

デュルケーム宗教論における主知主義と主意主義

山崎 亮

△論文要旨△ デュルケームの思想の中で、宗教に対する関心が一貫して大きな位置を占めていたことは、しばしば指摘されるとおりである。しかし彼の宗教理解には、大きく分けて二つの側面が存在していた。一つは、宗教が社会を表す象徴体系であるとすする主知主義的な宗教理解である。それは彼の思想に一貫して見出すことができるが、特に『分業論』、『自殺論』等、初期から中期にかけての支配的観点であった。これに対して『宗教生活』に代表される後期の思想においては、宗教の中に社会を作り直す機制を見出そうとする観点が中心的な主題を構成していた。それは、共通の儀礼的行為が、集合的沸騰の中で新たな集合的理想あるいは集合表象を生み出し、再生するという、いわば主意主義的な宗教理解として把握される。本稿では、このように主知主義的観点から主意主義的観点への移行として捉えられるデュルケーム宗教論の展開を、内在的に検討してみたい。

△キーワード△ デュルケーム、主知主義、主意主義、儀礼、合一、集合的沸騰

デュルケームは、『宗教生活』⁽¹⁾刊行の翌年、一九一三年のフランス哲学会での報告「宗教の問題と人間本性の二元性」⁽²⁾において、次のように述べている。

個人が交流する、個人より以上のエネルギーの何らかの源泉を見出さずには宗教を説明し得ないということ……我々はまさにこのことによつて、ここに至るまで宗教学 (La science des religions) を妨げてきたこれらすべての主知主義的理論から解放されるのである (TH29)。

この場合の主知主義的理論とは、直接には『宗教生活』の中で批判の対象とされたタイラーのアニミスム説と、マックス・ミュラーのナチュリスム説を指すものであろう。両者は、宗教的表象の起源を、夢や自然現象に関する誤った非合理的説明に求めることによって、宗教を単なる幻想に還元したとされるのである。けれどもこのような主知主義に対する批判は、翻つてデュルケム自身の宗教理解にもそのまま妥当するように思われる。「宗教的表象は集合的実在を表す集合表象である」(ERB)という彼の周知の命題が含意するところは結局、科学によってのみ適切に表現可能な社会という実在が、宗教的信念によって非合理的・不適切に表現されているということだからである。⁽³⁾そして宗教が社会を表す(exprimer)象徴体系であるとする、このような主知主義的観点こそは『分業論』以来、デュルケムの宗教理解に一貫するものであった。

けれども『宗教生活』の中には、このような主知主義的な宗教理解と並んで、儀礼における集合的沸騰の中から新たな集合的理想が生成し、また再生されるという、今一つの観点が存在している。宗教が社会を作り出しあるいは作り直す(refaire)というこのような観点を、本稿では主意主義的な宗教理解と捉えたい。というのも後に見るように、この観点においては、儀礼における共通の行為に決定的な重要性が付与されているからである。先の引用文の前半部分にあった、「個人より以上のエネルギーの源泉」は、まさにこのような主意主義的観点によって見出されるものなのであり、その限りにおいてデュルケムは自らの批判を根底的に免れることができたと考えられる。そしてこの主意主義的な宗教理解こそが『宗教生活』の中心的主題を構成し、さらにはデュルケム宗教論の最終的な到達点を成していたのである。

本稿ではまず、『分業論』、『自殺論』に見られる主知主義的な宗教理解を検討し、さらに『宗教生活』に見られる

主意主義的な宗教理解へと至る展開を概観しつつ、デュルケーム宗教論の基本的骨格を把握することに努めたい。それは、彼の宗教論から新たな理論的可能性を直接引き出そうとするのではなく、彼の社会思想の枠組みの中で、その宗教理解を捉え直す試みなのである。⁽¹⁾

—

『分業論』と『自殺論』におけるデュルケームの宗教理解を検討するために、ここではまず、両著作が扱う中心的な主題を一瞥するところから始めたい。

両著作の中心的な主題が、社会的統合、さらにはそれとの関連における社会的規制の問題にあったことは衆目の一致するところであろう。デュルケームは当時のヨーロッパ社会の歴史的状况を一つの危機の時代と捉え、その再建を自らの社会学の実践的課題とみなしていたが、それは基本的には、失われつつある近代社会の連帯、統合をいかに回復するかという点に向けられていたのである。

『分業論』ではこの主題は、社会的統合の二つの類型の漸次的交替という歴史的發展図式の中で扱われていた。「原始的」な環節的社会にあつては、社会的統合は専ら、同質的な諸個人が相互の類似性によって結び付く機械的連帯の形態をとっていた。この場合の類似性は、諸個人に共通する集合意識が強度に発達した状態として捉えられる。ところが分業の必然的な発展によって、共通の集合意識は衰退し、諸個人の差異化が進んでその自律的な人格が発達していく。この結果、社会的統合は、自律した諸個人がお互いの差異性を前提として相互依存的に結び付く有機的連帯へと移行するのである。もとよりデュルケームが繰り返し指摘するように、分業がいかに発展しようとも何

らかの集合意識は常に存続し、従つて機械的連帯が完全に消滅するわけではない。けれども歴史の進展とともに機械的連帯は徐々に後退し、これに代つて有機的連帯がますます社会的統合の支配的な類型になつていくとされる。現実のヨーロッパ社会において有機的連帯が十分な形では実現されていないとするならば、それはひとえに、この連帯を成立させる原動力としての分業が異常な形態に陥つているからである。分業が正常に発展するようにしさえすれば、有機的連帯はおのづから確立されるはずなのである。

ここには、集合意識の共有即ち諸個人の共通性ととも、その差異性もまた社会的統合の一つの要因たり得るとする、『分業論』でのデュルケームの認識を、ひとまず指摘することができる。ただその場合、彼は、社会的統合の成立には何らかの社会的規制が必要不可欠であると考へていた。例えば機械的連帯が支配的である環節的社会にあつては、集合意識はその共通性の故に超越的 (transcendant) ないしは超人間的 (surhumain) な権威を内包する。諸個人は、そのような超越的権威を背景とした画一的な伝統的慣習によつて、強力に規制され、統制されている。そしてこのような規制そのものが、集合意識の共通性からの諸個人の逸脱を防ぎ、機械的連帯を維持するのである。一方の有機的連帯における相互依存的な社会関係もまた、差異化した自律的な諸個人の自発的同意によつてのみ成立するものではない。そこには常に社会的権威による規制が作用しており、この規制によつて初めて、諸個人が取り結ぶ社会関係は安定した持続性を獲得し得るのである。もちろんデュルケームが、抑止的制裁と復原的制裁とのいずれを伴うかによつて、⁽⁶⁾ 機械的連帯における超越的権威と、有機的連帯における社会的権威とを區別していることは事実である。それは結局のところ、双方の権威が諸個人の「自由検討」(Dit270, 304) あるいは知的反省をどの程度許容できるか、言い換えれば諸個人の差異性に対する許容度の相違に帰着する。けれどもこのような相違はいわ

ば程度問題にすぎず、しかもデュルケームは、有機的連帯における社会的權威の源泉をも、最終的には集合意識の共通性に求めざるを得なかつたのである。⁽¹⁾

このように、『分業論』においてデュルケームが、社会的統合の一つの要因を諸個人の差異性に求めたと言っても、それはいわば諸個人の共通性によつて補完されるという条件においてであつた。機械的連帯と有機的連帯との區別そのものが、徹底を欠く結果となつたのである。

果たして『自殺論』になると、近代社会統合の主要な源泉は、もはや諸個人の差異性には求められなくなる。歴史の進展とともに差異化が進むというデュルケームの認識自体に変化はないが、ヨーロッパ社会の現状は、自殺率の急上昇に示される利己主義的・アノミー的な社会病理状態の蔓延として、『分業論』以上に悲觀的に捉えられる。と諸個人の差異性はそれ自体としては規制も統合ももたらし得ず、逆に社会的解体状況を結果するばかりである。とするならば社会的統合は、いわば何らかの人為的手段によつて回復されねばならず、しかもそれは諸個人の共通性による他はない。こうして一方では、社会病理状態を打開するための実践的課題として、共通の職業に基盤を置く中間集団の再建が提唱され、他方では全体社会に共通する「人間の崇拜」、即ち個人の人格を尊重する個人主義的道徳の必要性が強調されるのである。

しかし諸個人の共通性に基づく社会的統合の回復と言っても、その論点は『分業論』とは微妙な相違を見せている。『分業論』では集合意識の共通性は何よりもまず、諸個人の「社会的類似の総体」(DTant)として捉えられており、環節的社会における機械的連帯は、専ら諸個人の意識内容の心理的画一性に基づく癒着の紐帯だったのである。けれども差異化が進展した近代社会において、例えば「人間の崇拜」が社会的統合をもたらし得るのは、このような

心理的画一性の故にはない。それは、人間の人格の概念が、差異化した諸個人に共有され得る唯一の集合的信念として、「比類のない価値」(SUGG)を付与されるからである。とりわけ近代社会において、人格概念は実現さるべき共通の理想となるのであり、多様化した諸個人は、この共通の目的への志向によって相互に結び付けられ、統合されることになる。すでに多くの研究者が指摘しているとおり、デュルケームはこの場合、諸個人の共通性を価値の共有という側面において捉えている。『自殺論』では集合意識概念自体が『分業論』のような明確さを失い、社会的に形成された観念と感情の総体を指す概念に拡大されて、さらに個人意識に対するその外在性・異質性が強調されるようになるが、その中核にはこのような共通の価値体系が位置付けられていたと考えられる。そして、少なくとも近代社会においては、このような価値の共有こそが社会的統合の源泉とされるのである。

二

それでは、『分業論』並びに『自殺論』における以上のような主題との関連で、宗教はどのように捉えられるのだろうか。

『分業論』の中で、デュルケームは宗教を次のように規定している。

すべての宗教的な観念と感情が一樣に示している唯一の性格は、それらが、共に生活している一定数の諸個人に共通であるということ、その上それらが、十分に高められた平均的強度を持つているということである

(DT143)。

ここでは宗教は、集合意識の強力な状態即ち「共通意識の卓越した形態」(DT289f)として把握されている。実際、

本書の中でデュルケームは、分業の発展とともに集合意識が衰退していく典型例として、しばしば宗教を取り上げるのである (cf. DT133, 144, 273f.)。ただそれは、とりわけ集合意識が内包する超越的権威との関連で問題とされている。『分業論』では集合意識の超越的権威は、専らそれが「議論を免れさせる」(DT208)という点において、即ち諸個人の自由検討を抑圧し合理的な思考を拒絶するという知的な側面において捉えられていた。デュルケームによれば、このような「超越的な力に対する尊敬の感情こそがあらゆる宗教性の基底にある」(DT112)とされる。⁽⁹⁾ 集合意識の超越的権威は、例えば伝統的慣習や刑法の規定を犯す行為が、永きにわたって神に対する冒瀆として罰せられてきたように、何らかの聖なる存在という宗教的象徴のもとで表されてきた。もとよりそれは非合理的な象徴であり、一種の誤謬に他ならないが、「しかしこの幻想は必然的である」(DT188)。集合意識の超越性は、その共通性に基づく並外れた心理的エネルギーの故に、そのような非合理的な形態で客観化されざるを得なかったのである。

このように集合意識の超越性との関連が重視される当然の帰結として、宗教は、特にその社会的規制の側面で捉えられることになる。例えばデュルケームは次のように述べる。「宗教は……個人に対して絶え間なく拘束を行使する。それは個人に、彼を窮屈にする諸実践、彼に苦痛を与える大なり小なりの犠牲を強制する。……宗教生活は全く献身と無私無欲から成っている」(DT59f.)。それは、儀礼の遵守などのいわゆる宗教的義務を信徒に課すのみならず、法的・道徳的・経済的などの多様な社会関係を規制し (DT142)¹⁰、さらには「私生活の詳細さえも規制する」(DT105)のである。

その上、機械的連帯から有機的連帯への移行という『分業論』の歴史的発展図式の中では、集合意識の超越性の象徴としての宗教には、必然的な衰退の運命が割り当てられねばならない。「原始的」な環節的社会にあっては「宗

教はすべてを包含し、すべてに広がっていた」(GISE)のであり、道德、法、経済、科学などの社会制度はすべて宗教的な形態をとっていた。これらの制度は非合理的な宗教的象徴のもとで、超越的権威によって維持されていたのである。この時「社会的であるものはすべて宗教的だったのであり、この二つの言葉は同義であった」(DTIS)。けれども分業の発展とともに、それらの制度は集合意識の領域から切り離されて超越性を失い、より合理的かつ現世的(temporal)となっていく。歴史の趨勢はこの意味における合理化、世俗化の過程に他ならない。もとより何らかの集合意識が常に存続しているから、宗教も完全に消滅することはあり得ない(CF DTIS)。けれども集合意識の衰退とともに、宗教の領域は一貫して縮小していかざるを得ないのである。

このように、『分業論』においてデュルケームは、諸個人の共通性に定位しつつ、宗教を、集合意識の超越性の非合理的象徴と捉えていた。その結果、専ら宗教の社会的規制作用が強調され、また機械的連帯に対応するものとしてその歴史的衰退が必然視されたのである。ここには、合理化ないしは諸個人の自律を妨げ、歴史の趨勢に逆行する極端としての宗教という、否定的なイメージを読み取ることさえできる。しかしいずれにせよ、このような『分業論』の観点こそがデュルケームの宗教理解の原点を成すのであり、同時にそれは、社会を表す象徴体系として宗教を捉える、彼の主知主義的な宗教理解の典型と見ることができると言える。

さて、『自殺論』においても、以上のような『分業論』の宗教理解が基本的に受け継がれていると言える。例えば次のような宗教の一般的規定は、彼の主知主義的宗教理解を端的に定式化したものに他ならない。

個人に尊敬を課し、また彼の崇敬の対象となる威力、それは社会であり、神々は社会の実体化された形態にすぎない。宗教は要するに、それによって社会が自己自身を意識する象徴体系なのである (SU332)。

ただこの場合、宗教が象徴する社会は、『方法規準』以降その枠組みが拡大された集合意識概念、即ち社会的に形成された観念と感情の総体としての集合意識概念に対応している。もとよりそれは、『分業論』の集合意識概念とは異なり、諸個人の類似性ないしは心理的画一性に直接還元されるものではない。しかしながら少なくとも宗教学理解との関連においては、両者の含意はほぼ共通していると見ることができ、「社会全体が共有する諸観念は、この同意から、それらの観念を神聖不可侵の (sacro-saints) ものにし、それらをあらゆる議論の彼方に置く権威を引き出す」(SUISG) という言葉が示しているとおり、『自殺論』でも、集合意識が内包する共通性は超越的権威の源泉とみなされている。そして宗教もまた、何よりもまずそのような超越性の象徴として、従ってその規制作用を中心に捉えられるのである。

もとより本書の中で宗教の社会統合的機能が重視されていることは事実である。周知のように、カトリック教会は、プロテスタント教会よりも強度に統合されているが故に、利己主義的自殺——個人が社会から切り離されることに起因する——の発生を予防することができる、とされるのである。けれどもデュルケームの見るところ、宗教的共同体一般の本質的特徴は、「共通かつ義務的で、従って諸個人の自由検討を免れた諸信念ないしは諸実践 (pratiques)」(SUI160) の存在であり、その統合もまた、このような本質的特徴に依存するのである。共通の信念と実践が超越的権威によって信徒に課せられ、その生活の細部に至るまでを強力に規制しているからこそ、彼らは共同体に強く結び付けられる (SUISGf. 430)。そしてこの超越的権威が宗教的象徴の形態をとっていることは言うまでもない。カトリック教会が強度の統合を維持するのは、神が課す多数の信念と実践によって強度の規制が実現されているからなのである。けれどもこのような規制に基づく統合は、自由検討を抑圧し、諸個人の自律を妨げるという条件に

おいてしか成立し得ない。従つて逆に、宗教的規制が緩和されたプロテスタント教会では、その統合が弛緩すると同時に、自由検討によつて自らの信仰のあり方を決定する「宗教的個人主義」(Gris)が、その本質的性格を形作ることになるのである。

しかも「分業論」以来一貫するデュルケームの見解によれば、歴史の趨勢は「共通の信念の動揺」(Suiss)にあり、諸個人の差異化・自律化の方向にある。宗教的共同体が規制に基づく統合を実現し、利己主義的自殺への傾向をある程度抑止してきたとしても、それはいわば過去の遺物にすぎない。宗教が本質的に諸個人の共通性に定位し、しかも集合意識の超越性の非合理的象徴として、諸個人に対する規制をその本質的作用とする限り、それは差異化した近代社会に実質的には対応し得ない現象なのである。「人類がその出発点に逆戻りしない限り、宗教は諸個人の意識に対して特に広く深い影響をもちや及ぼし得ないだろう」(Suiss)という言葉は、このようなデュルケームの認識を明白に物語っている。

しかし一方で、彼は新たな宗教成立の可能性をも示唆している。ただその場合、「実現可能な唯一の宗教は、検討の権利や個人の主導権に対して、プロテスタントイスマの最も自由な諸教派それ自体よりも、はるかに大きな余地を与える宗教であろう」(Gris)とされる。新たな宗教は、超越的権威による規制が大幅に緩和され、近代社会に対応する新たな装いのもとに登場しなければならないのである。そしてその可能性としてデュルケームが考えていたのが「人間の崇拜」あるいは「人間性の宗教」に他ならない。前節の末尾で触れたように、彼は人格概念を近代社会全体に共通する唯一の集合的信念と捉え、「人間の崇拜」即ち人格尊重の個人主義的徳徳に社会的統合の一つの源泉を求めていたが、それは同時に新たな宗教としても要請されるのである。このような構想は、『自殺論』刊行の翌年

一八九八年に、ドレフュス事件に触発されて執筆された論文「個人主義と知識人」⁽¹⁰⁾では、いつそう明確に提示される。「この人間の崇拜は理性の自律を第一の教義とし、自由検討を第一の儀礼としている」(S288)であり、「すべては、まさに唯一可能な宗教が、個人主義的徳徳がその合理的表現であるところの、この人間性の宗教であるということを信じさせるように働いている」(S277)とされる。それはプロテスタンティズムの宗教的個人主義の延長線上に位置し、まさしく近代社会に対応する宗教と言えるだろう。

けれどもこのように「人間の崇拜」が新たな宗教であると言われる場合、そこには『分業論』以来のデュルケームの宗教理解とは異質の観点を窺うことができる。すでに見たように人格概念は、近代社会全体に共通する唯一の集合的信念として「比類のない価値」を付与され、この価値の共有によって社会的統合が成立し得る、とデュルケームは考えていた。しかも彼によれば、この「比類のない価値」の故に人格概念は「宗教的性格を手に入れる」(S138)のである。この場合の「宗教的性格」は、もはや自由検討を抑圧する超越的権威を指すものではない。言い換えればここでは、宗教が象徴する超越性が価値的な側面において捉えられているのである。人格概念はその価値的超越性の故に、聖なるものとして尊敬され、崇拜の対象となり得る。こうして「人間の崇拜」は、それ自体近代社会の要請に合致する新たな宗教として、また近代社会の新たな統合の源泉として、いわば二重に肯定的なイメージもとで定立されるのである。けれども、新たな宗教としてのこのような「人間の崇拜」の構想も、集合意識の価値的超越性を表現する象徴として宗教を捉えるものである限り、従来の主知主義的宗教理解の枠内にとどまっていると言える。しかもその議論は、現実の宗教現象の分析から直接導出されたというよりも、むしろデュルケーム自身の理念的宗教像の吐露という側面が濃厚であった。彼の宗教理解の実質的な展開は、『自殺論』以降において進められ

ていくのである。

以上のように、『分業論』と『自殺論』における主知主義的な宗教理解は、基本的に、集合意識の超越性の非合理的象徴として宗教を捉えるものであった。その結果デュルケームは、宗教の社会的規制作用を重視すると同時に、その歴史的衰退を必然視するのである。宗教が一定の社会統合的機能を果たすとしても、それは超越的權威に基づく規制の所産であり、過去の統合の形態にすぎない。近代社会の統合の回復という両著作の主題との関連からすれば、宗教にはさほどの重要性は与えられていないと言える。もとより『自殺論』においては、集合意識の価値的超越性を象徴する「人間の崇拜」が、近代社会の統合を回復する新たな宗教形態として措定されていたが、それをもたらす主知主義的宗教理解の一つの帰結にすぎなかったのである。

三

さて、一八九七年の『自殺論』刊行以降、デュルケームはオーストラリアのトーチミスムを対象とする本格的な宗教研究へと傾斜していく。その成果がやがて一九一二年刊行の『宗教生活』に集約されていくのであるが、この間、彼の思想には大きな転機が訪れることになる。ここではその経緯を、二、三の点に絞って一瞥しておきたい。⁽¹¹⁾

まず第一に確認しておくべきことは、彼の当初の宗教研究が専ら発生論的方法に依拠していたという点である。⁽¹²⁾現時点での特定の社会制度の性質はその歴史的な形成過程を辿ることによってのみ説明されるのであり、しかもその際には、形成過程の始点としての歴史的起源の確定が不可欠となる。『分業論』以来の主知主義的宗教理解からすれば、起源にあつてはすべての社会制度が宗教的形態をとっていたのであり、従つて発生論的方法は、宗教研究、

とりわけ最も「原始的」な宗教の研究から出発しなければならない。こうして、オーストラリアのトーテミズムを対象とする宗教社会学が最重要の研究課題に位置付けられたのである。⁽¹³⁾このような発生論的方法にあつては、宗教は諸他の社会制度を覆い隠す非合理的な象徴体系としてのみ捉えられ、宗教それ自体の積極的内容が捨棄されていると見ることができ⁽¹⁴⁾る。言い換えればデュルケームは、主知主義的宗教理解に拠りつつ、宗教現象の解明そのものを目的とするのではなく、あくまで諸他の社会制度を説明するための手段として、いわば副次的に宗教研究に着手したのである。

第二には、決定論的観点の後退を指摘することができる。周知のように『分業論』は、社会の動的密度と容積——諸個人間の精神的相互作用の頻度、並びに人口量——の増大が分業を進展させ、さらに機械的連帯から有機的連帯への移行を必然的に決定するという、「機械論的社会観」(D133)に立脚していた。このような決定論的観点は『方法規準』や『自殺論』では若干緩和されるものの、社会集団の構成様式即ち社会構造が、集合意識のあり方を規定するという形で受け継がれていた。従つて宗教も、最終的にはこのような社会構造によって規定されることになる。(cf. D1154, SU245)。ところが一八九八年の論文「個人表象と集合表象」⁽¹⁵⁾において、決定論的観点は大幅に緩和されることになる。集合意識は、その初発の段階では社会構造によって直接規定されるが、ひとたび成立した後は独自の法則のもとに自律的に発展していくとされるのである。しかもそのような自律的發展の典型例として提示されるのが、神話などの宗教的表象に他ならない(P431)。こうしてデュルケームは、トーテミズム研究を通じて集合表象の独自の発展を探求していく。例えば『宗教生活』の中で展開される社会学的認識論、あるいは聖観念から靈魂観念、神観念への発展過程の議論は、この系譜に属していると言える。

けれどもこのような決定論的性格の緩和は、単に宗教的表象の研究を促すだけのものではなかった。それはまた、集合意識における価値的要素の重視にも対応していると見ることができるともいえる。むしろデュルケームの価値論的志向が強まったからこそ、その思想の決定論的性格が後退したと考えられるのである。実際、先に見たように『自殺論』の中にすでにその萌芽が認められたが、彼の価値論的志向はこの時期、さらに強められていく。例えば、一九〇六年の「道徳的事実の決定」⁽¹⁶⁾では、行為の目的が担う道徳的価値の源泉が集合意識に求められ、しかも諸他の価値に対するその超越性が「道徳の聖なる特質」(SP69)として強調されている。またここでは、言語、科学的概念、道徳的観念など、社会的に形成された文明 (civilisation) が「最高度の人間的価値の総体」(SP78)として位置付けられている。人間はこれらの文明の一部を内面化することによって、初めて真の人間たり得るとされるのである。さらに一九一一年の「価値判断と实在判断」⁽¹⁷⁾になると、「主要な社会現象、宗教、道徳、法、経済、美術は、価値の、従って理想の諸体系に他ならない。……理想は社会学固有の領域である」(SP121)と宣言されるに至る。ここでは集合意識のほぼ全領域が価値の総体として、あるいは価値を構成する理想ないしは理念の総体として捉えられるのである。⁽¹⁸⁾しかもこのような価値論的志向の深まりは、デュルケームの関心が内面的な価値を担った人間存在へと向けられてきたことをも示している。人間的価値としての集合意識の内面化という視点は、『宗教生活』以降、人間性の二元性の問題として展開されていくのである。

第三に指摘すべき、そして最も重要な点は、宗教理解の転換である。先にも触れたとおり、デュルケームの当初の宗教研究は、主知主義的観点に基づく発生論的方法に依拠していた。ところが一九〇六年から翌年にかけての公開講義「宗教―諸起源」⁽¹⁹⁾において、決定的な転換が成し遂げられることになる。この講義はオーストラリアのトー

テミスムの分析を主題とし、しかもその構成や議論の進め方から見て後の『宗敎生活』の雛形とでも言うべき性格を持つているが、その末尾近くでデュルケームは次のように述べるのである。

人間はその生存のために、社会を神々という実体化された形態のもとで表すことも、物理的事実に対する儀礼の物質的効力を信ずることも必要ではない。しかし祭祀が果たす精神的かつ社会的な働きは、人間が存在する限り、即ち諸社会が存在する限り必要不可欠かつ恒久的であろう (TII:22)。

ここには、例えば『自殺論』で定式化されていた主知主義的観点とは異質の、いわば非主知主義的な宗教理解の登場を指摘することができる。宗教の本質はもはや、社会あるいは集合意識の超越性を表すという表象的な機能に求められるのではない。祭祀 (culte) ——デュルケームはこの言葉を、儀礼 (rites) の総体という意味で用いている——が果たす「精神的かつ社会的な」機能こそが宗教の存在理由とされるのである。それは具体的には、儀礼が執り行われる集会の中で、諸個人が宗教的信念の共有によって集合意識としての社会を活性化し、こうして活性化された社会から精神的活力を自らのうちに取り込むという形で提示される。社会と個人との相互依存的存在あるいは弁証法的な関係に基づくこのような活性化の機能が、宗教の恒久的かつ積極的内容を構成するのである。⁽²⁰⁾ この議論は、諸他の社会制度を説明するための手段としての宗教研究から、宗教それ自体の解明を目的とする宗教研究へとデュルケームの関心が移行したことを示している。

さらに一九一一年の「価値判断と实在判断」では、このような儀礼の活性化機能が価値論的観点と結び付くことになる。この論文では、歴史上の「沸騰の期間」(SP:34)——デュルケームはその例として、ルネサンス、宗教改革、フランス革命などを挙げている——における社会生活の高揚が新たな集合的理想を生み出すという形で、集合意識

の生成が問題とされている。しかもそのような沸騰の期間が過ぎ去った後、衰弱した集合的理想を定期的に再生させるものが、宗教的ないしは世俗的な祝祭や儀式、説教、演劇の上演等であるとされる。それは「人々を接近させ、同一の知的かつ道徳的生活のうちに合一 (communion) をせる」との「できる」(SP13) 集合的な行事であり、同時にそれ自体が「創造的時代の沸騰の部分的かつ微弱な再生」(ibid.) に他ならない。もとよりこの場合の沸騰も集合的行事も、必ずしもいわゆる宗教現象に限定されてはいない。けれども沸騰が理想を生み出し、儀式がそれを再生するという図式——しかも両者は連続的に捉えられている——は、「宗教—諸起源」講義における儀礼の活性化機能の議論に重ね合わせて理解することができる。儀礼のもたらす社会の活性化が、ここでは集合的理想の生成ないしは再生として把握されるのである。この議論は、宗教が社会を作り直すという主意主義的な宗教理解の萌芽を示していると言えよう。

以上のように、『自殺論』以降のデュルケームの宗教理解は、従来の主知主義的観点から非主知主義的観点へとその重点を移していった。彼の主題はもはや近代社会の統合の回復に直接向けられるのではなく、価値論的志向に基づく人間の問題、さらには宗教それ自体の解明が前面に押し出されてきたと言える。だからこそ、集合意識を再生させ、人間に精神的活力をもたらす宗教独自の機能が発見されたのであり、またこのような活性化の機能が恒久的に維持されていくとする、いわば共時的な視点——主知主義的宗教理解における世俗化論とは異質の——が形成されたのである。そしてこのような転換の上に『宗教生活』は成立する。本書においては、これまで不明確なまま残されていた、儀礼の活性化の機能あるいは集合的理想の再生の機制が明らかにされるのである。

四

さて、『宗敎生活』の主題が、オーストラリアのトーテムスムという一個別宗教の集約的分析を通じて、宗教それ自体の解明、即ち宗教一般の本質の探求に向けられていたことは言うまでもない。⁽²⁾ その場合宗教は、多様な形態をとった信念と儀礼の諸要素から成る一つの複雑な全体、即ち「宗教体系」(FR15)として把握されていた。その上でデュルケームは、すべての宗教体系に共通する一定数の「本質的諸要素」が存在すると考え、それらの本質的要素の総体を、ひとまず宗教一般の本質と捉えるのである(FR6)。それは具体的には、本書の第二編「基本的信念」並びに第三編「主要な儀礼的態度」の中で取り扱われる信念と儀礼の基本的類型を指している。即ち宗教的信念としては、聖観念、靈魂観念、精霊観念、神観念、宗教的実践としては、禁忌、禁欲主義、供犠、擬態的儀礼、表象的儀礼、贖罪的儀礼がそれである(cf. FR53)。逆に言えば、オーストラリアの「トーテム体系」(FR14)に見られる宗敎生活の錯綜した現実の中からこれらの本質的要素を抽出し、詳細に分析する作業が、本書の中心的内容を構成するのである。

このようなデュルケームの試みにとって、主知主義的宗教理解に基づく発生論的方法がもはや本質的な意味を持たないことは明白であろう。最も「原始的」な宗教としてのトーテムスムが研究対象とされるのは、歴史的起源への遡及それ自体が目的となるからではなく、その単純さの故に、宗教の本質的諸要素の解明が最も容易となるからである(FR11)。しかもそれらの本質的要素は、「宗敎生活の基本的諸形態」(les formes élémentaires de la vie religieuse)とどう本書の表題に対応するものと見ることができるといえる。というのもそれらの要素は、人間が営む宗敎生

活一般の基本的な表出形態としても理解され得るからである。デュルケーム自身、本文中ではこの表現を一切用いておらず、その意味するところを明示してはいないが、おそらくは以上のような含意のもとで、「探求の目的」と名付けられた本書の序論の内容を、「本書の主要な目的…宗教生活の基本的諸形態を決定することを目指した、知られている最も単純な宗教の分析」(FR39)と要約しているのである。

ここで注目すべきことは、このような宗教一般の本質の探究が、本書において人間理解の問題として扱われている点である(FR2)。『自殺論』以降、価値論的志向を通じて深められた人間の問題への関心は、本書では周知のように、二元論的な人間観の積極的提示となつて現れている。人間は、有機体由来する個的存在と集合意識が内面化された社会的存在から成り立つ(FR23)。前者が人間の「動物的本性」(FR22)を構成するのに対して、後者は感覚を越えた理念の総体であり、人間の「高級な生活」(FR37, et passim)の担い手となる。言い換えればデュルケームは、個的存在に対する社会的存在の価値的超越性を強調するのである。そして宗教は、このように人間の内面に定位された価値的超越性に対応して捉えられることになる。「そのすべての形態において宗教生活は、人間を彼自身の彼方に高めること、また彼が自らの自発性にのみ従っていたら営んでいたであろうものよりも高級な生活を、彼に送らせることを目的としている」(FR39)という言葉が示唆しているとおり、ここでは宗教生活の全体が人間の「高級な生活」の発現なのであり、人間の宗教性は、動物的本性からの自己超越として、即ち人間の種差として捉えられている。だからこそデュルケームは「人間は宗教的存在である」⁽²³⁾と述べ、また人間の一般の規定として「宗教的人間」(*homo religiosus*)⁽²³⁾という表現を用いることができたのである。けれども宗教の最も本質的な意義は、人間を「高級な生活」へと高揚させ、自己超越を可能にする活力源としての性格に求められる。それは『宗教生活』以降の諸

論文では、宗教の「活力発生的 (dynamogénique)」作用と呼ばれることとなる (TI126, 27, 29, 37, JS706, SA309, 329)。そしてそのような活力発生的作用が、すでに「宗教―諸起源」講義以降示唆されてきたように、儀礼の機能として提示されるのである。

デュルケームによれば儀礼——とりわけ聖なる事物との積極的交流を目指して集会の中で定期的に執行される積極的祭祀——は、現実には多様な形態をとっているが、しかしその機制と機能は基本的に同一であるとされる。積極的祭祀の本質は、共通の儀礼的行為によって共通の信念ないしは感情が表現される点に求められる (FR53)。そのことを通じて諸個人の意識は合一 (communion) の状態に達するのである。このような諸個人意識の合一は、集合意識の共有によって氏族集団が強度に統合された状態と見ることもできる。²⁴⁾ けれどもデュルケームはこれを、何よりもまず集合意識が活性化された状態として捉えるのである。「諸意識の合一はすべて、どのような形で成されようとも社会の活力を一段と高める」(FR54)のであり、しかも儀礼に参加する諸個人は社会のこの活性化を必然的に共有する。彼らは「その社会的存在の本性において再確認される」(FR56)のであり、自らのうちに内面的な力の高揚を感じ、慰めと確信の印象を抱く。それは人間の「高級な生活」へと高揚した状態に他ならない。諸個人意識の合一がもたらす社会と個人との活性化、即ち活力発生的作用こそが積極的祭祀の根本的機能なのである (cf. FR52)。しかもオーストラリアの氏族社会では、合一に基づくこのような活性化が極限に達したとき、しばしば極度の集合的の高揚状態、即ち「集合的沸騰」が出現する。周知のようにデュルケームは、このような集合的沸騰の中で並外れて強く体験された集合的力の作用が、宗教的力の作用として象徴的に理解され、ここに聖観念が成立したと捉えるが (FR213)、それは同時に、集合的理想の生成の場面としても理解することができる。聖なる事物の聖性は、感覚的に

直接把握される物理的屬性に「さらにつけ加えられ (surajoute)」てその事物の宗教的価値を構成するのであり (FR325H)、この意味において聖観念は理想ないしは理念に他ならないからである。

このようにデュルケームは、儀礼の場面における諸個人意識の合一を宗教生活の根源に位置付け、その活力発生の作用に「宗教の人間の意味」(FR666)を見出すのであるが、彼はさらに儀礼における「共通の行為」の原理的な重要性を強調している。彼によれば諸個人の意識は、各々の意識内容が外在化されずには交流し得ない。この外在化の根源的契機は、意識内容を表現する各人の行為である。従って、共通の意識内容あるいは集合表象が形成されるためには、各人の個別的な意識内容を表現する行為が、まず以て共通のものになることが必要である。行為の共通性が意識の共通性をもたらすのであり、原理的には共通の行為のみが、意識の共通性の極限としての合一状態を成立させ得るのである (FR329H)。さらに集合意識としての社会の存立そのものが、原理的にはこのような共通の行為に依存することになる。⁽²⁶⁾ 例えばデュルケームは次のように述べている。

社会は自らが一つの行為でない限りその影響を感じさせることができないのであり、またそれは、自らを構成する諸個人が共通に行動しなければ一つの行為たり得ない。社会が自らを意識し、また定義されるのは、共通の行為によってなのである (FR328)。

共通の儀礼的行為は、単に共通の観念と感情を表現するだけではなく、むしろ原理的にはそれらを作り出すが故に、あるいは集合意識存立の原理的場面を再現するが故に、諸個人の意識を合一させ、社会を活性化することができるのである。合一による社会の活性化の頂点、即ち集合的沸騰において新たな集合的理想が生成するのも、基本的にはこのような共通の行為に基づいていると見ることができるとは、それはまさに、「社会が定期的に作り出され、また作

り直される (se refaire) 行為」(Fr603) に他ならない。デュルケームにとつては、「宗教が一つの社会現象である」というよりもむしろ『社会が一つの宗教現象である』とするパーソンの有名な指摘⁽²⁷⁾は、おそらくこのような文脈において理解されねばならない。宗教、特に儀礼は、集合意識としての社会を存立させる根源なのであり、だからこそ人間の「高級な生活」の活力源となり得るのである。

このように、儀礼における諸個人意識の合一に宗教の根源を求め、しかもそれが社会を「作り直す」共通の行為に基づいているとするデュルケームの宗教理解は、「宗教生活を支配するのは行為である」(Fr608) という彼自身の言明が端的に示しているように、行為の、従つて意志の優位を認める主意主義的観点に立っていると言うべきであろう。⁽²⁸⁾もとよりその場合の意志は、個別的なものではあり得ず、何らかの共通の意志、いわば集合的意志が想定されねばならない。こうして、集合的主意主義の立場からする宗教理解がデュルケーム宗教論の最終的到達点となるのである。⁽²⁹⁾

以上で跡付けてきたように、デュルケーム宗教論の展開は、主知主義的観点から主意主義的観点への移行として捉えられる。しかも両者は鮮やかな対照を見せている。前者が社会的規制ないしは統合との関連で宗教を副次的に捉えるのに対して、後者は何よりもまず人間の問題として宗教それ自体を探求していく。その移行行きは、いわば社会的な宗教社会学から、宗教学的な宗教社会学への転換を意味していたのである。

註

(一) 本稿で使用するデュルケームの主要著作と、その引用略号は以下のとおりである。

De la division du travail social, 1893. (Paris, Presses Universitaires de France, 1973). 『分業論』と略記¹⁾ 引略号はDTと
す²⁾。

Les règles de la méthode sociologique, 1895. (Paris, Librairie Félix Alcan, 1919). 『方法規準』と略記¹⁾ 引略号はRMとす
す²⁾。

Le suicide : Etude de sociologie, 1897. (Paris, Presses Universitaires de France, 1973). 引略号はSUとす²⁾。

Les formes élémentaires de la vie religieuse : Le système totémique en Australie, 1912. (Paris, Presses Universitaires de
France, 1985). 『宗教生涯』と略記¹⁾ 引略号はFRとす²⁾。

Sociologie et philosophie, 1924. (Paris, Presses Universitaires de France, 1951). 引略号はSPとす²⁾。
Journal sociologique. (Paris, Presses Universitaires de France, 1969). 引略号はJSとす²⁾。

La science sociale et l'action. (Paris, Presses Universitaires de France, 1970). 引略号はSAとす²⁾。
Textes, t. II. (Paris, Les Editions de Minuit, 1975). 引略号はTIIとす²⁾。

(2) Durkheim, Émile, "Le problème religieux et la dualité de la nature humaine", 1913, in: TII.

(3) もとよりデュルケームによれば、アニニズム説やナチュリスム説が抛り所とする人間の心理的構成並びに自然現象とは異なつて、社会は個人に対して異質で超越的な実在なのであり、宗教的表象はこの現実の超越性を表す限りにおいて純粹な幻想ではないとされる。けれどもその場合にも、社会の超越性の非合理的象徴であるという点において、宗教的表象が結局はある種の錯乱ないし幻想として捉えられていることには変わりはない。(cf. FR324頁)。

(4) デュルケームの宗教論は、宗教研究によつての様々な着想・問題の宝庫として、個別的・断片的に取り上げられるのが一般的である。(cf. Lukes, Steven, *Emile Durkheim : A Historical and Critical Study*, 1973. [New York, Penguin Books, 1981], p. 482ff.)。また例えばロッカリンソンのように、彼の宗教論の展開を主題として取り扱う場合にも、その変化よりも一貫性が強調される³⁾。また例えばピッキング、W. S. F., *Durkheim's Sociology of Religion : Themes and Theories*. [London, Routledge & Kegan Paul, 1984], p. 50)。本稿では、デュルケーム宗教論の変化の側面に焦点を当て、その展開を検討しようとするのであ⁴⁾。

(5) デュルケームは集合意識を「同一の社会の構成員の平均に共通な諸信念と諸感情の総体」(DT46)と規定し、またこれを「共通意識」とも呼んでいる。

(6) 抑止的制裁は、刑罰のように、違反者に対して何らかの苦痛を課す制裁であり、これに対して復原的制裁は、侵害された状態の現状復帰のみを命ずるとされる。

- (7) 「それらの「復原的制裁を伴う」規則の権威が由来するのをもまた、刑罰的諸規則の権威と全く同様に世論からなのであるが、しかしそれは社会の限定的領域の中に局限された世論からなのである」(DTS7)。復原的制裁を伴う社会的権威は、限定された範囲の、従って部分集団の集合意識の共通性に由来するのである。
- (8) デュルケームの社会概念の変容とその宗教理解の展開との関連については、拙稿「社会と宗教——デュルケーム宗教論の展開——」(楠正弘編『宗教現象の地平——人間・思想・文化——』岩田書院、一九九五年)を参照されたい。
- (9) 超越的権威に対する尊敬感情を、人間の宗教的態度の根底に据えるデュルケームの非功利主義的視角は、彼の宗教理解に一貫する特徴の一つである。
- (10) Durkheim, Émile, "L'individualisme et les intellectuels", 1898, in: SA.
- (11) この間の経緯に関しては、特に宗教研究の方法論的視角の変遷に焦点を合わせて考察したことがある。拙稿「デュルケーム宗教論の展開——『宗教生活の基本的諸形態』への道程——」(東北大学文学会『文化』五三巻三・四号、一九九〇年)を参照されたい。
- (12) 発生論的方法それ自体は、すでに一八九五年の『方法規準』において提示されていた (RM169)。
- (13) この点に関しては、『社会学年報』第二巻の序文を参照されたい。Durkheim, Émile, "Préface", in: *Année sociologique*, t. 2, 1899, (JS138f.).
- (14) この「こと」は、同じ『社会学年報』第二巻に掲載された「宗教現象の定義について」(Durkheim, Émile, "De la définition des phénomènes religieux", in: *Année sociologique*, t. 2, 1899) の中で「宗教が全く形式的に定義されている点からも裏付けられ」(JS159f.)。
- (15) Durkheim, Émile, "Représentations individuelles et représentations collectives", 1898, in: SP.
- (16) Durkheim, Émile, "Détermination du fait moral", 1906, in: SP.
- (17) Durkheim, Émile, "Jugements de valeur et jugements de réalité", 1911, in: SP.
- (18) この場合の理想 (ideal) には「概念 (concept) も含まれており (SP139f.)、従ってそれは、外界に直接対応する感覚的表象を超越しているという広い意味において用いられている。あるいはそれは、個人表象とは異質の集合表象を、哲学的な意味での理念として捉え直したものと見る」ことができよう。
- (19) Fontana, Paul, "Cours d'Émile Durkheim à la Sorbonne", 1907, in: TIL. これはフォンタナによって筆記された講義ノートである。

(20) このように社会と個人との弁証法的関係を指定し、従って特に社会の個人に対する依存性を指摘する視点は、これ以前のデュルケームの思想には見出すことができない。しかしそれは、この講義では「社会は諸個人においてのみ、また諸個人によつてのみ存在する」(TI195, cf. 106)という表現によつて明確に提示されるのである。これと類似した表現は、これ以降しばしば繰り返されることになる (cf. SP78, FR299, 317, 356, 384, 496)。

(21) 『宗教生活』の主題に関する詳細は、拙稿「デュルケームにおける宗教と人間——『宗教生活』の基本的諸形態』解釈の試み——」(東北大学文学会『文化』五六巻一・二号、一九九二年)を参照されたい。

(22) Durkheim, Emile, "Sociologie religieuse et théorie de la connaissance", in: *Revue de métaphysique et de morale*, 17, 1909, p. 737. の論文は『宗教生活』の序論の部分を予め単独で発表したものであるが、後に本書が刊行される際に若干の変更が加えられている。ここでの引用箇所は実際の『宗教生活』では削除されている。

(23) *Ibid.*, p. 738. の箇所は『宗教生活』では「宗教的心性一般に特有の根本的諸状態」(FR7)という表現に置き換えられている。

(24) 興味深いことに、デュルケーム自身は本書の中で「統合 (intégration)」という表現を一切用いていない。

(25) 諸個人意識の合一を宗教の根源とみなす彼の見解は、『宗教生活』以降の論文でも繰り返し提示されている。cf. Durkheim, Emile, "Le problème religieux et la dualité de la nature humaine", 1913, in: *TI*, p. 40.; "La conception sociale de la religion", 1914, in: *SA*, p. 311.; "Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales", 1914, in: *SA*, p. 328.

(26) 周知のようにデュルケームは、「社会生活は、そのあらゆる局面のもとで、またその歴史のあらゆる時点において、広大な象徴体系 (symbolisme) によつてのみ可能である」(FR331)と述べ、集合意識を外在化する物質的象徴——例えばトーテム動物を象徴する記章や図像、定式など——の役割を強調している。けれどもそれらの物質的象徴は、行為の根源的な共通性が刻印されている限りにおいて、集合意識の存立しないしは継続に不可欠であるとされる (FR330f)。言い換えればそれらの物質的象徴もまた、集合意識を存立させる共通の行為の延長線上に位置付けられているのである。

(27) Parsons, Talcott, *The Structure of Social Action*, vol. 1 (New York, The Free Press, 1968), p. 427. 稲上毅・厚東洋輔訳『社会的行為の構造』3 デュルケーム論、木鐸社、一九八二年、一七八頁。

(28) 『宗教生活』刊行の翌年、一九一三年の『社会学年報』第一二巻には、モースとデュルケームの連名になる本書の書評が掲載されているが、そこでは本書の主意主義的な宗教理解が次のように簡潔に要約されている。「このように理解された宗教は、何よりもまず、諸行為の一体系から成るものとして現れる。それらの行為は、集合体の精神と諸個人の精神とを定期的に作り出し、また作り直すことを目的としている。宗教は果たすべき思弁的役割を持つのではなく、その主要な機能は活力発生的なものである」

ある」(S706)。

またこのような主意主義的立場は、『宗敎生活』の今一つの主題である認識社会学の議論においても確認される。デュルケームによれば、認識論的範疇の本質的性格の一つは、それが人間の思考の基本的枠組みとして万人に課せられているという必然性に求められる (FR19)。けれどもそれは「特殊な種類の道德的必然性」(FR25) なのであり、「思考の命法はおそらく意志の命法のもう一つの局面にすぎない」(FR527) のである。

- (29) もとより本稿で明らかとなったデュルケームの主意主義的宗教理解は、パーソンズがデュルケームの儀礼論に読み込んだ「行為の主意主義的理論」とは区別されねばならない (Parsons, Talcott, op. cit., p. 440, 邦訳一九六頁)。彼は行為論の観点から、個人主体の意志ないしは価値要素を重視する立場として、主意主義の語を用いるのである。また集合的主意主義という表現は宮島喬も用いているが (宮島 喬『デュルケーム理論と現代』東京大学出版会、一九八七年、一三五頁)、その用法はパーソンズと同様の行為論的見地からのものである。

恩寵の人間論

——ジャンセニウスにおける恩寵概念“actus indeliberatus”を巡って——

林 伸一郎

〈論文要旨〉 本稿において我々は、十六世紀末のスコラ神学者たちが先行的恩寵について用いていた「非熟慮的(indeliberatus)」という概念を手がかりとして、近世初期に存在した二つの恩寵の人間論に光をあてる。その概念はそもそもトマス・アクイナスの自由意思論において人間的自由の原因とされる「熟慮(consideratio)」に由来する概念であるが、イエズス会の神学者は、「非熟慮的動き」としての恩寵にまでも「熟慮」による選択可能性を認め、そこに人間の自由を見た。それに対してアウグスティヌスに依拠するジャンセニウスは自由を「選択」ではなく、「意志する事の自由な決定」つまり意志の自発性に見る。その時、「非熟慮的」ということは「熟慮」への先行性を表すのではなく、「わざわざ」わたしのもっとも内なるところよりもっと内に「いる神が意志を触発する働きとして、意志の動きへの本質的先行性を意味している。「非熟慮的」という用語の背景には、恩寵の有効性をも「熟慮」に基づく人間の自律的選択に帰すユマニスト的人間論と「非熟慮的」な恩寵の触発を「意志する事(esse)」の本質的原理とする人間論という対照的な人間理解が見いだされるのである。

〈キーワード〉 ジャンセニウス、モリナ、恩寵、自由、「熟慮」、「非熟慮的」

はじめに

本稿において、我々は十六世紀から十七世紀にかけて恩寵と自由を巡るカトリック内での教義論争の中で示された二つの恩寵の人間論を取りあげる。恩寵と人間の関わりは、恩寵の必要性、恩寵の下での人間の自由の理解など、

人間理解の問題でもある。ところで十六世紀キリスト教世界における一大事件は宗教改革であろう。そこで提出された人間論は、人間の意志を神の意志に隷属する「奴隸意志」として捉えた、救いに関して全く無力な人間という悲観的な人間像であった。

プロテスタントの悲観的な人間論に対し、カトリック側はトレント公会議（一五四五—一五六三）において、神の救いへの呼びかけである先行的恩寵に対し、人間は全く受動的であるのではなく、「同意と自由な共働を与える」とし、更に恩寵の受容を「拒否できる」ものを受け入れることとして規定することによって、回心、義化(Justificatio)への人間の主体的参与を明確にした。

このように恩寵に対して人間の自由を強調していく神学的な潮流の中で、「人間本性礼賛の傾向」⁽¹⁾であるユマニスムがキリスト教と結びついた。人間本性への信頼に裏づけられたこの「キリスト教的ユマニスム」といわれる潮流の中にイエズス会の神学者、モリナの神学は位置づけられる。他方、そのような楽天的なキリスト教的ユマニスムの人間論に対して、カトリック内でも原罪と堕落、そしてそれによる人間本性の腐敗を強く自覚し、恩寵論を築いた神学者たちがいた。アウグスティヌスのペラギウス派論駁の書を読み込み、アウグスティヌス主義を奉じる神学者たちである。その中にアウグスティヌスの恩寵論を体系的にまとめあげたオランダの神学者ジャンセニウス⁽²⁾がいる。我々が本稿で扱うのは、近代の初期において存在したこの二つの神学的人間論である。

ところでジャンセニウスにとって、神学とは啓示された神の言葉を守るべき寄託物とし、変更を加えず正確に伝承する事を使命とするもの、従って理性でなく、記憶に依拠する実証神学であった。その立場から彼はスコラ神学に対する不信感を次のように言い表している。「(……)スコラ学派においてはそれぞれが危険な新奇さを導入し、

多くの公会議や教皇によって認可され、あらゆる古代によって賞賛された古きことを排除することによって、自分に賞賛を集めようと躍起になっているように思われます⁽³⁾。

ジャンセニウス自身はこの立場から、当時神学論争の中心テーマであった「有効な恩寵」の本質を聖書やアウグスティヌスといった「真理のスタイル」に忠実に、「よるこび (delectatio)」として定義している⁽⁴⁾。その上で次のように言う。この「よるこび」は「天から意志のなかに送られた非熟慮的な (indeliberatus) ある種の動きである。その動きによって提示された善が、或いは単に甘美な仕方得意を喜ばせ、或いは善を欲するように意志を動かす⁽⁵⁾」。簡単にいうとそれは「魂の非熟慮的、生動的な (vitalis) 動き⁽⁶⁾」である。

ところでジャンセニウスの研究者であるアベルクロンビーによると、この「非熟慮的」という用語は、まさにこの恩寵の有効性を巡って、十六世紀末のカトリック教会内で争われた神学論争において、その当事者であったイエズス会とドミニコ会のスコラ学者たちが用いていたものであって、恩寵と人間の自由意思 (liberum arbitrium) の関係の理解に深く関わっている概念である⁽⁷⁾。我々はすでに実証神学者としてのジャンセニウスの確信、そしてスコラ神学に対する不信をみた。そのジャンセニウスが「危険な新奇さ⁽⁸⁾」であるスコラ神学者たちの用語で、「真理のスタイル」であるアウグスティヌスの恩寵概念を定義し直した時、彼はその用語が前提としている人間論をも前提として受け入れていたのであるか。そもそも彼はその概念を如何に理解していたのであるか。

我々は本稿において、この「非熟慮的動き」という恩寵概念を中心に据え、その理解を巡って示される二つの異なったタイプの恩寵の人間論を次の順序で確認していきたい。

(1) まず「非熟慮的 (indeliberatus)」という近世スコラ神学的概念が前提としている「熟慮 (deliberatio)」とい

う概念の、スコラ神学、特にトマス・アクィナスの自由意思論の中での位置づけを見る事によって、それを背景として「非熟慮的」という用語の問題圏域を確認し、(2)次いで「非熟慮的動き」としての恩寵と連関する自由の理解を主としてジャンセニウスがその論駁の対象としているイエズス会の神学、いわゆるモリニスムの祖であるモリナの神学に即して理解した上で、(3)ジャンセニウスにおける自由意思と「非熟慮的動き」としての恩寵の連関を確認し、その恩寵の人間論の特徴を浮き彫りにしてみよう。

一 「非熟慮的」という神学概念の問題圏域

トマス・アクィナスは人間の行為の構造を次のように考えている。「まず目的の認識が認められる。次いで目的への欲求、目的へ到るための手段の調査が、次いで手段への欲求が必要である」⁽⁸⁾。人間の意志(voluntas)は善一般という目的へと本性的に限定されている。しかしそれに対してその目的へと到る手段に不確定である。ところで「疑わしく、不確実な事物においては、まずそれらを検討することなくしては理性は判断を下さない」⁽⁹⁾のであるから、目的を獲得するための手段の選択において、理性は判断に先だって検討を行う。この検討が勧告(consilium)、熟慮(deliberatio)と言われる。トマスにとってこの二つの用語は同義的なものである⁽¹⁰⁾。

熟慮はこのように目的へと到るための手段、行為についての検討であるが、その熟慮を終わらせるものが判断と呼ばれる⁽¹¹⁾。そしてこの理性の結論を意志が受容することが同意であり、選択である。「熟慮(勧告)によって判断する我々は、熟慮(勧告)に従って欲求する」⁽¹²⁾。したがって熟慮は選択の前提であり、原理である。

このように分析される選択という行為は、熟慮、判断、選択、同意という働きが有機的に統一された行為、即ち

認識能力としての知性による熟慮、判断と欲求能力である意志の選択、同意という働きが統一的に連関している行為として捉えられている。ところで、自由意思は「欲求的知性」とも「知的欲求」とも、また「熟慮された意志」とも言われ、理性が与る意志の能力である。その意味で選択は自由意思の働きなのである。そして熟慮は選択の第一の契機である。

このような行為の構造において、人間がその行為を支配し、自由に行っているのは、何よりも理性的熟慮によってあるということが明らかである⁽¹⁴⁾。行為が自己の行為と言われるためには、それが熟慮によって検討、判断されることが必要である。ところで「熟慮する理性は対立するものに関係することから、意志はそのどちらも選ぶことができる⁽¹⁵⁾」。それ故熟慮は意志に選択の場を開くことにより、意志の無差別 (indifferentia) の原因となる。このことはトマス⁽¹⁶⁾の次の言葉からも明らかであろう。「自由の根柢はその基体としての意志であり、その原因としては理性である。意志は自由に様々なものへと赴くことができる。というのも理性が善についての様々な概念を持ちうるからである」。

このようにトマスの行為論において「熟慮」は、自由との連関において重要な意味をもつものである。なぜなら「熟慮する」理性が多様な対象に関わるることによって意志が一つの対象に決定されず、無差別にどの対象にも向かうという、いわゆる「無差別の自由」が成立するからである。そして理性的熟慮が意志の無差別の自由の原因であるというトマスの自由理解の一面が十六世紀末の恩寵論争の当事者たちによって受け継がれ、この「無差別の自由」が自由の本質とされた。例えば恩寵論争の舞台であった「助力の恩寵についての審議会」(一五九八—一六〇七)においてトミストの代表の一人であったアルヴァレスは、次のように言う。「注意すべきであるのは、自由は形

相的には、最も近く、直接的な基体としての意志に存しているのであるが、しかし根本的には理性に存しているという事である。実際それは判断の無差別に基礎を持つている⁽¹⁷⁾。判断は熟慮の結論であるから、理性の熟慮が無差別を開くことにより、意志は可能的に選択の無差別、つまり「どちらにも開かれた能力 (potestas ad utrumlibet)」を持つと考えられる。その点に関してはトミストの論敵、モリニストであるレッシウスも、「知性の無差別、または広さが意志における自由の根拠である」と言い、意志の無差別が知性の無差別を前提とすることを認めている⁽¹⁸⁾。このように、スコラ的自由論において「熟慮」が自由意思の最初の契機として、意志のもつ「無差別の自由」の原因であると考えられていたことが理解されよう。

ところで既に言及したカトリック内での恩寵論争において、この「熟慮」という用語が新たな形で問題化された。プロテスタントの惹起した問題に対し、カトリックの立場を打ち出したトレント公会議において、義化へ向けての、神の側からの無償の呼びかけである先行的恩寵に対して、人間はプロテスタントが主張するようにただ受動的であるのではなく、自由に同意し、共働することによって義化の過程が始まる、と規定された⁽¹⁹⁾。そしてこの先行的恩寵の先行性と人間の自由の連関について、恩寵が「非熟慮的」な作用かどうかという形で「熟慮」が問題となったのである。例えばトミスト、アルヴァレスによれば「第一の先行的恩寵は、人間の非熟慮的動きではない⁽²⁰⁾」のであって、「超自然的次元に関わる我々の生動的作用に因果的に先行する神の動き⁽²⁰⁾」である。つまり恩寵は知性や意志に生じる働きを引き起こす働きであって、その働き自身ではない。更にこの神学者は「先行的、喚起的恩寵が形相的に生動的、非熟慮的作用であることを主張する」モリニストの見解を紹介している。それによれば、先行的恩寵は「知性や意志の非熟慮的作用」であり、そのような作用は「意志の自由な同意に先行している」働きである事を意味し、

それ故先行的恩寵は「我々の中で、自由に共働する我々なしで」神が行う働きとして考えられているのである。⁽²¹⁾ 事実イエズス会の神学者スアレスはその恩寵論において「救いへと喚起する恩寵の動きは自由からではなく、必然性から生じるような非熟慮的なものか」と問い、「非熟慮的」という用語を定義しつつ、次のように答えている。「純粹に救いへと喚起する恩寵固有の働きは、自由ではあり得ず、何らかの必然性によって、熟慮作用なしに生じると言わなくてはならない。この意味で正しくそれらは非熟慮的と言われる⁽²²⁾」。同様に、「知性が熟慮するように完全に注意する前に」知性や意志に生じる作用が「非熟慮的」と呼ばれていることから、この「非熟慮的」という言葉が「熟慮」以前に、「熟慮」を通さずに生じたことを意味していることが理解されよう。

このように近世スコラ神学者たちは、「非熟慮的」という概念をトマスの行為論において自由意思の働きの起点であった「熟慮」を前提とし、意志のもつ無差別の自由との連関で用いている。トマスにおいて「熟慮」は人間が自分の行為の主であること、従って自由な行為者であることの根拠であったのだから、「非熟慮的」に生じた動きは主体の自由意思の働き以前の働き、従って自覚的になされず、自由でない、本性的な働きと考えられる。それに対して、理性が熟慮し、その結果意志が自由に決定する作用は、「非熟慮的作用に対して、意志の自由な働きを表すために熟慮的作用⁽²³⁾」といわれるのである。

ところですでに見たようにトミストにとって先行的恩寵は、非熟慮的作用ではなく、それを引き起こす神の動きである。ジャンセニウスと同様に、恩寵を魂の中の非熟慮的作用とするのはモリニストであった。それでは魂における「非熟慮的」な動きとしての恩寵との関わりでモリニストは人間の自由を如何に考えていたのであろうか。この点に関してその書『Concordia』によってモリニスムの祖となった、イエズス会の神学者モリナの神学を主たる対

象として、恩寵と自由を巡るその人間論を瞥見することにしよう。⁽⁴⁷²⁾

二 モリナにおける恩寵の人間論

モリナによると基本的には隷属に対立する自由には二重の意味がある。そのひとつは外的拘束に対立する自由である。確かに自発的に、つまり自然本性的必然性によって生じるものは自由に生じると言われる。しかしこの意味での自由は自由意思を持っているというためには十分ではない。自発性を自由だとすると、動物にまで自由意思を認めなければならないからである。モリナにとっては、必然性、必然的決定に対する自由が十全な意味での自由となる。行為者が自由と言われるのは「行為するのに必要なものすべてが揃っている時に行為する事も、しないこともでき、また反対を行う事ができると言う仕方で、ある事を行うということによって」である。そしてその時、行為に「先行する決定力と理性の判断」が自由意思の根拠となる。行為を判断する意志と同時に、その前提となる選択を行う理性なくしては自由はない。それ故、自由意思は「理性の先行する判断で自由が形相的に明るくされる意志」と言われる。つまり理性によって選択肢が開かれた意志が自由意思である。

ところでこのように自由意思は理性的判断によって自由なのだが、先行的恩寵の呼びかけである「非熟慮的作用」は理性的熟慮の対象なのであろうか。モリナにとって自由意思の働きである同意に先行して回心へと呼びかける先行的恩寵は、直接に人間能力に働きかけ、それを通して産み出される「生動的」な動きであり、その働きは「知性に働きかけて信仰に関する観念を与えて知性を照明し、意志に働きかけ、そのような考えへの感情の動きを本性的に意志の中に産み出す」⁽²⁶⁾働きとしてまとめられている。つまりモリナにとって先行的恩寵は、知性に超自然善の観

念を与え、超自然的善を求めように誘う動きを意志の中に産むにすぎず、意志を強いることはない。それ故、意志の無差別が恩寵の経験においても守られているといえるのである。²⁷

従って宗教的行為は人間の自由意思と神の恩寵の共働となり、もし人間が先行的恩寵に同意し、共働しないならば行為は生じず、恩寵は有効でない (*inefficax*) ものに留まることになる。「我々がそれらの恩寵に同意し、共働することによって、それらを有効にすること、または同意と共働を与えず、更には反対への同意を与えることによってそれを無効にする事は我々の自由な能力の内にある」²⁸。それ故、モリナにとって、恩寵はそれ自体で行為を産み出す有効性を持たない「充分な恩寵」であって、ただ人間の協力を待つて初めて「有効な恩寵」になるものである。その原理は神の側からも次のように解釈される。「第二原因（この場合は人間）を通して行いうることのすべてを甘美に整える神は、超自然的な結果であるときでも、すべてを²⁹ご自身一人でなさろうとはしない」。このように神が第二原因との共働によってすべてを実現しよう³⁰と意志するという想定は、自然的行為においても超自然的行為においても、神も人も等しく行為の部分的原因であるという同時的共働の考えを表している。

以上のようなモリナの教説においては、罪や義といった行為に関する人間の自己責任が明確に説かれることになる。同時的共働においては、「神が我々の魂の中に非熟慮的な動きと認識を惹起するよう共働したら、それで神の仕事は終わりである。同意してその仕事をやり遂げるか、同意を加えずに恩寵をむなしく、不毛なものにするかは人間にかかっている」³⁰のであるから。つまり神の呼びかけにもかかわらず、罪に留まるのは人間の決断によることになるからである。

このようにモリナにとって自由意思の選択の自由は、その対象が自然的、超自然的であるとを問わず、自由意思

に本質的なものであった。彼は次のように言っている。「人間の意志は単に自分と本性を同じくし、本性の限界を越えない行為に関して、それ自身の本性によって、これらの行為を行うこと、行わないこと、またさらに同じ対象に対してそれが好まれる限りで無差別に、意志したり、しなかったりすることがその自由になるという意味で自由であるというばかりでなく、神の助けがなかったら存在し得ない超自然的行為に関しても、神の助けに協力する、しない、またさらに恩寵に対立するように行為を行うということがその自由になるという意味で自由であるのである。それ故、この種の超自然行為は（……）それらが存在すると言うことは超自然的な助けや神の恩寵に依存しているのであるが、同様にまた意志の自由な共働に依存しているのである」⁽³¹⁾。このように自然次元と超自然的次元を貫く意志の無差別の自由は、それ故にこそ人間の自由意思に本質的なものであると考えられる。ただし自然次元においては行為の選択を自力で行う事ができるのであるが、超自然的善の場合、神が「特別な共働」、即ち恩寵によってその対象を示し、意志に動きを与えることによってその善を人間が選択できるようにするという相違はある。しかし選択自体の意味するところは変わらない。それは手段である対象の「処理可能性 (disponibilité)」⁽³²⁾であり、決定し、選択する意志の持つ無差別である。このようにモリナにおいて自由意思は、その対象が提示されさえすれば、その選択の責任を負うべきものである。そこに、理性が正しく熟慮、判断し、意志が自律的に選択し、手段の選択を通して、自然（本性）的、超自然的に関わらず、その目的へと至りうるというモリナの確信を見ることができよう。

モリナの自由論は、スコラ神学における行為の構造の分析に則り、その上で人間の主体性を自己の熟慮そして判断に基づく選択、つまり自由意思の働きに見るものであった。その特徴は、本性的能力の超自然化に神の恩寵は不

可欠であることは認めつつも、行為の実現に関しては人間と神がある意味で同等な、共働する部分的原因であると考える事によって、神に対する人間の相対的自律性を理論化した点に見られる。⁽³³⁾ モリナの論敵であったトミストにとって、神と人間の関係は、不動の動者である第一原因と動かされずには動くことができない第二原因の間の從属関係として捉えられていた事を想起するなら、モリニストが彼らから「ペラギウス主義と非難されている」のも故なき事ではなかつた。⁽³⁵⁾ このように理性的熟慮を通して主体的に価値判断し、自らを救いに導くことが可能だとする力強い人間観をもつモリナの恩寵論は、プロテスタントの人間本性に関するペシミスト的観点への反動として、超自然的秩序内での人間の相対的自律性、人間本性の善性を強調するユマニスト的時代潮流を最も明確に表している理論であるといわれるのである。⁽³⁶⁾

三 ジャンセニウスにおける恩寵の人間論

スコラ神学の自由意思概念を前提とするモリナにとって自由の根拠は選択の無差別に置かれていた。それ故、自由は意識に原因をもつ。神は超越者として非熟慮的に、いわば意識の底から働きかけるとしても、それは超自然的行為の自由の条件を整えるにすぎない。救いは神の先行的恩寵を前提としなくてはあり得ないが、それを實現するか、しないかは熟慮、選択する人間の責任にかかっていた。このようなモリニスムの「非熟慮的作用」としての恩寵理解をふまえた上で、ジャンセニウスは、自らの恩寵概念である「よろこび」を「非熟慮的作用」として定義している。ジャンセニウスにとって、「非熟慮的作用」とは一体何を意味しているのであろうか。スコラの自由論において「非熟慮的作用」は自由意思の働きである「熟慮」との連関で問題になった。それ故、我々はまずジャンセニ

ウスの自由意思理解を見ることがから始めることにしよう。

ジャンセニウスにとって行為の決断を行う自由意思 (*liberum arbitrium*) は、スコラ神学における概念形成の結果としての理性と意志との共働ではない。スコラ神学においては、意志活動は本性としての意志 (*voluntas ut natura*) と理性としての意志 (*voluntas ut ratio*)⁽¹⁷⁾ に分類され、後者は理性をその原因とし意志をその根拠とする、選択力としての自由意思として理解されていた。ところがジャンセニウスは自由意思を定義するとき、このようなスコラ神学の概念彫琢を一気に飛び越えてアウグスティヌスに真理を求めた結果、自由意思を意志に還元してしまう。「自由意思はもっぱら意志だけの能力、働きを意味している。と言うのも意志だけが適切な意味で直接に自由だからであり、理性は意志を分け持つことによってしか自由でないからである」⁽¹⁸⁾。実際、アウグスティヌスにおいては意志の自由な決定力 (*liberum voluntatis arbitrium*)、意志の決定力 (*voluntatis arbitrium*)、自由の決定力 (*arbitrium libertatis*)、自由な意志 (*libera voluntas*) はすべて区別されていないとジャンセニウスは言う。そこでは「意志の自由な決定力」は意志の能力ではなく、能力の自由な働き (*actus liberum facultatis*) を示しているのである。「意志の自由な決定、意志の決定などの表現は敢えて言うなら、意志することの自由な決定力 (*arbitrium liberum volens*) を意味しているように思われる」⁽¹⁹⁾。従ってジャンセニウスにとって自由意思は「意志が意志する事を自由に決定する」という事として定義されるのである。このように意志は動きとして捉えられるので、意欲 (*volitio*)、欲求 (*appetio*) もまた意志として考えられる。アウグスティヌスが、愛 (*charitas*) は善き意志以外のものではないと繰り返し、更に邪欲 (*cupiditas*) を悪しき意志とするのも意志の動性に着目しているからに他ならない。「アウグスティヌスが善い意志、悪い意志と言うときに彼が何を言っているのか、我々は知っている。我々がそれによって考

えるのは意志の能力ではない。そこで意味されているのは魂の動きそのもの」なのである。⁽⁴⁰⁾

このようにジャンセニウスにとって意志は意志能力を意味するのではなく、意欲、欲求、感情などを広く含む魂の動きを意味する。それはトミスト、モリニストなどアリストテレス哲学を背景とするスコラ学者が自由を定義するときに自由意思に与える「どちらへも開かれている能力 (potestas)」ではない。アウグスティヌスに見出した、意志のこの定義からして、ジャンセニウスはスコラ学者の「無差別の自由」を自由の本質としては認めないのである。それは可能性における自由であるにすぎない。彼にとってはこの魂の動きが「直接の自由」であった。しかしそれは一体どういうことであろうか。

ジャンセニウスは自由の一般的根拠をアウグスティヌスの次の言葉に見い出している。「それ故、我々の意志(つまり意志の動き)⁽⁴¹⁾はもしそれが我々の能力の内にないのであれば意志ではないであろう。そしてそれは能力のうちにあるから我々にとつて自由なのである。実際、能力の内を持つていないものは自由ではない⁽⁴²⁾。端的にいうなら、「能力の内を持たないものは自由ではなく、能力の内を持つているものは自由である⁽⁴³⁾」ということになる。

それでは人間の能力の内にあるもの、つまり自由なものとは一体何であろうか。能力の内にあるということは、それを行うことができるということである。ところで実際に「能力によって何かが生じるためには、意志がそこに現前していなければならぬ⁽⁴⁴⁾」から、意志によって命じられた行為が生じるなら、その行為は我々の能力の内であり、自由な行為であることになろう。従つてあらゆる行為は、それが我々の意志に従つて限られて、自由である。ではそのような自由な行為の根原はどこに求めることができるだろうか。

ジャンセニウスの自由の定義は「意志するときに生じる行為」が自由であるということであった。意志する時に

必ず存在するもの、それは意志そのものである。意志能力と意志する事は切り離すことができない。その意味では意志は意志することの自己原因であつて、意志する事は常に意志の能力の内にある。「我々の能力にあるもので最大のものとは意志自身、つまり意志する事が立てられることである。」⁽⁴⁶⁾それ故、意志のこの自発性が、ジャンセニウスの定義に従つて理解された自由の根原となる。「意志はわれわれが意志すると、その直後に、全く間隙をあげずに現前する」⁽⁴⁶⁾と言ふとき、アウグスティヌスが見ているのは、この意志能力と意志作用との不可分性であつた。従つて「意志する事」と「自由に意志する事」は同義となる。このようにしてジャンセニウスにとって自発性としての意志、意志することの決定が自由の原型となるのである。

ところで、そのような自発的な意志を否定するのは、スコラ学者の「無差別」を否定する「一方への決定」ではない。つまり一方へと意志決定している神や至福者、または断罪された人の意志が作り出す内的で意志的な必然性ではない。彼らはそのように意志決定するから意志し続けているのである。⁽⁴⁷⁾つまり自由を行使している。ジャンセニウスによると、そもそも自発性である意志を強いると言ふことは語義矛盾であるから、意志を強制する必然性はない。⁽⁴⁸⁾意志の自由を否定するのは、意志しないのに何かが必然的に生じるといふこと、つまり意志の存立、介入を認めないという意味で非意志的な必然性である。たとえば生、死、眠り、渇きのような自然の必然性であつて、それをジャンセニウスは「力、暴力、拘束」⁽⁴⁹⁾のような必然性とする。それ故、意志が自由であるためには、意志しないにもかかわらず何かが生じるといふ意志と無関係な必然性、つまりジャンセニウスの言う意味での外的拘束が存在しなければよい、と言ふことになる。

