

民族と宗教の問題

高橋 涉

△論文要旨▽ 本稿は本号のテーマ「民族と宗教」に関する概説である。ただし論の構成は、このテーマをめぐって民族概念、民族宗教、さらに民族抗争における宗教の社会的機能、という三つの問題を設定し、それぞれについて詳論は省き、問題点の指摘を試みる形式を採った。

人文・社会科学において、概念規定はとくに重要性をもつ。本稿における「民族」と「民族宗教」はいずれも概念の問題である。概念は術語の成立状況と、その使用状況という二面において、時と所の規定性を受ける。翻訳ではさらに、翻訳語に当てられる語自体についても同様の規定性を被る。そして、この規定性は、研究者の理論構成のなかで具体化され、現実化されるものとなる。

学的研究は、時代的要請に対応する責務を見失うべきではないだろう。宗教は今、世界の各所における地域紛争の主因であるかのように論じられ、見做されている。民族抗争と宗教の関わりについて、宗教の研究者は一定の認識を示すべきであろう。本稿ではそれを、宗教の「社会的対他機能」として把握する試みを提示した。

△キーワード▽ 民族抗争、民族宗教、世界宗教

はじめに

E・B・タイラーは、古代エジプト第一八王朝（前二六〇前一四世紀）のレク・マ・ラー (Reh-ma-ra) 墳墓の壁

面に残された四大人種 (Four great races) を描く彩色画について述べ、四大人種とは「赤褐色をしたエジプト人身、驚のような横顔で褐色の肌のパレスチナ人、低い鼻、厚い唇のアフリカ黒人、それに白い膚をしたリビア人」のことで、「人類は、このように早くから色や容貌によって区別され、明確に特徴づけられる人種 (race) に分けられていた⁽¹⁾」と指摘している。

また、今日の用語法では人種より民族のこととなるが、言語や慣習の違いから「我々」とは別の「他の人々」を捉える見方が、これも人類史上早くから認められる。この場合は自民族中心の思考と、それと対になる他民族への一種の蔑視がその呼称に示されている。

例えば古代ギリシヤ人は「ヘラス」を自称とし、異民族を「バルバロイ」と呼んだ。サンスクリット語の「ムレツチャ」(mleccha) も「バルバロイ」と同題とされる。さらに同様の呼称は、古代中国において「東方曰夷、被髮文身、有不火食者矣。南方曰蠻、雕題交趾、有不火食者矣。西方曰戎、被髮衣皮、有不粒食者矣。北方曰狄、衣羽毛穴居、有不粒食者矣。中国夷蠻戎狄、皆有安居・和味・宜服・利用・備器。五方之民、言語不通、嗜欲不同⁽²⁾」という『礼記』の記述に見られる。

ところで、トゥキユディデスによれば、ホメロスでは未だギリシヤ人を総称する「ヘラス」という語は見られず、この語と対になる「バルバロイ」も使われていないという⁽³⁾。またアリストテレスは、「寒冷地に住む民族」は「気概に富むが、知能と技術に欠ける」ことをあげ、「ギリシヤ民族自身の間にも、相互に比較すれば差異がある」と指摘する⁽⁴⁾。

これらの記述は、自民族意識が他民族についての意識と同時に出来ることや、「民族意識」が時代や地域により、また人々の省察によって異なることを示している。

こうして民族概念には、民族という語で指示される社会集団自体のもつ時代的地域的差異と、人々がそれをどう把握したかという概念化の過程に係る時代的地域的差異の問題との二面が含まれる。そしてこのことは、端的に「民族は歴史性をもつ」という命題に集約される。ただし、この、いかにも自明な「民族の歴史性」は、民族概念の客観的普遍的定義の定立に必然的な困難をもたらす。民族、部族等は、そのコノテーションおよびデノテーションの双方において多義性を残す。この語は時代と地域を限定して対象を立てる以外に、その意味を明確に示す方法はなからう。

カエサルの『ガリア戦記』を訳した近山金次氏は *civitas* を「部族」と訳し、これについて、*civitas* は「ガリアに於ける最も大きな政治的単位であり、一つの連合国家、近接する *pagus* の政治的集団であって、富と望を共にし、戦に同じ将をいただき、平時にも一つの権威に服従する組織である。カエサルの書に見える *populus*、*natio*、*gens* などはいずれもこれと同意語である。大きな国家組織と混同しないようにここでは便宜上、これを部族（もしくは単に族）と訳す」と説明している。⁽⁵⁾ またタキトゥスの『ゲルマニア』の和訳で、泉井久之助氏は *vicius* に対して「村落」の語を当て、*vicius* の語は『ゲルマニア』では「郷」*pagus* の下位集団を意味し、郷は「邦家」*civitas* の下位集団であったと考えられる。さらにラテン語の *civitas* は、要するに「市民」*civis* の集合体のことである。タキトゥスは他に適当な用語がないままゲルマニアを敢えて市民と見立て、そのある程度の政治性をもつ集合体を *civitas* としたのであろう、と述べている。⁽⁶⁾

こうした指摘も、今日、いわば普通名詞として用いられる「民族」や「国家」等の用語が、本来は特定の時代と地域に限定される集団を表わす言葉として用いられていた実情を示すのだと言えよう。そしてこれをやや敷衍すれば、民族等を意味する言葉については、その原語と訳語の対応も問われるべきことになる。本稿の主題との関係で言えば、ここに民族概念の歴史的 성격の問題が指定される。

一方、古代において、人類の外観上の特徴が、その人々の信仰する神々と相応すると指摘したのは、前七世紀頃の人とされるクセノパネス (Xenophanes) であった。彼の残した断簡には「もし牛や馬やライオンが手を持ったり、或は人間たちのように、彼等の手で以て絵を描いたり、作品を作ったり出来れば、馬は馬に、牛は牛に似た神々の姿を描き、またそれぞれのものがちょうど自分で持っているような姿の肉体を作ることだろう」とあり、さらに「アイチオピア人たちは自分たちの神々が獅子鼻で、真黒であると言い、トラケ人たちは青眼で、赤毛であると言っている」と記している。⁽⁷⁾クセノパネスは、いわば「人種と宗教の対応」を指摘したことになる。ただし人種と民族の概念は、歴史的には必ずしも明確に区分されてきたわけではない。その事態を含めて、われわれはこれらを、「民族の宗教」の問題として位置づけよう。

本稿ではさらに、二十世紀末葉になって世界的な規模で露呈している「民族抗争」⁽⁸⁾を、宗教の社会的機能の問題として考察する。

本稿は、テーマ「民族と宗教」の問題をめぐる概説だが、このテーマに関する先行論文についての論評めいた紹介はしない。

また、詳論は省かざるを得ない。

一 「民族」概念の歴史的 성격

R・ベネディクトは、「私」が属する閉じた集団と、そのアウトサイダーとの区別は、未開社会に普遍的に見られる共通の区分法であるという。そしてメニ Zuni、デネ Dene、キオワ Kiowa などの部族の呼称は、彼らの自称語

であると同時に、その言語における唯一の人間 (human beings)、すなわち、自分たち、を指示する語であって、未開人はその閉じた集団の外部に人間の存在は見えないと言う。未開人は、世界を全体的に把握し、「人類」(mankind)をいわばまとめて捉えることはしない、とされる。⁽⁹⁾

ベネディクトは文化人類学的仮説にもとづいて、未開社会の事実から古代社会を類推する。その観点に立てば「バルボイ」や「夷蠻戎狄」の如き観念は、未開社会にも共通する人類の古い「民族区分」の事例となる。ところで分類は、その対象に、全体に及ぶ共通性と部分を分ける差異性を設定することで成り立つ。従って、人類の分類としての民族概念は、本来は普遍的「人類」概念の定立と相関してその位置が得られることになる。

アウグスチヌスは「奇怪な人間の起源について」と題して次のように記している。「次のような問いが出される。異教徒の歴史によれば、怪物のような人間が存在する。それらは、ノアの息子たちから出てきたと考えるべきか、それとも息子たち自身も由来したあの一人の人間から出たと考えるべきかという問題である。ある者は額の真中に一つ目をもつと伝えられる。ある者には足が脚部とは反対の向きに付いているとか、またある者には男女両性の性質がある、(中略)けれども、それらの人間が存在すると信じなければならぬわけではない。しかし(中略)その者が身体の形態や色、動きや声、何らかの力や部分や属性の性質において我々の感覚に異常なものとして現れるとしても、あの一人の最初の人間に起源をもつものであるということを信仰ある人は疑ってはならない。(中略)幾つかの種類についてこのように記されている記事は、全く虚偽であるか、それとも真実であるなら、彼らは人間でないか、人間であるとすれば彼らはアダムから出たのである」と。⁽¹⁰⁾

このような記述や、或いは『コーラン』の「お前たちを男と女に分けて創り、お前たちを多くの種族に分ち、部族に分けた」(あるいは「ひとりの男とひとりの女から、なんじらをつくり、民族にした」)⁽¹¹⁾などの記事は、「さまざま

な人間」が現に存在する事態を宗教的教説によって説明しかつ整合させようとする説示である。そして、この説示は、「神の創造」なる信念に立ち、「神が創造した同じ人間」という人類概念を据えて人間の種族的差異を外す形式を示している。共通な人類という思想は、こうしてひとまずは「宗教」において説かれた。このような宗教が「民族」ないし「民族宗教」を止揚するとされる、謂うところの「世界宗教」であった。

しかし「世界宗教」も、その実態においては、各民族を相互に平等ないし対等な存在として把握したわけではない。この問題をキリスト教に即して見れば次のように示される。

ヨーロッパのキリスト教海洋国が世界各地に植民地を開いて行った時代のキリスト教的種族観は、教会内に異論はあったにせよ、結果において、「キリスト教徒がその野蛮人たちを服従させ、支配するのはきわめて正当である」とする一六世紀スペインのセプールベダ (J. G. de Sepúlveda) の記述に集約される。またその論拠とされたのは、「彼ら」が「キリスト教徒の支配下にはいる以前、野蛮な慣習に耽り、大部分が生まれながらにして文字を欠き、思慮分別を弁えず、また、数多くの残忍な悪習に染まっていた」こと、あるいは「彼等は全員、偶像を崇拜し、大部分の人が身犠牲を行っていた」という「自然法に反する大罪」に陥っていたこと、などである。⁽¹³⁾

この原住民の「野蛮さ」について、サアグン (B. de Sahagún) は、メキシコ原住民の事跡を「捕虜は切り刻まれる前に、皮を剥ぎ取られ、その皮を何人がかまとった。そして、彼らは皮をかぶったまま、ほかの若者と実戦しながら模擬戦闘をし、捕まえようとしあった。先に述べたようににした後、また別の捕虜を、戦いながら殺した」などと記している。⁽¹⁴⁾

かかる「野蛮人たち」を「改宗させる」方法の内、「容易で、時間もかからず、効率的で、しかも、野蛮人にとつてきわめて有益な方法」が「彼等を征服すること」だとされたのである。⁽¹⁵⁾ このような立論は、「愚か者は知恵ある人

に仕える」という『箴言』の一節を神の掟とし、それをも、人間には「生まれながらにして他人に服従しなければならぬ人々」が存在するのだ、という根拠にするなど、新・旧約聖書、アウグスチヌス、トマス・アキナス、或いはアリストテレス等を引きながら、教説の如く行なわれた。

またキリスト教布教の根拠は、「マルコによる福音書」第一六章一五節の「イエスは言われた。全世界に行つて、すべての造られたものに福音を宣べ伝えなさい」、「使徒言行録」第一章八節の、「あなたがたは（中略）地の果てに至るまで、わたしの証人となる」あるいは「マタイによる福音書」第二八章一九節、「あなたがたは行って、すべての民をわたしの弟子にしなさい」などに置かれた。

このように「宗教」においては、一方に普遍的な「人類」を置くとしても、現実の各種族については、その文化的、宗教的「差異」を、単に我が文化、我が宗教へと引き寄せるときに「距離」としてしか認めないような一元的処方を立て、その上で、理念としての「人類」を「復元」すべく、「彼等」に対する支配を試みたのである。

ただし「布教」を目的とするしながら、「実際にしていることは彼らを己れの私利のために利用しているということである。われわれが彼らにある種の指導や教育を授けることがあつても、結局のところ、すべては純然たる打算によるものであり、キリスト教を植へつづけるためという口実のもと、これら衰れな人びとから金品と労働を吸い取るだけである」という指摘が、イエズス会ペルー管区長の任にあつたアコスタ(J. de Acosta)の記述に見られる。¹⁶⁾ 宣教は、現実においては、経済上の利益追求を根幹とする植民地経営のパイロット役を果たしたものであつた。

さて、民族と部族あるいは国家の問題に関して、モーガン(L.H. Morgan)は、部族が合体して国家が成立するとして、アテネ人の四つの部族がアッティカで国家をなしたことなどを挙げている。¹⁷⁾ しかし「国家」の概念は、民族や人種と同様に、またそれらと相関しつつ歴史的にその内容を異にしてきたのである。

福田歓一氏は、いわゆる「国家」を、「国家pc」「国家R」「国家S」「国家N」に区分して捉える。「国家pc」は、古代ギリシャのポリスや古代ローマのキヴィタスのような自由民の共同体であつて、しかも、上位の権力に従属することのない独立した政治社会を指すものとされる。一方「国家R」は、世襲的な治者と被治者とをともに含みながら、この二元性の上に根本法や等族議會を立てる立憲主義の「王国」(regnum)を实体とすると言う。また福田氏の言う「国家S」は、普遍的共同体を解体して領域内の多元的要素を制圧する絶対主義が、立憲主義を抑え込んで成立させた「国家」(state)である。福田氏は、このstateが、本来は神聖ローマ皇帝がドイツに引揚げて以後、統一的支配を失ったイタリアにおける地域的権力を示すstateに由来するが、やがてアルプス北方において中規模の政治社会の統一的支配を指すようになり、今日の意味をもつようになったと指摘する。氏は、この支配を成立せしめたのが絶対主義で、ここに新しい主権という概念が生まれたと見ている。氏によればこの「国家S」は近代における政治社会の単位であり、領土とその住民を同時に支配する集権的支配機構として、身分、地域、言語、宗教等の差異を貫いてその支配が及ぶ形の体制である。さらに、「国家N」は、それが擬制的、観念的であるにせよ、近代国家に共同的性格を持ち込むことによって成立したnation stateであるとされる。そのイデオロギーは、「対ナポレオン戦争」に見られる「ナシヨナリズム」であり、一八〇二年のフィヒテの講演「ドイツ国民に告ぐ」Reden an die deutsche Nationの国民主義であつた。この「国家N」は、イギリスとフランスでその典型を見る。そして国民主義は、一方で、国歌、国旗、国祭日、国語を制定し、国民教育を義務教育とする施策を生む。それは、盲目的愛国心を派生せしめる。また他方では、民族自決(national self-determination)の旗印を生み出した。その目標はone nation, one language, one stateにある。福田氏は、以上の如く「国家論」を立てる。そして、第二次大戦後の植民地支配の解体により人類のほとんどすべてが国民国家をその政治生活の基本単位とするようになったが、これが、現代の大

きな特色であると指摘している。⁽¹⁸⁾

また第二次大戦以前については、マルクス・レーニン主義における民族、国家論の問題がある。田中克彦氏は「マルクス主義の古典的著作は、今日のように多様な民族問題に対して、おそらくは図式すらも提供していないだろうし、(中略)マルクス文献の解釈作業はマルクス主義の理解には役立つとしても、現実の民族問題を理解する上では、ほとんど効力を発揮しない」と言う。そして同氏は、レーニンについて、民族なるものは、レーニンにおいては、いずれ解消されるべき遅れた存在として捉えられており、社会主義の達成によって消滅へと導かれるべき、進歩に対する阻害要因とされた、としている。⁽¹⁹⁾

レーニンには、ローザ・ルクセンブルクとのいわゆる民族自決をめぐる論争もあった。この問題は今は省く。

田中氏は、レーニンが、「ユダヤ人はすでに地域も共通の言語ももっていない」として「ユダヤ人が民族であることを否定する」のは、民族の規定に「地域」を含めるカウツキーを引くものだと指摘する。また氏は、カウツキーが「民族を成立させるための決定的な要因として、民族的性格(パウアー)ではなくまず言語を挙げ、民族と言語に関する統一的な理論を、マルクス主義のたちばから構築できた」唯一の、最初の人物であろうと述べている。⁽²⁰⁾他方、スターリンにおいては「民族とは、言語、地域、経済生活、および文化の共通性のうちにあらわれる心理状態の共通性を基礎として生じたところの、歴史的に構成された、人々の堅固な共同体である」(『スターリン全集』、大月書店、第二巻)と定義されるが、田中氏はスターリンの言語理解にもカウツキーの影響があると指摘している。⁽²¹⁾

ところで、ソ連における民族の規定は、単なる用語の問題を超えて社会主義理論上の、そして何よりも、政治的行政的な問題であったところにその特質が見られる。ただし、レーニンは、「帝国主義は併合を、民族抑圧の強化を、したがってまた抵抗の激化をもたらしている」などと記しているが、⁽²²⁾トロツキーは一九三六年、ソ連邦社会における

「あらゆる民族の文化の発展にたいする中央集権的な警察機構の圧迫」について書き留めている。⁽²³⁾

ソ連の民族政策については、一九九一年の「バルト三国」独立を始めとするソ連邦内各共和国の独立⁽²⁴⁾、をめぐる問題やその他さまざまなレベルの資料から、今日では、それが抑圧的であったことは、明白な事実とされている。社会主義のインターナショナルイズムは、こうして現実において崩壊した。ここでは、本来は、世界を民族的に分断するのではなく、階級概念によって、各国を超えた横断的理解がなされるべきものだと言われていた。そして、やがては民族はもとより、国家さえもが消滅する筈のものと説かれていたのである。

再び第二次大戦以前に戻るが、民族学や人類学の理念ないし性格が各国の学史において異なる面をもっていたことは周知の通りである。W・シュミットによれば民族誌 (Ethnographie) の名称は一八世紀末からドイツで使われた⁽²⁵⁾という。シュミットは民族学史を四期に分け、一八〇〇年から六〇年を「民族学が人種学と結びついていた」第三期とする。この期は、民族と人種概念を符合させ、身体的特徴と精神的文化的特徴の内的関連を追求するとの課題設定の下、一八三九年に「パリ民族学協会」(Société d'Ethnologie de Paris) が、また一八四二年にロンドンの「民族学協会」(Ethnological Society) が結成された。しかし民族と人種概念の混淆は排撃を受け、一八五九年には「民族学協会」とは別の「パリ人類学協会」が創立される。民族学はこうした人類学からの批判に対応し、研究対象を、「身体面を除いた民族問題」に限定するという転換を行なう。⁽²⁶⁾このうち民族学はドイツ、オーストリアを中心に興隆を示す。

ドイツで民族学の課題を民族の精神文化においたのは、A・バスチアン (A. Bastian) であった。その後ドイツ・オーストリアでは進化主義の批判としての伝播主義が發展し、やがて、文化圏説、あるいは文化史学派を掲げて、第二次世界大戦終了の頃まで隆盛を見せる。ただしドイツでは、廻れば「人間性」(Humanität) の特殊史的展開と

して諸民族の文化形態を理解しようとするJ・ヘルダー (J.G. Herder) の歴史民族論があり、その流れにH・チェンバレン (H.S. Chamberlain) の人種Ⅱ民族論が出て、後者はとくにナチズムの理論形成に与かったとされている。民族の理論はここでも単なる学問的認識を超えて、政治的、行政的実践に関わったのである。

ヒトラーは、その著『吾が闘争』(Mein Kampf) において、ドイツ民族の使命は、全人類の最も貴重な、今日まで損なわれずに残っている種を維持し、発展させることを最高任務とする国家を作ることだと説いた。また彼は、科学、芸術、技術、発明は、すべて少数民族の、恐らくは唯一の人種の創造的所産に外ならないとし、一方、ユダヤ人は決して文化形成力をもっていないと断ずる。こうしてヒトラーにおいて人種と民族と文化は、ヘアーリア人種がより劣弱な民族と混血した場合は、文化担当者として必ず滅びる」という如き関係づけにおいて把握されている。⁽²⁷⁾

日本における『民族論』の問題では、大正一五年三月刊、S・ハーバート著、堀江頼広訳『民族と其問題』(Herbert: Nationality and It's Problems, 1920) の出版があり、その跋文に大山郁夫氏が「帝国主義の支配下に於ける被圧民族に関する中心問題は、資本主義発達の最後の段階と見られる金融資本の世界的支配を代表する今日の帝国主義の現勢に関連せしめ」なければ充分な理解に至らないことを読者に告げたい旨述べている。⁽²⁸⁾ しかしその後、昭和一五年の、E・シュプランガー著、大日方、喰代共訳『民族性格学』の序文では「十九世紀の唯物論、唯物史観に代わる二十世紀の新思想は人種の歴史観、民族精神論であると見るのが現代ドイツ思想界の代表的見解である」と、記されるようになる。⁽²⁹⁾

また、高田保馬氏は、昭和一七年刊の『民族耐乏』で「私は大正の末期以来のマルキシズムの流行に眼を背けた。その主張者が自ら科学的といふに拘らず、如何に非科学的であるかを知悉したからである」として、「民族国家の地盤をなすところの民族を超えたる広範囲の民族即ち広民族の自己拡充への要求」としての「東亜民族主義」を主張し

た。⁽³⁰⁾ しかも同氏の主張には、「人は口々に独逸の勃興をいふ。その目ざましきを見ないわけではない。けれども、同時にその民族に老衰の色が示されていることを疑ひ得ようか」と記されて、「白人民族」に対する「日本民族」という「図」も添えられた。⁽³¹⁾

こうして「民族」の概念は、学問的認識の場面においても時代の制約を受け、概念にその歴史性を纏い付けていることが知られる。

先の福田氏は「部族国家」(tribal state)にも言及する。⁽³²⁾ 部族等の用語について矢部貞治氏は、氏族が集合して部族を成し、部族が発展して民族の社会的基盤となった、と整理する。⁽³³⁾ またモーガンは、アメリカ・インディアンの部族が新たに生まれる例を示している。⁽³⁴⁾ 同様に、B・B・レベジェフとЮ・B・シムチェンコは、トウングース(エヴェンキ)の集団がユカギル文化を受容してユカギル族に変わった例や、ドルガンという新しい民族が誕生した事例を伝えている。⁽³⁵⁾

このように、民族も部族も、時代の変遷のなかで、分離、併合等の変化を示す集団として存立する。この民族や部族あるいは国家が歴史性をもつことは、今日の民族等がその歴史的状况において各個の形態を呈示している実態に対応する。そして今、未開社会はすべて国家の枠組みに組み込まれた。

さて民族の概念は、その歴史性とは別に、民族が相互に識別され得る性格をもつものとして用いられてきた。各民族は相互に異なる存在なのである。この相違は、ときに人間の優劣の差として秤量され、あるいは抹殺されるべき理由とされ、また歴史的産出なるが故に消え去るべき印と見做されたのである。

一方、L・レヴィ・ブリエールの未開心性論が強烈に批判されるような人類学の展開過程を経て、レヴィ・ストロースは未開人の思考を「野生の思考」(pensée sauvage)として捉え、それは文明人の思考と同等に論理性に貫かれて

いると指摘した。このように、未開人も文明人も共に同等の「人類」であるとして全ての民族・人種を対等に見る思想は、第二次大戦後になって漸く一般化しつつあるように見られる。この背後には、異文化の比較研究や「人間性」の概念の形成、啓蒙思想、基本的人権の思想等が辿った長い道程があった。

しかし、なお、ナチズム等に見られた自民族中心主義は、今は民族抗争の場面で「セルヴィア主義」などの形で引き継がれている。

二 「民族」の宗教

矢部貞治氏は、民族の基盤は古くから存在したが、民族意識をもつようになったのは、近代になってのことだと言う。³⁶この指摘では「民族の基盤」と言われるものが「民族」なのか否か不明だが、仮りに民族は古くから存在したが「民族意識」は近代までではなかったと言うのだとすると、その「民族」はどのように「民族」であり得たのだろうか。矢部氏の指摘の曖昧さは、民族に係る「時代」を語りながら「民族」の歴史性、或いは民族概念の歴史性に留意しないことに由る。しかし上述のように「民族」は二重の歴史的性格を保有するのである。事実を論ずる民族論は対象を限定しなければ困難であろう。これは「未開社会」も同様で、ベネディクトはすでに、一九三四年に、「人類学者は未開文化の研究から、未開の諸文化の研究へと移行している」と記している。一般論から個別論への、しかも、複数の個別文化研究への移行だ³⁷という。人文社会現象を一般化する場合の問題性は、これは一般化して指摘できる。そのことを承知した上で、以下では民族に関する、より一般的な問題を扱う。

「集団」の概念は、社会学的に言えば、共有される規範と「われわれ意識」の存在を要処として規定される。「民族」

の場合はさらに言語の共有と宗教を中心とする生活慣習の共有が加えられる。居住領域は、「われわれ意識」の成立に大きく作用する。上記の「バルバロイ」や「夷蠻戎狄」の観念は、こうして民族意識のカテゴリーに含められよう。その他、民族概念に政治的支配力の存在を要件とすれば「民族国家」の概念に重なり、祖国意識まで附帯させれば近代の「国民国家」となる。そして、民族を歴史的に捉えるときに、「民族の宗教」は、歴史的かつ現実に把握されるべきことになる。

民族と宗教の問題を、「民族宗教」(folkreligion; Volksreligion)と「世界宗教」(world religion; Weltreligion)の分類について見よう。世界宗教という術語は、M・ウェーバーやG・メンシング等に用いられ、一般には特定の民族において発展し、その民族によって信仰される民族宗教に対し、民族の枠を超えて世界に広く信仰される宗教が、世界宗教或いは普遍宗教(universal religion; Universalreligion)とされる。ただしメンシングは、民族宗教にポリスの宗教としてのギリシャ宗教やローマ人の宗教などをあげ、普遍宗教には、仏教、キリスト教、イスラム教をあげるの⁽³⁸⁾に対して、ウェーバーは世界宗教にヒンドゥー教と儒教を加えるなど、これらの分類概念は統一性をもった術語とな⁽³⁹⁾っていない。ヒンドゥー教は、メンシングでは民族宗教に入り、⁽⁴⁰⁾儒教はA・シュヴァイツァーの著書では世界宗教に入れ⁽⁴¹⁾られている。

民族宗教の性格は、ユグヤ教などについて見れば比較的明瞭である。例えば「出エジプト記」に「かれらの神々にひれ伏して仕えてはならない。そのならわしを行ってはならない。あなたは彼らを滅ぼし、その石柱を打ち砕かねばならない」とあり、また「民教記」では「カナンの土地に入るときは、あなたたちの前から、その土地の住民をすべて追い払い、すべての石像と偶像を粉碎し、異教の祭壇をことごとく破壊しなさい。あなたたちはその土地を得て、そこに住みなさい」のように、異教と異教徒を排撃すべきことを説き、「レビ記」は「わたしはあなたたちをわたしの

ものとするため諸国の民から區別した⁽⁴²⁾のだと語って、民族と民族の神の緊密な排他的結合を示すのである。

ところで「世界宗教」の一つ、キリスト教の場合、「ギリシャ正教とローマン・カトリックでは、十字の描き方、指のにぎり方が違う⁽⁴³⁾」と言われる。こうした違いは、正教では毛髪をやたらと切らないとか、黒衣を着用する、等のことから、更に經典や教義についての相違まで指摘される⁽⁴⁴⁾。だから、「同じキリスト教だからといってローマン・カトリシズムやプロテスタントイズムとギリシャ正教の相違をまったく無視して、神学用語を混同⁽⁴⁵⁾」することは、「兩者の歴史性をまったく無視することであり、客観性を欠くことになる」との主張も出される⁽⁴⁵⁾。このいわゆる「ギリシヤ正教」すなわち「東方正教会」は、総主教をもつシリア正教会、ロシア正教会、ブルガリア正教会、セルヴィア正教会、ルーマニア正教会、グルジア正教会、あるいは大主教制のギリシヤ正教会など、地域ないし国を単位に存続している。またローマ・カトリックはフランスやイタリア、中南米、そしてアジアではフィリピンなどに、これも地域的なまとまりを示して存続している。この地域性は、本来は史的形成過程に由来するが、いずれにせよ、英国教会や、アイルランド共和国のカトリックと北アイルランドの長老派、ドイツおよび北欧のルター派等の「宗派」を含め、さらに、コプト教会やエチオピア教会等までを併せて捉えるならば、世界宗教や普遍宗教と称されるキリスト教が、実際には、地域ないし国、端的には「民族」を基盤として、分断的に存立しているものと見られることになる。いわゆる世界宗教は、民族の区分に対応して分断され、いわば「民族宗教的に現象している事実」を呈示するのである。

このような事態に際しては、従来自明な概念のように使われてきた「世界宗教」という用語が、もともと事実にして成立する概念であったのかどうか、改めて問われなければならない。ただし宗教が、単に、抽象化された教義や理念として把握されたり、信仰者の主体的現実において内省的にのみ理解されるならば「分断」は事実としては見え

ないであろう。上述の、世界宗教の分断的事実は、宗教を、信仰する人間の具体的な信仰の実態に即して捉えるときに初めて確認されるのである。仏教等についても、仏教等の信仰が行なわれている地域とその信仰内容とを實態に即して比較すれば、その「民族宗教的現実」は自ずから明白になる筈である。

詳論は省くが、世界宗教と称される宗教であっても、もともとは特定の「民族」において生誕したものである。その宗教が、仮りにその宗教を生んだ民族の範囲に留まれば当該宗教の「世界性」はない。一方、当の宗教が自民族を越えて広がるとすると、その「超えること」は、布教を含めて「他民族」への伝播となる。宗教は、集団に導入されれば、その集団の統合をさらに強化するであろう。言い換えれば、集団に導入された宗教が、その集団の統合を破るときに「世界宗教」は成立する筈であった。しかし極大集団としての民族に導入された宗教は、その実態において、上述の如く、民族宗教的に現象してきたのである。

いわゆる世界宗教の概念は、上記のように世界の宗教的現実において矛盾を呈するが、さらにその概念自体の矛盾も指摘されよう。世界宗教ないし普遍宗教として名指される宗教は、既述の如く諸家において不同であり、しかも「一つ」ではない。とすれば、諸家のその規定においてすでに、世界の宗教が単一になる世は想定されていないかったことになる。普遍宗教はそもそも当初から、「非—普遍的」なままの位置づけに置かれていたのである。

三 「宗教の社会的対他機能」

民族が「世界宗教」を民族の範囲で分断し導入する場合、民族は、まず宗教を民族化する。民族化された宗教は、次に民族の統合を強化する機能をもつようになる。本節ではこの場面の宗教の作用を、他集団に対する「宗教の社会

「対他機能」の面で捉えてみよう。なおこのことは、いわゆる「民族宗教」の「民族」自体に対する関係ととくに異なるわけではない。

E・デュルケムは「社会」がその成員に対して「集合意識」(conscience collective)を介し、「外在的強制力」(le pouvoir de coercion externe)を働かせることを指摘した。⁽⁴⁶⁾この社会あるいは集団のもつ強制力、拘束力(contrainte)は、その現実化する場面において、成員に対してはその集団に留まるよう作用し、集団外の者に対してはそれを新たに集団に含めるか、或いは排斥するよう作用するといふ、二重の「作用」ないし「作用力」として解析される。そして、このような事態は、集団が、集団化(grouping)の「動勢」(movement)をもつということ、さらに、集団化の作用は単なる集団内部に対する「拘束」を越えて、対外的な、対他的な「同化」を求める一種の力になることを開示する。

ところで宗教はその教団の次元においてまさに集団である。したがってそれ自体「集団化」の作用をなす存在であり、すでに基礎的に、教団内成員に対しては拘束力を有し、同時に教団外の者に対しては、それを「同化」させようとする力を作用させるのである。

また、宗教における教団形成の基本的契機はその宗教の教祖の宗教体験ないしその表現としての教義であるが、それ故に教団の保持する「集団的動勢」は、その宗教の掲げる教義に従って性格づけられ、具体的に方向づけられるものとなる。教説上排他的な宗教が、一般に、教団内外により強大な支配力を働かせる所以はここに求められる。

宗教が民族宗教として、あるいは既述の如くいわゆる世界宗教の民族宗教的形態として存立するとき、宗教は、その「民族」自体を集団化するよう作用する。即ち民族に対する宗教の、集団化の契機としての、あるいはエスニシテ⁽⁴⁸⁾としての機能である。なお、民族自体は教団ではない。教団は、いわゆる「第二次集団」(secondary group)であ

り、近代社会においては、一般に、民族のなかに、さらに二次的に教団が形成されることとなる。

民族を成立させる主要契機は、宗教や言語を基底とし、民族特有の生活規範を含む独自の生活様式であり、また、それを基底にした自民族への帰属意識である。領土ないし領域は、民族国家成立に不可欠の要素となる。民族を構成する契機として、一般に、宗教は、中心的であるとしても唯一のものではない。

民族社会は、その複合的な、しかも歴史的な社会の構成契機自体による「集団化の力」に、さらにその民族のもつ宗教が、内部への拘束および外部に対する支配志向の「力」を付加することとなる。即ち、民族社会は、その社会に特定の宗教を「乗せる」ことに依ってその「宗教の力」を民族社会の他の諸契機に由る「集団化の力」に重ね、社会内部の統合を強めるとともに、他の種族集団に対するその対他的対立的性格を強化するのである。⁽⁴⁹⁾

かくして民族対立における宗教の社会的機能が見出される。この場合、宗教が民族社会内部に対してもつ拘束的支配的な力は、従来指摘されてきたいわゆる宗教の社会的機能、即ち「社会統合の機能」という概念に対応する。しかし民族の対立の場面に見られる宗教の社会的機能は、単にその社会に対して統合機能を果たすだけに止まるのではない。さらに宗教は、当の民族集団の外部に対して、排斥、対抗さらには支配までを志向する「力」を働かせる。ここにおいて、宗教の社会的機能は二つに区分して捉えられることになる。

我々は宗教のもつ集団内部への統合的作用を「宗教の社会的対自機能」(social function-for-self of religion)と呼び、宗教の自集団外に対する支配志向の作用あるいは同化的動勢を「宗教の社会的対他機能」(social function-for-other of religion)と称することにする。

集団について、宗教の機能は二重に働く。一つは集団を構成する契機としての機能であり、他は、構成された集団に対する統合化の機能としてである。宗教は、祭事や結集等を年次的、年中行事的に実施することにより、集団を構

成する他のエスニシティ要素とは異なる、強い動勢をもつことになるのである。

なお「対自機能」については、統合機能にR・マートンの提唱になる逆機能等の概念を加えても齟齬を来すことはない。逆機能等は「宗教の社会的対自機能」の下位の概念として位置づけられよう。

また、宗教の「社会的対自機能」と「社会的対他機能」という概念の措定は、G・W・オルポート (G. W. Allport) の謂う「内集団」(in-group)「外集団」(out-group) という社会意識レベルの問題、あるいはW・G・サムナー (W. G. Sumner) の「自民族中心主義」(ethnocentrism) の問題などに、内容的に関わることが留意される。

従来の機能主義は、いわゆる「社会有機体説」(social organismic theory; *theorie de l'organisme social*) の系譜を引いていたこと、およびB・マリノウスキーやA・R・ラドクリフ・ブラウン等の「機能主義者」による調査研究が、「島社会」のような、いわば完結的な共同社会を主たる対象として遂行されてきたこと、というおおよそ二つの事由から、とくに宗教については社会に対する「統合機能」即ち「社会的対自機能」のみが見出され、且つ指摘されてきたのであろう。

ただし、同一民族の内部における複数宗教の形成や、他の社会他の民族との接触による宗教体系の変化等について、デュルケムでは特定の社会を超えた聖なる存在「インターナショナルな偉大な神々」(Les grands dieux internationaux) の観念が展開され、共通な感情の再確認、がなされるであろうと指摘される。⁽⁵¹⁾ また、ラドクリフ・ブラウンは「一つの民族の内部に」(within a people) 異なった教会ないし宗派、あるいは祭祀集団が形成されて別個に独立した宗教構造が存在するようになると、全体的社会構造に対する宗教の関係は多くの点で間接的になり、あつづけることが必ずしも容易ではなくなる」として、⁽⁵²⁾「その先」については示唆するに留めている。さらにR・マートンは「同じ社会に異なった宗教が共存する場合には、宗教諸集団の間にしばしば深刻な葛藤が生まれる。(ヨーロッパ社会におけ

る諸宗教間の葛藤に関する老大な文献のことを考えればお分かりだろう。)それでは多数の宗教が併存する社会では、宗教はいかなる意味でその社会の統合を果たすのであろうか」と、問うている。⁽⁵³⁾

これらの記述では、いずれも「完結的な共同社会」から出た場合の「統合機能」について、「内部」における場合とは異なること、ないし異なるであろうことが示されている。ただし示されるに止まっている。

しかし、未開であれ文明であれ、社会を他の社会から切り離して捉えるのではなく、他の社会との相互関係の場で見るとき、とくに民族の対立の場面で社会集団と宗教との機能的諸関係を問う場合には、「集団化の力」と宗教的教説に由るその「方向づけ」という二つの契機をもつ「社会的対他機能」が、明確に把握されなければならないであろう。

ところで、宗教の社会的「対自機能」および「対他機能」を分けて措定するとき、「個人にとって単に∧救い∨の現実である宗教が対外的には何故に抑圧や攻撃や支配の力となるのか」という問題に対するひとつの解法が提示されることになる。

信仰は、非組織的なままで「信仰形態」を構成するとき集団的社会的事象となるが、一般的に言えば信仰は、個人的体験的レベルの出来事である。⁽⁵⁴⁾それに対して宗教は、成立的(positive)、非成立的(non-positive)であるを問わず、集団的、社会的性格を有している。⁽⁵⁶⁾上述の∧救い∨が問われる場面において、「救い」はまさしく「個人の体験的レベル」に措定され得るのであろう。「救いに与かる個人」は、自己の所属する集団内において特定の宗教に参与し、信を体得して救いを現成させるのである。

G・マルセル(G. Marcel)によれば、信仰は、所有(avoir)から存在(être)への超出(depasser)、ないし存在(être)への参入(participation)の謂であり、悟性的認識主体の否定をいうものとなる。⁽⁵⁷⁾信仰において、「私」は、真

理が自己の彼方にあつて自己の中に無いことを覚悟し、〈我〉において自己否定、あるいは無我を成さしめる。この否定は、特定宗教のなかで、信仰者が「自己を超える」ところを体得したときに現成する。かかる「否定」において障碍の無い無限の境地も開かれるであらう。

信仰の主体に「私は真理に与かる」の定式はあつても「私が真理である」という定立はない。だから「私が真理をもつ」という形式が「力」を具備して立てる自己主張、排他、支配等の態勢は、少なくとも理念としての信仰の現実には本来有らぬ筈のことであつた。

信仰をこのように理念として、いわば純粹信仰として捉えるときには、信仰はまさに個人の「体験の領域」における出来事ではない。このように「救い」をこととする個人の信仰にあつては、「民族抗争」の如き場合は、本来必然的な結びつきをもたない事象である。尤も「民族抗争」のような個人を越えた「社会的事象」については、理念としての信仰の次元ならずとも、個々人は各様に関わるのであつて、実際上のいわば「関わるべき必然性」などはもととも存在しないのである。

しかしながら、このように個別的な「主観的領域」からいったん離れて「信仰者たち」を対象的に捉えるならば、そうした個々人の信仰が、その宗教に係る「同信者」を集合せ、その宗教の「同信者集団」を構成することが知られるだらう。

このような同信者集団は、個々の信仰の集合(56)を基として成立する。ところでこの集合は、デュルケムが個人と社会の関係について指摘したように、単なる個人の「総和」を超えた新たな存在となる。(58)「同信者集団」は個々の信仰者とは次元を異にして、個人を超えて存立する。集団は、既述のように一般に他の集団に対して「集団化」の作用をもつが、宗教集団はその教説による方向づけを加えた上で、対他的動勢を形成するのである。

かくして「個人と集団」のレベルを分けて立てることによって、民族対立等において個人レベルとは必ずしも一致しない集団レベルの動態が把握されることになる。このような個人における単なる信仰の現実とは異なる宗教集団の「対他的権力的動態」は、宗教集団の集団的「集合表象」を基体として実現される。ただしこの集団レベルの対他的動態は、個々の信仰者には、一般に、それとして知られることはない。しかし個々の信仰者もその集合表象には「参加」しており、その限りで「対他的力」の、いわば「提供者」になっている。だからそのような意味で、民族抗争にあっては、当の民族宗教ないし上述の「世界宗教の民族宗教的顕現」に、そしてもっと一般化して言えば、宗教以外であっても、現にその民族を構成しているエスニシティに〈参与〉している限りにおいては、その民族の成員は、意識的か否かに関わらず、対立、抗争の「実現者」となるのである。

宗教集団においてその対他的動態を構成する定式は、「我々には真理が有る」、「我々は真理を有っている」である。「私は真理を有つ」の定式は、自己否定の原理に適合しないが故に「宗教」において否定される。しかし「私」が「我々」に置き換えられるとき、宗教集団の成員は、その集団に横溢する力が漲るのを実感するであろう。その「力」は対他性をもつ。それは対他的な機能を現実化する文字通りの力となる。そして宗教集団は「我々は真理である」の定式を、その当該集団存立の根拠に据えるのである。

集団を構成する契機の一つは「われわれ意識」としての帰属意識であった。社会集団が相互に区分されて、排他的に存在しているとき、H・ベルクソンはそれを「閉じた社会」(société close)と呼び、このような「閉じた社会」を秩序づけ、存続させる機能をもつ宗教を「静的宗教」(religion statique)と称した⁽⁵⁹⁾。ベルクソンにおいて、「現実」の把握となる「閉じた社会」と「静的宗教」は、一方に「理念」として措定される「開いた社会」(société ouverte)と「動的宗教」(religion dynamique)にそれぞれ対置されるのだが、民族と民族的宗教形態は、ベルクソンのいう「閉じ

た社会」と「静的宗教」に、概念的に対応する。

なお宗教集団において、その「集団化」の「対他的方向」づけの決定因となるもの、ないし決定者となるものは、いわば、社会心理学的事実を成すが、ここでは問題としない。

おわりに

レヴィ・ストロースに従って人間が論理を識る存在だと見ても、この認識は宗教の分断的事実や民族抗争が続く現実の解明には必ずしも有効ではない。今日「人間」の理念は世人の能く知るところとなっているが、「普遍的人間」の理念などにはかかわりなく民族相互の抗争が存続するのである。

ここには再びベネディクトを呼び、彼女の「文化の相違性」(diversity of cultures)の概念を当てて見よう。ベネディクトによれば、文化はひとつひとつが相違し、しかもそれぞれは「統合形態」(configuration)を成すとされる。相違する個々の文化には、「鶏一羽盗んだ者、水曜日にもまれた者」は殺される、などの慣習さえ含まれる⁽⁶¹⁾。そして文化はその文化に属する成員に、一定の生活感覚や生活感情を醸成し、その文化に対応したパーソナリティを形成する、というのが新フロイト主義を前提にした彼女の「文化とパーソナリティ」論の基本であった。

一般に、自他の民族に対する観念や態度、行動は、理性的、認識的であるよりは感情的感覚的であり、個人的よりは集団的である。かような自他の民族に対する生活感情、生活感覚を体する人格は、まさに民族文化によって形成されるであろう。こうして民族抗争の根底は、個人を超えた民族の文化に求められる。同時に民族抗争を終息させる困難は、文化が個人を超える非合理的存在であることに由来する。自分の属する文化によって他民族に対する排他的感

覚を体得させられ、その感覚のまま行動する人間に、レヴィ・ストロースの合理的思考者としての人間の姿はない。

なお、インドネシアのイスラム教について「ジャワのキアイは、クリフォード・ギアツが論じたような文化的仲介者、中東のイスラムあるいは世界宗教とジャワの伝統との仲介者ではない、テガルサリ地域では、一九七七年現在、もはや一人のドゥクンもおらずそうした呪術師に対する信仰は一部の村民に限られている。キアイはそうした信仰を公然と批判することはない。人々にイスラムに対する信頼と共感を育てようとするのが「ジャワの非イスラム的俗信、慣習に対するキアイの一般的態度」で、これを基本とするイスラム布教の努力によって、「インドネシアのイスラム化は今なおゆっくりと進行して」おり、「イスラム信仰は次第により正統的なものとなっていつている」という指摘がある。⁽⁶⁴⁾

信仰の実態に対する〈理念的理解〉はこのようになされるのであろう。

註

- (1) Edward B. Tylor: *Anthropology, The Univ. of Michigan Press, 1965, sec. print., p. 3.*
- (2) 『礼記』『明治書院』新釈漢文大系』昭和五三年版による。
- (3) トゥッキュディデス『歴史』中央公論社「世界の名著」、昭和四五年版、巻一による。同書三一八〜三一九頁。
- (4) アリストテレス『政治学』中央公論社「世界の名著」、昭和四七年版、第七巻による。同書二六〇〜二六一頁。
- (5) 岩波文庫『ガリア戦記』参照。
- (6) 岩波文庫『ゲルマニーア』参照。
- (7) 山本光雄訳編『初期ギリシア哲学者断片集』、岩波書店、一九七五年版による。同書二七〜二八頁。
- (8) 「民族抗争」はときに「宗教戦争」と称されるが、こうした抗争における民族と宗教の関係は、本来、具体的な事例について論じられるべきである。
- (9) Ruth Benedict: *Patterns of Culture, Routledge & K.P., 1968, p. 5.*

- (10) アウグステイヌス著、服部、藤本共訳『神の國』、岩波文庫本、第一六卷第八章、および九章以下参照。
「アウグステイヌス」は、文中では「アウグスチヌス」と表記した。
- (11) 井筒俊彦訳『コーラン』、岩波文庫本による。なお（ ）内は、三田了一訳並注解『聖クライン』による。また中央公論社、藤本勝次、他訳『世界の名著』版では「おお、人々よ、われらは、おまえたちを男女に分けて創造した。おまえたちを種族と部族に分けておいた（以下略）」とある。
- (12) セールベダ著、染田秀藤訳『征服戦争は是非か』、岩波書店、一九九一年、による。同書九頁、その他参照。
- (13) サアグン著、篠原愛人、染田秀藤共訳『神々とのたたかい』、岩波書店、一九九二年、による。同書九二頁。ただし同書には「スペイン人がインディオの首、足、腕を斬り落としたり腹を引き裂いたりしはじめた」など、スペイン人の暴虐ぶりも記されている。
- (15) 「註(12)」の書の三三頁。
- (16) フォスタ著、青木康征訳『世界布教をめざして』、岩波書店、一九九二年、による。同書四九頁。
- (17) L・H・モーガン著、古代社会研究会訳『アメリカ先住民のすまい』、岩波文庫本による。同書四四頁。
- (18) 福田敏一『國家・民族・権力』、岩波書店、一九九〇年、一〇八頁以下。
- (19) (20) (21) 田中克彦『言語からみた民族と國家』、岩波書店、一九九二年、同書Ⅲ、Ⅳ参照。
- (22) レーニン著、宇高基輔訳『帝國主義』、岩波文庫本による。同書一九七頁。
- (23) トロツキー著、藤井一行訳『裏切られた革命』、岩波文庫本による。同書二二五頁。
- (24) (25) (26) W シュミット、W・コッパース共著、大野俊一訳『民族と文化』上、河出書房新社、一九七〇年、による。同書第一部「I」参照。
- (27) ヒットラー著、眞鍋良一訳『吾が闘争』、興風館、昭和一八年、参照。
- (28) S・ハーバート著、堀江頼広訳『民族と其問題』、文明協会、大正一五年、同書一八〜一九頁。
- (29) E・シュプランガー著、大日方、喰代共訳『民族性格学』、刀江書院、昭和一五年、同書「訳者序」。
- (30) (31) 高田保馬『民族耐乏』、甲鳥書林、昭和一八年版による。
- (32) 「註(18)」に記載の書、一〇九頁。
- (33) 矢部貞治『政治・民族・國家の話』、講談社学術文庫本による。同書七〇頁。

- (34) 「註(17)」に記載の書、四三頁以下参照。
- (35) B・B・レハシェン、J・B・シムチェニコ共著、斎藤君子訳『カムチャトカにトナカイを追う』、平凡社、一九九〇年、同書一五頁以下参照。
- (36) 「註(33)」に同じ。
- (37) 「註(9)」に記載の書、三五～三六頁。
- (38) G. Mensching: Die Religion, Curt E. Schwab GmbH & Co., 1959, I・II。
- (39) M. Weber: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, I, みすず書房、一九七七、一三七頁以下(木全徳雄訳『儒教と道教』、創文社、昭和四六年、四一七頁以下)参照。
- (40) 「註(38)」に同じ。
- (41) A・シユウマイツェル著、鈴木俊郎訳『キリスト教と世界宗教』、岩波文庫本による。同書二三頁。なお、Schweitzer は、本文では通例に於いて、シユウマイツェラーと表記した。
- (42) 「聖書」の引用は「新共同訳」による。
- (43) (44) (45) 高橋保行『ギリシヤ正教』、講談社学術文庫による。同書三五頁、二九二頁など参照。
- (46) 拙稿「デュルクケムの〈社会〉と〈個人〉」、『宮城学院女子大学研究論文集』第三三号、一九六九年、所収、参照。
- (47) 拙稿「木曾黒川の地域の信仰構造」、『宮城学院女子大学研究論文集』第六七号、一九八八年、所収、参照。
- (48) 拙稿「ネパールの祭とエスニシテァの問題」、『宮城学院女子大学研究論文集』第七二号、一九九〇年、所収、参照。
- (49) 具体的事例による分析が試みられるべき課題である。後述のように、宗教は二重に機能する。
- (50) R.K. Merton: Social Theory and Social Structure, The Free Press, 1968-enlarged ed., pp. 105, 115.
- (51) E. Durkheim: Les Formes élémentaires de la Vie religieuse, P.U.F., 1960, p. 609.
- (52) A.R. Radcliffe-Brown: Structure and Function in Primitive Society, Cohen & West, 1971, p. 177.
- (53) R.K. Merton: op. cit., p. 83.
- (54) (55) (56) 「註(47)」に記載の拙稿参照。
- (57) 拙稿「マルセルの〈信仰〉とその存立の機制」、『宗教研究』第一八五号、昭和四〇年、所収、および、拙稿「マルセルの〈存在〉と〈所有〉」、『実存主義』五三三号、理想社、一九七〇年、所収、参照。

- (58) 「註(46)」に記載の拙稿参照。
- (59) (60) 拙稿「ヘルクソンにおける二つの宗教」、『文化』第三八巻第一、二号、東北大学文学会、昭和四九年、所収、参照。
- (61) R. Benedict; op. cit., p. 32.
- (62) 「キアイ」(Kiai) はインドネシアにおけるイスラム教教育の実践者、長老のこと。
- (63) 「ダクン」(dukun) は、インドネシア語で「呪医」(medicine man)、あまゝは「呪術師」(magician) のこと。
- (64) T・アブドゥルラ編、白石きや、白石隆共訳『インドネシアのイスラム』、めこん、一九八五年、三〇四頁、他参照。
- (付記) 筆者が世界宗教の民族宗教的顧現や宗教の二つの社会的機能の区分について最初に報告したのは、一九九〇年九月の日
本宗教学会においてである。
(一九九三年三月二二日稿)

我等が神を求めて

——バタック族の宗教と民族——

山本春樹

〈論文要旨〉バタック族（インドネシア）の伝統的・土着的宗教は、一九世紀以来の植民地化とキリスト教化の過程の中で解体の危機にさらされてきたし、一方でこの危機への対応として、バタックの復権を求める数々の宗教運動が展開されてきた。このような運動は、キリスト教化がほぼ完成した二〇世紀後半のバタック地方ではその名残りを留めるにすぎないが、文化的アイデンティティを模索する試みは今も続いている。ここではバタック人であることとキリスト教徒であることの両方をその地平におさめるアイデンティティが求められているのである。バタック人自身による最初のバタック宗教の研究であるトビンの書は、学問的研究の成果であると同時にナシヨナリスティックな実践的意義をもつものであった。バタックの高神信仰の構造に関するトビンの論述を分析することを通して、この実践的意義を明らかにする。

