

宗教研究と「出会い型調査」

井上 順 孝

△論文要旨▽ 宗教学にとって、実態調査は重要な研究方法の一つである。人間を相手にする調査は、いくつかの微妙な問題を孕んでいる。とくに、特定のインフォーマントを対象にし、そこから得られた情報内容をもとに考察を進めるやり方においては、研究者とインフォーマントとの間で、人間関係を含めて、研究以前の、あるいは研究を超えた問題が関わってくる。そして、それがまた、研究結果にも影響を与えることは、当然想定されねばならない。この種の問題については、とくに人類学者の一部が、強い問題意識をもって議論してきている。宗教学においても、さまざまな手法による現代宗教の実態調査が盛んになっており、真剣に検討されるべきテーマである。本論文では、研究者とインフォーマントとが、パーソナルに向かいあい、またそうして向かいあったことが、新たな人間関係をもたらし、以後も相互に影響を及ぼす可能性のある調査を、「出会い型調査」として、あらたにカテゴライズする。そして、宗教に関する事柄が、出会い型調査のテーマとなっているとき、どのような特質が生じるかについて議論する。

△キーワード▽ インフォーマント、現代宗教、実態調査、出会い型調査、方法論、マレビト効果

一 出会い型調査

宗教学の研究方法として、実態調査の占める比重は、しだいに増加してきている。とくに、現代の宗教を研究する

上では、不可欠なものである。調査法としては、参与観察法、面接法、深層面接法、質問紙法などが、代表的な調査法とされている。調査対象も、個人、特定年令層、教団、地域社会、全体社会など、種々のものがある。目的はさらに、多様なものとなる。また、これとは別に、実態調査を行なっているという意識を伴わなくても、実質的に実態調査的になる行為がある。関係者との雑談的な会話も、面談調査の機能をもちうる。教団に出かけてゆき資料をもらうという行為にも、その前後に、調査的行為が随伴することがある。つまり、宗教を現代に生きている人を通じて研究するとなれば、大なり小なり、調査もしくは調査的行為を伴わざるをえないのである。

実態調査においては、研究者と調査の対象となった人間とが、どのような人間関係にあったかによって、調査結果にも微妙な違いが出てくるのが想定される。また、調査後もその人間関係が、継続されることがある。ここでは調査された事柄以外の問題で、調査の余波が及ぶこともありうる。ここに両者の相互影響というテーマが設定される。その影響の度合いは、当然のことながら、調査方法によって大きく異なる。相互影響がきわめて大きいものから、ほとんど無視できるものまで、いろいろなレベルの調査がある。深層面接調査という方法を選んだり、長期的に参与観察を行なったりすれば、相互影響はどうしても大きくなる。他方、ランダムサンプリングによる無記名のアンケート調査を、郵送法で行なうときには、相互影響は事実上無視していいだろう。

ここで、研究者とインフォーマントとが、パーソナルに向かいあい、またそうして向かいあったことが、新たな人間関係をもたらし、以後も相互に影響を及ぼす可能性のある調査を、「出会い型調査」として、あらたにカテゴリー化した。調査という行為が、結果として一種の出会いの場になるという側面に注目しての命名である。したがって、これは従来の調査方法を基準にした区分とは、異なった区分原理である。では、どのような調査が出会い型調査ということになるであろうか。

宗教学の関連分野で出会い型調査に含みうる調査を行なっているのは、文化人類学（民族学）、民俗学、社会学、社会心理学などである。人類学者が特定のインフォーマントをみつけて行なうフィールドワークは、ほとんどが出会い型調査にはいる。そこでは、長期にわたるインフォーマントとの付き合いがある。大きな相互影響がないほうがおかしい。民俗学者の聴きとり調査も、出会い型調査になることが多い^①。その地域の習俗に詳しい人を度々訪ね、いろいろと話を聞くとなれば、大なり小なり相互影響を免れない。社会学の調査法は、統計法と事例法の大きく二つに分されるが、事例法で、しかも自由回答法の面談調査となると、出会い型調査になるものも出てくる。また、個人のパーソナルヒストリーを、事細かく聴き取るような調査は、ほとんどが出会い型調査となる。社会心理学でも、小集団を長期にわたって観察するというような調査法をとれば、出会い型調査の要素を含むことになる。

宗教学自身に話を移すと、実態調査をもっとも盛んにやっているのは、新宗教研究、民俗宗教研究の領域である。たとえば、新宗教研究においては、教祖、後継者、支部長などの教団幹部的な人物や、一般の信者などを対象に、宗教体験、入信の契機、活動の内容、今後の方針など、かなり立ち入った話が聴取されることが多い。歴史的沿革について質問した場合も、現実に展開しつつある事態と密接に関係する場合が多いので、きわめて厳しいやりとりが交わされることもある。そうしたこともあって、出会い型調査の要素は色濃いものとなる。また、民俗宗教研究の場合も、事情はほとんど同じである。ここでは、シャーマンの職能者とか、霊能祈禱師などと称される人々に、長期にわたる聞き書き調査が試みられたりする^②。

なお、出会い型調査の対象になる人物については、情報提供者や面談相手に対してよく使われるインフォーマントという言葉で総称したい。出会い型調査では、研究者と調査対象者とが、一方的な関係には終始しないと想定される。研究者は、ひたすら情報を集め、分析し、調査対象者は、情報の吐き出し係で、分析に関しては「担板の鯉」と

いうわけではない。双方向の影響が論じられなければならない。その点からすると、インフォームの語源が、ラテン語の「形作る」であることは、この場の議論には、きわめて、ふさわしいことに思われる。

二 問題の背景

なぜ、出会い型調査について議論するのか。大きく二つの理由を掲げておきたい。一つは現代という時代がもっている構造への考慮である。今日のような社会システムのもとで、実態調査を行なうとき、研究者は、自らがどのような相互関係のもとに置かれる可能性があるかを認識する必要性が、増大していると考えられる。現代は、研究者とインフォーマントとの相互関係は、以前よりはるかに複雑な様相を見せるようになってきている。たとえ意図としては、純粹に学問的な問題への関わりとして完結させようとしても、実際には、それが非常に困難になりつつある。そのことを、調査における倫理的な側面や、調査内容に及ぼす影響において、考慮する必要があるが出てきている。

もう一つは、現代において宗教が社会的にセットされている位置への考慮である。現代社会において、宗教はますます多義的な機能を担うようになってきている。現存の社会制度を維持する輔翼的な教団もあれば、社会の矛盾や歪みを体現している運動もある。個人化傾向を促進するような運動もある。また、宗教は私的な領域の問題へと移動しつつある、という指摘もある。³⁾ 現代日本では、宗教への関わりは自由で、かつ多様化する傾向を指摘できるが、それだけに宗教問題を扱う目もまた柔軟にならなければならない。そこで、宗教に関わる問題を調査する場合、何を問うのか、問うたことがどんな余波を生むのか、という問題意識を、一層鮮明に自覚化する必要性が増してきているということである。

最初の点から少し補足しておこう。現代社会においては、調査後における、研究者とインフォーマントとの相互影響というものが、以前よりも生じやすくなっているのは、間違いない。それは、現代社会の条件によっていると考えられる。主に、日本の状況を念頭におくなら、次の四つの条件がとくに重要であろう。すなわち、情報メディアの発達、交通手段の発達、文化圏・生活圏の相互接触の増大、教育・知識レベルの平準化である。

まず、情報メディアの発達であるが、これが相互影響を増大させることは容易に想像できようが、分かりやすい例を一、二あげよう。印刷物の増加、映像メディアの発達、そうしたことによって、研究者が調査結果を刊行したり発表したりした場合、インフォーマントがそれに接する機会が増えた。研究成果について、インフォーマントが関知できないという状況は、減少に向かっている。研究者の側も、調査したことが、インフォーマントあるいは、インフォーマントの属する組織や社会に、どのような影響を与えたかを知る機会が増えてきた。映像メディアの発達は、調査以後の、調査地や調査宗教の変化を知る機会を増やした。さらに、研究者が、調査結果を映像メディアで紹介すれば、影響の大きさは、印刷物の比ではない。

第二に、交通手段の発達がある。これは、研究者とインフォーマントが、調査の後も常に交流を深める機会を多くした。国内の交通網の整備はもちろんのこと、航空機の発達は、地球の距離を縮めた。この便利さを存分に享有できるのは、まだ限られた国の人々である。とはいえ、全体として、地理的な絶対距離に依存しない新しい距離マップができ、実感的な距離が縮まったことは疑いのないことである。そのことが研究者とインフォーマントの関係をより持続的なものにする可能性を高めている。

第三に、文化圏、生活圏の相互接触の増大である。国内的には、地域共同体の弱化、人口移動の激化などに代表される。国際的にも、接触増大は加速化している。経済活動の国際化、グローバル化、あるいは労働力の国際化に代表

されるように、人間の移動は、生活と文化の接触機会を増やした。研究者とインフォーマントの生活圏もしくは文化圏が、交錯する可能性が増えれば、両者が、調査した者と調査された者という関係にとどまらない可能性もまた大きくなる。

第四に、教育・知識レベルの平準化である。これは、大衆社会と言われるものの特質の一つである。研究者とインフォーマントの間に、知識や教育レベルにおける差を想定することができないばかりか、インフォーマントの方がずっと優れた学識を示すことも稀ではない。となれば、「三人行なえば必ず我が師あり」という俚諺は、人生教訓の類にとどまらず、きわめて現実的な状況として展開することになる。

一応四つに分けて述べたが、これらは相互に関連している。とくに最初の三つは、関わりが深い。これらの条件は、いずれも研究者とインフォーマントが、調査後も接触交流の機会を増大させるような効果をもたらしていることが明らかである。ここで、研究者とインフォーマントの間に、意図しようとしまいと、調査後も関わりが生じることが、本稿では便宜上「事後効果」と称することにする。先の四つの条件は、あらゆる社会において、ほとんど不可逆的と言えるほどに、進行を続けている。とすれば、事後効果は強まる傾向にあるということを、研究者は認識しなければならぬことになる。

次に、現代における宗教という観点についても、少し補足しておきたい。現代社会においては、宗教は多様な姿をとっている。西洋世界では一時期盛んであった宗教衰退論が影を潜め、宗教復興が言われることの方が多くなった。東欧の変革のなかでも、宗教の底力が、あらためて見直されている。民族紛争には宗教が絡むことが多い。国内では、実態はともかくとして、宗教ブームという言い方がしばしばなされる。宗教は、近代化、工業化、情報化と呼称されるような変化の中でも、変わらぬ力を発揮することが、あらためて認識されている。

その一方で、宗教に対する社会的な評価は、むしろ旧態依然のことが多い。宗教活動の一部を取り上げて批判したり、興味本位で紹介するのは、相変わらずである。要するに、激動する社会との関係において、宗教が多様な展開をしていく一方で、それを見る社会の目の方は、なかなかその変化についていけないのである。こうした状況であるとすれば、宗教研究者が、どのようなスタンスで、調査に臨むかということは、慎重に議論すべきことである。研究者の示した評価が、全体社会の宗教に対する評価に影響を及ぼしていくという事実は、研究者の側で強く意識する必要がある。

さらに、研究者はインフォーマントと、価値観をさらけ出すことなしに会話を続けることが、いっそう難しくなってきたのも事実である。学術調査であるからといって、それだけでインフォーマントが、賛意や敬意を表してくれることを期待はできない。宗教調査ではむしろ警戒されることの方が多いようである。⁽⁵⁾となれば、文字資料やモノではなくて、人間を相手にして調査をするということが、一体どのような性格をもった情報収集作業になるのか、そこにどんな注意が必要かということは、きわめて重大な課題になっていると言わざるを得ない。

こうした問題関心のもとに、以下では、現代宗教を対象として出会い型調査を行なっていくときに生じるとと思われる問題を、議論していきたい。まず、研究者に焦点をおいて議論し、次にインフォーマントを中心に議論する。そして、宗教調査であるがゆえの問題点を吟味する。出会い型調査を焦点としながら、宗教研究における調査の意味を検討していくことにする。

三 優位性と媚び——研究者の選択

宗教研究にとって、出会い型調査が増え、資料・データが集まることは、宗教現象を解明していく上で有意義なことに違いあるまい。内省により得られた洞察も重要であるが、やはり数多くの人間の意見や見解が蓄積されていくことは、議論を説得的なものにしていくと期待できる。だが、ここで大きく問題となってくることがある。そのような調査されていく相手にとって、このような調査の対象になることは、どんな意味をもつのかを、調査する側は考えなくてはいいのか。また、そのことを深く考えず調査を進めた場合、研究上にどんな歪みもたらされるのであろうか。

事後効果の小さかった時代においては、インフォーマントを、もっぱら情報を搾取する対象としてのみ割り切るこゝとが、容易であったかもしれない。しかし、研究者が、インフォーマントを情報の搾取対象にとどめられる時代は、もはや終焉を迎えているのである。搾取という言葉を使うと、刺戟的かもしれないが、相手から情報を集めるだけ集め、自分の研究成果をあげることにのみ関心を寄せ、調査が相手に与える影響をほとんど考慮しないとすれば、この態度は、情報と利益(経済上、業績上の双方を含む)の搾取と呼ぶのがふさわしい。もともと、そのような研究者は、今日においてすら、稀とは言い難い。資料を集める段階では、相手の迷惑も考えずたびたび調査におしかけながら、必要な資料・データが得られたとなると、インフォーマントには一顧だにしない、という研究者もいる。この種のことは、基本的には、礼儀作法ないし倫理の範疇にはいる問題であろう。だが、同時に、研究者が実態調査をどのように捉えているかを、端的に表現する事柄でもある。

研究者とインフォーマントの間に横たわるパーソナルな問題に、まず人類学者が非常に繊細な感覚を示したという

のは、当然のなりゆきである。長期にわたるインフォーマントとのつきあいが、情報の搾取だけに終わるとしたら、それこそ大きな問題である。調査は相手への侵犯ではないかと悩んだり、相互関係の本質を考えようとしたりするの(6)は、とくにポストモダン民族誌と称される研究を行なう人類学者などに多いようである。

人類学者が、自分の調査について、一般に自省的になっていく背景には、先に述べたような条件が、痛切に感じられるようになってきている事実を想定できる。研究者の住む国とインフォーマントの住む国との間の往来が、しだいに頻繁、かつ自由になる傾向は明らかである。もはや未開社会などというものは、ほとんど姿を消しつつある。インフォーマントの属する社会の文化状況も変化している。⁽⁷⁾たとえ国が違っても、研究者が書いた調査に関する著書、論文の類を、インフォーマントが読む機会は、どんどん増えつつある。研究成果を相手を読まないであろうと前提することは、ますます難しくなる。

あっさりと言ってしまうえば、無文字文化の未開社会から集めたデータを、研究者が自分だけの判断で、理論の肉付けに使っても、インフォーマントは文句を言わない、あるいは言えない、という状況は、しだいに消えつつあるということである。研究者は、インフォーマントからの逆襲も考慮しなくてはいけなくなる。その点で、人類学の調査も、社会学的調査と重なる面が広がってきたと言える。

宗教学においても、国外での宗教調査であれば、人類学の調査と似たような局面に置かれることがある。しかし、現代宗教を調査するようなときは、少し異なる局面も生じる。人類学の調査では、通常、相手の文化や思考法を理解したか、というように重点が置かれる。現代日本社会を対象にする場合は、文化間のギャップはそれほど問題にしないでいい反面、別種の問題が、より切実になる。この点で最初に取り上げたいのは、研究者が、インフォーマントに対してもつ優位性の問題と、そこから派生する調査される側の「媚び」という問題である。研究者がインフォー

マントに対し、一種の優位性を帯びるとは、どういう意味であるか。研究者が研究者であること自体に社会的地位があると思ひ込み、そうした態度で相手に接すれば、そこに主観的には優位性（もしくはある種の権威）が出現することになるが、こうした戯画的な側面を問題にしているわけではない。要するに、調査結果が公表されるという前提があった場合に生じる、心理的な力学を指している。

調査時に生じた情報内容が、文字化される可能性があるとするれば、インフォーマントは、本来的に弱みを抱えることになる。もし、公表されることを積極的に望んでいるとするなら、自分もしくは自分たちを「売り込む」必要がある。たとえば、自分のライフヒストリーを肯定的に評価して欲しいとか、教団のことをよく書いて欲しいとか、地域社会のよさやイベントの楽しさをアピールして欲しいというような意図をもつ。こうした場合には、調査時の対応において、インフォーマントの側に一種の媚びが介在する可能性がある。媚びという表現は、あまり適切ではないかもしれないが、弱みを補う行為をこうした言い方で強調しておこう。媚びにも、過度の接待といった単純な媚びや、華やかに見える儀礼に招待したり、自分（たち）が真摯に宗教に取り組んでいる姿を強調するといった、やや洗練されたものなどが考えられる。

他方、できる限り書いて欲しくないという防衛的立場があったとすると、自分もしくは自分たちを、研究者に対し必要以上に晒すことがないように、絶えず注意を払わなければならない。触れたくない話題は避けられ、合わせたくない人物は紹介しないという方針がとられたりする。「ペン」は剣より強し^①は、権力に立ち向かうジャーナリストの勇ましい標語であるが、こうした場合は、インフォーマントにとっては、「ペン」は剣より怖し^②なのである。

いずれの場合であろうと、研究者は、結果を支配しているという意味において、優位に立つ。それはしかしながら、同時に情報内容に歪みをもたらす可能性を伴っている。優位性が顕著であればあるほど、つまりインフォーマン

トの側に、媚びや防御の意識が強ければ強いほど、その歪みは大きなものになると想定される。優位な立場に立つこと自体は、構造的に避け難いとすれば、あとはそのことを研究者の側が十分認識しておくことが必要になる。

相手が書いて欲しい側面のみを強調して記述すれば、これはいわゆる御用学者の類となる。相手の弱みにのみ、故意に焦点を当てれば、ブラックジャーナリストの類となる。あえて、御用学者的立場、あるいは逆にブラックジャーナリスト的立場をとる研究者の、いわば確信犯的行為には、ここでの議論をつきつけても仕方がない。むしろ、着実な研究をしているつもりでも、つい陥りがちな偏りという意味においてこそ、この優位性の問題がもっとも意識化される必要がある。

ところが、これと矛盾するようではあるが、研究者は、インフォーマントに対し、劣位に立つてもいる。やはり一種の弱みを抱えているのである。皮肉なようだが、誠実な調査を心がければ心がけるほど、その弱みは大きなものとなる。一般に調査は、インフォーマントから各種の情報や資料を引き出すことを、大きな目的とすると考えていいだろう。インフォーマントが、未公開の資料を提供してくれば、それだけ調査の価値は増すことになる。また、インフォーマントが、自分の特異な宗教体験について細々と語るといった類の「特別サービス」をしてくれれば、これも研究者にとっては、嬉しいことである。

特殊な事例研究であれば、インフォーマントが、どれほど研究者の要望に応じてくれるかで、研究成果は一層左右されることになる。となれば、「特別サービス」を引き出すために、研究者の中には特別な工夫をする人がでてくる。相手の話に感激したような素振り、立派な本にしたいというような懇願。そこまでいかななくても、無意識のうちに、研究者は、相手の共感を誘うような言動をとるのが普通である。そうした行為が習慣化されれば、たとえば、どのような話にも、大仰に感動してみせる研究者というのも出現しよう。

しかし、この劣位性をどう乗り越えるかは、出会い型調査においては、大変大きな問題である。もっとも単純な例で考えてみよう。インフォーマントに必要な資料を提供することを拒否されたとする。研究者によっては、そのまま引き下がる人もいる。しつこく交渉する人もいる。一応引き下がりながら、他の手段で、同等の情報を得ようとする人がいる。中には、相手の目を盗んで、密かに資料をコピーして持ち帰るといふような、悪辣な（もしくは極度に研究熱心な？）手段を用いる研究者もいる。これは想定ではなく、実際にこのような研究者は存在する。

インフォーマントが自分の要求に応じてくれないことに対し、それを克服する手は、一つではない。ただし、少なくとも相手を欺くような調査は、研究者とインフォーマントのみならず、研究者集団に対する不信感をもたらすわけであるから、避けられなければならない。もっとも、これも確信犯には、あまり意味のない議論である。とにかくデータ、資料を集めることが研究遂行上は重要である、と考えている研究者に対し、再考を促すテーマなのである。

この劣位性も、優位性と同じく構造的なものであるから、乗り越えるときは長期的になされるべきであろう。出会い型調査の特徴はそこにある。調査自体が出会いの場であると考えられるから、人間関係の深まりが、調査内容にも関係していく。最初の調査で拒否されても、次の調査では受け入れられるということがありうる。何が拒否の理由なのか、それを明らかにしていくことも、プロセスの一つとして考えられよう。ある情報のみが、提示を拒否されたとする、その情報内容が他とは異なる性格をもっている、と理解されるわけだから、その事自身、調査対象たりうる。研究者とインフォーマントとの関係を再考する手がかりにもなる。そのようにして劣位性を補ったり、どのような形において劣位に立っているかを明らかにしていけることが、この調査の特質である。

四 マレビト効果及び結果のコントロール——インフォーマントの選択

今述べた状況をインフォーマントの側に立つて捉え直すと、どういうことになるであろうか。インフォーマントにとっては、調査は必ずしも歓迎すべきものではない。とくに宗教調査は、触れられたくないような内容を含む可能性が強い。調査されたいにしても、されたくないにしても、どの程度自分をさらけ出すかに関しては、一様ではない。その攻防ラインは、インフォーマントが、研究者とどのようなパーソナルな関係をもつかによって、大きく規定される。

調査を自らや、自らの属する教団などの一種の宣伝に使おうとする場合であつてさえも、あらゆることを包み隠さず話すということには、抵抗を感じる部分があるに違いない。研究者がインフォーマントの生活圏や文化圏に近いほど、一般にその抵抗は強くなると想定される。生活圏・文化圏の近さと事後効果との間には、正の相関が考えられるからである。調査結果が、以後の自分の生活に影響を及ぼす可能性が高くなるならば、インフォーマントは、発言が慎重になると考えるのが自然であろう。教団関係者であれば、教団が社会からどう見られるかということは、その人にとって、広い意味での生活圏の問題として理解できる。インフォーマントにとっては、研究者との生活圏ないし文化圏の距離は、なるべく隔たっていた方が、心理的に楽であろうと推測される。

この観点からすると、通常は、事後効果をもっと小さくすると想定される外国人研究者は、あまり公にはできない裏話などを含めて、面談に応じやすい相手ということになる。外国人による新宗教の研究が、初期よりかなり教団の事情や歴史に立ち入ったものであったことは、この点を議論する際の材料となろう。新宗教を淫祠邪教的にみる見

方が強かった戦前においても、ヘブナー、グリーン、ローエルなどが、それぞれ、黒住教、天理教、神智教について、その宗教性を評価するような研究を発表している。また、戦後でみると、新宗教をまともな研究対象とする日本人研究者が、依然少なかった一九五〇年代に、マックファーランドが、新宗教の内情に踏み込んだ調査を行なっている。⁽¹⁰⁾これは、第一には研究者側の姿勢による違いのだが、外国人による研究であることに對する、インフォーマント側の警戒の弱さという要素を無視しない方がいいだろう。⁽¹¹⁾

インフォーマントの文化圏、生活圏にとって、よそ者、一時的に歓待しても構わない人間、こうした研究者であるがゆえに、話がしやすくなるという傾向に對し、これを「マレビト効果」と称しておきたい。ところが、現代日本では、マレビト効果は、しだいに期待できなくなりつつある。研究者がマレビト的になること自体が少なくなってきたからである。それは地域調査においても、教団調査においても言えることである。ことに、教団調査の場合は、研究者が、教団関係者と関わりのない生活圏にいることは、ほとんどないと考えるべきである。⁽¹²⁾また、外国人が調査にあらわれ、その結果を母国語で発表した場合でも、以前なら、それがインフォーマントの目に触れることは少なかったが、最近では、もし英語での文献であると、一部の教団関係者は、そうしたものにも注意を払うようになってる。

こうした一般的条件に加え、出会い型調査は、マレビト効果を薄める作用をもっていることを確認したい。マレビトは、一時的で稀なお客として訪れ、去っていかねばならない。一時的なつきあいであるからこそ、常以上の接待をしたり、身近な人には話にくい話をしたりする。もし研究者が、一時的にその人の生活圏に到来し、二度とふたたび姿をあらわすことなく、噂を聞くこともないなら、インフォーマントはかなり打ち明けた話をする気になるかもしれない。しかし、出会い型調査は、調査後もさまざまな相互影響の機会がある。打ち明けた話が、いつ自分の生活圏

に返されてくるか分からない。インフォーマントの用心は、だんだんと強まっていくことにならざるを得ない。

そうした状況にあるとすれば、インフォーマントが、調査結果の波及効果を見越して、調査に対応するという事態も十分考慮しなければならない。つまり、インフォーマントも、自分(たち)になされた調査が、どのように自分(たち)に返ってくるかを予測して発言したり、資料を提供したりすることである。最近では、研究者の調査といても、インフォーマントには、ジャーナリストによる取材と、ほとんど同じ感覚で捉えられるようになってきている。研究者とジャーナリストの境界線が、明確でなくなってきたことも一因である。⁽¹³⁾