以上がジャンセニウスがアウグスティヌスからくみ取つた意志概念の大枠である。それは理性と意志との統一態

としてのスコラの自由意思理解に対し、働きの根源としての意志の自発性に着目することによって、自由意思を意志に還元するものであった。即ち意志は理性による無差別の開示によって自由になるのではなく、本質的に自由な、自由の源なのである。問題なのは行為の可能性としての自由ではなく、今、意志しているこの意志の自由である。この基本的認識に立脚してジャンセニウスは意志の無差別を、意志の本質的な自由ではないと批判する。その議論を見ておこう。

そもそも、ジャンセニウスによると、意志が命じる行為は、「意志するときには生じるし、意志しないときには生じない」という意味で「矛盾するものへの無差別」をもつ自由な行為である。この無差別があらゆる自由な行為から不可分な、自由に本質的な事柄であると想定することが、「無差別の自由」が自由の本質であることに他ならない。しかしこの想定は意志が他の能力に命じる行為と意志が意志作用を引き起こす行為とは質が異なっている点を看過している。意志が命じる行為の無差別は意志の命令によって測られる。つまり命じる意志の無差別が行為の無差別である。行為が決定されていないという自由は、それを命じる意志が決定されていない、即ち自由であるということである。

この自由の想定が、意志が意志作用を引き起こす行為に適用されると、意志作用の自由はそれを命じる意志に求められ、「この意志作用の中には留まらずに、際限なくより前の意志へと遡る」こと⁽⁵⁰⁾によって意志作用の自由をそれ意志するより前の意志に依存させることになる。ところがすでに見たように、意志に関しては「命じる意志と生じる意志作用」の間に全く懸隔は存在しない。意志作用を命じる「熟慮された意志」は「意志する時には生じるのであるし、意志しない時には生じないのであるから、他の意志によってではなく、それ自身によって自由である」⁽⁵¹⁾。

そして意志する、意志しないという無差別はその意志自身にのみ依っていることであるから、ある意味で「熟慮された意志は矛盾するものへの無差別を自分とともに引つ張っている」ということができる。このように無差別は意志の自発性に付随するものであるから、この意志の自発性こそ意志の本質的自由であると認められねばならないのである。

アウグスティヌスが意志において、意志と意志することの不可分性として、つまり意志の絶対の自発性として見いだしたこの本質的自由は、実行の主体に関わる「実行の自由」と呼ばれることになる。⁽⁵³⁾ この意志の自発性は、意志が意志作用を自己決定する事に他ならないから、意志が何によっても強制されえない事を意味する。そこに自発的行為における責任の根拠がある。罪人も行為を実現する限りで、何かに強いられただけではなく、自らの実行の自由を行使しているのである。それ故、ジャンセニウスは、悪しき意志の強さの故に掟をおこなうことができないう罪人の無力が「その人の罪を赦すということは全くなく、むしろその罪をより完全にする」というのである。⁽⁵⁴⁾

以上のようにジャンセニウスにおいて人間の意志と自由の本質的關係が見て取られた。この実証神学者は、スコラ学者が主張する理性が開く意志の無差別の自由に対して、自由意思を意志に還元することによって意志する事そのものへと考察を向け、そこに実行の自由と行為の主体性の根拠を見いだした。意志の本質的自由は行為を意志する、しないという無差別にあるのではなく、意志と意志作用の本質的同一性、つまり意志の自発性にある。

それでは自由意思を意志に還元するジャンセニウスにとって「非熟慮的」動きとは一体何を意味しているのだろうか。彼はスコラ学者のように熟慮の開く無差別を問題としないのであるから、行為の構造において最初の理性的契機であった「熟慮」以前という事を意味するのではないはずである。ジャンセニウスにとって問題は手段に関

わるスコラ的自由意思ではなく、目的へと向かう自発的意志である。ジャンセニウスはそのような意志の動きの構造を次の三段階で考えている。(1)まず動きとしての意志にその対象である「善への適合」が与えられる。この適合が対象への動きを引き起こすよろこび、愛と呼ばれる。(2)そしてその愛から欲求対象への動きが生じるが、それは欲求と呼ばれるものである。(3)最後に対象における意志の休息が喜悦である。⁽⁵⁵⁾ジャンセニウスによるとアウグスティヌスが「よろこび」と呼ぶのは、この構造中の第一、第二契機である。即ち、対象への「最初の非熟慮的な情動」であるよろこびと更にそれによって引き起こされた、対象への「非熟慮的欲求」である。甘美を伴ったこれらの「非熟慮的」な動きが対象への意志の動きを触発し、意志がそれらに同意することによって行為が生じる。その意味で「よろこび」は「我々をして意志、同意、行為せしめる」と言われる。⁽⁵⁶⁾

このように意志を対象へと甘美をもって、結びつけ、欲求させ、同意させる情動、欲求が「非熟慮的」な「よろこび」であるが、それは意志を意志させるが故に自発性としての自由の原因でこそあれ、自由を破壊するものではないとジャンセニウスは考える。そもそも「意志はその本性に即して、あるよろこびから生じる。それが先行しない場合、意志は存在し得ない」⁽⁵⁷⁾のであって、それ故「よろこび」は「それなくしては意志がそのようではあり得ない」というようなものであって、(……)意志を自由に意志させる「内的原因」⁽⁵⁸⁾なのである。「よろこび」は意志の根底にある能動性であり、従ってそれは意志と区別されるものではない。意志の働きの根本的な契機として取り出されるものであると行うことができる。

更にジャンセニウスにとって原罪と墮落の結果、意志は被造物の「よろこび」、愛に捉えられ、享受の対象として被造物しか志向できない。それに対して、キリストの恩龍は神の「よろこび」であって、意志を神へと結びつける。

この世においては意志の根底でこの二つの「よろこび」が争いあい、その時により強い「よろこび」を与えるほうに意志は発現するとジャンセニウスは考える。⁽⁶¹⁾このように「非熟慮的な動き」としての「よろこび」はその都度、世界に対する意志の有りようを決定し、意志を意志であらしめる原理であつて、意志の根底においてすでに世界との関わりを規定している。それはモリニストにおいてそうであつたように主体が自由に処理できる、同意の可能的対象としての「非熟慮的動き」ではない。彼らにとつて、自由意志は判断、選択能力として、価値的にいわば中立的な位置づけを持ち、世界との関わりは意識的に、従つて自己責任をもつて選択できるものであつた。その時、恩寵は自由意思が善へと向かうための条件にすぎない。しかしジャンセニウスにとつて、動きとして、常に何らかの志向性を持つ意志は、原罪と墮落によつて被造物への愛、罪の「よろこび」という悪への志向性に支配されたものであるから中立的なものではあり得ず、「悪を行うことしかできない」。⁽⁶²⁾そして原罪による意志の核心の腐敗は、意志の核心に神が、邪悪より強い「よろこび」をもつ恩寵として宿るのでなければ癒されぬ。恩寵としての「よろこび」は、それが邪欲の「よろこび」より強い時、有効に意志を善へと発現させるのである。このように「非熟慮的な動き」は、意志の深層において、意志作用の目的を規定し、意志することへと甘美に誘うことによつて意志を発現させ、そのことによつて人間の世界への関わり方を決定しているのである。従つて、ジャンセニウスにおいて「非熟慮的」な動きである「よろこび」は今、まさに意志しているこの意志の深層にあつてその根本的な志向をなし、いわばこの意志の動きに本質的に先行する契機なのであつて、モリニストの言う能力としての意志の選択可能性として、時間的に熟慮に先行する動きではないのである。

四 結びにかえて

我々は「非熟慮的」という言葉を巡って近代初期の二つの恩寵論を検討してきた。実証神学者ジャンセンウスがわざわざスコラ神学の用語を用いて自らの恩寵概念を定義したのは、この用語を用いるスコラ学者たちとの、恩寵についての理解の共通地盤を確保し、その上で問題となる恩寵概念の理解の相違を明らかにするためであると考えられる。両者にとって共通なことは「非熟慮的動き」は意志の自由な同意に先行する動きであるという事であった。それは問題が、トレント公会議でその存在が改めて定義された「先行的恩寵」に関わることであることを意味する。しかしその共通性は、同意する意志とは何か、そして先行的恩寵が如何なるものであるか、という事柄の理解の共通性を意味するのではなかった。むしろそれらの理解は異なる起源をもち、対立するものといってもよい。

一方には神の先行的な働きかけの必要性を認めながらも人間本性に行為の主体性を認めるオペティミスム、「キリスト教的ユマニスム」⁽⁶³⁾の立場が現れ、他方には原罪による人間本性、特に被造物への愛に囚われている意志の根本的腐敗を自覚し、善に向かうためにはより強い神の助けによって意志が癒されることが必要だと考える立場がある。それ故前者は神の下で人間がある一定の自律性をもち、自らの判断で救いに与りうると考え、後者は意志の根底において神が甘美に働き、意志を癒し、復活させると考える。前者は恩寵の有効性は人間によって決定されると考え、後者は恩寵はそれ自体で有効であると考え、従って、前者は恩寵の経験における自由は恩寵に同意を与えることも与えないこともできるとする、恩寵の前での理性の判断に基づく人間意志の自律性にあるとし、後者は自由を意志の自発性に見て、恩寵がいわば無意識的な「意志の衝動」⁽⁶⁴⁾として意志の内から甘美に触発することにより、意志

が意志することを決定すると考える。従つて前者にとつては恩寵は意志の選択に時間的に先行し、意識化されることによつて選択の可能性に関わり、後者にとつては意志することの決定に本質的に先行し、意志することそのものに関わつてゐる。このように理性と意志の共働としてのスコラ神学的自由意思理解を拡張し、恩寵に対しても「熟慮」は選択可能性を開き、意志は自律的に同意を決定できるとし、主体としての人間をある意味で恩寵と相對するものとして見るモリナの人間論に対して、「熟慮」を前提とせず、いわば「私のもつとも内なるところよりもつと内⁽⁶⁵⁾にましま⁽⁶⁶⁾す神の無意識的な触発による、意志の根本的能動性の発現に自由を見るジャンセニウスの人間論がある。プロテスタントによる、神との関係における人間の新たな自覚の提出を受けて、近世初期にカトリック側も神と人間の関係の見直しを行わざるを得なかつた。そこから現れた二つの対照的な人間の自覚がこの「非熟慮的」という先行的恩寵の本質を示す用語の背後に潜んでゐるのである。この対照的な人間の自覚は、それ以降の「自由」を巡る問題設定への、ある根本的な寄与となつたように思われる。しかし十七世紀フランスにおけるジャンセニストとモリニストの間での恩寵論争から始められるべきその検討は、稿を改めて行わなくてはならない。

注

- (1) Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. I, Paris, Bloud et Gay, 1914, p. 11.
- (2) F. リュバック神父は近代神学とアウグスティヌス主義を扱つた研究書の中でジャンセニウスの持つ体系性について次のような皮肉な評を残してゐる。「ジャンセニウスの獨創性は、極めてスコラ神学的な、体系の精神をもつてスコラ神学に対抗した点に在^レる。」 Henri de Lubac, *Augustinisme et la théologie moderne*, coll. Théologie 63, Paris, Aubier, 1965, p. 83.
- (3) Jean Orcibal, *Correspondance de Jansénius*, Les origines du Jansénisme I, Louvain-Paris, Vrin, 1947, p. 70.
- (4) Cornelius Jansenius, *Augustinus*, Louvain, J. Zegers, 1640, t. III, l. IV, col. 398.

- (5) *Ibid.*, col. 435.
- (6) *Ibid.*, col. 434-435. フレデリック・ヘンリッヒが言及されている「生動的(vitalis)」ということの、当時の神学者たちの理解を見ておく。十七世紀初頭の代表的トミスト、アルヴァレスは「生動的」ということを次のように考えている。ある行為が「生動的行為」と言われるのは、その行為が、それへと自らを動かし、生命をもつ内的原理から生じる行為である場合である。アルヴァレスは、「生命の第一原理が魂」(Saint Thomas d'Aquin, *Summa theol.*, I, q. 75, art. 1, resp.) であることを言明して、生動的行為とは「生命の原理である魂の本性的能力、即ち「知性と意志」から生じる行為とする(D. Alvarez, *De auxiliis divinae gratiae et humani arbitrii virtus et libertate* ... Lyon, 1620, disp. LXIV 参照)。この点ではイエズス会の代表的神学者であるスアレスも意見を同じくしている。彼は「聖なる考え」や「聖なる欲求、即ち善への欲求」、また「知性の照明」と「意志のよろこび、甘美」など、知性と意志の働きを「生動的行為」の中に数え上げているからである(F. Suarez, *Opera omnia*, Paris, Vivès, 1857, t. VIII, p. 13 参照)。
- (7) N. Abercrombie, *The origins of Jansenism*, Oxford, Clarendon Press, 1936, p. 145. 更に『*Dictionnaire de théologie catholique*, 6-(2), art. Grâce, col. 1642-1643 参照。
- (8) Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, I-II, q. 15, art. 3, resp.
- (9) *Ibid.*, I-II, q. 14, art. 1, resp.
- (10) 例えば『真理論』第二四問第一二項の結論部においてトマスは「自由意思の働きは選択であり、それは勧告、即ち理性の熟慮である」と述べ、勧告と理性の熟慮を等値している事からも明らかであろう。
- (11) 「実践的領域において生じる推論の結論は理性に属し、見解、判断と言われる。」Saint Thomas d'Aquin, op.cit., I-II, q. 13, art. 1, ad. 2.
- (12) *Ibid.*, I, q. 83, art. 1, ad. 2.
- (13) *Ibid.*, I-II, q. 1, art. 1, resp.
- (14) 例えばトマス・アクィナス『神学大全』第二一〇九問第二項第一問回答参照。「人間は理性の熟慮の故に意志したり、しなかったりという自分の行為の主人である。理性の熟慮は一方へ、また他方へ向かうことができるからである。」
- (15) Saint Thomas d'Aquin, op. cit., I-I, q. 6, art. 2, resp.
- (16) *Ibid.*, I-II, q. 17, art. 1, ad. 2.
- (17) D. Alvarez, op. cit., disp. CXV, p. 469.

- (18) L. Lessius, *De gratia efficaci*, Paris, Lethielleux, 1878, p. 70.
- (19) Henrici Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, n. 797.
- (20) D. Alvarez, op. cit., disp. LVII, n. 4.
- (21) *Ibid.*, disp. LXXIV, n. 1.
- (22) F. Suarez, op. cit., p. 20.
- (23) Th. de Régnon (le P.), *Banza et Molina*, Paris, H. Oudin et Cie, 1883, p. 210.
- (24) L. Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione, et reprobatione ad nonnullas primae partis D. Thomae articulos*, q. XIV, art. XIII, disp. II, «*Quid nomine liberi arbitrii intelligendum sit*», Paris, Lethielleux, 1876.
- (25) 例えは「モリナは神による最初の知性への照明の結果、産み出される考えについて次のように言っている。「その考えはそれ故、単に働きであるばかりでなく、生動的な働きである。その働きは、その存在が内的原理によってある事を本性的に要求するのである。(……)その結果、そのような超自然的照明、考えは必然的に全体的作用因の一部分としての知性によって存在する。」」²⁵では働きの内的原理としての知性が指摘されている。*Ibid.*, p. 254.
- (26) Lessius, op. cit., p. 6.
- (27) モリナは超自然的観念と自由意思との関係を次のように述べている。「自由意思としての意志は、その考えを抑え、反対の方へ意志を誘う考えをもたらす事によって、それが生じないように妨げらるゝことが可能。」*Molina*, op. cit., p. 256.
- (28) *Ibid.*, p. 165.
- (29) *Ibid.*, p. 163.
- (30) F. H. Guillemin, "De la grâce suffisante" in *Revue thomiste*, t. X, no. 1 (mars 1902), p. 66; 更に同神父の次の指摘も参照。「モリニスムの長所は罪における我々の責任に関して非難に単純に見え、神の責任を簡単に免除する説明を示した事である。(……)」*Ibid.*
- (31) Molina, op. cit., p. 19.
- (32) H. Gouhier, *Fénelon philosophe*, Paris, Vrin, 1977, p. 69.
- (33) 第二原因との同時的共働という考え方が、『トマスの神の共働』についての考え方(『神学大全』第一部第一〇五問第五項参照)の批判として提出されていることからもその特徴が窺えらるゝ。*Molina*, op. cit., disp. XXVI, pp. 152-153.

- (34) 例えば、ジャンセニウスもトマス・アクワナスの恩寵論を次のようにまとめている。そこで指摘されるのは意志が、第一原因としての神に依存することによって、初めて活動できるという従属関係である。「この恩寵の必要性は二つの側面から、つまり第二原因の第一原因への依存関係、そして自由な意志の無差別から引き出されている。意志はもより高次の作用者によって決定されるのであれば何かを行なうことはできないのである。」Jansenius, op. cit., t. III, col. 816.
- (35) Ibid.
- (36) H. Gouhier, *L'anti-humanisme au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1987, p. 37. この箇所でグイエはモリニズムを「歴史的にエマニュート精神の中心をなす限りした神学上の表現」と評している。
- (37) Saint Thomas d'Aquin, op. cit., III, q. 18, art. 4.
- (38) Jansenius, op. cit., t. III, col. 608.
- (39) Ibid., col. 610.
- (40) ジャンセニウスは同様に、「意志を悪にしよ、善にしよ、魂の動きとして一般に用いていることはアウグスティヌスにおいては変わらないことである」とも言っている。Jansenius, ibid., col. 611.
- (41) ジャンセニウスはまた「Ibid., col. 617.
- (42) Saint Augustin, *De libero arbitrio*, I, II, c. 3. Jansenius, ibid., col. 616.
- (43) Jansenius, ibid., col. 617.
- (44) Saint Augustin, *De spiritu et littera*, c. 31. Jansenius, ibid., col. 619.
- (45) Ibid., col. 622.
- (46) Saint Augustin, *De libero arbitrio*, I, III, c. 3. Jansenius, ibid., col. 623.
- (47) ジャンセニウスはまた次のようにも言っている。「もし一方へ意志するように決定されている人が意志しないと疑われるならば、それは条理が通らないことが吹き出すように思う。それゆえ強く、堅固に恒常的に意志する事、このようにその反対を意志することができないというように何かを意志することは最大限に意志することであり、それゆえ、最大限に能力の内にあることであり、最大限に自由なことである。」Jansenius, ibid., col. 634.
- (48) ジャンセニウスは次のように言っている。「意志が自由でないということとは矛盾を含んでいる。それは意志するときに意志しないとか、意志する事を行わないとか言うこと、結局意志は意志でないということが矛盾を含んでいるのと同様である。」Ibid., col. 632.

- (49) *Ibid.*, col. 632.
- (50) *Ibid.*, col. 718.
- (51) *Ibid.*
- (52) *Ibid.*, col. 719.
- (53) F. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 288. シルソンによれば、「このような自由としての意志の自発性はアウグスチヌスが見いだした「意志に本質的な第一の自由」である。ジャンセニウス自身は「行為の自由」という表現を用いている。
Jansenius, op. cit., col. 791.
- (54) Jansenius, op. cit., t. III, col. 345.
- (55) *Ibid.*, col. 436.
- (56) *Ibid.*, col. 439.
- (57) *Ibid.*, col. 721.
- (58) *Ibid.*, col. 722.
- (59) *Ibid.*, col. 748.
- (60) ジャンセニウスはまた次のように比喩的に語っている。「よろこび」は「魂にとつて潤滑油やグリースのようなものであって、それなくしては意志の蝶番を善へと向け、動かすことできない。」Jansenius, *ibid.*, col. 418.
- (61) ジャンセニウスはアウグスチヌスの次の言葉を原罪以後の人間の行動原理とする。「より大きな「よろこび」を与えるものに従って行動することには必然がある。」Saint Augustin, *Epistolae ad Galatas expositio*, 49. Jansenius, *ibid.*, col. 412.
- (62) Jansenius, *ibid.*, col. 432.
- (63) Henri Bremond, op. cit., t. I, p. 11.
- (64) Jansenius, op. cit., t. III, col. 817.
- (65) Saint Augustin, *Confessions*, III, VI, 11.

伝統と了解

—— ガダマー解釈学の形成とエーペリング ——

卷 田 悦 郎

〔論文要旨〕 ガダマーはかつてエーペリングと同じ議論サークルに属しており、また、エーペリングとほぼ並行してその解釈学を發展させた。本稿では、ガダマーの解釈学の形成にエーペリングが影響を与えた可能性を、理論内容の比較によって検討したい。

エーペリングとガダマーの間には伝統と了解の概念について著しい類似性が見られる。どちらにおいても、伝統はその過去性を失わずに現前した過去を意味し、しかも、現在の人間に力を行使する超個人的な連関を表わす。また、両者ともに、了解を解釈と密接な関係において、了解はその都度異なつて行われると主張した。さらに、了解を伝統に基礎づけている点でも両者は一致する。方法概念やハイデガーの影響、了解の構造や解釈学史観などに関して両者に相違がないわけではない。しかし、影響関係が事実だったとすると、ガダマーは哲学者として、エーペリングに欠けている解釈学的諸概念の哲学的正当化を引き受け、哲学的解釈学としてさらに發展させたと言える。

〔キーワード〕 伝統、伝承、了解、ガダマー、エーペリング、解釈学

解釈学の歴史を画することになったガダマーの解釈学は、一体、どのようなにして形成されたのであろうか。彼の解釈学はハイデガーの哲学が伝統的な解釈学にとつて持つ帰結を明らかにしようとするものであったから、その形成過程を問題にするとき、ハイデガーがもつとも重要である。しかし、他にも様々な影響関係が考えられ、ブルトマン学派の影響はその一つである。

ガダマーは、フックスやエーベリングがブルトマンの「解釈学の問題」(五〇年)に刺激されて解釈学について書き始めた、まさにその時期に、『真理と方法』(WM)を企て、準備した。ガダマーはブルトマンらと旧知の間柄であり、彼らと同じ研究集会にたびたび参加し、ブルトマン学派の著作が多く出ているモア社から自らの著作を出版した。また、彼は『真理と方法』で「ここで考究された視点を超えて、私の研究全体が目指す、歴史主義の解釈学の克服は、神学に対して積極的な帰結を有するが、この帰結は神学者エルンスト・フックスとゲルハルト・エーベリングのテーゼとほぼ等しいように私には思える」と述べている。ガダマーはここでエーベリングらとの見解の一致を認めているのであるが、あたかもこれが偶然の結果であるかのような言い方をしている。しかし、たとえば、フックスの『解釈学』は『真理と方法』の六年前に出版されているのである。

そこで、本稿ではブルトマン学派の中でも、特にG・エーベリング(Gerhard Ebeling)に関して、影響の可能性を検討してみたい。⁽³⁾ガダマーはその解釈学思想を進展させる際にエーベリングの影響を受けたと考えられるのであるが、ただし、本稿はこれが仮説として有意味であることを理論内容の比較を通して示すことで満足する。

エーベリングは教会史家で、特にルターを研究していた。彼は一九二二年生まれでガダマーよりも年下であるが、解釈学に関してはガダマーに先行しても、遅れるということは決してなかった。彼はすでに、四七年に『聖書の解釈の歴史としての教会史』(KGA)を公刊して、教会史を解釈学的に弁明した。だが、ここではまだ、「解釈学」は「聖書釈義に関わる」という一般的な意味で用いられている。しかし、五二年には「ルターの解釈学の初期」、五四年には「神学的問題としての、教会とその告知の歴史性」(GV)を発表して、彼はその解釈学に関する関心をますます深め、五九年の「解釈学」(HRG)や「神の言葉と解釈学」(WGH)では、解釈学そのものを主題とするようになる。

他方、ガダマーはすでに、三一年の『プラトンの弁証法的倫理学』において、フッサールやハイデガーに倣った「現象学的解釈」を打ち出していたが、四〇年代末まではプラトンの研究や、近代の哲学者、近現代の詩人の個別的な研究・解釈を発表しているだけであった。しかし、五一年のハイデルベルク・アカデミー入会演説で、歴史主義を越えた解釈学を目指す決意を表明し、五四年に「精神科学における真理」(W.G.)、五七年に「真理とは何か」(W.W.)を発表して、真理概念を手がかりに独自の哲学的な解釈学を練り上げた。この思索は六〇年の『真理と方法』として結実する。ガダマーはエーベリングとほぼ同時か、あるいは少し遅れて、その解釈学を發展させたのである。

一 共通性

ガダマーとの関係を考える場合、エーベリングの著述の中では五四年の『教会とその告知の歴史性』がもつとも重要である。確かに、五九年の「神の言葉と解釈学」にはガダマーとの注目すべき共通性が見られる。ガダマーもエーベリングも、法史学者と裁判官はともに、テキストの意味を自己の状況に適用しており、両者の違いは相対的なものにすぎないと述べている。⁽⁵⁾ だが、「神の言葉と解釈学」は『真理と方法』が完成したとされる五九年に発表されており、逆にガダマーがエーベリングに影響を与えた可能性さえ、考えられる。いずれにしても、この共通性は、両者が同じ議論共同体に属していたことを、強く示唆している。

a 伝統

1 伝統の継続と力

エーベリングは教会史を聖書の解釈の歴史と見なした (KGA: 22)。教会史は我々の前に解釈と宣教 (Verkündigung) によってその都度、キリストの救済行為を現前化させるのであり、教会史はそのような現前化の歴史である (KGA: 22)。教会史は「伝統 (Tradition)」とも言われる (KGA: 26)。エーベリングの伝統概念はカトリックの伝統概念と違い、聖書という言語的伝承物とその解釈を指している。伝統は伝承されたものであると同時に、伝承の過程を含むとされ、伝統はその点で、伝承物 (Überlieferung) から区別される (GKV: 33)。一方、ガダマーの用法はこれほど明快ではなく、伝承物 (テキスト) を指すことも、伝承物が伝承されてゆく過程の全体を指すこともある。⁽⁶⁾

エーベリングによると、伝統は歴史的存在的構成契機で、伝統なしには歴史的生は不可能である (GKV: 31, 35)。伝統は過ぎ去って今はもはや存在しない過去ではなく、絶えず新たに現前する過去、現在としての過去である (GKV: 33)。キリストの出来事は説教や聖書釈義によってたえず現前させられる (GKV: 67)。ガダマーでも、過去は現在から切り離された過去ではなく、現在へと語りかけ、それによって我々のところに現前する過去であり (WM: 156, 367f)、⁽⁷⁾ そのように現前した過去の意味に解釈者は参与する (WM: 369f)。

エーベリングにおいてもガダマーにおいても、伝統の中では現在と過去とは緊張を孕んだまま、結びつけられている。過去は現前するが、しかし、それによって過去は過去性を失うわけではないし、歴史的隔たりが解消されるわけでもない、とエーベリングは述べる。⁽⁸⁾ ガダマーもまた、過去が了解によって汲み尽くせないものと考えている

(W.M.: 355)。

過去は伝統を通して現在の我々のところにやってくるが、これは過去が我々の分析や操作の俎上に載せられる、ということではない。伝統は現在の我々に対して、あがないがたき力を行使している。この点に関しても、ガダマーとエーベリングは一致する。ガダマーは「歴史の力 (Macht der Geschichte)」という言葉を用いているが (W.M.: 285)、エーベリングも「伝統の力」、「歴史の力」、「現在にその力を行使する過去」といった表現を用いている⁽⁹⁾。ただ、両者に強調点のずれがあることは確かである。エーベリングでは、伝統は自らの妥当性を要求し、我々に規範を与え、義務づけ、未来のための指示を与える (G.K.V.: 33)。これに対して、ガダマーの関心はより認識論的で、精神科学的探究のテーマの選択に伝統が関与すると主張する (W.M.: 266f., 284)。

2 自己了解に対する伝統の優位

ブルトマンは自己了解を、歴史的現実を含めたあらゆる客観的なものから自律させようとしたが、この実存主義的な狭さは、フックスやエーベリングにはもはや見られない。フックスは自己了解を合意 (Einverständnis) に従属させた。我々は言語という媒体の中で、いつもすでに了解し合っており、自己了解はここに基礎づけられている⁽¹⁰⁾。

エーベリングは「決断」 (G.K.V.: 65)、「⁽¹¹⁾「ここ今」」「責任ある (verantwortlich)」 (G.K.V.: 14) といった、ブルトマンを思わせる表現を用い、それによって説教や解釈の一回性を主張しはするが、フックス同様、自己了解や決断を伝統に従属させた。個人は決断するが、この決断は伝統によってあらかじめ与えられた決断に基づく。たとえば、プロテスタントかカトリックかの宗派の選択はその個人の生まれや、個人が属す社会などによって、かなりの度合いで

決定される (GKV: 85ff.)。

ガダマーもこの点に関しては、フックスやエーベリングと同じ側に立っている。すべての了解は自己了解であるが、ある事柄の了解の中で起きるので、自己所有にはならない、と彼は述べる¹²⁾。我々が属す歴史や共同体が、我々に自己了解を与えるのである (WM: 261)。

このことと深く関わるのが「歴史性 (Geschichtlichkeit)」概念の意味である。エーベリングの場合、この概念は二義的である。啓示は歴史の外ではなく中で起きたという意味で、歴史的存在であるとされる。この場合は、それは史実性と言い換えることができる。また、この「歴史性」は「現前性」と対比されると、「過ぎ去った」という意味を持つ。他方で、「教会やその告知の歴史性」というときは、歴史性はカトリック的伝統の存在論的連続性と安定性に対して、可変性 (Variabilität) ないし不安定性を意味する。

ガダマーの歴史性概念は確かに、エーベリングのものとは少し異なる。彼にとって、人間の歴史性とは人間がある歴史的状况に帰属しており有限であるということ、了解の歴史性とは了解に歴史が働いていること、了解がその都度更新されること、である。しかし、ブルトマンの歴史性概念と比較すると、エーベリングやガダマーの歴史性概念は、歴史とは対立しないという点で共通する¹³⁾。ブルトマンでは歴史性は歴史の経緯に左右されずに責任をもって決断する瞬間を意味する¹⁴⁾。つまり、逆説的なことに、歴史性は歴史の対立物なのである。

個人にとって伝統や歴史はほとんど自律的な存在で、個人の意志や意図に反して進行する、と考える点でも、両者は同じである。エーベリングは、伝統は個人を超えた連関で、歴史の連続性と社会を形成する機能を持つと主張する (GKV: 35)。ガダマーもまた、歴史は個人の意図や計画を超えて動き (WM: 353)、国家や社会、言語などの歴

史的現実とは、個人が直接体験できない超個人的な連関である (vgl. WM: 210)、と考える。これゆえに、ガダマーはデイルタイを批判して、体験のような内的なものに精神科学の基礎をおこうとすれば、歴史的現実をその固有性において捉えることができない、と主張したのである (WM: 261)。

ところで、言語もまた、個人を超えた歴史的現実の一つである。ガダマーはハイデガーの言語論に基づいて、道具主義的な言語観を批判した。⁽¹⁵⁾ 言語は個人がその意思を伝達するために必要に応じて手に取る道具ではない。思考は共同の言語と分かちがたく結びついている (WM: 380, vgl. WM: 410)。エーベリングもやはり、道具主義的な言語観を批判して、言語は内容を入れ替えることのできる容器ではないと述べている (GKV: 17)。

b 了解

エーベリングとガダマーの間の共通性は、伝統概念に関わるものに限られない。了解 (Verstehen) 概念についても、両者の間には著しい類似性が見られる。

1 常に新しい了解

エーベリングによれば、説教 (Predigt) は常に解釈 (Auslegung) を含んでいる。解釈を排除して聖書の字句をただ読み上げても、正しく説教できない (GKV: 12, 23)。同じことは、了解についても言われている (GKV: 12)。ガダマーの関心は聖書釈義や説教にはないので、もっぱら了解と解釈の関係についてはあるが、同様のことを彼も述べる。了解は解釈の遂行様式なのである。⁽¹⁶⁾ 彼の場合、了解の解釈性は、特に、了解が言語と概念に関わっていることを意味している。了解は解釈によって言語的な表現性を得る。⁽¹⁷⁾

説教や了解は、なぜ解釈を含むのか。その理由はエーベリングでは、まず、テキストの言語を聴き手の言語に翻訳してやらなければならないからである (GKV: 15)。解釈はテキストを聴き手の言語に置き移すことによって、聴き手に理解できるようなものにする。ガダマーも同様の理由で、了解は解釈を含むと主張する。了解においてテキストの意味は解釈者の状況の中で承認されるが、承認されるためにはこの意味は、そこで話されている言語に翻訳してやらなければならない (WM: 373)。

ところで、了解の解釈性について述べるとき、エーベリングもガダマーも、翻訳という現象を引き合いに出していることは、注目に値する。プルトマンやフックスもまた、その解釈学的著作の中で翻訳を取り上げているのである⁽¹⁸⁾。これは、この四者が同じ議論サークルに属していたためと考えられる。

ガダマーによると (WM: 363f)、どんなに翻訳が原文に忠実であろうとしても、言語の隔たりは解消できないので、翻訳は妥協の産物となる。このような翻訳の特徴は、テキストと解釈者の関係を、極端な形で明らかにするという。エーベリングは解釈の本質を翻訳として捉え、ガダマーと同じく、決定的な翻訳の可能性を否定している (GKV: 15)。翻訳は原文には匹敵できないし、また、翻訳がそのためになされる社会は絶えず変化している歴史的な世界であるので、翻訳は一度で片づけることができない。

了解の解釈性の主張は、特に、了解や宣教がその都度新たに行なわれる、ということを含意している。唯一正しい了解が存在するというのも、また、後の了解がより優れているというのでもなく、了解はただ単に、その都度異なっているのである。ガダマーによると、「テキストはそのつど別様に了解されて初めて、了解される」⁽¹⁹⁾。エーベリングも、了解と説教はいつも異なっていなければならない⁽²⁰⁾と言っている。

なぜ、了解と歴史認識は行なわれるたびに異なっていないなければならないのか。その理由は、エーベリングでは、聴き手や解釈者が属す世界が歴史的に絶えず変化しており、そして、彼らが今ここで生きている歴史的な人間だからである(GKV: 23)。ガダマーにおいても、了解が更新される理由は、解釈者の属す歴史的状況の特殊性に求められている。⁽²¹⁾ テキストは了解を通して語り始めるが、それはある歴史的な状況とそこに生きる人間に対してである(WM: 375)。そして、この状況は常に同じものではないので、テキストはその都度別様に了解されるのである。

だが、了解の歴史性の根拠は伝承物の存在様式にもある。テキストはそれ自身から、その都度異なった意味を担って現われる。「テキストの意味そのものは変わらないが、その主観的な意味付けは異なる」というのではない。変化と歴史性はテキストの意味そのものに属している。ガダマーは「絶えず新たに同化され解釈されることに依存する」というところに、伝承の歴史的な生の本質はある」(WM: 375)と述べている。エーベリングもまた、解釈が常に異なる理由の一つとして、聖書の言葉の歴史性を挙げている(GKV: 24)。「その都度新たに告知され解釈される」ということは、やはり、了解される神の言葉そのものに属しているのである(GKV: 14f)。

了解も了解されるテキストも歴史的存在としたら、テキストの同一性と思われたものは仮象だったのであろうか。ガダマーでもエーベリングでも答えは否である。ガダマーは「テキストは、絶えず別様に了解されなければならないとしても、同一のテキストである、この同じテキストがその都度別様に我々の前に己れを提示する」と述べ⁽²²⁾る。同一であるとともに常に異なっていること、これが伝承の存在のあり方なのである(WM: 448)。エーベリングもまた、それ独自の仕方、伝承の同一性と解釈の可変性は不可分である、と主張している(GKV: 23)。

2 出来事としての了解

ハイデガーにもブルトマンにも、そして、エーベリングにもガダマーにも共通に見られることだが、彼らの著述には聴覚の隠喩が支配的である。ハイデガーは存在の声に耳を傾けることを主張し、ブルトマンは神は見られるのではなく聴かれると言った。エーベリングは了解は聖書の言葉を聴くことによって起きると主張し(GKV: 12. 14)ガダマーは伝承の言葉を聴かなければならないと述べた(WM: 437)。²³⁾ じつでは口承性(Mündlichkeit)が書記性(Schriftlichkeit)より優位に置かれている。

エーベリングはこの優位に従って、神の言葉を話された言葉と見なした。聖書は話される言葉として現前化されて初めて、神の言葉となる(GKV: 14)。啓示の出来事は、文書に書き記されて伝承されるが、別の時代の異なる解釈者に了解され説教されて、再び、生き生きとした出来事となる。了解の出来事は、それが起きる歴史的状況によってその都度異なるが、しかし、最初の出来事と同様に生き生きとしている。同様の図式は、ガダマーにも見られる。彼は文字に一定の長所を認めながらも、基本的には、了解において克服されるべき疎外態と見ている。疎外された言説は了解において再び、生き生きとした言説(Rede)と意味(Sinn)へと戻してやらなければならないのである。²⁴⁾ 了解や解釈によって起きるこの生き生きとした出来事はテキストに外からつけ加わるものではなく、テキストそのものの意味の実現であり具体化である。ガダマーは了解について「実現(Aktualisierung)」という表現を用い、そして、この実現は「了解されるものの歴史的な可能性」であるとしている(WM: 355)。エーベリングはこの点をもまだ概念的に明確にしていなかったが、後に彼は説教をテキストの実現(Aufführung)であると主張するようになる(WGH: 251)。さらに、「了解や解釈を「出来事(Geschehen)」と特徴づけている点も、両者に共通する。了解は

純粹に認識論的な操作ではなく、現実の中で起きる過程であり、その意味で、了解されるものと同じ次元にある。エーベリングでは、了解や説教は、キリストの出来事が出来事であるのと同じ意味で、それ自身出来事である。ガダマーの場合にはこのような神学的含意はないが、了解はやはり出来事と規定されている。²⁴

伝統的な解釈学では、了解する者は時代の隔たりを飛び越えて、テキストの作者の心情に身を移したり、この過程や時代状況を現在に再構成したりすることが求められた。だが、これは歴史的に有限な人間存在にとって不可能な理想であった。エーベリングやガダマーの解釈学では解釈者の歴史性が根本的なものとされる。時代を超えるのは解釈者ではなく、むしろ、伝承物の方であり、その都度行なわれる了解や解釈はこの過去の現前を媒介するにすぎない。これは伝統的な解釈学に対して両者の解釈学が有する決定的な新しさである。

テキストが成立した時代と解釈者の生きる時代との時間的距離は、伝統的解釈学では、跳び越えられるべき深淵であった。ところが、エーベリングやガダマーでは、時代の隔たりはもはや、そのような消極的なものではない。ガダマーでは、それは由来と伝承物に満たされた連続体であり、伝承の声を現在にまで運び伝える媒体である(WM: 275ff.)。エーベリングにおいては、歴史は現在まで連続と続く聖書の解釈の連鎖であり、また、その翻訳の歴史である(GKV: 9, 15ff.)。ある解釈は、解釈の連鎖の一つの輪を構成するにすぎない。ここで了解概念は伝統概念と合流する。²⁵

二 相違と発展

これまで見てきたように、エーベリングとガダマーとの間には了解と伝統の二つの概念に関して、多くの共通性

が見られる。単に二つの概念それぞれについて似ているというだけでない。伝統と了解を結びつけている点で、それは他には見られない特別な共通性なのである。しかし、他方で、両者に相違点があることも確かである。両者は解釈学の理論内容と構造に関してどのように違うのか。

a 相違点

1 方法

相違点の第一は方法概念に関わる。エーベリングはフックスと同様に、方法という概念を積極的に用いている。「歴史批判的方法の意義」では、解釈学の問題と方法の問題はほとんど同義である(Vgl. BHM: II)。エーベリングは、方法の本質を科学性と制御可能性に求め、神学に方法によつて可能になる科学の厳密性を要求した(Vgl. BHM: 78)。これに対して、ガダマーは方法概念に対して明白に否定的な態度をとる。精神科学では予期を超える反復不可能な経験が重要で、これは方法論を超えて出ているという。

エーベリングにおいて方法とは、具体的に言えば、歴史批判である。彼によれば、歴史批判は単なる技術ではなく、解釈学の問題の全体を含んでいるとされる(BHM: 34)。歴史批判は啓示や教会の歴史性を明らかにし、また、神学者を思弁から守って対象に沈潜させた。⁽²⁶⁾したがって、神学は歴史批判を拒否してはならない(KGA: 9)。だが他方で、エーベリングは歴史的方法が必然的にその内的な限界にぶつかれることを認め(KGA: 10)、また、歴史的相対主義を、真理問題を消失させたとして批判してもいる。歴史批判は了解の前提であり(KGA: II)、了解は歴史批判を経由して、過去との人称的な(Personal) 出会いにまで進まなければならない(BHM: 33f)。人称的な出会いは別として、

歴史的相対主義に批判的な点では、エーペリングはガダマーと一致する。

ところで、いかにしてこの人称的な出会いが可能になるのか。それは歴史的方法が解釈者の先入見を除去することによってである。先入見という障害物が除去されると、テキストは解釈者に語ることができるようになる。確かに、エーペリングは先入見を「正しい位置に戻す (rechrücken)」と述べて、「除去する」とは言っていないが (BhM: 34)、除去が意図されていると見るのが妥当である。というのも、エーペリングは「自己を消し去って事柄そのものに語らせる」というランケの理想の正当性について語っているからである (KGA: II)。彼はブルトマン同様、先入見 (Vorurteil) と先了解 (Vorverständnis) を区別している。ブルトマンは先入見は除去されるべきだが、先了解は意識され吟味されるべきだとする⁽²⁷⁾。

一方、ガダマーは先入見と先了解を区別しない。彼によれば、先入見は元来、「予めの判断 (Vor-Urteil)」ということであって、判断を正しく導くことも誤って導くこともある。先入見は解釈者の中で生きる歴史的状况を決定しており⁽²⁸⁾、通常は意識されないが、了解に際して部分的に意識され変容される。伝承の声は先入見の変容としてやってくるのである。除去できない先入見を方法によって排除できたいと思ひこむならば、テキストの声は凝固した先入見によって遮ぎられ、かえって了解は不可能になってしまう (WM: 343)。

2 ハイデガー

第二の相違点はハイデガーの影響に関わる。ガダマーやフックスはハイデガーの後期哲学の強い影響の下にあるが、エーペリングには存在論を拒絶する傾向さえあって、ハイデガーの影は薄い。

エーペリングは言語を意思を伝達する手段と見なす考えを批判している点で、ガダマーと一致する。だが、ガダマーにおいては、思考と言語の統一に、さらに、第三の項として、思考され言語に表現される事柄が加わる。人間の思考は言語に縛られているが、この言語は言語が表わす事柄（存在）に結びつけられている。これはハイデガーの言語論を継承するものである。

この相違は「精神史 (Geistesgeschichte)」概念についての両者の態度の違いに関係する。ガダマーによれば、デイルタイは精神科学を認識論的に基礎づけようとしたが、それは歴史を精神の客観化と見なすことによつてであつた (W.M.: 227f. 322)。歴史は疎遠で異質なものに見えても、同じ人間精神の活動が客観化されたものであり、本質的には理解可能で親密である。歴史理解は自己邂逅にはかならない。ガダマーは、人間の歴史的有限性の立場からこの考えを退け (W.M.: 260)、歴史家は歴史において、自身に由来しないものに出会ふと考へた。これに対して、エーペリングでは、デイルタイにおけるのと同様、「精神史」は歴史一般と同義である。エーペリングは既述の通り、個人に対する「歴史の力」を主張しているが、彼の精神史概念がこの主張と矛盾しないかどうか、一考に値する。

3 自明性の反転

第三の相違点は了解の構造である。ガダマーにおいてもエーペリングにおいても、了解は過去が現在に媒介される現前する出来事である。だが、現前させられた過去は、現在にどのように入り込むのか。

エーペリングにおいては、信徒は聖書の了解に際して、現前した啓示の出来事によつてこの世から救済され、信仰に導かれる。したがつて、過去は現在を変化させずにはない。だが、彼には救済という宗教的動機が支配的な

で、過去の到来が認識論的によどように起きるかが不明確なままである。すでに述べたように、彼は了解に際しては先入見は排除されるべきであると考えるが、これは現在が単純に過去にとって換わられるべきことを意味するように見える。

これに対して、ガダマーではこの過程が解釈者の先入見の変容として記述された。過去は現在に媒介されるが、これによって解釈者がその時代から受け取った自明な諸前提の一部が意識され、疑わしいものとなり、伝承内容の真理性と調停させられて変容する。この過程は地平融合 (Horizontverschmelzung) として記述されるが、エーベリングにはこの地平融合に対応するものがないのである。⁽⁴⁶⁾

4 解釈学史

第四番目の相違は、解釈学史観の違いである。

デイルタイは解釈学をドグマから解放したシュライエルマツハーを高く評価したが、この見方に対して、ガダマーはハイデガー哲学の立場から解釈学の歴史を書き直そうとした (WM: 166)。ガダマーでは歴史的意識成立以前の解釈学が、それ以後の解釈学よりも評価されている。シュライエルマツハーにおいて了解そのものがその了解内容から切り離され主題化されたが、彼以前の解釈学は了解されるべきものの内容に強く制約されていた (WM: 167)。ガダマー自身の解釈学もまた、了解する者と了解とが伝承内容に結びつけられていることを主張するものであった。事実、彼はシュライエルマツハーらに対して、テキストはその内容の真理と権利において理解されなければならぬ、と繰り返し言う (WM: 369f.)。

これに対して、エーベリングの解釈学史観はどうか。彼はブルトマンに解釈学の一つの到達点を見ている。そして、「ブルトマンは近代に発生した歴史批判の意義を強調し、シュライエルマッハーとデイルタイを継承して、先了解という要因を彼らより深く理解した」(HRG: 25)と書いている。ここで注目すべきことは、ブルトマンは近代以来の解釈学の継承者として現われる、ということである。このことは、そのブルトマン評価によってエーベリングが伝統的解釈学を原則として受け入れた、ということを意味する。これはガダマーの解釈学史観との大きな違いである。

実際に、エーベリングは近代の合理主義の成立と一九世紀の歴史的方法の発生を真剣に受け取った。また、デイルタイについて、歴史批判の厳密さを放棄せずに歴史主義を克服する道を拓いた者として、高く評価している。すなわち、デイルタイは、生き生きとした人称的な(Personal)過去との出会いであるような歴史的理解を可能にしたのである(BHM: 33f)。だが、このデイルタイは、ガダマーにおいて厳しい批判の対象となった。また、ガダマーの解釈学史観を支えているハイデガーに、エーベリングは、特別な位置を与えていない。

b 発展

もしガダマーの解釈学がエーベリングの解釈学から影響を受けたという仮説が正しいとすると、ガダマーはこの神学的解釈学にどう関わるのか。まず、自明なように、ガダマーの解釈学はエーベリングのものと違い、哲学的な解釈学である。エーベリングはブルトマン同様に、一般解釈学で当てはまる規則は神学的解釈学でも当てはまるという立場をとるが、しかし、その関心はやはり神学的である。ガダマーはおそらく、ブルトマン学派の解釈学に対

して、自身の解釈学が神学的でないことを言うために、それを「哲学的解釈学」と名付けた。ガダマーはエーベリングの解釈学を脱神学化し、普遍化した。

次に、解釈学全体の流れからすれば、ガダマーはエーベリングの解釈学をさらに発展させたと見える。ガダマーとの相違を述べた箇所で見たと通り、エーベリングはブルトマンの自己了解の解釈学を超えようとしたが、彼の先入見概念や精神史概念、デイルタイの評価などが示すように、古い解釈学の影を引きずっていた。ガダマーはハイデガーに基づいて、この不徹底なところを克服したのである。彼は哲学者として、エーベリングの解釈学が、哲学的に釈明し根拠づける必要のあるものを多く含んでいることに気づき、この欠落を埋めようとした。

たとえば、ガダマーは『真理と方法』で、デイルタイからフッサール、ヨルク伯、ハイデガーにいたる、ある思想的発展をたどっているが、このような叙述はエーベリングにはない。ガダマーによると、デイルタイにおいて先鋭化した生と科学の分裂を、克服してゆくこの過程は、ハイデガーにおいて完成された。ここからガダマーはハイデガーの存在論が、歴史主義のアポリアに悩まされていた解釈学に対して持つ意義を認識したのである。

了解の歴史性そのものについては、ガダマーはハイデガーの解釈学循環概念を分析し、また、先入見概念の概念史をたどることにより、啓蒙主義によって貶められた先入見概念の信用を回復した。エーベリングが先入見概念をなお否定的に理解していたことは、すでに見たとおりである。また、ガダマーは伝統概念をロマン主義的誤解から救って、これを精神科学的認識の関心を導いているものと規定し(WM: 265ff.)、さらに、了解の源泉としての「時代の隔たり」に光を当て、解釈学的状況を動かしている作用史への反省を促した。

エーベリングは了解の契機としての適用について言及しないことではないが、この問題をそのものとしては発展さ

せていない。これに対して、ガダマーは解釈が適用を必然的に含むことを、アリストテレスのフロネーシス概念や法解釈学・神学的解釈学により示そうとした。また、ガダマーはプラトンに依って問いの本質を解明し、そこから、コリングウッドの考えを批判的に受け継いで、歴史認識を問いと答えの弁証法として規定した。

このような、解釈学の基本的な諸概念の詳述と歴史的・哲学的な正当化は、エーベリングにはないガダマー固有の功績である。

結論

一で見たとように、エーベリングとガダマーの間には伝統概念や了解概念に関して、多くの類似性が見られる。これらの類似性は単独で見れば単なる偶然の一致とも見なせるが、しかし、類似性が同時に多く現われるのは、それが構造的なものだからである。そして、エーベリングが解釈学に関する著述を発表した同じ五〇年代に、ガダマーは伝承概念を用い始め、了解の歴史性を主張し始める。「精神科学における真理」(五四年)では、「伝承 (Überlieferung) への帰属が精神科学の真理への道であると言われ (WG: 7)、「真理とは何か」(五七年)では、現在が我々を規定しているゆえに、歴史は「常に新たに」書かれる、とされるようになる (WW: 236)。実は、同じ思想やモチーフが時代によってどのように再解釈されるかを探究する伝承史的方法是、ガダマーが以前から用いていた、思想史の一つの方法であった。⁽³²⁾ ある決定的な解釈があるのではなく、同じテキストが時代によってその都度新たに解釈されるということを、彼は現象としてはよく知っていたので、エーベリングの伝統概念や了解概念を抵抗なく受け入れたのである。

思想上の類似性や、五〇年代におけるガダマーとエーペリングの解釈学思想の発展の並行性ということに、さらに同じ議論サークルへの帰属や同じ出版社への関わりなどの伝記的な事情も考えあわせると、「エーペリングからの影響」という仮説は、少なくとも、さらなる検討に値すると言える。本稿は理論内容の比較に重心があつたが、影響関係を実証するためにはそれだけでは無論不十分で、ガダマーが五〇年代にブルトマン学派の著作をいつ読んでどう反応したか、ブルトマン学派と個人的に、あるいは、学会活動においてどのように接触し、どのような議論を行なつたか、その結果がガダマーの草稿や講義、著作にどう反映されたか、などの事実関係も、詳しく明らかにしていかなければならない。

文献表

- H. G. Gadamer
, Prometheus und die Tragödie der Kultur', in: *Die Wandlung*, 1. Jg. (1945/46), H. 7, S. 600-615.
, *Über die Ursprünglichkeit der Philosophie*, Berlin, Chronos, 1948.
, Zur Vorgeschichte der Metaphysik', in: *Anteile: Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1950; S. 51-79.
, Die Philosophie in den letzten dreissig Jahren', in: *Raperta-Carola*, Nr. 5 (1951), S. 33-34.
, Wahrheit in den Geisteswissenschaften', in: *Deutsche Universitätszeitung*, 9. Jg. (1954), H. 1, S. 6-8. (=WG)
, Was ist Wahrheit?', in: *Zeithende*, XXVIII. Jg. (1957), Nr. 4, S. 226-237. (=WW)
, *Wahrheit und Methode*, 1. Auflage, Tübingen, Mohr, 1960. (=WM)
, Hermeneutik und Historismus', in: *Philosophische Rundschau*, 9. Jg. (1961), H. 4, S. 241-276.
, Zur Problematik des Selbstverständnisses', in: *Einsichten: Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*, hrsg. von K. Oehler und R. Schaeffer, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1962; S. 71-85.

Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz', in: *Geschichte - Element der Zukunft*, Tübingen, Mohr, 1965; S. 33-49.
『哲学修業時代』 中村訳 未来社、一九八二年。

Gerhard Ebeling

Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift, Tübingen, Mohr, 1947. (= KGa)

Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Bd. 47, 1950, S. 1-46. (= BnM)

Die Anfänge von Luthers Hermeneutik', in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Bd. 48 (1951), S. 172-230.

Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem, Tübingen, Mohr, 1954. (= GKv)

'Hermeneutik', in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Auflage, 3. Bd., S. 242-262. (= HRG)

'Wort Gottes und Hermeneutik', in: *Wort und Glaube*, Bd. 1, 3. Aufl., Tübingen, Mohr, 1967; S. 319-348. (= WGH)

註

- (1) WM : 95, 245, 249, 250, 293.
- (2) WM : 313, Anm. 2. Vgl. ebd., S. 163, 165, Hermeneutik und Historismus', S. 246, 262f.
- (3) ブルトマンやフックスがガタマーに与えた影響については、「哲学的解釈学と神学的解釈学——ガタマーとブルトマン学派」『東京理科大学紀要(教養編)』第二十六号、一九九四年、二六一—二七四頁、参照。
- (4) Die Philosophie in den letzten dreissig Jahren', S. 34.
- (5) WM : 308-313, WGH : 249. また、ハーゼリンツは言葉の本質は陳述ではなく、参与と共感としての告知であると述べているが、ガタマーもまた、言語を命題に還元する命題論理学を批判し、言われた事柄と言われぬ事柄の全体を現前せしめると言ふ。 Vgl. WGH : 245f., WM : 444, WW : 231f., *Über die Ursprünglichkeit der Philosophie*, S. 21f.
- (6) ガタマーは「解釈者の伝承への帰属性」ということを Tradition の Überlieferung の用字を (WM : 279, 297)。「テキストがその声を出す伝承(Überlieferung)」(WM : 254) という彼が言うのは、Überlieferung がテキストがその中を伝承される媒体であるというを示唆しているが、彼は「伝承物(Überlieferung)なるものから語らるる伝承(Tradition)」(WM : 279, Vgl.

- (24) WM: 441, 447, 459, 476. Vgl. WM: 275, 293, 297. ただし、彼の場合、特に自由に処理できないものということが含意される (WM: 437, 439)。
- (25) GVK: 79. Vgl. KGA: 9.
- (26) KGA: 6f., BnM: 34.
- (27) R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, Bd. 3, Tübingen, Mohr, 1960: S. 142.
- (28) WM: 289. Vgl. WM: 447.
- (29) エーゼリングは「時代精神 (Zeitgeist)」という概念を用いることもある (GKV: 26)。また、彼は歴史理解は「人間性 (Menschsein)」との出会いにおける「出口」- 解でもあると言う (KGA: 12)。歴史の固有性は「普遍的な「人間性」という概念の前でかき消されてしまう恐れがある。
- (30) ガダマーの先入見の変容や地平融合に似た考え方は、フックスに見られる。ガダマーはフックスからこの考えを受けとった可能性がある。フックスによれば、我々は前の世代から受け継いだ自明な合意の中に生きているが、この合意はその同じ過去に語りかけられることによって疑わしいものとなり覆される。この出来事が了解である。
- (31) HRG: 244, BnM: 12.
- (32) ガダマーは「プロメテウスと文化の悲劇 (四六年)」で、プロメテウス神話が時代によってどのように解釈されてきたかをたどり、「形而上学前史」(五〇年)ではパルメニデスの存在思想がプラトンやアリストテレスにどう継承されたかを考察している。

聖地のスペクタクル

——ルルドにおける奇蹟・聖体・傷病者——

寺戸 淳子

△論文要旨△ 奇蹟的治癒によつて名高いカトリックの聖地ルルドは、傷病者の存在によつて特徴づけられる。公式巡礼団は例外なく傷病者を聖地へ連れて行き、巡礼の間中彼らに奉仕することを目的とする組織を有し、また聖地を訪れた人々は、車椅子に乗り、ボランテアにつれられて聖域の中を行き来する傷病者の姿に目を向けることを余儀なくされ、祭儀においても、言説や儀礼的行為を通して、傷病者の肉体的苦痛に重要性が与えられるのを見聞きする。傷病者を主役に繰り広げられるこのスペクタクルは傷病者の肉体的苦痛と彼らの身に起こるかもしれない奇蹟的治癒という二つの要素を、キリストの十字架上の肉体とマリアの無原罪の身体という二つのモデルになぞらえ、聖域の空間と言説の中に彼らに固有の場所を与えることで、合理化される傾向にある。

△キーワード△ 現代カトリック、巡礼、奇蹟的治癒、肉体的苦痛、傷病者、ボランテア

一 はじめに

一八五八年二月十一日、ベルナデットという名の少女が、村はずれにあるマサビエルの洞窟で美しい婦人を見た。四年後司教区司祭に「聖母出現」と認められるこの事件をきっかけに、人口四一四三人、近隣の村を行き来する湯治客の通過道にすぎなかった南仏ピレネー山中の村ルルドは、現代カトリックの一大巡礼地へと変貌を遂げる。一九九〇年の統計によれば、ルルドはバリエに次ぐホテルの部屋数を誇るフランス第二の観光地である。⁽¹⁾

ルルドの訪問者は、聖域管理者によって巡礼者と観光客の二つの大きな範疇に分けられ、さらに巡礼の形態は以下の三つに分けられる。第一に、軍人・マルタ騎士団等の国際巡礼や全国規模の信徒団体・修道会・司教区主催の公式巡礼団。通常百人以上の規模で、司教区巡礼の大きなものは千五百人程、全国、あるいは国際巡礼の場合、四―五万人になることもある。見た目にもそれとわかる傷病者を伴うのはほとんどがこのタイプであり、また聖域の公式日程表に載るのもこれらの巡礼団のみである。第二に、五十人程度の小さなグループ。神父が引率していないか、つたり、事前に聖域事務局に連絡をとらないこともある。第三に、夏の間、聖域を個人的に訪れた人々を当日募って組織される「一日巡礼」。この試みは一九六六年に始められ、ボランティアによって常時五カ国語で行われている。各巡礼団は、傷病者の参加の有無や傷病者と一般参加者の割合によって性格を異にする。例えば公式巡礼団はほとんど例外なく「オスピタリテ Hospitale」と呼ばれるボランティア組織を有し、彼らが巡礼に参加する傷病者の募集から、巡礼中の世話全般を引き受ける。その存在は司教区での通常の教会活動の活性化にも一役買っている。聖域広報室発表の一九九四年度の統計では、二〇五二の公式巡礼団(七二〇、九一〇人)、四〇二九のグループ巡礼(一八八、四三五人)、一日巡礼の参加者は一七二、九七七人、聖域に存在する三つの傷病者受け入れ施設と修道会経営の宿泊施設、および、一部ホテルの宿泊者の統計から割り出された傷病者総数は、六三、八七〇人となっている。公式巡礼団参加者の国別比率は、フランス三七%、イタリア三〇%、ベルギー・イギリス・ドイツ・アイルランドそして国際巡礼が各五%前後となっている。またこれらの総計一、〇八六、八七三人という数字は、ルルド訪問者全体の五分の一に当たると考えられている。

フランスで最も親しまれている観光ガイド『ミシュラン』のピレネー編(一九八〇年版、一二二―一二五頁)に、

ルルドはぜひ訪れたい観光地として次のように紹介されている。「世界的に知られた巡礼地ルルドは、夏のシーズン中、その独特の表情を見せてくれる。潤沢な祭儀、行列、希望に胸を熱くする傷病者の姿が、聖地に霊的な雰囲気を与えている」。記述はこの後「巡礼」と題して、「ベルナデット・スビルー」「マサビエルの洞窟」「世界最大の巡礼」という三つのトピックについて語っていく。初めの二つのトピックでは、聖母出現の歴史と見者の生涯が簡単に語られる。三番目のトピックで注目されるのは、傷病者の巡礼についてのかかなり詳しい記述である。「一八七四年、第二回全国巡礼が十四人の傷病者を連れてきた。これ以後、傷病者の存在が、聖地を特徴づけることになる（一九七八年の統計では、四二五万人以上の来訪者に対し、七万人近い傷病者を数える）。傷病者の巡礼という試みの大胆さは、一九六三年に敢行された第一回ポリオ巡礼に、端的に表れている（一九七八年には、五千人のポリオ患者と運動障害のある人々が巡礼を行った）」。

対照的に、ルルドについての最も一般的なイメージを構成していると思われる「奇蹟的治癒 guerison miraculeuse」について、この記事は一言も触れていない。治癒の舞台として有名な沐浴場は、「巡礼者用」として洞窟周辺の施設説明の中に一言添えられているだけで、治癒と思われる事例の科学的調査を行う「医療センター Bureau Medical」についての記述もない（センターは、教会権威による「奇蹟的治癒」認定に先立ち、病が癒えたと申告してきた人物の旧病状、治療の経緯、快復の事実の有無を調査する機関で、ルルドを訪れるあらゆる医師に門戸が開かれており、聖域に雇われた医師がセンター長として活動の全責任をおっている）。

だが一般に、現在マスメディアによって提供されるルルドについての情報は、ほとんどがこの話題に関係している。一九九三年九月に起きたかなり印象的な治癒事例の報道はまれな例であるとしても、「治療師」の話題に引き合

いに出されたり、討論番組や宗教番組に医療センター長が出演してセンターの厳密な仕事ぶりを紹介したりすることは、珍しいことではない。一九九二年には聖域の公式ビデオ『Guérisons et Miracles à Lourdes』(ルルドにおける治癒と奇蹟)が発売されている。それによれば、現在までに二百万人の傷病者がルルドを訪れ、三万人が治癒し、六千例が調査対象となり、二千例が医師によって科学的説明が不可能であると認められたという。その中から最終的に六五件が奇蹟的治癒として、各治癒者が所属する教区の司教に認定されている。

この近代に成立した一大巡礼地ルルドは、さまざまな観点から研究されてきた。聖母出現研究としては、十九世紀のキリスト教を特徴づける民衆宗教運動として、教会との関係を考慮しつつなされたクゼルマンによる歴史研究が、また、新たな宗教現象の発生論として、関による宗教学的論考がある。また巡礼研究としては、巡礼体験の社会的機能を論じつつ、「聖母の巡礼地」の典型としてヴィクター・ターナーが取り上げており、そのターナーを批判し、個別研究の必要性を主張したイード、ダールベルグのルルドについてのモノグラフがある。⁽³⁾

本論は、巡礼地ルルドが来訪者に提供するものを分析することで、この近代的巡礼に、ターナーのコミュニケーションに代表されるような祝祭としての巡礼解釈や、聖なるものとの出会いといわれる内省的な巡礼解釈とは違った解釈を与える可能性を探る試みである。その際、ルルドについての情報やイメージの中で大きな位置を占めると思われるながら、上述の研究ではただダールベルグのみが扱っていた「傷病者」の存在に特に注目する。ダールベルグの調査が個々の巡礼団を対象にしていたのに対し、以下では、舞台としての聖域の空間構成と、そこで来訪者が参加し触れるさまざまな行為や儀礼を、歴史的変遷を考慮しながら概観していく。

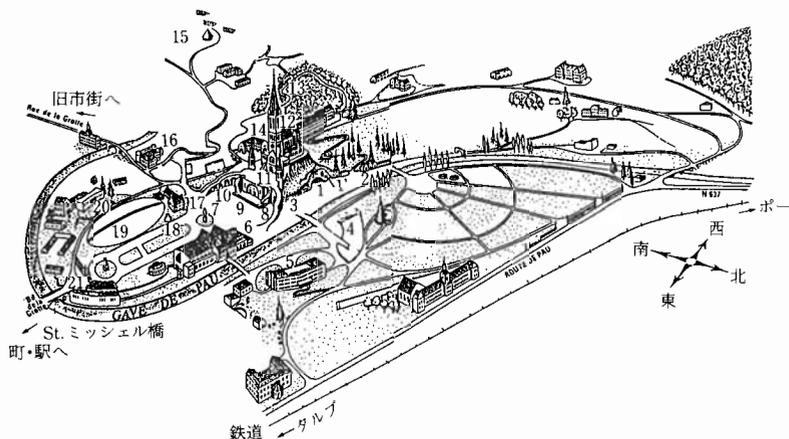
二 聖地で提供されるもの⁽⁴⁾

a 洞窟周辺―聖母像と水

聖母が現れたという洞窟右上に小さくあいた丸く暗いくぼみには、「ルルドの聖母」の名で親しまれている高さ一八八センチメートルの白い無原罪の聖母像（一八六四、1⁽⁵⁾）が浮き上がって見える。古くからヨーロッパ各地にはさまざまな奇蹟で名高い聖画・聖像が数多く存在するが、この像は少なくともルルドにおいて奇蹟と結び付けられることはなく、また聖域で行われる行列に担ぎ出されることもなかった。

出現の舞台である洞窟（1）は、長い間さまざまな奉献物の陳列場所のようになっていたが、一九五五年に出現当時の姿に戻すため前を覆っていた鉄柵とともに一掃され、現在は簡素な祭壇だけが据えられている。ミサの時間以外は洞窟の内壁に沿って通り抜けられるようになっており、長い列を作った人々が岩肌にふれていく。左手奥、見者が水を掘り出した場所には、ガラスの蓋ごしにわき水を見ることができ（二九七四）。洞窟左上部にかけられていた感謝のしるしの多数の松葉杖は、今ではごくわずかを残してはざされている。

洞窟前の舗装された空間は度々拡張され、一九二二年には川沿いの長さ五十メートルにわたって野外劇場のように八段の階段席がもうけられた。五八年にこれが取り払われて現在は幅四十メートル、夏の巡礼シーズンには人であふれている。毎朝八時半に傷病者のためのミサがあげられ、夜のロウソク行列前にはロザリオの祈りが行われる。沐浴場（一九五五、2）へ向かう傷病者を乗せた車椅子や担架の列が頻繁に通り、洞窟の左手にある蛇口の並び（一九五五、3）で水を汲み手を洗う人々のざわめきがいつも聞こえているが、現在、祈りの場としての静寂を確保す



1. 洞窟／泉 1'. ルルドの聖母像 2. 沐浴場 3. 蛇口の並び 4. 聖ベルナデット聖堂 5. 聖ベルナデット傷病者センター 6. ノートルダム傷病者センター 7. 聖母戴冠像 8. 医療センター／展示室 9. ロザリオ大聖堂 10. 聖ベルナデット礼拝堂 11. 礼拝堂 12. 無原罪のお宿り大聖堂 13. 十字架の道 14. 悔悛の礼拝堂 15. シテ・サンピエール 16. サン・フレイ傷病者センター 17. インフォメーション・センター／集会室 18. 聖ベルナデット像 19. 聖ピウス十世地下大聖堂 20. ノートルダム展示室 21. 無料休憩所

(Bernard Billet et Pierre Lafourcade, *Lourdes Pèlerinage*, Paris, Desclée de Brouwer, 1981. p.136-137 より)

るために、沐浴場へ向かう傷病者の列を洞窟の対岸を通すように変更する計画もある。

洞窟前で見られる信心業のこのように個人的な形態は、しかし今世紀初頭にみられた光景と対照的である。当時書かれたものの中で、洞窟前で傷病者をめぐって繰り広げられる「目を奪われる光景」に対し、*le spectacle, le spectateur* の語が散見されるように、ここは数々のスペクタクルの舞台だったのである。第一に、沐浴場（一八八〇、現在の3の場所）が洞窟と広場の間にあり、洞窟へ向かう人々はそので行われる「儀式」を目にせずにはいられなかった。傷病者の沐浴中、外で見守る人々はひざまずき、両手を横に伸

ばして十字架の形をつくり、司祭の先導で「主よ、聖母よ、病める者を救い給え」等の決まった文句を繰り返しながら、徐々に高揚していった。人々は沐浴場のカーテンの奥へ運び込まれた傷病者が、自分の足で歩いて出てくる姿を一目見ようと、その出口をみつめていたのである。だが聖域の来訪者の増大に対応して沐浴場が現在の場所に移転して以来、このようなスペクタクルはなくなってしまった。それ以上に、沐浴場にはいる傷病者を目にするのとさえなくなってしまったのである。第二に、ゾラの時代、夕方の聖体行列のクライマックスは、洞窟前に並べられて待つ傷病者の聖体による祝福と、そこで期待される奇蹟的治癒であった。ゾラの描いた女主人公はこの祝福の時に治癒し、そのまま誇らかに行列に加わり、人々の歓呼に迎えられたのである。その十年後、ユイスマンスが訪れたときには、舞台はロザリオ聖堂前広場に移り、聖体行列は洞窟前から出発するだけになっていた。しかしその頃も、洞窟前の空間は傷病者や高位聖職者・名士など特権階級のために確保され、一般の人々は遠巻きにそれを見ていたように、傷病者が洞窟周辺で「見られる」立場にあることは、聖域の空間利用の中で公にされていたのである。

洞窟前の空間はこのように、かつては集団で行う祭儀と奇蹟的治癒というスペクタクルの舞台であったものが、祈りや沐浴、水を持ち帰る習慣など、あくまでも個人の信心の表れにとどまるさまざまな行為の場へと変化している。なかでも、奇蹟的治癒の舞台として知られた沐浴場が集団の祭儀と関わりなくなり、聖域のボランティア組織に管理をまかされ、洞窟前で繰り返られる出来事の前景から退いたことによる変化が大きい。現在、沐浴はあくまでも個人的な信心業とみなされ、巡礼のプログラムにも入らない。巡礼者の間では特別な体験として高い人気を誇っているが、それはあくまでも悔悛の秘跡の一つとして勧められるにすぎない。奇蹟的治癒も沐浴場とともに

に視界から遠のき、今や人々が見守り待ちかまえるところで目撃されることはないのである。

これは松葉杖や奇蹟的治癒の資料展示についてもいえる。かつては、博物館として今より大きな規模を誇っていたノートルダム展示室（一九三二、20）に、奇蹟的治癒に関する写真や資料が豊富に展示されていた。現在は医療センター事務局隣の小部屋（一九七一、8）に、奇蹟的治癒を認定されたか、あるいは治癒例として名高い人々の肖像写真が展示され、最近の認定例の医師所見が六カ国語で表示してある。事務局の横にフランス語で書かれた指示板以外なんの表示もないので、聖域に通じていないと訪れるのはむずかしい。

今や奇蹟はもっぱら会話の中にあらわれるにすぎない。ゾラの記述を見ると、巡礼の行きの車中で人々が順に自分の知っている奇蹟の話をして聞かせる場面があるが、一九七〇年代にマインハムが同行した巡礼でも事情は同じだった。ルルドでの見知らぬ同士の食卓でも、最近おきたらしい治癒の噂話がよく話題にのぼるが、それも、聖域発行の雑誌や隔週新聞に「治癒」の情報が載っていた頃に比べると、控えめになっていると思われる。

