

## 聖の原郷

前田 毅

△論文要旨△ 幾たびも大旅行を試みた宗教学者オットーにとつて、生きた宗教経験との刺激的な出会いをもたらした「旅」の意義は大きい。彼の「聖」観念の誕生地として知られる「テネリフェ島と北アフリカへの旅」（一九一一年）のオリジナル記録（オットー・アルヒーフ）の分析をとおして、オットー宗教学の原像、宗教理念の裸像の解説を試みる。テネリフェ島の民俗宗教やモロッコのイスラームなど多様な宗教現象との出会いのなかで、宗教経験を、美的経験とも倫理とも異質な経験世界として体感する。そしてこの宗教経験の核心を、モロッコのシナゴークの「聖なるかな」の三唱を耳にしたときわき起こってきた感動のなかで、「聖なるもの」の経験として見出す。このシナゴークの経験を、旅の多彩な宗教経験のダイナミズムのなかで読み直し、聖なるものの原郷の生きたコスモスのなかに位置づけ、それが告げるオットー独自の「聖の原体験」の知覚風景の解説を試みる。

△キーワード△ 旅するオットー、聖のルーツ、宗教経験、聖なるもの、知覚風景

### 一 「旅するオットー」

ルードルフ・オットー Rudolf OTTO は、幾たびも遠く長い旅をくりかえしている。

ある時は青春の理想郷への理念的憧憬に誘われ、ある時は異界への一途な好奇心に心躍らせ、またある時は神学生への自己確認の願いを心胸に秘め、信仰家郷への熱い想いに駆られて、ギリシアへ、パレスティナへ、北アフリカ

へ、インドへ、そしてはるか極東へと、幾たびも世界各地へ旅立っている。それも、時にはロバの背に揺られ急峻の岩稜に修道院を訪ね、あるいは聖地をめざし荒野を経回り、時には異教の祭礼を追ってマルクトの雑踏を縫い歩き、しばしば何カ月も、時には一年近くにもおよぶ大旅行を試みている。「オットーは神学者では最初の世界旅行者になった、といっても間違いではなからう」(Schinzars 3)との指摘も、あながち誇張ではない。

これらの旅がオットー宗教学の構築、宗教理念の醸成に果たした、その意義は大きい。ルター派の神学生として出立したオットーは、異教世界との心揺らぐ出会いのなかで、宗教哲学の理念の衣もぬぎ捨て、宗教学者へと姿を変えてゆく。そして、異界の招きにおののき綴られた数多くの旅路（しよ）の記は一樣に、宗教理解のラディカルな変容物語を生き生きと語り告げている。ともあれ、そこに記された旅するオットーの心象は、オットー宗教学の原像を読みとる手立てとして注目され、宗教理念の裸像を読み解く鍵として貴重である。

「旅するオットー」——この表現に格別な意味を背負わせるつもりはない。一宗教学者の旅に、信仰覚醒の実存的磁場を過剰に読みこむつもりはない。またこのテーマをめぐるつもりでも、もっぱらこれが胚種する豊かな意味に光をあてるにつとめ、その方法論自体を顕示的に掲げ論じるつもりはない。ただ、「旅」のごとき生（なま）の人生経験（じふん）をとり上げ、学的衣装をまとわぬ裸の実存理解にこだわる理由には、簡単にでもふれておく必要がある。

たとえば「聖」の観念の誕生、発酵も、神学から宗教学への越境の加速も、あるいは「マールブルク宗教学資料館」や「宗教史資料集」の構想が芽生え、その企画を育んだのも、さらにまた「宗教同盟」への実践的情熱なども、いずれも旅に培われた世界認識（コズモロギ）と深くかかわっている。いずれにしてもオットーの旅は、生きた宗教経験の実相を目のあたりにし、宗教の本質理念を生み出すにいたった重要な源泉であり、さらには神学から宗教学的圏域へ

と急傾斜してゆくオットー宗教学の誕生の秘密も、旅の経験のなかに宿されているように思われる。「旅するオットー」に注目するのは、ひとつには、このように旅の経験が、オットー宗教学の後景であり原景でもあると思われるからである。

もうひとつは、オットー解釈と宗教研究の方法論にかかわるものである。

聖典や教義テキストのような信仰理念のストレートな表現を対象とし、その信仰体験の内面的な深みに光をあてる「信仰の内面的本質論」や、あるいは宗教経験の普遍的な本質を理念的にほりさげる「宗教の理念的本質論」などは、いずれも宗教の本質を問う基本的な作業ではある。しかし、もっぱら言葉の意味世界を主題とした、この種の理念的に研ぎ澄まされた宗教本質論が素通りしがちな、知覚世界のような宗教経験のより直接的、具体的な地平に注目し、かつそれを宗教の生ける現実の基層的世界として主題化する胚芽を、オットー宗教学は宿しているように思われる。

この種のオットー宗教学の不透明な基層に光をあてるには、理論構成の曖昧さ、方法の非実証性、あるいは宗教理念の主観性といった批判の詮議立てをも招くことになった、オットー宗教学の解釈学的前提に立ちかえり、彼の宗教学の原像をよび覚まし、それを導く宗教理念の裸像を確認する作業が要請されよう。

あまたのオットー解釈の轍に踏み固められていない「旅するオットー」の裸足の足跡をたどって、彼自身にもいまだ不確かな「聖の原郷」へとおもむき、そこに立ちこめる学的彫琢以前の生地 of 宗教理解を手がかりにすると、オットー宗教学のダイナミズムを固定的認識枠に閉じこめ、理論の蛮刀で不用意に裁断しがちな声高な解釈の飛翔を避けることができるように思われる。

ともあれ、解釈競技の喧噪にかき消されたオットー自身の豊醇な〈事実〉に立ちかえり、「旅するオットー」が事実の寡黙な口からつぶやく、オットー宗教学のかすかな発酵音色に耳傾けることにしよう。

### 旅の概要と資料

まず、確認しえた「代表的な旅」を列記しておこう。

「英国旅行」

〈最初の比較的大きな旅〉

一八八九年期末休暇

「ギリシア旅行」

〈最初の本格的な旅〉

一八九一年期末休暇

「エジプト、パルステイナ、アトス山への旅」 〈最初の大旅行〉

一八九五年春

「ロシア旅行」

一九〇〇年期末休暇

〈二度目の大旅行〉一九一一年—一九二二年

①「北アフリカ旅行」

テネリフェ島と北アフリカへの旅

一九一一年三月下旬—七月初旬

②「アジア旅行」

インド、ビルマ、日本、中国への旅

一九一一年一〇月初旬—一九二二年七月末

「アメリカ旅行」

ハスケル講演旅行

一九二四年秋

「キアーバリ旅行」

ジェノバ湾休暇旅行

一九二五年夏学期

「セイロン、インド、エジプト、パルステイナ、小アジア、バルカン半島への旅」

〈三度目の大旅行〉

一九二七年一〇月中旬—二八年五月中旬

こうした旅の足どりを逐一確認し、旅するオットーの心胸の裡を明細に聞きとるのは必ずしも容易ではない。ま  
 ず何よりも、それに必要な正確な資料の確認が望めないからである。ちなみに、一部の例外をのぞき、旅の記録の  
 大部分は公刊されていない。

しかし他面では、さいわいオットー自身の手になる旅日記や旅先からの書簡、報告書類、あるいは同行した友人  
 の記録や回想など数多くの手稿類が、さらには旅先で収集した資料なども残されていて、これら未整理のオリジナ  
 ルから、旅の足跡を確認し、時には道中揺れ動く心裡の綾を読みとることも不可能ではない。ともあれ、旅するオ  
 ットーの心景をうかがうには、こうしたオリジナルの整理、解読が不可欠である。

旅のオリジナル記録が確認しうるのは、オットーのオリジナルテキストを収めた二種のオットー・アルヒーフ  
 (マールブルク大学蔵)、『① Nachlass-Rudolf-Otto (HS 797 / 1-956.)』と、『② Rudolf-Otto-Archiv (OA / 1-2281. St.  
 2374.)』である。

① HS 797 (引用では、オットー手稿類代表ナンバー (797) は省略し、記号 HS と枝番号のみを記す) には、オットーの手稿  
 類の大半が、旅関係では旅の書簡や日記、旅先で収集した諸資料、あるいは旅の同行者、友人たちの記録や回想な  
 どが、一方② OA には、オットーの著作、関係書類など、したがって旅の報告書類、雑誌掲載の旅便りなどが収  
 められている。

## 二 「テネリフェ島と北アフリカへの旅」(一九二一年)

ロシア旅行後の長い中断ののち、ふたたびオットーは旅立つ。「二度目の大旅行」と呼ばれるこの旅は、一九一

一年三月末にはじまり——途中三カ月におよぶ中断を含む——、翌一二年七月にいたる長期にわたり、その間に踏破した地は、テネリフェ島および北アフリカからはじまり、中断後はインドを皮切りに、はじめて本格的にアジア各地を訪ね歩き、日本、中国にも滞在し、帰路シベリアを横断するなど、文字どおり大規模な世界旅行であった。この旅は、中断をへだてた、二つの部分から成っている。ひとつは、一一年春から夏にかけての「テネリフェ島と北アフリカへの旅」、もうひとつは、秋から翌一二年夏にわたる「アジア旅行」である。

本論が扱うのは、その前半部分、「テネリフェ島と北アフリカへの旅」にかぎられる。<sup>(1)</sup>

この旅の記録として確認しえたのは、以下の資料である。

- ① HS 567 : Otto, Rudolf / Reise nach Tenerifa, Marokko, Italien. 1911 März 26. - Juli 5. Tagebuchblätter und Briefe. (46 Bl. 8°)
- ② HS 572a : [30 Briefe an Otto]. (betr. Reise von Unterwegs.)
- ③ ChrW. : „Reisebriefe aus Nordafrika“. *Die Christliche Welt*. Jg. 25 / 1911. Nr. 26, 30, 31, 32, 33.
- ④ OA 379 : R. Otto, Bericht über die Reise des Professors der Theologie D. Dr. Rudolf Otto als Stipendiaten der Kahnschen „Stiftung für Auslandsreisen deutscher Gelehrten“. (Typoskr. S. 1-27.)
- ⑤ OA 380 : R. Otto, Aus dem Kuratorium des Stipendiums für Auslandsreisen deutscher Hochschullehrer. Berlin, Kultusministerium. Göttingen, den 28. 12. 1912. (1 Bl.)

まず旅日記①HS 567には、旅日記の草稿「テネリフェ島、モロッコ、イタリアへの旅」と、旅先からの書簡七通 (Johanne と Elise 宛) が収められている。②HS 572a は、旅先で受信した書簡 (一九一一年の旅関係は Br. 1-6.

のみ)を収めている。この旅では、帰国後、義務的な報告書を二通④⑤提出しているが、いずれも「二度目の大旅行」全体についての報告で、記述の中心はアジア旅行におかれており、この旅の記述は「④ OA 379 (以下「報告書」と略記)の I. Tenerifa und Marokko. にかきられる。

ただし、この旅が比較的知られているのは、これらオリジナルからではなく、Martin Rade 編集のリベラルな福音主義派の週刊誌 *Die Christliche Welt* (zit. ChrW.) に書き送った旅便り③ „Reisebriefe aus Nordafrika“ の④ である。ちなみにこの旅の解釈の試みは、この資料的な理由とともに、この旅を「聖の経験の誕生地」と告げたオットー自身の発言も手伝って、ほかの旅よりもはるかに多い。ただしそれらも、この旅の主題的な読解の試みではない。

かくして、具体的な解説にあたっては、M. Rade の依頼にこたえ当初から公表を前提に綴った詳細な旅の記録③ ChrW. (ChrW. の引用は、頁数のみを記す)を基本とし、その素材にあたる手稿① HS 567 および「報告書」④ OA 379 により補完、確認する方法をとる。なお旅程などの確認には、② HS 572a および *Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen : Eine Dokumentation* v. G. Lüdemann u. M. Schröder (Göttingen, 1987). (「ドクメント」と略記)や、*Catalogus professorum academiae Marburgensis*. Bd. 2. Von 1911 bis 1971 (Marburg, 1979). を参照した。

手稿 HS 567 の手紙の日付は、三月二十六日にはじまり七月五日で終わっている。そして「ドクメント」(S. 77)は、この第一便の前日、すなわち「一九一一年三月二五日、オットーはドイツ人学者と教師の海外旅行基金くら、一万マルクの学術奨励金と旅行休暇をえた」と報じている。すなわち、この旅を含めた「二度目の大旅行」

は、プロイセン文部省の斡旋で、「ドイツ人学者の海外旅行のためのカーン財団」の給費金を受けて可能になったものである。

### 三 テネリフェ島から——「カンデラリアの聖母マリア」

三月二六日、「一九一一年の旅」ははじまった。

オットーはまず、大西洋に浮かぶカナリア諸島のテネリフェ島を訪ね、主としてサンタ・クルスに滞在したのち、アフリカ西海岸に渡り、モロッコ沿岸諸都市を訪ねながら北アフリカ西海岸を北上し、その後アルジェリアにも足を踏み入れ、イタリアに立ち寄ったのち帰国の途に就いている。

最初の滞在地に代表的な観光地を選び、旅の大半をイスラームの地の探訪にあてたこの旅を、神学者のフィールド・トゥリップと規定するのは困難であろう。ちなみに、この旅は「研究旅行ではなく、むしろ健康をとり戻すための休養旅行であった」(Schinzer S. 17)との指摘も見られる。しかし訪問地から見たこうした旅の表面的な位置づけとは対照的に、この旅は、オットーにとって決定的な意味をおびることになった。

最初の訪問地テネリフェ島の聴聞からはじめよう。

「旅便り」の巻頭を飾るのは、掲載紙の宗教世界とは無縁な、先住民グワンチ族の民俗宗教、洞窟聖母崇拜である。まずロバ番との会話が告げる「カンデラリアの聖母マリア」の縁起譚に耳傾けよう。

カナリア諸島にカトリックがもたらされる以前、ここにはグアンチ族が住んでいた。漁師二人が、腕に子

供を抱え手に蠟燭をもって石の上に立っている、金箔の木製の大女を浜辺で見かけた。それは聖母マリアだった。彼女に投石しようとする、たちまち腕が動かなくなった。彼らは王を呼んだ。王は聖母マリアを崇拜し、彼女を幕屋に持ちこもうとした。ところが運んでいると、急にものすごく重くなった。そこで王は、助けろ！ と叫んだ。かくしてその場所に「お助け」Socorroの庵が建てられた。のちに彼女は、そこから海岸の洞窟に運び出され、そこでグアンチエ族が崇拜し、祈り、祀った。

キリスト教徒がやってきて洞窟の聖母を見つけ、彼女の正体をグアンチエ族に説き、全員が洗礼を受けた。そして素晴らしい大教会と修道院を建て、そこに聖母を運びこもうとした。しかし洞窟から運び去ろうとしたとき、またもや動かせないほど重くなった。でも結局は教会に持ちこまれた。しかし他日、教会は空になっていて、聖母はもとの洞窟に納まっていた。そんなことが二回も起こった。その聖母も今は教会にある。

この聖母は、カナリア諸島すべての守護女神で、各地から巡礼者がやってくる。その祝祭日には、大きな行列も行われる。聖母が運び出された古い洞窟には、小さな聖 Blas が祀られていて、行列はこの古い洞窟をも訪ねる。この聖 Blas の洞窟から、癒しの石を人びとはこっそり持ち帰る。この洞窟は今も変わらぬ信仰を集めている。(要約 S. 602-603.)