〈キーワード〉バタック族、土着的宗教、高神信仰、キリスト教化、文化的アイデンティティ、ナシヨナリズム

はじめに

宗教の研究が大別して、規範的で主観的な神学的・宗教哲学的研究と、記述的で客観的な宗教学的・宗教史学的研究とに分けられることはいまさら改めて論じるまでもない。しかし、記述的で客観的な宗教学的研究といえども、そ

の研究の営為の中からその主体である研究者自身を排除することがありえない以上、その研究の結果には何らかの形で研究者の存在が影を落し、研究者の立場が反映されざるをえない。この意味で、宗教学的の研究といえども純粹に客観的なものではありえない。

このことはとりわけ、異なる文化や宗教が接触する場面に生起する宗教諸現象を扱う研究において当てはまるし、ましてやその研究者がその接触の場面の内部に位置する者である場合には、研究者自身が落す影はいっそう濃いものとなる。⁽¹⁾ 文化的アイデンティティの追求を含めた広義のナショナリズムが政治や社会や文化の一切に関わりをもつ中心軸となり、またそうならざるをえない状況にある地域にあっては、その地域に所属する研究者が行う宗教学的研究が記述的で客観的な性格を貫徹することは、色々な意味において決して容易なことではない。

バタック Batak 人研究者自身によるバタック宗教の研究はこのことを示す好例である。

比較的外部世界から孤立してその歴史を歩んできたバタック社会の宗教は、それ故にインドネシア諸民族の宗教の元型を多く保持しているとの予想のもとで多くの研究者の関心を集めてきたし、また、イスラムの影響の小さな地域に集中的に布教を行ったキリスト教の伝道活動にとって、バタック宗教の研究は欠かせないものであった。こうして二〇世紀に入ってからバタック宗教に関する研究の蓄積が進み、多くの成果が刊行されてきた。それらの全てはヨーロッパ人の手になるものであり、代表的なものとしては、J・ワーネックの『バタックの宗教——インド群島のアニミズム的諸宗教の典型——』(一九〇九年)とJ・ウィンクラアの『健やかなる日と病める日のスマトラのトバ・バタック族——アニミズム的異教の理解のために——』(一九二五年)があげられる。⁽²⁾ 本稿では、これら二書を中心とするヨーロッパ人によるバタック宗教研究史を、その内容に立ち入って紹介する余裕はないが、ここでは、先の二書のいずれにおいても、その副題が示す如く、バタックの宗教が「アニミズム」という概念で把握されている点にだけ注

目しておきたい。

第二次世界大戦後、というよりも本稿の内容により即していえばインドネシア共和国の成立と独立以降も、バタック宗教の研究は進められてきた。戦前と比べて戦後の研究史を特徴づけるものは、まず第一にバタック人自身による研究の登場であろう。そして、このバタック人自身の手になるバタック宗教の研究がどのような性格のものであるかを検証しようというのが本稿の目的である。

結論を先に述べるならば、バタック人によるバタック宗教の研究は学問的研究であると同時にひとつの宗教的実践でもあり、彼ら研究者の立場を規定する広義のナショナルリズムがその研究に大きく影を落しているのである。それはちょうど、日本の近世国学が「自己認識、自己再発見、自己同定のための学問であるに外ならず、したがって、方法的には学問的客観性を持ちながら、目的的には決して客観的ではありえないという性格を持っていた」⁽³⁾のと事情を一緒にしているといつてよいであろう。やはり日本近世の国学を論じて井上順孝は、「彼ら（平田篤胤と大國隆正）が宗教的問題を論ずるとき、そこには、はっきりとした目的意識が介在していた」という。⁽⁴⁾バタック人研究者の場合には「はっきりとした目的意識」が介在したかどうかは疑問である。しかし、たとい無意識的なものにせよ、広義のナショナルリズムすなわち文化的アイデンティティの模索という目的意識を彼らの研究内容から読みとることは可能である。これが本稿での結論である。

この結論を導き出すにあたって本稿で扱う材料は、ph・O・L・トビンの『トバ・バタック族の高神信仰の構造』⁽⁵⁾（一九五六年）である。

一 バタック宗教小史

小論の主題に直接とりかかる前に、その背景として、バタック地方における宗教の歴史を概観しておくことにしたい。

1 孤立の時代

バタック人は、インドネシアはスマトラ島の北部山岳地帯の真中、峻険な斜面によって低地地域から切り離された高原に住むオーストロネシア系の民族である。このような地理的条件や、あるいはまた、彼らの食人習俗の風聞からくる外部の人間の怖れなどが相俟って、バタック人は外部世界から比較的孤立して暮してきた。だがこのことは、彼らが外部の人間や文化との接触を全く持たず、完全に自足的で閉鎖的に暮してきたことを意味するものではない。インド洋を渡ってインドから直接に、あるいはマジャパイト王朝⁽⁶⁾期のジャワ島を経て間接的に伝わってきたヒンドゥー文化の影響は、彼らの言語や宗教の浅からぬ層にまで及んでいる。とはいえ、外部からの孤立性が彼らの社会や文化の顕著な特性であったことは否定できない。

2 イスラム化とキリスト教化の時代

しかし一九世紀半ば以降、事態は一変する。南に隣接して住むミンカバウ族の間で一九世紀前半に起ったイスラム改革運動はバタック地方にも影響を及ぼし、南部地区を中心としてバタックのイスラム化が始まること⁽⁷⁾になる。これと並行してオランダ植民地支配もこの地に及ぶようになり、またその力を背景にして、イスラム化に対抗してキリスト教の布教が開始されるのもこの時期であつた。⁽⁸⁾

バタック人とキリスト教の最初の出合いは七世紀、西海岸の港町バロスでのネストリウス派との接触であるともいわれるが、重要なのは一九世紀前半に始まるプロテスタントの伝道活動である。一八二四年に英国バプティスト教会から派遣されたリチャード・バートン Richard Burton とナサニエル・ウォード Nathaniel Ward が布教のためバタック地方への潜入を試みるが失敗する。一〇年後の一八三四年には、ボストンに本部を置くアメリカ海外伝道協会 American Board of Commissioners for Foreign Mission から派遣されたサムエル・マンソン Samuel Manson とハンリー・ライマン Henry Lyman が南部地区に入ったところで殺害される。これらの出来事を通してバタックの南部地区に浸透しはじめたキリスト教は、一八六一年からバタックの中心であるトバ地区での伝道を開始する。この伝道活動を担ったのはドイツのライン伝道協会 Rheinische Missionsgesellschaft であり、その中心は後にバタックの使徒と称されることになる L・I・ノメンセン Nommensen であった。

これ以降の一五年間に少しずつ増加していった信者数は、オランダ植民地政府の軍事的支配がトバ地区にまで及びはじめる一八七六年以降急速に増大し、一九世紀末には四万八千名に達していた。⁽⁹⁾ 今世紀に入ると、前出の『バタックの宗教』の著者であるワーネックを教会監督官にいただいてバタック教会 Gereja Batak が独立した教会組織として成立し、これは現代のバタック・プロテスタント教会 Huria Kristen Batak Protestan にうけつがれている。現在、バタック地方の全人口中に占めるキリスト教徒の割合は新旧教あわせて五〇パーセント弱で、トバ地区に限れば九〇パーセントを越している。かくしてバタック地方は、イスラムが主流を占めるインドネシアにあって顕著なキリスト教圏を成しているのである。ちなみにカトリックの伝道活動は一九二九年に西海岸の港町シボルガから始まり、バタック地方全域に広まった。現在活動している伝道僧の大半はカプチン修道会に属している。⁽¹⁰⁾

3 キリスト教と土着的宗教のかかわり

成功をおさめたバタック地方での伝道は、しかし、白地のキャンパスに絵を描いていくようなものではなかった。孤立時代を通して保持されてきた土着的宗教との間で、時には鋭く対立し、時には歩み寄り合いつつ、微妙な関係を結びながら行われてきたものである。土着的宗教を核とする道徳や法や習俗の総体すなわちアダットの存在を認めることによって、はじめて伝道師達の活動が可能になったのであり、アダットがバタック人の社会生活と個人生活のすみずみにまで浸透しているのを熟知していたノメンセンはバタック人につき合う上でこれをうまく利用したのだが、しかしこのことは決して、伝道師側が常にアダットを尊重したことを意味してはいない。彼らはアダットを親キリスト教的なもの、中立のもの、反キリスト教的なもの三種類に分類し、キリスト教の教えに反するとみなしたものに對しては厳しい姿勢で臨んだのである。⁽¹⁶⁾

トバ地区での伝道活動が始まって間もない一八七二年に開かれた宣教師会議では、キリスト教に入信したバタック人は土着的宗教やイスラム教の儀式に参加してはならず、とりわけ、土着的宗教の重要な要素である儀礼的踊りに加わることを禁じることが決定されている。⁽¹⁶⁾このような土着的宗教に対するキリスト教側からの攻撃の仕上げともいべきものがビウス bus 儀礼の禁止であった。ビウスとは、バタックの社会組織の基本を成す男系親族集団であるマルガ marga のいくつかを包含し、いくつかの村落に広がる地縁的儀礼集団のことであり、この集団が主体となつて行ふ儀礼を総称してビウス儀礼という。これは豊稔祈願、除厄、村落間の和解などのために、神々や祖霊に水牛の供儀をして行われるものであり、バタック伝来の宗教の中核部分を占めていたものと考えられる。⁽¹⁷⁾二〇世紀のはじめ、教会側は植民地政府に働きかけてこの儀礼の実施を禁止させ、あわせてゴندان演奏をも禁止させることに成功する。⁽¹⁹⁾これはバタックの土着的宗教の中核部分への攻撃が行われたことを意味しており、後に解除されるものの、この

禁令が致命傷になって、ビウス儀礼とそれを支えていた祭司組織は復活することができなかった。

ビウス儀礼や祖霊崇拜を土着的宗教の中核部分であるとすれば、これを取り巻く周辺部分にはダトゥ *datu* とよばれる呪術的職能者によって担われるさまざまな呪術の実践があった。そしてこのダトゥの職能に対しても教会の側から強い抑圧が加えられていくのである。⁽²⁰⁾かくして中核部分を麻痺させられ、さらに周辺部分も抑圧された結果、バタックの土着的宗教はその構造を失い解体させられることになった。

このような解体の過程に耐えてその生命をながらえてきた部分もないではない。なかでも重要なのが祖霊崇拜である。バタックの祖霊崇拜は改葬儀礼に集約的に表現されている。バタック族の間では、死後数世代を経た祖先の遺骨を掘り出し、改めて納骨する改葬の風習が古くからみられた。バタック人が信じてきたところでは、人は死ぬとベグ *begu* になる。死後の世界での人の存在様態であるベグは、死後の世界でその生活を営んでいる。それは生者の生活と変るところがなく、ベグは生者と同様に働き、遊び、戦争をし、家族ごと親族ごと一緒に暮している。このようなベグの世界は生者の世界から隔絶したものではなく、両者の間には深い交流がみられ、ベグの好意は幸福を、その悪意は不幸を生者にもたらす。また逆に、生者が捧げる崇拜と供物が死者の世界でのベグの境遇を決定し、これが多ければ多いほどベグの地位は高くなり、やがてはスマゴット *Sumangot* とよばれるものとなっていく。スマゴットはベグの世界での長であり、他のベグに勝る力を有し、従ってより大きな幸福を子孫に与える力をもつ。そこで祖先であるベグをスマゴットへと祀り上げることは子孫の義務であり、また自らに大きな利益をもたらすことでもあるが、これを行うのが改葬儀礼である。改葬儀礼に際して新たにつくられる納骨施設は、かつては石甕や方形石墳であったが、一九五〇年代にその形状と規模両面で大きな変化がおこり、奇技で巨大な記念碑状のものとなり、名前もトゥグ *tugu* とよばれるようになった。トゥグは近年ますますその数が増え、今ではトバ地区の景観を特徴づけるほど

目立ったものとなっている。このように近年隆盛を極めているかに見えるバタック人の祖霊崇拜も、かつては教会からの厳しい監視と規制の許で衰微の道を辿りかけたこともあったし、原則的にこれを排除しようとする教会との間では、今でも鋭い緊張関係が続いているのである。⁽²¹⁾

このようにバタックの祖霊崇拜は戦後「復活した」といってよいが、これ以外にも、土着的宗教を解体させようとするキリスト教側からの力に抗して、これを蘇生させ再編成しようとする試み、すなわち土着主義的宗教運動⁽²²⁾とでもいうべきものは、かつても存在した⁽²⁴⁾し、今もないわけではない。以下でその内容を検討しようとするトビンの研究、すなわちバタックの土着的宗教に関する「宗教学的」研究も、実はこのような試みのひとつと⁽²⁵⁾いってよいものなのである。

二 トビンの研究とその問題点

ph・O・L・トビンの『トバ・バタック族の高神信仰の構造』は一九五六年にオランダのユトレヒト大学に提出された学位論文で、同じ年にアムステルダムで出版されたものである。⁽²⁶⁾

その「著者まえがき」は一風変わったものである。五頁を費やして書かれたこの「著者まえがき」は、謝辞の部分を除けば、インドネシア共和国の独立とそれを具現する共和国憲法の意義に関する言辞で埋められている。このことは、これに続く「序論」以下の本文が学術的スタイルによって貫かれているのと際立って対照的である。著者まえがきのこの奇妙さには後に立ち戻ることにして、以下、この書物を通してトビンが主張するところの要点を紹介し、その問題点を明らかにしていきたい。

1 トビン⁽²⁷⁾の主張する要点

トビンが主張するところは、つまるところ次の二点に整理できる。すなわち、一、バタックの宗教の中核には高神への信仰があることと、二、高神は聖なる全体であることの二つである。そしてこの二点を明らかにすることによってバタック人の全体論的⁽²⁷⁾思惟方法を理解する道を拓くことが目的であるとトビンはいう⁽²⁸⁾。

第一の点からみていくことにしよう。バタック人が高神を信じていたし、今もなお信じていることは多くの研究者が言及しているところであるから、改めていうまでもないことだとトビンはいう⁽²⁹⁾。この高神はバタックでオンプ・トワン・ムラジャディ・ナ・ボロン Ompu Tuan Mulajadi na Bolon (略してムラジャディ・ナ・ボロン)、あるいは短くデバタ Debata と呼ばれる神である⁽³⁰⁾。この高神への信仰がバタックの土着的宗教の中核であるとトビンがいう時、それは、この高神が能動的かつ力動的な神であり⁽³¹⁾、また超越神すなわち自然や全被造物を超えた存在ではあるが宇宙の秩序に干渉しえないような神ではない⁽³²⁾ことを意味している。この点をさらに具体的に敷衍してトビンは、この高神が神話上のパンテオンの中で最高位を占めて人々の崇拜を集めているという⁽³³⁾。また、祈りが捧げられる時には、その祈りが向けられる主たる対象が何者であれ、高神への祈りがまず行われること、あるいは、祖霊や精霊や諸神に向けられた儀礼であっても必ず高神への献饌が行われることを指摘して⁽³⁴⁾、高神の中核的位置づけの論拠としているのである。

第二の論点の紹介に移る。高神は聖なる全体である。いいかえれば高神は全体論的な性格をもつものである。これを論証することがトビンの論述の大半を占めているのであるが、その際彼が挙げる論拠は次のように整理できる。

バタック人は宇宙を上界、中界、下界の三層構造として認識しているとトビンはいい、さらに続けて以下のようにいう。この三界は三つの層として別々なものではあるが、元来は、そして本質的にはひとつのものである。なぜな

ら、神話の世界ではこの三界の間の交流が可能であり、このことは三界が本来ひとつのものであることを示している。この三つの世界にはそれを統べる神がそれぞれおり、上界の神はトゥワン・ブディ・ナ・ボロン Tuan Budi na Bolon、中界の神はシラオン・ナ・ボロン Silaon na Bolon、下界の神はパネ・ナ・ボロン Pane na Bolon である。トゥワン・ブティ・ナ・ボロンは上界の支配者であり、かつ上界そのものを表わし、同様にシラオン・ナ・ボロンは中界とそこに住む全ての人間の共同体の支配者であり、かつ中界そのものを表わし、パネ・ナ・ボロンは下界と海と稲妻の支配者であり、かつ下界そのものである。ところで上界、中界、下界はもともとひとつのものである。であるならば、そのそれぞれを支配する三柱の神も元々はひとつの神であることになり、三柱の神はこのひとつの神の三つのあらわれということになる。このひとつの神こそが高神ムラジャディ・ナ・ボロンである。バタック人は三神の中に、あるいは三神を通して、ひとつの神ムラジャディ・ナ・ボロンをみているのである。このように宇宙は本来ひとつであり、神々も本来ひとつである。そしてこの「一者性」を象徴するものが、ブリギン樹（ベンガルボダイジュ）で表象される生命の樹、宇宙の樹である。この生命の樹は神話の中では高神によって植えられたとされ、あるいはまた高神が住む樹であるとされている。ここには生命の樹と高神の一体的関係が示されている。

以上が、高神は聖なる全体である、あるいは高神は全体論的な性格を持つという第二番目のテーゼに関してトビンが論述するところである。⁽³⁵⁾

2 トビンの主張の問題点

このようなトビンの主張に対してその問題点を指摘しておきたい。

まず第一の論点、すなわち高神信仰がバタックの宗教の中核であるという主張について考えてみる。バタック人が高神を信じていることは多くの研究者が言及しているところであるから改めていうまでもないとトビンはいう。たし

かにトビンがいうように、この高神に言及しない研究書はないといってよいであろう。しかしこのことだけでは、高神への信仰が土着的宗教の中核であることを直ちに意味することにはならないであろう。

高神信仰の中核的役割の中味としてトビンは、高神が超越的神ではないこと、パンテオンの最高位を占めていること、まっ先に祈りが捧げられる対象であること、及び、全ての儀礼を通して必ず献饌される対象となっていることを挙げている。だがこのようなトビンの論証は十分な根拠を持つものではない。パタックの高神は超越神ではないとトビンはいう。ここで彼が超越神という時、それは、宇宙の創造者ではあるが宇宙の運行には関与しないような神を指している。従ってこれは隔絶神 *deus otiosus* といいかえてよいであろう。パタックの高神は隔絶神ではないとトビンはいうのである。だが、まさに逆に、隔絶神という概念でこの高神を説明しようとする研究者は少なくない。⁽³⁶⁾ そして、このような説に対してトビンが有効な反証を行ったとはいいがたいのである。彼が反証を試みる時の基本的論理はこうである。自然や人事は多くの神格、祖霊、精霊によって動かされているが、これらの神格や祖霊や精霊は高神の代理人ないし化身である。従って自然と人事を司どっているのは高神そのものであり、故に高神は隔絶神ではない。一見して明らかかなようにこの論理は、諸神格や祖霊や精霊が高神の代理人ないし化身であることを前提としている。そしてこの前提はトビンが主張する第二の論点、すなわち高神の全体論的性格そのものなのである。この限りでは、第一の論点の可否は第二の論点の成立いかんにかかっているのである。

高神がパンテオンの最高位を占めているという点はどうであろうか。トビンがその書の中で提供する資料そのものからみても、この主張は疑わしい。彼はパタックの創造神話として三種類の聞き書きによるテキストを提供しているが、そこでパンテオンの最高位を占める神は三種のテキストともそれぞれ違った神である。ひとつはムラジャディ・ナ・ポロン、ひとつはトゥワン・ブディ・ナ・ポロン、あとひとつはデバタである。⁽³⁷⁾ もし、このムラジャディ・ナ・

ポロン、トゥワン・ブディ・ナ・ホロン、デバタという三柱の神が実はひとつの神であり、そのひとつの神を高神とよぶのだという主張であるのなら、この主張は、先の隔絶神か否かについての議論と同様に、第二の論点にその可否を依存することになる⁽³⁹⁾。

残る問題点。高神は常にまっ先に祈りかけられる対象なのであろうか。また、常に供物が捧げられる対象なのであろうか。祈りの対象についていえば、トビンが詳細な記述を基に提供している儀礼の資料についてすら、彼の主張は成り立たない⁽⁴⁰⁾。加えてトビンは、親族集団の長の家の屋内祭壇の前での儀礼に触れ、そこでの祈りの言葉を紹介しているが、その祈りはトビンの主張に反して「私はあなたに祈り訴える、われらが祖先の霊達よ」で始まっているのである。次に、高神には常に供物が捧げられるという主張についていえば、トビンはこれを自らの実地調査での観察に基づいて主張しているのだが⁽⁴¹⁾、これと対立する有力な議論があることを無視しえない。すなわち、ムラジャディ・ナ・ポロンという神に供物が捧げられることはないという議論である⁽⁴²⁾。こうして、これらの点に関してもトビンの主張はかなり疑わしいものといわざるをえないのである。

以上みてきたところから明らかになったように、パタックの土着的宗教の中核には高神信仰があるというトビンの主張は十分に論証されたものではなく、あるいは、第二の論点が正しいことを前提とする場合にのみ主張しうるものであるといわざるをえないのである。

そこで第二の論点の検討に移る。すなわち高神は聖なる全体であり、全体論的性格をもつという主張である。

これを主張する上でトビンが挙げる論拠は、一、上・中・下の三界は本来ひとつのものである、二、諸神は本来ひとつの神である、三、この本来の「一者性」の象徴が生命の樹である、の三点である。では、この三点はそれぞれ十分にトビンによって証明されているのであろうか。まず三界の「一者性」からみていこう。これに関してトビンが述

べるところは以下のように整理できる。

(1) 神話の中では三界の間は交流が可能であった⁽⁴³⁾。(2) 生命の樹は三界を貫いている⁽⁴⁴⁾。(3) あらゆる儀礼で重要な役割を果たす聖杖はトゥンガル・パナルアンとよばれ、これは「三にして一」を意味している⁽⁴⁵⁾。(4) 祭儀の時供儀水牛を繋ぐ柱は生命の樹を表わしている⁽⁴⁶⁾。(5) ビウス儀礼の一事例では、聖杖を手にした踊りが四度にわけて踊られ、前三度の踊りでは聖杖はそれぞれ下界、中界、上界をあらわし、最後の踊りでその三界の統合を表わしている⁽⁴⁷⁾。(6) バタック人の誕生から成人までの通過儀礼は段階を追って下界、中界、上界との一体化をあらわし、この通過儀礼の完了をもって人間は上・中・下三界の統合を示すマイクロコスモスとして完全なものとなる。このマイクロコスモスの死後、その墓にはマクロコスモスⅡ生命の樹をあらわすブリギンの樹が植えられる⁽⁴⁸⁾。

さて、トビンが挙げるこれら六つの論拠はどれだけ有効なものであろうか。順を追ってみていこう。(1)は上界と中界についていえば確かにそうであろうが、神話は下界との交流については何も語っていない。(2)も同様に、神話によれば生命の樹は中界から上界に伸びるものであって、下界に達するものとしては描かれていない。従って(1)と(2)は上・中界の一体性まではいえるとしても、三界の一体性を論証するには不十分である。(3)についてのトビンの説明はこうである。トゥンガル Tungal は「一」を意味し、パナルアン Panalan は語幹タル talu に接頭辞 pa と接尾辞 アン an がついた形で、かつ語幹のタルは本来ならトル tom となるべきものである。トルは「三」、パナルアンは「三」の序数詞である。従ってトゥンガル・パナルアンは「三にして一」を意味する。このトビンの説は興味深いものではあるが彼に独特の解釈であり、トゥンガル・パナルアンは「男、牡、雄々しいもの」を意味するトゥンガルと「打ち負かす」を意味するパナルアンが組み合さり「敵を打ち負かす雄々しい者」を意味すると解するのが通説である⁽⁴⁹⁾。(4)の供儀用の柱が生命の樹を表わしているという解釈それ自体は問題ないであろう。しかし、生命の樹の観念

が先に見たようなものであってみれば、これが直ちに三界の「一者性」を示すことにはならない。(5)と(6)についていえば、これらは三界の「一者性」を論証するものというよりは、むしろこの「一者性」を前提にしてそこから導き出される帰結といった方がよいであろう。つまりここでは論点先取の誤ちが犯されていると見てよいであろう。以上をまとめていえば、上・中・下三界の「一者性」はトビンの論述によっても十分論証されたとはいえないということになろう。

次に諸神の「一者性」の問題に移ろう。バタックの神話中に登場し諸儀礼において崇拜の対象となる諸神は本来ひとつのものであるとトビンはいう。上界の神ブディ・ナ・ボロンは上界における高神のあらわれである。(50) 中界の神シラオン・ナ・ボロンは中界における高神のあらわれ、(51) 下界の神パネ・ナ・ボロン(ナガパドハ)は下界における高神のあらわれである。(52) いいかえれば、一者たる高神ムラジャディ・ナ・ボロンが三つの異名のもとに三界にあらわれるとトビンはいうのである。この主張をするにあたってのトビンの論理は、先にみたように、つまるところ、三界は本来ひとつのものである、従って三界の神々は本来ひとつのものであり、これが高神である、という論理に尽きるといってよい。つまり諸神の「一者性」の主張は三界の「一者性」の主張に依拠しているのである。ところで三界の「一者性」が十分論証されたものでないことは先に見たとおりである。であってみれば、この諸神の「一者性」もその論拠を失うことになるであろう。

三つめの問題、すなわち「一者性」の象徴としての生命の樹の問題については既に触れてあるので改めて論じる必要はないが、要は、生命の樹と下界との関係は詳らかではないのである。

以上、三つの論拠のそれぞれについて検討してきたが、これをまとめるに、最も基本的な論拠である三界の「一者性」の証明が論点先取の虚偽を犯すものである以上、他の二点も論証しえないものということになるであろう。そし

てこの三点が論証できない以上、結局のところ、トビンの第二の論点、すなわち、高神は聖なる全体であり全体論的
性格をもつという命題は、承認しえないものとなるのである。

この第二の論点に関しては、実は、トビンにより広汎な議論を展開しており、人間の生霊や死霊との関連において
も高神の「一者性」を論じているので、簡単にこれを見ておくことにしたい。

人間の生霊であるトンディ *tondi* は人間の誕生に先立って高神のもとを離れ、胎内にいる人間の内に入ってその
人間に生命を賦与する。そしてその人間の死後はその身体を離れて高神の許に帰っていく。従って、高神はトンディ
の全体 *All-tondi* であり、個別のトンディを通して高神は個々の人間の中にその存在をあらわす。このようにトビ
ンは⁽⁵³⁾。死霊ベグに関しては、その所在を決定するのは高神であり、従ってベグは高神のあらわれであるとトビン
はいう。⁽⁵⁴⁾ このようなトンディ \parallel 高神論にせよ、ベグ \parallel 高神論にせよ、トンディやベグに関するバタック人の觀念の念
入りの分析から導き出されてきた結論というよりは、逆に、高神の全体論的な性格を前提に行われる説明である
といわざるをえない。この意味で、ここでもトビンは、先にみたビウス儀礼の踊りの意味解釈と通過儀礼の意味解釈
の場合と同様に論点先取の誤りを犯しているのである。ここでもやはり、高神の全体論的性質を論じるトビンの第二
の論点は支持しえないものとなるのである。

3 まとめ

トビンが主張するところは二つの論点にまとめられるものであった。すなわち第一は高神信仰がバタックの土着的
宗教の中核にあるという点であり、第二は高神は聖なる全体であり全体論的性質をもつという点であった。この二つ
の論点に関するトビンの論述内容の当否については上に縷々説明してきたところであるが、そこから明らかになった
ことは、第一の論点の成否は第二の論点の成否にかかっているということであった。その上でさらに明らかになった

ことは、第二の論点が十分論証されたものでなく支持しえないものであるということであつた。以上二つの結論からの当然の帰結として、第一の論点も成立しえないものとなる。

かくしてトビンのバタック宗教論は、その本筋において、成立しえないものといわざるをえないのである。⁽⁵⁵⁾

三 むすび

P・E・デヨセリン⁽⁵⁶⁾はトビンのこの書への書評論文の中で、時代遅れのレヴィ⁽⁵⁷⁾ブリュールの未開心性論に準拠していること、使っている資料が特殊なものであり一般性を欠いていること、論証が不十分であること、の三点をあげてトビン⁽⁵⁷⁾を批判している。このヨングの批判的射たものであり、一言でいえば、トビンの主張には強引な論法のみが目立つといわざるをえないのである。

このように批判した上でヨングは、批判した三つの点を克服することによってさらにバタック宗教の研究を深めることをトビンに期待する旨の辞をもってその論文を終えている。だが本稿では、トビンの論述が露呈する問題点を単に克服すべきものとして把えるのではなく、むしろ方向を転じて、なぜこれらの問題点が出てきたのかについて考察を加え、それを通してトビンのバタック宗教論の性格、いいかえれば、トビンにとってバタックの宗教を研究することにはどのような意義があつたのかについて考え、もって本稿のまとめとしたい。

1 なにがトビン⁽⁵⁷⁾を強引な論法に駆り立てたのか。

強引な論法を駆使してまでトビンが高神信仰の卓越性、ならびに高神の全体論的性格を主張したのは、一体なぜであらうか。トビンの論述を手掛りにしてこの問題について考えてみたい。

その手掛りは、宗教学説史上の先行諸理論に対するトビンの態度に見出すことができる。なかでも重要と思われるのは、A・ラングとW・シュミットの原始一神観の理論に対するものである。

自分が取り扱うのはトバ・バタック族の高神信仰であって、「原始一神観」に関する数多くの先行理論について論じることはできないと断りながらも、トビンは原始一神観の立場に立つ諸研究を高く評価し、その理由として、それらの研究が、それまで広く受け入れられていたアニミズム理論を放逐したからであるという。⁽⁵⁸⁾ トビン自身がこのアニミズム理論をどのように理解し、またこれに対してどのような立場をとるのかについては、彼自身は何も語っていない。しかし、トビンがアニミズム論をもっていわゆる未開宗教論の代表とみなし、アニミズムを未開宗教の代名詞とみなしていたと考えて間違いないであろう。このように未開宗教論を代表するアニミズム理論を一掃するものとして原始一神観理論を高く評価するトビンは、こうすることによって、バタックの土着的宗教をアニミズム、すなわち未開宗教とみなす立場に反対を表明したのではないだろうか。バタック族の「未開性」を正面からは否定しえなかったトビンは、⁽⁵⁹⁾「バタックの宗教はアニミズム」を否定することで「未開」のレッテルを拒否しようとしたのだと思われる。「はじめに」で注目しておいたように、ワーネックとウィンクラーに代表される戦前のヨーロッパ人の手になるバタック宗教の研究は、おしなべてバタックの宗教をアニミズムという概念枠で捉えようとするものであった。トビンのバタック宗教論はこれらへの訣別であったといつてよいであろう。

反面、トビンは原始一神観理論に対して批判をも加えている。これが、いわゆる未開宗教に見出される高神をキリスト教の創造神と同一のものともみなしたという点を批判するのである。未開の高神信仰を内から理解することを怠ったとしてシュミットを批判する際、トビンは、もし先入主なしに内から理解しようとしたなら、シュミットはそこに「未開人」の全体論的思惟を見出したであろうという。⁽⁶⁰⁾ この全体論的思惟の中で崇拜が向けられる高神は超越的な宇

宙の創造神では決してなく、宇宙そのものであり、世界の中に存在する一切のものにその刻印を押すものであると、トピンはいう。⁽⁶¹⁾このようなトピンの論述の中には、バタックの大神とキリスト教の神の相違を際立たせようという意図が明瞭に読みとれるであろう。キリスト教との対比におけるバタック宗教の独自性の主張がここにはあるのである。

2 結論

以上述べたところから、次のように結論づけてよいであろう。

トピンは、バタックの宗教を高神信仰を軸にして整理し理解することによって、一方では「バタックの宗教Ⅱアニミズム」説を退けて未開性を否定し、またキリスト教との類似性を示し、他方で、バタックの大神とキリスト教的創造神の違いを強調することで、バタックの土着的宗教の非キリスト教的独自性を示そうとしたのである。この両者を示すところに、トピンにとってのバタック宗教の意義があったといつてよいであろう。

バタック宗教に関するトピンの研究を基本的に動機づけていたものは、バタック人であり同時にキリスト教徒でもあるという、トピン自身が置かれていたアンビヴァレンツな立場そのものだったのではないであろうか。⁽⁶²⁾バタック人でありつづけたいという願望と、キリスト教徒でありたいという願望の間の矛盾と葛藤、そこから生じるアイデンティティの分裂。この分裂を乗り越えて統一のアイデンティティを探索しようとしたのがトピンのバタック宗教論であったといつてよい。このようにトピンのバタック宗教論の中に広義のナシヨナリズムを確認する時、第二節の冒頭で触れておいた「著者まえがき」の奇妙さは納得がいくものとなるであろう。

トピンの研究は学問的営為であると同時に、広義のナシヨナリズムすなわち文化的アイデンティティを模索する試みでもあった。彼が求めたのはキリスト教的バタックのアイデンティティであった。そしてこのアイデンティティを

具現するものこそ、トビンにとっては、高神すなわちムラジャディ・ナ・ポロンだったのである。

この意味で彼の研究は、一九世紀末から二〇世紀はじめにかけて出現したいくつかのバタックの土着主義的運動の延長線上にあるものといつてよいであろう。しかしこのことは、彼の研究が「宗教学的仮面」をかぶった似非学問であるとするものではない。既に指摘した多くの重大な欠陥を認めつつも、その学問的真摯さに疑問をささむものではない。学問的な誠実さと冷静さとナシヨナリスティックな情熱が綯い交じったものがトビンのバタック宗教論であったと考えるのである。

注

(1) 研究者が異文化圏に属する宗教を研究する場合は、この異なる宗教が接触する場面の特殊型と考えられる。従つてここでも同様の問題が生じるであろう。井上順孝は「異文化の宗教を研究対象とした場合には、出来事の実態に迫る前になすべきことが多い。……言語の習得、文化的思考の差異や生活習慣の違いなどの理解に、多大のエネルギーが費やされる」という(脇本・柳川編『現代宗教学1』、東京大学出版会、一九九二年、五頁)。しかし問題は、「言語の習得」という技術面は別にして、「文化的思考の差異や生活習慣の違いなどの理解」が「多大なエネルギーを費やす」こととどこまで可能なのかという点にある。いいかえれば、多くのエネルギーを費やせば費やすほどそこに立ち現われてくる根強い、自らの文化偏向をどこまで修正するかが出来るのかという問題である。

(2) J. Warneck, *Die Religion der Batak. Ein Paradigma für die animistischen Religionen des Indischen Archipels*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1909. J. Winkler, *Die Toba-Batak auf Sumatra in gesunden und kranken Tagen. Ein Beitrag zur Kenntnis des animistischen Heidentums*, Stuttgart, Verlagsbuchhandlung Chr. Belsar, 1925.

(3) 上田賢治『国学の研究——草創期の人と業績——』大明堂、一九八一年、一〇頁。

(4) 井上順孝「復古神道の形成過程における外来思想への対処」(中牧弘允編『神々の相克——文化接触と土着主義——』新泉社、一九八二年)、二八頁。

(5) Ph. O. L. Tobing, *The Structure of the Toba-Batak Belief in the High God*, Amsterdam, Jacob van Campen, 1956.

- (6) ヒンドゥ文化の影響下で成立したインドネシア古代史上の諸王朝中で最大のもの。一三世紀末から一六世紀前半までジャバ島中・東部にあった。
- (7) メッカのワットン運動の影響をうけた改革派(パドリ派)と伝統派との間の対立はやがて武力抗争(パドリ戦争、一八二〇～三七七年)を経て発展するが、この時パドリ派はスマタタ南部地区に侵入してイスラムをもたらした。
- (8) D.G. Sherman, *Rice Rupees, and Ritual. Economy and Society among the Samosir Batak of Sumatra*, California, Stanford Univ. Press, 1990, p. 76.
- (9) A.B. Sinaga, *The Toba-Batak High God. Transcendence and Immanence*, St. Augustin, Anthropos Institute, 1981, p. 27.
- (10) H. Kraemer, *From Missionfield to Independent Church*, The Hague, Boekencentrum, 1958, p. 47. L. Schreiner, *Telaha budagar dari ayakhu. Perjumpaan Adat dengan Iman Kristen di Tanah Batak*, Jakarta, Gunung Mulia, 1978, p. 8.
- (11) イスラム教人口は同様に五〇パーセント強である。
- (12) Sinaga, op. cit., p. 28.
- (13) Schreiner, op. cit., p. 5.
- (14) K.R. Bridston, "The Batak Church and Christian Identity", in *Horas HKBP. Essays for A 125-year old Church*, ed. by A.A. Sitompul and A. Sovik, P. Siantar, HKBP Press, 1986, p. 147—8.
- (15) Schreiner, op. cit., p. 5.
- (16) Schreiner, op. cit., p. 52—3.
- (17) ヒュス儀礼と並んで土着的宗教の中枢部分を占めていたものに、後述の親族集団単位で行われる祖霊崇拜がある。
- (18) この禁令がいつ出されたものかははっきりしない。シナガはノメンセン(一九一八年死去)がこれを行ったとしている(Sinaga, "Pengeritian adat dan implikasinya terhadap agama", in *Pemikiran tentang Batak*, ed. by B.A. Simanjuntak, Medan, Univ. Nommensen Press, 1986, p. 97)が、シャープンはこの禁令の施行を一九二〇年以降と見てシマニン(Sherman, op. cit., p. 86)。
- (19) エンダンとはバタックの伝統的打楽器で、これを演奏することは伝統儀礼に不可欠なものであるが、それ故に、特にその音が人々をトランスへと導くという理由で、禁止されたのである。

- (20) Schreiner, op. cit., p. 167. なお、このダトウの職能に関しては、山本春樹「Catalogue of the Batak Manuscripts in the Simalungun Museum」、『南方文化』一七輯、一九九〇年、同「天理図書館所蔵のバタック文書」、『フリア』九八号、一九九二年、同「天理図書館所蔵のバタック文書（補遺）」、『フリア』九九号、一九九二年、同「Batak Manuscripts in Terni Central Library」、『南方文化』一九輯、一九九二年を参照のこと。
- (21) バタックの祖霊崇拜とトゥグについてはかつて略述したことがある。山本春樹「バタックの祖霊碑・トゥグ」、『南方文化』一八輯、一九九一年。
- (22) Schreiner, op. cit., p. 167.
- (23) 中牧弘允「無名の神、普通の神、結縁の神」、中牧弘允編「神々の相克——文化接触と土着主義——」新泉社、一九八二年。
- (24) 一九世紀末から二〇世紀はじめにかけて起ったいくつかの千年王国運動はこのような試みであったといえるであろう。この運動の経緯の詳細については以下を参照のこと。弘末雅士「千年王国運動における伝統の復権——バタック地区（北スマトラ）のバルフダムダム運動における不死身の術——」、『南方文化』一六輯、一九八九年。同「バタック族の千年王国運動における預言者の役割——植民地支配者追放の観念の形成——」、『史学雑誌』九九編一号、一九九〇年。同「人が千年王国運動に訴えるとき——バルフダムダム運動（北スマトラ）発生の社会経済的要因——」、『南方文化』一八輯、一九九一年。
- (25) 本節で略述してきたようなバタックの土着的宗教の構造とその歴史の変遷については、稿を改めて詳論する予定である。
- (26) ここでは一九六三年に出た第二版を使用する。
- (27) 「全体論的」totalitarian という言葉でトピンは「部分では全体の中でのみ存在しえ、全体を通してのみ認識され、あるいは、全体は部分の中にその姿をあらわす」といった事態をいいあらわしており、この意味では、totalitarian という語よりもむしろ holistic という語の方が適切かもしれない。Tobing, op. cit., p. 28—9. K・ウィルバー『空像としての世界——ホログラフィをパラダイムとして——』青土社、一九八四年、二二頁。
- (28) Tobing, op. cit., p. 10.
- (29) Tobing, op. cit., p. 35.
- (30) オン・トゥワン・ムラジャティ・ナ・ボロンは「偉大な生成のはじまりの主」の意味で、デバタはサンスクリット語の devata に由来する語で「神」を意味する。

- (31) Tobing, op. cit., p. 33, p. 120.
- (32) Tobing, op. cit., p. 195.
- (33) Tobing, op. cit., p. 41—71.
- (34) Tobing, op. cit., p. 120.
- (35) Tobing, op. cit., p. 35—6.
- (36) タバヤタ Warneck, op. cit., p. 4.
- (37) Tobing, op. cit., p. 41—71.
- (38) ナムンはこのデムタとムラシヤディ・ナ・ポロンを同一視しているが、デバタは特定の神を指す固有名ではなく、むしろ「神」一般を指す言葉と考へるべきであるとされる。この点については山本春樹「大理図書館所蔵のバタック文書」の注(14)を参照のこと。
- (39) ムラシヤディ・ナ・ポロンの至高性は、バタックの神聖王シシガマガラジャとの関連においても、疑問視せざるをえないものである。シシガマガラジャとは一六世紀から一〇世紀初頭まで二二代続いた宗教的権威を持つ王であるが、この王はバラ・グル神の化身として崇拝されていたのであり、ムラシヤディの化身ではなかった。
- (40) ここでの祈りは、「降りてきて下さる世界のデムタよ、坐って下さる世界のデバタよ、昇ってきて下さる世界のデムタよ」で始まるものであり、この文句はほとんど全ての祈禱文あるいは呪文の冒頭のきまり文句となっているものである。
- (41) Tobing, op. cit., p. 120.
- (42) Warneck, op. cit., p. 27. Sinaga, op. cit., p. 150, p. 181.
- (43) Tobing, op. cit., p. 36.
- (44) Tobing, op. cit., p. 36, p. 68—72.
- (45) Tobing, op. cit., p. 170.
- (46) Tobing, op. cit., p. 169.
- (47) Tobing, op. cit., p. 183—8.
- (48) Tobing, op. cit., p. 195—7.
- (49) タバヤタ J. Warneck, *Toba-Batak-Deutsches Wörterbuch*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1977

- (50) Tobing, op. cit., p. 76.
- (51) Tobing, op. cit., p. 77.
- (52) Tobing, op. cit., p. 94.
- (53) Tobing, op. cit., p. 107.
- (54) Tobing, op. cit., p. 119~20.
- (55) トビンのバタック宗教論が成立しえないものであるとしたら、ではバタックの土着的宗教とはどのような全体像をもったものなのか、白紙に戻して改めて問われることになる。これに答えていくためにはいくつもの稿を重ねて論じていかねばならないであろうが、さしあたり近いうちに、ひとつの仮説を提示する形で一応の論をまとめる予定である。また、トビンと並んで戦後のバタック宗教研究を担ったもう一人のバタック人であるシナガの研究 (Sinaga, op. cit.) についても本稿であわせて論じるつもりでいたが、紙幅の都合上割愛せざるをえなくなった。これについても近々稿を別にして論じる予定でいる。
- (56) 一九五七~八七年の間レイデン大学の文化人類学の教授の任にあった。
- (57) Josselin de Jong, "Review of Ph.O.L. Tobing, The Structure of the Toba-Batak Belief in the High God," *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 113, 's-Gravenhage, Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- and Volkenkunde, 1957.
- (58) Tobing, op. cit., p. 30.
- (59) たじや⁵⁴ Tobing, op. cit., p. 28 など。
- (60) Tobing, op. cit., p. 28—30.
- (61) Tobing, op. cit., p. 195.
- (62) この点で、同じく外来の世界宗教であるイスラムに入信したバタック人は、これとは対照的な態度を示してきた。彼らはバタック人としての自覚を放棄し、周辺に住むイスラム教徒であるムラユ族に自らを固定し、イスラム教徒になることを「ムラユに入る」と称してきたのである。

布袋信仰と中国の禅宗教団

永井政之

〔論文要旨〕 中国に伝来した仏教はさまざまな形で民衆に理解されるが、この小論では、特に弥勒の化身とされ、中国のみならず日本においても広く信仰を集めた「布袋」をめぐって考える。弥勒信仰自体はインド以来の長い伝統を持つが、それは中国では「起義」のスローガンでもあった。唐代に実在した布袋に対する信仰は、すでに宋代に一般化するが、そのことは体制のなかで生きる禅宗教団にとっては両刃の剣であった。関わり方次第では反体制側にくみすることになる。といって「散聖」を尊ぼうとする風潮を無視することはできない。厳しい選択のなかで、教団内では、布袋をめぐるいくつかの伝記資料が成立し、反体制側に引きづけられる弥勒・布袋を、歴史のなかに引き戻そうと試みる。そのような試みが必要しも奏効したわけではないが、そのことは逆に言えば、民衆にとっては体制化し、一握りのエリートだけに理解された仏教が、なんの魅力も持っていないかったということでもある。小論は、そのような視座にたつての試論である。

〔キーワード〕 弥勒信仰、布袋信仰、天王殿、白蓮教

一 はじめに

唐末五代という混乱の時期をへて建国された宋王朝は、絢爛たる文化の華を開くが、政治体制としては士大夫を中心とした強固な中央集権の国家であった。ここでは南宋に成立したという五山十刹の制度に象徴されるように、中央

からの統制がさまざまな形で仏教教団の全体にまで及んだであろうことが、容易に推察できる。考えてみればそれは何も南宋代に突然始まったわけではない。仏教教団と国家との関係はいわば宿命的なものとして、中国への仏教の伝来の当初から存在していたし、そこでは仏教側も一方的に統制を受けているだけではなく、教線展開を主たる目的としているとはいえず、国家との関係を「出家」というあるべき姿を捨ててまでも重視していった事実すらある。事情は宋代になっても変わることはなかったとみてよい。⁽¹⁾

そのような中で物理的な部分とはかく、せめて精神的な自由は確保したいと考えた結果が「公案」の利用だと筆者は考えている。「伝灯」の二文字は一方においては正しく「伝統」であり「慕古」の意味合いを持つが、もう一方では師資の緊密さの故に、「伝統」の名の下の硬直した公案理解を生んだであろうことも否定できない。徹底した「自由」を求めて生きた過去の禅者達の生きざまが、文字に記録され公案と呼ばれたとたんに、後世の修行者達の「自由」を疎外するという皮肉な結果を、公案依用の世界は醸成したのである。そして、その端的な時代として宋代をあげることに、多分異論はあるまいし、『景德伝灯録』（以下『伝灯録』）の成立はその頂点にあるとも言える。

それにしても『伝灯録』は、その巻二七に「禅門達者雖不出世有名於時者十人見録」（大正蔵五一—四二九c）として「実力はあったが著名な寺に出ることはなかった」十人を立伝する。この事実をどう見たらよいのか。石井修道『宋代禅宗史の研究』（大東出版社、昭和六二年）の成果は「もはや禅者のわくを越えているが、『伝灯録』巻二七の前半はそのような破格の人々が取められる。このことは（中略）これらの人々をも禅宗に組み入れようとする撰者の意図のあらわれであろう」（同書、三三三頁）と指摘する。南岳慧思や天台智顛を禅宗に組み入れる無理はともかくとして、『伝灯録』の試みは一応は成功していると言ってもよいかも知れない。と同時に、それらの人々についてさまざまな検討するなら、そこに中国の仏教者の生々しい動向が髣髴とする。つまり『伝灯録』は、一方で体制の要求に応じつ

つ、一方では体制外の人々にも注意を払うという、バランス感覚のうえに成立しているとも言いえよう。

その点とはもかくとして、巻二七に立伝される宝誌をはじめとした何人かは、所謂「散聖」あるいは「風狂」と目される人である。散聖がそのまま風狂ではないにしても、彼らは多くの場合、その貫姓も嗣承も定かではなく、奇行に富み、何より「体制」に順応して「真面目」に生きる人々とは、常に一線を画した姿勢を取り続ける。歴史の上では、古くは「竹林の七賢」などに象徴されようが、禅宗教団に限定しても盤山宝積の弟子とされる普化、寒山拾得、さらにこの小論で取り上げようとする布袋など、例とすべき人は少なくない。彼らは全くの「隠逸」の人ではなく、かえって社会に出て「風狂」に生きることによって、多分、自らの心底にある体制批判の意志を表す。そして『伝灯録』巻二七における立伝が象徴するように、彼らが公に記録されるのは、一応は体制の内側にありつつも、本音の部分では彼らの生き方に共感をよせる人々があったからであろう。強固な封建体制のもとにあった中国人にとって、自らが生きられない世界を生きた人々に対する思いは存外強かったと見てよい。さらに実際に苛酷な生活を強いられた民衆にとってみれば、大きな寺に住んで、取り澄ました態度で終始する「高僧」に比べて、より身近かで親しい存在として、彼らがあったことも容易に推測できよう。

ところで『伝灯録』巻二七に立伝される十人の中の一人に、先にも述べた布袋和尚契此（？―九一六）がいる。契此という法諱よりも、いつも大きな袋を持っていたところからの布袋和尚や、あるいはその容貌からの歡喜和尚というあだ名、あるいは長汀子の呼び名のほうが通りがよいが、この人は、周知のように所謂、弥勒菩薩の化身として宋代以降、広く信仰を集めた。

この小論は布袋の伝記について記すいくつかの資料を手掛かりに、中国禅宗教団の性格の一端を考えようとするものである。⁽²⁾

二 布袋信仰の成立

ところで弥勒をめぐっての信仰の諸相については、すでに先達による幾多の成果が知られている。⁽³⁾ それらにおいてはインドにおける弥勒信仰の発生から、西域、中国、さらには朝鮮、日本における展開に至るまで詳細に論じられる。そのような数ある成果のなかで、当面の課題である中国における弥勒信仰、特に布袋の存在に注目した論文に、林伝芳「契此以後の弥勒信仰について」(印仏研二三一―、昭和五〇年)がある。

そこでは布袋の出現が、中国における弥勒信仰を考えるうえで一つの転換点になると指摘されて、一に、布袋の出現によって弥勒化身説が広く知られるようになったこと、二に、布袋の出現によって弥勒に対するイメージが大きく変わったこと、三に、布袋信仰の流行が結果的に異端弥勒信仰の勢力を助長したことなどが論じられる。限られた紙数での論であるし、その後の研究の展開からすれば補正すべき部分無しとしないが、今はまず筆者が管見した歳時記の類に弥勒の生誕の日や祝日が措定されたことを補足したい。すなわち、六世紀から七世紀にかけての湖北の風俗を記した『荆楚歳時記』では

四月八日、諸寺(各おの)齋を設く。五色の香水(湯?)を以て浴仏し、共に竜華会を作し、(以て弥勒下生の徴と爲すなり)

(守屋美都雄等訳・補訂 平凡社、東洋文庫本、一三二頁)

と言い、また九世紀の『西陽雜俎』巻四では

焉耆国は(中略)五月五日、弥勒が下界に生まれる。

(今村与志雄訳 平凡社、東洋文庫、二五一頁)

とされ、さらに宋代の『月令採奇』巻一、『古今類伝』巻一、『月令粹編』巻四などでは一月一日に弥勒が生誕したと

され、清代の『玉匣記』でも同じ内容を記す。一方、『歳事広記』巻二〇や『西湖遊覧志』では四月八日の竜華会をいい、全体的には弥勒の生誕日として両説が併行して行われていたらしい(拙稿「中国仏教と民衆——歳事記にあらわれた仏教(一)——(四)」駒沢大学仏教学部紀要四三—四六、昭和六〇—六三)。『弥勒下生経』で説かれる竜華会が、弥勒菩薩による三番の法座であることは周知の通りで、その法座に列すること、すなわち弥勒の下生を希求するというのが竜華会と言うことになるが、ただしそれが饑礼としてどのように行じられるか、今一つ定かでない。あるいは近年報告の「弥勒仏聖誕祝儀」(大淵忍爾編『中国人の宗教儀礼』福武書店、昭和五七年、五一頁)のごときものであったのかもれない。

