

異文化の中の新宗教運動

——ハワイの日蓮正宗・創価学会の事例——

井 上 順 孝

一 はじめに

戦後、日本の新宗教教団が布教の新天地として海外に目を向ける例は次第に多くなってきている。なかでも、日系人が人口の三割近くを占めるハワイは、そうした布教の格好の目標地とされ、すでに戦前から活動を開始していた、金光教、天理教、生長の家を含めて、天照皇大神宮教、世界救世教、立正佼成会、創価学会、パーフェクト・リバイ、真如苑、辨天宗、世界真光文明教団、天神教などが海外支部や独立の海外法人組織を設置している。⁽¹⁾ハワイにおいて特に戦後盛んとなった新宗教の活動は、日本宗教の海外布教という観点からすると、実はいわば第二波のものと
言うべきである。第一波のものは、明治期に日本人がハワイに移民を開始してまもなくの頃から、主として既成仏教各宗派や神社神道によってなされたものである。これはむしろ日本人移民及びその子孫の日系人を布教・教化の対象としたものであり、その活動の中心となってきたのは本派本願寺教団（浄土真宗西本願寺派）であった。こうした初期の宗教活動は一九〇〇年前後から盛んとなり、日系人社会の間では重要な役割を果たしていた。

戦争前の排日気運の高まりや、太平洋戦争の勃発により、新たな布教の試みは一時下火となった観があったが、戦

後、一九五〇年代以降、主として新宗教教団により新たな波が形成されたわけである。この第二波のものも、布教対象の射程としたのは大部分日系人であったが、なかには非日系人へも積極的に働きかける教団もあった。しかしながら、実際に入信した非日系人信者の数という点からすると、それはまだ一般的には微々たるものである。

そうした中で顕著に例外的存在であるのがアメリカ日蓮正宗創価学会（以下当地での略称にならってNSAと表記する）である。NSAは現在北米で二〇万人余り、ハワイでは約二万人ほどの信者を有するとされている。北米全体で見ると、信者の大半は非日系人であり、ハワイでも約四割が非日系人であるといわれる。ハワイで布教活動を行っている他のどの日本の新宗教も、非日系人信者の割合は一割に遠く及ばないことを考え合わせるなら、NSAはかなり独特な活動を展開したと推察できる。

NSAがなぜこのように多くの非日系人信者を得ることができたのか、またその非日系人信者はどのような属性をもった人々であるのか、彼らはこの日本産の宗教をどのように理解しているのか、という問題関心は直ちに生じてくる。以下では、一九七七年と七九年の二回にわたる現地調査により得られたデータ、それにNSA及び創価学会刊行の資料を補足的に用いながら、ハワイのNSAの場合に焦点を当てて考察を試み、これらの問題関心に基づく今後の研究に一つの足場を提供することを目的としたい。

二 NSAについての研究例

ハワイのNSAについて言及する前に、これまでアメリカのNSAについてなされた研究の主なものを二、三概観し、どのような点が明らかにされてきているかを確認するとともに、これをハワイにおけるNSAの特徴を考える際

の参照に用いることにする。

創価学会の日本国内における活動に関しては、内外にかなりの研究を数えることができるが、海外における活動に關しての研究は少数である。ここではデイトー、エルウッド、レイマンの三つの研究を取り上げる。この三つは、NSAが一九六〇年以降アメリカで急激に信者を獲得してきたことに注目し、その展開史の概略を捉えようとする点では、ほぼ共通しているけれども、分析の視点は少しずつ異なる。

デイトーの『創価学会・第三文明の構築者たち』⁽³⁾は、彼が滞日中に受けた折伏の経験により生じた関心が出発点となっている。資料として用いられているのは、「聖教新聞」、「聖教グラフ」、「第三文明」など、創価学会の発行する機関紙・誌が主であるが、デイトーの行なった面談調査の結果なども合わせて検討されている。この研究は、日本人信者とアメリカ人信者との比較が一つの枠組となっているのであるが、アメリカ人信者に関しては、どのようなアメリカ人が入信するのか、またなぜ入信するのかが問題とされている。デイトーは主として一九六〇年代の創価学会及びNSAを対象としたことになるのであるが、彼の結論によると、典型的なアメリカ人信者というのは、二〇代もしくは三〇代の白人男性であり、多く軍人であるが将校クラスに達していない人々とされる。そしてこれも重要であるが、すでに創価学会に入信していた日本人女性と結婚した人々である。彼らは最初は教えに共鳴したというより、妻を「静かにさせるために」入信したのだが、その後実際に利益を体験した場合に真の信者になったというわけである。それゆえ、アメリカにおける創価学会の初期の布教（折伏活動）に力あったのは、(1)日本人女性、(2)そのアメリカ人の夫、(3)在米の日本人男性、の順であるとされる。

また、教団側の資料を分析しながら、アメリカ人信者は比較的学歴の低い人が多いこと、以前に所屬していた宗教としては、ローマカトリックもしくは下層階級の属するプロテスタント教会が多いことを指摘している。これらの人

人がなぜ創価学会に入信したのかに関しての説明には、社会心理学においてもっともポピュラーな理論の一つである相対的剝奪理論が援用されているが、詳細に検証がなされているわけではない。

『驚と昇る日輪』⁽⁴⁾の中で、エルウッドはNSAを、アメリカで布教活動を行なっている他の四つの新宗教、すなわち天理教、世界救世教、生長の家、パーフェクト・リパティと並べた上で、これらを西欧世界への日本宗教の進出という視点から考察している。天理教を除いて他の四教団が、一九六〇年代にアメリカに進出したことに着眼し、この現象は、精神世界に目を転じて救済の手段を求めるようになっていた、当時のアメリカの時代的要請に応ずるものであったと解釈する。NSAはそれらの中でもっとも成功を収めた教団として位置づけられる。

エルウッドの記述は、しかしながら、初期の布教史の紹介と、NSA側の資料に基づいた信者の属性紹介に多くが費されており、ではなぜNSAがもっとも成功を収めたかという理由については余り分析がなされていない。ただ、一九七〇年代にはいり、状況に変化が生じてもおNSAが拡大を続けたことについては次のように説明が加えられている。すなわち、一九七〇年にアメリカの精神的雰囲気転換期を迎えると、NSAも一時危機に直面する——「いざとなると頼りにならぬ」信者が去ってゆき、反撃も高まりを見せる——が、NSAが自らのイメージを変革したことで、この危機は克服される。つまり、折伏第一から勧誘的態度へ、現世利益の強調から仏教哲学を標榜し人間の潜在的創造性の開発を唱える方向へと方針転換したことが重要な意味をもつと解釈されている。

この二書とは少し趣の異なったレイマンの『アメリカの仏教』⁽⁵⁾という書の中で、NSAはアメリカにおける仏教の展開史の一頁を成すものとして位置づけられている。アメリカ人の仏教に対する関心は一九世紀末に生じるが、今世紀にはいって、一方では鈴木大拙の著作を通しての禅の理解の深まり、他方では浄土真宗を中心とした仏教教団の活動拡大、という展開過程がみられる。それが戦後になると、さらにチベット仏教、中国仏教あるいは「近代的」日蓮

教団などが進出するという見取り図が示される。NSAはそうした戦後の「近代的」日蓮教団の成功した例として扱われている。

こうしてNSAは新宗教というよりも、むしろ仏教教団の一つとして位置づけられるが、レイマンの分析は、彼女が心理学者であるということも手伝って、NSAはどのような内容のことをどのような手順によって広めていったかに主眼が置かれている。とくに、NSAがアメリカ人信者に果している機能についての心理学的説明は興味あるもので、「唱題」は自己暗示ないし自己催眠の効果をもたらすものとされている。またいわゆる「人間革命」は、マスコのいう「自己実現」の概念に非常によく似たものであると見なしている。

以上のように三人の着眼点は少しずつ異なるのであるが、NSAの初期の布教過程、その後の展開、信者の属性、運動の社会的機能などについてはかなり重なり合った見解がみられる。ここに示してきた個々の見解とハワイにおける事例との比較吟味は後に順に行なうとして、まず重なり合って示される評価・認識を踏まえ、またNSAの資料を参照してNSAの展開過程の大枠をおさえておくことを行なっておきたい。そうしてみると、アメリカにおける創価学会—NSAの展開は次の三期に分けて考えるのが適切なようである。

(1) 布教前史——一九六〇年以前の時期。組織だった布教はなされず、個々の信者がほとんど相互の連絡なく存在していた。この間では、一九五七年に、後のNSA理事長貞永昌靖（一九七二年十二月に George M. Williams と改名）が渡米したことが大きな意味をもつ。

(2) 布教第一期——一九六〇年一〇月、第三代会長に就任してまもない池田大作一行の南北アメリカ訪問をきっかけになされた組織的折伏活動の開始のときから、一九六〇年代半ば過ぎまでの時期。支部や地区の結成があいついでなされた。

(3) 布教第二期——一九六〇年代末から七〇年代にかけての時期。創価学会のアメリカ支部という意識ではなく、アメリカ日蓮正宗という独立性が強まり、非日系人信者や学生信者が増加した。

布教前史は文字通り前史であるが、いわゆる「戦争花嫁」と呼ばれた人たちの中にいた信者が、アメリカでも聖教新聞を購読していたなどのことが、初期の本格的布教を容易ならしめた一要因であるのは言うまでもない。また渡米した貞永がアメリカの大学及び大学院に入学し、⁽⁶⁾語学的訓練を積んだことにより、NSAが英語に一本化した布教体制を比較的早期に整える道も拓かれたと考えられる。

布教第一期から第二期への移行年月を明確に特定することは困難であって、一九六〇年代後半を通じて生じた移行とみなした方が適切かもしれない。その内容を列挙するならば、次のようになる。日系人信者の割合が多かったのが、非日系人信者の方が多くなっていった。アメリカの日蓮正宗という点が強調され、座談会はすべて英語によることが徹底された。現世利益中心の折伏方法から、仏教哲学という側面が強調される仕方に変った。大学生の信者が増加した、等々である。とりわけ、言語に関して、座談会では英語使用、教学試験も英語にて受験可能という方針を出したこと、また一九六八年一〇月のUCLAでのセミナーを皮切りとする全米八〇余の大学での大学セミナーの開催は、こうした移行全体に少なからぬ影響を与えたと言える。

以上の展開過程は、ハワイにもあてはめることができそうである。しかし、NSAがなぜ多くの非日系人信者を獲得したのか、彼らはどのような人々であり、NSAをどのように理解しているか、という冒頭に掲げた問題は、それぞれの地域の特性や条件を考慮しながら注意深く検討する必要がある。これまでの研究で指摘されたことが果してハワイでどの程度あてはまるのか、また修正すべき点や新たに付け加えるべき点はないか、といったことを考察の一端に加えながら、目をハワイのNSAに転じよう。

三 ハワイにおけるNSAの展開

ハワイは創価学会初の海外地区 (district) が結成された地である。しかし、それは日系人の多いこの諸島が第一の布教目標にされたからではなく、一九六〇年一〇月の池田大作⁽⁷⁾ 一行の南北アメリカ訪問の最初の寄港地がホノルルであったということによる。このとき地区長に任命されたH・Hは婦米二世(ハワイで生まれ、日本で教育を受け再びハワイに戻ってきた日系人)であり、これに先立つ二年前、一九五八年に仙台で入信したという人物である。訪米の一行をホノルルに迎えた信者は約三〇名で、これが当時のほぼ全信者であったというから、ハワイにおけるそれまでの活動は日系人の多さにもかかわらず、意外に乏しかったことが知れる。

以後、北米における布教の一環として、ハワイでの折伏活動は組織的に行なわれる。一九六三年には、ハワイは地区から支部 (Chapter) へと昇格し、六五年には総支部 (General Chapter) を形成するようになった。一九六七年にハワイ本部 (Headquarter) と改編され、現在は、ホノルルに置かれた太平洋方面 (Territory) の中にハワイ本部、ホノルル本部、ワイキキ本部の三つが包摂されている。ハワイには日系人が多いということで、初期の布教に際しては利があったと思われる。とくに、日本から移住してきた人の中に、日本においてすでに折伏活動を経験した人がいたような場合、その人はかなり大きな役割を果たしたようである。たとえば、女子部 (Young Women's Division) の場合、一九六二年に結成がなされたが、当初の七名からほとんどメンバーが増えず伸び悩んでいた。それが六五年に日本から移住してきた人が隊長となると、翌年には約百名、翌々年には約二百名とメンバーが急激に増えたことが報告されている。⁽⁸⁾

一九六五年には、現ハワイ会館 (Community Center) の土地・建物の購入も決定されるが、これを報じる当時のアメリカ創価学会の機関紙「ワールド・トリビューン」⁽⁹⁾ (World Tribune) は、「ハワイの創価学会会員はなんと幸運であろう。今やロスアンジェルスにあるわれわれの会館は、あなた方のものに比べれば郵便局のように映じる。」⁽¹⁰⁾とコメントを付している。また翌年八月には、日蓮正宗寺院「寂光山本誓寺」の開院式が行なわれ、次の年僧侶が来布するが、一九六〇年代を通して、正宗寺院は北米にはロスアンジェルス郊外エチワンダに一九六七年一月開院された「恵日山妙法寺」と共に二ヶ寺⁽¹¹⁾しか建立されなかったことを考えるなら、ハワイには多くの期待が寄せられていたと推測される。

こうした活動は六〇年代後半にはいって、量的な面において顕著な成果を示し、教団側の発表するところで、信者は、一九六六年に約一、〇〇〇世帯、六七年に約二、〇〇〇世帯、六九年には約七、〇〇〇世帯と報告されている。しかしながら、七〇年代にはいと増加の度合は弱まり、七〇年代半ばからは横ばいなし減少気味と考えられている。七七年の時点で、約七、五〇〇世帯、二万四千人程度というのが太平洋方面での公称信者数であり、現在もこの前後の数と考えて差し支えない⁽¹²⁾。従って量的側面に話を限れば、一九六〇年代半ばから七〇年ごろにかけてが発展のピークであり、それ以後はむしろ停滞期と考えられる。

さて、ハワイにおいても、初期の信者は日系人が主であり、やがて非日系人信者の比率が増加してくるという傾向が示される。しかし、ハワイは「移民の島」であり、民族別の人口構成は米本土とはかなり異なるから、NSAの信者の民族的背景別の構成比も本土とは異なることも考えられる。現地での面談調査や座談会 (discussion meeting) への参与調査から得た印象では、日系人信者の方がやや多く、また非日系人信者の中では混血が目立った。教団側の把握もこの印象に合致するものである。一般的に言って、ハワイに多くの日系人が存すること、従って日系人にマイ

ノリテイ意識が乏しいこと、日系人を布教対象とする日系宗教が多く存すること、また各国からの移民が多く、人種的背景が複雑なため、文化的多様性が顕著であること、などはハワイのNSAの展開にさまざまな影響を及ぼす要因になったと思われる。

NSAのハワイにおける布教の歴史はこのようにまた二〇年程度のものであるが、この地はその社会的・文化的状況の特質ゆえに、非日系人にとってのNSAという問題を考える際には、豊富な材料を提供してくれる。ここでは、一九七九年夏にNSAの信者を対象に行なった調査結果を主たるデータとしながら、これに七七年夏にNSAを含めて一三の日系教団信者に対して行なった調査結果の一部をごく補足的に用い、本稿の最初の方に掲げた問題を検討していく。焦点が当てられているのは非日系人信者であるが、彼らの特性をより明確にするためにも、日系人信者との比較を通じて考察を進めていくことにしたい。

四 ハワイの非日系人信者―日系人信者と比較しながら

七九年のクエスチョネア調査の項目は、信者の属性、入信時期、入信動機、NSAへの評価などを主とし、二二項目(英文)から成るものであった。調査方法としては「特定の層にかたよりのないように」という条件を付してNSA側に配布・回収を依頼した。⁽¹⁴⁾しかしながら、このような方法をとったこと、また回答内容から直ちに知れたことにより、次の二点は念頭に置いておかねばならない。

- (1) ランダムサンプリングではないので、信者の属性をはじめ回答結果の状況が必ずしも全体のそれを正確に反映しているわけではないこと。

表 1 回答の性別及び年齢別分布

性別 年齢	日 系 人				非 日 系 人			計
	男	女	無回答	小 計	男	女	小 計	
10～19	人 3 (7.5)	人 7 (10.4)		人 10 (9.2)	人 3 (7.3)	人 4 (5.4)	人 7 (6.1)	人 17 (7.6)
20～29	8 (20.0)	17 (25.4)		25 (22.9)	13 (31.7)	25 (33.8)	38 (33.0)	63 (28.1)
30～39	11 (27.5)	13 (19.4)		24 (22.0)	13 (31.7)	21 (28.4)	34 (29.6)	58 (25.9)
40～49	9 (22.5)	16 (23.9)	1	26 (23.9)	9 (22.0)	13 (17.6)	22 (19.1)	48 (21.4)
50～59	6 (15.0)	9 (13.4)	1	16 (14.7)	3 (7.3)	6 (8.1)	9 (7.8)	25 (11.1)
60～	2 (5.0)	5 (7.5)		7 (6.4)		2 (2.7)	2 (1.7)	9 (4.0)
無回答	1 (2.5)			1 (0.9)		3 (4.1)	3 (2.6)	4 (1.8)
計	40	67	2	109	41	74	115	224

※ パーセンテージは各列の合計に対するもの。なお、小数点第2位を四捨五入してある。(以下同様)

表 2 独身・既婚等の別

	日 系 人		非 日 系 人		計
	人	%	人	%	
独 身	36	(33.0)	38	(33.0)	74 (33.0)
既 婚	55	(50.5)	49	(42.6)	104 (46.4)
離 婚	7	(6.4)	15	(13.0)	22 (9.8)
死 別	1	(0.9)	2	(1.7)	3 (1.3)
無回答	10	(9.2)	11	(9.6)	21 (9.4)
計	109		115		224

ワイはまた日系人信者の方が多いということであったが、集まった回答結果からする限り、非日系人の方がやや多かった。日系人回答者と非日系人回答者⁽¹⁵⁾を、男女別、年齢層別に分けて示したのが表1である。これによると、男女比では、日系人、非日系人いずれの場合も女性の方が多い。また年齢層別でみると、全体として青年層、壮年層を中心に行っていることが言えるが、非日系人の方がより青年層に集中している。これらは面談調査や参与調査時の観察結果と齟齬

(2) とくに、熱心な信者からの回答が大半であること。これは回答者の教団内での地位(約七割が、支部長、地区長、班長などのリーダー層)からみても、また勤行の熱心さ(八割強が毎日行なうと回答した)からみても言えることである。

以上の点に留意した上で、まず回答者の属性を確認しておく。ハ

を感じさせず、ハワイの実情を比較的正確に反映していると考えられることができる。

表2に示されるように、独身・既婚等の別では独身者の割合が約1/3を占めている。もっともアメリカでは離婚者も独身 (single) と表現されるから、本来なら離婚者と答えるべきところを独身者と答えた人が何人かいる可能性がある。ただ、青年層が熱心な信者層のかんりの割合を占めていることは明きらかであり、これは日本の創価学会と共通性を有する一方で、ハワイの他の日系宗教と比べると例外的なものの方に属する。⁽¹⁶⁾

職業・学歴に関しては際立った特徴を見出すことはできない。デイトーは、創価学会のアメリカ人信者は低学歴者、軍人が多いことを指摘したが、そのような特徴づけは困難なように思われる。学歴については、選択回答でなく記述回答としたため、無回答が半数近くに上ったが、回答を記入してあったものの内訳は次の通りである。

日系人——大学卒二九・四%、短大・ビジネスカレッジ等卒一〇・三%、高校卒四二・六%、中学校卒一六・二%、なし一・五%。

非日系人——大学卒二五・八%、短大・ビジネスカレッジ等卒九・七%、高校卒五六・五%、中学校卒八・一%。

また、七七年度の調査結果（これは選択回答であった）では、日系人の場合、八四名の回答者のうち大学院修了四・八%、大学卒二二・六%、短大・ビジネスカレッジ卒二一・四%、高校卒四〇・五%、中学校卒四・八%、その他・無回答六・〇%となつて⁽¹⁷⁾いる。

これを見るならば、日系人、非日系人を問わず、とりたてて低学歴に集中していると言ふことはできない。七七年の調査結果では、日系人信者に話を限るなら回答者の年令層が若いこともあつて、むしろ他の日系教団の信者よりも高い学歴を示している。

職業についても、軍人は非日系人信者に僅か一人いたのみで、会社員、店員、主婦、学生が大半を占める。この点

表 3 両親の民族的背景

a 日系人回答者

	人	%
両親とも日系人	85	(78.0)
父親のみ日系人	2	(1.8)
母親のみ日系人	18	(16.5)
片親の民族不明	4	(3.7)
計	109	

b 非日系人回答者

	人	%
混血	56	(48.7)
フィリピン系	18	(15.7)
中国系	4	(3.5)
韓国系	2	(1.7)
白人	12	(10.4)
ポルトガル系	2	(1.7)
アイランド系	1	(0.9)
ドイッツ系	1	(0.9)
ポーランド系	1	(0.9)
ブルトリコ系	2	(1.7)
ハワイ人	9	(7.8)
不明	7	(6.1)
計	115	

※ フィリピン系以下、両親とも同じ民族であったもの人数である。

の違いと考えねばならない。デイトアの扱ったのは一九六〇年代前半の「創価学会アメリカ支部」の状況であるから、今日の「アメリカ日蓮正宗」には彼の示した特徴づけは必ずしも合致しない面があるのは当然であろう。

回答者の性、年齢、学歴、職業に関して概略を知り得たところで、民族的多様性というハワイの特質が、信者の民族的背景にはどのようにあらわれているかを検討してみよう。これは日系人回答者と非日系人回答者との間で対照的とも言うべき明瞭な差異がある点が興味深い(表3参照)。日系人回答者の場合、八割近くが両親とも日系人である。これはハワイにおける日系人社会での通婚状況がかなり影響していると考えられる。すなわち、二世までは、日系人は日系人もしくは日本人と結婚するのがほとんどであった。片親のみが日系人という場合の内訳では、母親のみが日系人という方が父親のみが日系人というより圧倒的に多い。しかし、この場合、非日系人の父親は混血である者がほとんどである。

これに対し非日系人回答者をみると、約半数が混血であることがとくに目を惹く。また東洋からの移民の子孫も多く、なかでもフィリピン系の両親をもつ信者が目立っている。白人の信者も他の日系教団に極めて稀であること

には日系人と非日系人との間に大きな差異は看取されない。デイトアの指摘との相違は、ハワイの特殊性を示しているのではなく、时期的な差、つまり、海外布教の最初期と二〇年近くたった時期と

表 4 入信年

	日 系 人		非日系人	
	人	%	人	%
1959年以前	11	(10.1)	1	(0.9)
1960～64	22	(20.2)	1	(0.9)
1965～69	30	(27.5)	31	(27.0)
1970～74	25	(22.9)	46	(40.0)
1975～79	17	(15.6)	31	(27.0)
無 回 答	4	(3.7)	5	(4.3)
計	109		115	

を考えるなら、比率としては多いとみるべきであるが、各国からの移民の末裔が非日系人信者の主流をなしているのが特徴である。混血がどの民族とどの民族のものかは、かなり複雑であり、一定の傾向性を見出すことは困難である。極端な場合だと、父方に、フィリピン人、スペイン人、ドイツ人、イタリア人、中国人、フランス人、イギリス人、ノルウェー人、母方にフィリピン人、中国人、スペイン人を挙げた回答者（一四歳・女性）もいる。

非日系人の民族的背景がこのような結果としてあらわれてくるのは、ハワイの人口構成が基盤になっていることはもちろんである。それと同時に、NSAがとりわけ混血の人々を惹きつけている点には注意を払わねばならない。この点については、次節で再びとりあげることにした。

次に、回答者が、いつ頃、誰の勧めによって入信したか、以前にはどのような宗教に属していた人が多いか、またNSAのどこに惹かれたのか、という点について話を進める。入信年に関しては、日系人回答者と非日系人回答者との間に時期的な差がある（表4参照）。前者が六〇年代後半を一応のピークとしながらも、五〇年代後半から七〇年代にかけて比較的平均化されているのに対し、後者は六〇年代末と七〇年代半ばに集中する傾向がみられる。初期の信者は日本人ないし日系人が主体で、やがて非日系人にも広がっていったという北米全体での一般論はこの結果にも適用されるのであるが、非日系人への広まりの時期がやや遅いように思われる。ハワイはアメリカの他のどの州よりも日系人が多いところであるから、日系人の折伏に費されるエネルギーがより長期に必要とされ、それだけ非日系人に対する折伏は時期的に遅れた、という推論も成り立ちうる。

表 5 入信を勧めた人

	日 系 人		非日系人	
	人	%	人	%
父 母	2	(1.8)	3	(2.6)
(両) 親	22	(20.2)	7	(6.1)
兄 弟 姉 妹	4	(3.7)		
夫 妻	8	(7.3)	10	(8.7)
親 友 会	1	(0.9)	2	(1.7)
そ の 回	3	(2.8)	9	(7.8)
無	2	(1.8)	7	(6.1)
計	49	(45.0)	52	(45.2)
	5	(4.6)	5	(4.3)
	3	(2.8)	2	(1.7)
	10	(9.2)	18	(15.7)
計	109		115	

勧めが過半数であることが言える。回答者が少ないのでむろん断定はできないが、入信を勧めた人が誰かということ、入信年あるいは回答者の年齢との間に特別な相関関係は見出されない。従って誰の勧めによって入信するかは、布教の初期から現在に至るまで余り違いがないことが考えられる。ただし、日系人回答者の場合、親の勧めで入信した人は若い層に多く(一〇代六名、二〇代一四名、三〇代五名)、また入信時の年齢を計算してみると、二八名中二一名が二〇歳未満である。これは日系人信者の場合、いわば「二代目信者」(親の代で入信がなされ、その影響で信者である人)が少なくないことを示している。

