連の中で積極的な意味をもっているだろうか、そして、この日本に、東洋に通じるものなのかどうか、ということを念頭に置きつつティリッヒ神学を考察することも、本論文のねらいなのである。

1 ティリッヒ神学の基盤

——弁証法神学 (die dialektische Theologie) と弁証論神学 (the apologetic theology)

一九五一年、ティリッヒの代表的労作、『組織神学』(第一巻)は、アメリカのシカゴにおいて出版された。しかし、ティリッヒがこの作品に着手したのは、その二十六年前、ティリッヒがドイツのマールブルク大学で神学の教授をしていた、一九二五年のことである。⁽⁷⁾ 彼は、一九一九年から二四年迄、ベルリン大学神学部で私講師をしていたが、その時の講義内容は、「宗教の政治学、哲学、深層心理学、社会学に対する関係を取り扱うもの」であり、哲学、

歴史、宗教の構造に関するその講義は、いわば、「文化の神学」であつたのである。⁽⁸⁾ところが、マールブルク大学に移つて一年もたないうちに、いわゆるバルト主義が神学生の中に強い影響を与えているのに気がつき、彼は愕然としたのである。文化的、社会的そして政治的問題は、神学の課題から一方的に切り捨てられる傾向があつたからである。「《文化の神学》という理念について」(一九一九年)という論文を発表していたティリッヒにとっては一大衝撃であつたのである。そこで彼は、新しい道を発見すべく、組織神学の仕事に着手したのである。

それでは、ティリッヒは、バルトによつて代表される《弁証法神学》をどのように考えていたのか。また彼は、《弁証法神学》のすべてに反対したのか、そして次に、ティリッヒの提唱する《弁証論神学》について考察することにする。

一九二三年、ティリッヒは、「批判的逆説と肯定的逆説」という題で、神学雑誌に論文を発表した。以下この論文に沿つてティリッヒの考えを論述する。その中でまず、ティリッヒも、バルトと同様、無制約者と被制約者との関係を弁証法的に見ている。無制約者との、直接的、非逆説的、不断のラディカルな否定を通過していない関係は、無制約者との関係ではなく、それは無制約的であることを主張している被制約者、つまり偶像との関係である。そして、この通過は絶えず行なわなければならない。であるから、まず問われなければならないのは、「危機の神学のなかには、それ自体がさらに危機でないところの一つの前提がひそんではいないかどうか」⁽⁹⁾ということである。そしてこの前提とは、次のようにして考察できるといふのである。すなわち、弁証法はその性質上、無限に止揚され続けるものであるが、弁証家が立つてゐる立場そのものは止揚されない。弁証家自身には、批判を可能にするところの何か肯定的なもの、或いは、真剣なものがあるにちがいないからである。であるから危機の神学には、「それが禁じてゐるところの絶対性」、すなわち、批判的なものなかに前提されている逆説の「肯定的理解」⁽¹⁰⁾が前提されてゐるのである。

そしてまさにそのことよって、それはもはや、弁証法的ではなくなつてしまつてゐる。そこでティリッヒは大胆にも、「弁証法内においてではなく、無制約者から弁証法的立場を真に止揚せねばならない」と提唱するのである。「すなわち、弁証家として彼は多くの立場のあいだで一つの立場を、いかなる弁証法的な自己止揚によつても立場であることと止めない立場をもつてゐること、そして彼は自分の立場の真理については確信があるにもかかわらず、否のもとに立つ用意があるように、他の立場には、それに対しては否と判定したにかかわらず、自分自身に認めてゐる同じ然りを認める用意がなければならぬ。彼は人びととともに自分自身を、否と然りの統一のもとにふくめなければならぬ。これは相対主義ではない。然りと否のもとにある弁証法的立場の優位性についての確信は、それゆゑに放棄されない。しかしそれは、危機の告知のなかにも止揚されえない立場がふくまれていることの意識化であり、否の前提であるところの然りの告知でもあり、それは批判的逆説から肯定的逆説への帰還である」。ティリッヒは、バルトのようには、弁証法を用いないのである。バルトにおいて弁証法は、「下」から「上」への行きつゞまりを分析するため用いられ、その弁証法的立場とは全く異なる立場から、「否」が語られてくる。その結果、バルトにおいては、この二つの立場は、全く無関係なものと放置され、そして、「神と人間の質的な絶対的差異」という立場でバルトは神学を構築してゐる、そしてこのことをティリッヒは、超自然主義として批判するのである。すなわち、「バルトの弁証法は、△然りの優位性▽による積極的な弁証法である」の⁽¹³⁾に對し、ティリッヒのいう弁証法は、△然りと否のもとにある弁証法▽なのである。それは、すべてのものを、弁証法的立場を越えてゐるところの△否と然りに参与してゐる立場であり、実に、無制約者⁽¹⁴⁾と人間的なる一切のものとを相関させる立場、と解釈できるのである。そしてこの場に立つことが、審判と恩恵の統一のもとに立つことであり、信仰にだけ接近可能な立場なのである。

この根本思想から、ティリッヒは、神と自然、神と精神、神と歴史という三つの関係を考へてゐる。弁証法的にい

うならば、「審判あるいは非合理性または死が明らかになっている世界や自然や生について語られるやいなや、それに対応する立場、すなわち形体統一 (Formeinheit) としての世界、形態統一 (Gestaltungseinheit) としての自然、現実としての生が前提とされている。なぜならば、否定的なものは、否定的なものにおいてではなく、肯定的なものにおいてだけ明らかになるものだからである」⁽¹⁵⁾。このように、信仰の目は、神の被造物一切を、審判と恩恵の逆説的統一のなかで見ることができ、また、創造は救済に方向づけられ、救済は創造の中で計画されているものと知るのである。

同様なことが、神と精神の関係においてもいえる。弁証法的立場を真理と告知できる精神は、啓示の場所なのであり、そこでは、神的なものと悪魔的なものとが闘争しているのではあるが、恩恵と審判の統一によって支えられているのである。また宗教と文化の中にも、否のもとにやはり立っているにかかわらず、それらが基づいている源泉、恩恵と審判の啓示を、信仰の目に見えるものにする象徴的な諸現象がある。その考察と関連が、歴史の形而上学、象徴的、逆説的な救済史を可能にするのであり、これが、深みの感覚であり、然りと否の統一において信仰的に見られる、文化と宗教についての深さなのである⁽¹⁶⁾。

また、歴史も、虚像の人間が神に似ていることの場面であり、自然と精神のように怒りのもとにある。危機のこの判断も、それ自身はこの判断のもとには立っていない一つの立場に基づいてのみ可能なのであり、その立場は歴史のただ中にある。歴史のなかで実現され、歴史を支えているところの啓示の場所が、キリストなのである。ここでこそ、否定的逆説の肯定的根源が明らかになる。「キリスト論において、肯定的逆説と批判的逆説の対立は、決定的な結末にいたるのである」⁽¹⁷⁾。

以上のようにティリッヒは、批判的逆説のなかに肯定的なものが前提されている事実を指摘し、その状況を「無制約者」から見ること、すなわち信仰の目で見ることにより、弁証法に、不断の連続を一時停止させ、同時に、弁証家の立場を超自然主義に解消させない、そのような場を設定している。その場では、主観と客観が、自然主義と超自然主義が、然りと否とが、恩恵と審判とが、互いに排除されることなく統一されているのである。ここにおいてティリッヒは、まさに彼のいう、語の厳密な意味における「弁証法神学の立場」に立つのである。そして、この事態は、無制約者によって造り出されるのではあるが、自然と歴史に規定されている人間の精神の場で起こるのである。ここにティリッヒのいう「カイロス」⁽¹⁸⁾の立場からの終末論理解が表わされている。そしてこの理解が、「弁証論神学への伏線になっているのであり、後に考察する「相関の方法」は、すでにここにおいて用いられているのである。

弁証論神学についてティリッヒは『組織神学』⁽¹⁹⁾の序の中で詳しく論じているがそれを要約すると次のようになる。ティリッヒにおける神学とは、神学の基礎である永遠の真理と、この永遠の真理を受容するその時代の状況という両極の間を往復するものである。そのために、神学には、キリスト教のメッセージの真理を叙述することと、この真理を各時代に合わせて解釈するという二点が要求される。ここでティリッヒのいう状況とは、「心理学的そして社会的状況ではなく、そこにおいて人々が、その実存の解釈を表現する形態、すなわち、科学的、芸術的、経済的、政治的、倫理的諸形態、換言すれば、文化的表現の一切を意味しているのである。状況とは、ある特定の時代における人間の創造的自己解釈の総和」⁽²⁰⁾なのである。

ところでティリッヒは、神学を、宣教神学 (Kerygmatic Theology) と弁証論神学 (Apologetic Theology) の二つに分ける。そして、宣教神学は、状況に対する顧慮以上に、メッセージの真理の不変性を強調しすぎるのであるから、その完成のためには、弁証論神学が必要とされる。一方、弁証論神学も、宣教神学の実存と要求とに含まれ

ている警告に注視していなければ、すなわち、その叙述の実体と規準としての宣教に基づいていないならば、その方向を見失ってしまうからである。ここでティリッヒは、この二つの神学を弁証法的に取り扱いつつ、敢えて自分の立場を、弁証論神学とするのである。ここには、さきに考察した、神と自然、精神そして歴史との関係を、然りと否との統一として見る弁証法の見方が貫かれているが、これは、次の彼の言葉で知ることができよう。「神学の課題は、仲保役である。キリストとしてのイエスの像のなかに明らかにされている真理の永遠的規準と、個人とグループの変化する経験、その変わる問題提起と現実認識の範疇とのあいだの仲保なのである。神学の仲保的課題が拒否されるならば、神学自体が拒否されることになるであろう。なぜならば、テオ・ロギー(神・学)という言葉それ自体が調停を含んでいるからである。すなわち、テ・オ・ス(神)であるところの神秘と、ロ・ゴ・ス(学)であるところの理解とのあいだの調停だからである⁽²¹⁾。そして、ティリッヒは「神学における調停の方法の一つは、弁証法的なものである。」⁽²²⁾と述べているのである。さて、それでは、ティリッヒは、弁証論神学と弁証論とをどのようにして結合させているのであろうか。

弁証論についての本質的理解は、一九二四年、すなわち『組織神学』を書き始める一年前に、すでに明確にされていたのである。ティリッヒは、「義認と懐疑」(一九二四年)の中で次のように述べている。弁証論は「それは他の対象のあいだで神の性質をもつ一つのを認識せよという要求であり、それは、神を証明し、他の証明を越え出て神の存在に無限に近づくようにとの要求である⁽²³⁾」とし、三つの方法をあげている。第一は、理論によって神を案出する試みであり、第二は、行為によって神を実験しようとするものであり、第三は、感情を喚起させて神を経験しようとする試みであるが、いずれも制約的な領域にとどまっており、無制約的な確かさを担うことはできない。そして、ここに、弁証論的な行動の一切の危機がはつきりする、というのである。この、懐疑が徹底した時点で、すべての懐疑

と追求に先行するこの神の根本啓示 (Grundoffenbarung) の突破が行なわれ、神認識の前にある神の現実存在と、意味認識の前にある意味の現実存在が開示されるのである。⁽²⁴⁾

ティリッヒによれば、弁証論は弁証法的方法で行なわれ、然りと否とによって、異なる立場の人々と会話され、一つの然りにいたるまで続けられる真理探求の仕方なのである。そして、この《突破 (Durchbruch)》は《止揚》なのであり、この事態を造り出すものは《無制約者》なのである。ここにおいて、弁証法と弁証論とが結びつき弁証法的弁証論神学となるのである。「教会は生ける現実として、絶えずその永遠の基礎と歴史的状況の要求のあいだを調停しなければならぬ。教会はその最も深い本質からして弁証法的なのであり、くり返し、調停の《神学》を敢行せねばならぬ」というのである。⁽²⁵⁾

以上のようにティリッヒは、弁証法神学者 (ティリッヒは彼らを、新宗教改革的神学者と呼ぶべきだといっている⁽²⁶⁾) から弁証法を取り出し、ほとんど顧みられなくなっていた《調停神学》という語を名誉回復させたのである。「答えを与える神学 (answering theology)」である弁証論神学は、永遠のメッセージの威力をもって、《状況》によって与えられている手段により、状況の中に含まれている問いに答えるのである。⁽²⁷⁾ この弁証法的弁証論神学から、《2》で取りあげる、ティリッヒ神学の方法としての《相関の方法》が、必然的に生成されてくるのである。しかし、次のようにもいうことができよう。すなわち、この弁証法的弁証論神学には、その方法として、《相関の方法》が前提とされていたのである。

2 テイリッヒ神学の方法論

—— 相関の方法 ——

テイリッヒは、その著「プロテスタント時代」の序において、相関の方法は、すでに、「対象と方法への知識の体系」(一九三三年)の中において、不十分ではあるが、展開されている、と述べている。⁽²⁸⁾しかしその集大成ともいえるべきものは、『組織神学Ⅰ、Ⅱ、Ⅲ』である。そこで、まず『組織神学Ⅰ』の序論の論述によって、「相関の方法」を考察することから始めることにする。

この方法は、状況の中に含まれている問題とキリスト教のメッセージの中に含まれている答えとを相関させようとする試みである。それゆえこの方法は、自己充足的古代弁証神学のように、色々な問いから答えを求めるようなことはしないし、また、自己充足的宣教神学のように、問と関連させずに答えを求めるようなこともしない。この方法は、問と答、状況とメッセージ、人間の実存と神の顕現とを、相関させるのであり、実存的な問(現実)と神学的な答え(信仰)との相互依存を通して、キリスト教信仰の内容を説明するものである。⁽²⁹⁾とテイリッヒは説明する。

テイリッヒは、この「相関」という概念を用いることによって、(一)事実の系列の対応、(二)概念の論理的依存性、(三)構造全体の中の相互依存性、を示すことが出来るとし、神学的適用として次のように説明する。

(一) 宗教的象徴と、それによって象徴されるものとの間の対応の意味における相関。テイリッヒはここで、例として「△理性と啓示▽」のような宗教的知識を考えている。

(二) 人間的なるものを示す概念と、神的なるものを示す概念との間にある論理的意味における相関。例えば「△神と

世界、無限と有限▽のように。

(三) 人間の究極的関心と、人間が究極的に関わっているものとの間における事実的な意味における相関。これは宗
教経験における△神—人間関係▽を指している。⁽³⁰⁾

ティリッヒは、概念を対応させ、それぞれの論理的意味と相互依存性を論ずる方法、すなわち、△相関の方法▽をもつて、『組織神学』を体系づけている。そしてそれはまず、実存的な問が生ずる人間状況の分析をし、そして次にその問に対する答えが、キリスト教のメッセージに用いられている象徴なのであると論証することによって成り立っている。このことは、序論の「神学の体系」(p. 66—68)に明らかにされているが、要約すると次のようになる。人間の実存には、自己矛盾または、自己疎外という性格がある限り、二重の面が考察されなければならない。その一つの面は、人間を本質的な在り方(当然そうあるべき在り方)をするものとして取り扱い、他の面は、人間を自己疎外的実存(そうあってはならない在り方)として取扱うということである。ティリッヒは、人間の本質的性質、すなわち人間の有限性と有限性一般の中に含まれた問、を分析し、その答えは神であるとする。そして他方、人間の実存的自己疎外とその状況に含まれた問を分析し、キリストがその答えであるとするとする。そして各々は、『組織神学』の第二部△存在と神▽—創造論—として、第三部△実存とキリスト▽—救拯論—として論じられている。そして次に、実存的性格と本質的性質は、△生▽と呼ばれる複雑で力動的な統一の中に現われているのであるから、生けるものとしての人間の分析及び生の両義性の中に含まれている問の分析をし、その問に対する答えは、霊であるとする。これが第四部△生と霊▽である。そしてこの△生▽は、歴史と呼ばれる次元を持っているが、人間の歴史の実存の分析と歴史の両義性の中に含まれている問の分析をして、その問に対する答えが神の国であるとするのが、第五部△歴

史と神の国 ∇ なのである。しかし、ティリッヒは、実際的な理由を考慮して、人間の認識的合理性の分析、また有限性、自己疎外そして理性の両義性の中に含まれている問いを分析し、その問いに対する答えは啓示である、とし、これを第一部 ∇ 理性と啓示 ∇ と題し、まず最初に置くのである。

以上のように、ティリッヒの『組織神学』の体系は、いわゆる組織神学の主要な部分、すなわち、神論、キリスト論、そして聖霊論という三位一体論的な部分を中心とし、その後後に啓示論と終末論を置いてみるとみれば、伝統的な教義学に従っていると思われるが、実は全く異なった性質のものなのである。そして、このことは実に、 ∇ 相関の方法 ∇ を用いたティリッヒ神学の特質なのであるが、この考察のためには、ティリッヒのいう ∇ 啓示 ∇ が理解されれば十分である。というのは、神学の答えとして用いられている、神、キリスト、聖霊そして神の国という語は皆、啓示された内容に関する語だからである。さて、ここで思い起こさねばならないのは、ティリッヒにおける ∇ 相関の方法 ∇ とは、実存的な問いに対し、キリスト教のメッセージに用いられている象徴をその答えとして相関させることであつた。ここでティリッヒのいう ∇ 象徴 ∇ とは、神、キリスト、聖霊そして神の国を指す語であることは明白であるが、ティリッヒは、「啓示の意味」の中で次のように、 ∇ 象徴 ∇ を説明する。⁽³¹⁾

啓示の知識は、直接的にも間接的にも、神に関する知識であり、それ故に、類比的であり、象徴的である。ここで類比的といったのは、有限と無限との間にある ∇ 存在の類比 ∇ という古典的な学説を意味しているが、それは、神についての真理を発見する方法ではなくて、それによって啓示のあらゆる知識が表現されねばならない形式なのである。この意味で ∇ 存在の類比 ∇ は、ティリッヒにおいては ∇ 宗教的象徴 ∇ としてとらえられており、啓示における認識的機能に内容を与えるためには、有限な実在からとられた素材を用いる必要を指し示している。しかしながら有限な素材を啓示の知識のために、普通の意味で用いるならば、啓示の意味は破壊され、神の神聖性は、神から奪いとら

れてしまうのである。

また、他の箇所では次のようにも説明している。⁽³²⁾

「神についてどのような具体的主張も、象徴的でなければならぬ。なぜならば、具体的主張というものは、神について何ごとかを言うためには、有限な経験のある部分を用いるものだからである。この主張は、その中に有限な経験の部分を含むにはちがいないが、それを超越している。有限な実在の部分は、神についての具体的な主張の媒介にはなるが、それは、肯定されると同時に否定される。それは象徴になる、というのは、象徴的表現というものは、それが指し示すものによって、その正しい意味が否定されるところのものだからである。しかしながら、象徴的表現は、その正しい意味が否定されることによって肯定もされるのである。そして、この肯定が、象徴的表現に、それを越えて指し示す正しい基盤を与えることになるのである」。

ここにいたって、ティリッヒ神学の構造が明らかになる。すなわち、ティリッヒは、人間の認識、存在そして経験という窓口を通して、人間の状況を実存論的 (existential) に分析し、それを軸にして、理性と啓示、存在と神、実存とキリスト、生と霊、そして歴史と神の国を相関させているのである。すなわち、人間の状況を実存論的に分析することにより、人間的な一切のもの有限性、自己矛盾、分裂そして両義性を暴わにし、ここにいたって人間的なもの、神なもの、すなわち、無限なるもの、統一のとれた確実なものへの探求となる、と論するのである。ここに弁証論が展開されている。また、人間的なものと神的なものとを、問いと答えにより相関させてはいるが、この答えは常に否定による肯定という作業の中で、象徴として表わされているところに、第一章で取りあげた然りと否のともにある弁証法 ∇ が展開されているのである。そして、この神的なものは、象徴的な表現なのである、と断言すると

