

第一部份

シュプランガーとワッハの関連性について

北川直利

ワッハに流れ込んでいる何本かの思想的血脈の中で、最も重要なものの一つはディルタイ、シュプランガーなどの「生の哲学」・解釈学・精神科学の流れである。従って、宗教学の成立史において、「生の哲学」の系譜と、ワッハの宗教学の方法の関連性が一つの研究課題となる。ここでは、ディルタイの高弟と目されるシュプランガーのワッハへの影響について、心理主義に対する両者の批判的姿勢に焦点を合わせながら考察する。

さて、シュプランガーの『生の形式』（一九一四年）の第一章、第一節の表題は「二種類の心理学」であるが、それは「要素心理学」と「構造心理学」を指す。前者は自然科学的方法を範とし、心的過程を要素別に細分化したり、心理的現象をそれらの要素の組み合わせによって説明する。しかし、そもそも精神的な内面世界は生の連関を成す構造的全体であり、故に、この全体性から出発し、心的なものの意味連関を寸断しない「構造心理学」が揚言される。しかしまた、心的な内面性は客観的な価値形象に關係しており、従って主観は客観の文化との関連性において把握される。前者に主眼を置く研究が体験形成心理

学・「構造心理学」、即ち精神科学的心理学であり、後者に主眼を置くのが精神科学である。

かかる学問領域の区分は、方法論的に見て彼のいう「人格的理解」と「客観的理解」の区別に照応している。前者は、個人の行為や体験の意味連関を精神的特質の統一性・全体性の中に見出し、後者は、客観的文化体系をその内容に即して理解するとされているからである。

これと類似した方法論的区別が、ワッハの『救済思想とその解釈』（一九二二年）の第一章に示されている。即ち「心理学的解釈」と「客観的解釈」である。前者は、人間の存在、意志行為に関わり、後者は、人間的主観から解き離された形成体に関わるといわれる。従って「理解」と「解釈」という言葉の相違はあっても、両者は内容的な類似性は明白である。

では、この類似の背後にある、彼らに共通の根本的傾向は何か。それは主観性に対する客観性の強調と約言できる。まずシュプランガーは「客観的」の意味を、一、物理的・物質的要素、二、個々の主観を超えた相互作用、三、超個人的に妥当する精神の法則性・規範性、において三重に捉えるが、この最後の意味では、それは個々の所与の状況を超えて、真に価値あるものを目指す文化倫理的指令・理念であり、「規範的精神」と呼ばれている。『生の形式』の論述は主に第三の意味での「客観的なもの」に費されているが、その点に関してワッハの次の評言は興味深い。「彼は問題全体の研究を余りに著しく価値哲学的究明と混同している。」（『宗教学』第四章の脚註）

「客観的なもの」に関するワッハ自身の見解は、論文「宗教学における心理主義について(を超えて)」の中に見られる。彼はこの心理主義の淵源をキルケゴールに代表されるプロテスタント系の宗教哲学に求め、その特徴を個人主義・主観主義と規定する。この系統を引く心理主義の圏内では内面性のみが高く見られ、一方、諸宗教における客観的形体はすべて内的なもの、その固定化として消極的意義しか認められなかった。かかる学説的反省にたつて、彼は宗教の客観化の過程、その形態の法則性の探求を自らの課題とする。ここに、かかる意味での反心理主義という点において、シュプランガーとワッハの共通性が認められる。

だが、宗教の客観的側面の重要性にもかかわらずワッハにとって宗教の核心はやはり宗教経験なのであるが、その局面においてもまた客観性が問題となる。『宗教社会学』(一九四四年)の中で「宗教は聖なるものの経験である」と定義して、「この宗教概念は、宗教経験は全く主観的(幻想的)性質のものであるとする心理主義理論とは対照的に、宗教経験の客観的性格を強調する」と言う。ここで決定的に重大な点は、このR・オットーを踏襲している客観主義と、前述のシュプランガーと共有される客観主義とが異なる文脈にあるということである。即ち、前者の客観性とは宗教経験の極頂に現われる実在性・超越性であり、他方、後者の客観性は宗教経験が表現として固定化された諸現象の客観性だからである。故に、この二つの客観性は、共に反心理主義を示唆するものだとしても、一先ず次元の異なるもの

と見るべきである。

無論、両者が無関係のはずはない。だがワッハに関する限り、両者を関連付ける明瞭な体系化はなされていらない。ともかく、そのような体系化が、きわめて実証性を欠く存在論・形而上学を予想させることは確かである。

民俗宗教における靈威信仰

—— 宗教と民俗 V ——

島 蘭 進

民間信仰的な要素を濃厚に保存しながら、救済宗教の持続的な影響によって、救済宗教的な教義・活動・組織のある程度の浸透が見られる信仰体系を民俗宗教(あるいは習合宗教)とよぶ。日本の民俗宗教がどのような歴史的展開をたどったかを明らかにするため、靈威信仰という概念を手がかりにする。靈威信仰とは、現にある地上的存在(人間・事物)が、その特殊な資質によって超自然的・非日常的な救いの力を発揮するとする信仰を指す。それは人間の統御を越えた力を抽象化せず、特定の目に見える存在に託して表象しようとするものである。人間の統御を越えた力が抽象化され、伝統的な權威の源泉である超越的なものと考えられるようになると、その限りにおいて靈威信仰は駆逐されていく。これに対して靈威信仰が持続的に信仰体系の中心をしめていることが、民俗宗教の特徴の一つであ

る。

民俗宗教の歴史的展開を、中世初期から近世中期にかけて主流であった伝統的民俗宗教から、近世中期以降それと競い凌ぐ勢いを見せた大衆的民俗宗教への展開と見る。前者は修験道に代表され、後者は(a)富士講・御岳講・石鎚講などの大衆的山岳講、(b)伊勢講・大師講・金比羅講・成田講などの大衆的群参講、(c)金神祈禱者や一部の里山伏などのシャーマンの職能者信仰などからなる。

伝統的民俗宗教における救済者観念は、通俗的な本地垂迹説(権現思想)の形をとる。すなわち、世界と人間の運命の根源的統轄者であるが遠い存在である仏と、人々と身近に接し、救済者でありながらも民間信仰的崇拜対象としての性格をとどめている神とが二重構造をなしている。一方、靈威信仰は入降行と憑祈禱に見られるように、験力の獲得および発揮に対する信仰という形態をとる。この場合、靈威の顕現は、仏教の伝統的超越的権威にかなりの程度依存し、統御されている。伝統的超越的権威と靈威とが、本地垂迹説における仏と神におけると同様の二重構造をなしているわけである。

大衆的民俗宗教における救済者観念の特徴は、身近な包括的救済神(仏)の観念が前面に出てくることである。それは普遍であると同時に身近に顕現する救済者であり、諸神仏の働きはすべてこの主神(仏)の働きに包摂されていると信じられる。

一方、靈威信仰は靈威の即興的直接的顕現への信仰という形態をとる。靈威の顕現は参詣や祭典の集合行動における昂揚感と

結びつき、伝統による媒介なしにさまざまな状況の下で実現される。これは、主神(仏)と人間とがいつでも身近に接しうるという救済者観念の特徴に照応するものである。

伝統的民俗宗教から大衆的民俗宗教への展開は、近世における民俗宗教の大衆化の過程で生じたものであるが、ここでは靈威信仰の形態の変化という点にのみ注目し、その要因を指摘してみる。第一に、人間の統御を越えた力についての体験の性格の変化という事態があげられる。すなわち、自然の威力(とくに脅威)についての体験から、見知らぬ人々との頻繁な接触や集合行動に由来する群衆現象についての体験への変化により、新たな靈威信仰の源泉が生まれたと考えられるのである。第二に、伝統的救済宗教Ⅱ仏教の権威の弱化という要因があげられる。仏教の救済観が民衆の生活への規制力を失うにつれて、民俗宗教においても、靈威の顕現を支え統御する超越的権威が弱まったと考えられる。第二の要因は、いわゆる世俗化と軌を一にするものであるが、第二の要因は、近世近代における宗教復興の源泉の一つが何であるかを示唆するものである。

教祖と永遠回帰

荒木 美智雄

前回は、金光教の教祖・金光大神の宗教体験と、それに引続いて生じた行動の分析を中心に、創唱宗教の教祖たちの仲保・

仲介の宗教現象学的意味について考察した。従来の教祖分析に使われた概念、K・ヤスベルスの *Paradigmatic Individuals*、ヴァン・デ・レーウの「仲保者」、ワッハのカリスマ的権威などは、いずれも、△歴史と文明▽中心の論理にとらわれていて、制度的な意味での宗教の概念、あるいは、制度としての創唱宗教がとり込まれている社会の構造・文明の枠組を充分に離れていない。それらの教祖把握は、制度やその枠組に従属せしめられた教祖、遠くから眺められて得られるパーシャルな教祖の把握しか与えないものである。

かゝる困難を克服するためには、教祖の研究は、教団その他の制度・集団にまつわたったものとしての教祖の把握に終ることなく、どうしても同時に、教祖自身に於ける教祖、教祖の立脚点を包含するものでなければならない。カリマスの研究は、カリマスの人格という現象の事実に即したものでなければならぬのである(K・バリッジ)。ここでは、教祖自身が顔わになっている、「金光大神寛」の内容を中心に、教祖の問題を教祖の神話として考え、社会の構造の中から周縁に退き行動する教祖を、「永遠回帰」による「新しい世界」の創造の問題として考へたい。

従来、金光大神の宗教体験によって、金神が直線的に昇華され、悪神性を失って善神になったと主張されているが、最近の研究は、そのような把握が、明治以来の国家体制の枠内で成立した教団形成に伴って歴史的に形成された概念であることを明らかにしてきている。金神は悪神性を失って銅馴らされたのではな

く、トータルな、「生きた神」になったのである。ここでは、「崇り」としての事象も「恵み」として引受けられる。このトータルな神の体験は、一方で人間を否定し、拒否する *Mysterium Tremendum* であり、同時に人間を限りなく魅了し肯定する *Mysterium Fascinosum* である。この二側面の間の緊張は、多くの矛盾・対立を統一し、大いなる神、根元的なる神を成立せしめる。この体験は、ヴァン・デ・レーウの、聖なるものの「力」、それ自身を他者として対立させ、強要する力であり、それまでの存在様式、生き方を根本から問い、生の構造をカオスに還元しラディカルな変革を迫る力として金光大神によって体験されている。

これは、しかし、金光大師にとどまるものではない。日本の新宗教の教祖たちをとらえた神の多くは、既成宗教の神仏や既成社会の福神(旧い社会の構造の中で慰撫、銅馴らされ、その秩序を守護するべく従属せしめられ無力化せしめられた神々)ではなく、逆に、それらの神々の力で調伏さるべきもの、あるいは人間の生の秩序の破壊者として、只、「避け」られるべきものと観念されていた神であった。そのような神を根元的な神として唱えることの中には、一切を包み込んだ価値の転倒があり、そこには教祖たちをとり囲む社会の構造の中に閉じこめられた人間のあり方とは本質的に異った、人間のもう一つのあり方が提示されていたと考えることが出来る。そして、そのような多くの教祖の出現の背景には、金光大神が関わりをもった、「金神祈禱師」たちのような、トータルな神に出合い、一時は流行

神となったが、教祖として生残らなかつた。さらに多くの、小さな教祖たちと、そして彼らを一時支持した、多くの民衆がいたことが考えられる。

教祖は、新しい神と人間(旧い社会)、旧い神話と新しい神話との間に立つ、境介的・周縁的存在である。教祖は、旧い文化・社会の因縁に立ち、文化の構造・秩序に囚われた人間と神・自然(文化を超えたもの)との間を媒介することによって、人間を新しい世界へ解放する。そこには、「野性の思考」があり、ブリーコラージュがある。そして、そこには、エリアーデの「永遠帰郷」のもう一つのタイプ、存在様態があるのである。

カリスマ的宗教指導者の形成をめぐる

——ステイグマからカリスマへ——

川村 邦光

カリスマ的宗教指導者の形成過程はひとつの社会ドラマだといつてよい。⁽¹⁾ここではその過程を天理教の教祖・中山みき、大本の教祖・出口なお、及び天照大神宮教の教祖・北村サヨの事例を通して考察する。

この三者が教祖への道程を歩むにいたった契機として、初めて体験した憑霊、いわゆる神がかりという出来事があげられる。というのは彼女らの残したことはのなかに、初めて憑霊の起つた年が繰り返し反芻されているからである。中山みきは一月

日より三十八ねんいぜんにて／あまくだりたる元のいんねん」(「おどでさき」『天理教原典集』所収)と初めて憑霊のあつた天保九年という年へ廻行し、また出口なおは「出口直は因縁ありて、明治二十五年からお直の体内借りて世の変る事や、世界に在る事を何も言はして在るうがな」(「教祖神諭」『神霊界』所収)と記し、さらに、北村サヨは「十九年の五月の四日より、何が何やらわからずに、肚の神様のなさるがままに、叫びつづけた役座^{やくざ}じゃが」(『生書』)と昭和十九年を自己の出発点として位置づけている。このように彼女らはいずれの場合も、初めての憑霊を契機として、自己を従来の自分とは全く異なる者と解釈するにいたっている。いわば、彼女らにとって初めての憑霊体験が信仰の原点となっている。

彼女らは初めての憑霊後、直ちに教祖になったわけではない。いずれの場合も、行者などの加持祈禱を受けるが平癒せず、断続的に長期にわたる憑霊状態が続いている。かかる過程のなかで、中山みきは「狂人」「狐憑き」「乱心」とされ、出口なおは「狂人」「狐憑き」「狸憑き」「飯綱使い」「やまこ」とされ、北村サヨは「神経」「氣違」「信仰のぼせ」とされるにいたつている。彼女らはこのようなレッテル^{レター}ステイグマを付与されることにより、逸脱者と規定され、地域社会から追放される体験をもつた。しかし、彼女らは主に病氣なおしを通して、次第に巫者的な存在もしくは流行神的な存在、そして生神^{なまがみ}教祖へとその性格を高め、彼女らに対する社会的評価もそれに応じて変化した。中山みきは「庄屋敷^{しやうや}村のをびや神様」から「教祖」へ、

出口なおは「本宮の金神さん」から「開祖」へ、そして北村サヨは「先生」から「大神様」へと呼び名が変っている。つまり、彼女らはステイグマをもつ存在からカリスマをもつ存在へと、社会的評価の変遷に依りて、変身したといえる。

このステイグマからカリスマへという形で人々の評価が変遷する過程をどのように解釈するのが、カリスマ的宗教指導者の形成過程を考察する上で最も重要な問題であろう。教祖伝を検討していくと、彼女らは様々なステイグマを付与された後、それぞれ特異な行動をしていることがわかる。中山みきは初めの憑霊の後、「内蔵」の中に三年間閉じ籠ったといわれる。

また、出口なおは「きちがい」として座敷牢へ四十日間監禁され、その後糸引きや襦袢買い・紙宵買いという労働のなかで金光教や天理教の教会巡りをしている。北村サヨは真夜中から明け方にかけての「山の行」をしたといわれる。これらの行動は各々の孤立した空間、いわば境界領域において、自己に憑依したカミを確信する「籠り」及び「巡り」の修行であるとともに信仰であると言えることができる。そして、この象徴的空間のなかでステイグマをカリスマへと逆転させる契機があったことが、次のような彼女らのことばから理解できるだろう。

中山みきは「いつもわらはれそしられて／めづらしたすけをするほどに」(『みかぐらうた』『天理教原典集』所収)と記し、また出口なおは「じんみんは、いつすんさきのわからんものがあるから、めいじにじうごねんから、でぐちおやこ、きちがいにして、なにもしらしらしてありたのぞ」(『おふでさき』『神霊界』

所収)と記し、さらに北村サヨは「おれは神臺(神のくき)になつたのぞ」(『生書』)と言っている。このように彼女らは周囲の人々によって付与されたステイグマを積極的に受け入れ、それによって自己を規定するとともに、そのステイグマが社会的に担っている意味を再解釈し対抗評価することによって宗教的な再生体験をえている。かかるステイグマの対抗評価は自己ステイグマ化が、ステイグマからカリスマへと転換する局面での重要な契機とみなしうる。すなわち、カリスマ的宗教指導者の形成過程には、ステイグマ化——自己ステイグマ化——カリスマ化の三つの局面を指摘することができるだろう。

(1) 拙稿「カリスマの磁場をめぐって——カリスマ論の一考察——」宗教社会学研究会編『宗教の意味世界』雄山閣、一九八〇年。

(2) 同「教祖における神がかりの意味をめぐって」『論集』七号、東北印度学宗教学会、一九八〇年。

聖俗論にかんする一考察

門馬 幸夫

宗教社会学の立場からする聖俗論の展開は、近年、二、三のエッセイによって理論的には洗練されてきたが、これらの理論により、即経験的現実をみる訳にはいかない。

ここでは現代社会における宗教現象の経験的事実をみる際に

必要と思われる考え方を、宗教社会学的立場からする聖俗論、特にデュルケムの方法等を手がかりにしてその予備的な考察を試みたい。

これまでの聖俗論の考察は次の二点の特徴を有していた。第一は、聖俗論を標榜しながら、聖の側に集点を置いてきたものである。存在論的、心理学的、宗教学的見方がこの立場を取ってきた。オットーやエリアーデらである。第二は、聖の両義性の特徴に着目し、両者の対比の図式を定式化することにより展開してきたものである。リーチや、わが国のケ・ケガレ、ハレの構造論がこれであろう。

聖俗論の展開はデュルケムによって為されてきた。彼によれば、世界像は聖と俗という二つの相対立するカテゴリーに区分されるといふ。聖は俗とは異つて様々な諸特徴を持つが、それは次の三点に要約される。第一は、対象に対する認知的カテゴリー、第二は、人間の情動的態度の側面、第三は行為の規範的なものに関わる道徳的、倫理的側面である。

しかし、デュルケムによれば、かくなる聖なるものの源泉は、「社会」にこそ求められるべきであるといふ。すなわち社会的連帯の象徴としての刑法は、犯罪に対して刑罰を課する。しかし、犯罪行為の有害さの程度とそれへの制裁の強さは不均衡である。つまり刑罰は社会の集合意義——道徳的意味共同体——を侵すものに対する反作用であるといふ。犯罪は社会に対する瀆聖であり、これへの反作用は、社会の統合、維持という潜在的機能を持つ。この集合意識は神聖なるもの、社会と同義な

ものである。かくなる社会を維持、強化するには儀礼が必要とされるというデュルケムの見解は、わが国での聖俗論である。ケ・ケガレ、ハレの三極構造論とは、バラレルと思われる。

しかしながら、近代社会ではかくなる集合意識はごく限られた領域に限定されるようになる。例えば祭に参与する人々の程度と質は次第に分化し、集合意識もその社会の成員を一樣には包まない。岩手県K市の呪術—宗教的職能者、「イズナ使い」は、霊的實在の動物「イズナ」を操つるが、かかる觀念があるのはK市の人々のごく一部であるというのもこの例である。⁽¹⁾

他方この例は、イズナの實在的存在に対する信念という、ある共同主観的現実が、それを信じるという、主観的な意味付与によつても支えられている。これはカリスマ論の文脈でも考えられよう。すなわち、シャーマン、カリスマは、非日常的資質の所有とともに、帰依者らに依り、そのように認められるといふことにより、共同主観的現実を構成するものとなるからである。デュルケムもこの主観的な認識が問題となることを指適している。「我々がそれを非難するから犯罪となる」というのがそれである。

一方、聖と俗との関係においては、聖が俗を与え、俗が聖に影響を与える弁証法的関係がある。前者は価値体系、後者は社会体系であり、後者は前者により支えられてもいる。宗教研究にあつてこの事は、先の主観主義的考察の必要性とともに、両者の相互作用の研究を促しているものである。宗教は社会的であり、社会は宗教的であるというデュルケムの視点が必要とさ

れる所以である。

参考文献

- (1) 佐藤憲昭「イズナとイズナ使い―岩手県K市における呪術―宗教的職能者の事例から」宗教社会学研究会編『宗教の意味世界』雄山閣、1980。

エリアーデの聖俗論をめぐる一考察

池 上 良 正

一九七七年に出版された G. Dudley のエリアーデ論は、新たな科学論の見地から、エリアーデ宗教学の再評価を試みたものとして注目される。ここでは、彼の提言をふまえて、さしあたり次の二点を確認しておきたい。

一、実証的データからの帰納的推論を唯一正統の科学的方法とみる限り、エリアーデ理論は、もはや弁論の余地なく破綻している。

二、しかし、彼の理論体系全体を、Dudley のいう research program のひとつと見て、その充実発展をはかることは、今後の「エリアーデ論」の重要な課題とならう。その際、program 自体が内部矛盾をおこしたり、その「前進的」発展を内部から阻害するような概念は、これを改めたり除去したりする必要があるので。

以上の観点に立つとき、彼の所論における「宗教的人間(homo

religious)」なる概念は、理論体系の「前進的」発展にとって、重大な問題を含むものと考えられる。

エリアーデの著作の中でも、「宗教的人間」の分析を中心課題とする『聖と俗』には、強い体系への野心が認められる。本書から、彼のいう「宗教的人間」を、次のように整理することができる。

一、「宗教的人間」は単に抽象的主体ではなく、前近代社会に生きる具体的人間である。

二、その特徴は、聖俗二様の世界を経験し得るとともに、真に実在する「聖」なる世界にのみ生きることが出来る。

三、彼にとって、実在に関与しない俗界は、聖なるモデルを規範としない限り積極的意味をもたない。食事、労働、性行為等々は、それ自身では空虚で neutral な活動となる。

四、これに対立するのが、近代社会の「非宗教的人間」である。彼にとっては、歴史の中に生起する有機体的現象それ自体が意味をもつ。

このように抽出された定義は、しかしながら、彼の聖俗論全体の枠組に照らした場合、いくつかの不都合を生ずる。これを「暗黙の墮落史観」と「聖俗の弁証法」という二つの問題に関連づけて、明らかにしてみる。

一、エリアーデ理論の背後には、本来宗教的である人間が、次第に身近な日常生活の欲求に身をまかせ、聖なるものに背を向けていくようになる人類の墮落史が想定されている。「宗教的人間」「非宗教的人間」という概念は、この墮落史の両極に理念

型としておかれたものであって、『聖と俗』でこれを具体的人間の分類概念であるかのように描くのは、理論全体の整合性を乱すものである。

二、「宗教的人間」がひとつの理念類型であるとすれば、このモデルは必ずしも archaic な社会の具体的人間とは合致しない。実際、エリアーデ自身、前近代人の俗なる直接的日常的価値そのものへの志向を認めている。特に『宗教史概論』では「聖の弁証法」として、「聖によって生が全面的に吸収されてしまうことへの抵抗」の側面が強調されている。

初期の著作で見せたこのダイナミックな聖俗論は、体系化を目指す『聖と俗』において、あまりにステレオタイプな人間類型論の中に閉塞してしまっている。本来、彼の聖俗論には、聖俗の弁証法における二面的関係へのダイナミックな視点が用意されていた。すなわち、日常生活を支える直接的意味秩序が、聖なるモデルによって補強され正当化される側面（コスモス化）と、聖なる価値自体への強い志向によって、他の一切の日常生活が無価値で空虚な「非実在」として経験される側面（カオスとしての俗）とである。にもかかわらず、分析の過程において、この両側面を明確に区別する視点が欠けていたことが、所論全体に曖昧さを生じ、概念の固定化を招く一因となったと思われる。

彼の聖俗論のダイナミックスをとり戻すためには、聖なる現実への主体の関与を、特殊な作用形式、ないしは *perspective* のひとつとして捉える視点が必要になる。そこではまた、宗教