NSAに入信する以前にはどのような宗教に属していたかを示したのが表6である。一九七二年にワールド・トリビューン・プレスから出された報告書⁽¹⁸⁾によると、一九七〇年までの信者に関して、以前に所属していた宗教は、カトリック三〇%、プロテスタント三〇%、仏教二五%、ユダヤ教六%、その他四%、無神論者五%、となっている。仏

初期の非日系人信者とその入信理由の典型は、アメリカ人男性が日本人の妻に勧められてというものであったとされているが、この調査結果では、入信を勧めた(折伏をした)のは友人が断然多い(表5参照)。配偶者の勧誘による入信は一割に満たない。ただ日系人回答者に比べると、多少配偶者による勧誘のケースが多いことが分り、またその逆に親による勧誘はずっと少ないことが分る。友人というのは、入信以前から友人であったのか、入信後、結果的に友人になった人なのか必ずしも断定し難いところがあるが、会員と答えた人と合わせて、家族・親族以外の人からの

表 6 以前の宗教

	日系人		非日系人	
	人	%	人	%
仏教	23 (21.1)		3 (2.6)	
神道	1 (0.9)			
日本の新宗教	3 (2.8)			
キリスト教	6 (5.5)		8 (7.0)	
カトリック	10 (9.2)		44 (38.3)	
プロテスタント	11 (10.1)		21 (18.3)	
エホバの証人			1 (0.9)	
S. D. A.	1 (0.9)			
モルモン教	1 (0.9)		8 (7.0)	
その他の	1 (0.9)		3 (2.6)	
無回答	52 (47.7)		27 (23.5)	
計	109		115	

教が多いのは、日系人信者がその頃で三割程度を占めていたことによるが、それを別としては、カトリックが多いことが注目されていた。ハワイでの調査もこれを裏付けるかのように、非日系人回答者の間では、この項目に回答を記入した人八八名のちょうど半数が、以前の宗教がカトリックであった。日系人の場合はそれほど目立たないが、それでも、回答を記入したものの四三名のうちの二七・五%を占める。

なぜ以前カトリックを信仰していた者からの入信が多いかについては、簡単な結論は下せず、これはむしろ今後の研究課題と言えるが、少なくとも次の三つの理由は考慮の対象とされてしかるべきであろう。

- (1) ハワイにカトリック人口が多いことを反映している。⁽¹⁹⁾
 (2) カトリックを信仰している民族層(フィリピン人、ポルトガル人など)からの入信者が多いことを反映している。

(3) カトリックの教義・活動あるいはカトリック教会が果している社会的機能とNSAのそれらとの間に、なんらかの相関関係もしくは相補関係が存する。

このうちでも、(3)の点を検証していくには、カトリック教会及びNSAの双方におけるかなりインテンシブな調査が要求されることは言うまでもない。

最後に、非日系人信者は、NSAの教えの特徴をどのようなものと把握し、また入信後どのような変化が生じたと考えているか、という点について検討する。その材料としては、「NSAの教えのうちで、もっとも魅力的な点は何であると思いますか」および「NS

最初の問への回答については、なるべく同一項目にまとめられるものはまとめ、大きく五つに整理した(表7参照)。「個人の変革」とは、人間革命ができる、宿命転換ができる、自分を変えられるなどの表現をまとめたものである。「直接的利益」は、現証がある、問題を解決できる、さまざまな利益がもたらされるなどである。また「具体的実践活動」は、世界平和、ヒューマニズムの唱導、他人を助けようとする点、などである。「個人の変革」は「直接的利益」に包摂されるとも考えられるが、「人間革命」「宿命転換」など自己変革に関する創価学会の中心的スローガンを表現した一群のものとして独立に扱った。

表7 NSAの教えの魅力的な点

	非日系人		日系人	
	人	%	人	%
個人の変革	36	(31.3)	31	(28.4)
直接的利益	18	(15.7)	13	(11.9)
教学・哲学	18	(15.7)	27	(24.8)
会員との交流・団結	17	(14.8)	8	(7.3)
具体的実践方針	10	(8.7)	15	(13.8)
その他	17	(14.8)	11	(10.1)

※ 1人で2項目以上のことを記述している人がいるので、合計のパーセンテージは100%を越えることがある。(表8も同様)

表8 入信後の変化

	非日系人		日系人	
	人	%	人	%
精神面での変化	30	(26.1)	24	(22.0)
健康になった	29	(25.2)	28	(25.7)
家庭内が平和になった	25	(21.7)	12	(11.0)
人間革命、性格改善	17	(14.8)	21	(19.3)
経済の向上	16	(13.9)	24	(22.0)
人生観の確立、変化	8	(7.0)	5	(4.6)
良い職を得た	7	(6.1)	10	(9.2)
物質的利益があった	7	(6.1)	8	(7.3)
多くの点	13	(11.3)	6	(5.5)
あらゆる点	2	(1.7)	0	(0.0)
その他	17	(14.8)	15	(13.8)

Aに入信して後、どのような功徳ないし個人的体験を得ましたか」という二つの設問に対する回答結果を用いる。回答は自由記述としたが、短かく単語のみを記したのから、数行にわたって説明を加えてあるものまでさまざまであった。また二つの設問内容は互いに密接に関連するものであるため、回答内容も二つともほぼ似たようなものであるものが少なくなかった。

表7と表8に示された結果は、非日系人信者がNSAに何を求めているかを直接的に表わしていると解釈することができる。表7がやや公式化された言い表わし方を、また表8がより実感的な言い表わし方をしているという相違が読みとれるが、双方に対応関係があるのは一目瞭然である。とくに「個人の変革」に対応するものとしての、「精神面での変化」、「人間革命、性格改善」、また「直接的利益」に対応するものとしての「健康になった」、「経済の向上」、「良い職を得た」、「物質的利益があった」が目立っている。

創価学会の教学では、文証・理証・現証という考え方が重要な位置を占めることは周知の通りであるが、実際の布教活動に際しては現証という点がとりわけ強調される。NSAの場合もその傾向は変わらない。異文化の中の布教にあつては、文証、理証に比べて現証という用語は、もっとも説明がしやすく、また説得力をもつものであることは容易に想像ができる。事実、回答者たちも現証 (actual proof) の語を用いて説明しているし、また、一般にワールド・トリビューン紙に掲載されている体験談のなかにはしばしばこの語が出てくる。従って表8はまた、さまざまな現証が述べたてられたものと見ることもできる。

こうした非日系人回答者の回答を日系人のそれと比べると、全体の傾向においてはほぼ共通していると言えるが、非日系人信者には一つだけ特徴的なことがある。教学や教団の具体的活動方針への関心がやや劣る反面で、人間関係に大きな比重が置かれている点である。表7においては「会員との交流・団結」が四番目に、表8においては、「家族内が平和になった」ことが三番目に多い回答内容となっている。いずれも日系人の二倍のパーセンテージである。非日系人回答者の約半数は混血であり、彼らをとりにまく民族的環境は複雑である。NSAは彼らにとって帰属集团的意味をもち、また家族内の人間関係の調整は大きな関心事であると考えられる。

五 若干の考察

前節ではクエスチョネア調査の結果の主要なものにつき、紹介と若干の検討を行なったが、予め指摘しておいたように、この調査は教団に委託したものであり回答者数もそれほど多くないので、これでハワイのNSA信者の全体像を安易に築くわけにはいかない。だが、これだけの回答数でも、かなりはっきりした特徴や傾向がみえるものは、その理由を推論し、場合によっては仮説を立ててみる価値はあるわけで、そのように処理してきた。関心の焦点は、つまるところ、少なからぬ数のハワイ在住の非日系人が、彼らにすれば異文化産のしかも戦後急に出現した宗教になぜ入信し、活動を行なっているかということであった。そしてこれを、(a)NSAが他の日系教団（日本から海外に進出し、布教・教化活動を行なっている教団を仮にこう呼ぶことにする）に比べてなぜ多くの非日系信者を有するか、(b)これら非日系信者はどのような人々なのか、(c)彼らはNSAをどのように理解し、どこに惹かれているのか、という三つの間に分解して考えてきた。そこでこの三つの点につき、前節での論議を踏まえながら、やや視野を広げて考察し、問題点を整理しておきたい。

まず、ハワイのNSAが他の日系教団と比較して、多くの非日系信者を擁する理由であるが、非日系人に布教を行なうための組織的体制が早期に用意されたことを第一の要因としなければならぬ。なかでも、布教・教化活動に当って、専ら英語を使用するという方針がNSAの本部で出され、ハワイにもこの方針が漸次浸透したということの意味は大きい。これによって非日系人への布教が容易になったばかりでなく、入信後の活動も、日系人と非日系人は基本的には対等となり得たわけである。

表 9 日系教団についての知識

	非日系人		日系人	
	(A)	(B)	(A)	(B)
本派願寺	16.5%	39.1%	36.7%	33.0%
浄土宗	13.9%	40.0%	30.3%	34.9%
日蓮宗	30.4%	28.7%	46.8%	27.5%
真言宗	15.7%	27.0%	23.9%	33.9%
天台宗	11.3%	36.5%	23.9%	42.2%
曹洞宗	3.5%	21.7%	18.3%	27.5%
真如苑	1.7%	10.4%	2.8%	6.4%
立正佼成会	1.7%	8.7%	13.8%	26.6%
パーフェクトリパティ	2.6%	9.6%	3.7%	13.8%
生長の家	8.7%	10.4%	21.1%	35.8%
世界救世教	4.3%	10.4%	6.4%	20.2%
天照皇大神宮教	5.2%	7.8%	11.0%	15.6%
天理教	9.6%	36.5%	27.5%	43.1%

※ (A) : その教団について若干の知識がある。

(B) : 名前だけは知っている。

既に述べた如く、ハワイにおいて日系人社会はいわば「多数派のマイノリティ」であるから、日系教団は異文化の地で活動を行なっているという意識がともすれば薄れがちになる。とくに戦前から主に日系人を布教対象として存続してきた教団はそうである。従って異文化の地での布教ならばまずイの一番に考えられてしかるべき言語問題が、最近になるまで痛切には感じられなかった。また、言語問題が頻繁に論じられるようになったのも、非日系人を対象にする上で、というよりも、日本語を解さない日系人三世、四世への対応として、という色彩が強い。戦後の新宗教教団の場合も、非日系人への布教の試みは、日系人三世、四世への布教の延長線上に副次的になされるとい

うのが通例である。NSAは、はっきりと非日系人を布教の主要な対象とみなすようになった点で特異な存在である。

表9は、ハワイにある日系教団のうち一八教団についての回答者たちの知識を問うた結果の一部である。これによって非日系人回答者に関しては次のことが分る。

- (1) 既成仏教教団への知識はかなりあり、なかでも日蓮宗がもっともよく知られている。
- (2) 新宗教教団への知識はこれに比べかなり少ないが、天理教は少なくとも名前だけはよく知られて

いる。

(3) 知識の度合の全体的傾向は日系人回答者のそれと類似しており、ほぼ相似縮小した形になっている。

これらの点から、非日系人回答者の日系教団への知識は、ハワイの人々が日系教団に関して有する知識の一般的傾向⁽²²⁾および(または)NSAの提供する他の日系教団についての情報、に対して従属変数的な位置を占めていると考えられる。従って、NSAに入信した非日系人が他の日系新宗教にも関心を寄せていたとは考えにくく、やはり、NSAは、日系人社会の枠の中から非日系人社会の中へ積極的に進出した、特異な日系宗教集団であったと解する方が妥当であろう。

非日系人に対する布教体制の組織的整備ということによって、NSAがなぜ多くの非日系人信者を抱えるかの一つの有力な説明となるが、もちろんそれだけでは不十分である。NSAはどのような点で非日系人をひき入れることができたかを考えると、これは先にあげた(b)と(c)の点へ直接的に係わっていく。そこで、単に非日系人というだけでなく、どのような非日系人かということが問題となるわけである。回答者の属性についてはいくつか示したが、これをもとに、ハワイの歴史的、文化的特性、つまりは「移民の島」という点を考慮すると、民族的背景に絡まる問題も⁽²³⁾っとも重要である。回答結果においても、回答者たちにリーダー層が多かったことは考慮せねばならぬにしても、初期の信者について言われたようにとりわけ社会的に下層であるとか、学歴が低いとか、特性を見出すことはできなかった⁽²³⁾。しかし、民族的背景については、はっきりした傾向が見出せた。それは混血の多さである⁽²⁴⁾。

ハワイでは、日本人のほか、中国人、韓国人、フィリピン人、ポルトガル人などが移民の主流を占める⁽²⁵⁾。各移民の通婚形態はそれぞれの民族ごとに異なるが、一般に異民族間通婚あるいは異文化間婚姻(Intercultural Marriage)は増える傾向にある。こうした人々の信者が多いということは、ハワイの人口構成を反映しているという以上に、N

SAの果たしている機能に関する一つの推論を誘う。それは、NASはいわば文化的シンクレチズムの状況にある人々の心理的欲求に合致する要素をもっているのではないか、というものである。「人間革命」はマスローのいう「自己実現」と内容的に似ているのではないかというレイマンの指摘は示唆するところが多いが、どのような方向性をもつ自己実現なのかさらに問われるところである。ハワイの非日系人信者、とくに混血の信者にとって、NSAに入信し、その宗教活動に参加することは、文化的シンクレチズム状況の不安定性が、この宗教集団の有する価値規範の高度の画一化により解消されるという可能性を与えるもののように思われる。

さて、最後の(c)の点については信者の主観的認識に立脚して論をなさねばならぬから、簡単には論議を集約できないであろう。ここでは論じなかったが、NSAの儀礼や実践活動の内容も視野に収める必要がある。NSAの毎年のコンベンションへの参加、またハワイの年中行事であるアロハ祭(一〇月)、カメハメハデイ(六月一日)やアメリカ独立記念日(七月四日)の行事への教団としての参加は、教団活動の中ではかなりの位置を占め、またこれを通じての連帯意識の強まりは信者に充実感を付与すると考えられるからである。しかしながら、非日系人信者のNSA理解、またそのどこに魅力を感じるかという点に関しては、NSAの説く現証という考え方を筆頭に取り上げねばならぬであろう。クエスチョネアの結果でも分るとおり、この点では日系人信者との間に格別の相違はなく、またどのような内容の現証かについてもほぼ共通していた。つまり、現証という、比較的容易に通文化的に訴えうる観念の強調は非日系人を運動に巻きこむに当っての有効な武器になったと言える。

教学部員は非日系人信者の中にも多い(回答者に話を限れば、八五名七四%が教学部員であることを明記していた)から、教学的関心が低いとは言えない。だがそれは仏教哲学への関心というより、むしろ「NSAの教えはアロハ精神である」といった日常感覚に基づいた理解が支配的である。何度か参与観察する機会があった座談会の討議におい

でも、専ら、実生活上の訓戒と、動行に励めば心ず現証があらわれるということの強調が中心となっていた。これらの点を総合的に判断するならば、現証という観念、また実際に現証を得たと感じた体験が、非日系人信者にとっても信仰を持続するに当たっての大きな要因になっていることは疑い得ない。

小論では、ハワイのNSAがなぞ多くの非日系人信者を有するかを、その布教体制、ハワイの社会的文化的状況、NASの教えの特徴などに論を及ぼしながら簡単な考察を行なった。しかし問題はこれに尽きるわけではない。とりわけ、一人一人の非日系人信者がなぜこのNSAが広げた意味世界の中にはいつてきたのか、そしてそれは彼らが以前に有していた意味世界とはどのように異なるものと受けとられているか、といったより宗教学的な問は、⁽²⁸⁾さらに詳細な研究を待つ次の課題である。

註

- (1) これらの教団のハワイにおける活動の沿革と現況については、柳川啓一・森岡清美編『ハワイ日系宗教の展開と現況——ハワイ日系人宗教調査中間報告——』（東京大学宗教学研究室、一九七九年、以下『中間報告』と略記）及び同編『ハワイ日系人社会と日本宗教——ハワイ日系人宗教調査報告書——』（同、一九八一年、以下『報告書』と略記）参照。
- (2) NSAは現在では Nichiren Shoshu・Sokagakai of America の略号であるが、当初は Nichiren Shoshu of America の略号であった。
- (3) James Allen Dator, *Soka Gakai, Builder of Third Civilization: American and Japanese Members*, University of Washington Press, 1969.
- (4) Robert S. Ellwood, Jr. *The Eagle and the Rising Sun: Americans and the New Religions of Japan*, The Westminster Press, 1974. *トナントツキタノレリジヤンズとスピリチュアルグループズインモダンアメリカ*, Prentice-Hall, Inc., 1973 にあつてもNSAに触れていゝが、ごく簡単な紹介に過ぎない。
- (5) Emma McCloy Layman, *Buddhism in America*, Nelson-Hall, 1976.

- (6) George M. Williams, *NSA Seminars: An Introduction to True Buddhism*, World Tribune Press, 1974 に於れば、貞永昌靖(一九三〇～)は、一九五四年に明治大学を卒業後、五七年に渡米してカリフォルニア大学ロサンゼルス校、ジョージ・ワシントン大学で政治学、行政学を学んだとされ、またその後、六二年にはメリーランド大学大学院で政治学の修士号をとったとされている。
- 貞永は組織的布教の始まる前の折伏活動や座談会の様子について次のように語っている。
- 「わたくしのいるワシントン近郊の学生会員は、毎週一回の座談会と月に一度の幹部会を開いて、本部幹部会の指導を、われわれにあてはめてやっています。折伏はアメリカ人と結婚した日本婦人のお友だちをたずねて、百マイル、二百マイルの先まで車をとばして行く。まず、日本人を見つつけようというのが、現在精いっぱい活動ですね。座談会のご主人同士の座談会と、奥さんたちばかりの座談会とに分けてやっています。ほかに行事がありませんから、会いたくてたまらないという気持ちですが、座談会に満ちています。それに読むものがありませんから、聖教新聞は広告まで読むということになります。」(聖教新聞、昭和三五年三月一日)
- (7) このときの渡米には、池田会長のほか、北条副理事長、柏原、石田、小平の各理事、それに秋谷青年部長が同行した。渡米目的は、大客殿建立の資材購入と現地学生会員の指導とされていた。(昭和三五年一月五日付の聖教新聞参照)。また、このとき、アメリカにはサンフランシスコ、ネバダ、シアトル、シカゴ、ケンタッキー、ニューヨーク、ワシントンD・C、セントルイス等に地区が結成され、ロスアンゼルスには支部が結成された。
- (8) World Tribune 1967, May 13 参照。
- (9) 現在はNSAの機関紙である。創刊は、一九六四年八月一日で、当初はタブロイド版で月刊であった。翌年に週刊、さらに週三回刊となった。現在は再び週刊にもどっている。
- (10) World Tribune 1965, August 31 参照。
- (11) 現在は、これにワシントンとニューヨークのものを加えた四ヶ寺が存する。
- (12) これはあくまで教団側の発表であり、また累積信者数と考えられるから、実際に活動している信者数はこれをかなり下回ると考えるべきである。
- (13) 前掲『中間報告書』の中に調査結果をまとめたものが記載されている。
- (14) 配布を委託した三百票のうち二三〇票が回収されたが、そのうち記入が不完全で統計処理に不適当と思われる六名分を除

く、二二四名分が今回の分析の対象とされた。

- (15) 日系人であるかどうかは、従来は父方の民族的背景によって決定するのが慣例であったが、最近のセンサスでは母方を基準にするように変った。ここでは、父もしくは母の少なくともどちらか一方が純粹に日本人もしくは日系人である人を日系人として扱うことにした。

- (16) 『中間報告書』の「集計表」(七五頁)によれば、日系宗教一三教団四七九名の出生年別でみると、一九五一年以降の出生者の割合が一一・七％、一九四一年以降では二二・八％である。このうち創価学会(NSA)は、それぞれ二〇・二％、四六・四％であるから、比較的若い世代での割合が高いことが分る。

- (17) 『中間報告書』七九頁参照。

- (18) NSA Seminar Report 1968—1971, World Tribune Press, 1972.

- (19) ハワイ大学宗教学科が一九七二年に行なった調査ではハワイの宗教人口は次の通りである。ただし、きわめて、大雑把な数である。

徒	121,460
ク	220,000
タント	82,843
の徒	46,801
他教徒	1,072
道	43,500
教	16,340
他	11,780

- (20) ハワイ日系教団における言語問題の一般的状況については、拙論「ハワイ日系宗教の模索とジレンマ——言語問題を中心に——」(宗教学研究會編『現代宗教への視角』、雄山閣、一九七八年、所収)参照。

- (21) ハワイで非日系人への布教に比較的力量をいれている他の新宗教教団としては、世界救世教、真如苑、パーフェクト・リバイティなどがある。世界救世教と真如苑の活動に関しては、石井研士「日系新宗教における青年層の受容——世界救世教と

真如苑の事例を中心に——」(『報告書』所収) 参照。

- (22) ハワイの人々が日系宗教についてどの程度の知識をもっているかについての調査例はないが、日系人の高校生一六八名を対象にした調査は行なっている(拙論「ハワイ日系人社会における世代交代と宗教的関心」、『報告書』所収、参照)。この結果からみると、既成仏教教団についての知識は比較的高く(中でも本派本願寺が六六・七%ともっと高い)、新宗教への知識は乏しい。また、新宗教の中では、NSAと天理教がきわだって(二七・四%) いる(その他の新宗教は一〇%以下)。

- (23) 社会階層、学歴等について詳細を論じるには、別の質問項目による、より大規模な調査が必要である。鈴木広「創価学会と都市的世界」(『都市的世界』誠信書房、一九七〇年、所収)や James W. White: *The Sōkagakai and Mass Society*, Stanford University Press, 1970. に示された日本の信者層との比較研究は今後の課題である。

- (24) 一九七九年の調査時に筆者はハワイ島のヒロ、マウイ島のカフルイ・ワイルク地区での座談会に出席したが、そこで面談調査を行なった六人の非日系人会員のうち、四人は混血であった。

- (25) 『アロハ年鑑』(ハワイ報知社、一九七七年)によれば衛生局方式による人種別人口は次の通りである。

<純血種>			人	%
白	人	系	230,080	27.8
日		系	219,823	26.6
ハワイアン		系	10,933	1.3
フィリピン		系	83,790	10.1
中	国	系	35,861	4.3
韓	国	系	10,731	1.3
サ	モ	ア	4,460	0.5
黒	人	系	7,637	0.9
プ	エ	ル	3,184	0.4
そ	他	不	9,285	1.1
<混血種>				
ハ	ワ	イ	135,287	16.4
非	ハ	ワ	76,325	9.2

- (26) Kenneth O. Sanborn: *Intercultural Marriage in Hawaii, Adjustment in Intercultural Marriage, The University Press of Hawaii*, 1977 に引用された表を再掲すると異民族間の通婚の割合は民族にとり次のようになる。(一九

100例につき

Hawaiian	85
Korean	77
Puerto Rican	61
Part-Hawaiian	52
Chinese	49
Filipino	46
Black	46
Caucasian	31
Japanese	17
Total population	39

なお、この時点で日系人はもっとも少ないパーセンテージであるが、最近は急激に増加しているとされる。

(27) 任用試験 (Entrance Examination) を受けた者が一五名のほか、さらに上級昇格する試験 (Freshman, Sophomore, Junior, Senior) を受けた者も二九名いる。(受けた試験名を明記しない者が四一名)

(28) こうした点により強調を置いた調査を、本稿脱稿後、カリフォルニア州で行なう機会を得た。その結果については、別に報告を行なう予定である。

付記

本論文は、昭和五三年度及び五四年度文部省科学研究費——海外学術調査 (研究代表者柳川啓一、研究課題「ハワイ日系人に関する宗教調査」) の助成を得てなされた研究の成果の一部である。なお、クネスチョネアの配布回収に当って御協力いただいたハワイ大学宗教学科 A・ブルーム教授、及び NS A・副理事長のハリー・平間氏、また教団発行の資料閲覧の便を図っていただいた創価学会広報室の萩本直樹氏にとくに感謝の意を表したい。

中国古代における呪術と医術

丸 山 敏 秋

はじめに

原初的な医療がもっぱらシャーマンなど呪術師によって行われ、やがて医師が出現して疾病を専門に扱う様になっても、呪術と医術とが常に少なからぬ関わりを有してきたことは、歴史的・民族的に広く認められる。両者の関わりを明らかにすることは、宗教史及び医学史における興味深いテーマの一つと言えよう。

ところで、呪術 *magic* の研究は、J・G・フレーザーの『金枝篇』(一八九〇)における詳細な論考以降盛んに進められてきたが、その定義については未だに定論というべきものを見ない。本稿では呪術の概念を一応次の様に捉えておく。すなわち呪術とは「神や精霊・靈魂の如き超自然的存在が現実の人間生活を含む諸現象に深く関与しているとの認識に基づき、かかる超自然的存在に通じ、その力を統御・調節・利用しようとする行為、及びそれに関連した信仰・思想」を言い、とシャーマニズムなども含めた広義の概念として捉える。かかる意味の呪術は、宗教と多くの領域を共有することになり、近年頻りに用いられている呪術—宗教的 *magico-religious* なる言葉にはほぼ相当するものと言えよう。

古代中国において、かかる呪術の範疇に属する「術」と見なし得るものに、巫に代表される一種のシャーマンが行

う巫術と、神仙方士たちの方術がある。両者と医術との密接な関わりについては、これまで断片的な指摘が多かったものの、少なからず論じられてきた。本稿の目的は、まずそれら従来の指摘を十分にふまえながら、古代中国における呪術と医術の関わりについて、特に巫術や名医の事蹟を中心に出来る限り概括的な見解を示すことである。さらに、これまで殆んど論じられていない古代医書（ここでは『黄帝内经』）に見出し得る呪術的医療に対する医家の姿勢を指摘し、若干の考察を行ってみたい。