この聖母への伝承的な信心が告げている、癒しを求める純朴な民の願いを率直に受けとめ、その願いにこたえる民俗宗教の基層に根ざした癒しの力に、オットーは心惹かれていた。そして数日後、カンデリアアのドミニコ派修道院のみずばらしい教会で、中央祭壇に吊された、銀の蠟燭を手にした聖母像を前にして、その縁起と靈驗、奇跡

と祝祭の模様をふたたび耳にし、お詣りに来た黒衣に身を包んだ老女の誓願姿を目のあたりにして、オットーは、今なお盛んな治癒信仰の現実に心動かされる。

ただしオットーは、この誓願詣での参拝者が醸し出す、癒しを求める人びとの宗教的心意の意味解説には向かわずに、むしろ蠟燭の聖母の存在に注目し、洞窟崇拜を介して、聖なるものの顕現現象に想いを馳せ、民俗宗教の宗教史的解釈を試みている。

教会や修道院などが密集し、急斜面の巨大な岩塊にほとんど張りつくように立っている宗教建造物の奇異なたずまいから、オットーはまず、その岩塊自体に特異な意味が読みこまれていたにちがいないと想像する。聖遺物の宗教性ではなく、それを納めた洞窟や岩塊の存在そのものにこだわり、それが帯びている宗教的意味に注目している。

「肝心なのは、ここでは初めにあったのは聖母ではなく、岩石と洞窟だったらしいということ」で、マリア崇拜は、その岩石と洞窟の上にのちに付加されたもので、その基層をなす洞窟崇拜とは切り離しがたい。その洞窟から石を持ち帰るのは、その上に注がれた水の治癒効能のゆえであるが、ともあれ蠟燭の聖母は、その「治癒力のある水がそこから湧き出してくる聖別された岩石」への崇拜と深く結びついている。聖母崇拜と洞窟崇拜をめぐって、オットーはこのように、聖母の存在ではなく、それを納めた岩塊や洞窟の存在にこだわっているが、このこだわりが告げているのは、岩塊と洞窟がもつ特殊な聖性、ヌミナスな特性への関心であり、ヌーメンの顕現問題への「宗教史」的関心でもある。

聖像や聖岩は、聖母の住まいの洞窟は、たんなる「像」以上の、たんなる「住まい」以上の存在であり、それら

はもともとは神そのものでもある。「顕現 (apparition)」とは、神々、天使、精霊 (epiphania) のように、ヌーメン Numen の可視化された存在や、知覚された存在を指す典型的な名称」であるが、オットーの関心は、「ヌーメンがそこにおいてへ顕現する」その媒体に対する、ヌーメンのこの奇異な関係」に向けられている (S. 66)。顕現というキリスト教慣用語を用いながら、オットーは、ヌーメンとそのヒエロファニーを、さらには聖と日常的現実との関係への想いをも語っている。

カンデラリアの聖母に触発され語りはじめた聖母崇拜と洞窟崇拜への問いは、個別宗教現象をこえて、「宗教史における多くの先例」にもふれ、「あまり広げすぎるな、思いつきよ！」と自戒しつつも、「ひとつのヌーメンの、無数のへ顕現現象への分裂」をめぐる宗教史一般の問題、すなわち聖なるものの顕現現象一般にも言いおよび、さらには「自然礼拝」の意味に、ついには遙か「宗教の根源」にまで想像の翼を広げている。

この珍しい古い丘陵崇拜と岩石崇拜と洞窟崇拜の意味は、時と処をこえて全人類にあまねく見出すこのまったく古い「自然礼拝」の意味は何か。いかにしてそうした崇拜が生じるのか。そして何が、この崇拜に、宗教発展のまことに多様な諸段階にもそのようにたえず保持され、むしろいつも新たに生み出される力を与えるのか。その解答はいとも簡単に思えるし、こここの場所ではもつとも簡単に思える。でもやはり、私たちのまわりを見回し、そのとき私たち自身で体験したことを考察しよう。(S. 66.)

そして、陽が傾きすべてがほのかな黄金色に蔽われるにつれ生き生きしてきた岩石や、アーチ形をなしてほとん

ど垂直に海に落ちこんでいる岩壁、銀色に輝く静かな湾を遥かに眺め、「信じられないほど美しい奇跡のフローラの生と華麗な色彩がさしこむ」素晴らしい自然景観への、美的陶酔にもいた賛美を延々と書き連ねている。(S. 606-607.)

「まわりを見回し、自身で体験したことを考察しよう。」この発言に注意しておこう。教理や学説の鉄で裁断するのではなく、目の前の現実には裸で向き合い、おのれの感性で感じ体験したままを受けとめ素手で考える。旅するオットーの思索の基調として指摘できるのは、このことである。異教の奇態の衝撃を記すときも、饒舌にくりかえされる自然景観への美的陶酔においても、それは変わらない。

また、旅先の宗教現象に触発され、宗教経験の意味解釈を試みるにも、オットーは、惹かれてやまぬ自然の魅惑的な姿への感動を素直に告げることを辞めない。そして惹きつけられた自然のたたずまいを、「それはほとんど不気味とも言うべきものである」(S. 603.)と形容してもいる。

そうした素晴らしい景観を見て、無邪気な感受性をもった未開民族の心情に神的なるものが予感され見出されたということ、この山の聳え立つ高みで、この渓谷と岩石からなる巨大な険しい岩山で、神的なるものが敬われ崇拜されたのは当然ではなからうか。ここが宗教の根源 *Wurzel* ではなからうか。否、宗教の根源はここではない。(中略)

自然の美的体験は、たしかにその宗教的体験への移行はかぎりなく多様であり、その深い根底において宗教的体験に類似しているが、しかし美意識は宗教ではない。かくして宗教の起源 *Ursprung* は、それとは全く

別のところにある。宗教の起源は——にある。(S. 607.)

素晴らしい自然景觀を前にして、オットーは、ここでは自然崇拜の普遍性も容易に予感しうるとつぶやき、その純粹な預覚とはかけ離れた理念が演じる思弁的推断を拒み、この景觀を受けとめた体験に則して自然崇拜の意味に想いを馳せる。<sup>(3)</sup>

自然の美的感動——この地の民俗宗教から読みとれるこの宗教の根源は、宗教的体験にかぎりなく類似してはいるが、しかし「宗教の前庭」<sup>(4)</sup>ではあつても、宗教経験そのものではない。美的経験は宗教体験ではない。両者をつかつかつ徴表として想定しうるのは自然的領域からの超絶性の有無であろうか。『聖なるもの』の分析 (vgl. DH. S. 56.) をうかがわせるこの発言は、さらなる解釈の誘惑をほらみ興味深い。しかし、「宗教の起源は——。」

その最後の解答を、オットーはあえて留保し記していない。ちなみに編者 M. Rade は、遠い旅先にあるオットーに今は連絡できないが、この保留された解答の説明をいずれ求めたい、とあえて注記している (S. 607. Fußnote)。その解答に代えて、オットーはつぶやいている。「今そうした難しい問いに答えたせるには、こここのこのバラの香りはあまりにも甘く、外の碎け散る大波の低いモルはあまりにも華麗すぎる」と。

帰国後、この島の経験を総括し、オットーは報告している。「コレラを三週間患い、カナリア諸島でさしあたって休養する羽目になった」が、それでも、この島の滞在を価値あるものにしたのは、「古いグアンチエ文化とその文化的・宗教史的諸問題の伝承や遺物、およびスペインカトリックの隔離のもとにこの地に受容された少なからずの諸形態」とともに、この島の「この世ならざる自然の美しさ」であった (OA 379. S. 1-2) 。

#### 四 アーシフィーのマルクトで——宗教の間

テネリフェ島をあとにしたオットーは、貿易風に難儀したすえ、五月中旬にはアフリカ西海岸のマガドール（現、サウイーラ）に上陸している。「報告書」冒頭で、訪問の目的を、「西イスラム文化世界をみずから徹底的に経験すること」（OA 379. S. 1.）と記したとおり、このイスラーム文化西端の地を——フェスの社会混乱で、内陸部への旅行断念など、当初の計画の大幅変更を余儀なくされはしたが——オットーは精神的に訪ね歩く。そしてこの地で出会った宗教経験は、民俗宗教の観察や解釈を自由に楽しんだテネリフェとは対照的に、およそ観察的姿勢との訣別を求め、観察主体そのものの変容を迫るものとなった。

まず一四日には、サウイーラのマドラサで、い草のござに行儀良く座りイスラームの主禱文を朗唱する「ちびちやんたち」の授業風景を見学し、「生徒が学ぶのはコーランだけだ。良いものはすべてコーランにある。コーランに無いものは知る必要がない」と披露する若い教師の教育談議に耳傾ける（S. 706-707）。

その後も幾たびかマドラサの教育風景を目にし、論じているが、しかしイスラームに対して格別興味を覚えたのは、その伝承的な教育でも、「教理や注解書のイスラーム」でもなく、もっぱら「バラカの、ジクルのイスラーム」、すなわちその儀礼的行為の現実である。

二五日、ラクダの列や、運び屋や、雑多な商人たちで賑わうアーシフィーのマルクトの一角で、デルウイーシュが演じるバラカの奇跡に、オットーは釘づけになる。

輪のなかにデルウィーシュが三人うづくまっている。二人は大小のティンパニーを叩いている。三人目のデルウィーシュが、とぐるを巻き、舌をちよろちよろ出した毒蛇を袋から取り出し、齒にくわえ、腕や首に巻きつけ、ぐるぐる振り回す。そして三人そろって一種の連禱、アツラーの呼びかけ、カリフと聖者たちのカタログを朗唱する。蛇をもった男は、なかばエクスタシー状態だ。

頭を患った少年が輪のなかに連れてこられ、その剃きだしにした襟首に蛇がまきつけられ、その頭をデルウィーシュが自分のビュルヌーのひだに引つ張りこみ、聖なる名を唱える。奇跡が成し遂げられた。蛇は取り外され、少年は立ち去る。つぎに、足を患った男が輪に入る。彼のむき出しにした足を、蛇にちよろちよろなめさせる。三人目の男は健康だ。デルウィーシュが男の手首をつかみ、彼の開いた両手に唾を吐きかけ、祝福されたその男は輪から立ち去る。(要約 S. 725.)

「ちえ！ 奴等はべてん師だ」と、ユダヤ教徒がはき捨てるように言い、居合わせたヨーロッパ人も皆、同じ言葉をお口にした。彼らはこの異様なバラカに「いかさま」のレットルを刻印することによって、それが突きつけた宗教の不気味な闇に封印し、その衝撃から身を守ったのだ。「かくして、このことは片づいたのだ。」

しかしオットーの心は、片づいてはいない。「このこと自体は、いかさまとは何か別ものだ」とつぶやき、「べてん師」を見下す批判者たちとは明確に距離をおいている。すくなくとも、西欧の客人の倫理的・合理的レンズにはひどくいびつに映ったこのバラカを、彼らの神学的物差しで裁断してはいない。むしろ疑問の矛先は、デルウィーシュの振舞いではなく、その奇跡の呪術を「いかさま」と裁断する者が帯刀する近代主義的な神学的偏見の懐刀

の方に、より強く向けられているように思われる。<sup>(5)</sup> ちなみに、イスラームの儀礼を、「それは慣習にすぎない」といつも批判的に見下すユダヤ教徒や、イスラーム知識人の発言に、〈神学者〉オットーは必ずしも与してはいない (Vgl. S. 710, 724, 727)。

ともあれ、この奇異な宗教ドラマを見つめるオットーを捉えているのは、批判者たちが唾棄した当のものにひそむ「いかさまとは何か別のもの」への、批判的理性の彼岸でわけなく呪縛する何かある不気味なものへのこだわりである。このこだわりに注意しておこう。

この人たちは、自分たちの宗教を半狂乱と粗野なエクスタシーで育み、踊り、狂ったように振舞い、アッラーと泣き叫び、そのジクルでは、ガラス片、サソリ、ヒキガエルを貪り食い、アッラーにとり憑かれた興奮状態では、頬や腕に血も流さず刀を突き刺し、去勢した雄羊を生きたまま引き裂き、そして——野蠻な儀式——血をすすり、その際魔力のごとき聖者のバラカを皮膚と毛髪と唾液に帯び、奇跡を行いながら地方をさ迷い歩く——。彼らは私たちにはぞつとするほど恐ろしく、かつ異様である。しかし彼らは、宗教のかの不可思議な闇の基盤に位置すべきものである。(要約 S. 725-726.)

粗野なエクスタシーに狂奔するデルウィーシュの存在、そして野蠻なバラカ。日常倫理や世界規範を踏みにじり、教理の軌道をも踏み外す、この「素朴なイスラームの古いオリジナルな狂信」(S. 728)は、たしかに醒めた知性には、そして眠れる日常にも、おぞましく異様である。しかしそれでも、否それゆえにこそ、それは規範の日常

が刻印した「いかさま」なるレッテルで封殺しうる唾棄すべき代物とは何か別ものだ。むしろそれは、ここから宗教が自らを生み出してきた、宗教の地下の基盤ではないのか。宗教の「純粹形態」(S. 726) ももとはそこから生み出されてきた、宗教経験の基層にある、宗教の隠れた胎蔵ではないのか。

このマルクトでオットーを釘づけにしたのは、倫理的研磨や論理的彫琢の合理的な「図式化」の衣をいまだまとわぬ、こうした「荒削りの」宗教の基層の闇であつた。そして宗教の闇を照らすその確かな方法論はまだ読みとれぬとしても、その光はすでに射しはじめているようにも思われる。

その光源の所在は、たとえば次の発言からも嗅ぎとれよう。「たとえば荒削りの本能と衝動としての宗教、奇跡信仰、未熟な神秘主義、神秘的・終末論的願望と期待といった粗野な雰囲気（6）の宗教がそもそもどんなものを眺めたいなら、今日ではイスラームに行くがいい。それも教理や注解書のイスラームではなく、むしろバラカ（6）の、呪師たちとその墓の、ジクルとエクスタシーの、イフワーンとマフデー主義のイスラームに。」(S. 726)

## 五 サウイーラのシナゴーク——「聖なるかな」

モロッコで、この地を彩るイスラーム文化とともにオットーが目にしたのは、ユダヤ教の状況、とりわけその教育事情である。たとえばユダヤ人学校の視察では、成功した教育活動に占めるフランスの強い影響に、文化使節の眼差しで、率直な警戒心を綴っている。

しかしここではやはり、かのシナゴークの出来事に注目しよう。この経験を、オットーは五月二〇日（日付は記されていないが、五月二〇日と推定しうる）の、安息日の日記に記している。

安息日

薄暗い小ホール。長さ一〇メートル足らず、幅五メートルやっと。上部からかすかな明かり。壁面の褐色の羽目板は、つり下がった三〇個の灯油ランプの濃煙ですすけている。壁に沿ってぐるりと、托鉢修道会士の聖歌隊椅子席のような、仕切り座席のついたベンチ。幅狭の間仕切りのなかの背の高い厨子ずし、そして中央にはがっしりした書見台を備えた小さな祭壇。(中略)

時は安息日。とてつもなく汚い暗いポーチですでに、私たちは祈禱の「お祈り」と聖書朗読を、シナゴークから教会やモスクに伝えられた、あのなかば歌うような、なかば唱えるような鼻音の詠唱を耳にしていた。美しい響きで、ライトモチーフのように交互に入れかわり続く規則的な明確な転調と抑揚が容易に聞き分けられる。一語一語言葉を解き分ち意味を理解しようと、耳はじめは無駄骨を折ったが、もうそんな徒勞を断念しようとしたその矢先、突然声のもつれが溶け——荘厳なおのきが五体を貫き——一斉に、澄んだ声で、きつぱりとはじまる。

Kadosch Kadosch Kadosch Elohim Adonai Zebaoth / Male'u haschamajim waharez kebodo !