「奇蹟」の後退にともない、最近では、洞窟周辺や聖堂前広場で目にされる傷病者とポランティアの交流が、例えば聖域の刊行物や一般の写真集の中で、ポランティアと傷病者が手をつないだり、顔を寄せあつて話している写真が見られるようになるなど、ルルドをアピールする材料になっている。それはもはや、ゾラやユイスマンズが見た、苦しみに喘ぐ異形のものたちの戦慄する行列ではないのである。

b 聖堂―聖体顯示とミサ

聖堂はなにより巡礼団単位の祭儀空間であり、毎日午前中さまざまな巡礼団のミサがあげられるが、それ以外の

時間には込み合うということもない。この中で、祭壇に聖体顕示台を安置し、十字架上の受難のキリストの肉である「聖体」を信徒の礼拝に供する「聖体顕示」の信心業が行われている礼拝堂（一八六六、11）だけが、洞窟に次いで人の絶えない礼拝の場となっている。ここでは入口付近にある二体の聖像が訪れたものの目を引く。入った右手には、ヴァチカンのサン・ピエトロ大聖堂で信心を集めている聖ペテロ像の複製（一八七八）がある。この像の右足に触れると五十日の贖宥を得られると、触れていく人が後をたたない。その向かいにあった聖ヴァンサン・ド・ポール、聖ジャン・バティスト・ド・ラ・サールという二人の「貧しい子供達の同伴者」の像は取り除かれ、今は頭巾と木靴姿のベルナデット像があり、その踏み出した右足にも人々が触れていく。訪問者が触れていくのは諸聖堂・礼拝堂内ではここの聖像だけである。

その上に重なる無原罪のお宿り大聖堂（一八七四、12）には、一八七二年の第一回全国巡礼を記念する二三〇の巡礼団旗を初めとして、聖母出現と巡礼の歴史に関連する装飾が施され、聖母出現を記念する唯一の聖堂となっている。最下層に当たるロザリオ大聖堂（一八八九、9）は三層の聖堂中もつとも大きく、一五〇〇人を収容する。第二次世界大戦直後、聖ベルナデットの聖遺物匣を納める祭室をつくる計画があったが、立消えてしまった。この聖遺物匣は聖ベルナデット聖堂（一九八八、4）にも納められなかった。人々がそれに触れようと殺到し、混乱が予想されるため、と聖域の司祭は説明するが、現在聖遺物匣を目にする唯一の機会、聖ベルナデットの祝日（二月十八日）に聖遺物匣が洞窟内に安置されるのを見る限り、触れるものもなく、懸念される事態が起こると思われない。この控えめな扱いは、この日町の司教区教会で、ミサの終わりに聖女の衣服の一部と思われる端切れらしいものが入った聖遺物入れに、参列者が口づけをするのと対照的である。

洞窟と礼拝堂というともに私的な礼拝の場が、無原罪の聖母像、聖体、そして聖像という礼拝対象を有し、反対に、ミサの舞台としての無原罪・ロザリオ・聖ベルナデットという三つの聖堂が礼拝対象を持たないことは注目値する。またこれらの聖堂のうち、傷病者が入ることができるのは、無原罪のお宿り大聖堂（一九七四年のスロー設置より）と聖ベルナデット聖堂だけである。傷病者に開かれた祭儀空間は、意外なことだがこのように限られているのである。

c 行列の広場―聖体と傷病者

聖域の入り口から三層の聖堂までまっすぐにのびた長さ三四メートルの広場は、膨れ上がる巡礼者により広い祭儀空間を提供するため一八七四年に整備されたもので、聖体行列とロウソク行列の舞台になる。聖体行列のクライマックスである聖体の祝福を受けるため聖堂前広場に並べられた傷病者の姿は、人々に深い印象を与える。

この行列は悪天候の時、広場の左手に広がる聖ピウス十世地下大聖堂（一九五八、一九五九）で行われる。コンクリートの壁をむき出しにした薄暗い空間は柱のないドーム状で二万人を収容し、傷病者が出入りできるよう出入口がスロープになっている。ここは聖体の存在を強くアピールし、聖体に捧げられた小礼拝堂には「ご聖体の教皇」と呼ばれる聖ピウス十世の聖遺物匣が、また一九八一年の国際聖体大会を記念して奉獻された十字架の道がみられる。ここでは雨天や猛暑の折りに聖体行列が行われるだけでなく、聖域が主導的立場で積極的に改革に関与した二つの祭儀が行われる。

第一に、毎週水曜と日曜の午前中、すべての巡礼団が傷病者とともに参加する万国ミサが行われる。五、六カ国

語で行われるため時間がかかり、頻繁にフラッシュまで光るこのミサは荘厳さとはおよそかけ離れているが、世界中から集まった傷病者、巡礼者と司祭の人数に圧倒される。第二にここは、一九六七年以降、危篤の信徒の終油の秘跡を改め、傷病者に闘病の勇氣と慰安を与える目的で施される傷病者の塗油の秘跡の舞台でもある。また一九九三年に二月十一日が病める人々の祝日と定められて以降、その特別ミサをここであげるようになった。

このように、この聖堂は聖体だけでなく傷病者の空間ともいえるが、これは同時に聖堂前広場の特徴でもある。第一に、彼らのための最初の祭儀空間は、ロザリオ大聖堂前広場にある聖ベルナデット小礼拝堂（一九二七、10）であった。ここには聖母出現中の恍惚としたベルナデット像があり、毎朝傷病者のミサが行われる。左には聖体会議の守護聖人、聖パスカル・バイロンの小礼拝堂（一九一四）があり、ここにも聖体への言及がみられる。第二に、広場と傷病者の関わりは、広場における施設の変遷にも現れている。これは同時に貧窮者の扱いの変化の過程でもある。

傷病者の収容施設は現在三つある。聖域の外にあるサン・フレイ傷病者センター（16）は、貧窮者と老人のための奉仕活動を行うサン・フレイ修道会が運営する。一八七四年に工事を始め、七八年から老人と傷病者を収容しているが、聖域の経済から独立しているため資金不足に苦しみ、当初の計画が完成したのは一九三八年であった。巡礼団に参加する傷病者の受け入れ施設になっているが、貧窮者と老人の援助を目的とし、主に中近東で十五の養老院を運営する修道会全体の活動の中では、例外的な位置にある。広場をはさんだ地下大聖堂の向かいにはノートルダム傷病者センター（一八七九、6）があるが、これはもともと貧しい巡礼者の無料休憩・宿泊施設であった。それ以前聖堂前には、貧窮者のための施設を建ててほしいという見者ベルナデットの願いを入れて、「ルルドの歴史家」

として名高いラセール⁽⁸⁾が匿名で個人的に寄贈した無料休憩所（一八七二、現在の7の場所）があったが、老朽化を理由に一八七七年取り壊され、それに代わって建てられたものである。一九一〇年、タルブ司教の命で増大する傷病者のための施設として改築された。貧窮者のための代わりの施設(17)は一九一一年に広場の反対側に建てられたが、ここは徐々に集会室として使われるようになっていき、かわって一九五六年に、聖域から徒歩二十分の所に慈善団体スクール・カトリックが運営する貧窮者のための宿泊施設シテ・サンピエール(15)が建てられた。一九七七年には巡礼者の増大に対応し、聖ベルナデット傷病者センター(5)が建てられている。

このように、聖域は傷病者の受け入れに徐々に力をいれてきている。反面ベルナデットが特別な関心を寄せ、当時の社会問題でもあった貧しいものへの配慮は、聖域の中心課題からはずされていった。だが傷病者と貧窮者のための施設が、ともに初めは聖域外部の手によって設立されたこと、聖域内に最初に設けられたのが貧窮者のための施設だったことを考えると、聖域のこの方針が当初からのものでなかったことがわかる。また西暦二〇〇〇年にむけて、サン・フレイ傷病者センターの改築と、聖ベルナデット傷病者センターの北側に新たな傷病者受け入れ施設の建設も計画されているが、この計画はノートルダム傷病者センターの一部を残した取り壊し（センターとしての機能の停止）を含むため、反対する巡礼団長もいる。彼らは、この措置により傷病者が聖域の中心から排除されると感じている。聖域管理者側は、この計画により傷病者の宿泊施設は出現の洞窟により近くなり、移動の便も良くなるのであって、排除などともんでもない、と反論しているが、三層の聖堂前の空間からの傷病者の撤退、川をはさんだ洞窟の対岸への彼らの空間の移動が「排除」と感じられていることは興味深い。

三 考察

聖域の空間構成や配置された宗教材、目や耳からの情報は、聖域誕生から今日まで一定していたわけではない。現在聖地で目にとまるのは、傷病者の存在、聖体の祭儀、水の信心業、逆に期待されていながら目につきにくいものは、奇蹟的治癒、聖ベルナデット、という諸要素である。また聖域で提供される祭儀、信心業は、参加の形態により三分される。第一に、個人的に行う洞窟前での祈り、水の持ち帰り、沐浴、聖体顯示、悔悛の秘跡、第二に、巡礼団単位で行う聖堂でのミサ、ロザリオの祈り、十字架の道(個人で行われることも多い)、傷病者の塗油の秘跡(傷病者のみで行われることもある)、第三に、全員が参加する聖体行列、万国ミサ、ロウソク行列。このなかで、祭儀において沐浴(場)から聖体(行列)へ、その空間として洞窟から広場へ、という強調点の移行が見られる。それは参加形態で言えば、個人で行う信心業と集団で行う祭儀の対照の明確化と、後者の強調でもある。また同時に、そのどちらの祭儀においても重要な位置づけを与えられている傷病者の存在が注目される。そこで以下では、傷病者の存在に焦点を当てながら、聖域で提供されるものの特徴について考察を進めていく。

a 傷病者の位置づけ

ルルドのイメージの中心として「奇蹟的治癒」の名のもとに事前に知らされていたものは、実際の聖地では、目の前に多数の傷病者の圧倒的存在として現れる。傷病者を中心に構成された巡礼団に参加していなくても、広場から洞窟の間で目にされる傷病者とボランティアの姿に無関心でいることは難しい。また聖域発行の機関誌は、巡礼

を助けるボランティア機関や傷病者の巡礼を体験談の形で繰り返し記事に取り上げており、バルビエのインタビュー集『Pour vous, qu'est-ce que Lourdes? [あなたにとってルルドとは]』(Barbier, Jean, Paris, Cariscript, 1987)は、ルルドを訪れた健常者、傷病者、ボランティアの証言を集めたものだが、序にかかれたように、ルルドにおける傷病者の存在の大きさをテーマに設定している(中に医師の体験談が一つも収められていないのは興味深い)。これらの体験談を読むと、健常者の場合、初めは傷病者の姿にショックを受けることも多いが、やがてそれを悲惨な姿として眺めるのではなく、傷病者たちが発する巡礼の喜びに感化されるようになるという。ルルドの印象は、このように傷病者を主役とする「目を奪われる光景」の周辺にできあがっていくものであると感じられている。このことは、聖域が巡礼者に向けて発するメッセージからも感じられる。

聖域の公式案内書は、「興味本意の視線に「……」傷病者は敏感で傷つき易いものです。彼らは哀れみや同情のための見せ物 *spectacle* ではありません。他の巡礼者と同じように扱ってもらうことを望んでいるのです。」「共同体の一員として認めてもらいたいという彼らの強い願いが、一八七三年頃に、傷病者の組織的な巡礼を実現したのです。」⁽⁹⁾といている。全国司教区巡礼団長協会監修の『巡礼の手引き』、「傷病者」の項ではより直接的に、「町や村で、傷病者の姿を目にすることは滅多にありません。ルルドで、私たちは傷病者を目の当たりにします。彼らは同じ巡礼者なのです。興味本意に見るのはやめましょう、**写真をとる**のはやめましょう、隣人として**出会う**ように努めましょう」(強調文字は原文のまま)といわれる。このような、傷病者も健常者と変わらない教会の成員であるという共通性の強調や、傷病者を引きつけるものを、治癒への期待ではなく社会参加の希望で説明する傾向、また「病む」とは社会からの排除であり、社会への再統合こそがその治癒であるという言説に、社会学者や人類学者の分析を彷彿

佛とさせる。「巡礼という非日常的な空間で実現する現行の社会システムの一時停止は、原初的で平等な共同体を実現し、そこでは通常の社会で排除されている傷病者も共同体の対等な一員となりえる」というターナーのコミュニケーション論が、その代表例であろう。⁽¹⁰⁾この言説は「治癒」という回復の物語を一個の肉体のレベルから人間関係のレベルへ移行していると考えられる。それを強調し、排除と再統合の図式をなぞることで、聖地の司祭団は「奇蹟」や「見せ物としての傷病者」という厄介な問題を処理しようとしているように見える。確かにルルドでは、巡礼者の間に、他では見られない友愛の共同体が生まれるとよくいわれる。だが社会性をはぎ取られた時の平等の自然発生論ともいえるこの議論では、平等の名のもとに肉体の不全が一時的に意味を消失するかのような印象を与えられるのに対し、ルルドにおいて、傷病者の肉体的不全が依然として人々の目を奪うスペクタクルであるのは否定しがた⁽¹¹⁾く、しかもそれは聖域が少なからず支援している盲人・ポリオ・精神薄弱児・癌患者等の特別巡礼団（それぞれ第一回巡礼は、一九四六年、一九六三年、一九七一年、一九八六年）の場合いっそう顕著である。疾病ごとに個別の巡礼団を組織する「カテゴリー化」傾向は、全国司教区巡礼団長協会の年次総会で問題にされたことがあり、聖地の司祭からも批判が出ているが、現実には同じ問題を抱える傷病者をまとめる方が巡礼を組織し易く、当事者である傷病者や家族の間でも、この動きを支持する声が高い。それでなくとも、傷病者の疲労を考えてのこととはいえ、歩くことのできる者も一律車椅子に乗せてボランティアが引張り、聖体行列では、広場に並べられて待つのである。他の巡礼者と共に行列に参加する場合にも、傷病者は別にまとめられて行列の先頭を行くなど、彼らを人目にさらし続けている現状を見る限り、依然、傷病者の外観に大きな意味が与えられていると考えざるを得ない。ボランティアの口から「寝椅子の数が減って、本当の傷病者がほとんどいなくなってしまう」という発言が聞かれるこ

とも希ではない。

b 二つの「身体」モデル

一方に否定できない「スペクタクル」の存在がある以上、そこにむけられる眼差しを指導する努力が生まれるのは自然であろう。傷病者の「苦しみにさいなまれる身体」は、聖域の言説、特に説教の中で、いくつもの意味を負わされてきた。第一に、奇蹟的治癒に預かる可能性を持つ故に恩寵にもつとも近いという特権的地位、第二に、苦痛を耐えることにより得られる高い精神性という道徳的価値、第三に、十字架上の受難のキリストによるこの世の罪の贖いの行為に類比される贖罪的価値。このうち「奇蹟への希望」と「苦しみ価値」という二面は、一方の強調が他方の否定になりかねないという緊張をはらんでいるが、聖域で目にされるもののレベルで「奇蹟」が後退したように、言説のレベルでも、現在は肉体的苦痛を受難と類比することによって神聖化し、奇蹟から犠牲へと強調点を移すことで、治癒への期待を抑圧する傾向にあるという。⁽¹⁾

傷病者の苦しむ身体が負わされているこの「犠牲」と「奇蹟」の二重の意味は、ダールベルグの指摘するように、それぞれモデルとなる神的存在を持つ⁽²⁾。十字架上の受難のキリスト、すなわち聖体としてのキリストと、無原罪のマリアである。巡礼団における傷病者の位置づけを問題にした論考で、ダールベルグは、傷病者がこの二つの身体モデルのそれぞれになぞらえられうるゆえに、巡礼における彼らの特権的位置づけが発生し、聖人と同じ「代願者」の扱いを受けるようになる⁽³⁾といっている。さらに「受肉」の教義に目を転じ、そこから「身体のことさらな強調はなにもルルド巡礼に固有のものではなく、カトリシズムの本質である」と結論づける⁽⁴⁾。それによれば、精神が

身体に対し相対的に優位にあるプロテスタントの身体観と異なり、カトリックの教義では身体は神聖なるものの発現であり、霊的共同体は人間身体を通して実現される、つまり、人間身体は救いの道具と考えられるというのである。信徒の集まりとしての教会を「キリストの神秘的肢体」と呼ぶように、統合のテーマを身体の比喩で物語る傾向は確かにカトリックの特徴であり、ルルドにおける傷病者の特権的な位置づけがカトリックの操る象徴言語を用いて説明されるという指摘として重要だが、聖遺物崇拜や避妊の禁止の問題まで含めて「カトリックにおける身体への関心の大きさ」と一言で説明する議論の方向は、われわれのめざすところではない。「身体のことさらな強調」がルルドに固有のものではないにしても、それが空間の中でどのように形にされているかは聖地によって異なるのであり、その違いを丹念にみていくことをしないのであれば、彼らがターナーを批判しつつモノグラフによって乗り越えようとした当初の意図を裏切ることになる。現に、同じ「聖母出現」によって成立した聖地でも、パリ・バック街、ラ・サレット、ポンマン、そしてファティマでは、空間の構成から祭儀、与えられる印象まで、大きく異なっているのである。ここでは、傷病者の位置づけにも深く関わるこの二つの身体モデルを用いて、ルルドという現象全体を違う角度から見てみたい。

この二つの身体モデルは、傷病者に潜在的に感じとられるだけでなく、聖女ベルナデットにすでに体現されていると考えられる。ベルナデットの生涯は絶えざる病苦との戦いであり、壮絶な苦しみの中に三五才で亡くなっている。その生涯は十字架上の受難のキリストとしての聖体に類比され、司祭達は説教で、その肉体的苦痛を堪え忍ぶ英雄的忍耐と従順の徳、神への変わることなき愛と信頼を強調する。ベルナデットは病めるキリスト者の模範とされているのである。一方、聖母は出現の初めに「この世の幸せはお約束できませんが、後の世では」と言ったと

いわれている。はたしてベルナデットの遺体は聖人の徴を表し、腐敗を免れるという奇蹟に与った。ここに発現しているのは復活の日を待つ聖人の身体、すなわち、無原罪、被昇天の二つの教義によってマリアの身体にすでに実現したとされる恩寵の発現形態である。⁽¹⁴⁾

この遺体は現在、彼女が生涯を終えたヌヴェルの修道院の聖堂に安置され、巡礼地になっている。⁽¹⁵⁾ 遺体に代わるものとして聖域に贈られた彼女の聖遺物匣は、先述したように、目にする機会は年に一度、聖女の祝日だけである。つまりベルナデットの神に祝福された聖人の身体、復活の日の恩寵に満ちた身体、奇蹟に関わる身体は、意識的に、聖域の表舞台から遠ざけられているのである。聖体との類比が耳からの情報で強調され、奇蹟に関わる身体が視界から遠ざけられるのは、「奇蹟的治癒」の扱いがたどっている経緯とおなじであろう。先にみたように、現在の聖域では治癒者の情報や肖像写真、記念の松葉杖が人目に触れにくくなり、沐浴場も私的な領域へと追いやられているのである。

聖域で進行しつつあるこの過程は、次のようにまとめられるだろう。すなわち、言説のレベルで傷病者とベルナデットの聖体に類比される側面が強調され、視線を引きつける傷病者の肉体的不全、奇蹟的治癒という身体を舞台にした不思議への驚き、聖女の祝福された身体という「目を奪う肉体（の不思議）」が視界から遠ざけられるべく努力されている。現在は聖体だけが広場を舞台とする集団の祭儀に関わり、それを除く他のすべての要素は、無原罪の聖母が統べる洞窟周辺の個人的な信心業の領域に囲い込まれている。このように、聖域の言説と空間利用の傾向は、聖体を除くすべてのもののスペクタクル性を否定することで訪れた人々の視線を聖体に集中し、聖体がキリストの現存として、唯一の礼拝対象となるような方向を目指しているのである。⁽¹⁶⁾ しかしこれを単純に、奇蹟から犠牲

へ、無原罪の聖母の領域である洞窟と泉から聖体の領域である広場へ、身体モデルとしてのマリアからイエスへ、と言ってしまふことはできないだろう。それぞれの身体モデルをいたたく洞窟と広場は、個人と集団の領域として聖域運営のなかで対照を明確にしつつあるが、今のところそれは並存しており、聖域の方針がどうであれ、一方が他方を凌駕するところまでは至っていない。聖体の強調は主に言説のレベルで行われ、それに耳を貸す人々は視線を幾分教育的に指導されるが、その目はやはり「傷病者」に引きつけられているし、傷病者の犠牲的側面を強調すると言うが、広場の原理が腐心しているのは相変わらず、聖体行列と聖体による傷病者の祝福、傷病者の塗油の秘跡、万国ミサという、奇蹟に代わる大がかりなスペクタクルの提供なのである。

c スペクタクル

このスペクタクル性は、聖母出現騒ぎの初期からルルドの事例を特徴づけている。Les spectateurs, un bien curieux spectacle等の直接的な表現が出現を描く新聞記事中に散見されるだけでなく、多くが、恍惚状態にあるベルナデットの様子、それに倣う人々、野次馬など、眼前に繰り広げられる珍しい光景の実況を伝える体裁をとっており、特にベルナデットの身体について、ヒステリー症状を暗示する詳細な記述が見られる。

ところで「スペクタクル」という言葉を使うとき、ここでは単純な見る行為以上のものが含意されると考えられる。それは「上演」と「観客」の概念を含む点で「演劇性」に通じるが、演劇よりは偶発的なものが期待されており、筋書きよりも眼前に繰り広げられる光景自体の生々しさ、見られる対象の「物質的次元」とでもいうべきものの重要性が予想されるのである。それは、ルルドに期待されている傷病者、沐浴(場)、奇蹟的治癒、聖体、無原罪

の聖母（の出現）、聖女の祝福された遺体という要素がすべてスペクタクルを提供する潜在的 가능성을有すると同時に、それらが常に「身体」あるいは「肉体」に関わっていることから推察される。⁽¹⁾たとえば洞窟にある「奇蹟の泉」は、ただその水によって治癒がえられると言う以上に、そこで沐浴という肉体の業が行われることで、スペクタクルとなりえていた。すなわちここで人間身体は、ダールベルグが考えたカトリック的「救いの道具」である以前に、肉体の生々しさをもって視線を引きつけており、換言すれば、「目を奪う肉体（の不思議）」という素材を提示することなしには、現在のルルドを特徴づけるスペクタクルは成立しえなかったであろうと考えられるのである。集まってくる諸要素の中から、肉体という生々しく存在感あるものが選別され、スペクタクルに供されることで、今日のルルドができあがってきたのではないか、という仮定は、次のふたつの点にも示唆を与えてくれるものと思われる。

第一に、聖域における「貧しさ」のテーマの後退について。ゾラやユイスマンスは作品中、貧しいものの素朴さ、真摯さと対照させて、富ゆえの救いのなさというテーマを描いているが、ここでは貧しさが貧しさとして語られる以前に、富めるものを対照的に浮かびあがらせ、そこに視線を集中させてしまっている。ここにはもちろん、富めるものの一人としての彼らの道徳的な視線と清貧の思想があるのだが、そのように眺められた貧しさは、傷病者の肉体が突きつけてくるものに比べると、観念的で実体をつかみにくい。これは「貧しさ」が相対的、社会的なものである由縁かもしれないが、両者のこの違いが、その後の聖域での扱いに影響を与えていると仮定することができるのではないだろうか。

第二に、ルルドに対する否定的評価について。これほど賛否が分かれる世界的聖地も珍しいと思われるほど、ル

ルドには信奉者と同時に、反発する者も多い。ローマ、エルサレムのような歴史性がなく、また、そこで記念されているものが「聖母出現」といういかかわしいものであるから、という説明も可能だが、これを一步進めて次のように問うこともできるだろう。それは、ルルドで人目を引くものが、歴史性、集合記憶の支えになる、時間を吸収し再生産する装置としての空間的形象という、感情的にも理解し易い役割に落ち着かないからではないのか。ルルドでわれわれの目を奪う、たとえば傷病者の肉体は、「時間性」との相関物には見えない。ここでスペクタクルに供されている肉体は、表象や観念に解消されることを拒み、それを目にする人々は、肉体によつて引き起こされる緊張と驚きを引き受けることを余儀なくされている。ここでいう緊張と驚きの最たるものは肉体の不治と治癒であるが、それだけでなくルルドの歴史と空間は、肉体を媒介、あるいは舞台にした不思議に満ち満ちている。見えざるもの、普通には感得しがたいものの知覚、という神秘以上にあからさまなこの不思議が、ルルドに対する好悪の感情の分かれ目なのだとすれば、それはこれらの不思議、肉体に基づく緊張と驚きとが、いつまでたつても「空間的形象」に解消されないためではないだろうか。

四 おわりに

現在聖域に見られる諸要素は、初めから意図して集められたものではない。無原罪の聖母の告知、沐浴場の設置、奇蹟的治癒を求めて集まってくる傷病者、医療センターの創設等の事態が先行し、そこに聖体や貧しさという要素も加わつてともしれば統一を欠きそうになるところを、「目を奪う肉体」という競合と選別のガイド・ラインが生まれ、肉体を核とする世界観のパノラマが、ルルドという聖地に現出していったのである。その手探りの歩みがとり

あえずまちがってはいなかったことは、聖地の現在の隆盛ぶりが物語るところであろう。

傷病者の存在により特徴づけられるこの巡礼は、それではどのように意義づけられるだろうか。傷病者と直接関わることはない人々にとっても、この巡礼地の体験の核はやはり、傷病者の存在に触れることで引き起こされる緊張や驚きにあるものと思われる。ルルドへ行ったことのない人々の口からさえ、「傷病者が悲惨で、胸が痛むでしよう？」とよく聞かれるのは、そのことを示唆しているだろう。他方、先述したバルビエの証言集の中には、ルルドへ行くのは傷病者がそこにいるからで、イエスやマリアとの対話であれば、わざわざそへ出向くまでのことはない、という主旨の発言が、特にボランティアの間でいくつかみられた。彼らは巡礼に同行するだけでなく、多くの場合普段から傷病者と連絡を取り合い、交流を欠かさない。ルルド巡礼の根幹をなすと考えられる司教区巡礼において、傷病者の参加を可能にするボランティア団体の組織化が巡礼の成否を左右してきたことは、資料からも十分に読み取れる。彼らの活動は巡礼に終わらない、日常的な広がりをめざしている。また、ポリオ、障害児、癌患者等の特別巡礼は全国規模のネットワークを成長させ、社会の中での彼らの居場所を模索している。⁽¹⁸⁾ここにあっては、祝祭や内省の瞬間におわらない、社会へのフィードバックという側面である。ルルドで、傷病者はイエスやマリアと類比されることにより、彼らに固有の位置づけを与えられる。その居場所の獲得の体験が、傷病者・健常者双方の反省を促し、傷病者が現実社会に復帰するのにもなって、社会生活の直中へともたらされる。ルルドで起こること、そこでふれたことが、傷病者の存在を媒介にすることで社会生活とまったく無関係では終わらないところが、この巡礼地の現在の力なのではないだろうか。

宗教現象における「スペクタクル」という独自の空間の意義、「肉体」がスペクタクルに供されることの意義、身

体あるいは肉体というテーマが、はたして民俗的世界なのかカトリック的であるのか、またこの「スペクタクル性」や「肉体的性」が、十九世紀以降の教会運営の中にどのように位置づけられ、科学や理性の領域とどう関わってきたのか、という問いは、さらなる考察の課題である。

注

- (1) *Le Tourisme en France*. Paris, Assemblées des Chambres Françaises de Commerce et d'Industrie, 1990, p.5.
- (2) 多発性硬化症で十六年間歩くことができず、両腕も不自由だった五十八才の男性が、ルルド巡礼から帰った後身体に異常を感じ、そのまま突然立ち上がった動けるようになったという話は、大衆誌 Paris Match、一般誌 Le Point、健康情報誌 Prévention Santé、テレビの人気番組とのタイムアップ誌 Mystères に次々に掲載された。
- (3) cf. Kselman, Thomas A. *Miracles & prophecies in 19th century France* (New Jersey, Rutgers University Press, 1983) : 関一敏「聖母の出現 近代フオーク・カトリシズム考」日本エッセイタースタール出版部 一九九三年；Turner, Victor & Edith, *Image and Pilgrimage in christian culture, anthropological perspectives* (NY, Columbia University Press, 1978)；Dahberg, Andrea, "The Body as a principle of holism : three pilgrimages to Lourdes", in *Contesting the sacred, the anthropology of christian pilgrimage*, ed. by J. Eade & M. Salmow (London & NY, Routledge, 1991) p. 30-50；Eade, John, "Order and power at Lourdes : lay helpers and the organization of a pilgrimage shrine", in op. cit., p. 51-76.
- (4) カッコ内漢数字は完成・設置年、算用数字は地図に対応する。以下は筆者が一九九二―四年に行った調査と Courtin, J.-B., *Lourdes, le domaine de Notre-Dame, de 1858 à 1947* (Rennes, Editions Franciscaines, 1947)；Zola, Emile, *Les trois villes*, Lourdes (Paris, Charpentier, 1894)；Huysmans, Joris-Karl, *Les fables de Lourdes* (Paris, 1906 [Grenoble, Jérôme Millon, 1993])；Marnham, Patrick, *Lourdes* (London, 1980) 及び聖域発行の新聞 *Journal de la Grotte de Lourdes* (1886-1991) 月刊誌 *Annales de Notre-Dame de Lourdes* (1868-1944) 及び研究誌 *Recherches sur Lourdes* (1961-1983) の記述に依る。
- (5) 聖母マリアが母アンナの胎内に身をもった瞬間から原罪を免れていたという教義。
- (6) 各人がロウソクを手に、ロザリオの祈りを唱え、アヴェエ・マリアを歌いながら聖堂前広場まで行列する。夕方の聖体行列と異なり、傷病者は受け入れ施設の消灯時間の関係から、原則として参加を許可されていない。

- (7) 聖体顕示台を持った司祭が巡礼団とともに行列し、その到達点で待つ傷病者を、顕示台で十字を切って祝福する。このときにも、沐浴場前の儀式の時のように繰り返される定型句があった。一八八八年、傷病者の祝福を伴う現在のような行列が聖域の祭儀として確立されたという。ロウソク行列が「マリアの行列」であるのに対し、こちらは「イエスの行列」といえる。
- (8) 一八六九年に出版されたラセール Henri Lasserre 作 *Notre Dame de Lourdes* は、百万部を売ったといわれる十九世紀宗教書の大ベストセラーであり、以降のルルド関連著作に多く引用され影響を与えた。
- (9) B. Billet & P. Lafourcade, *Lourdes Pèlerinage*, Paris, Desclée De Brouwer, 1981, p. 166.
- (10) Turner, op. cit., ch. 1 & 7. その構造主義的社會理解が巡礼論とついで一面的すぎるとする批判が、Eade & Sallnow op. cit., Introduction, p. 3-5 に見られる。
- (11) cf. Dahlberg, op. cit., p. 45-46. だがこれは奇蹟への懐疑が一層深まった現代の産物とばかりも言いきれない。十九世紀カトリック作家の間では、代理の苦しみ vicarious suffering が重要なテーマになっていたという。cf. Kselman, op. cit., p. 105.
- (12) Dahlberg, op. cit., p. 38-39.
- (13) *ibid.*, p. 46-48.
- (14) マリア論の歴史をみると、マリアを通して、贖われた人間身体のあるべき理想を追求する過程としての身体論が展開しているのがわかる(拙稿「聖処女から聖母へ——マリア神学の解釈学試論」『東京大学宗教学年報VI』東京大学宗教学研究室、一九八八年、三三—四七頁)。そこでは性(女性の場合特に出産)、死という二つの墮罪の結果から身体が解放されていく。ただしこれは「徹底して身体的なもの、生理的なものから遠ざけられる志向」……「神の母としての非身体性を主張し始める」(関前掲書、二四五—二四六頁)過程ではない。確かにマリアは身体的生理的次元を失っていくが、生理と身体は同視できないし、カトリックはなにより、身体を世界観上の重要なモチーフにしてきたのである。それは復活の概念に顕著にみられる。
- (15) 聖域発行の新聞は、遺体はベルナデットの遺族の希望で移転しなかったと伝えており、聖域の文書館にもその手紙が残っている。にもかかわらず、遺体がヌヴェルに留まったことについてはさまざま憶測が流れたようである(cf. Zola, op. cit., ch. 3)。それほどこの決定は奇異に受け取られたものと思われる。ルルドに聖女の遺体があると勘違いした巡礼者が、その場所を問い合わせた案内所を訪れることも珍しいことではない。ルルドで売られている絵はがきには、ガラスケースに納められた聖女の遺体の写真を施したものが少なからずある。
- (16) 礼拝対象としての聖体や聖像は、互いに競合することから考えても、「表象」よりは「存在」としてそこに在るように見え、その問題は象徴論では片づかないことが予想される。ターナーも、身体統御の手段としての生理的反応に奉仕する儀礼象徴を論じ

る一方で、「イコン的」なる概念を導入しているが、男性原理と女性原理のそれぞれを所記、能記としてマリア崇敬の隆盛をイコン的なものの復権とする議論は性急であろう（Turner, op. cit., p. 234-235）。だがこのイコン論は、さまざまな物質が持つ感性特性を論じる象徴論に対し、対象の物質的、あるいは存在の次元そのものを問題にしようとしている点で評価できる。

(17) いままで「身体」の語で統一してきたが、場合により「肉体」と使い分けが必要であろうと思われる。その基準はまだ確定できないが、例えば「無原罪」には「身体」が、「聖体」には「身体」より「肉体」が当てられそうであるという感觸は、全体性と身体、物質性と肉体、という関連を予想させる。また「奇蹟的治癒」の調査を任されている医療センターの仕事は、その治癒が科学的に説明がつかつかないかを判断することであるが、まずその前段階として、治癒者の症例が機能的[fonctionnel]であったか器質的[organique]であったかを峻別し、器質的な事例だけを扱うという大原則がある（cf. Olivier, Alphonse, Y a-t-il encore des miracles à Lourdes? (Paris, Lethielleux, 1970) p. 30）。心理的影響の排除が目的だが、肉体に刻印された目に見える変化のみを扱うことで、「奇蹟」がことさらに人間身体の物質的次元の問題であることを、期せずして明示する形になっている。

(18) 拙稿「医療と宗教、協調の試み——カトリックの聖地ルルドにおける医療事業の歴史と展望」（平成六年トヨタ財団研究助成報告書）。

*本研究は日本学術振興会海外特別研究員派遣事業およびトヨタ財団研究助成金による研究成果の一部である。

冥助と崇咎

——平安貴族の生活感覚における神仏についての基礎的考察——

繁田 信一

△論文要旨△ この小論は、平安貴族がその日々の生活において神仏をどのようなものとして認識していたのかを、平安時代中期の公達の手になる漢文日記（古記録）を史料として、具体的に把握しようとする試みに他ならない。より具体的には、日常生活に根ざした半ば自覚的で半ば無自覚的な必ずしも体系化されていない認識を「生活感覚」と呼ぶとして、平安中期の古記録に見える冥助の場面および崇咎の場面から平安貴族の神仏についての生活感覚を探るという方法を探る。そして、古記録に見る限り、冥助あるいは崇咎を為すものとしての神や仏は、「神社」という可視的で具体的な居所を持つ実体的な神であり、また、「仏像」という可視的で具体的な身体を持つ実体的な仏であった。すなわち、冥助および崇咎の場面に見る限り、平安貴族の生活感覚における神仏は、可視性・具体性と結び付き、人々の周囲に実体的に存在する神や仏だったのである。

△キーワード△ 神觀念、神仏、平安貴族、生活感覚

はじめに

藤原師輔を父とする同腹の兄弟でありながら兼通・兼家の仲の悪さには並々ならぬものがあり、摂政・関白になって以降の兼通は兼家の動きを封じることに関心した。そのため、娘詮子を円融帝の後宮に入れるにも兼家は兼通に隠れて事を運ばねばならなかったが、折悪しく事は兼通の知るところとなり、詮子入内の話は流れてしまう。そして、兼家（東三条殿）の腹積りが兼通（大殿）に知られてしまった事情を、『栄花物語』は「さるべき仏神の御催

にや」と説明する。すなわち、詮子入内は神仏の干渉によって頓挫したと言うのである。

○東三条殿は、「猶いかでこの中ひめぎみを内に参らせん。いひもていけば何の恐しかるべきぞ」とおぼしとりて、人知れずおぼし急ぎけり。されどそのけしき人に見せ聞かせ給はず。……。さるべき仏神の御催にや、東三条殿、「猶いかで今日明日もこの女君参らせん」などおぼし立つと、自ら大殿聞しめして、……、

(卷第二、上七七—七四)⁽¹⁾

また、兼家は兼通政権下では官途も思うにまかせずにいたが、兼通の死後、新関白頼忠(太政大臣)の尽力によつて漸く右大臣へと昇進することができた。そして、『栄花物語』は、この昇進を兼家自身は「仏神のし給ふ」こととして受けとめたのである。

○東三条どの、罪もおはせぬを、かく怪しくしておはする、心得ぬ事なれば、太政大臣度く奏し給て、やがてこの度右大臣になり給ぬ。「これはたゞ仏神のし給ふ」とおぼさるべし。

(卷第二、上七七—七八)

藤原摂関家の栄枯盛衰の物語としての『栄花物語』であるが、その全四〇巻のうち巻第三十までの所謂「正篇」においては、大小の出来事の原因がしばしば神仏の干渉に帰されている。右の兼通・兼家兄弟をめぐる事例の他、例えば、中宮定子の出産が無事に済んだこと、法成寺金堂供養の試案の日に快晴であったこと、藤原道長が愛娘に先立たれたことなど、吉凶を問わずさまさまな出来事の原因が神仏の干渉に帰されているのである。

○宮の御産のことも覚し歎かれけり。しはすの廿日の程に、わざとも悩ませ給はで、女御子生れさせ給へり。……。わざとおぼし続けさせ給共なかりつれど、仏神の御助けにやと見えさせ給。

(卷第五、上一八〇)

○日頃ともすれば雨降りて、「この程の御有様如何く」と申思ひて、この御堂にもさまくの御祈ども、よもや

まの仏神にもいみじきことゞもありつればにや、昨日今日名残なく暗れて、日頃の名残なし。

(巻第十七、下六一)

○何事も常なき世は例の事ながら、猶この御事はすべてあさましう、「いかなる者かくし奉りつらん」と、よろづに仏神もつらく情なう覚え給。

(巻第廿六、下二一五)

かように、『栄花物語』正篇においては、人々の生活は神仏の干渉のうちに成り立つものであった。『栄花物語』正篇の作者は、神仏の干渉をも重要な要因の一つとして、藤原摂関家に連なる人々の栄華と没落とを描いたのだと言つてもいいだろう。

ところで、『栄花物語』正篇が平安時代中期の貴族社会を題材として同時代の公達あるいは女房の手で書かれたのだとすれば、現実の平安中期の貴族社会の人々の生活も、神仏の干渉に取り巻かれたものであったことが考えられないだろうか。ただ、今のところ、そうした神仏の干渉を平安貴族がどのように認識していたのかということが具体的に知られているわけではない。自らの日常生活にしばしば干渉してくる神仏について平安貴族自身がどのような認識を持っていたのか、その具体的なあり方が明らかにされているわけではないのである。

しかし、平安貴族のその日常生活における神仏についての認識のあり方を把握することは、日本宗教史研究の一環として平安貴族の信仰のあり方を把握しようとするうえで、欠くことのできない重要な作業であるように思われる。というのも、右に見てきた如き問題は、平安貴族における広義の「神観念」の問題として位置付けられるべきだからである。神観念の把握が宗教史研究において重要な意味を持つことについては多言を要すまい。

さて、この小論は、平安貴族がその日々の生活の中で神仏をどのように認識していたのかを具体的に把握するこ

とを課題とする。つまり、平安貴族の生活感覚において神仏はどのようなものであったのか——平安貴族は神仏についてどのような生活感覚を持っていたのか——を、その具体性において捉えようと言うのである。なお、拙稿「崇——平安貴族の生活感覚における神仏についての予備的考察——」⁽²⁾での概念規定に従い、本稿では「日常生活に根ざした半ば自覚的で半ば無自覚的な必ずしも体系化されていない認識を「生活感覚」として扱うことにする。

そして、『栄花物語』正篇の時代における平安貴族の生活感覚を知ろうとするならば、幸いなことに、平安時代中期の公達の残した漢文日記（古記録）を手掛かりとすることができるが、平安貴族の日常生活あるいは生活感覚を窺い知るうえで、古記録は最良の現存史料だと言えるだろう。そこで、本稿では、平安中期の古記録を主要史料として用いることにしたい。⁽³⁾

一 崇咎

1 崇咎を為す神

前稿「崇——平安貴族の生活感覚における神仏についての予備的考察——」は、平安貴族の生活感覚を視座として個々人にふりかかる崇の諸相を素描する試みであった。そして、その試みによれば、平安中期の古記録に見える崇は、そのほとんどが神によるものだったのである。とすれば、崇を為すものであることは、平安貴族の生活感覚における神にとって、重要な特徴の一つであつたろう。そして、崇を為すものとしての神について、平安貴族がどのような生活感覚を持っていたのかを探ることは、本稿の目的を果たすために不可欠な手続きであるように思われる。そこで、本稿の「平安貴族の生活感覚における神仏についての基礎的考察」は、崇の場面において平安貴族が

神についてのどのような生活感覚を抱いていたのかを把握することからはじめることにしたい。

さて、古記録に見る限り、平安貴族の確認した神の崇のほとんどは神事懈怠や冒瀆行為に対する「咎」であった。『小右記』長和元年六月四日条に見える「山王崇」が社前を騎馬で通り過ぎた藤原道長に対するものであった如く、また、『小右記』寛弘二年正月十六日条に見える「宇佐宮御崇」が宝殿を検封した平惟仲に対するものであった如くである。さらに、藤原忠平は極楽寺の稻荷の崇で病臥したことがあったが、その崇は、極楽寺の忠平の私堂の建立予定地が稻荷の神域を侵犯していたことによるものであったろう。

○令「極楽寺師達申「稻荷」云、若依「堂処」崇有「此病」、明日内除愈、随則堂□停止云々、

（「貞信公記」延喜十九年十一月九日条）

そうした咎としての崇は、山折哲雄の言う「タブー侵犯型」の崇として捉えることができるように思われる。山折「『タタリ』から『崇り』へ——靈魂の幾何学——」⁽⁴⁾は、平安貴族の間に見られた崇に「タブー侵犯型」と「ルサンチマン発現型」との二つの類型を見出すが、神意を軽視された神仏の「罰」の発現」あるいは「怒り」の発動」としての崇がタブー侵犯型の崇であり、所謂「怨霊」の崇がルサンチマン発現型の崇である。そして、平安中期の古記録に確認される個々人にふりかかった神の崇のほとんどは、神事懈怠や冒瀆行為のあった個人に対するものであった。つまり、平安貴族の生活感覚では、神の為す崇は、ほとんどの場合、神事懈怠や冒瀆行為に対する咎としての崇——タブー侵犯型の崇——だったのである。⁽⁵⁾

そして、それだけに、神事懈怠や冒瀆行為に対して神が咎としての崇を為さない場合には、平安貴族はそれをゆゆしき異常事態として認識することもあった。叡山が女人禁制の結果であり、女人の登山が日吉山王に対する冒瀆

行為とされていたことは、ほぼ周知のことと思われる。ところが、ある時、「狂女登山」に対して山王が何の咎も下さないという事態が起きたのである。そして、この一件は「非常之事」と見做され、「山王靈滅亡」さえもが憂慮されたのであった。平安貴族の生活感覚では、神事懈怠や冒瀆行為のあった場合、神は咎としての祟を為すべきだったのであろう。

○登山、人々語云、狂女登山、在_二総持院_一歩_三廊下_一、仍諸僧等打縛追下云々、古老僧等歎云、我山建立之後、未_レ聞_レ如_レ此之事_一、先年迷_レ路女登_レ大武辺_一、忽雷雨殊甚、天氣不_レ例、是山王被_レ咎_三登山女_二也、而今日不_レ雷雨_一、是山王靈滅亡歎云、不_レ被_レ咎非常之事、寺山上可_三滅亡_二歎、

（『左経記』寛仁四年九月九日条）

ただ、神の祟がほとんどの場合に咎であったとしても、神の咎の全てが祟だったわけではない。つまり、神が咎を為すのは神事懈怠や冒瀆行為のあった場合だけではなく、ということである。前稿に示したように、古記録に見える神の咎には、「神事懈怠や冒瀆行為に怒った特定の神による私的な報復」としての咎だけではなく、「道理に背いた非道な行為に対する公的な制裁」としての咎もあった。因みに、平安貴族自身によって「祟」と見做されたのは前者のみである。

そして、このことは、やや比喩的な言い方ではあるが、平安貴族の生活感覚における神は、自身への不敬に私憤を抱くだけではなく、人々の間での非道行為に公憤を抱くこともあった、ということを示していよう。神が公憤を抱くものと見做されていたことの直接的な証拠は、例えば次の『小右記』の記事である。従来から不仲であった三条天皇と左大臣藤原道長とが齋宮の処遇をめぐる対立したことがあったが、その際、公然と三条帝（公家）の意向に背こうとする道長（左府）に「神怒」のあることが心配されたのであった。ここに言う「神怒」は、道長の不

忠に対する神の公憤と見做されよう。つまり、平安貴族の生活感覚における神は、倫理的な審判者でもあり得たわけである。

○侍從中納言依_レ召參_レ内、被_レ仰_レ齋宮事、但不_レ預_レ行香、拾遺納言云、齋宮事不_レ可_レ敢成、公家懇切之仰逐_レ日殊甚、而左府一切不_レ承從、計_レ之有_レ神怒坎、頻有_レ夢想、然而不_レ申_レ相府者、

〔小右記〕長和二年八月十八日条

ところでまた、古記録の崇についての記述を見るならば、平安貴族が個々の神々を識別する際の指標となっていたのは、神が神として持つ名（神名）ではなく、神が神として坐す社（神社）であった。『小右記』の崇についての記事に即して具体的に言うならば、平安貴族が崇を為している神に言及する場合、それは、「山王」（長和元年六月四日条）や「宇佐宮」（寛弘二年正月十六日条）や「貴布祢明神」（寛仁二年六月廿四日条）であって、大山咋神（日吉社祭神）や菅田別尊（宇佐宮祭神）や高竈神（貴布祢社祭神）ではなかった。つまり、平安貴族の生活感覚において神々の個性を分かっていたのは、記紀に伝わる神名ではなく、祭祀の行われる神社だったのである。そして、このことからすれば、平安貴族の生活感覚における神とは、記紀に天津神・国津神として語られる神話上の神々ではなく、人々の周囲に眼に見えるかたちで居所（神社）を構えた神々であつたろう。

また、このことは、三橋正「日本における神觀念の展開」⁽⁶⁾が平安貴族の神祇信仰を「神の名」を意識する以上に「場所（祭場・神社）」を主体とした信仰」として捉えていることと符合しよう。三橋によれば、祭における平安貴族の奉幣は、神社の祭に対する奉幣であって、祭神に対する奉幣ではなかった。祭神を同じくする複数の神社のそれぞれに個別に奉幣するという慣行に見られるように、平安貴族には神名についての意識がほとんどなかったのだ

ある。そして、平安貴族の生活感覚における神は、神名を以て記紀神話に語られる観念的な神ではなく、特定の神社を居所とする実体的な神であった。

2 崇咎を為す仏

平安貴族の生活感覚では、仏もまた咎としての崇を為すものであり得た。次の引用の如く、平安中期の古記録には妙見菩薩の崇および聖天の崇についての記事があり、しかも、その二つの崇のいずれもがタブー侵犯型の崇——咎としての崇——だったのである。妙見の崇は一条天皇に対するものであったが、これは靈巖寺妙見堂の修理が為されないことの責を一条帝に負わせての咎であつたらう。また、聖天の崇は三条天皇に対するものであり、これは明らかに三条帝が持仏の聖天の供養を怠っていたことについての咎であつた。

○自_レ昨御目惱給、奉平占申、妙見成_レ崇者、早遣_レ使_レ靈巖寺、令_レ実_レ檢妙見堂、……、妙見堂上檜皮等破損、……、令_レ仰_レ所司并国司等可_レ令_レ修理、

〔権記〕長保元年十二月九日条

○聖天頭云、……、但聖天供事、儲式之時、嚴教預供、從_レ登極之日、已無_レ供養、因_レ之成_レ崇所_レ奉_レ致也、又被_レ謝供養、自平復御欵、件聖天去年安_レ置座主房、而未_レ被_レ奉_レ供養、為_レ被_レ仰_レ其事、召_レ遣座主了、

〔小右記〕長和四年五月廿七日条

管見の限り、平安中期の古記録における仏の崇咎への言及は、右に引用した二つの記事を置いて他にない。とはいえ、この二つの記事は、平安貴族の生活感覚において仏もまた崇咎を為すものであり得た、と言うに十分な根拠である。そして、そうなればこそ、右の二つの事例に向かい、こう問い掛ける必要があるのではなからうか——な

ぜに平安貴族の生活感覚においては仏が崇咎を為すものであり得たのか、と。

日本宗敎史に関する議論には、崇咎をめぐって神と仏との間に対照性を見出そうとするものがしばしば見受けられる。例えば、山折哲雄『神と仏——日本人の宗敎観——』⁽⁷⁾が「『神』と『仏』の間に結ばれた独自の対立と提携の關係」を「崇る神」と「鎮める仏」という対抗の關係⁽⁷⁾として捉える如くである。崇咎を為すのは神の役割であり、仏の役割はそれを鎮撫して人々を救済することではなければならない——こうした議論は、その図式的な明快さや対称性の美しさも手伝ってか、一般的に受け入れられている感さえある。そして、それだけに、どうして平安貴族の生活感覚においては仏が崇咎を為すものであり得るのか、その事情についての説明が欲しいのである。

こうした疑問に対し、佐藤弘夫「怒る神と救う神——神仏交渉史研究への一視点——」⁽⁸⁾は重要な示唆を与えてくれる。

「中世における神仏のコスモロジー」を中世の起請文から読み取ろうとする右の論考において、佐藤は当初「いわば〈救う仏〉と〈怒る神〉」ともいうべき役割分担が、日本の中世において確立していた⁽⁸⁾あるいは「日本中世において、神仏間に治罰と救済という機能の分化がなされていた」との仮説を提示する。だが、起請文に「その下罰が期待される神々の中に、仏が交じっている例もみうけられる」ように、予想に反して「〈救う〉機能と〈怒る〉機能は、日本中世においては仏—神の区分とは対応しないものとなっていた」。中世の起請文には、観音や不動、さらには薬師までもが約定違反者に下罰する〈怒る神〉⁽⁸⁾として勧請されていたのである。

ただし、佐藤によると、「起請文に勧請され人びとを畏怖せしめる仏は、他界浄土にあってとりすました存在ではなく、可視的な姿をもって眼前に実在する形而下の仏に限られる」。中世の起請文に〈怒る神〉として勧請された仏

は、観音菩薩や不動明王や薬師如来であるよりも、石山寺の観音像・叡山の不動像・大福寺の薬師像であった。つまり、中世において〈怒る神〉であり得た仏は、經典に説かれる「形而上の仏」ではなく、仏像として特定の寺院や堂舎に安置された「形而下の仏」だったのである。

そして、中世に「形而下の仏」が〈怒る神〉であり得たのは、「可視的な姿をもって堂舎に収まっている仏は、神祇と同一範疇で捉えられていた」ためであった。仏は「ひとたび形を与えられて特定の場に安置されたとき、日本の〈神〉のひとつになると観念されていたのである」。すなわち、佐藤の議論によれば、中世の起請文に〈怒る神〉として勧請された仏は仏像としての仏であったが、中世において仏像としての仏は神祇と同一範疇にあり、それゆえ、仏でありながらも〈怒る神〉であり得たわけである。

さて、ここで平安貴族の仏についての生活感覚に話を戻すとして、先の二つの事例において崇咎を為す仏であったのは、あくまで霊巖寺妙見堂に安置される妙見菩薩あるいは三条帝の持仏としての聖天であった。したがって、中世の起請文に見える神仏についての議論を、平安貴族の漢文日記に見える神仏についての考察に持ち込むことさえ許されれば、平安貴族の生活感覚において仏が崇咎を為すものであり得た事情は容易に説明されるのではなからうか。

平安中期の古記録にその崇咎のことを記された妙見菩薩および聖天は、中世の起請文に〈怒る神〉として勧請された諸仏と同じく、「可視的な姿をもって眼前に実在する形而下の仏」、仏像という身体を持つ実体的な仏であった。そして、これら妙見菩薩像・聖天像の崇咎のことが古記録に云々されていること自体が、平安貴族の生活感覚において「可視的な姿をもって堂舎に収まっている仏は、神祇と同一範疇で捉えられていた」ことを示しているよう。先

にも触れたように、崇咎を為すものであることは、平安貴族の生活感覚における神の重要な特徴の一つだったのである。とすれば、仏像としての妙見菩薩および聖天が平安貴族の生活感覚において崇咎を為すものであり得たのも、全く当然のことであつたらう。

かように、平安貴族の生活感覚において仏が崇咎を為すものであり得たのは、それが仏像を身体とする実体的な仏である限りにおいてであつた。仏像としての仏は、平安貴族の生活感覚において、崇咎を為す仏であり得たのである。

そして、ここで再び三橋正「日本における神觀念の展開」の議論に留意したい。

平安貴族の間で流行した観音靈場参詣について、三橋は「清水寺・石山寺・長谷寺などへの盛んな参詣は、もちろん本尊として祀られる『観音』を抜きには考えられないが、それ以上にそれぞれの靈場（寺院）に対する信仰があるからこそ起こってくる」との見方を示す。平安貴族を物詣に駆り立てたのは、仏典に説く観世音菩薩への信仰であるよりも、清水寺・石山寺・長谷寺といった靈場への信仰であつた、と言うのである。確かに、観世音菩薩への信仰による参詣であれば、等しく観音靈場である清水寺・石山寺・長谷寺に重ねて参詣する必要はない。そして、平安貴族が清水にも石山にも初瀬にも参つていたことから、靈場への信仰こそが物詣を成り立たせていたのだという考えが導き出されるかもしれない。

だが、例えば大嘗会御禊の行列見物よりも長谷寺への参詣を選んだ菅原孝標女に「かかるをりに詣でむ志を、さりともおぼしなむ。かならず仏の御しるしを見む」という念いがあつたように（『更級日記』そのかへる年(9)）、平安貴族にとっての初瀬詣は、あくまで仏（観音）に参ることではなかつたか。また、玉蔓の初瀬詣に先立つて豊後

介が「仏の御なかには、初瀬なむ、日の本のうちには、あらたなる験あらはしたまふと、唐土にだに聞こえあんなり」云々と評しているように（『源氏物語』玉蔓巻）、長谷寺が多くの参詣者を集め得たのは、あくまで仏（観音）への信仰によつてではなかつたか。そして、これらのことからすれば、平安貴族にとつての長谷寺参詣は、何よりも初瀬観音への参詣であつたろう。すなわち、平安貴族が幾つかの観音霊場に次々と参詣したのは、補陀落浄土の菩薩への信仰によつてでもなければ、霊場（寺院）への信仰によつてでもなく、それぞれの霊場に坐すそれぞれの観音への信仰によつてであつたことが考えられるのである。

しかも、その場合のそれぞれの霊場に坐すそれぞれの観音とは、霊場ごとの観音像ではなかつたろうか。先に見たように、平安貴族の生活感覚における神は、記紀神話に語られる観念的な神ではなく、特定の神社を居所とする実体的な神であつた。そして、このことから、平安貴族の生活感覚における仏もまた、経典に説かれる観念的な仏ではなく、特定の仏像を身体とする実体的な仏であつたことが考えられるのである。

二 冥助

1 冥助の諸相

長徳二年、花山院襲撃・東三条院呪詛・大元帥法私行といった一連の事件により、次期関白候補の一人であつた内大臣藤原伊周がその弟中納言隆家とともに政界を追われた。所謂「長徳の変」で、この一件によつて藤原道長の政権が確立したのである。それはともかくとして、『栄花物語』によれば、事件発覚後、伊周・隆家兄弟は物忌と称して門を鎖した自邸に籠居していた。もはや二人には事態を打開する術はなかつたのである。そして、彼らにでき

ることと言えば、ただ神仏を頼むことだけであった。

○かくて祭果てぬれば、世中にいひさゞめきつる事共のあるべきさまに人くいひ定めて、恐しうむつかしう内大臣殿も中納言殿も覚し歎く。殿には、御門をさして、御物忌しきり也。……、此殿ばら、「さてもいかなるべきにかあらむ。さりとて只今身を投げ、出家入道せむも、いとまことにおどろくしからむ事は逃るべきにもあらず。たゞ仏神こそともかくもせさせ給べき」と、誦数を離たず、露物もきこしめさで、歎明し思ひ暮し給。

〔『栄花物語』巻第五、上一六一〕

さて、進退谷まった伊周・隆家兄弟が「たゞ仏神こそともかくもせさせ給べき」としたように、『栄花物語』の世界においては、人知や人力ではどうにもならない困難が神仏の干渉によってどうにかなくなってしまふことがあり得た。不仲の兄兼通に昇進を妨げられていた兼家が不意の昇進を「これはたゞ仏神のし給ふ」と見做した如く、中宮定子の安産が「仏神の御助け」によるものであった如くである。『栄花物語』に言う「仏神の御助け」は、援助というかたちでの神仏の干渉であった。

そして、現実の平安貴族の生活感覚においても、人間にはどうにもできない困難な状況が「仏神の御助け」によってどうにかなくなってしまうことがあり得た。『御堂関白記』に見える枇杷殿の火事がいい例であろう。

枇杷殿は藤原道長の邸宅の一つであるが、中宮彰子が御所としていた折に火事に見舞われたことがあった。中宮彰子は道長の愛娘の一人である。道長が枇杷殿に駆け付けたとき、火は既に中宮の座す西対に燃え移ろうとしていた。そして、道長が「無_二為方_一」と諦めかけたとき、俄に風向きが変わり、西対への延焼はなかった。中宮は難を逃れ、道長はこれを「仏神助」と捉えたのである。

○已時許為義朝臣申、中宮火付と申、即走出見有煙、仍出門、取人馬馳、有西垣辺内膳大炊室、火付焼間、戌亥風吹付西對、「相去二餘許」、無為方、而忽有北風吹不付也、是所「仏神助」也、

〔御堂関白記〕長和元年二月二日条)

また、先に見た『栄花物語』の中宮定子の安産と類似の事例が『小右記』に記されている。すなわち、一度は「無為術」とされた難産が「仏神助」によって平産に転じたのである。

○中納言来云、謁御息所惱躰最重、無為術、……、其後剋相移、頼弘重来云、平安給、時但馬守則理来云、平産、但児損、難産間不可存、因「仏神助」似被全命、齊祇律師已施驗徳、

〔小右記〕長元三年四月卅日条)

このように、平安貴族の生活感覚において、「仏神助」——援助というかたちでの神仏の干渉——は、「無為方」「無為術」とされた絶望的な状況を打開するものであり得た。そして、それゆえに、平安貴族は人知や人力ではどうにもならない状況においてしばしば神仏の援助を期待したのである。『権記』にはその顕著な事例が見える。

八月生まれの子供を忌む俗信があったからといって、この当時に人間の力で妊娠期間を操作することなど望むべくもない。そして、八月を予定日とした身重の妻を持つ藤原行成は、その出産が十月まで延びることを神仏の援助に期待したのであった。因みに、この事例からは、神仏に期待された援助が「冥助」と呼ばれていたことが知られる。そこで、本稿では、援助というかたちでの神仏の干渉を「冥助」と呼ぶことにする。

○午時許児没、八月子俗忌之、仍過今月可遂産事之由種々祈願、而俄有産事、是无「仏神冥助」也、

〔権記〕寛弘五年九月廿八日条)

ただし、平安貴族の生活感覚において、神仏の冥助は、崇咎ほどに確実に期待できるものではなかった。右の事例に見えるように、冥助への期待は裏切られることもあり、平安貴族自身もその可能性を承知していたのである。

2 祈願と呪術

平安貴族の生活感覚では、人間にはどうすることもできない困難な状況が「冥助」——援助としての神仏の干渉——によってどうにかなってしまうことがしばしばあった。平安貴族の生活感覚において、冥助は人間には不可能なことを可能にする神仏の干渉だったのである。

それゆえ、自らの力ではどうにもできないことについて、平安貴族は冥助を期待して神仏に祈ることがあった。祈願によって冥助を得ようとしたのである。そして、古記録にしばしば見える「感応」という語は、人々の祈願に応じて神仏が冥助を為すことを意味している。次の『小右記』の記事は三条天皇の治病のための祈願に関するものであるが、ここに見える「既無_レ神助」と「一切無_レ感応」とは、その文脈から見て同じことの言い換えであろう。

○又仰云、所_レ勞弥倍、既無_レ神助、始_レ伊世太神宮、每_レ無_レ止之社、以_レ納言_レ為_レ使、致_レ異例之懇祈、一切無_レ感
 応、仍從_レ昨不_レ拜_レ奉諸神、

（『小右記』長和四年十一月六日条）

そして、「仏神亦致_レ敬慎之誠、必得_レ感応之驗」（『小右記』治安三年閏九月二日条）という言葉からすれば、平安貴族の生活感覚において、神仏は誠意ある祈願にこそ感応するはずであった。だが、いかに誠意をこめて祈ろうとも、祈願に対して常に感応があるわけではない、というのが平安貴族の生活感覚であつたらう。右の事例において、三条帝の「異例之懇祈」に関して「一切無_レ感応」ことが云々されている如くである。

しかし、それでも平安貴族は神仏の冥助を頼まざるを得なかった。そして、感応の可能性をさらに高めるため、平安貴族は験者の加持祈禱や陰陽師の祭祓などを用いていた。次に引く紫式部の手記に窺われる如く、平安貴族の生活感覚においては、験者の加持祈禱や陰陽師の祭祓は神仏に冥助を促すために用いられていたのである。拙稿「平安貴族社会における医療と呪術——医療人類学的研究の成果を手掛りとして——」¹⁰は、それらを平安貴族自身の認識に即して「一定の専門知識をもとに神仏や霊鬼を制御する技術」と位置付け、これを「呪術」という概念で捉えた。

○月ごろ、そこらさぶらひつる殿のうちの僧をばさらにもいはず、山々寺々をたづねて、験者といふかぎりは、残るなく参りつどひ、三世の仏も、いかにかけりたまふらむと思ひやらる。陰陽師とて世にあるかぎり召し集めて、やほよろづの神も、耳ふりたてぬはあらじと見え聞こゆ。〔紫式部日記〕寛弘五年九月十日条

そして、「一定の専門知識をもとに神仏や霊鬼を制御する技術」としての呪術は、崇咎の場面では神仏の崇咎を除くするものであったが、冥助の場面では神仏の冥助を促すものであった。人間にはどうにもできない困難な事態——例えば早魃・霖雨・疫病流行・重病など——に直面した際、平安貴族は実にしばしば呪術を用いていたのであり、そして、そうした場合の呪術が神仏が冥助を為すことを促すためのものであったことは、次の『日本紀略』の記事に明らかである。

○以_レ稚少僧都寛静於神泉苑令_レ行_レ請雨經法、又令_レ陰陽博士道光於北山修_レ五龍祭、小雨下、仏神之力也、
〔日本紀略〕安和二年六月廿四日条

また、『小記目録』第十九祈雨事項に長保六年（寛弘元年）七月のこととして見える「十六日、晴明、依_レ五龍御

祭験、給_レ勅禄事」という出来事が、『御堂関白記』には、

○入夜有_二大雨_一、右頭中将仰云、晴明朝臣奉_レ仕五龍祭、有_レ感、賜_レ被物云々、早可_レ賜也、雷声小也、

〔御堂関白記〕寛弘元年七月十四日条

と記されている如く、呪術によつて感応を得ることが呪術の「験」であつた。次の『小右記』の記事は先にも引いたものであるが、この事例においても、「仏神助」のあつたことが験者（斎祇律師）の呪術の「験徳」とされている。

○中納言来云、謁_レ御息所悩躰最重、無_レ為術、……、平産、但兎損、難産間不可_レ存、因_レ仏神助_レ似_レ被_レ全命、斎祇律師已施_二験徳_一、

〔小右記〕長元三年四月卅日条

無論、呪術も常に験を顕したわけではない。次の引用のように、古記録には呪術に験のないことがしばしば見えるのである。とすれば、平安貴族によつて神仏を制御する技術と見做されていた呪術も、平安貴族の生活感覚において、冥助を促す程度に神仏を制御するものではあり得ても、冥助を強要するほどに神仏を制御するものではなかつた、とすることができらるだろう。

○又云、大殿御心地猶重云々、先々早平復給、此度不_レ然、心僧都終夜加持無_レ験云々、

〔小右記〕寛仁二年六月廿二日条

○或云、依_二瘧病疑_一、有_二種々厭術_一云々、然而無_レ其験云々、

〔小右記〕長和元年六月十二日条

3 冥助を為すもの

平安貴族の言う「冥助」とは神仏による援助のことであつたが、平安貴族の生活感覚において、冥助を為すもの

としての神仏はどのような神仏だったのであろうか。このことに関連して、『小右記』には氣に掛かる事例が見える。次に引く夢想についての記事において筆者の眼を惹いたのは、「東寺冥助」という記述に他ならない。「東寺」というのは天下に名高い教王護国寺の通称であるが、果たして平安貴族の生活感覚においては寺院が冥助を為すものであり得たのだろうか。ここに言う「東寺」とは平安貴族の生活感覚において何だったのだろうか。

○宰相来云、資房已有減氣、少許食、熱氣減、去夕令祈申東寺、有二夢想、經相夢大鳥来食大蛇飛去、是即以尋汲令転読孔雀經之驗也、大鳥孔雀也、亦尋汲夢云、深覺僧正来坐、皆東寺冥助也、

（『小右記』治安三年七月十九日条）

この問いに対する答えを得るため、少し回り道になるが、藤原実資の頬の裂傷の治療に関する『小右記』の記事を見ておきたい。実資は転倒した拍子に頬に一寸ほどの傷を負ったことがあったが、この傷の完治には凡そ五〇日を要した。そして、この間の『小右記』の記事には、傷の治療をめぐる冥助についての興味深い言及が見られるのである。

○於堂読經念誦、畢見作事之間顛仆、頬突長押、一寸余許切、血多出、以侍医相成朝臣令療治、

（『小右記』治安三年九月三日条）

○從今日七今日於東寺修諷誦「毎日手作布一端」、今晝有東寺冥助之夢想、

（同五日条）

○丑時夢大夫来云、面疵問忠明平、又云、焼柘榴皮可伝、次之可伝桃核汁者、今所思者所奉帰依薬師如来告給、随喜之心不知喻方、

（同閏九月一日条）

○面疵漸減、夢想驗歎、桃核療治逐日得驗、三宝冥助感涙難禁、

（同四日条）

○丑時許夢、僧等行「懺法」、老小僧五六人会集之中有「宿老僧」、可「召」彼僧「之由有」下臆指示、仍呼「其僧」、此間事不「慥覺」、但出「卷教」、其文云、微塵數藥王・藥上結願卷教者、但不「見」公文、且所「覺悟」、今所「思者」所「勞面疵依」藥師如來冥助「平愈也」、結願上身者今朝可「平了」欵、伴僧者東寺僧上覺、是希有事也、

(同廿八日条)

実資が頬に傷を負ったのは治安三年九月三日のことで、当日中に医師による治療を受けていたが、その後、この傷の治療をめぐる以下のような出来事があった。

- ・ 九月五日、傷の治療のために東寺において諷誦を修したところ、「東寺冥助」の夢を見た。
- ・ 閏九月一日、治療薬についての夢を見た。これを実資は薬師如來の夢告と捉える。
- ・ 同四日、夢告のあった治療薬の効果により傷は日増しに癒えていく。これを実資は「三宝冥助」と見做す。
- ・ 同廿八日、傷は既に癒えていたが、夢によって傷の平癒が東寺と関係の深い「薬師如來冥助」によるものであることを確信する。

こうした事情からすれば、実資の言う「東寺冥助」「三宝冥助」「薬師如來冥助」は、いずれも東寺の薬師如來の冥助であつたらう。すなわち、「薬師如來冥助」は、仏典に説く薬師瑠璃光如來の冥助ではなく、あくまで東寺本尊像としての実体を持つ薬師如來の冥助であつた。そして、「東寺冥助」「三宝冥助」もまた、東寺本尊薬師如來像の冥助だったのである。したがって、先の事例に「皆東寺冥助也」と見えた「東寺冥助」についても、やはり東寺の薬師如來像の冥助と考えるべきであらう。

また、平安貴族の生活感覚において、冥助を為すものとしての神が特定の神社を居所とする実体的な神であつた

ことは想像に難くない。先にも引いたものだが、次の『小右記』の記事にそれは明らかである。三条帝がその治病のための「神助」を求めたのは、伊勢神宮をはじめとする「無_レ止_レ之_レ社」であった。

○又仰云、所_レ勞_レ弥_レ倍、既無_レ神助、始_レ伊世大神宮、每無_レ止_レ之_レ社、以_レ納言_レ為_レ使、致_レ異例_レ之_レ懇_レ祈、一切無感
応、仍從_レ昨_レ不_レ拜_レ奉_レ諸_レ神、
〔『小右記』長和四年十一月六日条〕

そして、これまた『小右記』によれば、藤原文隆の思いがけない受領任官は、吉田社の冥助によるものと見做されたのである。

○長門守文隆来、申_レ慶_レ了、次云、不_レ知_レ除_レ日案内、隨亦不_レ奉_レ申文、只暗所_レ被_レ成_レ也、是神力也者、成_レ造吉
田社_レ之_レ、年来愁歎者也、
〔『小右記』寛仁二年十二月九日条〕

かように、平安貴族が冥助を求めた神仏は、特定の神社を居所とする神と特定の仏像を身体とする仏とであった。平安貴族の生活感覚において、冥助を為すものであったのは、人々の周囲に実体的に存在している神仏だったのである。次の事例において冥助を期待されているのも、興福寺に仏像として安置される仏と春日社を居所として鎮座する神とであろう。

○宰相示送云、昨日以_レ永昭僧都_レ令_レ祈_レ申山階寺三宝・春日御社、去夜夢_レ有_レ冥助_レ之_レ由、

〔『小右記』治安三年七月四日条〕

おわりに

東海道の果てのさらに奥地、上総国に生まれ育った一人の少女に都への憧憬を覚えさせたのは、他でもない、光

源氏の恋愛譚をはじめとするさまざまの物語の存在であった。そして、少女は都で存分に物語を堪能したいという思いを「薬師仏」に託した。彼女は人目を忍んでは上洛のことや物語のことを等身薬師像に祈ったのである。

○ あづま路の道の果てよりも、なほ奥つ方に生ひ出でたる人、いかばかりかはあやしかりけむを、いかに思ひはじめれることにか、世の中に物語といふもののあるなるを、いかで見ばやと思ひつつ、……、いみじくもとなきままに、等身に薬師仏を造りて、手洗ひなどして、人まにみそかに入りつつ、「京にとく上げたまひて、物語の多くさぶらふなる、あるかぎり見せたまへ」と、身を捨てて額をつき祈り申すほどに、十三になる年、のぼらむとて、九月三日門出して、いまたちといふ所にうつる。

上総介菅原孝標がその娘のために等身薬師像を造った本来的な理由は、おそらくは少女の健康に関することにあったのだろう。孝標が家人として仕えた藤原実資の場合、その愛娘のために薬師像を造ったのは常に娘の確病の場面においてであった。『小右記』に「小兒日者悩煩、……、就中今日重以痛惱、……、兼立_レ申可_レ奉_レ願_二等身薬師・観音・五大尊像_一之願_ト(永祚元年七月廿三日条)、あるいは、「小兒病極重、非_レ他事_一、……、兼預_二彼闍梨_一立_レ可_レ令_レ奉_レ造_二等身薬師仏_一之願_ト(正暦元年七月六日条)と見える通りである。

だが、当の少女にとつて重要だったのは、物語について「祈り申す」ことのできる仏が身近に存在することであった。だから、等身薬師像造像の本来の理由など、彼女にはどうでもよいことであつたのかもしれない。あるいは、彼女の健康上の理由で造られた薬師像ゆえに、彼女にとつて、それは彼女の全ての祈願を聞き届けてくれる仏であつたのかもしれない。いずれにせよ、『更級日記』の作者が少女時代に物語のことを祈った「薬師仏」は、諸々の仏典に説く東方浄瑠璃浄土の如来などではなく、あくまで上総介邸に安置された等身薬師像であつた。