一 中国古代の呪術的医療

(1) 殷代の疾病観

農耕が定着し、青銅器が使用されるなど、殷代は一大文明の開花期であったが、また呪術的思惟に厚く覆われていた時代でもあった。そのことは出土した甲骨文のほとんどすべてが貞卜の文句（卜辞）であることから窺知し得る。この卜辞によって、我々は殷代の人々の疾病観をある程度知ることが出来るのである。

『殷人疾病考』⁽¹⁾を著わした胡厚宣氏は、数多の卜辞の中から疾病に関するもの四十六片を集め、疾病の種類を頭・眼・耳・口などの十六種に分類している。簡素なそれらの記事からは疾病の詳しい内容や療法までを知ることが出来ないが、胡氏の言うように、殷人は疾病の原因を天神祖霊の祟禍と考えていたらしい。また敵一萍氏は、さらに細かく殷人の病因観を分類し、(1)天帝が下す、(2)鬼神の祟禍、(3)蟲という妖邪が招く、(4)天象の変化の影響、の四種の病因をあげている。⁽²⁾(2)の中で最も多いのは風であるというが、この場合の風とは後述するように、単なる気象現象としての風ではなく、風神の如き神秘的な存在を指すものであろう。

卜辞の性格上、そこに登場する罹患者は圧倒的に王が多い。王妃や王子などの場合も若干見えるが、一般庶民の疾

病及び医療状態については全く知ることが出来ない。また疾病に関する卜辞は武丁の頃のものが大部分であるため、それらを以て殷代全体の疾病観を論ずることは無理もあろうが、殷代では極めて呪術的な病因観が支配していたと言ふことは出来る。

当時、さまざまな災禍を防ぐ社会的役割を担っていたのが巫に代表されるシャーマンである。甲骨文に「𠩺(医)」⁽¹⁾や「𠩺」の文字が見えないことから、殷代では疾病を専門に扱う医は出現していなかったものと思われる。従って巫による祭祀・祈禱といった呪術的医術が主流を占めていたのであることは、先の病因観を考え併せれば、容易に想像し得る。殷代以降も彼らの力は強く、諸々の疾病の治療に大きく関与してきたのである。

(2) 巫と医療

古代中国の巫についての詳細は他の数多の論考に譲るが、若干の要点をここに示しておきたい。『説文』では巫を次の様に説明している。

巫、⁽¹⁾巫祝也。⁽²⁾女能事無形、以舞降神者也。象人兩哀舞形、與工同意。古者巫咸⁽³⁾初作巫。

許慎によれば、巫(巫)とは舞を行って神降しをする者、すなわちシャーマンであり、⁽¹⁾とは舞う時の両袖の形である。神降しの際に舞を行うことは『周礼』春官の「司巫」の条にも見え、祭祀儀礼の一種となっていたらしい。傍線部⁽²⁾に女とある通り、巫は女性が多い。男性のシャーマンは覡と呼んで区別されていたことが『国語』楚語下の記事などに見えるが、両者は必ずしも厳密に区別されていたわけではなかった。⁽⁴⁾

⁽¹⁾には巫祝という言葉がある。巫と祝とが熟語として用いられる例は、春秋戦国時代の文献には稀であるが、この祝は巫と同様に祭祀を掌る職名である。他にも巫に類似した職能を有する者に宗・卜・史などがあり、『周礼』には詳細に各々の機能が記されているが、実際にその通りの官制が行われていたか否かは確かでない。いずれも春秋戦国

の世にはそれほど明瞭な区別はなく、共に超自然的存在に与る職種の者として、極く近似していたと考えるべきであろう。『荀子』王制篇に、

相陰陽、占禳兆、鑽龜陳卦、主撰擇五卜、知其吉凶妖祥、偃巫跛擊（覘）之事也。

とあるのはその一証である。

先に一瞥した殷代の呪術的病因観は春秋戦国の世においても根強く存し、祭祀や祈禱・祝言によって病因を除こうとする呪術的医療が行われていた。△鑿▽なる文字が示す通り、呪術的医療の世界において、巫の存在は極めて大きく、巫は巫医とも称される様に、医療にも深く関与していたのである。⁽⁷⁾『説苑』弁物篇によると、苗父という上古の医は菅で席を設け、芻で狗を作り、北面して祝し、十言を発したとある。医とは言っていないが、正にそれは巫の姿に他ならない。

呪術的医療の中には薬物の使用もあつたらしいが、未開社会の原初的医療と同じく、それらの多くは呪術的な儀礼の一部として用いられていたと思われ⁽⁸⁾。異物飛走の類を記録した『山海経』の山経には豊富な薬物の記載が見えるが、その中には護符や吉凶に関する、医薬とは直接に関係のない薬物が相当数含まれている。巫医未分の時代の薬物とは、多分にその様なものであつた。

(3) 巫から医へ

巫の事蹟を追ってみると、先の『説文』の記載の「巫咸」なる名称にしばしば出合う。巫咸は『周礼』春官籥人では官職名とされているが、人名の場合は殷代のシャーマンの君臣（『書経』君奭、『楚辞』離騷）とか、黄帝時代的神巫（『莊子』応帝王、『列子』黄帝）として登場している。この巫咸が、時代は下るが郭璞の『巫咸山賦序』では、黄帝の医として記されている。また『山海経』海内西経に見える巫彭・巫抵・巫履・巫風・巫相などについて、郭璞

はいずれも「神医」であると言ひ、特に巫彭に対しては『世本』の「巫彭作医」の句を引いて注している。この『世本』は亡佚して今に伝わらないが、それと同様の文句は『呂氏春秋』勿躬にもある。巫から医が派出したことを物語る記録の一つと言えよう。

卜辞に醫に類する文字が見えないことは既に述べたが、ここで醫の文字について触れておきたい。『説文』には、
 醫、治病工也。从毌、从酉。毌、惡姿也。醫之性然。得酒而使、故从酉。……

とある。白川静氏によれば、毌の義は「惡姿」でなく「惡声」とすべきであり、祝告の際の特殊な発声を指すという⁽⁹⁾。また加藤常賢氏は『説文』の「惡姿」をそのままに受け、巫は多くが尙儻の小人であったことから「嬰」(女の尙儻)と同音の毌で読んだのであろう、と解している⁽¹⁰⁾。いずれにしても醫の文字は元來医療に従事したシャーマンを示しているのである。また醫の下部の酉の字は、酒と医療の關係を示すものとして興味深い。酒は神聖な供物であると共に、広く医療にも用いられるようになった。『説文』においても指摘されているが、『周礼』天官の「酒正」に見える酒の種類に八醫⁽¹¹⁾という名称があり、鄭玄はそれを粥を煮た中に麴を入れて醸して作った酒の一種と注解している。この酒などは医が治病に利用していたことから命名されたものではないだろうか。要するに、醫から醫への文字の変易は、巫から医への推移を示すと共に、祈禱などの単なる呪術的医療から、酒漿の類を用いる様になった古代医療の変化の跡を伝えて⁽¹¹⁾いると考えられるのである。

二 名医の出現

疾病を専門に扱う医が出現した時期を明らかにすることは難しいが、春秋戦国時代には既にそれらしき人物が見える。『左伝』に登場する医緩や医和、及び『史記』に記された扁鵲などはその代表である。

(1) 医緩と医和

まず医緩の登場する話（成公十年）の大筋を示そう。病に伏して恐ろしい幽霊の夢をみた晋の景公が、桑田に住む巫に夢判断を申しつけたところ、新麦を食べる前に死ぬと予言された。公の病は次第に重篤となり、遂に秦の緩という医を召すことになった。彼が着く前に景公は再び夢をみた。公の病が二人の子供になって現れ、「冑の上、膏の下に隠れていれば、如何なる名医といえども手が出せまい」と語った夢である。間もなく晋に到着した緩が景公を診るなり「王様の病は冑の上、膏の下が病んでおりますから処置のしようがありません」と告げると、公はいたく感心し、彼を手厚く礼遇して帰した。やがて六月になり、新麦を所望して食膳にのぼらせた景公は桑田の巫を召し、かつての予言が当たらなかったと諫め殺した。ところがその新麦を食べる寸前になって腹が張り、廁へ行った景公は中に落ちて死んでしまった。

この話で興味深いことは、同じ景公の病の場面に巫と医が登場し、両者が全く異なる帰結を迎えたことである。巫の占夢は確かに適中したが、その予言は彼を死へと導いた。他方、医緩は景公の第二の夢に一致する診断を下したが為に、名医として厚く遇された。夢をめぐるって巫の悲劇と医の栄誉が描かれたこの物語は、読者に巫に対する医の優位を明らかに印象づけるものである。

医和の話（昭公元年）はさらに興味深い。晋の平公が病気になる、秦の医和を呼んで診断させたところ、その病は鬼神の祟でも食物の為でもなく、女色によって心が惑乱された「蠱」の病であるから治癒することは不可能だ、と言われた。続いて医和は疾病の発生について次の様に論じたのである。

天には六気があり、それが五味・五色・五声に変ずるのですが、節度を失った人には六つの病を引き起こします。六気とは陰陽風雨晦明のことで、陰淫は寒疾、陽淫は熱疾、風淫は末疾、雨淫は腹疾、晦淫は惑疾、明淫は

心疾となります。女色というのは陽の事で、晦の時（夜間）に行なうものですが、節度がないと内熱感、瘧の疾を生ずるのです。

この言で注目すべき点は、当人の不節制（不養生）の状態に対して天の六気が作用（感応）することによって疾病が生ずる、と説かれていることである。それは後に述べる医書『黄帝内経』の基本的病因観と一致し、その淵源を為すものと言えよう。

実はこの話では、医和が登場する以前に、鄭の名宰子産が平公の病を実沈・臺駘という二神の祟と見なした卜人の言をきっぱりと否定し、不節制が疾病の原因だと明確に告げている場面がある。子産にしても医和にしても、呪術的医療を全面的に否認していたか否かは定かでないが、少なくとも疾病の原因を鬼神の祟禍とは見なそうとせず、呪術的医療の世界を超出した病因観を示していることに注目しておきたい。

以下は付言であるが、『左伝』には医緩と医和の療法については全く伝えられていない。だが二人は共に秦の医とれてさいる。『韓非子』説林下には「諺曰」として「巫咸善祝、不能自祝也。秦医、雖善除、不能自弹也」とある。この「弾」を鍼を打つことと解すれば、⁽¹²⁾秦の医は鍼術を心得ていたと考えてよいであろう。

(2) 扁鵲の事蹟

医聖扁鵲については『史記』の列伝中に詳述されているほか、他の典籍にもいくつかの伝説が見える。⁽¹³⁾『史記』によれば、扁鵲は山東半島の斉国に近い渤海郡の鄭の生まれで、⁽¹⁴⁾若い頃には客舎の舎監をつとめていた。そこで彼はしばしば訪れる長桑君なる人物に見込まれ、禁方の医書と靈薬を与えられた。医となった彼は各地を遍歴して手腕を発揮し、大いに名声を博したが、その医術があまりに優れていたが為に秦の太医令李醜に嫉まれ、刺殺されたという。

『史記』はさらに扁鵲が実際に病を診た三つの記事を伝えている。それらによると、彼は葺府・経絡（後述）を熟

知しており、病理の把握に氣の理論、特に陰陽二氣の消長の理を用いていた。療法としては、藥物・鍼灸・體操法・毒髮などを施し、祈禱や祓除などの呪術的医療を行っていた形跡はない。また彼は、「巫を信じて医を信じない者の病は癒えない」との名言を吐いた。それ故扁鵲こそは巫から分離独立した最初の代表的名医と見なされ、医学史上に位置づけられてきたのである。

しかし伝説を含めた扁鵲の事蹟を仔細に検討してみると、これまでの扁鵲像には少なからぬ修正が加えられなければならないことに気づく。『史記』によれば長桑君から与えられた靈薬を三十日間服用した扁鵲は、垣の向うや五蔵の癥結を透視する能力を得たという。すなわち、その様な特殊な能力を選ばれて得た彼は、優れた医というより、むしろ巫に近い性格の人物と言うべきである。この点について山田慶児氏は、扁鵲は巫に通じる素質ないし能力をもつがゆえに、逆に医を巫から峻別しようとして先の「巫を信じて……」の言を吐いたのではないかと推測している⁽¹⁵⁾。まさにその通りであろう。『列子』湯問には、魯の公^魯と趙の齊嬰が扁鵲に病を癒してもらい、さらに志氣の強弱が正反対の二人の心を交換してもらう場面がある。扁鵲は二人に毒酒を飲ませて三日間迷死させ、胸を剖き、心を探って交換し、さらに神薬を与えたという。また魏の太子を扁鵲が蘇生させた話が『史記』以外にも『説苑』弁物や『韓氏外伝』に見え、ここでは扁鵲が禱薬・吹耳・反神といった呪術的と思われる療法を行なったと、『史記』にはない記載がある。それらは伝説とはいっても、巫に近い特殊能力者である扁鵲の医療の一端を伝えたものであろう。彼の先の名言は、当時の人々が疾病の際に如何に巫に頼っていたかを示すと共に、扁鵲が巫から分離独立した医の存在を力説しようとしたことを確かに物語っている。だが彼自身は医そのものではなく、むしろ巫から医が派生する、まさにその過渡期の人物と見なす方がより適当であろう。

ところで扁鵲に関する記録を照合してみると、時代的にかかなりの隔りがあり、扁鵲はとうてい唯一人物を指すとは

思えない。紀元前七百年から三百年頃にかけて、数人の名医（巫に近い者も含め）が輩出し、彼らが扁鵲という通り名で呼ばれていたと考えられる。従ってその療法もさまざまだったであろう。『鷓冠子』世賢には、魏の文王と扁鵲の対話があり、そこで扁鵲は二人の兄と自分の医術について語っている。長兄は肉体をいじらず、精神のみで病を除き、中兄は病を毫毛の部位で癒したが、自分は血脈に鍼を打ったり、毒薬を投ずるなどの療法を行なう、と述べているのである。もとより説話にすぎないが、複数の扁鵲の医療が変遷した記憶を伝えているものと見なせば、甚だ興味深い記載である。司馬遷の頃には既にさまざまな扁鵲の伝説が存在し、彼はそこから呪術的な臭いの少ないものを選択したのであろう。⁽¹⁷⁾

近年、山東省曲阜微山県の兩城山より出土した後漢時代の作と見られる画像石に、半鳥半人の何者かが鍼を施術しているレリーフがあり、それが神聖化された扁鵲を指すのではないか、との説はすっかり定着した感がある。⁽¹⁸⁾ 古代中国にはそのレリーフが示す様に、扁鵲を始祖と仰ぐ医のグループが存在していたらしい。『漢書』芸文志に名のみ残されている『扁鵲内経』『外経』や、『史記』倉公伝にやはり名のみ見える『扁鵲脈書』といった医書は、彼ら扁鵲グループの手になるものであろう。

以上の様に、初期の名医として名高い医緩、医和及び扁鵲の事蹟を検討してみると、巫的要素に富んだ記載も認められるが、彼らは明らかに巫とは区別された医として描かれている。だが春秋戦国時代はやはり呪術的雰囲気にあふれた巫医未分の状態であり、その中で彼らは極く少数派の特殊な存在であった。『周礼』天官には巫と区別された五種の医官（醫師・食医・疾医・瘍医・獸医）と各々の業務内容が明示されているが、周代に実際に彼らが機能していたとは考え難い。しかしまたこの時代には少数派ながらも、医和の六氣説、扁鵲の蔵府・経絡論や陰陽二氣による病理解釈といった呪術的医療を超出する認識が育まれていたのである。⁽¹⁹⁾

(3) 方術と医術

中国古代における呪術と医術の関わりを論ずる場合、戦国末頃より輩出した方士たちについても触れておかねばならないが、ここでは簡単な指摘のみ行っておく。

方士とは神仙(遷)説を奉じて怪しげな術、すなわち方術を披瀝した者たちである。不老長生の体得者である神仙(仙人)を希求する神仙説は、現世の自己の生の永続、すなわち寿(長生)に対する人間の根源的願望に依拠したものであることは言うまでもない。『史記』封禪書によると紀元前四〜三世紀頃、渤海中の三神山に多くの神仙がいて不死の妙薬があるとの説を方士たちが唱え、斉の威王・宣王や燕の昭王がその三神山を捜させた、とあることから、古来神仙説は山東半島の北部沿岸地方に起源すると見なされてきた。その地方のみに起源を限定することには問題もあるが、秦の始皇帝以降ではそれが事実と信じられ、方士たちはほとんどが斉或いは燕の出身者とされている。彼らは各地を遍歴しては神仙説を吹聴し、先の斉・燕の王たちをはじめ、始皇帝や漢の武帝が躍起になって神仙を捜し、不死の妙薬を得ようとしたことは周知の通りである。

方士について、多く「鬼神の事に通ずる」と記されていることは、彼らが本質的に巫に類似した性格を有していたことを示すものである。J・ニードムは燕の方士羨門をシャーマンの初期の音訳と考えることが出来ると述べているが、その当否は別としても、方士は巫と類を同じくする一種の呪術師と見なすことが出来よう。ところで封禪書によると方士たちは鄒(騶)衍の説と深い関わりがあった。⁽²²⁾彼は『史記』孟子荀卿列伝によれば、孟子にやや遅れる斉の人で、陰陽の消息や五徳の転移を唱えて斉・梁・趙などで重んじられ、燕では昭王のために『主運』を作った。また『怪迂之變』『終始大聖』など、十余万言の書を著わしたというが、それらのほとんどは亡佚して伝わっていない。鄒衍は五徳終始説・符応説・大九州説などの他にも「鄒衍重道延命方」といった神仙的な方術も説いたらしく、それ

らはまさしく怪迂な説であったが為に、彼は談天衍とあだ名された。方士たちはかかる説に乗じて自己の主張を理論づけようとしたのであるが、結局は通ずることが出来ず、阿諛苟合の徒に情してしまつた。⁽²³⁾

方士の説いた方（方術）とは、祭祀・祈禱・祓除の方法や不老長生の方途であり、医術の類も含まれていた。不老長生の希求が養生法（術）の開発に繋がり、それが医術と密接に関わることは当然と言えよう。両者の関わりは『抱朴子』以降の諸文献ではかなり明瞭であるが、先秦漢代の初期の方士が如何に医術に関与していたかを具体的に示す資料はあまり見当たらない。だが『漢書』芸文志が医書を方伎略に属せしめ、その方伎略が医経・経方・房中・神仙の四部から成ることは、当時の医書が神仙家の書と同類と見なされていたことを示すものである。また次に考察する『黄帝内経』によれば、不老長生の方術に属する「導引」なる一種の体操法は医術としても認められていた。⁽²⁴⁾さらに本書の五藏別論には方士の医説を正す論述さえあり、それらは方士と医術との少なからぬ関わりを伝えている。特に不老の妙薬の希求は、方士たちに本草薬物への関心を促した。中国最古の本草書と言われる『神農本草経』⁽²⁵⁾では薬物を上中下の三等級に分け、上薬を軽身益気・不老延年の為の薬とし、治病の為の下薬より上位に置いている。本書が神仙方士によって成つたと言われる所以である。

以下は付言であるが、方術と医術の関わりを探っていて気にかかるのが「齊」^{（26）}という一つの場である。優れた宰相管仲を登用して春秋の覇者となつた齊は、以後著しく商工業が発達し、稷下の学^{（27）}と呼ばれる天下の学者の集合場所ともなつた。鄒衍がこの国の出身であること、彼の思想に乗じて活躍した方士の多くがこの国付近の出身とされていること、そして医聖扁鵲がこの国に近い所（渤海郡の鄒）の出身であることは、単なる偶然とは思えない。鄒子の徒や方士たちが諸国を遍歴したと同じく、扁鵲（唯一人物ではない）も民間医として各地を巡っている。扁鵲の医術が齊の風土より発したと考えることは、あながち不当な推測ではなからう。中国古代医術の起源を考えると、齊を

めぐる文化や歴史風土をさらによく検討する必要があるであろう。

三 『黄帝内経』における呪術と医術

『黄帝内経』（『内経』）は、現在本『素問』と『靈枢』の合巻の通称であり、中国最古の医書として名高い。本書は、成立や伝本の事情が不明確であり、また後人の竄人が認められるなど、資料的にかんがりの問題も存するが、ほぼ戦国末～漢代の医学を伝える書と考えられる。⁽²⁶⁾ここでは『内経』に見られる医家の呪術的医療に対する姿勢について考察を行ってみたい。⁽²⁷⁾『内経』の医論とその基本的な考えかたについては、既に別稿で詳述してあるので、⁽²⁸⁾はじめにその要点のみを簡潔に示しておこう。

(1) 『内経』医学の思想的特質

『内経』の医論が形成される上での思想的・理論的骨子となっているものに、氣の思想、藏府・経絡論、天人相関思想及び陰陽・五行論がある。氣は万物の究極的構成要素であり、人間の身体・生命の根源であるとの認識は、戦国末頃より急速に浸透していった。『内経』においても、氣は身体を構成する究極の要素であると共に、身体内部を不断に循環して生命活動を維持させる根源的存在と見なされ、実に種々な名称を冠した氣が説かれている。中でも精（精氣）神（神氣）はそれら生命の維持に不可欠な氣の総称と云うべき氣であり、常にそれを養い守らねばならないことが強調されている。

身体を不断に循環する氣の通行路が経絡（経脈と絡脈）である。経脈は藏府に端を發し、身体の縦軸方向に十二本が相互に連絡して周流するルートで、絡脈は横に連絡する経脈の支流である。経絡上の皮膚には氣の出入する穴が多

数存し、疾病の際の反応点として刺鍼・施灸の目標となる。蔵府とは肺―大腸、脾―胃、心―小腸、肝―胆、腎―膀胱及び心包―三焦と、互いに表裏の関係にある六蔵六府を指す。いずれも実体的な器官と言うより、経絡と結合した機能的存在で、それぞれに固有のはたらきがある。総じて蔵は生命を主る精気を預かる機能を、府は受入した水穀を分解吸収して精気を送り出し、残滓を排出する機能を有する。

戦国末から漢代にかけて盛行した天人相関思の強い影響を受け、『内経』には自然界と身体との対応の認識が深く浸透している。そこには自然界の諸事物と身体各部との数的・形象的アナロジーを説く恣意的としか思えない記載もあるが、四季や日月の周期的推移と人体・疾病との関係を説く動的な対応の認識は、この医学の大きな特質を為すものである。それは近年研究が進められている生気象学やバイオリズムの先駆を為すものとしても興味深い。

『内経』の基本的な疾病観は「不養生や感情の激変(内因)により、人体中の気が不調和に陥り、それに外界の気(邪気/外因)が感応して疾病が生ずる」と、端的に言い表わすことが出来る。従って病因としては内因が重視され、人体の気の不調和状態を広義の疾病と捉えて「未病」と呼び、それを癒すことが医療の理想と考えられている。

以上の様な考えかたに基づき、生理・病理・治療の理論を形成する際に駆使されている原理が陰陽論と五行論である。両者は発生も性格も異なり、『内経』においても充分融合されるには至らずに数々の矛盾や混乱を生じているが、⁽²⁹⁾『内経』及びそれ以降の中国医学において不可欠の原理となっているのである。

(2) 呪術的医療の否定と容認

前述の如き思想と理論に根ざした『内経』の医論には、呪術的な要素は認め難い。ある箇所には呪術的医療をはっきりと否定する言さえ見えるのである。それは先にも触れた五蔵別論(素)⁽³⁰⁾であり、当時の方士の医説を批判訂正した後、「拘鬼神者不可與言至徳」と、腹立たしい口調の言葉が続いている。「拘鬼神者」、すなわち方士たちに対し

て非難を浴びせているのであり、この言葉は我々に扁鵲の「巫を信じて……」の言を直ちに想起させる。扁鵲自身の立場は別にしても、両言ともに呪術的医療と自己の立場を截然と区別せんとした意識に基づくものであることは言うまでもない。

呪術的医療の世界においては祝（祝由）、すなわちまじないの言葉を発して病を癒す方法があった。近年馬王堆漢墓より発見された医帛のうちの所謂『五十二病法』にも「祝曰……」との祝言が多数記されている。この事実は漢初の医家の間に呪術的医療を行っていた者が相当あったことを証明するものであるが、『内経』にはこの療法についての様な問答がある。

黄帝曰、今夫子之所言者皆病人之所自知也。其母所遇邪氣又毋怵惕之所志、卒然而病者其故何也。唯有因鬼神之事乎。

岐伯曰、此亦有故。邪留而未發、因而志有所慕、及有所慕、血氣内乱、兩病相搏、其所從來者微視之不見、聽而不聞。故以鬼神。

黄帝曰、其祝而已者其故何也。

岐伯曰、先巫者因知百病之勝、先知其病之所從生者、可祝而已也。

（靈、賊風篇）

岐伯は、病因が不明で鬼神の祟禍と思われる病でも、実は確かな病理機序があるのだと、鬼神祟禍説を否定する。そして巫が行うまじないによる療法というものも、巫が疾病の原因や機序を熟知しているからこそ可能なのだと説いている。本篇の作者は明らかに呪術的病因観を否定してはいるが、まじないの療法そのものを否定しているのではないことに注目したい。祝して病を癒そうとする方法には、現代医学においても少なからぬ効果をあげている催眠・暗示といった精神療法に通ずる面のあることは否定出来ない。

他方、移精変氣論(素)では祝由について次の様に述べている。

黄帝問曰、余聞古之治病、惟其移精、變氣、可祝、由而已。今世治病、毒藥治其内、鍼石治其外、或愈或不愈何也。

岐伯對曰、往古人居禽獸之間、動作以避寒、陰居以避暑、内無着慕之累、外無伸官之形、此恬憺之世、邪不能深入也。故毒藥不能治其内、鍼石不能治其外、故可移精、祝由而已。當今之世不然、……：