いづれにせよ、インド以来の弥勒信仰が、中国においてはより現実的なものとして語られ、かつ信じられたことは疑いないであろう。

ところで布袋信仰について語るためには、林氏論文はほとんど触れることはないが、今少し禅宗教団における布袋の扱いを見ておく必要がある。

三 布袋伝の変容と展開——その背景にあるもの——

いったい後には貞明二年(九一六)、あるいは三年に示寂したとされる布袋についての記録を載せる資料としては、知られるように、賛寧(九一九—一〇〇二)による、九八八年成立の『宋高僧伝』(以下『宋伝』)巻二二がもっとも古い。全文を掲げる。

釈契此は氏族を詳らかにせず。或いは四明の人なりと云う。形裁腴脰にして蹙せた頰、皤たる腹あり。言語恒な

らず。寝臥は処に随う。常に杖を以て布囊を荷いて廊肆に入る。物を見れば則ち乞い、醃醬魚菹に至るまで、纒に接して口に入れ、少許を分かちて囊に入る。号して長汀子、布袋師と為す。曾て雪中に於て臥すも身上に雪なし。人、此を以て之を奇とす。偈有りて云う、弥勒は眞の弥勒、時の人、皆な識らず等の句あり。人言う、慈氏の垂迹なりと。又た大橋上に於て立つ。或は問う、和尚、此に在りて何おか為すと。曰く、我は此に在りて人を覓むと。常に人に就いて乞い啜らう。其の店なれば物售る。袋囊中は皆な百一供身の具なり。人の吉凶を示し、必ず相を現わし兆を表わす。亢陽あれば即ち高齒の木屐を曳き、市橋の上に膝を豎てて眠る。水潦あれば則ち湿草屨を係く。人、此れを以て験知す。天復中を以て奉川に終る。郷邑共に之を埋む。後に他州にて此の公を見るもの有り。亦た布袋を荷いて行く。江浙の間、多く其の像を图画す。

(大正藏五〇一八四八ト)

忠懿王の時代に両浙の僧統となり、宋になってからも引き続き仏教界の中樞にあった賛寧の仏教史家としての姿勢をめぐってはすでに論じられている⁽⁵⁾。それにしても賛寧が、「高僧伝」という伝統的形式からは脱却こそできなかったにしても、『宋伝』を著すことよって、『統高僧伝』以降の仏教界を総括しようと試みたことは評価してよいであろう。その賛寧が勅による編集の『宋伝』の中に、布袋和尚契此を立伝したことは、天復中(九〇一—九〇四)に示寂したという布袋に対する信仰が、没後さほどを経ないうちに並々ならぬものになっていたことを窺わせる。

ちなみに賛寧の『宋伝』編集は、資料を渉猟し自ら確認するといふものであったという。布袋に限ってみても、自身湖州に生まれ、浙江省を中心に修学した経歴からすれば、その記事の内容は単なる伝聞憶測だけのものではなく、噂以上のものを見聞きしていた可能性は十分にある。「布袋伝」の末尾の「江浙の間、多く其の像を图画す」というさりげない一文は、多分、賛寧の経験に基づく。何よりそこには「慈氏の垂迹」という仏教者として、また体制の側にある者にとって見逃しえないテーマがある。

いずれにしても贊寧が布袋を取り上げたことは、それまで巷間に流布する噂程度でしかなかった布袋の存在を、一応、権力の側も認めたということである。

しかし、だからといってそれは布袋イコール弥勒ということ認めたわけではない。贊寧の物言いはあくまでも「人言う、慈氏の垂迹なり」というもので、そこでは史家としての慎重さを崩してはいない。当然そこには、後述するように、隋唐以来の弥勒下生の思想を背景としたさまざまな運動への、体制の側にある者としての配慮がある。

同様のことは、後の『伝灯録』においてより端的に現われ、ここでは弥勒との関係は全く言及されていない。その点はしばらく措くものとする。ちなみに『宋伝』に先行する南唐保大十年（九五二）に成立した『祖堂集』は、その巻八の雲居道膺の章において「這箇は是れ布袋和尚の真」（中文出版社本、一五五頁）という長慶慧稜（八三五―九三三）の言葉を収録している。開法は福州であるが、本貫は杭州で、出家は蘇州であるから、長慶はその若い時期に布袋について知るところがあったのかもしれない。それにしても『伝灯録』のいう布袋の示寂の貞明二年（九一六）を信じて、ほとんど同じ時代に生きた長慶において、すでにその頂相が入手可能なものになっていたことが窺えよう。さらにここで注意すべきは、江南や福建省に関係する禅者による布袋の扱いである。『伝灯録』が布袋を立伝する中で、白鹿和尚や先保福（保福從展？―九二八）との問答を収録するのを見ると、先に述べたように布袋自身が福建省に縁があったこと、同時に当時、福建省で隆盛を極めた雪峰義存（八二二―九〇八）下の人々と何らかの交渉のあったことは信じてよいように思う。さらに布袋と一僧との問答に対する帰宗義柔の著語の存在や、『祖庭事苑』巻六の語釈の存在からして法眼文益（八八五―九五八）による言及があったらしきことなどからすると、多くの禅者の関心が小さくなくなったことを窺わせる。⁽⁶⁾

話は前後してしまっただが、『伝灯録』の布袋伝は、その伝記の部分についてはほとんど『宋伝』によりつつ、記事

の半分以上を布袋と他の禪者との問答や布袋自身の頌を収録することに費やす。『伝灯録』の性格からすればそれは当然なのだが、そこにはやはり布袋に対する当時の人々の持つ感情の複雑さの投影がある。つまりそれは一方では摩訶不思議な力を持つ「散聖」への憧れであり、一方では一流の禪者と対等に渡り合った人としての布袋に対する尊敬の念である。『伝灯録』がウエイトをかけるのが後者であるの言うまでもない。明州雪竇山の麓に位置する岳林寺と布袋を結ぶのも、資料の上では『伝灯録』が最初である。ここでは布袋が岳林寺で坐化したこと、岳林寺東堂に布袋の全身が祀られたことが記される。

その像が描かれたことも含めて、『伝灯録』の記述が『宋伝』以上に布袋伝の広まりに決定的な役割を果たしたことは言うまでもない。北宋の禅界に詳しい蘇東坡（一〇三六—一一〇一）は「観蔵真画布袋和尚像偈」で

拄杖は天を指し、布袋は地に着く。数珠を掉却して、好し一覚睡するに。

（『蘇軾文集』卷二二、中華書局、六四六頁）

と頌い、さらには自らも布袋を描いたらしいし（東坡画応身弥勒賛）『石門文字禪』卷十九）また『鷄肋編』卷中において、

昔、四明に異僧有り、身は矮にして腹は臍たり、一布囊を負い、中に百物を置く。稠人の中に於て、時に傾写して地におきて、看よ看よと曰う。人、皆な目して布袋和尚と為すも、然も能く測るなし。臨終に偈を作りて曰く、弥勒は真の弥勒にして、分身は千百億なり、時時に世人に識らしむるに、時の人、総に識らず、と。是に於て囊に隠れて化す。今の世、遂に其の像を塑画して弥勒菩薩と為し、以て之に事う、云々。

（唐宋史料筆記叢刊、中華書局、五三頁）

とされるのは、数は少ないが、北宋において「四衆競いて其の像を図」き、あるいは塑った具体的な例を外部から述

べたものと言えよう。

さらに後の『宝慶四明志』巻十五の「岳林寺」の項で、寺が梁の大同二年（五三六）に創建され、唐の大中三年（八四九）に復興、大中祥符八年（一〇一五）に大中岳林寺の額を賜り、五山に列したという天童山や阿育王山、あるいは雪竇山には及ばないものの、常住田二三八二畝、山九一畝を有し、「布袋和尚、化現之処」であるとするのも、『伝灯録』や地元の伝承の影響下にあると見てよい。⁽⁸⁾ ちなみに「宝慶四明志」が、布袋の事跡を記した後には

後、人有り、他州において和尚の隻舄を提ちて行くを見る。ここに及びて棺を発きて之を視るに、惟だ隻舄のみ存せり、水旱に祈禱すれば盡応響くが如し。
（宋元方志叢刊五、五一九三頁）

として、なにやら「隻履の達磨」の故事を髣髴とさせるが如き逸話を記し、その靈験のあらたかなことを言うのは、寺田の多さとも相まって地元も含めた布袋信仰の高まりを想像させる。と同時に、それが庶民のレベルでの信仰にとどまらず、いわゆるの禅僧によってもしばしば頌われたことは注意してよい。

そもそも禅僧が弥勒の下生をどう捉えたか。典型的な例を南泉普願（七四八―八三四）に見よう。「伝灯録」巻一七の雲居道膺章では、『弥勒下生経』を講ずる僧の「見在天宮、当来下生」（弥勒は今は兜率天にあるが、未来に下生する）の言葉に対して、南泉が「天上に弥勒なく、地下に弥勒なし」と述べた旨を洞山良价の引用として記す（大正蔵五一―三三五a）。馬祖に得法して後、終生、池陽（安徽省）南泉山を下ることのなかった普願の、徹底した現実重視からでた言葉と見てよいであろう。

安史の乱以降の政情不安のなかで、民衆のなかに弥勒の出世とその救済を期待する雰囲気はなかったとはいえない。それらに対するアンチテーゼとして南泉の言葉は位置しようし、仏菩薩に依存しない「自己」の確立を目指した禅の側からの発言と言えよう。南泉と同門の百丈懷海による『百丈清規』が仏殿建設を拒否し、住持の役割を重視す

るのも、同じ理由による。

少なくとも弥勒菩薩その人が理実の社会に下生して、人々を救済するという発想は、禅の側からは、一応、否定されたを見てよい。そして、このような弥勒に対する態度は、中国禅においては、絶対を守るべきものであった。もちろん中国禅者の布袋に対する扱いのなかでは、彼が「弥勒の化身」であるという部分が全く切り捨てられたわけではない。当然彼らは一般常識としての「弥勒の化身」程度は知っている。しかし中国禅者においては、先に述べたような「散聖」としてのイメージがより強く意識され、結果として、いわゆる弥勒の下生による救済への期待はほとんどなかったように思われる。「散聖」としての扱いは、兜卒天への上生を願うといった正統的な弥勒信仰とは一味異なったものである。もちろんこのように見られるからといって、布袋信仰が従前の弥勒信仰にとってかわったわけではない。

先に記したように布袋に言及した蘇東坡は、その一方では「弥勒殿を夢む」(『文集』卷七二)⁹⁾として明らかに兜卒天の弥勒菩薩を意識している。蘇東坡にかぎらず、禅僧の「語録」において、弥勒菩薩その人に関わる偈頌は少ないが、それも五六億七千万年後に弥勒が下生するという部分に限られる。さらにそのことは当時の伽藍の構造からも推測できる。たとえば『五山十刹図』における天童山の伽藍は仏殿に「三世如来」を祀るが、当然それは釈迦、阿弥陀、弥勒の三世仏でなくてはならないし、祀られるのは菩薩形の弥勒であつたらう。¹⁰⁾ 言うまでもなく、ここでは布袋を弥勒の化身と認めることはあっても、それを仏殿において奉祀の対象とまですることはなかったはずである。

それにしても宋代以降に生きた禅者にとって、布袋の存在は大きい。いま『大正大藏経』と『続藏経』に「語録」を残す宋元代の人について、弥勒への関心を示す例を「頌古」を中心にみるとおおよそ次のようになる。

白雲守端(一〇二五—一〇七二) 吳山淨端(一〇三〇—一一〇三) 宏智正覚(一〇九一—一一五七)

- 大慧宗杲（二〇八九—二六三） 仏海慧遠（二〇三一—一六七） 密庵咸傑（一一八一—一八六）
 仏照徳光（一一二一—二〇三） 破庵祖先（一二三六—一二一一） 運庵普巖（一一五六—一二二六）
 天童如浄（一一六二—一二二七） 石田法薫（一二七一—二四五） 北澗居簡（一二六四—二二四六）
 無準師範（一二七七—二四九） 大川普濟（一二七九—二五三） 石溪心月（？—二五四）
 偃溪広闡（一一八九—二六三） 断橋妙倫（二〇一一—二六一） 西巖了慧（一九八一—二二六）
 物初大観（二〇一一—二六八） 虚堂智愚（二一八五—二六九） 無文道燦（？—二二七）
 虚舟普度（一一九九—二八〇） 環溪惟一（二〇二一—二八一） 雪巖祖欽（？—二二八七）
 樵隱悟逸（？—一二三四） 即休契了（一二六九—一三五） 天如惟則（二二八六—一三五四）
 楚石梵琦（一二九六—一三七〇） 愚庵智及（一二三一—一三七八） 呆庵普莊（一三四七—一四〇三）
 南石文琇（一三四五—一四一八）

以上はそのデーツの判明する人であり、生没不詳の卒庵梵琮、介石智朋、劍関子益、希叟紹曇、月江正印、曇芳守忠、了庵清欲、恕中無愠、了堂惟一、月磻文明らも該当する。一人一首とは限らないから、布袋をめぐるの偈頌は少ないとはいえない。当面もつとも古いもの一つではないかと目される白雲守端のそれを『白雲守端禪師語録』巻下に見ると、次のようにある。

都盧一個の布袋、裡面に甚んの奇怪を尋ねん。困じ来たれば且らく枕頭を得、携え去るも亦た妨礙なし。有る時は開市に打開するも、多くは是れ自家に売買す。

（続藏経一一二五—三、一九二b）

さほど格調が高いとも思えない右の偈頌は、布袋に掃されるいくつかの公案に対しての白雲の「頌古」として収録されたものである。ともかくここでは布袋の日頃のありようが、それなりの評価を受けていたことになる。同様の例

は少なくない。南宋の禅界を代表する大慧宗杲の『禅宗雜毒海』巻下も次のように頌う。

稽首す、竜華、補処の仏。安然として兜卒に住まるを肯わず。纏市に却来して人を尋ねんと要す。人間、指さして白拈賊と作し、両腿を赤棗して箕踞坐し、麻鞋を売弄して奇特を逞しくす。口中、時に復た自ら喃喃し、唱えて言う、我は是れ真の弥勒と。

(統蔵経二二二六一一、四九d)

また道元禅師の師の如浄が、

松風鳴るに耳を側だてて聴く。腹をなでて笑う。賊精賊精、唳、千古万古、人の憎しみを得たり。

箇の布袋に寄り、平地に瞋睡す。毒刺を突出して、人有り一踢せば、天下を踢翻し、脚跟より気を出ださん。

(鏡島元隆『天童如浄禅師の研究』、三五三頁)

と頌うのも同じレベルで考えてよいであろう。しかもこれらの頌の中には、布袋の頂相に対する「贅」が、少なからず含まれている。たとえば『牧谿、玉潤』(『水墨美術大系』三、講談社、昭和四八年)は、南宋から明初にかけての布袋をテーマとする絵画七点を紹介するが、そのうち二点は偃溪広聞による賛があり、一点は石溪心月による賛がある。石溪の一点

儻侗たる十跏腹、婆娑たる三尺軀。拄杖を折り、無辺の香水海を攪し、布囊を破り、百億の須弥盧を貯う。箇の人を等ち唵唎唵唎、文銭を覓め蘇嚙蘇嚙。天上に無く地下に無し。奉化の山川、画図を開く。

(同書、解説、一六八頁)

が、その「語録」巻下のそれと共通するのは、その端的な例といえよう(統蔵経二二二八一、六五c)。偃溪の二点は、編集者の態度からか、その「語録」に徴しえない。

これらから推しても、この時代に生きた禅者にとって布袋の生きざまは、すでに疑いようのない事実として捉えら

れ、描くにしても頌うにしても、好箇のテーマだったことがわかる。

それと同時に、あるいは禅僧達にすれば、このように頌うことよって、弥勒信仰のもつ「毒氣」を抜く必要があったとも思える。すでに竺沙雅章「喫菜事魔について」(『宋代仏教社会史研究』昭和五七年、同朋舎)は、宋代における代表的な邪教と目される「喫菜事魔」が、かつて言われたように、単にマニ教をさすだけでなく当時の反社会的な宗教結社やその活動全般をさす旨を指摘する。さらに具体的には紹興年間(一一三一—一一六二)には喫菜事魔を禁止する法令が制定され、それ以前には景祐二年(一〇三五)、大觀二年(一一〇八)の禁令もあったとい、ここでは妖教か否かを弁別するのに「喫菜」か否かをもって行なったこともあって、「仏教のなかでも、既成教団からも異端視された白雲宗、白蓮宗は、喫菜事魔とみなされて南宋代に弾圧を受けた」(竺沙、前掲書、二一六頁)だけでなく、無辜の民までも「事魔」の嫌疑をかけられ、かの大慧すら喫菜事魔の疑いがかけられたという(竺沙、前掲書、二一八頁)。言うまでもなく、この時代、中国仏教は以前にも増して國家的な色彩を強くする。権力の機嫌を損ねることは、当該の者にとって致命的とも言えるものであった。『禅苑清規』において、すでにその萌芽が見られるように、國家の安寧、聖寿の無窮を祈ることは寺院の絶対条件である。⁽¹⁾このような時代背景を考慮するとき、禅宗教団の人々は弥勒^{II}布袋との関係をいかに結んでいくかに、細心の注意を払わざるをえない。禅宗教団、特に後世にその語録を残すほどの「高僧」の視線が、意識的な信者を超えて一般の民衆に及ぶことはほとんどない。また一般の民衆が「仏教」の立場を理解し自分の生き方に反映しうるほどに自覚的であったか。この点をめぐっては今少しく時間が中心をテーマとせよ、さきに見た禅僧の頌古のほとんどが、布袋の外面的特長や、そこから窺える内面的な自由を中心をテーマとすることに理由があると言えよう。あるいはそこに「事魔」とされる人々が持つ弥勒信仰と、禅僧にとつての弥勒^{II}布袋信仰とが別であることを婉曲に言いたかったと見ることも可能であろう。杭州靈隱寺飛來峰に布袋像が刻され

たのは元代のことというが、(常盤大定、関野貞『支那仏教史蹟評解』第五冊解説、一四九頁、仏教史蹟研究会、昭和三年) 寺の門前に高らかに笑う布袋の像はすでに民衆の想いとは一線を画した存在であったかもしれない。

同様のことは、後述するように、布袋の伝記を述べるいくつかの資料によっても窺える。それらは布袋の伝記という形式をとってはいるものの、実体としてはいかに民衆のなかに広まっている弥勒信仰と、教団の考える布袋とを切り離すかに腐心しているように読み取りうる。

まず『岳林寺志』巻八に収録する「明州府奉化県岳林定応大師塔銘」(以下「塔銘」)は、時の県令である黃特による撰文で、定応大師の諡号のあった年から数えて一〇年の大觀元年(一一〇七)になる。それによれば黃特はその前年にある道人から小さな仏像を買ったが、たまたま岳林寺を訪れたところ崇寧閣に祀られる布袋の像と一致していることを不思議なことと思ひ、さらにかつて撰された「行状」の存在、あるいは時の円明の集めた偈頌や示現のことを知り、円明の求めもあって「塔銘」を撰したというのである。末尾の偈頌は明らかに布袋が弥勒の化身であることを前提としつつも、徹底した自由な在り方に仏法の世界を見いだしていくといった内容になっていて、いわゆる「布袋信仰」といったものが、表立って仰々しく論じられることは少ない。それはあるいは黃特の、県令に任ぜられるほどの学識、ないしは立場がそうさせるのかもしれないが、それにしてもこのことは、後に成立したいくつかの資料と比較したときに「塔銘」のもつ際だった特長と行ってよい。

しかもこのような傾向は、時代が下るとともに表現をかえつつも、より強調されていく。

元代における仏教教団内部の布袋信仰の実際については今一つ明確でないが、元朝の仏教政策が硬軟とり混ぜたものであったことはわかる。

いま野口鉄郎『明代白蓮教史の研究』(昭和六一年、雄山閣)の成果を受けて考えるなら、元末明初に明確にその姿

を取るといふ「白蓮教」の運動は、『元典章』卷三三「礼部」が、至元一八年（二二八九）三月のこととして「都昌県の賊首杜万一等、白蓮会を指して名と為し乱を作す」と言い、あるいは『元史』卷二二「武宗紀」が至大元年（二二〇八）五月のこととして「白蓮社を禁じ、其の祠宇を毀ち、其の人を以て民籍に還隸せしむ」（中華書局、一九七六年、第二冊、四九八頁）とし、あるいは『元史』卷二八「英宗紀」が至治二年（二二三二）閏五月に「癸卯、白蓮の仏事を禁ず」（同右、第三冊、六二二頁）とされるのを見ると、元末になる以前から、念仏結社としての白蓮教の名をかりつつ、実はもっと過激な、あえて言うなら弥勒信仰に関わる運動としてあったのではないか。そのような中で延祐元年（二二一四）には廬山慧遠以来の「白蓮社」の復興をめざした優曇宗主普度による『廬山蓮宗宝鑑』が成立する。『廬山蓮宗宝鑑』については、また別に考える必要があるが、一方では禁止されつつも、一方では純粹に浄土教に関わる部分において、その布教が権力から許されたことの意味は考慮しておくべきであろう。とするなら、具体的には述べえないにしても元代における布袋をめぐっての取り扱いもおおよそは推察できよう。⁽¹³⁾

ともかく元末初の劉福通の乱につながる韓山童、韓林兒（？—一三三六）による所謂「白蓮教」の結社は至正一年（二三五二）五月、中原を犯し、

辛亥、潁州の妖人、劉福通、乱を為し、紅巾を以て号と為し、潁州を陥す。初め變城の人韓山童の祖父、白蓮会を以て焼香し衆を惑わす。広平の永年県に謫徙さる。山童に至りて、天下大乱弥勒仏下生を倡言し、河南及び江淮の愚民、皆な翕然として之を信ず。

（『元史』卷四二、同右、第三冊、八九一頁）

という状態であった言われ、『元史類編』卷四一では、韓山童は襄陽の張氏の婦が生んだ子が布袋の様に似ていたことに因んで弥勒の下生になぞらえたという（野口、前掲書）。同内容は『釈氏稽古略統集』卷一にも見られる（大正藏四九一九一—九一六a）。体制側が布袋信仰を危険なものに見做す可能性は宋代よりも増していたであろうし、教団内部の紊

乱とも相俟ってその統制は厳しかったといふ⁽¹⁴⁾。これらの事実からすれば、布袋が弥勒の下生とされることは仏教団にとつては両刃の剣であつた。いかに布袋が「散聖」であつたにしても、少なくとも反体制の人々によつて、そのスローガンに利用されることは、自らの存続に関わるものとして好ましいはずがない。この時期の江南地方は、いわゆる白蓮宗徒による起義で各地が混乱の極みにある。彼らがすでに念仏結社としての阿弥陀信仰ではなく、「天下大乱、弥勒仏下生」をスローガンとし、弥勒信仰を体制転覆のための結束の紐帯としたことは周知のとおりである。このよ
うな時、仏教教団はどのような対応を取つたか。野口氏が指摘するように、一口に「白蓮教」と言つても一方には国家が容認するものがあれば、一方には禁止の対象となるものもあり、しかもその両者は混じて捉えられることが少な
くなかつたのである（野口、前掲書、八八頁）。

ところで明初の洪武二年（一三六九）、「定応大師布袋和尚伝」（以下「伝」）が成立する。皇帝が僧道を徴するに預かり、金陵天界寺に館したという、当代を代表する無夢曇噩（二二八五—一三七五）の撰文になる「伝」は、「塔銘」につ
いては全く触れることなく、布袋伝の再構成を行なう。

岳林寺の地元に近い慈溪県で生まれ育ち、奉化県で出家した曇噩が撰文することは一見当然のようだが、帝に召されるほどの曇噩の立場が体制の側にあることは言うまでもなく、その彼が、この時期「伝」を撰することには少な
らざる意味がある。いささか長くなるが、とりあえずその内容を見ると次のようになる。

まず「伝」は、『伝灯録』によつて、布袋伝を構成しつつ、布袋が晴雨や税金について予言し、さらに福建省では陳居士や莆田の県令王仁煦の帰依を受け、陳居士には「なんじ道うことなかれ、我が姓は李、二月八日に生まると」の言葉を残し、王県令にはよく知られる「弥勒は真の弥勒、云々」の偈を残したという。次いで四明では摩訶居士と呼ばれた蒋宗霸の帰依を受け、いずれも奇特のことがあつた。役人は布袋を軽んじていたためその袋を奪つては火に

くべたが、翌日になるとどのように袋を担いでいた。このようなことが三度有った。貞明三年三月三日、岳林寺にて坐化した。皆で棺を担ごうとしたが重くて担げず、子供が担ぐと羽のように軽かった。封山に塔したが、山には卓錫の跡などが残っており、その穴の水は涸れることがなかった。没後十年して蜀に使いたものが布袋に出会った。熙寧三年(一〇七〇)、莆田の鑄尚はその真跡を所蔵し、翌年、劉継業は布袋の偈を集め、その像と共に石に刻んだが九字を欠いていた。元豊四年(一〇八一)、沙門宗尚がそれを岳林寺に刻んだ。さらに三年後、呂振が残った九字を得、住持如恂はそれを岳林寺の碑に追刻した。盧釈祇が布像を描かせて供養し風雨について祈ると靈驗あらたかであった。術士は二百年後の岳林寺の復興を予言した。紹興年間(一一三一—一六二)、陳居士につらなる東林常総の弟子の住持円明は、布袋の塔を修復した際に淨瓶と錫杖を発掘、元符元年(一一〇九八)、定心大師と勅諡された。崇寧三年(一一〇四)、住持曇振は董氏に勧めて崇寧閣を建て、任氏が像を造った。董氏は自らも布袋像を造り、任氏の像を閣下に祀った。紹興年間に閣は回祿に罹り、董氏の像は燃え尽きたが、饒道者が勸化して残った任氏の像を祀った。嘉泰初年(一一二〇—二二)、暴風雨でも閣は残り、淮海元肇がそのことを碑に刻んだ。至元十九年(一二八二)、閣が崩壊したが、布袋の像は瓦礫のなかにあって無事であった。

以上が「伝」の梗概だが、結局曇噩の文章は、それとなく生誕の日から示寂の日までを明確にし、あるいは福建省での布袋の行状を今までにたく詳述するなど、布袋の「散聖」としてのイメージよりも、歴史の中で生き、しかも靈驗あらたかな人としての布袋を強調したものとなっている。それは布袋が生前もまた没後も、民衆の苦しみを救い、その願いを叶えることはあっても、反体制の運動と結ぶことはない旨を述べているように見受けられる。このような曇噩の姿勢が結局一部の世界のものであったことは、さきに記した歳時記が弥勒の誕生の日を旧来のまま改めこようにしなかったことから窺いうる。

さて曇暹の撰文からほぼ二百年の後、広如が「布袋和尚後序」（以下「後序」）を著す。正確な時は不明ながら、内容からして、それは現存の『岳林寺志』が成立する康熙二十六年（一六八七）の一時代前であるのは確かである。この間の布袋の扱いがどのようであったのか、これも今のところ明らかでない部分が少ない、断定は避けねばならぬが、明代の禪者の語録に表われる「贊」などの内容は、宋代のそれと大差ないように見受けられる。逆に言えば、教団内の布袋の扱いは、宋代で確定したとも言え、明代での扱いはその伝統にそったものと言える。

そのような雰囲気の中で成立した「後序」の内容は「伝」と同じように布袋の伝記を中心として、彼が弥勒の化身である旨を強調することに主眼がおかれ、従来は見られなかった、布袋と同じように弥勒の化身とされた傳大士（四九七―五六九）の例が引かれつつ、論が展開するところに特長の一つがあるといってよい。傳大士が崇仏家として名高い梁の武帝の帰依を受けたという伝説は一般的な考え方であった。「後序」の中で、兜率天の弥勒が下生し、梁代には傳大士となり、唐末には布袋となったという一段、あるいは

斯は乃ち布袋和尚、双林大士、兩地同敷、阿逸多氏の慈風なり。

（統藏經二乙―一九一五、四八〇d）

とするのは両者の一体を言う以外のなものでもない。さらに傳大士と武帝の問答を延々と記し、こと改めて
国主は是れ救世菩薩なり、応に無著を以て宗と為し、虚懷を本と為し、無相を因と為し、涅槃を果と為すべし。
其れ国の為なり、正法を以て世を治め、仁徳もて民を化し、賢を任じ、奸を去る。勝残して殺を去り、兵戈息みて部伍寧たり、天位雄にして太平著わる。斯れ国主の天機神妙、踐祚恒如にして貧道の至って望む所なり。

（同右、四八〇c）

との傳大士の発言なるものを記す。言うまでもなく国王の統治に言及する傳大士の言は、皇帝の治世を仏教的立場からは認し補完したものである。そのような発言をなす傳大士と布袋がともに弥勒の化身である以上、「正統」なる弥

勅信仰は決して体制にとって有害にはならない。撰文された明代末期はやはり政情不安の時である。そこに常のごとく顔を出す弥勒白蓮教系の民衆蜂起と、「正統」なる弥勒_{II}布袋信仰とが明らかに異なるものであることは何をいっても主張しなくてはならない。「後序」が、最後の部分で岳林寺の復興に布袋が効があったこと、復興のために福建省に勸化に赴いたこと、また海辺を二千余ムーの田としてそれを寺田にあてたこと、明代水南景湘による岳林寺復興があったことなどを記すが多分それは付け足しに過ぎない。

四 天王殿の建立

ところで仏教教団における布袋の扱いは、明代にいたって寺院の伽藍の一つとして天王殿が建設されるようになって、より具体的になる。

さきにも述べたように、南宋の五山の伽藍配置などについて述べた「五山十刹図」によるかぎり、南宋代の寺に天王殿が存在したという確証はない。ただ『浄慈寺志』巻一が「天王殿」の項において

浄慈旧志に、金剛殿三楹は寺の三門たり、顕徳元年に建つ。中龕に弥勒仏の銅像一尊あり、後に韋馱像一尊を絵がき、左右の兩壁に靈山と浄土の二会を絵がき、執金剛神二尊を塑る。紹興の初めに燬る。咸淳の間、住持文宝復た建つ。洪武癸亥、又た燬る。宣徳七年、住持宗妙、化主普安同に建つ。

(中国仏寺志彙刊一七、二二六頁)

とし、あるいは『鼓山志』巻二が

天王殿は大殿の前にあり、梁の開平二年、閩王建つ。宋の紹興七年、僧士珪重建す。上を羅漢閣と為し、下を金剛殿と為す。淳熙六年、僧徳最、重建し、名を飛錫閣と改む。明の永楽六年、災き、宣徳癸丑、僧文宝建つ、云

々。

(同右四九、一二四頁)

とし、さらに『光孝寺志』巻一が

弥勒閣は三間にして、宋の住持智顯建つ、云々。

(同右三、三六頁)

とするなどは注意してよい。これらの資料はいずれも明代以降のものであり、今のところ傍証するものもないが、伝承の範囲ではあっても、いくつかの寺では宋代以前に天王殿が存在したことが信じられていたのである。

とりあえず杭州浄慈寺を中心に考えてみよう。『浄慈寺志』はさきの記事に続いて、天王殿前の香炉には至治二年(一二三二)の年記が有るとする。天王殿の建立とこの関係を一体のものとみるなら、浄慈寺における天王殿建立は少なくとも元代までは遡りうることになる。

いったい金剛殿という名称は、執金剛二神を祀ることに由来する。資料的には後の金陵天界寺の三門、あるいは成都の昭覺寺の第一門も金剛殿とよばれたことが知られる。とするとこの『浄慈寺志』の記事を信じるかぎり、宋代の浄慈寺では三門が金剛殿と呼ばれそこに弥勒が祀られていたこととなる。つまりこの時点では三門と天王殿は未分化であったことになり、あるいはここに天王殿の原形を見ることが可能であるかもしれない。例外もあるが、のち、多分明代以降になれば、今日と同じように天王殿と三門は別置されるようになる。

それにしても、宋代の浄慈寺は中龕(中央に置かれた龕の意味であろう)に弥勒仏(この弥勒が布袋であったか確証はない)を安置し、その背後に韋駄天を祀っていたという。その形式は今日の寺院にも一般的に見られるもので、一見問題なさそうだが、清の『陔余叢考』巻三四は「天王堂」の起原に言及して

僧寺、多く天王堂と名づくる者有り。談藪記を按づるに、唐天宝の間、番、西安を寇す。不空三蔵に詔し、咒を誦し之を禳わしむるに、忽ち金甲の神人見わる。不空云く、此は毘沙門天王の第二子なり。独り健く往きて救え

り。後、西安、捷を奏して亦た云く、西北に天王有りて形を現わし之に勝てり。朝廷、因みに諸道に勅して像を立てり。郎瑛謂わく、今、仏寺に天王堂有るは此を始めとするなり、云々。

と言う。天王堂とは天王殿のことと見てよいであろう。この記事によって天王殿は毘沙門天を祀る建物とする考え方の有ったらしきことを踏まえつつ、『慧因寺志』巻五が

天王殿は、旧きは已に廢す。万曆の間、僧易庵通、建つ。玉岑、緊逼にして隙地なきを以て即ち山門に之を爲り、旁に四天王を設く。龕の向背、俱に觀音像たり。何人の作かを知らず、云々。(同右二〇、六五頁)

と言ひ、杭州上天寺では「四大天王殿」(『上天竺講寺志』同右、二二六、一八四頁)と呼び、江蘇省の破山興福寺では「四天王殿」(『堯峰山志』卷二、一一、六二頁)と呼ばれていたこと、また『鼓山志』が「天王殿」としつつも、階上が羅漢閣、階下が金剛殿であったとして弥勒の存在に言及していないことなどを考え合わせると、一方には、淨慈寺のように、確かに天王殿⇨弥勒殿と言う図式があって、弥勒⇨布袋を祀る伽藍という意識があったかもしれないが、一方では中には弥勒を祀っていなかったり、また仏法守護の四天王像(持国天、增長天、広目天、多聞天)を中心に考えたりすることもあったことが窺われる。

このように見てくると、弥勒菩薩を祀ることはかなり早い時期からあったにしても、それを単独の建物、すなわち天王殿に祀ることは、可能性としては宋代にまで遡及しうるようかとも思われるものの、『淨慈寺志』の記事も、あくまでも明代における伝承ということを考慮すれば結論は差し控える必要がある。広州光孝寺が宋代に建立したのはいくまで弥勒閣である。あるいは山門や金剛殿に弥勒像が祀られることがあったにしても、そこでの主尊は弥勒ではないし、北宋の『禪苑清規』はもちろん、元の『勅修百丈清規』すら天王殿について全く言及しないことなどを勘案すれば、天王殿建立を宋代の一般的傾向とすることには無理があらう。

かくして中国の寺院において弥勒^ニ布袋を祀るということを明確に意識して天王殿が建立されるのは、やはり明代になるのを待たなければならぬようである。たとえば無異元來（一五七五—一六三〇）の『広録』巻七には金陵天界寺に入院した際の天王殿での法語が収録されているし、永覚元賢（一五七八—一六五七）には「杭州真寂院弥勒殿法語」「鼓山天王殿上梁」などが残る。今永覚の杭州真寂院での言葉をみると、次のようにある。

弥勒殿、横に布袋を拖て呵呵と笑う。十字街頭、箇の人を等つ。且く道え、甚麼の人を等つや。咄。

（統藏經二一三〇—三、二〇八 a）

弥勒殿としつつも、述べられた言葉は明らかに布袋の様相を前提にしている。さまざまな資料を勘案すると、やはり明代における天王殿の確立を認めてよいように思われる。このことはいくつかの寺志によっても確認でき、たとえば『天童寺志』巻二では、崇禎八年（一六三五）、密雲円悟（一五六六—一六四二）による天童山復興に際して始めて天王殿が建てられたこと（中国仏教志集刊一三、一一九頁）、あるいは『靈隠寺志』巻二では、順治一八年（一六六一）、大雄殿とともに天王殿が建てられたことを伝えている（同右三三、八三頁）。もちろんこれらの例とは逆に、無異元來や永覚とほぼ同時代の雪嶠円信（一五七一—一六四七）や、天隠円修（一五七五—一六三五）の語録には、天王殿での法語がない。天王殿の存在は個別の寺によってさまざまであったことになる。

さらに湛然円澄（一五六一—一六二六）が嘉禾の東塔寺の天王殿建立のために認めた「引」（『語録』巻八）では

近ごろ山門回祿に因りて、四天王、身を安んずる処なし。発願し、重ねて営まんとするも、老比丘、能く幹弁するなし、云々。
（統藏經二一三二—二、一四七 b）

と述べて、天王殿と布袋との関連ではなく、天王殿と四天王との関係を重視した物言いとなっていることにも注意してよい。結局、明代にいたって天王殿が今日的な様相を整えつつあったであろうことが推測できるのだが、その時点

になっても、天王殿が四天王との関係で見られることもあったと言えよう。

以上、おおまかながら布袋伝の増幅を考えつつ、その背景にある禅宗教団の立場を見た。紙数の関係もあって十分に論じえたわけではないが、それでも宋代から明代にかけて中央集権体制のなかで禅宗教団が布袋の取り扱いに相当に気を遣ったであろうことは理解できた。そのような気遣いが表立って論じられることはないものの、気を使う対象の一方は国家であり、一方は民衆であり、いま一方は教団内部である。教団内部に対してはともかく、布袋信仰Ⅱ弥勒信仰をめぐる国家民衆は対峙する立場にある。中国民衆の信仰という点では弥勒信仰にかぎらず、観音信仰や地藏信仰といった比較的穏健なものもあるが、その点、布袋Ⅱ弥勒への信仰は常に過激化する危険性をはらむ。かくして民衆の側にたつて弥勒信仰を鼓吹しようとは、多分教団の誰も考えていない。といって民衆を全く無視するという立場もとれない。布袋の存在を、物理的にも精神的にも「自由」を謳歌した典型的な「散聖」と見做す一方で、さまざまな願望に添えてくれる——それはかの観音菩薩に類同する——「菩薩の化身」として天王殿に安置し、礼拝の対象としていくことで、教団は教理と現実の間を結び、国家と民衆の狭間に立って、両者に受け入れられる妥協点を模索していったと見てよいかもしれない。あえて言うなら、曇羅以降の布袋伝がさほどに魅力を持たないのは、民衆の動向と無縁の布袋像しかそこにはないからと言えよう。

註

(1) すでに述べたように、中国の仏教が、日本における今日的な意味での教団として組織されたことはない。したがって禅宗教団と言っても言わば便宜的な使用に過ぎないことをお断りしておく。筆者の考える「教団」の定義については拙稿「仏教教団の成立と展開」(鎌田茂雄編『講座、仏教の受容と変容、中国編』佼成出版社、平成三年)を参照されたい。

(2) 別用した資料のうち中心となる「伝」「後序」も含めて、布袋伝に関わる資料の多くは『続藏経』史伝部に収録される。全体として『定応大師布袋和尚伝』と命名される。此書の成立については『禅籍目録』（駒沢大学図書館、四三四頁）は、道光二十七年（一八四七）、岳林寺性徳の編になるとする。内容は「題」「小序」「序」「明州定応大師布袋和尚伝」「布袋和尚後序」「跋」「重刻弥勒伝略記」であり、末尾に『伝灯録』の布袋章を付載している。

(3) 宮田登『ミロク信仰の研究』（未來社、一九七〇年）

速水脩『弥勒信仰——もう一つの浄土信仰——』（評論社、昭和四十六年）

宮田登編『弥勒信仰』（雄山閣、昭和五九年）

速水、宮田編集本、いずれも巻末に「主要参考文献」が付されていて便利である。また宮田編本は主要論文をまとめたもの。

(4) 大淵氏の調査報告によれば「弥勒仏聖誕祝儀」は、一月一日の早課前に一、香讚、二、念誦（楞嚴咒、心経、摩訶般若波羅蜜多）三、讚偈、四、繞念、五、拝願、六、三帰依の次第で行なわれる（同書、九一頁）。

(5) 牧田諦亮「贅寧とその時代」（『中国仏教史研究第二』）所収、大東出版社、昭和五九年）

(6) 紹興二四年（一一五四）に重刊された『祖庭事苑』八巻は、当時行なわれた禅録に対して語釈をなすが、対象となった禅録の多くは現行のものとは一致することはない。明代に郭礙之らによって重刊された法眼の語録についても同じことが言え、現行の『大正大藏経』巻四七のそれには「布袋」の言葉はない。いずれにしても語釈の内容は『伝灯録』によったものである。拙稿「祖庭事苑の基礎的研究」（駒沢大学仏教学部論集四、昭和四八年）

(7) 『石門文字禪』巻一九の当該の文を掲げておく。

東坡居士、翰墨に遊戯して大仏事を作す。春の万像を形容藻飾するが如し。又た無声の語を為して、此の大士の幅紙の間に致す。筆法奇古、遂に天下に妙たり。殆ど希世の珍、瑞図の宝相たり。相い伝う、始め作りて以て少游に寄せ、卿上人、少游の家に得たりと。二老、万里に流落して妙観逸想、寄寓すること此の如し。以て其の人となりを想い見るべし。余、海外より還りて湘西に見る。謹みて拜手稽首して之が贅を為りて曰く、唯り老東坡、秀気春の如し、翰墨に遊戯して雷を撻ち雲を翻す。偶たま逸想を寄せて、此の沙門を幻す。了に一事なく、囊を荷いて奔ずるが如し、愁腸腫腹、行きて聞かざるが若し、衆生狂迷、利欲を以て昏ず。一器中の鬧たる万虻蚊の如し。吾れ度るに暇あらず。駝のごとく臥し、猿のごとく蹲る。一世に傲睨して乾坤に随処す。

(8) 『宝慶四明志』によると、当時の四明では寺田一千ムーを越える寺は一〇ヶ寺あり、岳林寺はその第八位となる。宋の一

ムーは、六、〇二一七三aであり、換算するとおよそ八三haの寺田を有していたことになる。なお筆者が一九八八年五月に参観した際の岳林寺は、その跡地に奉化県碑酒廠が建てられ、工場の物置の虹梁にわずかに往時を偲ぶのみであった。

(9) 「弥勒殿を夢む」は次のように言う。

僕、黄州に在り、夢に西湖上に至る。夢中に亦た其れ夢たるを知る。湖上に大殿三重有り、其の東の一殿は其の額に題して云く、弥勒下生と。夢中に云く、是れ僕の昔年に書す所なり、云々。

(10) 金沢市大乘寺所蔵の『五山十刹図』は、その複製があり(古径荘、昭和一八年)、またほぼ同内容の「大宋伽藍図」の影印もある(『勅修百丈清規左鱗、庸峯余録』中文出版社、一九七七年)。手軽には『禅学大辞典』付録(大修館書店、昭和五三年)がある。

(11) 大慧に「喫菜事魔」の嫌疑のあったことについては、竺沙氏、前掲書の指摘によってつぎの一段を掲げる。

僧宗臬は罪を秦相に得て、褌服加巾して嶺表に竄ざる。道、南海の某に出づるに、之に従う者数百人なり。或るもの危法を以て之に加えんと欲し、茹菜事魔を用て之を告ぐ。伯父曰く、非を得るも、僧宗臬は、皆な仏の徒なるのみと。告うる者、慙じし沮み敢て言わず。

(12) 拙稿「南宋における仏教信仰の一側面——上天竺寺、法惠(慧)寺、明慶寺——」(駒沢大学仏教学部論集一九、昭和六三年)

(13) 元代の白蓮教に関わる資料を集めたものとして、近年、楊訥『元代白蓮教資料彙編』(中華書局、一九八九)が刊行される。

(14) 竜池清「明初の寺院」支那仏教史学二一四、昭和一三年

竜池清「明代の瑜伽僧」東方学報(東京)一一一、昭和一五年

竜池清「明代の僧官」支那仏教史学四一三、昭和一五年

なお明代の宗教界の動向を解明したものとして荒木見悟氏に『仏教と陽明学』(第三文明社、一九七九年)、『明代宗教研究』(創文社)などをはじめとする一連の研究がある。

補註

本稿のなかでは直接触れえなかったが、『西遊記』第六五回、六六回のなかでも布袋はその姿を出す。そこでは弥勒の侍者だった黄眉童子が妖怪に変じて例のごとく孫悟空達を悩ませるのだが、妖怪の武器になるのが何でも飲み込んでしまう袋であ

り、教授に駆け付けた弥勒に対して悟空は「とんだにここを和尚だね」と悪態をつく（太田辰夫、鳥居久靖訳『西遊記』中国古典文学大系、平凡社、一九七二年）。此書の定本になったものは康熙三十三年（一六九四）成立の『西遊真詮』という。なお『西遊記』の成立については、同書の解説において、訳者の太田氏によって詳しく論じられるが、どこまでこの話を遡及できるのかという点については今のところ言及できない。それでも弥勒と布袋という図式が小説の世界でも定着したことを知りえるよう。

いま一つは、京都大学人文科学研究所蔵になる『大聖弥勒化度宝卷』の存在である。このテキストについてはすでに沢田瑞穂『宝卷の研究』（采華書林、一九六三年、二〇五頁）において言及される。

沢田氏は『化度宝卷』自ら万曆三十二年（一五九四）になったと言う点には疑問を呈されるが、ともかくその内容は、弥勒が下生して中国の各地（蘇州虎丘山、金華府金華県、衢州府、花街、常山の趙家、蘭溪、湖鎮、台州天台県、越州、贛州）に現われ、人々に勸善懲惡を語るといふものである。ただここでは弥勒は必ずしも布袋の姿で現われるのではなく、ボロを纏ったり、ともかく自由にその姿をかえていることに注意してよい。このことは当時の弥勒信仰が必ずしも布袋信仰と結びついたものではないことを窺わせる。さらに『華夏諸神』（北京燕山出版社、一九九〇年、四二九頁）は、「三、弥勒仏、布袋和尚」の項で、弥勒信仰の展開について解説する中で、近代の天地会や青紅幫、一貫道、先天道といった秘密結社において弥勒が信仰されたこと、二元以来、布袋和尚の姿は雜劇の舞台にも現われる。たとえば元の鄭延玉が作った雜劇『布袋和尚忍字記』や、清代の戯曲『観音菩薩魚籃記』などである」と指摘し、『布袋和尚忍字記』の内容を略述している。紙数の関係もあってこれをどう捉えるかについては後日を期したい。

キリスト教化とハワイ日系人のアメリカ化

——奥村多喜衛と日系市民会議——

吉 田 亮

△論文要旨▽ 一九二七年から四一年に亘って奥村多喜衛の主催した日系市民会議 (New Americans Conference) は「日本人問題」が深刻化する一九二〇〜三〇年代のハワイ日系社会のアメリカ化運動の一翼を担った。日系市民会議に対する従来の評価は、会議がハオレの支配秩序存続のために日本人を既存の秩序に適応させようとするものであったというような否定的な見方をしてきた。しかし奥村自身の望む米化は全く別のところにあった。彼の言う米化とはまず、無条件・無批判にアメリカのものを摂取する「奴隸的米化」ではなく、日米両文化の最良の資質を兼ね備えることであった。次に単なる外面的なことではなく、「精神的米化」即ち自由宗教・自由教育を生むキリスト教に学ぶこと。更に「祖先伝来の美点」である「武士道精神」を米化させて継承することであった。彼は二世に「武士道の精神を聯想」させるために天守閣を象った教会堂まで建てている。奥村は武士道を通じてクリスチャンになり、キリスト教を「新武士道」と理解した。彼はリンカーンに「真のサムライ」像を見いだし自ら尊敬するだけでなく、二世にもリンカーンに倣うよう説いたのであった。

△キーワード▽ 奥村多喜衛、日系市民会議、アメリカ化、同化、日本人移民、武士道

はじめに

問題 本稿はハワイ日系移民のアメリカ化・同化の上にキリスト教伝道の果たした役割を検討する事で、キリスト教と同化、エスニシティとの関係、ひいては文化接触・変容との関係を考える一素材を提供しようとするものである。

アメリカ合衆国の建国に当たっては、いわゆるメイン・ラインのキリスト教プロテスタント諸派がひとつの精神基盤となっていた。南北戦争以降の急速な工業化や都市化は人々を世俗化したと言われているが、それに呼応して多様な教化活動を展開したキリスト教は変わらずかなりの面においてアメリカの精神基盤であり続けようとした。キリスト教会のこうした即応性は世紀転換期の大量の移民流入の時期にも精神的な活動となって現れている。この時期の移民のほとんどはアングロ・サクソンでないヨーロッパ人やアジアからの人々であり、「異教の民」、異文化をもった人々であった。「新天地」で生き抜くためにアメリカ的な風俗や習慣は少なからずこれらの人々に浸透していったが、キリスト教化されないかぎり「アングロ・コンフォームィティ」の原則を「破壊」しようとする「脅威」的な存在に過ぎなかった。アメリカの秩序を護ることはキリスト教によって「文明化」してやることに等しく、いずれ全世界の民をキリスト教によって救済せねばならないという「明白な運命」の前には至極当然なことであった。しかし、プロテスタント諸派の多様な努力にもかかわらず「アメリカ化」は完成されずアメリカ社会そのものが教化・文明化されねばならない状況が多かった。⁽¹⁾世紀転換期にアメリカの属領となったハワイでは、アメリカの精神や社会秩序の原則を完成させるべく努力するどころかいわゆる世俗化の方が格段の速さで進行してしまいキリスト教組織によって開

拓された地とは言い難い実情であった。ハワイで働いていたキリスト教教役者の間にはハワイを世俗化の嵐にまかせておいてはならないという一種の悲愴感が生まれ、あらゆる方向からアメリカ化やキリスト教化が模索されていた。ハオレ（白哲人）教役者の考えるキリスト教化やアメリカ化と先住民のあるいは日本人他、移民の教役者の想定するキリスト教とアメリカ化等はそれぞれ異なったものでありながら、伝道活動・啓蒙活動として展開されていた。⁽²⁾

キリスト教は日系人の民族性や日本的価値観を捨てさせ、アメリカ的な習慣や価値観を植え付ける助けとなったという見方が多いが、キリスト教は日本的なものを後退させ、米国的なものを促進する事だけしかしなかったのだろうか。こうした疑問は短絡的過ぎるかも知れない。ハオレにとつてのキリスト教化とは、日系人が一方的に努力することによって今までの「忌まわしい」前歴を捨て去ってホスト社会に従属する事であつたであらう。しかし、日系人教役者の考えていたキリスト教化の中味つまりキリスト教会が日系人になし得ること、キリスト教会の課せられた使命をどう考えていたのだろうか。そして日系人に伝えられたキリスト教がハワイで目指したものは何だったのだろうか。

本稿では奥村多喜衛の「米化運動」をケーススタディとして取り上げる。奥村は一八六五年四月一八日高知生まれ、父は山内容堂の家臣又十郎であつた。一時期自由民権運動に関わつたが、一八八九年に大阪教会で宮川経輝より受洗し、伝道者になる決心をして一八九〇年に同志社神学校別科に入学した。一八九四年、同志社での神学教育を修めた後、ハワイアン・ボードに派遣されてホノルルの日本人教会（現在 Nuuanu Congregational Church）に赴任し、以後ハワイ同胞のために終生働いた。一九〇二年よりマキキ地方の伝道に着手し、一九〇四年にマキキ教会を組織した。奥村の活動は多岐にわたたり、牧師としてマキキ教会を拠点に伝道事業に当たるだけでなく、同胞青年の教育のために基督教青年会を組織し、二世の語学教育のために日本語学校を設立、またプランテーションで働く労働者の子女を寄宿させて精神教育・生活教育を施すための奥村ホームも設立している。一九二〇年以降は排日問題解決のため

に、同胞社会のアメリカ化・同化をスローガンに排日予防啓発運動（一九二二〜三年）、日系市民会議（一九二七〜四年）等の教化・啓蒙運動を主導した。彼は相賀安太郎や牧野金三郎と並ぶ一世の指導者のひとりとして同胞社会に多大な影響力を持ち、ホスト社会からも厚い信頼を寄せられていた。それだけでなく、奥村の目指した理想の日系人とはホスト社会に媚びるものではなかったし、単なる民族至上主義でもない独自の理念に支えられたものであった。