ころに、△無制約者▽から弁証法的立場を真に止揚する、態度が示されているといえよう。

以上の考察から、ティリッヒの相関の方法とは、△1▽で論じられたところの、弁証論と弁証法が△象徴▽という概念を中心にして展開されたものといえよう。

さて、ティリッヒ自身は、この相関の方法をどのように評価していたのであろうか。彼は、『プロテスタント時代』の序において、相関の方法の目的について言及しているが、△相関の方法の有効性▽という面から、三つの点で考察することにする。

第一に、相関の方法は、自然主義的方法と超自然主義的方法の対立を克服するのに有効である。これについては『組織神学Ⅱ』⁽³⁴⁾に従って要約すると次のようになる。超自然主義は、神を、他のすべての存在者に並んで、もしくは、他のすべての存在者の上に存在する一存在者——最高存在者——として、他のすべてのものから区別する。しかしこれに対しては、自然主義からの正当な批判がある。すなわち、それは、神に有限性を押しつけることになるという反論である。神は自然の一部になり、対象化される存在になってしまう、というのである。これに対して、自然主義は、神を、宇宙とか、宇宙の本質または、宇宙の特別な力と同一にしてしまう。スコトゥス・エリウゲナやスピノザたちによって用いられた *deus sive natura* (神すなわち自然) という語句は、神が自然と同一であるという意味ではなく、神は *natura naturans* (能産的自然)、創造的自然、すべての自然物の創造的根拠、と同一であるという意味なのである。神は、存在の統一と調和と力の象徴なのであり、實在の力動的創造的中心なのである。自然主義においても同様に、有限と無限の境を失くし、神を有限なる世界に引き入れてしまうのである、とティリッヒは説明している。

ティリッヒは、この両者を関係づけることによってその対立を克服しようとする。存在するすべてのものの創造的

根拠でないような神は神ではないこと、神は無限的無制約的な存在の力であること、つまり、神は存在自体である。これは一面、自然主義的な言い方のようにあるが、存在の根拠としての神は、その自らの根拠であるところのものを無限に越えているのである。神は、存在自体である、無限者、無制約者である、とは、自己超越的な、脱自的な言い方なのである。「精神の状態としての脱自と、實在の状態としての自己超越は、まさに相関関係にある。このような神観念の理解は自然主義的でも超自然主義的でもない」⁽³⁵⁾のである。

第二に、相関の方法は、哲学の実存的な問いと神学の答えの間の相互独立性と相互依存性との統一を明らかにするのに有効である。これについては、『組織神学Ⅱ』(p. 13—16)に論じられているが、要約すると次のようになる。ここで、問いと答えとが相互に独立しているということは、人間の実存的な問いは、啓示の答えから引き出されてはならないし、また、啓示の答えも、人間の窮境の分析から引き出すことはできない、ということである。自然神学の神存在証明は、人間の状況を分析し、有限的な人間実存の依存性、暫時性そして被制約性を述べる範囲においては正しいが、その有限性の中から越え出て神学的な主張をする点で誤まってしまうのである。実存的問いと神学的答えは相互に独立しているのである。

しかし一方、実存的問いと神学的答えの間には、相互依存関係がある。神学者は、二つの中心をもつ楕円で表象される、神学的円環の中にある。一つの中心は、実存的問いであり、そこでは人間経験全体がその資料となる。他の中心は、神学的答えであり、究極的関心の具体的表現である啓示経験がその基盤になっている。内容に関していうならば、神学的答えは、その答えが現われる啓示の出来事に依存している。形式に関しては、神学的答えは、この答えが答える問いの構造に依存している。すなわち、人間の有限さの中に含まれている問いに対する答えは神であるが、非存在の脅威との相関においては、神は存在の無限の力と表わされ、不安が自覚されているところでは、神は勇気の無

限の基盤と呼ばれる⁽³⁶⁾、ということである。しかし、それにもかかわらず、問いが答えを産みだすのではなく、答えは、人間がそれを受けとり、問いの仕方に応じて、その答えを表現するので、答え方が変化するのである。

第三に、相関の方法は、新正統主義神学と自由主義神学との対立を克服するのにも有効である。これについて、『プロテスタント時代』の序に従って論述すると次のようになる。この時、相関の方法は、プロテスタント原理として表現されるのである。テイリッヒは、十字架につけられたキリストに代って史的イエスを登場させ、義認の逆説を倫理的範疇に解消させてしまう自由主義神学に反対する。しかし、歴史的研究の批判的方法をもって聖書に接近し、聖書の中の神話的かつ伝説的要素を示したことで、キリスト教は、人類の一般的な宗教的、文化的、心理学的そして社会学的发展から孤立しては考察されえないこと、全歴史の中には、キリスト教の先取りがあるということ、自然と恩恵の二元主義をとるカトリック的体系の超自然主義を打破したこと、カトリック的三元主義に反対する宗教改革的態度とルネサンスの存在論的普遍主義とヒューマニズムを結合し、それによって、聖なる迷信と聖化された他律性を打破したこと、これらを自由主義神学に認めさせ、行なわせたのは、実にプロテスタント原理なのだ、とテイリッヒはいうのである。そしてまた、テイリッヒによるならば、聖書を、△キリストなるイエス▽と呼ばれたすべての聖書の規準でありまたプロテスタント原理の顕現であるところの、かの出来事の根源的文書としてみなすこと、また、人間はまさにその実存において神から疎外されており、歪曲された人間性がわれわれの遺産であり、そしていかなる人間の努力もまたいかなる進歩の法則もこの状況を克服できないこと、ただ神的な自己犠牲の逆説的かつ和解的な行為しかそれはできないことを、正統主義者（旧新両方の）に示したのは、プロテスタント原理なのである。しかし、テイリッヒは、新正統主義者が、ほとんど二百年にもわたる歴史学的研究を押しつけて、宗教改革時代の教義的教説を反復しようとする新たな超自然主義には、反対する。

このような立場をティリッヒは、「プロテスタント的であり、そしてキリスト教的であると思うが、技術的用語でいえないのであれば、それは《新・弁証法的》(neo-dialectical)である⁽³⁸⁾」といている。

ティリッヒは、あらゆる物の見方、学問領域、思想的立場として神学的立場をつぶさに研究する。がそれは、どの立場に自分を置くかを決定するためではなく、それら一切を、絶対的に具体的で、絶対的に普遍的であるところの受肉したロゴスの下に置き、それらを徹底的に相対化し、体系化するためなのである。自然の中に、決断する場所としてとどまり、「運命と自由とが認識行為の中に影響を及ぼし来って、その認識行為をば、一つの歴史的行為とする。すなわち、カイロスがロゴスを規定する⁽³⁹⁾」ように自らを仕向けているのである。これがプロテスタントの根本的態度であると、ティリッヒはいうのである。これは正に、ⅠⅠⅠで論じた、カイロスの立場からの終末論理解であり、弁証法的弁証論神学の立場なのである。

以上、この章を終えるにあたり、ティリッヒの次のことを結びとしたい。

相関の方法は、方法としては神学と共に古い。それゆえにわれわれは新しい方法を発明したのではなく、古い方法の中に、すなわち弁証論(護教論)的⁽⁴⁰⁾神学の中に含まれていた意味を明白にしようとしたのだといえよう。

3 評価と批判

「境界は、認識が本来的に実を結ぶ場である⁽⁴¹⁾」。ティリッヒは、自分を、あらゆる学問、思想そして立場の境界に置く。それは常に思索するためである。思索するためには、新たな可能性に対して開かれていなければいけない。このようにティリッヒは常に《実存》の中にとどまり続けようとしたのである。どちらかを選択するのではなく、排除

するのでもなく、それらの中の究極的関心に何らかの意味で関わっている部分を積極的に取り上げ評価し、他の部分を排除するのである。そして、ティリッヒにするならば、すべてのものは、何らかの形で、潜在か顕在かの中で、究極的なものに関わっているとみるのであるから、それが可能なのである。ティリッヒはこのような態度を「批判的現象学」的態度と呼ぶのであろう。そしてそれはまた、先に引用した言葉でいえば「新・弁証法」的態度ともいえるだろう。さて、現象学とは、現実を現実そのものから偏見なしに明らかにしようとするのであるが、「この方法的アプローチの意義は、ある概念が承認されるか拒否されるかという、その概念の妥当性が決定される前にまず、その概念の意味が明瞭にされ、輪郭がはっきりと描き出されなければならない、という要求にある。……神学はそのすべての基本的概念に対して、現象学的研究方法を適用しなければならない」(42)。ティリッヒは、このように主張する。しかし、自然科学の領域の場合とはちがって精神生活である宗教のような霊的實在の領域にあつては、範例選択の問題が困難である。なぜならその領域では代表的な出来事は決定しにくいからである。そこでティリッヒは、純粹現象学に批判的要素を取り入れる。これがティリッヒの提唱する、「批判的現象学」(43)であり、直観的記述的要素と実存的批判的要素を結合したものである。その範例選択の基準は、絶対的具體性と絶対的普遍性とが結合されている、キリストとしてのイエスにおける究極的啓示なのである。すなわち、あらゆる学問、思想そして立場の境界に身を置き、本質から疎外されている両義的な実存という生の現実の中で思索を可能にする唯一の場所は、ティリッヒにとって、この「究極的啓示」を受容しているところなのである。(44)

ティリッヒと神学の方法は、徹頭徹尾、彼の終末論理解によって貫かれていといえよう。彼は、一九二二年「カイロス」(45)という論文を発表しているが、この中で、神学的終末論からみた歴史解釈が展開されており、それは歴史哲学ともいべきものである。絶対的歴史哲学のもつ歴史意識の絶対的緊張を、相対的歴史哲学のもつ普遍的歴史的思维

と結合させる試みであり、その媒介が「カイロス」なのである。「カイロスはその一般的な意味では歴史学者にとって、永遠なるものがその中で時間的なものを正しく変形させる歴史のすべての転換であり、われわれにとっての特殊の意味においては、俗化され、空虚にされた自律的文化の地盤に、一つの新しい神律が入り込んでくることである」⁽⁴⁶⁾。ティリッヒは、このカイロスを用いて、神律、自律、他律を弁証法的に力動的に結合させ、史実的過程の水平の弁証法と、無制約者と被制約者との間の垂直の弁証法とを働かせているのである。この概念を用いて彼は、「ドイツ宗教社会主義運動を促進させてゆくのである。また、一九二七年「終末論と歴史」⁽⁴⁷⁾を発表するが、ここでは、神学的終末論を、存在論的立場で展開させ、歴史の意味を論じている。そして、神学的終末論と神学的存在論とを、「人格」⁽⁴⁸⁾において結合させたのが、講演はその四年前であったが、一九五五年に出版された『聖書の宗教と究極的实在への探求』なのである。

以上のようにティリッヒは、あくまでも歴史の中に自らを置き、終末における完成（成就）という視点から理論を構築しているといえるのである。この意味で、ティリッヒは、まさに時代の中で、時代と共に、時代を越えて歩んだ現実的な神学者といえよう。

さて一方、ティリッヒがユニオン神学校で受け持った最初の講座の名は、「哲学的神学」であった。その時彼は「哲学と神学」⁽⁴⁹⁾という題で講演をしているが、その冒頭で、自分にはこの「哲学的神学」という名称が一番ふさわしい、それは哲学と神学の境界線が、自分の思索と仕事の中心であるからだ、と述べている⁽⁵⁰⁾。彼によるならば、哲学的神学とは、哲学的性格をもった神学のことであり、その対極には、宣教神学がある。これは、何ら哲学に言及することなく、秩序だった体系的な方法で、キリスト教の使信の内容を再生させる神学である。一方、哲学的神学は、この同じ使信に基づいてはいるが、その内容を、哲学との密接な関係のなかで説明しようとするものである。しかし、この両

者は、まさに厳密な意味での《神学》において、互いに排除し合うことなく必要とし合っているのである。それゆえ、神学の理想は、この両者の完全な統合 (unity) ⁽⁵¹⁾ である、とティリッヒはいう。一方、「境界線上で」の中にある「神学と哲学」という項のなかでは、第一次大戦のなかで、人間の実存の中にある深淵が開示されたが、「もしも、神学と哲学の再結合 (reunion) が可能であるならば、それは、われわれの生のなかにある深淵のこの体験を正当に扱う総合においてのみ成し遂げられるであろう。私の宗教哲学は、この要請に応えようとする試みなのである。それは、一方が他の中に解消してしまわないように気を配りつつ、神学と哲学の間に意識的にとどまろうとするのである」⁽⁵²⁾ という。この中では、ティリッヒは、深淵という実存状況からみた用語として《再結合》という語を用いている。本質から疎外されている実存の状況下では、《新しい実在》に向かって歴史が、そして宇宙が、独自の逆転しがたい運動をしつつ進んでいるのであるから、神学と哲学を再結合させようとする努力は、《宗教哲学》として表わされるのである。一方、新しい実在の下では、両者は《完全な統合》なのであるから、終末の成就の観点で一切のものを体系化しようとの努力は、まさに《神学》なのである。

以上の点から、ティリッヒの神学は、完成した神学ではなく、古くからの言葉でいえば、《旅人の神学》(theologia viatorum) であり、彼は《はるかに、それ(成就)を見ている神学者》であり、同時に、「地上では旅人であり寄留者であることを自ら言い表わす」⁽⁵⁴⁾、哲学的神学者、であるといえよう。

以上のようにティリッヒ神学の体系を、その《相関の方法》を軸にして考察してくるならば、序論において言及したように、ティリッヒは、まさに神学的思惟の中で神学の体系を構築しようとしているのであって、決して哲学的思惟の中のみ、その身を置いてはいるわけではないことが明白である。すなわち、ティリッヒは、文字通り《組織神学》を展開させたのであって、《教義学》を展開させたのではなかった。彼の関心は、神学の内容ではなく、いわば、神

学の基礎、つけといったところにあるのではなかったか。人間の認識の構造を、時間的、史实的過程の水平の弁証法的関連と、その水平の弁証法的関連を無制約者との垂直の弁証法的関係で捉えるという、二重の弁証法で把捉しているのである。そして、この水平的な相対が実存であり、その実存から本質を指し示すものが象徴なのである。そして実存の中にある人間は、この象徴を通して無制約者に関わっているのである。この関わりがティリッヒのいう「究極的関心」なのである。そしてこの究極的に関わっているものを開示させるのが啓示であり、人間の主体からみるならば、人間の実存の中にある深淵が開示されることであり、「脱自的理性 (ecstatic reason)」により認識されるものである。ティリッヒにとって、このような構造の図式は、序論において触れ、第一章、第二章と論じてきた「キリストなるイェスにおいて具体化されたロゴスが、同時に、普遍的ロゴスである」という提題にあるのである。

さて、文化の中で宗教を把捉しようとするティリッヒの試みは、多くの宗教社会学者に影響を与えてきた。⁽⁵⁶⁾しかし、神学を弁証論的に弁証法をもって語ろうとしてきたティリッヒは、その反対にあるケリュグマ的な強さをどれだけ正しく表現できているか、が問題にされねばならない。人間の思惟構造を踏まえ、諸科学の中に神学の立場を位置づけたティリッヒの功績は大きい。しかし、ツァールントもいうように、「今日、重要なのは、水平線よりも、垂直線である」。⁽⁵⁷⁾神学には、弁証論として人に対して説得力を有すると共に、神を指し示す、神に向かうものとしての働きの何よりも求められる。その意味では今後、ティリッヒの用語でいうならば、「カイロスに立つ新・弁証法」から、「新・弁証法における宣教」へと、更に前進されなければならないであろう。

また、このティリッヒの相関の方法が、一般に、絶対者が欠如しているといわれる日本人の宗教性解明のために、どれ程有効であるかは、問題とされるであろう。なぜなら、もしもそうであるならば、垂直の弁証法が欠落しているということになるからである。しかし、日本人の思惟の中に、「究極的関心」が見出されるか否かは、今後の課題な

註

- (1) Tillich, P. *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*, 1967, p. 4.
- (2) Heinz Zahrt, *Die Sache mit Gott*, 1966, S. 10. 井上良雄監修『二十世紀のプロテスタント神学』(上)新教出版社、一九七八年、iiiページ。
- (3) *Ibid.* S. 327. 邦訳(下)一六五—一六六ページ。
- (4) *Ibid.* S. 338. 邦訳(下)一八〇ページ。
- (5) (4)に同じ。
- (6) P・ティリッヒ『ティリッヒ博士講演集』文化と宗教』(高木八尺編訳、岩波書店、一九六二年)九ページ。
- (7) Tillich, P., *Autobiographische Betrachtungen*, 1952 ; in *Ges. Werke*, XII, Stuttgart (1971), S. 68. (『ティリッヒ著作集』一以下『著作集』と略す)第十卷、八七ページ。ティリッヒが『組織神学』についての講義を最初にしたのは、一九二四年であると彼は記している(*Systematic Theology* vol. III, 1963, p. 7)。しかし、ハウタの伝記によると、マルブルクでは、三学期教えたが、組織神学についての講義は、最後の学期においてなされたのである。講義の時期としては、一九二五年が正しいと思われる(Wilhelm & Marion Pauck, *Paul Tillich—His life & Thought* vol. 1, Life—, 1976, p. 95)。また、そのアウトラインは、一九二三年頃には書き上げられた(*ibid.* p. 233, p. 321, n. 92)。
- (8) *Ibid.* S. 68. 邦訳八八ページ。
- (9) Tillich, P., *Kritisches und positives Paradox. Eine Auseinandersetzung mit K. Barth und F. Gogarten*, 1923 ; in *Ges. Werke*, VII S. 217. (『著作集』第五卷、二九四ページ)。
- (10) *Ibid.* S. 217. 邦訳、二九五ページ。
- (11) *Ibid.* S. 218. 邦訳、二九五—二九六ページ。
- (12) *Ibid.* S. 218. 邦訳、二九六ページ。
- (13) 小川圭治『主体と超越』創文社、一九七五年、三一七ページ。

(14) ティリッヒは、この「無制約者」という語を次のように定義している。「無制約者は、性質であつて、本質ではない。それは、われわれに究極的に、それゆゑに無制約的に関わるものを性格づけている。たとえわれわれがそれを、 \wedge 神 \vee 、 \wedge 存在それ自体 \vee 、 \wedge 善それ自体 \vee 、 \wedge 真理それ自体 \vee あるいはまた、他の名をつけようとも。この定義は、彼の初期の論文「カイロス」(一九二二年)の冒頭の注に出てくるのであるが、この定義は彼において終始変わらず同じ意味で用いられているところの、ティリッヒ神学の核心ともいふべき用語であることはいふまでもない。カイロス概念を中心にして展開されているティリッヒの歴史哲学が、更に考察されねばならぬ。(Kairos I, 1922; in Ges. Werke, VI. 野村順子訳『キリストと歴史』新教出版社、所収)

(15) Ibid. S. 219. 邦訳、一九七一年。

(16) Ibid. S. 221—222. 邦訳、三〇〇—三〇一ページ。

(17) Ibid. S. 223. 邦訳、三〇三ページ。

(18) 注(14)参照。

(19) Systematic Theology I, 1951, p. 3—8.

