

『ビジュナリ・コンパクト』

——ピューリタニズムとアメリカ文学——

坂下昇

序説 “顔”が見えぬ

——“Pilgrim Fathers” 巡礼の父祖たち——

わが目は見たり 怒れる神のきませる栄えを 怒りのふとうを踏みしだき、
かの恐ろしき疾風の剣 いな妻のごとふりかさしたもう。

ジュリア・ワード・ハウ 『共和国の戦いの歌』（一八六二）

(1) 一六世紀宗教改革の大きなうねりの一つであったピューリタニズムが、内からの改革を遂に断念し、外なる世界にユートピア建設を夢見るにいたった経緯については、ここで纏説の必要はないと思う。“Brave New World”『美

しい新世界』(シエークスピアの劇『嵐』)にでてくる有名な句)の展望は、英国エリザベス王朝下すでに広く一般に知られていて、現実に女王の廷臣で、詩才に長けた武人で野心家のサー・ウォールター・ローリーは船隊を率いて北アメリカの探検に乗り出し、帰国後大胆で大規模の植民計画書を提出するに及んで、一気にひろがった。(この次第は Hakluyt という人の『万国航海記』に詳しく書いてある)。かくして、一六世紀末の北米バージニアの地に対する女王の開拓免許書はこうして発布された。処女王 *Virgin Queen* を記念してこの地を *Virginia* と呼ぶことになった。かくして始まった英国のアメリカ植民事業は、当初の薔薇色のロマンや希望にもかかわらず惨憺たる悲劇の経過を辿りながらやがて建設完成の道を進むのだが、そのことは本日の議題とは直接には関係がないので、省略する(先駆者たちの名にちなんだ煙草の名が今日でも親しまれていることを銘記されよ)。ただ、バージニアにきた英国人たちはいわば「アンシャン・レジム」に属する人たちであった。彼らは、宗教的には英国教会派に属し、それこそはピューリタンたちが、大なり小なり、離反し、反逆し、憎しみ合い、軽蔑し合ってきたところの当の相手方だったのである。このことは、のちの南北戦争に象徴される対立と相剋の歴史に照らし、嚴重に区別して考えておく必要がある。

(2) 南のバージニアと違い、ピューリタンたちが渡来したのはアメリカ合衆国の北部、今日でもニューイングランドという地名で知られる地域、つまり、マサチューセッツ湾を中心とする一帯であった。ここに渡来した約一〇〇人の植民者は、その乗船の名「メイフラワー」と彼らの自称「巡礼の父祖」の名で、いまや広く知られ、アメリカのハイスクールの教科書の巻頭にもそう書いてある。これの分離主義者たちはバージニア植民に遅れること二十数年、一六二一年にマサチューセッツ湾の一部、プリマスの地に上陸した。彼らに言わせれば、そこは聖書にある「吼える荒野」だった―自分らをエジプトを出て荒野を彷徨ったイスラエルの民に擬した彼らには、この未開野蛮の地がそう見えたのである。巡礼者とはその意味である。だが、ここで大切なことは彼らの中には、ピューリタンの出身者もいる

にはいたが、英国を出て以来、終始「分離主義者—分離教会派」と呼んでいたのである。さらに、歴史の運命はやがてこれら分離主義者をも、ボストンを本拠とする「正統派ピューリタン」と呼称する、同じ英国の宗教改革派出身者（いわゆるカルヴィンを始祖とするプロテスタント派）に吸収合併されることになるのだが、それはマサチューセッツでわずと先の話である。

(3) ここで、「ピューリタン」と称した植民者とは、一六三〇年英国王チャールズの免許、「チャーター」を正式にえて（換言すれば、王の財政的バックアップによる植民社会を設立し、植民者を公募して）渡来した人たちをいう。従って、神の国、ユートピア建設のビジョンを志向する点では分離主義者らも正統ピューリタンも共通だったにせよ、前者は現状の墮落と腐敗に反乱して、英国教会を飛び出した人（「カム・アウト」した人）たちだったのに対し、後者はおなじく英国教会の改革の現状に対しては容認できない点は共通なものだが、英国教会を出るのではなく、これを外に作ることによって、宗教改革に実現を図りたいと主張した人たちだった。つまり、正統ピューリタンらにいわせれば、自分らのゆくニューイングランドはあくまでも、その意味での新しい英国、つまり「ザ・ニューイン・グラント」だといっているのであった。事実、彼らは初め英国教会の信仰形式と教会制度を持ち込んだのである。かくして、植民会社の定款が綿密に規定され、会社重役の権限が精密に明文化された。会社社長には、英国植民政策の伝統に従い、知事（Governor）の称号が与えられた。

こうして農園主で法律家のウインスロップが知事に任命され、大船団をひきいてアメリカに渡来したのが一九三〇年のこと、今のボストンの地にマサチューセッツ湾植民会社を設置したのはその翌年の春のことであった。

(4) マサチューセッツ湾植民会社を英国が多く海外に経営していた植民地、なかんずく、同じアメリカの南、バージニア会社と著しく異ならしめていた、大きな特徴があった。それは通常の植民会社の本部事務所はすべてロンドンに

置かれていて、知事は国内に常駐していたのに対して、こちらの場合はその規定がなく、むしろ、現地経営は認めるような字句になった。ロンドンに本部を置く限り、経営は常時国王の監督統制下に置かれる。その規定がないということが経営の主権にとって（換言すれば、後のアメリカの独立気勢にとって、どんなに重大な意味をもっていたかは、ここで纏説の必要はない。マサチューセッツ湾の他の部分には、先に述べたプリムスに上陸した「巡礼者」の一隊のほかに、北のセーラム湾に植民した別派ピューリタンの一隊がいたのだが、このボストンの一隊のような性質の国王の免許「チャーター」は交付されていなかった。

（なお、「チャーター」が経済的になにを意味したかは、ウインスロップの乗船、アーベラ号の次の積み荷で推察されたい…ウイン一万ガロン、ビール四二トン、水一四トン。）

英国王チャールズが何故このような「手抜き」を冒したのか、それともどこかに作為があったのかは今も解けぬ謎である（ケーンブリッジを中心とする改革運動者らは何回か会議して、この免許の文章を練ったようで、知事候補者のウインスロップもこれに参加している）。一つだけ判明している史実がある…1、ピューリタンに対する迫害弾劾の手は迫り、同志の間から次々と殉難者を生み、英国内に残る改革運動者の運命は風前の灯火に見えたこと。2、一方、国王チャールズは国内反対者、なかならず国内に燦るピューリタン勢力の反逆気勢との対応に追われ、応接に暇なかったこと（はしくなくも、やがては彼自身を断頭台に送ることになるはずの内乱は免許発行の翌年から始まったのである）。

(5) こうして、プロテスタントらが、その狂熱の最初から夢見た「神の恵みとの契約」(Covenant of Grace) による地上天国の建設の夢は国王の保護（法律的には）を基礎とする強力な植民地経営によって、実現への展望が開けたのである。それはユートピア論者が命を賭けて推進した、人間意志の自由の理想郷でもなければ、プロテスタント左派の分離主義者たちが、国外に逃れてまでも守り通そうとした信仰自由の理想の国のイメージでもなかった。だが、なには

ともあれ、カルヴィンの教義に信仰の基盤を置くピューリタンの祭政一致の統治体系が確立されたのである。もちろん、分離主義者その他のプロテスタント諸派が容易にマサチューセッツ体制（ボストン）に組み込まれたのではない。それは後述する軋轢と混乱、反逆と弾圧の数十年の時を待たねばならないが、さらにアメリカが国王の免許の権威から完全に離脱、独立できるのは、まだあと一世紀以上もあとのことである。

(6) ここでわれわれは、ピューリタン信仰の内容について語る前に、先にプリマスに到着して植民に従事していたかの分離主義者たちについて、その歴史を振り返ってみなければならぬ。なぜならば、世界の常識によれば、「メイフラワー」でプリマスにやってきたこれら巡礼者たちこそピューリタンの代表だったと考える間違った伝統が定着してしまっているからである。アメリカの国内ですらそうである。例えば、一九世紀の詩人ロングフェローにしても、このプリマス移民のことを「ヤンキー」の代表だと歌いあげているし、ハイースタールの歴史書にも、Pilgrim Fathersが、分離主義者だったとのニュアンスの記述はない。

本来、Pilgrim Fathersらは英国プロテスタントの始祖の一人、Robert Browneによる教会自由主義（信仰者は自分の教会をつくる自由をもつ。どの教会も他の教会に属さない）信奉する完全自由主義者のグループに属していた。彼らが居住していた地区は、今日のヨークシャー、Scroobyという土地であった。既成の一切の宗派をも權威をも認めないのだから、彼らの安住の地は、そこを出て「カム・アウト」して、他國に逃れ、そこに自分らの教会を建てる以外にはなかった。かくして一六世紀末、これら「カム・アウト」の脱出はつづき、かれを受け入れたオランダの国内ですら、第一、第二、第三の分離派教会が出来る始末だった。アングロサクソンの生活規範を崩そうとしない彼らの間には、この閉鎖された逃亡生活一二年の間の分裂抗争が相い続き、血族間の嫉妬、いさかきも絶えなかった。最大の悲劇はバージニア植民会社の誘いにまどわされた二〇〇人が（当時、この会社は破産に瀕していた）、体制側の信仰し

か許さない、この南の地に渡航しようとして、六月にも及ぶ難破の航海ののち、僅か五〇人だけが生存して、バージニアに辿り着いたことだった。

(7) 逃亡一二年の苦難は次第に最後の決断を迫っていた。神の恵みの夢は消えずとも、年齢は重なるばかりだし、子供らの教育の問題もある。さりとて、エリザベス、ジェームズと続く国王の移民免許を入手するてだては不可能に近い。英国に送り込んだ代理人たちもたらした情報は商業企業者による移民会社（それもバージニアで）の可能性のみだった。幾らかの前途金も出るという。二年に及ぶ激論の末、みなはこれを受けけることにした。なんとこの時、気まぐれ者のジェームズ王が、漁民ならばアメリカ行きを認めると言い出したからである。一行四五名は財産を処分し、行き先での漁業用にと、小型の船を用意して英国のサザンプトンへ向かった。一九二〇年七月のことである（この時の船出を描いた画はいまも有名だが、聖書のヨブのように見送る人は殆どいなかった。着いてみると、商業企業が募集してあった六〇名余の商業冒険者（宗教的には、多分、英国教会員）が大きな船、「メイフラワー」に乗って待っていた。そうしているうち、自分らが雇ってきた船は航行不能なことが判明してアメリカ行きを諦めた者もいた（これにもならんかの作爲があったという説がある―この船は立派に航行できたことが後で分かったので。やむなく総員百四名が「メイフラワー」に乗り移り、英国プリマス港を出帆したのは秋風の立ち初めた九月六日のことだった。こうして三月余りの航海の末（一度は引き返すことが協議されたが）、ようやく辿りついたところは、マサチューセツ湾の突端、鱈岬の先端だった。勿論、バージニア行きの話は一行の誰からも出なかった。植民の土地も英国とおなじプリマスという名で呼ぶことになった。一六二〇年も暮れようとする一二月二一日のことであった。

なお、こうして到着した植民者百四名のうち、オランダを出た宗教的移民者を「聖人」と呼び、途中で乗り込んだ一般の商業移民を「ストレージャー」（異邦人）と呼ぶのが、渡航の最初からのしきたりであった。こんな事情なの

で、王の免許はついに得られなかったが、その代わり、神の国建設を目指し厳格な聖職者統治が行われた。

(8) 聖人も異邦人も含めた Pilgrim Fathers のその後の苦難のこと(到着後三月して、二〇人以上が死亡した)、“野蠻人”インディアンの大酋長マッサソイト Massasoit —州の名の起こり—との出会い、その外交政策(懐柔策)、彼らの厳格で、一面では話題に富む生活規範のこと(例えば、婚前関係は厳禁—一〇月未満の子供が生まれると、両親とも姦通罪で処分)、すぐあとに北のボストンに大量に渡来した法治体制を整えたピューリタン移民との宗教的葛藤、土地の争奪(にも関わらず、経済的な依存性—交易の必要から)、そして最後には政治的統合などの詳しい歴史を語ることがは、ここではとても余裕がないだろう。しかし、ここに奇怪な事実がある。それはこれら聖人についても異邦人についても、名前に到着後の仕事についてはほぼ判明しているのだが、彼らがどんな経歴の持ち主で(聖人中のリーダー Bradford は知事となり、プリマス植民史を残している人なので、別としても)、どんな性格でどんなユーモアがあり(彼らはみなシニクスピアと同じエリザベス朝人だったはず)、正確な年齢は幾らで、とくに、どんな顔をしていたのか等の記録が一切残っていないのである。—ただ一人、兵士上がりのマイアルズ・スタンデッシュ Miles Standish (一五八四—一六五六)だけが、『海老』のあだ名で知られ、インディアンとの折衝に勇名を馳せているので、たぶん、赤い顔の男だろうと推理される。さらに、後に英国に渡り肖像画を作らせた男がいたから、これは別格だが、聖人の妻、娘たち、異邦人の女性たち(ヤンキー伝説で名高い Pocahontas にしても、異邦人(店主)の娘として到着後生まれたが、顔は分からない。のちに南北戦争の火付け人になるジョン・ブラウンの祖先のピーターにしても、異邦人の一人だった。遙かな未来、米国の大統領夫人となるデラーノ・ルーズベルトの祖先デラーノは仏人ながら、オランダでの聖人たちの信仰に共鳴し、ともにアメリカに渡ってきたのである(デラーノの名はメルヴィルの小説、『幽霊船』の船長としても登場する。実名である)。もちろん、こうした不幸な歴史の空白は以後のアメリカ人がこうした調査に関心を示すのが遅すぎたことに起因す

る。ようやく一九世紀になって、土地出身の政治家（ウエブスター）たちが国家的な立場から「巡礼の父祖」を顕彰するようになり、科学的な調査にも関心がもたれるようになったものである（先に書いたロングフェローのピューリタンの混同は彼の無知によるというよりは、武人スタンヂッシュが彼の遠い祖先だったという家庭的理由によるものらしい）。

(9) 分離主義者らから「共通の恵み、みなのお父」と仰がれた、William Bradford（一五九〇—一六五七）については、英国側の資料と合わせ、かなりの情報が得られる。その前に、彼の生涯に絶大な影響をあたえた恩師、William Brewster（一五六七—一六四四）について書いておく必要がある。シェークスピアがロンドンで名を売り出した一六世紀末の生まれ、ケンブリッジ大学に学ぶ。同級生にはのちの英国劇団の鬼才、マローやエリザベス女王の寵愛を一身にうけ、栄達の頂点を極めながら、一転して女王に反乱し、ロンドン塔の露と消えるエセックス伯爵がいた。『ハムレット』のモデルといわれる男である。もともと普通のピューリタンだったブルースターは、こんな環境から一変して、激しい改革者への道を選んだが、同志たちが次々に処刑されてゆくを見て遂に意を決し、信徒八〇名を引導して、夜陰に粉れて深夜英国を脱出するのである。それも一回めは露頭し、捕られての再度の冒険であった。普通なら二日で渡れる英仏海峡がこの時は二週間を要した。聖書のヨブのように、神が試練を与えたもうたのである。こうして、先述のオランダでの逃亡生活が始まったのである。そして一同に長い逃亡の試練がまっていたことは先に書いたが、とくにブルースター師はこの時四〇歳という年にも関わらず、分離主義文書の地下出版を繰り返し、ために英国政府に追われたが、なんと英国に潜行し、メーフラワー出帆の直前に姿を現わすと、待ち合わせていた妻らとそこで再会し、アメリカへ渡来したのである。この時ブルースター既に五四歳であった。まだ二三年の仕事と生涯が彼を待っていた。まさに旧世界と新世界を結んだ改革者の一生であった。

なお、後のピューリタンが自分らの歴史を語るとき、自分らのアメリカ渡来を聖書の出エジプト記にいう「配流」

に準え、自分らは追われた者であり、かく追われて渡来した荒野は、“吼えうたく荒野”であると称するのが彼らの常套語だが、法秩序を無視し、万難を排して、“試練”に耐えてきたこれらの改革論者とその危険も試練もなかった正統ピューリタンの彼等には、どこかでイメージがダブって見えたのであろう。だが、歴史はこんな皮肉なしっぺい返しを用意していたのである。つまり、やがてボストン体制の内部から分離主義者が出て社会動乱を起こすのだが、その男を専断的に追放したとき、その男が自分を“配流”した行き先がなんとこの巡礼の父祖たちの間だったからである（その事件については、さらに次の項で述べる）。

この精神的指導者に導かれた William Bradford のアメリカでの経歴は、以後三六年間プリマスの知事をしたということのほかに、彼の著書『プリマス植民史』で明らかである。なお、プリマスがボストンを中心とするマサチューセツ体制の傘下に入るのは一八四八年、メイフラワーで渡来してから二八年後のことであった。

なお、苦難の果てにたどり着いた荒野の展望がどんなに非文明的で、荒涼と見えごとであらう——William Bradford の若い妻は鯉岬に到着した直後、海に溺れて死んだ。

ピューリタン神学のミステリー

——恩寵の契約と善行の契約 “Covenant of Grace” vs “Covenant of Works”

(1) さて、ピューリタン神学はアメリカにきて、独自の素晴らしい方法論的發展を遂げた。

いうまでもなく、英国ピューリタニズムは一六世紀の宗教改革者、カルヴィンの教義（ドグマ）を受け入れて發展した。その教義を簡単に書けば、1、神の絶対主権説、2、人間の自由意志の否定、3、予定運命説——選民のみの救

済、4、原罪説（アダムとイブの墮落以来、人間は徹底的に墮罪におちしものなり）であらう。

これらの命題を論理的に考えてみると、矛盾がある。例えば、人間は自由意志もなく、神の主権の前に全く無力だというのなら、信仰者はどうして神の恵みを期待できるのか？（これに反して、人間に自由な意志があればこそ、善行の契約を果たせるのだという信仰は英国、オランダなどで根強くつづくのである）。信仰とは神の恵みをより頼むこと、または神の恵みに触れることではないのか？ 神の恵みとは、人間の救済、つまり永遠の命そのものではないのか？ しかるに、カルヴィンはこういった信仰の基本に言及していないのである。アメリカのピューリタン神学者たち、とくにウインスロップが招聘した英国ピューリタンの神父、John Cottonはこの問題に対して、明快で『涙の流れるほど』（ウインスロップ）崇高な回答を出した。いわく、ピューリタン信仰の基本は神と恵みについての契約関係であり、この恵みによって人間の魂は『聖化（きよく）』される。かく聖化された魂は神の掟を破ることのないように善行をつみ、永遠の命を得るための善行を積まなければならない。これが covenant of works である。信仰はこの善行の契約でもある、というのだ。なお、聖化のことを Sanctification、永遠の命を得ることを Justification（神が義とせられるという意味で、『信仰積罪』とも訳される）、と英国ピューリタンらは呼んだ。John Cotton（一五八四—一六五三）ジョン・コトンはこの伝統の概念規定を拡大解釈したのである。

ちなみに、ジョン・コトンは一六三九年の正統ピューリタンたちが英国を船出した時にも祈禱をした神父であり、やがてポストン聖職者体制のリーダー、コトン・マザーの先代ともなるはずである。

(2) しかるに、この堅牢な構築による方法論にも『鬼火』のような反対論が現われ、やがて、ポストンの祭政一致体制を根底から揺るがす混沌と分裂を招くのである。Anne Hutchinson、ハッチンソン夫人（一五九一—一六四三）の出現がそれである。彼女はこのとき三四歳、ポストンの神父に就任していたジョン・コトンを慕って英国から渡来した

のである。彼女は一女の母でもあったし、夫も義弟も同行しての訪問であった。だが、大胆で、明晰で、機敏な彼女の才知は忽ち町の噂になった。彼女はボストンの教会の牧師の説教を聞いて帰ってくると、早速その批判を始めるのが人気をとり、彼女の家を訪れる女性の客の数は次第に増していった。その噂はますます大きくなっていったが、さらにそこへ彼女に最大の支持者が現われたのである。その時、僅か二三歳でマサチューセツ知事に当選した、英国の名門の出、Henry Vane（一六一三—一六六三）、ウェインがそうである。このことはウィンスロップ知事の影響力の陰りを意味していたが、それでも彼はまだ副知事だった。マサチューセツに革新をもたらすべく張り切っていたウェインも程なくして英国へ呼び戻されるのである。折から英国ではクロンウエルによるピューリタ革命（国王処刑）が進行中で、革新に燃える若いウェインは現職をなげうって母国の急に駆けつけたのである（このウェインという人物は複雑な性格な男だったようで、その前途には悲惨な運命が待っていた。クロンウエルその人のため投獄されたのみならず、王政復古がくると、当然、反逆者として断頭台の露と消えるのである）。

(3) だが、われわれはその前に、ハッティンソン夫人のピューリタン教義の批判がどんなものであったかを推理してみなければならぬ。残された記録は彼女の敵側、つまり、体制者側のものばかりであり、なかにはコトン・マザーの文章のように、彼女を魔女か怪物に扱い、女性だという一事のみで、聞くに耐えぬ侮辱を連ねた記事もある。それでも彼女の論理が「律法反対論」と呼ばれるものだったことは判明している、それはほぼ次のようなものだったと推理される。

ハッティンソン夫人はいった一人間に永遠の命を与える契約をされているがゆえに、信仰によって、その契約の成就を与えて下さるはずであり、人間はその成就を待つあいだ、悪なる自分が神の掟を破ることのないように、「準備」をするのが、つまり、善行を積むのがやはり契約の一部だ、と聖職者たちはおっしゃる。果してそうだろうか？

換言すれば、神は全能、人間は無力、自由意志もないのだから、何をしたら救われるのか知りようはないし、まして自由意志でやれることだって永遠の命にくらべたら物の数ではない。つまり、ピューリタンの教条に従う限り、今世と来世は永遠に繋がらない、何故なら、来世への条件を作る仕事に参画する機会には永遠にないといっているからである。予定運命にあるというのなら、恩寵の契約により、神は惜しみなく恵みを垂れたまい、人間の魂を聖化されるのみではない、真に信仰する清い魂ならば、神は聖霊をその人間の魂に宿らせたもうはず。聖霊の宿った人間はもはや人間ではない。Sanctification されたように見えることが、すなわち、Justification なのであり、『信仰罪』されたことなのだ。このような人間に掟を守り、善行を積み、来世への準備をするなどということは錯覚か、そうでなければ、神を汚す行為だ。マサチューセッツの牧師のほぼ全員がこの錯覚に陥っている、とハッティンソン夫人は集会で説いた。―そもそも神が個人に親しく福音をたまわるなどは、聖職者（教会）政治を蔑ろにする、危険千万な異端でなくてなんだろう？ 世人は初め啞然となったが、この人間自由の福音には抵抗し難かったという。

(4) このハッティンソン夫人の論理を『律法反対論』Antinomianism と世人は呼んだ。これに対して、ピューリタンの側で反駁できる範囲はせいぜいが次のような提言だけだった（自由意志による準備などは、それこそ極悪非道の異端ではないか？）―人間とは本来が不完全な存在であり、偽善などの悪徳からは完全に免れることはできない。だから、聖化されたように見えたとしても『信仰罪』を得たことにはならないという意味でなら、彼女の説も認めよう、しかし、聖化がなければ『信仰罪』もないのだから、やはり、聖化のための律法は必要なのであり、聖職者の莊嚴な必要性は欠くことができないのだ、と彼らは反駁した。だが、ハッティンソン夫人の論理を撃破することは彼らにはついに出来なかった。なぜなら、ピューリタンの教義に照らせば、彼女の論理はそれをそのまま裏返しにすれば、自由意志の否定に真つ向うから立ち向かいながら、恵みの契約そのものを否定するという限りにおいては（なぜなら、

信仰され清ければ、神は聖霊を人間の魂に宿したもう、彼女は叫ぶのだから、要するに、虚無的なニヒリズムにはかならなかつたからである。このことを近代が認識するのは、自由主義が確立した一九世紀末になってからのことである。

