

## 近代における宗教伝統の変容

——真宗大谷派の宗務機構の近代化——

岡田正彦

〈論文要旨〉 昭和五十六年、真宗大谷派は、昭和二十一年施行の「真宗大谷派宗憲」を全面的に改正し、新しい宗憲を制定。この新宗憲にもとづいて、封建体制下に培われてきた、旧来の体制を大幅に改めることになった。この新宗憲の成立と新たな宗務機構の確立の過程には、同朋会運動の展開に見られるように、個々の信念の確立を第一義とする。清沢満之以来の信仰信念の系譜が大きな役割を果たしている。このことは、宗務機構の近代化といった機構上の変化の根底にも、価値合理的な動機づけが存在することを示すものだろう。

日本の伝統的仏教教団のなかでも、最も頑なに旧来の体制を維持してきた、大谷派の宗務機構の近代化をもたらした要因は何であったのか。この小論では、こうした大谷派の宗務機構の動きとその歴史的要因を問うことで、近代における宗教伝統の変容の一例を提示し、宗教伝統の変容の根底に存在する動機づけの問題を考察したい。

〈キーワード〉 宗教伝統の変容・外的要因と内的要因・価値合理的運動・エートス・リフォーマー

### はじめに

昭和五十六年、真宗大谷派は、昭和二十一年施行の「真宗大谷派宗憲」を全面的に改正し、新しい宗憲を制定。法

主・管長・本願寺住職の三位一体制の廃止（門主制への移行）や、参議會（門徒の代表）と宗議會の二院制をとる宗會の設立などによって、封建体制下に培われてきた、旧来の體質を大幅に改めることになった。

この新宗憲の成立は、教団を取り巻く社会状況の変化に応じたものというよりは、信仰の本来的な在り方を求めて、諸制度の改革を進める改革派と、従来の体制を維持してゆこうとする法主側との、度重なる軋轢を通して成し遂げられたものであった。とくに昭和三十七年、個々人の信仰の自覚にもとづく真の同朋社会・教法社会の確立を目指して発足した同朋会運動は、旧来の体制との軋轢を生み出し、結果的に現在の宗務機構の確立をみたのである。

本稿は、こうした大谷派の宗務機構の近代化の動きを、教団をとりまく社会状況の変化といった外的要因からばかりではなく、変革の主体として活動した人々のエイトス<sup>(1)</sup>といった、内的要因を加味しながら考察することで、確立した宗教伝統が変容していくひとつの形式を明らかにしようとするものである。

真宗大谷派は、日本の伝統的仏教教団のなかでも、家制度を中心にした日本の文化伝統と密接に結び付き、最も近年に至るまで旧来の組織機構を固持してきた。この大谷派の宗務機構の動きを追うことは、近代における宗教伝統の変容の一例を示すものだろう。宗教伝統の形成と変容の根底には、いかなる動機づけが存在するのか。大谷派の宗務機構の近代化とその歴史的要因を問うことで、こうした問題の一面を明らかにしたい。<sup>(2)</sup>

## 一 新宗憲の成立と同朋会運動 — 教団問題を中心に —

### 同朋会運動の発足と開申事件

親鸞聖人七〇〇回御恩忌を終えて、昭和三十六年六月に発足した訓覇内局は、御恩忌直後に出された法主の教書

の趣意に従って、同年七月、宗務機構を大幅に改正。さらに、教化に裏づけられた教団の興隆をはかるため、「同朋教団運動」に着手した。

さらに翌三十七年四月、訓覇信雄が宗務総長に再選し、第二次訓覇内局が成立。同六月、第七十回定期宗議会において真宗同朋会条例が可決され、「同朋会運動」が発足した。そのときの宗務総長演説で、訓覇信雄は、同朋会を「現実の社会に、原理と方向を与えることにより、世界にこたえる教団の形成を急がねばならんと、こういう大きな願いに基づいて、同朋教団の基礎をつちかwantとするものであります」とし、①仏教教団の現状は、未だ前近代的であり、急ぎ近代化への脱皮が要請されている。②一体信仰の共同体、即ち純粹な教法社会の確立は、世界的人類的要求の上に立っての要請である。③社会状況の変化が、家の宗教から個人の宗教への転換を求めている（本質的に宗教は、個人の自覚の上に立つべきものである）。④教団内に、相続講、同朋生活運動、本廟奉仕運動といった明治以来の近代化への動きがある。といった必然性のもとに同朋会を発足するとした。<sup>3)</sup>

同時に、同朋会研修総合計画と運動推進の第一次五ヵ年計画を発表。九月には第一次の特別伝道が開始され、同朋会運動が実動に移されることになる。

また昭和三十八年には、教団近代化推進のため、宗憲の一部を改正し、これまでの上局を内局と改称。これとともに、宗務所職制も改正され、従来慣習的に受け継がれてきた官庁的な宗務機構の合理化を目指して、宗務機構が大幅に改められた。

この後昭和三十九年、第七四回定期宗議会において、「本山寺法の一部を変更する条例案（法嗣の東京別院住職兼任の件）」をめぐって訓覇内局が総辞職。運動の支柱として同朋会運動を推進してきた訓覇信雄宗務総長を失うなどの動きがあったが、昭和四十一年一月には、訓覇信雄が再び宗務総長に就任し、第三次訓覇内局が発足。七月に教化条

例、九月には教化条例施行条規などを定めて総合的な研修計画をたてるなど、宗祖生誕八〇〇年に向けて、同朋会運動を中軸に活発な活動が展開することになる。

昭和四十二年六月、第八二回通常宗議会において訓覇信雄宗務総長は、第二次五ヵ年計画の大筋を発表。天下り的な研修計画や、中央の手伝いといった受動的な同朋会の活動などの問題を廃して、地域活動に根差した活動の定着を目指し、教区教化委員会を設けて、同朋会運動推進の主体を地方に移し、「点より線へ」を目指して運動の定着化をはかることになった。

こうしたなか、昭和四十四年四月、「新門の管長就任の手続きを直ちに実施することを示達する」旨の法主管長名による「開申」<sup>(4)</sup>が、突然内局に渡された。これは、法主個人の意志によって、これまで一人が兼ねていた、法主（宗門の師守・法務に関する首長）と管長（宗門の主管者・宗政に関する総管者）とを分け、管長としての役職を後継者である大谷光紹に譲るというものであった。

しかし、昭和二十一年の宗憲制定以来、法主と管長の別立は例のないことであり、管長推戴に関する条例などの不備が表面化することになる。また、宗議会を無視して出されたこの法主の開申は、大谷家至上主義的な従来の教団体質を浮き彫りにするものであり、同朋会運動を中心に教団の近代化を目指してきた人々との間に軋轢を生むことになる。

内局は、宗制特別審議会を設けて局面の打開をはかったが、管長推戴はスムーズに進まず、宗門の内外でこのことが内局を中心にした改革派と、法主との権力争いととられるむきも出てきた。

十月四日、宗制審議会の答申がだされ、当局は、この答申をうけて改正案作成の作業に入り、十月十八日、管長にたいし、管長推戴条例改正案などの五議案と共に臨時宗議会議会招集の允裁を求め上申を提出した。しかし、これらの

議案には宗憲違反の疑いがあるとして、允裁はおろされなかった。

翌四十五年一月、宗議会議員改選にともない、新しく宗務総長を推挙する第八八回臨時宗議会議会が開かれた。この宗議会議会で訓覇内局は総辞職。二月一日に至って、前年の宗議会議員選挙で議員数が伯仲した、直道会（これまでの与党・三一名）と大谷議員クラブ（野党・三一名）は、五項目の政策協定を<sup>(5)</sup>し、全会一致で名畑応順を宗務総長に選出した。続く六月、第八九回通常宗議会議を開催。ここでも管長推挙案は上程されなかったが、会期中に名畑内局は総辞職。大谷議員クラブと直道会の会派解消声明のもと、大谷議員クラブの三森言融委員長が宗務総長に推挙され、対立を越えた一体体制を目指すことになった。

しかし、昭和四十六年になって、法主が宗議会議にはかることなしに進めた、六条山墓地の造成問題で宗門は大きく揺れることになる。宗門内の反対の声にもかかわらず、工事を続行する法主に対し、第九一回宗議会議は六条山墓地建設工事中止を決議。三森内局は総辞職し、星谷慶縁が宗務総長に就任した。星谷内局は、六条山墓地問題を、建設の主体を大谷派とは別の法人である本廟維持財団に移すことで解決をはかり、昭和四十八年の親鸞聖人御誕生八〇〇年・立教開宗七五〇年に向けて政局の安定・正常化をはかった。

その結果、翌昭和四十七年二月、法主は先の「開申」解消を通告し、宗門は親鸞聖人御誕生八〇〇年と立教開宗七五〇年を翌年に控えて、一応正常化にむかった。しかし、同じ二月に改革派は、訓覇信雄を会長として、「同朋教団確立同志会」を結成。①法主・本願寺住職の地位は宗門統一の象徴として崇敬する。②管長制は廃止する。③宗務総長を宗派及び本山本願寺の代表役員とする。の三項目を宗憲改正の根本策として、象徴としての大谷家と宗政の分離を強く主張していくことになる。

## 新体制への胎動

法主の開解消によって一応の安定をみた大谷派は、昭和四十八年四月、親鸞聖人御誕生八〇〇年・立教開宗七五〇年の慶讃法要をおこない、十二月には、宗議会議員の改選を行った。この選挙によって、これまで六五議席中二五議席であった「同朋教団確立同志会」の議席が、四〇議席を占めて過半数を越え、宗憲の改正によって大谷家と宗政の分離を求める同志会の主張が、宗議会議に反映することが必死となった。

このため翌昭和四十九年、本願寺の代表権が宗務総長に移るのを憂えた末広内局は、二月七日の臨時宗議会議を目前にして、二月五日参与会（宗議会議正副議長及び宗議会議員計一〇名で構成）を開き、宗教法人「本願寺」規則の一部変更案を可決<sup>6</sup>。翌六日、京都府知事に認証を求めるため、変更申請の書類を提出した。この規則変更は、本願寺の宗派からの離脱を可能にするものであり、ただちに改革派は、京都府知事あてに変更不認証の陳情をはじめた。

続く第九八回臨時宗議会議は、二月八日、「同朋教団確立同志会」の嶺藤亮を宗務総長に推挙したが、管長は任命を拒否。この後、四月十日の総長任命の開申まで内局の任命はなされなかった。このため、二ヵ月に互って宗務総長は空席となり、宗務所の事務は全面停止し、宗政が混乱することになる。四月十六日に至って、ようやく嶺藤内局が発足。当日、嶺藤宗務総長は京都府庁に赴き、前内局の提出した本願寺規則変更申請書を取り下げた。

また昭和五十年六月、第一〇一回通常宗議会議は、開申事件以来の宗政の混乱をふまえ、宗務機構のうえから宗門の正常化を具体的に推進しようと、「宗務職制一部改正条例」と関連四条例を上程、可決した。しかし、議決された諸条例を公布する段階で、管長は宗憲違反との理由で「再議」を発動。再び宗政が混乱することになる。これにたいし宗議会議は、与野党の会派をこえて、「真宗興法議員団」を結成。十一月に開かれた再議のための臨時宗議会議で、同条例を

再び賛成五十票、反対十一票で可決成立させたが、条例公布の上申には允裁を得られなかった。

こうした混乱のうちに迎えた昭和五十一年、法主は「大谷の里」建設計画のために、本願寺代表役員名義で総額五億円にのぼる手形を乱発。そのうち一億円が不渡りとなり、本願寺財産が差し押さえをうける事態になった。さらに四月十一日、法主は突然嶺藤内局を解任し、曾我敏を宗務総長事務扱いに任命すると通告。宗議会は、嶺藤内局のみが正当な内局であることの声明を発し、宗門全役職者の九割も嶺藤内局支持確認の署名をおこなった。

事態解決のため、四月十九日、参与会、常務員会は管長代務者設置を議決。嶺藤亮を管長代務者の候補に認定し、その就任を要請した。嶺藤宗務総長はこれを受諾し、五月二十一日、管長代務者嶺藤亮名で「宗務職制一部改正条例」など五条例の公布がなされ、六月、第一〇三回宗議会を開催。嶺藤宗務総長は、今日の危機にたいする基本的姿勢として、①本願寺の「真宗本廟」としての性格づけ、②法主、住職、管長はすべて宗政の場をはなれる、③宗憲改正の必要性、をあげ、「真宗大谷派宗憲の一部を改正する案」とそれにかかわる条例案などの五議案を可決。管長大谷光暢の法主・住職の地位を含めた退位と、大谷暢道連枝の僧籍離脱勧告を決議した。

また、『サンデー毎日』（昭和五十一年五月二十三日号）に曾我敏は、「私ら旧来の信仰保持者は清沢教学は信仰に反すると主張しています」とし、本願寺規則変更問題に関して「根本は教学です。私たちが容れられない清沢教学を推進しようとしている。それに付随派生していろんな問題が出ている」と発言。さらに法主は、六月一日の記者会見で「私の補佐役であった嶺藤亮が・宗祖のみ教えをさしおいて、明治の清沢満之の学説の都合のよい部分のみを借用して」と発言。翌六月二日の宗議会議員への「御教示」のなかで、「宗祖の教義により、嶺藤の教義解釈を是とされる人々は」などの発言をなした。<sup>(8)</sup>

六月三十日、真宗教学研究所は、清沢教学に関する公開質問状を法主に提出、対立が教学上の問題まで惹起するこ

とになる。

### 新宗憲の制定と新体制の発足

昭和五十三年一月、第一〇五回臨時宗議会が開催され、嶺藤亮を宗務総長に再選。第二次嶺藤内局を発表したが、法主は、宗議会を無効として内局を任命しなかった。そこで三月二十六日、新管長推戴のための宗議会及び門徒評議会を開催し、両会の可決をうけて、新管長に竹内良恵を推戴。宗門史上はじめて、大谷家以外からの管長が就任することになった。四月三日、竹内良恵新管長は、大谷光暢前管長が任命拒否していた嶺藤内局を任命し、第二次嶺藤内局がスタートした。

こうした状況のもと、十一月六日、法主は内事において記者会見を行い、大谷派から本願寺が離脱することを発表。宗派宛に離脱通知を送り、宗派離脱の理由として、「①改革派主導による宗憲改正は、(中略)伝統の本願寺消滅と門信徒の排除、宗務総長への絶対権集中を骨子としております。②彼等改革派の源流は、明治期の哲学者清沢満之であり、本願寺の伝統の教義・信仰とは全く異質のものであります。」の二点をあげた。<sup>(10)</sup>

宗派側は、本願寺の離脱を不法行為とし、宗務所及び『真宗』(昭和五十三年十二月号)に離脱の無効を公告。特に清沢教学について、「封建時代の遺物と化さんとした真宗を、その敵しい求道心と近代的知性をもって問い直し、親鸞聖人の教えを現代に生きる人々が、その生活のなかにたずねる道を開かれたのが清沢満之であり、(中略)清沢満之及びその精神の伝統を否定することは、必然的に徳川時代・幕藩体制と結んですめられたいわゆる封建時代の教学に還ることを意味するものと考えられる。」とし、「親鸞聖人の教義・信仰は、一本願寺のためのものではないし、ま

してや歴代法主のためのものではない。」と反論した。<sup>(11)</sup>

また、十一月八日、本願寺名義の文化財である渉成園(枳殻邸)を法主が無断で処分していたことが発覚。十二月一日内局は、この問題に関して法主大谷光暢らを告訴した。

その後昭和五十五年六月、第一一〇回定期宗議会を開催。嶺藤内局は総辞職し、五辻実誠が宗務総長に就任した。

五辻宗務総長は、「嶺藤内局が努力された路線を踏襲しつつ、まず宗門を正常化させたい」と抱負を語り、嶺藤内局以来の宗門正常化の三原則(①現在までの諸機関の決定をすべて認める、②宗派と本願寺の代表役員は宗務総長にする、③別院の輪番が各別院の代表役員となる)をもとに、宗憲改正への動きを進めた。

十月二日、京都府は、宗教法人「本願寺規則変更認証申請書」(本願寺の宗派離脱について)を却下。これを契機に、法主側から宗門正常化の三原則などを認める和解交渉の申し立てがあり、十二月八日竹内管長が辞任。十一月十九日、第一一一回臨時宗議会を、大谷管長名で招集し、大谷派・本願寺の代表役員を宗務総長に移すための、規則変更案などを上程、可決。二十二日に至って、京都簡易裁判所で「即決和解が成立し、昭和四十四年の開申事件以来、多年にわたって混乱してきた宗門が、正常化に向けて歩みだすことになる。

この後、再び竹内良恵を管長代務者に選定するなどの混乱はあったが、昭和五十六年六月、新しい「真宗大谷派宗憲」が制定されることになった。この新宗憲は昭和二十一年施行の「真宗大谷派宗憲」を全面的に改めたもので、「同朋社会の顕現」「宗本一体」「同朋公議」を柱とし、①法主、管長、本願寺住職の三位一体を廃止し門首制をとる、②真宗本廟を中心とした宗門、③宗会を設け、参議会と宗議会の二院制をとる、などを成文化したものであった。

六月十一日、宗達第三号をもって新しい「真宗大谷派宗憲」を公布・施行。ここに、これまで法主、管長、本願寺住職の三位一体をとってきた法主は、僧侶及び門徒の首位である門首として、真宗本廟の宗祖聖人真影の給仕並びに

仏祖の崇敬に任ずることになり、宗務執行の権限をもたず、内局の進達に対する門首の拒否・干渉は出来なくなり、宗門の象徴としての大谷家と宗政とが、完全に分離することになる。<sup>(14)</sup>

さらに昭和五十七年三月、第二回臨時宗議会及び臨時門徒評議会を開催。新宗憲にもとづき、門徒の宗政参加を促進するための「参議会議員選挙条例」及び、これに付随する教区制並びに組制の一部を改正する条例案などを可決。宗議会と同等の権利をもつ門徒の議会（参議会）が誕生し、二院制の宗会（参議会と宗議会を合わせたもの）が発足することになった。

その後、昭和六十二年十一月、新宗憲の公布と文部大臣の認証取り消しを求めていた大谷光紹、檀原信暁にたいして、最高裁判所はその上告を棄却し、新宗憲にかかわる一連の起訴関係は、すべて真宗大谷派及び本願寺の全面勝訴となる。<sup>(15)</sup>

また同年十二月、宗教法人「真宗大谷派」と宗教法人「本願寺」の二法人合併（宗本一体）が成立し、過去、二法人だてになっていたために惹起した本山本願寺の宗派離脱・別院の宗派離脱・本願寺財産の不当処分・多額の借財など、一連の事件の要因となった素地はすべて取り除かれ、これによって宗務機構の上では、開申事件以来の教団問題はほぼ終結することになった。<sup>(16)</sup>

### 新宗憲の成立と同朋会運動

昭和三十七年、「家の宗教から個の自覚の宗教へ」をスローガンとして始まった同朋会運動は、指定奉仕団・特別伝道・推進員研修を三本柱として進められた。ひとりひとりの信心にもとづいて、同朋のつながりを求めるこの運動は、

必然的に、習俗的信仰に支えられてきたこれまでの体制の歪みを浮き彫りにすることになり、昭和四十四年の開申事件を発端に、旧来の体制との軋轢を生ずることになる。

しかし、「同朋会運動の展開によって教団問題が惹起したが、運動推進のエネルギーはそれを逆縁として宗憲改正という大事業を実現させた」というように、開申事件以後、十数年に亙る宗門の混乱は、教団の体質改善が急務であるとの宗門世論を引き起こすことになり、昭和五十六年の新宗憲の制定を見たのである。そしてこの新宗憲の制定によって、門首制の確立による法主・管長・本願寺住職の三位一体制の廃止、二院制による同朋公議の確立、「真宗大谷派」と「本願寺」という二つの宗教法人の合併による宗本一体の実現など、宗務機構の上では、従来の体制が大幅に改められることになった。

大谷派の宗務機構の近代化は、長い封建体制のもとで培われてきた制度・組織を、宗憲の改正により、宗教的権威としての大谷家と宗務行政の分離を実現することで、改めようとするものであった。そしてこうした動きは、個人々の信仰の自覚にもとづき、真の同朋教団・教法社会の確立を目指す、同朋会運動の影響のもとで進められてきたのである。新宗憲にもとづく、現在の宗務機構が成立するに当たって、戦後の社会変化への対応などの外的な要請以上に、宗務機構の改革のエートスとしての同朋会運動の理念といった、内的要因がもたらした影響は大きいと言えるだろう。

## 二 信仰運動の系譜と宗務機構の近代化

— 清沢満之の信仰信念とその系譜 —

これまで見てきたように、同朋会運動の理念は、新宗憲の制定に至る、大谷派の宗務機構の近代化のエートスとし

て作用してきた。しかし、同朋会運動に見られる個々人の自覚にもとづく真の同朋社会・教法社会の確立といった理念は、明治期に在野からの宗教改革運動をおこすなどして、大谷派の教団人として活躍。さらに精神主義運動を展開し、近代の宗教思想家としても大きな足跡を残した清沢満之以来、現代に至るまで、一貫して受け継がれてきたものでもある。<sup>18)</sup>

ここでは、近代の大谷派の動向に大きな影響を及ぼしてきた、清沢満之の信仰信念とその後の展開を追ってみたい。

### 清沢満之の生涯と信仰信念

清沢満之は、文久三年（一八六三）六月二十六日、現在の名古屋市東区黒門町八一番地に生まれた。父の名は徳永永則。尾張徳川藩の士族で、足輕頭をつとめた人である。

明治七年、愛知外国語学校入学。愛知県医学校を経て、明治十一年、東本願寺育英教校入学のため京都に上り、同年二月、生家の近くにあった覚音寺の衆徒として得度。明治十四年、東本願寺の東京留学生として東上、東京大学予備門、同文学部哲学科に学び、同大学院で宗教哲学を専攻した。

明治二十一年、京都中学校長として赴任。同年清沢やすと結婚し、三河大浜の西方寺に入る。その後、教人の同志とともに大谷派の学制改革を試みるが、後退を余儀なくされ、明治二十九年、今川覚神、稻葉昌丸らとともに教界時言社を設立。雑誌『教界時言』を発行し、宗教改革運動を展開した。運動は、本山伽藍の再建や負債償却などの募財に疲弊していた人々を動かし、全国革新同盟会を組織するまでに至ったが、一年間でなし崩し的に解体してしまった。その後、満之は三河の自坊に帰り、具体的な改革運動を放棄して、信念の確立へ向かうようになる。

明治三十二年、新法主彰如の招命をうけて東上し、真宗大学東京移転とともに真宗大学学監に就任。翌三十三年から、暁烏敏、多田鼎、佐々木月樵らと共同生活を営み、その宿舍を「浩々洞」と名付けた。明治三十四年、浩々洞から雑誌『精神界』を発行。新仏教運動などとともに、代表的な近代宗教思想運動と評される精神主義運動を展開した。明治三十五年、長男と妻の死去、真宗大学学監の辞職を経て三河の自坊に帰り、翌明治三十六（一九〇三）年六月六日、四一歳の生涯を閉じた。<sup>(19)</sup>

清沢満之が、その短い生涯のうちで展開した、学制改革、白川党の宗政改革運動、真宗大学の経営といった具体的な活動は、すべて頓挫するに至った。また精神主義運動も、一部の知識人を中心にした思想運動でしかなかったことも確かである。しかし、満之がこうした活動を通して表明した、個々の信念の確立を第一義とする信仰信念は、真宗大学や浩々洞において満之と触れ合った人々に受け継がれ、その後の大谷派の動向を左右してゆくことになる。

この信仰信念は、吉田久一が「満之の宗教思想は上述のように書斎の産物ではなく、異常といつてよい程の現実と苦闘によって形成されたものである。」<sup>(20)</sup>と評しているように、自己の体験性に深く根差すものであった。

また暁烏敏が、「先生の話の中には、何々氏曰くと云ふ事がない。何でも、かでも、自分一人で云ふのが、先生の色であります。」<sup>(21)</sup>としているように、満之は自らの体験によって確立した信念を、自分自身の言葉で語った。その点、当時盛んであった、科学や哲学の証明にもとづく護教論や宗教の倫理的な価値の主張、護法護国論や排耶論とは立場を異にしている。

満之は、約十年に互る結核との闘病生活や妻子との死別、心血を注いだ宗門の改革運動や教育事業の挫折といった、普通人以上に度重なる限界状況との苦闘のなかで、『阿含経』や『エピクテタスの教訓』をはじめ、彼の学んだ様々な思想を咀嚼しながら、いかに自らが信奉する如来への信仰が、現実生活のなかで生じる様々な苦悩の解決に大きな意

味をもっているかを、自己の体験性にもとづいて明らかにしていったのである。ここに信仰の意味が、個々人の実存的問題として取り上げられることになる。

この、個々の信念の確立を第一義とする信仰信念は、行（形式）から信への転換、習俗的な信仰との乖離、家の信仰から個人への道を開くものであった。こうした満之の信仰信念が、近代における大谷派の動向に大きな影響を及ぼしてゆくのである。<sup>(22)</sup>

### 清沢満之の系譜

清沢満之は、明治三十六年に四一歳で没したが、その後も浩々洞は、大正七年（一九一八）の『精神界』廃刊間際まで存続した。浩々洞自体は、ごく少数の人々の共同生活の場にすぎなかったし、『精神界』を中心にした活動も、教団全体から見れば、一部の知識人たちの運動にすぎなかったことも確かである。しかし、清沢満之の信仰信念をもとに、ここで培われた精神は、浩々洞の人々を通じて、その後の大谷派の動きを左右していくことになる。

寺川俊昭が、「清沢先生によって新しい仕事が始まってくる。それが浩々洞の同人によって受け継がれていく。その時に仕事が分担されたといえます。暁烏先生は実践、佐々木先生は教育、曾我先生は教学、多田先生は伝道とこういうふうに、（中略）やはりそれぞれの方が荷われた歴史的な使命があると思われるのです」としているように、満之の信仰信念は、教団の様々な領域に影響を与えてきた。とくに、暁烏敏、佐々木月樵、曾我量深の三人の影響は大きい。

暁烏敏は、戦後宗務総長として「同朋生活運動」や「本願奉仕団」などの活動を行い、佐々木月樵は、教育者として長期にわたって大谷大学の経営にあたった。また曾我量深は、清沢満之の信仰信念を大谷派の教学に位置付けるう

えに、大きな役割を果たしている。

しかし、清沢満之の系譜は、教団に拒絶された系譜でもあった。昭和三年に金子大栄の『如来及び浄土の観念』と『浄土の観念』が議制会から宗義違反とされ、僧籍を剝奪されたり、昭和五年には、曾我量深の『如来表現の範疇としての三心観』が侍董寮から宗義違反とされ、曾我が真宗大学教授を辞任するなど、清沢満之の系譜は、教団側の拒絶のなかで展開してきた。こうしたなかで、浩浩洞に連なる人々は、宗門の外郭団体のような形で活動をおこなってきたのである。

昭和二十三年、訓覇信雄を常任委員会主任とし、「真宗仏教を闡明し、その伝統に基づく同朋教団の真生命を顕揚することを目的」として設立された「真人社」<sup>(24)</sup>も、こうした外郭団体として生じた信仰運動であった。ここで中心的な活動をおこなった訓覇信雄らの人々が、宗議会が確立されるなかでその与党となり、同朋会運動を中心に近代化路線を展開することになる。<sup>(26)</sup>

訓覇信雄に代表される改革派の人々の言説には、個の自覚にもとづく信仰の強調や真宗信仰の世界性の開示など、清沢満之の影響が色濃く反映している。そして、同朋会運動の基盤となり、宗務機構の改革を求めてきたこれらの主張をもとに、近代化路線が進められてきたのである。

### 清沢満之の信仰信念と戦後の宗政

『真宗』誌を中心に戦後の宗政史を追ってみても、大谷派の動向は、清沢満之の影響を抜きにしては語り得ない。

まず昭和二十二年、戦後の新しい体制のもとでは最初の宗議会であった、第三十三回宗議会において、齋合雄宗務

総長は、教化方針のひとつとして「宗門一體化の基盤としての教團改革運動の達成」をあげ、「教團の封建性を払拭し本廟中心とする民主的同胞教團を確立して、清沢満之師に始まる近代宗教改革運動を達成する」とした。<sup>(27)</sup>

また、昭和二十六年、浩浩洞の同人であった暁烏敏宗務総長のもつて、「同朋生活運動」(中央においては、新設された教化研究所を主体として講習会を開き、各寺においては、毎月宗祖の命日に門徒集会を開くというもの)が提唱され、「本廟奉仕団」が発足。

さらに昭和三十一年には、宮谷法含宗務総長が、『真宗』誌上に「宗門各位に告ぐ」と題する宗門白書を発表。五年後に宗祖聖人七〇〇回御恩忌を迎えての内局の所信を表明した。このなかで、教学の問題を取り上げ、「明治の我が宗門に、清沢満之先生がおられたことは、何ものにもかえがたい幸せであった。(中略)大谷派が徳川封建教学の桎梏から脱皮し、真宗の教学を、世界的視野に於いて展開し得たことは、ひとえに、先生捨身の熱意によるものであった。先生の薰陶を受けて幾多の人材が輩出し、大谷派の教学は、今日まで、ゆるぎなき伝統の光を放っている。」<sup>(28)</sup>とし、清沢満之の歴史的意義が強調されることになる。

柘植蘭英は、このことを評して、「真宗根源の精神が師(清沢満之)を通して近代に掲げられ、その精神は「浩浩洞」として地下水の如く、民衆の身から身に伝えられた。この地下水から幾多の先輩が生まれ、異安心とたたかれながらも徳川時代の閉ざされがちな宗教から、浄土真宗本来の自覚へと一步一步開発された。その流れは時熟して、暁烏総長を生み、今、宮谷総長の誕生となり、その精神は「宗門白書」として教団に公開された<sup>(29)</sup>」としている。この宗門白書にもとづいて展開された、親鸞聖人七〇〇回御恩忌に向けての活動のなかから、同朋会運動が生じてくることになる。

ひとりひとりの信仰の自覚にもとづいて、現実の社会に原理と方法を与え、真の同朋教団を確立しようとする同朋

会運動は、必然的に、習俗的信仰に支えられてきたこれまでの体制との軋轢を生むことになり、昭和四十四年の開申事件を発端に、教団問題を引き起こすことになった。この十数年に亙る混乱のなかにも、清沢教学の問題がたびたび取り上げられている。

まず昭和四十年、侍董寮会議（法主の諮問機関・教学の最高諮問機関）において親鸞教学と清沢教学の問題が討議され、大谷派の教学における清沢満之の位置が明確にされた。ここで清沢教学は、親鸞の教学（真宗教学）と並立するものではなく、親鸞の教えを今の時代にとらえ返したものと位置付けられた。<sup>(30)</sup>

さらに昭和五十一年には、『サンデー毎日』及び記者会見において、法主と曾我敏が、嶺藤宗務総長らの改革派は、旧来の信仰と異なる清沢教学を推進していると発言。真宗教学研究所は、清沢教学に関する公開質問状を法主に提出し、『真宗』誌上において、清沢満之の歴史的意義を強調した。その後、昭和五十三年の本願寺の宗派離脱事件においても、離脱理由の中心に、「彼ら改革派の源流は、明治期の哲学者清沢満之であり、本願寺の伝統の教義・信仰とは全く異質のものであります」と、教義・信仰の異質性を挙げている。

大谷派の教団人として清沢満之が行った活動は、学制改革、白川党の宗政改革運動、真宗大学の経営など、結局すべて頓挫するに至った。また精神主義運動も、教団全体からみれば、一部の知識人を中心にした思想運動でしかなかったことも確かであろう。しかし、それらの体験をもとに満之が確立した、自己の信念の確立を第一義とする信仰信念は、これらを受け継いだ人々の活動を通じて、近代の大谷派の動向に大きな影響を及ぼしてきたのである。

その系譜は、「清沢満之の系譜は、今日まで教団が拒絶した異端の系譜でもある<sup>(31)</sup>」というように、教団の周辺部の動きであったが、清沢満之の信仰信念は、浩々洞から、戦後は真人社を中心にした人々へと受け継がれてきた。そして宗議会制が確立するなかで、これらの人々が宗議会の与党として体制側に転じ、同朋会運動を中心にした近代化の動

きを進めてきたのである。「家の宗教から個の自覚の宗教へ」とか、真の同朋教団の確立といった同朋会運動の基本理念は、個々の信念の確立を第一義とする、清沢満之の信仰信念と深くかかわるものであり、この理念にもとづいて、新宗憲の制定やそれにもなる宗務機構の改正などの動きが進められてきた。

清沢満之の歴史的意義が、「大谷派が徳川封建教学の桎梏から脱皮し、真宗の教学を世界的視野に展開し得た」(「宗門白書」)ことだとすれば、それは、封建体制のなかで培われてきた旧来の体質との軋轢を生むのはやむを得ないことでもある。大谷派の教団近代化の動向、とくに同朋会運動・教団問題から現代にいたる動向は、清沢満之以来の信仰信念(エートス)のもとで、近代という時代のなかで真宗信仰の本来の在り方を実現していこうとする動きと、従来<sup>の</sup>在り方を維持していこうとする動きとの、対立と克服の歴史でもあった。そして、一貫してこの動きを支えてきたのは、清沢満之の信仰信念とその信仰信念を受け継ぐ人々だったのである。

## 結 び

大谷派の新たな宗務機構の確立(近代化)は、社会状況の変化などの外的要因によってもたらされたものである一方で、個々の信念の確立を第一義とする、清沢満之の信仰信念によってもたらされたものであった。戦後の大谷派の宗務機構の変遷は、その表層的なあらわれは、議会制民主主義とか天皇の象徴化といった、戦後の日本の社会に追隨するものとも見えるが、その動きの深層では、清沢満之以来の信仰信念の系譜に支えられてきたのである。

戦後の社会変化は、宗議会制が確立することによって、多数の議席を獲得した改革派が体制側に転じることが可能になったように、宗務機構の近代化の契機とはなったが、新宗憲の制定とその後の新しい宗務機構の確立といった動

きは、同朋会運動の推進によって旧来の体質の歪みが明らかにされるなど、内的要因によって左右されたところが大きい。大谷派の宗務機構の近代化は、一方では時代への適応であつたが、戦後に時が熟すような内側からの運動でもあつた。

清沢満之の行つた活動自体は、教団を動かす大きな力とはなれなかつたが、満之がそれらの活動を展開するなかで表明した信仰信念は、それを受け継ぐ人々の活動を通じて、その後の教団の動きを支えてきたのである。このことは、大谷派の近代化の動向が、単なる社会状況の変化への対応といった目的合理的運動ではなく、その行為の背景になんらかの宗教的価値を求める価値合理的運動であることを示している。<sup>(32)</sup> こうしたことは、他の伝統的仏教教団にも見られることであろうが、大谷派の場合は、明治期に清沢満之というリフォーム<sup>(33)</sup>があつたために、特にこうした面が顕著となつた。

このことは、宗教的な諸制度の確立と変容の根底に、非合理的な動機が存在することを示唆している。宗務機構の近代化といった、合理的要素の強い、機構上の変化を扱う場合にも、これらの活動を宗教現象として把握し、現象の根底にある独自の意味を問うことが必要だろう。