(20) Ibid. p. 4.

(21) Tillich, P., The Protestant Era, 1948, p. xiii. = Ges. Werke, VII, S. 13. (『著作集』第五卷、一四ページ)。

(22) (21) 同。

(23) Ges. Werke, VIII, S. 90—91. 『著作集』第六卷、三八—三九ページ。

(24) Ibid. S. 91—92. 邦訳、四〇ページ。

(25) Tillich, P., op. cit., p. xiv. Ges. Werke, VII S. 14. 邦訳、一五ページ。

(26) (25) 同。

(27) Syst. Theol. I, p. 6.

(28) Ibid. p. xxvi. \wedge 言及われつる論又は次のものなり。Das System der Wissenschaften nach Gegenständen

und Methoden.—Dem Andenken von Ernst Troeltsch, 1923. \wedge 中のティリッヒが、 \wedge 超論理的方法 (Die methodologische Methode) \wedge のついでに (G. W. I, S. 235—238)。またこの方法のついでに、Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie (1922) とする論文の中には、 \wedge 自律の弁証法 (Die Dialektik der

Autonomie)》の「超論理的方法が取り上げられてゐる (G. W. I, S. 385—388)」。そしてやはり、ティリッヒの初期の論文『Religionsphilosophie (1925)』の中に於いてこの方法は論じられてゐる (G. W. I, S. 313—317)。この超論理的方法は、批判的弁証法に現象学を加えた方法と云ふことが出来よう。尚、これらの初期の論文は「L. アダムズによつて編集、翻訳され (What is Religion? 1969)」、邦訳もなされてゐる (柳生望訳『宗教哲学入門』荒地出版社、一九六一年) また「アダムズは Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science & Religion, (1965) の中に収められてゐる The System of the Sciences という論文の中でこの方法について論じてゐる。

- (29) Syst. Theol. I, p. 6.
- (30) Ibid. p. 60—61.
- (31) Ibid. p. 131.
- (32) Ibid. p. 239.
- (33) Ibid. p. xxvi
- (34) Syst. Theol. II, p. 5ff. (谷口美智雄訳『組織神学』第二巻、新教出版社、一九六九年、六ページ以下。)
- (35) Ibid. p. 8.
- (36) Syst. Theol. I, p. 64.
- (37) Protestant Era, p. xxviii. 邦訳『著作集』第五巻「二二ページ以下。
- (38) Ibid. p. xxviii. 尚、このようにティリッヒが、相関の方法の有効性について、三つあげ、論じているのをみてくると、小川氏が、その著(前掲)の中で、《主体と超越》の動的弁証法的相関関係を、キルケゴールの、主体を真の主体たらしめることと、ハルトフの、超越を真の超越たらしめることとの相関関係によつて理解しようとしてゐる (p. 421—422) が、これは「《然りの優位性》による弁証法」であるよりも、「無制約者からの、然りと否のもとにある弁証法」に近く、ティリッヒの「このやうに」新・弁証法」に、極めて似たものになつてゐるように思う。
- (39) Tillich, P., Kairos und Logos, 1926; in Ges. Werke, IV, S. 50. (菅田吉訳『カイロスとロギス』教文館、一九四四年「二二ページ」)。
- (40) Syst. Theol. II, p. 16.
- (41) Auf der Grenze, 1962; in Ges. Werke, XII, S. 13. 邦訳『著作集』第十巻「一一ページ。

(42) Syst. Theol. I, p. 106.

(43) Ibid. p. 107. 尚、この方法については、一九二五年に発表された「宗教哲学」(注28参照)の中でも次のように言及している。「文化科学の運命、および宗教哲学の基本的問題解決の可能性は、現象学と実用主義の要求に適った批判的方法論の進展に依存している。」(op. cit. S. 313. 邦訳、五五ページ)。一方、ティリッヒの「相関の方法」の背景にある方法または概念として、超論理的方法、一致の方法 (the method of "coincidence")、神律的な自律的な要素、解釈学的問い、の四つを取り上げ、これらがまとめられてティリッヒの、存在論的分析と宗教の批判的現象学とを統合させる最終的公式、相関の方法になったとみるシャルマンの意見があるが、大変示唆的である。(Robert P. Scharlemann, Reflection and Doubt in the Thought of Paul Tillich, 1969, Yale University, p. 42—59.)

(44) 土居真俊氏は、ティリッヒを「批判的現象学的実在主義」の立場に立つ者とみているが、批判的要素の構成的範型として、いきなりイェヌ・キリストにおける啓示をもってくることには異論があるだろう、という。『ティリッヒ』、日本基督教団出版局、一九六〇年、五四ページ)。

(45) 注14参照。

(46) Ibid. S. 24. 邦訳、二九ページ。

(47) Eschatologie und Geschichte, 1927; in Ges. Werke, VI. 前掲書『キリストと歴史』に所収。

(48) Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality, 1955. (土居真俊訳『神の存在論的探求』理想社、一九六一年)

(49) Philosophy and Theology; in The Protestant Era.

(50) Ibid. p. 83.

(51) Ibid. p. 84.

(52) Op. cit., S. 34. 邦訳、四〇ページ。

(53) Biblical Religion, p. 41.

(54) 新約聖書、ヘブル書一章一三節。

(55) Syst. Theol. I, p. 112.

(56) ティリッヒの影響を強く受けた宗教学者として、R・N・ペラーが匹頭にあげられるが、他にも、J・M・インガ、W・A・レッサとE・Z・ヴォートや岸本英夫氏などの宗教学者があげられる。宗教学者、井門富二氏もB・

ウィルソン、『現代宗教の変容』(ヨルダン社)の解説の中で、ティリッヒに言及しているが、井門氏は、「宗教は文化の本質であり、文化は宗教の形体である」というティリッヒの、文化の中で宗教を把握する思想を取り入れている。つまり、同氏は、レヴィー・ストロースの「構造なくして意味はない」という言葉を用いて、人間は皆、絶えず「意味を読みとろうとしている」とみている。そしてこれが「意味の開かれ性」であり、ティリッヒにいわせれば、「究極的関心」(ultimate concern)だというわけである。しかし、この説は前述のように、構造を前提としている。それを、「宇宙的構造として象徴される実在」と呼ぼうが、聖なる天蓋(P・バーガー)と呼ぼうが、主観と客観を越える立場、すなわち、 \triangleleft 下 \triangleright からの弁証法を含みつつ越える立場(これがティリッヒのいう、「肯定的逆説への帰環としての弁証法」、または、「カイロス概念より構築されている新・弁証法」)を想定せざるを得ないのではないだろうか。つまり、客観的・経験的な文化現象のみを扱うといっても、その「客観的・経験的な文化現象」そのものが、すでに主観的・前提的なものによって作用させられているのであるから、主観と客観、前提と経験の相互依存関係で成立している現実から学問の対象を取り出す方法をまず示さねばならないであろう。そして少くともティリッヒにおいて「宗教とは、その最も深いところにおいて、ある究極的なものについて究極的にかかわっているという状態」(前掲『文化と宗教』三〇ページ)だというのであるから、究極的なものに究極的に関わろうと常に動いている宗教は、その性格上、形体としての文化とは等置され得ない。この意味では、ティリッヒの影響を受けているといわれる宗教社会学者にあつては、ティリッヒの半面だけが評価されているように思う。そのために実に、宗教社会学は、社会学に解消されてしまっているのではないだろうか。この点において大変有意義な提起が、中村廣治郎氏によってなされている。「理解の学としての宗教学」、田丸徳善編『講座宗教学』(東京大学出版会)所収。

(57) Op.cit., S. 396. 邦訳、二七二ページ。

初期ティリッヒの宗教論理

——信仰的實在論を中心にして——

芳賀直哉

ワイマール共和体制の発足からナチス政権の成立までの十数年間のドイツ思想界は、二十世紀思想のまさに揺籃期であった。パウル・ティリッヒの思想形成を問題にするとき、それが新思潮のこのような精神状況下でなされたことについて十分の注意が払われてよい。事実、「文化の神学の理念について」と題された論文ひとつをみても、ティリッヒの関心が同時代の様々な思潮動向に対応したものだ⁽¹⁾ことがわかる。第二次大戦後、ティリッヒは自己の思想を「神学」として体系化することに成功したが、その晩年からドイツ語による著作全集が順次刊行され、初期の諸論文が広く読まれるに及んで、後期の神学体系との関連という問題も含めて初期ティリッヒに眼が向けられるようになった。ここで初期ティリッヒと言うとき、それは彼がベルリン大学の私講師として本格的に思索活動を始めた一九一九年からアメリカへの移住を余儀なくされた一九三三年までの、ワイマール時代にほぼ対応した時期を指している。この時期のティリッヒの思想を、ひとつの統一的観点のもとに宗教的社会主义 (religiöser Sozialismus) と特徴⁽²⁾けることができるが、この宗教的社会主义の立場での認識及び実践両面の論理をになう側面が小論で問題にする「信仰

「實在論 (gläubiger Realismus)」である。宗教的社會主義の基本理念及び関心が後期のティリッヒにおいてもより一層拡大され体系化されて継続されたように、同様に信仰的實在論の論理もティリッヒ神学体系の方法論的原理たる「相関の方法」として結実したと言える。⁽³⁾

周知のように、ティリッヒは実存的問いと啓示の答えの相関において神学を展開する。その場合、「問い」の契機を、
「宣教の神学」においてみられるような無媒介的の一方的な性格のものではなく、その都度の時代状況との相関において福音の真理を解釈する弁証論的観点から理解されるべきものである。ティリッヒが自らの神学を「答える神学」と規定するのも、以上のような弁証論的観点、本質と実存との動態的相関の視点を根底に据えてのことである。⁽⁴⁾ このような立場に立って、現実の表面層の深み、はどのように洞察されるか、現実を本質との相関において把えうる認識原理はいかなるものであるか、が問われる。しかし、ここでは、信仰的實在論と相関の方法の相互関係及び比較といった問題は直接とり扱わない。むしろ、初期のティリッヒに照準を合わせて、彼の思惟論理の特徴について考えてみたい。

—

ティリッヒは信仰的實在論の論理を探求するにあたって、ルネサンス以降のヨーロッパ精神史の流れのうちに、真理認識ないし思惟の根本態度に関する二系譜をよみとる。⁽⁵⁾ 一方はデカルトを源泉とする合理主義——主知主義の流れであり、この系統は、クザーヌスやスピノザに代表される神秘主義的数学的思惟及びイギリス経験論などの支流をもなつて「主流」をなす。これに対し傍系とされる流れは、ルターによって用意されベームを経て中後期のシェリン

グを特徴づけ、更に実存哲学に流れ込んでいく主意主義的——実存的系譜である。ティリッヒによれば、前者はロゴスの原理のもとに立ち、静態的で普遍妥当的な形式を追求する非歴史的思想——ティリッヒ自身の表現をかりれば「無時間的ロゴスにおける思惟⁽⁷⁾」——とされる。これに対し、後者は「カイロスにおける思惟⁽⁸⁾」であって、真理を動態的歴史的に追求せんとする態度だとされる。ここで言われるカイロス (kairos) は、「認識主観及び思惟の主体であるわれわれに運命と決断としてたちあらわれてくるような瞬間を意味する⁽⁹⁾」。

ところで、ティリッヒがなしたこうした区分は、認識及び思惟におけるロゴス契機とカイロス契機の対比を前提しているが、ティリッヒの観点を度外視しても一般によくみられる把え方である。とは言え、他の立場がないわけではなく、同じルネサンス以降の西洋哲学を認識論中心の合理的方法論と神秘主義的な形而上学の二系譜において概観することも可能であるし、また方法論の相違から演繹と帰納が対比され、認識の起源の問題に関して観念論（合理論）と経験論が区別される。しかし、ティリッヒに言わせると、合理主義と神秘主義は本性上同系であるし、演繹といふ帰納というも合理的法則及び原理の認識方法の相違であって、いずれも合理主義の立場を出るものではない。従って、ティリッヒにとって重要な論点は、世界を普遍的形式とか合理的法則として認識する⁽¹¹⁾のか、それともこれを創造とか矛盾抗争とか運命として把えようとするのかというところにある。

信仰的実在論はこの両契機——思惟及び認識におけるロゴス契機とカイロス契機——を総合せんとする試みであるが、ティリッヒはヘーゲルのうちにもこうした総合論理をみてとる。ただし、ヘーゲルは「ロゴスがカイロスを支配する⁽¹²⁾」関係において両者を統一しようとしたのに対し、ティリッヒは、逆に「カイロスがロゴスを規定する⁽¹³⁾」論理を追求するのである。

一般に、真理が合理的明証性とか学問的厳密性という点から、時空を超えた客観的な普遍妥当性をもつものと規定

されるとき、そのような「純粹理論」への志向性は「ロゴスへの愛 (eros)」、カイロスに対する禁欲 (Askese)」と定式化できるかも知れない⁽¹⁴⁾。他方、「純粹実践」ということが言えるとするれば、前者に対比させて「カイロスへの愛、ロゴスに対する禁欲」と規定できよう⁽¹⁵⁾。しかし、実際にはこの両者の純粹形態は存在しない。なぜなら、先ず「純粹実践」について言えば、実践は何らかの論理的側面なしには全くの恣意に墮するほかないから、「ロゴスに対する禁欲」の絶対的在り方は不可能であるし、また「純粹理論」についても、思惟主体それ自身が歴史を超え出ることができない以上、自らがそこで思惟する今・ここ、この歴史的時間的制約を完全に捨象することも、同様に不可能だからである。ヘーゲルはこの点を適切にとらえて次のように言っている。

「いずれにせよ誰もが時代の子であり、哲学もまた時代を思想において把えたのである。何か或るひとつの哲学がその現前の世界を超え出るなどと妄想するのは、個人がその時代を跳び超え、ロドス島を跳び出すということを妄想するのと同様にばかげたことである。」⁽¹⁶⁾

この引用は有名な「ここがロドスだ、ここで跳べ」の句のすぐ後に述べられる文章であるが、ここからも分るように、ヘーゲルにとってみれば現実から遊離した思惟などそれ自体抽象でしかない。と言うのも、真に理性的なものは現実的なものであり、真に現実的で歴史的なものこそが真に理性的なものであるからである⁽¹⁷⁾。従って、ヘーゲルにおいては、「ロゴスへの愛」は歴史的現実と媒介されることによってはじめて意味をもつのである。ヘーゲルが真理 (Wahrheit) を、悟性的な判断の正しさ (Richtigkeit) ——それは主観の表象とその対象 (客体) との適合な⁽¹⁸⁾一致 (Übereinstimmung) において得られる——と區別して、概念と実在 (Realität) の統一と規定している点も、先に述べたところと照応させて考えなければならぬ。真理は、比量知のような悟性概念ではなく、理性概念即ち理念である。理念は歴史のプロセスを超出した抽象概念ではなく、歴史を通して歴史のうちに自己を実現する歴

史的性格のものである⁽¹⁹⁾。

ヘーゲルは正しく、理念と歴史、本質と実存の動態的關係を弁証法として把えた。しかしながら、ヘーゲル自身も立つ歴史的现实は彼の論理体系のうちで成就された現実である。ヘーゲルに対するティリッヒの不満も実はこの点にある。ティリッヒが、「ヘーゲルは歴史の運命の意味を知っている。にもかかわらず彼の解決は不十分である。」⁽²⁰⁾と言うとき、その批判は、歴史の創造であり運命でもあるカイロスが、ヘーゲルのうちでは冒険と不安と自己否定の可能性が止揚されて静態的な契機とされてしまっていることに向けられる。つまり、ヘーゲルの弁証法論理のうちではカイロスは死滅して *akaios* (カイロスなし) な歴史性の契機だけが残ったのである。「歴史の運命の意味」を知るとは、ヘーゲルのように、歴史の全行程がそこから鳥瞰でき歴史が自らの行程を完成する終着地点に身を置いて、歴史全体の意義づけを行うということではない。なぜなら、歴史は未だ完結していないからである。ティリッヒは、思惟及び認識の決断がそこではなお兩義的 (*zweideutig*) でありつづけ、それ故決断そのものが冒険であるような時点に立って歴史を把えようとする⁽²¹⁾。そのとき、歴史の意味は、創造と運命という二つの相を統一する歴史的現在のうちへ自己を開示してくる。この歴史的現在、決断がなお冒険であるような時点こそが、ティリッヒの言うカイロスなのである。

二

ここでひとつの疑問が提起されよう。即ち、思惟するということにおいてはなるほど歴史性——時間性の契機が免れないとしても、真理認識は不確定で冒険的側面をもつ決断を許容すべきだろうか。本来「真理」は普遍妥当的なも

の、合理的客観的性格のものであるはずなのだから、主観的相対的な決断というような要素はそぐわない、そうでなければ、真理は決断の数だけ存することになるではないか、といった議論は当然起るであろう。しかし、その場合でも問題とされなければならないのは、「普遍妥当的な真理」というまさにそのこと自体、歴史によって制約をうけない或る絶対主観を前提しているのではないかという点である。勿論、認識主観は歴史に内在的でありながら、これに埋没するのではなく方法的に超越する側面をもつ。この方法的超越——それは歴史を超出することではない——の契機は「カイロスに対する禁欲」の性格をもつが、一般的には「学問的禁欲」の態度として把握される。「学問的禁欲」の問題に関して、ヴェーバーの『職業としての学問』がひき起こしたエピソードに触れることが適切であろう。

ヴェーバーは一九一九年にミュンヘンの学生集会で講演して、学問は、各専門分野において問われている事柄に対する客観的なつまり個人の価値観から自由な、専心であるべきことを説いた。このような観点からヴェーバーは、個性や体験に対する青年達の性急で情熱的な希求を「偶像崇拜」であると断じ、この種のパトスは「時代の宿命を正面に見ることができない」ことに起因すると批判している。⁽²³⁾更に、講義する教授のうちに「教師ではなく指導者を求める」風潮をいましめ、むしろ、専門化され細分化された個別科学に対して醒めた態度をもって仕えることこそ学問の領域での人格性であると述べる。しかし、ヴェーバーのこうした客観主義は、新時代のいぶきを感じて新文化建設の理想にもえていた当時の学生青年層の不評をかっただのである。

実はティリッヒもこの問題に触れている。ティリッヒは、学生層の恣意的で無責任な概念使用には反対して、ヴェーバー流の学問的禁欲の正当さを一面で認めてはいるが、他面、学問と生（人格及び体験といった面）の結合を求める学生達の主張も正しく評価する。そして、次のように問いを発する。「そもそも、カイロスに対する原則的な禁欲態度など存するのだろうか、それは本質に適った態度だろうか」⁽²⁶⁾と。この問いかけは、ヴェーバーの学問態度に向け

られたものとしてみると、やや酷な感じがしないでもない。と言うのも、当時、ヴェーバーほど時代の宿命を見据えていた学者も少なかったことをわれわれは知っているからである。ヴェーバーは抽象的な学問体系の擁護者ではなく、むしろ学問と時代の運命との動態的相関を十分念頭においていた点でヘーゲルの系譜につらなると言えよう。しかし、ヘーゲルとはちがって、ヴェーバーは時代の大変貌の端に立っているのである。にもかかわらず、ティリッヒからすれば、ヴェーバーもまたカイロスを知らないと言われる。