したがって、調査された場合は、それが公表される場面を想定する。テレビインタビューのように、発言がそのまま放映される、という現実には囲まれていると、研究者の調査に対しても、次第にそうした連想が働くことになろう。どう表現されるかが、研究者に委ねられているのではなく、自分がどのように表現したかに依存すると考えるようになる。すると、研究者の側では、インフォーマントによる結果のコントロールという要素を、考慮しなければならなくなる。美化された話、ドラマチックな話が登場しやすくなる。都合の悪い話は削除されていくだろう。虚偽というに近いほど粉飾された話も登場するかもしれない。自己防衛はより洗練された形で出てくると想定される。これは、インフォーマントの立場にたてば、当然考えられる行為なのである。⁽¹⁴⁾

自己防衛という言葉が、やや消極的なニュアンスをもつとすれば、自己演出という言い方をしてもかまわない。インフォーマントの自己防衛ないし自己演出は、現代に特有のものではないが、情報がリアルタイムで交換される時代には、より強まると考えるべきであろう。こうして生じていく歪みは、また研究者に対し、それにどう対処していくべきか、という課題を投げかけるのである。おそらく、この歪みは、多種多様なもので、研究者の対応もまた、多種多様ということにならざるを得ない。インフォーマントは、原則的にそのような歪みを伴った情報を提供するとい

う、実態調査がもつ構造を認識することは、出発点であるにしても、これをどう修正していくかについて、基本方針を具体的に記述するのは困難である。両者の相互影響の質に依存するという、きわめて一般的な言い方しかできない。それに、ここでの歪みの修正は、曲がった釘をまっすぐにするというような単純な作業ではない。意図的もしくは無意識の情報の歪みの本質を、研究者が認識した時点で、それをどの方向に向けていくかを模索するという、いわば正解のない作業である。

五 信仰への質問

宗教に関する調査では、しばしばかなり立ち入ったことが質問される。ある教団の信者に対して、宗教的回心があつたのはいつで、どんな状態であつたのかとか、何がきっかけで入信したのか、というようなことを、研究者は基本的質問事項として問いかけることが多い。だがこうした事は、元来プライベートな話題である。見知らぬ人に気軽に話せるようなきつかけで入信した人ばかりとは限らない。家庭内の長年の確執が根にあることもある。人には打ち明けられない悩みが伏線になっていることもある。そんな話を、突然調査にあらわれた人間にそのまま話す気にはならないであろうし、またそうする義務はさらさらない。

いつ入信したかというようなことは、それでもまだ事実在即して答えられる。ところが、宗教に関わる調査では、どう答えていいか迷うような質問が投げかけられるのが常である。なぜ、この宗教がいいと思ったのか、入信してから、生活がどのように変わったか、自分の信仰生活に両親の影響がどれくらいあると思うか、なぜ宗教的なことに関心をもつようになったのか、等々。聞く側は簡単であるが、答える側は容易ではない。それは、質問自体の曖昧さも

あるが、どの程度まで答えるべきか、相手によって大きく異なりうる事柄でもあるからだ。

相手によって、回答が異なるということは、いわゆる超常体験に関する問では、一層顕著になると考えられる。超常体験とは、神憑り、神秘体験、霊体験などと呼ばれる類の体験である。ここでは、いわば常識の外にある体験や事柄が調査内容となるわけで、質問のし方自体もかなり難しくなる。研究者が、それを否定しているか、肯定しているかで、インフォーマントの回答も相当に異なると考えねばならない。インフォーマントは、相手が自分の体験に共感的であれば、かなりきめ細かな叙述をするのでは、という期待も生まれよう。逆に、超常体験に否定的な態度で臨めば、むきになるかもしれないし、適当にあしらおうという態度になるかもしれない。⁽¹⁵⁾

こうなると、研究者がどのような宗教観、あるいは世界観（人間観、社会観などをこの言葉で代表させておく）をもって調査に臨むかが、出会い型調査において、かなり重要な問題になる。インフォーマントの宗教的な体験を問うていくと、そこで宗教的な問いが繰り広げられるということが生じる。一例をあげよう。なぜ、その宗教に入信したのかという問いは、その宗教の評価につながっていく。仮に、なぜという意味が、「私は入信していない、もしくは入信する意志はないが、なぜあなたはこの宗教に入信したのか」というニュアンスであったなら、インフォーマントにとっては、問そのものが一種の挑戦になりうる。また、どんな事情で入信することになったのかという、入信経緯の具体的内容に力点が置かれたニュアンスであっても、その宗教が選ばれた理由を問うという要素は、消失してはいない。

この場合の「なぜ」という問いかけが、インフォーマントが、その宗教を選んだ理由を多少なりとも問題にしているとするなら、その宗教である理由についての議論が、一つの焦点になる。研究者が、ひたすらインフォーマントの言い分にうなずいているばかりという調査でない限り、この問答は必然的に、その宗教の評価に多少なりともはいり

込んでいく。となれば、インフォーマントのもっている信仰に対し、研究者がどの程度の理解を示すかで、インフォーマントが吐き出す心情も、説き明かす教えの内容も、相当に異なったものになるということは、十分に考えられる。

この点をもっと、突き詰めていくと、両者には、宗教観、世界観の対決が待ち受けていることが分かる。宗教研究における客観性とか、問主観性とかいった問題は、こうした局面においてこそ、もっともはっきりした形で荒波にさらされる。文献研究などであると、研究者が宗教現象を客観的に、実証的に、そして特定の価値観に左右されないで（没価値的に）記述するのが、可能なような錯覚を与えやすいが、出会い型調査のような研究においては、その限界は直ちに明らかである。現実の調査の場では、どの程度の主観性、どのレベルの実証性に拠点を構えるか、あるいは自分の価値観をどの程度表面に出すかという、きわめて実際的な選択を迫られることになる。終始、特定の価値観を前面に出して議論するというのも、普通の研究者のやり方ではないし、⁽¹⁶⁾純粹に客観的、没価値的な立場もあり得ないとすれば、具体的にどのような立場をとればいいのか、個々の場面で態度を決していかなければならない。したがって、インフォーマントが異なれば、下された判断も異なるということも当然ありうる。

頻繁に起こる事例ではないが、議論を明確にするため、一つの場面を想定しよう。もし、インフォーマントが、みずからの宗教を受け入れることを、調査継続の条件にした場合は、研究者はどういう道を探りうるか。宗教観、世界観の共有を求めてきた場合である。調査継続を最優先させるなら、対象とした宗教に入信してしまふ、という道もありうる。この場合、あくまで研究をよりスムーズに行なうために便宜的に入信するという場合と、実際に何らかの共鳴を感じているので入信するという場合の、大きく二通りがある。さらに後者は、一定の関心を抱いた段階での入信と、それなりに得心しての入信とに分けることができる。ともあれ体験してみようということの入信した場合は、一

定の関心を抱いた段階に含めることができる。もっとも、以上の三つも、具体的な場面に即して考えると、それほど境界線は明確ではないことを付け加えておかなければならない。便宜的に入信したが、深い共鳴を抱くようになるという場合もあろうし、逆に得心して入信したつもりが、しばらくたつて幻滅を感じたが、便宜的にとどまったということもあろう。

便宜的な入信の場合は、研究者とインフォーマントとの、ある種の妥協の産物とみなせる。研究者側は、それによって相手の宗教への敬意を表し、インフォーマント側は、形式的であれ、その敬意に対し、一定の門戸を開くというものである。これによって調査している間の両者の関係は、少しは摩擦が少なくなるであろう。⁽¹⁷⁾これはいわば一時的な問題回避であつて、出会い型調査が抱える問題に正面から応じているものではない。ただ、誰もがインフォーマントの要請に対し、真剣に応じなければならないというわけでもない、という意味において、この立場も選択肢の中にはいつてくるのである。

一定の関心を抱いての入信や、得心しての研究となると、無意識のうちに、護教的な研究に近づく危険性が生じる。また、インフォーマントやインフォーマントの信じる宗教の、良い面だけを見ようとする傾向が生じることに注意しなくてはならない。インフォーマントと宗教観を共有しようという努力が、必ずしも出会い型調査の成果を豊かにするとは想定できない。「出会い型」という言葉から、協調的な関係だけを連想してはならないのであつて、闘争や葛藤など、しのぎを削る関係もまた生じ得る。後者の方が奥行の深い調査になることもあると考えなければならぬ。

しかしながら、たとえ、入信しないのなら調査に応じないと宣言されても、研究者が入信してしまふというのは、一般的な状況ではない。その場合は、調査を断念するというのが、多くの研究者の採る道となる。入信を迫られる

というような、かなり極端な例を出したのは、調査という行為が、まさに宗教観、世界観のせめぎあいの土俵に足を踏み入れることだ、という点を強調したかったからである。

実際には、調査条件に不信を迫るといふような、極端だが単純な状況は、ほとんどない。もっと穏やかだが複雑な条件になるのが普通である。おおまかな調査には応じるが、核心部分に関することは、共感を示した人へのみ応じるというパターンもある。調査するなら、これとこれを学んで欲しいと、実質的に信者と同レベルの行為を要求される場合がある。原則的に調査に応じるが、部外者として接した場合と、入信した場合は、微妙な対応の違いがあることを匂わせることもある。

このように、より複雑な状況になっても、煎じ詰めれば、研究者が、インフォーマントの宗教観、世界観にどのような態度を示すかが、調査の進行に関わりをもつというのが、問題の本質であることには変わりはない。通常は、研究者は最後まで距離を置くから、どこまで相手の要求に近寄るか、あるいはそれをどのようなジェスチャーで示すかが、具体的な選択肢の内容になる。この問題の解決法は、職人芸といわれる範疇のものかもしれない。だからといって個人のセンスに任せておいていいとも思えない。したがって、インフォーマントとどのような格闘があったかを、具体的に記述していく研究というものが、いくつか提起されることが望ましいであろう。そうして示されたものは、そのままでは選択肢の内容にはならないだろうが、選択肢を考える上でのモデルにはなる。

六 必要な認識

以上述べてきたように、宗教学における出会い型調査が語っていることは、こうした調査は、最後は自分の宗教観

ないし世界観の再構成へと、道が通じているということである。研究者がインフォーマントに出会って、「無傷」で帰還する、つまり自らの宗教観、世界観に何らの変化も生じなかったとなると、むしろその調査は、失敗の部類にはいるのではないかとさえ言いうる。むしろ、変化が生じるとは、インフォーマントの宗教観、世界観に近づくことのみを指してはいない。かえって否定的な見解を抱くようになるということも含んでいる。それはそれで、自らの内に秘めていた宗教観、世界観が、より明確にされたということを物語っている。

この点が、宗教学における出会い型調査の特質であるので、最後に総括めいたことを指摘しておきたい。出会い型調査であっても、そこで交わされる情報内容が、研究者とインフォーマントとの間で、基本的に了解が容易なものがある。社会学や社会心理学の調査では、そうしたものが多い。自由回答法の面接調査であっても、回答結果を統計的に処理することを前提にしているような調査は、必然的にそうなる。統計処理をするには、回答が一定のカテゴリーに区分できなければならないからである。ここには、研究者とインフォーマントの間には、調査内容に関しては、原則として相互が了解可能な概念、言語が存在するという前提がある。

他方、主に文化的な障壁ゆえに、研究者とインフォーマントの間には、無条件に共有できるものはないという前提をもち、共有できる部分、あるいは了解できる部分を見つけることに、大きなエネルギーを割く調査もある。人類学の調査は、多くがこのような性格をもつ。⁽¹⁸⁾ 人類学でなくても、言語圏、文化圏が異なるときの調査には、研究者とインフォーマントの間に存在する、情報伝達上のギャップやズレを克服しようという営みが、大きな課題となる。

宗教学の調査は、このいずれでもない局面を含むことがある。そして、そこにこそ、宗教学の調査の特質があらわれている。すなわち、宗教がテーマになったときの困難さは、回答内容になりうる観念、語彙、ストーリーなどについて、社会的了解の不確かさにある。教育歴や職業歴、親族関係などを質問したときと、信仰体験を質問したとき

の違いはここである。教育や職業の種類については相互の了解は困難ではない。その種類、あるいは内容についての社会的了解が一定程度存在するからである。だが、信仰がテーマとなると、両者の了解はときとして大層困難となる。相互に苛立ちを感じる場合もある。何か拗って立つ所が、まったく異なるという感覚が生じるからである。

この場合の了解の難しさは、たとえば恋愛体験や感激した体験を、他人に了解させるときに難しさに一脈通じているかもしれない。こうした体験は各人に固有のものであるという観点に立てばそう言えよう。それでも、宗教がテーマとなった場合の了解の難しさは、群を抜いている。それは一つには、宗教的世界観はそれ独自の領域を形成しているので、その社会が一つの宗教的世界観を共有しているというのではない限り、社会的了解が築かれることは、まずあり得ないということがある。これに加え、インフォーマント自体による、自らの宗教体験の認識の曖昧さということもある。体験を十分に語りうる枠組が、揺れ動くというのが、宗教現象の特徴である。すでに存在する概念や言語で、体験がすっかり語り尽くせるものなら、話しは楽であるが、そうでないところに、インフォーマントとしても困難を抱えていると考えられる。

こうして比較してみると、宗教の調査が世界観、宗教観の再構成であるという意味も、よりはっきりしてくるのである。研究者は回答群が未確定となっている調査に足を踏み入れているわけである。この未確定性は異文化理解、異民族理解の場合の不確かさとは、若干性格を異にする。異文化理解では、相手の文化のコードが了解できれば、相手の行動や考え方もぐっと分かりやすくなると考えられている。つまり、ある程度体系化されたコードの存在を前提としている。だが、宗教現象はそもそも何らかのコードがあるのかさえも定かではないという性格をもっている。

もちろん、宗教学における出会い型調査でも、大半は資料・データの収集が、実際上の目的である。より正確で重要な情報を適切に収集する上での注意という面では、他の分野の調査と変わるところはない。それゆえ、ここでの議

論は、宗教学の調査の特徴面に焦点を絞ってある。つまり、資料、データ、情報などがあらかじめあって、それを採り当てたり、聞き出したりするという行為以上のものが、常に可能性として存在しているという特徴である。情報そのものが、研究者とインフォーマントとの関係性の中に、可能態として揺らいでいるということである。

このように意識化すると、インフォーマントは、研究者の宗教観、世界観の再構成に加わる臨時の、ときには持続的なパートナー、と表現できることになる。同時に、研究者もまた、インフォーマントの宗教観、世界観に動揺を与えにきた人物である。出会い型調査において、宗教観、世界観の対決という緊張を孕むということの意味を検討する上では、それに対する対応策を、いわば一つの作品として作りあげ、それを通して議論に深みをもたしていくという方法が、今もつとも必要とされていると考える。

注

(1) 圭室文雄・平野栄次・宮家準・宮田登編『民間信仰調査整理ハンドブック』下・実際編(雄山閣、一九八七年)には、「民間信仰調査上の心構えと手順」、「民間信仰調査の方法」という章があり、そこで調査上の心構えや基礎的注意事項が記されている。初心者向けの注意ではあるが、インフォーマントに礼を失することがないための留意点も解説してある。

(2) 民間の霊能者などへの聞き書きが長期にわたった場合、研究者の側がインフォーマントから受ける影響も大きいと考えられる。池上良正『津軽のカミサマ』(とうぶつ社、一九八七年)や、川村邦光『巫女の民俗学』(青弓社、一九九一年)などを読むと、インフォーマントとの長期のつき合いが、研究者にも深い影響を与えることが分かる。両者とも、インフォーマントがもつ世界を語り得たのか、という点に、かなり強いこだわりを見せているのが興味深い。

(3) これは、宗教学会で、私化 (privatization) と呼ばれている現象、あるいは、P・バーガーの用語に従えば、「聖なる天蓋 (sacred canopy)」が失われていく現象などを念頭においている。

(4) たとえば、一九七八年に、C I S R 東京会議が開かれた時点では、世俗化がテーマの一つになり、宗教は衰退しているか、そうでないかという議論が激しく戦わされた。B・ウィルソンは、宗教衰退論を主張していた。この点については、『C

ISRR東京会議紀要』(CISRR東京会議組織委員会、一九七八年)、及び拙論「CISRR(国際宗教社会学会義)東京会議報告」(『宗教研究』二二九九、一九七九年)を参照。

(5) 井上順孝・孝本貢・対馬路人・中牧弘允・西山茂編『新宗教事典』(弘文堂、一九九〇年)の、とくに資料篇作成のために、多くの教団を調査した際の経験から言えば、新宗教教団は、調査ということに強い警戒心を抱く方が普通である。既成宗教においては、そうでもないから、ここには新宗教特有の問題があるのは確かである。もし、それが不当であると研究者側が言うためには、研究者側は少なくとも調査のガイドラインくらいは設定する必要がある。そこには、調査のマンナーのような倫理的問題、学問上の要請と宗教上の要請とが対立した場合の解決の仕方といった、方法論上の問題、両者の利害関係についての最低の了解などが含まれねばならない。

(6) ポストモダン民族誌については、V・クラパンザーノ著、大塚和夫・渡部重行訳『精霊と結婚した男』、紀伊国屋書店、一九九一年(原題 *TUHAMI: Portrait of a Moroccan, The University of Chicago, 1980*)にある訳者による解説を参照。大塚は、ポストモダン民族誌の典型例として、クラパンザーノのこの書の他、P・ラビノーの *Reflections on fieldwork in Morocco*. University of California Press, 1977 (拙訳『異文化の理解』、岩波書店、一九八〇年)が挙げられることを紹介している。ラビノーは、同書において、調査が「侵犯」という性格をもつこと、インフォーマントと何かを形作るものであることなどを述べている。かなり内省的な書である。

(7) 最近は、さらに変化が加速化して、調査結果を発表する頃は、調査地の状況がすっかり変わってしまった、民族誌としての記述の妥当性が、あやうくなるという事態も生じている。つまり社会文化的状況の変化があまりに激しく、研究者はもはやそれに十分対応できないという事態である。これは、宗教学にも関わりをもつ事柄であり、出会い型調査という視点にとっても、重要な問題には違いないが、それ自身独立させて扱うべきテーマのように思われるので、こうした側面についての議論は、本稿においては割愛した。

(8) この問題は、とくに新宗教において頻繁に生じる。これは新宗教が運動を發展させることに大きな関心を寄せていることや、新宗教関係者が、自分たちは社会的認知を受けていないと感じていることなどが関係していると考えられる。

(9) 地域調査などでは、調査された側が、調査されることが地域の振興に役立つのではないか、という期待をもつことが稀ではない。祭やイベントの実態を調査した経験がある人なら、この点は容易に理解できるのではなからうか。

(10) Carles W. Herner, *The Kurozumí Sect of Shinto*, Meiji Japan Society, 1935. Daniel C. Greene, *Tenrikyo: Or the*

Teaching of the Heavenly Reason', *Transaction of the Asiatic Society of Japan* 22, 1895. Percival Lowell, *Occult Japan: Or the Way of the Gods*, Houghton Mifflin Company, 1894. H. Neill McFarland, *The Rush Hour of Gods*, 1967. (内藤豊他訳『神々のラッシュアワー』、社会思想社、一九六九年) 参照。

また、海外の日系人に対する宗教調査のような場合であると、日本人たる研究者と、日系人たるインフォーマントの関係は、外国人同士に近くなる。筆者自身も関わったハワイ及びカリフォルニアにおける日系人と日系宗教の実態調査では、聴き取り調査は、国内における調査よりやりやすく感じられた。これは、当地の人々の歓待精神のあらわれであることは疑いないにしても、この外国人的であるというわれわれの存在が、そういう効果をもたらしたという要素も考慮しなければならない。

(11) 最近でも、H・ハーダカによる霊友会や黒住教の調査 (Helen Hardacre, *Lay Buddhism in Contemporary Japan: Reiyukai Kyodan*, Princeton University Press, 1984, and *Krozumkyo and the New Religions of Japan*, P.U.P., 1986.)、W・キョウスによる世界真光文明教団・崇教真光の調査 (Winston Davis, *Dojo: Magic and Esotericism in Modern Japan*, Stanford University Press, 1980.)、B・ヤムナーによる解脱会の調査 (Byron Farhart, *Gedatsu-kai and Religion in Contemporary Japan: Returning to the Center*, Indiana University Press, 1989.) など、外国人による新宗教調査は多いが、その結果を見ると、教団はかなりオープンに接したことが推測できる。

(12) たとえば、金光教では、月刊の機関誌「金光教報」に、「一般新聞、図書等に掲載の金光教関係記事」というコーナーがあり、金光教に関する記事が掲載された記事名、論文名、書名などがリストアップされている。金光教が一般社会から、どのように見られているかに、強い関心をもっていることが分かる。

(13) とくに新宗教研究の分野では、それが言える。新宗教研究者の一部に、もっぱらジャーナリスティックな感覚で発言したり、記述したりする人が、少なからず見られる。これは新宗教研究の初期から今日までを通じて言えることである。同時代的に展開する新宗教という素材が、そのような行為を誘う特質をもっていると考えられる。

(14) 井上順孝・孝本貢・塩谷政憲・島園進・西山茂・対馬路人・吉原和男・渡辺雅子『新宗教研究調査ハンドブック』(雄山閣、一九八一年)の「調査方法」の章には、初心者着想した新宗教の調査方法について記してあるが、新宗教を調査対象とする場合の注意として、次のような指摘がある。「教団によってはこれまで多くのマスコミの取材や研究者の調査に反応したが、結果的に教団の意に反したかたちで報道または結果の公表がなされたという体験に不満(ときには怒り)と警戒心をもっているところもある」(一六五頁)。実際、新宗教の調査においては、マスコミの取材に「荒らされた」ことによって、取材そのもの

のに警戒心をもつインフォーマントの心を解きほぐすことから、調査が始まることも珍しくない。ただ、この場合でも、頑な態度の理由が、自分たちの誠意を踏みにじるような行為への怒りの名残なのか、取材者が教団側の筋書通りに記述しなかったことへの不満のくすぶりなのか、といったような見極めは、なされなければならぬ。

(15) なお、超常体験がテーマになった場合には、研究者は、方法論上これにどう対処すべきかという難問がある。これについては、別稿で触れたのでここでは詳しくは述べない。拙論「超常体験と宗教研究」(『現代宗教学Ⅰ 体験への接近』、東京大学出版会、一九九二年、所収) 参照。

(16) ただし、唯物史観に基づいて宗教現象を分析するというような、きわめて体系立った思想を伴う方法論によって、インフォーマントに接する場合は、ここで論じる問題は、あるいは回避が可能かもしれない。それでも、出会い型調査では、そうした体系立った世界観をも、相手の世界観とのつきあわせに差し出すという所まで、道が通じていると考えるべきである。

(17) 具体的に研究者の名前を挙げることは差し控えたいが、研究のため入信の形式をとるという例は、新宗教研究においては、ときおり耳にすることである。この場合、事後の功利性があまりに顕著に観察されると、後続の研究者に影響を与えると、いうことが考慮されねばならない。

(18) 人類学では、エティック (etic)、エミック (emic) をめぐる議論がある。研究者が用意した概念、カテゴリーなどを優先させるか、あるいは対象とした文化のそれらを重視するかは議論である。認識人類学は、一貫してエミックな立場に立つという(松井健『認識人類学論攷』、昭和堂、一九九一年、参照)。松井は、認識人類学は、「その文化を秩序づけている認識の体系を探そうとする試みである」と述べているが(同書一三頁)、体系が見つかるという前提があるのは、明らかである。

なお、人類学におけるエティック、エミックの議論を、宗教研究を事例として検討したものに、大塚和夫「社会人類学的宗教理論の諸前提」(松原正毅編『人類学とは何か』、日本放送出版協会、一九八九年、所収)がある。

古代メソポタミア宗教と宗教民俗学

渡辺 和子

△論文要旨▽ 日本の宗教学界においても古代宗教に関する宗教理論はいくつか提出されてきた。しかし古代宗教を体系的にとらえる方法論は少ない。特に古代オリエント宗教は聖書学の枠組のなかで断片的に論じられてきた前史があり、総合的な理解はあまり試みられていない。また現状では古代オリエントの研究分野が細分化し、たとえば文献資料は文献学者によって、造形資料は考古学者によって別々に扱われている。宗教文書や宗教美術が宗教学的の問題意識をもって研究されることはまれである。古代メソポタミア宗教に関しては、その多様性と、新資料の絶えざる流入のゆえに、全体像を把握することは容易ではない。従って宗教現象学的に個々の事象を取り出して論じるだけではなく、内的な関連を理解する努力が必要である。古代宗教は民俗宗教の要素を多くもっているため、古代宗教も民俗宗教としてとらえる宗教民俗学の観点に立つならば、文献資料も造形資料も総合的に研究することが可能になり、古代メソポタミア宗教の体系的な理解への道が開けるであろう。

△キーワード▽ 古代オリエント宗教、古代メソポタミア宗教、宗教民俗学、民俗宗教、除災儀礼、呪術、呪文、宗教美術

一 古代宗教研究と日本の「宗教史学」

古代宗教研究が宗教学の母胎となった西欧と比べて、日本の宗教学において古代宗教研究が占めている比率は低い。古代のギリシャ、インド、中国などの宗教哲学、キリスト教学や聖書学、また日本神話研究を含めた神話学など