(5) ウェインという強力な支持者を失ってしまったハッティンズン夫人の語るも悲惨な生涯の終わりについては、前記コトン・マザーの毒舌の外に、一九世紀の小説家ホーンソンの神秘的な(しかし同情的でない)スケッチがあるが、幸いにして、彼女を魔女裁判とそっくりの裁判にかけて追放したときポストン体制側による尋問記録の一部が今日でも残っている。それを通読する近代のわれわれには、全体主義国のでっちあげ裁判を思わせる茶番劇としか映らない。尋問者たちの質問にしてもしどろもどろで、彼女の応答には付け入る隙がなく、彼女の知性に対抗しうるとは到底思えない。エリザベス王朝下、このような天才女性が生まれたとは誠に驚嘆すべき出来事である。長い退屈な尋問記録を紹介する代わりに、ここでは彼女の論理の罫に嵌まった裁判長ウィンスロップが最終的に返事に窮して述べた独断的逃げ口上だけを紹介しておくに留めよう。われら一同はおまえのセックスの人間と議論をするつもりは全くないが、ただこれだけを述べておく。つまり、おまえは反逆的徒党に与し、それを推進しており、かくしてわれら一同の名譽を汚しておる。⁴

(6) 滯米わずか九年にして荒野のなかで一家皆殺しに逢った彼女の悲惨な最期も手伝い、その後の歴史で、アメリカの女権運動が台頭するにつれ、彼女の姿がフェミニストのパイオニアとして強い脚光を浴びるようになっていったのは当然だったろう。なかには、ホーンソンの名作、あの『緋文字』の女主人公はハッティンズン夫人がモデルだったのだと分析する現代のウーマン・リブの指導者たちもいるくらいである。

(7) 『律法反対論』の嵐が終息したと思ふ間もなく、ニューイングランドには再び分裂の危機が訪れた。コトン・マザーがその主著“Magnalia Christi Americana”『キリストがアメリカでなしたもうた偉大な仕事』(一七〇二)で、そ

のときアメリカは「風車」のように回わったと風刺したのは、ロジャー・ウィリアムズによる「自由な宗教（祭政一
致の禁止）―英国教会からの完全離脱（分離主義）」の主張が蔓延したことを形容したものだ。もともと Roger
Williams（一六〇三―一六五三）はピューリタンらによるマサチューセッツ湾植民計画のメンバーの一人だったが、若
い彼はウィンスロップ知事らに同行することなく、翌年単独で渡来し、しかもボストン聖職者への誘いを拒絶し（そ
の拒絶の理由も、教会がこれまで英国教会の不浄さ（不浄とは―幼児洗礼のみで聖化されたと認める習慣のことを指したようだ）
を保ってきたことを懺悔する宣言書を出そうとしないから、というものであった。セーレムの町に「分離派教会」を
設立すると、完全に自由な信仰、祭政の分離、知事の司法権の禁止、牧師の俸給の禁止、インディアンの土地の不法
な接収の禁止などを主張した。とくに正統ピューリタンらが「善行の準備」を説くのみでは、みずからが『律法反対
論』の誤謬にはまりこんでゆきつつあった自己の矛盾と誤謬について鋭く指摘した。そして、自由な教会による「De-
mocratical freedom」が必要だと言ったが、この言葉をそんな意味で使ったのもロジャー・ウィリアムズが始めて
だった（当時、ウィンスロップら体制派が使っていた「Democratic」とは暴民的、俗人的という意味の政治用語に過ぎなかった）。

(8) コトン・マザーによって「荒野の教会に対する最初の反逆者」というレッテルを貼られたウィリアムズは、一六
五四年、ボストンで裁判に掛けられ、国外退去（追放）を命じられた。これが今日のロング・アイアランド州の始ま
りである。彼はそこへ落ちのび完全に民主的な教会と民主的な自治の方式を確立させた。彼の理論は、宗教的には、
むしろクエーカーやバプティストの狂熱に近かったであろうが、いわゆるアメリカの自由主義や民主主義はロジャ
ー・ウィリアムズの疎外者の生涯なくには考えられないのである。さらに、彼はバプチストだったという説さえある
（後述のブルークズ・アダムズ）。その後のアメリカにおけるバプティスト教会の国家的広がりを考えれば、彼のピュ
リタン不浄説は大きな歴史的意義をもつ出来事であったことが痛感される。

(9) この拘束的で不寛容で、謹厳なカルヴァイン主義がその正統性を追求するあまり行き着いた終点は次のような凄まじい永遠の命のビジョンだった―それはもはや一切の人間性を欠如した地獄だった―人間の理想ビジョンを開くためにとて、宗教改革に情熱を燃やした果てがこうだったとは！―

「怒れる神は罪びとの皆さんを細い蜘蛛の糸にて吊るし、地獄の淵にぶら下げられ、おづましき虫ケラかなんぞのように、業火の上に晒しておいでなのです。神は皆さんを忌み嫌い、皆さんのため恐ろしく挑発されておいでなのです。(二七四一、七、八、エンフィールドに説教)。

アメリカンピューリタニズム再興の巨人といわれるエドワーズ、Jonathan Edwards (一七〇三―一七五八) の晩年の説教として有名なものである。彼の説教を聞いた聴衆のなから自殺者が相次いだ。だが、エドワーズの為に弁ずるならば、彼には『律法反対論』が神の恐ろしい絶対性を知らない楽観主義に見えたのである。その意味でこの点を論難しなかったコトナーマザーらのポストン体制そのものが「変節者”だと、彼はいった。

(10) これは英国側のエピソードだが、このエドワーズの評判は英国の論壇でも相当な話題になった。普遍教会の信者のワッツ (あの美しい賛美歌の作詩者) などはエドワーズの評判は英国の論壇でも相当な話題になった。普遍教会の信者のワッツ (あの美しい賛美歌の作詩者) などはエドワーズに同情を示しながら、宗教的寛容をすすめていたが、ロンドンでの一般の評判はかの保守の巨人、サムエル・ジョンソンの次の有名な言葉で代表されていた。

「私は全人類を愛するにやぶさかではないがね、このアメリカン人だけは別だね。」(と言いだし、散々痛罵したと伝記者のボスウェルが書いている―一七七八、四、一五)

前近代との断絶

—アメリカが伝統の拘束服を脱ぎ捨てる日—現代の新歴史主義が見る「自由のビジョン」

(1) アメリカのピューリタニズムは神の国のかがり火を自分たちだけが持ち、それで世界を照らし続けてきたと信じていた。だから、自分に反対する者に対しては一切の自由を否定し、弾圧してきた（作家アーサー・ミラーの言、一九五三）。そして彼らが、そのカルヴィン教条のゆえに、人間の本能の喜びを否定し、人間性までも抹殺しかねない信仰の城砦に立てこもってきたことの次第はざっと以上の如くである。そして、それにも係わらず、いや、それが契機となって、人間自由のアンティテーゼを誘発し、発展させてきた次第についても以上の如くである。

本稿の趣旨に則していえば、宗教的な『律法反対論』が近代的自我の起爆剤となったのである。“democratically government”という用語がロジャーク・ウィリアムズの言葉から発見できることは以上に述べた。このような立場から、ピューリタニズムからの“解放”こそが近代に、個人的自由主義に繋がっているという歴史観が一九世紀末に台頭してきた。完全に個人的なりベラリズムこそがアメリカ民主主義の本質だという考え方であり、そのような自由な社会の建設が American Dream の「ビジョン」として謳われるようになった。一九世紀末の史家、Brooks Adams の“Emancipation of Massachusetts”（二八八七）は文字通りそうした史観の代表である。ここで特記すべきことは、アダムズは祖先に二人の米国大統領をもつマサチューセッツの名家の出であるということ、さらにその兄はやはり自由主義のビジョンでアメリカの拘束的な伝統主義を痛烈に批判した小説『民主主義』を書いたヘンリー・アダムズだったという事実である（彼らの父は英国大使であった）。

(2) ピューリタニズムからの「解放」は一九世紀の半ばに訪れたアメリカン文学のかつてない開花によって実証された。アーヴィング、エマソン、アラン・ポー、ホーソン、ウィットリア、メルヴィル、ストー女史等の作家に一斉に見られる自我の拡大とアイデンティティの主張も、このような「解放」が達成されてはじめて水平線に見えてきたのである。

人間は墮罪に落ちし者、ゆえに次の世がどうなるかなどと憧れるのは罪を告発することにはほかならない。明日の事実に対しては、覆面を掛けよ。そうするのが人間である。因果律以外の暗号を読むことを人間の魂は許さない。

『大霊論』一八四一

人の宗教意識の開眼にはある種の狂気への傾斜がつきまとう。ソクラテスの夢想。クエーカーの癡撃、カルヴィンのリバイバル運動、みなそうだ。人は問う、不滅の命とはなんぞやと。その答えをキリストが残しておいでだと考えるのは狂信者のすることだ。キリストは真義愛の道徳的情緒のなかにこそ生きておいでなのだ。

『大霊論』一八四一

アメリカン・ルネッサンスを代表する哲学者エマソン Waldo Emerson (一八〇五—一八八二)の言葉の一部である。これまでの記述に鑑み、もはやコメントは一切不要だろう。一語でいえば、ようやくにして「前近代」との断絶は告げられ、カルヴィンの拘束服はもはや通用しなくなったのである。

(3) 勿論、ピューリタニズムの理想ビジョンにホームシックを覚える一方では、その前近代的な誤謬と罪惡との意識に苛まれる時代人は多かったであろう。一九世紀の作家ホーソン、Nathaniel Hawthorne (一八〇四—一八六四)とメルヴィル、Hermann Melville (一八一七—一八九一)はこうした時代精神を最も端的に表現し、それにすら反逆の姿勢を見せつづけた作家だった。彼らが偉大だったのは、こうしてやがてくる「前近代」との断絶より、さらにもう

ひとつ先（暗黒で不毛の荒野の展望）をすで見越していたように思われるからである。

(4) 新しい世紀の舞台が回ると、果たせるかな、自由主義を基盤とした近代の没落がにわかに露呈された。T・S エリオットらの標榜する自由の崩壊、いわゆる「荒れ地」の時代精神がそれである。こうして、積極的自由のビジョンは否定され、いや、弁証法に止揚（しよう）され、否定的自由という自己拘束的な理想ビジョンに収斂されたのである。こうして今日では、ビュエリタニズムはアメリカの自我の形成の基盤だった」という説が思潮となっている。ひとつはこれを“New Historicism”（新歴史主義）と呼ぶ。サッコン・ハーコウィッチの『アメリカ人の自我のビュエリタンの起源』（一九七五）は、七〇年代以降の保守主義の政治思想にマツチし、文字通り、一世を風靡したものである。そんな次第なので、ハーコウィッチには、かの狂信的な地獄論者のビュエリタン、コトン・マザーが典型的体制擁護者に見えるのである。まさに“*Emanicipation of Massachusetts*”とは陰と陽が違うくらいに評価が逆転しているのは当然であろう。

(5) だが、ここでも歴史は皮肉な符合をみせるのである。新歴史主義の提唱は既に英国側から提唱されていたからである。――

人間が自由になれるのはある活きた、有機的な信仰する社会の一員となり、ある満たされることを満たそうとする場合においてである。

D・H・ローレンス『アメリカ古典文学の研究』

Me are free when they belong to living, believing, community, active in fulfilling some unfulfilled...

D.H. Lawrence Studies in Classic American Literature (1923)

ローレンスといえば、小説『チャタレー夫人の恋人』の著者である。彼の観察はどこかハッティンソン夫人の事件を連想させることを読者も理解されるであろう。つまり、ローレンスにいわせると、ユートピア・ビジョンの絆で結ばれた社会の下でこそ、人々は真に自由なのであって、荒野のただなかに放り出された人間に自由はないというのである。従って、ある理想ビジョンで結ばれた社会では、人は自由を制約される、いや、否定的自由しかないということになる。この論理の狭間こそ、アメリカの精神史が血みどろの闘争を展開してきた修羅場であった（もちろん、ひろく人類にとってそうだろうが）。

(6) 近代文明が到達した「否定の否定」、つまり弁証法もこれと軌を同じくするものだが、アメリカについて振り返ってみるならば、あの「恵みの契約と善行の契約」という論理にすでにこの弁証法の根はあったことが思いだされるのである。それと同時に、純粹に個人的な意味での、自由の福音の世界にこそ天国があると喝破したハッティンソン夫人は、遙かに遠い未来を先取りしていたことが認識されるのである。

こうした視点から見ると、現代アメリカの新歴史主義は『律法反対論』への再度の反駁であり、ピューリタニズムの新しいリバイバルだと言っていえないことはないと思う（ローレンスがアメリカ文学、とくにメルヴィルなどの鋭い分析者であることはいうまでもない）。

(7) “New Historicism”（新歴史主義）の流行によって、歴史はもちろん、文芸に関する批評に基準が大きく変化した。前述の正統ピューリタン、コトン・マザーに関する評価の目まぐるしい変化とか、『耕文字』の作家ホーソーンの前言者の意味の強調とかはその特徴的な事件の一つである。かつてのロマンティックな、審美主義的な解釈や批評は影を潜め、概念規定が分析に先行するという奇妙な現象も起こっている。その代わり歴史的なテキスト・クリティックの方法が急激に発達し、文献学はいよいよ重要となりつつある。

なおピューリタン信仰の閉鎖性をグロテスクに暴露した悲劇、一九六二年のセーレムの魔女裁判事件（処刑者二〇名、投獄者一五〇名）については、最も新しい調査によると、ホーストン体制側、とくに、コトン・マザーらの悪どい教唆と煽動につけこんだ社会的陰謀事件だったこと、さらに弾劾の当事者たちは作家ホーハーンの先代たちであり、この祖先の罪の意識が彼の文学の暗い謎にも繋がっていることをつけ加えておく（以上）。

* 本稿は平成四年九月一二日、淑徳短期大学において開催された日本宗教学会第五一回学術大会の公開講演会でお話した内容を基礎として書き改めたものである。アメリカ・ピューリタニズムの研究に必要と思われる参考文献および書誌学については（英国のピューリタン文学関係、及び米国一般歴史書は除き）、標準的なものは下記の通りであらう。

- Adams, C.F. The Three Episodes of Massachusetts Colony (1982, Boston)
 Antinomianism in Massachusetts Bay (1894)
- Adams, Books The Emancipation of Massachusetts (1887, Boston)
- Adams, Henry, Democracy, An American Novel (1880)
- Andrew C.M. The Fathers of New England (1919, New Haven)
- Barcovich, Sacvan The Puritan Origins of the American Self (1975, New Haven)
 American Jeremiad (1978, Madison)
- Boyer and Nissenbaum Salem Witchcraft Social Studies (1974, Harvard)
- Bradford, William Of Plymouth Plantation (1630—1650) -discovered, 1855, London)
- Breen, T.H. Puritans and Adventurers (1980, Oxford UP, New York)
- Brockunier, S.H. The Irrepressible Democrat, Roger Williams (1940, New York)
- Burr, G.L. Narratives of the Witchcraft Cases (1914, New York)
- Chase, Richard The American Novel and Its Tradition (1957, Garden City)
- Coillinson, P. The Elizabethan Puritan Movement (1967, Berkley)

- Cotton, John Christ the Fountain of Life (1651, Boston)
- Delbanco, Andrew The Puritan Ordeal (1989, Harvard)
- Edwards, Jonathan The Puritans in America, a Narrative Anthology (1985, Harvard)
- Hall, David D. Freedom of the Will (1754), Original Sin (1758)—New Edit. 1979.
- Hall, Michael The Atinominian Controversy, 1936—1638 (1968, Wesleyan UP)
- Hawthorne, Nathaniel, The Last American Puritan, Increase Mather (1988, Middletown)
- The May-Pole of Merry Mount (1836)
- Higham, John The Scarlet Letter (1851), The House of Seven Gables (1852)
- Hooker, Thomas New Directions, American Intellectual History (1976, Baltimore)
- Howard, Leon The Soul's Preparation for Christ (1626, Hartford)
- Hutchinson, Thomas Puritans and Puritanism (1986, New Mexico City)
- Katz, Stanley N. History of the Province of Massachusetts (176, London)
- Levin, Harry Colonial America, Politics & Social Development (1976, Boston)
- Mather, Cotton The Power of Blackness (1958, Athens)
- The Wonders of the Invisible World (1692, Boston)
- Cotton Mather Diaries
- Magnalia Cristi Americana (1702, London)
- Mather, Increase The Mystery of Israel's Salvation (1667—Boston)
- Matthiesen, F.O. American Renaissance (1852 New York)
- Melville, Herman Benito Cereno (1852) 『幽霊船』(岩波文庫, 坂下 昇訳)
- Michels & Pease America Renaissance Reconsidered (1985, Baltimore)
- Miller, Perry Orthodoxy in Massachusetts (1933, Harvard)
- The New England Mind, The Seventeenth Century (1939, New York)
- The New England Mind, From Colony to Province (1953, New York)

- Roger Williams, *His Contribution to American Tradition* (1970)
Errand into the Wilderness (1956, Harvard)
- The Puritans (1963-New York)
 The Puritan Family (1944, New York)
 The Puritan Dilemma (1958, Boston)
 Visible Saints, the History of a Puritan Idea (1963, New York)
- Morgan, E.S.
- Morrison, S.E.
- Morton, Thomas
 Parrington, V.L.
- Pease, Donald
 Robins E.A.
- Sawyer, Joseph
 Silverman, K.
- Stearns, R.P.
- Toqueville
- Upham, Charles
 Ward, Nathaniel
 Weber, Max
- Weiberg, A.K.
 Williams, Roger
 Willison, G.F.
 Winter, Ivor
- Rogers of the Bay Colony (1930, Boston)
 Builders of the Bay Colony (1930, Boston)
 The Winthrop Papers (Boston, 1927-1944)
 New English Canaan (1837, London: CF Adams' new edit., 1883)
 Main Currents in American Thoughts (1933, New York)
 Visionary Compacts-American Renaissance (1987, Madison)
 The Devil Discovered (Salem Witchcraft Story) (1991, New York)
 History of the Pilgrims and the Puritans (1922, New York)
 Cotton Mather, *The Life and Times of* (1985, New York)
 Puritans in Holland, *their Troubles* (1954)
 Democracy in America (New York Vintage, 1945)
 Salem Witchcraft, vols-2 (1867, Boston)
 The Simple Cobbler of Aggawam (1647, London)
 The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism (tr. 1957)
 (as referred to and accredited by Perry Miller)
 Manifest Destiny (1935, Baltimore)
 The Bloody Tenent of Persecution (1643, Narrangasett)
 Saints and Strangers, *Pilgrim Fathers* (1945, New York)
 Maule's Curse, *Seven Studies in the History of American Obscurantism* (1938, New York)

Young, Phillip
Ziff, Larzer
Zweig, Paul

Hawthorne's Secret (1984, Boston)
Puritanism in America-a New Culture in a New World (1973)
Walt Whitman (his Puritan paradigm) (1984, New York)

日本宗教の伝統とその現代性

田丸徳善

一 はじめに——現代の状況

ここに日本宗教学会第五一回学術大会を迎えるに当たり、公開講演を担当する役割を与えられたことは、私にとって光栄の至りである。この機会に、ささやかながら日頃考えていることの一端を披露して、聴衆の方々の参考に供するとともに、また批判を仰ぐことができるならば、まことに幸甚と思う次第である。そこで、早速ながら、ここに掲げた「日本宗教」というテーマの意味について二、三の説明をすることから始めたいと思う。

いうまでもなく私たちはみな、二〇世紀も残り少なくなったこの日本に生きているわけであるが、この現代日本の宗教的な状況は、一体どのように把握すべきであろうか。もちろん、その答えは人それぞれの置かれた立場によって、かなり異なってくるであろう。しかし、それがきわめて複雑かつ錯綜した様相をしめしていることは、おそらく誰も否定できないのではないだろうか。たまたま東京大学出版会から刊行中の講座『現代宗教学』全四巻の広告コピーには、「宗教の混沌（カオス）を見つめて」というフレーズが大きく書かれている。私は幸か不幸か、この企画には参加していないので、自己宣伝の誇りをうけることなく、却って安心して引用することができるのであるが、現代の状況はまさにこのコピーのごとく、カオスというに最もふさわしいように思われる。

しかし、いまし立ち入ってみると、このカオスにもいくつかの側面があり、それはいくつかの要因から成り立っているといえそうである。まず第一に、しかも最も目をひくものとして、いわゆる「宗教ブーム」なるものがあげられる。周知のごとく、わが国ではほぼ一九七〇年ごろから、国民のあいだに改めて宗教への関心がたかまってきたことが、統計などによって確かめられており、それは具体的にはいわゆる「新新宗教」やその他、宗教的な装いをもった運動の出現となって表れてきている。これはいち早くジャーナリズムによって取りあげられたばかりでなく、さらには研究者のあいだでも、第二次大戦直後の「神々のラッシュアワー」につづく第二の宗教ブームとか、あるいは西山茂のように、幕末維新のころからすれば第四のブームだとの見解が示されている⁽²⁾。それはまた、「宗教回帰」ともいわれ、現代こそ宗教の復権の時代だとの意味をこめて、強調されてきたのである⁽³⁾。

このような「ブーム」は、多分に現代における諸種のメディアの浸透、すなわち情報化によって可能となり、また増幅もされているように思われるが、それが事態のすべてであるかどうかは、慎重に見極める必要があるであろう。われわれは絶えず変化する現象の多様さに目を奪われて、その裏にかくされている真相を見落としてはならないのである。この意味でいえば、一見しては盛りあがっている宗教への関心にもかかわらず、他方、逆にある種の驕りの兆候が見えていることも否定できない。島蘭進は最近の論文の中で、現在のブームの傍らで、旧・新宗教の信徒数は停滞するか、むしろ減少に向かっていることを指摘した⁽⁴⁾。そして、これに似たことは、より歴史のふるい既成仏教や神道など、伝統的な諸教団についてもまたおそらく当てはまると思われる。これらについては、有意な統計数字などの根拠をあげるとは難しいが、それらも基本的に停滞の中にあるとみて、多分、誤りではないであろう。だが停滞は、そもそもどういうことであろうか。

たしかに制度の面に限っていえば、既成の諸教団も、多少の例外を除いて、従来どおりその存在を維持してきてい

る。しかし、それらが人びとの生活のなかで実際に果たしている役割に注目すると、それが形式的な儀礼の執行など、断片的なものになってきていることは争うべくもない。周知のように、既成仏教の大部分については、すでにかなり以前から「葬式仏教」という烙印がおされている。この表現はある種の皮肉、批判あるいは自嘲の響きをとまなっているが、その当否はともかくとして、わが国において、仏教が最もふかく「死」とかかわってきたことは歴史的な事実である。⁽⁵⁾けれども問題なのは、それにもかかわらず、例えば最近の脳死をめぐる論議などをみても分かるように、伝統仏教がその死の解釈に関して、現代の新しい科学・技術によってもたらされた事態に対し、適切な対応をしきれないでいるという点である。そしてこれは、ひとり仏教だけに限ったことではない。敢えていえば、伝統的な諸宗教は概して、近代科学のもたらした技術的ならびに世界観的な問題との接点を探しあぐねている。

これをもう少し一般化していくと、宗教における思想的なものと行動（儀礼）とが分断され、乖離しており、しかもそれらが、日常の社会生活の場においても、十分なまとまりをもちえなくなっているということになる。⁽⁶⁾それがすべてではないにしても、少なくともその兆候は認められるようである。これもしばしば指摘されることであるが、前述の世論調査などにおいて、特定の宗教（信仰）への所属意識と宗教への漠然たる関心の範囲とが一致しないというわが国に特有の現象も、こうした乖離の反映ともみられる。もしデュルケムの古典的な定義にしたがって、宗教とは信念と儀礼と共同体との統一な全体であり、それが人びとに生きるための精神的な力を与えるのだとすれば、いま見るような現状は、この理想からは程とおいものであり、宗教はいままさに崩壊の瀬戸際にあるといわざるをえない。そしてそれは、当然ながら一部の人びと、主としては伝統的な宗教教団の側に近い人びとによって、ある種の危機感をもって受けとめられている。