そして、『更級日記』に窺われる少女時代の菅原孝標女の「葉師やくし仏ほとけ」についての認識は、仏一般についての平安貴族の一般的な生活感覚を反映したものであるように思われる。冥助の場面および崇咎の場面に見る限り、平安貴族自身の生活感覚において、その日常生活に干渉してくる仏は、仏像という可視的で具体的な身体を持ち、人々の周囲に実体的に存在する仏であった。平安貴族の生活感覚における仏は、經典に説く諸々の浄土や他界に住む観念的な仏ではなく、特定の仏像として供養を受ける実体的な仏だったのである。

また、『更級日記』作者は若い頃に「天照御神あまてらすみかみ」という神を頼みとすべきことを勧められたことがあったが、彼女は天照を知らなかった。そして、その未知の神を認識しようとする孝標にとつて最も重要だったのは、天照の神話上の位置付けや性格付けではなく、その神が地上の「いづこにおはします」かということであった。

○ ものはかなき心にも、つねに、「天照御神あまてらすみかみを念じ申せ」と言ふ人あり。いづこにおはします神仏にかはなど、さは言へど、やうやう思ひわかれて、人に問へば、「神におはします。伊勢におはします。紀伊の国に、紀の国造と申すはこの御神なり。さては内侍所にすくう神となむおはします」と言ふ。伊勢の国までは、思ひかくべきにもあらざなり、内侍所にも、いかでかは参り拜みたてまつらむ、空の光を念じ申すべきにこそはなど、浮きておぼゆ。

後には菅原孝標女も天照がどのような神であるかを弁えるようになる。だが、彼女の了解していた天照は、太陽神として大日靈貴と号す高天原の女主人ではない。それは、「紀の国造」として伊勢に在す神、あるいは、「すくう神」(守宮神)として内侍所に在す神であった。『更級日記』によると、天照を頼みとするには、「空の光を念じ申す」のでは心許なく、あくまで伊勢神宮あるいは内侍所へ参らねばならないのである。

とすれば、おそらくは、『更級日記』作者が個々の神々を識別する際の指標は、神が神として持つ名(神名)ではなく、神が神として坐す社(神社)にあったのだろう。つまり、孝標女にとっては、記紀神話において「天照御神^{あまてらすおほみかみ}」という名がどのような神格と結び付いているのかということよりも、この地上において天照の社がどこにあるのかということの方が重要だったのである。

そして、『更級日記』に見える菅原孝標女による「天照御神^{あまてらすおほみかみ}」についての認識は、神一般についての平安貴族の一般的な生活感覚を反映したものであるように思われる。平安貴族が神名よりも神社を指標として個々の神々を識別していたことは既に見た。平安貴族の生活感覚における神は、記紀に天津神・国津神として語られる観念的な神ではなく、特定の神社に祀られる実体的な神だったのである。つまり、冥助の場面および崇咎の場面に見る限り、平安貴族自身の生活感覚において、その日常生活に干渉してくる神は、神社という可視的で具体的な居所を持ち、人々の周囲に実体的に存在する神であった、とすることができるのである。

さて、平安貴族における広義の「神観念」を扱うこの小論は、『栄花物語』における神仏への言及にはじまる。『栄花物語』の描く貴族社会の人々は、しばしば神仏の干渉を受けながらその生活を営んでいた。このことから、現実の平安貴族が神仏の干渉に取り巻かれた生活を送っていたことが予想されよう。それゆえ、その日常生活に干渉してくる神仏を平安貴族自身が行うように認識していたのかを探ることが本稿の課題となったのである。この小論は、平安時代中期の公達による漢文日記(古記録)を史料として、平安貴族の神仏についての生活感覚を把握しようとする試みであった。

そして、平安中期の古記録に見る限り、平安貴族の生活感覚における神仏は、可視的で具体的な身体や居所を持

ち、人々の周囲に実体的に存在する神仏であった。冥助あるいは崇咎を為すものとして平安貴族の日常生活に干渉していた神仏は、可視性・具体性と結び付いた実体的な神仏だったのである。そして、平安中期の公達の残した漢文日記より抽出された神仏についての生活感覚は、『更級日記』の「葉師やてし仏」「天照御神あまてるおみかみ」の記事に見た通り、ほぼ同じ時代の女房の手になる仮名日記にも窺われるものであった。

なお、本稿の帰結からすれば、平安貴族の神観念についてその全体像を把握するためには、漢文日記や仮名日記に見える実体的な神仏と記紀神話や仏典に語られる観念的な神仏とが平安貴族の神観念の全体構造においてどのような関係にあるのかを明らかにしなくてはならないだろう。だが、それは今この場で簡単に見通しを立てられないような性質の問題ではない。そこで、平安貴族の神観念における実体的な神仏と観念的な神仏との関係については、稿を改めて論じることにした。⁽¹⁾

註

- (1) 『栄花物語』の引用は日本古典文学大系による。なお、引用にあたっては、ふりがな・傍注の類は削除した。
- (2) 印度学宗教学会『論集』二二号、一九九四年。
- (3) 本稿での古記録の引用は、『小右記』『御堂関白記』『貞信公記』については大日本古記録、『権記』『左経記』については増補史料大成による。なお、引用にあたっては、一部の漢字を旧字から新字に改めるとともに、明らかな誤字脱字を補訂し、筆者による訓点を付した。また、「」は原史料の細字双行の部分を示す。
- (4) 山折『宗教思想史の試み』、弘文堂、一九九〇年。
- (5) 無論、平安貴族の生活感覚においても、神の崇の全てが咎であったわけではない。稀な事例ながら、神が人の祈願に応じて崇を為すという事例もあった。前稿に詳述した通り、『小右記』寛仁二年六月廿四日条には、藤原道長に怨恨を抱く小一条院女御藤原延子の祈願により道長に「貴布祢明神之崇」のあったことが記されているのである。そして、人の祈願に応じて為される崇が、

先に触れた山折による二つの類型のいずれにも当てはまらないことは明らかであろう。しかも、前稿によれば、件の「貫布祢明神之崇」は「平安貴族によって呪詛の一種と見做されていたことが考えられる」のである。したがって、ここでは、山折の提示した崇の二つの類型に、「呪詛型」とでも言うべき第三の類型を付け加えることができるだろう。

(6) 『宗教研究』二〇三号、一九九五年。

(7) 講談社、一九八三年。

(8) 『日本の仏教』三号、法蔵館、一九九五年。

(9) 本稿での『栄花物語』以外の仮名文学の引用は、全て新潮日本古典集成による。なお、引用にあたっては、ふりがな・傍注の類は一部を除いて削除した。

(10) 『宗教と社会』一号、一九九五年。

(11) ただ、ごく大雑把にと言うのであれば、凡そ次のような見通しを立てることができようか。

日常生活から乖離した自覚的な内省の結果としての整合的に体系化された認識を「思想」という概念で捉えたとすれば、思想と生活感覚との間には相互規定関係を想定することができるだろう。そして、生活感覚における神仏が実体的な神仏であるのに対して、観念的な神仏が思想における神仏であるとすれば、神観念の全体構造において、実体的な神仏と観念的な神仏とは相互规定的に併存していたと見ることができるとはなからうか。

なお、思想と生活感覚との相互規定関係については、拙稿「神仏関係論ノート——平安貴族における神仏関係をどう論じるか——」（東北大学文学会『文化』第五九卷一・二号、一九九五年）を参照されたい。

道元の心常相滅論批判に関する一視点

——中国禅思想との関連において——

何 燕 生

〈論文要旨〉 心は常住不変で、相である肉体は人間の死と共に滅するという心常相滅論は、中国で南宗禅と呼ばれる洪州宗や荷沢宗の間で盛んに唱えられていた思想である。この思想が仏教の身心一如の教えに背反し、また神不滅論に近似していると考えられるため、禅思想史上では幾人かによって批判されていた。

道元の心常相滅論批判について、従来の研究の殆どはそれを日本中古天台の本覚思想に対する批判と見做し、論究してきた。しかし、心常相滅論で重要な位置を占める「靈知」や「靈性」の語は日本中古天台教学に見出されない。したがって、道元の批判対象を日本中古天台の本覚思想と捉えるのは確かな証拠を欠いていると思われる。本稿は道元の心常相滅論批判を禅思想の枠内の問題として捉え、中国禅思想との関連からその批判の具体的な対象やその批判の背景に潜んでいる諸問題を再検討することを目的とする。

〈キーワード〉 道元、心常相滅論批判、中国南宗禅、即心是仏、修行無用論

一 問題の所在

道元の禅思想の形成と発展に決定的な影響を与えたのは、言うまでもなく中国の禅思想である。しかしながら、『正法眼蔵』における中国の禅思想批判などから判るように、道元は中国の禅思想を全く無選択的に移植し受容したのではない。道元は、中国の禅思想を基盤としながら、それを批判的に摂取する中で、自己の宗教の確立を目指

したのである。そのため、彼の禅思想の中には中国の禅思想とは異なつた内容のものが多く存在していると考えられる。

道元の禅思想と中国のそれとの相違を探るに際しては、道元における心常相滅論批判に注目する必要があると思われる。心は常住不変で、相である肉体は人間の死と共に滅するという心常相滅論は、例えば、劉禹錫撰「袁州萍鄉峯楊岐山故広師師碑」の〈銘文〉に、「現に滅する者は身、常に円たる者は性^①」とあるように、唐代に形成された南宗禅の間で盛んに唱えられた思想であるが、道元はこれを「先尼外道」の見解に等しいものとして強く批判した。道元の観点からすれば、心と身を分けて捉えることは、仏教の身心一如の教えに背反するものであり、しかも、人間の知覚作用としての心と本来あるべき存在としての「心」とは、峻別されるべきであり、両者を混同してはならないということである。もちろん道元以前、唐代中期に活躍し、道元により「大善知識^②」と称された南陽慧忠（？く七六六）は、心常相滅論を「南方宗旨」と捉え、強烈に批判したし、^③また、道元に「抜群の行持^④」をもつたと讃えられた唐末の玄沙師備（八三五く九〇八）もこれを批判していたことが『伝灯録』から窺い知られ、^⑤その意味で道元における心常相滅論批判は、南陽慧忠や玄沙師備のそれに示唆されたものであり、その延長線上にあつたと認められる。しかし道元の批判は単なる受売ではなく、批判する内的必然があつたのである。後に詳述する如く、心常相滅論への批判は当時の道元に与えられた課題であり、自己の宗教の確立のために必要であつたのである。本稿は、道元における心常相滅論批判を中国の禅思想との関連において検討し、道元が中国の禅思想の何を受け入れ、何を否定したかを具体的に探ることを通じ、禅思想に対する道元の受けとめ方とその特徴を明らかにしようとするものである。^⑥

さて、道元における心常相滅論批判は、これまで幾人かの学者によって論究されてきたが、管見によると、その批判の具体的な対象について、中国の禅思想との関連から考察した研究は皆無であり、殆どはそれを日本の中古天台教学と捉えてきた。例えば、よく知られている裕慈弘の「鎌倉時代における心常相滅論に関する研究」⁽⁷⁾や近年出版された山内舜雄の『道元禅と天台本覚法門』⁽⁸⁾は、そのような視点に基づいた代表的な研究である。ただし、裕と山内の見解の間に微妙な違いがあるのも事実である。すなわち前者はそれを推測的に論じたのに対し、後者はそれを断定的に結論づけたのである。⁽⁹⁾しかし、推論であると断定であるに関わらず、共に道元の心常相滅論批判を日本の中古天台教学に対するものと捉えていることは同様であり、今日の学界では、このような捉え方が一般的となっているようである。⁽¹⁰⁾

しかし、このような捉え方に立った場合、以下のような疑問が生じてくる。それは道元が批判している「靈知」や「靈性」という概念が心常相滅論の中で重要な位置を占めているにも関わらず、日本の中古天台教学の文献にはそれが全く見出されないのは何故かという点である。要するに、もし、道元の心常相滅論批判が当時の日本天台教学、つまり比叡山の本覚法門に対するものであると言うならば、この「靈知」や「靈性」という言葉が中古天台教学にしばしば見出されるはずであるが、しかし裕や山内が用いた天台側のいずれの文献を見ても、それが全く見当らないのである。⁽¹¹⁾また、たとえ心常相滅論が本覚思想に類似していると認められたとしても、本覚思想は日本天台教学のみの思想ではなく、道元と同時代の禅宗系の人物にもそのような思想があったと認められうるのである。⁽¹²⁾つまり、本覚思想とは、大乘仏教に幅広く見られる思想なのである。とするなら、道元における心常相滅論の批判対象を、日本の天台本覚法門に限定して捉えるには問題があるのではないだろうか。

かかる見地から、新たな視点の一つとして、本稿は中国禅思想との関連からの再検討を試みる。所期の問題の解明のためには、まず道元の文脈を尊重する態度が要求されると思われる。つまり、道元がどのような文脈の中で心常相滅論を批判しているのかを探ると共に、その批判の対象を、言葉の上からのみならず、その具体的な内容の上からも道元が目にしたと認められる各種文献の中から明確に確認できる形で指摘することが必要とされるのである。そして、道元がなぜ心常相滅論を批判したか、その背景に潜んでいると思われる諸問題の解明も当然不可欠となる。以下、このような視角から具体的に論を展開したいと思う。

二 『正法眼蔵』に見える道元の心常相滅論批判

九十三卷から構成される『正法眼蔵』の中で、道元が明らかに心常相滅論を批判していると思われる巻は、『弁道話』^④、『仏性』、『即心是仏』、『身心学道』、『説心説性』、『深信因果』等であるが、中でも『弁道話』と『即心是仏』の二巻が最も詳しく、心常相滅論の意味内容も具体的に伝えられている。そこで、本節では、心常相滅論とは一体どのような内容のものなのか、道元はどのような文脈の中で心常相滅論を批判したのかという問題を、『弁道話』と『即心是仏』二巻の所説を通じて検討することにする。

『弁道話』において道元は次のように問答の形で心常相滅論の内容を伝え、かつそれを批判している。長文であるため、重要と思われる部分だけを引用する。

とうていはく、あるがいはいはく、生死をなげくことなかれ、生死を出離するにいとすみやかなるみちあり。いはゆる心性の常住なることわりをしるなり。そのむねたらく、この身体は、すでに生あればかならず滅にうつさ

れてゆくことありとも、この心性はあへて滅する事なし。(中略)心はこれ常住なり、去来現在かはるべからず。かくのごとくしるを、生死をはなれたりとはいふなり。このむねをしるものは、従来の生死ながくたえて、この身をはるとき性海にいる。(中略)しかあればすなはち、ただいそぎて心性の常住なるむねを了知すべし。いたづらに閑坐して一生をすぐさん、なにのまつところかあらむ。かくのごとくいふむね、これはまことに諸仏諸祖の道にかなへりや。いかむ。

しめしてはいはく、いまいふところの見、まったく仏法にあらず。先尼外道が見なり。いはく、かの外道の見は、わが身、うちにひとつの靈知あり、かの知、すなはち縁にあふところに、よく好悪をわきまへ、是非をわきまふ。痛痒をしり、苦樂をしる、みなかの靈知のちからなり。しかあるに、かの靈性は、この身の滅するとき、もぬけてかしこにむまるるゆえに、ここに滅すとみゆれども、かしこの生あれば、ながく滅せずして常住なりといふなり。かの外道の見、かくのごとし。(中略)大唐国の慧忠国師、ふかくいましめたり。いま、心常相滅の邪見を計して、諸仏の妙法にひとしめ、(中略)おろかなるにあらずや。もともあはれむべし。

(『正法眼蔵』三一—三四頁。括弧内は引用者、以下同様)

人間の身体は生を受けたならば必ず滅んでしまふけれども、人間の心の本体である心性は決して滅することはない。心性は常住不変だから、ただいそいで心性が常住不変だという道理を了解すればよい。ほんやりと坐禅などで一生を過ごしても、何の利益もない。このような見解に対して道元は「心常相滅の邪見」だと批判し、人間の身体の内
に「靈知」の存在を認めるのは、仏法ではなく、「先尼外道」の見解に等しいものであると斥けた。「先尼外道」とは、言うまでもなく『涅槃經』に出てくる印度の梵志先尼¹⁵のことであるが、道元の文脈から見れば、必ずしも印度

のそれを指しているのではない。次の《即心是仏》巻の文脈を見れば、それは「即心是仏」の「即心」を人間の現在の心と理解した人々のことを指していることが判る。

仏祖、いまだまぬかれず保任してきたるは、即心是仏のみなり。しかあるを、西天には即心是仏なし、震旦にはじめてきけり。学者おほくあやまるによりて、将錯就錯せず。将錯就錯せざるゆえに、おほく外道に零落す。いはゆる即心の話をききて、癡人おほくは、衆生の慮知念覚の未発菩提心なるを、すなはち仏とすとおもへり。これはかつて正師にあはざるによりてなり。(中略) かが見処のいはくは、(中略) 物は去来し境は生滅すれども、靈知はつねにありて不変なり。此靈知、ひろく周遍せり。(中略) たとひ身相はやぶれぬれども、靈知はやぶれずしていづるなり。(中略) 昭昭靈靈としてある、これを覚者智者の性といふ。これをほとけともいひ、さとりと称す、自他おなじく具足し、迷悟ともに通達せり。万法諸境ともかくもあれ、靈知は境ともならず、物となおじからず、歴劫に常住なり。(中略) これを靈知といふ。また真我と称じ、覚元といひ、本性と称じ、本体と称す。(中略) これすなはち先尼外道が見なり。

〔『正法眼蔵へく』一四〇—一四二頁。傍線は引用者、以下同様〕

これによれば、「いはゆる即心の話をききて」、「衆生の慮知念覚の未発菩提心なるを、すなはち仏と」考えるのが、外道であるという。つまり、道元は人間の知覚作用としての心と本来あるべき存在である仏を混同し、両者を一体として捉えることを、「先尼外道」の見解に喩えて批判したのである。そのため、ここで展開されている「靈知」や「靈性」説の批判は、「先尼外道」に対してと言うより、むしろ心常相滅論に対しての批判と考えた方が妥当であろう。要するに、道元が「靈知」や「靈性」説を、心常相滅論と結びつけて批判したのは、他ならぬ両者が同一の問題

であり、「靈知」もしくは「靈性」と「即心是仏」は、共に心常相滅論における重要な概念であったからである。¹⁶ これらの概念は、道元の心常相滅論の批判の対象を考えるに当たり、最も重要な手掛かりとなるのであるが、これについての検討は次節に譲り、ここでは心常相滅論の批判がいかなる文脈の中で行なわれたかを、『弁道話』と『即心是仏』の二巻の撰述意図を通して探ってみよう。

『弁道話』は、道元が宋朝中国から帰国後間もなく「深草閑居」の時に書かれたものであり、道元の初期の代表作である。その内容は問答を中心に成っており、全部で十八の問答がある。心常相滅論に関する問答は、第十問答に見られるが、これは十八の問答の中で最も長いものである。以下に引く『弁道話』の言葉は、道元が如何なる意図で『弁道話』を撰述したかを述べたものであり、これによって、道元がどのような文脈の中で心常相滅論の批判を行なったかを窺い知ることができる。

まのあたり大宋国にして禅林の風規を見聞し、知識の玄旨を稟持せしを、しるしあつめて、参学閑道の人にのこして、仏家の正法をしらしめんとす。 (『正法眼蔵へ一』 一三頁)

このゆえに、いささか異域の見聞をあつめ、明師の真訣をしるしとどめて、参学のねがはむにきこえむとす。

(『正法眼蔵へ一』 四七―四八頁)

『弁道話』の初頭と末尾の方に見えるこの二つの記述によると、『弁道話』は道元が宋朝の禅林で「見聞」した様々な「風規」や「稟持」した「知識の玄旨」を集めて、「参学閑道の人」に「仏家の正法をしらしめん」ために撰述したものであることが判る。このような撰述意図に依拠して理解すれば、心常相滅論は、道元が集めた「異域の見聞」の一つであり、それに対する批判は、「異域」の中国の禅思想を対象としたことになるのである。要するに、中国の

禅思想における心常相滅論への批判は、道元が《弁道話》を撰述するための一つの意図であつたのである。「大唐国の慧忠国師、深くいましめたり」と前掲の《弁道話》の中で道元が言及しているように、心常相滅論は、中国において曾て主張されたことがあり、それが慧忠によつて批判された。この慧忠における心常相滅論の批判は、先に引いた《即心是仏》巻の文の後にほぼ原文のまま引用されているが、それによれば、慧忠における心常相滅論の批判は当時の中国禅思想を問題の焦点としたものであり、禅以外の仏教と関係することは全くなかつたことが判る。⁽¹⁷⁾そのため、この慧忠の心常相滅論の批判を引用してその批判の依拠とした道元の場合についても、慧忠の場合と同様、禅思想を問題としたものであつたと言えよう。

《即心是仏》巻の撰述意図は《弁道話》のようには明示されていないが、道元が「即心是仏」という言葉に対する従来の誤つた理解を批判するためにそれを執筆したことは、《即心是仏》巻を一読すれば明らかであろう。「即心是仏」という言葉は、道元が指摘しているように震旦中国の言葉である。『伝灯録』では、それを馬祖道一の言葉としている。⁽¹⁸⁾前掲の《即心是仏》巻の文意から、道元の批判の対象が直接馬祖道一に向けられているとは必ずしも言えないが、しかし後の検討で判るように、道元は実際に馬祖道一をも批判していると考えられる。つまり「即心是仏」という言葉に対する馬祖の理解自体にも問題があつたのである。

ともあれ、《弁道話》と《即心是仏》の二巻の文脈によれば、道元が心常相滅論を批判する時、常に中国禅林の出来事を念頭に置き、その批判の依拠を中国の禅僧の言葉に求めたことが判る。つまり、道元は飽くまでも禅思想の問題として心常相滅論を批判している。心常相滅論を禅思想の問題として批判する限り、当時の道元においては、日本天台本覚法門は視野に入れられていなかったと考えられる。《弁道話》の中で道元は自らを「入宋伝法沙門」と

称したが、これは道元が当時比叡山仏教と訣別したとは言えないまでも、少なくとも当時の彼にとって、比叡山仏教の存在はそれほど重要ではなかったことを示すものと言えよう。⁽¹⁹⁾

では、中国の禅宗においては、一体どういう人々が心常相滅論を主張していたのであろうか。これらの人々の存在について、道元は果たして知っていたのであろうか。要するに、もし道元の心常相滅論の批判が中国の禅思想を対象としていたとするならば、道元の批判する心常相滅論と同一の内容を持つと思われる心常相滅論を、当時の日本の参禅者によつて知られた中国の禅文献の中から抽出し、両者の類似性を具体的に明らかにしなければならぬであろう。以下、この問題について考えてみよう。

三 中国の禅文献に見える心常相滅論

前述の道元の《弁道話》や《即心是仏》に登場した南陽慧忠とはほぼ同時代に生存していた宗密(七八〇〜八四二)が『禅源諸詮集都序』を残し、慧能(六三八〜七一三)以降の禅の諸流派の特徴を、それぞれ「息妄修心宗」、「泯絶無寄宗」、「直顕心性宗」という三つに分類し纏めていたことはよく知られている。その中の「直顕心性宗」は、その内容から見れば、恐らく洪州宗と荷沢宗を指していると思われるが、「天真自然」や「靈知不昧」を説いていることが特に注目される。

一に云く、即今能く語言し動作し、貪瞋し慈忍し、善悪を造り苦楽を受く等、即ち汝の仏性にして、此れ即ち本来是れ仏なり。此れを除いて別の仏無し。此の天真自然を了ず。故に心を起して道を修すべからず。道は即ち是れ心なれば、心を將つて還つて心を修すべからず。悪も亦た是れ心なれば、心を將つて還つて心を断すべ

からず。断ぜず修ぜず、任運自在なるを、方に解脱と名づく。(中略)二に云く、諸法は夢の如きこと、諸聖同じく説く。(中略)空寂の心は、靈知にして不昧なり。即ち此の空寂の知、是れ汝が真性にして、迷に任せ悟に任せて、心本より知なり。縁を藉りて生ずるにもあらず、境に因つて起こるにもあらず。知の一字、衆妙の門なり。

(鎌田茂雄訳註『禪源諸詮集都序』筑摩書房、一九七二年、九六頁)

「二に云く」は洪州宗の思想を表詮するものであり、洪州宗では人間のすべての言語、行為が「心性」である仏性の現われであり、そのため、別に悟りを求める必要がなく、ただ「天真自然」を了解すればよいとされている。そして「二に云く」は荷沢宗の思想を言うのであり、荷沢宗では空寂の心が靈知であり、その靈知を知り得れば、悟りになるという。

宗密によつて纏められた洪州宗と荷沢宗の思想の特徴を道元に批判された前述の心常相滅論者の見解に照らして見るならば、それらが共に「心性」を常住不変であると捉えている点は類似していると指摘できよう。道元に批判された前述の心常相滅論の場合も、同様に「心性」もしくは「靈知」が自由自在なものであり、「痛痒をしり、苦楽をしり」、「ながく滅せずして常住なり」とされており、「心性」もしくは「靈知」が常住不変だから、ただその常住不変の道理を理解すればよいと言っている。勿論これだけでは、道元に批判された心常相滅論が洪州宗の見解であり、荷沢宗の主張であると直ちに断定することはできないが、しかし洪州宗や荷沢宗の中にそれに類似する見解が存在している可能性を示唆しているものと思われる。

洪州宗を代表する人物は、馬祖道一である。前節で触れたように、道元の心常相滅論批判は「即心是仏」に対する理解を問題の焦点の一つとしており、しかも、馬祖道一における「即心是仏」の理解にも問題があるのである。

『馬祖語録』には

馬祖大師云く、汝若し心を識らんと欲せば、祇たゞ今語言するもの、即ち是れ汝が心なり。此の心を喚んで仏と作す。亦た是れ実相法身なり、亦た名づけて道と為す。(中略)色に随う摩尼珠の如く、青に触るれば即ち青、黄に触るれば即ち黄にして、体は一切色にあらず。(中略)此の心は虚空と寿を齊しくし、乃至六道に輪廻して、種々の形を受くとも、即ち此の心は未だ曾て生ずること有らず、未だ曾て滅すること有らず。(中略)四大の身には生滅有るを見るも、而れども靈覚の性は実生滅無し。(中略)即今の見聞覚知は、元より是れ汝が本性にして亦た本心と名づく。更に此の心を離れて別に仏有らず。此の心は本より有り今も有りて、造作を仮らず。本より淨く今も淨くして、瑩拭を待たず。自性涅槃、自性清淨、自性解脱、自性離るるが故なり。是れ汝が心性は、本より是れ仏にして、別に仏を求むるを用いず。

(入矢義高編『馬祖の語録』禅文化研究所、一九八四年、一九八頁)

という一文が見え、馬祖の「即心是仏」の理解の実態が端的に表詮されていると思われる。馬祖はここで人間の見聞覚知の働きがそのまま本性であり、本心であるとし、言い換えれば、生きて働いている日常の心の見聞覚知をそのまま本来心の作用として肯定しようとしている。このような捉え方は、前述の道元の「いはゆる即心の話を書き、癡人おもはくは、衆生の慮知念覚の未発菩提心なるを、すなはち仏とおもへり」という言及に合致しており、つまり、現在心と本来心とを峻別せず、両者を一体として考えることに問題があると道元は指摘したのである。『永平広録』に見える以下の道元の言及は、文脈こそ異なるが、馬祖道一の「即心是仏」の理解の欠点が指摘されている。

上堂。挙す。南泉衆に示して曰く、「江西和尚道く、即心是仏と。又道く、非心非仏」と。我は恁麼道わす。「是れ心にあらず、是れ仏にあらず、是れ物にあらず」と。又道く、「心は是れ仏にあらず、智は是れ道にあらず」と。又道く、「平常心是れ道」と。師云く、二員の老漢既に恁麼道う。永平長老又た恁麼道わす。吾、且く汝爾江西・南泉に問う。這裏は是れ什麼の処在にしてか、心と説き道と説き、物と説き仏と説き、非仏と説き非心と説くや。須く知るべし、一片は全く兩個無し。十方は山川を独露す。知覚は是れ仏性とも、亦た因縁とも道わす。

（大久保道舟編『道元禪師全集』下巻、筑摩書房、一九七〇年、七二頁。原漢文より引用者試訳）

ここでは、「即心是仏」に対する南泉と馬祖道一の見解が述べられているが、道元は、二人の見解は共に偏っている指摘し、「知覚」は仏性や因縁ではないことを強調した。つまり、馬祖や南泉は知覚作用としての心を仏性や因縁と捉えていると道元が理解したのである。これ以外に、道元はまた馬祖道一の「即心是仏」の解釈を「挖泥帶水」（だらだらとして、てきぱきとしない、の意）であると批判している。ともあれ、馬祖道一が道元の批判相手の一人であったことは、これで判明するであろう。

馬祖のそうした見解は、その門下の人々にも受け継がれており、洪州宗の一般的な主張であったように思われる。例えば馬祖道一の門下の一人である汾州無業（七六二〜八二四）は「心性」を次のように捉えている。

汝等の見聞覚知の性は、太虚と寿を同じくし、不生不滅なり。一切の境界は、本より空寂にして、一法の得べき無し。（中略）汝等当に知るべし、心性は本より之れ有り、造作に因るに非ず。猶お金剛の如く、破壊すべからず。

（『景德伝灯録』巻八「汾州無業禪師」項）

これによれば、見聞覚知としての心はそのまま人間の知覚作用の本体の「心性」であり、太虚と同じ寿命を持って

おり、つまり不生不滅である。この「心性」以外に、存在するものは一切ない。このような捉え方は、明らかに前述の馬祖の見解を踏襲したものであり、道元に批判された心常相滅論と類似しているのである。

袁州甄叔（？〜八二〇）も馬祖門下で活躍していた人である。彼の言行は同じく『伝灯録』に伝えられており、心常相滅論に類似する見解を持つていることが窺える。

上堂。衆に示して曰く、群靈は一源、仮りに名づけて仏と為す。体竭き形消ゆれども滅せず、金流れ朴散ずれども常に存す。性海には風無きも金波自ずから湧き、心靈は兆を絶するも万象をば斉しく照す。斯の理を体する者は言わずして遍く沙界を歴り、用いずして功は玄化を益す。如何ぞ覺に背き反つて塵勞に合し、陰界中に於いて妄りに自ら囚執とらわるや。

（『景德伝灯録』卷八「袁州楊岐山甄叔禪師」項）

前述の道元の批判で判るように、心常相滅論では、心が仏もしくは仏性などに見做されている。ここに見える袁州甄叔の見解は、正にその典型的な例である。一切の事物の根底を為しているのは、「心靈」である「仏」であり、この「仏」なるものは、体や形が衰退し消えても本体は滅することがない。「心靈」は一切の事物を照らしているのだから、かかる道理を理解した者であれば、自由自在になりうるのである。先の汾州無業ほど明瞭ではないが、道元の批判した心常相滅論と類似する捉え方をしてることが看取されうる。

汾州無業や袁州甄叔の見解について、道元は名指しでこそ批判してはいないが、同じく馬祖道一の門下の八十余人の中では、ただ湖南の東寺如会一人だけが「即心是仏」の真意を理解できたと言っている。

上堂。古人道く、「即心是仏」と。而今、会す者得ること少なし。即心と道うと雖も、是れ、五識・六識・八識・九識及び心数法等にあらず。又是れ、悉多・汗栗駄・矣栗陀等にあらず。（中略）是れ、慮知念覺・知見解

会・靈靈知・昭昭了等にあらず。(中略)馬祖下、八十余員の善知識有り。只、湖南東寺の如会禪師のみ、即心是仏の道理を会得せり。
(前掲大久保道舟編『道元禪師全集』下巻、七九頁。原漢文より引用者試訳)

道元によれば、「即心是仏」について、これまで本当に理解した人は少ない。馬祖道一の門下では、「即心是仏」の真意を理解できた人は、湖南の東寺の如会禪師のみであるという。つまり、同じ馬祖門下の汾州無業や袁州甄叔の見解は道元に認められなかったのである。道元は、ここで引き続き、「即心是仏」の「即心」は人間の意識としての五識や六識、慮知念覚でもなければ、また「靈靈知」、「昭昭了」、「悉多」、「汗栗陀」等でもないと強調しており、「即心是仏」の「即心」に対する道元の一貫した見解を示していると言える。

次に荷沢宗の場合を見てみよう。荷沢宗が「靈知」説を唱えていたことは、先に引いた宗密の言葉で窺えるが、ここでは宗密自身の見解を見ることにしよう。宗密は荷沢宗の支持者であつたとされているからである。⁽²²⁾

山南温造尚書問う、理を悟り妄を息む人は業を結ばず、一期にして寿終うるの後、靈性何れに依るものならん。答う、一切衆生、覺性を具有せざる無し。靈明空寂なること、仏と殊なること無し。但、無始の劫より未だ曾て了悟せざるを以て、妄りに身に執して我相と為す、故に愛悪等の情を生じ、情に随い業を造り、業に随い報を受け、生老病死して、長劫に輪廻す。然れども身中の覺性は未だ曾て生死せず。夢に駆役せらるるも、身は本より安閑たるが如し。水の氷と作るも、濕性は易わらざるが如し。若し能く此の性を悟れば、即ち是れ法身なり。本より生ずる無く、何ぞ依託有らんや。靈靈として不昧なり、了了として常知なり。従りて来る所無く、亦た去る所無し。然るに多く妄執を生じ、習性以て成り、喜怒哀樂、微細に流注す。真理は頓達すと雖も、此の情は卒には除き難し。須く長く覺察し、之れを損し又損す。風の頓止し、波浪の漸くして停るが如し。豈、

一生の修むる所、便ち諸仏の用に同じかる可けんや。但、空寂を以て自体と為し、色身を認める勿く、靈知を以て自心と為し、妄念を認める勿かる可し。
 (『景德伝灯録』卷一三「終南山圭峯宗密禪師」項)

この一文は宗密と尚書の職にある山南の温造という人との問答の形を採っており、「靈性」もしくは「靈知」についての宗密の見解が伝えられている。理を悟り業が消えた場合の人が一旦死ぬと、「靈性」はどこに行くかという質問に対する宗密の答えの核心は、「靈性」は「本より無生」であり、「靈靈として不昧なり」という言葉に集約されていると言える。つまり、理を悟り業が消えた人の場合でも、死ぬのは、ただ身が消えるだけで、「靈性」もしくは「靈知」は依然として存在し輝くのである。この永久なる「靈知」が衆生の「自心」であり、人々は「自心」である「靈知」を認めるべきで、「妄念」を認めるべきではない。ここで特に注意すべきは、「靈靈として不昧なり」、「了了として常知なり」という表現である。これは道元が批判した心常相滅論の「昭昭靈靈」の言葉によく似ており、共に心性としての「靈性」や「靈知」の有り様とその働きを表詮する言葉として用いられているのである。この宗密の「靈知」もしくは「靈性」について、道元は同じく『永平広録』巻六の中で以下のように批判している。

上堂。記得す。圭峯宗密道く、「知の一字、衆妙の門」と。(中略)宗密の道う「知の一字、衆妙の門」は、未だ外道の坑を出でず。
 (前掲大久保道舟編『道元禪師全集』下巻、一一六頁。原漢文より引用者試訳)

「知の一字、衆妙の門」とは、宗密の基本的主張であり、この「知」は、彼の別の言葉で言えば「靈知」である。つまり、「知」もしくは「靈知」こそ一切の事物の根本であり、根源である。宗密のこのような考え方を、道元は「未だ外道の坑を出でず」と批判した。要するに、道元が心常相滅論を「靈知」説と結びつけて批判したのは、荷沢宗の靈知不滅説が心常相滅論と同じ見解であり、心性不滅説に等しいものであると考えたからである。

以上、中国の禪文献を検討した結果、道元が批判する心常相滅論の見解は中国で南宗禪と呼ばれる洪州宗や荷沢宗の一般の見解であり、その中でも馬祖道一特にその門下の汾州無業と袁州甄叔および宗密の見解は道元の批判した心常相滅論と用語が一致しているのみならず、内容もかなり類似しており、道元はこれらの人々の見解を恐らく「伝灯録」等を通じて知り、「永平広録」の中で名指して批判したり、あるいは間接的に批判したと考えることができる。このように見てくると、道元が批判する心常相滅論を、即日本の中古天台の本覚法門と見做す従来の俗と山内の見解は些か早計に過ぎることができよう。

四 結びに——道元における心常相滅論批判の背景

すでに確認した如く、心常相滅論に対する批判は、道元以前に、中国の南陽慧忠や玄沙師備によつてもなされていた。南陽慧忠や玄沙師備は共に唐代に活躍していた人物である。つまり、心常相滅論は、禪思想史上すでに早くから批判されていたのであり、何も道元が始めてこれを批判したわけではない。しかし、道元がそうした史実を承知しながら、敢えてそれへの批判を繰り返したのは、もとよりそれなりの理由があつたからである。特に馬祖系をはじめとする唐代南宗禪の禪僧を名指して批判したのは、それなりの背景があつたと考えられる。

これは複雑で多岐にわたる問題で、与えられた紙幅ではとても充分に論じることができない。差当りここでは、二方面からの追求が可能であることを指摘して論を結びたいと思う。一つは道元の禪思想の特徴からであり、もう一つは道元が生きていた時代の禪思想の状況からである。

道元の禪思想の特徴は、「只管打坐・身心脱落」という言葉に示されているように、坐禪修行の必要性を説くと

共に、身と心との両方の脱落を強調するものである。これに対して、心常相滅論は、身と心を分けて捉えており、しかも身が滅するけれども心は永遠に存在し、人々は心が不生不滅だという道理を理解すればよいとしている。これは道元思想と正反対であり、当然道元に受け入れられないのである。身と心を分けて捉えることに對して、道元は次のように批判している。

身心一如のむねは、仏のつねの談ずるところなり。しかあるに、なんぞ、この身の生滅せんとき、心ひとり身をはなれて生滅せざらむ。もし、一如なるときあり、一如ならぬときあらば、仏説おのづから虚妄になりぬべし。(中略)しるべし、仏法に心性大総相の法門といふは、一大法界をこめて、性相をわかず、生滅をいふことなし。(中略)一切諸法、万象森羅、ともにただこれ一心にして、こめずかねざることなし。このもろもろの法門、みな平等一心なり。あへて異違なしと談ずる、これすなはち仏家の心性をしれる様子なり。しかあるを、この一法に身と心を分別し、生死と涅槃とをわくことあらむや。すでに仏子なり、外道の見をかたる狂人のしたのひびきをみみにふるることなかれ。

(『正法眼蔵へ』一三三―一三六頁)

ここに出てくる「心性大総相の法門」という語は『大乘起信論』の「心真如者、即是一法界大総相法門体」に基づいていると思われるが、道元はここで、「身心一如」、「性相不二」、「生死即涅槃」、「一大法界」、「一心」、「一法」という理論で心常相滅論を批判した。つまり、道元が「身」と「心」の関係の問題を大乘仏教の伝統的立場に還元させて、本来単一的もしくは全的なものを、身と心に分け、前者を無常、後者を常と考えるのは、仏法の本来の考え方ではないとの結論を得たのである。同時に、この点から、道元の「身心脱落」は「身心一如」と同じ意味を持つものであるとも理解されるが、いずれにせよ、道元にとって、「身心」は一元的に捉えられなければならないのであ

る。両者を切り離して、二元的に捉え、あるいはどちらかの一方を強調するのは、共に間違ひなのである。「身」と「心」、「性」と「相」の関係に対する理解の違いが、道元と心常相滅論者の間に緊張関係を齎らし、その結果、道元をして心常相滅論への批判を行なうように導かしめたことが知られる。

道元が生きていた時代の禅思想の状況から道元の心常相滅論の批判の要因を追求すれば、当時における中国と日本の双方の禅思想の状況を視野に入れるべきであろう。道元が宋朝中国に渡った時、宋朝では「臨済宗のみ天下にあまねし」という状況であった。臨済宗を中心とした宋朝の禅思想の一端を道元は次のように記して批判している。

大宋国の一二百餘年の前後にあらゆる杜撰の臭皮袋いはく、「祖師の言句、なおころにおくべからず。いはんや経教は、ながくみるべからず、もちいるべからず。ただ身心を枯木死灰のごとくなるべし。破木杓、脱底桶のごとくなるべし」。かくのごとくのもがら、いたづらに外道天魔の流類となれり。もちいるべからざるをもとめてもちいる、これによりて、仏祖の法むなしく狂顛の法となれり。あはれむべし、かなしむべし。(中略)かれらが屋裏に仏家の道業つたはれざるなり。憑視すべきところなきがゆえに、みだりにかくのごとく胡乱説道するなり。このともがら、みだりに仏経をさみす。

〔正法眼蔵(三)〕 八二―八六頁

これによれば、經典や祖師の教えに対する軽視は、宋朝の禅思想界の一般的風潮であったことがわかる。こうした風潮を生じさせた原因は、「いま大宋国に流伝せる臨済の玄風ならびに諸方の叢林、おほく百丈の玄風を行持するなり」とか「いま臨済は江西の流なり」⁽²⁵⁾など道元の禅思想史観を表明するこれらの表現から理解するならば、他ならぬ江西馬祖系の思想に由来することになるのである。要するに、道元は臨済宗を中心とする宋朝の禅仏教における經典や祖師の教えに対する軽視の原因を、馬祖系の禅風もしくはその思想に帰せしめたのである。

馬祖系の禅思想の特徴を示すキーワードは、すでに言及した「即心是仏」であり、彼らは人間の現在の心を本来あるべき存在の仏と捉え、しかも不生不滅であるとし、人々は現在の心を知れば仏になりうるという。このような観点からすれば、經典や祖師の教えは不必要であると共に、坐禅などの実践修行も無用になるのである。道元によれば、宋代禅は馬祖系のそうした禅風の強い影響を受けて形成されたものであるが、このような宋代禅はまたそのまま日本にも伝えられ、鎌倉時代の日本の達磨宗や臨済宗の伝統となった²⁷。日本の達磨宗や臨済宗の思想状況については、ここで論じる余裕がないが、道元の弟子の中で曾て達磨宗に所属していたと思われる僧の考え方を例として見れば、修行の不必要を主張する人が当時かなり居たことが推測されうる。例えば、『御遺言記録』には、次の話が伝えられている。

義介、咨問して云く、「義介、先年、同一類（の者）の法内に談ずる所（を聞く）に、云く、『仏法の中において諸悪作すなし、衆善は奉行すべしと。故に仏法中にては諸悪は元来莫作なり、故に一切の行はみな修善なり。所以に挙手・動足の一切の作すところ、凡て一切諸法の生起にして、みな仏法なり、云云』。この見は正見なるや」。和尚（懷慧）、答えて云く、「先師（道元）の門徒の中に、この邪見を起こせし一類あり、故に在世の時に義絶し畢りぬ。門徒を放たるること明白なり。この邪義を立つるに依りてなり。もし先師の仏法を慕わんと欲するの輩ならば、共に語り同に坐すべからず。これ則ち先師の遺誡なり」。

（鈴木格禅他校訂・注釈『道元禅師全集』第七卷、春秋社、一九九〇年、一九二―一九五頁）

この記事は勿論道元が記録したものではないが、しかし修行無用論が蔓延していた当時の日本の禅仏教の状況の一端を伝えているものと言えよう²⁸。同時に、この記事を通して、道元における心常相滅論の批判は、宋代禅風の一例

面としての修行無用論が蔓延していた当時の日本の禅仏教を背景とし、理論上もしくは思想上から行なったものであると認められうる。

理論上もしくは思想上から当時の修行無用論を批判するために、道元が唐代の馬祖系を中心とする南宗禅へと遡り、その思想理解の欠点や問題点を批判することこそ、当時蔓延していた修行無用論を批判するのに有効と考えられたのであろう。彼の批判の真の目的は、他ならぬ道元が宋朝で学んだ「正法」なる禅思想を日本において確立し、更に新たな禅伝統として日本社会に定着させようとしたことであつた。これこそ当時の道元に与えられた課題であり、求法の情熱に燃えた「入宋伝法沙門」道元の宗教理念なのである。

註

- (1) 劉禹錫撰「袁州萍鄉異楊岐山故広禪師碑」(『全唐文』卷六一〇、六一六三頁)。ここで言う「性」は、南宗禅の文脈に即して言えば、心性という意味であると思われる。後に述べる如く、道元は、南宗禅における心性と心は必ずしも区別されておらず、両者を混同して使われているとするが、道元のこうした理解は果たして当を得ているかどうか疑問視される。しかし本稿の目的は、道元における禅思想の受けとめ方を探ることであり、その受けとめ方の当否を問うものではない。この点を先ず断っておきたい。
- (2) 水野弥穂子校注『正法眼蔵(一)』(岩波文庫、一九九三年)一四五頁。以下、『正法眼蔵』からの引用は、同校注『正法眼蔵(一)』『正法眼蔵(四)』により、長文引用の場合、本文中に註記する。
- (3) 『景德伝灯録』卷二八「南陽慧忠国師語」に見える。以下、『景德伝灯録』からの引用は、本文中に註記する。なお、本稿が用いている『景德伝灯録』のテキストは台湾の真善美本によるものであり、同書から引用した漢文の日本語訓読は、一部は入矢義高監修『景德伝灯録』(禅文化研究所、一九九三年)を参照した。
- (4) 『正法眼蔵(一)』三七五頁。

- (5) 『伝灯録』巻十八「玄沙備禪師」項に見える。そこに出てくる「昭昭靈靈」という語を道元は『即心是仏』巻の中で、心常相滅論と同義と見做している。この観点から言うなら、「昭昭靈靈」を批判した玄沙は心常相滅論への批判者であると位置付けられる。
- (6) 道元の禅思想の特徴を彼の中国の禅思想に対する理解を通して探ることは、筆者がこれまで行なってきた道元研究の一貫した方法であり、その目的は、道元の禅思想をより客観的に解明しようとすることである。その成果の一部は「道元における修証思想の一考察——如浄との比較を通して——」（『印度学宗教学会』論集第十九号、一九九二年）と「彫文喪徳と琢磨増輝——道元における宏智理解について——」（同第二十一号、一九九四年）であり、本稿はその続編に当る。
- (7) 俗慈弘「鎌倉時代における心常相滅論に関する研究」（『大正大学学報』第三十四輯、一九四二年）。この論文は後に同著『日本仏教の展開とその基調——中古日本天台の研究』下巻（三省堂、一九五三年）に再録されている。
- (8) 山内舜雄「道元禅と天台本覚法門」（大蔵出版社、一九八五年）。特に同著に収められている「俗慈弘氏の道元禅師における本覚法門批判への研究について」という論文を参照された。
- (9) これは従来多くの学者が指摘していることでもあるが、裕は前掲の論文の中で、「もちろん率直に言えば、試みにいまこれが解答私案に擬せんとするところ、果たして当るか否やはなだ覚束ない」と述べ、道元における心常相滅論の批判の対象を日本中古天台の本覚法門と断定することに慎重な態度を示している。これに対して、山内は、「これは先尼外道にことよせての、叡岳における本覚法門批判とうけとるべき」であり、「明らかに背後に本覚法門思想への批判であることがみてとれるのである」（前掲同著六七八—六七九頁）と断定的に捉えた。
- (10) ここで言う「学界」は、主に今日の曹洞宗学を指している。曹洞宗学者の中で、例えば袴谷憲昭はこのような捉え方をしている。同著『本覚思想批判』（大蔵出版、一九八九年）に収録されている「道元理解の決定的視点」や『弁道語』の読み方などの論文を参照。これ以外に、曹洞宗学と立場を異にする田村芳朗が道元の思想における天台本覚思想の影響を指摘する一方、道元の心常相滅論批判に関しては、道元の批判の対象を天台本覚思想に対するものと主張している。同著『鎌倉新仏教思想の研究』（平楽寺書店、一九六五年）五四八—五七四頁参照。
- (11) 例えば、裕は前掲の論文の中で、『牛頭法門要纂』、『枕雙紙』、『生死覚用鈔』などを用いて論を展開しているが、これらの文献には、「神者」または「神」という語が見えるだけで、「靈性」や「靈知」という言葉が見当らない。そして、山内の前掲の論文は、裕の論文を解説し、裕の主張を支持する観点から書かれたものであり、それに加える新たな文献資料は提供されていない。
- (12) この点に関しては、衛藤即応がその著『正法眼蔵序説』（岩波書店、一九七〇年）の中で指摘している。同著二四五頁参照。但し、衛藤は道元における心常相滅論批判の直接の対象を鎌倉時代の臨済宗と考えているようであるが、本稿の立場から見れば、

これも確かな実証性を伴っているとは思えない。

(13) ここで言う「九十三卷」とは、本稿がテキストとして用いている前掲の水野弥穂子校注本によるものである。

(14) 書誌学的に言えば、『弁道話』は『正法眼蔵』の中の一巻として成立したものではないが、便宜上、ここでは一先ずこれを『正法眼蔵』の一巻と称する。

(15) 『涅槃経』卷三十九(大正蔵)第十二卷、五九四頁上。

(16) もし、「靈性」や「靈知」を「先尼外道」の言葉だと考えるならば、『涅槃経』の中にそれがあはずだが、調べると、全く見当たらない。やはり心常相滅論における言葉と考えた方が妥当であろう。

(17) 厳密に言えば、慧忠の場合は単に「南方宗旨」に対する批判でなく、慧能の『壇経』が改竄されたことに対する批判の意味合いも含まれている。いずれにせよ、禅思想の問題としての批判であったことが認められよう。

(18) 『伝灯録』卷六「江西道一禅師」項を参照。しかし厳密に言えば、ここでは、「此心即是仏」或いは「即心即仏」となっており、「即心是仏」ではない。いずれにせよ、漢文の意味は同じである。

(19) この点を、さらに道元が比叡山を下山した「疑团」とを併せて考えれば、道元と比叡山天台本覚法門との関係は、より分かりやすい。つまり、道元は早くから比叡山天台本覚法門への期待を捨てていたのである。

(20) 前掲大久保道舟編『道元禅師全集』下巻、七八頁。

(21) 同時に、この一文を前掲した馬祖批判の文に照らして見れば、道元における馬祖評価に関して、以下のような全く異なる二つの解釈が得られると思われる。一つは道元が馬祖の「即心是仏」の理解の欠点を批判したが、全面否定はしなかったという解釈であり、もう一つは、道元は馬祖も理解し得なかった「即心是仏」の理をその門下の如会が理解し得たと考えていたという解釈である。もし前者の解釈を採るならば、道元における馬祖評価は不一致になる。その理由を道元による馬祖理解の変化に求めることも考えられるが、しかし同じく『永平広録』巻四に収められているこの二つの記事は、石井修道が秋重義治、伊藤秀憲の研究を参考にして作製した『永平広録』の上堂語説示年代表(鏡島元隆他編『十二巻本「正法眼蔵」の諸問題』所収、大蔵出版、一九九一年)によれば、宝治二年(一二四八)から建長元年(一二四九)にかけての永平寺での道元の上堂示衆であることが判り、そのような理由が成立しないと思われる。つまり、ほぼ同じ時期に、同一人物に対して、道元が全く異なる理解を示し、前後矛盾するような発言をしたとは思えないのである。したがって、ここでは後者の解釈の方が妥当と思われる。本稿は後者の解釈に立って、論を進めることにする。

(22) 鎌田茂雄訳注『禅源諸詮集都序』(筑摩書房、禅の語録9、一九七二年)「解説」を参照。

- (23) この点については、松本史朗「深信因果について——道元思想に関する私見——」（鏡島元隆他編『十二卷本「正法眼藏」の諸問題』所収、大蔵出版、一九九一年）を参照されたい。
- (24) 『正法眼藏（二）』一四頁。
- (25) 右同。三一頁。
- (26) 右同。三〇九頁。
- (27) 日本の臨濟禅と宋朝禅との思想的関連についての研究が従来は多いが、日本の達磨宗の場合については、少ない。近年になって、一部の学者が漸くこの問題に着目するようになった。その中では、石井修道の諸論考が特に注目に値すると思われる。同著『道元禅の成立史的研究』（大蔵出版、一九九一年）第九章の諸論文を参照。
- (28) この記事からすれば、修行無用論が当時においては「一類」の人々によって主張されていただけで、「蔓延」していたとは言えない。しかし註(27)に紹介した石井修道の諸論考によれば、当時の達磨宗ではそのような捉え方は一般的であったという。

日本の宗教における近代化と「道」

——天理教・金光教を事例として——

福嶋 信吉

《論文要旨》

天理教や金光教などでは、自らの宗教や信仰を「お道」という言葉で表現している。「道」という言葉をめぐる近世の言語的・思想的・社会的な環境は、教祖となる中山みきや赤沢文治のような民衆が「道」によって自らの信仰や宗教を提示し展開することを可能にした。これらの「道」はそれを継承する人々により「お道」と呼ばれるようになる。「お道」とは、当事者が、宗教伝統やその歴史、諸活動などの一切を包摂的に表現し、かつ、そこに神意が現われていると認識する言葉である。このように「道」や「お道」は言語化や分節化が困難な経験的・実践的知識を内包し、かつ、規範的な概念でもある。それゆえ近代（天皇制）国家における「宗教」という位置づけとの緊張関係のもと、これらの宗教伝統の自律的な展開を導いた。その際、教団や教会、教義や儀礼など歴史的に形成される諸要素は「お道」の枠組みにより取捨選択され、同時に「お道」も更新された。また、近代的認識による「お道」批判は、その新たな意味の発見やその再構成を導いた。

《キーワード》 道、お道、近代、天理教、金光教

はじめに

天理教や金光教など日本の近代に成立した宗教の一部では、自らの宗教や信仰を指す言葉として「お道」という言葉が用いられている。⁽¹⁾ もちろん天理教や金光教といった宗教としての名称も普通に用いられる。しかし「お道」という言葉を、より実感のこもった言い方として好んで用いているとするならば、そこに天理教や金光教といった

宗教名では言い表わしえない何かがあるということになるだろう。また現在の奈良県と岡山県でほぼ同時に発生した天理教と金光教には直接の影響関係は認められず、したがってこの二つの宗教伝統において、「お道」という同じ言葉が用いられてきたということは、地域や社会階層などを超えて、「道」という言葉についての広く共有された理解の基盤があつたことを示唆している。とはいえ「お道」という言い方で信仰や宗教をさすという現象は、近代以降の日本の宗教史とりわけ現代においては、それほど一般的であるとはいえない。

ところで、日本語において「みち」あるいは「どう」と読む「道」という言葉が、日本の文化や思想において持つ重要性はつとに指摘されている。柔道、剣道、弓道などの武道、能や歌舞伎、茶道、華道、和歌・俳諧といった芸道などの「道」は今日でも盛んである。また、「道（みち）」という言葉の比喩的・隠喩的な用法は広く一般的に用いられており、辞書的にもたとえば、○（それぞれの目的によつて決まった段階を経て進み、予想される障害を乗り越えて完成することが要求される）専門の仕事・分野。○どんな順序で進んで行けば、どんな所に到達するかという見通し。○時世の推移、身分の高下にかかわらず、それを踏みはずすと反社会的行為として指弾を受ける、行動の基準。（以上『新明解国語辞典』第三版、三省堂より）などといった説明がなされており、そこに「道」の思想の深さと広がりを実感することができる。

以上のことから、天理教や金光教などがともに「お道」として語られ、伝えられていったという事実に対し、次のような問いが生まれる。①近世末から近代にかけて発生・展開したこれらの宗教は、どうして共に「道」として語られ、また人々もそれを「道」として受け止めることができたのか。そこにどのような思想的、社会的な基盤があるのか。②その場合、「道」や「お道」という言葉には、一般的な「道」の思想と比較してどのような意味や特徴

があるのか。③これら「お道」の近代天皇制国家における展開にはどのような共通の特徴があるのか。④近代に成立した「宗教」という概念を前提とし、近代の批判的・合理的認識を身につけた人々は、「お道」をどう批判し、展開しようとしていたのか。小論では、主に昭和初期に至るまでの天理教と金光教を視野に入れて、これらの問いの考察を進めていくことにする。

一 「道」の諸相

中山みきや赤沢文治らは、自らの宗教もしくは信仰を「道」として語った。彼(女)に始まる宗教伝統を継承する人々はそれを「お道」として語り伝えている。「道」は唯一のものではなく様々な「道」の一つであり、「このみち」「此方の道」という他の「道」から区別する彼(女)らの表現にも現われている。そのことは「道」という言葉をめぐる当時の広範な共通理解が存在することを予想させる。一方、「道」の「教え」を信じ実践する人々にとつての「お道」は、そのような「道」の世界を前提にしながらも、そこに新たな意味が付与された「道」であると考えられる。本章ではまず、中山みきや赤沢文治が前提とした「道」の世界を考察することにする。

1 「道」のメタファーとしての言語的特性

中山みきや赤沢文治の説く宗教的世界の特徴として、民衆宗教としての具体性・実践性がある。その意味で、「このさきハみちにたとへてはなしする どの事ともさらにゆハんで」(『おふでさき』第一号 四十六)というように、「道」は彼(女)らの信仰を表現する上で、非常に有効なメタファーであった。それは先に見たように日本語とし

でもきわめて一般的な表現である。まず「道」とは自ら身体をもって歩むものである。しかし、目的地へと至る「道」にも種々の「道」がある。だからここに示すより確かな「道」を一步一步身をもって歩もう。そのような実践への促しと、実践の方途や方向性の提示、その道程における様々な経験を「道」という言葉は豊かに表現する。⁽²⁾したがって宗教においても、日常的な苦悩の克服の道や、信仰の道程での迷いや決断や希望などを、人々の経験に根ざしながら語るにあたり、「道」というメタファーはそのリアルな理解を助けるのである。⁽¹⁾

2 「道」の思想的伝統

このような「道」の言語表現的特徴を前提としつつ、日本には「道」の文化的・思想的展開があった。十三世紀にはその理念的な完成があり、近世には芸道をはじめ儒学・国学思想などの領域で多様な言説を産出している。⁽⁴⁾

「道」はある特定の専門領域であると同時に、修練の結果得られるその究極的な境地を指している。その境地を指示する方向性とその境地へと至る実践性は、先述したような日本語のメタファーとしての表現特性から強まるといえよう。「道」は継承されるべき固有の領域・方途・実践・境地などであり、その継承性ゆえに次代・後代に対して強い規範性を持つ。世の中には様々な「道」が存在することになるが、「道」はその個別性にも関わらず究極的境地においてはいずれも「道」としての普遍性がある。逆にいえば、普遍的な真理にまで達するのでなければ本当の「道」ではない。小西甚一は、天台教学の「一即多・多即一」の論理が「道」の権威性を増し、どのような「道」であれその「道」に専念すれば、他の「道」と共通の奥義に達するという信念が確立したとしている。⁽⁵⁾一方、相良亨は、「道」には「おのずからとしての自然」という考えが通底していて、そこでは天地・自然あるいは人間関係へのよ

り深い参入参贊とそれによる「自由」の獲得が追求されているという。そこに一芸に達するものは他芸に通じる、という思想の基盤があるのではないかと⁽⁶⁾いう。いずれにせよ、「道」は諸領域に開かれ多元的でありながらも、個々の特殊な「道」の境地は普遍的かつ絶対的であるという独特な思想の伝統が形成されたのである。

3 近世における「道」の社会的・宗教的背景

以上のような「道」の考え方は、とりわけ道徳的・倫理的な言説とともに、近世には広く社会階層一般に浸透した。近世の日本の儒学が体制化されず、特定の階層に特権化されなかつたこともあり、儒者や国学者、在郷の知識人などは、それぞれの立場で身分・職業に応じた多様な「道」を説いた。寺子屋などによる教育の普及もあり、民衆の間にもそのような言説を受容する基盤が広がっていく。そして、各人が「天」「天道」に付与されたその「家職」「職分」に精励することが、身分に関わりなくいずれも「天」に通じる「道」である、という言説が形成され、広く受け入れられていったのである。⁽⁷⁾おそらくこのような状況を通して、ある特定の身分や専門領域に限らずどのような者であれその日常生活に応じた「道」がある、あるいは、どのような営為にも「道」がある、というような認識が普及したのであろう。

一方、神仏、聖賢が示したとされる仏道、神道、修験道、陰陽道など、各宗教伝統はもともと「道」としてカテゴライズされていた。近世以降それらを奉ずる教団や宗教者は、幕府の法的な宗教統制・身分統制に服し、社会的に共存させられていた。⁽⁸⁾すなわち宗教的にも多様な「道」が存在することは当たり前のことであつた。もつとも寺請制度のもとで、各人は幕府が公認する仏道（仏法）の宗門・宗旨に所属することが義務づけられ、しだいに神道

宗門への改宗は許されたものの、切支丹や不受不施派などの邪宗門は堅く禁じられていた。⁽⁹⁾しかしながら、生活に根ざした欲求から、修験、陰陽師、御師などの民間宗教者や流行神の呪術や祈禱を求めたり、有名な寺社に参詣したりすることは可能であった。⁽¹⁰⁾また、吉田家や白川家の神職支配の下で、経済的条件が整えば神職身分を獲得することは可能であり、門人となることによる教義的な拘束もなかった。⁽¹¹⁾

このような近世の社会的・思想的・宗教的な状況は、とりわけ十九世紀以降、中山みきや赤沢文治のようないわゆる民衆が「道」という形を取ることで、主体的に宗教的言説を生み出し、社会的に活動を行なっていくことを可能にする条件を備えていたといえる。

二 「お道」の世界

中山みきや赤沢文治は以上のような「道」の言語的・思想的・社会的枠組みを前提として、自らの信仰や宗教を展開することができた。そして、彼(女)らの教えや実践が、「道」というべき固有性、体系性、規範性、普遍性を持つにいたったと自覚されたとき、彼(女)らはその教えや実践の究極性や特殊性を、「道」という言葉・思想に盛り込みつつ語ったのである。

中山みきや赤沢文治の語る「このみち」「此方の道」は、「ほんみち」「しんぢつのみち」(『おふでさき』)、「天地の道」(『金光教典』)というような究極の真理であるとされた。しかも、それまでに存在しなかった「めづらしきみち」(『おふでさき』)である。それは「親神」と共に歩む「神一条の道」(『おさしづ』)、「信心の道」(『金光教典』)であり、「話を聞いて助かる道」(『金光教典』)であった。この「道」をずっと行くと、「子孫繁盛家繁盛の

「道」（『金光教教典』）というような具体的な救済や、「をふみち（大道）」「をふくはんみち（往還道）」（『おふでさき』）というような開け行くイメージも待っている。以上は今日残された原典や教典から「みち」を含む表現の幾つかを取り出し再構成したものである。もちろん、「みち」を含む表現はこれに止まらないが、「道」が彼（女）らの宗教を語るうえで如何に重要な言葉であったかは窺い知ることができるだろう。

前述したように人々が自らの職分を通して「道」を求めるという考え方は、広く共有されるものとなっていた。また、現世での日常的な苦悩の克服を、人々の経験に根ざしながら語るにあたり、「道」というメタファーは非常に有効なものであった。中山みきや赤沢文治は、以上のような「道」の伝統をふまえつつ、そこに彼（女）らの宗教的世界の特徴を盛り込んでいった。そのことは、「親神」の神意や「理」や「道理」に基づくという究極性・真理性が、人々の生活のなかでの「信心」という日常実践にこそ現われるという主張にも明確に示されている。

このような、中山みきや赤沢文治の語る「道」は、彼（女）によって救われたと信じる人々から、人間や世界を究極的な救いへと導く「親神」の「教え」を説く、尊い「道」として、とくに「お道」と呼ばれるようになる。以後、「道」を実践し継承しようとする教えや信仰、教団は、その歴史的・社会的名称が何であれ、「お道」と呼ばれ今日に至っている。その意味で「お道」とは、信仰の当事者の視点がストレートに表現された言葉である。「道」と「お道」は使い分けられていない場合もあるが、とくに「お道」といった場合には次のような含意があるように思われる。

「お道」とはまず、中山みきや赤沢文治など後に教祖とされる人々によって示し語られた「道」であり、他の様な「道」の存在にも関わらず人間や世界を救いへと導く究極的な「道」である。具体的には「教え」やそれに基づ

く「信心」、救いの事実など、それら全てを表現している。そして人々がしだいに信仰集団や信仰授受の系譜的關係を通して「道」に出会うようになると、その信仰集団や信仰授受の系譜的關係も「お道」と呼ばれるようになる。このように、神から教祖、信仰上の師や親たちを通して伝えられた信仰は、どこまでも続いていく「道」のイメージや「道」の規範性からいって、一つの大きな意志あるいは真理（「理」「道理」）によって貫かれていると考えられるようになる。したがって中山みきや赤沢文治に始まる宗教伝統とその歴史の全体が「お道」の概念に包摂されることになる。そこから、個々人の信仰、教えや教義、儀礼、信仰集団の制度、建物や儀式などの象徴的形式、さらには個人の信仰の道程や宗教伝統の歴史、現在の活動などを含めた全体が、「お道」という言葉のもとに一貫したイメージで把握されるのである。逆にいえば、「お道」という言葉を修飾することで、個々の事象を個別的なものとして、「お道」という世界に包摂するとともに、そこに「親神」や「教祖」の神的な権威による正統性を付与することになるのである。

このように、「お道」とは非常に包摂的な言葉であると同時に、そこに包摂される諸事象に神意の現れを認める当事者の信仰を前提とした言葉である。それは個人の歩みや歩むべき道であると同時に、信仰共同体や教団、その伝統など集合的な事象の歩みや歩むべき道でもある。その意味で、「お道」という言葉は、個人の信仰を導くとともに宗教伝統の自律的な展開を導く規範的な概念ともなる。また、言語化・分節化の困難な経験的知識や集合的な記憶などを内包するため、近代の分析的な認識では把握しにくい概念である。

三 近代天皇制国家における「お道」

当事者たちがこのように「お道」と呼ぶ宗教伝統は、教祖たちの死後、社会的には近代天皇制国家における「宗教」の一つとして展開することになる。もちろん「道」の思想的伝統は近代以降も持続するが、「道」として語られていた領域は「宗教」と非「宗教」的な「道」（芸道や道徳など）とに区別され、「宗教」の領域は近代国家・社会の枠組みの中で再編成される。また、産業や教育など社会の諸局面における近代化は、合理的・批判的な認識を普及し、それは「宗教」に対する認識にも影響を与える。「お道」が自律した宗教伝統としての制度化の過程を歩むのはこのような時代である。そこで、当事者たちの「お道」という認識が、近代天皇制国家が付与する「宗教」とりわけ「神道教派」という認識とどのように相互関係し、展開するのかを考えてみたい。

周知のように、仏教語である「宗教」という言葉は、幕末・明治初期の西欧近代やキリスト教との新たな出会いの中で、religionの訳語として選ばれ、明治十年代に定着していった。それは政教分離や信教の自由といった、国家・社会と宗教との近代的な関係や枠組みに対する欧米の制度や政治・社会思想、宗教思想などの知識の輸入を伴っていた。⁽¹²⁾そして明治十年代末から二十年代になると、宗教制度の近代的な再編成も進み、近代天皇制国家における「宗教」の基本的な枠組みもその姿を見せるようになる。⁽¹³⁾そのメルクマールとなるのが、一八八四（明治十七）年の太政官布達第十九号である。それにより、教団法を定め内務大臣の認可を受けた仏教宗派と神道教派は、国家の委任を受けた管長のもとに教団の自治を行なうという、近代国家・社会における「宗教」教団の枠組みが生まれた。⁽¹⁴⁾このような枠組みのもとで、中山みきや赤沢文治に始まる「お道」は、神道事務局（一八八六年、神道本局と改称）

に所属する「教会」として、各地に結成されていた講社を結収し、あるまとまりを持った教団の形成を行なう。一八八五年には神道金光教会の、一八八八年には神道天理教会の設置が認可される。さらに、一九〇〇年には金光教が、一九〇八年には天理教が、神道本局からの独立を認可され、近代天皇制国家における「宗教」である神道教派の一つとしての実体を整えていくのである。

たとえば一九〇〇年に金光教が独立するにあたり、内務省当局は四九カ条の調査事項を質問しているが、そこには「完全ナル宗教ハ宗教ノ要素トシテ必ス完全ナル世界観ヲ要ス、金光教ノ世界観ハ如何」「金光教ハ神ニ対シテ一神教カ多神教カ万有神教カ」「宗教ハ其目的トシテ安心立命ヲ説キ、必ス救済還没ノ方法ヲ教ユ、今金光教ノ帰着ハ如何¹⁵」といった質問項目があつた。これは明らかに近代の科学的な「宗教」概念を前提とした質問である。公認運動を通して「お道」は組織や教義の整備を行なうが、この質問に象徴されるように、それは当事者が当時の「宗教」概念による「お道」の再認識を迫られることでもあつた。このように、当事者たちもまた、自らの宗教を「お道」として捉えるだけでなく、社会に存在する「宗教」の一つとして認識して「宗教」が具備すべき体制を整え、社会的認知を獲得するとともに、「お道」の「宗教」としての一層の展開を図るようになるのである。¹⁶ また宗教学などの近代の学問的な知識を用いて「宗教」としての「お道」を説明したり、批判したりすることも行なわれる。

ところで、神道教派として公認されたこれら両教団については、一教団における国家本位のたてまえと、地方における信仰次元の自己本位の立場が、背を向け合つて併存¹⁷する「二重構造」、あるいは「政府の承認を目的として組織だてられた表明的教義と、実際の救済活動を展開する上での伝道的教義との二面性¹⁸」などが指摘されている。しかし事態はより複雑であり、そこに「お道」特有の問題があるように思われる。

「お道」が神道教派である天理教や金光教となるにあたり、当局から要求されたのは主に教義や祭儀、組織の整備である。金光教の『神誠正伝』や天理教のいわゆる『明治教典』といった教義書は、教団の努力にも関わらず「お道」に浸透しなかった。⁽¹⁹⁾それは復古神道を基にした理念的な「道」の教義の立場と実践的な「お道」の「信心」の立場との異質性がそこに看取されたからであろう。しかし、教会や教会活動の中から生じた諸々の伝統や信仰実践、教会の「系統」(天理教)や「手続き」(金光教)などのように、日常的な信仰実践と深く密着した事象は「お道」と一体化する。⁽²⁰⁾一方、教祖によって「つとめ」という儀礼が定められていた天理教では、改編させられた「つとめ」の復元が早くから企図されていたのに対し、教祖が儀礼を残さなかった金光教では、神道的祭儀が「お道」の儀式として定着した。それは一九八三(昭和五八)年に金光教独自の儀式が制定された後も、一部の教会で続けられるほどであった。また、教祖の「取次」の継承者と教派の管長が両立していた金光教では、「道」に基づく教団体制を希求する「昭和九・十年事件」が発生し管長と「取次者」の一致を見たが、当初から「真柱」と管長が一致していた天理教では、教団統理者に関するそのような問題は生じなかった。⁽²¹⁾以上のように、当時の宗教制度や当局の要求に応じて整備した事柄が「お道」にとつて異質であると認識された場合、そこに後に「二重構造」や「二面性」として分析しうるような事態が意識化されるものの、そうでない場合は当然のように「お道」の構成要素とされていくのである。

以上のように、近代天皇帝国家における「宗教」(神道教派)としての社会的認知のもとでの教団形成の過程においても、「お道」という当事者たちの認識は自らの宗教伝統の自律性を基礎づける概念として働いている。しかし同時に、その過程で形成される教団的実体は「お道」の枠組みを変容させているのである。

四 近代的認識と「お道」批判

近代天皇制国家における「お道」は、前述したような政教関係から生じる問題に会うとともに、社会の近代化にともなう諸問題にも出会うことになる。急激な都市化・産業化や近代教育の普及などは、言語化・分節化するこ
とになじまない「道」に対する理解の基盤を徐々に解体し、またいわゆる近代的自我の覚醒といった事態を招来す
る。すなわち、近代社会に生きる個人が「お道」をどう受け止めるかという問題がそこに浮上する。明治・大正期
においては、とりわけ高等教育を享受し近代的認識を身につけた人々にとり、この問題は深刻であった。