たしかに、社会状況（政治的・経済的条件など）は教団組織の铸型となるものであり、ここで扱ってきた宗務機構などは、その変化と無関係ではありえないであろう。しかし、長い制度化の過程を経て形成されてきた、宗教伝統の変容を考察する場合（ここでは宗務機構の場合を扱つた）、社会状況の変化といった外的要因とのかかわりだけでなく、宗教伝統の変容を支える、内的要因（信仰者としての意味のなかにある宗教的価値とのかかわり）を視座に含めなくては、その実相をとらえることは出来ないのではなからうか。

また、清沢満之の信仰信念は、戦後の過程のなかで教団の中心的位置を占めることになるが、これは、精神主義が

ごく一部の知識人を中心にした思想運動にすぎなかったことや、その後の清沢満之の系譜がむしろ異端の系譜とされてきたこともあって、宗議会や大学を中心にした上部構造のエートスでしかなく、このため同朋会運動などの活動も上からの活動とならざるをえなかった。この点、清沢満之の信仰信念の意義は、個の自覚の信仰の強調のみが宗務機構の上に反映されているだけで、満之が求め続けた親鸞の教えの本来的な意義、さらにはその教団や現実社会での実現などは、「同朋公議」「同朋社会の顕現」という理想に掲げられているだけで、今後の課題として残されている。

戦後、改革派と称される人々を支えてきた、清沢満之以来の信仰信念（個々の信仰信念の確立を第一とする）が、宗議会の過半数というような上部構造ではなく、門徒一人一人の信仰信念となったときはじめて、同朋教団の確立・同朋社会の顕現といった近代の大谷派教団が目指してきた理想が、実現することになるだろう。

注

(1) ここでの「エートス」は、大塚久雄がマックス・ヴェーバーの用語としての「エートス」を定義して、「人々のうちにやどり、彼らを内側から一定の方向に押し動かしていくところのいわば現実の起動力」（マックス・ヴェーバー 大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神 上』岩波書店、一九五五年、一四九頁）とするところの意味に近い。清沢満之の信仰信念は、それを受け継いだ人々の現実の起動力として、その後の大谷派の動きに影響を及ぼしてきた。機構上の改革に終始するのではなく、人々に信仰的行為の基盤（意味）を与えたところに、清沢満之の存在の意義があるように思われる。

(2) この小論は主に、昨年夏に大谷大学において閲覧した、『真宗』（真宗大谷派機関誌）昭和二十年（一九三三年）及び『真人』一号（一五五号）などの定期刊行物を資料としてまとめたものである。また年代の確認などのため、部分的に真宗教学研究所編『近代大谷派年表』などを参照した。ここで用いている用語・表現などは、原則的にこれらの資料に見られる表現をそのままに用いている。特に第一章では、すべての事項に注記を付すと非常に煩瑣になるため、注は出来るだけ原文の引用箇所や、用語の補足説明が必要と思われる場合にとどめた。

(3) 『真宗』真宗大谷派宗務所、昭和三十七年七月号、五〇九ページ。また、同朋会運動の内容などについては、『真宗』昭

和三十七年十二月号の特集「真宗同朋会―住職の手引き―」を参照のこと。

(4) 「開申」とは、大谷家にあった出来事を内事部長名をもって内局に示す慣例の通達のこと。このときの開申の全文は、次ぎのとおりである。

開申

法主管長 大谷 光暢

惟うに宗祖聖人御誕生八百年と立教開宗七百五十年が目睫の間に迫られる今日時恰かも真宗教団連合の共同宣言が発せられ真宗十派が結集し、その総力を挙げて現代の危機に直面し、時代の要請に応えんとする態勢となった。

わが大谷派も宗祖聖人の御本懐を達成すべく、一致団結、さらに大きな前進を遂げねばならぬ時であると信ずる。

ここに深く自ら決意する処あり、この機会に管長の職を離れ、新門大谷光紹を推挙して、これに当たらしめ、相携えて現代社会における教団の使命を完うし、宗祖聖人立教開宗の御本旨に応えんとするものである。

よって新門の管長就任の手続きを直ちに実施することを示達する。

昭和四十四年四月二十四日

〔真宗〕昭和五十二年十二月号 一一ページ

(5) この時の政策協定は、つぎの五項目であった。

一、真宗教団連合については、教団連合の願いを実現するために、他派との連繫を密にして強力に推進すること。

二、同和問題については、教化条例十四条二項の趣旨徹底につとめる。

三、同朋会運動については、その基本的精神を尊重し、実施に当たっては改善強化をはかる。

四、内事と内局との関係については、その緊密をはかり、宗政に直接関係のない第三者の宗政への介入を防ぐこと。

五、管長推戴については、宗政特別審議会の答申を尊重し、関係諸法規を整備してその実現に努める。

〔真宗〕昭和四十五年二月号、一ページ

(6) この規則変更は、従来大谷派の内局を中心に構成されていた本願寺の責任役員を、住職、法嗣を中心とした内局以外の人員で構成し、宗派とは別に本願寺の運営ができるようにするものであった。これを認めることは、本願寺の宗派からの離脱を可能にすることであり、宗議会と本願寺の関係が断ち切られ、本願寺名義になっている宗門財産も宗派と無関係に処分され

る可能性があった。

(7) 「大谷の里」建設計画とは、滋賀県(琵琶湖付近といわれる)に二万坪の土地を購入し工費四十億円の経費をかけ、福祉施設、禅宗道場、レジャーセンター等を含む財団法人設立を企画したものである。この法人の理事長は明照院連枝(大谷光暢の末子)で、資金は門徒一戸一万円ずつで百億円集めるとした。

(8) 『真宗』昭和五十一年八月号、二六〜二七ページ。

(9) 竹内良恵は、高田教区・信光寺住職。昭和三十四年、参務・教学部長を努め、昭和五十一年から、宗務顧問会議長を努めていた。

(10) 『真宗』昭和五十三年一二月号、一〇ページ。

(11) 同右書、四〜五ページ。

(12) 『真宗』昭和五十五年七月号、四ページ。

(13) この「即決和解」は、その内容を調書に記載したものは確定判決と同一の効力を有し、起訴上の和解と同一の効力をもつものである。

この時の和解条項はつぎの通り。

- ① 相手方大谷光暢は、真宗大谷派の代表役員の地位を管長から宗務総長に移すことに同意し、その趣旨に沿った宗教法人「真宗大谷派」規則変更に必要な行為をし、その規則変更認証の申請を文部大臣に対して行う
- ② 相手方は、本願寺の代表役員の地位を住職から宗務総長に移すことに同意し、その趣旨に沿った宗教法人「本願寺」規則の変更に必要な行為をし、その規則変更認証の申請を京都府知事に対して行う
- ③ 相手方は、真宗大谷派に包括されている別院について、その代表役員の地位を住職から輪番に移すことに同意する
- ④ 相手方は、嶺藤亮が、真宗大谷派の宗務総長及び管長代務者として行った、真宗大谷派の宗務及び本願寺の寺務。竹内良恵が管長として行った大谷派の宗務及び本願寺の寺務。五辻実誠が宗務総長として行った大谷派の宗務及び本願寺の寺務。昭和五十年の第一〇一回宗議会から昭和五十五年の第一〇一回宗議会までの宗議会における議決及び承認。昭和五十年の門徒評議会から昭和五十五年の門徒評議会までの計八回の評議会における議決及び承認。以上六項目の行為を有効なものとして承認する

⑤ ①及び②の規則変更が認証されたときは、申立人嶺藤亮と同五辻実誠は、相手方大谷光暢と同大谷暢道を被疑者として、京

都府警察本部及び京都地方検察庁に対して行った刑事告訴及び告発を全部取り下げる

- ⑥ ①及び②が認証されたときは、申立人は、相手方が本願寺名義で負担した債務について、内局においてこれを処理する
- ⑦ 申立人は、相手方大谷光暢に対し、真宗大谷派及び本願寺の全僧侶及び全門徒の最高位にある大谷光暢の地位を保証するとともに、その地位に相応しい宗制上の処遇をする

(要約・『真宗』昭和五十八年二月号 一一―一三ページ)

- (14) この直後の六月十五日、東京都庁は、東京本願寺の離脱申請書を認証。東京本願寺は宗派から独立し、これに続いて宗派を離脱する寺院が出てくることになる。内局は、同日付の告示第二号をもって、新門大谷光紹の僧籍削除、あわせて門首継承者としての地位・身分の喪失と、継承権が新々門大谷光見に移ることを告示した。

- (15) これ以前に、宗議会決議無効確認等請求上告事件(昭和六十二年二月二十六日判決)、宗教法人「本願寺」規則変更申請認証処分取消請求上告事件(同四月七日判決)などの上告が棄却されている。

(『真宗』昭和六十二年十二月号、四ページ。)

- (16) 新宗憲の制定によって、宗務機構のうえでは、門首制の確立による法主・管長・本願寺住職の三位一体制の廃止、二院制による同朋公議の確立、「真宗大谷派」と「本願寺」という二つの宗教法人の合併による宗本一体制の実現、などの成果を見た。しかし、信仰運動としての同朋会運動の理想である、ひとりひとりの信仰心に支えられた教法社会の確立は、いまだその成果に乏しいのが現状であろう。

また近年では、「個の自覚の宗教へ」の「個」が、組織・制度の近代化に力を注いできた教団問題以来の傾向もあって、近代的自我の自己意識と紛れて考えられるむきもある。これまで進められてきた教団の旧体質の克服とともに、かつて清沢満之が「世界的統一的文化の暢発」と言い、訓覇信雄が同朋会運動の発足にあたって述べた「近代ヨーロッパが果たしえなかつた真の人間の自覚」という、同朋会運動のもう一つの課題である、自覚的な仏教信仰にもとづく近代の超克が、いかになされるかが問われている。

- (17) 昭和五十八年度・教化研修計画(『真宗』昭和五十八年七月号、三七ページ)

- (18) 同朋会運動発足の翌年にあたる、昭和三十八年、清沢満之生誕百年の記念行事が、大谷大学を中心に行われた。同年六月の『真宗』誌は、これを「師の薫陶をうけて、その拠点、浩々洞を中心にした幾多の賢学を輩出、時代とともに歩む真宗教学の伝統が新たに形成され、また、人類に捧げるべきものとして、同朋教団の確立の方向も指し示されてきたわけである。今日展開

されている同朋会運動も、近くはこのような、師によって耕された土壌にめばえたものといつてよい。わが真宗教団の伝統をおもむるとき、満之師はその伝統形成の上に不可欠の存在であり、またそれ故に我々が世界に誇るべき人でもある」と報道した。『真宗』昭和三十八年六月号、三ページ。

(19) 略歴に関しては、主に、吉田久一『清沢満之』吉川弘文館、昭和三十六年。脇本平也『評伝 清沢満之』法蔵館、昭和五十七年。真宗大谷派教化研究所編『清沢満之の研究』真宗大谷派教化研究所、昭和三十二年。を参考にした。

(20) 前掲、吉田久一『清沢満之』、一七二ページ。

(21) 前掲、脇本平也『評伝 清沢満之』、二二八ページ。

(22) 教団人として清沢満之がおこなった活動や、満之の信仰信念とその影響などについては、拙稿「リフオーマーとしての清沢満之」(『大正大学大学院論集』第一五号、掲載予定)に詳しい。ここでの清沢満之に関する記述は、これに沿ったものである。

(23) 『真宗』昭和四十三年十二月号、三八ページ。

(24) 『真人』一号、真人社事務所、昭和二十三年、一ページ。また、このとき、つぎのような真人社設立の宣言を定めた。  
宣言

今や新しい日本が誕生しようとしている。思想の混迷が、その誕生を頑強にこばもうとしている。新しい思想の確立が、日本を、そして世界を憂慮する人々から切望されている。その焦點に、一切に先行するものとして、一切の根源たるものとして、宗教の真实性が蔽ふに要請されているのである。

この歴史的要請に癒えうるものは、今日に於いて、まさしく親鸞によって開顯された真宗佛教であることを確信する。われわれはこの混乱の現實にあって、本願を自己の行信とし、その世界性と社会性とを再確認することによって、新しい日本の誕生に、あやまりなき一道を開拓しなければならない。

真宗佛教の本姿を見失い、因習と墮氣の中に安んずる逃避を求める限り、かゝる課題を解きうるものではないことはゆうまでもなく、民衆の同朋教団たる眞生命を歪曲する形骸の衣をいさぎよくぬぎすてぬ限り、自滅の道を辿ることは歴史の必然である。われわれはいまこそ痛烈な自己批判に立って、眞實の行信を自他に開顯すべく、ひたすらに奮起することが刻下の急務である。

ここに眞人社を設立して、ひろく同朋同行のよしみを結び、今日に生きるわれわれの氏名を悔いなく果たしたいと 志願

してやまない。〔真人〕一号、巻頭)

また真人社は、「空虚な客観的観念論に走るものでなく、現実の人を生かし、その人に於て生きる信仰を根底とする〔真人〕一号、二六ページ」としている。

(25) 真人社は、昭和二十三年五月、機関誌『真人』を創刊。全国各地に地区真人社を結成し、講習会、研究会などの活動をおこなった。『真人』の主筆は、曾我量深、暁烏敏、後には安田理深、金子大栄、蓬茨祖運などである。ここに表明された理念は、曾我量深の言葉に、「清澤先生の浩々洞、精神主義運動が明治時代に起され、其の精神は死なずに今日真人社運動として更に新しく姿を現はして来たものであると思ひます。」「真人』十三号、昭和二十四年、一ページ」とあるように、清沢満之の信仰信念に負うところが大きい。

また翌二十四年一月、結成一周年の全国委員総会において曾我量深は、「真人の道」と題した講演をおこない、真宗の歴史における清沢満之の存在の意義を強調しながら、「あの『精神界』のような行き方で、あのような態度で、(中略)端的に物を押へて行かねばならぬと思います。真人を立派に育てて、宗門というものを踏み越えて、世界の二大宗教の一つとして立つていくという自信を持って戴きたい。」「真人』十号、昭和二十四年、一八ページ」としている。

十三号(昭和二十四年十月)より『真人』誌は装いを新たにし、「真人社の名の下に、形骸化された宗教教團を越え、親鸞に直結する自由な眞宗信仰人(真人)の全国的組織が、皆様の協力をいただきつゝ急速に展開され、新しい信仰運動の地歩を今日に固め得たのでありますが、(中略)信仰運動が個人的安心で事足りて、歴史的社會を背負ふ客観的使命を放棄してゐるならば、真人社自体が無用な存在であります。」「真人』十三号、昭和二十四年、一ページ」との再出発の言葉とともに、教団の問題を含めた、今後の方針を明らかにした。この後真人社は、教団と教団の問題にも積極的な発言をしていくようになる。

(26) 昭和二十二年末、混沌の世界の中で、真実の教えにつつまれた同朋教団を確立し、全国同信の念いをひつにして信仰運動を展開するため、同心のものが集まった。この真人社発会に向けての最初の集会の参加者は、岡山正、高原寛正、竹田淳照、瀧沢静希、柘植蘭英、仲野良俊、菊地祐恭、岸融証、日野賢愷、佐々木悠、竹内良恵、訓覇信雄、藤原正遠らであった(こうした真人社結成の動向及び活動については、『真人』一号、二五―三二ページに詳しい)。これらの人々ばかりでなく、この後真人社で中心的な活動をした人々の多くが、同朋会運動以後の宗政において大きな役割を果たしている。

(27) 『真宗』昭和二十二年六月号。

(28) 『真宗』昭和三十一年四月号、六〇七ページ。

(29) 『真宗』昭和五十六年六月号、二一ページ。

(30) 『真宗』昭和四十年六月号付録「侍重察會議抜粹―特に教学について―」参照。

(31) 「座談会・宗門と清沢満之③ 人材養成と浩々洞」(『真宗』昭和四十三年十二月号)、三九ページ。

(32) マックス・ヴェーバーは、社会的行為を①目的合理的行為、②価値合理的行為、③感情的行為、④伝統的行為、の四つの類型に分け、目的合理的行為は、「外界の事物の行動および他の人間の行動について或る予想を持ち、この予想を、結果として合理的に追及され考慮される自分の目的のために条件や手段として利用するような行為である」とし、価値合理的行為は、「或る行動の独自の絶対的価値―倫理的、美的、宗教的、その他の―そのものへの、結果を度外視した、意識的な信仰による行為である」としている(マックス・ヴェーバー「清水幾太郎訳『社会学の根本概念』岩波書店、一九七二年、三九頁)。

ここで目的合理的運動・価値合理的運動というのは、こうした類型に触発されて定めたものである。宗教的行為は、つねに将来の予測とか、合理性の追及を越えた、宗教的価値に支えられる面を持っている。「現代社会に即応した教団の在り方を求める」などは、目的合理的なものであるが、実際の行為は、祖師の理想に返るとか、教義的な意味付けを求めるなどの、独自の宗教的価値にもとづいてなされるのである。

(33) ミアヒム・ワッハは、Joachim Wach, *Sociology of Religion*, 9th. (Chicago: The University of Chicago Press, 1962) のなかで、宗教的權威の類型のひとつとして「THE REFORMER」をあげている。そこでのリフォーマーは「信奉者を集め、後に影響を及ぼすという点では」創始者(Founder)の力や魅力、人格、エネルギー、忍耐力などにおいていくぶん似通っているが、かれらの行動の社会的影響は、偉大な信仰の誕生をうながすものとは比較にならないし、かれ自身の解釈やその信奉者たちによって認められている役割は、創始者のそれとは異なっている」(334)とされる。

清沢満之は、信仰者としての根本的な指針を明示し、その信仰信念を継承する人々育てることで後の教団に大きな影響を与えてきた。その意味では、宗教的權威としての清沢満之の影響力は大きいといえるが、その目は常に教団の枠内に向けられているし、戦後に顕著になる清沢満之の新たな位置付けにおいても、宗祖の教えを近代的精神のもとにとらえ直したという以上の位置付けは見られない。この点、大谷派において満之が果たしてきた役割は、リフォーマーであったと言っても良いだろう(改革者・復興者といった表現では、組織的な活動家の意味合いが強すぎるように感じられる)。

## 宗教教育とデス・エデュケーションに

### みられる人格形成の研究

西田 隆 男

〈論文要旨〉 本論文の中心的課題は、宗教教育とデス・エデュケーションに見られる共通点を研究することである。特定の宗教・宗派の教義の教育としてではなく、人間の問題を宗教的次元で問い、実践する宗教教育と、死というものを通して人間の生き方を問うデス・エデュケーションには、教育の究極的な目的が明確に示されている。それは人格の完成と自己成長ということである。

教育の場において、この目標を実現させるための要素はいったい何なのか。そのエッセンスとなるものは、具体的にどういふものなのか。教育が全人教育として機能するとき、どのような人格形成がなされるのか。この点について、人格や意識の変化をもたらす臨死体験や至高体験の研究成果を参照しながら、教育における人格形成の可能性について考察する。その人格の特徴は、宗教的人格とか、成熟した人格の特色と類似性をもったものである。

〈キーワード〉 人格形成、宗教的人格、至高体験、臨死体験、死の受容、全人教育、デス・エデュケーション

### はじめに

古今東西を問わず、教育は人類社会にとって、常に重要な問題となっている。今日でも、世界中で、国家的規模の

教育改革が行われている。たとえば、一九八三年から一九八六年にかけて実施された「国際学力テスト」の結果に対して、西側諸国の政府がさまざまな対策を立てている。<sup>(1)</sup>特にアメリカ合衆国、ソ連、そして英国が、日本の学力レベルと比較して、自国の教育水準に危機感を持ち、改革に乗りだしている。

教育の危機イコール国家の危機ととらえるほど、教育というものは、文明社会にとって重要なものであり、国の存亡を直接左右するものである。このことは、教育問題が人類社会にとって、本質的なものであることを暗示している。また、近代文明では、学校教育が教育全体の中で大きな比重を占めているために、教育イコール学校、と考えられているが、近代以前においても同様に、教育は人々にとって重要な問題であった。むしろ、国によって制度化された学校教育以前の教育の中に、本来の人間教育の姿があったといえるかもしれない。そして今日の教育に欠けているのは、その部分であるということもあり得る。その部分とは、かつて、家庭や部族、地域で行われていた教育である。人類の文明化の歴史は、教育の歴史であるといっても過言ではない。それではどのように文化の核心となっている教育を形成しているものは、いったい何なのだろうか。

この問題は、教育学、哲学、そして倫理学のテーマでもあるが、ここでは宗教学の立場から、この問題にアプローチしてみたい。というのは、宗教の中に教育の原型があると考えられるからである。人生における根本的な事柄を扱う宗教に、人間教育の本来の姿がみつけれられるのではないだろうか。

本論文では、この教育の問題を、宗教教育とデス・エデュケーションとの関係を中心にして考察していくことにする。

## 一 宗教教育とデス・エデュケーションの関係

宗教教育とデス・エデュケーション、この二種類の教育が、どのように、またなぜ、関係しているのだろうか。まず、この点について考えてみたい。

宗教教育というと、従来は、特定の宗教宗派の教義の教育を意味していた。そのために日本では、昭和二十一年（一九四六年）に誕生した教育基本法第九条に「宗教教育」として、次のように規定されている。

「①宗教に関する寛容の態度及び宗教の社会生活における地位は、教育上これを尊重しなければならない。」

②国及び地方公共団体が設置する学校は、特定の宗教のための宗教教育その他宗教的活動をしてはならない」  
この教育基本法にも書かれているように、「宗教教育」というと、一般に特定の宗教・宗派の教義教育を意味する。ある特定の教義を理念として、学校教育を実践していくものである。

このような狭い意味での宗教教育に対して、人間の教育を宗教的次元で問い、実践していく意味での「宗教教育」がある。<sup>(2)</sup> 具体的にいえば「生命への畏敬」とか「人間愛」といった情操を育成するときに、この教育における宗教的次元がかかわってくる。いかなる方法でそれらの情操が形成されるのか。また、どのような人格形成を意味するのか。このような問いかけをするときに、宗教がもっている価値観が大きく関係してくる。

教育の場にあつて、人間のありかたや人生の意味を問うときに、教育は自ずから宗教的なものとなる。なぜなら、そのような問いに対して、歴史的・社会的にいつも宗教が解答を与えてきたからである。宗教が本来もっている、人間や人生への究極的な問題に対するそのような役割は、現代社会においても機能している。

ここで使用する「宗教教育」とは、このように宗教的次元で問い、実践する教育のことを意味している。そしてこの点において、宗教教育はデス・エデュケーションと深くつながってくる。

デス・エデュケーション (Death Education) とは、日本では「死の準備教育」とか「生と死の教育」と訳されているように、死と同様に生に重点が置かれている教育である。すなわち、限りある生命の人間が、いかに生きていくかを問題にしている教育である。最近では、英語のまま「デス・エデュケーション」と呼ばれることが多い。ここでもその用法にしたがって、そのままカタカナで用いることにする。その方が、広い意味でこの語を使うことができるからである。

デス・エデュケーションとは、ひとことではいえば、だれもが決して避けることのできない死について学び、知ることによって、人間としていかに生きるか、よりよく生きるかを考え、実践することを目的とした教育のことである。それと関係してくる学問領域としては、医学、心理学、倫理学、哲学、法学、人類学など多方面にわたる。

アルフォンス・デーケン (Alfonse Deken) によると、デス・エデュケーションは四つのレベルに分けられる。<sup>(3)</sup>

- (1) 知識のレベル——死についての専門知識の伝達をする。
- (2) 価値のレベル——生と死の価値観について考察する。
- (3) 感情のレベル——情動的・感情的な問題を取り扱う。
- (4) 技術のレベル——生と死についてのスキル・トレーニングの実践を学ぶ。

そしてこの教育の目標を、一五項目あげている。

- ① 死へのプロセス
- ② 死についての考察
- ③ グリーフ・エデュケーション
- ④ 死への恐怖の緩和
- ⑤ 死についてのタブーの除去
- ⑥ 自殺予防
- ⑦ 告知とガン末期患者の知る権利
- ⑧ 倫理的問題
- ⑨ 医学と法律
- ⑩ 葬儀の役割
- ⑪ 価

値観の見直しと再評価 ⑫死の芸術 ⑬死の哲学の探究 ⑭宗教と死についての解釈 ⑮死後の生命の可能性

以上の項目にみられるように、広い範囲にわたる教育内容となっている。

このことから、今日の日本の学校教育のカリキュラムに組み入れることは非常にむずかしいといえる。アメリカ合衆国では、デス・エデュケーションとして独自に学校教育の中に組み入れられている。この差は、日本とアメリカの社会的背景の違いによるものである。

たとえば、アメリカでは現在ほとんどの場合、ガンの告知をしているが、日本ではまだごく少数である。その理由はいろいろと分析されているが、文化や価値観の違いによるものであろうといわれている。死についての教育が必要な社会なのである。

そこで、このデス・エデュケーションが、なぜ宗教教育とつながっているかをみてみたい。ユング (Jung, C. G.) は次のように言っている。

「諸民族を通じて、死についてははっきりした考え方がおこなわれており、それは、地球上のすべての偉大な宗教の中に、誤解の余地なく表現されているということだ。いや、これらの宗教の大部分は、死に対する準備の複雑な体系であるときえ、主張することができよう」<sup>(4)</sup>

宗教が死の問題を正面から扱ってきたことはこの言葉からも明らかである。そして今日でも宗教と死とは切り離すことができないくらい深い関係にある。宗教教育においても、生の意味を問うときに、人間にとっての死の意味が問題になってくる。教育について宗教的次元で問うとき、死の問題が浮かびあがってくるのである。たとえば「生の尊さ」をテーマにする場合、なぜに生命は尊くて、大事にしなければいけないのかについて教える必要がある。そのときに、生命には限りがある、すなわち死があるからこそ生命が尊いということがでてくる。そのように生の終焉とし

ての死は、生の意味を考えると必ず問題になる。

宗教教育とデス・エデュケーションは、人が人としていかに生き、どのような人間になるのかということ、死を問いかけて、より深く考えて、実践していく教育である。そこにこの両者の教育の本質がある。

では次に、この二つの教育にみられる共通点を具体的にあげてみたい。

## 二 二つの教育の共通点

まず、この二つの教育に共通する大きな目的として、「生と死の理解」がある。この生死の理解が柱となって、次にあげる共通項目がでてくる。

### (1) 生命について

生命の理解は、この二つの教育のスタートになる。生命とはどのようなものであるかを知ることからすべてが始まる。

宗教教育では、理科や保健といった教科による自然科学的側面からのアプローチと、社会や国語による人文・社会的側面からのアプローチがある。デス・エデュケーションでは、脳死や臓器移植、そして尊厳死をどう考えるかといった倫理的問題とかかわってくる項目である。

生命の理解が、以下の共通点となるものの基本となっている。

### (2) 人生の意味について

何のために生きるのか、という問いは、人間にとって根本的なものである。この解答をみつけるために宗教が存在

するといっても過言ではないくらい、宗教はこの問いと深く結びついている。

宗教教育の最大の目的も、この問いと答えを、教育の中でどう課題にするかにある。さらに、学校教育におけるすべての教科がこの問題とどこかでつながっている。

デス・エデュケーションにおいても、死の告知とその後のケアという場で、大きな問題になってくる。患者が自分のこれまでの人生をどう理解し、評価するか、そして残された時間をいかに生きるかという状況と関係している。

(3) 幸福について

人生の意味を追求していくと、必ずぶつかることがある。それは、人生の目的である。そのひとつとして、古来からよく言われていることに「幸福」がある。そこで、いったい幸福とは人間にとってどういう状態であり、どうなればいいのだろうか、ということが問題になる。

宗教教育においては、何のために学校で学ぶのかということと関係してくる。学習の根本的な意味である。デス・エデュケーションでは、人生において本当に大切なことは何なのか、という価値観とつながっている。これは「価値観の見直しと再評価」という先にあげた目標と関係している。この課題は、デス・エデュケーションの大きな役割である。

(4) 宗教について

人生についての根本的な問いを発したときに、宗教がもっている教えは、大いに役に立つものである。特定の宗教・宗派にとらわれない、宗教そのものについての理解がとて重要である。そのような宗教についての学習は、広い意味での宗教教育にとって、なくてはならないことである。

デス・エデュケーションにおいては、死そのものを理解するときに、宗教の教えは大きな力となることは明らかで

ある。宗教なしでは、死を理解することはほとんど不可能といってもいいくらいである。

(5) 死について

「死の理解」というもうひとつの柱が、次に問題になる。死は、ハイデガーが述べているように、実存としての自己を自覚する積極的契機となる。

死の理解は、宗教教育においては、生命の尊重と畏敬に関係してくる。なぜ、生命を尊重し畏敬するのかについては、大きなヒントとなる。デス・エデュケーションでは、「死への恐怖の緩和」という目標に役立つことである。

(6) 葬儀について

人類の歴史と葬儀の変遷については、さまざまな調査によって明らかにされている。それをみることによって、人間が死をどう考え、死者をいかに扱ったかがわかる。

宗教教育においても、デス・エデュケーションにおいても、それぞれの教育的内容を充実させるために、葬儀の理解は必要となってくる。また、個人として自分自身の死を考えると、ときには参考になる。さらに、「グリーン・エデュケーション」（遺族の悲嘆に対するケア）という目標とも関係してくるのである。

(7) 死後、および死後の世界について

このテーマは、従来、一般社会でも学校教育の中でも、特にタブーとして避けられてきたことである。その理由は、このテーマが、すぐに特定の宗教教義と結びつけられたからである。社会的背景としては、非科学的で、迷信的なことであると考えられてきたのが大きな原因である。

しかし、このテーマは、死の理解、死への恐怖、そして生の理解と根本的につながっている。さらに、最近ではこのことが、科学的な見地からの研究対象となりつつある。

死後の問題は、二つの教育のゴールとして、重要な課題であるといえる。以上あげた七つの共通点は、この二つの教育の性質を理解する上で、役立つものである。

そこで次に、これらの教育によって実現できることはいったい何なのかについて、考えてみたい。すなわち、宗教教育とデス・エデュケーションを行なうことによる成果についてである。

### 三 人格形成とその完成

一般に、教育の目的にはいろいろあるが、教育基本法には、第一条（教育の目的）として、「教育は人格の完成をめざし」と書かれている。教育の目的は何かと問われたときに、もっとも簡潔で、一般的な答えは、この「人格の完成」ということであろう。

宗教教育とデス・エデュケーションにおいても、その目的をひとことで表現すれば、人格の完成にあると言える。これはどの教育にもあてはまる普遍的な目的である。

では、この両者の教育によって、いったいどのような人格が形成されるのだろうか。その点について、特に「死の理解」というテーマに焦点を絞ってみていきたい。それによって、人間の死と人格形成がどのように関係しているかを明確にするためである。

そこで、ここではターミナルケアにおける末期（臨死）患者の心理を中心にして考えてみることにする。それによって、人間の根源的な不安とされている死というものを、受容できるほどに成熟した人格の特徴がどのようなものかみてみたい。

まず、末期患者へのアプローチは、通常四つのレベルで分類されている。

第一が、身体的 (physical) なアプローチで、患部に直接的な治療をする医学的レベルである。医師の仕事の領域となる。

第二が、精神的 (mental) なアプローチで、患者に心理面からの治療とケアをする心理学的レベルである。臨床心理士の仕事となる。

第三が、社会的 (social) な面からのアプローチで、患者の家族関係や治療費などの問題についてケアする社会学的・福祉学的なレベルである。ソーシャルワーカーの仕事となる。

第四が、スピリチュアル (spiritual) なアプローチで、人間の魂といった霊的な部分にかかわるもので、宗教学的なレベルである。主に宗教者がする仕事である。

これら四つのレベルの中で、人格の完成と直接に関係してくるのが、第二の心理学的レベルと、第四の霊的・宗教学的なレベルである。患者への心理的、スピリチュアルなアプローチによって、その人の人格に、どのような変化が起こるのであろうか。

ターミナルケアの中で、この二つのレベルを理解するためのキーワードとなるのが、クオリティ・オブ・ライフ (Quality of Life ≡ QOL) である。生命・人生の質とその尊厳性のことである。死を間近にした患者にとって、人生の意味とは何であり、残された人生をいかに生きるかということが、とても重大な問題になる。

人間はだれもが、一人称としての自分の死に対して、意識的・無意識的に拒否反応を示すことが、臨床的に明らかにされている。自分の死の受容は、とてもハードな作業であり、そう簡単にはなされない。このことは、キューブラー

・ロス (Kubler - Ross) による死へのプロセスの六段階に示されている。<sup>(5)</sup>

その第一段階に「否認」がある。第二に「怒り」。第三に「取り引き」。第四に「抑うつ」。第五に「受容」がくる。そして第六に「希望」があげられている。このプロセスは一般的に、ひとつの典型的なパターンと考えられている。すべての人がこのプロセスをとるわけではないが、否認から人それぞれの経過をへて、受容へと到るのが大部分である。

そこで次に、死を受容できる状態のパーソナリティの特徴を、「ガン患者の受容能力」からみてみたい。

この点について、柏木哲夫が『生と死を支える——ホスピス・ケアの実践』の中で述べている。すなわちホスピスにおいて、医療担当メンバーが、この人ならガンの宣告をしても大丈夫という人がいるというのである。そしてそんな患者のパーソナリティの特徴を八項目あげている。

- ① 自律的な生き方——しっかりした人
  - ② 恒常性が高い——落ち着いた人
  - ③ 覚悟ができる——がまん強い人
  - ④ 時間をつなぐ——「維持的自己同一性」ができている人
  - ⑤ 自分をみつめる——冷静な人
  - ⑥ 人の死を受け入れる——その能力のある人
  - ⑦ 与える人生——奉仕の精神のある人
  - ⑧ 信仰——神仏の摂理を理解している人
- 以上のようなことが、患者の死の受容能力を把握する上で、考慮する点であるという。
- また、ホスピス活動の実践者である原義夫と千原明は、『ホスピス・ケア』の中で、「死を平安に迎えるために」と

して、次のことをあげている。

- ①生きてきた意味の再確認——自分の人生には意味があったと思える人
  - ②自分は孤独ではない——自分は愛されているということを悟れる人
  - ③恨み・つらみをすべて精算しておくこと——人を許すことができる人
  - ④死はすべての終わりではないという認識に立てること——宗教的な価値観のある人
- 以上のような状態の人は、自分の死を無理なく受容できるといふ。そして、それが「大往生の秘訣」であるとも述べている。

また、先にでてきたキュブラー・ロスも、一連の著作の中で、自己の死を受容している人たちの性格について、いろいろなところでふれている。

このような臨床上のデータをまとめると、目前に迫った第一人称としての自己の死を受容できるパーソナリティの特徴を五つあげることができる。

- ①自立している。
- ②社会的にも個人としても、依存的にならずに、自らの人生を納得して生きている。
- ③自己同一性が確立している
- ④自己の形成がきちんとなさされていて、自分の人生観・世界観をもっている。
- ⑤ポジティブな価値観・思考法をもつ

あらゆることに対して、特に不都合なことに対して前向きにとらえ、そこに意味を見出すことができる。チャレンジ精神をもっている。

④ ユーモアの感覚がある

自分の人生・生活そして死について相対化、客観化できる能力をもっている。

⑤ 宗教的な考え方ができる

人生の究極的な意味や、死および死後のことについて深く考える精神をもっている。スピリチュアルなことへの理解力がある。

以上、これら五つの特徴は、特に末期ガン患者の臨牀的な体験を中心にしてまとめたものであるが、どの末期患者にも、またその他の死を目前にした人間にも共通する特徴であると思われる。