要するに、「自然の秩序に則して生活していた往古の人々は、たとえ疾病が起っても移精變氣(精神の入れ換え、氣分の転換をはかる術)・祝由するのみで癒えた。しかし当今の人々は自然に逆らい、ストレス過剰に陥った為に、鍼石や藥物による治療が必要とされるが、それでも癒えない場合がある」と嘆き、上古の世を賛美しているのである。ここでは「当今の世」で呪術的医療を行うことが肯定されているわけではない。しかし尚古主義的考えかたが顕著なこの叙述では、⁽³²⁾かかる療法が容認され、賞賛されていると見なければならぬ。

『靈枢』の官能篇にも興味深い叙述がある。人間の有する種々の官能(生理的能力)とそれに適った医療について述べた条に、毒舌家で人を慢ることを得意とする者には「癰に唾し、病を呪う」療法をさせればよい、とある。また手毒の手(怪しい力のある力)を有する者は、癩や痺を抑制させるのに適しているが、手毒の手を有するか否かは、器で覆った龜に上から手をかざし、五十日後にその龜が死ぬかどうかの実験をして知ることが出来る、とある。それらの奇怪な療法(方法)を本篇の著者が如何に評価しているかは知り得ないが、施術者の能力に応じた療法を行うべきことを説いた本篇では、かかる療法をそれなりに認めているのであろう。以上の様に、呪術的医療とは一見無関係に思える『内経』の中には、それを容認し賞賛する立場からの叙述も含まれているのである。

(3) 呪術的觀念の影響と変貌

前節の内容とは別に、『内経』の医論の中には呪術的觀念の影響を受けながらも、それが医家のものとして変貌し、

吸収されている事例を見出すことが出来る。ここでは特に「風」と「夢」に関する記載に着目してみよう。

甲骨文より知ることの出来る殷代の病因観の一つに天象の変化の影響があり、その中では風に関する記載が最も多いことは先に述べた。そしてその風とは氣象現象としての単なる風ではなく、風神の如き宗教的・神秘的概念ではな
いか、との推測も付しておいた。その根拠は、殷代では四方の風が祭られ、四方に宿る神靈（巫先）が風を動かすと
信じられていたからである。この四方の風は季節の循環を示す四季の風とも深く関わっていたらしい。すなわち風の
信仰は「季節の循環を予知し、これに人間の生活をよりよく合致させるために四方の涯にはそれぞれの風を支配する
巫先がいると信じ、これを呪術で動かして、季節の循環を順調にするという巫術として起った⁽³³⁾」と考えられる。四方
の風はやがて倍化されて「八風」となり、それに準拠する「八政」の観念が生ずる一方、風概念そのものが一般化
されて気と据え直され、質的变化を遂げるようにもなった。

『内経』における風概念は、まさにその気としての風に近い。不調和に陥った身体に感応して侵襲する外邪の代
表が風なのである。風は「百病の始」「百病の長」などと言われ、癘風・腦風・漏風・勞風・首風・風瘧・五蔵の風
等々さまざまな風の名が付された病名やその病理が『内経』の至る所に見える。ここにそれらの詳しい事例を示すこ
とは省くが、要するに『内経』において風は病因として極めて重視されているのであり、風はその後の中国医学にお
ける特有な概念となっていた⁽³⁴⁾。この様に医論に風概念が多用されていることは、殷代以来の呪術的世界観におけ
る風の影響を無視しては考えられない。しかしながら『内経』における風は呪術的世界観における風とは明らかに質
を異にしているのである。

さらに『内経』には風についてのまた一つ興味深い記載がある。『靈枢』の九宮八風篇や歳露篇に見える占風と医論
との関わりがそれである。近年山田慶児氏は、一九七七年に安徽省阜陽県の前漢汝陰侯墓から発見された天文観測・

占星術用の器械を手がかりとして、占風と医論についての詳細な論考を発表した。⁽³⁵⁾ その中で特に注目したい点は、占風説を医論に導入した一派（山田氏の言う少師派）の存在を『内経』の叙述から知ることが出来、その一派は占風家の説をその核心において否定し、身体の生理的リズムという内的条件を重視することによって占風の如き外的決定論を乗り越えようとする医家の立場を示している、との所説である。占風と呪術とを短絡させることは出来ないが、かかる事実は呪術的世界観に通ずる外因決定論が内因重視へと変貌し、内経医学の中に吸収されていた事例の一つとして捉え直すことが出来る。

次にとりあげるのは夢に関する記載である。古代中国人にとって、神秘的なある種のお告げ、知らせと見なされていた夢は日常生活に多大な影響を与え、しばしば歴史を作り変えるほどであった。『周礼』春官には占夢の官職が記され、その役割は「天地の会を觀、陰陽の氣を識別し、日月星辰の運行を以て、正夢・噩夢・思夢・寤夢・喜夢・懼夢の六夢の吉凶を占い、吉夢を獻じて悪夢を祓除する」とある。従って、占夢とはかなり高度な知識と経験を備えた者でなければ為し得ぬ役割なのである。また同書大卜の条にも致夢・綺夢・咸夢の三夢を掌っていたことが記され、占夢の専門書の存在も『漢書』藝文志には見える。⁽³⁶⁾ この様に占夢は著・龜による占いと共に、極めて重視されていた。

実際の占夢は必ずしも専門の職に就いた者のみが行っていたのではなく、巫術の一つとして民間の呪術師たちも行っていたことは『左伝』等にはしばしば見える夢の記載から明らかである。先に示した医緩の登場する話や、晋侯が大病を患って夢に黄熊を見た話（『左伝』昭公七年）などの如く、夢と疾病の関わりを伝える説話も少なくない。疾病の原因を何らかの超自然的存在の祟禍と見なす呪術的世界観においては、その原因を探る手段として夢は恰好の材料であり、病因の究明と占夢とは深い関わりを有していたのである。

『内経』に比較的まとまった夢と疾病の関係を論じている箇所があるのはその名残りであろう。しかし内容はかなり質を異にしている。脈要精微論(素)では、身体の陰陽・上下の気や、肺気・肝気が盛んとなったとき、飢餓状態のとき、短虫・長虫の多いときなど、十一種の場合に病者のみる夢が、また同書の方盛衰論には五蔵が虚したときにみる夢の種類が記されている。淫邪発夢篇(靈)にはさらに詳細に邪気が身体各部に舍やどったときにみる夢の内容が示され、「体内に侵襲した邪気が一定の所に留まらず、あちこちをさまようときに、營衛の二気が邪気と一緒に流れ、それに伴って魂魄も飛揚して精神が安定しない為によく夢を見る」と、夢の病理機序が明確に述べられている。それらは病症の一種であると同時に、病状を診断する上での重要な手がかりとされているのである。

要するに『内経』に比較的まとまった形で記されているさまざまな夢の分析には、巫術的な占夢の如き神秘的色彩はなく、医学的タームを用いた[△]医家の占夢[▽]となっている。それら夢判断の内容の当否はともかく、近年本格的に精神医学等の領域で扱われる様になった夢が、『内経』の如き古医書にかくも詳細に論じられていることは驚嘆に値する。そこに我々はやはり呪術的世界における占夢の伝統の影響を受けつつ、それを独自の立場から捉え、吸収していった医家の姿を垣間見るのである。

おわりに

古代中国において、巫術の如き呪術的行為の一環を為していた医療は、次第に呪術的世界を脱皮し、氣の思想や天人相関思想を背景とした医家の医療とその体系が構築されていった。しかしその後も呪術的医療と中国伝統医学とは常に少なからぬ関係を保ちながら展開していったのである。⁽³⁷⁾特に不老長生を希求し、養生術を重んずる神仙説や道教

との関わりは密接であった。

本稿は中国古代の呪術と医療との関わりについて、従来の諸見解をふまえながら出来る限り概括的に示すことを試みたものであるが、もとより小稿では論及し得ぬ数々の問題が残されている。たとえば、呪術的思考と科学的思考の類似や相異が近年盛んに論議されているが、中国古代の呪術と医療の基本的な思考様式を、近代科学のそれを基軸として考察する必要などもある。その際、医家が採用した天人相関思想や陰陽・五行論は興味深い対象となる。中国古代における呪術と医療の関わりに対するもう一つのアプローチの仕方として、今後の課題としたい。

註

- (1) 『甲骨学商史論叢初集』(下)(一九五四、台湾大通書局)所収。
- (2) 「中国医学之起源考略」(『大陸雜誌』第二卷第八期、一九五二)
- (3) たとえば、加藤常賢「巫祝考」(『東京支那学報』一、一九五五)、藤野若友『巫系文学論』(一九六九、大学書房)、林已奈夫「中国古代の神巫」(『東方学報』三八集、一九六七)など。
- (4) 『周礼』宗伯礼官之職に、「男巫」「女巫」とあることはその一証である。
- (5) 狩野直喜「説巫補遺」(一九一七、『支那学文叢』一みすゞ書房、一九七三)所収)
- (6) たとえば「昭王有疾、卜曰、河為祟」(『左伝』哀公六年)、「至于夷王、王愆于厥身、諸侯莫不並走其望、以禱其身」(同、昭公二六年)、「子疾病、子路請禱」(『論語』述而)といった言葉からそれが窺える。
- (7) 巫と医が別々の職を指すものか、同一の職と考えてよいかについては、古来意見が分かれている。特に『論語』子路の「人而無恒、不可以作巫、醫」の解釈をめぐる議論は名高いが、狩野氏は前掲論文で、その巫醫は卜筮と同じことであるから分けて考えるべきでないと言ひ、また医は巫から派出したものであることを論証している。
- (8) シゲリスト『文明と病氣』下(一九七三、岩波書店)二頁、参照。
- (9) 『説文新義』(一九七三、五典書院)第十四卷二一〇頁、『漢字の世界』2(一九七六、平凡社東洋文庫)二三二〜四頁。

(10) 『漢字の起源』(一九七〇、角川書店) 五三頁。

(11) 筆者はもとよりすべての医が巫より派出したと言うのではない。文献的には確認し得ないが、巫とは全く別個に、経験に基づいた医療を行っていた者も当然あったであろう。しかしまたシゲリストが言うように(前掲書)、呪術的医療の如き原始的な医療の中には、われわれが合理的と考える多くの処置も含まれていたものであり、それが医(医療)の母体として大きな役割を果たしたことも事実である、と考える。

(12) 陳奇猷校注『韓非子集釋』(中華書局版) 四六七～九頁、参照。

(13) 『列子』湯問、『戦国策』秦策、『韓非子』喻老、『說苑』弁物、『法言』重黎、『鷓冠子』世賢、『韓詩外伝』、『論衡』など。

(14) 『法言』重黎では、扁鵲を「盧人」と呼んでいる。この「盧」も春秋時代の斉の地のことであろう。

(15) 「古代中国における医学の伝授について」(上)『漢方研究』一九七九、十月号)

(16) 中尾万三「扁鵲の療法と淳于意の療法」(『同仁』四一一、一九三〇) 参照。

(17) 宮下三郎「中国古代の疾病観と療法」(『東方学報』三〇集、一九五九) 参照。

(18) この説は劉敦愿氏が「漢画像石上の針灸図」(『文物』、一九七二年六期)の中で唱えたものである。

(19) 呪術的世界観が根強い一方で、『荀子』天論に「あまごい雪の術が批判されている様に、呪術的医療に対しても「近世上下筮禱祠、故疾病愈来」(『呂氏春秋』尽数)といった批判が有識者の間に存在していたことは、巫から医への過渡における一つの大きな要因を為したものと思われる。

(20) 窪徳忠『道教史』(一九七七、山川出版社) 七三～五頁。

(21) 『中国の科学と文明』(一九七四、思索社) 第二巻、六五頁。

(22) 「……騶衍陰陽主運頭於諸侯、而燕齊海上之方士傳其術不能通。然則怪迂阿諛苟合之徒自此興、不可勝數也」(『史記』封禪書)

(23) 福永光司氏は、巫と方士とは密接な関わりがあるが、「方士は自己の主張を学術や理論によって潤色しようとする思想的な関心、少なくとも思想に対するある種の感覚をもっていた」点が異なる、と指摘している(『封禪説の形成―封禪説と神遷説―』『東方宗教』六、一九五四)。

(24) 坂出祥伸「導引考―古代の養生術と醫術とのかかわり―」(『池田末利博士古稀記念東洋学論集』、一九八〇) 参照。

(25) 本書の作者や著作年代は定かでない、唐代には既に伝存しなかったらしいが、大体の面影は弘景校定本を経て『証類本

草』に伝えられている。

- (26) 拙稿「黄帝と医学―『黄帝内经』の成立事情をめぐって―」(『日本醫史学雑誌』二六卷四号、一九八〇) 参照。
- (27) 定本としては『重広補注黄帝内经素問』(国立中医薬研究所、民国四九年) 及び『靈枢経』(中華書局、民国六二年) を用いる。
- (28) 拙稿「素問医学」の思想―中国伝統医学の基本的考えかた―(『倫理思想研究』四号、一九七九) 参照。
- (29) 拙稿「中国古代医学における五行論の考察―鍼灸系医学について―」(『倫理思想研究』五号、一九八〇) 参照。
- (30) 以下、素は『素問』の、靈は『靈枢』の略称とする。
- (31) 馬王堆漢墓帛書整理小組編『五十二病法』(文物出版社、一九七九)
- (32) 『内经』において、かかる尚古主義的考えかたは、他に上古天真論(素)、湯液醪醴論(素)などに顕著である。
- (33) 赤塚忠『中国古代の宗教と文化』(一九七七、角川書店) 四一五〜四四〇頁。
- (34) 加納喜光「医書に見える気論―中国伝統医学における病気観―」(『氣の思想』、一九七八、東京大学出版会 所収) 参照。
- (35) 「九宮八風説と少師派の立場」(『東方学報』五二集、一九八〇)
- (36) 数術略に見える『黄帝長柳占夢』『甘徳長柳占夢』など。
- (37) N・セビン「中国伝統の儀礼的医療について」(『道教の総合的研究』、一九七七、国書刊行会 所収) 参照。

デカルト哲学とパスカルのキリスト教

宮 永 泉

序

かつて行われてきたし今後も行われるであろうパスカル解釈がある。それは、デカルトの神は自然学根拠付けの為に要請された単なる機械仕掛の神に過ぎないが、パスカルはそのような神を越えた生ける神を発見した、とするものである。⁽¹⁾しかしこの解釈は誤っていると思う。本稿の主題は、右のようなパスカル解釈に抗して、デカルトも神の火を享けていること、そしてパスカルはデカルトが既に見出した宗教的次元を更に越えた宗教的次元⁽²⁾を見出したのだということを示すことである。

第一章 パスカルと自然

(1) デカルト

パスカルのキリスト教は、デカルト哲学の挫折克服としてのキリスト教である。そこでデカルト哲学の整理から始めねばならない。デカルト哲学は、大きく形而上学・自然学・道徳の三者から成っている。⁽³⁾

まず形而上学でなされているのは、「有限な思考実体としての精神」⁽⁴⁾「無限な思考実体としての神」⁽⁵⁾「無際限な延長

実体としての「物体」の現実存在の論証であるが、この論証は如何に解されるべきか。我々の解釈は単純である。「デカルトが、外延的自然は真に存在する自然であるか」と問いつつ終に、身体を離れた精神に到達し、そして此我こそ真の我であり自由の我であると悟った時、自然も亦延長者として、実在する、ときまったのである⁽⁵⁾。即ち懐疑の自己否定の極点に於て、「真無限」「無限の力」「生ける全体」としての神を我が内に宿し得た「有限な思考実体としての精神」(デカルト的理性)が、「無際限な延長実体としての物体」の現実存在を覚知したのである。全き自己解体の果てに我・神・世界の存在を一挙に直証するかくの如き神秘的直観をデカルトが初めて得たのは彼が二十三歳の時、焔部屋に於てであったと推定される⁽⁸⁾。そして若年にして与えられたこの原始的根源的な体験が、『省察』に於て論証という「外衣」をまとい再現しているのである。

形而上学によってその現実性(単に仮説的演繹的なものでなく、現実世界に関わるものであること)⁽¹⁰⁾が保証された自然学では、まず原理論⁽¹¹⁾に於て、第一に空間の本質は物体の本質に等しく、物体の本質は「長さ・幅・深さに於ける無際限な延長」にあること、第二に星・空・山・海などの個物は「物質諸部分の運動」に因って生ずることが論じられている。次に宇宙自然学が展開されているが、ここでは第一に宇宙の構造が究明される。即ち、三次元に渡り無際限に延長する宇宙空間には無数の恒星が輝いており、それら無数の恒星の内一つに過ぎない我が太陽のまわりには水星・金星・地球・火星・木星・土星の六惑星が回転しており、これら六惑星のうち地球のまわりには一つの衛星(月)が、木星のまわりには四つの衛星が、土星のまわりには二つの衛星が更に回転しており、そして規則正しく運行するこの宇宙空間を時折慧星が横切る。宇宙が現に有している大体の構造は以上の如きものである。では第二に、かくの如き宇宙は一体如何にして生成したのか。極く簡単に要約しよう。神は、自らの創造した無際限な延長実体としての宇宙を互いに等しい多くの部分に分割し、これら諸部分に運動を与えて無数の球体状渦巻を生ぜしめた。この

無数の渦巻運動に因り大小様々な無数の微粒子が宇宙を満たしたが、この微粒子は更にその大きさに従って、光輝く第一元素・透明な第二元素・不透明な第三元素の主要三元素に分岐した。そして第一元素の集積によって恒星が・第二元素の集積によって天空が生じ、また既に発生した幾つかの恒星は、その表面に第三元素の集積を受けて、惑星や衛星や慧星に転生したのである。デカルトが展開したこの「反宗教的」⁽¹³⁾とさえ言える宇宙生成論は後に、ニュートンによって捨てられたが、カント・ラプラスによって再び採り上げられる。⁽¹⁴⁾さて、宇宙自然学に続くのは地球自然学であるが、⁽¹⁵⁾ここでは、地球の内部構造、地表個物(山・海・平野・岩石・顕礁等)の生成、無生物(空気・水・鉱物・火・磁石等)の本性が、宇宙自然学に於けると同等の仕方であらわされている。なお『哲学原理』は第四部で終わっているが、予定では更に、第五部で生物(動植物)の本性が、第六部で人間の本性が自然学的究明をうけるはずであった。⁽¹⁶⁾

デカルト自然学は大凡以上の様な形をしている。その見取図は現代自然科学の全分野を網羅していると言ってよい。

デカルト道徳は、形而上学と自然学を前提して成り立つ「技術的ストア的な道徳」⁽¹⁷⁾である。心身合一の立場に立つ日常的感觉的な生は様々な矛盾を孕んでいる。この矛盾を解決しようとしてまず現れるのが心身分離の立場に立つ技術的道徳であり、これは情念の自然学的制御の法であると言ってよい。即ち、第一に、既に見たデカルト自然学を背景にして情念を生理学的心理学的に分析し尽くすことにより「精神力」⁽¹⁸⁾を強めること、第二に、精神が既に持つ善悪についての自然学的に真なる判断に則して行動するような新たな「習慣」⁽¹⁹⁾を身体に課して「身体の気質」⁽²⁰⁾を変えてしまふこと、これである。この技術的な道徳は(現代医学が現にそうしているように)日常的次元での生の矛盾を無際限に解決するであろう。しかし「生を無際限の彼方に延ばす術を案じても今此処に握まれる全体がなければ其生は充実したものといわれない、生を延ばすより死を恐れぬことの方が大切なのである」⁽²⁰⁾。そこで次に現れるのが高次の心身合一の立場に立つストア的道徳であり、これは情念の形而上学的制御の法であると言ってよい。即ち、第一に、我々⁽²¹⁾

の自由にならぬ事柄（僥倖によって我々にもたらされる「外的善」）と我々の自由になる事柄（技術的徳の限りを尽した理性的意志によって「神と全く一体となること」）を充分区別しなければならぬ。そして前者に対しては「『空しき欲望』を抱いてはならない」が、後者に対しては「如何に強い欲望を向けても過ぎることはない」。かくして我々は「神と意志的に全く一体となりつつ、神の意志が実現される事より外、此世で何も望まぬ」くなり「故にもはや死も苦痛も恥辱も恐れぬ」くなるが、これこそ我々が「自力で求めて得べき『最高善』」なのである。次に、技術的徳の場合と同じく第二に、精神が既に持つ善悪についての形而上学的に真なる判断⁽²²⁾を血肉化するが如き新たな身体的「習慣」を形成することが必要である。「死を恐れぬ方法」⁽²³⁾としてのストア的徳とは、かくの如きものである。デカルト徳徳は以上の様な技術的徳徳とストア的徳徳の二契機から成っている。そして前者（結局、科学）は後者（結局、宗教）に支えを求め、後者はまた直ちに前者に支えを求める。デカルト徳徳は、科学と宗教との動的な統一なのである。

(2) パスカル

パスカルはカルテジアンだったことがあるだろうか。デカルト哲学を（右に我々が整理したところを充分念頭におきつつ）「一方自己が世界を客観的に見据える科学的知性を行使するとともに、他方その自己はそういう世界の中で自由に意志的に決断する、という、知性的客観性と意志的主体性との二元論」⁽²⁴⁾と大まかに定義するなら、あったと思う。それは、「最初の回心」を体験した二十三歳頃から「世俗時代」の始まる二十九歳頃迄のパスカルである⁽²⁵⁾。

この期間パスカルが従っていた思想の骨格は、『真空論序説』によって窺える。そこでパスカルは、一方自然科学については「ベーコンやデカルトを享けて『進歩の観念』を明かに主張」すると共に、他方神学については「理性をすてて記憶による歴史神学こそ真である」としている⁽²⁶⁾。これは「父パスカルが教えた宗教と科学の二元論」の大規模な

再現に他ならないが、上記期間のパスカルはかくの如き二元論を生きていたのである。ところでこの二元論のうちまず科学についてみると、パスカルの科学の方法は具体から抽象へと向う帰納的方法であって、これはデカルトの抽象から具体へと向う演繹的方法と正反対に言っている程異っている。(27) このような方法上の著しい相異はあるが、しかしデカルト・パスカル両者は近代科学の定立者であった点では完全に一致している。似たことが、上の二元論の残る一方、宗教についても言える。パスカルの宗教は「合理的スコラの神学をみとめず、歴史的事実神学のみが本当の神学である、とする」ジャンセニスムであり、これはジュジュイットの学校教育を受けたデカルトの神学(形而上学)が神の存在論的証明を是とする合理的なものであったのと著しく対蹠的である。しかし、表面上のこのような相異を越えてその内実を見ればどうか。デカルト宗教の内実は、本章(1)の検討から判るように、ストア神秘主義である。ではパスカルのジャンセニスムはどうか。『ド・サン氏との対話』がこの問に答えてくれる。

この対話の内容は、モンテーニュの懐疑論的怠惰の哲学はエピクテトスの独断論的傲慢の哲学によって越えられるが、後者は再び前者の襲撃を受けて理性の絶対的矛盾の淵に沈み、この矛盾を解決するものとして最後にキリスト教が現れると要約できるし、またこれ以外の形に要約することはできない。そしてこの対話が行われたのは「決定的回心」直後の一六五五年一月頃であるから、この対話でパスカルが開陳した右の内容は、「決定的回心」に到る迄の道徳的宗教的生の変遷についてのパスカル自身による哲学的回想であると解される。

さて、論述を先に進める前に、ここでパスカルに於ける「回心」の意味を簡単に見定めておかねばならない。「回心」と言われる場合ひとつ考えられるのは、単なる知解によってもしくは神の火を享けることによって「無信仰から信仰へ」移行することである(これを「回心A」と呼ぼう)。もうひとつ考えられるのは、「回心A」によって既に受容されている宗教の枠内で、「形式主義と習慣に依拠した型通りの宗教的生から、心の奥底から感受される神の愛へ」

移行することである（これを「回心B」と呼ぼう）。ところで、幼小の頃から「実例や教育によって」「堅固なキリスト教信仰」を吹き込まれてきたパスカルは「回心A」を必要としなかったのであって、彼にとって「回心」とは常に「回心B」を意味した。彼は「回心B」を幾度も繰返すことによって『パンセ』に示されている如きキリスト教に達したのである。しかし、にも拘らず「回心A」と「回心B」の相異性は「思われている程大きくはない」。「無信仰者によって迎られる道は、より長くはあるが、実質的には（信仰者の迎る道と）異ならない」というのは、これら二種類の「回心」は、いずれも「自己への愛」から「神への愛」への自己否定的転換の運動であるという点で、一致しているからである。これだけのことを確認しておいた上で、話を元に戻そう。

ド・サン氏との対話で明かされたと見做される先程の回想をもとに、パスカルの道徳的宗教的生を改めて（今度は陰影を意識的に強く付けながら）見直してみよう。すると、次の様な屈折した伝記が浮き上ってくる。⊕①「最初の回心」迄のパスカルのキリスト教は「習慣による信仰」⁸²¹—²⁵²³であって、これはモンテーニュ的懐疑論に還元できる性質のものであった。②一六四六年「最初の回心」に於てパスカルは、後に「決定的回心」時に享け直すであろうと、同一の神の火を既に享けた。³²だがかくて成ったパスカルのキリスト教は、パスカル自身も気付かなかった「世俗への執着心」³³にそもそも始めからその中樞を冒されていたのであって、このキリスト教は結局エピクテトスの独断論に還元できる性質のものであった。③一六五二年頃から「決定的回心」迄の「世俗時代」のパスカルは、「神の側からの極めて大きな見直し」*un si grand abandonnement du côté de Dieu* ³⁴を体験した。この時体験された深き淵が、対話に於ては非神話化され、モンテーニュ哲学とエピクテトス哲学の人間の総合の不可能性として表現されているのである。④一六五四年十一月二十三日の夜パスカルは、「最初の回心」時に既に享けたと同一の神の火を享け、決定的に回心した。決定的に、と言うのは、パスカルのキリスト教の質（深さ、あるいは次元と言ってもよい）がこの

