

大雄山最乗寺における仏教的複合について

山岡 隆 晃

はじめに

外来宗教である仏教が、我が国の社会に土着化するに際して、我が国固有の信仰との様々な融合・混交の過程を経ていることは既に周知の事実である。

仏教と我が国固有の信仰との重層的・複合的構造はシンクレティズムと称され、既に多くの研究成果をもつが、しかし、我が国におけるそれらの研究成果は、概してシンクレティズムのプロセスに注目したものが多く、またどちらかというと、固有信仰研究の延長線上でなされたものが多かったように思われる。⁽¹⁾

いうまでもなく、シンクレティズムは我が国に限った現象ではなく、全世界に共通して見られる普遍的現象であるが、とりわけ我が国と同じ仏教圏に属す南・東南アジアにおいては、このシンクレティズムの実証的研究が欧米の学者を中心に精力的になされてきた。そこにおける近年の成果は、仏教と土着の宗教との二つの宗教体系の相互関係に着目し、主に共時的視点から両者の構造・機能的関係を明らかにしようとするものであった。⁽²⁾ これらの成果によって、当該社会に複数の宗教が同時に存立しうる根拠と、諸宗教が複雑に交錯するシンクレティズムのダイナミズムが明らかにしたのである。

本稿は方法論的にはそれらの中の若干の成果に依拠しながら、考察の対象を我が国の一仏教寺院に限定し、仏教寺院内部に見られる諸要素・諸原理の相互関係、及び土着信仰の諸要素との関係について、即ち「仏教的複合」⁽³⁾について若干の考察を加えようとするものである。ここでは様々な要素・原理を含む仏教的信仰活動の全体を、仮りに仏教的複合とよぶことにする。

一 大雄山の二重構造と伽藍配置

仏教は我が国への侵透に際して、民衆の様々な欲求に応えるべく日本の変容をとげるに至ったが、その結果、今日の仏教寺院は役割・機能上から次の三つに大別されうることとなった。それは修行寺院、回向寺院、祈禱寺院の三つである。現存する我が国の仏教寺院は、概ねこれらのいずれかに該当しているといえる。

佐々木宏幹氏は、日本人の宗教への志向性について安心志向、葬祭志向、現世利益志向の三つのレベルが存在することを指摘したが、⁽⁴⁾これら三つの志向は、そのまま先に述べた寺院機能の三つの分類に対応するといえよう。即ち、安心志向に対しては修行寺院が、葬祭志向に対しては回向寺院が、そして現世利益志向に対しては祈禱寺院が、それぞれ民衆の宗教的ニーズに対応した形で役割・機能を果しているのである。

更にいうならば、一般に、安心志向のレベルは少数の宗教的エリート志向するところであり、他の二つは一般大衆、即ちマスレベルの志向するところといえよう。

仏教本来の立場からするならば、仏教徒はことごとく安心解脱を志向し、寺院はそのための修行道場でなければならぬ。しかし、我が国においては、これら仏教の本来の機能を果す寺院はごく限られており、現存する我が国の仏

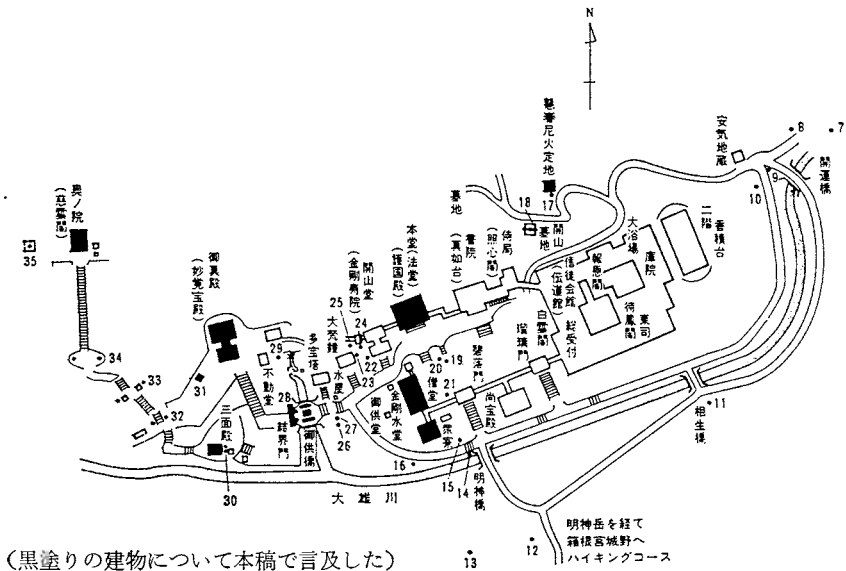
教寺院の大部分は、たて前は仏教の教義や宗祖の宗旨に基づき安心解脱を志向（修行寺院）しながら、実際は回向寺院として、あるいは祈禱寺院としていずれか一方を事実上の存在意義としてもっているに外ならない。

ところで、ここに事例として紹介する曹洞宗の名刹大雄山最乗寺は、応永元年（一三九四年）了庵慧明によって開創され、以後多数の名僧知識を輩出することによって末寺四千ヶ寺を有し、曹洞宗を代表する専門道場（修行寺）として発展した。

しかし、同時に守護神道了尊（道了大薩埵）を祀る祈禱寺としても知られ、むしろ世間的には「小田原の道了さん」として庶民の篤い信仰を受け祈禱寺として著名である。即ち、大雄山最乗寺は、修行寺としての機能と祈禱寺としての機能の二つの機能を同時に合わせもつというところに大きな特徴がある。しかしながら、修行寺と祈禱寺ではそれぞれの志向性をまったく異にしている。

前述の如く、修行寺にあっては安心解脱が志向される。そのためには自覚的な修行が要求されなければならない。そこでは伝統的な仏教教義の理解や実践が第一とされ、世俗的な欲求ないし価値観は衣食住のすべてにわたって極力排除されるか制限されなければならない。理想の実現のためには常に現実の自己の変革がはかられ、自己否定的でかつ理想主義的傾向を強くもつ。しかし、このような安心志向は、教祖・宗祖の伝統に連なることをめざす僧侶とごく一部の在家信者に代表される宗教的エリートに限られている。

一方、大半の在家信者にとっては、大雄山最乗寺は、僧侶の御祈禱を通して、自己の欲求・願望が道了尊の御利益として実現する祈禱寺として強く印象づけられている。この現世利益志向のレベルにおいては、先の安心志向のレベルにおいて否定された世俗的な価値観や自己の欲求の追求は、むしろ積極的に肯定されることになる。きわめて現実的・自己肯定的な対応がここではなされる。つまり、自己の向上発展を求め、理想の実現をはかるというよりも、現



(黒塗りの建物について本稿で言及した)

図1. 大雄山山内一覽図(註5)

実に直面する危機的状況の回避及び現状の永続的な存続が現世において志向されるのである。

以上のように、安心志向のレベルと現世利益志向のレベルとはその方向をまったく異にし、両者はいわば正反対の原理・価値観に基づいていることになる。とするならば、両者を包含する大雄山においては、両者の相互関係はどのようになされているのであろうか。また、土着の諸要素との関係はいかがであらうか。以下においては右の点について主に考察することになるが、まずは大雄山の伽藍配置(空間構造)を中心に見てみたい。ただし、右の点は大雄山の伽藍配置に最も端的に表われていると予想されるからである。

図1は大雄山最乗寺の略図である。古来禅院においては、七堂伽藍と呼ばれる七つの建物が伽藍の根幹とされている。しかし、これらは禅院としての基準を示したもので、実際には各寺院によってかなりのヴァリエーションがある。

大雄山の伽藍は、これを役割・機能上から見ると、安

心志向に関するもの、現世利益志向に関するもの、及び両者に共通するものの三つに分類することが可能である。これらについて概観すると次の如くである。

(1) 安心志向に関する伽藍

修行寺として安心志向に第一に必要なものとされているのは僧堂（坐禅堂）である。禅宗寺院としての大雄山の修行の中心が、なんといっても坐禅であることには異論がなからう。事実、修行僧の朝の坐禅（暁天坐）に始まって夜の坐禅（夜坐）に終る毎日の修行生活は、僧堂を中心として行なわれている。この僧堂の存在こそが、大雄山が修行寺院であることの何よりの証しとなる。僧堂の中央には文殊菩薩が安置されている。文殊菩薩は智慧第一と称されているところから、修行僧の亀鑑とされているのである。即ち、文殊菩薩は大雄山の修行道場としてのシンボルであるのである。

僧堂のすぐ左横に位置するのが衆寮である。坐禅やその他の行事以外の修行僧の生活、たとえば、仏典、祖録の素読や暗唱など修行生活全般に必要な学習、及び多少のプライベートな時間は、ここで費されることになる。

これら僧堂、衆寮は修行僧のみに使用され一般の信者には無縁であるところから、大雄山の修行寺としての機能を代表する伽藍であるといえよう。いずれにしても、ここには大雄山の修行寺としてのオーソドックスな顔がある。

(2) 現世利益志向に関する伽藍

祈禱寺院でもある大雄山には、一般の禅宗寺院には見られないいくつかの伽藍とそれらのための空間を有している。る。

本堂正面より開山堂を過ぎ、左手前方に多くの石段を登り更に進むと、それまでの趣きとは異質の景観が我々の眼をおおう。そこには、大雄山のもつもう一つの聖なる空間がある。

御供橋を渡ると正面には結界門と称される荘厳な門が両脇に天狗像を携えて存在する。結界門という名称が示す通り、門の内と外では明らかに別の空間、別の世界が意識せられているのである。

結界門の内部には、上から奥の院（慈雲閣）、御真殿（妙覚宝殿）、三面大黒殿の三つの建物が、それぞれ意味的関連をもちながらたてに連って位置している。就中、最も規模が大きく、また、機能上最も重要な働きをしているのが御真殿である。御真殿は大雄山の守護神道了大薩埵を安置する建物であるが、この御真殿こそは大雄山の祈禱寺としての伽藍の中心をなすものである。僧侶による御祈禱などの現世利益的儀礼はここで行なわれる。御真殿に安置された道了大薩埵は、人々の現世利益的志向のシンボルであり、また信仰のよりどころでもある。

御真殿より上方に三百三十段にもわたる急な石段を登りつめると、そこには十一面観音が安置された奥の院がある。この十一面観音は、道了尊の本地仏としての役割を果している。

御真殿の下には三面大黒殿がある。ここに安置された三面大黒天も一般のそれと同じく人々の現世利益的信仰の対象ではあるが、大雄山の大神天は、三面のそれぞれに矢倉沢明神、飯沢明神、箱根権現の土着の神々を象徴しているとされているところに大きな特徴がある。

更に信徒会館の背後にある慧春尼火定地は、開山了庵慧明の妹である慧春尼が、火定三昧に入って入滅したとされているところであるが、近年「おたすけ地藏」と称されて、とくに多くの女性の信仰をあつめている。

以上はいずれも現世利益的伽藍及び空間として、大雄山を代表するものである。

(3) 両志向に共通する伽藍

今まで大雄山の伽藍について、安心志向に関するもの、現世利益志向に関するものそれぞれについて簡単に概観したが、最後に、両者に共通して用いられる伽藍の存在を指摘しておかなければならない。宗教的レベルにおいて最

も重要であると考えられるのは、護国殿、通称本堂とよばれている建物である。

本堂は、碧落門を通過して正面、七堂伽藍の中心に位置している。修行僧たちの朝のお務めである朝課など、日中及び月分の儀礼一般はほとんどここを中心として行なわれる。従って、それは、修行生活に欠くことのできない重要な建物でもある。しかし、前述の僧堂や衆寮が、一般信者のほとんど関与することのない建物であるのに対し、本堂は信者の出入が常時許されるとともに、むしろ、信者は朝課などの儀式には必ず参列し、また、そこで山主の説法をきくなど、信者の側にとっても重要な建物となっているのである。即ち、本堂は、安心志向をめざす修行僧にとっても、また、現世利益志向をめざす一般信者にとっても、ともに関与する重要な建物である。それは、儀式と説法の中心となる伽藍・空間である。

このように本堂は、人的交流を中心に、役割・機能上より動的にながめると、安心志向と現世利益志向が交錯する点に位置していると考えられるが、しかし、全体として大雄山の伽藍の本来の意味から考える時、七堂伽藍の中心に位置する本堂は、やはり安心志向の領域に属するものと考えなければならぬ。

いずれにしても、修行寺と祈禱寺との両方の機能を合わせもつ大雄山において、両者をつなぐ場として本堂はきわめて重要な意味をもっていると考えられるが、それらの点については後述することにする。

さて、この本堂の中央正面に祀られた仏像は、仏教の教祖たる釈迦牟尼世尊その人である。半ば神格化された釈尊が、釈迦牟尼仏として信仰崇拝の対象と化し、大雄山の本尊として安置されているのである。

以上、大雄山の主な伽藍について簡単に概観したが、次に、それら伽藍配置に見られる主な特徴について述べておきたい。

(4) 伽藍配置に見られる二つの特徴

本堂のように安心志向と現世利益志向をつなぐものと考えられる伽藍もあるが、これも本来の意味から一応安心志向に属するものとする、大雄山の伽藍は、境界門を境界として二分されることになる。即ち、大雄山においては、安心志向に関する伽藍・空間と現世利益志向に関する伽藍・空間が意識的に分離されているのである。これが第一の特徴である。

第二に、両者を大雄山の空間構造全体の中でながめると、中央に位置するのは安心志向に関する伽藍・空間であり、その周辺に位置するのが現世利益志向に関する伽藍・空間であるということになる。

これらの特徴は、安心志向と現世利益志向の大雄山内部における両者の力関係を我々に示唆しているといえよう。結論を先にいうと、大雄山における伽藍配置は、概ね安心志向に関するものを優位に行なわれているのである。

大雄山は、曹洞宗の専門僧堂最乗寺としてよりも「道了さん」として知られ、現世利益を得られる祈禱寺として一般には認知せられている。しかし、少なくとも伽藍配置から見ると、世間の認識とは逆の結果となっている。あくまでも専門僧堂最乗寺としての顔が強調せられているのである。

ところで、伽藍配置の優劣は、究極的には、それぞれの伽藍に安置された信仰対象の優劣を意味していると考えられるのである。この点については、更に別の角度からの説明を要すると思われるので、ここで簡単に触れておきたい。

この点について触れることは、とりもなおさず、何故大雄山最乗寺が祈禱寺として成立したか。換言すれば、元來仏教や禅の教義とは無関係であり、それらとはまったく異質の存在である道了尊が、いかなる形で最乗寺と結びついたのであるかということの説明することにもなる。

『大雄山誌』⁽⁶⁾によると、概略以下の通りである。

当山の開山である了庵慧明がここを開くに際して、了庵を助け超人的な働きをしたのがもと三井寺の修験者道了であった。道了は当寺の完成後も監寺としてその経営に尽力したが、了庵が遷化するにおよんで、五つの誓願を残して忽然と姿を消した。その時の姿が天狗であった。

この伝承に従って、爾來道了は最乗寺の守護神道了大権現として祀られ、更に、明治になって道了大薩埵として仏教の菩薩の地位を与えられて今日に至っているのである。因に、本地仏は奥の院に安置された十一面観音であるとされている。かくして、道了尊は、神仏習合にともなう本地垂迹の原理に基づいて仏教的体系の中にとりこまれ、その中で位置づけられたのである。

同様に、伝承によると、開創寺には大山明神、矢倉沢明神、飯沢明神、箱根権現等のこの地方に土着の神々も樵夫あるいは老翁と化して了庵慧明の前に出現し、種々に協力したとされており、この伝承に基づいて矢倉沢、飯沢の各明神、箱根権現の三神を三面大黒天の三面をそれぞれ象徴する存在として祀っているのである。勿論、これらの伝承は史実に基づくものとはいえないが、我々はここに大雄山開創以来の神仏習合のプロセスを看取することができよう。

今日多くの信者の現世利益的信仰の対象となっている道了尊及び三面大黒天も、いずれも一様に仏教的色彩がほどこされているが、元來は土着の信仰、基層信仰のにおいの強いものであり、現在に至っても決してそれらのにおいを消し去っているとはいえない。しかし、ともかくも土着の神々は、大雄山の信仰形態の中で意味づけがなされた。ただ、その形態は本地垂迹説に代表されるように、あくまでも仏教優位の関係においてであり、その意味において、道了尊はいかに多くの信者の信仰をあつめようとも、大雄山の守護神としての地位を超えることはできない。

前述の空間構造における安心志向優位の伽藍配置は、まさにこのような仏教と基層信仰との優劣の関係を「中心と

周辺」という空間的關係に置き換えたものといえよう。即ち、現世利益志向に関する空間は、安心志向に関する空間に從属する形で位置づけられているのである。少なくとも、大雄山全体の空間構造を見る限りこのようにいわなければならぬ。

さて、以上のように、大雄山においては安心志向優位の伽藍配置がなされ、また、安心志向と現世利益志向との空間は分離せられているのである。しかし、二つの志向を統合する努力とその場も設けられているのである。前述の本堂がそれである。本堂においては、先に述べたように、それぞれの志向を代表する僧侶と信者のいずれもがここに結集し、儀礼や法話が行なわれるが、とりわけ山主の法話の中には、両志向を統合する工夫や努力がなされている場合が多い。それらを通して相反する志向を包含する大雄山は、全体として調和が保たれているのである。

