

「無」の問題

——西谷啓治の宗教哲学について——

大 峯 頭

〈論文要旨〉

大乘仏教において大きな展開を遂げた「無」もしくは「空」の原理は、日本仏教にも正しく受けつがれてきたが、仏教の教義や信仰の場以外でも、さまざまな芸術や文学、さらに一般人の生活感情にも、いわゆる「無常感」としてひろく滲透している。しかしそれが、たんに仏教思想の圏域の内部だけにとどまらず、異質の文化圏、とくに西欧の思想や科学との対決の場にもたらされたのは、西田幾多郎や西谷啓治の哲学においてである。それは絶対無や空の原理によって、東西思想の対決を通しての総合の場を探る努力であった。西田は絶対無を論理的に表現する、という言葉でこのテーマを言いあらわしている。その場合、西田哲学では、自然科学の問題が中心であるのに対して、西谷においては、科学技術の深層にあるニヒリズムとの対決が根本になっている。現代文明の抱えている問題はもはやいかなる既成の宗教や哲学によっても解決できないという立場に、西谷は立っている。西谷における空の究明は、いわば、実存的な実験、血路の模索として遂行されているのである。

〈キーワード〉 西田、絶対無、ニヒリズム、空、

「無」とか「空」とかいう概念は、言うまでもなく大乘仏教の根本思想に属する。それは、すべての大乘經典の基

礎であり、「色即是空・空即是色」の句で有名な『般若経』に源泉をもっている。けれども、これらの言葉は、仏教思想の圏内で初めて造られた言葉ではない。「空」という漢字に訳されたシューニヤ(Sunya)という言葉は、インドでひろく一般に使われていた言葉である。数学上のゼロの発見はインド人の功績に帰せられるが、そのゼロは śūnya という語で呼ばれたのである。シューニヤには、もちろん否定の意味があるけれども、その否定はたんなる無力ではなく、むしろ否定としての力、否定そのものが持つ大きな肯定の意味がふくまれているようである。とにかくシューニヤが、仏教以前にあった普通の言葉であることは注目されてよい。この言葉が中国人によって「空」と訳されてからでも、いろいろな漢訳経典の中で、「空」は普通の意味とのつながりであらわれている。たとえば、空はたいいてい「虚空」という字と結びついて用いられているが、そういう時の「虚空」とは、文字どおり、肉眼で見える「そら」、「天空」のことである。

仏教以外にもひろく使われていたシューニヤの語が、哲学的に重要な意味を宿す語になったのは、もちろん紀元前後に起った大乘仏教の運動においてである。大乘の諸経典、とりわけ『般若経』の解釈を通して、いわゆる中観哲学を樹立した二―三世紀頃の竜樹(ナーガルジュナ)によって、「空」や「無」は仏教思想における根本語となった。大乘仏教をその他の思想から区別するところのものは、空の思想だということになったわけである。のみならず、空はゴータマ・ブッダによって開かれた悟り、正覚の立場の本質にすでにふくまれていたと考えられるわけであるから、ひとり大乘仏教だけでなく、原始仏教をもふくめた全仏教は、空の思想を根抵として立つことになる。

「空」や「無」の概念が、このように仏教の全領域を収める長大な射程と深みを備えてくるにつれて、インドや中国においてこの概念の精緻な究明が押し進められ、深化をふくんだ新しい展開を見せたことは言うまでもない。日本に最初に伝わった仏教は三論(竜樹の『中論』『十二門論』と提婆の『百論』)の宗派であり、これが日本における仏

教の基礎学となった。それゆえ「空」の立場は、日本仏教にも深く受けつがれ、教義の理論的究明と空観という実践の両面において積極的に展開されたのである。現代においても仏教学の領域における空の概念の分析や解釈は、ほとんどそれ以上につけ加える必要がないくらい、豊富な成果をおさめていると云えるだろう。

しかしながら、「空」や「無」の受容は日本においては、たんに仏教の教義や学問の専門領域の枠内にとどまらなかった。それはわれわれの日常生活における、人生の「むなしさ」や「はかなさ」の気分や情感として、直接に生きられてもきたのである。仏教徒でなくとも多くの日本人は今でも、このような仕方での空の経験と無縁であるとは言えないだろう。原始仏教の「諸行無常」や「諸法無我」の思想は、無常観というよりもっと直接的な感覚や知覚、情感、心情といった「気分」(Stimmung)として受けとられている。つまり空や無の思想は、日本ではどちらかというと無常感という形で一般人の生活の中に滲透したのである。空のこのような心情的・気分的な理解は、空の概念の本来的な本質からの逸脱だと言うべきであろう。しかしまたそれは或る意味では、空の思想のもつ威力を示していると言えないこともない。

しかし、「空」のもっと高度で深い受容は、十二世紀以後の日本の芸術、文学、詩歌の領域において起ったように思われる。それはたとえば、芭蕉の『笈の小文』(二七〇九年)の中のつぎの文章の中に要約されている。「西行の和歌における、宗祇の連歌における、雪舟の絵における、利休が茶における、其の貫道する物は一なり。しかも風雅におけるもの、造化にしたがひて四時を友とす。見る処、花にあらざるといふ事なし。おもふ所、月にあらざるといふ事なし。像、花にあらざる時は夷狄いてまにひとし。心、花にあらざる時は鳥獸こころに類す。夷狄を出、鳥獸を離れて、造化にしたがひ、造化にかへれとなり。」

日本文化論においてしばしば引用される有名な文章であるが、この中の「貫道する物は一なり」の「一」が何であ

るかという点になると、筆者の知るかぎりではまだ充分に解明されていないように思われる。この「一」はまさしく「空」もしくは「無」という語でおきかえられてよいのではなからうか。(この点についての立ち入った論究は、本稿では省かれる)。とにかく、詩人芭蕉の鋭敏な直観は、西行の歌、宗祇の連歌、雪舟の絵、利休の茶という、相異った芸術の諸領域の固有性を真に成立せしめている原理が、「空」の原理に他ならないことを洞察しているのである。彼が「風雅」の名で呼んだ自らの俳諧の世界ももちろん、このような空の伝統のうちに位置づけられたわけである。日本の芸術において空が純粹な表現をとった典型として、ここでは西行の歌と芭蕉の句を引用するだけにとどめよう。

風になびく富士のけむりの空に消えて

ゆくへも知らぬわが思ひかな

雲雀ひばりより空そらにやすらふ峠たもとかな

このような仏教的空あるいは東洋的無の原理が初めて、まったく異質の文化圏、とりわけ西欧の思想や宗教との対決の場にもたらされたのは、西田幾多郎の哲学においてである。これまでのところ、空の展開は、根本的には仏教思想の圏の内部だけにとどまっていたが、ここにおいて空は初めて本格的な対立の原理に出会うのである。西田哲学の根本主題は、東アジアの精神文化の伝統の根本を「絶対無」として捉え、この原理のうちに、東洋と西洋との統合の可能性を探ることである。それはたとえば西田のつぎの文章にあらわれている。「形相を有となし、形成を善となす泰西文化の絢爛たる発展には、尚たもとぶべきもの、学まなぶべきものの許あまた多なるは云ふまでもないが、幾千年来我等の祖先を

争み^{はやく}来つた東洋文化の根柢には、形なきものの形を見、声なきものの声を聞くと云つた様なものが潜んで居るのではなからうか。我々の心は此の如きものを求めて已まない、私ばかりか要求に哲学的根柢を与へて見たいと思ふのである」(『働くものから見るものへ』(一九二九年)。西田によれば、東西の文化の相違は、實在の根本を有もしくは有形と考へる立場と、無もしくは無形と考へる立場との相違である。西洋文明の第一の源泉となつたギリシヤには、典型的な有や形相の思想が見られる。プラトン哲学が説くイデアは、理性の直観によって捉えられる個物の純粋な形相(エイドス)であつて、万物はこのイデアを分有することによつて成り立つ。ギリシヤ人にとっては無とか無形は、たんに有を際立たせる暗い限界にすぎず、實在性をもたない。これに對して、西洋文明の第二の源泉であるユダヤ・キリスト教の思想には、一種の無があらわれている。世界を創造した超越的な神は、イデアやエイドスではなくて、意志をもつた人格である。人格は理性によつて見られる対象ではない、という意味において、無の思想に近づいているわけである。無はまた神による無からの創造(creatio ex nihilo)という思想や、否定や無によつて神を述語せんとしたデオニシウス・アレオパギタなどの否定神学にも見られる。しかし否定神学は例外的なものであつて、キリスト教思想の主流は、有としての人格神の観念にある。人格は決して無(限定)ではない。むしろ、人格こそ最も限定されたものである。トマス・アキナスの言うように、神は最も完全な有なのである。

西田が東西思想の統合の原理として、有でなく無を選んだ理由は、自然科学の問題が重要だつたからである。西田は西洋思想のうちでは、近代の自然科学の立場に、一種の無の思想が見られうる、と考へる。西田によれば、自然科学は、主観的であると同時に客観的である現実世界を、その主観的な側面を抽象して客観的な側面からだけ捉える立場である。現実の事物を時間・空間・因果の形式によつて論理的に構成して、そこにいわゆる物質的世界というものが提示されるわけであるが、そういう物質の世界は、イデア、人格、精神、魂、生命といった生の原理が否定された

死の世界である。西田はこれを一種の無の思想の立場として捉える。自然科学の立場の出現によって、ヨーロッパ文明は初めて、その長い伝統のうちになかったところの無という新しい原理との対立の場面に入ったのである。近世ヨーロッパの哲学者たちはもちろん、この自然科学の立場とキリスト教を主とする宗教や形而上学の立場との統一を見つけることを根本の主題としたわけであるが、その試みは成功していない。それは、統一原理が依然として有の原理だからである。絶対の有としてのキリスト教の神は、被造物の底にある無を克服してはいるが、近代科学が新しく呈示した死せる物質としての無の原理を克服し切れない。西田によれば、このような場面にあられた有と無との対立を統一しうる原理は、有でなくてそれ自身無の原理である。仏教の絶対無は、科学の立場を自らの内にふくみうると西田は考える。それは絶対無の原理のもつ否定の力のゆえである。絶対無はあらゆる有的なもの、限定された内容を離れた虚空であるがゆえに、かえっていかなる内容をも自らのうちに包みうる。西田の絶対無の原理は、そういう積極的な創造性を本質としている。

しかしながら西田は、伝統的な仏教や芸術のうちにふくまれている既成の無の原理をそのまま主張しようとしたのではない。大乘仏教の無や空の思想も、従来そのままでは不十分であるというのが西田の意見である。西田は言う。「その源泉を印度に発した仏教は、宗教的真理としては、深遠なるものがあるが、出離的なるを免れない。大乘仏教と云へども、真に現実的に至らなかつた」(「場所的論理と宗教的世界観」)。西田が企てたことは、このような絶対無を論理的に表現することであつた。そのためには絶対無をいったんその既成の衣裳からはがして、西洋の哲学や思想の中を通過せしめなければならぬ。いわば西洋文化の洗礼を受けて新しく生まれ変つてきた無の原理でなければ、東洋と西洋とをつなぐ共通の基盤とはなりえないからである。西田が繊細で強い視力で見えていたものは、東洋的志向というような特別なものではなく、東洋も西洋もない哲学的真理の次元である。じっさい又、真理に東とか西とかの

区別はない筈である。ただ西田は、そういう普遍的な真理の次元へ行く通路を仏教に由来するところの思想のうちに発見する途を選んだのである。

しかし、絶対無を論理的に表現するとはどういう意味であろうか。それはたとえ、詩の言語で言われているものを散文で言いなおすというようなことではもちろんない。それだけならやはり、仏教思想の特殊性のたんなる紹介の域を出ないからである。絶対無を論理的に表現するとは、現代文明が人間存在に對して提起しているいろいろな問題を絶対無の立場から解こうと努力することに他ならない。もしこれらの問題がこの原理から解けることになるならば、仏教的無は一つの普遍性を持つことを証明したことになる。とりわけ、西田にとっての最大の関心事は、自然科学的な知性や世界像を承認した上でなお、われわれの眞の自己（西田のいわゆる「直接なる心」）というものがいかにして可能か、という形をとる。西田哲学の背後には禅的なものがある、という種類の批評に對して西田はたいいてい不満だったようである。「私は宗教的体験の立場から論じて居るのではない。歴史的現実の徹底的な論理的分析から言つて居るのである」（『哲学論文集』第三）。西田哲学は大乗仏教の絶対無を歴史的世界の現場へつれ出そうとする、先行者をもたない独自の思惟の実験だったのである。

二

空や無の思想の一層新しく捻りある展開は、西谷啓治の哲学、とくにその宗教論の中に見られる。西谷の思想は基本的に西田哲学が開いた方向に沿ったものと言える。しかし同時に西洋哲学との対決が、西田の場合よりも一層精緻で具体的になっているのが西谷の特徴である。アリストテレス、プロティノス、アウグスティヌス、エックハルト、

デカルト、ヘーゲル、後期シェリング、ニーチェ、ベルクソン、ハイデッガーなどの西洋哲学の重要な思想が、西谷の思惟の射程の内に入っている。それはもちろんたんなる哲学史的研究ではないが、そうかといって自分の立場から相手の思想を恣意的に構成しがちな対決でもない。アリストテレスならアリストテレス、ニーチェならニーチェの思想の事柄そのものの内部へ入ってその本質を捉える解釈の遂行において、西谷の思惟は比類なき威力を示している。しかしこれらの諸哲学のうち、とくにエックハルト、ニーチェ、ハイデッガーの三人が、西谷の場合には重要になっている。それはこれらの思想家はそれぞれの仕方でも無という概念やニヒリズムを主題にしているからである。西谷はこれらの無の思想の研究を通して、西田以上に仏教の無や空の原理の本質的な構造を具体的に分析して、その射程を伸ばすことに成功したと思われる。

西田における東西思想の統合の試みが自然科学の問題を軸にしていたのに対して、西谷の場合は「ニヒリズム」の問題が中心になっている。ニヒリズムの問題は、そもそも西谷の哲学の出発点となった問題であった。西谷は自分の哲学入門の動機は、アリストテレスのいう「驚き」でも、キリスト教哲学における「護教」でも、デカルトにおける「懐疑」でも、さらに西田幾多郎における「人生の深い悲哀」でもなく、「ニヒリズム」と呼ぶ他ないものであった、と青春時代を回想している。それはたとえぼつぎのように言われている人生経験である。「私の青春時代は、……希望が無いといふよりも、希望への道を根こそぎ奪はれたやうな境位であった」。「自己自身の中心部に毒針を刺された樹の憂愁、生命の脈管内に流し込まれた死の液と自己自身のうちで闘ふ樹の孤独——さういふものが人生にはありうるのである」(『私の青春時代』『西谷啓治著作集』第二十卷創文社)。

若き西谷の実存を襲ったこのニヒリズムは、人生は空しく、無意味だというようなたんなる虚無的な気分のことではない。しかしまた、一定の哲学的主張の形をとったニヒリズムでもない。それ自身としては哲学以前のものであり

ながら、しかも哲学の次元へ移行せざるをえないような性質のニヒリズムである。言いかえると、このニヒリズムは、倫理や宗教によって克服されりうような直接性ではなく、むしろ倫理や宗教の立場そのものへの懷疑を内にふくんでいるのである。それは、後年の西谷の分析によれば、ニーチェが言った「神が死んだ」という情況に通じている。つまり、人生や世界の無意味さや虚無感を克服する途であった宗教や形而上学の次元に、もう一度虚無が現われてきたということである。それは、強力な新薬の発見によって、いったん殺された病菌やウィルスが、やがて抵抗力を具えて再来したようなものである。世界には神も仏もない。世界と人間とは、この底知れない虚無の上にただよう、正体不明の不気味な疑問符に変貌する。

西谷の個人的経験という形で生まれたニヒリズムはやがて、西谷の哲学的思惟のうちで、技術文明の時代に生きる人間存在の諸問題のほとんどすべてを包括するような大きな問題にまで成長する。たとえば、マルキシズムの問題、道徳的退廃の問題、科学的世界像や科学的合理性の問題、テクノロジーの危険や人間の機械化の問題などはすべて、覆面したニヒリズムの問題であり、ニヒリズムにつながる、というのが西谷の見解である。西谷はつぎのように言う。「哲学以前と哲学とを通して、私にとっての根本的な課題は、簡単に言へば、ニヒリズムを通してのニヒリズムの超克といふことであつた」（私の哲学的発足点『著作集』第二十巻）。これはかつてニーチェが歩いた戦場であるが、西谷はそのニーチェをも対象化するような仕方では、この戦場を歩くのである。ニヒリズムを超克する唯一の血路は、ニヒリズムを通過してその底をくぐる以外にはない、というのが西谷の考え方である。現代の技術文明の基盤を襲っている不気味な問題性は、いかなる既成の宗教的觀念や哲学思想によっても、もはや解決できないくらい深淵的である、と西谷は考えている。かくして、大乘仏教のうちに用意されてある「空」もしくは「無」の概念が、そういう血路を摸索する思惟の場に提出されてくるのである。

それでは一体なぜ現代世界の問題は、これまでの宗教や哲学の見地からは解決できないのか。西谷によれば、それは、宗教と科学とをそれぞれ別々の領域内にとどめる境界や限界を設定するという種類の発想が、現在ではもはや有効でなくなったからである。いったい、西洋の形而上学や哲学の役目は初めから、宗教と科学との間のそういう限界の探究にあったと言つてよい。とりわけ近世の哲学者たち、たとえばデカルト、ライブニッツ、カントといった人々の努力の目標は皆そこにあったのである。それは結局、神観念のうちに、宗教と科学との緩衝地帯を見出そうとする試みであった。しかしながら、現代の科学はもはや、そういう哲学的調停というものを承認しなくなっている。科学と宗教との間には限界というようなものはない、という立場に今日の科学は立っているのである。従来の哲学が提出したような神観念は、両者を調停することはできず、むしろ調停を不可能ならしめる根本原因をなしているのである。それゆえ問題は、宗教と科学との間に限界を定立するということではなくて、両者が共にそこに根ざすことの出来るような、一つの共通の基盤をいかにして発見するか、ということになつてくる。つまり宗教の立場に立つて科学の攻勢から宗教を防衛しようとするのではなく、科学的な知見を真理として全面的に（つまり限界を設けずに）受け容れながら、しかも宗教の見地を貫徹しうるような道の探究である。人間をふくめたすべての事物を一〇〇パーセント科学的に見ながら、同時に一〇〇パーセント宗教的に見ることが出来るような道はないか。

西谷はそういう見方を生と死と、存在と虚無との二重写しの見方と呼んでいる。そしてこの二重写しの見方こそ、西谷によれば、あらゆるものをそのあるがままの姿において見る見方、真実の見方なのである。すべての存在は、生の方と死の方との交叉点に現われている。それはプラトンのいうように、感覚的な現存在が存在と非存在との混合として存在しているという意味ではない。あるいはまた、生の終りに死が出てくるとか、存在が消滅するときに虚無が現われるとかいうことでもない。そうではなく、生はあくまでも生であり、死はあくまでも死でありつつ、しかも一

つの或るものとして現成している。西谷は、骸骨たちが笛や鼓を打って能をしている絵に讚した「稻妻や顔のところが薄の穂」という芭蕉の句を解釈して、つぎのように言う。「これは単に薄原のことではない。禅語に「骸體野どくうに遍あまねし」といふのがあるが、その野は例へば銀座通りのことである。もとより銀座通りも何時かはすすき原に化す時もあるであらう。……併し薄原にならなくてもよい。銀座は現在の美しい銀座のままで薄原と観ることが出来る。いはば写真の二重写しのやうにして見ることが出来る。むしろ実は、さういふ二重写しが、真実の写しである。真実は二重である。百年たてば今日歩いてゐる老若男女は一人も生きてゐない。しかし一念万年、万年一念といふやうに、百年後の現在は今日すでに現在である。それ故、元気に歩いてゐる生者そのままを、死者として二重写しに見ることが出来る。「稻妻や顔のところが薄の穂」は、銀座通りの句でもある。「宗教における人格性と非人格性」著作集第十卷五八ページ。

しかるに、今までの宗教や形而上学は、実在もしくは事実そのものが要求している、この二重写しの見方を遂行していない。あるがままの実在（リアリティ）は、物質、生命、魂、精神、人格の不可分な一である。生と死との一如として、生即死、死即生である。リアリティ自身は、生でも死でもなく、しかも生としても現われ、死としても現われる当のものである。しかるに、従来の宗教は、このようなリアリティを、もっぱら生の面に偏して見てきたのである。魂、精神、人格といわれたものが、生の面からのみ見られ、神はさういう生の底なき源泉と考えられたのである。近代科学があらわにした宇宙の底なく非情な死の相は、これまでの宗教や形而上学思想には、ほとんど影を映していない。その地盤は、いわば「人間的、あまりに人間的」だったのである。

宗教と科学との真の調停は、さきの二重写しの見方を徹底する以外には不可能である、という立場に西谷は立っている。西谷はこう述べている。「さういふ立場は、人格が、人格であるそのままでも物質的事物と等しく見られ、物質的事物が、物質的事物であるそのままでも人格と等しく見られるといふ、さういふ絶対的な「平等」ともいふべき

立場である。さういふことが成立し得るのが「空」の立場にほかならない（「虚無と空」著作集第十卷一〇六ページ）。

三

空の概念の定義ともいふべき文章が、すでに初期の仏教の經典（中阿含『小空經』）に見られる。「何物かがそこに存在しないとき、それは何物かということでは空なのだ、とみる。しかもなおそこに何か余れるものが存在するとき、それこそは実在であると知る」（長尾雅人『中觀と唯識』二九四ページ）。このままでは、いわばまだ掘り出されたばかりの鉱石を思わせる文章であるが、それでも、空が否定と同時に肯定を意味していることが知られる。「空」といっても何もないということではない。一切の物は自分固有の不変の性質、すなわち自性 (svabhāva) とか我 (ātman) をもっていない。自己中心的なあり方をしたものは、世界の中には一つもない。自性や我を否定した無、自性や無我 (anātman) こそ、万物のあるがままの実在だといふのである。世界が空しいのではなく、物のうちに自己中心的な性質を捉えようとすると見方が空しいのである。空のこの意味が龍樹の主著『中論』において「縁起」の概念に具体化されたことは周知のとおりである。

このような空の概念は西谷によって、西洋の精神史のうちに現われているいくつかの根本概念との対比の場へつれ出される。西谷は空や無我を「非基体」として捉えなおしている。すべての物の自性としてのアートの概念は、事物一般の領域にも、人間存在の領域にも適用できる。事物一般の領域におけるアートの概念は、西洋哲学における「実体」の概念にあたり、人間の領域については「主体」の概念にあたる。ギリシヤから現代にいたるまで、西洋の思想史のうちでは、有とか存在とかいうものは、おおむね「実体」と「主体」とのどちらかの概念によって考えられ

てきたわけである。或るものはすべて、それが無生物であれ、生物であれ、人間や神であれ、それらがそれら自体としてあるところを指して、実体もしくは主体と云われたのである。物の諸性質がどんなに変っても、その物をしてその物たらしめているものが「実体」である。これに対して、人間の意識や心の働らきがそこに結びつけられる統一一点が「主体」である。それゆえ、実体も主体もともに、存在者の基底もしくは基体（ヒュポケイメノンもしくは *hypotheton*）をなすところのものと考えられたのである。しかるに仏教の無我の思想は、まさしくそのような基体の実在性を拒否するのである。人間も事物も、安心して足をつけようような基体が無いところから成立している。底の無いところが底になっているのが、一切の事物の本当のあり方だというのである。

たとえば、古代末期の哲学者プロティノスが説いた「一者」の概念の場合でもやはり、そういう基体の考え方が認められる、と西谷は云う。プロティノスは、感性界と超感性界とを超え、有と思惟との同一を直観する理性（ヌース）をも超えた「一者」を説いた。一者を見ることは出来ないから、そこにいたるためには人間の魂は、「主体」という意味での自分の外に出る「脱自」を遂行しなくてはならない。思惟されえない一者はそれゆえ「非基体」である。同時にプロティノスは、一者の対極をなす非存在としての「質料」を説いている。質料はすべての形相以前であるから実体ではない。要するにプロティノスは、一者と質料の二つの概念において、相反する方向に、二つの非基体に到達したのである。一者は「主体」の彼岸であり、質料は「実体」の彼岸である。

しかしそれにもかかわらず、一者も質料もなお基体的な性格をもっている。基体ではないけれども、基体であるかのように表象されざるをえない理由を、それら自身のうちにもっているのである。なぜか。それはまさしく、一者も質料も、それぞれ根本原理たることを主張するために、相対立するものとして現われざるをえないからである。一者はどこまでも一者であり、質料ではない。質料はあくまでも質料であって、一者ではない。両原理とも自分自身との

自己同一の域を出ることはできない。そしてまさしく一者と質料とのこの対立が、それらの基体的性格を生み出しているのである。

それでは、そういう基体の痕跡をとどめている非基体、あるいは基体化された非基体 (hypostasis にされた非基体) の原理は、なぜ不充分的なのか。西谷はその理由を二つあげている。第一は、このような一義性をもった非基体はそれぞれ、人間に一つの信頼して依拠しうるかのような立脚地を提供する。そこから人間は、自分をこの立脚地に同一化しようとして熱心に努めるのである。哲学史上、何度も現われている観念論と唯物論との間の理論上の分裂、ならびにそれらの立場に立つ人々の中の「イズム」にもとづく闘争は、つまりは二つの根本原理の対立に由来する。そしてこの対立自身は、これらの根本原理のもつ基体的性格にその源を発しているのである。すべての対立の源は自己の立場への執着であると云えるが、その執着のいわば存在論的な根拠は、根本原理が基体的であるところに見出されるわけである。第二は、そのような基体化された原理は、一見、人間に一つの確実で安心しうる拠り所を用意するように思われるが、実は人間が自己自身を貫徹して、真の自己自身になり、本来の自己自身を知るということを妨げるのである。本来の自己とは、個我、社会我、自己意識、理性、精神、人格といった自己限定を脱した無相としての自己である。しかるにそういう本来の自己は、人間が依存する根本原理が基体的なものであるときには、決して到達されえない。基体的な原理は、自分の前に表象的に立てられたものであって、自己自身とは別な何かである。そこでは自己はなお、自己自身でないものの内に自己を喪失している。自己はまだ真に自己自身ではないのである。

キリスト教の神学が提出した、最も実在的な存在者 (ens realissimum) としての神という概念や、「無からの創造」という思想の中にも、今云った基体的なものの痕跡が見られうる、と西谷は云う。万物を無から創造した神は、あらゆる対立を超えて絶対的であるように見える。しかしそれにもかかわらず、神それ自身は「無」ではない。全能の神

に対立するものは何も無い、というとき、その無がまさしく神に対立するのである。逆にまた、この無ならびに無から創造された一切のものは、決して神ではない。つまり、神は無ではなく、無は神ではない。神は神と自己同一であり、無は無と自己同一であり、それゆえに両者はやはり対立関係のうちにある。本来から云えば神も無も、実体とか主体といった基体ではないのであるが、それにもかかわらず、やはり基体として表象されざるをえない。神は最高の実体として、あるいはまた、それに対しては人間的な主体も無に等しいような絶対的主体として考えられてきた。他方、無の方も、無というものとして実体的な何か或るものであるかのように表象されてきたところがある。要するに神と無は、伝統的な神学や形而上学のうちで依然として対立している。どちらの原理も基体的性格を払拭していないからである。

近世になってからは、とくにニーチェの能動的ニヒリズムにおいて、この対立は一層尖鋭になって現われてくる。「神は死んだ」という彼の立場は、「無からの創造」といわれるときの虚無が、そのまま神の場にまで深められて、深淵的なものとなり、その深淵が人間の主体性自身の成立する根拠となったことである。通常のニヒリズムとちがったニーチェの能動的ニヒリズムの持つ意義を西谷は積極的に評価している。たとえばサルトルなどの実存主義がいう意識的な虚無とちがって、ニーチェでは虚無は、否定をくぐった肯定という意味をかなりはつきりと示しているからである。しかしそのニーチェの無といえども、自己が真に自己自身になる立場としては不十分だ、と西谷は考えている。というのは、そこでもなお無は無なる「もの」として表象的に（意識の対象としてではないが）捉えられているからである。同じことはハイデッガーが、現存在は無のうちへ差しかけられていると語ったところにも見られる、と西谷は批評している（著作集第十卷一〇八ページ）。それは無の原理がなお基体的な性格を残しているということである。そういう無はどこまでも、基的に見られた神と対立せざるをえない。つまりさきの観念論と唯物論との対

立が、ここでは有神論と無神論との対立という形に深層化して出てくるのである。要するにこれまでの西洋思想のうちに見られた無の原理はおおむね、人間が真に自己自身に徹底するという途を妨げているというのが西谷の見解である（西谷が「空」の立場にもつとも接近した西洋思想として評価するのは、マイスター・エックハルトが説いた神性の無であるが、ここではその点には触れない）。総じてそういう虚無の立場は「急に走り過ぎる」べき過渡的な立場にすぎない、と西谷は考えている。「虚無の立場そのものが本質的に虚無なのである」（「空の立場」著作集第十卷一五五ページ）。

四

今まで示されたいくつかの困難を本当に乗り越えるためには、いかなる対立性にも陥らないような或る原理が必要である。しかもその原理は、同時に、われわれがわれわれの根源的な自己へ還る途を保証するようなものでなくてはならない。つまり、いかなる意味においても、基体という痕跡をすこしもとどめないような原理、真の非基体というものが要求されるのである。そして西谷の思惟は空や無我の概念のうちに、そのような純粋な非基体性の原理を掘り出そうとする。

西谷は空の原理における三つの重要な性格をとり出している。第一に、空はあらゆる事物がそこにおいてあらしめられる絶対的に開かれた場である。大乘仏教ではそれはしばしば、虚空にたとえられて考えられてきた。虚空はそれ自身としてはまったく空虚である。万物は虚空の内にあるが、虚空それ自身は何ものでもない。もし虚空が何ものかであったら、万物がその内にあることはできないからである。銀河系や星雲や原子やDNAだけではない。われわれ

の知性や情意のはたらきもまた虚空の場において起る。いわゆる自然現象も精神現象も、歴史上の民族や国家の生滅もすべて虚空の中の出来事である。虚空はこれらのいかなる出来事にも干渉せず、これらの出来事から干渉されることもない。虚空はまた、どこかに在るものではない。一切の有は虚空のうちに在るのである。虚空は、形あるもの、形なきもの、物と心、生と死、善と悪、善と悪、進歩と退歩、戦争と平和、愛と憎、宗教と科学、人間と神などの対立を超えている。すべての対立を超えた空は、何よりもまず、このような無辺で、底抜けの開放的統一である。空は万物のために絶対的に開かれてある。

第二に、そういう空の場は、しかしながら万物の存在と別にあるのではない。万物がそのうちにある場が万物と別だったら、その場は一つの有、つまり基体であって虚空ではないからである。空と万物の有との関係を大乘仏教は、水と波との関係で語っている。水と波とは絶対に切りはなせない。水のほかに波というものはないし、波をはなれて水それ自身というものはない。しかも、水は波であるとか、波は水であるとか言うことはできない。水はどこにもないが、しかも波が現に有るところに、つねに水は存する。水は波の基体ではないからである。水と波とは二でありながら一、一でありながら二である。仏教の空がつねに「真空妙有」といわれるゆえんである。空とは一切のものがそれら自身以外の何ものでもないものとして、その内に自分たちを発見するような場である。現実の一切があるがままの姿において出現すること以外に、特別に空というようなものはない。その意味で空とは、あらゆるものの真理、真実が成立する場である。たとえば、一つの花は、どんなにはかない命であるとしても、まさしくその花以外の何ものによっても代行されえないこの花として、全き姿において、現に今ここに咲いている。そのとき、この花は空の場に咲いているのである。

第三に、空は人間存在の真の自己認識とか自覚の場である。空の場はいつでも、われわれがそれを知るとか自覚す

るとかいうこととしてのみ開かれるのである。空の場がどこかに開かれているのではない。われわれ自身がその場になり、それを知ることなくして、空はどこにもない。空の原理のもっている非基体性というものの窮極は、西谷においては、空の場は同時に知の場であるという形をとるのである。空の場はたんなる無ということではなく、無を無たらしめるところである。つまり、たんなる否定の状態ではなくて、否定する、力の場ということであるから、それは「知」の場ということに他ならない。西谷は書いている。「もし絶対無即絶対有と言ふその即の処を「空」と呼べば、その空の場は同時に知の場である。知といふものが常に否定性を、また否定の自由といふ意味を含むのは、それが空である処からである」(『般若と理性』『著作集』第十三卷九三ページ)。しかしこの場合、知とか自覚とかいっても、いわゆる意識―自己意識の立場での認識を言うのではない。空を意識したり考えたりすることはできない。その意味で、空はただ生きられ得るのみである。そういう生ける空の現前を西谷は、根源的な意味での知であると云うのである。空の場が開かれることがそのまま空が知られることであるようなこの事態を西谷は *realisation* (体認もしくは現成即会得) という英語を用いて説明している。空をこのような根源的な知の立場として解明したことは、西谷の重要な功績の一つに数えられなくてはならない。たとえば西谷は書いている。「真にものを知るといふことは、ものがあるといふそのものの元に立入るといふことであり、またものとなつてものを見るといふことでもあり、同時にものものするといふことでもある。……色即是空・空即是色と言はれたことも、その処を指したものと解せられる。それは、知であるが、その知はいはゆる大智、或は般若智と言はれた処である」(『著作集』第十三卷九四ページ)。要するに、空が自己なのである。

五

空の原理についての西谷の豊富で精緻な思想の全貌は、もちろんこのような不十分な素描をもっては尽くしえない。ただ最後に、以上のような西谷の立場に対して向けられると予想される二つの疑問と、これに対する西谷の答えについて述べておこう。

第一の疑問は、いったい空におけるこのような絶対否定即絶対肯定、ニヒリズムから空へのこの転回は、いかにして、或いは何故起るのかという問いである。これに対する西谷の答えはこうである。われわれはそれについて、何故と問うことはできない。それには、考えられる理由はありえないし、またありうるような根拠は考えられない。なぜなら、それはおよそ理由というものが考えられうるような、あるいは根拠というものがありうるような、そういう種類の事柄の次元よりも一層根源的などころでの出来事だからである。もしそこになお理由というものを求めるとしたら、それは仏もしくは真理そのものの側にしか求めることはできない。すなわち、仏の慈悲とか本願とかその理由である。しかしそういう理由は、人間の側からの何故に対する答えとしての理由ではないのである。要するに、空はただ現成するのだという以外にはない。「Was」の入り得ぬところはただ「Das」のみである」(『著作集』第十卷二五四ページ)。しかしこれはひとり西谷だけの特殊な答えではないようである。たとえばドイツ観念論のフィヒテもまた、知を超えた絶対者がいかにして知として出現するか、という問いに対して、それは人間の理性によって説明しうる事柄ではない。「Wie」(いかにして)の代りに、「Das」(そうである)とどうことを置け、と答えている (Die Anweisung zum seligen Leben, 1806)。つまり、答えが出ないというよりも、問いが問いとして正しくない、という事態

のことを告げているのである。

第二の疑問は、いったいそのように、すべての事柄を空の場で見るといふようなことが、われわれ人間に可能なことであるのか、という疑問である。あるいは、かりにそういうことが可能だとしても、その空の場において、「われわれ」はいつたいどうなるのか。われわれは、それでもなお依然としてこの「われわれ」でありうるのか。むしろ、われわれは、その空の場へ消え去って、われわれで無くなるのではないか。われわれが無くなってしまえば、空とか無といつても、要するに唯の言葉、しかも無意味な記号にすぎないのではないか。