これまで、宗教教育とデス・エデュケーションによって育成される人格の特徴を、死の受容能力という視点からみてきた。

そこで次に、人間は死を「体験」したときにどのような人格的变化が起こるかをみていきたい。そうすることによって、死を学ぶことでどういう変化が自分自身に生じるかが理解できるからである。

人間教育の大きな役割のひとつは、学習によって自分をよりよく変えていくことにある。この意味で、死についての体験がどのようなものであるか、とても参考になるであろう。

#### 四 臨死体験が意味すること

臨死体験 (Near-Death experience) については、『宗教研究』(二八四号)で、別華董氏が詳細に分析したものが<sup>6)</sup>ある。ここではそれがもたらす人格的な変化を中心に考察する。「臨死」というのは、医学的には死に瀕してい

るが、生物学的には、生命体としてまだ死んでいない状態を意味している。すなわち、狭義には、生命のあらゆる徴候である意識、反射、心臓の活動がほとんど喪失してしまった状態である。

しかし広義には、最近「死」の判定で社会的問題となっている「脳死」や「植物人間」の状態なども含まれている。医療技術の進歩によって、このような臨床死が増えてきている。従来ならば、そのまま死んでしまったケースである。

現代医学による蘇生術をほどこさなければ完全に死んでしまっている人が、生き返り、回復、あるいは延命される。病气や事故、自殺などで臨死の状態になりながら、生命を取り戻した人、また医学的な死が間近で死につつある患者——、こういう人たちは死と真正面から向かい合うことで、いかなる心理的变化があったのだろうか。そして、その心理は宗教とどのように関係しているのだろうか。その点について、臨死体験のデータをもとにして分析してみたい。臨死体験は、死自体の体験ではないので、その体験を死や死後の体験そのものとするには、客観的に無理がある。しかし限りなく死に近い体験であることは間違いないと言える。そしてまた、そういった臨死体験が存在するということも紛れもない事実である。

一般に、この体験は、次のような感覚を伴って起こる。

- ① 死んだという感覚
- ② やすらぎと解放感
- ③ 暗い空間かトンネルに入る感覚
- ④ 肉体離脱の感覚
- ⑤ 光の存在（人）と出会う感覚
- ⑥ 一生を振り返る感覚

⑦ 天空に昇る感覚

これらの感覚は、各々の体験者によって異なるが、ほとんどの人が部分的に体験する内容である。

心理学者ケネス・リング (Keneth Ring) は、臨死体験によって起きた人格および価値観の変化を、四つに分類している。<sup>(10)</sup>

- ① 人生に対する態度
- ② 目的意識の更新
- ③ 人格の変化
- ④ 他者に対する態度

これらの四つの変化は、臨死体験者の人格の特質となるものでもある。具体的には、以下のような内容となっている。

第一の「人生に対する態度」では、臨死体験の影響によって、自分の置かれた環境や日常生活があるがままに受容できるようになったという。つまり、自分の人生について、体験前よりも積極的な考え方をするようになり、自身身のもてる力を十分に発揮しようという気持ちになっている。

そして、日常の出来事に感謝と愛をもって接するようになったという。このときの心理は、「感謝の気持ちに満たされるようになった」と、よく語られる。人生に対する前向きな姿勢が〈感謝〉という言葉で表現されている。

第二の「目的意識の更新」という変化では、自分の人生に生きる意味と使命を見出して、奉仕的な生活をするようになる、というものである。

体験者からはよく、「人生がいっそう重要なもの、意味のあるものとなった」と語られる。臨死体験によって、二回

目の生きるチャンスを与えられたという意識になるのである。リングは、この目的意識が、その人の人生に活力を与え、その方向を変える原動力として最初に現れると述べている。

第三の「人格の変化」というのは、臨死体験によって、性格が安らかで、落ち着いてきたという特色になって現れる。「人間が生まれ変わった」とか「いい人間になっている」とか、「別の人間になったように感じた」と体験者は語る。

この体験によって、忍耐力、寛容さ、同情心といった性格が強くなっている傾向が見られる。

第四の「他者に対する態度」の変化は、前の第三の性格の特質が身につくについて、日常生活の中で実行するようになることである。他者、隣人に対して、協調的に同情をもって接するようになっていく。

このことはよく、「前よりも思いやり、共感ももてるようになった」と表現される。自分以外の人たちを、無条件に受け入れられるようになるという言い方で要約できる。

このような人格の変化は、臨死体験を調査したその他の研究結果にも共通しており、死に直面し、それを受容した人間の心理特性がよく示されている。

これら四つの特質について、ケネス・リングは、「ニア・デスにもなつて起こっている変化は、なんらかの意味で首尾一貫している」とまとめている。

この特質は、体験者によると、たいていの場合いくつかが混合されて表現されている。たとえば次のようにである。「とにかく、われわれはこの世にいるとき、もっと重要な使命を持っているということだ。そうなんです。

われわれが生きていることには、ただ物質的なものを得ようとする物質的な目的よりもっと重要な使命があるんです。あの経験が精神的な面、それが基本的に重要だということを私に示したんだと思います。私にはそうとしか

いえません。それは……それは……愛こそが重要だということ。地球上の人間はお互いに同じなんだっていうことです。そういう見方を、あの経験が私の生活にもたらしたんだと思うんです」<sup>(12)</sup>  
これは自動車事故に巻き込まれて、深い臨死体験をした若い男の語ったことである。この体験が、どれほど人間の性格や価値観を変えるものであるかがよく表れている体験談である。

## 五 臨死体験と宗教的人格について

さて、これらの人格特性についてみていくと、ひとつのことに気づく。それは、「宗教的人格」と類似しているということである。

この点について、ここでは、ウィリアム・ジェイムズ (William James) とアブラハム・マスロー (Abraham Maslow) の理論を中心にして考察してみたい。

W・ジェイムズは、『宗教経験の諸相』<sup>(13)</sup>の中で、宗教が人格を向上させる集合名詞として、'Sainthood' (聖徳・聖者性) という語を使っている<sup>(14)</sup>。そして、その特徴を四つあげている。

### 第一として、

「この世の利己的な卑小な利害関係から成る生活よりもっと広大な生活のなかにいるという感じ。そして、理想的な力 (Ideal Power) の存在を単に知的に知るばかりでなく、いわば感覚的に感じているという確信」

この結果、心理状態として「禁欲主義」「自己犠牲」という結果をもたらす。

このような心理は、先のK・リングの分類における〈人生に対する態度の変化〉に著しく表されている。

第二の特徴として、

「理想的な力と私たち自身の生命との間に親愛な連続性があるという意識、そしてこの力の支配に対して進んで自己を放棄しようとする気持ち」

そして「心の強さ」「忍耐力」という結果をもたらす。

この心理的特徴は、〈目的意識の更新〉に表現されている。

第三として、

「閉鎖的な利己心の外郭がとけてゆくにつれて、無限に意気が高まり自由になったという感じ」

そして、「清らかな心」「霊的感情」という結果をもたらす。

この特徴は、〈人格の変化〉に表現されている。

第四として、

「感情の中心が調和のある愛情へと、つまり、非我のもちだすさまざまな要求に対して『ノー』と言わず、『イエス、イエス』と答える愛情へと移って行くこと」

そして「慈愛」「思いやり」という結果をもたらす。

この特徴は、〈他者に対する態度〉に的確に表現されている。

ジェイムズは、「宗教が人間の性格に実らせるふくよかな果実」を「聖徳」と表現したが、その特徴と、リングの臨死体験にみられる人格の変化の特色とが、実によく似ていることがわかる。

そこでさらに、臨死体験にみられる人格変化の特徴を明らかにするために、マスローの「至高体験」(Peak Experience)と比べてみたい。

マスローは、『創造的人間』<sup>(15)</sup>の中で、「至高体験の宗教的側面」を二五項目にわたって示している。そしてこの体験はそのまま宗教経験にほかならないと述べている。その中には、臨死体験の特徴と関係している要素が多くみられる。たとえば、至高体験をした人は、人生の意味とか価値を認識するようになる。そして自分の生きている世界には目的があり、その世界は、ポジティブなものとして理解される。

このことをマスローは、「世界はあるがままに受容される」と述べて、「その時はじめて世界がわかる、と人びとはいうであろう」と言っている。

また、この体験者は、「いっそう愛に満ち、いっそう受容力に富むようになる」ことが示されている。

マスローは、この「至高体験」という用語を、「宗教の核心をなす経験 (core religious experience)」、あるいは「超越的経験」を世俗化したものとして定義しており、それは宗教経験のコアとなるものであると述べている。そして、至高体験は宗教体験のみに存在するものではなく、その他の領域においても、体験されるものであるという。そのため、マスローは、あえて「宗教的経験」といわないで、「至高体験」と呼んだわけである。

このような至高体験は、マスローによれば、どのような分野・領域にも起こることであるという。そして臨死体験においては、この至高体験のコアとなっている要素が顕著に現れていることがわかる。深い臨死体験は、至高体験を伴うと言ってもよいであろう。

以上みてきたように、臨死体験では、その体験者の人格に宗教的人格の特徴となるものが現れることが明らかである。その特徴は、「聖徳」や「至高体験」のコアとなっているものと同一の要素をもっている。

リングは、臨死体験と宗教の関係について次のように述べている。

「臨死体験の研究をすることで、私の人生はいろいろな点で変わりました。ひとつには、前よりも 霊的 (spiritual)

be) になりました。宗教的 (religious) になつたのではなく、靈的になつたんです。この違いはどういうことでしょう。ある賢者は、かつて、『宗教的な者は教会の教えに従うのに対して、靈的な者は、自らの魂の導くところに従う』<sup>(17)</sup>と書いています」

ここでリングのいう「靈的」とは、これまで述べてきた「宗教的人格」の特性の意味でもあるといつてもよいであろう。つまり、臨死体験の研究によつても、宗教的な人格の変化が起きるということを示している。

## 六 人間教育の根底のあるもの

これまで、宗教教育とデス・エデュケーションにみられる共通点とその特徴、そしてその目的はどのようなものであるかを追求してきた。そのために宗教的人格の特徴と、臨死体験の特色についてふれた。そこで、ここでも、この両者の教育関係に戻つてみたい。

まず、二つの教育の関係についていえることは、「人格の完成」に大きな重点が置かれていることである。これは先にもふれたように、教育の普遍的な目標でもあるが、この二つの教育では最優先されている。その他の目的はすべて二義的な価値しかもっていない。

そして、この二つの教育は、「死」の理解という点で、深いところでつながっている。それは死という事実が、その反対としての「生」を理解するのに役立つからである。死の理解は、生をより充実させるための手段ともなっている。そのように死について学ぶことが、人間のより高い人格形成につながることになる。なぜなら、人間は死を目前にしたときに、生に対してもっとも真剣になるからである。死を間近にしたときに、人格の変化と成長が引き起こされ

ている。

このことが具体的にどういふことなのかを知るために、臨死体験にみられる人格上の特徴についてふれたのである。この体験は、マイクル・グロッシン (Michel Grosso) の言葉を使えば、「だれの中にも潜在している意識の神聖な次元への入口」<sup>(18)</sup>といえるものである。それゆえに、臨死体験には、宗教的次元の体験内容が多く含まれているのであろう。

実際に臨死体験の研究の多くで、宗教がこれまで説いてきた「死後の世界」をかいま見たという体験が報告されている。特に宗教的な知識があまりない子どもに、この体験がみられるのは不思議である。

臨死体験研究の先駆者であるレイモンド・ムーディは、子どもの体験の中で、このことがもっとも重要な点であると指摘している。<sup>(19)</sup>それは死後の実在を裏付ける強力な証拠であるとさえ述べている。

臨死体験によって生ずる人格の特性は、従来「宗教的人格」といわれてきたものと類似性をもっている。まったく同一の感情を表現していることもある。そういうことから、宗教教育における人格形成にとって、臨死体験の研究成果は、大きな意味をもってくる。

すなわち、これまで一般的に「宗教的人格」というと、ごく一部の聖者や宗教者しか実現できないものと考えられてきたが、実際はそうではないことがわかる。それは、誰もが潜在的にもっている性質である、ということである。臨死体験の研究は、そのことをわれわれに教えてくれる。

同じことが、マズローの「至高体験」についてもいえる。この体験は、だれでもいろいろな場で起こることであり、その核心となっているのが、宗教的要素であった。この体験によっても、宗教的人格が形成されている。

キューブラー・ロスは、これらの点について次のように述べている。

『『人生の只中』で余命短いことに気付いた人は、男であれ女であれ、その全面価値観が変化するということ、そし

て己の存在理由の再評価が迫られるということである。こうして彼らは精神的・霊的次元に近い位相におかれる<sup>(20)</sup>

このように、死を通して、人間は自分にとってありうるべき、生の姿を知り、生きることを学ぶ。ここに宗教教育と、デス・エデュケーションの大きな意味があるといえる。

この二つの教育によってなされる、目的としての人格形成の特徴は、「宗教的人格」の特色でもあり、一般的には、成熟した人格の特性としてあげられるものである。それは多くの人間にとって、自分の実存的な問題として死に直面したときに起こる変化である。

このような人格の完成をめざすこの二つの教育を、ひとことで表現すれば、スピリチュアルな〈全人教育〉と呼ぶことができる。

いま時代は、こうした教育を求めているのではないだろうか。

#### 注

- (1) 磯村尚徳『教育は変えられるか』日本放送出版協会、一九九〇。
- (2) この国際学力テストの内容は、「理科テスト」であり、日本では、昭和五八年に実施された。宗教教育についてこの考え方は、特にソフィア・ファーズの宗教教育学に示されている。日本では、小原国芳の「全人教育」の教育観の中にある。
- (3) アルフォンス・デーケン「死への準備教育」(『死を教える』アルフォンス・デーケン編集、メジカルフレンド社)一九八六年。
- (4) C・G・ユング『こころの構造』江野専次郎訳、日本教文社、一九七〇年。二三四頁。
- (5) キュブラー・ロス『死ぬ瞬間』川口正吉訳、読売新聞社、一九六九年。
- (6) 柏木哲夫『生と死を支える——ホスピス・ケアの実践』朝日新聞社、一九八七年。六八頁。

- (7) 原義雄／千原明『ホスピス・ケア』メジカルフレンド社、一九八八年。
- (8) キュブラー・ロス『死ぬ瞬間の対話』一九七五、『統死ぬ瞬間』一九七七、『死ぬ瞬間の子供たち』一九八二、川口正吉訳、読売新聞社、『新死ぬ瞬間』秋山剛／早川連作訳、読売新聞社、一九六九年。
- デレク・ギル『死ぬ瞬間』の誕生』貴島操子訳、読売新聞社、一九八五年。
- (9) 別華薫『現代における死と宗教学的体験の研究』（『宗教研究』二八四号、一九九〇年）。
- その他、『臨死体験』について書かれた主なものとして次のような文献がある。
- レイモンド・ムーディ『かいまみた死後の世界』中山善之訳、評論社、一九七七年。カール・オンス／アーレンダ・ハロルドソン『人間が死ぬとき』笠原敏雄訳、たま出版、一九七七年。モリス・ローリングス『死の扉の彼方』川口正吉訳、第三文明社、一九八一年。マイクル・セイボム『あの世からの帰還』笠原敏雄訳、日本教文社、一九八六年。ジョージ・ギャラップ『死後の世界』丹波哲郎訳、三笠書房、一九八五年。ロバート・カステンバウム『死の世界を考える』宮本忠雄監訳、東京書籍、一九八六年。
- (10) ケネス・リング『いまわのきわに見る死の世界』中村定訳、講談社、一九八一年、一八〇頁。
- (11) 右同書、一九〇頁。
- (12) 右同書、一八四頁の体験例からの引用文。
- (13) ウィリアム・ジェイムズ『宗教経験の諸相』榊田啓三郎訳、岩波書店、一九七〇年。
- (14) 右同書「下巻」、二八頁。
- (15) エイブラハム・マスロー『創造的人間』佐藤三郎／佐藤金弘訳、誠信書房、一九七二年、七九頁。
- (16) 右同書、二七頁。
- (17) レイモンド・ムーディ『光の彼方に』笠原敏雄／河口慶子訳、TBSブリタニカ、一九九〇年。一八八頁から引用。
- (18) 右同書、一七四頁から引用。
- (19) 右同書、九八頁。
- (20) キュブラー・ロス『生命尽くして』霜山徳爾／沼野元義訳、産業図書、一九八四年、八一頁。

## 殉教者称号の成立とローマ帝国のキリスト教政策

保坂 高殿

〈論文要旨〉 現代の殉教研究は二世紀中葉における殉教者称号の成立を、*μαρτυρ* の語の意味変化及びそれを裏から規定する神学的理念の発展の結果と捉え、概念規定の際その主観的側面(神学的意味づけ)にしか注目しない。この方法の致命的な欠陥は殉教者≡殉教死者という無意識の前提に立ち、より根源的な問題、即ち殉教者とはそもそも具体的に何をした者かという客観的側面の考察を怠っている点に存する。主観的側面の考察に先立つべき準備作業として本稿では四世紀初頭までの文献から生ける殉教者に関する証言を取り挙げ、告白者の客観的規定との相違に着目して殉教者とは元来信仰故に処刑された者ではなく、法廷告白を貫徹したが故に(追放、懲役等を含む)有罪判決を受けた者であること、従って死は殉教に不可欠の要素ではないこと、そして殉教者称号の成立はローマ帝国の弾圧に対する古カトリシズム及び周辺諸派の宗教的抵抗運動ないしは信仰闘争の一表現形態であることを論証する。

〈キーワード〉 殉教者、有罪判決、告白者、居住地制限、信仰心の証し

### 一 生ける殉教者

生ける殉教者に関する最初の証言は一七七年のリヨン迫害を報告している匿名筆者の一書簡(HistEccI v, 1-2)に

ある。書簡によれば多くの信徒は総督法廷に召喚され、法廷審理の後総督ないし皇帝の判断に従って投獄、獄中拷問、十字架刑あるいは野獣送りの刑を甘受したりした。一部は拷問後に他界したが、拷問を耐え抜いた信徒について報告者は次のように言う、「彼らは自分たちのことを *μαρτυρεῖ* であると宣言もしなければ、我々が彼らをこの名称で呼ぶことも許容しなかった。もし我々のうちの誰かが手紙で、あるいは口頭で彼らのことを *μαρτυρεῖ* と呼ぼうとすれば、彼らはその人を厳しくとがめた」(HE v. 22)。ここに言及された人物は野獣刑で重傷を負いながらも当座は死を免れた信徒、最終的には度重なる拷問の結果他界したものの、現時点ではまだ獄中<sup>(1)</sup>で次の拷問を待ち控えている者で、マトゥルス、サンクトゥス、アタロス、ブランディーナがこれに該当するだろう。上の引用証言で注意すべきことは、信仰を守り通した獄中の英雄たちが既に *μαρτυρεῖ* と見なされている点である。ここからは、信仰故に断罪された者に断罪後の生死を問わず *μαρτυρεῖ* という称号が正当な報いとして与えられていたという当時の風習が読み取れる。彼らはまた *μαρτυρεῖ* という呼称はキリスト及び信仰故に他界した信徒のみに与えられるべきであり、自分らにはふさわしくないとの理由で称号受取を辞退し (HE v. 23)、他方で報告者は辞退者の謙讓さを感じ嘆の念をもって特記している (2.5)。報告者の感嘆は称号特権の放棄に由来する。

リヨン迫害に関する報告書簡には何名かの殉教者が長老エイレナイオスのために獄中でローマ司教宛の推薦状(意見書)を作成したとの条りがある (3.4-4.2)。この殉教者は先に述べた称号受取辞退者のことであろう。殉教者には当時司教並の権威が認められていた。一八〇年代以降反モンタニズム活動に従事していたアンテيوخア司教セラピオンは信徒宛ての一書簡の中で、数々の「司教」が署名した反モンタニズムの推薦状に言及し、受取人に対しモンタニズムに組せぬよう成めている (HE v. 19.3)。署名の一つは次の如くである。「私、アウレリウス・クリニウス、殉教者 *μαρτυρεῖ*、はあなたがたの健勝を祈る」。他の一つは、「アエリウス・プーブリウス・ユリウス、トラキ

アの植民市デベルトゥムの司教・・」。アウレリウスが現に司教職にあったかどうかは不明だが、エウセビオスが明言しているように司教職にあったとすれば、アウレリウス自身自分の肩書から「司教」を落として単に *Episcopus* の称号で満足したことになり、他方司教職になかったとしても、一人の殉教者が数々の司教と肩を並べて推薦状に署名しているため、殉教者の有する権威は司教のそれに匹敵すると考えて良いだろう。上の署名からは殉教者の名称が公式に認められた称号であったこと、従って殉教者は司教、長老、教師などと同様の一教職者として認知されていたことが推論される。

殉教者の絶大な権威は本人の所屬していた教会内にとどまらず、他の属州の教会にまで認知された。称号保持者アウレリウスとトラキア司教アエリウスの署名のある推薦状はアンティオキア司教にとっても権威ある文書であった。彼は信徒をモンタニズムから引き離そうとする目的でこの文書を引き合いに出す。殉教者による推薦状発行の習わしは既に二世紀末には法的性格を帯びて定着し、数々の弊害を生み出しながら三世紀後半まで存続するが、既にテルトゥリアヌスの時代には発行の目的がかなり一定化し、殉教者は教会において特定の権限保持者となった。彼の処女作『殉教者へ』に、司教の贖罪権及び教会復帰承認権が一九七年のカルタゴ教会において殉教者にも認められていたことの証言がある。「教会との平和を持たぬ人々は獄中の殉教者に平和を喚願するのが習わしとなっている」(1. 6)。罪を犯したかあるいは破門された信徒は推薦状を求めて獄中の殉教者を尋ねて来るようになった。殉教者制度のもたらした弊害はここから生じる。彼は別の著作で殉教者への贖罪権授権を以下のように断罪する。「しかしおまえ(＝司教)はこの権限をおまえの殉教者にまで安売りする。誰でも(当局との)合意の上で、そして拘留とい真新しい名目で鎖(獄)につないでもらえば——鎖とは言ったって言うに足りぬ程軽いものだ——すぐに姦淫の罪人たちが奴のところにまとわりついて来る」(pud 22, 1)。

リヨンの殉教者が称号受取を辞退したことに對して示した書簡執筆者の感嘆は当時殉教者が享受していた絶大な權威の証左である。通常の信徒はリヨンの殉教者とは対照的に、一度当局に断罪されるや好んで殉教者と名乗った。モンタヌス派のテミソン (HE v. 18, 5)、『アレクサンドロス (18, 6)』、あるいはモンタヌス派全般 (16, 20)、『また反モンタヌス派のプラクセアスも殉教者と誇っている』と、敵対者はそれを僭越行為として非難している。敵対者の言い分は断罪は「名故」ではなく通常犯罪故であること、あるいは逮捕及びそれに続く釈放は当局との事前の合意に基づき (Tert. pud 22, 11) 筋書通りに行われた、すなわち当局に對する贈賄行為の結果にすぎないというものである。殉教者の權威が司教のそれに匹敵することはまたヘゲシッポスの報告からも読み取れる。彼はアニケトスの司教時代 (一五四—一六六) 東方よりローマに渡り研究調査の総括として反異端文書を執筆し (HE iv. 8, 1ff. 11, 7)、『ドミティアヌス迫害の終了後のエルサレム教会の状況について次のように言っている。迫害終了後「彼ら (IIイエスの兄弟ユダの末裔) は帰還し、μαρτυρとして全教会の指導監督に当たった」 (HE iii. 32, 6. Cf. 20, 6) 』。一世紀末の時点で μαρτυρはまだ称号化していなかった。他方彼の報告は執筆年代である二世紀後半の状況にも用語法の上でも完全に一致するため、テキストに当時の教会状況が反映していることは疑いえない。また三世紀初頭 (二〇二—二〇三) のカルタゴ教会における殉教を生々しく描いている『ペルベトゥア殉教録』でも殉教者と司教との關係を示唆する興味深い条がある。幻の中で殉教者の主人公が司教に教会運営上の指示を与える条りである。<sup>(6)</sup>

殉教者にはこのような高度の權威が認められていたため、司教は殉教者ないしそれに準じる信徒たちの間から選出された。<sup>(7)</sup>「迫害の時期 (法廷における) 告白で一頭地を抜いた *ομολογιαὶς διαπεσθᾶς*」アスクレピアデスはセラピオンの後継者としてアンテオキア教会の司教職に就き (HE vi. 11, 4)、『アレクサンドロスもセヴェルス朝の迫害期 (法廷における) キリストへの告白で「一頭地を抜き」、当時のエルサレム司教ナルキッソスがまだ生存中である

にもかかわらず、現地教会の司教に抜擢された (v. 87: 11, 12)。確かに両者はエウセビオスのテキストでは殉教者とも告白者 *μολογητής* とも明言されていないが、少なくとも両者が法廷でキリストの名を否認せず告白を貫徹したことにより「一頭地を抜いた」ことは彼の用語法の枠内における *μολογητής* 及び *στρατηγός* の語の使われ方から読み取ることができる。<sup>(8)</sup> 帝国西部にも同様の例がある。グノーシス主義の代表格であり、一三五—一六〇年の間ローに滞在した (アルタナー) ヴァレンティノスは司教選で落選したが、その理由としてテルトゥリアヌスは司教に選出された対立候補が「殉教の優先権」に物を言わせたことを挙げる (adv. Val. 4, 1)。同じくカリストスは自らの「殉教」に物を言わせてローマ教会の司教に選出されたとヒポリトゥスは伝える (Ref. ix, 11f.)。<sup>(9)</sup>

現世における殉教者の生ける姿については以上の素描で十分と思う。殉教者が殉教死した信徒ではないとすれば、その概念を厳密に規定する場合、死の概念を一度度外視し、殉教者の生存中の或る一行為に注意を集中せねばならない。死は殉教の一つの結果であり、その本質的構成要素ではない。

現代の研究書や研究論文は生ける殉教者の存在は了解しているものの、この事実には十分な注意を払っていない。例えばドゥレイエは恣意的にも、拷問後に息を引き取らなかつた信徒に殉教者称号が与えられたのは一種の「前払い」としてであり、それが可能なのは「責苦の恐怖」が既に体験済みであるから、すなわち称号付与は本来は「責苦の恐怖」を体験してこの世から去つた信徒を対象とすると断じる。<sup>(10)</sup> しかし死せる英雄的信徒に対する称号付与が原則であり、生ける英雄に対する付与が「前払い」的な特別措置であつたとすれば、リヨンの信徒が称号の受取を辞退したことは原則に従つたまでのことで、彼らの謙讓さに対する書簡執筆者の感嘆 (HE v. 25 五二頁参照) は説明できなくなる。あるいはテミソン、アレクサンドロス、プラクセアスの如く (五四頁参照)、当局に断罪されたというだけで自分は殉教者だと自慢することも不可能になる。

他方ドイツの研究者の中には殉教者概念を規定する際その時代的変遷を考慮に入れ、称号成立時の *μολογητής* は信仰のために「喜んで苦難を耐えた」<sup>(11)</sup> 者という広い意味に解して生ける信徒をもこれに含める人がいる。ただ時代が下がるにつれて生ける信徒と死せる信徒との区別の必要が生じ、後者のみが殉教者と称し、前者は告白者として殉教者集団から排除された、とい

う。<sup>(12)</sup>この説明も告白者が登場する三世紀の文獻によって反駁される。キプリアヌスは多くの書簡で両者を厳格に区別した上で何度も言及するが、問題の殉教者はやはり二世紀後半の文獻と同じく司教並の權威を有した生ける人格として告白者と共に同一書簡内で言及されることがある。そればかりか逆に獄中で死去しても告白者扱しか受けられない場合があったことの証言さえあり、書簡は両者の区別の基準が生死以外にあったことの十分な証拠資料となっている(後述)。

## 二 殉教者と告白者

前節に引用したテキスト証言は誰が殉教者と見なされたかについて判断する資料を提供している。殉教者とは原則的に、当局が法廷告白故に最終の有罪判決を下した信徒であると考えられる。<sup>(13)</sup>その際刑執行後の被告の生死は重要な用件ではなく、すべては告白を刑の確定まで貫いたか否かに係っている。注意すべきはテミソンとプラクセアスは単なる獄中監禁を根拠に称号を振りかざしていたとの証言である(五四頁)。監禁は刑法上判決確定までの未決拘留と判決確定後刑執行までの既決拘留とに分かれ、<sup>(14)</sup>上の場合テキストには判決に関する言及示唆がないため、前者が該当すると一応考えられる。にもかかわらず彼らが殉教者と自称したのは証言者が皆自称殉教者の敵対者であり、彼らが証言から判決を意図的に落としたからであろう。モンタヌス派のテミソンに関する証言は反モンタヌス派のアポロニオスの筆に、逆に反モンタヌス派のプラクセアスに関する証言はモンタヌス派のテルトゥリアヌスの筆に由来する。彼の証言、「プラクセアスは一回限りでしかもごく短期間の拘留という苦い体験だけをもって自分の殉教を吹聴し、膨れあがっている」はプラクセアスの称号誇示が僭称にすぎぬことの根拠づけを目的とし、アポロニオスも同様、「テミソンは告白すべしとの(法廷に駆けつけた仲間からの)合図に應えることができず多額の金で釈放を買い取ったのに、自分は殉教者だと誇っている」ことを暴露して称号誇示の不当性を強く訴える。証言の出所を押さえれば、その

裏に前提されている当時の一般規則がより鮮明な形で現れる。称号付与の必要十分条件は告白貫徹故の有罪判決の確定であり、単なる拘留の苦い体験だけでは告白を貫いたことにはならず、殉教者と名乗ることは許され<sup>(15)</sup>ない。三世紀前半に成立したシリア語『ディダスカリア』では殉教者が誰であるかはっきり言い表されている。「神にして主の名故に有罪判決を受けた者、この者は聖なる殉教者である」<sup>(16)</sup>。

では何故称号の付与条件として死ではなく、有罪判決が選ばれたのか。思い起こされるのは法廷で訴えられた時信徒がとるべき態度について述べている福音書の一節である。「人々の前で私を告白する者を、私もまた・・・告白し、白と否認は「人々の前で」から明らかかなように法廷でのそれである。直前の二八節に肉体的死についての言及があることから肯ける。ユダヤ人の法廷に連行されても主への告白は「最後まで」貫かねばならない——「あなたがたは私の名の故にすべての人に憎まれるであろう。しかし最後まで耐え忍ぶ者は救われる」(マタイ十22並行)。最後に引用した一節が殉教精神の依り所となったことは殉教をテーマにした二、三世紀の文献に頻繁に引用されていることから窺い知れる。称号成立前夜の紀元一五〇年頃ローマに成立した『ヘルマスの牧者』の一節に法廷告白に対し信徒の間に二つの態度があったことが証言されており、一方は、「権力の前に連れて行かれ尋問されて、否認せず、喜んで受難した」信徒、他方は「おじけづいて疑いを抱き、心の中で、否認しようか告白しようかと思案して、受難した」(Sim. ix. 28, 4 荒井献訳)信徒であり、著者はそのすぐ後で後者の人々に、告白せよと勧告する(28, 7)。使徒教会Ⅱカトリック教会が告白を奨励していたことの証言はまた、テルトゥリアヌスがカトリック時代に執筆した三世紀初頭の著作にもある。「(使徒教会は) 殉教を奨励する」(Prae haer 36, 5)。「最後まで」貫かれた告白は既に一世紀におけるステファノの例が示すように多くの場合死を招くが、福音書において救済の条件とされたのは客観的な死それ自体

ではなく、告白の貫徹であり、死はそれに付随する一つの結果に過ぎない。二、三世紀のキリスト教徒も一世紀の福音書記者同様「最後まで」貫かれた告白の中に信仰の証し及びそれを条件とする救済を認め、迫害状況にあってこれを殉教と命名した。告白の「最後」とは死ではなく、厳密に言えば信徒の運命を決した有罪判決であり、これをもって告白闘争は終了する。帝国が神々への供儀（信徒にとっては信仰否認）を強要したのに対し、教会は称号の制定をもってこれに応えたのであった。

さて殉教者の次は告白者である。ὁμολογητής の語は紀元二〇〇年前後の文献に初めて登場するが、その数は多くなく、しかもキリスト教文献以外には以降三、四世紀を通じて皆無である。ここから、この語はキリスト教徒の造語であることが推定できる。また μαρτυρία とは異なり発生当初から一定の信徒に付与されるべき称号として用いられ、たことはその絶対的用法から了解される。告白者の実体を見極めるためにはまずヒポリュトスの『使徒伝承』に収録されたテキストを出発点に据え、先に再三言及したりヨンの殉教者伝は考慮に入れない方がよい。確かに後者には殉教者称号の受け取りを拒否して自分は単なる告白者にすぎないと自己を卑下した信徒への言及はあるが (HE v. 2. 3) 'そこに使われている語は ὁμολογός' という、後の教会用語には採用されなかった変則的な語である。これは彼らの卑下が称号付与に関する当時の一般的規則に則ったものではなく、純個人的なものであったことを物語る。一般的規則に従えば彼らは殉教者であり、当時まだ ὁμολογητής なる称号は存在しなかったのである。<sup>(18)</sup>

ヒポリュトス『使徒伝承』九 二二二年（アルタナー）ローマ<sup>(20)</sup>

「告白者とは言え、もし彼が主の名故に獄で鎖につながれたなら、彼に対し執事職あるいは長老職に任ずるための扱手は執行されない。なぜなら彼は自身の告白によって長老職という荣誉（ある職）を既に受けているから。」

告白者の実体は「もし」で始まる文に明瞭に現れている。<sup>(21)</sup> それによれば「主の名故に獄で鎖につながれた者」であり、具体的には法廷ないし予備審問における自身の「告白によって」投獄された者である。二、三世紀における迫害の様相を考慮するならば、これは来るべき（次の）法廷審理まで拘留された未決囚のことであることが理解されよう。<sup>(22)</sup> テキストには有罪判決への言及はなく、単に「告白によって」とだけある。殉教者との相違点は鮮明である。以下に引用するクレメンスの証言を参照されたい。「私は拘留されている告白者について尋ねる、彼は殉教して *καρτυνησει* 処罰される *κολασθησεται* か否か」(Stromata iv, 84, 1)。被告はまず当局者の面前で告白すると投獄されて告白者称号を得、次に法廷審理中告白を撤回せず判決まで貫いて初めて「殉教し」(*καρτυνησει* 未来形!)、そして「処罰される」(順不同! 81, 1「殉教に基づき処罰された者」も参照)。殉教者を「神にして主の名故に有罪判決を受けた者」と一義的に規定した『ディダスカリア』のテキストでも「殉教」は死に先立つ。<sup>(23)</sup> 告白者称号の付与条件は未決拘留の経験、殉教者称号のそれは判決確定であり、従って判別基準は生死ではなく、判決の有無である。<sup>(24)</sup>

以上の議論を前提にして読めば一九七年に成立したテルトゥリアヌスの処女作での用語法がより良く理解できる。作品は表題こそ『殉教者へ』となっているが、実際に作品で励まされている獄中の信徒は *martyres designati* 「予定殉教者」と呼ばれる (1, 1)。ローマの行政用語 *consul designatus* 「予定執政官」をもじったこの表現は獄中の信徒が秘密の意味ではまだ *καρτες* ではないことを既に如実に示している。作品内容もそれに合致する。獄中の信徒 (2, 2) が未だ法廷審問さえ受けていないことは、「我々は牢獄を、法廷という戦場に連行されるのに先立ちあらゆる不快な試練を通して身を鍛えるための道場であると理解する」(2, 3) という励まし言葉から読み取れる。彼らは法廷という戦場でプロコンスル (2, 3) に挑むため戦いに備えなければならぬ状況にあった。