社会学や人類学における主要な *research program* との接続点を探る試みが、重要になろう。

M・シェーラーの知識社会学と宗教学

佐々木 都

私はここで、M・シェーラーの知識社会学的宗教理解というものが、どのような意義と問題点を持っているかを、宗教学との関連のもとに明らかにしてゆきたい。そしてその際私は、N・スマートの *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge* という宗教学の方法論に関する著作を手がかりにしてみたい。彼の述べる宗教学とは、一言でいうと経験的、記述的立場からの宗教の科学的研究を、宗教を還元不可能な独自なものとする現象学的立場と、それを社会との関連においてとらえる社会学の立場とを考慮にいれながら、科学的かつ人道的な学として、すなわち宗教について知ることと宗教の生きた力を感じることに共存する学として成立させることである。

さてシェーラーの知識社会学的宗教理解においては、彼の現象学的立場が根底にあるとみてよい。彼は宗教を、他の文化領域とは質的に異なる独自の領域としてとらえ、宗教現象を対象としての神的なるものと、主体としての宗教的精神作用との相関関係のうちに把握する。こうした本質論的分析の後に、彼の知識社会学的宗教理解が展開するのであるが、そこで彼は、宗

教を純粹に存在論的な概念としての『知』とおき、この知の最高の生成目標としての知の三形態（宗教知、形而上学知、科学知）を比較考察してゆく。そしてこれらを発展段階的にとらえたコントラの実証主義を批判し、個々の知が常に存在する根源的なものであるとみなす。しかし彼は、そうして各々の知の独自性を強調する一方で、科学知、形而上学知に対して宗教知を、その内的完全さのゆえに価値序列の最高位におく。その後彼はさらに、知に対する社会学的考察として、歴史的、社会的関連のものとの知の源泉と形態の変化を、類型的に追ってゆく。その過程で彼は宗教知を、あくまで知の独自の形式であり、実証主義のとらえるような他の知の前形式でも追従形式でもなく、核心において全く固有な展開を有するものとみる。

こうしたシュレーラーの立場に対して、マンハイムは彼のカトリック的非歴史性、超越性を批判しながら、自らはより動的、歴史主義的な知識社会学を展開してゆく。彼によると、究極的に絶対的な真理の体系を前提とし、歴史をも永遠哲学の中に建設しようとするシュレーラーの方法は、もはや社会学ではないとみる。つまり社会学的には、宗教知も決して特殊なものではなく、人間が社会との関連の中でうみだしていったものという点で、他の知と非常に共通性をもつものなのである。こうしたマンハイムの社会還元論ともいえる知識社会学と比較すると、シュレーラーのそれは、現象学的立場にたち、本質論的傾向をもった知識社会学といふことができる。つまり彼は、宗教を何にも還元できない本源的に独自のものとみる一方で、その分析を本

質論的に行なうにとどまらず、社会との関連においてみていったのであるが、彼自身のカトリシズムの影響のために、宗教の超越性を強調しすぎて社会学から逸脱したといえなくもない。しかし彼が、宗教というものを人間の意識に焦点をあてて科学的にとらえ、それを文化や社会など相対的なものの制約を必然的にうけながら、なおかつそれを超えるものへの志向性という形でしか把握せざるをえなかったとみることもできよう。それは換言すれば、スマートがとらえたように、宗教研究に必然的に附随してくる宗教の社会や個人に対する超越の意味としての役割と、人間科学としての非超越性とのはざまでの葛藤ともいえる。つまりシュレーラーの知識社会学的宗教理解は、純粹に社会学的な知識社会学を確立したマンハイムと比較すると、宗教の独自の意味を強調したという点では、宗教学に近い知識社会学といえる。それは彼の宗教へのアプローチが、宗教の独自性と宗教研究の科学性とを共に尊重しながら、宗教を社会との関連において扱っていったという意味において、宗教学的立場にかなり近い『宗教への社会学的アプローチ』の第一歩となっているともいふように思う。

宗教学と哲学

植 島 啓 司

宗教的経験の中で人をその人の領域の外へと運ぶ力について考えてみたい。

宗教的経験という場合でも、それは重層的な構造をもつ。この場合、重層的とはいっても、どの部分が浅くてどの部分が深い、表面的な部分の下の層に思想の層があり、その下に無意識の層があるといった深さの関係ではなくて、ポリフォニックな関係、同じ表面にあつてステレオをもつとチャンネルを多くしたような関係である(平岡)。そうした中にあつても、一つ一つの宗教的行動には少なからず人をその領域の外に運ぶためのシナリオが含まれていると考えられる。

たとえば、生体内モルヒネ様物質の発見、および、メスカリンの化学構造の研究を通じて、われわれは、内的な機構に従つて、精神の状態を調節しているというメカニズムを理解しつつある。

既に今世紀の初頭、W・ジェイムズが著した『宗教的経験の諸相』(一九〇二年)では、メスカリンをはじめとする意識変革剤を若者自ら服用し、その精神に対する働きを詳細に記述している。これは、エリブ、レヴィン等の研究のさきがけとなつた。彼によると、われわれの通常の意識は下意識の大洋の中に浮

かぶ八島宇宙Vのようなもので、それを拡張することなしには宇宙全体を理解することはできないのである。それ故に、自意識にとらわれた自分を超脱したいという欲求は、魂の基本的欲求の一つなのである。

そこで、礼拝、座禅、滝にうたれること、歌、ヨーガ、断食、踊りなどがそのための八装置Vとしてあらわれてくることになる。

それらはすべて精神と肉体との共同作業をうながすのだ。すなわち、長時間歌い続けることや様々な修行、薬物の摂取なども、身体を通じて精神のありかたを操作する試みとみることができる。

ベルシアの神秘主義では、ワインは宗教の道具であつた。エリスも言うように、歌・踊り・飲酒・性的興奮など肉体を伸びやかにするものはすべて宗教と関連するといえるのだ。

「正気は縮め、分離し、そして否と言い、酔酩は広げ、統合し、そして諾と言う」(W・ジェイムズ)

人をその限られた領域のむこう側へと運ぶための八装置Vを、A・ウォーレンスは十三のカテゴリに分割している。すなわち、祈り、音楽、薬物使用などである。こうした視点にそつた現象学的研究がいまや緊急に必要とされているのである。

H・コックスは、現在のアメリカの新宗教運動(ネオ・オリエンタリズム)を研究して、人々がそれに参加する主要な動機として八直接体験Vということをあげている。すなわち、人々が求めているものは、思弁的・教条的な教えではなく、呼吸法、

踊り、はり、マッサージ、呪文の唱法など実践的な教えなのである。

われわれはこうして再び広義の「手術」(「存在」という病氣 disease の治療)と関わることになる。

「古代や中世の医師たちは、多かれ少なかれ、禁欲や薬物や不具性のような肉体的欠乏状態を意志的につくりだして、体内機関を内識し、アナロジーを通じて、そこから他者の病態を窺い見る能力のある見者だったのである」(種村)。

こうしたシチュエーションといったものは、宗教的天才たちや神秘主義者の場合でも同様にみとれるのではないかと思う。

このようにして、精神と肉体の共同作業の場、その相互作用を研究する立場は、現在、哲学における潮流と密接に呼応しつつ展開される可能性を示しているのである。

タイラーの「霊的存在」について

山本春樹

霊の肉からの分離、つまり霊・肉二元論が様々な宗教現象に対する説明原理とされ、いわゆるアニミズム論の中核となってきたことはいままでもない。霊と肉の分離とは何を意味するのか、肉から離れた霊とは何なのか。アニミズム論に対するこの素朴な疑問に導かれて、源流ともいえるタイラーにまでさか上

つてこの問題を考えようというのが今回の発表の目的である。具体的に云えば、タイラーの理論と、彼が依拠した資料との距離を測定することによって、彼の「霊的存在」の概念の妥当性を検討することである。

タイラーのいうアニミズムは「霊的存在」への信仰であるが、精霊、神々へと発展し、動植物、無生物の否認へと拡大する、この「霊的存在」の領域の中心に位置するのが人間の靈魂である。そして、彼が列挙する数多の実証例のうち、その死後の存在に係わる死者観、他界観の中に、この観念は最も鮮明な形で表明されているのである。

死者観を伝えるものとして、彼の引用事例の中で重要なものは葬送儀礼に関するものである。ここでは死者のために、食物をはじめとする生活用品から、あの世で彼に仕えるべく妻や従者までが捧げられる。ここに見られる死者は、飢えを満たし、渴きをいやし、寒さをしのぎ、さらには人の手助けを必要とする存在、肉体的欲求をもった存在であり、つまりは生きた人間と変らないものである。この死者は肉體性を保持するものであり、このような死者観を、肉体から分離した靈魂という概念で説明することは、論理的な明解さはあるても、現象から遊離したものとになってしまうように思われる。

次に他界観についていえば、彼の引用事例を通してみられる世界のイメージは、現世のコピーとしての性格を濃く持つものである。即ち、死者は生前と同様の境遇、人間関係、仕事の中でその「生」を営んでいる。サモア島からの事例は次のように

云う。「死者たちは、本当のカラダを持ち、現世と同様に作物を栽培したり、魚をとったり、料理をしたりする。夜になると彼らのカラダはもえる火花のようなものになり、地上界に戻ってくる」と。さらにタイラーは、靈魂が他界に於て死の危険にさらされるといふ証言を引用しているが、その際タイラー自身「かりに靈魂が肉体の死後生き残るにしても、未開文化に関する記録から得られる事例は相次いで、この靈魂が肉体そのものと同様に、事故や死を免がれない、死すべき存在と考えられていることを示している」といふ。死すべき存在としての靈魂、これは、肉体から分離し存続しつづけるエーテルのようなものという、彼の靈魂の概念とは相いれないものである。ここでも死者は、生者と同様に肉體性を持ったものであり、兩者の相違は、先に見た「死者達は本当のカラダを持ち、夜になるとそのカラダが火花のようなものになりこの世に戻る」といふ微妙な言いまわしの中に表わされるようなものである。

以上見てきた如く、タイラーの引用事例に見られる死後の存在は、抽象的「靈魂」というよりは、具体的「死者」であり、ここには靈魂と肉體という二元論にはなじまないものがあると思える。即ち、タイラーのいう靈魂、「靈的存在」という概念と彼がそれを導き出すにあたって依拠した現象との間には、大きな距りを認めざるを得ないのであり、少なくとも、死後の存在という点に限っていうならば、タイラーの「靈的存在」といふ靈・肉二元論の概念は、その妥当性を失うように思われるわけである。

シャーマンとシャーマニズム

——憑靈機能成立の契機について——

桜井 徳太郎

定義や概念の規定はどんなに厳格に行なってもし過ぎるということはない。けれども厳密のあまりに研究対象を固着させた領域を狭めるとなると、重要な問題を闕外へはじき出すことによつて十分な成果を挙げえないケースも出てくる。この方のマイナスが致命的である場合も少なくないので、手心を加えて対応する必要のあることを忘れてはならない。シャーマンやシャーマニズムについても同様のことが言える。たとえはシャーマンを「神や精霊など超自然的存在と、自由に接触交流することが可能な力能をもつと信じられる呪的宗教職能者」と規定するのが通説である。これでは曖昧すぎる（圈点の個所）というので、より精確な規定をこころみようとすると例もなくはないが、下手をするとそのために膠着化や形骸化をもたらす心配が出てくる。この程度の規定だと相当に包括的な内容をふくみうるので、他学と隣接する領域の関連課題にも関心が向き、多様なシャーマニズムを全体として把握できるメリットは消えない。

シャーマンの属性のひとつ「超自然的存在と交流しうる力能」について眺めてみると、一般に神がかり（神懸、著神、接神、神明之憑談など記紀の表現）とか神ダーク・カンカカリヤー

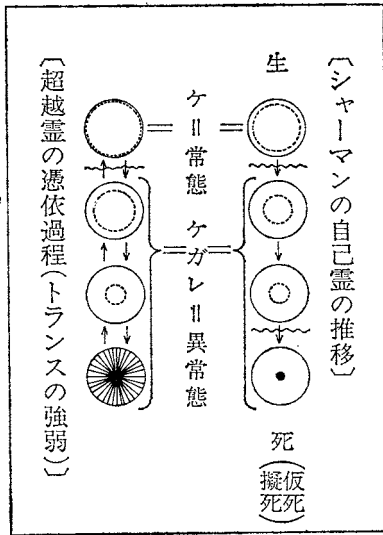
(沖繩)、ノクトゥリム・シントゥルリム(朝鮮)などの語がそれにあたる。もしも、かかる力能の所有者のみがシャーマンだと断定した場合、朝鮮半島の南部地方で活躍するタンゴル・ムーダンやシンパン(濟州島)は、たとい巫魂とみられていても明らかにシャーマンといえない。何故なら超越霊の憑依をうけるシントゥルリムのトランス(trance)現象を起こさないからである。けれども全く起こさないかという点、クツ(巫儀)において幾つかの祭次を展開する過程で、期せずしてトランスにはいることがある。また、わが国の口寄せにあたるシツキムクツ(死霊巫儀)執行のさい、補助巫や遺族に死霊が乗りうつり死者になり代つてその心境などを口がたる。一種の言宣であるけれど、もしもこれらの巫儀を、タンゴルやシンパンがトランスを伴わないからシャーマンとはいえないという理由だけで、シャーマニズムの閩域から外すとしたら、シャーマニズムの実相をつかむことはむづかしくなる。同じことは、木曾の御嶽行者たちが施行する「御座立て」でもみられる。その憑霊儀礼に注目するとき、御嶽大神の憑依をうける中座のみはシャーマンとみられるが、巫術をかけて中座のトランス入りを助ける前座は、神がかりにはいらないからシャーマンではない。したがって、中心的役割を果たす前座に導かれて進行する「御座立て」はシャーマニズムとよべないというならば、いったいどういうことになるだろうか。

この点をシャーマニズムでも最も重視される憑霊現象について検討してみると、入巫のイニシエーションにおいては必ず「神

憑け」とか「憑し初め」などとよばれるトランスが要求される。そして成りたての新シャーマンは、いちいちの手順をふんで巫儀を執行し神や精霊の憑依をうける。ところが熟練のシャーマンは、ときには明確なトランスをみせない。にもかかわらず頻りに託宣(Oracle)を発する。あるいは練磨された靈感によって神意をさとり、依頼者にその旨を告げる。必ずしも神や精霊の憑着を条件としないのである。とするならば、この熟練者は、少なくともトランスを起こさない限りシャーマンといえず、その呪的宗教儀礼はシャーマニズムの範疇にはいらないのだろうか。そこに問題がある。

この事情を、シャーマン自身の霊魂の在り方と超自然的存在の神や精霊との関連でみてみると、次の図式が描かれる。すなわちシャーマンのごとき呪術宗教者は、そのままではオラクルを発するわけにいかない。そこで何らかの手法をつかって自己の霊魂の機能衰退をはかる。端的にいえば霊魂を容れる器のなかで充実した状態のまま機能化がみられると、超越霊の導入は不可能となる。そこで潔斎や行など(気枯れ)を誘う。そして超越霊の憑着を可能にする。ケガレは、ケが日常態であるのに対し、非日常態を示し、霊魂機能に即応しながら弱から強へと幾つかの段階を設定する。けれども、その窮極は魂の完全な機能停止であって、死に近い状態に陥る(仮死または擬死)。入巫の際や新参の巫者たちは、このぎりぎりの所まで行かないと、憑霊は成功しない。ところが練達の巫は、その中間の異常態の推移過

程で超越靈の憑依をうけ、さほど苦しまなくともトランスに入り神意を託宣することができる。つまりトランスは生から死にいたる両端の間に配置され、幾つもの段階ごとに憑靈の差が現われる。同一のシャーマンでありながら、あるときは完全な神がかりにはいるかと思うと、他のときには十分なトランス現象を示さない。そのような差違をみせるのは、自己靈と超越靈との相関原理が介在するからではなからうか。



凡例
 ○ II 靈魂の機能領域
 ○ II 超越靈の憑依領域

ウェーバー宗教社会学の改訂について

白井暢明

ウェーバーの宗教社会学論集は、彼が晩年にその刊行を企画し、以前に発表した諸論文を集めて必要な改訂を施すと共に、一部は新たに書き上げたものである。この改訂作業は一九一九〜二〇年にかけて行われ、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（以下『倫理』と略記）、『プロテスタンティズム諸教派と資本主義の精神』（以下『セクテ』と略記。尚これは既にあつた二つの関連論文をもとに新たに書き上げたものである。）、『序論』、『儒教と道教』、そして『中間考察』まで（即ち現行の論集第一巻の終りまで）完了したが、一九二〇年の彼の急死により、死後刊行された第二・三巻収録論文（『ヒンズー教と仏教』、『古代ユダヤ教』）は発表当時のままに残されている。ウェーバーの宗教社会学の全体を「体系的」な観点から把握しようとする試みと並んで（もしくはそれに先立って）、「歴史的」な観点からその成立課程や問題と方法の発展のプロセスを明らかにしようとする試みにとって、この改訂の内容と意味を探求することはきわめて重要である。本発表はこうした立場から彼の『倫理』論文の改訂について、その内容と意味の一端を明らかにしようとするものである。

この論文は当初一九〇四〜五年に執筆され、社会科学・社会政

策アルヒーフ(以後アルヒーフと略記)に掲載された。現行論文への改訂における加筆、訂正等はその性格上次の二つのものに分類される。①アルヒーフ論文の発表後現れた種々の批判や誤解に対応した用語の修正・補足、②その後の彼自身の研究の過程で新たに獲得された観点やそれに基く概念設定による旧論文の補完、この二つである。①の系統に属するものとして「資本主義」から「近代資本主義」への訂正があり、①と②の両方にまたがると思われる「エートス」(Ethos)概念の新たな使用に②の系統に属する「呪術からの解放」(Entzauberung)の概念の導入等があるがここでは後の二点について述べられる。

Ethos 概念は現行論文で九回使用されているがこれらは全くアルヒーフ論文にはなかった。後統の『ゼクテ』、『儒教と道教』における使用についても同様である。この語がウェーバーの著作に登場するのは一九一〇―一三年に成立した『音楽社会学』、『宗教社会学』(WuG)以降のことであるが、この時点ではまだ、衝動抑制的な音楽のエートスという、アリストテレス流の古典的な用法に留まっている。『倫理』とはほぼ同様な意味での使用例は『古代ユダヤ教』(一九一七)に初めて見られる。彼によるこの語の使用例の検討の結果次のような結論に至る。この語は一方で、いわゆる「倫理学説」とは異った実践的な精神態度、他方で、伝統主義的ないし功利主義的な生活態度とは異った、ある種の超越的・非合理的な、倫理的色彩をもつ精神態度を表現するために導入された概念である。このことは同時に Ethik' Gesinnung' Geist' の内的関連を辿りうるような層位に

明確な表現を与えるという点で宗教の実践的関連を探るといって彼の宗教社会学を包括する独自の方法的立場の自覚と関わっている。

Entzauberung は現行論文の四カ所に出てくるがそれらはいずれもニュエリタニズムにおける、カトリックの聖礼典の被造物神化としての拒否という文脈にある。又同時にこの Entzauberung der Welt の過程が古代ユダヤの予言者と共に始まりニュエリタニズムにおいて完成されたとされており、この視点アジアに対する西欧の独自性の認識はアルヒーフ論文には全く欠けていたものである。つまり彼は一九一一年から始まるアジア宗教の研究の過程でアジア社会の全体的な呪術拘束性を認識すると同時に、古代ユダヤ教からキリスト教に流れる「反呪術性の精神」(Magiefeindschaft)の系譜を西欧固有の合理化過程の中核としてとらえることになった。(ちなみに Entzauberung の最初の使用は『儒教と道教』においてである。)『倫理』現行論文における Entzauberung 概念の登場は、Vorbemerkung にみられるようなこの西欧固有の合理化過程の解明という包括的なテーマ設定の中へ『倫理』論文を位置づけようとする意味をもっていたのである。

M・ヴェーバーの Entzauberung の 概念について

高野 晃 兆

第37回大会のときに、「M・ヴェーバーの著書」という題で、F・H・テンブルックの「マックス・ヴェーバーの業績」(ケルン社会学並びに社会心理学雑誌一九七五年)という論文を紹介した。今回はこの論文にみられる新しい解釈のうち問題と思われる一つをとりあげて検討してみたい。

テンブルックが提唱した新しい解釈の一つに、Entzauberungsprozessの認識の時期並びにその概念規定を挙げる(ことができない)。一九二〇年にヴェーバー自身が編集した Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (以下 GARS と略す) I に収められている Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus にみられる宗教史上の呪術からの解放の過程に関する表現 (GARS I, S. 94 f. 梶山・大塚訳岩波文庫下二二六頁以下) は一九〇四年から五年にかけて Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik (以下 Archiv と略す) Bd. 20, 21 に発表されたオリジナルの論文には存在しない。そこでテンブルックは Entzauberungsprozess という認識にヴェーバーは何時そしてどこで到達したのか、と問題提起する。この問題に対するテンブルックの解釈は次の通りである。ヴェーバーは一九一

五年戦時下において彼の多年にわたる普遍的—比較宗社会学研究の成果を暫定的に Archiv にシリーズの形で発表することに決心したとき、これまでの研究、つまり中国・インド・イスラエルに関する研究から結論をひきださなければならなかった。このときにひきだされた結論がわれわれには「世界宗教の経済倫理」(序論) (Einleitung) (この「序論」を補うものが「中間考察」(Zwischenbetrachtung)として与えられている。この結論をひきだす段階で Entzauberungsprozess を認識した。

また Entzauberungsprozess の概念規定に関しては、ヴェーバーは宗教史上の Entzauberung と西洋の Rationalisierung とをはっきり分離していた、とテンブルックは主張する。

以上のテンブルックの解釈を次の箇所によって検討してみる。

- (1) 「理解社会学の若干のカテゴリーについて」(Logos, Bd. IV, 1913, S. 258/9, Wissenschaftslehre³ S. 433, 林道義訳岩波文庫二二頁)。

- (2) 「経済と社会」(Wirtschaft und Gesellschaft S. 308, 武藤・蘭田・蘭田訳「宗教社会学」創文社二一六頁)。⁴これは(1)と同じ頃に作成された文章と思われる。

- (3) 「世界宗教の経済倫理」の「序論」(Archiv Bd. 41, 1916, S. 24, GARS I S. 263, 大塚・生松訳「宗教社会学論選」みず書房七六頁)。

- (4) 「儒教と道教」(Archiv Bd. 41, 1916, S. 372, GARS I S. 513, 木全訳創文社二七七一—八頁)

- (5) 「中間考察」その1 (Archiv Bd. 41, 1916, S. 412,

GARS I S. 564. 大塚・生松訳前掲書一四七頁)そのc (Archiv Bd. 41, S. 419, GARS I S. 571. 大塚・生松訳前掲書一五九頁)。

(6) 「古代ユダヤ教」は全体の文意から。

(7) 「職業としての学問」(講演一九一七年十一月七日、印刷に付されるのは一九一九年)。その1 (Wissenschaftslehre³ S. 595. 尾高訳岩波文庫三四一五頁)。その2 (ebenda S. 613. 前掲書七〇頁)。

以上の箇所の検討から次のことが結論せらる。

(1) *Entzauberung* の概念が「カテゴリー論文」に見出されるが、このカテゴリー論文は本来は *Grundriss der Sozialökonomik der Abteihung III* に収められる予定であった「経済と社会」の方法的・範疇的基礎であったこと、そしてこれがやむをえざる事情によって一九一三年のロゴスに発表されたいきまつから考えて、遅くとも一九一〇年頃にはこの概念を認識していた。そしてこの概念のもつ性質から、それは同時に *Prozess* としての認識であったと考えてよい。