は、宗教学よりはるかに長い研究史をもち、これらの大半が今日でも宗教学の枠外に存続していることは日本に限られたことではない。もちろん洋の東西を問わず、宗教学としての古代宗教研究は決して確立した方法論を獲得しているわけではなく、今後も試行錯誤を続けて行かなければならない状況にある。現在では「宗教学」と「宗教史学」を分離することに積極的な意味は見出されないが、日本では古代宗教の宗教学的の研究は「宗教史学」の領域とされ、この「宗教史学」は特に『旧約聖書』を主要な研究対象とする宗教学者によって探求されてきたという経緯がある。しかし「宗教史学」研究者も「宗教史学」の方法論のみならず、宗教学全体に通用すべきいくつかの方法論を提唱してきたのである。そのなかから二、三を瞥見し、さらに古代宗教研究の進むべき方向のひとつを古代メソポタミア宗教を例にとって探ってみたい。

二 宗教現象学

石橋智信（一八八六年—一九四七年）の宗教理論は、後に大島清によって編纂された『宗教学概論』⁽²⁾によって知ることが出来る。石橋は「申命記」一二—二六章（法典の部分）を研究素材として取り上げ、申命記法を生み出したのは、「悪人、悪事は神のかたきであるから、それをうちとらなければならぬ」と云ふ切なる念ひ⁽³⁾であり、それが「宗教心」であると述べ、さらに「その宗教心の正体は、（法を守るときに約束された）長寿延命、子孫繁栄、福祉（Heil）を希ふ心である」と説明している。そしてHeilとは「いのちの拡充」であり、「宗教と云ふものは、要するに、いのちの拡充、Heilに向かつてのいのちの動きであらう」と結論づけている。さらに石橋はこの「いのちの拡充」理論を神道、道教、民間信仰、キリスト教、仏教にあてはめて論じている。しかし道教と民間信仰についての論述はわずか

二行以下であるのに対して、キリスト教には四ページをさいている。⁴

石橋の教えを受けた大島清（一九〇四—一九八三年）は最終的には、石橋の試みを「個別宗教史——イスラエル宗教史——の研究に基づいて、諸宗教にわたって見られる類似の現象を整理・分類して体系化を計ったもの」と位置付け、それを継承し発展させて大島自身の研究を最終的に『宗教現象学』⁵としてまとめた。もっとも大島はこの著書を出版するにあたって、山本書店の店主、故山本七平から「宗教現象学」という書名を提案されて、「豁然と悟るところがあった。私のやっていたことは宗教現象学だったのだ」と述懐している。⁶

現象をその具体的な脈絡から切り離す宗教現象学への批判は、宗教史学者の側から出されるのが常であった。⁷しかし大島はファン・デル・レーウが「宗教現象学は宗教史ではない」と言いながらも「私はこの『現象学』を宗教史を扱う一つの仕方であると考える」と述べていることに依拠している。⁸大島においても古代イスラエルにおける「Eli」が中心テーマであるが、さらに『万葉集』その他における「Eli」をも論じている。大島が『万葉集』に取り組んだのは、イスラエル民族の宗教を研究するにあたって石橋智信から、イスラエル民族の宗教は〈民族宗教〉であるから、それを十分理解するために、〈民族宗教〉である日本の宗教を理解しなければならず、そのために日本宗教史を研究する必要があると説かれたためであるという。¹⁰

大島の「宗教現象学」は、宗教の理解において有意義な貢献をなしたことは確かである。たとえばシャマニズムの観点から、『旧約聖書』や『万葉集』に見出される「エクスタシー」について論じていることは注目に値する。¹¹

宗教現象学が宗教史の理解に役立つことは明らかであるが、レーウの宗教現象学も大島の宗教現象学も、現象学の方法を採用する限り、現象を歴史的な脈絡から引き離すことにおいては変わっていないように思われる。

三 考古学と生態学

さらに大島はその一門とともに考古学にも携わり、文献資料ばかりではなく、イスラエルにおける実際の発掘によって得られる考古資料による宗教研究にも着手した。⁽¹²⁾しかし考古資料をどのようにして宗教学もしくは宗教史学に結び付けるかは自明のことからではない。後藤光一郎（一九三〇—一九九一年）は、「考古学的発掘において出土した一次資料をどのような方法論的手続きをへて宗教史へ組み入れるか、という問題のまえに立たされた」ことを契機に、生態学の視点を導入することを提唱した。⁽¹³⁾それは一九七三年にフィンランドで開催された国際宗教学宗教学史学会でのフルトクランツ、ビエルケ、ビュットナーらの発表から刺激を受けたものであり、⁽¹⁴⁾宗教学現象が生起する環境や地理的条件を考慮することが、宗教の総合的理解に役立つという主張である。後藤はこの方法を主として古代イスラエルに適用した。

古代宗教の理解にとつて、その一次資料を提供する現地の発掘調査を行うことは、大きな前進である。また考古学は先史時代の、すなわち文書資料以前の人間の宗教活動にも光をあてるのであり、宗教学の視野を広げるものである。また生態学の視点は巨視的な比較宗教学には有益である。しかし同一環境内の宗教現象の諸相を説明するにはあまり適していないように思われる。特に宗教文書については、数百年にもわたって書き写されながら伝承されてきたものも多く、また異文化圏の宗教的伝承を編纂したものも含まれているため、生態学を直接的に応用することは難しい。

一方後藤は、主に古代オリエント宗教における「知恵」を「異質的二領域の中間に立つ発言」ととらえるなど、共

時的な構造分析も試みている⁽¹⁵⁾。また後藤の功績として忘れてはならないのは、イスラエルとドイツに留学してアッシリア学（古代メソポタミアの文献学）を学び、後に「エヌマ・エリシュ」などのメソポタミア宗教文学を邦訳し、我が国に広く紹介したことである⁽¹⁶⁾。

これらのほかにも現在にいたるまで多彩な古代宗教研究が進められているが、一例として大島の一門が中心になって開始した「宗教史研究会」にさらに多くの研究者が加わって、古代宗教研究ばかりでなく、多岐にわたる宗教研究を続けていることを付言しておく⁽¹⁷⁾。

四 古代宗教と宗教民俗学

古代メソポタミアの宗教的事象について学びながら、筆者はそれらの多くが日本の民間信仰や宗教的風俗のなかに並行例をもつことに興味を抱くようになった。大島はイスラエル宗教と同じ「民族宗教」である日本宗教にも取り組んだと言う。しかし古代宗教も民族宗教も「民俗宗教」のなかに含めると言う「宗教民俗学」の立場があることに注目したい。

近著『宗教民俗学』（一九八九年）において宗教民俗学の体系化を試みた宮家準は「民俗宗教」を「普遍宗教と対応する宗教をさす包括的な概念として」用いており、この中には「未開宗教（原始宗教）、部族宗教、ギリシャ・ローマなどの古代宗教、民族宗教を包摂する」としている⁽¹⁸⁾。宮家によれば「民俗宗教が家、親族、地域などの生活の中から自然発生的に生じるのに対して、普遍宗教は釈迦の出家に象徴されるように、地縁、血縁の繫縛を断った宗教者が個人的に深い宗教体験をえて、その啓示にもとづいて創唱している」。しかし「民俗宗教と普遍宗教は複雑にから

みあっている」⁽¹⁹⁾とのである。宮家にとってモデルとなる民俗宗教は、柳田国男や折口信夫が考えたような日本民族だけのものではなく、地域、文化・民族の違いをこえて人間が自己の生命を維持し共同生活を営む中で、自然に生みだした宗教をさし、⁽²⁰⁾民俗宗教の内容は聖なるものをめぐる儀礼、美術、口承文芸である⁽²¹⁾と言う。宮家はこの書の中から「宗教的象徴」、「宗教儀礼」、「口承文芸」、「宗教美術」、「民俗宗教と社会」、「民俗宗教の宗教的世界観」などについて論じている。

宮家は主として日本の民俗宗教を取り上げているのであり、〈民俗宗教としての古代宗教〉は論述の対象にならないが、古代宗教のより体系的な理解のためには、宗教民俗学的アプローチが有益であると思われる。特にキリスト教やイスラム教といった大規模な創唱宗教が出現する以前の古代オリエント宗教は民俗宗教の要素を豊富にもっているのである。古代宗教研究には宗教現象学、考古学、宗教人類学などの成果を援用する必要があることは言うまでもないが、古代宗教についても宮家の『宗教民俗学』と似たような枠組による構想が有り得るのではないか。またそれによって比較（宗教）民俗学の視野も大きく開けてくると思われる。⁽²²⁾

もちろん古代宗教の特質として、いくつかの点が挙げられる。まずすでに消滅した宗教文化であり、生きたインフォーマントがない。従って口伝伝承は書き留められていない限り残っていない。このことは特に宗教的造形物の解釈を難しくしている。また宗教文書は何度も書き写されて伝承されたため、その由来を把握することは容易ではない。宗教資料が考古学的調査によってもたらされたとしても、その発見には偶然性が伴い、全体像がつかみにくい。また盗掘によってもたらされた資料も多い。それゆえに民俗宗教として古代宗教を扱う場合は、日本の民俗宗教を対象とする場合とは少し事情が異なってくる。

五 古代メソポタミア宗教研究の現状

一九世紀末から欧米で本格的に始まった古代オリエント研究は、元来聖書学者によって担われ、聖書の記事と関連する古代オリエント、とりわけ古代メソポタミアの宗教文書の研究に集中していた。ノアの箱舟の物語（『創世記』六―十九章）を連想させるメソポタミアの「ギルガメシュ叙事詩」や「アトラハシス物語」に含まれる洪水伝説を初めとして、聖書の内容と並行する事柄が探され、論じられてきた。この傾向は現在でも特に欧米の旧約聖書学者に顕著であると言えよう。⁽²³⁾

他方、古代メソポタミアを主要な領域とする研究は、現在では極めて細分化されている。まず、それぞれの時代や地域（シュメール、バビロニア、アッシリア、シリアなど）によって分割されており、さらにそれぞれの領域で、発掘に携わり、考古資料を扱う考古学の分野と、発掘によってもたらされた文書資料を扱う文献学（アッシリア学）の分野とに別れている。また一つの地域に関する文献学のなかでも、文書の時代の違いによって異なる研究者が専門的に研究している。それゆえに宗教文書に限らず、文書の内容に即した研究は概して少ない。

日本の古代メソポタミア研究も、今日までに、歴史学、考古学、社会経済史、法制史、言語学などの諸方面で長足の進歩を遂げている。宗教学の領域では、『旧約聖書』研究から出発して、さらに研究を発展させるために古代オリエント、とりわけメソポタミアの文献学に向かったものが数人いるが、筆者もこのうちのひとりである。

以上のような事情から、古代メソポタミア宗教の研究は大別すると、聖書学者によってなされる聖書に関連する文書の研究、文献学的見地からなされる宗教文書の編纂や注釈、そして宗教的な図像や建造物の描写を含む考古学的研

究の三つであると言える。そしてこれらの分野はほぼ独立しており、それぞれの関心が重なり合う部分は大きくはない。このような現状では、古代メソポタミア宗教の宗教学的の研究は、まだほとんど着手されていないと言っている。しかし宗教文書に限らず、文書の内容に即した研究については特に日本の研究者の貢献が期待できる。

六 古代メソポタミア宗教と宗教民俗学

古代メソポタミア宗教から、自らの関心事を断片的に抜き出したのは聖書学者ばかりではなく、宗教学者も自らの宗教理論にとって重要な事象のみを取り出して論じる傾向があった。しかし古代メソポタミア宗教自体のより深い理解のためには、できるかぎり内的な関連を追及し、全体像の把握を目指さなければならない。

古代メソポタミア宗教と一口にいっても、実際には複雑な様相を呈している。非セム系のシュメール人の文化が栄えていたところへセム系民族が入り込み、シュメール人の文化を受け継いだ。そのうえ周辺民族との抗争、交易によって異文化を吸収し、また時代の経過によって、地域の違いによって特徴ある文化を形成していた。従って宗教文化も錯綜しており、単純ではない。その上、古代文化ゆえの制約として、発見の偶然性、考古学的遺物の一義的解釈の困難などがある。これまでにメソポタミア宗教についての体系的な叙述がなされなかった理由はここにもある。⁽²⁴⁾

本論では古代メソポタミアをおよそ文献資料が出現する紀元前三千年から新バビロニア帝国が滅亡する紀元前五百年ころまでのティグリス・ユーフラテス両河の流域としたい。古代メソポタミア宗教の資料としては、①文献資料と②造形資料がある。①文献資料としては、儀礼文書、呪文集、呪術儀礼書、誓約文書、占い文書、賛歌、祈禱文、祝福、呪い、奉納文、墓碑、⁽³⁰⁾ 暦学文書、神託伺い、⁽³¹⁾ 予言集、⁽³²⁾ ことわざ、⁽³³⁾ 知恵文学、⁽³⁴⁾ 神話、⁽³⁵⁾ 叙事詩などのほか、⁽³⁶⁾ 法的文

書⁽³⁸⁾、王碑文、⁽³⁹⁾経済文書、⁽⁴⁰⁾書簡その他のあらゆる種類の文書に散見する宗教的な内容をもつ箇所がある。②造形資料としては宗教造形物及び施設(神殿、聖所、墓地など)、神像、祭壇、奉納物、⁽⁴²⁾護符などのほか、宗教的な場面を示す浮き彫り、印章図像、壁画などがある。⁽⁴³⁾これらの資料について注に掲げた文献はほんの一例である。

文献資料のほとんどは粘土板に書かれている。粘土板は焼かれても焼失せず、また後から書き加えることはできないため、そのときに書かれたままの文面が残っている。この点は、たとえば後代に多くの人々による編纂作業を経た『聖書』と大きく異なる点である。またメソポタミアについては現地に、もしくは博物館に未公刊の資料も含めて未知の文献及び考古資料が無尽蔵に眠っていることは確かである。文献資料のうち、神話や叙事詩については早くから聖書学や神話学の興味の対象であったが、その他の宗教文書の大部分はまだ宗教学的な考察の対象になっていない。宗教文書をジャンル別に整理して公刊することが現在も続けられているが、まだ公刊されていないもの、あるいは不十分な形でしか公刊されていないものもある。それゆえに直ちに成果を期待することはできないが、宗教学的研究を開始する機は熟していると言えよう。また宗教学的視点は多様な宗教文書の文献学的助けにもなると思われる。多くの儀礼文書、占い文書と呪術文書の理解には象徴解釈が必要であり、今後の課題となろう。

古代メソポタミア宗教にも公的宗教と私的宗教があったといえるが、それらは交錯し、明確に分けることはできない。これまでに発見されている宗教文書の多くは、権力者(特にアッシリア帝国のアッシュルバニパル)の書庫から出土しているため、公的宗教、もしくは公的祭儀については比較的よく知られている。⁽⁴⁴⁾なかには、明らかに王によって唱えられた祈り、王のための呪文と判別できるものもある。⁽⁴⁵⁾しかし王宮の書庫にも、王によって収集を命ぜられ、書き写され、保管された様々な文書がある。占い文書の中にも、王の軍隊を出陣させるべきか、いくさで勝利をおさめるかどうかを占うものもあれば、動物の行動によって個人の病状を占うものもある。また多くの細分化した厄払い

の呪文と儀礼にも公私の別が有り得るが、次節に挙げる文書の一例が示すように民間人の信仰を基盤にした厄払いも数多く伝えられている。

私的宗教の実態を知り、それを王を中心とする公的宗教と対比させるためによく用いられるのは、民間人の名前である。人名には意味があり、それらの多くは神名を含む宗教的な発言（神への祈り、感謝など）となっている。それゆえに人名の分析によって民間ではどのような神が崇められていたのかを端的に知ることができる。⁽⁴⁶⁾ 古代メソポタミアの文書の九割を占めるといわれるのが経済文書であるが、それらのほぼすべてに人名が記されているので、人名を宗教資料（文献資料）の中に数えることによって、資料の数量は爆発的に増大する。⁽⁴⁷⁾

古代の造形資料の研究は考古学のなかに含まれているのが普通であるが、古代メソポタミアに関しては、文書を扱う文献学と美術および造形物を扱う考古学との乖離が甚だしいと言える。たとえば古代エジプトでは、文書と美術・造形物が密接に結び付いているため、文献学と考古学はそれほど隔たっていない。しかし実際にはメソポタミアにおいても、奉納物として神殿に納められた礼拝者像や印章⁽⁴⁸⁾には奉納文が、護符⁽⁴⁹⁾には厄除けの呪文が刻まれているのであり、文献資料と造形資料を完全に分離して扱うことは適切ではない。それゆえに宗教文書だけでなく、宗教美術をも同様に研究対象に含める宗教民俗学は、古代メソポタミア宗教の総合的な研究に新たな道を開くであろう。

メソポタミアを中心に古代オリエントの全域から出土する印章の図像の研究は、すべての図像研究のなかでも最も進んだ領域である。それは印章図像は時代と地域によって特徴があり、印章が出土すれば、文書資料に次ぐ確実性をもって遺跡の年代決定が可能になるという利点があることにもよる。印章図像としては神々、礼拝者、英雄、精霊、動植物などが組み合わされて刻まれており、それらのほとんどが宗教的な意味をもっているにもかかわらず、宗教研究の枠組のなかでは論じられてこなかった。印章図像だけでなく、古代メソポタミアの造形物の研究は、現在のところ

る、単に形状の描写に終始している。これは、たとえばA・モルトガトが行った「生命の樹」のモティーフに対する恣意的解釈への反省に基づいた態度であると言えよう。しかし宗教美術の多くは目の当りにするだけで理解できるところとは少なく、様々な知識を要求する。ほとんどの図像には文書による説明が付されていないため、多くの類例を集めながら、脈絡のなかで意味を類推してゆく必要がある。しかし全く別個の文献資料のなかに図像表象の解釈が見いだされることもあるため、文献学と考古学が宗教民俗学のなかで有機的に統合されることは有益である。

宗教民俗学の視点から、注目すべき新しい試みとしては、三笠宮崇仁が総裁を務める中近東文化センターによって「古代西アジアの都市と生活」をテーマとするコロキアムが企画され、その第一回目が一九九二年三月に「公的祭儀と民間信仰」という個別テーマのもとに開催されたことである。特別講演者には民俗学者の宮田登を迎え、さらに日本側と海外からの論者六名ずつ計十二名のアシリア学者を中心とするオリエント学者の研究発表と討議が行われた。⁽⁵²⁾ このコロキアムはとくに宗教民俗学を標榜するものではないが、多くの研究発表が宗教民俗学に資するものであった。コロキアムの内容は近いうちに公刊されるので、ここでは詳述しないが、出席者は日本の民俗宗教と古代オリエント宗教の間に多くの呼応があることについて認識を新たにすることができた。

極めて豊富な宗教資料を呈している古代メソポタミア宗教に限らず、古代宗教は多かれ少なかれ民俗宗教としての要素をもっているものであり、また体系的にとらえることが困難な古代宗教であるからこそ、宗教民俗学の視点が有効であると思われる。長い歴史をもつ古代イスラエル宗教研究でさえ、決して完結しているわけではなく、宗教民俗学の観点からの新しい収穫があるはずである。考古学、宗教現象学、文化人類学もしくは宗教人類学などの成果を踏まえながら、古代宗教を民俗宗教の枠組のなかで総合的に理解してゆくことが、古代宗教研究の今後の課題のひとつであると考えられる。

七 付論 古代メソポタミアの除災儀礼

古代メソポタミアの除災儀礼も多岐にわたり、体系化の試みはまだなされていない。ここでは呪文を含む除災儀礼の一例を示し、注目すべきいくつかの点を指摘するにとどめる。

数ある除災儀礼書のなかに「ナンブルビ」と呼ばれる文書群がある。⁽⁵³⁾「ナンブルビ」とは元来シュメール語で「それを払い去ること」を意味する。このなかには多種多様の厄害に対処するための呪文を含む除災儀礼が収集されているが、特に色々な動物がもたらす厄害を払うことを目的とするものが多いという特徴がある。これらはいわゆる悪魔払い師であるマシユマシユとよばれる呪術師のためのテキストブックであり、本文中の「あなた」はこのマシユマシユを指し、「彼」とは厄害に悩む被害者であり、除災を依頼している者である。

次に引用する、人家に住み着いてしまった山猫の災いを払うための「ナンブルビ」は以下の用に構成されている。

- (一) 除災の目的 (一一三行)
- (二) マシユマシユが行う除災儀礼の次第 (四一—四四行)
- (三) 被害者に唱えさせる呪文 (一五—三三行)
- (四) マシユマシユと被害者が行う除災儀礼 (三四—四二行)

(二) のマシユマシユが行う儀礼では、呪術的な意味をもつ色々な植物その他のものを入れた聖水を用意し、これを夜間星の下にさらしておく。これは星すなわち「夜の神々」の関与を要請するものである。またマシユマシユは類

感呪術に用いる「山猫の粘土像」(二三九行参照)を作るが、神々(この場合は知恵の神々であるエアとマルドゥク)のために祭壇をも設け(八行)、供物を捧げる(九―一二行)。(二三)の呪文においては、エアとマルドゥクに対する祈りという性格をもっている。厄害の原因としては自分自身の守護神もしくは守護女神を自らの過失によって怒らせてしまい、そのために守護を失い厄害に苦しむという災因論が漠然と展開されているが、本人にはその真偽についての確信はなく、敢えて追及しようともしていない(二四行)。このような態度はメソポタミアの他の祈禱や呪文にもしばしば認められる。この例に見られるように呪術と祈禱がわかちがたく融合しているのが古代メソポタミアの除災儀礼の特徴でもある。もっともこの融合は民俗宗教の特徴でもあるが、古代メソポタミア宗教における呪術と祈願の關係も文書によって一様ではなく、今後の組織的な研究がまたれるところである。⁵⁴⁵⁵

〈人家に住みついた山猫の厄害を払うサンプルビ〉⁽⁵⁶⁾

- 1—2 人の家で泣き叫び、唸り、シューシュー音をたてる山猫の厄害に対して。
- 3 その厄害をそらして、人とその家に近付かないようにすること。
- 4 その儀礼。あなたは夜の間に聖水の容器を出しておく。
- 5 あなたはその中にタマリスタの木、*sibat*の木、石膏、瀝青、ひよこ豆、そしてレンズ豆を入れる。
- 6 あなたは(その混合物を)その夜、星の下にさらしておく。あなたは山猫の粘土像を作る。
- 7 その粘土像に石膏と木炭で色をつける。
- 8 あなたはエアとマルドゥクのために二つの葦の祭壇を設ける。
- 9 あなたは三つ(異本では「五つ」)の供物を用意し、それぞれに二三個のパンを添える。

- 10 ナツメヤシの実、小麦粉を注ぐ。菓子、蜜、バターを供える。
- 11 *adagurnu* 容器を出す。*saguss* 容器に
- 12 ビールを入れて出す。杜松を焚いた吊り香炉を置く。
- 13 供え物の後ろであなたは果実植物を投げる。あなたはその人を立たせ、
- 14 山猫の粘土像を掲げさせ次のように唱えさせる。
- 15 「呪文。エアとマルドゥク、慈悲深い神々、
- 16 束縛を解き放ち、弱者を奮い立たせ、
- 17 人間を慈しむ神々、
- 18 エアとマルドゥクよ、この日
- 19 私の事例に立ち会って下さい。
- 20 私の事例を正しく判断して下さい。私に裁定を与えて下さい。
- 21—22 私の家で昼も夜も泣き叫び、唸り声をあげる山猫の危害が
- 23 私を恐れさせます。それが
- 24 私の神、あるいは私の女神に対する無礼のためであったとしても、
- 25 エアとマルドゥク、栄光の神々よ、
- 26—27 私の家にある不吉なしるしと悪い兆候である危害を、私から転じて下さい。
- 28 その危害が私に近づきませんように、私に接近しませんように、
- 29 私にふりかかりませんように、私をとらえませんように、

- 30 それを川を越えて行きますように、山を越えて行きますように、
- 31 私から三六〇〇マイル離れますように、
- 32 煙のように天に昇りますように、
- 33 抜かれたタマリスクのように、もとの場所にもどりませんように。」
- 34 彼はエアとマルドゥクの前でこれを唱え、
- 35 山猫の粘土像を地に置く。そして
- 36 あなたは彼の上で吊り香炉とたいまつを振る。
- 37 あなたは聖なる水で彼を清める。あなたはその人を
- 38 ひざまずかせ、彼の心にあることをなんでも言わせる。
- 39 彼は川の中にその山猫（の粘土像）を投げ入れ、
- 40 振り返ることなく、（来た道とは）違う道を通って行く。
- 41 （このようにして）彼が真っすぐ家に帰るならば、
- 42 彼が生きている間、その厄害が彼に近付くことはない。