以上の安心志向と現世利益志向との關係を、更に大雄山の儀礼を通して考えてみたい。

二 大雄山の儀礼

大雄山においては、常時さまざまな儀礼が修行の一貫として、あるいは信者の求めに応じて行なわれているが、それらは大きく大雄山の禅宗寺院としての儀礼と祈禱寺院としての儀礼に大別しえる。

(1) 禅宗寺院としての儀礼

禅宗寺院としての儀礼は、年中行事や月分行事のようにあらかじめ期日や時間が定められているものが多い。例えば年中行事としては、一月二十六日 高祖降誕会、二月十五日 釈尊涅槃会、四月八日 釈尊降誕会、七月一日〜十二日 夜間施餓鬼会、九月二十九日 両祖忌、十月五日 達磨忌、十月 両院忌・独住忌、十一月二十一日 太祖降

誕生会、十二月一日～八日 臘八撰心会、十二月八日 釈尊成道会などがある。

更に月分行事は、一日 祝禱諷經・鎮守諷經、三日 韋駄天諷經、四日 妙高庵開基速夜、五日 妙高開基月忌、十三日 大慈院開基速夜、十四日 大慈院開基月忌・略布薩、十五日 祝禱諷經・鎮守諷經、十八日 清滝・天祐不動尊諷經・報恩院開基速夜、十九日 報恩院開基月忌、二十一日 御供米作務、二十六日 当寺開山速夜、二十七日 当寺開山月忌・例祭・御供式、二十八日 例祭・鎮守諷經、三十一日 略布薩などとなっている。

一見してわかるように、これらの儀礼の大半は一般の宗門寺院においても類似の儀礼が行なわれており、基本的にそれらとほとんど異なることはない。即ち、右の儀礼は宗門の伝統的な規範（曹洞宗行持規範）に基づいて行なわれるもので、曹洞宗寺院に共通する儀礼といえる。しかも、これらのものの大部分が本堂において行なわれるという特徴をもつ。ここには、大雄山のきわめてオーソドックスな禅宗寺院としての顔しか見ることができない。

(2) 祈禱寺院としての儀礼

一方、大雄山においては、祈禱寺院としての儀礼も頻繁に行なわれている。それらには年中行事のように一定の日に定期的に行なわれるものと、信者の要請に応じて臨時に行なわれるものがある。定期的に行なわれる年中行事は、一月一日～三日 新年大祈禱、一月二十七日・二十八日 大祭（御供式）、二月節分 豆撒祭、五月二十七日・二十八日 大祭（御供式）、九月二十七日・二十八日 大祭（御供式）、十一月二十七日 清浄鎮火祭などとなっている。更に、毎月の二十七日・二十八日には例祭が催される。

これら祈禱寺院としての儀礼の中心をなしているのは、道了尊の安置された御真殿において行なわれる御祈禱と、講中の求めに応じて深夜、御供橋の前で行なわれる「御供式」とよばれる儀礼である。これらの儀礼は先の定期的に行なわれる場合の他にも、信者の要請があれば臨時に行なわれるのを常としている。

御祈禱については、参籠者に対して早朝本堂における朝課に引き続いて行なわれるものと、日中随時行なわれるものがあるが、いずれも、総受付において「家内安全」「身体健全」「商売繁盛」「当病平癒」など、祈願の内容を提示して御祈禱の申し込みをすると、御真殿において御祈禱を受けることができる。

ここでの御祈禱の内容は、法螺貝の先導によって大衆及び導師が御真殿内陣に入場した後、僧侶たちによって「般若心経」「普門品」「消災妙吉祥陀羅尼」「仏頂尊勝陀羅尼」「随願速得陀羅尼」などの陀羅尼を中心とした經典が、ドンドンドン……という猛烈なスピードで連打される一対の太鼓に合わせて読誦されるというものである。それ以外の護摩を焚くなどの密教寺院一般に見られる祈禱の技法は、ここには見られない。

しかしながら、信者にとっては、御祈禱の内容そのものよりも、御真殿においてこの儀礼が行なわれるということこそ意味がある。即ち、願主である信者にとって、僧侶たちの読経を通して個々の祈願の成就が道了尊に対して希求せられること、そしてその結果、道了尊よりの御利益が確実に得られることこそが重要であるからである。

御祈禱終了後、各自は道了尊の印徴であるとされる「お金印」の印紙が入った祈禱札を受け取るようになるが、いわば、御祈禱による祈願は祈禱札にシンボル化せられ、各自がそれを持ち帰ることによって祈願の永続化がはかられるとともに、祈禱札は道了尊の分身と見なされて家に安置されることになる。

次に、当山独特の儀礼である御供式は、本来は道了尊の大祭である正月、五月、九月の二十七日、及び例祭である上記以外の月の二十七日のいずれも夜に厳修されるのであるが、講中の要望があれば、前記の日以外にも臨時にこれを行なうのを常としている。

筆者が見聞いた御供式は次の如くであった。

夜八時半、深い静寂を破るけたたましい振鈴の音とともにその儀礼は始まった。御供橋の前には特別の祭壇が設け

られ、その空間は竹としめ縄で結界されている。そこが聖域であることを示しているのである。かがり火と提燈によるうす明りの中で、先達、講元を初めとする講員は僧侶の到着を待つ。やがて、法螺貝に先導された僧侶達と導師(山主)が入場し、そして静かに読経が始まる。読経は「普門品」「般若心経」「仏頂尊勝陀羅尼」と続く。時おり鳴らされる法螺貝の響きとともに式はいよいよ佳境に入る。と、突然、暗闇の中から全身を白衣に被われた御供僧が、頭上に御供(赤飯)を入れた櫃を捧げて導師前に現われる。その姿はなんとも神秘的である。白衣、白覆面、素足に草履。典座役の僧につきそわれてはいるものの、御供僧の顔面は覆面で被われ前方が見えないはずにもかかわらず、その身のこなしはいかにも軽い。御供僧は導師の前に進み導師から金剛水(8)の酒水を受けると、結界門を開け石壇をかけ上り、やがてその姿は暗闇のむこうにある御真殿へと消えていく。続いて二人目、三人目と計三人の御供僧が、同様に御真殿の道了大薩埵に御供を献上する。献上が終った御供僧が再び御供橋前に帰り、人々の前に姿を現わすと、一様に合掌してこれを迎える。人々の感動は頂点に達している。御供僧の姿が見えなくなると、講員は先を争って境界をつくっていた竹やしめ縄をうばいあう。これらには呪的な力があると信じられており、頂いて持ち帰るのである。御供橋の前での式が終った後、講員は本堂に集まり山主より法話をきく。かくして、講員にとって最も感動的な御供式は終了するのである。

以上のように、大雄山においては、通常の禅宗寺院としての儀礼の他に、祈禱寺院として、信者の求めに応じて随時儀礼が行なわれる。しかし、両者は単に儀礼空間を異にするのみならず、一方は行持規範に基づいて修行の一環として、いわば安心志向のレベルにおいて行なわれるものであるのに対し、他方は信者の現世利益的欲求を充足させることを目的とするというように、両者は大きくその方向を異にする。大雄山においては、これら両方の儀礼に僧侶が関与するとともに、両者がほとんど矛盾を感じさせることなく円滑に行なわれているのである。

しかし、その背景には、相矛盾する両方のレベルが互いに依存する関係にあるという前提条件があるように思われる。この点について安心志向のレベルを代表する僧侶の側と、現世利益志向のレベルを代表する信者の側の二つの側面からながめてみよう。

(3) 二種の儀礼の相互依存関係

檀家組織をもたない大雄山にとって、自己を存続しうる経済的基盤は、ひとえに信者の側に依存しなければならぬが、それら信者を大雄山にひきつけ、信者の欲求を充足させる儀礼こそが御礼禱、御供式などの現世利益的儀礼であるといえる。従って、大雄山にとってこれらの儀礼は、大雄山の存在を左右する重要な儀礼であるといわなければならない。

ところで、現世利益的儀礼は、単に経済的基盤の確保のためだけでなく、民衆の救済という仏教の救済宗教としての役割・機能の一環を担うものでもある。なぜなら現世利益的儀礼によって、信者の危機的状況の回復や現状の安全の確保がはかれるとするならば、それは民衆の救済という仏教のもつ本来的な目的に合致するものに外ならないからである。

以上のように、信者に対してなされる現世利益的儀礼は、大雄山の側からみれば、単に経済的基盤の確保につながるばかりでなく、民衆の救済即ち、下化衆生の一役を担うものとして意味づけられることになるのである。他方、僧侶によって行なわれる安心志向レベルの儀礼は、上求菩提のためのものとしての位置づけが可能であろう。かくして、一見矛盾するかに見える禅修行と祈禱という大雄山の二重の儀礼は、上求菩提と下化衆生という大乘仏教の原理によって現実的に結びつけられることになるのである。このことは、例えば山主の法話においても同様にいえる。信者の現世利益的志向を肯定しつつ、更に仏教徒としての生きるべき指針を与えるというきわめて現実的な対応がなさ

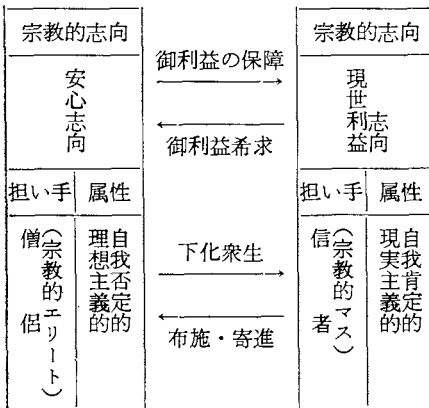
れている点も見逃すことができないであろう。

さて、一方信者の側にとって、御祈禱及び御供式などの儀礼は、自己の欲求・願望を道了尊に希求する最も重要な儀礼となる。それらの儀礼を通して道了尊よりの御利益を獲得し、危機的状况からの打開がはかれるのである。大雄山の熱心な信者は、必ずといっていいほど自己の救済体験が信仰の裏付けとなっていてよい。道了尊への信仰は、この御利益獲得による救済体験によってより強固なものとなるのである。そして、この救済体験はそのお礼としての大雄山への寄進へと結びついており、今日まで大雄山を経済的に支えていたのは、信者たちのかかる寄進にあるといっても過言ではない。⁽⁹⁾

以上のように、一般の信者にとっては現世利益こそが第一となるものであるが、しかし、僧侶たちに対しては厳しい修行生活を要求することになる。なぜなら、僧侶たちが世俗的欲求・願望を断ち、精進潔斎し、坐禅修行に励むことによってこそ、彼らが行なう現世利益的儀礼の効果は増加し、より強力な御利益が保障されると信者によって考えられているからである。つまり、修行僧にとって、厳しい修行生活は自己の安心解説を目的とするものであっても、信者にとっては、それは現世利益的儀礼の効果を高めるための前提条件となるものに外ならないのである。

以上のように、大雄山における安心志向と現世利益志向の両レベルは、相反する方向を志向しつつも相互に依存する関係にあるといわなければならない。換言すれば、道了尊の現世利益的な魅力によってこそ大雄山は多

図2 二種の儀礼の相互依存関係



くの信者を引きつけ、そのことによって経済的に存立しうる基盤を確立してきた。と同時に、僧侶の厳しい安心志向の実践による裏付けこそが儀礼の呪的効果を高め、信者の現世利益的欲求の実現を保障すると考えられているのである。(図2参照)

さて、我々は大雄山最乗寺が修行寺院と祈禱寺院という二つの機能を有することに着目し、両者の関係を中心に大雄山の空間構造と儀礼についてながめてきた。しかし、道了尊に対する信仰活動は単に大雄山内部に留まるものではなく、それは大雄山を離れて民間レベルにおいても行なわれている。最後に、そうした民間レベルにおける信仰活動についても概観しておきたい。

三 民間レベルにおける信仰活動

民間レベルにおける信仰活動は、具体的には講⁽¹⁰⁾という同信者集団によって行なわれている。

大雄山の信者は、信者組織である講を単位として、集団で信仰活動を行なう場合が多い。個人で大雄山の信仰に入る者もあるが、この場合には一時的な信者である場合が多い。勿論こうした一時的な信者も、その信仰が深まるにつれていずれかの既成の講に加入するか、新たに同信の者を募って講を新しく結成するに至る。いずれにしても、講は任意の同信者集団であるが故に離合集散が激しく、流動的で、その正確な数を把握することはきわめてむずかしいとされている。講そのものは、既に江戸時代の後期にかなりの数が結成されていたと予想されるが、今日大雄山に登録され実際の活動を行なっている講は、三七〇〜三八〇ぐらいであるとされている。

講の分布は東京、神奈川を中心にほぼ関東一円にわたり、遠くは静岡、愛知など東海、中部地方にまで及んでい

る。

講の構成は先達、講元、世話人、一般講員からなっているが、これも各講によってかなりのヴァリエーションが見られ、必ずしも一定していない。講の成立・展開にともなう種々の事情や大小の規模によって、講の構成メンバーを異にするのが現状である。

しかし、とりわけ講の宗教活動にとって重要な役割を演じているのが先達の存在である。先達の存在の有無は、ある意味で講の宗教活動そのものを規定するものとなっている。即ち、一般的にいつて先達の存在を欠く講の宗教的活動は不活発であり、逆に先達を有する講の宗教的活動は活発であるといつてよい。

講の主な活動は、年に何回か大雄山に登拝することであるが、その他にも講独自の祭礼や日常的な活動が執り行なわれ、それらは大雄山を離れて民間レベルで執り行なわれるものである。かかる民間レベルにおける諸儀礼を管掌する宗教的職能者が先達に外ならない。

大雄山における先達の出自は必ずしも一つの系譜に限定されるのではなく、修験の系譜をふむ者、御嶽行者の系譜をふむ者などをそこに看取することができる。即ち、大雄山の先達はいくつかの系譜を異にする民間職能者の流れをくむ存在とみなすことができる。これら先達の中に、女性が多く含まれているということも、大雄山の先達の特徴としてあげることができよう。

しかしながら、大雄山の先達として活動するためには、最小限、先達自身が道了尊に救われたという信仰体験をもつこと、そして、大雄山で受戒得度を受けることという二つの条件を満していなければならない。戦後これら先達の数は著しく減少したが、戦前には大雄山先達会が東京の先達を中心に結成され、多い時で五十人もの先達が名を連ねているところから、その他の先達を加えるとかなりの数の先達が大雄山に関して活動を続けていたと考えられる。⁽¹⁾

先達の行なう儀礼のことごとくは現世利益的な儀礼であるが、彼らは職能者として概ね次のような儀礼を管掌する。

(1) 大雄山山内における儀礼

先達の本来の役割は、文字通り大雄山登拝に際して講中を統轄し先導することにある。大雄山に参籠する講中の大半は、当夜御供式を受け、翌朝本堂における朝課に参列した後、御真殿において御祈禱を受けることを常としている。これら一連の儀礼は、大雄山の僧侶によって執り行なわれ、先達も一般講員と同様にこれらの儀礼にただ信者として列席するのみである。しかし、講によっては僧侶による儀礼が終わった後、講独自の儀礼が今度は先達の手によって行なわれる⁽¹²⁾。御供式終了後の深夜、及び朝の御祈禱が終わった直後に御真殿、奥の院、三面大黒殿などいわゆる大雄山の現世利益的空間を舞台にそれらの儀礼は行なわれる。その内容は講によって異なるが、般若心経など一連の経文の読誦の後、深い瞑想状態にある先達が講員一人一人の悩みに対して解答・指示を与えたり、御嶽行者系の先達の場合には、お座立て⁽¹³⁾によって道了尊、十一面観音、三面大黒天その他が降臨し託宣を行なうなどである。

(2) 講中における儀礼

大雄山への登拝以外にも、各講においては講独自の宗教活動を展開している。それは先達を有する講において著しい。

先達は信仰の対象となる道了尊を大雄山より勧請し、自宅や新たに建立したお堂に安置することにより、そこを拠点に講の宗教活動を行なっている。具体的には、講によって独自に定めた星まつりや豆撤式及び道了祭といった年中行事の他に毎月の例祭を主催する。更に家祈禱と称して、地鎮祭、上棟式その他の時には信者の求めに応じて信者の家で祈禱を行なうなど、先達の活動はかなりヴァリエーションに富んだ広い範囲で行なわれている。とりわけ、信者

にとって重要な儀礼は「おうかがい」と称する儀礼で、これは信者のきわめて個人的かつ具体的な悩み事に対し、先達は道了尊におうかがいをたて、適切な解答・指示を道了尊の言葉として与えるというものである。これら「おうかがい」のために先達のもとを訪れる人々は、単なる講の組織を超えて今日でもかなり多い。

いずれにしても、大雄山には僧侶と先達という性格の異なる職能者がそれぞれ独自の形で道了尊に関与し、信者と関係をもっているのである。我々はこのにも大雄山の二重構造を看取することができよう。

ところで、大雄山における僧侶と先達の関係は、立場上僧侶の方が常に優位にある。それは、大雄山の先達である限り先達は大雄山で形式的に得度を受けることを半ば義務づけられており、一応大雄山の僧としての資格をもつが、しかしそれは僧としては最低の上座の地位に留まっております、先達は立場上は僧侶と一般信者との中間に位置する存在と見なされている⁽¹⁴⁾。しかし、一般信者にとっては、先達は僧侶以上に身近でかつ聖性を帯びたカリスマ的存在とされている。それは両者の性格の違いに起因すると思われる。