この種の疑問はおそらく、いろいろな立場から出される問いであろう。それは或る意味では、すこぶる現代風の問いだと言えるかもしれない。しかし西谷によれば、このような種類の疑問にはやはり、非基体的なものを基体的に表象し、考えるという、さきに述べたような人間の根深い性癖がつきまとっているのである。すなわち、空を空というものは、無を無というもの、として考えることに由来する疑問に他ならない。しかし、空を空というもの、として考えてはならないということは、空の本質そのものがわれわれに要求していることである。それゆえ、このような疑問は最初から、正しい答えの出所を塞ぐような問いだということになる。つまり、問いが問いとして間違っているということである。空の正しい理解には、空を基体的に考えないような生き生きとした思惟の緊張が前提となるのである。

しかしながらこれは、西谷だけの特殊な考え方というものでもなさそうである。たとえばハイデッガーもまた、もちろんまったく別の連関においてではあるが、物を表象的に主体の前に立てる客体的な思惟は、事柄を正しく開示することを妨げるといふことを述べている。ハイデッガーによれば、思惟が物の客体化として成り立つのは、自然科学の領域においてだけである。しかるに現代では、たんに局地的であるにすぎないこのような客体的思惟が、生のあらゆる領域にまで拡大され、そこから、およそ思惟するということは、物を客体化することだといふような誤った

独断が通用している。物を客体化するとは、物を主体性の支配圏のうちへとり入れようとする態度を意味する。しかしハイデッガーによれば、物を考えるということは、そういう態度とは反対に、物が物自身を示し、あらわにしてくることがままに、物を保ち、受け容れることである。とりわけ、現代世界に対して閉ざされている聖なるものの次元を再び経験するためには、そういう非客体化的な思惟に立ちもどることが必要だ、とハイデッガーは云っている。

ところで西谷は、さきのような空の根本経験、たとえば十六世紀の一禅僧（快川国師）が、兵火に焼かれながら、「心頭を滅却すれば火もまた涼し」という偈を唱えたような経験の可能性は、今日のような技術世界と原子兵器の時代の人間にとつても、やはり依然として残されていると考えている。たしかにそれは多くのヨーロッパ人にとっては、理解しがたい、すこぶる異様な経験という印象を与えるかもしれないが、それにもかかわらず、それに対する理解が、いつの日かかれらに開けるであろうというのが、この思想家の確信である。その実例として西谷は、アシジのフランスの場合をあげている。この聖者は、人間に対してだけではなく、太陽、月、星、風、水、地、花、草木、鳥獣などの万物に対して、兄弟姉妹よと呼びかけた。その彼が眼の外科手術を受けたとき、医師が手にした灼熱した鉄棒に向つて十字を切り、愛する兄弟なる火よ、どうかあまり私を痛めつけないで欲しい、と言つたという話は有名である。医師が灼熱した鉄棒をフランスの耳元から眉根まで引いたとき、彼は母親に手に撫でられる幼児がくすぐったがるように低く笑つた。火に対する彼の愛、彼に対する火の愛のゆえに、フランスには苦痛がなかった、と伝記者は記している。西谷はこのフランスの経験に、さきの禅僧の言葉に通ずるものを発見して、つぎのように述べている。

「勿論、彼の場合でも、火は熱く、肉体は痛みを感じたに違ひない。併し火はその熱い当所で熱くなかったのであり、痛みはその痛む当所で痛くなかつたのである。火はその燃焼しつゝあるところで、燃焼せず、火ではなかつた。彼は痛みを感じる自身において、痛みを感じず、自身ではなかつた。そして火が火でなく彼が自己でないところにおい

て、彼と火とは交はり、火は実際に兄弟として出会はれたのである」(『空と歴史』『著作集』第十卷三一四ページ)。

『宗教とは何か』のドイツ語訳と英訳を通じて西谷の思想は、西欧文化圏の神学者、哲学者、宗教学者たちに強いインパクトをあたえている。たとえば、現代の西ドイツにおける指導的な哲学者の一人として知られているオットー・ペッゲラー(Otto Pöggeler)は、科学や技術の問題やニヒリズムの問題に対する対処の仕方に関しては、ハイデッガーよりも西谷の方に賛成している。

いったいハイデッガーは、近代自然科学がとりあつかう計量可能な自然とちがう「自然の自然らしさ」というものへ科学的自然をつれもどそうというような考え方に立っている。詩人ヨハン・ペーター・ヘーベルの詩に託してハイデッガーが語るこの自然の自然らしさという概念は、しかしながら、どちらかという過去のな性格をもっている。それはかつて古代ギリシヤの思想家たちが *Physis* と呼んだ自然につながるものだとハイデッガー自身がいうとおりである。ハイデッガーは、技術時代の危険に面して、過去の歴史的時代にあつた農民の生活のあり方の復権を求めているようだ、とペッゲラーは言っている。もちろんハイデッガーといえども、現代の技術世界が処女的自然に立ち戻るべきだというようなことを主張してはいない。しかし現在から未来への状況を切り開く可能性を、古き自然に探ろうとする態度がハイデッガーに見られることは否定できないだろう。ここにペッゲラーは、科学技術やニヒリズムの問題に充分には対処し切れない或る種の制限を見ているわけである。これに対して、西谷の思想が、科学技術その他の現代の状況をたんに人格主義や目的論の立場から論難するのではなく、機械装置やオートマティズムをも全面的に受け容れて、その自足的な意味を見出そうとするかぎり、それはハイデッガーより一步前に出ている、というのがペッゲラーの意見である。(Otto Pöggeler, *Heidegger und Lao tes*, 1985)。

現代世界の諸問題の根本を解くための原理として、古代ギリシヤの *Physis* よりも、「空」の原理の方が射程が長

い、というこの指摘はおそらく正しいであろう。しかしそれは、仏教がヨーロッパの宗教や哲学に代る世界の救世主だという風に解されてはならない。西谷のいう空や無の思想は決して、たしかに在ることがわかっている蔵の中の宝物のようなものではない。この哲学者が自らの実存の深みをくぐり抜けて、仏教の伝統のうちに発掘して、それを現代世界の諸思想との対話の場面にまで運び出したところのものである。それはかつて西田幾多郎が、絶対無を論理的に表現しなければならぬといった困難な課題を受けついでいるのである。

ユング心理学の受容と展開

渡辺 学

〈論文要旨〉 ユングの分析心理学が本格的に日本に受容されてから二〇年あまりたつが、その間、大きく発展を遂げた。しかしながら、いまだその評価は定まっておらず、ユング心理学自体の本質や意義を問う研究がさまざまな角度からなされている。

ユング心理学においては宗教心理学の意味が変容し、宗教的人間の心理分析から宗教的体験内容の分析へと比重が移ってきている。また、ユングが、人間の心が本性的に宗教的なものであると考えていたため、宗教心理学の意味が拡散して、日本文化論や神話や昔話などの研究などを巻き込んで、大きな広がりを見せている。

日本の特殊事情として、ユング心理学の受容と展開が、日本人の自己理解と自己実現の問題と密接な関係をもっていたことが挙げられる。そのため、ユング心理学の観点からなされた古事記の神話や日本の昔話の分析の多くは、日本人のこころの探究という動機を含んでいる。

歴史上の宗教的な人物を対象として、伝記的な資料や歴史的な資料を駆使した、狭い意味での宗教心理学的な研究は、ユング心理学の領域ではまだはじまったばかりであり、今後の展開が期待される。

〈キーワード〉 ユング、分析心理学、宗教心理学、個性化、グノーシス主義、東洋思想、解釈学、神話、日本人論、河合隼雄

はじめに

C・G・ユングが創始した分析心理学は、一般にユング心理学と呼ばれているが、ここ二〇年ほどの間に、着実に

わが国の文化に根付いて大きく発展を遂げた。それは、臨床心理学や心理療法の領域に留まることなく、宗教心理学、神話学、昔話論、文明批評、社会評論、日本人論といった領域にまで広がりをもせて、幅広い分野や階層の人々に訴えかけて、日本の文化状況に対して大きな影響力をもつにいたった。ユング心理学に対するかつての評価を思うと、隔世の感がある。なぜなら、ほんの二〇年ほど前までは、それは一般にオカルティズムと親近性をもった隠微で非合理的な営みとみなされていたからである。ところが、現在ではこのような偏見をもつ者はあまり多くないように思われる。このようにして、この間の評価の変化には驚くべきものがある。

それでは、いったいユング心理学はわが国においてどのような形で受容され、どのように展開されていったのであろうか。以下においてこの問題について論じたい。

ユング心理学関係の日本語の文献はすでに三〇〇点あまりに及んでいる。^①この事実を鑑みると、それぞれの研究を正當に扱うことが紙数の関係上ほとんど不可能なことをあらかじめお断わりしておきたい。

一 ユング心理学の概要

まずはじめに、ユングの分析心理学の概要について考えてみたい。C・G・ユング（一八七五—一九六一）はスイスの精神医学者であり、一般には精神分析の創始者であるS・フロイト（一八五六—一九三九）の初期の弟子として知られている。しかし、ユングはフロイトと根本的に氣質を異にして、性欲中心のフロイトの観点に対して最初の段階から批判的であった。そして、彼は人間の宗教性に着目して、魂が「本性的に宗教的」であるとした。^②ユングは無意識を二つに分けて、個人が経験的に獲得してさまざまなコンプレックスを主たる内容としている個人的無意識と、個

人が生得的にもつていてさまざまな元型といわれる遺伝的表象可能性を内容としている集合的無意識（普遍的無意識とも訳されている）とを区別した。彼はとりわけ人類にとって普遍的なものである、後者の集合的無意識のさまざまな元型に注目して、きわめて広範な研究を進めていった。また、彼は人間の心に自己実現への本性的な志向性があると主張し、それを個性化過程（個体化過程とも訳される）と名づけた。個性化過程とは、社会学的な個体である個人が、心理的には意識的にも無意識的にも集合心性に浸って未分化な状態にある段階から、個人の心に潜在している個性（ないし個性性）を実現する心理的な発達の道筋のことを意味する。³⁾

ユングは自らの立場を「心の現象学」ないし「心的現実」の立場と呼んでいる。⁴⁾ これは、あらゆる体験内容を心的現実として認め、それが心理学的真理をもつているとする立場である。

ユングの著作は大きく分けて、臨床心理学的な著作、宗教心理学的な著作、現代文化に対する評論の三つがある。⁵⁾ これらの三つの著作を貫くものとして元型的な視点を挙げる事ができる。宗教心理学に関する著作は、主としてキリスト教をめぐるものが多いが、東洋宗教に関する著作も存在する。⁶⁾

ところで、ユングは、宗教心理学が、一方で宗教的人間の心理学の領域、他方で宗教あるいは宗教的内容の心理学の領域にわかれると主張している。⁷⁾ そして、ウィリアム・ジェームズにはじまる宗教心理学が前者の宗教経験の心理分析であつたのに対して、ユングの宗教心理学は、あくまで後者の宗教ないし宗教的内容の心理学をなしている。したがって、ユングのそれは通常の意味での心理分析をめざしてはいない。渡辺はそれを心理分析に対して「体験世界分析」と呼んでいる。⁸⁾

ユング心理学を文化的に評価すると、まず第一に、伝統文化に新たな積極的意味づけをしたこと、第二に、欧米中心主義を早くから批判して西洋の脱中心化をねらって西洋人の自己客観視を促進したことなどが、フロイトの精神分

析と大きな対比を見せているといえよう。これらの点は、ユング心理学が、高度経済成長を遂げる中で自己疎外を起こしていた今日の日本人に、とりわけ好意をもって受け入れられたことを考えるとき、重要な意味をもっているように思われる。

宗教心理学の観点からすると、ユング心理学が宗教体験と無意識の元型的なイメージや個性化過程とを関連づけたことが特筆される。このことは、宗教的な人間が無意識から現われる宗教的で神話的なイメージとの関わりの中での体験を深め、成長していくことを意味している。

また、ユング派のE・ノイマンは、人類の意識の発達段階を「意識の起源史」としてとらえ、意識の発達段階という観点から人類の神話を分類するという視点を導入し、なかでも自我確立においてグレートマザーと英雄神話が果たす役割の重要性を指摘した。⁽⁹⁾そして彼は、バッフオーフェンの母権論に着想をえて、母権的意識と父権的意識の区別を明らかにして、宗教的な意識を論じる際に、父性的なものと母性的なものの区別の重要性を指摘した。また、ユングの個性化過程が、主として人生後半の問題として考えられていたのに対して、ノイマンは発生論的な視点から、ウロボロスに象徴される根源的な無意識のレベルから意識と無意識の統合のレベルまで、心の発達を包括的にとらえた。

さらに、近年では、J・ヒルマンは「多神論的心理学」としての元型心理学を創始して、人間の意識の多神論的な構造を指摘したことが注目に値する。⁽¹⁰⁾彼は、ノイマンが強調した英雄的自我の確立を相対化して、個性化過程そのものの多様性を指摘した。

今日、ユング派は、大きくわけて古典派、発達派、元型派にわかれるが、それらはそれぞれ、ユングの基本的な考えに忠実な、J・ヤコービやフォン・フランツなどの人々、発達心理学的な観点を強調するノイマンやM・フォードムなどの人々、元型論的な視点を強調するヒルマンなどの人々のことを意味している。⁽¹¹⁾これらの学派の見地は、日本

のユング派の観点を考える上でもある程度規範となることが指摘できる。

二 ユング心理学の受容の歴史

ユングの著作の邦訳は、すでに大正時代の末に出版されている⁽¹⁷⁾。当時の紹介者の代表は、宗教学の分野では大本批判で知られる中村古峯であった。實際上、第二次世界大戦前の戦時体制の日本では、精神分析そのものが必ずしも盛んではなかったように、ユング心理学もその後長い冬眠状態に入る。

次に、ユング心理学が一般に知られるようになったのは、フロイトの精神分析の紹介同様、やはりドイツ文学者たちの功績によるところが大きい。彼らの手で『ユング著作集』が日本教文社から出されたのは一九五五年から五七年にかけてのことであった。また、ユングの名著の一つ、『無意識の心理学』が高橋義孝の訳で『人生の午後三時』(新潮社刊)という題で一九五六年に翻訳が出版されている。(本書は『無意識の心理』と改題されて一九七七年に人文書院から復刊され版を重ねている。)この段階での紹介は、あくまでドイツ語文化圏の学者の研究紹介といったニュアンスが強かった感がある。つまり、われわれ日本人にとってユングはあくまで大きな異文化の存在でしかなかったのである。

その後、一九七〇年代に入ってから、ユングの著作やユング派の著作の邦訳は、主としてユング研究者自身の手によって競って行なわれるようになる。中には数年にわたって三通りの邦訳が出版されているものもあり、ユングへの関心の高まりがそのまま出版状況にも反映されてきている。

そして、ユング派の紹介に関しては、発達派の代表格であるノイマンの著作の邦訳は、一九七三年から出版されはじめ、主著の『グレート・マザー』が一九八二年に、『意識の起原史』(上)・(下)が一九八四・八五年に出版さ

れている。さらに、元型派の代表者のヒルマンの著作の邦訳は一九八二年から出版されはじめ、一九九〇年には『内的世界への探求』という宗教心理学書が出されている。¹³⁾

ところで、ユング心理学が日本の社会に真に受容されたのは、河合隼雄の功績によるところが絶大である。河合は、一九六五年にチューリッヒのユング研究所において分析家の資格を取得して帰国した、日本初のユング派分析家の資格取得者であり、名実ともに日本を代表するユング派の心理学者である。そして、かつてドイツ文化圏の強烈なロマン主義の香りに満たされていたユング心理学を、日本人にとって親しみ深い共感の対象に変容させ、日本人にユング心理学の興味深さを実感させたのは、何よりも河合の柔らかな語り口とユーモアと自文化に対する深い洞察のおかげであった。日本のユング心理学の歴史は、河合隼雄の業績の歴史と半ば同一視できるといっても過言ではない。

また、一九六〇年代半ばのユング研究所には、河合隼雄の他、目幸黙僊、秋山さと子、樋口和彦の三名が集まっております、これらの人々が日本のユング心理学の第一世代を担うにいたったのであった。

河合隼雄は帰国後、一九六七年にはじめて日本人の手による本格的なユング派の著作、『ユング心理学入門』（培風館刊）を出版した。これは日本のユング心理学の受容と展開の歴史にとって記念碑的な著作であり、その出発点でもある。その後、河合を中心として、秋山さと子、湯浅泰雄らが、多くの著書を世の中に問うてゆく。

その後のいくつかのユング関係の出来事を列挙すれば、まず第一に、一九七五年にはユング生誕百年記念祭が地元のスイスをはじめとして世界中で行なわれ、日本でも、東京のゲーテ・インスティテュート（現・東京ドイツ文化センター）においてパネル展示と講演会が催された。第二に、一九八〇年に東京ドイツ文化センターにおいてシンポジウム「C・G・ユングの人間観」が開催され、同時に日本ユングクラブが設立された。当初、同クラブの会員数は三〇〇名ほどであったが、現在では、その五倍近い一四〇〇名ほどにまで増加している。第三に、一九九〇年には日本

ユングクラブ創立十周年を記念する事業がいくつか行なわれたが、特筆すべきは、その際に『ユング心理学資料集一九九〇年度版』（山王出版、一九九〇年）が出版されたことである。このことはユング心理学が日本においてかなりのレベルまで定着し、研究状況が整ってきたことを象徴的に表わす出来事であるといえよう。

三 ユング心理学をめぐる議論

ユングは、心理学者であつただけでなく、現代を代表する宗教的人間であつた。そのため、彼の生涯と思想は、それ自体として宗教心理学の研究対象となり、ユング論は一つのジャンルをなしている。そして、その主要なテーマの一つが、ユングの心理学をいかにとらえるかということなのである。この問題は、ユング心理学の応用に比肩しうるほど盛んに議論されている。

ユング心理学に対する理解は、大きくわけて、主観主義的な理解と客観主義的な理解がある。一方で、主観主義的な理解というのは、ある意味で実存的な読み込みを積極的に認める立場である。他方で、客観主義的な理解とは、ユングを一定の枠組の中に置いて、その中でユングとその心理学という謎を明らかにしようとする立場である。これらの理解のあり方は鋭い対照をみせている。ここでは、ユングの宗教心理学の展開を扱うための前提として、それに対する多様な理解の存在をあらかじめ明らかにしておきたい。

主観主義的な理解としては、それをグノーシス主義に近づけて解釈する立場と東洋思想に引きつけて解釈する立場が目立つ。前者の代表として、小野泰博、秋山さと子、入江良平を挙げることができる。後者の代表としては、湯浅泰雄と目幸黙僊が挙げられる。

まず第一に、グノーシス主義的な解釈に関していえば、小野が「体験の側を問題にするという点、および無意識的なものとの出会いという点で、ユングは、キリスト教の伝統から異端視されたグノーシス主義 (Gnostics) に、自らの無意識心理学の先駆者を見ている」ことを指摘している⁽¹⁴⁾。そして、小野はグノーシス主義は純粹な信仰よりも秘密の知 (Enoch) を重視した点に特徴があるといい、ユング心理学の場合も、信仰に対して体験知の優位を認めている点でこうした特徴が認められることを明らかにする。

また、秋山は、ユングが精神分析運動から独立していく過程において、彼の思想の拠り所となったのが「グノーシスの宗教」であったと考えられることを指摘する⁽¹⁵⁾。そのことの根拠として、秋山は、ユングがアレクサンドリアのバシリデスという偽名で執筆して親しい知人に配布した「死者への七つの説教」を挙げる⁽¹⁶⁾。また、秋山によると、グノーシス主義は、「究極的な存在と、人間の本来的自己がけつきよく一つのものであるという認識を基にした救済的自己認識の宗教」⁽¹⁷⁾であり、それが現実の自己と本来的自己とを区分するところが、ユングが自我と自己を区分するところに似ていることを指摘する。

さらに、入江もまた、ユングとグノーシス主義との共通性を明らかにする。入江によれば、基本的には、ユングが暗黙のうちに世界に対する否定的な態度を抱いていたこと、盲目的な意志によって翻弄される苦悩の世界を描いたこと、「失われた楽園」への郷愁をもっていることが、ユングのグノーシス主義との共通性であり、入江は、ユングが「グノーシスの人間の原経験に根差す救済」を追求したと指摘する⁽¹⁸⁾。

また、マルティン・ブーバーがユングのことをグノーシス主義者として批判したのは有名である。この問題に関してブーバーとユングの間に論争があり、ユング自身は自分がグノーシス主義者であることを強く否定した。しかしながら、彼が一つの信仰形態としての原グノーシス主義的な傾向をもっていたことは否定しがたい。それは要するに、

宗教における体験的な要素の強調や信仰に対する知の優位の思想と結びついている。⁽¹⁸⁾

第二に、ユングを東洋思想に近づけて解釈する立場に関していえば、以下のようなものがある。まず、湯浅泰雄は、一方で、原グノーシス主義とユング心理学とが近い関係にあることを認めているが、他方で、グノーシス主義的な人間観が仏教的な人間観と近い関係にあることを指摘する。⁽¹⁹⁾そしてまた、ユング心理学において自己性や個性化の概念が中心の重要性を占めていることを挙げ、それらの概念の出発点がヨーガとマンダラに代表される東洋とのユングの出会いにあると考える。⁽²¹⁾さらに、湯浅は以下のように指摘する。「このように、ユングにとって東洋との出会いは一種独特なもので、直接に東洋の思想的影響を受けたという関係ではない。彼自身の〈体験〉の過程からしだいに形成されてきた考え方が、たまたま東洋の伝統的見方と一致したのである。」⁽²²⁾要するに、湯浅の見解では、西洋の影の伝統は、それを補償するものとしてむしろ東洋的な側面をもっているものであり、その伝統を内面において再体験したユングは、東洋の伝統的な見解と共通性をもたざるをえなかったというのである。

また、目幸黙僊は、仏教的な体験がユングのいう個性化という自己実現の過程と何ら矛盾しないと主張する。彼によれば、「仏教の本質的な特徴は、自我の解消にあるのではなく、むしろ、無意識の統合を通じて自我を豊かにすることにある」⁽²³⁾。そして、「自己実現」、つまり自己がそれ自身を実現しようという欲求が、仏教を心理学的に理解する上で有用であるとして、仏教の目的が、「無常によってもたらされた〈苦〉を克服するために個人が自我を変容することを援助すること」にあるとする。⁽²⁴⁾こうして、目幸はユング心理学が仏教の本質をとらえていて、両者が何ら矛盾しないことを示唆する。

これらの見解は、歴史的な脈絡や社会的な脈絡を度外視して、ある意味で本質論的な視点からユングをみているところに特徴があるといえよう。

それに対して、客観主義的な理解としては、さまざまな脈絡の中で行なわれている解釈学的な理解の試みを挙げる
ことができる。その代表者としては、P・ホーマンズ、J・W・ハイジック、R・ステイール、上山安敏、渡辺学を
挙げる事ができる。これらの研究は、ユング心理学を全体として位置づけることに向けられており、必ずしも狭い
意味でのユングの宗教心理学だけを対象としたものではない。

まず第一に、ホーマンズは脈絡的アプローチを採用して、ユングが、フロイトとの内面的な葛藤を含む臨床研究、
キリスト教を中心とした宗教的伝統との関わり、近代性や現代性の問題という三つの領域において自らの「核過程」
を適用したとする。そして、とりわけ、ユングが今日のアメリカ社会においてもはやされている理由は、彼が現代
人に特有な「ナルシシズムとの戦い」をしている「心理学的人間」の先駆者とみなされることにあるとしている。⁽²⁵⁾

第二に、ハイジックは、編年史的な手法と方法的な検討を二本の柱として、ユングの宗教心理学における「神の
像」(Imago Dei)の概念に焦点を鋭く当てて時間を追ったその概念の展開の過程を明らかにする。さらに、ユング自
身の見解が一定でないだけでなく、彼の方法論的な視点が決して統一のとれたものとはいえないことを明らかにす
る。そして、結論としてハイジックは、ユング心理学の方法論的基盤として新たな解釈学的な枠組を与える必要を認
めている。⁽²⁶⁾

第三に、ステイールは、ある意味で、ハイジックの主張をさらに押し進めて、フロイトの精神分析とユングの分析
心理学とを解釈学的な心理学として徹底的に再解釈することを試みる。⁽²⁷⁾ その際、彼は両者の伝記的資料を駆使して、
その脈絡の中で両者の著作に現われている解釈学的な実践の諸相に光を当てて、経験と解釈の相互関係を明らかにす
る。その中で、精神分析と分析心理学の解釈体系を根本的に問い直す。

第四に、上山は、知識社会学の手法を駆使して、フロイトやユングが生きた時代においていかなることが問題とな

つていたか、それに対してどのような解答の試みがなされていたかということ(28)を明らかにする。上山の研究は、生きた時代状況の中にフロイトやユングを位置づけることを可能にした点で重要な意味をもっている。ただし、上山の研究においては解釈学的な視点は必ずしも前面には出てこない。

第五に、渡辺は、これらの研究を前提としながら、コンプレックスと元型と共時性というユング心理学の中核的な三つの概念の解釈の展開過程に光を当て、いままで必ずしも高く評価されてこなかった、ユングの「心的現実の立場」の視点がもっている解釈学的な意味での重要性を指摘する。(29)そして、心と「体験世界」——体験されたかぎりでの世界——が、ユングの「方法的独我論」において解釈上等しいものとみなされることを指摘する。また、渡辺はとりわけ元型論を理解することの困難さが、ユング自身の多様な用語法に起因することを明らかにする。さらに、ハイジック同様、方法的な検討に力を入れて、結論として、ユングの理論的な展開そのものが個性化過程と類比的な弁証法的な展開を示していることを明らかにする。渡辺の研究においても解釈学的な観点に重点が置かれている。(30)

そして、ハイジックと渡辺は、ユング心理学が基本的に宗教に対して好意的な枠組をもっていることを指摘する。(30)つまり、それは人間の宗教性に奉仕することを課題としているのである。

また、井筒俊彦はユングの元型論を「元型的〈本質〉實在論」としてとらえ直すことを試みているが、これは元型心理学の可能性を考える上できわめて興味深い。(31)

このように、ユングの宗教心理学に対する理解は多様である。一方で、特定の宗教的な伝統や文化との親近性を指摘する立場があるが、他方には、解釈学的な方法論に基づいたユング研究の立場がある。前者の立場の場合、ユング心理学の適用が問題となるが、後者の立場の場合は、むしろユング心理学の適用ではなく、ユング心理学自体が問題の中心となる。前者の場合には、ユング派に属す人々(宗教学者の小野は除くが)が中心であるが、後者の場合には、

むしろユングを研究対象とするユング研究者が中心である。したがって、前者がユング心理学に対する何らかの実存的なコミットメントを前提しているのに対して、後者は、その研究によって確かに何かのことを学ぼうとしているが、必ずしもユングに対してコミットして「信仰告白」をする意図はもっていない。

村本詔司はこれらの立場に関して後者の立場を支持する観点から、以下のようにきびしく述べている。「日本では、東洋思想に通じるところがあるという単純な理由でユングを他の西洋の心理学者よりも高く評価する傾向が強いが、ホーマンズは、ユング自身の証言に忠実に従って、東洋の宗教を含めて後期の思想は、危機時代に形成された彼の心理学的視点の応用に他ならないことを正当にも指摘する。これは従来なされてきたユングと東洋思想の短絡や、歴史的背景と方法論を無視したままのユングとグノーシスの同一視にたいして、ユング自身の主観的脈絡の明確化によって反省を促してくれる点で貴重である。ユング派の人々は精神科学の方法論を主題的に論考しないで、剩りにも安易に文化的対象を彼の理論に同化しすぎるきらいがある。」³²この見解を多少なりとも認めるとすれば、後者の立場の研究がいろいろと出てきたことは、ユング研究の状況が次第に成熟してきたことの一つの証左とみなすことができよう。

四 ユング心理学の応用

ユング心理学の宗教への適用の問題を考察する際に、あらかじめ検討しておかなければならないことがある。それは、基本的には、ユング心理学にとって宗教心理学が何を意味するかということである。実際、ユング心理学から厳密な意味での宗教心理学の研究を抽出することはきわめて困難である。なぜなら、狭い意味では宗教心理学とはいえないながら、さまざまな文化領域に対して宗教心理学的な研究がなされているからである。

湯浅が指摘しているように、フロイトにとって「宗教の本質は神経症的現象である」のに対して、ユングにとって「神経症の本質はそれ自体、一種の宗教心理的現象である」³³⁾。つまり、ユングは通常の意味での宗教の概念を越えて、人間の宗教性が発現する領域を広くとらえて、あらゆる心的イメージや文化現象に見出すことになる。一つの極がユングの錬金術研究やUFO研究である。カント的な言い回しをするならば、結局のところ、ここで問われているのは、「事実問題」としての宗教ではなく「権利問題」としての宗教である³⁴⁾。つまり、ある者の宗教的な体験内容が既成宗教の枠組みに収まるかどうかは問題ではなく、その者が広い意味での宗教的な意味づけの世界に生きていることが問題なのである。こうして、ユング心理学は、文化一般を宗教的なイメージの側面から理解する解釈学として機能することになる。

それではいったい、日本のユング派とそれに連なる人々はどのような主題について論じているであろうか。当然、まず心理療法関係の文献を挙げなければならない。こうした文献は多数あるが、直接宗教心理学の問題とは重ならないので、これらの文献の存在をあらかじめ前提とした上で、ここではそれ以外の分野の問題に関する研究を整理して述べたい。

まず第一に、日本人論がある。河合隼雄は心理療法に関するさまざまな著作を別にすると、日本人論に多くの紙数を費やしている。河合は当初から自分の関心が日本人の自己実現、つまり個性化過程にあることをはっきりと表明している³⁵⁾。彼のこの分野での貢献は、ユング心理学が日本で流行をみる大きな契機となった。河合によれば、日本人をはじめとして東洋人の意識には自我がない。また、日本は母性社会であって、日本人は「永遠の少年」型の心性をもっている³⁶⁾。さらに、河合は、日本人の心が中空均衡構造をもっていること、日本人が「女性の意識」をもっていることなどを指摘している³⁷⁾。

第二に、宗教との比較研究がある。すでにユング心理学とグノーシス主義や東洋思想とを比較して両者の本質的な類似性を指摘する見解を紹介した。その他、ユング心理学と仏教の比較が盛んである。秋山は、ユング心理学と仏教とグノーシス主義が互いに似ていると論じている。⁽³⁸⁾ また、湯浅はユング心理学と唯識論との間に共通性を見出している。⁽³⁹⁾

第三に、宗教史や思想史の問題の研究がある。この分野は、湯浅泰雄の研究が際立っている。湯浅はユングのキリスト教論や錬金術論や現代論を扱い、ユング心理学の意義を明らかにする。⁽⁴⁰⁾ また、ユングの心の変容論や東洋宗教論や共時性論を手がかりにして、ユング心理学と東洋の思想や宗教との親近性を明らかにする。⁽⁴¹⁾ さらに、ユング的な視点を歴史研究に導入して、「歴史心理学」を構想している。⁽⁴²⁾

第四に、宗教者の伝記と宗教体験の内容の分析がある。この分野は意外にも研究が少なく、未開拓な分野といえよう。原理論的なレベルでは、湯浅の宗教心理学的考察がある。⁽⁴³⁾ また、具体的な適用に関していえば、まず、宗教学者の寄与がいくつか挙げられる。⁽⁴⁴⁾ また、目幸黙僊は、仏教をユング心理学の立場から論じている。⁽⁴⁵⁾ さらに、十牛図についてさまざまな寄与がある。⁽⁴⁶⁾ この分野では、河合隼雄の明恵論がもつとも本格的な宗教心理学的研究といえよう。⁽⁴⁷⁾ 河合は、明恵の伝記と『夢記』の中に日本人の個性化過程をたどる。その他、この分野には修行論や身体論や気の問題も入れられるかもしれない。⁽⁴⁸⁾

第五に、神話の問題がよく取り上げられている。河合の母性社会の「永遠の少年」と西洋的な英雄的自我の対比が発端となつて、日本の英雄像をめぐる議論が盛んになった。まず、河合隼雄と湯浅泰雄と吉田敦彦が「スサノヲ」をめぐる論じている。⁽⁴⁹⁾ また、河合は古事記の分析に基づいて、中空構造論を展開している。⁽⁵⁰⁾ この分野では、近年、河合の母性社会論のアンチテーゼとして、日本人の父性を強調する研究がいくつか現われているのが目をひく。⁽⁵¹⁾ ま

た、これらの議論の前提となった、ノイマンの『グレート・マザー』や『意識の起源史』などの邦訳を忘れることはできない。⁽⁵²⁾ それから、ユング派の精神医学者の織田尚生が分裂病と日本神話というテーマに本格的に取り組んでいる。⁽⁵³⁾

第六に、ユング心理学からのおとぎ話や昔話の分析や文学作品の分析がきわめて盛んに行なわれている。河合隼雄の研究をはじめとして、さまざまな試みがなされて成果を収めている。⁽⁵⁴⁾ これらの分析が多くの場合、日本人論と結びついているのが興味深い。

その他、「非因果的連関の原理」としての共時性の問題、トランスパーソナル心理学に関わる問題、科学と宗教の接点など、ユング心理学が関わっている問題は、多くの領域にまたがっている。しかしながら、ここでこれらの問題を扱うことは不可能である。

以上のようにユング心理学の研究分野は多岐に渡っているが、第四に挙げたような狭い意味での宗教心理学の研究はまだ少ない。むしろ、神話や昔話や民話といった文献の分析を通してみた心理学的な問題の分析の方が盛んに行なわれている。いずれにしても、その中心となっているのは、ユング心理学の一つの柱をなしている個性化過程の問題である。そして、はたして、ノイマンが考えたような英雄的な自我の確立のモデルが日本人にも当てはまるのかどうかということが、河合によって問題提起され、さまざまな実例を挙げて、日本人の心の独自性が強調されている。河合の明恵論はこのような脈絡から理解することができる。また、彼の明恵論が興味深いのは、「あるがまま」と明恵の「あるべきやうわ」とを対比して、規範的で意志的なあり方を明確に打ち出していることである。⁽⁵⁵⁾ このような規範性は、歴史上の宗教的人物の分析をする際には、当然無視することのできない要因であろう。

五 ユング心理学の課題

ユングの分析心理学はフロイトの精神分析に比べると、研究史の点で二〇年近く遅れているといわれる。その意味で、精神分析に比べるとまだ評価が定まっておらず、ユング心理学自体の妥当性や意義についての議論はこれからも盛んに行なわれていくにちがいない。また、ユング心理学の応用範囲はきわめて広いため、おそらく学際的な問題をさらに巻き込んでいくことであろう。

また、ユング心理学にはつきりと現われているのは、宗教心理学の意味の変容である。それは個人の心理分析よりもむしろ宗教的なイメージそのものの分析へと向かっている。そのため、宗教心理学の意味が拡散することになり、あらゆる文化領域に宗教的な意味、あるいは、神話によって現わされるような元型的なイメージを見出すことになっている。こうした事態は、ある意味で、今日のような「宗教の個人化」の時代状況にきわめて適合しているといえよう。⁽⁵⁶⁾

さらに、このように多様なユング心理学の研究対象の中でも、日本人論、東洋論、方法論的検討、宗教体験の分析ないし宗教者の伝記的分析に関しては、まだ十分に議論が出つくしていないように思われる。まず、ユング心理学が日本では日本人の自己理解と自己実現の問題を中核として発達したことの意義については、今後、検討がなされるべきであろう。また、とりわけ河合隼雄の明恵論に連なるような本格的な宗教心理学的な研究が、今後とも地道になされていくことが、宗教学の分野において重要になってくるであろう。そのような研究は、この分野におけるユング心理学の有効性の試金石ともなる。

このように、ユング心理学はまだまださまざまな可能性を秘めており、今後ともその可能性を見つめていくことが必要であろう。

注

- (1) ユング関係の文献に関しては、以下の文献を参照のこと。ユング心理学資料集刊行委員会編『ユング心理学資料集 一九〇年度版』山王出版、一九九〇年。
- (2) C.G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, C.G. Jung Gesamte Werke Bd. 12, 2. Aufl. (Oten: Walter, 1976), S. 27. 池田絃一・鎌田道生訳『心理学と錬金術』1、人文書院、一九七六年、二六ページ。渡辺学『ユングにおける心と体験世界』春秋社、一九九二年、三七七―三七九ページ参照。
- (3) 同著、三四三―三五七ページ。
- (4) ユング心理学における心の現象学と心的現実の立場の重要性については、以下を参照のこと。同著、五一―一四七ページ、二五二―二六八ページ。
- (5) Peter Homans, *Jung in Context*, (Chicago: U. of Chicago Press, 1979), p. 24. 村本詔司訳『ユングと脱近代』人文書院、一九八六年、四一ページ。
- (6) Cf. Jung, *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*, G.W. Bd. 11, 2. Aufl. (Oten: Walter, 1973). 村本詔司訳『心理学と宗教』人文書院、一九八九年、参照。また、東洋宗教関係に関しては、湯浅泰雄・黒木幹夫訳『東洋的瞑想の心理学』創元社、一九八三年、参照。
- (7) Jung, *Ibid.*, S. 497. 野村美紀子訳『ヨブへの答え』ホルダン社、一九八一年、一八七ページ。林道義訳『ヨブへの答え』みすず書房、一九八八年、一四七ページ。村本詔司訳『心理学と宗教』、四二八ページ。
- (8) 渡辺、八九ページ。
- (9) Erich Neumann, *Die Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, (Zürich: Rascher, 1949). 林道義訳『意識の起源史』上下、紀伊國屋書店、一九八四、八五年。
- (10) James Hillman, "Psychology: Monotheistic or Polytheistic in *The New Polytheism*, by David L. Miller, (Dallas:

Spring Publications, 1981). 桑原知子・高石恭子訳『魅る神々——新しい多神論』春秋社、一九九一年。

(11) Andrew Samuels, *Jung and the Post-Jungians*, (London: RKP, 1985), pp. 15~19. 村本詔司・村本邦子訳『ユングとポスト・ユングアン』創元社、一九九〇年、二七—三四ページ。

(12) ユングの邦訳の出版状況に関しては以下を参照のこと。磯前順一・和田光俊「C・G・ユング著作邦訳文献目録(一九一八—一九八九)」(『東京大学宗教学年報』Ⅷ、東京大学宗教学研究室、一九九〇年)、一五五—一八一ページ。また、渡辺学「C・G・ユング著作」(ユング心理学資料集刊行委員会編『ユング心理学資料集』、四七—八五ページ参照。前者は、邦訳を出版年代順に表記している点、邦訳の元となった原典の表記がある点、「ユング著作の邦訳状況について」の考察が付されているなどの点で、学術的価値が高い。

(13) ユング派関係の文献目録に関しては以下を参照のこと。ユング心理学資料集刊行委員会編『ユング心理学資料集』、八九—一〇〇ページ。

(14) 小野泰博「創造性の病い——ユングにおける宗教心理の展開」(脇本平也編『信仰のはたき』講座宗教学第2巻、東京大学出版会、一九七七年)、一三七—一三八ページ。

(15) 秋山喜と子『悟りの分析』朝日出版社、一九八〇年、二二—二三ページ。

(16) Jung, "VII SERMONES AD MORTUOS," in *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*, Hrsg. von Aniela Jaffé, Erweiterte Aufl., (Olten: Walter, 1987), S. 389—398. 「死者への七つの語り」(河合隼雄他訳『ユング自伝——思ふ・出・夢・思想』)、みすず書房、一九七三年)、二四三—二六二ページ。これについては以下の文献を参照のこと。J. W. Heisig, "The VII Sermons: Play and Theory," in *Spring 1972*, (New York: Spring Publications, 1972), pp. 206—218.; Stephan A. Hoeller, *The Gnostic Jung and the Seven Sermons to the Dead*, (Wheaton: The Theosophical Publishing House, 1982).