注

(1) 近年の宗教史理論については田丸徳善「宗教史と歴史解釈の枠組」(『宗教研究』二〇八号、一九七一年)、一一二五ページ
 (この論文は田丸徳善『宗教学の歴史と課題』山本書店、一九八七年、一一二—一四〇ページに再録されている)。さらに後
 藤光一郎「宗教学」(小口偉一・堀一郎監修『宗教学辞典』東京大学出版会、一九七三年)、二九—二九七ページ、吉田泰
 「宗教学・イスラエル宗教学」(脇本平也編『宗教と歴史』山本書店、一九七七年)、三六五—三八五ページ参照。

- (2) 石橋智信『宗教学概論』要書房、一九四九年。石橋智信の学説については、田丸徳善「石橋智信の宗教学説」(田丸徳善編『日本の宗教学説』東京大学宗教学研究室、一九八二年)、九九—一一一ページ参照。田丸は石橋の立場について次のように言している。「現象の中に本質を把握しようとする限りにおいて、かれ自らはまったく言及していないにもかかわらず、その立場はある種の『宗教現象学』に近いと言いうこともできよう」。同論文、一一〇—一一一ページ、注(4)。
- (3) 石橋 前掲書、一四四—一五四ページ。
- (4) 同書 一六一—一六八ページ。
- (5) 大島清『宗教現象学』山本書店、一九八二年。
- (6) 同書 二一ページ。
- (7) 田丸徳善「宗教学の歴史と課題」(田丸徳善編『講座宗教学』第一巻 東京大学出版会、一九七七年)、一一八〇ページ(田丸徳善『宗教学の歴史と課題』一一—一八八ページに再録)。武内義範「宗教現象学」(小口・堀監修『宗教学辞典』、二八五—二八六ページ参照)。
- (8) G・ファン・デル・レーウ『宗教現象学』(田丸徳善・大竹みよ子訳) 東京大学出版会、一九七九年、三ページ。
- (9) 大島清前掲書、一七ページ。
- (10) 大島清『万葉人の宗教』山本書店、一九七九年、一ページ。
- (11) 大島清『預言者とメシアの研究』山本書店、一九八〇年。月本昭男は大島の問題提議を受けて、論文「古代イスラエル預言者とシャーマニズム」(宗教学史研究所編『聖書とオリエント世界』山本書店、一九八五年)、一三五—一六八ページを書いた。
- (12) 大島清編『テル・ゼロールⅠ・Ⅱ』日本オリエント学会、一九六四—一九七〇年。イスラエルの発掘調査はその後も金関恕、石川耕一郎、小川英雄らによって受け継がれ、現在も行われている。
- (13) 後藤光一郎「宗教学の理論と方法」(田丸徳善編『講座宗教学』第一巻)、二二—二六七ページ。後藤光一郎「宗教学史と考古学——生態学的関係づけ——」(脇本平也編『宗教と歴史』、一一九—一二一ページ)。
- (14) 後藤「宗教学史と考古学」、一二四—一二五ページ参照。エロロジを比較宗教学に応用する他の試みとしては梅棹忠夫「比較宗教学への方法論のおぼえがき」(『文明の生態史観』中央公論社、一九六七年)、二二五—二五六ページ。また鈴木秀夫『超越者と風土』大明堂、一九七六年がある。鈴木は人類史の初めから、仏教、キリスト教、イスラム教にいたるまで人類

と宗教の関係を風土を介して論じている。

- (15) 後藤光一郎「知恵についての一試論」『聖書学論集』九号 山本書店、一九七二年)、七二―八六ページ。後藤光一郎「エアと水」『宗教研究』二〇七号、一九七一年)、一〇三―一二九ページ。後藤光一郎「生と死のバランス」(川島重成・荒井軌編『神話・文学・聖書』教文館、一九七七年)、一三三―一五七ページ。
- (16) 杉勇ほか訳『筑摩世界文学大系1 古代オリエント集』筑摩書房、一九七八年。
- (17) 吉田泰編『救済の諸相』山本書店、一九九〇年、谷口茂編『宗教における罪悪の問題』山本書店、一九九一年参照。
- (18) 宮家準『宗教民俗学』東京大学出版会、一九八九年、七ページ。この書の池上良正による書評、『宗教研究』二八五号、一九九〇年、一一七―一二〇ページ参照。
- (19) 宮家 同書、七―八ページ。
- (20) 同書、九ページ。日本と諸外国の民俗学についての概観は、たとえば宮田登『民俗学』放送大学教育振興会、一九九〇年、九―三三ページに与えられている。
- (21) 宮家 同書、一四ページ。
- (22) たとえば岩井洋「比較民俗／民衆宗教論の課題」『宗教研究』二九一号、第五十回学術大会紀要特集(一九九二年)、三三―三三三ページ参照。
- (23) 近井でぞ、たよえぞ A. Gamper, *Gott als Richter in Mesopotamien und im Alten Testament*, Innsbruck: Universitätsverlag Wagner, 1966. H. Vorländer, *Mein Gott. Die Vorstellungen vom persönlichen Gott im Alten Orient und im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn: Verlag Butzon & Bercker Kevelaer, 1975. K. van der Toorn, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia*, Assen 1985.
- (24) A. Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, Chicago: The University of Chicago Press, 1964, pp. 171-227.
- (25) Cf. F. Thureau-Dangin, *Rituel accadiens*, Paris 1921. 死者供養の儀礼として、Akio Tsukimoto, *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien*, Neukirchen-Vluyn, 1985 参照。この著書は、ついで元米、ヒン語ではなご “Totenpflege” と同じ語を用いたのは、日本語の「死者供養」を独訳したためであろう。
- (26) Cf. Werner Mayer, *Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen “Gebetsbeschwörungen”*, Rome: Biblical Institute Press, 1976. F.A.M. Wiggermann, *Babylonian Prophylactic Figures: The Ritual Texts*, Amsterdam: Free Uni-

- versity Press, 1986. I. Tzvi Abusch, *Babylonian Witchcraft Literature*. Atlanta: Scholars Press, 1987. Walter Farber/
Hans Martin Kummel/Willem H. Ph. Römer, *Rituale und Beschwörungen 1. Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*. [=TUAT] II/2, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1987. Walter Farber, *Schlaf, Kindchen, Schlaf! Mesopotamische Baby-Beschwörungen und -Rituale*. Wiona Lake: Eisenbrauns, 1989.
- (27) Cf. Kazuko Watanabe, *Die ade-Vereidigung anlässlich der Thronfolgeregelung Asarhaddons*, Berlin: Gebr. Mann Verlag, 1987.
- (28) Cf. Manfred Dietrich *et alii*, *Deutungen der Zukunft in Briefen, Orakeln und Omina*. TUAT II/1, 1986.
- (29) Cf. Stefan M. Maul, 'Herzberuhigungsklagen', Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1988. Willem H. Ph. Römer/Karl Hecker, *Lieder und Gebete 1*, TUAT II/5, 1989.
- (30) Cf. K. Watanabe, "Segenswünsche für den assyrischen König in der 2. Person Sg.", *Acta Sumerologica* 13, 1991. pp. 347-387.
- (31) Cf. K. Watanabe, *Die ade-Vereidigung*. K. Watanabe, "Die literarische Überlieferung eines babylonisch-assyrischen Fluchthemas mit Anrufung des Mondgottes Sin", *Acta Sumerologica* 6, 1984, pp. 99-119. David I. Owen/K. Watanabe "Eine neubabylonische Gartenkaufkunde mit Fluchen aus dem Akzessionsjahr Asarhaddons", *Oriens Antiquus* 22, 1983. pp. 37-48. Tf. I.
- (32) Cf. Karlheinz Deller, "Zum *ana balai*-Formular einiger assyrischer Votivinschriften", *Oriens Antiquus* 22, 1983, pp. 13-24.
- (33) Cf. Christel Butterweck *et alii*, *Grab-, Sarg-, Votiv-, und Baupinschriften*. TUAT II/4, 1988.
- (34) Cf. René Labat, *Hémérolgies et ménologies d'Assur*, Paris 1939. Alasdair Livingstone, Assyrisch-babylonische Hemerologien und Menologien (unpublizierte Habilitationsschrift der Universität Heidelberg, 1992).
- (35) Cf. Ivan Starr, *Queries to the Sungod. Divination and Politics in Sargonid Assyria*. Helsinki: Helsinki University Press, 1990.
- (36) Cf. Jean-Marie Durand, *Archives épistolaires de Mari* I/1, Paris: Editions Recherche sur les Civilisations, 1988, pp. 366-452. 日本昭男「古代メソポタミアの『預言』と『卜占』」『聖書学論集』一六号(一九八一年)一〇一-一四五頁

- 一に参照。 Cf. Manfred Dietrich *et alii*, *op. cit.*
- (37) 古代メソポタミアを含む古代オリエントの神話・叙事詩、ことわざ、知恵文学などの邦訳は、杉勇ほか訳『筑摩世界文学大系—古代オリエント集』(筑摩書房、一九七八年)で読むことが出来る。
- (38) Cf. Rykle Borger *et alii*, *Rechtstüber*, TUAT I/1, 1982.
- (39) Cf. R. Borger *et alii*, *Historisch-chronologische Texte I*, TUAT I/4, 1984. 現存「王様文の集」の編纂が進められてゐる。 Cf. A. Kirk Grayson, *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (to 1115 BC)*, Toronto: University of Toronto Press, 1987. *idem*, *Assyrian Rulers of Early First Millennium BC I 1114-859 BC*, Toronto, 1990.
- (40) Cf. Diethelm Conrad *et alii*, *Dokumente zum Rechts- und Wirtschaftsleben*, TUAT I/3, 1983.
- (41) Cf. A. Leo Oppenheim, *Letters from Mesopotamia*, Chicago: The University of Chicago Press, 1967. Simo Parpola, *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal*, Part I, Neukirchen-Vluyn, 1970; Part II, Neukirchen-Vluyn 1983.
- (42) Cf. Eva Andrea Braunn-Holzinger, *Mesopotamische Weihgaben der frühdynamischen bis althebylonischen Zeit*, Heidelberg: Heidelberg Orientverlag, 1991. Agnès Spykiet, "Ex-voto mésopotamiens du II^e millénaire av. J.C." (*O. Tunca ed.*, *De la Babylonie à la Syrie, en passant par Mari*, Liège: Université de Liège, 1990), pp. 79—86, pl. I—III.
- (43) 美術工芸品を含めた古代メソポタミアの考古学的遺物を総じていふ「*Winfried Orthmann (ed.)*, *Der alte Orient, Berlin: Propyläen Verlag*, 1975 参照。
- (44) フォシリン王ヤシナナケリンの宗教改革と、その一環として行われた「天命の書板」の神の印章による調印については渡辺和子「古代オリエントの誓約と神の印章」(脇本平也・柳川啓一編『現代宗教学』第四巻 東京大学出版会、近刊)参照。
- (45) Cf. Alasdair Livingstone, *Court Poetry and Literary Miscellanea*, Helsinki: Helsinki University Press, 1989 参照。
- (46) Cf. J.J. Stamm, *Die akkadische Namensgebung*, Leipzig: J.C. Hinrichs Verlag, 1939.
- (47) Cf. Rainer Albertz, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon*, Stuttgart: Calwer Verlag, 1978. 中田一郎「ヤリたきびの公的祭儀と民間信仰——メソポタミアに関連して——」(『オリエント』一九号、一九七六年)、「——一九七五——」Ichiro Nakata, "Popular Concerns Reflected in Mari Theophoric Personal Names" (中近東文化センター主催コロキウム「古代西アジアの都市と生活」第一回「公的祭儀と民間信仰」)一九

九二年三月)の口頭発表原稿。

- (48) Cf. Eva Andrea Braun-Holzinger. *Frühdynastische Baderstatuetten*. Berlin: Gebr. Mann Verlag, 1977.
- (49) Cf. Dominique Colton, *First Impressions. Cylinder Seals in the Ancient Near East*, (London: British Museum Publications, 1987), pp. 131—134.
- (50) Cf. Anthony Green, "The Lion Demon in the Art of Mesopotamia and Neighbouring Regions" *Baghdader Mitteilungen* 17, 1986, pp. 141—254. Dessa Ritig, *Assyrisch-babylonische Kleinplastik magischer Bedeutung vom 13. -16. Jh. v. Chr.*, München 1977.
- (51) A. Moortgat, *Tammuz. Der Unsterblichkeitsglaube in der altorientalischen Bildkunst*, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1949. 「生命の樹」をめぐる論議については渡辺和子「古代メソポタミアの『生命の樹』」(象徴画像研究会『象徴図像研究』Ⅲ、一九八九年)、八四—九八ページ参照。
- (52) このロキモトでなされた二三の講演もしくは研究発表のよみかたは次のようになっている。 Noboru Miyata, "Kami and Hotoke in Japanese Popular Belief". Jean Bottéro, "L'exorcisme et le culte privé en Mésopotamie". Jerrold S. Cooper, "Sacred Marriage and Popular Cult in Early Mesopotamia". Alasdair Livingstone, "The Case of the Hemerologies; Official Cult, Learned Formulation and Popular Practice". André Finet, "Les dieux de l'ombre. Intégrés, intrus et médiateurs". Dietz Otto Edzard, "Private Piety, the Private Person and His/Her God in Sumer". Eiko Matsushima, "Divine Statues in Ancient Mesopotamia, their Fashioning and Clothing and their Interaction with the Society". 中田の発表はごうじは日記刊(51)参照。
- (53) Cf. R. Caplice, "Namburbi Texts in the British Museum. I", *Orientalia* 34, 1965, pp. 105—131.
- (54) 宮家準『生活のなかの宗教』日本放送出版協会、一九八〇年、一九二—二二三ページ参照。池上良正『民俗宗教と救い』淡交社、一九九二年、六七—六八ページ参照。
- (55) 月本昭男「古代メソポタミアにおける呪と医と信」(勝本・柳川編『現代宗教学』第三卷、東京大学出版会、近刊)参照。
- (56) R. Caplice, "Namburbi Texts in the British Museum. II", *Orientalia* 36, 1967, pp. 14—16 (83—1—18, 447//LK4 112).

ヨーロッパにおける光と闇の転換の習俗

植田重雄

ヨーロッパにおける祭や民間の習俗は、多く冬に集中しており、さまざまな形態をとって展開し、取り上げるべき問題も複雑で多岐にわたっている。ここではとくに中部ヨーロッパ、北部ヨーロッパにのこっている光と火の習俗に焦点を当て、行事をとおしての宗教的心情とその思惟の特質をたどってみたいと思う。

十二月二十四日の深夜、「クリスマスの火」(Weihnachtsfeuer)と称して山の上に薪を積み上げ、藁や苔を入れて、十二時を合図に火をつけて燃やす習俗がある。アントニウスベルゲでは塔のように積み上げ、十メートルに及ぶ薪が火の柱となって燃え上る。村からのぼってくる少年、少女、村人たちはそれぞれ自分のたいまつや蠟燭に火をうつして、わが家に帰り、祭壇にこの新しい火を点してクリスマスを祝う。また山の上でなく、広い畑の真中で大きなかり火をいくつか焚きその火をたいまつに点して畑の中や果樹園を駆け廻って豊作を祈願する地方もある。家や家畜小屋をこの火で照らすと、災いを防ぎ、幸福をもたらすという。さらに稔りによいて燃えたあとの炭や灰を畑にまき散らす行事がある。今日のクリスマスは教会や家庭の中でクリスマスツリーを飾り、美味しいケーキや御馳走を食べて祝うきわめて家庭的で和やかな雰囲気祭の傾向になっているけれど、素朴な古い形態には、戸外で雪が降

り、風が吹き荒れるさ中、火を焚いてクリスマスを迎える習俗もまだ残っていることを忘れてはならない。

このクリスマス火はさらに溯れば、「冬至の火」(Wintersonnenwende-Feuer) といつて、まさにこの日をもって死滅しようとして再びよみがえる太陽を祝福する祭の日であった。昼がもつとも短かく、夜が最も長いこの冬至の転換の日に、火を焚いて太陽の新しい誕生を祝うのである。この宇宙のドラマは、当然この世界の生活のリズムとなる。新しい太陽の誕生が、新しい年の誕生となる。新しい年の出発点となる冬至は、光の誕生の聖なる日として、ローマの国教が盛大に祭を行っていた。「不滅の太陽」(Sol Invictus) が再生する十二月二十五日に、キリストを義の太陽とするキリスト教は、この日を神の子の誕生の日として祝うようになった。光と闇の転換点のこの冬至はこれから長い間氷雪が閉ざし、嵐が吹き荒れても、確実に冬が終り、春が訪れる誤りなきしるしである。

ところでキリスト教は、グレゴリオ暦に改めるようになると、十二月二十五日は独自にキリストの誕生を祝うクリスマスとなり、十二月十三日に移った冬至は改めて聖ルチア(Luzia)を祭る日となった。ルチアはシチリア島の殉教聖女で、その名は「光(Luce)を運ぶ乙女」の意味と解されている。この夜罪汚れなき者には、「ルチアの光」と呼ぶ新しい光が夜空に見られるという。チロル地方ではこの夜柳の幹の皮を剥ぎ、十字架を幹に彫り、再び皮を貼りつけておく。新年にはがしてみると、その十字形が謎めいた形にかわり、それによって吉凶を占う。このような習俗はキリスト教以前のゲルマンやケルトの遺習であるかもしれない。この日には、「ルチアの小麦」(Luzienweizen) といひ、皿や鉢に小麦を入れ、水を注ぐ。クリスマスの頃になってその芽の出具合いを見て、豊作、平年作、凶作を占う。さらに教会が太陽暦を採り入れ、冬至の日が十二月二十一日に変わると、この日を「トマスの日」と呼び、空白にしない。十二使徒のうち、トマスだけはキリストの復活を信じなかった。ところが八日目に復活のキリストがトマスのところに現われ、処刑のときの手の釘、わき腹の槍のきざずあとを触らせた。トマスはひれ伏して信じた。すると

「トマスよ、おまえはわたしを見て信じたが、見ずして信ずる者はさいわいである」と告げたという。キリスト者でありながら、キリストを信じない者を、「トマス・クリスチャン」といい慣わしている。懐疑的な現代人の先駆者のようである。しかしトマスも、一旦信じ出すと他の使徒よりも目覚ましい働きをし、遠くインドにまで伝道に赴いた。この祭の起源は修道院のトマスの懺悔から始まったと伝える。キリストをもっともおそく受け入れたトマスは、一年の最後、冬至が祭の日になった。同時にもっとも夜の長い日から新しい昼の開始を示す冬至こそトマスの祭に適わしいと神学的に考えた。懐疑から信仰へ転ずることが、闇から光への転換になぞらえたのである。トマスの日もルチアと同じようにさまざまの占いが行われるのは、この日が吉凶を転ずる日であると考えたからである。光と闇の転換の冬至には救いの象徴的意味がこめられている。

冬の来訪神

天の光と闇の転換に呼応するかのように、この世界の自然にも転換がある。秋の収穫を終え、大地は冬にはいる。ゲルマンでは風が吹き荒れるので、「風の月」とか、狼が徘徊するので、「狼の月」とも呼ぶ。この季節、主神ウォーダンは白馬にまたがり、天の魔群、自然のさまざまな精霊、奇怪な動物、非業の死を遂げて救われない死者などを引連れ、嵐となって天空を疾駆し、雪をまき散らすという。これを荒々しき狩人とも呼ぶが、ゲルマン神のデーモン化であり、同時に中部ヨーロッパの冬の厳しさを表わしている。春、夏、秋の間、人間にさまざまな穀物、野菜、果物などを惜しみなく育てて恵みを与えてくれた自然霊を「美しいペルヒタ」(Schonperhta)と呼び、凋み枯れ、腐ってしまう状態になった自然霊を「醜いペルヒタ」(Schiauperhta)と民間信仰ではいっている。冬はまさに敵意を持ち、

人間を威嚇し、害を与える存在に変わってしまう。ペルヒタ (Percha)、ホレ又はホルダ (Holle, Holda) などの語源についてさまざまな見解があるが、大自然の生死、明暗、二つの様相を示すものである。いずれもこれらの精霊は、古くはゲルマンの女神であったと思われる。

大自然の眠っている精霊、あるいは枯死した精霊を目覚めさせ、よみがえらせなければならぬ。さきに述べたクリスマスの火、あるいは冬至に燃やすかがり火は、闇夜を照らし、燃え上らせて大自然の力を覚醒させる習俗である。農耕や人間に災いをもたらすもの、また醜いものを焼滅させることも意味している。藁人形を焼いて「ホルダを焼いたぞ、魔女を滅したぞ」と叫ぶのも、火が浄化を行うからである。あるいは車輪に藁縄を巻きつけ、火を放って山の上から谷に転がして、その走り具合、停止した場所によって農耕の豊凶を占う習俗もある。車輪を太陽に見立てたものである。冬至のかがり火、火の輪落しなどの習俗は、現在二月、三月のファスナハト (謝肉祭) などの春迎えの祭の行事に移行したところが多くなっているが、火を焚いて、明るく照らし、暖めるという原初的行為は、冬至や春迎えだけに限らず、年間の季節の祭ごとに人間が集って行う習俗でもある。

ヴォーダンとその眷族のもたらす劇しい風や雪は、すべてを慥伏させる威力をもつ。しかしそのおそろしい音にまじって妙なる明るい歌声がきこえてきたり、あるいは通り過ぎてゆく不気味な精霊や野獣の群の中に、美しい白い光の処女たち (Tichtingfrauen) が軽い足どりで微笑みながら踊っている姿をふと見かけることがあるという。真冬の深夜に春の面影を仄かに感ずるのは、冬至の前後の人間の心の深層の憧憬と密接に結びついている。ゲルマンの春の女神はまず光をもたらす女神であり、スウェーデンにおいては、ルチアの日 (十二月十三日) にもみの若枝で編んだ冠に蠟燭をともし、選ばれた若い娘たちが白い衣装をまとい、蠟燭を手にして家々を訪れたり、病院や施設を見舞ったり、家庭で朝食のパンやコーヒーをサービスする習俗がある。これはキリスト教化した祭であるが、元は春の女神を

迎えるノルマンの古い習俗であった。北欧の人々は「ユルの火」と称して冬至、のちにはクリスマスの前後に薪を積み上げて燃やす行事がある。これを「ユル・ブロック」ともいう。古い記録によれば、村の屈強な若者が山の上に登り、冬至の太陽が再び昇ってくるかどうかを見届けると、下の村に伝令を走らせる。待ちかまえていた村人が、かがり火を焚き、狂喜乱舞、歌ったり、御馳走を食べたりして、太陽の再生を祝うという。冬が一時期暗夜となる北欧においては、太陽の新生は痛切な願ひであった。時代とともに天文学の観測がすすみ、暦の算定がかわるにつれ、冬至とクリスマス、新年はそれぞれ分離していったので、別々の祭のように見えるが、本来は一つのものであった。冬至を新年として定めた国もある。ヨーロッパのように冬至（クリスマス）に新年を包括してクリスマス期と呼ぶか、日本の歳時記が歳末の冬至を「新年」に加え、四季から独立させる方法もある。

日本の各地にもさまざまな習俗、伝承、民俗芸能が伝えられている。ここではとくに宮崎県の椎葉神楽にある「宿借り」を例としてあげてみたい。貧しく瘦せ衰えた旅人（じつは山神）が村を訪れ、「御宿申し候」と一夜の宿を乞う。すると神官は「御宿なるまじく候」とことわる。さまざまな問答をつづけているうちに、この見すほらしい旅人が新しい春と豊饒と幸いをもたらす歳神であることが分り、互いに手を取り合い、踊り出し、「ねいづる山と入る山と山とこたへし山人の、山とさかゆる弥勒の世にこそめぐりようた」といって喜ぶ。冬至の頃に訪れる片足の大師講さま、^{おおいと}大子などの各地の民間に伝える伝説は、来訪神としての歳神の変様態である。力衰え、枯れつきた一年の生命力は、瘦せて貧しい旅人にたとえられるが、この旅人が新しい光と生命、ゆたかな自然を蔵している歳神と変様転換するのである。

この冬の季節、キリスト教においても聖バルバラ、聖ルチア、聖ニコラウスなどの聖者たちは、この季節に迎える一種の訪問神と見做すことができる。ヴォーダンその他のゲルマンの神々や精霊が荒れ狂い、吼え叫んで冬の厳しい

威力を示すのにたいし、この聖者たちはやさしい愛、慰めと恵みをたずさえて来るのが特徴である。とくに「マリア・迎え」(Mariagen)の習俗は、ベツレヘムへ旅をする聖母マリア(ヨセフ)が家々を訪れて宿を乞う。少女たちがマリア像を抱え、数名のコーラスの群にかこまれながら、一夜の宿を乞い、ドラマ風に交互に歌う。冷たくあしらう家もあるが、心より敬って温かく迎える家族もいる。九日九軒の家がマリアを泊め、そこで近隣の住民のローゼンクランツの祈りやもてなしを受けながら、最後にクリスマス前に教会に安置される。このマリア迎えの行事は、聖家族が苦難の旅をしたのちに、救いの光となる幼児イエスが生れることを表わす。馬槽の中の藁の上に誕生する神の子は、新しい年の光として祝われるのである。