カイロスに規定されるロゴス、認識の決断的性格とされる事柄は、恣意的主観的な任意の選択ということではない。むしろ、それに対しては「ヤー」か「ナイン」かしかとりえない、「無制約的なもの」に対して関わる決断である⁽²⁷⁾。従ってそれは、決断において無制約的なものに直面して立つという意識、認識においても決断を回避できないという意識である。ティリッヒは、このような意味での決断はひとつの宗教的態度であると言いが、それというのも、無制約的なものに対して関わるような決断は諸々の決断のうちのひとつの決断というようなものではありえず、むしろ「見通すことの決してできない隠された超越的決断⁽²⁹⁾」という性格をおびるからである。しかし、それは同時に個々の決断の最も内的な意味をになうような決断であるとされる⁽³⁰⁾。従って、それが宗教的⁽²⁸⁾とされるのは決断することそれ自体が無制約的なものにとらえられるということ、即ち究極的関心 (ultimate concern) の事柄であるからである。とは言え、この究極的決断は入信するか否かといった意味の宗教的決断に解消されない。なぜなら、ここで言われている決断は単に信仰に関わるだけではなく、思惟も認識をも規定するような全体的決断のことだからである。ところで、決断としての認識は、先にヘーゲルにふれたところで指摘された判断の正しさにのみ関わる悟性的性格のものではない。従ってまた、判断力としての認識能力でもない。却って、それは現実の本質 (即ち真理) の認識であり、ティリッヒに従えば「本質解釈 (Wesensdeutung)」「つまり「現実を精神的に理解すること (das geistige Verstehen

der Wirklichkeit)」なのである。⁽³¹⁾ このような意味での認識、カイロスに規定された決断としての認識が認識主観の絶対化を容認しないのは明らかである。つまりカイロスに規定される認識とは、具体的な歴史的現在において無制約的なものに対して関わる決断であるとされるから、決断の主体の面においてはそれが歴史的存在である以上どこまでも相対にとどまるのである。カイロスの時間契機は、後でふれるように超越面を内包しているとは言え、歴史を超出することはできないからなお相対的運命の下にある。このような意味のカイロスをティリッヒはカイロイ (Kairoi) と規定する。⁽³²⁾ しかしどのカイロイも規範的なカイロス——歴史の成就の時間契機——を原理とする限りにおいて、或る絶対的意味を内包するのである。カイロスの超越的契機と内在的契機の問題、個々のカイロイに立脚する真理把握の相対性の問題については結論部分で再びふれるので、次に「信仰的実在論」の精神的位づけ及びその根本態度のもつ特徴について考えてみたい。

三

一般に、認識論で問題にされるレアリスムス(実在論)は認識の妥当性についてのひとつの立場であるが、一言で実在論といっても、感覚を通して知られる外界がそのまま実在の眞の形姿であるとする素朴実在論(いわゆる模写説)と、合理主義的な実在論は当然区別されよう。後者は、眞実在(普遍あるいは本質)は理性的に概念として把えられうるとする立場である。プラトンのイデア説も、イデアはその本性上主観の内容ではなく客観的な眞実在であって、人間理性は想起によってこれを知りうるとする点で、認識論の立場としては合理主義的実在論である。ティリッヒが差し当って念頭においているのも、合理主義的なレアリスムスである。ただし、ここで問題にされるレア

リスムスは、単に認識の妥当性をロゴスの領域において問う純粹理論としての認識論上の一立場ではなく、むしろ、カイロスにおいて決断として性格づけられる認識の根本態度であるから、行為的側面も含むのである。無論、いかなる認識理論といえども、「実践」契機を全く欠くということはない。一般に、理論と実践が対比的にとらえられ両者の結合が主張されるとき、それは理論に則し、それに適った実際の行動及び言動を示唆するのである。これは勿論重大な点であるが、ここで認識の行為的側面と言うときには、「認識すること」それ自体が理性的な行為であるような事態——例えば、ギリシャにおけるテオリアの理念はこれにあたる——をも含めて考えている。以上のような意味で、以下、實在論は現実に対する全体的精神態度を表わすことにする。

さて、ティリッヒは實在(本質)と現実との関係に対する合理主義的——實在論的な認識思维の立場を、西洋精神史の展開に沿って次の三類型に区別する。即ち、神秘主義的實在論(*der mystische Realismus*)、技術的實在論(*der technische Realismus*)、歴史的實在論(*der historische Realismus*)の三類型である。これに対して、信仰的實在論は精神史的展開過程のうちに特定できる形態でもあるが、と同時に、これら三形態の突破・総合といった性格を与えられる。とは言え、歴史的實在論(ヘーゲル及びマルクスを主に考えている)に近い類縁性をもつ。これら四類型の實在論的立場についてのティリッヒの意見を論ずる前に、「實在論」ということでティリッヒはいかなる精神態度を指し示しているのかという問題にふれたい。既に述べたように、實在論は實在(本質、現実的なもの)を概念把握せんとする態度である。しかし、その出発点を形成する、實在論的態度の最初の表現は、ティリッヒによれば次の問いを問うことである。即ち、現実的なもの(*das Wirkliche*)を洞察せんとして、われわれは實際何をみるのか。他の人はなぜ別様にみたのか。現実的なものに対する最も真正で究極的な洞察はいかなるものか。これらの問いのうち、精神の本質的在り方、その本来的な特質はあらわとなるのである。なぜなら、これらの問いは、それに

よって精神が「真に現実的なもの (das wahrhaft Wirkliche)」を問い求めるその発端をなすのであるからである。精神は他と相並ぶような「現実的なもの」では満足しない。精神は究極の真実在を問う。そのため精神は、現実 (die Wirklichkeit) をその有する現実性の力 (Wirklichkeitskraft) の大小の層に分け、現実の直接性を超えて自己を高めようとする。ティリッヒは、この分けるという精神の働きこそ精神をして精神たらしめるものであると言う。⁽³⁵⁾ 上からわかるように、ティリッヒは「現実」と「現実的なもの」を注意深く区別して使用している。「現実」とは作用連関のうち存するところのものであり、「真に現実的なもの」はそのような作用連関を支え担うものである。⁽³⁶⁾ 両者の関係をどう考えたらよいだろうか。それは、いわゆる現象とその本体の関係ではないことは明らかである。「現実」と言う場合は、實在の全体を意味しているのであり、「現実的なもの」はその根底であると言えよう。ティリッヒは「現実的なもの」を力 (Macht) として表示する。ティリッヒによれば、「作用するものは力がなければならぬ。真に現実的なものは真に力あるもの (das wahrhaft Mächtige) なのである。」⁽³⁷⁾ しかし、「力ある」といっても、それは社会的な意味での権力とか、物理的な重力ということではなく、ティリッヒの場合には「存在の力」が考えられているのである。現実的なものはこのように「存在の力があること (Seinsmächtigkeit)」と象徴されるが、反対に「現実でないもの」は「無力なもの (das Ohnmächtige)」だとされる。⁽³⁸⁾ 活きた「現実的なもの」には矛盾対立といった契機があるが、そうでないものはこの契機がない。それが無いということは何の作用も逆に反作用 (反応) も生じないということである。精神がその本来的働きとして、「真に現実的なもの」即ち「存在の真の力」を見出し出すとき、精神は現実の表面層たる「無力なもの」の層を突き破らなければならない。精神のこのような態度、つまり現実の無力層を突破し、これを超越して、真実在 (存在の力、真に現実的なもの) を把えるという働き、それこそがティリッヒのいう「实在論」の意味なのである。

以上の理解に基づいて、先ず神秘主義的実在論を取上げる。神秘主義とレアリスムスはどういう接点をもつのであろうか。今日、レアリスムス（現実主義）というところ、芸術領域における自然主義や写実主義を、あるいは哲学上の立場としても、唯名論が主張するような、イデアといった観念的な真実在の客観的存在を容認しない立場を意味するが、こうした混同を避けるために、ティリッヒは古典期における実在論を特に神秘主義的と名付けるのである。⁽³⁹⁾勿論、近世以降もこの種の形態が存しえないはずはないだろうが、原則的にはギリシャ・中世期にそれは位置づけられるものである。

一般に、ギリシャ人にとっての最高の徳がテオリア（theoria, 観照）であったことは周知のことである。テオリアは認識における最高の段階であるばかりか、行為の面でも最高の徳とされた。テオリアのこのような性格が、先述の「ロゴスへの愛」^{エリス}という原理と相応するのは言うまでもない。ロゴスへの愛が強まるにつれて「カイロスに対する禁欲」態度も強くなる。即ち、プラトンやプロティノスにその典型を見い出すことができるように、現実世界（感性界）は時間によって拘束された生成・変化の現象界であるとされ、こうした変転する世界は真実在とはみなされない。そこで彼等は、歴史を超えた永遠普遍のイデア界こそ真実在だと考えるのである。ティリッヒの理解の仕方に従えば、イデア・形相（eidos）・実体（ousia）といった諸概念は「存在の力があるもの」を意味する⁽⁴⁰⁾。この真実在はそれ自体ロゴスであり、これを人間理性（ロゴス）が知ることこそ、人間の徳（arete）なのである。西洋哲学においては、一般に「認識は知る者と知られるもの合致・合一（Sichenein）である」⁽⁴¹⁾と言えるが、このことはギリシャにおいて特に神秘主義的性格をおびる。というのも、認識客体たる真実在が歴史を超出したところを求められるからである。アリストテレスはいささか趣きを異にするが、プラトン及びプロティノスでは認識における最高存在がすなわち人生上の究極目的であり道徳上の最高善でもある。とりわけプロティノスでは究極存在（一者）との脱自的合一

が強調される。周知のように、プロティノスにおいては全存在は一者からの発出 (emanation) であるとされるが、一者を頂点とするヌース・靈魂・自然・質料の存在階梯は、これを形而上学としてみれば「存在の力」を有する程度についての哲学的反省として把えなければならぬ。これは「一者から下方へ」を中心においたときの把え方であるが、逆に、「下方から一者へ」の道徳的側面としてみれば、下位の存在はより上位の存在に合一せんとする個々の運動が強調される。全ての存在がより上位の存在を觀照することにおいて合一を求めると説かれる。「存在する一切のものが觀照しようとする」とプロティノスが言うとき、ヌース以外の存在では行為のかたちをそれとはとる。即ち、栄養攝取や生殖すらも低次の觀照なのである。一者に対するヌースの觀照は、従って行為の極としての純粹觀照なのである。⁽⁴³⁾ 觀照の働きは知ることと同時に合一することでもある。認識意志は明白に合一意志とひとつになっているのである。しかしながら、存在の根源であり真に力あるもの (即ち一者。——但しプロティノス自身は一者に対する積極的な概念規定はせず、「名付けることは不可能である」と言っている——)⁽⁴⁴⁾ を認識する觀照の働きのうちでは、時間契機は欠落する。一者との合一は脱自的 (ekstatisch) な神秘直觀であり、歴史的現実には媒介されない。従って、ここでは「カイロスに対する禁欲」は全く純粋なかたちをとる。なぜなら、一者との合一体験——それを一生のうち四回しか経験しなかったことをプロティノスの伝記は伝えている——⁽⁴⁵⁾ のあいだ認識主觀は時間を超越するのであるから。しかし、「ロゴスへの愛」の契機は破壊されず、却ってその瞬間こそ人間的ロゴスの円現態 (entelechia) なのである。ギリシャにおけるテオリアの神秘主義的性格は、プロティノスにその典型を見出すことができるのである。

次に、技術的實在論に若干ふれてみたい。ルネサンス以降、「存在の力」は人間以外の理性的存在者ではなく、精神の担い手たる人間の所有に帰せられるようになる。理性こそ最高の力であり、人間が自然的事物の中心であり他を支配するのである。人間は目的をたて、それを実現するために「初めは呪術によって、次いで技術によって」⁽⁴⁶⁾ 事物の

もつ力を奪い無力化し(enträchtigen)、これを利用する。技術的合理的理性のこうした作用は、たしかに一面ではヴェーバーの言う「魔法からの世界解放」⁽⁴⁷⁾をもたらしたが、それによって自然は聖なる力を奪われ機械的に計量可能で有用な物になった——例えば、樹木は木材に、動物は労力に、岩は建築石材に……⁽⁴⁸⁾。更に、一九世紀に入ると人間は他の人間をも物象化し、機械の部品のひとつとして管理する事態を招来せしめた。こうした一連の背景には、合理的法則こそ「真に現実的なもの」であるとする観方がある。存在の一切を法則に還元して認識せんとする態度は、認識意志が支配意志であることをはからずも示している。なぜなら、事物を法則においてとらえるということは、それを熟知することであり、対象を知り尽くすことによってこれを手中にできるといふ考え方だからである。しかし、このような見方は、他面、法則によって把えられない事象、例えば生命的・靈的なものを非合理非現実として排除するか、そうでないにせよ、不可知の領域に捨て置くことになりかねない。以上の二つの实在論は同じように合理主義的性格をもつが、方向は全く逆である。しかし、次の歴史的事実と対比するなら、それら両者ともに具体的実存の歴史性の契機を欠いている点では共通している。ここで言う歴史性の契機は、技術的精神の進歩の思想という意味の歴史性ではなく、真に現実的なものの認識における時間性の契機のことである。

四

ティリッヒによれば、歴史的事実を先の二形態から区別する決定的特徴は、「現在性(Gegenwärtigkeit)即ち今・この意識」⁽⁴⁹⁾である。この意識は歴史の意味を問ひ、その意味を歴史に実存的に関与する(teilnehmen)ことを通して把えようとする意識である。歴史の意味は技術的理性性によっては把えられない。と言うのも、歴史には、技術

的理性の武器たるかの法則は見え出されえないからである。歴史のダイナミズムは物質の運動とは本質的に異なるのである。従って、歴史的事象の客観的考察やい、わゆる歴史法則の記述は、歴史の意味に近づく可能性をむしろ奪うことになる。これに対し、歴史への実存的関与とは、歴史の意味の解釈行為であるが、同時にティリッヒの言い方をすれば、「歴史状況の深みにおいて存在の力を把えること」⁽⁵⁰⁾なのである。歴史の意味に満たされると同時に緊張をはらんだ今・こ、このうちに「存在の力あるもの」「真に現実的なもの」を探求する歴史的事在論は、ティリッヒによれば、「プロテスタント的態度」⁽⁵¹⁾である。これは旧約の預言者の歴史理解に端を発し、近代ではヘーゲル・マルクスの歴史観に流れ込んでいる考え方である。ヘーゲルは、先にふれたように、理念を歴史的现实から、少くともヘーゲル自身の論理のうちでは遊離させることなく概念把握せんとした。その点で彼は歴史の運命を自らの意識のうちで体現していたと言える。マルクスにしても、彼はヘーゲルの理念と歴史の関係を転倒させ、継続的に展開する個々の生産社会こそ真に現実的なものであって、理念とは個別的な社会の特定の状況を単に観念のうえに反映したもので、即ちイデオロギーにすぎないと考えたが、イデオロギーが当該の歴史的现实との相関において可変的なものとされるにせよ、なお具体的歴史との媒介契機は捨てられてはいないのである。

ティリッヒが歴史的事在論のうちにみる主張は、「無制約的に力あるもの」(das Unbedingte-Mächtige) に対する洞察、把握が歴史の表層についてなされるのではなく、深層を問うことよって可能となるということである。つまり、逆の言い方をすれば、われわれの歴史の運命の今・こ、このうちに把えられるのではないものは真の「存在の力」とみなされないとすることである。とは言え、歴史的现实の深みは、われわれ自身の実存の深みに自己自身が参入する程度に应じてのみ把えられるのであって、それ以外にはない。勿論、この場合、実存の根本規定はそれが歴史的存在ということである。ティリッヒにおいては、歴史的存在ということと宗教的であることは背馳するも

のではない。もし宗教的実存が歴史の契機を捨象するようなものでしかなかったら、それは真に宗教的実存とは言えないのである。しかし、歴史の実存が自己の深みにおいて問う問いが宗教的性格をもつということはある。ティリッヒによれば、それは次のような問い、即ち、「今・ここ」のうちに究極的に何が存するのか、歴史の運命の究極の意味とは何か、「無制約的に力あるもの」はいずれにあるのか、という問いである。⁽⁵²⁾ これらの問いに対する答えがもしないとすれば、存在するもの全ては無力なものであり無意味なものであるとするニヒリズムが最終結論となってしまう。現代の精神的危機の深刻さは、このニヒリズムの脅かしが抽象的な可能性の域を通り越して現実的脅威となりつつあることにあるのである。

しかし、他面これらの問いに答えが与えられるなら、そこに逆説的転換が起る。ティリッヒは「信仰的実在論」はそのような逆説であると言う。つまり、歴史の実在論は歴史の深層において、今・ここという実存的契機を媒介にして、「真に現実的なもの——無制約的に力あるもの」を自律的主体的に概念把握する (begreifen) 態度であるとされたが、信仰的実在論はそれを転倒させて、精神は無制約的に力あるものによってとらえられる (ergriffen werden) ときにはじめてそれを理解しようと考えるのである。周知のように、ティリッヒによれば「宗教とは無制約的なものによって全くとらえられること (Religion ist reines Ergriffensein von dem Unbedingten)」である。⁽⁵³⁾ そして、とらえられている (Ergriffenheit) という宗教意識を「信仰」と称せるとすれば、Begriffen が Ergriffen werden に転換されて基礎づけられると考える実在論は正しく信仰的、と名付けられよう。ティリッヒによれば、信仰とは或る特殊な心理現象ではなく、むしろ、「あらゆる精神行為をゆり動かしその向きを転ずること」であり、同時に「精神にその意味と実在性 (Realität) を付与し、精神が底無しの絶望におちることを防ぐ」ことなのである。⁽⁵⁴⁾ それはしばしば究極的関心 (ultimate concern) とされるが、その意味は「私に具体的無制約的に関わってくること (mich konk-

ret und unbedingt Angehen)⁽⁵⁵⁾」が私の究極的関心事 (Anliegen) になるといふことなのである。精神をとらえる無制約的なものが、私に関わってくるもの (Angehende) として関心の内実なのである。しかしながら、「無制約的に力あるもの」は存在証明の可能な次元に在るのではない。なぜなら、もし存在証明の可能範囲内の存在であるとすれば、それは相対的で無力なものによって脅かされる可能性のものになおとどまることになってしまふからである。むしろ、「無制約的に現実的で力あるもの」は現実の一切の相対的力を凌駕する「超越そのもの (die Transzendenz selbst)」であるとされる⁽⁵⁶⁾。この場合、超越は伝統的表象による上への超越の一方向のみを考えることはできない。テイルピヒの場合、「存在の力あるもの」は同時に存在の根底 (Grund) であり深淵 (Abgrund) であるとされ⁽⁵⁷⁾、また「真に現実的なもの」は歴史的現実の深みに求められるのであるから、そこにいわば下への超越 (Transdiszendenz) の契機が考えられていると言わねばならないのである。しかし、信仰的實在論は超越の契機をどこまでも歴史的現実との媒介において考えるから、超越者にとらえられるという脱目的——自己超越的体験の時間契機もこれを歴史を超越した至福の瞬間とみるのではなく、あくまで歴史に内在的でありながらも超越の契機をはらんだ瞬間即ちカイロスと規定する。カイロスは、新約聖書における概念規定と用いられ方がそうであるように超越的内在、内在的超越の時間契機である。カイロスは現実の根底にあってこれを支える「真に現実的で力あるもの」の現実への垂直的突破の時間契機であるが、このことは個々の実存との媒介なしに、何か客観的な出来事として起るのではない。それはつねに同時に実存の深みにおいて起るのでなければならぬ。実存にとってそのようなカイロスは決断の性格をもつにちがいない。しかし、実存的決断が個のうちに完結する閉鎖的性格のものとなるとき、その決断はカイロスではなく単なる主観的な決定意志にすぎない。テイルピヒの言うカイロスの決断的性格は、既にみたように、むしろ歴史的運命と実存的自由とがそこでは決断の領域でしかありえないような或る決定的な時の衝迫性を指し示すのである。で