僧侶も先達ともに信者の求めに応じて現世利益的な儀礼を行なうが、僧侶のそれは、陀羅尼の誦誦などの技法を用いて、信者の欲求の実現を一方的に道了尊に希求するにすぎない。従って、僧侶を媒介とする信者と道了尊の関係は常に間接的である。更に、信者の祈願の内容も一般的なものに限られている。それに対して、同じく現世利益的な儀礼を行なう先達の技法は、先達が道了尊と直接的な交流の結果、その解答を得るといふ「おうかがい」や、道了尊その他の神霊が先達に憑依して託宣を行なう「お座たて」など、先達及び信者と道了尊の関係は直接的であり、また、信者の祈願の内容とそれに対する道了尊の解答もかなり具体的・個別的である⁽¹⁵⁾。

以上のように、先達はかなりシャーマニクな性格を帯びており、かかる両者の性格の相違が、大雄山に二種の宗教的職能者を相互補完的關係において容認する大きな原因となっているのであろう。

表1 大雄山における仏教的複合

レベル	宗教的志向	主な伽藍	主な崇拜対象	主な儀礼	宗 教 的 職 能 者	職 能 者 格 的 性 格
↑ 優位・劣位 ↓ 大雄山の山内レベル	安心志向	僧堂 本堂	文殊菩薩 釈迦牟尼仏	(坐禅) 二祖三仏忌他	僧侶	プリースト
	現世利益志向	御真殿	道了尊	御祈禱 御供式		
民間レベル	現世利益志向	道了堂	道了尊	御祈禱 お座がいて	先達	シャーマンの

大雄山の側にとっても、先達は信者を道了尊の信仰へと強く結びつけ、またその信仰を更に増幅させてくれる重要な存在なのである。かかる先達の大雄山への介入を、我々は仏教とシャーマニズムの習合として考えなければならぬであろう。

ま と め

以上の考察によって、我々は大雄山最乗寺という曹洞寺の一寺院が、曹洞宗という宗派の枠を超えて外に多数の信者を獲得し、更に、内に様々な原理・要素を包含し、種々の機能を果していることを概観した。

それを簡単にまとめると表1のようになる。

大雄山最乗寺が単なる修行寺であるに留まらず、祈禱寺としてその現世利益的役割を果すことになったのは、道了尊というきわめて土着宗教的要素の強い存在と習合したことであった。その結果、大雄山には安心志向と現世利益志向の両レベルを充足する伽藍・空間や儀礼が存在し、更に、現世利益志向を代表する道了尊に関する信仰活動は、シャーマニクな民間職能者である先達の介入によって、大雄山山内の範囲を超えて民間レベルにまで波及することになったのである。

また、安心志向と現世利益志向及び僧侶と先達のそれぞれの関係は、原則として前者が優位にあるとはいうものの、常に相互依存・相互補完の関係にあることも忘れてはならないであろう。

更に、大雄山がいかに仏教本来のものとは異質な土着宗教的要素を内に含み、またそれがいかにシャーマニックな職能者の介入によって大雄山の枠を超えて民間レベルにまで波及しようとも、大雄山に関係をもつ限りにおいては、それらは仏教寺院としての大雄山の信仰の全体として考えなければならないであろう。

本稿においては、以上の仏教寺院としての大雄山の信仰活動の全体を「仏教的複合」の一形態としてとらえ、その内容について若干の分析を試みたのである。

本稿はあくまでも一仏教寺院に限定したが、更に他の多数の仏教寺院にまで考察の輪を広げることによって、それは、我が国の仏教信仰の全体像を理解する一助となるにちがいない。また、同じ仏教圏であるアジアの他の国々との比較によって、日本の特徴がより一層明確になることであろう。それらの点については今後の課題としたい。

註

- (1) 池上広正「民間信仰」、堀一郎『宗教・習俗の生活規制』、桜井徳太郎『神仏交渉史研究』など。
- (2) これら南・東南アジアにおける成果について佐々木宏幹『人間と宗教のあいだ』（耕土社、一九七九年）に詳しく紹介されている。
- (3) 仏教的複合なる用語は、佐々木宏幹氏の「宗教的複合」なる語を参考に、仏教的体系の全体を示す用語として用いた。佐々木宏幹前掲書一七二頁参照。
- (4) 佐々木宏幹「庶民とご利益信仰」（現代人の宗教⑥『命と鎮魂』河出書房新社、昭和五十年）、一〇八頁参照。
- (5) 三沢智証「大雄山最乗寺の文化財」（『宗教と現代』十一月号、一九八二年）所収の山内一覽図による。
- (6) 大雄山最乗寺、昭和三十六年発行。なお、大雄山の歴史、年中行事などについては『宗教と現代』十一月号、一九八二年、

参照のこと。

(7) お金印は大雄山の重宝とされており、病気のときなどこの印紙を細かくして飲むとよいとされている。

(8) 金剛水も呪的意味をもっており、これを飲むと病気によいとされている。

(9) 大雄山の山道には寄進碑が林立している。

(10) 大雄山の講については拙稿「大雄山における先達と講の実態」(『曹洞宗研究生研究員研究紀要』第14号、昭和五十七年)参照。

(11) 『大雄新聞』昭和十年一月一日号、大雄山発行。

(12) 筆者もいくつかの講の儀礼を見聞した。なお渡部正英「禅宗寺院と民衆について」(『曹洞宗研究生研究員研究紀要』第13号、昭和五十六年)にもこれらの儀礼について記述されている。

(13) 御嶽山のお座たてのようにグループで行なうのではなく、一人で行なう独座の形式をとる。

(14) 戦後の先達の後継者の中には、道了堂を寺院に昇格させ、自らも正式の僧侶となった者もいる。

(15) 僧侶と先達の性格・役割の相違については、ブリストとシャーマンのそれが参考になると思われる。この点については佐々木宏幹『シャーマニズム』(中公新書、一九八〇年)同『憑霊とシャーマン』(東大出版、一九八三年)など参照のこと。

(16) 大雄山の先達がシャーマンであるか否かについては、今後の研究にまたなければならぬ。ここではとりあえずシャーマンの性格を有する人物とするにとどめる。

第九回国際教父学研究

集會に出席して

出村みや子

私とギリシア哲学を専攻する夫は、この秋九月五日から十日まで英国オックスフォード大学で開催された第九回国際教父学研究集會 (International Conference on Patristic Studies) に参加した。八年前の第七回集會については、本誌二二一九号 (一九七六年九月) の展望欄に荒井猷先生 (東大) のグノーシス部門を中心とした詳細な報告が掲載されているが、第七回、第八回の集會に参加して重要な役割を果たした荒井先生が目下のところ眼病のために海外に出ることを禁じられているゆえに、先生の推薦をえて、いわば先生に代って、私のオリゲネス研究に関する短いペーパーを読み、更には教父学研究に携わる人々と広く情報を交換するための集會参加であった。幸いにして、東大からこの夏より実施された、大学院生の海外における学術調査や国際会議参加のための学術奨励金を得ることができ、旅費の一部を援助されたのである。

この集會は一九五一年に、今は亡き F・L・クロス (Cross) 教授の主旨により第一回集會がもたれて以来、四年毎にオック

スフォードで開催されており、今回はオックスフォード大の M・F・ワイルズ (Wiles) 教授 (この夏に著書が三小田敏雄訳『キリスト教教理の形成』として日本に紹介された) 、ケンブリッジ大の G・C・ステッド (Stead) 教授、同じくケンブリッジ大の H・チャドウィック (Chadwick) 教授 (オリゲネス『ケルソス駁論』の英訳『History and Thought of the Early Christianity 1962. Boetius 1981』などの著作で知られる) のもとに企画・招集され、事務の一切はオックスフォードの E・リヴィングストン (Livingstone) 女史が執り行っている。彼女はクロス教授と共同で『The Oxford Dictionary of the Christian Church』を編集したことで知られているが、これだけの集會を、四年に一度とはいえ、長年にわたって成功させてきたのは、ひとえに彼女の献身的な尽力によるところが大きい。参加者も、英・米・カナダをはじめ、独・仏・ベルギー・オランダ・イタリヤその他の各国に及び、全部で六七〇名が出席し、そのうちの約二八〇名が Rev. や Sister の尊称を付された聖職者 (英国教会、ローマンカトリック、新教諸派、ギリシア正教会その他) であり、発表者は延べ四六〇名に及んだ。集會の性格上、東洋からの参加者はごく少数であり、日本からの参加者は私共の他に、関西学院大の宮谷宣史先生、東海大の三小田敏雄先生と松本富士男先生、テュービンゲン大に留学中の掛川富康氏の四人であった。

集會はまず、五日の午後セント・エドムントホールの中庭でティーパーティーが催されて、人々の交流の幕が切つて落

された。英国はこの夏、近年にないよい天気が続いたというところで、この日も快晴であった。私達がまず最初に歓待を受けたのは、カトリックの神父の方々であり、カトリックのネットワークの大きさを感じた。また私達は荒井先生からの挨拶を近況に添えて、B・フーランド (Aland) 女史、K・コシヨルケ (Koschorke) 氏、G・クィスベル (Quispel) 教授に伝えた。

集会は公式には同日の夕食後、シエルドニア・シアター (大学の公式行事などが行われる劇場風の円形の建物) で壮麗に、エルランゲン大の東方キリスト教史教授のF・フォン・リレンフェルト (Lilienfeld) 女史による開会講演 'St. Nino, Apostle and Illuminator of Georgia' をもって開始された。彼女は四世紀におけるジョージア教会の設立者であった女奴隷出身の聖ニノの布教活動や霊的指導力に関する綿密な研究を発表、先程のリヴィングストン女史といい、当初から女性の活躍が際立っていた。

一日のスケジュールは大きく四つに分かれていたゆえ、順を追って説明したい。第一に Communications と呼ばれる午前中の研究発表と質疑、一時間に三人、一日に八人の発表が各々AからIまでの十二の部屋に分かれて行われた。一人につき発表に十二分、質疑に六分が当てられた。ここでとり上げられる主題は教父学とその周辺に関わる多様なもので、全体の動向を追うことはできない。初日 (六日) に私達が聞いたのは、私の発表を含めて次の六つであった。

O'Clairigh, P. M.: The soul in Clement and Origen.

Torchia, N. J.: Satiety and the Fall of Souls in Origen's *De Principiis*.

Demura, Miyoko: The resurrection of the body and soul in Origen's *Contra Celsum*.

Kenney, J. P.: Middle Platonism and Realist Theology. Miyatani, Y.: On the meaning of *memoria* in the *Confessions* of St. Augustine.

Young, M. O.: Justin, Socrates, and the Middle Platonists.

なお、三小田氏は八日に 'Body-concept in early Fathers' という題で、殉教者の問題をギリシアの魂の不滅の問題との対比で扱った。初日に見る限り、オリゲネスの魂観と中期プラトン主義の問題に集中しているが、この二つの主題は特にオリゲネス研究者の関心を集めていたように思われる。そのせいか、私の発表は多くの聴衆に恵まれた。私の発表の趣旨は、オリゲネスの論敵であるプラトン主義者ケルソスの復活論批判は、朽ちるもの (身体) と朽ちないもの (魂) の二元論的分離に基づくものであり、これに対してオリゲネスは復活を朽ちるものが朽ちないものへと変えられる「より善きものへの変化」と規定して、アリストテレス的な質的变化や一元論的人間観に基づく有力な反論を行ったというものである。

Communications の間の四十分間に 'Instrumenta Studiorum' と呼ばれる研究上の資料 (学会報告やテキストの刊行その他) に関する報告が、責任者よりなされた。

第二に午後四時十五分に行われる Master Themes と呼ばれる一時間半程の主題講演と討論。十五の部目に分かれ、各部門毎に全部で四人が発表した。テーマは毎回主たるその時々、の教父学の動向を反映したものが選ばれていくふうである。

1. Christian Norms in the Second Century

1. R. A. Norris: Creeds and Catechesis.
2. Dirk Van Damme, O. P.: Orthodoxy and Heresy in Early Christendom. Report and Outlook of a Recent Swiss Discussion on Walter Bauer's book.
3. A. M. Ritter: Clement of Alexandria and the Problem of Christian Norms.
4. L. G. Patterson: Irenaeus and the Valentinians: The Emergence of a Christian Scriptures.

2. Early Antiochene Theology

1. R. M. Grant: Conflict in Christology at Antioch.
2. B. Dehandschutter: Ignace d'antioche. Où en est le problème de l'authenticité.
3. J. Riis-Camps: Die Ignatiusfrage im Kreuzfeuer der Kritik.
4. H. C. Brennecke: Zum Prozess gegen Paul von Samosata—die Frage nach der Verurteilung des Homousios.

3. Arianism

1. R. C. Gregg: Cyril of Jerusalem and the Arians.

2. R. D. Williams: The Quest of the historical *Thalia*.
3. S. G. Hall: The *Thalia* of Arius: use and abuse.
4. T. A. Kopecek: Neo-Arian Religion: the evidence of the *Apostolic Constitutions*.

4. Apollinarius

1. Luise Abramowski: Die 'Apodeixis' des Apollinarius (Lietzmann, fr. 13-106).
2. E. Mühlenberg: Apollinarius von Laodicea und die origenistische Tradition.
3. Charles Kannengieser, S. J.: From Athanasius to Apollinarius.
4. R. M. Hübner: Der Autor von Ps.-Basiliius, *Adversus Eunomium* IV/V—Apollinarius von Laodicea?

5. Cappadocian Fathers

1. David I. Balás, O. Cist.: Gregory of Nyssa and Neoplatonic Ontology.
2. R. G. Tanner: Stoic Influence on the Logic of Gregory of Nyssa.
3. K. Koschorke: Gerichtsgedank und Geschichtsbild bei Basiliius von Caesarea.
4. André de Halleux, O. F. M.: *ὁρότητα* et *persona* dans la formation du dogme trinitaire.

6. Chrysostom

1. Anne-Marie Malingrey: Le Bible de Palladios dans

le *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*.

2. F. Van Ommeslaeghe. S. J. : L'accusation d'Origenisme contre S. Jean Chrysostome.
3. A. Méhat : Saint Jean Chrysostome et les charismes d'après les homélies sur Première aux Corinthiens.
4. Michael van Esbroeck. S. J. : Chrysostomica et Jean de Jerusalem : une personnalité.
7. **Augustine**
 1. Cornelius Mayer, O.S.A. : Prinzipien der Hermeneutik Augustinus und daraus sich ergebende Probleme.
 2. Joanne McW. Dewart : The Cassiciacum Autobiography.
 3. H. R. Drobnér : Grammatical Exegesis and Christology in St. Augustine.
 4. I. R. Wickham : Pelagianism in the East.
8. **Christian Apocryphal Literature**
 1. W. Rordorf : In welchem Verhältnis stehen die apokryphen Paulusakten zur kanonischen Apostelgeschichte und zu den Pastoralbriefen?
 2. C. H. Poupon : La théologie des Actes apocryphes de Pierre.
 3. J.-C. Picard : Remarques sur la Forme et le Contenu des Apocalypses Apocryphes de Jean.
 4. J. D. Kaestli : Où en est l'étude de l'*Évangile de*

Barthélemy?

9. **The Bible**
 1. Barbara Aland : Das Neue Testament bei den altkatholischen Vätern.
 2. Edouard des Places, S. J. : Eusèbe commentateur d'Isaïe.
 3. P. Jay : St. Jérôme et la prophétie.
 4. G. Dorival : La postérité littéraire des chaînes exégétiques.
10. **Apophthegmata Patrum**
 1. K. S. Frank : W. Bousset und seine Erforschung der *Apophthegmata Patrum*.
 2. Discussion.
 3. Lucien Regnault, O.S.B. : Aux origines des collections d'apophthegmes.
 4. Eva Schulz-Flügel : The Function of *Apophthegmata in vitae* and Itineraries.
11. **Ascetica**
 1. R. L. Wilken : The Lives of the Saints and Early Christian Ethics.
 2. D. F. Winslow : Riches and Poverty : an embarrassment for the early Church.
 3. Elizabeth A. Clark : Piety, Propaganda, and Politics in *The Life of Melania the Younger*.

4. K. T. Ware: The Spiritual Father in St. John Climacus and St. Symeon the New Theologian.
12. **Spirit and Office**
 1. J. K. Coyle: The Laying on of Hands as Conferment of the Spirit: Problems and a Possible Solution.
 2. A. Tuilier: La *Didaché* et les origines de la hiérarchie dans l'Église primitive.
 3. E. Dassmann: Hausgemeinden und Bischofsamt.
 4. Joseph Bentivegna, S. J.: The Charismatic Dossier of St. Irenaeus.
13. **Archaeology**
 1. W. H. C. Frend: Archaeology and Patristic Scholarship [with slides].
 2. P. C. Finney: Jews and Christians: their common use of pictures in late antiquity [with slides].
 3. R. J. Bull: Caesarea, the city of Origen, Eusebius and Procopius [with slides].
 4. D. E. Groh: The *Onomasticon* of Eusebius and the Rise of Christian Palestine.
14. **Philosophica**
 1. E. F. Osborn: Early Christian Platonism: Background and Beginnings.
 2. Henri Crouzel, S. J.: Exemples d'utilisation de la philosophie par Origène.
3. R. Mortley: Debate over the *via negativa* in Greek and Christian Philosophy.
4. A. H. Armstrong: The Ways and the Way. Religious Tolerance and Intolerance in the Fourth Century A. D.
15. **Nachleben of the Fathers**
 1. E. P. Meijering: Melanchthon and Patristic Thought. The Doctrines of Christ and Grace, the Trinity and Creation.
 2. A. Godin: Erasme, biographie patristique: Vies de Jérôme et d'Origène.
 3. P. Fraenkel: Martin Bucer's and Matthew Parker's *Florilegium Patristicum*.
 4. Irena Backus: Some 16th century Latin translations of the Greek Fathers: Chrysostom by Trapezuntius (1487) and Mahusius (1547); Basil by Trapezuntius (1520) and Cornarus (1540); Justin Martyr by Perionius (1554), Gelenus (1555) and Lang (1565).