周知のように、近代天皇制国家における宗教制度の骨格が整った明治中・後期になると、社会の近代化も反映し、
知識人を中心としてキリスト教や西欧思想の影響を受けた宗教思想が提出されるようになる。それは主に、近代的
自我の問題に応答すべく、「宗教」の本質を精神や内面における宗教体験に求めるものである。一方、明治四十年前
後より、天理教や金光教の信奉者の子弟にも、東京などの大学で学ぶ者が登場する。彼らはおよそ二代目の信奉者
であり、教祖を直接知ることもなく、強烈な信仰体験もない。しかし彼らの多くは、明治後期の知的青年の抱えて
いた「人生問題」や「懐疑・煩悶」という時代思潮を共有し、また文学やキリスト教、思想書などを通した近代的
な「宗教」観の影響のもとに信仰の確立を希求していたのである。

吾等は様々な思想の影響を蒙って居ります。例へば科学的精神にも支配されて居るし、近世哲学、芸術等が教
ゆる所の、様々な意味を包含した「人生」といふ考にも支配されて居るし、其他無数のものに影響されて居り
ます。而してそれらが純一に還元されて、確乎たる生命力にまで溶かされてい⁽²²⁾ないのであります。

いうまでもなく、「科学的精神」「近世哲学」「芸術」（文学）などの諸知識やその認識枠組みは、伝統や経験に根ざした諸知識や規範に対して、理性による主体的な懐疑を向けることを喚起する。それは、前述したような都市化・産業化といった急激な社会変動ともあいまって、生活形式における「型の喪失」、⁽²³⁾あるいは、近世的な「道」の喪失ともいべき事態を招来する一因となった。竹内整一によれば、煩悶の問いは人生三問なるものの不可解・不透明に向けられていたが、その場合の人生とは、天地・宇宙・自然といった生の根拠との関わりにおける人生であった。それまでの安定した関わりを喪失し、根なし草の個として裸出させられた自己が、宇宙・自然との新たな関わりを求め、その関わりの内に新たな個としての自己を定立・実現することを希求していたのである。⁽²⁴⁾そのような煩悶青年が大きな影響を受けたのが、浩々洞を開き精神主義を唱導していた清沢満之や「見神の実験」を発表した綱島梁川であった。清沢も綱島も西洋の哲学・思想を深く学ぶとともに、それぞれ真宗、キリスト教の立場から「宗教」を内省的・体験的・本質的に探求し展開した。とりわけ、懐疑・煩悶を通じて「見神」という神秘的な宗教体験を獲得し、それに基づく「神子の自覚」を力強く語る綱島は、「宗教」に関心を寄せ、生の根拠と自己の確立を希求する青年層の共感的な熱い支持を得ていた。⁽²⁵⁾

時代精神に敏感な天理教や金光教の知的青年たちは、強烈な信仰体験もなくその「懐疑・煩悶」ゆえに、親や初代たちのような素朴な「お道」の信仰をもはや完全には共有できなかった。その意味で、いわば「お道」における「根無し草の個」といべき状態にあった。しかし、彼らには「お道」の後継者としての自覚と、キリスト教や仏教のような世界宗教へと「お道」を発展させたいという願い、人生や社会の一切の問題を「お道」「本来」のものによって解決したいという理想があった。そこで彼らが行なったのは、「お道」の意味根拠であると考えられた「教祖」

の姿とその教えを教義的に明らかにし、そこに基づく自己の信仰を確立することであり、「教祖」に立脚した信仰の立場から「お道」の意味を闡明し、「本来」の「お道」を実現することであつた。⁽²⁶⁾

僕の精神的な経路から進めば、直接教祖の思想に生きなければ、信仰の意義がなくなるのであるから、すべてを打ち捨てて教祖の道を歩んで行きたい。……ところが現実的な生活の上から言えば、僕の父も妻の父も、教祖の教えを教派的に造りあげた人々であるから、教派と教祖との間に相違のあることを意識するよりも、教派が発展し隆盛になるのが念願であつたから、教派意識を軽んじたり無視する者は、異端者のごとく観じていた。それで僕は精神的に教祖を憧憬しながら、実際的には教派の仕事をせなければならなかつた。⁽²⁷⁾

凡てを信心化し度い……本教内の色々な問題ばかりでなく、人生問題社会問題皆さうして行きたい。否さうして信心中心主義を確立して行く外はない筈のものであります。教内の色々な問題を挙げて来れば山ほどあります。ところが、私は凡てそれ等を枝葉のことと見、その中に囚れ込む事を避け、云はゞ一切を超越してこの信心問題に突入し度いものだと思ひます。⁽²⁸⁾

前者は天理教の増野鼓雪⁽²⁹⁾、後者は金光教の高橋正雄⁽³⁰⁾の言葉である。自己の理想とする信仰の確立を願う熱い思いが語られている。しかし、彼らにとつて大きな障害は「教派」「本教内の色々な問題」であり、それを彼らは避けて通ることはできなかつた。だからこそ、「すべてを打ち捨て」「一切を超越して」と力まざるをえないのである。

ここに彼らの「宗教」「お道」理解と、多くの信奉者が共有する「お道」理解との差異を窺うことができる。「懐疑・煩悶」を通つた彼らは、教会や教団の歴史やその現実の中に「親神」や「教祖」の神意を無反省に認める「お道」観を素直に持つことはできない。また、生活の苦悩からの救いを具体的に求めるに止まらず、「人生」問題をも

視野にいれ「教祖の道」や「信心」を個人の内面・精神において、より直接的に希求することに価値を置いている。彼らは、原典などを通して教祖の理解を深めるとともに、「お道」の現実を、個人の内面的な信仰体験に立脚する近代的な「宗教」理解や原典をふまえた教祖解釈の立場からより分析的に吟味し、「お道」に内在する「教団」「教会」と「教祖」「信仰」との間の矛盾や懸隔を見つめていたのである。

それはまた、「お道」の中で育てられた彼らに一種の理想主義的な「お道」観を形成していた。増野によれば「教祖の一生は主として内的生活の高調であった。生命財産をも神に捧げて、神意の發揮に務められた。其の当然の結果として、総ての形式的な事は、否定せらるゝに至った」が、教祖の死後天理教会が組織され、教会組織の完全を望むあまり、「形式を尊ぶ思想」が優勢になってしまった。その一方で「信仰」はいくぶん等閑視された⁽³¹⁾。しかも「本席」の死後、「天啓」が中絶したため、「教派」は「人間心」によつて営まれるものとなつてしまつて⁽³²⁾いる。したがつて、「お道」の本来の意味からいって、「教派」の運営は神意に基づくものにする必要があり、神意を理解する「信仰」を確立しなければならぬのである。彼らはそのような理想的な「お道」の在り方を希求していたともいえる。

近代的認識に基づく理想主義的な「お道」観を持つ彼らが実感した、「教派」と「信仰」との懸隔や自己と既存の「お道」との疎隔といった問題はどのように解決されるのだろうか。ここでは高橋正雄の場合をみてみたい。

高橋においてその解決の契機は自己の救済体験にある。彼は、自己以外の他者（教団、教会を含む）にのみ看取していた諸問題が、自己に内在することにしだいに気づき、自我の破綻という危機を経験する。しかし、回心をもなう救済体験を通して、「お道」の伝統の中に究極的な救いの「道」を再発見し、そこから一切の事象を再解釈す

るようになる。彼は自己を救う「道」を「教祖」の生涯に発見し、それを追体験する形で明らかにしようとした。彼によればその「道」は、教祖の生涯と教祖の残した「立教神伝」に集約されており、具体的には教祖の後継者である「金光様（金光摂胤）」の「御取次」とその「働き」に現われている。しかも、「御取次」は各地の教会で実際に営まれている。⁽³³⁾人々が「お道」によって救われるのは、実はこの「御取次」の働きにほかならない。「御取次」の「働き」により、個人や社会の一切の苦悩の原因である自我や欲は溶かされ、真正なる救いの「道」を見いだすことができる。したがって、「お道」すなわち金光教とは「御取次の道」にほかならないとされるのである。

以上のような「御取次」による救済論は「色々な問題」を抱えた教団や教会などの組織体にも適用される。そして高橋の信仰は、「御取次の道」を見いだすことによって、「お道」の「信心」を日常生活の具体的な諸問題を通して希求するという構えへと一層変化する。さらに「昭和九・十年事件」を始めとする教団の諸問題の解決を委ねられた彼は、「御取次の道」という彼の「お道」理解をもとにそれらに対処していくのである。⁽³⁴⁾それは、彼の近代的認識に基づく理想主義的な「お道」観が、「お道」の伝統と自己の体験とに「道」というべき確かな根拠を見いだすことで、新たな理論的「お道」理解を生み出したことを意味している。

明治後期・大正期における青年層を中心とした、伝統から孤立したその近代的・理想主義的な「宗教」Ⅱ「お道」認識は、「お道」の伝統や実態の中から、「本来的」な「お道」を発見あるいは「復元」⁽³⁵⁾するという形で止揚された。そこには近代的に再把握された「お道」理解と、それに基づく伝統の更新あるいは創造が見られるのである。

おわりに

以上、天理教や金光教など一部の宗教で用いられている「道」「お道」という言葉に着目して、日本の宗教の近代化の問題の一端に迫るべく考察を進めてきた。そこから明らかになったと思われる点を確認しておきたい。

中世に成立した「道」の思想の展開により、近世には当時の社会秩序を前提としつつも特定の身分や領域に限らず、その職分や生活に応じた「道」があるという認識が一般化する。しかも多元的な宗教状況により、遅くとも近世後期には中山みきや赤沢文治などのいわゆる民衆が、「道」という形を取ることで主体的に宗教的言説を生み出すことが可能となった。さらに日常的な苦悩からの克服を語るうえで、「道」というメタファーは有効である。これらことを前提として、「信心」の日常化を意図する中山みきや赤沢文治たちは、「道」という言葉で自らの宗教的世界を表現しようとしたのだといえよう。

中山みきや赤沢文治の語る「道」は、彼(女)らの教えを奉ずる人々から「お道」と呼ばれるようになる。「お道」とは、当事者の立場から、宗教伝統やその歴史、諸活動などの一切を包括して表現する言葉であり、かつ、そこに「親神」や「教祖」の神意が現れていると認識するものである。「お道」は個人の信仰を導くとともに宗教伝統の自律的な展開を導く一つの重要な枠組みともなる。また、言語化・分節化になじまず近代の分析的な認識では捉えにくい。

近代天皇制国家のもとで、天理教や金光教などの「お道」はともに「宗教」である「神道教派」として存在することになる。その結果、元来の「お道」にはなかった教義や儀式、制度などを、これらの宗教伝統が整備すること

になる。そこでは「お道」の枠組みによる、歴史的に形成された諸事象の取捨選択と、そこに形成された教団実体による「お道」の枠組みの変容がみられる。他方、明治後期以降、天理教や金光教に登場した近代的認識を身につけた知的青年たちは、以上のような「お道」観を無批判に受け入れることは困難であった。近代的な「宗教」観の影響を受け、自己の信仰の確立を直接「教祖」に求める彼らによって、「お道」とは何かが批判的に吟味される。そこから、たとえば高橋正雄にみられるように、「お道」の伝統や実態の中から自己の生きる「道」を再発見し、経験的確信に基づきながらも近代的に再把握された「お道」理解などが提出されるのである。それは近代の「宗教」という枠組みのもとでの「お道」という伝統の更新、あるいは創造を導くことになる。

「道」あるいは「お道」という言葉は、上述したような思想的な伝統や含意を持ち、どこまでも一貫して続いている。このイメージを伴っている。この「お道」という言葉の存在は、中山みきや赤沢文治に始まる宗教伝統が、近代天皇制国家における様々な社会的・思想的危機に出会いつつも、自律的に展開することを助ける一つの重要な要因となった。それは「道」が内包する言語化や分節化の困難な内容を保持していこうとすることでもある。とはいえ、近代的認識を身につけた人々は、よほどの信仰的飛躍や信頼がない限り、「お道」という認識のもとに、その宗教伝統を無批判に受け入れることは困難である。「お道」を「宗教」として「客観的」に吟味していく方法も知っている。「お道」という言葉が、ここに取り上げた天理教や金光教などにおいて今なお宗教的に意味ある言葉として用いられているのだとしたら、「お道」という言葉が人々一般に自然に用いられていたコンテキストの希薄化した今日、どのような意義を持つ言葉として理解され使用されているのか。以上のことがらを、ここに取り上げた天理教や金光教以外の諸宗教の事例をふまえながら、機会を改めて考察し直していきたいと思う。

注

- (1) 黒住教や大本、ほんみちなど、いわゆる神道系とされる宗教に多い。
- (2) 「道」のメタファーとしての分析については、瀬戸賢一『空間のレトリック』海鳴社、一九九五年、二二〇―二二二頁を参照。なお、この「道」が喚起する身体性、実践性に着目して、新たなカトリック神学を創造しようとする試みに、門脇佳吉『道の形而上学―芭蕉・道元・イエス』岩波書店、一九九〇年がある。
- (3) このような「道」を歩むことによって得られる経験を伝達する言葉については、尼ヶ崎彬『ことばと身体』勁草書房、一九九〇年が参考になる。
- (4) 「道」については主に以下の文献を参照。小西甚一『日本文藝史III』講談社、一九八六年。相良亨『日本の思想』ペリかん社、一九八九年。
- (5) 小西、前掲(4)、一五四―一六五頁。
- (6) 相良、前掲(4)、六八―九七頁。
- (7) 黒住真『儒学と近世日本社会』(『岩波講座 日本通史』第十三巻、岩波書店、一九九五年)。佐久間正『徳川期の職分論的特質』(源了圓他編『国家と宗教』思文閣出版、一九九二年)。尾藤正英『江戸時代とはなにか』岩波書店、一九九二年。
- (8) 林淳『日本宗教史における世俗化過程』(脇本平也・柳川啓一編『現代宗教学4 権威の構築と破壊』東京大学出版会、一九九二年)。
- (9) 西田長男『神道宗門』(同『日本神道史研究』第六巻、講談社、一九七九年)。
- (10) 高埜利彦『近世日本の国家権力と宗教』東京大学出版会、一九八九年。
- (11) 西田長男『明治維新政府の宗教改革』(同『日本神道史研究』第七巻、講談社、一九七八年)四二―一頁。
- (12) 加藤玄智『宗教学精要』錦正社、一九五五年。比較思想史研究会編『明治思想家の宗教観』大蔵出版、一九七五年。鈴木範久『明治宗教思潮の研究』東京大学出版会、一九七九年。中村元『宗教』という訳語(『日本学士院紀要』第四十六巻、第二号、一九九二年)。安丸良夫・宮地正人校注『日本近代思想体系5 国家と宗教』岩波書店、一九八八年などを参照。
- (13) 井上順孝によれば明治初年から十年代にかけて「神道教派体制」の骨組みが形成された。井上のいう「神道教派体制」とは、「神道教派、仏教各宗派という大きな区分のもとに、一定の条件を備えていた神道的な宗教組織が、公認宗教として布教活動を認可されるという法的環境にあった状態」を指し、一九四五年の宗教団体法の廃止まで続く。井上『教派神道の形成』弘文堂、一九九一年、一二頁。

(14) 羽賀祥二『明治維新と宗教』筑摩書房、一九九四年、第十一章。

(15) 佐藤範雄『信仰回顧六十五年 上巻』信仰回顧六十五年刊行会、一九七〇年、三六七頁。

(16) 渡辺順一「信忠孝一本」教義の成立とその意義（『金光教学』三十号、一九九〇年）。および、李元範「日露戦後の宗教政策と天理教——「三教会同」政策をめぐる——」（『宗教研究』二九四号、一九九二年）は、一九二二年に内務省が開催した「三教会同」に対し、当時「淫祀邪教」視されていた両教団が、「宗教」としての社会的認知を求めて積極的に参加したことについて分析している。

(17) 小沢浩「生き神の思想史 日本の近代化と民衆宗教」岩波書店、一九八八年、七六頁。

(18) 早坂正章「国家神道体制下における天理教団——教祖在世期の教義展開にみる二面性について——」（石崎正雄編『教祖とその時代 天理教史の周辺を読む』天理教道友社、一九九一年）一三九頁。

(19) 宮田喜代秀「金光大神教語記録纂の歴史的過程——大正二年の『御理解』公刊に至るまでを中心に——」（『金光教学』二二一号、一九八一年）。中島秀夫「総説天理教学」天理やまと文化会議、一九九二年、四三—六二頁。

(20) 教会の「系統」や「手続き」とは、教会設立者の師弟関係などによる教会間の親子関係の系譜である。金光教では現在慣習的規範であるが、天理教では制度化されている。教会における信仰実践については、たとえば、柏木庫治『柏木庫治教話集四』天理教道友社、一九九五年、とくに七—四六頁など。また、教学的な教会論として深谷忠政『天理教教会学序説』天理教道友社、一九九五年などを参照。

(21) 「取次」については注(33)を参照。金光教の独立当時、初代管長は赤沢文治（金光大神）の三男で金光家の家督を相続した金光萩雄であるが、「取次」の後継者は四男金光宅吉の長男金光摂胤であった。「昭和九・十年事件」とは二つの権威の対立が表面化した結果、管長の罷免や退任を求める全教的な運動が発生・展開した事件である。注(34)の拙稿を参照。「真柱」とは中山みきが定めた「道」の後継者であり、初代真柱中山真之亮は天理教の初代管長となった。天理教、金光教の歴史については、天理大学おやさと研究所編『天理教概説』天理大学出版部、一九八一年。金光教本部教庁編『概説金光教』同、一九七二年などを参照。

(22) 『新光』一—三三号、金光教青年会、一九一五年、三一頁。

(23) 唐木順三「現代史への試み」（『唐木順三全集』第三巻、筑摩書房、一九六七年）。

(24) 竹内整一『自己超越の思想 近代日本のニヒリズム』ペリかん社、一九八八年、五九—六二頁。

(25) 加藤智見『いかにして〈信〉を得るか 内村鑑三と清沢満之』法藏館、一九九〇年。脇本平也『評伝清沢満之』法藏館、一九八二年。宇佐美英太郎編『見神論評』金尾文淵堂、一九〇七年。虫明・行安編『綱島梁川の生涯と思想』早稲田大学出版部、一

九八一年。今岡信一良『人生百年』日本自由宗教連盟、一九八一年などのほか、筒井清忠『日本型「教養」の運命 歴史社会学的考察』岩波書店、一九九五年、二五―二六頁。安丸良夫『総論——歴史のなかでの葛藤と模索』(同編)『体系仏教と日本人』近代化と伝統』春秋社、一九八六年、五二―五九頁などを参照。

- (26) 『天理教青年会史 第二巻』天理教青年会本部、一九七五年。久保田紘二『新光』に見られる教義化の諸問題——とくに高橋正雄を中心として——(『金光教学』二〇、一九八〇年)。李元範『近代日本の天皇制国家と天理教団——その集団的自立性の形成過程をめぐって——』(島蘭進編著『何のための「宗教」か? 現代宗教の抑圧と自由』青弓社、一九九四年)四七―五〇頁。
 (27) 増野鼓雪『残骸の道』(『増野鼓雪全集』二二)。本稿では西山輝夫『増野鼓雪の信仰と思想』善本社、一九八六年、三四―頁より引用。

(28) 前掲(22)『新光』、二八頁。

- (29) 増野鼓雪(一八九〇―一九二八) 本名は道興。父正兵衛は一八八四年に入信。十四才の頃文学に目覚め、明治大学でも文学を学び、「文学」と「宗教」との選択に苦悩するが、綱島梁川に出会うことで「宗教」の価値に目覚めたという。在学中仲間とともに青年会を組織し、以後青年会運動のリーダーとなる。卒業後、天理教本部に勤務し、一九一八年、本部員に就任。一九二〇年、天理教師養成機関である天理教校校長に就任する。教育方針を改革し、その深い思索に裏付けられた斬新で熱烈な信仰により、校長就任後入学者も急増し、全国的に有名になる。一九二一年には、敷島大教会の教会長にも就任し、その再活性化にも成功する。大正十年代の教会倍加運動の積極論者として目覚ましい実績をあげた。一九二五年、道友社社長に就任。一九二八年死去。
 『増野鼓雪全集』二十三巻がある。増野については、前掲(27)西山『増野鼓雪の信仰と思想』、前掲(26)『天理教青年会史 第二巻』二四―二六頁などを参照。

- (30) 高橋正雄(一八八七―一九六五) 父茂久平は教団設立に尽力した佐藤範雄の高弟。早稲田大学在学中、仲間とともに金光教学年会を組織する。その頃、清沢満之、綱島梁川、自然主義文学などの影響を受ける。卒業後、金光教師となり、教祖伝編纂における資料の調査・整理や金光教義講究所の講師を務める。大正期に入り自らの人生に問題を感じ、一九一七年決定的な行き詰まりを経験。そのとき回心し、以後、公職を辞して求道の生活を送る。一九三五年、「昭和九・十年事件」を收拾すべく金光教教監に就任以来、終生、信仰および教団行政上の指導者の立場にあった。『高橋正雄著作集』六巻など数多くの著作がある。高橋正雄については、佐藤光俊『高橋正雄における信仰的自覚確立への過程について——信念模索期を中心として——』(『金光教学』二三、一九八三年)、同『高橋正雄における信仰的自覚の確立と展開——信念の確立と立教神伝解釈の教団論への展開について』(『金光教学』二五、一九八五年)などを参照。

(31) 増野鼓雪「節ある頃」(『増野鼓雪全集』三、復刻版、河内書房、一九八八年) 八―九頁。

(32) 同「天啓の再来」(同右) 一三―二二頁。

(33) 「立教神伝」とは、安政六年十月二二日、赤沢文治が神から告げられたとされる、金光教の「立教」を指示する「神伝」のこと。「御取次」とは、それを行なう者(取次者)が、個人の願いを神に祈り届けるとともに、その願いごとに対する神の意志・思いをその個人に語る、神と人の仲介・媒介のことである。「広前」と呼ばれる教会の神前の右手に設けられた「御結界」という座に横向きに座り行なわれる。

(34) 拙稿「死んだと思うて欲を放して神を助けてくれ——金光教における教団論の形成と宗教伝統の革新」(前掲、島蘭編『何のための〈宗教〉か?』 九一―九八頁)。

(35) 天理教では、宗教学を学んだ二代真柱中山正善の指導のもとに、大正後期より「おふでさき」「おさしづ」などの原典の公刊や「つとめ」の復元が目指された。昭和ファシズム期に挫折を余儀なくされるものの、第二次大戦後、「教祖」の「教え」に基づく教典・教義・祭儀の改正が「復元」を掲げて行なわれた。「教祖」を「ひながた」とする、この「お道」の「復元」のプロセスも、宗教学の知識に裏付けられたきわめて合理的なものであったといえるだろう。

「首無地蔵」信仰の展開構造

鈴木岩弓

〈論文要旨〉 信仰現象に見られる参詣者の急増という問題を対象として、そのメカニズムを非組織的信仰の一事例である「首無地蔵」信仰を手掛かりに考察した。ここでいう非組織的信仰とは、教団としての組織性をもたない参詣者群によって営まれる、教義的にも非組織的な信仰現象である。本稿においてはまず、「首無地蔵」信仰が非組織的信仰であることを確認し、次にそれを社会レベルの信仰展開と個人レベルの信仰展開に分けて考察した。その結果、「首無地蔵」に対する参詣者急増の背後には、①口コミにマスコミが加わるという情報媒体の変化が新規参詣者の増加をもたらしたのみならず、②参詣者の中に「首無地蔵」のオカゲを貰ったという体験を得て信仰を確立した〈信仰者〉が誕生して反復的参詣者となった他、③〈信仰者〉の中から自己の〈体験談〉を発信する人々が自然発生的に現われることで、新規参詣者の増加をもたらしたことが明らかになった。

〈キーワード〉 非組織的信仰、流行神、「首無地蔵」信仰、流行現象、危機的状况

はじめに

霊験あらたかと思なされる神仏に対し、参詣者が急激に増加するという流行現象は、時代を超え、場所を超えて我が国の歴史の中に見出されてきた。本稿で扱う「首無地蔵」も、それらに比較可能な事例である。この地蔵は、高さ三五センチメートル、幅二〇センチメートル、厚さ一一センチメートルの、首から上の部分が欠けた石地蔵で、現在、広島県東部の府中市出口町の小高い丘の上に祀られている。

「首無地蔵」の存在が人々の間に知られるようになった発端は、昭和五二年五月一日の夜明け前、老人Aの夢枕に地蔵が立って次の「お告げをした」ことにある。「我はここに埋もれている。掘り出して祀ってくれ。そうすれば人類のいかなる願いも叶えてやる。」起床後、朝仕事で畑へ向かったAは、農道脇の積み石に躓いてバイクごと転倒し、その石を取り除くうちに、凶らずも地蔵像を掘り出してしまふ。

以後この石像は畑の脇で祀られることとなったが、近所の人々の参詣が始まると共に、ここへお参りしたことで長年患っていた頭痛や腰痛が完治した、などの地蔵に関わる靈験譚が語られ始めた。そのウワサは口伝えて広まる一方、マスコミでも報道され、現在では、地元広島県のみならず西日本を中心とした全国各地から、年間四、五〇万人もの参詣者を集める信仰対象として定着している。

柳田國男は『石神問答』（明治四三年）におき、神仏の流行現象の根底に、「民衆の不可思議な心理」があることを指摘して、以下のように記述している。¹⁾

近世の流行神歟の如きは 本源伊勢に在りと申し候へども 其蔓延の極盛時に當りては 鉦鼓雜揉正に一千
年前の修多羅神福德仏の流行 さては大昔の當世の神の狂態に伯仲せしやうに候 御蔭参りと云ひ 老人今も
之を談ずる者少なからず 多数民衆の心理には究竟不可思議の四字を以て答へざる能はざる現象比々として多
く候

このような事例は、従来「流行神」という用語で把握されてきた。そもそも流行神の語は、近世以前の随筆や説話などばかりではなく、現代の新聞や雑誌にも見られる〈日常語〉であるが、それがゆえに厳密な概念規定はなされていらない。「神」といいながら、地蔵や観音などの「仏」を、あるいは祈禱師などの「人間」をも包括して広義に

使用されている。流行神は、庶民の感覚で、生きたイメージを持って語られてきたことができる。

流行神の語を、最初に〈学術用語〉として使用したのは民俗学者の宮田登である。彼によると、この語は「突発的に流行し出し、1時期に熱狂的な信仰を集め、その後急速に、信仰を消滅させてしまう神や仏である」と定義される。この定義で宮田は、流行神を、発生と消滅という二つの要素で構成されるとの認識に立つ。彼はその枠組みに立ち、流行神を祀り上げ・祀り棄てる際に発現する民衆意識の構造説明を目指し、多くの論考を発表してきた。ただし彼が対象としたのは文献による過去の事例が中心で、歴史学的色彩の濃いアプローチと見なすことができるが、彼によって流行神が〈学術用語〉とされて以来、その研究はほとんど彼の独壇場であった。以後の研究者による流行神の定義が、彼の規定を受けた形で定着した感があることはその証左である。³⁾

さて、ここで事例とする「首無地蔵」信仰の特徴は、以下のように集約される。

(1) 「夢のお告げ通り」に出土した地蔵像に対する信仰で、この石像の前歴とは無関係に、参詣者それぞれの独自の関わりで新たに創出された信仰現象である。

(2) 特定宗教の教義や教団の組織とは無関係であり、それ自体の教義的・教団的組織化は見られない。

(3) 短時日の内に多くの参詣者を集め、地蔵を中心とした宗教施設が成立している。

本稿における筆者の課題は、突然出土した地蔵像が、多くの参詣者を集める信仰対象として定着するようになったメカニズムを説明する点にある。かかる関心は流行神研究で扱われる問題とも関わるが、宮田が流行神を発生と消滅、即ちスタレを基準にハヤリをとらえる形で定義している点からすると、少なくとも現段階の「首無地蔵」は、宮田のいう流行神の範疇に必ずしも適合しない。そこで本稿では、神仏の流行現象における、ハヤリの本質を参詣

者の急増という点に限定して捉え、「首無地蔵」信仰を手掛かりに、その展開過程における構造分析を試みたい。

一 「首無地蔵」にみる参詣の実態

「首無地蔵」信仰の実態については、別稿で論じているので詳細は省き、本稿ではその後の調査結果の成果を加えて、参詣の実態を略記する。⁽⁴⁾

この地蔵に対する参詣者の約六割は、女性で構成される。男女合わせた参詣者全体の年齢は一〇歳代から八〇歳代に及び、平均年齢は五〇歳代後半である。その居住地は西日本中心であるが、広島県のみで全体の六割ほどを占める。中でも「首無地蔵」が祀られる府中市を含む県東部は殊に多く、岡山県と併せた「旧吉備国」からの信仰が濃いと概括できる。この地域が、後述する『山陽新聞』の販売地域と一致する点は、留意すべきであろう。

「首無地蔵」を知る以前の参詣者の信仰生活は、篤い信仰心をもつ人から無神論者を標榜する人まで様々である。またその檀那寺の宗派や、諸宗教との関わりにも特別の偏りは認められない。その意味で、「首無地蔵」参詣の総体は、超宗教的・超宗派的な参詣者によって構成されているとすることができる。

そのような「首無地蔵」の運営は、最初期を除き、地蔵堂の近所に住む「世話人」と呼ばれる人々の合議に基づいて行われてきた。この中には特定の宗教の信者を自認する人は確認されず、地蔵への関わり方は、参詣者たちの自由な選択を尊重する方針で運営がなされている。⁽⁵⁾その体制は宗教法人化された昭和五五年以降も変わっていない。

「首無地蔵」では現在、月例祭の毎月一八日と地蔵縁日の毎月二四日に、近所の真言宗の僧侶に司式を依頼して儀礼が執行されている。⁽⁶⁾とはいえこの日の参詣者の大半は必ずしも儀礼には参加せず、儀礼執行時であっても、それ

とは無関係に直接地蔵像に関わる人が多い。その際には、「地蔵真言」の他、「般若心経」・「南無阿弥陀仏」の念仏・「薬師真言」など、当人の知っている唱え言がそれぞれの教義的コンテクストとは必ずしも関係なく唱えられる。またこれと併せ、五百円奉納することで授与されるタオルで自分の患部と地蔵の同じ部位を交互に撫る、あるいは線香の灰を舐めたり、それを患部に塗るなどといった呪術的色彩の濃い関わり方も任意に行われる。他方、境内でオガミヤなどの民間宗教者が勝手に宗教的活動を行うことは認められず、入口に設けられた看板にその旨が明記されている。その結果、境内において参詣者全体がまとまった形で特定の教義的性格をもった儀礼に参加する機会は、実質的にはないものといえる。

このようにして、「首無地蔵」に対する参詣は、参詣者の側からも世話人の側からも、特定の宗教的教義の導入がなされることなく実修されており、参詣者個々人の自由裁量による、自発的な信仰形態を現前させている。

参詣は、個人で行う場合が三割程度であるのに対して、複数で行う場合が約七割見られる。とくに後者の場合、同行する人々の六割程度は家族・親族で占められ、以下、近所の人や職場の知人などとなる。とはいえそのような場合でも、そこには講組織のような恒常的組織は認められず、いわばその都度的に参詣者の集合体が形成されている。また世話人たちにおいても、参詣者を組織するような動きはこれまでなされたことはなかった。

以上のように、「首無地蔵」に対する参詣は、教義的にも教团的にも組織されない中で営まれており、これを「非組織的信仰」として捉えることができる。ここでいう「非組織的信仰」とは、教祖をもたず、教団に組織されない参詣者群によって営まれる、教義的にも非組織的な信仰現象である。⁽⁷⁾かかる信仰現象は、教团的にも教義的にも規制が働かないため、参詣者の選択的な意志決定に基づいた多様な形態を現出する。ちなみにこれと対概念となる「組

「組織的信仰」は、教祖をもち、教団に組織された信者により営まれる、教義的にも明確な組織性をもった信仰現象で、いわゆる既成宗教における信仰が該当する。このような組織的信仰においても流行現象は見られるが、非組織的信仰における流行は、その教団的宣教活動が欠如しているにも関わらず、急激な参詣者の増加をもたらす点に追究されるべき問題がある。^(註)さらにいえば、この事実が意外な印象を与え、人々を驚かすことにもなるのである。柳田が「民衆の不可思議の心理」と述べたのも、そうした見地に立つからこそそのことであろう。

二 「首無地蔵」信仰の動向と情報伝達

「首無地蔵」信仰は、「夢のお告げ通り」に地蔵が出土したことで突然に始まり、以後、参詣者の急増を見せている。この信仰が教団的活動の欠如した、非組織的信仰現象であることを前提に考えるなら、参詣者急増の要因は、まず参詣者に伝達された情報に注目して追求されねばなるまい。この点に留意しつつ、「首無地蔵」信仰の展開をまとめたものが表1である。まず初めに、出土した地蔵を祀るに至った経緯から略述しよう。

出土した地蔵を祀る契機は、発見者のAが地蔵の扱いに思索している時に通りかかった、Tのアドバイスであった。Tは「土中であつて何年もお経を聞いていないだろうから、是非お経をあげて供養すべきだ」と主張し、翌朝オガミヤを呼ぶ手配を買って出た。そこでAの妻が畑の地主に了解を求めに行くと、処置に困った地主は、信心しているQ講社に電話で相談した。すると、「ものすごい力を持った霊験あらたかな地蔵であるから是非祀るように」との判断が示され、地蔵は畑の脇で祀られることになった。翌二〇日、オガミヤOの司祭のもとに石地蔵の供養が行われた。参加者は、A夫妻やTの他、この時既にウワサを聞いた近所の十人ほどであった。

祭りが終わると話し合いが持たれ、毎月二〇日をこの地蔵の月例祭とすることが合意された。以後出口町界限では、地蔵出現のウワサを聞いた人々が参詣を始めた。間もなく、参詣者の中から、「参詣後に長いこと思っていた病気が治った」という人々が現れ、オカゲを貰ったとする話もウワサとなって広まっていった。

以上が、地蔵出土後一週間ほどの経緯である。人々に、無名の地蔵に対する参詣を行わしめた背後には、伝達された情報内容が、地蔵の靈威の保証として作用していたことが指摘できよう。「首無地蔵」信仰の展開全体においては、伝達される情報内容は大別して二種類見られる。第一には「首無地蔵」が靈威あるとする言説の〈靈威譚〉であり、第二に「首無地蔵」からオカゲを貰ったと確信する人々の〈体験談〉である。前者は靈威の具体像を示すことなく「靈威あること」を述べるのに対し、後者は靈威の具体例を自己の体験として述べている。この区分に従うなら、これまで述べた経緯の内に、二種類の情報内容は既に登場していた。〈靈威譚〉に類型化される内容は、まず地蔵が「夢のお告げ通り」に出土した経緯を述べた出現譚であり、そして次に、地蔵を祀る相談を持ちかけた際のQ講社の判断⁽⁹⁾である。これに対し〈体験談〉は、例えば『地蔵大菩薩礼贊記』（以下『礼贊記』と略述）に所載の、次のような内容である。これは口コミで広まった最初期の事例で、高血圧で外出もままならない人の記述である。

その日「五月二〇日…引用者注。以下同様。」は幸いめまいも起らず坂を登ることができた。それから毎日参つた。最初の一週間は若い者や嫁がつれて参つてくれたが、段々自信がついてきて一人で参る様になった。お経も全然知らず拝み方も知らないで只手を合せて「明治三一年生まれ戌年の女ですが血圧を下げて下さい」とお地蔵さんに一心に祈った。それから目に見えてよくなっていくのがわかった。(広島県府中市・女・八一歳)⁽¹⁰⁾
筆者は別稿で、「首無地蔵」に関する情報が、それを伝える情報媒体の参入状況に応じ、三段階に拡大してきたこ

表1 「首無地蔵」信仰の展開

年	「首無地蔵」関連事項	情報内容	情報媒体	マスメディアによる紹介	バス・ツアー	信仰圏	参詣者数					
S.52	5.18 地蔵出土 5.20 初祭祀	〈霊威譚〉 〈体験談〉	ロコニ 地方紙 礼賛記	6. 2 『山陽新聞』 6.10 『山陽新聞』 6.22 『山陽新聞』 6.23 『山陽新聞』 6.27 『山陽新聞』 12.21 『山陽新聞』 12.27 TBSTV 全国放送		出口町 周辺	急 増 期					
	6.20 第一回月例祭 7.15 世話人会結成 9.18 地蔵堂落成 9.28 『礼賛記』① 10.10 『由来記』発行 11.10 『礼賛記』② 12.10 『礼賛記』③ 12.27 TV 全国放送					広島県東部 岡山県						
	S.53					2.10 『礼賛記』④ 4.20 『礼賛記』⑤ 7.20 『礼賛記』⑥ 12.20 『礼賛記』⑦		全 国 放 送 ・ 全 国 紙 ・ 雑 誌	7. 1 『サンケイ新聞』	1.24 下見 3.21 20台 9.24 40台	全 国 (西日本中心)	
	S.54					4.15 『礼賛記』⑧ 5.16 現在地に遷座 7.30 『礼賛記』⑨ 9.26 宗教法人登記 11. 5 『礼賛記』⑩ 12.27 事務所完成			1.20 RCC ラジオ 2. 7 『山陽新聞』 5.19 『朝日新聞』 6.20 『毎日新聞』	3.21 20台 9.24 36台		
	S.55					2.15 『礼賛記』⑪ 5.13 宗教法人名変更 5.18 三周年記念大祭 9.18 礼拝堂落慶法要 11.20 『礼賛記』⑫			3.12 『中国新聞』 5.10 テレビ新広島 9. 5 『山陽新聞』 ・『中国新聞』 9.18 『サンケイ新聞』	3.20 75台 9.23 50台		
	S.56					5.18 四周年記念大祭			3.27 『山陽新聞』 5.10 広島テレビ 5.19 『山陽新聞』 7. 9 NHKテレビ 7.10 『山陽新聞』 8.29 NHKテレビ	3.21 53台 9.23 90台		
	S.57					4. 5 千羽鶴小屋より出火・不動堂半焼 5. 6 不動堂新築 5.18 五周年記念大祭 9.30 地蔵会館落成			2.27 『朝日新聞』 4. 4 『中国新聞』 7. 1 広島テレビ	3.21 100台 9.23 90台		定 着 期

「首無地蔵」信仰の展開構造

年	「首無地蔵」関連事項	情報内容	情報媒体	マスメディアによる紹介	バス・ツアー	信仰圏	参詣者数
S.58	5.18 六周年記念大祭			1.13 広島テレビ 3.25 『山陽新聞』 4.10 『月刊観光』 4.19 『讀賣新聞』 5. 1 『山陽新聞』	3.20 100台 9.23 75台		
S.59	2.10 『礼賛記』⑬ 5.18 七周年記念大祭			1.19 『中国新聞』 4.29 『夕刊フジ』 5.18 NHK テレビ 9.20 『讀賣新聞』	3.21 50台 9.23 160台		
S.60	1.18 洗心泉竣工 5.18 八周年記念大祭			1.19 『山陽新聞』 5.18 NHK テレビ	3.21 140台 9.23 110台		
S.61	5.18 九周年記念大祭			5. 5 広島テレビ 5.19 『山陽新聞』	3.21 115台 9.23 110台		
S.62	5.18 十周年記念大祭			5.19 『中国新聞』 5.27 『朝日新聞』	3.21 40台 9.23 61台		
S.63	5.18 十一周年記念大祭			5.19 『山陽新聞』 12.10 広島テレビ	3.20 30台 9.23 40台		
H. 1	4.20 『礼賛記』⑭ 5.18 十二周年記念大祭			5.19 『中国新聞』 ・『山陽新聞』	3.21 45台 9.23 40台		
H. 2	5.18 十三周年記念大祭			5.18 RCC ラジオ 5.19 『朝日新聞』	3.21 30台 9.23 30台		
H. 3	5.18 十四周年記念大祭			3.10 広島 FM 9.12 『山陽新聞』	3.21 30台 9.23 30台		
H. 4	5. 1 『礼賛記』⑮ 5.18 十五周年記念大祭			5.13 『毎日新聞』 5.18 NHK テレビ	3.20 30台 9.23 30台		
H. 5	5.18 十六周年記念大祭 9.30 『礼賛記』⑯ 9. 境内拡張造成工事			2.16 『中国新聞』 5.21 『産経新聞』 10. 9 『山陽新聞』	3.21 40台 9.23 30台		
H. 6	5.18 十七周年記念大祭			5.19 『毎日新聞』 10. 『世界』	3.21 30台 9.23 30台		
H. 7	5.18 十八周年記念大祭			5.19 『朝日新聞』	3.21 20台		

- ・『礼賛記』の後の①②……は、第一部、第二部……の略。
- ・「マスメディアによる紹介」の昭和59年2月以降は、一部のみ掲載。

とを指摘した⁽¹⁾。即ち、地蔵が発見されて以降六月一日までの第一期、地方紙『山陽新聞』に報道された六月二日から一二月二六日までの第二期、そしてテレビの全国放送に取り上げられた一二月二七日以降の第三期とする区分である。第一期はインターパーソナル・コミュニケーション、いわゆる口コミのみで情報が伝達された時期で、信仰圏は地蔵を祀る府中市出口町を中心とする狭い地域に限定されていた。第二期はそこに、広島県東部と岡山県全域に読者層をもつ『山陽新聞』の報道が加わった時期で、信仰圏がそれら両県に拡大した。そして第三期はさらに、全国放送のテレビがそこに参入した時期で、参詣者数の大幅な増加と信仰圏の急速な広域化が見られた。

このような区分に立つと、伝達された情報内容には時期による差が認められる。まず第一期は〈靈威譚〉が主であった。五月一九日に実施を決定し、翌二〇日に行われた「首無地蔵」の最初の祭りに参加した十人ほどの人々に、前述した出現譚とQ講社の判断が既に伝わっていた点は、口コミの影響が軽視できないことを示すものといえよう。これに対し、第二期および第三期は〈体験談〉が広く伝播するようになる。この時期には、たとえば〈靈威譚〉が語られても、それは単に〈体験談〉の前置きとして伝達される程度である。単に靈威があると説く〈靈威譚〉と、当事者の具体的体験を述べた〈体験談〉とは、同じ靈威譚であっても、その影響力に差異が生じるものと思われる。抽象的でドグマ的な〈靈威譚〉だけに基づいて参詣するのは、よほど切迫した状況にあるか、信仰そのものに非常に熱心な一部の人々である。それに対し、靈威が具体的に明示される〈体験談〉は説得力があり、多くの人々の参詣の意志決定の際に有力な情報となったのである。

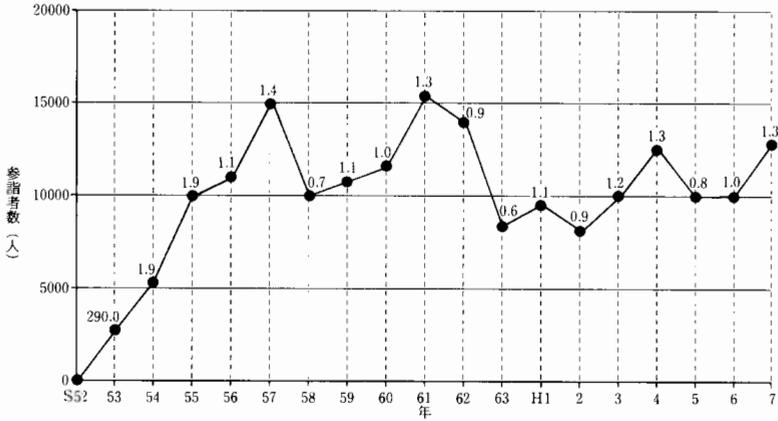
マスメディアによる〈体験談〉の伝達の中でも、注目すべきは『礼賛記』である。これは後述のように、オカゲを受けたと確信する人々の体験談を綴った小冊子で、現在までに一六冊刊行され、第一二部までは希望者に配布、

それ以降は頒布されている他、全冊礼拝堂に並べられて随時閲覧できるようになっている。新聞やテレビの情報内容が〈靈威譚〉と〈体験談〉を要約して報じるのに対し、『礼賛記』は〈体験談〉のみに限定され、多くの個人的体験を詳細に収載している。〈体験談〉の情報が『礼賛記』に文字化されたことは、オカゲを買ったとする本人が直接語るリアリティーを保持しつつ、他方で活字メディアの確実度や拡散度をもって伝達されたものといえる。

発見直後の五月二〇日以来路傍で祀られていた「首無地蔵」は、九月一八日には新築の地蔵堂で祀られるようになったが、その後の参詣者の急増に伴い、昭和五四年五月には現在地に遷座された。その際の費用のすべてが賽銭で賄いきれるほどに、参詣者は増加していたのである。以後、境内整備も徐々に進み、昭和五五年九月には礼拝堂が落成し、現在見られる境内の主要施設の整備は一段落した。

地蔵の管理は、当初は地蔵発見者のAが個人的に行っていたが、新聞報道の後の参詣者急増以降、地蔵を祀る丘の下に住む出口町第十八組の有志に管理を依頼することになった。管理を引き受けた九軒は世話人と呼ばれ、七月一五日には「世話人会」を結成し、以後、例祭の世話や地蔵堂の管理を行うようになった。とはいえ世話人は、境内の管理運営にあたるのみで、「首無地蔵」信仰を教義的に方向付けたり、参詣者組織を作ろうとする動きは、前述の如く全く見られなかった。⁽¹²⁾ 祭典の司祭は、最初の二回はオガミヤOであったが、昭和五二年七月以降は真言宗の僧侶に依頼されており、現在では安養寺（広島県芦品郡新市町）が担当している。⁽¹³⁾ また賽銭管理の問題などから、世話人会は「首無地蔵」の宗教法人化を図り、昭和五四年に宗教法人「府中地蔵菩薩」の登記をし、その後昭和五五年五月には通称に従う「首無地蔵菩薩」に名称変更した。こうして、地蔵の管理も昭和五五年までには整備が完了した。以後「首無地蔵」は、この時の施設および役員の形態を基礎にしながら運営されている。

大祭時の参詣者数の推移



ドットの上の数字は前年比の増加率

では実際に、参詣者数はどのように変化したのであるか。ここに提示したグラフは、五月一八日の「年大祭」の日に集まる参詣者の概数を年次的に示したものである。⁽¹⁴⁾ まず参詣者数の推移から見ると、昭和五五年を境に二分できる。即ち五四年までは毎年増加しながらも、最大で五千三百人であったのに対し、五五年以降は増減を生じながらも、少ない時で八千二百人、概ね一万人以上の参詣者を集めていた。

さらにいえば後者は、昭和五六年から昭和六三年までは前年比五千人前後の増減が見られて不安定であったのに対し、平成以降は参詣者数自体に減少傾向があるものの、その幅は小さく、全体としては比較的安定性が認められるといえよう。このような五六年以後の変動について、世話人は「バス・ツアーで増加した参詣者は、それが下火になって以降若干減少したが、以後、観光客ではなくて本当の信者だけが来るようになった」と述べている。⁽¹⁵⁾ ツアー実施の検討のために、バス会社が最初に見て来たのは昭和五三年一月二四日で、その年の春彼岸の中日、三月二一日には二〇台のバスが来ている。⁽¹⁶⁾ これはその後増加し、最多記録は昭和五

九年の秋彼岸の中日の一六〇台といわれる。バス・ツアーの隆盛に伴い、「首無地蔵」には観光地化の傾向も現れてきたが、その後バスの来訪は減少し、平成になるとさらに下火になった。バス会社によると、その理由は、ツアーに関心を示す一般の人々が一通り参詣し、ツアーの企画自体が成立しなくなったためといわれる。

次に参詣者の前年比増加率を見ると、昭和五五年までと昭和五六年以降とで大きく二分される。昭和五五年までのうち、地蔵出現の一周年に当たる昭和五三年は、前年比二八〇・〇倍という大幅な伸びを示し、それ以後も一・九倍を持続して増加の一途を辿る時期である。これに対して昭和五六年以降は、前年比が〇・六から一・四倍と小さくなり、参詣者数に増減が見られるようになる。

これまで検討してきたことは、次のようにまとめられる。即ち、「首無地蔵」は出現してから昭和五五年頃までは参詣者の増加が続くハヤリ、いわば急増期にあつた。この過程で参詣者数が増加し、運営する世話人会が組織され、さらに境内施設の充実が図られてきたのである。その動向が一段落した昭和五五年以降は、増加の仕方はそれまでの直線的な増加ではなく、減少年も含みながらの増加であるが、参詣者数は概ね一万人前後を維持する定着期ということができる。この増減の原因の一つはバス・ツアーであったが、それが下火になった平成以降には、観光色の強い「首無地蔵」参詣は減少し、信仰に根ざした参詣が顕在化してきたのである。ただし、このような参詣者数の動向の背後に、まず世話人の側から信仰を規制する働きかけが一切なされず、集団的非組織性を保つたまま参詣者の増加が実現された点、および「首無地蔵」の霊威の保証をする情報が、初期の口コミにマス・メディアの参入を加えた形で短時日に広域化した点のあつたことが留意される。

三 個人における「首無地蔵」信仰の展開

こうして、「首無地蔵」に関する情報の伝達は、教团的宣教活動のないまま口コミあるいはマスコミを通じてなされてきたことが明らかになった。そこで次に、「首無地蔵」における参詣者の急増の要因を、情報を受信した個人の信仰展開に注目して考察してみよう。

ここでの資料は、「首無地蔵」の靈験譚が収載された『礼賛記』である。この冊子は、地藏堂に設置してある「お蔭の文を納める箱」に投入された、「首無地蔵」のオカゲを貰ったと確信する体験者自身の記述を世話人が編集したもので、大半には住所と氏名が明記され、〈体験談〉とお礼の言葉が記載されている。平成七年の夏までに計一六冊が刊行されている。『礼賛記』には、延べ一九九人に及ぶ総計三〇五の靈威譚が収載されている。筆者が記述者の一部を対象に実施した調査からも、その内容は本人の体験に沿うことが確認されており、『礼賛記』はこの信仰の実態把握に有効な資料の一つとなる。ただしこの資料は、「首無地蔵」からオカゲを受けたと確信し、その信仰を自分のものとして確立した事例に限定されている。その意味で参詣者全体の動向を示す資料とは言い難いが、逆に単なる「参詣者」に終わらなかつたことが、参詣者の急増に何らかの役割を演じたものと考えられる。

1 参詣者から〈信仰者〉へ

人々が「首無地蔵」に対する信仰を確立するに至る展開を、『礼賛記』の内容をもとに整理すると次のようになる。それはまず「首無地蔵」に関する情報を知る〈情報受信〉、地藏へと直接関わる〈参詣〉、その結果願いが実現した

とする「オカゲ確信」、そしてこの経緯を経て「首無地蔵」の信者となる「信仰確立」の各段階である。

参詣者がこの地蔵の存在を初めて知る「情報受信」の契機は、家族や知人から聞いた場合（八七％）と、新聞やテレビなどのマスメディアを通じて知った場合（一三％）に二分される。このことから「首無地蔵」信仰における情報伝達は、個人のネット・ワークにおける口コミの影響力が非常に強く作用しているといえる。とくに口コミ情報の発信者の中には、二次情報としてのウワサを発信する人ばかりではなく、オカゲを貰ったと確信する体験者自身の「体験談」の発信が二五％も見られる点は注目すべきであろう。

とはいえ、人はそのような情報だけで参詣行動を選択するには至らない。いくら靈感ある存在としての情報を受信しても、そこへと関わる必然性がなければ、そのような情報は単なる知識に留まってしまふ。またたとえ参詣しても、靈感にすぎる具体的祈りがなければ、オカゲを貰ったという確信を得るには至らないであろう。ではその必然性とは何か。それは、個人的な信仰の展開の原動力ともなる各人の「危機的状況」である。

ここでいう「危機的状況」とは、「首無地蔵」に一心に関わらざるを得ないような参詣者のおかれている状況である。その具体的内容は、その状況から脱却することを目指してなされた祈りの内容を知ること、逆に浮き彫りにすることができる（表2参照）。

祈りの内容はまず、「身体的不調」に関連するか否かで二分される。「身体的不調」に関連するものは総計で二五六件（八七％）に上り、体のあらゆる部位に及ぶ、死亡率の高い病気や、長期化して完治しないものも含む不調である。これは「よいと言う治療法、お医者、病院、お拝み屋（まゐりや）など片つ端から通って見ました」（広島県尾道市・女・四八歳）という事例に見られるように、多くの癒しの施設へ関わった経験を有する場合が多く、明記してある事例

表2 『礼賛記』にみる〈祈り〉の内容

祈願内容	初参詣	二回目以後	合計
身体的不調	174 (91.1)	82 (79.6)	256
身体的不調以外	17 (8.9)	21 (20.4)	38
商売繁盛	6	1	7
安産	3	4	7
試験合格	-	5	5
行方不明者帰宅	-	5	5
手術の成功	2	1	3
家庭不和解消	2	1	3
登校拒否	1	1	2
酒乱	1	-	1
良縁	-	1	1
子授け	1	-	1
枯れた松の再生	-	1	1
家が売れる	1	-	1
土地問題の解消	-	1	1
合計	191(100.0)	103(100.0)	294

()内は%

だけで一六三件にのぼっている。しかしそれにも関わらず、その「不調」は解消しなかった。つまりそれらの人々は、様々な医療施設や宗教施設など、広い意味での癒しの施設から見放された立場にあつたわけである。また「身体的不調」に関わらない祈りの場合は全体の一三%で、経済的基盤の安定、家庭の不和克服といった、社会生活を行なう上での様々な障害除去を願う真剣な祈りであつた。これらの祈りの前提には、当事者にとつて切実で個別的具体的な精神的・肉体的苦痛があつたことは明らかである。そのような状況が、ここでいう「危機的状況」である。

この「危機的状況」が訪れた時期によって、以下の三タイプに大別することができる。

タイプ①…危機的状況↓情報受信↓参詣↓オカゲ確信↓信仰確立

タイプ②…情報受信↓参詣↓危機的状況↓参詣↓オカゲ確信↓信仰確立

タイプ③…情報受信↓危機的状況↓参詣↓オカゲ確信↓信仰確立

タイプ①は全体の八三%を占め、「首無地蔵」信仰の展開過程の全体を通じて圧倒的に多く、とくに『山陽新聞』

の報道以前はこのタイプのみである。それに対してタイプ②と③はそれぞれ一四％、三％で、いずれもマスコミ報道の開始後に見られるようになる。

これらの個人レベルの信仰展開過程から見れば、〈危機的状況〉の存在が信仰確立に重要な意味を占めることが判明する。即ち、〈危機的状況〉を前提せずに「首無地藏」へ関わる場合に〈信仰確立〉が見られないことは、タイプ②から明らかなのである。タイプ②に属する人々は、信仰生活全般に熱心な人、あるいはバス・ツアーで「首無地藏」を訪れた参詣者である。ここに属する人々は、情報受信後にまず参詣を行っているが、この参詣後に「オカゲ確信」には至っていない。参詣の際の祈りは、家内安全・身体堅固のような生活全体の安寧を祈るもので、個人的具体的な祈りではなかったからである。

〈危機的状況〉にある人が「首無地藏」に参詣後、〈オカゲ確信〉に至る際に見られる特徴は、オカゲの即効性に求められる。参詣から半年後にオカゲを確信した場合もあるが、境内に入った瞬間、あるいは帰り道、また帰宅直後に、といった即効性をもってオカゲを体験したとする記述が多々確認される。オカゲを貰った時期を明記してある中で、翌日までに「オカゲ確信」に至った事例が約半数を占めているのである。例えば地藏堂で「……お地藏様に般若心経を一心にあげました。二回目をとなえている時不思議に足の痛みがうすらいでいくのがわかりました。三回目をあげている時足の痛みは完全に治っていました」（広島県府中市・女・六四歳）という事例や、「其の夜「初参詣の夜」の事です。毎日毎夜、コンコンとお腹の痛くなる程出ていた咳が不思議な事にピタッと出ません。薬にさせて戴き、それ以来一回も出ません」（京都市中京区・女・五七歳）のようにである。

切迫した〈危機的状況〉が即効性をもって解消したとする体験は、永年苦しんできた当事者にとり、まさに奇跡

的体验であった。〈オカゲ確信〉に至った参詣者の記述の続きには、〈危機的状況〉の解消に喜び、「首無地蔵」に感謝すると共に、これを自己の信仰対象として選択して帰依していく、いわば〈信仰者〉の姿が明示されている。〈信仰者〉となった人々の間では、それ以後日参、月参り、写真を家に祀る、お札を身につける、常にタオルを側に置くなど、各自の判断に基づき、「首無地蔵」に対する様々な関わりの形式が確立されている。

またここで興味深いことは、同一人でも初参詣とそれ以降とで祈りの内容に若干の違いが見られる点である。前述のように「首無地蔵」では「身体的不調」の解消を祈る割合が高いが、表2に見るように、二回目以降の参詣では「身体的不調」解消以外の祈りの占める割合が倍増している。この点は、個人レベルの「首無地蔵」信仰の展開が、「身体的不調」の解消という機能神的信仰から始まり、〈オカゲ確信〉後、「身体的不調」の祈りのみならず、それ以外の祈りにも徐々に拡大、多様化する傾向のあることを推測させる。以下の信仰告白は、「首無地蔵」をいわば守護神化している事例と見なされよう。

私は今までのお地藏様に対するお礼参りと合せて、家内安全、商売繁昌を御祈念し、雨の日も風の日も毎日お参りし、お地藏様の廻りの庭を掃除し、生花の水も取り替えたり、又次々にお参りなさる人に私の願いがかなったお話をして、聞かせてあげながら二、三時間位お参りして帰っています。現在はこのお地藏様にお参りするのが、本当に楽しみであり、何でもかんでも、お地藏様をお願いしています。このお地藏様は病気の事ばかりでなく進学、結婚、家出、商売とんでも、かなえて下さいます。(広島県世羅郡・男・四五歳)

このような展開で、「首無地蔵」の参詣者の一部に、オカゲを買ったと確信し、「首無地蔵」への信仰を確立した〈信仰者〉が誕生していることが明らかになった。以後、〈信仰者〉は、「首無地蔵」への反復的参詣者となることで、

参詣者急増の一翼を担うことにもなるのである。

2 〈信仰者〉の社会的役割

「首無地蔵」の参詣者から〈信仰者〉が誕生する過程で、受信された情報の大半が〈オカゲ確信〉に至った他者の〈体験談〉であった点は注目すべきである。しかもその二五％は、オカゲを貰ったとする本人からの情報であった。これは、一旦〈信仰者〉となった人が、自ら〈情報発信者〉となる可能性のあることを示唆している。

その点を『礼賛記』の記述から見ると、「首無地蔵」の〈信仰者〉となった人々は、その信仰を自己の信仰生活において実践するのみならず、その内の四三％は、〈情報発信者〉として自己の体験を他者に発信していることが明らかにされる。「最初に治った当時、あまりにもうれしかったので勤め先で会う人毎に話して廻ったものである」（広島県府中市・女・六七歳）や、「喜びの余り町内や知人にこのことを話し難病で困っていらっしゃる方にお地蔵さんのお蔭を戴かれるよう折りがあればお話し問い合わせがあれば、由来記や礼賛記を見せてあげ乗車する列車、乗替え駅、お地蔵さん（ついで）の道順などを教えてあげています」（滋賀県草津市・男・六九歳）というのがその例である。また記述に情報発信の有無を明記しなくても、別人の記述から、その人が情報を発信したことが示される例も多く、〈信仰者〉の少なくとも半数以上が〈情報発信者〉となっているものといえよう。

このようにして情報発信する理由は、自分の切実な願いが叶えられたことに対する素朴な喜び・感謝・帰依の表明・報恩などが見なすことができ、他からの指導や強制に基づくものではなかった。その意味で、かつて同じく〈危機的状況〉にあった自分が、「首無地蔵」からオカゲを貰ったという体験を聞かせることで、他者の〈危機的状況〉

解消の指針を与えようとする、一種の仲間意識に根ざす共感的・献身的情報提供ということもできる。

情報を発信する〈信仰者〉は、その際に他者に対して果たす機能に依拠して、さらに〈布教者〉・〈同道者〉・〈代参者〉・〈取次者〉の四種に区分される。

まず〈布教者〉は、前述した事例のように、他者に対して単に「首無地蔵」に関する情報を提示するものである。次に〈同道者〉は、自己の参詣の際に、新規の参詣者を同道する場合のことで、〈布教者〉となった人の中にしばしば現れてくる。「何日かたつ中、足の痛さを忘れる様になっていました。嬉しくてもつたいたなくなりました。かぞえて五十人ぐらい参らせていただいていますよ。」(岡山県倉敷市・女・六二歳) この記述からは、〈信仰者〉の周辺に、複数の新たな参詣者が再生産される事実が窺える。

また〈布教者〉の中には、「首無地蔵」の情報を知らせた相手から、参詣の際に併せて代参して来るよう依頼される場合もあり、さらには、〈危機的状況〉にある他者に代わって、代参のみを目的とした参詣が行われる場合も見られる。「奥さんが、かねがね私が話していた首無地蔵さんにお願いに参りたいが今の状態では主人の病状は危篤状態でお参りができないと話された。医者はおと二三日の命と思っていられるらしいので翌日私と娘が代参しました」(滋賀県草津市・女・五七歳)の例のようにである。このように、利他の祈りを目的とした参詣を行う〈信仰者〉は、〈代参者〉と見なすことができる。

さらに、代参の依頼をある程度恒常的に引き受ける〈信仰者〉の中には、「首無地蔵」の託宣ができるとして、いわゆる「取次」を行う〈取次者〉となっている人が、わずかに二例であるが確認された。この二人は相互に関係はな

いが、それぞれ「首無地蔵」の顕現⁽¹⁸⁾を体験したとしており、お伺いを立てるとお告げを貰うことができる靈感の強い人といった社会的サンクシオンを得ている人々である。どちらも元来信仰生活に熱心であったが、自分なりの修行の結果、「一心こめて百巻の心経を上げお地蔵様にお願いした」（山口県柳井市・女・六五歳）、あるいは「私はいつもの通り、午前二時の地蔵参拝を三日続けた」（広島県福山市・男・四六歳）というように、独自の信仰形式を立てている。このような人々は現在のところ専門的な宗教者ではないが、〈危機的状況〉にある人々からしばしば依頼を受けており、彼らの周りに、緩やかではあるが依頼者たちの擬似的組織が構成される可能性を窺わせる。

こうして、〈信仰者〉はその半数以上が〈情報提供者〉になって行くことが明らかとなった。その際には、さらに〈布教者〉、〈同道者〉、〈代参者〉そして〈取次者〉といった役割を担って、他者に対する働きかけをより積極的に行う展開が見られた。それらの役割は、あくまで本人の自発的な行動として開始されたが、とくに利他を目的とした参詣を伴う〈代参者〉と〈取次者〉においては、それらの役割を担う〈信仰者〉自身の信仰が、社会性をもって展開する動向が認められた。

おわりに

本稿においては、「首無地蔵」信仰の展開を参詣者急増の問題として捉え、社会レベルと個人レベルに分けて参詣者急増のメカニズムを探ってきた。そこで今までの議論をふまえて、「首無地蔵」信仰が、参詣者の急増を伴って一つの宗教施設を備えるまでに展開してきた過程の構造をまとめることで結びとしたい。

まず、「首無地蔵」信仰における参詣者の急増を構成する要素としては、まず「情報」とその「伝達」という二つ

の要素が把握された。

このうち「情報」として流布していたのは「首無地蔵」の靈験譚であるが、これはその内容から、「首無地蔵」が靈威ある存在であることを述べる〈靈威譚〉と、「首無地蔵」から「オカゲを貰った」とする個人の〈体験談〉とに二分された。前者には出現の経緯をまとめた〈出現譚〉や、Q 講社の行ったこの地蔵が靈威あるものとする判断などが含まれるが、いずれも「首無地蔵」の靈威を具体的なオカゲとして示すのではなく、単に「靈威がある」と述べるに留まっていた。それに対して後者は、「首無地蔵」の靈威が「オカゲを貰った」という個別具体的な体験を通して示されるもので、新たな参詣者を生み出すことに効果的であった。

そのような「情報」の「伝達」は、いわゆる口コミによる場合と、マスメディアによる場合とに二分された。前者は対面的になされるがゆえに、伝達範囲は狭いものであるが、当事者の〈体験談〉が伝達される際には、インパクトの強いものとして情報受信者に作用していたものと考えられる。またそのような「伝達」の仕方は、〈情報発信者〉による伝達対象者の選択も可能であるため、〈危機的状况〉⁽¹⁹⁾にある人を選択することで、その「伝達」がより効果的に参詣者の増加に結びついたと考えることができる。これに対し後者のマスメディアによる「伝達」は、短時間により広範な人々に、「首無地蔵」の「情報」を発信することに大きな力を発揮した。その成果は、地方紙からテレビの全国放送へとメディアが変化するにつれ、それに呼応する形で参詣者の居住範囲の拡大をもたらしてきた。そのようなメディアを活用した、バス・ツアーによる参詣は、とりわけ参詣者の急増を促進したが、それらの人々の参詣は必ずしも〈危機的状况〉に基づくものではなかったため、一回限りの参詣に落ち着くことが多かった。これに対して『礼賛記』は、〈体験談〉に限った靈威が詳細に示されているため、放送メディアほど広範ではないもの

の、効果的な影響をもたらしたものと思われる。

また〈信仰者〉の半数以上は、他者に対する「首無地蔵」の〈情報発信者〉となつてゐることが明らかになつた。そして〈情報発信者〉はさらに、他者に対する働きかけの違いから、〈布教者〉〈同道者〉〈代参者〉〈宗教者〉といった役割に深化されて展開する傾向のあることが明らかになつた。教团的宣教活動をもたない非組織的な「首無地蔵」信仰において、このような個人的信仰に端を発した自発的な働きかけがなされることが、新たな参詣者を再生産する道を確保したものと見えよう。

非組織的信仰の展開として取上げた「首無地蔵」信仰は、以上のような構造として理解できることが明らかになつた。このような展開を経る中で、「夢のお告げ通り」に出土した「首無地蔵」に対する信仰は、その形態が定着して現在に至つてゐる。ただし今後の動向としては、「首無地蔵」の取次ができる〈取次者〉の活動に、信仰形態の変化の可能性を見ることができるといふ。

注

- (1) 柳田國男『定本柳田國男集』第一二巻、筑摩書房、一九六九年、九七頁。
- (2) 宮田登「流行神」(大塚民俗学会編『日本民俗事典』、弘文堂、一九七二年)、五八四頁。
- (3) 流行神の用語に対しては、この他に疱瘡などの流行病を流行らせる存在を指すとする指摘も見られるが、櫻井徳太郎や伊藤唯真が指摘するのみで、あまり採用されていない。このように信仰対象の属性で規定する観点よりも、それをも含む形で信仰対象の採用のあり方に着目した宮田の規定の方が、支持されてきたものといえよう。櫻井徳太郎「民間信仰の実態」(和歌森太郎編『宇和地帯の民俗』、吉川弘文館、一九六一年)及び伊藤唯真「崇り神・流行神」(櫻井徳太郎編『講座日本の民俗』7、有精堂、一九七九年)を参照。宗教・民俗・歴史関係の事典類におき、ハヤリとスタレをセットにする記述は、菊池健策「流行神」(櫻井徳

太郎編『民間信仰辞典』、東京堂、一九八〇年、石上 堅「はやり」(同著『日本民俗語大辞典』、桜楓社、一九八三年)、榎陽介・大嶋善孝「はやりがみ」(小野泰博他編『日本宗教事典』、弘文堂、一九八五年)、仏教民俗学会「流行神(はやりがみ)」(同会編著『仏教民俗事典』、新人物往来社、一九八六年)、直江広治「はやりがみ 流行神」(国史大事典編集委員会『国史大事典』第11巻、吉川弘文館、一九九〇年)に見られる。またハヤリとスタレといわず、信仰対象としての採用期間を「一時的」として限定するものに、対馬路人「流行神(はやり神)」(石川弘義他編『大衆文化事典』、弘文堂、一九九一年)、川村邦光「流行神信仰」(國學院大學日本文化研究所編『神道事典』、弘文堂、一九九四年)がある。

(4) 本章で資料とするのは、一九八六年より継続的に実施している筆者自身の聞き取り調査結果、昭和六一年一〇月に筆者が実施した月例祭参加者に対するアンケート調査結果、そして府中商工会議所が昭和五七年の一〇月に実施した調査結果である。参詣者の属性などに関しては、それらの資料を参考に、おおよその傾向を示してある。鈴木岩弓「流行神の誕生——『首無地蔵』を事例として——」(『島根大学法文学部地域社会教室論集』四、島根大学法文学部地域社会教室、一九八八年)及び府中商工会議所「首無地蔵参詣者調査報告書」、府中商工会議所、一九八二年参照。

(5) 世話人たちの基本的な姿勢として、参詣者の信仰の問題は参詣者自身の意向を尊重するという点があり、自身の主な使命は、参詣環境の整備にあるものと考えている。従って、いわゆる「世話人」から連想されるような、組織化に対する積極的な行動をとらないことがこの世話人の特徴である。世話人たちは、ここが特定の色合いをもった宗教施設となることで、「首無地蔵」が金儲けの種にされることを警戒しており、逆に、この信仰が「首無地蔵」と参詣者の一対一の関係でなされているという現在の姿に、自負をもっている感すら認められる。

(6) 注(5)で述べたように、世話人たちは「首無地蔵」に常駐するような宗教者が生まれることは歓迎していないものの、祭典を執行する宗教者の必要性は認めていた。とはいえ司祭する僧侶に対しては、あくまで儀礼の執行が依頼されているだけで、それ以上の関わりは期待されておらず、また僧侶の側でもそれ以上の関わりをおこなってはいない。なお、昭和五二年八月以前の月例祭は毎月二〇日に行われていた。

(7) 「非組織的信仰」は、従来、民間信仰・庶民信仰・民俗宗教などの用語で概括されてきた信仰現象と関連する。しかし、それらは同じ用語であっても使用する研究者により概念が多岐にわたっているため、本稿ではその使用は避け、信仰現象のもつ特質をもって用語とした。この用語の使用については、高橋渉の論考に示唆されるところが大きかった。高橋は信仰を大きく宗教信仰と庶民信仰とに二分するが、本稿という非組織的信仰は彼の庶民信仰とはほぼ同義である。高橋渉「木曾黒川の地域的信仰構造」(『宮城学院女子大学研究論文集』六七号、宮城学院女子大学、一九八八年)、同「参詣」の形態と構造」(『宗教研究』二四二号、

- 日本宗教学会、一九七九年）参照。
- (8) 参詣者の急増という視点に立ち、筆者なりの「流行神」の定義を試みたことがある。「ことさら靈威ある存在と觀念され、以前よりも、あるいは同時代の他の神仏よりも、熱狂的な多くの人々から信仰対象として選択されている神仏」というのがそれである。鈴木岩弓「『流行神』の誕生と靈験譚——横植観音の場合——」（『島根大学教育学部紀要』（人文・社会科学編）第二六巻、島根大学教育学部、一九九二年）参照。
- (9) 筆者の把握している限り、Q講社の「首無地蔵」に対する働きかけは二回あった。一度目は本文にあげた地蔵を祀るべきか否かの判断であり、さらにその直後、この地蔵を「首無地蔵」と呼ぶようお告げがあったことである。このどちらもが「首無地蔵」信仰展開の上で重要なモメントとなっているが、Q講社と「首無地蔵」の直接的交渉は全くなく、Q講社が「首無地蔵」信仰を広めていく専属の宗教的役割を果たしたわけではない。宮田は流行神の特徴として、靈験を説く宗教者の介在を指摘しているが、Q講社の場合は、そのような宗教者とは性格を異にしている。例えば、宮田登「流行神の諸相」（『江戸の小さな神々』、青土社、一九八九年）、五五―五六頁参照。
- (10) カッコ内は、『礼賛記』記述者の住所・性別・年齢を示す。
- (11) 鈴木岩弓、前掲注（4）論文参照。
- (12) 注（5）参照。
- (13) オガミヤOが「首無地蔵」の司祭を辞めた最大の理由は、首のない仏像を祭祀することに対する彼女自身の疑問であった。その意味からも、Oが司祭をした最初期の祭りにおいて、彼女の宗教者としての影響力は大きいものとはいえなかった。またそれ以降司祭を担当した真言系の寺院の影響力についても、同様である。注（5）、（6）参照。
- (14) 「首無地蔵」の参詣者の動向は、世話人たちの間においても十分に把握されているとはいえない。「首無地蔵」信仰が、非組織的信仰と位置づけられる所以でもある。年大祭は、その年の最高参詣者数を記録する日と考えられるが、曜日や天気などの諸条件により、大幅な増減の可能性を秘めている。とはいえ、そのような限界を孕みながらも、この信仰の大凡の傾向を示す手掛かりとなる。グラフは、世話人調べの概数をもとに筆者が作成した。
- (15) バスツアーの参詣者募集の情報は、新聞や旅行社のパンフレットなどの活字メディアを中心に伝達された。多くは「首無地蔵」と岡山県井原市の「嫁いらず観音」を参詣した後、鞆の浦に一泊して精進落としをする企画で、中国、四国そして九州北部のバス会社を中心に、大量の参詣者を運ぶ結果を生んだ。
- (16) ここにあげたバスの台数は、世話人調べの概数である。