(2) *Rationalisierung* と *Entzauberung* とをヴェーバーは、テンブルックが主張する様には、明確に区別していない。

呪術からの解放と預言者

宇野光雄

M・ウェーバーが、呪術からの世界解放が古代ユダヤの預言者とともに始まったと言うとき、このことを、さしあたりレビ人祭司等によって、バール礼拝との対決を通してすでに部分的に始まっていた呪術の克服が、記述預言者(こゝでは、アモス、ホセア、イザヤ、ミカ、エレミヤを指す)によって徹底的に行われたことを意味すると理解することができるであろう。しかしながら、預言者の使信を更に検討するとき、預言者が対決したのはむしろ、当時のヤハウェ崇拜者が抱いていた強固な信仰態度であったことが明らかになる。その信仰態度とは、ヤハウェの救済は、第一に、この神が与えた王国を通して実現されるという信仰であり、第二は、この神が、その名を置いたエルサレムの神殿の不滅性と、祭儀の実施を通して得られるとする信仰であり、第三は、この神とイスラエル人の契約内容である律法を遵守することによって得られるとする信仰であった。こうした信仰態度に対して、預言者は、ヤハウェの救済は、各々一人一人のヤハウェに対する内面的帰依、ひたすらなる献身のみによって、得られることを主張することによって上述の伝統的信仰態度と対決したのである。すなわち、預言者は、己が主張する信仰態度こそヤハウェの要求するものであり、これ

を欠く他の一切の信仰態度を迷信として拒けたのである。何故なら、預言者にとって、第一に、この神は、国家を守護する神などでなく、己が意志に従って、世界史の運行を主宰する神であり、国家の興亡は、この神の意志によるものであり、この神が、王国の滅亡を警告しているからであり、第二に、エルサレムの神殿が、この神の意志に背く多くの不義な人々によって美々しく祀られ、多くの犠牲具物が捧げられている。これは、神の怒りを増大させるのみで、決して救済をもたらすものでなく、却って罰として、神殿、聖都エルサレムも滅亡を免れ得ないものであり、第三に、律法の背後にある神の眞の意志を知ろうとせず、たゞ律法を形式的に実行することによって、神に義とされ、その報賞として、救が得られると信ずる人々の態度は、律法を尊重していることにはならず、むしろ、こうした態度こそ神に対する反逆に外ならなかったからである。

以上のように、預言者は、当時のヤハウェ崇拜者が、救済を導くものと確信していた伝統的信仰の内容を、ことごとく拒否し、この信仰態度をすべて迷信として徹底的に排撃したのである。預言者にとって、以上のような信仰態度は、まさに呪術にすぎなかったのである。

冒頭に掲げた「呪術からの世界解放が、古代ユダヤの預言者とともに始まる」と言うとき、預言者の上述のような預言活動を見ることによって、その意味が一層明らかとなるであろう。

しかしながら、上述のような意味内容をもつ預言者の使者が、当時のヤハウェ崇拜者に受け入れられず、むしろ排斥されたこ

とは当然のことと思われる。国家的、民族的基盤に立つ人々にとって、預言者の使信は、その存在の根底をゆるがすものであったからである。しかし、それにもかかわらず、預言者の活動は、この宗教がもつ、民族的制約を打破して、この宗教が、世界宗教へ発展する道を開いたと言える。何故なら、当時の人々が救済の手段として考えていた一切のものが呪術として打破されたことによって、この宗教において、国民や、民族がもはや問題とならず、実存する個人の信仰態度そのものが、救済にかかわる道を開いたと考えられるからである。

自然観の諸相

堀 美佐子

自然の問題は古代ギリシア以来多くの人々が様々な面から追求してきた主題であるが、本稿は、特に日本における自然観の解明を最終的に目指しながら、親鸞の自然法爾思想を自然観一般の問題枠組の中で再考し、新たな意味を抽出しようとする試みである。特に、親鸞の自然法爾思想を日本の自然への回帰であるとするような理解に対し、果してそのような提言が可能であるのかということを考えていきたい。

そのような具体的問題に入る前に、日本の自然観研究において混乱しがちな自然という言葉の意味をまず明確にする必要がある。広辞苑における自然の語義に明らかのように、現在日

本で使用されている自然という語には二つの面がある。その一つは古くから用いられている「おのずからそうなっているさま」であり、いま一つはnatureの訳語としての文化・人工に对立する自然、造化の力等々の多様な意味である。ここで特に注目されるのは、古くからの自然の意味と翻訳語としての意味の間に「おのずから成っているさま」という共通の意味が含まれている点である。というのは、古来からの自然という語を相当異質な内容を含むnatureの訳語に当てたところに、日本人の自然観を説明する一つの重要な鍵があると考えられるからである。

次に自然観について考察するための基礎作業として、自然観の二つの類型を仮説的に提示する。まず第一に、創造対生成、ノモス対ビジネスという二元対立的自然観が挙げられる。これは古代ギリシア以来現代に至るまで特に西洋において継承されてきた人工対自然という見方である。第二に、外なる自然と内なる自然とに二分する自然観が考えられる。ここでいう外なる自然とは物質的・人工的世界を指す。一方、内なる自然とはまず、心身両面を含む人間性全体を意味する。この第二の類型では、外なる自然と内なる自然は並列的に対比されるといふよりもむしろ、前者の根底をなすものとして後者が位置づけられるという構造をもつ。このような自然観は既にアリストテレスの思想の中にも見出されるものであるが、城塚登氏の「文化の基底をなし、人間の営為の成果をも包み込んでしまう根源的自然」やミシェル・アンパンシェの「能産的自然」という見方にも認め

られる。さらにミンコフスキーや木村敏氏らが重視する「文化そのものを成立させている人間の生活の場としての生きられた自然」という見方や、市川浩氏や滝浦静雄氏、中村雄二郎氏らに見られる身体の復権を説く諸見解にも通じるものと考えられる。

それでは、親鸞の自然法爾思想とはどのような自然観なのであろうか。その思想は彼が八六歳のときに書かれた「末灯鈔」第五書簡に示されている。そこで親鸞のいう自然とは、通常の「おのづからしかり」という意味とは異なる「おのづからしかりしむ」という彼独特の理解に基づくものであり、さらに人為と対比されながら、しかも人間の分別を超えてそれらを包摂する始末のほからいのみさとされる。そして、阿弥陀仏は自然の姿を知らせる手段であるという把握において、親鸞はそこに無執着の自由自在な法の世界を開示しているのである。さらに、そのような自然法爾の思想を支える背景として看過すべからざることとは、「末灯鈔」と同年に書かれた「愚禿悲嘆述懐」に表されたような、人間の業、煩惱に対する深い慚愧の念、鋭い人間凝視である。それはまた、彼自身の非僧非俗の生活にも窺われるものであり、そのような内なる自然（人間性）の凝視は、往相より還相へという二重否定の論理によって絶対的な生命肯定へと展開し、大いなる自然の境地の開けへと連なる。ここにおいて、おのずからあるがまゝの肯定という日本の自然観と親鸞のそれとの違いは明らかであろう。また彼の自然観は、自然観の第二の類型に包括することができると思われる。

芭蕉における宗教の意味

高木 きよ子

「日本人の宗教意識」についての一連の研究の一つとして、今回は芭蕉の宗教についてとりあげる。

芭蕉についての研究は数多くなされて居るが、それらの中で宗教にふれたものは、芭蕉の宗教として禅を考えている。その論証となるものは、芭蕉が、鹿島根本寺の仏頂和尚によって禅機をあたえられたという事実と、芭蕉の句や文に禅に関係の深い用語や表現が見出されるというところにある。俳句そのものが禅の精神に深い関わりがあるし、芭蕉の言動に禅的な要素があるのはたしかである。しかし、芭蕉には禅以外の仏教の影響もみられるし、神道への関心もけして浅いものではない。ということとは、芭蕉は日本の諸宗教にかなり強い関心をもっていたのであり禅だけがその生き方の支えになっていたというのは妥当ではない。それでは芭蕉の宗教はどういうものであったか。それを芭蕉の旅という観点からとらえてみたい。

芭蕉の旅は、五つの紀行文に残されている。「野ざらし紀行」「鹿島紀行」「笈の小文」「更科紀行」「奥の細道」である。これらの紀行文を手がかりとして旅のもつ意味についてみると、無常観との関係、自然への透入の二つが考えられる。

芭蕉は「奥の細道」で「月日は百代の過客にして行き交ふ人

も又旅人なり」と述べ、月日、つまり時間を旅人として、諸行無常の思想ここに見ている。この観点は、旅そのものを栖とみるという方向に展開するが、それは山野に隠随する生活に對し、常に動いてゆく漂泊を求めたものである。その旅は目的をもってなされたのではなく、自発的なものであり、自然の中にありのままを探究するものであった。「野ざらし紀行」は旅の途次死ぬことを覚悟してのものであり、そこには無常の体験があるのである。このような無目的の旅を芭蕉は、何ものかの誘因によってなしている。それはある時は風であり雲であり花であり、そして「そぞろ神」「風雅の魔心」であった。つまり芭蕉を旅にかりたてたものは、自然の中に内在する存在の魂であったし、ある時は芭蕉が思慕した古人（西行、宗祇など）であった。このような心性の旅は、それ自体反俗的精神に根ざした超俗的なものである。芭蕉は「ひたぶるの世捨人」を希求したが、それはこのような旅によって果されるものであった。芭蕉の生涯には、それを決定的ににしてしまうような限界状況といわれるものはほとんどないし、芭蕉の生きた時代も、一見平和で深刻な無常観に裏打ちされてはいなかった。したがって芭蕉にとって無常とは観念的、理論的であり、浄土教の説く現世否定的な来世観に基くものよりむしろ積極的・肯定的な無常観であったのではないか。そしてそれを実践的に体験したのが芭蕉の旅ではなかったかと思う。

第二の自然への透入は「幻住庵の記」に述べられている「西行の和歌における、宗祇の連歌における雪舟の絵における……

「……」という箇所に見られる芸道に一貫した境地がとりもなおさず「造化にしたがひ造化にかへれとなり」ということにあらわされて居り、自然にしたがい自然にかえれと云って自然の中に自己を透入し、物と我の一如の境地を求めている。ここに芭蕉が見出そうとしている境地は、広く日本人の宗教意識としてとらえられる宗教的自然観にたつものであるとえよう。

日本の宗教学から学べるもの

ヤン・スインゲドール

日本の宗教学を一つの言葉で特徴づけることができるならば、それはほかでもなく「多様性」という言葉であると思われる。

その多様性は、宗教学者が取り上げているテーマの領域にもみられるし、これらのテーマに対するアプローチの領域にも顕われる。宗教学ではあらゆる宗教現象が研究テーマとなっており、ここでは最も相異なつたアプローチは宗教研究の妥当な方法として認められている。その結果、日本の宗教学者を互いに結び、アプローチまたは方法論ではなく、研究対象、即ち多様な具体的な形態をとる宗教現象そのものと思われる。

西洋における宗教学に比して、日本における宗教学の場合は、宗教の人間学的 (humanistic) 研究とその社会科学 (social-scientific) 研究との間に、実際より密接な関連が存在するが、それは時として宗教学全体や宗教学の下位分野の輪郭をあいまい

にさせるものだということは否定できない。さらに、学際的なアプローチは必ずしも学際的な協力をもたらすものではないということも事実である。とくに日本の宗教学者は、その消極的な面を指摘する傾向があり、彼等の宗教学プロバートとその関連科学をより明確に区別すべきことや、前者の完全な客観性を綿密に守るべきことを常に強調する姿勢は、消極的な面を減少させるための当然の反応かもしれない。日本の宗教学の立場からみると、この態度は確かに妥当と思われるが、日本の宗教学の性格には積極的な面も多くあることは異論を俟たない。日本の宗教学者によるすぐれた業績を一見すれば、そのことが知れるはずである。さらに、西洋の宗教学の立場から見ると、日本の宗教学の多様性や学際的なアプローチには、西洋の宗教学者が自らの学問の行き詰まりを打破するのにきわめて有益な示唆が含まれていることも見逃がしてはならない。日本の宗教学が「和合する」多様性を表わしている限りでは、その伝統は西洋の宗教学に貢献しようと言えよう。この意味で、現在こそ、日本の宗教学の構造や性格をより積極的な目で再検討する時期ではないかと思われる。

現在、日本人にとって最大の課題は、「日本の社会的固粋主義を国際化し、日本の知的国際主義を民族化する」ことだと言われる。日本の宗教学にも同じ課題が課せられていると思われる。それは、外国とりわけ西洋の知識を導入するという「知的国際主義」を脱却し、日本固有の文化的伝統に根ざす知恵を発掘した上、より純日本の宗教学を展開させることである。そし

てその成果、即ち自己独自の知恵それ自体を諸外国の業績とともに同格な立場で出し合つて、共通の課題に取り組むことである。そのために、貢献をする覚悟と自信が必要であるが、日本の宗教学が何を貢献できるかということとを共同で検討することがその前提となっている。しかし、この検討の完了を待たずに日本の宗教学の従来の業績をありのままより広く紹介することも同時に行なうべきかもしれない。日本の宗教学と外国の宗教学とのこの具体的な出会いによって、日本の宗教学の独自性がより明確に顕われてくるであらうし、日本の宗教学は「民族化」によってこそ新しい国際主義の道を辿りうる可能性があると思われるからである。

最後に一言すれば、日本の宗教学の新しい「国際化」は決して西洋の宗教学との交流だけを意味してはならない。日本の学問への期待がとくにアジア諸国に強いことを考慮すれば、それらアジア諸国の宗教学との連絡を深めることも忘れてはならない、ということである。

日本における古代中国宗教研究

池田末利

中国の宗教といえば、これまでに一般的には儒教や道教、それに仏教を合せた三教のほか、唐代に伝来した景教や回教、あるいは摩尼教・祇教などが挙げられる。しかし、かつて指摘した

ように、「宗教」をいかに定義しようとも、儒教は宗教とはいえない。また、道教や仏教は別枠として、ここでは中国固有の民族信仰、すなわち上帝や天などの至上神崇拜や土地神を始めとする自然現象に対するアニミズムの崇拜、それに最も特徴的な祖神崇拜などに限る。また、「古代」というのも漢以前とする。

かかる意味での古代宗教について、宗教学的な反省に立つ研究は、西欧では古くデ・ホロートや、マスベロ・グラネなどのフランス学者の優れた研究があるが、日本の宗教史学の中でも最も遅れた分野に属する。上帝や天の信仰などは、シナ学者で口にしなない者はないが、大ていはいはあり来たりの伝統学説を継承するに止まり、多少つっこんだ洞察を加えたものとしては、僅かに津田左右吉氏の研究がある程度である。津田氏の見解については、かつて批判したことがあるが、同氏一流の合理主義的立場からするもので、宗教学的基盤に立つものではない。津田説とは結論的には反対となるが、古代中国の諸思潮の宗教性を指摘する木村英一氏は、「捨身」と「祈り」という矛盾の側面を固有思想の根底に認めるユニークな研究を試みているが、中国思想とくに儒教の合理性から、その非宗教性を強調する吉川幸次郎氏などの一般論に反省を促すものとして注意されるべきである。最近では、儒教や孔子に宗教性を認める傾向が出て来て、山下龍二氏などがそれである。

一方、八十年来殷虚卜辞の研究につれて発達した殷虚学や青銅器の研究など、非文献史学の急激な展開に伴い、中国文学の

特異な性格を生かしつつ、原始信仰の解明につとめる方向は、加藤常賢・貝塚茂樹・白川静・島邦男・赤塚忠・伊藤道治氏などの卜辞・金文学者によって進められて来たが、共通して不足しているのは、宗教社会学や宗教民族学など、広い視点からの歴史的配慮と東アジアにおける、その位置づけとである。

他方、宗教学や宗教史学の分野からのものとして、一般的見地からではあるが、古い棚瀬襄爾氏の「支那の民族と宗教」や、松本皓一氏「中国人の宗教」があるが、特定分野の研究として、祖先崇拜を宗教学的に基礎づけんとした諸戸素純氏は、『禮記』を基本資料として「祖」や「鬼」の原始的意義や喪葬儀礼、それから吉「祭」に到る経路、聖所としての廟の構造などを明かにしている。専門シナ学者から見れば、資料の限定や歴史的配慮の不十分などが目につくが、己むを得ないことで、難解な漢字資料に正面からとり組み、宗教学の視野から体系的な理論づけを試みた努力は、それなりに評価すべきであろう。さらに、ジョセフ・M・キタガワ氏は、儒教を宗教とすることに疑問を抱きつつも、中国の家族をそのまま「聖なる共同体」として、そこに宗教性を見出し、儒教は教団組織・社会制度の代りに、「聖なる共同体」としての「イエ」 という具象的な社会上・政治上の広い組織を發展させて来たとする。キタガワ説の詳細とこれに対する私見はすでに述べたので省略するが、ユニークな見解ではあるが、やや実証性に欠ける嫌いがなくてもない。宗教の分野からの研究はほかにもあろうが、主要なものは大たい以上かと考える。

かく見て来ると、当然かも知れないが、シナ学分野からの研究には宗教学・宗教史学的な用意を欠く嫌いが、逆に宗教学的面からには、無理からぬことではあるが、資料のとり扱いなどに実証性の欠如が指摘される。私はこれらの点を反省して、三十年來、中国古代宗教を宗教学的に基礎づける努力を、及ばずながら模索して来た。その成果は『中国古代宗教史研究——制度と思想』として近刊の予定であるが、なお未熟さを反省している。切に、後学の継承を期待する次第である。(紙数の制約のため、文献名は一切省略した)

東京学士会院雑誌に見る一會員の 宗教認識をめぐって

古 田 紹 欽

「東京学士会院雑誌」は明治十二年一月十五日、学士会院の発会と共にその機関誌として発刊になったが、そこには會員が會議において演説し、または建議したもの、或は論説したものの、外国語より訳出したもの等を収める。

本院の設立趣旨が学術教育のことを討議することにあつたといわれることよりして、この雑誌がその趣旨を発表する機関であつたことはいうまでもないが、この雑誌を見ると、會員がその趣旨に即して何を課題としたかの凡そ知られ、それが学界教育界の最高の指導的地位にあつた會員の発言であつたと考へ

るとき、学界教育界における時代の動向が奈辺にあつたかをまた窺わしめよう。

そのなかで本院の会長の席を占め、本院が設立された初期の時代に會員のなかにあつて中心的存在であつたと目される西村茂樹が、いち早く心の問題を取上げ、大学に聖学科の一科を設けるべきことを提案し、ついで独自の心学説を主張している点は注目されよう。

前者は明治十二年に東京学士会院が機関誌を発刊した第一年に発表し、後者は明治十六年四月十五日と翌五月十五日の本院の会議において講述したものであり、後者は、「心学略伝上」(『雜誌』第五編所収)、「心学略伝中」(同)の二回に亘つて発表したものである。上中に続くその「下」が果して続けて講述されたかどうか詳かでないが、雑誌の上で若しその「下」に当るものを推定するとしたならば、同十九年四月十日の会議において講演した「宗教ノ前途」(『雜誌』第八編第三册所収)が、西村の総括的宗教論と見做されることから、「下」としての心学説の結論とも考えられないことはない。

ただ、それにしては「心学略伝上」から「宗教ノ前途」に至るには三ヶ年という年時の隔りがあることを、念頭においてのことではなくてはならない。

西村が聖学科の創設を提案するに続いて、心学説を唱えるについては、儒学のなかにも仏学のなかにも、それが説かれてはいるが、しかしそれは「独立ノ心学」ではなく、儒道仏道でいっている心学は支那印度を本店とすれば支店の教えのようなも

のしかなく、自分のいう心学は儒道や仏道の附屬学のようなものではないというのである。

では耶蘇教でいう心学はどうかというのに、「耶蘇教ニハ靈魂ヲ崇フ事甚タ大ナリト雖モ、其宗意ヲ離レテ、單純ニ心ヲ論ジタル者ヲ見ズ、故ニ此教門中ニモ余ガ目的トスル独立ノ心学ノ研究ハ甚ダ耶ナル者ト知ルベシ」とし、近來耶蘇教のなかで心の問題を哲学的に説き明かそうとしているものがないではないが、それは西洋の理学を踏襲して宗旨を文飾しているものであり、新旧の聖書には見られない説であるとしている。

このように、独立の心の学を研究したものでないことは回教にあつても同じであり、コーランにあつては心を論ずること新旧聖書よりも更に少ないとし、まれに心のことをいうにしても、それは回教という教法を説くための用でしかなく、純ら心を論ずるといふことはないとしている。

純ら心を論ずる学とは、どういふことかというに、それは哲学であるとし、ギリシャ、ローマにそれが起り、伝わり、近世になつて現われた多くの哲学者たちは「皆余り心ノ学ヲ以テ一個独立ノ学トナシテ、之ヲ研究スル者ナリ」(同)としている。

そしてメタヒジックスを心学といふサイコロジイをまた心学というに至つた経過を論じ、サイコロジイの学の大いに進化したことを論じているが、西村が主張せんとしたことの要は、「宗教ノ前途」と見られる如く、仏教も耶蘇教も回教も、教義の上において対立するドグマを超えて、哲学の形をとらしめなくてはならないとし、「宗教ハ本ヨリ變化スベキ性ヲ有スル者

ナレハ、人智大ニ開進スル片ハ随ッテ变化スベシ」とし、「宗教全ノ変シテ純粹ノ哲学トナルハ、其時代ヲ料リ難シト雖モ更ニ四五代ノ後ニ在ルヘシ」といって、宗教の自己改造は当然なことはならないこととしてゐる。顧みるに明治十八年十月十五日、原担山が桑門から初めて学士会院会員に選ばれるに、担山が科学主義の仏教に盛んに提唱したことにあつたらうことは、会員にこの西村のような存在の推輓が必ずやあつてのことではなからうか。

矢吹慶輝の宗教学

——その方法と構想——

芹川 博 通

矢吹慶輝（一八七九—一九三九）の多くの著作の外に、隈溪叢書として刊行の予定であつた未定稿「宗教学概論」（以後、『概論』と略す）があり、これを中心に、矢吹宗教学の方法と構想をさぐつてみたい。

矢吹宗教学の方法論的特徴を五つの視点からみると、第一に、宗教の定義について、「超人者の存在と帰依の情とは発して儀式となり、教義となり、言語動作に一定の意義と定則とを生じ、同じ信仰、同じ目的の人々が互に相集りて教団をなす。宗教は我々の行為に密接なる関係を有し宗教的制裁は単に宗教上のことのみならず、広く我々の行為に影響を与ふるものである。」

（『何時如何にして何物が』『宗教界』九一六、一九一三）（『概論』第二章）とある。

第二に、このような宗教を理解する態度として、「W・ジェームスの存在判断を排して価値判断を」とり、「それは表面に表はされた現象批判の立場でなく、現象の有つ意義、価値、彼割、その果す機能に依て理解する」ものである。

そして第三に、宗教学を「宗教学は、諸科学の補助を俟りて、人類精神の産物——人間の努力によりて人類の歴史に表はし得たる文化現象——として、宗教的事実を科学的に研究するものであるから、各宗教の事実を蒐集し之を分析し批判し、各種表現の根柢に横はる真相即ち事実を理解し、組織統一ある研究をなさんとするものである。」（『宗教学の発生』『宗教研究』新二—二、一九二五）（『概論』第一章）とのべ、宗教学の歴史をたどつて、「今日の宗教学は、僅か半世紀の間に、殆んど面目を一新する迄に至つた、といつてもよい。（中略）就中、人類学的研究と心理学的研究と更に社会学的研究とよりして、旧観を一変するの盛況を見るに至つた。」（同上）と宗教学の動向を示している。