伝統的な宗教の影響力の衰退という傾向は、しかし、わが国だけの問題ではない。諸外国、とりわけ欧米の先進工

業国においても、それはかなり以前から認められ、「世俗化」(secularization)と呼ばれて、その解釈をめぐって論争がつづけられてきたことは、よく知られているとおりである。今回は、この世俗化をめぐる問題にあまり深入りすることはできないが、あえて要約するならば、その中心的な争点の一つは、近代化という社会構造の大きな転換にともなつて、在来の宗教が衰退するのが不可避とみる世俗化論と、それを単なる表面的な現象とみなし、新しい宗教運動の出現などをも考慮しつつ、宗教の永続を推定する立場との対立であったといえる。そして、欧米社会といろいろな共通点をもちながら、また他方では、きわめて特殊な条件のもとにある日本で、この世俗化のモデルがそのまま適用できるかどうか、もう一つの論点となつていたのである。

さきほど私は、現代日本の宗教的状况をカオスにたとえたのであるが、それはこのように、それぞれに歴史をもつ既成の宗教(教団)と新しい運動とが複雑に混在し、交錯しつつ、消長を繰り返している様相を最もよく表現すると考えたからである。われわれは自らこのカオスの只中に投げ込まれている。しかし、われわれはまた研究者でもあり、研究者としては、そうした現象をそれとして受けとめるだけでなく、進んでそのより深い背景を探り、またそのよつてきたる所以をつきとめ、できるならば将来への展望を明らかにする責務を負っている。この課題にアプローチするためには、一方でこの現状をもたらしした伝統ないし歴史的条件を吟味するとともに、また他方では、共通と相違の両面を含めて、別の条件のもとにある伝統との国際比較の視点が求められるであろう。

われわれが日本人である限り、個人として何らかの宗教(宗派)に関わつていようといまいと、このような日本宗教の問題を避けて通ることはできないものと思われる。なぜなら、それは日本あるいは日本人のアイデンティティと深くむすびついており、われわれの自己認識のために不可欠だからである。この自己認識とは、われわれ自身がどのようなにあるかを問うことであるが、それはまた最終的に、どうあるべきかという問いにもつながってくる。たしかに

宗教学は、直接には、日本の宗教がどうあるべきかという規範の問いに答えることができない。けれどもそれは、そのような問題意識までもすべて捨象してよいということではない。というのは、およそ自己認識への問いは、与えられた現実の中のオリエンテーションへの要請を含蓄するからである。

ただ、容易に推察されるであろうように、ここに掲げた問いはなほただ広範にわたるものであり、その中には歴史的・実証的に解明されるべき多くの細部的な問題が包括されている。したがって、以下においても、あるいは十分に論議をつくせないところが残るかも知れない。しかしここで的主眼は、敢えて日本宗教の全体像を考えようとするところにあり、その点を予めお断りして、ご了承をいただきたいと思う。

二 「日本宗教」とはなにか

このようにわれわれの意図は、自己認識の課題として「日本宗教」を考察することにあるが、実をいうと、このような試みはいま初めてなされるものではない。むしろそれは、たとい明示的な形でなかったにせよ、すでに多くの人びとにより、しかもかなり以前から手懸けられてきたといわなければならない。というのは、日本宗教は明らかに日本文化の一部であり、またそれを担う日本人・日本民族と切り離せないものであるが、日本人自らによる日本人あるいは日本文化（また日本精神、日本の霊性など）についての反省は、短く見積ってもほぼ一世紀ほど前、すなわち一八九〇（明治二〇）年ころから、繰り返し行なわれてきたからである。そこでは、間接的ながら、日本宗教が問題とされてきたともいえるのである。

ここでは一九八八（明治二二）年に創刊された志賀重昂、三宅雪嶺らの雑誌『日本人』による運動や、柳田国男（一

八七五—一九六二)による「新国学」としての日本民俗学の提唱、和辻哲郎(一八八九—一九六〇)の『日本精神史研究正・続』(一九二六—三五)、村岡典嗣(一八八四—一九四六)の『日本思想史研究一—四』(一九三〇—四九)、あるいは鈴木大拙(一八七〇—一九六六)の『日本的靈性』(一九四四)など、第二次大戦前すなわち二〇世紀前半の論議の系譜や、とりわけ一九六〇年以後すなわち二〇世紀後半になって現われた、殆ど枚挙に暇がないほど夥しい数の日本人論、日本文化論の類について、事こまかにふれることは、さまざまな制約のために断念しなければならない。ただ、やや大胆に要約するならば、それらはみな何らかの形で異文化との出会いの経験、ある場合には対決の必要によって触発されたものであったといえる。明治の開国らしい、その相手となったのは主として近代西歐およびその文化であった。そして明治以後の近代日本は、一方でこの近代西歐諸国をモデルとしつつ、また同時に国家・民族の主体性の確立を模索するという、二重の課題のまえに立たされてきたのである。

一般にこの一〇〇年余の時期のわが国では、欧化主義と国粹主義(日本主義)との二つの潮流が互いに拮抗し、人びとの思想をリードしてきたとみられる。そして、それはまた近代主義と伝統主義との対立をも意味していた。このような状況はまた、その間に展開された日本人論、日本文化論にも影をおとすことは避けられなかった。すなわち、それらは学的な研究をめざしたものであっても、時としては多分にイデオロギー的な性格を帯びたものにならざるをえなかったのである。これは、自己認識にかかわるという事柄の性質からして、ある程度は避けがたいことであるにしても、その取り扱いと評価については、慎重な考慮が求められるであらう。

そして、さらにこの点についていうならば、二〇世紀後半になってからは、事情がやや変ってきたことが注目される。海外の学者による日本研究が、量・質ともかなりの比重をもって登場してきたということがそれである。もちろん、それまでも「日本学」(Japanology)という形で、古典の翻訳や歴史研究などがなされてきてはいたが、それは

ほぼ第二次大戦を境にして、新しい視点と方法をもった「日本研究」(Japanese studies)に姿をかえたのである。⁽¹⁰⁾この展開は、主としてまずアメリカで始まったとみられ、それぞれの対象についての多角的・総合的な分析をめざす「地域研究」(area studies)というジャンルを生みだした。有名なR・ベネディクトの『菊と刀—日本文化の型』、一四六や、R・N・ペラの『日本近代化と宗教倫理』、一九六二(原著はTokugawa Religion, 1957)などがその先鞭をつけたものであったことは、多言を要しないであろう。

このような展開がもたらした結果の一つは、文化・宗教をも含めて、日本・日本人についての省察が、もはや国内的な文脈でのみ遂行されるものに止まらなくなったということである。この自己認識の作業は、もし単なる土着主義・国粹主義的反応に終わるのを避けようとするならば、第三者の目をとおした解釈をも参照し、学び、また組み入れることによって、より広いベースに立ったものにならない。違う言い方をすれば、われわれの求める自己認識とは、ただ即自的な自己主張なのではなく、自己相対化をへたうえでの自らの立場の再確認なのである。まさに、この問題の検討のために国際的な比較ということが欠かせないと述べたのも、このことを指したものにほかならない。

さて、少し回り道をし、日本研究一般についてふれてきたが、ここで改めて主題である日本宗教に目を向けることにしよう。この「日本宗教」という用語は、ことによると「日本文化」などと違って、まだ熟さない感じを与えるかもしれない。「日本の宗教」あるいは「日本的宗教」など、別の言い回しが可能なことはもちろん承知しているが、ここでは敢えてこの表現をえらぶことにする。というのは、それはわれわれ日本人の宗教生活を分析するための、一つの有効な方法的な道具となりうると思うからである。そのヒントとなるのは、かつて姉崎正治(一八七三—一九四九)が一九一三—一五年にかけてハーバード大学で行なった講義にもとづいて書かれたHistory of Japanese Religion,

with Special Reference to the Moral and Spiritual Life of the Nation, 1930, 1963? など。このタイトルは、明らかに religions ではなく、単数の日本宗教を示している。事実、姉崎はこの書のなかで、日本では神道、儒教、仏教などが行なわれながら、それらは日本の国民性によって “a composite whole of the nation's spiritual and moral life” にまで融合したことを強調した。すなわち、ここでは日本の宗教の総合的な理解がめざされていたのである。

改めて述べるまでもないことながら、日本人の宗教生活を論ずるに際して、多くの研究者がまず目を留めるのは、その著しい多様性という特徴である。現在の時点でみても、比較的にせまいこの日本の国土と社会のなかには神道、仏教、キリスト教など、その由来も性格もかなり異なった複数の宗教流派が同時に存在しており、しかもその各々がまたさらに細かい組織に分かれている。そして、少し遡るならば、宗教のカテゴリーに入れるべきかどうか、疑義があったとしても、儒教の存在が大きかった事実は無視するわけにはいかない。他方、最近については、内容的にはこれらの伝統宗教から多くの要素を受けつぎながら、組織としてはそれぞれ独立の新宗教運動が展開しつつあることは、冒頭にもふれたとおりである。このようにして、日本はまさに宗教的多元主義ないし多元状況 (pluralism) の典型的なケースとみなされることになる。¹²⁾

ただし、ここで注意しなければならないのは、異系統の宗教組織ないし流派の併存という意味での pluralism の現象そのものは、必ずしも日本だけに限られないということである。多人種、多民族、多言語、多文化の国家において、それが常態であることは、例えば現時点でのアメリカ、あるいはシンガポールといった実例（ここではこの二つに留める）をみれば、ただちに明らかであろう。さらに、いわゆる「政教分離」を建前とする近代国家の体制のもとで、pluralism がある意味での必然的な帰結であることは、長いあいだ宗教的な統一文化、つまり E・トレルチのいう

Einheitskulturを保ってきたヨーロッパ諸国の最近の状況をみても、十分にうなずけるものと思われる。これらに対して、日本の特殊性は歴史の大部分をつうじて同一の地域に、同じ言語と文化をもつ民族として生活してきたにもかかわらず、宗教という指標に関してのみは多元的である、少なくともそう見える点にある。

日本の場合、このように比較的の高い民族・文化的な等質性とともに宗教的な多元性をもたらした要因として、考えられるものの一つは、日本列島の置かれてきた地理的ならびに歴史的条件である。かつて和辻哲郎が『日本倫理思想史』で指摘したように、わが国は「世界の端の離れ島」であったがために、社会構造や文化の変遷が、有史時代いらい外部からの侵入、支配、干渉をうけることなく、いわば内発的な形で行なわれてきた。⁽¹³⁾しかも日本は、絶海の孤島でもなく、中国大陸という強大な政治・文化圏の近くに位置していたがために、そこから絶えず影響される「周辺文明」の一つとして、漢字文化や律令制度をはじめ、宗教についても儒教やインド起源の仏教を、中国ないし朝鮮経由で受け入れ、吸収しえたのである。⁽¹⁴⁾そして一六世紀以後になって、近代西欧文明が到来するようになると、今度はその新しい文化とともに、一時の弾圧をへてではあるが、キリスト教をも受け入れるようになった。

歴史的にみるならば、日本人の宗教生活は、このようにつぎつぎに吸収し、いわば消化した諸要素の複合からなるものとみることができる。それらの諸要素は、堆積した地層にも似た様相を呈しており、そこからしばしば「重層信仰」という呼び方もなされたわけである。これら異系統の宗教は、互いに影響を及ぼしあい、習合しながら、しかも組織としてはまたある程度の自律性をもって展開し、今日にいたっている。このような事情のために、その展開をたどろうとすれば、どうしてもまず神道、仏教、あるいはキリスト教（それぞれの教団や教義）などという個別の流派の歴史が考えられ、日本の宗教史を全体として捉えようとするものは、あまり見受けられなかった。いうまでもなく、これは扱うべき分野や資料の歴大さという障害によるものであるのは確かであるが、また考察の視点が、諸宗教の多

元的な併存という現象によって規定されやすいのも一因であろう。

これは、ある意味では避けがたかったことかも知れないが、しかし日本宗教の総合的な理解という点からすれば、不満を残すことは争えない。かつて丸山真男が『日本の思想』において、日本には仏教史とか儒学史はあっても、全体としてのインテレクチュアル・ヒストリー（思想史）と呼べるものがないことを指摘し、「思想的座標軸の欠如」について語ったのも、思想面を強調しているものの、同じことを指したものといえる。この座標軸とは「あらゆる時代の観念や思想に否応なく相互関連性を与え、すべての思想的立場がそれとの関係で―否定を通じてでも―自己を歴史的に位置づけるような」伝統のことである。⁽¹⁶⁾ 西欧においては、キリスト教がそうした座標軸であったし、中国においては、主に儒教がその役割を果たしてきた。しかし、日本の場合、その候補でありえたかも知れない神道は、「いわば縦にのっぺらぼうにのびた布筒」のようなもので、その思想内容をその時々々の他宗教から借用したにすぎない。それはせいぜい「無構造の伝統」とでもいうべきものだったのである、という。⁽¹⁶⁾

すでに述べたように、これは日本が歴史をつうじて、基本的には周辺文明という位置に置かれており、宗教のみならず、一般にさまざまな外来の要素の受容において、きわめて開放的であったことの当然の帰結にほかならない。そのような態度は「寛容」として肯定的にみることも、また逆に「無節操」として斥けることも可能である。だが、それをどう評価するにせよ、まさにここに日本の宗教を理解するための、一つの新しい視点が浮びあがってくるのではなからうか。丸山は座標軸の欠如を指摘したが、これを「欠如」とみるのは、暗黙のうちに西欧的な宗教をモデルとしているからである。しかし、この問題設定をいわば裏返しにし、無構造ともみえる宗教性を敢えて座標軸にすえてみるならば、現象としては明らかに宗教生活の多様性ないし多元性は、むしろ逆に根底においては同じ単数的な「日本宗教」ともいうべきものの、異なった表現形態にすぎないということになるであろう。

さきに言及した姉崎の日本宗教史には、このような視点が萌芽的な形ではあるが示されていた。しかしそれが、一つの方法的な概念として、はっきりと意識されるようになったのは、割合に新しいことのように思われる。中でも、それを研究プログラムとして提案したのは堀一郎（一九一〇—七四）であった。堀によれば、わが国には多くの外来宗教が受容されてきたけれども、それらが「そのオリジナルな形質を保持しているかどうかということに焦点をむけるならば、それは全く絶望であり、無残な幻滅でしかないだろう。実際に日本には、〈日本宗教〉というべきものしかない。」⁽¹⁷⁾したがって、日本宗教史の学的な課題は、一方でははざまざまな教団・分派の研究であるが、他方では「これらの多種多様な個別性にもかかわらず、それらが相倚って日本の社会と文化、日本人の人格の型の形成に基本的な機能を果たしてきた点から、これらを日本宗教という統合体の sub-pattern、もしくは相互に矛盾対立しつつ一つの全体を構成する pattern variables と見、この中に共通性を発見しようとする」とあるとされる。⁽¹⁸⁾この共通性とは「可能的な日本宗教のプロト・タイプ」であるが、しかもそれは歴史を貫いて現われるがゆえに、ただ過去のものではなく、また現在の意義も有するのである。⁽¹⁹⁾

三 日本宗教の原型と特質

このようにして、われわれは今や多様さあまりなく、殆どカオスのともみえる現象の背後に、もしくはその中に、単一の「日本宗教」ともいうべきものがあるのではないか、との想定に到達した。念のために付け加えるならば、これはあくまでも一つの仮説、あるいは方法的概念なのであって、それ以上のもではない。それを恰も形而上学的な実体でもあるかのようにみなすことの過ちは、かつて横行した「日本精神」論などの例を想起すれば、ただちに明白

であろう。しかし、そうした不当な実体化と価値判断の混入とを注意ぶかく避けるならば、この概念は日本人の宗教の特質の解明のために、ある程度の有効性をもちうるかと思われる。言い換えれば、この「日本宗教」はわれわれの宗教生活の事実から帰納的にみちびかれ、また逆にそれを整合的に説明するための、一つの理論的構成とみななければならない。それは、R・ベネディクトが用いた「文化の型」になぞらえることもできるであろう。このような概念が有効でありうるのは、すでに強調したことながら、民族・文化的な等質度が高いにもかかわらず、宗教に関しては多元的であるという、わが国の特殊条件によることも忘れてはならない。アメリカはじめ、他の社会では、この設問は必ずしもそれほど大きい探求法的な意味はもちえないであろう。

さて、このような想定に立つと、そこからさらにいくつかの問いが派生してくる。その一つは、この日本宗教の特質はなにかという記述と分析の問題であり、他はそれがいかにして形成されたのかという発生論的な説明の問題である。そして実際には、この二つは互いに不可分につながっている。というのは、第一の特質の問題は、現在だけでなく過去に遡っても立てられうるが、そうすると第二の論点と重なってくるからである。ともあれ、このような「日本宗教」を考える研究者がしばしばめざすのは、その原型の発見であり、それは実際には原始・古代信仰の探求という形をとることが多い。しかし、原始・古代が注目されるのは、単にそれが古いという理由からだけではない。いま引用した堀もいうように、歴史的な淵源そのものが重要なのではなく、たしかにそこから発しながら、歴史をつらぬいて現在に及んでいる何か、すなわち「型」が問題なのである。つまりこのような探求は、暗黙のうちに、原始・古代的な心性や行動の型が、歴史の諸条件が変わっても、少なくとも底流として、綿々としてつづいているということを前提している。この前提の当否については、のちに検討しなければならないが。

このような意味での日本文化・宗教の原型の問題は、これまで考古学者、古代史家、言語学者など、多くの人がと

によって取りあげられてきた。中でも興味ぶかいものとして、民族学者の石田英一郎（一九〇三—六八）の見解を紹介しておこう。石田は日本民族の起源と現在の日本文化の特質とを結びつけるものとして、人格心理学のコア・パーソナリティの概念を援用し、説得力にとむ論議を展開した。コア・パーソナリティとは、個人の幼少年期の経験のなかで形成される性格であるが、いったん形成されると、その個人の死まで変わらないものである。それは民族というような集合体にも、類比的に適用されうる。たしかに大陸文明や仏教は、日本文化を育てた教育者であり、その意味でまったく無視することはできないが、日本の民族文化は、それらによって初めて形づくられたとも考えられない。むしろ、「日本人ないし日本民族の核心となつて、民族が民族として存続するかぎり、容易にかわりえない民族の個性が形成されたのは、大陸文明を輸入する以前、あるいは国家統一以前の弥生時代の稲作農耕民の生活のなかから生まれたものであらう」というのが、その結論であつた。つまり、日本人のコア・パーソナリティは、農民的なものとなされるわけである。⁽²⁰⁾

ここでも指摘されるように、弥生時代いらい、日本文化の技術的・経済的な基礎をなしてきたのは、水田・稲作農耕である。しかし、この稲作文化それ自体は、明らかに日本列島で発明されたものではない。だとすると、それがどのようにして日本に定着するにいたつたのが、一つの問題点となつてくる。周知のように柳田国男は、とりわけその晩年、それがいわゆる「海上の道」により、沖繩をへて日本に伝来したとの見方をとり、日本宗教の原型としての沖繩宗教の意義を繰りかえし強調してやまなかつた。⁽²¹⁾この点については、石田はいくらか批判的であり、稲作文化は中国大陸の江南から朝鮮半島の南部を経由して、日本にもちこまれたとしている。⁽²²⁾だが、そうした細かい経路の問題はさておき、弥生文化を日本の基層文化とする点では、両者のあいだに大きな相違はない。堀もまた、今日の日本文化の基礎は弥生時代から古墳時代にかけてきづかれたもので、それは基本的に農村的であつたといふ。⁽²³⁾

日本宗教の原型が、農耕的な生活とそれに対応する儀礼・信仰にあるとの見方は、このようにならぬ多くの研究者によって採用されている。ただこの点については、やや違った解釈をとるものとして、上山春平の日本深層文化論にもかんとんに言及しておく必要がある。上山は、農耕の形態と発生について中尾佐助が提示した「照葉樹林文化」論に注目し、これを日本最古の土器文化である縄文文化に結びつけた。縄文文化は稲作農耕以前のもっとも発達した採集文化であるが、それはきわめて高度に洗練されていたが故に、のちにより新しい農耕文化が到来したときにも、それに圧倒されることなしに、却ってそれを取捨するフィルター的作用を果たした。その中核にあるのは神道と呼ばれる自然宗教であり、それが儒教や仏教をはじめ、あらゆる外来の文化支影響を「白紙還元」し、自然化するのを助けたのである。例えば、親鸞の「自然法爾」や安藤昌益の『自然真営道』は、その典型的なものであるという。²⁴この見解は、いくつかの点でなお検討の余地をのこすものの、日本宗教の原型の成立をさらに古い時代に設定しようとする、面白い仮説といえる。ただそれは、深層にある何もかが日本人の歴史をつらぬいて一貫しているとみる点では、ふたたび石田や柳田などの立場と重なってくるのである。

このように歴史の変化をつうじて流れる「日本宗教」の内実については、さらにいくつかの角度からの規定がなされてきた。よく知られているように、とくに晩年の柳田は『先祖の話』(一九四六)などの叙述が示すごとく、その核心を農耕的な共同体を背景とした祖霊崇拜にみていた。しかし実際には、厳密には祖霊とはいえない諸霊の観念や儀礼も多く見うけられるから、この見方はそのままでは通用しにくい。その立場は、絶えず「漢意」を却けてやまなかつた本居宣長はじめ、かつての国学者たちの例に近く、すべての外来宗教の痕跡を無視し、ロマン主義的に理想化された「常民」の宗教を想定するものであり、方法論的にも問題を含んでいるといわざるをえない。

つぎに注目されるのは、近年とみに活発になってきたシャマニズム研究であり、文献や調査資料によって、日本宗

教のシャマニズム的な性格を指摘する見方である。これらの研究は、この古い宗教形態が人類に普遍的なものであることを最初に指摘したエリアーデの労作に刺激されたという面もあろう。⁽²⁶⁾ その場合、主たるメルクマールが彼の主張したように脱魂の現象なのか、それとも憑依なのかという、その本質をめぐる議論が交わされたことも、周知のことに属する。しかし、何れにせよ、それが霊的な領域にかかわる一連の観念や儀礼行動であることは明らかであり、その点からすれば、祖霊崇拜もシャマニズムも、ともに広義でのアニミズムのなかに包摂されるともいえるのである。

さらに、やや別の観点からすれば、日本人が信じてきた霊のなかに、例えば田のカミ(穀霊)や山河のカミなど、明らかに自然の領域と関連したものも含まれている。その意味では、日本の宗教が自然宗教という側面をもつことはたしかである。すなわち日本人の宗教性は、基本において、その温和な自然環境との交わりの中で育まれてきたともみられる。これらの事実を考えると、日本的な宗教の型を、「父性的」であるよりも「母性的」なものとする松本滋の説は、それが日本だけの特徴かどうかという、比較や類型化にかかわる問題がのころとはいえ、示唆にとむ見方あるといえよう。⁽²⁶⁾

四 日本宗教の構造と展開

これまでみてきたように、現象としては多様きわまりない日本人の宗教生活の底に、なにか基本となる型があるのではないかと、多くの研究者が期せずして抱いた予想であった。その起点をどこまで遡るか、またその形成の細かな過程をどのように推定するかについての違いはあるにせよ、日本列島の自然環境と歴史条件のなかで、早くから育まれてきた型が、それ以後の展開をつうじても保たれてきたとする点では、ほぼ見解の一致があるといつて

よい。ここからして、一般に日本の宗教ないし文化を論ずるに当たっては、そうした固有の型と外来要素の関係というところが大きな論点の一つになってくる。これははなはだ興味ぶかいものではあるが、今はそのことも含めて、このような構想にかかわるいくつかの問題点を、さらにもう少し別の角度から考えてみたい。

前節で取りあげたいいくつかの解釈は、日本人の宗教の特質について、それぞれ示唆を与えてくれる。だが、日本人の宗教の総合的な把握をめざすのであれば、それだけでは十分でないように思われる。というのはこれらの見解、とりわけ柳田のそれは、公けに制度化され、高度の思想を擁するような宗教に偏った見方への、一種のアンティテーゼという面がなくはないからである。こうした基層的な宗教の重視は、すでに述べたように、方法としてある程度まで有効であり、今まで知られなかった庶民（民衆）の宗教生活の解明に役だつことは否定できない⁽²⁷⁾。しかしまた、時としてそれが一定の思想的な前提にたっており、したがって、そこからくる過度の単純化に陥りがちことも注意すべきであろう。