(聖なるかな、聖なるかな、聖なるかな、万軍の主、その栄光は全地に満つ！)

サン・ピエトロ大聖堂で枢機卿たちの Sanctus, Sanctus, Sanctus を、クレムリンの大聖堂で Swiat, Swiat, Swiat を、エルサレムで総主教の Hagios, Hagios, Hagios を、私は耳にしたことがある。いずれの言葉で響きはじめようと、およそ人の口について出るかぎりなく崇高なこの言葉は、その底にねむる超俗的なるものの秘義を、途方もないおのきをこめてよび醒まし揺り動かし、いつも人の魂の奥底を打つ。ここ、このみすば

らしい場所では、ここ以外のどこでよりも激しく、このかぎりなく崇高な言葉は、イザヤをはじめて聞き知った言葉で、その最初に譲りうけた民の口から響きはじめる。同時にこの民の悲運が激しく心胸に迫ってきた。

(S. 708-709)

モロッコの沿岸都市マガドール（現、サウィーラ）の、とある小さなシナゴークで、安息日に出会ったセラピムの「聖なるかな」の三唱に、オットーは深い感動を覚える。

この体験は、オットーの「聖」観念の誕生地（1）と言いつたに、（2）「聖の原体験」として知られている。弟子たちに告げたオットー自身の発言（3）からも、『聖なるもの』（Vgl. D.H. S. 39, 79f. 82. usw.）からも、それは容易に読みとれる。もっとも、この体験のもつばらその流布に与って力あったのは、旅（4）の記録（5）の大半が未公刊のなかできわめて例外的な、この「旅便り」の公刊のゆえでもあろう。

ともあれ、このシナゴークの体験のゆえに、「研究に費やす時間がどの旅行よりも少なかったこの休養旅行こそが、妙なことにもつとも良く知られた旅になった」（Schinzer S. 17）。そして、この旅の意義にふれた解釈者たちの発言（Vgl. Schinzer, Boozet, Benz, Heiler usw.）もすべてと言っていいほど、その核心を、旅便りがはるかに詳細に記しているイスラームではなく、その記録がわずかなこのシナゴークの体験に求めている。しかしオットー自身の「報告書」は、「とりわけ興味深い当地のユダヤ教の状況を認識させてくれた」とは記しているが、このシナゴークの体験にはまったくふれていない。

理由はともあれ、流布したこのエピソードは、聖観念のルーツ探しの興味に幻惑されて、この旅の豊饒なる経験

の核心を、むしろ覆い隠す役割を果たしているように思われる。この旅の多彩な体験のダイナミズムを、「聖のルーツ」という、かぎられた事実の表皮に収斂させ、この〈聖の原体験〉の宝探しの興味に足をすくわれて、〈宗教の原風景〉へと向かう旅するオットーの澄んだ眼差しが、曇らされているように思われる。かくして、この不幸な固定観念をふり払い、この体験の基本的な意味を〈事実〉に即して素直に追体験することが求められる。

これに必要な解釈上の布置を確認しておこう。

まず第一に、このシナゴークの体験を、それ自体として抽出するのではなく、テネリフェの民俗宗教、マルクトのバラカなど、どこまでもこの旅の多様な経験のひとつとして主題化し、多彩な宗教体験のダイナミズムのなかで読み直す。第二に、「聖なるかな」の感動を、その「かぎりなく崇高な言葉」の即自的な意味領域において見るのではなく、このシナゴークをとりまく状況全体を背景に浮かんでくる〈聖なるものの原郷〉の生きたコスモスのなかで読み解く。

まず、この体験を生み出した裾野の風景に注目し、シナゴークをとりまく情景から見ておこう。そして「聖なるかな」の感動を招来した特異なコスモスを、シナゴークに足を踏み入れる前の状況から追体験してみよう。

沿岸都市の光景を、オットーは高いバルコニーの上から生き生きと描いている (S.709)。

フランシスコ会の小さな教会から、五月の信心を告げるマリアの歌が響きわたり、ミナレットの回廊から、ムエツィーンの夕べの礼拝の呼びかけが告げられている。このイスラーム沿岸都市の輝く陽光のもとに、シナゴークが四〇ばかり、密やかにたたずんでいる。「そのほとんどは寄進でまかなわれる私設のもので、民家のなかであり、付属礼拝堂のように維持され、古いタイプのラビと信奉者たちが世話する祈禱所兼タルムード学校だ。」

ゲットーの入り組んだ迷路を通り、暗闇の狭い階段を上って、オットーが案内されたのは、こうした「まだ西洋人の手がふれていない古い様式のシナゴーク」のひとつであった。

彼を迎えたポーチは薄汚く、小ホールも灯油ランプの濃煙ですすけ薄暗い。小さな祭壇、壁際のベンチ、すべてが貧弱で暗い。オットーが足を踏み入れたこのシナゴークは、ギラギラした陽光のもと白く輝く外部の伸びやかな光景とは、まことに対照的だ。およそ絢爛たる光輝とも、伸びやかな広がりとも無縁な、密やかにたたずむシナゴーク内部の、日常の営みに背を向けたこの暗い閉鎖空間には、外部や高みへの視覚の開放が、そしてそれがもたらす高揚や魂の解放路がまるで拒まれている。こうした情景の生地の上で、聖の原体験の発酵模様が繰り広げられる。

つぎに、ラビが源古の賛歌を歌いだし、会衆がそれに応誦したときの、「聖なるかな」の三唱に感動する、その直前の状況に注目してみよう。

この暗い建物に足を踏み入れたとき、入口のポーチですでに、オットーは、祈禱歌やトーラーの朗読、あるいは賛歌の美しい響きを耳にする。そしてまず最初は、その「言葉の意味」内容の読解に心配っている。しかし言葉の意味への問いを断念しようとしたその矢先、「荘厳なおののきが五体を貫き」、かのセラピムの賛歌が響きわたる。信仰理念のロゴス内容へのアプローチを断念しようとしたそのとき、それとひき換えに、純粹に感性的な音声の魅惑的な力に包みこまれている。「かぎりなく崇高な言葉」が響き出る、この知覚風景は興味深い。ここでは、視覚的拡散はもとより、ロゴスの装飾もはぎ取られて、音声の魅惑的な力が純粹に発揚され、迫ってくる。

ちなみに「聖なるかな」の三唱についていえば、理念の違いを内包したロゴスとしての言語そのものの相違は問

われていないかのように、それは言語の違いとは無関係に同じように感動的だと表現している。それは、聖なるものの経験にとって、言語の理念内容の相違が必ずしも本質的ではないことを語るかのようなのである。すなわち、言語に結晶した宗教経験の理念的意味やコスモロジーではなく、むしろそれらを背景へとゲシュタルト・チェンジしたときに、それを超越した形でそこから新たに立ち現れてくるコスモスの知覚的な表象そのものにひそむヌーメンの *fascians* の力が、そしてそれを預覚するヌーメン的感情が、注目されているように思われる。<sup>(8)</sup>

この知覚風景を再見しておこう。聖典の朗唱、トラーの朗読がもたらした宗教的感動は、「聖なるかな」の三唱によってもたらされた聴覚による知覚の高揚に先立って、まず最初、光と影が織なす色彩や、乳香の匂いなどの刺激に触発されている。そして嗅覚や視覚的世界によび醒まされた感覚の高揚は、とりわけ音の世界、それも無伴奏のタルムードの朗唱とか祈禱のような人の声だけでなく、鐘の音なども含んだ全体としての聴覚的世界によって、知覚の宗教的高みへと誘われている。いずれにしろ、このかぎりなく崇高な言葉、「聖なるかな」の三唱に荘厳なおののきを覚えたその宗教的感動の世界は、宗教的表象が帯びているこの聴覚や視覚、さらには嗅覚をも動員した知覚の合唱的世界でもあった。

\* \* \*

ともあれ聖の経験は、聖典の講読や宗教資料の分析からではなく、現実の宗教経験との生きた出会いの感動のなかでもたらされた。<sup>(9)</sup> この事実にこだわるのは、聖観念のルーツ探しを楽しむためではない。あくまでもオットー宗教学の基調を告げるものとして、それはやはり重要である。あまたのオットー解釈に見られる、理論の鎧で重裝備

した方法論議がどこか空疎に映るのは、この聖の原体験が如実に告げるオットー宗教学の原風景を素通りしているからであろうか。

とはいえ聖の原体験は、この「聖なるかな」の感動という特定体験に収斂されるのではなく、民俗宗教やイスラームを含めたこの旅の経験全体の中で読みとられるべきであろう。自然崇拜にふれて、「美的体験は宗教ではない」とつぶやき、バラカ・シヨックから、「宗教は倫理ではない」と納得する。聖なる世界の遠景を、美意識とも倫理とも違った、それらを超絶した世界として視野におさめたオットーは、シナゴーグの「聖なる世界の胎内めぐり」において、「聖なるもの」を体験し、宗教経験の核心にふれる。

そしてこの聖の原体験は、知覚的世界と深く結びついている。「旅するオットー」は、宗教的コスモロジーの論理的深奥や倫理的峻厳ではなく、ましてやその社会的機能でもなく、聖なる経験領野へとわけ知らず誘いこむ宗教的な知覚的表象の美学に惹き寄せられ、宗教経験の意味を、その基層を彩る知覚的世界の扉から感得しようと試みはじめているように思われる。アフリカを後にし帰路を辿るオットーの心胸の裡を、とりわけ、道中変貌をとげた「旅するオットー」の宗教理解の相貌を、このように思い描くことが出来る。

七月三十一日、オットーは、「カナリア諸島、モロッコ、南スペイン、アルジェリア、イタリアへの旅から帰ったことを学部へ報告」〔「ドキュメント」S. 71〕し、この聖の原郷への旅に幕を下ろしている。

注

(一) 本論は、筆者の「旅するオットー」読解作業の一環（その(三)にあたる）である。全体の構図、資料解題、ならびに一八九一

- 年と一八九五年の旅については、「オットー宗教学の原風景―旅するオットー」(二)、『鹿児島大学文科報告』三〇号、一九九四年)、「聖地を巡る―旅するオットー」(二)〔同三二号、一九九六年〕参照。なお「一九一一年の旅」の解説にあたっては、田川日出夫氏(鹿児島大学名誉教授)に「この旅の解説に必要なカナリア諸島に関する貴重な資料を」配慮いただいた。
- (2) Vgl. R. Boeke, „Rudolf Otto: Leben und Werk“, in: *Namen*, Vol. 14, 1967, S. 130-143, R. Schinzer, „Rudolf Otto: Entwurf einer Biographie“, in: *Rudolf Otto's Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie heute*, hrsg. v. E. Benz (Leiden, 1971), S. 1-29, J. Boozer, „Rudolf Otto (1869-1937): Theologe und Religionswissenschaftler“, in: *Martburger Gelehrte in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, hrsg. v. I. Schnack (Marburg, 1977), S. 362-382, P. C. Almond, *Rudolf Otto: An Introduction to his Philosophical Theology* (Chapel Hill and London, 1984), G. D. Alles (ed.), *Rudolf Otto: Autobiographical and Social Essays* (Berlin, 1996). ((2))の引用は、著者名のみを略記する。
- (3) 経験を奪われた理念は、宗教経験の現実にはとどかない。宗教経験が理解可能になるのは、概念的に明せきな原理から論証的ではなく、体験レベルの直観的把握においてである。このオットーの宗教解釈の基調は、彼の学以前のコスモロジーの傾向であるとともに、自覚的な主張でもあった。この旅に先立つ *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie* (Tübingen, 1909) で明確に打ち出された『聖なるもの』(Vgl. Kap. 20-22.)でもくりかえされた「の預覚論の主張は、しかしはじめにその理論(フリース)からもたらされたのではなく、一八九五年の旅が告げているように、むしろ旅先の宗教経験との出会いのなかで、それへのアプローチの内的要請として具体的に発酵しかつ確信されていた。フリースの理論は、その論理的彫琢の過程で援用されたと見るべきであろう。(旅するオットー(二))参照)。
- (4) Vgl. *Das Heilige* (Breslau, 1917, München 1936<sup>28-29</sup>, zit. DH.) Kap. 17, bes. S. 143-151. (山谷省吾訳『聖なるもの』岩波文庫、一七章、一九〇頁参照。)
- (5) かつてエルサレム(一八九五年)で、粗暴な喧嘩に包まれた復活祭を目のあたりにして、「なんてスキヤングラスな！これではキリスト教徒を自称するとは、なんてひどい奴だ！」と、その儀礼がおびた粗野な異教的表象を冷笑し批判するヨーロッパ人は対照的に、オットーは、そうした自己本位の嘲笑や批判の介入の余地のないほどに、その奇異な出来事に完全に虜になり、ひたすらその「純粹観照」に身を委ねていた。(旅するオットー(二))七章参照。
- (6) オットーは「イスラームに対して、とりわけ神観念の合理のおよび倫理的側面の未熟な、し欠落(Vgl. DH. S. 112.)」その営利的側面への嫌悪(Vgl. Schinzer S. 9.)のゆえに「もつとも非共感的であったと」されてくる。
- たしかにそれは「カイロ(一八九五年)のデルウィーシュとの出会い(HS. 580: Briefe von der Reise nach Cairo Jenu-

salern und dem Athos um Ostern 1895. S. 54b.) —それは彼のネガティブなイスラーム理解の発端でもある——からも確認しうる。(「旅するオットー」(二)「五章参照。’)しかしこの流布したイスラーム批判の図式を鵜呑みにするオットー解釈者の視線は、バラカを「いかさま」と見下す嘲笑者たちの、宗教の闇の深みを覆い隠した近代的合理と倫理のレンズの偏光をまぬがれてはいない。すくなくとも、「いかさまとは別もの」の予感におののくオットーからは、それは遠い。くたびれたオットー解釈に見えかくれする、この種の屈折した神学的レンズは、オットーが旅するなかで修正を迫られ、かつ自覚的に超克しようと試みたものにほかならない。

(7) 「彼にとつては、この聖なるものの経験は、最初に聖典の講読からではなく、彼みずからが私に語ったように、むしろ旅行中のモロッコの、とあるユダヤ教のシナゴグで自然にわき起こってきた宗教経験として与えられたのである。」E. Benz S. 36. Vgl. F. Heiler S. 17.