ゲルマンの神々も生命なきものと新しい生命の交代があり、日本の民間信仰にもみずぼらしい歳神が光り輝く豊かな神へと変換し、聖母マリアも旅にやつれながらも、新しい神の子の誕生となる。歳神や自然霊は年の終りに近付けば、近付くほど、色褪せ、瘦せ衰える。しかし冬至を極点として一大転換が生じ、新しい光、生命、時間、空間が誕生する。現代のわれわれは、すでに出来上った暦や制度をすべて組織的連続的なものとして考察するので、年月も恰もレールの上を走ってゆくかのように受け取りやすい。十二月三十一日が終れば、一月一日が来ると考える。しかし昔に溯れば、冬至の転換点、暦の始まりと終りははるかに重要な出来事であった。一年の生命は一年で尽きる。尽きてしまったあとに、暗闇から光が誕生する。消滅の中から生命が生ずる。それは大いなる喜び、奇蹟、神祕の瞬間である。時間と空間は無限に広がり、連続しているのではなく、その都度前後際断し、非連続の中から誕生をとげる。この年はこの年だけの一回のものであり、この梅花はこの梅花だけであり、一回性の生命である。連続ではなく、非連続である。

シレジウスは瞑想詩集「ケルビムの如き旅人」の中でつぎのように歌っている。

すべてのものは隠れたものから生ずる、

暗闇から光が生じ、死から生命が生れ、

無から有が生ずる、このことをだれが信ずるだろうか。

キリスト教はこの光と闇の転換点である冬至の現象に注目し、これを光の誕生、神の子の誕生の祭の日としたことは、光と闇にたいする深い想いからである。クラルボーの聖ベルナルは、「光はすべてにまさってすばらしい。しかし長く暗い闇夜をさまよった者にとっては、最高にすばらしいものである」と讃えている。古代シリアのキリスト教徒たちは、たてに「光」(LUX)、よこに「生命」(VITA)を組み合せ、十字形を作り、これを家の入口に飾ってクリスマスを祝った。古代ギリシアのオルフォイス教団がすでにこれを用いていたといわれているが、宗教的心情において時代と場所を異にしながらも、共感するものがあつたからであろう。

仏陀が苦行のはて明けの明星を仰いだとき、大悟し、成道したといわれている。これは暗い夜から明けてゆく荘厳な朝の世界とともに展げてゆく境地である。シレジウスはつぎのように歌っている。

さあ、明けの明星を呼びに行きなさい。夜が明けてこそ、始めて、何が美しく、何が美しくないかが正しく見えるのだ。

人間が宗教的極点を目ざすとき、いつも深い闇と光への転換が比喻となり、象徴となり、心境となっている。夢窓国師は「夢中問答」で禅の高い境地を、「新羅夜半ニシテ日頭明カナリ」と断じている。仏国土は真夜中にして太陽が輝やく光明蔵の世界である。シレジウスもつぎの二つの詩の中で歌っている。

この世界は移り去るかをよく見よ。何が移り去るといふのか。世界は移り去ることはない。ただ暗闇があり、神がそれを打ち破るだけなのだ。

真夜中に栄光の光は輝く、たれがこの光を見るのか。心の目をもち、目覚めている人がこれを見る。

光と火はすべての世界普遍のものであり、日々年々に人間に共通に体験され、知られるものである。しかし同時にそれぞれの人間が個別的に主体性において新たに体験され、思索されなければならない未知の存在でもある。夜明けを待ち、輝やかしく清々しい光の目覚めを体験することや厳しい冬を耐えて、新しい春を迎える喜び、習俗の上からも、内面を見つめる思索の上からも、つねに宗教意識の始まりの如き様相をもつ。仏教では二種の光明、あるいは三種の光明を説く。太陽、月、星辰、火など外的世界、またこの宇宙や世界を秩序づける調和の法、妙法の実在性、さらに諸仏、諸菩薩の身光明である。これを知恵光、心光ともいう。キリスト教もまた外面的光と内面的光を認め両者の対応の關係がたえず象徴的に説かれている。また現実には見えないが、暗い夜の闇の中で光を確信することや光と闇の轉換の主題は、つねに人間の宗教的な態度の根源にある。はじめに光あり、光は聖なるものである。神社の奥宮で新たに鑽り出す火や雪の降る真夜中の山の上で燃やすクリスマス火は、神から受けとる火であり、神に捧げる光であり、人間相互を照らす聖なるものであった。宗教的思惟は古い習俗の伝える宗教的行為との關係に思いを馳せることは、今とくに必要ではないかと思われる。

芸術と宗教―詩歌における自覚と表現―

栗田 勇

紹介いただきました栗田勇でございます。私は文芸に携わっております、若いとき詩を書くことから始め、戯曲、評論、最近はフィクションなども書いてきました。いわば、創作者としての現場におけるわけですが、このような権威ある日本宗教学会の記念すべき大会でお話するような者ではありませんので、御遠慮申し上げたのですが、ぜひにというお誘いにより、私が今までやってきたことを改めて振り返ってみますと、芸術、文学、美というものを考えてきたことは、どうも、ある超越的なものを求めてきたのではないか、それなら自分の芸術についての体験と宗教的なるものとの接点についてお話することなら出来るのではないかと考え、今日はたいへん大きなテーマですが、「芸術と宗教」という演題で、お話をさせていただきます。

もともと芸術と宗教と申しますと、一般的には何か純粹に精神的で、ある高揚した体験を目指すという点で、当然共通点があると考えられているが、さらに突っ込んで考えてみると、現代の日本の文芸、芸術の現状を見ましても、なかなかそう簡単には通説のようにはうまくいってはおりません。

また、遠く東西の歴史をさかのぼってみましても、かつて、プラトンが芸術家を理想国家から追放したように、ま

た世界の戒律のある宗教にとつては、芸術というものは、一種の誘惑であり、快樂であり、感覺的、官能的な虚偽に人間を惹きこむ危険なものであると考えられ、禁欲的な立場からも、純粹性という点からも、必ずしも積極的に評価されてきたわけではありません。

専門ではありませんが、中世キリスト教修道院におきましても、クリュニー派修道院⁽²⁾においては、人間の感覺的な芸術を神を讃えるものとして受け入れてギリシヤ・ローマの古典的芸術をキリスト教に吸収した。しかし、それと同時にシトー派⁽³⁾におきましては、そういう官能的なものを切り捨て、専ら精神性に於て純粹性を保つということが求められました。このように一般に修道者、求道者というものは、洋の東西を問わず、芸術的な感覺的世界を排除されなければならぬという立場もまた常に存在しておりました。

仏教におきましても、あのすべてを受け入れた大乘仏教の創設者伝教大師最澄におきましても、詩歌管弦の類を身に近づけることを、沙門の戒めとされております。⁽¹⁾

そうすると私たちは、ただ感覺的に、直感的に漠然と宗教と芸術がどこかで一致するはずだと思つてゐるが、本当はどうなのかということ、もう一度、明確にする必要があると言わざるをえません。確かに偉大なる宗教者には、ある詩的なもの、美的なるものが存在することも事実ですし、また偉大な芸術家がある種の超越的な体験を私たちに味わせてくれるのも事実であります。

では、いったいその関係がどうなつてゐるのかを、もう少し詳しく考えてみたいと思つてゐます。その検討の例として、詩歌をテーマに取り上げましたのは、私が学んで来ましたがフランス象徴主義をはじめとする詩でありまた自ら創作したのが詩の世界であり、一方歌というのは日本の和歌、俳諧など連歌、日本の言語芸術を予想して、東西に通ずる共通の言語芸術の問題という意味で詩歌としました。

ここに副題を「詩歌における自覚と表現」としましたが、本当は何を自覚するか何を表現するのかということが、実は芸術と宗教の問題の最も大切なところだろうと思います。それは時には自我であり、あるいは、自我を超えたものであり、あるいは使っている言語そのものに対する自覚というものから、自我を否定して超越的なものの自覚へ向かうと言うことでもある。

しかし、そういうことは直ちに明確に言い切れないし、私も信仰者に至っておりませんので、やや文章としては不完全であります。『詩歌における『ある』自覚とその表現』について、話させていただくことにしました。

私は、文学者として、自分を通して物語るという行為をしてきましたので、ここでは私の体験といいますが、言語による創作に携わる者の話として聞いていただければ幸いです。

まず、芸術的体験、文学的体験、詩的体験というようなことがよく言われるのですが、この言い方については、フランスの実存主義哲学者J・P・サルトルが、おもしろいことを言っております。

詩人と言うものは、人生でただ一度だけ詩的体験を味わうものだ。それを体験したら、則ち詩人なのだ、人は一回限りで詩人になると言っています。あと、詩作品を書くのが書くまいが、その人間はある世界、詩という世界を見た、そこに生きた、体験した、そのことで彼は変質をおこして、すでに彼は詩人なのだ、書く書かないは問題ではない、と。

これは宗教でいう一種の回心・恩寵を受けたものの体験に似ています。それによって一回限りの自我の変質を意味しているように思えるのです。

私自身振り返って見ても、若い頃に詩を読み書いておりまして、詩集を一冊出しましたが、やはり、そうかなと言うような記憶のある、詩の一行、一句との出逢いというものがあります。

それは一篇の詩の構造や言葉の解釈や意味の分析ではなくて、何気なく読んでいた詩の一行、一句が突然ある記憶の底からにわかには浮び上ってきて自分の生活体験のなかでリアリティーを持って、世界とともに蘇り、存在を露らわにしてくるという経験です。

逆に言いますと、シャルル・ボードレールは、詩作のさい、「最初の一行は神から授る、二行目からは人が創る」とも言っていますが、時には神から来た最初の一行は途中で消えて文字に残らない場合もあり、第二行目の人間が創りはじめたところから、詩作品として残される場合もあります。そんなときも、私達は書かれなかった最初の一行を、改めて残されたその詩編から読み取ることになるのではないのでしょうか。

たとえば私が出会ったいくつかの詩句の中に、日本の近代詩では三好達治の詩句「海には雲が、雲には地球が映っているね⁽⁷⁾」という一行があり、いつしか私の心の中に残っていました。

それがある時伊豆半島の海の側を車で走っておりますと、「海には雲が、雲には地球が映っているね」というこの詩句が突然浮んできました。雲に地球が映るとはどういうことなのか、それまで現実的には解らなかつたのです。ただ、その句だけが記憶に残っていたのですけれど、ふと穏やかな春の日に海を見ますと、海面に縮緬まだらのような斑点の影が映っています。その水面の影が何であろうかと思うと、はっと気づきました。青空に浮んでいる雲の影なのです。海には雲が映っている。もし海に雲が影を落としているのなら、その雲にはきっと海が、あるいは地球が映っているにちがいない。あの雲の遙かなる天空と大海原と地球、その間に共存している自分がある。そのような構造の中に自分が入り込んでいる。そのとき時間と空間を超えた巨いなるものと一致しているという体験をしたことがあります。初めて私は詩的空間が実現したことを知りました。

音楽についても、私どもの先輩である小林秀雄という思想家が「モオツァルト」という非常に美しいエッセイを書

いておりますので一寸紹介しておきます。これはかつての文学青年時代に小林秀雄が、蒸餾かなんかをふところにおいてポンポン蒸気船で、向島の遊び場に通っている。ある日遊び場から朝帰りの途中、突然頭の中でモオツアルトの音楽が鳴り始めた。その時、はたと全ての宇宙がとまって、モオツアルトの楽章そのものになったというを書いております。⁽⁸⁾ここには、汚辱にみちた日常性と疲労と頹廢の極で、おそらくは厳しい自己嫌悪と自己否定に追いつめられた意識が回心した風景がみえてきます。

そのときそこで「トリステス・アラン」⁽⁹⁾かけぬける悲しみという言葉が、まさにモオツアルトの純粹なストラクチャーとして宇宙をなしていた。曲のある解釈とか、面白さの分析ではなく、音が歴史的な時間と空間を超えたストラクチャーとなり、その共通体験の中に彼は参入していたと語っています。音楽を好きな人なら誰しも納得されると思います。

さて、しかし詩歌と言いますが、今までの歴史を一般にふり返りますと、先ほど申しましたように必ずしも直接的にそのような絶対的境地を提示するものばかりではありません。これは言語そのものについても同じでありまして、むしろ、言語を用いることによって、人は一層、日常性にしぼりつけられているとも言えます。というのも、言葉は普通は人間が使う単なる意味を運ぶ道具であると思われています。芸術とか、詩歌とかいわれていても、宗教との関係においては、言葉は宗教のために利用する、あるいは布教のために利用する道具として、道具言語という地位にとどまっていたということが出来るわけで、なかなか真の宗教と一致するような深い形而上学的な詩句が生まれるまでにはいたらなかったと言えます。

しかし、勿論すべてがそうではありませんでした。私が、深い宗教的次元で、象徴派の詩人と出会ったのは、アルチュール・ランボーという人の詩によつてです。ここで、その詩のひとつ「永遠」を紹介したいと思います。

「また／また見つかった／何だ／永遠だ／海に溶けた／太陽だ」⁽¹⁰⁾

私はこの詩句を読んで、強い衝撃を受けました。

フランスの詩といえどかく叙情的で、人間関係の心理的な世界を歌った詩が多い。さらに日本の詩歌でも自然風土を歌う詩がいわば詩歌の主流にあったわけです。叙事詩あるいは叙情詩の世界にとどまる詩であった。ところが突然、形而上学的な「永遠」というものを、恋人か何かのようにそのひと(10)とまた出逢ったと唱いはじめていたからです。観念と思われているものがじつに生々しい体験として肉体化されています。

海に溶けた太陽と言いますと、分かりにくいのですが、この詩のヴァリアントがあります。それは「太陽と行ってしまった海なのだ」となっています。それまでも私は、日没の海を見たことがある。それが始めて意味を持つてきた。「太陽と行ってしまった海」「海と溶けた太陽」という言葉が、私がかつてみたことのある海の風景をまざまざとと再現してくれました。空を染めた夕焼けの中をしずしずと、黄金の太陽が海上に黄金の波浪に滴をたらしながら沈んでゆく。夕暮れの太陽がいままさに海に沈んでいく。空と海が金色に輝き、海と落日とが一体になって解け合う。

その瞬間、それを見たランボーは、「また見つかった／永遠だ」と叫んだ。またと言うところが大切なところです。いわゆる発見や発明ではない。これは、いつかどこか、永遠の過去か未来ですでにみ知ってたはずであるが、なかなか巡り逢えなかった、その真実に自分はふたたびめぐりあったと感じた。その心をいえば

「また見つかった／何だ／そうだ、あの身近だったはずの／永遠だ」となるでしょう。

アルテュール・ランボーの詩を読みますと「ランコントル (rencontrer)」「ルトウルヴェ (retrouver)」「ルロネートル (reconnaître)」という単語が好んで用いられているのに気づきます。つまり「再び」とか「また」という意味の接頭語「ル」がしばしば用いられています。それは何故でしょうか。そこにランボーが見た、独自の世界内体験があるのです。どこかまだ生まれる以前、或は、ランボー自身の意識の根源にあって明確化されないもの、自覚化されないものが予感されていたことを暗示していると思われまふ。予感し、そして、それがいま、実現され (réaliser)、肉化され (S'incarner) 真実とされるものに初めて出会ったのです。

しかし、出会ったときには、それはもはや見知らぬ世界の発見ではなく、かつて知っていたはずのものへの自己回帰であったということをランボーは鮮かに端的に唱ったといえます。⁽¹¹⁾

その時、私は象徴派の詩人達が何を目指しているのが、はじめて解ったような気がしました。一般に象徴派と言われるものは、何かを象徴によって暗示するとか譬喩として使うといふようにとられているわけですが、しかし、象徴 (symbole) とはそのような簡単な言語の用法とか修辭のひとつの方法ではありません。⁽¹²⁾

ポール・ヴァレリーというフランスの詩人・批評家がいまふ。彼も最後のサンボリスト、象徴主義詩人と言われた思想家で、マラルメを取囲む世紀末詩人の代表的人物です。その彼がこう言っています。

「私達に何か共通点があるとすると、私達の間になら共通点がないということである」⁽¹³⁾と。

たいへんシニクで、パラドキシカルな言い方ですが、ずばり常識の虚偽をあばき、真相を衝いてるように思えます。これは、どういふことかという、言語というものを、人々はこれまであまりに安易に共通の意味を担う道具として使ってきました。日常用語でもそうだし、詩歌においてもそうです。しかしそれには大きな疑問があります。

私たちは、言語というものを無意識のうちに意味伝達の道具として用いているが、厳密に言って、それは成り立つ

のдарうか。本当は例えば「花」といえば「花」という内容が定まっている、意味が言葉と一対一で対応し、人々が共有しているツール、道具とは云えないのではないか。⁽¹⁴⁾つまりサンボリストたちは言葉を対象化し、意識した。その時、言葉は必ずしも一対一の意味を持って、人に内容を伝えられるわけではないこと⁽¹⁵⁾に氣附きます。

サルトルが言及していますが、例えばフルール、花という言葉、ある人はそこから、少女の姿を、また色々な花を、違った花を、又はフロレンスという町をイメージする、というように、多義的世界を、各々がひとつひとつ異なったイメージを持っているのではないか。とするならば、それは道具として使えるものではなくて、言葉というものの全体が一つのあるストラクチャーとして、人間を超えたものとして、優先的に存在しているのではないかということをサルトルは言っているのです。⁽¹⁶⁾

ポール・ヴァレリーもまた、同じように言語を共通の符号とは考えることは出来ないと言いたかったのだと思います。言葉は、象徴として多義的であり、言葉を超えたものの暗喩ともいえます。

事実、ヴァレリーの先輩に当るステファーム・マラルメという人の有名な詩があります。「すべての書物は読まれたり、あざされど肉は悲し⁽¹⁷⁾」と。これも存在は不条理な言語化されないものとして残されていることをうたっています。このように言語というものをめぐって、意味と人間の存在の解離というものが意識化されることによって、人間が真実からいわず疎外されているということの深刻な自覚と、そこから自己回復ということが、象徴派の詩人の熱望であり、近代史上初めての魂の作業であったと思われま⁽¹⁸⁾す。

事実シャルル・ボードレーはカトリックの詩人ですが、詩集「悪の華」で、神との「交感」をうたっておりま⁽¹⁸⁾す。ヴェレーヌは、信仰の詩集、「叡智」(Sagesse) という詩集を書いております。

また、ロートレアモンとかアルチュール・ランボーという詩人達は、むしろ神に反逆しておりますが、これは、神

そのものを意識すればするほど、他者として、唯一者に一致できない自分というのを強く意識しているからであって、究極的には信仰に到達して⁽²⁰⁾いたとする研究者も多く、そのような形ですでに神にとり込まれていたという解釈も成り立ちます。

このようなフランス象徴主義の詩人達が直面した問題から進んで私も言語と超越的なものとの厳密な関係に興味を持たざるをえなくなりました。

それでは一方日本の詩歌はどうなのだろうということ、或は日本の文化史、精神史の中で日本人はどのように、芸術と宗教との接点を考えてきたかということについて、わが身をふりかえって、思いを巡らせてきたのですが、最近ようやく一つの手がかりが掴めたかと思えますので、次に日本人の芸術、とくに詩歌と宗教についてお話ししたいと思います。

さて、この問題に最初に明確に意識的にとりくんだのは、日本では、あの有名な歌人、西行法師だといえます。西行法師は恋と旅の叙情的歌人として広く日本人に親しまれております。また新古今を代表する優れた歌人と言うことで追慕されておりますが、果してそれだけであろうか。

漠然としてではなくて、はっきりと詩的言語に対して、どのような意識を持っていたかを、もう少し深く考えてみる必要があるのではないかと思うのです。彼はその点でじつに先駆的であり、最初の意識的な歌人といえるでしょう。といえますのも、日本の詩歌に於る言語と表現に対する自覚の現れである詩論、歌論という形が最初に現れるのは、『古今集』に於る紀貫之の「仮名序」、花実相応の論だといわれています。またその後も、記録として書き残れた日本人の芸術論というものは主として詩歌、歌論に集約されているというのが実情です。

歌論のうちには、和歌、連歌、俳諧が含まれているのですが、日本の芸術論の中枢には歌論が位置しているという

ことを認識する必要があると思います。

そして西行たち新古今の歌人たちは「古今集」の歌論を大きく深化させました。

そのあらずじを申しますと、『新古今』の歌人として、西行と同時代の人に藤原俊成とその子、藤原定家があります。藤原定家が新古今集編集とその撰評を通じて、和歌の家元のような形に成りまして、いろいろ藤原一家が和歌について語った詩論は歌論の他に「古今伝授」といわる日本の芸術論の口伝として、いわば口から口へ、体験的に伝えられる芸術論の中核をなしてゆきます。

その後を受けて連歌・俳諧論が、それをさらに発展させて世阿弥の能楽論、さらに最近の研究では池坊などの立花(りっか)、村田珠光、武野紹翁、利休などの茶の湯も含めて、広く室町時代から桃山時代に様式の確立してゆく日本の伝統芸術というものの、思想的中核をなしてゆきます。そうした流れから見ると、日本の芸術家たちの美学というものは、じつはこれらの連歌、俳諧論をすじとして成立しているといえます。

そうなりますと、私達の美的生活、伝統的芸術の根幹となる思想は、これらの歌論によって少くとも記録としては明らかにされているということになります。

そこで、話を戻しまして、先程あげた、なぜ西行法師が特に注目されるかと申しますと、それまでは無意識に表現の道具として用いてきた言語をきわだつて自覚化した点にあります。いわば、即自的な言語を対象化し、表現と表現する人間の真実との厳密な関係を検証して、言葉はたんに無意識に使える便利な道具ではないと決意しました。自己と存在との間の問いかけ、表現と真実との同一化を目標とするきわどい人間存在の賭としての言語を最初に意識したのが西行法師なのです。

そう言えるのは、西行自身の歌は勿論、彼が語ったと伝えられる歌論も後で紹介しますが、そのみならず同時代

の藤原俊成、藤原定家が、撰評や歌論で西行の詩の特徴を、その点ではっきり指摘しているからです。

そこでまず、西行の詩と詩論の一端を紹介して、それまでの万葉集や古今集の歌人との違いと申しますか、もうひとつ異った角度から西行の和歌の深い読み方というものを御紹介したいと思います。

端的にいきますと、西行は和歌こそ日本の「真言陀羅尼」であると言い切っています。真言陀羅尼というのは簡単に申しますと言うまでもなく、密教では真言、すなわち特別な言語それ自体が真理の表現であり、さらには真そのものであり、仏であり、ひろくは絶対的な存在の顕現であるとしております。その真言陀羅尼への深い理解と帰依を踏まえた上で、西行はあえて和歌こそ日本の真言陀羅尼であると言い切っているのです。

この文章は実は西行法師より少し年が若い明恵上人の伝記にエピソードとして伝えられております。⁽²¹⁾

御承知のように京都の高雄に神護寺、高山寺などというお寺があります。紅葉のたいへん美しいところで、今も楓の新緑が盛りだと思えます。さてその高雄にまだ幼い明恵上人が修行しておりました。ある日、西行法師がこの明恵上人に向って和歌についての話をしたというのです。⁽²²⁾

この文は『梅尾明恵上人伝記巻上』に記されている話で、必ずしも西行法師自身の文章ではありません。しかし、逆に当時の人々が西行法師の歌の思想をどう受けとめていたかという証明とその客観的な資料となります。

「我、歌を読むは、遙かに尋常とは異なり。」今までの普通の人々の考え方とは違うとまず宣言する。「華・郭公・月・雪、都て万物の興に向ひても、凡そ所有相皆是虚妄なる事、眼に遮り耳に満てり。又読み出す所の言句は、皆是真言に非ずや。」⁽²³⁾

一寸長くなりましたが、目を惹き心をうつ現象として目に写るものがあるが、それは真実ではない。その奥にあるもの、その目には見えないが、しかし確かにある真実というものを、求めたい。そう思つてよむ和歌はすべて真言である。「さればこの歌即ち是如来の眞の形躰也」、和歌一行を読み出すことは、まさに仏の姿をつくることと同じ思いである。「されば一種読みみでは、一の仏像をつくる思いをなし、一句を思い続けては秘密の眞言を唱うるに同じ。」²⁴そして最後に自分はこの歌によって仏法の深奥に参入することができたという。これはいわゆるお説教か譬喩として捉えられがちですが、ここにははつきりと言語行為が人間の自己表出を超えた超越的世界での行為であるという深い自覚が明確に宣言されていると言わなければなりません。その意味で、日本の芸術論の上でも、言語哲学の上でも正に画期的なひとつの宣言だといふことができます。

それを受けるかのように、西行の友人であり、時の権威ある歌人でもあつた藤原俊成その人が証言しております。俊成は、西行を非常に高く評価した人ですが、その内容を簡単に紹介しますと、和歌をつくる行為について天台止観という言葉を用いています。『古来風躰抄』の中で、要するに天台止観を説いた言葉を、歌をよむ心に適用して深い心というものを和歌で語らなければならぬと述べています。

その天台の考え方の中心を為している、「歌の深き道も、空仮中（くう・げ・ちゅう）の三躰に似たるによりて、かよわしてしる申なり」つまり和歌の本質的な構造、言語世界の真理の本質的な追求というものは、天台止観の「空仮中」の三諦の思想の追求に共通しているといつています。²⁵このような発想は、必ずしも当時の特殊なケースではありません。