このようにみえてくると、より歴史の事実に即して日本宗教を捉えるためには、なお少なくとも二つの点からの考察によって、その一面性を補うことが必要かと思われる。そしてこの二つは互いに深く関連するものでもある。さきに参照した人びとは、みな何らかの形で、表層ではなく「基層」の宗教を、あるいは心理学的な表現をすれば、「深層」にひそむ心性・意識に焦点を当てようとした。それは一定の範囲では有効でありうるとしても、表層あるいは上部構造的なものとは基層との関わりを一面化し、さらにはこの二層を切り離されたものとして、固定化することにならないであらうか。さらに、この基層的な宗教性は、歴史の変転にもかかわらず、一貫して今日まで保たれていると主張される。しかし、概して農耕的な社会の生活様式の中から生み出されたこの心性あるいは型が、その後の生活基盤の変化の中で、まったく何の変化も被ることなしにつづいたとは考えにくい。「持続と変化」というのは、しばしば用い

られる表現であるが、この場合、持続の面を重視するあまり、変化のダイナミックスが看過されてはいないのか。⁽²⁸⁾

今は取り敢えずこの二つの疑問を示したが、これら二つの問いは、いずれもきわめて広い範囲にわたる事実の検証をへたうえで、はじめて答えうるものである。とともに、その答えは単に事実だけによって与えられるのではなく、多分に研究者のとする解釈の視点によっても左右されてくる。それらの論点をもれなく扱うのは容易ではないので、ここでは差しあたり、重要と思われる事柄のいくつかを、ごく簡単に指摘しておくことにしよう。

第一の点についていうならば、すでに指摘したように、もともと周辺のな位置におかれてきたわが国で、外部からもたらされた高度な文化が、まず上層の人びとに受容されたことは明らかである。宗教もまた例外ではなく、儒教や仏教もまずエリートたちのものとなった。少しばかり図式的な表現をすれば、それらは日本の中で、上から下へ浸透したともいえる。その場合、しばしば問われるのは、これらが土着化していく過程で、本来の姿を失い、どのように変容したのかということである。これらの普遍的な体系は、日本以外にも複数の民族あるいは社会にまたがって分布しているから、相互の比較によって、それぞれの民族の個性をはかる尺度となりうるわけである。そして、周知のごとく、このような構想からの研究も、多くの人びとによって試みられてきた。例えば渡辺照宏は、日本の仏教について、国家との結合、呪術性、死者儀礼の重視、妥協的精神、形式主義の五つの特徴をあげ、また中村元は仏教の受容に示される日本人の思维方法について、与えられた現実の容認、人倫の重視、非合理主義の傾向をとりだした。⁽²⁹⁾このような変容は、仏教よりははるかに歴史の浅いキリスト教についても認められ、古野清人はキリシタンの調査によって、仏教にまさるとも劣らない習合の事実を明らかにした。⁽³¹⁾

これらの論議は、はじめは外来の、そしてエリートのな宗教が、時の流れのなかでどのように日本化されたかということであるが、この側面だけに目をむけるのは、やはり片手落ちになるであろう。それを補うには、逆に表層的な

要素がいかにして基層に働きかけ、それに影響を及ぼしたかを考え合わせなければならぬ。そしてこのことは、宗教も含めた文化の問題をそもそも表層と基層、エリートと民衆という二つの層のモデルで理解することが適切かどうか、という反省へみちびく。一般に近代以前の世界においては、文字や高度の文化を担うエリートの「大伝統」(great tradition)と、そうした手段をもたず、口頭伝承にたよる民俗社会の「小伝統」(little tradition)とが区別されるの人類学者R・レッドフィールドの見方は、きわめて便利なものであり、多くのケースに適用することできる。しかし、周辺的であるにしても高度に自律的であり、内部の集約度が高く、しかもかなり長い歴史をもつ日本のような社会では、この図式は必ずしもそのままでは当てはまらないのではないかと思われる。その意味で、国家・エリートの宗教、基層宗教、そして中間のフォーク・レリジョンという、荒木美智雄が示した三層モデルは、日本宗教の構造と展開を分析するのに、より適切な枠組と⁽³²⁾いってよいであろう。

三層モデルによれば、表層と基層とが引き離されたまま併存するのでも、どちらかが一方的に押しつけられ、あるいは変容されるのでもなく、両方が互いに影響しあいながら宗教生活が営まれる、ということになる。それによって、上と下の両方の要素を取りこみながらも、ある程度のもとまりをもった第三の層が形成されるとみなされる。もちろん、それぞれの層の境界は固定したものではなく、絶えず少しずつ流動しており、そのことが宗教の歴史的な変化の結果をなし、時にはその動因ともなると考えられるのである。荒木はこの三層モデルは律令国家から江戸中期まで適用できるが、それ以降の時代になると二層で説明しなければならぬ、とする⁽³³⁾。その正確な時期や、また近・現代の場合をどのように解釈するかについては、あるいは違った見方もできるかも知れない。しかしわが国の宗教史において、このような中間的な層の存在が大きかったことは、さまざまな事実にてらして明らかである。そして、上述のごとく基層信仰の持続性を強調しながらも、同時に「民間信仰史」という形で、このように仲介的な役割をになう

人びとの存在に最初に注目した一人が実は堀一郎であったことは、忘れてはならない。

そしてこの点は、さきふれた歴史的变化のダイナミックスという問題にもかかわってくる。一般に多くの伝統的、つまり前近代的な社会では、身分・富・権力・知識・技能など、その根拠はいろいろであるにしても、社会と文化のある種の画然たる階層分化があったとみることが可能である。きわめて大雑把な言い方になるが、こうした構造は近代に近づくにしたがって、すなわち近代都市や商業の発展、商業革命、そしてそれにつづく大衆社会の到来によって、次第に消失していき、やがて平準化するにいたるとみられる。それは基本的に、社会と文化の流動性の増加のプロセスであり、やがて生活のあらゆる分野における拡散を結果するのである。いまあげた三層構造というのは、こうした一連の過程の中の一つの段階にほかならず、その出現は固定した階層を流動化させ、新しいものを作りだして、それによって歴史をうごかしていく力ともなりうる。やや論点が拡がりすぎる嫌もあるが、マクロ的な比較の見地からすれば、日本はこのような展開のプロセスにおいて、他のいくつかの先進社会、とりわけ西欧と類似するところが多かったといえる。⁽³⁴⁾ 例えば、日本が長い「読む伝統」をもっていたことが、近代化へむかう途上で、少なからぬ意味をもっていたことが指摘されている。⁽³⁵⁾

ただ、西欧などと対比して日本の場合に特徴的なことは、すでに言い尽されたことであり、最初にもふれた点ではあるが、系統と性格の異なった宗教が、多元的に平行して受容され、信仰されてきたという事実である。このような多元状況は、東アジアでは広くみられるものであるが、わが国の場合、その周辺性によってさらに助長されたともいえよう。すでに公けの国家制度のレベルにおいてさえ、神道や仏教が独占的な地位を享受したことは一度もなかった。奈良の国家仏教の時代でも、あるいはまた最近の国家神道の期間でさえも、それらが他に優先されたのはたしかとしても、一定の条件をみだす限り、他の宗教が排除されたことはなかったのである。そして一〇〇〇年以上の長い

期間にわたって、上から下までの国民の各層の生活の中では仏教、儒教、道教など、外来の諸宗教の教え、シンボル、儀礼の要素などが、固有の神道的なものと共にさまざまな形で混じりあい、多様な流れを生みだしてきた。このようなことが可能であったのは、複雑な歴史的要因の相乗効果によるとみられるが、とりわけ国家という公的権威が特定の流派とむすびつき、その結果、独占的かつ一元的な宗教文化がつくられることがなかった、という事情が大きいであろう。⁽³⁶⁾

このような融合は、ふつう「習合」(syncretism)と呼ばれ、日本はその典型的な例とみなされることが多い。これは誤りではないが、しかし、習合の概念はかなり多義的でもあるので、さらに検討する必要がある。取り敢えず指摘できるのは、異なった宗教の接触による多元状況は、それらの習合をもたらすこともあるが、また逆に機能分化にみちびくこともありうる、ということである。そして、日本ではこの両方が見いだされる。さきに述べた第三の層が生まみだす流れは、みな多かれ少なかれ習合的な色合いをもっている。しかし、儒教と仏教とについていえば、すでにかなり早くから、前者は主に日常生活の行動規範をしめし、後者は非日常的な「後生」のことを預かるという、分化と補充の関係が成りたっていた。のちの徳川期になって、それがより明確になったことは、周知のことであろう。また他方、ある時期からは、仏教は主に家にかかわる死者の祭祀を行い、神道は地域共同体の祭りを主宰するというような分化もみられた。これは、もともと宗教というものが教え、儀礼行動などの複合であり、しかもその内容は個々に異なっているという事情によるとともに、また人びとの側の宗教的なニーズが多様だったためと解される。何れにせよ、日本宗教の展開過程の分析のためには、習合モデルとともに、このような分業・共生モデルを考える必要があるのではないか。

五 おわりに——伝統と現代

日本宗教という大きなテーマを掲げたが、その歴史を大筋だけでも再構成しようとするのは、もともと与えられた枠の中では、望みうる範囲をはるかにこえる無謀な企てであった。それで残された時間で、最初にみたような現代の状況が、日本宗教の特徴や伝統とどのようにかかわるかについて一、二のことを述べ、まとまらないながら結びとしたい。

産業・経済構造、人口構成、居住形態、社会・政治制度、教育・情報化の度合、科学・技術の浸透など、あらゆる指標からみて、現在の日本が典型的な近代（先進）社会の一つであることは、疑いの余地がない。しかし、このような状況が生まれたのは、近世（徳川期）という準備期間があったとはいえ、たかだかここ百数十年のことにすぎない。東アジアの一隅の小国が、この短い時間に急激な躍進をあげたという事実が、とりわけ欧米の先進諸国の側で、知識人たちのつよい関心を惹いたことは、知られるとおりである。第二次大戦の後、一九五〇—六〇年代にかけて、内外でいわゆる「近代化問題」が研究の焦点となったことは、まだ記憶に新しい。「なぜ非西欧諸国のなかで、日本だけがいち早く近代化に成功したのか」というR・N・ペラの問いは、それを集約したものともいえる。⁽³⁷⁾そしてこれが、なぜ西欧でまず近代資本主義が出現したのか、というウェーバーの問題を受けるものであることは、今更いりまでもなからう。

日本の宗教伝統のなかに、近代化の促進要因を探ろうとするこの見方は、その後さまざまな角度から補強や修正の試みがなされ、今日にいたっている。⁽³⁸⁾それらを一々にわたって論評するのは、別の機会に譲らなければならないが、

総じて現在では、この近代化を無条件にプラスとする前提そのものが、見直されてきているといえるであろう。宗教がいかに近代化を促したかではなく、むしろいかにそれに抵抗したかという、「ポスト・ウェーバー的」な問題設定がされるのも、近代性あるいは合理性の評価が揺れうごいてきたこと無関係ではあるまい。³⁹⁾

これらは、およそ歴史変動の過程と宗教的な思想・行動複合との関連という、とてつもなく大きな問題の一環であるが、それはまた現代の状況をどうみるかという、現状分析と解釈の問題にもつながってくる。「持続と変化」というテーマについては、さきにもふれたが、さまざまな現象をみる限り、多くの論者の指摘するように、現代日本人の宗教生活のなかに、時代の変遷にもかかわらず、過去からうけつがれた要素が生きていることは否定できない。それはしばしばひろい意味で「宗教―呪術的」と形容されている。⁴⁰⁾そして暗黙のうちに、この「呪術」とは反科学的であり、かつまた反宗教的なものと理解されてきたように思われる。しかし、現在の問題意識からすれば、この前提の当否も改めて問いなおす必要があるだろう。例えば、霊とか崇り、御蔭などの観念にしても、一つの宗教文化の要素として再検討してみなければなるまい。⁴¹⁾

われわれは、現在の宗教の状況がカオス的だということから出発した。多分そのためでもあろうか、ここにいたるまでの分析もまさにカオスのなまま終らなければならぬ。しかし、宗教のカオスの中にこそ、新しいものを生む豊かな可能性が秘められているということも、多くの実例が示していることである。そのことを慰めとして、この拙い講演をとじることにする。

註

(1) 脇本平也・柳川啓一編『現代宗教学』、全四巻、一九九二年五月―十一月、東京大学出版会を参照のこと。

(2) 現代の宗教状況は、その錯綜した様相のゆえに、多くの研究者の関心を惹きつけている。最近の成果として、中牧弘允

- 『宗教に何が起きているか』、一九九二年、平凡社、島田裕巳『いま宗教に何が起きているか』、一九九一年、講談社などがあげられる。
- (3) 「宗教回帰」という表現も、例えばNHK放送世論研究所『日本人の宗教意識』一九八四年、日本放送出版協会、で用いられていろいろ、かなり見受けられるもの一つである。それは欧米において、同じく一九七〇年前後から、“return of the sacred”が語られたのと平行するものといえる。
- (4) 島園 進『新新宗教と宗教ブーム』、一九九二年、岩波ブックレット、二三七、五一―八頁。
- (5) 仏教と死者儀礼との関わりについては、圭室諦成『葬式仏教』、一九六三年、大法輪閣が示唆に富む。なお、最近、加地伸行『儒教とはなにか』、一九九〇年、中央公論社（新書）はこの儀礼が儒教に由来するものであり、通常の理解に反して、儒教がすぐれて死の宗教であったことを強調した。
- (6) R・N・ペラは、現代アメリカを分析した最近の労作『心の習慣』（島園 進・中村圭志訳一九九一年、みすず書房、原著は*Habits of the Heart*, 1985, University of California Press.）のなかで「まどまりの文化」(culture of coherence)という述語を用い、現代アメリカではそれが失われつつあることを強調した（訳三三三―三四〇頁）。これを借用すれば、状況は異なるとはいえ、同じことは現代のわが国についても言えるのではないであろうか。
- (7) 世俗化の問題については、これまでに多少の考察を試みてきた。拙稿「現代と宗教」、『哲学』二三号、一九七三年、日本哲学会、および「世俗化概念の妥当性」、『東洋学術研究』一一二号、一九八七年、東洋哲学研究所などを参照。
- (8) この点については、宮川透「文化と価値」、『岩波講座 哲学 一八 日本の哲学』、一九六九年所収、ならびに南 博『日本人論の系譜』、一九八〇年、講談社新書などを参照。
- (9) 以下に参照する石田英一郎も、民俗学を「日本民族の自己認識の学」と規定した。『日本文化論』一九六九年、筑摩書房、一一―一三、一四六―八頁を参照。
- (10) その経緯については、鈴木一郎『地域研究入門』、一九九〇年、東京大学出版会が詳しいデータを示しており、参考になる。ついでながら、わが国でも一九七〇年代半ばから、大阪大学を始めとして、いくつかの国立大学に、従来の国史学とは別の「日本学」講座が設けられるようになり、その後、国際日本文化研究センターが設立された。
- (11) Cf. M. Anesaki, *History of Japanese Religion*, 1930, 1963², Ch. E. Tuttle, p. 8. なお、*Japanese Religion* という表現は、I. Hori et al eds., *Japanese Religion*, 1972, Kodansha International; J.M. Kitagawa, *On Understanding Japanese*

Religion 1968, Princeton University Press など) とくに英語ではかなり見受けられる。

- (12) pluralism という表現が、宗教学上の述語として、正確にいづらから導入されはじめたのかは詳らかでないが、おそらく P・バーガーなどが先鞭をつけたものと思われる。Cf. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, 1967. 藪田 稔訳『聖なる天蓋』一九七九年、新曜社参照。他方、現代の J・ヒックなどがことさらに多元主義の神学的正当化に取り組みなければならないところに、欧米社会では、それが長く異常事態とみなされてきた歴史的状况の名残りをみとめることができるであろう。Cf. John Hick, *Problems of Religious Pluralism*, 1985, Macmillan 間瀬啓允訳『宗教多元主義の哲学』一九九〇年、法蔵館。

- (13) 和辻哲郎『日本倫理想史 上』(一九五二年)、『全集』二二巻、一九六二年、岩波書店、二二頁。

- (14) 「周辺文明」(Peripheral civilizations) という概念は、大文明 (major civilizations) と対するものであり、Ph. Bagby ーが A・トインビーの文明論を修正する形で提示したものである (Cf. Ph. Bagby, *Culture and History*, 1958)。山本新の遺著『周辺文明論—欧化と土着』一九八五年、刀水書房は、わが国でそれを採用し展開したすべられた労作といえる。

- (15) 丸山真男『日本の思想』一九六二年、岩波新書、二一五頁、一八七頁。

- (16) 同書、二〇—二二頁参照。

- (17) 堀一郎『宗教・習俗の生活規制』一九六三年、未來社、三二—三三頁。

- (18) 堀一郎『日本宗教の社会的役割』一九六二年、未來社、八—九頁。

- (19) 同書、一〇頁参照。ついながら、日本宗教の研究者として知られる B・ニアハートもこれとぎわめて近い問題意識をもっていることを付言しておこう。その論文 "Toward a Unified Interpretation of Japanese Religion" (キタガワ編・堀一郎監訳『現代の宗教学』一九七〇年、東京大学出版会、二二—二五頁) は、日本の宗教の diversity と unity との unity を捉える必要を力説しており、この視点はその著書 *Japanese Religion: Unity and Diversity*, 1982, Wadsworth などにも受け継がれている。

- (20) 石田英一郎『日本文化論』一九六九年、筑摩書房、一四—一五頁、二二七—二八頁ほか参照。

- (21) 柳田国男『海上の道』、『定本柳田国男集』一九六三年、筑摩書房、所収。

- (22) 石田英一郎、前掲書、八〇—八五頁。

- (23) 堀一郎『日本宗教の社会的役割』二五頁、一五一—一六頁。

- (24) 上山春平 「思想の日本的特質」、『岩波講座 哲学 一八 日本の哲学』、一九六九年、一一一頁、とくに二二―四頁参照。
- (25) 例えば泉 靖一 「日本文化の根底にあるシャーマニズム」、『日本の社会文化史 第三卷 土着文化と外来文化』、一九七三年、講談社、堀 一郎 『日本のシャーマニズム』、一九七一年、講談社新書、佐々木宏幹 『シャーマニズム エクスタシーと憑霊の文化』、一九八〇年、中公新書など。しかし、稲作文化の場合とおなじく、シャーマニズムが日本だけに限られず、むしろより広く分布していることに留意する必要がある。
- (26) 松本 滋 『父性的宗教 母性的宗教』、一九八七年、東京大学出版会を参照。
- (27) こうした基層宗教論は、外来文化をまず受け入れるエリートや支配階層ではなしに、庶民あるいは民衆の生活へという、視点の転換をともなっている。それは、「民俗宗教」の研究者に特徴的なものである。五来 重 「日本文化と民俗宗教」、『理想』五一―二号、一九七六年、七六一―九〇頁参照。
- (28) 「持続と変化」というのは、堀がシカゴ大学で行なった民俗宗教の講義の副題であるとともに、国学院大学が主催した第二回神道研究国際会議のテーマでもあった。I. Hori, *Folk Religion in Japan: Continuity and Change*, 1970, Univ. of Chicago Press. 国学院大学日本文化研究所 『第二回神道研究国際会議紀要』、一九六八年を参照。
- (29) 渡辺昭宏 『日本の仏教』、一九五八年、岩波新書、六九頁以下。
- (30) 中村 元 『東洋人の思维方法』第四編、春秋社選集版、三巻、一九六二年を参照。
- (31) 古野清人 『キリシタニズムの比較研究』、『著作集 五』、一九七三年、三一書房を参照。
- (32) 荒木美智雄 「民俗宗教としての新宗教」、国学院大学日本文化研究所編 『近代化と宗教ブーム』、一九九〇年、同朋舎、二七頁以下、六五頁、二六三頁以下。
- (33) 同書、二八頁ほか参照。
- (34) このことは、比較史的な考察を必要とし、ここでは立ち入ることができないが、例えば封建制の有無などが一つの問題点とされてきた。これは梅棹忠夫の「文明の生態史観」や、またE・O・ライシャウアーの近代化論など、何人かの研究者によって指摘されている点であり、田丸他編 『日本人の宗教 三 近代との邂逅』、一九七三年、佼成出版社の拙稿解説二九五―三〇七頁でもふれてある。
- (35) 鈴木一郎、前掲書、二二三、一四二頁。荒木美智雄も前掲論文六四頁以下で、とくに近世以降の民俗宗教におけるリテラ

シーの重要性に言及している。

- (36) 島蘭 進『現代救済宗教論』、一九九二年、青弓社、五九頁、二四四頁、五〇頁など参照。
- (37) R・N・ペラー・堀 一郎・池田 昭訳『日本近代化と宗教倫理』、一九六二年、未來社、二八頁ならびに前掲、田丸他編『日本人の宗教 三 近代とに邂逅』、一九七三年、佼成出版社の拙稿解説を参照。さらにその後、いわゆるN.I.E.Sの経済的な発展に伴い、これらの国ないし地域がおもに中国文化の影響範囲であったことから、これを「儒教文化圏」または「漢字文化圏」と名づけ、儒教の役割を再評価しようとの傾向もみられる。溝口雄三・中嶋嶺雄編『儒教ルネッサンスを考える』、一九九一年、同『漢字文化圏の歴史と未来』、一九九二年、大修館書店などを参照。
- (38) 例えば芹川博通『宗教的経済倫理の研究』、一九八七年、多賀出版などのほか、「通俗道徳」の意義に注目した安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』、一九六五年、青木書店の論議が注目される。
- (39) なお、前掲の国学院大学日本文化研究所編『近代化と宗教ブーム』、一九九〇年、同朋舎、では日本の宗教と近代化についての多角的な論議がなされていて、有益である。
- (40) 島蘭 進『現代救済宗教論』、一四一頁参照。
- (41) 総じて宗教、呪術、科学の相互関係は、とりわけ一九六〇年代以後になって、再検討される気運にあるといえる。現在刊行されつつある『講座 宗教と科学』、一九九二年一、岩波書店は、そうした傾向をよく表現している。なお拙稿「宗教と科学―新しい関係の模索」、『アーガマ』二二三号、一九九二年六月、五七―六頁をも参照。

第一部份

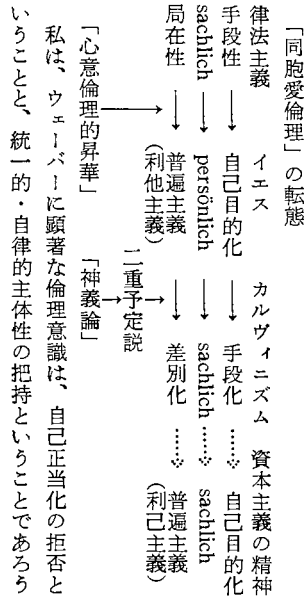
ウェーバーの倫理思想

横田 理博

ウェーバーが宗教展開に「固有法則性」があるとした際の内実は、宗教は、たとえば経済的事情による制約といった外在的契機に左右されるだけでなく、むしろ多くの場合、宗教に内在する独自の動力学に基づいて展開することであって、そこに唯一つの法則性があるというわけではなく、むしろ、宗教の内部で複数の契機が固有の展開を見せ、それらの混成態が「宗教の固有法則性」であると私は考えている。「神義論」の展開、さらには、それを一形態として包摂する「知性主義」の発現、つまり、世界や自己の「意味」を追究し、その過程で「世界像」を形成し、それによって救済欲求を転輸していく「知性主義」の発現は、宗教展開における「固有法則性」の中の重要な契機である。しかし、「固有法則性」はすべてそこに収斂されるわけではない。それ以外の契機として考えられるのが、「宗教的同胞愛倫理」の展開、とりわけその「心意倫理的昇華」である。とすれば、宗教展開における「固有法則性」の内実は、少なくとも「神義論」と「同胞愛」とをその契機として内