日系市民会議はこうした奥村の啓発運動の中で、日米開戦前夜という最も切迫した時期に位置するものであり、結果として奥村の最大級の力を傾注した活動となった。⁽³⁾ 本稿ではこの日系市民会議に焦点をあてて分析していくこととする。

奥村の日系市民会議については Gail Nomura や Gary Okihiro 等の研究に代表されるような否定的な評価がこれまででは主流であった。つまり、日系市民会議はハワイの既存の政治、経済、社会、文化秩序に日系人を適応させるためのものであったという評価である。さらにハオレ社会は自らの体制維持に脅威となる日系人を支配管理するために同化の基準を操っていた。そうした中で奥村の会議は、社会的にはハオレへの日系人の従属、文化的には日本の文化価値を捨ててアメリカ的な慣習や価値観を受け入れさせようとする、いわばハオレの代弁者となっていたと分析している。奥村の会議は、結果的に日本政府、財界指導者、ハワイの耕主の利益を擁護し、日系人のハオレへの経済的、政治的、文化的傾倒を助長するものであったと結論づけている。⁽⁴⁾ しかしそのかたはら、日系人は体制に従属的ではなかったという矛盾した事実をも提示している。Eileen Tamura は当時の一世指導者のほとんどがそうであったように奥村も日本文化の価値は少しも否定しておらず、あまつさえその最良のものを継承すべきであると二世に提唱していたと述べている。⁽⁵⁾ また Nomura は会議に出席していた二世はハオレ主導の同化主義政策に屈服していたわけではなく、むしろ既存秩序に挑戦し、自由・平等を求めて社会を変革しようと訴えていたことを示している。⁽⁶⁾ 二世は会

議によってアメリカ建国の精神、民主主義の原理を学ぶ事、自由・平等の理念と差別的なハワイ社会の現状とのギャップに気付き、批判的精神を高めていったとしても一向に不自然ではない。先行研究にあるこうした矛盾を見ると、日系市民会議に対する従来の評価を原資料に立ち帰って再検討してみる必要性を感じる。現地で入手してきた奥村及び会議に関する一次資料を検討してみると、仮りにハオレ社会は既存の秩序体制へ日本人を従属させたいがために奥村の会議を支援していたのだとしても、奥村自身の思いはそれとは全く別のものであったことが読み取れるのである。

以下一章で奥村の二世教育観を見、二章でハワイ社会にとってアメリカ化とはどのような意味をもっていたのかを検討した上で、奥村の日系市民会議の内容を概観する。三章で会議の基調演説を参照しながら奥村にとってのアメリカ化を特色づけているいくつかのキーワードを見ていく。資料については、奥村多喜衛の啓発運動を後に編纂した『布哇に於ける日米問題解決運動』(一九三七年)の原資料に立ち帰り、会議の議事録、当時奥村が刊行した機関誌『楽園時報』(Maheke Christian Church 所蔵)、『The Boy, New Americans』等を用いる。

尚、本稿では日系市民会議の主催者としての奥村に限定して考察するにとどめる。日系市民会議の内容分析、更に日系市民会議がハオレ、日系両社会に及ぼした影響について、解明されるべきであるが、稿を別して論ずることとする。

一 奥村の二世教育観

ハワイのプランテーション等で働く日本人労働者の間には、賭博、売春などの悪習慣が蔓延していた。美山貫一や

岡部次郎らに続き奥村もハワイ着任直後から矯風運動に尽力していたが、これに二世教育を加味する有効性に奥村は着眼していた。子供達に適切な教育を授ければ、親達が良き定住者となる助けとなるという訳である。在任一年二月（一八九五年一〇月）の時点ですでに、祖国宛の「布哇通信」に奥村は次のように書いている。同胞に対する「伝道事業」は「長足の進歩」をしているが、「教育事業の不完全なる大に悲まざるを得ず夫れ教育の忽にすべからざるは敢て伝道事業に譲らず吾人寧ろ茲に其必要を説くの痴なるを知るのみ」である。ハワイの子女の数はおよそ三〇〇〜四〇〇人、そのうち学齢期の子供が五〇人に達しているにもかかわらず「一小学校の設なく幼児保育の途なし」、僅かに伝道者が各地に夜学校を開いている程度である。たとえ祖国から三千里離れた海外に住んでいても同胞子女は「帝国の臣民」であり、その「教化の恩恵」を受けられないのは「不幸」である。ハワイで生長した子女達は「祖国の文字を解せず祖国の礼儀に習はず何ぞ祖国の地理歴史を知らんや」。そして一八九六年には有志と共に日本人小学校を設立、文部省検定済の教科書を使用した日本の国民教育と同等の「日本の教育」を開始した。⁽⁸⁾ また同年一時帰国し妻を同伴して再赴任する事で、自ら永住の覚悟を世に示した。

しかし合衆国によるハワイ併合によって日本人二世もアメリカ市民となり、紳士協約制定頃から移民の形態も出稼ぎから永住に変化してきていた。二世への教育方針にも変更を求める声が同胞からあがるようになった。アメリカ本土で高まった排日運動はハワイにまで飛び火し、日本人が「同化不能」外国人として攻撃的となるようになる。従来「帝国臣民」の育成を目指す教育から米国市民としての教育への転換を主張するトーンも一挙に高まった。一九一五年には日本語教育の「改良進歩」を図るために布哇教育会が発足し、国民教育を否定してアメリカ市民としての教育を重視する教育方針が具体化することになる。奥村も時代状況の変化に即応して考えを変えていった。

奥村は教育会の創立発会式で次のような演説をおこなった。当初奥村は「国民教育」の必要を感じて「日本人学校」

を設立したが、米布の合併後一般状況も変化し、今では全く国民教育を施す必要がないと信じている。布哇二世に対する教育は「米国教育に一任し決して我が国民教育を施してはならぬ。即ち日本学校の必要は国語教育に在り、表裏共に日本語教育を以て其の使命」とすべきである、と。⁽⁹⁾ こうした奥村のアメリカ化教育を主軸に据えた二世教育方針は、当時の領事有田八郎をはじめとする有識者の共有するものであり、時代の趨勢でもあった。彼自身の周辺では同年、長男梅太郎がイエール大学を卒業してマキキ教会の英語部を担当する事になり、世代交替の観であった。また翌一七年にはハワイのキリスト教界を取り仕切るハワイアン・ボードが今後一〇年の伝道方針として、アメリカ化、自給、日本人と他国民との融和という方向性を出した。この方針決定に奥村も参加していた。

奥村は一九一六年に“Reasons of My Living Here Permanently” (*The Boy, December, 1916, p. 1*) で次のように語っている。今日の同胞社会の抱える重大問題は日本人が「アメリカ化」できるかどうか、たとえできるとしても「真のアメリカ市民の権利を適切に行使」できるかどうかである。これが日米関係に関わるあらゆる問題の根本にある。これを解決しない限り両国の関係を改善しようといふいかなる努力も無駄になる。ハワイの同胞はこの問題を解決する上で最も重要な役割を果たせる。もし当地の日本人がカリフォルニアの排日感情を引き起こしたとして責められるならば、彼らはこの問題を解決する責任がある。同胞は当地に希望を持って永住し、アメリカの民主主義の理念で子女教育し、産業や資源を開発させなければならない。そのときに日本人は「良い市民」になれる希望が持てる。と。奥村は日米関係を悪化させる排日問題を引き起こさないようにするためには二世に従来のような「臣民教育」を施すのではなく、アメリカの民主主義的教育、アメリカ教育を行って良い市民に仕立て上げる必要があると考えた。では、日本の価値観を注入する「臣民教育」を止めてアメリカ化教育を二世に行うことで、全く日本的なものかを否定してアメリカ的なものだけを注入しようというのだろうか。奥村は「中央学院 Japanese Central Institute」の卒

業式でこの問題について次のように演説した。⁽¹⁰⁾ 日本人学校の目的は「日本語が読み書きできるように子女を導く事」である。公立学校の目的はあらゆる国籍の子女達に英語を教えて「アメリカ化」することである。表面的には二つの学校の目的は競合している。しかし単に日本語を教えるだけでは我々の日本語学校の重大な使命を誤る事になる。我々の学校の使命は公立学校のアメリカ化の事業を援助することにある。我々の日本語学校は公立学校で埋められない部分を補充することにある。

日本語学校はどのようにしてアメリカ化に寄与するのだろうか。ここで彼の同化、アメリカ化理解が問題となる。奥村にとってアメリカ的資質と日本的資質は矛盾、相反するものではなかった。彼はこの演説で「同化」について次のように述べている。

同化とは皮膚の色や服装を変えたりすることではない。日本人の血があなたがた(二世—吉田)には流れている。あなたがたは二五〇〇年以上育成してきた日本人の特性を持っている。それらの特性はアメリカへ同化する事で妨げられることはない。たとえば日本人の血があなたの中に沸き立っていてもあなたがたは真のアメリカ市民になれる。

アメリカはだれでも歓迎してくれる国家である。そこにはアングロ・サクソン系、チュートン系、スラブ系、東洋系が住んでおり、それぞれが独自の国家的特性を発揮している。彼らは日系アメリカ人の特性を受け入れるだろう。

同化とは決して日本的資質を否定することではなかった。しかしそれらをそのままアメリカに持ち込むのではなく、「日本人の最良の特性にキリスト教の受洗を施し、または普遍的に純化」(baptize, or refine worldy the best of Japanese characteristics) してこそ忠良なるアメリカ市民をつくる資質となるのであった。

具体的にここでいう日本人の特性とはどういうことなのだろうか。例えばそうした日本人の資質について奥村は演説の中で以下のように説明している。

危機や難局の際の祖国への挺身 (self-surrender to one's country) は日本人の偉大な特性である。日本人はそれを必要な義務と見ている。このことはよく知られているので、私はこうして傑出した特性について述べない。しかし日常生活で日本人が誇りに思う多くの特性がある。例えば「礼儀」がある。「礼儀」(courtesy)とは単に良い言葉を話したり隣人や仲間に丁寧に接したりする事ではない。外に出る行動は二次的な事柄である。「礼儀」とは我々の日々の行為に露呈される人格を尊重する態度である。もう一つの特性は「恥」(feeling of shame)である。「サムライ」は何よりも公の場でヒヤッとさせられることを嫌がる。恥を嫌うのがあまりに強く、彼らは恥を忍ぶより「ハラキリ」を選ぶ事がある。「義理堅い」(loyalty to duty)はもう一つの特性である。妻や子供達のために財産や地位を擲って喜んで迫害に耐え、自らの生命を犠牲にしたりする。他にもいくつかの特性がある。しかしこうした特性が偉大な真理の光によって洗練されることで否応無く世界から尊敬の的となる。

祖父の時代から少女が結婚して他の家に嫁する時や青年が嫁を迎える時には、日本では結婚の贈り物をするのが習慣である。さてあなたがたハワイ生まれの日本人はアメリカと結婚した。あなたがたは贈り物を携えるという古くからの日本の習慣に倣うべきである。あなたがたの贈り物はこうした日本人の特性であり、真理によって光輝き洗練されている。

キリスト教の真理に照らされて磨き上げられた日本の資質を備えた忠良なアメリカ市民を養成することが奥村の考える日本語学校の使命であり、それが彼のいう二世のアメリカ化であった。⁽¹⁾ここで奥村が提起した二世教育方針、アメリカ化観は、一九二〇年代前後から急激に深刻化する日本語学校問題、その後の啓発運動、日系市民会議への彼の取

り組み方の基本となった。⁽¹²⁾

二 ハワイのアメリカ化・同化問題

ホスト社会のアメリカ化運動 外国人移民のアメリカ社会への適応問題は世紀転換期にアングロ・サクソン系以外の南、東ヨーロッパ系、アジア移民が大量に流入することで深刻化した。一九一四年に勃発した第一次大戦とアメリカの参戦は愛国心と外国的なものへの懐疑心を一挙に強め、アメリカ化のキャンペーンが展開された。大戦後もアメリカ化運動はKKK主義や反ボルシェビズムなどの影響もあって一九二〇年代初頭まで続いた。

ハワイも本土のアメリカ化運動の影響を受けていたが、その運動の対象が日本人であるという点で本土と違っていた。また第一次大戦後運動が盛り上がりを見せた後も日米開戦に至るまで衰えることはなかった。そして反ボルシェビズムよりも日本人の将来のハワイの支配体制に及ぼす脅威のほうが深刻な問題であった。ハオレ社会の日本人に対する脅威感は一九世紀末期に始まっているが、一九二〇年の第二次オアフ島プランテーション・ストライキ、日本語学校問題、二世の二重国籍問題等で一挙に高まった。⁽¹³⁾一九二四年に日本人移民を制限する法律が制定されても脅威感はずいぶん減り、結局第二次大戦までアメリカ化運動は続く。ハワイのアメリカ主義者は二世が日本的なものを全て捨て去り、アメリカに全面忠誠を尽くし、英語を修得し、クリスチャンとなり、法律を遵守し、良いプランテーション労働者になるよう訴えた。本土でもそうであったようにハワイでも公立学校が外国人のアメリカ化に重要な役割を果たした。ハワイを代表する英字新聞 *Pacific Commercial Advertiser* と *Honolulu Star-Bulletin* の編集長たちはこぞって、公立学校が外国人をアメリカ化し市民性を滋養する唯一の機関であると評した。⁽¹⁴⁾

ハワイのプロテスタント・キリスト教界にとっても同時期本土のキリスト教界同様、外国人をキリスト教化しアメリカ化する事が伝道戦略上の最重要問題であった。この場合キリスト教化とアメリカ化・同化は同一のものであった。一九二〇年に伝道一〇〇年を迎えたプロテスタント教会はフォーラムを開催し、今後教会がハワイの社会に担うべき使命の一つとして日本人のアメリカ化を打ちだした。ハオレのエリート社会を代表するセントラル・ユニオン教会牧師パルマー (Albert W. Palmer) は、ハワイのクリスチャンの使命は東洋と西洋が運命的に出会う地ハワイで働き、相互理解の上に両者が融和する事が出来るようにすることであるが、場合によって悲劇的な決裂を生むこともあると述べている。さらに、この使命が全うされるかどうかは世界の将来をも左右するかも知れない。当時教会が直面していた緊急の課題は「日本人を現在のアメリカ的理念と標準に同化させることである。そのプロセスにおいて人々はキリスト教化がアメリカ化を意味する事であることを納得するのである」と強調した⁽¹⁵⁾。具体的な活動としてキリスト教会は都市やプランテーションで日曜学校、夜学校を開設して日本人のアメリカ化教育を推進し、一方で仏教会主催の日本語学校の弱体化を企ったのである⁽¹⁶⁾。

同胞社会の米化運動——奥村多喜衛を中心に 一世の指導者たちはハオレ社会の動向を察し第一次大戦の直後から、様々な形態の運動を展開した。一九二〇年代には奥村多喜衛の排日予防啓発運動、日系市民会議、ボーイスカウト運動、日本領事館の開始したアメリカ化運動、YMCAやYWCAによる教育・啓蒙活動等代表的なアメリカ化運動が出そろっている。Okihioは一世の米化運動の目的は「日本主義」を排除し二世を再教育してキリスト教化するものであったと結論づけている。つまり日本人を排斥しようとする排斥主義者に対抗するために運動は日本的傾向を捨て去りアメリカ的価値を推進し、日本人労働者の必要性やアメリカへの永住を説いていた。これは、明らかに日本人の同化によって彼らの忠誠心が証明されている、という考えが前提となっていた。ここで日本領事館、仏教会、日

本語学校等は米化運動の敵と見なされていた。この評価が現実を把握したものであるとは思わないが、現在のところこれ以上の考察は見あたらない。⁽¹⁷⁾

奥村多喜衛、『日布時事』社長相賀安太郎、『布哇報知』主幹牧野金三郎など一世の指導者たちはそれぞれニュアンスの違いはあっても日本人の米化問題に取り組んでいた。奥村はキリスト教伝道を通じて、相賀や牧野は新聞によって同胞の啓蒙活動を展開した。彼らは三人三様の「米化」を提唱したが、奥村は啓発運動を通じて日米人の協調に力点を置き、相賀は正義、平等の原則を強調し、牧野は様々な法廷闘争に関与することによって日本人の権利擁護を機軸に据えた「米化」を説いた。しかし程度の差はあっても三人とも日本の伝統の大切さをも説き、二世が二つの文化の「架け橋」として日本的文化価値をも継承すべきであるとしている。

奥村のいわゆる米化運動は、一九二一年から二三年にかけての「排日予防啓発運動」に始まり、「日系市民会議」へ引き継がれ形態を多少変えながらも開戦の一九四一まで続けられた。この間運動の対象は一九二六年までが一世中心、一九二六年以降は二世中心であった。特に一九二七年から四一年までの日系市民会議は二世を教育するために運動を再編成して奥村の全てをかけて行われたのであった。この会議開催の意図は奥村自身が第一回会議で語っているように「代表的日系市民をして有力なアメリカ人と接触せしめ意見を交換しめ」、「市民として己が地位責任を自覚せしめ」、「自重自任の念を強めしめ」、「同時にアメリカ人をして日系市民を諒解し同情し」、「均等の機会を与ふる様子を尽さしめんとする」つまり、双方に理解の場を与え、協調の道を開こうというものであった。⁽¹⁸⁾

会議には各地方の日系コミュニティからの代表約九五〇人が参加した。Sanjune の行った、この会議への参加者の調査によると、一九二七年から三八年までの参加者総計六四八人中九五％がアメリカ市民であり、女性が四分の一を占めていた。一七％が大学卒業業者であり、職業も二人の学生、一人の無職を除くと、三六％がオフィスワーカー、

二一%が教員であつた。⁽¹⁹⁾ 会議の講師はハワイの政治、経済、教育、宗教、軍事の各界を代表する人々で占められていた。例をあげると、ハワイ知事 Lawrence M. Judd、Honolulu Star-Bulletin 社長（元知事）Wallace R. Farrington、ハワイ大学総長 David Crowford、ハワイ大学教授 Romanzo Adams、キャッスル&クック株式会社社長 Frank C. Atherton、オホノ鉄道及び土地会社社長 Walter F. Dillingham、ハワイ最高法院長官 James L. Coke、合衆国移民局長官 Alfred E. Burnett、連邦議会下院 Roy A. Vitoasek、日本国総領事、住友銀行店長、横浜正金銀行店長などであつた。討議された内容を見ると、二世の経済生活（産業、職業問題、帰農、耕地労働）、社会・文化生活（風紀、犯罪、法律遵守、道德問題、習慣、文化、価値観）、政治生活（州政治、投票権、政党参加）、他人種との関係、国籍離脱、二重国籍問題、ハワイの立州問題などであつた。

主催者であつた奥村は毎回基調演説を行っている。⁽²⁰⁾ その特徴を見ると全一五回中前半の七回は精神論が中心であり、指導者たるべき者の資質（第二、七回）、「ニューアメリカンズ」になる意味（第三、七回）、二世に欠けている精神的気質（第四回）、市民としての自覚と問題解決への姿勢（第五、六回）などについて述べている。第八回以降はハワイ立州問題に関する日系市民の使命を具体的に展開しており、米国民民として取り組むべき課題（第八、一一、一二、一三、一五回）、ハワイ立州問題で日系市民が果たすべき役割（第九、一〇、一四回）などについて論じている。

三 奥村の米化観

「奴隸的米化」でない 第五回会議で述べているように、奥村の衷心の願いは二世を「純良なるアメリカ市民」に育てることであつた。⁽²¹⁾ そのために二世は「其生活様式に於て、其教育に於て、其宗教に於て凡ての点に於て米化」す

る必要があった。しかしアメリカのものは何でも取り入れるということではなく、「無論米国の善くない所は遠慮なく之を捨て其良き点を」撰取せよとした。また一方的にアメリカのものだけでなく、「これに加へて我民族が三千年稟けついで来た優秀なる特性を米化させて持参」することで「百パーセントアメリカ市民として大に米国家に尽すべき」であるとしている。アメリカの市民権を持ちながら日本への愛国心教育を受け、米国民から「二股主義の市民」ではないかと嫌疑をかけられるようでは「畜に日系市民の将来発展を阻害するだけでなく」、「実に我祖国の体面を傷めることの大きなもの」であり、「我武士道の精神に悖るもの祖先の血を辱むるもの」であるとも付加している。アメリカ市民である二世の基本姿勢は「アメリカ市民たる特権を喜び、米国家に忠誠なることに於て、米国法を遵法することに於て、米国社会の安寧幸福を増進することに於て、敢てはえぬきの米国民に劣らないもの」になることを目指していた。

奥村の言う「米化」とは無条件、無批判にアメリカのものを撰取するというような「奴隸的米化」ではなく、アメリカの「良きものを認めて之に同化」する⁽²²⁾ことであつた。

しかも日本の伝統的な資質である「優秀なる特性を米化」させて継承発展させることであつた。両方の資質を兼ね備えることで一〇〇%アメリカ市民として生粋のアメリカ市民以上に米国家に忠誠心を發揮することを望んだのであつた。

「精神的米化」 アメリカから撰取すべき良いものとは何を意味するのだろうか。奥村の言う「米化」が外形的なことではなく内面的な問題を扱っている事は明らかである。⁽²³⁾第一三回会議の彼の言葉を用いると「百パーセント米化は唯外形の米化でなく精神的米化」である。「精神的米化」を説明するために奥村はバルマー博士(A. W. Palmer)を引用する。「米化」とは「唯米国風の衣食住」をしたり「唯英語を話すこと」ではない。「米化」とは「民主思想、代議

政治、自由宗教、自由教育を認め、公共に対する各個人の責任を感じ。米国旗に忠にして。一旦事あれば至誠米国家に奉ずることである云々」。日系市民の責任は「アメリカ建国の精神を知り之に順応すること」であった。⁽²⁴⁾

アメリカ国民の祖先ピューリタンは自由の天地を求めてアメリカに來り。己が住む茅屋ができると同時に教会と学校を建てた。自由宗教、自由教育は彼等の理想であつた。自由教育と云ひ自由宗教と云ふのは。何でも教へてよい宗教は何を信じてもしよいと云ふのでない。箇人の自由を重んずる教育。真理は汝に自由を得さすと云ふ基督教を意味するのである。

神聖なる労働、公正なる投票、自由教育、自由宗教、一時あれば生命財産凡てを星条旗に献げる。以上は日系市民が常に念頭に置き日常生活の間に遂行すべき責任である。

ピューリタンの精神、自由宗教・自由教育を生むキリスト教が二世がアメリカから学ぶべき良い資質であつた。

第一四回会議では同化の究極の意味はキリスト教化のことであると奥村は述べている。彼によると同化は人間の精神、魂の変化を指すのである。アメリカはキリスト教国家であり、憲法は聖書に基づいて作成されたものであり、神の父性及び人間の同胞性の信念を前提にしている。確かに憲法は信教の自由を唱っているが、アメリカの場合はその国家の精神と生活を支えている宗教であるキリスト教を考えずして同化は理解できない、⁽²⁵⁾ というのである。

「武士道」の米化 一方、日本の伝統から継承すべき「優秀なる特性」とは何を指すのだろうか。第一回会議で奥村はそれを「二千五百年の間に養ひ来た精華」、「祖先伝来の美点」と表現し、その中味として「忠義心に厚い」、「義理堅い」、「礼儀正しい」を挙げている。⁽²⁶⁾ 日本的資質とはこうした武士道的儒教倫理のことであつた。「布哇在住四十年」(『樂園時報』一九三四年一月、一頁)で奥村はこれらを「祖先伝来の武士道精神」と表現し、この精神を二世が「米化させて持参」すべきであり、それによってアメリカ社会が「曾て有らざりし立派なものができたと感賞せしめ得る

者」となれ、と二世を激励した。

このように奥村の提唱する「米化」とは決して既存のハオレの秩序体制への無条件な従順を意味しなかった。むしろ米国建国の根本理念である自由、平等などの基盤となったキリスト教を信奉させ、さらに日本の文化的価値である武士道を二世に継承させることを意味していた。彼は日本の文化価値をアメリカのそれに劣るものとは見ず、両文化価値の最良のものを二世に継承させることで、「米国社会に是までかつてなかつた立派な要素」、「善良な立派な新要素新分子」となって米国社会に貢献するようになることを目指していた。これがニューアメリカンの意味であつた。⁽²⁷⁾

マキキ天守閣 一九〇四年の設立以来主任牧師として奉職してきたマキキ教会の会堂を、奥村はかねて改築しようと計画していたが、一九三二年にやっと完成させた。この新会堂は高知城を模した天守閣になっていることはあまりに有名である。それは城に似ているという程のものではなく、建物の外様も大きさも全く日本の天守閣そのものである。彼は「布哇在住四十年」(前掲)で「青年をしてマキキ天守閣を仰がしめ。武士道の精神を聯想せしめたい」とその意図を述べているが、アメリカの精神的基盤の一つであるキリスト教の教会堂を天守閣の形に造るというのは実に大胆な発想であると言わねばならない。武士道とキリスト教の両精神を備え持つ二世を育てたいという奥村の思いを象徴化させたもののように思える。武士道の「米化」とは天守閣の教会、即ち武士道の精神をもって、キリスト教を信奉することを意味するのである。

T. Markham Talmadge 牧師はマキキ教会の猷堂式で次のように語った。天守閣は天主を礼拝する場であり主の城塞であるという。キリスト教を戦闘用語で表すのは主の御心に反しているようであるが、多くのクリスチャンが入信した頃に持ち合わせていた戦闘的な熱心さを喪失していることは事実である。戦闘的なマキキ教会は日系二世の闘争心を駆り立ててくれる。この城塞は日系クリスチャンが魂の剣で邪悪と戦う用意があることを訴えている。マキキ

教会のクリスチャン戦士たちは武器とイエスの精神と両方を持ち合わせる必要がある事を学んできた。彼らは「キリスト教的武士道」(Christian "bushido")を学んだ。彼らは市内の悪の力に対して戦う意味を学んだ。「サムライ」が礼儀をもって戦闘を止めないように、我々クリスチャンも我々の戦闘が主の証人としてのものであることを思い出すべきである。戦闘は信仰のための戦いである。マキキ教会は主の城塞を築いたのである、と。⁽²⁸⁾ Talmadge 牧師が「キリスト教的武士道」をどのように理解したのかはよくわからないが、主の城塞で二世がイエスの精神を体得し、「武士道」によって訓練されたクリスチャン戦士としてハワイの精神的覚醒に寄与するであろうことを歓迎している。彼は城塞の教会が二世だけでなくハワイの社会に積極的なインパクトを与える事を期待した。

現在と違い、当時には高層建築のビルもなかったから、奥村の天守閣の教会はホノルルのどこからでも仰ぎ見ることができたであろう。二世に対して日系人のあるべき姿の象徴的なアピールとしてかなり効果的なものとしてとらえられていたであろうと想像する。⁽²⁹⁾ 以下の項目で述べるように、この思いは彼のキリスト教観と密接に結びついていた。

リンカーン——「武士道的」クリスチャン 明治期日本のクリスチャンの多くが儒教的倫理観からキリスト教を理解していたように、奥村も武士道を通じてクリスチャンになった。奥村はキリスト教と武士道との関係を二世に以下のように説明している。「サムライの道」と「キリスト教の道徳」が類似しているので「サムライ」が他に先んじてクリスチャンになった。儒教や仏教とキリスト教との相違点は、前者が「人の歩くべき道を教え」るだけであるのに対して、キリスト教はただ道を教えるだけでなく「歩く事の出来る力」を与えることである。昔の日本は「サムライ」が統治していたが今は「サムライ」という階級が無くなり、同時に「武士道」もその精神のいくらかのみが残っているに過ぎない。今後の日本には「新しいサムライ」が起り指導し、指導原理として「新しい武士道」が国民道

徳を支える必要がある。「私は武士道とよく似ておって、しかもより大きく、より高いより清いキリスト教」が「日本の新武士道」となることを信じている。今や二〇万の「新しいサムライ即ちキリスト教信者」が生まれた日本は「新しい武士道の国即ちキリスト教国」となるだろう。二世が「新しいサムライ」となる覚悟を持つよう希望する、⁽³⁰⁾と。新渡戸稲造の *Bushido: The Soul of Japan An Exposition of Japanese Thought* (1899) は近代日本で衰退する武士道の将来を占う勢力としてキリスト教を見なしているが、奥村は武士道がキリスト教によって再生し「新武士道」になるという確信をもっていた。この「新武士道」であるキリスト教こそが近代日本だけでなく、ハワイの二世の指導精神とならねばならないのであった。武士道の「米化」とは「新武士道」即ちキリスト教を信奉することであった。

武士道とキリスト教との関係からキリスト教の価値を二世に説いても、日本をイメージとしかとらえられない二世にとっては抽象的で理解し難いものであった。そのために「新武士道」であるキリスト教を説明するために奥村は彼の尊敬するリンカーンをたびたび例に挙げた。奥村は少年時代にリンカーンのことを聞き、伝記のさわりしか知らなかったが、偉大な人物であると思っていた。奥村はハワイに来てからリンカーンに関する本を読みあさり、読めば読むほどリンカーンの偉大さに感激した。⁽³¹⁾

私は「サムライ」の家庭に生まれ、幼少期より武士道の思想を教え込まれた。二〇歳のときにはじめてキリスト教を知り、私はキリスト教が世界宗教に純化した武士道 (Bushido refined into world religion) であると思った。こうした思いが私の中で大きくなり、ついに私の生涯を変え、イエス・キリストに仕えるよう決心するまでに至った。同時に私はリンカーンの精神や行動を益々心の奥底から理解できるようになり、彼に本当に「キリスト教の洗礼を受けた」武士道が (“baptized” Bushido) 働いているのを知り、彼の熱心な崇拜者になった。

キリスト教に武士道の純化による「世界宗教」化を見た奥村は、これまで以上にリンカーンを身近な存在として理解できるようになった。彼はリンカーンに「キリスト教の洗礼を受けた武士道」を見、自らが理想と掲げるキリスト教的、「新武士道」的人間を発見した。例えば彼はこの点を次のように説明している。リンカーンは「サムライ」がお金に清潔であるように、金銭面で清かった。また「サムライ」が名譽を重んじ他人を傷つけないように配慮するように、彼は自らの信念に忠実であり、不名譽よりも死を選んだ。リンカーンこそは「真のサムライ像」(the image of true samurai)、「キリスト教の偉大な精神による武士道の受肉」(the incarnation of Bushido, urged by the great spirit of Christianity)した姿であり、彼にすぐにも従い、自らの生涯を犠牲にしても隣人のために尽くそうという思いにかられる。二世はリンカーンが貧しい家庭に生まれ、彼の父は学校に行けなかったために自分の名前さえ書けなかったし、彼自身も六く七か月しか学校に通っておらずひとり苦学したこと、そして彼が他者に依存しない独立独行の間であったことを覚えておいて欲しい。リンカーンは我々同様普通の人間であり、彼ができることは我々にもできるのだということに自覚し、隣人のために尽くして欲しい、と。二世に対して奥村の提唱した武士道の「米化」とは、こうして「新武士道」化、キリスト教化した武士道の事を指しており、その具体的なイメージはリンカーンに象徴されていたのであった。

むすびにかえて

奥村は日系市民会議によって将来の同胞社会を担う二世指導者を養成しようとした。その指導者とは三つの資質を兼ね備えた者であった。第一にそれは農業に従事することでハワイの産業に貢献できる「有用の市民」となること。

第二に教養あり、法律を遵奉し、正当に投票権を行使し、国家に忠誠な「有力な市民」となること。第三に精神道徳面で常に優秀な「善良な市民」であるべきであった。⁽³²⁾そしてこれら三つの資質を支える精神が「新武士道」または「キリスト教の洗礼を受けた武士道」であった。

日本の歴史的コンテクストの中で発生してきた武士道の精神がキリスト教と出会う事で新生命を得、ハワイで日系人をより忠良な市民に仕立て上げるエートスになったのである。奥村が目指すものは単に既存のハオレ社会に追従するような二世を育成することではなく、ハオレ以上にすばらしい精神的資質を持ってハワイの将来を担える理想的なアメリカ市民を育てる事であった。奥村の言うアメリカ化・同化はこのようにハオレと対等以上になれる日系市民を養成するプロセスを指しており、それは「新武士道」の精神を二世が継承すれば実現すると確信していた。

二世が日米両国家の「架け橋」として日米両文化の最良の資質を継承、融合すべきであるという考えは当時の一世指導者である相賀安太郎、原田助はじめ多くが二世に期待したものであった。その際日本文化の最良の資質として武士道はよくとりあげられている。そう考えると奥村が武士道を持ち出してきても決して特異であるとは言えない。奥村の特異性は武士道をそのまま日本とは全く異なる社会であるハワイに直接持ち込むのではなく、むしろハワイの主流宗教であるキリスト教に融合することで日本を直接知らない二世やハオレにも理解できる「普遍的な」精神にしようとしたことである。そのことでかえって武士道がキリスト教の中で、つまり日本の資質がアメリカの資質のなかで無理なく生き続けることになるのである。

果たして奥村が会議に託した通りの二世が生まれたかどうかは今後の研究を待たなければならない。しかしいくつかの事実は二世が彼の思いを理解しようとしていたことを示している。会議に出席した二世達は討議の中で、ハオレ指導者の見解に追従することなく、批判し、より民主的な精神に立った社会をハワイに建設すべきであると提唱して

いる。第一五回の会議に出席したホノルルの保険会社員 Elton H. Sakamoto は、会議の印象を次のように述べている。我々はアメリカ人以上に忠誠であることを言葉でなく実践で示さなければならぬ。その道は生優しくないが、民主的な生活を維持、発展させるためという意義深い運動に参与することにつながる。同時に日本人の資質を持つニューアメリカーンとしてアメリカの理念や習慣に同化するだけでなく我々の最良の日本の資質を補完し、強化すべきである。「武士道の精神はアメリカ生活によく馴染む、孝は我々の家を守っており、防衛にとって一義的なものである」と。⁽³³⁾ 彼が会議で学んだ事を生活の中でどれほど実践したかは今後の調査に待たなければならないが、彼が会議を通じて民主主義、日米両文化の最良の資質の継承を学んだ事は間違いないようである。また戦後、戦時賠償問題で指導的な役割を担った Earl Nishimura が会議の企画に携わった二世であったことは、会議が単にハオレの支配体制を補完する以上の歴史の意味があったことを示している。⁽³⁴⁾

今後奥村の意図を会議自体の内容の分析、参加した二世の分析と照合させることによってより総合的な視点に立つた日系市民会議の歴史的意義、ひいてはキリスト教が日系人のアメリカ化・同化に果たした歴史的役割がより鮮明になることであらう。

注

(1) アメリカ化と同化がこの時期にはほぼ同義語として使用されていた。ちなみに、アメリカ化とはここではアメリカ的なになること、アメリカの習慣、言語、その他に同化する事、アメリカの作法や特性に適合すること、という意味で使用する。

(2) ハワイの日本人キリスト教史については以下のものを参照。拙稿「移民社会とキリスト教―美山貫一のハワイ日本人移民伝道」(『キリスト教社会問題研究』三二号、一九八三年)、杉井六郎「遊行する牧者―辻密太郎の生涯」(教文館、一九八五年)、拙稿「『会衆主義』とハワイ日本人社会―岡部次郎のハワイ日本人伝道」(『キリスト教社会問題研究』三四号、一九八六

年)、中野次郎『ホノム義塾』(一九八六年)、抽稿「日本ミッション支部」としてのハワイ伝道—O・H・ギューリックとハワイ日本人伝道」(『キリスト教社会問題研究』三二六号、一九八八年)、飯田耕二郎「ハワイ初期日本人キリスト教伝道」(同志社大学人文科学研究所編『北米日本人キリスト教運動史』P.M.C出版、一九九一年)、杉井六郎「排日予防啓発運動」(同上)の抽稿「 Honolulu 日本人教会の信仰表現者たち」(同上)など。

(3) 日系市民会議の概念については抽稿「奥村多喜衛の日系市民会議」(同志社大学人文科学研究所編『ハワイにおける日系社会とキリスト教会の変遷』サントリー財団文化助成報告書、一九九一年七月)参照。Jisoo Sanjume, "An Analysis of the New Americans Conference From 1927 To 1938" (Honolulu: M.A. Theses, Education, University of Hawaii at Manoa, 1939) は一九二七年から三八年までの会議参加者の学歴、職業等を詳細に分析しているの、参加者の傾向をいくつかの上で役立つ。

尚、奥村については、同報告書内の飯田耕二郎氏が奥村の活動拠点であるマキキ教会内の愛友会について、本井康博氏が奥村ホームについて、沖田行司氏が奥村と日本語学校問題について、抽稿が日系市民会議について、茂義樹氏が奥村とシマニキエリットとの関係についてそれぞれ報告している。

(4) Gail M. Nomura, "The Debate Over the Role in Nisei in Prewar Hawaii: The New Americans Conference, 1927—1941" (*Journal of Ethnic Studies*, 15, No. 1, Spring, 1987, pp.95-115); Gary Y. Okhiro, *Cane Fires: The Anti-Japanese Movement in Hawaii, 1885—1945* (Philadelphia: Temple University Press, 1991); Roland Kotani, *The Japanese in Hawaii: A Century of Struggle* (Honolulu: The Hawaii Hochi Ltd., 1985); Dennis M. Ogawa, *Kodomo no Tame ni For the Sake of the Children: The Japanese American Experience in Hawaii* (Honolulu: The University Press of Hawaii, 1978); Eileen H. Tamura, "The Americanization Campaign and the Assimilation of the Nisei in Hawaii, 1920 to 1940" (Honolulu: Ph.D. Dissertation, History, University of Hawaii at Manoa, 1990) など参照。

杉井六郎「排日予防啓発運動」(前掲)は、耕主と一線を画した独自の立場から奥村が日系市民と交流し、アメリカ社会への定着思想を浸透させようとした先見性を高く評価する。白水繁彦「ハワイ日系新聞人の適応ストラテジー」(田村紀雄・白水繁彦編『米国初期日本語新聞』勁草書房、一九八六年)、田村紀雄・白水繁彦「ハワイ日系プレス小史」(下・前篇)、「人文自然科学論集」七四号、一九八六年(二月)は奥村を積極的同化型というフレームワークで評価する。

(5) Tamura, pp. 93, 97f.

- (6) Nomura, pp. 106f., 109f., 113.
- (7) 奥村多喜衛「布哇通信(宗教、教育)」(『基督教新聞』六三八号、一八九五年一〇月一八日)。杉井六郎「排日予防啓発運動」を参照。
- (8) 沖田行司「海外移民の教育史的研究(上)——『布哇殖民新聞』の教育記事を中心として」(『キリスト教社会問題研究』三五号、一九七八年三月)、同「ハワイ日系移民と教育——排日運動期における日本語学校」(『人文学』一四六号、一九八八年)、及び同「奥村多喜衛と日本語学校問題——外国語学校取締法成立に至るまで」(『ハワイにおける日系社会とキリスト教会の変遷』前掲)など参照。
- (9) 小沢義浄『布哇日本語学校教育史』(布哇教育会、一九七二年)六三頁。沖田行司「ハワイ日系移民と教育——排日運動期における日本語学校」、杉井六郎「排日予防啓発運動」参照。
- (10) "Japanese-American Citizen" (*The Boy*, April 1917, pp. 1f.).
- (11) 奥村多喜衛『太平洋の楽園』(内外出版、一九一七年出版、一九一九年再版)に収められた「布哇に於ける日本人」(一九一八年五月稿)で、「国民教育」から米国民としての教育に二世教育の方針が変更されても、日本人の父兄、親戚を持ち、日本と交流があり、しかも「彼等は米国に養子となるもの我國の世界に通用する美点特色を持参して。養家の為とならんとするには」日本語教育が必要であると述べている(二二七～二二八頁)。
- (12) 杉井六郎氏はこの時期に披瀝された奥村の二世教育方針は一九二〇年以降展開される彼の啓発運動の土台となるものであった、と指摘している(同「排日予防啓発運動」)。
- 尚、奥村は一九一九年のシャッド法案(学校教員資格制度案)に支持を表明している(沖田行司「奥村多喜衛と日本語学校問題」)。
- (13) Okihito (p. 108) は、一九一九年の時点で軍部にとってハワイの「日本人問題」が「ハワイの支配をめぐる闘争」と映っていた、とする。それは日系人口の増加(一九二〇年代に全体の四二・七%)、地域的集中、日本領事館や日本語学校、日本語新聞の存在、日本語での二世の教育、仏教や神道の存在、日系人の経済的進出、二世のブロック投票、二世の忠誠心への懷疑などが直接的な誘因となっていた。
- (14) Tamura, p. 89.
- (15) "The Task of the Hawaiian Board Today" (Central Committee of the Hawaiian Mission Centennial, *The Centen-*

nial Book: One Hundred Years of Christian Civilization in Hawaii, 1820—1920, Honolulu, 1920), pp. 80—82.

(16) Mark E. Gallagher, "No More Christian Nation: The Protestant Church in Territorial Hawaii, 1898-1919" (Honolulu: Ph. D. Dissertation, History, University of Hawaii at Manoa, 1983) 参照。

(17) Okhiro, p. 129f, 138.

(18) 杉井論文、拙稿参照。

(19) Sanjume, pp. 17-29.

(20) 拙稿「奥村多喜衛の日系市民会議」参照。

(21) 「第五回日系市民会議」(『楽園時報』一九三二年六月、一頁)。「The Conference」(5th Annual Conference of New Americans, 1951, p. 4) は演説のチャームスのみを紹介している。

(22) 「布哇在住四十年」(『楽園時報』一九三四年一月、一頁)。

(23) 奥村は「新年言説」(『楽園時報』一九二四年一月、一頁)で以下のやうに述べている。「要するに米化と云ふことは唯衣食住の変化を云ふのではない。男も女も凡て洋装になつたとて。日本人は米化したと喜ぶお目出たい米人は多くないであらう。米化とはその市民となれると否とに非らず。米国の精神を諒解し、米国人の立場に立つて考慮し言動し。布哇の繁栄を図ることに協同することである。我等同胞が此心掛けを以て立つて居ることが、米国人に分れば。誤解も疑惑も自ら氷解するであらう。」

(24) "Monday, July 1, 1939" (*The 13th New Americans Conference*, pp. 6—8)。「日系市民の責任」(『楽園時報』一九三九年六月、一頁)。尚、奥村は「在布同胞發展策(三)」(『楽園時報』一九二〇年二月、一頁)ですべてパルマーを引用して「精神的同化」を説明している。

(25) "Monday, July 15" (*The Fourteenth New Americans Conference*, 1940, pp. 15f.).

(26) 「日系市民の自重、自信、自任」(『楽園時報』一九二七年九月、一頁)。

(27) 「ヒートンメリカン (New American) ヲは何カ」(『楽園時報』一九二九年八月、一頁)。「Opening Session, July 30, 1930" (*The Third Annual Conference of New Americans*, 1929)。

(28) "Onward, Christian Soldiers" (*The New Americans*, January 1933, pp. 4—5).

(29) 中牧弘允氏は『宗教に何がおきてゐるか』(平凡社、一九九〇年、二二二—二二六頁)で日本の新宗教団体やハワイの

キキ教会が天守閣の会堂を建てていることを紹介し、「天守閣」が「地域の象徴にとどまらず、戦争、平和、日本民族、日本人、はては天体にまでつながっている」と評している。

(30) 『Samurai to Kirisutokyo』 [Romanji] (*The Boy*, March 1917, pp. 5f.).

(31) 『Why I Admire Abraham Lincoln』 (*New Americans*, February 1933, p. 2).

奥村はすでに「偉人を偶像」(『樂園時報』一九二〇年二月、二頁)でリンカーンのことを「キリストなる磐石の上に建てられた模範的人格である」と賞している。また「理想的市民」(『樂園時報』一九二二年一月、一頁)では、アメリカ人はリンカーンを「理想的市民」としており、奥村自身も「リンコン崇拝者の一人」であり、年間少なくとも一二冊のリンカーン伝を読む、と書いている。

(32) 「第九回日系市民会議」(『樂園時報』一九三五年八月、二頁)、『Monday, July 15』 (*The Ninth Annual New Americans Conference*, 1935, pp. 6-7).

(33) 『Impressions of the Conference』 (*The 15th New Americans Conference*, 1941, p. 72).

(34) 一九九〇年八月、ホノルルでの筆者とのインタビュー。

「祈禱院」にみる民族史と民俗宗教

——韓国キリスト教のフロンティア——

瀧上 恭子

〈論文要旨〉「祈禱院」とは、韓国でキリスト教の周辺に出現してくる、韓国キリスト教特有の信仰形態である。韓国のキリスト教が韓民族の受難の歴史とともに展開し、亡国の危機の中で霊的覚醒を唱える大復興會運動が朝鮮全土に波及していった背後で、キリスト教に潜む朝鮮民族の土俗的な宗教心性が、異端キリスト教の形をとりながら「祈禱院」でくすぶり続けてきた。解放後、激動の民族史の節目節目でキリスト教が復興を遂げてゆく時も、「祈禱院」を名乗るキリスト教系新興宗教集団の出現と消滅が繰り返されてきた。一九七〇年代以降、ペンテコステ教会の主導のもとで、韓国で世界のキリスト教史上最大規模のキリスト教化が進行していくなかで、ペンテコステ教会周辺の「祈禱院」で韓国キリスト教のシャーマニズム化が進行している。「祈禱院」は、キリスト教の中で朝鮮の民俗宗教を再現し、キリスト教が韓国で直面する事態を先取りする、韓国キリスト教のフロンティアである。

〈キーワード〉 祈禱院、民俗宗教、復興會、新興宗教、ペンテコステ教会、神癒

序——「祈禱院」とは何か

韓国のキリスト教には、キリスト教を掲げてはいるが、教会でも教団でも教派でもない、「祈禱院」といわれるものがある。「祈禱院」とは韓国のキリスト教特有の信仰形態を意味するものであるが、朝鮮時代以来のプロテスタン

ト百余年の歴史の中で、「祈禱院」は異端キリスト教、新興宗教、シャーマナイズされたキリスト教と変貌を遂げながら、韓国のキリスト教の周辺に出現してきた。今日の韓国のキリスト教では、「祈禱院」はペンテコステ教会の周辺で増え続けている、神癒即ち病氣治しを専門とするシャーマニックな女性キリスト者の集団を意味するものとなつて、韓国キリスト教のシャーマニズム化を促進している。

一 韓国キリスト教の信仰形態の形成

韓国のキリスト教史において、「祈禱院」とは、民族の受難の歴史を背景とした熱烈なリバイバルの背後で、異端キリスト教や新興宗教の形をとりながら、キリスト教の中で朝鮮の民俗宗教を再現させてきたものであった。民族の苦難の歴史とともに歩んできた韓国のキリスト教にあって、「祈禱院」は、霊的なリバイバルを呼びかける復興會運動と連動しながら、激動の民族史の節目節目で、韓国のキリスト教史の裏側に出現してきている。朝鮮のキリスト教史の表舞台で、民族の霊的救済を訴えるリバイバルの炎が燃え上がっていた一方で、「祈禱院」では、亡国の不安と鬱憤を内向きせながら、シャーマニズム等の朝鮮民族の土俗信仰がくすぶっていた。

韓国のキリスト教史において、一九〇七年の大復興會運動、一九一〇年の百万人救靈運動に始まり、民族が危機に瀕した時や大きな社会変動に直面する時に熱烈なリバイバルが沸き起こってきたが、このリバイバルの波と連動する形で、種々の「祈禱院」も出現してきた。民族の危機に直面しながら、宣教奇跡と謳われる韓国キリスト教の急成長を成し遂げる牽引力となったりバイバルと、「祈禱院」を名乗る異端キリスト教や新興宗教、さらにはシャーマナイズされたキリスト教が、各々の信仰形態を流入させ合うかたちで韓国のキリスト教を形成してきた。今世紀初頭の復

興會運動のなかで生じた信仰形態は、後に出現してくる「祈禱院」の信仰形態にも流入しており、今日の韓国キリスト教の基本的性格の形成につながっている。韓国のキリスト教の信仰形態は、復興會運動と「祈禱院」の双方から受け継がれてきたものである。

二 韓国のキリスト教史における「祈禱院」

朝鮮時代も含めた韓国のプロテスタント百余年の歴史において、「祈禱院」が出現してきた時期を見てみると、今日に至るまで四回のピークがみられ、各々が出現してくる時期によって、その時期に支配的な「祈禱院」の類型が移り変わってきている。

「祈禱院」が出現した第一のピークは、一九三〇年代に神秘主義的なキリスト教系の新興宗教運動が起こった時で、後の韓国のキリスト教系新興宗教のルーツにあたる「血分け教」の開祖である、李龍道、黃國柱といった復興師達が見られた時期であった。第二のピークは、一九五〇年代、朝鮮動乱で社会が混乱を極め、韓国で新興宗教が異常発生した時期、第三のピークは、一九七〇年代、ペンテコステ派のキリスト教が韓国で急成長を遂げて福音派教会の大量発生が起こり、信徒の心霊復興や靈的問題の解決のために教会附属の道場として「祈禱院」が設立された時期、そして四回目のピークとなっているのが、ペンテコステ教会の周辺でシャーマニクな女性院長による神癒を専門とする「祈禱院」が簇生しはじめた一九八〇年代後半から今日にかけてである。

民族の激動の歴史や民俗宗教が「祈禱院」にどのように投影されて韓国キリスト教の信仰形態が形成されてきたか、キリスト教のフロンティアが様々な形を変えてゆきながらも「祈禱院」と言われ続けてきたことが、韓国のキリ

スト教にとって持つ意味は何なのか、韓国のキリスト教史における「祈禱院」の変貌の足跡を辿りながら探ってみてゆきたい。

(一) 一九三〇年代：神秘主義的復興師群像

一九三〇年代、日帝の植民地支配下で国権を喪失し、日本軍国主義の迫害にあつて朝鮮のキリスト教者も神社参拝を強要され、朝鮮教会が存亡の瀬戸際にあつた頃、平壤をその本拠地として、朝鮮キリスト教史における「祈禱院」のはしりである、忘我状態を伴う神人合一の法悦を説く神秘主義的なキリスト教系新興宗教が出現してきた。この新興宗教は「血分け教」と言われるもので、李龍道、黃國柱といった復興師によつて始められ、両者の門下生であつた「血分け師」⁽⁵⁾を介して、後の韓国のキリスト教系新興宗教において断続的に出現してくることになる。

朝鮮のキリスト教史における、一九三〇年代の「祈禱院」の出現に先立つものとして、一九〇七年に平壤の教会から起つて朝鮮全土に波及していった大復興會運動に言及しておかねばならない。一九〇七年に、朝鮮長老派の父と仰がれる吉善宙牧師をリーダーとして、平壤を中心に「大復興會運動」⁽⁶⁾が起こり、リバイバルの波が朝鮮全土に波及していった。第一のリバイバルである一九〇七年のこの大復興會運動は、亡国の渦中にあつて絶望に打ちひしがれた民衆に黙示録的な希望と力を与えた終末論的な信仰運動であつた。

第一のリバイバルである大復興會運動に次いで、今度はメソジストの若い牧師である李龍道をリーダーとして、一九三〇年に全国的なリバイバル運動が起こる。この一九三〇年代の復興會運動は、神秘主義に基づいた宗教的愛の實踐を強調する信仰運動で、いつ終わるとも知れない植民地支配の下で生き延びている民衆が、教会の中に安住の場を求めようとしたのに対して、既存の教会を批判し、超越的な神との神秘的合一と隣人への愛を訴えようとした運動であつた。この第二のリバイバルは、朝鮮教会の自立と土着化の実験となるはずの信仰運動であつたが、それは、朝鮮

キリスト教史における「祈禱院」の草分けとなる新興宗教運動となった。

「血分け教」の元祖李龍道は元々はメソジストの牧師で、苦難を受けたキリストの姿に従って、三一独立運動以後三度も投獄され肺病で死に瀕しながら、全國に伝道に赴き、教派の別なく復興會を催して回った著名な復興師（リバイバリスト）であった。⁽⁷⁾ 一九二八年、奇岩絶壁の幾重にも折り重なる金剛山麓のベクチョン峰に登って入山修練し、十日間にわたる断食祈禱を行い、大いなる「能力（ヌンニョク）」を得てリバイバルを主導し始めた。復興會を通して彼は「イエスに狂え」と主張し、愛の熱狂者としての自分を描いた。