殉教者に次ぐ第二等級の称号が地域差もあろうが紀元二〇〇年頃新たに導入され、教会の教職制にまた一つの身分が誕生したが、次に問題となるのは導入目的である。確かに教会は供儀を強制する当局に対し獄中で厳しい信仰闘争を展開中の信徒を勇気づける必要もあったろう。しかし殉教者称号こそ信徒の勇気づけ、棄教者輩出の防止を目的としていた故、この理由だけでは新たな称号を設ける必要はない(五八頁参照)。告白者称号成立の目的如何の問題を解くにあたっては二〇二年の一証言を出発点に据えるのが良いだろう。「我々は、法廷で告白した後何らのきっかけから釈放された人々が多くいることを知っている」(Hipp. In Daniel ii. 37, 2)。殉教を目指して法廷で告白し投獄されたものの後に釈放された信徒の数がセヴェルス朝迫害期を前後して増大したようである。アレクサンドロスはその一人だろう。彼は二〇二年から二一年の間に法廷での告白とそれに続く牢獄生活の体験 (THE VI. II. 5) によって頭角を現し、釈放後二度司教になった人物である(五四―五五頁参照) またヒポリュトスが教会典礼規則を集めた『使徒伝承』の中で告白者を一つの聖職身分として位置づけ叙任の方法まで規定することも告白者の釈放が多かったことを示唆する。殉教者のほとんどが教会に帰還できなかったのと対照的である。告白を奨励する教会はこれら釈放された信徒をも顕彰する必要があった。彼らも殉教者同様の功績を上げたのであり、相違はただ単に、その信仰闘争が本人の意志に関わりなく当局者の都合から「挫折」した点にあるにすぎない。告白者の称号及び聖職身分の成立はセヴェルス朝迫害期前後における釈放の頻繁化という外的状況の変化に対する殉教者教会の一つの対応であり、それは殉教者称号制定に表れた教会の闘争方針から論理的に導き出される一つの結果と解せる。<sup>(27)</sup>

### 三 キプリアヌス文献資料

今までの議論はキプリアヌスがカルタゴ司教として諸教会との間に交わした数々の書簡によって確証を受ける。書簡集の用語法は一見すると全く統一性に欠き混乱しているように見え、一部の学者は次のようにまで言う、「告白者と血の証人（＝殉職者）との間に存する相違を最も完璧に取り除いたのはキプリアヌスである」<sup>(28)</sup>。しかし文献資料に現れた公式の用語法と個人的用語法を区別した上で差し当たりは前者に我々の注意を集中すれば、大量の資料の中で方向を失って迷うことはなく、事実関係を確実に把握することができる。まずは以下に掲げる二つのテキストを比較されたい。

書簡七四（表題） *ceteris fratribus in metallo constitutis*

*martyribus Dei patris . . .*

書簡三二・一 *Moses et Maximus . . . confessores in custodia*

*constituti.* <sup>(29)</sup>

法廷あるいは予備審問で告白し投獄された信徒はまず告白者と呼ばれる。<sup>(30)</sup>次にその告白を「最後まで」、即ち判決まで維持し総督の要求に屈しなければ殉教者の称号を得る。書簡集の中でキプリアヌスは原則的にこの公式の用語法に従っている。投獄された信徒は判決前なら、たとえ供犠強制を目的とした激しい拷問を受けたとしても告白者と呼ばれる。ローマ教会のモイセス及びその仲間が獄中で鎖につながれ、「罰」や「責苦」に会ったが（Ep 37. 3）、執拗な脅迫にもかかわらず告白を撤回しなかった（37. 1）。それでもキプリアヌスは彼らを告白者と呼び（書簡冒頭の宛名書き）、拷問に耐え殉教の杯を飲み干すよう勇気づける（37. 2）。他方判決まで告白を貫徹し、最初は地方政府の公職

者、次は総督と二度も敵を「ねじ伏せた」アウレリウスは殉教者の称号をもつて顕彰され、キプリアヌスと教会指導者連はその英雄行為を称えて彼を読師の職につける<sup>(31)</sup>。もう一つ別の例を挙げよう。司教は時折書簡で個人的見解を述べ、獄中で様々な苦しめを英雄的に耐え忍ぶばかりか軽蔑さえした勇敢な告白者は信仰と勇敢さの点で実質的に殉教者に匹敵するとまで言う。一九日間獄中で空腹と渇きで瘦せ細った告白者のケレリーヌスは誉高き殉教者称号を付与された彼の親戚の人々に匹敵し (Ep. 39. 3)、殉教者アウレリウスと同じ読師職及び長老職を受けるほどの功績を残している、と。しかしカルタゴの司教はこの最高の賛辞にもかかわらずケレリーヌスを一度も殉教者と呼ばない。明らかに公式の用語法に従ったからである<sup>(32)</sup>。

上に述べた法的関係をより鮮明に映し出しているのは亡命司教が教会指導者に与えた指示である (Ep. 12)。指示内容は、判決を受けずに獄中で輝かしい死を遂げた者たち (＝告白者) の遺体に対し特別の手厚い取り計いをし (一節)、告白者の死去した日を殉教者暦に記入すべし (二節)、なぜなら彼らの勇氣 *virtus* と榮譽 *honor* は彼らを「至福なる殉教者の列に加わりしめることのできる」 (二節) 程大きいからである、というものである。敢えて指示を与えたのは彼の意見が一般的規則から反れていたからで、それ故司教はこれを根拠づける際、彼らの勇氣や榮譽といった精神性 *voluntas* を引き合いに出したり、「死の終局」により「殉教者の栄光は完結する」という、一般規則では認められていなかった要件を必要以上に強調する (一節)。上のテキストは司教勧告によって殉教者身分への参与条件に死が新たに付け加えられて殉教者の認定基準が強化され、今日のそれに一層近づいたとの印象を喚起するが、事実は逆に基準は緩和されている。司教はただ獄死した告白者を新たに殉教者として迎え入れるよう指示しているだけであり、今までの殉教者は今まで通り殉教者として留まる。

もう一つ別の基準緩和例は私書簡にある。「神の報償は処罰され殺害された者のみに約束されているわけではなく、

「信徒がたとえ受難せずとも信仰心 *fides* に欠けるところなく、それを最後まで堅持したなら……殉教者の列に加わる誉れを得る」(Ad Fort 12)。先の書簡では称号付与が告白者の精神性及び死によって根拠づけられたのに対し、ここでは死が不要な要件とされ信仰心だけが引き合いに出されている。ここでも一般規則に反し司教は処罰されなくとも信仰心を証した者をも殉教者の列に加えようとする<sup>(33)</sup>。二つの例に表われたキプリアヌスの思惟は明らかに一貫している。死の有無を問わず自らの信仰心 *voluntas, fides* を証した者こそ殉教者の名にふさわしい。

以上の議論からはキプリアヌスも一般規則も殉教を、「最後まで」苦難に耐え忍んで信仰の証をすると理解する点においては全く対立がなく、対立はただ、その証しの認定基準を前者が広く後者が狭く設定する点にのみ存するということが分かる。称号の成立以来殉教の認定基準は徐々に拡張され、三世紀には広い基準設定も私的レベルではかなり一般化していたと思われる。例えば証しの意味を拡張して捉えるクレメンスは「真のグノーシス者」として殉教を権力者との対決の場としての法廷から解放し禁欲生活一般の中にも見出し出している。ここで興味深いことにカルタゴ司教が法廷における「公的な」告白とそれ以外の「私的な」告白の二種を区別し厳格に格づけしたのに対し(De Lapsis 31)、カトリックであり、かつ「真のグノーシス者」でもあると自認するクレメンスは両者に対して至極曖昧な「あれもこれも」の態度をとる。事実、「公的」な殉教ないし告白を嘲笑し、「私的」ないし個人的なそのみを強調したのはグノーシス者であった(stromata iv, 16, 3; NHC: ix-3, 31, 22ff など)。ここに、極めて現実的感覚をもってローマに対し徹底抗戦の姿勢を示し、抵抗の姿勢を示しつつも同時に為政者に対する忠誠心を言葉の上で弁証しようとしたカトリックと、現世を仮象と見てローマに対する法廷闘争それ自体に何の意味も見いださなかったグノーシスとの間の歴然とした差が現れるが、詳論は別稿に委ねるとして、ここで確認しておきたいことは三世紀においては党派を問わず殉教は今日通俗的に理解されている殉教死あるいは受難ではなく信仰の証しと、専ら主観的側面から理解されていたという事実である。そしてそれ故にこそコンスタンティヌス帝が迫害を中止させキリスト教を公認した四世紀初頭に降エジプトから発した修道院の僧侶は彼らが実践していた禁欲生活をグノーシス者同様好んで殉教として理解できたのである。もはや国家の法廷は信仰を証す *καρτερία* 場所ではなくなり、殉教の舞台は法廷から修道院へと移る。

#### 四 キプリアヌスからエウセビオスへ

以上キプリアヌスの用語法を分析して来たが、書簡には分析を通して抽出した一般規則が適用できない例が一つある。それは何らかの理由で追放先より生還することのできたローマ司教ルキウスの例である(61.1)。彼は判決に基づいて追放されたと思われる殉教者と呼ばれて然るべきであるが、実際は告白者として呼ばれていない(61.2.4)。しかもカルタゴ司教は死を免れたダニエル他三名の「殉教」(61.2 martyrū dignitas. Cf. Dan 3, 26f; 6, 23)とルキウスの行為とを並行関係に置きながらも後者が殉教ではないことを明確に記している(*diata martyria*)。

ルキウスは局地的なガッルス帝迫害終了後の二五三年秋ローマに帰還したが、その刑は終身刑であった *deportatio* ではなく、比較的軽い居住地制限であったと考えられる。<sup>(34)</sup> キプリアヌス以前の文献には教会の指導者が一定の地域に居住地を制限されたことの証言は見あたらず、証言されているのはポンティアヌスやヒポリュトスの場合のような流刑やカリストスの場合のような重度懲役刑だけであって、<sup>(35)</sup> その場合有罪判決を受けた信徒は例外的にしか帰還できなかった(註26参照)。しかし二世紀中葉を境にして帝国の対キリスト教徒政策に戦術的変化が生じたようである。ローマ司教同様、カルタゴ司教も二五七年クルビスという都市に居住を制限されたが、翌年帰還を果たすことができ(*Act Cyp 2.1*)、しかも自分自身を告白者と呼んでいる(*Ep 81*)。ここから推定できる事実は居住地制限措置の決定はもはや最終判決ではなく、むしろかつての拷問に匹敵し供犠強制を目的とした一行政措置として性格を帯びるに至ったということである。事実、居住地制限措置がヴァレリアヌス帝迫害期に一種の強制手段として用いられたことは『教会史』所収のディオニシオス書簡に証言されている(*HE VI. 11*)。二五七年に公布された第一告示に基づきディオニシオスは仲間と一緒に法廷に召喚され、総督アエミリアヌスの供犠命令を拒絶したとして(82)市から追放されリビ

アのケファロという地に監禁される。しかし現地での布教活動が一定の成功を収めていることを知った総督は彼らを互いに引き離して「よりリビア的な（<sup>36</sup>）より荒れ果てた）場所」へと移したが、その目的は言うまでもなく意気消沈させ悔い改めさせるためであった。

先に供犠強制という表現を使用したのが、帝国は供犠こそ強制したが棄教は決して強制していない。皇帝は単に帝国再建のために神々への供犠を帝国住民に強制しただけであって、キリスト教それ自身を国家に危険な存在と見て信徒に信仰を捨てさせることまで望んだわけではなかったが、しかし神々への供犠行為はキリスト教徒にとっては棄教以外の何物をも意味しなかったのである。<sup>(37)</sup> ヴァレリアヌス帝第一告示は確かに居住地制限の他集会禁止をも定めてはいる。しかしこれらは罰則規定であって、告示の直接の目的となる主規定ではない。総督が集会禁止及び墓地立ち入り禁止を布告したのはディオニシオスとその仲間が総督命令の供犠を拒否した後のことである（THE VI. 1. 10）。また同じく『キプリアヌス殉教録』でもプロコンスルが先の規定に言及するのはキプリアヌスが供犠を拒否してからである。総督が四節の時点ではなく、七節に至って初めて集会禁止と墓地立ち入り禁止に触れているのは被告が供犠を拒否したために総督が拒否を撤回させようとして被告を脅したからである。すなわち三度の尋問後告白撤回を拒否した被告を即時処刑した二世紀初頭の総督ブリーニウスとは異なり、<sup>(38)</sup> 即時処刑を避けたエジプト及びアフリカ総督はキリスト教徒が帝国に服従するまで辛抱強く忍耐し、この点で「譲歩できるぎりぎりの限界」（アルフォルデイ）まで譲歩したと言える。追放によって当局はキリスト教徒を最終的に断罪したのではなく、供犠を促し、これをもって帝国の再建を計ろうとした。キリスト教の勢力増大に伴い政府はより真剣に対策を講じ、それに伴って迫害が組織化し、被告に対する猶予期間の提供として追放刑が導入されたのだった。

ローマ側の戦術変更はキリスト教側にも影響を及ぼさないわけにはいかず、殉教の認定基準はここで重大な変更を

被る。以前には服役から帰還した信徒は、釈放は本来予期されず刑執行により信徒の運命は決したと考えられていたため、殉教と自称することができた（カリストス、ブラクセアス等）。しかし総督の居住地制限措置が信徒の運命を決する最終決定として性格を失い、したがって信徒はその後もお信仰闘争を継続せねばならなくなった時点においては居住地制限は拷問と並ぶ供儀強制の手段と見なされたため称号付与の十分条件ではなくなった。現に告白者を自認するキプリアヌスは二五七年八月三十日総督パテルヌスが発した居住地制限措置を最終判決 *sententia* とは見なしていない。書簡八一で亡命司教は差し迫る逮捕、法廷審理、そして処刑を予期しながら、自分が異境の地で判決 *sententia* を受け、その地から殉教者として主のもとへ赴くことになればカルタゴ教会の榮譽に傷がつくことになろう、と述べている。最終判決はまだ先に控えており、それ故彼は告白者であった。<sup>(39)</sup> 追放から帰還したルキウスを告白者と呼んだキプリアヌスの用語法にはこのような歴史的な変化が背景としてあったに相違ない。追放され一定の地域に監禁された信徒は教会に帰還しようがしまいが、追放が（帝国から認められた）一種の猶予という意味を有している以上、信仰闘争をなおも「最終まで」継続しなくてはならない。その意味で帰還者は一般規則に従えば告白者である。<sup>(40)</sup>

帝国がキリスト教徒に対しより忍耐強く服従を求める態度に出、最終判決が後に引き延ばされるようになるのと殉教の認定基準は信仰貫徹故の死以外には何もなくなり、単なる懲役服役者は告白者に格下げされる。エウセビオス文献資料の用語法で特に目につくのは、懲役刑の判決を受け鉈山に幽閉された信徒が一度も殉教者と呼ばれることなく、一切の例外なしに告白者と呼ばれている事実である。それと歩調を合わせて釈放された信徒も、たとえ法廷において自分の意志を曲げず供儀を拒否したとしても殉教者とは見なされない（*Mart. Palaest. 1, 4*）。<sup>(41)</sup> こうに至って語幹 *mart* は現実の死に関係する事柄と切り離せない関係に入る。釈放後自分を殉教者と誇示できた二世紀後半の異端テミソン

を正統派のエウセビオスが告白者と呼んだとしても (HE v. 18. 5)、それは決して党派心から政敵を格下げしたのではなく、彼自身の時代の用語法に従ったまでである。釈放が総督の政治判断により実現したとしても、あるいは賄賂によって買い取られたとしても、エウセビオスにとって放免された信徒は告白者にすぎない。信仰闘争は完結したとは見なされえないからである。

エウセビオス『パレスチナ殉教者録』に、懲役受刑者が送り込まれるテバイスの鉱山労働施設には多数の告白者がいたと報告されている (8. 1. Cf. 9. 1)。またキリキア (11. 6. Cf. 10. 1. 8. 3) 及びパレスチナ (13. 2. Cf. 7. 2) の施設の告白者への言及もある。これら有罪判決を受けた信徒は単に労働力補充のためではなく、自らの「罪」の自覚、そして悔い改めのために様々な施設に送られたのである。三〇八年総督フィルミアヌスはテバイスの鉱山施設で服役中の九十七名の告白者をその妻子と共にあえて総督法廷に呼び戻し、供儀の用意があるか尋問する。告白の繰り返ししか聞かされなかった総督は即座に拷問に訴え、信徒の身体を恐るべき仕方ですら不随状態に陥しいる。が総督はなおかつ即刻処刑はせず、生かしたまま再び帝国各地の施設に送致する (8. 1)。同じように告白したが故に鉱山労働の判決を受けたガザ地方の司教であった告白者シルヴァーヌスは (7. 3. HE viii. 13. 5)、高齢ないし身体的障害により強制労働は免除されたものの、監禁されたままで二年経った後再度軍事法廷に召喚され「信仰の否認」(＝供儀) を強要されている (7. 3. 13. 3D)。一般的に言って総督が被告処刑に踏み切るのは「被告の総督に対する」<sup>41)</sup> 以前の発言に被告が執着し、その執着はもはや切り崩し不可能との判断を総督が下した (11. 13) 時点であった。

司教シルヴァーヌスは告白者として強制労働施設に二年間監禁されたが、その他の告白者もほとんどの場合数ヵ月ではなく、数年間獄ないし施設で同じ憂き目に逢った。エウセビオスにはバレンスとパウルの二年にわたる獄中生活の証言がある (11. 5)。またディオクレティアヌス帝第四告示が公布された三〇四年二ないし三月から間もなく野

獄送りの刑に処せられたアガピオスは三〇六年十一月二十日に無惨にも海中に投棄されて死去するまでの二年半あまり獄に監禁され、その間何度となく見せ物として野獣と戦わねばならなかった(3:1:6:3)。アガピオスの師匠パンフィロスも二年半の獄中生活の後殺害されている(7:6:9:17)。エウセビオスの同時代人ラクタンティウスにも類例がある。告白者ドナトゥスは六年の獄中生活の間九回法廷に召喚され、九回同じ告白をしたと伝えられる(Mort Pers 16: 5: 35: 2)。

キリスト教迫害は時代が下るにつれ外延的な広がりを増すばかりでなく内包的にも強度を強め、その程度に應じてより鮮明な目的意識を持って遂行されることになる。冷酷な問答無用の即時処刑に代わってより人間的な悔い改めのための処罰が、一方的命令に代わって宥和的措置が、短絡思考に代わって慎重さと忍耐が、そして即時安楽死に代わって「より人間的」でより残酷な拷問が頻繁に現れる。ローマ人にとっての宥和的精神とはキリスト教徒にとって残酷精神である。このようにより宥和的に、そしてより残酷になる迫害史の流れは教会破壊をもって始まる大迫害期にも変わることなく存続し、ここに至って「宥和的精神」はその史上最大の残酷性において頂点に達する。<sup>(42)</sup>確かに三〇三年二月二十四日の第一告示は教会破壊や信徒の公職追放を命令している。しかしこれらの措置の最終目的はキリスト教の撲滅にあるのではなく、たとえば同年五月に公布され、供儀をした信徒の釈放を命令している第三告示からも分かるように帝国再建のための供儀の実行である。ディオクレティアヌス帝はその見かけ上の残酷性にもかかわらずキリスト教徒の即時処刑は避け、あらゆる手段を行使して忍耐強く執拗に供儀を強制しようとする。<sup>(43)</sup>エウセビオス文献資料における殉教者及び告白者の用語法は基本的にこのようなキリスト教対策に規定されている。殉教概念は発生の期と全く変わっていない。それは「最後まで」貫かれた告白である。変わったのはただローマ側の戦術と相関関係にある「最後」の認定基準である。帝国がキリスト教徒を決して処刑せず、供儀命令に従うまで執念深く拷問

にかけ強制労働を強いて「最後まで」希望を捨てなければ、キリスト教徒にとって殉教とは死以外の何もなくなり、ここに初めて今日的な殉教の客観的概念が誕生するのである。<sup>(41)</sup>

註

- (1) 引用文に「書簡で」とある。また三・四では「獄中で」と明言される。ただしこれは書簡執筆者ではなくエウセビオスの筆による。
- (2) I, 17f. 21. 24—26. 37—44. 50—54.
- (3) Tert. adv. Praxean 1. 4. 後でキプリヤヌスも同様の弊書を嘆づつゝる (Ep. 11. 1)°.
- (4) HE v, 18. 9 (トレスカンテロス)° Hipp. Ref. ix. 12. 8ff (カリストゥス)°.
- (5) N. Brox, Zeuge und Märtyrer 1961, 228は引用文に於ける *zētopoies* を非術語として「信仰及び救世主の証人」の意味に解す。しかしこの語の絶対的用法、法廷審理への直接的言及 (III, 20. 5) として何よりも彼ら殉教者の指導的地位は、この語が一般的な意味での証人ではなく公的に認知された一教職者を指す語として使用されていることを物語る。註25参照。
- (6) Passio Perp. 13. 1ff. (TRE Vol. 2, 546)° ペンテクトアを誤って告白者と見なすが、彼女は判決宣告 (6. 6) の時点で既に殉教者である (本文に記参照)° .
- (7) Cf. Text und Untersuchung 6. 4 (1891), 221—224.
- (8) エウセビオスは<sup>42</sup>ルガモンで「殉教」した信徒への表現を適用する (HE iv, 15. 48)° Cf. viii, 11. 2. この表現は告白者にも適用される (vii, 12. 1; Mart. Palaest 11, 22 など)°.
- (9) 歴史的眞憑性の判断は慎重でなければならぬ。司教選落選への言及はウマレンティヌスの教会離脱の理由及び司教職への渴望する食欲を示すためであった。ヒポリトゥスの場合も同様宿敵カリストスの殉教の隨着 (ix, 12. 7—9) と司教職への渴望 (II, 1; 12. 15) を示すためと考えられる。 *phlogoparētia* 「第一人者であろうとする欲望」への非難は古くから異端反駁に用いられる常套モティーフである (Joh 9; Hermas Sim viii, 7. 4; Mand xi, 12; Apollonius apud Euseb. v, 16. 7. Cf. K. Beyschlag, Kallist und Hippolyt. ThZ 20 [1964] 106f)° 少なくとも使徒キリストは成立時点の慣習を証言してゐる°.
- (10) H. Delehaye, Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité 1927, 89.
- (11) G. Krüger, Zur Frage nach der Entstehung des Märtyrertitels, ZNW 17 (1916), 268

- (12) G. Krüger, *ibid.*: K.Holl, *Neue Jb. für kl. Altertum* 33 (1914) 524, n.4 ; P.Corsen, *NJb.* 35 (1915) 487 ; R. Reitzenstein, *Hermes* 52 (1917), 450 ; *idem*, *Historia Monachorum* 85 n. 4 ; *Idem*, *Bemerkungen zur Martyrienliteratur*, *Nachrichten d. Königl. Ges. zu Göttingen* 1916, 427 n. 5 「告白者には告白したじゆなかなむを死を免れた者をつぐ」 ; H. Delehaye, *Sanctus*, 74 ; H. Campenhausen, *Die Idee des Martyriums in der alten Kirche* 1964, 138 ; N. Brox, *ibid.*, 189 「両者の唯一の相違点は殉教者の壮絶な死である」。M. Lods, *Confesseur et martyr* 1958 に至つば表題じゆかかわらぬ概念の検討にして考察を進める。最近の研究じゆ同様の傾向が統つづくと、Th. Baummeister, *Die Anfänge der Theologie des Martyriums* 1979 ; D. Wendebourg, *ZKG* 98 (1987), 295—320, 註 1 ; H. Achelis, *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten* 1912, II 444 が判別基準を生死以外のところに求め、その基準は「体罰」の有無にあると考える。一般的に言つて研究者はすべて、*μαρτυρ* はその受難ないし死によつて何を「証言」しているのかという神学的問題設定に縛られ、生ける信徒に対する *μαρτυρ* の呼称は「証言者」から「殉教者」への意味変遷における過渡的形態であると漠然と了解してゐたる考察をしながら。
- (13) 有罪判決ならしは刑への言及をこぼす、HE v. 18, 6 ; Hipp. *Ref* ix, 12, 9f ; Clem. *strom* iv, 17, 2 ; Tert.  *Pud* 22, 14. なおポンティアヌス及びエポリテトスは流刑に処せられた (Catalogus Liberianus in : Duchesne, *Liber Pontificalis* 15) が、前者は P. Franchi de Cavalieri, *Note agiografiche*, fasc. 6 (Roma 1920), 204 所収の「碑文で」、後者は四世紀中葉ローマ市で成立した殉教者曆 *Depositio martyrum* (H. Achelis, *Die Martyrologien* 1900, 81f.) で殉教者と見なされてゐる。
- (14) Th. Mommsen, *RSuR* 326f. 961f.
- (15) 他方エポリテトスは宿敵カリストスに対する有罪判決と刑執行を素直に記すものの、断罪は告白故ではなく、通俗的な悪業故であることを強調して、司教カリストスを倫理的に落としてめる。ここからも告白の貫徹が称号付与の絶対条件であったことが読み取れる。
- (16) F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum* 1905, I 237, 6.
- (17) *HClem* 3, 2 ; *Iren. adv haer* iii, 18, 4f ; *Clem. Strom* iv, 70, 1 ; 74, 1 ; *Tert. Fug* 7, 1 ; *Scorp* 9, 5 ; 10, 17 ; *Cyp. Ep* 12, 1 ; 14, 2 ; *Unitate* 21. キリスト教徒の「頑迷者」に対する異教徒の非難はこれに由来する。
- (18) *Hermas, Sim* 9, 28, 4f. たゞを告白し受難しつつも、告白に躊躇した信徒は「劣る」とされる。こゝでも強調点は死ではなく、信徒の強弱を置かれる。また福音書証言に対応して判決の「名故」も不可欠の要件とされた (HE v. 18, 9 ; Hipp. *Ref* ix, 12, 8ff ; *Didaskalia, ibid.*)。

- (19) 文献資料で確認される限りでは、告白者称号の成立の下限は二〇二年に位置づけられる。以下にこの語が登場するテキスト箇所を示す。HE v. 28, 8 (一九八—二〇七年ローマ) — Clem. Strom iv, 84, 1 (二〇二年以降アレクサンドリア) — Tert. adv Marc iv, 28, 5 (二〇七—二〇八年カルタゴ) — Tert. Scorp 11, 3 (二一—二二二年カルタゴ) — Tert. Cor 2, 1; 11, 5 (二二—二三年カルタゴ) — Hipp. Trad Apost 9 (D. B. Botte, 二二二年ローマ) — Tert. Prax 26, 9 (二二三年カルタゴ)
- (20) テキストは D. B. Botte, *La tradition apostolique de saint Hippolyte*, Münster 1963 を使用。コプト語テキストでも *ⲟⲟⲗⲟⲩⲏⲧⲓⲥ* の語形が使用されている。収録された諸規則は三世紀ローマ教会における典礼の正確な反映でもなければ、理想的典礼の青写真でもないが、全体としては「かなりの程度」当時の習わしを反映していると考えられる (Botte, *ibid.* XIV)。
- (21) 法廷外でリンチを受けた告白者への言及も引用テキストの直後にあるが、法廷外の告白者は他の文献には全く登場しない故、これは教会には公認されなかったヒポリュトスの個人的見解と考へ、考察から外す。
- (22) 未決拘留の証言は多い。ペルネトゥアは法廷審理が開始される (6, 1) までの間、何日も獄に拘留され (3, 9; 他に 5, 1; 6, 1)、判決確定後も野獣送りの刑が執行される祝祭日までそこに幽閉された (7, 1; 9, 1)。第一回目の審問で告白を守ったとしても被告は即処刑されず未決拘留に置かれたのは、それは当局が猶予期間を設けることで被告の供儀を期待したからである (Mart Apoll 10f; Mart Scil 11; Cyp. Laps 3; Dionysius Alex. *apud* HE vi, 41, 17, 20)。故に未決拘留には供儀を強要するための拷問が時折伴い、拘留があたかも判決に基づく処罰であるかの観を呈することがあった (Ulp. Dig. 48, 19, 8, 9)。
- (23) F. X. Funk, *ibid.* 1905, I 240, 22ff.
- (24) 判別基準に関する通俗的解釈については註 12 参照。
- (25) 我々の立てた規則に反する証言はもう一つある。「ドミティアヌスは彼ら (IIイエスの親族) に判決を下さず、取るに足らない人々と軽く見て自由の身に戻した。・・・釈放された彼らは *μαρτυρ* として諸教会で指導的地位にたった」(Hegesipus *apud* HE iii, 20, 5)。証言によれば彼らは有罪判決を受けずに *μαρτυρ* の称号を得ている。しかしヘゲシッポスの著作が現地エルサレムの伝承を基に紀元一八〇年頃、ドミティアヌスの死後およそ八十五年を経過した時点で成立したこと、それに当時告白者称号はまだ存在しなかったことを考え合わせれば以下の推論が成り立つ。まだどちらの称号も存在しなかった時代の英雄について記す際著者は彼自身の時代の最高名誉称号 *μαρτυρ* を使用した、と (註 5 参照)。

- (26) 告白者の釈放理由は明らかでなく憶測の域を出ない。ヒポリトゥス同様(「何らのきゝかけて」In Daniel iii. 35. 9: 37. 1も参照)、キプリアヌスも釈放理由に言及する際、単に「主の恵み」と記し(Ep. 10, 5)ヘゲシッポスもドミティアヌスの個人的裁量に帰す(HE iii. 20, 6 類例としてLucianus, Pereg. 14)。理由として皇帝判断が挙げられる例は他にもある(HE ix. 1, 7; Lac. Mort Pers. 35, 2)。また被告の思慮深さに対する総督の「驚き」に帰せられることもある(HE vi. 41, 20)。他方殉教者の釈放理由としては皇帝(側近)の命令があるが(Hipp. Ref. ix. 12, 11)これは特例である。釈放のための贈賄(HE v. 18, 5, 9; Tert. Pud. 22, 2)はあまり罪悪視されなくなつた(HE v. 1, 61; Passio Perp. 3, 7 参照)。異教徒側から賄賂が要求された例は既に行伝二四六が示唆する(Tert. Fug. 5, 3; 12, 4; 13, 3 訴追回避のための賄賂)。釈放された告白者の数が殉教者に比べて遥かに多かつたことは、キプリアヌス書簡で公会議の出席者として各教会の司教、告白者そして平信徒だけが想定され、殉教者は推薦状で自らの意見を伝えるとされていたこと(Ep. 17, 3. なお 30, 5では長老と執事が加えられている)からも了解できる。
- (27) 両称号の概念的区別において研究者の中でも唯一慎重であり、刑法的観点からの接近を試みたH. Achelis(註12) II 355は新称号の導入目的については、区別は「殉教者に対し一つの祭儀を献じる」ためと、一貫しない説明をする。この宗教的目的は彼自身が立てた刑法上の判別基準(「罰則の種類」すなわち「体罰」の有無)と調和しない。
- (28) E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults, 1904, 62, P. Corsen(註12) 484「両概念の相互関係をその発展史の中で段階的に区別して捉えることは徒勞である」。R. Reitzenstein, Bemerkungen(註12) 444キプリアヌスの用語法には「一定の自由」が認められる」といふ。
- (29) Ep. 55, 5も参照。マキシムスは目下ローマ市の牢獄に幽閉されている。
- (30) Cf. Ep. 30, 4. ティオニシオスもテキウス帝迫害期何日もの間牢獄に幽閉された信徒が「法廷に召喚される前に」に兼教したと証言している(HE vi. 41, 13)。
- (31) アウレリウスは最初告白故に「居住地から追放された」。また「公職者の次にはプロコンスルさえもねじ伏せ、追放の次には拷問にも打ち勝つた」(37, 1)と記されている。第二の刑罰は第一のそれと同じと思われる。「主の憐れみが・・・聖職者(＝目下教会を離れその近郊に身を隠しているキプリアヌス自身)を無傷のまま(教会に)返還するように、そして聖職者と共に殉教者である読師(＝アウレリウス)をも」。アウレリウスは生存中である。
- (32) 以下の一般的な表現をも参照。De Unitate 21 confessor est: hoc magis stare debet. 告白者は拷問に屈してはならない(Ad Fort. 10)。

- (33) 「殉教はあっても信仰心がないことと、殉教はなくとも信仰心はあることとは二つの別の事柄である」(De Mort. 17)。前者は偽善的殉教を、後者は一般規則上は殉教とは認定できないがキプリアヌスはそのそれに匹敵すると考える信仰死守の行為を指す。
- (34) Deportatio は死刑に次ぐ重度の終身居住地制限で、軽度の居住地制限の場合は期限付き、無期限の両方があった。Mommesen, RSuR 976.
- (35) 註C1参照。G. J. Davies, *Condemnation to the Mines*, University of Birmingham, *Historical Journal*, 6 (1958), 99—108に、鉱山施設におけるキリスト教徒の服役を証言するテキストが集められている。キプリアヌス以前にはテルトゥリアヌスにしか証言がなく、「Tert. apol. 12, 5 in insulis relegamur は島流し刑についての言葉であろう。」
- (36) J. Moreau, *Die Christenverfolgung im römischen Reich*, 1971, 90:「告示に基づき・・・聖ディオニシオスと聖キプリアヌスは即刻獄に監禁された」。居住地制限の刑を受けた者は「獄に監禁」されるわけではなく、一定の地域に居住地を制限されながらも比較的自由な活動空間を享受できた。指定地域への移動費用は市民自ら賄わなければならず、それ故この刑はキプリアヌス等「比較的身分の高者」に限られた(Mommesen, RSuR 969. cf. 973)。そこからAct Cyp. 1, 4のキプリアヌスに対する総督の疑問表現 *poteris... proficisci?* が生かされる。
- (37) 「自然本性上神々である(我々の)神々と共にこの神——もしそれが本当に神であるならの話だが——あなたがたが崇拜することを誰が妨げようか」(HE VII, 11, 9)。この総督の言葉をディオニシオスは、「総督は・・・我々はキリスト教徒である」ことを許されなうと言じ、棄教するよう命令した(11, 4)と言いつ換える。J. Molthagen, *Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert*, 1970, 89 n.18.
- (38) 詳細は拙著「名の迫害の概念規定に寄せて——新約聖書と総督プリトリニウス」『聖書学論集21』九九—一四八頁、idem, *Die Christenpolitik des jüngeren Plinius*, *Annual of the Japanese Biblical Institute* 12, 87—125.
- (39) Ep. 81; Act Cyp. 1, 4. 判決申し渡しの術語表現はAct Cyp. 4, 3 *in ex tabella reclavit* (Mart. Scil. 14; Act Pion. 20, 7; Mommesen RSuR 447 n.5) であるが、1, 4では総督パテルヌスは被告キプリアヌスに勅令に基づく総督の決定に同意するか否かと尋ねている(註36参照)。これは決定が判決 *sententia* でなかったことを物語る。
- (40) 両司教と同じ運命を同じ時期に迎えたもう一人の信徒がいる。デキウス帝により追放され、後に帰還したヤコブスである(Mart. Mariani. 5, 2)。殉教録執筆者はキプリアヌスがルキウスを讃えると同じ仕方、この追放体験者を「たとえ血によらずとも、精神の点では既に殉教者」(2, 5)と称賛する。