は、具体的根源的決断を開示するカイロス——それは実存的覚醒における内面的な時熟という側面を含みながら、なおそれ以上にティリッヒでは歴史的社会的契機が強調されたが——に立脚する信仰的実在論は、真理をいかなるものとして把握するのか。信仰にとつての真理とはいかなる性格のものか。それは或る絶対的真理を予想せしめるものなのか。換言すれば、カイロスに規定されるロゴス契機はいかなる様相のものか、総じて歴史と理性の関係を信仰的実在論はどう把握するのか、という問いが問われる。これらの問いは部分的には既に発せられていたものの直接取上げられなかつたものである。最後に、この問題を神律 (Theonomie) 理念との関連からティリッヒがどうとらえ直すかをみてみたい。

五

真理とは何かと問うことは、実践契機を内包する真正の認識はいかなる認識態度なのかを問うことであろう。ティリッヒもまたこの問いを発したが、彼はいわゆる普遍妥当性をその属性とするような真理概念に対して実存的疑念を抱いた。真理とは絶対的永遠的であるはずのものだとする考え方をティリッヒは静態的真理観 (der statische Wahrheitsgedanke) と規定する。⁽⁵⁸⁾これに対し、真理とされるのはそれが歴史の意味、生の意味を支え担うものであるからだとする考えを動態的真理観 (der dynamische Wahrheitsgedanke) とよぶ。⁽⁵⁹⁾後者はカイロスからの認識によつて把えうる真理であるとは言え、真理それ自体が歴史の宿命たる相対化の制約を免かれない。これでは、動態的真理は相対的真理であることにならないかとの批判に対し、ティリッヒは一面それを甘受する。即ち、ティリッヒは信仰的実在論の立場は「信仰的相対主義 (der gläubige Relativismus)」⁽⁶⁰⁾だと言う。しかし、この相対主義は懷疑論

とかプロタゴラス流の人間主義のそれではなく、いわば逆説的相対主義である。と言うのも、ティリッヒは「カイロスつまり認識の運命契機は、それがこの瞬間において真理に組するか抗するか絶対的決断の前に立つかぎりにおいては絶対的であるが、その決断が具体的決断として即ち時代の運命としてのみ可能だと知っている点では相対的なのである。」⁽⁶¹⁾と言っているからである。ここではカイロスそのものの両義的性格が表現されている。それをティリッヒはカイロイ (kairoi) と規定することについては既に指摘した。重要なのは、信仰的相対主義が歴史と理性そのものの両義性に依拠する主張だという点である。従って、問題はこの両義性の克服をティリッヒがどう提示するかである。相対が相対でありながら或る絶対の契機をもちうるということ、それが先に述べた逆説的相対主義ということであり、また神律理念の指し示す次元である。カイロスとはその意味で明確に神律的概念である。カイロスからの認識、カイロスにおける思惟が、そこでのみ無制約的なものにとらえられる今・ここからの認識であり思惟である以上、それは或る神律的質をもったものとみなされよう。即ち、信仰的實在論の現実把握がカイロスに立脚するかぎり、一瞬ではあれ、また断片的にはあるが事物の現存在の在り方を透視して、「真に現実的で無制約的に力あるもの」をあらゆる事物のうちに洞察しようとティリッヒは考える。このことを彼は詩的な比喻によって表現している。即ち、「それは丁度、まばゆいばかりの閃光をあらゆる事物のうえにあて、次の瞬間最も深き闇のなかにそれを置き去りにするときの、雷光が暗黒を引き裂くさまに似ている。」⁽⁶²⁾とティリッヒが言うとき、信仰的相対主義を神律のものでみているのである。即ち信仰的實在論の提示する真理は、パウロのかの譬え⁽⁶³⁾通り終末論的相貌をおびるのである。

註

- (1) Paul Tillich, "Über die Idee einer Theologie der Kultur" in: *Religionsphilosophie der Kultur*, (Berlin: Reuther & Reichard, 1919), hier: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, S. 29—52.
- (2) 拙稿「ハウル・ティリッヒにおける宗教的・社会的問題」(『神学雑誌』ⅩⅦ卷、一九七八年)七—一頁以下。
- (3) 武藤一雄『宗教哲学』日本YMCA出版部、一九五五年、一六二—一六三頁。
- (4) P. Tillich, *Systematic Theology*, vol. I. (The University of Chicago Press, 1951) p. 3.
- (5) P. Tillich, *ibid.*, p. 6.
- (6) P. Tillich, "Kairos und Logos", 1926, in: *Gesammelte Werke*, IV, (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1961) S. 43—46.
- (7)(8) P. Tillich, *ibid.*, S. 47.
- (9) P. Tillich, *ibid.*, S. 46.
- (10) ティリッヒは次のような表現をする。「ギリムヤ人であっても近代文化においても、合理主義は神秘主義の娘なのである。」
- (11) P. Tillich, *Perspectives on 19th and 20th Century Protestant Theology*, (London: SCM press, 1967) p. 19.
- (12) P. Tillich, "Kairos und Logos", G. W. IV, S. 46.
- (13) P. Tillich, *ibid.*, S. 71.
- (14) P. Tillich, *ibid.*, S. 50.
- (14)(15) P. Tillich, *ibid.*, S. 48.
- (16) G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, herausg. von J. Hoffmeister, 4. Aufl (Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1955), S. 16.
- (17) Hegel, *ibid.*, S. 14.
- (18) Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818—1831*, ed. und komment. von Karl-Heinz Ilting, Bd. 3. (Stuttgart: Frommann-holzboog, 1974) S. 146.
- (19) ヘーゲルでは「理念の歴史への内在」の考えが、「ロモス(ことば)の受肉」というヨハネ福音書の教説に示唆されたも

の言葉を用いる。ティリッヒは次の表現がみられる。「普通は具体的形態をとってのみ現実存在となる。」—Tillich, "Zum Problem der evangelischen Sozialethik", in: G. W. XII, S. 215. —。また別の箇所では「ロキスは受肉する。即ちロキスは時間のみならず自由の内的無限性を越えたる。」と記している。——"Kairos und Logos", in: G. W. IV, S. 69. —

- (20) P. Tillich, "Kairos und Logos", in: G. W. IV, S. 71.
- (21) P. Tillich, *ibid.*, S. 52 und S. 54.
- (22) Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, München, 1919, 但し引用は尾高邦雄氏の訳によった。『職業としての学問』岩波文庫、昭和十一年、二九頁。
- (23) ヴェーバー、同書、五六頁。
- (24) ヴェーバー、同書、五七頁。
- (25)(26) P. Tillich, "Kairos und Logos" in: G. W. IV, S. 48.
- (27)(28) P. Tillich, *ibid.*, S. 51.
- (29)(30) P. Tillich, *ibid.*, S. 52.
- (31) P. Tillich, *ibid.*, S. 56.
- (32) P. Tillich, "Kairos", 1922, (unter dem Titel: "Kairos I", in: G. W. VI, 1963) S. 18.
- (33) 西田幾多郎『哲学概論』岩波書店、昭和二十八年、一一三頁以下。
- (34)(35) P. Tillich, "Gläubiger Realismus I." 1927, in: G. W. IV, S. 77
- (36)(37)(38) P. Tillich, *ibid.*, S. 78.
- (39) P. Tillich, *Systematic Theology*, vol. I, p. 178. の脚註を参照のこと。
- (40) P. Tillich, "Gläubiger Realismus II." 1928, in: G. W. IV, S. 91.
- (41) P. Tillich, *ibid.*, S. 90.
- (42) Plotinus, *The Enneads*, III, 8, 1, translated by Stephen Mackenna (London: Faber and Faber) p. 239.
- (43) Plotinus, *ibid.*, III, 8, 6. p. 243.
- (44) Plotinus, *ibid.*, VI, 9, 5, p. 619 プロティノスは一者を他の表現、例えば「善なる者」「万物の始源」「美なる者」「根

源」等の言い表わし方をするが、本来それは名状しがたきものであって、絶対の不可言者であるとされる。「一者」と言う場合も多でないという意味で「一」であるにすぎないとされる (V, 5, 6)。総じて否定の道 (via negativa) がとられるのである。

- (45) ホルペリウス「プロティノスの生涯と彼の著作の配列について」を拠る。Mackennaの英訳版の初めに Porphyry, "On the Life of Plotinus and the Arrangement of his Work" が収録されている。ibid., p. 17 を参照のこと。
- (46) P. Tillich, "Gläubiger Realismus I" in: G. W. IV, S. 79.
- (47) ヴェーバー前掲書「三四頁。魔法からの世界解放 (Entzauberung der Welt) について言われるのは古代人の物質観——個々の物がその固有の聖なる力をもつと考える——から近代的自然科学的物質観への移行を指していることであろう。
- (48) P. Tillich, "Gläubiger Realismus I", S. 80.
- (49) P. Tillich, "Gläubiger Realismus II", S. 94—95.
- (50) P. Tillich, ibid., S. 95.
- (51) P. Tillich, "Gläubiger Realismus I" S. 82.
- (52) P. Tillich, ibid., S. 84.
- (53) P. Tillich, "Philosophie und Religion", 1930, in: G. W. V, S. 101. 「無制約的なものに全くとらえられる」その純粹 (rein) の意味は「とらえられる」ことが何か制約的なものによるのでではなく、無制約的なもの、純粹の超越 (die reine Transzendenz) によるものである。なお ibid. S. 102. を参照されたこと。
- (54) P. Tillich, "Gläubiger Realismus I", S. 84.
- (55) P. Tillich, "Nichtkirchliche Religionen" 1929, in: G. W. V, S. 15. 註(55)で示したところを合わせて、ティリッヒの信仰概念の素型は初期において論理的枠組が与えられていたことが分かる。
- (56) P. Tillich, "Gläubiger Realismus I", S. 84.
- (57) P. Tillich, "Rechtfertigung und Zweifel", 1924, in: G. W. VIII, S. 96. ここでティリッヒは次の表現を用いている。「絶対他者はつねに同時に絶対の独自 (das ganz Eigene) である。深淵はつねに同時に根底である。」ティリッヒの das Unbedingte なる概念のひとつの示唆となっているのは Rudolf Otto の das Heilige 概念である。この「義認と懐疑」という論文は「無制約的なもの」について直接論じたものではないが、引用したところの直前には「聖なるもの」に

対する言及があり、概略次のように述べられる。「聖なるものは意味領域の突破として、意味領域の深淵でありかつ根底として把握されねばならない。」なお *ibid.*, S. 96 を参照。

(58) (59) P. Tillich, "Kairos und Logos", in: *G. W. IV*, S. 76.

(60) P. Tillich, *ibid.*, S. 74. 信仰的相対主義は「相対主義を克服するような相対主義」であるとされ、絶対の契機をもつものとされるが、それは「無制約的なものを擁護し、無制約性が制約的立場によっておかされることを防ぐ斥候もつみの立場」として絶対的地位をもつのである。

(61) P. Tillich, *ibid.*, S. 76.

(62) P. Tillich, "Glaubiger Realismus II", S. 101.

(63) コリント人への第一の手紙、一三章、一二節。「わたしたちは今は鏡に映して見るようにおぼろげに見ている。しかしその時には、顔と顔を合わせて見るであろう。わたしの知るところは、今は一部分にすぎない。しかしその時には、わたしが完全に知られているように、完全に知るであろう。」

書評と紹介

竹中信常著

『タブーの研究』

山喜房 昭和五二年三月刊

A 5版 四三二頁 八五〇〇円

小 口 偉 一

本書は、「序章」に書かれているように、著者のタブーに関する多年の研究成果を一書にまとめられて、宇野円空先生の牌前に捧げられたものである。私は、恩師の期待に応えて、本書を著わされた著者に深く敬意を表するものである。宇野先生は、自著の『宗教民族学』の中で十分に記述しえなかつた問題の究明を、若い研究者に期待し、時には要請された。著者のいわれるように、タブーの問題も、まさにその一つであったのであろう。本書の主題とは直接関係することではないが、先生は、第一の門下生ともいべき棚瀬襄爾君にシャマニズムの研究を課せられていた。棚瀬君が不幸にも戦争のため二度も応召されて、これを果しえなかつたため、先生は、昭和十五年（一九四〇）から帝国学士院の東亜諸民族調査室の仕事を手伝っていた私に、シャマニズムの研究をするように望まれた。だが、

私の怠慢のため、この研究は未だにまとめられていない。このようなことを思うにつけ、タブーの研究に一応の区切りをつけられた著者に敬服せざるをえないのである。

まず第一章「タブーの概念」では、タブーが観念であると同時に習俗であること、それが不行為の行為としてあらわれることを諸民族の事例によって説明し、日本語の「禁忌」が「神聖なものに対する畏敬」、「不浄なものに対する忌避」という形であらわれること、そして「タブー」が學術用語となった経緯を明かにしている。

第二章の「タブー類型論」では、宗教的タブーと呪術的タブーのあることをデュルケムの学説で説明し、ゼーダーブロームやジュヴォンス、さらにラドクリフ・ブラウンの学説を紹介しつつ、著者はタブーの類型として「宗教的タブー」、「呪術的タブー」、「教訓的タブー」、「伝説的タブー」の四つをあげる。そして「タブーすなわち禁忌」と訳されている言葉は動詞とすべきが至当であるとし、それが「態度」であることを指摘する。また神聖概念との関連において、タブーが単に心理的なものでなく、その背後に社会的な「裁下」があることを重視する。

第三章の「タブー理論の展開」は、本書の中でも、最も重要な部分であるといえよう。まず、フレザーのタブー理論を批判し、機能学説の見解を紹介するとともにヴァントの民族心理学から、さらに精神分析学派の所説の究明に及ぶ。

またタブーが「儀礼における危機の回復のための消極的機能である」とされる一方、むしろ積極的に危機状況のシンボルとし

て、宗教形成の重要なポイントをなすものとしたのがラドクリ
フルブラウンである」として、その見解が要約され、これに關
連して、ブラウンを批判したスタイナーの「タブー危険説」が
取りあげられている。

次に、習俗論の見方が紹介され、「三人で写真をとると真中
の人が死ぬ」というような「中間タブー」に触れ、ファン・ジ
エネップが中間を通過の一過程としたのに対し、これに独立的
な意味を認めたターナーの所説が述べられ、中間タブーの問題
が宗教学的に重要なものであることを示唆している。

第四章「タブーの機能」においては、道徳的機能、社会的機
能、宗教的機能の三つの側面がとらえられる。道徳が社会的規
範である限りにおいて、これらは相互関連において認められ
る。この第四章は第九章の「タブーの事実と理論」につながる
ものといえよう。

第五章「タブーの心理」では、禁止の心理的態度が恐怖のみ
によるものでなく、尊敬や畏怖と結合している点が例証されて
いる。

「タブーの本質を求めてマナの觀念に至る道程はすでに多く
の先学によって試みられている。事物・現象・行為がタブーさ
れるのは、これらのうちに存在するマナを怖れての結果である
とされている」という。そしてマレットの、タブーは消極的マ
ナであるという所説に触れると同時に、日本の民間伝承の事例
によって、「マナは必ずしもタブーされるとは限らない」こと
が述べられているが、神道的事象については、さらに詳細に解

明されなければならないとおもう。

第六章の「現代日本人のタブー習俗」は、著者自身の調査報
告ともいべきものであつて、これ自体、価値ある報告である
ことに異論はないが、内容的には附篇としてこの書物の最後
におかれたほうがよかつたようにおもう。質問項目の中でも「十
三日や金曜日を嫌う」というのは、「金曜日の十三日」とすべき
ではなかつたろうか。また「水に湯をさしてはいけない」とい
う質問は、湯灌の作法を知らない青年層にはわからないこと
であつたかもしれない。折角の調査なので、今後さらに継続して
行なつてもらえればありがたいことである。

第七章「場のタブー」には「アジールを中心として」という副
題がついている。アジールだけでなく、いわゆる聖地・聖域に
ついても述べられているけれども、対馬や奄美の事例は、すこ
し古い資料のようにおもわれる。その後、これがどのように変
化したかについての宗教学的な探究がなされねばならないとお
もう。一例をあげれば、奄美のノロ（祝女）の神事には、特定
の神役の男子が参加するだけで、一般男子はこの行事を見るこ
とも禁止されていたが、昭和三十年（一九五五）の九学会連合
の奄美調査以来、この伝統はくずれてしまったのである。

第八章では、日忌を中心として「時のタブー」が記述されて
いる。主として日本の民俗学的な資料に基いているので、日忌の
類型もいささか羅列的になつている。十干十二支との関係の箇
所で、「十二支による日忌は十干との結合とは関係なくおこな
われているが、この意味で庚申などはこれに入らないのであ

る」と述べられているが、庚申の日のタブーはかなり知られているので、これを無視することはできないであろう。民俗学的な資料に拠るにしても、宗教学の立場からすれば、近隣の村落社会で、A地では現在も行なわれているのに、隣村のB地区で消滅してしまっているというような事例の存在することに注目すべきであるとおもう。消滅の原因がいかような事情によるものであるかを究明するのが宗教学的な操作であって、民俗学的な資料収集との相違があるといえるのではなからうか。

日忌の本質について、著者が「タブーの特質は俗と聖との接触禁止にあるのだが、一方に、またかかる隔離を打破し、俗の聖化を中心的要素とする儀礼が存し、ここに不行為的タブーが行為的儀礼を生み出す根源的動因があるわけである」と言い、さらに日忌の変遷について、「これを宗教学の立場から心理的変化の面であらえようとする」ことに賛同したい。

第九章「タブーの事実と理論」は六篇の論文から成っている。一、「王権のタブー」では、宗教的権威と政治的権威とが合致していたポリネシアの場合があげられ、王の神聖性によるタブーの事例が説明されている。二、「夜爪考」では、「物忌」と「物の忌」とに関する民間習俗が示され、そこに呪術・宗教的なものが見出されている。三、「アンビバレンツの意味」においては、フロイトとエリアーデの理論が紹介され、宗教観念の本質としてアンビバレンツを無視しえないとしているところに、宗教学者としての著者の立場が明かにされている。四、「イセンスト・タブー」では精神分析的な説明だけでは十分でな

く、これに関する「宗教学的研究の必要性」が提起されている。五、「禁室型タブーとその周辺」は説話を中心にして説明され、六、「秘仏考」では造像の宗教心理が述べられている。

以上、本書の内容が多岐にわたるため、十分な紹介をなしえなかったが、「終章」のそれも最後のところで、「タブーを観念としてとらえようとする筆者の帰結は、かくの如くにして宗教観念―ひいては宗教そのもの―の解明はタブーを描いてないことになるのである」と書かれていることを見すごすことはできない。著者は、ところどころで「タブーの観念的基礎はマナにある」といわれており、マレットの「タブー・マナ公式」を認めているらしいのであるが、タブーとマナとは、どちらが属であり、種であるのかはよくわからない。「マナ・タブー公式」という表現はできないのであろうか。