(17) 初参詣後の「身体的不調」の解消は、全人的な救済としてではなく、個別機能的救済として実現されている。従って二回目以降の祈りにおいても、初参詣の時とは異なつた「身体的不調」の解消が祈られる事例が多々見られる。そのような中、二回目以降の祈りに「身体的不調」以外の祈りの割合が倍増していることは注目すべきである。

(18) 「首無地蔵」の〈信仰者〉の中にみられる、地藏顯現の体験については、鈴木岩弓「庶民信仰の形成——『首無地蔵』にみる地藏顯現の意味——」(楠正弘編著『宗教現象の地平』、岩田書院、一九九五年出版予定) 参照。

(19) 〈信仰者〉が他者の〈危機的状況〉に対して行う情報発信の背後に、一種の仲間意識に根ざす共感的・献身的な心理が確認されることを指摘した。かかる心理は、非組織的信仰の展開を考える際に看過できない意味をもつものと思われるが、この点は、筆者にとつての「民衆の不可思議の心理」として、さらなる考察の対象となる。

書評と紹介

脇本平也・柳川啓一編

『現代宗教学』 全四巻

東京大学出版会 四六判 各二二六六頁

第一巻 一九九二年六月二〇日刊 二二五頁

第二巻 一九九二年七月一五日刊 二四〇頁

第三巻 一九九二年一月一〇日刊 二二九頁

第四巻 一九九二年九月一八日刊 二一四頁

土屋 博

本シリーズは三年前に出版されたものであるから、もつと早く書評が書かれて然るべきであった。今年四月に筆者に依頼が来たとき、あらためてまだ書評がなかったことに気づき、驚いた次第である。当然編集企画には入っていたはずであるので、何らかの事情によって遅れたものと思われる。もしそれが内容の難しさに起因するとしたら、筆者の書評が軽率妄動のそしりを受けなければ幸いである。

かつて東京大学出版会からは『講座宗教学』全五巻が刊行されており、本シリーズはそれに続く仕事である。執筆者三三名のうち一部は『講座宗教学』と重なっているが、大部分は新しい世代の研究者である。前回と同じく、いずれも東京大学宗教学

研究室の関係者で、この点ではやはり層の厚さを感じさせる。前には執筆の中心的役割を果たした脇本平也氏は、今回は編者、しかも「ひとりのこされた編者」として、何もせず「担ぎ上げられて序言のようなものを書かされる」立場におかれることになった。その「刊行のことば」によれば、ここであえて「現代」を標榜する所以は、オーソドックスないしスタンダードたんとするよりも、むしろ野心的ないしフロンティア的たんとするところにある。換言すれば、今回の論集は客観的・体系的というよりも主体的・問題提起的であり、理論を先行させず眼前の具体的宗教現象への有効なアプローチを模索しているのである。全体を通読すると、確かに本シリーズの長所も短所もまさにこの方針にかかっていることがよくわかる。

第一巻は「宗教体験への接近」と題され、金井新二・井上順孝両氏が編集の中心となっている。ここでは宗教体験の心理的次元・社会的条件・文化的枠組がそれぞれ問いなおされる。実際にはまず「宗教体験との距離」をはかるために「現場」に足を踏み入れ、次に歴史的な資(史)料として残された「宗教体験の概念化」を考え、最後に「宗教体験の深層心理」をとりあげる。形式的に紹介する限り、全体は一貫した方法によって組織化されているように見えるが、実はこの中にはかなり異なったアプローチが並存している。大まかにくれば、宗教体験の特殊性を強調し、研究者自身との間に距離を設けようとする立場と、宗教体験を自己とのかかわりの中で解釈しようとする立場とに分けられるが、もちろん両者の中間には微妙にニュアンスを異にするさまざまな立場が存在する。

「超常体験と宗教研究」(井上順孝)は、「超常体験」という言葉を用いることで、宗教体験の特殊性を強調する立場を代表する。著者によれば、超常体験は「日常性や科学性からの一定の乖離」において成り立ち、「科学的思考法を主たる基盤にした社会的常識から、未だ認知されていないもの」であるが、最近の人類学的研究・民俗宗教研究・新宗教研究がこのような問題提起を要請するにいたつたのである。著者は従来の研究をふりかえりながら、「研究対象たる宗教者から表明される超常体験を処理する仕方」を五つにまとめ、「ある程度その世界に近づこうとする意識をもち、対応の努力を払いながらも、適当な方法を見いだせずにいる」立場から何とかして一歩越えようとする。しかしこの方法の成果は、結局、事例収集の豊富さに尽きるのではないだろうか。その具体例が「茶を飲まずんば幻覚をえず」(中牧弘允)である。「幻覚宗教の疫学」という副題がまさにこの方法の前提となつている宗教観をよく示している。こうした研究は欠くことのできない基礎的作業であるが、宗教体験の何たるかを知るためには、やはりもう少し別のアプローチも必要になるであろう。

「宗教体験の現象学的分析のために」(金井新二)は、宗教体験の研究を「意味形成のプロセス」・「体験者自身による自己解釈」としてとらえる方法を示唆する。ウェバーとリククールに依拠しつつ、類型的なものの把握と志向性分析を現象学の方法と見なし、「静的現象学」から「動的現象学」ないし「歴史的現象学」への道を切り開こうとするのが著者のねらいである。しかし、ここで言われている「現象学的分析」の具体的手法は必ずしも

明らかでないし、歴史的現象学の展開は今後の課題にとどまる。また「体験」と「伝統」(深澤英隆)も、近年の神秘主義論争を手がかりにして、「神秘体験と解釈」(伝統)の単純な二分法の克服をはかる。ここでも解釈を通じて、超常体験ならぬ神秘体験の具体相をダイナミックにとらえなおすことが目ざされていると言えよう。最後におかれた深層心理の研究もやはり、それが歴史的事象の内在的分析にどこまで有効性をもつかという点で、真価を問われることになる。「はしがき」では「宗教体験の研究は、普通の人間の日常的な体験についての研究に繋がっている」(ix頁)と述べられているが、この認識が本文でどのように展開されたのかは、一読したところではまだ見えてこないように思われる。

第二巻のタイトルは「宗教思想と言葉」である。ここでは島藪進氏と市川裕氏が中心となり、「各宗各教の聖典・古典それぞれに即した読解の手前、ないしその先」に目を向けつつ、個別の思想内容そのものよりも、思想を表現する「言葉」を問題にしようとする。その言葉の形式が「生きた宗教生活のある種の場」と結びついていると考えられるからである。実際にはまず「物語」・「神話」・「自伝」の相互の関連が論じられ、次に神秘思想および新宗教・民衆宗教の言葉をどう理解するかが検討され、さらにユダヤ教・キリスト教・イスラムにおける宗教思想読解の新たな試みが例示される。「はしがき」の問題意識は非常に的確で、豊かな可能性を予測させるが、問題それ自体の性格のゆえか、あるいは個別的事例にひきまぜられたためか、全体としてその問題意識を発展させるといふ形にはなっていない。

「宗教思想と言葉」(島藺進)は第二巻全体と同じタイトルをもった論文で、そのあとに続く諸論文の方向を示唆しようとする。著者は宗教言語の様態としての「宗教的物語」に注目し、これにかなり広い意味をもたせる。すなわち、神話や体験記に宗教言語を限定せず、これらを宗教的物語という大きな枠でくろうとするのである。これは生活形式全体の中に埋め込まれている。著者によれば、「宗教的物語の幅広い諸形式が存在することに注目するとき、宗教固有の本源的現象と見えた『神話』や『体験』が、実は日常的な言語活動の広がりの中で、ある一角を占めるものであることが明らかにする」(一九頁)。この仮説は、現代の新宗教運動を前向きに評価するためには特に有効であると思われる。確かに新宗教における体験の物語化と既成宗教における神話の物語化が新たな宗教言語を作り出していくのかもしれない。

しかしながら他方、歴史的形態をとってわれわれに伝えられている宗教的テキストは、依然として「宗教そのもの」への参与を要請し続ける。「宗教学者は神秘家のテキストにいかに接近するか」(鶴岡賀雄)は、この問題をめぐって今日宗教学がとりあげなければならないいくつかの観点をきわめて適切にまとめている。実際にはミシェル・ド・セルトー等を引用しながら神秘主義的テキストの読解を論ずるのだが、その内容は教典研究一般にも通ずるものである。著者によれば、「宗教学者の視線は、テキストの『言わんとしているところ』(『文意』)『意味』(『ころ』)よりも、まずテキストの『体』としての『文体』に向かう」(二〇二頁)。書くこと自体を止めてしまうという「文体」上の

変化をも考慮に入れることによって、神秘家が必ず抱く「表現不可能性」の問題をすくいあげようとするわけである。このようなテキスト論と宗教的物語論とをうまくすり合わせるならば、次の段階で、何らかの新しい方法が浮かび上がってくるのではないだろうか。

第三巻は蘭田稔氏と関一敏氏が中心となって、「祀りへのまなざし」というタイトルの下に八篇の論文を集めている。扱われている分析対象は多岐にわたり、「いずれも実地調査もしくは文献資料もしくはその双方にもとづいて、対象への方法的接近をはかる手続きにある種の共通項が読みとれるものと思う」(v頁)と言われるが、儀礼や行事への関心という漠然とした共通性以上のものをここから読みとることはかなり難しい。さまざまな理論的立場の集積から学説史という枠を外し、宗教現象を記述するというごく当り前の場所から考えはじめるのが執筆者たちの態度であるとするならば、さしあたりこれでよいことになる。儀礼や行事という研究対象は「比較的たしかな『資料化』をゆるしながら、同時に『解説』を拒む」(viii頁)ので、繰り返し出発点にもどることが必要になるわけである。こうした発言からは、かつて一九六〇年代に栄えた祭り研究のその後の推移がうかがわれるように思われる。「祭り」ではなく「祀り」を用いることもこれと無関係ではない。「より日常的でより俗に近い行事一般を広くふくめたいこと、祭り全体の構造や変容にとどまらず祀るという個々の行為に注目したいこと」(ix頁)がその理由としてあげられる。伝統的形態をとる祭りの衰退という現実がその背景にあるとすれば、ここでは新たな視点が求められ

ざるをえないことになる。

先に述べたように、収録されている論文はいずれも自らのフィールドをもっており、それぞれの分野では有意義な貢献になっている。だが一歩進んで、積極的な統合の場が作り出されているかと言うと、そうではない。例えば「大嘗祭——儀礼論の試み」(園田楢)は、「大嘗祭が当初から『祭り』という特殊な文化現象だという基本認識」(一〇頁)をふまえ、これを歴史論ではなく儀礼論から考察することを主張する興味深い論文であるが、その儀礼論の内容を「祭りは歴史的時間を超越して大過去を再現すること」(三二頁)と規定する点では、意外に伝統的な学説の応用が基調にならざるをえなかったように見える。また「呪と医と信」(月本昭男)は、古代メソポタミアの医術文書を分析しながら、ここで呪術と科学と宗教が相補的関係にあったことを指摘し、この「文化の正三角形」を古代ギリシアおよび古代イスラエルの場合と比較するきわめて明快かつ刺激的な論文であるが、扱われているテーマは本質的に文化論であり、必ずしも祀り論ではない。結局この領域での仕事は、今のところ個別的記述の積み重ねそれぞれ自体に意義を見出すべきなのである。

最終巻である第四巻は洗建氏と阿部美哉氏を中心として、宗教による「権威の構築と破壊」の問題を取り扱う。八篇の論文はいずれも国家・権力・政治体制を宗教との関わりで論ずるが、「権力と関係はするけれど比較的一般的な秩序について論ずるもの」、「かなり直接的に権力機構と関わるもの」、「特に性秩序を論ずるもの」の三種類に分けられている。本巻には読みこたえ

のある論文が多く、今後の宗教学のこの方面における生産的な展開を予想させる。

「忠誠心とコミットメント」(阿部美哉)は権威と権力を区別しつつ、日本人の忠誠心とアメリカ人のコミットメントの危機的状況を並列的に分析しようとする。全体としてペラー等の「心の習慣」に依存するところが大きいが、この議論の枠組を日本社会に適用するためには、まだ多くのデータの蓄積が必要なのではないかと思われる。それに対して「日本宗教史における世俗化過程」(林淳)は、欧米の宗教理論を日本にあてはめるにあたって慎重でなければならぬと警告する。内容的には、いわゆる世俗化論の特殊西洋的性格を指摘するとともに、日本の宗教に即した世俗化論の展開を試みるかなり質の高い力作である。著者によれば、日本における世俗化論の適用を考えたときには、「世俗化論に含まれた宗教変動の次元と産業社会のシステム論の次元を切り離」さなければならぬ(二九頁)。つまり日本の宗教の世俗的性格は、中世後期から近世にかけて進行的な世俗化の歴史的過程の帰結と考えられるのである。この大胆な仮説は、従来自明と見なされてきた宗教学上の概念的文化的制約に目を向ける点で非常に有意義であるが、現代における日本の宗教状況の変化をどこまで説明できるかはまだ明らかでない。

また「宗教法」をめぐる宗教学(洗建)も、多少異なった角度から既成概念と文化との結びつきを問題とする。著者は、いわゆる宗教法について宗教学がどのような貢献をなしうるのかをこれまで意識的に検討されてこなかったとして、とりあえず

現段階で考えられるところを二点提示する。まず第一に、「地鎮祭や地蔵像、慰霊祭が宗教ではない」とされる奇妙な判断は、宗教儀礼や宗教施設の宗教的意義、働きに対する法曹界の理解の欠如に由来するものであり、このように宗教を教義や思想を中心に考える近・現代の一般的偏見を是正していくことが宗教学の任務となる(二四八頁)。さらに第二に、西洋キリスト教文化を背景に生み出された法規範と日本の社会規範との間にはギャップがあるので、これをその宗教的・世界観的背景にまでさかのぼって明確にしながら、解決の道をさぐることに宗教学は貢献しなければならぬ(一五六頁)。著者のこうした提言は、今まであまり論じられてこなかった分野についてのものであるだけに、今後これに十分な内実をもって応えていく必要があると思われる。

性秩序を扱った二つの論文「処女母神の神(話)学」(松村一男)と「主婦」の祀る先祖(井桁碧)は、いずれも現代的な問題意識に基づく興味深い考察である。前者は、アマテラス/アテナ/マリアに関する伝承が他の大部分の処女懐胎伝承と異なる点を重視し、このような「いわば女神主導型の処女母神話・神学が生まれてきた思考過程」を説明しようとする。仮説全体の当否はさておき、これが少なくとも事柄の一面を言いあてていることは確かであろう。またシリーズ最後の論文である後者は、新鮮な視点と明晰な論旨によって特に注目に値する。ここで扱われているのは再び日本の新宗教運動であり、著者はそれを一種の「治療文化」と見なす。すなわちそれは「女たちが己を本来内にあるべき主婦と位置づけたまま、しかも、自らの生

のエネルギーを家の外に流出させ得るものとして選んだ一つの水路である」。したがって、「日本の新宗教運動は、その実際的な担い手である女たちを主体に据えるなら、全体社会の近代化過程に、フェミニズム運動とは逆の方向で展開された、女たちの意識覚醒運動と促えることができる」(二二二―二二三頁)。この結論の方向は、研究者の間でかなり広く支持を得ることができるとは思われないだろうか。

以上、主として課題の設定と方法の問題に関心をよせながら全体を検討してきた。ここで言及しなかった論文にも無視できないものがあるが、紙数の関係で割愛せざるをえない。最初に述べたとおり、本シリーズのねらいは野心的・フロンティア的たらんとするところであり、その限りでは、目的は一応達成されたと言いうことができよう。そして宗教学の現状からすれば、これが最善の戦略なのかもしれない。流動的な対象を多様な方法をを用いて理解しながら、たえず隣接語学からも学ぼうと試みる現代の学としての宗教学は、ひとつの体系や基準におさまりにきれないのは当然である。しかしそれにもかかわらず、「宗教」なるキーワードを媒介として人間と社会に強い関心をもち続けるといふ一点において宗教学はまとまりうるのであり、この一見頼りないネットワークを無条件に大切にすることこそ、日本の宗教学界が作り上げてきた最良の伝統であった。これに固執しつつ各自の問題意識をきたえていくならば、宗教学は、来るべき知のモデルのための重要な拠点となりうるのではないかと思われる。

間瀬啓允・稲垣久和編

『宗教多元主義の探究——ジョン・ヒック考——』

大明堂 一九九五年三月一〇日刊

A五判 二二二頁 三〇九〇円

谷口静浩

冷戦構造が終結した現在、人類にとって原初的な民族問題がより明確な形で浮上してきている。民族問題の背後に宗教の相違があることは論を待たない。したがって民族間の協調による人類の共存を考える試みは、諸宗教の対話、相互理解と不可分に結びつく。ジョン・ヒックが提唱する「宗教多元主義」はまさにこのような宗教間の相互理解のための理論的アプローチである。本書は「まえがき」で述べられているように、間瀬啓允・稲垣久和氏を中心とするジョン・ヒック研究グループによる、宗教多元主義に対する批判的研究の集大成である。

一 全体の構成

本書は「宗教多元主義」というテーマを巡る、十一人の研究者によるさまざまな角度からの論考によって構成されているが、それに先立ち、「宗教多元主義」の提唱者ジョン・ヒックによる「自分史」が収められている。このわずか十頁にすぎない「自分史」のなかで、ヒックの理論の骨子が明瞭に示されている。

宗教多元主義は、「宗教的な諸伝統が互いに非常に異なっても、それらは究極的には一つの超越的な神的存在に対する応答の、それぞれに代替可能な人間的脈絡を構成しているのだ」という認識（四頁）を根底としている。宗教を「自我中心から神的存在中心の新しい構えへと至る人間変容」およびそのような神的存在に対する「応答」と捉えるとき、仏教やイスラームなどの宗教は、「キリスト教徒が天の父として知っているのと同じ究極的存在に対する正当な応答」（五頁）と見做すことが可能となり、そのときキリスト教以外の宗教も、それぞれ真正な、それゆえ尊重されるべきものとなる。しかし同時にこのような立場では、例えば「神の受肉」といったキリスト教の核心となる観念を、「隠喩的」なものとして理解すべきことになり、伝統的な「三位一体の神学」や「贖罪概念」を必要としないものとなる。このように非常にラディカルなヒックの立場は、諸宗教間の相互理解・相互尊重という観点では大きなメリットを持つとはいえず、宗教的生命そのものを奪いかねない観念的なものであり、多くの批判が予想される。本書は全体を三部に分けてヒックの考えを批判的に検証している。

二 各章の内容

まず第一部は「ヒック理論に比較的忠実に従い、これをまとめるないしはそのある側面を取り上げ、これを評価、検討、批判した論稿」である。第一論文、ギャヴィン・ドゥコスタ「ヒックと宗教多元主義——さらなる展開へ——」は、ヒックの最近の实在中心主義という立場における究極的存在に対する超越

論的不可知論を指摘している。ヒックの思想は、キリスト中心主義から神中心主義へというコペルニクスの転回と、さらに神中心主義から実在中心主義へといういわゆる「カント的転回」を行なっている。ドゥコスタによるとヒックが不可知論に陥るのは、「実在それ自体」と「人類によつて知覚されるその多様な現象的顕現」とを分けるというカントの枠組みを採用するときである。そしてヒックは、このような超越論的不可知論と対をなす形で、「自我中心から実在中心への転換」というプラグマテイズムのな救済中心主義を持ち出す。しかし究極的実在に対する正確な性質への注意を欠く救済論は究極的には自己矛盾である。それゆえドゥコスタは、このようなヒックの立場は「無神論や懐疑論と全く異なるものだろうか」という疑問を投げ掛けている。

第二論文、渡部信「日本におけるヒック研究」では、ヒック理解に対する重要なポイントが指摘された後に、日本人神学者の著作や邦訳のなかに見られるヒック研究の状況が示されている。渡部氏はまず、「宗教多元主義」の要となる「神的実在」に関して、ヒックが言う「神的実在」とは、けつして形而上学的な神ではなく、信じてみて初めてその体験の中でしか実在として受け入れることができない存在者であることを確認する。例えばヒックにとつての神とは、ユダヤ・キリスト教の伝統において、聖書記者が体験し、その実在に触れて告白された神であり、聖書記者が体験し、その実在に触れて告白された神でありえない。渡部氏は、ヒックの考えが、唯一の収斂された普遍的な神を想定するものという誤解を受けやすいのは、彼の初期の研究テーマである神認識論が正しく理解されず、宗教多

元主義という彼の後期のテーマのみが論じられているところにその原因があるとする。しかしヒック自身の論の展開にも問題の存することも付け加えられている。

第三論文、間瀬啓允「ヒックの宗教言語論」。ヒックは、一方で宗教言語の持つ事実的・認知的な側面を強調しながらも、神話的真理をあらわす宗教言語が不可避免的に持つ非事実的・非認知的という側面を指摘し、これに言語的な身分を与えようとする。その結果ヒックは、事実的言語と神話的言語という区別に応じて、事実的真理と神話的真理という二種類の真理を認めざるをえないことになる。この二重真理は「知」と「信」の二分法を認めることであり、この点に間瀬氏はヒックの宗教言語論の一つの難点を見る。そして間瀬氏はこの難点を避けるため、「対象表示的」と「意味表出的」という言語の二つの働きに応じて、知られた〈事実〉と伝えられた〈真実〉とを区別する。すなわち間瀬氏は宗教言語を、「真か偽かの真理性が直接に問題となるような、情報伝達のための事実的なことば」とは別の、「真偽は超えて、ただ真実性が叫ばれているような、そういう主体的な自覚を表現するための非事実的なことば」(五八頁)であると主張する。

第四論文、望月賢一郎「ヒックの宗教実在論」では、「超越的実在に対する多様な、人間の応答」というヒックの宗教理解批判的実在論)に対し、「超越的実在」の認識論的、存在論的内容とその理解が問題にされている。望月氏の論点は以下の三点である。一、超越的な神的実在が人間の経験を媒介してのみ認識可能だとするとき、その認識根拠はどこに求められるのか。二、

人間の救済論としての「自我中心から実在中心へ」の人間存在の「転換」の過程の存在論的分析は不明確ではないか。三、超越的な神的存在を言語によって語ることはそもそも可能か。これらはヒックの批判的実在論的宗教解釈そのものの可能性の根拠を問うものである。

次に第II部は、「主としてヒックの宗教理論の哲学的側面を取り上げ、これを評価、批判したもの」である。第五論文、稲垣久和「宗教の経験主義と超越論的解釈学」。稲垣氏によると、ヒックの多元主義理論は、「実在それ自体」の導入の時点で、哲学的には普遍的なアイデアを想定するプラトン主義、ないしは科学技術文明の絶対化を招来したデカルト・カント的な合理主義的基礎づけ主義の立場に移行している。このようなヒックの考えは、多元主義とは逆の普遍性・必然性を要求するものであり、近代の科学技術文明を批判的に超克する思想的視座としての宗教思想とはなりえない。稲垣氏はヒック理論の根本問題をこのように明確にした後、この問題を解決する可能性として自らの「超越論的解釈学」理論を披瀝する。これは、「宗教的根源に接した自我」と論理的思考との接点に「宇宙論的な法構造」を見て取る立場であり、このような宇宙論的規範性に裏打ちされた確かな方法に頼りつつ科学の絶対化を抑止することが可能であるとされる。またこのような立場においては、異なる信仰を持つ諸宗教者間で互いの自己同一性を失うことなく対話が成立すると考えられている。

第六論文、梅津光弘「倫理学的に見た宗教多元主義」において梅津氏はまず、宗教多元主義の二極構造を取り上げる。ヒッ

クの理論は一方に一元論的な実在の究極的、形而上学的措定があり、もう一方に多様な諸宗教の状況とその解釈枠を並列的にもつてくる。しかし仮説としての究極的実在と事実としての多様な諸宗教との関係は曖昧であり、ヒックの立場は宗教多元主義というよりもむしろ、「一元論的仮説を伴った諸宗教の解釈」ないし「諸宗教の二元論的解釈」と呼ばれるべきものであろう。そこで梅津氏は、仏教学の立場、キリスト教神学の立場、キリスト教哲学の立場からの批判を取り上げるが、とりわけ最後の批判に含まれる排他主義の問題に注目する。宗教多元主義は、一つの信仰の帰依する場合の不可避な態度である排他主義を排除しようとして、このような学者的エリート主義のなかにかえって排他主義が潜んでいることを見逃している。梅津氏は、排他主義を専断的な宗教的信念の積極的側面と捉え、多元主義を、形而上学の問題としてではなく、倫理学の課題として受け止めることを提唱する。

第七論文、H・ネットランド「宗教的世界観の評価基準」においては、伝統的宗教を評価する際の基準、すなわち道德的基準、合理的基準、実用的基準が検討されたのち、宗教の真理性そのものを評価することが可能であり、また必要であることが説かれる。ネットランドの主張は、「宗教についての最も重要な問いとは、どの宗教が信者たちの役に立つか、あるいはどのような影響を及ぼしているかということではなく、むしろその宗教が（はつきりとまたは無条件に）断言していることが実際に正しいかどうかということである。基本的な信仰が正しいか誤りかという問題は、宗教を評価する上では不可避のことである」

(一一八頁) という発言に集約されている。

第八論文、永見勇「信仰の意味と宗教現象の多層性」において永見氏は、宗教現象を、宗教体験の実存、体験の客体化、客体化を通じた共同体の形成、そしてその客体を離れその意味を批判的に吟味するという四つのレベルで理解すべきだという自論を展開しながら、宗教多元主義の意義を明確にしている。宗教体験は人間が絶対的意味を自己の身体を通して感じとる体験であるが、象徴、儀礼、神話、教義という形で客体化されるとき、その絶対性は相対化される。しかしこの客体化を通して形成される共同体(宗教教団)は、信仰によつてのみ正当化される宗教的絶対性を認識レベルでも主張するという過ちに陥りがちである。ここに宗教の根本的な問題がある。それに対して宗教多元主義が、宗教体験の何物にも変えられない意味を認めつつ、同時に宗教教義や教団は相対的立場を免れないと主張するのであれば、その果たす社会的役割は重要であると永見氏は考える。さらに永見氏は、近代の科学的世界観の根本問題を、存在を「膨大な静的実在物の構築物」と捉えるところに見て取るが、この捉え方は、動的体験から生起した宗教的客体物をその動的側面を無視して客体的レベルで絶対化する宗教のあり方と似ている。ここで永見氏は、宗教の根本の意味を問うことを近代の科学的世界観を問題とすることと重ね合わせ、そのような根本の問いを惹起するところに宗教多元主義の意義を見ている。

最後に第三部は、「主としてヒック理論の神学的側面を取り上げ検討を加えたもの」である。第九論文、郷義孝「近代神学と

神話」では、ヒックの神話理解を、D・シュトラウスやブルトマンと軌を一にするものとして捉えられている。すなわちヒックは、神話の真理性は我々がその実在に對して適切な態度を引き起こすかどうかで測られなければならないとする。この場合、神話の言語は文字どおりの事実を指示するのではなく、「……として経験された」ものの解釈の言語である。郷氏はここに、事実と認識主体とを区別する悪しき意味でのカント主義を見る。そこで氏は、神話の関心は、人間の自己理解の可能性に止揚されるだけでなく、人間とその存在可能性が基礎と意味を持つところの神の恵みの行為にあるのではないかと考える。すなわち氏によると神話の言語は、単なる非認知的言語でも、また認知的言語でもなく、その中間である。このような立場を氏は、「批判的現実主義」と呼ぶ。

第十論文、延原時行「在家キリスト教提唱」においては、筆者自らが実践する「在家キリスト教」の基本的な考え方を、ヒックの宗教多元主義と対照しつつ披瀝している。延原氏の提唱する在家キリスト教は、ヒックの思想から多大な示唆を与えられつつ、神学的には滝沢克己の「インマヌエルの原事実」に立脚しており、ヒックの神話論的受肉解釈には批判的立場を取る。氏は、自らの思想を明確に示すため「在家キリスト教テーゼ」を掲げ、「深い神学的洞察に裏打ちされた自立的信徒運動(……)としての在家キリスト教が、教団キリスト教と車の両輪のように助け合つて活動して行かねば日本のキリスト教(会)の将来は危ないと思う」(二〇四頁)と結んでいる。

最後に第十一論文、ステパノ・T・フランクリン「福音主義

神学の論理」において、福音主義神学の深層構造が明らかにされる。福音的キリスト教は、歴史・事実に基づくキリストの出来事、その実存・普遍的側面に対する優越性を特徴とする。そしてこの特徴のゆえに福音的キリスト教は、ヒックの宗教多元主義理論がすべての宗教に妥当することを要求するとき、この要求を拒絶するものとなる。フランクリンは、福音的キリスト教と宗教多元主義という相容れない二つの主張を対照的に示すことによつて、なぜ福音派がキリストに関して「排他的な」そして「反自由主義的な」主張をし続けるのかを説明しようとしている。

三 コメント

本書に収められた諸論考は、さまざまな角度からの「宗教多元主義」理論の正確な理解、そのの孕む問題点の抽出、克服を目指したものである。宗教多元主義は諸宗教を「同じ究極的実在に対する正当な応答」と見做し、宗教間の相互理解・相互尊重のための理論的根拠を与えようとする。このように宗教多元主義は一見明快な論理を持つ魅力的な主張であり、しかも宗教の今後あるべき道を教示してくれているように思われる。しかし宗教多元主義の議論は「比較宗教学」的なものではなく、明らかに「宗教哲学」のものである。ところが哲学理論としての宗教多元主義には、概念規定の曖昧さのみならず、宗教そのものに対する根源的思索の欠如が見られ、理論構成における破綻さえ見出だされることは多くの論者が触れているところである。例えば宗教多元主義は、宗教が不可避的に持つ何らかの

排他性・専一性、および個々の宗教の事実性・歴史性を深く思索してはおらず、またこれらとの論理的整合性も欠いている。本書の諸論考はヒック理論のこのような問題に対し、さまざまな方向からの考察を行なっている。そのなかにはヒック理論の問題点の指摘・批判に終始したものもあるが、稲垣氏の「超越論的解釈学」に見られるように、ヒックの理論を踏まえつつその限界を超克し新たな展望を開く論者独自の的方法論を披瀝したものも多い。このような意味でも、本書はヒックの宗教多元主義に関する基本文献の一つであることは疑う余地がない。

しかし本書に収められた諸論考を高く評価しつつも、もう一步踏み込んだ議論を期待してしまうのは評者一人ではないであろう。たしかに「まえがき」および「あとがき」で編者自らが本書の性格を「宗教を学問的に扱う上での的方法論的な試行錯誤」と規定しているが、各論者の主張にかなり共通したものが見出されることが、それらを基にしてさらに議論を展開するといふことが行なわれていれば、より多くの教示が与えられたことであろう。また現代のキリスト教の取り組み、のみならず現代宗教の可能性としての「エキュメニズム（エクメーネ運動）」、「他宗教との対話」などは、宗教多元主義との関連で是非論じて欲しい事柄であった。もつともこのような敬意を表すべき取り組みから刺激を受けてさらなる一步を踏み出すことは、宗教の学問的研究に携わるわれわれ一人一人の課題なのではあろうが。

湯浅泰雄著

『身体の宇宙性——東洋と西洋——』

岩波書店 一九九四年一月二八日刊

四六判 三三六頁 三〇〇〇円

河東 仁

神話はさまざまな宗教や哲学を産み出した母胎であるが、そこには、大宇宙マクロコスモスと小宇宙ミクロコスモスの相応という観点が普遍的に見られる。この相応関係は、洋の東西を問わず、自然観や人間観をめぐる考察の出発点となった。ところが身体からだの宇宙性という共通の観点から出発したにもかかわらず、東洋と西洋は根本的に相違した自然観や人間観を発達させた。これは何故なのだろうか？ すなわち両者は根本的に何が相違しており、その分岐点は何処にあるのであろうか？ さらには西洋思想が築き上げた現代文明の中で、東洋思想が果たしうる役割とは何なのであろうか？ そして西洋思想が見落としたものとは何なのであろうか？

この難題に対して本書は、修行論ないし身体論という視座を通して、真正面から答えようとする。言うまでもなく著者は、これまで修行論や東洋の伝統医学に対して深い造詣を示す（たとえば『身体——東洋の身心論の試み——』創文社、一九七七年、『東洋文化の深層——心理学と倫理学の間——』名著刊行会、

一九八二年）と同時に、西洋思想史に関しても、底層流としてのグノーシス主義・新プラトン主義・錬金術がキリスト教に対してもつ意味を鋭く探ってきた（たとえば『ユングとキリスト教』人文書院、一九七八年、『ユングとヨーロッパ精神』人文書院、一九七九年）。それゆえ本書において右の難問を取り扱うのも、こうした果実を有することで初めて可能となった、と同時に、著者の思想展開における必然であったとみなすことができよう。ちなみに本書の次に、大宇宙と小宇宙の相応という思考法を支える原理の探究として、『共時性シンクロニシティの宇宙観——時間・生命・自然——』（人文書院、一九九五年）が公刊され、著者の思想展開はさらに先の次元へと進められている。

本書は、一九八六年に刊行された論文『身体からだの宇宙性』（新岩波講座・哲学の第九巻『身体・感覚・精神』二八七—三二五頁）を書き改めたものである。ただし単なる増幅ではなく、デカルトの捉え直しを始めとして、新たな視点がいくつも付け加えられている。そこで以下、評者なりに内容を紹介してみたい。

序章では、本書の全体的な見通し図と目的が提示される。まず見通し図であるが、「女性メ||身体||容器」という象徴的等式が人類の神話的思考における根本命題の一つになっている、とのE・ノイマンの指摘から論述が始められる。たとえばエジプトの創成神話のように、女神ヌートが天上の女性として、男根を象徴する男神ゲブに覆いかぶさり、自らの腹の内側に世界を産み出す。あるいは『古事記』のオホゲツヒメのように、身体の開口部からさまざまな食物が出現するといった具合である。

ここから、世界が身体||容器||女性性という性格を帯びた、

人間を取り巻く環境世界として感得され、天体や星は天上的の女性の腹の中にあるとの宇宙観が生まれてくる。また、天体・星座・方位・神々・悪魔などを、身体の各部位や器官と関連づける思考法も生まれることになる。大宇宙と小宇宙の相応である。この神話的思考法は、第二章において跡づけられるように、西洋思想史においても出発点となった、人類普遍的なものである。

この段階の宇宙観は汎神論的性格をもつ。宇宙全体が靈的な力にみちた大生命体だという見方である。東洋においては、宇宙の靈的な力が身体の内部にも満ちているとの思考法として、道教の体内神に見られるように、文明宗教ないし哲学の段階にまで持ち込まれ、理論化されるに至った。ところが西洋では、唯一神教の普及とともに汎神論的思考法が排除された。もちろん西洋思想の今一つのルーツであるギリシア思想には汎神論的色彩が存在し、また中世においても錬金術という底層流として存続している。しかしその細々とした流れも、主観（自我意識を基本とする）と客観、精神と物質の二分法に到達した時点で抹殺されるに至った。だがここで、現代文明の抱えるさまざまな矛盾を考える際に、西洋思想が捨象してきた思考法を再考することが必要ではないか、これが本書のメイン・テーマである。それゆえ本書の目的は、著者自身が述べているように、そうしたものを発掘し復元する「知の考古学」（十二頁）とも言うべきものにある。ただし考察の大半は、大宇宙と小宇宙の相応という神話的思考の特質を浮かび上げさせ、またそれが哲学として理論化されてゆく過程を跡づけるため、東洋——主として中国——の思想史に焦点が当てられることになる。

著者は中国の思想史を、漢王朝を中心とする古代前期、南北朝から唐に至る古代後期、そして宋以降に分けて考察する。すなわち儒教が国教的地位を得たのは漢代であり、後漢末期から、道教の起源となった太平道や五斗米道が起る。これ以降、儒教と道教の対抗・交流関係が、中国思想史の基本的パターンを形づくってゆく。また南北朝から唐代には仏教が伝来して、三教交流の時代となる。ただし宗教・芸術・技術の面においては、儒教よりも仏教・道教の方が大きな力をもつ。宋代に入ると、仏・道の影響で変容した儒教——理気哲学——がふたたび知識人世界の中心を占めるようになる。一方、民衆の信仰世界においては、三教が渾然一体となった性格を帯びる。

こうした流れの中で、儒教は、「天」という唯一的存在を中心に抱き、道徳性と合理性を強調し、また母性を排斥している点において、ユダヤキリスト教と類似した面をもっている。だが社会との関わり方に注目した場合、正反対の性格が浮かび上がってくる。ユダヤキリスト教が時代とともに聖と俗を峻別するようになったのに比して、儒教の「天」はむしろ世俗的次元との結びつきを強めていくからである。政治思想と家族道徳の強調である。この結果、政治そのものが宗教性を帯びることになる。ただし儒教には、祖先崇拜という側面がある。それゆえ孔子の果たしたことは、「天」信仰と関連づけることによって、神話時代から遠くなるにつれて地位が低下した祖先崇拜に新たな意義を付与すると共に、それを政治の場面にも通用する原理として高めたことにあると捉えられる。

秦漢の成立期には、神仙術を実践する方士が台頭し、次第に

儒家に対抗する勢力となった。導引や内丹と呼ばれる修行法を有し、やがて道教という哲学を産み出すに至った勢力である。方士は、心身の変容を目指す点において、シャマニズムの系列に属す存在であり、神話時代の思考法を存続させている。その思考法は、医学理論と結びつくことで、「天人相関」という宇宙観・身体観を産み出した。すなわち、中国思想史を西洋と比べた場合の最大の特徴とは、神話時代の思考法が排除されることなく方士に継承され、さらに道教として哲学化され、大宇宙と小宇宙の照応を中心におく身体観・自然観が体系化された。しかもそれが主流思想としての儒教、あるいは仏教と並存し、さらにはこれらへ影響を及ぼしたことがある。

この過程において、自然に対する関心がほとんど見られない孔子や孟子の初期儒教も、漢代になると、方士の陰陽五行説を易と結びつけることによって、天と地が流体的に呼応し合うという自然観を形成することになった。たとえば、董仲舒（前179—104）は、天地の陰陽の氣と人間の陰陽の氣が感応し合うと説いている（『春秋繁露』）。

『易経』にある注解の一つ「繫辭伝」も、儒家が老荘の説を取り入れて前二世紀ごろ作成したとされる。その中に次の句がある——「形より上なるもの（形而上者）、これを道と謂い、形より下なるもの（形而下者）、これを器と謂う」。これは理氣哲学の基本原理ともされている重要な句である。ここで言う「形而上」は、アリストテレスの著作集を編纂した際に造られた語「メタ・フィジク」の訳語となっている。自然界を含めた森羅万象の存在の仕方を支配する基本原理をめぐる考察といった意味で

ある。ところがその形而上なるものが「道」と呼ばれ、形のないう流れ動く混沌存在とされている。まず形のないう混沌が上にあり、それが母胎となり森羅万象を産み出し、その秩序を支配する、という構造である。ここには、天と地を完全な秩序を有した世界と捉え、それが混沌とした下界に秩序をもたらずとする、西洋思想と正反対の構造を窺うことができる。

自然観に関するもう一つの相違は、J・ニーダムが指摘したように、古代ギリシアが基本的に粒子モデルに従っているのに対して、中国の自然観は波動・流体モデルに依拠していることである。もちろんロゴス・ブネウマ説のように、西洋にも波動流体モデルが存在し、それが錬金術の汎神論的な自然観——万物に靈的な第五元素ないし第一質料が潜在する——に継承された。しかし西洋では、流動性の奥にあるものを、固定した「形」として捉えようとたえず努められてきた。これに対して中国には粒子モデルは生まれず、陰陽五行説にしても、ギリシアの四元素説に似ていながら、流れ動くを意味する「行」に力点が置かれるように、流体モデルから出るものではない。そして中国では、この文明が他に先駆けて利用した磁石のように、互いに空間的に離れたもの同士が見えない波動・エネルギーによって感応し合う現象に、たえず関心が注がれてきた。

ここから中国には、「共時性」(C・G・ユング)という自然を捉える今一つの原理がクローズアップされることになった。因果律的な関係のない二つ以上のもの間で、感応によって生ずるとされる同調現象のことである。天と個々人それぞれの動きを、笹竹の動きと同調させる中で読み取ろうとする易は、まさ

にこの共時性を原理とする。そしてその同調関係の探り当てには、占う者に対して、自らの内界に沈潜し、そこに湧出してくる象徴的イメージを解釈する作業が課せられる——「易とは象也、象とは像也」（繫辭伝下）。深層のイメージを通して、天と人に潜在する変化エネルギーの動向を読み取るわけである。それゆえ占う者は、客観的な観察者に留まることはできず、象徴的イメージの解釈を介して、自身もそのエネルギーの流れに組み込まれることになる。

流体モデルは、医学的な身体観にも影響をあたえた。中国医学の理論がほぼ確立したのは前漢時代で、基本となる書物は、『黄帝内経』と『傷寒論』である。後者は熱性伝染病に対する薬草療法を説いているが、前者は「氣」の循環をめぐる経絡理論を中心とし、治療法は鍼灸と導引（氣功）が主である。西洋が血液循環を知ったのがデカルトの時代であるのに対して、『黄帝内経』にはすでに記述されている。西洋医学が、病状を特定して原因を除去する、攻撃型の治療を中心とするのに対して、漢方では、病因の除去ではなく、氣の流れ全体のアンバランスを修正することで、身体内部の自然治癒力を活性化する方法がとられる。局所的な治療法でなく、全体的な観点にたつ治療法である。

また体内における氣の流れは、肝―怒・心―喜・脾―慮・肺―憂・腎―恐といった感情の変化と結びつけられる。それゆえ漢方においては、西洋医学が抱える、心理作用と生理作用の相関を局部的でなく全体的な形でどう捉えるか、という問題に直面することがない。また氣は、経絡にそった経穴を通して体外

に流出したり流入してくるとみなされている。このため漢方では、身体が環境から切り離されず、開放系として捉えられる。これは身体をまず閉鎖系と捉え、その後環境との関係を考える西洋の衛生学とは異なった見方である。

このように中国医学は、氣の流れを基本におくことによって、心理・生理・物理（精神・生命物質）という三つの次元を連結させ、人間と自然の関係を主体的身体に即して見ようとする。その際の「まなざし」は、世界の中心にいる主体としての心から身体へ、それからそれを取り巻く生ける自然へと移動してゆく。つまり精神↓生命↓物質という存在の序列にしたがって宇宙を見る態度であり、ここに大宇宙を精神↓生命作用に満ちた巨大な生命体とみならず、汎神論的宇宙観との接点が生まれる。

人間と自然の関係を主体的経験に即して捉えよとの立場は、医学以外にも中国のさまざまな技術に窺える。風水術や望気術などである。こうした捉え方には、易だけでなく、体系的な修行法の発達も大きく影響した。晋時代の「存思」「内観」といったイメージ訓練法であり、隋唐時代に、氣の体内循環への注目と呼吸法の重視が加わって、「内丹」と呼ばれた瞑想法である。ここにも、右と同様の「まなざし」を見ることができ。すなわち中国の煉丹術に相当する西洋の錬金術においては、術師の主な関心が、物理的自然の観察と加工によって自然の秘密を知ることにある。もちろんユングが明らかにしたように、心理学的問題も含まれているが、術師はそのことをはっきり自覚していない。西洋では、外界の事物を観察する際に、まず物理的自的に「まなざし」を向ける傾向が強いからである。これに対し

て煉丹術では、不老長寿という即物的な願望も含まれるが、あくまでも心理的主体から出発し、最終的な目標が瞑想を通して人格の完成におかれる。そしてこの事情は、現在「氣功」と総称されている心身の訓練法にも受け継がれている。

以上の天人相関・流体モデル・共時性原理・精神↓生命↓物質という「まなざし」、そして主体の内的体験の重視といった中国独特の思考法は、当然ながら、中国における仏教の受容と展開にも影響をおよぼした。隋唐から宋にかけて天台・華嚴・禪の各宗派がさかんになった頃から、中国独自の思想展開が生じたのである。

仏教が中国で受容された要因の一つとして著者が挙げるのは、それまでに親しまれてきた道教における修行ことに瞑想法における類似性である。たとえば初期の天台教団では、道教の神仙術が必修とされていた。そして天台哲学を確立した隋の智顛が著わした「摩訶止観」は、仏教医学の本であると共に修行法の本として有名である。「止」とは、動揺している心を静めることを指す。「観」は、心の静まった三昧のなかで諸仏のイメージを視覚化 visualisation することを言う。唐代仏教の瞑想法には、こうした視覚化の技法をもちいるものが多く、阿弥陀仏を視覚化する『観無量壽経』——中国で作成された偽経とも言われる——が代表である。

仏教の中国の変容の一つは、天台の止観法がもたらす境地を指す華嚴思想の言葉、「理事無礙」に窺われる。これは、「理」と呼ばれる聖なる本体世界と「事」という俗なる世界とが一体不可分であり、互いに隔たりなく往来できる関係にあることを

意味する。世俗的な世界に聖なるものの流出を見る古來からの思考法の影響であり、インド大乘仏教の「色即是空」とは、大きく異なる。なぜならインドでは、俗の世界から離脱して聖なる次元に至る解脱が理想とされる。そのため輪廻の一世界でしかない物質的自然界に対しては、ほとんど関心が示されないからである。ところが中国では、「山川草木、悉皆成仏」のように、物質的自然をも生命体として捉え、そこに聖なるものを見ようとする。現象界（事の世界）がそのまま絶対的真理の表われであるとする。「事々無礙」——華嚴の目指す最終境地——である。すなわちインド仏教が超越志向であるのに対して、中国仏教は世俗の中に聖を見る非・超越志向であり、そこから修行の目的も解脱ではなく、人格の完成という実践的倫理主義的な性格を帯びてくることになる。修行を通して仏の世界を体験するとともに、理の世界から自己の内に流出している潜在能力を開花させるという考え方である。

このように「理」という言葉が哲学上の概念として定着したのは華嚴宗においてであるが、後に宋代の理気哲学において中心概念となった。清代の戴震は、「理」という漢字は玉の筋目を表わすとした。玉の筋目とは、たとえば瑪瑙の表面に浮び出た紅・緑・白の縞模様である。それは濃淡の色彩が徐々に変化してゆく位相を示す。いわば、混沌の中から現われてくる形である。これは、先述した形而上と形而下の関係に通ずる。形而上の次元は、現実の世界から言えば見えない混沌であるが、万物を生み出す根源の力を蔵している。そして形而下者が、その「道」ないし「理」の働きを受け容れる「器」になっているという考

え方である。

理気哲学の代表は宋明時代の朱子と王陽明であり、ここにおいて儒教的伝統にたつ中国の哲学的思考の完成した姿が示される。唐宋末初の道・仏との交流によって生まれたもので、たとえば自然への関心の薄い初期儒教に、両者から、人と自然——小宇宙と大宇宙——とが感応する状態を人間としての生の理想を求める考え方がもたらされた。経験をかえた超越的次元をめぐる思考も、中国仏教とくに天台・華嚴から吸収した。ただし形而上の超越界と現世、唯一絶対神と被造物を峻別する西洋的思考と比べて、中国ではこの二つの次元の区別が絶対的なものとはみなされない。修行を通して心の深層へ沈潜し、自己存在と環境としての自然が見せる心理・生理・物理的な様相が変容してゆく中で、二つの次元がとらえられるからである。そしてこの二つの次元を結びつけ、また人間において心理と生理を結びつけるのが、「氣」である。氣は、化学元素のように理論的観察によって客観的に認識されるものではなく、あくまでも主体の実践的体験を通じて直観的に感知される、一種の生命エネルギーである。すなわち理気哲学の基本は、「静坐」と呼ばれる気の循環をともなう瞑想法——具体的内容は、仏教・道教のものと似通っている——を通して、「格物致知」と呼ばれる、「物」に潜在する「理」を認識することにある。そして西洋哲学では、物理的自然科学を念頭においた理論哲学としての客観的認識論がまず第一にあり、実践哲学としての倫理学は第二の問題領域とされる。これに比して理気哲学においては、理論哲学と実践哲学の区別がなく、しかも実践的体験を通して初めて本質が認

識されるという、正反対のパラダイムがとられている。

もちろん西洋にも、キリスト教が確立する以前の古代には、たとえばストア哲学やグノーシス主義に、瞑想と修行の伝統が存在した。と言うより身体の宇宙性という観点は、洋の東西を問わず、神話的思考に共通している。ギリシア・ローマ時代の哲学の諸学派にしても、それぞれ特定の精神修養技術を伴うのが通例であり(A・エレンベルガー)、この時代にある哲学を信奉するというのは、近代のように、ある理論の価値を知的に承認するという意味ではなかった。科学的真理は個人を超えるという、科学の一元性なる原則はまだなかった。

しかしヘレニズム時代が終わり、キリスト教が確立する中で、汎神論的思考に終止符が打たれた。その最大の契機となったのが、教父の論争の中から生まれた、「無からの創造」という教義である。これによって、形相を有するのみならず質料をも無から創り出した神は、被造物としての世界から完全に超越した。そして瞑想的内的体験を通して、神・超越次元に近づきうるとする修行が異端として否定されるようになった。これが、東洋と西洋の人間観・自然観における差異の分岐点となった。さらにこの差異を決定的にしたのが、言うまでもなく、デカルトの心身二元論である。

ただしデカルトに関して筆者は、汎神論的傾向をおびた最後の西洋哲学者とみなすことで、従来の見方を捉え直そうとする。その際にキーワードとなるのが「観念」である。周知のようにイデアは「見る」*videre*という動詞を受動形にした名詞 *idea* (見られたもの・形・姿) から派生した。したがって観念は本来、

見る側は主体ではなく、見られる側は客体に属することになる。ところが近代哲学においては、観念は世界を認識する主体に属すもので、認識の対象である客観的実在には属さないとされる。この逆転現象を解く鍵は、古代人が「見る」と言った時の意味内容にある。たとえばプラトンにとってイデアは、感覚の目ではなく心の眼で捉えられるものである。つまり見られるものであるイデアとは、心の眼で見られるものであるがゆえに、客体にも主体にも属すという両義的な性格をもつことになるのである。

一方イデアの訳語である「観念」は、そもそも「観想念仏」ないし「観察念仏」の省略形であり、仏を念じながら心を集中させる瞑想の中で、仏の姿を観る体験を意味する。ただしここで生じてくる仏は、単なる夢・幻ではなく、主体にとつてあくまでも実在として感得される。と言うより、古代人にとつて「存在」ないし「物」は、日本語における物の怪の「モノ」が示すように、外界の物理的現実存在だけを意味するのではなかった。つまり観念とは本来、そうした「モノ」存在がわれわれの心の眼に映し出す「形」を意味するものだったのである。

もちろんこうした観念の捉え方も、自我意識を立て、主観と客観を対立させる認識論を確立したデカルトの手によって、終止符が打たれた。人間の精神を自我意識に代表させ、物質から切り離し、環境を物質的世界として純然たる客観認識の対象としたのである。西洋の科学はこれ以降、精神性に煩わされることなく、環境世界を客観的に観察し、飛躍的に進歩していった。

ところがここで、デカルト自身の考察を読み直してみると、

彼の言う観念「*イデア*」の中に、フッサールの「*判断停止*」にも通ずる「方法的懐疑」の結果、自我の内面的根底から開けてくる夢や想像や幻覚などの深層心理的イメージも含まれていることが分かる。つまり彼は、外的経験において見出される事物だけでなく、内的経験において見出される事物をも、モノとして「*イデア*」と呼んでいるのである。それゆえデカルトの最終的な意図は、モノとして経験されるさまざまな観念の深層を探究して、すべての観念に存在の根源としての神の認識に到達することにあつたことになる。言い換えると、精神と物質を峻別するデカルト的二分法は、本来、心にかかわる内的経験の深層領域を、物質にかかわる外的経験の領域から隔離し、固有の性質と構造を有する一個の次元として確立するためのものであつた。あるいは、宗教に対する科学の勝利に道を開くためではなく、むしろ逆に、宗教のために内的経験の領域を、科学的認識とは別個のものとして確立するためだと考えられる。この意味において、デカルトは結果的には東洋と西洋の思想的差異を決定づける最終分岐点となつたが、視点を変えると、東洋とも相通する神話的思考を継承しようとした人物と捉え直すことになる。

以上が本書の概要であり、さまざまな刺激に富んだ思考が展開されている。もとより評者には、本書の批判はもちろん何らかの疑問を提出する能力も知識もない。そうした中であえて疑問を述べれば、東洋思想と西洋思想の分岐点を「無からの創造」の教義だけで説明するのではなく、風土の相違、中国とローマの社会構造の相違といった観点も視野に入れるべきでは、とい

った印象をもつくらいである。しかし、本書が修行論・身体論という視座からの考察であると銘打たれており、その範囲内で綿密な論理展開がなされている以上、こうした疑問は、的外れでしかない。しかもそれ以前に、本書の最終的な意図は、「今日的課題の背景にある歴史を発掘して、将来に対する道しるべを見出すこと」(三二二頁)、と筆者自身が記している。つまり本書の目標は、思想史の全容解明ではなく、あくまでも思想史を今後見直すための、足がかり・道しるべの提示にあるのであって、その意図は十二分に果たされている。

そして本書は、宗教の研究をめぐって、従来の客観的立場にたつ考察とは別個に、つまり客観的なる科学的真理を追究する立場とは別個に、自らの主観的な内的経験を重視する研究方法というものの可能性を示唆している。少なくとも、客観的真理と言われるものを無反省に大前提としてしまうことへの疑問を、われわれに投げかけているように思われる。

尾崎和彦著

『北歐神話・宇宙論の基礎構造』

——『巫女の予言』の秘文を解く——

白鳳社 一九九四年五月三〇日刊
A5判 五八二頁 一〇、〇〇〇円

松村一男

キリスト教以前の北歐宗教を研究する場合、原資料として『エツダ』が用いられる。『エツダ』は普通二つに分けられる。一つは十三世紀前半にアイスランドの歴史家・詩人であるスノリ・ストウルルソンがまとめた、散文的で年代的により新しいと思われる詩篇で、『新エツダ』あるいは『スノリのエツダ』、『散文のエツダ』と呼ばれる。もう一つは、作者が不明で、韻文的な諸篇で、『古エツダ』あるいは『詩のエツダ』と呼ばれる。本書が主たる対象とする資料は、『古エツダ』写本の冒頭に置かれる一篇『巫女の予言』である。

著者は冒頭の「はじめに——課題と方法」（一—四頁）においてあらかじめ平明な形で本書全体の構成を示している。まず課題だが、北歐人の精神生活を根源的・普遍的に規定してきた夢、感情、思惟——換言すれば北歐的世界観——とはどのようなもので、それはいかに表現されてきたかという問いに可能な限り精密に答えることであり、このために選ばれた対象が、前キリ

スト教的・異教的世界観を最も集約的に開示していると著者が考える『巫女の予言』なのである。『巫女の予言』は世界の創成、
「神々の黄昏」あるいは「ラグナレク」の名称でよく知られている世界の没落、そして世界の再生という三つのモチーフで構成されており、その力点は没落と再生という終末論のほうに置かれていて、しかし著者はこの終末論ではなく、それによって無制約的に前提されている異教時代北欧人の宇宙論的構想力、すなわち北欧的世界観の方を解明することを目指している。

こうした課題に立ち向かう方法として、まず第一章『巫女の予言』の問題』の一では『巫女の予言』の背景が説明され（二二―三〇頁）、その二では原文、翻訳、注釈が示される（三一―二二八頁）。第二章『巫女の予言』の宇宙形態論』では、キーワードとされる「九つの世界」、「九つの根」、そして「計りの樹」が詳しく論じられる（一三〇―一三五頁）。そして第三章『巫女の予言』の宇宙創成論』では第二章の「原北欧的コスモグラフィ」を踏まえつつ、「宇宙創成論」の特質が考察される（三五―八四―四四頁）。そして付論「初期ナグナロク神話の基本的視座——「異教的唯一神」の問題——」では、本書では直接立ち入れなかったという終末論の問題に関連し、著者が将来の課題とする「ラグナレク神話論史」の一端として、十九世紀における北欧終末論の初期研究の幾つかを紹介している（四〇―六一―四二―五二頁）。そしてその後には、二段組の膨大な注（四五―三―五三―八頁）、あとがき（五三―九―五四―二頁）、北欧神話研究のための資料と文献（V―III―XXXXXXVI）、主要研究者名と神話のキーワードとの索引（I―I）が続く。

『巫女の予言』にはまだ未解決の問題も少なくない。写本により詩節の数が六十二、五十九と異なっているし、現代の校訂者でも原型を復元しようとしてさらに詩節を増加させる者と後代の挿入、混入があるとして詩節を削減する者と多岐にわたる。また『巫女の予言』成立の年代と場所についても十世紀半ばから末までのどの時期とするか、あるいはノルウェーとするかアイスランドとするか、意見の一致は見られない。詩節の異動は作品の内容や全体的構想を決定的に左右するほどのものではないが、成立の年代と場所の方は、次に述べる作者の位置づけとの関連で重要な論点となる。

民族詩とも呼ぶべき作品群——ギリシアの『イーリアス』、インドの『マハーバータ』、日本の『古事記』など——では、最終的に作品として結実する以前の民族的伝統がどれだけ改変され、詩人の独創性が付加されてきたのかという文化的伝統とオリジナリティーの関係がつねに問題となってきた。その割合をどのくらいに見積もるかで、作品の解釈は大きく異なってくるからだ。著者は、「研究史をたどって見ると、一般に時代を遡るほど『巫女の予言』を北欧民族精神の発露と見る傾向があり、逆に新しい研究はむしろその中に単独的な個人の精神ないし信仰の告白を看取しようとする姿勢が濃厚である」（二六頁）と述べているが、これは他の地域の民族詩の研究についてもあてはまる。しかもアイスランドでは九九九年または一〇〇〇年にアールシング（全島集会）で異教の禁止、キリスト教への改宗を決議している。『巫女の予言』の成立時期はこれと接近ないし重なっており、また内容的にも世界の没落、再生がキリスト教の終

末論を思わせるので、作者が異教とキリスト教いずれの立場に立っていたのか、あるいはより近かったのかが作品全体の理解に大きな違いを生むことになる。この点について、尾崎氏はデ・フリース、V・グレンベック、ノルダルらの見解を紹介しつつ、「全篇を貫いている宗教的なへためらい」の気分」を認め、「このことは、『巫女の予言』の著者がキリスト教時代における古い神々の信奉者であり、心に古い信仰を抱きつつ、その意味では、まさしく自らの意志に反してキリスト者たらざるをえない葛藤の詩人であった証と見ることができよう」(二〇頁)、「作者については、ゲルマンの異教とキリスト教のはざまを、後者に吸引されながら、あくまで前者の世界に踏みとどまろうとする仕方で生きたアイスランドの敬虔な一人の知識人ないし詩人と解するのが最も妥当な見方であろう」(二二頁)、「キリスト教の影響に基づく異教的要素の風化の結果というより、むしろ『巫女の予言』の詩人のリアリスティックな批判精神による、こういつた異教的要素の(純化)として了解したいと思う」(二三―三三頁)としている。もともと、終末論そのものではなく、その前提となる宇宙形態論、宇宙創成論を明らかにするという本書の課題の視点からすれば、キリスト教の影響の評価はさほど深刻な問題とはならないのも事実であろう。『巫女の予言』の終末論におけるキリスト教の影響の問題は、十九世紀の研究に限ってだが付論においてかなり詳しく紹介されている。

第一章の二の翻訳については、特に述べる必要はないだろう。前述のように詩節の多少は作品全体の理解を左右するものではない。また本書以前からある谷口幸男訳(『エッダ——古代北欧

歌謡集』新潮社、一九七三年所収)や本書以後の菅原邦城訳(ヘルマン・パウエルソン著/大塚光子他訳『オージンのいる風景——オージン教とエッダ』東海大学出版会、一九九五年所収)とも訳文のスタイルの違いはあっても、一部の語句は別として全般的には甚だしい解釈の違いは認められない。尾崎氏のいうように、問題は作品全体の背後に想定されている宇宙創成論、形態論の理解であり、そのために語句の解釈が決定的に重要となるのは、本書第二章が論じる数語だからである。ただし、方法論上の際立った特質として著者が「巫女の予言」研究史上最も定評のある注釈書種類を駆使して作業を行った結果、本書のこの注解によって、不十分ながら、これまでの『巫女の予言』理解の概要と方向の認識がほぼ可能になったのではないかと思われる」(二二頁)と自負するように、「精密な注解」は他書の翻訳よりもはるかに詳しく、これまた他書にはない原文と相まって、専門家向けの体裁となっている。また現代デンマークの画家による詩篇の挿画が数多く掲載され、異教時代の雰囲気をよく伝えてくれるのも、他書にない特徴である。しかし、専門書であるがゆえに、遺漏として問題とすべき点もある。それは、この注解でも最も頻繁に言及されているシーグルズル・ノルダルによる注釈書(レイキャビク、一九五二年)に関してである。同書のデンマーク語訳、ドイツ語訳は明記されているが、英語訳(B. S. Benediktz and John McKinnell tr., Durham and St. Andrew Medieval Texts, Number 1, 1978)と日本語訳(菅原邦城訳『巫女の予言 エッダ詩校訂本』東海大学出版局、一九九三年)は記載されていない。邦訳については時間的に間に合

わなかつたのかも知れないが、英訳は当然記載されるべきであろう。

宇宙形態論についての第二章は著者が最も力を傾倒している部分で、本文全体の半分近くを占めている。本章ではまず、「九つの世界」、「九つの根」、「計りの樹」という三つの表現を手掛かりに論が進められる。著者は十九世紀以来のこれらの問題に関する膨大な論考を手際よく紹介しつつ、まず「九つの世界」については、その解釈が①時間的に相次いで生成したとする歴史の視角、②上下に重なり合って重層的に存在しているとする立体的視角、③同じ平面に互いに距離を置きながら並存するものとする平面的視角の三つの立場の可能性を示していると指摘する（一五二頁）。そして最古の宇宙像は「神々の国」である「上なる天」、「人間の国」である「地上」、「死者の国」である「地の下」の三つの次元にそれぞれ三世界ずつが配置されている形態であったと結論している（一六一頁）。「九つの根」については、世界樹ユグドラシルのもつ九つの根と解し、「九つの世界」がこれらの根によって結合され、支えられているという観念があったとする（一七六頁）。「計りの樹」については、これをユグドラシルとする一般的解釈に賛成するが、さらにこの表現には「没落に向かわざるをえない運命の樹」という概念が含まれているとする（二二三頁）。

このように宇宙樹ユグドラシルを中心とし、その九つの根によって体系づけられた九つの世界という宇宙形態論が明らかにされるが、著者はさらにそこから派生する二つの問題へと向かう。一つは「九」という数字の意味であり、もう一つは宇宙樹

ユグドラシルが「逆立ちの樹」なのかという検討である。聖数「九」については、諸説を検討したのち、太陰曆では「九夜」が一週間だということから、月相との関連で理解するのが妥当であるとすると（二五〇頁）。こうした「九」と月やその満ち欠けとの関連から考えると、『巫女の予言』では月の満ち欠けと世界の創成・没落・再生がバラレルに意識され、表現されているのではないかとこの見方が可能になると著者は説く。つまり、三日月を含む上弦の月、満月、下弦の月、闇夜という月の四周期が世界と人類の創成、神々の黄金時代、ラグナレク、滅亡（しかし同時に新生、再生の契機）に対応して構想されているというのである（二五四―二六八頁）。また後の箇所ではこれが三日月・上弦の月・満月・下弦の月・無月の五段階に分けられ、それぞれ誕生・成長・完熟・凋落・死の理念に対応するという別種の表現でも語られている（三三三頁）。いずれにせよ、これはさわめて斬新で説得的な考えと思われる。北欧のみならず日本を含めて世界各地の「九」を聖数とする文化においても同様の発想が看取される可能性は高いのではないか。

『スノリのエツグ』の一つ『ギルヴィの歌き』一五節では、「トネリコの樹の第三の根は天上にある」と述べられている。世界樹のこの描写は矛盾として無視されることも多いが、著者は「リグ・ヴェーダ」一・二四・七の「枝は下に向けて伸び、根は天上にある」という表現と一致していると考え、矛盾としてよりも「古代北欧人の抱いていた最根源的な理念（二九二頁）」として考えるべきとする。しかし、古代インドのコスモロジーにおいて宇宙樹が具体的にどのような構想されていたか（何本

の根があるのか、世界全体の中で宇宙樹はどのような役割を担っているのかを明確にしないまま、はたしてこの部分だけで一致しているといえるだろうか。しかも、この天上に根の一つをもつ宇宙樹という表象が宇宙形態論として具体的にどのような意味を有していたかについて、著者はそれ以上述べていない。矛盾ではないという主張から先に発展しないまま終わっていると感じられる。

宇宙創成論を論じる第三章では、創成前の宇宙の原状態としてのギンヌンガガブと天地創成の二点が連動する論点としてとくに考察される。ギンヌンガガブを生命なき物質から生命を誕生させる有機的な無、「カオス」と捉えるか、あるいは一切の生命創造力を欠いた絶対的空虚として捉えるかという問題については、著者は『巫女の予言』では後者の見方に立つべきだとし、それを「北歐的無」と呼ぶ(二七六頁)。そしてこの無の状態から世界を出現させたのが、神々による原人ユミルの殺害である。このユミルの殺害については当然知られていたが『巫女の予言』の詩人はあえて言及しなかったと著者は考えている。

古代北歐人は巨人のイメージを猿を通して獲得したから、人間や神々の父祖として猿類を想定することを詩人の高貴な精神性は許さなかつたし(二三八〇頁)、またユミルの殺害も、「これ以上考えられないほどグロテスクなコスモゴニーであり、現代人に吐き気すら催させたといつてもいいことに不思議ではない代物」(三三八二頁)なので言及されていないというのである。いづれにせよ、神々は祖先たる原人ユミルを殺害し、その死体の各部分から世界を創造した。だから、「いわば尊属殺人のにおい

すら漂わずアース神族の第一の犯罪行為、彼らにおける陰惨極まりないこの〈原罪〉に対する強烈な意識」が「北歐民族精神の深層に潜む〈負の意識〉」となるのだし、『巫女の予言』における「世界破滅に連なるその後の犯罪行為も、この〈原罪〉からの不可避の結果と見るべきであろう」とされる(四〇二頁)。評者には、こうした原人殺害の問題に関する著者の表現はいささか主観に走りすぎていると思われる。また、アツカドの『エヌマ・エリシュ』におけるアプスー、インドのプルシャ、中国の盤古など、原存在や原人が殺害され、その死体から世界の各部分が構築される神話は他にも知られている。この種の創成神話がただちに「原罪」の意識をもたらすものかは、にわかには決しがないのではなからうか。むしろ評者は、人体というミクロコスモスと世界というマクロコスモスの相似の意識が、「肉から大地、血から海、骨から岩、髪から樹、頭蓋骨から天」、「睫毛よりミズガルズ(人の住む世界)」、「脳より叢雲」(『グリームニルの歌』四〇―四一節参照)が創成されたという神話を生み出す契機になると考えるのが自然であろうと思うし、思索の産物である神話における殺人が、はたして現実の原罪意識を生み出すのか疑問に感じている。

とまれ、著者によれば、「北歐神話の〈宇宙創成論〉とは〈精神〉の〈自然〉殺害による根源的罪過としての〈創成〉がまさに〈世界破滅〉への一歩たることを啓示する神話的営為であり、したがって逆に〈終末論〉は〈世界没落〉が〈精神〉と〈自然〉との新たな統一と和解への道を準備するものたることを告知する予言」(四〇四頁)である。そして『巫女の予言』は

「原罪」を無制約的前提として展開された〈創成論〉と〈終末論〉の両者を包摂する壮大な宇宙論的体系の書（同頁）と結論づけられる。こうした「原罪」意識から『巫女の予言』の独自性を解説する手法はたしかに刺激的だし、今後他の研究者によってもさらに論じられることを期待したい。

本書全体を通していえば、著者は従来の諸研究をかなり詳しく紹介し、それらを比較して最終的に自らの立場を決定するという態度を一貫して保持している。個々の問題についてこれまでのような研究があり、どこまで説明されているかを体系的・学史的に知ることができるし、著者がどうして自分なりの意見に到達したかも納得できるので、その意味では学術書としての体裁は申し分ない。しかし、そのことが本書をこれほど膨大な大著にしているともいえる。北欧の宗教史、思想史、精霊史の専門家ではないが、たとえば異教とキリスト教の併存や交代という一般的な問題への比較例として北欧の場合を知りたいとか、宇宙形態論・宇宙創成論の普遍的特徴を考えるために具体例を知りたいという研究者にとっては、本書は利用しやすいとはいえない。膨大な情報の宝庫である本書を「開かれたテキスト」にするためには索引の完備がもっとも簡便な方法だろうが、それが必ずしも期待通りになっていないのである。

したがって索引と文献については改善を希望したい。頁数による制約のためかも知れないが、索引は本文のみのものであり、膨大な注については利用できない。また主要研究者名と神話中のキーワードに限っているので、たとえばキリスト教からの影響について従来の研究の流れや著者の見解を知ろうとしても、

項目がなくて索引を利用することは不可能である。この他、専門家にとっては『巫女の予言』のみならず、文中で言及されている『古エッジ』と『スノリのエッジ』の作品ごと、詩節や章ごとの索引があれば一層望ましいだろう。現在の出版技術であれば、そうした索引作りはさほど困難なことではないはずだ。これだけ立派な内容（ハード）でありながら、それを十全に活用するための索引（ソフト）が貧弱なのは残念である。

「北欧神話研究のための資料と文献」はきわめて網羅的で見事なものだが、本文や注との有機的関連づけに欠けている部分がある。例えばイワーノフとポロフの「宇宙樹・神話・歴史説述」は第二章で大いに活用されているが（とくに二四〇―二四七頁）、注にのみ記載され、文献には（そして索引にも）登場しない。本書で積極的に利用されている著作が北欧神話研究のための文献に記載されていないのは奇妙である。その逆に文献には記載されているが、本文にも注にも何ら言及のないものもある。

評者は北欧の宗教・文化・思想・言語の専門家ではなく、印欧語族を中心とした比較神話学の一環として北欧神話に多少の注意を払ってきたに過ぎない。だからこそ専門家による『巫女の予言』の徹底した解剖から裨益される点がきわめて多かったのだが、同時に比較神話学の立場からの研究がどのように評価されているかという関心をいざい本書を読んだ。比較神話学では『巫女の予言』の終末論に見られる異教とキリスト教の関係については、どちらかといえば印欧語族の伝統に連なる異教的要素を重く見る傾向がある。つまりラグナレクをイランのゾ

ロアスター教テキスト『ブンダヒシュン』での終末論と比較し、両者の共通要素からラグナレクという世界の没落・再生のドラマもすでに印欧語族共住期に存在していたと考えるのである。本書ではこうした考え方は取り上げられていない。しかし、文献にはこうした立場に立つS・ウイカンデルやB・リンカーンの研究は記載されている。それも自己の課題を限定し、しかし同時に文献は網羅的であろうという著者なりの見識かも知れないが、それならば『巫女の予言』における印欧語族的要素を正面から取り上げているÅ・ストロームの論文 (Strom, Åke V., "Indogermanisches in der *Völuspá*," in: *Numen*, vol. 14, 1967, p. 167-208) も当然記載すべきであろう。