(41) 総督がアガピオスを即刻処刑せず、野獣との戦いのために獄に監禁し続けたことこの理由をエウセビオスは曖昧に表現する。96「憐れみからか、あるいは改心させようとの希望からか」。

(42) エウセビオス (HE. viii. 12. 8-10)、「ラクタンティウス (Mort Pers 36. 6) 双方の証言によればローマ人はキリスト教徒を即時処刑せず、残虐な拷問にかけつづも生かし続けたことを彼らの「穏和さ」(φιλανθρωπία・clementia)の表れと考えてたという。ローマ人はそうすることによってキリスト教徒に放免の機会を提供してやったと信じたのである。

(43) 大迫害の分析は本稿には属さない。優れたローマ史家の以下の言葉を引用するに留める。大迫害の特徴は「理念における厳格さと実施面における穏やかさにあった」(松本宣郎「キリスト教大迫害」(弓削達編『古典古代の社会と国家』一九七七年所収)三三三)。

(44) 生存中の告白者と殺害された殉教者との対比もこの理由による (HE. v. 4. 3)。初期の時代の用語法を連想させる表現も少くない。Mart. Palaest 5. 1 *ἐν τοῖς ἁγίωνοῦ μαρτυρίαις* (複数形に注意。Cf. HE. v. 2. 2 *πολλὰ κερ μαρτυρήσαντες*)。これは個々の告白行為 (4. 8-13) を指す。また黙示録の用語法も踏襲される (HE. iii. 18. 1. 4 : vii. 13. 1 : Mart. Palaest 6. 3 *ἐν Mt. 10. 18* の言い換え)。なお四世紀キリスト教公認後の文献では再度用語法に乱れが生じている。例えば同一人物がある時には殉教者と、ある時には告白者と呼ばれる (H. Delehaye, *Sanctus 92f.* に証言箇所が指摘されている)。その原因は二つあり、一つは公認によってローマ・キリスト教関係が変化したため「最後」の認定基準が再度変化したこと、もう一つは修道院制度が発展したため舞台が法廷から修道院に移り、それに伴って殉教の個人的側面が同時に考慮されたことである。詳論は本稿の枠を破るため割愛する。

## 男性教祖と女性教祖

宮本要太郎

〔論要旨〕 本論文は、男性教祖と女性教祖の宗教体験や神観念の表現にみられるジェンダー・シンボリズムを解釈することによって、その宗教学的意味を探究し、よってこれまでの教祖論をさらに展開させることを試みる。

端的に述べれば、女性教祖においてはその神がかり的体験において体现される神が〔男性的〕なジェンダーを帯びたものとしてあらわれ、やがて両性具有的な性格を獲得していくのに対し、男性教祖の場合はむしろ、ジェンダーを超越した神性の顕現として、神／人、天／地、男／女の統一が強調される。その差異は、単に歴史的・社会的・文化的に規定されたコンテクストだけによるものでなく、アルカイックでシンボリックな宗教的宇宙を民衆に開示する「生き神」としての教祖の、その存在様態の変革のプロセスにも関係している。とりわけ、教祖や教祖を通して現れる神々に見られる両性具有や聖婚のモチーフは、民衆宗教の研究にとって示唆的である。

〔キー・ワード〕 教祖、ジェンダー、男性、女性、父性、母性、男性性、女性性、シンボリズム、宗教体験、コミュニティ、カオス、コスモス、ノモス、民衆宗教。

### 一 はじめに

教祖と呼ばれる存在は数多い。その多くはそれぞれの時代社会の周縁に出現するが、「教祖」の統合的理解のために

は、彼らの生の歷程の歴史的・社会的背景を常に視野に収めておかねばならない。このことは特にそれぞれの教祖の宗教体験の表現と、それを解釈していく民衆との間で見られる宗教的宇宙の創造に関連して重要である。ここでジェンダー・シンボリズムの視点を導入するのもその理由による。このジェンダー (gender) という概念によって初めて、文化的・社会的・心理的に多様なコンテクストにおいて規定された男女のリアリティの差異が相対化可能になったのであり、それ故本論文は、男性教祖と女性教祖のそれぞれについて、その宗教体験や神観念の諸表現にみられるジェンダー・シンボリズムを解釈することによって、両ジェンダーの教祖の宗教的リアリティの差異を通して浮上してくる諸問題の宗教学的意味を問ひ、これまでの教祖論をさらに展開させることを試みるものである。

## 二 女性教祖とジェンダー・シンボリズム

ここで取り上げる天理教教祖中山みき、大本教教祖出口(1)なお、及び天照皇大神宮教祖北村サヨの三人の女性教祖は、そのエクスタティックな宗教体験を見る限り、シャーマニズムや巫俗の系譜のなかに位置づけることも可能である。一方、〈教祖〉としての彼女たちの存在に注目すれば、彼女たちは、シャーマニクな体験を通して巫俗の伝統と出会いながらも、やがてそれを超越し、日本近代という特殊な歴史的・社会的・文化的状況のなかで新しい独自の宗教的宇宙を創造しようとするのであり、そこに見られるジェンダー・シンボリズムに新たな宗教的意味の創造を読み取ることも可能である。ここでは三人の女性教祖の宗教体験や神観念の解釈を通して、その両性具有的性格の宗教学的意味を明らかにしたい。

(一) 中山みき (一七九八—一八八七) の宗教体験

中山みきに関する伝記的著作の記述によれば、一八三八（天保九）年十月二十四日朝、みき自身を含む家族の治病のために、中山家は、修験者を招いて寄加持を行った。その寄加持においてみきが加持台となって祈禱していた時、突然みきの様子が変貌し、みきの声とは異なる声で神があらわれる。それは、「我は天の將軍なり。」「我は元の神・実の神である。この屋敷にいんねんあり。このたび、世界一れつをたすけるために天降った。みきを神のやしろに貰い受けたい。」<sup>(3)</sup> というものであった。

(二) 出口なお（一八三七—一九一八）の宗教体験

安丸良夫の記述によれば、<sup>(4)</sup> 出口なおの場合、神がかりの直接の契機は娘たちの「発狂」であった。なおの神がかりは、一八九二（明治二五）年の正月、腹のなかに何か別の活物<sup>いきもの</sup>がはいりこみ非常な力でいきむという感覚を覚えたことに始まる。この活物がはいりこむと、なおの身体は非常に重くなり、下腹に力が入って、何ものかが宿ったように感じられるのであった。そのさい、なおにはいりこんだ活物はなおの咽喉元ではげしくいきみ、なおのものとはまったく異なった声で叫ぼうとした。そして、やがてなおの腹の底からなおのものではない威敵に満ちた男の声、「オ大將名ノヨウナ声」<sup>(5)</sup> が出た、とされている。また、なおがその腹中の活物に向かってその正体を問うと、その声は「良之金神である」<sup>(6)</sup> と名乗ったという。

(三) 北村サヨ（一九〇〇—六七）の宗教体験

天照皇大神宮教の教典である『生書』<sup>(7)</sup> の記述によると、一九四二（昭和十七）年夏、ある法人の導きで丑の刻参りを始めた北村サヨは霊界に対して強い関心を抱くようになり、さらに一九四四（昭和十九）年五月四日からは何かがサヨの肚の中に入り、肚の中でいろいろものをいいだし、サヨと問答を始めたという。最初これを邪神と考えたサヨはそれを落とそうと行に励んだが、その甲斐なく、次第にその指導に従うようになる。サヨは「この頃から、頭が

張り子のようになり、壺でもかぶったような感じで、かんかんになり、ぼんやりして、なにもかにも忘れてしまうような気がする。今まで知っていたことは忘れるが、知らないことを肚のなかのものが教えてくれる。」<sup>(8)</sup> という体験をしたとされている。

これら三人の女性教祖の例に共通してみられるのは、まず、宗教⇨身体的な神がかりの体験であり、しばしばシャーマニクな体験として理解されている直接的体験と、その象徴的表現である。すなわち、はら（ないしからだ）⇨やしろというメタファー的表現を用いることによって、ここでは女の身体それ自身が、天降った神の宿る聖なる空間（やしろ）としての〈器〉を象徴しているのである。このような感覚的表現には、例えばエーリッヒ・ノイマンの言葉を借りれば、「女性性の中心的象徴」としての「女性⇨身体⇨容器」という基本的象徴の等式<sup>(9)</sup>が見られる。ここで三人の女がいずれも妊娠と出産を経験していることが注目される。なぜなら女は、その身体の〈なか〉に子を孕み、育て、やがて産み出すという体験を通じて、生命の創造という宇宙の聖なる営みに直接参与することが可能になるのである、そのような仕方では、宇宙と人間とを基礎づける聖なる力を代表せしめられている存在であることを直接的に自覚するのである。

第二に、彼女たちの体験における神の認知が、エクスタシー的で没意識的なトランスとは異なり、彼女たちの意識的な場において生じているということが注目される。なおやサヨははらの中の神と問答しており、みきもその身体の中に神の声を聞いている。<sup>(10)</sup>このような原初的な体験のなかで彼女たちは、その身体の内部に、自らのうちなる、しかしまったくの他者存在を意識し、はじめはその存在に戸惑いながらも、その聖なる他者存在をそのまま宿してしまふ。言い替えれば、彼女たちはこの時点からそれまでの身体性とは相異なる身体性を生きたことになるのである。

このことは、自分の身体のうち他者なる存在を宿すことのできる女にとってより身近な体験であった。そしてこのいわば二重の身体性を意識的に生きるとき、彼女たちは、俗なる存在であると同時に聖なる存在でもあるという意味で両義的な存在となり、聖と俗との緊張においてその存在は創造的なものとなる。しかも、神的存在との神秘的合一を体験し自覚することによって、直接的聖化としての自己神格化が可能になるのであり、そのことは巫女の伝統における聖婚のモチーフと共通するものを含んでいるといえよう。

第三に、最初の神がかりからしばらくして、三人とも俗なる環境から遮断された時間・空間に生きさせられることも象徴的である。みぎの場合、「神のやしろ」と定まって約十日後から三年間内蔵にこもり、一心に祈ったり、何もかもと話を交わしたりしていたという。<sup>(11)</sup> なおは、最初の帰神後、水行・断食行・不眠行などを経て翌年四月、座敷牢に押し込められてしまう。四十日間の牢暮らしはなおに自殺を囮らせる程辛いものであったが、この極度の精神的・肉体的葛藤はやがて神への絶対的帰依に帰結し、牢を出たなおは「生まれ赤児」になって「神の御用」に専心するようになる。<sup>(12)</sup> また、サヨは、昭和十九年の中秋頃からしばらく、肚の神に導かれて人里離れた山に入り、命じられるままに行をしているが、この行は翌年の七月まで続く。これらの時間・空間は、彼女たちが教祖として生まれ変わるためにきわめて重要なものと思われる。なぜなら彼女たちは、この期間において神的存在と一対一で向かい合い、そこに己の使命を見出していくのであって、内蔵にこもるようになって三年目にみきが「をびやためし」にかかり、貧に落ちきる道を進み始めるのも、また、座敷牢の中でおが筆先を書き始めるのも、さらに山の行の終了と相前後してサヨが説法を開始するのも、そのことを裏付けるものといえる。すなわち、この期間において彼女たちは俗なる社会の周縁的状况においてそれぞれの神と出会い、その出会いと緊張を通じて「変身」していくのであって、このプロセスにイニシエーションと共通の構造を見ることも可能である。

第四に、神の両性具有性に関してより示唆に富んでいるのは、彼女たちの口を通して現れる神々の神格の変遷である。最初の神がかりでみきに降神した神は「天の將軍」としての「元の神・実の神」であったといわれる。この神がみきに現れる時は、「打ち振る御幣の紙が散々に破れて飛ぶ」<sup>(13)</sup>ほどの激しい動きを示し、その声が響き渡る時、恐ろしさのあまりに娘たちが泣き出してしまふほどであったという。この神は、『おふでさき』の中では「神」から「月日」へ、そしてさらに「をや」へとその名称を変えていく。<sup>(14)</sup>

また、なおに憑いた「良の金神」は、「月の大神、日の大神」という天上の一对神の守護神でもあるが、その神は、その権威を受容する者の前では穏やかなのに、否認したり挑戦したりする者の前では激しく荒立って自己主張をやり遂げるといふ性質を持っており、<sup>(16)</sup>また、この世界の全体をほとんど絶対的な悪として措定し、終末論的な「立替え」を厳しく告知する神であったといわれる。<sup>(17)</sup>しかもこの良の金神がなおという「世界にほかにない苦勞」をした人間に憑依したのは、こうした苦難を媒介として、絶対的正しいの神から、敵しいが愛に満ちた救済神に生まれ変わるためであったという。<sup>(18)</sup>そしてなおに憑いた良の金神は、後に「変性男子」として、出口王仁三郎に憑いた<sup>(19)</sup>坤の金神、すなわち「変性女子」と「和合」しなければならぬとされた。

さらに、サヨの肚の中に宿ったものは、サヨが「籠り」としての「山の行」を続けるうちに、最初の「とう病」<sup>(19)</sup>から「口の番頭」へ、そして「指導神」へとその神格を高め、「山の行」の最後に、象徴的な死と再生を体験し「天人」として生まれ変わったサヨの肚を宮として、指導神転じて皇大神と天照大神とが一体となって天下ったとされる。<sup>(20)</sup>

これらに共通して見られるモチーフは、最初に降りた神が荒ぶる神、厳格な神、命じる神として（男性的）なものであるとして体现されているのに対し、次第に「月さま」（男神）と「日さま」（女神）、「変性男子」と「変性女子」、そして「皇大神」（男神）と「天照大神」（女神）の一体性・和合・聖婚が強調されるようになることである。つまり、女

性教祖たちの体現する神は、神がかりの当初はいずれも男性的な性格を強く示すのに対し、やがて両性具有神的存在へと変格していく。そして女性教祖自身においても、聖と俗をつなぐ両義的な存在としてのレヴェルから、聖なるコスモスの創造に直接関わる存在としてのレヴェルへの転換がみられるのであって、そこに巫女から教祖への宗教的創造性の発展と宗教的存在様態のラディカルな変革を看取することもできよう。

以上の分析から明らかになることは、まず三人の女性教祖の宗教体験がシャーマニックで身体的・直接的なものであり、そこにおいて彼女たちは、他者存在を自らのうちに宿す体験（神との聖婚）を通して、聖と俗、男性的神格と女性的人格という二重の身体性を生きるといふことである。そこに現れる男性神は、いずれも現世を厳しく批判し、また否定し、この世をカオスへと戻すことを訴える神であった。その段階においては聖と俗とが、また男性的なるものと女性的なるものとが二元性・両極性として捉えられる。しかし、世界をカオスの状態へと戻すことは新しい宗教的世界の創造の第一のプロセスにすぎない。このカオスが象徴的に表現しているのは、すべての潜在的可能性を包み込んだ原初の「全・一」性であり、そこにおける存在は、常に多義的であいまいな存在であらねばならない。このような「全・一」性を生きることによって新しい存在様態を獲得することが可能になった彼女たちにおいて、さらに新しい宗教的世界の創造が実存的な問いとなってきたとき、そこに対立するものの統合、つまり「反対の一致」を象徴的に表す神々の聖婚としての両性具有神的存在が登場する。ここにおいてはじめて、「男性的なるもの」と「女性的なるもの」は、コスモロジカルな地平において「全・一」的な「宇宙的宗教性」をシンボリックに開示する、宗教的意味を帯びたジェンダーとなるのである。<sup>(21)</sup>

歴史的パースペクティヴからみれば、彼女たちを取り巻く歴史的・社会的状況は、男性を主、女性を従として規定する封建的な性格を強く有していた。このような状況において「模範的な女性」であった彼女たちは、それゆえにこ

そ時代の大きな流れのなかで近代日本社会のさまざまな矛盾を内包していく形でやがて世界の更新を訴えるようになった。そのプロセスの中で彼女たちが具現した人間のあり方は、コスモロジカルでシンボリックなレヴェルにおいて、社会的にステレオタイプ化された「男らしさ」と「女らしさ」の対立を越えて「全・一」性へと突き進む両性具有的存在状態であった。この封建的男女関係と両性具有性との対立は、男性原理を強調する社会において文化的・歴史的に規定された「男らしさ」を強く意識することなしに生活しうる男性にとつてよりも、その社会において「娘」として、「妻」として、あるいは「母」として、もっぱら男性によって設立されたアイデンティティを押し付けられている、つまり、常に「女らしさ」を被抑圧的なりアリティとして生き続けねばならない女性にとつて、はるかに身近なものであった。そしてこの対立が実存的・宗教的な問いとなるとき、「男らしさ」と「女らしさ」は、コスモロジカルな構造の中で相補的なものとしてとらえ直される。換言すれば、〈男性的なるもの〉／〈女性的なるもの〉は、文化的・社会的・歴史的に規定された「男らしさ」／「女らしさ」を超越して、聖なる宇宙の原理と同一しうるのである。

### 三 男性教祖とジェンダー・シンボリズム

日本の民衆宗教の教祖に女性が多いことはよく知られている。<sup>(22)</sup> また、「新興（土俗）宗教」＝教祖が必ず〈女性〉である宗教、とする見方まである。<sup>(23)</sup> そこで言われている〈女性〉が必ずしも具体的な女を指すとは限らないとしても、「民衆宗教を特徴づけるある種のエッセンスは、女性教祖に体现されやすい」という安丸の指摘は肯定的に受け入れられてきているようである。しかしここで問題になるのは、民衆宗教における〈女性〉とは一体何なのか、「ある種のエッセンス」とは、具体的にはいかなるものであるのか、という問いである。その「エッセンス」に関連して安丸は

次のように述べている。「近代化日本の社会意識の水面下の部分に蓄積されてゆく鬱屈を、男性的主体構造からいっきよに解放すれば、超国家主義的ラディカリズムとなり、女性的主体構造からいっきよに解放すれば、民衆宗教となるのではないかと考えられる。」<sup>(25)</sup> ここで述べられている「男性的」「女性的」という言葉が具体的に意味することは何か、それは、男性教祖／女性教祖と呼ばれるときの「男性」／「女性」といかなる関係にあるのか。これらの問いに答えるためには、女性教祖の分析だけでは不十分である。なぜなら、民衆宗教の教祖が男性であることもまた少なくないのであり、日本近代において彼らが占める位置も重要であるからである。

したがって本節では、以下、黒住教教祖黒住宗忠、金光教教祖金光大神、及び出口なおと並んで大本教の教祖と見なされうる出口王仁三郎<sup>(26)</sup>の三人の男性教祖に関連して、近代民衆宗教におけるジェンダーの宗教学的意味についてさらに考察を加えたい。

(一) 黒住宗忠(一七八〇—一八五〇)の宗教体験

黒住宗忠に関する伝記類<sup>(27)</sup>によると、人一倍孝心の篤かった宗忠は、父母の突然の相次ぐ死去に、次第に元気を失い、一八一四(文化十一)年に入ると、労咳で医師からも見離されるほどの重態に陥った。正月十九日、覚悟を決めて死を待った宗忠は、ふと、自分は父母の死を悼んで大病にかかったのだから、心さえ陽気になれば病は治るはずだと考えたところ、そのときを境にして病が軽くなったという。そして病もほぼ完治したその年十一月十一日の冬至の朝、宗忠が一陽来復の太陽を三たび拝して一心不乱に祈っていたところ、太陽の陽気が身体全体に満ちわたるような気がした。その時「身に迫ってくるその一団の温かい玉のようなものを、しっかと胸におさめ、まるごと吞込んだ」という。何ともたとえようのない、さわやかな、よい気持ちになった<sup>(28)</sup>という。後に宗忠は、この体験について、「天照太神と同魂同たい(体)<sup>(29)</sup>」になったと理解しているが、この「神人不二」の体験の後、宗忠は、使命感に促されて天照

太神の教えを説き始めることになる。

(二) 金光大神(一八一四—一八三三)の宗教体験

金光大神は、俗名を赤沢文治といい、周りから「信人文さ」と呼ばれるほど神仏に対する信仰が篤かったが、とりわけその地方で盛んな陰陽道系の崇り神(30)に金神に対する信仰にはひとかたならぬものがあつたらしい。特に、一八四八(嘉永元)年前後に七つの墓を築かねばならなかつたことは、「金神七殺の崇り」と自覚された。さらに一八五五(安政二)年四月、四十二才の厄年を迎えた文治は、のどけ(のどの病気)で重態に陥る。親族による病氣平癒の祈願中、石鎚の先達(31)に神がかりがあり、「普請わたましにつき、豹尾、金神へ無礼いたし」とお知らせがあつた。文治は、「凡夫で相わからず(32)」とひたすら神に詫び、病氣は全快した。この体験で初めて神と直接接した文治は、さらに二年後、弟の香取繁右衛門の神がかりで神を実見し、やがて神から「拍(わし)(柏)手(て)」を許され「下葉の氏子」と称されるようになる。その後、神の知らせを手に感知したり、神の教えが無意識に口をついたりする体験の後、さらに「金神の一乃弟子」を経て「文治大明神」、「金子大明神」などの神号を許され、ついに一八五九(安政六)年十月二十一日、家業である「肥灰」(農業)を差し止められた文治は、「生神金光大神」として、「天地金乃神」を助け人々を救う「取次」の道に専念することになる。

(三) 出口王仁三郎(一八七一一—一九四八)の宗教体験

出口王仁三郎(上田喜三郎)は、幼少の頃より靈感靈能が発達していたらしい(33)。父の死を契機に諸教を訪ねるが心は満たされず、一時無神論に傾き、さらに仁俠の世界に染まる。一八九八(明治三一)年、喧嘩できびしく痛めつけられた喜三郎は、祖母に諭されて神に対する不徳を強く自覚し、まだ寒の残る三月、高熊山に籠もる。厳しい修行の間、彼は「神人感応の境地に入り、その精霊は霊界をかけめぐり、宇宙の真相を悟り、ついに救世の使命と方策を自

「<sup>(34)</sup>覚」したという。この修行によって霊能を身につけた王仁三郎は、やがて霊学や鎮魂帰神法を学びつつ病氣治しをするようになり、翌三二年になおとともに金明霊学会を設立するに到る。

ここで取り上げた三人の男性教祖にとって、神的存在との出会いは、いずれも大病や大怪我などの異常な身体的状態がきっかけであった。宗忠も文治も、医者も見放すほどの大病から奇跡的な回復を成し遂げたのであるが、その端緒となったのは、喜三郎にも共通しているように、それまでの自己の生き方に対する真摯な反省であり、神に対する自分自身の未熟さの自覚であった。ここで注目し値するのは、そのような回心的体験が自発的かつ自覚的なものであったということである。女性教祖の宗教体験が突然の神がかりの様相を帯びているのに対し、神的存在に対する男性教祖の態度は、シャーマニスティックな要素も多く見られるとはいえ、最初は神の前の「凡夫」としてのわが身の自覚であり、そこから生じる生き方の自発的転換であった。

それでは彼らが出会った「神」はいかなるものとして彼らに感得されているのだろうか。陰気から陽気へと生き方を転換させた宗忠は、冬至の朝、日拜の際に「内心が一転」<sup>(35)</sup>するという体験をしたとされているが、この体験は自己及び万物を生かしている不可知の实在に対する直観的理解であったと見なすことができる。彼は、「天地はいきものなり」という言葉でこの不可知の实在を説明したが、後により人格化した形で「天照太神」と奉称するように<sup>(36)</sup>なる。宗忠が「天命直授」の体験によって「神人不二の妙理」を感得したのは一八一四（文化十二）年の冬至の日であり、その後病氣治しなどを行いながら天照太神の道を説いていったとされている。ただし、宗忠自身が「天照太神」―絶対神の意識をいつから有していたかははっきりしないところがある。すなわち、一八二二（文政四）年以降の宗忠の書簡を集めた『黒住教教書 文集』<sup>(38)</sup>のはじめの段階で宗忠が説いているのは、「天地一体」の「おしへ」（文

政四年三月二十一日付）であり、「まことの日月」（同年六月二日付）の道であり、「しぜんの天命」（文政五年閏正月十二日付）であって、文集において最初に「日月天照太神」の神名が見られるのは文政五年二月二十五日になってからである。その後も「日月様」Ⅱ「をやさま」（同年八月十六日付）、「日神」（文政六年五月十五日付）などの呼称が続き、二度目に「天照太神」が現れるのは文政九年七月一日であって、その後ようやく「天照太神の御道」（同年十二月二十七日付）として定着する。

文化十一年の「天命直授」の体験から文政九年に「天照太神の道」が定着するまでの約十二年間は、いわゆる「文政のおかげまいり」と呼ばれる大規模な伊勢参宮の時期にあたる。それは「日本の祖神であり現世利益神である天照太神Ⅱ太陽神に対する民衆の信仰の爆発的な高揚」であり、そのことと、黒住家が代々禰宜を勤めていた今村宮の神(39)が天照太神、春日大神、八幡大神であったこととは、宗忠の天照太神信仰の展開に大きく影響したことは疑う余地がない。そしてそのことは、少なくとも神の名称に関しては、「黒住教や禊教の初期の段階では、伝統的な神観念からの逸脱は見られない」という評価を許すものである。しかしながら宗忠の説く天照太神を単に「日本の祖神」や「現世利益神」と同一視することはできない。(42)むしろ天照太神は「万物の根源」であり、人間はその「分心」であって「神人不二」の關係にある。(43)ここにおいて初めて、宗忠の天照太神は、神道が祀ってきた民族宗教的性格を脱し、普遍的最高神的性格を有するようになるのである。

黒住教における天照太神についてこれ以上詳しく述べることは本論文の主たる目的から逸脱することになる。ここで注目しておきたいのは、「神人不二」という言葉によって表現される神と人間の關係であり、人間は「天照太神の分心」(44)であるという人間観である。

さて、太陽／月という宇宙的二元論をジェンダーの視点で捉えてみると、世界的には太陽Ⅱ男性／月Ⅱ女性とみる

傾向が一般的であるのに対し、日本の宗教史では逆に太陽<sup>(45)</sup>天照大神が女性的なるもの、女神として女性のジェンダーを獲得し、日本神話における最高神とされてきた。

その観点から見る限りでは、男である宗忠が「合一」したのは太陽神<sup>(46)</sup>天照大神としての女神であったともいえ。女神との神秘的合一の体験は宗忠の性格を陰気から陽気へと一変させた。そこに聖婚のモチーフを読み込むことも可能ではあるが、しかしながら、「女神」としての天照大神は日本の祖神ないし現世利益神としての天照大神に対する一般の見方であり、宗忠においては天照大神はさらに宇宙的普遍的性格を獲得し、天と地、日と月とを統一する宇宙論的原理と化するのであって、そこには「女神」としての天照大神のジェンダーを超越した対立の統一、全体性への傾向もうかがえるのである。

このような宇宙的、普遍的統一性ないし全体性への志向は、金光教の神「天地金乃神」にも共通している。さきに金光大神の宗教体験についてみたときに金光大神の神号の変遷に触れたが、文治<sup>(47)</sup>金光大神がその信心の展開の中で出会う神も名称において重要な変遷を見せている。つまり、当初の崇り神としての「金神」が「金乃神」の別称を有し、「日天四 月天四 丑寅未申鬼門金乃神」などの神号を経て、最終的には「天地金乃神」<sup>(48)</sup>と定まるのである。ここでも日天四と月天四、天と地の一体性が強調され、「金神」は宇宙的、普遍的神性を備えた「天地金乃神」として新たに顕現する。<sup>(49)</sup>また、「人間にたとえれば、天が男なら地は女じゃ。男女めおとになって、安心で結構なのじゃ。男女ばらばらではどうならぬ。一緒になって立ち行くのじゃ。」<sup>(50)</sup>という教えには、天<sup>(51)</sup>男/地<sup>(51)</sup>女というジェンダーの宇宙論的統一として「天地金乃神」が理解されており、聖婚のモチーフが看取できる。聖婚のモチーフはさらに、「天と地とは夫婦にたとえてある。天がなくてもならず、地がなくてもならない。天が夫なら、地は妻である。」<sup>(51)</sup>という教えにも端的に表現されている。

この聖婚のモティーフは、王仁三郎加入以後の大本教においてより顕著である。すなわち、開祖なおにはクニトコ  
タチノミコト（良の金神）がかかり、「変性男子」で「（53）敵」の御魂をもち、火の性、至敵至直の徳を有する。聖師王仁  
三郎にはトヨクモヌノミコト（坤の金神）がかかり、「変性女子」で「（52）瑞」の御魂をもち、水の性、至善（仁とも）至  
愛の徳を有するといふのである。神がかりする以前から、「其方が目は男の目なり。お前は女になりて居れど、お前は  
男である。」（53）と言われたこともあったなおは、その「男性性」を「変性男子」という名称によつて表現される。肉体  
的には女であるがその生き方も宗教観念もきびしくはげしいなおに対して、「坤の金神」（54）「変性女子」とされた王  
仁三郎は、「肉体は男性だが、その生き方や宗教観念には多様なものを包みこむようなところがあり、人間の弱さや愚  
かさも許しうけいれられている点で、女性的なやさしさをあらわすといえる。」（55）と評される。

以上、三人の男性教祖をめぐる聖婚のモティーフが表現しているジェンダーの統一性について考察を重ねてきた。  
ここで簡単に両ジェンダーの教祖を比較してみると、女性教祖においてはその神がかり的体験を通して体现される神  
が荒ぶる神、厳格な神、命じる神として（男性的）なジェンダーを帯びており、身体を媒介とする教祖との緊張関係  
の中で、やがて両性具有の性格を獲得していくようになるのに対し、男性教祖が宗教体験において感得するのは、  
ジェンダーを超越して天地万物に遍在する神性であり、その顕現として神／人、天／地、男／女の統一が強調される。  
その「歴史的」意味については先に示唆しておいたが、さらにその宗教学の意味について考察を深めて行きたい。

#### 四 民衆宗教と宗教的シンボリズム

まず、近代日本の民衆宗教を含むアルカイックな宗教においてジェンダー・シンボリズムが多く見られるのはなぜ

か、という問いから出発したい。この問いは民衆宗教の宗教的創造性としての宗教的シンボリズムの構造的特性に対する問いでもある。この問いに答えるために、ここで民衆宗教の特質をヴィクター・ターナーのコムニタス理論を手がかりに考えてみたい。ターナーは儀礼の研究を通して人間の相互関係の二つの主要な「様式」<sup>(キレム)</sup>を認識する。すなわち「並置的 (juxtaposed) 相互関係」と「交互的 (alternating) 相互関係」である。前者は「政治的・法的・経済的な地位の、構造化され分化された、そしてしばしば階級的な体系としての社会」の様式であり、後者は「平等な個人で構成される、構造化されていない (unstructured)、ないし未熟に構造化された (rudimentary structured)、相対的に未分化なコミタトゥス (comitatus)、すなわち共同体 (community) ないし仲間集団 (communio) としての社会」のそれである。<sup>(56)</sup>そしてターナーは前者を「構造」と呼び、後者を「コムニタス」(communitas) と呼ぶ。<sup>(57)</sup>

ターナーによればコムニタスは次の三つの特性をもつとされる。すなわち、「境界性・部外者性・構造的劣性」である。「境界性」(liminality) においては構造内における一切の規範や役割がカオスに戻される。リミナリティにおける人間は、しばしば社会構造の枠組みの外部に立つがゆえに、「部外者性」(outsiderhood) をその属性とする。<sup>(58)</sup>しかしながら人はカオスの中で生き続けることはできない。生きるためには何らかの秩序を必要とするのであり、それゆえ再び構造に組み込まれるか、新たにコスモスを打ち立てるかの二者択一を迫られる。カオスにおいて構造の外なるものに出会った者、つまり宗教体験をした者は、聖と俗の二様の存在状態の選択を余儀なくされるのである。

第三の「構造的劣性」(structural inferiority) は周縁性の象徴ともいえる。それを代表するのは最下層の人々、貧民である。しかし、コムニタスにおいては逆転が起こる。構造的に劣位であるがゆえに、彼らこそ構造を超越した、より全的な人間性を代表する。彼らにはいわゆる「弱者の力」(power of the weak) が具わっているのである。<sup>(59)</sup>境界状態における貧困は、「コムニタスの体験されたものであり、その表現手段でもある」。<sup>(60)</sup>貧困であればこそ彼らは自由

で創造的な存在なのである。

とりわけ第三の特性は、富むものとしてのエリートを構造に、そして貧しいものとしての民衆をコムニタスに結びつけるのに寄与する。民衆は構造の内に新たなコスモスを立てることによってのみリアリティを回復することができるのであり、その表現手段はしばしば宗教的シンボリズムの形態をとる。すなわち、宗教的シンボリズムは民衆の宗教的創造性のあらわれなのであり、神的存在がしばしば父なるもの、母なるものとしてイメージされるのも、その一つの存在様態と見なすことができる。ジェンダー・シンボリズムとの関連でいえば、教祖の宗教体験を契機としてあらわれる男性性ないし女性性は、神そのものを体現するものとして生まれ変わった教祖の聖性を媒介するものであり、教祖の言行を通して民衆に啓示される神的存在の神力は、しばしば父性や母性によって象徴される。

さて、教祖の多くは、アルカイックでシンボリックな宗教的宇宙を民衆に開示すると特徴づけることが可能である。彼らの活動には、そこにおいて民衆が疎外・抑圧されているところの構造を破壊する働きとしての否定的側面と、教祖が属している社会を支える意味世界とは異なった別の意味世界を社会の周縁に生み出す働きとしての肯定的側面がみられる。<sup>(61)</sup>そしてこの二つの一見相反するような働きは、創造の両側面なのである。社会との関わりで言えば、それは、民衆のリアリティを疎外し抑圧するようになった社会秩序をその根本から否定してカオス化しようとする働きと、同時にそのような秩序に代わる別の秩序を示すことによって聖なるコスモスを創造する働きとであらわれる。

さらにカオス化ということも肯定的／否定的の両側面を有している。すなわち、現存するあらゆる秩序や権力の否定は構造を破壊しようとするカオスの特性であるが、同時に民衆を包み込む神・教祖の〈おや〉性もカオス的なものとしてあらわれる。カオスのこの両面性は「慈母」と「恐母」の二側面を持つ「グレートマザー」の二面性に相当するとも考えられる。<sup>(62)</sup>その場合母性は、慈母的側面としての包容性と、恐母的側面としての破壊性というカオスのアン

ビヴァレンスを象徴しているといえよう。

先に見た教祖のいずれも世俗的な富や権力を志向する社会のあり方を否定するが、とりわけ女性教祖が世の中全体を否定し根本的な「立て替え」を要求するのに対し、男性教祖はむしろ人間の心のあり様の転換を訴えるという傾向が強い。その意味で恐母的側面は女性教祖に強く見られるといえよう。しかも、女性教祖の神観念に関して分析したように、この恐母的側面は、現存の社会によって規定された女性のジェンダー構造を突き破るものとして、しばしば男性的なものとして現れる。彼らはまた、民衆の側に立って、また「谷底」において、「をびやゆるし」や「ほふそゆるし」によって、あるいはさまざまな病気の治癒を通して、民衆の直接的、具体的な救済に従事した。民衆とともにありつつその日常的な〈痛み〉を取り除いてやることで、教祖たちは、弱きもの、貧しきものすべてを無条件に慈しみ、はぐくむ(母)〈おや〉という慈母的包容性のイメージを獲得していくのである。