時決定したからである。とところで上の②のエピクテトスの独断論は、形而上学と自然学による明確な基礎付けを受けていないことを除けば、本章(1)末尾でみたストア的道德とほぼ変らない。かくして、上の②の期間に於けるバスカルのジャンセニスムの内実はデカルト宗教の内実同様ストア神秘主義だったのであり、それ故この期間のバスカルは、本章(2)の冒頭に述べたような意味でのカルテジアンだったと言つてよい。

だが、右の伝記③が示す通り、カルテジアン・バスカルは挫折した。理性の内なる神の観念と理性の外なる神の現実存在在両者を緊密に結び付ける神秘的直観の有を自覚したデカルト的理性は、そのような直観の無(換言すれば、上の両者間に聞く「無限に無限な距離」308—793)を自覚したバスカルに於て、神の観念しか持たぬところの「悪徳に占拠された叛逆の場」(これを今後バスカルの理性と呼ぶ)と化した。この挫折は、『パンセ』199—72末尾では次の様に表現されている。即ちそこでバスカルは、まず「物体的事物を精神的に」論じたルネッサンス期の「アニミスティックな、あるいは生氣論的な質的自然観の一元論を、デカルトとともにしりぞけ」、次に「精神的事物を物体的に」論じたところの『情念論』において典型的に示されたデカルトの精神や道德問題への普遍数学的、機械論的方法の適用をもしりぞけ、結局人間は、デカルトの心身合一体であるという正にそのことの故に、「物体が何であるか理解できない」し「まして精神が何であるか理解できない」し「いわんや、物体が如何にして精神と結合し得るか全く理解できない」としている。

「この無限の空間の永遠の沈黙が私を戦慄させる」201—206。バスカルの有名なこの一句が示すように、極大方向にも極小方向にも無際限に延長する同一の近代機械論的宇宙が、一方デカルトには「理性の透明に見通しうる統一体」として現れているのに対し、他方バスカルには「そのはじめ(無限小)とおわり(無限大)との知られぬ不安定な中間者」として現れている。⁽³⁹⁾デカルトが「価値の実現可能性の場として、従つて『生』の可能の場として」見た同一の近

代機械論的宇宙が、パスカルには「価値や目的にまったく縁なき『死』の世界として」現れている。⁽⁴⁰⁾ かくの如き自然観の相異が生じるのは、パスカルに於て右にみたようなデカルト心身二元論の死が起っているからに他ならない。

第二章 パスカルと社会

パスカルはそのデカルト哲学挫折を如何にして克服したか。デカルト哲学の三大部門に即して言えば、神の存在証明は形而上学（存在論）的にも自然学的にも道德的にもなし得る。しかしパスカルは前二者を退けた。⁽⁴¹⁾ 神の存在論的証明をなし得るのはひとり神の現実存在を我が内に宿す理性のみであるが、⁽⁴²⁾ しかるにパスカルの理性は神の観念しか持たぬと自覚したから、デカルトが行ったこの証明はパスカルには最早不可能なのであり、またパスカルの理性の前に自然的宇宙は死の世界として現れたから、「トマス及びその学徒」が行った神の自然学的証明はパスカルには最早不可能なのである。結局パスカルが向ったのは第三の道、「道德的歴史的証拠」*les preuves morales et historiques*⁽⁴⁴⁾ に基づいた神の存在証明であり、この証明を媒介にしてパスカルはそのデカルト哲学挫折を克服したのである。本章ではこの神の道德的歴史的証明の前半、神の道德的証明を整理する。

(1) Gradation

結論を先取りすれば、神の道德的証明とは、「繊細の精神」としてのパスカルの理性をもつて、「民衆の生」と「哲学者の生」から成る人間存在⁶⁹⁴⁻⁶¹を「自己愛」及び「死の恐怖」⁽⁴⁶⁾の相のもとに分析し、次にこの分析の結果パスカルの理性の外に透視、「顕在」*presence*⁴⁴⁹⁻⁵⁵⁶化される「真なる善」の「完全に空虚な形跡」を内に孕む「全人間存在の全行動」¹⁴⁸⁻⁴²⁵を「墮落」を示す超越の暗号（パスカルは「証拠」*Preuves*とか「印」*marques*と呼んでい

(47)と解いて、神・魂・世界創造・原罪が存在することを蓋然的に肯定することである。以下、やや詳しく辿り直すことにしよう。

さて、人間存在は、これを「自己愛」及び「死の恐怖」の相のもとに分析すれば、「人が光を持つに比例して正から反へ深化してゆく」「位階構造」Gradationを成していることが判明する。⁽⁴⁸⁾第一は「民衆」の位階である。彼等は、一方個人としては、最も深く死の恐怖に囚われているが故に死の問題を考えず、「慰戯」(「自らについて考えることから人間を逸せてくれる激しく熱烈な営為」136—139)を非自覚的に肯定する。他方他者とは、互いに自己愛もって他に臨む敵対関係を結び、そして「国家法」60—294(その本質は、「純粹の力」828—304による「全地の強奪」64—295である)を非自覚的に肯定してこれを神とする。彼等は、「神の手の重み」163—200故に「超自然的盲目状態」623—495に陥っている、とされる。第二は「半賢者」の位階である。彼等は、一方死の問題を避けて「慰戯」に忘我する民衆の「没理性性」427—194を侮蔑すると共に、他方「国家法」に対して「自称正義」85—878をぶつけ国家転覆を謀る。彼等は、かく「慰戯」「国家法」両者を自覚的に否定するが、しかし己れの足下に開く虚無に無自覚である。第三は「賢者」の位階である。彼等は、 ∞ 世界も自己も畢竟無に過ぎぬとするデカルト的懷疑との形而上学的闘いに敗れ、「一切を字義的に解釈」252—648して物体界を唯一の実在と見做すに到る。そして一方では、「死・悲惨・無知を癒すこと」133—168は人間にはできぬが、にも拘らず「人間は幸福になることを欲し、幸福になることしか欲せず、幸福になることを欲しないできない」134—169が故に、「自らを幸福にするためには」133—168「それら」と(死・悲惨・無知)について考えるのを自らに禁じ」134—169、「慰戯」に自覚的能動的に没入忘我する他ない、として「慰戯」を自覚的に絶対肯定する。他方では、凡ゆる安全を脅かすかも知れぬところの「純粹の力」としての国家は、最高善たる平和を人間社会にもたらしてくれる地上に現存する神である、として「国家法」を自覚的に絶対肯

定する。この「賢者」は懷疑論的怠惰の哲学者モンテーニュをモデルに構想されているが、我々としてはここで唯物論者ホッブズを思い浮かべてよい。⁽⁴⁹⁾最後に第四は「敬神者」の位階である。彼等は、賢者が敗れたところの形而上学的闘いの果てに、「神の欲するところを欲する」⁽⁵⁰⁾140—466（即ち、世界に「生起している事柄が生起している通りに生起することを（神的意志と一つに成ることによって）欲する」）全く新たな次元に到達、此処に於て、賢者の発見した Δ 死を恐怖し相互に憎悪し合う人間 ∇ を無限に越えたところの、 Δ 死の恐怖から自由になった相互に愛し合う人間 ∇ を発見する。かくて、賢者の「慰戯」と「国家法」はそのままの形で、 Δ 神の前での遊戯 ∇ ・ Δ 世界と人生の背後かつ上に在る生ける神的意志としての神の法 ∇ として受け取り直され、世界と人間は根源的に変貌する。即ち、今や世界は神的喜劇の舞台・人間は神的喜劇の役者・神的喜劇の筋書を書いた座長は神なのであり、神の星が巡り神の鳥が歌うこの無限の舞台に於て役者（敬神者）は Δ 神の法 ∇ のもとなる Δ 遊戯 ∇ に三昧しつつ真に生きるのである。敬神者は誠によく人間の「偉大さ」（「義務」）を捉えたと言わねばならない。⁽⁵¹⁾だが彼等は、人間の「悲惨さ」（「無能力」^{381—286}、結局「罪性」）に未覚醒である。即ち、彼等は、富・名声・生命等の外的善は人間の力の内に無いが理性的意志は人間の力の内に在り、この理性的意志によって人間は完全に己れの「義務」を果し得ると主張するが、しかるに実は理性的意志もまた人間の力の内に無いのであり、⁽⁵²⁾そして人間は、その「神の意志に敵対する意志」⁽³⁴⁾故に、ひとたびは晴れやかな「義務」の圏域に遊び得ても「僅かの後に」再び元の「盲目状態」に「転落」する可能性に常にさらされている。⁽⁵³⁾しかるに「宗教的熱情」^{90—337}に酔う敬神者には、その足下に開くこの罪の深淵が見えない。賢者の絶望を振切った敬神者は、今度は「一切を靈的に解釈」^{252—648}して精神界を唯一の实在と見做す新たな絶望に囚われてしまうのである。即ち彼等は、死の恐怖即自己愛に囚われた民衆・半賢者・賢者の位階を事実無限に越え得たという正にそのことの故に、 Δ 「神の友」たる自分⁵⁴だけは、愚かなる民衆・半賢者・賢者を無限に越えて、死の恐怖即自己

愛から根底に於ては脱し得ている、とする自己人格化的自己愛に囚われてしまうのである。「何ということか！等は自分で神を知りながら、しかも人々が神を愛することだけは願わず、却って人々が自分達のところ留まってくれることを願ったのだ！彼等は人々の自発的幸福の的となることを欲したのだ！」142—143。この「敬神者」は独断論的傲慢の哲学者エピクテトスをモデルに構想されているが、第一章でみたようにデカルト哲学の核心にはかくの如き「敬神者」の宗教性が脈打っている。

「幾何学的精神」としてのパスカルの理性の前に近代自然は価値や目的に全く縁無き死の世界として現れたが、「繊細の精神」としてのパスカルの理性の前に今度は近代社会が、愛や自由に全く縁無き死の世界として現れたのである。

(2) 神の道徳的証明

挫折を克服するためにパスカルの理性が解かねばならない形而上学的問題が在る。それは、 \wedge 神・魂・世界創造・原罪が在るとするのも無いとするのもいづれも不可解である \searrow 809—230という二律背反である。パスカルの理性はこの二律背反を、 \wedge 理性が己れの外に覚知する事実を理性が己れの内に覚知する概念の常に上位に置き、具体から抽象へと向う帰納的方法 \searrow に拠って解いた。真空を巡る自然科学的問題・無限を巡る数学的問題を解いたと同じ方法に則って、今度は形而上学的問題が解かれる。ところでこのたび、パスカルの理性が己れの外に覚知(透視)する事実とは、次のような \wedge 自然的事実 \searrow である。

万人が「真なる善」の「完全に空虚な形跡」を持っているが故に、万人が「真なる善」への「渴望」とその「渴望」を決して果し得ぬ「無能力」を持っている148—149。そして万人が、己が内なる「真なる善」の「完全に空虚な形跡」(己が内なる「無限の深淵」148—149)を満たさんとして無益にも骨折るといふ正にそのことの故に、激越なる自己

愛・死の恐怖に憑依されている。かくて、「全人間存在の全行動」が、自己愛・死の恐怖として、「真なる善」(無限にして不動なる存在) 148—425(即ち神)を指示しつつ、激しく「嘆いている」148—425。

さて、この悲劇的な自然的事実に基づいて、上の二律背反を解かねばならない。まず第一に、定立命題(神・魂・世界創造・原罪在り)・反定立命題(神・魂・世界創造・原罪無し)いずれをも選択せず、始めから判断停止を行うことは可能であるか。否である。何故なら、パスカルの理性を自覚した主体は既に死せる世界、「地獄」449—556に立っている故、判断停止を行うことは反定立命題選択を意味するからである。従って、「賭はしなければならぬ」。

それは自由にはならない」418—233。そして「これら二つの対立命題が二つながら不可解であるにしても、にも拘らず、これら二つの内いずれか一つが真なることは必然的に確実」である。⁽⁵⁷⁾そこで第二に、定立命題を選択してみよう。すると合理的の躓き (パスカルの理性が定立命題に躓くこと)が生じる。何故なら、「疑いもなく、『最初の人間の罪が、この始源の出来事から遙かに離れていて従ってこのことに関与していることがあり得ようとは思えぬ人々までも、罪に定めたのだ』と言うこと程我々の理性を深く躓かせるものは、他に無い」131—434からである。「かくの如き罪の伝播は我々にとって単に不可能と見えるばかりでない、それは極めて不正なこととさえ思える。何故といって、意志さえ持ち得ぬ幼児を、この児が生れる六千年も前に犯されたものであつて従つてこの児には全く関係が無いように見える或る罪の為に、永劫の劫罰に処すること程我々の哀むべき正義の原則に強く反することが、またと在るかか？」131—434。かくて定立命題はパスカルの理性にとって、なんとしても不可解である。しかしパスカルの理性は、「不可解に見えるという理由だけでその命題を否定し去」⁽⁵⁸⁾ってはならない。パスカルの理性は、ここで一旦「判断停止を行」って、「その命題の反対を吟味してみるべきである」。そこで第三に、「反定立命題を選択してみよう。すると事実の躓き (自然的事実)が反定立命題に躓くこと)が生じる。即ち、一体何故にこの異常に不可解なる

「自然的事実」が現に存在しているのか全く説明がつかぬことになり、そして恐るべきことに、「全人間存在の全行動」が完全に無意味で完全に気の狂った「地獄」の一举一動であるということになってしまふ。「驚くべきことに、我々の認識から最も遠く掛離れたこの秘義・罪の遺伝というこの秘義は、これ無くしては我々が我々自身に関して如何なる認識も持たなくなってしまうところのものなのだ！ 確かに、この教義程酷烈に我々を撲ちのめすものは他に無い。しかし、凡ゆるものの内最も不可解なるこの秘義無くしては、我々が我々自身にとって不可解となってしまうのだ。我々の現状態を解く結び目は、この深淵の中で、纏れ合い絡み合っている。かくて人間は、この秘義無くして、この秘義が人間にとって不可解である以上に不可解となってしまうのである」131—134。故に、反定立命題は、「明らかに偽」である。そこで第四に結局パスカルの理性は、「始めの命題を、それが如何に不可解であろうと、思い切つて肯定」(但し蓋然的に肯定)して、「神・魂・世界創造・原罪は、存在すべきである、また存在するはずである」と判断せざるを得なくなる。

パスカルの理性による神の道德的歴史的証明の内、その前半部(神の道德的証明)の整理は以上で終つた。次にその後半部(神の歴史的証明)の整理に移らう。

第三章 パスカルの歴史

神の歴史的証明とは簡単に言えば、「人間本性が墮落していること」6—60を蓋然的に肯定するに到つたパスカルの理性をもつて、聖書解釈上の「二つの誤謬」252—648に陥らぬよう注意しながら旧新約兩聖書を分析し、次にこの分析の結果パスカルの理性の外に透視、「顕在」化される「真理の歴史」776—858を「贖罪」を示す超越の暗号と解いて、

既に下から上へと行われた神の道徳的証明の正当性を今度は上から下へと裁可することである。以下、やや詳しく辿り直す。

(1) 「真理の歴史」

キリスト教は、単に外的でしかない「異教の如き他の諸宗教」219—251ともまた単に内的でしかない「純粹に知的な宗教」219—251とも異って、「二つの超自然的根拠」903—851を有している。ひとつは、人間に靈的個體的終末をもたらす「恩寵」861—805即ち「愛」270—670であり、これはキリスト教の「内的根拠」861—805である。もうひとつは、紀元前四千年の「創造」296—625に始まり字義的普遍的終末を指すところの「奇蹟」835—564や「預言」835—564を伴う「真理の歴史」であり、これはキリスト教の「外的根拠」861—805である。そして、「内的根拠」は「外的根拠」の存在根拠、逆に「外的根拠」は「内的根拠」の認識根拠となっている826—673。ところで上述のことに対応して、聖書解釈上陥ってはならない「二つの誤謬」が在る。ひとつは、「一切を字義的に解釈」してキリスト教の存在根拠を無化する誤謬であり、この誤謬の底には「賢者」の哲学的立場が潜んでいる。もうひとつは、「一切を靈的に解釈」してキリスト教の認識根拠を無化する誤謬であり、この誤謬の底には「敬神者」の哲学的立場が潜んでいる。さて、「墮落」を既に蓋然的に肯定するに到ったパスカルの理性は、これら「二つの誤謬」に陥らぬよう充分注意して、旧新約両聖書を分析しなければならぬ。すると次のような「真理の歴史」が、パスカルの理性の外に在る超自然的事実として、浮き上って来る。

第一に、キリスト教の存在根拠、有の故に神・魂・世界創造・原罪の存在を、実然的に肯定して、「彼等に神を愛させてくれるメシア」286—609を「待望」281—613しつつ生きた「真のユダヤ人」287—607。第二に、「奇蹟」「預言」等の「眼に見える印」⁽⁶⁶⁾に魅せられ、「異常なまでの情熱」502—571をもって「肉的善の授与者としてのメシア」502—571を「待

望」しつゝ生きた「肉的ユダヤ人」287—607。第三に、既に来臨したメシアを「礼拝」281—613しつゝ生きたことを除けば、「真のユダヤ人」と本質を同じくする「真のキリスト者」287—607。第四に、第三と同様にして、「肉的ユダヤ人」と本質を同じくする「肉的キリスト者」287—607。これら四種類（本質的には、「二種類」286—609）の無数の「証人」204—592が、一致して、歴史上のただ一点なるイエスを指示しつゝ、歴史的に現存している。即ち、「ユダヤ民族全体が来臨前にイエスを預言し、異邦民族が来臨後にイエスを礼拝し、かくてユダヤ・異邦両民族がイエスを彼等の中心と見做している」499—792。

(2) 神の歴史的証明

右の△超自然的事実△に基づいて、改めて問題の二律背反を解かねばならない（解き方は道德的証明の場合と同じなので、極く簡単に整理する）。さて、まず第一に定立命題を選択して、神（メシア）が存在し、そしてイエスが正にそのキリスト（メシア）であるとしよう。すると△理性の蹟き△が生じる。何故ならパスカルの理性にとって、イエスが単にその魂に於てのみならずまたその肉体に於ても、「復活」したとすることは、なお何としても不可解であり、むしろイエス復活の奇蹟を否認する「十二使徒べてん師説」310—801を是とする方が遙かに理に適っている、と見えるからである。そこで第二に反定立命題を選択してみると、今度は△事実の蹟き△が生じる。即ち、もしイエスがその肉体に於ても復活したキリスト（メシア）でないなら、明らかに「偶然のなせる技」326—694「偶然に生じた結果」385—707ではあり得ぬところの△超自然的事実△が一体何故現実存在しているのか全く説明がつかなくなり、定立命題を選択した場合より一層不可解なことになってしまうのである。故に反定立命題は「明らかに偽」であり、パスカルの理性は最後に第三に、「始めの命題を、それが如何に不可解であろうと、思い切つて肯定」（但し蓋然的に、肯定）して、道德的証明の正当性を上から下へと裁可することを余儀無くされる。

神の歴史的証明とは概ね以上の如きものである。パスカルの理性を自覚した主体は、神の道德的歴史的証明をなし終えた今、「罪有り」と責める（定立命題の蓋然的肯定）には充分だが、確信を与える（定立命題の実然的肯定）には不充分なだけの明るさ」^{835—564}と⁽⁶⁷⁾しての「隠れたる神の顕在」*la présence d'un Dieu qui se cache* 449—556（即ち「自然的事実」）と「超自然的事実」を確実に所有しながらも、なお「悪魔への隷属状態」^{807—519}に在る。

第四章 パスカルのキリスト教

パスカルはそのデカルト哲学挫折を、「理性」「習慣」「靈感」の「三つの方法」^{808—245}によって克服した。これら三つの内第一の方法は、パスカルの理性による神の道德的歴史的証明として既に実行された。

そこで第二に習慣による方法が実行されねばならないが、これは、既にその精神（パスカルの理性）を定立命題（キリスト教教理）に賭けた主体が、その「賭け」を堅持せんが為、今度はその身体（自動機械）^{821—252}を、キリストとの交わりの再現習慣化としてのキリスト教儀式に服従せしめてこれを蓋然的に肯定し、かくて己れを憎みつつ且つ又「我々の内に在ってしかも我々ではない存在」^{564—485}を求めつつ「謙遜の徳」^{808—245}を学ぶことである。デカルトは人間の本性を第二の本性たる習慣へ転ずることによって情念を制御することができると考えたが、この「デカルトの情念制御の法が、パスカルによって、信仰への途上に、採られているのである」⁽⁶⁸⁾。

最後に第三の靈感による方法が実行されねばならない。しかしこれは「神の贈り物」^{7—248}たるキリストの愛即ち恩寵を享けることであり、言う迄もなく第一第二の人間的な方法と全く異って、ただ神にのみ行使し得る神的方法である。従って第一第二の方法を尽した主体は、ただ待ち続ける他はない。「彼に欠けているもの、彼が待っている

もの、それは知 *un savoir* ではなく力 *un pouvoir* である⁽⁶⁹⁾。そしてこの「力」即ち恩寵を享ける時、一方主体の精神はパスカルの理性（それはキリスト教教理を蓋然的に肯定する「我知ル」7—248の立場に立っている）からパスカルの心情（それはキリスト教教理を実然的に肯定する「我信ズ」7—248の立場に立っている）へ、他方同時に主体の身体は自動機械（それはキリスト教儀式を蓋然的に肯定する「我知ル」の立場に立っている）から「イ、エ、ス・キリストの肢体」372—483（それはキリスト教儀式を実然的に肯定する「我信ズ」の立場に立っている）へ、「無限に無限な距離」を越えて転ぜられる。かくて心情即ち愛の次元308—793に立つ「完全なキリスト者」90—337と成り得た主体は、恩寵が欠ければいつ落ち込むかも知れぬところのモンテーニュ的「絶望」とエピクテトスの「傲慢」という「二重の危険性」354—524を常に自覚しつつ、「本性からではなく悔悛から生じ、そこに留まらんが為でなく偉大さに向わんが為の、卑賤な精神の働き」398—525と「功績からではなく恩寵から生じ、卑賤さを通過した後の、偉大な精神の働き」398—525の間を無限に往復するような道徳（簡単に言えば「不安と歎びが表裏一体となっているような生」*une vie où angoisse et joie seront comme l'envers et l'endroit*）⁽⁷⁰⁾を「民衆の「愚か事」14—338に自覚的に服従する形で生きるのである。

ストア神秘主義の宗教性を更に越えた宗教性の次元が実然的に見出された今、デカルト哲学の挫折克服は成ったのである。ところでパスカルは、いわば公認された、「完全なキリスト者」の存在を認めた。彼等は、「聖書を読んだこともないのに」381—286キリスト教の存在根拠たる「愛」に的中し、キリスト教道徳と同質の道徳を現に生きているのである。しかし彼等は、己が宗教の真理性を客観的に保証する「証拠」382—287を持っていない。ところがキリスト教は正にその「証拠」を持っている。それはキリスト教の認識根拠たる「真理の歴史」である。故に、公認したる「完全なキリスト者」の存在にも拘らず、真理はただキリスト教のみ、「贖主はキリスト教徒にとってしか存在しない」

222—747のである。パスカルのキリスト教は、絶対的寛容の場としての存在根拠と絶対的不寛容の場としての認識根拠の逆説的な統一である、と言えよう。

注

- (1) 例えば山田晶「自然神学」(『在りて在る者』創文社、一九七九年、所収)に於ても、表現の仕方は異なるが、同様のデカルト及びパスカル解釈がなされている。
- (2) 山田晶先生によればアウグスティヌスのキリスト教は、『悪の自覚』プロティノスの神からの転落による罪の自覚、罪の懺悔を伴う神の讚美としての告白』という紆余曲折を経て成ったのであり、従ってプロティノス哲学を更に包み込むだけの深さを備えている(『アウグスティヌスの根本問題』創文社、一九七七年、参照)。パスカルが決定的回心に於て見出した宗教的次元は、そのようなアウグスティヌスのキリスト教が湛えている深さに等しい、と我々は考える。
- (3) 『哲学原理』仏訳序文。
- (4) 『省察』参照。
- (5) 野田又夫『デカルト』弘文堂、一九三七年(以下『弘文堂デカルト』と略記する)、一二五頁。
- (6) 『弘文堂デカルト』一三〇、二〇二、二一九、三〇一、各頁参照。
- (7) 『弘文堂デカルト』によれば、デカルトは「内なる神を知るもの、世俗を否定して対象的には見られざるノエシスの源に向う神秘主義者に庶幾い」(二四四頁)、「教会を必須の媒介とせずしかも神を自己の内奥に見る者を一般に神秘家というなら、彼(デカルト)はそれにちかい」(三〇七頁)。
- (8) 澤潟久敏「デカルトの Cogito, ergo sum. の哲学史的「考察」(『フランス哲学研究』勁草書房、一九六〇年、所収)、西村浩太郎「デカルトの体系における cogito ergo sum の位置」(澤潟久敏編『フランスの哲学』①理性は死んだか』東大出版会、一九七五年、所収)参照。
- (9) 『弘文堂デカルト』一七七頁。
- (10) *Oeuvres philosophiques de Descartes, textes établis, présentés et annotés par F. Alquié, Paris, éditions Garnier Frères, vol. 3, 1963—1973* (『F—O. Ph. d. D. 』略記参照), tome 3, p. 146, note 1.