意図して探したわけではないが、これだけの大著で数多くの言語の原語綴りが横溢するにしては、ミスプリントはきわめて少ないと思う。気がついたものでは、文献のGloss 1960でのt、Græbech 1931でのeの欠落のみである。それから、用語として気になったのが「アーリア人」と「インド・ゲルマン民族」であった。いずれもナチスの時代の影を引きずるものである(ドイツ語圏での表現がどうであれ、それを日本語にあえて持ち込む理由はないだろう)。前者は「古代インド人」とか「インド・イラン人」、後者は「印欧語族」とか「インドヨーロッパ語族」と表現されるべきであろう。また「民族」と「語族」が異なる概念であることもいうまでもない。

菅野博史著

『中国法華思想の研究』

春秋社 一九九四年三月三十一日刊

菊判 八八八頁 三〇、九〇〇円

丸山孝雄

一

法華經の研究は、近年各方面にわたりめざましい発展をみせている。従来の漢訳經典および中国・日本における法華經注釈書の研究に加え、梵本・チベット語訳の研究も盛況をみせ、梵本写本の異本の集成と研究、梵本等の索引などが次々に刊行され、また法華經成立史論、一乘思想論等、文献学上の諸問題、思想上の諸問題が論じられ、研究成果が公刊されて活況を呈している。最近では法華經の漢訳三本、特に鳩摩羅什訳『妙法蓮華經』と現存梵本との比較研究も進められている。中国においては經典が「たび漢訳されると、羅什のごとき訳経者本人は別として、その門下および後世の注釈家は漢訳のみに基づいて研究し論を展開した。難解な『法華經』と異なり、羅什訳は流麗な達意の訳といわれるが、翻訳であって所依の梵本と同等ではない。そこに翻訳の当否、訳語の再吟味、文章の出入等の諸問題が生ずる。それゆえ現今の法華經研究においては、現存梵本等と漢訳諸本との異同に目を奪われがちであり、筆者もその一人である。しかし漢訳者の用いた梵本が伝わらな

い現在においては、右の異同の研究にも限界がある。中国・日本における注釈書は、漢訳に基づいて著わされた。

現今の法華経成立史論に照らせば様々な問題があるろうが、中国の注釈家は鳩摩羅什訳等を一つのまとまった経典として受け容れ、これを研究対象として論じてきたのである。当初は訳経に序を著わして経の中心思想を論じ、竺道生以降、本格的な注釈書を著わすようになり、先師の説を取り入れ、あるいは批判して自説を展開してきた。経の奥深い教理の探求と経文の字句の解釈(随文解釈)は、当初は同一の「疏」において行われていたが、後になると前者は「玄論」「玄義」としてまとめられ、後者は「義疏」「文句」として著わされた。ただし「玄論」等の中にも随文解釈があり、「義疏」等にも教理の探求が含まれる。著者は本書において、最近の梵本等の研究を視野に入れながらも、主として中国における漢訳経典およびその注釈書に基づき、これらに関する先師の諸研究を踏まえて、鳩摩羅什以降吉祥大師吉蔵までの法華経観(部分的に、著者のいう「智顛・灌頂」を含む)を体系的に研究し、中国における「法華思想」の形成・発展過程を解明した。

本書は「はしがき」によれば、平成五年六月に東京大学に提出した学位請求論文「中国における法華経疏の研究」を印行したものであり、著者は博士(文学)の学位を授与されている。

二

本書は、はしがき、目次、序論 本書の構成、第一篇 吉蔵以前の法華経疏の研究(五章)、第二篇 吉蔵の法華経疏の研究

(三章)、第三篇 「法華経」信解品の譬喩解釈と教判思想(四章)、結びに代えて、索引、英文梗概と英文目次(Daniel Bruce Stevenson 博士の翻訳)から成る。

殆どの章節に「問題の所在」を明示し、漢文資料を引用する場合、原漢文と現代語訳を示して論証し、「結び」において結論を述べる。難解な字句については、能う限りの関係資料を提示して解明を試みている。従来諸研究は、漢文に返り点・送りがなをつけるか、書き下し文にするのが一般であった。本書では、難解な漢文を平易な現代語訳にして著者自らの解釈を提示し、読者の理解を容易ならしめている。原漢文を併記しているので、漢文のもつリズムや文法構造も把握できる。古典漢文は敏達される傾向にある現在、このような試みは後進のためにも願わしいものであり、その並々ならぬ努力を多としたい。

本書の構成および研究成果と著者の今後の課題については、前掲の「序論 本書の構成」と巻末の「結びに代えて」に記されており、読者が本書の全体像を把握するのに便宜を与えている。次に本書の内容を紹介し、その研究成果と特色・意義を考察したい。

三

(一) 第一篇「吉蔵以前の法華経疏の研究」は、吉蔵以前に成立した法華経疏を主として研究するものであり、まとまった法華経疏の見られない場合でも、関係資料に基づいて鳩摩羅什等の法華経観を考察している。この中には「智顛・灌頂」の「法華玄義」「法華文句」は吉蔵の法華経疏の影響下に成立したものと

なので、これらは含まない。」とする。その理由として、この二著は智顛の親撰ではなく、弟子の灌頂が師の講義を筆録・整理して完成したものであって二人の合作であり、吉藏の『法華玄論』『法華義疏』を参考に成り立っていることとを挙げている。因みに吉藏(五四九—六二三)にとつて智顛(五三八—五九七)は一年の年長者であり、灌頂(五六—一六三)は二年の年少者である。また灌頂の『國清百録』に基づく、吉藏の智顛への屈請講經説もある。しかし最近の文献学上の比較研究に照らせば、著者の見解は妥当なものといえよう。なお、著者は大学院進学の当初、天台三大部を中心とする中国法華思想の研究を考えていたといい、本書刊行の後、すでに『法華玄義』の訳注(上・中・下、レグルス文庫、第三文明社、一九九五年一月—三月)を刊行している。

第一章「鳩摩羅什・慧観・僧叡の法華経観」では、羅什と盧山慧遠との問答を編集した『大乘大義章』に基づいて羅什の法華経観を考察し、また羅什門下の慧観の『法華宗要序』、僧叡の『法華経後序』を現代語訳して彼等の法華経観の特色を浮き彫りにし成果を挙げている。二著の漢文は難解であり、関係の資料を提示して解説に工夫を凝らしている。

第二章「道生『妙法蓮花経疏』の研究」は、現存する中国最古の法華経疏である道生の疏の研究である。四節から成る。第一節「道生における『法華経』の構成把握」では、中国仏教の経疏の特色をなす「分科」の問題に関して、道生の法華経疏の実態を説明している。特に法雲の『法華義記』と比較しながら、道生が『法華経』二十七品の構成をどのように把握しているか

を考察し、その「三段分科」は後代のものとは異なり未成熟な面もあるが、法雲、吉藏、智顛・灌頂等の先駆をなすものとして中国仏教の経典注釈史上きわめて重要であると論じている。ここでも難解な語句の用例を博搜し、時代による相違点に充分配慮しつつ意味の解明に努めている。第二節「妙法蓮花経疏」における道生の経典注釈の方法」では、中国における経疏の歴史的發展を視野に入れ、後代の経疏との比較研究を行うための基礎作業として、道生の注釈の方法を説明している。まず「来意」に相当する部分の存在、分科、経文の標出、音写語の解釈、異説の提示などの注釈の形式的な側面について整理を加え、次に、偈頌についての解釈方法の特色について考察し、最後に、道生の経典解釈の基本的立場、理論的枠組みについて検討し、特に「機と感応」「理」について次節以下で詳しく考察している。第三節「道生における機と感応」では、中国仏教において成立した仏教用語としての「機」の原初的意味は「仏・菩薩の応現・教化を発動させ、かつそれを受け止める衆生の側の構え、あり方」であることを明らかにしている。第四節「妙法蓮花経疏」における「理」の概念」では、まず道生の『涅槃経』に対する経序における「理」の用法を考察して四種に分類整理し、特に重要な第四の用法(万物の根底に存する道理、存在の真理)に関連して、道生が「仏性」を「理」によって解釈すること、「理」と悟りとの関係などについて考察している。次に『妙法蓮花経疏』における「理」の全用例を掲げ、(一)「事」と「理」(二)「言」と「理」(三)「理」の唯一性(四)「理」の優越性(五)仏と「理」の五項目に分類整理してこの疏における「理」の特色を考察し

ている。そして付篇(一)「注維摩詰經」における道生の「理」の用例、付篇(二)「大般涅槃經集解」における道生の「理」の用例を掲載している。

第三章「劉虬撰『注法華經』の逸文」では、現存しない『注法華經』の逸文を、吉藏の法華經疏の引用に着目して五十例摘出し、逸文集を作成してその思想的特徴を考察している。そして彼の法華經觀は空の思想を踏まえたものであり、羅什やその門下の思想を継承したものであることを論証し、彼に対する吉藏の批判も考察している。これは従來の研究にない成果であり、高く評価したい。

第四章「法雲『法華義記』の研究」は四節から成る。第一節「『法華義記』における講義者法雲と筆録者」では、『法華義記』がたんに法雲の講義をそのまま筆録したのではなく、実際に「法華義記」を執筆した弟子が、法雲の説に基づきながらも自分なりの注釈の工夫を凝らした跡を認めることができる、と論じている。第二節「法華義記」冒頭の総合的解釈の考察」では、法雲の法華經觀を最も総合的に示した『法華義記』冒頭の部分について、全文の現代語訳を示し、論評を加えながら、法雲の教判思想、経題釈、分科について考察している。第三節「法華義記」における一乘思想の解釈―権実・二智論と因果論」では、方便品の一乘思想について、法雲が独自に形成した解釈の枠組みである権実・二智論と因果論を用いてどのように理解したかを、序品と方便品に対する注釈を中心的資料として考察している。第四節「法雲『法華義記』と敦煌写本『法華義記』との比較研究」では、法雲の『法華義記』と敦煌写本『法華義記』と

について、両者の教判思想の相違を考察し、注釈の形式・方法などについて両者の比較を試みている。

第五章「慧思『法華經安樂行義』の研究」では、『法華經安樂行義』を資料として慧思の法華經觀を考察し、きわめて実践的な法華經觀である、と論じている。

(2) 第二篇「吉藏の法華經疏の研究」は著者によれば、中国において最も多くの法華經疏を著わし、しかも灌頂を介して『法華玄義』『法華文句』に深く影響を与えた吉藏の法華經疏を研究するものである。吉藏の法華經疏には、『法華玄論』十卷、『法華義疏』十二卷、『法華遊意』二卷(または一卷)、『法華統略』六卷があり、また、天親造・菩提留支訳『妙法蓮華經曼波提舍』に対する注釈書として『法華論疏』三卷がある。本篇は三章から成る。

第一章「吉藏の法華經疏の基礎的研究」の第一節「吉藏の法華經疏の成立順序」では、『法華論疏』を含めた五部の書の成立順序を考察し、特に『法華論疏』『法華統略』の順に成立したとする従來の学説を批判し、『法華統略』『法華論疏』の順に成立したとする新説を提示している。その論拠として『法華論疏』には「八生一生」の釈、「復倍上數」の釈等について、『法華統略』等にはみられない反省や付加が記されていること等を挙げている。第二節「吉藏の法華經疏の概観」では、吉藏の四部の法華經疏について、その構成、特色、従來の文献学的研究などについて概観している。第三節「法華統略」釈序品の研究」では、従來あまり研究されてこなかった吉藏最後の法華經疏『法華統略』について、釈序品を資料として、『法華義疏』には見ら

れなかつた『法華統略』の新しい『法華経』解釈を考察している。特に、「如是我聞」の解釈に見られる無生観について考察し、また『法華経』の思想をさまざまな視点から整理した一義・二義・三義・四義・七義・十義・十二義について考察している。

第二章「古蔵の教判思想と法華経観」は七節からなる。古蔵は彼の法華経疏の中で前代の頓漸五時教判を厳しく批判しながら、自己の教判思想を開示しており、この教判思想における『法華経』の位置づけは、古蔵の法華経観を構成するものである、とし、その法華経観を明らかにすることを目標として教判思想を考察している。第一節「古蔵の經典観」では、大乘經典が道を顕わすことにおいて平等であることを主張する古蔵の基本的立場を確認し、小乗經典はなぜ除外されるのか、多くの大乘經典が平等であるならば、なぜ多くの經典が存在するのか、などの問題への古蔵の解答を考察している。第二節「古蔵における三種法輪説」では、大乘經典の価値的平等性を主張する立場から、主として『華嚴経』と『法華経』の価値的平等性を立証するために考案された一種の教判思想が三種法輪（根本法輪・枝末法輪・摂末帰本法輪）説であること、三種法輪説の形成過程、三種法輪をめぐる思想的な諸問題を考察している。第三節「古蔵における四調柔」では、古蔵は『華嚴経』以後、『法華経』以前の小乗、大乘の経教（人天教・二乗教・自教・他教の四種に整理される）を声聞の機根を調柔するものと捉え、これを四調柔と呼んでいるので、この概念の意義やその概念の形成過程を考察している。第四節「古蔵における直往菩薩と廻小入大菩薩」では、古蔵における直往菩薩（本来菩薩であるもの）と廻小入

大菩薩（声聞が『法華経』に至って菩薩に転換したもの）の二種類の菩薩の概念の形成過程、思想的意義を明らかにしている。第五節「古蔵における『法華経』と諸大乘經典との比較研究」では、古蔵が試みた『法華経』を中心とする、『華嚴経』『般若経』『涅槃経』『勝鬘経』それぞれとの個別的な比較研究を考察している。これは、大乘經典に価値的な差別を設ける頓漸五時教判に対する古蔵の具体的な批判について論じたものである。第六節「古蔵における『法華経』と仏性」では、『涅槃経』の独説とされる仏性が『法華経』にも説かれると主張する古蔵の論証方法を考察している。これは古蔵における『法華経』と『涅槃経』との比較研究を考察するものである。そしてこれは、五時教判において『涅槃経』が『法華経』より高く位置づけられていることへの批判であり、古蔵の經典観の基本である「諸大乘経顯道無異」を実証するための欠くべからざる課題であったと評せよう、と結んでいる。第七節「古蔵における『法華経』の宗旨観」では、『法華経』の宗旨「根本思想」が何であるかについて、旧来の学説に対する古蔵の批判を考察し、あわせて古蔵の思惟の基本的特色を考察している。

第三章「経題『妙法蓮華経』の解釈」では、『法華経』の経題である「妙法蓮華経」についての古蔵の解釈を考察している。経題の解釈は中国の経疏の重要な部分である。この章は三節から成る。第一節「妙」の解釈では、鳩摩羅什訳の「妙法蓮華経」と竺法護訳の「正法華経」との訳語上の相違点である「正」と「妙」に関する古蔵の比較研究について考察し、さらに「妙」の解釈における特殊な術語である相待妙・絶対妙について、古

蔵の概念規定、二妙の論理を考察し、次に智顛・灌頂の『法華玄義』における相待妙・絶対妙との関係について考察している。第二節「法」の解釈と仏身常住説』においては、経題の「法」の解釈の中で展開される代表的な議論、すなわち、法雲の法華無常説（『法華経』の仏身は無常であるとする説）に対する吉蔵の批判の内容を考察している。これは『涅槃経』の独説とされる仏身常住説が『法華経』にも説かれると主張する吉蔵の論証方法を考察するもので、吉蔵における『法華経』と『涅槃経』との比較研究を考察するものである。

著者は右の第二章、第三章において、吉蔵の法華経観を具体的に考察し、特に吉蔵の法華経観の形成過程、展開の軌跡を明らかにすることに努めている。すなわち吉蔵の法華経疏の成立順序にしたがって、まず『法華玄論』に基づいて吉蔵の思想の基本、出発点を探り、それが『法華義疏』『法華遊意』『法華統略』においてどのように発展、深化していったかを辿っているのである。箇々の問題の解明にあたり、常に四種の経疏全部にわたって、関連資料を視野に入れ、先師等の研究を踏まえ批判しつつ検討考察した努力と成果は、高く評価されてよい。

(3) 第三篇「法華経」信解品の譬喩解釈と教判思想』では、信解品の窮子の譬喩が中国の教判思想の形成に果たした役割を考察している。著者は次のように論じている。『法華経』は吉蔵によれば、釈尊一代の教化を「一乗→三乗→一乗」に整理している。中国ではこの『法華経』の思想が教判の一つの基準を提供した。しかし、この図式だけでは、小乗と大乘の関係、より多部の大乗経典の間の相互関係など理解できないので、窮子（声聞を譬

える）に対する詳しい段階的な教化を説く信解品の譬喩が着目されたのである。多くの法華経疏が、この譬喩の解釈の中で、最も詳細な教判思想を展開している理由がここに存するのである。また、本篇は、前二篇で考察した法華経疏の注釈の実態がどのようなものであるかを明らかにすることにもなるはずである、として、第一章において道生、第二章において法雲、第三章において吉蔵（第一節『法華玄論』、第二節『法華義疏』、第三節『法華統略』）、第四章において智顛・灌頂の法華経疏を取り挙げて考察し、彼らの分科を徹底的に明らかにするとともに、そこに表現された教判思想の内実を明らかにしている。

四

以上、本書の内容を紹介し、考察を加えてきた。次に、本書の特色・意義をまとめてみたい。

①本書は、羅什以降吉蔵（部分的に「智顛・灌頂」）に至るまでの経序・逸文・法華経注釈書に基づき、中国における関係資料およびわが国におけるこれまでの研究を踏まえ、批判しつつ、中国法華思想の形成・発展過程を体系的に考察し解明したものである。

②特に吉蔵については、法華経疏の撰述順序について新説を提示し、各法華経疏の比較研究により吉蔵の法華経観の形成過程、展開の軌跡を解明している。

③論証に際しては、原漢文と現代語訳を提示し、難解な字句については、能う限りの関係資料を提示して解明に努めている。

④本書は中国法華思想の研究であるが、『法華経』以外の経典

およびその注釈書をも駆使して論証に努めている。これは吉蔵が博引旁証をもって名高いことから、必然的に要請されることではあるが、著者は『長阿含経』の国訳を行い、『維摩経』の注釈書の研究や『大般涅槃经集解』の研究等も行い、日頃広く漢訳仏典やその注釈書の研究に意を注いでいる。このような関係資料の博搜・読解・論証は、この著者にしてはじめて為せるわざであろう。

⑤著者は「智顛・灌頂」については既に研究に着手しており、窺基や湛然等の研究は、これからであろうが、本書は①に述べた中国法華思想の研究の、現時点における集大成ということができよう。

私事になるが、筆者は、かつて坂本幸男編『法華経の中国的展開』（平楽寺書店、一九七二年）の編集を担当していた折、後に著者の指導教官となられた田村芳朗先生から「法雲の法華義記の研究」の玉稿を頂いた。今は亡き坂本・田村両先生の下種された蓮が見事に花開き、両先生もさぞやご満足であられよう。

Rita M. GROSS,
Buddhism after Patriarchy.

State University of New York Press, 1993, 365 pp.

大越愛子

著者のリタ・グロスには二度会ったことがある。一度は数年前、彼女が半期留学で来日したとき。二度目は一九九一年バンコックで開催された世界仏教者女性会議においてである。最初の出会いの時、彼女は折角仏教国日本で勉強しようとしたのに、研究会等で会うのは男性ばかりとかなり可立っていた。当時宗教とフェミニズムをテーマとした雑誌を編集していた私たちは、早速彼女にインタビューを申し込み、彼女が仏教に帰依した動機や日本仏教に関する感想などを聞き取った思い出がある。

バンコックでの再会の時は、彼女は世界的なフェミニスト仏教学者として認められていて、大会のメイン・スピーカーの役割を担っていた。その時本書を出版する予定があることを教えられた。仏教と女性というテーマを扱った著作は近年増えているが、フェミニズムを前面に出して仏教を論じる著作は少ないだけに、大いに期待感をもった。

読後の現在、彼女はついにやり遂げた、というすつきりした気分を味あわせてもらっている。とはいえ彼女のフェミニズム

の方法論は、私のとは異なっている。私は宗教を全体像から捉え直し、その重層的差別構造の意味を問うという方法論を試みているが、グロスはあくまで、宗教内部にとどまり、その宗教が主張する真理を徹底的に追及することで、現実の宗教がいかにそこから逸脱した醜い姿をさらしているかをあぶり出す、という手法をとっている。護教的という批判もできないことはないが、護教もここまで徹底すれば、当宗教を内部から食い破る迫力をもつのだと感心した。

本書におけるグロスの基本的立場は、仏教は一切の差別を越えた万人の平等を説く教えとして、本来フェミニズム的であるはずだという実存的確信である。この確信に基づいて彼女はフェミニズム的であるはずの仏教がいかに間違った解釈にさらされて、男性中心的教義へと変質させられていったかを、静かな怒りをこめて振り返っている。そして彼女独特のフェミニズム的観点からの仏教テキストの読み込みを行いつつ、男性中心主義に汚染されていた仏教テキストの脱構築批評を鮮やかに試みている。

以上の観点から、本書は大別して二部構成になっている。前半は、歴史的仏教の展開がいかに男性中心的なものであったかの論証である。後半は、仏教フェミニズムの観点に立つて、家長体制以後の仏教の新たな展望を開いている。

グロスは、仏教テキストに多くの女性差別の言説があることを認める。そこからも仏教の男性中心主義は一目瞭然だが、彼女にとってより問題なのは、仏教の歴史的伝統において女性の声がほとんど消去されていることである。グロスはその実存的

確信に基づいて、仏教によって救済された女性は少なくないはずと主張する。その意味で彼女にとって、初期仏教の『デーリーガーター』は驚異的な記録である。そこで苦悩のどん底にあった女性たちが仏教によっていかに安心立命の境地に至ったかが、生身の女性の声を通して赤裸々に述べられているからである。

現実的なアジアの女性差別構造に疎いためか、グロスは、彼女たちがどのような構造的差別体制から逃れようとして仏教に帰依したかについては、あまり関心を寄せていない。だが家長体制の下で既に差別的状況にあった女性の苦しみは、男性の苦悩と異質なものであるはずである。例えば当時の世俗社会に蔓延していた女性への穢れ意識、女性に固有な身体的悩み、性暴力に脅かされる危機など。それらを分析せずに、サンガへ入った女性たちが、男性と平等に解脱したということを強調するだけでは、折角彼女が注目した生身の女性の解脱記録の意義が十分生かされていないように思われる。

彼女も指摘しているが、女性の解脱のプロセスは、第二期フェミニズムが提起した意識覚醒IIコンシャスネス・レイジングのプロセスと重なる点が多い。女性は、男性中心社会において内面化させられていた自己否定的、自己蔑視的感情の無意味さを意識化する中で、自己回復のプロセスに入り、あふれるような自己肯定の歓びを体験していく。しかしその自己肯定は、単に自己満足に終わらないために、たえず呪縛の罟を仕掛けてくる父権文化との闘いの中で、不断に検証されねばならない。その過程で、自己変革実践は、ラディカルな文化変革実践の意味

を担っていくのだが。

ところで現実には解脱した女性たちの伝承は、時代が下がるにつれて次第に減少している。グロスが指摘するように、女性の生きた声は仏教から消去されたのである。代わって男性の語るイメージ化された女性像が、仏教テキストに頻繁に登場する。

大乘仏教に出てくる女性像は、リアルな女性であるよりもメタファーとしての女性である。そこでの女性像は二面的に描かれている。一方は、女人五障説で言明されるような、その煩惱の深さ、不浄のゆえに決して成仏出来ない女性像である。もう一方は、そのような劣機にも関わらず、男性へと変化して解脱する女性像である。

グロスの指摘によれば、前者の女性観は、シャーリプトラをはじめとする高名な仏弟子の言葉で表現されており、そうした偏見を、彼と論争する女性たちが打破してみせるといふ構成をとっている。法華経における竜女の変身や、維摩経での天女によるシャーリプトラの変身などの教説である。こうしたマジカルな変身を支えているのは、大乘の空思想であり、そこに変身教説の論理性がある。

確かに偏見に満ちた仏弟子たちの愚かさを女性たちが身体を使って暴露していくのは、痛快きわまりない話であるが、しかし問題は当然そうした次元でとどまらない。空思想を端的に証明するために、何故ジェンダーの変容が用いられるかという高次の問題なのである。グロスはそこに、現実の男女不平等を無化していく空思想の威力をみることで、霊的次元での男女平等の達成を評価しようとする。だが他方でこのような高度に性差

を相対化する理論が出てくるにも関わらず、それを現実に生かす教説が作られていないことに、疑問を表明している。

グロスはそれ以上深追いしないが、敢えて言えば、仏弟子たちと女性たちとの論争は、空思想に基づけば、明らかに仏弟子の敗北である。それにも関わらず、以後の女性の教義では、相変わらず偏見に満ちた仏弟子の女性観の方が優位を占めている。となれば空思想でジェンダーの変容が使われたのは、実際に性差別の無根拠性を明らかにするためでなく、最も根源的な二元論とされる性差すら空思想は乗り越えているという、空思想の威力を証するための方便に使われたにすぎないと見る方が、歴史的であろう。一般女性への空思想からの最大の贈り物が、「変成男子」説であったことから、それは明らかである。

グロスが最も評価しているのは、チベット密教である。そこには、少ないながらも女性覚者たちの伝承が残存しているし、そのタントリズムの教義において女性原理が重視されているからである。彼女によれば、タントリズムの女性原理は、他の宗教の二元論に見られるような対立的原理ではなく、相互浸透的、相互共存的なものである。男性原理・女性原理双方は対立によってでなく、相互に一体化し、融合することでお互いが生かされたとされている。ここで言われる女性原理・男性原理は象徴的次元に属していて、必ずしも生物学的男女と結びつくものではないことが前提されているはずである。それにも関わらず、儀式や図像によって、この安易な同一視が一般的に流布し、相互浸透的な空思想の理念は無化される傾向にあったことに留意する

必要がある。

グロスの力説するようにチベット密教には男性と等しく解脱した女性の伝承がいくつか語り伝えられているが、それは個人的なレベルにとどまっただけで、彼女の伝承がチベット密教全体のパンテオンでどのような位置づけをされているかは不明である。それはチベット仏教にも顕著な男性中心主義を揺るがすようなものであったり、それを批判したりするようなものとしては捉えられていない。グロスも指摘するように、こうした女性覚者たちは、後に続く女性のモデルになるのみならず、特別な女性例によって、圧倒的多数の女性の劣位を隠蔽するためのアリバイ証明に使われる傾向にあったようである。

グロスの努力にも関わらず、従来の仏教的伝統から仏教フェミニズムへの方向性を取り出すことは、かなり困難である。だが彼女はそうした過去の歴史には、もはや拘泥しない。男性中心の伝統的仏教などに別れを告げて、新たな仏教フェミニズムのヴィジョンを語るのである。グロスの仏教フェミニズムの本領はここから始まる。

グロスによれば、仏教がその本来の教えに基づくならば、必然的にフェミニズムとなるはずである。それは、人間の欲望からの自由を説き、ヒエラルヒーの無根拠性を教え、一切の差異を乗り越えた平等を語るからである。それゆえ、歴史的な男性中心的仏教は、家長体制の下にある男性たちの支配欲とエゴイズムの産物に他ならず、それは本来の仏教からの全くの逸脱なのである。

彼女は仏教の基本的教説である、無我、空、仏性、真如など

の思想が徹底されれば、それはフェミニズム的となるはずと説く。ところが現実の仏教ではこうした思想は直視されず、むしろ男性中心的仏教の正当化のために逆用されている。仏教の歴史がいかに非仏教的な歴史であったかは、ジェンダー問題によって、如実に浮き彫りにされるのである。

まず無私の思想から始めよう。無私の思想では、社会的に形成された自我は、現世的な欲望の産物にすぎないとして、そうした虚構的自我にとられない無我にこそ、真の自由があると説かれる。これは、父権制社会で作られたにすぎない性別的自我からの解放を説く、フェミニズムと共通点をもつ。しかるに現実の仏教は、性別的自我の虚構から脱するどころか、男性的自我への固執に基づく男性中心的体制を維持してきたのである。

男性たちはその欲望の産物である自我への固執ゆえに、女性存在を他者化し、それを貶め、支配しようと企む。そして八敬法をはじめとする女性差別的制度を作って、上下関係を維持することに腐心してきたのである。彼らはそうした自分たちの我執に全く無自覚的で、こうした不平等な体制に異議申し立てを行おう女性に対しては、厚顔にも我を捨てよと教化してきた。彼らは、自分たちの肥大化した自我によって作られた位階的制度に一体化して、自分たちは無私の境地にいると無邪気に嘯いてきたのである。

空思想に関しても事情は同じである。空思想によれば、この世に存在する一切のものは実体的ではなく、関係によって成立している。差別的に現れてくる現象は、なんら本質的なもので

はないゆえに、差異にとらわれることなく自在な生き方をめざすようにと説かれている。これは、ジェンダーは家父長文化によって形成された恣意的なものであるゆえ、それにとらわれず自由に生きることが主張するフェミニズム思想と通じている。ところが現実の仏教は、差異にとらわれないどころか、差異を差別に転化して、その実体化に基づく女性差別的教説を捏造してきたのである。

「変成男子」の教説に明らかのように、性差の解消は、性の一元化へとすり替えられた。極楽は女性のいない男性のみの世界となり、女性もまた極楽に行くためには、男性と成るしか道はないのである。このように男性へと二元化されるということは、男性が聖なる性、女性が穢れた性であると実体化されたことを暗示している。このような欺瞞に女性が反論すれば、現世の体制は空なものにすぎないからこだわる必要はない、というありがたい教説が用意されている。

空思想に基づく菩薩道は、煩惱にとらわれて苦しんでいる衆生を救う慈悲の道である。フェミニズムは、家父長体制の恣意的な価値体系に苦しんでいる男女を解放する思想であるから、菩薩道の実践ともいえる。ところが伝統仏教で語られている菩薩道は、家父長体制の恣意的価値体系の無根拠性を指摘し、それを変革していく道を教えるどころか、むしろ自分を無にして既成の価値体系や性役割を従順に受け入れることを教えてきた。特に女性に慈悲という名目で、過度の自己犠牲を強要し、対象に執着することから生じる果てしない苦悩の中へと、彼女を追い込んだのである。

如来蔵思想が説く仏性の教えは、全ての存在の中に仏の種子が宿つているとして、社会的制約による不安や自己喪失の罫に落ち込むことなく、自分の中の仏性を覚醒させ、解脱の道につくことを教える。フェミニズムも、自己覚醒運動を通して抑圧されていたエネルギーの蘇生を促す思想である。ところが伝統的仏教では、女性の覚者は少なく、圧倒的に男性の覚者で占有されている。同じ仏性を持つ存在なのに、女性の仏性の覚醒が少ないのは、それを可能にするどころか、困難にする男性中心的制度が根強いためである。それなのに伝統仏教は、女性覚者の少なさを、女性のカルマの多さという教えに強引に結びつけて、女性の階級的劣位を正当化してきたのである。

真如の教えは、社会的役割にとらわれず、「ものごとをあるがままにみることを教示している。フェミニズムもまた、性役割を脱した存在をそれ自体を、まるごと尊重しようとする思想である。だがこの真如の思想は、社会的権力に呪縛される無意味さを教える方向に向かず、むしろ現存の父権体制をそのまま肯定する教えとなってしまう。グロスは、この例として特に日本仏教の体験を挙げている。彼女によれば、真如には、戦争や貧困や、抑圧や性差別などを生み出す社会的権力体制を否定する、積極的な意味が含まれるはずである。しかるに現在の日本仏教では、現存の体制を無批判的に受容することが、「あるがまま」ということになり果てている。

グロスは、仏教はその基本思想において、世界の諸宗教の中でも最もジェンダー・バイアスのない宗教であり、女性差別を否定するような理論を抱える最もフェミニズム的な宗教である

と主張している。しかし現実が存在してきた歴史的仏教は、女性への偏見にみちており、女性の存在全体をその出生から否定し、女性を位階制度から排除するか、劣位に位置づけてきた差別的な宗教である。この驚嘆すべき落差は一体何を意味するのだろうか。

グロスは、仏教の基本理念にだけ帰依する欧米人仏教者として、この落差に関しては、鋭く指摘するにとどめている。むしろ彼女は、そのエネルギーを本来の仏教精神を生かす仏教フェミニズムのヴィジョンの形成へと向けている。彼女は、新たな仏教の世紀、家長長制以後の仏教の開花は、むしろフェミニズムを取り入れた欧米仏教から始まることを宣言する。これは確かに、男性中心的伝統に安住して、仏教精神から逸脱し続けてきた既成の仏教に対する、強烈なパンチである。口では、仏教は男女平等と言いながら、男性中心的制度体系を変革しようとする姿勢は決して見せないで、女性の信仰心の搾取を平然と行ってきた、多くの仏教教団は、彼女の挑戦にどう答えるのだろうか。

私はこのようなグロスの前向きな姿勢に共感をおぼえつつも、他方で、彼女の中に、アジアの宗教への不信感、または欧米中心主義の匂いを感じずにはおれない。アジア人は、これほど素晴らしい仏教を早くから伝授されてきたのに、それを家長制度の中で腐敗させ、おぞましい性差別的宗教に変質してしまったのではないか、という暗黙の批判が、彼女の根底にあるからである。

私がグロスのフェミニズムに違和感を感じるのは、このよう

なエリート主義に対してである。彼女は解脱へ至る道の平等をひたすら説く。しかし救済への道から予め排除されてきた人々、あるいはこのような構造的抑圧システムの中で沈黙し続けることが救済につながるという欺瞞を、内面化させられてきた人々の問題には無関心である。そのような家長長体制の仏教に甘んじていて、仏教の本質を生かすことができなかったアジアの私たちは、結局は家長長制仏教の共犯者にすぎないということだろうか。

彼女の仏教批判には、仏教の当事国である現代のアジアのフェミニズム仏教者の声が反映していない。現在特に韓国仏教において、鋭い制度批判を伴った理論的な仏教フェミニズムが芽生えつつある。日本においても、不十分ながら実践レベルや理論レベルで、様々な動きが出ている。それは長い間の抑圧体制の中で、女性蔑視を徹底的に内面化させられた中で、ようやくその自己欺瞞に異議申し立てを行い始めた、貴重な声である。

依然として男性中心的な仏教が大手をふって罷り通っているアジアにおいて、グロスのいう理想的仏教フェミニズムは、未だ絵空事にすぎない。むしろ男性中心主義を不問にふして、抽象的次元で仏教の男女平等を厚顔に説いている、欧米かぶれの男性研究者たちに利用され、現実の差別体制批判の動きを抑圧する武器に使われる恐れがある。何しろこの頃、フェミニズムを理解したふりしながら、フェミニズム叩きを行う厄介な方が少なくないからである。理念としての平等は好きだけれども、男性中心主義的エゴへの固執に無自覚的という、悪しき伝統をえぐりだすグロスの分析は、こういう時こそ有効であろう。

ところで女性蔑視を神の教えとした宗教から差別的制度が作られたのは、ある意味で納得できるが、女性蔑視には何の根拠もない、差別を超えたところに自由があると説いた宗教から何故強固な差別的制度が作られ、それが疑問視されることがなかったのだろうか。これに関してグロスは明確な答えを出せないでいるが、まさにこの点こそ、人間（男性）の欲望の測り知れなさが感じられる。またそうした欺瞞を隠蔽するために奇々怪々な教説が次々と作られねばならなかった歴史は、宗教学的関心を呼び起こさずにはおれない。

理想と現実の徹底的な乖離が宗教的伝統であったという問題は、アジアの仏教の差別体制の中にある我々にとっては、切実な問題である。この問題を追及し、依然として強固な男性中心の制度を解体することなしには、アジアにおける仏教フェミニズムの地平は開かれることはないからである。理念から入る欧米的仏教フェミニズムとはひと味違う、現実の差別体制との闘争から形成される、アジア的仏教フェミニズムを期待したい。そこでこそ、スピリチュアリティを求めることがなぜ差別や支配と結びついてしまうのかという宗教の最も根源的な問題が問われるからである。

勝浦令子著

『女の信心——妻が出家した時代——』

平凡社 一九九五年五月一七日刊

四六判 二八六頁 二五七五円

吉田一彦

日本人にとって仏教とはいなかるものであったろうか。また日本の女性たちにとって、仏教とはいかなる宗教であったろうか。本書は、古代から近世にまで及ぶ膨大な史料を駆使して、この問題に正面から、そして歴史的に答えようとする意欲作である。

これまで「日本仏教史」というと、高僧の活躍やその教義、あるいは宗派や教団の歩みを中心に語られ、書かれることが多かった。仏教の伝来、聖徳太子の崇仏、南都六宗の成立、行基の事業、鑑真の招請、最澄の天台宗、空海の真言宗、円仁・円珍の入唐、空也・源信などの浄土教、本覚思想の形成と発展、顕密仏教の性格、そして法然・親鸞・栄西・道元・日蓮・一遍、あるいは明恵・叡尊といった鎌倉時代の高僧たちの活動と思想、蓮如の布教と一向宗、禅僧たちの活躍、そして各宗派の変遷と発展、等々である。そこで述べられるのは、多く、仏法を説いた人々の活動及び思想の歴史であって、それ故、「日本仏教

史」の骨格は、高僧たちの伝と教義を結合し、それを羅列したものと、いう色彩が色濃くただよっている。そこに登場するのは、言うまでもなく、ほとんどの僧が男性の僧であって、女性は最初の出家者とされる善信尼などごく一握りを除いては登場してこない。

だが仏法を説いた人々の対岸には、仏法を説かれた人々があり、仏教の言説や活動に触れてこれを信心した多数の人々がいる。従来、こうした一般の人々の信仰については、主として民俗学・仏教民俗学の分野で研究が進められ、いくつかの成果が生み出されてきた。民衆（常民）の信仰に焦点をあてたこうした研究には学ぶべき重要な指摘が多々含まれているが、しかし、「固有信仰」「基層信仰」を強調しすぎること、時代をおつての変化・進展を軽視する超歴史的立論であること、といった問題点もあった。一方、歴史学や仏教史学の分野では、こうした方面の研究の重要性が度々指摘されてきたが、具体的個別的な研究は未だ進展しておらず、それが歴史叙述に結実するような段階には至っていない。特に古代史や中世史においては、残念ながらそうした傾向は著しい。

こうした研究状況、「日本仏教史」の語られ方に対して、事の半面しか描いていない、民衆史・女性史・地方史・生活史を軽視している、と考えて、新たな日本仏教史もしくは「日本信心史」の構築を目指そうとする立場が、現在一方に確実に存在する。だがその一方、高僧の思想や活動を中心に日本仏教史を叙述することこそ、仏教史・思想史を語る王道であると主張する立場も強固に存在している。

たとえば、戦後の日本仏教史研究に大きな足跡を残した家永三郎は、近年の論評において、「そもそも何を歴史的発展の系列のなかで取りあげるか取りあげないか、あるいは取りあげる場合にどの程度の比重で取りあげるか、(中略)それは思想・文化の場合、過去の思想的営為が精神的遺産としてどのような重みをもつか、という問題につらなっていく。(中略)精神的文化遺産という観点からすれば、(親鸞などの——引用者注)新仏教に大きな比重の割かれるのは当然であって、顕密仏教の精神的遺産としての意味はゼロにちかいつと思う」と述べている(『書評 平雅行著「日本中世の社会と仏教」』『日本史研究』三七八、一九九四年)。氏によれば、現在から見て、価値ある思想、すぐれた文化をとりあげるのが思想史・文化史のあるべき姿であって、日本仏教史の叙述においても、当然のこと、親鸞、あるいは道元、日蓮などのすぐれた思想をまずとりあげ、彼等の築いた「高次の世界」を読み解き、それがどう「現実の世界」に切りむすんでいったのかを説明すべきであるという。こうした仏教史のとらえ方、描き方は、中世以来のわが国の伝統的な仏教史のとらえ方、祖師の描き方と共通する部分が多いこともあって、今なお主流的な立場を保持していると言つてよいと思う。

こうした歴史観に対して、たとえば大隅和雄は、「私は、教義の形成と展開、教団の興亡の歴史よりも、日本人にとって仏教とは何であったかということに関心を持っているので、日本人の信心・信仰の歴史を明らかにしたいと考えている。中世に編纂された数々の説話集から、日本人の信心のあり方を読み取る

うとしたり、経典やその注釈書などを読むことのできなかった女性が、仏教をどのように受け容れたかを考えることを通じて、仏教史というものを考え直そうとしたりしているが、そういう試みを続けるうちに、広い意味での文化史を考えるようになった」（過去との豊かな対話をするために）「アエラムツク10 歴史学がわかる」（一九九五年）と述べて、新しい仏教史を構想する立場を明確にしている。大隅が重視した、女性と仏教の問題に関しては、近年、西口順子『女の力』（平凡社選書、一九八七年）、大隅・西口編『シリーズ女性と仏教』全四冊（平凡社、一九八九年）といった注目すべき成果が生み出されている。そうした文脈の中で、牛山佳幸は、「そもそも尼と尼寺の問題は、けつして『女性史』という視点のみから論じられることではない。中世における日本人の半数が女性であったとするならば、出家者を含めた仏教の信者のほぼ半数も女性であったことを意味している。具体的な尼寺にしても、私がこれまで把握したもののだけでも五百カ寺を越える。現実に多数存在した尼寺を無視して、寺院史を描くとすれば、それは国家権力とか領主支配といった点のみを取り上げ、民衆の日常的な生活を軽視してきた、近年までの歴史学の動向と相通じるものがあると言わざるをえないだろう」（『寺院史の回顧と展望——中世の尼と尼寺に寄せて——』『日本の仏教』一、一九九四年）と発言し、京楽真帆子は、「仏教と女性の関わりを考えることは、『隠されたもう一つの歴史』を発掘するだけではなく、仏教史自体の再構成を迫るものともなる」（『女性と仏教——平安京における仏教と女性——』『日本の仏教』一、一九九四年）と説いている。

『女の信心』と題されたこの書物は、女の信心のあり様を読み解いて女たちの信心史を明らかにし、ひいては、日本人の信心史、「日本信心史」をも構想しようとするものである。著者は、序で次のように述べている。

この「女の信心史」の行く手に、女だけでなく、たとえば夫と妻など「男と女の信心史」、さらに「家族の信心史」そして「日本人の信心史」への展望が開けてくるのではないかと思われる。

二

『女の信心』は、次の七章で構成されている。

序 女の信心史

第一章 尼削ぎ放——髪型からみた尼の存在形態

第二章 妻の出家・老女の出家・寡婦の出家——古代の事例を中心に

第三章 女性の発心・出家と家族——中世後期の事例を中心に

第四章 古代における母性と仏教

第五章 「洗濯と女」ノート

第六章 女の地獄と談義

第七章 院政期における夫と妻の共同祈願

本書は既発表論文を集成した論文集であるが、一書にまとめにあたって大幅な加筆修訂がなされており、初出時よりかなり増補されたものとなっている。また、新たに絵画史料が多数提示されていて、はなはだ興味深く有益である。今、内容の一

端を紹介して若干のコメントを述べていきたい。

第一章「尼削ぎ放」は、髪型に着目することによって日本の尼の性格を考察した一篇である。日本の尼の髪型には、「尼削ぎ」と「完全剃髪」の二種があった。戒師による受戒を必要とする「尼削ぎ」は、自分で勝手に髪を切る「髪切り」とは區別されるものであったが、「尼削ぎ」には見習いの尼という性格があったので、「完全剃髪」に進むことを望んだ女性も少なくなかったという。長く尼削ぎのままだった尼が、死が間近になるに及んで、完全剃髪となるという場合もあった。平安時代、髪を切った状態は女性の性を否定もしくは解脱した状態と認識されていた。完全剃髪に進むことを「僧と為る」「法師と為る」と表現した史料もあり、完全剃髪は、經典の説く変成男子・転女成男と結びつけて理解されていた可能性もあるという。いずれにせよ、完全剃髪は死あるいは成仏と密接に関わる事柄と認識されていた、と著者は説く。

本章は初出時にも話題となった力作で、学ぶところの多い好論である。一点だけ、評者が著者と意見を異にする点について述べておこう。それは式又摩那尼の評価である。仏教の出家システムでは、沙弥尼と比丘尼との間に式又摩那尼という一段階が存在する。著者は、平安前期においては、わが国でも式又摩那尼の段階が意識されていたとされる。しかし私は、日本においては、一部の学僧を除いては、式又摩那尼の段階はほとんど意識されることがなかったのではないかと考えている。なお、本章に提示される絵画史料、たとえば、臨終間近の尼の部屋に阿弥陀如来の絵像をかける『法然上人絵伝』巻一九の一場面、

人髪を種子の刺繡や菩薩の髪に用いた「刺繡阿弥陀三尊像」(中宮寺蔵)、女性の自筆書状に仏説転女成仏経を写経した消息経(東京国立博物館蔵)などは、わが国の信心の歴史を考える上で重要な史料であり、大いに注目されるところである。

第二章「妻の出家・老女の出家・寡婦の出家」は、結婚して妻となった女性がのち出家して尼となる問題について考察した一篇である。わが国の出家には、職業的僧尼となるため幼少時から修行生活に入る、いわば「正規」の出家と、俗人が人生の途中で発心して仏の道に入る出家との二通りがあった。本章では、奈良平安時代の女性を中心に、後者の出家に関する諸問題が論じられている。この時代の妻には、(a)夫との性愛関係、(b)子供の出産と養育、(c)家政の経営、といった役割が要請されていたが、妻が出家するには、これらをやりおえ、そこから隠退することが条件、もしくは指標とされていたという。また、この時代の女性の出家の契機としては、①本人の老・病・臨終、②他者(子・夫・親・主君など)の出家・病・死、③その他何らかの不幸な事情、といったことが考えられる。八世紀の事例では、主君の病・出家や子の死が女性の出家の直接の契機となっており、九世紀でも、①及び②の中の子の死を直接の契機とするものが多いという。だが十・十一世紀となると、しだいに夫の死を契機とする妻の出家が目立つようになってくるという。

本章も学ぶところの多い力作であるが、とりわけ私には、女性史や女性学の論著がともすれば避けて通りがちなセックス(性愛)の問題を正面から考察していることが有益であった。

夫との性生活に区切りをつけ(もしくははつけられ、そこから引退して仏菩薩につかえる身となっていくとは、何とも現実的合理的なすごい話だと私は思う。

第三章「女性の発心・出家と家族」では、中世後期における女性の出家の問題が考察されている。ここでは、十五世紀末、天台真盛宗の開祖である真盛上人の弟子となった真範比丘尼の事例、『看聞日記』にみえる女性の出家の事例などが題材としてとりあげられている。そして、「中世では来世を考え、仏教的な環境の中で晩年や最期をむかえることが古代以上に一般化していった。このため老若・貴賤を問わず、死を予感した人々は出家を志し、男は僧、女は尼としての法名をあらかじめ得る出家を遂げて死を迎えることが増加した」という。また、「尼となることは、一面で世俗女性を縛っている世俗の制約から自由な立場を手に入れることだった」「女性が公的な場に出て、ある程度男性と対等に扱われるには、位階をもつか尼となることが有利であった」「尼が公的な場で一定の位置を獲得できた背景には、出家者を聖職者として尊敬する社会通念が存在したためといえる。たとえば、伏見宮貞成は日記の中で娘の比丘尼たちにも敬語を使っている」と述べて、女性が出家して尼となることの社会的意味にも注目されている。

真盛上人の弟子となった真範は、夫の不義のため嫉妬の心をおこし、小刀にて妾を殺害せんとするに及んだが、未遂に終り、これを契機として自らの強い意志で出家し、尼となったという。この時代、妻が三角関係の中で嫉妬の心もち、それが直接の契機となって出家がなされたという事例がしばしば見られると

いう。中世の日本仏教は、各宗派とも、女人五障説・女人垢穢説、あるいは女性の罪業の深さや地獄必定のさだめをしきりと説いた。そしてその上で、経典や仏菩薩の功德・救済を説いて受戒や出家を勧めた、と著者は述べる。ここで評者が注目したのは、女人五障説・女人垢穢説などは、女性の救済を否定するため、女性を排除するために説かれたのではないということである(この点は鎌倉新仏教も旧仏教も同様であろう)。そうではなく、女性を勧誘するためにこうした教えは説かれた。女性はそうした悲しい身の上であるけれど、ありがたいわが宗派(教団)の教えに従うなら特別に救われるのである、と彼等は説いたのである。そしてこの論法は大成をおさめ、たくさんの方の女性信徒が誕生し、教線は拡大していったと考えられる。

第四章「古代における母性と仏教」では、主として平安時代を対象に、母と仏教の問題が考察されている。仏教の経典の中には、女性を卑しい存在、劣った存在として差別的にあつかうものがいくつもあるが、その一方、母性に対してはこれを重んじるものがある。日本においても、「一切の女人、皆是れ母」とか、「一切女人ハ三世諸仏真実之母也」といった記述が、平安時代の仏教文献や貴族の日記に見えるという。僧たちの中には、母への孝養に力をそそいだ者も少なくなく、奇然などは、「我が母は是れ人世の母ならず、是れ善縁の母なり」と述べ、守護神にも近い存在として母を意識していたという。実際、寺辺や山籠には僧たちの母、あるいは姉妹が何人も居住しており、僧たちは実母はもちろん、そうでない女性たちにも孝養をつくしたという。中国撰述の偽経『孟蘭盆経』『父母恩重経』は、早くか

らわが国に伝来し、大きな影響を与えた經典であるが、これらは名目上は「父母の恩」を説いているが、具体的記述に立ち入ってみると、実質的には「母の恩」を説くものであった。日本で流布した仏教の説く「父母の恩」は、母の恩に重点を置いていた、と著者は述べる。

第五章「洗濯と女」ノートでは、なぜ洗濯をするのは女なのかが問われている。わが国の物語りには、霊山の山麓で女が洗濯をしているという場面がしばしば描かれている。また、女たちが尼となつて寺のある山の山麓に住み、夫や父であつた僧の衣の洗濯をするという話もしばしば見える。著者は、洗濯は女の仕事として行なわれてきたと述べ、それは「何の変哲もない日常茶飯事ではなく、儀式あるいは行事としての要素をもつていた」「単に現実の衣服の汚れを取り除くというだけではなく、穢れをはらい浄化するための呪術的な洗濯でもあり、この洗濯をなしうる能力が女性にとみなされていた可能性」があるという。そして著者は、「女の靈力」こそが、さまざまな汚れや穢れを洗いおとす力を有していると考えられていたのではないかと説いている。

第六章「女 の地獄と談義」は、地獄救済の談義や血盆経の流布、熊野比丘尼による観心十界図（観心十界曼荼羅）の絵解きなどを考察した一篇で、中世後期から近世にかけての女性と仏教の問題が論じられている。一四二〇年、伏見の法安寺薬師堂で、「蒼頭宗」の談義僧による法華経の講義が行なわれた。十五日にわたる期間の中の八月十二日（彼岸の中日であつた）、女性たちだけが「血脈」をうけた。著者は、この日、おそらく地

獄救済や女人往生の談義が行なわれたのではないかと推測する。こうした談義を行った僧は、低い身分の芸能僧で、乞食の旅僧であることもあつたという。中世後期の談義僧や近世の熊野比丘尼は、芸能的宗教活動を行なつたが、その中では女性を対象とした地獄談義が語られることがあり、あるいは血盆経の信心が勧められることがあつたという。女性は出産時の出血や月水のけがれのために「血の池地獄」におちる定めである、しかしこの経を信じるなら救済される、と説く「血盆経」は、中国撰述の偽経で、日本には室町時代頃にもたらされたと考えられている。血盆経の布教に際しては、一枚では足りない、二枚、三枚が必要だと勧める場合があつたらしく、複数の（時には千巻もの）血盆経の必要が説かれたという。

こうした血盆経の論法にせよ、また法華経提婆達多品の論法にせよ、自分でまず女性をおとしておいて、その上で、この経にすればそんなあわれな女性でも救われるのだと説く論理構造になっていることに評者はこだわりたい。これは、いわばマッチ・ポンプのような話である。こうした教えをめぐっては、しばしば、差別の思想なのか、救済の思想なのかが議論されてきた。しかし、マッチ・ポンプなのだから、二者択一的に差別か救済かなどと議論しても仕方がないと私は思う。本書ではそうした議論がなされていないが、これは著者の見識を示すものであろう。

第七章「院政期における夫と妻の共同祈願」は、院政期の写経の題跋や造像銘を史料に用いて、この時期の民衆層の仏教活動には夫妻のペアを単位とするものが少なくないことを論じた

一篇である。この時期に夫妻を単位とする活動が目立つようになることは、著者が説くように、注目されることであろう。ただ、本章は他の章に比べて文体・用語が硬質で、論証も繁雑で、旧来の日本史学や女性史学のもつわかりにくさやとりつきにくさをひきずっているように評者には感じられた。

三

女性と仏教の問題をテーマとする議論は、まだまだ少ないとは言え、近年、いくつかの論文や著作が発表されるようになっていく。それらの論調は十人十色、本当に色々で、仏教が女性をどう位置づけてきたか、どう救ってきたかを論じたもの、フェミニズムの立場から仏教の性差別を告発したもの、などもある。そうした中で、本書は、膨大な史料の山に踏み込んで、日本の女たちが仏教とどう向きあってきたか、どう仏教と関わって自らの生を生きてきたかを描いたものとなっている。過去の女たちはどのような人生を生きただのか、本書は老・病・出家・死などを手がかりにこれを考えるものであって、日本史・仏教史・女性史に興味をもつ人にはもちろん、国文学・民俗学・芸能史・宗教学・女性学などに関心をもつ人にも広く一読を勧めたい書物となっている。

末木文美士著

『平安初期仏教思想の研究』

——安然の思想形成を中心として——

春秋社 一九九五年二月二八日刊

A5判 八六四頁 三六、〇五〇円

大久保良峻

—
現今、日本仏教の研究領域は細分化され、多様な観点からの研究がなされているが、仏教が教義によって支えられているか
らには教学的研究が極めて重要であることは言うまでもない。
しかしながら、教学の研究には文献の内容そのものの考証が伴
うことから、しばしば難解であるときれ、場合によっては敬遠
されてしまう。従って、その研究の立ち後れが生ずることも
なる。対照的に、歴史家による日本仏教史研究は相当な勢いで
進展して来たし、文学や美術等の立場からも陸続と新しい成果
が公表されている。そのような中で、少数ではあるが公正かつ
着実な教学研究が公刊されているのであり、本書もその一つで
ある。

さて、本書は東京大学に提出された学位論文をもとにしたも
のであり、時代的には平安初期に限定している。平安初期の仏
教は、それ以後の日本仏教の基盤と言っても過言ではない。そ
して、平安仏教と言えば通常、天台・真言の二宗を意味するが、

実はその二宗で説かれる教学の理解が容易ではないのである。つまり、平安仏教の教学は天台学と密教学という二本の柱からなり、研究上その知識が必要不可欠なのである。しかも、最澄以後、円仁・円珍・安然といった日本天台の字匠は密教の充実を推し進めたのであり、安然に至っては空海の密教も含めた上で、それまでの仏教の統合を果たした。そして、その安然の集大成は後の展開へと連なっていくのであり、そこに安然が注目される要因がある。

そこで、本書を見ると、天台密教の大成者としてというよりは、密教の本格的研究に至るまでの安然の教学的解明を基軸として論じている。それが、「安然の思想形成を中心として」という副題の中の「形成」の語に寓された意味のようである。本書はかなりの大著であるので、以下に紹介と同時に若干の評言を加えていくことにしたい。

二

本書は、第一部論述篇と第二部文献研究篇に大別され、第一部は五一六頁までである。第二部は、その後の三一三頁であり、第一部で論じられている文献のうち、主要なもの六種についての訳注や翻刻である。特にこの第二部は、著者の本領を発揮した学術的業績と言えるようであり、本書の特色となっている。第一部の論述篇は序章、第一章〜第六章、結章、付章という計九章から構成されている。

序章は「課題と方法」であり、著者の本書執筆の意図が語られ、鎌倉仏教のみが日本仏教の中で真に価値あるものであろう

か。」(一〇頁)という疑問が掲げられる。そして、安然の思想形成を中心に考えていく旨を示し、また、密教の事相に立ち入らない理由を述べて、「本書の範囲内の研究だけでも、従来研究の少ないこの領域に多少の新しい知見を加えることができるのではないかと考える。」(一二頁)としている。更に、本書で扱う安然の思想の範囲については、「以上は、言うまでもなく安然の思想のごく一端であるが、教理的な面から言えば、その主要な問題を見渡したことになる。」(一四頁)と言う。

第一章は「平安仏教と安然」であり、ここにおいて平安仏教思想史が概観され、また、安然の生涯や著作が論じられる。以下の議論考でもそうであるが、著者は極めて多くの先行研究を蒐集し、それらを巧みに整理することに卓抜した手腕を示している。

第二章は「諸宗の評論と教判(一)―第一〜三期」であり、第一節で奈良末の諍論や最澄、天長六本宗書について概説した上で、節を改め徳一について論じている。特に、その第二節で取り扱われる「真言宗未決文」についての考察は、共同研究での成果であるテキストの校訂や訳注に対する解説ということであるが、緻密な調査に基づいた論考であり、極めて注目される。しかも、「未決」に対する反駁書をほぼ網羅し、詳細な解説を施しているのであり、この点、従来の研究を相当に進めたと言えよう。但し、信証の『住心品抄(鈔)』を「現存せず。」(一〇〇頁)としたことは、それが重要な書であるだけに、かなり大きな見落としである。この書は『大毘盧遮那経住心鈔』七卷(仏全四二、仏教大系『大日経疏』五)のことであり、末木氏が別の

箇所（二六四頁）で記す獅子王円信氏の説の中の『大日経干栗多鈔』は異名である。（但し、台密の隆禪が信証の『大日経干栗多鈔』を批判したとする獅子王説は誤りで、隆禪が批判したのは別書である。拙稿「台密教判の一問題」「印仏研」三七一一、一九八八。）信証の『任心鈔』は東密における早い時期の本格的な反駁書であり、見落しは惜しまれる。

尚、『未決』や反駁書については、その内容を要旨として紹介し、それは大変分かりやすくなっている。このように要旨を示すことは、本書の第一部論述篇における方法論として一定しているようであり、資料の概括的介绍は一般読者には有効である。但し、そういった要約は、場合によって、原文が持つ問題点を曖昧にし、その文献に馴染みのある読者を困惑させることもある。例えば、『未決』第六の「開示悟入疑」として記された、「（徳一）『発菩提心論注』では『大日経疏』の説によって『法華経』の開示悟入を解釈しているが、どのような経論に根拠があるのか。……」（一一三頁）というような徳一の疑問の要旨からは、『菩提心論』に記された「毘盧遮那経疏釈」と現行の『大日経義釈』・『大日経疏』との関わり、及びそれらについての徳一自身の理解の度合い等の問題点が読者に伝わらない。このような時は、表記にもう少し工夫を望みたいところである。

第三章「諸宗の評論と教判（二）―第四期」では、円珍の「諸家教相同異略集」、道詮の「群家評論」、蓮剛の「定宗論」、及び安然の「教時諍」と「教時評論」が扱われ、「教時問答」への展開を要領よく探っている。そして、更に仏滅年代をめぐる論争について述べ、最後に「評論の展開」という節を設けて第三章

を閉じている。

この第三章の中で注目すべきことの一つは、「教時諍」と「教時評論」について述べる第三節の後で、付論として「会異融通集」について論じていることである。この書は学界で紹介されたことのないものであり、末木氏は疑問ありとしながらも「ひとまず安然の著作と認めて扱う」（二〇七頁）と言う。そして、この書を第二部文献研究篇に収録する予定であったが、見合わせたことを述べている。氏による独自の研究であるだけに残念である。尚、この書について私は未見であったため、天台宗典編纂所を通じて複写を入手したが、それを十分に調査する時間がなかった。従って、真偽についての私考は保留せざるをえないが、末木氏が紹介する文中に「弘法大師」という語があり（二〇七頁）、この諡号が延喜二十一年（九二一）のものであることから言えば、安然の著作と見ることに疑問は残る。

第三章の最後の節ではそれまでの叙述を承けて、証真の「天台真言二宗同異章」の概観を掲載することにより纏めとしているが、これも要約文であり、前述の如くの問題点を有している。例えば、「問。『楞伽経』や『智度論』には、法身に色身説法がある」と説くが、どうか。答。それらは他受用報身であり、法身ではない。（二六九頁）という記述が見られるが、これが正確でないことは、「同異章」（大正七四・四二二頁上）の原文を対照すれば一目瞭然である。

三

第四章は「即身成仏論」であり、第二部文献研究篇の六文献

中、最初の三種がこの章に関わる。そこでここからは、必要に応じて第二部に言及していくことにする。尚、本章で論じられる諸文献は既に先学によって論じられ、私自身の研究にも直接関わるところなので、特に重要な箇所について、問題点を指摘することにしたい。

第四章第一節は「即身成仏論の形成」ということで、安然に至るまでを俯瞰する。そして、第二節が安然の『即身成仏義私記』についての論考である。この書籍を扱うにあたり、著者及び協力者が徹底した精密な引用文献の調査を行い、それを第二部で公開したことは特筆に値する。書誌学的な研究も行き届いているし、それだけでも相当な業績である。

しかしながら、問題点がないわけではない。例えば、円仁に『即身成仏義』があるかどうか、「宗要柏原案立」の一箇所の記述により簡単に論じている(二八九―二九〇頁)。こういったことについては、出来れば他書の引用も検討してから論ずべきであるが、少なくとも『宗要柏原案立』の他の箇所を見る必要があり、やや安易である。

そして、安然の『即身成仏義私記』の内容の紹介については、著者が以前書いた論稿とは内容に違いがあるようである。そこで、今は本書のみによって見ていくが、まず気になるのが「生身得忍」と「超登十地」に対する著者の理解である。安然の「私記」において、生身得忍は即身成仏論の根幹となっていると考えられる。このことに関して、著者が、「この超登十地の生身得忍菩薩について、安然の解釈はもう一つはつきりしないところがある。」(三〇一頁)、「……さまざまな方面から論じていて甚

だ難解である。」(三〇二頁)、「ただし、安然是全体としては、生身得忍を余り高く評価していないようである。」(三〇二頁)等と述べていることは、著者の理解に更なる考究の余地があることを物語っているのではなからうか。勿論、安然の記述は難

解であるかもしれないが、安然の「私記」は、基本的には筋が通っているように思われる。すなわち、安然の「私記」では、生身が無生法忍を得て、生身を捨てることなく法身に転ずることを即身成仏の根本義と捉えているのである。そして、超登十地についても、当然生身のままではなく法身に転ずるが、『法華玄義』では十地に肉身のある「超登十地」を説いている。そこで、そのことを説明するために、十地に超登しても生身のままである場合もあるとし、それを観智未熟としているのである。つまり、安然の「私記」では、生身が無生法忍を得ても生身のままであるという通常考えられる生身得忍を重んじないのであり、生身が無生法忍を得れば当然法身に転じているというやや特殊な意味での生身得忍にその意義を見出しているのである。そしてそれが、円仁から伝えられた即身成仏論なのである。

尚、著者は安然の論述を「明快とは言い難く」(三二二頁)とした上で、後で論ずる憐昭の方を「明快」(同前)とする。また、憐昭の『天台法華宗即身成仏義』を検討する第三節でも、「超登十地」についての箇所を、「……安然のこのあたりの記述は解りにくい。その点、憐昭の方が明快である。」(三二五頁)としている。しかしながら、共に基本線は円仁説の踏襲であり、その円仁説自体が多様な議論を引き起す要素を持っているのである。従って、憐昭の方が分かりやすいとしても、問題点の解明

が不十分であるという点もある。

さて、ここで第二部文献研究篇の「『安然』即身成仏義私記」にも触れておくことにしたい。これは、大変な労作であり、裨益される点も多いが、少しだけ問題点を述べておく。出典の中では、「大経云、因滅是色、獲得常色。」（原文という「大経」の文を「未檢」(五六三頁)としている。これは本書では、六二五頁・六三三頁・七〇八頁等に見られる。中国・日本で大いに問題にされた文であり、「涅槃経」(大正二・五九〇頁下、八三八頁中)の記述に基づくものである。また、「一生妙覚の議論」に関して安然が引く、旧訳の「仁王経」の文を、「旧訳に該当箇所が見えない。」(五八八頁)として、それを更に解説するが、これも「十恒河沙菩薩、現身成仏。」(大正八・八三二頁上)という文の見落しである。また、「一生超登十地」を語所で「一生に十地を超え登る」と解釈しているが、これは「十地を」ではなく「十地に」、すなわち、「一生に十地に超登する」とした方がよいのではなからうか。

次に、第三節の「憐昭『天台法華宗即身成仏義』」であるが、末木氏が利用するのは判本のみである。テキストの書誌的研究に詳細な著者が叡山文庫真如蔵の写本を用いなかったのはどういふわけであろうか。第一部文献研究篇では、訳注のみならず、翻刻をも載せたのであるから惜しまれる。特に、この写本が重要なのは元慶元年(八七七)四月二十九日の識語を有すからである。この写本については既に池山一切円氏が「安然の即身成仏義私記とその脈譜」(『安然和尚の研究』、一九七九)で紹介し、拙稿「日本天台の法華円教即身成仏義諸本について」(『印仏研』

三九一、一九九〇)でも触れたことがある。

本節での問題点を幾つか挙げるならば、憐昭記「即身義」にしばしば見られる「一説に云く」の理解である。末木氏はこの「一説」の語を円仁と切り離して考えているようであるが(三一九頁、三二〇頁)、この「一説」は通常考えられる一説ではなく、憐昭記「即身義」の学術的基盤となっている説と考えた上で究明する必要があるようにも思われる。また、「摩訶止観輔行伝弘決」の文に対する理解について、末木氏が「いささかピントの外れた答である。」(三二二頁)と言うところがあるが、これも必ずしもそうでもないように見える。しかも、この場合の訳(六七五頁)は判本に付された振り仮名に従う必要もないのではなからうか。更に、初住で実報無碍碍土と常寂光土との二土に居すという説に対して、「ところが、ここでは初住で一氣に寂光上に達するというのであり、教学の基本的な枠組みそのものを解体させるものである。」(三二四頁)と述べているが、天台教学では常寂光土を上中下に分類し、初住以上において寂光土を論ずることもなされるのであり、末木氏の批評は当たらない。そして、本節のまとめとして本書が「議論がすつきりとして端的であり」(三三〇頁)と言うが、前にも述べたように、端的・明快であることは、中国天台の教学に照らすに、逆に不明瞭な点を残すことにもなる。

次の第四節は「即身成仏論の展開」であり、その中では千観の『即身成仏義私記』も扱われている。千観の「私記」は第二部では原文の翻刻のみが取められている。従って、安然や憐昭の場合と異なり、著者による口語訳は知られないことになる。

但し、本節で内容の概略が示されている。その中で例えば、「胎経」は証地住位無生忍の真身成仏道権教である。」(三四四頁) というような翻訳が見られ、これでは殆どの読者が理解しえないであろう。これは、原文によって私記を示すならば、「胎経」の成仏は、是れ初地・初住の位を証し、無生忍を得、真身が仏道を成ずるのである。権教であっても失はない。」ということになろうか。また、「先徳の説では(一)不同とする。」(三四四頁、三四六頁) という訳が示されているが、その原文は「先徳云々不同。」というものであり、これは「先徳達が説くところは様々であり同じでない。」という意味である。こういった問題はあがあるが、難読の文献を翻刻し、学界に提供したことは大きな業績である。

また、本節では源信の『即身成仏義私記』も概観されている。そして、「正面から「凡夫」の成仏をうたったのは本書がはじめである。この点で、本書のもつ意味は大きい。」(三五二頁) という評価を与え、また、安然や憐昭との違いを、「時代の差を見ることができる」(三五二―三五三頁)と説明している。これらの解説が正鵠を得たものかどうか、問題があるように思われる。

また、この源信の『私記』には往々にして誤読される箇所があり、以前それを指摘したことがあるが(拙稿「日本天台における法華円教即身成仏論」「東洋の思想と宗教」八、一九九一)、末木氏(三五六頁)もその例に漏れない。それは、内容から言えば、『法華経』の「能至菩提」という記述を「問」では妙覚位とするが、「答」では初住位の功德を称歎する句と見るところで

ある。但し、末木氏はこの文献を要約という形で紹介しているので、それを見ただけではよく分からない。その箇所は、原文では「問」が二つ連続し、前問には「答」が記されていないので、その前問の中で「能至菩提」が妙覚であるとするとところを断りもなく「答」として解説することがなされているのである。これが誤りであることは、文脈を忠実に辿り、その教義を理解していけば自明のことである。

第六章は「草木成仏論」である。草木成仏については資料が限定され、しかも先行論文にすぐれたものが幾つかあるため、新しい見解は出しにくい。しかし、従来の研究を要領よく纏め、特に安然の『斷定草木成仏私記』について第二部文献研究篇で厳密な検討を加え、現代語訳を作成したことは、文献を重んずる立場からの斬新な研究と評せるものである。

尚、末木氏は本書の序章(一三頁)や講演記録である最後の付章「平安仏教の再発見」(五一〇―五一二頁)の中で、即身成仏が時間的、草木成仏が空間的という独自の構想を示している。しかし、そういった図式化は問題点を不明瞭にすることにもなりかねないのであるだろうか。特に即身成仏という概念は多面的に理解されるのであり、時間的という言葉で括ることに、私としては賛同出来ない。教義・思想を研究する立場からは、即身成仏という語が安易な理解で多用されている現実に対し、注意を喚起する必要がある。

第六章は「仏性と真如」であり、第一節では法宝の『一乗仏性究竟論』が、第三節では高山寺蔵『真如觀教』が扱われ、それらは第二部文献研究篇に収められている。そして、安然につ

いては第二節「教時問答」における真如論」で検討が加えられている。但し、『教時問答』巻一の最初の部分が検討されているだけである。この末木氏の著作ではあまり密教についての論及がなされていないが、既にここまででも膨大な分量であり、著者自身の問題意識は一応の纏まりを見せていると考えられ、それが前記した序章の「その主要な問題を見渡したことになるう。」(一四頁)という記述に繋がっている。

そして、結章「平安仏教の展開―浄土教を中心に」、付章「平安仏教の再発見」で第一部論述篇が終了する。

四

私自身が安然研究を課題の一つとしてしていることから言えば、教義の研究はやはり『教時問答』と『菩提心義抄』が中心になされるべきであると思う。成仏論の問題にしても、それに関連する諸事項を含め、この二書の教義を十分に把握しておく必要がある。末木氏はこの二書の前後関係について、第三章第四節(二三七頁)で『菩提心義抄』の方が後としているが、その当否は別にすると、そういったことも更に内容を検討した上で論ずるべきであろう。

尚、私は成仏論に対峙するものとして、教主義・仏身論・法身説法思想等、仏の側からの理論を取り上げることにより根本的教義の両翼が揃うと思っている。

末木氏の著作は、そういった意味での課題を残したものである。加えて、安然を総合的に捉えるには、密教の事相書も研究対象としなければならぬであろう。しかし、そこまで検討す

ることは至難の業であり、一人の学者の手に負えるものではない。要するに、末木氏の著作は安然研究の基盤を構築したものである。特に、第二部文献研究篇に収められた『即身成仏義私記』と『斷定草木成仏私記』の研究は斯学の進展に貢献する大きな業績であろう。

纏めとしては、いささか安然に片寄ってしまったが、末木氏の視野は極めて広範なものであり、その見地から安然を捉えたものであることを書き添えておく。

谷富夫著

『聖なるものの持続と変容』

—— 社会学的理解をめざして ——

恒星社厚生閣 一九九四年三月二〇日刊

A五判 三三五頁 四九四四円

秋庭 裕

著者の谷富夫先生は、一九五一年北海道生まれ。九州大学文学部で社会学を専攻し卒業。大学院を終了し（一九七九年）、広島女子大学助教授を経て、現在、大阪市立大学文学部助教授である。