もちろん西行その人はきわめて天才的な人物でしたが、西行自身の評価が世俗的な事情があつたにせよ、新古今和歌集のなかでは代表的な立場を占めていることは、やはり俊成の評価が一般的に通用していたことを示しています。

つまりこの時点に於て日本の歌論は明らかに天台の思想を踏まえて詩歌を宗教的眞実を具現して、体現する行為そのものとして、考えていたといえます。

そういう視点から、もう一度西行の詩を読み直してみたいと思います。といいますが、西行の和歌に於る考え方がその後の日本の歌論や、芸術論のひとつの鍵になるといえるからです。

新古今集・巻四・秋の歌・上に三つの夕べの歌が並んでいます。

寂蓮法師、西行法師、藤原定家の三人が夕べの風景を歌った詩で、俗に「三夕の歌」としてよく知られたものです。それらの歌をもういちど、「空仮中」という彼自身、及びその同時代の歌人たちが自覚したと考えられる視点から読みなおしてみたいのです。西行の詩の代表的な歌作品をまずとり上げます。

「心無き身にも哀れは知られけり 鳴立つ沢の秋の夕暮れ」

一般的に文字通り解釈されているところから紹介しますと、出家してもののあわれを理解しないような、無粋な私も、沢から鳴が飛び立っていく秋の夕暮れは、格別に、しみじみと深い感興を覚える、と。

こういう風に、一般的に解釈されているわけですが、さらにもう一步ふみこんで西行とその友人達が専門家としてではなく、当時の時代のイデオロギー、教養人として心得ていた天台止観、「空仮中」という考え方に従って、それを実現しようとして歌が詠まれていたという立場から読みなおしてみると、どういうことになるか。

「心無き身」、「心」という言葉は、仏教思想においては非常に重い意味を持った言葉であります。従って和歌の中でも、ただ叙情的な心だけではなく一心の中に三千世界があると言われているように、心のあり方さらに、心そのも

のが世界であるとして、印度・中国哲学を通してきわめて深い思索の積み重ねられた言葉として、心ということばを捉えなければならないのではないか。

私たちは、そのような、天台思想に於ける「空假中」というタームで表される真実の境地を前提に西行の歌を詠む必要が在ります。簡単に辞典によって解釈を試みますと、「假」というのは、フェノメノン、現象世界、目に見えてそこにある現象的世界、又、目に見えない真実が露呈している、現象学的世界、それが「假」ではないか。

しかし現実には、結局のところ時とともに失われ、無くなるものであるが故に、本質的には空である。しかし空とというのは、いわば充実した無とも言うべきもので、無いのが本質である、無が本質であるということがあります。

仮という目に見える現象、確かにいまある存在だが、しかしそれは本質的には「空」なのだ、しかし空は仮なくしては存在しえない、という立場、しかもその両方をいわば相補相関的に包括し、目に見えない、絶対的な全一者、トータルティとして捉えた立場が「中」である、現象と本質、非存在と実在、それを対立者としてではなく包括した超越的な全体性、トータルティを「中」と名付けると、空即仮即中であるといえます。それが同時に成り立つところ、ところに東洋思想、日本の思想天台の妙趣があると思われれます。一口にいえば肯定と否定と、それを超えたもの、その統合性に真実を見いだそうというのが、天台の哲学にあたります。

ここで誤解のないようにお断りしておきますが、仮空中というと、私たちはヘーゲルの弁証法を想起しますが、ヘーゲルは正反の対立と闘争を前提としているのに対して東洋の仮空中は、前提として統一した全体性として世界を捕らえようとする発想から発している。その点では全く逆であります。

さて、「心無き身」と詠われている心というのは、むしろそのような、超越的な真実と真の自分の統一された境界が心であるとするなら、「心無き身」というときには、天台止観に説くような境地までとうてい到達していない、自

分にも、「哀れは知られけり」「哀れ」は「あ、はれ」「あっぱれ」という古い日本語の用い方にも通じますが、深く言語に絶した感動であります。

「秋の夕暮れ」というものは、もともと秋というものは時々刻々仮の生命が失われてゆく、しかも、陽の光が次第に弱まり消えて、一切の事物の形が失われてゆく。いわば二重の否定と喪失という様相をあらわにしているわけです。それと同時にすべてのものが裸になり、仮象ではなく真相が目に見えぬものまではっきりと見えてくる。すべてが失われたとき、そこに確かな、確実な、かくされた存在が姿を露呈している、仮空をこえた中の境地が、「秋の夕暮れ」という風景だとよむこともできます。

そこで「鴨立つ沢」という風景は何をいつているのでしょうか。静まりかえり、薄墨色の無そのもののような水面からぱつとつげん鴨が飛び立つ。つまり本来「秋の夕暮れ」というものは、具体的に現象が無ければ感得できないないわけです。西行はほんやりただ見ていた、そのとき水音をたてて、鴨が沢から飛び立つという一瞬のうちに消えてゆくフェノメン、現象によって、逆に一挙に秋の夕暮れの「空」の中でおかつ飛ばたい、飛び立つ仮象が「中」という超越的なものの存在感を改めて目覚めさせ、呼び覚まします。鴨が飛び立つという激しくはかない現象によって、逆に、秋の夕暮れに鴨の飛び立って行った後の無が、強調され、かつ夕暮れの実相がより一層はつきりと詠い出されることになります。

つまり、すでにその時点では何もない状態で眺めている秋の沢の風景ではなくて、鴨が飛び立つことによって目覚めさせられた感動、それによって充実された秋の「空」の風景が目の前に広がっている。「空」が、鴨が飛び立っていったことによって止揚されて、中という真実の世界がそこに成り立っていることを、西行の詩は見事に詠ったといえると思います。

和歌は天台止観によって考えるべきだといった藤原俊成が、「鳴立つ沢」の西行の歌を評し、「心幽玄に姿及び難し」と、その和歌の表現にはとても我々には話すことも出来ない程、深い境地を描き出していると批評しております。

「心幽玄」、ここで幽玄という言葉が出てきます。幽玄と言うと、のちに能、謡曲について、室町時代から日本の美学として非常に強調されてきていますが、実は幽玄という言葉の、オリジナルな用法はこの『新古今』の歌人たち、そしてこの俊成が西行を評価した芸術論のなかで非常に強く意識されています。

西行の「夕暮」の歌を批評するにさいして、当代の代表的詩人である藤原俊成が、和歌と天台止観についての根本的なイデオロギーを背景として、この歌を高く評価しているという理由は、ただ単に同時代の歌人達が技術的にいわゆる芸事として作品を評価しているにとどまらず、心幽玄に姿及び難しとまで俊成に言わせたこの和歌が、深い宗教的眞実への参入となっている点にあると思っております。

この『新古今集』の西行の歌のすぐ後に、藤原定家が詠った、やはり有名な夕べの歌があります。西行自身も自分のいまの「心無き」という歌は、我ながら代表的な作品だと考えていたようで、これを友人の藤原定家に見せて、種と語り合ったと思われるのです。

といいますのは、藤原定家は西行に、勧められて『二見浦百首』という作品をつくっています。その中にこの夕べを歌った詩があります。したがってこの歌が西行のこの和歌に應ずる形で作られたことは、明かです。次にそれを紹介します。

「見渡せば花も紅葉も無かりけり 浦の苫屋の秋の夕暮れ」

この歌については、よく世間で知られております。話が少し先へとびますが、じつはこの「見渡せば 花も紅葉も無かりけり 浦の苫屋の 秋の夕暮れ」という歌は、ご存じの茶の湯における神髓を示した歌として、武野紹鷗が示したことが『南方録』⁽²⁶⁾にしろされていて、茶の湯の道では知らぬものない歌であります。

というのも、先に述べたように、茶の湯の美学が成立するにあたって、連歌の哲学が大きくその中心を貫いているからであります。それは後に、もう少し考えてみることに致しまして、この歌をさきに見ることにいたしましょう。

「見渡せば 花も紅葉も無かりけり」というこの歌も、じつは『新古今集』に対する、批判的な立場から解釈しますと、当り前のつまらぬ歌ではないかということになる。つまり見てみると秋の浦、浜辺には花も紅葉も無い、いかにも平凡な理に詰んでいる。万葉集のように心からほとばしった情で、すぐ目の前の風景を述べたものではない。きわめて抽象的な、論理的な表現で、無理がある。大した歌ではない。そういう評価もあります。それにも関わらず、

この詩を藤原定家、後に日本の歌学の元祖とされる定家がなぜ西行に広えて、歌っているかが大切なのです。

この歌には理屈ではなく、形而上学的なストラクチャがあるからです。花というのは春、紅葉は秋です。こういう謎説きを一対一するのはゆきすぎかもしれませんが、「花」というのが春であるとするならば、春はフェノメン、物が咲きいでる仮象の世界です。紅葉は、秋になってものが消えていく空の世界である。

そうしますと、「花も紅葉も無かりけり」というのは「仮」でもなく「空」でもない。では、そこに「仮」と「空」をはらんで展開している「中」の世界、それは、どのようなものか、それを喚起する「機」が「浦の苫屋の秋の夕暮れ」です。その風景を定家は発見し、それを紹鷗は追体験したのです。

「浦の苫屋」というのは、海のとりにほとんど崩れかかった仮の海人の小屋がある。浜辺に砂浜が広がって、人氣もない。いまでも夕暮れが迫ろうとしている。暗くなれば浜もない、海もない、空もない、もちろん苫屋も夜一色

にぬりこめられてしまう。だが今はみえている。しかしその浦にかるうじて、いま人がいるのかいないのかも解らぬ、海辺に波に飲み込まれてしまいそうな、小さな離れ小屋がある。あることはあるが、漕ぎたい海と浜辺からみればいまにも消えそうである。しかし、それでもそこには人間存在の証しがある。そのことがかるうじて歌人定家の意識を、喚起し、深い思想へと開眼させたわけであります。

その浦の苦屋だけしかない何もない浜辺、それはまさに「花も紅葉も無かりけり」、「仮」もなく「空」もない。しかし、「仮」であり「空」であり、それをはらんだ「中」の真実の世界が夕暮に消えなんとする浦の苦屋によって触発され、そこに存在をあらわにしている。ここでは浦の苦屋が先ほどの西行の和歌における、「鳴立つ沢」、鳥がぼつと飛び立つことによって、喚起された真相の存在観を、苦屋という風景によってあらわにしているといえます。

さて、『三夕』といわれている夕べの歌がもうひとつあります。西行法師の和歌をはさんで、その前にある寂蓮法師の歌も三番目の歌として紹介しておきます。

「さびしさはその色としもなかりけり 真木たつ山の秋の夕暮れ」

この歌も「秋の夕暮れ」という言葉で歌を結んでいて、三つの歌が新古今集のなかに並んでおります。

一般的な解釈ですと、特別、風景や樹木の色彩が華やかなわけでもなく、また、真木というのは杉が、群れたっている山林風景ですが、山の秋の夕暮はなんと淋しいものよというのが、文字面から読み取れる意味です。

いわゆる和歌のことばの意味は、なんとなく秋の夕暮れは淋しい、特別の淋しさというものにはとくべつの色もない。しかし、色彩がどうのこうの言うわけではないけれど、杉がたくさん生えている山が見える、その薄墨色に夜に

消えてゆく風景は淋しいものだということになる。

たしかに、この歌は西行の歌ほど、鋭く切り込んでくる直接性は欠けているかもしれない。しかし、「色としもなかりけり」というとき、「色」という言葉には、私が語義を故意に拡大するのではなくて、当時の、仏教的な教養のある精神風土に生きていた歌人達が「色としも無かりけり」とうたうとき、「色」というのは、ただ単に色彩であるとか、色合いという意味にはとどまらないと考えるのが自然です。

よく、「色即是空」と申しますが、「色」という言葉は、これも仏教思想としての厳密な語義の限定は別としても、日本文化における仏教イデオロギーというものの、いわば教養としての仏教的風土というものから考えてみても一層重要ではないのかと思うのです。

とすれば、その「色としも無かりけり」という「色」という言葉もきわめて重い拡がりと重層性を含んだ言葉として、受け止めなければならぬのではないか。

先程述べたように「色即是空」と言われておりますが、その「色」ということをまず取り上げますと、ハッキリとした現象、「色としも無かりけり」ですから、「色」に捕らわれるわけではない。しかし、今夕陽が山の端にかかり、目に見える杉の木がいま夕闇のなかに沈んで消えていこうとしている。つまり、空の世界に入ろうとしている。現象と無・色と空の間ではなくて、その両者をはらんでいるトータルな世界、それが「色即是空」「即中」という実相として秋の夕暮れの中に、あらわになってゆく。あるいは作者との一体感のある体験がそこに生まれていることを詠んでいるわけでありませぬ。淋しさはただ現象のためだけではない。真迫に立つ樹林によって実相が喚起されるからである。

この三つの歌はどのように考えますと、あまりにも私が直接的に分析をしすぎたかもしれませんが、それを差し引

いても、共通する「空仮中」、当時の仏教的な思想のストラクチャーというものが、仏教イデオロギーの教養の基盤の上に立っているということをハッキリと示しているということが出来ます。それを作歌の上で、言語を自覚化し、意識化したところに、西行・俊成・定家など新古今歌人の画期的な意義があると思うのです。しかもこれは発端であり、終末ではありません。

この思想的言語を受けつぎまして、和歌から連歌、俳諧へと言葉による宗教的・真実の意識的な追求ということが日本精神史の主流として行なわれてゆくのですが、もちろん全ての和歌がそうであったとは、言えません。儀礼の歌、叙情の歌もあれば、遊びの歌もあったし、風俗的な戯れの歌もあったわけですが、その中核に確固として、このように宗教的・真実に向っての意識的な歌が探求され作られていたということは、今も特筆する必要があると思うのです。

というのも、ここでは主として、西行の和歌と、歌論にそくして、その本すじを追ってみました。思うに日本の芸術、芸道論においては、以心伝心、何々伝授という形で、言葉や観念によらないで体験を共にするということが伝える極意というものが、芸術伝承の中心をなしています。そのような情感の共通体験によって日本の芸道が、芸術論が無意識的に伝えられ、曖昧な情緒に流れてきたと思われておりますが、決してそうではないということを、ここで指摘しておきたいからです。

深い歌論を書いた人々の中に正徹という連歌を嗜む僧侶が書いた『正徹物語』という歌論が残されております。彼はまさに西行の後継者といえます。

ところでその前に、西行の詩が当該どれほど高く評価されていたかの客観的証言として、当代一流の辛辣な批評家でもあった後鳥羽院の『後口伝』という文章がありますので紹介しておきます。

「俊頼が後には、積阿・西行なり。姿殊にあらぬ躰なり。積阿は、やさしく艶に、こころも深く、あはれなるところもありき。(略)西行は、おもしろくて、しかも心も殊に深く、ありがたくいできがたき方も共に相兼ねて見ゆ。」⁽²⁷⁾ 批評としてもなかなか鋭い批評であります。

面白く、しかも心も深い。心というのも非常に深い意味で、思想的な深さ、宗教的な深さというものをハッキリと指摘していると思いますが、「生得の歌人とおぼゆ」と、これは天才的で生まれつきの歌人だと、「おぼろげの人、まねびなどすべき歌にあらず」、「いいかげんな人が西行のまねをしてもだめだとまでいう。西行は良い、だが西行を手にして歌をかけとは言っていない。

「おぼろげの人まねびなどすべき歌にあらず、説くべからざる上手なり」と、不可説の上手ということで、後鳥羽院が『御口伝』の中で西行を評しているのです。

ここには、到底、日常的な生活レベルの延長としては、西行の歌は成り立たない。ある種の心的な飛躍高揚と自己凝視を前提にしたところで成立していることを、ハッキリと後鳥羽院は指摘しているのです。

ちょっとこれに関連して、詳しくは紹介できませんが、利休の茶の湯について最も正確な資料だとされる、山上宗二というお弟子さんの書いた記録があります。この人は、口伝ではなくハッキリ手記を残しておりますので、利休の茶の湯の美学を論じるさいには確実な貴重なデータです。

ここで山上宗二は「利休の茶は特別だ、決して真似をしてはいけない」ということを繰り返し言っているのです。あんなことをしたら究極の、絶対の、あちらがわに行ってしまう。茶の湯は無くなってしまふ。さんざん利休のことをほめ讃え、実にすごいと。だけど我々はそこに行くこともできないし、行ってはならん、と利休の茶についていっています。

私はその時山上宗二は、ひょっとしたら西行の和歌について、後鳥羽院のいった「おぼろげのひと、まねびなどすべき歌にあらず」という言葉を、あるいは思い浮べていたかもしれないと思う。これは私の想像をたのしくかき立てくれます。

さて話を戻してその正徹が、和歌をつくること、あるいは連歌、俳諧、そして連歌師珠光、紹鷗、利休流の茶の湯、わび・さび、幽玄、能、謡曲といった世界につながっていく根底に仏教の求道心と幽玄の美学があるということを描的に語った文章があります。⁽²⁸⁾ その『正徹物語』の二ヶ所を紹介いたします。

正徹の所に俊成卿が尋ねてきたときの話。俊成卿が自分の一生を顧みて「歌ばかり詠んでいた。そして、仏教者としての務めも充分にできなかった、これでは後生はいいまいどうなるのか、将来成仏できるかどうか」と嘆いて、住吉の社に十七日間籠って、懺悔したという。

もし、自分が一生をかけてきた歌が、いたずらごとならば、いまよりこれからは、この道をさしおきて、もう一切歌は辞めて、専ら死後の世界、成仏のために務めを果たそうと、祈りを捧げていた。すると、満願の日に夢の中に住吉明神が姿を現してこういった、「和歌、仏像二つ無し」。

この道の他に仏像を求むべからず、即ち和歌の道に他に仏の道を求めることはできないと自覚して俊成卿が歌の道に励んだという。逆に言えば、大切なことは歌を詠むことが仏道の手段として役にたつというのではなくて、仏道と同じだということ、歌即ち仏だという点にあります。

また藤原定家も正徹物語によりますと、やはり住吉の社に籠って、同じ様に嘆いている。「こんなに和歌にばかりこつていて、本当は間違った道にいつているのではないか」ということを嘆いて念じていると、「汝は正しい」との御託宣があったと書いております。⁽²⁹⁾

これほどまでに仏教的、広くは宗教的な心情、真理の求道表現として、芸術が認められたことは偶然ではありませぬ。芸術がそのまま宗教であると、美の境地がそのまま悟りの境地であると断言した、実は、きわどいところを越えた、非常に重要な証言だと思ふのです。

このように何人もの日本の代表的芸術家たちが継続的に同じ証言をしている。思うに、ほとんど日本の芸術的思想家は、仏道、あるいは真実を求める道、あるいは超越的なものとの出会いというものを求めた。それはひょっとしたら美の世界を通じるのが超越的なものへの道として唯一で正統のものだと、考えていたのかもしれないという気さえするのです。

このようにいわば形而上学的内容をはらんだ和歌のありかたと、西行、俊成、定家とつながる歌人たちに対して、当時の人はこれを「だるま歌」といつてあざり、批判したという記録もあります。

「だるま歌」というのは仏道を揶揄しているのでありまして、禅問答のようにわけのわからん歌であつて、正統な和歌ではないという意味、またひろく抹香臭いと時の人々が批判をしたという記録もある。だから別の異った歌の道と考えた歌人、批評家達も当然いたわけです。

ということとは、「だるま歌」への選択が決して自然発生的というか、なりゆきではなく、極めて深い意識的な芸術的営為として行なわれていたということを証していると言えます。

正徹の弟子に心敬という、これも連歌をよくする僧がおりますが、この人に『ささめごと』という歌論があります。ここにこういふ言葉があります。「西行上人も〈歌道はひとへに禅定修行の道〉とのみ申されしとなり、まことに道に至り待るは頓悟直路の法なるべし」と。直ちに悟りを開きまっしぐらに目的に至りつく方法であると。

「また経信卿いわく、〈真如実相の理、三十一字におさまれり〉³⁰⁾と、藤原定家がたいへんにその考えを誉め讃えた

いうことも、重ねて証言しております。

この連歌論が後の日本の伝統芸術、特に室町桃山時代の茶の湯の教えの中心になったと申しましたが、それはどう
いう経路であるかという点、俗に闘茶とか婆娑羅茶とか賑やかな遊びとしての茶があった。それに精神性をもたらした
のは、村田珠光が一休禪師のもとに参じてからだとされています。この村田珠光という人は連歌師として出発して
いる。村田珠光の弟子である武野紹鷗も連歌師として出発しているわけで、その武野紹鷗の理論を正しく受け継いだ
のが、千利休ということになります。

珠光、紹鷗、利休を中心とする茶の湯のわび・さびの精神又能楽の心は、まさに定家が説いた幽玄であり、さらに
さかのぼれば天台の言うところの摩阿止観に於る「空仮中」の三諦という、トータルな形而上学的世界像を体験する
るところまで、さかのぼることができません。

思うに日本の芸術論は、今までのたいへん感覚的情緒的に考えられてきましたが、それは西欧近代に発する純粹芸術
至上主義の立場からみて、このような仏教イデオロギー、宗教的イデオロギーの思想的基盤を導入することによ
って、芸術が不純になると考え、元来、日本の芸道に流れている宗教的イデオロギーをむしろ軽視、排除して、感覚的
な経路だけを辿ってきたからではないかと思われまます。

むしろ、先ほど申しました、日本においては芸道は「美」であるというよりも、「真」、真実の世界の追求です。そ
れも対象化して二元論的に作家の独創性と作品の自律性を価値とするのではなく、むしろ、芸術行為を通じて超越的
な一瞬の共通体験を如何に把握するかという点を求め、そのプロセスを重視した。それが、茶道とか華道とかいう
「道」として残っています。これは、単純な倫理・道徳的な規範ではなく、宇宙との根元的な一体感を求める老荘の
道教以来の東洋的トータルリズムに立脚するものだと考えられます。そのために、日本人は芸術行為そのものに、ひい

では日常生活の芸術化に意義を見いだしているということができません。

芭蕉も、大事なのは俳諧の席を一座建立することである。そこに共通の言語空間を共有することである。そこで創られた結果として生まれた、句などは破って捨てればいいのだという意味のことさえいっております。

そこには行為としてある種の超越的空間、超越的体験を求めるということにおいて、日本の芸術が古来から成り立ってきたということの証があると思います。

こうしてみますと、さらに先ほど植田先生の御講演で御紹介もありましたが、夢窓国師の『夢中問答』のなかには「私には茶の湯、作庭という悪い癖がある。しかしこれにも色々ある。単なる好奇心や遊びではしかなかった。そこで真実を求めて、求道するということが大切なのだ」という言葉も書かれております。

こうしてみると、日本の代表的芸術家は、ほとんどが、少なくとも宗教家である。しかも実践的な、社会のなかでの実践的な宗教家が占めているわけです。

振り返って、前提に戻りますと、こうなると宗教者は芸術を道具として利用するのではなく、むしろ宗教者が自らの宗教的体験を深化するという道は、少なくとも日本の宗教者においては、芸道が主流なのではないか。日本人の一般的宗教的情緒、宗教的心情の深化と追求においては、いわゆる宗教的な形の修業よりも芸術的实践の方がよりふさわしく思われたのではないかという気さえしてならないのであります。これは日本仏教を解体するものとの批判もあります。

しかしこれほど優れた芸術家の大部分が宗教者に占められているということは、日本以外にはおそらく他に例を見ないのであって、日本ではほとんどの芸術家は宗教者として、宗教者の自覚として、また超越性の実現として、芸道を全うしていったということが出来るのではないかと思えます。

さてこうお話していますが、現代の日本の文学その他の芸術を考えてみるときは、果してそのような、超越的なトータリティ、全体的な真実というもののスピリチュエルの志向があるかどうかを自らに問うときに、たいへん淋しい思いもするのであります。しかし、こうして今、現に日本、及び日本人のコミュニティーが精神活動しているということの中には自覚されなくても、そのような宗教的な希求というものが、意外にも強く働いているのではないかとも思うのであります。

それでは時間になりましたので、簡単なスケッチになりましたが、私の話は終わらせて頂きます。どうも御静聴ありがとうございました。

註

- (1) プラトン「理想国家と芸術」
- (2) クリュニー派
- (3) シトー派
- (4) 最澄の戒、「願文」
- (5) J・P・サルトル「文学とは何か」、「ブレザンタシオン」
- (6) シャルル・ボードレール「赤裸の心」
- (7) 三好達治原詩一部引用
- (8) 小林秀雄「モオツアルト」
- (9) 原語、楽節引用
- (10) アルチュール・ランボー「永遠」の詩句引用 *Elle est retrouvée, Quoi? l'éternité C'est la mer mêlée Au soleil. (C'est la mer allée Avec le Soleil.)*
- (11) ランボー、Voyant の手紙。詩人が見た世界。「詩人は火をぬすんだ者です。」
- (12) Voyant の方法