李龍道は、山中祈禱の折にイエスと一つになるといふ神秘体験を得て、神との靈的合一という神秘主義の境地を、新郎に対する新婦の性愛という比喩で語った。神との愛の融合を通じての主との「血管的連結」を「血分け」と説くようになり、李龍道は自らをキリストと同一視するに至り、キリストの化身である自分との合一、即ち靈体交換を説くようになった。こうして李龍道は朝鮮における「血分け教」の開祖となり、数名の信奉者とともに平壤祈禱團を構成し、一九三二年にその聖なる教會として、祈禱團を前身とする「イエス教會」を開いた。接神女劉明花が、「イエス曰く、龍道よ、汝が我が教會を建てよ。」と神言を憑依状態のうちに語ったのに従つてのことであつた。⁽⁸⁾

李龍道の信仰運動は土着教團を生みだしたほど強力なものであつたが、当時の既存の教會からは異端視された。長老派の拠点であつた黄海老會は禁足令を出して彼を処分し、平壤老會もまた彼の復興會を断罪した。一九三三年、彼が属していたメソジスト教會から休職処分が言い渡され、その同じ年に持病の肺病のため三十三歳で世を去り、孤高に声をあげつつ李龍道は消えていった。

一九三〇年代の平壤で「血分け教」を開いたもう一人の元祖に黃國柱がいた。一九三五年前後、間島（中国東北区、朝鮮と国境を接している）に移民して行つた黃國柱は、百日祈禱を通じて髭を長く伸ばし、イエスのように髪を

長く伸ばしてろろつき回っては、我こそはイエスの化身であると称した。自分の体にはイエス・キリストの血が分けてもたれており、首もイエス・キリストの首と取り換えたと言った。黄國柱が閩門江を渡って間島から平壤へ姿を現すと、イエスの化身を一目みようと無数の群衆が集まってきた。後に黄國柱がソウルへ向かうと、彼につき従って来る者が、家庭を捨ててきた人妻と水腫をわずらった未婚の女達等六十人にも及んだ。一九三〇年代後半、彼はソウルの三角山に「祈禱院」を作り、「血分け」「首換え」を教理として「祈禱院」で霊体交換を行った。一九四〇年代の中頃まで黄國柱の「血分け教」は勢力を誇り続けていた。

李龍道・黄國柱の信仰運動は、多くの醜聞を残しながらも、後の韓国のキリスト教系新興宗教のひとつの系譜となつている。「血分け教」の流れをくむ新興宗教集団は、一九四五年の解放後南へ下つていったが、朝鮮の民俗宗教の断片をその秘儀の中に散りばめながら、⁽¹⁰⁾その後も韓国キリスト教の周辺に断続的に現れており、「血分け」が儀式化された形で、新興宗教集団において再現されている。世界基督教統一神靈協会のルーツは、この時代の「祈禱院」に遡るものである。

(二) 一九五〇年代：南北分断による北の新興宗教の南下——新興宗教集団の簇生

一九四五年の解放による、三十六年におよんだ日帝の植民地支配からの解放の喜びも束の間、一九五〇年、今度は同胞相撃つ悲惨な朝鮮戦争が勃発する。一九五三年七月、人類史上もつとも悲惨な戦争の一つと言われる朝鮮戦争は終結したが、国土と人心の荒廃は極度に達していた。不安と混乱と窮乏の中で、人々は廃虚の町をさまよっていた。既存の秩序は爆撃された市街地のように崩壊し、荒廃だけが人々を支配した。このような社会の混乱はキリスト教会にも及んだ。荒廃した社会の秩序再建の支柱となるべき教会は分裂を繰り返し、無条件に独裁政権の支持に回った。混乱窮まる社会に生きながら宗教的救いを求める民衆と無能化した教会との断層から、復興師と言われる一部牧師と

平信徒によるリバイバリズムが沸き起こり、国のすみずみにまで復興會運動がおよんでいった。

このような復興會運動を背景に一九五〇年代の新興宗教集団の簇生が始まる。この時期の新興宗教運動として、一九五四年に羅雲夢長老に率いられて慶尚北道金陵郡の竜門山から始まった竜門山祈禱院が、一九五五年に朴泰善によって始められた傳道館運動がある。⁽¹⁾ 竜門山祈禱院の設立者・羅雲夢は、現在は北の側に属する平安北道パクチョンに生まれ、若い頃日本、満州、シベリアを転々とし、一九四〇年頃帰国して竜門山に入山した。元は仏教徒であったがキリスト教に改宗後、解放となりソウルへ上京し長老となった。朝鮮戦争の時、共産軍に逮捕され危うく死ぬところだったが、九死に一生を得て生き残った。その後、イエス・キリストにすべてを捧げ、修道生活を通して入神・異言・預言・震動・神癒等のありとあらゆる神秘体験を得るようになった。羅雲夢長老の説教は多くの病者を癒し、その集会時には多くの信者に入神と異言の恩賜が現れた。竜門山祈禱院は現在も竜門山下に三十八カ所の分院を有しており、竜門山系と言われる祈禱院の系列を形づくっている。竜門山祈禱院は、後に一九七〇年代に入ってペンテコステ教会の周辺に出現し、キリスト教のシャーマニズム化を促すことになる「祈禱院」の源流となる新興宗教運動となった。だが、朴泰善派の方は、やはり同じくこの時期（一九五四年）に出現した世界基督教統一神霊協會等、先述の「血分け教」の流れをくむ韓国の新興宗教と関係しあうことになる。⁽²⁾

この一九五〇年代は、韓国のキリスト教史のなかで様々な種類の「祈禱院」が入り乱れていた時期であった。キリスト教系新興宗教運動の先駆けとなった「祈禱院」が登場した一方で、この時期の、「祈禱院」を名乗る新興宗教集団には、社会からの脱出と隠世という性格が色濃くみられるものが目立っていた。混乱しきった社会からの避難所を求めて「祈禱院」に駆け込み、世間から隔離された山中に身を隠した信者達が、「祈禱院」の名を語る新興宗教に身を投じた。竜門山祈禱院のように、祈禱院運動といわれる信仰運動の草分けとなった「祈禱院」もあった一方で、こ

の時期の「祈禱院」には、病氣治療と称して信者を收容し、得体のしれない万病治療薬を飲ませて死亡させた等のことでスキャンダルのうちに消滅していくものが後を絶たなかった。また、「祈禱院」を名乗りながら、異教的入神やチョムジェンイ（朝鮮の占い師）のト占のような預言祈禱、巫堂（ムダン：韓国の降神巫）の呪文のような異言を行うといった、朝鮮民俗の土俗的信仰をくすぶらせたものも、この時期には多数出現しては消えていった。

一九五〇年は、朝鮮戦争の勃発によって、北から南へ流れていった多数の「失郷民」が生み出された時期であったが、このことは韓国のキリスト教界の教勢地図を大きく塗りかえることになった。解放前の朝鮮におけるキリスト教の拠点は、かつて東洋のエルサレムと言われていた平壤を擁する平安道であった。当時の平壤は、市内には数十メートルおきに教会が立ち並び、日曜日にもなれば市内全体が教会の鐘の音でうずもれるほどであった。しかし、朝鮮動乱後の南北分断により、北のキリスト教者は南へ渡ってくることになったため、解放時には二〇万人であった韓国のプロテスタントの信徒数は、一九五三年の朝鮮戦争の終結時までには五〇万人に急増した。韓国のキリスト教は南北分断の時が教勢拡大の一つのピークになっているが、それは解放以前は北の側にあった朝鮮キリスト教の拠点が失われ、北に集中していたキリスト教徒が南へ流れてきたという民族の受難の歴史によるものであった。

この時期の「祈禱院」には、このような南北分断が影を落としている。解放当時、平壤の神霊集団の一員であった女性信者が、一九四五年に「南へ行って伝道せよ」という啓示を受けて南に渡り、一九五三年、神秘主義に傾倒した新興宗教集団、大聖心祈禱院を開いた。この「祈禱院」も後に「血分け教」の新興宗教の群れに身を投じることになるのであった。⁽¹³⁾ 南北分断を境に、北を拠点としていた朝鮮の新興宗教も南へと流れてくることになった。

(三) 一九七〇年代：ペンテコステ教会の付属祈禱場

一九五三年の朝鮮戦争の終結以降の社会の混乱にあって、韓国では「祈禱院」を名乗るキリスト教系新興宗教集団

の群生が続いたが、一九五〇年代以降の韓国のキリスト教史における韓国教会の動きに目を転じると、一九五〇年代とは、福音派キリスト教を代表するペンテコステ派の最大の教会であるアッセンブリーズ・オブ・ゴッド教団の韓国宣教が開始された時期であり、後に歴史上最大の教会となる汝矣島純福音中央教會の誕生に象徴される、韓国におけるリバイバルの胎動が始まっていた時期であった。

韓国教会の「福音化」が本格化するのは、一九七〇年代に入ってからソウルへの急激な人口集中を背景とした福音派教会の大量発生が起こってからのことであるが、⁽¹⁴⁾聖霊の第三の波という世界的なリバイバルの潮流に呼応しての韓国教会の「福音化」に伴って「祈禱院」も一九七〇年代から大きく様変わりすることになる。

過去において「祈禱院」といえば、異端キリスト教ないしはキリスト教の衣をまとった怪しげな新興宗教が連想されていたが、ペンテコステ派に属する福音派教会が韓国教会の主流となるに従って、「祈禱院」は教会付属の祈禱場となり、新興宗教というイメージは薄れていった。韓国のペンテコステ派キリスト教では、祈禱とは聖霊との交霊という信仰生活の中心をなす営みであり、そのような信仰生活に没頭するためのいわば道場として、教会の周辺に「祈禱院」と称する教会付属の祈禱場が配置された。

(1) 韓国のキリスト教における祈禱

今日の韓国のキリスト教において祈禱の占める位置は際だって大きく、韓国のキリスト教徒の信仰生活の中心をなすものとなっている。祈禱は、禁食祈禱、徹夜祈禱、早天祈禱といった形で行われており、その種類は、異言祈禱、聖霊待望祈禱、聖霊充滿祈禱のように、聖霊との交流や霊力の鍛錬、救霊等、心霊復興のためになされるものから、神癒祈禱、預言祈禱、結婚祈禱、受験合格祈禱祈禱、事業成功祈禱祈禱、オリンピック勝利祈禱祈禱、救國祈禱、民族統一祈禱祈禱等、現世利益の追求、所望の実現をもくろんで行われるものに至るまで多岐にわたっている。韓国の

キリスト教では、祈禱をすることによって諸願が実現し、靈的問題が解決され、カリスマ的な靈力が獲得されてそれに磨きをかけることができると考えられており、韓国のキリスト教徒は祈禱に余念がない。

教會での通常の祈禱は、祈禱會として礼拝形式にのっとりて定期的に行われているが、さらに祈禱に没頭しようとする場合はそのために設けられている祈禱院に赴いて行く。韓国の教會には祈禱院を併設している所が多く、純福音教會の禁食（断食）祈禱院のように、ソウル市内の教會本部から遠く離れた山の中に教會専用の祈禱院をもっている大型教會が多い。祈禱院を訪れる者はその間禁食をして生水しか口にせず、何日間か祈禱院にこもって徹夜で祈禱に専念して心靈復興をはかる。先の李龍道牧師が一九三〇年代に山中祈禱をして「能力（ヌンニョク）」を授かり、リバイバルを成し遂げたことにも見られるように、山に奥深く入って行って祈禱をすると心靈と交わることができるという、古代朝鮮の神仙思想に由来する入山修練の修行法が、韓国キリスト教の祈禱に入り込んでいるのが見て取れる。もっとも、一九八〇年代後半からとみに祈禱院が増え始め、現在では山の中のみならず都會の雑踏、ビルの地下室、アパートやマンションの一室等、閑静な住宅街にも祈禱院が目につくようになっており、今日教會と祈禱院が接近する傾向にある。

韓国のキリスト教の祈禱は「通聲祈禱（トンソンキド）」と呼ばれているもので、「主よー！ アボジ・ハナニム（天にいます我らの父よ）!!」と天も裂けんばかりに大声を張り上げ異言を発するうちに神懸かりのようになり、聖靈を受けハナニムの「應答（ウンダブ）」を得ようとするシャーマニスティックなものである。教會の礼拝時間の中にも「通聲祈禱」は何度も盛り込まれており、韓国教會にシャーマニスティックな忘我境が繰り返し現出してくる。

朝鮮のキリスト教史に「通聲祈禱」の記録が現れたのは、一九〇七年一月のある土曜日、ブレイヤー (W. N. Blair)

牧師が長老派とメソヂストの合同查經會(16)の席上で、コリント前書の十一章二十七節を読み上げた時のことであった。牧師が、我々はキリストの身体であると説教し、「我が父よ！」と唱えるや、信徒達は強力に迫ってくる聖靈の臨在に圧倒され、涙と感激の徹夜の祈りが幾日も続き、通聲祈禱の声が神秘的な調和と余韻を残していた。この查經會はリバイバルの炎となって燃え上がり、大復興會運動につながっていった。民族の宗教心の底に流れているシャーマテスティックな潜在意識に訴えかけながら、リバイバルは世界の教会史上希にみる韓国のキリスト教化を達成する原動力となるのであった。

(2) 韓国キリスト教の早天祈禱—仙教と朝鮮の祈禱仏教

今日の韓国のキリスト教で行われている祈禱の起源は、韓国長老派の父と仰がれており先の大復興會運動の指導者である吉善宙牧師によって、一九〇六年に始められた早天祈禱會に遡るものである。一九〇六年に朝鮮で初の早天祈禱會が行われたことが直接の契機となつて、その翌年の一九〇七年に、平壤のチャンデヒョン教会を中心に大復興會運動が起こり朝鮮全土に波及していったのであるが、この大復興會運動の時の一週間にわたる礼拝において、毎日夜服け前に教会で早天祈禱會が開かれたことにより、早天祈禱が朝鮮各地の教会に広がっていった。大復興會運動を契機に朝鮮キリスト教の信仰形態が形成されることになつたのであるが、(17)韓国のキリスト教にのみ見られると言われる早天祈禱の起源を辿ると、大復興會運動の立役者吉善宙牧師の宗教遍歴と朝鮮仏教の伝統に行き着く。

吉善宙は少年時代に漢学を勉強してから、二十一歳の時入山し、三年間仏道に修道してから、仙教（朝鮮民族伝来の神仙思想）に入門した。その後有名な道士になつたが、李ギルハム（Graham Lee）宣教師と出会つたことによりキリスト教に改宗するに至つた。(18)吉善宙が仙教に帰依していた時分、仙門では降神の時間とされている夜服けに祈禱をしていた習慣が、キリスト教徒となつた後までも引き継がれていたことにより、吉牧師によって朝鮮のキリスト教で早

天祈禱が行われるようになったのであった。

古くは古代朝鮮の仙教で降神の方法として行われていた早天祈禱は、吉善宙牧師の宗教遍歴を媒介として朝鮮の祈禱仏教と合流し、韓国キリスト教に入り込んでくることになる。一九〇七年の大復興會運動によって朝鮮全土に広まり、今日韓国教会や教会周辺の「祈禱院」で行われている早天祈禱は、降神のための仙教の早天祈禱と並んで、朝鮮仏教の早天礼仏の伝統に由来するものであり、韓国キリスト教の祈禱の原型は、新羅時代から高麗時代と、朝鮮の民衆の間で除災招福のための祈禱を中心に広まっていた祈禱仏教に見いだされるものである。朝鮮の仏教は一種の祈禱仏教で、日常生活での厳しい宗教的・倫理的責任を問うことよりは、祈禱による人生の諸問題の解決の方に信仰が傾いていた。韓国のキリスト教徒の信仰生活の中心となっていた祈禱は、朝鮮仏教の伝統に由来する信仰形態で、祈禱の対象に応じて細分化されている祈禱の種類もまた、韓国のキリスト教に入り込んでいる。

朝鮮の祈禱仏教には、現世での福楽のための諸願成就を祈願する各種祈禱會が見られる。朝鮮の祈禱仏教において行われる祈禱には、子授け・延命長寿を祈願する七星祈禱、事業の成功と繁栄を祈願する山神祈禱、諸願成就・財福を祈願する獨聖祈禱、諸願成就・福楽・治病を祈願する觀音祈禱、災難の除去と病魔の退散を祈願する神衆祈禱、冥福を祈る地藏祈禱、諸願成就と死後の福楽を祈願する阿彌陀仏祈禱、治病と祈福を祈る竜王祈禱がある。⁽¹⁹⁾これらの祈禱は今日の韓国の寺刹でも、現世での福楽のための諸願成就を祈願する祈禱會において行われており、韓国キリスト教の祈禱と似通った光景を呈している。民間信仰化した朝鮮仏教の早天礼仏にならった早天祈禱會が、大復興會運動の契機となって、韓国キリスト教の信仰形態の基本が形成されていったのであった。今日みられるシャーマナイズされた韓国キリスト教の信仰形態の起源は、古代代朝鮮の仙教と、朝鮮の祈教を取り込んだ今世紀初頭の朝鮮のキリスト教に遡るものであった。

(四) 一九八〇年代後半：教会周辺の神癒——シャーマナイズされたキリスト教

一九七〇年代のペンテコステ教會の抬頭以降の祈禱院とは、教会付属の祈禱場を意味するものであったが、ペンテコステ教會の驚異的急成長に伴って韓国キリスト教のシャーマニズム化が進んでゆくに従って、「祈禱院」は教會の祈禱場にとどまらず、韓国のキリスト教徒の信仰生活の営みそのものを意味する言葉となってきた。

ソウルの北方に位置する三角山は、別名「ソウルの鶏龍山」⁽²⁰⁾とも言われている諸宗教の靈山で、先の黃國柱が一九三〇年代に「祈禱院」を構えた山である。三角山は昔からソウルの宗教者がこもって修行をする靈山で、巫俗（韓國のシャーマニズム）、仏教、キリスト教の修道院、各種の新興宗教等あらゆる宗教の修行の場が隣接している。韓國教會にもこの三角山に祈禱院を置いているところが多く、三角山はソウルにおける祈禱院の密集地帯となっている。また三角山には、はげ山の岩肌に十字架を刻んだだけの、あるいは赤いペンキで十字架をかきながらただけの、或いはまた勝手にテントを持ち込んで何日も一人で山ごもりをして断食祈禱をしている特設「祈禱」院がひしめきあっている、これらの私設「祈禱院」で山中祈禱をする声が三角山のあちこちでこだましている。このように、教會専用の建物を用いずに長期間山ごもりをして山中祈禱をし、聖靈との交霊を行うこと自体も「祈禱院」という言葉で表現されるようになっていく。

上記のような私設「祈禱院」に加えて、一九八〇年代半あたりから教會の周辺に、キリスト教を掲げてはいるが教會とは異なる、「祈禱院」なるものが出現し始めている。それらは組織のうえではどの教會にも属していない単立の「祈禱院」である。「祈禱院」とは、信徒の説明によれば、韓國のキリスト教の靈的な修行を行うためのいわば道場のような所で、人間的な側面を一切断ち切って祈禱を中心に据えた靈性訓練に励む所、病・悩みごとなど問題を抱えた人が禁食をしてハナニム（イエスキリスト）の恩恵（ウネ）でもって問題解決をはかるための所であるとされて

いる。「祈禱院」とは、ずばり病氣治しや問題解決のための霊場で、キリスト教とシャーマニズムの習合を意味する端的な表現であると説明されており、韓国のシャーマナイズされたキリスト教を意味する言葉となっている。

(1) 女性院長の神癒

韓国におけるペンテコステ教会は、シャーマニックな牧師による神癒、即ち病氣治しを教会活動の中心に据えて、一九七〇年代以降の二十年足らずのうちに驚異的急成長を成し遂げてきた。ペンテコステ教会の急成長期にあつては、神癒の担い手はシャーマニックな靈力を備えた牧師であつたのが、キリスト教が韓国社会の主流宗教となつて、韓国の「地の果てまでの福音化」が進められてゆく一九八〇年代後半にさしかかつた頃から、教会の周辺に「イエス・キリストから神癒の能力（「ヌンニョク」）を授かつた」と称する女性達が出現し始め、神癒の担い手が「祈禱院」の女性院長へと移つてきている。一九八〇年代後半から今日にかけて、韓国のキリスト教は「祈禱院」出現の第四の時期に当たつており、「神癒の能力」を授かつた女性院長の君臨する病氣治し専門の「祈禱院」が、今日の韓国のキリスト教における「祈禱院」の支配的な類型となつていく。

「祈禱院」の女性院長は、組織上はこの教会にも属していない、単立の「祈禱院」に教祖として君臨していたり、傳道師（チョンドサ）ないしは勸士（クオンサ）：伝道を任務とするキリスト教の教職のひとつで、女性の役職）とといったような教会の役職に就いていたりして、主に教会の女性信徒達の信仰生活の導き手となりながら、ハナニム（イエス・キリスト）⁽²¹⁾から授かつた「神癒の能力」で信徒達の病氣治しを行っている。教会のネットワークを通じて、信徒達の信仰生活のインフォーマルな場面に関わりながら各教会の病氣治しの役割を引き受けて回っている。韓国のキリスト教の神癒の担い手が、教会の牧師から教会周辺の女性達に移行してゆく現在、韓国のキリスト教にあつてペンテコステ派の核心部分である神癒の拠点は、教会の中心から周辺の「祈禱院」へと移つてきている。

ペンテコステ教会の周辺で出現が相次いでいる「祈禱院」は、ハナニムから「神癒の能力」を授かったと女性を院長とする、いわばキリスト教とシャーマニズムの習合した病氣治し専門の道場である。「祈禱院」の神癒は韓国へのンテコステ教会からその基本的なパターンを踏襲しており、復興會形式の礼拝に沿って熱狂的雰囲気の中で進められてゆく。「祈禱院」には、もはや教会には収まりきれなくなった韓国のキリスト教シャーマニズムの原初的な靈力がみなぎっている。

(2) H祈禱院の「按手・按擦聖靈手術」

韓国のキリスト教史における「祈禱院」の第四のピークを代表する「祈禱院」は、一九八一年二月にK女性院長によってソウルにて創立されたH祈禱院である。H祈禱院は現在韓国で圧倒的な勢力を誇っている単立の「祈禱院」で、創立以来十年間で韓国内に、先述の三角山系にあるH修養館をはじめとする七つのH祈禱院支部、H禁食祈禱の家、各種「入院」施設を次々と開設し、海外でもロサンゼルスに米國支部を開き、最近では日本の福音派教会にも伝道に来るようになるなど、韓国のキリスト教シャーマニズムの巨大なうねりとなっている「祈禱院」である。H祈禱院での神癒集會では、骨髄炎、股関節異常、甲状腺癌、直腸癌、ヘルニア、癩、腹水、皮膚病、火傷、交通事故の後遺症、子宮癌、リンパ腺腫瘍、肝癌、脳性麻痺、脳神経炎、脳腫瘍、喉癌などありとあらゆる不治の病や難病奇病が、K院長の牧師顔負けの壮絶な「按手・按擦聖靈手術」によって劇的に治療される。

H祈禱院には、ハナニム（イネス・キリスト）から神癒の力が与えられた「能力の水」という聖水が常時湧いており、水を飲んで帰ろうとする信者達でいつもごったがえしている。祈禱院の敷地内には禁食祈禱窟、入院施設、運動施設が立ち並んでいて、神癒集會が行われない時でも祈禱院で信徒や患者が信仰生活を送っている。また、敷地のいたるところに人工的なキッチュが溢れているが、それらはH祈禱院の深層構造に組み込まれていて、病氣を克服する

ための気力を患者に植え付けている。

H祈禱院での「聖霊手術」を希望する者は、事前に一カ月から六カ月位「入院」して信仰生活を送り、気合いを入れて「聖霊手術」に臨まなければならない。「入院」に際しては教会に登録していなければならず、登録しないと「聖霊手術」は受けられない。また、病院治療が可能な者は「聖霊手術」は受け付けない。

H祈禱院の神癒集會に参加する者は、患者も観衆も前の晩から会場にこもって徹夜祈禱に引き続いて早天祈禱を行う。神癒集會の開始時間が近づいてくると、K院長の「聖霊手術」の前座として、H祈禱院専属の福音歌手の演歌調にアレンジされた福音聖歌や、パンソリ（韓国の伝統芸能）の節回しでの福音聖歌のメドレー、朝鮮の民族舞踊風の「聖霊舞」が始まる。前夜からの徹夜祈禱によるシャーマニスティックな忘我境の後の、しばらくの間のエンターテインメントである。シャーマニスティックな靈的覚醒とエンターテインメントがセットになって礼拝に盛り込まれているというペンテコステ教会の特徴が、ここH祈禱院にも見られる。会場が福音聖歌で盛り上がってきたところにK院長が現れ、院長の祈禱をもって神癒集會の開始が告げられる。

神癒集會の礼拝は、韓国のペンテコステ教会のそれと同様、復興會に沿って福音聖歌の大合唱とエクスタティックな踏舞、通聲祈禱の繰り返しのうちに熱狂的な雰囲気の中で進められてゆく。何百何千人もの信者が歌い踊り熱狂する中、病人が難病・奇病にむしばまれた患部を観衆の目の前に晒してステージに上がってくると「聖霊手術」の始まりである。K院長が派手なドレスを着て信者の福音聖歌の大合唱に合わせて踊りながら、病人の患部を力まかせに数回たたたく。院長の手のひらには見えないけれど聖霊の火が燃えていると言われる。院長の手のひらと病人の患部はたちまち血で真っ赤になり、ステージは血の海となる。患者はこの間、どんなに痛くとも絶対に痛いと言わないように言い渡されており、K院長から「聖霊手術」をほどこされる間中「アーメン！ハレルヤー！！」「アボジ（天にいまし

ます我らの父、ありがとう！」と絶叫し続けなければならない。「アーメン！ハレルヤ！！」と叫んで笑うと痛くないとのことで、笑う者は癒され、笑っている間に病魔が消え失せてゆく。笑いと喜びのうちに多くの患者の霊的問題が解決される奇跡が起こる。K院長の手が当たった所から患者の体に穴があき、そこから患者の体をむしんでいた病巣が血の塊となって体外に取り出され、観衆に血の塊が披露される。長年治らなかつた難病・奇病が神癒の奇跡でこの瞬間に治ったことを院長が観衆に告げ、場内は興奮のるつぼと化す。後日、この患者はH祈禱院の「聖霊手術」によって病気が治ったことの証しを神癒集會時に行う。

K院長によれば、「聖霊手術」の成敗は、その人の信仰心にかかっている。病気を治す瞬間だけハナニム（イエス・キリスト）を信じても駄目で、み言葉が継続的にその人に植え付けられていかなければ、完治したものも途中で駄目になる。ハナニムに対する信仰心が足りなかつたり、手術に対して疑いを持っていたりしたら、「聖霊手術」で取りだしたはずの病巣が元の所にもどつたり、さらには「聖霊手術」成功後に死んだりすることもある。

(3) K女性院長の半生と「祈禱院」

H祈禱院でのK院長の「聖霊手術」は、今日教会周辺で隆盛を極めている神癒の代表格となつて、韓国キリスト教の神癒の一時代を築いている。K院長がハナニムから「聖霊手術」の「神癒の恩賜」を授かるまでの信仰歴と「神癒」歴は、K院長の「靈的生活」史とともにあざなわれてきた。

K院長は一九四六年全羅南道長城に生まれ、二十歳の時、現在H祈禱院の執事の職に就いているI氏のもとに嫁いで行き、夫の故郷である忠清道オトンニ村で結婚生活を送っていた。K院長夫婦は取り嫁取り婿で、婚家での人間関係はすこぶるうまくいっていたが、何年たつても胎氣（妊娠の兆候）が訪れないことを常に気に病んでいた。I家は代跡取りに恵まれない家系で、姑は子供を産めず、そのうえ舅が跡継ぎを得るための後妻を何人迎えても誰も妊娠し

なかつたため、甥である院長の夫を養子に迎えて家を継がせた。そのため、嫁であるK院長に対する跡取り出産への期待は結婚当初から大変なものだった。

K院長は元々はイエス・キリストを信じる人間ではなく、木魚の音と線香のにおいの中で少女時代を過ごしたが、夫の生母が教会の勸士（「クォンサー」：前述）だったので、結婚後、夫の生母が奉仕するオトンニ教会の日曜礼拝に退屈のぎに夫と一緒に出ていた。だが、その頃はキリスト教には別に関心はなく、いつもひやかし半分だった。

結婚して二年三年と経っても依然妊娠の気配がなく、焦りが生じて、結婚三年目のある日オトンニ教会に子授け祈願に行った。「ハナニムアボジ！子供を授けてくれるんですか！どうなんですか！」と詰めよった。ハナニムから應答（「ウンダプ」）があるかどうか考える余裕もなく、ただ無茶苦茶に叫んだだけの祈禱が聞き入れてもらえ、待ちに待った胎氣が訪れた。夫の仕事の関係で妊娠三・四ヶ月でソウルに引っ越した。玉のような男児を出産し、また続けて女兒を産んで、一家で幸せな日々を過ごしていた。

ところが、待ちに待った子供で自分の人生の全てであった息子が七才の時、煮えたぎる湯の釜に落ちて大火傷をおい、K院長の全人生が転覆した。この時はまだハナニム（イエス・キリスト）を知らなかった。苦しがる息子を抱えて病院を転々とし、ありとあらゆる手を尽くしたにもかかわらず、火傷をした所からばい菌が入って破傷風になり敗血症にかかってしまい、二十五日間苦しんだ末、息子は死んでしまった。自分も死ななければならぬと気も狂わんばかりに嘆き悲しんでいた。

息子を埋めて十五日たった時のこと、自分でも知らないうちにどうした訳か腕利きの巫堂（ムーダン：韓国のシャーマン）の家に行っていた。その巫堂から、「お宅には死者が三人いる。お宅で初喪（「チョサン」：折れ口。人の死に目）が三回起こる」と言われた。息子が死んだとなると、あと二人は誰だろうか。息子が煮え湯に落ちる一ヶ月前

に舅が死んでいたので、あと一人ということになるが、死ぬのは一家の主であるとのことだった。となると今度は夫が死ぬことになり、息子を亡くした上、夫も失い、三代続けて跡取りが死ぬことになる。何とか厄を逃れることはできないものかと巫堂にすがったところ、薬でかかしをこしらえて川の水に浮かべて服を着せて焼いて船を流し、どこかへ行ってクッ（韓国のシャーマニズムの巫儀）をしなければならぬとのことである。その費用として当時のお金で五〇万ウォン必要で、契約金として巫堂に五万ウォン支払わねばならなかった。夫を失うことを思えばお金にはかえられなかったし、またそれまで息子の命を救いたい一心で、一回の治療に何十万ウォンというお金をはたき続けてきて金銭感覚が麻痺していたので、五万ウォン位は何ともなかった。

お金を取りに家に帰ったところ、壁にイエス様の肖像画がかかっていた。

「イエス様が私を見つめている！」目を疑って肖像画をもう一度見たら、確かにイエス様がK院長を見つめていて、ふたつの目が確かに生きていて動いていた。

これ以上耐えられず、巫堂の家に走ってゆき巫堂に怒鳴った。騙されたと思った。巫堂に鬼神（「クウイシン」：この世に怨恨を抱いたまま死んだ死者の霊）を怒らせると大ごとと言われたが、子供を失った今となってはこれ以上の不幸はあるものかと思つて巫堂の言うことを聞き入れなかった。

息子が死んで一ヶ月経ったとき、今度こそ死のうと思つて薬を飲もうとした瞬間、天から大きな声が聞こえてきた。

「お前は何が欲しいんだ！」ハナニム（イエス・キリスト）と出会った瞬間のことだった。何も見えないけれど確かに大きな声が聞こえてきた。自分でも知らないうちに、「赤ちゃんが欲しい！」という答が口を突いて出てきた。その瞬間、「ここにある！」という声と一緒に手の中に色々な産着が降ってきた。心の中になんとも言い様のない喜

びが湧いてきた。「他に欲しい物はないか!」「これで十分です」

「そんなことはない」と天の声が言った。「私がお前に大きな喜びをあげよう!」その声と一緒に天から大きな袋が投下され、目の前に落ちてきた。中を見ると華のように大きななつめが一杯入っていた。そのなつめの袋がころころ転がって行くので、転がる方について行ったら、なつめの袋は門の中に入ってしまった。その中に入ってみると、何だかこの世のものではない、こうこうとまばゆいばかりに輝く光に満ちあふれていた。なつめの袋を服の中にしますと、その瞬間から言葉では言い表せない喜びが湧いてきた。

翌日、昨夜のなつめの袋が何だったのかハナニム（イエス・キリスト）に聞いてみると、結婚するとき舅姑がなつめを投げてくれただろう。子供をたくさん産めということだ。これからは福音で霊の子供をたくさん産めということだった。伝道者の使命が与えられ、痛くないように診察し治療する仕事をK院長に任せようということだった。

それからというもの、ハナニムから授かった「神癒の能力」による奇跡の病氣治しに明け暮れる日々が始まる。K院長の「神癒祈禱」と按手により、病める人々がたちまち癒され、噂を聞きつけた人々がK院長の所に押し掛け、K院長は「傳道師」と呼ばれるようになる。ところが今まで一番の理解者であった夫から、最愛の息子を失なって気が狂ったとそしられ、次第に夫と気まずくなくなってゆくが、自分はハナニム（イエス・キリスト）のしもべであるという一念で病氣治しに専念する。

K院長の「神癒」の方法は、それまで基本的にはイエス・キリストの御名による「神癒」祈禱と按手であったが、ある時「お前は鍼治療ができるではないか。」というハナニムの声が聞こえてきた。その声の意味は翌日わかった。近所のおばさんが、食もたれを治すおばさんの家を教えて欲しいと言ってK院長の所にやってきた。K院長はその家のことをよく知っており、自分でも時々利用して多くの人に紹介していた。そのとき、我知らず鍼をうってあげ

るからいらっしゃいと言っていた。鍼をうつごとに「アーメン！」と叫んで心の中で祈禱していた。すると十年煩っていた食もたれが治っていた。鍼によって思わぬことから福音の伝播が始まった。

K院長は患者の手をとって祈禱すると何の病気がわかるというハナニムの恩賜をたまわった。肝臓癌、胃癌、脳癌、骨髄癌等の各種の癌、パーキンソン氏病、ウィルソン氏病、筋肉無力症、各種の皮膚病等々医学博士も顔負けするほどだった。

ハナニムは伝道するK院長にさらなる知恵と恩賜を与えてくれた。透視の恩賜で伝道する相手に祈禱をすると、その人に関して知らなければならぬことがわかるようになった。透視の能力を駆使して病気を治すK院長を、人々は巫堂（韓国の降神巫）にたとえた。

鍼をさす度に「アーメン！」と言うように患者に指示し、主を迎接する心の扉を開く。鍼を全部さすと聖書を開く。聖書のみことばが入ると治療の効果があらわれる…。

ハナニムはK院長の信仰心をいろいろなことで試してみながら、その度にK院長に新たな「神癒の恩賜」を与えた。鍼による「神癒の恩賜」をK院長に与えたハナニムは、続いてK院長のハナニムに対する従順、そして謙遜を試しながらK院長を鍛え上げ、「神癒」の基礎を固めてくれた。いろいろ試されるなかで何よりも大切なものが愛だった。患者に愛情がもてるかどうか試されてから、「神癒の恩賜」の「能力」が与えられた。

神癒集會を開いていたとき、半身不随の五〇才の中風病患者が連れられて来た。その患者たるや糞尿にまみれた生きた屍も同然で、とても人間とは思えなかった。患者を見つめるK院長の胸はハナニム（イエス・キリスト）の限りない哀れみと涙で一杯になった。患者を手厚く介護し、祈禱をして患者を送りだした。それからまたK院長の所に中風病患者が連れて来られた。患者を見つめていたところ、突然患者の足に手を当てていた。その瞬間、「あつ、熱い」

と言つて患者がK院長の手を払いのけた。K院長の手に火がついた時のことだった。患者の足が黒く焼けていた。

「これは誰の技ですか？　主よ、あなたは誰ですか？」

「私はイエス。汝のために十字架にかかつて血を流したイエスだ。」

その日から、患者の病巣の塊を取り出す「聖霊手術」の火が与えられた。K院長の手で接手を受けた所にありとあらゆる病気の要素が集まってきて血となって溢れ出て、病気の元が塊となって出てくる奇跡が起こった。「神癒」を始め、八日目にして、ハナニムがK院長に聞かせてくれ、見せてくれ、知らしめてくれた「聖霊手術」の恩賜であった。

(4) 「祈禱院」にみるキリストと民俗宗教

K院長の「神癒」歴を彼女の生活史に照らして跡づけてみると、K院長がH祈禱院を創立し、ハナニムからの「神癒の能力」で「聖霊手術」を手がけるようになるまでの過程には、韓国のキリスト教と他の諸宗教との習合と、韓国キリスト教がシャーマニズム化してゆく過程が集約されているのがうかがえる。K院長がクリスチャンになってゆく過程には、女性に対する韓国社会の儒教規範の圧迫の日々、K院長の婚家での二度にわたる父系血統の断絶、韓国におけるキリストと祖先崇拜の葛藤、韓国の通過儀礼に見られる民間信仰、巫堂との関わりと確執、巫堂との絶縁とハナニムへの転向、韓国の民間療法からキリストの神癒への転換、「神癒祈禱」から「聖霊手術」の「神癒の能力」へといった、いわば今日までの韓国のシャーマニズムの流れが集約されている。韓国教会のシャーマニクな牧師達の神癒が隆盛を極めていた一九七〇年代から、K院長の人生において既に、韓国のキリスト教における「祈禱院」の第四の時代の胎動が始まっていたのであった。

結語：「祈禱院」にみる民族史と民俗宗教——韓国キリスト教のフロンティア

以上、激動の民族史を背景に韓国のキリスト教の周辺に出現してきた「祈禱院」の変貌の過程を、「祈禱院」を担ったキリスト者の生活史に関わってきた民俗宗教の考察を交えて辿ってきた。朝鮮時代をも含めた韓国のキリスト教史において、「祈禱院」はいかなる意味を持つものであり、韓国のキリスト教のどのような性格が「祈禱院」と言われてきたのであろうか。

「祈禱院」とは、ハナニムに導かれた者の靈感を通して、ハナニムの啓示により朝鮮のキリスト教に与えられてきたものであるという。韓国のキリスト教史において「祈禱院」で生じてきたことは、後日にあっても韓国のキリスト教の周辺で絶えることなく現れていることである。また「祈禱院」には、キリスト教が韓国で直面するであろう問題が、異端キリスト教、新興宗教、さらにはシャーマニズム化するキリスト教という形をとりながら、集約されて現れていて、それらの行き着く先が暗示されている。「韓国教会の宣教奇跡」と呼ばれるペンテコステ教会の驚異的急成長が実現された今日において、これまで危険な異端の臭いが漂い、とかく怪しげな新興宗教のイメージがつきまとっていた「祈禱院」が、ペンテコステ教会の周辺で再び生起し、隆盛を極めていることをどのように理解すべきであろうか。神秘主義的異端キリスト教も、新興宗教も、果てはシャーマニズム化するキリスト教も、すべてハナニムの御心なのであろうか。

韓国のキリスト教は、激動の民族史を背景に、朝鮮民族の民俗宗教をひきずりながら、「祈禱院」をフロンティアとしてその信仰形態を作り上げてきた。韓国のキリスト教が今なお引きずっている問題も、韓国のキリスト教が今後

直面するであろう事態も、キリスト教のフロンティアである「祈禱院」において先取りされ、再現されてゆくであろう。

注

(1) 朝鮮にプロテスタントが伝来したのは一八七四年であったか、異端キリスト教が発生し始めたのは、一九一〇年代に入ってからのことであった。それ以後、朝鮮キリスト教史に現れてくる異端キリスト教には、(一)、一九一〇年から一九二〇年代までの、教権主義に対する反発として現れたもの、(二)、本稿で取り上げる、一九三〇年代の神秘主義運動として現れたもの、(三)、異教のキリスト教への転換をもくろむ偽のキリスト教の、三つの類型が見られる(カン・ムンシク、キム・イルチヨソ)『基督教異端諸説』カルビン書籍、一九九一年、一四二頁、原文韓国語)

(2) 「類似宗教(ユサチョンギョ)」ないしは「似而非宗教(サイビチョンギョ)」と言われることもある。前者は、日帝時代に朝鮮総督府が持ち込んだ用語で、後者は疑似宗教といった否定的な意味が込められたものである。なお、当地では「新宗教」とは言わない。

(3) 朝鮮の地にキリスト教が伝来したのは、天主教(カトリック)が一七八四年、改新教(プロテスタント)が一八八四年のことであった(柳東植『韓国のキリスト教』東京大学出版会・一九八七年)。本論文の性格上、韓国のキリスト教史を論じるにあたって、当然朝鮮時代のキリスト教史にも議論が及んでくる。以下の叙述においても、「韓国」とは言っていないが、議論の内容によっては朝鮮時代のキリスト教も含んでいることがある。なお、学術的・文化的な概念を意味する場合は、一九四五年の解放以降の大韓民国におけることであっても「朝鮮」という用語を採用した。一九四五年以後の情報に関しては、すべて大韓民国におけるものである。

(4) 韓国のシャーマニズムは現地の固有語では「巫俗(ムソク)」というが、アメリカ人宣教師アンダーウッド(Horace G. Underwood, 1859~1916)が一九一〇年『The Religions of Eastern Asia』の第三章において、巫俗信仰のことを「シャーマニズム」(The Shamanism of Korea)と称したのが、朝鮮巫俗がシャーマニズムという用語で語られるようになった端緒であると言われる。(崔吉城「朝鮮のシャーマニズム」桜井徳太郎編『シャーマニズムの世界』春秋社、一九七八年、一三七―一三八頁)

- (5) 一九三三年、文鮮明が十代の頃、「血分け教」の始祖・李龍道の「イエス教會」に出入りしていた。(卓明煥『改訂版 韓国の新興宗教 基督教編第1巻』韓国宗教問題研究所・國際宗教問題研究所・一九九二年・五二頁・原文韓国語)・黃國柱の弟子の中に、後に文鮮明の弟子となる女性信者・丁得恩等がいた(カン・ムンソク、キム・イルチョン前掲書・一〇五頁・原文韓国語)
- (6) 一九〇七年のリバイバルを、特に固有名詞化して「大復興會」という(閔庚培『韓國基督教史』大韓基督教書會・一九七二年・原文韓国語)
- (7) 柳東植・前掲書・一〇〇頁。
- (8) 卓明煥、『基督教異端研究』韓国宗教問題研究所・國際宗教問題研究所、一九八六年、九九頁、原文韓国語。
- (9) ソウルの北漢山系に連なる靈山。
- (10) 「血分け教」で豚の頭を拝み、巫女(韓国のシャーマン)と雑神(韓国巫俗―シャーマニズムにおいて祭られる)を祭る、「血分け師」が仏教に滯依し、大利を巡訪し仏陀に誠心を捧げ、萬神(巫女の尊称)に師事する。「御聖婚」と称した「冥婚」を行う等々。(卓明煥『写真よりみた統一教批判』國際宗教問題研究所・一九七八年・原文韓国語・および、卓明煥『文鮮明御言葉批判』國際宗教問題研究所・一九七八年・原文韓国語)
- (11) 柳東植『韓国のキリスト教』東京大学出版会・一九八七年・一四四頁。
- (12) 朱瑛欽『聖書に照らしてみた統一教原理思想の異端』イエス教大韓聖潔教會出版部・一九七五年・原文韓国語。
- (13) 朱瑛欽。同右。
- (14) 純福音教育研究所編『ハナニムの聖會教會史』ソウル書籍・一九八九年。
- (15) 拙稿「韓国キリスト教の信仰治療―現代シャーマニズム社会におけるキリスト教会」『慶應義塾大学大学院社会学研究科紀要』第三十一号・一九九一年・せよら・FUCHIGAMI Kyoko, 1992, Faith Healing in Korean Christianity: The Christian Church in Korea and Shamanism' "Bulletin of the Nanran Institute for Religion & Culture" 16, Spring 1992.
- (16) 聖書研究会を兼ねた一種のリバイバル・ミーティングで、聖書の一節の復唱と暗誦が行われ、ソウルの熱狂に導かれる。聖書の多説と暗誦は儒教の伝統に由来するものである(柳東植・前掲書・一九八七年)
- (17) 柳東植、前掲書・五九頁。
- (18) ソン・ギシク「神秘主義祈禱院 その原因の対策」『現代宗教』一九九三年四月号、通卷二二八号、國際宗教研究所・現

代宗教社、原文韓国語。

(19) イ・フング 『韓國傳統宗教と韓國教會』 連合宣教會・一九九一年・一二六頁・原文韓国語。

(20) 韓國の忠清南道にある朝鮮の新興宗教のメッカ。

(21) 朝鮮の地にキリスト教が伝来したのはカトリックがプロテスタントより百年早く、一七八四年のことであった。中国を通して入ってきたカトリックは漢字語で「天主教」と、イエス・キリストは、朝鮮民族が古来より普遍的に信じ続けてきた、天神を意味する朝鮮の固有語の「ハヌム」という語に訳された。それから百年後にプロテスタント（改新教）が伝来し、朝鮮民族の天の神であると同時に唯一の神であることを表す「ハナム」という言葉でイエス・キリストが語られるようになった。朝鮮民族の古来からの神観念が唯一神であることを表す「ハナム」という言葉でイエス・キリストを受容する素地となつて、朝鮮の地にキリスト教が受け入れられていった。朝鮮民族の伝統宗教がキリスト教によって新しく蘇り、キリスト教が民族の信仰の伝統につながっていく契機となつたのであつた（柳東植、前掲書、五二頁）

(22) 女性が院長となつている大韓イエス教長老會の祈禱院

追記：本稿は一九九三年度庭野平和財団の研究助成によるものである。

エンデミック宗教とエピデミック宗教の共生

——ブラジルの生長の家の事例から——

中 牧 弘 允

△論文要旨▽ ブラジルの生長の家は日系人社会に定着していると同時に、非日系人のあいだでも全国的な浸透をしめしている。この現象を疫学と生態学の類比をもちいて説明しようとするのが本稿の目的である。

生長の家の組織は日語とポ(ルトガル)語にわかれ、それぞれエンデミック(風土病的)とエピデミック(伝染病的)な様相をしめし、かつブラジル総支部のもとで共生している。日語のエンデミック性は日系人のエスニシテイとふかくなかわるからであるが、ポ語のエピデミック性はブラジル人のかかえる深刻な問題の解決の糸口になっているからであるとかんがえられる。その際、生長の家のかかげる万教帰一や、ブラジル人の意識における混合文化への高い評価は、このましい環境条件となっている。また理想化される日本や日本人が「日本宗教」の受容に一役かっている。しかし、より直接的には夫婦・親子関係というような家庭問題の好転を期待して、かれらは先祖祭祀や流産児供養に参加しているのである。

△キーワード▽ エンデミック宗教、エピデミック宗教、共生、生長の家、日本宗教、エスニシテイ

はじめに

日本からブラジルに伝播した宗教は、宗派の数でみると、すくなくとも三五をこえる。そのなかで日系コロニアと

よばれる日系人社会にふかく根をおろした宗派には浄土真宗、曹洞宗、浄土宗、日蓮宗、本門佛立宗、真言宗などの仏教諸派のほか天理教、大本、金光教、生長の家などの新宗教がある。他方、日本の新宗教のなかには日系コロニアに足場をきずくとともに、非日系ブラジル人の間に積極的に布教をこころみ、多数の信者やシンパを獲得している教団がある。その筆頭は生長の家であり、創価学会（日蓮正宗）がそれにつづき、世界救世教、パーフェクトリバーティー教団（PL教団）、そして最近では崇教真光などがその列にくわわっている。

このような宗教分布を理解するために疫学の類比を適用してみよう。一般に宗教は病気とあきからぬ関係にあるが、ここではあくまでも類比として疫学を援用しているにすぎない。海外の日本宗教の場合、日系人社会に根を張り、その外にはほとんど伝播しない宗派はエンデミック（風土病的）な宗教である。これに対し、日系人社会をこえ、むしろ非日系人の信奉者が多数を占めるような宗派はエビデミック（伝染病的）な宗教である。エンデミックとエビデミックという疫学の類比を最初に宗教現象に適用したのは梅棹忠夫であるが、筆者もブラジルとアメリカの日本宗教について仏教を中心に論じたことがある。⁽¹⁾

その論点を要約すると、まずエンデミックな日本宗教はブラジルやアメリカのなかでは民族教会（エスニック・チャーチ）として機能していることがあげられる。浄土真宗をはじめとする仏教諸派にかかわる人びとは、移民一世を頂点とする先祖祭祀・死者祭祀にかけがないの意義をみだしている。その端的な例が、宗祖を記念する法要よりも盆が最大の年中行事になっていることである。アメリカの日本人キリスト教会で一世を記念する行事や建造物がみられるのも、エンデミックな特徴のあらわれにはかならない。

他方、エビデミックな日本宗教は日系人のなかに最初の感染者をだすが、そのうち免疫や抵抗力のない非日系人にもひろがっていく。アメリカでは創価学会や禅のように信者や実践者の大多数が非日系人で占められる組織や道場が

出現し、ブラジルでもPLS教団のように地方や教会によっては日系人がほとんどいない場合すらみられる。

このようにエンデミックとエピデミックという概念を導入することによって、日本宗教の伝播にみられる二大特徴を整理してみたが、それはさらにあらたな問題群をうみだした。すなわち、なぜある宗教がエンデミックにとどまり、ほかの宗教がエピデミックとなるかについての条件や要因の究明である。その論文では、仏教とキリスト教を問わず日系人のなかに世代をこえて継承されるエンデミック宗教は遺伝子の問題が決定的であり、環境は副次的な条件にすぎないと結論づけている。他方、エピデミック宗教となった要因としては、ブラジルの生長の家を例にとり、次の諸点の指摘だけをおこなっている。³⁾

- ① 教義が混淆的でブラジル人の嗜好にあうこと
- ② ポルトガル語部と日語部の並立的組織化を巧妙におこなっていること
- ③ カトリック教会に寛容な態度をとっていること
- ④ 宗教ではなく人生哲学としてうちだしていること
- ⑤ 病気なおしをとまう倫理宗教として人気をあつめていること

そこで本論文では問題点の指摘にとどめたブラジルの生長の家をとりあげ、ひとつの事例研究として、そのエンデミック性とエピデミック性を検討してみることにした。なぜなら生長の家は両者の特徴を十分にそなえているだけでなく、そのエンデミック性は民族意識とふかい関連があり、そのエピデミック性はブラジル人の宗教意識の特徴を反映しているとかんがえられるからである。さらに、生長の家はエンデミック宗教とエピデミック宗教の双方の特性を共生関係におこうとしていることが注目に値する。共生とは異種の生物が相互に利益をえながら共同生活をするありかたをさす生態学的概念であるが、これをエンデミック宗教とエピデミック宗教のありかたに適用できるかどうか

検討をこころみたい。

なお、本稿の主たるデータは文部省科学研究費による二度の調査〔ブラジルの民衆文化に関する研究〕研究代表者…筆者〕によつてゐる。期間はそれぞれ一九八七年十一月～一九八八年一月と一九八九年七月～八月であり、地域はロンドンニア州ポルトベリーヨを中心とし、同州のアリケメスとカコアルにくわえ、サンパウロとブラジリアでも関連調査をおこなつた。