(17) 秋山、前掲書、一四六—一四七ページ。

(18) 入江良平「グノーシス的ユングと個性化過程の側面」(E・A・ベネット『ユングが本当に言ったこと』鈴木晶・入江良平訳、思索社、一九八五年)、二八—二九ページ。

(19) ブーバーとユングの論争に関しては、以下の論文を参照のこと。渡辺学「現代における信と知の問題——ブーバーのユング批判をめぐる」(『比較思想の途』4、筑波大学比較思想コロキウム、一九八五年)、一一—一八ページ参照。

- (20) 湯浅泰雄『ユングとキリスト教』人文書院、一九七八年、一六八ページ。
- (21) 同著『ユングと東洋』上、人文書院、四三三ページ。
- (22) 同書、二二四ページ。
- (23) 目幸黙僊「自己実現としての仏教経験」(J・マーヴィン・スピーゲルマン、目幸黙僊著『仏教とユング心理学』目幸黙監訳、森文彦訳、春秋社、一九九〇年)、二八〇ページ。
- (24) 同書、二七八ページ。
- (25) Homans, op. cit., p. 209. 邦訳、三〇〇ページ。
- (26) J. W. Heisig, *Imago Dei: A Study of C.G. Jung's Psychology of Religion*, (London: Associated University Press, 1979), p. 145. 瀬瀬康兵・渡辺学訳『ユングの宗教心理学』春秋社、一九八五年、一八九ページ。
- (27) Robert S. Steele, *Freud and Jung: Conflicts of Interpretation*, (London: RKP, 1982). 久米博・下田節夫訳『フロイトとユング』上・下、紀伊國屋書店、一九八六年。
- (28) 上山安敏『神話と科学 ヨーロッパ知識社会 世紀末〜二〇世紀』岩波書店、一九八四年。同著『フロイトとユング 精神分析運動とヨーロッパ知識社会』岩波書店、一九八九年。渡辺学「上山安敏『フロイトとユング』岩波書店」(日本ユングクラブ編『ブシケアー』9号、思索社、一九九〇年)、二二一〜二五ページ参照。
- (29) 渡辺学『ユングにおける心と体験世界』春秋社、一九九一年。
- (30) ハイジック「人生後半と宗教体験」(『ブシケアー』2号、日本ユングクラブ編、思索社、一九八三年)、六二ページ。渡辺前掲書、三八〇ページ。
- (31) 井筒俊彦『意識と本質』岩波書店、一九八三年、一八八ページ以下。
- (32) 村本詔司「訳者解説」(『ホーマンズ『ユングと晩近代』、三二六〜三二七ページ)。
- (33) 湯浅泰雄『ユングとキリスト教』、二九二ページ。
- (34) 渡辺学「人間の宗教性と意味の体認——C・G・ユングにおける宗教の個人化」(『アカデミア』人文・社会科学編第五一号、南山大学、一九九〇年)、四ページ。
- (35) 河合隼雄『ユング心理学入門』培風館、一九六七年、二九八ページ。また、同著『母性社会日本の病理』中央公論社、一九七六年、二六三〜二六四ページ。

- (36) 同著『ユング心理学入門』、二七七一—二八〇ページ。また、同著『母性社会日本の病理』、二四ページ。
- (37) 同著『昔話と日本人の心』岩波書店、一九八二年、二八七—二九四ページ。
- (38) 秋山『悟りの分析』、一四六ページ。
- (39) 湯浅泰雄『唯識論と深層心理学』(『東洋学術研究』一七卷四号、東洋学術研究所、一九七八年)、一一—三〇ページ。また、以下の小論参照。渡辺学『深層心理と唯識』(『大法論』、大法論閣、一九八五年)、一一五—一二九ページ。その他、宗教との比較には以下の論文がある。垂谷茂弘『ユングの思想と宗教』(『宗教研究』二八二号、日本宗教学会、一九八九年)、二九—五五ページ。
- (40) 湯浅泰雄『ユングとキリスト教』人文書院、一九七八年。同著『ユングとヨーロッパ精神』人文書院、一九七九年。
- (41) 同著『ユングと東洋』上・下、人文書院、一九八九年。
- (42) 同著『古代国家の倫理思想』理想社、一九六六年。同著『古代人の精神世界』ミネルヴァ書房、一九八〇年。同著『日本人の宗教意識』名著刊行会、一九八一年。同著『歴史と神話の心理学』思索社、一九八四年。同著『日本古代の精神世界』名著刊行会、一九九〇年。
- (43) 同著『宗教と人間性』理想社、一九六四年。同著『宗教経験と深層心理』名著刊行会、一九八九年。
- (44) 河東仁『解脫会の儀礼』、『解脫会の宗教的宇宙観』、『解脫会の修行』(バイロン・エアハート、宮家準編『伝統宗教の再生——解脫会の思想と行動』名著出版、一九八三年)、二二五—二二六ページ。同著『イグナティウス・デ・ロヨラ「靈操」の心理学的考察』(『東京大学宗教学年報』V、東京大学宗教学研究室、一九八八年)、二〇—三九ページ。渡辺学『月と密教的瞑想』(日本ユングクラブ編『フシケ』5号、思索社、一九八六年)、四四—五八ページ。Manabu Watanabe, "Religious Symbolism in Saigyō's Verses," in *History of Religions*, Vol. 26, No. 4, (Chicago: U. of Chicago Press, 1987), pp. 382—400.
- (45) 目幸黙僊『精神分析と仏教的体験』(宇野精一他編『講座東洋思想』第八卷、東京大学出版会、一九六七年)、二〇七—二一五ページ。同著『仏教における心と深層心理』(『講座仏教思想』第四卷、理想社、一九七五年)、二八七—三三六ページ。また、スビーゲルマン、目幸、前掲書。
- (46) スビーゲルマン、目幸、前掲書、六〇—七〇ページ。山中康裕『禅画牧牛図と精神療法過程／精神療法における仏教的救い』山王出版、一九八七年、五—二九ページ。

- (47) 河合隼雄『明恵 夢を生きる』京都松柏社、一九八七年。
- (48) 湯浅泰雄『身体——東洋の身心論の試み』創文社、一九七七年。同著『氣・修行・身体』平河出版社、一九八六年。同著「総論——修行と修法の歴史心理学」(湯浅泰雄編『密儀と修行』、井上光貞、上山春平編「大系 仏教と日本人」第三卷、春秋社、一九八九年)、三二七—三三〇ページ。
- (49) 河合隼雄、湯浅泰雄、吉田敦彦『日本神話の思想——スサノヲ論』ミネルヴァ書房、一九八三年。
- (50) 河合隼雄『中空構造日本の深層』中央公論社、一九八二年、二七—四四ページ。
- (51) 安溪真一、矢吹省二著『日本的父性の再発見——母性社会論をこえて』有斐閣、一九八九年。林道義『尊と巫女の神話学』、名著刊行会、一九九〇年。また、松本滋『父性的宗教 母性的宗教』東京大学出版会、一九八七年参照。
- (52) ノイマン著『ツレント・マザー』福島章他訳、ナツメ社、一九八二年。(原書は以下の通り。Neumann, *Die Große Mutter*, (Zürich: Rhein-Verlag, 1956).) 前出、同著『意識の起源史』上・下、林道義訳、紀伊國屋書店、一九八四・八五年。
- (53) 織田尚生『王権の心理学』第三文明社、一九九〇年。
- (54) 河合隼雄『昔話の深層』福音館書店、一九七七年。同著『昔話と日本人の心』岩波書店、一九八二年。井桁碧「元型的心象に関する試論」(『宗教研究』二四八号、日本宗教学会、一九八一年)、一一—三二ページ。その他、さまざまな分野の論文集としては以下のものがある。林道義編『ユング心理学の応用』、みすず書房、一九八八年。
- (55) 河合隼雄『明恵 夢を生きる』、一九九二—二〇二二ページ。
- (56) 渡辺学『宗教ブームの心理学——〈宗教の個人化〉と〈心理学的人間〉』(『こころの科学』日本評論社、一九九一年)、一六一—二二二ページ。

宗教体験の身体論

津 城 寛 文

△論文要旨▽ 神秘家やシャーマンといった呪術宗教的専門家の宗教体験に焦点をあてる研究がある。エリアードの宗教現象学的
ヨーガ研究、シャーマニズム研究を先駆的業績とする一類の作業もそれである。他方、宗教を体験する「身体」そのものに焦点
をあてる研究があり、その先駆けをわが国に求めれば岸本英夫にも行き当たる。この二つの系譜に属すると思われる宗教研究
は、どちらも宗教者の身体体験ないしは身体そのものへの関心を示しながら、方法としてはやや異なっており、前者は時に実感
的な姿勢をとるのに対して、後者は極端な場合、自然科学的、実験的な方法をとることがある。その立場からする研究の一例と
して、現在わが国では、氣功師の周辺に発生する「氣」を種々の測定値におきかえる作業なども、人文系と理科系の研究者が参
加して学際的に行なわれている。

△キーワード▽ 宗教体験、身体論、神秘主義、シャーマニズム、修行、氣功、超心理学。

序 節 主題の範囲

ウィリアム・ジェイムズの『宗教経験の諸相』第二講「主題の範囲」には、「制度的宗教」と「個人的宗教」を対比
させ、この講義は後者に限定すると述べるくだりがあるが、一般に宗教研究において、社会と個人のどちらに関心を
よせるか、また広義の心理学的方法と社会学的方法とのどちらをとるか、かなり択一的な選択のように思われる

(もちろん研究者が両方にまたがる興味をもつことは少なくなく、むしろ多いであろうが、時間的その他の制約からして、片方に収斂していくのが普通であり、両方においてそれぞれまとまった業績をあげるのは、幸運な例外に属する)。本稿で扱う研究(者)は、どちらかというところ個人的宗教を心理学的に扱う人々に属しており、それらを意図的に選んで論ずる本稿は、当然そちらに偏することを避けられない。

このため、ここでのテーマである「宗教体験」とは、たとえば共同体の体験とか異文化体験とかのいわば「社会的宗教」「制度的宗教」までを視野に入れたものではなく、もっぱら個人の内身に即した「個人的宗教」に限られる。社会学的な意味での身体論となると、関心の方向はこれとはやや異なるので、たとえば「文化記号としての身体」「身体ポリティクスの政治学」といったような設問からする議論は、筆者の能力不足により、残念ながら本稿では触れることができない。いわば「他人によって〈意味〉として読まれる」身体ではなく「当人が快楽／苦痛を感じとる」身体が、ここでのささやかな関心事だからである。^①この意味での宗教体験をテーマとすることが、本稿でとりあげる研究(者)の第一の条件である。あるいは、取り上げる研究(者)の関心が広範にわたる場合でも、この局面に限定された関心をめぐる言及をとりあげる。

さらにまたここでの「身体論」というのは、哲学的な意味での身体論(万人共通の日常的な身体経験を意識化、概念化し、実践的には身体の気付きをめざすもの)とは異なり、むしろ特殊な例外的体験への関心をめぐるもので、「神秘体験」といっては狭すぎるが、それへの方向性をもった種々の非日常的な脱日常・超日常的宗教体験の記述、分析、解釈、場合によっては自然科学的なレビューの実証の試みを中心としている。普通人が共有しうるような体験の舞台となる身体ではなく、神秘家やシャーマンや呪医や気功師や修行者などといった比較的少数の呪術宗教的实践家が、なんからの修行階梯を踏んだり心身変容を経っていくうちに体験する非日常的な体験の舞台となる「身体」が、

テーマとなるのである。

以下われわれは、広義の神秘主義研究の一隅に宗教体験の場としての「身体」への関心が芽吹き（第一節）、それがいくつかの研究において「身体感覚」への共感的な記述・解釈に収斂するのをみたあと（第二節）、さらにそこから感覚を実践的に実感してみる方向に踏み出す試みがある一方（第三節）、実感される感覚の科学的測定へ踏み出す方向も試みられている（第四節）という順に、古典的作業から「実験的」作業まで、宗教体験の身体論の諸相を点描していこう。

第一節 体験への関心

身体をもって宗教的変貌をとげようとする「宗教体験」を扱った我が国の先駆的研究者の一人として、岸本英夫があげられる。ここではその特徴を浮き彫りにするために、対照例としてエリアーデとW・ジエイムズにも言及する。時間的に前後するが、まず、岸本にもっとも遠いスタイルをもつエリアーデから、達人的宗教体験への凝集した関心をみてみよう。

エリアーデ宗教学の特徴として、個々の宗教現象の背後にある普遍的なものを探る「パターンの学」であるという意味のことがよく指摘される。彼は該博な宗教史学者として多彩な宗教現象を材料とするが、そこには常に彼の宗教現象学的処理によって夾雑物が除かれた一群の透視的な結晶体が析出されてきた。その一つに、宗教的達人の祖型がある。

たとえば現在、「神秘主義」と「シャーマニズム」は、かつてのごとく区別されることはむしろ少なくなり、形態的に相似のものとして扱われるようになったが、そのきっかけは、多分エリアーデによるところが大きい。『ヨーガ』『シ

「シャーマニズム」以来の作業によつて、神秘主義とシャーマニズムは合流し、「秘儀伝授の古代的・普遍的シンボリズム」⁽²⁾という大海に流れ込んだ。エリアーデにとつて、キリスト教神秘主義、ヨーガ、スーフィズム、タオイズム、それにシャーマニズムなど、俗なる身体に死し聖なる身体に生まれかわるための各種の神秘階梯は、このシンボリズムが歴史の舞台に移写してきたものにすぎない。「宗教史の助けを借りることで、現代人は人間＝宇宙にはかならない自分の身体のシンボリズムを取り戻すことができる」と⁽³⁾いうのは、歴史的な特殊例を多数「体験」——文字通りにせよイメージ・トレーニング風にせよ——することに、個別のもつ偏差は相殺されて夾雑物が除かれ、ちょうど重ね焼きされた写真のように祖型としての普遍的シンボリズム体験が析出する、という発想である。しかもそこで注意すべきは、その宗教的達人の体験する「秘儀伝授のシンボリズム」においては、⁽⁴⁾靈知などの抽象的要素よりも、むしろ苦行や瞑想の技法という具象的な要素が重視されていることである。技法面では、純粹な心理操作以上に即物的な意味での身体技法が強調されており、そこに起こる生理的結果も重視される。一言でいえば、そこで中核的に語られるのは、原人的な「身体のシンボリズム」なのである。

当然のことながら、このようなシンボリズムの成立を可能とする身体は——文字通りの意味でも比喩的な意味でも——鈍感であつてはならず、高度に敏感な感覚を備えたものでなければならぬ。したがつて次のような質問が發せられることになる。いわく、シャーマンや呪医や神秘家たちは、「聖なるものの探求において、感覺的活動にどのような役割を与えているか」あるいは「そのような感覺、體的体験ほどの程度に宗教的価値ないし意義を担うるか」と。そして宗教的エリートたる彼（彼女）ら自身には「感覺、機構を変えようとする意志」の有無が糾されて、「神秘的感覺性の獲得」という難問が課されるのである。⁽⁴⁾宗教的達人を語るときのエリアーデには、このような身體感覺への関心が著しい。

さてざっとここまで目を通したところで、秘儀参入者の「身体」が縦横にたちまわるエリアーデ宗教学が、初期にみずから引いた境界線を指摘しよう。問題は三点に絞られる。まず(1)この「身体のシンボリズム」「秘儀伝授のシンボリズム」の内外で頻繁に発生する(と報告される)超常現象への関心、次に(2)にもかかわらず宗教学者としての自分はそれを直に扱う有効な自然科学的実証手段をもたないという自覚、そして(3)その限界内にこそ宗教学者の役割があるという確信、の三つである。

「さて、われわれはきわめて重大な問題に立ち至り、この論文の枠組みを越えるものとはいえ、それを巧く避けて通ることは不可能である。それはシャーマンおよび魔術師において確認される超感覚的知覚(ESP)ならびに異常な能力の真実性の問題である。研究はようやく始められたばかりであるとはいえ、すでにかなり夥しい数の記述的人類学的資料がこのような現象についての真実性を疑いにくいものになっている。「中略」この問題は超心理学に属している。したがって、われわれのこの章の最初からの立場として、宗教史の見通しに立って有益に議論をすすめることができない。「中略」われわれの主題からすれば、重要なことは未開の諸民族における完全な異常体験の連続性をもっとも進化した諸宗教におけるまで強調していつてみることである。」⁽⁵⁾

ここでエリアーデが考えている可能性は二つある。一つは宗教学の枠内の作業であり、もう一つは超心理学にまで踏み込んで超常体験を実験的にすら扱う研究である。どちらも「宗教体験の身体論」というテーマで論じうるのであるが、事実前者であった。自らの能力外にある超常体験を対象化して、生理的その他の指標を実験的に明らかにするといったような没主体の作業が肌には合わなかったのは、そのために必要な手段をもたないこともさることながら、シンボリズムというイメージ領域への主体的関心が勝っていたからであろう。

エリアーデにみられた二方向は、ジェイムズにおいても指摘できるが、ジェイムズの場合、みずから心靈研究(超

心理学の前身)にまで踏み込もうとする意図を何度かみせた所に違いがある。ジェイムズが、気質としては実験心理学には反りがあわないにもかかわらず実験心理学の祖になった、という指摘がある。つまりかれは気質としてはむしろ内省的心理学に親和性があつたが、内省の対象となるのは、自ら好んで日常の実感をはなれるようなロマン的空想ではなく、内外の動因を受けて流れ行く意識、ジェイムズ「ランゲ説」にみられるように多少とも身体との関わりで捉えられた心身相関的、生理心理的、情動的なものであつた。そしてその心身相関的扱いへの関心については、次のような指摘がある。つまり、ジェイムズの青年時代には、生理的・物理的に人間を説明する新しい心理学の実現が期待されておられ、ジェイムズがそれに触発されて行なつた研究が『心理学原理』であり、これは生理学と心理学の境界線にある学問であつた、しかしこの労作のあと、ジェイムズの充たされたい関心は「哲学」に向いてしまつた、そして経験主義者たるジェイムズは、プラグマティズムを経て、根本的経験論に到達した、と。⁽⁶⁾

しかし「心理学と生理学の境界線」への関心は、『心理学原理』の完成によつておさまつたわけではない。新進の学問として米英で衝撃的に勃興してきた心靈研究の動きに触れて、晩年のジェイムズは自ら霊媒を使った実験を行ない、実証的的心灵研究の成立を強く期待してゐたことが指摘されている。ジェイムズは、SPR(心靈研究協会)、ASPR(アメリカ心靈研究協会)にも中心的メンバーとして関わつた。自身で心靈研究と呼ぶべき大著をまとめもしなかつたし、心靈実験の方法論を提出したともいえないが、しかし少なくとも、神秘体験という例外的で個人的な宗教体験を、限られた範囲においてにせよ、ある種の自然科学レヴェルで実証的に研究できるし、そうすべきだといふ考えは確認できるのである。先にユリアード宗教教学の「境界線」を示すのにあげた三つの点にそつてまとめると、ジェイムズは(1)超常現象にはきわめて大きい関心を示しており、(2)(3)については、限界の自覚と限定的確信のどちらも徹底しておらず、試行錯誤もあえて犯して、態度は多元的宇宙観そのままに開放されている、といえる。

最後に、これらエリアーデやジェイムズと対照して、日本の宗教学の第二世代に属する岸本英夫の宗教体験の扱い方について、先にややくわしく論じた拙文⁽⁸⁾との重複がないよう、結論的なことと、そこで言い残したことだけを簡単にまとめておきたい。

「行」を「身体を通して心を鍛える営み」と定義する岸本は、もつとも即物的な意味での「身体論」からする心身相関的な「発想」を先取りしているといえる。実際に自ら厳密に行なうことはなかったが、「姿勢」や「動作」によって心が「いかなる影響を受けるか、またいかに変化するか」と問い、身体技法の生理学的な、さらには「解剖学的」な扱いの可能性を示唆し、将来の世代による一定度の成果を楽観していた。

ただし岸本には、超常現象への実証的関心は稀薄であり、むしろ積極的に価値否定的ですらあった。このことは研究対象の選択に直に反映しており、初期からのキリスト教神秘主義やヨーガのほか、禅と念仏、後期には修験道が加わってくるのであるが、たとえばシャーマニズムなどはいってこることは一切なかった。それは「正流」の神秘主義に比べ周辺的であり、非合理的で、呪術的で、退嬰的だからである。そのような呪術的な要素が除外されたあと、すべての修行が最終目的とする「純粹な精神的境地」が、「行の究極目的は身体にはなく、心にある。……意志は鞏固になり、感情は陶冶され、信念は強化する」という風に、定関数的に示されたのである。

結論はこのような「心理主義」に収束しつづける一方、実感的な心身相関論への関心はともかくも持続する。岸本の実際の身体論を成すのは、「両眼の凝視の形が、精神の緊張と不可分の関係にある」というような姿勢・動作の心理的効果に関するやや常識的な説明群であるが、そのための方法が、禅や修験などの修行を実際に体験してみると、個人的体験主義であった。

こうした関心や、また実践の便宜、さらには欧米からの借り物でない「日本の宗教学」という目的意識もあって、

研究対象として、身体面のまさった実践が、日本の現代(当時)の宗教の内に求められることになる。その方法として示されたのは、文献研究の他、「現在、実際に行なわれている修行の実況や、その当事者の状態等を実地に調査し、それを基礎として研究をすすめる」というフィールドワークであった。

以上の点を、先の(1)~(3)にそくして対比的にまとめると、(1)について岸本は否定的であり、(2)については、今のところ有効な実証手段がないという自覚のほか、「材料は、その性質上、これを実験に求めることは困難である」という自覚がある。(3)に関しては、当面進められるべき組織的な作業はフィールドワークとされたといえる。なお実際に岸本が行なったのは、山岳宗教の共同の実地調査であった。⁽⁹⁾

第二節 感覚への注目

「宗教体験の身体論」という類いのテーマ設定は、これまでの研究論文の体裁や方法を多少ともはみだしていくところがあるが、そういう実験的な作業をみる前に、いわば古典的な体裁を保ちつつこの関心に触れてきている作業をみてみよう。

伝統的な神秘主義研究において、研究者の関心の核となるのはもちろん神秘家その人であるが、彼(彼女)の、神や救済・解脱をめぐる神秘思想、シャーマンや呪医などにあつては世界観や靈魂観を辿っていくうち、時として心身の表現を促す神秘「体験」への関心が表面化してくることがある。文化人類学ではその傾向がとくに著しいが、これが専門によらない、いわば通・分野的な関心であることを示すため、『宗教研究』とその周辺から、該当するものを各分野に二、三指摘していこう。

キリスト教神秘主義研究の中では、有賀鉄太郎「聖霊体験の分析」(『宗教研究』三四・二、一九六〇年二月)が「聖霊体験の力学的構造」という設問に至っているし、倉松功「神体験をめぐる一考察——ルターを媒介としてみたタウラーとシュライエルマッハーの場合」(『宗教研究』五一・四、一九七八年四月)は、体験主義の系譜につらなるキリスト者の神秘「体験」に焦点を定めている。

仏教神秘主義およびヨーガ研究においては、研究対象がそもそも心身相関的な実践体系をもつので、体験を心身相関的にとらえるという発想も古くからあり、密教や禅の研究には、身体感覚に着目したものが夥しい。最近の例でいえば、エリアーデ『ヨーガ』の翻訳者でもある立川武蔵氏の業績などもこれに入るし、田中・度会・成瀬共著「身体へからだ」のMysticism——「永遠なる肉体」の形而上学」(『大正大学総合仏教研究所年報』六号、昭和五年)などは、こうした関心を端的に示すタイトルといえる。

数少ないスーフイズム研究の中に井筒俊彦氏の業績は目立っているが、そこにおけるゾイクルの作法やそれによって導かれるファナーの状態の感覚の祖述は、身体感覚へのまとまった関心をうかがわせる。¹¹⁾

一方その井筒氏は、神秘主義のなかに無神論的なのと有神論的なのを区別し、後者をさらに多神教的(シャーマニズム)なものとして一神教的なものに二分する、という分類もそのまま認めているが、その場合の最終的関心は意識変容の状態にあるので、エリアーデと同じく井筒氏も「今ここで問題としている表層意識から深層意識への推移をもっとも原初的な、そして最も明瞭な形で示すものといえば、おそらくシャーマニズムにおいて他にはない」と述べて、シャーマニズムに関心を向けざるをえなくなる。¹²⁾

このように、神秘主義と同レヴェルで扱われる当のシャーマニズム研究において、意識変容の研究は、主に歌舞音楽や薬物摂取を組み込んだ入巫儀礼によって導かれる「シャーマニック・トランス」としてテーマ設定がなされてき

た。またシャーマン化の過程で心身症に罹病することも少なくないので心身相関的な関心も惹起されやすい。シャーマンがこのような意味での身体感覚をしばしば自発的に語ることもあって、シャーマニズム研究においてそれへの関心はなかば必然的なのである。実際、たとえば佐々木宏幹氏の概説書『シャーマニズム』には、総論的な部分のほか、心理学的扱いに属する部分と、社会学的扱いに属する部分が共立しているが、このうち、心理学的扱いに親和性のある部分で、シャーマンの報告する特殊な感覚について、しばしば言及されている。⁽¹²⁾

道教研究においても、そのキーワードである「氣」は、経書などとの関連で取り上げる訓古的スタイルの他に、中国医学の発生とのからみで問題にされるようにもなった。そうした扱いの先駆者はアンリ・マスペロであり、分析視点は概ねその延長上にある。道端良秀「中国における仏教医学」(『宗教研究』三九・二、一九六五年七月)のような作業がこれにあたり、石田秀美氏の『氣・流れる身体』⁽¹³⁾は最近の一つの典型例である。

こうした、関心の度合いを異にする一群の作業が、いわゆる専門を異にする各領域に散見される中、身体感覚への意識的な注意と、集中的な考察を展開する作業も、各研究領域を通じてあらわれている。管見にはいった内から、最近の典型例を二つだけあげよう。それぞれキリスト教研究と、宗教人類学に属する業績である。

鶴岡賀雄氏は、十字架の聖ヨハネの「否定神学」を扱った論考のなかで、神秘主義研究のオーソドックスなスタイルを踏襲しながら、神秘体験における身体的、靈的その他の「感覚」に注目し、いわばその極限で、「本体的」感覚論を析出している。⁽¹⁴⁾

ヨハネの教説(神秘体験)の「極限に登場してその〈否定神学〉の枠をはみ出すかみえる(心的)現象」として、鶴岡氏は二つを指摘する。一つは「晦渋・曖昧で総体的で愛に満ちた観念」であり、もう一つが「(魂と神との)本体的接触」である。このうち「観念」的な前者はひとまず置いて、後者のほうをみると、これは「触覚」と表現される

かぎり、「靈的(精神的)次元」であろうと「本体的次元」であろうと、つねに「空間性をもってイメージ化」⁽¹⁵⁾されるものである、つまり神秘体験の極限での出来事も「身体的次元」の感覚との類比で語られざるをえない、という。その上で、感覚(五感)の序列は伝統的に視・聴・嗅・味・触の順であるが、この、身体的レヴェルでもっとも卑しい「触覚」が、本体的レヴェルにおいて最高の位置をしめるのはなぜか、という問いが発せられる。五感の序列は、対象による被動性の大小によるものであり、その小さいほうが高級とされるわけであるが、その価値が本体的レヴェルで逆転するのは、神との接触である本体的接触が、視覚のごとき主客分離の間接的なものとはちがひ、神との邂逅を疑いえないものにするからであろう、と鶴岡氏は結論している。つまりここでは、神秘体験の直接性、その明証性を保証するものとして、「触覚」が復権されているのである。

次に宗教人類学の分野から、職能者を対象とするものではないが、意識変容を核とする儀礼を扱ったものを取り上げよう。長嶋佳子「太鼓と声のオラトリオ——アフロ・カリビアン宗教儀礼の理解への一視点」(『宗教研究』六二・一、一九八八年六月)は、キー・ワードに「儀礼と音楽」、そして端的に「音」とあるように、宗教儀礼において各種の「音」の担う意識変容機能に注目している。発想は「ポゼッション・トランスを導入する一技術」として、諸々の楽音や雑騒音をすべて積極的に含めた「サウンド・スケープ」(これもキー・ワードの一つ)を視野にいれる、というものである。シャーマニズムにおいて、トランスを導くのに感官が総動員されるのは、民族誌に夥しくみるところであるが、ここでも、音が徐々に速まり大きくなる時点でのトランス発生が、観察・指摘されている。結論としての新しさを開くまでには至っていないが、サウンド・スケープへの注目は、関係変数の増加という意味で、今後の生産性を期待させる視点といえる。⁽¹⁵⁾

本節でみてきた研究(者)は、たとえば鶴岡氏のヨハネ論がテキストの分析からヨハネ自身にその「本体的」感覚

を語らせたものであるのに対し、長嶋氏の「儀礼と音」の研究がサウンド・スケープという新出の概念を儀礼空間の分析に援用したものであるというふうには、対象はもちろん、発想や方法もはなはだ異なっている。しかしいずれの場合も、神秘体験や非日常的儀礼空間における「感覚」的要素の析出には、それへの何らかの共感能力を必要とする。それを欠けば要点が難なく見過ごされてしまい、共感能力の大小が分析の深浅に反映する。その意味でこれらは、次節にみる実感的な姿勢・方法を前面に出す作業と、事実上の親和性は小さくないものといえる。

第三節 神秘体験の実践

宗教人類学の行なう呪術儀礼の研究は、しばしば感覚的な身体論になることがある。シャーマンや呪医などの情報提供者自身が、そのような未だ概念化されない、感覚的色彩の濃い言葉を語るからである。その極端な例としては、呪術師ドン・ファンを扱ったカルロス・カスターナダがあげられる。彼の場合、フィールド・ワークが聞き取りの記録・解釈という枠を越えて、その実体験が試みられた。そこで起こったのは、近代知による原初的神秘主義の直接記述という事態である。

あるいは、伝統的神学用語で語られる世界宗教や古色蒼然たる古代宗教を対象とする場合でも、宗教体験における身体および身体感覚への注目からは、死語で煩瑣に表現された教義や信仰とは切り離して神秘階梯を実践し、何らかのレヴェルで体感してみるという発想がでてくる。これは、「神秘主義」は「信仰と教義の問題ではなく……経験であつてもよい」とする⁽¹⁶⁾了解がなければ不可能である。しかしいったんそれが前提されるならば、「普遍的世界宗教」と「古代の密儀宗教」と「呪術の未開宗教」とを問わず、語られた思想以前、神学以前、典礼以前にあ

る、宗教体験の追体験こそが第一義的な関心事となる。この場合、古代的あるいは伝統的神秘主義の、近代知による語り、直しが行なわれることになる。

これらの背後には、近代的科学主義に基づく西洋文明の行き詰まり観を動因とする代替物の模索、古代知や民族知の再評価という気運があつて、それが人類史上の各種神秘主義の実践を促している——少なくともそれへの抵抗を減じている——といえる。

もちろん「実践」ということはいまに始まったことではなく、宗教研究者が信仰を持つということは東西問わずなくない。しかも日本の宗教学においては、研究者が「修行」といわれるほどのものを実践することも、初期からみられた。それを日本の宗教学者の「行者的性格」と表現するものがあるが、そのような方法を前面に出すものが、このところ珍しくなくなってきたように思われる。