- (13) ポール・ヴァレリー「Variétés」
- (14) サルトル「詩的言語について」
- (15) 言語に対する 言語を対象化して考え、それを乗り越えようとした。
- (16) サルトル「文学とは何か」
- (17) 原文は以下の通り La chair est triste, rélassé et j'ai lu tous les livres.
- (18) 意味の断絶と、全体性回復としての象徴主義。
- (19) シャルル・ボードレール「コレスポンダンス」引用
- (20) ランボー、「G・イザンバールへの手紙」
- (21) 西行法師の逸話は明恵上人伝に収められている。
- (22) 神護寺・高山寺の背景は、肖像画と後白河法皇の院政の文化サロンであった。
- (23) 「明恵上人集」
- 『西行法師常に来りて物語して云はく、「我歌を読むは、尋かに尋常に異なり。華・郭公・月・雪、都て万物の興に向ひても、凡そ所有相皆是虚妄なる事、眼に遮り耳に満てり。又読み出す所の言句は、皆是真言に非すや。華を読めども実に華と思ふ事なく、月を詠ずれども実に月と思はず。只此の如くして縁に随ひ興に随ひ読み置く処なり。紅缸たなびけば虚空色どれるに似たり。白日かゝやけば虚空明かなるに似たり。然れども虚空は本、明かなる物にも非ず、又色どれる物にも非ず。我又此の虚空の如くなる心の上において、種々の風情を色どると云へども、更に蹤跡なし。此の歌即ち是如来の真の形跡也。去れば一首読み出でては一跡の仏像を造る思ひをなし、一句を思ひ続けては秘密の真言を唱ふるに同じ。我此の歌によりて法を得る事あり。若しこゝに至らずして妄りに人此の道を学ばば、邪路に入るべし』
- (24) 同掲書
- (25) 藤原俊成『古来風跡抄』
- 『しかるに、かの天台止観と申す文のはじめの言葉に、「止観の明静なること、前代もいまだ聞かず」と、章安大師と申人の書き給へるが、まづうち聞くより、ことの深さも限りなく、奥の義も推し量られて、尊くいみじく聞ゆるやうに、この歌の良き悪しき深き心を知らんことも、言葉をもて述べかたきを、これによそへてぞ同じく思ひやるべき事なりける。
- さてかの止観にも、まづ仏の法を伝へ給へる次第をあかして、法の道の伝はれることを人に知らしめ給へるものなり。大覚

世尊法を大迦葉に告げ給へり。迦葉、阿難に告ぐ。かくのごとく次第に伝へて師子に至るまで祀三人なり。この法を告ぐる次第を聞くに、尊さも起るやうに、歌も昔より伝はりて、撰集といふものも出で来て、万葉集より始まりて、古今・後撰・拾遺などの歌の有様にて、深く心を得べきなり。たゞし、かれは法文金口の深き義なり。これは浮言綺語のたはぶれには似たれども、ことの深き旨も現はれ、これを縁として仏の道にも通はさむため、かつは煩惱すなはち菩提なるが故に、法華經には、「若説俗間經書略之資生業等皆順正法」といひ、普賢觀には、「なにものか是罪、なにものか是福、罪福無主。我心自空（ハジナリ）」と説き給へり。よりて、いま、歌の深き道も、空仮中の三昧に似たるによりて、通はして記し申なり。

この道に心を入れん人は、万世の春、千年の秋の後は、皆このやまとうたの深き義によりて、法文の無尽なるをさとり、往生極楽の縁と結び、普賢の願海に入りて、この詠歌の詞をかへして、仏をほめ奉り、法を聞きてあまねく十方の仏土に往詣し、先づは娑婆の衆生を引導せんとなり。』

(26) 武野紹鷗『南方録』

『三三 紹鷗、わび茶の湯の心は、新古今集の中、定家朝臣の歌に

へ見わたせば花も紅葉もなかりけり

浦のとまやの秋の夕ぐれ

この歌の心にてこそあれと申されとなり。花紙葉は則書院台子の結構にたとへたり。その花もみちをつく／＼とながめ来りて見れば、無一物の境界、浦のとまやなり。花紙葉をしらぬ人の、初よりとま屋にはすまれぬぞ。ながめ／＼てこそ、とまやのさびすましたる所は見立たれ。これ茶の本心なりといはれしなり。また宗易、今一首見出したりとて、常に二首を書付、信ぜられしなり。同集、家隆の歌に

へ花をのみ待らん人に山ざとの

雪間の草の春を見せばや

これまた相加へて得心すべし。世上の人／＼その山かしこの森の花が、いつ／＼さくべきかと、あけ暮外にもとめて、かの花紙葉も我心にある事をしらす。只目に見ゆる色ばかりを楽むなり。山里は浦のとまやも同前のさびた住居たり。去年一とせの花も紙葉も、こと／＼く雪が埋み尽して、何もなき山里に成て、さびすましたまでは浦のとまや同意なり。さてまたかの無一物の所より、をのづから感をもよほすやうなる所作が、天然とはづれ／＼にあるは、うづみ尽したる雪の、春に成て陽氣をむかへ、雪間のところ／＼に、いかにも青やかなる草が、ほつ／＼と二葉三葉もへ出たるところ、力を加へず真なる所のあ

る道理にとられしなり。歌道の心は子細もあるべけれども、この両首は紹鷗、利休茶の道にとり用ひらるゝ心入を聞覚候てしるしをく事なり。かやうに道に心ざしふかくさまゝの上に得道ありし事、愚僧等が及ぶべきにあらず。まことに尊ぶべきありがたき道人、茶の道かともへば、則、祖師仏の悟道なり。殊勝々々。』

(27) 後鳥羽院『御古伝』

『俊頼が後には、釈阿・西行なり。姿殊にあらぬ躰なり。釈阿は、やさしく艶に、心も深く、おはれなるところもありき。殊に愚意に庶幾する姿なり。西行は、おもしろくて、しかも心も殊に深く、ありがたくいできがたき方も共に相兼ねて見ゆ。生得の哥人とおほゆ。おぼろげの人、まねびなどすべき哥にあらず。不可説の上手なり。』

(28) 正徹『正徹物語』

『幽玄躰の哥也。幽玄と云ふ物は、心に有りて詞にはれぬもの也。月に薄雲のおほひたるや、山の紅葉に秋の霧のかゝれる風情を幽玄の姿とする也。是はいづくか幽玄ぞと問ふにも、いづくといひがたき也。それを心得ぬ人は、「月は」きら／＼と晴れて普き空に有るこそ面白けれといはん道理也。幽玄といふは更にいづくが面白きとも妙なりともいはれぬ所也。』

(29) 正徹『正徹物語』

『五八 俊成卿老後に成りて、さても明暮哥をのみ読みあて、更に当來の勤めなし。かくては俊生いかならんと歎きて、住吉の御社に一七日籠りて此事を歎きて、「もし哥は徒ら事たらば今よりこの道をさし置きて一向に後世の勤めをすべし」と祈念有りしが、六日に満する夜、夢中に明神現じ給ひて、「和歌仏道全一無」と示し給ひしかば、さては此道のはいに仏道を求むべからずとて、弥此道を重き事にし給ひし也。定家も住吉に九月十三夜が七日に満する日にあたる様に、参籠してこの事を歎き申されしかば、九月十三夜明神うつゝに現じ給ひ、「汝月明也」と示し給ひしより、さては此道から也と思ひ給ひけり。此事などを書きのせたるを、明月記と号する也。』

(30) 心敬『ささめいと』

『西行上人も、「歌道はひとへに禅定修行の道」とのみ申されしとなり。まことに道にいたり待るは頓悟直路の法なるべし。経信卿云はく、「和歌は隠遁の源、菩提をすゝむる直路也。真如実相の理、三十一字におさまれり」といへるを、定家卿此の旨をねんごろに称揚したまへり。』

俊成卿、老後に思へるとなむ。「人には必ず一大事あり。この道にのみふけり、只今の当來を忘れ侍る事、妄想なるべし」とて、少し此の道になづむ心出でき給ひしに、住吉大明神あらたに現じたまひて、うち笑みしめし給ふ。「歌道をおろそかに

思ひ給ふ事ないれ。此の道にて必ず往生をとげ給ふべし。歌道即身直路の修行也」とあらたにのべ給ひしと也。

されば、篇・序・題・曲・流の五つは五大所成・五仏・五智・四明を顕はし、六義は六道・六波羅蜜・六大無尋・法身の体也。古今集灌頂などいへり。密宗の一大事として伝ふるにかはる事なしとなり。

本より歌道は吾が国の陀羅尼なり。綺語を論ずる時は、経論をよみ禪定を修行するも妄想なるべし。』

第五十回学術大会

(於早稲田大学 平成三年十一月二十二日)

展 望

国際シンポジウム

『東南アジアにおける精霊祭祀』

——民衆知識のダイナミズム——

田 中 雅 一

一 はじめに

昨年の一二月七日より一三日まで『東南アジアにおける精霊祭祀——民衆知識のダイナミズム』という名の国際シンポジウムが、関西でおこなわれた。このシンポジウムの組織者は国立民族学博物館の田村克己助教授とシンガポールの東南アジア研究所のアーナンダ・ラージャ博士であった。内外から、一三名の文化人類学者が参加した。日本人は私を含めて六人、外国からは香港、タイ、マレーシア、シンガポール、アメリカなどから七人である。以下では、本シンポジウムの背景と成果、そして今後の課題について述べることにしたい。

二 精霊祭祀の世界

タイ、ビルマ(現ミャンマー)は上座仏教社会、マレーシア、インドネシアはイスラーム社会といった表現は、必ずしも正鵠

を射たものではない。それはタイにもイスラーム教徒が少数ながら存在し、インドネシアにはヒンドゥー教徒がいる、といった意味だけではない。一言で仏教やイスラームといってもその中身は、だれの視点をとるのかによって異なるからである。

仏教教典に通じている知識人(エリート層)からみると、仏教とはとてもみなされないような慣習も、民衆の視点からみると仏教の一部として受け入れられていることが多い。こうした慣習は、かなり中央集権化して統制のとれた知識人の宗教と異なり、地域差も大きい。換言すると、民衆によって受容され保持され続けている「仏教」は、特定の教義からもその受容を促す国家権力からも遠いところにあるということである。

今回のシンポジウムの題目となっている精霊祭祀(スピリット・カルト)とは、民衆の宗教を意味する。それは東南アジア諸国の支配的な宗教である仏教やイスラームではなく、民衆生活に密着し、明白な教義をもたない宗教、憑霊現象や音楽、儀礼が重要な役割を果たす宗教である。具体的には樹木や石などの自然物に結びついたり、また家族や親族、村落といった社会集団の守護霊の役割を果たす諸霊、あるいは反社会的な悪霊などに密接に関わる宗教である。そこで支配的な価値は、解脱など仏教の教義の中心となる超越的なものではなく、むしろ現世利益的なものである。

精霊祭祀と呼ばれる現象をここで取り上げる背景には、文献研究に基づく教義の研究からでは見えてこない東南アジア世界の宗教を把握しようという共通の認識がある。つまり、東南ア

アジアの宗教を民衆の次元で把握し、人類学的な宗教研究のあり方を吟味しようというのが今回のシンポジウムの目的なのである。

三 伝統・イデオロギー・知識

民衆宗教は、研究者の間ではしばしば、「大伝統」に対立する「小伝統」として論じられてきた。大伝統・小伝統という概念は、一九五〇年代初頭にアメリカの文化人類学者レッドフィールドによって提唱されたものである。レッドフィールドは都市に住む知識人と農民たちとの文化的な相違を大伝統と小伝統という概念で区別して捉えようとしたが、この概念は南アジアや東南アジア社会における宗教の多様性を理解するためにも有効とみなされた。権威のある文献に認められる諸慣習は大伝統に属し、そうでないものが小伝統に属する。この結果、少なくとも二つの次元でアジアの宗教が解釈されることになる。あるいは二元論を前提として、その混合形態すなわちシンクレティズムという形で理解されることになる。

しかし、はたしてこのような二元的な宗教理解が正しいものといえるのかどうか。宗教を信仰し、その教えを実践しているとき、はたして二つの伝統に属するものを区別した上で理解しているのだろうか。それは、外部の人間にとってのみ都合の良い視点ではないのか。むしろ、宗教とは、民衆にせよ知識人にせよ当事者にとってはひとつのまとまりとして理解されているのではないのか。言い方を変えると、宗教は二元的に捉えるの

ではなく、一元的なものとして理解することこそ、現実にとつた見方ではないのか。

一九七〇年代になると、こうした疑問が生じ、大伝統・小伝統の概念による宗教理解が手きびしく批判されることになる。

かくして、社会的にみても宗教はむしろ、多様な集団をまとめる役割を果たしていると見た方が適切であるということ、知識人層と民衆とを媒介し、まとめる役割をさまざまな象徴や儀礼を通じて宗教が担っているのであって、知識人の宗教(大伝統)と民衆の宗教(小伝統)とが個別に存在するというのではないということが指摘された。

こうして一九五〇年および六〇年代に優勢であった、アジアの宗教を二元的に捉えるという視点は、象徴研究の興隆とともに、七〇年代になると一元的な視点にとって代わられる。しかし、宗教の統合的な側面だけみていくと、社会に現存する諸集団の対立や葛藤というものを、宗教との関係で理解する視点、が欠落してしまう。また、当事者たち自身が二元的な視点で自分たちの宗教を捉えているという報告も最近になって出されてきた。つまり、一度は批判され、乗り越えられたかにみえる二元論的視点の有効性が再度指摘されるようになったのである。しかし、新たな二元論は大伝統と小伝統概念を無批判に受け入れるというのではない。そうではなく、大伝統・小伝統概念による二元論やそれに対立する一元論のどちらの場合も、宗教の政治的な意味合いへの視点が欠落していたとして批判にさらされることになる。従来の二元論とは別個のあらたな二元論(後に

触れるように、厳密には多元論が提唱されていると考えるべきであろう。知識人やかれらと密接に関係する権力者、そしてかれらにたいする民衆という二元的な視点を導入することで、宗教のもつ政治的な性格というものをより明晰な形で理解することができないのかというのである。

政治的な機能に着目することで宗教をアルチュセールのいう国家イデオロギー装置としてとらえることで、従来の二元論や理念的な統合機能を強調する宗教論、あるいはその現代版と言える現象学的社会学による宗教理解の克服が試みられた。しかし、イデオロギーという概念には事実を歪曲する観念体系という意味合いが強く、知識と対比されて使用される傾向にある。そして、イデオロギーが権力と結びついて、権力体制を支えるものと理解されるかぎり、知識は権力から独立した世界に関する真理の体系として受け入れられることになる。しかし、はたしてこうした対比は正しいであろうか。真理が権力と結びつくというのではないのであろうか。真理は権力からつねに自由なのだろうか。フーコーが示唆しているように、いかなる性格のものであれ、真か偽かという基準を離れて、知識がつねに権力と接合関係にあるという認識から出発するべきであろう。ここに古びた二元論を払拭できていないイデオロギーではなく、知識を主要概念に据えて東南アジアの宗教を検討しようという提案がなされた理由がある。そして、精霊祭祀を民衆知識のひとつの形態としてとらえてみようという視点が提出された。民衆知識が具体的になにを指すのか、またその機能はいかなるもの

かという点については議論が分かれるところであるが、こうした提案は、知識人の宗教としての大伝統に対立する民衆宗教がややもすれば知識の欠如として、また権力との結びつきを欠如として描かれることにはたいする批判的な視点として評価できる。民衆宗教がならんかのヘゲモニー批判の中心的な役割を果たすとき、それを知らなくする感情的な反応とみなさないためにもこれは必要な視点であった。

四 二つの基軸

以上の理論的背景から、宗教世界との関係で「多数民族対少数民族」和「エリート対民衆」というふたつの基軸が浮かび上がってくる。総括を除く、一二の個別報告もこうした軸によって、便宜上大きく二つに分けることができる。

ひとつは少数民族の宗教についての報告である。取り上げられたのは、タイ、ビルマ、中国国境の山岳部に散在する民族で、外からはなかなかうかがい知ることの困難な少数民族の宗教に関する貴重な報告に接することができた。報告者に共通する視点として、まず神話や儀礼の象徴の分析を中心とする静態的な宗教研究のあり方を批判的に吟味しようとする意図が伺われた。つまり少数民族の宗教世界を自足的なものとしてとらえるのではなく、歴史的な文脈の中で多数派として現れる中国やタイ系の民族や支配権力との関係をも視野にいれなければならない。この地域の宗教理解は不十分に終わるということである。

この領域の発表は、ニコラス・タップ（香港中文大学）「病

いと死の道——モンにおける儀礼的理解と実践的理解」、マッハテルド・フウテュージン（マレーシア科学大学）「精霊世界の秩序におけるリスの民衆的な戦略」、コーネリア・カメラ（フランドリス大学、合衆国）「北タイ、アカ高地民の精霊祭祀」、アーナンド・ラージャ（東南アジア研究所、シンガポール）「知らないこと、政治学、知ることの儀礼——カレン民族誌における精霊祭祀、民衆知識、力の問題」、ジョンティラー・サーヤワッタナー（ランシット大学、タイ）「ナーン県、ポー・クルア塩井におけるムアンとラワ（ルア）の精霊祭祀」であった。

もうひとつは、平地社会における民衆宗教の変化に関するもので、現代の日本の宗教と共通するようないくつかの興味深い報告がビルマ、タイ、マレーシアなどについて行われた。一般的な傾向として村落など伝統的な共同社会が担っていた宗教活動がおとろえる一方で、より個人主義的な性格の強い宗教が都市生活者を中心に熱狂的に迎えられているという。

この領域に分類される発表は以下の通りである。田村克己（民博）「中心と周辺の間」、宇野公一郎（フランス社会科学高等研究所）「一八世紀北ベトナムにおいて公式に認められていたバンテオン」、福島真人（東大東洋文化研究所）「信仰の誕生——インドネシアにおける少数派宗教の葛藤」、田辺繁治（民博）「供儀と儀礼の転換——北タイのヤーセ・プーセ精霊祭祀」、林行夫（民博）「森林から国家へ——北東タイにおけるタイロオの村を守護する精霊」、スーザン・エッカーマン（東南ア

シア研究所、シンガポール）「魅せられた庭園と脱構築された神々——マレーシアの中国系治愈儀礼のグローバリゼーション過程における仏教タントリズム」、アナン・カンチャナパン（チエンマイ大学）「北タイ治愈儀礼におけるモームアンの変貌する力と地位」である。これらの一二報告に筆者の総括が加わった。

以下では田村、カンチャナパン、エッカーマンの報告を紹介することにしよう。

五 ビルマの精霊祭祀

田村によると、今世紀初めの報告ではビルマにて精霊祭祀が盛んに行われていたということが伺われるが、氏が調査を行った一九七九年になると村の宗教儀式の中心部を占めるものではなくなったという。精霊は役に立たないし、また放っておいても恐い存在ではないと露骨に言う村人もいる。実際村では精霊祭祀が女性を中心に細々と執り行われているにすぎない。村人の信じる仏教教義に従えば、精霊の方が男性より低く、さらにはその下に女性が位置する。男性が地位の低い精霊に関わるのは自分の力を失うことに他ならない。また敬虔な仏教徒なら、仏陀以外の超自然的存在の力に頼るのは不謹慎であると考えられている。

しかし、精霊祭祀はまったく衰えてしまったのかというところでもない。多くの信者を集めているものに「三七柱のナツ」と呼ばれる精霊たちがいる。各ナツには特定の名称と画像があ

り、歴史上の人物に指定される伝説がある。伝説に共通しているのは暴力的な死を契機として神格化しているということである。またその力のおよぶ特定の領土が存在する。「三七柱のナツ」のうち最も有名なのはマンダレーの北にあるタウンビョン村の社に祭られている二兄弟の精霊である。その祭りは数日間続き、一万人以上の信徒が全国から集まって来る。田村はこれを「国家次元」の精霊祭祀と呼び、村次元の精霊祭祀と対比している。

タウンビョンでは年に三回大きな祭りが行われ、専門的な霊媒がやって来る。霊媒の性別は決まっていないが、女性の方が多い。霊媒たちは都会に住んでいて、各々が信者をもっている。信者たちがある精霊にたいしてなにか願ひ事があると、霊媒に取り次ぎを頼む。霊媒は祭りが開かれる際に、精霊の社に赴いて、そこで供物とともに踊りを奉納したり、また特別にそうした機会をこしらえて、踊りを行う。こうして霊媒たちは、タウンビョンだけでなく、全国に分布する精霊の社を巡り歩くのである。霊媒たちはまず、特定の霊媒のもとで修行し、踊りを習う。これは特定の精霊の起源を表現する踊りでもある。

田村はさらに、三七柱の精霊の起源神話がビルマの政治権力と深く結びついており、王権の支持を得た祭祀センターは、そこに祭られている精霊を中心に村落次元の精霊祭祀をひとつの体制にまとめる役割を果たしてきたと指摘している。つまり、国家次元の精霊祭祀は本来地域的な祭祀の中央集権化に寄与し、結果としてときの王権を支持したというのである。他方、

たとえ国家次元で大規模に行われても、それが精霊祭祀であることに変わりはない。つまり、それは仏教儀礼ではないという点で、公的な宗教である仏教に基盤を置くビルマの王権と矛盾することになる。精霊祭祀は政治権力との関係で二つの矛盾した関係を保持しているといえよう。

この報告から明らかになったことは、まず、村落次元での集団による精霊祭祀は衰えつつあり、農村生活の重要な構成要素とはなっていないということ、こうした一般的な傾向にあって、なお女性の方が熱心に精霊祭祀に関わっているということである。しかし、他方で、性別に関係なく都市の住民を中心とする信徒たちに支えられて、いくつかの祭祀センターを中心とする霊媒の活動が盛んである。その背後には都市住民の個人的な祈願がある。男性と女性、農村と都市、シャーマンと仏教僧などの対比を通じて、田村は精霊祭祀のおかれている状況と、それ自体の多様な様相を生き生きと論じている。

六 タイの精霊職能者

つぎにカンチャナパンの報告にうつりたい。

ビルマと同じようにタイの場合も、正当な仏教の担い手である男性の僧と精霊に関与する女性の霊媒という対立がみられるが、その間にはさまざまな中間的な宗教職能者たちが存在する。カンチャナパンが取り上げたモー・ムアンもこうした中間に位置する職能者の一人である。モー・ムアン自体さまざまな背景をもつ人々からなるカテゴリーであるが、カンチャナパン

氏によると、そこに共通して認められるのは、教祖としての強い個性と霊的な能力である。この力で、悪霊からの攻撃を防ぎ、患者たちの病気を治す。王族のメンバーのなかにもかれらに頼るものがある。こうした能力に加えて、占星術や呪術、精霊の操り方などについての知識も必要である。

しかし、モー・ムアンの知識も道義的な力がなければ、効力を発揮しない。まず、なにか神的なものへの帰依を表明する必要がある。そして、寛容と慈悲の心をモットーとし、黒呪術に結びつくような不吉なことを避けなければならぬ。そして成功したモー・ムアンは仏教寺院などへの寄進をおこなう。さらに能力を高めると、聖者として崇められる。

さて、モー・ムアンは中産階級に属する多くの人々を魅きつけている。モー・ムアンは医者のように診療所を開設し、毎日二〇人から一〇〇人も「患者」と会っている。患者の多くはもはや精霊の存在を信じない。しかし、かれらが苦しんでいる病気は近代的な医療では治らなかつたり、見放されたものが多い。それらはストレスから生じる心身症的なものであるが、さらに検討を進めてみると、伝統的な価値観と近代的な変化との落差、とくに貨幣中心の価値観や個人主義から生じる混乱が原因であることが分かる。中産階級の人々は、都市部であれ農村部であれ、個人主義の感覚を発達させるようになったが、これは家族や共同体の社会紐帯に価値を置く理念と対立してしまふ。これが心身症の真の原因であり、その解決のためには今まではない状況に再適応するための新たな道徳と力を示す必要

がある。それは、従来活躍をしていた霊媒にも、またオーソドックスな仏教僧にも取り扱うことのできないことである。仏教の道徳的な価値を強調しつつ、呪術的な性格をも保持しているモー・ムアンに人気が集まる理由がここに隠されている。

ビルマの場合もタイの場合も仏教僧を中心とする正当な仏教教団ではなく、むしろ仏教の教義とはかならずしも結びつかないような精霊祭祀や、霊的な能力をもつ職能者への関心が、中産階級の人々を中心に高まりつつあるのが分かる。かれらはいわゆる村落次元での精霊祭祀にたいしては、迷信として懐疑的な態度を示すが、かといって仏教僧からは現世利己的な願いを実現することはできないと考えている。

七 マレーシアの仏教教団

最後にエッカーマンの報告するマレーシアの中国系治療教団「観音信愛教」について紹介したい。
観音信愛教は、チャンという裕福なビジネスマンによつておよそ一二年前に設立された。両親は中国人であったが、かれはミッション系の学校で教育を受けたために、カトリックの影響を強く受け、中国人の宗教を迷信とみなしていた。一九七九年の大晦日にかかれはパーティーを催した。その席上でかれは憑依状態に陥り、知らない中国語の方言を喋り始めた。それだけではなく、書くことのできなかつた漢字も書くことができた。かれには道教の神が乗り移つたのだという。当時不治の病にかかつていた弟を助けるようと、この神に頼むと、チャンは仏教