一方、新たなコスモスを創造するためには新たな秩序が必要となるのであり、それは人間のあるべき姿、世界のあべき原理を表象する父なるものに象徴される。神の子としての人間のあるべき姿は、例えば「日々家内心得の事」(黒住教)、「理解」(金光教)、「四大綱領」と「四大主義」(大本教)として示される。カリスマ的指導者としての教祖を中心とし、その「教え」を絶対的基盤として進められる新たなコスモスの創造は、どちらかといえば、先の母性的側面に対して父性的側面と見なすことが可能である。

このような民衆宗教の母性的性格と父性的性格を、政治的・社会的パースペクティヴから一層単純化して二極化すれば、村上重良のいう、「終末観に立って理想世界の実現をもとめる政治指向の強い『世直し』の宗教」と、「信仰をどこまでも内面化して、政治、社会の問題とは別次元で人間の救済をめざす宗教」というタイプロジーと重なってくるかもしれない。しかしここで忘れてはならないのは、どちらの性格も民衆宗教の一側面なのであってそのいずれを

欠いても新しいコスモスの形成は不可能であるということである。つまり、宗教的宇宙の創造はこの両側面を抜きにしては考えられないのであり、そこにおいて両性具有のシンボルイズム、聖婚のシンボルイズムが宗教学的意味を持つてくる。

神がかり的宗教体験との関連でいえば、神的存在をその身体において直接に体験し、神々の「言葉」を民衆に伝えることによって、教祖たちは聖と俗とを直接媒介しうる両義的な存在、すなわち「生き神」となった。神との一体化のプロセスには多様性がみられるものの、そこに共通してみられるのは人間の聖化と神の人間化である。そして「生き神」としての教祖を通して初めて可能になる歴史の克服、世界の更新こそ、アルカイイズムのモティーフである。このアルカイックなシンボルイズムを通して表現されるのは、近代的思想が切り捨ててきた、宇宙に対する直観的認識や、宗教的リアリティを持ったものとして生きられる身体性であり、ジェンダー・シンボルイズムはそれらと密接に結びついている。

教祖の宗教体験とその表現の分析において解明したように、両性具有としてあらわされているジェンダー・シンボルイズムが宇宙論的な意味世界においてその存在様態を通して明らかにしているのは、旧来の日常生活において体験されるものとは異なる原初的かつ完全な〈生〉であり〈世界〉である。それは人間存在に関わるリアリティを志向しており、それゆえにこそ人間存在に新たな〈意味〉を開示することができる。つまり、宗教的意味を帯びたジェンダーは人間存在の構造と宇宙の構造とのつながりを示してくれるのであり、その意味ですぐれてヒエロファニーなのである。

さらに、コスモロジカルな地平において〈男性的なるもの〉と〈女性的なるもの〉の対立を止揚し、「全・一」的な「宇宙的宗教性」を開示するジェンダー・シンボルイズムは、既存の文化・社会を成り立たしめている意味体系に対抗

しうる新たな意味の創造を可能にするものであり、その意味が聖なるものとして生きられるときそのシンボリズムはリアリティを帯びたものとなる。なぜなら、ミルチア・エリアーデもいうように、宗教的象徴は「世界」とそこに生きられる「生」とを新しく意味づけする力を内包しているからである。それらの象徴は、宗教的人間の実存的境位を直接志向するものであり、それゆえ常に創造的に解釈され新しく理解されることになる。そしてそのことは、民衆宗教の研究において「男性的なるもの」／「女性的なるもの」の宗教学的意味が常に問われ続けられるべきものであることを示唆しているといえよう。

最後に、近代社会において民衆宗教がジェンダー・シンボリズムを用いて表現しようとする宗教的リアリティについて、ピーター・バーガーの提起するカオス・コスモス・ノモスの三元論を援用して説明してみたい。<sup>(64)</sup>ここでノモスとは世俗的規範秩序の支配する世界領域を意味し、コスモスは宇宙論的宗教的世界の領域を指す。コスモスとノモスの二元論はほぼ聖俗二元論に対応し、それぞれシンボルの秩序と経験的秩序に対応する。<sup>(65)</sup> 神話において語られる宇宙の創造はカオスの「コスモス化」<sup>(66)</sup>を意味する。この三元論からターナーのコムニタスを照射してみよう。ターナーはコムニタスを「反構造」(anti-structure)とも呼ぶが、それは「非構造」(non-structure)としての側面と、世俗的構造とは異なる「別の構造」(another structure)としての側面の、二つの側面を持つ。<sup>(67)</sup> 先述したコムニタスの特性に関連していえば、前者は「構造化されていない」コムニタスであり、後者は「未熟に構造化された」コムニタスである。カオス・コスモス・ノモスの三元論から見れば、前者はノモスとしての構造を否定するコムニタスのカオス的側面であり、後者はノモスとは別の新しい意味世界の創造としてのコスモス的側面である。

さて、ノモスとして位置づけられる「近代」世俗社会は多くの点で男性原理に支配されている。このノモスが「男性的」であればあるほど、そのノモスに対立しそれを否定するカオスは「女性的なるもの」によって象徴されること

になる。さらにカオスからのコスモスの創造は、〈女性的なるもの〉と〈男性的なるもの〉、母性と父性の統一によって初めて可能になる。コスモスに生きる人間は、「男性的」支配原理に基づくノモスの秩序に関わりつつも、それとは別の、〈男性的なるもの〉と〈女性的なるもの〉の統一に基づく「全・一」的宇宙論的秩序に従う。近代社会の「ロゴス」に対する「パトス」としてのジェンダー・シンボリズムの宗教学的意味も、畢竟その点に帰する。

「近代」の国家・社会にあって支配され、抑圧される民衆は、構造の底辺に置かれているが、とりわけその中で封建的家父長制によって二重の抑圧を受ける女性は、より底辺に位置づけられている存在であるといえよう。かかる構造の底辺にある民衆と、構造の上層ないし中心にある国家・エリートとの間で、認識論的、存在論的格差が広がり、国家宗教・エリートの宗教がその聖性を減少させ、構造を支える価値の体系が民衆の〈生〉のニーズにもはや応えられなくなるとき、民衆の中から、構造の周縁に立って構造の内なる民衆に構造の外なる聖なるものを媒介することに、よって生活全体の聖化を可能にするような宗教的・創造的な力が生み出されてくる。そしてそのような聖なる力は、「男性的な」構造の周縁に存在するものとして、しばしば〈女性的なるもの〉として現れてくるのである。安丸のいう「ある種のエッセンス」もこの点から理解されるべきであろう。

#### 注

- (1) 現在の宗教法人名は「大本」であるが、本論文では、「大本教」を通称として用いることにする。
- (2) 天理教会本部編『稿本天理教教祖伝』天理教道友社、一九八六年、小栗純子『中山みき——天理教——』新人物往來社、一九七〇年、濱田泰三『天理教存命の教祖中山みき』講談社、一九八五年、などを参照。
- (3) 濱田、前掲書、二九頁、『稿本天理教教祖伝』一頁。

(4) 安丸良夫『出口なお』朝日新聞社、一九七七年、他に伊藤栄蔵『大本——出口なお・出口王仁三郎の生涯』講談社、一九八四年などを参照。

- (5) 安丸、前掲書、七四頁。
- (6) 同右、八三頁。
- (7) 天照皇大神宮教本部編『生書』天照皇大神宮教、一九六〇年。
- (8) 同右、三九—四〇頁。
- (9) E・ノイマン(福島章他訳)『グレートマザー』ナツメ社、一九八二年、五五頁。
- (10) 例えば『教祖伝』三一頁。
- (11) 天理教教会本部編『稿本天理教教祖伝逸話編』天理教道友社、一九七六年、二頁。
- (12) 安丸、前掲書、一〇二頁。
- (13) 濱田、前掲書、三二頁。
- (14) 中山みき(村上重良校注)『みかぐらうた・おふでさき』平凡社、一九七七年。
- (15) 「筆先」(明治二五)。「筆先」は池田昭編『大本資料集成 1 思想編』三一書房、一九八二年、及び出口なお(村上重良校注)『大本神諭天の巻』『大本神諭火の巻』平凡社、一九七九年、より引用し、日付に関しては、前者に従って統一した。
- (16) 安丸、前掲書、一一四頁。
- (17) 同右、一一九頁。
- (18) 同右、一三三頁。
- (19) 中国・四国地方で聞かれる憑き物のひとつ。
- (20) 『生書』一一八頁。
- (21) Eliade, Mircea. *The Two and the One*, Chicago, 1965, pp. 114—17.
- (22) 安丸、前掲書、一三六頁。
- (23) 吉本隆明「新興宗教について」(『高橋和巳作品集4』河出書房新社、一九七〇年、所収)六四三頁。
- (24) 安丸、前掲書、一三七頁。
- (25) 同右。
- (26) 大本教では、なおを「開祖」、王仁三郎を「聖師」と呼んでいる。
- (27) 原敬吾『黒住宗忠』吉川弘文館、一九六〇年、延原大川『哲人宗忠』明德出版、一九七四年、などを参照。

- (28) 原、前掲書、一〇頁。
- (29) 『黒住教教書 文集』道の部(村上重良編『生命のおしえ民衆宗教の聖典・黒住教』平凡社、一九七七年、所収)二四九。
- (30) 金光教本部教庁編『金光大神』金光教本部教庁、一九五三年、瀬戸美樹雄『金光教祖の生涯』金光教学研究所、一九八〇年、村上重良『金光大神の生涯』講談社、一九七二年、などを参照。
- (31) 『金光大神御覚書』(金光教本部教庁編『金光教教典』金光教本部教庁、一九八三年、所収)104。
- (32) 同右、115。
- (33) 村上重良『評伝 出口王仁三郎』三省堂、一九七八年、伊藤、前掲書、などを参照。
- (34) 伊藤、前掲書、九二頁。高熊山での神秘体験については、『霊界物語』二二二、参照。
- (35) 原、前掲書、一二頁。
- (36) 延原、前掲書、三七頁。
- (37) 同右、四三頁。
- (38) 『生命のおしえ』六三―三三〇頁。
- (39) 村上重良『解説』(同編『生命のおしえ』所収)三三六頁。
- (40) 原、前掲書、一二〇頁、参照。
- (41) 井上順孝「宗教運動のうねり教派神道から神道系新宗教へ」(『歴史読本』(特集)よみがえる神道の謎)一九八九年九月、所収)一九四頁。
- (42) 村上、前掲書、三三六頁、参照。
- (43) 同右、三四〇頁。
- (44) 原、前掲書、四二頁。
- (45) 太陽を女性的なものと見なす文化は、他にアラビアや北欧の一部に見られるとさう。Walker, Barbara G. edit., *The Woman's Dictionary of Symbols and Sacred Objects*, New York, 1988, p. 14
- (46) 延原、前掲書、一二二―一二三頁。
- (47) 『お知らせ事覚帳』(『金光教教典』所収)12.14。

- (48) 同右、17.5。
- (49) 小沢浩『生き神の思想史』岩波書店、一九八八年、二七一頁を参照。
- (50) 『尋求教語録』(『金光教教典』所収) 41。
- (51) 『金光大神御理解集 第二類』(『金光教教典』所収) 藤原嘉造の伝え4。
- (52) 村上重良『近代民衆宗教史の研究』法蔵館、一九六三年、二三三―三四頁、参照。
- (53) 「筆先」明治三五・九・二九。
- (54) 安丸『出口なお』一三五頁。
- (55) 同右、一三五―一三六頁。
- (56) Turner, Victor W., *The Ritual Process: Structure and Antistructure*, Chicago, 1969, p. 96. (富倉光雄訳、『儀礼の過程』思索社、一九七六年、一二八頁。)
- (57) Id., *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, 1974, p. 231. (梶原景昭訳、『象徴と社会』紀伊國屋書店、一九八一年、二二〇頁。)
- (58) ターナーは、アウトサイダーの例として、「シャーマン、占い師、霊媒、司祭、僧院で隠遁生活を送る人、ヒッピー、浮浪者、ジプシーなど」(Ibid., p.233) 邦訳、二二二頁。)を挙げ、同時に複数の集団に帰属する存在としての「周縁人」、すなわち、「外国移民、二世、混血、成り上がり者(上昇移動した境界人)、没落した人(下降移動した境界人)、田舎から都会に出てきた人、伝統的な女らしさからはずれた女性など」(Ibid., 同。傍線は論者)、と区別している。また、山口昌男は、両者を総合して「異人」(ストレンジャー)と呼ぶことを提唱している。(山口昌男『文化と両義性』二三二頁。)
- (59) Turner, ibid., p. 234.
- (60) Ibid., p. 266.
- (61) 荒木美智雄『宗教の創造』(法蔵選書41) 法蔵館、一九八七年、一三頁。
- (62) ノイマン、前掲書を参照。
- (63) 村上重良『新宗教その行動と思想——』評論社、一九八〇年、四三頁。
- (64) P・L・バーガー、(蘭田稔訳)『聖なる天蓋 神聖世界の社会学』新曜社、一九七九年、参照。
- (65) 上野千鶴子『構造主義の冒険』勁草書房、一九八五年、三四頁、参照。

- (66) Eliade, Mircea, *The Myth of the Eternal Return*, New York, 1954, p. 10
- (67) 上野、前掲書、四二頁、参照。

## 書評と紹介

井上順孝・孝本貞・対馬路人  
中牧弘允・西山茂編

### 『新宗教事典』

弘文堂 一九九〇年三月一〇日刊  
B5判 一二四八頁 二四七二〇円

石田慶和

本事典は、現代日本の特色ある宗教現象である「新宗教」について、「冷静にして着実な、しかも幅広い視点からの分析」を意図して編集されたものである。この場合、「新宗教」をいかに評価するかについては観点が多様にあり得るが、編者はあえて客観的な「研究者の立場」を強く意識して記述・分析しようとし、それを基本的立場とする。そのことが、当然ながらこの事典の性格を決定している。

「新宗教」の概念規定・成立時期等については諸説があるが、本事典はそれをかなり柔軟に考え、できるだけ多くの事象を視野に収めようとする。そのことによって、「新宗教が日本社会で果たしてきた、また果たしつつある機能について偏りのない紹介を行い、新宗教についての多方面からの理解を深め」よう

とするのである。

このような立場と目的に基づいて、①「発生と展開」②「教祖」③「教団」④「教えと思想」⑤「実践」⑥「施設」⑦「新宗教と社会」⑧「新宗教と異文化」という八テーマが設定される。以下そのテーマのいくつかについて、その内容を簡単に紹介しよう。

①「発生と展開」の項では、「新宗教」の概念と発生・その展開・分派と影響関係といったサブテーマの下に、新宗教理解の基本的問題が検討される。先ず「新宗教」とそれに類する「新興宗教」や「民衆宗教」といった語の用例、相違が示され、次にその範囲をめぐって、「宗教であること」「成立宗教であること」「既成宗教からの独立」「民衆を主な担い手とすること」の四点が指摘される。これが言わば本事典における「新宗教」の概念規定である。そしてそうした意味での「新宗教」がいつ発生したかという問題について二三の有力な説を紹介したのち、現世経済観を共通にするという見地から、幕末維新时期発生説をとるとしている。次にその発生の条件として、現実主義的で寛容な日本の宗教伝統が顧みられ、「新宗教」の源としての習合宗教や日蓮系の在家講などがあげられる。こうした基礎理解に基づいて、展開の様相が、時代・地域・社会階層との関係といった観点から概観され、さらにその展開のパターンが検討される。ついで展開過程において生じる分派活動や他の宗教の影響について、具体的な事例を挙げて説明が試みられる。こうした考察を初めにおくことによって、「新宗教」という現代のわ

が国に顕著な現象の全体的な把握と、歴史的な成立過程についての基礎的な理解がめざされるのである。

②「教祖」の項では、教祖の特性・その周辺・後継者といった問題が取り上げられる。一般的に「教祖」とは「新しい宗教伝統の創始者」をいうが、ここでは「新宗教」におけるその特性が、「シャーマン」「カリスマ」「ステイグマ」等の概念をめぐって検討される。また教団統合に大きな役割を果たす二元的リーダーシップの構造や形態について、さらに教団の継承について、個々の場合が紹介される。そして教祖の個人的な資質や個性への依存度が高い日本の「新宗教」において、そうした要素が教団の発展に決定的な意味をもつことが明らかにされている。

③「教団」の項では、組織・指導者・信者という三テーマが挙げられる。先ず組織については、一般に組織境界が明確であると見られる「新宗教」も、実際はその在り方は必ずしも一様ではなく、既成教団とのかかわりも多様であった、一元的にとらえるのが困難であることが指摘される。ただその内部の基幹組織のうちの成員組織化について、「いえ」・「おやこ」・「なかま」の組織モデル論が紹介され、その全般的な特性が検討されている。指導者については、とくに「新宗教」において教団運営や布教・教化活動に重要な役割を果たす霊能者と教師とが取り上げられる。「霊能者」はカリスマ的な力能によって信徒を教化指導し、「教師」は理解と信仰によって信徒を教化指導する。いずれも教団のサブ・リーダーであるが、その役割と位置

付けが二三の教団をめぐって具体的に紹介される。信者については、誇張された一般のイメージとはやや異なったその実態をふまえて、信者たる条件・呼称・数的推移・入信の動機と過程という四つの面から、各教団の状況が述べられる。こうした分析を通して、信者の実像に迫ろうとするのである。

④「教えと思想」の項では、教え・崇拜対象・シンボル・教団用語の四テーマのもとに「新宗教」の思想面での特色が記される。教えについては、それが低俗で現世利益本位だとする一般の見方に対して、確かに教義的には必ずしも洗練・体系化されていないが、内容・表現ともに素朴でわかりやすいという特徴と、教化の契機として現実的救済を重視する点が、むしろ評価すべき面として指摘される。そこから、それぞれ独特で多様な各教団の教えの類型的把握、世界観や救済観、生活規律や倫理観といった問題が追及されている。崇拜対象については、「新宗教」では神や佛といった超越的存在ではなく、教祖ないしはその後継者の崇拜が通例であること、しかもその背後に伝統的な神仏の観念の影響のあることが指摘され、その教祖やリーダーと神仏との関係が個々の教団の個性を示すとされている。その他、シンボル・教団用語・レトリックをめぐって、それらが「新宗教」の自己表現であり、そのユニークさを主張するものとして大きな位置を占めることが論じられ、具体的な事例が記述されている。それらの理解を通して、読者は「各々の教団の構築している意味世界の理解への糸口」をつかむことができよう。

⑤「実践」の項では、その特徴・布教と教化・修行・秘儀と祭りの四テーマが挙げられる。「新宗教」の実践は、やはり現世利益を前面に立てて現実の生活における救済の実現を説き、また信者たちの自発的行動によってそれが維持、拡大されていることが特徴である。したがって布教・教化活動は活発で、信者たち自身が積極的に新しい人間関係や社会関係を結んでいく。しかもその活動がたんに教義の伝達にとどまらず、病氣治しや身の上相談なども含むところに具体的救済をめざす「新宗教」の特色がある。また修行の形態はさまざまであるが、「新宗教」の多くは聖俗の区別の撤廃を出発点とするので、修養や錬成なども修行とされる。儀礼や行事も多彩で、秘儀や祭りは枚挙にいとまがないほどである。それらは「伝統を基盤に発展したものであると同時に、新しい特異な想像力の産物でもある」。その他、治病と救い、となえ言葉、教祖祭などの教団イベント、芸能、供養儀礼等について「新宗教」の行事・儀礼の個々の事例が紹介されている。

このあと、さらに「新宗教」の⑥「施設」に関わる問題としては、各教団の本部・聖地、墓地、教団経済といったテーマ、⑦「新宗教と社会」の項では、法との関係、法との摩擦、マスコミ、社会活動、宗教連合といったテーマ、⑧「新宗教と異文化」の項では、海外布教、外来新宗教といったテーマがそれぞれ掲げられ、さまざまな角度から「新宗教」の全貌を捉えようとする試みが意欲的になされている。そして最後に、「資料篇」として、団体一覧・創始者一覧・宗教関係法令集・参考文献・

年表等が加えられている。

以上、本事典の中の五つの重要な項目をめぐってその内容を概観し、さらに大体の構成を紹介したが、それを通してわかるように、本事典は、今日の日本の「新宗教」の現状についての情報の集大成であると同時に、「新宗教」そのものについての総合的・原理的研究の成果を示すものでもある。本書によって、従来漠然と捉えられていた「新宗教」のイメージが、かなり修正されなければならない面をもつことが明らかになったと言える。その点において、本事典は単なる「新宗教」についての事実の記述ではなく、一つの「新宗教論」という性格をもつものである。「はしがき」で編者は、本書が「新宗教についてのフランスのとれた理解と基本的情報の収集に役立ち、新宗教研究の現状を幅広く認識するのに貢献すること」を望んでいるが、その意図は十分達せられている。わが国における「新宗教」が今後どのような発展、ないしは変化をとげるにせよ、一九九〇年という時点においてそれが如何にあつたかという事実を示すものとして、この大冊の事典は今後の「新宗教」研究に大きな位置を占め続けるとともに、ただ単に「新宗教」のみならず、広く日本人の宗教との関わりを考える基礎資料として、宗教研究全体に重要な影響を与えるであろうと考えられる。既成宗教と言われるものも、その成立の当初は「新」宗教にほかならなかったものであるから、この事典が「新宗教」に関わる人々だけでなく、多くの人々に読まれることを望む次第である。

本事典の完成に注がれた多くの研究者の真摯な努力と、その

研究を支えた諸機関・団体の積極的援助に深い敬意を表明して  
本事典の紹介を終えたい。

宇都宮輝夫著

## 『生と死の宗教社会学』

ヨルダン社 一九八九年 二四三頁

孝本 貢

本書は一九八五年から学会誌などに掲載されたものを修正し、さらに、新たな書き下ろしの論文をまとめ一冊にまとめられ、一環して生と死にかんして追及している。著者の挑戦的息吹が随所に生き生きと伝わる好著である。その目標は「死に対する人間の態度と構えを見据えることによって、生き方の文法の発見を目指している。」(八頁)とあるように、生と死を一環した体系として捉えんとしたものです。さらにそれは個々人の主観的な心構えの問題ではなく、社会生活と密接に関連しているために社会的に迫らんとしたものです。

第一章「死の正当化と生の積極性」は「生の正当化」、「意味世界と限界状況」、「限界状況としての死」、「無意味性と方向喪失」によって構成されています。ここから窺えますようにバーガー、ルックマンに依拠し、社会的意味世界を獲得することに

より生は生き生きとしたものになり、それに失敗すると自明性が崩れ、限界状況に陥る。その極が死であると捉える。非存在の脅威である。死がこうした限界状況である以上、そのようなものとしての死を否認し正当化して、既に確立している現実を防衛することが、社会生活・個人生活にとって焦眉の課題となる。そこで死の正当化は自己目的ではなく、生の正当化をこそ目標にしているといえる。社会化によって自己の存在意味を見出し、秩序づけられることによって、死の正当化が可能であるとされている。

第二章「死生観の社会学」は「死生観の欠如と生の意味喪失」、「全体的文脈としての人生の類型」、「死生観としての人生計画」、「自明視される死と反省される死」、「死についての沈黙と饒舌」によって構成されています。デュルケムによって主張された、死の意味づけを正当化してくれるはずであった「死観」の崩壊が、生の意味喪失という状況の原因と見なすべきではないという立論を支持しながらも、この両者には密接な関連があり、それをシュツツの「人生計画」という概念で解き明かしていく。それは誕生から死に至るまでの全行程を内包しており、世界の永続性という説得力のある死生観によって現実の生を意味あらしめるものとする。現代社会は死をタブー視しているが、それは人生計画が社会統合の弛緩によってその説得力を喪失した帰結とみなされています。

第三章「自殺と近代化」は「理論的視角」、「自己本位主義」、「自己本位主義と生活世界の危機」、「生活世界の複数化と危

機」、「最後のあがき」、によって構成されている。この章はデュルケイムの『自殺論』における近代社会の自殺の特質としての自己本位主義にかんして、その動機論に迫らんとしたものです。デュルケイムの社会統合と自殺率は反比例するという命題を、集会的道徳秩序の動搖、それは即生活世界の危機、崩壊であり、一旦懷疑の状況に陥れば、深淵に落ち込み、否定的な解決、即ち自殺へ傾いていくことを意味する。近代の悲劇として描かれている。

第四章「人生周期と生死の受容」は「来世観に関する従来の学説」、「従来の学説の問題点」、「人生計画・人生周期」、「強い自己と生死の受容」、「来世観に対するもう一つの見方」によって構成されています。この標題からも窺えるように本書の中心的位置を占める章である。従来の宗教なり来世観の表象の機能は死にたいする怖れや不安を緩和し、それらによって日常の生活パターンが動搖するのを防いで人間に積極的な生き方を可能にしてやることにある、という見方を批判し、充実にして生き生きとした積極的な生き方をする「強い自己」によってのみ死を受容する可能条件があると主張されている。従来の学説は「信じる者は愚昧だ」という帰結にならざるをえなくなるとされている。それによつてシュッツの「人生計画」という概念を打ち出し、新たな提示が試みられている。「人生計画とは、生活の大枠をなすにとどまるライフコースに関する『知識』であり、特定の社会構造とそこで営まれる生活様式から生み出される一定のアイデンティティ・タイプに関する『知識』である。」(一

三五頁)と規定している。生から死に至るまでの過ごし方に関する知識である。「人生周期」ともいわれている。それは「一定の文節を伴った人生全体についての社会的見方であり、そして幾つかに区切られた各々の文節は、全体の部分として、全体との関連でそれぞれ固有の意味を付与される。」と定義づけられている(一八九頁)。そうして人生のそれぞれの段階で社会的に有意味を確信し、その延長線上に死の受容があるとされている。さらに、来世観発生の根拠をエルツに依拠して、社会が世代の継承を通して価値を維持していくという世界への信頼に求めようとされている。

第五章「現代における死と老いのタブー化」は「死のタブー化?」、「老いの排斥?」、「変化の原因」、「変化の真の原因」、「おわりに」によって構成されています。この章は人生周期論の応用的なものと位置付けられるものである。ゴラーが提起して以来定説となつた「現代においては死はタブー」というテーゼを問題としている。死が隠蔽された、死の非日常化などは根拠薄弱な議論であると結論づける。また、「老いの排斥」も現代的現象ではなく、むしろ死や老いへの当惑とみなしうるものとされている。近現代は自分にとっての重要な社会集団との集団同一性が揺らぎ(社会的連帯の弛緩)、それは人生周期の実存的基盤の揺らぎをもたらしたこと、また、近代の価値原理である生産・効率・有用性が自己目的化し、活力に満ちた人生段階だけが重要性を帯び、その対極にある老いと死は意味を失っている。それは著者が生と死を連続として捉える観点から

は近代の生活世界の危機、人間の生の危機とみなされるものである。

第六章「悲嘆の社会学」は「死別の認知不協和」、「正当化する認知要素」、「信念の治癒力」、「非哀を癒すもの」、「おわりに」によって構成されています。死別が人格的情緒的共生関係の破壊をもたらすものとする、不協和も大きいものである。それになりたいして死後の永遠性を説くことは、死別の悲しみを克服させる力があるのが問われている。そして「遺された者に現実を認めさせ、新しい状況に向けて態度を変えさせるのに与って力があるのは、悲しむ者に寄せる周囲の人々の共感であり、温かい支援と交わりなのである。」(二一八頁)それが死者儀礼であり、社会的連帯の再確認と強化にあるとする。現代において死別後の不適応はそうした連帯の可能性が衰退していることに求められるとされている。

以上本書の概要を私なりに整理した。そこで浮かび上がっているように、本書のキータームは「人生周期」といえる。いずれ死を迎える当事者にとつていかに生を生き生きとしたものにし、その帰結として死が受容されるというものである。それは不慮の死に遭遇するのではなく、長寿をまっとうしている者にとつて、まさにいかに生きるかを突き付けているものである。しかし、戦前の日本の場合を見ても実に四割近いものが一五歳未満に死亡し、一五歳から六〇歳までに四割近くが死亡し、六〇歳以上まで生きたものは二、三割にすぎない状況では、生がいつ断絶をむかえるかの怖れはつねに付きまといいたといえ

よう。そうした社会状況に著者の枠組みは、どこまでたえうるであろうか。それは今日死の問題がガンの末期患者などからめて問題にされていることにもいえよう。また、死の方にも「特攻隊」での死など、死にたいして積極的意味を見出そうとするものもある。死のタイプも問題にされなければならないのではないでしょうか。(M・パンゲ『自死の日本史』など)あまりにも現代に引き付けすぎ、近代社会論としての論理整合的な解釈であるとの読後感をいだかされるのは私だけであらうか。

鎌田東二著

『記号と言霊』

青弓社 一九九〇年三月発行  
四六判 三六〇頁 三、〇九〇円

棚次正和

この著者には、何か自己変容や現状超越への燃えさかるような情念が秘められているように思う。それが言葉の錬金的変成効果を狙った文体に封じ込められ、行間に漂っている。そうした文の綴り方の特異性と神や靈魂を扱う主題の特殊性が読者の感嘆を誘い、また敬遠を招くことになるのである。私に与えられた課題は、『水神伝説』や『神界のフィールドワーク』以

降、矢継ぎ早に著書を世に問い、驚くほど多産な文筆活動を続けている著者に関する議論を展開することでは勿論なく、本書『記号と言霊』に於ける著者の見解を論評することである。

本書誕生の経緯は、序章の中に赤裸々に語られている。九州自転車旅行の体験を「言葉に捕えられて」書き綴って以来、著者は「文字を書くという悪習に身を染める」ことになる。或る時、著者に向かって言い放たれた「おまえは言葉だけだ」という言葉が楔となって突き刺さり、また「私の墓は、私のことばであれば、充分」という寺山修二の最後の言葉が肺腑をえぐる体験をする。そして、人生は言葉にすぎないというネガを徹底して受け止める時、人生とは言葉そのものであるというポジに反転しうることを著者は予感する。生の証であり生の墓標である言葉への問題意識から、言葉の森に踏み迷っているうちに、著者は「言霊」に出会うことになるが、こうした「言葉への執拗なこだわり」が本書を生み出す原動力になっている。

さて、本書の構成は次の通りである。

- 序章 言葉・その未知との遭遇
  - 第一章 言語と声と発声器官
  - 第二章 言霊観の変遷
  - 第三章 近世の言霊思想
  - 第四章 近代の言霊思想
  - 第五章 記号論と言霊論
  - 終章 言葉と場所と言霊と
- 序章と終章に著者の言語体験の秘密が明かされている。その

間に介在する諸論考は、いわば研究過程で概念的に精練された言葉で生の言語体験を再解釈した構築物である。以下、大まかに論旨を辿ってみるが、紙幅の関係上、論述の複雑微妙な綾や起伏には触れることはできない。

第一章は「言語と声と発声器官」を巡るもので、著者が言葉に対して取っているスタンスや、その全体論的な志向の特徴が顕著に窺えるところである。言語使用や直立歩行の持つ霊的意義、人体の構造上での発声器官の位置への考察から議論が始められ、言語が伝達の道具である以上に、人間存在の存立を可能ならしめるものであること、そうした地平に関わる「言霊」の概念が宗教文化にとって普遍的な観念であって、言語や人間存在に對する根源的で本質的な洞察に支えられた思想であることが述べられる。そして、「言霊の力」が「声音の力」として現れることの例証として、日本の演歌や空海の思想が引き合いに出される。「あんこ棒は恋の花」に春の木を持ち歩きながら祝福を与える巫女の姿を想起したり、「三教指帰」の中で仮名乞児が一同を平伏させた「玉の声」に言霊の力を見て取る件などは、著者の面目躍如たるところである。更に、考察は声音を送り出す喉や呼吸に及び、咽喉部にあるヴェイシユダ・チャクラとの関連や、神秘学者ルドルフ・シュタイナーのいう十六弁の蓮華の開発法等にも言及する。こうして言語の本性を霊的観点から捉える時、人間の本性についての考察と不可分とならざるをえず、言語学は人間学となり霊学となるのだと言う。

第二章「言霊観念の変遷」では、西洋とインドと中国と日本

に於ける各言霊思想の特性が描出される。著者の大学院生時代の研究過程で産まれた論考を核としたもので、第五章と共に、言霊論の客観的妥当性を示唆する意図が根底に横たわっている。とりわけ西洋の事例の考察に大幅に頁が割かれている。著者は、西洋精神史に底流する「真理」ロゴス「音声」のロ中心主義の背後に、ユダヤキリスト教の「霊と言（神の声における真理）」の思想とギリシア哲学「ヘレニズム」の「存在論理（ロゴス）」における「真理」の思想との強力な合流を見て、古代ギリシアの「ロゴス」思想が、本質的に「言葉（ダーバール）」の宗教であるユダヤ教やキリスト教の聖書の翻訳・成立の過程で受容されて、神の言の受肉としてのイエス・キリスト思想に変容して行く事態を執拗に追跡する。更に、プラトンの対話篇『クラテュロス』に於ける事物と名称を巡るテセイ（契約）説とピュセイ（本性）説を検討し、両説がその後の唯名論と実念論や経験論と合理論の対立へと継承されて来た過程を顧みる。

また、「マントラ」を中心に発展した古代インドの言霊思想が、バラモン・ヒンドゥー教に於いて「宇宙論的言語論」の展開として結実する一方で、仏教の「言語無常観」という言語の脱神秘化の否定的媒介を経て一層強化され、バルトリハリの「スポータ説」に至って神秘化の極に達したこと、中国では名と実の一致を倫理基準におく儒家の「正名」論と、言葉がもたらす対立・差別では道は捉えられないとする道家の「狂言」論が中国精神史を貫いていること等が解説され、日本の場合では草木も言問うアニミスティックな言語生命観が祝詞・歌謡・和

歌等の定型詞章を含む霊力の觀念に収斂して「言霊」の觀念が顕在化したことや、「真言」の觀念が空海の「声字実相」論に開花したことが論じられる。

第三章「近世の言霊思想」と第四章「近代の言霊思想」は、恐らく本書の実質的な根幹部をなすところで、著者の論述が最も堅実に展開され、また原文の頻繁な引用や図の豊富な掲載によって資料提供の価値があるところである。その論旨を逐一辿る余裕も能力もないが、著者が解説に難渋したに違いない言霊思想の簡単な紹介の労さえ厭うことは許されまい。

「近世の言霊思想」で詳述されるのは、山口志道・中村孝道・平田篤胤の三者の言霊論である。山口志道は「布斗麻邇御霊」と「稲荷古伝」の二つの象徴図形を用いながら、古事記の神代巻の釈義を試み、片仮名「言霊五十音」の宇宙発生論を唱た。『水穂伝』の中で志道は宇宙発生と神霊の発現と言霊の発生を関連付けて説いたが、火と水の陰陽二極の原理の結合によって天地万物の「形」や「息」や「声」が形成され、天地の火水と人間の火水が同一であるとする象徴的思考が顕著である。