私達にクライスト・チャーチ学寮で行われた第十四の哲学関係の部門に参加し、とり分け現在最もその活躍が注目される二人のオリゲネス学者、メルボルン大のE・F・オズボーン(Osborne)教授の初期キリスト教におけるプラトン主義の影響史の概観(ヒュマヤ教知恵文学からフィロンを経て、フンクサンズリブ教父キブ)と、ローマのカトリック神学校(Università

Gregoriana) の H・シムゼン (Crouzel) 教授のオリゲンヌス『原理論』に於けるロモス論の哲学的背景 (スートン派の種子ロモスやフョットのイデオロギイ) の研究を興味深く聞いた。この二人の発表にも現れているように、全般にオリゲンヌスにおける哲学的背景を扱った研究が盛んなようである。

第三に六時から行われる三つの大きな部屋で行われる講演。四の窓から今日が射しこむ部屋で、おぼろげに流麗で格調高い講演を聞かなくては、英国の古くからの学問的伝統の息吹が伝わってくる。

6日

A. The Rev. Francis Xavier Murphy, C.S.S.R., Professor Emeritus of the Academia Alfonsiana, Rome: 'Eschatological Perspectives in the Greek Fathers: Origen to Chrysostom'.

B. Prof. Dr. A. Spira, of the University of Mainz: 'The Impact of Christianity on Ancient Rhetoric'.

C. The Rev. Prof. Adalbert G. Hamman, O.M.F., of the Institutum Patristicum 'Augustinianum', Rome, and Secrétaire Général of the Association Migne:

'L'Usage des Psaumes dans les premiers siècles chrétiens'.

7日

A. Dr. R. A. Markus, Professor Emeritus of Medicine

History in the University of Nottingham:

'From Augustine to Gregory the Great: sacred, secular and profane'.

B. Prof. Dr. A. M. Ritter, of the University of Heidelberg:

'This or That Theology. Reflections upon *The Reception of the Philosophical Notion of God as a Dogmatic Problem of Early Christian Theology* — in memory of Heinrich Doerric'.

C. The Rev. Charles Kannengieser, S. J., Huisiking Professor of Theology in the University of Notre Dame:

'Arius Redivivus. The Current Debate'.

8日

A. The Rt. Rev. Dr. R. P. C. Hanson, Professor Emeritus of Manchester University:

'The Arian Doctrine of the Incarnation'.

B. Prof. Dr. G. Quispel, of the University of Utrecht:

'The Priscillianist Origins of Irish Christianity'.

C. Prof. André Mandouze, Professor of Latin and Patristics at the Sorbonne:

'L'Afrique chrétienne à la lumière de l'enquête prosopographique'.

9日

A. The Rev. Dr. Henry Chadwick, Regius Professor of Divinity Emeritus of the University of Cambridge: 'Augustine on Pagans and Christians'.

B. Prof. R. W. Thomson, Professor of Armenian Studies at Harvard University:

'Jerusalem and Armenia: the Influence of Persons and Places'.

C. Prof. Dr. H. Kraft, of the University of Kiel: 'Statistische Echtheitsuntersuchungen'.

いくつかの講演のうちでも特に印象深いのが、六日のAのF・X・マーフィー (Murphy) 教授の講演であった。彼は一年前の第三回オリゲネス研究会 (Colloquium Origenianum) でも活躍したオリゲネス学者でもあり、今回の発表では広く教父における終末理解の展開をたどっている。そしてヘレニズム諸思想においては運命論的・悲観主義的な世の終りと破滅の観念が支配的であったのに対し、教父においては世の終りが積極的に「より善き方向への変化」という思想として形成されていたことを強調、この思想の完成者としてオリゲネスを挙げている。このテーゼは期せずして、私のテーゼと一致しており、オリゲネスにおける「変化」の概念の重要性が再確認された。第四に夕食後八時半から行われる一日一つの講演はまた、シエルドニアン・シアターに参加者が一同に会する目的を併せ持

展 望

9月5日

6日

The Rev. Dr. M. F. Wiles, Regius Professor of Divinity in the University of Oxford:

'Asterius: a new chapter in the history of Arianism?'

7日

The Rev. Dr. H. J. W. Drijvers, Professor of Syriac in the University of Groningen:

'East of Antioch. Forces and Structures in the Development of Early Syriac Theology'.

8日

The Rev. Dom Basilus Studer, O.S.B., Professor of Patristics at the Pontifical Institute of St. Anselm, Rome: 'La foi nicéenne chez saint Augustin'.

9日

Dr. J. Pelikan, Sterling Professor of History at Yale University: 'Newman and the Fathers. The Vindication of Tradition'.

最終日のJ・ペリカン (Pelikan) 教授の講演、それに引き続いてのH・チャドウィック教授の閉会の辞と、集会の功労者であるリヴィングストン女史への花束の贈呈によって(彼女は

近年健康を損ねているらしい)、集会は成功のうちに閉じられたのであった。

ペリカン教授の講演がしめくりに置かれた意味も非常に大きいと思われる。というのもアリアニズムへの関心の高まり(主題講演の第三に一つの部門としてとりあげられているばかりか、四人の講演者のテーマとなっていた)も今回の特徴であり、そのしめくuriとして従来無視されてきたH・ニューマン(Newman)卿の初期の著作『*The Arians of the Fourth Century*』の評価が提唱され、多くの賛同を得たからである。

この集会の大きな利点は、発表を聞くことのみならず、発表のあいま、とり分けクライスト・チャーチ学寮の伝統と格式のある Dining Hall でとった朝、昼、夕の食事の際の、各国の研究者との内容豊かな歓談と交流にある。また廊下でも、中庭でも、至る所で活発な議論の輪が展開され、彼らの疲れ知らずの愛知精神に大いに触発された。私達は多くの人々の親切でオープンな態度に励まされて、ハードではあったが大変に充実した日々を送ることができたのであった。

付記　ごく最近、H・チャドウィック教授の著書が中村坦、井谷嘉男訳『初期キリスト教とギリシア思想』という題で、日本基督教団出版局より出版された。ユスティノス、クレメンス、オリゲネスにおけるキリスト教とギリシア古典の遺産の関係を論じた興味深い研究である。

宗教と公的領域

——国際宗教社会学会 (C.I.S.R.)
第十七回大会参加報告——

中野 毅

本年八月二七日から九月一日にかけて、ロンドン大学ベドフォード・カレッジにて第十七回国際宗教社会学会 (Conférence Internationale de Sociologie des Religions)、『ロンドン大会が開かれ、日本からは(敬称略)、阿部美哉、安斎伸、植田重雄、岡野正純、岡安博司、デヴィッド・リード、中野毅、萩本直樹、ヤン・スインゲド、柳川啓一の十名が参加した。参加者の大部分がヨーロッパ人なのはこの学会の性格上当然のこととして、今回は南北アメリカやアフリカ代表が目立った反面、アジアからの参加者は日本からの大世帯以外には見当たらなかったことが寂しい点であった。

以下、今回の大会で論議された内容の一部を紹介することで参加報告にかえさせていただきたいと考えているが、まずはプログラムの概略を紹介すると以下の通りである。

望
大会プログラムの構成は、大別すると、大会参加者全員によって討議される総合テーマを論議する全体会議 (Plenary sessions) と、参加者個人が自分の研究課題を自由に発表する部会 (sessions of Various Papers) および複数の研究者による

特定のテーマまたは特定の地域についての研究・調査を発表する部会 (Research Groups) から成っている。それに加えて、今回は主催国イギリスの宗教事情についての特別パネルが設けられた。

今回の総合テーマは「宗教と公的領域」であり、その下に以下の四部会が組織されていた。

General Theme: RELIGION AND PUBLIC DOMAIN

1st Session: The State and the Regulation of Religion.

2nd Session: Religious Influence in Contemporary Politics.

3rd Session: State, Conscience, Religion.

4th Session: Religion, Health, State.

各セッションの発表と論議の大綱のみを紹介すると、第一セッションでは、憲法等に規定された国家と宗教との関係が、現実の社会関係の構造においてはどうか、また、どう変化しつづめるのかという観点から、ラテン・アメリカ、北アフリカ、日本、イギリス等の事例が発表された。第二セッションでは、イスラム諸派の政治的対応、イタリアやその他のヨーロッパ諸国におけるカトリック教会の政治行動や政党との関係についてのパターンが各国の文化史の相連との関連で分析した発表がなされた。第三セッションでは、宗教的少数派に対する社会や政府の対応がテーマとなった。この場合の少数派とは、政治的エリート層と緊張関係にある宗教者またはその集団の場

合と、西欧諸国に進出してきた非西欧的起源の少数宗教集団をさす場合とに二分できる。第四セッションは信仰治療の問題がとり上げられた。古くから瞑想、感受性の統御、信仰による病気癒しなどは教会や修道院などで行なわれてきたが、現在の様々な新宗教の中にも精神療法を強調する運動が種々あり、政府の医療政策や近代科学そのものとの確執が論議された。

他の部門でも、たとえばイギリスの宗教事情についてのパネルでは、ウィルソン教授が十九世紀以降のセクトの発生やアメリカ、アジアなどで生まれたカルトや新宗教のイギリスへの浸透等の記述の説明を通して、イギリスにおける宗教的ブルーリズムと多様性の増大の結果、もはや文化的に意味のある統合的宗教性は存在しないと論じたが、その一方で、タウラー氏が、教会は確かに社会の主要な制度としての力は喪失しつつあるとしたものの、conventional religion, customary religion, common religion (folk religion) の三概念を展開しつつ宗教そのものは衰えていないと論ずるなど、興味深い発表はいくつかあった。

しかし、本稿で大会の論議の内容を網羅的に紹介するのは能力を越えた作業であるので、以下、今回の総合テーマの基調となった最も包括的な課題をめぐる発表と議論を、各セッションを横断的に眺めながら私なりにまとめ、報告にかえたいと思う。

まず、今回の大会の基調となったテーマは、1960年代か

ら70年代にかけての世俗化社会における宗教変化に関する現実理解および理論構成を再検討しようというものであった。ここ十数年来の宗教社会学における論議の大勢は、市民宗教(civil religion)論争という例外もあったが、社会の世俗化(secularization)および宗教の私事化(privatization)という問題に集中していたといえる。その論議の過程で広く共有された認識は、公的な分野においては制度としての宗教はその存在意義を失いつつあるという見解であった。他方、制度化された宗教(教会や既成教団)への帰依者の減少(例えば教会出席者数の減少)と裏腹に、極めて多様な新宗教や疑似宗教が発生し、人々はこれらの多種多様な崇拜形態の中から、自分の好みに応じて選択する時代になってきたと考えられたのである。こうした理解の背景には、ウェーバーやデュルケム以来の、合理化された近代社会にあっては宗教は事実上消滅するか、知的な代替物に取ってかわられるだろうという前提認識が流れていたといえる。

しかしながら、そのような前提を離れて、現在の諸宗教集団や宗教的活動を公正に概観してみると、依然として宗教が国家との関係のみならず、公的な関心のもとにある幅広い領域において重要な位置を占めていることが明らかにになる。目につく顕著な例のみを挙げてみても、イランやエジプト、その他の中東諸国におけるイスラム教の影響力、アイルランドやポーランドにおけるカトリックの政治的力、また同教会が今だに堅持している受胎調節や墮胎、離婚の禁止なども大きな倫理的社会的影

勢力を及ぼしている。日本においても、靖国神社問題などの国家そのものの宗教性を問う問題以外にも、諸宗教団体もつ政治的影響力は日本の政治的状況の規定する一大要因であり続けている。宗教は、一定の状況においてではあるが、国民的または民族的、地域的、時には異端な政治的主張の代弁人とならざるを得ないのであり、また、抑圧的な体制を正当化することのみならず、革命派をも正当化し、また時には、合衆国における Moral Majority のように、社会的文化的革新に抵抗する保守的運動を正当化する機能も担っているのである。

このような状況をどう理解すべきなのか。一種の宗教復興なのか、宗教の社会的機能の回復といえるのだろうか。少くとも、より広範な社会的かつ政治的過程への宗教の参加や宗教的行動の可能性が、近年高まっているとできるのではないか。これが今学会の論点の一つであった。問題は、この状況が大枠としては「合理化」が進展しつつある社会における一時的現象、もしくは、それぞれのケースがある特定の社会的条件下での特殊現象であるのか。それとも、単線的な進化とは見なしえない新たな変動がおこっているのか、という点にあるが、いずれにせよ、そこには「合理化の進展」世俗化、すなわち宗教の衰退または私事化」という、多分に進化論的含意に基づいたスキームを再検討してみたいという意図があったといえる。

以下、この基調テーマと関連する発表と論議を三点に分けて紹介したいと思う。その一つは、制度宗教の社会的機能の復活(？)に関する現象の検討である。この問題は特に第一セッション

の各発表に共通した問題であった。このセッションでは、まずアンデス大学のマドゥロ教授によってラテン・アメリカのカトリック教会がとりあげられた。彼は「国家」「教会」「大衆運動」を一つの社会的支配構造の内部での「覇権を握ろうとする過程の産物」として見ていこうとする。このような観点から見た三者関係の中では、教会権力は、既存の国家構造を強化し、政治的エリートの存在を正当化してエスタブリッシュメントを聖化する方向で働くか、または、支配階級の利益に反対して抑圧された集団に力を与え、大衆組織を支援し、大衆運動を正当化する方向に働くかのいずれかである。マドゥロ氏は、ラテン・アメリカにおける教会権力は一九六〇年代を境に、まさに前者から後者へと転換したと指摘した。

この転換を引き起こした要因としては、まず教会自身が第二バチカン公会議のメッセージを受けて、民衆の権利や要求に対する新しいカトリック的解釈を求め始めた。その結果、多くの聖職者が抑圧された人々の解放に関与し始めた点が挙げられる。さらにラテン・アメリカ諸国の主に合衆国に依存した資本主義経済が危機的状況に陥り、その危機救済の手段として資本の保護と生産力の増強、賃金の凍結と労働者の集会・結社の禁止、さらに軍政による取締り強化という、デモクラシーの制限を基盤とした国家安全保障体制への国家権力の変貌、そしてそれに抵抗する労働者による強力な大衆運動の発生という、社会的支配構造の権力関係の変化があった。

その過程で、ラテン・アメリカ史上始めて、支配者層が教会

の活動や聖職者を組織的に抑圧し、逆に、抑圧された人々の声が教会の声となったのである。彼らは、彼ら自身の物的・象徴的解放に向けての自己主張と組織化、連帯の場を教会に始めて見出したのである。

マドゥロ教授は、このような主張を展開した上で、すべてが急激に変化しているラテン・アメリカの状況は宗教の社会的役割についての再考を促していると結んだ。この発表に関する質疑の中で、単に一つの社会的支配構造の内部での権力関係の変化という視点のみからでなく、カトリック教会のような国際的組織をもつ宗教が、マス・メディア等の発達によって各地域ごとに異なった政策をとることができなくなったという、教会内構造の問題もさらに検討すべきだという指摘もあったが、ともあれ、この事例は制度宗教としてのカトリック教会の社会的機能の活性化を明解に分析したものであった。

この指摘とやや関連して、イタリア・カトリシズムが位階制的で強力な集権体制から、分権的で複数中心的構造へと変化したという分析が、第二セッションでのキプリアーノ教授によってなされた。もっとも彼の強調点は教会宗教としてのカトリシズムにあったのではなく、それとの連続性の上に、人権や自由、デモクラーシーなどへのより開放された規範を包摂した「拡散した宗教」ともいうべき宗教的文化がイタリアに形成されているという点にあった。さらに、現在の法王の政治的態度は、この「拡散した宗教」に依拠し、かつそれを強化するものであり、そのため教会の枠を越えた広い承認を得ることができ、強

力な政治的イニシアティブを発揮しているという指摘もなされ、カトリシズムの政治的影響力行使の新しい側面として興味深い発表であった。

その他、ポーランド社会を支えるカトリックの文化と教会制度の役割についての発表もあり、総じてここ数十年間の政治的社会的変化（不安定化？）の中でのカトリック教会の影響力の増大が様々な点で再評価されたといえる。

カトリック教会を制度宗教の一つの典型とすると、もう一つの例が英国教会である。ロンドン大学のデヴィッド・マーチン教授が、この二十年間に徐々に進行し、サッチャー政権下で顕在化した英国教会の自立化の動向を発表した。宗教的権威と市民的権威とは一つの政治的コインの二側面であるという理念が産業社会のイギリスで四百年近くも君臨していたが、教会側は移民の増加がもたらした宗教的文化的多様化と議会に占める国教徒の少数派化などを理由に、聖職者任命権や祈禱書の変更などの典礼や儀式に関する決定について国家からの自立性を獲得しようとしてきた。さらに最近では、国家の教育、経済、軍事等々の政策に対しても、本来の「予言者の使命」に基づいて独自の論評をなすことを義務とする態度へと発展した。それを明らかに示す最近の例は、フォークランド紛争に対して教会がとった態度であった。伝統に従えば、国家が戦争を始めた時にはその遂行を神の名のもとに聖化し、兵士を鼓舞する祈りを捧げるはずであった。ところが、セント・ポール寺院で行なわれた礼拝で表明された見解は「憂慮と和解」であった。サッチャー首