一 日語とポ語

1 生長の家ブラジル総支部（イグレージャ・セイチョーノイエ・ド・ブラジル）

生長の家のブラジル布教が日系人にも非日系人にも進展をみせている要因として、万教婦一の観念が相互に矛盾・対立するものを共存させていることがあるけれども、同時に日語とポ語を組織的に分離していることがプラスに作用したとも指摘されている。⁽⁴⁾そこで、ブラジルの生長の家にかかわる人びとがそこに何をもち、どのような意味をみいだしているかを検討するにあたり、まずその背景にある日語とポ語の歴史的関係について多少ふれておきたい。

生長の家は谷口雅春によつて創始された「唯神実相哲学」にもとづく「人類光明化運動」であり、雑誌『生長の家』の創刊日にあたる一九三〇年三月一日を立教の日と定めている。雑誌の出版や公開講演会を運動の特徴とし、購読による治病体験がおおきな宣伝効果をうんで発展した。そうして雑誌購読者の誌友会や婦人組織の白鳩会が各地に設立され、一九四〇年に宗教団体として登録された。

ブラジルでは一九三八年から一九三九年にかけてサンパウロ州内陸部の各地に支部が結成され、隣接するパラナ州北部

にひろがっていった。これが日本人の入植地域とかさなることはいうまでもない。その伝播の最初の契機となったのは、アマーバ赤痢にかかっていた病人が日本から送付されてきた聖典『生命の実相』を読んでたちどころに快癒したという体験であった。このようにブラジルでも谷口雅春の著作にふれて誌友が次第にふえていった。

戦後、一九五一年三月に全伯連合会が結成され、それを母体に同年七月「生長の家ブラジル総支部」が設立され正式に日本本部の所屬となった。日本からは一九五二年に本部講師の徳久克己が派遣され、三カ月にわたり各地を巡教した。当時、日系人社会は日本戦勝派（カチ組）と敗戦認識派（マケ組）とにわかれ、相あらずっていたが、その混乱をすくい、かつ光明思想の発展を期する目的で本部講師の招聘を要請したという。⁽⁵⁾

一九五五年にはサンパウロ市近郊のイビウーナに練成道場が完成し、翌年には総支部会館が改装落成し、副総裁谷口清超一行が訪伯した。総裁谷口雅春のブラジル巡教は一九六三年に実現し、三カ月にわたり熱狂的な歓迎をうけた。帰國を前に、谷口雅春は全伯幹部決起大会において、ブラジル人が一番「人類無罪宣言」を受け入れやすい民族であり、ブラジルこそ大乘カトリック教（キリスト教）相応の地であると説き、「生長の家キリスト教会」（クライスト・チャーチ・オブ・セイチョーノイエ）を建て、ブラジルを立派な「本當のキリスト教國」にせよと激励した。⁽⁶⁾

しかしながら、ブラジル人への光明化運動が本格化するの是一九六六年になってからである。この年「ポ語伝道部」は「ポ語伝道局」と名称をあらため、ブラジル人伝道に力をいれるようになった。翌年、日本の本部からも副理事長の徳久克己が派遣され、通訳付きの講演会を開催する一方、ブラジル人の幹部の養成にもあたった。この間、カトリック教会で集会をおこなったり、ポ語機関紙『アセンデドール』を創刊したりして、伯人光明化運動が活発化した。しかしながら、本部の最高幹部はすべて日系人によって占められ、それは筆者の調査時においても変化はなかった。⁽⁷⁾

一九七〇年、「生長の家ブラジル総支部」のポルトガル語名称を「イグレージャ・セイチョーノイエ・ド・ブラジル」に変更した。イグレージャはふつうキリスト教会を意味するが、それを生長の家に冠したのである。これを前山隆は「ブラジル生長の家教会」と訳して使用している。⁽⁸⁾

「生長の家ブラジル総支部」と「イグレージャ・セイチョーノイエ・ド・ブラジル」の使い分けに象徴されるように、ブラジルの生長の家の組織はおおきく日語とポ語に二分されている。両者は独自に活動をすすめる傾向が強く、相対的に独立しながら、サンパウロのラテンアメリカ伝道本部（ブラジル総支部の上位組織）のもとで統括されている。この日語とポ語は使用言語による区分として機能しているようにみえる。しかし、日語の青年会ではポルトガル語が主要言語になっているにもかかわらず、ポ語とは独自の活動を展開している。前山は、このような日語とポ語の分離は、言語や文化の問題である以上にエスニティーの問題であると指摘している。⁽⁹⁾

「生長の家ブラジル総支部」と「イグレージャ・セイチョーノイエ・ド・ブラジル」の使い分けは言語や文化、さらに本質的にはエスニティーの問題であることに異論はないが、本稿の視点からするとエンデミック宗教とエピデミック宗教の共生の問題でもある。そこで次に末端の組織にみられる日語とポ語の関係を検討してみよう。

2 ポルトベリーヨの日語とポ語

ロンドンニア州ポルトベリーヨには日語とポ語がそれぞれ存在する。ただし、正確にはポルトベリーヨの市街にポ語、郊外にある日系コロニア（日本人植民地）のトレゼ・デ・セテンプロに日語がある。

日語はすべて日系人（日本人一世をふくむ。以下同）の会員で占められ、非日系人はいなかった。他方、ポ語は大多数が非日系ブラジル人であるが、若干の日系人がふくまれていた。一九八七年のポ語の白鳩会（婦人会）の会員二名のなかに日系人はいなかったが、集会には四人の日系人女性がときどき通ってくるとのことだった。一九八七年

にわたしが参与観察したポ語の各種の集会でも日系人はかぞえるほどしか参加していなかった。

ところで、ポ語の集会では出席者は名簿に署名することになっている。そこでより正確な方法として出席者名簿を検討してみた。とりあげるの是一九八八年四月一六日から一九八九年七月九日まで約一年三カ月にわたる集会の出席者名簿である。それによると、まず日系人女性が一名、白鳩会の役員になっていることが判明した。しかし、白鳩会の集会参加者には彼女とその家族以外にはほとんど日系人の名前は見えない。相愛会（成人会）でも日系人の名前ほとんどない。唯一の例外は、講師役をつとめる幹部の一人に日系人のKがいるだけである。当時、かれは伝道員から講師補に昇格したばかりであった。これらのわずかな数の日系人は市街に住み、トレゼ・デ・セテンプロの日本語には参加していなかった。なお、少年会には日系人の名前はまったくなかった。

しかしながら、ポ語と日本語の合同行事や幹部会議には日系人の名前が目だっている。おなじ出席者名簿によると、一九八八年一月二九日におこなわれた大祓の行事には一〇名の日系人が参加している。大祓はポ語と日本語が合同で開催する唯一の年中行事であり、名簿では最大人数の一六八人が記帳している。この日系人のうちにはトレゼ・デ・セテンプロのほか、ポルトベリーヨから約二〇〇キロはなれたアリケメスの日系人の名前もみえる。

同名簿によると、講師補・伝道員養成講座や幹部会議では、ポ語と日本語の幹部が顔をそろえている。一九八九年のロンドニア州の幹部会議は教化支部長、講師会長、連合相愛会長（日本語・ポ語各一名）、連合白鳩会長（日本語・ポ語各一名）の六名で構成され、青年実行委員は空席だった。ちなみに教化支部長、講師会長は日系二世、日本語会長は相愛・白鳩とも一世で、ポ語が非日系ブラジル人という構成だった。すなわち日系人四名、非日系人二名が幹部の役割を占めていた。ただし、会議での使用言語はポルトガル語であった。

こうしてみるとポ語にかかわる日系人は例外的に存在するだけであるが、重要な役割りを果たすひともいることが

わかる。ポルトベリーヨでは最近市街に日語支部ができたというが、Kは日系コロニアとつきあいながらも依然としてポ語で活動している。また最高幹部は Rondônia 州の場合でも日系人によって主要ポストが占められている。

なお、ポ語と日語の合同行事は大祓だけであるが、両者の協力関係は白鳩会の一見真会でもみられた。アリケメスの事例であるが、ポ語が主催の場合は日語が食事を準備し、その逆の場合もあるといった関係である。またバザーも協力して開催し、売上金の一部をポルトベリーヨの会館建設資金に充当していた。

以上のように地方レベルの末端組織をみると、日語とポ語は相対的に独立して運営され、日系人を中心とする幹部会において調整がはかられている。相互の交流は決して密ではないが、皆無というわけでもない。共生のありかたは、たがいに干渉せず、ゆるやかに連帯しているといえよう。

二 日語の民族意識

トレンゼ・デ・セテンプロは一九五四年に日本人二九家族一七四人によって開拓された植民地である。ポルトベリーヨから道路で約二〇キロの地点にあり、そもそもゴムの植林を目的としてひらかれた。しかし、土壌がゴムに適していなかっただけでなく、山火事にもみまわれ、植林は完全なる失敗に帰した。そのあと、ポルトベリーヨの市街むけの野菜栽培で息をつき、養鶏でようやく生活が安定した。コシヨウ、ガラナ、カカオなどの栽培や牧場を経営するものもある。きびしい貧困生活を余儀なくされた植民地であり、離農者もあとを絶たなかった。現在では十数家族の日系人が住んでいるにすぎない。

ここでは入植を記念した植民祭や新年会を植民地の年中行事としておこなっている。会館は国際協力事業団の補助

により一九七五年に建設されたが、宗教施設はまだ建っていない。一九八四年の入植三〇周年の記念行事では、マナウスから東本願寺の僧侶を招聘し慰霊祭をおこなった。それまでコロンビアでは大人の死者はなく、栄養失調や高熱病などで乳幼児が二〇人ほどなくなっていた。その際の葬式は生長の家の講師の資格をもつMがおこない、観音経や般若心経にくわえ、生長の家の「甘露の法雨」をとんでいた。他方、結婚式の場合は、ふつうカトリック教会で挙式し、披露宴はコロンビアで開催していた。また各家ではそれぞれに先祖をまつる仏壇をもっているが、コロンビアの宗教生活においては「公的宗教」はまだ確立していなかった。

ちなみにMは一九四八年に入信し、一九五〇年に講師の資格を取得した。トレゼ・デ・セテンプロの入植者の約七割が戦後引揚者といわれているが、Mもそのひとりである。Mは大陸で軍務についていたが、農業の経験のない引揚者で、日本の空気になじめず、はなやかな海外生活がわすれられなくて移住を決意したという。入植当初から生長の家の教えを実践し、人助けをしたり、後述するようにブラジル人にも通訳を介して布教していた。

ところが一九八〇年代後半になると、にわかには生長の家がコロンビアの「公的宗教」の様相をおびてきた。その契機となったのは一九八七年三月から日語支部の活動が開始されたことである。直接的にはサンパウロのラテンアメリカ伝道本部（ブラジル総支部）からの働きかけによるもので、組織づくりのため幹部が派遣されてきた。かくして日語が結成されると、毎週のように日曜日が集会に当てられるようになった。一九八七年には第一日曜が相白（相愛・白鳩）幹部会、第二日曜が相白それぞれの勉強会、第三日曜が日語・ポ語合同役員会、そして第四日曜が相白それぞれ勉強会となっていた。第五は第一にくりあげていたから、特別行事等による中断はあっても基本的に四週間ごとのローテーションでまわっていた。換言すると、幹部にとって日曜日はすべて生長の家の行事日程でうまっていたのである。

トレゼ・デ・セテンプロ日語はコロニアで急速な浸透ぶりをしめした。と同時に、日語の設立がポ語の活性化をもたらしたとある日語幹部がかたつていたように、日語の発展はポ語にすくなからざる刺激をあたえたようである。当時の日語伝道員は男性二名、女性三名の計五名であり、市街のポ語の四名をうまわっていた。講師の資格をもっていたMは一九八五年にすでに他界していたが、跡を継ぐようにその長男が指導的役割りをはたすようになった。また、Mの長女がおなじトレゼ・デ・セテンプロ出身の夫とともにサンパウロの伝道本部で幹部となっていたことも無縁ではなかった。

トレゼ・デ・セテンプロの日語は一九八九年の調査時で相愛会が一二名、白鳩会が一六名のメンバーであった。コロニアが十数家族であることからすると、めざましい浸透ぶりである。一九九二年の再訪時には、幹部の一人は「植民地はみな生長の家になった」とかたつていた。これは全員が信者になったという意味ではないが、家族の一人が生長の家の誌友になるとき家庭全部が生長の家になるという意味で、全世帯におよんだということである。この間、一九八八年度には相愛会の Rondônia 連合会が誌友獲得で全伯一位の表彰をうけたり、白鳩会の Rondônia 連合会も聖使命増加目標達成で全伯第一位にかがやいた。これにはトレゼ・デ・セテンプロのコロニアもおおきく貢献した。「植民地はみな生長の家になった」ことはかならずしも生長の家が正規の公的宗教になったことを意味しないが、同一地域にかたまつて居住する十数家族のコロニアがひとつの宗教の強力な影響下にあることは注目に値する。

コロニアにおける生長の家の浸透の背景としては、この時期にトレゼ・デ・セテンプロが直面した内外の環境の変化も直接・間接に影をおとしているようにみえる。まず、国道三六四号線が一九八四年にポルトベリョまで完全に舗装され、その沿線の開発が環境破壊で国際的に問題となるほど急速に進展したことである。国道の舗装によりサンパウロを中心とする南部との流通が飛躍的に増大することとなり、トレゼ・デ・セテンプロの農業にもおおきな打撃

をあたえ、離農する家族もあらわれた。コロナからポルトベリョ市街にでて、生計をたてる家族もいる。また、マデイラ川の砂金とりがブームとなり、コロナでも筏を所有するものや作業に従事するものがあらわれた。危険をともなう作業の安全を祈願して生長の家のお守りをもとめるひともいた。一九九〇年代に入ると、 Rondônia州でも日本への出稼ぎに活路をもとめる人が生長の家の幹部もふくめ出はじめている。その結果、アリケメスでは日本人会はほとんど機能しなくなったというが、生長の家は維持されているようである。

日語には日本人以上に「日本」におもいをよせる人びとがおおい。「日本人は国のことを思わなくなったのではな
いか」とか「国体をうけついでいない」ときびしく問うたり、「ブラジル社会を浄化するのが日本人の使命だ」とい
う宗教的使命観をいだく人たちがいた。これは前山が指摘するように、「日本」を内部にまもりつづけたままブラジ
ル社会の正規の構成員となることのあらわれと解釈できる。⁽¹²⁾

戦後の日系コロナにおける生長の家は、日本人アイデンティティを急速に喪失していく移民や日系人に対し、
日本や日本人を美化し、民族としての優秀性を説き、ブラジルの地で日本人としていきつづけることの指針を明確に
あたえてきたと指摘されている。⁽¹³⁾ もちろんトトレゼ・デ・セテンプロの場合は、戦後の入植であり、カチマケ問題もな
かったし、そのことはそのまま当てはまるわけではない。しかし、コロナ弱体化の危機に対し、家族の結束をかた
め、アマゾン奥地で日本人としていきぬくことの指針と勇気をあたえていることは事実である。その意味で生長の家
は日系エスニティーを強化する機能をおおいにはたしているといえる。

三 ポ語の宗教意識

1 ポ語と日系人

ポルトベリーロのポ語の歴史においては、当初日本人が一定の役割りを果たしたが、しだいにブラジル人主導となつていった。ポ語の活動は一九七七年頃にY家の経営するレストラン・オリエンテではじまったといわれている。一世のMが市街に住む二世のIなどを通訳として講義をおこなった。アリケメスの一世のOも一九七八年に一度そこで集会をひらいたことがあった。その時は日系二世とブラジル人が一〇名ほどあつまり、最初は通訳を介したが、のちにはポルトガル語でおこなつたという。一九八〇年代前半はレストランの二階で月曜日の夜に集会をしていた。當時、生長の家の講師の資格をもつのはトレゼ・デ・セテンプロのMとアリケメスのOだけであつた。

そのOは一九三四年に渡伯してパラナ州のコーヒー園にはいり、生長の家には一九四二年にふれて入信し、一九七七年に息子二人とともに Rondônia 州アリケメスに入植した。ポルトガル語には堪能であり、Rondônia 教化支部長をつとめたこともある。地元の生長の家では「Rondônia の父」とまでいわれていた。

ビメンタ・ブエノのTもまたブラジル人伝道につとめた一人である。ポルトガル語はほとんどできなかったのに、熱心にアセンデドール誌を頒布した。一九七六年にサンパウロからビメンタ・ブエノに息子のあとをおつてやってきたが、一九八〇年にカコアルに移転した。サンパウロ市では地区の連合会長をつとめ、第三期（一九五三年）から第六期（一九五六年）まで総支部歴代最高幹部名簿に名をつらねている。⁽¹⁴⁾ Tは一九八四年に他界したが、その孫によると、高齢にもかかわらず生長の家をひろめるためにビメンタ・ブエノにまで来たといふと伝道本部宛の手紙に書いてあつた

という。

このように日本人一世はロンドニア州における生長の家の活動の火付け役をはたした。けれども、ポ語ではその後ブラジル人が中心となり、わずかの日系二世・三世たちをまきこんで展開した。ポルトベリョではブラジル人女性Vと日系女性Iが中心となった。その後Iは南部に転出したため、Vを核に数名のブラジル人女性が中心となって運営された。男性は日系二世のKなどが幹部だった。二回の調査の間でも、幹部はそのままだったが、集会参加者の顔ぶれはおおいに変わったという印象をうけた。これはエビデミックな兆候のひとつといえる。なぜなら「感染者」が次々に変わっていくからである。

実際、ポ語の参加者は増加の一途をたどり、それにともない集会所にも変遷があった。一九八〇年代後半になると集会所はレストランの一室から貸家にかわった。第一回調査時はここで集会所がおこなわれていたが、四〇名くらいが収容限度であった。第二回目の調査時には日系メンバーから借用したおおきな倉庫を集会所に利用していた。かくして一九九一年一〇月によく自前の生長の家の建物が完成したが、そこは二〇〇名くらいの収容が十分可能である。

2 万教帰一と混合文化

日語の関心がエスニシティと密接にかかわるのにたいし、ポ語のほうは基本的にいかなる関心にもとづいていくかを検討してみたい。まず初心者むけのオリエンテーションでは、生長の家は宗教であるが、同時に哲学・人生観でもあることが強調されている。これまでの宗教をすてる必要はなく、むしろそれを補完する教えであると説明される。したがって個人の信仰として受容してもいいし、人生観として受けとめてもらっても結構であるというような補足説明がつく。

周知のように、谷口雅春は『生命の実相』のなかで万教婦一の立場にたち、説く方法はちがっても真理はひとつであると主張し、他宗教との共存をうたっている。この思想がブラジルという異文化環境のなかでも実際に適用されている。わたしの聞き書きの範囲でいくつかの典型例をあげてみよう。まず、カトリックは家族の宗教としてそのまま継続しているというものである。このことよってカトリック教会との摩擦は回避でき、個人の信仰の自由も確保される。つぎに、生長の家のなかに自分の宗教（カトリック）がみつかったとのべるものがある。これは生長の家の教えのおかげでカトリックという宗教を再認識したという満足感をともなっている。前山が指摘するように、かれらは熱心ではないにしろカトリック・アイデンティティーをいだしつづけ、よりよきカトリック教徒になることに価値をおいていることはまちがいない。⁽¹⁵⁾

ところが、生長の家ともカトリックとも一見かけはなれた宗教的实践にふかくかかわっているブラジル人幹部がいた。その例を二つとりあげてみよう。ひとりにはヨガの教師であり、ポルトベリーヨでは唯一のヨガ道場（兼託児所）を経営していた。彼女はヨガに関心をもち『キリスト教徒のためのヨガ』という本を読みはじめ、一九七三年にポルトベリーヨにきてからは休暇を利用してリオデジャネイロのヨガ道場にかよい修練をつんだ。生長の家の集会でMの話を最初に聞いたとき、ヨガで習った小宇宙の観念や自然保護の教えに類似点を感じたという。彼女にとっては神観が生長の家とヨガをむすぶ重要な役割をはたしている。とくに氣息法に共通するものがあり、内面的完全をめざす点でもおなじであるという。ヨガと生長の家は彼女にとっては矛盾なく同列である。なぜならヨガを科学（たとえば新陳代謝）、哲学、術^{わざ}として習得したので、人生観、哲学、医学、心理学、術^{わざ}などでもある生長の家となんらかわるところはないからである。

もうひとりにはアリケメスで初等教育の私学を経営する女性であり、ウニオン・ド・ヴェジェタル（UDV）のメン

バーでもあった。UDVはヴェジエタルとよぶ幻覚性の飲料を摂取し、それによって生じる幻覚(ポハシエイラ)を神の啓示とみなし、輪廻を信じ、靈性の向上をめざす教団である。⁽¹⁶⁾この幻覚性飲料はアヤワスカとかヤヘという名称で南米のインディオが使用してきたものと同種であり、ゴムブームでペルーとの国境地帯にやってきたブラジル人の知るところとなった。その結果いくつかの宗教集団が発生したが、UDVはジョゼー・ガブリエル・ダ・コスタによって一九六一年に結成され、カトリックよりもスピリティズムのつよい影響をうけている。本部は一九八一年にブラジリアにうつるまでポルトベリョにおかれていた。彼女はそのUDVとは9年、生長の家とは8年と、ほぼ同期間に関わり関係をもっていた。そして生長の家とUDVを比較して、UDVは個人的体験が主であるのに対し、生長の家のほうが教えをつたえやすいとかたっていた。父兄への通信でも谷口雅春の言葉をしばしば引用することがあるけれども、抗議をうけたことはないという。神はひとつでも方法がことなるという立場にたてば、個人的幻覚体験を核とするUDVと、出版物や講演を柱とする生長の家は矛盾なく両立する。実際、UDVのメンバーが何人も生長の家に通っているという。

この二人はたまたま大卒のインテリ女性であり、教育や育児に関係していたが、ヨガやUDVのような実践と生長の家の活動が当人たちの意識ではなんら矛盾することなく両立していた。しかし、教団としての生長の家にとっては、こうした問題はエントロピーの増大につながりかねない。時には歯どめをかけることもあるようだが、ブラジル人にとっては混合はマイナスでないばかりか、かなり積極的な意味を付与されることがある。一般にブラジル人は自文化を混合的とかんがえる傾向がつよいが、さきのヨガ教師も純粋なものではなく、調和的に混合する必要があるとかんがえていた。さらに、そうであればこそ「ブラジルは世界の中心であり、ブラジルは世界である」とまで断定し、谷口雅春もブラジル訪問時に「もう一度生まれるとしたらブラジルだ」と述べたことに言及した。

谷口雅春が実際このように言ったかどうかはまだ確認できないが、先述の全伯幹部決起大会において全地球上の人種・民族があつまって調和しているブラジルこそ世界光明化運動の中心としてふさわしい地であると語ったことは事実である。これは日系人に「錯綜した勇氣と戸惑い」⁽¹⁷⁾をあたえ、一方では「ブラジル社会を浄化するのが、日本人の使命だ」という日語の人びとの意識につながっていった。そして他方では「もう一度生まれるとしたらブラジルだ」という教祖の言葉がポ語の人びとのブラジル中心主義に共鳴し、ブラジル人にとっておおいなるはげみとなっているのである。

3 理想化される日本と日本人

ブラジル人の日本観・日本人観の代表的なものとして前山隆は四つのモデルを提出している。⁽¹⁸⁾すなわち①苦力モデル、②非欧米世界近代化モデル、③経済奇跡モデル、④宗教改革モデルである。その宗教改革モデルについては主に生長の家をとりあげ、ブラジル人がもとめているのは単なる神癒でもあたらしい教義でも、また日系宗教でもなく、「日本宗教」あるいは「日本」であると指摘し、それによってカトリシズムを再考し、ブラジル人、ブラジル国家を再解釈しようとしていると論じている。⁽¹⁹⁾

ブラジルの民衆小冊子リテラトゥーラ・デ・コルデルの研究者であるジョゼフ・ルイテンは、民衆本のなかで日本人に言及したものを四つに分類し紹介している。⁽²⁰⁾すなわち①第二次世界大戦への言及、②日系コロニアの否定的な側面への言及、③擲揄、④称賛である。リテラトゥーラ・デ・コルデルは韻文詩の形式をとる文学であり、北東部人によつてはぐくまれてきた民衆的な表現形式である。そのなかで日本人への言及はおよそ①～④へと時代的変遷をとげ、①敵国日本に対するプロパガンダの投影、②日系人の社会的・政治的上昇に対する批判的反応、③日本人だけにかたまることへの批判的警戒、④率直な称賛の表明がみられると特徴づけている。⁽²¹⁾

前山とルイテンの研究はブラジル人のいさぐ日本観・日本人観を問題にしながらも、視座・方法・目的の点でかなり異なっており同列には論じにくいが、たまたまひとつの接点をもっている。それはいずれも④の「宗教改革モデル」と「称賛」に位置づけられている生長の家である。

生長の家をあつかったコルデルにパウロ・ムーネス・パチスタの『生長の家のABC』（一九八〇）がある。ABCというのは各連の最初がアルファベットの一文字ではじまり、AからZまでの二六連から構成され、ひとつの事柄を丸ごとあつかうという意味がこめられている。作者はブラジル最高のABC詩作者の一人といわれ、『日本のABC』（一九八四）という小冊子も刊行している。なお、この作者は北東部の出身で中西部のゴイアス州アナポリスに住み、日系コロンビアとの日常的接触はない。

まず『日本のABC』をみると「光のゆりかご」「愛の土地」「サムライの故郷」「盆栽と俳諧のくに」「勤勉で、頭がよい」「武道の達人」等のくだりのあと谷口雅春が登場する。

N

生長の家が生まれたのは

日本でだ――

谷口雅春は

万人に大いなる善行を施した。

彼の平和のメッセージは

われわれにたいへん有益だ！

もう一度、日本万歳！

『生長の家のABC』の冒頭は次のようにはじまる。

A

われわれをどこからでも見守ってください

完全なる神に感謝する

生長の家の太陽の

すばらしい光を通して

世界はますます光明化する。

この「ABC」を

谷口雅春に捧げる。

B

毎朝、神にたいして

かしわ手をうち、ほほえむ。

完全なる神の子、

ほがらかに聖なる生活をおくり

だれとでも平和にくらす

なぜなら——わたしの世界は実相、

わたしは神想観を実践する。

こうして「甘露の法雨」「大調和」「アセンデッドール」など生長の家独自の事柄に言及しながら、「神がわがうちに

生き、われが神のうちに生きる」「われらの天国を積極的思考でつくる」「あらゆる苦痛や地獄は消極的思考からくる」「許したり、感謝できないものはキリストの光をおのれのなかにとまずことができない」「神道信者も仏教信者も、バラモン教徒もキリスト教も、唯物論者も心靈主義者も、——われわれはみな兄弟だ！」というようなくだりが韻文でちりばめられ、「生長の家の光のなかで生まれかわる」という文句で結んでいる。⁽²²⁾

パチスタの二つの小冊子のなかには「日本」と「日本宗教」への賛美と憧憬が満ちあふれているが、それによってブラジル人やブラジル国家のモデルを再構築するという姿勢はまったくみられない。ただし、よりよきカトリック教徒への意欲はうかがえる。ルイーズ・ゴンザーガ・デ・リマの『北東部人と日本人』のなかに掲載されている「日本人」という詩にも、農業やエレクトロニクスの分野での「進歩の模範としての日本人」をたたえてはいるが、やはり称賛の域をでていない。⁽²³⁾

いずれにしろ、生長の家のような「日本宗教」がブラジルのエリート層と庶民層を問わず強力なモデルを提供していることに、今後いっそう注目していく必要がある。

4 先祖祭祀と流産児供養

万教帰一と混合文化はインテリによって種族的に意味づけられている。しかし、万教帰一の立場や混合文化にたいするプライドはいわば宗教的・文化的な環境というべきものである。また理想化された日本や日本人も好条件ではある。しかし、それがととのっているからといってエビデミック化するわけではない。より具体的には、生長の家の思想や実践がブラジル人の直面する問題とどう直接的にかかわっているかをみる必要がある。換言すれば、感染のもとになる病原体の発見につとめなくてはならないのである。ではブラジル人はどのような問題をかかえて生長の家の門をたたくのだろうか。 Rondônia州のボ語のブラジル人幹部に聞いたところによると、第一が夫婦・親子の不和、二

番目が病氣、三番目が経済問題であり、四番目として靈的な問題をあげるものもいた。そこで、ここではエピソードも性をもっとも強力にはたらく夫婦・親子の問題をとりあげてみたい。

マシズモとよばれる男性優位主義のつよいブラジルでは、家父長的な権威主義とあいまって、男性の浮気やポリジニアとよばれる社会慣習としての一夫多妻がひろくおこなわれてきた。またカトリック教会は離婚をみとめないのことで、デイスキッテという別居がその代替機能をはたしてきた。ブラジルに離婚法が成立したのは、ごく近年（一九七七）のことである。そのカトリック教会は離婚だけでなく、妊娠中絶もかたく禁止している。しかし現実にはこれも統計にあらわれないだけで、社会の裏面でひそかに実行されている。

このような離婚や中絶の問題は核家族化とも密接につながっている。現在、ブラジルの家族は家父長的な大家族から一夫一婦の核家族へと急速な変貌をとげつつある。これは工業化や都市化、あるいは中産階級の台頭と呼応する現象であるが、カトリック教会が従来の保守的な価値観を容易に変更しないのに対し、日本の新宗教は近代化の過程で開発してきた方法を駆使して、ブラジル人の精神的世界に浸透しつつある。

夫婦・親子問題は生長の家にかぎらずPL教団でも最大の相談事になっていた。⁽²⁴⁾ PL教団では「人は平等である」(処世訓第九条)と同時に「男性には男性の、女性には女性の道がある」(処世訓第一三条)と説き、夫婦の調和を強調する。親子問題に対しては「子は親の鏡」というようなたとえをもちい、親に反省をうながす方法がとられてい^る。

PL教団は主に教師と信者による一対一のきめこまかいカウンセリングによって解決をはかっているが、生長の家では先祖祭祀や流産児供養が解決の有力な糸口となっている。この点についてはすでにふれたことがあるが、あらためて要点を記しておきたい。⁽²⁵⁾

先祖祭祀と流産児供養は共通の形式でおこなわれる。まず紙片に先祖ないし流産児の名を書くが、先祖の場合は「何々家の先祖達」と複数形で記し、流産児に対しては命名をしたうえで「何某の霊」と記入する。そして『甘露の法雨』を全員で読誦するあいだに、リーダーがそれを読みあげ、一人一本ずつ線香をあげるといふ形式である。なお、先祖や流産児の霊に供物をささげること不可欠であり、流産児の場合にはミルクやケーキや菓子がおなえられる。先祖は双系をたどり、既婚者は夫方と妻方、未婚者は両親の系譜をさかのぼる。非日系人でも自宅に祭壇をかまえ、そこに双系の先祖の位牌をおさめ、供物を献じ、供養をしている。流産児は自身の場合だけでなく、近親者やブラジル全体の流産児を供養する人がすくなくない。イビウーナの練成道場には流産児供養塔が一九八五年に建立され、全国の流産児の霊供養がおこなわれている。

流産児供養はポルトベリーのポ語では一九八九年からおこなわれるようになったが、ブラジルアでは八〇年代はじめから開始された。子供の非行や反抗、あるいは夫婦の不和などの問題が、先祖や流産児の霊供養という非カトリック的な方法によって解決がはかられている。しかしながら、流産児の命名は霊の世界での洗礼であるといふようなカトリック的な解釈のこころみもなされている。また流産児供養塔はポルトガル語では小天使記念塔と翻訳されている。「神の子」を *deuzinho* (男性形)、*deuzinha* (女性形) とよぶことがあるように、流産児は天使の縮小語の複数形である *anjinhos* と命名されているのである。

カトリック教会が冷淡にあつかう離婚や中絶の問題に対し、生長の家は個別的相談や雑誌の購読にくわえ、儀礼という形式を通して対処していることが注目される。夫婦・親子問題のみならず経済問題や健康問題でも先祖祭祀をすすめるリーダーがいたし、先祖祭祀によって別居していた夫との関係がよくなり、車も家も購入できたといふ具体的なことがあった。先祖祭祀は漠然とした安心感をもたらすだけでなく、夫婦の双方の先祖を供養することが

たがいに相手を尊重することにつながり、事態の改善がはかられているようである。

おわりに

日語とポ語はそれぞれの人的構成も主要関心も異なり、前者は「生長の家ブラジル総支部」として日本本部およびラテンアメリカ伝道本部に直属する支部という意味あいがつよいのに対し、「ブラジル生長の家教会」はいかにもカトリック教会のモデルを踏襲したかのようである。概観すれば、このような二重構造はそのままエンデミック宗教とエピデミック宗教に対応する。しかも両者の関係はトップ・マネジメントは日系人が掌握しているものの、末端では相対的に独立し、ゆるやかに連帯し、刺激しあっている。谷口雅春の思想と実践を中核とする運動体はあたかも日語とポ語という二種の生物がおなじ傘下で共生しているようなものである。とはいえ、積極的な意味での共生では無論ないが、すくなくとも深刻な阻害要因にはなっていないことがかえって重要である。そのことがまた両者の活力と感染力の源泉にもなっているのではないだろうか。おなじ生長の家がアメリカでは非日系人の間にほとんど浸透しない理由として、かつていくつかの仮説をあげたが、さらに共生という観点からも比較をこころみる必要がある。本論文で十分論じられなかった点とともに、今後の課題としたい。

注

(1) 梅棹忠夫『文明の生態史観』中央公論社、一九六七年、二二八―二五六頁（再録、『梅棹忠夫著作集』第五卷、中央公論社、一九八九年）。

(2) 拙稿「日本宗教の現代的展開——アメリカとブラジルの仏教を中心に」佐々木宏幹編『大系…仏教と日本人12 現代と仏

教』春秋社、一九九一年、一一五—一四〇頁。

(3) 同右、一三八頁。

(4) Maeyama, Takashi "Japanese Religions in Southern Brazil: Change and Syncretism", *Latin American Studies* 6, 1983, pp. 211—212.

(5) 徳久はカチマケではなく、永遠に不滅である神州日本の実相をみなくてはならないと講演し、全伯に「徳久旋風」をまきおこしたという。生長の家ラテンアメリカ伝道本部編『生長の家ブラジル総支部二十年史』生長の家ラテンアメリカ伝道本部、一九七三年、五七五頁。

(6) 谷口雅春「大乘キリスト教相應の聖地ブラジル」、前掲書、頁数記載なし。

(7) 前山隆「ブラジル生長の家教会の多元構造」中牧弘允編『陶醉する文化——中南米の宗教と社会』平凡社、一九九二年、一六一頁。

(8) 前山隆は前掲論文のタイトルにも使用している。

(9) 前山隆、前掲論文、一五九頁。

(10) 在家門徒から出家した人物として紹介したことがある。拙著『新世界の日本宗教』平凡社、一九八六年、七九頁。

(11) 谷口雅春『生命の実相』第一巻、日本教文社、一九六二年、七頁。

(12) 前山隆、前掲論文、一四九—一五〇頁。

(13) 前山隆、前掲論文、一四八頁。

(14) 生長の家ラテンアメリカ伝道本部編、前掲書、五八九—五九〇頁。

(15) 前山隆、前掲論文、一四六頁。

(16) ウニオン・ド・ヴェージェタルに関しては次の論文を参照のこと。拙稿「茶を飲まずば幻覚をえず——ブラジルにおける幻覚宗教の疫学」脇本平也・柳川啓一編『現代宗教学Ⅰ 宗教体験への接近』東京大学出版会、一九九二年、四四—四七頁。拙稿「はじめに液体ありき——ブラジルにおける幻覚宗教の創世紀」前掲拙編『陶醉する文化』、二〇—二三頁。

(17) 前山隆、前掲論文、一五二頁。

(18) 前山隆「現代ブラジルにおける日本宗教——日本観・日本人観の課題」綾部恒雄編著『外からみた日本人——日本観の構造』朝日新聞社、一九九二年、一三九—一四〇頁。

- (19) 前山隆、同右、一五二—一五九頁。
- (20) ショゼフ・M・ルイテン著（中牧弘允・荒井芳廣・河野彰・古谷嘉章・東明彦訳）『ブラジル民衆本の世界——コルデルにみる詩と歌の伝承』御茶の水書房、一九九〇年、一七八—二〇七頁。
- (21) ルイテン、同右、一七九頁。
- (22) Batista, Paulo Nunes *ABC para a Saicho-no-Ie*, 1980, Anapolis, GO.
- (23) ルイテン、前掲書、二〇七—二〇七頁。
- (24) 詳細は拙著『日本宗教と日系宗教の研究——日本、アメリカ、ブラジル』刀水書房、一九八九年、四三—四二七頁、参照のこと。
- (25) 拙稿「ブラジル生長の家と非日系人——先祖祭祀と流産児供養」『宗教研究』二八一号、一九九〇年、二五九—二六〇頁。拙著『宗教に何がおきているか』平凡社、一九九〇年、八九—九四頁。
- (26) 前山隆、前掲論文、一五三頁。
- (27) 前掲拙稿「日本宗教の現代的展開——アメリカとブラジルの仏教を中心に」、一三八—一四〇頁。

書評と紹介

上田閑照編

『西田哲学への問い』

岩波書店、一九九〇年六月刊
三八六頁、三〇〇〇円

田中英三

西田哲学という呼称の内容が、戦前から戦後を通して、時には毀誉褒貶を替えながらも、今日に至るまで依然として、知を愛する人びとの心を捉えて離さぬことは、時流のあらぬ評価に左右されない清冽な思想の根源が、精気を発し、接するものを触発して思索へ躍動させるからである。しかも現在の世界が東西の交流を深めながら、精神文化の上で急激に一つの大きな世界を作りつつある時、そこに生きる人にとっては、西田哲学への関心と探求が、将来を見据える喫緊の課題になっている。

このことに自らを挺して寄与の実を挙げた一篇の論文が、少し前に、表題の趣旨を盛る本書として、上田閑照博士の的確・懇切な編集により刊行された。本書の三部門に配して集録された各論文は、いずれも西田を凝視する執筆者の思索の源底

を擲り上げた光彩を放つが、一書として総覧できる利便を供与された編者の努力には深い敬意を表する。

各執筆者の論点は多岐にわたるため、それらに或る特定の角度から切線を入れて評釈するよりも、ここでは、西田哲学への多角的な問いの実情を直截に伝えたい。そのことが今後に期待できる問いの深化と増殖に役立つと思えるので、次には主として配列順に各論旨を素描し寸評を添えるに留めておく(敬称略)。

(I)「西田哲学とその時代」の部は、新田義弘「西田哲学の同時代性―前期思惟における経験と反省―」、J・C・マラルド「自己写像と自覚―デデキント・ロイスそして西田―(松丸寿雄訳)」、門脇卓爾「西田哲学とカント」、大峯顯「悲哀と意識―西田哲学における情意的なものについて―」の四篇を含む。

(1)新田論文は、西田の純粹経験↓自覚↓場所へと進む思索が、西洋哲学と世代的に呼応し、問題の近代性を共有して、東西の思想を現代的に関連づけるといふ三つの同時代性を示す意味で、その道程を批判的に継承する必要を説く。そして当の論理には、(一)一切の学知を「経験」から説明し、(二)知識を基礎づける根拠に固有の知を求め、(三)根拠の知と学知を連動させる志向があるとす。論者の意図は、純粹経験の直接性と意識の発展、統一性との両面の動態を尋ね、これを先理解する知の構造に、時代の問いと即応した哲学の原像を探るところにある。そのた

めに経験の規定も、対象知の水平的な思惟態から、その知を既に知として自ら知って充足する経験・思惟運動の垂直化への転向によって、一切の知を位置する自覚が、自己影像化の理論や場所の論理を開いたと見定める。場所論が関心を喚ぶのも、自覚を軸として(一)一般者の自己限定の作用面が、(二)睿智の一般者の行為的自己が、(三)次元を深めた知識の転換運動、つまり作用と表現の相互反転が可能となる西田の論理に、求められる今の問いが通底するからである。非合理的なものの合理化の自覚と、思惟の根本的な組み替え・転回を巡って論者が質したいのは、生きられる経験の根柢が鼓吹する思索への勇氣であろう。

(2)西田哲学の「自覚」をマラルド論文は、「全体が部分のうち」に映される「構造モデル」によって検討し、それを現代の哲学討議に組み入れようと図る。自覚概念の由来は、論者の遡求によれば、カントール・デデキントを経て、共感されたロイスの無限に写像するパースペクティヴ、言わば写像(反省)する思惟の無限性をモデルとした反照に届く。しかし西田の自覚が、ロイスの「完全な地図」を手引きにした思惟の自己写像の統一だとすれば、体系を決定する本質的部分の不完全さを、「見渡しの場」に残す疑問は避け得ない。これに対処して絶対無の場所が自己を映すことは、必ずしも西田哲学を究極させず、自覚のモデルにも限界があると留保する論者も、知られる自己の對象化と、知る自己の先行優先化を巡っては、当のモデルが、レベルの転位を円滑にし、場所や矛盾の自己同一を視野に収め得たことを見逃さない。これらのことを現代ドイツの自己意識論

に対照させる論及によれば、西田の自覚構造からは、対象認識の客観性と自己意識の優位先行性を保つ場所が通覧できるといふ。ところで自己が自己に返るその働きに生じる自己と、返る自己を前提した返る働きとの間に起る循環が、自己写像的モデルにも懸念されるならば、実像の投写と写映による成像との無媒介な媒介性を透明化するものは、果して何であろうか。

(3)門脇論文によれば、「純粹経験」から深まる思想が、新カント派のカント理解を超越して、カントを根源から把握する先取りした解釈を示しており、純粹経験の直接性と具体性、意識の厳密な統一も、カントの統覚の根源的・総合的統一から理解可能であると見る。とりわけ両哲学のアルファとオメガをなす理性的信仰と宗教的体験を基盤にした純粹経験とを並視し、また存在論的に解釈された「自覚」に注目すると、カントと西田の共鳴を深く解明できると示唆する。この趣旨を論者は、高橋里見からの批判に応答する西田に投射して、純粹経験についての前者による(一)事実と意味の曖昧化や、(二)心理学的な容認が招いた不純と抽象化という異議には、論意の相違だけを西田に自持させるが、(三)無限の意識の自己発展への批判に対する激しい論駁には、発展の内面的活動を自覚する重心があり、無限者と自覚作用とのアナロジカルな宗教的要求の論理の基調があったと分析する。このことは当然、新カント派と対決する西田を考証する時に、リッケルトが判断内容に与えた規範性には難色を表わし、また内包量について評価できるコーヘンも自覚的統一の意識を形式化した点では斥けた上で、自覚を思惟自身の創造

作用として形而上学に至る西田を、カントの存在論的解釈の先導に適わしいと論究して行く。その意図は、論者のカント解釈を通して西田の「自覚」を照出し、「理性の声」に傾聴して進んだカントを、純粹経験に坐す西田へ重ね映すことにあったのではないか。

(4)自己存在の矛盾を越え包む西田哲学の自覚体系の中枢に、大塚論文の主旨は、悲哀の情動を問い求めている。悲哀を起点とするこの哲学を他の哲学者に対比させた予備考察は、その情動が、人間の自己矛盾を反射しつつ、翻って超越的な親和の略を世界の底へ降ろすという、西田の直観を気づかせてくれる。そして「場所」の思想が展開され尽した絶対無の場所の哲学も、知的意識より比重の高い情意によって、再認し特徴づけられるという。そのように自己存在の超越を主導する力として、情意を重視する論者は、たとえば真の自己に向けての自覚を具体化する自愛に注目したり、また情意を推力とした意識が、悲哀を通して叡智の世界へ超越する鼓動を伝えて来る。更に伸ばされた射程は、悲しみなき喜びと思える叡智の自己にさえ潜む悲哀の残像に届き、絶対無の底無き悲哀が脱底的に悲哀を超越する場所にも及んでいる。しかし感情的自己が意識体系の中で占める中間的な位置の故に残した不整合を、修正すべき課題とする時、超越の尖端でも発端でもない情的自己が、生命の矛盾を感受して意志の超越をその内側から推進する、と解釈したのは示唆深い。そのことは西田に促されて望見する人間存在の地平が、精神の自己限定に先行した情動の手引きの有効さを示す

であろう。

次の(Ⅰ)「西田哲学の概念と方法」の部は、末木剛博「西田理解の方法と矛盾概念の解釈―矛盾的自己同一の無矛盾的理解―」、竹内良知「西田哲学における実践の概念について」、沼田滋夫「西田哲学の宗教的性格について」、小川圭治「西田哲学とキリスト教」の四篇を収めている。

(5)末木論文は、西田哲学に二つの不可分と見る問題を呈示する。一つは、底本となる著作が含む諸命題の真理函数を追究し、脈絡化した原典を純理論的に理解する方法論であり、これに基づいて主題化し得る他の一つを、全著作は一貫した「自覚の体系」に収束できる解釈論とする。後者の問題を主導する定点は、論者によれば、自己写像の無限者に何を考えるかにあり、そこから西田の自覚は、また全著作と体系は、三段階・三期に区分されるという。敷衍すれば、個人意識の直接態を主語面での自覚の主体とした初期の第一段階を通り、超越的述語面での無限者を自覚の主体として絶対無の場所に至る中期の第二段階を経て、両面を繫辞へ包摂した綜合態が、自覚の体系を完成する第三段階に結実した矛盾的自己同一の論理を、「西田の晩年定論」だと呼ぶ。そこから論稿の主眼は、矛盾的自己同一が含む三つの概念の重層関係の解明に集約され、その緻密な分析が記號論理学の命題・限量式で示されるが、今は記號式表現の詳細を描いて、主旨の瞥見に留めたい。(一)有即無として絶対無の場所である世界の自覚は、自己相似な写像をする。(二)この

写像の主観と客観は、他の対概念と同じく相補的に結合し（具體的には行為的直観に媒介されて）矛盾的自己同一を成す。(c)「作られたもの」から「作るもの」への個物間の相互限定は、世界を歴史的発展に即応させる。これらの三義が重層的に統一された自覚の体系から、論者が示してくる焦点は、西田哲学を解説する鍵鑰として貴重である。

(6) 西田哲学の行為的直観を注視した竹内論文は、実践概念に伴う疑問を投げかける。現実の存在の世界は、弁証法的な一般者(M)の自己限定として、行為的直観の世界になるとしても、「なぜMの自己限定が直観的かの説明を語る論者は、「働くこと」と「見る」と」との応換を質そうとする。そしてMの限定による個物自らの限定が直観的とされる意味、つまり「行為によって物を見る」直観と、「物に於て自己を見る」行為的自己の持つ直観との意味が、明確ではないという。そこから論旨を進めて、身体的に働く物の表現・制作も、「物を見る」とことと一つにした行為的直観を、西田が実践とするのは、表現形成の形而上学的な「了解」にすぎず、また自己造成の自覚的なポインシスをブラクシスと覚認しても、了解された自覚を越えて「人に對して働く」社会的なブラクシスは理解できないと追求する。行為的直観の制作が対人的な社会関係の構成には触れず、後者から前者への限定が不明な理由は、西田が社会関係の内的矛盾を考慮せずに、絶対者の表現の反射として自己を了解的に見る自覚へ、ブラクシスの原意を傾けて、見る直観を存在論的根拠としたことによると問いかける。その点で論者には、西田の立

場が、実践から直観を却下したマルクスよりも、先導的な実践・行為を理念・思惟へ還元したヘーゲルに親近し、見る直観に重心を置いて実践の尖鋭さを失なわせたと危惧される。しかしこれらを逆に西田哲学から問い返された時に、人はパラダイムをいかに組むべきであらうか。

(7) 沼田論文は、西田哲学の根本が、生の矛盾へ直進した宗教的性格にあると示す。『善の研究』までに作られたその骨格は、やがて「研学」と「求道」を並進させ、しかも禅の実践が存在への哲学的要求を、存在自身の内からの躍動へ究極させたという。指摘の通り西田における哲学と宗教の関係へ迫るには、その事柄を問う人が自らの内へ、西田その人を問う必要がある。論旨によれば、「真実在」の世界へ転回された「現実そのまま」の哲学の基底が、生命の充実を期す宗教体験それ自身の湧出として、実在の自覚の論理を現成させた。従って「純粹経験」で心の変革を遂げた宗教的な実在体験は、同時にその知的反省を哲学の実在観と化す。更にこれが真実在の根底に沈降する時、否定の極地に徹底・解脱する自己の根源から、自己が開かれて知る「自覚」は成起する。このような「絶対無の自己限定」としての永遠の今の自己限定、つまり行為的直観を意味する絶対無の自覚の立場こそが、西田の哲学と宗教との原理的な相摂・円融である、と論者は見る。このことが後期では、行為的実在としての世界の弁証法的論理へ進み、一層より鋭く自覚された絶対矛盾的自己同一の論理が、既にそれ自身の内で、生命の深い体験としての宗教的自覚と重なって、宗教の立場を確

証していたとする。哲学を問う者が生命の懸崖に絶後して、宗教的なものを哲学の論理に蘇生させる、その範例を論者は提示したかったのであろう。

(8) 日本的・東洋的な体験事実を根柢にした思考の自己表現である西田哲学が、西欧の哲学概念を駆使した中で、小川論文はキリスト教との接触・対決が不可避であった経緯を追究し、底層に揺動する問題を尋ねる必要を説く。キリスト教思想に出会う西田の思考過程を追う論者は、『善の研究』に見る接触の原型が、後にキルケゴールやバルトを濾過して、晩年の「宗教論」へ結実する脈絡を綿密に検討して行く。そしてキリスト教思想に対する西田の一貫した特徴的な姿勢が、受容的な近接を思わせる肯定的な積極面と、それを変換して拒絶的な距離を取る排斥的な否定面との、並存・両立にあったと分析すること。「宗教論」が示す逆対応と平常底を軸にして、二つの思想を切り結ばせた論述は、キリスト教思想に接近し肉迫する緊張と、断絶し拒否する訣別という、背反を並存させその只中に立った西田の究極を鮮明に浮揚させている。この矛盾的に往還する領野を自ら自己同一的に問う必要は、当のアポリアに苦闘した滝沢克己を、両極の間に揺れる思想の出会ひの実験的な検証例として論者が示す時、進んで両極を生きて包括する場所の探索へ人びとを伴って誘うに十分であろう。

(Ⅲ) 「西田哲学の可能性」の部は、木村敏「自己の病理と〈絶対的他〉」、中村雄二郎「場所論への再接近―共通感覚と人

工知能にふれて―」、鈴木亨「西田哲学の批判的展開の一例―判断論を中心にして―」の三篇から成る。

(9) 木村論文は精神科の「病氣」を、自己が他者との関係において自己自身となる時の、その確立を求める自己と他者との間の「関係の病い」と捉え、自己との関連で絶対的他性を問うには、自己の根柢を絶対的な他者に示した西田哲学の「絶対的他」の概念が不可避であると、臨床例を交えて主張する。精神病の状態は論者によれば、(一)「自ではないもの」としての他の擁立と(二)「他ではないもの」としての自の創立とが補充し合わず、両者の一方が他方を排除し遊離・独立した構造を示す。だから絶対基準としての自から相対的にのみ區別される(一)の他者が、(二)との相補を捨て優勢になる場合や、また(二)の見方を必要視して、絶対的他性を否定する自己の自性が二重に宙吊りされる場合も、自己の思考内容や行動が、その実現の根柢とする絶対的他性を、自己の根柢へ受け入れて自己構成を営まない障害であると見られる。「自己以前」を「自己」へ創立し構成する詳細について、ラカンに異議をもつ論者が、病者に見出す「絶対的他」との関係を自らの生きる場所とし、逆に病者の自己が絶対の他との関係として育つ応答を「逆対応」に期待して、西田の「絶対の他」への問いを病理へ招入した配慮には感銘を受ける。

(10) 西田哲学に対話の交点を求める中村論文は、場所論の意味を人工知能論に連結し、コモン・センスと接合させて「平常底」へ拡げて行く。回顧される場所の問題系譜としては、古代