そうした関心を促す思想界の時代思潮を、島蘭進氏は「新靈性運動」new spirituality movements と命名している。これは、六〇年代にはじまるアメリカのニュー・エイジ運動と、それに呼応して七〇年代から日本で大衆レベルで起こってきた動きとを、通文化的に概念化したもので、「新神秘主義運動」とも言い換えられている。⁽¹⁷⁾ その性格について島蘭氏は種々分析しているが、それを参考にした上、本稿での議論に便宜なポイントを私見により大雑把に括ると、この運動には①究極的なものに至るために意識変容を重視し、その技法は身体的で感覚的なものであるとす、②カリスマに依拠した救済ではなく個々人の自律的覚醒による靈性の開発が求められる、③現代を人類の靈的進化の大きな転換点とする、④科学と宗教の合致を標榜する、などの特徴が指摘できる。このうち、研究方法に関わるのは①と④である。すなわち、本節と次節で取り上げる(べき)作業は、ほぼ①への共感的関心を共有している一方、④に関しては、それへの具体的接近をはかるものと、むしろ避けるものがある。

数多いそのような作業の内、ここではまず、体験的・実感的方法を前面に出すが科学との一致を積極的には追求しない研究者の代表例として、宗教人類学の分野から中沢新一氏を、日本的（あるいは東アジア的）宗教を主要な対象とする研究者のなかから山折哲雄氏と鎌田東二氏を、それぞれ取り上げよう。

中沢新一氏は、最初の著作『チベットのモーツァルト』で、体験的立場、実践的方法を明らかにしている。一言で言えば、神秘主義が種々に言い表わしてきた意識状態を体験してみ、そこから世界を認識する、という姿勢であるが、こういう前衛的な方向をとるにあたって、カスターナダの作業から勇気を得たことなどの個人的経緯が告白されている（『孤独な鳥の条件——カスターナダ論』）。そして世に神秘主義体系は種々あるが、中沢氏が選んだのは「チベットの技術」であった。その「実験室」が「ほくたちじしんの身体にはかならない」というからには、その報告は宗教を体験する身体そのものの記述が中心になるはずであり、実際その視点から、「風の卵をめぐって」という一文では「風の行者」が語られる。⁽¹⁸⁾

続く著作『虹の理論』では、「タントリストの手記」において「虹の身体」が、「ファルマコスの島2」においてバリ島の呪術師の「生体システム論」が論じられるという風に、人類学的な身体論が次々に語り出され、結びにあたる「エリアーデのために」では、エリアーデの「身体のシンボリズム」に焦点を絞ったエリアーデ論が語られる。⁽¹⁹⁾ 初期の中沢氏の関心は、まさに宗教を体験する身体の周囲をめぐっているといえる。なお、このカスターナダ、中沢氏の延長線上にある最近の作業としては、上田紀行氏の『スリランカの悪魔祓い』があげられる。ここでは治療の方法としての悪魔祓いがテーマであり、その後に関く氏の作業においては、各種療法が実践的テーマとして設定されている。⁽²⁰⁾

さてこうした宗教人類学の作業が、基本的にいわゆるカスターナダ現象の一翼を担って、いわば無国籍の趣きを呈しているのに対し、次の山折氏と鎌田氏の作業は、関心の焦点を日本宗教に絞った点の特徴となっており、日本人によ

る日本宗教の研究という意味で、独自の一領域をなすものといえる。

「彼岸のトポグラフィ」というエッセイの中で山折氏は、四〇才頃の大量吐血による「臨死」体験を契機に、「神話」や「他界」がたんに「想像的な産物」ではなく、われわれの肉体が現実を経験したことの痕跡だと思ふようになったという個人的経緯を述べ、そこから得た感覚重視の基本姿勢を明らかにしている。²¹⁾この姿勢からする処理の仕方の特徴を、「その後の私の試行錯誤の旅の出発点になっている」と述べる『日本仏教思想論序説』からやや詳しくみてみると、そこで山折氏は、まず「体験」と「思想」を対比させたあと、「宗教経験における肉体というテーマは、従来ほとんどかえりみられることがなかった」(傍点原著者)「靈性……本来それは聖化された感性である」として、「肉体」と「感覚」への関心を前面に出している。端的に「感性的神秘主義試論」という副題をつけた「マハヤナ・ユイスマン・ワイルド」では、神秘体験を性愛体験に引き比べ、「神秘体験と神秘思想」とは違うという「平凡な前提にわれわれはみちびかれる」とし、神秘主義を「感覚の水準において問題にする」立場を鮮明にしている。具体的には、たとえば大乘仏教と世紀末文学との双方において、寶石、光線、香料、花などが、どちらの場合も「神秘的な陶酔をよびおこすような幻のイメージ」として用いられていることなどを述べ、「象徴的にいえば、蓮華の生熟と生理学を解することは大乘における感性的な本質を理解するための不可欠の捷径」であるとまとめている。

このように「象徴的に」述べられた感性への関心の一方、「断食——アスケーゼの方法(一)」では、文字どおりの「サイコソマティック」な関心が出てくる。同稿の付記においては、「いまのところ小論の射程のなかに入れるわけにはいかないが……作業仮説的インデックスとして、一つの憶測をもっている」という前置きにつづいて、神秘体験や瞑想体験の質が神経系(自律神経あるいは中枢神経)のコントロールとかかわるのではないかと述べ、ヨーガ行法の自然科学的測定の作業にまで注意を促している。しかしながらこういう科学主義的な関心は、ユリアーデがそうで

あつたように、その後しばらく背後に退くようになるばかりでなく、自他によって批判されるにいたつて⁽²²⁾いる。

最近の『神秘体験』をみると、「神秘の体験は、しばしば肉体の特殊な感覚と連動している」という一方、その感覚は「いつも何らかのイメージによって刺激され活性化させられる」といってやや方向を転じ、端的に「神秘体験はイメージの所産である」と述べる。「イメージ」と「感覚」の相関を問う設問は、このように関心の比重が、多彩なイメージ領域の方に重い場合、科学主義的測定作業にはなじまない。実際、同書で行なわれているのは、もっぱら自らの実感にもとづき、高山病や断眠・断食、大音、臨死などによる「生理の攪乱」が極彩色の幻覚など意識の変容をもたらすという仮説の実感のようである。⁽²³⁾

ところがその中であつて、幻覚剤と宗教体験を論じた章では、カスターナダやオルダス・ハクスリー（薬学主義者ともいうべき典型的な科学主義者の一面をもつていた）に言及したあと、「神秘の追体験は可能か」という見出しで、次のような展望も述べられる。

「このような宗教的、神秘的経験を実験室のなかで再現することができるようになれば、宗教や神秘体験についての心理学や精神病理学に、魅力的な視点が導入されるにちがいない。」⁽²⁴⁾（傍点原著者）

これをみるに、「科学主義的」な測定実験への親疎の評価は、氏のうちで未だどちらとも解決がついていない問題のように思われる。

鎌田東二氏は、山折氏と世代はかなりちがうが、ところによっては相互影響関係を伺わせつつ、さらに先鋭な実践的身体論を展開しており、したがってそこに胎まれる問題点も、いっそう先鋭化している。

本稿のタイトルと重なる語をタイトルにもつコンパクトな論考「即身成仏の身体論——スピードと超越」は、神秘体験の特徴は「スピード」にある、という命題がまず出発点になっている。そして現在は、交通機関やメディアの発

達によりスピード体験が容易に得られ、擬似的ながらも「こと物理的なレヴェルでいえば」神秘体験といえるものが、神秘家ならぬ一般大衆に体験できるようになった、それはまた「臨死体験」などにも共通して出現するものだとする。⁽²⁵⁾

このような、「文明の加速化」を神秘体験＝意識変容の契機とする点に「論理的短絡」を指摘し、また日常的な擬似神秘体験の「素朴な実感と推理」の延長上に「表現困難」な神秘体験を位置付けて連続性をはかる点を「ポップ・オカルティズムめいた」と批判する書評もあるが、⁽²⁶⁾いずれにせよその当否はここでは問題にならない。というのは、鎌田氏の神秘主義論（＝意識変容論）のキー・ワード群のうち、「スピード」はむしろ周辺のものであり、中核的キー・ワードとしてあげるべきは、同稿の後半部で頻出する「身体」と「音声言語」の二つであると思われるからである。そしてこの「身体」と「音声言語」という二語の組み合わせをめぐって、種々の困難な問題が生じている。

「身体論」という見出しの下に言語が論じられ、また「言語論」の見出しの下に身体が論じられるという風に、「身体論」と「言語論」が鎌田氏のうちで分離せず、むしろ積極的に融合しているのは、鎌田氏が「言語は身体である」という直感・洞察を、古今東西の神秘思想家と共有するからであろう。その立場から神秘体験＝意識変容が論じられるので、いわば言語の意味論的レヴェル（レトリック）と音響学的レヴェル（サウンド）とのいずれれに着目するかによって、「言語＝身体」論が「言語論」になったり「身体論」になったりするのである。⁽²⁷⁾著者本来の意図からすれば分けるべきではない要点を、わかりやすいように敢えて単純化して分ければ、鎌田氏の神秘主義研究は、まさにこのような意味での「次元」を異にする二つのテーマを扱っている。身体論＝言語論として融合する以前の段階に遡行させると、その二つのテーマは次のように分離される。

その一方は、身体の歴然とした関与が指摘できる実践である。たとえば、曼荼羅を対象とした瞑想について、これ

は「身体を媒介にした行の実験論」である三密加持によるとして、実感的な類型化を試みている。具体的には、入れ子状の胎蔵界が子宮の中に吸いこまれていくエロチックな体験を引き起こすのに対して、渦巻き状の金剛界は「静謐で厳格な瞑想体験」を構造化したものだとして、二つの曼荼羅の引き起こす「身体感覚」が基本的に異なるものであることを示唆している。

また「神秘経験とそれを導く行法体系および世界観には、二つの相反する方位がある」とする二分法では、人間が神となる「人間神化」^{（28）}の方向と、それに対して人間が自然化する「人間自然化」^{（29）}の方向とを対比する。前者がイメージ瞑想を用いるのに対し、後者は坐法と呼吸法などを用いるもので、身体変容の基本方位を異にする——文字どおりの上方と下方——という。

これに対して、もう一方は、言語の意味レベルでの錬金術的な変換機能を、神秘体験の鍵として論じるものである。ここでは、たとえば空海の「声字即実相」とは「言語の錬金術的変成力」の宣言であると指摘され、また人智字のシュタイナーいうところの創造力をもった神秘語が祖述される。こういう神秘的言語観にもとづく言語実践が、文字どおりの「身体」論と一応別枠で考えられているのは、「これらは身体技法を伴った修行の仕方とは異なる」という一文に明らかである。そしてそこで「音声言語」をめぐる考察の要点は「トリック＝レトリック構造」という発想にある。これは「トリックがレトリックとなって靈的変容を生み出すような構造」「変身能力の具体的回路」とされ、「声の力」が「原初的な響き」をもてば「イメージーションの想像力」を発現する、というものである。^{（29）}

ところでそのような意識変容を媒介する音声言語について、たとえばシュタイナーの言語進化論を引いて、言語の発音が現実には性殖と同様の産出行為を成し遂げることができるといわれているが、その場合それがロマン的な神秘「思想」としてのみではなく、なんらか文字通りの「身体」に即して現実的にも設問されているのだとすれば、単に

「錬金術的」な「レトリック」で応答するのみでは不十分であろうと思われる。実際、従来は自然科学的実証に批判的であった氏も、近年は日中における「気」の実験的研究の進展に対し、好意的関心を寄せているようである。³⁰⁾

本節でとりあげた研究(者)を通じて、体験・身体・感覚への接近の仕方はもちろん一通りでないが、乱暴にまともてしまうと、宗教的達人の体験に価値をおく各研究者が、何らかのレヴェルの実践的関わりで培ったフィールド・ワーカーとしてのセンスにより、各種の「神秘体験」への接近を試みる方法と思われる。もっとも先鋭な中沢氏と鎌田氏においては、著作をしばしば「物語」と表現して、著述活動自体を自己変容の実践と位置付けているかの如くである。一般的に言つてそこには、広域な振幅を呈する神秘体験の理解に、神秘家ならぬ研究者の追体験がどこまで有効でありうるか、という疑問が常につきまとうが、ともかくもそれぞれが示唆的な視野を開いていることは、少なくとも否定できないであろう。

第四節 宗教体験の測定

「宗教体験の身体論」というテーマをはやくから取り上げてきた研究者として、湯浅泰雄氏があげられる。単著だけみても『身体論——東洋的心身論の試み』『氣・修行・身体』『宗教経験と深層心理——自我・こころ・魂のエコロジ』そして最近刊の『「気」とは何か——人体が発するエネルギー』などがあるが、こう並べただけで、一定の方向に収束していく様子がわかる。端的に言えば、思想への関心からその背後にある体験への関心、さらには体験する身体の内外の生理物理的測定への関心へ、という方向である。

はじめの『身体論』の副題「東洋的心身論」とは、もちろん西洋的心身論との対照を意図したもので、その観点か

ら西田幾多郎、田辺元、三木清らの身体論、道元、空海の修行論、そしてインド・中国・日本における実際の修行の問題が、比較考察されている。哲学的身体論と修行論という二つのテーマの接点は、東洋哲学的方法論的基礎が、心身問題も含むすべての思想・形而上学を「修行」という技術的通路を通じて形成する、という所にある。しかもその東洋の身体論は、歴史的思想としてその思考様式の析出が試みられるだけでなく、その意義が「現代的観点から」、つまり「身心相関のメカニズムについての具体的な事実認識にもとづいて」問われている。

「身心相関のメカニズム」を「実証的な生理心理学的研究」にもとづいて行なうべきであるというこの主張は、後半にいたるほど次第に強まってくるが、その要は情動作用の研究にあるとされる。東洋の心身論と修行論がもっぱらかかわってきた問題は、〈自律神経系・内臓感覚・情動・無意識〉の関連構造である心身関係の「基底構造」であるが、これに対する「表層的構造」は〈感覚―運動回路・運動感覚・思考・意識〉の関連構造で、近代西洋の哲学や心理学（深層心理学を除く）が問題としてきたのはもっぱらこの「表層的構造」であった、というのが湯浅氏の批判である。また深層心理学が情動を扱うとはいえ、それが対象としてきたのはもっぱら「マイナスの情動」であり、これに対して修行を技術的通路とする東洋の心身論が求めるのは「プラスの情動」である、という違いが指摘される。かくして、心身医学が求めて得られなかった「健康」の可能性をもたらすものとしての、情動を軸とする東洋の心身論、という高い位置付けがなされる。

その観点から、実践者の「主観的報告」と「生理的測定値」との相関の解明が目指され、そのためには「生理学者・医学者・物理学者らとの協力」が要請されるとして、学際研究の必然性が説明される。超心理学的なテーマの設定も、宗教的達人の体験の内外にそのような現象が起こったとされていることへの関心から必然的に出てくるもので、研究上の要請とされる。「宗教経験」というものの具体的様相について正確な事実認識」をもつべきだという主張

は、方法論以前の事実の共有の問題にかかわっている⁽³¹⁾

『氣・修行・身体』という、端的にキーワードを並べた著書では、心身相関を貫く中国的概念である「氣」がはじめて中心テーマになり、『宗教経験と深層心理』でも最終部分が「氣」をテーマとし、最近刊の『「氣」とは何か』においては全編が「氣」の考察、実証になった。こういう研究方向を促す強力な契機となったのは、一九八四年の筑波大学における日仏協力筑波国際シンポジウム「科学・技術と精神世界」、およびその後の一九八八年の日中協力シンポジウム「氣と人間科学」であったという。これらは、前者がフランス主導のニュー・エイジ（サイエンス）運動の一環という赴きがあり、後者は中国の実験系研究者と日本の思想系研究者の出会いというように、シンポジウムの性格はかなり異なるが、「日中」はもちろん「日仏」においても、「氣」が重要なテーマとされた。⁽³²⁾

なぜ他ならぬ「氣」をテーマとするのか、という問いには、いくつかの理由がある。湯浅氏自身は、「氣」の世界観に基づいた漢方医学に関して日本に長い研究の蓄積があること、氣功師という高度に専門的な職能者があり、その能力は実験に必要な再現性を高度に保証するほどである（つまり「五パーセント有意」のレベルに足踏みする超心理学の方法上の不満を超えうる）こと、人体内外を還流する「氣」の概念が「東洋医学と超心理学」を結びつけて「心理—生理—物理という三次元を統合する」位置にあるということ、また「祈り」や「瞑想」のような、いわば感覚重視の超越的神秘体験の生理的説明がかなり不毛であるのに対し、いわば感覚重視の経験的超常体験は生理的指標による説明に部分的ながら馴染みやすいこと、などを述べる⁽³³⁾。しかしこれらの研究史的あるいは純粹に方法論的な理由以外に、氣功の研究は本場の中国でも始まったばかりでプライオリティが期待できる、という実務的な理由も無関係ではあるまい。

ともかくそこでは、「氣」は「実践的経験知」の産物であるという立場が前面に出され、それを踏まえて「氣」とは

「心理的作用と生理的作用を結んでいる生命体の未知のエネルギー」と仮定される。「氣」とは何か」での具体的な研究は、氣功師や武道家その他が「氣」を授受している時やそうでない時の状態変化を、身体内はポリグラフ、トポグラフなどの電気生理学的測定やイオンその他の代謝物の生理検査により、また身体外は赤外線や静電気、光子の増減、未確認微粒子の発生、磁場や振動の変化でとらえる、というエネルギー計測の方法が当面とられている。

もちろん、このような実験的手法で指標を積み重ねる方法に、根本的な問題があることは、湯浅氏もよくよく承知の上のことである。内外で検出される各種エネルギーや物質は「氣」の実体ではなくその効果・作用の一面にすぎないということとはたびたび繰り返されるし、一般に生理的指標がある種の宗教体験の内奥の意味世界についてはほとんど一指も触れられない、という限界はいうまでもない。

測量により得た指標が一面にすぎないことについて湯浅氏は、一面的にせよ、従来その効果や作用の存在自体が市民権をえていなかった「氣」の存在を確認できれば、実験的臨床的データの蓄積により、将来の理論化・応用化の道は開けるであろう、という現実的な戦略を述べる。「一定の有効性」などの表現は、それをよくあらわしている。

なお人体外で検出される物理的エネルギー量が極めて微弱であり、そのエネルギー自体が対物に因果律的に影響を与えうるとは考えにくいことも問題にされている。これについては、たとえば殺意をもって「氣」を発するとき（殺傷功）と、愛念をもってするとき（増殖功）とでは効果が逆になるといふような事実ともあわせて、「氣」の作用はエネルギー伝達ではなく、何らかの「情報」伝達とみるべきものとされるが、これは右のような方法による研究の限界を露わにする一方、新たな研究への出発点ともなっている。しかしそこに立ち入ろうとするとただちに、「情報」と「エネルギー」という難問に遭遇することになる。これについて湯浅氏は、ユング的に「エネルギーは何らかの情報を外へ運ぶ運搬者の役割を果たしている」との仮説を述べるのみである。³⁴⁾

しかしいずれにせよ、これらは生理的指標を増やしてはいるものの、従来の視野を劇的に開くにはいたっていない。したがって最終的には、「氣」を中心テーマとした心身相関の理論化は「将来の世代の創造的な努力に待つ」という期待が述べられるのである。具体的な展望は次のように、自らの研究歴の延長線上に述べられる。一つには、深層心理学（超心理学やトランスパーソナル心理学まで含む）とくにユング心理学の発想をとりいれること。二つには、それと東洋医学を結び付けること。三つには、平均人ではなく氣功師のような「例外的」な人間、特殊能力者を対象とすること、である。これにくわえて四つめに、湯浅氏自身は断言していないが、シンポジウムを共催したメンバーの間に聞かれる主張として、研究者が自らの宗教的体験を語る勇氣をもつこと、また何らかの修行をある程度実践して広義の「神秘主義」を体験してみる⁽³⁵⁾こと、などがあげられる。

ここでとりあげた湯浅氏らの試みは、前節の試みとはやや異質な印象を与えるが、それは神秘主義の実感的な理解が、研究者個々人の資質によるいわば定性的な記述であるのに対し、実験科学的方向はできるだけ客観的に、神秘体験のいわば定量的扱いを目指すからである。そこには、実践的な方法では、実践的研究者と知的実践家との区別が薄れて、それぞれの宗教研究が、多かれ少なかれ特定の個人名を冠した「宗教学」「神学」になりがち——少なくともそうとられがち——だ、という反省があり、またそこまで立ち入って神学論争になるよりは、まず万人共通の眼に見えるレヴェルで広義の神秘体験の「事実」を呈示し、それにとりあえず市民的市民権を得させようという、啓蒙的な意図がある。実感的方法が「行学一致」の立場を前面に出すのに対して、測量的方法が「行学分離」のスタイルをとっているため、当面の作業の相貌がかくも異なって見えるのである。しかしこのような違いはあるにせよ、どちらも何らかの意味で広義の神秘体験の信憑を問おうとする立場では共通するともいえる。

附 節

本稿で取り上げた研究(者)——取り上げなかったが取り上げるべき多くの研究(者)も含めて——は、呪術宗教的達人の超越的体験への関心という一つの共通点をもつ。そして場合によってはそれに加えて、そのような体験の「実践」への志向と、そのような体験の「測定」への志向と、この二つが試みられている。これらの志向を組み合わせる時、「宗教体験の身体論」を展開している研究者の立場が、一応便宜的に区別できるが、宗教学を「学」と規定する立場からは実践的志向が少なくとも学問領域からは除外され、宗教学を文化学の一文科と規定する立場からは自然科学的作業が除外されるであろう。

それらの立場や方法を的確に弁護あるいは論駁して、取るべき方向を僭越にも指示することは、筆者のまったくの能力外にある⁽³⁶⁾。ただ、「さしあたり問題になるのは身体感覚である」、精神と物質の「中間にある人体に注目」する、というような立場をとる場合、研究者が身体感覚を活々と実感し、またその生理的指標を鮮明に把握する度合いに応じて、身体感覚に関わらないかもしれないレヴェルの神秘体験はその方法論の荒い網の目をすりぬけてしまう、という限界の自覚は、繰り返し想起すべきであろう。他方また、そういう厳密な方法論的反省の段階で足踏みする一方、実践的な参加や自然科学的な試行錯誤も、宗教学の周辺的な一枝としての存在を許されていい方向かと思う。各々が、もつとも生産性の高い各自の限られた領分——というものがある——を守るという「分を弁える」たしなみと、他の方法による一定の成果をそれとして受容する寛容さを持つてば、批判のための批判は少なくとも避けられるであろう。

註

- (1) もちろんこれは截然と分かれたるものではない。たとえば本稿の第二節では山折哲雄氏をもっぱら後者との関わりで取り上げるが、そこで敢えて取り上げない『坐』の文化論(俊成出版社、一九八一年。講談社学術文庫再刊、昭和五九年)は、両極にわたる問題意識を広く視野におさめている。
- (2) エリアーデ(立川武蔵訳)『ヨーガ』①(エリアーデ著作集9、せりか書房、一九七五年)二七頁。
- (3) エリアーデ(前田耕作訳)『イメージとシンボル』(エリアーデ著作集4、せりか書房、一九七六年)四五頁。
- (4) エリアーデ(岡三郎訳)『神話と夢想と秘儀』国文社、一九七二年、一〇四〜五、一一〇頁。
- (5) 同書、一一一〜三頁。
- (6) 高木きよ子「ジェイムズの宗教思想と根本的経験論」(『宗教研究』三三・四、一九六〇年三月)、村野宣男「根本経験と宗教——ウィリアム・ジェイムズの宗教論」(『宗教研究』五一・一、一九七七年六月)など。
- (7) 吉永進一「ウィリアム・ジェイムズの心霊研究(学会発表要旨)」(『宗教研究』三・四、一九九〇年三月)はこの点を強調している。
- (8) 津城寛文『鎮魂行法論——近代神道世界の靈魂論と身体論』春秋社、一九九〇年、第二章参照。
- (9) 以上、岸本英夫『信仰と修行の心理』(『岸本英夫集』第三卷、溪声社、一九七五年)二五、一六〜七、二二、三九〜四〇、九六頁。
- (10) 井筒俊彦『イスラーム哲学の原像』岩波新書、一九八〇年、八〇〜一〇三頁。
- (11) 井筒俊彦『意識と本質——精神的東洋を求めて』岩波書店、一九八三年、一九五頁。
- (12) 佐々木宏幹『シャーマニズム』中公新書、昭和五五年、八〜一、一六〜七、三三、五二〜六二、一〇四〜一三頁。
- (13) 石田秀美『氣・流れる身体』平河出版社、一九八七年。
- (14) 鶴岡賀雄『十字架の聖ヨハネ、『カルメル山登攀』における〈否定神学〉とそれを破るもの』(Ⅰ)(Ⅱ)『工学院大学研究論叢』二四、二五号、一九八六・一九八七年、一〜六七、六九、一一三八、四〇、四三頁。
- (15) 意識にのぼらない感覚刺激が心身に影響を与えることは周知の事実となったが、さらに角田忠信氏の実験研究により文化や民族により脳における音の処理が違うことなども明らかとなった(角田『右脳と左脳——その機能と文化の異質性』小学館、昭和五六年)。大橋力氏は、それら情報としての微小刺激が生体はどう影響するかをテーマとしている(大橋『環境情報

- 学』朝倉書店、一九八五年)。なお同じテーマを扱った近刊の論文集である『儀礼と音楽1 世界宗教・民族宗教編』(『民族音楽叢書4』東京書籍、一九九〇年)所収の諸論考には、こういう鮮明な焦点の絞り方は見られない。
- (16) セオドア・ローザック(志村正雄訳)『意識の進化と神秘主義』紀伊国屋書店、一九七八年、六八頁。
- (17) 島園進『現代救済宗教論』青弓社、一九九二年、一三三〇〜七頁、二四三〜四頁。
- (18) 中沢新一『チベットのモーツァルト』せりか書房、一九八三年。
- (19) 中沢新一『虹の理論』新潮社、一九八七年。
- (20) 上田紀行『スリランカの悪魔祓い』徳間書店、一九九〇年。上田紀行『トランスフォーメーションワークブック』JICC出版、一九九一年。
- (21) 山折哲雄『宗教民俗学——聖と俗のトポグラフィ』人文書院、一九八四年。
- (22) 山折哲雄『日本仏教思想論序説』講談社学術文庫版、昭和六〇年(初版は三一書房刊、昭和四八年)、四〇、一〇二、一一二、二、一一九、一四三〜五〇、一七四〜六頁。また「解説」の三二六、三二八頁。
- (23) 山折哲雄『神秘体験』講談社新書、一九八九年、「1 空間——私の神秘体験から」4 音——共鳴と律動」参照。
- (24) 同書、一七八頁。
- (25) 鎌田東二「即身成仏の身体論——スピードと超越」(湯浅泰雄編『密儀と修行』春秋社、一九八九年)一一〇〜五六頁。
- (26) 谷川渥「書評」『老いと死のフォークロア』『国学院雑誌』九二・六、平成三年六月、四三、四六頁。
- (27) 鎌田東二「肉体现象学序説——神秘思想と身体」(小阪修平編『身体という謎』作品社、一九八六年)一五九〜六二頁。
- (28) 以上、鎌田東二「即身成仏の身体論——スピードと超越」一六八〜七二、一七八〜八四頁。
- (29) 以上、鎌田東二「神界のフィールドワーク——霊学と民俗学の生成」創林社、一九八五年、三六、四一、七一、七三、八〇、一一五〜七、一三五、二二二〜六頁など。
- (30) 鎌田東二「人体科学事始め」『読売新聞』平成四年三月二日夕刊。
- (31) 以上引用は、湯浅泰雄『身体論——東洋の心身論の試み』創文社、昭和五二年、一九、二二、二三三〜四〇、二五二、二七二、三三三、三三六頁。
- (32) 湯浅泰雄『「気」とは何か——身体の発するエネルギー』日本放送出版協会、平成三年、一六、二八頁。
- (33) 同書、六〜七、一六一〜三、一七七〜八、一八七頁。湯浅泰雄『宗教経験と深層心理——自我・こころ・魂のエコロジー』

名著出版会、平成元年、一六四～七八頁。

(34) 以上、湯浅『「氣」とは何か』二〇～四、一一〇～二九、一三二～四〇、一四四～六一頁。

(35) 同書、七、一四〇～三、一六二、一九七～二〇六頁。また竹本忠雄「コルドバ、ツクバ、そしてどこの場へ」(竹本忠雄・伊東俊太郎・池見西次郎編『ニューサイエンスと東洋——橋を架ける人々』誠信書房、昭和六二年) 四五頁。なお修行の実践には信頼できる師匠が必要であるという実践的なアドヴァイスもなされる。池見西次郎「心身医学とニューサイエンス」(同書、一五〇～五頁)。また自然科学的な実証作業として生産性が期待されている分野に脳内生理学がある(竹本・前掲稿三〇頁、小田晋「代替宗教としての心理学」同書二五七頁)。

(36) フリッツ・スタール(泰本・江島・宮元訳)『神秘主義の探求——方法論的考察』(法政大学出版社、一九八五年)の「いかにして神秘主義を研究すべきでないか」「いかにして神秘主義を研究すべきか」という項目下の議論以外に、こと新しく述べるものをもたない。

(37) 湯浅泰雄『氣・修行・身体』平河出版社、一九八六年、一一六頁。湯浅泰雄『「氣」とは何か』一九三頁。

宗教学における「修行論」の成果と課題

池上良正

〈論文要旨〉 日本の宗教学において「修行」研究の意義を強く提言したのは、岸本英夫であった。彼の没後四半世紀を経て、その提言は十分に継承されているとは云い難いが、修行研究の意義自体が失われたわけではない。

本稿では、修行に内包された「身体的・行動性」「主体的・自発性」「定型的・組織性」などの特性に着目し、岸本の先駆的業績に込められた可能性と、その後に着目する諸成果とのつながりを検討することによって、宗教学における「修行論」の課題を考える。特に「身体的・行動性」の指標については湯浅泰雄の心身論を、「主体的・自発性」については民間巫者論における修行の論題化を、「定型的・組織性」については自発的行為と社会的統制の葛藤・相即の問題を、中心的テーマとして取り上げた。

〈キーワード〉 修行、岸本英夫、心身論、民間巫者、世俗倫理、女性

はじめに

わが国の宗教学説史のなかで、「修行」の本格的な研究を提唱し着手したのは、知られるように岸本英夫である。彼は「修行」「行」⁽¹⁾という仏教用語をひとまず本来の教学的な理念から切り離し、宗教学の一般用語として再規定したうえで、その体系的・組織的研究の必要性を主張した。しかし「修行の組織的研究は、日本の宗教学が今後にならなければならない使命である」⁽²⁾という高らかな問題提起は、彼の没後四半世紀を過ぎて一向に継承発展せられることなく、

依然として問題提起の段階にとどまっているとも云われる。³⁾ おそらくそこには、修行の学的研究そのものに内在するアポリア、すなわち本来的に言語表現や反省的思惟を拒絶する現象に対して、言語や反省的思惟を武器に（しかも、多くはその究極の理想的体験を得たことのない者が）分析・解明の手を加えるという、決定的な矛盾を孕んだ作業であることが指摘できよう。あるいは、しばしば語られる岸本自身の過度に「心理主義的」な方法が、その後の研究者には受け入れ難かったという経緯や、逆に、個人心理に寄せて考えぬかれた彼の体系自体が極めて完結的なものであったために、修行の形態分類や動機目的の種類といった部面に限っていえば、もはや新たな知見や修正がつけ加えにくい、という事情もあるかもしれない。⁴⁾

とはいえ、岸本以後、彼の提起した「修行」研究の道が、実質的に一步も進展しなかったわけではない。宗教学の視点から極めて重要と思われる研究も見られる。筆者にはその全貌をカバーすることはできないが、本稿ではひとまず出発点である岸本の修行論に立ち帰り、そこに込められた可能性を想起し、その後点に在する諸研究とのつながりを見ることによって、宗教学における修行研究の課題と展望を考えてみたい。

一

岸本の宗教学論には、研究の進展に伴って同一テーマが繰り返し反芻され深化されるという特徴が見られるが、修行をめぐる議論もその例外ではない。そのため、細かな変移に配慮しつつ全体像を的確に捉えることが容易ではない。ある論文の一節を引いて、彼の修行論の要諦として論じる、といったことが難しい。従って、ここではまず彼の修行論に繰り返し見られる主張を、四つの命題として取り出すことにする。これらは必ずしも単一の著作における文章そ

のもの引用ではない。繰り返し強調される論点を、彼の叙述に即して組み直したものである。

一、宗教的修行には、心の奥底に宗教意識の「深い体験の境地」が開かれるという積極的な半面と、心的諸作用の意識的かつ組織的な統御への努力という消極的な半面とがある。後者を実証的に考究することによって、前者の性質を明らかにすることができるのではないか。⁽¹⁾

二、現実の宗教的修行には、肉体的鍛錬や特殊能力の獲得などを目的とする行為も認められるが、純粹な意味における「修行」は、宗教が究竟の理想とする「深い体験の境地」に心を導き入れるための身体的な営みとして捉えるべきであり、そこには本末の別が明らかである。⁽²⁾

三、一般に修行は理論的なものと相容れないと考えられがちである。たしかに推理思考作用という意味での理論の休止は修行の必須条件であるが、修行の理想や、背後に予想された理論ともいうべきものが確実に存在する。⁽³⁾

四、ヨーロッパ的伝統、特に宗教的対象に対する観念の組織立ったプロテスタント的なキリスト教の中には、修行的な要素が極めて少なく、従って研究も発達してこなかった。これに対して日本では修行の占める位置が重要である。ここには仏教や道教の影響も大きい⁽⁴⁾が、これを培って発展させた何ものが民族的伝統の中にあつたのではないか。⁽⁵⁾

命題の一は、修行が理念的な境地と心的統御への努力という二面性をもち、しかも両者が相即融合したものであることを示している。明らかに、ヨーガを中心とした彼の神秘主義研究の視点に直結するものである。後に見るように、こうした視点は後期において若干の揺れを見せるが、考え方の基本に変化はない。

とはいえ、ここでは修行が究極的には「深い体験の境地」に関わるものであって、身体的な行為動作は日常的な心

的作用を統御する手段にすぎないことも暗示されている。⁽⁹⁾ 知られるように岸本は「不斷の生命拡充の営み」⁽¹⁰⁾ という人間観に立って、宗教現象をこの生命拡充の営みのなかで把握しようとする。従って「深い体験の境地」も、「よりよく生きんとする努力」⁽¹¹⁾ の結果として位置づけられる。それは「純一明澄の状態」⁽¹²⁾ 「雑念・雑想が払い浄められた心の状態」⁽¹³⁾ 「いわゆる非思量底であるところの深い境地」⁽¹⁴⁾ など様々に表現されるが、要するに「深い体験の境地」という以上には言語化できない領域である。「非思量底」といった理念への深入りは、仏教教学に即した議論の深化は期待できても、生命拡充の人間観に立つ修行の一般論の進展には結び付かないだろう。

ここから彼の修行研究の焦点は、身体的な行為動作の諸相と、そこで達成される心的諸作用の組織的な統御のプロセスの実証的研究に向けられることになる。すなわち、手段としての行為動作の分析を通して「深い体験の境地」が開かれてくる過程を説明するのである。修行自体にとっては消極的半面であったものが、修行研究にとっては積極的な対象となる。修行の外的諸形態の類型化が企てられ、単純な行動様式の反復効果や、一念一想から無念無想への変換、感覺作用・情意作用・思惟作用・記憶作用の漸次的鎮静化⁽¹⁵⁾ といった一般理論が、仮説として立てられていったのである。