包する混成態ということになる。

実はウェーバーのいう「神義論」は、苦難であれ幸福であれ、自己のおかれた状況を正当化しようとする衝動に焦点が合わされている。一方で、内面化と統一化を構成契機とする「心意倫理的な「昇華」を被る「同胞愛倫理」は「普遍主義化」されていく。それゆえ、「神義論」が首尾一貫して追究されたカルヴィニズムの二重予定説のもとで「反同胞愛の立場」が生成したという事態に象徴されるように、自己正当化的「神義論」の展開と「同胞愛」の「心意倫理的昇華」の展開とは、必ずしも常にではなくとも、拮抗し合う性質をもっている。ウェーバーが「神々の争い」と呼んだ価値相剋の事態は、経済や政治といった宗教外の価値と宗教との間に存するのみではなく、まさに宗教という領域の内部においても、入れ子構造的に存するものだったのである。このような構造を踏まえて「同胞愛倫理」の転態の過程を概観してみると図のようになる。



と考えている。そして両者はそれぞれ、「神義論」と「心意倫理」という概念の中に息づいているように思われる。

今回の報告では、「同胞愛」・「心意倫理」・「神義論」といったウェーバー宗教社会学の基礎的テーマに着目し、具体的事例を踏まえつつ、それぞれのテーマの意義とそれら相互の連関を明らかにし、さらにそこに込められたウェーバーの価値関心・倫理意識を照射することを試みる。

細かい論点については以下の拙稿を御参照ください。

「ウェーバーにおける『神義論』の意義」

（日本倫理学会編『倫理学年報』第四〇集、一九九一年、所収）

「ウェーバーの『同胞愛倫理』生成論」

（科学研究費研究成果報告書『キリスト教倫理思想における愛の問題』、一九九一年、所収）

「ウェーバーの『同胞愛倫理』転態論」

（東京大学文学部倫理学研究室編『倫理学紀要』第七輯、一九九一年、所収）

「『ルサンティマン』論から自律的主体像への照射」

（科学研究費研究成果報告書『自由論についての基礎的研究』、一九九二年、所収）

「ウェーバーにおける『ルサンティマン』概念のゆくえ」

（日本社会学会編『社会学評論』第一七〇号、一九九二年、所収）

「ウェーバーにおける『心意倫理』の位相」（未発表）

ウェーバーの政治宗教論

椿 實

ウェーバーの「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」(1916)によれば、十六世紀宗教改革の時代のドイツでは、プロテスタントは無数の富裕な都市においての上部構造としての Protestant Ethic から、下部構造としての資本主義の精神が規定されるとしている。これは特に西ヨーロッパとアメリカの近代資本主義のことで、カルヴィニズムやピュリタニズムがペンジヤミン・フランクリンの資本主義の精神であると説く。この精神という語自身はなはだドイツ的・キリスト教的であったが、ウェーバーが職業という語を用いる時にもドイツ的・プロテスタント的使命感によっている。ハイデルベルクやウインのような中世的都市では、カトリックは貴族化し、プロテスタントのような功利主義的活力を失っていた。この相関関係を逆転して、実際の政治経済のあり方から、逆にその国の、政治倫理・宗教の立て方を比較研究することは、ウェーバーの盲点を捉えてゆく上で重要であると考える。

ウェーバーは「資本主義」は中国にも、インド・バビロニアにも存在したし、また古代にも中世にも存在したと歴史的視野を示している。資本主義が繁栄している近代諸国は、すべてプロテスタントではないし、中国の華僑が流通を支配している東

アジアも、日本もまたカルヴィン派のプロテスタントの国ではない。一般に日本資本主義は儒教倫理によるものだと説かれている。たとえばハーマン・カーン「大転換期」Herman Kahn: World Economic Development: 1979 And Beyond によれば近代儒教倫理は、初期のプロテスタント倫理とは逆に、忠誠心・献身・責任感・義務感を生みかつ育て、組織および組織内の自己の役割との同一化を強化するように設計されている。いわゆる日本の経営で、このため新儒教文化においては、初期アメリカのプロテスタント社会よりも経済と社会がはるかに円滑に機能する。なぜ新儒教的文化が近代化に巧みなのか。中国、南北両朝鮮、日本・台湾・香港・シンガポールの業績、マレーシア・タイ・インドネシア・フィリピン在住中国人グループの業績は、経済発展と技術の習得ならびに、利用の面における並み外れた能力を明示している。ウェーバー説を拡大すればロシアにおけるギリシア正教の倫理は、資本主義的流通経済になじまないツァーリズムを含んでいないのではないか。

我国の出土木簡「呪符木簡」といわれる陰陽道の呪符の歴史をみてゆくと、それは天平期に流入した唐代道教の流れをくむもので、(50回早大学会で発表) 前述のアジア諸国に展開した、華僑の宗教と本質的には同じ唐代道教呪術の流れをくむ、仏教・儒教・回教景教をも含む世界宗教である。韓国の太極図の国旗はそれを示しているし、仏教の卒塔婆は「急々如律令」の呪符木簡の展開と思われる。

陰陽道に発し、歌道・仏道・神道・華道・茶道・香道から柔

道に至るまで、中国の道の信仰に根ざし「その貫道するものは一なり」と芭蕉に言わしめている。

明治の倫理とは、自由・自治は明星として旧制高校の寮歌に歌われたが、福沢が自由・平等を説くに「天へ人ノ上ニ入ヲ造ラズ」と言って、神(造物主)ではなく中国の至上神、天の思想を以て説き元田永孚は、明治天皇・皇后に倫理を御進講する際に、サミュエル・スマイルス「自助論」にもとづくプロテスタント倫理を説いて昭憲皇太后はフランクリンの十三の徳のうち十二の徳を歌われ、「みがかずば」というお茶の水の校歌が生まれ、教育勅語もまた天皇を伝統的カリスマ(支配の社会学二)として尊崇する一方、「博愛衆に及ぼし」「夫婦相和し」とフランス革命的でさえある。明・23・10・30(1990)内村鑑三はこれに反対して職を迫られたが。志賀直哉「わが生活信条」よりによれば、天皇に関する部分をぬいたら、あれでいいのではないか、国是として道徳の標準はある方がいいと思う。

日本資本主義は、西欧の近代主義と天皇のカリスマを倫理として形成されたが、すでに幕末期豪商の家訓のうちに「浮利を追わず」(住友家)等の商人道を説いている。日本国憲法の倫理思想は「非戦論」の新渡戸のクエーカー倫理に立つが、このプロテスタンティズムと無為自然の老荘思想はユニークな日本資本主義の精神を二十一世紀のエコロジーの上に確立するであろう。

デュルケム宗教論における

「社会」の問題

山崎 亮

デュルケムにおいて、宗教が一貫して社会的な現象としてとらえられてきたことは、改めて指摘するまでもない。ただその場合、社会的な現象としての宗教は、社会そのものとの関連において、大きく分けて二つの観点からとらえられていたと思われる。まず第一には、宗教的観念が社会を表す (exprinter) 象徴であるとするいわば主知主義的な観点、第二には宗教、とりわけ儀礼の中に、社会を作り出しあるいは作り直す (create) 機制を見出そうとするいわば非主知主義的な観点である。前者の観点は、『社会分業論』以来、『宗教生活の基本的諸形態』にいたるまで一貫して見出されるものであり、それは例えば「神は社会の実体化された形態にすぎない」といった周知の表現によって繰り返して提示されている。一方、後者の観点は、デュルケム社会学の比較の後期の段階、実質的には『宗教生活の基本的諸形態』において全面的に展開されている。それは特に、儀礼において見出される集合的沸騰状態の中から、新たな集合的理想ないしは集合表象が生み出されるという形で論じられている。もとより『宗教生活の基本的諸形態』においても、宗教が社会を表わすという第一の観点が見出されるが、しかし

ここでは宗教が社会を作り出すという第二の観点が中心的なテーマを構成しているのである。言い換えるならばデュルケムの宗教理解は、社会との関わりにおける主知主義的観点から非主知主義的観点へとその力点を移して展開していったと見ることができる。

ところで周知のように、デュルケムの社会概念には曖昧さが付きまとい、一義的な概括を許さないが、差当って諸個人が結合して形成される社会集団と、この諸個人の結合 (association) から結果する集合的な観念と感情の総体、すなわち集合意識という二つのレビュールにおいて社会が把握されているという点に関しては異論はないと思われる。しかもこのような二面的な社会概念の基本的骨格はデュルケムの社会学に一貫するものである。ただ問題は、集合意識とその基体としての社会集団という、この二つのレビュール相互の関係と、特に集合意識そのものの性格付けにある。この点を巡っては、デュルケムの社会学の展開において若干の変遷を指摘することができ、さらにそれは、先に見た彼の宗教理解の変遷をも決定付けていると考えられるのである。

以上のような見通しのもとに今回の発表では、デュルケムにおける宗教理解と社会概念との関連を明らかにする出発点として、『社会分業論』を取り上げたい。本書に見られる彼の社会概念においては、集合意識は同一の社会集団に属する諸個人に共通の観念と感情の総体として規定され、諸個人の結合から結果する社会的な意識生活の一部分として把握されてい

る。しかもデュルケムは、分業の進展に伴う機械的連帯から有機的連帯への移行という歴史的發展図式の中に集合意識を位置付けて理解するのである。歴史の発展において強度に発達していた集合意識は、分業の進展とともに縮小ないしは弱体化し、これに対して個人意識すなわち自律した人格が発達していくことになる。この場合集合意識はその集合的起源の故に超越的な権威を内包するものとしてとらえられ、集合意識のこの超越性を象徴する観念と感情の総体が宗教を構成するとされる。こうして機械的連帯から有機的連帯への歴史の推移は同時に、いわば宗教という桎梏からの個人の解放としてとらえられることになる。ここには社会との関連におけるデュルケムの主知主義的な宗教理解を典型的な形において指摘することができるのであり、しかもそれは同時に宗教が一般的に衰退していかざるをえないという観点を必然的に包含しているのである。

ジョルジュ・バタイユの

「宗教史」の構想(3)

——その一般経済学からみた「宗教」について——

樞 尾 直 樹

バタイユの「宗教史」は、エリアーデも批判しているようにきわめて論理的なものである。その意味で彼の特殊な歴史理解を前提として、多様な宗教現象を理解することはきわめて困難

である。しかし、現代世界における「聖なるもの」とは何か、あるいはそれはいかにして可能なのか、という問題——それはまたバタイユ自身の中心的な課題でもあった——を考えると、彼のマクロな視座は何かの示唆をわれわれに与えてくれるのではないかと思われる。発表者が彼の「宗教史」を考察の対象とするのは、まさにこの点においてほかにはない。

本発表は、そうした問題意識に基づき同タイトルのもとに行ってきた過去二回の発表を受けて、バタイユの構想していた「宗教史」における「宗教」の概念をより深く考察してみたい。前発表(2)では供儀を中心として若干その作業を行ったが、ここでは彼が主として『呪われた部分』や『宗教の理論』の中で展開した「一般経済学」に焦点を当てる。というのも、そうした作業は、聖と俗との間の境界設定と両者の関係性の変遷史とも言える彼の「宗教史」をよりよく理解するための重要な予備的考察であると考えられるからである。

(2)でも述べたように、彼の人間観とその認識論的前提は次のようなものである。彼は人間性を動物性との対比から考える。彼によれば、動物性とは直接無媒介即時性、つまり内在性を特徴とし、「世界の内にちようど水の中に水があるようにして存在している。」それに対して、人間性は媒介性の特徴とする。そして、ヘーゲルとコジューブに依拠しながら、人間は労働において道具を使用することによって主客関係、物々客体に対する目的的、操作的な認識を持ち、自己意識を獲得するが、道具は人間に自然を服従させることを可能にすると同時に、そ

れはまた人間を自然に縛りつけるとする。このとき人間は労働によって始めて「人間」となるのだが、それはとりもなおさず、人間の世界が動物とは異なって、有用性や持続性に価値を置く生産の世界と、非有用性や瞬間に価値を置く非生産的、消尽の世界という不均等な二つの世界によって構成されることに等しいとバタイユは言う。こうした問題構成に基づいて彼は「宗教」を、生産の世界から非生産の世界への移行として捉えている。たとえば供犠やポトラッチといった現象がその例として挙げられる。

こうした彼の「宗教」理解において特徴的なのは、やはり「生産」や「消費」といった経済学的概念であろう。しかし、バタイユによればそうした概念は近代経済学やマルクス経済学におけるそれとは異なったものである。彼はそれらを限定経済学と呼ぶ。限定経済学は基本的には生産、分配、消費のサイクルに基づいた財や貨幣、もしくは労働力の閉じた系のみを考察の対象としている。それに対して一般経済学は生産、分配、消費というサイクルに回収されない開かれた系を前提として、狭義の経済行為だけでなく、人間の諸行為をエネルギーや力の流動として捉える。とりわけ両者を分かちつのは「消費(dépense)」の概念である。彼によれば、「消費」とは再生産へと回収される生産的(有用的)消費(consumation)だけではなく、生産へと回収されない非生産的(非有用的)消費(consumation)をも意味し、前者に対して後者がより重視されている。

こうした彼の一般経済学において「宗教」はその非生産的消

費の側面から説明される。ここでは聖と俗という二項が、いわば非生産的世界と生産的世界という二項によって読み換えられている。しかし、それは単なる聖と俗の経済学的な読み換え、あるいは俗流マルクス主義であるというよりも、むしろ「聖」の観念をより本質的に明らかにしようとしたひとつの試みとして考えたい。それは、個を超越した「超自然的」、もしくは「超人的」な価値や観念としての「聖」を「力」にまつわる概念から捉えると同時に、「聖」を感情的、感覺的側面からのみ捉えるのではなく、その感情が生み出されてくる認識論的背景を明らかにしようとしていると発表者は考える。その意味で、バタイユの以上のような考え方は、宗教起源論におけるマナイズムをより深化させたものであると考えることができる。「力」の概念によって「宗教」を説明することは珍しいことではないが、彼の場合、崇拜対象としての「力」の観念を、主体と客体との間の関係概念として捉えようとしている点が重要である。

「宗教」とは何か、という問いに対してこれまで様々な解答が与えられてきたが、それらの多くは個人的あるいは社会的であることを問わず、超越性をその指標としていた。私見によればバタイユはその「超越性」概念を解体して、その内実を探ろうとしたのだと思われる。この点についての詳細な考察は、ウェーバーとの比較を通じてよりよく行いようと考えられる。今後の課題としたい。

レヴィ・ストロースとマリノウスキーに
おける神話論の視点

高橋 渉

九二年刊の著書で、編者I・ストレンスキーはマリノウスキーの神話論がもつ今日的意味を説くが、以下で、レヴィ・ストロースの神話論の視点をマリノウスキーに比較し、考察する。

レヴィ・ストロースは理解したいのは未開社会だと言う。未開社会は親族呼称体系を有しこれが通婚規則等社会関係を統制する。彼は親族関係と通婚規則の基底に近親姦のタブーを位置づけてその機能は女性の循環を確立し諸集団を存立させる相互性にあると見る。次に「相互性の機能」は、無意識的構造としての「体系」に「命じられて」機能すると解する。かくしてインセスト・タブーは無意識の層位にある女性交換の規則の集合象徴となる。こうして彼のいう「表層の不合理を説明する単純な論理の追求」としての「科学の精神」は、「親族構造」について実践される。「親族の基本構造」は四六年に出版された。

この書では近親姦のタブーを自然から文化への歩みないし文化自体だと言う。但し「文化と自然」の二項把握は、後に「思考と生命の間に基本的な不連続はない」など、ベルクソンに似た自然観に遷る。一方、通俗のカント主義を称するレヴィ・ストロースは、未開・文明を問わず精神は己の枠組を通してしか

現実を把握できないとし、人類に人間の自然性 human nature たる理性を見る思想を示す。講座担当を契機にテーマを宗教的表象の問題へ変えた後、彼はトーテム論でその検証を試みる。

六二年刊の二著はトーテム論史の検討と自説の提示である。彼はトーテムミスムを「具体の科学」とし、近代科学と論理性を同等とする。「野生の思考」だと説く。かくて「未開民族の思考と我々の思考との間に断絶はない」旨の「立証」が得られる。

トーテム論を前奏に、六四年から七一年まで「神話論理」四巻が出る。彼は神話を全て正本とし「異伝の読み替え」は「変換」となし、テキスト比較から神話群を分け、神話群を連立方程式の如く扱って「神話」を解く。ただし「未知数X」は確定されない。神話は本来「一つを語る」のではなく人が「問うこと」を統合的に説示するマトリクスである。また神話は、世界が「開闢の時」のままにあることを人々に示し安寧を与えるという。こうしてレヴィ・ストロースは神話の「機能」を語る。

彼はマリノウスキーのトーテム論や文化論を批判するが、それは「機能主義は生活次元の秩序 l'ordre <conçus> に終始し、構想次元の秩序 l'ordre <peçus> の構造を見ない」とする解釈に帰着する。確かにマリノウスキーは、神話は生活に浸透し、現実の道徳や儀礼、慣習等の由来を説いて、その存続の根拠となるとした。また彼は「信念優位」の観点から神話をテキストとして扱う仕方が神話の本質理解に致命的だとも言う。一方レヴィ・ストロースの構造は「神話テキスト」の構造であり、さらに彼は儀礼にさえ言語化されない神話が含まれると述べる。

両者の背反は神話と儀礼に係る表象と生活社会との対応問題に収斂する。レヴィ・ストロースは親族論からトーム論への展開で生活次元から構造次元へと集合表象の論理構造を求め、構造主義を提唱した。しかしその後の「神話論理」では『構造人類学』の神話分析法も採られず、やがて生活次元への回帰が示される。但し彼は、ある魚に付与された性質が、現実がそうだから神話でもそう語られるのか、或いはそれは神話的機能上付けられた象徴的特性なのか、など、神話に説明不能部分が多いと言う。彼の方法によっては神話と現実の対応が確定できないのである。デュルケムは集合表象の根拠を生活社会において。今、レヴィ・ストロースの構造主義を「神話論理」を経て改めて問うとき、現実を基盤に神話の現実への関わりを追求したマリノウスキーの観点は、新たな有意性を提示するだろう。こうして、ストレンスキーとともに、マリノウスキーを読む意義は新たに見出されるのである。

(以上)

記紀神話における

正典とヴァリアント

磯前 順一

記紀神話を論じるさいに共通してみられる態度は、本来記紀神話はひとつであり、古事記と日本書紀の違いは時間的変遷のなかで順次派生してきたとする一元論的理解である。それは古

くは天武天皇の古事記撰録の詔にはじまり、日本紀講書から本居宣長、津田左右吉、さらに今日の記紀成立論にいたるまで、記紀解釈史に一環してみられる。このような態度を記紀一元論と名づけることもできよう。しかし、記紀作品論の登場によって、古事記と日本書紀が別個の世界像をもつことが明らかにされ、従来の一元論的理解に問題のあることが確実になった。

書紀に併載された一書群は、本来各氏族のもとして保持されていた帝紀・旧辭に相当すると考えられる。これらを注意深く読むと、一書には記紀と共通した物語部分をもちながらも、その構成の在り方において古事記とも書紀とも異なる物語論理をもつものが存在することに気づく。記紀神話の構造は、作品を構成する材料である各物語部分、さらには王権による支配の正当性というイデオロギー性の点で、共通性を強くもちながらも、その物語の組立の点で個別性を有する。それは、大化前代のヤマト王権に属する各氏族が自らの存続のために、各氏族の統合体である王権の存在を必要とし、その一方で、各氏族は王権に対して相対的に自立した位置を占めるといふ、社会的特徴に対応する。このような神話の分立状況に対して、王権主導の立場による正典比定の試みが、官僚制国家の確立を目指す天武朝の記紀、殊に日本書紀の編纂であった。書紀において各氏族の諸伝は事実の断片として組み込まれ、正伝たる本文の補いとされた。このような王権内での神話の分立構造とそれを一本化しようとする正典化との拮抗関係は、すでに推古朝における天皇記・國記制定の試みなどにもみられ、天武朝以降では平安朝初期の新撰

姓氏録制定や書紀講書の動きにもみられる。

正典化の作業は記紀においては政治権力が伴って成立するものであるが、それは一元論的解釈における正伝制定という行為にも共通する。初めにも述べたように解釈行為はひとつの主体のもとでの一元論的理解の制定の試みであるが、神話の構造が分立的である以上、その構造を無視した一元論的な解釈はいずれにせよ解釈の担い手の新たな神話正典の冊定にはかならない。その意味で従来の解釈妥当性をめぐる論争は、常に自分の立場での解釈を自分と同等の主体の並立する世界に投影したために、各主体間の世界観のあいだで摩擦を起し、それによって生じてきたものである。正典化行為とは自らの世界観による外在的世界の覆いつくしの試みとも言えるが、それを過去に投影して過去の実体的説明と誤解してきたところに従来の解釈の問題点があった。記紀解釈をとおして我々が過去の世界の客観的な説明に向かおうとするなら、一元論的志向を乗り越えて神話の分立構造という特質を先ず認めなければならない。

しかしその一方で、宗教史的にみたとき、記紀解釈の歴史は決して反古にされるべきものではない。我々は常に解釈をおこなうが、解釈行為は神話の分立状況を自らの主体のもとにねに統一するものである。解釈運動の歴史のなかでは、天武朝の記紀編纂の試みでさえも一時期の特定主体による解釈行為のひとつに過ぎない。自らの解釈を過去の実体的理解と区別するならば、解釈行為はつねに分立と統合を繰り返すことによって、あらたなる地平の更新をおこない続けるものとして理解され

る。このように理解することによって、神話の解釈史は人間の精神の豊かな運動史を語りかけてくるのである。

「神から人」と「人から神」

松村 一男

柳田国男「人を神に祀る風習」は、日本では「怒りや喜びの強い情を表し得た人」が死後に神に祀られる例が少なくないとし、悪源太義平、新田義興といった各地の八幡社に祀られる戦死した武将を例に挙げている。こうした死後の「人から神」への変容の背景は、神仏の關係に転用された本地垂迹説であろう。しかし、それがとくに鎌倉時代以降に顕著となるのには、別の理由もあるだろう。道元における成仏、法然や親鸞における往生などのように、人間がいかに成仏するかという問題が大きな位置を占めたのが鎌倉時代であり、この影響が考慮されるべきである。そして南北朝期成立の『神道集』では、死後に神に祀られた人間こそ苦難の体験者として神に勝るといふ人本神迹の思想が見られる。この過程を神と人を縦軸にとり、生と死を横軸にとって図式化してみると、人と生の領域から神と死の領域に向かう右上りの直線になる。

ナザレ人イエスは、ユダヤ教の預言者、奇跡や病氣治しをするラビとして、神の国の到来の近いことを告げたが、反逆罪に問われ、十字架刑によって死んだ。こうした史実に加え、新約

聖書は彼を処女マリアのもとに神の聖霊が入って受胎して地上に生まれた神の子であり、メシア、キリストであり、栄光の主であり、死から復活し、天上で神の右の座を占めるとする。この場合、受胎告知までは「神から人」で神の軸から人と生の領域に向かう左下がりの動き、十字架刑までは人の部分で生から死までの水平の動き、そこからは復活による神への左上りの「人から神」の動きとなり、起点である神に戻る三角形の運動を形成する。つまり「神から人」と「人から神」の両方であり、カルケドン公会議では、「真実に神、また真実に人」と表現されている。しかしそうであるべき理由は述べられていない。イエスが旧約の預言者や王のように神から遣わされた力ある者ではなく、神自身が人となった存在である必然性が問題となる。この点は最初、神の受肉、贖罪とはサタンに支払われた身代金とする「身代金説」によって説明された。しかしこの説は、神としてキリスト自身が悪魔の手に渡されるとする点で問題があった。これに対し、アンセルムス『神はなぜ人となったか』は、神に対する罪の賠償は神以外には不可能であり、人間が天国に入ることによって神の計画が成就するためには人間の罪の賠償が必要だから、必然的に神であり人であるキリストが自由意志によって自らを犠牲にすることしか選択の余地はないとする「賠償説」を提示した。このようにキリスト教神学は、神と人という二項の対立を無化し、「神から人」と「人から神」とを統合する理論を構築している。