から近代に至る言語学的な場所と、近代科学のエネルギー的な場所との、結合し難いこの両者も、現代科学が人間活動の自己組織性や情報の問題を扱うにつれて、親和的に接近して「場」への係わりを刷新させ、哲学的基体としての場所の問題を再展開させたという。それだけに論者は、自己の内に自己を映すことを求めた西田が「無の場所」へ徹底した論理から、意味・情報・電磁波の問題へのサインや、人間活動を自己組織系と見る論理的ヒントを聴き出そうとする。またアリストテレスの共通感覚が、「場所としての一般概念」や歴史的身体の立場へ、「行為的直観」へ及ぶことに留意して、場所論の観点から人工知能と「平常底」との連結路を探る。神に対する背理的関係を示す逆対応は、われわれの自己が真の自己を自覚することを示すが、別の角度から見ると自己の絶対的自由という「平常底」であり、この概念が、深い知恵という常識に極めて近く、またコモン・センスや共通感覚にまで周延する最大限の振幅の中で捉えられた点に、論者は平常心の底が日常の在り方に繋がる紐帯を見ようとするが、腹背する両者の一に開ける場所論を聴いてみたい。

①鈴木論文は、西田哲学の「絶対無の場所」の思想を批判的に継承し、更に田辺哲学の論理に彫琢された自らの主体的な思索の営みを示している。絶対無の場所的論理に導かれて論者は、一方では西田に固有な自覚の構造を、「自己が他者において自己を見る」と換式化させ、キルケゴールとマルクスの自覚を視野に入れ、また歴史的自覚や未来への超越的自覚を含む、

四方向を包んだ空なる場所を求めようと図る。同時に他方では繫辞的世界を深化して、有限者は無限な空に贈られ・許されて、逆接して存在するという論理を展開する。この立論の起点は、西田の絶対矛盾的自己同一が、過程的弁証法の歴史性の契機を欠き、現実の自己疎外の自覚に乏しいと見る批判に在り、田辺哲学の絶対弁証法も、疎外を追究する時に却って歴史的現実にも動かされたと釈る評価に在る。というのも論者は、人間の実存的二重性と、生存の歴史的發展との両面が交叉する中点に、現在の自覚が成立すると考え、歴史の始元と過程性とを統一した「労働する実存」を必要視するからである。そこから主旨が展開されて、先の逆接空が示す自己否定即大愛と、この呼び声に応答する有限者の愛とが反響し合う理法を求め、社会と人間との相対的發展を探る弁証法と、過程的場所の弁証法とが必要であると主張する。しかしその時の動態と静態との統一を捉える弁証法・場所の性格については、余念が残る。

辻村公一著

『ハイデッガーの思索』

創文社一九九一年九月刊 三七二頁 五五〇〇円

佐々木 亮

本書は前書『ハイデッガー論攷』（一九七一年、創文社）の、待望久しき姉妹編と言いうる論文集である。前書はハイデッガーの『有と時』の時期の思索が中心に扱われたのに対して、本

書はいわゆる「転回」後の後期の思索が中心に論じられている。しかし本書は、この思索を対象化した客観的研究ではなく、著者なりの仕方での思索を追思索する試みであると言われる。また本書は種々の機会に——多くは需めに応じて——書かれた論文の集成に過ぎなくそのため繰り返しが見れる、これは排除され得ない欠点であると言われつつも、この繰り返し現れる命題はハイデッガーの思索の骨髄の内への飛躍を暗示しているはずであるとも言われる。ここに私は手がかりを得て、各論文に繰り返し現れている命題を基にして、これでもって言い表されている事柄に著者が肉薄していく追思索を辿ってみたいと思う。

まずとりあえず本書の結構を見ておきたい。

序文

第一部 理解と解釈

- 1 思ひ
- 2 『思索の経験より』についての所見
- 3 告別
- 4 最後の神

第二部 解釈と批判

- 5 真性と非真性
- 6 静けさの響
- 7 ハイデッガーと技術の問題——或る一つの批判的所見
- 8 或る一つの東アジアの見地から見たハイデッガーの世界の間——集立と四方界

本書は上記のように一応一部と二部との区別ができるものの、内実としては深い理解・解釈がとことんまで突き詰められて或る類稀なる対決に収斂した一貫したものと解せる。ハイデッガーの思索の核心を透徹して理解・解釈した著者に「ハイデッガーの思索では十分に解決の方向が見い出されない別の課題」(序文)が迫りつつ現れ出てきた、この課題とは何か、この一点に集中したい。これを「死の問題」であると私は解する。初期ハイデッガーにおいてもこれは問題であった。『有と時』においては、人間的現有の根本の有り方として「死への有」という鍵概念が呈示されている。しかし「転回」を経た後期ハイデッガーの思索においては、以前とは趣を異にする「死」が問題となってくる。それとともに「神」が問題となってくる。もちろんこの神は従来の哲学者の神でもなければ、キリスト教の神とも違う神ではあるが。ハイデッガー終生の間である「有の問題」と、「死」と「神」の問題(まさに宗教の問題)との結節点を実に見事に解き明かされ、しかもこの一点に於て鋭く批判の矢を放たれている、かく思い定めて追尋を開始したい。(以後、著者と云わず先生と呼ばせて頂きます)。

ハイデッガーの思索は道である。このことは、彼の全集の第一巻冒頭に「道であって作品にあらず」と記されていることから窺われるように、自明に属する事柄であるかのようにである。しかし『森の道(迷い道)』『野の道』など著作の標題にまでなった「道」は、決して自明の事を指してはいない。絶えず「言われ得ぬ」何事かに呼びかけられて、思索は歩みを促さ

れたのであって、踏み固められた道に沿って歩むがごときものではなかった。「辛苦に満ちた長い道」であった。そして決して完結しない多様多岐な道でもあった。歩みつつ道を拓いていくハイデッガーの思索は『有と時』以来その最終の時期に到るまで終始一貫して現象学であった、∴現象は開けに於て、すなわち「現」に於て現れる、従って「現」もしくは「現有」なしには現象も現象学も不可能である(二六五)、と先生は言われる。ハイデッガーの思索の鍵語である「現有」の意味変動(予め先生によるこれの四区分を紹介しておきたい。第一、人間が現に有ることに即した「現の有」。第二、有の現、すなわち「有の真性に於て守り」。第三、有の真性の起発という意味での「性起」。第四、「太古の自性の場所」ないしは「静けさの場所」に於て、ハイデッガーの思索に敢えて言えば四つの時期が画され得る、と言われる。

従来の理解と違って、この第四期(一九七〇年から一九七六年五月二十六日のハイデッガーの死まで)を新たに画された先生の洞察を追尋するために、先生の第一論稿、すなわちまさにこの時期が始まったばかりの一九七一年に、ルネ・シャールに献呈された『思い』(これは時、道、合図、在所、セザンヌ、前奏、感謝と七つに分節された思索ならざる思索、詩ならざる詩とも言うべきか。これをハイデッガーの最晩年の思索の結晶であり、彼の思索の Recapitulation であると先生は解される)の中心である「在所」(Ortschaft)の一句をまず紹介しておきたい。

同じものをその自同性の豊かさにて於て／思索する者達は、／辛苦に満ちた長い道を辿って行き、／益々単純なるものの内へ、そのものの在所の一重の簡素さの内へ入って行くが、／その単純なるものの中は、それ自身を言い現わすことを、不可通なるもの内で拒絶する。

この一句は、第四論稿『最後の神』と密接に関わりをもつ。というのはいささかの「不可通なるもの」を先生はハイデッガーにおける「神」、『哲学への寄与——性起について』で説かれた「最後の神」(この第四論稿では、Das Unzugangbare は不可通なるものではなくて近寄り難いものと訳されている)と解され、しかも「この『思い』もその内を歩んでいる「思索の空間」が、その空間から遠く離れ去った「最後の神」から開かれて来ている」(九九)と解されているからである。

本書においては、根本において後期ハイデッガーの同じ一つの思索空間の解明(実に切れ味鋭い)に照準が定められている。その代表として、『最後の神』での一八〇頁以下の解明を取り上げた。この論稿は五つに分節されている。すなわち、一、『有と時』——それ以前、その根本構想、その挫折。二、変貌——「有の学」より「有の歴史」へ。三、後期ハイデッガーの「思索空間」とその根本構図。四、最後の神の立ち寄り。五、対決。この三と四とに焦点を当てたい。もちろん一と二とを限らない辛苦とともに歩み抜いたが故に、この後期の思索空間が開かれたのである。その意味では一と二とは三の内に取り込まれているとも言い得るであろう。さてこの後期の思索空間

を極度に圧縮された一句で示している箇所を『哲学への寄与』から先生は取り出される。すなわち、「言われることは、有の忘却という困窮の内に於ける真有の《鳴り初め》にもついで、第一の元初と別の元初との《球戯》の内、真有の内への《飛躍》のために、真有の真性の《建立》に向かつて、《最後の神》に属する《将来的な者達》を準備することとして、問われそして思索されている。」(一八一)と。かの一句とこの一句とは後期ハイデッガーの思索空間を如実に示している。敢えて言えば、「吾々は神々に会うには余りにも晩く、真有に見えるには余りにも早く、来過ぎた。」(一一〇)と言われるごとくに、神々のもはやないと真有の未だないと「中間」の内に立ち続け終わりまで耐え通すことにより、神の欠在を負い、拒い通すことをハイデッガーは自らに課したと言えようか。この神の欠在を拒い通すことにより、性起を必要とする「最後の神」の立ち寄り(神の臨在!)を準備する人間達、つまり性起に用いられる人間達、すなわち「将来的な者達」を準備する先駆けの思索者、という役割を自ら任じたと言えようか。

ハイデッガーの「同じものをその自同性の豊かさに於て思索する」思索は、「事柄それ自身へ」という現象学的思索の極北であると思われる(六〇)、これは最高の意味に於ける「Tan-jogte」であり、この「同語反復」は現象学の絶頂である(三二二)、と先生は捉えられる。かくして「世界が世界する」、「物が物になる」、「言葉は語る」、「神は神になる」等々の同語反復は、最終的には「性起は性起する」という「同じもの」の

各々の局面である(六〇)と言われる。性起を場としてあらゆるものがその自性に適って輪舞する世界(四境界、すなわち天、地、神的なもの達、死すべき者達、この四者が他を損なうことなしに、しかも自性に適って *Stagend* する「映し合ひ」働き合ひ)世界、「世界する世界」がハイデッガーの現象学に於ける原現象である(三三二)、と捉えられる。この同じものは「単純なるもの」と同一であり、ハイデッガーが稀にしか語らない「永遠なるもの」につながっている(六一)、と言われる。ここにハイデッガーの現象学、ないしは現象学的オントロギーは、変貌した姿で、神・世界・人間を問い思索するということに到る、と言い得るであろう。変貌を促したのは、「彼の思索に於てウシアがバルシアとして閃いた」(二二二)からである。ハイデッガーは彼の思索の内、起こった唯一の決定的な閃きに導かれて、「有と時」という根本の問を、「有るものとは何か」という形而上学(オントロギー)の主導的な問に対抗して立て、形而上学の根底への帰行を敢行した。この根底での経験(有の忘却という根本経験)こそが、「性起」(性起は性起する。性起は非性起する)という事態として剔出されるに到った。この事態は「神」と「人間」との「中間境域」に他ならぬ(六五)、と先生は解される。しからは性起に用いられる人間達と、性起の内に覆蔵され匿まわれているとともに性起を必要とする最後の神(不可通なるもの「近寄り難いもの」とは如何に出会うのか。

「ハイデッガーは永遠なる神への信仰を括弧に容れて、それ

について沈黙するが、人間の歴史の内への神の到来の時には思
いを潜めている(一七四)。このことが「最後の神の立ち寄り」
という事柄に究極すると言ひ得よう。真有という中間領域の内
に投げ出されて「神の合図」を受け止めた「将来的な者達」
は、真有の真性を「物」の内且つ「物」として「実現するこ
と」(一八八)のために用いられる。彼らは神の立ち寄りのた
めに必要とされる「静けさ」を創る者達である。つまり彼らな
しには「物は物になる」こともないし、「神は神になる」こと
もない(一九五)。彼らは歴史の内への「神の立ち寄り」を準
備する者である。かくて性起を中間として人間と神とが出会う
という構図が描かれるが、未だ人間歴史においてこの出会い
起こっていない。神はこの出会いの場が開かれるのを待ってい
る(一九八)、と言われる。この最後の神の立ち寄りの場をハ
イデッガーは、「太古の自性の場所」と呼び、またこれをバル
メニデスの断片、「しかし汝はすべてを経験すべきである、す
なわち善く円成せる非覆蔵性の顔えざる心をも、死すべき者達
の臆見をも」(二四三)に於ける「善く円成せる非覆蔵性の顔
えざる心」と解する。先生はこの場所を第三期に於ける「性起
としての現」が既に含蓄していたものを展開し、非常に深化さ
れて永遠に近い処に齎らされた第四期の「現」である(三〇
一)と解される。

この「現」へと「死を能くする人間」に「入って来るように
呼ぶ」「静けさの響」が、言葉に相関して言われる。この「静
けさ」は、将来に於ける神の到来に関係づけられた「現」有「

の静けさであるし、真性に先立って真性を統べている「真性の
先本質」であり、レーナー・覆蔵性(これを死の別名としての
密令とも解される)である(二四四)と解される。ハイデッガ
ーの思索は、真有の拒絶的贈与、つまり亀裂という真有それ自
身に於ける裂け目(有と無、現在と不在、開けと覆蔵、贈与と
拒絶、性起と非性起、真性と非真性。一九六)に直面する。真
性と非真性との究極的關係である「それ自身を覆蔵すること」が
このこととして開かれてある(二四五)という核心に到達す
る。この事態は、かの短文『思い』の内では「アレーティアを
言うこと、すなわち開けとして、すなわちそれ自身を脱離する
権能の露現として」と言われている。(ペーダー教授はこれを
ハイデッガーの「遺言」と解す。先生もこの解釈を首肯され
る。二四五)。「闇が闇のままに輝くとも言うべきことである」
(三二二)このそれ自身を覆蔵することの開けとしての「真性」
を授けるのが、上述のバルメニデスの「真性の顔えざる心」で
あり、これをハイデッガーは「静けさの場所」と解した。静け
さは西洋でも日本でもしばしば「死」を意味する(三二三)。
静けさの集中という意味での静けさの場所は、生・死の場とも
言えよう(死は「有の現」すなわち「有の真性」の終末にして
元初である。つまり「無を蔵する龕」にして「有を蔵する山
竝」)。この静けさは死者にも届く「鎮魂の静けさ」(二四四)
でもある。静けさは「言葉ではない」ということに於て、「死」
と「魂」と「世界」と「神」と「一種の「永遠なるもの」とに
関連している(三〇九)、と先生は捉えられる。しかしこの関連

の次元は上述の亀裂の内に開かれている。これが一重の簡素さ、つまり単純なるものに齎されるか。かくて「或る一つの単純に言うこと」(一一六)が恵まれるか。

言葉は言葉自身を語らないという拒絶が「語られないもの」として人間に語り掛ける、このことが「静けさの響」である。これに呼応することで「人間が語る」という事態が生ずる。ここに言葉への道の方式が言われる。すなわち、「言葉(言葉の本質)を言葉(言)として言葉(音声的な語)へ齎らす」と。「語られないままに留まらざるを得ない言葉の本質と語られた言葉との根源的統一」(一一五)が、ここに言葉への道として呈示された。「思索は根源を経験する」(一〇八)。この経験は言葉と成らねばならない。言われ得ぬものが言うことを促す。かくして根源からの道が性起する。しかしこのことは根源への道、思索の帰郷(六四)を俟って初めて性起する。従って言葉の根源は「言葉の本質…本質の言葉」という事態(真性についても同じことが言われる)として示される。コロンが示すことは「転回」の事柄である。コロンを挟んで「本質」が変貌する(かの唯一の決定的な閃きはここに収斂したと言えようか)。この転回によって思索は変貌し、哲学とは「別の思索」(詩作的思索)となる。かくて思索の言、詩作の歌は恵まれた。感謝が思索と詩作よりも優位にあるとされるようになる。そしてこの感謝は『思』に於ける、かのハイデッガーの「遺言」に帰着する。

以上、先生の犀利な論述に従って、ハイデッガーの最晩年の

思索空間を大略浮き彫りにし得たかと思う。先生の批判の根幹は何か。それを我々はどう受け止めるか。以下、批判の要点だけを列挙したい。

一、ハイデッガーの思索は未だ生死を明らかに得ていない立場に立っている。二、単純に言うこと(寂室元光の「遺偈」はなし得ている)は、ハイデッガーにとつてはなお課題に留まる。これを妨げているのは死である。三、死を能くすることが人間の究極の立場だとハイデッガーは考えるが、吾々はそうは考えない(生死に死にきつた「大死底の人」にとつては、生死は直ちに無生死の生死である)。四、非・真性とそれを省察する思索と思索者それ自身との間に微細な隙間が出来て、直下に現在のことを将来へ引き延ばしてしまう(将来を更に内に包み得る現在、つまり空の現在がなければならぬ)。五、ハイデッガーの鍵語である *Dasein* は吾々の言う *Hiersein* にならざるを得ない。この *Hier* は空の現在、すなわち真性の現在である。以上、『真性と非真性』での批判(二四六以下)。六、「最後の神」は肯定できない。なお「思索者の神」であるから。「最後の神」とその「立ち寄り」について言っていることすべては思索の思索不可能な根源が思索の次元に映ったものに他ならない。七、「別の思索」なканらず「真有の内への飛躍」は、思索のものはや、そして未だ思索ではない思索の根源にまで届いていない。よって吾々は新たな思索の道に踏み出す。以上、『最後の神』での批判(一九九以下)。大体以上で先生の批判・対決の要点は挙げ得たと思う。さらに若干付け加えると、八、

「言葉への先入見を克服したい」という仕事をハイデッガーは最後まで仕上げられず(二六五)。九、「静けさの響」は「真空妙有」に対応するところがあると思われるが、ハイデッガーに於いては「空」は真に体得されていない(三二五)。一〇、ハイデッガーが現代技術に対して批判的立場を取り得ないのは、有でも時でもない永遠なるものを不当にも熟思しなかったためではないか(三四二)。一一、黄檗の「此の一心」からハイデッガーの「彼のもの」を批判する(三五九)。

師ハイデッガーに対しての敬慕の念と優れた理解とに裏打ちされた本書は、しかし根幹の処で、峻烈な批判・対決に到った。一見すると大乘仏教、とりわけ禅仏教の見地からの批判であると思える。実際に寂室元光や黄檗の言葉などが引合いに出されて批判・対決は遂行されているから。ハイデッガーはキリスト教の神については沈黙を守るが、基本の所でキリスト教であるところと先生は指摘される。神学の由来が彼を思索の道へと招き入れたのであるから。そうするとキリスト教的有神論と禅仏教的無神論との対決であろうか。こうした問い方は安易に流れていよう。神有り、神無しとは一体いかなることかを問い詰めたのがハイデッガーの思索であったのだから。この二つの伝統の根底における、もはや思索不可能な思索の根源を巡っての対決であった。先生はハイデッガーの「遺言」の事態を高く評価される。それにもかかわらず寂室元光の「遺偈」のごとく「單純に言うこと」をなし得ていないと言われる。その訳は未だ死の影が射している、つまり生死を死にきつていないからだと言

われる。最後の神と将来的な者達との次元も即今の事実として捉えられていなくて、未だない「将来」へと引き延ばされると批判される。救う者としての「神なる者」は未だ到来していないし、かつて太古ギリシアにあった世界とみなされる四方向、「世界する世界」はもはやないし、未だこの歴史世界に建立されていない。しかし翻って考えるに、このもはやないと未だないとの「中間」に立ち続け、この世界が現在するべく整えんとする事こそがハイデッガーの思索の誠実さではないのだろうか。先生はこれを認められる。しかしこの開けが「彼のもの」により差し向けられるという言い方に微細な隙間を看取され、断固として批判される。実に微妙な問題が惹起する。「大死底の人」にとって、集一立に支配されたこの騒然とした現代技術社会に於ける日常はいかに生きられるのだろうか。「我心深き底あり喜びも憂の波もとどかじと思う」と歌われた西田先生は、「かくしても生くべきものかこれの世に五年こなた安き日もなし」とも歌われた。この西田先生の境涯はハイデッガーの思索の境位に近いのではなからうか。西田先生もハイデッガーも迷いの人であると主張せんとするのではない。喜びも憂いもとどかない我が心の底を(自)覚するといえども、この世の変易の波の内に生きざるを得ないのではないか、と言いたいのである(これは生死に死にきつていない乱心乱行者の言い草である)が、私は敢えて拘りたい——この拘りは「迷い」「頹落」をも射程に入れて、「物」の「世界」に直面したい、集一立と四方向、写真のネガとポジに喻えられたこのいわば二重世界の只

中に住むへ先生はこの両世界のいずれにも住着してはならないと言われるを旨としたい、ひいてはハイデッガーとナチズムとの問題をもここから捉えたい、という想いに連なる。先生は「身辺の激変」を経験された。それは死の事柄であったろうと愚察する。この経験は、本書の核心で響いていると思う。「風は、おのが好むところに、吹く」(一六九)という言い方に、また猷辞の傍らに『無門関』第四四則を掲げられていられる所に、自在な人の境涯、囚われなき「此の一心」が直指されているように思う。しかし無常の風は吹く…。

「巨人の肩に乗った小人」の喜びを味わえたことを先生に感謝したい。それと共に、先生の卓越した洞察に導かれてハイデッガーの思索を再検討することを我々は課せられている。先生にこれからお教えいただくことは多い。ヘルダーリンとハイデッガーとの関わりについて、とりわけヘルダーリンの「神と神々」については、言及されたもの以上に、深き洞察が存するものと推察する。それを公にされて、後学の者にお教え願いたい、と思う者は私一人ではないと信ずる。

字体も仮名使いも新しいものに勝手に変えて表記したことをお詫びします。

氣多雅子著

『宗教経験の哲学——浄土教世界の解明』

創文社、一九九二年二月刊

二七六頁、四、一一〇円

加藤 智見

本書は、それなりに纏ったいわゆる完成された著書というものではない。誠実な思索を傾けた経過報告というべきものである。しかし決して中途半端なものではない。苦渋に満ちた思索の経過報告は、中途半端な完成品に比べれば、はるかに新鮮であり、読者に思索自体の意味を提示するからである。著者によれば、「第一章 宗教哲学の「可能性」の部分は「結局、五回ほど書き直してへとへとになってしまった」(あとがき)という。読む側にも、思索の重みが伝わってくるという点で宗教哲学の生きた姿を学び直す姿勢を本書は与えてくれるし、「もう少し構想をあたためて、時間をかけて思索の成熟を待つべきであったかもしれない」(同)という著者とともに思索の同道を歩む喜びを与えてくれる性格の著書でもある。

また「宗教経験の現象学的な解明の対象として何故浄土教の宗教経験がここで取り上げられるのかということについて、本書では述べられていない。それは、学的に語られ得る事柄ではないからである」(同)ときっぱりといわれているように、ごまかしや妥協が本書にはないように思われるが、したがって、それゆえに本書の内容を読み解き、理解することはかなり困難

でもある。安易な説明がないからである。しかし「だが、私の関心は動かし難く浄土教に向かい、浄土教に焦点が定められたことよって、私の宗教経験および宗教哲学の理解が形をなしたのは確かである」といわれるように、著者の胸の中から湧き上がって来た学的情熱のごときものが本書を読み進ませる。この情熱と哲学的な沉着さが、相互にブレーキをかけ合い、宗教哲学という、場の取りにくい学問にしっかりと足をつかせ、かつ今後の宗教哲学の確立に向っての著者の着実な歩みを読者に予感せしめる。

さて本書は、「宗教哲学の可能性」「宗教における個性性と普遍性」「言葉と宗教経験——名号の場合」「非僧非俗」「悪と救済」「浄土——救済する世界」にそれぞれ一章ずつさかれています。ことからも予測できるように、著者が主にかかわってきた宗教哲学的・現象学的な研究を土台にし、浄土教の主要な問題を材料にして宗教経験のもつ意味を解明・検証しようとする意欲作である。またその及ぶ学問分野は広汎である。したがって組織的な分析は今は無理であるゆえ、断片的かつ主観的な感想となることを、断っておきたい。

「第一章 宗教哲学の可能性」は「Ⅰ 宗教哲学の課題」と「Ⅱ 宗教経験の現象学的研究」よりなるが、まずⅠでは宗教哲学の成立と歴史について言及し、ひとまず著者は「宗教哲学は宗教現象が人間の生において普遍的なものであると見做し、特定の宗教の特定の表象や教義に依存することなく、人間存在の普遍的な本質構造から宗教の真理を説明しようとする。そし

てそれは本質的にそれ自身で完結した自己理解、世界理解として提示される」という宗教哲学の立場に立ちながら、しかもその宗教哲学が内包する問題を鋭く提示する。つまりキェルケゴールは右の立場を「突破したところに真の宗教性を位置づけるのであり、…その証言は、宗教哲学は宗教の真理を把握しえないということを示しているのではないか。これが宗教哲学に突き付けられた根本的な問いである」と指摘する。またバルトは「近代宗教哲学の人間主義・内在主義的性格を徹底的に否定し、現代神学に多大の影響を与えることになった。そこでは本来の意味での宗教哲学は成立不可能になる」という問題も突き付けられているのである。しかし著者は「キリスト教に十分匹敵しうるだけの深い精神性と豊かな文化的伝統とをもった他宗教が存在するということを、否定できない」がゆえに、「複数の宗教の存在が宗教哲学を要請することは単純に言い得ないが、宗教哲学の問題領域を神学が廃棄することはできない」という点を指摘しながら、「さらに、宗教哲学を廃棄しえない本質的な理由が、理性の内に、および信仰する主体の内に存する。近代の自律的理性はすべてを説明し尽くそうとする衝動を有し、その衝動にとっては宗教現象も聖域ではありえない。…このような近代的理性の根本性格自身のうちに、宗教哲学はその学としての動機づけを有すると言つてよいであろう。…今日の宗教的主体は、デカルトのように信仰についての知的探求の放棄に安住することはできないのであり、自らの主体性の確立のために、並びに自らの信仰の自己化のために、何らかの仕方

で理性によって宗教の事実を説明することを必要とする」という問題が突き付けられているという。そしてさらに重要な点は「理性を超えたものに出会うことによって理性が理性自身の根底へと突き返されるということが生起するのである。それによって、神的理性から自立した人間理性の自律性の深淵が開示される。ここで初めて、理性の真の限界というものが姿を現わすと言えよう。真の限界を自覚しない理性は隠れた形であるにせよ、一種の理性信仰をどこまでも内包することになる。この意味で宗教哲学は近代的理性の深淵の次元にまで及んだ自己批判として成立すると言える。そしてここにおいて、宗教哲学を廃棄しえないという消極的な仕方ではなく、宗教哲学が遂行されねばならないという必然性が積極的に語られよう」という。ここに著者は自身の宗教哲学の基盤を設置する。深い洞察を秘めていると同時に、今後の宗教哲学がキリスト教とのかかわりだけではなく、他の宗教さらにはインド哲学等、古来宗教とかかわってきた諸哲学との絡みの中に再構築すべき意図をもっていることが察せられるし、ぜひそれを実現していただきたいと私も思う。続いて著者は「現代の宗教的状况」の分析に入り、「宗教が各人の嗜好に従った私的な事柄になる」傾向を察知し、これを宗教の「離れ」ととらえ、「宗教哲学の成立それ自体が宗教からのひとつの離れなのであって、その意味で、宗教からの離れが時代の精神的境位として自覚されるということは、現代が宗教哲学にふさわしい時代として成熟したことであるとも考えられる」とする。そして「宗教の事実をその固有の事実性に

おいて解明することによって、宗教的世界のリアリティを呼び覚ますということが、我々の課題である」と記す。次に「Ⅱ 宗教経験の現象学的研究」に入り、「宗教が事実的に生起する現場は『宗教経験』である。そして宗教経験は、理性が理性を超えたものに出会う現場である。したがって宗教の事実性の解明は、宗教経験の解明として試みられるべきである」とし、「宗教経験と現象学」「宗教現象学と比較」「宗教経験における比較」「文化の比較と宗教の比較」という問題が主としてフッサールの方法論の検討を通して深められていく。そして「宗教哲学の視界」で「以上の考察によって、諸宗教を見渡す視座が宗教経験の中に含まれており、それはより大きな見晴らしを開くような仕方でも成立するものであることが、明らかとなった。ここで我々は決して、宗教経験の内に含まれる比較の視座を方法化して宗教哲学の内に取り入れようと主張したのではなく、また宗教哲学の研究が宗教経験をもたねばならないと要求したのでもない。ここで明らかにしようとしたのは、宗教経験そのものの中に諸宗教を見渡し比較するということが可能であるいは現実に内包されているということである。そしてそのような視座を発見したことで、宗教経験の哲学的解明は出発の足掛りを得た」と一応の結論を出す。しかし「ここで可能的に手探りされた場での宗教哲学の具体的な思索を浄土教を中心として試みることになる」というが、「その考察を通して、以上において述べたことはまた新しい仕方でも問われるべきであろう」と記されていることは、この宗教哲学の土台は著者の試み

であり、形成過程のものであると同時に、やがてスケールの大きい深い宗教哲学が産み出される可能性を指し示しているとも考えられる。

次に著者は「第二章 宗教における個性性と普遍性」―「師への崇敬」に入るのであるが、ここでいきなり親鸞の『高僧和讃』が引用される。本質的な問題ではないが、なぜ著者の宗教哲学の論述において「個性性と普遍性」の問題が出現するのか、「師への崇敬」の問題がなぜ最初に取り扱われなければならないかの説明がない。本書はきわめて深い思索がなされているが、読者にとっては全体的に難解な内容と文体であると感ぜられるゆえ、読者が頭の中で整理しながら読み進められるように、ぜひこのような配慮が欲しいものである。さて、親鸞の法然への傾倒はよく知られていることであるが、著者は「たとえ法然に騙されて念仏して地獄に墜ちたとしても後悔しない」という表現と、法然を阿弥陀仏の化身と見做すこととは、互いにそぐわないように思われる。つまり「そのような師の神化、個人崇拜は師への純粹で透明な帰依をむしろ濁らせるものではないかろうか」という鋭利な問題を提起し、この親鸞の二つの態度に焦点を当て「宗教における師弟の関係は如何なるものであるべきか」というところまで掘り下げようとする。禅の師弟関係と浄土教の師弟関係、キエルケゴールの「人間の師は消え失せて行く通路」とソクラテスの産婆術の比較を通して、キエルケゴールと親鸞の比較に進む。そして前者においては「すべてである神との関係の前では人間の師との関係は無である」ととら

え、「それに対して親鸞は、キエルケゴールの場合の神との関係と人間の師との関係の両者を『化身』という概念の内に収め込むと言ってもよいであろう」とする。ここにキリスト教と比した浄土教の特色もあるが、さらに師弟関係で「病的な崇拜に陥ることを防止するもの」として「同行」というものがあることを指摘し「親鸞において、法然を仏菩薩の化身と見做すことと、法然を自らと同行であると見做すこととは何ら矛盾しなかつたと考えてよい」とし、「崇敬」という語の検討に入り、さらに教行信証と和讃、往相と還相の問題に触れ、「普遍性と個性性とは相互の映し合いを見えるという仕方ではないか知られ得ないものであり、師との関係はその映し合いを見るための重要な手掛かりであると考えられる。そして、親鸞の師法然への帰依のあり方はそのきわめて適切な事例である」と結ぶ。続いて「『原罪と如来蔵』ではいわゆる「ひとへに親鸞一人がためなりけり」という個性性とパウロやキエルケゴールの単独者の個性性を比較し、親鸞の場合はキリスト教的な意味と違って「仏の本願から照らし出されている」ものだとする。その相違の根源を著者はキリスト教の原罪と仏教の如来蔵の問題にまで遡って説明しようとする。その相違を明確にした後、それでもこの単独な個性は、「個は単なる記号にすぎない」形式論理的なものとは違うことを示し、「哲学の歴史は、この個性性の深い意味の把握と、個と普遍の乗離の克服とをめざしてなされてきた」としてヘーゲルの弁証法とフッサールのイデー化の思想を考察する。そして著者はのべる。「このように見てゆくと、形而上

学的方向にせよ認識論的方向にせよ、哲学における個と普遍の問題の論理的思索に対して、如来蔵や原罪によって指し示される普遍性はどこまでも独自なものであると見做すことができるように思われる。哲学は一つの解明の運動なのであるから、これらの普遍性を哲学的に解明しようと努力することは当然可能である」とするが、実は著者のきわめて独創的な思索は次のように指摘する点である。「しかしこれらの普遍性を哲学的に解明しようとすることは、原罪や如来蔵という、表象を伴う事象内容から、いわば意味を汲み出すことになる。原罪や如来蔵は決して汲み尽くされることのない泉であって、この泉そのものは如何なる哲学的普遍性にも還元することはできない。原罪や如来蔵の普遍性が独自なものであるというのは、まさにこの点にある。そして、原罪や如来蔵の事柄から一つの意味を汲み出すのではなく、それらが汲み尽くされないものであることを見るのが、宗教哲学の課題である。先に宗教哲学は理性の深淵的次元の自己批判であると述べたが、それは宗教哲学の哲学に対するこのような位置に関わっている」。さらに宗教を扱う場合に陥る点に関して次のように警鐘を鳴らす点を傾聴せねばならないであろう。「原罪の普遍性と如来蔵の普遍性とを対比させて、両者の共通性、類似性をすぐに探したくなる。だが、そのような共通性を求めるとき直ちに我々は宗教哲学の歩みを踏み誤る危険に直面する。我々が原罪を見ようとするとき、如来蔵と比較することで原罪がより鮮明に見えてくるということが確かにあり、そういう比較対照を一つの手掛りとして原罪の

内包する思想宇宙に踏み込んでゆくより他ないことは確かである。だがそれにも拘らず、比較による共通性や差異性の探究を学的主題とするということは、形式論理的普遍性の下に原罪の普遍性と如来蔵の普遍性を従属させることであり、それはすなわち原罪も如来蔵も見えなくなることであり、比較が宗教哲学の手掛りとなりえても主題とはなりえない所以である」。

「第三章 言葉と宗教体験——名号の場合」では、著者はまず「宗教の場において、言葉は日常的な言葉や学問的な言葉とは異なる独自のあり方を示す。この場合、宗教の場というのは、自己の存在がその具体的な生そのものにおいて根本的に問題化する場と言い換えてもよい」とし、浄土教の宗教的・宗教的生命が掛っており、日常語や文化語でなく、これらの言葉が語る次元が破れたところで「聞かれる」名号を宗教経験における言葉として考察しようとする。この考察に当たって著者が次のように述べていることは評価されねばならない。「キリスト教を母胎とし、それと密接に結びついて展開してきた西洋の宗教言語の解釈学を、仏教の言葉の解釈に適用するには、まず仏教という宗教の歴史的・文化的地平の解明が必要であり、さらにそれにとどまらず、仏教的な宗教経験の十分な現象学的解明が必要となるであろう」。この立場に立って著者は「名号が生涯をかけて解くべき課題となるということが浄土教に帰依するということであり、それが浄土教における「仏に成る」道である」と解明し、その「道程を宗教的な自覚的経験の深まりの過程」であると見、親鸞の三願輸入を「言葉の深化の三段階であ

る」ととらえ、その考察に進む。第一段階の第十九願での名号は「私を救う働きが南無阿弥陀仏という言葉において求められ」、第二段階の第二十願での名号は「如来の廻向によって罪の自己が救われるという」、名号の指し示す言葉、第三段階の第十八願での名号は「名号が名号自身から語られる、言葉が言葉自身から語られ」「名号が本来的にはもはや意味として解されなくなること」とであるとする。いわゆる「惣じてもて存知せざるなり」という境地である。このような点に浄土教の個性が検討され、最後に禅の言葉のあり方、真言密教の言葉と対照される。

「第四章 非僧非俗」では親鸞の非僧非俗を取り上げ、「非僧非俗ということに浄土教の宗教的自覚の一面面が潜んでいるのではないか」という問題、さらに「それを明らかにすることによって現代の状況の中での仏教の位置について一つの示唆が得られるのではないか」という問題を追究しようとする。そこでまず「僧」というあり方を見、「出家」という事象そのものの中に根源的な宗教性を探る」ことを試みる。そして出家を「住むことを出る」こととしてとらえ、それが「隠遁」とか「漂白」とも違うものであることを指摘し、ハイデッガーを通してながら、「住むことを出る」ということはそれ自体宗教的な出来事であって、その出ることにおいて一つの宗教的場が開き出されるという性格をもっている。この宗教的場は、住むことの内において成立し住むことを活性化する聖なる空間とは異質のものである」とする。そして親鸞の「照準は聖なる空間ではなく、

住むことを出るといふ場を開くことに定められていたように思われる」とし、肉食妻帯の根拠が調べられ、非僧非俗という生活に対応する行こそ、『大行』としての念仏の行である」ととらえ、「名号に出会うことによって初めて宗教的態度としての非僧非俗が可能となる。したがって非僧非俗という現象学的な問題は、名号論によって本来的に支えられるはずである」と結ぶ。そしてさらに現代の問題として、ハイデッガーが故郷喪失ととらえたいわば住むことの閉塞状況に非僧非俗のあり方はどう関連し得るかを問う。著者は「技術世界における用家化は深淵的な罪性を成り立たせることを不可能にし、凡夫の思想は如何なる連帯性をも生まない。それは、非僧非俗が住むことと住むことを出ることとのダイナミックな関係において紡ぎ出された態度であるから、住むことの閉塞によってその関係が成り立ちえない以上、当然であろう。；果たして我々はそれを破るものと仏教の教えの中で出会いうるであろうか」と、悲観的、消極的に答えるかのようにであるが、しかしこのような答え方をしたところに実はこの問題の重さ、現代への根本的な問題が隠されていることを読み取らねばならないだろう。

「第五章 悪と救済」は「I 阿闍世王の物語をめぐって」と「II 『歎異抄』第十三条をめぐって」からなる。Iでは、著者はまず仏教道徳の特徴について言及し、たとえばカントを取り上げ「カントの道徳思想を最も特徴づけるものは、道徳的法則における経験的要素の徹底的な排除である」と指摘する。続いて阿闍世の物語の中の「悔恨」の問題を取り上げ、マック

ス・シェーラーのいう「悔恨」の問題と対比され、さらには親鸞のいう悔恨の意味も問題にされることによって著者は次のように述べる。「阿闍世の悔恨において我々が読みとることができるのは、地獄への恐怖に促されて自己の行為の変更不可能性への擬視が徹底され、そこにおいてその行為の変更不可能性が自己の存在そのものの決定性へと転換し、『地獄必定』という確信を結晶させる過程である。この信は自己の悪の証しを信ずることである。ここには道德の放棄・断念が含まれている。」Ⅱに入って、『歎異抄』第十三条の「たとへばひと千人ころしてんや、しからば往生は一定すべし」の言葉が取り上げられる。そしてアングリマーラの物語等にも触れ、当然ながら業縁の問題が言及されるが、注目すべきは『歎異抄』の筆者が価値的な善悪の問題次元を短絡的に本願によって克服しようとしている」というような指摘もある。さらに現代的観点から「殺人」の問題も視野に入れ、著者は次のようなユニークな結論に導く。「殺人」ということは他者を完全に意のままにしようとするのだと、我々は先に考えた。業縁という思想によって、他者を完全に意のままにしようとする行為が如何に意のままにならないかということが告げられる。意のままになすというあり方はここで二乗されて否定される。この二乗された「意のままにならなさ」こそ、世界の内に住むということに存する根源的な「意のままにならなさ」であり、自由意志の根底に潜む不自由であり、これが『業縁』と言われるのである。そして、そこに燦然と輝くのが『他力』であり、この『他力』の輝

きこそ親鸞の伝えようとした事柄なのである。」

「第六章 浄土——救済する世界」は、「Ⅰ 世界の死」と「Ⅱ 世界の救済」とからなる。まずⅠでは「浄土という觀念を、我々に対して思索を迫る課題として受けとめ、浄土と死との連関を踏まえて、死という現象から浄土の思想を闡明したいと考える」と著者は問題提起するが、留意すべきは「その際、所謂実存的な死の自覚を考察の出発点とはしない。：これまで哲学の場で殆ど問題にされたことのない他者の死と出会う経験を考察の対象としてみたい。：自己と他者との関係の場で死が生起するということは、死の思索に新しい局面をもたらし、浄土思想の隠れた様相をあらわにするのではないかと期待される」からだとする。「むしろ他者の死に遭遇することこそが、死に關係する経験として、唯一の意味のある経験であると言える」という著者の視点は沈着であってユニークであろう。ハイデッガーの言う死の場面に「居合わせる」ことによって死の経験の事実性を掘り下げようとし、他者の死の経験の指し示すものを見、まず「住むことを出ること」を指し示しながらそれを実現するものでないというところに、死という事柄の悲劇性が存する」ことを確認する。さらに死を見つめて、著者は「世界の死」に達着する。「世界の内に住む私が死すべきものだということ、住まわれる世界そのものが住むものである私を含めて死すべきものだということである」という事実突き当たる。その状況において「世界の死」に対しては、ただただ世界の出来事としての「世界の救済」が希求されるだけである」と

し、「世界の死と救済という課題へのひとつの応答であるところの浄土教の側からこの問題を見てゆこう」とする。Ⅱでは、まず浄土思想の中に埋もれている世界の救済への応答を掘り起こし、浄土往生は世界の救済を意図するものであることを確認した後、「私の救済から世界の救済へ」という救済主題の転換がそこにある。そしてこの転換は、極楽浄土という清浄なる世界が一切衆生の救済に向けて救済世界として建立されて、あつたということの発見に差し向けられて成立するという構造をもっている」ということを確認する。さらに他力と菩提心、救済の時間的構造等の問題に触れ、これを現代の問題に投げかける。

「住むことの閉塞の中で育てられた世界の死のリアリティこそ、住むことの閉塞に穴をうがつことのできる唯一の可能性ではあるまいか。だから、我々の時代のこの死すべき世界のリアリティに呼応する仕方、新たに、浄土のリアリティを確立することができるかどうか、そのことを我々は問い詰めてゆかなければならない」とし、最後に「住むことの閉塞がどれほど深まっても、浄土の救済力は挫折することはないと我々は知るのである。だがまた我々は、この浄土の救済力は住むことの閉塞を克服するという仕方で働かないことを知る。住むことの閉塞にいったんは穴をあけることができるとしてもそれは再びこの閉塞にからめとられていつつまるところこの閉塞は破られ得ないのではないか。そのようなやまず絶望と、それでもなお決して失われることのない浄土への希望とが、我々の手に残されている」と本書を結ぶ。

さてこの最後の文にも象徴されているように、本書は、時には不気味に思えるほど鋭い問題を読者に突き付けてくる。方法的な問題や結論を急ぎすぎている点などが随所に見られはするが、今はあまりそのようなことに神経を使うことなく、むしろその学的意欲と問題提起を一層研ぎすませていつてほしい。ただし折角の鋭利な内容がややこなれていない生硬な文体に乗せられているため、読者が読む苦痛を感じているであろうことも考慮してもらいたいと思う。

奈良康明監修

ブツダから道元へ——仏教討論集

東京書籍 一九九二年五月刊

四二八頁 三二〇〇円

斎藤 明

本書は、奈良康明氏の監修のもとに、初期仏教の教理解釈、中国禅の性格、道元の思想、さらには曹洞宗学をめぐるいくつかの問題と今後のありかた等について、総数十二のテーマを設けたうえで、それぞれを現代的な視点から論じた意欲的な討論集である。いずれのテーマについても、まず問題提起がなされ、そのあとに二人の応答者がこれを批判的にコメントし、それぞれの見解を明らかにするという体裁をとっている。ついで、もしも必要であるならば問題提起者は再論することが許されていて、十二のうちの第一から第七のテーマにはそのような再論が付されている。討論への参加者は、監修者をつくめて総

勢二十九人である。

まず、第一の「文献と解釈・無明とはなにか」、第二の「宗教体験と言葉・悟りとはなにか」、および第三の「釈尊と真理・法が先か仏が先か」の三テーマは、仏教理解についてのかなり原理的な問題をあつかっている。

第一のテーマは、宗教的な古典を読み解くうえでの実存的な解釈の必要性を提起したもので、提起者(奈良康明)はその例として「無明」をあげる。「無明をやぶれ」というのはブッダの体験の言葉である以上、読み手もまたその体験に思いを寄せて同調しないかぎりは、正しい理解には近づきかねるのでないか、という趣旨の問題提起で、文献学・歴史学をふまえたうえでの実存的な解釈の必要性をうたえる。宗教文献の実存的ないし主体的な解釈というのは、宗教の研究にとつては、時代と地域のいかんをこえた普遍的な課題の一つであることは疑いなく、具体的な方法論をめぐっての今後の論議をうながす意味でも本討論集の筆頭に置かれるにふさわしいテーマといえる。またこの問題提起に対する津田眞一、松本史朗の両氏による応答は、それぞれに、仏教理解をめぐる年来の主張の一端をまともしている。

文献学をふまえた実存的解釈の必要性はこれまでにもくり返し力説されてきた。このことは、たしかに一面では、宗教研究における実存的な文献解釈の重要度をさし示すものといえるが、同時にまた、文献学と実存的解釈の協調という理想が、そのなまやさしいものではないことを物語っている。

周知のように、宗教文献の解釈をめぐっては、とりわけ先入見にもとづいた理解や、恣意的な文献処理、反証に対する強弁、あるいはまた文献解釈の衣をまとったモノログ等が少なくない。なぜか。一言でいうと、自説に固執することによって、宗教活動の現場とテキストから離れてしまうためである、といえようか。いったい文献に盛られた思想を実存的に解釈するというのは、まずは信頼度の高いテキストを正確に読みとり、しかも虚心に文献に向かうという姿勢があつてはじめてその実りが期待される性格のものといえよう。実存的解釈がどれほど重い意味をもつとしても、この一点を忘れると、読み手の「解釈は恣意と独断にみちたグロテスクなものになりかねないからである。あるいはまた、もしも解釈者の意図が文献を解釈するというよりはむしろみずからの思想を開陳することにあるとするならば、それはそれで十分に意味のあることといえるが、その場合には解釈を装ったりせず、ストレートに、ただし別の舞台でどうぞ、といえはこと足りるであらうか。

言うも愚かなこととはいえ、文献や思想に対する実存的な解釈の正否は、みずからの体験や思考の枠組みをどれほど声高にアピールしたかによって判定されるのではなく、斬新でしかも説得力のある解釈をいかに提示しうるかの一点にかかっている。したがって文献学的、思想的、歴史学的、あるいはまた実存的等の方法論上の異同があつたとしても、それらの単独の、ないしは複合した方法によって生まれた解釈を、あくまでも学として成り立たせようとするかぎり、その正否や成否の決

め手となるのは、やはり説得力を指して他にはない。

第二のテーマもまた教典や教義、あるいはまた儀礼における言葉の問題にるのであるが、ただしその視点は、宗教文献の解釈論にあるのではなく、宗教体験を因として表出される言語が、その体験のすべてをいかに提示することができるかに置かれている。科学的認識の相対性および限界をまえにして、問題提起者（松本皓一「宗教学」）は、神秘主義的な諸宗教にしばしば帰せられる寛容性と、直接体験の「知恵」を提示する宗教体験表証の言葉に目を向ける。私たちはいま、宗教体験の知恵が合理的な諸知識をいかに統合し活力化するかを問いつつ、「新しいパラダイムの模索として宗教体験の意味を再検討」すべきときであるという。西村恵信（臨済学）、池田練太郎（インド仏教学）の両氏の応答は、問題提起との間にいくぶん視点のズレを感じさせるが、いずれの論述もよく整理されていて、別のあらたな視点からの問題提起としても興味ぶかい。

第三は釈尊、すなわちゴータマ・ブッダの悟りの内容をめぐる討論である。問題提起者（松本史朗）は、ブッダの悟りと、その内容とされる（縁起）について、同氏の従来の説をまとめている。大要は以下のとおりである。

- ①ブッダは十二の支分からなる縁起を悟った。
- ②その縁起の説は、一因から一果の生起を認める、不可逆な一定の方向性をもつ時間的な因果関係を説く。
- ③十二の支分にあたるそれぞれの法は実在（有）ではない。
- ④縁起も縁已生法もともに支分としての個々の法をさすので

あって、縁起を「縁りて生じること」というように抽象名詞として理解するのは妥当でない。

- ⑤縁起を抽象名詞として理解することは、それを永遠不変の理法や真理と見ることになり、実在論に転落する。
- ⑥悟りというのも実在視された理法を対象とせざるをえないから、仏教を「悟り」の宗教とみるのは本来適当でない。
- ⑦以上の点からみて、釈尊（仏）と真理（法）のいずれが先かという点、釈尊が先である。

このような問題提起に対して、応答者の一人（八木誠一）は、⑥と⑦の二点についての批判をなす。⑦については、「先」という表現のあいまいさを突き、問いそのものの妥当性を問題にする。（もっとも、法を真理や理法とみることを否認する問題提起者にとつて、そもそも⑦のような形の問いも主張もあまり意味をなすとは思われない。）⑥に対する八木氏の批判は、「悟り」などの宗教的認識の性格を「知られることによつてはじめて現実的となるもの」と規定したうえで、宗教的な目覚めや回心は、客観的な法則や理法を対象として認識するという性格のものではないであろう、との趣旨である。これもまた、大方の疑問をよく整理されたかたちで代弁している。

もう一人の応答者である片山一良氏はパーリ学を専攻する立場から、問題提起のなかの主に②と④についてコメントを加える。④の主張は、パーリ上座部系の注釈家の伝統によって支持される解釈であるが、②については、同じ伝統のなかでは多因多果説がとられており、また縁起説はあえて時間的か空間的か

を区別しては考えられないという。

周知のように、縁起説をいかに理解するかは、これまでもしばしば学界を沸かせてきた論争テーマの一つである。こうした長い縁起論争史のなかに右の問題提起をみると、松本氏の主張には、同氏の別論文「縁起について」(『縁起と空』所収)を参照したとしても、たしかに、多少なりとも用語のあいまいさ(「時間的な因果関係」「実在(有)」「先」など)や論理の飛躍(⑤⑥)、さらにはまた、特定の解釈に対する奇妙なまでのこだわり(①②)を感じないわけにはいかない。こうした難点が、問題提起の説得力をやや損ねていると見るのはひとり評者だけではないであろう。しかしながら、このような一見した難点にもかかわらず、同氏が、縁起と縁起したもの(縁已生法)との関係にあらためて着目したうえで、縁起を、縁起法や縁起の理法として理解することの問題性を指摘している点は、文献学的にも思想的にも興味ぶかいものがある。

たとえば、〈生〉から〈老死〉が生起するばあいには、縁起とは、〈生〉によって〈老死〉が生起すること、つまり生起の法則性(縁りて生じること)を意味するのか、あるいはまた説一切有部やパーリ上座部の伝統的な解釈にみられるように、〈老死〉の原因となる〈生〉こそを縁起(果を生起させる縁Ⅱ因)として理解すべきであるのかは、部派の間でも解釈を異にしている。これらについては、縁起を有為とみるか無為とみるかという問題をもふくめて、つとに中村元、平川彰、松田慎也氏らの諸研究によって掘り下げられてきた。しかしながら、松本氏の

問題提起との関連で、文献学的にも思想的にも、今後さらに論じられるべきテーマは残されているように思われる。

まず第一に、縁起 (paticcasamuppāda) の語意については、その語形からばかりでなく、それが縁已生法 (paticcasamuppāna dharmā) のばあいとは異なって、通例単数表現されるという事実にも照らしても、縁起を因分の縁起支(上述の例でいえば〈生〉)として解釈することにはそもそも無理があると思われる。したがって、このばあいにむしる検討の対象となるのは、縁起Ⅱ因分の縁起支、縁已生法Ⅱ果分の縁起支とみなす、説一切有部およびパーリ上座部系の伝統的な縁起理解の背景や思想的な意味の方であるといえよう。ただし、また一方で、縁起の実際の用例のなかには、漢訳表現をのぞくと、「縁起法」(paticcasamuppādo dhammo) というなフレーズはまず見られない、という事実については十分な配慮と検討の余地がある。さらに第三は、『律蔵』「大品」の例にかぎらず、とりわけ散文の経典や律典においては、縁起説といえはひろく十二支の縁起説が置かれている、という事実に関してである。もっとも評者には、このような事実や、大乘仏教の経論も十二支縁起説を受容しているというような事実がどれほど重くとも、それが「ブッダは十二支縁起を悟った」(①)というような主張を、たとえ「思想的に」であれ導くとは考えられない。ただし、十二支縁起説が、部派所伝の聖典のなかで早くから正統説と目されるに至った背景については、仏教における輪廻説受容の問題ともからんで、今後の興味ある課題の一つになると思われる。