一方、中村孝道は七十五音義言霊説を唱えた。大天地（宇宙）と小天地（人間）の照応関係を解き明かす認識装置として孝道が用いたのは、「言霊真澄鏡」である。それは音声学的分類形式と宇宙論的分類形式が奇妙に融合した音図体系で、その特色は「七十五声の全体系を、高天原と根の国、天と地、内と外（幽と顕）、牙と喉、舌と唇などの二極対立として位置づけながら、その対極の中央部に中津国、天津中道、歯を据えるという

宇宙論的な体系性の細密さ」にあるとされる。

近代の霊学の基礎を提供したとも言える平田篤胤の学問を貫く根本動機は、「真の古伝」の選定作業と自己の霊性探究であった。篤胤は真の古伝としての祝詞の正当性の論拠を「神世文字」という特殊な文字伝承に求めつつ、霊の真柱（靈魂の行方と安定）の確立に腐心し、天津国・天八衢・顯国・泉平坂・泉津国の五つの世界の分化生成と五十音の言語発生との符合を感得した。このように、江戸後期に登場した三者の言霊説には、天地自然の道理と言語活動の法則との符合・照応を認める共通の思考特性があり、彼等の「言霊宇宙論」が後世に様々な陰影を帯びて受け継がれて行った。

第四章で扱われる近代の言霊思想家達は、前代の言霊思想の有形無形の影響下に出現した。例えば、出口王仁三郎の言霊学の師匠たる大石煥真素美は、中村孝道の言霊真澄鏡の所説と山口志道の水穂伝の所説を整理総合して言霊説を唱え、出口王仁三郎の言霊論は、彼自身の言の如く、山口志道の『水穂伝』を火水の体を説いた大本言霊学、中村孝道の「真寸美鏡」を火水の用を説いた日本言霊学と位置付け、両者の総合に自らの実地研究を加味したものであった。著者は、天地万物を自在に動かした言霊体験や、十万首を超える和歌や狂歌、及び『靈界物語』の口述等の言霊運用の面を考えると、王仁三郎は偉大な言霊家であると評して、大本教が近代史上に「言霊の宗教」として現れた点に眼を着けている。

以下、緻密な靈魂観と禊祓の行法の実践に獨創性を発揮した

川面凡児、直霊の開発と清明心の徹見を主目的とする「首霊法」を勵行した友清敏真、神憑りの際の神言に言霊の働きを観て「呪言の神」と「ミコトモチ」の思想を纏述した折口信夫、言霊による浄霊治療や和歌・予言の言語実践を行った岡田茂吉が取り上げられて詳論される。

第五章は、著者の言霊論が網羅的に要領よく纏められた論文二篇よりなる。そこで著者は上述して来た「言霊」を「記号」と意識的に対比させつつ、両者の相違点を浮き彫りにしようとする。まず論文「宗教言語と日常言語」では、日常言語という基底の下部を根源語が支え、上部に明示性を目指す科学言語と含意性を特徴とする詩的言語からなる言語成層を設定し、宗教言語の特質が「含意性への志向において詩的言語と共通し、明示性への志向において科学言語と共通し、さらには言語場の強い制約を受ける点で日常言語と共通する」点にあるが、同時に新たに言語場を改変する創造的な「変換―再生機能」を特点にもあるとされる。そして、西洋に見られる超越的な一義性に向かう「律法的言語観」と、我が国に於ける状況可変的な関係場で意味が変容する「八意的言語観」との比較という類型論的問題が素描された上で、日本の宗教的言語意識の展開の民衆レベルでの一形態として出口王仁三郎の言霊学に焦点が当てられ、メタフォリカルな「言語変形性」と演劇的な「存在変身性」との密な関係が論述される。

次の論文「記号論と言霊論」では、言語の起源についての問題意識から出発して、聴くこと・呼吸すること・発声すること

の運動や、原初の声をひたすら聴いていた人類の意識史上に於ける「耳」の時代の記憶や、聴くことが同一化の原理の中で従うことや食べることや統治することに転位すること等が解説される。また深層的次元に掉さず富士谷御杖の言霊倒語説が、欲動場で生成する記号の動態を論じたクリステバアの記号論との比較に於いて検討され、最後にソシュールのいう記号の恣意性と言霊論者が前提にする音声の自然意味性との対照から、記号論と言霊論の原理的な相違を浮かび上がらせ、言霊論の基本性格が列挙され、そうした言霊論が切り拓く存在論的・生命論地平への洞察が重要であることが力説される。

以上が本書のかなり乱暴な概略である。著者は該博な知識を駆使して、論の展開を自在に操っている。論述の方向が複雑多岐にわたること、却って論点がぼやけた印象を与える箇所もなくはないが、「言霊」が主題にしては、全体的に抑制のきいた比較的冷静な筆致が支配している。「あとがき」にある通り、本書の特色は考察対象を日本の言霊思想に限定せず、「日本以外の言霊思想や言語哲学」の流れをも跡づけようとしたこと、「近世国学や近代霊学者の言霊思想をできるだけ詳しく吟味しようとしたことにある。その点で、従来の言霊研究にない問題点と素材を提供していることは疑いない。

「言霊」を巡って著者が提起した問題は、単に記号として流通する言語レベルに止まらず、その底に広がる多層構造をなす言語全体に、従って人間の存在構造にも関わるものであり、「言語」と「靈魂」のそれぞれの根源的な位相に与かるもので

ある。こうした全体論的且つ根源連及的な問題地平の内に身を置くことは、「魂の氣遣い」を忘れた現代の状況下では容易なことではない。本書が扱った教多くの論点のうち、ここでは二三の点について言及するに止めたい。

まず着目したい点は、言霊論が切り拓いた問題地平の裾野の広さと根底の深さである。第四章の末尾で、著者は言霊の宇宙的な「生命性」や「創造性」、世界の根源的「開示性」に触れ、「言霊についての再検討が今日の宗教文化の本質を掘り下げ、活性化するための重要な一階梯である」と締め括っている。また、第五章の終りでは、言霊論が提起する問題領域を明確化して、霊性と身体性の不可分な存在論的結節性、現実の創造性、宗教体験に根ざす宇宙性、意識変容や修行との関わり等を列挙している。何れも、言霊論が通常の言語論の枠組を透過して、言語主体の霊性（と身体性）全体に広がることの示唆であろう。こうした存在論的・生命論的地平への眼差しを意識することは、故郷喪失して彷徨う現代人の精神生活に一つの方向性を与え、過度の専門化故の狭隘性から学問を救出する何らかの手掛かりとなることが予想される。

次に言霊論の思想的な位置付けに関してだが、著者は第三章の冒頭で「全体性の回復」と「根源性への遡及」という根本衝動を秘めたロマン主義の言語論と同源であることを指摘している。分析よりも直観を重視する思想特性や民族主義への転落の経過等、確かに我が国の国学運動（言霊思想を含む）の場合と類似点がある。全体と根源を志向する言語論が必然的に言語

生命論や言靈宇宙論となるとするならば、その全体の「包括力」や根源への「遡及力」こそが問われねばならない。近世・近代日本に現れた「言靈宇宙論」（典拠は所謂「古史古伝」か）を普遍的な本質世界を民族固有の特殊な言語宇宙に映し出したものと見做す場合、その言靈説の妥当性の範囲が正に問題となる。現代の言靈論議が、普遍論争と同類の問題状況に巻き込まれざるをえない所以である。言靈論の思想的な位置付けを巡る困難さの一因は、自然と言語の照応関係の主張や普遍言語の構想等が、普遍妥当性の装いの下に特定言語の枠内で行われているという逆説にあるのかもしれない。

最後に「記号」と「言靈」の相違に関して言えば、この点の究明が、言靈を巡る様々な議論を客観的に有意味な方向に導く契機となるのではないかと思う。著者の「言靈」理解は、能記と所記の（即ち音と義の）結合が恣意的な「記号」に対して、その結合が自然的である故に形象価値を有すると見做すものである。従って、「言靈」は本質的に「象徴」と通底しており、象徴の文法との連携に於いて解釈されることになる。音義言靈説は音と義が論理必然的というより象徴必然的に即融した言語宇宙と自然宇宙の照応を主張する一種の原子論であるが、例えば「ア」音は顕れ出る義で、「エ」音は内へ集める義と説かれる時、自らの語感や体感に訴える（右脳の働きが優勢か）以外に検証する術はない。この種の言靈説を荒唐無稽として斥けるのは簡単だが、そうすれば宇宙大の言語感覚をも同時に切り捨てることにならう。実証者の立場を不問に付すことで成り立つ実

証よりも、ここでは実証者が全身全霊を挙げて実体験する自証が要求されるのである。「言靈」理解に関しては別の視点、即ちソシュールが区別した二種の恣意性のうち、「能記と所記の結合の恣意性」ではなくて、記号による「世界の裁断の恣意性」（言葉こそが観念や事物を産む）の方向で言靈を捉える視点も可能なことを付言しておきたい。

以上、御託を並べたが、思わぬ読み違えや見落としがあったかもしれない。何れにしても、言靈論が提起した問題の大きさと深さは否定すべくもない。本書をどのように読もうとも、そこには図らずも読者自身の世界観や人間観が反映されるはずである。その意味で、本書は世界や人間の奥行を直観できるか否かを調べる思想のリトマス試験紙となるだろう。

中村生雄著

『カミとヒトの精神史』

―日本仏教の深層構造―

人文書院 一九八八年 二六九頁

林 淳

東洋学の泰斗であったチャールズ・エリオットは、半世紀まえに日本仏教の性格について次のような興味深い指摘をしていた。

「事実、神道が仏教の影響を受けたというより、仏教が神道の影響を受けたのであった。なぜなら仏教は、一般的な原則として祖先祭祀の機能をし、多くの地域の信仰や習慣としても機能したからだ。」

エリオットは他の仏教文化圏との比較を念頭においてさらに、日本人が死者を仏と呼ぶ大胆さに呆れてみせ、神道における人間が神になるという信仰が仏教に影響した結果なのだと解釈した。このエリオットの指摘は、のちに宗教学者の堀一郎が評価するところとなり、遺著『聖と俗の葛藤』ではくりかえしエリオットの言葉を引用している。評者は、本書を読みすすむうちにエリオットや堀の指摘を思い出した。そしてかれらが本書を読んだなら、わが意を得たりと膝をたたく姿を想像したのである。本書は日本仏教の深層に持続する神道的なるものの影響を追跡した野心的な労作である。つぎに本書の概要を紹介にして、そのあとに評者の感想を述べたいと思う。

「序、カミとヒトと自然—古代日本の〈聖なるもの〉—では、近代の意味を問い直し脱近代への展望が語られ始めた今日の思想状況のなかで、宗教学がはたすべき課題の可能性が確認されている。近代的思考は、精神と物質という二項対立に始まり、文化と自然、コスモスとカオス、生と死、宗教と呪術、意識と無意識などと全ての事物を対象とする二項対立へと展開していく。そして近代的な二項対立は元をたどると、ヒトがカミから自立したことから生じたカミとヒトの二項対立に由来する。近代的な二項対立と比べて、前近代や非西洋社会では、事物を二

項対立で捉える世界観は成り立っておらず、二項の曖昧さ、流動性がきわだつ。即ち、両性具有的な宇宙、夢や憑依による生と死の交流というような移行領域が保たれていた。二項対立以前の移行領域の吟味をすることが、近代的なパラダイム変換のための前提となると主張される。このような問題意識に従って、カミとヒトのかかわりの研究が位置づけられる。

カミとヒトをつなぐものとして、折口信夫のまればびとの概念が紹介される。異界から此の世へ来訪するまればびとは、カミそのものとして受容されて、あるときは歓待されて、あるときは災厄の原因として排除された。『常陸国風土記』が引用されて、カミとヒトの安定的な境界が設定されることによって、カミがカミとなりヒトがヒトになるが、カミとヒトのかかわりは、空間的な自然景観という境界の場においてなされるところに、古代日本のカミ観念の特徴があったという。日本のカミの表象は、決して自然景観を離れることなく、抽象的で絶対的な観念に上昇することはなかった。仏教が日本に受容されたときには、仏菩薩すらカミ観念を経由して自然景観に根つき、重層的なカミ観念が形成されたのだと著者は説く。初期仏像製作の背景に形代の廃棄と再生という破への論理があったという西田長男の説に依拠しながら、古代のまればびとのモデルに則って、仏菩薩は勧請されて迎えられ、ヒトの礼拝を受けたのちに退出するものと考えられたとする。

「一、仏像の発生—初伝期仏教の〈聖なるかたち〉—では、仏教伝来の時期に仏像が日本人の眼前に姿をあらわしたときに、

日本人がどのような（仏像体験）をしたのかを探った論文である。『日本霊異記』の説話をみると、仏像が人間の肉身と同様に扱われている。著者によれば、『日本霊異記』の編者景戒は、仏像を人間の肉身の如く扱い、仏教以前の殯宮儀礼を仏像に適用しようとした。その反対に、再生をとげた人間の肉身は仏像をモデルとして了解されるようになった。即ち古代的な再生願望が、仏像という具体的なモデルが与えられて、ますます刺激された。前代の殯宮儀礼をふまえて、人間の肉身は仏像のような不朽の持続性を獲得できると考えられるようになった。このように仏像が人間の肉身の理想型として受容されていき、後代に日本仏教の即身成仏、来迎往生願望、生身仏への信仰を発達させる源泉になったという。

「二、法然のヴィジョン―病の彼方から照らすへ聖なる光」は、三昧発得と夢中二祖対面と知られる法然の神秘体験の宗教的なモチーフを追求したものである。著者によると、法然にとって三昧発得の体験は浄土門に帰依した四十三才のころからあり、阿弥陀仏三尊来迎を観ることがあった。建久九年の正月に法然は重病におち、意識の混濁状態に由来する三昧発得を体験する。生命の危機にあった法然は、その後、夢中で善導に邂逅するが、金色に輝く善導から溢れるばかりの光を浴びて、再生を体験し、阿弥陀仏の救いを確信するようになった。三昧発得や二祖対面の光の経験にもとづき、法然は阿弥陀仏の光明の働きを感じて、『選択集』の製作にとりかかった。『選択本願念仏集』とは、このような再生体験を得た法然の、（救い）の確

信を理論的に表明したものにはかならない。しかし『選択集』の「専修」の論理と法然の個人的な宗教体験のあいだに隔たりがあったことが周到に指摘されている。

「三、法然と親鸞―へ聖なるテキストとアイコン」の書写と伝授」では、法然が幾人かの有力門弟に『選択集』と自分の肖像画を附属したことのもつ意味が分析されている。『教行信証』後序で親鸞は、法然から『選択集』と肖像画を附属され、書写するように勧められたことを記して、感激をあらたにして「決定往生の徴」だと語っている。法然の仏法は、このように『選択集』と肖像画の文字テキスト化と書写の過程を経ることによってはじめて弟子に分与された。テキストと肖像の分与は、はじめは師と面授の弟子とのあいだに息づいていた感情が付随していたのが、しだいに感情がなくなり、法系相承という外部化の形式をとるようになった。仏法の供与システムを一元化することで、教団の法系の正統性が権威づけられ、祖師の聖化が図られることが述べられている。

「四、親鸞の夢―救済の回路としてのへ聖なる夢」は、親鸞が六角堂参籠で得た夢告のもつ宗教的な意義を再考したものである。恵信尼文書によれば、親鸞は六角堂に参籠して聖徳太子の文を結び示現を受け、法然の門に入ることになる。このときの夢の示現は「行者宿報偈」で、女犯の偈として知られているものであり、これによって性欲の充足の許可を得たと従来説かれてきた。著者は諸説を批判的に検討した上で、示現の意味は往生の予言にあったと結論づける。恵信尼の消息が、親鸞臨終

に不安を抱いた覚信尼にたいし不安解消の役割をはたさなければならぬことからも、著者の新説は説得力に富む。親鸞の臨終がよくなかったことへの覚信尼の不安と、親鸞の他力思想のあいだに横たわる隔たりに着眼し、著者は、他力信仰を説いた親鸞すら自己の往生については前代の往生観を抜けてはいないと指摘する。晩年の聖徳太子信仰への没入には自己の信心へのこだわりがあり、親鸞じしんに、他力思想と自己の往生とのあいだに「魂のゆらぎ」があったと解説されていく。

「五、親鸞と聖徳太子―再生する古代の〈聖なる王〉」は古代、中世にかけて流行した「日本仏教」の深部に穿たれた地底回路」であった聖徳太子信仰の流れのなかで、親鸞の六角堂参籠の宗教的な意義を考察している。太子にかかわる伝記、説話の幅広い渉猟のなかから、観音菩薩の化身としての存在、異界とのメディアイーター、夢告、擬死再生のシンボリズムなどといった多面的なモチーフをもつ太子信仰の多義性が浮き彫りにされる。現世中心であった太子信仰がしだいに現世超越的なものに転換する。十一世紀初期に太子に仮託された『四天王寺御手印縁起』では、四天王寺の宝塔・金塔が極楽浄土の東門だという浄土信仰が宣伝される。太子信仰は、観音信仰だけでなく浄土信仰とも結びつく。十一世紀中期に磯長廟の『御記文』が発見され、聖地として宣伝された。さらに阿弥陀仏三尊の教説をふまえた末世の衆生を度すことを説いた『廟唄』が作られ流布した。通説としては、浄土教の隆盛をみるにいたった思想的な背景には、現世離脱、現世忌避の心性があったといわれ

てきたが、著者によれば、磯長廟、六角堂といった現実にある聖地を媒介にしたことに注目すべきである。無限定の彼方にある浄土をこの世の至近距離にたぐりよせる努力がなされ、浄土教が広がった。親鸞が夢告を求めて磯長廟、六角堂に引き寄せられた理由は、太子が夢殿で死と「再生」を企てたように、親鸞も六角堂で観音の出現を待ちながら、専修念仏者として「再生」しようとしたことが解明される。親鸞は当時流行した太子信仰の枠をはみ出していないのである。従来語られた、此の世的な浄土教を克服していきながら、親鸞の超越性が獲得されたという進化主義的説明は修正を要する。此の世的視点を媒介することによって初めて、親鸞は超越性を獲得できたことがわかる。さらに著者は、太子信仰を歴史的人物がヒトからカミへと上昇していく典型例であるとして、その始原を追求している。

以上、本書の概要をまとめてきたが、通説に大胆に挑戦し、それに代わる斬新な説を提出している点に、本書のきわだった特長がある。とはいっても、著者は短兵急に結論を持ち出すことはなく、むしろ研究史や史料を丹念に渉猟しつつ、ゆっくりとした慎重な手さばぎで結論をたぐりよせてくる。読者は、行きつもどりつする著者の思考の跡をたどりながら、推理小説の謎解に同伴するようなスリリングな知的興奮を味わうことができるだろう。ところで、本書で扱われているテーマといえ、一般に馴染みぶかいものばかりで、目新しい人物や史料が出てくるわけではない。聖徳太子、法然、親鸞はいずれも、一般の人氣も高く、汗牛充棟の研究史を誇り、確固たる定説によって

取り囲まれている風である。にもかかわらずに著者は通説に甘んじることなく、大胆に新説を展開させ、かなりの戦果をあげているように見える。

従来神仏習合研究は、優勢な仏教が劣勢な神を取り込む史実を中心に進められてきたし、祖師研究の大部分は、今も思想・教義研究で占められているといつて過言ではなからう。ところが著者は、神の世界を基底にすえて仏教の成り立ちを構想し、祖師理解にあたっては、思想・教義ではなく、宗教体験を基軸にトータルに祖師の生涯を理解しようとするのである。このような視点は、これまで少なかったといえる。著者の柔軟な着想は、この視点を根にしている。著者の提示する新説には、目から鱗がおちるように合点がいくものもあった。しかし反対に評者には承服しがたいものもあった。

初伝期仏教の仏像が擬人化されるとともに人間の肉体の理想として受容されたという説(第一章)、また祖師以降の教団においてテキストとアイコンの供与が法系の正統性の意味づけとなるという説(第三章)はよく理解でき首肯しえる。著者のヴィジュアルなものへの感受性が巧みに問題の核心をとらえた卓説であると思う。親鸞の六角堂の夢告が往生の告知だったという見解(第四章)は、従来の諸説と比べて無理のない納得しうる説として評価しえよう。太子信仰の多面的なモチーフを一つ一つ浮き彫りにしていき、その世界に親鸞を連れもどし宗教体験の意味を解説する第五章は、本書の圧巻である。宗教者の人物研究では、その人物の生きた時代の習俗化した行動様式なりマ

ンテリテという視角からのアプローチが、宗教体験の解釈にとって有効な作業であることを、本書は実例をもって教えてくれた。

つぎに評者が感じた疑問を二点述べてみたい。第一は、始原的なカミ観念としてまれびと信仰と再生観念が特にとりあげられ、宗教史の古層に持続的に流れ続けるものと理解されている。しかしまれびと信仰や再生観念が原初的な信仰形態とは評者には考えられない。初期の宗教学者たちが唱えた自然崇拜、アニミズム、アマミティズムという信仰形態の方が原始的な心性をよくあらわし、諸民族に共通し、わかりやすい。序章で紹介された『常陸風土記』の夜刀のカミの話では、カミとヒトのあいだの境界設定が後から生じたものであったが、同様にカミとヒトのあいだのまれびとも後代の信仰形態ではなかったか。また日本人の再生観念にしても、仏教との接触以降にかたちを整えたと見るべきではないか。

第二は、祖師の宗教体験へのアプローチのしかたである。法然、親鸞は、仏教伝来以前からのカミ観念に通底する宗教的な再生体験を持ち、それを普遍化して救済思想に練り上げていった。しかし救済思想と個人的な信仰のあいだには隔たりがあったと著者はいう。この見解は説得力にとぼしい。法然の場合は、善導の宗教体験に先蹤を見出すのである。善導は『観無量寿経疏』の制作にあたり、自らの説が釈迦や阿弥陀仏の願意にかなう証明として霊夢の到来を願ひ、実現する。法然にとっても善導同様に、三昧発得や霊夢は自説の真理を証明するものであつ

た。宗教体験が思想に昇華したのではなく、思想の眞理性前に  
すでに形成されていたから、夢中善導の体験が選択思想を産ん  
だという説には従いがたい。親鸞の六角堂夢告も個人の往生だ  
けでなく、妻帯の念仏者の往生を約束するものだったと考える  
べきであろう。祖師たちの宗教体験は個人的なメッセージでは  
なく、祖師を囲む集団にとっての福音であったと見るべきであ  
ろう。でなければ、なぜ祖師の体験が弟子たちに公表されてい  
たのかということの理由が理解できなくなるのではないか。以  
上の二点を評者の疑問点として提出しておきたい。

日本仏教の研究領域において、歴史学を中心とした実証的研  
究が着実に積み重ねられてきたことは確かであるが、その種の  
研究では宗教のヴィジュアルな面での影響、宗教体験、夢と  
いったテーマが見落とされがちであったことも事実であった。

著者は、実証的研究が見落とされてきたテーマを丹念に拾いあげ、  
周到に新説を打ち上げている。著者が投げたボールを誰かが受  
け止める番である。

岩本光悦著

『自我・判断・世界』

法律文化社 一九八九年五月発行

A5版 三二二頁 二八八四円

藤田正勝

われわれは何かのために役立ち、何かのために使用される有用なものに取りこまれて存在している。有用なものの世界のなかにいる。「有意義性」がわれわれをとりまく世界の根本的な性格であるように見える。しかし世界はむしろその「有意義性」を脱ぎ去ったところで真に世界であるのではないか。「有意義性」のうちではなく、「無意義性」のうちで世界は世界として現れ出るのではないか。別のことばで言えば「世界の無」ということが言われうるのではないか。このような問いを著者はハイデガーとともに根本的な気分（「情態性」）としての「不安」に目を向けつつ問う。

「まえがき」に言われているように著者の本来の意図はこの世界の無意義性ないし世界の無の問題にとどまらずカント、ヘーゲル、ハイデガーの思惟の根本的なあり方を、自我・判断・世界という三つの観点から究明しなおし、かつ相互に対決させ

ることを通して、「哲学的に思惟することの事柄とその方法」とを説明するという点にある。本書ではこの意図実現の足がかりとして、さしあたってヘーゲルの実体Ⅱ主体論とハイガーの世界論とに解釈の光が当てられている。

＊

第一部においては前者、すなわちヘーゲルの実体Ⅱ主体論解釈が試みられている。その解釈の基礎にあるのは、デカルトからヘーゲルに至る近世（近代）の思想の歴史に関する著者の次のような理解である。すなわち、それらの思想が拠って立つ原理は「自己意識」であり、その展開の根本的な動向は「実体から主体へ」としてとらえることができるという理解、そしてその動向はまさにヘーゲルの「実体は本質的に主体である」という思想のうちで頂点に達したという理解である。そのような理解の上に立ってヘーゲルの実体Ⅱ主体論、とりわけその思を簡潔に表現していると考えられる「基本命題」、すなわち「真なるものを実体としてではなく、同様に主体としても把握し、表現することにすべてはかかっている」（*Phänomenologie des Geistes*, S. 19）という命題の解釈が試みられている。

著者によれば、この命題中の「実体としてではなく」の部分は、真なるものがいかなる意味においても実体ではないという意味に解されるべきではない。もちろん「真なるものは実体である」という主張は退けられている——その際「実体」のもとに「知に対する直接性」としてのそれ（スピノザ）だけでなく、「知の直接性」としてのそれ（反省哲学）、そして思惟と存在と

の直接的な統一（シェリング）があわせて考えられている——。しかしそれは、真なるものはいかなる意味においても実体ではない、という主張ではない。ヘーゲルによれば実体は「生ける実体」であるときには「自己自身を定立する」。「自己に対して他となる」。自己に対して他となりながら「この他と自己自身とを媒介する」。実体を単に否定することではなく、このような媒介としてとらえることを通して、換言すれば「閉ざされた実体を開き示し、自己意識へと高める」（S. 13）ことを通して真なるものを把握される。

まさにこの自ら自己に対して他となり、かつこの他と自己自身とを媒介するものとして真なるものは「主体」と呼ばれる。それは直接的な統一ではなく、むしろ「純粹な、また単純な否定性」であり、自己の純粹な統一を分裂へともたらす。しかし同時にまたこの分裂の否定でもあり、同一性を回復する。「他であることのうちで自己自身へと反省すること」（S. 20）が「主体」の本質である。

そしてこの生ける実体であり、主体であるものは、ヘーゲルによれば、「精神」にはかならない。自ら自己に対して疎遠になり、他となりながら、自らのうちへと反省することを通して、自己がまさに「精神」であることを自覚する精神である。このような自覚を通して現実的なものとなった精神の現実性、換言すれば、精神がそれ固有のエレメントのうえに立てる王国が「絶対知」であり、「学」である。

\*

第二部においてはハイデガーにおける世界の問題が取り上げられている。ハイデガーは世界が一つの「有るもの」として観念化されて受け取られるのではなく、世界それ自身として開き示される根本的な経験について語る。そのような経験はハイデガーによれば「不安」に襲われるときに起こる。「不安」のうちでは、何かのために役立ち、何かのために有るものが総じて意味を失う。世界のうちに有るものがすべてその意義を喪失し、人間は抛るべき抛り所を失う。世界は全き「無意義性」の性格を持つにいたる。まさにこのときに世界が世界として根源的、直接的に開き示されることを、言いかえれば世界がその世界性において現れ出ることをハイデガーは主張する。この「世界としての世界」は「有るもの」では無い、という意味において「無」と呼ばれる。しかしそれは世界が全くの非存在であるということを意味しない。無意義性において世界は比類のない仕方人間（現有）に迫り来る。迫り来、人間を本来的な仕方「世界の—内—有りうること」へと投げ返す。本来的な有りうることへと衝き返す。

著者の解釈の焦点は「有意義性」という世界の構造と、以上に見た世界の「無意義性」とがいかに関わるかという点に合わせられる。換言すれば両者の共通の根拠が問われる——ただ、なぜ両者が共通の根拠を持つのかという問題は立ち入って論じられていない——。その際手がかりにされるのは「現有は彼のために実存する」(Das Dasein existiert unwillen seiner)と、

ハイデガーの命題である (“Vom Wesen des Grundes” S. 35: “Wegmarken” S. 53)。著者によれば世界の有意義性を成り立たしめている諸連関は最終的に上の命題中の「彼のために」(unwillen seiner)に帰着する。帰着するだけでなく、それらはそもそもこの「彼のために」から発源してきている。現有の実存の「彼のために」のうちに有意義性という世界の世界性はその最初にして最後の根拠を有する。

しかし著者によれば、「現有は彼のために実存する」という命題は、同時に、現有が「有意義性」としての世界に浸りきることを本来的には許されていないということを語っている。言いかえればそれは、他の何かによってではなく、まさに自己自身から自己自身自身であるという現有の本来的な実存を指し示している。日常的なあり方においては現実には死に面しながらそれを隠蔽し、そこから逃避している。本来的な自己のあり方から「頽落」している。しかしそうした「頽落」したあり方のうちにある現有も「良心」——それは結局現有それ自身に他ならないが——の呼び声を聞く。現有に「負い目」のあることを告発する良心の呼び声を聞く。しかしそれを正しく聞き取るためには、それに先立って現有のうちに或る種の心構えができていなければならない。ハイデガーによれば「良心を一持とうと—意志すること」がそれである。良心を持つとうと意志し、良心の呼び声を正しく聞き取ることを通じて現有は頽落したあり方から身を翻し、自ら自己自身を選びとる。死、すなわち自己の実存の端的な不可能性という可能性をそれが通るの仕方です

解し、かつ持ちこたえる。

「現有は彼のために実存する」という命題が語るところを以て上のように解することができる時、それはいかなる意味で世界の無意義性の根拠でありうるであろうか。「死への有は本質的に不安である」(『Sein und Zeit』, S. 266)。「良心を持つとうと意志することは、不安を受け入れようとする心構えを決していることである」(S. 286)等々と言われていることが手がかりになるであろう。死へと本来的な仕方に関わること、死へと空け開かれ自由であることは不安のなかにおいてのみ生起しうる。そしてすでに言われたように不安のなかでは何かのために有るものが総じてその意味を失う。有意義性としての世界が無意義性へと沈み落ちる。結論的に次のように言うことができるであろう。世界の無意義性は、死へと空け開かれた現有の実存に、より詳しく言えばその実存の「彼のために」に基づいている。

\*

さてそれぞれにきわめて難解なヘーゲルの実体Ⅱ主体論とイデガールの世界論とを二つながら取り上げ、それぞれが開き示したものを深く綿密に追求した以上の解釈にうちにわれわれは学ぶべき多くのものを見いだす。しかし他方この二つの解釈をつなぐ有機的な連関を評者はこの著書のなかに見いだすことができなかつた。ヘーゲルの実体Ⅱ主体論の解釈がハイデガー世界論にいかなる光を投げかけ、ハイデガールの世界論の解釈がヘーゲルの実体Ⅱ主体論にいかなる反照を生むのか、読者として大きな期待を抱く。今回の解釈の試みが「まえがき」で語られたよ

うな大きな連関のなかで一層輝き出ることを願ってやまない。

土屋博著

『牧会書簡 テモテへの第一の手紙』

テモテへの第二の手紙 テトスへの手紙』

日本基督教団出版局 一九九〇年 四月発行

A 5版 二四〇頁 四二〇〇円

水 垣 渉

欧米の聖書学界においては、今注解盛行の時代を迎えている。しかし我国においては、聖書の学問的注解は未だ少ない。とりわけ牧会書簡など、新約中周辺に位置すると看做されることの多い文書については、そうである。この理由だけからしても、本書の刊行は歓迎される。

もとよりこの理由は本質的なものではない。学問的注解は、これまで蓄積されてきた膨大な解釈の伝統を踏まえつつ、それと批判的に対質し、より確実堅固な認識の獲得に向けて新しい解釈の可能性とペースペクティヴを指示するものでなければならぬからである。そのためには、注釈を伝、注、疏といった形で累積していく訓話にとどまることなく、累積した諸々の認

識を批判的に整理し、組み換え、また場合によっては、新しい解釈を提示しうる方法乃至視点が決定的に重要となる。本書も、訓詁と方法的意識との両面で十分な用意をもってあらわされており、学問的注解の名にふさわしいといえる。ただし、前者の面において、著者は厳しい選択と整理の態度を持しており、分量としては比較的小さな書物を生み出した。そのため、あるテキストや用語について、多くの知識を得たいと思う読者の要求には十分応ええないかもしれないが、問題点についての著者の鋭い見解を容易に知りうる利点がある。この意味での簡潔さも、本書を特色ある、きわめて印象的な注解に仕立てている理由の一つなのである。

しかしこのようにいっても、この注解では、全体についての「緒論」に続いて、聖書本文の「私訳」、「本文と翻訳」（すなわち本文批判と翻訳の問題点）、「釈義」の順序で各部分についての叙述が進められ、そのあとで七〇頁以上にわたる「注」が置かれ、「参考文献」、さらに「あとがき」が付けられている点、学問的注解としてなら不足はない。

本書で最も注目されるのは、「緒論」、「釈義」及び「あとがき」の各所で披瀝されている、牧会書簡の基本的性格に関する著者の見解であろう。そこに著者の方法と視点、さらに著者自身の思想と批判がはっきりあらわれている。

著者によれば、従来の欧米の聖書注解書は、正典としての聖書テキストから積極的メッセージを引き出そうと努めるものであったが、新約諸文書は元来、「人間の生き方の種々相を照ら

し出しつつ宗教集団の中で伝承されていく文書」なのであり、「矛盾・葛藤など消極的に扱われる側面」をも含むのであるから、「旧来の神学的解釈に加えて、神学をも排除しない宗教学的解釈が必要になる。」ここでいわれている「宗教学的解釈」が、本書を最もよく特色づける方法である。その内容を著者の言葉を用いつつ説明すれば、次のようにならう。「思想形成・社会的活動・日常生活感情等との統合」としての宗教運動は、「宗教集団形成のメカニズム」において、「高邁な思想運動にとどまることができず、たえず自らを通俗的レベルで拡散させていく傾向を含んでいる。」これは、「宗教現象一般にかかわる問題、すなわち、教団創設者のカリスマが日常化していく過程で発生する問題、宗教運動の組織化にあたって教団が直面しなければならぬ問題」である。ここで著者が認めている「宗教集団形成のメカニズムにおける一種の必然性」あるいは「宿命」が、著者の方法論を支える基礎概念なのであり、著者の方法を宗教学的方法たらしめている根拠なのである。

著者によれば、牧会書簡はパウロの伝統に従って異端的教えと対決し、教会を異端から守ることを主要な動機として二世紀初め頃成立した偽名著作である。牧会書簡の著者が複数である可能性については、著者はとりたてて論じていないので、三書の相違よりも共通の性格に焦点が絞られている。その性格とは、なによりも、異端の教えを体系的に説明しようとはせず、「ひたすら彼らの行ないの悪さをあげつらうのみ」といったやり方に典型的にあらわれているような無思想性にある。「牧会書簡

の著者は思想に全く関心をもたない。」「要するに、教会書簡には独自の神学はなく、パウロ神学を軸として、他人の神学がそのつどいろいろな形で調達されているのである。思想にあまり重きをおかないことが著者の思想であると言ってもよいであろう。」しかし著者は無思想性の故をもって教会書簡の意義を全面的に否定しているわけではない。「宗教は元来単なる思想ではない」であり、無思想性は「宗教集団のどうしようもない葛藤の表現」にはかならず、宗教現象の大きな部分は事実上無思想性によって特徴づけられているからである。それゆえ、著者が教典論を手掛かりとして提起した宗教学的解釈は、教会書簡に恰好の検証の場を見出したわけである。そして本書の成否は、教会書簡のテキストの個別的具体的検証をおして、この解釈乃至方法の普遍的妥当性への展望が開かれるか否かに、最終的にかかるとなる。評者の見るところ、著者の狙いは一先ず達成されている。