これに関連して、命題の二として掲げた修行の目的に関する議論が重要な課題となってくる。彼は自らの修行論を展開させるなかで、「行の動機目的」⁽¹⁶⁾ の類型論を整備していく。これは「ある意味では、行の理想とも関連して」くるが、「もっと実質的な意味で、人々が行に身を投じるに至る心的理由」⁽¹⁷⁾ とされ、「一定の心的境地への到達」⁽¹⁸⁾ 「心身の鍛錬」⁽¹⁹⁾ 「信仰、信念の強化」⁽²⁰⁾ 「懺悔滅罪」⁽²¹⁾ 「感謝」⁽²²⁾ 「請願成就の犠牲」⁽²³⁾ 「特殊能力の獲得」⁽²⁴⁾ などが挙げられる。しかし、一方では「純粹な意味における修行」はあくまで「深い体験の境地」という理想を目的としたものでなければならず、そこには自ずから「本末の別」が前提されていた。そしてこの前提自体は、岸本が提唱する「客観的、実証的」

研究によって導かれたものとは云い難い。

命題の三は修行と理論との関係を論じており、これも彼の修行論のなかでは繰り返し強調されるテーマである。一見したところ自明のことを述べているようだが、明快で論理的な岸本にしては珍しい論旨の乱れも見られる。岸本によれば、行が身体上の工夫に重点をおくのは事実だが、他面、行には必ず特定の精神的な目的が織り込まれており、それは「理想」という言葉にも置き換えられるという。そうした理想・目的はつねに理論的な説明を背後に予想している。日常生活で必須の「警戒的な批判的態度」「推理思考の作用」は修行において否定されねばならないが、修行の「心底には、理想とその背後に正しい説明の存することが、予想され、確信される」のである。こうした考え方が、神秘主義研究以来の「修行と理論の不二一体性」⁽¹⁹⁾をめぐる議論の延長線上に位置することは明らかである。

他方、すでに述べたように、彼は「行の動機目的」の類型論にも関心を示し続けた。その筆頭にあげられた「一定の心的境地への到達」などは、まさに彼のいう修行の「理想」そのものであるが、類型の最後には「よほど素朴な考え方」⁽²¹⁾としながらも、「請願成就の犠牲」や「特殊能力の獲得」なども挙げられているのである。しかし、修行の心底におかれた理想と心的理由である動機目的とを敢えて区分しなければならぬ必然性については、ほとんど論じられていない。

こうした議論の揺れを招いた原因のひとつとして、山岳修行をはじめとする民俗・民衆的信仰現象への関心の広がりやを挙げることができるのではないか。おそらく岸本は、こうした実地踏査の「現場」での体験のなかで、従来の文献研究から導かれた理想的修行論では掬いきれない多くの修行者たちに出会ったと思われる。いいかえれば、「請願成就の犠牲」や「特殊能力の獲得」等を第一の目的とするかに見える修行者たちである。

たとえば山岳修行者について彼は次のように述べる。「表面的な観察に留まるならば、単なる行業を事としている

かのごとき印象を受けるのである。しかし、もし登拝者の心底にまで徹してこれを見るならば、そこには登拝の理想目的が明確に焼きつけられていることを見出す。岸本はこうした理想目的の意味は「はっきりと意識されており、(中略)行の全体を貫く力となっている」という。しかし続く段では、それは「必ずしも常に意識の表面に顕現しているものではない」と、矛盾するような見解も述べられている。⁽²²⁾

いいかえれば「修行の背後に予想された理論」とは、必ずしも常に意識化されてはおらず、むしろ「確信」ともいうべきものまでを含んでいる。だが「確信」を「理論」と呼べるだろうか。岸本は呼べると考えた。こうした理論へのこだわりは、明らかに先に掲げた一・二の命題を支える信念ともつながっている。すなわち修行の体験と理論は常に不二一体であるという信念であり、理論を欠いた山岳修行は単なる「行楽」に堕ちてしまうという危機感であった。われわれは彼のこうした信念や危機感そのものを非難することはできない。しかし、こうした信念のために、おそらく彼自身が実地調査で出会ったはずの多くの「民間」修行者たちの実態が十分に把握されなかったこと、少なくとも彼の修行論において彼らが極めて「素朴」で「末梢的」な位置づけしか与えられなかったことは、指摘しておかねばならない。

岸本による修行の定義としては、「体を通して、心にはたらきかける宗教的工夫」⁽²³⁾が知られているが、初期の修行論では「深い体験の境地に心を導き入れることを直接の目的とする精神的肉体的な営み一般」⁽²⁴⁾といった規定もなされていた。もちろん「広い意味に解するならば、純粹な宗教的理想の実現を目的とするもの以外に、肉体的鍛錬や社会的活動を目指したり、あるいはまた呪法的効果を目あてとするような、一切の行為を包含せしめることもできる」⁽²⁵⁾といった指摘もなされるが、「純粹な意味における修行」は命題の二に見られるような理念型であり、考察の中心はあくまでこの「比較的洗練された宗教意識」を目的としたものに限定されていたのである。定義がより包括的で一般

的な（それ故、実証学的見地からいえば、より漠然として曖昧な）ものへと拡大された背後に、具体的な修行現象の実態を無視できないという視点の拡大があったと見るのは、あながち不当な推測ではなからう。

命題の四は、よく知られた日本における修行研究の意義の主張である。キリスト教的西欧との比較では、「祈り」と「修行」の対比もしばしば語られる。一方では「祈りも広義には修行の一つと考えられます⁽²⁶⁾」といった指摘もある。宗教的実践・行為という広い枠組みのなかでは、両者が融合し重なり合う局面が見られるのは当然である。ただ、対比面に着目していけば、この命題の意義は今日でも失われてはいない。ここには、心理主義的といわれる岸本の修行論において、社会学的テーマや文化論への展開を予感させる可能性もある。岸本自身も戦後の東西文化論などで若干の展開を試みている⁽²⁷⁾。しかし十分な深まりを見るまでには到らなかった。

二

身体性ないし身体的行動性は、修行の大きな特性のひとつである。西洋の宗教伝統のなかに修行の的確な翻訳語が見出せないことはしばしば指摘されるが、比較的対応する asceticism（禁欲）について見れば、たとえば「高次の精神段階や、より完全な聖との合一を達成するために、即物的で感覚的で世俗的な喜びが放棄されるような、自己鍛錬 (self-discipline) と自制 (self-denial) の、自発的 (voluntary) かつ持続的 (sustained) で、多少とも体系的 (systematic) な計画 (program)⁽²⁸⁾」といった定義が立てられる。自発性や定型性、向上志向などは修行と重なり合うが、身体性の指標は希薄である。敢えて類型化していえば、禁欲が精神的な局面を重視しているのに対して、修行には身体的な局面への強い傾斜が見られる。

近年の修行論においては、こうした身体性の強調が、精神と肉体を別個の実体として捉える靈肉二元論を前提としたものではなく、むしろ両者の緊密な相関性への認識に基づいて主張されることが多い。岸本の修行論においても、先に掲げた命題の二に見られるように「身体的な営み」という特性が押さえられていた。しかし、修行とは「体を通して、心にはたらきかける宗教的工夫」であり、ここには肉体と精神、生理と心理という人格の二重構造が前提されていた。体験と理論の不二一体、体験と思维の相即不離は力説されるが、心身の二元的把握への疑義が正面から取り上げられたわけではない。

修行の身体的特性に着目した近年の論説では、修行の体験と深く結び付いた東洋的身体論を武器に、近代西欧におけるデカルト以来の物心二元論的パラダイムの批判・改変を志向する、という視点が目立つ。⁽³¹⁾ そうした試みは哲学、心理学をはじめ精神医学、心身医学など広汎な分野で見られるが、特に哲学的思索と実証的経験科学の架橋という野心的な展望のもとにこのテーマに切り込んだ、湯浅泰雄の修行論が注目される。

湯浅によれば、デカルトの物心二元論的パラダイムは、人間の一切の経験を超越論的主観の諸形式の下においたカントの認識論を経て、哲学と経験科学の完全な分裂をもたらしたという。これに対して、東洋の伝統哲学や、中国やインドの伝統的経験科学の一つともいえるべき東洋医学の身体論においては、修行の体験が基礎におかれ、それらは修行法との密接な関連のなかで発展してきた。⁽³²⁾ わが国の思想伝統においても、空海・道元などの宗教者、定家・世阿弥などの芸道者から、西田幾多郎・和辻哲郎といった近代の哲学者に到るまで、一貫して心身相関の見地に立つ身体論が流れており、そこには、西欧近代の二分法そのものを批判しうる視点が埋め込まれていた点が強調される。⁽³³⁾

湯浅が目指すのは、常識的な心身二元論の完全な否定ではない。量子力学がニュートン力学の完全な否定ではなかったように、常識的三元論による心身観の妥当性をも確保しうる新たなパラダイムの構築が目指される。それは「心

身分離の二元論」ではなく、「心身相関の三元論」である。⁽³⁴⁾彼はベルグソン、メルロー・ポンティらの身体論、さらにフロイト、ユングらの深層心理学を中心とした精神医学や心身医学が発見した臨床的事実に依りつつ、経験的な意識の知的明証性は、論理だけで支えられているわけではなく、身体性のもつ運命的制約の下におかれているという。「自我とは、一方で無限の広がりをもつ外界に相対するとともに、その背後では、容易に見通しがたい暗さにつつまれた無限の深さをもつ内界に接している一点なのである」。⁽³⁵⁾表現自体が比喩的・象徴的であるが、ここでは個人の意識が認識形式の論理のなかに封鎖されたものではなく、身体性や無意識を媒介として、広く世界に開かれたものであるという観点が示されている。

心身相関の具体的なメカニズムを解き明かす概念装置として、湯浅は心身の多層的な構造モデルを開発していった。当初、それは感覚―運動回路と本能―情動回路の「ゆるやかに浸透し合った二重構造」として把握された。⁽³⁶⁾前者は大脳皮質に中枢をもち、動物的機能を司る表層的構造、後者は辺縁系や皮質下の中枢に依拠し、植物的機能を司る基底的構造である。この基底的構造はまた、情動作用の中心であり、無意識と相関性をもっている。後の著作では、さらに両者の媒介項として、全身内部感覚回路が想定され、三層構造のシステムがモデル化された。⁽³⁷⁾一定の技（身体運動）は反復練習によって高度のものとなるが、これは全身内部感覚回路の習慣づけによって、感覚―運動回路の能力が高まることを示している。西洋のスポーツの目標はここに留まる。しかし、東洋の修行法は、さらに底層にある情動―本能回路のはたらきを円滑にしていくことを目指しているという。要するに修行とは、「全身内部感覚回路の習慣づけの訓練を通じて情動―本能回路の作用にはたらきかけていく」ものであり、「これによって、情動をコントロールし、無意識の力を意識に統合し、そのパターン（心のくせ）を変化させていくのが、修行の目標」なのである。⁽³⁸⁾

このように彼の所論においては、ヨーロッパ近代以来の人間観と世界観を乗り超える心身論の構築、という視野のなかで、「修行」が重要なテーマとして位置づけられた。それはまた、哲学と経験科学との決定的な分裂に架橋する試みであり、西洋の「客観主義的科学」に対する東洋の「主観主義的科学」の再評価でもあった。⁽³⁹⁾「学問の全体系が西洋近代以来のパラダイムに従わなくてはならないという理由は何もない」。⁽⁴⁰⁾とはいえ、そこには、この「客観主義的科学」への徹底した批判とともに、あくまでも経験科学の実証性に寄せる信頼とが共存し、彼の心身論は両者の微妙な融合のうえに成り立っている。

一方で彼は、東洋の心身論が訓練と実践を通じて、心と身体の関係を開き直す点に着目する。これは最初から心と身体との関係を理論的に考えようとする西洋の心身論とは異なる方向である。東洋的な学の伝統を支えているのは実践的性質をもった体験的認識であり、実践と認識は分けられないという。⁽⁴¹⁾しかし他方、湯浅の修行論において、彼自身の個人的な修行体験が正面から語られることはほとんどない。そうした主体的体験が思索の根幹を流れているらしいことは予測されるが、実証的資料や理論の整合性によって学の客観性を保持しようとする姿勢は崩れていない。心身相関の多層モデルに見られるように、論述の形態はむしろ正統的といえるほどに論理的・分析的でさえある。

実践体験と理論の相即不離を前提に、学的パラダイムの徹底の変換を模索するのであれば、より研究者自身の主観的実践体験に即した論述形態も可能かもしれない。⁽⁴²⁾ここでは、文字情報にこだわらない「研究成果」の提示方法や表現媒体の開発なども検討課題となろう。しかし、その場合には、私的・主観的「修行体験＝理論」のとりとめない表白合戦に終わらせないためにはどうしたらよいか、という問題が生じてくる。実践体験と不可分に結び付いた理論の構築という課題は、西洋の学の伝統に根本的な変革を迫る可能性とともに、そうした学の伝統が最終的に依拠してきたロゴスの客観的秩序への信頼を、根底から掘り崩してしまう危険性に向かっても開かれている。

三

修行が重要な意味をもつテーマとして取り上げられた分野のひとつに、民間巫俗の研究がある。ここでは修行の問題が、何よりも成巫過程の類型論における指標という形で、論題化が試みられた。さらに修行的行為の有無や特質は、シャーマニズム論という広い視野のもとで、いわゆるシャーマニック・イニシエーションの過程における指標のひとつとして重要視されてきた。

たとえば桜井徳太郎は、比較民俗学的視点から日本巫俗の特徴を明らかにするという問題意識に立って、入巫過程の特性に注目し、そこに巫的機能を果たす人物に内在する先天的な資質と、後天的な動機・決意、という二つの主要な契機を指摘した。そして、わが国の民間巫者の入巫過程を分類する基本的類型として、修業型と啓示型を立て、後者の啓示型に偶発型と修行型というサブ類型を設定したうえで、巫俗の歴史的進展に伴う類型として、転化型または応用型を立てている。⁽⁴³⁾

一方、佐々木宏幹は、沖縄地方の「ウマレユタ」「ナライユタ」というエミミックな二分法を出発点に、エリアードによるシャーマンの分類などを参照しつつ、召命型と修行型という、二つのシャーマニック・イニシエーションの類型を提起した。それによれば、まず召命型のイニシエーションとは、神、精霊がある人物を選び、その人物がシャーマン化するまで心身にいろいろな試練を課すると考えられているタイプで、わが国では沖縄地方のウマレユタがその代表例とされる。一般にウマレユタの自覚をもつ神人たちは、学習的行為によって技能を修得した、いわゆるナライユタたちを軽蔑し、自らは神や先祖のこと、ハンジヤ儀礼の方法などを、神や精霊から直接に教示された点を強調す

る。そしてこの経験が彼女たちの自信と誇りの根拠になっているという。これに対し、修行型のイニシエーションとは、エリアードによる類型のうち「個人的探求、または部族意志によるもの」に相当し、人間の側から自発的に神・精霊に働きかけて（修行して）、聖なる力をうるという型である。わが国の代表的事例としては、東北地方のイタコ、ゴミソ、長崎県五島のホウニンなどがあげられている。佐々木は世界各地の様々なシャーマンたちの成巫過程にこの二類型をあてはめながら、大胆な仮説的見通しであるとしながらも、召命型のシャーマン化が可能な社会では、シャーマニズム文化の影響力や規制力が極めて強いのに対し、修行型のシャーマン化が多く見られる社会では、前者ほどの強い影響力や規制力が欠けているため、人間の側からの積極的なアプローチが必要なのではないか、という見解を提示している。⁴⁴⁾

佐藤憲昭は、こうした佐々木の類型論を基本的に踏襲しながらも、さらに修行の内容それ自体に踏み込んだ議論を展開した。佐藤はまず岩手県地方のカミサンの職能者を素材として、具体的事例のなかでは、ひとくちに「修行」といつても様々な性格のものが見出される点に着目し、特に現世利益を追求する独自の修行を「第一期の修行」ないしは「身体的修行」、師匠を獲得しながら、あるいは先輩行者の影響を受けながら職能者としての常識を学習する修行を「第二期の修行」ないしは「学習的修行」として区別したうえで、とりあえず召命型、修行型、職業型等と分類しうる成巫過程のなかに、現実にはこの二種類の修行形態が複雑な形で組み込まれている実態を明らかにした。⁴⁵⁾

民間巫者の宗教活動の中心には、聖なる力との直接接触の体験がある。その具体相は、心理学・精神医学の視点からは「変性意識状態」「トランス」などとして、また共有された靈魂観にもとづく視点からは「憑霊」「脱魂」などとして分析されるが、いずれにせよ民間巫者たちはその成巫過程はもとより、日々の活動や巫業において、聖なる力との直接的出会いという独自の内面的体験を手に入れるのである。問題になるのは、このいわば初発的体験と修行との

関係である。修行が体験を喚起することもあれば、体験が修行を要請することもある。これは「召命型」「修行型」といった成巫過程の類型論をめぐる従来の議論と重なり合うが、「召命」が先か「修行」が先か、という先後関係のみならず、聖なる力との接触という個人的体験が、「修行」によって形態を整えられ、主体的な動機決意とともに、社会的な権威を付与されるという、ダイナミックな関係への問いかけが必要となる。

この意味で、沖縄の「ウマレユタ」を手がかりに、シャーマニズム文化の浸透力と修行の介在との逆対応に注目した、佐々木宏幹の指摘は示唆に富む。実際、ヤマト文化圏の民間巫者において重要な位置を占めていた「修行」が、琉球・沖縄文化圏の民間巫者の世界にはほとんど見出せないのである。特に修行の主体的で自発的な特性に着目するとき、沖縄の民間巫者では「修行」に相当する観念が極めて希薄だといえる。換言すれば、ヤマトの「修行の文化」に対する沖縄の「生まれの文化」ともいうべき対比、すなわち「修行への努力」と「生まれへの依存」という対比が注目されるのである。⁽⁴⁶⁾ シャーマニズム論に即して立てられたこうした対比は、東西の世界宗教の教義理念に基づいて立てられた「修行の文化」と「祈りの文化」の対比とは、次元を異にした比較論の可能性を示している。⁽⁴⁷⁾

民間巫者本人が実践し、あるいは依頼者・信者に対して指導する「修行」の実態研究は、岸本の修行論の根底を成す「不断の生命拡充の営み」といった、いわば「自己肯定的」な宗教観に再考を促すものでもある。確かに現実の修行の動機としては、むしろ病氣など具体的な人生苦からの脱却を意図したものが圧倒的に多い。敢えて岸本の「動機目的」の分類に従えば、「請願成就の犠牲」や「特殊能力の獲得」ということにならう。岸本の分類に収まらないものとして、「悪因縁の祓い」や「死者供養」のための修行なども目立つ。しかし、だからといって民間巫者の修行のすべてが、「よほど素朴な考え方」に留まっているわけではない。召命型であれ修行型であれ、民間巫者の成巫過程にはすでに強い自己否定の契機が前提されている。具体的には肉体的欠陥(盲目)、心身不調(巫病)、人生苦などが

あるが、巫者たちはいずれも激しい挫折や劣等意識のなかで負わされた自己の否定的契機を土台に、世俗的価値を超えた領域に足を踏み入れたのである。修行そのものの過程に「無我」とか「一切皆空」等の教説が織り込まれていないとしても、すでに修行に入る初発の体験において、強烈な自己否定が刻印されていたことを忘れてはならない。そうした召命体験や修行の実践を通して開かれる世界が、「深い体験の境地」と無縁なものと即断することはできない。それはむしろ、自己の生命拡充の追求と主体超越の交錯した、呪術・宗教的な働きの場として捉えるべき世界であろう。⁽⁴⁸⁾「死者供養のための修行」などには、自己の安心のみならず、他者や世界とのつながりの回復を通して、いわば「利他」の行為に転ずる可能性さえある。それらは時として、知識のうえでは修行の理念や方法を知悉しているはずの伝統的教派の聖職者を、はるかに凌駕した境地にもなり得るのである。

同じことは、いわゆる新宗教教団の修行にも当てはまる。個々の教団による修行の解釈や具体的形態は極めて多様だが、多くの新宗教において、修行は重要な実践行為として位置づけられてきた。九〇年に刊行された『新宗教事典』の「修行」の項では、こうした多様な広がりの特徴が整理され、主要な教団における修行の理念や形態が簡潔に紹介されており、貴重な研究成果といえる。⁽⁴⁹⁾当然のことながら、民間巫者に見られる修行観との共通点も多く見られる。むしろ、民間に未分化な形で存在した様々な修行の形態を汲み上げ、それぞれの方向に組織化したものが、新宗教の行法や修行（修養）観であるともいえよう。⁽⁵⁰⁾これらを手細に通覧するならば、問題なのは、もはや「修行の動機目的」に関するスタティックな分類項目の吟味ではないことが明らかになるだろう。ここでの課題はむしろ、自己肯定と自己否定の契機が交錯し、様々な動機や志向が目まぐるしく変転する、民俗・民衆宗教のダイナミックな呪術・宗教的構造の究明でなければならない。

四

修行論の多様な展開は、そのまま修行という現象が内包する多様な特性を映し出している。もとよりすぐれた修行論は、そうした特性のすべてに配慮が行き届いていると云えようが、特に力点の置き方に即して見れば、湯浅に代表される心身論への展開は、修行のいわば「身体的・行動性」に、巫者論やシャーマニズム論における論題化は、その「主体的・自発性」という特性に着目したものであった。一方、すでに岸本の包括的な考察において示唆されていたように、⁽⁵¹⁾修行には「定型的・組織性」という特性もある。すなわち、一定の社会集団のもとで定式化され、しばしば序列を伴う実践の段級的課程が設定されているという特性である。修行は個人の主体的な決意に基づいて行われることを要件とするが、決して突発的で私事的な恣意に流されてはならず、むしろ一定の型に沿って、多くの場合、段階的な上昇を目指すことが求められる。ここでは「修行」を「正しい修行」とする作法、様式、位階が設定され、その成否や進展を認定する指導者が要請される。このことは、一定の型や段級を管理する社会的な権威や権力の介入を暗示している。

「身体的・行動性」や「主体的・自発性」は、どちらかといえば修行の個人的な局面に関連することから、心理・生理学的分析や実存哲学的な考察に傾きやすい。身体はすぐれて個別的なものであり、主体的決意は、必ずしも近代西欧的な意味においてははなれないにせよ、何らかの実存的な個の覚醒を伴うからである。⁽⁵²⁾これに対し「定型的・組織性」への着目は、修行のもつ社会的・文化的側面への考察に道を開くことになる。⁽⁵³⁾

松本皓一は、この個人的・主体的であるはずの宗教的価値追求の修行が、集団やその所産である修行文化に傾斜す

るパラドクスを問題にしている。「宗教が集団現象、つまり社会的に制度化された組織的現象としてあるかぎり、この聖性志向の宗教的欲求と、世俗的な価値追求の（宗教）行政的機能の二重性はさげられない」のであり、そこには常に「修行者自身の純一な宗教的価値実現の欲求（聖志向）」と、統轄機構として働く集団の世俗性との相剋⁵⁴が認められる。

こうした修行のもつ二重性を、叢林という修行者集団の具体例に即して論じたものに、西村恵信の研究がある。彼は「いったい自己にとってのみ実存的課題である生死的自己を解脱する道が、何ゆえにふたたびまた共住を必要とするのであろうか⁵⁵」という問題意識のなかで、叢林成立の一般根拠と特殊根拠を考察している。さらに禅宗の叢林生活の清規を素材に、社会的圧力と愛の飛躍の相補性、権威と奉仕、脱俗と世俗との逆説的な関係などが論じられている。ここではベルグソンの二つの社会モデルや、禅の道場生活における統制と自由の調和を「即非」の論理に求めた西谷啓治の所説などが援用され、外的制約や統制のもとにおいてこそ反って個人の立場が維持されるのみならず、精神の自由な解放が実現される点が強調されている。すなわち、一見したところ矛盾に見える禅宗叢林の構造は、「清規という徹底的な集団生活の規則と、それら清規の根本にある『悦衆』の精神の相即⁵⁶」として捉えられるのである。修行の社会性を考える際に、こうした逆説的関係のポジティブな側面を評価することは極めて重要である。特に宗教学の立場からは、修行のもつ外的制約や統制を、すべて政治的・経済的・社会的な権力や権威の問題に引き戻す還元主義的方法に対しては、厳しい懐疑と批判の視点を失ってはならない。宗教的修行の場合、その権威や権力の源泉もまた「宗教的」な領域に求められるからである。

一方、こうした点を十分に認識したうえで、「定型的・組織性」のもつ世俗的側面に目を向けることも必要である。「宗教的」領域に源泉を持つはずの力は、しばしば容易に世俗的権力へと移行し、強圧的な支配・被支配の関係を産

み出すことがある。あらゆる修行は、一方でこうした外在的強制力という契機を孕みつつ、他方においてそれが個人の主体的な「発心」や「求道」の行為として成り立つのである。とすれば、「修行」として自覚された行為を媒介に、外在的規制と主体の自発性との対峙・融合・変換の諸相を検討し、その機制を解明することは、有意な課題領域となり得るはずである。ここでは社会思想史をはじめ、宗教社会学や文化人類学における問題意識や方法との接点が模索されねばならない。

岸本英夫は、先に命題の四としてまとめた見解にあるように、わが国における修行文化の突出がひとつの「民族的传统」ではないかという見通しを示唆していた。湯浅泰雄もまた、思想的な視点から修行を概観した論考のなかで、日本仏教の歴史的特質は、戒・定・慧の三学のうち特に定が重んじられた点にあり、「修行を重視する仏教として独自の発達をとげた」と述べている。すでに飛鳥・奈良仏教において盛んとなった修行の風習は、「神仏習合」を経て精緻化され、諸職・芸道・武道といった庶民文化の基層部にまで深く浸透していった。いわば「修行」の「修業」化である。こうした仮説の立証は、具体的には多くの個別的な歴史研究や実態調査の蓄積を必要とするであろう。

「伝統」を形成した個々の要因や過程が突き止められねばならないし、先に挙げた琉球・沖縄文化圏までを射程に収めるならば、「民族」の範囲も限定されなければならない。

一般的にいえば、これは修行に向けられた主体的で自発的な努力や、修行によって獲得された心的境地が、如何なるプロセスを経て再び世俗倫理の中に還流されるか、という問題に帰着する。特に近世後期以降の日本の近代化過程のなかで、その担い手となり得た民衆のユートピア形成に「修行文化」が如何なる関わりをもっていたか、という問題は興味深い。⁽⁹⁾ 幕末期以降の新宗教運動を民衆思想として捉える視点からは、これら新興の教団によって説かれた理念や実践が、勤勉・儉約・謙讓・孝行などの「通俗道德」に還流することによって、近代化を担う倫理的主体の形成に

一定の役割を果たしたことが指摘されてきた。通俗道徳は現存の社会体制を下支えするとともに、持続的で組織的な社会批判の主体形成を促すものとしても評価された。世直し觀念の成熟の基礎には、民衆の通俗道徳的な自己規律60、自己鍛錬があったという。今日でも新宗教の修行(修養)観には、「生活行」「人生即行」といった教義が目立つ。私生活領域における放縦性(ミーイズム)の拡大や、非合理なるものへの飢渴の高まりなどと奇妙に共存・融合しつつ、なお広汎な浸透ぶりを見せるわが国の「修行文化」の現状を考えると、宗教的修行の世俗倫理(あるいは通俗道徳)への還流というテーマは、依然として問うに値する大きな意義をもっていると言えよう。

修行の社会・文化的な規定性という問題に関連して、修行と女性の関係という課題の重要性も指摘しておきたい。わが国において「修行文化」の濃厚な伝統が存在することは事実としても、その担い手について見れば、これが圧倒的に男性に偏る文化伝統であったことは明らかである。比丘尼や在俗の求道者の歴史的系譜のなかに、女性修行者の確かな足跡を辿ることはもとより不可能ではないが、特に民衆の宗教世界に大きな影響を与えた密教や修験道についていえば、ごく近年に到るまで、女性にとっての修行という視野はほとんど欠落していた。修験道の山岳修行の場となった多くの霊山は、近年まで厳しい女人禁制の結果に守られていたし、擬死再生・宇宙の中心への帰一といった壮大なシンボリズムに彩られた修行形態62も、専ら男の行者の手によって、男のための救済装置として編み出された。多くの女性教祖を輩出した近代神道においてさえ、その「行法」に関していえば、巨大な觀念体系とともにその精緻化を企図したのは、ほぼ男性行者に限られていたのである。63

鈴木牧之は『北越雪譜』のなかで、近世期における越後の寒行の風習を記述している。寒中に雪をふんで神仏に詣でる修行者の多くは、「農人の若人ら商家のめしつかひ」などであったが、彼らは「行の中は無言にて一言もいはず、又母のほか妻たりとも女の手より物をとらず、(中略)この行者女にゆきあへば身のけがれとして川に入り、又は井

戸をこふて水をあぶる（中略）このゆゑに行者の鉦の音をきけば女はすべて門へはいでず、道にあへば遠くにかねのおとをききてかくるなり」とある。⁶⁴近世の地方習俗においてさえ、修行は男の占有物であり、女たちは彼らの行を破ることがないよう、身を潜めねばならない存在だったのである。修行と女性とが親和性を保ちにくいこと、これはわが国の「修行文化」の伝統という問題を考える際に、無視できないテーマといえよう。いうまでもなく、ここで問題になるのは自然的・生物学的存在としての女性ではない。文化的・歴史的に規定されたジェンダーの社会的位置づけこそが問題となる。

社会の周縁部から起動する宗教体験が、しばしば突発的で恣意的な特性をもち、それゆゑに政治権力や社会体制から危険視され、差別・排除の対象となりやすいとすれば、「定型的・組織性」を備えた「修行」は、そうした不定型な体験に一定の秩序と権威を与える装置としても機能するのである。個人の身体性や自発性の重視をたてまえとする「修行」が、一方において、個別的で恣意的な体験の解釈を強く規制し、差別・排除に荷担する秩序の構造となる点に注意しなければならない。⁶⁵このように、社会的権威や権力の中核から疎外された宗教性（たとえば、封建社会における女性の宗教性）が、「修行文化」とも疎遠な関係に置かれてきたとすれば、これが上述した修行の社会性をめぐるパラドクスとも深く連動したテーマであることが見えてくる。その意味でも、女性と修行との密接な関係を見出すことのできる民間巫者や女性行者の信仰世界は、あらためて注目すべき研究領域として位置づけられるであろう。

おわりに

修行に内包された様々な特性のうち、特に「身体的・行動性」「主体的・自発性」「定型的・組織性」に着目し、そ

の各々に即した論題化を示し、さらなる展開の可能性を考えてきた。基本的には、岸本英夫の先駆的業績を出発点として、そこに示唆されていた問題の継承・批判・展開というラインのなかで、全体的なテーマのつながりを捉えようとした。とはいえ、本稿で取り上げた研究それ自体は、必ずしも岸本の修行論に触発され、その問題意識を共有したものでなかった。実際には岸本への言及がなかったり、引用文献にも挙げていない場合も多いのである。実証主義的・心理主義的な視点から体系的性と組織性を強く志向した岸本の学説が、それほどまでに自己完結的なものであったことが再確認されると同時に、日本の宗教学において「学説」の批判的継承ということが、十分に尊重されてこなかったことも反省させられる。

修行研究には、教学的な理念に沿った研究や、禅、念仏、ヨーガ、密教、修験道、道教の実践法、イスラム神秘主義、カトリック修道院などの事例を扱った多くの成果もある。本稿ではそれらには一切触れなかった。筆者の能力の限界を自覚してのことであるが、岸本が掲げた宗教学的課題の展開を中心に据えたためでもある。もちろん、こうした組織的・体系的な修行論にとって、個別研究の蓄積が重要であることは言うまでもない。さらに、「定型的・組織性」という特性を介して、修行論は「儀礼論」にもつながってゆく。また、修行の展開形態のひとつとして「巡礼論」なども視野に収めねばならないが、ここでは触れる余裕がなかった。「日本」や「東洋」を超えた比較論への展望についても手が回らなかった。それぞれ独立した課題として別個に考えてみたい。

修行の還元不能的特質（あるいは本質）と、程度の差はあれ還元主義を免れ得ない宗教学的方法との矛盾対立という根本問題は、おそらく永遠に解決されることはないだろう。そこには常に、この根源的な矛盾対立に由来する、研究成果の一面性に対するもどかしさが付き纏うであろう。とはいえ、宗教学の進むべき道というものがあるとすれば、それは、このもどかしさとの真摯な格闘のなかからしか開かれてはこない。「修行の組織的研究は、日本の宗教

学が今後に負わされた一つの使命である」という岸本の問題提起の意義は、決して古びてしまったわけではない。

註

(1) 「修行」と「行」の違いについては、「行」を宗教的行為全般として、「修行」はその体系化された特殊形態とする見方が一般的であるが、岸本英夫は逆に、「人間の営む修行には、さまざまな形態のものがあるが、その中で宗教的性格を備えた修行を行(ぎょう)とよぶ」といった定義もしている。「行」一九五二年『岸本英夫集』第三卷(以下『集・三』)と略す、一九七五年、八五ページ)。しかし全体としては、両者はほぼ同義に使われていると見て差し支えないだろう。本稿でも、特に区別はつけないが、無用な混乱を避けるために引用以外は「修行」に統一する。

(2) 「宗教学の一分野としての修行研究について」一九三八年『集・三』九七ページ)。

(3) たとえば津城寛文『鎮魂行法論』春秋社、一九九〇年、一一〇ページ。ここでは、岸本が望んだ修行研究の期待は「ほとんど無視されて、依然として修行の研究は閑却されているようである」と述べられている。

(4) 宗教学関係の事典や概論では、近年に到るまで、基本的に岸本の修行論の枠組みを踏襲しつつ、そこに若干の補足や修正を加えたものが多い。たとえば、宮家準『修行』(『宗教学辞典』東京大学出版会、一九七三年)、脇本平也『宗教的修行』(『宗教を語る——入門宗教学』日新出版、一九八三年)、柳川啓一『修行——心と身体』(『宗教学とは何か』法蔵館、一九八九年)、岡田重精『宗教的修行』(『宗教学概説』杉山書店、一九九一年)など。

(5) この命題の前半部について特に明確に述べられているのは、「宗教的修行における心的制御の経過」一九三八年『集・三』五五―五六ページ)。後半は多くの箇所が挙げられるが、特に「行の心理」一九四七年『集・三』一六ページ)。

(6) 特に「宗教学の一分野としての修行研究について」一九三八年『集・三』九〇―九一ページ)。

(7) たとえば「行の特質とその形態」一九四二年『集・三』一一三ページ)。また「行における理想および理論の位置」一九四二年『集・三』一二七ページ以下)は、論文全体がこのテーマに充てられている。

(8) これも多くの箇所而言及があるが、特に「日本の宗教的修行」一九四〇年『集・三』一〇一ページ)。ただし後の『宗教学』大明堂、一九六一年、七〇ページでは、「東洋で、修行を組織的に展開する主動力となったのは、仏教であったといつてよいであろう」とあって、「日本」よりも「東洋」が強調され、「民族的伝統」等の指摘もない。

岸本以前の比較的まとまった「修行論」に、宇野田空『苦行の意義』一九一三(『宗教の史実と理論』同文館、一九三二)が

あるが、ここでは「苦行」は「禁欲」との関連で捉えられ、「苦行といふことは其方法形式は宗教によって様々であるけれども、何等かの意味を以て殆んど凡ての宗教に多少現はれないことはない」（四三〇ページ）とされている。ユダヤ・キリスト教の事例なども積極的に取り上げられており、修行が特に日本（あるいは東洋）に顕著な現象とは見られていない。禪定を meditation に、三昧を contemplation に比定したり（四五二ページ）、キリストが病魔を払ふた時に悪鬼は祈禱と断食によるに非ざれば逐出不能はずといったのも、断食の行の調魔の功德をいっただのである（四三九ページ）といった主張も見出せる。