(8) 「『ミンナーゼの表出方法』(DH. Kap. II, bes. I. Direkte S. 79f.)で展開された、ヌーメン的感情の表出模様の原風景を、ここから読みとることは困難ではない。

(9) 今日でも宗教がその本源的な姿で生きている具体例として、オットーは、「遠いイスラーム国の片隅」や、「マガドールやマラケシュのマルクトや街道」を挙げている(DH. S. 188. 邦訳二四三頁)。この事例は、この旅の具体的な経験から出ているのであって、宗教史の資料分析からではない。

旅の記録の調査にあたり、筆者は、マールブルク宗教学資料館館長Dr. Martin Kraatzのたび重なる親身なお心遣いにあずかっている。クラーツ氏は、再三にわたる資料館滞在(1987-88, 1989, 1993)の機会を「配慮いただき、オットーのオリジナルテクスト」関係資料の調査、利用、解説に何かと便宜をお図りいただき、「ご教示いただいた。あらためて謝意を表しておきたい。またオットー手稿類 Nachlass Rudolf Otto (マールブルク大学図書館蔵)の利用にあたっては、手稿類責任者Dr. Uwe Bredehornのお陰をこうむっている。(1997: 8)

## フイヒテにおける絶対者

——一八〇四年の『知識学』<sup>[1]</sup>の立場——

美濃部 仁

〈論文要旨〉 一八〇四年の『知識学』においてフイヒテが絶対者をどのように理解しているかを明らかにすることが小論の課題である。フイヒテは、絶対者の問題を知の問題として考察する。絶対者を知の外に置くというやり方は、一見絶対者の純粹さを保持するよう見えて、その実、絶対者を独断と妄想の危険にさらすものだからである。しかし、絶対者を知の中に見るということは、この場合、絶対者を知の対象として論じるということの意味しない。知によって対象化された絶対者はもはや絶対者そのものではない、というのはフイヒテの基本的見解である。一八〇四年の『知識学』では、絶対者は知の生命であり、それは知の対象となることがない、と言われる。すなわち、絶対者は、我々の意識には隠された我々の意識の生命である、ということである。また、知は絶対者の像であると位置づけられる。

〈キーワード〉 概念の自己滅却、光、生命、当為、像

## 序

一七九四／九五年の『全知識学の基礎』において、フイヒテは自我を第一原理とする哲学体系を提示した。フイヒテにさきだつてカントは、人間の理性を吟味することによつて理論的知識および実践的知識の由来を明らかにする批判哲学を形成していたが、『全知識学の基礎』は、カントが理性と呼んだものの本質を自我性に見出し、そこから一元的に一切の知識を根拠づけようとする試みであつたと言ふことができる。『全知識学の基礎』の第一根本

命題にあるように、自我とは自己を端的に定立するものである。すなわち、自我は、自らがそれであるところのものであり（自己同一性）、かつ、あるがゆえにある（自由）というあり方をする。フイヒテは、そのような自我のあり方に、カントの超越論的統覚と意志の自律をともに成り立たせる理性一般の本質を見て取ったのである。

しかし、一八〇〇年頃からフイヒテは、自我を哲学の第一原理とすることに問題を感じはじめた。たしかに、一切の知識が（理論的知識も実践的知識も）、端的に自己定立する自我によって制約されていると言うことはできる。しかし、そのように言うことができるのは、自我の自覚においてである。この自覚は何に由来するのか、ということがこの頃のフイヒテのなかで問題になってくる。自我が一切の知識の制約であるということが自我自身の自覚のなかに見出されるということは、それまでは、自我の哲学の強みであると考えられていた。すなわち、自我の哲学は、自覚を拠り所とするがゆえに、独断論に陥ることなく知識の由来を説明することができると考えられていた。哲学を可能にするこの自覚は「知的直観」と呼ばれ、フイヒテの哲学の根底に置かれてきたのである。

しかし、今や、この自覚が果たして自己確実性をもつかどうかどうかが問題となるにいたった。この自覚にあらわれるものは、むしろ虚無の上に漂う仮象ではないのか、と。ここにおいて、フイヒテはあらためて絶対的なもの（das Absolute 絶対者）を問うことになる。一七九四／九五年度の『全知識学の基礎』の原理とされた「絶対我」と一八〇四年の『知識学』で主題化される「絶対者」とを対比するならば、後者は前者に絶対性を与えているものと言うことができるであろう。それゆえ、一八〇〇年頃を境にフイヒテの関心は自我を離れて絶対者に向かった、というものは正確ではない。フイヒテは自我とは何かを徹底して考えるなかで、絶対者への問いに直面したのである。小論は、以上のような仕方で開催されたフイヒテによる絶対者の思索の一つの到達点とみなされる一八〇四年の『知

識学』において、絶対者がどのようなものとして理解されているかを明らかにしようとするものである。

一八〇四年の『知識学』の第一講には、哲学の課題は「絶対者の叙述」である、と書かれている (NW, II, 94)。  
 絶対者とは、伝統的な言葉で言えば、神である。したがって、一八〇四年の『知識学』は、伝統的には宗教で問題にされてきた事柄を中心問題にしていると、さしあたって言うことができる。しかし、もし「神」を、元来「人間」の彼方にあつて人間に対するものと理解するならば、そのような「神」は知識学の「絶対者」とは異なる。フィヒテは絶対者を知のなかに見出そうとする。そして、フィヒテが知と呼ぶものは、「神的なもの」と「人間的なもの」の区別以前の、より根源的なものである。知は神的でも人間的でもない。知が人間の本質を構成することは言うまでもないが、しかし、知が空想や仮象と区別されたものとして知である以上、そこには、一般に人間的と言われるものに収まりきらない絶対性が含まれている。知のなかに見出されるそのような絶対性の根柢こそ純粋な意味における絶対者であるとフィヒテは考えている。

知とまったく通路をもたない「絶対者」を論じるとすれば、それは空虚な議論になってしまうであろう。また、知と信仰を区別したうえで、絶対者は知の事柄ではなく信仰の事柄であるとするような主張もあるが、それは、一八〇四年のフィヒテの立場からすれば、不徹底である。というのも、そのような主張が成立するためには、知とは区別されたものとしての信仰がなんらかの仕方で行われている必要があるが、その主張においてはその点が見られていないからである。絶対者を知の外に置くというやり方は、一見、絶対者の純粹さを保持しているかのように見えるが、その実、絶対者を独断と妄想の危険にさらすものであると言わなければならない。フィヒテの『知識学』は、そのような危険を視野に入れつつ、それまで宗教において事実的に捉えられてきた絶対者を、知に

おいて正確に見ようとするのである。

その際、二つのことが課題となる。すなわち、知のなかに絶対者を位置づけることと、絶対者のなかに知を位置づけることである。第一の課題を果たすためには、知における絶対者とは何か、すなわち、真理とは何か、が問われなければならない。フイヒテが「真理論」と名づける一八〇四年の『知識学』の前半は、この問題の解明に充てられている。第二の課題への展望は、第一の課題を解決してはじめて得られるのであるが、先取りして言うならば、『知識学』においては知は絶対者の現象とみなされる。『知識学』の後半が「現象論」と名づけられる所以である。

以下ではフイヒテの言う「絶対者」の根本特徴を取り出すことを試みるが、その際、なるべくフイヒテの議論の枠組みを保持するようにしたい。真理論の問題は第一章で、現象論の問題は第二章で考える。

## —

### 1 実体としての絶対者

絶対者を知のなかに見出すことが、知識学の第一の課題である。知のなかのどこに絶対者は見出されるのであるか。まず、我々によって知られた客観が絶対者でないことは、明らかである。従来ほとんどすべての思想家が、知の客観であるものに「存在」という名を与え、それを絶対者とみなしてきたが、それは誤りである、とフイヒテは書いている (I. Vortrag: NW II, 95)。客観は、主観との相対的關係において成立するものであって、主観と切り離された場合には何ものでもないからである。同じ理由から、主観を絶対者とすることもできない。客観との関

係をまったく欠いた主観は、空虚である。したがって、主観客観関係のなかに絶対者を見出すことはできない。

しかし、さきに述べたように、知は、知という名に値するものであるかぎりにおいて、絶対性をもつ。主観客観関係のなかに絶対者はないとしても、主観客観関係を構成しつつ成立している知には、絶対性がある。このことから、知には主観客観関係を越えた絶対的なものがふくまれていて、それが主観客観関係に絶対性を与えているということが明らかになる。フィヒテは、知において主観客観関係を越えつつ主観客観関係を可能にしているものを「純粹知」(reines Wissen)と名づけている。純粹知は、「知自体」(Wissen an sich)、また端的に「知」(das Wissen)とも言われるが、この知については、まず、次のように書かれる。「一切の変化を超越し、また、変化を免れ得ない主観性・客観性を超越したところに、なお、不変にして自己自身に等しいものとして知が自存している」(4. Vortrag: NW II, 114)。不変にして自己自身に等しく自存するものとは、伝統的な術語で言えば「実体」である。知における絶対者は、さしあたっては、実体的な知として見出されるのである。

## 2 光としての絶対者

しかし、絶対者を実体的な知として叙述してみると、そこにはまだ不明瞭な点があることに気づく。不明瞭であるのは、主観客観関係を超越した実体的な純粹知がどのようにして主観客観関係に絶対性を与えるのかという点である。それは、主観客観関係の側から言えば、主観客観関係の中にある者がどのようにして純粹知を自覚にもたらし得るのかということである。この問題を視野に入れて、絶対者というもののあり方がさらに吟味されなければならない。

純粹知がどのようなにして我々の自覚にもたらされるかについて、フイヒテは次のように書いている。「その知は、抗えないような仕方であなたがたをとらえる絶対的明証性 (Evidenz) をもって、あなたがたにあらわれる」 (3. Vortrag; NW II, 107)。また、「その知は、直接に確実なものとして、あなたがたに明らかになる (eingleuchten) (eibenda) とも書かれている。ここに示されているのは、主観客観関係を超越した純粹知が、「明証性」あるいは「明らかさ」をもつて、主観客観関係の中にある者にあらわれるということである。それは、純粹知が、主観客観関係に介入するという仕方によってではなく、主観客観関係がそこにおいて成立している明るさの場として主観客観関係にあらわれるということであろう。この事態を表現するのに、フイヒテは「光」(Licht) という語を用いている。純粹知は、さきには実体的なものとして絶対者であると叙述されたが、ここではそれは光として絶対者であると叙述されるのである。

しかし、主観客観関係を超越しつつ主観客観関係を可能にする絶対者の光があらわれるということは、主観客観関係にとって何を意味するのであろうか。主観客観関係においてはたらく知は「概念把握」(begreifen) と呼ばれる。概念とは、あるものが客観として明瞭にされることによって成立するものだからである。そして、概念把握を主観として主宰するのは「自我」あるいは「我々」である。絶対者の光があらわれるとき、我々の有する概念および我々自身は、どのようなになるのであろうか。

光があらわれるところには、概念の滅却、我々の自己否定ということが生じる。絶対者の光は、さきに見たように、主観客観関係を圧倒しつつ「抗えないような仕方であらわれるからである。光に照らされるとき、知の内容は概念というあり方をやめ、主観客観関係を主宰していた我々は、知の主宰者という地位を奪われる。ただし、こ

ここで、光に照らされて概念が滅却され我々が否定されるということは、光があらわれた結果、概念や我々がなくなつて明証性だけになつてしまう、ということではない。太陽が明るさをもたらすためには太陽に照らされる物が必要であるように、絶対者の光が明証性をもたらすためには概念や我々が必要である。光は、概念を滅却し我々に自己否定を迫るといふ仕方では明証性をもたらすのである。我々が自己を否定し概念を滅却することと、光があらわれるということは、相即した一つの事柄である。このようにして、光が主観客観関係を超越しつつ主観客観関係を可能にするという事態は成立する。

絶対者は光として我々の概念把握を否定するような仕方であらわれるという新しい洞察によつて、さきに絶対者が実体として叙述されたのは何故かが明らかになる。すなわち、絶対者が我々の概念を否定しつつあらわれるという事態を我々の側から叙述すると「絶対者は概念把握不可能なものである」ということになるが、さきに絶対者に帰せられた主観客観関係からの超越性や実体性はこの概念把握不可能性の表現であつた、と説明することができるのである。

以上、さきに実体として叙述された絶対者は、より根源的には光として叙述されるということを見た。そして、そのなかで、絶対者の光は概念によつて把握され得るものではなく、むしろ、概念の滅却と相即する形であらわれるものであるということが明らかになつた。フィヒテは、その事情を次のように記している。「純粹な光が現実に成立すべきであるときには、概念が定立され、そして滅却 (vernichten) され、それ自体としては概念把握不可能な存在が定立されるのでなければならぬ」(4. Vortrag, NW II, 119)。この命題は、フィヒテが「知の根本法則」と呼ぶところのものである。ここには、知が自己否定を不可欠の契機としてもつ運動として成立するということが示

されている。知とは、概念把握というあり方をする知が光に接して自己を否定し、概念把握されたものは絶対者ではないこと、しかし、概念把握不可能なものとして絶対者は存在することを知ら、という運動全体である。

### 3 自己を構成する自体としての絶対者

絶対者は光として叙述されることによつて以前より明瞭さを増したが、それでも、まだ不明瞭な部分は残っている。すなわち、前節では光の実現と我々の概念の滅却は相即する一つの事柄であると述べたが、その相即がどのようにして生じるのか（なぜ両者は無関係でないのか）ということが、まだ明瞭にされていない。それゆえ、次には相即の根拠が問われなければならない。

相即の根拠への問いは、さしあたっては次のように立てることができる。すなわち、相即は、光によつて成立するのか、それとも、自己を否定する我々によつて成立するのか、と。前者は、我々から独立に実在する光を根拠とするがゆえに「實在論」的な見方、後者は、我々を根拠とするがゆえに「観念論」的な見方と呼ばれる。両者を検討してみてもまず気づくのは、観念論的な見方には困難が含まれているということである。観念論的な見方は、我々の自己否定の根拠が我々自身にあると主張するからである。そのような自己否定は不徹底なものであらざるをえない。そこには、自己を否定する自己が否定されずに残される。それゆえ、相即の根拠は、我々の側にはなく、光の側にあると見るのが妥当である（實在論の立場）。

とはいえ、光そのものを相即の根拠と考えることはできない。なぜなら、自己否定する「我々」の成立は、光だけからは説明することのできないものだからである。この点を考察するなかで、再び観念論的な見方が自らの妥当

性を主張することになる。すなわち、相即の根拠が我々の側ではなく光の側にあるという見方自身を成立せしめているのも我々の「反省のエネルギー」(12. Vortrag: NW II, 179)ではないのか」と。

もちろん、このような見方に対しては、實在論の側から反論が出される。もしも光が「反省のエネルギー」に基礎をもつものであるとするならば、そもそもそれは光という名に値しない、と。光が光であるのは、光が「自体」(Ansich)という性格をもつかぎりにおいてである(12. Vortrag: NW II, 179)。そして「自体とは、ただ自体についての思惟を滅却するものとしてのみ記述されうる」(12. Vortrag: NW II, 183)。つまり、光とは、さきに見たように、抗えないような仕方で我々を圧倒しつつあらわれるものである、というのである。たしかに、我々にあらわれた光を相即の根拠とすることはできないにしても、光をそれ自体において見るならば、そこにこそ相即の根拠があると實在論は主張する。光自体とは、光が光となる以前のことである。それゆえ、単に「自体」とも呼ばれる。實在論によれば、自体が光となるところに上述の相即が生じるのである。

さて、自体が光となるとは、自体が我々の思惟にあらわれるということである。そして、すでに述べたように、自体が光となって我々にあらわれるときには、我々の思惟において概念の滅却が生じる。厳密に言うならば、「思惟のなかで思惟は自体に接して自己を滅却する」(12. Vortrag: NW II, 184)ということが生じる。實在論は、思惟においてこのような事態が生じるということと、光が生じるということを、一つのことであると見る。すなわち、自体が光となるとは、自体が、自己滅却を遂行する思惟を構成する (konstruieren) ことに他ならない、と見る。そのような仕方で、自体は、光の実現と思惟の自己滅却との相即の根拠となり、知を成立せしめているのである、と。

この事態は簡潔に、「自体が自己を自己自身によって構成したのである」(12. Vortrag: NW II, 185)と表現されている。自体が自己を構成するとは、自体が現れるということである。しかし、「自体」とは元来隠れているものを指す言葉であるがゆえに、この命題において言われているのは、〈隠れているものがある〉ということが現れることによって知が成立してゐる、ということであると理解できる。ここからふり返って見ると、まさに「光」と呼ばれたのは、自体の自己構成が有する〈現れる〉という側面であり、「思惟の自己滅却」と呼ばれたのは、その〈隠れているものがある〉という側面であるということが明らかになる。(〈隠れている〉ということは、単に〈無い〉ということとは異なり、内に運動をふくんだ事態である。思惟の自己滅却という動的表現は、それに対応するものである。)思惟の自己滅却と光の実現とが相即するという事態は、自体の自己構成に必然的に伴うものとして説明される。

ここにおいて、我々にはもはや光と対立するものではない。というのも、自体は、光を成立せしめるものであるとともに、我々自身を成立せしめるものであるからである。我々は、自己自身によって我々であるのではなく(あるいは、我々の思惟は自己確実性をもつものではなく)、我々の根底にあって我々に自己否定を迫るようなものによつて我々であると言ふことができる。そしてそれが、我々が光のなかにある、ということである。我々が本来の我々であるのは、光に接して自己を否定するという仕方においてであるということが、ここに示されている。

#### 4 自己内に閉じた自我としての絶対者

しかし、自己構成する自体を絶対者とする上述の見方によつて、知が完全に明らかにされてゐるわけではない。

この見方に対しては、観念論の側から、さきほど同様の反論が出されるからである。「しかし、我々は自体を考えなければならなかった、エネルギーッシュに考えなければならなかった。つまり、我々は、自体の光のなかで、生きた自己構成に自らを委ねなければならなかった。このエネルギーこそ、やはり、あらゆるものの第一条件である」(12. Vortrag; NW II, 185, Copia)と。実在論的探求と観念論的探求は、水掛け論になる。