柳川啓一・安斎伸編

『宗教と社会変動』

東京大学出版会 一九七九年一月刊
B 6版 三〇三頁 二四〇〇円

孝 本 頁

近年、宗教と社会変動に関する出版物が多く出版されるようです。例えば井門富二夫『神殺しの時代』、R・N・ペラー

『社会変革と宗教倫理』、T・ルックマン『見えない宗教』、森岡清美編『変動期の人間と宗教』、宗教社会学研究会編『現代宗教への視角』、B・ウィルソン『現代宗教の変容』などが代表的なものとして挙げられます。それは急激な社会変動をしている現代社会のなかで宗教現象をどのように位置け、その変容の方向性を模索することの困難性を露呈しているとも受け取れますし、また一方では個別事例研究の蓄積のうえに、一定の理論的提示を積極的にしているようにも受け取れます。本書

もこの二側面を抱え込んでいるといえます。このような困難でもしかも根本的問題と積極的に取り組んでいるために社会変動をどのように捉えるかについて必ずしも統一的枠組が各論文執筆の間で一致していないのはやむを得ないでしょう。しかしそれは現代宗教の研究状況を如実に示しているものであり、さらに論文集という性格にも帰因するといえるでしょう。

さて本書は三部、六章にわたる論文と、本書の出版契機となつたハワイ大学での「変動する社会における宗教意識に関する会議」の印象記、および本書に関連し宗教と社会変動に関する一九七〇年までの文献目録によって構成されています。ここでは各論文の簡単な紹介と、それに対する若干の感想を述べることにしたいと思います。

第一章 村上重良「新宗教の成立と展開」においては、幕末維新期、近代天皇制確立期、戦後期に急激に教勢を伸ばした教団、と歴史的時代区分を行ない、それぞれの時代を代表する一五教団を取り上げて、その教団の特質が分析されています。国家

権力、とくに記紀神話に依拠する天皇制宗教権威の枠組のなかでは教団がいかに歩んだかを浮きぼりにするとともに、戦後その枠組から解き放されたなかで発展した教団内、教団外の諸要因が明らかにされています。

第二章 宗像巖「近代化と日本人の宗教価値観の変容」では近代化が非制度的な文化的価値観にまで深刻な影響を及ぼすようになった後期近代化状況のなかで宗教価値観の変容の方向を模索しようとしていきます。その方法として宗教的社会性格論を提示され、日本人の伝統的な基層宗教文化は、キリスト教にみられる超越型宗教文化に対して、神聖なものがあまねく存在するという意味において遍在型宗教文化と類型化されています。遍在型宗教文化の特質は自然と人間、祖霊と人間が重層円環型の連続性をもつものと観念されるものであるが近代化の進行とともに基層宗教文化を支えていた象徴の消滅化が始まり、伝統的遍在型宗教文化が中年年齢を捉い手とする潜在的遍在的に変容し、さらに伝統的な宗教的感性を体得するための社会体験を持ち得なく、しかも新しい価値観も生まれていない青年層にみられる普遍的遍在型宗教文化へと変容していくと述べられています。そして潜在的遍在型の意識と行動においては普遍主義と個別主義のアンビバレント、普遍的遍在型においては象徴的表出のメカニズムをほとんど持つていないことからくるアンビバレンシーを内包していると分析されています。この場合においては新しい宗教的文化創造への先駆的現象として理解されるべきだと、積極的に評価されています。気になることは筆者

のいう後期近代化状況で何ぞ遍在性が保持されるのかの説明が欠けていることです。このことは近代化すればするほど、普遍化するという前提のうえで論理が組み立てられていることの問題性を表わしているのではないでしょうか。また今日青年層は対抗文化運動に顕在化しているように、呪術的・非合理的性格が強く、脱近代化の志向をもつ動きが顕著であるといえないであらうか。そのいかなる側面が遍在性を保持しているのかが解明される必要があるといえましょう。

第三章 森村信子「現代日本における青年の宗教意識」では国民性調査など統計資料を分析することによって宗教意識に迫らうとされています。既成宗教離れしていき、「見えない宗教」化が窺われることを明らかにしています。また日本人の宗教的行為の特徴として年中行事的性格が強く、宗教意識との相関で分析すれば、宗教行動は、あくまでも生きる目的に向って判断実行するものであると理解されると述べられています。また日本人の宗教生活、信仰生活は心的未成熟で、多分に呪術的、現世的傾向を強く持っており、「真の意味」での宗教意識が成長していないと断言的に述べられています。気になりますことは、青年の宗教意識で何を問題にされているのかが不明瞭で、筆者の主観的な日本人の宗教観が強くでていることです。むしろ統計表での年齢間の変動の要因分析がまずなされなければならぬのではないかと思われまふ。

第四章 森岡清美、西山茂「新宗教の地方伝播と定着過程」では山形県湯野浜地区の妙智会員の事例研究が行なわれていま

す。そこでまず伝統的地域社会に新しい信念体系の伝播・浸透・定着のための仮説的枠組を提示され、ついで具体的に地域社会の変動を分析されています。それは産業構造・政治構造・宗教諸相に分け、霊友会・妙智会が伝播する財戦後数年間は社会不安と伝統的地域集団の生活規範の統制力の弱体化、宗教諸相も一枚岩的な構造をもつていなくなってきたことが明らかにされています。このような構造的諸条件のもとで妙智会信仰が伝播・浸透・定着した諸要因が分析されています。仮説的枠組を打ち立て、それが検証されている、今日の日本の宗教社会学の先端を示している論文のひとつといつてよいでしょう。ただ気になりますことは、宗教それ自身に内包している宗教的世界観が集団形成へと尊びいていき、実践活動を行なわしていった側面にこそ浸透・定着の原動力となる主体的な要因があるのではないのでしょうか。このことの理論的、また具体的な説明が行なわれることによって、新しい宗教社会学の地平が開けてくるのだと思われまふ。例えばこの論文のなかで大火のときの「現証」は信者に対して宗教的正当性を付与し、救いの確信を共有させる宗教的滋場となりうるひとつの「神話」だと思われまふ。このような確信が導きの行為へと信者を動機づけ、それが信者の共同主観的世界形成へと導いていったと考えられないのでしょうか。

第五章 安齋伸「基層伝統信仰と移入宗教」では宮古島の一地域社会の事例調査報告が行なわれています。伝統的地域社会の基層伝統信仰であるヤードス制のカンガカリヤ信仰の救済

観、その社会的意味と、さらに部落祭祀の中心となつてゐるムトの諸相について述べられています。基層伝統信仰の衰退と世俗化のなかで外来宗教としてのイエス之御霊教、カトリック、創価学会が移入、受容された諸条件についての分析がなされています。人びとはそれぞれの社会的地位、経済状況、生活歴などから生み出される生活関心に応じて宗教を選択摂取すると述べられています。この論文は調査ノートの性格が強く、今後諸要因関の解明が行なわれるものと思われれます。

第六章 中牧弘允「宗教制度の変動と論理」では北海道登呂町の調査にもとづいた分析が行なわれています。ここでは宗教変動を制度として捉え、社会変動との関連で宗教制度がいかに変化したかという問題意識に則つて分析されています。その場合、制度は対象化された意志である規範に支えられて成立し、調和的な意志を包摂する一方、対立的な意志を抑制する結果として公認されていく一般的過程として概念化し、宗教制度の維持・変更・消滅の過程に社会的な条件や意志がいかに関与したかが追求されています。常呂町の宗教制度を、(1)ゆるい規範によつて支えられた宗教制度としてのフォークローア、(2)地区割制の宗教制度としての神社、(3)任意帰属・自由競争原理に立脚する宗教制度としての寺院や教会に分類し、それぞれの宗教変動が具体的に分析されています。鋭い分析は神社制度の変動過程であります。自然発生的に生まれた移住者の家の祭が部落祭祀へと転化し、さらに部落の統合のために部落一社へ、次いで村社の確立の過程のなかでの対立的な意志を規範として十分包摂

できたか否かによつて部落祭祀間の対立・葛藤と調和の關係が分析されていることです。それ以外に漁業制度の変遷とフォークローアの変化、任意帰属の宗教制度では既成仏教のリーダーの資質の問題、寺檀關係成立の原理と、階層別に宗派帰層が重層していることを明らかにされています。気になりますことは、宗教制度の変動と、社会構造の変動の関連について、何ぞ対立が生じたのか、また調和しえた社会的条件は何かについての分析が希薄なことです。フォークローアの分析については述べられています。が、神社の場合集落生活の変動との關係が検討される必要があると思われれます。この検討によつて初めて対立、調和の内実が明らかにされると考えられるからです。

以上のように本書は新宗教、既成宗教、さらに日本人の宗教価値観、宗教意識と多岐にわたる内容で、しかも緻密な調査、資料操作によつて分析されているために、それぞれの論文は啓発を与えるものであるといえましよう。全体を通じて流れている発想は近代化、世俗化の状況の現代日本のなかで宗教文化の特異な表出形態を追求することにあつたといえましよう。これを理論化し、さらに比較研究へと進んでいくためには本書に取められている諸論文の内容をさらに深めることによつて可能であるといえましよう。その意味で本書は現代宗教研究にとつて重要な地位を占めているといえます。

高取正男著

『神道の成立』

平凡社 一九七九年四月刊

四六版 二七八頁 二二〇〇円

島 蘭 進

「民族の歴史の上に根拠を持たない物を取りこむ積極的努力と、伝統に随従する消極的の焦慮とを常に経験した日本人の、をやみなき努力に深い歴史的省察をせねばならぬ。」(『折口信夫全集』第二八巻、六七—六八ページ)

古代宗教史の一面面に光をあてた本書は、民俗学の根底にある右のモチーフをもっとも正統的に継承した書でもある。したがって本書は、民俗学的洞察にもとづく宗教史研究がもつ可能性を鋭く示しているにちがいない。以下の書評はこの可能性に注目し、本書に即して次の三つの問いを考えようとするものである。

- (1) 宗教研究において民俗学的方法と歴史学的方法はどのように交わるか。
- (2) 宗教と民俗の関係、とくに神道におけるそれをどのように捉えるか。
- (3) 古典的な宗教学的概念が日本宗教史に適用されるさい、どのような問題が生じるか。

なお、本書の土台である古代史学上、民俗学上の個々の論点の妥当性についての論評は、筆者の力の及ばぬところであることをお断りしておきたい。

ほぼ本書の流れにそって内容を要約しよう。

第一章「本来的な世俗的宗教」では、堀一郎に依拠しつつ、神道をどう捉えるかについての著者の考え方の大枠が提示される。著者の出発点は、日本の宗教史の根底に仏教の浸透をこぼむ何ものかがあり、それ故、緊密な結合による体系化という厳密な意味でのシンクレティズムがまれにしか成立しなかった、という論点である。仏教の浸透をこぼむものとは、神仏習合の背後で根強く存在した神仏隔離の意識である。例として、平安初頭の『皇大神宮儀式帳』に見られる忌み言葉、正朔に念仏を忌む習俗、宮廷の若い女性の仏ごとに対する遠慮などがあげられる。これらの例において、忌避される仏教と念仏が葬送にまつわるもの、彼岸を志向するものであるのに対して、神事は此岸の集団的個別(特殊)的利害を保障するものである。神仏隔離の意識は、このような日本人と日本社会の特殊主義的性格と、それを支える神祇信仰に由来している。この神祇信仰の上に成立した神道は、当初から人間的事象の物神化の傾向をもち、政治的価値に従属する世俗的宗教であった。それは伝来の神祇信仰に根ざしてはいるが、普遍的な教義体系を備えた仏教に対して主体的に自己主張しようとした歴史的形成物である。したがって神道の性格は、民俗信仰全般を見きわめながら歴史的に究明しなければならぬ。

第二章「神仏隔離の論拠」は、称徳天皇と道鏡のいわゆる仏教政治期(七六四〜七七〇)の朝廷に関する、『統日本紀』の二つの記事をライト・モチーフとしている。第一の記事は称徳天皇重祚の大嘗祭にあたって下された、「神等をば三宝より離けて不^よ触物ぞとなも人の念^{おも}いてある……本忌^もみしが如くは不^よ忌^もして、此の大嘗は聞しめす……」という宣命であり、第二の記事は、三河国に端雲が現れたのを機会に僧六百人を招いて催された西宮寝殿での齋についての、「緇侶(僧侶)の進退、復た法門の趣無し。手を拍て歓喜すること一に俗人に同じ」という記者の評言である。宮廷の聖なる領域に僧侶が侵入することへの反撥の存在を暗示する二つの記事の背後に、著者は神道的な排仏意識の原点を見ようとし、さまざまな側面からの裏づけを与えている。

大嘗祭への僧侶の参加に関する第一の記事は、律令体制初期における朝廷の祭儀や神事の合理化という背景から捉え返される。まず、祭儀や神事の合理化の担い手として、文武朝の「古代的政教分離」の成立とともに復姓した中臣氏^{なかつ}の存在が注目される。中臣を名のることは神祇管掌者としての役割の明確化を意味し、中臣氏を通じて神祇合理化を図った律令体制の志向を示している。実際、復姓した中臣意美麻呂の子、大中臣清麻呂は朝儀と国典に通曉していたといわれ、仏教政治後の伊勢神宮における肅正を主導したと思われる。合理化の内容も論じられる。大嘗祭については、「天の羽衣」という言葉や齋戒の様式がとりあげられる。それはいずれも原始的な宗教意識のおもか

げを濃厚に宿してはいるが、前者には貴族の観念の遊戯が加えられており、後者は出雲国造の場合と比べてはるかに簡略化され、儒教など大陸伝来の知識による合理化がほどこされている。伊勢の神事(遷宮式、神衣祭など)における中国文化の影響については、上山春平、吉野裕子らの研究が参照され、文武朝以来の神事整備のあとを証すものとされる。「中国諸王朝の例を参酌しながら祭儀に加えられた合理化と理論化は、その内側に孕まれ継承されていた秘儀に発する禁忌意識を強化し、それを意識された思想の核にまで高めたはずである。称徳天皇があえて僧侶を参加させようとした大嘗祭とは、このような「自覚された祭儀」であった。

第二の僧侶の拍手に関する記事は、拍手の民俗学的意味と拍手が行われた寝殿という場所の性格から捉え返される。折口信夫がいうように宴^{うけ}という語は、拍手を意味する「拍ち上げ」のつまったものであり、宴席での拍手はもともと尊者を正客にすえて礼拝する意味をもっていた。渤海国の使臣が参列した朝賀の式に拍手の礼を控えたという例が示すように、拍手とは日本独自の特殊な宗教儀礼として、他者の参与をこばむものであった。また、寝殿とは朝廷の最奥の秘所であり、皇位のシンボル(宝剣と神璽)とともに天皇がとじこめる不可侵の聖所である。僧侶の拍手はこの聖なる空間を犯すものであり、宮廷の特殊世界に普遍世界が侵入することを意味した。「人は……自分の所屬する特殊世界に普遍的なもの、一般的なものが入ってくるのには、しばしば耐えがたい異和感をいだく。」ここに排仏意

識の原点、「神仏隔離の論拠」がある。

第三章「神道の自覚過程」は、桓武朝（七八一〜八〇六）前後の朝廷周辺が舞台である。ここでは中国思想の導入を媒介として、禁忌意識の肥大化と思想化が進み、その傾向に導かれて神道の思想的・組織的整備が行われた。まず禁忌意識であるが、日本人の禁忌意識の過敏性はけっして原始以来のものではなく、歴史的に形成されてきたものである。桓武天皇が神聖な場所である南殿前庭で鷹に餌を与えたと伝えられるように、食生活が狩猟に依存していた時代には獣肉の禁忌はなかったし、柳田国男以来の民俗学者の定説に反して、死の忌も日本人に固有のものとはいえない。「葬制の沿革について」で柳田国男自身、認めざるをえなかったことだが、屋敷内の墓地ははば広く存在し、禁忌がゆるんだ後世の産物とばかりはいえない。むしろ、両墓制の中に明治一八年の墓地規制の結果、屋敷内の墓地から転化したものがあるように、死穢禁忌が後次的な場合も見られる。

さほどではなかったと思われる禁忌意識が肥大化していく端倪が、桓武朝前後の朝廷に見られる。たとえば、諒闇期間に対する桓武天皇と平城天皇の態度は対照的であり、それぞれに貴族官僚のとまどいや反撥をひきおこしている。律令の喪葬令に見られるような儒教のたてまあと、朝廷神事の実際がかみあわないための動搖である。帰化人の血をひく桓武天皇は百濟王氏に学びつつ、中国王朝の正当性確証儀礼である郊祀の礼と謁廟の礼を試みたと見られる。これは皇位継承の正当化に強い関心

をいだし、長期の諒闇を主張した桓武天皇が、儒教的な名分思想を統治のよりどころとしようとしたことを物語っている。一方、諒闇のすみやかな停止を求めた公卿たちは、吉儀と凶礼が混在するための諸神の崇りを主張の根拠としている。禁忌意識を吉凶概念を導入して思想化したわけである。このように、禁忌意識の肥大化と思想化を媒介したのは、桓武朝以来の政治過程で積極的にとりこまれた、儒教や陰陽道の思想である。吉凶概念に拠りつつ、旧来の氏姓制の職掌を脱し官人貴族への脱皮を図った土師氏も、この動向にいち早く応じたものである。

光仁・桓武朝の神道の祭祀組織と教義の整備は、上記の思想的動向に導かれたものである。すなわち、大中臣清麻呂の活躍があり、伊勢・宇佐の神職肅正に始まる諸国神社の管理強化が行われ、『皇大神宮儀式帳』『止由氣宮儀式帳』が提出された。

「儀式帳」は仏寺の資財帳に匹敵するものであり、官寺制度に倣った祭祀組織確立への歩みを示すとともに、「意識された宗教」としての神道の核である「すべての人によって正当と承認された禁忌」を規定している。

第四章「浄穢と吉凶、女性司祭」は、王朝貴族の信仰と民俗信仰を対比しつつ、死穢の意識が歴史的に形成されたものであることを論じ、第三章の主張をさらに裏づけている。仏教の影響が顕著になる一一世紀後半以前の王朝貴族達は死穢に過敏で、父祖の墓のありかをも知らないほどに死者の処遇に冷淡であった。年末の陵墓奉幣にあたる荷前使（かまひつかい）も、忌み負けを恐れてしばしば闕怠された。しかし、こうした態度は律令貴族特有の

ものではなく、開明的であった律令体制初期の貴族は、さほど死穢にとらわれてはいなかった。また、死穢過敏症を民俗信仰の原型に通じるものと見るのもあたらぬ。未分化な民俗信仰の宗教意識は、忌まれるものが反面聖なる力を發揮し守護靈ともなるというような両面性を備えていた。むしろ、死穢を忌む民俗は、桓武天皇の平安京造営の際の葬埋の禁に見られるように、上からの教化によると思われるふしがある。津田左右吉が指摘したとおり、淨穢の対立概念は仏教という外来思想にもとづくものであり、それを援用したのは神経質になった律令貴族であった。吉凶・淨穢の概念を媒介に肥大化した貴族の禁忌意識が民間にまで浸透したのは、中世の惣村結合の進展とともに、宮座に代表される閉鎖的防衛的な共同体意識が形成されてからであった。

禁忌肥大化の端初となった奈良時代末から平安時代初頭にかけては、意識された宗教としての神道が成立した時期であった。桓武天皇の崩御後の新宮建設に際して、死穢忌避の思想の淵源を大化前代に求める歴史的解釈の議論が現れたこと、この頃から、地方大社の女性司祭が後退し、宮司とよばれる新しい祭司職が出現したことなどは、その指標を示すものである。