- (9) 『宗教学』七〇ページなどでは、「直接的価値ではなく、手段的価値だけしかもたないものである」と明言されている。
- (10) (11) 『宗教神秘主義』大明堂、一九五八年、一五ページ。
- (12) (13) 「宗教意識の展開と修行」一九三九年（『集・三』七七ページ）。
- (14) 「行の心理」（『集・三』三〇ページ）。
- (15) 「行の心理」による。「宗教的修行における心的制御の経過」一九三八年、では「感覚・意欲・思考・記憶」と、「修行に伴う心の沈潜の過程」一九四二年（『集・二』一七一ページ）では「感覚・意欲・思惟・記憶」と表現されている。
- (16) 「行の特質とその形態」による。「行の心理」では、「行の動機意図」と言い換えられた。
- (17) 「行の特質とその形態」（『集・三』一四四ページ）。
- (18) この分類自体は岸本のオリジナルであるが、修行に入る動機目的の内容については、すでに(8)に掲げた宇野田空の論文でも検討されていた。ここでは未整理ながら、実質的には岸本が挙げた類型の大半が触れられている。
- (19) 「行の特質とその形態」（『集・三』一一三ページ）。
- (20) 『宗教神秘主義』八ページ。
- (21) 「行の特質とその形態」（『集・三』一七七ページ）。
- (22) 「行における理想および理論の位置」（『集・三』一三六一―一三七ページ）。
- (23) 『宗教学』七二ページ。
- (24) 「宗教意識の展開と修行」（『集・三』七五ページ）。
- (25) 「宗教学の一分野としての修行研究について」（『集・三』九〇ページ）。
- (26) 「宗教意識の展開と修行」（『集・三』八〇ページ）。

- (27) 『集・四』に所収の諸論文、特に「禅体験の直接性とその文化的背景」(島蘭進訳)一九六一年、「坐る文化・立つ文化」一九五七年、など。
- (28) Kaelber, W.O., "Asceticism" in *The Encyclopedia of Religion* vol. 1, ed. by M. Eliade (New York: Macmillan, 1987), p. 441.
- (29) 『宗教学』七二ページ。
- (30) 『宗教神秘主義』三九ページ。
- (31) 『現代宗教4・修行』春秋社、一九八一年、に寄稿された諸論文、特に松本皓一、ヤン・スインゲド、小野泰博の論考にはこうした視点が目立つ。
- (32) 湯浅泰雄「心身関係論と修行の問題」(『思想』六九八号、岩波書店、一九八二年、三四ページ)。
- (33) 湯浅泰雄『身体——東洋的身心論の試み』創文社、一九七七年、特に「第一章・近代日本哲学の身体観」「第二章・修行と身体」。
- (34) 湯浅泰雄『気・修行・身体』平河出版社、一九八六年、六八—六九ページ。
- (35) 「心身関係論と修行の問題」四〇ページ。
- (36) 「心身関係論と修行の問題」四四ページ。なお、これについては『身体』第三章の二「心身関係の二重構造」に詳しく説かれている。この理論を使って新宗教教団の修行を分析したものに、河東仁「解脱会の修行」(バイロン・エアハート、宮家準編『伝統的宗教の再生——解脱会の思想と行動』名著出版、一九八三年)がある。
- (37) 『気・修行・身体』七〇—八一ページ。なお同書第二章の「気と身体」では「気」の研究を手がかりに、三つの回路に加えて、「外界と身体境界壁である皮膚を循環しつつ、外界につながっている第四の経絡系の回路」が想定されている。
- (38) 『気・修行・身体』八五—八六ページ。
- (39) 『気・修行・身体』一八六—一八七ページ。
- (40) 「心身関係論と修行の問題」三九ページ。
- (41) 『気・修行・身体』一四八—一四九ページ。
- (42) こうした可能性としては、近年流行の超常体験やトランスパーソナル心理学の身体観に依拠した修行論など、様々な方向が考えられる。また、上智大学東洋宗教研研究所の連続講演会の記録に代表されるような、各既成宗教の修行者自身の実体験に

基づく修行論なども重要であろう。門脇佳吉編『禅とキリスト教』一九七五年、『密教とキリスト教』一九七七年、『修行と人間形成』一九七八年（いずれも創元社）など。また門脇佳吉『道の形而上学——芭蕉・道元・イエス』岩波書店、一九九〇年、では「聖書身説という方法」が提起されている。

(43) 桜井徳太郎『日本巫俗の特徴』(巫俗と俗信)講座日本の民俗宗教第四巻、弘文堂、一九七九年、六〇—六五ページ。

(44) 佐々木宏幹『シャーマニズム——エクスタシーと憑霊の文化』中央公論社、一九八〇年、九八—一二七ページ。

(45) 佐藤憲昭『カミサンの職能者の修行』(現代宗教4・修行)春秋社、一九八一年、一一五—一二九ページ。

(46) ヤマト文化圏の民間巫者の多くが、しばしば自らの成巫過程の回顧において、いかに長く苦しい「修行」に励んだかを誇るところで、沖縄のユタ的宗教者たちは、いかに自分の「生まれ」や「天分」が高く、それを悟るために苦しまねばならなかったかを強調するのである。ユタ自身がカミダリーイと呼ばれる巫病を克服するために、あるいは信者が悩みから救われるために、各地の嶽々をめぐり歩く行為(シジタダシ、タキウクシ等)に、主体性や自発性が全く欠如しているわけではない。だが、総じてここでは「チヂウリ」「サーダカンマリ」といった表現に代表される生得的・必然的な運命観が、個人の主体的決意を圧倒し、その萌芽を摘み取ってしまっている。この問題については、未だ不十分な議論であるが、拙稿「北のミコ・南のミコ——民間巫者における「修行」を手がかりとして」(弘前大学人文学部『文化における「北」』、一九八九年)で論じた。また拙著『民俗宗教と救い——津軽・沖縄の民間巫者』淡交社、一九九二年、特に一五三—一六一ページ、でも取り上げている。

(47) 「祈りの文化」と「修行の文化」の対比が普遍主義・個別主義という座標軸に沿うものとすれば、「生まれの文化」対「修行の文化」は属性主義・業績主義の極相に対応している、と云えるかもしれない。

(48) このような基本的視点は、筆者自身の調査体験とともに、楠正弘「ゴミソ信仰とイタコ信仰——津軽の宗教」(『東北大学日本文化研究所研究報告』別巻第一〇集、一九七三年)、『庶民信仰の世界——恐山信仰とオシラサン信仰』未来社、一九八四年、などから学んだものである。

(49) 井上順孝他編『新宗教事典』弘文堂、一九九〇年、三三二—三四八ページ。執筆者は中牧弘允、河東仁、津城寛文、白水寛子、沼田健哉、星野英紀、奥山倫明。また「生命主義的救済観」に即して新宗教の修行のパターンを論じたものに、対馬路人「新宗教の修行——心の浄化」と「霊の供養」(『仏教』一七号、法蔵館、一九九一年)がある。

(50) もちろん近年ではその逆のケース、つまり新宗教の様々な概念が民間に浸透し、個々の宗教者のなかで独自の受容・改変

がなされる場合も多い。

- (51) こうした視点が明確に見られるものとしては、「神秘階梯とヨーガ経」一九三五年（『集・二』一三一一―一五二ページ）など。
- (52) こうした修行のもつ個人的性格は、伝統的共同体の崩壊に伴って宗教の個人化・私事化が進行するなかで、多くの新宗教教団において修行の実践の隆盛（個人の潜在能力開発への関心の高まりや、超常体験の自己目的化などを含めて）が見られるという近年の状況を説明するものでもある。
- (53) すでに早い時期に岸本の修行論における個人性の強調を批判し、修行における「共同の場」の重要性を指摘したものに、芳村修基「修行の場」（日本仏教学会編『仏教における行の問題』平楽寺書店、一九六五年）がある。また、竹中信常「儀礼研究への一試論」（『宗教研究』二〇三号、一九七〇年）では、「行」から「儀礼」に到る階程を論ずるなかで、「自修の行」が定型化や指導者の介在を経て「他律的共修的」となる過程が考察されている。
- (54) 松本皓一「宗教的修行集団と修行者——修行論への一つの試みとして」（『現代宗教4・修行』春秋社、一九八一年、一二ページ）。
- (55) 西村恵信『禅林修行論』法蔵館、一九八七年、五四ページ。
- (56) 『禅林修行論』特に第三章「叢林生活の外的制約」。
- (57) 『禅林修行論』一七三ページ。
- (58) 湯浅泰雄編『密儀と修行』（大系仏教と日本人3）、春秋社、一九八九年、七ページ。
- (59) こうした問題意識をもった研究が、必ずしも日本における「修行の伝統」や「修行文化」を直接に論じてきたわけではない。しかし、先駆的業績のひとつともいえるロバート・N・ペラー『日本近代化と宗教倫理——日本近世宗教論』（堀一郎・池田昭訳、未来社、一九六六年）なども、ある部分は「修行論」として読み直すことができる。たとえば、禅と武士道との関連を論じた部分（二四二―二四三ページ）や、石門心学における瞑想（工夫・静座）の実行をめぐる議論（二二二―二二三ページ）など。ここでは修行が普遍主義よりも個別主義に、属性主義よりも業績主義に親和的であるという特性が、あらためて注目されよう。
- (60) 安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』青木書店、一九七四年、特に第三章『世直し』の理論の系譜——丸山教を中心に（ひろたまさきとの共著）。

- (61) 企業戦士たちの滅私奉公の精神から、稽古や行的鍛錬が称揚されるスポーツ界、伝統文化の「型」や「道」の再評価、果ては子供たちに人気のアニメやテレビゲームの「修行もの」に到るまで、幅広い浸透ぶりが指摘できる。
- (62) 宮家準『修験道儀礼の研究』春秋社、一九七一年、特に第二章「修験道の修行と験術」。
- (63) 近代神道の行法の系譜については、(3)に示した津城寛文の研究が詳しい。
- (64) 鈴木牧之『北越雪譜』、一八四一年、(野島出版、一九七〇年、一二五ページ)。
- (65) こうした問題意識を鮮明に打ち出した巫女論として、川村邦光『巫女の民俗学——〈女の力〉の近代』青弓社、一九九一年、が注目される。

憑依宗教論——シャーマニズムから教祖へ

竹沢 尚一郎

〔論文要旨〕 憑依宗教ないしシャーマニズムの定義としては、シャーマンの職能者の「トランス」と「社会的役割」の二点をふまえることが必要である。このとき「トランス」に重点をおくなら、シャーマンの職能者の複数の意識、複数の自己の経験が強調されるだろうし、「社会的役割」や機能に重点をおくとすれば、精霊の種類、精霊との回路、職能者の役割の三点において外部に開かれた、オープン・システムとしての憑依宗教の特徴が浮かびあがってくる。この憑依宗教の形式を利用しつつ成立した新宗教教団は、外部にたいして開かれた宗教形態から、教祖を中心として閉じた宗教形態へ移行するために、絶対他者として出現した神の特定化、この神との関係における教祖の自己規定の明確化、そして教祖の心的経験を他の信者に追体験させるための宗教行為の定式化、の三点を実現することが必要であった。

〔キーワード〕 憑依、シャーマニズム、教祖、儀礼論、イニシエーション、エクスタシー

一 問題の所在

霊や神の憑依⁽¹⁾、およびそれを核にもつ宗教形態としてのシャーマニズムについては、すでに多くの仕事がなされている。私たちが入手しやすいものにかぎっても——わが国の研究者の手になる研究論文や著作、そして外国の出版物のうちで翻訳されたものだけをとりあげても、すでに膨大な数にのぼり、その完全なリストを作ること自体、今日で

は困難な仕事になるだろう。⁽²⁾

わが国でのシャーマニズム研究の歴史が比較的浅いこともあって、これらの研究の多くは第一に具体的な事例の報告を目的としている。それがめざすのは、まず憑依現象の地域的な特色を明らかにすることであり、そして一般にはそう見なされていない宗教的慣行のなかに含まれているシャーマニズムの要素を析出することである。これらの研究によって、私たちは東北のシャーマニズムの信仰形態（桜井徳太郎、楠正弘）、南九州（下野敏見）、および沖縄・奄美のそれ（桜井徳太郎・山下欣一）について深い理解を得ることができた⁽⁴⁾、また神楽における神がかりや（石塚尊俊）、隠し念仏（米村竜治、門屋光昭）、さらには山岳宗教および修験道におけるシャーマニズムの要素についても（宮家準、ブラッカー）、豊かな知識を授けられたのである。⁽⁵⁾

しかしながら、こうした研究の豊かな蓄積にもかかわらず、シャーマニズムにかんしては基本的なところで合意ができていないのが現状であろう。精霊の憑依、あるいはその制度化された宗教体系としてのシャーマニズムを論じるばあい、何がまず解決すべき問題であるのか。日本を含めたアジア各地の事例をとりあげながら、シャーマニズムにかんしてもっとも広範な議論を展開している佐々木宏幹は、つぎのように問題を指摘している。

誰しもが痛感する第一の深刻な問題は、シャーマニズムを論じるために集まった研究者たちの間で「シャーマン」「シャーマニズム」に関する共通理解、すなわち定義≡概念規定をめぐってのコンセンサスができていないことが多いということであろう。……シャーマニズムは北アジアまたは北ユーラシアに特有の現象形態であるのか、それとも人類に普遍的な文化であるのかの問題があり、シャーマンの特性として脱魂（*ecstasy*）か憑依（*possession*）かの問題があり、トランスの有無の問題があり、さらにトランス（*trance*）や憑依の範囲をどの程度まで

認めるかの問題があり、加えて世界観、儀礼、社会的役割・機能の問題がある。⁽⁶⁾

ここで指摘された問題の多くは、今なお十分には解明されていないように思われる。それゆえ本稿では、まず作業仮設的にシャーマニズムの定義をおこなうことにし、そのうえでシャーマニズムと称される宗教形態を宗教史のなかに位置づけていくために、以下の三点について見ていくことにしたい。一、トランスの有無、シャーマンの精神状態、成巫過程といった現象的な次元で、憑依をどうとらえていくか。二、シャーマンと他の宗教的職能者の関係、シャーマンの社会的役割、憑依霊の種類などを含めた全体的な次元で、一宗教体系としてのシャーマニズムをどう理解していくか。三、そのように理解されたシャーマニズム論の視点から、教祖の神がかりを中心にした新宗教教団の成立の問題にどうアプローチしていくか。

二 定義の問題

シャーマンおよびシャーマニズムの定義をおこなうために、一九五一年に原本が出版されたエリアーデの『シャーマニズム』から出発することは無意味ではないだろう。シャーマニズムを一地域的な宗教形態としてではなく、通文的に理解しようとした最初の試みであるこの著作は、そのようなものとしてわが国の研究者にも大きな影響を与えてきたからである。宗教諸現象の背後に「原型」を想定し、そこから比較をつうじて現象の深い理解をめざしていくエリアーデの基本的な姿勢は、ここにも顕著に認めることができる。

エリアーデにとってシャーマニズムおよびシャーマンの「原型」ないし純粹形態とはいかなるものであるか。それ

を析出するために、彼はまず地域と形態の限定から出発する。彼が重視するのは、北アジアに典型的に見られるシャーマンの天界上昇を核とする宗教形態である。

「エクスタシー」(トランス、「靈魂のぬけ出る事」、意職喪失)は不安、夢想、空想などと同様に人間状況の一つの完全な部分を形成するように思われるので、われわれは必ずしも特殊な文化、もしくは特殊な歴史的契機にその「起源」を求める必要をみとめないのである。一つの体験として、エクスタシーは非歴史的現象である。それは人間性と広く共存しているという意味で、根本的現象である。ただエクスタシーと、それを準備、もしくは運用するために図式化された技術に与えられた宗教的説明のみが、歴史的な資料なのである。⁽¹⁾

エリアーデはなぜこうした形態を特権視するのか。その理由は、それが、彼が「古代的宗教理論」とみなしている天上の至上神信仰と合致するためであり、⁽²⁾そして憑依より「脱魂」の方が説明としてより整合的だからである。

たしかに「憑霊」現象は古代的で普遍的な現象ではあるが、「憑霊」体験がどのみちエクスタシー体験に先立つと結論する何らかの理由を見出すことが出来ぬからである。逆に、「憑霊」現象がエクスタシー体験からどのように展開して来たかと云う方が、理解しやすいのである。すなわち、一方でシャーマンの魂が、上方の世界もしくは地下界を旅している間に、「もろもろの精霊」がシャーマンの肉体にとりつくことは出来る。が、この逆のプロセスを想像することは困難だからである。⁽³⁾

しかしながら、西欧近代に生きるエリアーデの推論を、通文化的・通時代的な宗教現象としてのシャーマニズムの「原型」の復元に適用するのでは、主知主義的との批判を逃れることができないであろう。しかも彼が言及する「古代的宗教理論」としての「天上の至上神信仰」というテーゼは、今日ではほとんど有効性を失っているのである。

エリアーデの解釈に、もっとも周到な批判をくわえたのは古野清人である。彼のエリアーデ批判はつぎの三点からなっている。一、エリアーデはシベリア地方のシャーマニズムを特権視するが、それは南北両アメリカ、オセアニア、アフリカにも広く見られる普遍的現象の一形態にすぎず、それを特別視すべき理由はどこにも存在しない。二、エリアーデはエクスタシー（脱魂）と憑依を対立的にとらえ、前者を原初形態とする見方を打ちだしているが、むしろエクスタシー、トランス、憑依はシノニウムとして用いられることがあり、複合的な現象の一部として理解すべきである。三、エリアーデはシャーマニズムの通文化的な比較に熱心になるあまりに、それが個々の社会で制度化された社会現象であることを見落とす傾向がある。とりわけ彼は、その背後にある社会関係や、「人格」(person)のカテゴリーとの深い相関関係を看過している。¹⁰⁾

私は古野のこの批判を正しく根拠づけられたものと判断する。それでは古野はシャーマンおよびシャーマニズムをどう定義しているのか。

現在のところ、シャーマンとはその呪術宗教的な能力を直接に精霊、神格から引き出してくる人であるとの定義で十分であろう。社会的存在としてのシャーマンの立場は、共同社会と超自然あるいはむしろ霊的世界との仲介者であるところに特徴がある。このような霊的仲介者として、彼が集団の中で果たす社会的機能は少なくない。われわれがシャーマンが未来を予告するその能力を強調すれば、彼は予言者になるであろうし、その祭儀を司掌する役

割を力説すれば祭司に近くなるであらう。その呪術的能力だけをみるならば、シャーマンは呪術者または妖術者とならう。その医療的職能を重視するならば、彼は呪医であらう。⁽¹¹⁾

このように定義されるシャーマンを核として組織される宗教形態をシャーマニズムと呼ぶとすれば、私たちはシャーマンおよびシャーマニズムについてあるていど明確なイメージをもつことができるだろう。

三 現象としての憑依

古野の定義は、一見して明らかのように、シャーマンの果たす社会的職能を重視するものである。しかしそこにはいまだ解決すべきいくつかの問題が存在するように思われる。古野はシャーマンと精霊や神格との関係を「直接に」と表現するばかりで、しばしばシャーマニズムにおいて特徴的とされる心理状態、「トランス」や「変性意識」などと呼ばれる状態を、シャーマニズムの不可欠の構成要素とするか否かについては言及していない。また彼は、正當にもシャーマンの社会的職能を重視し、それがさまざまな社会的役割を担いうることを強調しているが、それではシャーマンと他の宗教的職能者との区別は何によるのかという点についても触れていない。彼の定義は包括的なものであるが、示差的な視点は欠落させているのである。

これら二点のうち、まず第一点について見ていくことにする。シャーマンの職能者とトランスや変性意識の關係については、これまでしばしば議論されてきた問題である。このとき論議の対象となったテーマは二つある。一つは、そうしたシャーマンの意識を異常心理・病的状態と判断するかどうかという点であり、もう一つは、トランスの有無

によつてシャーマンの真偽を判断することができるかということである。

最初に、トランスの有無の問題について考えてみよう。この点にかんし、たとえば堀一郎はトランスの有無によつて「真性シャーマン」と「擬制シャーマン」の区別を試みた。その論によると、東北地方のイタコに代表されるような「口寄せ巫女」は真性のシャーマンと見なすことはできない。というのは、彼女たちは死霊その他に憑依されるだけで、真のエクスタシーやトランスの状態に陥ることもなければ、発達した世界観や神統組織をもつこともないからである。⁽¹²⁾

最初にシャーマンの「原型」ないしモデルを想定し、そこから諸現象を判断していく姿勢にエリアーデの影響を顕著に認めることができるだろう。しかし堀が言及するこれらの指標は、真性／擬制の判断の根拠とするのにふさわしいものだろうか。そもそも、シャーマンが真のトランスに入っているか否かを第三者が正しく判断することは可能なのだろうか。この点にかんし、精神科の医師であり、多くの職業的なシャーマンに臨床的に接してきた佐々木雄司の見解は参考になると思われる。彼は医学的に定義しうる現象としてのトランスを、シャーマニズムの基本要素として認めることをまず提案する。

こうした、自我活動の消えた被暗示性に富んだ意識の例外状態こそシャーマン体験の源であり、「トランス」と呼ばれる。トランスは、しばしば「エクスタシー」に移行するが、典型的には両者の区別は可能で、自我活動の消えたトランスに情緒的感情が附加された状態が、エクスタシーと解すべきである。すなわち、トランス・エクスタシーを心理学的用語として説明する限りにおいては、「霊・魂」といった意味は全く付加されるべき筋合ではない。⁽¹³⁾

ところでそのトランスであるが、佐々木によれば、神がかりの状態のうち、真のトランスによるものと意識的な演技によるものとを区別することは容易ではない。そこで彼は、シャーマンの現象面のみをとらえるのではなく、そのライフ・ヒストリーや修行歴等を考慮して、成巫過程で深いトランス体験をもち、深刻な人格の変換ないし分離を経験している職能者だけをシャーマンと呼ぶことを提唱するのである。⁽¹⁴⁾

こうした解釈はおおむね同意を得られるであろう。「脱魂」タイプのシャーマンの職能者においても、深刻な人格の分離ないし変換を経ているのが一般的だからである。ところで、こうした人格の変換ないし分離の状態は、しばしば精神疾患の状態に近づけられ、シャーマンの「病理」をあらわすものとされてきた。⁽¹⁵⁾しかしながら、それをもってただちにシャーマンの心理状態が異常であるというのでは、決定的な過ちを犯すことになる。そしてこの点において、重要な貢献をなしたのはエリアードであった。

こうした病状が、ほとんどつねに呪医の召命に関係してあらわれてくるということはなんら驚くべきことではない。宗教的人間は、病人とおなじように、孤独、不安定、周囲の敵意といった、人間存在の基本的与件を明らかにする生のある次元に投げだされているのである。しかしながら、未開の呪者や呪医、あるいは、シャーマンは、たんなる病人ではない。彼はなにより治療に成功した病人であり、しかもみずからを治療した人間である。⁽¹⁶⁾

シャーマンがすべて治癒した「病人」であるとの断定には疑問を禁じざるをえないが、それを病的状態と解するならば、この定義は相当の妥当性をもつであろう。ここで重要なことは、シャーマンの職能者が日常的な精神状態からの逸脱、社会的に規定された人格の変換ないし分離といった深刻な経験を経たあとで、特別な宗教的知識とテクニク

を身につけることによつて、ふたたび社会的に統合されることができたということである。⁽¹⁷⁾ この過程、成巫過程やイニエーション過程と呼ばれるものについては、わが国においても数多くの研究がなされており、すでに豊かな成果をあげている（桜井徳太郎、山下欣一、佐々木宏幹、佐々木雄司、大橋栄寿、滝口直子など）。⁽¹⁸⁾ この過程を社会心理学の観点から論じたのが、大橋栄寿である。

ユタの成巫過程とは、危機的場面への解決・克服に失敗し、心的葛藤による持続的ストレスによつて心的エネルギーを消耗させ、人格統御水準を弛緩させて特異な心身の障害におちいった個人が、近親者の示唆、既成ユタの指導のもとで、シャーマニズムの信念・価値体系の文脈にそくして心身症状を意味づけ、祖先系譜や地域内外の御嶽・拝所・山河に症状を投射して認知的再体制化をはかり、特異な治療状態へと回復することにより、霊的職能者として地域社会に受容され、自我同一性を獲得し、以後は持続している症状をハンジ（判じ）を求めて訪れるクライエントに帰属させることによつて心身状態を維持しつつ、あらたな地位・役割に適応していく再社会化過程である。⁽¹⁹⁾

逆に、成巫過程の出発点にあった人格の変換ないし分離の現象そのものに力点をおくとすれば、岩田慶治とともにつぎのようにいうことができる。

シャーマニズムのなかであらわれるカミはカタカナのカミである。漢字の神は宗教儀礼によつて、人間の側の都合で、その意志によつて左右されている。祭りにあわせて出現したり、帰還したりする。……しかし、カタカナ

のカミはいつ出現するかわからない。人間の知的コントロールの外にある。人間にとってはこのカミの善悪とも未知数である。シャマニズムのカミはカタカナのカミでなければならない。このカミが、突然、シャマンの身

体を襲い、その内部に侵入する。シャマンはこのとき恐れ、驚き、身体をふるわせ、失神することもある。シャマンはカミに打たれるのである。こういうカミを言葉によってとらえることはできない。そこでシャマンはトランスという身体表現によってとらえるのである。²⁰⁾

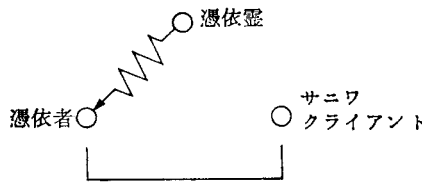


図1 憑依の図式

どちらの視点が有効だというわけではない。岩田慶治はある一点におけるシャマンの心的経験に力点をおき、大橋栄寿はその一点をふまえた通時的な成巫過程に焦点をおくという、力点の違いがあるだけである。いずれにせよ根底にあるのは、シャーマンの職能者が日常的な意識の状態からの逸脱、社会的な自我の喪失といった事態を経由していることであり、そこにおいて彼らが複数の意識、複数の自我を経験していることである。このとき複数の意識のあいだには一般にコミュニケーションは不可能であるため、彼らはトランス中のことばを保持し、²¹⁾ 解釈してくれる第三者(サニワやクライアント)を必要とする。

この過程を図に示せば(図1)のようになるだろう。彼らはこのようにして複数の意識、複数の自我の経験を有するがゆえに、社会のなかで特殊な宗教的役割をひきうけ、常識や通念をこえた、新たな認識を獲得する可能性を手に入れているのである。

四 体系としての憑依

先の節では、シャーマンの職能者の心理的次元に焦点をあてながら、憑依の現象面を眺めてきた。この節では、社会的側面に力点をおきながら、憑依を骨幹とする宗教体系としてのシャーマニズムがいかなる特質をもつのかを見ていくことにしたい。

一つの社会のなかでシャーマンは他の宗教的職能者からどのように区別されているのか。佐々木宏幹はシャーマンと祭司の相違点について、ファース等の議論に依拠しながらつぎのように語る。祭司とは世襲や継承によってその役職を獲得した存在であり、制度化された基盤に立って、煩瑣な手続きを踏むことによって聖との回路を維持することに心を砕く。これにたいし、シャーマンは個人的な啓示によって自己を開示した存在であり、ときとして伝統的な權威構造と対立しながら、神や精霊との直接的な回路を維持しようとする。また、祭司は伝統的な聖職位階組織のなかでその地位を保持しているため、しばしば保守的な性格をもつにたいし、個人的な力能によってのみ自己を支えるシャーマンは、しばしば改革派のチャンピオンであり、新しい意味の示現者である。⁽²²⁾

こうした指摘は、シャーマンの特徴とされる個人性・革新性じたいが社会的に規定されたものであることを認めるなら、⁽²³⁾ 依存の余地はないであろう。さらにシャーマンとその他の宗教的職能者の関係について、佐々木はネルソンの見解を引きながらつぎのように述べる。

ネルソンはシャーマンの概念を従来よりも一層拡大させた学者の一人であるが、彼によると、「神秘家」、「予

「言者」、「霊媒」、「治療師」、「呪術師」はすべてシャーマンのカテゴリーに入ることになる。……ネルソンのシャーマンの規定の要旨は、(1) その能力を神または精霊から引きだし、(2) 神または精霊と接触することが可能である、との二点にあるが、これは過去および現在のシャーマンに関する大方の定義と共通している。……シャーマンの枠を拡大した意義はまことに大である。これによってシャーマンの概念は、シベリアや未開社会の「特殊な宗教職能者」の厚い壁から解放されて、ユダヤ・キリスト教やイスラム教、アジア諸宗教の神秘家や予言者から、いわゆる未開社会の治療師や呪術師にも広く適用されうる包括性を獲得することになったからである。⁽²⁴⁾

しかしながら、シャーマンの概念をこれほど広げたのでは、すべての宗教的職能者はシャーマンだということになり、分析概念としての有効性は失われてしまうだろう。私としては、前節で見えてきたように、トランスと人格の変換をともしつつ、さまざまな宗教的役割を果たす職能者にのみこの語を用いるのが適切であると考え。そしてこの観点からするなら、呪術師や術医などは通常トランスをともしないがゆえにシャーマニズムのカテゴリーから排除され、また狐つきの事例などは積極的な宗教的役割を果たしていないがゆえに除外されるであろう。これにたいし、キリスト教やイスラム教の神秘家、古代ユダヤの預言者などは、シャーマンのカテゴリーに入れるのがふさわしいということになる。

一方、シャーマンの職能者は社会のなかでどのような役割を果たしているのか。シャーマンの社会的役割という問題は、わが国のシャーマニズム研究でもっともたち遅れた領域であり、この点にかんし、「憑依とトランスの社会学」を標榜するルイスの『エクスタシーの人類学』を参照するのは有益であると思われる。

ルイスの研究はつぎのような問題設定から出発する。

比較宗教の分野で、宗教的エクスタシーの発生が、それを発生させる人々の社会環境とどう関連するのか。宗教的熱狂が社会的条件の違いにおいてどのように消長するのか。また、形態上対照的な社会において、どのような諸機能がその熱狂から生じるか。⁽²⁵⁾

この観点から彼は通文化的な比較をおこなうのであるが、そこから彼は二種の憑依カルトを析出する。一つは、成員の多くが社会的劣者からなり、信仰集団そのものも低い評価しか与えられていない「周縁的カルト」であり、もう一つはその役職者が社会的優者であり、社会のなかで中心的な役割を果たしている「中心的カルト」である。このとき前者は、社会的劣者が自己の信念や願望を表明する場となることで、社会的不満を解消させるための安全弁として機能し、他方、後者は社会の中心的な価値を強調し、道徳を強化することで社会の安定と維持に貢献するという。⁽²⁶⁾ しかもルイスは、これら二種のカルトを相互矛盾的なものではなく、社会的条件の変化によって移行する「同一物の連続体」とみなすのである。⁽²⁷⁾

一方、シャーマンの果たす社会的役割についていえば、ルイスはそれが豊饒の祈願から、集団の安全、集団の連帯の喚起、さらには予言、占い、治療、反妖術などさまざまであることを明かにしており、そのことは古野清人も主張している。⁽²⁸⁾ また、シャーマニズムに含まれる精霊については、その数が無数といえるほどに多いこと、しかもそのかなりの部分が外来のものであることを示しており、この点は佐々木や私も他所で指摘している。⁽²⁹⁾

こうしたルイスの解釈をどう評価すべきか。ルイスの研究の最大の功績は、シャーマニズム的宗教形態がエリアーデのいうように人類のアルカイックで普遍的な宗教形態ではなく、むしろある特定の社会状況のなかで、特定の社会的機能を果たすために隆盛となる社会拘束的な宗教形態だということを明らかにした点にある。⁽³⁰⁾ 私はこの解釈が、彼

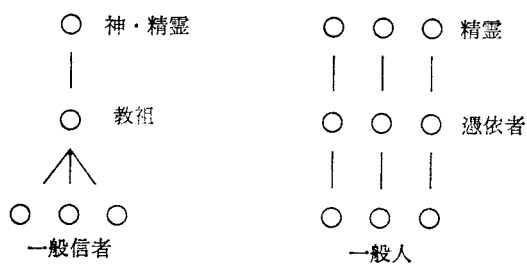


図2 オープン・システムとしての憑依宗教(右)と
クローズド・システムとしての新宗教(左)

がとりあげている個々の事例に照らして有効であると判断するし、私も他所でおなじような結論に導かれたことがある。⁽¹¹⁾しかし私としては、彼の書の全編においてくりかえされる、陳腐で安易な機能主義的解釈には同意することができないのである。

ルイスの問題意識を保持しながら、彼のように安易な機能主義的説明に逃げ込まないとすれば、どうするべきか。私が強調したいのは、シャーマニズムの宗教形態においては、外部にたいする解放性と内部における柔軟性が顕著に見られることである。それはつねに外部の精霊をとりこむことが可能であり、その結果、一つの憑依カルトが内包する精霊の数はほとんど無限になっている。また、シャーマンの果たす宗教的・社会的機能もさまざまであり、祭司が一般にそうであるように特定の職能に専門分化しているわけではない。しかもシャーマンへの召命は個人の能力にゆだねられているため、その職能は出自や起源には無関係に、万人に開かれたものとなっている。

以上を要約すれば、シャーマニズムの信仰形態とは、精霊の数と種類において開かれており、精霊と人間とをむすぶ回路において開かれており、職能者の果たす機能において開かれているということである(図2)。こうした特徴を全体として見るなら、それはつねに外部にたいして開かれた、オープン・システムとしてのそれであるということができる。外部にたいして開かれていること、外部の要素をつねにとりこむ可能性を有していること。そのことは、外部の要素をとりこみつつ自己変革していく可塑性・可変性を宗教体系として備えているということである。ルイス

が明らかにしたように、憑依のカルトがとりわけ社会的・文化的危機のなかで頻出すること、そしてそうした状況に効果的に対応するための柔軟性を備えていることは、まさに移行形態としてのシャーマニズムの本質にかかわることであると思われるのである。⁽³²⁾

五 シャーマニズムと新宗教の発生

これまで見てきたようなシャーマニズム論の視点から、教祖の神がかりを中心にして成立したわが国の新宗教をどうとらえていくべきか。幕末―明治期以降に成立した新宗教教団の多くがシャーマニズム的要素を色濃くもっていることについては、これまでくり返し指摘されてきた。なかには柳川啓一のようにシャーマニズムというレッテルを貼ることに警戒を表する研究者もあるが、大勢としてはそのように見てきたのである。⁽³³⁾

そうした見方の根底にあるのは、日本の宗教のいわば「古層」としてシャーマニズムを想定し、それが幕末―明治期の社会変動のなかでふたたび活性化されたとする理解のし方である。たとえばつぎのようにである。

日本のシャーマニズムは、その原型を長く変化に富んだ歴史の激流のなかに温存させ、とくに近世から現代にいたる大きな社会変動と不安のなかに、一種のメシアとして、呪的カリスマとして、新宗教運動の教祖型人格の形成をなしとげているとともに、古代の人神信仰と、それがくずれた御霊信仰や疫病信仰を媒介として、日本の神祭りの定型化に大きな役割を演じてきた。⁽³⁴⁾