本討論集の第四のテーマは「禪と仏教・中国禪とはなにか」である。問題提起者(田中良昭)は中国仏教における中国禪の性格と展開を略述したうえで、歴史的にも、また思想的にも「中国禪」の展開を達摩以降とみるなかで馬祖以後の質的な変容も理解すべきであると提起する。一見すると、この主張は問題提起としてはいささか穏当にすぎないようにも思われるが、田中氏の提起は、一面では、応答者の一人である伊藤隆寿氏の「新説」に対しての伝統的な立場からの応答の性格をもっている。伊藤氏は、道家思想の特質を「道・理の哲学」と規定したうえで、「道・理の哲学」を基盤として理解・解釈された仏教を広く「格義仏教」と定義し、この定義に照らして、中国禪は歴とした格義仏教であるという。しかも、神会・馬祖以降の禪は実質的には道家思想に還帰したのであって、その意味では格義仏教の範疇からも漏れた「仏教からの脱却」であるという。それゆえ同氏は、中国禪は「禪宗」あるいは「禪宗教」と呼ぶのが相応しく、安易に「禪仏教」などと称すべきではないと付言する。

たしかに、「釈尊の仏教」や「真の仏教」(伊藤氏)を探究するということの意味は小さくない。宗教史においては、こうした原点回帰の運動がその後の展開に大きな影響をあたえることになるという事例を、われわれはよく知っている。ときにはまた、こうした運動や研究作業のなかで、伝統的な呼称にクレームをつけたたり、呼び名を変更したりすることによって、問題の所在をより鮮明にすることも可能であるかもしれない。

しかしながら、懸念されることもまた同時にあるのである。仏教がゴータマ・ブッダの宗教としてスタートし、かれの存在なくして仏教を語ることができないのは事実であるとしても、「釈尊の仏教」と「真の仏教」を等しいとみることにはずまず問題がある。「釈尊の仏教」や「釈尊の思想」ということであれば、それは文献学的にも思想的にも十分に議論の対象となる。しかしながら、「真の仏教」ということになる話は別である。ある宗教がはたして「真の仏教」であるのかそれとも「偽の仏教」であるかというような論議は、①「これこれのすべての特質を名実ともにもち、「仏教」を自認する宗教、そのような宗教のみが仏教である」、②「仏教」を自認するある宗教はそれらのすべての特質を名実ともにもっている」、③「それゆえその宗教は仏教である」というような三段論法が可能になるとすれば、たしかに成り立つかもしれない。しかしながら実際には、右の①と②のいずれの前提要件の適否も、またそれらの内実についても、解釈というよりは個人の主観によるところが大きく、それゆえこの種の問題はこれまで、少なくとも学問的な論議の対象からははずされてきたといえる。したがって、「真の仏教」とはなにかについて、「決着をつけざるをえない」というのであれば、この問題を学問の俎上にのせるための方法論に関する論議が優先されなければならないであろう。

「和風カレーはカレーにあらず」と声高に叫ぶことはできる。しかしながら、このような主張が多少なりとも説得力をもつとするならば、カレーを自分の好みにあわせて定義づけたり排除

したりするまえに、まずは本場のインドカレーのパラエニティーに富んだ醍醐味を、その本場の土壌のなかで堪能したうえで、これぞ本場の味といえるところをみずから再現してみせることによってであろう。そのときにはじめて和風カレーのおおよその特徴も妙味もみえてくるであろうし、あるいはまた、地域性や歴史性を欠いた抽象的な「本場の味」などというものは虚構にすぎない、との思いをいだくことになるやもしれない。名称の適否はそれから議論しても遅くはないと思われる。

なおまた、応答者の一人である吉津宜英氏による、仏教の展開を法灯明と自灯明の二つの視点からみてのコメントもまた興味ぶかい。この視点から同氏は、大乘仏教の興起、中国における禅宗の出現、および日本の鎌倉新仏教の勃興の三つの事例を仏教史における自灯明の復活を意味するとしたうえで、中国禅の性格を論じている。

つづく第五の「道元と本覚思想・仏性とはなにか」、第六の「修行と悟り・身心脱落とはなにか」、および第七の「道元と『正法眼蔵』・十一巻本とはなにか」の三テーマは道元を思想をめぐる諸問題を論じる。いずれも近年、駒沢大学を中心に活発な論議を呼んでいるテーマだけに、討論のやりとりにも現場ならではの熱気を感じとることができる。

第八の「宗義と葬送儀礼・在家宗学は成立するか」、および第九の「宗学と教化・教化学は成立するか」は、ともに現代における曹洞宗学のあり方を問うている。前者は、実質的に在家教団と化している宗門の現状と、寺院の後継者難からくる教団

自体の存続危機をまえにして、曹洞宗門をふくむ各宗派はいま、妻帯在俗を正当化し、肉食相統を合理化するような、従来とは異なるいわゆる在家宗学を建立する必要がある、との問題提起（山内舜雄）をめぐっての討論である。この問題はひとり曹洞宗門にかぎらず、日本仏教の今後のあり方を考えるうえで、避けてはとおれぬ課題の一つと思われるだけに、山内氏のこの提起のもつ意味は大きい。

第十の「曹洞宗と『修証義』・宗門の安心とはなにか」は、『修証義』の性格と編纂の経緯をみたうえで、内容的な諸問題を論じる。これは、同本に対する解説本や講義本のなかに現れる権力追従、人権侵害、差別的な言辞等の問題が、はたして『修証義』そのものの内容的な問題に由来するのか、あるいはまた解説や講義をなす人の側の問題に帰着するのかという、近年、曹洞宗門において高まっている『修証義』の再検討をめぐるテーマである。

第十一のテーマである「業と差別・仏教はなにをなしたか」は、仏教における「業」(karma)の問題をあつかう。仏教の業思想は本来どのような意味内容をもつのか、この思想そのものが社会的な「差別」事象に関わることはあるのか、もしもあるとするならばそれはいかにしてであるかという、歴史的などいうよりも、すぐれて現代的な問題をめぐる討論である。

最終テーマの「仏教人類学の提唱・教義と儀礼は矛盾しないか」のなかで問題提起者（片山一良）は、儀礼と聖典の双方を並行して研究することにより、「仏の教えをめぐる文化」とし

ての仏教を対象としたうえで、その動態を研究する必要性をうったえる。ただし、その研究はかならず静態もしくは聖典に戻らなくてはならないとも付言している。これに対して応答者の一人である鈴木正崇氏は、視点と方法論に関する諸問題を整理したうえで、仏教人類学は、提起者がいうように、最終的にテキストや静態に戻るのではなく、テキストとコンテキストの永遠の往復運動の動態のなかに求められるべきであると結論する。今後の仏教研究の一つの方向をめぐると興味ぶかい討論である。

以上のように、本討論集のあつかうテーマはかなり広範囲に及ぶもので、関係するジャンルをみても仏教学（インド、中国、日本）、宗学、宗教学、人類学と多岐にわたっている。これらの十二のテーマは、いずれも近年、駒沢大学と曹洞宗門の内部において盛んな論議を呼んできたものであるが、そのなかの多くは、一大学や一宗門の範囲をこえた、かなりの普遍性をもった今様のテーマであることは疑いえない。今後、各テーマをさらに掘り下げ、より本格的で精緻な論議を期待するためにも、本書の投じた一石は重いものと考えられる。

David Reid,

*NEW WINE: The Cultural Shaping of
Japanese Christianity,*

Asian Humanities Press, Berkeley/California, 1991,
199p.

土屋 博

著者は一九二七年アメリカ合衆国に生まれ、メソジスト系神学の教育を受けたのち、一九五〇年日本基督教団宣教師として来日した。それ以来四〇年間日本にとどまり、東京神学大学で教えるかたわら、東京大学において柳川啓一氏の指導の下に、日本の宗教の研究にたずさわることになった。そのような永年の研究活動の成果が本書であり、著者自身は謙虚にこれを終着点ではなく出発点であると語るが (p. viii) いたるところで蓄積された学識の厚みを感じられる。本書の関心は一言で言えば、ある宗教が一つの文化から別の文化へ移る時どのように変化するかということであり (p. viii)、聖書の有名な箇所からとられた表題がそれを暗示している。

全体は大きく二つの部分に分けられ、第一部は日本の宗教の特徴についての概観、第二部は日本のキリスト教をめぐる特殊研究である。第一部と第二部はさらにそれぞれ三つの章に分けられる。これらの中で著者自身は、日本のキリスト教徒と祖先の問題を扱った最後の章を最も独創的な記述と考えている。

第一章は日本の宗教の歴史をふりかえりつつその全体像を把

握しようとする試みであるが、著者の関心は、どちらかと言えば、歴史の流れを忠実に追うことよりも、各種の統計を用いて現代の状況を浮かび上がらせることに向けられているように見える。日本人の重層信仰を日本宗教史の時代区分に反映させ、

「神道の時代」・「神道・仏教の時代」・「神道・仏教・キリスト教の時代」・「神道・仏教・キリスト教・その他の時代」というふうに大雑把に分けたりするところに、それが現われる。これらを通じて著者が特に注目するのは、神道のあり方と第二次世界大戦後の新宗教の動向である。日本の宗教を考えるさいには、個人の信仰を扱っているだけではだめで、広く宗教的実践を射程に入れなければならないということなど、全体として正しい認識を示しているが、この章の記述は日本人にとっては格別目新しいものではない。

それに対して第二章は、一九六五年から一九九〇年までの日本における宗教と国家の問題を扱っており、著者の関心の方向をよく示している。著者によれば、日本の社会では共同体の宗教が常に個人の宗教よりも優位に立っており、明治の近代的法制度は、共同体の宗教である神道を非宗教的道德と見なすことで、この伝統的発想法を保持した。一九四五年以降は政教分離すなわち宗教と国家の分離が法的に保証され、一応新しい方向がとられるにいたったが、社会的根本的性格は変わらなかつた。著者は津地鎮祭訴訟・創価学会をめぐる言論の自由の問題・靖国神社公式参拝問題・自衛官合祀訴訟の四つのケースをとりあげ、そこから明らかになってきた傾向に目をとめる。つま

り、これらの判例を見る限り、まず創価学会のような「反伝統的統一」を支持するものは存在しない。そして下級審では、「宗教と国家の分離」が支持されることもあるが、最高裁判所は一貫して「伝統的統一」を支持する立場をとり続けている。

この事態は結局、自然的共同体に力点をおく宗教のあり方と信仰共同体に力点をおく宗教のあり方との間の緊張に由来するものとして説明される。著者はその構造をゆるがす役割を日本のキリスト教に期待するが、まさにこの点で読者は、著者が宣教師であることをあらためて思い起こすであらう。

さらに第三章は元来柳川氏の退官にあたって書かれた文章で、日本の宗教学の特徴を述べている。著者はここで、岸本英夫氏の影響の下に展開してきた宗教学の認識論的前提（実証主義）を問題にする。近年この方法は欧米の研究者たちの考えをとり入れることよって変化しつつあるが、主観―客観二分法は依然として失われておらず、「参与・観察者」・「共感的離脱」などの折衷的概念を用いて修正されているにすぎない。知覚・分析・理解にあたって依拠せざるをえない世界観・カテゴリー・価値に目を向けることを主張する著者は、主観―客観二分法に基づく実証主義的図式そのものに批判的であるように見える。

第一部は第三章で終わり、第四章は世俗化理論と日本のキリスト教との関係を問いつつ、第二部への移行を試みる。通常そうであるように、著者によっても世俗化は両義的に理解され、宗教的信念の影響力の低下を表わすとともに、その新しい形態

と方向をも示唆しようと考えられている。第四章の目的は、近年日本基督教団で起こった出来事を説明するために、果たして世俗化理論が役立つかどうかを検討することである。具体的には一九六七年から一九七〇年にかけて生じた三つの出来事、すなわち戦争責任告白問題・大阪万国博覧会問題・東京神学大学問題が実例としてとりあげられる。著者はこれらの出来事の中に「規範の衝突」を見る。つまり、一九四五年以前に社会化された人々と一九四五年以後に社会化された人々は、それぞれ異なった規範をもつのである。前者は宗教の上に国家をおく枠組に依拠し、後者は国家を中立なものとなす多元主義的宗教の枠組に依拠する。このような具体的事例をあげることを通して、日本社会の世俗化はそもそも宗教的関心の衰退であったのか、それとも新たな方向づけであったのかという問いがあらためて提起される。著者は慎重に明言を避けながらもそれとなく、世俗化を積極的に評価する解答を示唆しているように見える。

第五章もまた、死者儀礼という具体的問題を通して日本のプロテスタンティズムの特質を明らかにしようとするものである。著者によれば、日本の文化には祖先儀礼の伝統が深く根を下しており、プロテスタンティズムも結局これを避けて通るわけにはいかなかった。R・エルツァー・ファン・ヘネップに依拠しつつ、著者は通過儀礼を「分離の儀礼」・「過渡の儀礼」・「統合の儀礼」に区分し、死者儀礼をめぐって特に、生者の世界と死者の世界の境目にあるものに対して行なわれる過渡の儀

礼に注目する。家制度を考慮しつつ、法事・命日・彼岸・盆等々の行事を見ると、日本の文化はなかなかすぐ境界状態の儀礼を強調する文化であることがわかってくる。ところが、一八五九年―一八六〇年にアメリカ合衆国からもたらされたプロテスタンティズムは、過渡の儀礼と統合の儀礼をしりぞけ、分離の儀礼を強調する文化に属していた。したがって当然のことながら、それがそのまま日本へ伝えられた時、深刻な葛藤がひき起こされた。日本のプロテスタントの最初の世代は一応宣教師に従おうとしたが、続く世代は次第に生活形態を変えていく。しかも著者によれば、日本のプロテスタント教会自体が、親教会と伝道所の関係や教会創設者記念礼拝などにおいて、家制度の影響を顕著にとどめているのである。

第六章では、日本のプロテスタンティズムと祖先儀礼とのそのような関係が、さらに実際の調査に基づいて探究される。調査は一九八六年に行なわれたものであるが、任意抽出法によらず「理論的抽出法」による。それを通して著者は、家に祖先を祭る場所があるかどうかという点を重視し、仏壇をもつキリスト教徒は、仏壇をもたないキリスト教徒よりも、家族や共同体の死者儀礼に参加する度合いが強いという傾向を見出す。確かに教会出席率や聖書を読んだり祈ったりする習慣については、両者の間に違いはない。また、日常生活の中で故人を覚えること、聖書や賛美歌を所有すること、現世利益を祈らないこと、新年に神社や寺院に参詣しないこと、遺影に敬意を表することなどのふるまいも両者に共通している。ところが、キリスト教

とともに仏教を信すること、特に盆や彼岸に故人を覚えること、神棚・位牌・お経等々を所有すること、しばしば墓参りに行くことなどは、いずれも仏壇をもつキリスト教徒に見られるふるまいである。著者はこのような事実を指摘したあとで、両者の政治的志向にははつきりした相違を認めたいとしながらも、祖先を祭る家族の中で生活するかもしれないか、キリスト教徒の天皇制に対する態度に差が出てくるかもしれないということを示唆する。著者自身の本来の関心はどうもこのあたりにあるのではないかと思われる。

以上概観してきた内容から明らかのように、本書の底流となつている問題意識はかなり実践的である。その方向はすでに著者の生い立ちと職業によっても予想されるところであり、この点が本書の長所であると同時に短所にもつながつているように見える。宗教研究を推進するエネルギーは、多かれ少なかれ何らかの意味での実践的動機から生まれるのが常であるので、問題意識が実践に根ざしていること自体はとがめられるべきではない。実際日本滞在四〇年とは言え、日本語を修得しつつ日本の宗教事情をこれほど詳細に知ることは容易ではない。そのなみなみならぬ努力と卓越した能力に対しては、だれしも最大限の敬意を払わなければならないであろう。特に宗教学に関する正確な認識を著しく欠いている日本の正統的プロテスタントエズムの陣営にあって、著者の存在はきわめて貴重であり、このような関心を受け継ぐ人々が数多く現われることが強く望まれる。それによつてはじめて、日本のキリスト教の停滞を打破し

たいという著者のひそかな願いも、達成の手がかりを見出ししていくであろう。しかしその手がかりは、本書で著者が暗示するものとは重なり合わないかもしれない。

著者が考えている日本のキリスト教は、さしあたり日本基督教団を中心とするプロテスタントエズムの一部にすぎない。カトリック教会や福音主義諸教会を考慮に入れると、本書の問いに対してかなり異なった結果が出てくると思われる。死者儀礼の問題は特にカトリック教会において、伝統的習俗との関連で慎重に検討されているし、キリスト教以外の日本の比較的新しい宗教において、この問題がどのように扱われているかということも、合わせて論じられる必要がある。日本のプロテスタントエズムには、著者が指摘する事柄以外にも、無意識のうちにアメリカ合衆国の文化と結びついてしまっている部分がかかなり多く存在する。著者がキリスト教に期待している要因（例えば Davis, 80—93, etc.）も実はアメリカ合衆国の文化と無関係ではない。しかし日本には、その他の文化と結びついたキリスト教もいろいろと入りこんでいることは言うまでもない。文化と国家とを必ずしも同一視するわけにはいかないという留保条件さえふまれば、宗教と文化を相互連関のうちにとらえる著者の見方は適切である。宗教が文化間を移動し発展していくためには、確かに外来という新しさが内発的要求と連動し、実質的新しさにならなければならないであろう。それが可能になった形ではじめて、「新しい革袋」に入った「新しいぶどう酒」が現われることになる。

金井新二 著

『ウェーバーの宗教理論』

東京大学出版会 一九九一年六月刊

二四〇頁 三九一四頁

望月 哲也

ウェーバーの壮大な宗教社会学的研究全体を貫く方法論的基礎として、かの「理念型」論があること（もちろん宗教社会学のためだけのものではないが）はよく知られている。ウェーバー自身、その諸著作の至るところにおいて、自らの使用する概念や思考法の「理念型」的性格に注意を促している。しかるに、これまでのウェーバー研究において、純方法論的に「理念型」をとり上げて論じたものは、それこそ数限りなくあるものの、驚くべきことに、彼の歴史的社会学的研究の内容を「理念型」的方法と照合させつつ検討するという試みは、ほとんどなされてこなかった。そのために、一方ではウェーバーの諸テーゼを、あたかも経験的事実そのものを理論化したものであるかのように受けとる理解が後を絶たなかったり、他方ではウェーバーを実証的に批判しようとしても、理念型の方法を前にして「のれんに腕押し」的試みに終るといふことも繰り返されてきた。当然なされるべき検討がなされてこなかったことが、ウェーバーの成果の正当なる継承ということの上でも、かなりの歪みを生じさせてきたといふことは否定できないであろう。

このたび、金井新二氏が新著『ウェーバーの宗教理論』にお

いて、まさにこの理念型の方法に主要な標的を置きつつウェーバー宗教社会学の思考法の批判的解明を企てたといふことは、その意味で、久しく待望されていた研究がようやくして出現したといつても過言ではない。しかも本書のかなりの部分は、著者が、在外研究でドイツに滞在した一九八九年から一九九一年までの二年余りの間に書かれたものであり、近年めざましい進展を見せているドイツにおける最新のウェーバー研究の成果が十分にふまえられつつ、著者独自の大胆な見解も随所に披露されている。世界に誇れるウェーバー研究の一つに数えてよいと思われる。

本書は、それぞれ独立した論文として書かれた次の六つの章から成っている。

I ウェーバーの宗教観―そのプロテスタント的性格について

II 歴史解釈の方法―理念型

III 「プロテスタントイズム」の倫理と資本主義の精神」再考

への一視点―宗教理解の視点からの問題点素描

IV 経済合理主義の宗教的淵源を求めて

V 歴史と宗教の解釈学としてのウェーバー「倫理」論文

―「宗教社会学」と「中間考察」の比較分析

VI 合理化プロセスと宗教史

この配列の仕方についての著者による説明は特にないが、一応、I章とII章はウェーバー宗教社会学の宗教観的背景と方法

論的基礎についての考察、Ⅲ章とⅣ章は「倫理」論文を素材としてウエーバーの思考法の批判的解明、Ⅴ章とⅥ章は『経済と社会』中の「宗教社会学」を中心としてウエーバーの類型論や類型史的方法を考察した部分、という風に全体の構成を捉えておくことはできよう。しかし、この順序で読んでいくと、批判的トーンの高い章があり、逆にウエーバーの魅力や伝えるような章もありといった具合で、著者の真意がどこにあるのかが分かりにくいかもしれない。それぞれ独立した論文として書かれたものであるから、どの章から読んで構わないわけであるが、評者としては、著者の問題意識をフォローするという意味で、書かれた時間的順序にしたがって、まずⅢ章とⅣ章からとり上げてみたい。この二つの論文は、著者のドイツ滞在以前に書かれたものであり、著者のウエーバー研究の導入部をなすものであると同時に、ウエーバーに対する著者の批判的距離の原点をも示していると思われるからである。

Ⅲ章ではまず、著者がそれまで取り組んできたカルヴィニズム的「神の国」思想の研究の過程で抱くに至った、ウエーバー「倫理」論文への数々の疑問点が呈示されている。例えば、ウエーバーが重視した「救の確証」という心理状態は、現実のカルヴィニストたちの職業生活で広範に生じていたわけではないこと。またカルヴィニズムの職業倫理は、近代資本主義の精神に適合的促進的なものばかりでなく、それへの対立的批判的な作用をも有していたこと（そのようなものとして著者は、カルヴィニズム思想における「神の栄光」というモチーフの重要性

を指摘する）。あるいはウエーバーのエートス概念について、ウエーバーはエートスをもっぱら宗教倫理の方からの生活態度形成力としてのみ考えており、社会経済的秩序がそれ自体のエートスを形成するという側面を考慮に入れていないということなど。総じてこの章では、ウエーバーが現実の宗教者のあり方や宗教思想の現実的な影響のあり方を少なからず一面的に歪曲していることに対して、強い不満が吐露されている。一言でいえば、実証的立場からする、ウエーバー的分析の一面性と誇張に対する批判である。まことにまっとうな批判であるが、しかし、ウエーバー自身、「一面性と誇張」を自らの分析の特性として主張していたこともあって、前述したように、このような批判がこれまで常に「のれんに腕押し」に終ってきたことも事実である。だが、著者の真骨頂はむしろここから始まるといつてよい。この章で示されたウエーバーへの批判的距離感本書全体にわたって一貫して保持されるとともに、この距離感を、バネにしつつ、単なる実証的批判を越えて、ウエーバー的分析法の内的論理の批判的究明に突き進むのである。

次のⅣ章では、同じくウエーバーの「倫理」論文を対象にしつつも、その基礎にある「理念型」的方法に注目し、それとの照合の上でより精緻な批判が展開される。ここでまず著者は、ウエーバーの「倫理」論文は通常の意味での歴史学的研究や社会学的研究ではなく、独自の歴史解釈学であるという見方を打ち出す。「この解釈学は、諸々の歴史現象に特定の文化意義の観点から光をあて、あくまでもその限定された側面について鋭

個性抽出的認識と記述を行うものであり(本書一〇二頁)、歴史的事実関係の解明に重点を置くものではない、というのである。この違いを曖昧にしていたために、従来、ウェーバーに対する肯定も批判も正鵠を穿つものとならない場合が多かったのだ、とも著者はいう。そして、事実関係のレベルからこの解釈学的レベルへ上昇するための手続きがウェーバー独自の「理念型」であると捉える。そのように理解するならば、ウェーバーの議論に少なからずつきまとう「一面性と誇張」の印象も、「観点の一貫性」であり「一義的認識の尖鋭化」というべきであるとして、一定の意義も与えられる。

一見、前章での批判を後退させたようにも読めるが、決してそうではない。著者自身の立場は、あくまで一貫してウェーバーに距離を置く「歴史的事実関係の解明」の立場である。そして、この立場からさらに理念型と歴史的事実の関係の問題を、「倫理」論文に即して問いつめている。すなわち、「倫理」論文におけるウェーバーの議論は全体として、プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神との間の「親縁関係」を論証する部分と、両者の「因果関係」を論証する部分とから構成されていると押えた上で、「親縁関係」論においては、理念型は対象を文化意義の観点から鋭く一義的に際立たせるという方法的機能を十分に果たしているが、「因果関係」論においては、理念型の解釈学的特性(遊離と虚構性)がまさに問題性を帯びてくると見るのである。著者によれば、因果関係を論証するためには、解釈学的レベルを離れて事実関係のレベルへと下りていか

ねばならない。しかし、ウェーバーは、解釈学的レベルにおいて親縁関係を論証することによって、同時に因果関係をも論証しようとしている。すなわち、宗教倫理と経済倫理の適合的關係(親縁関係)だけでなく、「宗教倫理→経済倫理」という促進的な影響関係(因果関係)もそこには存在していたかのように論じられる。だが、それは無理だ、と著者はいう。現実にはウェーバーの見ようのようにのみ考え行爲するカルヴィニストはならず、それはあくまで理念的に構成された虚構である。近代資本主義の形成という観点からプロテスタンティズムの文化意義を論ずるために、理念型的なカルヴィニスト像を描くところまではいい。しかし、そこから歴史的因果関係をも論証するためには、現実のカルヴィニストに即しつつ、想定された因果関係に促進的な要素と阻害的な要素とを精査し検証しなければならぬ。たしかにウェーバー自身も、この因果関係は「事実の一面」であると主張しているが、「事実の一面」であるかどうか自体も事実によって論証されなければならないはずである。そのことをせずに、ただ「事実の一面」とのみ述べることは、ウェーバーの叙述自体が「理念型の実体化」の危険を冒していることになる、と著者は考える。Ⅲ章での批判から、ウェーバーの思考方法の内側に一歩踏み込んだ上での、独自のウェーバー批判の見地を確立したものと云ってよいだろう。章末に「それゆえ、ウェーバーのその後の著作に対しても、十分な批判的吟味が必要である」と述べられているように、この章での批判的見地が、本書全体にわたる著者のウェーバー理解の基本的な

スタンスを構成することになる。そして本書の魅力は、まさにこの視点から、ウェーバー宗教社会学の思考法・分析法をその長所も短所も含めて、鮮やかに解剖していくところにある。

そこで、I章に戻ってみよう。この章は、キェンツレン、グラーフなどのドイツにおける近年の研究成果に裨さしつつ、当時のドイツのいわゆる「文化的プロテスタンティズム」の思想界の動きとの関連でウェーバーの宗教観を位置づけ、しかもそれが彼の宗教社会学の独特の分析法と密接に結びついていることを明らかにした興味深い論考である。ウェーバーにおける宗教の文化的創造力への関心や宗教の脱呪術化・倫理化への関心が、当時の文化的プロテスタンティズムの大勢と共有された問題意識であったこと、しかし他方、ウェーバーはかれらの素朴な宗教的理想主義や、宗教による文化形成への楽観的な展望には組しえず、文化的プロテスタンティズムの基本的モチーフを越えて、「宗教と文化の対立」ないし「反文化としての宗教」というモチーフを強めていくことを、福音社会会議での経緯などから跡づけた上で、著者はウェーバーを「世俗化した二王国論者」として規定する。そしてウェーバーが、宗教を「反文化的なもの」として二王国論的に把握しつつ、にもかかわらず宗教が文化的影響力をもったという事態を説明しようとするれば、その説明は、トレルチのような歴史的阶段を追った説明ではなく、意表をつくような「歴史のパラドクス」による説明をとらざるをえない。著者はこのような説明が「歴史的事実関係の解明」という立場から見ると危険な綱渡りであることを指摘しつ

つも、宗教の彼岸志向的性格に注目する宗教学の立場から見ると、宗教がその彼岸的追求を妥協させることよってではなく、むしろそれを激しく貫けば貫くほど強力な現世的影响力に転化する、という説明のもつ魅力はけっして小さくないともいう。ウェーバーに対して批判的距離を置く著者ならでは、ウェーバーの思考法の一つの秘密への鮮やかな洞察といつてよい。また、この章での洞察は、IV章における批判的見地とならんで、ウェーバー宗教社会学における理念型の方法についての、著者独自の解明の基本的骨格を形づくるものとなっている。

次のII章は、理念型論そのものを考察した章であり、本書全体の趣旨から見ていわば扇のかなめにあたる章であるが、そうした観点から読むと、この章の論述には問題が多い。ここでの著者の強調点は、「はしがき」でも述べられているように「理念型とは、主観的モードにおかれた概念のことである」というところにある。すなわち、認識主体による認識対象の選択、認識側面の決定、認識のノエマとしての認識像の再構成など、経験科学を志向するすべての認識にとつての根源的な問題―認識の主観性の問題―をウェーバーは理念型によって強調したのだという。しかし、ウェーバーの意図そのままに、理念型のそのような性格を強調することは、ウェーバーの思考法の批判的解明をめざす本書の意図とはそぐわない。理念型を論ずる場合に留意しなければならないことは、ウェーバーが一般論的に強調する経験科学的概念構成の理念型的性格と、彼が実際にその歴史的社会学的研究のなかでとっている彼独自の理念型的方法と

をどう弁別するかである。残念ながら本章では、そのことが十分に識別されないまま、議論が進められている。これではウェーバーの術中にはまるだけである。この章で著者が解明に力を入れるべきは、むしろ付随的にのみ論及されている理念的の「類型的・発生的」性格の方にこそあったと思われる。

本章のなかで評価に値すると思われるのは、第三節後半のカズイステーク類型論の解明にあてられた部分である。ウェーバーの『経済と社会』が多岐にわたるカズイステーク類型論の体系として展開されていることは周知のことであるが、ここで著者は、そのカズイステーク類型論を理念的の方法の必然の一環として位置づけるとともに、その思考法の特質を浮彫にすることを試みている。カズイステーク類型論の原理を、おそらくはじめて明快に取り出した試みとして、きわめて価値が高いとともに、後のV章・VI章への橋渡しという点でも、本書全体のなかで非常に重要な位置を占めていると思われる。

V章は、そのウェーバーのカズイステーク類型論の中でも特に有名な禁欲―観照、現世拒否的―現世逃避的といった類型論について、『経済と社会』の「宗教社会学」の記述中に著しい文脈上の不整合があることに着目して、文献批判的な議論を展開した、本書の中では異色の論文である。著者は、そのような文脈上の不整合をきたしている個所を二ヶ所指摘して、そこにおける「現世拒否的禁欲」と「現世逃避的観照」という用語法から見て、それが明らかに一九一五年の「中間考察」発表以後の挿入によるものだと判断を示し、近年の作品史的議論に

おいて多くの研究者によって共有されるにいたっている、「中間考察」こそがウェーバー宗教社会学の最終的な理論的到達点であると見る見解に対する、大胆な反論を展開している。

テキストに対する読みの鋭さは、自信に満ちた明快な筆の運びと合せて、読者をもその論証に引きずりこむものをもっているが、結論からいえば、評者はここでの論証にはいささか納得しえないものを感じている。ウェーバーの宗教社会学諸テキストのなかで、「現世拒否」という用語は少なくとも三つの用法で用いられている。第一は最も広義のもので、「現世肯定」に対するものとして「現世拒否」が使われる場合である。この場合には「禁欲」も「観照」も「現世拒否」に包摂される。「中間考察」および「宗教社会学」十一・十二節での用法がこれである。第二は、もう少し限定された意味で、「観照」を「現世逃避的」と特徴づけるのに対して「禁欲」を「現世拒否的」と特徴づける場合である。「序論」および「宗教社会学」十節の一部に見られる用法である。第三はさらに狭義に、「場」の契機を入れて「現世的禁欲」に対する「現世拒否的禁欲」という対比で用いられる場合である。「宗教社会学」十節の中でのみ用いられている用法である。そして、確かに「宗教社会学」中にはこの三つの用法が混在しており、その意味ではウェーバーの用語法は混乱している。しかし、著者が、明らかに「中間考察」以後の挿入と断定した二つの個所における「現世拒否的禁欲」の用語は、これを第三の用法と読めば、確かに前後との間に不整合があるということになるが、第二の用法と読めば、別

に不整合ではない。「中間考察」での「現世逃避的禁欲」の用語を否定したというより、「序論」での用語法との連続性に立ったものと解釈することが十分可能である。したがって、ここから著者のいうように直ちに、「宗敎社会学」を「中間考察」以後の著作として考えるべきだとは、必ずしもいえない。それに、「中間考察」自体も、現在の最終稿は（一九一五年稿との間に大きな変更はないとはいえ）一九二〇年の死の直前における校訂を経ているものであるとすれば、先後関係を論ずることにどれほどの意味があるのだろうか。「現世拒否」の用語については、ウェーバーは最後まで一義的に統一することができなかったというだけのことであろう。

さて最後のⅥ章は、これまでの五つの論文で試みられたウェーバーの思考法への試掘作業を集大成する形で、ウェーバー宗敎社会学の「合理化プロセス」論を、「いわば『類型史的』と呼びうるような方法による発展史の記述」（二六七頁）として、その特質を説明しようとした、本書の中で最もホリユームのある、またクライマックス的な章である。ここでの著者の最も中心的な主張は、二点あると思われる。第一は、近年のウェーバー研究において、ウェーバーを進化論者として再構成しようとする動きが顕著であり、実際、合理化プロセス論や、さらにその中核たる「脱呪術化・倫理化」テーゼは、進化論的な宗敎発展の叙述として解釈できないことはないが、ウェーバー自身の意図は決して進化論的な発展史像を描くことにはなかった、という点である。ウェーバーにおける歴史理解は、あくまで理念

型的構成による歴史把握、すなわち認識者によって価値関係的に意義あるものとして構成された「類型なもの」にもとづく発展史の叙述であり、それがいかに強い、一方向的な発展の必然性を描くとしても、論理的には、別の認識観点から同じように「類型なもの」として構成されうる、これとは異なる発展史像の構成を排除するものではない。そこに描かれた発展方向が法則的必然性をもって、他のありうべき可能性を駆逐して歴史の全体をおおうと主張されているわけではない、ということである。この点はきわめて重要な指摘であり、特にウェーバーの諸テーゼを規範的な発展史像を描いたものであるかのように受けとる傾向が強かった日本のウェーバー受容（特に「マルクスⅡウェーバー」的受容）をふりかえるとき、いくら強調してもすぎではないと思われる。

第二は、ウェーバーのその「類型史的」方法が、その性格からして必然的に、歴史におけるパラドキシカルな現実をとらえるのに適した思考法になっているというこの指摘である。著者はこの点を、カリスマによる合理化のパラドクス、世俗内的禁欲における宗敎倫理と経済倫理の相剋的结合、宗敎と文化の普遍史的葛藤の深まりといった、ウェーバーの合理化プロセス論の主要な諸論点に即して詳細に明らかにする。そして、ウェーバーのそのような分析法の一面での魅力を認めつつも、しかし著者は、あくまでそれに対する批判的距離を保ちつつける。すなわち、二つのものを質的に脱く対立させ、その上で両者を結合させようとする（彼の宗敎観にも関係する）カズイステイ

一ツの思考法そのものが、性格上きわめてパラドキシカルなのであり、そのような思考論理によって歴史のパラドクスを解明するというのは、トートロジーであり、一種の説明放棄ではないかと著者は見る。歴史的现实がパラドキシカルなのか、それをとらえるウエーバーの方法がパラドキシカルなのか、そのへんのきわどきの上にウエーバーの世界が構築されていることを見抜く炯眼は、まさに著者ならではのものである。

さて、以上で各章ごとの紹介と書評を終え、最後に本書全体を貫いている著者の立場について一言しておきたい。各論文ごとくに微妙にトーンの違いがあるにもかかわらず、本書全体がウエーバーに対する批判的スタンスという点で一貫していることは、すでにフォローしてきたごとくである。そこにおける著者の立場は、一言でいえば「歴史的事実関係の解明」という立場である。いいかえれば、ウエーバーが歴史における現実の宗教者のあり方や宗教思想の現実的な影響のあり方を少なからず歪曲したとらえ方をしていることへの疑問、これがウエーバーに対する著者の批判的姿勢を一貫して基礎づけているところのものである。考えてみれば、このようなごく素朴な実証主義的立場から、ほとんど素手で、ウエーバーの思考法についてのかくも見事な批判的解明を成し遂げた著者の強靱な思考力は、驚嘆に値するのであるが、反面、そのことが本書に対する不満の源泉にもなる。二〇世紀初頭のヨーロッパにおいて、ウエーバーが自らの認識観点を研ぎ澄ませつつ歴史の意味を問うたその成果に対して、二〇世紀末の日本で宗教学者として立っている著

者が、一体いかなる文化意義の観点に立って宗教史をとらえ、ウエーバーのそれに対置させようとしているのか、そのことが本書の中では全く語られていないのである。著者のウエーバー批判が、ウエーバーの思考法や分析法の批判的解明までとどまり、彼の宗教社会学の基本構想にまで十分及んでいないのはそのためであると思われる。さらなる追及に期待したい。

ともあれ、本書の出現によって、日本のウエーバー研究に新たな一頁が切り開かれたことを、読者とともに喜びたい。

会 報

○常務理事会

日時 平成五年四月三日(土) 午後一時

場所 南青山会館四号室

出席者 荒木美智雄、石田慶和、上田賢治、植田重雄、上田

閑照、金井新二、島園進、鈴木範久、田丸徳善、土

屋博、華園聰鷹、藤井正雄、藤田富雄、松本皓一、

宮家準、脇本平也、渡辺宝陽

議 題

一、平成五年度日本宗教学会会長選挙日程の決定

一九九三年度 会長選挙日程表

四月二二日(木) 第一次選挙公示発送

五月一九日(水) 第一次選挙有権者資格締切

第二次選挙公示発送

五月二四日(月) 第一次投票有権者資格認定

五月二七日(木) 第一次投票用紙発送

六月一九日(土) 第一次投票締切

第二次投票有権者資格締切

六月二六日(土) 選挙管理委員会

(第一次投票開票、第二次投票有権者

資格認定)

七月一四日(水) 第二次投票用紙発送

八月二日(土) 第二次投票締切

八月二八日(土) 選挙管理委員会(第二次投票開票)

一、選挙管理委員長選出

互選により松本皓一氏を選挙管理委員長に選出した。

一、日本宗教学会特別基金について

これまでの論議をうけて、日本宗教学会特別基金に以下の規定を設けることが、常務理事会案として承認された。

日本宗教学会特別基金規定(案)

一、日本宗教学会は、学会事業を振興する目的をもって、日本宗教学会特別基金を設ける。

一、本基金には、従来の「日本宗教学会運営基金」に加え、本学会会則第二条による剰余金並びに寄附金をあてる。

一、本基金は、本学会の行う国際学術交流および特別記念行事等、通常の学会事業以外の事業支出にこれを用いる。

一、本基金の運用に関しては、理事会の承認を得るものとする。

一、日本宗教学会賞について

学会賞の賞金を、一件につき二〇万円に増額すること、また授賞作品が複数の場合には、予備費より同額を追加支出することが、常務理事会案として承認された。またより余裕をもった審査を図るため、本年度より候補申込

締切を五月末日とすること、また第一回選考委員会については、地方在住の委員に対し、交通費を援助することが提案、承認された。

議 題

宮家準、宮田登、山形孝夫、David Reid、脇本平也、渡辺宝陽

一、宗教学会学術大会開催費の増額について

本年度より、学術大会の開催費を、従来の一八〇万円から二二〇万円に増額することが、提案され、承認された。

一、「宗教と社会」学会について

島園常務理事より、「宗教と社会」学会の設立および六月二六、二七日両日に開催されるその第一回会議に関し、説明があった。

一、第三四回 I C A N A S 研究会議について

中村廣治郎同国内委員会委員にかわり、上田会長より、同研究会議への参加援助について、説明があった。

○理事会

日 時 平成四年四月三日（土）午後一時半

場 所 南青山会館三号室

出席者

阿部美哉、洗 権、荒木美智権、家塚高志、石田慶和、上田賢治、植田重雄、上田閑照、江島恵教、大屋憲一、小川圭治、金井新一、川崎信定、河波昌、木村清孝、楠山春樹、小山宙丸、佐々木宏幹、島園進、鈴木範久、芹川博通、園田稔、田賀龍彦、谷口茂、田丸徳善、土屋博、奈良康明、野村暢清、華園聰麿、藤井正雄、藤田富雄、松長有慶、松本皓一、

一、日本宗教学会第五二回学術大会について

九月一〇日（金）～一二日（日）の間、北海道大学で行われることが、開催校である同大学の土屋 博常務理事より報告され、了承された。なお日程の概要は以下の通りである。

九月一〇日（金） 公開講演会、理事会、学会賞選考委員会

一一日（土） 研究発表、評議員会、懇親会

一二日（日） 研究発表、総会

一、日本宗教学会学術大会開催費の増額について
常務理事会の決定をうけて、大会開催費を二二〇万円とすることが承認された。

一、平成五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、阿部美哉、家塚高志、谷口茂、奈良康明、J. v. Bragt、星野英紀、水垣渉の七氏が選任された。

一、日本宗教学賞について

宗教学会賞賞金の増額および審査日程の変更に関する常務理事会決定が承認された。

一、日本宗教学会特別運営基金について

同基金をめぐる常務理事会案が承認された。

一、新入会員について

別記二八人が入会を承認された。

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。

第三回日本学術会議哲学系シンポジウム

日時 平成五年一〇月二六日(火)

場所 日本学術会議大会議場

主題 「終末観」

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、二万円の醸金を支払うことが承認された。

○『宗教研究』編集委員会

日時 平成四年四月三日(土)

場所 学士会館本郷分館

出席者 石井研七、島菌進、棚次正和、渡辺和子

議題 刊行ならびに刊行予定報告

一、『宗教研究』六六卷四輯(一九五号) 刊行報告

一、『宗教研究』六七卷一輯(一九六号) 編集方針

會員 訃 報

○日本宗教学会名誉会員、結城令聞先生は、平成四年八月二八日逝去されました。享年九〇歳。ここに謹んで哀悼の意を表し、ご冥福をお祈り申し上げます。

○日本宗教学会名誉会員、天理大学名誉教授、上田嘉成先生は、平成五年一月五日逝去されました。享年八四歳。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。

○日本宗教学会名誉会員、尚美短大名誉教授、深川恒喜先生は、平成五年一月二八日逝去されました。享年八一歳。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）、立教大学名誉教授、赤司道雄先生は、平成五年二月二二日逝去されました。享年七三歳。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（元理事）、花園大学名誉教授、藤吉慈海先生は、平成五年二月二八日逝去されました。享年七七歳。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。

○日本宗教学会名誉会員、東洋大学名誉教授、西 義雄先生は、平成五年三月二九日逝去されました。享年九五歳。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。

○訂正 六六卷四輯（二九五号）

誤

正

二二六頁下一四行	中央人民政府	中華人民共和國政府
同 一九行	年）そして、	年）。そして
二二七頁上二二行	ただ一つ無神論	ただ一つ、無神論
同 一六行	自由を有するとし、	自由を有する」とし、

執筆者紹介（執筆順）

- | | |
|-------|----------------------|
| 高橋 涉 | 宮城学院女子大学教授 |
| 山本 春樹 | 天理大学助教授 |
| 永井 政之 | 駒沢大学助教授 |
| 吉田 亮 | 同志社大学人文科学研究所 専任講師 |
| 淵上 恭子 | 南山大学南山宗教文化研究所 非常勤研究員 |
| 中牧 弘光 | 国立民族博物館助教授 |
| 田中 英三 | 花園大学教授 |
| 佐々木 亮 | 東京理科大学助教授 |
| 加藤 智見 | 東京工芸大学教授 |
| 斎藤 明 | 三重大学助教授 |
| 土屋 博 | 北海道大学教授 |
| 望月 哲也 | 立正大学教授 |

Symbiosis of Endemic and Epidemic Religion

—using Brazil's Seicho no Ie as an Example—

Hirochika NAKAMAKI

Seicho no Ie in Brazil, while rooted in Japanese society, is at the same time making inroads throughout Brazil among people of non-Japanese extraction. It is the purpose of this paper to explain this phenomenon using epidemiological and ecological methods.

The Brazilian center of Seicho no Ie symbiotically fuses the Organization's Japanese-language and Portuguese-language sections, sections which have endemic and epidemic characteristics, respectively. While the endemic Japanese-language section of course is related to the ethnicity of members of Japanese extraction, the epidemic Portuguese-language section evidently helps Brazilians more generally in solving serious problems they encounter.

Seicho no Ie's doctrine of the fundamental unity of all teachings and Brazilians' high valuation of their mixed culture are compatible here. Further, the idealization of Japan and Japanese people has contributed to Brazilians' receptivity to "Japanese religion". But concerned to address family problems like husband-wife and parent-child relations, they are involved in veneration of ancestors and care for the souls of unborn children.

Ethnic History and Religion as seen at “Kitoh-in”; The Frontiers of Korean Christianity

Kyoko FUCHIGAMI

기도원 = Kido-Weon is a form of faith specific to Korean Christianity, which appears on its margins. Korean Christianity has developed in the midst of Korea's history of suffering, the revival movement intoning spiritual awakening extending throughout the land even in the crisis of national partition. Hidden within this Christianity, however, folk religiosity has persisted in the form of heretical Christianity. In the years since liberation, along with the revival of Christianity, Christian-type new religions have repeatedly appeared under the banner of 기도원 = kido-weon. And as the Pentecostal-led revival which began in the 1870s has produced the largest-scale Christianization in history, the margins of Pentecostalism have been the site of the shamanization of Korean Christianity. 기도원 = Kido-Weon. the reappearance of the folk religion of Korea in Christian form, is the true frontier of Korean Christianity, since in it we are granted an anticipation of later stages of Christianity's confrontation with Korea.

Christian Mission and the Americanization of the Japanese in Hawaii

—Rev. Takie Okumura and the New American Conference—

Ryo YOSHIDA

Takie Okumura was a dedicated Christian minister who played a leading role in the Christianizing and Americanizing the Japanese in prewar Japan. Among his activities, the New Americans Conference, which was held every year between 1927 and 1941, was the last and on the largest scale of his educational program. Okumura's primary focus was the second generation Japanese (Nisei). As American citizens, he saw this group as pivotal in coping with the 'Japanese Problem' which had become so acute in Hawaii in the 1920s and 30s.

Past study of the Conference has overemphasized its ideological role in the sense that the Conference forced the Nisei to accommodate to the socio-political, economic and cultural order of the white Anglo-Saxon (Haole) society. It was argued that the Conference abetted the program of Haole society to control the Japanese-who were looked upon as a menace to the Haole social order.

In fact, Okumura's strategy for the Conference was not to turn the Nisei into second class citizens rejecting cultural value in subordination to Haole society. To the contrary, Okumura understood the process of Americanization not as uncritically accommodation to the established order. He opposed slavish Americanization insisting that the Nisei should acquire the best elements of American values, while at the same time, integrating the best elements of Japanese cultural values. Americanization meant to Okumura spiritual transformation. Thus, the Nisei should learn to understand the principles of democracy: the representative system of government, religious freedom, and universal education. They should perform public service, be loyal to America and devote their life to

the good of the nation. The Nisei should embrace the Puritan spirit and the Christian ethos while maintaining the Confucian ethical teachings of loyalty, duty, courtesy, and so on. Moreover, the Nisei should Americanize “the Bushido spirit handed down by their ancestors” and bring these ethos with them to Hawaii. Okumura’s own Makiki church rebuilt in 1932 was modeled on the Kochi castle in order that they should remember the “Bushido spirit” every time they saw the church.

Along with many Japanese Christian leaders in Meiji Japan, Okumura reached Christianity via Confucian thought. He understood Christianity as the “New Bushido,” or “Bushido refined into world religion.” For example, Okumura referred to Abraham Lincoln as a symbolic figure embodying the Bushido spirit, as “the image of true Samurai” and “the incarnation of Bushido.” Okumura’s ministry was the New Bushidonization of the Nisei.

A study of the Bu-dai belief and Chinese Zen sect

Nagai Masashi

After A.D. the 1st century, Buddhism had been introduced into China. Since then, Chinese people have accepted the thought of Buddhism in a various style. Some of them, come in contact with the thought of Ru-jiao (儒教) and Dao-jiao, (道教) native to China, have an impact on Chinese people. By the way, Bu-dai Qie-ci (布袋契此) who was believed to be the reincarnation of Maitreya (弥勒), was born in Tang (唐) period. Needless to say that Maitreya will appear at the end of the world and extend a helping hand to people. But in the history of China, sometimes the Maitreya belief was abused by the antiestablishment. Their slogan was “A chaotic state has come, Maitreya descends to the earth (天下大乱, 弥勒仏下生)”. Under the circumstances, Chinese Zen sect, from Song (宋) to Ming (明) period had to pay the most careful attention to the Maitreya or Bu-dai belief. In this thesis, By using the materials of Bu-dai’s biography, I will study not only the change and development, but also its social background of the Bu-dai. belief.

Seeking their own god

Haruki YAMAMOTO

The native religion of the Batak (Indonesia) has been exposed to great danger of disintegration by colonization and Christianization since the preceding century. Movements of religious character, like millenarianism, that were organized at the turn of century as a response to the disintegrating process, have almost ceased to exist with a few remnants in today's situation in which the Christian religion is dominant. There still exists, however, an attempt to re-establish a new identity of Batak people who are both bearers of their traditional value and also of Christian faith. A study of Batak religion by Ph. O.L. Tobing who is a Batak himself, is an example of this attempt. Tobing concentrates his study upon analysis of the structure of Batak's belief in High God that, according to Tobing, permeates all the creature which he has created. Analyzing his theory, we try to prove that his work, besides being purely scholarly, has a practical character of seeking to gain a new identity of Batak people.

Ethnos and Religion

Wataru TAKAHASHI

Citing the wall-paintings of the tomb of Rekh-ma-ra at Thebes which have preserved coloured portraits of the four great races distinguished by the Egyptian, E.B. Tylor states, in *ANTHROPOLOGY*, that mankind was already divided into well-marked races, distinguished by colour and features. According to him, the four races are the redbrown Egyptians themselves, the people of Palestine with their aquiline profile and brownish complexion, the flat-nosed, thick-lip-ped African negroes, and the fairskinned Libyans.

Nowadays the word of race is commonly used in not cultural but physical meaning. But the usages of such words as race, ethnos or ethnic group, people and nation have not always been so certain. It is to be understood, therefore, that the words have their own historical characters which we could see in both the expressed with them and the interpreted of them.

A classification which divides religions into two categories, folk-religion and world-religion or universal religion, has been argued. The existing religious situation in the world, however, shows that there is no genuine "world-religion" actually. We can only see "the world religions" changed into folk-religions by ethnic groups. What should be called world-religion subsists in the very form to be called folk-religion, in nature, as the following: Russian Church, Coptic Church, Ethiopian Church, etc..

Recent ethnic conflicts are often grasped as an inter-religious struggle. But the conflicts are not derived directly from religions themselves. Ethnic conflict is a conflict of groups to other groups. Religion is but a factor of organizing ethnic group. Group is reinforced by religion for grouping.

Here we have two social functions of religion.

The social function of religion has been conceived as integrative, that is chiefly because the concept was derived from the investigations carried out in such insular-communities with social and cultural traditions as the villages in the Trobriand Islands or the Andaman Islands, by B. Malinowski or Radcliffe-Brown.

We may call the integrative function of religion social function-for-self of religion, while the function to reinforce grouping social function-for-other of religion, which is actualized as an exclusive power for other, and the power of which is directed by the dogma or the tenet of religion.