相は激怒し、マスコミは政府と教会の衝突と報じたのである。

マーチン教授はこうした動向を、英国教会を完全に非国教化しようという意見は教会の内外を問わずまだ少数であるが、一種の圧力団体として国家からの自立性を強化することで、教会の力を回復しようとする傾向が強まってきたと分析している。教会は、かつて非国教徒がとっていた「批判的役割モデル」を採用したのであり、その背後には教会を「国家の制度」ではなく「信者の私的な結合体」と見なす新たな教会観が、英国教会内部で生じつつあることを示しているのである。

第二は、様々な新宗教運動の浸透が西洋社会にもたらしているインパクト、およびそれらの運動に対する国家機関による統制が意味する問題である。今回の大会では新宗教運動に関する発表は比較的少なく、全体会議でもダーラム大学のベックフォード教授がそれを中心に論じたほかは、第四セッションの中でいくつか論及された位であった。従って必ずしも大会での中心的論点となったわけではないが、最近、様々な国の政府や機関の助成を受けて西洋社会における新宗教運動のインパクトに関する研究が多く出版されていることを考えると、この問題が依然として注目されていることがわかる。また、このベックフォード氏の発表も、この問題が西洋社会の形成原理と本質的に関係するものであることを明らかにし、参加者から少なくない関心を呼んだのは事実であり、ここでその内容を紹介するのも有益であろうと思われる。

彼は政府による新宗教運動への直接的な介入の例として、六

〇年代にアメリカ合衆国の食糧・医薬管理局がサイエントロジのEーメーターの使用を禁止しようとし、またカリフォルニア州の検察庁がシナンヨンやチャーチ・オブ・ゴッドの活動に干渉した件。一九六八年、イギリスの健康衛生省がサイエントロジを学ぶ目的の外国人の入国を禁止した件。さらに、統一教会に関する最近の問題として、慈善団体としての資格を取り消されそうになったイギリスの事例、文鮮明氏の入国を拒否する方針を出した西独の例のほか、一九八二年六月、統一教会の事務所を警察が通告なしに搜索したフランスでの事例等を挙げた。これらは政府が公式的にはアンチ・カルト的政策をとらなと言明している反面、関係各省庁の行政判断にもとづいてとられた直接的かつ、ある意味で挑発的な行動であった。

次に間接的な対応として挙げられたのは、七〇年代に増加した、政府による調査委員会の設置や公聴会の実施、また社会科学の調査への積極的な助成である。オーストラリア、南アフリカ、イギリス、合衆国、カナダ、西ドイツ等での例が取り上げられた。

西洋諸国の政府のこのような動向は、しかしながら、新宗教運動に対する明確な政策にもとづいてなされたのではなく、またその統制を目的とした法律が制定されたことは西欧ではない。全体として、国家による統制の様式は間接的で断片的で穏やかなものであり、主に各省庁の行政的判断のもとになされている関係と特徴づけられる。また、政府が積極的に新宗教の統制に乗り出そうとしていると判断するのは早計であり、むしろ

宗教団体であるか否かを問わず、すべての任意団体への統制・管理の一環となされていくにすぎない。新宗教が引き起こしている波紋は選挙民の圧力による議員の働きやマス・コミのセンセーショナルな報道が問題を押しあげていると見なすべきである。しかし、明確な政策の欠如は行政判断による任意な取締りを生む結果ともなり、大眾の不信やバラノイアを増長しているのも事実である。

しかし問題は、こうした政府と新宗教運動の表面的な対立にあるのではない。より根本的な、西洋社会を形成する基本的価値との対立がそこにあるといえないだろうか、というのがベック・フォード氏の主張であった。西洋の資本主義社会を基礎づけている価値は、「個人の自由と平等」であり、換言すれば自由主義と功利的個人主義のイデオロギーである。宗教も、そこにおいては自己実現のための根本的に個人的 (Personal) 領域の問題と見なされることになり、他の社会的諸領域から分離され、区画されてしまう傾向にある。

それに対して、新宗教運動は必ずしもこのようなイデオロギーと両立するものではなく、既存の立場からは権威主義的で不合理な集団主義と見なしうる価値を強調する。それは彼らが信仰をコミユナルなものと考えているからであり、従ってその宗教生活は私的な領域にとどまらないからである。新宗教運動は、既成の秩序への挑戦、新たな政治的社会的行動への発展、新しい宗教的文化の創出等の要素を多分にもっているが故に、一般市民はそれらの新しい価値に当惑し、資本主義社会の管理

者としての政府の反応は、既成の秩序からの逸脱を抑制しようとする行動に他ならないのである。

以上の指摘は、新宗教運動に対する政府の統制の社会的メカニズムを明らかにし、それらの運動が西洋社会にもたらした衝撃を理解する上で、有意義であった。現実的なインパクトはまだ部分的なものであるが、近年の西洋社会の不安定化の中で宗教的文化的多様化を促進する要因であることは確かなようである。

紙面の余裕がなくなってきたが、第三はイスラム教がもたらしている政治的、社会的インパクトである。イスラムについては第二セッションでフランスのカレ教授から、今日の世界各地でおこっているイスラム教徒による政治運動・抵抗運動の思想的系譜、およびそれらの運動が基本的には国家の不当な暴力に対するレジスタンスであることをエジプトのナセル時代の抗争から分析する発表などがあった。紙幅の関係で細かな紹介は省かせていただくが、一緒に参加したスィンゲドー教授の印象では、イスラムの進出、特にヨーロッパ各地への浸透に、出席していた欧米の学者たちが強い関心をもっていたことが論議の中で感じられたということである。例えば、ブリュッセルのある公立小学校では生徒の3分の1がイスラム教徒、すなわちアラブ人であったことにスィンゲドー氏自身も衝撃を受けたということである。イスラム浸透によって、ヨーロッパは歴史上初めて真の意味でのブルーラリズムを経験し始めたといえるのではないだろうか。

以上のように、包括的課題をめぐって、ここ数十年来的の変化をマクロな観点から捉える試みと視座がいくつか提示された。

それ自体で十分有意義な会議であったが、ただ公的領域の定義にしてもあいまいなまま残されており、つっこんだ理論的検討は今後の課題といえそうである。その意味では、日本からの発表は理論的問題提起を明確にした数少ない一つであるので、最後に触れておきたい。発表としては二つあり全体会議の第一セッションで柳川・阿部両氏による日本人の宗教意識の変化と世俗化論との関係を扱ったものと、個別発表の部で赤池・スィンゲド・両氏による沖繩の宗教変動をユタやノロとの関連で論じた発表とがなされた。前者はこれまでの世俗化理論が超越―内在という二極性と個人主義的信仰との二要素によって特徴づけられる宗教観を前提にしたものであり、それは内在性が一方的に優越し、かつ個人よりも共同体の祭祀として理解できる日本の宗教伝統の文脈には適応できないという問題提起をした発表であった。具体的には、本年三月に大阪地裁で違憲判決の出た忠魂訴訟を事例にとりながら、日本の宗教的伝統は「共同体の宗教」という性格にあり、国、県、町や村、家の各レベルにその共同体祭祀としての社や慰霊碑等の施設が、そして儀礼があった。しかし、幕末以降の近代化の過程で個人の信仰を強調し超越性を内包する新宗教も出現し、さらに、住民の訴えによっておこされた最近の津地鎮祭訴訟や今回のケースが示すように、国民が共同体的宗教意識を否定し始めた。この変化が日本における世俗化過程とすると、ある意味で欧米と逆の方向性を

もった過程といえないだろうか、という主旨の発表であったと考えられる。

後者の発表も、欧米の学者には全く未知の宗教的風景を提示したことによって、類似の問題提起をなしたものといえる。その意味で、この二つの発表は総合テーマに対して異なった宗教的伝統から従来の世俗化理論の文化的偏向を指摘したものとして関心を集めた。特に柳川・阿部発表は総合テーマをめぐる理論的論議が全体として少ない中で、異なった世俗化の文脈を提示したことは一つの貢献であったといえる。ただし、質疑の中で、超越的―内在的という軸と、私化―共同体化という軸はどのような関係にあるのか不明確である等の指摘もあり、今後のより密な理論化が必要であるといえよう。

以上、今回の大会での総合テーマをめぐる論議の中で、主に政治的領域における宗教の役割や影響の増大がどのように論じられたか、そしてその論議が従来の世俗化理論にいかなる問題を投げかけたかという点を中心に興味深い発表を紹介した。議論の一つの方向性を了解していただければ幸いである。

なお、次の大会は一九八五年にベルギーのルーベン大学で開催されることが決定している。また、今年度中には役員の改選が行なわれる予定である。

書評と紹介

山折哲雄著

日本宗教文化の構造と祖型

東京大学出版会 昭和五年八月刊
A5判 三四三頁 三八〇〇円

鎌田 東 二

人文科学や社会科学の分野で、研究者の想像力がいったいどのような力となり、役割を果たすのかという点にかねがね深く興味を抱いてきた。一方では、調査・観察・採集を旨とする「実証」的学風が肩を聳やかし、統計・数理処理を加えて「客観」風を装っていた。他方では、論者の見据えていないヴィジョンが一点の光源となって、「実証」的な叙述ではないにもかかわらず、強烈な吸引力がはたらいて、論者とともにわれわれ読者がその渦中に投げ出され、ヴィジョンを共視しながら問題の波に洗われるといった風な、いわゆる「主観」的な、あるいは「文学」的な学風があった。この二つの対極は、換言すれば、ロジックとポエジーといってもいいのだが、しかし不幸なことにこの両者は、一人の眞理をめぐっての恋敵のようにまことに

相性が悪いのである。

民俗学の分野では、どちらかというところ、柳田国男は前者の総帥のように言われ、折口信夫は後者の導師の如く見なされてきた。もちろんわれわれは、柳田国男の学問にロジックの糸を紡ぎ出すマトリックスとしてのヴィジョンやイメージネーションが存在することを否定するものではないが、また折口信夫にするどいロジックの展開が欠けていると言うのではさらさらないが、両者を対極の如く見なすことによって自らの位置を確定せんとする研究者の態度や想像力のあり方に、何か偏倚なるものを感じたことも偽らざる事実である。

いったい両者の歩み寄りには不可能なのだろうか。ロジックとポエジーとはアンビバレンツな敵対者に終るものなのだろうか。暖かな握手と魂の昂揚が生まれることはもはやありえないのだろうか。ロジックに血が通うことはなく、想像力は単なる自己増殖的な閉鎖系を紡ぐことでその命数を終えてしまえばかりなのだろうか。

山折哲雄氏のいくつかの論文を読んで、まず何よりも印象づけられることは、氏がロジックとポエジーとの両極をかなり意図的に往来しようとする努力しているという点である。氏が従前より、「身体」や「感覚」の問題に並々ならぬ関心を寄せ、また本書中でも、「涙」や「断食」や「月」をめぐる論考を展開しているのは、そのことと無関係ではないだろう。そうした着眼、発想、想像力の構造化された論理的開陳に、読者であるわれわれはある種のエロチシズムを感じさせられるといっても過

言ではない。

ともあれ、以下、氏の「構造化されたエロチシズム」の内実を少し見つけてみよう。

本書は、長い自注的な「序論」に続いて、

第一 古代シャマニズムの習合類型——八幡神と不動明王

第二 古代密教の日本類型——構造と形態——

第三 死のための団体形成——源信とその同志たち——

第四 身体の時空——道元と仏々祖々——

第五 ドグマとセクト——一休宗純の虚実——

第六 宗教経験としての断食——禁欲の日本類型——

第七 宗教経験としての涙——ロヨラ・善導・親鸞——

第八 マンダラの構造——現図曼荼羅——

第九 山越えの象徴——春日曼荼羅——

第十 月イメージの変貌——山越阿弥陀図——

以上十篇の論文と、そこで触れられた論点と密接に関わる書評二篇『ヤボネシア』研究のために——桜井徳太郎『日本のシャマニズム』——「顕教的思惟にたいする密教的思惟——黒田俊雄『日本中世の国家と宗教』——」が付篇として配置されている。

法を水底深く沈澱させることによって、人間の生そのものへの洞察をより豊かなものにしようとしている。「方法意識の過剰により反って実証内容の貧血状態という思わぬ果実を拾う」（二六頁）ことを何よりも回避したいがためである。こうした著者の態度は、従来はいびつに硬い両極的な学風から自由になり、柔軽さと軽やかさと透明さをもって事象に触れにしようとする独得のまなざしと触覚的なエロチシズムを生んでいる。

著者みずから収録論文を四群に分けているが、まず第一群の第一論文と第二論文とは、そのタイトルが如実にものがたっているように、神道と仏教との「習合」の問題に焦点を当てている。最初に、著者は僧形八幡神像の異様さに打たれ、その異様さが、不動明王のもつ降魔的な忿怒相と柔和な童子相の双方を包み込んでいる形姿と共通する点に由来する、という疑問を学説史的に解きほぐしていこうとする。中野幡能氏によれば、八幡神の性格には、仏教的な神、母子神、鍛冶神の三類型がある。このうち著者は、仏教的な神の類型に着目する。小野玄妙氏によって指摘された、大分石仏群に不動明王を中心とする密教像の圧倒的な多さ、八幡大神の託宣方式が不動明王の修法と酷似している点。また、松本栄一氏による八流の幡と密教の不動法儀礼とを結びつけ、「八幡」が不動安鎮法に由来するとの論などを再評価しつつ、不動法——八流の旗——幡蓋が古代日本のシャマニズム文化ないし密教——シャマニズム的な複合体系において緊密に結合したことを推論している。

次に、第二論文では、左右の非対称シンボリズム、インド密

教の左道的方法における禁欲の拒否による価値の顛倒、密教の三密修行による身体解放性⇨変身性、最澄の顯教性と空海の密教性の差異などを論じつつ、そこに「身体の不浄性からの治療をめざす禁欲の方法」(七五頁)の存することを浮かびあがらせる。とりわけ、「肉体の腐爛化と白骨化をみつめる空海の眼差しのうちには、滅びゆく肉体への美的な感傷が宿り、エロティシズムにたいする緩やかな武装解除のきざしがほのみえていゝ。最澄は身体における肉感性を死の象徴として扼殺したが、空海はこれに、死からの治療の標幟として心をこめて莊嚴をほどこす。最澄の無常觀には哲学が横溢しているが、空海のそれには詩が息づいている」(七四頁)との対比は、見事に両極の陰翳を描き出しており、われわれが先に見たロジック／ポエジの両極的学风が予想外に根の深い歴史過程をもっていることを考えさせられるのである。そして、著者が密教をとりあげようとする意図が奈辺にあるか、改めて指摘するまでもなく問わず語りに語っているのである。

次の第二群の三つの論文は、著者みずから「序論」で自解しているように、中世的精神の前提ないし骨格としての死、永遠、批評について再検討を加えたものである。第三論文では、源信の『往生要集』、慶滋保胤と源信の『二十五三昧起請』、念仏結社による『二十五三昧過去帳』という、源信を指導者とする念仏結社の三つの記録の継起的な制作過程の中に、穢死と浄死のイメージの緊張、鎮魂鎮送の儀礼による屍体(廟所)と尊霊(浄土)への分解、生者と死者を二極限とする神話的共同体

の形成へとむかうダイナミズムを見事に折出してゐる。第四論文では、道元における父探し⇨古仏の探索行にみられるアジア的な遍世的神秘主義のあり様を検討している。第五論文では、養叟の五種行の正統的ドグマに対してみずからの逆説的な五種行を提示した一休における、自由を希求した「出家の不自由」というパラドックスを、『狂雲集』と『自戒集』との間の奇妙なズレの分析を通して、ドグマなきセクトの総帥の姿の微妙なゆれ動きの中に見定めている。

第三群の二論文と第四群の三論文とは、細部への方法的接近という著者の意図がもつともよく発揮された論文であるが、まず第三群では著者は、宗教的経験にむかう禁欲手段としての「断食」と身体外排泄物としての「涙」の宗教意識論を展開する。第六論文では、釈迦、密教者、空也、文覚、修験者、日藏、禅峯、性空、証如、峰延らの本食⇨断食行にみられる苦修練行的な禁欲的生体処理が、「肉体の生理機能に暴力的な禁止規定をあてはめ」(二七八頁)、生命としての肉体をゼロ度以下で低下させることによって、「生命体を非日常的な聖なる境位に高め」(同頁)、すなわち自己のカリマス性を高め、聖なる呪力や靈力を獲得していく過程であることを論じている。続く第七論文では、イグナティウス・デ・ロヨラ、善導、親鸞にみられる「流涙」体験とその意味づけの考察を通して、流涙現象が、「現実の視覚的世界を流涙の膜によって覆いかくし、そして拒絶するが、そうすることを通して、同時に全く別箇の想像上の体験もしくは世界をそこに現出しようとする主体的な行

為」(二二六頁)であることを結論する。そして「涙」とは、日常世界をデフォルメし、暗転させることを通して「身体のカタルシスと精神の再生を獲得しようとするための象徴的な流出物」(二二七頁)であるとされるのである。