- (11) 『哲学原理』第二部を指す。
- (12) 『哲学原理』第三部。
- (13) 近藤洋逸『デカルトの自然像』岩波書店、一九五九年、二八二頁。
- (14) 野田又夫『デカルト』岩波新書、一九六六年（以下『新書デカルト』と略記する）、一四四―一四五頁。
- (15) 『哲学原理』第四部。
- (16) 『哲学原理』第四部第一八八項参照。
- (17) O. Ph. d. D, tome 3, p. 1059 note 1, p. 1060 note 1, p. 1061 note 1, p. 1062 note 1.
- (18) 「必然の相の究明は同時に、自由の実現のための手段の範囲の拡大でもある。みずからの身体をも機械と見てその構造と機能とを明らかにすることは、日常的に安んじていた場合とはちがった、新たな自己支配の力をうることである。はじめ身体全体に合一していると感ぜられた精神は、いまや身体の大部分を理性的に統御するすべをうるのである」（『新書デカルト』一六〇頁）。
- (19) 『情念論』第一部第四一項から第五〇項迄、及び『新書デカルト』一六七―一七〇頁参照。
- (20) 『弘文堂デカルト』二九二頁。
- (21) 同書第六章IV・V参照。
- (22) 具体的には、デカルトが一六四五年九月十五日付エリザベト王女あて書簡で開陳したところの、善なる神・不死なる魂無限なる宇宙・全体のために生きるべき部分としての人間についての四つの真理（詳しくは、野田又夫『西洋近世の思想家たち』岩波書店、一九七四年所収、「デカルトの生涯と思想」七八―七九頁参照）を指している、と考えられる。
- (23) 『弘文堂デカルト』二八八頁。
- (24) 『新書デカルト』一七九頁。
- (25) 以下パスカル年譜として、田辺保『パスカルの世界像』勁草書房、一九七四年、所収のものを使用する。
- (26) (27) 野田又夫『パスカル』岩波新書、一九六七年（以下『新書パスカル』と略記する）、七一頁。
- (28) 中村雄二郎『パスカルとその時代』東大出版会、一九六五年（以下書名のみ記す）、第一編第四章、参照。
- (29) 『新書パスカル』七〇頁。
- (30) パスカルに於ける「回心」の意味については、J. MESSNARD, *Pascal, Paris, Desclée de Brouwer, 1965*（以下

MESNARD Pascal と略記する), introduction, pp. 13—22. 福居純訳『パスカル』ヨルダン社、一九七四年、序論七—一八頁、参照。

- (31) 前の数字は PASCAL, *Oeuvres complètes*, présentation et notes de Louis LAFUMA, Paris, éditions du Seuil, 1963 (以下 O. C. と略記する) 所収のナンチャ版『ナンヤ』の、後の数字はナンミンチャット版『ナンヤ』の、断章番号を示す。以下同様。
- (32) H. GOUIER, *Blaise PASCAL Commentaires*, Paris Librairie philosophique J. VRIN, 1971 (以下 Commentaires と略記する), p. 31, p. 39, p. 45; MESNARD Pascal, pp. 18—19 (同二—三頁)。
- (33) Commentaires, p. 31. 上の「執着心」 un attachement plus ou moins déguisé au monde は、本稿第二章(1)で説明する「敬神者」の自己神格化的自己愛を指す、と考えられる。
- (34) Commentaires, p. 30.
- (35) *パスカルは une idée du bonheur, une idée de la béatitude, une idée de la vérité, une image de la vérité* などと記さぬ(『ナンヤ』131—134)‘同じ事やせぬ’。
- (36) 『病の善用を神に求める祈り』N. O. C. p. 363.
- (37)(38) 『パスカルとその時代』一〇六頁。
- (39) 野田又夫『デカルトとその時代』筑摩書房、一九七一年(以下書名のみ記す) 所収「デカルトとパスカル」二二〇頁。
- (40) 同書所収「幾何学的精神」一四五頁。
- (41) 『パンセ』190—543, 3—24, 781—242 参照。
- (42) 『デカルトとその時代』所収「デカルトにおける形而上学と自然学」一七七頁。
- (43) 『弘文堂デカルト』一八〇—一八一頁。
- (44) Filieu de LA CHAISE, *Discours sur les Pensées de PASCAL*, in B. PASCAL, *Pensées*, introduction et notes de L. LAFUMA, Paris, éditions du Luxembourg, 1952, vol. 3, tome 3, p. 92.
- (45) パスカルの理性は、一方自然に対する時は「価値を離れて客観を分析」する「幾何学的精神」として、他方人間に対する時は「生の価値評価を離れず複合的な全体を一眼で見る」「繊細の精神」として機能する(『新書パスカル』一五六頁参照)。

- (46) パスカルによれば、「自己愛」「死の恐怖」両者はその「起源」origine を共有する同一者である。父パスカルの死に際してメリエ夫人あてに書かれた一六五一年十月十七日付手紙参照。O. C. pp. 277—278.
- (47) 『パンセ』431—560、449—556末尾、参照。
- (48) 同書90—337。合計五つの位階が区別されているが、最後の「完全なキリスト者」は本稿第四章で究明する。
- (49) 田辺保「パスカルと現代」紀伊國屋新書、一九六七年、第二章二を参照。
- (50) 『ド・サン氏との対話』O. C. p. 293。但し括弧内は我々の補足。
- (51) 『ド・サン氏との対話』参照。
- (52) 同書参照。
- (53) il n'est pas en notre pouvoir de régler le coeur. 100—467。
- (54) 一六五六年九月あるいは十月付ロアンネス兄妹あて手紙。O. C. p. 266。
- (55) 『パンセ』427—194末尾。
- (56) J. CHEVALIER, PASCAL, Paris, Librairie Plon, 1922, VI La méthode de PASCAL. 松浪信三郎・安井源治共訳『パスカル』東京養徳社、一九四四年、六。パスカルの方法。
- (57) 『幾何学的精神について』O. C. p. 353。
- (58) パスカルは当時の慣例に従って、世界創造の時を紀元前四千年頃（パスカルの時代からは約六千年前）と考えている。『パンセ』332—710、793—737参照。
- (59)(60)(61) 『幾何学的精神について』O. C. p. 352。
- (62) 注(47)と同じ。
- (63) 一六五六年九月付ロアンネス兄妹あて手紙参照。O. C. p. 265。
- (64) 注(58)参照。
- (65) パスカルは「普遍的審判」(O. C. p. 270, p. 278)「終りの日」149—430、「再臨」253—679・260—678・261—757・968—654、など、を主張する。
- (66) pensées inédites XV, O. C. p. 640。
- (67) 括弧内は我々の補足。

- (68) 『新書バスカル』一九五頁。
- (69) *Commentaires*, p. 45.
- (70) *ibid.*, pp. 48—49.

逸脱—制裁の論理

——象徴的世界との関わりにおいて——

長 谷 部 八 朗

「逸脱」は一般に正常なる社会規範からの偏倚性の問題として捉えられている。

しかるに何が正常か否かといった規範についての絶対的普遍的な基準というものはない。

規範は当該社会の社会的文化的コンテキストに照らして相対的な意味を付与されているわけである。別の見方をすれば規範とは本質的に、特定の社会のあり方を認識的なレベルで正当化する意味の秩序を象徴的に表わしているものである。

規範を単に規則として受けとめるかあるいはその社会の根底的な価値が反映されたものとして受けとめるかで、おのずとそれに対する逸脱の問題の関わり方も違ってくる。

ところで近来逸脱の研究は様々な分野で盛んになりつつあるが、わけても逸脱がその社会に対してプラスの意義をもたらすとする視点は特に注目されてきた。何故なら逸脱は常識的にみれば社会の均衡状態に対する阻害要因だからである。従ってそのプラスという意味は潜在的な意味で捉えられる必要がある。

それはしばしば、心理的カタリシスとか構造的緊張を解消する安全弁であるなどという形で指摘される。しかし問

題は両者の相対的な比重である。つまりいかに逸脱が潜在的機能を有していようと、それが社会の秩序を破壊するようには働いては意味がない。逸脱は社会によって適度に統制されてこそ社会にとって機能的なのである。従って本稿はまず逸脱の機能的意義を、逸脱とそれに対する制裁との相互作用を通して把えようと試みる。次に逸脱を逸脱として認める基準としての規範を前述の後者の意味に理解することによって、逸脱の意義をわれわれの日常生活を越えたところの又それ故日常生活の基底をなす意味の領域に関わらせることによって理解しようと試みる。

しかし、われわれが問題とする逸脱は観念的レベルにおける所産ではない。それはあくまでも社会の構造的所産である。だからたとえば逸脱の問題をアプリアリにかつ直載に認識論的視野にとり込むことは避けねばならない。

逸脱が生起展開する上での構造論的前提を踏まえつつ認識論的意義を問うのでなければそれは観念的な戯事になってしまうかねない。

そこで本稿は以上のようなことに留意しながら、逸脱—制裁の相互行為がわれわれの日常社会を根底から支える意味秩序や価値体系を正当化し維持することにいかに機能し、又その結果日常社会が活性化されていかにその日常性が保証されていくかを多少なりとも明らかにすることを意図している。

—

われわれが日常生活を送っている現実（現実世界）は、本来不確定で不可測なものである。従って人間の経験的行為は、そのあいまいさを解消するための種々の「類型化」の原理——その根底をなすのが規範による秩序化——によって統制されている。

一方、人間にとって最大の苦しみは「意味のなさ」への苦しみであろう。それ故に人間の経験的行為は、その行為の内包する本来の意味を、確認することによって正当化されてゆく。その意味の正当化への手段は、一般に現実を超越したところに認識論的根拠が求められる。P・バーガー等は、この現実世界の規範秩序に意味を付与し、その存在を正当化しうる領域を「象徴世界」(Symbolic universes)と呼んでいる。⁽¹⁾

また現実世界は、自然と社会という二つの超越的世界の中に存すると説くA・シュッツは、これらの世界は現実生活がそれらとの不可分な結合においてのみ経験的に認識されるという意味で恒常的な構成要素であると同時に、われわれの日常生活の状況定義の可能性を規定すべき準拠枠であるとの意味で決定要素でもあるという。⁽²⁾そしてこの超越的世界は「その超越性にもかかわらず、事物や事象の秩序として理解しなければならない」という。⁽³⁾

われわれにとって規範とは、人間の行為に当為性(oughtness)の感情を喚起し、その行為を社会的環境に順応せしめるように方向づける一つの契約事項と規定する時、その当為性の意識の基本的前提となるものが、実はこの超越的秩序である。それは、たとえば神聖なる規範についてはいうまでもないことであるが、世俗的な規範でさえ、その秩序のもつ契約性はそれを支える意味秩序によって正当化されている限りに於いて有効たりうる。

しかし、「日常生活における常識的思考においては、われわれは単に自然や社会が何らかの秩序を示していることを知るのみであり、この秩序の本質そのものを知ることはない」⁽⁴⁾だから「日常生活の世界を超越し、われわれを不安にさせるようなさまざまな現象を、日常生活の世界のみなれた現象に類似した仕方では把握するためのさまざまな手段が作り出されている」⁽⁵⁾わけである。

すなわち、象徴世界は現実世界においては象徴化されたのみ認識される。従ってわれわれは象徴世界をシンボルとして確認するための操作的手段を備えていなければならない。宗教的儀礼は、その意味で、周期的に実施されること

によって現実世界を正当化する神聖なる象徴性を再確認する手段ともいえる。

そこで、この非日常的（周期的）な現実正当化手段として儀礼を把える一方で、象徴的に表出された超越的意味秩序の日常的レベルでの確認手段として、本稿では「逸脱」を位置づけてゆきたい。

いうまでもなく、現実世界と象徴世界とを弁別する視点は分析的なものでしかないが、R・A・スコットによれば、逸脱は殊に象徴世界の次元で理解されることに重要な意義があるという。⁽⁶⁾ すなわち不確定性の渦巻く現実世界にあっては規範秩序は、その「世界開示性」(world-openness)への能力を効果的に先取し、それを「世界閉鎖性」(world-closedness)に変換することによって人々に安定した環境を提供すべきであり、しかもその秩序の発展は行為が習慣化し、類型化されて世代を越えて制度化された時、はじめて客観的リアリティを持つに至る。だが、類型を創出した世代はその正当性の直截的理解が可能であるが、後継世代は、その類型化に必須の経験の共有がなされていないため、当の世代に対して経験的秩序の正当性が保証されねばならない。しかるに象徴世界によって裏打ちされた意味秩序は直截的な経験的理解がなしえない為なおさらその秩序維持のメカニズムが必要となってくる。スコットは、後述するように、このメカニズムの一要素として逸脱を位置づけようとするわけである。

秩序にとって不確定性は敵である以上に脅威である。何故なら類型は無秩序の中には現出しえないが、それは新たな類型化への潜在的可能性を無限に秘めているからである。ここでは世界は無秩序の意志のままに変革されてしまう。そうした意志は、単に規範の混乱や葛藤としてのアノミーよりもむしろ既存の秩序を根底から揺振る反秩序ともいべきカオスに発源するとみる時、儀礼や逸脱といった現象を現実世界を支える象徴世界という不可視の領域に与する視野が開けてくる。

そこで、右のような意義を考察する前に、既に様々な領域の研究者によって指摘されてきた儀礼や逸脱の社会構造

にもたらす潜在的機能の側面に言及しておきたい。

たとえばR・マートンは、雨乞いの儀礼を實際に雨が降ることへの当初の期待以上に、各地に散在する集団成員が儀礼に参集して共同祭儀を営むことによる集団的同一性の強化という潜在的效果を果たしているものと分析している⁽⁷⁾。またE・ノーベックは、アフリカ諸部族の葛藤儀礼(Rituals of conflict)の分析を通して、成員の集団的葛藤に対して他の何らかの「安全弁」が十分に機能していない場合、敵対心を表出する儀礼(M・グラックマンによれば、rituals of rebellion)はフォーマルな社会単位やかなりの程度制度化された構造を通して成員の行為を堅固に規制するような社会にとって最も期待されうる安全弁装置であると指摘している⁽⁸⁾。

一方逸脱に関しても、A・コーヘンは「それほど厳格に統制されない程度の逸脱は、不満の蓄積が過度にならないように防止し、また法秩序から緊張をとり去るなど、『安全弁』としての機能を果たす⁽⁹⁾」としている。また彼によれば逸脱者は規範秩序を明確にし再確認するための機会を与えるという⁽¹⁰⁾。つまり集団成員は、その秩序にかなった行為をするためには何を為すべきかを判断する際の拠り所として逸脱者を位置づけ、その結果彼らのアイデンティティを確認し成員たちの結束を高めてゆくというわけである。L・A・コーザーも同様に「集団的常態の慰めとなるような確信を成員が得るのは、逸脱との相対的な関係においてのみである」と述べている⁽¹¹⁾。

こうした儀礼や逸脱のもつ潜在的機能の指摘は、何も象徴世界を前提としなくとも、十分に意義があるわけであるが、本稿のようにさらにそれらの行為の潜在的意義を象徴世界に照らして把握しようとする場合、われわれはE・デュルケームの先駆的業績を看過するわけにはいかなない。彼によれば、集団成員が宗教的儀礼に帰している物理的効力は、それらの本質的な存在理由を隠蔽するような解釈の所産でしかない⁽¹²⁾。それではその本質的な存在根拠は何に求められるか——それは集合意識のもっとも中核となる要素、すなわち道徳であり宇宙観でもあるような要素を再活動さ

せる目的に仕えることにある。そして、そのことよって集団の統一感情が高められてゆく。

では、デュルケームにとって「道徳」とは何を意味するのか——それはわれわれが想起するような倫理的性格を示すものである以上に社会そのものに根拠を置くものである。あらゆる道徳的權威の特質は畏敬の念を起させる事にある、そしてこの畏敬の念の為にわれわれの意志はこの權威が指示する命令に従うわけである。⁽¹³⁾ 何故なら、道徳を構成する義務と望ましきもの、という二つの概念は単に物理的威力によってもたらされるものではなく、まさに道徳の中に存在する神聖なる特質に発源するものである。⁽¹⁴⁾ 道徳と神聖性との間には、長い間の歴史的類縁関係が存在しており、従って結局「宗教生活と比較しない限り、道徳生活を理解することは極めて困難である」ということになる。⁽¹⁵⁾ しかも、彼によれば社会は一つの偉大な道徳的存在であり「尊敬を強制する道徳的權威の凡ての特性を持っている」。⁽¹⁶⁾ 個人意識に対する社会の超越性を単に物理的超越性に帰することができないのは、それがまさにこの道徳的（聖的）超越性によって支えられているからである。

社会のみが人間生活におけるもっとも指導的で堅固な力としての当為性（単なる功利性に還元しえない）を形成すべき權威を有する。この当為性こそ前述した規範のもつその根底をなすものといえよう。だから規範を遵守するということは単なる個人の義務感にもとづくものではなく、それ自体「道徳の目的」⁽¹⁷⁾ である。それは非個人的なものであり、個人の集団に対する愛着にもとづく成員性のうちに求められるものである。

結局、デュルケームに依れば、人間的行為の正当性は、その行為の道徳的理解によって保証されているといえよう。

かくして、儀礼のもつ潜在的意義は本質的な次元で集団存続に機能しているところに見出せるわけである。

二

ところで、既述したように現実世界が規範秩序を維持する上でなす「類型化」は、同時にその類型間及びそれらを統合する社会の外縁に様々な「境界」を内包していることになる。K・T・エリクソンによれば、この境界のもつ意義は「システムの構成因子の動揺を制限するための抑制力として作用することによって、より広範な環境の中で限定された行動範囲——それが恒常性や安定性の唯一のパターンであるわけだが——を全体系が保持することに機能する⁽¹⁸⁾」ところにある。

しかるに社会の存続を根本から脅すものは物理的な脅威よりもむしろその社会にとって本質的な意味秩序の喪失であろう。その時、この境界は象徴世界との関わりにおいて、意味秩序を脅す不可視の世界（カオス）とわれわれの現実世界とを画するものとして映ってくる。

ところで規範秩序が遵守されるには、この境界が明確に維持されることが望まれるわけだが、そのためには社会は秩序を攪乱するものの脅威から絶えず防衛されるべき「世界維持機構」(universe-maintaining mechanism)を発達させる必要がある。スコットによればそれには以下のようなものが考えられる⁽¹⁹⁾。

(1) 誤認 (misperception)——異常なものをあたかも正常な現象であるかのようにみなすことでカオスとの対決を忌避する。これはその異常なものが頻繁にみられる現象である場合は効果がうすい。(2) 暴露 (debunking)——これは現実を脅すものがむしろシンボリックなものである場合に効果的である。何故なら、その方が現実には存在しえないことを他者に説得しやすいからで、例えば誰かが幽霊を見たとき主張する時、彼の氣質を疑うなどして彼が信用でき

ない情報源であることを他者に説得すればよい。(3)正常化(normalization)——異常なものをより正常な状態に回復させることを意図するもので、手術、治療、リハビリテーション、強制などの手段が考えられる。(4)無効化(nihilation)——特定の象徴世界に適合しないような逸脱対象を概念的に追放すること。たとえば異人や少数者集団にみられるように存在論的劣位に追いやるなど。

スコットも指摘するように、右のメカニズムからは逸脱は表面的には否定的なものとしか映らない。ところが、ひとたびこの境界があいまいになり、移行消失しやすくなると、境界が明確な時には頭在的には忌避すべき逸脱の潜在的意義が浮きぼりにされてくる。すなわち社会が境界再確立のために逸脱へのニーズを増してくる。つまり逸脱は秩序が確立されている時は表面的には否定さるべき対象であるが、一旦秩序が不安定な状態になった時はかえって逸脱のもつ潜在的な力を安定への活力として社会が求めるような両面的性格を有しているともいえる。

しかしその両面性ゆえに、安定化への活力としての逸脱も、ともすれば破壊への脅威になりかねない。ある不可解な行為に対して他者が逸脱ラベルを付与する場合、それは想像しえない突飛なものであってはならない。そのラベル付与に伴う因果連関が他者によって予測しうるものでなければならぬ。理解しえないような意味要素を社会に蔓延させてはならないのである。

結局、秩序の安定化への活力として逸脱が機能しうるためには、その逸脱のカテゴリーは当該社会にとって「予測可能性」の原理にたったものでなければならぬ。たとえ逸脱の象徴世界との関連における意義を追求するとしても、その逸脱があくまでも現実社会との構造的脈絡の中で生起する以上無条件に象徴世界に関わらせることはできない。その意味で右の原理は逸脱の象徴的機能の構造的前提の一つといえよう。

さて、そのことをわが国の憑物信仰を一つのがかりとして考察してみよう。

逸脱というラベルの付与は、本来ある特定の行為現象の勃発を契機としてなされるはずである。それは獲得的なものといえる。ところが、特定の逸脱契機を経ずして逸脱者のラベルを付与されることがある。それは生得的で帰属本位な性質のものである。A・ゴッフマンの分類によれば「集团的スティグマ」——家系を通して伝えられるものであり、家族の全員を一緒に汚染するもの——ということになる。⁽²⁰⁾ 憑物信仰がその信仰の原初的契機であるべき憑依現象を伴わずして存続しうるのはそのためである。憑く憑かれるといった憑物持ちを決定づける主要な特性の機能的代用項目として通婚のタブーという不文律が作用することによって他者は、はるかに予測可能な視野で憑物信仰を把えることができる。

ところで、E・ヒューズが明らかにしたようにある人間の「特定の決定的特性」(specifically determining characteristics)は「副次的特性」(auxiliary characteristics)を随伴する。⁽²¹⁾ 憑物信仰においても筋といわれる系統には、地域的偏差はありながらもそうした副次的特性がいくつか指摘されている。たとえば、筋の者は神経質でずうずうしく勝ち気な変わり者が多い。急速に蓄財した資産家が多い、比較的新しい入植者で、いわば新参者である等々。こうした副次的特性は主位的特性を周辺から強化する。憑物筋であることが明示的ではないがその疑いをもたれている場合、単に家系の問題のみならず他の副次的特性が他者の憑物筋への認識に大きく影響を及ぼす。他者が日常生活において習得してきた伝統的ステレオタイプに照らし合わせて筋の者を解釈してみると該当する副次的特性が見出され、それによって他者は筋というラベルに対する自己の認識の正当性を確信するに至るわけである。

かくして一旦付与されたラベルはその内容が脱落しても持続しうる。ラベリング契機として主位的特性のもつ意味は重要であるが、その持続展開の段階では副次的特性のもつ意味が比重を占めてくる。こうした過程を経ながら、ある逸脱契機に貼られた「部分的ラベル」は逸脱者の社会的アイデンティティ全体にまで拡大された「全体的ラベル」⁽²²⁾

にまで発展しやすい。ゴッフマンの次の指摘は示唆的である。「ある信号の基底の意味が時が経つにつれて摩滅し極端な場合わずかに痕跡をとどめる程度になってしまふことがあり、そうなってもその信号のもつ情報機能は相も変わらず重要であり、ときには以前より重要性が増すこともある。」⁽²³⁾

三

エリクソンは、逸脱は統制される限りに⁽²⁴⁾おいて、集団生活の安定性に寄与しようと主張する。そのことは、境界が集団の周辺に位置する人々によって絶えずテストされ(逸脱行為)その集団の内的モラリティを表出する人々によって絶えず防護される(制裁)場合においてのみ逸脱がその成員に対して有効に作用しようということを意味している。何故なら、逸脱——統制^{コントロール・メカニズム}機関の間の均衡がうまくとれていなければ逸脱それ自身がカオスになってしまふ。従って逸脱の機能を探る場合、統制^{コントロール・メカニズム}力としての制裁が重要な意味をもってくる。

つまり、逸脱はそれに対する制裁が完全に働きの限り「境界維持機構」(Boundary maintaining mechanisms)として機能しうる。⁽²⁵⁾

たとえば、エリクソンによれば妖術や邪術、悪霊といったものは、われわれの世界の境界を越えた不可視の世界(カオス)を象徴的に表わすものである⁽²⁶⁾という。他者はそれらのシンボルを通してカオスの世界の何たるかを象徴的に認識する。しかしそれだけでは社会は境界を維持することはできない。そのためには、逸脱行為によって示された象徴的カオスに対する適当な制裁を通して自己の世界を支える神聖性を再確認しなければならない。

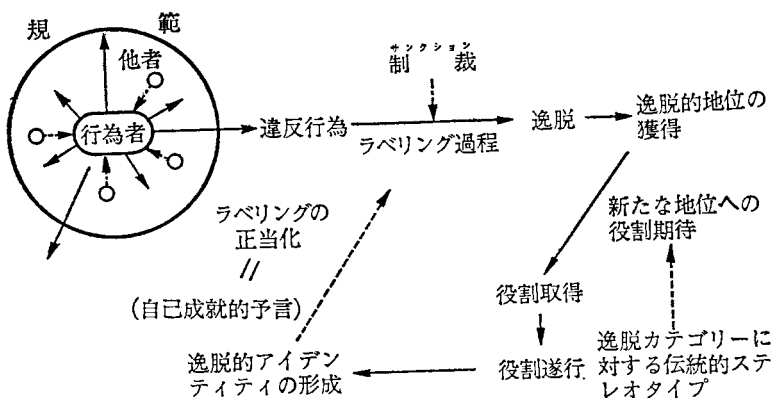
しかるに右のように、あるシンボルとしてのラベルを付与することは、それによって逸脱者と他者の状況がおのず