第四に、矢吹宗教学の方法論をみると、岸本英夫がのべているように、「矢吹先生は、日頃、観念的な意味での宗教学の方法論には積極的な興味を示されなかつた。併し、もつと具体的な問題として、宗教学が如何に進むべきかと云ふことに關しては、常に深甚なる注意を怠らず、鋭い洞察を与へて居られた。」（『矢吹先生を偲ぶ』『宗教研究』一一二、一九三九）たしかに、

矢吹の業績をみても、方法主義的というよりもすぐれて対象主義的なものが多い。小口倅一ものべているように『宗教学五十年の歩み』『宗教学研究』一四七、一九五六）、わが国の宗教学の草創期における特色として、自己の専攻する特殊部門を方法論的意味からでなく、研究対象によって決定する方向へ進んでいったという指摘にも表われている。しかし、矢吹宗教学の方法論は、宗教の比較研究にその特色を見出すことができる。中村康隆の指摘のように、「東西思潮動向の比較類同と此事を通じての仏教思想の新解釈とであった。例へば三階教と末法仏教との関連の指摘や、近代宗教思想史に関する講義での諸注意等は、主にかかる関心を示してゐたものであった。（中略）然し此等の類同比較を通じて先生の望まれたのは仏教の特異性の解明とその新しい理解の高揚とにあつたであらう。」〔矢吹慶輝博士の片影』『宗教学研究』一一二、一九三九〕この意味では、『阿弥陀仏の研究』や『三階教之研究』は矢吹宗教学の方法論がもっともよく示されている著作といふことができる。

第五として、矢吹宗教学の学説の影響を簡単にみると、(一)「宗教の定義」については、M. Jastrow 融 道玄に多くよつており、(二)「宗教と文化」「宗教の発達」「比較宗教学研究」などについては、G. Galloway、姉崎正治、宇野円空、C. P. Tiele、E. Carpenter などが目立ち、(三)「社会意識・社会的価値意識」「宗教の社会性」などについては、E. S. Ames, J. H. Leuba, Mcgiffert, R. W. Sellars, Rauschenbusch, Peaboy, C. A. Elwood, Perry 等 (一) E. Durkheim

などに代表される。(二)からは、「連帯共同」の思想や「社会的宗教」論、さらに「社会事業」の思想が生み出されている。

以上みてきたように、矢吹宗教学がその方法論、あるいは方法主義的特徴よりも、すぐれて対象主義的であることは、その業績より明白である。ある講義のとき、今後の日本の宗教学徒が世界の学界に向つて意義のある貢献をするには、「研究の対象を東洋の宗教現象に置くことである。東洋人なる我々が東洋の材料を、厳密な学問的方法を用ひて新しい角度から研究する時に、純粹なオリヂナリティを持った結果が出て来ることに疑を容れない。」(岸本、上掲誌)とのべたり、晩年、日本の宗教学においてともすれば忘れられ勝ちな回教研究について触れたこともあつた。矢吹宗教学の諸研究における著しい特徴は、「余人の気付かざる研究資料への着眼といふことであらう。前人未到の新境地開拓、これが学人最大の喜びである。」(中村、前掲誌)といつたりしたことがあつた。阿弥陀仏説林を基礎とする『阿弥陀仏の研究』、敦煌西域出土経籍からの発見資料に基づく『三階教之研究』『摩尼教の研究』であつたわけである。西欧諸国で起つた今日の宗教学が、日本において新しい展開をとげるためには、このような方法を外にしてないだろうと秘かに思つていたのかも知れない。

したがって、矢吹宗教学の特徴やその構想をつきつめるならば、その一つは、宗教学的仏教研究にあつたといえるのではないかと思われる。他の一つは、宗教の社会的側面を強調すると

ころから生れた社会事業は、いわば応用宗教学が構想されていたとみることができるのではないかと、考えるのである。

石津宗教学の領域と層位

前田 毅

石津教授の宗教学研究上の主たる関心は、教義学や歴史学、あるいは単なる科学的研究ではなく、もっぱら宗教学哲学の問題領域におかれているが、伝統的な宗教学とは、それは多くの点で異なる。たとえば、「ただに哲学の体系のなかで演繹されせられたものや、哲学者の思いの域をでない」(Ⅲ、65、数字は『宗教哲学研究』、創文社の巻数と頁数を示す)類の、したがって、哲学者の宗教観といったレベルのものや、いわゆる哲学的信仰等、さらには、宗教的世界観を哲学体系の到達点に措定した思想的立場などは明確に区別して、純粹に「宗教の哲学的研究」の意味に限定し、あくまでも宗教的事実なるものを前提して、この事実そのものの中から、「宗教的」に存在することの究極的な意味を尋ねる立場をとっている。しかし、宗教的経験を前提しその事実から出発するとしても、宗教的経験を人間経験の全体的地平から抽出し、それだけを「いわば抜き型」(Ⅱ、11、V、102)にして問題にする、状況論を欠落させた単なる本質論に対して徹底して批判的である。われわれは、今世紀前半の宗教学の陥穽の基本を衝いた、宗教の本質論に対

するこの批判視角に注目する。

ところで、石津宗教学の核心的な事柄は、宗教の事実のポジティブな直接的な層位でなく、「宗教的経験の事実が、その上においてそれぞれの姿や形をもつと解釈される根底の層位」(Ⅲ、序1)への問いに見出される。その意味では、「科学的研究と哲学的研究との連鎖、交会」(Ⅲ、序1)に、石津宗教学のすぐれた特徴を読みとりうるとしても、宗教学研究上の根本的な課題は、やはり、あくまでも宗教学的な問題領域に属し、宗教的経験の根底の層位の存在論的な解説作業におかれているという点に留意することが必要であろう。言いかえれば、宗教学研究上の究極の問題性は宗教的事実の根底の層位に属する本質や根拠への問いであり、しかも、そうした問題領域は「科学の至り得ぬ領域」(Ⅱ、10)であり、基本的に哲学の問題であるから、宗教学研究上の根本的な方向は、宗教学的な問題領域のなかに求められ、また、科学的研究は、その根底において哲学的研究を前提せざるをえない——こうした観点が、石津宗教学の領域と層位の前提をなしているように思われる。

いずれにしろ、宗教的に在ることの単に表層でなく、その「在ることの意味や理由」(Ⅲ、65)の世界が、宗教的経験をそれとして在らしめている根底の層位が、一貫したテーマであるが、しかし、この問いが、端的に「実存」の場面において主題化されるところに、その独自の立場が伺える。宗教を人間存在の現実の場面にみることそれ自体は、現代的な宗教解釈の基本的な図式でもあるが、この現実の場面が端的に実存として主

主題化されることによって、それも、究極的にはそのものとしての心やものの領域を超えた「第三の領域」において在ることとして描き出されることによって、人間学的な視角は存在そのものの極相へと先鋭化される。もっとも、この学問的立場が、実存の場面こそ「内面的な性質をもつ宗教の本質的事実をみる上では、都合のよい、また、根本的な問題場面」(Ⅱ、69)である——とするある種の前学問的な宗教理念なり実存理念に根ざしているとするれば、石津宗教学の根幹を明らかにするためには、ここに前提的にひかえている独自の実存理念それ自体の中味を問うことが求められもしようが、われわれはその方向をとらない。と言うのは、それは、石津宗教学を、その学問それ自体の領域内でその底へ向けて問い正してゆくよりも、その問いを前学問的な実存の立場の詮索に転化させ、ために学問としての石津宗教学哲学の核心(それを、われわれは、存在者に対して拒絶的な「存在」の構造分析や、聖なる存在者の根拠地平としての聖性の存在論的吟味などに見出す)からそれてゆく危険性をおびているように思われるからである。

久松真一における宗教と哲学

沼田 隆

久松真一は、宗教と哲学が一体となつているとする彼の在り方を、「絶対無的主体」・「無相の自己」・「覚」・「禪」などとよ

んでいるが、このような立場を、彼は多くの宗教的ないし哲学的立場の中の一つとして主張するのではなく、唯一的・絶対的・究極的な真実の在り方であると主張している。

彼において、真実とは、主観・客観が一体のものであり、絶対に無制約的で、全体的・唯一的なものであり、そして、このような真実性である主体こそ、絶対に自由な「絶対無的主体」である。この主体は、いかなる超越的他者も認めないという点において、禪の悟りと同一であると共に、禪以外のすべての「信の宗教」と異質のものであり、自覚のより徹底したものである。超越者に依存する「信の宗教」は、まだ中世的段階にとどまる神話的宗教であり、近代的理性の批判に耐えうるものではない。

さて、以上のような久松の主張を承認するならば、彼の立場を多様な宗教の中の一形態として把えることは許されなくなるが、しかし、彼の宗教を、彼の人生体験という連関の中で説明するならば、上記の思想的主張とは異なり、彼の立場もまた、一般的な宗教性のカテゴリーの中で解釈可能なものであると思われる。そして、そのような体験の連関から、彼の思想を把え直すとき、彼の思想が、神学や宗教思想に共通する、護教的性格をもつことが理解される。

久松が、自己の立場を他宗教より徹底した唯一的なものであるとする理由は、彼の立場が、いかなる超越的絶対者も認めないが故に、絶対に自律的で自由な主体であるということであるが、しかし、彼の経験について見るとき、「絶対無的主体」すな

わち絶対自者は、同時に絶対他者でもあり、自律的な自己の絶対否定・絶対肯定と言われるものは、実は他律的な自己否定・自己肯定であり、そして「絶対無の主体」・「真実の自己」の内実は、他の多くの宗教における信仰と同様、自己の宗教的伝統の実体をなしている霊的なものであり、またそれとの一体化であることが知られる。

久松は、自己の立場を端的に特徴づけるものとして、「無聖」「殺仏殺祖」の禪のスローガンを挙げるが、しかし、彼がその師池上との出会いから受けた感動には、ほとんどR・オットーが絶対他者に由来する感情であったとしたヌーメン感情に近いものが見られる。そのさい、久松が池上に魅了された（ファスキナンス）のは、久松が池上のうちに「真の私」（すなわち、久松の「絶対自者」）のイメージの具現者を見たからであり、また、久松が池上に畏怖を感じた（トレメンデウム）のは、久松が池上によって自己の存在を絶対否定される（絶対他者）のを感じたからであることは、彼の『学究生活の思い出』において明らかに知られる。

久松において、「絶対自者」が同時に「絶対他者」でもあるという我われの解釈は、「見性」——これは「回心」の一例として理解しうる——の内実からも確認できるのであって、久松を「死地」に追いやった池上が、同時に久松自身の「真実の自己」であったからこそ、久松は回心を、真の主体の自覚であると確信し得たのである。このような久松の池上に対する関係は、宗教的権威と一体化し、それを主体的に生きることが、すなわ

ち真の自己を生きることであるとするとする点において、パウロのイエスに対する関係、あるいは親鸞の法然に対する関係と同一のカテゴリにおいて理解できるものであると思われる。

また、青年久松の人間の欲求をもった主体を、精神異常的苦悩に陥し入れ、回心に駆り立てた「真の私」は、自主的主体の前に否定され潜在化していた、彼の幼・少年時代に形成された宗教的主体に由来するものであると思われる。

丹田——東西思想に於ける行の身体的場

田 島 照 久

キリスト教が東洋の宗教思想に関心を寄せる場合、その中心は身体に約された方法論「行」の問題といえる。現代ヨーロッパが当面している極めて深刻な「身体性」と云う問題を東洋的「行」の視点から真に突破し得るか、又この視点をキリスト教教義の内定位し得るかどうか、以下現在のドイツで行われているある試みを手がかりにその可能性を探ることとする。もともとユダヤ教に対してキリスト教が突きつけた最も大きな問題の一つは霊と肉との一致という受肉の問題であった。聖書の中に於いても身体は例えば「生ける神の宮（コリント第二、六、一六）」として天からのメッセージを受け取る「場」の意味をもつものである。この天からのメッセージ聖霊と被造性そのものとも云える身体とが一つにむすび合わされる秘跡が、すべてのサ

クラメントの基礎となると云われる「洗礼」である。

ルカによる福音書によれば、洗礼者ヨハネはキリスト教の洗礼が「父」と「聖霊」とによるものである事を告知しているが、この場合「火」とはイエスの来臨によって開始される裁き「焼きほろぼし」を意味する。この「焼きほろぼし」と霊とによる「再生」はパウロによりイエスの「死と甦り」とに結びつけられる。即ち水に浸る事は、イエスの死と葬りとにあずかることであり、水より出る事はイエスと共に復活する事と解せられるようになるのである。それ故洗礼の本末は、全身浸水であつて、全身が水中に没し、又全身が水より出ずることであつた。即ちこの身体をもつてしてイエスの死と復活とを如実に体験する事が洗礼の本来の意味であると云える。さて、ここで「キリストの洗礼」をモチーフとしているキリスト教美術を年代順に見渡してみると、ある事に気がつくのである。イエスの浸っている水の水位の方向である。例を挙げれば、二世紀前半のカリスト墓所ルチナ墓室のフレスコ画では不明瞭ではあるが半身以上水中、四五〇年頃のラヴェンナの正教徒洗礼堂天井のモザイク画ではイエスの腹部迄が水中、以下、六世紀のラヴェンナのアリウス派洗礼堂のモザイク画や一世紀のルーアンの大理石の浮き彫り、更に、一〇二〇年頃のヒトダ・コデックス、下つて一四世紀のアトス山、カリア・プロタトン修道院にあるフレスコ画等、皆イエスの腹部迄が水中に没している。しかし一五世紀に入ると一転し、例えば、ダヴィッドのキリスト洗礼図では、水はひざ下迄、マソリーノの洗礼図でも水は同様にひざ下迄、

ヴェロッキオの図では足首迄、フランチェスカのものに至つては、水は足の裏をわずかにふれるだけとなる。これはルネッサンス期に入る迄は、一般洗礼に於ける「身体」の意味が未だ意識されていたという事であろう。しかしそれにしても洗礼は全身を水中に没するのが本来でありながら、そのクライマックスを示す画像で、なぜ一様に水が腹部を浸っている構図がとられているのであろうか。その一つには、身体性ということがマリヤの受胎と関連づけられ腹部で象徴されている事。そしてその事が水のもつ「再生」というシンボルと結びついたのだという理由が考えられる。しかし東洋の身体的行の立場からするならば誠に明瞭である。死と再生の水に浸っているのは正しくイエスの「丹田」なのである。道教では人間の体の三つの中心、上丹田（眉間の奥）、中丹田（心臓の下）、下丹田（ヘソ下三寸）を考えるが、キリスト教では頭部を Geist の宿る場として図像学では Nimbus をもつて表わし、中丹田に相当する Herz は Seele の宿る場とされ、das heilige Herz Jesu も重要なモチーフとなっている。しかし下丹田だけはイコノグラフィ上の伝統とは成り得ず明瞭にモチーフ化されているのはまれである。さて道教ではこの下丹田に呼吸を通じて丹を結成させる法を煉丹の法と呼ぶが、「丹田には澄み切つた泉をたたえ」（抱朴子、至理）とある様に、下丹田は水の領域とされる。それ故に煉丹の法は呼吸（ブネウマ）によって自己の水の領域へと入り、古き自己に死し新らしき自己に生れかわる事と解せられる。ここにキリスト教が東洋的行法に向う場合のキリスト教側から

の掛け橋の可能性があるのではなからうか。もともと煉丹術は、東洋の錬金術と呼ばれるべき伝統で、錬金術の目ざしたのも、ヤコブ・ベーメが賢者の石とキリストのアナロギーを考えた様に、「靈妙体 (Corpus subtile)」、つまり変容聖化した復活体、即ち靈的な肉体をつくり出す事であった。金をつくり出す外なる Opus は作業者の内的変容の道筋と正に一つとなっていないなくてはならなかったのである。

初期無我愛運動の性格について

三宅守常

初期無我愛運動は明治三十八年四月から翌年二月までの約十ヶ月をさすが、総合的にとらえる場合三種類の視点より考察する必要があると思われる。すなわち第一は伊藤証信の思想、第二は運動史の具体的形態、第三は外部から見た評価である。が何といつても第一の視点が特に重要であろう。そこで伊藤の思想を含め、質疑応答を中心に性格や問題点の一端を考察してみたい。この質疑応答は心靈座談して雑誌第五号から第十八号まで収録している。

まず伊藤の信念は次の如くである。「吾人は仏教なるが故に信ずるに非ず、基督教なるが故に信ずるに非ず。只絶対の真理なるが故に之を信ずる也。何をか絶対の真理をいふ、曰く云ひ難し。且く語を籍り、無我の愛と名けんか。(中略)宇宙を組織

せる一切の個体は基本性に於て、無我愛の活動也。」そして愛の概念は「宇宙は愛也。草も愛也。木も愛也。土も愛也。(中略)親の子に対する慈悲は愛也。子の親に対する孝行は愛也。」であり、また精神的身体的諸器官(五感)の活動も愛という名の活動であると規定している。端的に言えば人間本来具有する我執を除去すれば無我になり、絶対的幸福になると明言するわけである。この伊藤に対して質問者曰く、「毎日働いても万分の一の望みも達成できない、話を聞くだけで幸福が得られるとは話がうますぎるのではないか」答えて曰く、「人間の運命は自然が支配するので人間がいくらあせって働いても無駄である。自然は絶対的に人を愛しているので安心して任せること、その為には聞いて心を練るより他はない」さらに続けて「我利的生存法と無我愛的生存法の二種あるが釈迦・基督・孔子は後者の成就者である」と。これに対して質問者曰く、「では無我愛の世界を見せてほしい、比較してよい方に就きたい」答えて曰く、「それは不可能である。決していい加減なことを言うのではない、自分でためして満足する境地なので人に勧めるのである。森羅万象すべて他力自然が支配するので間違いはない。私の言を信じて入るより他に道はない」と。また財産問題にふれ、天地間の事物は元々世界共有なので、我執を捨て世界の愛の為に働くことは結構であると述べている。この質疑はわずかに一部に過ぎないが、伊藤の標榜する無我愛の基本的特徴はつかめるのではないだろうか。

伊藤は平民社とも交渉があり、既成の宗教教団を否定してい

るが、その対応としての無我愛の性格は第一に宇宙・自然・社会・人間等を愛意識の概念で把握したこと、第二に愛意識を自覚する方法として我執を除去すること(無我)、第三にそれは聞いて心を練るより道はないということ、第四に現世来世という二元論ではなく現世だけを中心命題として一元論的構造であること等があげられよう。そして無神無仏の曠野に立ち、無所有無所得の立場を明確にうち出しているのである。したがって宗教運動とはいっても、礼拝の対象・偶像崇拜・儀式等も皆無である。要するに一種の宗教的次元でもある無我愛の理念を日常的次元として現世に設定し構築したのである。伊藤及び無我愛運動にとつての聖の領域とは来世を拒否した相対的現世こそ絶対的な真実なのであった。しかし問題点も存する。無我愛の自覚は伊藤の宗教的体験に始まるが、聞いて悟るより道がないとなると同朋との間に違いは生じなかつたであろうか。自己の運命は与えられたまま動かかせないとなると現状のままを肯定し、主体性の欠如になりはしないか。現実社会をそのままで容認することになるのではないかという疑問である。これは初期の運動の停止要因にもつながることであろうが、思うに運動として世間的な行動をとる場合、概念的観念的傾向が濃厚であり、対社会的の把握が不徹底であつたのではないだろうか。したがって初期無我愛運動の性格、伊藤のもつ宗教的カリスマ性の問題も、この対社会的側面も充分考慮して展開してゆく必要があるように思うのである。

象徴体系としての医学

島田裕巳

病氣は、突然におそつてくる不幸であり、日常性を身体の内からゆずぶるものである。したがつて、病氣の際には、自らのあり方ばかりか、自らの置かれた社会や文化の構造までが問われる。病氣の体験が一種の宗教体験であることも珍しくない。天理教の中山みきや金光教の赤沢文治の場合、既成の救済体系によつては病氣が語りきれなくなつたために、新しい救済の物語が必要になつたものと解釈できる。

そもそも、すべての病氣はひとつの物語として語られることを求めている。「なぜ、自分が病氣になつたのか」といった疑問に対する答えを求めて、医者のもとへ行くわけである。熱が出て、医者へ行き風邪と診断されると安心する。それは、体の不調に対して意味が与えられたからである。しかし、胃かいよりの診断は時に不安を与える。癌を連想させるからである。癌は、その原因が充分納得できる形で語られてはいないために、おそれをいだかせるとともに、その意味が増殖する。つまり、どのようにも原因を語ることができるからである。その際には、ある出来事と癌とが結びつけられ、その両者の間に特別な因果関係が設定される。例えば、以前に自分の手で殺してしまつた蛇を掘りだして清めるならば、自分の癌は治るといった具合にで

ある。現在、医学は痛を放っておかず、痛を語りきる物語の創造に全力をあげている。

近代医学の成立史をふりかえってみると、それは、原因不明の病気を語りきることによつて、救済体系としての優位性を確立しようとしてきた歩みである。医学が自らの治療技術に自信を持つようになったのはごく最近のことで、かつての民衆は、医者にかかる前に祈とうなどに頼っていた。

西洋でも、ほぼ千五百年間、ガレノスの病理学が權威として揺るぎない地位を保っていた。そして、ヒポクラテスの説く医師の倫理が、理想として考えられていた。「ヒポクラテスに帰れ」のことは、現在でも医学が行き詰まった時に必ず持ちだされるスローガンである。

そのガレノスの權威を失墜させたのは、一三四八年の黒死病・ペストの流行であつた。ヨーロッパでは、全人口の1/4〜1/3が失われたが、ガレノスの医学はまったく無力であつた。伝染病の原因・メカニズムを語りきれない間は、医学は自らの治療技術に対して懐疑的にならざるをえず、十九世紀の前半まで、病気に介入せず、自然治癒力を重視する伝統が続いていた。

その姿勢に重大な変化が起こり、医学に病気を語りきる道をひらいた年が一八六五年である。この年、フランスの軍医ヴィユマンは、結核材料をウサギの皮下に接種して結核症を再現し、結核を特異的な病毒による感染ととらえた。これは、その後コッホによる結核菌の発見へと続いた。近代医学は、病気を生む力、いわば黒魔術の能力を獲得し、人間の側から病気をコ

ントロールする道をひらいた。医学の有効性の物語が、受け入れられているのは、医学は「病気を生みだせるのだから、病気を治せるはずだ」と考えられているからである。

われわれは、医学の救済体系としての有効性を信じるがゆゑに、病気の時、医者に身をまかせ、治療に必要なと認めれば、手術によつたとえ体の一部分が切りとられても納得する。また、入院の体験を通して、医学以外に救われる道のないことを教えられていく。医学以外に病気を語る物語をえられず、医学によつてほとんどの病気が一応語られてしまつている間は、病気が宗教体験へと結びつく可能性は封じこめられたままである。もし、現在病気に可能性があるとしたら、それは、いまだ語られざる神秘の病に限りられるのかもしれない。

アメリカ思想史におけるH・R・ニーバー

柴田史子

H・R・ニーバーの思想に関しては、二度の不連続を指摘する説と、一貫した連続性を主張する説の二つの説が見られる。本稿は、この後者の立場から、彼の思想を、合衆国の社会の展開との関連において捉えたアメリカ思想史の中に位置づけ、その現代的意義を探ることを目的としている。但し、彼と同時代人として深い親交を結んだP・テイリッヒとラインホルド・ニーバーに関しては、一方向的な影響関係として語ることは不

可能で、各々の思想を綿密に検討する必要があるため、今後の研究を待つことにして本稿では触れないことにする。

一九世紀末期から二〇世紀にかけてのアメリカ思想史は、一九世紀末期に成立した現代社会に対する2タイプに対応として捉えることが可能であろう。

第一のタイプは、近代合理主義精神を徹底的に展開させることによって、自由と平等の原理に基づく理想社会を築こうというもので、ポピュリズム、革新主義、自由主義神学、プラグマティズムに代表されるものである。このタイプの対応は、理想社会の実現を目指す未来志向的な態度に支えられたものであるが、ここで理想とされているものは極めて一九世紀的なものであったという意味で過去（伝統）志向的なものであった。