著者にとってほとんど方法論的概念にまで高められている無思想性の内容を、著者は教会書簡に即して具体的に説明している。教会書簡は、パウロ神学との連続性を「形の上で追求」しようとしているが、その際当然起こりうる「それを自覚していない。」「この言葉は真実です」という教会書簡特有の表現や「そのまま受け入れるに値します」という句が示しているのは、「手本」や「模範」としてのパウロや教会指導者たちに「ひたすらな忠誠」を要求する「論理」である。教会書簡に類出する「信心深い態度」、「慎み深い態度」、「健全な教え」などの表現

も同様であって、「伝えられた事柄に異を唱えない順応主義」をあらわしている。このような態度は、しかし、宗教集団内でのその構成員の心性にとどまらず、同時に「当時の世界で通用していた一般的道徳に限りなく近づいていく」ものとして、「キリスト教的市民性」乃至「市民的キリスト教」と呼ばれるような、世界におけるキリスト教のあり方にも通じている。かくして教会書簡のエートスは、「小市民道徳」なのである。このような社会学的視点は著者の独創ではないが、著者がこれらの宗教学的解釈に不可欠の構成契機としてそこに統合したことは、評価されてよい。

このように著者は、宗教学的解釈を自覚的に採用することによって、近代的、批判的、神学的研究の先入見に対しても自由な態度を確保することができた。この自由に基づく批判的見解が各所で示されているために、「本書が注解書としていささか型破りとなった」とは著者自身の認めるところであるが、そのことがまた本注解の読者にとって大きな魅力になることは疑えない。残念ながら、この点を含めて個々の積義に立入る紙幅は、評者に与えられていない。

最後に、本書に対して評者が抱いた疑問をいくつかあげておきたい。

第一は、教会書簡が偽名著作とされることから生ずる問題に関する。著者は「差出人と受取人の『二重の偽名性』を重視しているが、例えば書簡でのパウロの「私」は、書簡が偽名著作であることから、書簡の著者が設定した舞台の枠内でのパウロ

の「私」と、その舞台を設定した書簡の著者を通しての「パウロの『私』」との二重性をもつことになる。偽名著作であること意識しなかったかもしれない当時の読者は別として、書簡の著者と現代の注解者にとっては、この二重性は当初から意識されているのであるから、テキストをこの二重性に基づいて読みとくことも必要になるのではないかと考えられる。書簡の著者はパウロ神学との「ずれを自覚していない」といわれるが、偽名著作をものすることが既にずれの自覚に基づいており、そうだとすればむしろ牧会書簡はずれの克服を意図しており、その限り一種の思想性を有している、といえないであらうか。それを意識していない面のみで解釈することは、少なくとも不十分である。

第二は、歴史的な問題にかかわる。著者は牧会書簡の歴史的状况の具体的確定には当然のことながら懐疑的である。「これらの手紙は、パウロ後の教会において、パウロの伝統に訴えつつさまざまな具体的問題の処理にあたった無名の著者によって書き記されたということ以外には何もわからない」と書簡の著者問題について述べている。しかし、「イグナテイオスよりも前の教会組織が描かれていること、迫害が差し迫っていないことなどの理由から、二世紀初め頃と考えられる。また執筆された場所としては、小アジア特にエペソが想定されている」という通説を著者は受け入れているように見受けられる。このことは、歴史的な視点からの牧会書簡の解釈と評価において重要な意味をもつ。二世紀初めであれば、事実上イグナテイオスと同

じ時代に当たり、パウロ以後すでにほぼ半世紀が経過していることになる。原始キリスト教史において五十年の時日は、きわめて大きな変化をもたらしうる長さであり、パウロからのずれもさまざまな点で大きかった筈である。それだけにまた仮構の同一性をいうためには、相当の意識的努力を要したであらう。今この点を別にしても、牧会書簡の著者における教会制度乃至教職制の比較的未分化を著者のように想定することには、疑問が消えない。また「少なくとも牧会書簡が執筆された時代には、迫害はなかった」と述べられているが、迫害の程度と地域によるとはいえ、同時代のイグナテイオスの事例を無視することはできないであらう。さらに終末論に関する説明も一般的に過ぎる。恐らく、著者が牧会書簡の歴史的位置づけを緒論で積極的に述べておかれたならば、評者のような印象は避けられたであろう。勿論、二世紀初めのキリスト教の状況を再構成することは、史料の制約からしてきわめて困難であり、牧会書簡をこの時期の成立と仮定することによって、再構成を試みるという循環論証も止むをえないとすら思われる場合がある。しかし、著者にとって宗教学的解釈が前面に押し出されるあまり、歴史的な面が手薄になった感は否めない。しかしそれにもかかわらず、牧会書簡を偽名著作とする解釈においては歴史的な面は二次的であり、したがって著者の宗教学的解釈の有効性が減殺されるわけではない。ただ評者としては、宗教学的解釈が社会的な側面とともに歴史学的な側面をも統合して、一層確実な基礎を獲得することを期待したい。

第三に、「市民的キリスト教」などの概念の使用についての疑問がある。これは、キリスト教の特定のあり方を指示するのに十分な規定を与えられているであらうか。

以上のような疑問を呈したのも、著者の宗教学解釈の意義を本注解によって納得させられたからであり、その方法に一層の発展の可能性を認めるからである。この意味で新しい学問的成果をおくりだされた著者に敬意を表するとともに、御加餐を祈りたい。

中央学術研究所編

『宗教間の協調と葛藤』

佼成出版社 一九八九年五月一五日刊  
A5版 九一九頁 一五、〇〇〇円

渡 辺 雅 子

現代の宗教協力運動に見られる特徴は、単に同じ系統に属する宗教集団（教団）のあいだのみならず、異なった系統の宗教集団のあいだでも協力の気運が高まった点にある。このような背景には、国際的ならびに国内的（社会的）という二重の意味での、諸宗教の多元的併存の状況（ブルーラリズム）がある。

宗教協力は、そうした現実に対する一つの選択であり、それは特定の価値への志向を含むものだが、本書は、この種の運動がどのような要因に規定されて起こってくるのか、その展開に際して、いかなる様態を示すのか、その担い手である集団自らの構成員、相手集団、および周囲にどのような影響を及ぼすのかといった課題に接近し、宗教協力のダイナミックスを多角的に解明しようとしている。また、ここでは、協力それ自体ばかりではなく、協力を阻害する葛藤や対立の事例をも扱うことによって、協力の条件を裏から明らかにすることも試みられている。

本書は、三部によって構成されている。第一部は、「宗教集団の存続と変容」と題し、個別研究論文からなる。第二部は、「現代における宗教集団間の協調と葛藤」という国際シンポジウムの報告、第三部は、宗教協力運動の資料編である。第二部のシンポジウムについては、すでに井上順孝氏による詳細な報告が『宗教研究』二七三号（一五一―一五八頁）に掲載されているので、それを参照していただきたい。

第一部の構成は次のようである。

第一章 地球時代と宗教間協力

世俗化とエキュメニズム（石井研士）

WCCの社会的・文化的影響力の実態と今後の課題（佐久間重）

カトリックの諸宗教対話政策の展開と背景（ヤン・スインゲドー）

精神世界ネットワークキングの背景と展望（梅原伸太郎）

## 第二章 協調と対立の諸相〔国外編〕

メソディズムとイギリス国教会（山中弘）

アメリカ宗教における協調と対立（生駒孝彰）

アメリカの宗教におけるベトナム戦争をめぐる協力と対立

（木村英憲）

宗教と言語政策（荒井芳廣）

唯一神教における正統性への思想的相克（市川裕）

イスラームにおける諸勢力の対立的関係（大塚和夫）

インドにおける新仏教運動の現状と課題（山崎元一）

聖地における宗教の融合と対立（鈴木正崇）

インドにおけるゾロアスター教の存続と変容（中別府温和）

## 第三章 協調と対立の諸相〔国内編〕

専修念仏宗の弾圧の構造（林淳）

戦前の日本における宗教教団の協力（藤井健志）

新宗教における「万教同根」思想と宗教協力運動の展開（対

馬路人）

戦後の宗教協力による平和運動の発生と展開（磯岡哲也）

第一章の石井論文では、世俗化と宗教協力の関係が考察され、佐久間論文は、WCC（世界教会協議会）の活動とその社会的・文化的影響力について論じている。スィンゲドール論文は、第二バチカン公会議以降のカトリックの諸宗教対話政策一般と日本のカトリック教会の諸宗教対話への試みについて、梅原論文

は、ニューサイエンスから神秘主義までのさまざまな分野にかかわる集団を、横に緩やかに連合しようとするネットワーク運動としての「国際精神世界フォーラム」について言及している。第二章ではイギリス、アメリカ、ラテン・アメリカ、エジプト、インド、スリランカの諸地域における宗教的協調と対立をめぐる問題について論究されている。各々の論文の概略は以下のとおりである。

十八世紀にイギリスで誕生したメソディズムとイギリス国教会との葛藤、分離、合同の過程（山中論文）、アメリカで一九六〇年代に始まった協調や対話、そして合同といったエキュメニカル運動とその後の分裂や混乱（生駒論文）、ベトナム戦争をめぐる宗教者の対立と連合の動き（木村論文）、アメリカに本部がある福音主義的プロテスタントに属す伝道団体と表裏一体な関係にある言語研究団体のラテン・アメリカにおける活動を通してみた、世俗的宗教的諸集団の協調と対立の図式（荒井論文）、唯一神教を掲げるユダヤ教とキリスト教の正統性をめぐる争い（市川論文）、エジプトにおける近代化の波がイスラーム諸勢力に及ぼした影響とムスリム諸集団間の対立・協調関係（大塚論文）、インドでアンベードカルの始めた新仏教運動と伝統的仏教徒との対立と協調の諸相、さらにインド仏教徒と日本の仏教界との関連（山崎論文）、スリランカのシンハラ人仏教徒とタミル人ヒンドゥー教徒両者にとって差異を超えた宗教的融合の聖地カタラガマが、民族対立の激化に伴い、仏教徒の独占する聖地へと変貌する過程（鈴木論文）、インドという異

なる文化に移動し、定着したゾロアスター教徒集団の存続を可能にした条件と変容の諸相（中別府論文）。

第三章では日本を事例にとつて、宗教間の協調と対立の様相が検討されている。林論文では、中世の専修念仏宗への国家権力による弾圧について論じられているが、ここでは、わが国における近現代の宗教協力に関連した他の三論文について、これまでよりも詳しく紹介しておきたい。藤井論文では、戦前期の国家主導型の宗教協力のあり方について、対馬論文では、戦前期に一新宗教が主導した宗教協力に、そして磯岡論文は、戦後の宗教協力運動について言及している。

藤井論文は、一九一二年（明治四五）年に行われた三教会同を戦前に特有な教団間の「協力」のあり方を示す典型的な例としてとらえ、戦前における教団間の協力の性格と限界について考察した。三教会同は、一見、神道、仏教、キリスト教が互いに協力するために催された形をとっているが、そこでの協力は常に国との関わりの中で考慮され、国民道徳の涵養という国家的要請に向かって各宗教が協力するという含みをもっていた。これには一応ほとんどの教団が参加したとはいえ、なんら生産的なものを産み出さず、失敗におわった。三教会同では、宗教と国との間の協力が移行し、宗教間の協力については、あまり意識されなかったのである。三教会同が政府主導型であったことも関連するが、戦前、「国家」というものが絶対性をおびていた時代には、宗教協力というそのこと自体が価値のあるものとは受け止められず、国家の目的のための奉仕に力点が移行

しがちであったことを示している。

時代は大正後期から昭和初期にくだるが、戦前期に別の形での宗教協力運動を展開した新宗教教団がある。対馬論文は、日本の新宗教の中で、最初に宗教協力、宗教一致運動に取り組んだ大本をとりあげ、「万教同根」型宗教における宗教協力運動の特徴と展開について論じている。大本の宗教協力運動は、大正一一年にバハイ教の宣教師が大本を訪れたことに始まるといわれる。これは教団としての提携関係には進まなかったが、これを機に大本はエスペラント語を採用した。エスペラント普及運動は、共通の言語を通じた人類精神の融合をめざす精神運動の側面があった。翌年世界紅卍字会道院が大本を訪問したことを契機に、大本を中心に国外、国内ともに宗教の連合会を結成したが、これらはほとんど機能しなかった。これをみて、大本は大正一五年、宗教や教団といった枠にとらわれず、人類の精神的融和と連帯をめざす実践的団体「人類愛善会」を結成した。人類愛善会は紅卍字会道院との提携によって、活動の主な舞台を中国、満州におき、一連の宗教協力の活動を行った。大本の宗教協力活動の歴史は、戦前期のごく短期間ではあるが、働きかけた教団の数が多く、協力関係のパターン自体がバラエティにとび、宗教協力運動の実験室と呼べるほど、さまざまな協力・統合の努力がなされた。大本は、はじめは宗教的性格を正面に出していたが、のちには、社会・精神運動としての人類愛善会を前面に押し出し、宗教上の相違や対立をむしろ表面化させないで、関係を深めていく配慮がなされた。それによって、幅

広い受容や協力関係を形成したが、しかし、協力関係の内容が、直接的なものから間接的・媒介的のものへ、全体的・統一的なものから、より分化したものと変化していった。いずれにしても、大本の協力の相手になった教団は、海外の、成立時期も新しい、いわばマイナーな教団だった。これは、藤井論文が扱った対象とは、時代的にずれがあるとはいえ、戦前に宗教協力運動を「国家」とからませずに行うことの限界性を示すものといえるかもしれない。けれどもまた、大本は人類愛善会の目覚ましい活動もその一因となって、第二次大本事件に至り、結局のところ、こうした宗教協力運動も「国家」によって潰されることになったのである。

戦後になり、絶対性をもった「国家」のくびきを離れ、教団間の宗教協力が可能になる時代が訪れた。磯岡論文では、一九五〇～一九六〇年代の宗教協力による平和運動として、日本宗教者平和協議会、一九七〇年代からのそれとして、世界宗教者平和会議(WCRP)、日本委員会をとりあげている。原水爆禁止運動の状況から日本宗教者平和協議会が誕生したが、のちにはインドシナ問題、反靖国、反核の運動をも展開した。しかしながら、この運動は、「この世の」問題解決のために、宗教者の枠を超えた平和・労働・政治などの領域における諸団体との連帯を計ったことが、一般の宗教者のあいだに宗平協が政治的に偏向しているとの感を抱かせることになり、またこれが、教団内少数派の有志の集まりであり、人的・経済的基盤も脆弱であったため、七〇年代以降停滞することとなった。一方、世界

宗教者平和会議が結成された背景には、第二バチカン公会議以降の対話路線があり、開発、環境、人権、軍縮など地球規模での問題への関心の高まりに対する宗教側からの対応、そして日本の立正佼成会の庭野日敬によるリーダーシップが、このように大掛かりな平和に向けての宗教協力運動を可能にしたという。

第三部は、「宗教協力」運動に関する資料編である。第一章、第二章では、世界のさまざまな地域における「宗教協力」運動ないし、エキュメニカル運動についての学術的研究業績を収集している。第一章では、そのうち、第一部、第二部で触れられなかった地域であるソビエト、アフリカのエキュメニカル運動についての文献が翻訳されている。第二章は、諸外国の「宗教協力」研究文献のうち、欧文学術雑誌に掲載されたものの論文の要旨と欧文献目録(日本語タイトル付)から構成されている。第三章は、インタビュ、アンケート調査、文献資料に基づいた国際的ネットワークをもつ「宗教協力」運動推進団体の沿革、組織、活動状況等についての情報、第四章の戦後の日本宗教協力年表は、交流、会合、大会、協議会、運動、行事など細部にわたり、宗教協力関係記事のみならず、関連記事も記載されている。

このように本書には、宗教協力を総合的な視点からとらえようとする意欲的なとりくみがみられるが、全体的に見ると、個別論文の中には、テーマとあまり直接的にかかわるとはいえない論文も含まれ、さらに時代的にも広範な範囲におよぶために、個々の論文には、示唆されるところが多いとはいえないものの、

全体的な統一に欠けるきらいがある。むしろ、対象を近現代における宗教協力や葛藤の諸相に限定したほうが、論議の一貫性を保ちやすく、相互の関連が取られやすかったのではないかと思われる。しかし、宗教協力という、ある意味では非常に実践的な課題を、日本のみでなく、諸外国も視野に収めて学術的に捉えようとした試みは評価できるし、また宗教協力が、必然的に国際的なものにならざるをえない今日の状況からも、先駆的な業績として意義深い研究成果だといえるだろう。資料編についても、詳細なもので価値の高いものだと言える。個別研究論文、シンポジウム、資料編より構成されている千頁近い大部の書物で、評者の力量不足もあって、全体像を的確に紹介・論評するには至らなかつたが、宗教協力を考えるにあたっての基礎的な手がかりとなる書物の出現と、これらをまとめあげた編者の努力に敬意を表したい。

# 会報

## ○「宗教研究」編集委員会

日時 (第一回) 昭和六三年九月一日(水) 午後四時

(第二回) 昭和六三年九月一日(金) 正午

場所 佛教大学鷹陵館第一会議室

出席者 笠井正弘(第二回のみ)、木村清孝、島藺 進、J・

スインゲド、関根清三、高橋 渉、田島照久、鶴

岡賀雄、星野英紀、細谷昌志

## 議題

一、「宗教研究」第六二巻第一輯(二七六号) 刊行報告。

一、「宗教研究」第六二巻第三輯(二七八号)

第六三巻第一輯(二八〇号) 編集方針。

## ○第四九回学術大会開催

日本宗教学会第四九回学術大会は九月二八日(金) 〓三〇

日(日)にかけて、大谷大学において以下の日程で開催され、

四七六人の参加者、三〇六人の研究発表があった。なお、公

開講演、研究発表要旨は、本誌次号(大会紀要号)に掲載さ

れる。

九月二八日(金)

学会賞選考委員会 一二時―一四時

『宗教研究』編集委員会 一六時―一七時

公開講演会 一四時―一七時

一「靈性的自覚―鈴木大拙没後二五周年を機縁として」

「満えと大拙」 大谷大学学長 寺川俊昭

「超越と時間」 京都大学名誉教授 武内義範

理事会 一七時三〇分―二〇時

九月二九日(上)

開会式 九時三〇分―一〇時

研究発表 一〇時―一二時

評議員会 一二時―一三時三〇分

研究発表 一三時三〇分―一七時三〇分

特別部会 「鈴木大拙における宗教研究」

一三時三〇分―一七時三〇分

九月三〇日(日)

研究発表 九時三〇分―一二時一〇分

一三時三〇分―一六時一〇分

『宗教研究』編集委員会 一二時一〇分―一三時三〇分

総会・閉会式 一六時一五分―一七時三〇分

懇親会 一八時―二〇時

## ○理事会

日時 平成二年九月二八日(金)

場所 大谷大学博綜館五階第一会議室

出席者 赤池憲昭、阿倍美哉、荒木美智雄、安斎 伸、井門

議 題

一、庶務報告

金井常務理事より平成元年度の庶務報告がなされ、承認された。

一、会計報告

金井常務理事より平成元年度の収支決算報告と平成二年度の予算案が提出され、承認された。(別記参照)

一、会長選挙の結果について

荒木選挙管理委員長より、会長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

華園選考委員長より、審査結果の報告がなされ、承認された。(別記参照)

一、新入会員について

富士夫、池田 昭、石田慶和、植田重雄、上田閑照、

雲藤義道、江島忠教、大屋憲一、岡田重精、大峯頭、

海辺忠治、葛西 実、金井新二、雲井昭善、坂井信

生、佐々木宏幹、島園 進、鈴木康治、芹川博通、

園田 稔、高崎直道、田中英三、玉城康四郎、田丸

徳善、塚本啓祥、土屋 博、寺川俊昭、中島秀夫、

中野幡能、仲村廣治郎、奈良康明、西村恵信、長谷

正当、華園聡磨、藤田富雄、J・ブラフト、塚越知

巳、松本皓一、松長有慶、宮家 準、宮田 元、山

折哲雄、山元誠作、幸日出男、脇本平也、渡辺宝陽

別記七名が入会を承認された。

一、名譽会員について

本年度は勝又俊教、橋本芳架、池田末利の三氏を名譽会員に推薦することを決定した。

一、次年度学術大会開催地について

東京の早稲田大学で開催されることになった。

○「宗教研究」編集委員会

日時 (第一回) 平成二年九月二八日(金) 午後四時

(第二回) 平成二年九月三〇日(日) 一二時一〇分

場所 大谷大学 博綜館

出席者 井上順孝(第二回のみ)、宇都宮輝夫、岡部和雄(第

二回のみ)、島園 進、高橋 涉、田島照久、鶴岡賀

雄(第二回のみ)、林 淳(第二回のみ)、星野英紀、

細谷昌志、渡辺和子(第二回のみ)

課 題

一、「宗教研究」第六四卷第一輯(二八四号) 刊行報告。

一、「宗教研究」第六四卷第二輯(二八五号) 刊行予定報告。

一、「宗教研究」第六四卷第三輯(二八六号)、同 第六五卷

第一輯(二八八号)、同 第六五卷第二輯(二八九号)、

同 第六五卷第三輯(二九〇号) 編集方針。

○学会賞選考委員会

日時 平成二年九月二八日(金) 正午

場所 大谷大学 博綜館

出席者 葛西 実、蘭田 稔、華園鷹齋、宮家 準、山本誠  
作、渡辺宝陽

### 課題

今年度の学会賞に推薦すべき業績の審査。審査の結果、今年度は、星川啓慈氏（図書館情報大学助手）の次の業績に決定した。推薦理由は次の通りである。

業績 『ワイトゲンシュタインと宗教哲学—言語・宗教・

コミトメント—』一九八九年 ヨルダン社

『宗教者ワイトゲンシュタイン』一九九〇年 法

### 蔵館

「A・シュッツの「日常生活世界論」 一九九〇年

『図書館情報大学研究報告』八巻二号

### 推薦理由

星川啓慈氏の学問的関心は、大別して二つに分けることができる。

まず第一に、星川氏は論理実証主義とか分析哲学の立場に立っている、ということである。通常、論理実証主義は、ある命題や観念が経験的に検証可能であるかどうかという「検証原理」を措定し、宗教＝倫理的なものを含む形而上学的命題を、経験的に検証不可能だという理由で、その存在を否定しようとする。言い換えると、論理実証主義によれば、形而上学的なものとは意味的に語りえない、ということになる。

しかし、星川氏はこうした常識的な立場を破ろうとして

いる。そして、一方において、語りえないものは存在しないとする論理実証主義の見解と、他方において、聖なるものを究極的関心事とする宗教＝倫理的なものは、ことばによって概念化されえない、いわゆる「語りえない」領域に属するとするキリスト教の見解とは、解釈次第では対立するものではない、との立場を提示している。ただ両者の相違は、論理実証主義者が、こうした見解から宗教とか神の否定を導き出すのに反して、宗教者が「語りえないもの」に生の究極の意味が存在するとして、そこに全人的にコミットするところにある。星川氏は、論理実証主義とか分析哲学の学的転倒に依拠しつつ、他方において形而上学的なものをナンセンスとして否定するのではなく、日常言語と区別される宗教言語の独自にして且つ自律的な構造を説明し、両つの言語の交錯する関連を闡明ならしめようとしている。星川氏はこうした試みにおいて、ワイトゲンシュタインの所説に深く依拠しているのである。

さて、星川氏によれば、ワイトゲンシュタインは、論理実証主義者ではない。両者の間には、共通点があることは確かである。しかし、明らかな相違点もある。そしてこの相違点にスポット・ライトを当てることによって、星川氏は宗教者としてのワイトゲンシュタイン像を鮮明に描き出している。

ワイトゲンシュタインは、論理実証主義者が指摘するように、日常言語が「検証原理」を通して、その意味を確立

することができる、という見解に賛意を表明しながらも、たんにそこのみ止まるのではない。彼はさらに踏み込んで、日常言語は、それ以上根拠づけることのできない、それ自身自明な根本命題——例えば、「私には父母が居た」とか——に基づいていることを明らかにした。こうした根本命題は、それ以上根拠づけたり理由づけたりできない。ただ与えられるままに受取り、コミットする以外にない、それ自身自明で確証的な思考並びに行為の基盤である。

ところで、星川氏によれば、言語には記述的なものと、自己関与的、行為遂行的なものがある。宗教言語は後者に属している。例えば、「神が世界の創造者であることを信じる」という発言において、この「信じる」というのは、たんに事実を記述しているのではなく、究極的関心事としての宗教的なものへのコミットメントを言い表している。このように、宗教言語は、理論的に根拠づけたり、あるいはそれを検証したり反証したりできるものではなく、ただコミットする以外にない、という構造を持っているのである。

ウィトゲンシュタインはまた、日常言語と宗教言語とを区別する。この区別が、彼が晩年に到達した「言語ゲーム」という考え方に発展していく。日常言語と宗教言語とは、それぞれそれ以上根拠づけることのできない、その意味においてコミットする以外にない言語ゲームに属している。しかも、それぞれの言語ゲームには自足的で閉じた体

系をなしている。従って、一方の言語ゲームを踏まえて、他方の言語ゲームを否定したり、廃棄することはできないのである。星川氏はこのようなウィトゲンシュタインの考え方の中に、硬直した論理実証主義者ではなく、「われわれは、ある意味で何ものかに依存している。われわれが依存しているものを神と名づけることができる」とか、「言い表せないものがたしかに存在する。それは自らを示す。これが神秘的なものである」などと述懐する宗教者ウィトゲンシュタインを垣間見ることができると主張する。

星川氏のもう一つの学問的関心は、現象学的社会学を創始したシュッツとフッサールの超越論的現象学とを比較検討することに向けられている。そして「超越論的現象学を熟知しつつも、自然的態度で論及できる」日常生活世界に、自己の学的営為を限定したシュッツが、この日常生活世界の唯一性と複数性をめぐってアポリアに陥つたのに反して、日常的な自然の世界を越えて、超越論的領域で思索を展開したフッサールが、他我経験をめぐってアポリアに逢着したことを取上げ、両者の思想の優劣を論ずるのではなく、両者が全く異なる現象学を展開したことを明らかにしようとしている。この研究も畢竟、日常的リアリティと宗教的リアリティの相違とその関係を考察し、先の研究を裏付けようとするものに他ならない。

以上の二つの主題を追求するに当たって、星川氏は出来る限り広範囲に資料や文献を渉獵しており、また、その

論旨も適確且つ説得力に富んでいる。星川氏の著書、論文の特徴は、非常に高邁な思想を平易な表現を駆使して表現しようとしていることであり、これは深い学識の裏付けがなければできないことである。

以上の理由により、星川啓慈氏の『ワイトゲンシュタインと宗教哲学』以下の著書及び論文は、本学会の学会賞を授けるに十分値するものと判定し、ここに推薦するものである。

もとより星川氏の研究に問題がないわけではなく、例えば、星川氏がコミットメントを問題にするのは、宗教言語を成り立たせ且つ有意義なものにする前提ないし条件としてであるが、しかし、コミットメントはコミットする者とコミットしていく当のものが連関する場面であり、コミットメントそのものがこれらの要素や契機に誓約されている、という問題も見逃せないのではないか。

また、星川氏が主として取り上げるのは、キリスト教的言語ゲームにおける宗教哲学の問題であるが、星川氏が将来とも宗教哲学を広い意味で理解していこうとするならば、他の宗教における同様の問題にも取り組まなければならないであろう。

さらに、星川氏の研究には大胆な仮設や解釈が提出されているが、これらを一層正確且つ精緻にしていくことも課題となるであろう。

このような指摘は選考委員一同の心からの期待を表すも

のである。星川啓慈氏の今後の努力と精進とを切に念ずる次第である。

#### ○評議委員会

日時 平成二年九月二九日(土) 午後十二時

場所 大谷大学博綜館五階第一会議室

出席者 九六名

#### 議題

- 一、庶務報告(金井常務理事)
- 一、会計報告(金井常務理事)
- 一、会長選挙の結果について(荒木選挙管理委員長)
- 一、日本宗教学会費について(華園学会賞選考委員長)
- 一、次年度学術大会開催地について

#### ○総会

日時 平成二年九月三〇日(日)

場所 大谷大学講堂

出席者 大会参加者は四七六名、定足数一五九名、出席者二九〇名、よって総会は成立した。

#### 議題

- 一、議長選出 寺川俊昭氏を選出
- 一、庶務報告(金井常務理事)
- 一、会計報告(金井常務理事)
- 一、会長選挙の結果について

荒木選挙管理委員長による会長選挙の結果報告にもと

づき、上田閑照氏を次期会長に選出した。

一、日本宗教学会賞受賞

華園学会賞選考委員長の説明の後、星川啓慈氏に対する第二五回日本宗教学会賞の授与が会長によりなされた。  
一、次年度学術大会開催について

事案として承認された。これについてはさらに理事会で審議されることになった。

○常務理事会

日時 平成二年二月一日(火) 午後五時半

場所 本郷会館会議室

出席者 荒木美智雄、安斎 伸、井門富士夫、石田慶和、江島恵教、上田閑照、金井新二、桜井秀雄、島蘭 進、田丸徳善、平井直房、藤田富雄、宮家 準、脇本平也

議題

一、日本学術会議の件

日本学術会議第一五期会員選挙の会員候補者として上田閑照氏を、推薦人として田丸徳善氏、平井直房氏、脇本平也氏を、また宇井線人予備者として藤田富雄氏を決した。

一、会員名簿作成について

これまで日本宗教学会の会員名簿は二年ごとに作成されることになっていたが、役員任期が三年と改められたことに伴い、名簿作成を三年ごとにするのが妥当ではないかとの提案が、田丸徳善常務理事よりなされ、常務理

○訂正

『宗教研究』285号一四一頁、哲野宏紹は菅野宏紹の誤りでした。おわびして訂正します。

## 会員訃報

○日本宗教学会名誉会員、京都大学名誉教授、西谷啓治先生は、平成二年一月二四日逝去されました。享年九〇歳。ここに謹んで哀悼の意を表し、御冥福をお祈り申し上げます。

### 執筆者紹介（執筆順）

- |       |             |
|-------|-------------|
| 岡田 正彦 | 大正大学大学院     |
| 西田 隆男 | 自由の森学園教諭    |
| 保坂 高殿 | 大妻女子大学非常勤講師 |
| 宮本要太郎 | 筑波大学大学院     |
| 石田 慶和 | 龍谷大学教授      |
| 孝本 貢  | 明治大学教授      |
| 棚沢 正和 | 仏教大学非常勤講師   |
| 林 淳   | 愛知学院大学助教授   |
| 藤田 正勝 | 京都工芸繊維大学助教授 |
| 水垣 涉  | 京都大学教授      |
| 渡辺 雅子 | 明治学院大学教授    |

## Male and Female Religious Founders

Yotaro MIYAMOTO

*ABSTRACT* : There have been few works on gender from the viewpoint of history of religious in spite of its importance. This article therefore attempts to develop the discussions of religious founders in modern Japan by interpreting the religious meaning of gender symbolism which is most clearly observed in the expressions of their religious experience.

Female religious founders have “possession” experiences. They tend to be possessed by “male” deities, but those deities evolve into androgynous ones through the development of their religious experience. However, male founders’ “possession” experience tends to be aloof from the aspects of gender. Their revelations emphasize the unity of god and human, heaven and earth, and man and woman. The qualitative difference between the experience of male founders and that of female ones is related not only to the socio-historical context but also to the changing religious modes of being of these founders as “Iki-gami (living gods)” which reveals an archaic and symbolic cosmic religiosity. Especially, the motif of androgyny and the hierogamy seen among these founders and their respective deities is important for the understanding of these modern Japanese popular religions.

## Zur Begriffsbestimmung des Märtyrers im Licht der römischen Christenpolitik

HOSAKA Takaya

*ZUSAMMENFASSUNG* : In der christlichen Literatur des 2. und 3. Jahrhunderts sind neben den "ordentlichen", um des Glaubens willen getöteten Märtyrern auch jene mit dem gleichen Titel ausgestatteten Glaubenshelden anzutreffen, welche, am Leben geblieben, noch in der Gemeinde ihre klerikalen Funktionen ausübten. Die moderne Martyriumsforschung jedoch versäumt es, den genannten Sachverhalt positiv auszuwerten. Denn sie weiss nur wort- und ideengeschichtlich zu verfahren und fasst dementsprechend die Bedeutungsverschiebung des Wortes  $\mu \acute{\alpha} \rho \tau \upsilon \varsigma$  im Laufe der Zeit und damit die Entstehung des Märtyrertitels lediglich als Folge einer rein theologischen Entwicklung auf.

Im vorliegenden Artikel wird, gestützt auf die literarischen Zeugnisse, die etwas über lebende Märtyrer aussagen, erwiesen, dass ursprünglich derjenige Gläubige als Märtyrer angesehen war, der vor Gericht seinem christlichen Bekenntnis "bis zum Ende" (Mt 10,22 par) treu geblieben war ; also nicht nur jemand, der hingerichtet worden war, sondern jeder, der überhaupt (z.B. zur Deportation oder Zwangsarbeit) verurteilt worden war. Damit ergibt sich, dass der Tod an sich kein Konstitutivum des Martyriums darstellte. Sodann wird daraus erschlossen, dass das Märtyrertum der alten Kirche höchstwahrscheinlich im Zusammenhang mit ihrem Glaubenskampf, sagen wir, Resistenz gegen das von den römischen Behörden erzwungene Götzenopfer entstanden war.

# The Study of the Formation of Personality between Religious Education and Death Education

Takao NISHIDA

*ABSTRACT* : The main theme of this thesis is to research the similarities between Religious education and Death education. Religious education, in this case, does not mean the teachings and dogmas of special religions and specific sects, but a human education to make students spiritual by learning religious studies. And Death education means that students discuss the way of life through death studies. It is certain that both educations have an ultimate purpose of human education, that is , how to make our personality mature and to reach self-actualization.

What are elements of achieving the aim of both educations? What kind of personality do the students form through these educations? They can be called 'Holistic education'. Researching the studies of Near-death experience and Peak-experience clearly indicates the possibility of human education, and this education may form a character and lead us to self-actualization. This study shows that the characteristics of personality formed by learning both educations are very similar to the religious personality and mature personality.

# The Transformation of the Religious Tradition in the Modern Age

Masahiko OKADA

*ABSTRACT* : Shinsyu Otaniha revised “Shinsyu Otaniha Syuken”, the constitution of Sinsyu Otaniha enforced in 1946, and established the new constitution in 1981. In conformity with the new constitution, Shinsyu Otaniha renovated the old order fostered under the feudal system. The school of Kiyozawa Manshi that attaches importance to the individual faith, however, has had an important effect upon this process of revising the constitution of Shinsyu Otaniha and establishing the new order. This indicates that the worth—rational motivation is on the root of the organizational reform of Shinsyu Otaniha.

What is the factor that led to the organizational reform of Shinsyu Otaniha, Which had obstinately maintained the old order? Through inquiring into the historical cause of the organizational reform of Shinsyu Otaniha, I would like to clarify the formative factor being on the root of the transformation of the religious tradition.