古代ギリシアでは人が神になる可能性は原則として否定され

る。特別な能力・功績を示した人が死後に英雄として崇拜されることはあったが、神への崇拜と英雄への崇拜は別物であった。つまり一般的には「人から神」への回路は閉じている。しかしヘラクレスとディオニュソスは例外である。両者はいずれも神と人間の女から生れた人間であるが、ヘラクレスは人間としての生涯の後に、死の直前で不死とされて神々の仲間に加わり、ディオニュソスは人間としての生を受ける直前に、ゼウスの一部とされ、神から生れることで神になっている。両者の神化を図式にすると、人間の領域を生から死へと水平に移動し、そこから再び生の領域に戻りつつ神の方向へと垂直運動している。

このように、「人から神」、「神から人」の動きには復讐のタイプが存在する。その中ではキリスト教がそうした動きの必然性について神学的な説明を行なっているが、日本や古代ギリシアにはこれに類するようなものは見られない。そうした説明を必要とするかどうかがどのような意味をもつのか、今後の課題である。

合理的思惟と宗教

——その並存と相克——

宇都宮 輝 夫

宗教とは全く異質な諸前提に基づく近代の合理主義的な世界

像と思考様式は、原則的には宗教的なそれと排他的な関係に立つ。しかし現実には、近代的と呼びうる全ての社会はそれら二つの異質なものを今なお内包しており、個々人の内にあってもそれらは共存している。原理的に排他的な二つのものが何ゆえに共存しうるのか。ここではこの問いを問題とする。それは、B・ウィルソンらに代表される世俗化テーゼの再考にもつながるのであろう。

宗教を人間の関心の投射として理解したフョイエルバッハの主張には、合理的思考との緊張にもかかわらず存続する宗教という問題を考える上での基本的戦略が含まれているように思われる。実際、マルクス、フロイト、ウィトゲンシュタイン、デュルケムらの所説は、基本的にはすべてフョイエルバッハの線上にあると考えられる。例えばマルクスにおいては、宗教は単に認識上の誤謬ではなく、社会的矛盾が存在する限り、いかなる合理的攻撃にも決して屈することがない。フロイトにおいても、宗教の根強さの秘密は、願望充足を求める幻想の強さにある。ウィトゲンシュタインの見解も、一面ではこれと等しい。彼にとって、呪術や宗教は特定の願望を表現するものであった。そのようなものとしての呪術・宗教は、事実を事実として記述する経験命題と対照的な関係にあり、それゆえ信念を表す言葉に対して、科学的な根拠が欠けているなどという非難が向けられることはないし、たとえ向けられたとしても、それは全くの的はずれとなり、信念を動揺させることはない。

以上に見た諸論は、宗教の本体を生活実践の中に見るとい

点において共通している。宗教の本体が生活実践の中にあると主張することは、宗教は合理的思考の攻撃に耐性を持つと言うに等しい。生活実践としての宗教は、生活自体に何ら作用を及ぼさない見解とは違って、容易には撤回されない。生き方自体を、あるいは生活全体を撤回しない限り、消すことはできないからである。宗教的信念の強さの秘密は、ここにこそある。

しかしながら、やはり原則的には宗教的信念は合理主義と強烈な認知的不協和の関係に立たざるをえず、人はこの不協和を低減させる強い心理的圧力にさらされる。ところが現実の信者の多くは、絶えずこの緊張状態の中で恐れおののいてはおらず、いわば不協和に対する不感症を示している。このことは、先に述べた信念の強さの理由だけでは説明できないように思われる。そこで次に、この問いに答える一つの仮説を提起してみたい。

シュッツによれば、われわれの世界は、科学理論の世界、芸術の世界、神話や宗教の世界、空想の世界、夢の世界、観劇の世界、遊びの世界、狂気の世界など、多様な世界を含んでいる。人形遊びに熱中している少女は、実際に母親なのであり、人形はその子供である。演劇に没入している観客は、そこに繰り広げられているのが劇であることを忘れ、怒り、泣き、笑う。この時、演劇の世界はただの作り物ではなく、一つの生々とした現実なのである。こうした多元的現実それぞれ統一ある一つの世界をなしており、人が一つの世界を現実として生きている間は、他の世界に属する経験の諸要素は非現実的なもの

と見なされる。

シュッツにとって、われわれの生きる世界は、諸々の現実がそれぞれ相対的な統一性と自律性をもって並び立っている多元の世界である。換言すれば、一見両立不可能な種々の枠組が混在している世界である。それに対応して、人間の自我も複数の経験・思考・行為の様式を抱えこんでおり、一元的原理によって統合されているわけではない。近代社会において日常生活の世界がどれほど合理主義的に組織化されようとも、多様な下位宇宙は決して存在することをやめない。童話・神話・宗教・空想といった世界は、人間の精神生活からなくなることはない現実である。これがシュッツの考えであり、彼によれば単一の思考・行為原理によって貫徹された社会と人間という像は、近代合理主義の虚構なのである。

先に見た投射論のさまざまなヴァリアントは、宗教の根源的な力や、人々が宗教を維持して行く動機などについて、それぞれに説得力のある論議を提示した。とはいえ、人間の精神生活が合理主義的思考によって一元的に支配されているならば、人間が精神的な自己崩壊でも起こさぬ限り、宗教の余地はないように思われる。このアポリアは、理論的思考とは違った層、日常世界とは異なる現実を想定することによってのみ、乗り越えられるのではないかと思われる。

エリアーデにおけるヨーガと

シャーマニズム

—Yoga and Shamanism in Eliade—

奥山 倫明

エリアーデの宗教研究は、厳密には一九二八年末からのインド滞を契機としたヨーガ研究に始まるが、『ヨーガー—インド神秘主義起源論』『ヨーガの技術』『ヨーガー—不死と自由—』、同様に繰り返し考察の対象としたという点で、彼の錬金術研究(『アジアの錬金術』『バビロニアの宇宙論と錬金術』『鍛冶師と錬金術』)も注目に値する。またイギリス滞在期以降の資料収集の成果である『シャーマニズム—エクスタシーのアルカイックな技術』も、エリアーデ宗教学のもう一つの中心と考えられる。『宗教学概論』と『世界宗教史』とが示すように、エリアーデ宗教学が形態学と歴史学との総合を目指すものだとすれば、その意図を明示した『ヨーガ』と『シャーマニズム』とは彼の学問の実際の適用として位置づけることも可能だろう。

『ヨーガ』は、副題『不死と自由』が表すように、呪術的伝統をも統合するパロック・ヨーガと哲学体系としての古典ヨーガとを対比的に扱い、後者においては身体の宇宙化を経た宇宙の超越、限定条件から解放された絶対自由、サマーディ(エン

スタンス)が目指されるのに対して、前者において民衆がヨーガ行者に求めたのは、超人的な死の克服であったことを明らかにする。この対比はヨーガ成立の背景となる宗教伝統、第一に普遍的呪術とイニエーション・シンボルイズムの宗教的アルカイズム、第二に前アリア系の神秘主義的「母の宗教」、第三に印欧語族の儀礼主義的「父の宗教」を前提とし、前アリアの神秘主義と直結するアルカイックな形態としての位置をヨーガは付与される。また印欧語族の宗教伝統による、前アリアの伝統の同化の過程とされるヒンドゥー化を単純・強化するという点で、エリアーデはヒンドゥー化と同様にバロック・ヨーガにも宗教史的総合の例を見出したのであった。

一方、『シャーマニズム』においては、人間の条件に根本的なエクスタシー体験と、その周囲の歴史的・宗教的環境および觀念体系とが区別される。その上でシャーマニズムが内包するいわば形態素として、第一に中心の世界軸により天上・地上・地下の宇宙の三領域が連結されると想定する宇宙論、第二に宗教的アルカイズム、第三に神・靈魂觀念をエリアーデは指摘する。これらは相互に絡み合い、またデウス・オティオスと失樂園の主題の前提ともなる。なお中央・北アジアのシャーマニズムに対する、インドやオリエントからの影響が繰り返し言及されるが、最終的にシャーマニズムは先史文化以来のアルカイズムと連続するものと見做されている。

さらにエリアーデは、両著作においてヨーガとシャーマニズムとの対比を試みている。ヨーガ行者とシャーマンとはとも

に時間と歴史の超越を目標とするが、それが達成されるのはそれぞれエクスタシスとエクスタシーとにおいてである。シャーマンが宇宙領域を旅するエクスタシーにおいてのみ、時間と歴史を超越できるのに対して、ヨーガ行者は宇宙との相応化を果した上で宇宙を超越し、時間と歴史を決定的に廃棄するものとされ、この点でエリアーデの議論におけるヨーガとシャーマニズムとは対照性を示すことになる。

なお形態学と歴史学との総合という意図を、『ヨーガ』と『シャーマニズム』の両方向から明らかにしようとする点により、普遍的とも特徴づけられる宗教的アルカイズムの基層が二重に照射される。この基層に含まれるものとして指摘されたのが、呪術的発熱・火の統御、死と再生のイニエーション・シンボルイズムであった。エリアーデ宗教学においては錬金術研究とイニエーション論とは、この宗教的アルカイズムを主題とするものであり、エリアーデにおける解釈学の深化に関する考察が、それらを対象とすることになる。それに対して狭義の歴史を包括するヨーガ論とシャーマニズム論とは、解釈学とは別の主題的系譜に連なるものと捉えることができる。エリアーデ自身の言葉を借りれば、『ヨーガ』と『シャーマニズム』とは、まさしく「層位学」と呼ばれるのに相応しいものだったと考えられるのである。

宗教学における客観性をめぐって

—岸本宗教学の批判的検討—

島田 裕 己

岸本英夫は、『宗教学』において、宗教の研究に二つの立場があるとして、信仰の立場からする主観的な宗教研究、つまりは神学や宗教哲学と、客観的な立場からする価値中立的な研究、宗教学とを区別した。岸本は、宗教学は、「文化現象として、個人の行動の中や、社会の場に現れている宗教を、実証的に研究する、あるがままの姿で観察する」ものであると述べ、それはワッハの「記述的研究 (Descriptive)」に当たるとした。

しかしそこでは、宗教に対して客観的であること、あるいは価値中立的であることのむずかしさについては、いっさいふれられていなかった。「規範的研究 (normative)」との区別を強調するだけで、客観性が保証されると素朴に信じられていたようにも見える。

当時の岸本の場合には、自らの研究が客観性を持ちうるか否かといった問いを突きつけられることがなかったことであろう。一つには、ヨーガという対象が、「生きた宗教」ではなかったことによるが、むしろ岸本自身の社会的な位置が深くかわっていた。彼は、東京大学の(助)教授であり、一つの権威であった。彼は、民衆の宗教については、それを高いところか

ら見ていた。しかも、民衆の宗教が質的に低いものであると考え、それを評価してはいなかった。その立場は、啓蒙主義であり、彼の宗教学は、エリート的な宗教を評価するものだった。

こういった岸本宗教学のナイーブな立場は、六十年代の終わりから七十年代にかけての反・権威主義の高まりのなかで、批判されてしかるべき対象だった。しかし、岸本への直接的な批判は行われず、宗教学の客観性をめぐる議論は、宗教学と社会学の方法論の対比のなかで行われた。宗教社会学研究会での議論や、『東洋学術研究』誌におけるブライアン・ウィルソンと荒木美智雄との議論などがその具体例に当たる。社会学(宗教学)も宗教学と同様に、客観的立場からの研究であり、宗教学の独自性を主張するためには、その視点を明確にする必要があった。

宗教学の側からの一つの主張が、島園進の「内在的理解」であった。島園は、天理教や金光教の教祖による宗教的世界の構築の過程についての分析から、対象への共感を前提として対象の全体的把握をめざす試みを行った。

ただし、島園の「宗教理解と客観性」では、「内在的理解」は並行して客観的・批判的分析がなされることを前提としています」とされており、それが対象の一面をとらえるための方法であることが強調されていた。しかし、宗教理解と客観性は両立しようという主張がなされているだけで、その根拠は示されていないかった。

これは、ウィルソンの「共感的客観視」という主張を、「共

感的「内在的理解」と「客観視」客観的・批判的分析」に分割しているだけのように見える。しかし、宗教学者が研究する宗教の内部に分裂や対立があったり、二つの異なる立場に対して内在的理解を試みた場合には、研究者の認識は分裂せざるをえない。

内在的理解は、個人を対象とした場合、あるいは、信者のあいだに同一性があると想定できる場合にしか成り立たない。それは、内在的理解がエリクソン、さらにはフロイトの精神分析の方法に影響されているからである。

内在的理解では、民衆の宗教が対象になっているが、そこには研究者が民衆の宗教思想の代弁者になりうる、あるいはなるべきだという、一つのイデオロギー的な立場がある。同一性の想定も、そういったイデオロギーの産物であり、岸本における啓蒙主義の変形であるようにも見える。

教団の側も、内在的理解を利用する可能性があり、したがってそれは、信仰者の立場の無批判な正当化に寄与する危険性を含んでいる。島菌は、内在的理解と対立する立場として「体験的身体的理解」をあげるが、それは内在的理解と客観性との対立を曖昧なものにしている。岸本の残した課題は解決されていないのである。

信仰の非合理性と自然法爾

遠山 諦 虔

「信仰」には種々の対立概念が考えられるが、非合理性が問われる場合「理知」がその対立概念である。理知にはすべてを合理的に処理しうる能力が帰せられるに對して、信仰にはいかにしても合理化できないものとかかわりが考えられ、それが信仰の本質にまとわりついている場合にのみ、信仰の非合理性が問われるのである。これに對し、「信仰」と「理知」の対立はあっても、それらが別の次元で取り扱われ、非合理性が特に信仰の本質的な側面として考えられない場合もある。この場合、信仰と理知との安易な合一はもちろん警戒されねばならないが、両者の対立そのものが越えられているとき、そこには非合理的信仰とはまた別の立場における信仰が考えられる。仏教の信仰（信）にはこのような伝統的基盤が見られると思うが、ここではそれを親鸞の「自然法爾」の立場のなかに探ってみたいと思う。

先ず信仰の非合理性についてであるが、多くの場合、非合理性は信仰の対象に即して考えられ、理知的には首肯できない、それゆえ非合理的と思われる出来事について言われている。例えば、永遠が時のなかに現われ、神が人となること、神の子が死したりということ、これらはみな理知的には背理として退け

らるべきことである。だが、それを首肯するところに、信仰の非合理的の本質を見出すこともできるのである。ギリシア哲學的な理智に對して信仰の本質的特徴を強く打ち出すことを余儀なくされていたキリスト教的立場において、このような信仰の非合理性が強調されるに至ったのは、蓋し当然のことと言える。「不条理なるが故に我信す」(credo quia absurdum)である。

一方、仏教の信仰(信)の立場では、信仰と理智とは必ずしも對立的に規定されるものではなく、むしろそれらは同根のものとする考え方が基本をなしていると言える。「信心の智慧」といった表現も、そこから生じてくるのである。信にも種々の意味があるが、なべてそれは心の安定を保つ基本的な作用というべき意味をもつ。信の反対が不信であるということも、菩薩の五十二位中、信が最初の位と考えられたことも、みなこれによるのである。しかし、その信そのものの安定性はいかに保たれるかという問題になると、信にはその反対である不信がまつわってくる。信と不信の間に揺いでいるのが、われわれの心の現実相であるからである。

『歎異抄』二章に、「信」という言葉は三度用いられている。一つは、「親鸞におきては、ただ念仏して弥陀にたすけられまゐらすべしと、よきひとの仰せをかぶりて信するほかに別の子細なきなり」という言葉、二つには、「詮ずるところ、愚身の信心におきてはかくのごとし」という言葉、三つには、「このうへは、念仏をとりて信じたてまつらんとも、またすてんととも、面々の御はからひなり」という言葉のなかに見られる。これら

のうち、最初の表現では、「親鸞におきては」という制限のもとに、まだ主觀的確信のようなものを感じさせる余地が残されているが、次の「愚身の信心におきては」という表現になると、その主觀的確信も不安定となり、信は一見、不信の相を呈してくる。その結果、最後の「信じたてまつらんともまたすてんととも、面々の御はからひなり」という表現のごとく、信として固執すべき何ものもそこにはなくなるのである。

これは三心一心の問答を経て、信を疑蓋無雜の一心に收斂した『教行信証』の眞實信心の本質と矛盾するようであるが、決してそうではない。不信の介在する「愚身の信」の自覺を通じて、はじめて他力回向の行信は現実のものとなりうるであろう。そして、そこに開かれる他力の行信の働きの場にある者の境位は、「自然法爾」というほかはないであろう。敢えて逆説的に言えば、ここにおいて信はそれみずからを越えることによって、眞實の信となるのである。それは非合理性の方向に純化された反理智的信仰の立場ではなく、むしろ「仏智不思議」の「もとよりしからしむる」ものとしてある現実に隨順する立場である点においては、かえって「信心の智慧」というとき、一種の透明な知を感じさせるものであるとも言えよう。

信仰のコトバとその意味構造

澤 井 義 次

信仰のコトバは、たしかに、日常経験的あるいは通俗的な意味をもつコトバ、すなわち、日常言語と同様、言語であることには変わりない。したがって、信仰のコトバの開示する意味世界を、日常言語の意味世界の網目構造だけに沿って、合理的あるいは概念的に捉えることもできる。それは、それなりに説明がつくし、かなりの説得力をもっている。しかし、それは、信仰のコトバをその信仰の事実性において真に理解することのできる立場ではない。

ふつうの意味での説明を拒否するぐらい、無限の深まりをもっている信仰のコトバを信仰の事実性において理解するためには、そのコトバが語られ、あるいは信じられて、信仰現象のコンテクストに照らした、コトバの意味理解の立場が開かれなければならない。その意味において、いわゆる信仰の現象学は、信仰のコトバが世俗的なコトバと同じ言語ではあるものの、信仰のコトバの意味が、すでに質的に転換しているということを確認する。つまり、信仰のコトバが、合理的あるいは実証的な知識の枠組によっても把握することのできる表層的意味レベルから、いわゆる「深層の知」によって照らされ、深層の意味レベルまで、重層的な意味世界を開示している、とみなすのである。

たとえば、インド宗教哲学の伝統におけるマントラ、あるいは、密教における真言。世界の真相を表わすのに、それらは日常的なコトバを使っているが、そのコトバの奥には、無限の意味世界が拡がっている。また、ウパニシャッドの宗教思想のなかには、神話表象的なものとか、直観的な、あるいは矛盾した表現がたくさんみられるが、それらは神話的モチーフを使ったり、矛盾したコトバを重ねることによって、日常的なコトバでは表現しきれない存在のリアリティの本質を何とかして言説しようとしている。つまり、日常的なコトバと信仰のコトバは、同じ言語ではあるが、そのコトバの意味内容は質的に異なるのである。この点は、洋の東西をとわず、信仰のコトバのもっている特質のひとつであろう。

信仰とは、現象学的にみれば、信仰の担い手が超越的なものへと関わる志向的体験であり、信仰のコトバは、その志向的体験の言語的表現である。世界には、多種多様な信仰のコトバが存在している。キリスト教の聖書、イスラームの『コーラン』、仏教経典などの聖典、それらの聖典の注釈書や自らの信仰を語った手記、さらには、信仰の口述など、数限りない信仰のコトバがある。それらの信仰のコトバにおいて、信仰の志向の対象たる超越的なものは、たとえば、イスラームの信仰では神アッラーとして、あるいは、さらに仏教の信仰では仏などとして表現される。

信仰の志向の対象としての超越的なものは、現象学的な地平において、その实在性がいったん括弧に入れられ、後に、信

仰の扱手に現前するノエマの意味として捉えかえされる。具體的な信仰のコトバにおける、ノエマの意味としての超越的なものは、「超越的なもの」と表現される信仰意識の対象それ自体の言語的イメージなのである。

それぞれの信仰のコトバは、意味論的にいえば、ノエマの意味としての超越的なものが意味連関網目構造の芯になり、存在のリアリティが織りだされたものである。したがって、それらは、それぞれの宗教独自のコスモロジー、すなわち、意味世界を開示している。つまり、存在のリアリティは、多様な信仰のコトバの意味構造体でもって語られているのである。

有意味的に構成される意味空間すなわちコスモスが異なれば、同じ一つの実在でもまったく異なったものとして説かれることになる。しかし、それはあくまでも言語的イメージあるいは存在の〈意味分節〉のしかたの違いであって、ともに信仰のコトバでもって表現しようとしている存在のリアリティそれ自体には変りはない。存在のリアリティは、信仰のコトバによる〈意味分節〉をとおして有意味的に織りだされていく一つの意味空間であるからである。

象徴的認知とその作用に関する一考察

入 江 康 介

本研究は、象徴的認知という視点からの、ある教会付の日本

人カトリック神父に関しての事例研究である。ここでは、神父の悪魔憑き体験が、その後本人によってどのように解釈され、あるいはどのような意味付与がなされるのか、という観点からの考察を中心としている。

象徴に関しては現在、実にさまざまな視点からの報告がなされているが、象徴の「認知」の側面に関して力点がおかれたものは少ないようである。ここで問題にしたいのは象徴概念そのものではなく、むしろある事象を「特殊な」価値づけのものと認識する主体の認知様式であり、また、主体と、主体によって「特殊な」価値を持ったものとして認知される事象との間の相互作用である。そうした局面を「象徴的認知」と呼ぶことにするが、従って、ここではそうした認知の対象となった事象を象徴とみなすことにする。

まず、資料に沿って、「三日間」を中心とした、神父の行動および認識の変容に注目したい。しかし、神父によって語られた過去の「体験」は、すでに現在の神父によって反芻され、体系化されたものであることを忘れてはならない。したがって、ここで再構成していく神父の行動は、彼自身の語りの中からは事実だと考えられるものだけを抽出すべきであろう。

「三日間」以前、神父は異端宗派の人間に挑戦状を送ったり、修道の人間と降霊会を行ったり、さらには無許可で行うことを禁じられている悪魔払いを行っていた。教義から逸脱していることとする傾向を感じさせもする。そしてこのことは「うぬぼれ」「傲慢」だと現在捉えられ、またそれが「三日間」の引き

金になったと考えられている。

「三日間」の「悪魔憑き体験」は、現在彼が実践していること……○「新約聖書」を書くこと、○聖像をつくること、○ルルドの水による病氣治し、を、神が逆の形で暗示したものだと考えられている。しかし、彼自身の言葉からもわかるように、「三日間」の体験は「くだらない」、「意味がわからない」、といった、カオティックなものであった。

それ以後の彼の行動や思考様式が、この「三日間」を起点として大きく変容したことが、彼自身によって語られている。それには彼自身による「三日間」の解釈、価値付け、体系化、秩序化が重要な役割を持っていると考えられる。過去の逸脱を思わせる行動は否定され、信仰の強度の増加が顕著である。

神父にとって、こうしてカトリックの信仰体系の枠組みのもとで意味付けされた悪魔憑き体験は現在、非常に大きな意味をもったものとして、彼の行動、信仰、思考様式に影響を与え続けている。彼は現在の宗教的実践の場面で常に「三日間」を想起し、「三日間」のことを記述し、また語ることで、繰り返しあの「三日間」を生きているのである。

当初、悪魔憑き体験の際に生じたさまざまな現象は、神父にとって方向性を持たない、混沌としたものだった。しかし、それは意味を孕まないまま、彼にとって大きな力として作用したと考えられる。そして、その後、体系だった秩序のもとで意味を付与することで、「三日間」の体験の断片は、そして、「三日間」そのものもまた象徴として認知され、その力を孕んだま

ま、彼の生を中心として機能し続けているのである。

新宗教における聖典の形成について

福嶋 信吉

聖典をはじめとする宗教的テキストは、当該の宗教伝統の要として機能するところから、その解釈を中心とする神学的な議論の重要な対象となってきた。しかしながら、近年、宗教学的な立場から、あらためて聖典を広い文脈のなかでみなおし、聖典とは何かを宗教学的に再考しようとする動きがみられる。

このように聖典とは何かを再考しようとする際、聖教的伝統が希薄であることや、聖典そのものが成立する過程を追うことが可能であることなどから、日本の、いわゆる新宗教は豊富な材料を提供してくれる。しかし、一部の業績を除けば、未だ未開拓の分野であるといつてよいだろう。そこで、ここでは、近年、教典編纂を終えた、金光教における聖典形成について概観し、今後の足掛かりとしてみることにする。