知識学において解決は、観念論と実在論とともに斥けるという仕方で一挙に与えられる。その際、手がかりとされるのは、観念論が最終的な拠り所とする「意識」である。一般的に言って観念論は、いかなるものが絶対者として提示されても、それは我々によって意識されたものであるとして、絶対者の絶対性を「我々」の側に引き取ってしまう。果たしてそれは妥当であるのか。

意識を絶対者とすることはできない、というのが知識学の立場である。なぜなら、意識の有する妥当性は、見出されたものとしての妥当性すなわち事実的 (faktisch) 妥当性にすぎず、真理としての妥当性すなわち絶対的妥当性ではないからである。フィヒテは意識を「断絶を通しての投影」(projectio per hiatus) と性格づける。意識をもつとは、ある影像をもつことであるが、意識の影像は自らの妥当性について何の釈明もしないがゆえに、「断絶を通しての」投影と言われるのである。意識は、意識だけを切り離せば「根元に死を」もつものである (4. Vortrag; NW II, 200)。それゆえ、次のように言われる。「真理が真理であることの根拠がこの意識のなかにあると考えるならば、君は仮象に陥ることになる」(13. Vortrag; NW II, 195)と。

意識を絶対者とする観念論は、このようにして最終的決定的に斥けられる。しかし、それによって実在論が是認されるわけではない。よく検討するならば、実在論と呼ばれるものも意識の立場に立っていることが判明するから

である。實在論とは絶対者を「自体」に見る立場であったが、フイヒテは、「自体」と呼ばれたものに問題がふくまれていると言う。さきに述べたように、自体とは光が現れる以前のところ、隠れているものを意味する。隠れたものについて語るができるかどうかということが問題である。

もし自体について語ることができるとすれば、それは、光が現れて明らかになったものを否定することによってである。それが唯一の方法である。それゆえ、「自体をどのようにとらえようとも、それはいつも、非非自体である。すなわち、自体は、自体に対立するものの否定によって規定されている」(14. Vortrag; NW II, 202, Copia)と書かれる。しかし、このようにして規定されたものは、厳密に言えば、もはや自体ではない。規定されたものは、すべて光のなかにあるからである。自体は、語られるや否や、自体ではなくなるのである。實在論は、意識の立場を去って自体を原理とすることを目指すものであるが、自体が原理として規定され意識されるところに、實在論一般がもつ不徹底さが見出される。「我々が最高の實在論と言ったものも……、一つの観念論であるということ、ただ、これまではその根源が覆われたままであったにすぎないということが、ここで明らかになる」(14. Vortrag; NW II, 203)。實在論は、一つの「論」であるかぎりにおいて、意識の立場を完全に払拭することはできず、その目指すところを達成することができないのである。

かくして、意識の有する問題性を考察するなかで、観念論ばかりでなく實在論も斥けられるにいたった。それでは、観念論でもなく實在論でもない知識学の原理とは何であるのか。フイヒテは、それを「存在」(Sein)と名づける。「根源的自体においても、まだ、非自体に関わるという仕方、相対的關係 (Relation) が見出された。この絶対的な相対的關係を取り去るとき、あとには純粹な単なる存在以外のものは何も残らない」(15. Vortrag; NW

II, 265)。しかし、一切の相対的關係を離れた「存在」とはいったいどのようなものであるのか。それをなんらかの表現にもたらずことは可能であろうか。

フィヒテは、存在を叙述するにあたって、それが意識の立場を去るところにあらわれるものであるということを手がかりにする。

存在が意識との相対的關係のうちにはないということは、第一に、存在が意識から独立に存在するということを意味する。それをフィヒテは、「自己から、自己の内に、自己を通して存在する」、あるいは、「純粹活動（現実態）における存在」（*esse in mero actu*）、また、「存在と生命、生命と存在の両者が、どこまでも浸透し合い、互いに相手になりきり、同一である」と表現している（J.S. Vortrag: NW II 265f.）。要するに、存在は他に依存することなく生きているということである。

しかし、第二に、存在は、意識から独立に存在するとはいっても、意識の外にあるのではない。もし存在が意識の外にあるとするならば、存在は「意識ではないもの」ということになり、意識と並列的相対的であることになるからである。存在を意識の外にあるものとする見解は、自体を非非自体とする実在論の見解と同じである。そのような見解は斥けられなければならない。

それでは、我々の意識から独立であると同時に我々の意識の外にはないとされる存在とはいかなるものであろうか。それは、我々自身の「生命」（*Leben*）である、とフィヒテは言う。またそれは、「自己内に閉じた自我」（*ein in sich geschlossenes Ich*: J.S. Vortrag: NW II, 207, 208）とも表現される。「自己内に閉じた」と言われるのは、我々に意識された我々（自我）ではないからであり、それにもかかわらず「自我」と言われるのは、我々の意識の

外にあるものではないからである。ここにおいて示されているのは、我々が求めていた絶対者は、観念論的に我々の意識のなかにあると考えられるべきでもなく、また實在論的に我々の外にあると考えられるべきでもなく、我々の意識には隠された我々の意識の生命であると考えられるべきである。そして、それこそが「存在」の名にふさわしいものである、ということである。こうして、知識学の「根本命題」として、次の命題が掲げられる。「存在は、どこまでも、自己内に閉じた単一者 (Singulum) である。自己から外に出ることの決してあり得ない生きた直接的存在の単一者である」(16. Vortrag; NW II, 212, Copia)。

## 二

### 5 現象の原理としての当為 (第十六講—第十七講)

知識学の第一部をなす真理論の課題は、絶対者が知のなかにどのような仕方で見出されるかを明らかにすることであった。以上の考察によつて、その課題は果たされている。すなわち、知における絶対者とは、自己内に閉じた存在であり、しかもそれは生きた存在である、と。しかし、この結論から、新たな問いが生じる。自己内に閉じた存在がどのようにして知を形成するのか、という問いである。形成された知は、現存在 (Dasein) あるいは意識 (Bewußtsein) というあり方をするがゆえに、この問いは、言い換えれば、存在はどのようにして現存在あるいは意識へと現象 (erscheinen) するのか、という問いである。知識学の第二部をなす「現象論」(Erscheinungslehre, Phänomenologie) は、この問いに答えることを課題とする。

この問題を考えるに際して手がかりとなるのは、存在が「生命」であること、すなわち、存在が「自己から」

(von sich) という性格をもつことである (前節参照)。これは、存在が「自己を構成する」(sich konstruieren) こと、とも言われる。知は、存在が自己を構成するところに、現存在 (Da-sein) あるいは意識存在 (Bewußtsein) として成立する。そのような知を成立せしめる存在の自己構成の原理を明らかにすることが、ここでの課題である。ただし、存在は自己内に閉じたものであるから、存在と意識のあいだには断絶がある。すなわち、存在と意識のあいだには両者を結びつける原理が欠けている。したがって、ここでは、存在と意識のあいだの無原理性を成立せしめている原理を提示することが課題となる。(Vgl. 16. Vortrag; NW II, 217.)

この原理を見出すために、フィヒテは、まず、真理論において獲得された存在への洞察を取り上げる。そこではまさに、存在が洞察という意識にもたらされているからである。自己内に閉じた存在がそのような洞察にもたらされるという事態は、どのようにして生じたのであろうか。この洞察が形成される筋道を、フィヒテは、独自の観点から次のように捉える。「観念的自己構成が存在自身に基づくという絶対的洞察が成立すべきであるときには、そのような観念的自己構成が絶対的事実に定立されなければならない」(Soll es zu der absoluten Einsicht kommen, daß die ideale Sichkonstruktion im Sein selber begründet sei, so muß eine solche ideale Sichkonstruktion absolut faktisch gesetzt werden.: 16. Vortrag; NW II, 218. vgl. auch NW II, 230) と。これは、フィヒテ自身による真理論の要約であると考えることができる。命題前半 (条件文) に記された絶対的洞察への要求に基づいて真理論は形成され、その結果、命題後半 (帰結文) に記された結論にいたった、ということである。

「存在の」観念的「自己構成」とは、我々の観念の形成を意味する。それゆえ、この命題の前半において当為 (Soll) の内容とされているのは、我々の観念が絶対者に基礎をもつものであるという洞察を手に入れることであ

る。すなわち、真理論の課題である。小論のはじめ(序)には、知のなかに絶対者を見出すことが真理論の課題であると書いたが、それは、ここに言われる洞察を手に入れることに他ならない。知のなかに絶対者を見出すとは、我々の有する観念の基礎に絶対者を見て取ることだからである。

命題の後半で、観念的自己構成が「事実に定立」されると言われるが、それが意味するのは、我々の観念が、根拠あるいは原理なしに定立されるということである。このような定立は「前提」(Voraussetzung)とも呼ばれる。我々の観念が前提という仕方では定立されることは、我々の観念の根拠である存在に我々の観念が届かないということであり、それは、存在は自己内に閉じたものであるという真理論の結論と同じ事態を指し示している。真理論の結論がこのように説明不可能な事実として存在を提示するものであったがゆえに、知識学がこの説明の不可能性を説明する現象論を真理論の後に置かなければならなかったということは、すでに見たとおりである。

フィヒテはこのように真理論の筋道を辿り直したうえで、上の命題の「当為」(Soll.)が真理論全体を導く原理であると言う<sup>(2)</sup>。なぜならば、第一に、この当為(およびそこに示されている課題)は、それがなければ真理論全体の議論がはじまらないという意味で、真理論全体の根拠となっているからである。また、第二に、当為自身は、それ以上何ものにも根拠づけられないものであり、「無からの創造」(16. Vortrag: NW II, 219)という性格をもつからである。真理論全体を、存在が意識へと現象する過程と見るならば(すなわち、自己内に閉じた存在が、自己内に閉じたものとして洞察にもたらされるといふ事態が生じる過程と見るならば)、その原理は、絶対的洞察への要求を無から生ぜしめた当為であるとフィヒテは言うのである。「この当為は、……構成に際して直接に事柄自身を生ぜしめる、存在の観念的自己構成そのものであると言つてよいだろう」(16. Vortrag: NW II, 220)と。このように

して、第十六講と第十七講では、当為を現象の原理と見る立場が叙述される。

## 6 現象の原理としての「おのずから」(第十八講―第二十講)

しかし、この当為を現象の最終原理とすることはできない。なぜなら、そうすると説明されないものが残るからである。当為は、「無からの創造」という仕方での存在の自己構成の原理となつていて、ということが言われた。それが意味するのは、存在が観念的に自己構成すべきであるという要求が、存在が観念的に自己を構成する際の原理である、ということである。しかし、そうであるとすれば、その原理は、存在にとつて外的なものであることになる。なぜなら、存在には自己を構成すべき場合とそうでない場合があることになるからである。当為は存在の内的原理としては妥当しない。

このような不都合の原因は、我々が存在の自己構成を意識(観念)の側から見ているということに求めることができるであろう。当為は、意識を生ぜしめるための原理として導入されたものであるために、存在の外、我々の意識の側にある原理にとどまらざるをえないのである。たしかに当為は、事実として根柢なしに見出される他はないう意識というものの由来を正しく示してはいるが、しかし、意識が存在に接する最後の点を示し得ていない。フィヒテが、当為を観念論的であると斥けるのは、そのためである(18. Vortrag, NW, II, 231f.)。観念論的原理としての当為の不十分さへの洞察をふまえ、第十八講から第二十講においては、存在の自己構成の実在論的原理が探求される。

存在の自己構成そのものを実在論的にとらえるためには、意識の立場に立つ「我々」あるいは我々の「自由」に

よって成立するもの、すなわち我々の側からの追構成 (Nachkonstruktion) によって成立するものを一切捨象することが必要である。しかも、その捨象は我々自身によってなされなければならない。「我々が『我々』と呼ぶところのもの、あるいは我々の自由、また……追構成から導出されるべきところのものは、ただ、まさに自らが追構成によって産出したものの捨象をおこなうことができるだけである。根源的理性を生み出すような構成をおこなうことはできない。とはいえ、捨象が完成するとただちに根源的理性があらわれるのであるが」(18. Vortrag: NW II, 233)。捨象の完成とともにあらわれる根源的理性こそ、ここで求められている実在論的原理である。それは、我々が手を加えることなくあらわれるという原理であるから、「おのずから」(Von sich)あるいは単純に(Von)とも呼ばれる。存在は「おのずから」自己を構成するという仕方では我々の意識にあらわれる、というのが実在論的な見方である。そして、そのような仕方では意識にあらわれたものが「光」であるとフイヒテは言う。

この立場においては、存在と意識の連続性が前面に出されることになる。意識の側から見ると存在は自己内に閉じたものであるように見えるが、その意識自身は存在の自己構成である、というふうに見えるのである。しかし、ここで再び、存在と意識との接点についての問いが生じる。第十六講―第十七講で問題にされた当為という原理が、意識の側にあつて存在にとどかないと言われたのと逆に、「おのずから」という原理は単に存在の側に置かれたもので我々の意識にとどかないのではないか、という疑問である。これに対してフイヒテは、我々の意識が存在について「おのずから」という原理を想定し得たということ自身が存在と意識との接触を示している、と考える。我々の意識に見出される光が存在の「おのずから」なる自己構成であるということは、たしかに単なる前提にすぎないということを確認しつつ、フイヒテは次のように書いている。「この前提が可能であるというそれだけのこ

とが、この前提の真理性と正当性を証明している」(19. Vortrag; NW II, 243)と。もし光が存在の「おのずから」なる自己構成でないとすれば、我々はそのことを前提することができなかつたはずである、というのである。

## 7 現象の原理としての像(第二十一講—第二十五講)

以上、存在が「おのずから」意識へと現象する、という見方を叙述した。そしてそのなかで、その見方の真理性を証明しているのは、我々がそのような事態を前提し得るという事実そのものである、ということ述べた。しかし、この証明はまだ十分ではない。「前提」あるいは「事実」という言葉にあらわれているように、そこには原理の提示が欠けているからである。たしかに、「前提」あるいは「事実」に原理が欠けているのは、ある意味では当然である。さきにも述べたように、原理をもたないものを人は「前提」や「事実」と名づけるからである。しかし、無原理性を成立せしめている原理の提示を課題とする現象論は、そのような前提がいかなる原理に基づいて成立するのかを問わなければならない。第二十一講から第二十五講で展開される議論は、この問いをめぐるものである。

「すべての前提には、問題的当為 (problematisches Soll) が伴う」(21. Vortrag; NW II, 255)という原則の下に、フィヒテはここで再び当為を考察の手引きとする。あることを前提するとは、その前提内容を無条件に妥当するものとしてではなく、当為という話法において示される条件の下にあるものとして想定することである、というのがこの原則である。いま問われているのは、我々の意識に見出される光が存在の「おのずから」なる自己構成であるという前提の条件である。フィヒテは、存在のおのずからなる自己構成というもの（これは、短く「おのずから」

と言われる) が存在すべきであることが、その前提の条件であると言う。もし「おのずから」が存在すべきであるということが言えないならば、「おのずから」を想定することも不可能になるからである。この事態は、「おのずから」が存在すべきであるときには、光が『おのずから』であることが前提されなければならない(Soll ein Von sein, so muß vorausgesetzt werden, daß das Licht ein Von sei.)<sup>(3)</sup>と定式化できる。光が「おのずから」であるという前提は、「おのずから」が存在すべきであるという条件の下に成立している、ということである。