第二のタイプは、近代合理主義の限界認識をその出発点とし、より現実的に現代社会に対応しようというものである。このタイプには、ニュー・ディール政策、弁証法神学、生の哲学、実存主義が含まれる。

H・R・ニーバーは、自由主義神学の最盛期にその青年時代を過ごし、アメリカ自由主義神学の一翼を担うD・C・マキントッシュ教授の下でE・トレルチに関する博士論文を書き上げる。また、プラグマティズムの流れを引くG・H・ミードに就いて、個人を社会関係の中で捉える態度を学ぶ。

こうして彼の知性は、現代社会に対する第一のタイプの対応の中で養育されたのであるが、第一次世界大戦と世界恐慌がもたらした不安と絶望は、彼の思想形成に決定的な作用を及ぼし

た。彼は一九三〇年にドイツを訪れ、そこでヨーロッパの幻滅感と悲観主義を肌で感じ、功利主義的、合理主義的価値感の限界を悟る。そして、この頃バルトとティリッヒの思想に出会い、それを自由主義神学超克の糧として、現代社会に対する彼なりの対応を模索し始める。

彼は、自由主義神学とプラグマティズムの経験論を実存主義的概念で捉え直し、更に個人があらゆるものと結ぶ「我と汝」という実存的関係を、個人と超越的な唯一絶対神との実存的応答関係を前提として成立するものであると説く。そして、この超越神への応答において自己の本来性に応答し、他己に応答し、社会・文化・共同体に応答し、歴史に応答する態度を、責任を負う人間のとるべき態度とした。

ニーバーは、こうして彼独自のやり方でトレルチ、マキントッシュ、G・H・ミードの思想とニーバー、バルトら実存主義者の思想を、彼自身の実存において統合していくのである。

そして、このような思想の具体的表現として彼は応答責任論理を提出する。これは未来志向的な目的論的倫理、伝統志向的な義務論的倫理に並ぶ、極めて現実志向的な倫理である。この倫理は、個人の内面に自己超越の可能性を秘めている内面的行動基準を設定するもので、輝しい未来を信じて一つの目標を追求することもできず、古き良き時代の秩序を懐古して伝統的慣習・法に従って生きることも不可能となった現代、すなわち一つの客観的行動基準を社会が共有できなくなった現代においては、最も効力を発揮し得る倫理だと考えられる。

第一部会

彼の倫理や思想をそのまま現代の日本に持ち込むことは決して妥当とは言えないが、しかし、現代社会に現実主義的に対応した態度、そして安易に使われがちな「責任」という語の意味を実存が直面する問題として捉え直したという態度は、我々日本人にとっても学ぶべきものが少くないであろう。

第二部会

長野の葬送習俗

山ノ井 大治

葬送儀礼はそれを営む集団の他界観、人間観、靈魂観を端的に表現している。長野県長野市にある善光寺を中心にその周辺にみられる葬送儀礼もこの点に関してひとつのモデルを提供している。長野の葬送儀礼は通常「通夜」―「告別式」―「納棺」―「出棺」―「火葬」―「埋葬」という型でおこなわれるが、ここで注目するのは「お骨あげ」あるいは「無常まいり」といわれる葬送習俗である。この習俗は、通夜・告別式をすませ、死者を火葬にふした後、埋葬の前、初七日から四十九日の間に、白木の骨箱におさめた遺骨を、白木の位牌とともに喪主を中心に近親者が善光寺へ持参し、本堂では導師壇の背後に仮りに置かれる朱塗りの台の上のせ、当番の僧侶二名が般若心経と戒名を誦誦し、参列者全員が焼香した後、骨箱と位牌を喪主が抱いて帰宅するという風習である。善光寺の資料を整理すると、昭和52・53・54年三ヶ年間にこなわれた「お骨あげ」の総数は一三九〇、そのうち長野市の住民によるものが89・4%、さらに昭和29年以前に長野市へ合併された地域（旧長野市、現在の長野地区）内のものが85%をしめる。この習俗は旧善光寺

領を中心とした長野地区をテリトリアとしてしていることがわかる。長野市の死亡者数を考慮すると、長野市全体では21・5%、長野地区にあっては約40%の世帯がこの習俗を継承している。この習俗の意味内容は四点に整理することができる。

(一)「他界観について」火葬のあと埋葬までの期間に死者は善光寺へ行き、そこではじめて仏によって極楽へ導びかれるという信念を明らかに指摘することができる。「死者とともに棺にされる金剛杖と白緒のゾーリは死者が善光寺へ到る道中のためのもの」という民間伝承、盂蘭盆会の夜、「ほとけ（死者）をむかえにいく」と称して善光寺で一夜おこもりをする風習等はこれをうらぎるものである。すなわち、一元論的他界観とされる「山中他界」と二元論的他界観にもとづく「極楽」が重合して、善光寺を極楽への「識閻」ないし「入口」とする信仰が定着している。

(二)「祖靈観ないし靈魂観について」生者が死者に示す感情としてフレザーが恐怖を、ロバートソン・スマイスは逆に愛惜・思慕を指摘した。フロイトはこの二面性をアンビバレンスによって解釈し、さらにフォートイス等は社会関係と関連づけた。「お骨あげ」の習俗は「盂蘭盆会には善光寺までむかえにゆく」あるいは「お骨あげの帰路はもときた道をもどらなければならぬ。さもないと死者が生前の家へもどれなくなる」といった伝承が示すように愛惜・思慕というこの地方の祖靈観・靈魂観をうかがわせる。

(三)「儀礼構造について」仏教の葬送儀礼のモチーフは死者に

「受戒」させて彼岸へおくるというものである。「お骨あげ」も法儀的には般若心経読誦の巧徳によって死者を極楽往生させるという主旨にもとずいている。しかし参列者の意識には、死者については「これで死者はあの世へいった」、生者については「これで葬式はすべておわりだ」という感想を顕著に見出すことができる。この儀礼によって死者は死者の国へ、生者は日常の世界に「再統合」される。すなわち、ファンジュネップが指摘する「分離」「推移」「結合」のうち「結合」の局面として把握することができる。さらに「聖—俗」の視座からすれば、告別式が弔辞・弔電・花輪等が象徴するように故人の社会的人格を要約する不可欠の機会であって日常生活のはなばなしのセッションであるのに対して、世俗のステイタス等とは無関係に均一的に行われるこの習俗は聖的な空・時間を象徴しているといえるかもしれない。

四「社会的意味について」 喪主が遺骨を抱き近親者がこれを囲んで参会するという型は、緊張の解消というよりもディルケイム学派のいう「ひとの死による集団の微弱化に対する集団感情の確認であり、社会的結合へむかわせる拘束的信念の集合表象」として解釈されるものである。

近世仏教における信仰運動について

後藤 洋文

四国八十八ヶ所を模した、新四国あるいは准四国と呼ばれる霊場が各地に開設され、関東地方一円だけでも五十ヶ所を超える程である。その開創年代は、江戸時代中期以降のことである。ここでは、新四国霊場での信仰的営みを、一種の信仰運動あるいは宗教運動という視点で展望してみたい。

信仰運動、宗教運動という概念を用いるのは、幕府の宗教政策のもとで、寺請制度による行政機構の末端に位置し、檀家制度に立脚した葬祭仏教としての制度宗教的機能のみ果していたかに見える近世・近代の既成仏教と、相対的に完結的な村落共同体のなかでの民俗的大師講に対するアンチテーゼとしてである。

四国遍路が、元来、個人による参拝が主体であるのに対して、新四国霊場における巡拝は、期日を定めて集団的に行なわれている。しかも、開設当初からの慣行と思われる。千葉県佐倉市の周辺に開設された霊場において宝暦四年三月に初の巡拝が行なわれた。その状況は、第一日同行数千人・二日目七百人程・三日目(人数の記入なし)・四日目二千人・五日目四千人・六日目(休日)・七日目四千人程・八日目五千人余・九日目(結願)数万人と記されている。これが、参拝者の実数をどの程度反映

し、集団が、どの程度組織化されていたかは不明である。しかし、霊場の規模に応じて、二・三日から三週間程の期間で八十八ヶ所を集団で巡拝することは現在まで続けられている。近世といわれる時代に開創された新四国霊場参拝の、当初の組織を具体的に記した資料は現在のところ発見されていない。そこで、霊場開設の経緯と、霊場および、それを構成する八十八ヶ所の寺院との関係を検討してみる必要がある。霊場は、その構成単位となる八十八ヶ所の単なる連合体ではない。巡拝行事とその集団に対する関与度には、各々大きな差がある。札所に選ばれているという以上の積極的な関与が見られない寺院も多い。佐原の霊場の場合、勝徳寺の住職・但観の発意と、観福寺住職・三等の協力によって開設されている。開設の趣意書に願主として名を連ねているのは、八十八ヶ寺院のうち、七ヶ寺にすぎない(『郡偏礼序』宝暦三年・観福寺文書)。同じように、君津の成願寺の秀善を中心に開設された上総八十八ヶ所も、願主として名を連ねているのは六ヶ寺である(『上総遍礼記』天明四年刊)。市原郡八十八ヶ所の場合には、四ヶ寺の住職が願主になっている(『八十八ヶ所御詠歌全』天明三年刊)。巡拝の組織も、こうした中心寺院を中心に結成され、成員は霊場域全体に及ぶ。霊場名、巡拝講名も、霊場域全体を総称するのではなく、中核寺院名や、その所在地名をとったものも多い。吉橋組、布川組、六崎組などと呼ばれているのは、その例である。いづれも、中核寺院の所在地名であり、霊場も、講名もこれを冠して通称されている。千葉寺十善講八十八ヶ所は、文字通り、千葉寺に所

属する十善講によって組織・運営されているものである。霊場は文化年間に開創されたと伝えられている。十善講という名称は後のものだと思われるが、天保期には既に用いられていた。

数多く開設された霊場と、その巡拝は明治に入り、大きな打撃を受ける。廃仏毀釈による札所寺院の廃寺もそのひとつである。明治三年には、現千葉県下には、巡拝の禁令がだされている。このような状況下でも生残り、また、豊年祭などの名称で新たな運動が加わる例もある。そして、明治六年にだされた教部省の「教会大意」の規定に基いて講を再編し、講社としての認可を受けているものもある。近世に起源を持つ新四国霊場と、その巡拝を主要な目的とする集団は、明治初期に至るまで、一程の規模と組織力を温存していた。

それは、民俗的大師講や個々札所寺院の檀信徒組織の連合体ではなく、明確な目的と指導者を持つ、伝統的な運動体としての集団を前提として可能になると思われる。

資料的な不足も多く、現在のところ試論的域をでないが、今後の課題である。

都市の仏教行事

——浄土宗のばあい——

鷲見定信

仏教寺院での法要は、毎年定例化している年中法要(定期法

要)と檀信徒各家の死者回向である年回法要(葬儀、中陰、十三回忌又は五十回忌)とに大別され、さらにこの他結婚式や上棟式などの特殊なものもみられる。とくに年中法要と年回法要とは各家の死者の祖霊化に重要な位置を持つてゐる。すなわち我々の日常生活が人生儀礼と年中行事とによって彩どられてゐるのに対応するものと見ることができるとはならないかという前提のもので寺院の仏教行事を対象とした。

浄土宗の年間行事はほぼ次のようなものがあげられている。修正会、御忌会、春季彼岸会、灌仏会、孟蘭盆会、秋季彼岸会、十夜会、成道会、施餓鬼会、仏名会と各祖の忌日などである。

これらの行事が浄土宗全体の中でどのような状況にあるかを昭和五十二年度宗勢調査報告によつて概観すると、

全国調査対象寺院 六九六三ヶ寺のうち 春季彼岸五一三〇ヶ寺、施餓鬼五〇三〇ヶ寺、秋季彼岸四八二九ヶ寺、孟蘭盆会四五三〇ヶ寺、十夜法要四〇一六ヶ寺 棚経三七二四ヶ寺、御忌三四四九ヶ寺などが修行率五十%以上こえてゐる。

これを東京都にかぎつて修行寺院数を整理すると次の通りである。

(一) 施餓鬼	362	(六) 修正会	166
(二) 春季彼岸会	325	(七) 灌仏会	145
(三) 秋季彼岸会	304	(八) 御忌	96
(四) 盆・棚経	266	(九) 涅槃会	74
(五) 十夜法要	199	(十) 講会	54

(一) 成道会	47	(六) 仏名会	16
(二) 開山忌	47	(七) 導善忌	6
(三) 宗祖降誕会	34	(八) 鎮西忌	4
(四) 放生会	17	(九) 記主忌	3

以上をみると施餓鬼、春季彼岸、孟蘭盆、十夜などに高い修行率が示されている。これに対して檀信徒側ではどのような行事に参加するのかを整理してみた。(これは、年中法要について参詣者類の多いものからⅠ位、Ⅱ位、Ⅲ位の順序で記入されたものである。)年間法要参加順位第一位では、施餓鬼一九一ヶ寺、春季彼岸八二ヶ寺、孟蘭盆会六二ヶ寺、十夜七ヶ寺の順で参詣者がでるが、参加順位第二位では春季彼岸が一二〇ヶ寺を占め、十夜七四ヶ寺、孟蘭盆五二ヶ寺、施餓鬼三六ヶ寺、参加順位第三位でも春季彼岸が七〇ヶ寺、孟蘭盆会が四六ヶ寺、十夜が三七ヶ寺、施餓鬼が十二ヶ寺となり、参詣者順位、Ⅰ・Ⅱ・Ⅲの総合では、春季彼岸三十五%と最も多くの参詣者を集め、ついで施餓鬼(三十%)、孟蘭盆(二十%)、十夜(十五%)と続いている。

以上、寺院の法要とそれへの檀信徒の参加という二方面から整理をしたが、この集計からは先祖供養への関心のたかさがみとめられる。つまり、施餓鬼、彼岸、盆、十夜はいづれも祖先祭礼を重要な要素とする儀式である他方、これらの諸法要が時期的にはほぼ農耕作業の開始(彼岸)からその収穫を感謝する秋の行事(十夜)にわたつてゐることも指摘できる。祖霊と農神の一体は民俗の裡では周知のことであり、このような基盤の

うえに仏教行事が定着をみてきたことも事実である。しかし、都市化等にもなり農耕生産のリズムが一年間をつらぬく重要な要素ではなくなった都市地域においては教理、教学的な純粋性をもって行事を運営していく方向が伺われる。

いわば、都市の仏教行事もいまだ民俗的基盤にささえられているが、十夜法要のや盆の時期に行われた施餓鬼から四月及至五月への移行などから類推するかぎりでは純然たる教理によって営なまれつつあることも事実である。

越後八海山におけるお座について

伊藤 俊彦

我が国の山岳信仰にみられる呪術・宗教的信仰習俗の一つに「お座」あるいは「御座」と呼ばれる憑託宣儀礼があることは、広く知られていることである。中でも、木曾御嶽行者により立てられる「御座」は良く知られているが、御嶽山系行人の影響を強く受けているとみられる越後八海山においても「お座」が立てられている。

ここでは、男女二人の八海山行者の行うお座を中心に、呪術・宗教的儀礼であるお座と、これに携わる呪術・宗教的職能者としての彼（彼女）について、シャーマニズム研究の視点を交えながら調査の一端を報告するものである。

八海山五竜神社（八海山城内口）と東京八海山奉賛会（東京

中野区）を主宰する、K行者（男性六七才）とM行者（女性六一才）は、夫婦であり、共に二十才頃から現在に至るまで行者としての活動を継続してきている。

Kは、五竜神社・東京八海山奉賛会の「祭司」、山頂登拝時の「先達」、お座立ての「行者」として三つの役割を兼ねているが、彼の日常活動の大部分は、「行者」としての役割を求められていることにある。また、Mは専らお座立ての行者としての役割を果たしている。

お座は、神霊を憑依させる役割を荷う「前座」と、神霊を憑依させられる役割にある「中座」との二者の共同による形が基本型とされ、加えて、目指す神霊が中座に憑依するために、邪霊を排除して四方を固める役を受け持つ「四天」と称する「脇座」（四人）の協力があつて成り立つとされているが、本報告で取り上げる二人の行者は、それぞれ一人でお座を立てていることに特徴がある。

Kは、講や信者の個人的な依頼があると、「八海山大神」と八海山講の講名を両衿に染め抜いた白い半天を着、真中に八海山大神の朱印を捺した白ハチマキを締めたいでたちで祭壇に向う。祝詞や八海山開闢神文を唱える一連の所作が済むと、印を結び九字を切り、「神迎えの歌」を唱えるが、その途中で、突然彼は坐ったままで飛び上り、一八〇度回転して依頼者の方に向きなおる。続いて、これを見た依頼者との問答が始められるが、「お伺い」が済むと、同様にして祭壇に向きなおり、一呼吸おいて静かに「送迎の神文」を唱える。憑霊している時のKは、

意識は朦朧として、自然に口が動き、何を話しているかわからないという。普通は、八海山大神が憑依するが、時には依頼者の信ずる神仏が憑く場合もあるという。

次に、Mの場合はKと同じであり、やはり一連の所作の後、「神迎えの歌」を唱え、鋭い気合いを二―三回かけて憑霊状態に入る。彼女は終始祭壇に向ったままで、あらかじめ依頼者から聞いておいた依頼内容について、自問自答の形で進めてゆく。彼女の様子は普段と変わらないが、受け答えの言葉は、憑依霊の第一人称で語られ、時には仕種まで似ることがあるという。また、お座の最中は、意識は明確であるが、何か囁いて教えてくれるものがあるという。更に、彼女は、突然に霊が憑くことがよくあるといい、死霊を出すことが得手である。

以上が、両行者のお座への関わり方の概略であるが、これまでの研究によれば、⁽¹⁾前座・中座はシャーマンとは見做されていないようである。右に述べたように、彼らは、憑霊現象や靈感によって、お座を立てていること、「お知らせ」は常に第一人称で語られていること、依頼者はそれを神仏の言葉として信じていること、などからシャーマンの職能者であるとみることができる。

最後に、若干のまとめをする。

- (一) 八海山行者の主たる役割は、お座立てにある。
- (二) 八海山行者の中には、一人でお座を立てるものがあり、彼らの中にはシャーマンの職能者として認められるものがある。
- (三) 「お座」は、その形態がどうであれシャーマニスティック

な儀礼であると認められるのに対し、前座・中座はシャーマンと見做されていないこと。

が指適される。なお、これらの行者が、八海山の行者全体に占める位置付けについては、今後の課題としたい。

- (1) 「修験道と神がかり」鈴木英昭、(山岳宗教史研究叢書第六卷『山岳宗教と民間信仰の研究』所収) 二〇三頁参照
- 「カミサンの職能者のイニシエーションをめぐる若干の覚え書」佐藤憲昭、(駒沢大学『文化』第三号所収) 七八頁参照

盲僧伝承考

福島邦夫

巫女や山伏などの民間宗教者が持ち運んだ祭文が広く民間に流布し、説話化、伝説化して我が国の民俗宗教の基盤をつくりあげていったことは最近の民俗学の研究に明らかであるが、ここではそうした民俗宗教の一つの中心としての民間宗教者の例として、盲僧をとりあげ、その釈文とそれから派生した語り物を考察してみたい。

釈文は純粋な經典でも、また、芸能化した説経とも異なる、宗教と芸能の間に位置する古形を残した説経祭文として先学、五来重氏、荒木博之氏などによって注目されてきたが各法流に伝わる基本的なものに六つの釈文がある。それらは、玄清法流の

呼称に従えば、「仏説地神大陀羅尼經」、「天地開闢地神大陀羅尼經」、「琵琶の積」、「仏説地神大陀羅尼王子經上卷」、「同下卷」「涅槃」であり、これらはもともと、もつと單純な一つの釈文の部分であったと考えられるが、そのうち、最も長編で叙事詩的な内容を持ったものは、『仏説地神大陀羅尼王子經』上下巻である。この釈文は、諸國の神樂に見られる「五行」と内容を同じくするもので、陰陽道の陰陽五行説をわかりやすく説いたものである。まず、幡戸大王と四人の王子と一人の姫宮があらわれる。四人の王子はそれぞれ東南西北、四季の神と所領を分けられる。ところが五人目の王子（荒神）が生まれ、自らの所領を要求して戦いとなる。やがて、文殊菩薩が来たつて之を仲裁し、四季それぞれの未十八日をひいて土用とし、荒神の所領とし、荒神には中央があたえられる。このように四節の土用と荒神をまつことの由来と荒神の功德が説かれるものである。ところが、今ここに『玉依姫一代記』と呼ばれている長編の芸能化した語り物がある。これは肥後琵琶、山鹿良之氏のみが伝えていいる。ロシアの民話学者、V・プロップの民話の形態学の方法により、主人公の機能という観点から、二つの語り物の展開をみると、次の四つの展開からなり、内容から見ても、明らかな影響があったことがわかる。

第一は主人公が神仏の化身として生まれること、しかし、その優れた力は受け入れられず捨て去られること。

第二は主人公が、海へ捨てられ、海の神靈の保護によって成長すること。

第三は、兄弟関係の中で自分のふさわしい地位につくために、最後に遅れてきたものとして兄弟と戦うこと。

第四は、主人公の持っていた本来の力が認められ、最後に神仏になること。である。

このように両者の構成は同じで釈文から語り物が生まれたことが予想される。玄清法流の開祖、玄清法印は、筑前三笠郡四王寺山に奄を結び、これが玄清法流の本山、後の成就院となつたと伝えられている。そして四王寺山の東にある竈山には竈門神社があり、玉依姫が主神として祀られている。四王寺はもともと、四天王寺であり、竈山の名前はもともと、御笠山であった。平安時代の後期、既に染塵秘抄には、「筑紫の靈驗所は大山四王寺、清水寺、武蔵清滝、豊前救企の御堂なり、龍の本山、竈山と四王寺山の間玄清法印の墓所があり、この地が盲僧と分ちがたく結びついていることから、このような地名、伝承のひろがりにはおそらく盲僧の喧伝があったと見るべきであり、四王寺と向かつて岐立する竈山の姿は「仏説地神大陀羅尼王子經」に説かれるところによつていいると思われる。

盲僧の伝承した釈文は、諸國の神樂とも共通し、芸能化した語り物、他の説経芸能、祭文と今後比較していけば、祭文が芸能化したさらに地域の伝説となつていく道筋を明らかにすることができると思われる。

杵岐・対馬の亀ト

椿 実

日本神話の神観は、杵岐・対馬の漁撈民により伝えられ、四国のト部らによって構想されたものではないかと考えられる理由は、その信仰の特殊な地域性にある。

①アマテル大神 対馬小船越の山上にある、阿麻氏留神社は「照日権現」と呼ばれ、阿連には「オヒデリサマ」の信仰がある。対馬の日神は「天道」信仰となるが、これは原始母神的な日神の子という信仰に根ざすものである。

②雷命 阿連の雷命神社は、「八竜大明神」という竜蛇神で、豆酖では、「赤米」による「にいなめ祭り」が、雷大臣をまつる雷神社神前で、旧正月三日に行なわれ、岩佐氏による亀トにより、「吉哉・吉哉」というサンゾーロー祭りの「フトノリト」が奏される。

③高御魂・神御魂 豆酖の高雄むすぶの神は日神の産霊である。佐護の神御魂は、日輪を妊った女神像で、一つの神格が男女両性に分かれてカムロキ・カムロミとなる原始母神的産霊は、亀ト（フトマニ）の祝詞・祭文として畿内にもたらされた。（顕宗紀三年二月・四月）と思われる。