金光教における聖典類の歴史を概観すると、金光教における聖典形成を促し、性格付けるいくつかの要因が考えられる。

まずは、教祖の信仰のユニークさである。金光教は創唱宗教の一つであり、既成宗教の聖典に依拠していないということ、金光教の聖典を胚胎し、特長づける大きな要因となっている。とりわけ、金光教の教祖金光大神における「取次」という

信仰授受のあり方の意義は大きい。さらに金光大神は、宗教的自叙伝、『金光大神御覚書』、『お知らせ事覚帳』を書き残した。次に、教団の形成との関係が考えられる。金光教における聖典類の歴史をみると、それは、教団の内外への自己確認の歴史の変遷を示すものとみることが出来る。逆にいえば、教団が自らの存立の意義をどのようなものとして表明したいかの推移が、新たな聖典の形成を促し、性格づける要因の一つとなっていることがわかる。

さらに、実際の信仰生活と聖典との関わりであるが、「教え」や教祖像など信仰生活からの内発的な要求が聖典の形成を促し、聖典を性格づけるという側面が明らかにみられるのである。

また、教団において聖典と定められても、伝承される信仰となじまずに消えていくか、あるいは、受容されて実際に教義の形成、信仰の形成に一定の影響を持ったとしても、新たな資料の公表や聖典の公刊がひとたびなされると、しばらくして聖典としての力を弱めるといような現象がみられる。それは、口伝的、経験的に伝承されている信仰と聖典が導く信仰との齟齬の問題、そして、金光教のような創唱宗教における教祖像と聖典の関係の問題として考えることができる。逆に、新たな教祖像や教祖の言行記録がまとめられ公表されると、教団の伝統そのものが、それを基準として改革されていくという方向の動きもみられ、それは、当事者によって教祖回帰の運動として認識され、その結果、伝承された信仰が問いに付されるということ

になる。

以上のように、金光教における聖典の問題をみてみると、これらの要因、さらにいえば教団をとりまく歴史的・社会的状況が形成する関係的な場において聖典が形成されているのではないかと思われる。また、個人と聖典の関係と共同体と聖典の関係、その両者の相互関係がさらに関わっているように思われる。このことについての理論化は、より広範な比較研究を進めていくなかでの課題として、ここではこれまで述べてきたような事実を確認しておくことにしたい。

教典研究と文学理論

土屋 博

歴史的・批判的方法、さらにその方法の限界を問う形で提唱されたいくつかの手法に基づく旧・新約聖書研究は、意図せざる結果として、宗教学における教典論の発展をはばんできた障害の一部を取り除くことになった。しかし歴史的・批判的方法自体は、伝承の根源に宗教的真理としての客観的史実が存在しなければならぬという前提から出発する限り、相異なる仮説同士が競い合う状況を繰り返し作り出さざるをえない。いわゆる文学社会学の方法も、歴史的・批判的方法の枠内で適用されるならば、新たに仮説を積み重ねるだけであった。旧・新約聖書研究における社会学の傾向の中では、近年のレトリック批評

(rhetorical criticism) が教典論の進むべき方向に多少の示唆を与える。それはテクストの背後に目をとめるのみならず、テクストの前方へ向かう動機をとらえようとする。そこで関心の対象になっているのは、固定された文字ではなく、言葉を語り出すことそれ自体である。

二〇世紀に入ってから多岐にわたって展開された文学理論は、その流れをふりかえってみる時、ある一定の方向を目ざしているように見える。T・イーグルトンが的確に指摘するように、そこには大まかに言って三つの段階が認められる。第一は作者に対して関心をもった段階（一九世紀のロマン主義など）、第二はテクストに関心を限定した段階（新批評など）、第三は読者に関心を向けた段階（受容理論など）である。つまり作者↓テクスト↓読者という関心の移り変わりが多様な文学理論の展開を支えていったのではないかと考えられる。文学テクストとしての教典にこれらの理論を重ね合わせてみると、その性格ゆえに第一・第二の段階の文学理論となじみ易いことは当然予想される。実際狭義の神学的関心に基づく教典研究はそうであったが、宗教学的教典研究はそこにとどまる必要はないであろう。創唱者もしくはその周辺のものたちの宗教体験がほとんど変化しないままに継承されることは、必ずしも個別宗教を成り立たしめる条件ではないのである。

旧・新約聖書研究ではしばしば「社会史」という概念が用いられるが、これは歴史学におけるアナール学派の問題意識と直接結びつかないとしても、全く無関係ではない。しかし今日ア

ナール学派の延長線上で指向されているのは、社会史よりもむしろ「文化史」である。R・シャルチエはそれを「ルブレザンタシオン」(表象)の歴史、「アプロプリアシオン」(自らのものとする)の歴史と呼ぶが、彼によれば歴史学の目的は、客観的実在としての諸現象を発見することではなく、表象を通して付与された意味を解くことなのである。実際には彼の研究は印刷物の所有形態や読書行為のあり方を探求することになるので、「読解の歴史学」とも言われている。この傾向は文学理論の展開とも本質的に対応すると思われる。

宗教学としての教典研究は今後こうした状況をふまえながら、適切に問いをたてていかなければならない。そのさい、現実には宗教現象の中で教典の占める比重が減少しつつあるという事態も十分に考慮に入れる必要がある。教典は宗教現象の一面なのであるから、それにふさわしく相対化されてよいわけであるが、従来一部の宗教については、教典にその宗教の核心を求めるアプローチが自明の前提とされてきたので、そこでは若干の軌道修正は避けられないであろう。さらにそれとともに研究者は、教典のテクストを支えている史実にこそ宗教的真理があるとする根源主義の呪縛からも解放される必要がある。問題は教典の用いられ方であり、制定された教典が用いられている場面は、さしあたりどのようなものであれ、一応宗教学的の射程に入れておくべきであろう。「宗教文化材」としての教典は、いつも文化全体のコンテクストの中で宗教的機能を獲得するにいたるのである。

宗教体験としての「夢」

海山 宏之

宗教学において「夢」を研究する場合、それを取り扱う中心的視点は、夢を宗教体験として捉えることにおくべきであると考える。それは、夢の源泉を内在的なもののみ求めず、超越的なものの関わりを見てゆくことであり、そうした「聖なるもの」の側の現れ—ヒーローファンシー—としての夢が、人間にとっていかなる「意味」を持つかを考えることである。

もちろんそうした「夢見」は、単なる予兆、お告げを得るという消極的な意味合いを持つだけではなく、聖なるものの顕現によって此岸の世界を超えた世界を開示する、そして自らの世界の再解釈を行う、といった積極的な「意味」をも持つものである。

本発表では日本の中世の「夢」、特に高山寺の明恵上人（高弁）の資料を中心に、夢が彼の宗教者としての人生にどう関わったかを見てゆくことで、宗教体験としての夢への宗教学的なアプローチを試みることにしたい。

明恵は、鎌倉期における華嚴宗の復興者、そしていわゆる新仏教と呼ばれる仏教改革の潮流に対しての旧仏教・南都六宗の側からの批判者・反改革者として捉えられている。

しかし、彼の残した膨大な夢の記録（「夢の記」と呼ばれる。

十九歳の時から四〇年間にわたり、自らの夢を折にふれ記したもの）及び伝記類（これもまた全編夢に彩られている）・講義録などから解釈を試みると、明恵の仏教の原点への帰郷願望がうかがえ、そしてそれがまた彼に改革者としての立場をとらせる原動力となったことが読みとれるのである。ファンデルレーウが言うように「改革者は、所与の真理の一種の改訂者ではなく、第一義的に神経験の証人である」とすれば、まさに明恵はそれにあたると言えよう。

明恵の目指したものは「正理を得る—聖經の本意を知る」といったが、それは学問の精進により到達し得るものとしての誤訳ではない。「行法」による真理の獲得こそが彼の願うものだったのである。

一般にはそこに「華嚴の真理の密教的な実践」を見るが、彼の場合通常の仏教的業である「観法」の他に、「夢見の行」とでも言えるものがあつたのではないかと考える。それは常に彼の宗教的生活に「意味」を与え、支えてくれる「彼岸」との接点だったのである。

鎌倉新仏教と呼ばれる宗派の祖師達（日本仏教の改革者）は、ほとんど皆「夢見」によってその宗教活動の転機を迎えている。それらは日本の中世に盛り上がりを見せた「お籠もり」の儀礼の一環として捉えることができるが、この「お籠もり」は一種の擬死再生儀礼—イニシエーション—としても見られるのだ。そして「お籠もり」の中で人々は、単なる夢告を得るのにとどまらず、あるいは癒しを得たり、宗教的在り方 (religious

mode of being) の転換を迎えたりしている。

明恵や新仏教の祖師たちに見られるのは、「夢により証を得て覚めては人々を救う。」あるいは「夢に励まされ覚めて修業し、人々を導く。」という非常にダイナミックな「夢と現実」・「彼岸と此岸」の関わりである。そして、彼らに宗教的世界観の再構築（リフォーメーション）の力を与えてくれたのは、夢による「ヒエロゾフィー」だったのだ。

宗教学での夢の研究は、夢を彼岸と此岸の接点、聖なるものの顕現として捉えることによってなされるべきであろう。そして夢見た人間の側での「意味」を問題にし、それを体系的に「解釈」することが、その研究の主眼なのだと考えるのである。

一九世紀アメリカにおける

心理的救済論(2)

——民間療法家の世界観——

葛西賢太

その嫡子たる催眠術のみならず、さまざまな領域に影響を及ぼしたメスマリズムのアメリカでの展開（十九世紀前半）は、動物磁気と呼ばれる生気論的な流体の概念が、徐々に形而上学的な色彩を失いつつも、神秘的な色合いは保ちつつけながら「心」の概念へと移りかわっていく、そうした変遷の過程として描くこともできる。その過程をになう人物の一人として、今

回は、フィニアス・パークハースト・クインビー (Phineas Parkhurst Quimby, 1802—66) の思想に触れる。クインビーについては、最近全著作集が公刊されたこともあって、これまでは部分的にしか接することのできなかつた思想体系を、より広い視点から検討することが可能になった。

クインビーの思想は、メスマリズムで常に論議されていた動物磁気流体の概念に、治療への応用という実践的立場から再検討を加えたところに大きな意義がある。彼は、この流体の作用を、そっくりそのまま心の作用としておきかえることができると考え、病気の発生もその流体（心）の働きとしてみなす。その作用を説きほぐして病気を消失させることが彼の治療法の根幹だったわけである。しかし同時に彼の理論には、あらゆる病気が心理学的原因によって起こるとし、不安や悩みを持たないようにするという、のちの心理学的な生活哲学へと単純化されてしまふ種子も秘められていた。

そのようなクインビーの、治療家・思想家としての活動時期は、以下のように大きく三つに分けることができる。一八三八年、メスマリズムの実践家シャルル・ボワンとの出会いを契機に、彼自身がメスマリズムの実践者となり、霊媒ルーシヤス・パークマーとともに講演・実演を行なった第一期。一八四七年以降、メスマリズムの神秘に帰せられていた諸現象の根本原理を追求して、疑問点を解決するための思索や研究、また治療活動を行なっていたらしい中間の第二期。メイソ州ポートランドに診療所を開設した一八五九年以後の、著作や体系化をも行な

つた第三期。

ところで、クインビーの影響を直接的に受けた人物たちは、主として第三期にかかわっている。クインビーの病囚・治療論をニューソートと呼ばれるひとつの健康哲学へとつくりかえたドレッサー一家、クインビーの治療法の模倣からクリスチャンサイエンスと称する独特の聖書解釈をたてたエディ夫人などは、クインビー自身の理論の整理・体系化にも少なからぬ貢献をしていた。それゆえ、これまでの関心は、どちらかといえば第三期に対して払われることが多かったように思われる。それ以前の時期は、クインビーがメスメリズムから独立するまでの過渡期とみなされてきたのだ。

だが、クインビーがメスメリズムの神秘にどんどん深入りしていった第一期は、彼の思想形成を考える上では、ずっと重要なのではないだろうか。クインビーのもたらしたもつとも重要な「成果」であるメスメリズムの心理学化は、すでにこの時期においてなされ、それを核にあとからさまざまな思想が追加されたとみえることはできないだろうか。実際、前述した著作集に追加された内容は、その可能性を示唆するものである。クインビーの思想形成においては、霊媒ルーシヤスと行なったさまざまな心理学的実験を通じてはじめて、彼がメスメリズム的な流体概念を見直すことができたといえるのである。この過程で、霊媒による診断の本質について、そしてまた当時の医学の有効性についての疑問を布衍させていくのだ。

発表では霊媒ルーシヤスの日記など、実際に第一期にかかわ

る（そしてこれまできちんとした形では公開されなかった）資料を用いる。当時の民間療法の雰囲気も察することができる。ろう。

西行における花と月

渡 辺 学

西行は、一般に花と月の歌人といわれており、桜の花と月を詠った和歌を数多く残している。以前の発表において「西行における月の宗教的意味」について論じたが、今回は西行にとって桜の花がいかなる意味を持っていたかというのを、月のイメージとの対比において論じてみたい。

それではまず、西行は桜の花に対してどのような関係をもっていただろうか、まず第一に、西行は審美的な対象である桜の花に対して執着といえるほどの強い愛着を抱いていた。桜の季節になると、心は浮き足立ってしまつて落ち着きをなくしてしまう。心が身に添わなくなるという表現がされているように、いわば脱魂ともいえるような状態が描かれている。第二に、このような状況は出家遁世者の西行にとつては当然のように嘆かわしい事態である。つまり、現世への執着を断とうとして出家したはずなのに、それ自体としては宗教的な価値をもたないはずの桜の花に対してどうして執心することを止められないのか、ということが疑問に思われるからである。そこで、仏門を

修めるためには桜の花に夢中になるのを抑える必要があるという感想がいだかれる。第三に、他方で、桜の花は無常の象徴となっている。なぜなら、桜の花は一年のうちで見頃の期間はわずかであり、すぐに散ってしまうからである。第四に、桜が無常であるならば、桜への執着は当然ながら苦しみを産む。つまり、桜に執着する気持ちが強ければ強いほど、桜が散ってしまうことを惜しむ心も当然強くなるのである。したがって、それだけ苦しみも深くなる。しかし、第五に、桜の花はまた、西行の心を慰めるものであった。西行の桜に対するこのような帰依に宗教心を認めるか否かは議論の余地があるが、桜の花は確かに西行にとってそれ自体として目的となっていたように思われる。つまり、散ることが無常の觀念の象徴となつて、それを別にすれば、それは象徴化を超えていて、桜の花はあくまで桜の花そのものとしてイメージされているのが特徴的である。その点、月が心月輪のイメージと重なって仏教的表象の世界と必然的に結びついていたのとは対照的である。そして、西行にとって桜の花は春の「祝祭の空間」を現出していたように思われる。

それでは次に、西行は月に対していかなる関係をもっていたらうか。まず第一に、西行にとって月は桜と同じく審美的な対象であった。そして、感銘を与える自然の風景として四季を通じて描写されるのであった。第二に、月は桜と同じく西行の心を浮かれさせるものであった。第三に、月はさまざまな情感を醸し出すとともに内省的に西行の心を照らし出すものであつ

た。このような場面では、月と心という言葉がいっしょに使われる場合が多くみられる。つまり、月は夜の景色だけでなく心の内面をも照らし出すのである。第四に、月は宗教的な意味をもった表象であった。このことは、とりわけ「心の月」という言葉に特徴的に表わされている。つまり、それは自性清浄心を表わす心月輪の象徴であり、釈教歌において多用されている。この場合にも深い内省性が貫かれていることが指摘できる。このようにして、月は、天体としては外的対象でありながら同時に内的な世界を照らし出すものであり、西行は月を通じて内面を深めて自らの心のありようを振り返つたのであつた。月は西行の自己沈潜をもたらすものであつた。

一方で、桜は西行の心を奪い魅了するものであつたが、他方で、月はそうした側面をもつていながら、同時に西行を深い内省性に誘うものであつた。対比的に述べれば、昼の桜、夜の月、春の桜、秋の月、祝祭の桜、鎮魂の月、陽の桜、陰の月、外向性の桜、内向性の月、ということがいえよう。そして、西行は最終的に、自らの死と仏陀の死を重ね合わせることによつて桜の花と月の統合を図ろうとしたのではないかと思われる。

ジェイムズ心理学における

「意志」論について

吉永進一

ウィリアム・ジェイムズは心を「目的論的なメカニズム」と述べている。メカニズムという言葉で示されているのは反射活動を指すが、しかし通常機械論として考えられる反射活動に目的論を盛り込むのは一見矛盾を来しているように思われる。例えば、デカルトにおいては、目的論の部分は靈魂、反射活動的な部分は肉体と分離されていたわけである。心がその兩者を有するとはどういうことか。その錯綜した関係が『心理学原理』中で最もはっきりした形で述べられるのは「意志」の章においてであろう。

意志についての主要な論点は三つに分けられよう。まず第一に観念運動説と呼ばれる部分であり、心身二元論の矛盾を克服するため、ここでジェイムズは意識内容は無媒介に活動に直結すると主張した。第二に、通常随意活動と呼ばれているほとんどの活動においては、実際には本来意志と呼ばれるべきものがあるなら介在しないという主張である。例えば、合理的判断の場合、どちらかを強制的に選択させられるわけではないので自由に判断すると感じているが、その実判断結果は事物の性質から理の当然として生じてくるもので意志自体とは何の関係も

ない。対象によって決定済みである故に努力無き決断とも言えるが、これに対し、第三に努力ある決断の場合がある。この場合、選択肢は同等の魅力を備え、対象自体の性質によって決定することはできない。選択肢はいずれもが意識の視野にとどまり、なされなかつた選択肢の損失を強く意識せざるをえない。どちらを選択すべきか、どちらでも構わない、しかし選択しなければならぬ。判断する主体以外に雌雄を決定する要因は何もない。決断という行為だけが、拮抗する選択肢の関係を決めるのである。決断に努力が感じられるのは、こうした場合だけであり、この努力の感じが「意志」という言葉に本来的な現象である。

以上のように、ジェイムズは随意的活動すべてに渡る生理学的な方面からの連続性を一面ではある程度認めている。「努力ある決断は、努力なき決断と切れ目なくつながり、どこに境界があるのか決め難い。そして努力なき決断は、今度は観念運動につながり、そして反射活動につながってゆく。努力がある場合も無い場合も、熟慮の材料を提供する観念は連想のメカニズムによって心の前に持ち出される。そして、このメカニズムは…本質的に反射系である」。

一方で内省の事実によってすべてを連続的に説明しているのだが、心の中で感じられる事実は「反射活動」の心理学的概念では決してないからだ。衝動的行為にしても、心の中でそれが衝動的と感じられる所以は、意識の関心を引くから（もしくは意識が注意するから）である。生理学的に肉体によって決定さ

れている活動においても、人間が行動する際の心的事実としては関心とその対象、目的が介在する。ここまでは随意活動を生理学的、内省心理学的の二つの視点からとらえたと言えるが、努力ある決断の場合別の扱いをしているように思われる。なぜなら「注意」は自動的に対象に向くわけではない。この場合私たちは、対象を自らの努力で自我の目の前に保ち続けるようにするということで、対象によっては決定されえない人間の自主性を發揮するとも言えよう。しかし、それは努力なき決断においても見られた「意識の本質的機能」である選択が、最も高次な形で發揮されているとも言える。シュエムズ心理学では、随意運動のほとんどの現象を生理学的な連続へ還元できる可能性を認めながらも、「意志の努力」という点で生理学には直接に還元しにくい部分を含んでいる。それはまた、本能的な部分から人間的な部分までを包括した総合的な人間観でもある。

地理学における宗教研究の展開

松井圭介

宗教現象の地理学的研究は、その学問的歴史の長さには比して、未だ学問領域およびその方法論が確立されていない観がある。本報告では、欧米の宗教地理学者である Kong や Sophier によるレポート報告をもとに、Büttner, Isaac, Levine, Tuan 等の意見を援用しつつ、宗教地理学の研究視点を整理し、地理

学サイドからの宗教地理学研究的課題を考えてみたい。

近代地理学の成立以来の宗教現象の地理学的研究を通時的に見てみると、そこには以下のような三つの研究視点の流れを見いだすことができる。第一には、環境（特に自然環境）が宗教の本質を規定するとする環境決定論的な視点であり、第二には文化景観研究の一環として、宗教を人間による景観改変の一つの要素としてみる文化地理学的視点であり、第三には社会地理学などの影響を受けた宗教と環境の相互関係を探る視点である。

(1) 「環境から宗教へ」——環境決定論の視点

地理学者による環境決定論的なアプローチは、それぞれの宗教が置かれた地理的環境によって、それぞれの宗教の本質を説明しようとするものであり、センブル (E. Semple) やハンチントン (E. Huntington) の研究はその代表であった。

(2) 「宗教から環境へ」——文化地理学の視点

このような環境決定論的な考え方に対して反対に、環境や景観における宗教の動機的作用を強調し、文化景観に影響を与える上部構造として宗教を捉える視点が生まれてきた。代表的な研究例としては、宗教集団の拡散・伝播・消滅や分布論といった宗教に由来する空間的なパターンの研究や、墓地や特定教団の聖なる建造物といった景観に対する物理的な形態をとる宗教のインパクトに関する研究などを挙げることができ、宗教地理学研究の大多数の研究は、この伝統的な文化地理学の関心に基づいている。

(3) 「環境と宗教」——両方向からの照射

この宗教と環境との相互関係を目を向けるべきであるとの主張は、フィッケラーやソーフアー、ビュットナーらによって唱えられてきた。この宗教と環境の相互関係を問う視点は、従来の宗教地理学においては、宗教が織りなす地域構造の解明という視点が十分ではなかったことに對する批判とも関係がある。岩鼻通明が指摘するように、宗教と地域が織りなす連関構造を探索することもまた宗教地理学の重要な課題となる。

(4) 新しい地理学と宗教地理学の可能性

以上述べてきた従来の宗教地理学の視点では、宗教は文化現象の一形態であり、個人の宗教体験といった問題を対象とする事はできないというソーフアーのテーゼを前提としている。この宗教地理学の状況に新しい可能性を開示するものとして、人文主義地理学などが挙げられる。人文主義的地理学が、宗教地理学の新しい研究視点として有用であるのは、伝統的な地理学が、研究対象としての地理的空間を人間にとって外在する所与の客体的な空間とみなしてきたのに対して、それは地理的空間を相対的な空間として、そこに生きている人間の立場から空間がどのように体験されているのかを問う視点を提供するからである。宗教地理学研究には、幾多の問題点もあり、まだまだ途上の学問であるが、それだけに将来性も豊かである。今後の学問の進展を期待したい。

タイトな宗教、ルースな宗教

中 牧 弘 允

「タイトな宗教」、「ルースな宗教」という具合に宗教を二分類しているが、分類自体を問題にしたいからではなく、現代においては「ルースな宗教」がさまざまな形態をとって勃興しているようにおもわれるからである。わたしの関心は、「ルースな宗教」が未来の宗教のひとつの姿を暗示しているかもしれないという予測にもとづいている。

たとえば、無縁墓はどれほど増加しているのだろうか。墓の無縁化にはさまざまな事情や理由があるだろうが、総じて「タイトな宗教」がルースになった結果と推定できる。父系的血縁の紐帯や家の結束の弱体化にくわえ、社会的移動性の高さなどが墓の無縁化に拍車をかけている。墓地不足という深刻な問題があるとはいえず、墓地整理がおおきな抵抗もなく実施されているところを見ると、柳田国男がいう「家永統の願い」はいまや強固な願望ではなく、ゆるやかな希望となってきたのではいか。柳田は農家の家永統にはかなりの犠牲が必要だったと、嫁取り、嫁入りできない婚姻や、質素以上の貧困な生活などを指摘している。逆にいえば、家永統の強固な規範がゆるむことは、犠牲の必要性の減少を意味している。