この定式にふくまれる当為は、第十五講―第十六講で現象の原理とされた当為と同じではない。そこでは、真理論の結論が「意識は存在に基づく」という前提の形で提示されていることが取り上げられ、その前提を成立せしめたのは、その事態への洞察を要求した当為であるということが述べられた。しかし、その当為は、意識の側から存在に発せられた要求を表現したものであるという理由で、観念論的と言われたのである。それに対して、ここでの当為は、もはや意識と存在という二項を媒介する原理ではなく、意識と存在を貫く統一である「おのずから」のあり方を示すものである。「おのずから」は前提という仕方*で*我々の意識にあらわれるが、その根拠は、「おのずから」の「存在すべきである」というあり方に存するということがここで示されているのである。ところで、意識と存在の統一は「知」に他ならないから、ここでの当為は、一般的に言えば、知のあり方を示すものである。知は、単に「存在する」のでもなく「存在しない」のでもなく、「存在すべきである」。そして、そのようなあり方をするがゆえに、我々の意識に光をとまってあらわれるのである。それでは、「存在すべきである」とはどういうあり方であろうか。

「存在すべきである」と言われる際の「べし(当為)」は、意識としての「我々」に関わるものである。意識の立

場に立つ我々には、存在と意識との統一である知が「存在しなければならぬ」、と言うことはできず、知が「存在すべきである」と言えるだけである、ということがそこには示されている。それは、「我々」が知の原理ではないということである。知は我々の外のなんらかの原理によって存在せしめられるべきである、ということである。とはいえ、知は我々にとって「存在すべきである」ものであって「存在しない」ものではないから、知と我々とに接点がないのではない。我々自身は原理ではない、という否定によって我々は知と接している、ということが出来る。フィヒテはこの否定を「積極的否定」(positive Negation: 21. Vortrag: NW II, 260)と呼ぶ。ところで、「我々」は知において意識構成あるいは「生成」(Genesis)を担う要素であるから、「我々」の積極的否定によって提示されるのは「非生成」(Nicht-Genesis)である。それゆえ、知の存在は、我々によって、知の非生成として定立される。

以上の考察から、「存在すべきである」は、知における次のような運動を表現していると言うことができる。すなわち、①知は我々において生成する。しかし、②我々は自己を知の原理としては否定する。そして、③我々は知を非生成(≡存在)として定立する、という運動である。<sup>(4)</sup>フィヒテの現象論は、知のこのような運動に現象の最終的原理を見ていると私は考える。現象は、自己内に閉じた存在が、それにもかかわらず意識にあらわれるという矛盾した外見をもつ。この外見上の矛盾を説明することが現象論の課題であったが、ここにおいて、その矛盾は、知の運動にふくまれる我々の自己否定から説明されるのである。

ここに示された知の運動をつづめて言えば、知は自らの非生成を指し示すような仕方<sup>(5)</sup>で生成する、ということである。「存在」と「意識」という言葉を用いるならば、知は存在を指し示す意識を形成する、と言える。「知はそれ

自身……自己を絶対的に二へと分裂せしめる。それは、一方が根源的なものであり、他方は根源的なものの追構成であるという二である」(24. Vortrag: NW II, 283) というのは、それを更に別の角度から表現したものであると考えられる。「根源的なもの」とは生成することのない存在であり、その「追構成」とは、存在を指し示す意識である。ただし、このような表現を觀念論的に理解すると、知識学を誤解することになるであろう。すなわち、ここで言われているのは、存在も意識と同様に我々の知によって構成されたものである、ということではない。むしろ、そこに示されているのは、存在は静止した死んだものではなく、生命をもって上に示したような知の運動を遂行している、ということである。たしかに、存在が「存在」として定立されるのは知の運動の一面面においてであるが、それをふくむ知の運動全体はそのまま存在の運動である。知がその運動において自己を否定しなければならないのは、それが知の担い手である我々を超えた存在の運動だからである。

このようなあり方をする知を一語で表現するために、フィヒテは「像」(Bild) という言葉を用いる。像は、一般的に言つて、二面性をもっている。第一に、実物ではなく単なる写しであるという面、第二に、しかし幻影ではなく本物の写しであるという面である。このような像のあり方と、存在を指し示しつつ現存在する知のあり方とのあいだに、フィヒテは対応を見て取るのである。最晩年にいたるまで、フィヒテは知を表現するのに「像」という語を用いている。厳密に言えば、知は単なる像ではなく、自らが像であることを知っている像である。つまり、自らは写し(追構成)であつて、本物(根源的なもの、存在)は隠されたままであるということを指し示すような像である。「像としての像」(Bild als Bild: 25. Vortrag: NW II, 286) である。それゆえ、次のように言われる。「絶対知とは、自己を像として定立しつつ像であること(ein Bilden, setzend sich als Bild)である」(25. Vortrag: NW II,

288, Copia) と。この命題は、さきに示した知の運動を正確に表現している。

フィヒテによれば、我々の知は、絶対者の像である。像としての知において、我々は、自らの知が絶対者に由来すること、しかし、絶対者から隔てられたものであることを知る。それは、我々を絶対者から切り離して虚無の上に漂う者であると考えられることも、また、絶対者そのものを捉え得る者であると考えられることも、ともに誤りであるということである。

略号

NW : J. G. Fichtes nachgelassene Werke I-III, hg. von Immanuel Hermann Fichte, Berlin 1834/35 = Berlin 1962

GA : J. G. Fichte - Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hg. von Reinhard Lauth, Hans Jacob und Hans Glawitzky, Stuttgart 1962f.

注

(1) フィヒテは一八〇四年に「知識学」の講義を三回おこなっている。以下小論において、一八〇四年の「知識学」という名のもとに問題にするのは、四月十六日から六月八日にかけておこなわれた第二回の講義である。

この講義については、その内容をフィヒテ自身が清書したものがあつたと考えられるが、それは現存しない。現在遺されているテキストは、①イマヌエル・ヘルマン・フィヒテ版全集 (NW II) に印刷されたものと、②ハレの図書館所蔵の「Copia」と題された写本の二種類である。両者は、ともにフィヒテ自身の清書に直接に基づくものであると考えられるが、①は「誤植と」その誤植に加えられたイマヌエル・ヘルマン・フィヒテの「訂正」(この「訂正」の際、フィヒテ自身の清書は参照されなかったようである) のために、②は、誤写のために、厳密に言えは、ともに清書の原形をそのまま伝えるものではない (Vgl. J. G. Fichte, Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804, PhB. Bd. 284, Hamburg 1975, S. IX-XXVIII : Einleitung von Reinhard Lauth)。

①および②のテキストは、両者を対照させることができるような形でアカデミー版の全集 (GA II/8) に収められている。小

論は、両方のテキストを参照しつつ考察をすすめているが、引用に際しては、便宜のために、原則としてイマヌエル・ヘルマン・フイヒテ版全集を用い、引用箇所も、その頁数で示すこととする。Copiaを採用した場合には、それに対応する頁数のあとにCopiaと記し、それを明らかにする。

(2) ここで問題にされている命題は、「……すべきであるときには、……でなければならぬ」(SolI... mib...)という形式をもっている。この命題自身が意味するのは、言うまでもなく、命題前半で言われていることが命題後半で言われていることに制約されているということである。しかし、フイヒテは、そのような「制約」被制約「関係の洞察自身を生ぜしめるのは命題前半の当然である」と見て、当然が原理である、と言うのである。

(3) これは、フイヒテのテキストからの引用ではない。テキストを参照しつつ筆者が構成したものである (vgl. 21. Vortrag; NW II, 254f.)。

(4) 否定をふくんだこの知の運動を理解するために、第二十六講が参考になる。そこには、例えば、知の根底にある投影の作用について次のような文章が見出される。「投影は、自己自身の内直接に、投影としては、すなわち外的なものとしては「自己」を承認しつつ、そのようなものとしての自己を滅却する。そして、そうすることによってのみ、つまりこの滅却を通して、内的なもの、叙述内容を定立するのである」(NW II, 294)。投影は、自己を滅却することによって自己の存在を現前せしめるという仕方、投影である。

## 「アウグストゥスの宗教復興」の再検討

小堀馨子

〈論文要旨〉 西欧の思想の根底に存在したのは、キリスト教と並んで古典古代への情熱であり、それは「永遠のローマ」という言説となつて現れた。この「永遠のローマ」神話を生み、支えるものとなつた歴史的出来事が、帝政ローマ初代皇帝アウグストゥスによる「アウグストゥスの宗教復興」である。彼はローマの精神面の復興を目論み、実際には神殿建築や祭儀の復活、道徳令の公布を通して「復興」の意図を提示し、同時代の詩人達の助けでこの構想を広めるのに成功した。だが、この現象自体を歴史的コンテクストの中で捉え直す時、「古の宗教が復興された画期的出来事」と見るよりは、帝政という新しい体制を覆い隠すという極めて政治的役割を果たした現象と見るべきであるという議論が提出されてきた。しかしそうだとしても、「アウグストゥスの宗教復興」が「復興」と意味付けられていたことによつて、「永遠のローマ」というローマ解釈を生んだことは否定できない重要な点である。

〈キーワード〉 アウグストゥス、伝統、復興、永遠のローマ

### はじめに

古代ローマの消滅以来、今世紀にいたるまで、西欧の思想を根底で支え続けたのは、キリスト教と並んで、古典古代への情熱であつた。それは「永遠のローマ」という理念となつて現れた。この「永遠のローマ」神話を生み、支えるものとなつた歴史的出来事があつた。それが、帝政ローマを開始した初代皇帝アウグストゥスによる復興政

策である。この政策を「アウグストゥスの宗教復興」と呼ぶ。これは、古代ローマにおいて、アウグストゥス以前の内乱期（前一世紀）に廃れてしまった祭儀や神殿を初代皇帝アウグストゥス（個人名はオクタウィアヌス）<sup>1</sup>がその統治時代（在位前二十八年から後十四年）を通じて復興したという歴史的事象を指す。本稿ではこの歴史的事象の宗教学的分析に力点を置きつつ、「永遠のローマ」という規範理念が「アウグストゥスの宗教復興」を通じて形成された点を検討したい。

## 一 「アウグストゥスの宗教復興」の概略と問題点

「アウグストゥスの宗教復興」は、単なる古きものの復活ではなく、多くの新たな要素を併せ持っていた。それは帝政という形態を維持するのに好都合な要素であった。それは、神殿・祭儀の復興もしくは創出というどちらかといえば可視的な側面と、詩人による宣伝や道徳復興令といった不可視的な側面とに分けられる。前者の可視的側面について言えば、一見古いものの復活と見える出来事には、荒廃した祠や神殿の修復、空位であったユピテル神官の地位の復活、幾つかの信徒集団の復活、鳥占いの儀式といった祭儀の再建などが挙げられ、一見新たに導入されたものとしては、新しい神殿の建立、家や辻の守護神であるラレスの祭儀にアウグストゥスの権威が結び付けられて崇拜されるようになったこと、新たな意義付けをなされた世紀祭が催されたこと、アポロ神やマルス神などの古来の神々が、新たに帝室の権威と関係づけられて礼拝されるようになったことが挙げられる。

後者の不可視的な精神的側面としては、前十八年の道徳復興令などの一連の法令によってアウグストゥスがローマ社会の精神面を復興しようとした試み、ウェルギリウスやホラティウスといった詩人達が公の祭儀の際に謳われ

る讃歌や詩を以て、生涯にわたってアウグストゥスの宗教政策及び道徳復興政策を支えたことが挙げられる。これら可視的・不可視的両面の出来事はアウグストゥスの生涯にわたって生じており、それぞれ互いに密接な関係を有している。そこでアウグストゥスの生涯を帝政以前の三頭政治時代と帝政成立後とに分けて第三章及び第四章で検討する。

ところでこの「アウグストゥスの宗教復興」という呼び方自体は近代の学者達の命名によるものである。しかも呼称自体「復興」「刷新」「改革」と様々な表現があり、そのどれを取るかで研究者の立場が問われるという問題がある。ここでは敢えて「復興」の語を用いることとする。なぜならば、この事象をまさに「復興」と解釈することにより、「ローマは何度滅びても必ず永遠に復興し続ける」という「永遠のローマ」神話が生じ、西欧思想に多大な影響を与えてきたからである。東ローマ帝国がその矜持を千年も保ち続けることができたのも、モスクワ公国の首都モスクワが第三のローマと呼ばれたのも、西欧で西ローマ帝国の復活としての八〇〇年のシャルルマーニュの戴冠に始まり、九六二年のオットー一世の即位以後一八〇六年まで神聖ローマ帝国が続いたのも、皆この神話にエネルギーを得ていた。ナポレオンもムツソリーニも古代ローマの復活を夢見、ヒットラーさえもアウグストゥスに擬えられた。ヒットラーは当時は、成功の階段を昇りつめてゆく様を、アウグストゥスの成功に擬えられていた。それ故、「アウグストゥスの宗教復興」のテーマは一九二〇年代から三〇年代にかけて、ドイツを初めとする西欧で大いに研究された。そして、ヒットラーの運命を目の当たりにして、「アウグストゥスの宗教復興」は今尚、問われ続けている。<sup>(2)</sup>

このように「アウグストゥスの宗教復興」が「復興」という観点から捉えられた結果は後世の歴史形成に大きな

影響を及ぼした。しかし、「アウグストゥスの宗教復興」を「復興」として捉える視点はそれだけで既にある種の価値判断を伴っていないだろうか。「永遠のローマ」という信仰に基づく何らかの規範をそこに見ようとする立場ではないだろうか。現代の古典学の成果は「アウグストゥスの宗教復興」を「復興」と捉えることに対して、疑義を呈している。そこで本稿ではこの成果を踏まえつつ、「永遠のローマ」という規範の理念が「アウグストゥスの宗教復興」を通じて現れた様相を、宗教史学の立場から検討したい。

## 二 研究史

古代ローマの宗教を論じる際に、今まで宗教学的立場からは、「ローマ宗教の本質」を問う議論が多かった。しかし古代ローマ社会が、宗教と政治と社会とが近代社会とは異なった形で密接に結びついている社会であるだけに、「宗教」の要素だけを抽出することは難しく、これらの議論は成果を挙げてこなかった。日本においては、キリスト教の興隆との関係で言及されたローマの宗教の研究は数多く、また歴史学の立場から、毛利氏の「ラレス」に関する研究や広瀬氏の「アウグストゥスの平和の祭壇」に関する研究<sup>3</sup>のような宗教と深く関わりのある研究は提出されてきたが、宗教史学本来の立場からの研究としては小川英雄氏のミトラス教の研究<sup>5</sup>以外に、残念ながら、ローマの宗教自体に宗教学の立場から取り組んだものは少なかった。

海外を見れば、十九世紀のモムゼンの業績とヴィッソヴァ (G. Wissowa) の『ローマ人の宗教と祭儀』は今でもなおローマ宗教学研究の出発点として評価されている。しかし、彼らの議論は、やはり「ローマ宗教の本質」の追究であった。ヴィッソヴァの学流を受け継ぐファウラー (W. Fowler) は、ローマの王政期に溯ってそこに存在す

るはずのローマ宗教の「原初的形態」を抽出し、ローマ宗教は外部からの影響によって、この固有の宗教観念が変質してゆく過程だと捉える。「アウグストゥスの宗教復興」に関する彼の評価は、アウグストゥスの自筆とされる「神君アウグストゥスの業績録」やウェルギリウス、ホラティウスといった詩人達が提示する「アウグストゥスによって偉大な復興が成し遂げられた」という「復興」の観点からなされた解釈を素朴に受け入れた評価であった。<sup>(6)</sup>彼は衰微の方向に向かった宗教や儀礼を、一個人の力で復興を成し遂げた事、そしてそれがその後三世紀にわたって存続したことは、宗教史上殆ど空前絶後の偉業であると論じている。

しかし今世紀前半に活躍したアルトハイム (E. Altheim) は、ヴィッソヴァらの「原初的形態」を追究して「本質」を抽出しようとする方法論に異を唱えた。彼は、ローマの宗教は元来社会・政治と密接に絡む傾向を有しており、純粹な「ローマ的宗教形態」というものは存在しなかったのであるから、ローマ宗教はローマ人の生活の中で発現するその形態においてこそ本質を看取出来ると説いた。<sup>(7)</sup>そして「アウグストゥスの宗教復興」に関しては、それは単なる復興や旧来の宗教的価値の覚醒ではなく、帝政という新しい時代に伴う刷新の要素が大きかったと主張した。<sup>(8)</sup>だが、実態としては新しい宗教価値が覚醒させられていたとしても、宗教生活の連続性が保持されていた故、同時代人の意識さえも欺いて旧態の「復興」だと思わせる結果を生んだのだ、というのがアルトハイムの主張であった。