と方向づけられてゆくという意味で、ラベリング自体既に原初的制裁である。この原初的制裁が逸脱者——他者間の「作用—反作用—相互作用」(action-reaction-interaction)⁽²⁷⁾過程を経て正当化される時、すなわち逸脱者が新たに逸脱アイデンティティを獲得せざるを得なくなり、一方他者はその逸脱者に準拠しつつみずからの社会的アイデンティティを確認してゆく時、原初的制裁は真に制裁としての持続的效果を発揮しうる。ところが、制裁が聖なるものみずからによって下されると信じられている場合、その制裁自体は先験的にその正当性を保証されている。何故なら神聖性の有する絶対性(超越性)は本質的に新たな人為的正当化を必要としない。古代社会の如く象徴世界と現実世界が密接に融合している社会では聖なる制裁は前論理的效果を保証されていたが、次第に象徴世界としての聖なる領域が現実の背後の潜在的な世界になるにつれて、おのずと神聖性と制裁との関係性も変化してきた。つまり、後述するように、制裁が聖なるものによって直接もたらされるのではなく、その聖性を媒介としながらも、その制裁を下すのはあくまでも社会それ自体であるということになると、制裁は前述したような正当化への構造的プロセスを踏むことによってはじめて機能しうる。先の「予測可能性」と同様、逸脱考察に際しての構造的前提の一つといえるだろう。そのことを次頁に簡単に図式化しておこう。⁽²⁸⁾

四

そこで、神聖性と制裁との関係についてさらに具体的に考察してみたい。

わが国の原始古代におけるツミ(天津罪、国津罪)の観念はタブーの侵犯によって結果されると信じられ、それに対処するためには神を慰撫する行為が求められた。⁽²⁹⁾つまり「罪を犯せば神の怒りを蒙るものと考えられ、罪を犯し



I図 制裁が正当化される過程

た者は『はらえ』(赦・解除)によって神の怒りを鎮めるよりほかなかった⁽³⁰⁾わけである。これは、ラドクリフ・ブラウンに従えば「儀礼的制裁」にあたる。この制裁は神霊によってもたらされると信じられておりその結果「罪を犯した人の中に彼自身、あるいは彼が接触した人々が危険となるような儀礼的不浄の状態をもたらす……このような場合慣習は彼が儀礼的浄化あるいは贖罪を行うことを要求するかもしれないし、あるいはまた罪の結果として彼は病気で死ぬであろうと信ぜられているかもしれない。」⁽³¹⁾この制裁のあり方は「あらゆるコミュニティにおいてそれ自身義務として考えられているある種の信仰の存在によって作り上げられている」⁽³²⁾。

一方、J・ビーティによれば、当のコミュニティそれ自体によって下される制裁は「社会的制裁」である。たとえば不可解な行動をする者をウィッチやソーサラーとして疑うことは儀礼的制裁ではない。それは「非常に力強くそして(疑いゆえに)大変苦痛な、社会的行為をともしうる」⁽³³⁾故に社会的である。

憑物持ちの告発も一種の社会的制裁である。但し、この場合注意しなければならないのは、これらの制裁はそれ自体他者による社会的行為であっても逸脱行為の性格を超自然的レベルに訴えるという意味

儀礼的制裁と同様に、ある種の信仰的基盤が前提とされている点である。

現実が聖なる象徴世界に浸潤されている状態とは異なり、象徴世界が現実の背後に潜みつつ働きかけるような状況においては、こうした形での制裁と神聖性との関わり方が比重を占めるようになる。と同時にそれは对人的攻撃性のある方にも関係してくる。T・オディが、呪術を人々の社会的地位に伴う欲求不満に誘因するところの敵対心から生ずる攻撃的態度の一つの表出手段とし、「それは、もしもこのような攻撃的態度が直接に発揮されるならば社会の安全を乱すかもしれない感情の「安全な」はけ口を、しばしばあたえる」と指摘する⁽³⁴⁾ように、殊に制裁のもつ報復的態度が露骨に表出されるとかえって社会的葛藤を増幅させてしまう。従って、なるべく直接性を回避し、攻撃性を緩和させることが望まれる。その場合儀礼的制裁が最も有効であろうが、社会的制裁においても超自然的媒介を導入することで攻撃性は緩和されやすい。B・マリノウスキーも同様な指摘をしている⁽³⁵⁾。トロブリアント諸島では社会的地位によって保証されない能力や財産の卓越や過剰、また階級や権力と結合しない顕著な個人的業績や美徳などといった他者に嫉妬を惹起させる事柄は、酋長によって罰せられるが、その場合「ただ嫌疑とか、ほんのすこしの疑いとかあるいは傾向が逸脱者に不利なことを告げるにすぎぬときには、直接的肉体的暴行を加えることはできない。かれにとつて妥当な法的手段は魔術に訴えること⁽³⁶⁾」である。

聖なる媒介が制裁のもつあらゆる側面を和らげるという例は、わが国においてもしばしば指摘される。たとえば堀一郎によれば伝統的村落社会における多くの宗教的緊張は、むしろ政治経済的及び文化的根柢から生じた軋轢が信仰や宗教的儀礼において意識され、それを契機に発現する場合が多い⁽³⁷⁾という。「村内で特に普段から他の村民からとかく評判のある家などに、祭の時に神輿が暴れ込んだりいろいろの形で一種の嫌がらせをする例は、多くの村で経験せられているが、ここにも農民の持つ世論とも憤懣ともいふべきものが、宗教的契機において集団制裁、報復として暴

発するもの」⁽³⁸⁾とみなされるわけである。

こうして制裁は——殊に聖なる領域を媒介することによって——直接性を避け攻撃性を緩和することが、より有効に作用するための重要な条件といえる。

これまで論じてきたような逸脱考察における構造論的前提——逸脱の予測可能性、制裁の正当化及び攻撃性の緩和等——は、逸脱の潜在的機能をたとえ他者の心理的カタルシスや構造的安全弁のレベルで把えようとも、あるいはもっと根本的な意味秩序の確認手段として把えようとも看過されるべきではない。何故なら逸脱は結局、社会による認識論的産物ではなく、構造そのものが産み出したものなのであるから。

五

象徴世界維持のために逸脱は必要であっても、逆に逸脱を必ずしも象徴世界に関わらせるべき必然性はない。既に述べたように、実際、逸脱の現実世界との関係における機能性も、しばしば指摘されているわけである。

では何故あえて逸脱を象徴世界に照らし合わせて論ずるのかといえば、逸脱と制裁との相互行為が、現実に対して象徴世界がもたらす意義を認識するための有効な手がかりとなりうるからである。すでに逸脱——制裁の関係が「境界維持機構」として機能しうると述べたが、この境界は現実世界にあっては自己の所屬する集団を外集団と画するものといえようが象徴世界にあっては、それは現実世界を媒介として象徴世界とカオスを画するものである。

つまり象徴世界とカオスの対抗関係は現実という場に感^レ光^レされた時、はじめて認識されうる。従ってカオスの現実に対する脅威とは本質的にはカオスの象徴世界への脅威に他ならない。換言すれば、象徴世界がカオスから防護され

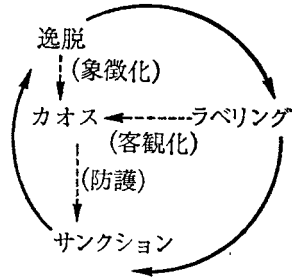
ない限り現実世界は維持することはできないわけである。

ふだんわれわれは自己をとり巻く現実が深遠なる意味世界の秩序によって支えられているという自覚をもつことは極めて稀である。その意味で逸脱を単なるアノミー分子とみれば、それを処理することによって対処療法的に社会の均衡を回復しうるかもしれないが、それでは根源的な象徴世界は維持しえない。

カオスとは一体何か——日常生活が神聖観念によって強く拘束されていた時にあつては、最も怖れられたカオスは神聖観念のもつ不浄性であつただろうが、現代においてはそれは非常にあいまいな概念になつてしまった。ただ、そのあいまい性とは裏腹に現代人が大なり小なり孕んでいる狂気性、のような解釈しえない「無意味さ」が現実世界に蔓延している。これこそ現代のカオスといえよう。

いずれにしても逸脱—制裁の相互作用とは、その制裁行為を通して、その行為を下した社会に逸脱に内包された意味を再認識するための機会を与えることともいえよう。「一方において共同体成員は刑罰という形で自らが他者とともに体験した感情に客観的な意味を与えることができる。他方において刑罰の発動は、そこに固定された体験の意味を介してオリジナルな体験（犯罪の喚起する感情）を個々の成員に喚起させかれはこのことによつて共同体の根本的な価値を再確認することができる」⁽³⁹⁾わけである。

繰り返し述べるが、逸脱—制裁の関係は本来「作用—反作用—相互作用」の関係でなければならない。つまり、集団成員は、ある逸脱的行為を一つのシンボルとして受けとめ、それを意味秩序に照らし合わせて一旦カオスとして認識すると、それに関するラベル付与によつてそのカオスを明示化（客観化）し、更にそれに制裁を与えることによつてカオスから集団を防護すると同時にその集団的価値の正当性を再確認するといった逸脱—制裁の循環図式を通して⁽⁴⁰⁾衰退化した社会構造が再び活性化されてゆく。



II図 逸脱—制裁の相互性

まさに逸脱—制裁関係は現実世界にあっては記号化されて機能する——構造的
 「安全弁」あるいは成員の心理的邪悪さ (Perversity) をみたとすという指摘など。⁽⁴¹⁾
 が、象徴世界にあっては象徴化されて機能する。すなわち、本稿において強調すべ
 きは逸脱が単に存在論的な意味において社会の構造的緊張を解消する上での準拠点
 になるという従来の指摘に留まらず、すぐれて社会の根底に潜む価値を認識せし
 め、その社会を維持活性化させてゆく上でのシンボルとして機能しようという点に
 ある。⁽⁴²⁾ H・D・ダンカンの説得的な言辞を引用しておこう。「価値、地位、原理ま

たは役割を秩序づけるすべての階統序列は、ある種の『神の言葉』によって『究極的な』正当性を得る。これらの究
 極的存在は、様々な方法で象徴化される。しかしすべてに共通していることは、このようなシンボルが、それらなく
 しては社会秩序が不可能だという信念を創り出す能力をもっていることである⁽⁴³⁾」

しかし、われわれの当初の問題意識が本稿において委曲をつくして展開されたかどうか甚だ疑問である。ただ、少
 なくとも逸脱の問題は、存在論的分析に偏っても認識論的分析に偏ってもその問題の本質に触れることはできない。
 その意味で象徴世界なる概念によって右の二つの領域を橋渡しすることで、日常の世界に生起する逸脱がその世界に
 もたらす意義をさらに深い次元で読み取ることを可能ならしめるといえるだろう。

註

- (1) P. L. Berger and T. Luckman, *The Social Construction of Reality*, (New York: Doubleday & Company, 1967) *passim*. 山口節郎訳『日常世界の構成』新曜社、昭和五十二年、諸所下。
- (2) A. Schutz *Collected papers I: The Problem of Social Reality*, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1973), p. 330.

- 森川真規雄他訳『現象学的社会学』紀伊国屋書店、昭昭五五年、二五九頁。
- (3) *ibid.*, p. 330. 同訳書 一六〇頁。
- (4) *ibid.*, p. 331. 同訳書 一六〇頁。
- (5) *ibid.*, p. 331. 同訳書 二六〇—二六六頁。
- (6) R. A. Scott, "A Proposed Framework for Analyzing Deviance as a Property of Social Order" in *Theoretical perspectives on Deviance*. ed. by R. A. Scott and J. D. Douglas (New York: Basic Books, 1972), pp. 17-21.
- (7) R. K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, (New York: The Free Press, 1968), pp. 118-119. 森東哲他訳『社会学論と社会構造』みすめ書房、昭和五三年、五九頁。
- (8) E. Norbeck, "African Rituals of Conflict," *American Anthropologist*, vol. 65, No. 6, p. 1274.
- (9) A. K. Cohen, *Deviance and Control*, (New Jersey: Prentice-Hall, 1966), p. 70. 巖井社十郎『逸脱と制裁』岩井堂、昭和四九年、一二頁。
- (10) *ibid.*, p. 8. 同訳書 一三—一四頁。
- (11) L. A. Coser, "Some Functions of Deviant Behavior and Normative Flexibility," *The American Journal of Sociology*, vol. LXVIII No. 2, 1962, p. 174.
- (12) E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. (Paris: Presses Universitaires de France, 1968) p. 529. 古野清人訳『宗教生活の原初形態』下、岩波書店、昭和五〇年、一四三頁。
- (13) E. Durkheim, *Sociologie et Philosophie*, (Paris: Presses Universitaires de France, 1951), p. 80. 山田孝彦訳『社会学と哲学』創元社、昭和一八年、一二六頁。
- (14) *ibid.*, p. 104. 同訳書 一六一頁。
- (15) *ibid.*, p. 69. 同訳書 一〇七—一〇八頁。
- (16) *ibid.*, p. 77. 同訳書 一二二頁。
- (17) R. A. Nisbet, *The Sociological Tradition*. (New York: Basic Books 1966), pp. 89-90. 中久郎監訳『社会学の発想の米譜』ロノカニエ出版会、昭和五〇年、一一〇—一一一頁。
- (18) K. T. Erikson, "Notes on the Sociology of Deviance," in *Mental Illness and Social Processes*, ed. by T. J.

- Scheff (New York: Harper & Row 1967), p. 298.
- (17) R. A. Scott, op. cit., pp. 24-28.
- (18) E. Goffman, *Stigma, Notes on the Management of Spoiled Identity*, (New Jersey: Prentice-Hall, 1963) p. 4. 石黒義訳『ステータムの社会学』やうか書房 昭和四五年 一四—一五頁。
- (19) E. C. Hughes, "Dilemmas and Contradictions of status," *The American Journal of Sociology*, vol. L, No. 5, 1945, p. 353.
- (20) 大村英昭・宝月誠『逸脱の社会学』新耀社 昭和四四年 二五九頁。
- (21) E. Goffman, op. cit., p. 45. 同訳書 七九頁。
- (22) K. T. Erikson, op. cit., p. 300.
- (23) R. A. Scott, op. cit., p. 28. K. T. Erikson, op. cit., p. 298.
- (24) *ibid.*, pp. 299-300.
- (25) E. Goode, *Deviant Behavior: an Interactionist Approach*, (New Jersey: Prentice-Hall, 1978), pp. 121-131.
- (26) グラードは逸脱行動における作用—反作用—相互作用の因果連関を四つのタイプに分類して考察している。それは次のようなものである。(1)当事者と他者との逸脱的結託 (Deviant Collusion) によって逸脱行為が生み出される。(2)それに対する効果的な社会統制 (Effective Social Control)。(3)当事者の逸脱的行為に対する他者の否定的な対応によって彼は増々逸脱的役割を獲得してゆく——逸脱の予期せぬ結果 (Unanticipated Deviant Consequences)。(4)彼らがとり始めた逸脱行動の一端から身を引こうとする (Backtracking)。(5)と(6)タイプは逸脱を促進させる要因となるが、(1)と(4)は逆に抑制要因として働く。結局、彼によれば逸脱者は他者に対して画一的に反応するわけではない。われわれにとって重要なのは、他者の反作用が引き出される状況を看破することであるという。
- (27) 図の簡単な説明をしておこう。特定の集団における目標設定と現実にある目標達成への可能性との間にズレが生じた時、その成員の行為は逸脱的行為に発展しやすい。そして他者によって何らかのラベルを付与されることによって逸脱と客観的に認識されやがて特定の逸脱カテゴリーに組み込まれる。するとその新たなカテゴリーに対して他者からの新たな役割期待が生ずる。その際逸脱者への役割期待にはその行為への社会的伝統的ステレオタイプが影響を及ぼす。他者はそれに基づいて逸脱者に対し一定の役割を期待するわけである。同時に逸脱者自身も社会化されてゆくプロセスで、その逸脱に

関するステレオタイプを習得し、いかに行動すべきかを考慮する。頑にその役割期待を拒否したり無視する方がかえって自分の立場を悪くすることもあると認識するに至る。——T・バーソンの病人の役割についての指摘や、あるいは伴狂という概念等もこれに該当するといえようか。——かくして逸脱者は伝統的ステレオタイプに基づいて自己の行動を方向づけ(逸脱的)役割を取得遂行しはじめる。そして逸脱者としてのアイデンティティを形成してゆく。一方他者は、それによって彼らのラベリング行為が正しかったことをみとめるに至る。以上のようなプロセスが辿られることによってサンクションとしてのラベリング行為が正当化されてゆくわけである。

なお自己成就的予言(self-fulfilling prophecy)についてマートンは「最初の誤った状況の規定が新しい行動を呼び起し、その行動が当初の誤った考えを真実なものとするのである。」(R. K. Merton, op. cit., p. 477 同訳書 三八四—三八五頁) こうした形で逸脱が形成される例は、特にデマやコンプレックスによってラベリングが正当化されてゆく場合に見出せよう。

- (29) 荒井真次郎「穢のタブーと近世日本賤民秩序」(『宗教研究』一八八号 一九六六年) 九六頁。
- (30) 同右論文 九六頁。
- (31) A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society*, (London: Cohen & West, 1961), pp. 214-215. 青柳まさひこ訳『未開社会における構造と機能』新泉社 昭和五六年 二九五—二九六頁。
- (32) *ibid.*, p. 206. 同訳書 二八五頁。
- (33) J. Beattie, *Other Cultures*, (New York: The Free Press, 1968), p. 173. 蒲生正男・村武精一訳『社会人類学』社会思想社 昭和四三年 二二七頁。
- (34) T. F. O'Dea, *The Sociology of Religion* (New Jersey: Prentice-Hall, 1966) p. 107. 宗像巖訳『宗教社会学』至誠堂 昭和五一年 一八三頁。
- (35) B. Malinowski, *Crime and Custom in Savage Society* (London: Routledge & Kegan Paul, 1966), pp. 85-99. 青山道夫訳『未開社会における犯罪と慣習』新泉社 昭和五〇年 七四—八六頁。
- (36) *ibid.*, pp. 91-92. 同訳書 八〇頁。
- (37) 堀一郎『日本宗教の社会的役割』未来社 昭和三七年 二二五—二二三頁。
- (38) 同右書 二一九頁。

(39) 大野道邦「シンボルと社会」(『社会学評論』八五号 一九七一年) 二四頁。

(40) R. A. Scott, *op. cit.*, p. 29. スコットは次のように指摘する。カオスは類型化への無限の潜在的可能性を有している。だから逸脱はカオスに対峙する秩序よりも潜在的に強力な力を表象するものである。しかしながらこのことよって逸脱は社会に新たな活力を与えることができるのである。逸脱を内包しかつ統制支配することは、社会秩序を背後から支える巨大な力の新たなそしてドラマチックな証拠を提供することである。

(41) K. T. Erikson, *op. cit.*, p. 299.

(42) こうした認識論的見解は、構造論的自明性をまず疑うところから始まるために常に曖昧性を払拭できない。たとえばラベリング理論は逸脱を「行為論ヘルから認識論ヘルへと掘り下げる」ことによつて考察するという指摘……村上直之「ラベリング理論への招待」(ノード・S・ニッカー著村上直之訳『フウトサイダーズ』新泉社) 二七〇頁……がなされているが、ラベリング理論への批判点の一つはこの認識論的曖昧性にあるともいえる。J・ギブスのラベリング理論批判によれば、当理論には表示的 (denotative) な定義が欠けている。たとえば最も基本的な社会科学のチームである「社会規範」の定義が曖昧であるため、もはや当理論は科学として評価しにくいとしている。因にT・J・シェフはそれに対して次のように反論している。ギブスの批判は自然科学に基づく決定論的 (positivistic) なモデルのみが科学であり、曖昧性を有した理論は価値がないというがH・ブルーマー、S・T・ブライアン、A・シュッツあるいはJ・ブロンウスキーといった人々が指摘しているように「内包的 (nominal, connotative) な定義に基づく理論や思想はその字義通りの価値とは別な感光的機能 (sensitizing function) を有しており、自明のこととされている仮定や日常世界的態度に挑戦し粉碎するやうな新しい視点に目を向ひやせる。T. J. Scheff "The Labelling Theory of mental Illness," *American Sociological Review* vol. 39, 1974, pp. 444-445.

(43) H. D. Duncan, *Symbols in Society*, (New York: Oxford University Press, 1968) pp. 66-67. 中野秀一郎、柏岡富英訳『シンボルと社会』木鐸社 昭和四九年 七五頁。

書評と紹介

Walter Burkert

Sather Classical Lectures, 1977

STRUCTURE AND HISTORY IN GREEK MYTHOLOGY AND RITUAL

Berkeley and Los Angeles: University of California

Press, 1980 pp. xix+226. \$15.00

松村 一男

チューリッヒ大学古典学教授ヴァルター・ブルケルトが一九七七年春にカリフォルニア大学バークレー校で行なったサザー古典講座を基に書かれた本書は、『ギリシア神話・儀礼の構造と歴史』という題名が示す通り、個々においても相互の連関においても極めて大きな課題である四要素——神話、儀礼、構造、歴史——を、ギリシアの場合を中心に包括的に考察しようとする大変に野心的な著作である。

彼は序文で人文科学の現状を次のように捉えている。「刻々と変化する世界の中で、伝統の衰退そして数学を基調とする技術の衝撃が、人文科学において特権的地位を有すると主張してきた歴史学をその地位から追放した。その地位を奪った構造的

すなわち共時的な方法は、人の心とその創造的働きに関する真の科学を樹立すると約束している」。ブルケルトはこの現状に対し、「文献学と歴史学の「古典的」学派はこの挑戦に応えねばならぬ」とする。

以下にも示すように彼は構造主義を全面的に排撃するのではない。しかし分析の結果として数学的モデルが得られたところで、人間について何が分かるのかという気持ちを懐いているらしい。再び序文を引用しよう。「本書では、心の構造さえも大きな意味での歴史的進化、つまり生命の複雑なパターンの中で形成され変化してきた伝統によって決定されることを示したい。このアプローチは、神話を断片的にはなく意味構造を等しくするグループ毎にまとめて考察する点で構造主義と一致する。また神話と儀礼の構造的連鎖に示される両者の共生関係に特別の意味を置くことでは、「神話・儀礼」学派にも近い。しかし心を自律的な自らを創造的に構成するものと考えず、繰り述し現われる存在の問題の中での文化的プロセスに依存するものと考ええる。つまり数学的モデルよりは歴史的視点の方が、神話や儀礼についてより深い洞察を与えるという立場を採る」。

以上が序文に述べられたブルケルトの立場である。ただ注意すべきは、彼のいう歴史が普通に歴史学の枠で考えられているより遙かに大きなもので、動物としての人が歩んできた全過程を指している点である。彼は動物としての人が必然的に採る一連の本能的行動や、人間の歴史の大部分の時期を占めてきた狩猟生活の経験を軽視してはならないと考えており、本書の中で

も近年盛んである動物行動学・比較行動学を人の生の営みとしての宗教を考える上での重要な手掛りとして活用している(K・ローレンツ、I・アイブル、アイベスフェルト等)。

本書は序文(xi~xiii)、六章からなる本文(1~142)、膨大な注(143~210)、文献(211~218)、索引(219~226)で構成される。本文の最初の二章は神話と儀礼の概念設定の理論を中心とし、以下の四章はこれら二章での理論を基礎に具体例が考察される。

第一章「神話の構成」(1~34)の目的は、神話における構造と歴史の関係を明らかにすることである。そのためブルケルトは四つの命題を掲げる。

第一は、「神話は広義の伝統的物語に含まれる」というものである。物語はフィクションであり現実ではない。それは神話も同様である。しかし神話は単なる娯楽物語以上のものであり、神聖視さえされる。この理由を説明しようとして、神話はその根底に形而上的真理を含む(神学者)とか、無意識が反映している(心理学者)とかいわれる。しかし神話は物語であり、その語りの中以外に意味はない。ともかく、この命題のみでは神話の特殊性は明らかにできない。

第二の命題では、「神話を含む物語の固有性は、物語自体の意味の構造に求められるべきである」とされる。この命題に則した代表的研究にV・プロップ『民話の形態論』とC・レヴィ・ストロースがあるが、ブルケルトはプロップを高く評価する。プロップは探究型の民話では有限数の「機能」(近年

「モチーフ素」とも呼ばれる)が一定順序で起こり、そのうちのどの機能が用いられるかで種々の民話のヴァリエーションが生ずるとする。この考えは直接に神話の本質にまで及ぶものではないが、ブルケルトは「モチーフ素の連続」という考え方を同一型の神話を選ぶ根拠として活用する。

だが彼はレヴィ・ストロースに対しては三つの理由から否定的である。1、対立二項の和解が神話の働きだとするが、それは他の多くの言語活動にも認められる構造であり、格別に「神話の構造」とは呼べない。2、彼の仮定は他の研究者により客観的に検証されているとは言いがたい。彼がオイディプス神話を血縁関係の過大評価と過小評価の対立から説明したのも、「親族の基本構造」の著者である彼の主観に基づいてではないか。3、構造を知れば神話の意味が分かるということはない。文法を知っていても単語の意味を知らないでは、文章は理解できないではないか。

第三の命題は、「モチーフ素(機能)の連続としての物語構造は、基本となる生物的・文化的行動プログラムの上に成立する」というブルケルト自身のものであり、ここで彼の考える神話の意味が明らかにされる。彼はプロップのいう機能すなわちモチーフ素が「獲得する」という動詞と「探究対象(を)」という名詞に還元できると考える。つまり物語は、さまざまな探し求める対象を困難のうちに獲得するという行動プログラム——数学モデルでは分からない生の営み——にその究極の源を有しており、神話は指示対象を欠くにもかかわらず意味を持っている

るといふのだ。ブルケルトは神話に構造があるなら、それは何かを獲得しつづき生きる人の在り方の投影であると考え、「獲得する」という動詞のさまざまな水準——出発する、尋ねる、発見する、闘う、得る、帰還する——のいずれが強調されるか、また何を獲得の対象とするかで、異なった神話が結晶すると説く。彼によればレヴィ・ストロースの二項対立とはこうした神話中の生の経験の流れを一層鮮明化する手段でしかなく、二次的なものである。