しかし私たちが前節で見えてきたように、シャーマニズムと称される宗教形態が古代的・原型的なものではなく、むしろ変動期に頻出する移行的な宗教形態として理解されるとすれば、新宗教教団の多くがシャーマニズム的であると主張することはたんなる同義反復にすぎない。それゆえ新たな視点が必要になってくるのである。

島園進が一九七八年に発表した「生神思想論」は、教祖論の観点から新宗教の発生を論じた最良の研究の一つであると思われる。島園はそこで、従来の解釈を「突発理論」として退けることから始めている。島園によれば、これまでの解釈は新宗教を社会的な混乱期に突発する「異常事態」としてとらえるか、あるいは教祖の創唱性・獨創性を過度に強調するものがほとんどであった。これにたいし、彼は新宗教の発生を、その母胎となった民俗〈宗教〉からの「内在的止揚の過程」として、連続的にとらえることを提唱するのである。

ところで島園が新宗教の母胎と考える民俗〈宗教〉であるが、そこにはすでに神がかりの伝統が存在していた。

この信仰によれば、悩み苦しみが起こるたびにそのつどそのつど、くり返し神がかりが演じられねばならない。それは超自然的存在が人間にとって疎遠で無秩序無統制な意志を示すものと考えられ、その場その場で意志の所在が明らかにされねばならないと信じられているからである。こうした多発的反復的な神がかりに対する信仰こそ、民俗〈宗教〉の根底にあり、新宗教の発生の基盤にあったものである。³⁵

島園は、こうした突発的、非意志的な神がかりの形態をうけつぎつつも、そこに意志的・倫理的な「親神」の觀念、非日常的な神がかりの日常化としての「救けのわざ」（たとえば天理教の「つとめ」）、神に選ばれた唯一の媒介者としての「生神思想」、の三者をつけ加えることによって、民俗〈宗教〉とは質的に異なる救済宗教としての新宗教が

成立したとする。⁽³⁶⁾そしてその実現を可能にしたのは、人間の実存の全体にかかわるものへと宗教体系を作りあげていった、「教祖と大衆の共通の志向にもとづく共同作業」だったというのである。⁽³⁷⁾

島園のこうした解釈は、とりわけ新宗教の成立における三つのモメントを析出した点においてきわめて重要であると思われる。しかしながら、この解釈では、教祖がなぜ旧来の神がかり的な信仰体系を打ちやぶることができたのか、その理由が十分に説明されてはいない。中山みきが、最初の神がかりを経験した当山派の宗教体系になぜとどまることができなかったのか。出口なおが、なぜ金光教の下部組織として位置づけられることに満足せず、「良の金神は小さいことはきらいであるぞよ」と言いつづけなくてはならなかったのか。さらには上田喜三郎によって彼女の神が「世に出され」ながらも、なぜそれにあきたらず「出修」などの行動をくり返さなくてはならなかったのか。教祖と大衆＝信者とのあいだに連続性があることは疑いないが、しかし画家が彼の仕事を評価してくれる大衆や画商を必要としながらも、それに還元されることがないように、教祖の思考と行動の独自性は大衆に還元されることはできないのである。

私たちは先に、憑依の経験が深刻な人格の変換ないし分離をもたらすものであることを見てきた。これは宗教的には、ある一個の人間の上に別な次元の存在（神や精霊）が降りたとして解釈されるのであるが、実存者の視点からいえば、彼の身体の上に旧来の自己とは異質な、〈未知なるもの〉、絶対〈他者〉が出現したということであろう。そしてこの〈未知なるもの〉は、旧来の自己とのあいだにディスコミュニケーションをともなっているため、両立不可能なこれら二者を媒介する存在としての第三者（サニハやクライアント）の存在か、あるいは憑依カルトのなかに位置づけられることが必要だったのである。

この視点からするなら、中山みきや出口なおの経験には二重の飛躍があったことになる。特別な宗教的訓練を受け

ていない彼女たちが、神がかりという絶対〈他者〉との遭遇をわが身にひきうけたこと。そしてその遭遇を、ありふれた宗教的経験に訓致させるために組織されている伝統的・制度的な枠組みを、彼女たちが拒絶したことである。

彼女たちはなぜこの飛躍をひきうけてしまったのか。その問いへの答は、これまで彼女たちの生きた社会状況や、⁽³⁸⁾実存論の次元に、⁽³⁹⁾求められてきた。しかしその問いを問うことは、今の私には関心がない。むしろ私が問題にしたいのは、彼女たちがその飛躍をひきうけてしまったあと、それと日常的現実とのあいだにどのようにして橋渡しをしたといったか、関一敏の周到な表現を借りるなら、⁽⁴⁰⁾どのようにして「教祖の帰還」が実現されたかということである。

この「帰還」は、島菌がすでに明らかにしていたように三点からなるはずである。

一、未来の教祖が神がかりのなかであった絶対〈他者〉としての精霊ないし神に名前と性格を与えていくこと。すでに述べたように、真性のトランスにおいては、旧来の自己とその身に降りた神ないし新たな自己とのあいだのコミュニケーションは不可能であった。しかもこれらの教祖の神がかりのばあいには、その神ないし〈他者〉は旧来の宗教的枠組みをはみ出すものであっただけに、〈未知なるもの〉、絶対的に〈異質なるもの〉としてのそれであった。しかしながら、人間は〈未知なるもの〉と安定した関係をとり結ぶことは不可能である。とすれば、それに名を与え、性格を付与していくことは、未来の教祖がまず第一におこなうべきことであったはずだし、その過程で旧来の觀念とは異質な神觀念や、神と人間の関係概念としての救済観が確立されていたのであろう。

もっとも、その〈他者〉というのはまったく未知の存在であっただけに、その命名と性格づけのためには教祖とその支持者のもつ宗教的知識を総動員することが必要だっただろうし、またその知識の積極的な読み替えが必要であっただろう。関一敏は「ふしん」という一連の建築的なレトリックを創出したことが、天理教の教義の確立に決定的な貢献を果たしたことを明らかにしているが、⁽⁴¹⁾おなじことは大本教の「三千世界の立替へ立直し」や「水晶の世」の

表現についてもいえるであろう。未知のものを既知のものに転じていくためのレトリックの使用、およびその効果の研究は、これまで新宗教研究の分野にほとんどとり入れられてこなかったが、今後進められていくべき課題であると思われる。

二、この〈他者〉との関係において、教祖が自己の規定を明確にしていくこと。真のトランスにおいてあらわれた〈他者〉と日常的な自己とが両立不可能であるとすれば、いかにして両者のあいだに安定した関係を樹立することができるのか。未知の神が降りた未来の教祖にとって、最大の関心は、なぜそのような神が自分のように宗教的な知識も地位もない人間に降りたかということであったと思われる。その問いに答えるために彼らがとった手段は、旧来の自己、社会的に作られたものとしての自己を全面的に否定していくことであった。それなりの地位をもつ中農であった中山みきが谷底救済を叫んで、積極的な「落ち切り」を実践していったこと。そのことはおそらく平時の自己の属性の全面的な否定によって、神がかり時と日常時との分離を埋めようとする行為だったのであり、それが完全に実現されるためには天理教の開教にいたる二〇年という年月が必要であった。一方、すでに社会的にはいかなる地位も役割も与えられていなかった出口なおのばあいには、みずからの苦難こそが神に選ばれてあることの証拠だとする、いわゆる苦難の神義論の確立が自己を神に近づけるのに必要であった。

かくして、〈他者〉と社会的自己とのあいだの両立不可能性の前に立たされた彼らは、この〈他者〉との長い葛藤のあげくに、後者を抹消させることによってみずからをこの〈他者〉に同化させていったのであり、そしてその同化の過程を通じて彼女たちは一般的な人間≠他者のあいだに埋没したものととしての自己ではなく、他者に向きあっているものとしての新たな自己の創出を表現していった。こうした自己の創出は、しばしばいわれるような「生き神」の伝統とはまったく異質なものであり、⁴²⁾そうした対他関係の実現によって、オープン・システムとしての憑依宗教は、教

祖を頂点におくクロード・システムとしての新宗教教団へと作りかえられていったのである。

三、教祖が獲得した心的経験を他の信者に追体験させるための宗教行為の定式化。あらゆる宗教がその根底に非合理的・非言語的な経験をおいていることは、くり返し論じられてきたものである。⁽⁴³⁾ そうしたことは、ここで問題になっている未来の教祖についてもいえるのであり、彼女たちは神がかりや修行などを通じて、旧来の宗教とは異質な心的経験を獲得していたと思われる。ところでそうした経験は、非言語的なものであるがゆえに言語によっては伝達不可能である。そこで彼女たちは、天理教の「手をどり」や「つとめ」、大本教の「出修」や鎮魂帰神法等の行為の型の定式化によって、みずからが経験した特異な心的状態を他者に追体験することを可能にしていた。とりわけ中山みきが、官警の弾圧が猖獗をきわめた時期に「手をどり」と「つとめ」の型を定めたと推測されることは興味深い。⁽⁴⁴⁾ 外的な庄迫によく耐えるためには、教義の確立も重要であるが、おそらくそれ以上に、すべての信者が容易に追体験しうる教団独自の心的状態へいたる道を定式化することが有効であったと思われる。新宗教教団成立の重要な契機として宗教行為を論じた研究はいまだ限られているが、⁽⁴⁵⁾ この観点から行為を見ていくことは今後重要になると思われる。

注

(1) ここでは憑依の概念を広くとり、エリアーデがシャーマニズムの基本的形式としたいわゆる「脱魂」も憑依の一形態として見ていくことにする。というのは、のちに見るように、エリアーデの視点は今日ではもはや有効なものではないし、しかも地域的な説明概念としての「脱魂」は憑依の一形態にすぎないといっても間違いではないほどに、その例が少ないためである。たとえば世界各地の四八八の社会をとりあげて通文化的な比較をおこなった Bourguignon によれば、そのうちの74%⁴⁶が憑依の観念をもち、残りの26%のうちでも「脱魂」を説明原理とする社会は一部でしかない。Bourguignon, E., "Cross-Cultural Perspectives on the Religious Uses of Altered States of Consciousness" II. Zaretsky and M.P. Leone, eds., *Religious Movements in Contemporary America*, Princeton U.P., 1974.

- (2) そうした理由から、また「日本の宗教研究」という今回の共通テーマに即して、ここではわが国の研究者の手になる仕事か、外国の著作の場合には原則として翻訳のあるもののみをとりあげていく。とはいっても、本研究は「余すところのない(exhaustive)」性格のものではない。重要な研究のうち、時間的制約や資料の入手等の理由でここに言及されていないものも数多くあるだろう。あらかじめご容赦いただきたい。
- (3) わが国のシャーマニズム研究の出発点が、一九一三年に川村杏樹のペンネームで書かれた柳田国男の「巫女考」にあることは周知の事実である。
- (4) 桜井徳太郎『日本のシャーマニズム』吉川弘文堂、上巻、一九七四年、下巻、一九七七年。楠正弘『庶民信仰の世界』未来社、一九八四年。下野敏見『カミとシャーマンと芸能』八重岳書房、一九八四年。桜井徳太郎『沖繩のシャーマニズム』弘文堂、一九七三年。山下欣一『奄美のシャーマニズム』弘文堂、一九七七年。
- (5) 石塚尊俊「神楽とシャーマニズム」加藤九柝編『日本のシャーマニズムとその周辺』日本放送出版協会、一九八四年。米村竜治『無縁と土着——隠れ念仏考』同朋社、一九八八年。門屋光昭『隠し念仏』東京堂出版、一九八八年。宮家 準『修験道儀礼の研究』春秋社、一九七〇年。ブラッカー『あずさ弓』秋山さと子訳、岩波書店、一九七九年(原本、一九七五年)。
- (6) 佐々木宏幹『シャーマニズムの人類学』弘文堂、一九八四年、三頁。
- (7) エリアーデ『シャーマニズム』堀一郎訳、冬樹社、一九七四年、xiii頁。この文章は日本語版への序文のなかに見いだされるものであり、当然ながら原書には含まれていない。本文中でこれに対応する表現としては、六四三―六四四頁をあげるこ
とができる。
- (8) 同、六四五頁。どうよりに、「最近の研究はあきらかに、このシャーマンの諸要素を旧石器時代の狩猟民の宗教のなかに位置づけるにいたっている」(六四二頁)。
- (9) 同、xiii頁。
- (10) 古野清人『シャーマニズムの人類学』三一書房、著作集第三巻、一九七三年、一三二―一三三、八五―八六、三〇六―三〇七頁。
- (11) 同、一七四頁。
- (12) 堀一郎『日本のシャーマニズム』講談社新書、一九七一年、一七四―一八六頁。
- (13) 佐々木雄司編『現代のエスプリ』「シャーマニズム特集」一六五号、一九八一、一三六―一三七頁。
- (14) 佐々木雄司「精神医学とシャーマニズム」加藤九柝編、一九八四年、四七〇―四七二頁。

(15) たとえば和田完は、Silverman の議論によりながら、シャーマンの心理状態を精神分裂症のそれに近づけている。和田完「シャーマンと精神障害」『東洋文化』四六一—四七号、一九六九年。Silverman, J., "Shamans and Acute Schizophrenia," *American Anthropologist*, 67-1, 1967.

(16) エリアード、前掲書、二八頁。原文を参照して訳を変えてある(原文、三九頁)。

(17) 同、一六頁。

(18) 桜井徳太郎『沖縄のシャーマニズム』。山下欽一、前掲書。佐々木雄次「我国における巫者の研究」佐々木雄次編、前掲書。大橋英寿「沖縄における shaman (ユタ) の成巫過程」『東北大学文学部研究年報』三三二号、一九八〇年。滝口直子「シャーマン ライフ・ヒストリカル アプローチ」『LIBER』別府大学、八号、一九八七年。

なお、エリアードは成巫過程のタイプとして、召命型、世襲型、そして探求型(あるいは修業型)をあげている(エリアード、前掲書、一五頁、エリアード「生と再生」東京大学出版会、一九七一年(一九五八年)、一八一頁)。しかしながら、こうしたタイプ分けにいかなる意義があるのか、筆者は理解できないでいる。とりわけこの種のタイポロジーは、先に見た脱魂／憑依のタイポロジーと結びつくことで、わが国のシャーマニズム的慣行を東アジアのそのの派生形態として理解しようとする一連の研究を生んでいる(岡正雄他『シンボジウム日本国家の起源』角川新書、一九六六年。加藤九祚編『日本のシャーマニズムとその周辺』日本放送出版協会、一九八四年。桜井徳太郎編『シャーマニズムの世界』春秋社、一九八四年)。筆者はこの種の研究に意義を認めることができないが、その理由は、シャーマニズム的諸形態の完全なタイポロジーができていない以上、その比較は無意味であると思われること、日本の事例と諸外国の事例とが比較されるとき、つねに歴史的パースペクティブが欠落する傾向があること、次節で見られるようにシャーマニズム的宗教形態が社会拘束的であるとすれば、社会的コンテキストを無視した比較には意味がないこと、などである。

(19) 大橋英寿、前掲論文、一〇頁。

(20) 岩田慶治「シャーマニズムの座標」加藤九祚編、前掲書、四一六—四一七頁。岩田のいうこのカミは、柄谷行人のいう「他者」、すなわち共同体の成員が共通にもつ言語ゲームを共有しない存在、の觀念に等しい。柄谷行人「探求2」講談社、一九八九年、第三部。

(21) Lambek, M., "Spirits and Spouses: Possession as a System of Communication among the Malagasy Speakers of Mayotte," *American Ethnologist*, 7-2, 1980.

- (22) 佐々木宏幹「シャーマン——神々と人間をつなぐ者の思想と行動」田丸徳善他編『日本人の宗教2』俊成出版、一九七二年、四五—四七頁。および、佐々木宏幹『憑霊とシャーマン』東京大学出版会、一九八三年、九二—九四頁。
- (23) この点については、古野清人がすでに指摘している。前掲書、三〇六—三〇七頁。
- (24) 佐々木宏幹『憑霊とシャーマン』七—一七二頁。言及されているネルソンの研究は、Nelson, G.K., *Spiritualism and Society*, Routledge & Kegan Paul, 1969.
- (25) ルイス『エクスタシーの人類学』法政大学出版会、一九八五年（原書、一九七一年）、六一—七頁。
- (26) ルイスによれば、ほぼ世界的に見られる「周縁的カルト」にたいして、「中心的カルト」が見られるのは「過酷な自然条件に晒された、小単位の、流動的な社会単位からなる社会か、他国の压制下におかれた被征服の地域社会」に限られるという（同、二七頁）。
- (27) 同、一八六頁。
- (28) この点については同書の随所で論じられている。また、注（11）の古野清人の引用を参照。
- (29) 佐々木宏幹、一九八三年、一四七頁。竹沢尚一郎「生業の宗教から憑依の宗教へ」『九州人類学会報』一七号。たとえば西アフリカのハウサ社会では、憑依霊の数は三〇—一三—あるといい、しかもその大部分は外部からきたものである。
- (30) 「これらの周縁的カルトは、新しい宗教の台頭によってその主座を奪われた古い宗教の生き残りということではなくて、逆に比較的最近になって発生したのではないかと思わせる点があるが、たしかに多々目につくのである」（同、二二頁）。「アフリカについて言えば、この種のカルトがある面で植民地状況下で促進された部族間の広範な接触と相互影響の副産物ではないか、と思われる面が非常に多い」（同、二二頁）。
- (31) 竹沢尚一郎、前掲論文。
- (32) 私は別の箇所でも、シャーマニズムの宗教体系を宗教史的バースペクトタイプのなかに位置づける試みをおこなっている。竹沢尚一郎「仮面と憑依あるいは語る〈私〉の出現」『物語としての世界』勁草書房、一九九二年。
- (33) 柳川啓一「新宗教とシャーマニズム」加藤九祚編、一九八四年、八〇頁。
- (34) 堀一郎、前掲書、二一〇頁。さらに小口偉一はつぎのようにいう。『新興宗教』といい、新宗教というも新しく形成された宗教集団という意味であって、宗教改革的な変化をなしたものではない。むしろ内容的には、原始的形態の再編成であるのが多いといわねばならない。小口偉一、『日本宗教の社会的性格』東京大学出版会、一九五三年、一〇二頁。

(35) 島蘭進「生神思想論」『現代宗教への視角』雄山閣、一九七八年、四一—四二頁。

(36) 同、四二—四六頁。

(37) 島蘭進「カリスマの変容と至高者神話」中牧弘允編『神々の相克——文化接触と土着主義』新泉社、一九八二年、六二頁。

(38) その最良の分析として、村上重良『近代民衆宗教史の研究』法蔵館、一九五八年、をあげることができる。

(39) 笠原一男『転換期の宗教』日本放送出版協会、一九六六年、小沢浩『生き神の思想史』岩波書店、一九八八年。

(40) 関一敏「教祖の帰還」綾部恒雄編『通過儀礼と世界観』筑波大学歴史人類学系、一九八四年。

(41) オットー『聖なるもの』山谷省吾訳、岩波文庫、一九六八年（原書、一九一七年）。竹沢尚一郎『象徴と権力』勁草書房、一九八七年、五四—七八頁。

(42) たとえば小沢浩は教祖の神がかりを「生き神」の観念でとらえ、宮田登の『生き神信仰』（塙書房、一九七〇年）によりながら、これを日本の宗教的伝統のなかに位置づけているが（前掲書）、これは根本的な誤ちを犯しているように思われる。宮田は近世において人間が神として祀られた例を数多くあげているが、そのなかで人間が生前、神として祀られた例は数例でしかなく、しかもそのうちみずからが神ないし神の代理人としてふるまった例は一例もない。新宗教教祖の事例とあまりに異質なことは明白であろう。

(43) 村上重良、前掲書、一四五頁。

(44) 小林正佳「つとめの舞踊論」『あらきととりょう』一九八五年。中牧弘允「新宗教運動の神事芸能——天理教と天照皇大神宮教」守屋毅編『祭りは神々のパフォーマンス』力富書房、一九八七年。

アジアの民俗宗教の比較研究

鈴木正崇

〈論文要旨〉 本稿では、宗教学を中心に、民俗宗教の比較研究を考慮した学説史を簡単に振り返り、アジアの地域研究を展望して、全体動向について検討する。主な問題点としては、民俗宗教という概念につきまとう曖昧さをどのように克服するか、地域をアジアに限定してもその内部における多様性や社会変動の在り方をどう把握するか、比較とは一体何を基準としてどのような方法で行なうのか、様々な混淆の歴史的展開の諸相をどのように記述・整理するのかなどが挙げられる。今後の課題として、①宗教複合を重視し、習合状況の現れ方の論理、表現、解釈に注目して考察する、②伝播や歴史の再構成に傾く従来の比較の傾向を批判的に検討し直す、③地域研究や個別研究を比較に結び付けるための、概念・用語・方法を再検討することが挙げられる。民俗宗教を価値観の多様性を生み出す土壌として位置付け、国家や民族という大きな枠組みとの拮抗関係に注目していくことが肝要である。

〈キーワード〉 宗教学類学、複合、習合、シンクレティズム、民俗、象徴、民俗宗教、民間信仰、シャーマニズム、コスモロジー、多様性、国家、民族

一 はじめに

近年になって、教義・儀礼・教団が整えられた仏教やキリスト教などの「成立宗教」に対して、民衆の生活の中か

ら生み出され人々の暮らしに適合する形で展開してきた宗教を「民俗宗教」と呼ぶ傾向が強まってきた。従来は民間信仰、固有信仰、基層宗教、土着宗教など様々な用語で呼ばれてきたものを、成立宗教との遠近感を考慮した上で「民俗宗教」として統一的に把握し、積極的にその位置付けを明確化していく動きであると言える。これは同時に成立宗教と民俗宗教の関係、つまり混淆宗教（シンクレティズム）の構成原理や表現形態を問うことにつながり、仏教と民俗、神仏習合の考察や新宗教の発生基盤を民俗宗教に求める研究へと展開し、更に他の諸地域と比較する動きも少しずつ広がってきている。民俗宗教の内容が多義的で複雑なことから、その定義は様々であるが、地域の個性に彩られており、口頭伝承や儀礼を中心とした習俗として受継がれて、その担い手は一定の組織はもつものの、教団といった統一性はないことを特性としている。その内容は理念的な統合があるとは言えず、様々な宗教の要素を積極的に取り込んでいく傾向がある。東アジアや東南アジアの場合、古くは仏教や儒教、中世以降ではキリスト教やイスラーム教など整った内容を持ち、文字の伝統を有する成立宗教との混淆ないしは融合が共同体レベルで見られてきた。更に共同体を越えて個人が社会変動に敏感に反応して、民俗宗教の中の呪術やシャーマニズムを作り変え、積極的に成立宗教に働き掛けてきた歴史もある。民俗宗教の比較研究に焦点をあてその成果と課題を考える場合には、民俗宗教という概念につきまとう曖昧さをどのように克服するか、地域をアジアに限定してもその内部における多様性や社会変動の在り方をどう把握するか、比較とは一体何を基準としてどのような方法で行なうのか、様々な混淆の歴史的展開の諸相をどのように記述・整理するのか、といった難問が山積している。本稿では、宗教民族学、宗教民俗学、そして現在では宗教人類学と呼ばれるようになった分野を中心に、民俗宗教の比較研究を考慮した学説史を簡単に振り返り、アジアの地域研究を展望して、全体動向について検討していくことにしたい。

二 戦前から戦後へ

戦前に民俗宗教の比較に取り組んだ学者としては、『宗教民族学』（一九二九）を著し、今日の宗教人類学の先駆をなした宇野圓空が挙げられる。未開宗教の研究には宗教学や宗教史と民族学の連携が不可欠であるとして、宗教の起源と展開に注目し、タイラーのアニミズム説やマレットのブレアニミズム説、フレイザーの呪術論、シュミットの歴史民族学などを検討した。その後、インドネシアの農耕儀礼や靈觀念を文献に基づいて整理・体系化して『マライシアに於ける稲米儀礼』（一九四一）を著した。研究にあたっては歴史民族学の観点を重視する姿勢が強く、インドネシアの共通性を提示し、文化圈説を適用して時代の先後関係を探ることを念頭においた。その学風は直接には棚瀬瓊爾や竹中信常に受け継がれ、棚瀬の『民族宗教の研究』（一九四一）や『宗教文化史学序説』（一九四八）、オセアニアの他界観を検討した『他界觀念の原初形態』（一九六六）、竹中の『宗教心理の研究』（一九五七）『宗教儀礼の研究』（一九六〇）『タブーの研究』（一九七六）はその成果である。

宇野は東南アジアと日本を稲作文化圏として捉え、その類似性に早い段階で着目した一人だが、東南アジアに関してはフランス民族学の影響を受けた松本信廣が、神話を中心に日本とインドシナや西南中国の比較研究を行なっている。『日本神話の研究』（一九三二）を著し、更に言語の共通性を考察した。『印度支那の民族と文化』（一九四二）『東亜民族文化論攷』（一九六七）『日本民族文化の起源』（一九七八）で神話、儀礼、船や稲作の伝播、二元的対立の主題など、一貫して東南アジアの基層文化や少数民族の文化要素に着目して、歴史民族学の観点から日本文化の源流を東南アジアに求めた。一九五七年以来三度にわたり、日本民族学協会が松本らの尽力で実施した東南アジア稲作民族文

化総合調査は『インドシナ研究』（一九六五）として結実したが、農耕儀礼や世界観に強い関心を寄せ、間接的に宇野の成果を受け継いで、文献研究から実態調査へと展開する大きな転機となった。岩田慶治、綾部恒雄はこの調査によって文化要素を個別に取り出すのではなく、村落での有機的統合や、構成の基礎となる考え方に着目して、東南アジア研究や日本との比較研究へとはいっていったのである。東南アジアと関連の深い中国南部の少数民族について は、先駆的業績として鳥居龍造の『苗族調査報告』（一九〇七）があり、それを一般化した『人類学上より見たる西南支那』（一九二六）などに銅鼓、神話、風俗について短絡的だが日本との共通性が示唆され、日本民族の起源を西 南中国の少数民族に探る端緒となり、戦後の照葉樹林文化論の先駆けをなした。こうした南方を重視する人々に対して、北方、とくに朝鮮や満州の研究はシャーマニズムに代表され、本格的なフィールドワークも始まった。赤松智城と秋葉隆による『朝鮮巫俗の研究』（一九三七—一九三八）『滿蒙の民族と宗教』（一九四一）はその成果で、系統論と類型論が検討され、北アジア、朝鮮、日本の比較研究を示唆している。更に、秋葉は『朝鮮民俗誌』（一九五四）で朝鮮の宗教を考える基本的視点として、男性中心の儒教文化と女性中心の巫俗文化という二つの伝統の併存の図式を提示したが、これは人類学でいう大伝統と小伝統の考え方と照合して、東アジアの民俗宗教を考える出発点になった。朝鮮の場合、植民地下での仕事という限界はあるが、村山智順の風水、祭祀、巫俗についての記述、『鬼神』（一九二九）『風水』（一九三一）『巫覡』（一九三二）『部落祭』（一九三七）『郷土神祀』（一九三八）は価値が高い。特に、風水については渡辺欣雄が『風水思想と東アジア』（一九九〇）などで、朝鮮、琉球、日本、台湾、華南における共通の民間知識として再評価し、中国の影響を受けた世界観の比較を試みる際の出発点になりつつある。秋葉の影響を受けた泉靖一は本格的な調査にのりだしたが、戦争で中断する。神話研究ではアメリカの人類学の影響を受けた三品彰英の『日鮮神話伝説の研究』（一九四三）『神話と文化領域』（一九四八）は緻密な朝鮮と日本との比較神話学で、

始祖神話を南方系、大陸系、満蒙系にかけて相互の複合を設定するなど、限定された地域で細かく文化要素を比較することの重要性を示唆した。

中国大陸では、漢族の民俗宗教に関しては未完ながら永尾龍造の『支那民俗誌』（一九四〇）四二二が白眉をなすが、記述主体で比較研究を意図したものではない。北中国では後に『中国農村慣行調査』（一九五二～五八）としてまとまる大規模な現地調査があり、民俗宗教の貴重な実態を知ることができただけでなく、中国と日本を比較する基礎資料となった。内田智雄の『中国農村の家族と信仰』（一九七〇）はその成泉の一部で、冥婚の習俗など環東シナ海をめぐる民俗の指標になるものが含まれている。民俗学の立場からは直江廣治が口頭伝承の形態や年中行事の機能の類似と差異を、歴史や生態系の違いから比較する観点を持っており、『中国の民俗学』（一九六七）『民間信仰の比較研究』（一九八七）としてまとめられている。文献研究が主体であるが、伝説や慣習を中心に発生や伝播を考察した澤田瑞穂の『地獄変』（一九六八）『中国の民間信仰』（一九八二）なども貴重である。道教の実地研究も開始され、吉岡義豊や窪徳忠などが現地体験を得た。北方の遊牧民、狩猟民については白鳥庫吉以来の膨大な歴史学の蓄積があり、漢籍史料の諸民族の同定、系統や文化の再構成が進められ民俗宗教の研究も行なわれたが、実態調査は満州や蒙古での鳥居龍造によるものが嚆矢で、それに次ぐ長尾雅人のラマ教研究は先駆的なものである。江上波夫、石田英一郎、今西錦司、梅棹忠夫、泉靖一など後の日本の文化人類学を形成する人々はこうした北方民族研究で育まれ、大きな視野からの比較研究を推進する役割を担った。特に、ツングース系の文化は朝鮮や日本との類似が指摘され、基層文化に根ざすシャーマニズムはその研究の核になっていた。

台湾では、高砂族に関して、移川子之蔵とその門下の宮本延人・馬淵東一による『台湾高砂族系統所屬の研究』（一九三五）があり、系譜、祭祀、神話、伝説などについての詳細な報告がなされて、研究の基礎が作りあげられた。物

質文化を主とした鹿野忠雄の『東南亜細亜民族学先史学研究』(一九四六・一九五二)は、歴史民族学的手法も駆使して台湾から東南アジアへと比較の展望を開いたが惜しくも早逝により中断した。こうした豊富な資料を基礎にして、高砂族諸族の宗教を機能的に考察した古野清人の『高砂族の祭儀生活』(一九四五)は宗教人類学上重要な著作で、その中には右手の優越など象徴的二元論の示唆も含まれている。古野はデュルケームの『宗教生活の原初形態』を一九三〇年に翻訳するなど、フランスの宗教社会学や宗教心理学を丹念に吸収し、特にデュルケームの影響を受けて宗教人類学の確立に尽力することになる。日本では農耕儀礼や獅子舞の事例研究を行い、隠れキリシタンの考察からキリスト教の土着化についての比較研究へと展開した。この観点は野村暢清によって発展させられている。高砂族については社会人類学の立場からの馬剌東一の機能的研究があり、後に沖繩やインドネシアと比較する象徴論へと展開する素地を作った。平埔族に関しては考古学が専門だが国分直一の『壺を祀る村』(一九四四)が代表的な成果で、その後東シナ海の民俗の比較に向かい、『台湾の民俗』(一九六八)『環シナ海民族文化考』(一九七六)『東シナ海の道』(一九八〇)には物質文化やそれにまつわる信仰についての比較論が含まれている。国分と同じく台湾を根拠地にした、形質人類学が専門の金関丈夫は海南島やオセアニアにも足跡を印した民族学者でもあり、『木馬と石牛』(一九七六)『南方文化誌』(一九七七)では、国分と同様に物質文化に注目し、具体性に富む広い観点から日本を見直している。台湾の漢族については丸井圭治郎『台湾宗教調査報告書』(一九一九)片岡巖『台湾風俗志』(一九二二)増田福太郎『台湾本島人の宗教』(一九三五)『台湾の宗教』(一九三九)など緻密な記述が有益であるが、体系化や地域での文脈を活かす観点は薄く、本格的な研究は戦後に委ねられた。民間での研究熱が高く、金関を中心に『民俗台湾』という雑誌も発刊され、多くの民族学者が育ち、比較研究の視野が養成されていった。

この他の地域、例えばインドネシアでは民間医療について書かれた清野謙次の『インドネシアの民俗医学』(一九

四三)や、戦後の公刊であるが世界観についての 大井正の『未開思惟と原始宗教』(一九七八)などの業績もある。ミクロネシアでは杉浦健一の業績も見逃せない。主として、宗教民族学と呼ばれる戦前の研究は、進化主義や伝播主義の影響が強く、事例の整理や解釈に研究者側の視点が強く出るものが多かったが、宇野圓空や古野清人などはドイツの民族学やフランスの宗教社会学をよく消化して体系化を試みていると言えるであろう。戦前の研究は類似点を強調して、歴史の変遷や伝播を跡づけようとするものが多く、その傾向は機能主義が根付くまで戦後にも深く影響を与えた。ただしその基礎をなした海外での事例研究は、貴重な資料が多く、植民地支配下での問題点がかなりあるとしても、現地での参与観察の重要性を認識させる効果をもったと言えよう。

三 比較民俗学

日本民俗学の立場からは、比較の観点は希薄であったが、こうした海外の研究からの刺激があり、例えば折口信夫はマレビト論を展開したが、その発想は沖繩の調査と台湾の高砂族の『蕃族慣習調査報告書』(一九一五—二〇)から示唆を得ていた。折口は観念上のマレビトと現実上のマレビトを交錯させ、外部性の視点を導入する一方で、南方から渡来した海洋民が山の民になることを想定していた。その発想は時代を飛び越えて、古代的なるものを折口名彙によつて概念化して一気に摺み出し現代を照射するのであり、鈴木満男が『マレビトの構造』(一九七四)で示したようにモデルとして再構成する必要がある。この中では、マレビトだけでなく、柳田國男が日本固有とみた祖霊観念や盆行事を台湾の中元節と比較して、盆を訪れる霊、特に祀られぬ孤魂や荒魂に対する畏れが基層文化にあるのではないかと指摘し、比較の重要性を明らかにしている。志摩半島の盆行事の調査に際して、赤池憲昭などはこの発想に示

唆を得て、新盆の死霊の重要性に注目して柳田の思考を再検討している。

柳田は比較研究には慎重であったが、それは彼の研究方法が民俗語彙を収集して、共通要素をまとめあげて類型化することにより、その変遷過程を遡るという手法を用いたからである。南方熊楠のように世界の諸民族の類似を指摘する奔放さは、受け入れ難かったのである。柳田は進化主義の影響を受けているものの、常に現在の問題に關心を持ち、機能論と伝播論を直観的な独特の論理で組合せて変遷を追求した。しかし、起源を深く追い求めず、歴史的には中世後期までしか遡りえないことを自覚していた。比較研究の場合、言語の違いがあり、しかも究極目標が心意象、特に現在では民俗宗教と呼ばれる分野の解明にあったから、語彙中心の比較はその困難さを強調する方向へ向かわざるをえなかったと言える。柳田の比較方法は、台湾民俗学、朝鮮民俗学といった地域や民族ごとの民俗学の成立を前提として初めて可能になるものであった。昭和十年代に柳田が一国民俗学の体系化を進めると同時に、アジアの昔話の共通性に注目し、アジアの固有文化を探ろうとして、比較民俗学を構想した事実はあるが、あくまでも当時の時代情勢の影響を受けて民族結合の原理を発見しようとする一時的な試みにすぎなかった。柳田國男の思想の特色は、民俗の微細な変化を考察するミクロな社会変動論にある。ただし、日本国内での民俗文化の複合を認める発想は含まれており、初期の山人論では山には異民族が住み、漂泊や移動を繰り返して、平地民とは異なる世界観を持つという共時的視点があり、晩年に『海上の道』(一九六一)としてまとめられた論集では沖縄研究の成果を踏まえて中国大陸からの民族移動という壮大な仮説に基づいて日本民族の系統論を提示し、通時的視点からの考察も加えている。この場合、フレイザーの呪術論だけでなく、宇野圓空の農耕儀礼の研究による稲魂や穀霊の再生という発想から刺激を受けている。しかし、柳田の研究は海外との比較や伝播の観点からよりも、日本内部での文化複合や多元論的観点から再評価されるべきなのである。