「皇親カミロギ〔天照大神のおくり名なり〕カミロミのみこと〔タカミムスビの神のおくり名なり〕』というのは、亀誓（肩

乞祝詞）にみるト部氏の伝承である。（『新撰亀相記』五三六（七行））

④月読命 杵岐声辺にある素朴な石塔が、京都松尾神社のもとと思われる杵岐の月神で、弥生後期のカラカミ遺跡にも近い。ここから錐灼の痕のある鹿肩甲骨2片が発見され、原の辻遺跡のト骨と合わせて15例が報告されている。（昭25・九大考古学研究室）これらは、三浦半島出土のト骨群と近似するト法で、灼いた金属錐を立てたような灼痕を残している。（昭51・神沢勇一氏「弥生時代古墳時氏および奈良時代のト骨・ト甲について。」『駿台史学』38号）

⑤太詔戸神社〔杵岐島杵岐郡、大和国添上郡・対馬島・上臈郡〕
榎間智神社〔ト部の坊に祭るハハカ木の神、杵岐島・大和国十市郡天香山社〕
行馬社〔火燧木の神。大和国平群郡〕

以上の亀トの神は杵岐・対馬から大和へもたらされたものである。

昭和47年対馬上臈町志多留貝塚から方形鑿孔5箇を残す敗甲片が発見され、永留久恵氏によれば、この貝塚は天道のシゲにある。シゲは対馬における聖地で、島内には七茂・七獄などのシゲ地がある。ト甲は縄文弥生の二次堆積層から出たので年代は決定できないが、三浦半島間口洞穴出土の、古墳時代後期とされるト甲3例（神沢氏上掲論文）と酷似しているので、対馬の漁撈民による伊豆・三浦・東国へのト法の流伝を考えざるをえない。

『新撰亀相記』に、雷大臣命が「東国にあるト部の姓は皆我の後なり。伊豆のト部を以て、ト事に供へまつらせよ」(五八〇行)と言う伝承も、上記の歴史的事実をふまえたものであろう。

亀石という亀甲形の巨石が考岐国分の往還にあるが、伊豆宇佐美の十字路にも同様の亀石が据えられている。宍岐勝本のイルカ漁法も伊豆川奈・戸田等で見られるものでイルカを食用とする風も同様である。クロハギという「まんぼう」を食用として珍重す風もあり、賀茂郡白浜の「イコナヒメ神社」では亀トが行なわれていた。(白浜縁起)ここは三島大社の旧地で、三島大社は国府のある三島に移っても田方郡の中で社地だけを賀茂郡と称している。

豆酲では「ネズミモ」(ウミトラノオ *Sargassum Thunbergii* O. Kuntze)と云うホンダワラ属の褐藻を、桃の枝にかけて、サンゾーロー祭りの祓に用いる。鎮火祭祝詞の祭神に、ミヅハノメ・鮑・川菜などがあり、これらを祭具として宮城四方の外角で鎮火の亀トが行なわれたことは令義解・延喜式にでているが、川菜はもとネズミモのような海藻ではなかったかと考えられる。イザナミが火神を生んだために死ぬヨミの国の話も、火神カグツチ誕生の亀ト(フトマニ)の祭儀から生まれた話と考えられる。(万葉の「なのりそ」は「ホンダワラ」とされるが、「ネズミモ」であったかもしれない。原始神道の祓では麻を用いていたがこれはネズミモに近似している。)

ハワイの聖地

竹中 信常

ハワイ群島の最大の島ハワイ島の住民は人種的にはネオ・ハワイアンで、これはプロトポリネシアンにアジア系の種族とコーカソイド系などが混交して形成されたもので、ポリネシア全域にひろまり、ハワイにはAD四百年頃サモア、トンガ等から北上し、従って文化的にもタロ芋栽培、カヴァ酒飲用、カヌー形式などポリネシア系統であり、さらに政体的には主政であった。王政は当然封建制をとり、必然的に身分階層が立てられ、首長司祭、平民、奴隸の四階級がみられた。いづれにしてもポリネシアの特長である王権制は最後の到達点ハワイにおいて完備したといえる。

ハワイを含むポリネシアでは宗教的權威が日常生活を支配し、しかもそれが首長や司祭の持つ聖性(マナ)によって政治的支配力と社会的統制力を發揮したといえる。

そして、階級制の明確な所にはアジールが発達する。アジールそのものについては拙著『タブーの研究』(二七〇頁以下)にゆずるが、インドネシアの聖庇現象の權威西村朝日太郎氏は「聖庇の始源は明かに呪術宗教的で……法秩序の不完全な時代における一つの普遍的な自動調整作用である」(『人類学文化像』二八〇頁以下)として、アジールの機能を宗教的社会規整に求

めておられるが、こうした観点からハワイ諸島の東端で五つの火山を持つハワイ島に現在の形が保存されているアジール即ちプホヌア・オ・ホナウナウについてみる。

それはハワイ島西岸、南コナ地区のホナウナウ海岸に面する広さ七三ヘクタールのアメリカ国営歴史公園である。

プホヌア（聖地）は二つの部分から成り、その一つプホヌアは三方を壁に仕切られた溶岸台地上の六エーカーほどの砂地で、そこには古いヘイアウ（寺院）の跡地が二つと、一六五〇年に建てられたと推定されるハレ・オ・ケアウエ・ヘイアウがある。ヘイアウそのものはカヤ葺の高さ三メートルほどの合掌作りの小舎で、正面の下方に小さい扉がついており、首長の骨が収められている一八一八年には二十三人の首長の骨が収められたといわれる。そしてそれらの骨にこもる神秘的力能即ちマナによって聖地が守られていた。聖地にはタブーを犯したものの、戦用に破れた兵士、老人婦女子などの非戦闘員などが避難し、カナ（司祭）によって払いの儀式をうけて再び域外に出ることができたといわれる。

聖地プホヌアは一五五〇年頃造られた長さ三〇五米、高さ三米、幅五、二五米の逆L字型の壁で仕切られ、一方は海に面している。壁は溶岩塊を一つ一つ積み重ねて造られた。

壁の外側に隣接して宮廷地があり、大首長の家を中心に十数軒の小首長の家があった。この地も一般人の入ることも影を地面に落すことも禁じられた。中央に生簀があり、大首長の食用の魚が飼われ、これもむろん一般人には禁じられていた。北は

入江になっていて宮廷用のカヌーが陸揚げされた。水中には神像が立っていて一般人の近づくのを禁じている。

こうしたタブーに囲まれたプホヌアはポリネシア一帯にみられる王権のタブーの典型的な形であって、ハワイ島には特に多くかつては五つあったといわれる。現在はこのほか西岸南コナ地区のカワイハエ湾のプウコホコ・ヘイアウがあるが今回は未調査である。

タブー及び古い信仰体系は一八一九年即位したカメハメハ二世によって破棄され、一八二〇年にはヘイアウ及び偶像の破壊がおこなわれた。それは急速なハワイのキリスト教化の影響でもあったが、しかし、今日でもプホヌア内の火山岩の塊を持ち出すと必ず不吉なことがおこると信じられ、知らずに持ち出した観光客などがわざわざ小包で送り返してくるといわれている。ハワイ一帯の王権タブーが火山活動のさかんなハワイ島で聖地の形で発展したといえる。

雨期とビルマ僧院

生野善應

雨安居は、遊行せる比丘が、雨期三ヶ月に限って、一ヶ所に集まり止住して、経律を学習する修行期間であった。しかし僧院常住が一般化した南方上座部僧の雨安居の実態は、文献上（律蔵大品雨安居犍度）の雨安居の生活形態からはかなりズレて

いないか。これをテーマに今夏雨期にビルマ僧院を訪れた報告が以下に記すところである。

① 雨安居（ビワー）期間は、今年は七月二十九日より十月二四日。ビルマ曆ワゾー月黒分一五日、ワガウン月二九日、トータリン月三〇日、タディンジュ月白分一五日の三ヶ月である。

② 雨安居の比立の戒律規定は全て遵守される。即ち、外出は禁止であるが、例外条項もある。在家が布施・聞法・面接を望む時、要するに招請を受ければ、比立の外出は認可される。しかし招請なしに外出可能な場合がある。④友人の比立・沙弥、両親が病床にあるとき、⑤友人が比立・沙弥の資格離脱を願っているとき、⑥友人の出家が比立・沙弥の身分に不快感を抱いているとき、⑦友人の出家が他信仰をもつようになっていくとき、⑧友人の出家が小さきままの親磨を行うときに、外出が評され、学処により七日以内の外泊も認められている。

③ 比立の雨安居中の日常生活は、他の季節と比べて大きな相違はない。雨安居難度には、雨安居独特の生活様式や修道方法は定まっていな。どのビルマ僧院でも戒律遵守を貫くが故に、雨安居独特の修行方法や生活様式を考案して実行している所はなかった。

④ どの僧院でも、他の季節——乾期、暑期に比べて、ピリッとした緊張感のみなごった空気を感した。雨安居直前に得度して入門した新参の沙弥が多いからである。出家生活を一生一度過す事がビルマ人男性の重要な人生行事であるが、雨安居を経た回数が増える年数歴になるから、雨安居直前に出家して僧院に

入る風潮が強い。

僧院に入りたての沙弥たちは比立の指導をうけて、毎日、鉢・經典読誦・学習・勤行を日課として整然とこなす。比立たちはホーム・グランドにあたる所属の僧院に定住して腰をすえて指導に当る。これが雨期のビルマ僧院に修行的ムードを盛上げていたのであった。

⑤ ビルマ人は一般に雨期に対してプラスの価値を持ってみる。降雨が遅いと雨乞いさえするほどであるが、雨安居も雨期に入るが故に、同じ価値観でみられ、功用が認識されていると思われる。

動植物を死にまで追いやる炎暑の暑期に続く雨期は、ビルマの農耕民の生活に生気と水と沃土などの恩恵を天が賦与するすばらしい季節である。日本の梅雨のあとに夏がくるのと違い、ビルマでは夏の炎暑のあとに雨期がくる点で、ビルマの人々の雨期への期待感は大いように思う。

雨安居特にそれに先立つ得度式シンビューは、ビルマの風土と密接な関連を持ち、マウン・ティン・アウンによれば、シンビューは雨と土地の肥沃を呼ぶ呪術的要素を含むという。僧院に向うシンビュー行列一行は、シュエ（おしめり）と唱えつつ歩く。農家にとつては、大切な水が得られる雨期ははじめてであると解り、期待を以て送る。同時にビルマ人は一人前の男性になるまえに青少年が僧院生活を送って、仏の教なる甘露水を充分に吸収して、彼らが内的成長をとげるべき期間として、雨安居に期待をもつるように考えられる。身内の者の、特に息子

の修行期間に、息子の心の成長を念じ、功德を蒙る家族が真剣な態度をとることは当然である。ピルマ人は、おしなべて雨安居の三ヶ月を特殊な宗教期間として受とめており、結婚、祭、新居の移住、競技など「楽しき」世俗的行事や行為はさげている。(受験生をもつ親がテレビの娯楽番組をみるのをひかえる日本の風景を思いだす)

雨安居満了の自恣の日に、法衣を贈って修行後の息子を悦ぶが、それは単に通過儀礼がすんだという外面的な喜びだけでなく、息子が内的成長をとげたという内面的な喜びがオーヴァーラップしているように私は考える。

台湾の開拓神について

岡田 栄照

台湾に於ける寺廟で供奉される神明の大部分は大陸からの移民によって開拓の当初、守護神として彼等の祖籍から帶來せられた香火・神像が中心となっている。開拓民の祖籍は閩省の泉州・福州、粵省の客家の三地区に大別される。

開拓民にとって台湾安着が必須要件であり、海上安穩に効験ある媽祖(天上聖母)と、観音過海の伝承で知られる観音菩薩は航海神としても尊崇されているが今やともに万能神として全島各地に君臨している。

王爺を主神とする廟はその教に於て一位である。王爺の故事

来歴は多種多様、その資格については宗教的、政治的にみて一定の根拠がない。明朝初期、三六〇名(三六人説モアリ)の閩粵の進士が北京に向う途次、福建海域で遭難し彼等の魂に隣憫の情を以て帝が王となしたという説から溺死者が変転して航海神となり、瘟疫退散の瘟神であった王爺は医神となり解毒、消災の機能を發揮し、さらに求財、祈福の神に変身をなしとげている。

福建、広東両省の移民は寺廟を中心として団結し、主として七つの方式がみられる。

(一)粵(客家) (二)閩(福建人) (三)泉州人 (四)漳州人 (五)頂郊人(泉州府、普江、南安、惠安など三県人) (六)厦郊人(泉州府同安県人) (七)安溪人(泉州府、安溪県人)

台南地方では鄭成功は開台聖王として、中南部の泉州系では鄭聖王(広沢尊王)、北部の漳州系では陳聖王(開漳聖王)、潮州系では三山国王、泉州系の一派、安溪系では清水祖師が奉祀せられる。保生大帝を供奉する廟宇は全島で約百四十その半数以上が台南市とその周辺に集中していることから該地方が同安県出身の移民で占められていることを推知し得る。台北市の大安、古亭、景美、木柵、松山、台北県の深坑、石碇の各郷では清水祖師と保儀大天が信奉されていることから、それらの地区の住民の祖先達が安溪、永春県などから來台していることの証左となる。

開拓にまつわる後遺症として有応公がある。清代移民の惨死者の孤魂、野鬼など無名の枯骨を收容し路傍に小祠を建立し、

紅布に「有求必応」「万善同帰」の四字を書写し、敬服友善の意趣を以て礼遇した。無嗣孤魂に対する恐懼を祛除しようとする心理は中国古来の来世思想と接密な関連がある。

新竹県内に有応公廟が特に多いのは歴史的事情に由来する。

有応公は、恩公、聖公、金斗公、老大公、大墓公、百姓公、有英公、万善爺、義勇爺、大衆爺と任意に命名されている。

台湾省通志(卷九『革命志』)によると分類械闘、土著事件をも含めると康熙二十三年(一六八四)から光緒十八年(一八九三)にいたる間、百三十九件が記録されている。

三年小叛五年大乱の諺語に象徴されるかの如く大小の拒清事件は約四十回に達する。

平常時に於てすらも閩粵の対立、漳泉の感情不睦が利用されることが多く朱一貴、林爽文の反乱は影響が甚大であった。

林爽文の抗清運動が拡大し烽火が全台に及ぶや、清兵は粵籍移民の民軍を編成せしめ、清兵の作戦を補助させ、林党の消滅に共同戦線を張った。清廷は戦乱平定後、義民廟の創建を評した。新竹県新埔の義民廟と、桃園県平鎮の褒忠祠は特に有名である。

開拓民相互の対立抗争が拡大し、収拾不能となるや為政者は一方を匪徒、他方を義民の名目で分別し、弾圧と支援を加え分裂が画策される時、義民とされた側に於て暴力行使し開拓民に憎悪される場合も屢々であった。

日本統治期、抗日運動に挺身した志士は土匪として、台湾総督府制定の匪徒刑罰令によって処刑されたが、光復後は台湾開

拓の崇高なる英雄、革命の戦士として忠烈祠に奉祀された。

参考文献・林衡道『台湾世居住民的祖籍与姓氏』

英国革命期のランターズの平等主義的人間像

木田 理文

ランターズ運動はピューリタン革命の後退期に現われた民衆運動である。彼らは特異な説教活動で革命政府にも抑圧され欺かれた民衆の人間の解放を行った。彼らは安息日や祝祭日に居酒屋や食料品店で一組の男女や十人前後の小集団を成し身体的な技法をも用いて騒擾な集会を開いた。これらの説教や著書の中で彼らの指導者たちは神秘的な終末論的な思想を表明した。

この様な彼らの行動と思想に見られる相互交渉による弁証法的変革の強調が彼らの荒々しい特質である。

N・コーンとG・F・エレンズは比較史の文脈で彼らを中世や現代に比較しうる近代の革命期の民衆のセクト運動と、彼らの定言を変革期の民衆の世界観、その汎神論や唯物論、無政府主義や共産主義、個人主義や虚無主義と捉えた。また近代史の文脈で彼らがピューリタンによる排除に反発したセクト運動と、彼らの定言がピューリタニズムに対決するセクトの思想、ピューリタニズムを反駁する宇宙論、道徳論、實在論と捉えられる。ローレンス・クラクソン『単なる目』(一六五〇年)というテキストに表現されている三つの反駁論に解釈学的に接近し、

移行期の人間像とその革命期の意義を明確にする。

第一に反宇宙論で彼は闇から光への変化を説く。即ち、闇はただ神からのみ起こり、ただ被造物の理解に関連しているにすぎず、神のものと光にはかならない。だから闇の下の神の出現が、光の中に現われるだろう。

第二に反道徳論で彼は罪から神聖への変化を説く。即ち、罪は行いとしてただ神からのみ起こり、ただ被造物の評価に関連しているにすぎない。また罪は称号にでなく行いに関連して行われると、神のもとにある愛にかならない。だから罪の中の神の行いが、無垢の下で行われるだろう。

第三に反実在論で彼は肉体から霊への二重の変化を説く。即ち、人は知覚の中の直覚で、肉体の中の不浄でなく霊の中の清浄を見ることが出来る。また人は衝動の中の欲動で、肉体の中の情熱でなく霊の中の慈愛を行うのを欲するであろう。だから肉体の中の復活者が、霊の中で生き返るだろう。

彼は上述の三つの反駁論の中で神と被造物に関する三つの原則を提示する。即ち、人があらゆる被造物に神の遍在を見、神の現前を行い、また卑しいものの中でこそ聖なるものと俗なるものが一致するべきである。彼は遍在性、現前性、聖俗性の原則に基き平等主義的な人間像を表明する。

また彼はこの中で神と被造物に関する四つの論理を提示する。即ち、複数・双数・単数という二重性、可変・相反・不変という対立性、複数と単数、可変と不変の間の相互関係としての顕倒性、その相互作用としての異化性である。彼はこの論理に基

き多様な・相互的・全体的な人間像をも表明する。

この人間像の二つの特質は、ビュリータン革命の高揚から後退への転換期である、内戦の進展から共和制期に於けるランターズの抬頭に関連する。この時期に内戦が革命陣営の勝利に終わると、革命陣営の内部が分裂し革命議会、政府、軍隊に民衆が対立した。更に独立派が共和制の権力の座につくと、民衆の解放の期待は裏切られ民衆運動が弾圧された。

革命の後退期に革命政府は革命の進展を放棄し革命の成果から民衆を排除しようとした。この様な革命の放棄と民衆の排除に多くの民衆運動は反撥した。ランターズもその一つであり、彼らの主要な指導者の一人であるクラクソンはビュリータニズムを反駁し超克する為に、顛倒性、異化性に基く相互的な人間像を表明した。また民衆運動のセクト主義を連合し新たに革命を推進する為に、聖俗性に基く平等主義的な人間像をも表明した。

イラン革命とイスラムの基礎的諸問題

加賀谷 寛

本研究は報告者がこれまで進めてきた現代イスラム論の一つの新しい研究課題である。いわゆるイラン革命は、イラン側では「イスラム革命」(inqilab-e islami)と公式によばれるが、その性格は従来の現代イスラム論の枠組で予測することができ

なかつた基礎的諸問題を提起したもので、これらを検討したい。第一に、政治革命とウラマーの指導がある。イラン革命は基本的に、一九世紀末からのイラン民族運動の発展として政治革命であった。既成の政治組織なしに反国王のよびかけで、すべての市民を一挙にたちあがらせて、国王支配体制を打倒したものがイラン革命であった。したがって政治的には左翼諸派から民族的な国民戦線を含む汎汎な全市民的運動にその特色があった。

現代イラン史を通じて、このような市民的な革命の指導にはウラマーが立つ場合が多かった。一九世紀末のタバコ・ポイコット運動の指導者のシーラーズィー師(Ayatullah Shirazi)に始まり、二〇世紀初頭の立憲革命におけるテヘランの宗教指導者ベヘバニー(Behabani)、タババーイー(Tabataba'i)の役割も同様だった。これらにバーザール商人が働きかけて、開明的知識人を含む全都市民がウラマーを代表にたてて支配権力から譲歩をかちとつたもので、あくまで市民が下からウラマーをかつぐ順序をとり、上からウラマーが市民を動かしたのでなかった。イラン革命でもホメイニ師(Ayatullah Ruhullah Khomeini)は基本的に下からの全国的な反国王運動の代表に位置づけられたとみななければならない。これは一九世紀以来のイランの伝統的パターンに従つたものといえよう。

これに関連してイラン革命までの状況は、イスラム・ファンダメンタリズムの宗教団体が発展していなかつた。エジプトのムスリム同胞団、パキスタンのジャマーアテ・イスラーミーに

相当する宗教政治団体は現代イランでは基盤をもっていなかつた。イラン革命はこの種の宗教政治団体が政治権力獲得を目指した運動でなかつた。

第二に、ホメイニ師が単に下からの反国王運動を受動的に代表しただけでなく、十二イマーム派(Ihna' Ashariyah)のイマーム論(Inamah)のもとでの法学者の役割(vilayat-e faqih)を新解釈した点が挙げられる。その新解釈に従つて、法学者が自ら政治権力者に就いたことであり、この点は現代イスラムでは全く新しい事態といえよう。

イスラム教徒は宗教的実践とともにイスラム教徒間の横の関係を律する規範としてイスラム法に従わなければならないが、法学者はこのイスラム法の權威で、神の意志をよりよく解釈できるものと認められている。法学者はイスラム教徒にとつて「それに従つて行動すべきもの」(muqallad)として位置づけられ、ホメイニ師が前提とするような「ウラマーは予言者の後継者である」(Kulayni, Kufi)や「裁判では世俗的な王や裁判官に判断を求めるな。それらは神に叛いたもの」(Iqbal)だから」のようなイマームの言に帰せられる伝承(tawayut)は、ホメイニ師以前にも統治の根拠(legitimacy)として十二イマーム派のウラマーのあいだにすでにあった観念である。同じく「イマームは……抑圧されたもののために抑圧者を倒し、抑圧者の抑圧を抑える」(al-Bab al-Hadi' Ashar)の伝承の引用も新しいものでなく、「抑圧者」対「被抑圧者」の概念もそこに含まれていた。さらに法学者がイスラム法を執行するという

観念 (vilayat-e amr) も十二イマーム派法学の論議に見出される。このようにホメイーン師の新解釈を検討するとき、それぞれの基礎が従来の法論に見出されるとしても、「イスラム政体」を現実のレベルで国王支配に全面的に対置させ、法学者が政治権力の座に就いたのは、新しい現象である。(昭55年文部省科研Dによる成果)

「蛇—ミユ教」について

佐久間 光 昭

『日本霊異記』中巻第八話では「行基につかえている女」、同中巻第十二話では「五戒・十善を受持する女」、『今昔物語集』巻十六第十六話では「観音信者の女」が蛇の妻になる事になるが、後日やって来た蛇は女が以前助けた蟹によって殺される話を載せる。

これらの話では仏教化が試みられているが、蛇の妻になる女の話は記紀風土記にも見られる。崇神紀十年の記事では大物至神の妻になったヤマトトトビモソヒメが神の姿を見ると小蛇であった、とされる。また『常陸国風土記』那賀郡の記事ではある人と夫婦になった妹が神の子である小蛇を生む。『肥前国風土記』松浦郡の記事では、毎夜来る男の正体を知るため麻を衣のすそにつけて後を追うと沼辺で蛇が寝ていた、とする。

これら女と結婚した蛇とは古代人にとって何であったのか。

神代紀第八段第二の一書ではスサノオがヤマタノオロチに「汝は是可畏之神なり。」と言う。『常陸国風土記』行方郡の記事では夜刀神(蛇の俗称)が開墾・築堤を妨害したとされる。