本書は、一九九三年、九州大学へ提出された学位論文である。著者が宗教社会学の分野で十数年のあいだに執筆した一〇編の論文が収録されている。収録された論文はいろいろな場所で開催されたモノグラフであつて、さまざまな宗教が扱われている。本書について、著者は「理解社会学的方法の彫琢をめざして歩んできた十数年の記録でもある」と回顧しているが、分析対象である個々の宗教に肉薄するため、著者はそのときどきで使えるさまざまな方法を援用して分析をおこなっている。アンケート調査を用いた計量的な研究、生活史的な調査、インタビューな参与観察等々である。このように各論文が徹底して実証的であることは特筆と称賛に値する。さらに全体を通読すると、著者の視線は「聖なるものへの信念と儀礼を通して救済を求め

る共同の営み」としての宗教の側面へ注がれており、全体として一貫した体系をなしている。私は本書の第二部以降に収録された論文にかつてすべて目を通したことがあり、多くの点で自らの調査研究に学ばせていただいた。それが今回改めて第一部から全体を通読し、モノグラフである個々の論文が主題をめぐって一貫した主張を見事に支えていることに非常に強い説得力を感じた次第である。

さて本書の全体を鳥瞰してみよう。

序 章 宗教理解と社会構造

第一部 地域変動と伝統宗教

第一章 厳島神社の西瀬戸内信仰圏

第二章 五島キリシタン村落の集団改宗

第三章 旧キリシタン村落の地域構造と信念体系

第二部 新宗教の階層的展開

第四章 新宗教と社会階層

第五章 創価学会をめぐる人間類型

第六章 新宗教青年層における呪術性と共同性
—— 崇教真光を事例として ——

第三部 日本社会と民族宗教

第七章 朝鮮寺

第八章 ある在日韓国人女性の信仰——生活史
—— 猪飼野調査より ——

第九章 日本宗教の可能性——結び——

以上が、全体の章立てである。

まず序章で著者の理論的立場と方法論がコンパクトに要約さ

れている。著者はデュルケムによりながら、宗教の社会的統合力をとりわけ重視する。「共同の営み」としての宗教の重視ということである。ここでいう「共同の営み」とは、信仰の流布という形であれ、信仰善の道徳的社会化という形であれ、信仰の絆を共通の運命にあるすべての人々に広げようとする意志と実践によつて規定される。したがつて、人びとはなぜ聖なるものに救済を求めるのか、この問いへ、聖の側からでなく、人間とその社会の側からアプローチしようとする著者の志向が生じるのである。つまり社会学にひきつけて論じれば、宗教的行為を「社会構造」の枠組のなかで定義し理解するというアプローチである。本書では、地域構造、階層構造、民族関係の三つを現代日本社会の構造領域としてとりあげ、実証的な説明が試みられている。

第一部「地域変動と伝統宗教」では、戦後日本社会における地域の衰退という事態のなかで、地域を基盤に成立している宗教、つまり伝統宗教がいかに対応をしているのかということが追究される。著者によれば、地域社会の変動に直面した伝統宗教の対応は以下のパターンに整理される。①衰退・消滅、②世俗化、③維持・再生、④改宗の四パターンである。第一章「厳島神社の西瀬戸内信仰圏」では、厳島神社が、「②世俗化」の事例としてとりあげられ、地域の宗教文化を観光資源として利用することの問題性が検討されている。ここでいうところの「②世俗化」は、宗教文化に含まれている聖的な価値を世俗的な価値へ意味転換させることで、それによつて、地域の社会的文化的命脈を保とうとする対応パターンである。もともと、西瀬戸

内地方の土着の民の統合の象徴でもあった厳島神が、全国津々浦々からやってくる個々人の現世利益の神へ大きく傾斜し純化する、つまり、「共同性から現世利益へ」というトレンドにおいて「世俗化」の行方が展望されている。

第二章「五島キリシタン村落の集団改宗」と第三章「旧キリシタン村落の地域構造と信念体系」では、隠れキリシタン村落の「大本」への「④改宗」パターンがとりあげられている。地域の過疎化と村人の高齢化とを背景として、先祖伝来のキリシタン信仰が衰弱していったまさにそのとき、「大本」に村人が期待した宗教的関心の焦点は、じつは祖先崇拜と現世利益とであった。ここで祖先崇拜は、家族・親族の統合の象徴に他ならないから、要するに、大本は「共同性も現世利益も」一挙に活性化しえたことが、村落レベルでの集団改宗を可能にしたことを、実証的に論証する著者の手続きはじつにあざやかである。このように、第一部の地域変動と伝統宗教をめぐる諸問題を解明する鍵として、著者は共同性と現世利益の関連性を重要視しているのである。

第二部「新宗教の階層的展開」では、第一部の問題状況であった地域社会の解体を別の角度から論じることで議論がひきつがれている。つまり、戦後の高度経済成長期は、何世代にもわたつて地域共同体に包摂され生活してきた人々が、離農・離村し流動化し、都市の工場へと移動した、そういう民族大移動の時代であった。かつての共同体から引き離され、ばらばらな個に分解され、「原子化」されて都市に住む個人が、新たに生きる意味と帰属意識の回復を求め共同性を探求しようとするとき、

共同の契機となるものは、地域社会ではありえないであろう。とすれば、共通の「利害関心」で結ばれる以外にないであろう。戦後隆盛を誇った労働組合運動もここに位置づけることができるであろう。つまり、社会階層による横断的な共同化の契機を、著者はこの点で明確に指摘するのである。

こうした状況を宗教の領域において考えると、戦後期の流動者をひきつけたのは、地域を基盤とする「伝統宗教」ではなく、流動的大衆を救いあげた宗教の代表が「新宗教」であったことが理解できるのである。ここで、社会変動期における階層構造と新宗教の親和性を著者は明確にしている。つまり、新宗教はある特定の社会階層を中心にして広まるという指摘である。この指摘は、第四章「新宗教と社会階層」において、戦後期の新宗教のみならず、幕末維新期の民衆宗教から日本の主要な新宗教に一貫した傾向であると、著者は指摘している。

第五章「創価学会をめぐる人間類型」は、一九七四年の一年間の『聖教新聞』に掲載されている体験記事を分析対象とする、実証的な事例研究である。この分析によって著者は、高度経済成長期を通じて時期ごとに創価学会員の入信動機が変化してゆく過程を、階層分化を媒介として理論化している。この過程は、著者の分析によって、「貧・病・争」の現世利益から、集団帰属の追求や生きがい志向へと、入信動機が変化してきたことが、強い説得力をもって示されている。著者はこの変化を「現世利益から共同性へ」向かうパターンと名付けている。

第六章「新宗教青年層における呪術性と共同性」は、第五章論文の成果を踏まえ、著者が一九八七年に実施した、崇教真光

青年隊員に対する質問紙調査に基づいている。この調査結果の分析は、データに基づいて、正当な手法によって、入信動機による信者の類型化をめざした貴重な分析であると評価すべきであろう。著者は、崇教真光の（中核的な）青年信者層の生活構造の把握を通して、新宗教の今日的な意義を解釈しようと試みている。

一九八〇年代の崇教真光をめぐる問題状況、と同時に他の呪術的新教団のモザイク的群立状況を、著者は「現世利益が共同性か」の分岐点あるいは選択にさしかかっている状況としてとらえている。つまり崇教真光の場合では、呪術の意味世界に閉塞しているために信者の増加には限界があり、結果として、小規模教団に留まっている。かつての創価学会のように呪術色を薄め合理化をはかりさらなる発展を遂げるか、あるいは「手かざし」の効用を信する者同士の内輪の互恵に留まるかの拮抗状態を、どちらの方向において解消するかが、この教団の直面している問題であると、著者は概観しているのである。

さて、第五章論文では、創価学会々員の一九七四年までの時期ごとの、入信動機の変化を比較することで、信者層の類型が構成されている。第六論文においては、崇教真光青年隊員の場合、入信動機は「靈魂の実在や超常現象に関心があつて」が四五・七％、病気が三七・〇％、「特に理由がなかった」二九・六％という結果があげられている。真光の事例では、著者が名付けたこの「霊・無・病」の入信動機の三分類によって、さまざまな分析がなされている。

つまり、第五論文、第六論文とも、著者の分析の立脚点が入

信動機にあり、この点が非常に重要視されていることを指摘したい。第五論文では、創価学会入信者における「貧病争」の剝奪的入信動機が、時代とともに減少することが明瞭に示されていた。この傾向は第六論文においてさらに顕著で、真光に集う若者たちのなかでは、剝奪的な入信動機は激減している。また、移動の効果もみられなかったことから、著者は、信者の若者の特徴を「脱移動Ⅱ脱成長世代」とよんでいる。彼らは、離村向都型の地域移動とはほとんど無縁の「脱移動」世代であり、高学歴で、高度経済成長期に都市で一応の成功を遂げた親たちの子弟で、階層的には比較的高い中・上層から出発している「脱成長」世代なのである。このように彼らは、社会的属性において明らかに剝奪的でない。

そこで著者は、主観的な入信動機を重視する分析をおこなっている。ところが、著者のいう「霊・無・病」という三カテゴリーは、類型としてはあまり有効なものになっていない。とくに病気も含めて、霊界志向、理由なしの三つの入信動機のあいだで差異がみられないのである。この点は著者も自ら指摘している。つまり、道場に通ったり、月並祭への参加度などの宗教上の各種の活動、教団出版物の学習の頻度や程度などのすべての項目にわたって、違いがみられない。そこで著者は、さらなる解答を求めて、「連れられ型」と「煽られ型」というカテゴリーを新たに導入する。この類型は、入信動機にかえて、入信時に誰に誘われたかに着目して導きだされている。

ところが、この「連れられ型」と「煽られ型」の二類型が導入されて以降の分析は、じつさには入信動機による区分が使

われながら、名称は「連れられ型」と「煽られ型」の二類型が使われたり、明瞭さを欠く分析となっている。分析的に正確に言えば、「連れられ型」は、剝奪的でない動機で、かつ家族によって入信を勧められた人であって、「煽られ型」は、剝奪的でない動機でかつ家族以外の人によって入信を勧められた人である。この調査は青年を対象としているから、入信を勧めた家族も親である場合が多く、したがって、この「連れられ型」と「煽られ型」の二類型は、基本的には、二世信者か否かということになるであろう。結局、著者の分析では、入信動機を説明変数に使う部分もあるが、最終的には、入信動機が重要な影響をおよぼす結果にはなっていないのである。

さてここで第六章論文をとりあげたのは、宗教調査における入信動機を問うことの意義を若干検討してみたからである。調査票を用いて宗教を調査する場合、入信動機は、かなり重要な優先順位の高い質問項目として、ほとんどの調査に取り入れられているであろう。また、インタビューによる調査の場合でも、「なぜこの信仰を始めたのですか」と問わないことはないであろう。しかしながら、よく考えてみれば明らかのように、調査において入信動機というときの入信は、たんなるメンバーシップの取得と、信仰（教え）の受容とを十分に区別せずに用いられている。宗教への入信は、世俗の既存の価値観から離れ、当該宗教が提示する新しい世界観を我がものとする、一連の態度変容過程を含むはずである。それは、メンバーシップの取得と同時に、あるいはそれにごく近接して生じることもあるが、時間的にかなり離れて生じることも多いと思われる。とすれば、

入信動機とは、ある時点で尋ねれば、ただ一つの回答として取りだせるようなものではないということができようであろう。すくなくとも、われわれも通例質問しているような、最初のきつかけとなつたいわゆる入信動機のみが、とくに重要な意味をもつ保証はどこにもないことになる。ここでは示唆することに始めるが、従来の宗教社会学で使用されてきた「入信動機」という概念を、「動機の語彙」として、あるいは「レトリック」としての「動機」としてとらえなおし、再検討することは有意義であろう。

つまり、動機は、行為の事後において初めて認識される。行為以前に存在したものが事後に明らかになるのではなく、文字どおり事後において初めて創られるのである。動機の内容が行為の性質を因果的に導くのではなく、行為の性質を解釈するなかで動機が溯及的に構成されるということである。行動を規定するのは動機であるという一般社会的な前提があるからこそ、われわれは、動機の語彙を用いて行為の意味を画定しようとするわけである。動機とは、行為者の内面にある心理的事実ではなく、解釈によつて初めて生まれ、行為者に付与される言語にほかならない。

したがって、著者は、真光の青年がよせた入信動機の自由回答の例として、「手かざしをしたかった」「手をかざしたただけで人が救えるならすばらしいと思つた」「おみたまがほしかつたから」「霊動が出て、興味を持ったから」などを紹介しているが、「手かざし」「おみたま」「霊動」等々、真光教団内部の語彙を用いて動機が表明されていることに注意すべきである。これらの動機は、真光の教えにふれることで初めて構成することの

きる動機である。まさに、入信動機の語彙は、宗教システム内部で創りだされるのである。

もう一点だけとりあげると（この論点は特に第九章にかかわる）、著者は「共同性」と「現世利益」との関係を四パターンに類型化して、日本宗教を解釈する枠組としている。たしかに、新新宗教といつても、呪術的で個別的な救済財Ⅱ現世利益を眼目として人々の注目をひきつけている。だから、生命主義的新宗教におけるように、新新宗教においても、現世利益を入り口としても、その道筋が倫理や道徳を涵養する教えにいたつているのであれば、著者の四パターンの類型は今後の日本の宗教を解釈するのに十分なパワーをもっているはずである。ところが、一九九五年、日本宗教の風景には、現世利益や共同性をキーワードとしては、十分理解できない流れが存在することは否定できないであろう。現世利益に結びつかず、共同性を志向しない、むしろ現世離脱的な教えが説得力をもつ土壌が、今日の日本社会には一定程度以上存在することが明らかなのである。

さて、第三部「日本社会と民族宗教」であるが、著者は日本社会の多元的構成を把握するために、日本における最大のエスニック・グループである在日韓国・朝鮮人をとりあげている。在日韓国・朝鮮人社会を理解するために、彼らの宗教生活に焦点をあわせることは本質的に有効である。朝鮮半島においては、儒教によつて父系親族組織が基礎づけられ、それが社会的連帯の中枢を担ってきた。儒教の祭祀においては、父系男子が祠堂となり、父系先祖のみが祭祀の対象となる。儀礼は莊重にして厳肅。参加者は門中に限られる。この儒教と対抗するかのよう

に、シャーマニズムは、相互補完的に朝鮮半島の人々の宗教的
心性を形づくってきたのである。シャーマニズムは、主婦を主
な依願者とし、双系にわたる広範囲の諸靈、諸神を迎え入れ、
儀礼はきわめてダイナミックで演劇的である。儒教は男の宗教、
シャーマニズムは女の宗教である。儒教とシャーマニズムの対
称性は、男／女、公式／非公式、両班／常民、非呪術／呪術な
ど、鋭く断絶している。しかし、この激しく対抗する二つの原
理が補完しあうことで、社会構造の骨格が与えられていたのだ
ある。

この歴史的社会的背景をふまえれば、本書の第三部は、たんに
在日韓国・朝鮮人の宗教生活の分析のみならず、その社会構
造分析の先駆的業績としてとりあげられるべきであろう。くわ
えて、著者は、本書刊行後、第三部の延長線上にある仕事をす
でに発表していることもあげておこう。

本書は一貫して、宗教的行為を社会構造の枠組のなかで定義
し、実証的に理解しようとするアプローチをとっている。この
点で本書は、今後、宗教社会学の分野で必読の文献として参照
されるであろう。

注

- (1) すでにこの作業は、川端亮「信仰における動機の研究」
『光華女子大学研究紀要』第三二号、一九九四年)におい
て、有意義な議論がなされている。本校もその成果に基づ
いている。ぜひ参照されたい。

羽賀祥二著

『明治維新と宗教』

筑摩書房 一九九四年一月一九日刊

A五判 四三〇頁 七九〇〇円

井上順孝

当初からある程度は予想されたことだが、オウム真理教の事件は宗教法人法の見直し論議に火をつけた。宗教法人はなぜ優遇されねばならないのかという話から、政教関係にまで話題は及ぶこととなった。戦後も五十年をへた今日、政治と宗教との関係を含めて宗教法人法をあらためて検討することは、それなりの意義がある。だが、そもそも近代日本における政教関係の基本的枠組がどのようにして形成されたかは、維新时期における大変動を考慮することなしに、本質を突いた議論はできない。むしろ、戦前戦後の違いも大きい。近代国家と宗教教団という二項関係が生み出す緊張関係は、近代を通して眺めてこそ、議論に必要な要因が的確に抽出されてくる。

本書は、主に明治前半期の宗教行政に焦点が当てられており、時代的限定が明確になされた緻密な議論の積み重ねになっているが、政治と宗教の関わりについて、近代日本が常にはらんでいる基本的問題が自ずとカバーされていて、興味深い。すでに発表されたいくつかの論文に新稿が加わって一冊となったもの

であるが、単行本としての構成は、きちんとなされている。序章において、本書の主たる課題と内容は次の三点を説明することにあると述べられている。(一五頁)

(一) 明治維新後の宗教制度の再編成の特徴
 (二) 国民教化に現れた思想と方法のあり方

(三) 日本近代の国家と密着した宗教制度である「神道」の特徴
 以上の三点の目指すところは、それぞれがさらに細かく説明されている。まず第一の点に関しては、①神祇官制の展開と祭祀の創出、廃藩置県後の賢所祭祀の確立を、中央集権をめざす政治的な動向と関連づけながら考察すること、②新たな政治権力の宗教的特質を教化体制、教義の側面から明らかにすること、③身分制の解体と宗教制度の変化との関連、④日本近代の政教関係を教導職制を介して形成されてきた、近代教団の「自治」のあり方に即して検討すること、⑤教導職制の廃止によって成立した管長制の特徴を検討しこの制度が近代教団に与えた影響を考察することである。

第二の点に関しては、①国民教化の動きを東北地方の具体的事例に即して検討すること、②三条教則のうち「敬神愛国」についての解釈や思想的展開を、教化本を素材にして分析することなどが目指されている。

また、最後の第三点に関しては、①歴史上「公」のために尽力した功労者を顕彰する創建神社や記念碑と、それを支えた思想を考察すること、②先祖観念と社会的な功労者の顕彰を中核においた人間相互の心的な交流のあり方を解明すること、そして、③明治十年代に知識人が議論した宗教論が「神道」の形成

に与えた影響について議論することが課題とされている。

なお、著者は、神道という概念について、黒田俊雄の見解に依拠し、明治維新前後の宗教制度の変容を経るなかで創り出されてくる民族宗教としての神道の特質を論ずるという立場を明確にしている。すなわち、神道を超歴史的に存在した民族宗教としては考えないということである。このような規定はそれなりの意義をもつと考えられるが、こうした規定が孕む問題点もまた小さいものではない。したがって、本書の前半部における宗教行政に関わる緻密な議論とやや趣が違い、最後の方における神道の特質に関わる議論は、大きな弱点を抱えているように感じられる。これについては後述する。

序章で示された第一のテーマは、さらに大きく二つに分けられる。すなわち、「明治神祇官制と国家祭祀」と「日本近代の政治と宗教」である。前者については、第一章から第三章まで、そして後者は第四章から第六章までにおいて議論されている。

第一章「神祇官制の発発と神祇・皇霊の祭祀」、第二章「神祇官制の展開」、第三章「成立期近代天皇制の国家祭祀」の議論は、著者自身によってその結論が、第三章の末尾に十点にわたってまとめられている。それらをここで逐一紹介するのは避けるが、基本的には明治初期の宗教行政の変遷を、維新官僚と復古神道家という二つのグループの間の併存・対立関係においてとらえようとしている。そして、維新官僚による国家祭祀の体系化は、明治神祇官制のもとでの祭祀、その理念を克服することで確立されたという見解が明確にされている。

全体として、従来の学説に検討を加えながら細かな議論が展

開かれており、本書の中心的部分であると言える。欲を言えば、登場するグループの関係など話の展開のあらましが、どこかで図示されるなどして、一般読者への配慮があれば、この分野の専門でない人にも、もう少し近付きやすいものになったのではないかと思われる。

「日本近代の政治と宗教」のテーマに関しては、明治初年から二十年代にかけての問題が時代順に議論されている。まず第四章「神道国教制の形成」では、神祇官の「大教要旨」と太政官の「大教要旨」とを比較しながら、前者の本旨が尊王にあったのに対し、後者では、治教的性格をもたされることになった点に着目している。そしてこのことが、神道を別格にしたうえで、宗教の自由選択を許すという国家神道体制が生まれる端緒になったとみなされている。

これを受け、次の第五章「近代教導職制と政教関係」では、教導職時代の政教関係を議論している。教導職制が神道と仏教では異なった意味をもったことを指摘し、教導職制度が廃止された後のそれぞれの展開に大きな影響を与えたとする。教導職が廃止され、また寺院住職任免・教師等級進退が各管長に委任されることになった明治十七年の太政官布達第十九号が含みもつ意味を、注意深く検討しようとする立場が示されている。

第六章「明治二十年代の宗教行政教団「自治」」では、管長制度がもたらした影響を議論している。とくに、教導職廃止後の管長権のもとでの、教団自治の混乱という問題が扱われている。維新政府は寺社領を取り上げ、僧侶を世俗の戸籍に入れた。昨今かしましく議論されている宗教法人の非課税問題にしても、

実はこの辺の事情から考慮する必要があるわけだが、そうした幅広い視点から考察する人など、滅多にお目にかからない。それはともかく、こうした維新政府の政策で、仏教は世俗の組織という性格を強めたわけだが、管長制度が確立された時点で、その組織を宗教的に統括していく教団自治がうまく形成されなかった点を、著者は問題にしている。

具体的には曹洞宗、浄土宗の紛争を取り上げて、自治能力を確立できない仏教教団のあり方が示されている。そして、内務省は宗派内紛争が起きないように、教師の質の向上を求め、一種の教団統制の方針が強まった過程が示される。ところで、著者は宗教紛争について、「国家と教団との関係が「放任主義」的になったとき、いかに深刻な内訌を宗教社会が抱え込むことになったのがわかる」(二三〇頁)と述べているが、これがどの程度、当時の教団の一般的な問題として捉えられているのか、もう少し説明が欲しいところである。というのは、新宗教研究ではよく知られていることであるが、教団内でしばしばトラブルを起こすタイプのもと、滅多に起こさないタイプのものである。そうした教団の個性の問題はどの程度考慮されているかという疑問が生じるからである。

第二のテーマ、すなわち「国民教化に現れた思想と方法のあり方」は、第七章と第八章において展開されている。第七章「地方教化体制と仏教」では、東北各県の中教院での活動実態を、教部省官員石丸八郎という人物が東北を巡回した記録をもとに探っている。中教院の実情がどのようなものであったかについては、これまでもいくつか研究があるが、さらに事例を集め

る必要があるとの立場から、東北の事例が紹介されたものである。石丸の熱意にもかかわらず、教部省の教化は東北地方においても脆弱なものでしかなかったことが述べられているが、この結論自体は、これまでの研究における見解を補強するにとどまる。しかし、中教院に関する検討材料が新たに加えられた点は、評価される。

第八章「敬神」と「愛国」の思想では、本来矛盾する面を含むと思われる敬神と愛国とが、明治政府の宗教行政の中でいかに巧妙に統一されたかのプロセスを議論している。中でも教育勅語の果たした役割が重視されている。ただ、やや説明不足かと思われるのは、敬神愛国の思想が、国家神道的立場に立つ教派神道に受け継がれていったと論じている点である。これは具体的にどのような意味であろうか。「国家神道的立場に立つ」という語句が、限定的用法なのか非限定的用法なのかが判然としない。つまり教派神道はすべて国家神道的立場に立つとみなしているのか、それとも一部の教派神道のみが国家神道的立場に立つと言っているのか、明確でないということである。また具体的にどのような局面を指しているのかも不明である。この部分に限らず、教派神道についての言及は、資料を豊富に提示しての宗教行政への言及に比べると、どのような論拠に基づいているのか、そもそも教派神道という言い方によって、どの教派を想定しているのか明瞭でなく、読んでいてもどかしい。

第九章「神社と記念碑」では、記念碑の建立を新しい地域共同性の構築と関連づけて議論している。それ自体はとくに異議もないが、これが十一章での見解に結び付けられると、疑問が

出てくる。また、第十章「顕彰政策と「以心伝心」のシステム」では、天皇制が社会に根を張っていくプロセスを、以心伝心のシステムという概念を提起することで理解しようとしている。近代において、天皇制イデオロギーが広く民衆の間に力をもった理由を探ろうとした結果である。以心伝心は仏教用語、とくに禅宗でよく用いられるが、これを使つた以心伝心のシステムという点で著者は何を明らかにしたかったのであろうか。日本人の思维方法なのか、それを顕彰政策に巧妙に用いた明治のエリートたちの着眼か。それともそういうことに頼らざるを得ない近代神道の特性を言いたかつたのだろうか。

第九章と十章の論議が、第十一章「宗教・歴史・「神道」」につながっていくわけだが、ここでの議論はやや説得力の乏しく思える点がある。細かな点に立ち入るが、重要な点であるので、著者が「神道」を規定した部分を引用する。(四一〇頁)

- (1) 歴史のなから、あるいは現存の社会のなから功労者を発見し、顕彰し、序列化していくこと
- (2) 「神」とは社会的に功績を挙げて、表彰の対象となった人格であり、それは彼らの功績を背後から支えた人々の関係性Ⅱ共同性であると言ひ換えられること
- (3) その人物に関わる遺蹟・遺物を保存し、あるいは顕彰のため施設(神社・記念碑)を新たに創建すること
- (4) その遺蹟・施設への敬礼に人々を誘導することで、「神」と人々、参加者たち相互の心的交流を実現し、さらに社会の構成員全体に「感化」を及ぼしていくこと
- (5) この心的交流を媒介するのが功労者の「霊」であつて、

それが近代の宗教観念を特徴づけていること

近世から盛んになったと言われる初詣。近現代におけるその光景一つを考えても、著者のこの規定は的外れとは言わないが、さほど適切にも思われない。前半の実証的な議論に比べると、「神道」に言及した部分は、いささか観念的に感じられる部分がある。神道という概念自体は、近代において形成されたものであるという立場は十分根拠がある。しかしそれを成り立たせる諸要素は、けつして近代になって俄に形成されたものではないことも言うまでもない。民俗神道、神祇制度は、やはり連綿と続く歴史現象と捉えるのが適切な面が多い。

他方で、近代になって形成されたものというのなら、近代神祇制度とともに、教団神道と呼ぶべき存在に注目しなければならぬ。教派神道や神道系新宗教こそは、紛れもなく近代の産物である。それが形作つたものに目を注ぐことなしに、近代神道の特質を論じられるのかという疑問が生じる。神道と総称される事象に含まれるこうした複雑さを、一体どのように整理する見通しがあつて、著者の議論が展開されているのか、評者には釈然としない思いが強い。

これと深く関連するが、基本的な疑問が一つあるので、最後にその点についてふれてみたい。それは、重厚な議論が展開されている本書であるが、政治と宗教との関わりについての議論に、この時期の宗教運動の展開を扱った研究成果がほとんど考慮されていない点についてである。もし制度史的研究に話を限定するというのなら別であるが、特に後半部においては政治と宗教、国家と宗教という幅広い観点からの議論が練り広げられ

ている。とすれば、ここ二十年ほどのあいだに急速なデータの蓄積、研究視点的展開を見せている新宗教研究の成果を考慮しない理由を知りたくなる。

民衆宗教の代表のように言われる天理教や金光教にしても、実際に人々に教えを広めるに当たっては、国家との関わりは多様であり、教導職制度への対応の仕方一つにしても、反発あり、積極の利用あり、時代的変遷には興味深いものがある。また神道修成派や神理教の創始者のように、宗教行政に積極的に発言した人物もいる。神道にこだわるとすれば、神道十三派と総称される各教派の個性も考慮すべきではないのだろうか。先の神道の五つの規定は、少なくとも教派神道に関しては、このように総括するのは、困難である。

著者が先行研究として言及している村上重良の研究においては、政教関係を論じる際には、教派神道や民衆宗教はむしろ主役の位置を与えられている。また、明治初期の国民教化等についての研究は、確かに著者の指摘するようにより豊富とは言えないが、近代の新宗教の研究は盛んである。新宗教研究の成果は近代の政教関係を考える上で示唆的なことが多い、というのが私見であるが、この点についての著者の見解を知りたい。評者の関心に従って、本書にとつては焦点ではない部分で、いささかの疑問を呈したが、近代の宗教行政、政教関係などを議論する上で、本書の占める位置は大きく、この分野での今後の研究を促進するものであることは言うまでもない。

中沢新一著

『森のバロック』

せりか書房 一九九二年一〇月六日刊

四六判 五二九頁 三三九九円

芳賀直哉

中沢新一氏の『森のバロック』は、氏の他の多くの著書同様、不思議な魅力をもつ本である。まず何よりも、本の題名が人をひきつける何かをもっている。『チベットのモーツァルト』もそうした類いの書物であった。中沢氏は音楽的感性をもった思索者という印象を人々にあたえる。それは何も、音楽用語を使用するからそうだというわけではない。思考の筋道がポリフォニックというかフーガ的というか、とにかく単音型ではないのである。

この書は本編九章と三つの付論から成っているが、本編のうち七つの部分は『南方熊楠コレクション』（河出書房刊・全五巻）各巻に中沢が書き下ろした解説が基になっている。単行本では、第八章「ポリフォニーとマンダラ」と結論の「来たるべき自然哲学」の二章が新たに加えられている。

五百頁を悠に超す大著であるこの書は、著者自身も認めるところが、「研究論文集」ではない。また、「南方熊楠研究」とか「評伝南方熊楠」といった、ある専門領域での新しい論著とは

言いたい。むしろ中沢氏はこう宣言する。

私はこの本で、南方熊楠の生涯のうちで、「もつとも深く体験されたもの」、それだけを、注意深く取り出そうとした。（中略）『森のバロック』は、ひとつの思想史の試みである。

私はこれを、天使の方法、唯物論の技法、ゲイの様式によって、実現しようとした。（四頁）

『宗教研究』編集部が、何とも魅力あるこの書を書評欄に取り上げたのは慧眼であるが、同時に冒険でもあるのだろう。というのも、中沢氏といえば宗教学会の内でも、もつと広い読書界においてすでに著名であり、本書に関しても数々の書評がおそらくは出ているだろうから、書評じたいが三番煎じほどの意味しかもたなくなってしまうという点がひとつ。それ以上に評者が「冒険」と感じるのは、かつてこの書の著者を拒んだ大学アカデミズムがどこまで変わったか測りかねるからである。評者自身、中沢氏の名を知ったのはかれの論著によってではなく、かれの人事問題がマスコミに取り上げられたからであった。あの、中沢氏にとつてもわれわれにとつても不幸な事件から数年がたち、また「社会と時代の要請」とかでアカデミズムや学会も変わりつつあるとはいえ、体質的な変貌をげたとは思えない。大学や学問じたいが自己変化したのでは実はなく、外（例えば文部省とか財界）からのさまざまな圧力に対応しての擬似変化である。そのあたりの事情は、昨今の大学改革の内実と同じであろう。しかし、見せかけの変化としても今日ではアカデミズムと非アカデミズムを区別するボーダーはほとんどないといつてよい。そういうボーダーレス状況であるのだから中沢新

一の大作が取り上げられることに驚きはないが、いまひとつの「冒険」が存する。それはまさに、この書物を論評するということでもない冒険のことである。まず第一に、この書は分量もさることながら内容的にも恐ろしく扱いにくい本であること。第二に、この書は特定の専門研究書とちがって広い読者層に受け容れられている反面、ボーダーレスどころか「超・境域」のこの本を論評するさいの立脚点をどこにおくか迷うということ。したがって、この仕事は随分と骨の折れることにならざるをえないのである。しかし、泣き言やイクスキューズを並べても仕方ないことなので、書評という無謀な企てをはじめよう。

中沢は第一章「市民としての南方熊楠」で、熊楠の思想をトーマーズ哲学として特徴づけて展開する。すなわち、名前の「熊」も「楠」もともに動物・植物の名から命名されたことにより、熊楠自身が動植物の生命との一体感をいだいたと著者はみるから、南方トーマーズ論がみちびきだされる。このあたりの導入・立論と展開は、評者がはじめに指摘したように、はやくも「音楽」を連想させる。ひとつの主題（立論の命題）がいろいろな変奏をたどり、さまざまな楽器によって重層的に織りかさなつて展開される。それは、こんな具合にある。名前の由来から説き起こされた「南方トーマーズ」という主題は、「宇宙的な生氣論 (vitalism)」に調整され、さらには北米インディアンの抱く自然観やベルグソンの生命哲学といった別主題と交わりながら、ポリフォニックな響きを放っていく。そして

はじめの主題が再び、こんどは律動を微妙に変えられて真言密教の音色で奏でられ、さいごは那智の原生林の豊饒な静寂のなかに聴衆をいざなつて第一楽章がおわる。

最終楽章で高らかに鳴り響く「南方マンダラ」の旋律を予感させながらも、第二楽章は誰にもわかる聴き慣れたメロディにのせて、よく識られている熊楠が新たな光りをあてられて登場する。ここでの熊楠は、山をおりるツアラトウストラ、砂漠からでて人に回心をせまる洗礼者ヨハネになぞらえて語られる。那智の原生林から田辺の人里へ熊楠が移り住んだとき、かれに

そんな重大な決意があつたとは評者には思えないのであるが。第二章は唐突に「南方マンダラ」の主旋律からはじまる。この主題旋律は『森のパロック』全体を流れる通奏低音であり、すでに第一章にて予告されていた「宇宙的な生氣論」の本格的展開なのである。ただし、この主旋律は西洋のどの音階にも依らず、かといって日本的音階でも東洋音階でもなく、これぞ中沢風としか形容するほかない独特の筆法で書かれている。音の処理法は見事というほかはないが、聴く者のこころを和ませることはできない。不協和音が連続するわけではないのだが、作曲家の意図を聴衆はやはり理解できず置いてきぼりをくうのである。それはおそらく、余りに斬新な音処理の故にであつて、作曲家の罪ではないのだろう。天才のひらめきに一般大衆はついていけないのである。それほどに飛躍の歩幅は大きい。

第三章「燕石の神話論理」と第四章「南方民俗学入門」では

二

音楽的筆法が後方にひき、かわって明晰な分析手法が採用されているように思われる。その分、詩的感興は薄れるものの、読者にわかりやすい語法となっている。熊楠の「燕石考」のテーマは世界各地に存在する燕石に関する神話や伝承の意味を、アナロジーによる誤謬も含めて明らかにすることであった。熊楠は相当の熱意と意気込みをもって英語でこの論文を書いたことは確かなことである。中沢は「燕石考」の目的と意義を、西欧の神話学の観念性と還元主義的方法に対する批判にあるとみるが、これは評者も同感である。熊楠が滞在していた当時のイギリスの諸学会を支配していたのは、ダーウインの「生物進化論」とスペンサーの「社会進化論」であった。この主流学説に対して熊楠は「文化相対論」に立ち、その点で後のレヴィ・ストロースなどの構造主義的人類学の先駆となったと、中沢は指摘する。この見方について、熊楠の文明批判理論が構造主義にあるかどうかの判断は留保するとしても、進化という価値を熊楠は認めず、一国にあるほどのものは他の国にも存すと考えていたことなどに拠るならば、中沢の謂わんとする趣旨は理解できると評者のいささかの逡巡などおさまいなしに、中沢氏は次のように明言する。

この論文で、熊楠は彼がロンドンで出会った十九世紀人類学と対決した。彼がそこでしめそうとした思考法には、真に現代を開く可能性が秘められている。それは二十世紀後半に誕生した構造人類学の方法と思想を、あきらかに先取りするものであり、同時に構造主義のあなたをもめざしている。(二〇七頁)

しかし、著者中沢氏の「燕石考」解析の筆の運びには読者をわくわくさせる力がある。したがって、この第三章は『森のバロック』全編のなかでも最もスリリングな興奮をひとに覚えさせるのである。一例としてあげれば、熊楠はこの論文で神話学を唯物論的に転倒させたのだと中沢は言っているが、「唯物論的転倒」なる用語に関しては別としてもかれの着眼点には敬服する。中沢によれば、従来のヨーロッパ神話学(例えばマックス・ミュラーに代表される)は観念的・形而上学的であり、これに対して熊楠は「足で立つ神話学」「具体の科学」をめざしたのでとされ、このことを「唯物論的転倒」と著者は名づけるのである。この小評文では当の「燕石考」の要約は省くが、たしかに熊楠は例えば「人柱」伝承についても、それがごく近い時代まで実際におこなわれた具体的事実だとみなしたのでから、燕石をめぐる各国の伝説や神話が具体的事象から生じたと考えられるのも当然なのである。

つづく第四章では、南方と柳田の民俗学における思考法、文法、語法、目的などが、両者の人柄・性格をおりませて比較される。しかし、このテーマは鶴見和子はじめ何人ものひとがすでに取り上げており、観点の斬新さはあるもののテーマじたいに目新しさがあるとは言いがたい。中沢氏が、柳田民俗学を「歴史を物語として語りだそうとする文学的欲望」、熊楠のそれを「同じ場所に現実的な力の出会いをみいだそうとする唯物論的欲望」として対比し、現実に対する両者の視点をそれぞれ「モノフォニー的」と「ポリフォニー的」だと区分けしてみせてくられても、いかにも中沢氏らしい言葉づかいだという以上の想い

はわかない。しかし、先述のようにテーマが一般読者にも馴染みがあるのと、著者も比較的平易な筆使いで書いているために、この章はいちばん読みやすく分かりやすい。

三

第五章の「粘菌とオートポイエーシス」は第三章「燕石の神話論理」とならんで本書の白眉となっていると思う。著者が主張したかった「新しい思想」の意図からして、また分量の点から言っても、本章は重要な意味を与えられている。中沢はまず、熊楠自身の説明にしたがって粘菌の解説を試みている。評者が驚くのは、生物学・植物学の発達史についての中沢氏の該博な知識であって、このことは他の章での同性愛の歴史や密教に関しても言える。しかし、ここでの中心テーマは熊楠の生命論である。粘菌の観察によつて熊楠は、生命がオートポエティックであることを体験的に知った。生命を「システム」としてとらえたのはむしろ後世のことであるが、まさしく熊楠の生命観は「生命システム論」でありその表現としてかれは「南方マンガラ」を描いた、と中沢は言いたいのである。熊楠のホリスティックな生命観はたしかに還元主義的生命観に對置するものであるから、評者の意見も中沢と同じである。ただ、この対比を東アジア的（仏教的）生命論とヨーロッパ的（キリスト教的）生命論という使いふるされた対立図式でくくってしまつてよいか一抹の疑念がのこる。その点で中沢が次のようにまとめるとき、評者は単純には同意できないのである。

オートポイエーシス論は、観察者の位置を徹底的に排除す

ることによつて、西欧思想のすべての産物に潜在している、絶対的な観察者としての「神」を、生命論の中から、排除してしまつたのである。そうすると、極限的な考察の果てに、オートポイエーシス論は、仏教のような東アジアの生命思想と、きわめてよく似た構想をいだくことになつてしまつたのだ。(二七五頁)

中沢は「マンガラ」を右に指摘した東アジアの生命論のモデルとして考えるから、「南方マンガラ」は生命システムを熊楠流に表現したものとすることになる。そして、肝腎かなめの「マンガラ」をトポロジーとして展開している。中沢のマンガラ論の是非について評者は論評する資格はないが、要は、自己産出する自律的なものとしての生命と出会うダイナミックな「場」の説明と解することができるのではないか。そのような「トポス」について、中沢は「自己と世界のすべてが、あるトポロジカルな会域において、本質的なつながりを再発見するようになる」(二八四頁)と述べ、「自然森」をマンガラになぞらえている。なぜなら、自然森とは「そこに生きるすべてのものが、本質的なつながりをもつて集合し、それぞれの固体（個体の誤りと思う）が自発性にしたがつて生活し、（中略）全域を、縁のネットワークが覆う場である」とされるからである。中沢はさらに、マンガラとしての森に「倫理」の存在を認める。

この自然森マンガラにおいて、生命システムにとつての倫理の問題が、はじめて明確な表現を得るのだ。カオスに根拠をもつ倫理。これは、まことに東アジア的な主題である。

(二九三頁)

こうした「森の倫理」の立場から、中沢は「熊楠の神社会祀反対運動」に言及する。これが第六章のテーマである。従来、熊楠がエコロジストとして取り上げられてきたのもかれのこの側面であったが、著者は熊楠の合祀反対論を所謂エコロジとして単純に解することに疑問を呈する。評者もまた、この点で著者と同様の考えである。本章で中沢は熊楠の合祀反対意見を要約し、「社会のエコロジ」、「精神のエコロジ」、それらふたつが統合されるところに成立する「生態のエコロジ」を熊楠の思想と実践のうちに見いだす。社会制度や人間の精神活動、そして所謂自然の生態系をダイナミックな統合体として、それらすべてに貫いて流れるいのちの総体として捉えるところから熊楠の神社会祀反対活動は発していると評者も解しているの

で、表現方法は違うが中沢氏のいわんとするところは了解できる。それ以上に重要な点は、ここで中沢氏はひとつの環境倫理の立場（根本的にそれは環境哲学なのであるが）を提起しかかっているということである。かれが「カオスに根拠をもつ東アジア的な森の倫理」と称んだ思想は、ホリスティックな生命・環境哲学の地平をひらく可能性をもっていると思う。しかし、残念なことに本書では可能性が指摘された（ことに終章の「来たるべき自然哲学」にて）のみで、展開は十分にはなされなかった。南方熊楠の思想と実践のうちに環境哲学の基礎を置くという仕事は、なお将来に残されたわれわれの課題なのである。

四

第七章「浄のセクソロジー」は熊楠の同性愛論が中心テーマ

となつてゐる。柳田國男は性の問題に触れることを回避したが熊楠はむしろ好んで言及したと、しばしば言われる。しかし、それは熊楠が特別の趣向をもつていたからでは無論ない。中沢はこの問題をミシェル・フーコーを援用して、「ゲイという生の様式」なる観点から論じる。粘菌こそまさにゲイ的生命体であるとされる。たしかに、粘菌には雌雄の区別がないし、生死の境界もはっきりしない。生命にはそうした「様式」が存在するのだから、人間の生にも「ゲイの様式」があることを熊楠は否定しない。むしろかれが「浄の男道」とよぶところの「生の在り方」にこそ、より高次の精神的道徳的価値があると熊楠は考へていた。中沢はそのように理解しているが、この問題に関しても評者は著者の見方をコメントする資格に欠ける。ただひとつ感想として述べれば、中沢の「思考の様式」じたいがゲイ的というか、エロスの的であるように思う。この特徴が読者を魅惑する力となつてゐる。これと同じ力が、はるかに圧倒的な力が当の熊楠の思想にあることは言うまでもない。

五

第一章から七章までを貫通して流れていた中心主題が、第八章「ポリフォニーとマンダラ」で再び取り扱われる。ただし、ここでは華厳思想とカント哲学との関連から「南方マンダラ」の解説が試みられる。中沢が華厳思想における「理」・「事」の二相をニルヴァーナとサンサラに比し、華嚴の教えは両者の相関関係をあきらかにしようとしたというとき、そのことじたいに異議はない。また、南方マンダラと華嚴の理・事二相の対

応関係の指摘も了解することはできる。しかし、ここからさらに踏み込んで、南方マンダラにおける心・物・事・理の四不思議とカント三批判書の主要概念である「判断力および感性」・「物自体」・「実践理性」・「純粋理性」がそれぞれ対応するとの指摘は、評者の理解を超える。著者はこढ़わりなく、これこそ熊楠の思考だともいうように、媒介項となすべき論証なしにいと易々と跳躍する。その傾向はこの問題にかぎったことではない。他のテーマではその直観的ひらめきに「なるほど」と感服することも多々あるのだが、南方マンダラとカント哲学を対応させて論じるのはいささか牽強附会の感がある。この件に拘泥して批評するつもりはないが、熊楠のいう「事不思議」の世界が「第二批判」で扱われることごとと対応しているというのも、まして「物不思議」が「物自体」に対応するとの見解も、一面的であると言わざるをえない。

おわりに一言、本文とは関係ないが感想を記す。編集部から本書の書評をとの依頼があったとき、締切もかなり先のことだから夏休みを利用すれば何とかなると判断してお引き受けした。いま振り返れば、無謀な安請け合いだっと思わざるをえない。中沢氏については、面識はもちろんないが、テレビなどでお顔は知っているし、多作な方という印象をもっていた。また、南方熊楠に関する文章や論評も雑誌やテレビで拝読・拝聴していた。しかし、まとまったものを読んだのは今回がはじめてであり、しかも書評という目的をもって読むのも初めての体験であった。いま、中沢氏が本書の冒頭で書いていたひとつの表現を複雑な想いで考えている。かれはこう書いている。

この思想の子供は、父親以上にどこか怪物的なところをそなえている。

会報

○評議員選考委員会

日時 平成七年一〇月一四日(土)午後一時三〇分～五時
場所 大正大学一号館会議室

出席者 井門富二夫、石田慶和、上田閑照、金井新二、佐々木宏幹、島菌進、田丸徳善、長谷正當、藤田富雄、脇本平也

書面参加…井上順孝、山折哲雄

議事

一、新評議員の選考(第一回)を行った。その際、委員会の権限外の問題ではあるが、新評議員が互選すべき理事の人数とも関連するので、この件もあわせて考慮の上、評議員名簿(案)を作成した。理事に関しては、役員若返りをはかるため、今回は①平成七年三月末で七才未満であること、②今回はこの年限を七〇才未満とすること、③特例による再任の扱いはしない、という原則に基づき、人選を行なった。

○第五四回学術大会

日本宗教学会第五四回学術大会は、十一月一〇日(金)～一二日(日)にかけて、沖繩国際大学において以下の日程で開催され、四〇七人の参加者、二六四人の研究発表があった。

十一月一〇日(金)

学会賞選考委員会 一四時～一五時三〇分
公開講演会 一五時～一七時

「中国文化と南西諸島」 東京大学名誉教授 窪 徳忠
理事会 一七時三〇分～一九時三〇分

十一月一日(土)

開会式 九時～九時三〇分

研究発表 九時三〇分～一二時一〇分

評議員会 一二時一〇分～一三時三〇分

特別公開部会 一三時～一六時三〇分

研究発表 一三時三〇分～一六時一〇分

空手演武 一六時四五分～一七時一五分

琉球舞踊鑑賞 一七時一五分～一七時四五分

懇親会 一八時～二〇時

十一月二日(日)

研究発表 九時～一二時

評議員選考委員会 一二時～一三時三〇分

『宗教学研究』編集委員会 一二時～一四時三〇分

研究発表 一三時三〇分～一六時三〇分

会員総会 一六時四〇分～一八時一五分

○日本宗教学会賞選考委員会

日時 平成七年十一月一〇日(金)一四時～一五時三〇分
場所 沖繩国際大学本館会議室

出席者 青山玄、洗 建、河波昌、木村清孝、芹川博通

書面参加…藺田坦

議 事

一、今年度学会賞受賞者として推薦すべき業績の審査
その結果、今年度は芦名定道著『テイルリッヒと現代宗教論』
を推薦することが決定した。推薦理由は以下の通りである。
平成七年度学会賞選考委員会報告

芦名定道氏（京都大学文学部助教）の研究業績について
審査対象「テイルリッヒと現代宗教論」（北樹出版、一九九四
年一二月刊）

本書は、著者が京都大学に提出した博士学位取得論文
『P・テイルリッヒの宗教思想研究』の第三部「宗教と文化」
を中心としてまとめたもので、第一章 宗教論の射程とテ
イルリッヒ、第二章 宗教とは何か、第三章 キリスト教神
学と宗教批判、第四章 テイルリッヒと宗教の神学、第五章
結び——キリスト教と宗教の未来——、の五章から構成さ
れている。著者は、宗教哲学者であり神学者であるテイル
リッヒの宗教思想の解明と、現代宗教論の基本的諸問題につ
いての論考という、二つの課題を相互に関連させながら扱
うことにより、一方では現代宗教論の文脈の中でテイルリ
ッヒの宗教思想の持つ意味を浮き彫りにして、その理解をこ
の新たな角度から深め、他方ではテイルリッヒの宗教思想を
一つの重要な手がかりとして、現代宗教論の諸問題につい
て数々の注目に値する考察を展開している。

テイルリッヒの宗教思想の解明は、テイルリッヒの思想体系
の批判的な再構成とその思想的形成発展史的解明とから
成っているが、著者は前述した学位論文の第一部と第二部

の中でこれについて詳述しているので、本書では主として
第一章と数多くの後注の中で、手短かに扱っているに過ぎな
い。しかし、現代宗教論の基本的諸問題という第二の課題
については、①宗教とは何か、②宗教はいかなる積極的な
存在意味を持つのか、③なぜ多様な諸宗教が存在するのか、
という三つの中心問題にまとめて、それぞれ詳細に論じて
いる。例えば「宗教は人間が自らの無限の本質についても
つ意識であり、かつそれ以外の何ものでも在り得ない」と
するフォイエエルバッハの宗教批判を大きく取り上げ、これ
がマルクスやフロイトの宗教批判の原型であり、バルト、
テイルリッヒら重要な神学者たちが、フォイエエルバッハの宗
教批判を意識しつつ神学的作業を進めていることなどに多
くのページ（二二八—二五五頁）を割いていることは、注
目に値する。

本書は、右のような諸論考によって、多様な側面を持つ
難解なテイルリッヒの宗教思想を、現代宗教論の流れの中に
位置付けて手際よく解明し、その思想の限界を越えて、一
層幅広い宗教理解に進む可能性までも示唆している。

しかしながら、本書を全体として見た場合、その力点が
テイルリッヒ研究と現代宗教論とのいずれにあるのか、この
両面は結局どのように接合されるのかという点は、やや不
明瞭さを残している。また本書には本文とほぼ同じ位の量
に達する注記があり、これらの注の中でもしばしば注目に
値する論議が展開されているので、時には二重論述的印象
も与え兼ねない。しかし、これらの構成上の難点は、本書

が提供している各種の貴重な考察の価値を減ずるものではない。

よって、本書を平成七年度日本宗教学会賞に値する業績として推薦するものである。

○理事会

日時 平成七年一月一〇日(金)一七時三〇分～一九時三〇分

場所 沖繩国際大学五号館文学部会議室

出席者 青山玄、阿部美哉、洗 建、荒木美智雄、家塚高志、井門富二夫、池田昭、上田閑照、葛西實、金井新一、河波昌、木村清孝、佐々木宏幹、島藤進、鈴木範久、鈴木康治、芹川博通、藺田稔、田中英三、谷口茂、田丸徳善、土屋博、中島秀夫、中村廣治郎、野村暢清、華園聰麿、藤井正雄、藤田富雄、平敷令治、堀越知巳、松長有慶、宮家準、宮田元、山形孝夫

議 事

一、庶務報告

金井新一常務理事より、平成六年度の庶務報告がなされ、承認された。

一、会計報告

金井新一常務理事より、平成六年度の収支決算報告と平成七年度の予算案が提出され、承認された。(別記参照)

一、評議員選考委員選挙の結果について

中村廣治郎選挙管理委員長より、選挙結果の報告があり、

続いて田丸会長から選考委員会の審議状況ならびに役員選挙の方針について説明がなされた。

一、日本宗教学会賞について

河波昌選考委員長より、審査結果の報告があり、報告通り決定した。

一、新入会員について

別記一人の入会が承認された。

一、名誉会員について

本年度は阿部正雄、雲藤義道、平川彰の三氏を名誉会員に推薦することが決定した。

一、来年度学術大会について

國學院大学で開催予定の来年度の第五五回学術大会について、同大学の阿部美哉理事より説明がなされた。時期は一九九六年九月の予定。

一、IAHR 第一七回国際会議(本年八月五日～一二日、メキシコ・シテイ)について

同学会理事の荒木美智雄氏より役員改選・名称変更問題を含めて報告がなされた。次回(第一八回国際会議)の候補

地は南アフリカ。

○評議員会

日時 平成七年一月一二日(金)一二時一〇分～一三時三〇分

場 所

沖繩国際大学五号館三二四教室

出席者 六三名

議事

- 一、庶務報告（金井新二常務理事）
- 一、会計報告（金井新二常務理事）
- 一、評議員選考委員選挙の結果について（中村廣治郎選挙管理委員長）
- 一、日本宗教学会賞について（河波昌学会賞選考委員長）
- 一、来年度学術大会について（阿部美哉理事）

○評議員選考委員会

- 日時 平成七年一月一二日(日)一二時～一三時三〇分
- 場所 沖繩国際大学五号館法学部会議室
- 出席者 荒木美智雄、上田閑照、金井新二、佐々木宏幹、島蘭進、田丸徳善、藤井正雄

議事

- 一、新評議員の選考（第二回）を行った。

○『宗教研究』編集委員会

- 日時 平成七年一月一二日(日)一二時～一四時三〇分
- 場所 沖繩国際大学五号館商経学部会議室
- 出席者 市川裕、岩本一夫、宇都宮輝夫、鈴木岩弓、中別府温和、林淳、星川啓慈、渡辺和子

議事

- 一、刊行報告
- 第六九卷第二輯（三〇五号）
- 一、編集方針

第六九卷第三輯（三〇六号）以降の企画について協議した。
一、今後の運営について

査読報告、表紙の変更、論文投稿規定（表紙裏を参照）等について論議がなされた。また、学術大会の研究発表のレジュメについても、本文は縦書き、枚数は四〇〇字詰原稿用紙四枚（二六〇〇字）以内厳守とすることを決めた。

○総会

- 日時 平成七年一月一二日(日)一六時四〇分～一八時一五分

- 場所 沖繩国際大学五号館一〇六教室
- 出席者 大会参加会員数三九四名、定足数一三二名、出席者（委任状提出者を含む）二八二名、よって総会は成立した。

議事

- 一、開会の辞
- 一、議長に平敷令治理事を選出
- 一、庶務報告（金井新二常務理事）
- 一、会計報告（金井新二常務理事）
- 一、評議員選考委員選挙の結果について（中村廣治郎選挙管理委員長）
- 一、新評議員の選任（別記参照）
- 一、理事および監事の互選と選任（別記参照）
- 一、日本宗教学会賞について
- 河波昌学会賞選考委員長の説明の後、芦名定道氏の業績に

対する第三〇回日本宗教学会賞の授与が行われた。

一、来年度学術大会について（安蘇谷正彦理事）

一、IAHRについて（荒木美智雄常務理事）

一、名譽会員について

一、閉会の辞

〇理事会

日時 平成七年一月一二日（日）一八時一五分～一八時三〇分

場所 沖繩国際大学五号館・〇六教室

出席者 二二名

議事

一、常務理事を互選した。（別記参照）

〇日本宗教学会役員名簿（一九九五年一月二月現在）

△会 長▽ 田丸 徳善

△常務理事▽ 阿部 美哉 荒木美智雄 井門富二夫

石田 慶和 上田 閑照 江島 惠教 金井 新二

木村 清孝 坂井 信生 島園 進 鈴木 範久

土屋 博 中村廣治郎 長谷 正當 華園 聰麿

藤井 正雄 藤田 富雄 堀越 知巳 宮家 準

渡邊 寶陽

△理事▽ 青山 玄 赤池 憲昭 安蘇谷正彦

洗 建 荒井 献 家塚 高志 池田 昭

市川 裕 伊藤 幹治 井上 順孝 上田 賢治

宇都宮輝夫

大屋 憲一

加藤 智見

小山 宙丸

芹川 博通

高木 神元

立川 武蔵

寺園 喜基

西村浩太郎

藤田 正勝

星野 英紀

松本 皓一

水谷 幸正

山折 哲雄

David Reid

△監 事▽

△評議員▽

飯田 剛史

石川耕一郎

伊原 照蓮

宇野 光雄

大島 末男

岡田 重精

小笠原 真

小川 英雄

瓜生津隆真

岡 亮二

鎌田 純一

櫻井 治男

蘭田 坦

高崎 直道

田中 英三

中島 秀夫

西山 茂

藤本 浄彦

前田 惠學

松本 滋

宮田 元

山形 孝夫

奈良 康明

新井 昭廣

池上 良正

伊藤 唯真

今西 順吉

越前 喜六

大塚 喬清

岡野 治子

小笠原春夫

小田 淑子

大峯 顯

小川 圭治

川崎 信定

佐々木宏幹

蘭田 稔

武田 武麿

谷口 茂

中村 恭子

花岡 永子

Jari van Bragt

間瀬 啓允

松山 康國

宮田 登

山本 誠作

前田 專學

荒井 芳廣

池田 英俊

伊藤 芳枝

岩本 一夫

大垣 豊隆

大貫 隆

岡部 和雄

小笠原政敏

海辺 忠治

大村 英昭

葛西 實

河波 昌

鈴木 康治

田賀 龍彦

田島 照久

塚本 啓祥

西村 惠信

藤田 宏達

平敷 令治

松長 有慶

水垣 涉

森岡 清美

幸 日出男

安齋 伸

池見 澄隆

稲垣不二麿

植田 重雄

大越 愛子

大野 栄人

岡村 圭真

小川 一乘

加賀谷 寛

丸野 稔	松野 純孝	細谷 昌志	藤田 雅延	早島 鏡正	野村 文字	中村 生雄	中野 毅	戸田 義雄	田村 晃祐	棚次 正和	竹沢尚一郎	高橋 壯	関 一敏	菅沼 晃	嶋田 義仁	佐々木倫生	阪本 是丸	小林 信雄	孝本 貢	倉澤 行洋	楠 正弘	北野 裕通	金児 暁嗣	笠井 惠二
峰島 旭雄	松前 健	堀尾 孟	古田 暁	平井 俊榮	James W. Heisig	奈良 弘元	中野 幡能	富倉 光雄	月本 昭男	田辺 正英	武田 道生	高橋 憲昭	高木きよ子	菅原 信海	白山芳太郎	佐藤 信行	櫻井 秀雄	三枝 充憲	古賀 和則	氣多 雅子	楠山 春樹	北森 嘉蔵	鎌田 繁	笠井 貞
宮坂 宥勝	松丸 壽雄	前田 毅	Carl Becker	平井 直房	橋本 武人	根井 浄	中別府温和	永井 政之	対馬 路人	谷口 龍男	竹村 牧男	高橋 涉	高田 信良	鈴木 哲雄	Jan Swynghedouw	佐藤 憲昭	櫻井徳太郎	斎藤 昭俊	小坂 国継	小池 長之	久保田圭伍	橘堂 正弘	川又 志朗	笠井 正弘
宮崎賢太郎	真野 龍海	松塚 豊茂	北條 賢三	平野 孝國	早坂 博	野村 暢清	中牧 弘允	中祖 一誠	寺川 俊昭	玉城康四郎	田島 信之	武内 紹晃	高橋 弘次	鈴木 正崇	末木文美士	島 岩	佐々木 亮	酒井サヤカ	小林 圓照	神原 和子	雲井 昭善	久我 光雲	月光 善弘	金岡 秀友

村上 真完
 門馬 幸夫
 山本 春樹
 脇本 平也
 渡辺 雅子
 村野 宣男
 山口 惠照
 湯田 豊
 鷺見 定信
 渡辺 喜勝
 森田雄三郎
 山下 秀智
 横山 紘一
 渡辺 和子
 諸岡道比古
 山ノ井大治
 吉津 宜英
 渡邊 隆生

(任期：会長は一九九六年総会まで、他の役員は一九九八年総会まで)

執筆者紹介 (執筆順)

- 山崎 亮 島根大学助教
- 林 伸一郎 京都大学研修員
- 卷田 悦郎 東京理科大学専任講師
- 寺戸 淳子 日本学術振興会特別研究員
- 繁田 信一 東北大学大学院
- 何 燕生 東北大学大学院
- 福嶋 信吉 東京大学大学院
- 鈴木 岩弓 東北大学助教
- 土屋 博 北海道大学教授
- 谷口 静浩 関西学院大学非常勤講師
- 河東 仁 東京工業高等専門学校校助教授
- 松村 一男 天理大学助教
- 丸山 孝雄 目白大学教授
- 大越 愛子 近畿大学助教
- 吉田 一彦 名古屋市立女子短期大学助教授
- 大久保良峻 早稲田大学助教授
- 秋庭 裕 大阪女子大学助教授
- 井上 順孝 國學院大学教授
- 芳賀 直哉 静岡大学教授

会員訃報

○日本宗教学会名誉会員、京都大学名誉教授、武藤一雄先生は、平成七年六月二七日逝去されました。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。

1994 年度 日本宗教学会 決算報告

<収入>

会費	13,077,000
賛助会費	970,000
会誌売上金	25,000
第 53 回大会参加費	1,699,990
岸本・諸戸・石津・堀	
増谷・柳川 基金利子	100,527
預金利子	86,933
出版助成金	420,000
前年度繰越金	2,556,626

計 18,936,076

<支出>

会誌直接刊行費	7,048,900
会誌発送費	910,875
編集諸費	330,278
第 53 回大会費用	2,200,000
日本宗教学会賞賞金	400,000
学会賞諸費	149,735
会合費	335,061
通信連絡費	634,867
事務用品費	454,110
印刷費	492,481
本部費	4,216,257
関係学会費	105,491
国有財産借料	34,652
名簿作成準備費	225,000
次年度繰越金	1,398,369

計 18,936,076

1995 年度 日本宗教学会 予算案

<収入>

会費	16,800,000
賛助会費	870,000
会誌売上金	30,000
第 54 回大会参加費	1,236,000
岸本・諸戸・石津・堀	
増谷・柳川 基金利子	120,000
預金利子	80,000
出版助成金	400,000
前年度繰越金	1,398,369

計 20,934,369

<支出>

会誌直接刊行費	7,000,000
会誌発送費	1,100,000
編集諸費	300,000
第 54 回大会費用	2,200,000
日本宗教学会賞賞金	200,000
学会賞諸費	150,000
選挙関係費	450,000
会合費	400,000
通信連絡費	700,000
事務用品費	400,000
印刷費	350,000
本部費	4,400,000
関係学会費	120,000
国有財産借料	15,000
名簿作成費	700,000
事務所費	1,100,000
移転費	900,000
予備費	449,369

計 20,934,369

The Structure of Development of the *Kubinashi-Jizō (Kṣitigarbha)* Worship

Iwayumi SUZUKI

This article considers the problem of fads among religious phenomena through an examination of the rapid growth in the number of pilgrims and the mechanism of non-organized belief in the *Kubinashi-jizō* worship. This worship is non-organized in that it has no leaders, is a non-organized congregation composed simply of pilgrims, and has no organized teachings. This article first verifies the non-organized aspect of the worship and, then, investigates this non-organized aspect after dividing it into two areas, the social level and the personal level.

Forming the background for the rapid increase in new *Kubinashi-jizō* pilgrims is not only the change in media by word of mouth to the larger mass media but also the appearance of “believers” who, experiencing the receiving of some benefit from the *Kubinashi-jizō*, have had their belief strengthened and then become, in a sense, repeat believers. There have also been those among the “believers” who have related tales of their own experiences which have clearly played a part in the rise of new pilgrims.

Modernism and “Michi” in Japanese Religion : A Case Study of Tenrikyō and Konkōkyō

Shinkichi FUKUSHIMA

Some Japanese religions such as Tenrikyō and Konkōkyō express their religion and faith in terms of “o-michi,” or the way or path. The modern linguistic, intellectual, and social environment surrounding the term “michi” made possible, among popular groups with Nakayama Miki and Akazawa Bunji as their leaders, the development of individual faiths and religions through “michi.” With the addition of the honorific prefix, the term “michi” came to be called “o-michi” by the successors to these faiths. For those concerned, the term “michi” included within it the connotation of the complete tradition, history, and various activities of the group. Moreover, the term was an expression of a recognition of divine will.

Therefore, such concepts opened the way to the autonomous development of the above mentioned religious traditions, previously caught in the strained situation arisen when the modern (imperial) nation state defined them as “shūkyō,” religions in a narrow sense. As a result, many historically developed structural aspects such as internal organization, structure of the churches, doctrines and rites were revised, adopted or rejected according to the framework of “o-michi,” which itself was at the same time renewed in the process. Also, criticism of “o-michi” from the modern consciousness led to the discovery of new meanings and new constructions for the term itself.

On Dōgen's (道元) Criticism of the Theory of Xin Chang Xiang Mie (心常相滅) in Relation to Chinese Zen Thought

Yansheng HE

The theory of Xin Chang Xiang Mie, which holds that the mind exists permanently while the physical body ceases after death, was highly acclaimed by the Southern Meditation School (南宗禪) of the Tang (唐) Dynasty. Due to its contradiction with the Buddhist doctrine of “consistency of body and mind” and its similarity to the viewpoint that the spirit does not die, the theory has received much criticism throughout the history of Zen.

Dōgen's criticism of the theory of Xin Chang Xiang Mie has been the object of some recent scholars. Among the studies of Dōgen's criticism, those of Professor Jikō HAZAMA (裕慈弘) and of Professor Shun'yū YAMAUCHI (山内舜雄) are among the better known. These studies claim that the target of Dōgen's criticism was the view of “Original Enlightenment” (本覺思想) held by the Tendai School (天台宗). This position has dominated the academic circles in Japan and has never been challenged.

This thesis is intended to refute these until now unchallenged standpoints. This article asserts that Dōgen's criticism of the theory of Xin Chang Xiang Mie was simply a matter within the sphere of Zen thinking, and that the target of criticism was Ma Zu (馬祖) and his followers and had nothing to do with the “Original Enlightenment” thought of the Japanese Tendai School. The thesis points out that Dōgen's criticism of the theory of Xin Chang Xiang Mie was simply the attitude Dōgen took when assimilating the Buddhist thought of China. It maintains that the study of Dōgen's criticism would be meaningless unless we attempt to discover the purpose of his criticism in the light of his attitude toward the Buddhist thought of China.

Blessings and Curses : A Study on the Image of Gods Held by Heian Aristocrats in their Daily Consciousness

Shin'ichi SHIGETA

Aristocrats in the Heian period sensed the influence of gods in most events and in the natural phenomena around them in their daily lives. They considered their daily lives to be under the control of *kami* or *hotoke*. A grasp of the image of gods held by the Heian aristocrats is essential for an understanding of the religious faith of the Heian aristocrats.

This report clarifies the image of the gods held by the Heian aristocrats by investigating the diaries written in Chinese characters by the aristocrats in the middle of the Heian period. This report looks into the image of *kami* and *hotoke* held by the Heian aristocrats in their daily consciousness. In this report, "daily consciousness" is defined as a sense or recognition formed consciously or unconsciously in daily life. This daily consciousness was not always a systematized sense among Heian aristocrats.

Blessings and curses were embodiments of the gods' influence. This report attempts to elucidate the Heian aristocrats' daily consciousness regarding *kami* and *hotoke* through scenes in which the blessings or curses of *kami* and *hotoke* were expressed. As far as the diaries written in the Heian period are concerned, *kami* and *hotoke*—who blessed or cursed people—, had a substantial entity. In some cases they were gods who possessed specific and visible dwellings, shrines. In other cases, they were gods who possessed specific and visible bodies, Buddhist images.

As a result of study into the scenes in which the blessings or curses of the *kami* and *hotoke* were expressed, it can be said that Heian aristocrats considered the gods as substantial entities associated with the visual and concrete things around them.

Spectacle at Lourdes : The Host, Miracles, and the Sick

Junko TERADO

Lourdes, the Catholic pilgrimage center famous for its miraculous cures, is marked most of all by the presence of the sick. Almost every official pilgrimage group has its own benevolent institution, specializing in the recruitment of sick people and the seeing to their needs during the pilgrimage. In the sanctuary, visitors are hardly able not to see and meet the sick brought in in wheelchairs, while in the rites they see and hear the sick whose corporal suffering is given much importance. This spectacle presented by the sick tends to be rationalized, on the one hand, by the identification of their suffering to the suffering body of the Christ crucified, and, on the other hand, by relating the possible miraculous cure to the blessed immaculate body of the Virgin Mary. The sick thus acquire their proper place in the midst of the sanctuary.

Tradition und Verstehen : Ebeling und Gadamer

Etsurō MAKITA

Gadamer gehörte zu demselben Diskussionskreis wie G. Ebeling und entwickelte in den 50er Jahren fast parallel zu ihm seine Hermeneutik. Wie weit wirkten Ebelings hermeneutische Ideen dabei auf Gadamer ein? Das zeigt sich hier aber nur aus dem Vergleich beider Theorie-Entwürfe.

Zwischen beiden Hermeneutiken befinden sich tatsächlich beachtliche Gemeinsamkeiten. Tradition stellt bei beiden die gegenwärtige Vergangenheit dar, die doch ihren Vergangenheitscharakter behält, und zwar übt als überindividueller Zusammenhang Macht auf die Gegenwart aus. Ferner verbinden Ebeling und Gadamer Verstehen eng mit Auslegung und betonen, daß man die Überlieferung immer neu und anders verstehe. Beide gründen das Verstehen auf die kontinuierliche Tradition.

Freilich gibt es zwischen beiden einige wichtige Unterschiede hinsichtlich des Methodenbegriffs, des Einflusses von Heidegger, der Struktur des Verstehens und der Geschichte der Hermeneutik. Wenn aber unsere Annahme der Einflußverhältnisse trifft, läßt es sich sagen, daß Gadamer Ebelings Hermeneutik aneignend weiter entwickelte, indem er ihre Begriffe philosophisch rechtfertigte.

Anthropologie de la Grâce – autour d’une définition jansénienne de la grâce : “actus indeliberatus”

Shin'ichirō HAYASHI

Cet article met en lumière deux types opposés d’anthropologie de la grâce au début des temps modernes, en prenant pour fil conducteur l’idée de l’“actus indeliberatus” interprété respectivement comme grâce prévenante. Or l’idée d’“indeliberatus” a pour origine l’idée scolastique de la “deliberatio” qui est, selon saint Thomas, la cause de la liberté humaine en tant que choix. En élargissant notre pouvoir de choisir jusqu’au domaine de la grâce, les molinistes maintenaient que l’homme conserve en face même de la grâce son autonomie de choix du fait de sa faculté de délibération. Par contre pour Jansénius, la liberté ne consiste pas dans le choix, mais dans la décision que la volonté prend de vouloir, en d’autres termes, dans sa spontanéité. Dans cette perspective, l’“actus indeliberatus” ne signifie plus un acte qui va être délibéré, mais un acte qui affecte directement le mouvement spontané de la volonté. Cette analyse de leurs interprétations du mot “indeliberatus” nous permet de confirmer la présence de deux types d’anthropologie différents. C’est ainsi que les molinistes élaborent une anthropologie “humaniste” qui souligne l’autonomie humaine, basée sur la faculté de délibérer, devant la grâce alors que Jansénius considère l’“actus indeliberatus” comme principe qui affecte en son fond l’acte de la volonté.

L'intellectualisme et le volontarisme dans la théorie religieuse de Durkheim

Makoto YAMAZAKI

Dans cet article, je tente d'examiner le développement de la théorie religieuse de Durkheim. Elle comprend deux points de vue pour la religion, celui qui est intellectualiste et celui qui est volontariste. D'après celui-là, la religion consiste en le système des symboles qui expriment la société, et qui se rattachent à la réglementation et l'intégration sociale. Durkheim exclusivement adopte ce point de vue intellectualiste dans ses premières œuvres, par exemple dans *De la division du travail social* et *Le suicide*. Mais dans ses dernières œuvres, surtout *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, c'est le point de vue volontariste qui est dominant. Selon celui-ci, la religion fait ou refait la société comme conscience collective, en créant ou en recréant les idéaux collectives par l'effervescence, qui se trouve au sein de l'assemblée exaltée. Cet exaltation s'entraîne par le fait que les individus agissent en commun. En d'autres mots, l'action commune que comprennent les rites, les cérémonies, et les fêtes, fait communier les individus, et par conséquent refait la société. De plus Durkheim voit que cet exaltation de la conscience collective avant tout vivifie les consciences humaines. Selon lui, cet influence dynamogénique est une fonction fondamentale de la religion. Ainsi il saisit la religion non seulement comme ce qui maintient l'intégration sociale, mais comme ce qui élève l'homme au-dessus de lui-même.