「家永統の願い」の衰退は明治、大正の世相として把握され

ているが、それにかわって昭和、平成の時代に浮上してきたのは「会社永続の願い」である。日本の会社は神社仏閣にもうで、商売繁盛や社内安全の祈願をおこなうだけでなく、会社に神社仏閣を建てたり、高野山や比叡山に会社の墓を建立したりして、物故者の慰霊と会社の発展を祈願している。会社の墓には創業者の供養塔や墓碑のほかに、物故従業員や供養塔や事故の犠牲者の供養塔などがたちならんでいる。物故従業員の供養塔は、そもそも在職物故者の慰霊を目的としてはじまった経緯があり、かれらは殉職者として言及されている。したがって、これは会社の「英霊」祭祀とみなすことができる。ところが、一九六〇年代頃から、在職物故者だけでなく、社祖以下の物故従業員や定年退職者なども合祀する会社がふえてきた。これは、会社の「先祖」祭祀にはかならない。換言すれば、会社はきびしい犠牲を強いる組織であり、一方で「英霊」をまつると同時に、他方では「先祖」を合祀し、会社永続の願いをつなぎとめようとしていることがわかる。

会社の宗教はかなりタイトである。会社供養塔への合祀を拒否する遺族はきわめてすくない。また、会社主催の宗教行事は一般に統制がよくとれている。松下電器の洗濯機事業部の祭祀では、参列者の数だけ椅子が用意されていて、無断欠席や遅刻のしにくい措置が講じられている。しかしながら、説教では、社員でもある司祭が、過度の競争や合理化の弊害を警告し、敗者や弱者へのいたわりを強調していた。このように企業の戦闘意欲をそぐような説教は、「ルースな宗教」の予兆かもしれな

い。松下電器では一九九三年から五月五日の創業記念日の行事を日をずらし平日におこなう決定をした。これは労働時間の短縮に呼応する措置のひとつであるが、大型連休に会社が譲歩した結果でもある。「会社教」や「会社主義」がルース化したあらわれと解釈できよう。わたしはこうした動向を「ゆるやかな会社主義」として把握をこころみたとある（拙著『むかし大名、いま会社——企業と宗教』淡交社、一九九二年）。

新宗教においても先祖祭祀にはさまざまな楔が打ち込まれている。その一例は、一九八〇年代にはじまった善隣会の「自己霊神許祭祀」である。自己霊の啓発のため、自宅や本部で、自分の霊をまつるのであるが、パンフレットには「自己の霊を大切にできずして、どうして神や先祖を大切にすることができましよう」とかかれている。すなわち、先祖あつての自分ではなく、自分あつての先祖というふうに、価値観の逆転がおこっているのである。

「タイトな宗教」は家、地域社会、会社、国家などさまざまなレベルで観察できる。これまではそれに抵触しないかぎりでのルースな宗教は、謙にして新宗教にしる、大幅に自由がみとめられるようになってきた。しかしながら、いま問題となっているのは「タイトな宗教」自体がルースになってきているという点である。これは宗教におけるポスターレス化の現象とも緊密につながっているとかんがえられる。

終末時現象と啓示

—ケベックでの国際マリアフォーラムに参加して—

石 神 武 信

終末時現象とは、主として黙示録に表現されている通り、神人イエズス・キリストの再臨と現世界が一新されて全く新しい世界に変えられることに係る過去百年ぐらゐの現象をさします。その啓示とは、天が言う千年という期間、地獄にとじこめられていたサタンが終末時にその牢屋から解放され、人類救済のため天の御父なる神より定められた聖母マリアが、天軍を率いてそのサタンと戦い、地上に在る聖マリアの子供達と共に活動する様子を、選ばれた人達が幻視したり天からのメッセージを受けていることの総体をさします。私は当学会で過去十数年にわたり、終末時現象についての発表を続けてきましたが、今後予定されている起ころべきことの全てを説明するのに数冊の本が必要な状態なので、今回は先月の八月二日から三週間に及んでカナダのケベック州で行われた国際フォーラムに出席した時に取材した内容と、それに関する調査結果に限定して発表いたします。

この終末時のために創立された共同体がこの地にあり、ローマの教皇ヨハネ・パウロⅡ世が宣言している「世界の新たな福

音化」を実行に移す目的で、諸外国から深い認識を持つ聖職者、信徒、幻視者達を集めてその認識を堅固なものとするべく開催されました。

世界中の天から視現を受ける幻視者は七百名で、招待された聖職者は五百名ほどなので、テレビ日本の取材者達が待機しておりました。ところが参加した人達はその一%ほどでした。今では世界中からの巡礼者が絶えないルルドやファチマとは比較になりません。

今回は、九名の幻視者が集った時、イエズス・キリストと聖母マリアが天軍を従えて出現し、九名は共に同じビジョンを見たが、それぞれに語られたメッセージは各々異ったものでした。これが奇蹟性の一つの有力な証明です。

この二十世紀末の天からの預言は同じ内容に収録されます。即ち、神を捨てて罪の生活にひたりきった人類に、神にたちもどり、罪の生活を捨てて祈ることをうながしています。

しかしこの警告に人々が耳を傾けないので、数々の懲罰で改心を求めるのです。日本では多くの火山の噴火・大地震と大洪水、富士山の大炸裂、最後には海の底に日本列島が沈んでしまうことがすでに預言されています。

日本国民の改心のため、百人もの幻視者が立てられます。更に世界中のほとんどの人が真実の神に立ち返る大警告があります。コホーテク大慧星が地球の大気圏に入り、その後慧星の軌道は大気圏からはずれませんが、慧星の長い尾が地球をつつみ、大気圏の窒素、水素、酸素などと化学反応を起こし、その磁気

で大気圏が爆発し、「空が巻かれるようになり」、世界中の人が神の言葉を受け、神の前で自分の犯した罪のみにくさを知らされ、煉獄の火で焼かれます。大気圏の爆発によって地軸が傾き、北極点がモスクワ近くに位置し、大寒波が地球をおそい、世界人口の四分の一が失われます。これが黙示録で示されている「第一の災い」なのです。当然のことながら、第二・第三の災いがその後三年に及んで起こり、地球は神の手によって完全に新しいものに変えられると、現代の預言者達は語っています。

この二十世紀末になって、神秘現象や超常現象が極端に多くなり、人間の道徳は退廃し、その罪の結果としての大戦争はその可能性をいぜんとして秘めています。私にとつての関心事は、現在起り続けている神秘現象や超常現象の調査方法とその解釈に、伝統的な神秘神学から学びつつ、賦与的に高まる神に向う人間の能力を追及することにあります。

現実的契機の生成と神の原初的性格

京 屋 憲 治

ホワイトヘッド形而上学の中心的概念である現実的契機 (actual occasions) の生涯は、所与としての直接的過去の世界を母胎として生成するという意味で作用因に支配され、また、神によって与えられる〈最初の目的 (initial aim)〉という目

的因によつても統制される。この〈最初の目的〉が、如何にして各現実的契機に派生するのか〔換言すれば、如何にして抱握 (brend) されるのか〕を明らかにするために、神の有する三つの性格と、現実的契機の内部構造に言及しなければならぬ。

ホワイトヘッドは、神の性格として (1) 原初的性格 (The Primordial Nature)、(2) 結果的性格 (The Consequent Nature) (3) 揚棄体的性格 (The Superjective Nature) を挙げている。(1) は、永遠的客体 (eternal objects) の可能的秩序を神が構想する機能であり、(2) は、各現実的契機がその生涯を完結するに際して、神がそれらの経験を我有する機能、(3) は、(2) によって神が自らの一部として抱握した諸現実的契機を、新たに生成すべき現実的契機の生成母胎として与える機能である。一方、現実的契機は諸抱握の統合過程として分析された場合、大きく分けて三つの相 (phases) から成立している。第一の相は自然的抱握 (physical prehensions) が支配的な順応相。第二の相は、概念的抱握 (conceptual prehensions) が生起する補充相。そして第三の相は、満足 (satisfaction) と呼ばれる最終局面であるが、これらのうち、本発表のテーマにとって中核となるのが補充相である。

『過程と実在』の中で、現実的契機が充足すべき条件として九つの〈義務のカテゴリ〉が挙げられているが、その第四番目のカテゴリは概念評價のカテゴリ (The Category of Conceptual Valuation) と呼ばれ、順応相における自然的抱握

から概念的抱握（「永遠的客体を与件とする抱握」が派生することを述べたものである。ホワイトヘッドによれば、自然的抱握から派生する概念的抱握が、もとの自然的抱握と統合されることによって命題的感じ（propositional feeling）と呼ばれる感じ（「抱握」が生起するが、この命題的感じこそ、指示的感じ（indicative feeling）と呼ばれる論理的主語を含んだ自然的抱握と、述語パターン「永遠的客体」を与件とする述語的感じ（predicative feeling）としての概念的抱握とが統合されたものであり、各現実的契機にとって目的因として機能する「最初の目的」に他ならない。すなわち、神が原初的人格において構想した可能的事態は、命題というかたちで各現実的契機に与えられ、この命題が「最初の目的」として、各現実的契機に対する目的因として機能するのである。

ところで、ホワイトヘッドのシステムにおいて、上述のような現実的契機には果たして自由というものがあり得るのであるか。この問題に関して、ホワイトヘッドは「最初の目的」が変容され得る可能性についても述べている。その可能性の根拠の一つは「主目的（Subjective Aim）」と呼ばれるもので、「最初の目的」が現実的契機の主体的なプロセスの中で変化を被る場合である。また、概念転換（Conceptual Reversion）と呼ばれるカテゴリーがあり、これは、最初に抱握された概念とは異なる概念が突然生じる場合のことであるが、この概念転換もまた、「最初の目的」が変容され得る可能性の根拠とみなすことができるであろう。

不可知論は宗教的寛容の視座たりうるか

酒井 サヤカ

「宗教的寛容の視座」というテーマは、数年来この私一人がどうしても避けて通ることの出来ないテーマであった。なぜなら筆者は、大学院生である仏教の青年僧侶諸兄に対して、非常勤講師として「宗教学特講」の講義を行なっているところの、宗教学専攻の一人のキリスト教徒として、受講生諸君の仏教の信仰に対して畏敬の念を抱き、一人の人間として彼らに敬愛と信頼の念を抱き続けて来たからである。

それゆえ表題として掲げた問題につき、あらかじめ以下三項目の限定を加える。第一に、この問題は、長く自らをキリスト教徒であると思いついて人間が発している問いである。第二に、この問題は、日本に生まれ育った人間の、つまり日本の文化的伝統に、自覚している以上に染まっているであろう人間の発している問いである。第三に、「不可知論」という言葉については、現在のところD・ヒュームと、「純粹理性批判」及び「プロレゴメナ」におけるI・カントとを結ぶ線上で考えている。

さて、カントは「プロレゴメナ」第五五節「Theologische Idee（神学的理念）」において、およそ次のように言う。

「経験の系列においては考えられ得ないにもかかわらず、経

験を完全ならしめるために、つまり経験の連結、秩序及び統一を理解するために持ち出される前提がすなわち神学的理念である。この場合、我々が思惟の主観的条件を物そのものの客観的条件とみなし、また我々の理性を満足させるために必要な仮説を教義 Dogma とみなすことから生ずる弁証論的仮象は、容易にそれと見て取ることが出来る。」

これは、カントの哲学がしばしば不可知論であるとされる事情を、きわめて明確に表している文言である。ヒュームによる、観念間の因果関係を成立させるために不可欠な、「経験的知覚相互間の必然的結合の観念は欠如している」という指摘が、カントをこのような考え方に導いた事は、カント自らが「プロレゴメナ」序言において縷々語っている。

経験の総体の内容に関わる、諸分野にわたる経験科学の方法ないし道具としての理知、ないし理性は、経験の総体そのものの原因の探求に関しては無効・無能なのだという主張については、ヒュームとカントの両者に相違はないと考えられる。この意味において、この両者はともに不可知論者であったと言うことが出来るようし、なんらか人間の認識能力を超えた、森羅万象の根源たる「聖なるもの」、いわば「神的なるもの」に対し、ともに深い畏敬の念を抱いていたと言うことが出来る。

この二人の不可知論的哲学は、まず第一に他者である個々の人間の言行の源泉となっていて見なされ得る、他者の宗教的信仰に対する畏怖の念を産み出すものであるように考えられる。私一身にとって何物にもまさって価値のある、究極的な

もの、つまりは私にとっての「聖なるもの」は、他者にとっての「聖なるもの」の正邪を判定する物差しとしては、使用不能だからである。つまり私の主観がとらえている他者は、ヒューム的に言えば「経験的知覚としての所与」なのであり、カント的に言えば「物自体」ではなく、あくまで「現象」の世界において私の主観がとらえた限りにおける「他の人間たち」であるからである。

不可知論的言行は、哲学的思索になじんでない人々には、不信と冒瀆の現れと見えたものようであるが、「信心深い様子が、偽善ではないという保証は存在せず、外面的な不信心にも、秘められた畏怖と悔恨の念が伴われているものである。」という、「宗教の自然誌」におけるヒュームの言葉は、極めて示唆に富んでいる。

少くとも私一身に関しては、「不可知論」が「宗教的寛容の視座」になっているのだと語らざるをえない事を報告し、問題提起とする。

信仰と教団

加藤 智見

「宗教活動を行なう集団」を指す宗教集団の中の「特殊の宗教集団」(『宗教学辞典』参照)としての「教団」という意味で、今回は教団という言葉を使用する。

この教団を形成する要因はさまざまであるが、私は仮に宗教の中で「信仰」のみをすべてとする宗教形態を取り上げ、このような宗教形態においては教団形成においてどのような特徴が存在するかを検討してみたいと思う。特に今回は内在的な信仰そのものから生まれる教団形成の要因およびその信仰を伝達しようとする宗教家の使命から発する教団形成の要因に限って問題にしたい。

親鸞は、往相すなわち衆生が淨土に往生することも、還相すなわち往生して仏になり再びこの世に還って利他の働きをすることも、すべて他力によるとした。この往生の動きと還相の動きが同時に存在するところに宗教の、特に信仰のみをすべてとする宗教形態の特徴があると思えるが、ルターは次のようにいう。「キリスト者は：信仰によって自分を超えて神へのほり、神のところから愛によって再び自分のもとへとくだり、しかも常に神と神の愛のうちにとどまる」。すなわち他力の信心、神から信仰をたまわるといふ形態においては、仏や神のもとにのぼるといふ観点と同時にそこからくだって利他や奉仕をするという観点が常に同時に喜びのうちに流動するといういわば観点の流動が存在し、これによる利他や奉仕の思いが教団形成の原点になるのではないか、この点をまず指摘したい。

さてこのような信仰を得た人間は伝道という立場に立った時、どのような働きをするか。求道者の立場にいた親鸞とちがって蓮如は徹底して「在家止住のやから」の場にまで降り、そこに自己の視座を置いた。親鸞は「現生不退」の場に立った

が、蓮如は「後生の一大事」を表面に出した。かといって親鸞の真意を知らなかったのではない。御文に「さればこの信をえたるくらゐを、経には、即得往生不退転とき、釈には、一念發起入正定之聚ともいへり。これすなはち不来迎の談平生業成の義なり」とのべている。蓮如は「在家止住のやから」が現生不退を受け取ったときの危険を知りぬいていた。当時の名帳、絵系図、秘事法門という異端もこれと直接間接関係している。後生を強調することは確かに親鸞の教えと矛盾している面があるが、あえて彼はそれを表に出しつつ、しかも「仏法には明日と申事有間敷候。仏法の事はいそげ／＼」と叱咤した。戦乱の世を考え、現生不退の危険を考え、関心を死後に移させ、しかも信心獲得を急がせている。ここに教団人としての蓮如の姿が見える。すなわち最愚の場に降りての還相の実践である。

また「諸神・諸菩薩をも、おろそかにすべからず。これみな南無阿弥陀仏の六字のうちにこまれるがゆゑなり」と言った。親鸞においては阿弥陀仏一仏に全関心が向けられていた。しかし蓮如のいた最愚の場においては諸神・諸菩薩のすべてが尊いのである。庶民が自分で唯一の崇拜対象を選択する時の盲信を知っていた。一見親鸞と矛盾するような経緯を経て、弥陀一仏への信心に純化しようとした。ここにも蓮如の還相性がある。

さらに仏法と王法のとらえ方を見ると、一揆の初期の段階では「為仏法不可惜一命可合戦」として仏法を上位に置く。しかし次第に「仏法・王法をむねとまもれるひととなづく」という

ように両法を並列させ、また蓮台寺城陥落の際には「外には王法をもちににして、うちには仏法を本とすべき」とした。さらには「王法をさきとし、仏法をばおもてにはかくすべし」とまて言い切った。真っ向から権力者を非難した親鸞とは矛盾するようであるが、ここに在家止住のやからの場に降りギリギリの場で常に同時に彼らを利他の場に包容しようとする還相的な態度が考えられる。

信仰から生まれ、信する人間から生まれる教団形成の始原の一端がここにあると思う。

神と他者

土井道子

神はキリスト教の神を意味し、他者とは神の他者、神の支配の及ばない次元を意味する。本論の目的は三つあり、第一は現代における宗教的無関心の蔓延の現状、その理由及び如何にして宗教的関心は回復されるかということ。第二は古来キリスト教に於て問題となってきた神義論、即ち善にして全能なる神の創った世界に、何故悪や不合理が存在するのかということ。第三は宗教としてのキリスト教の絶対性を損わないで、然も他宗教との対話を可能にするような、相対性の地平を開くことである。これら三つの問題は、夫々少しづつ重なり合っている筈である。

その方法の一つの試みとして、人間存在の持つ「時間性」という存在様式をとりあげ、この観点から前述の三つの問題解決の方向を探ってみたい。その際大乘仏教的な考え方も参考にしつつ、主としてキリスト教を中心にし、キリスト教における宗教的無関心という事態もキリスト教自身に一種の責任がある。それは神が人格神であること、宗教的出来事たる歴史の始源や終末がすべて歴史内に位置づけられたこと、アダムの墮罪の裏面には人間の、神に背き得る主体的自由が始めから潜んでいる、それが神との関係をも人格的關係の次元に限定していたことである。然し同時に聖書にはこの関係を破るような契機も見出しうると思う。

さて人間存在の時間様式をA・B・Cの三つとする。Aはカレンダーと時計の時間、即ち過去から現在を通して未来へと、同質的に流れゆく、空間的に測定可能な時間である。Bは人間が主体的自由を以て生きている時間で、過去は、実現しなかつた潜在的可能性をも含んだままで、再び未来から現在へ到着し、人間の決断と態度決定を迫ってくる時間である。Aの時間が自然科学的時間、或は過去としての歴史経過の時間であるのに対して、Bは人間の歴史形成の行為、或は宗教的回心を可能にする時間である。

従来キリスト教に於ては超越的次元として神が想定されるBの時間がAと共に考えられていた。然しB時間の可能性の為に、超越的次元に有としての、人格神を想定するのではなく、現在の根柢に無限の開けを持つCという時間が考えられねばな

らないと思う。

現在とは過去、未来と並ぶ時間の上の一時期ではない。過去はすでに無く、未来は未だ無く、現在を正確に把握しようとするれば、無限に極小になり、遂に消失してしまふ。何故なら元来現在というものは対象的存在ではなくて、自由な主体の存在様式そのものだからである。かゝるC時間の、現在の直下における無限の開けがあつて初めて、Aの時間もBの時間も可能になるのだと思う。そして我々は聖書の中にも、Cの時間と解しうる時間を読みとる事ができるように思う。

イエスのゲツセマネの祈りに於て「然し私の願い通りにではなく、み心のまゝに」という自己放棄こそ、凡そ祈りの本来のあり方だとすれば、そこでは神に出来る事は奇蹟をおこして客観的事態を変更することではなくて、祈る人間の自己否定、自己放棄を表現して客観的事態を受け入れさせる事だと思ふ。十字架上のイエスに向つて、同じく十字架上の犯罪者の一人が、あなたが天国に入る時、私の事を覚えていてほしいと頼んだのに対して、イエスは「はつきり言っておくが、あなたは今日私と一緒に楽園にいるのだ」と答えている。十字架上に於て、救いは既に成就していると解釈することも出来ると思ふ。

Aの時間がいかに神が不在としても、Bの時間に於て、人は神の不在、不在の神に出あい、然も現に今自分がこゝに存在を赦されているという、自己否定を介しての自己肯定に目ざめる時、人は神に出会ふのである。そしてこの回心を可能にするのもC時間に外ならない。C時間こそ、Bの時間を可能にし、A

のBへの浸入、BのAへの転落を防ぐ事ができる。神の存在はBに於てのみ絶対である事によつて、キリスト教の神の絶対性を相対化する道も開けるのではないだろうか。

物象化(論)と意識の宗教学的批判

笹尾 典代

本発表では、一九六〇年代以降の一連の人間主義的な社会学運動の筆頭の一人であるP・バーガーの論文「物象化と意識の宗教学的批判」における「物象化」概念を考察軸にしながら、ヒューマニズム社会学のアプローチ、とりわけその宗教へのアプローチを、一度反省の光に照らしだし、特にそれが宗教学的な視点、換言すれば、エリアーデが提唱するニュー・ヒューマニズムの視点にさらされた時に会おう根本的な問題を明らかにする過程において、今度は物象化という概念を意識の一般的な「宗教学的」批判に利用可能なものにする試み、およびその必要性を論じる。そこでの議論は、その延長に、従来の「宗教の社会学」における宗教へのアプローチの限界と歪みを明らかにし、宗教現象における宗教独自の地平をとらえそこなうことなぐ、それを社会との関連性において考察できる「宗教と社会の学」―発表者はそれが本来の「宗教社会学」であるととらえるものである―アプローチを模索していく企図を含むものである。

虚偽意識論としてのバーガーの物象化・疎外論は、まず特に

宗教の解釈をめぐっての解釈学上の問題からその根本的な批判に出会うことになる。そこでの問題を最も明確に論じたのは、P・リクールであり、彼は、象徴的言語を解釈学の場とするとき、そこには象徴の解釈をめぐって、二つの対立する解釈の葛藤があると論じている。その一つはリクールが「非神秘化」また「懐疑の解釈学」として捉えるところの、フロイトの精神分析やニーチェやマルクスを経てフォイエールバッハにまで辿られる解釈であり、もう一方が宗教現象学における象徴解釈であるが、両者は共に、言語の厳密性と一義性を追求し人間の象徴的次元を開示する言語を駆逐する記号論理学や論理実証主義などの分析哲学とは違い、人間にとっての象徴言語の必然性を認め、異なった二つの次元にまたがる象徴言語の二義性を理解しようとする点で同一の基盤にありながら、一方で、「非神秘化」の解釈は、象徴が有している「開示性」と「歪曲性」という二つの側面の「歪曲性」の方に注目し、その反対に宗教現象学における象徴解釈は、象徴のもつもう一つの側面「開示性」のほうを重視し、互いに肯定と否定の解釈として対立するものと捉えられる。そして本発表では、「非神秘化」の解釈が象徴的言語における第一義の意味から二義の意味へと向かうのは、結局のところ、象徴的言語の意味を拡張するためではなく、それを破壊し、一義的な言語へと還元することに他ならないということが、特に、エリアーデのニュー・ヒューマニズムの視点、そして上田閑照氏の「二重世界内存在」の概念を検討する中で、明らかになる。

すべての宗教現象は必然的に象徴的である。なぜならば、そこで人間が経験するなものか、必ず人間的世界を越えたものであるからである。そして、人間は直感の無媒介において自己を認識することはできず、人間の根源的自己把握は、文化、宗教、社会、言語といった象徴やテクストを経由する解釈学的「迂回」が必要であるというリクールに従えば、人間の根源的存在状態は存在の宗教的次元であるということになる。そして、「聖なるものの忘却」の時代、従って、「人間の全体性の喪失」の時代といわれる現代において、「あまたの実存状況を生き直し、多くの体系に至っていない存在論を解明するという解釈学的努力」によって、聖なるものを回復し、人間の根源的存在状態を解明することが宗教学が担う課題であり、それこそが真のヒューマニズムであるとするのがエリアーデのニュー・ヒューマニズムである。そしてこうしたエリアーデのニュー・ヒューマニズムの視点は、上田氏の「二重世界内存在」という人間の根源的存在状態の把握と極めて直結しており、そこから、本発表の議論は、「懐疑の解釈学」をはじめ、パーガーらによって提唱されてきた社会学のヒューマニズムが上田氏の指摘する、二重世界の二重性は元来見えないゆえに、主体の自己性の在り方と連動して一重化し、もう一つの次元が開きされるといふ問題として論じられ、これからの「宗教と社会の学」における宗教へのアプローチに必要な視点を模索していく。