三輪山の蛇も神と考えられた。崇神紀十年と雄略紀七年の記事では御諸山・三諸岳(＝三輪山)の神は蛇だと記す。

記紀風土記の神の機能として、化身・憑依・災(疫病・殺人・交通妨害など)があるが、蛇も化身(崇神紀十年、『肥前国風土記』松浦郡)し、憑依(崇神紀七年)し、疫病(崇神紀紀)・殺人(仁徳紀五十五年、『常陸国風土記』那賀郡)・開墾築堤の妨害(『常陸国風土記』行方郡)などの災をもたらす。

蛇を神とする記述が存在する事と蛇の機能が他の神の機能と類似する事から、古代日本には蛇を神とする信仰が存在していたと考えられる。

これらの蛇の妻になる女は「神憑りする女」(崇神紀七年)であり「幣帛を募って神を祀る女」(『日本霊異記』中巻第十二話)であった。おそらく巫女であっただろう。

では蛇と巫女の結婚の目的は何だったのか。巫女も本来神であったとする説もあるが、巫女が化身・憑依する例は見出し難い。また巫女は神憑りして神の言葉を語る事はできても巫女自体に災を除く力を見出す事も難しい。蛇と女の結婚により英雄が生れたとする場合も素因は女ではなく蛇にある。

蛇が災をもたらす存在であり、巫女に災を除く力がないのなら、蛇と女の結婚は女を蛇へのいけにえにするのだという解釈が登場するのも自然であったろう。その場合女を神として祀る

事があるのも、神との結婚または神へのいけにえにより神とされたのである。

蛇と巫女が組になった信仰形態を仮に「蛇ーミコ教」と名づけた。

仏教と「蛇ーミコ教」の関わりを見ると、蛇の妻になる事になった女は「三婦五戒を受け」（『日本霊異記』中巻第八話）、「三宝を信じ」（同中巻第十二話）、「ひとえに観音の加護をたのんだ」（『今昔物語集』巻十六第六話）というふうに仏教と関わりを持つ話にされているので、仏教もこの信仰形態に気づいていたと考えられる。

記紀風土記の神観念と「蛇ーミコ教」については拙稿「日本の神観念をめぐって」（駒沢大学大学院仏教学研究会年報第十三号所収、同（二）第十四号所収も参照されたい）。

なお日本における蛇巫存在の可能性は吉野裕子『蛇』法政大学出版局、一五七九にも指摘されている。

教育基本法に違反する宗教教育の実例

山口和孝

福井県吉田郡永平寺町志比北小学校という公立の小学校（以下「北小」と略）で、禅でいう喜心・老心・大心の三心を取り入れた道徳教育実践が全校をあげて取り組まれてきた。それは、

生徒に他人を思いやる気持ちがないことへの反省からであったが、実際に行われた教育の内容は、禅僧の生活規範を換骨奪胎した禅教育そのものであり、教育基本法九条にいう教育の宗教的中立性を大巾に侵害するものである。またそこには、宗教を国公立学校に持ち込もうとする際に常に持ち出される「宗教的情操教育論」の理論的矛盾が典型的に表われている。

北小では、まず教師自らが禅の心を体得するために教員全員の参禅が行われ、職場の人間関係も禅の精神を取り入れた「和」の精神が強調された。生徒は、三心を実践するために、気合いをかけたリ、正座呼吸法をやらされたり、給食の前には、「五観の偈」を現代風に焼き直したものを唱和させられたりして、自分を鍛えることが要求された。更に、週一回、「隻手の声を聞け」というような難解な講話も受けた。生徒は、毎日の実践を反省記録につけ、教師はそれを点数化して、生徒各人の性格分析の素材とした。家庭と学校とが一体となって道徳実践を行うことを重視し、父母会では教師より三心の話がなされ、家族ぐるみの三心実践が奨励された。

しかし、三心とは、曹洞宗の始祖である道元の設定した叢林生活の規律書である『永平清規』のうちの「典座教訓」にみえる用語である。曹洞宗において「清規」は、形式的規範ではなく、禅僧のよって立つべき精神的根拠を示したものである。すなわち、弁道こそが、仏法の深い信仰を前提とし、更には、偉大な先輩修業者の修業、悟りを「追体験」する修業の要である。三心は、その要ともいえる典座職の心得を示したもので、典座

職こそが修業弁道に仏道完成の場であり、時であるとされていく。

このように、禅僧の修業の根本的規範を現代的に、子供たちにわかりやすい形に焼き直し、学校教育の現場にひき入れ、それによって生徒やその両親の信教の自由を侵している。教師の信教の自由は認められねばならないが、教師が参禅をし、その精神を教室で、また父母達に実践の課題として紹介することは問題である。参禅を拒否したり、禅の心を解さない教師は有形無形の圧力を受けることになる。

また、三心の發揮状況に基づいて生徒の性格分析が行われるが、「つらいことがあっても目に涙してこらえるようになった」子供の「成長」が高く評価されているように、小学生の認識發展段階から考えて、そのような独断的性格分析は、科学的に問題が多い。禅の心を拒否する生徒の評価は下がり、その生徒の信教の自由は保障されない。北小では、三心実践によってすばらしい「成果」があがったとされているが、教師や生徒、その親の信教の自由をあやふやにしたもとの「成果」には多くの問題が残る。

北小ではまた、禅的宗教教育でありながらもこれを「宗教的情操教育」であるとして、広く日本中の学校に広め、現在の教育の荒廃を救いたいとしている。が、禅的教育を「宗教的情操教育」であると合理化するために導入した「宇宙の心」とか「一杯の心の發揮」とか「自他共に進歩し共に喜ぶ気持ち」等が「宗教的情操教育」であるとすれば、様々な宗教・宗派と

教育との結合が可能とされてしまう。

様々な形の宗教的情操を持ち、各人が望む形で充実した生活を営む自由は保障されるべきだが、ひとたび価値の判断が公的權威に委ねられることを許せば、内面の自由は脅かされる。戦後の教育の民主化が目指してきた方向は、二度とこのような誤謬を繰り返さないことはなかったのだろうか。

靖国神社の宗教性

佐木 秋 夫

靖国神社への天皇・首相・自衛隊などの公式参拝を實現せよという要請が二七の県議会で決議されるなど、安保条約の重圧内のもと、急激に軍備の増強・軍国主義の復活強化が進められるなかで、靖国神社の問題があらためて問われている。これに正しく答えることは日本の宗教学の一つの大きな責任だと思ふ。そういう観点から、靖国神社の宗教性についてあらためて検討しておきたい。同社の宗教性の有無すなわち同社が宗教なのかどうか、また、一定の宗教性があるとして、それを国営化の前提として、取除くことが可能かどうか、を考えたい。つきに同社の宗教性はどのような特徴をもっているかについて検討を加えておきたい。

靖国神社が宗教性をもつ（宗教である）ことは、宗教学界のほぼ一致した認識といつてよいだろう。一九五〇年代の後半に、

「逆コース」の中で、日本宗教学界会長だった故岸本英夫教授が「内閣憲法調査会に招かれて靖国神社が宗教かどうかと問われたが、教授はそれが宗教の一種であると明確に答えた。しかし、「宗教でない」とする主張も保守的な政治家・思想家や神社界の中であとを絶たない。その根拠は、あいかわらず、神社にはまとまった教義も積極的な布教活動も絶対者の観念もない、というにある。もちろん、未開宗教は、宗教ではない、とするようなこの種の主張は、学問の世界では通用しない。ところが、保守派の中には、宗教であるかないかをきめるのは、法であつて、法律で神社は宗教ではないときめれば、それで神社の宗教性は否定され、神社への国家補助も違憲ではなくなる、とする強い意見が存続している。これは実は、戦前戦中の官僚が「神社は宗教にはあらず」とした詭弁と同様の発想であつて、たとえば、靖国神社への公式参拝は世論の支持があるから差支えないとして憲法を蹂躪するための道具に使われる危険が大きい。靖国神社には一般の神社と同じく、いわゆる民間信仰のないし原始宗教的なアニミズムや呪術の素朴な信仰が保持されている。魂・霊・神などの実態的な存在と、それに対する儀礼の呪術的な効果がなまなましく信ぜられている。これらは一般の高度に発達した宗教の立場からは認められない信仰内容である。たとえば、衆知のように仏教は基本的には霊などの実体的な存在を否定している。特に真宗やキリスト教では「慰霊」というような行為を否定している。国家神道の圧力のもとで、それらの宗教者が神社の慰霊祭に参加させられる習慣が定着したが、今

ではその妥協的な態度に対する批判が強まりつつある。

靖国神社には、国家神道的というだけでなく「軍国の社（ミリタリー・シュライン）」としての要素がかたく温存されている。神社は政府乃至政治的勢力に追隨し、神社じたいの自主的な姿勢がとほしい。したがって、国家補助や公式参拝を受けるために、宗教色をとりのぞく、などの「うえからの」処理に対して、抵抗がとほしい。もつとも、この点については、神社の内にもようやく反省が強まって、政府・自民党の靖国神社法案の作成を困難にしている。これまでの同法案の骨子は「戦没者を英霊としてながめ、それを「なぐさめる」「慰霊の儀礼を、伝統にそつて行ない、その「偉業」を「顕彰」して永遠に伝へる」というにある。そこには侵略戦争について、外国の幾千万の民衆の被害についての反省のかけらもない。中国や朝鮮などの国民がこの神社の「国家護持」に対して強い反撥を示しているのも当然である。

靖国神社の信仰・儀礼・構造などについては、なお多くの問題点がある。たとえば、魂（招魂）と霊（英霊）との関連とその歴史、合祀と称する一括処理の方式、特に東条などの永久戦犯の合祀の問題、氏子制度の不在、更に墓（千鳥ヶ淵戦没者墓苑など）との関連、非宗教的な追悼碑、記念碑との関連など。これらについては別の機会を期したい。

新宗教の地方的展開

— 浜松市における仏教系新宗教の場合 —

西山 茂

この発表は、発表者が昨年から今年にかけて、浜松市における仏教系新宗教（具体的には本門仏立宗と創価学会および立正佼成会）の展開の仕方について、教団の地域リーダーに面談聴き取り調査を実施した結果の中間報告的なものである。

同市の仏立宗寺院は、①蓮風寺（鴨江町・信徒世帯数六三三）・②正晨寺（神田町・信徒世帯数二二四・末寺一）・③要行寺（下池川町・信徒世帯数一八一・別院一）・④長松寺（成子町・信徒世帯数七六）の四カ寺であり、また、創価学会（船越町）の市内会員数は三万、立正佼成会（幸町）の磐田・浜名の市外二支部を含めた会員数は二万一千である。

では、以下、これら三教団の浜松市における展開の仕方を考察する。

まず、仏立宗の場合は、蓮風寺の大正十年の布教開始を最初として要行寺の昭和初年の布教開始までの五、六年間（長松寺は蓮風寺の昭和二三年の内務により分立したもので特殊形態）に、各寺の所属する上級の本末系統寺院がそれぞれ別個に布教をおこなって市内に拠点を作った。これは、仏立宗の組織モデルが森岡清美のいう「おやこモデル」に該当しているために地

域社会内の布教拠点が横に結合することなしに、各拠点がタテの本末系統によって分断され専ら上下のみに結合したためである。だが、そうした仏立宗の四カ寺も最近では横の協力関係を強め、「組寺のモデル地区」となっているという。とはいっても、微々たる教勢しかない浜松の仏立宗各寺が合同せずに各々孤城を守っているのはいかにも非効率である。

これに対して、戦後に布教をはじめ、いわゆる「高度経済成長」期に互いに競合しつつ教勢を發展させていった創価学会（昭和二七年布教開始・当初の發展地域は駅南の砂町の低所得者都市住民地帯）や立正佼成会（昭和二六年布教開始・当初の發展地域は三方原の農村地帯だが、のちに創価学会と同様の地帯に伸長）の場合は、布教当初こそ各系統のタテ線が混在したものの、やがて単一の指揮命令系統や組織に統合され、ヨコ線のブロック組織に結実していった。こうした組織形態は、もはや森岡のいう「おやこモデル」を超えた合理性をもってはいるが、反面「おやこ」特有の濃密な人格関係を欠くことになる。

では、前述の仏立宗と創価学会・立正佼成会との間の、こうした組織上の差異は、どこに由来しているのであろうか。

仏立宗は、安政四年（一八五七）の開講以来、昭和二二年の独立までの長期間、国家の宗教統制の影響もあって本門法華宗の内棲セクトとして存在した。このため、仏立宗（講）の本来の在家主義はかなり薄められ、「教講一体」の教団に転化した。こうして、仏立宗の地方布教もまた次第に僧侶中心・寺院中心とならざるをえず、こうして出来た寺院もまた本末系統別に系

列化せざるをえなくなつたと思われる。ところが、創価学会や立正佼成会の場合には戦後の信教自由の体制下で在家主義の立場を自明のこととして打ち出して布教することができた。今日の創価学会は、仏立講と同様、「内棲セクト」であるが故に宗門との関係で苦悩しているが、それでも在家主義の立場は貫ぬいている。このように仏立宗と創価学会・立正佼成会の間には在家主義の程度に大きな違いがあり、これが両者の組織的な展開の仕方を規定したと思われる。しかし、在家主義の程度の高い靈友会が相変らずタテ線重視を続けているところをみると、教団の基本組織が成立した時代の差(戦前か戦後か)も大きな影響を与えていると思われる。

(1) 森岡清美「新宗教の運動過程」(『宗務時報』第五〇号、一九八〇)

(2) 拙稿「一少教派講中の分派過程」(宗教社会学研究会編『現代宗教への視角』雄山閣、一九七八)

真理実行会におけるカリスマの死

孝 本 貢

カリスマの特質とその後継者の選出のタイプについての研究は、周知のようにM・ウェーバーの研究がある。このウェーバーの研究は支配関係の諸類型のひとつのタイプとして提示したものである。それゆえにカリスマの死は、カリスマを求めて形

成された集団内の支配関係の危機であり、その後継者が選定され、制度化されていくことは、支配関係の日常化、既成化への歩みをたどるものとして捉えられている。しかし、視点を宗教運動の展開過程に移すと、日本の新宗教に限ってみても、宗教運動としては継承されていくか、あるいは新たな宗教運動を差しして展開されていく場合が少なくない。そこでカリスマとその後継者の選出の問題も宗教運動の展開過程のなかで把握する必要もでてこよう。

ここでの宗教運動とは、カリスマの提示する世界観を現実社会に実体化することを目標とする運動である。カリスマ保持者としての教祖が宗教運動のリーダーとしての地位を獲得しえるのは、世界観の提示者であることに加えて、カリスマ的資質がカリスマの証によつてたえず確証されるからにほかならない。そこで後継者の選出の問題は、ひとつにはリーダーを失なつた段階でいかなる運動をそれ以降展開するかをめぐつての側面と、またひとつにはカリスマ的資質の保持者、あるいは継承者としての正当性をいかに獲得し、リーダーとしての地位をフオーアより付よされるかの側面に分けることができよう。この両者はカリスマ保持者としての教祖の死後、その教祖を宗教運動のなかでいかに位置付けるかによつて規定されるであろう。ここでは石川県金沢市に本部をおく真理実行会を事例にとり考察することにする。

真理実行会は本城千代子(一九〇二・一九五七)によつて開かれた。本城千代子は昭和初期にはひとのみち教団に加入して

いたが、一九三四年に松下祖祖道系の教祖松下松蔵に出会い、その出会いが彼女の宗教運動を規定づけた。一五年戦争敗戦後「国民の道義は地におちた」と認識し、新日本の建設、泥沼生活にあえぐ人々を救済せん積極的に布教活動、修行生活にはげんだ。一九四七年に「天の岩戸はどこでもない、ここから開ける」という神示を受けて、財団法人真理実行会を結成した。

教義は松下松蔵の教えをうけつぎ、宇宙創造の根源的力を神とし、神、先祖、親、天皇を崇める四大道（忠・孝・敬神・崇祖）の実践を唱えた。本城千代子は神の使徒として位置付けられている。苦悩からの救済として本城千代子によって授けられる秘儀「お手教」が重視された。また、道徳生活運動、世界平和運動を積極的に推進した。それは敗戦後のフノミー状況のなかで生きがいを提示する方向で、また昭和二六年頃よりは中央、地方の政財界人への啓蒙活動として行なわれた。

ところが一九五七年に五六才で本城千代子は突然亡くなった。真理実行会にとっては会の発展途上にあつたがゆえに大きな衝撃であつた。教祖の死後、教祖の抽象化、神格化が企てられていった。本城千代子の後継者となつたのは妹真野正子である。それは四年後であり、その間後継者の選出の問題をめぐつて会は危機的状況を呈していた。

それは前述したように、宗教運動体としての真理実行会は、一方では他の宗教運動との境界維持を明確にする個別的具体的救済としてのお手数信仰運動と、お手教は本城千代子に独占的なもので継承は不可能であると考え、道徳生活運動を主眼に推

進しようとするものがあつた。しかし、後者は他の社会運動との境界領域を不明確にするのみならず、宗教運動の側面を失なつていく可能性があるといえよう。そこで妹真野正子がお手数をさすける霊能力を保持している者として後継者に選出された。

浜松市自成会の事例にみる教祖誕生

渡辺雅子

本報告の目的は、民間巫者の中から教祖が誕生していく過程を神谷昌子（霊媒時の名前蓮華）を中心とする集団である浜松市の自成会の事例を検討することによって明らかにすることにある。自成会は教団形成には未だ至っていないが、次の理由によって、民間巫者の段階から教祖誕生に至る道程にあるものとしてとらえられる。それは、巫者と「お伺い」の客といった悩みごとの解決がすめば切れる関係ではなく、両者の関係性に継続的性格がみられること、自成会という名称からもわかるように、集団形成がなされつつあること、また単なる現世利益のみでない、人生の目的を示すことをも含めた魂の救済にかかわる教義の形成が萌芽的ながらもみられること、等の理由による。

なお神谷は、心理的葛藤→神がかり→修業→神がかり・人格変換といった召命型シャーマンの入巫過程のパターンをたどつており、また本人は霊媒であるとの自己規定を行なっているが、藤井正雄氏の分類による降神→宿借型から降神→定住型への移

行の過程にあるとみることもできる。

教義においては終末論的色彩が濃く、それが間近に迫っているとの認識から、縁ある人々をめざめさせ、この世での任務をまっとうさせ、人間らしく生きることが教えるために、最高位にある神が自分に降臨したととらえられている。

神谷昌子（三九歳）が、昭和四六年に突然神がかってから、宗教的使命を自覚し、今日に至るまでの過程を六期に区分すると以下のとおりである。

第一期 最初の神がかりから別居まで（一年間）

嫁姑の葛藤状況の中で、病氣中に突然神がかり、ミシンのセールスをしている時に霊能が評判になって、たのまれて「お伺い」をし始めた時期。

第二期 別居から里の修業の前まで（二年間）

別居後、一八日間の滝の修業をへて、「お伺い」を本格的に始めた時期。但し、本人は自分に憑依・通信する神に対して半信半疑で、常に他の霊能者による確かめを必要とした。

第三期 里の修業（一年半）

「お伺い」を切り、水商売の中で人間の裏の修業をした時期。第四期 富士山での神秘体験から自生会を開始するまで（一年半）

神を捨てようとは決意した時に、逆に前世を知らされることによつて宗教的使命を自覚し、神一筋に生きることを決心した時期。この間心霊界で指圧を学習し、この時期までは心霊界に所属しているという意識がある。

第五期 自生会の開始（三年半）

離婚後、自生会をつくり、勉強会をはじめとして活発な活動を開始し、単なる「お伺い」から、人生の目的、人間の生き方にかかわる教義形成の時期かつ集団形成の萌芽期。奉仕者の出現。

第六期 自生会から自成会への移行（昭和五五年九月）

一段階あがった自成会と名称をかえ、これまで八カ所で行なっていた勉強会を和陸会の名のもとに一カ所に集め、メンバーシップを確認した信者集団形成の時期。

すなわち、第三期までは民間巫者の段階で、第四期は転回点を構成し、第五期以降は教義、集団の形成期である。今後、教団が形成されるか否かは組織化の問題と関連すると思われるが、自成会においては組織化は志向されていない。しかしながら、和陸会において若干の役割分担がみられる。これはその人を生かすという意味で上下関係としてはとらえられていない。また儀礼も必要ないとされ、形にとられるよりも自分の心を磨くことが大切であるとされている。「お伺い」の内容についていえば、勉強会を契機として、病氣、家庭不和、商売のやり方など具体的かつ現世利益にかかわるものから、結婚の相性や自分の生き方、あり方についてのものに変化してきている。

現代都市人の宗教イメージ・試論A

柄澤 行雄

今日、宗教現象が多様な形態をもって顕現する中で、その宗教の捉え方や概念規定もますます多様化してきている。しかし、従来の宗教研究では研究者の側からのいわゆる客観的な準拠枠組によって宗教現象を把握しようとするのが一般的であったが、宗教がすぐれて文化的な現象であることから考えれば、そうした研究者の客観的枠組によって捉えられた宗教だけでなく、人々の側からの主観的な枠組によって捉えられた宗教というものを明らかにしてゆくこともいたって重要である。

そこで私達は、この人々の側から主観的に捉えられた宗教を、単に観念や意識、行動のレベルだけではなく、心理的によりリアルな領域としてのイメージのレベルにおいて捉えようとした。つまり、人々の間に存在する社会的知識としての宗教とは一体いかなるものであり、それがイメージとしてはどのような輪郭を持つものとして描かれるのか、認知的な視点から、人々が日常接することの多い「寺（仏教）」、「教会（キリスト教）」、「神社（神道）」という具体的な宗教施設を通して想起される各個別成立宗教についてのイメージの構図とその相互関係を探る調査を東京と大阪で試みた。調査の方法及び結果等については武見による別稿「現代都市人の宗教イメージ・議論B」に譲る

ことにし、ここではそのイメージ調査の導入として行った宗教意識、宗教行動に関する調査結果の中から若干の点について言及しておくことにする。

まず、宗教意識、宗教行動についての全体の傾向として、地域・性別・信仰の有無という三つの主要な属性による差異（東京より大阪の人々が、男子より女子が、信仰を持たない人より持つ人が、意識においても行動においても宗教や信仰により深くコミットメントしている）が認められる。

次に私達は、信仰を持たない人々がどのような宗教意識を持ち、またいかなる宗教行動を行っているのか、という点を探るために、信仰を持たない理由、将来における信仰や宗教との係わりが生じる可能性の有無、その契機、等についての問いを行った。その結果は以下に少しく触れるように極めて興味深いものであった。すなわち、現在明確な信仰を持たない人といえども、必ずしも宗教を忌み嫌っているわけでもなく、また宗教を全面的に否定しているのではない。現に彼らは慣習的な行為としての宗教的行動は相当行っており、さらに神仏の超自然的な力というものに対しても少なからぬ期待を懐いている。そして、今後、事と次第によっては入信したり宗教と係わり合いを持つだろうとも考えているのである。

こうした調査結果をみる限り、現段階で自覚的に宗教と係わりを持っていない―信仰を持っていない―人達をして一概に非信者層とか無信者層と言いついてしまうことには強い疑問を禁じえない。そこで私達は、明確に「信仰を持っている」と答える

人々を顕在的信者層（宗教に対する自覚的タイプ）」と呼ぶことにし、これに対し、現在は明確な信仰は持たないが宗教への心理的距離はかなり近いところであり、伝統的慣習的行為としての様々な宗教的行動を積極的に営み、かつ将来何らかの契機で信仰や信心と関係を持ちうるかも知れないと考えている人々を、潜在的信者層（宗教に対する無自覚的タイプ）」と呼ぶことを提案したいと考える。

日本の宗教あるいは民俗宗教といわれるものの主たる担い手は実はこうした層の人々から構成されていることから考えても、従来の調査研究で比較的無視されることの多かった私達がい、この潜在的信者層ひいては信仰を持たない人々の宗教意識、宗教行動をより積極的に把握解明し、位置づけてゆくことが、今後の宗教研究にとってますます重要な課題となるのであり、同時に、日本人にとって信仰とは何か、という基本的問題を再考する必要性があることを、この調査結果は示唆している。