こうした主張に呼応して、ラッテ (K. Latte) は一九六〇年に、大著『ローマ宗教史』においてローマ宗教の体系的理解よりも、歴史的理解を目指し、ローマ宗教の変質過程を描き出そうと試みた。彼は殆ど何の評価も加えず、「アウグストゥスの復興」という章を設けて淡々と出来事を記してゆくというスタイルを取った。<sup>(9)</sup>

しかし、これらの議論は何れにしてもどこかに「ローマ宗教の本質」なるものを設定し、ローマ宗教の歴史はそれが変質する過程であるのか、それとも発現する過程なのかと問うている点で、「宗教の本質」論に拘束されている。毛利氏はこの問いの立て方よりも、「現象それ自体を、何をどう受け入れたか、その際受容したものをどう変質させ、また自らどう変わっていったかという観点の下に考察し、その過程を跡付けるべきではないか」と指摘する。<sup>(10)</sup>

オジルヴィイ (R. M. Ogilvie)、『リーベシュッツ (J. H. W. G. Liebeschuetz) に至って、ようやくヴィッソヴァの流れとアルトハイムの流れを統合する方向になる。オジルヴィイは『ローマ人と彼らの神々』の中で、「アウグストゥスの宗教復興」が成功したと言えるのは、その後四百年のローマ宗教の存続とローマ人の自信の回復を見れば判る、と述べて、アウグストゥスの宗教復興自体を高く評価するが、一方で「ローマ宗教の基盤は存続していたから、アウグストゥスの宗教復興も成功したのである。」と全くの刷新ではなく、宗教基盤の連続性を指摘している。<sup>(11)</sup>リーベシュッツは「アウグストゥスの宗教復興」において、当事者がどのような目で捉えていようとも、実態としては「復興」よりは刷新の要素が強く、政治的意図を抜きには論じられないと主張した。<sup>(12)</sup>一方ドイツのツアンカー (P. Zanker) は、「アウグストゥス時代の建造物の研究を通して「アウグストゥスの宗教復興」を眺め、様々の現象的变化よりも価値の体系の変化に注目する事が重要であると説いた。<sup>(13)</sup>

これらの「アウグストゥスの宗教復興」をどちらかと言えば特別視する立場に対して、「宗教の復興と刷新は、都市に基盤を置くギリシャやローマの宗教では、いつの時代にもどこにおいても行われており、「アウグストゥスの宗教復興」も形態としてはユニークなものではない。」と主張したのがウォードマン (A. Wardman) である。<sup>(15)</sup>

この議論を受けてノース (J.A. North) は、宗教の変化自体は、共和政期から既に始まっており、アウグストゥスによって急激に改変されたわけではない、と述べる。<sup>(16)</sup>そして、「変化」と「衰微」は同じではない、と指摘し、自説が「共和政末期宗教衰微論」ではないことをこたわった上で、共和政から帝政への体制の移行に伴って、よく言われるように宗教生活が変化したとは言えないのではないかと、と説く。その上で「アウグストゥスの宗教復興」を眺める時、それは変化自体を示しているのではなく、帝政への変化・体制の刷新に対するカムフラージュであったのではないかと論じる。

現在の所、議論は、両題の現象自体が「復興」であるか、それとも「刷新」であるか、と問う対立図式からなされて、現象の奥に潜む価値観の変化を（それが政治的意図の下になされたものであれ、自発的に生じたものであれ）問うのが、それとも歴史的コンテクストの中で現象自体の特殊性を軽視して提示するのか、といった対立図式に移行してきているようである。しかし本当の問題は、このようにこのテーマがくり返し問い続けられること自体のうちにあるように思われる。そこで、次に「アウグストゥスの宗教復興」自体を帝政前後で分けて考察する。

### 三 アウグストゥスの生涯に見る「宗教復興」の様相（三頭政治時代）

第一章で述べたように、アウグストゥスは神殿建築や新たな祭儀を設けて可視的側面から自らの権威を高めようと努めたが、それだけでなく精神的にもローマが立ち直らなければローマは再建されないと考えた。彼の考えは彼が最晩年に記した『神君アウグストゥスの業績録』(Res gestae divi Augusti)の中で自らの統治理念として掲げた「祖先の良風美俗の復活」<sup>(18)</sup>という言葉に最もよく現れている。彼が「祖先」という言葉で念頭に置いていた

のはどの時代であるかは特定出来ないが、しかし共和政期の、しかも最末期ではない時代を念頭に置いていたのは確かである。これは実態がどうであれ、後述するように、アウグストゥスが自分を「共和政の復興者」であり「市民の第一人者」であると見なしていた事からも確かめられるであろう。彼は共和政をモデルにした「ローマ精神」とでも表現されるようなものを復興しようと試みた。当時の言葉で言えば、「人間間の秩序を回復し、神々に対する敬虔 (pietas) を取り戻す」ことであつたと言える。

このように彼の目標は「ローマ再興」であつた。しかし歴史現象として「アウグストゥスの宗教復興」を見ると、その歩みはアウグストゥスが段階的に権力を掌握してゆく過程と密接に結びついており、これを政治的事件と切り離して考えることは難しい。そこでまず、三頭政治時代のオクタウィアヌスに焦点を当て、次にアウグストゥスの宗教復興を精神的側面から支えた二人の詩人ウェルギリウスとホラティウスの果たした役割について検討したい。

## 1 オクタウィアヌス

オクタウィアヌス(後のアウグストゥス)は、前六十三年九月二十三日にローマでガイウス・オクタウィウスの息子として生まれ、父と同じ名を付けられた。彼は五歳で父を亡くし、大叔父カエサルに正式な子が無かつたこともあって、彼の晩年(前四十五年九月)に養子となり、正式名をガイウス・ユリウス・カエサル・オクタウィアヌス(Gaius Julius Caesar Octavianus)と名乗った。

前四十四年、カエサル暗殺後、カエサル家の家長となつたオクタウィアヌスは、アントニウスとカエサルの暗殺者ブルートゥスとが戦っている間に、元老院において勢力を得、法務官に就任する。フィリピの戦いでカエサル暗

殺者達を滅ぼすに当って（前四十二年）、復讐者マルスの神殿の奉献を誓ったと伝えられる。フィリピの戦いの後、マルクス・アントニウス、レピドゥスと組んで、五年間の期限を切つて第二回三頭政治を行う<sup>(19)</sup>。前三十七年には三頭政治を更に五年間続行することを三者で決めるが、アントニウスはエジプト女王クレオパトラとの恋愛のために、首都ローマのローマ市民の間で人望を失いつつあった。それ故、翌前三十六年レピドゥスが失脚して、ローマ宗教の長としての権威のみを有する大神祇官（Pontifex Maximus）の職だけを辛うじて保つようになると、西方は全てオクタウィアヌスの支配下に帰した。彼は徐々に軍団を解散させて植民市を築かせる一方、自分とイタリアや諸属州との間に、オクタウィアヌスをパトロヌスとし各自治体をクリエンテースとするクリエンテラ関係を結び、着々と元首制確立の基盤を整えていた。この年落雷で危うく命拾ひした時に、アポロに神殿の奉献を誓い、また自分がアポロ神の加護を受けていると宣伝し始めた<sup>(20)</sup>と伝えられるが、これも後のアポロ神重視への布石となる。

前三十二年にアントニウスとクレオパトラに対して宣戦を布告した時にも、彼は宣戦布告者（*veiales*）を遣わすという古めかしいやり方を復活して宣戦布告を行なった<sup>(21)</sup>が、このことからアウグストゥスが共和政本来の形式を重んじて復活させるといふ姿勢を元老院に示そうとしていたことが窺える。このころから既に祭司団の再編が行われており、オクタウィアヌスは近親者や親友をその中に入れて、祭司団の掌握も図った。前三十一年、アウグストゥスはアポロの聖地であるギリシャ西岸のアクティウム沖を選んでアントニウスと対戦し、勝利を収めて、前三十年にアントニウスとクレオパトラを自殺へと追い込む<sup>(22)</sup>。

こうしてオクタウィアヌスは敵対者に勝利してローマに帰還し、確実に権力を掌握しつつ、後に帝政と呼ばれる体制への変革に徐々に着手する。しかし、彼の体制構築はあくまで共和政の伝統に則つているという装いの下に

われたのであり、彼が自らを「祖先の良風美俗」即ち古き良きローマの「再興者」として呈示していたことは忘れてはならない（注（18）参照）。

## 2 ウェルギリウス

アウグストウスの「ローマ再興」モデルを早い時代から文学の面から支えたのがウェルギリウス（70-19 B.C.）である。前四十一年頃から執筆され始めた『牧歌』の「第四牧歌」において「ローマから立ち去っていた乙女（正義の女神の比喩）が帰ってきて、サトゥルヌスの時代が戻り、天から新しい世代が降りてくる。そしてある赤ん坊が王誕生し、世界はその子供の成長につれて、戦争に満ちた鉄の時代から幸福な黄金の時代に還ってゆき、アポロが王になる。」<sup>(23)</sup>と語られているが、この赤ん坊はアウグストウスの象徴であり、黄金の時代とはアウグストウス時代を予見しているのだと、ウェルギリウスが生きていた当時も、後代にも考えられていた。「鉄の時代から黄金の時代に帰る」というモチーフはローマが再生し続けるという「永遠のローマ」神話のもととなるものであった。

前三十七年から執筆された『農耕詩』第四巻は、ローマ人の暗喩であろうと思わせる蜜蜂の社会の絶滅、オルペウスとエウリュディケーと蜜蜂に纏わる有名な伝説、彼ら二人の怒れる霊が宥められた後の蜜蜂の社会の再生、という構成になっている。この箇所には、ローマは一度死ななければならず、怒れる神々を宥めて初めて、新たな生命に甦って繁栄する、という「ローマ再生史観」とでも呼ぶべき思想が表現されていると解釈されてきた。この『農耕詩』は前二十九年にアウグストウスの別荘で全部が読み上げられた。

そして前三十一年から執筆されて未完に終わった『アエネーイス』は、ホメーロスの『イーリアス』と『オデュッ

セイア」とを手本として、アエネーアスというトロイア人の英雄が祖国を出てからローマの母体となる都市を築くまでの話を語っている。ここにはユリウス一族とアエネーアス、ひいては歴史的に名高いトロイアとを結び付けて、ローマをヘレニズム世界の中で権威付けようとする企図が看取される。

このように、ウエルギリウスは「第四牧歌」で見たように来るべきアウグストゥス時代を最初は「黄金時代の再来」との予感の下に捉えた。そして「農耕詩」で見られた「怒れる神々を看め、敬虔を回復することによってローマの繁栄は取り戻せない」というメッセージそれ自体はアウグストゥスの「祖先の良風美俗の復活」という理念に合致するようにみえる。従来は、ウエルギリウスは、内乱に対して糾弾の声を上げ、内乱を平定して秩序を回復したアウグストゥスを賛美したという解釈が多かった。現在『アエネーイス』の悲劇的結末を分析した結果、ウエルギリウス自身に関する評価は必ずしもアウグストゥス賛美一色の御用詩人といったものではなくなってきた。しかし彼がアウグストゥスの政策を賛美し、アウグストゥスの政策を精神的に意味付ける役割を結果的に果たしたことは否めないであろう。<sup>(24)</sup>

### 3 ホラティウス

ホラティウス (81-68 BC) が内乱期末期(前四十〜三十一年)に著した恋愛や社会不満を謳った詩集『エポデーイ』から、彼が内乱から受けた苦痛に悩み、ローマの未来に重苦しい運命を感じ取っていた次第が明らかになる。『エポデーイ』第十六歌「市民戦争の苦悩」では、「我々、敬虔を忘れた世代が、過去のどんな動乱のときにも安泰だったローマを滅ぼすであろう」と悲観的に嘆き、同第七歌「市民戦争の恐るべき再開」においては、ローマ

の地が市民同士の戦いによって血塗られてゆくことを嘆く<sup>(26)</sup>が、この市民戦争という状況そのものが、ホラティウスの見を以てすれば神々に対する冒瀆への天罰であった。彼は『カルミナ』第三卷第六歌「宗教と純粹」で「ローマ人よ、お前達に罪がなくとも、崩壊した神々の神殿や祠を、そして黒い煤で汚れた神々の像を修復するまでは、お前達の祖先の罪を被り続けるだろう。……無視された神々は、諸々の禍を悲しみに満ちたヘスペリア（イタリア）に下したのだ<sup>(27)</sup>」と警告する。しかも、それは「罪過に満ち満ちた世代は、まず婚礼の寝台を汚され、それから子孫も家も汚された―このような（諸悪の）源泉から湧き出した災厄は祖国と民との中に満ち溢れている<sup>(28)</sup>」ことよつて更に悪くなっている。つまり、姦通から始まつて、敬虔を欠いた悪い子供達が生まれ、家が崩壊して祭祀が途絶えることよつて、悪循環に陥っている、と謳う。ホラティウスの論旨は、市民戦争の原因は、神々を無視していることと、世の中の諸々の不道德即ち秩序破壊とにあり、しかもそれは互いに関連しているということである。彼は、人々が敬虔を取り戻し、かつてのように慎んで神意に耳を傾けるようになれば、神々は怒りを静めて諸々の禍をイタリアから取り除いてくれるであろう、と考えていた。

ホラティウスの詩が人々の心を捉えたのは、彼のこのような感覚が当時のローマ市民の心にある程度代弁していたからだと考えられる。彼の作品はアウグストゥスにとつて、自らの提示する「現在のローマは穢れており、清めよつて再びローマに繁栄を取り戻す」というローマ観に適合的なものであった。ウェルギリウス没後、彼は詩人達の中で最もアウグストゥスに重用された。それ故ホラティウス自身の意図に拘らず、彼の詩作も結果的にアウグストゥスの「ローマ再興」の理念を補強し、支持したことは否定出来ない。

彼は後年、前十七年の世紀祭の折には、帝の依頼を受けて『祝祭讃歌』を著している。

#### 四 アウグストゥスの生涯に見る「宗教復興」の様相（帝政時代）

前二十九年にオクタウィアヌスはローマに凱旋するが、これを以て帝政の開始という訳にはゆかない。帝政の成立自体に関しては前二十七年と言われるが、今尚複数の異説が存在している。本章では帝政時代のオクタウィアヌス即ちアウグストゥスが神殿建築や祭儀の再建を絶えず行つて人々の関心を引き付けつつ、一方で道徳復興令を出して法的にローマの精神的復興を図り、世紀祭を新解釈の下に催して精神的復興の一端とした次第を検討する。

##### 1 神殿建築と祭儀

オクタウィアヌスは自分がローマに凱旋した日を祝日と定め、前二十九年ヤヌス神殿の扉を閉じた。<sup>29</sup>同年、彼はフォルム（広場）に神君ユリウス神殿（*aedes divi Iulii*）を建てて、ユリウス広場（*Forum Iulium*）と名付ける。この頃からオクタウィアヌスのゲニウスを礼拝する習慣が出現するが、それが形式上でも整えられるのは、前七年まで待たなければならない。彼は前三十一年から前二十三年まで毎年執政官同僚を務め、その権限を以て引き続き前二十八年に元老院議員の人員削減（九百人から八百人へ）などの諸改革に着手し、また国民の戸口調査を行った。同年、四十一年ぶりに修祓式を挙げ、パラティヌス丘の帝室の隣にアポロの神殿を奉獻し、そこにシビュラの巻物をユピテル神殿から移管した。この年に、都ローマの八十二の神域を修復した。<sup>30</sup>この他にアウグストゥスの意向を受けて側近の人々が奉獻したと伝えられる神殿も多い。このことは、公共建築物である神殿を政治的有力者が公有地に私費で奉獻するという形をとって政治権力が介入してゆくローマの宗教のあり方を物語ると共に、アウグ