最後の第四群に配属された三論文は、いずれもマンダラをめぐる考察である。第八論文では、まず、胎藏部マンダラと金剛界マンダラとが図像的形態においてはまったく異なった原理と発想によって生み出されたようにみえるものの、そこにおける空間分割のあり様は方形と円との一系列の連結的な関係図に還元できるとする。そしてマンダラに表現された「論理性」が、「宇宙と人間にかんする二元論的な因果連関を、理性と神秘、智と悲、真如と方便、といった二重原理によって統一的に把握しようとする体系的ロゴスである」(二五四頁)ことを導いている。こうしたマンダラ原理の図像学的・本質論的考察につづく第九、第十論文では、「山越阿弥陀図」における「山の端線」の図像学的な意味が、古代日本人の宇宙論を象徴的に表わしている点を、折口信夫をはじめとする先学の学説史の批判的検討を通してきわめてスリリングに推論されている。そしてその考察を導きの糸としながら、第九論文では、春日曼茶羅の空間分析を試み、カミ空間、ホトケ空間、媒介空間に分節化した上で、輪円象徴がカミ空間とホトケ空間とを媒介・習合化する「イメージの孵化器」の役割をはたし、それが密教的な月輪観を視覚化したものであることを推論している。第十論文では、春日曼茶羅における「不可視のカミの働きを可視的な仏・菩薩

の形象へと孵化する聖地」(三二三頁)としての山と、そのイメージの孵化器そのものとしての山の端にかかる月輪とに着目し、その宇宙論的な象徴性の表現の中に、外来思想としての仏教と古来のカミ信仰とが習合していく過程が結節化されていることを結論づけている。

紙数も尽きたので、最後に置かれた書評二篇について言及することは避ける。以上の如き新鮮な着想と幅広い素材の博搜と研究史の蓄積とをふまえた、示唆に富む明快な諸論文のあれこれを批判的に言挙げする能力も意志も私にはまったくないが、最後に素朴な感想をのみ述べさせていただく。全体としてもそうなのだが、いくつかの論文を読んで、もうひと展開ほしいと思うところで紙幅が尽きているという思いが残った。この腹八分目が、柔軟さと軽やかさと明晰さとを生んでいることも確かなのだが、貪欲な一読者としてわれわれはいま少し論理的に満腹してみたいと思うのである。

「序論」で著者はひとつの統一的な視点から諸論文全体を整理することの困難さと危惧を述べているが、それにしても表題になっている「日本宗教文化の構造と祖型」とは何なのか、本書を通読してもなおそのまま疑問が残る。細部は見えるが、全体像が見えないのである。この巨大な謎に対して、大上段にはなく、しのびやかに細部からロー・アングルで入り込み、觀念の領域へと上向していく著者のまなざしとそのタッチにはしなやかな知性のはばたきを感じるのだが、やはり謎は謎のままである。それは、ある意味で、本書が、古代と近世とをつな

ぐ架橋としての中世に照準をあわせながら、「祖型と構造」の生成ないし変成過程の形姿^{すがた}をできうる限り明澄に見つめようとした、そのまなざしのあり様にも由来するのであるが、最後まで私には「祖型」のイメージがつかめなかったのである。「祖型」とはわれわれの仮構もしくは要請にすぎぬものなのであるか。そしてそれは神仏乖離の側面とどのように関わるのか。とまれ、本書が、細部への愛と注視と洞察とに基づいた、香り高くも刺戟的な一書であることには疑いを容れない。

高木きよ子著

文学にみられる生と死

大明堂 昭和五八年四月刊

B 6版 二二〇頁 一三〇〇円

堀 美佐子

本書は、古今の日本の文学作品の中にあらわされた生死観の諸相を見ていくことよって、日本人の宗教意識を明らかにしようとした試みである。長年、日本人の宗教意識とは何か、という壮大な主題の解明に取組んできた著者は、信仰とか厳密な意味での宗教とは関わりのない人が、実は心の中で宗教を求め、宗教の周辺を歩んでいるというあり方の中に、日本人の宗教意識の一つの特徴が見られるのではないか、という仮説を設

定し、古代から現代に至るまでの文学の中に、そのような宗教意識を跡づけようとする。著者自身も述べているように、日本人の宗教意識・宗教思想を扱った従来の研究の多くにおいて、文学作品を研究対象とするものはきわめて少なかったと言える。又、国文学研究の分野においては、生死観や無常観などの宗教思想が取り上げられた作品研究は少なくないが、著者が立脚しているような広遠な視点、すなわち、時代を通貫する日本人の宗教意識の解明を目指すという視座を基盤とした研究は、稀と言ってよいだろう。以上の点から、本書は、従来の国文学研究と宗教研究のいずれからも見落とされていた分野を取り上げた野心作と言えることができる。本書の最大の特徴はここにあると言ってもよいだろう。

さらに見逃すことのできない特徴は、著者の狙いが、いわゆる成立宗教及びその周囲に集まった人々の宗教意識の解明にあるのではなく、一見宗教とは疎遠な一般の日本人、特に従来注目されることの少なかった知識人階層の「宗教的」意識乃至態度の探究に向けられている点である。これは、「序章 日本人の宗教意識のとらえ方」で明確に示されている。そこでは、著者が本書において依拠する「宗教」の定義が掲げられており、以下の先学の見解が取り上げられている。まず第一に挙げられているのは、ジョン・デューイの宗教の定義である。成立宗教よりも広義の「宗教的なるもの」に注目するデューイの立場は、古来から宗教が曖昧な性格をもっている日本の状況によく適合し、又、特に文化人にとっての宗教をみていく場合にも有

効ではないかと著者は考える。第二に取り上げられているのは、ウィリアム・ジェイムズの宗教的態度についての理論である。「健やかな心」の宗教と「病める魂」的宗教とを立てるその理論も、日本人の宗教意識を探る上で参考になるとし、第六章の正岡子規論においてそれを適用している。そして第三に、岸本英夫の宗教理論、すなわち、人間の宗教的態度として、請願態・希求態・融合態・諦住態の四つを区別する理論が掲げられている。

日本人の宗教意識を探る上での三つの軸として、著者は一、知的経験としての宗教、二、心的体験としての宗教、三、慣習的行動としての宗教を挙げ、以上三つの宗教形態のいずれとも少しずつ関わりのある知的分野の人の宗教に特に注目する。又、日本人の宗教及び宗教意識の形態として次のような分類も挙げられている。一、仏教・神道・キリスト教・新宗教などの、教団組織と体系的教義と固定した信者をもつ宗教、二、民俗神道・民間信仰に属する宗教、三、「心の宗教」とでも言うべきもの（ルックマンの「見えない宗教」に該当）。そして特に日本人の宗教の特質的あり方は三にあるとし、それは、人間存在の原点に宗教的なものを持ちながら、既存宗教にそれを見出し得ないものであり、知識人に多く見られる形態であるという。

以上、序章を中心にして明確にされた著者の問題意識と方法論を、具体的な文学作品に適用していったのが、第一章以下の論文である。これらのうち、第一章と第四章は本書のために新

たに書き下ろされたものであり、他の五章は既に発表された論文を収録したものである。つまり、本書は七篇の論文を集めて一冊としたものであり、それ故個々の論文の間に重複する部分もあるのだが、それは必ずしも反復の煩わしさとはなっておらず、かえって著者の立場をより鮮明にするのに役立っているように思われる。以下、章を追ってその内容を概述してみよう。

第一章 古代人の生死観——万葉集挽歌——では、万葉集を取り上げ、そこに現れた古代人の生死観を追究する。第一節で生死観についての理論的整理を行い、岸本英夫の生死観をめぐる理論と、加藤周一、ライッシュ、リフトンによる生死観を五つの態様に分類した理論とを挙げる。それらの理論を根底にして捉えられた万葉歌人の死に対する態度は、死を現世の延長上に考える態度であり、死に対する意外に客観的で割り切った対応の仕方である。

第二章 無常の世に(一)——古今集——は、信仰をもたぬ人々の宗教意識を古今集の和歌の中に探った論文である。特に無常意識に焦点を絞り、それが仏教とは無関係に日本人が自ら人間的直観によって見出した意識であることを指摘する。それは自然の中に移ろいゆく美を見出す「はかなし」の心とも言い換えられ、四季と共に移ろう常なき自然の中に人間の実存の場を見出し、求めている点に古今集歌人の宗教的心性の特徴を認めている。そして、桜への想いが一つの重要な特色であると指摘する。

第三章 無常の世に(二)——新古今集——は、第二章と同様、

古代から現代に至るまで常に日本人の中であつてその精神生活を支えてきた和歌を取り上げて、日本人の特に知識階級の宗教的希求を探る試みである。新古今集には、浄土教の顕著な影響による「無常観」の定着が見られ、それは、古今集に見られた「はかなし」の感性（無常意識）の思想的深化であつた。そして、無常観から二方向の行動様式、すなわち、浄土志向と山里志向とが生じた。このうち特に著者が注目するのは後者であり、そこに、自然を前にして人間の弱さを認め、自然の中に没入することによって憂苦を忘れようとした新古今の作者達の独特な宗教意識を見出している。

第四章 夢の警告——更級日記——では、菅原孝標女という王朝時代を生きた一人の女性に焦点を絞り、宮廷文化人の中に現れた宗教意識の一例を見事に描き出している。生涯に亘つて見られる十一の夢の話、とりわけ宗教的色彩を帯びた九つの夢に注目し、それらの夢を一つ一つ解明することによって、孝標女の宗教意識の変遷を浮き彫りにする。結局、彼女の場合、最後に見た阿弥陀仏の夢に救いへの入口に到達した徴が認められるものの、最期まで物語文学への憧憬と心底深く潜在している宗教意識とが混然としたままで、文学即宗教という境地には至らなかったという。

第五章 西行の宗教的希求は、歌人西行の俗人的生き方の中から人間西行の眞の姿とその求めた宗教を明らかにしようとした考察である。西行を取り巻く人間関係を明らかにすることによって、自歌台を作つた晩年に至るまで西行の心中には俗人的

な名譽欲が絶えずくすぶり続けていたと解釈するところなどに、著者の視点の独自性が窺われる。西行の眞の姿は、仏教的悟りの境地に達した修行僧にあるのではなく、自然とくに桜との融合の境地に心の安らぎと希望を見出しながら、それを歌の中に表現しようとした歌人としての姿の中にある。そしてそのような生き方の中に西行の求めた宗教があるという。

第六章 正岡子規の生と死では、三十五歳の若さで逝つた俳人の生きざまと死にざまを、ジェイムズの宗教理論に依拠しつつ描き出す。身動きもままならぬ苦境にあつても既成宗教へ救いを求めようとしなかつた子規が、独自に切り拓いた境地を、著者は「健やかな心」的宗教的境地と呼ぶ。現実の苦痛（病氣）をそのまま受け容れた上で、それを楽しむというその境地は、単なる現実逃避とは全く異質の、生に対する心の構えの大転換という意味でまさしく一つの宗教的境地と呼ぶにふさわしい境涯であるという指摘は、誠に當を得た鋭いものである。

第七章 石川啄木の思想と宗教では、彼の初期の思想と宗教との関係を探ることによって、従来の研究を超えた新たな啄木像の掘り起こしを目指す。「自己孤張」の意志と「自己融合」の愛が一致した境地を目指す二元二面哲学を啄木は主張するが、それは彼の宗教論、すなわち、自然の中に我を見出す汎神論とも連なっている。しかし、宗教は彼の人生において危機を解決する力とはなり得ず、社会主義へ晩年惹かれていく。このように思想的遍歴を辿つた上で、著者は、結局、彼の生涯は「自己主張」と「自己融合」の境地の追求において一貫してい

たと見ることができ、その境地こそ彼にとつての宗教的境地であつたと解釈する。

以上、きわめて大雑把であるが、各章の要約を試みた。日本人の宗教意識の解明に関しては、宗教学ばかりでなく、深層心理学や歴史心理学的アプローチなどにより、近年多くの研究成果が挙げられてきている。又、生死観の問題についても、科学の急速な発展に伴い、複雑な問題が新たに生じてきたのに対して、医学、特に精神医学や深層心理学等々の分野から興味深い考察が加えられつつある。そのような状況の中で、文学作品に照準を合わせ、又、方法論として、デュレイ、ジュイムズ、岸本の宗教理論を摘用し、宗教を広義に捉えて、柔軟な姿勢で個々の対象と取組んだ本書は、宗教学からのアプローチとして貴重なものと考えられる。冷徹に、そして、総じてきめ細やかなまなざしをもって対象を見詰める著者の姿勢によって、多様な時代に生きた多彩な人物たちの個性的な相貌が、ここに新たに彫り刻まれたと言えよう。

民衆への関心が大きな流れを形成している現在において、本書のように、専門宗教家でも、民間信仰に生きる人々でもない知識人層に焦点を絞るという着眼の仕方は、一つの卓見とも考えられる。ただ、ここで一つ望まれるのは、一般民衆と知識人との関係を、日本人の宗教意識の探究という問題枠組の中でどう考えておられるのか、今一つ明示してほしかったということである。知識人の宗教意識がある文化社会、ある歴史的時点においてどのような意味と働きをもち得たか、又、民衆の宗教意

識とどう異なり、どう重なるのかを提示することによって、知識人の宗教意識が「日本人」の宗教意識という広い概念の中で占める位置がよりダイナミックに理解されるのではなからうか。

又、著者はあとがきで、これまで触れられなかった時代、例えば中世についても今後取り上げてみたいと記しておられるが、日本人の宗教意識の流れにおいて大きな転換点を成すと考えられる中世であるだけに、どのような人物が選ばれるのか、又、著者一流の方法論によってどのような鮮やかな分析がなされるのか、興味の尽きぬところである。

さらに、本書で取り上げられた人物は、孝標女を除きすべて男性であるが、男女の性差を視座に取り込むことによってさらに見えてくる問題があるのではないだろうか。この方向への研究の展開も期待したい。ともあれ、日本人の宗教意識をめぐるケース・スタディとして本書から示唆されるところは多大である。

宗教・その日常性と非日常性

雄山閣 一九八二年二月刊

A5判 二四八頁 二八〇〇円

山折哲雄

本書は「宗教学研究会」が世に問う、研究成果の第三弾である。すなわち昭和五十三年の『現代宗教への視角』および昭和五十五年の『宗教の意味世界』につづく第三論文集であるから、当初からは、四年の歳月が経過している。もともと「研究会」そのものの発足は昭和五十年であるから、そのときから数えればすでに八年の積み重ねがあったということになるだろう。

その時間幅は見方にもよるのであるけれども、短かいといえ、ばいかに短かい。しかしながら、ともかくも研究会活動と出版活動という二本立ての馬車を駆ってきたのであるから、そういう観点からすれば、結構それは長期にわたる風雪の旅であったという感慨が当事者にはあるのかもしれない。もっとも、ここで短かかったか長かったかにあえてこだわる必要はないようなものであるが、しかし反面で、そのどちらとも曰くいい難いようなところに「研究会」がさしかかっているということも、否定しがたいのではないだろうか。そのためかどうか、運動体

としてのこの研究会にも、そろそろ変化や転調があらわれてもよいころであるのに、その気配がどうも見えてこない。それどころかむしろ、研究会の活動はよくも悪くも定着のきざしをみせ、したがってその発想や志向もしだいに定型化の様相を呈しはじめているようにみえるのである。そして本書に収められている十二篇の論文にも、そのことが大なり小なり反映されている。本書の全体は、前記十二論文を四部門に分けて編成されているが、しかしその構成にとらわれず評者なりの目途でいえば、日本の宗教にかんするもの七篇と、分類不能ともいべきその他の五篇に分けるのが実際的である。日本の宗教についていえば、大づかみにいって仏教四、新宗教二、神道一、という割合を示すが、しかし叙述の方法や主題の展開はそれぞれに相違している。これはいたし方がないというよりも、この種の論文集としてはむしろ当然のこととしなければならぬのであろう。

だからここでは、それぞれの論文について過不足のない論評を加える、といったようなやり方はとらないことにする。そうではなくて、それぞれの論文の主題を摘記するところからはじめようと思う。問題は、おそらく、それらの主題がいったい何を物語っているのかというところにあると思われるからである。とりあえずは、「仏教」のジャンルから古い順にとりあげることにしてしよう。

とすれば、まずは笠井正弘氏の「日蓮における宗教的象徴と鎌倉後期武家社会」であるが、これは、日蓮の用いた宗教的象徴（曼荼羅、上行菩薩、常不輕菩薩）が、時代の利害状況のな

かでかれによっていかに主体化されていったか、という課題を追求したものである。いわば宗教的観念が現実社会の政治経済状況と切り結ぶ場合の、対応と逆対応の関係を吟味しようとしたものといつていいであろう。ついで川添崇氏の「既成仏教における民衆宗教運動」は、群馬県下の浄土宗大光院の開山である呑竜（一五五六〜一六二三）にたいする信仰が、時代をへて吞竜講という組織的な民衆運動へと発展していった過程を分析したものである。伝統的な浄土信仰が一種の生き神信仰を回路にして、いわゆる新宗教とも類似する民衆運動を展開した事例であるといえよう。そして第三に、西山茂氏の「周辺体験と思想形成」がくる。これは仏立講の開導、長松清風（一八一七〜九〇）をとりあげ、その無僧侶的な在家主義がやがて小教団化していく過程を、社会的な変動と対応させつつ論じている。個人宗教から集団宗教への展開のテーマといつてもいいし、また周辺人の伝道から中心人的伝道への転回の問題といつてもいいだろう。最後に、河野潤氏による「檀徒と寺院」であるが、C市にあるA寺が戦後に制定された「宗教法人法」にもとづいて単立化する一事例を扱ったものである。その場合、本山による便宜的な寺院経営策にたいして、檀徒の結束に依拠する寺院の自律的経営という對抗の問題に照準が合わされ、本末関係（法による経営）と寺檀関係（人による経営）の葛藤というテーマが浮き彫りにされている。