都市人の宗教イメージ・試論B

武見 李子

イメージとは、具体的実証的な知識によるよりも、直観的感情的印象によって各個人に形成される考え・態度・概念などを意味するもので、漠然としたものでありながらも、各人の社会的行動を規定する力が強いとされる。今回の調査に於て、宗

教イメージを測定する方法として、C・E・オズグッドによって考案されたS・D・法（意味微分法）を用いた。

ここでは、「宗教」という概念が、どのように内包的に意味付けされているか。さらに具体的な宗教施設である「寺（仏教）」「教会（キリスト教）」「神社（神道）」に対する個別のイメージの構図とその相互関係はどのようになっていくのか。という観点から、これら四つの概念に対する調査を試みた。さらに、東京と大阪という地域によるイメージ、性別によるイメージ、信仰の有無によるイメージは、これら四つの概念に対して、どのようなプロフィールを描くかについても併せて検討を行った。

その結果は、以下のようである。

(1) 被験者全体の宗教イメージ
宗教とは、「あたたかく、身近かな存在であり、人を救うことができるとともに、人を動かす力を持っている。しかし反面その考えは、現代に適応しないやや古くさいもので、判りにくい。」ものとして肯定的に描き出されている。

この結果から見る限り、宗教一般の社会的機能に対する評定は、極めて肯定的イメージが与えられており、積極法的に評価されている。しかし、「考えが古い」「判りにくい」というイメージも明確化されており、宗教の本質的特徴である非合理性や非科学性は、時代錯誤、時代遅れで理解し難いとされている点も興味深い。

(2) 仏教の浸透度

この調査のなかで、「宗教という言葉聞いて、あなたはど

んな事柄(言葉)を連想なさいますか」という問いを提示し、これに自由解答で三つ答えてもらった結果によると、仏教に関連した連想が圧倒的に多かった。また「お寺(仏教)」のイメージ・プロフィールが、他の二つ「教会」「神社」に比べても、最も「宗教」に近い形を描いていることなども考え併せると、「宗教」という概念自体が「仏教」概念にかなり引きつけられていること。日本人の宗教的イメージにおける「仏教」の浸透度がかかなり高いことが指適できる。

(3) 疎遠な存在としてのキリスト教

「教会(キリスト教)」に対するイメージ・プロフィールは、いずれの概念についても、ゆれ幅の大きい、不定形なものとして描かれている。疎遠であるというイメージが端的に示しているように、比較的新しい宗教であるキリスト教は、経験的にイメージとして三つの内では一番定着していないことを示している。しかし、「活動的」「人を救える」といった面は高い評定を得ており、キリスト教の布教・福祉活動といった対社会的活動の側面には、共通の認識が見い出されると言えよう。

(4) 大阪人の方が東京人より宗教肯定的

全体的に見て、大阪人の方が東京人よりも宗教に対して積極的・好意的なイメージを持っている。東京の場合は、「宗教」の社会的機能については肯定的であるのに対し、その今日的在り方については、かなり厳しい見方をしている。

(5) 女性の方が男性より宗教肯定的であり、男女において宗教を見る側面が、多少異なっている。

(6) 有信者の方が無信者より宗教肯定的

また、有信者の信仰内容別イメージを比較した場合、信徒・キリスト教徒は自宗教肯定・他宗教否定型であるが、神道系信者は自・他宗教肯定型であるといえる。

ここで注目すべきは無信者のイメージが、決して宗教を否定的に見えていないという点である。ここにも潜在的信者層の存在を示唆するものと見られるであろう。

(これは一九八〇年五月四〜三日毎日新聞社との共同調査として行なわれたものであることをしるしておく)

グアダルーペの聖母の一考察

藤田 富雄

メキシコのグアダルーペの聖母伝説では、ホワン・ディエゴの伯父ホワン・ベルナルディノに現われた奇跡の聖母がナワトル語で名乗られた名前を伯父がそのまま伝えたのを、スペインのエストレマドウラにある有名なグアダルーペと発音が似ていたので、主教スマラガをはじめとするスペイン人が聞き違えて、グアダルーペの聖母と名づけたということになっている。また、スペインのグアダルーペの聖母像はイエスを抱いた聖母子像であるのに、メキシコのグアダルーペの聖母像は無原罪の御孕りのマリア像である。したがって、メキシコとスペインのグアダルーペの聖母崇敬には、直接の関係はないように思われるが、

両者の基本的物語のテーマには幾つかの共通点がある。

(a) テベヤクの物語では、ホワン・ディエゴの伯父は死にかけていたが、エストレマドウラの物語では、ギル・コルデロの息子は死んでいた。しかし、二人とも聖母の奇跡によって蘇り、聖母からのメッナージを受取った。(b) どちらの場合も、聖母が自分を祀る祠堂の建立を願ひ、それが巡礼の聖地となった。(c) ギル・コルデロもホワン・ディエゴも、聖母のメッセージを伝えることをためらい、その真实性に疑いを示した。(d) どちらの聖母像も白い聖母でない。(e) 聖母像はペストなどの流行病を駆除する効験を現わした。

このような共通点は、牛飼ギル・コルデロがインディオの農民ホワン・ディエゴにおきかえられたように、スペインの伝説を新大陸の伝説へ改作したことを示す。スペイン人にとっては、メキシコの聖母はエストレマドウラの聖母のコピーにはかならなかった。しかし、新大陸のインディオにとっては、被征服者の悲しみと苦しみを和げるための祠堂を建てることを願って、聖母がインディオに現われて奇跡を示されたことが重大であり、新来の聖母マリアはテベヤクの大地母神トナンティンと同じであった。そこで、聖母は死ぬことのない生命の女王と解されたので、死後のマリアである被昇天や戴冠のマリアよりも、無原罪の御孕りのマリアの方が生の女王にふさわしかったと思われる。初期にはフランシスコ派、後にはイエズス会がこの聖母の崇敬を広め強化したことは言うまでもない。

しかし、メキシコ市には、グアダルーペの聖母に対抗するロ

ス・レメディオスの聖母があった。この聖母は、コルテスの部下のホワン・ロドリゲスがスペインから運んできた「鞍橋の聖母」で、一五二〇年七月八日の「悲しい夜」に彼がサボテンの葉蔭に隠したのを、インディオの長ホワン・デ・トパールが後になって発見したと伝えられている。その場所にサン・バルトロ・ナウカルベン教会が建てられ、この聖母はメキシコ市の守護神とされ、早魃、ペスト、戦争などの危機には、教会からソカロ広場にある大聖堂へ行列して運ばれ、救済が祈られた。

一五七六年から一九二二年までの間に総計七十五回も運ばれたと推定されているが、グアダルーペの聖母像はテベヤクから殆んど移されなかった。一七三七年のペスト大流行のとき、ロス・レメディオスの聖母の効験がなかったので、グアダルーペの聖母がメキシコの守護神と公式に宣言されてソカロへ移された結果、ペストが奇跡的に終息したという物語は、聖母像の力関係の変化を示している。すなわち、ロス・レメディオスの聖母は征服者スペイン側の守護神であり、グアダルーペの聖母は被征服者の守護神であったが、メスティーンやクリオール人の勢力の増大につれて、黒い聖母はメキシコ統合のシンボルとなった。メキシコ独立後にはロス・レメディオスの聖母崇敬は一時衰退したが、最近三十年間には再び盛んになっている。グアダルーペの聖母がメスティーン・メキシコからラテン・アメリカのシンボルとして国際化してくるにつれ、ロス・レメディオスの聖母はかえって土着的、クリオールの・インディオ的品格を強くしてきたことは注目に値する。メキシコのグアダルーペの聖母

崇敬を例として、外来宗教の受容と変容について考察してみた。

真宗教団の展開と法制度

中野 毅

近代社会における宗教制度（法制度および国家の宗教政策）と国家と宗教との関係の研究には、単に法規の体系の研究だけでなく、その背後にある socio-religious な構造、文化的傾向の分析、さらに宗教制度と各宗教との相互作用、それに伴う変容等をも考察しなければならないといえる。そのような問題意識から、本日はハワイにおける真宗教団、この場合、ハワイ本派本願寺教団が、いかなる変容をおこしたかを理論的に整理するとともに、その変容を促した要因の解明、変容に対する宗教制度、特に法制度の機能的関係はいかなるものであったかを明らかにしたいと考える。

真宗教団の変容とは、大別すると、①教理上の変容Ⅱ通仏教化、②儀礼様式・用語・建築様式の変容Ⅱキリスト教会様式の採用、③信徒活動の変容Ⅱ教会方式の採用、④宗教機構・教団構造の変容Ⅱ民主化、会衆政体化として観察できる。

KITANO-Gordon の社会学的分析に依拠してこの変容過程と社会的機能とを考察してみると、真宗教団は、Structural Separation を保った日系共同体の ethnic identity のシンボ

ルとして、コミュニティ統合の中心的役割を果たし同時に、教団そのものをアメリカ文化に Acculturate させて、日系社会の Acculturation として Integration（社会への浸透）の導き手、推進団体として機能し、その過程で自身をも変容させていったのが分る。

この過程をふまえて、上記の四側面のうち④宗教機構・教団構造 変容の方向と要因を考察して、まとめたい。

森龍吉氏が論ずるように、既成教団の近代化、民主化を①本山の門末共有、②教権と宗政権の分離、③宗政の門末、さらには信徒への解放、④寺檀制度の廃止と信仰帰依した個人による教会組織化とすれば、ハワイの真宗教団はかなり早くからそれが実現したといえる。その最初は一九〇七年（明四〇）法人認可の段階に迎えることができる。教団総会、役員は開教師のみで構成されたが、役員と信徒三〇名で構成する Standing Committee が教団経営を補ひつする機関として設置されたのである。そして一九二三年（大一一）に本会議には信徒議員が加わったのである。

日本において宗議会に信徒が参加するのはやっと戦後になってからである。しかも、宗政の指導権はやはり僧侶である。ハワイでは宗政、経営上の主導権は、ほぼ完全に信徒の手に移ったと考えてよいと思われる。監督政体、長老政体、会衆政体と類型化すれば、日本の現状は監督政体と長老政体の中間といえるのに対し、ハワイでは長老政体と会衆政体の間にまで変容が進展しているといえる。

では、このような方向へ変容をもたらした要因は何であろうか。まず考えられるのは、アメリカ法制度への適応をはかった点である。しかし、それは法人認可による免税特権の獲得、教団存立の法的社会的基盤を確立するためという、実利的、かつ、日系社会の Structural Separation の主要制度の一つとして確立していく所に主眼があったといえる。

では、一九二三年の議制会設置は教会様式の模倣、すなわち Acculturation といえるであろうか。基本的には否定すべきと考ええる。むしろ、対立が最も頂点に達し、仏教教団への攻撃が激化したこの時期を、日系社会、信徒との密接な結束によって乗り切っていくという点にあったことが当時の記録によって判明する。開教区であったことも信徒の占める位置を高くしめたことは事実であるが、いずれにせよ日系社会、信徒との密接な結合、すなわち同朋教団的状況の出現が、より大きな要因と考えられる。

そして、そうした信徒の存在を大きく容認し宗教機構に組み込み、会衆政体に進展させたより直接の契機は、真宗教団が内在する「同朋」「非僧非俗」等のエートスであったと考えられる。それがなければ教団運営の信徒への解放はここまでは突き進みえなかつたといえるからである。

その傍証として、日本近代史上、本派東願寺の明治初年の改革、明治一二年の革正事件等の際に、民主化、会衆政体化への方向性を強くもった改革案が出現したことが挙げられる。しかし近代日本では、法制度も政府もそれを抑圧する方向で機能し

たし、改革を支える同朋教団的状況も存在しなかつた。それに対し、ハワイは法制度は少くともそうした改革の方向の道を開いていたし、価値的には擁護、保障した。かつ、日系共同体との密接な統合、それが間接的に会衆的価値体系をもった信徒の成長、地位の上昇等によって、変容を大きく推進したといえるのである。

ハワイ日系人と大師信仰

星野英紀

ハワイ日系人の宗教帰属上の特質は、複数宗派に同時に帰属することである。これは当然日本にもあることだが、狭い日系人社会のなかでより明瞭に浮彫りされる。ハワイの大師信仰は、この複数帰属に深くかかわっているのである。

大師信仰のハワイでの展開過程は、他宗派と比較してユニークである。

まず耕地の移民キャンプのなかに、続々と大師講が形成されていった。明治二十年代後半から三十年代にかけてと推測される。この場合、移民の、日本での出身地との関連が考慮されるべきである。いまでも真言寺院の中核的メンバーには、山口県大島出身者の系統が目立つ。ちなみに、大島郡近辺は、大師信仰の盛んなところである。

ハワイの耕地での労働はきわめて苛酷なものであった。娯楽

の少ない日々に、大師講が移民のあいだに急速に広まったことは想像に難くない。

まもなくその大師講に、リーダー格の人物が現われるようになった。かれらは、労働者として来た俗人だから、特に専門的な儀礼上教義上の知識があったわけではない。しかしキャンプ生活という特殊な状況のもと、一種のカリスマ性を發揮し、祈禱行為を行うようになった。その中心は病氣直しである。出稼ぎ意識の移民にとって、健康は大きな関心事であった。また犬神などの憑きもの落しも、大師講リーダーたちの特許であった。このように、特殊な能力を身につけた俗人リーダーたちは、移民の関心を急速かつ広範囲にわたって惹き付けたりしく、それは一種の宗教運動的色彩を帯びていたのだった。

しかしそれは逆に数々の弊害を生み、日系人社会でも淫祠邪教として問題化した。

明治三五年ごろハワイに移民した湯尻法眼は、そのような状況をつぶさに見出し、みずから大師堂を建立し、俗人リーダーを醍醐派恵印部の僧として帰入させるなど、大師信仰の浄化と発展を図った。また領事館も事態を憂慮して、日本の高野・醍醐両派に正式僧侶の派遣を要請した。

こうした事情をうけて、大正三年日本より真言僧関栄寛が、はじめての正式開教師として着任した。大正六年には、ホノルルに開教院（現別院の前身）が建立された。

正式開教したハワイの真言宗は、つぎつぎに日本から正式僧侶を開教師として招き、淫祠邪教という評価の払拭に努めた。

各地にあった大師堂を統廃合して、独立の真言宗寺院として発足させた。この背景には、移民の生活形態の変化がある。移民が耕地を離れ、都市へ移住する傾向が始まったのである。

現在、真言寺院の数はハワイ全島で十三カ寺である。宗教活動は、年中行事としては、初護摩（一月）、星祭（二月）、正御影供（三月）、青葉祭（六月）、お盆法要（七月ないし八月）、きゆうり加持（七月）、彼岸法要（九月）など。月例行事としては千巻心経、大師講例会など。さらに日々の加持祈禱も重要な宗教活動である。病氣加持、車や船の安全加持、家ばらい、地鎮祭などである。

このような真言宗寺院には、総括していくつかの特質がある。(一)寺院本尊はすべて弘法大師である。これは、歴史的に大師信仰を基盤にして発展してきたことを明らかにしている。(二)宗教活動の中心はいまも加持祈禱であって、葬祭は大きな部分を占めていない。(三)寺院運営にも特殊性がある。日本流にいえば、壇家ではなく信者を中心に寺院が成立している。アメリカの教会スタイルをとり入れた理事会制度をとっているが、それは形式的である。開教師が実質的には寺の運営のすべてを握っている。メンバーによる寺への定期的献金ではなく、祈禱を中心した活動による収入が寺を支えている。四祈禱を中心としているため、信者と寺との結びつきは開教師の個人的資質がキーポイントになるケースがおおい。(五)そのため、信者の移動をめぐって、同宗派間の寺院同士の関係も、ときには微妙となる。

以上のような諸特質は、ハワイ日系人社会の最有力宗派であ

る本派本願寺派と比較すると、なお一層明らかになる。

「憑依」と「受肉」との解釈上の関連について

小野 泰博

新宗教の研究をしていて、思いあたることは、一つには神がかり状態から教祖になった人物がいわゆる生き神、生き仏として崇拜され、それがゆえにまた病氣治しの機能も果たしてきたのに、この生き神が、生物学的に死期を迎えたとき、文字通りこれを生き神としてとってきた信者に、「容易に死ぬ管のない人の死」をどう説明するかという問題がでてくる。もう一つは神がかりでなく、その求道的生活体験のなから教祖あるいは教主となった人物が、やがて一種のカリスマ性を帯びさせられ、生前、あるいは死後、いわゆる「本仏」化されてゆくプロセスである。

前者の例としては九州の信者五万を有するK教団があげられる。この教団の本部ではかつて本部内のいわば聖域の中で、かなりの額の金銭の盗難事件があったときですら、凡そあり得べからざる処に、あり得べからざることが起ったとして、信者の動搖をまねいた位である。昭五三年、教祖は八〇才で死去した。(女性)信者の不安動搖をさけるため、葬儀、告別式を行わず昇天祭と称して、来賓には弔辞ではなく祝辞を述べさせている位

である。かつて天理教の場合も、生前「一五〇才定命説」であったのを九〇才でなくなったため、これを「親神は、子供(信者たち)可愛いばかりに、かえって子どもたちの成人を促すため」二五年を自ら縮めて現身をかくされた」と説いている。

神がかりのあるなしかかわらず、凡そ教祖たる人物は、その生きざまがただものではないがゆえに、超自然的な存在、神や仏の顕現、化身、すなわち受肉の教説へと道をたどってゆく。そして憑依はインスタントな受肉ともいえないことはない。しかしインスタントな受肉とこれが認識され、永続的な受肉へとまとめあげられるべくには、試練が必要である。

受肉は、キリスト教では、初期教会時代に、地上で惨酷な十字架刑に処せられたイエスは、苦しめたように見えただけであれば、ほんとのイエス・キリストではなく、仮の姿であるというキリスト仮象論(Docetism)となつてあらわれ、仏教では、「仏性論」として展開される。したがって、いづれにもその受肉の時を境として宗教的な史観が成立する。それとともに再臨思想が出来あがる。終末感とキリストの再臨、末法思想とミロクの出現である。

しかし、興味あることに明治初年日本を訪れ、御獄行者の依祈禱、なかんづく中座の神がかりをつぶさに目撃したカウエールは、その Occult Japan(一八九五)の中で、まだ Possession と incarnation をほぼ同意義に用いている。現在前者は、悪霊つきとか、憑依妄想とか、専ら軽蔑するような傾向、あるいは珍稀なもの、残存という価値評価がつきまとうような扱いが多

いのに対し、incarnationの方は、一つの教説的な意味に固定されているように思われる。しかし、体験様式としては同じような意味あいのものとされる。

憑依体験といっても、それは外からみると、それは日常的な意識がお留守になっている、催眠もろろ状態(トランス)、または本人が外に出てしまっている状態(エクスタシー)を、魂が脱け出している状態とか、異霊が入り込んでいるのだと解釈をつけ加えるのである。そうした説明解釈は、幻聴のとき神の声を聞くとか、電波がかかっているとかいのように内容はそれぞれ当人の生活史や文化が呈供することになる。ただそこで、当人の体験様式の上で、変容しているのは、比喩的意識が脱落していることである。「あたかも、神の声をきくように、あるいは電波でもかかってくるように、見えない声がさざやきかける」という処を、神の声を直接体験すると解してしまうことになる。しかし体験はノエシス的でもあり、ノエマ的でもある。比喩的体験は、時空の中で限定された人間 mortality なものに評された、immortality 体験を行うものであるともいえよう。

中国のチベット政策とラマ仏教

中 濃 教 篤

中華人民共和国成立後の一九五一年五月、中央人民政府とチベット地方政府との間で十七条におよぶ「平和解放に関するチ

ベット憲法の協議」が成立、人民解放軍が国防強化のためチベットに駐留すること、チベット人の宗教信仰、風俗習慣は、チベット人民とチベット支配層の同意によって行なわれ、中央人民政府はこれを強制しないことなどが決められた。一九五三年五月に中国仏教協会が誕生してから三年後の一九五六年十月に中国仏教協会チベット分会が成立している。この間に歴史的な対立をつづけていたダライ・ラマとパンチェン・ラマの握手によりチベット自治区準備委員会が生れている。ところで、当時における中国共産党のチベット政策を知るには、一九五六年第八回中国共産党大会での張国華による「民族の団結を進め新チベットを建設せよ」との報告と、中国仏教協会チベット分会成立会議での苑明チベット工作責任者の発言を重視する必要がある。その基本には、一九五六年九月の「光明日報」に発表された中国共産党統一戦線部長季維漢(文化大革命で失脚)の論文が指摘している次のような方針が存在していた。すなわち、「わが国には、仏教・道教・イスラム教とキリスト教(新旧兩派)などの宗教がある。宗教問題は、わが国社会問題のなかで、相当に重要な地位をしめている……。仏教とイスラム教は、一部少数民族のなかに広く、しかも深く入って大きな影響をもっている」というのがそれである。ここで明らかなのは、中国での少数民族政策と宗教政策とは表裏の関係にあるということである。この点前述の両氏の発言も同一線上にあるが、その内容を集約すれば、(1)チベット民族の経済生活を安定させ、その生活水準を高める努力、(2)宗教信仰自由の政策の貫徹とともに、

宗教保護の政策を厳守し、寺廟への援助とラマ僧の生活保障の確立、(3)上層人士との充分なる話し合いと、自発的な改革の推進、(4)チベット内部の宗教(主としてラマ仏教)諸派の連系強化と、チベット外の諸宗教との統一行動の推進、といった点になる。こうした「穩歩前進」的政策は、一九五〇年代には多少とも出先機関での行き過ぎはあったにせよ、比較的に遵守されたと見てよい。にもかかわらず、一九五九年にダライ・ラマをはじめ高級ラマや貴族が反乱を起こし、ダライ一派がインドへ亡命したり、一九六〇年代はじめにパンチェン・ラマをかついだ旧農奴主階級による小規模な反乱が起ったというのは、前者を頂点としたチベット地方政府や、後者を中心としたパンチェン堪布会議庁委員会と称した封建農奴制下の擯取体制を生きてきた組織が崩壊することを恐れての行動であったといえる。その証拠には、ダライ一派の反乱が僅か一カ月足らずで鎮圧されたことでもわかる。ところが、一九六八年九月にチベット自治区革命委員会なるものが成立し、いわゆる文化大革命の波が人事にも及ぶようになってからは、少数民族政策も宗教政策も慎重さが失われ、ラマ寺院の破壊や閉鎖が平然となされるようになり、チベット人民の不安と不満が助長されるにいった。経済政策さえ失敗し、宗教信仰の自由が失われるといったことで、チベット人民が満足するわけがない。そこで文化大革命による「左の偏向」が指摘されるようになって以後の一九八〇年五月、胡耀邦党中央総書記らがチベット自治区を訪れ、「チベット自治区党委員会は過去の工作を総括し、欠点を克服し、過

ちを正さねばならない」との党中央の意向を伝えたという。こうした情勢下に生れたのが、ダライ・ラマのチベット帰還問題であり、中国指導部のダライ帰郷歓迎の意志表明である。ソ連指導部もまたダライに接近をはかっている。こうした中ソ対立がからみ、中国ではチベット工作の失敗などからんだダライ取り込みの政治工作の谷間を泳ぎ廻るのであるとすれば、ラマ仏教の「法王」としてのダライ・ラマの存在は誠にあわれという他はない。そうでなく、ダライやパンチェンにとつての仏陀への忠誠度は、封建農奴制の頂点にあって、その精神的支柱として農民を苦しめた過去をどれだけ厳しく反省するかによって計られるのだといわねばならない。