初めにあげた三つの問いにかえろう。

(1) 本書の主題は「神道の成立」という日付けをもった出来事であるが、その出来事が文化のさまざまなレベルの相互関係に関わるものであるため、民俗学の活用が不可欠である。記録に残される以前の、あるいは記録の背後の微妙な宗教意識の起

伏は、民俗学的方法によってのみ明らかにされる。本書には、『民俗のこころ』『仏教土着』などの著書で追究された、宗教意識に関する民俗学的洞察が集約的につぎこまれていく。とくに、生活空間における聖性の構造や、外なる世界に対するコンプレクスと禁忌意識の関係についての叙述は説得力に富んだものである。一方、朝廷と貴族の思想的動向は、歴史学的方法によって実証される。ここでは、古代史につきまとう憶測を排した着実な文献史学的手法がとられている。また、本書全体が古代史に関する分厚い知識に支えられており、たとえば死穢禁忌の固有信仰説への批判なども、古代社会の構造に対する著者の歴史的洞察にもとづくところが少なくないだろう。本書は民俗学と歴史学との希有な出会いを実現しているといえよう。

とはいえ、民俗学の活用の代価として、歴史学的方法の貫徹が妨げられた、という批判は可能かもしれない。歴史書として見た時、本書はかなり小さく的をしぼり、いわばクローズ・アップの手法をとっていることに気づく。いったんに歴史現象の解明の少なからぬ部分は、その現象のおかれた歴史的な脈の再構成に費される。平安初期における神道の禁忌思想の成立は、当時の社会状況全般や、仏教界の動向、地方における神仏習合の動き、中世から近代に至る神祇信仰と神道の展開の中での禁忌思想の位置などの文脈を参照することによって、よりよく理解されるであろう。実際、本書の原型となったと思われる十年前の論文「排仏意識の原点」(『史窓』二七)は、これらの問題の叙述に重点をおいているのである。本書においては、「あと

がき」などの若干の言及を除いてそれらの問題はふれられていない。こうした歴史的な視野の縮減のために、「神道の成立」という言葉の歴史の意味がわかりにくくなっているように思われる。本書の個々の論点は明快でありながら、論点相互の関係が捉えにくいという印象をうけるのも、同じ理由によるのではなからうか。しかし、これは民俗学の活用の必然的な帰結ではあるまい。歴史的な脈に關する一章が書き加えられれば、この点は容易に克服されたのではないか。

(2) 本書は神道的な禁忌思想について、①それは日本人の原始以来の固有信仰ではなく、②外来諸思想と朝廷の伝統的祭儀、神事の葛藤の渦中にあつた律令貴族によって、③排仏意識を基礎とし、それに外来の二元論思想による肉づけをえて、形づくられたものであることを説得的に論証している。未分化な禁忌意識が外来文化への対応を通して自覚的な禁忌思想へと展開していく過程は、本書によって、手にとるように理解できるようになつた。禁忌意識をめぐる宗教と民俗の關係についての研究として、歴史学・民俗学のみならず、宗教人類学・宗敎社会学・宗敎心理学にとつても重要な成果といえるだろう。しかし、神道的な禁忌思想の成立が直ちに宗教としての神道の成立につながるかどうかについては、なお議論の余地を残している。「神道の成立」の指標として「儀式帳」の禁忌思想、女性司祭の後退、神社管理の強化などが折にふれてあげられているが、なぜ他の指標ではなく、これらの指標でなければならぬのかは充分に説明されていない。見方によっては、伊勢神宮や

地方大社の成立、記紀の成立や神祇官の設置、のちの神道敎説の成立を指標とすることもできよう。「神道の成立」を論じるためには、神道の發生展開の諸段階をたどりながら、「成立」段階の位置を明らかにする必要がある。①でもふれたように、本書はこうした歴史的視野を断念しており、そのために「神道の成立」が何であるかわかりにくくなっている。第一章に神道の宗敎学的規定があり、これが歴史的規定にかわる位置をしめていたのであるが、その問題点については③でふれたい。

いづれにしろ、著者が神道的禁忌思想の成立を、神道史の決定的な局面としていることはまちがいない。その理由の少なからぬ部分は、神道的禁忌思想の主たる内容の一つが神仏隔離の意識にあることによるであろう。この神仏隔離を重視するという点に、宗教と民俗に關する著者の独特の見方が反映している。従来、宗教と民俗の關係を論じる時、土着化による習合の面ばかりが強調されてきたのに対して、その逆の面の重要性に注目した本書の功績は大きい。復古神道・廃仏毀釈から国家神道に至る流れを、民俗的基盤から理解するための橋頭堡が築かれたのかもしれない。しかし、隔離の面が強調されすぎると、習合の面が軽んじられてしまうのも事実であろう。禁忌意識が隔離の面を代表しているとすれば、習合の面を代表するのは救済意識であろう。仏敎から明確に切り離されていないとはいえず、神々による救済の觀念も民俗的な段階から宗敎的な段階への自觉化の過程を歩んでいった。著者の「古代民衆の宗敎」(『日本宗敎史講座』第二卷)などは、こうした過程に着眼した労作だ

った。「神道の成立」は、救済意識における宗教と民俗の關係という観点からも論じられるべきではなからうか。救済意識と禁忌意識、習合の面と隔離の面の兩者における民俗から宗教への動きを統一的に捉える視点がえられた時、神祇信仰史・神道史における平安初期の意義がより鮮明になるのではないか。

(3) 著者は宗教意識の諸レベルと宗教思想の諸形態を統一的に捉えるため、宗教学的な概念に拠っている。日本古代史の着実な研究である本書が宗教学的の事例研究としても読めるのは、宗教学的な概念が著者の思考の枠組として血肉化しているためである。もちろん、宗教学的の古典的な概念はそれが育った西洋文化の刻印故の限界をもっている。我々はこの限界をこえる新たな枠組をもちえず困惑している。首尾一貫して古典的概念に依拠した日本宗教史の研究として傑出してゐる本書は、その首尾一貫性によって新しい枠組への示唆を与えてくれるだろう。

著者は神道を「民族宗教」とよび、その成立の時点を経史上の一点に定めることができるものとみなしている。これは、ある宗教を確固たる一単位と見る見方によつてゐる。すなわち、一つの固有な輪郭をもち、一義的に規定できるものと見られる。しかし、我々の民族学的社会的知識はこの見方と一致しないように思われる。一宗教の地域的時代的多様性、諸宗教の一地域一時代での類似性などの事例を考える時、宗教の呼称が内容の同一性を示すとはいひにくい。創唱者が決定的に重要な位置をしめる救済宗教については、いちおうその成立の

時点を決め、そこで定まった輪郭をその宗教の本質とすることもできようが、それすら便宜的なものにとどまるだろう。まして神道のような「民族宗教」のばあい、そのさまざまな歴史的形態を、成立点での一義的本質の派生形態と見なすことには大きな無理が伴うのではなからうか。宗教の固有な名とは、たとえば民族や言語の固有な名と異なり、輪郭の不明確な一義的に規定しにくいものではなからうか。

仏教が普遍主義、神道が特殊主義と組み合わせられ、普遍主義的と彼岸的、特殊主義的と此岸的（地上的・世俗的）とが必然的な關係にあるものとされているように思われる点も、枠組再考の素材とならう。土着文化は外来文化に対してさまざまな反応をとる。外来のシンボルをとりこみながら土着の特殊主義的な価値志向を貫徹する場合もあれば、土着のものをシンボルとしながらかえつて外来文化のエッセンスをとりこんで普遍的な価値観を生み出す場合もある。また、日本の仏教的伝統はしばしば彼岸志向と特殊主義を合致させたし、近代新宗教（萌芽的にはそれ以前の民俗宗教）は此岸志向でありながら普遍主義的であるような救済思想を生み出した。本書の主題が、彼岸志向の仏教が普遍主義、此岸志向の神道が特殊主義として現われる局面であり、そこに兩者の基本的なパターンが見られるのは確かであるとしても、それをもつて兩者の關係のすべてをつくすものとはいえないだろう。兩者の關係の多様な局面は、普遍主義と特殊主義としてよりも、外来文化と土着文化・文明と未開の位相差から生じる諸現象の解明という視点から追究されるべ

きではなからうか。

三枝充恵著

『初期仏教の思想』

東洋哲学研究所 一九七八年七月刊
A5版 七二四頁 一〇〇〇〇円

藤田宏達

本書は、著者が最近十余年の間手がけてきた初期仏教に関する論稿の集大成である。「はしがき」によると、初期仏教の資料ノートの作成をはじめたのが一九六七年、完了したのが一九七二年、その直後から『東洋学術研究』に「初期仏教思想シリーズ」の標題の下で五年間連載し、ほかに『宗教研究』や『印度学仏教学研究』などに掲載したのも合わせ、全体にわたって幾つかの補修を加えて、本書を完成したという。多年にわたる著者の努力に対して敬意を表するとともに、わが学界に新鮮な収穫が得られたことを喜びたい。

本書の構成は、序論一篇、本論十章から成り、後に付篇の二論文を付加している。

序論第一は「古ウパニシャッドと初期仏教」と題し、四章に分けて両者の思想的関連を究明する。ここで著者が力説するのは、初期古ウパニシャッドの形而上学と、初期仏教の「無記」

すなわち形而上学の否定との間におけるグルント・モティーフの相違である。特に「無記」については資料を提示し、「我」(アートマン)を含む「十四難無記」は、初期仏教の所説ではないことを明らかにする。

序論第二は「初期仏教思想研究の方法論」で、三章から成る。まず「初期仏教」とは、これまでわが国で「原始仏教」と呼ばれてきたものとまったく変わらないという。ついで、資料の取扱いについて、中村元博士説の紹介と検討を行なうが、その結果は、韻文の古さを認めつつも、なお疑う余地もあること、そして散文の中にも古いものがある、ということに尽きる。また、初期仏教の思想研究には、かかる資料論によりながらも、みずからの解釈が必要であり、結局「初期仏教思想の私的解釈」といったものになると述べる。

次に本論に入るが、その標題は書名と同じく「初期仏教の思想」とあり、各章のテーマごとに資料を列挙し、著者の解釈を展開する。

まず第一章では、「基本的立場」を考察する。著者は初期仏教のそれを「現実の直視・凝視」であると見る。しかし、先の序論第一では、初期仏教の根本的態度として「形而上学の否定」と「現実の直視・凝視」の二点をあげているから、著者の見る基本的立場は、むしろこの二点とすべきであるようにも思われる。いずれにせよ、ここでは「十二因縁」ないし「縁起」を基本的立場と見る説は強く排除される。

第二章は「こころ」と題し、古い韻文の中から「心」(チッ

タ)と「意」(マナス)の語が用いられている例文をあげ、「こころ」の占める位置が重大であると説く。ゴータマ・ブッダの場合、当初から「こころ」を重視したことによって、宗教として教えられるようになったというのが著者の見解である。

次の第三章と第四章の二章においては、苦について検討する。第三章は「苦」と題するが、その内容は苦に関する資料を集めたものであり、その解釈は第四章「苦の本質」において示される。著者によると、苦の考察は初期仏教にとって時間的な始元であり、苦の本質は欲望・無知・人間存在(実存)・無常の四種につきとめられ、「自己矛盾・自己否定」としてとらえられる。このように見ることによって、初期仏教の宗教性が根拠づけられるともいう。

第五章は「無常」を取り上げる。まず、無常が苦を支える根拠となり、論理的な意味での始元となったことに触れ、ついで「諸行無常」の解釈を示す。著者は「行」(サンカール)を「つくられたもの」(サンカタ)とする解釈・翻訳を斥け、これを「潜勢的な力・エネルギーのようなもの」あるいは「移動しつつ、成立を果たしつつ、みずからも成立するもの」というように解釈する。サンカールの新訳語は示していないが、資料(二一四頁、二六七頁など)で用いる「形成力」という訳語に近い解釈と見てよいであろう。

第六章は「無我」に関する考察である。無我説の起源が「執著の否定・超越」にあったことをまず指摘する。そして「執著する自我」を否定し超克するものを「自己」と呼び、それが古

ウパニシャッドのアートマンにとらわれていないことを例証する。著者は、形而上学的色彩を帯びた無我説を初期仏教の後代に属するものと見なすためか、それについては詳しく論じていない。ただ、無我説の起源に「無常」を立てるのは、「無常―苦―無我」の三項の系列がまとめられた段階においてであること、この三項と縁起説を結びつける解釈には組し得ないことを強調している。

第七章は「四諦」についての考察である。これまで詳しい研究が少なかつたとして、検討をはじめめるが、特に成立の問題について重点をおいている。その結論を要約すると、苦・集・滅・道の術語そのものは「それほど古くない」が、四種をまとめて説く概念それ自体は「かなり古い」から、それを「四諦」と呼ぶようになったのは「そんなに新しいことではあるまい」ということになる。

第八章は「八正道」である。ここでも、成立の問題に関心が向けられ、まず八正道の觀念が確立し、ついで四諦が成立し、その際、道諦に八正道が導入されたと推定する。さらに「正見」の内容と、八正道が道諦として入りこんで四諦説を完成した事情についての見解も述べる。

第九章においては「縁起説」についてまとめて論究する。著者は、これまでの諸研究には独断と偏見とがあふれている、と激しい口調で批判する。その矛先は、縁起説を「十二因縁」とか、「これがあるときかれがある。……」のフレーズとか、「相依性」とかで置きかえて説明すること、また「無常」「苦」

「無我」の三項のそれぞれの論理的根拠と見なすこと、あるいは時間的解釈とか論理的解釈にこだわることなどである。著者によると、縁起説を漠然と示している資料は、二支間の関係性・因果性・論理性をあらわし、それが発展して種々な支を立てる縁起説が確立し、「これがあるとき……」のフレーズも作られたという。ここでは種々な縁起説の各支についての解釈までは示していない。

第十章は「ニルヴァーナ」と題し、仏伝中の成道と初転法輪と入滅に関連づけてその意義を考察する。ゴータマ・ブッダがニルヴァーナ（涅槃）を獲得したのは成道においてであり、中道はニルヴァーナが主導する現実において説かれ、ニルヴァーナは入滅に際してバリニルヴァーナ（般涅槃）として完結するという。ニルヴァーナが初期仏教の中核となること、それによって仏教が宗教と呼ばれうることを主張するのがこの終章の眼目と思われる。

最後の付篇は「相応部の経の数について」と「雑阿含経の経の数について」という二論文で、ともに経数に関してパーリー本、漢訳本の所伝を修正した文献学的論文である。

以上、本書の順序を追って、その内容を撮要してみたが、これによって知られるように、本書は初期仏教の中心的思想について著者自身の資料の蒐集と解釈を組織的にまとめたものである。その際、著者が特に重視しているのは、初期仏教の主要な思想の成立過程の解明であり、また宗教としてのありかたであると見うけられる。全篇を通じて膨大な資料を提示し、宗教

・哲学にかかわる幅広い視野から、種々な問題を剔抉し、新しい指摘を行ない、鋭く批判しているのは、そのユニークな文体、熱っぽい論調と相俟って、従来の類書には見られない特色である。本書は単に初期仏教の専門領域ばかりでなく、広く仏教ないし宗教・思想といった領域に関心をもつ人々へのすぐれた問題提起の書であると言つてよいであろう。

評者は本書から多くの啓発を受けたが、しかしまた疑問点もないわけではない。その幾つかを紙白の許す範囲で記して、評者としての責任をいちおう果たすことにしたい。

まず、標題の「初期仏教」について、著者は「原始」ということばに含まれる一種の価値判断を避け、また *early Buddhism* の国際性にもとづき、さらには中村博士の『原始仏教の思想』に先鞭をつけられたこともあって用いたと記すが、これだけの理由で明治以来わが国の学界でなじみの深い「原始仏教」という用語を切り捨てるのは如何なものであろうか。「初期」という語も相対的であり、その下限も明確にしたいとすれば、「原始」より適切であるとは簡単には言えない。 *early Buddhism* の用法も一定しているわけではないから、新たな用語の選定にはもっと慎重な手続が必要であるように思う。

次に、同じく標題の「思想」について、著者は初期仏教の「全体の資料のなかで、とくにその根底にあると思われるもの——それをここで「思想」と呼んだ——」（はしがき）と述べているが、しからば「法」とか「五蘊」とか「十二処」とかは含まれないのであろうか。また、宗教としてのありかたを求めて

「こころ」を取り上げるならば、「信」とか「業」とかも取り上げるに足る重さを持っていると評者は考へる。

次に、本書においては資料の引用（及び他学説の紹介）が相当の分量を占めている。試みに本論（pp. 195—612）の中で資料を列挙している部分を数えてみると、二六〇頁ほど（六割）にもなる。しかも、資料のほとんどは、經典ごとに原文の順序のまま羅列されているから、テーマごとに資料を提示する際には過不足が生じ、重複も出てくる。この点、研究書としてはもう少し整理・工夫があつてよかつたのではなからうか。また、これだけ多量の資料（ただしサンスクリット資料はほとんど含まれていない）を列挙するならば、出典一覧をつけたらよかつたように思う。

次に、本論各章の内容は、大体テーマごとにまず資料を提示し、その後それらを総括して解釈を展開するという方法をとつており、これは本書の特色の一つといつてよいが、しかしこの方法は資料と解釈とが密着しないおそれを生ずるのではなからうか。一例を示すと、「苦」の資料の中に「三苦」をあげるが（ただしパーリの資料をあげていない）、資料を総括し、さらに集約して行く段階で「三苦」は脱落してしまい、「苦の本質」の解釈に当たつて何ら省みられていない（二五二頁、二七五頁以下）。これは、著者のオリジナルな解釈にもとづくものとは言つても、資料とのかかわりが明確でなく、やはり問題が残るであらう。

資料の取扱ひに関しては、パーリ文の訳例、誤植なども含め

て、なお疑問があるが、著者としては思想解釈のほうに重点をおいているので、最後にその点について少し触れておきたい。前記の付篇の二論文からも窺われるように、著者は文献学的研究の重要性を認めているが、しかし思想研究については、単に文献——資料の表面だけでは止まっておれず、そのなかに踏み込んでみずから考へる「解釈」（いわゆる私的解釈）が必要であることを強調している。この点については異論はないが、しかし「解釈」ということであれば、独断や偏見を避けるためにも、先人の解釈、特にアビダルマの解釈が参考になるはずである。ところが、著者はこれについてはほとんど配慮していないように見える。たとえば、「諸行」と「諸法」の相違には、一切法を有為と無為とに分けるアビダルマ的考え方が存在していると思われ、著者は前者をダイナミック、後者をスタティックな概念として区別するだけで、アビダルマの解釈にはまったく注意を払っていない（三二七頁）。これも、著者のオリジナルな解釈なのであらうか。また著者の思想研究は、資料の根底にあるモチーフを中心とするためか、体系化された教説（いわゆる五蘊無我説、十二縁起説など）についての解釈を詳しく示していない。しかし、これらも初期仏教思想の範囲に属するものであるから、もう少し立ち入つた解釈がほしかつたように思う。

以上、望蜀の言を連ねたが、もとよりこれによつて本書の価値は何ら損ずるものではない。本書は著者の意欲的な鑽研が豊かに結実したものであり、学界に波紋を投げかけることは確実

である。すでに縁起説に関して、舟橋一哉博士（『仏教学セミナー』第二十八号）や宮地廓慧教授（『印度学仏教学研究』第二十七卷第二号）より反論も出ており、著者からの応酬もある（『中外日報』五十四年三月二十四日以降）。今後、本書をめぐって波紋が拡がっていくならば、本書公刊の意義はいっそう大きくなることであろう。