徒になるようにと命じられた。

チャンが憑依状態に陥ったのは後先これ一回きりであった。しかし、それ以来毎日のようにかれの耳には観音の音が聞こえるようになる。かれは観音の言葉をノートに書付けている。言葉だけでなく、かれには予言や治癒などの特別の能力が授けられた。

やがてチャンは自分の経営する印刷工場の一部を社に改修し、週に三回集会をもつことになった。ここでかれは観音の教えを説く。その雰囲気は熱気にあふれている。そこでは自発的に神霊を体験することが望まれている。かれは印刷工場の経営から手を引いてはおらず、ビジネスと宗教活動の二つを矛盾することなく成功に導いている。

チャンの活動で特筆すべきことは、チベットのラマ僧たちをマレーシアに招いて、特別の儀礼をやらうことである。このために必要な資金をチャンが裕福なビジネスマンから寄付として集める。さらに三宝協会という会社を設立し、仏教関係の書籍を販売したり、菜食レストランを開いた。ここで取り引きはすべてコンピュータに記録・計算されている。エッカーマンはここから、合理的なものと霊的な世界との並存を指摘している。

一九八一年の一月に、観音はチャンにタントラ派の導師たちに会うであろうと予言した。その後少ししてかれはチベット仏教の一派の長と会うことができ、かれに帰依して、受戒をする。さらに一九八二年にはダライラマとも会っている。しか

し、かれが真に信仰しているのは観音だけであって、チベット仏教との出会いは、あらたな仏教を形成するための手段にすぎない。こうすることで、観音信愛教はどこにでもありそうな治療教団という地位から、世界各国に連絡網を有するチベット仏教と手を組んだ国際的な仏教協会へと変貌したのである。それとともに、チャンの教えも治癒を中心とする現実的なものから、より哲学的、思弁的なものへと変化し、最終的な目的は空の悟りを教えることだという。換言すると観音信愛教は、奇跡を売りものにする霊媒の宗教に対立するものとして、仏教の正当な教えを中核とする宗教集団という立場をより明確にしたのである。

エッカーマンによると、マレーシアの精霊祭祀はしばしば犯罪と結びついている。一九九一年の六月には、義理の娘を性的に虐待したり、女たちを売春にひきずりこもうとして呪術を使用していた霊媒たちの話が新聞を賑わしたという。霊媒が管理するような寺院はあまりにも金儲け主義になっていて、精神的なものを感じることはできない。そして流行っている寺院には儲けの一部をピンはねしようとする者たちが暗躍する。チャンの観音信愛教では、治癒に当たって、お金を受け取らないようにしているのもこうした商業化している精霊祭祀と一線を画すためである。観音信愛教の目的は法(ダルマ)の悟りであるが、霊媒たちは目先の利益のために霊的な力を使用しているにすぎない。霊媒たちの力は憑依を通じて獲得されるのだが、それは精霊に利用されているからである。チャンは信徒たちにか

う警告している。精霊に身を任せてはいけない、奇跡を起こすような力を追い求めて利己的になつてはいけない、そのような力はかえつて解脱への道を阻むことになりかねない、と。

観音信愛教の事例は、マレーシアで活動しているビルマ系のオーソドックスな仏教、瞑想を中心に心の静謐を目指す仏教とは異なる。むしろそれは、より熱狂的な性格をもつ。特殊な能力をもつチャンのようなカリスマ的教主は、多くの人々を引きつける。そこで重要なのは教義や瞑想ではなく、奇跡なのである。観音信愛教は、しかしながら一方で他の霊媒たちとも一線を画し、あらたな仏教の可能性を模索している。この模索こそイスラーム国家マレーシアに居住する中国系民衆たちの迷いそのものを示しているのかも知れない。

八 新たな民衆宗教の出現

以上、ビルマ、タイ、マレーシアにおける民衆宗教の世界に関する報告を紹介した。同じ東南アジアに隣接する国であつても、言語も異なれば、支配的な宗教も異なる。しかしながら、たとえば、田村とカンチャパンの報告する民衆宗教の新たな動きは、都市化や生産手段を持たない中産階級層の出現と密接に関係していると考えてよからう。同じことは、少数派であるが、マレーシアの中国系民族にも妥当するであろう。西欧の教育を受けて育つたかれらにとって、伝統的な中国の民衆宗教は迷信に毛がはえたようなもので、まじめに受け入れるような代物ではない。圧倒的な強さを誇るイスラームの世界の中でどう

やつて自分たちの文化的なアイデンティティを保持することができるのか。この問いに答えを与えてくれたのが観音信愛教であつたといえよう。

ビルマの国家次元での精霊祭祀、タイのモー・ムアン、マレーシアの観音信愛教、これらの事例は、貨幣経済の浸透と消費社会の発達、さらにそれらと結びついた個人主義的な考え方と、家族や村に重点を置く集団中心の伝統的価値観との葛藤を解決してくれる役割を果たしているといえよう。ただし注意しなければならぬのは、宗教が個人主義化するということは、なにも宗教的価値が内面化し禁欲的になることを意味するのではない。また、禁欲との関係で、かつてのプロテスタントイズムの場合がそうであつたように、資本主義を支える勤勉さを重視する倫理が浸透していくのではない。反対に宗教はより華美になり、見せ物化していく。それは生産と結びついているのではなく、消費の世界と結びついている。人びとは伝統的共同体を越えたところに、利他的であるにせよ新たな神々との出会い、新たなひととの出会い、新たな共同社会の創出を希求しているかにも見える。こうした宗教への関わりはわれわれ日本人にも心当たりがあるはずだ。

民衆という概念を強調することによって、一元的な宗教理解を求めていこうとする流れにたいし、政治的な支配と対立を認め、そこから従来神話や儀礼のシンボリズムの分析で満足していた静態的な宗教研究のあり方を批判的に吟味しようという、シンボリズムの当初の意図は、田村らの報告などを通じて十分

に達せられたと考えられる。

しかし、すでに明らかのように、このことは新たな二元的対立図式の提出をもって満足することを意味するのではない。二元論的な視点は、あくまで一元的な視点への批判において有効であったにすぎず、このシンポジウムの出発点とはなっても、到達点ではないのである。平地社会の報告について言えば、注目されたのはいわゆる村落宗教あるいは民俗宗教ではなく、むしろ日本でいえば新宗教に当たるとする現象であった。そこから、民衆宗教を単純に伝統的な知識人の宗教と対立させるわけにはいかないことが確認された。現実はまだ重層的であった。これは、こうした宗教の主要な担い手である中産階級の性格と密接に関係しているという事は言うまでもない。

類似的指摘は、山岳部の少数民族の宗教についての報告に關しても妥当する。二元論的に理解するという事は、少数民族を支配民族に対立する均質な集団とみなすことを意味する。しかし、少数民族もまた、権力との関係で複雑な分節構造を生み出す。この重層性が精霊祭祀の複合的な性格と密接に関係しているのである。この点に関して、とくに宗教とジェンダーの問題がしばしば討論に取り上げられたが、これは従来の宗教研究の偏りを考慮するなら特筆に値しよう。最後に、筆者の考えを述べておこう。

九 新たな宗教観の確立にむけて

バーケンの『消費する欲望』(Birken, Lawrence, 1988,

Consuming Desire: Sexual Science and the Emergence of a Culture of Abundance, 1871-1914, Ithaca: Cornell University Press) によると、一八世紀において全体に価値を置く身分社会が解体し、「民主化」への動きが始まる。ポリテイカル・エコノミーの発展とともに、財産や労働を人間の本质とする平等な個人観が生まれてくる。しかし、労働によって定義される個人は公共の場で働く成人男性を意味していた。家事労働に従事する女や子供は、平等な個人≠成人男性からなる世界から排除されていた。換言すると、一九世紀にはなお男性と女性あるいは成人と子供の間には本質的な(かつての身分に対応するような)相違が存在するとみなされていたのである。

ところが、ダーウィンに始まる進化論は、性差は本質的な差(difference)ではなく、差異化(differentiation)の結果生じたものにとすぎないと主張した。一九世紀後半から二〇世紀初頭にかけて西欧で発達した性科学(セクソロジー)もまた、消費社会の出現を背景として類似的主張をはじめめる。すなわち、男性と女性、成人と子供の間には本質的な相違をもうけることは、王侯貴族と平民の間に本質的な相違をもうけるのと同じくらい馬鹿げたことだというのである。こうして進化論に基礎を置く諸科学、とりわけ性科学は「民主化」の動きをさらに促進する。かつてはまったく異質と考えられていた存在が差異化の結果とみなされることになる。

西欧社会で進化論や性科学が担った役割を、東南アジアでは現在宗教が果たしているのではないのか。そこでは伝統的な身

分社会が崩壊し、あらたな、より個人主義的な人間観が生まれつつある。それは、仕事、奉仕、あるいは生まれによって存在が全体との関係で規定されている存在ではなく、むしろ欲望によって本質が規定されているより普遍的かつ個人主義的な人間の誕生である。東南アジアにみられる新たな宗教運動はたしかに、都市化や近代化、国際化といった政治・経済的な変化によって説明することが可能であろう。しかし、筆者は今回のシンポジウムに出席して、もっと積極的な意味合いを宗教に求めてもいのではないかと考えるようになった。つまり、社会変化にともなつて生じた人々の欲求を満たすために新たな宗教が求められているといった受け身の宗教論ではなく、まさにこうした欲求を人間の本質とみなすような考えを生み出す大きな動きの一翼を、社会変化との弁証法的な関係を通じて精霊祭祀が果たしているのではないのかということである。東南アジアで生じているのは、宗教を媒介として構成される欲望の主体としての「個人」から成る新たな共同体の生成とみなすこともできよう。

つきにこうした動向の否定的な側面にも言及しておきたい。パーケンによると、性科学は男女には本質的な相違があるという考えを取り除く一方で、当時支配的であった進化論に基づいて男女の理想を西欧の現状に求め、そこから過去の社会や異文化社会に認められるより平等的な男女の関係を、差異化が十分進んでいない未開なものとして否定的にとらえた。つまり、一九世紀末の西欧社会における性差別を、差異化のもつとも文明

的な結果として正当化しようとしたのである。

こうした視点から、東南アジアで顕著に認められる民族問題を宗教による「民主化」の否定的な側面としてとらえることはできないであろうか。宗教を媒介として個人主義的な新たな人間観が生まれつつあるが、他方で、新しい排除のメカニズムが育ちつつあるのではないのか。より微細な差異が問われ、これを差別的に固定するという動きが生じているのではないのか。たしかに、民族問題を宗教の問題に還元するわけにはいかないであろう。しかし、民族問題において宗教が果たしている役割をたんなる政治経済的な要因の副次的な現象とする立場にも問題がある。というのも、すでに指摘したように、宗教にたいする従来の考えを変える必要があると思うからだ。

一〇 おわりに

七日間のシンポジウムに参加して痛感したことは、欧米志向の日本の宗教研究がいきづまりをみせている今こそ、アジアとの対話を通じて、宗教に関する社会科学的前提を再検討する必要があるということであった。

なお、このシンポジウムの成果は英文の論文集として今年中にシンガポールより刊行される予定である。

会報

○「宗教研究」編集委員会

日時 平成四年三月四日(水) 六時

場所 学士館本郷分館

出席者 島園進、末木文美士、田島照久、鶴岡賀雄、林淳、

星野英紀

議題

一、「宗教研究」第六五卷第三(二一九〇号) 刊行報告

一、「宗教研究」第六五卷第四(二九二一号) 刊行予定報告

一、「宗教研究」第六六卷第一(二九二二号)、第六六卷第二

(二九三三号) 編集方針

○常務理事会

日時 平成四年四月一八日(土) 午後一時

場所 本郷会館会議室

出席者 安斉伸、井門富二夫、植田重雄、上田閑照、江島恵

教、金井新二、島園進、鈴木範久、田丸徳善、中村

廣治郎、華園聰鷹、宮家準、脇本平也

議題

一、平成四年度日本宗教学会評議員選考委員選挙日程の決定

五月一四日(木)投票資格(会費納入状況)について

の通知発送

六月二三日(土) 有権者資格締切

六月二四日(水) 選挙管理委員会(有権者資格認定)

七月一五日(水) 投票用紙発送

八月 八日(土) 投票受付締切

八月一五日(土) 選挙管理委員会(開票)

九月 五日(土) 評議員選考委員会

九月一四日(月) 評議員選考委員会

一、選挙管理委員長選出

互選により鈴木範久氏を選挙管理委員長に選出した。

○理事会

日時 平成四年四月十八日(土) 午後一時半

場所 本郷会館会議室

出席者 安斉伸、阿部美哉、井門富二夫、池田昭、植田重雄、

上田閑照、江島恵教、金井新二、楠正弘、桜井徳太

郎、佐々木宏幹、島園進、鈴木範久、芹川博通、高

崎直道、田丸徳善、寺川俊昭、中野幡能、中村廣治

郎、華園聰鷹、前田恵學、前田專學、松本皓一、松

本滋、宮家準、脇本平也、坂上雅翁

議題

一、日本宗教学会第五一回学術大会について

九月一二日(土)〜一四日(月)の間、淑徳短期大学で行われることが、開催校である淑徳短期大学の芹川

博道理事より報告され、了承された。なお日程の概要は以下の通りである。

九月一二日(土) 公開講演会、理事会

一三日(日) 研究発表、評議員会、懇親会

一四日(月) 研究発表、総会

一、平成四年度日本宗教学会賞選考委員について

今年度の選考委員として、坂井信生、中島秀夫、中野幡能、奈良康明、藤井正雄、J. v. Bragt、幸日出男、の七氏が選任された。

一、宗教学会新入会員の認定基準について

これまでの議論を受け、学会事務局作成による学会への入会申込用紙の改訂草案を検討し、入会申請者の業績や研究者としてのあり方を明確に把握しうる形式のものとする事で、合意に達した。また会員(普通会员、維持会員)および準会員の区別等についても周知させるべきであることが、確認された。

一、新入会員について

別記四八人が入会を承認された。

一、『宗教研究』編集委員の交代について

従来編集委員であった井上順孝氏に代わって、新たに石井研士氏が編集委員となることが承認された。

一、日本学術会議哲学研究連絡委員会主催のシンポジウムについて

同委員会委員藤田富雄氏にかわり、上田会長より、左

記の日程で同委員会主催のシンポジウムが開催されることが報告された。

○第二回日本学術会議哲学系シンポジウム

日時 平成四年一〇月二七日(火) 一三時半～

一七時

場所 日本学術会議大会議場

主題 「空」

また同シンポジウムを日本宗教学会が他学会と共に後援すること、会議の経費として、前回と同様、一万円の醸金を支払うことが承認された。

一、科学研究費審査委員の配分について

前田恵學理事より以下の事情につき、説明があった。科研費の分科細目表「哲学」の中に、「日本思想史」「社会思想史」「比較思想」の三学会が、「思想史」として新たに加わることになった。しかし「第二段審査」は審査委員の定員枠が四名と決まっているため、「思想史」を第二グループ(中国哲学、印度哲学、宗教学)に加えて、四分野から二名の審査委員を交替で出すこととなった。

一、IAHRの regional conference について

荒木美智雄同日本代表理事に代わって上田会長より、同会議が本年四月六日より一〇日まで北京で予定通り開催され、わが国からは五名の参加があったことが報

告された。また上田会長より、宗教学会からの国際会議への参動やその援助のあり方などについて、多少検討する必要があるのではないかとの提案がなされた、今後の課題とすることになった。

○訂正

・『宗教研究』291号目次及び本文における奥山倫明氏の論文名「エリアーデ宗教史の構図」は「エリアーデ宗教史の構成」の誤りです。
・同誌一〇九頁上一行目「ヘリサメロン」は「ヘクサメロン」の、同一一〇頁上五行目の「救済資料」は「救済質料」の誤りです。おわびして訂正します

会 員 訃 報

○日本宗教学会評議員、京都産業大学教授、三谷好憲先生は、平成四年四月三〇日逝去されました。享年六三歳。ここに謹んで哀悼の意を表し。ご冥福をお祈り申し上げます。

○日本宗教学会評議員（元常務理事）、大正大学名誉教授、竹中信常先生は、平成四年六月一日逝去されました。享年七八歳。ここに謹んで哀悼の意を表し、御冥福をお祈り申し上げます。

執筆者紹介（執筆順）

- | | |
|-------|-----------------|
| 大峯 顕 | 大阪大学教授 |
| 渡辺 学 | 南山大学南山宗教文化研究所助教 |
| 津城 寛文 | 城西大学女子短期大学部助教 |
| 池上 良正 | 筑波大学助教 |
| 竹沢尚一郎 | 九州大学助教 |
| 鈴木 正崇 | 慶応義塾大学助教 |
| 井上 順孝 | 國學院大學日本文化研究所教授 |
| 渡辺 和子 | 東洋英和女学院大学助教 |
| 植田 重雄 | 早稲田大学教授 |
| 栗田 勇 | 作家 |
| 田中 雅一 | 京都大学人文科学研究所助教 |

Religion of Ancient Mesopotamia and Studies of Folk Religions

Kazuko WATANABE

Abstract: Some methods of religious studies for ancient religions have been proposed also in the world of religious studies in Japan. Among them there are, however, very few which aim at a systematical understanding of ancient religions. The religions of the Ancient Near East have been argued only eclectically, mostly in the framework of biblical studies, and have not been understood as a whole. At present the field of research on the Ancient Near East is divided into several parts; for example the relevant texts are treated by philologists, the figurative art by archaeologists. Neither religious texts nor religious figurative art have been seriously inquired into from the point of view of the interests of religious studies. It is especially difficult to represent the religion of Ancient Mesopotamia as a whole, because of its diversity and of the constant infusion of new material. Therefore, it is important to elucidate their internal relations and is insufficient to argue individual religious phenomena by the methods of the phenomenological study of religions. Ancient religions have many aspects in common with folk religions. From the viewpoint of the approaches to folk religion which consider ancient religions to be folk religions it would be feasible to study both religious texts and the religious figurative art of Ancient Mesopotamia synthetically in order to open the path to a systematical understanding of the religion of Ancient Mesopotamia.

Religious Research and “Encounter-type” Field Work

Nobutaka INOUE

Abstract: Field work is one of the important research methods in the study of religion. Field work, which engages the human person, is filled with several subtle problems. In a method which takes a specific informant as its object and proceeds to an inquiry based on the information gathered there, between the researcher and the informant problems, including human relations, which both precede and surpass the research are engaged. Certain anthropologists have shown an acute awareness of these problems and have been carrying on the discussion concerning them. In the study of religion as well, where field work based on various techniques has become a popular research method, this is a theme which needs to be seriously examined. In this paper “encounter-type” field work, indicating the situation where the researcher and informant come face-to-face on a personal level, and through this encounter establish a new human relationship which has the possibility of mutually influencing them in the future, is proposed as a new category for discussing field work. Furthermore, in matters relating to religion what kinds of special characteristics emerge when this “encounter-type” field work is employed are discussed.

Comparative Study of Asian Folk Religion

Masataka SUZUKI

Abstract: In this paper, after reviewing the theoretical history of the comparative study of folk religion, centering on religious anthropology, we will take a view of the Asian scene and examine the overall trend of studies in that area. As its major problems, issues such as the following will be raised: How can we overcome the ambiguity surrounding the concept of folk religion? Even while limiting our examination to the Asian scene, how are we to handle the diversity and the social change present within that region? On what basis and with what methodology is a comparison to be made? How are we to classify and describe the various aspects of the mixtures which are found there? As themes for further research the following issues will be proposed: taking seriously religious complexes, examining the logic, expression, and interpretation of the manifestations of the syncretic situation; a critical reexamination of the tendencies of previous comparisons, slated as they are towards diffusion theories and the reconstruction of history; a re-examination of the concepts, terms, and methods used to link in a comparative way area studies and case studies. Taking folk religion as the ground from which the variety of value systems are born, it is important to turn our attention to the competitive relationship contained in the broad framework of state and people.

*La position du chamanisme dans
L'Histoire des religions au Japon*

Shoichiro TAKEZAWA

Abstract: Parmi de nombreuses études concernant les cultes de possession ou les traditions chamanistiques dans l'histoire religieuse japonaise, on peut discerner deux orientations. La première est celle psychologique ou "phénoménologique"; inspirés par l'ouvrage de M. Eliade, les chercheurs travaillant dans cette perspective mettent l'accent sur la transe ou l'extase du chaman, qui, d'après eux, permet à ce dernier d'obtenir une conscience religieuse profonde et innovatrice. La deuxième orientation est celle sociologique; les chercheurs qui mènent leurs recherches dans cette perspective ont réussi à constater la plasticité ou la variabilité des cultes de possession (le nombre illimité des génies inclus dans un culte, le circuit ouvert entre le sacré et le profane, les fonctions sociales indéterminées que remplit le chaman); ils sont ainsi amenés à considérer les cultes de possession comme les formes transitoires de la religion. C'est cette plasticité des cultes de possession dont ont profité les grandes figures religieuses de la fin du Shogounat pour fonder les nouvelles sectes religieuses, telles les Tenri-kyo, Konko-kyo et Omoto-kyo.

Retrospect and Prospect on *Shugyō* Studies in Japan

Yoshimasa IKEGAMI

Abstract: In the history of Japanese religious studies, it was Hideo Kishimoto who first stressed the importance of the systemic study of *shugyō* (spiritual exercises). Although a quarter century has passed since his death, his thesis has not yet been fully developed. Focusing on three prominent features of *shugyō*, namely the physical-actional, the subjective-voluntary, and the typical-organizational, this paper reviews critically the various works of Kishimoto himself and subsequent scholars.

In relation to the physical-actional feature, the author comments mainly on the psychosomatic theory of Yasuo Yuasa. Such theories as the one Yuasa has proposed contain the possibility of attaining a new scientific perspective on the problem, but at the same time there is the danger of their negating all the intellectual orders.

As to the subjective-voluntary feature, problems in the study of folk shamans, and concerning the typical-organizational feature, the sociological aspects of *shugyō*, are discussed respectively as the main theme. Owing to the many works based on intensive field research, it has been made clear that *shugyō* is a complex phenomenon in which the individual existential intentions and various social controls are melted into one another, and that the religious character of the “*shugyō*-culture” often diffuses into the various realms of everyday life, such as social morality. This paper also points out the significance of the fact that throughout Japanese history women have not been well-acquainted with *shugyō*.

The Somatologies of Religious Experience

Hirofumi TSUSHIRO

Abstract: Eliade's *Yoga and Shamanism* are typical of works in the phenomenology of religion which focus on the religious experience of magico-religious specialists such as the mystic and shaman. In contrast, KISHIMOTO Hideo is forerunner of a current of research which focuses on the physical *body* as the locus of religious experience. Both kinds of research demonstrate concerns with religious experience or the *body*, but they adopt different methodologies in their searches. The former focus on the practical exercise of religious techniques, while the latter go so far as to adopt a physically-oriented scientific or experimental method. In addition, however, we can point to a number of interdisciplinary researches as well, in which physical scientists cooperate with cultural scientists in the attempt to measure various values of *ki*.

The Acceptance and Development of Jungian Psychology in Japan

Manabu WATANABE

Abstract: The past 20 years have seen a widespread acceptance and development of C.G. Jung's analytical psychology in Japan. Professional opinion remains divided regarding Jung's theories, however, prompting continuing research on its meaning and significance.

Under the influence of Jungian psychology a shift in emphasis has occurred in the field of psychology of religion, from the analysis of the religious personality to the analysis of religious experience. Jung's belief that the human soul is by nature religious inspired a broadening and diffusing of the field's research parameters to include such topics as mythology, legends, folktales, etc.

What is special about the Japanese development of Jungian thought is its use of Jung's theories as a key to understanding the distinctive psychology of the Japanese. Hence the above-mentioned Jungian analyses of folktales and the *Kojiki* carried out in Japan are seen as a means of investigating the Japanese psyche.

To date few biographical analyses have been made of religious figures in Japanese history. Several psychologists have recently commenced such research, however, and it is hoped that work in this area will continue.

Problems of Nothingness —On Nishitani's Philosophy of Religion—

Akira OMINE

Abstract: The principle of *mu* (nothingness) or *ku* (emptiness), which has attained great development in Mahayana Buddhism, has also been taken over accurately in Japanese Buddhism. However, even outside of the realm of Buddhist doctrine and faith, as the so-called *mujo-kan* (feeling of impermanence), this concept has permeated the arts and literature, and even the life-sentiments of the general public. In the philosophy of Kitaro Nishida and Keiji Nishitani this concept is brought to bear not only within the cultural region of Buddhist thought, but also in a different cultural setting, namely in Western thought and in the confrontation with science. Here we can see an effort to search for a synthesis through the confrontation of Eastern and Western thought, by way of the principle of absolute nothingness. Nishida expressed this theme as the logical representation of absolute nothingness. In contrast to Nishida's philosophy, centered as it was on the problem of natural science, in Nishitani the confrontation with the nihilism at the depth of scientific technology forms the foundation of his thought. Nishitani held the position that the problems faced by modern civilization could no longer be solved by the established religions and philosophy. In Nishitani the investigation of nothingness was an existential experiment, in a manner of speaking, a search for a way of escape.