ついで「新宗教」を扱った二論文に移ると、まず日野謙一氏の「大本教の大正期の発展について」は、出口王仁三郎が、大

正期における時代との対応のなかで展開していった皇道論の意味を分析し、あわせてそれが大本教本来の世直し救済の思想とどのような連関を示したかについて論じている。天皇制にたいする對抗と親和という図式がとりあげられているのである。

ついで第二の、白水寛子氏による「新宗教信者の宗教経験」は、霊友会系の分派の一つであるK会を例にとり、教会の制度化の度合いと信者の宗教意識がどのような対応を示すかを分析したものである。その結論は一般の通説に反して、制度化がたとえ進展しなくとも、信者の宗教経験は希薄化の傾向を示すというものであるが、これは宗教における世俗化ということの今日の状況をあらわしているといつてもいいであろう。

最後にのこる「神道」を扱った一論文が、桜井治男氏の「神社整理と神社復祀」である。これは明治末期における国家の神社整理政策と、それに対応しておこされた住民側の神道復祀という行動を、社会情勢との相関のもとに論じたものである。換言すれば、神社祭祀をめぐって提起された、国家の意志と共同体の抵抗というテーマが下敷きになっており、いうところの共同体論の素材をなすものといつていいかもしれない。

以上みてきた通り、右に紹介した七つの論文は、正統的あるいは狭い意味での宗教社会学の方法にもとづいて、発想され記述されている。宗教社会学の概念や定義ということになれば面倒な議論が生じてくるが、それは当面棚上げするとして、右にあげたそれぞれの論文には、ともかくも「宗教」と「社会」という二つの極がいわば不動の前提として意識され設定されている。

るのである。

ところがこれらの宗教社会学的な方法にもとづく一群の論文にたいして、これから紹介しようとする五つの論文は、まさに分類不能と記したように、方法上のいくつかの顔とそれに応じた発想上の表情をもっているものであって、それらをも一つにくくることがとてもできそうにない。この場合、その方法上の顔というものは、人類学や民俗学のそれであったり、あるいは記号論や現象学のそれであったりする。その「顔」や「表情」の一つひとつにつき合ってみるやり方もあるが、それはとらない。ここではやはりさきの例にならって、主題そのものを浮きあがらせることを第一義に考え、それらの論文の方法上の粉飾には目を覆うことにしよう。

まず荒井芳広氏の「民衆暦と日常生活の生成」であるが、「暦」というものがたんに占星術や年中行事の集成にとどまらず、民衆の智慧を凝縮した「諺」の豊庫でもあったことをとりあげ、その情報誌としての性格を多面的に考察している。聖書的な黄金律にたいして実用的な通俗知の有効性に注意を喚起したものと見えるかもしれない。つぎの市川裕氏の「時間的聖性の創出」は、ユダヤ教の安息日をとりあげ、その発生的な意味を吟味したものである。パピロン捕囚後のユダヤ人は、そのときまで空間的に聖別されていたイスラエルの地を逐われることになったが、そうしたなかで新たに選ばれたのが時間的な聖別を意味する「安息日」であったという。聖性を媒介にした時空間認識の転換という問題が提起されているといっている。

い。つづいて森反章夫の「八イエ空間分析序説」は、その語法が難解で概括するのに骨が折れる——あるいは誤読しかねない——が、あえて一点集中的にいえば、家空間に出入するものの儀礼身分には祭祀的身体、系譜的身体、禁忌的身体という分節体系が存在するということなのである。「家」と「身体」との離反、親和の関係を主題化したものか。

さらに視点が移って、鎌田東二氏の「宗教言語と日常言語」がくる。それによると、宗教言語は「記号の記号」であるととする立場から、ユダヤ・キリスト教の「律法的言語観」にたいして、神道にあらわれたものを折口信夫にしたがって「八意的言語観」と呼び、その一類型を大本教の事例もつづいて考察したものである。一口にいえば、宗教言語の呪的構造についての再検討という仕事である。最後に、望月哲也氏の「聖俗世界への解釈視角」は、宗教的世界をもつばら「聖」の領域のみの問題として考えるのではなく、「聖俗的世界」のパススペクティブのなかに位置づけ、その多元的全体を回復するための方法的試論を展開している。フッサールやシュッツの理論を批判的に摂取し、これまでの聖俗理論にみられた欠陥を洗い出しているのである。

以上、主として宗教社会学的な方法にもとづいて執筆された七篇の論文と、その隣接諸学の方法にもとづいて執筆された類別化不能の五篇の論文を、彼此対照させるような形でその骨格のみを紹介してみた。この場合、骨格というのは、あくまでもそこに展開されている主題もしくはそこに潜在的に意識されて

いる主題の骨格ということであって、それらの主題を抽出したり提示したりしている方法の適・不適の問題にはもちろんかわらない。すなわち、ここでは是々非々の論評方式はあえてとらなかつたのであるが、それというの、一部の美点を称揚しつつ、返す刀で他の欠陥部分を断罪するといった、バランス・オヴ・パワー式の論評が、しばしば漂白された平均感覚を露呈するだけに終ることは、なによりも各論文執筆者の諸氏がとくにご存知のはずであると思われるからである。

さて本論文集は、みられる通り「宗教学社会学研究会」による共同の産物である。されば、そもそも宗教学社会学とは何ぞや、というヤボといえいかにもヤボな原則論がこれまでたまたまわされてきたのかといえ、どうもそういう気配は、論文集そのものからは立ちのぼってこない。善意に解釈すれば、ヤボな原則論をたまたまわすことの実りの薄さが自覚されていたからであるとも思われるが、そのためであろうか、さきの宗教学社会学の研究に、分類不能系列の研究がそれこそ無原則的に割り込んだり積み重なったりする状況が自然につくりあげられていく。それがすなわち運動というもののそもその運命なのであるろう。だがもしもそうであるとするならば、そのような重なり合いや割り込みをどのように処理し方向づけていくかが、今後の研究会が活性化の道をたどるか、あるいは衰退の道に向うかの岐れ目となるのではないであろうか。

しかし、それにしても思うことがないわけではない。すなわち、本書の大部分の論文に共通して流れている、方法的志向

の画一性といった問題がそれである。それは一言にしていえば、当の主題にかかわる内外の理論をはじめに提示し、ついで各自の収集したデータを選択的に配置して前記理論との整合性を吟味し、そして終りに最低限いいうることをつけ加える、といったその記述の画一性にかかわっている。こういったからといって、むしろそのような理論と実証の方法的志向性そのものに疑義があるといっているのではない。問題なのは、理論選択における恣意性と、実証データにおける単純な同質性、といった事柄についての反省や自覚が意外と希薄であるようにみえるという点である。換言すれば、理論とはつねにアカデミックな流行と精神的な風俗を映し出す鏡であるということであり、フィールド・ワークによる調査データというものはつねに人間のデーモンをその網の目からとりこぼしてしまうものだと、ごく当り前のことをいっているにすぎない。そして、その上で、宗教を研究するとはいったいどういうことなのか、さらにその上で、宗教的人間の運動や存在理由を問うとはいったいどういうことであるのか、——その辺のことがらが本書におさめられている論文からは一向にみえてはこないのである。

さきに紹介したように、それぞれの論文において提示されている数々の主題群が、いずれも重要な主題ばかりであることはいうまでもない。まさに研究に値する主題であるといっているであろう。それはそうではあるのだが、たゞ残念なことにそれらの主題のほとんどは、これまでに多くの先行者によって承認されてきた自明の主題群ばかりであるといっている。その意味

では、それらの主題もまたさきへのべた内外の理論の場合と同様、流行の匂いと風俗の華美を身につけているといっているのである。というのもそれらの主題は、たしかにそこにおいて選択され提示されてはいるけれども、しかしそれを選びとっている論文執筆者たちとの内的連関の内実の方はそこでは慎重に秘匿されているかにみえるからである。

はたしてそうであるならば、主題が流行や風俗の衣裳を脱ぎ捨ててひとり歩きするためには、いったいどうしたらいいのであろうか。解答はおそらく多岐にわたるであろうが、ここではさしあたり主題の主題化という作業こそが緊要の課題ではないかということ指摘したい。すなわち、定型化された主題からフロンティアとしての主題への出発ということがそれである。

ヤボといえどこれ以上ないヤボ、望蜀といえどこれ以上ないような望蜀、の評言を書きつらねてしまったが、しかし「宗教学研究会」という研究者集団が一つの意味ある発展もしくは終焉を迎えることができるかどうかは、そのような主題の主題化のための知的腕力を、今後どの程度身につけることができるか否かにかかっているように私には思われるのである。

会報

○第四二回学術大会開催

日本宗教学会第四二回学術大会は一〇月八日(土)〜一〇月(月)にかけて大正大学において以下の日程で開催され、二八八人の参加者、二一七人の研究発表者があった(なお、公開講演、研究発表は本誌次号大会紀要号に掲載される)。

一〇月八日(土)

学会賞選考委員会 一二時―一四時

公開講演会

脇本平也氏(駒沢大学教授)、「日本における比較宗教

の伝統」

竹中信常氏(大正大学教授)、「日本宗教学の軌跡」

理事会 一七時二〇分―二〇時

一〇月九日(日)

開会式 九時―九時二〇分

研究発表 九時二〇分―一二時、一三時―一五時

評議員選考委員会 一〇時

評議員会 一二時―一三時

記念撮影 一五時

総会 一六時

懇親会 一八時―二〇時

一〇月一〇日(月)

研究発表 九時―一二時、一三時―一七時
編集委員会 一二時―一三時
閉会式 一五時

○学会賞選考委員会

日時 昭和五八年一〇月八日(土) 正午

場所 大正大学第二会議室

出席者 小川圭治、小野泰博、佐々木宏幹、田中英三、平井

直房、堀越知巳

議題

一、候補作品の審査

審査の結果、本年度の日本宗教学会賞(第十八回)候補として次のものを推薦することに決定した。

永藤武氏(信州豊南女子短期大学助教授)

『文学と日本的感性——近代作家と聖なるもの』(へ

りかん社、昭和五八年三月)

「遠藤周作・信仰と文学のはざま——日本カトリ

ック作家の誕生」(戸田義雄編『日本カトリシズムと

文学』所収、大明堂、昭和五七年五月)

(選考理由)

永藤武氏は、この十数年来一貫して、日本人の価値体制の根幹をなすとみられる宗教的感性の在り方を追求し、それが端的に表出された一事例として、文学とくに近代文学を素材として分析してきた。著書『文学と日本的感性』は、この間、諸種の学術誌に掲載された論文十

三篇を収め、田山花袋、森鷗外、中原中也、小林秀雄、大宰治等、十数人の作家を論じている。ここでは、作家その人と文学作品に密着しながら、意識の深層に分け入って、文学の背後にある「日本的感性」を抽出し、それを、特定の宗教、宗派を越えた「人間の生」といものちの意味追求および実現に根源的にかかわる営みとしての宗教性」の次元においてとらえようとしている。また、論文「遠藤周作・信仰と文学のはざままで」は、カトリック作家の周到な作品分析を通して、日本人が異質の宗教にアプローチし、これを理解し、信仰するにいたる内的過程に見られる諸特徴を明らかにし、さらに遠藤が「母なるもの」のイデオグラムを抛りどころにして異質の宗教の根底を捉えるにいたった点に「日本的な性格」を見いだしている。その意味において、「宗教的変容の内的理解」の問題に対して、見事な一例を示している。

これらの業績は「宗教と文学」という二つのジャンルの微妙な接点に立って、日本的宗教意識の基本構造の研究に一つの新しい視野を拓く試みとして評価される。それは新しい研究分野であるだけに、例えば「日本的感性」あるいは「特定宗教をこえた宗教性」等の概念はかならずしも明確には規定されておらず、方法的には未確定の部分を残している。しかし、異質の宗教文化の接触・受容・変容に関する研究に独自の視点をを用い、社会学、人類学の方法とは異なる「内的過程」の把握に成功

している。文学が、例えば宗教思想と比べて、より直接的に民族の宗教心意を表出しようとすれば、宗教学のうちに宗教文学史という一部門も認められるであろう。このような角度から見ると、この業績は、記述的、体系的な研究よりむしろより直接的に、文芸作品という宗教的素材を鋭利に分析、提示することによって、問題の所在を鮮明にしているといえる。

よって、昭和五十八年度日本宗教学会賞にふさわしい業績として推薦する。

(審査委員) 小川圭治、小野泰博、雲井昭善、佐々木

宏幹、田中英三、平井直房、堀越知己

○理事会

日時 昭和五十八年一〇月八日(土) 午後五時二〇分

場所 大正大学第一会議室

出席者 赤池憲昭、安斉伸、池田末利、植田重雄、上田閑

照、宇野光雄、雲藤義道、岡田重精、小川圭治、小

口偉一、小野泰博、鎌田純一、楠正弘、窪徳忠、小

池長之、後藤光一郎、小山宙丸、佐木秋夫、桜井徳

太郎、高崎直道、竹中信常、田中英三、田丸徳善、

中川秀恭、平井直房、藤井正雄、藤田富雄、堀越知

己、松長有慶、松本皓一、宮家準、柳川啓一、山折

哲雄、脇本平也

議題

一、庶務報告 田丸常務理事より昭和五十七年度の庶務報告

がなされ、承認された。

一、会計報告 田丸常務理事より昭和五七年度の収支決算報告と昭和五八年度予算が提出され、承認された。(別記参照)

一、評議員選考委員選挙の結果について

平井直房選挙管理委員長より、選挙の経過ならびに結果について報告があった。

一、日本宗教学会賞について

堀越知巳氏より審査委員を代表して審査結果の報告がなされ承認された。

一、新入会員について

別記十三名が新たに入会を承認された。

一、名誉会員推薦の件について

本年度は、丸川仁夫、道端良秀、結城令聞の三氏を名誉会員として推薦決定した。

一、次年度学術大会開催地について

近畿地区(皇学館大学)において行なうことになった。岡田重精理事よりその準備のあることが報告された。

一、編集委員の改選について

井上順孝、今西順吉、岡部和雄、笠井正弘、山ノ井大治の五氏が新編集委員に任命された。

一、C I S R 会議報告

植田重雄常務理事より本年度八月末から九月初めに、ロンドンで開かれた国際宗教学会会議(C I S R)に

ついて、報告がなされた。

一、C I S H A A N について

高崎直道常務理事より、本年八月末から九月初めに、東京、京都で開かれた第三一回国際アジア・北アメリカ人文科学会議(C I S H A A N)について、報告がなされた。

○理事會

日時 昭和五八年二月三日(土)午後六時

場所 神田学士會館 三〇七号室

出席者 井門富二夫、植田重雄、大屋憲一、小野泰博、楠正

弘、窪徳忠、後藤光一郎、小山宙丸、佐木秋夫、桜井秀雄、高崎直道、田丸徳善、野村暢清、藤井正雄、

堀越知巳、松本皓一、宮家準、柳川啓一、脇本平也

議 題

一、昭和五八年度常務理事の互選

別記二〇名を常務理事として選出した。

一、新入会員について

別記一四名を一括承認した。

一、第四三回学術大会について

昭和五九年九月一日〜一六日、皇学館大学において開催する予定の旨が脇本会長より報告され、了承された。

○日本宗教学会役員名簿(昭和五八年二月現在)