第四の命題では、「神話は集団的重要性を有するものの二次的・部分的な指示を含む伝統的物語である」とされる。これまで述べてきた三つの命題は神話のみならず民話にも該当した。構造も内容も両者を区別しないのである。だが両者は使用目的において異なってくる。神話は社会的・集団的意義を担う物語なのだ。この違いから民語の登場人物が無名かまたは一般的な名（ハンス、ジャック、イヴァン等）しか持たないのに対し、神話の登場人物が固有名詞を持ち社会の歴史の中に特定の位置を占める理由が了解される。社会機構——氏族、都町、儀礼、神々、英雄等——と結びつくことで物語は社会的意義を持神話となる。そして社会の変化に応じ神話も部分的に変更や添加を受けヴァリエーションを生じてゆく。神話の持つこうした重層性を理解する時、神話の歴史的側面も明らかになってくる。

第二章「儀礼の持続性」(35～58)は儀礼の理論を扱う。儀礼は行動をパターン化したものだから、その本来的意義を探るには儀式化されていないより日常的な行動や動物の行動パターン

と比較すべきであるとブルケルトはいう。だがこうした行動様式によって伝達される内容も考えられねばならない。それは社会にとつての関心事であったり、また人々に知らせ記憶させる必要のある過去の出来事でもあるとされる。すなわち儀礼はブルケルトによれば、「表示のために新たな方向づけをされた行動」と定義される。

こうしてまとめられた神話と儀礼が、いかなる関係にあるかが第二章の終わりで考察される。まず儀礼は神話より古いとされる。儀礼は言語活動を行なわない動物にも行動パターンとして認められるのである。しかしこのことは、神話が儀礼から発したという意味ではない。両者は独立して発生したのである。前述のように神話は社会的機能と行動プログラムとしての意義の両者を備えた伝統的物語であり、必ずしも対応する儀礼を必要としない。

しかし神話と儀礼は共に社会に相互理解と一体化をもたらす伝達手段であり、共に人間の持つ基本的行動パターンによって構成されていることからしても、類似した機能を担うといわざるを得ない。両者は共通の目的のために用いられ、したがって協力、共生しうるし、現実結びついている場合も多いというのが、ブルケルトの神話と儀礼の問題への解答である。

第三章「贖罪山羊の変容」(59～77)は、旧約聖書中の贖罪山羊の儀礼と類似したものとしてローマの戦争儀礼「デーウォー・ティオーヤヒッタイト」の呪術儀礼を挙げ、更に「トロイアの木马」やローマのタルベリーア等の多くの伝説にもその反映が認

められるとする。それは負の価値を代表するものを外地あるいは敵地に送り込むことで、自分たちの側を正の価値に帰属させ不安を解消する機能を有したとされる。

第四章「ヘーラクレスと動物主」(78~98)では、ヘーラクレスの伝説的功績が旧石器時代のシャーマンによる狩猟儀礼と比較される。旧石器時代に獲物が欠如した時、シャーマンは彼方の世界に住む動物主のもとに赴き、力や術策によってそこから多くの動物を連れ帰ると信じられていたとブルケルトは考え、ラスコーやアルタミラの人の近より難い洞窟に描かれた動物壁画をそうした儀礼の痕跡であるとす。ヘーラクレスの功績のうち、動物獲得の話が最も古く、ネメアのライオン退治やレルネーのヒュードラー退治といった英雄譚は、後の時代にヘーラクレスを祖先にしようとしたギリシアの諸王によりオリエンタ的物語が織り込まれた結果とされる。ヘーラクレス解釈は過去にも幾多行なわれてきたが、ブルケルト説は漸新でしかも強い説得力を持つ。

第五章「大女神、アドニス、ヒッポリュトス」(99~122)では、それぞれ異なるがいずれもオリエンタからの影響下に成立した三組のギリシアの青年神・女神・儀礼の複合体(アッテイス・キュベレー祭司ガロイの去勢、アドニス・アフロディテ・イデー女たちの嘆泣、ヒッポリュトス・アフロディテ・ポセイドンへの馬犠牲)の受容・変容過程が調べられ、併せてその源となったオリエンタ神話・儀礼の意義にも言及する。

受容・変容の考察ではヒッポリュトスの場合が興味深い。ブ

ルケルトによればヒッポリュトス複合体はギリシア固有の儀礼にオリエンタ的神話が結びついたもので、他の二つの場合のようにに神話・儀礼が共にオリエンタに由来するのではない。

次にこれら複合体の源であるが、神話面ではセム系のタンムズ・イシュタルからシュメールのドゥムジ・イナンナまで遡る。また儀礼面では、成功時に意図的に泣いて利益を得たことを隠すという狩猟儀礼から女たちの嘆泣が説明され、更に獲物の性を女神に捧げる行為から、女神に身を捧げた存在ガロイの去勢が説明される。

第六章「レピヌからテレプサヘ。デーメーテルを探して」(123~142)の対象は「消える神」である。ヒッタイト神話のレピヌ、ギリシア神話のデーメーテルは共に消え去り、再び見いだされる。同様の神話はヘーラーにも伝えられている。またこれらの神話と並行する儀礼も残っており、舞い戻ったとされる神は豊饒をあらわす品々(果実、羊毛、油ビン、動物の頭等)で飾られた木像、板、木(最古の形は木であろう)などとして示され、その前に食物が供され祝宴が催された。このような儀礼はアルテミス、アフロディテ、コレーに対しても行なわれた。

こうした神々の違いを越えた神話・儀礼の一致の鍵を、ブルケルトは再び危機における太古の人間行動に求める。新石器時代に入り農耕が始まってからも不作による飢餓があったが、そうした時、飢饉からの解放を願う人々は再びかつての旧石器時代の行動様式の再現を試みたとブルケルトは説く。すなわち狩

猟生活にとり豊饒の源であった森への想いが甦り、かつて男たちが森の獲物を木に吊り下げ帰還した状態を再現し、豊饒の再来を祝う饗宴が行なわれるのである。動物以外の飾りの品々は、農耕期に入ってから儀礼変容の跡を示す。

ブルケルトの説に賛成するかは別として、異なった神々に同一形式の儀礼が行なわれたという指摘は重要である。それは、ある神に特定の儀礼が本来的に結びついていたのではなく、まづ行動様式、儀礼があり、後にそれが種々の神々と結びついた場合があったことを示している。従って神々を個別に切り離し、その性格を明らかにしようとする従来の多神教の宗教史研究には、再検討を要する部分があるかも知れない。

以上、多少の感想を交え本書の概要を述べたが、評者には第五章が他章ほどには成功していないと思われることも付け加えておきたい。それは第五章の中心である「愛人の青年神を殺す女神」という神話の意味、つまり存在理由が必ずしも明らかにされていないためである。ブルケルトは、たとえ社会が男性中心であっても生物学的には女性が優位にあるという事実をこの神話は表明しているというが(122)、いかにも苦しい。そもそもこの型の神話の最古例であるシュメールのドゥムジ・イナンナの場合に、なぜイナンナが冥界に下って行くかの理由が明らかでない以上、ブルケルトとしても同章でオリエントからギリシアへの伝播という中間過程の方に力点を置かざるを得なかったのではなからうか。しかしこうした個別の神話研究はむしろ今後の課題であり、まずは新しい視点からの宗教・神話研究の

可能性を示したブルケルトの努力に大いなる敬意を表したい。

動物行動学・比較行動学を中心に、記号学、民話研究を含む民俗学、人類学、心理学、言語学、考古学の最新の成果を縦横に駆使し、更にギリシアのみならずオリエント、ローマ、イスラエル、インド、ゲルマン等の宗教史にわたる該博な知識をもって書かれた本書は、最新のギリシア宗教史研究としてこの方面の専門家を益するのみならず、その方法論や理論において宗教研究に携わる多くの人々を裨益するものである。

*ブルケルトのギリシア宗教史の著書としては、本書以前に *Homo Necans: Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 32)*, Walter de Gruyter, 1972; *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche (Die Religionen der Menschheit 15)*, W. Kohlhammer, 1977 がある。

本多惠著

『サーンキヤ哲学研究』上

春秋社 一九八〇年二月刊

版 vi 十六九〇頁 八五〇〇円

山 口 惠 照

本書は、サーンキヤ哲学に関する主要な諸文献を研究・集成したもので、著者の「はしがき」によると、昭和二十六年、東京大学大学院在学中から着手され、その後二十数年にわたって継続された研鑽の成果である。

本書は、第一篇「サーンキヤ哲学前史」・第二篇「サーンキヤ頌の研究」をもって構成されている。これを「目次」によって示すと、つきのごとくである。第一篇、——序「サーンキヤ的思想の萌芽」。第一章「原始サーンキヤ」、A「サーンキヤ派の起源」、B「古ウパニシヤッドに反映せるサーンキヤ哲学」、結論。第二章「サーンキヤ頌以前の諸学者」。第三章「サーンキヤ頌以前の典籍」。第四章「仏典に言及されたサーンキヤ思想」。第二篇、——一「サーンキヤ頌の年代と著者」、附「サーンキヤ頌内容一覧」。二「サーンキヤ頌解説」。三「サーンキヤ頌の原型」。四「イーシュヴァラクリシュナの思想体系」。五「サーンキヤ頌の思想上の問題点」。六「古註の研究」。七「金七十論の研究」。八「金七十論本文校訂」。九「金七十論索引」。

十「ユクティディヴィカー雑考」。十一「タットヴァサマーサ(真理集成)解説」。あとがき。

本書は以上によつてもうかがわれるように、サーンキヤ頌を中核とするサーンキヤ哲学の文献学的歴史的研究で、この中、前半(第一篇)はサーンキヤ頌にいたるまでのサーンキヤに関する諸学者・諸文献の紹介・解説研究を収める。サーンキヤ頌以前の「諸学者」ならびに「典籍」については、すでに国内・外の研究があり、また、仏典にあらわれたサーンキヤ思想については先学の研究が種々あるが、著者は本書において、これらの研究をふまえ、関係諸文献の新たな蒐集整理・解説研究を果遂せられた。これは「多年の歳月を要」するもので、その労を多ししなければならぬ。その指想においても今後の一模範となるであろう。ただし、問題がないわけではない。ここにとりあげられた「諸学者」の業績は、諸書に散説されているものであり、一般に、まとまった独自の著述として看なされたいばかりか、諸学者が歴史上の人物であつたかどうかについても、カピラをはじめとして問題視され、その実在性が疑われている者も少なくない。サーンキヤ諸学者の名は諸書に散見し、相当数をあげることができるが、「サーンキヤ哲学前史」を形成する諸学者の師資相承の系譜については「単なる憶測を出る所の少ないもので」、決定的には、サーンキヤ頌の所説およびその伝承によるほかはない。ここに、「哲学前史」の学説史的解明の困難な所以がある。諸学者の「推定の手がかりさえ存しない年代」を断片的資料から考察し、「大ざっぱな年代順を推定」し

ようとした著者の努力には敬服するが、「哲学前史」の解明には、主としてサーンキヤ諸学者の学説が紹介されたにとどまり、かれらの哲学が問題とされることはなかつたようである。

これはいかがなものであろうか？ 学説をうかがう資料が断片的なところからもなかなか困難ではあるけれども、「哲学前史」をとりあげるかぎり、かれらの哲学をとりあげることが回避されない問題であろう。同様の問題は「仏典に言及されたサーンキヤ思想」にも伏在する。「哲学前史」を知る上において、仏典は多くの資料を提供するものであり、仏典の言及するサーンキヤ思想の解明は当然であるが、この場合、「思想」と「哲学」との区別が明確でないようである。とくにことわる必要はないとしても、「哲学前史」の一環をなす「第四章」において、「……サーンキヤ思想」「……サーンキヤ哲学」と併記されているのはいかがなものであろうか？

また、仏典の言及するサーンキヤ思想は総じてインド諸学派の論争史の一環であり、従って「哲学前史」の資料としての評価がまず問題である。仏典のサーンキヤ思想への言及は著者が紹介指摘するごとくであるが、概して論争をこととして意図的恣意的であり、従って、内容的に断片的・片手落ちたことをまぬがれたい。このような考慮を必要とする場合、「第四章」には、サーンキヤ頌以後の「と看なされる」仏典に関して問題があるように思われる。仏典ここでは「哲学前史」の史料としての意義を發揮すべきだからである。

「内容的に断片的・片手落ち」というのは、サーンキヤ頌のサ

ーンキヤ説を標準とすることであつて、サーンキヤ頌はさき立つサーンキヤ的諸説を独自の組織的体系（二十五原理体系）にまとめあげ、以後のサーンキヤ説の標準をなした（サーンキヤ・スートラも大凡これに依っている）。本書の後半（第二篇）はこのサーンキヤ頌の研究である。この研究において、著者の文献学的方法は妥当であり、文献の解読・考証の成果には見るべきものが少なくない。が、頌のサーンキヤ説を二元論とみなすことは問題であろう。（ウパニシヤッドのサーンキヤ説に關しても、これを単に二元論とみなすことは問題であると考えられる）。

これは著者のみの独断ではなく、いわば近代インド学の視座からみとめられているところでもあるが、頌のサーンキヤ説の特質は「一元論の難点を克服しようとして」うち出された二元論に尽きるのではない。この点は、頌の基本構想にかかわる批判的立場（第一・二頌）、原理の三分説・四分説（第三・三頌）からして当然であり、頌が元来、三苦（一切苦）の完全な止滅——真我独存（ブルシヤ・カイヴァリヤ）への道を一切衆生に開放するものであるかぎり、他の諸学派（仏教諸学派を含む）を見通す場合と同じ地平に立つて見るべきであると考えられる。ここに留意すべきは、頌のサーンキヤ説の全体像であり、全体像は真我独存の解脱説をさし指してはかにはない、ということである。

これは見解の相違にすぎないといえば、たしかにそうであるが、頌のサーンキヤ説の解明のために看過できない問題を含んでいるのである。いまこれに関して第六三頌をとりあげて見よ

う。本頌は、真我〔解説〕のためなる原質（ブラクリテイ）の解説を説く。この場合、「真我解説のため」とは「理解しやすくするためか」に述べたにすぎない」（三六三頁）、といわれるのはどういうことであろうか？ 金七十論に欠落する本頌であるが、本頌は仏教者からの論難にかかわらず、第三七・四四、四五・六五頌等に連関して不可欠であると考えられる。この点は、原質の転変活動が真我解説のためである、と説く第五六、六二頌を承けて本頌が説かれているところから明らかである。

これに関して、サーンキヤ頌の総合性・完結性をとりあげておきたい。曾て、サーンキヤ頌は諸註釈によってもほとんど補われない内容貧弱なものである、といわれたことがあるが、これは「哲学・宗教」詩である頌のサーンキヤ説の体系としての総合性・完結性の評価にかかわることで、いまこの問題に属する一、二の点をば、「タッド」（それ）を中心に考えてみたいと思う。「タッド」は第二〇・六二・六五頌の場合、それぞれ先行の頌との連関を示すものとして特に留意すべきである。第二十頌の場合、「それにも拘わらず」と解説されている（三三三頁）が、これは「解説」の「従って」によって考慮されるべきである。つぎに、第六二頌の「それゆえに」（「解説」三四二頁）は、「解説」では、直前の第六一頌をとりあげながら触れられていないから、第六一・六二両頌の連関を果たしている点が不明である。一考を要しよう。また、第六三頌は第六一頌から帰結される第六二頌〔後半〕の趣意——直後の第六四頌の「真理（真実義）の習熟（数習）」の「真理」にかかわる——

を承けてこれを敷衍するものであるから、「解説」における「逆に解説のために」（三六三頁）は、「解説」に従って「そして解説のため」として考慮されるべきである。また、第六五頌の場合、「これによって」（「解説」三四四頁）に関して「このように」と解説されている（三六三頁）が、「これによって」の「これ」は第六四頌の「智」を意味するからして、分明を欠く。「解説」の線で考慮されるべきである。

以上、望蜀の言を連ねたが、本書は著者の多年にわたる研鑽の成果であり、学界を裨益することは間違いない。著者の研鑽努力に対して重ねて敬意を表するものである。（昭和五六・六）

- (1) 第五九・六一両頌の譬喩について、「どちらかがあまりよい譬喩とは云えぬということになりはしないか」（「解説」三四二頁、「解説」三六六頁）と云って疑問視されているが、この場合、両譬喩は第六〇頌もかわる原質の「為他」（「真我解説のため」）を説くために妥当なものである。

会 報

○選挙管理委員会

日時 昭和五六年七月六日(月)六時

場所 学士会館分館一号室

出席者 楠正弘、後藤光一郎、桜井秀雄、竹中信常、玉城康

四郎、田丸徳善、中川秀恭、藤田富雄、脇本平也

議 題

昭和五六年年度日本宗教学会評議員選挙委員選挙有権者資格認定について

一、有権者一、二、三、五名(維持会員及び普通会員の八八・

四%)を一括承認した。なお、投票用紙発送日の七月二

九日までに五年度会費を納入した人は、有資格者に追

加する旨了承された。

○宗教学研究編集委員会

日時 昭和五六年七月一八日(土)

場所 いろは館

出席者 洗建、金井新二、芹川博通、保坂幸博、前田専学

議 題

一、宗教学研究二五一号編集方針

二、その他

○選挙管理委員会

日時 昭和五六年九月五日(土)午後一時半

場所 学士会館分館九号室

出席者 小口偉一、桜井秀雄、田丸徳善、藤田富雄、脇本平也

議 題

評議員選挙委員選挙開票

開票結果

①理事互選分

投票者総数四三(投票率七一・七%)

有効投票者数 四一

無効投票者数 二

有効投票数一二三票の内訳

脇本平也二六、小口偉一一、田丸徳善九、中川秀

恭八(以下略)

この結果、脇本平也、小口偉一、田丸徳善の三氏が

理事互選による選挙委員に選出された。

②一般投票分

投票者総数三六六(投票率二八・六%)

有効投票者数 三六三

無効投票者数 三

開票結果

脇本平也三一、田丸徳善二八、佐々木宏幹二一、小

口偉一一八、楠正弘一八、小山宙九一八、上田閑照

一六、中川秀恭一三、植田重雄一二、玉城康四郎一

一、山折哲雄一一、藤井正雄一一、赤池憲昭一一、

安津素彦一〇、後藤光一郎二〇、藤田富雄九、宮家準九、(以下略)

この結果、理事互選分で選出された脇本、小口、田丸の三氏を除いて、佐々木、楠、小山、上田、中川、植田、玉城、山折、藤井、赤池の一〇氏が一般投票により当選者とされた。

○理事會

日時 昭和五六年九月七日(月)午後三時~七時

場所 学士會館分館七号室

出席者 赤司道雄、井門富二夫、井上順孝(書記)雲藤義道、

小川圭治、小口偉一、窪徳忠、小池長之、後藤光一郎、小山宙丸、三枝充憲、佐木秋夫、桜井秀雄、桜

井徳太郎、竹中信常、田丸徳善、玉城康四郎、橋本

芳契、藤田富雄、松本滋、柳川啓一、脇本平也。

議題

一、第四〇回學術大會発表者の承認。

二、新入會員

別記二〇名を新たに會員として入會を認めた。

○常務理事會

日時 昭和五六年九月七日(月)午後七時

場所 学士會館分館七号室

出席者 小口偉一、後藤光一郎、桜井秀雄、田丸徳善、藤田

富雄、柳川啓一

議題

一、日本學術會議哲研連への代表委員について

藤田富雄氏を推薦した。

二、文部省科研究費補助金配分審査委員の候補者について

藤田富雄、中川秀恭、桜井徳太郎の三氏を推薦した。

執筆者紹介（執筆順）

井上順孝	東京大学助手
丸山敏秋	筑波大学大学院
宮永泉	大谷大学非常勤講師
長谷部八郎	駒沢大学大学院
松村一男	東京大学大学院
山口恵照	大阪大学教授

A Study of the Relation between Deviance and Sanction on the Basis of the Symbolic Universe

Hachirō HASEBE

Social reality is uncertain and precarious, so that it must be always signified the validity of human existence.

The most essential level of legitimation of reality is achieved by relating it to all-embracing meaningful world.

Here, it may be expressed the symbolic universe, as Berger and Luckman have called, which typically integrate the real-world into the cosmic-world.

In this dimension, this paper tries to argue the problem of deviance.

Though deviance may be given a negative ontological labelling, some 'latent functions' of it such as mental catharsis or structural safety valve have often indicated.

Then, still more, I make an attempt to locate them in the symbolic universe.

It is by the function of deviance, through the confrontation between the symbolic universe and chaos, that its boundary is maintained.

It may be called 'the boundary-maintenance-mechanism'.

But this function, in the strict sense latent function, of deviance cannot be attributed to the characteristics of deviance-in-itself, because it is manifestly a negative factor of social equilibrium. To the utmost, it must be argued from an interactional point of view between action (deviance) and reaction (agency of control).

But, symbolic universe cannot be perceived as such in our daily life.

It essentially transcends the experienced world.

Then, if we consider the deviance in relation to it, in so far as the former occurs within the province of social or cultural context, it must be given a careful consideration to some structural premises before transacting the epistemological significance of it.

As some kinds of this premises, we'll take up the matter of 'pro-

·spectability of causality' and 'mitigation of aggressiveness'.

In this way, I emphasize the structural requisite for deviance, on the one hand, analyze the significance of deviance, on the other hand, in ways which I would rather notice the symbolic meaning of our experiences than the objective structure of reality.

La philosophie cartésienne et le christianisme pascalien

Izumi MIYANAGA

Ce que Descartes exprime logiquement dans sa métaphysique est son expérience mystique où son esprit fini ayant conçu Dieu infini affirma en même temps l'existence du corps indéfini. Puis dans sa physique il essaie d'éclaircir la manière de se former de l'univers, de la Terre, des êtres inanimés et animés. Enfin sa morale est à la fois technicienne et stoïcienne : la morale technicienne, où l'on fait une analyse physiologique et psychologique des passions, résout indéfiniment des contradictions dans la vie quotidienne, et la morale stoïcienne, où l'on s'unit volontairement avec Dieu, nous libère de l'horreur de la mort.

Pascal qui vivait à la cartésienne s'éveilla, à la veille de sa conversion définitive, à sa volonté opposée à celle de Dieu ; il tomba ainsi dans l'abîme de péché que Descartes stoïcien ou mystique n'avait point connu. Pascal nous enseigne dans les *Pensées* qu'on peut se relever de cette chute par trois moyens de croire : la raison, la coutume et l'inspiration. 1° Le moyen par la raison est d'ouvrir son esprit aux preuves morales et historiques et d'affirmer *problématiquement* l'existence de Dieu, de l'âme, de la création et du péché originel. 2° Le moyen par la coutume est de soumettre son corps aux rites chrétiens affirmés *problématiquement* et de pratiquer les humiliations. 3° Le moyen par l'inspiration est de recevoir la grâce et de se rendre chrétien parfait qui affirme *assertoriquement* la doctrine et les rites du christianisme. Le chrétien parfait, entre le désespoir épicurien et l'orgueil stoïcien qui le menacent sans cesse, vit une vie où angoisse et joie seront comme l'envers et l'endroit, en obéissant aux folies du peuple aveugle.

Magic and Medicine in Ancient China

Toshiaki MARUYAMA

The relation of magic and medicine is one of the interesting themes in the historical study both of religion and medicine. In ancient China people had an idea that the disease was caused by the direct influence of super-natural beings such as gods, evil spirits, departed souls of one's own ancestors. Accordingly treatment of disease was mainly practised by magicians called *hsü* (巫) who had special abilities to control these super-natural beings. Other magicians called *fang hsh* (方士) who aspired to immortality also advocated specialized medical theories.

While before long, physicians who specialized in purely medical treatments gradually appeared. They denied the magical etymology, advocated the medical theory which was based on the concept of *chi* (氣) and practised acupuncture, moxibustion, pharmacotherapy or therapeutic exercises. Among them *Pien Chüeh* (扁鵲) is famous as one of typical physicians of the early days, though he had some magician-like characteristics. *Pien Chüeh* does not seem to be the name of only one person; we should regard him (or them) as the personification of the transitional stage from magician to physician.

The "*Huang ti nei ching*" (黃帝內經), which is well-known as the oldest medical book of China, is basically composed of the theory of *chi*, the theories of Yin-Yang and the Five Elements, and the thoughts on the relation of nature to man, and at first sight it bears little relation to magical medicine. However we can find statements which admitted and praised those ancient magical treatments and influences.

Generally speaking, Chinese traditional medicine consisted of theory and logic which were quite different from magical medicine, though the interests of the two overlapp in certain phases since ancient times.

New Religion in Foreign Culture: A Case Study of Nichiren Shoshu of America in Hawaii.

Nobutaka INOUE

There are many religious organizations from Japan in Hawaii. The reason they began missionary work there is mainly because there are many Japanese immigrants in Hawaii. Most of their members are therefore Japanese-Americans. But, some new religions which began missionary work there after world war II have tried to gain non-Japanese members. On the whole, the result has not been very successful, but the Nichiren Shoshu of America (Soka Gakkai) constitutes a remarkable exception. NSA has more than twenty thousand members in the Pacific area, and nearly 40% are non-Japanese people.

It is clear that the most important factor in the success of NSA in this regard is its systematic missionary attitude toward non-Japanese people. This situation gives rise to the following questions: What kinds of non-Japanese people joined NSA? What made NSA attractive to them? And how do they understand the teaching of NSA?

As a result of questionnaires and interviews in 1977 and 1979, I found the following to be characteristic of non-Japanese members in Hawaii: (1) almost half of them are people of mixed blood; (2) though activities of NSA in Hawaii began in 1960, most of them joined NSA during the 70s; (3) they feel NSA attractive because it promises them that sincere belief and chanting will lead to 'actual proof (Gensho)' of faith in daily life; and (4) they think that the most important teaching of NSA is to actualize self-reformation.

Hawaii is an "island of immigrants" and its history and society are rather exceptional as compared to the mainland. Therefore this result cannot be applied to the U.S. as a whole. Comparison with other areas of America is necessary for further understanding of the activities of NSA and its meaning.