村上真完善

『サーンクヤ哲学研究』

——インド哲学における自我観——

春秋社 一九七八年七月刊

菊版 九八二頁 一三〇〇〇円

山口 恵 照

安 本 仁

本書は、著者によると、昭和四十五年以來、大学における講義の準備を通じて漸次出来ていったもので、とり上げられた主要問題を目次によって示すと、次の通りである。——序論「研究の目的・方法・資料」、第一章「ブルシャとアートマン」、第二章「サーンクヤ哲学における靈我の問題」、第三章「サーンクヤ哲学における知とこころの問題」、第四章「靈我と原質との関係」、第五章「サーンクヤ哲学における靈我の一・多の問

題」、第六章「サーンクヤ学派の靈我観と他学派の自我観」、第七章「サーンクヤ哲学における解脱の主体の問題」、第八章「サーンクヤ哲学と無我の問題」、結論「転変説と靈我解脱」。

第一章は、古典サーンキヤ（＝サーンクヤ）以前のブルシャ（靈我）とアートマン（我）の用語例を調査して古典サーンキヤにおけるブルシャ観の形成を方向づけようとしたもので、リグ・ヴェーダや初期の古ウパニシャッドにおけるブルシャの觀念を精査し、アートマンの創造説話や五蔵説とブルシャ、ヤージニャヴァルキヤの説を中心とするブルシャをとり上げながら、アートマンと等置されるブルシャの觀念に言及し、次いで、中期・後期の古ウパニシャッドにおけるブルシャをとり上げ、アートマンと次第に区別されるブルシャの觀念に注目する。つぎに第二章は、古典サーンキヤ体系におけるブルシャをとり上げる。主として『サーンキヤ・カーリカー』に説かれるブルシャの存在の論証、ブルシャの特性、および、ブルシャの多と個別性を問題とし、とくに、ブルシャの非作者性・多数性の根拠を解明する。また第三章は、感覚から意・我執・判断までをとり上げながら、古典サーンキヤ体系において知とこころがどのように見られているかについて、とくに判断（覚）の八相・五十分を中心にして論究する。つぎに第四章は、知者であり精神的なブルシャと無知で非精神的なブラクリティ（原質）・ブッディ（覚）等において二元論の構造をみとめ、本来非精神的なものがどうして精神的知的活動をなすのか？ また、非作者であるブルシャがどうして享受の活動をなすのか？ の問題を、カー

リカー諸註釈とサンキヤ以外の学派の諸註釈における映像説をとり上げて説明する。さらに第五章は、ブルシャの一・多の問題を、カーリカー一〇、一一を中心とし諸註釈を参照しつつ説明し、次いで『サンキヤ・ストラ』と諸註釈にもとづきながら考究する。つぎに第六章は、パンチャシカに帰せられる微量アートマン説におけるヴェーダーンタ思想の影響の有無、ブルシャの遍在性にはウパニシャッド以来のアートマンの遍在の思想的系譜がみとめられること、『ジャヤマンガラ』と『ダットヴァ・カウムデー』との関係、ブルシャとヴァイシェーシカ学派のアートマンとの関係を考察しつつ、サンキヤ派の霊我説と他学派の自我観とを比較する。さらに第七章は、カーリカーにおいて解脱の主体をブルシャと見るか？ プラクリテイと見るか？ の問題をとり上げ、清井の伝えるプラクリテイ解脱論をも参照しながら、カーリカーの解脱論がブルシャの解脱を本命とする点を考究する。また第八章は、カーリカーにおける「私の否定」と無我の觀念なし仏教の無我説とを問題とし、サンキヤ派の無我説が日常的自我の否定として解脱論の中心をなすことを論定する。

以上、本書の主要問題とその説明について紹介してきた。本書は何分にも多年の研鑽に成る大著であるので、以上は一応の紹介にすぎない。総じて本書は、サンキヤのブルシャ思想を主題としてサンキヤ哲学を説明しながら、インド哲学における自我観をまとめ、インド哲学史をめざしたもので、幾多の関係文献の網羅的客観的分析・論述において、今後の指針とされ

べきものが少なくない。本書にとり上げられた主要問題について、後学が素通りすることは許されないのであろう。ただし、問題がないわけではない。本書は「古典サンキヤを基準としてブルシャの諸問題を考察」したものであるが、考察の結果であるサンキヤ霊我観（ブルシャ観）の全体というものが分明にうかがわれ難いのは書評者の場合のみであらうか？ 霊我観に不可欠である解脱観も種々考察されているが、転変説——サンキヤの「転迷開悟」の道程の一環——との不可欠な連関を主題としなかつたところに問題があるのではなからうか？

古典サンキヤの体系においては、いかなる主要問題（「こころ」「知」の問題など）も、転変説——「ブルシャ・プラクリテイを主役とする——をさし措いては充実な意義を発揮しがたいと思われる。そもそも古典サンキヤの体系は「諸註釈によっても補われない、内容貧弱なもの」であらうか？ もしそうであれば、「古典サンキヤを基準とする」ということはどのようなことになるであらうか？ 私見によれば、古典サンキヤの霊我は、カーリカーの体系（カーリカー諸註釈もこれを踏襲する）に即してブルシャであり、ブルシャをもって一貫している（ここにカーリカーの「哲学・宗教」詩の特色がある）。ブルシャをアートマン（ブラフマン）と置きかえて見ることは、考察の必要上それなりの意義をみとめうるも、ブルシャ観の不透明をもたらすおそれがある（この点、カーリカー諸註釈に關しても考慮を要する）。ブルシャとの対比ないし比較の上でアートマン（ブラフマン）をとり上げる場合、サンキヤと他学

派との立場の相違があることは常にとめられていなければならぬ。

本書はしかし、前述したように、自我観を中心としてインド哲学史をめざしたもので、文献学上永く学界を裨益するであらう。著者の研鑽努力に対して深い敬意を表するものである。

この大著はインド思想の中でも枢要な地位を占めるサーンキヤ思想を、そこにあらわれたる自我観を中心として取り上げた論文集である。しかし論文集とはいっても、それは単に独立した小論文の寄せ集めではなく、全体がプルシヤ (Punja) という最高実在に関する問題意識によって貫かれており、整った調和性を見せているように思われる。ここでは、著者も述べておられるがごとく、「靈我という一視点(四ページ)」に自己の立場と観点を定め、そこからこの体系の構造を読み取り、核心に迫る、という方法が一貫してとられている。さらに、歴大な資料の中から、原典の厳密なる批判と解釈を通して、文献学的に精密な議論が展開されている。言うなればサーンキヤ文献の客観的分析的な考究姿勢が、この研究の方法論的な基調であるといえる。したがってかかる方法の依拠するところは、事実性と実証性である。そのためか、数多い註釈書類が、典拠として網羅的に用いられている。これは一方では、読者にとって苦悶多き読み方を強いられることになるのであるが、他方ではかえって、著述されている文章の背後にある研究領域の幅広さと研究対象に捧げられた幾年月にも渡る献身的努力がうかがわれて、

私自身の研究に対する多くの示唆と反省が与えられたことも否めない事実である。

ただし、「宇宙論や転変説の詳しい研究は、確かに残された問題である(七九〇ページ)」と語られているように、サーンキヤ哲学の転変説や宇宙論的構造の詳しい考究が、ここではなされていない。さらに、この研究のめざすところが、サーンキヤ体系の構造の明確化を通して究極的にインド哲学史を志向するところにあるため、いきおい重点は体験的にサーンキヤ哲学の核心に迫るところよりもむしろ、サーンキヤ体系の構造を、分析を通して客観的な立場から明確化するところに置かれている。それゆえに、上に述べたごとく、研究の方法が事実学的な形式を帯びざるをえない。この方法は学的方法として我々のとるべき最も基本的な姿勢ではあるものの、研究対象の本質明にあたって、研究者自身の主体が、対象である事象自体に入り込んだ地平から論を進めている、という感触に乏しいように思われる。客観精神が求めるものは推論形式に依拠した因果的解釈である。これがために、観察する主体自身は対象的のものを見る見方を崩すことがなく、したがって読者は、研究主体自身の実存的基盤を看取することができない。むしろ、このことは、研究自体の功無功にかかわる問題ではないが、決して無意義なことでもないのである。ただし、これは各々の研究者の多種多様な研究観にかかわる問題であるから、これ以上は言及しえないが、ただ一点だけ重要な問題をあげておかねばならない。それは、客観的合理性及び体系のメカニズム解明を要求す

るあまり、いきおい分析的手法が前面に押し出されてしまふことである。これではサーンキヤの体系が示唆する多くの要点を見落としかねない。たとえばサーンキヤ哲学の思弁は時として「形而上学的」という形容を与えられるが、この形容句の是非は別として、こうした形容が与えられる所以を尋ねるならば、サーンキヤ思想にあらわれる諸原理が、個人的な分析にもつくものでありながら宇宙的な実在でもある、というところにあるだろう。すなわち、ここには、人間存在の根底へと向けられた形而上学的な問いによって存在そのものの意味が問われる地平で出会われた人と宇宙に対する思弁的発見というものがあつた筈である。こうした思弁的発見が、サーンキヤの形而上学的構造を形成しているといえるだろう。したがって、また、転変説の真意義も、この点に存するように思われる。

転変説は、我々のより具体的な人間像に相即した地平から、自己内部を適及的に追跡考究した結果、展開されてきた存在論であるといえよう。そして、それがまた、宇宙論とも密接なつながりを持っている。カーリカーではこうした存在論的な思弁を通して、解脱へと問題が収斂されてゆくのである。つまりは人間学的な観察が、結果的に宇宙との連繫を深めながら、カーリカーに述べられた転変の次第の内に息づいているのである。かかる人間学的な考究を抜きにしては、解脱が至高の価値を有することも、さらには、何故解脱が要請されるのか、という問題も、十分に納得しえる根拠を持ちえないだろう。

したがって、詳しくは論及されなかつた転変説、及びその意

義の問題は、ブルンシャという一視点からの構造解明からは見られなかつた別の視点として、今なお残る重要な問題であり、さらにサーンキヤ体系の総合的解明のための最も重要な視角が、ここに存するであろうと思われるのである。

執筆者紹介（執筆順）

伊藤 芳枝	山口女子大学助教授
植島 啓司	東京大学大学院
高橋 渉	宮城学院女子大学助教授
新藤 泰男	筑波大学大学院
芳賀直哉	日本ルーテル神学大学非常勤講師
小口 偉一	愛知学院大学教授
孝本 貢	明治大学講師
島 蘭 進	筑波大学研究員
藤田 宏達	北海道大学教授
山口 恵照	大阪大学教授
安本 仁	大阪大学大学院

会報

○『宗教研究』編集委員会

日時 七月一八日(水)六時

場所 学士会館本郷分館九号室

出席者 加藤智見、芹川博道、蘭田稔、中村恭子の各氏

議題

一、学術大会の編集委員会において「特集」問題を議題とする件。第二四二号、第二四三号の内容について。

○選挙管理委員会

日時 八月四日(土)二時

場所 学士会館本郷分館 一号室

出席者 安津素彦、大島清、小口偉一、桜井秀雄、田丸徳

善、中川秀恭、仁戸田六三郎、早島鏡正、藤田富雄

(長)、脇本平也

議題

一、評議員選挙有権者の決定

○常務理事会

日時 八月四日(土)三時

場所 学士会館本郷分館 一号室

出席者 安津素彦、大島清、小口偉一、桜井秀雄、田丸徳

議題

善、中川秀恭、仁戸田六三郎、早島鏡正、藤田富雄、脇本平也

一、宗教学会五十周年事業を学会小史作製、公開講演の二つを中心に進めることを検討した。

○日本学術会議からのお知らせ

日本学術会議第一二期会員選挙について

昭和五十五年一月には、三年に一度の日本学術会議中央選挙管理会選挙が行われます。

この選挙は、会員を選挙する方も、会員に選挙される方も有権者でなければなりませんので、次のことに御留意ください。

- (1) 新たに有権者としての登録を希望する方は、登録用カードを早めに提出してください。
- (2) 引き続き有権者の方は住所、勤務機関、勤務地等登録カード記載事項に変更があった場合には、すみやかに異動届を提出してください。

以上について不明の点がありましたら、下記にお問い合わせください。

〒一〇六 東京都港区六本木七一二一三四

日本学術会議会員選挙管理事務局

〇三三四〇三二六二九一

Die Religionslogik des frühen Tillichs —besonders über den gläubigen Realismus—

Naoya Haga

Es ist sicher, daß das Hauptanliegen Tillichs auch in seiner früheren Zeit (1919—1933) in der Begründung der Kultur durch die Religion lag. In diesen Jahren war bereits der Grund gelegt für die spätere Ausprägung seines theologischen Systems.

Wenn wir von der Religionslogik des frühen Tillichs reden, dann handelt es sich um den gläubigen Realismus, der nach Tillich eine Gesamt- und Grundhaltung zur Wirklichkeit ist. Sie kann als das Denken und Erkennen im Kairos oder aus dem Kairos bezeichnet werden. Dabei kommt es viel darauf an, was die Wahrheit ist und wie sie gefaßt werden kann. Bei Tillich heißt die Wahrheit nicht bloß allgemeingeltend, sondern dynamisch-geschichtlich. Er unterscheidet den statischen Wahrheitsgedanke von dem dynamischen. Dieser ist die Haltung der Wahrheitsauffassung des "gläubigen Relativismus." Aber er ist der Relativismus, der die Alternative "absolut-relativ" überwindet. Denn der Kairos, der Schicksalsmoment des Erkennens, ist absolut, insofern er in diesem Augenblick vor die absolute Entscheidung für oder wider die Wahrheit stellt, und er ist relativ, sofern er weiß, daß diese Entscheidung nur als konkrete Entscheidung, als Zeitschicksal möglich ist.

Für den gläubigen Realismus ist die Wahrheit das Wirkliche, das wahrhaft Wirkliche-Mächtige oder das Unbedingte. Es ist zugleich die eigentlichen Seinsmächtigkeit in den Strukturen, die der historische Prozeß selbst hervorbricht.

Unsere Vernunft kann solches Unbedingt-Transzendente nicht begreifen, sondern nach Tillich sie nur ergriffen werden kann. Dieses Ergriffensein von dem Unbedingten bezeichnet den Religionsbegriff Tillichs.

The Method of Correlation

—concerning the theological methodology of Paul Tillich—

Yasuo Shindō

We are now facing the problem of the divergence and the relativity of the value in the political, social and cultural areas. And this situation has compelled us to make various and pluralistic and interdisciplinary approach to the reality. In these conditions the problem of approaching, grasping and expressing the reality is becoming more and more serious one today. Is it possible to find one principle to integrate many standpoints which have been employed in our study area?

In the modern philosophy started with Descartes materialism and spiritualism have been ontologically, and realism and idealism have been epistemologically, correlated in human subjectivity. Society as subjective reality and society as objective reality are sociologically correlated in everyday life. And this situation may be found in the field of the theology, where subjective immanence seeking the genuineness of the faith and objective transcendence expressing the absoluteness of the doctrine of the church have been correlated in human subjectivity. In conclusion, the theology in Paul Tillich is not the one that is set side by side with other spiritual sciences including philosophy. His ultimate interest, I believe, is to interpret theologically the base and the structure of cognition on which other sciences as well as theology itself stand and to set an appropriate place for each of them on the base of his interpretation.

In short his theology is "an attempt to unite the orthodox and the humanist traditions" from the point of the conception of the eschatological Kairos, which means that the logos incarnated in Jesus as Christ is a universal logos. In the attempt to do it he uses the Method of Correlation, that is, the apologetic-dialectic method on the base of Kairos, that he himself calls "neo-dialectical".

On Form and Structure of the Iyadani Pilgrimage

Wataru Takahashi

The aim of this paper is to investigate certain logic of holding religious phenomena objectively by analyzing the Iyadani Pilgrimage in Kagawa Prefecture which represents a complexed form of popular belief.

The Iyadani temple belonging to the Shingon Sect is the seventy-first *Fudasho* or the ticket-office of the eighty-eight Buddhist sanctuaries in Shikoku.

Numbers of visitors to the temple for worship are demarcated in three categories from points of regions where they come from and from their visiting purposes. The first is constituted of those who visit the Iyadani temple as a *Fudasho* of *Henro* or Shikoku Pilgrimage, or *Nanakasho Pilgrimage*, a tour round the seven Buddhist sanctuaries in Kagawa Prefecture as a miniature type of Shikoku Pilgrimage.

The second includes pilgrims who come to apply for the temple to hold services for the repose of their late family-member's soul. Finally, those who come to hold a memorial service by themselves for their late family-members or their ancestors in such manner as sprinkling water on the chip called *Kyogi* on which some Buddhist scriptures are written,* by a sprig of Japanese star anise (*Shikimi*) at the basin called *Mizuba*, belong to the third category.

This categorization could not derive from the Iyadani temple itself, for it is common to all visitors. Each form of pilgrimages should be taken as a regional form of popular belief. Pilgrimage is not performed in completely individual way but in certainly regionally identifiable one. A regional form of pilgrimage is realized upon social sanction to certain belief and visiting manner on the Iyadani temple in respective region.

Then, the Iyadani Pilgrimage shows a case of regional form of the complexed Iyadani-belief. We may objectify such religious phenomena by positing a corresponding relation between form of belief and region as its basis.

On the Scythian “Enareis”

Keiji Ueshima

I want to discuss the issue of understanding religious symbolism by focussing on the example of the “female” sickness and the men who had the “female” sickness in Scythian communities. They were called Enareis.

At first, three testimonies are examined; those of Aristotle, Herodotus and Hippocrates. For example, Hippocrates told us: Moreover, the great majority among the Scythians become impotent, do women’s work, live like women and converse accordingly. Such men they call “Enareis”. Now the native put the blame on to Heaven, and respect and worship these creatures, each fearing for himself. I too think that these diseases are devine...

What are the characteristics ascribed to the Enareis by our authorities? They suffer from sexual impotence; they dress in women’s clothes; they are called Enareis and are said to suffer from *Θήλεα νοῦς*, they are diviners; they are called kings; they are connected by legend with Askalon temple.

There have been various different interpretations about these Enareis since antiquity, for example, venereal disease, homo-sexuality, and impotence. In this paper, I analysed this problem from several viewpoints (1)transvestism, (2)social status, (3)divination, (4)divine sickness. And I made it clear that Enareis belonged to particular religious groups which were based on the traditional religious belief. I also explained their strange behaviour on comparison with anthropological statements.

Furthermore, I printed out that the motives of the legends of Enareis are survived in the story of the birth of the hero (Batraz) in ‘The legends on the Narte’ of today. I believe we can find in it the clue of the proper transformation of its culture.

A Report on Kō Organizations in Akiyoshi Area

Yoshie Itō

In this paper, I tried to report a field note on Nembutsu Kō Organizations in Akiyoshi of Beppu District. As its sources, I traced up the *Nembutsu Tōya-chō* (Notes and Memorandums written by Tōya from 1811 to 1973).

This Kō system is a village religious association based on Kōkumi. Three Kōs (Kami, Naka and Shimo) on the Benten River have their sub village shrine, Benten-sha (enshrining a Kami of water). On the annual festival September 8th, Nembutsu dancers show Nembutsu-odori in the precincts of the shrine.

Organizing Nembutsu-kō is naturally derived from rain making. Nembutsu dances are based on mountain worship of Hanao-san and the practices of mountain ascetics.