日本民俗学の中でも民族学との接近を試みる人々があり、その代表格は、柳田と近い関係にあったが、後に疎遠になった岡正雄である。「異人論その他」(一九二八)で折口や柳田の民俗学の成果を取り入れ、リヴァースの人類学の方法を組み込んでメラネシアの秘密結社などの事例を考察し、異人や贈与にまつわる宗教観念を検討して日本文化史の再構成を試みた。その後、留学先のウィーン大学でシュミットの文化圏説の理論を学び博士論文『古日本の文化層』(一九三四)を書き上げた。この論文はヨーロッパの日本研究者に大きな刺激を与え、スラヴィックやクライナーなどの日本学者を生み出し、戦後になって『民族学研究』誌上で座談会形式で発表され(一九四八)、江上波夫の騎馬民族説を引き出した。岡の学説は凝縮された形では「日本文化の基礎構造」『日本民俗学大系』二(一九五八)に述べられており、ここでは生業や信仰や社会組織の差異を考慮して、類似要素を選び、分布と特徴から先後関係を考えて歴史民族学の観点から日本文化を五層からなる文化複合と見た。岡と並んでウィーンで学んだ石田英一郎は柳田の一人民俗学に対する痛烈な批判者であり、戦後になって日本民俗学の成果が比較民俗学的資料によって検討され人類文化史の中に位置づけられるべきことを熱っぽく説いた。河童が馬を水中に引き込む話をユーラシアの牧畜文化と農耕文化の変遷に求めた『河童駒引考』(一九四八)、桃太郎の話の水辺の母子神信仰にたどる『桃太郎の母』(一九五五)は、日本と大陸の類似する民間伝承を比較した大きなスケールの文化論で、日本の民俗の独自性、独立発生を強調する人々への批判になっているが、憶測を重ねる歴史の再構成には問題点も少なくない。これには山口昌男による構造的な批判的読み換えの試みがある。

岡の学説は異民族の融合から地域差が生み出されることを前提にした関係から、同族団だけでなく年齢階梯制や若者組など多様な社会組織を指標とする地域性研究へ向かい、坪井洋文、山口昌男、村武精一、蒲生正男、江守五夫、高橋統一、住谷一彦など社会人類学の影響の強い人類学者や民俗学者が育てられた。坪井洋文の『イモと日本人』(一

九七九)は、日本での畑作儀礼を基盤とする民俗文化は、水田耕作の文化と異なる価値観を持つとして文化複合をより具体的に示した。こうした多元論への関心は非農業民に注目する網野善彦などの社会史研究を刺激すると共に畑作や焼畑を主とする民俗文化の再構成という文化系統論に根拠を与えた。後者は中尾佐助や佐々木高明による照葉樹林文化論で、西日本から中国南部に至る照葉樹林の生態系に住む人々には歌垣、死者の山、精霊崇拜など共通した稲作以前の宗教観念があり、山棲みの民の文化複合として日本に伝播したというのである。蓋然性はあるとしても過去の復元を現存資料に基づいて再構成する手法には多くの問題点がある。焼畑から水田へという歴史民族学の手法は、大林太良や吉田敦彦の比較神話学として展開されるが、中国南部の資料が少ないために今後多くの課題を残している。北タイの少数民族については白鳥芳郎(編)『東南アジア山地民族誌』(一九七八)が大きな成果であるが、その中でも瑤族ヤオ族に取り組んだ竹村卓二は、『ヤオ族の歴史と文化』(一九八二)で歴史的観点を導入しながらも、生態系の違いが異なる適応形態を生み出す点に注目して神話や儀礼を分析し、山地民と平地民の拮抗、主民と客民の観点から、北タイと中国南部の少数民族と日本の山地民の信仰を比較している。総じて岡の考え方は、文化史・地域性・社会構造などの研究に複合的な観点を導入した点で大きな影響があった。

一九六〇年代半ばから始まった沖縄の現地調査は、東京都立大学(編)『沖縄の宗教と社会』(一九六五)以来、世界観を中心とした成果が積み重ねられてきた。村武精一『神・共同体・豊穡』(一九七五)伊藤幹治『沖縄の宗教人類学』(一九八〇)比嘉政夫『沖縄民俗学の方法』(一九八四)渡邊欣雄『沖縄の社会組織と世界観』(一九八五)などはその代表的成果で社会構造を基盤とした、象徴的秩序、つまりコスモロジーの考察がその特徴で、比較民俗学の展開、特に南中国の研究に大きな刺激を与えた。例えば、窪徳忠は一貫して中国的習俗、特に道教の伝播に関心を持ち、城隍神、土地神、竈神、石勘当、三牲など文化要素に注目して、その歴史的展開をおさえた上で、伝播・受容・

変容の様相を明らかにした。『沖繩の習俗と信仰』（一九七二）『中国文化と南島』（一九八一）はその代表的成果である。その後、台湾やシンガポールなど広く華人社会の比較研究へ展開し、直江廣治、鎌田茂雄、佐々木宏幹、可児弘明などとの仏教、道教、シャーマニズムを含めた共同調査は『東南アジア華人社会の宗教文化』（一九八一）『東南アジア華人社会の宗教変化に関する調査研究』（一九八七）としてまとめられ、その後も調査は継続中である。窪は『庚申信仰の研究』（一九六二）で日本における中国の民俗宗教の受容を考察したが、日本在住の華人についても共同研究を行い『わが国華人社会の宗教文化に関する調査研究』（一九八三）が刊行されている。中国は大陸での調査が難しかったことから、華人社会の研究が進められ、台湾と香港で一九七〇年から七六年まで大淵忍爾を代表とする道教儀礼の調査が実施されて『中国人の宗教儀礼』（一九八三）が刊行され、鎌田茂雄『中国の仏教儀礼』（一九八六）がこれに続いた。酒井忠夫・福井文雅『道教の総合的研究』（一九七七）や福井他『道教』（一九八三）など道教の実態への関心も高まった。その後、白鳥芳郎らの龍船の調査、尾上兼英・田仲一成らの祭祀演劇の調査が行なわれ、いずれも東アジアの比較を含み活況を呈している。特に、田仲の『中国祭祀演劇研究』（一九八一）は演劇に関する緻密な報告と論考である。香港の民俗宗教については可児弘明の『香港の水上居民』（一九七二）は早い段階での成果で漁民や水上民の信仰の比較展望を含むし、吉原和男は新宗教の徳教に注目し、その担い手たる潮州人を香港・タイ・サラワクで調査して比較するというユニークな研究を行なっている。瀬川昌久は社会人類学の観点から宗族の祭祀を分析している。台湾の民俗宗教については国分直一、窪徳忠、直江廣治、鈴木満男が日本と、末成道男が祖先祭祀を中国大陸や韓国と、植松明石・渡邊欣雄が琉球との比較を試みている。渡邊は『漢民族の宗教』（一九九一）で神鬼一人の関係から大胆な世界観のモデルを描き出し、琉球を中心に置いた日本と中国の比較を行なうと共に、編纂にあたった環中国海の民俗と文化のシリーズの『祖先祭祀』（一九八九）で東アジアに共通する祖先祭祀を指標にした差

異を検討しようとしている。同シリーズの植松明石(編)『神々の祭祀』(一九九一)と共に民俗宗教を比較する方向性が開けつつある。下野敏見『東シナ海文化圏の民俗』(一九八九)は生業を指標にして薩摩を起点に、奄美・琉球・中国を比較し大陸にも視野を広げている。斉藤忠『東アジア葬・墓制の研究』(一九八七)も見逃せない。中国大陸は長く現地調査が中断されていたが、一九八〇年代にはいつて急速に開放が進み、その初期の成果の鈴木正崇他『西南中国の少数民族』(一九八五)には苗族の世界観と日本の比較の観点が含まれている。漢民族だけでなく従来情報に乏しかった少数民族の報告が増大し今後の成果が期待されるが、伝播の跡付けや過去の再構成だけでなく、エスニシティの変動や社会変化への対応の差異などを積極的に取り上げる方向が望まれる。

韓国に関しては日本民俗学の側からの働き掛けにより一九七三年から七六年にかけて行なわれた、韓国民俗学会と東京教育大学との共同調査により本格的な比較研究が始まった。韓国人の研究者が積極的に比較研究を試みたが、日本側も直江廣治、櫻井徳太郎、竹田且、亀山慶一らは調査を継続し、竹田の『竹の雁』(一九八三)『祖霊祭祀と死霊結婚』(一九九〇)は祖先祭祀や葬制、亀山の『漁民文化の民俗研究』(一九八六)は漁民の信仰についての成果である。宮田登の『ミロク信仰の研究』(一九七五)も一部でメシアニズムを日本と比較している。韓国での調査は、綿密に行なわれるようになり伊藤亜人、依田千百子、重松真由美、杉山晃一、松本誠一、櫻井哲男、野村伸一、などの研究が続く。その中でも依田の『朝鮮民族文化の研究』(一九八七)は神話や巫俗の広範な比較の視点を含んでいる。朝鮮・台湾・日本など儒教文化や中国文化の影響を指標にした地域での比較は、元興寺文化財研究所(編)『東アジアにおける民俗と宗教』(一九八一)などの成果があり今後盛んになるであろう。筑波大学の佐野賢治を中心に韓国・中国・台湾の研究を突き合わせて比較民俗学を体系化する動きがあり、各国の研究者による『比較民俗研究』が一九九〇年に創刊され、現在四号まで刊行されている。これまでの比較研究が類似に注目して伝播や受容に偏って

いたのを、差異に焦点をあてて構造的な原理や、その差異の生じた理由を解明する新しい試みが期待される。現地の言語を学びより深く内側に入り込むことが条件となることは言うまでもない。それだけでなく、日本民俗学が世相史の観点を持つならば、内なる国際化が進み外国人労働者が急増する中で、日本に居住する在日韓国・朝鮮人や華僑・華人、中国人、アジアの各地の人々の民俗宗教についての実態調査も重要性を増してくるであろう。

四 民俗宗教論

戦後はしばらくの間、海外での調査・研究は難しかったため、人々の関心は日本国内に向かい、民俗宗教についても検討が進んだ。その中でも柳田國男の影響を受けて『我が国民間信仰史の研究』（一九五三―五五）を著した堀一郎の活躍が目覚ましく、民間信仰論を展開して、後にはベラーやエリアーデの学説を取り入れて体系化を試み、次第に比較の視点を導入して日本宗教を位置付ける試みを行なった。堀の民間信仰の定義は、「自然的宗教、すなわち特定の教祖を持たず、教理上の体系化が行なわれず、教団的にも不完全にしか組織されていない、古代的、非成立宗教的な呪術宗教の残留、継承の信仰現象群をさし、しかも他面、成立宗教とも種々の点で関わり合う融合複合的なもの」『民間信仰史の諸問題』（一九七二）であり、歴史的な観点から定義したが、成立宗教と民間信仰を峻別する傾向の強いこと、民間信仰を残存として低く見ることなど多くの問題を含んでいる。櫻井徳太郎は『日本民俗宗教論』（一九八二）で、固有信仰とは求めても得られるものではなく、現実の民間信仰は土着信仰と成立宗教が習合していると見て、習合領域の複合性に注目した。宮家準は『宗教民俗学』（一九八九）で、広義の民俗宗教を「特定の地域の住民が生活の中から生み出した生活習慣としての宗教」と定義し、その中には人類普遍の純粹の「民俗宗教」、純粹の

民俗宗教と普遍宗教とが混淆して民間に残留した「民間信仰」、民間信仰を母体として民間宗教者の働きのもとに形成される運動や組織を有する「習合宗教」が含まれるとみる。狭義の民俗宗教は基層文化で、諸民族の民俗宗教を比較する共通項であるという。島蘭進は「生神思想論」（一九七七）で、新宗教の発生基盤を探ることを前提に操作概念として〈民俗宗教〉を「民間信仰的な基盤を濃厚に保持しながら、救済宗教の持続的な影響によって、救済宗教的な教義・活動・組織のある程度の浸透が見られる宗教体系で、宗教センター民間宗教家―小地域の同信者集団の三項のゆるやかなつながりからなるもの」と定義する。〈民俗宗教〉を新宗教が成立する基盤として独自に定義し、民間信仰と成立宗教の間に積極的に位置付ける意欲的試みであった。しかし、この後に〈民俗宗教〉は〈習合宗教〉と言い換えられ、〈民俗宗教〉は民間信仰と類似した内容になってきた。アジアのシャーマニズムの比較研究を進める佐々木宏幹は『聖と呪力』（一九八九）で、「在来（土着）的な宗教形態」とくに民間信仰と、大宗教を含む外来宗教との持続的な接触の過程において形成された宗教形態」を民俗宗教とし、文化変容と習合に注目して、民俗宗教を民間信仰と成立宗教の中間に据えて、その中核は民間信仰から生ずると考える。比較研究の立場では、櫻井の三層体系を踏まえて民俗宗教を中間領域に設定し、媒介性の観点を維持しつつ、双方からの多様な働き掛けの共存と融合、更にその表現形態の創出に注目する視点が重要である。

比較研究を意図する荒木美智雄は「民俗宗教」『日本宗教事典』（一九八五）で歴史的形成と担い手に着目し、民衆・民俗の宗教とエリート・国家の宗教という二層からなる観点を強く打ち出している。民俗宗教は、国家の成立と社会の分化を前提とし、特定の歴史段階（日本では奈良時代の律令国家）で出現するが、国家成立以前の多様な宗教性を継承し、エリートや国家の宗教の要素や断片を堆積させてその世界を創造・維持・展開してきたと見る。アルカイスムとコスモロジーに彩られた民俗宗教の動態は、当該文化の〈固有性〉の表れで民衆にとっての「生きられる」宗

教世界であるが、その一方で農民を中心とする民衆に固有な宗教伝統としての〈普遍性〉を持ち、後者に注目すれば世界各地の民俗文化との共通性が浮びあがるという。この〈普遍性〉を強調する見方には、エリアーデの影響が見られ、自然と人間との調和を願い、祭りで周期的に原初へ回帰して、再生や循環を図る農民の世界観は共通すると一般化することもできるが、地域や歴史、担い手の個性は影を薄くする。荒木の考え方の場合、エリートと民衆の差異の強調が妥当かどうか、階層内部での多様性の希薄化をどうするかが課題であろう。担い手の違いを強調すれば、一九五〇年代にレッドフィールドの提示した「大伝統」と「小伝統」の相関へと議論は展開する。この二つの伝統の考え方は元々は〈農民社会〉の文化研究のために導入され、農民の文化は大きな文明の一部をなし、未開社会よりも複雑であるという認識から生まれた。レッドフィールドは一九四〇年代には従来の〈未開社会〉と〈農民社会〉の双方を含む「小規模で孤立した文字を持たない同質の社会」を〈民俗社会〉と定義して研究対象に据えて、人類学分野を拡大したが、次第に〈民俗社会〉は〈農民社会〉と同一視される。そして〈農民社会〉では、内省的な少数者である哲学者や神学者の教養ある人々によって担われ学校や寺院で教えられる「大伝統」と、読み書きの出来ない内省的でない多数者により達成・維持されて村落共同体内で伝達される「小伝統」という異なる伝統が入り混じっていると把握されるのである。この概念は初めはユカタン半島の文化に適用されたが、後には東南アジアや南アジアなどの文化把握に際して、仏教やサンスクリット文化を担う知的エリートと、村落社会を基盤として生活慣習に根ざした地域文化を保持する民衆の対比を鮮明にした上で相互を関連付ける説明として導入され、比較研究の基礎概念になった。日本では大伝統を仏教に比定し、民俗との関係や生活の中での仏教の実態を比較考察する方向へ展開し、東南アジアやスリランカでの研究が進んだ。タイでは青木保がエッセイ風だが『タイの僧院にて』（一九七六）で仏教儀礼や精霊観念の実態を報告し、石井米雄が『上座部仏教の政治社会学』（一九七五）で王権と僧侶組織と正法が相互に正統性を

めぐって支え合う構成の明確化、経典と呪術が交錯する様相、千年王国運動の展開などを明らかにした。その後、森幹雄が新宗教、杉山晃一・田辺繁治・小野沢正喜、林行夫などがピーク信仰を研究し、最近では権力との結び付きに焦点が集まっている。スリランカでは、仏教と民間信仰のシンクレティズムを中心に、村落での仏教を受容する側の論理が実態調査により明確になった。片山一良、杉本良男、鈴木正崇、渋谷利雄、青木保、赤池憲昭、田中雅一などの研究があり、青木(編)の『聖地スリランカ』(一九八五)、渋谷の『祭りと社会変動』(一九八八)がまとまった。仏教学者も実態調査に乗り出し前田専学(編)『現代スリランカの上座仏教』(一九八六)は貴重な成果である。ビルマは政治情勢から、研究は盛んとは言いが、田村克己、高谷紀夫のナツ信仰の調査が進みつつある。これらの研究の背景には、一九七〇年前後のスパイロ、タンバリア、ゴンブリッチ、オベールセーカラによる仏教圏での人類学の展開の刺激があり、当初は大伝統と小伝統の相関に注目が集まったが、次第に王権やエスニシティに関心が移りつつある。日本では仏教の伝統があり、教義や図像表現についてラダック・ネパール・ブータンのチベット密教、雲南のタイ族の上座部仏教、中国仏教などとの比較が期待され、各地の民衆文化の実態にふれて片山一良の提唱する仏教人類学の試みも展開する可能性を残している。

これまで述べてきた二つの伝統の図式の問題点は大伝統優位の色彩が濃厚なことで、未開社会(部族社会)から農民社会へ、そして都市社会へという進化ないしは変化を前提とし、未開と文明を文字使用の有無を基準として分けて、未開を低く位置付ける価値観がある点で限界を持つ。タンバリアの提唱するように、両者の相互補完関係を変換併置・代替・対立などの原理に基づいて考察し全体性を明らかにした上で変化を考察すること、土着の概念や論理を重視する認識人類学や解釈人類学の手法を導入することなどが、今後の課題になると思われる。日本のように、文字と口頭伝承が交錯し、仏教や神道が民間信仰と混淆する地域にもこの概念は適応される可能性があったが、余り導

入されなかった。しかし、アウエハントの『総絵』（一九六四）はレッドフィールドの二つの伝統の考え方や「農村都市連続体」の図式を踏まえつつ、双方の対等な交渉を考え、しかも構造論の観点を入れた画期的な成果であった。しかし、二つの伝統間の移行性は「農村都市連続体」の発想から社会変動を把握する視点で、柳田國男の考え方と一致し、理論的には『都市と農村』（一九二九）、変化の諸相の具体的成果は『明治大正史 世相編』（一九三二）として公刊され、音・色・臭いなど感覚に注目し、民俗宗教の変化に基づいて近代化を逆照射する提言が多数含まれている。柳田の現代への適応を図る宮田登の『妖怪の民俗学』（一九八七）など近年の都市民俗学は、社会変動が民衆の精神の深層に引き起こす反応を浮き彫りにしている。新宗教研究にも民俗宗教の都市への展開という側面があるが、その様相をアジア諸地域で比較することは今後の課題であろう。その場合、近代化・西欧化と民俗文化の関係を問うべきであり、社会学者の鶴見和子が『漂泊と定住』（一九七七）や『南方熊楠』（一九七八）で展開した比較近代化論ないしは内発的發展論との関連で民俗宗教を位置付けることが望ましい。その中に柳田の社会変動論の本質は受け継がれ、今後の比較研究への展望を開くと言えるのではあるまいか。民俗学、または民俗宗教の「民俗」とは、川村邦光が『幻視する近代空間』（一九九〇）で指摘したように近代化の形成にもなって浮かび上がってきた概念なのである。

五 戦後の宗教人類学

一九六〇年代後半から、本格的な民俗宗教の比較研究が開始されるが、その先駆的役割を果たし、宗教人類学の確立に尽力したのが、古野清人である。デュルケームやユルツなど社会学と人類学の双方に関わるフランスの宗教社会学の影響を受け、ラドクリフ・ブラウンの構造機能主義をとりいれ、その後の展開も追いかけた古野の業績は『古野

清人著作集』(一九七二―七四)におさめられている。その内容は、原始宗教一般に関する学説、高砂族・隠れキリシタン・獅子舞・農耕儀礼の調査報告と分析など多岐にわたり、テーマもタブー論、象徴的三元論、シャーマニズム、エスノサイエンスなどで、後世の人々に大きな影響を与えた。いずれも集合表象を重視し、究極的には世界観の解明を目指す。実証的で調査と文献の相乗作用から独自の理論を生み出していく。その学風には、安易な比較は受け付けない手堅さがあり、しかも宗教社会学から社会人類学へ、機能主義から構造主義へ、という学問の流れを大きく許容する包容力があつた。

古野の影響で宗教人類学の研究は深まりを見せるが、日本での象徴論の導入は台湾・沖縄・インドネシアをフィールドとする馬淵東一によってなされた。松本信廣・馬淵東一(編)『南西太平洋における民俗宗教と世界観』(英文)(一九六八)所収の「琉球世界観の再構成に向けて」がそれで、神話・村落・住居を貫く空間と時間の秩序を明らかにして社会構造と関連づけて論じた。この論文は大きな影響を与え、村武精一・伊藤幹治・比嘉政夫・渡邊欣雄など琉球の専門家を生み出した。村武はフィリピンのポントゥク・イゴロット族、比嘉は北タイのヤオ族、渡邊は漢民族の調査に乗り出し、比較研究も刺激した。馬淵の研究はオナリ神信仰や穀物起源神話の比較など多岐に亘り『馬淵東一著作集』全四巻(一九七四・一九八八)に収められている。松本信廣の指揮した稲作調査団に参加した岩田慶治は、やはり古野の影響を受けて、一九六〇年代半ばから東南アジアと日本の稲作民の基層文化、特にアニミズムの世界に自らの禅の体験を重ね合わせて、独自の比較文化論を展開する。『日本文化のふるさと』(一九六六)では東南アジアの少数民族を中心に日本との衣食住、年中行事、人生儀礼の類似に注目して、日常生活や祭りをも具体的に豊富な事例で生き生きと描きだし、背後に横たわる発想の枠組み、描く構図の共通性を直観によって比較している。特に、農耕儀礼の考察に基づくアニミズム論は『カミの誕生』(一九七〇)『草木虫魚の人類学』(一九七三)から『コスモ

スの思想』(一九七六)『カミの人類学』(一九七九)などに展開し、他の追隨を許さない。

構造主義は一九六〇年代後半から本格的に導入されるが、レヴィ・ストロースやリーチの研究を踏まえて具体的な事例に応用したのは吉田禎吾である。民族心理学や文化とパーソナリティ論に始まり、文化変容と土着主義の研究を経て、『日本の憑き物』(一九七二)ではアフリカ研究を踏まえて、憑き物についての社会人類学的考察を行い、日本と海外との共通性に着目した。憑き物を社会的緊張や葛藤、人間関係の複雑な重なり合いの中で生じる観念体系として捉え、社会構造との関連を探る研究は、大きな影響を与えた。その後は儀礼や象徴、コスモロジーの研究に移り、『魔性の文化誌』(一九七六)『宗教人類学』(一九八四)では、日本とインドネシアのバリなどの事例を多く使いつつ、二元論、境界、異人、女性、子供などについて構造論的に論じている。山口昌男はやはり古野の影響を受け、馬淵東一などを介してフランスおよびオランダの構造主義をとりいれて、象徴、中心と周縁、トリックスター、道化、王権、病い、祝祭などのテーマを取り上げて、日本の民俗とアフリカ、インドネシアなどの共通性を浮かび上がらせた。代表作は『道化の民俗学』(一九七五)であろうが、『文化と両義性』(一九七五)『知の遠近法』(一九七八)『文化の詩学』(一九八三)など文化論も多く、特に周縁の持つ反秩序性とそれによる中心の活性化の主題は広く受け入れられた。レヴィ・ストロースやリーチ、ターナーの影響を受けて多くの祝祭論が書かれたが、巡礼の比較研究もその成果である。星野英紀『巡礼』(一九八一)がコミュニティに注目してその類似性を、青木保も理論的枠組みを提示した。山口の影響を受けて、日本の民俗に直接取り組んだのは小松和彦で、妖術研究に示唆を受け、聖痕や富の移動が家筋と関連して語られることに注目して、憑き物を民俗社会の説明体系と見る観点を導入した。高知県の一部村で土着の観点を抽出して、『憑き物信仰論』(一九八二)などで新しい視野を開いた。これと並行して、口頭伝承の構造分析へ向かい、『神々の精神史』(一九七八)『説話の宇宙』(一九八七)などを著したが、比較研究には慎重な姿

勢を崩していない。総じて構造主義の影響を受けた人々は、いずれも普遍性を強調し、各文化を越えた共通性を求める方向へ向かう。ポスト構造主義の旗手とされる中沢新一にもこの傾向があり、チベット密教を体験的に習得して、『チベットのモーツァルト』（一九八三）以後、異文化と自文化を意識的に併置し、身体と感覚を駆使して独特の記述と語りを繰り広げるが、現代の知の在り方を問い直す文明批評の方向へと進んできたように見える。中沢の場合は、柳川啓一とカスターナダの影響があり、民族誌の記述を意識的に組み替える試みを行なっている。ただし、構造主義者も次第に日本や海外で緻密なフィールド・ワークを行なうようになると、類似よりも差異の重要性に気が付いて比較には慎重な姿勢をとり、細かな地域研究や解釈主義に閉じ籠もる方向へと向った。しかし、日本の民俗宗教を内なる異文化として対象化し、研究方法を多様化して大胆な比較の観点を導入することは、必然的な流れなのである。

比較研究をテーマ別にみると、最近ではシャーマニズム、神話、医療人類学、土着主義的運動、王権論などが目立つ。シャーマニズムについては佐々木宏幹の『シャーマニズム』（一九八〇）『シャーマニズムの人類学』（一九八四）が、シャーマンを従来の霊との関わり合いに注目した脱魂と憑依にわけるだけでなく、個人の個性に応じた精霊統御型・霊媒型・予言者型に類型化し、更に曖昧であったトランスを憑霊・憑感・憑入・憑着に細分化するなど理論的考察を進めた。地域研究でも、日本の南西諸島や南アジアだけでなく台湾、マレーシア、シンガポールの華人社会に展開して各地の成巫過程を比較して類型化を試み社会変動との関係を追求している。日本民俗学からは櫻井徳太郎が東北と沖縄を中心に巫女の成巫過程や靈魂観を中心に実証的研究を行い、その成果は『沖縄のシャーマニズム』（一九七三）『日本のシャーマニズム』（一九七四、七七）として結実した。後に韓国との比較を行い、環東シナ海に共通する靈魂信仰や冥婚習俗があることなどを『東アジアの民俗宗教』（一九八七）では考察している。シャーマニズムは古くて新しい民俗宗教で、近代の社会変動の中で活性化しつつあるためか国際シンポジウムも多く開かれ、東アジア

に限定しての比較も行なわれてきている。加藤九祚(編)『日本のシャマニズムとその周辺』(一九八四)はその成果の一つである。研究の隆盛にあたっては、エリアーデの影響を受けた宮家準『修験道儀礼の研究』(一九七〇) 堀一郎『日本のシャマニズム』(一九七二) 楠正弘『庶民信仰の世界』(一九八四)などの業績や、エアハート『羽黒修験道』(一九七〇) ブラッカー『あずさ弓』(一九七五)などの外国人による研究の刺激も大きかった。今後も個別的な事例を中心に、巫者の内面的理解に努め、精神病理・社会心理など多様な手法が用いられようが、民間医療との関わりや巫者自身の宇宙観の体系化などは注目されるテーマである。その中で池上良正の『津軽のカミサマ』(一九八七)『悪霊と精霊の舞台』(一九九二)はいずれも、比較の観点を含んだ刺激的な業績である。

神話は、歴史的展開や現実の変化を秩序付けて説明する機能を持ち、新宗教でも在来の神話を基盤として起源神話や教祖神話で作られるなど重要な課題である。神話研究は比較が中心で、ウィーン学派の影響を受けた岡正雄・松本信廣・石田英一郎の流れに、レヴィ・ストロースの構造主義やデュメジルの印欧語族の研究が加わって活況を呈してきた。その代表者は大林太良で、『日本神話の起源』(一九六一)で系統を、『稲作の神話』(一九七三)では穀物起源神話を中心に焼畑耕作と水田稲作耕作の各文化の複合を、『東アジアの王権神話』(一九八四)では王権の成立にまつわる権力論を、東アジアの広い地域を舞台に論じた。各地域でいえば、松前健の日本、馬淵東一・伊藤幹治・山下欣一の琉球、三品彰英・依田千百子の朝鮮、伊藤清司・君島久子の西南中国についての神話昔話研究が比較の観点を含み、吉田敦彦による印欧語族との対照などが目につく。論集として『日本神話の比較研究』(一九七四)『東北アジア民間説話の比較研究』(一九七八)『日本民間伝承の源流』(一九八九)があり盛況を呈している。昔話の分野ではヨーロッパとの比較は試みられてきたが、その代表者は関敬吾で研究方法論上で大きな影響を与えた。最近では小松和彦などの構造分析や形態論的分析、伝説・世間話の研究など多様さをきわめ、広い視野からの川田順造(編)『口

頭伝承の比較研究』全四卷（一九八四―八六）も公刊された。文献に記された神話と現実には語られる神話や伝承をどのように結びつけるか、語り手の個性や人格と地域のコスモロジーが比較の場合に抜け落ちるのをどうするか、現実にシャーマンや新宗教の教祖が語る神話をどのように社会や文化の中に位置付けるか、などが課題として残されている。

宗教と医療は切り離せない問題だが、最近になって医療人類学の分野から積極的な提言がなされるようになった。波平恵美子は『ケガレの構造』（一九八四）でメアリ・ダグラスなどを援用して、日本の民間信仰をモデルとしてのハレ・ケ・ケガレの三極概念で説き明かす野心的な試みを行ない、そうしたコスモロジーを基礎にして、『病氣と医療の文化人類学』（一九八四）では病氣観や癒しの機能、病氣をめぐる偏見の問題などに取り組んだ。病氣の治療行為は、疾病の分類や薬の処方、病人の社会的状況と密接に関係し、いずれも民俗分類や象徴体系と関連付けて理解されるものである。その後、治療儀礼の分野は吉田禎吾、吉田集而などがアジアでの事例を提示し、上田紀行『スリランカの悪魔祓い』（一九九〇）ではやや一般化が先行するが癒しのコスモロジーが生き生きと語られている。こうした事例と日本の新宗教の病氣直しとの比較は魅力あるテーマとなろう。病いや身体をめぐるっては樺太アイヌと日本の比較を進める大貫恵美子が『日本人の病氣観』（一九八五）で、象徴人類学の立場から病氣や病院の実態を論じて日本の民俗文化を浮き彫りにしている。その後、波平は『脳死・臓器移植・ガン告知』（一九八八）で積極的に現代の問題に挑戦したが、これはまさに民俗宗教の問題でもあり、各国の反応をみていくと靈魂観や死の觀念の違いなど、比較研究が実践として必要であることがわかる。従来は医療技術の関係で西欧との対比で語られることの多かった分野であるが今後は積極的にアジアの事例を導入して議論されるべきであろう。精神病理では、荻野恒一の比較文化精神医学の研究があり、狂気や錯乱についてニューギニアの事例を中心に人類学者と組んでシンポジウムを行い、野田

正彰・米山俊直『錯乱と文化』（一九八二）として公刊された。狂気の問題は、土着主義的運動や宗教復興運動と関連し、フーコーによる社会史や権力論と絡めた考察もあり今後が期待される。

土着主義は、普遍主義に対比され、異なる文化が接触・融合する際に生ずる文化変容と切り離すことができない。千年王国運動や抑圧された人々による民衆運動などがこれと関係する。比較の観点からこの問題を扱ったものは、多いとは言えないが、中牧弘允（編）『神々の相克』（一九八二）はその代表的なものである。当該社会に伝統的と無意識に了解されている土着宗教に、普遍性を過度に強調する普遍主義的宗教、土着性を過度に強調する土着主義的宗教の三者を組み合わせて、日本、アジア、アメリカ、オセアニアを比較する野心的試みの論集である。これと関係する宗教運動については東京外国語大学の共同研究報告『アジア・アフリカにおける宗教運動』Ⅰ・Ⅱ・Ⅲ（一九七二―一七三）、ナシヨナリズムとの関連では、高橋保（編）『東南アジアのナシヨナリズムと宗教』（一九七三）があるが、テーマを絞って千年王国運動と比較してアジアの民衆の宗教運動を研究した鈴木中正（編）『千年王国的民衆運動の研究』（一九八二）が非西欧世界でのメシアニズムや終末観の独自性を描き出して充実している。各地で民族問題が激化し、政治要因や宗教対立がからむ事例が増加しており、土着主義的運動や宗教復興運動がその中核にあることも珍しくない。中央学術研究所（編）『宗教間の協調と葛藤』（一九八九）にはそうした観点からの論考も多く含まれている。国家の在り方が問い直されている現在、今後大きな比較に発展する分野であろう。

国家と並んで王権、広くは権力と権威の相克の問題も民俗宗教の比較に関連する。特に、一九九〇年に行なわれた大嘗祭は、日本の天皇制を問い直す機会であっただけでなく、王権の比較研究を生み出す契機ともなった。フレイザー以来の王殺しの主題を変形して、天皇の非日常性に注目し、演劇的性格を明らかにした山口昌男の業績では、アンソロジーだが『天皇制の文化人類学』（一九九〇）が多くの示唆を与えてくれる。これに対しては上野千鶴子を中心

周縁の図式を批判し、サーリンズの王権論と比較しながら権力の起源を外部性に求める観点を天皇制に導入し、支配の正統性の根拠を「外部の分節」『神と仏』（一九八五）などで論じている。山折哲雄のカリスマ論の『天皇の宗教的権威とはなにか』（一九七六）や『死の民俗学』（一九九〇）では、インド研究を意識しながら即位式や仏教と王権の相克を論じている。国家や王権については、アンダーソンの想像の共同体、ギアーツの劇場国家、タンバイアの銀河系政体の概念提示から刺激されて、東南アジア研究の重要なテーマとなった。国家論は共產圏の崩壊により国家や権力の再編成や民族問題の噴出があったために急速に加速化されつつある。幾つかの論集があるが、比較の視点を持つものに松原正毅（編）『王権の位相』（一九九一）があり、アジア各地での王権と民俗宗教との深い関係がわかる。

以上述べてきたようにアジアの民俗宗教の比較研究は、多様で複雑である。今後の課題としては、①宗教複合を重視し、習合状況の現われ方の論理、表現、解釈に注目して考察する、②伝播や歴史の再構成に傾く従来の比較の傾向を批判的に検討し直す、③地域研究や個別研究を比較に結び付けるための、概念・用語・方法を再検討することなどが挙げられる。総じて、価値観の多様性を生み出す豊かな土壌として民俗宗教を位置付け、国家や民族という大きな枠組みとの拮抗関係に注目していくことが望まれる。

*参考文献

- 日本民族学会（編）『日本民族学の回顧と展望』民族学振興会、一九六六年。
日本民族学会（編）『日本の民族学 一九六四—一九八三』弘文堂、一九八六年。
東京都立大学社会人類学会（編）『社会人類学年報』一七一、弘文堂、一九七五—一九七九年。
日本民俗学会（編）『日本民俗学文献総目録』弘文堂、一九八〇年。