△会 長▽ 脇本平也

△常務理事△

安斎 伸 井門富二夫 石田 慶和

植田 重雄 上田 閑照 宇野 光雄

小口 偉一 楠 正弘 後藤光一郎

桜井 秀雄 高崎 直道 竹中 信常

玉城康四郎 田丸 徳善 中川 秀恭

野村 暢清 平井 直房 藤田 富雄

前田 專学 柳川 啓一 荒井 猷

赤池 憲昭 赤司 道雄 池田 末利

安津 素彦 池田 昭 伊原 照蓮

石田 充之 伊藤 幹治 大屋 憲一

雲藤 義道 大峯 顯 小野 泰博

岡田 重精 小川 圭治 金岡 秀友

海辺 忠治 葛西 実 雲井 昭善

鎌田 純一 窪 徳忠 三枝 充憲

小池 長之 小山 宙丸 桜井徳太郎

坂本 弘 佐木 秋夫 武内 義範

佐々木宏幹 武内 紹晃 田中 英三

田島 信之 館 熙道 土屋 博

田村 芳朗 塚本 啓祥 中村 瑞隆

中島 秀夫 中村廣治郎 中村 瑞隆

長尾 雅人 橋本 芳契 華園 聰賢

早島 鏡正 平川 彰 藤井 正雄

藤田 宏達 藤吉 慈海 J・v・ブラフト

堀越 知巳 前田 恵学 松長 有慶

△監事△
△評議員△

松本 皓一 松本 滋 水垣 渉

宮家 準 武藤 一雄 森岡 清美

山折 哲雄 山形 孝夫 山本 誠作

幸 日出男 古田 紹欽 阿部 正雄

中村 元 秋元 徹 阿部 建

青山 玄 新井 昭廣 洗 建

荒木美智雄 池上 良正 石川耕一郎

伊藤 唯真 伊藤 芳枝 稲垣不二磨

稲葉 稔 今西 順吉 岩本 泰波

上田 賢治 上田 嘉成 瓜生津隆真

江島 恵教 大垣 豊隆 小笠原宣秀

小笠原春夫 小笠原政敏 岡村 圭真

小川 英雄 小野 祖教 加賀谷 寛

笠井 貞 片山 正直 月光 善弘

勝又 俊教 加藤 章一 加藤 智見

鎌田 茂雄 北森 嘉蔵 橋堂 正弘

楠山 春樹 倉沢 行洋 光地 英学

神原 和子 小林 信雄 坂井 信生

佐々木倫生 佐藤 祖哲 佐藤 信行

塩入 良道 柴田 道賢 島本 清

清水 澄 J・スイングドール

菅沼 晃 鈴木 哲雄 鈴木 範久

鈴木 康治 関口 真大 芹川 博通

昭和五七年度 日本宗教学会収支決算報告		収入	
蘭田 坦	園田 稔	平良 信勝	
高木きよ子	高橋 壯	高橋 涉	
立川 武蔵	田辺 正英	谷口 茂	
谷口 龍男	民秋重太郎	田村 晃祐	
坪井 洋文	寺川 俊昭	H・デュモリソ	
土居 真俊	戸田 義雄	中祖 一誠	
中野 幡能	中村 恭子	中村 康隆	
奈良 弘元	奈良 康明	西村 恵信	
西村浩太郎	長谷 正当	羽田野伯猶	
早坂 博	原 実	平野 孝國	
深川 恒喜	藤田 雅延	星野 英紀	
星野 元豊	堀尾 孟	前田 毅	
松塚 豊茂	松野 純孝	松前 健	
松山 康国	真野 龍海	水谷 幸正	
三谷 好憲	峰島 旭雄	宮坂 有勝	
宮田 登	宮田 元	村上 重良	
村上 真完	泰本 融	山口 恵照	
山崎 亨	山ノ井大治	山本 和	
渡辺 宝陽	渡辺 喜勝		
会誌 売上金			七四、九二〇
賛助会費			九七〇、〇〇〇
会費			五、八一五、一〇〇
計			九七〇、〇〇〇

昭和五八年度 日本宗教学会 予算案		支出	
第四一回大会参加費	出版助成金	八〇〇、〇〇〇	
岸本・諸戸・石津・堀	基金・利子	一、〇九〇、〇〇〇	
預金・利子	基金・利子	一一四、八三一	
年前度繰越金	基金・利子	一一八、三五八	
計	年前度繰越金	五、七九七、三八六	
会誌直接刊行費	計	一四、七八〇、五九五	
会誌發送費	編集諸費	四、四一七、七一六	
編集諸費	第四一回大会費用	四五一、四八〇	
第四一回大会費用	日本宗教学会賞々金	一三六、五五五	
日本宗教学会賞々金	学会賞諸費	八〇〇、〇〇〇	
学会賞諸費	選挙関係費	一〇〇、〇〇〇	
選挙関係費	通信連絡費	三七、七一四	
通信連絡費	事務用品費	一八八、四六八	
事務用品費	印刷費	二六二、三七五	
印刷費	本部費	五九二、九三〇	
本部費	関係学会費	一七五、一四〇	
関係学会費	国有財産借料	三六七、七四〇	
国有財産借料	次年度繰越金	一、五五五、九七〇	
次年度繰越金	計	一一五、五五九	
計		四二、二八五	
		五、五三六、六六三	
		一四、七八〇、五九五	

△収入▽

会費 六、二〇〇、〇〇〇
 賛助会費 一、〇〇〇、〇〇〇
 会誌売上金 八〇、〇〇〇
 第四二回大会参加費 八七〇、〇〇〇
 出版助成金 一、一二〇、〇〇〇
 岸本・諸戸・石津・堀
 基金 一七七、〇〇〇
 預金 一〇〇、〇〇〇
 前年度繰越金 五、五三六、六六三
 計 一五、〇二三、六六三

△支出▽

会誌直接刊行費 四、六〇〇、〇〇〇
 会誌発送費 五〇〇、〇〇〇
 編集諸費 一五〇、〇〇〇
 第四二回大会費用 八〇〇、〇〇〇
 日本宗教学会賞々金 一〇〇、〇〇〇
 学会賞諸費 五〇、〇〇〇
 選挙関係費 二五〇、〇〇〇
 会合費 三〇〇、〇〇〇
 通信連絡費 六二〇、〇〇〇
 事務用品費 一、七〇〇、〇〇〇
 印刷費 一、一〇〇、〇〇〇
 本部費 一、六二〇、〇〇〇
 関係学会費 一、二〇、〇〇〇

国有財産借料 三〇、〇〇〇
 予備費 三、〇八三、六六三
 計 一五、〇二三、六六三

○常務理事會

日時 昭和五八年一〇月八日(土) 午後七時半

場所 大正大学第一會議室

出席者 安斉伸、植田重雄、上田閑照、宇野光雄、小口偉

一、楠正弘、後藤光一郎、高崎直道、竹中信常、田

丸徳善、平井直房、藤田富雄、柳川啓一、脇本平也

議題 科研費補助金配分審査委員の候補について

小野泰博、後藤光一郎、桜井徳太郎の三氏を推薦した。

○評議員會

日時 昭和五八年一〇月九日(日) 正午

場所 大正大学第一會議室

出席者 七三名

議題

一、庶務報告(田丸常務理事)

一、會計報告(田丸常務理事)

一、評議員選考委員選挙結果報告(平井選挙管理委員長)

一、日本宗教学会賞について(堀越審査委員長)

一、次年度学術大会開催地について(脇本会長)

○總會

日時 昭和五八年一〇月九日(日) 午後四時

場所 大正大学新館一〇三号室

定足数 大会参加者は二八八名、定足数九六名、出席者一四〇名、よって総会は成立した。

議題

- 一、議長選出 竹中信常氏を選出
- 一、庶務報告(田丸常務理事)
- 一、会計報告(田丸常務理事)
- 一、評議員選考委員選挙結果報告(平井選挙管理委員長)
- 一、評議員選考結果報告

選考委員を代表して田丸常務理事より一九六名の新評議員の紹介があり、承認された。(この直後、新評議員会が別室にて行なわれ、新理事八一名、監事二名を互選した。別記参照)

- 一、日本宗教学会賞授与
堀越審査委員長の説明のあと、永藤武氏に対する第一八回学会賞の授与が会長によりなされた。
- 一、名誉会員の推薦決定について
丸川仁夫、道端良秀、結城令聞の三氏を新たに名誉会員に推薦決定したことが報告された。
- 一、次年度学術大会開催地について
近畿地区(皇学館大学)で行なう予定であることが報告された。

一、CISHANについて、高崎常務理事より報告があった。

○編集委員会

日時 昭和五八年一〇月一〇日(月) 正午
場所 大正大学第二会議室

出席者 井上順孝、洗建、岡部和雄、笠井正弘、金井新一、

坂井信生、J・スイングドール、芹川博通、藪田稔、

月本昭男、土屋博、中村恭子、長谷正当、華園聰

鷹、保坂幸博、山折哲雄、山ノ井大治、脇本平也

議題

- 一、昭和五九年編集委員会日程
- 一、第二六〇号編集方針
- 一、旧新編集委員の交代
洗建、坂井信生、芹川博通、藪田稔、土屋博各委員に代って、井上順孝、今西順吉、岡部和雄、笠井正弘、山の井大治の各氏が新たに編集委員となられた。

○訂正

本誌二五七号林淳氏書評中、伊藤唯信（表紙目次、一〇三頁上段）、知恩院私記（一〇五頁上段）、専修念仏集（一〇五頁下段）はそれぞれ、伊藤唯真、知恩講私記、専修念仏衆の誤りでした。お詫びして訂正いたします。

○お知らせ

本学会が加盟している国際宗教学宗教学史学会（IAHR）は、第一五回国際会議を、来る一九八五年八月一八日―二三日の間、オーストラリア、シドニー大学で開催することになりました。

した。会議の全体テーマは、「宗教とアイデンティティ」
の予定。詳細については本部までお問い合わせ下さい。

会員 訃報

○本学会名誉会員 宮本正尊先生は昭和五八年一月一日、心
臓虚欠のためお亡くなりになりました。慎んで哀悼の意を表
し、御冥福をお祈りいたします。

執筆者紹介（執筆順）

- 鎌田 繁 東京大学助手
酒井サヤカ 日本歯科大学助教授
阪本 是丸 国学院大学講師
関 一敏 筑波大学技官
土屋 博 北海道大学助教授
山岡 隆晃 世田谷高校教諭
出村みや子 東京大学大学院
中野 毅 創価大学講師
鎌田 東二 国学院大学幼児教育専講師
堀 美佐子 本学会会員
山折 哲雄 国立歴史民俗教授

The Religious Complex of Saijō Temple at Mount Daiyū

Takaaki YAMAOKA

Buddhism, a religion introduced from abroad, has in establishing itself in the Japanese society undergone various processes of fusion with religion native to Japan. The complex structure of Buddhism and native religion is called syncretism. There has already been much research done on this theme with emphasis mainly on its process.

It goes without saying, that syncretism is not a phenomenon singular to Japan, but is a universal phenomenon found all over the world.

Actual experimental studies on syncretism in the Southeast Asian regions have energetically been taken up chiefly by European and American scholars. These studies focus on the overall relationship between the two religious systems, Buddhism and native religion, and furthermore tries to clarify their structural and functional relationship.

This paper, while making references to such studies, has dealt with the Buddhist Temple as object of its study. It will give some analysis of the interrelationship of Buddhism and native religion that exists in the Buddhist Temple.

The example introduced here is Saijō Temple of Mount Daiyū in Odawara-city, Kanagawa prefecture. Saijō Temple performs two functions, one as a training ground and second as a place of worship. Functions of training ground are purely Buddhism. But, functions of worship are deep related to native religion in Japan. These functions are fundamentally different in view of their goals or purposes. The former aims for self-discipline, and the latter for self-interests. Saijō Temple is unique in that opposing principles and functions exist side by side.

This temple with its two function also provides two different types of systems for religious space, ceremony and worshippers.

The important point is that all of these are interdependent. The function of training place is sustained by the function of worship and vice versa. Thus, in conclusion, the state found in Saijō Temple demonstrates the complex of two different functions working interdependently.

New Possibilities in the Theory about Sacred Books
—In Relation to the Transition of Method in the Biblical Studies—

Hiroshi TSUCHIYA

In the former theories of the science of religion, sacred books have not occupied the important position, in comparison with the other religious elements, e.s. rites, communities etc. The study of sacred books was primarily given into the hands of theology. It cannot be denied that the pressure of detailed studies within each religion prevented many scholars from observing a common problem behind them. Especially in the Christianity, this tendency is obvious. Thus the theory about sacred books was often connected with the doctrine, though the doctrine is nothing but an element which constructs the religious phenomenon.

But, recently, such a situation is changing according to transition of method in the biblical studies. So-called historical-critical method, which has developed since the beginning of this century, pointed out the relativity of the canon and broke the closed character of the Old and New Testament studies. And now some questions arise concerning the historical-critical method itself. If the fundamentalism, which reverses the process and adheres to the canon as the word of God, cannot be accepted, new possibilities must be searched beyond the historical-critical method. At present, those possibilities appear in two directions, i.e. literary trend and sociological trend, which are related to each other.

The viewpoint, which comes up through the transition of method of method in the biblical studies, is to consider sacred books as a kind of literature. And, at the same, such a literature is dealt with in its social situation. Among the modern theories about literature, "reader-response criticism" may correspond to this viewpoint. The study of sacred books must inquire not only their original circumstances, but also the ways of accepting them by readers. Some sacred books have already become cultural inheritances of mankind and are

regarded as general reading matters by many people. In keeping with individualization of religion in the modern society, this tendency seems to be advanced.

Analogie, chose, espace
— De Durkheim à Maurice Halbwachs —

Kazutoshi SEKI

Dans une étude consacrée aux “Drames sociaux et métaphores rituelles”, V. Turner signale la portée de la méthode analogique dans le domaine des sciences humaines : certaines analogies ou métaphores, correspondantes à la problématique de chaque époque peuvent frayer de nouvelles voies en ce domaine, bien qu’elles aient un penchant à se tourner à une métaphysique absolue à fur et à mesure de leur influence. C’est dans cette perspective que se situe cet article, qui cherche à vérifier l’ambivalence du procédé analogique de Durkheim.

L’article se divise en trois parties.

La première porte sur l’épistémologie durkheimienne qui sous-tend la formation d’une nouvelle science sociologique. L’analogie du faint social avec le faint physique ou chimique conduit le sociologue au soi-disant réductionnisme social sans lui donner un moyen de s’en affranchir.

La deuxième est constituée d’une critique de “l’effervescence collective”. L’analogie physique telle que l’effervescence, la force ou l’énergie aboutit à avoir pour fonction de voiler les défauts du raisonnement évolutionniste peu fondé.

La troisième, par contre, concerne le côté positif de la sociologie durkheimienne : le décodage des choses et des espaces sociaux en tant que le corollaire de la règle fondamentale (“traiter les faits sociaux comme des choses”) se développe par M. Halbwachs, qui aborde le déplacement de la problématique durkheimienne en substituant l’analogie à une autre (“la mémoire collective”).

L’article suggère, à travers ces analyses, l’ambivalence du procédé analogique, d’une part, et une voie que devront s’orienter les études à venir sur l’espace social ou religieux, de l’autre.

The Problem of Religion and State in Modern
Japan—With Special Reference to the Ministry of Religion
and Learning (Kyôbushô), the Legislature Sain and the
Shinshû Sect

Korematsu SAKAMOTO

This paper examines how the change occurred from a policy of unity of religion and state (*seikyô itchi*) to a separation of the two (*seikyô bunri*) in the early Meiji period.

In 1872, the Meiji Restoration Government abolished the Ministry of Shinto Affairs (Jingishô) and instead established the Ministry of Religion and Learning. It meant a change in the Government's religious policy; since, the Government moved from a rejection to an incorporation of Buddhism. However, such a new policy was only adopted within the scheme of making Shinto the national religion. The Government's giving priority to Shinto was not changed at all. Shimaji Mokurai keenly recognized this fact. Therefore, he considered that the new policy was nothing but *seikyô itchi* and it also was a transformation of Shintoization practiced by the Jingishô. Shimaji started a movement to abolish the policy and requested the Government to separate Buddhism from the Great Institute for Religion and Learning (Daikyôin). After all, his goal was realized in May 1875.

At the same time, the Sain conceived that a policy of *seikyô bunri* should be adopted to build a nation-state in Japan. This plan of the Sain, named "plan of disposition of Kyôbushô", was presented to Seiin (the executive committee of the Meiji Government). This plan contained the principle of *seikyô bunri* and separation of Shinto priests and Shinto lecturers (*shinkan kyôdôshoku bunri*).

The purpose of this paper is to examine the activities of the Sain in this regard. It also considers the views of Yasumaru Yoshio regarding this "Japanese Style of separation of religion and state" and the process through which this came about.

The Problem of Anthropomorphism and Agnosticism in Hume

Sayaka SAKAI

Hume makes a distinction between impressions and ideas in perceptions. But we cannot find an immediate persuasion in this theory so strong as we might find the law of contradiction or the law of the excluded middle.

I think that this dichotomy theory has its origin in some philosophical-religious conviction of the author, and that the “idea of God” has little to do with the “God Himself”, though Hume does not use such a term.

Then I consider that in Hume’s teaching, 1) the ideas as images or copies of original impressions are by no means the personal impressions themselves, and then 2) if there be some genuinely religious experience in impressions’ level, we have no method to treat it scientifically in ideas’ and words’ level, so 3) philosophy conducted by mere natural reason has no authority over any really religious phenomena, and 4) if we pursue “God” by means of mere philosophy, there come out various types of impious anthropomorphism.

I think these attitude of Hume toward philosophy might be called agnosticism, but this agnosticism might be said to open a space for genuinely religious personal experiences.

Ibn 'Arabi's *dhikr* Meditation

Shigeru KAMADA

Ibn 'Arabi (d. 638 AH/1240 CE), whose thought is known as the "transcendental unity of existence" (*waḥdat al-wujūd*), is probably the most influential thinker in Islamic mysticism. In the present paper I have examined his interpretations of *dhikr* (remembrance of God) which are found in several passages of his two major works, namely, *The Meccan Revelations (al-Futūḥāt al-Makkīyah)* and *The Bezels of Wisdom (Fuṣūṣ al-Ḥikam)*.

His understanding of the inner meaning of *dhikr* as well as of similar practices such as the reading of the *Fātiḥah* and the recitation of the *shahādah* is based on the idea of the divine self-manifestation (*tajallī*). The Absolute (*al-ḥaqq*) as such is unknown and unknowable. Man knows only a manifest form of the Absolute as his Lord (*rabb*) in the creaturely world. By his remembering God, His servant (*'abd*) gives a locus of manifestation (*maḥḥar*) to his Lord. On the other hand, the Absolute, which is the pure existence (*wujūd*), realizes an existence suitable to that particular locus by the way of God's remembering His servant. The Absolute cannot manifest itself except in a locus of manifestation given to it. Thus, the servant and his Lord reciprocally realize one another. Although they are phenomenally one, they are not to be confused on the level of the reality, since the servant is essentially sheer noting (*'adam*) and 'exists' insofar as the Absolute manifests itself through him.