ストゥスとその側近による政権の基盤固めが進行して行く過程を如実に示していると考えられる。<sup>(3)</sup>

前二十七年、アウグストゥスは、形の上では、三頭政治及びマルクス・アントニウスとの戦の間に与えられていた戦時の特別な権限（インペリウム imperium）を一旦元老院に返還した上で、改めて元老院からその権限を受け取ってインペラートル（imperator）の称号を得ると同時に、「至尊者」という意味の「アウグストゥス」という称号をも元老院から贈られる。この“augustus”という形容詞は、共和政期には《尊厳なる》という宗教的な意味しか持たない語であったが、前二十七年以降、皇帝だけが帯びることのできる政治的権威を表す称号となった。この時同時に、一年の第六番目の月（現在の八月）を「アウグストゥスの月」と呼ぶことも決議された。この後オクタウィアヌス即ちアウグストゥスは分散的に存在していた国政上の機能を徐々に一身に集中することで合法的な裏付けをなしつつ、皇帝の地位を確立してゆく。彼は常に自分の地位を、元老院の最高位のメンバーであった首席元老議員（元首 Princeps Senatus）として位置付けていた。

このアウグストゥスの帝政に対する様々な評価も、現在は「共和政とは異なる帝政へと体制を巧みに移行した」という辺に落ち着いている。彼は独裁者として振る舞い貴族的市民の怒りを買って暗殺されたカエサルを踏まぬよう、自分は共和政というローマの伝統の復興者であって「市民の第一人者（Princeps）」であるという姿勢だけは生涯貫いた。

前二十七年からの数年間は、帝国の国境を拡大しようとして外征を試みるが、同じ時期にアウグストゥス自身が重い病に倒れ、また陰謀事件も起った。前二十三年に執政官職を退くが、終身の護民官職権を得る。この護民官職権は全ての決議に対する絶対的な拒否権と完全な国家の統治権、身体の不可侵権を含むものであった。この終身護民官

職権の獲得を帝政の確立した年代と見る学者も多い。同年にマルスの神殿を公有地ではなく帝室の私有地に新たに建立し始めた事も、アウグストゥスの権威を人々に知らせる意味があった。そしてこの神殿に、カピトリヌス丘のユピテル神殿に与えられていた特権が移譲されたことも、アウグストゥス一門（カエサル家）への宗教的権力集の過程として特筆しておくべきである。<sup>(32)</sup>しかし翌年の前二十二年、独裁官権限を与えるという元老院の決議に対しては、受取を拒否する。同年カピトリウムのユピテル神殿が建立され、神官団が充実される。この年から三年間属州を巡回してローマを離れる。このことについては世紀祭の項で後述する。前二十年にバルティアと平和協定を結び、前十九年にローマに帰還した日を記念して、毎年犠牲式を挙げることを決定し、この祭儀を自分の呼称を冠した「アウグスタリア」と名付けた。この年、フォルトゥーナの祭壇 (ara Fortunae Reducis) を建立する。

前十八年には奢侈禁止令を出し、同時に元老院議員の人員整理令、姦通禁止令、不正選挙防止法を次々と発布するなど本格的な道德復興政策に取り組み、前十七年には世紀祭を催す。前十五―十三年のガリア親征から帰還すると、「アウグストゥスの平和の祭壇 (ara Pacis Augustae)」をマルスの野に建立する。四年後に完成したこの祭壇は、皇帝とその家族を中心に帝室の頂点に立つ人々が行列を組んで犠牲式に臨む様子を浮き彫りで描いており、当時の人物の勢力や序列を知ることができる、一級の美術品である。

前十二年、レピドゥスの死により、大神祇官 (Pontifex Maximus) に就任するが、これはアウグストゥスが宗教面でもローマの首長になったことを意味した。この年、アウグストゥスはパラティヌス丘の帝室の隣、アポロ神殿の近くに、家庭祭儀を司るウェスタの神殿を建立した。このように国事を司るシビュラの書を保管するアポロ神殿と家庭祭儀を司るウェスタの神殿とアウグストゥスの帝室とが地理的にも緊密な関係におかれるようになった。

これは、帝室がローマ市の礼拝の中心となった事を示す、重要な出来事である。

前七年には辻祭り（ラレスの祭儀）の再編成を行い、首都を市区と街区とに分けて整備した。前二十年代前半には既にアウグストゥスのゲニウスをラレスに合祀する風習が生じており、前七年の改革は現状を追認して、法制化して整える意味があった。<sup>(33)</sup>これは下からの変革として、アウグストゥスの政策がローマの下層市民や解放奴隷にも支持されていたことを物語っていると考えられる。しかしこれも、アウグストゥスによる宗教復興政策の一環に取り込まれていった点では、「アウグストゥスの宗教復興」の中に含めて考えられる。

前二年アウグストゥスは《国父》の称号を得る。この年、アウグストゥスの家を称えてアウグストゥス広場（Forum Augustum）と復讐者マルス（Mars Ultor）の神殿が完成し、アウグストゥスの威光は絶頂に達したかに見えた。神殿建築はこの後もアウグストゥスの妻や孫などの側近の名によって行われるという形をとって続いた。

このようにアウグストゥスは生涯にわたって神殿建築を行った。共和政時代には、神殿は元老院が国費で、あるいは有力市民が私費で建立する慣わしであったが、アウグストゥスがこれだけ多くの神殿の建築を行ったことは、アウグストゥスの財力と権力を人々に誇示し、アウグストゥスがローマの首長であることを人々に認識させる結果となった。更にアウグストゥスによって従来ユピテル神殿に保管されていた、国家の大事を決する際に託宣を仰ぐ大事な書物であるシビュラの書がアポロ神殿に移されたことは、国家鎮護の象徴がユピテルからアポロに移ったような印象を人々に与える効果があった。それ以前からアポロはアウグストゥスの守護神的存在として宣伝されていたので、このことによって効果は増大した。

アウグストゥスは「伝統の復興者」という姿勢を保っていたが、実態として行われたことは以上見たように新し

い要素が多かった。中でもとりわけ大きなものは次に挙げる前十七年の世紀祭である。

## 2 アウグストゥスによる前十八年の道德復興令と世紀祭

前十七年の世紀祭が行われることになった背景は、リーベシュッツの著作に詳しい。<sup>(34)</sup> アウグストゥスが前二十三年に護民官職権を得た後に、首都ローマを離れると、翌年から、凶兆が頻繁に見られ、疫病が発生した。ローマの人々はアウグストゥスがローマを離れたから、神々が怒り、このような徴を送ったのだと考え、アウグストゥスはローマへの帰還と彼の高職兼任及び穀物の配給を求めた。彼らの求めに応じて、アウグストゥスはローマに戻り、穀物の配給を自分の個人財産から支出して確保した後、奢侈禁止令を出し、元老院議員から下層民に至るまで人々の贅沢を戒めた。この措置は市民の道德復興を目論み、同時に自らの権力を脅かすような行為を防止するためであったが、他方、それは神々の祭儀の軽視に結び付くという批判も生じた。そこでアウグストゥスは前十九年に、フォルトゥーナの祭壇を建立し、同時に本格的な道德復興に乗り出して、元老院議員の人員整理令、姦通禁止令、不正選挙防止法を次々と発布した。元老院議員の人員整理令は、内乱期を経て落ちぶれてしまつて元老院議員としての実質的資格を失っていたり、或いはその地位に相応しい力を持たないのに金で元老院議員の身分を買つた者を審査の上、身分を剝奪するもので、秩序回復の狙いを持っていた。姦通禁止令も、ローマ市民の血統を守るために、夫婦関係の秩序回復を意図しており、不正選挙防止法も秩序回復を目論むものであったと考えられる。<sup>(35)</sup>

しかし、アウグストゥスは法令によって人々の間に秩序を回復しようとする他に、別の意味づけを人々に与える祭儀を行うことによつて、秩序回復を広く人々の心に植え付けようと目論んだ。それが前十七年に催行された世紀

祭である。<sup>(36)</sup>

まず世紀祭の準備として五月二十六日から三日間、神官からローマに住むすべての市民と自由人に浄めの材料（松明・硫黄・溼青）が配布され、続く三日間に人々は十五人委員の所に小麦の初穂を献げ、ウェスタの食糧庫を清掃した。これはまさに内乱で穢れたローマを浄め、穢れた時代を過去のものにすることによって神々の怒りを解き、浄められて再生したローマに神々の恵みを乞う儀式であった。本番は七月一日の前夜から三晩三日続いた。アウグストゥスとアグリッパは第一夜には運命の女神に、第二夜にはギリシャの出産の女神に、第三夜には母なる大地に犠牲を献げて、国家の繁栄及び自分と家族の繁栄を祈願した。日中には最初の二日間カピトリウムのユピテルとユノに犠牲を献げ、三日目にはアウグストゥスが居住しているパラティヌス丘のアポロとディアナの神殿で犠牲を献げた。三日目のアポロの神殿での供犠の後に、ホラティウスが作詩した頌詩（『祝祭讚歌』）が、両親の健全な二十七人の少年と同数の少女とによって歌われた。その後同じ合唱隊はパラティヌス丘を下って、カピトリヌス丘に上りユピテル神殿で頌詩を繰り返し歌った。

この世紀祭は元来、人間が生きられる最大限の長さである百年間を無事に過ごしたことを祝い、同時に死者を宥める祭で、前三四八年に初めて行われ、その後前二四九年、前一四六年に行われ、前四十年代にも計画は立てられていた。このような祭をアウグストゥスは、ローマを清め、神々とのよい関係を回復させて人々に敬虔の心を取り戻させる祭として解釈し直し、パラティヌス丘を祭礼の中に取り込むことによって自らの権威を高めることに役立てつつ、これによってローマが繁栄に向かうというヴィジョンを人々に持たせるのに成功したと言えよう。以上のように、世紀祭は道徳復興令と組み合わせ、儀式的・精神的両面からローマの復興を実現する装置としてアウグ

ストゥスによる新たな解釈の下に呈示されたものであった。

このようにアウグストゥスは精神的にローマを再興しようという企図を抱いていた。しかしこの道徳令故に家族の犠牲も生じた。《国父》の称号を得た同じ前二年に、アウグストゥスは娘のユリアを道徳令違反（姦通罪）の廉で追放の刑に処さねばならなかった。同年、ローマ市に生つ粋のローマ人でない自由人（解放奴隸）が増えて将来にローマ市民になり、ローマの伝統を損なう危険を避けるために、一人の主人が解放出来る奴隸の総数に制限を加える法令を出した。紀元八年には孫娘のユリアも道徳令に抵触した廉で追放され、詩人オウィディウスも同罪で追放される。アウグストゥスは紀元十三年から十四年にかけて遺言と『神君アウグストゥスの業績録』を執筆し、十四年八月十九日に世を去った。

### おわりに

「アウグストゥスの宗教復興」における神殿の再建や新築、様々の祭儀の創出といった物的側面を見れば、ノースが指摘したようにこの現象の一回的特殊性を強調するのは無理がある。しかし、精神的な側面を考える時、「アウグストゥスの宗教復興」がたとえアウグストゥスの政治的意図により精緻に仕組まれた、上からの復興政策であったとは言え、ローマの精神的復興を目指して成功したものととして、それまでのローマの歴史の流れの中では目立つ出来事であったことは確かであろう。勿論、古来のローマを良しとしてそれに帰ろうとするグラックス兄弟の改革のような政治的動きは、アウグストゥス以前の共和政期にもあった。しかし「アウグストゥスの宗教復興」の特殊性は、帝政への移行という大きな変革と並行して宗教的復興を行ったことにある。しかもそれは神殿建築の面の

みならず、道徳復興令や詩人の宣伝といった精神面にまで及んでいた故に、効果があったのであろう。だから「アウグストゥスの宗教復興」の現象自体は、ウォードマンらの指摘するように、ギリシャ・ローマの諸都市でよく見られた現象だったとしても、それがこの帝政開始期のローマでこの規模で起った故に大きなインパクトを人々の心に与えた、という事実は変わらないように思われる。

一方「アウグストゥスの宗教復興」に関しては「平和の祭壇」や神殿という大きな建築物が遺され、『神君アウグストゥスの業績録』というアウグストゥス自身の筆になる碑文が残り、ウェルギリウスとホラティウスの詩作を初めとする、同時代の作家の作品がよく伝わったという史料の幸運が「アウグストゥスの宗教復興」を再構成し易くするのに寄与していたという事情も考慮しなければならない。冒頭に述べた「ローマは永遠に再生する」という神話を再構成し易くしたのは何と云ってもこれらの作家の作品という史料であったことは否定出来ない。

だから「アウグストゥスの宗教復興」が歴史的出来事として本当に特殊なものであったかどうかという問題はここでは脇に置いて、それが後世の歴史を再構成しようとする人々の目に目覚ましい出来事として映ったことを考えなければならぬ。それはある意味で後世の模範となった出来事として人々に記憶され、特に古典を愛した人文主義者にとって特筆すべきものとして記憶されたと言える。<sup>(27)</sup> 本稿では残念ながら近代の思想を形成した思想家達のローマ史観を論じる余裕はもうない。

だが「アウグストゥスの宗教復興」という現象を、「復興」という意図を以て提示したアウグストゥス自身や当時の詩人達の著作から再構成してみる時、近代の思想家達がやはり「復興」という観点からこの出来事を捉えるように誘引されたことは想像に難くない。それは体制を革命的な転覆抜きに変革し、しかも人々の心を一つに統合す

ることの可能なモデルとして、知識人や政治家の目に魅力的に映っただろう。そして「アウグストゥスの宗教復興」を「瀕死のローマがアウグストゥスによって目覚ましく再建され、再び繁栄を取り戻した」という意味付けの下に捉える時、「ローマは滅びたように見えてもいつか再びアウグストゥスの時のように復活する」という「永遠のローマ」神話形成への道は遠くない。そしてこの視点の下にまたローマ史が再構成されてゆく、という循環が生じ、また「永遠のローマ」神話に基づく新たな解釈を生む。

結論としては、「アウグストゥスの宗教復興」は実際は第四章で検討したように「刷新」の要素が大きかったのだが、ノースの指摘するように体制の変化をカムフラージュし、人々の心を統合するために「復興」という装いの下にアウグストゥスによって提示されたと考えられる。しかしこの出来事が「復興」という名の下に提示されたことこそが「永遠のローマ」神話に至る道を開き、後世に大きな精神的影響を与えたと見えよう。

注

- (1) アウグストゥスとは元老院から授与された称号である。本稿ではこの称号を得る前はオクタウィアヌス、称号を獲得した後はアウグストゥスと呼ぶ。
- (2) hrsg. von Gerhard Binder, *Saeculum Augustum I* (1987), II (1988), III (1992). 尚、ヒットラーはアウグストゥスという比喩が如何に広範に浸透していたかは、あの大古典学者ローズが、ローマ宗教史入門書においてさりげなくヒットラーと重ねあわせる言葉を漏らしている点からも窺える。Cf. H. J. Rose, *Religion in Greece and Rome*, USA, 1959, p. 261. 「彼（アウグストゥス・筆者注）に関して一つ確かに言える事は、彼が自分の個人的幸運と運命をかたく信じていたという事である。これは非常な速さで高い地位に昇りつめた人間に良く見られる特徴である―この非常に強い形態はヒットラーにおいても看取されたのが思い出される。」

- (3) 毛利晶「「ベルヴェデーレの祭壇」に関する覚え書き」『西洋史学』一五五、一九九〇年、「碑文史料から見たローマのウイ

「コマギステル」(『史学雑誌』九九八、一九九〇年)、「所謂「アウグストゥスによるラレス祭儀の改革」とローマのウィコマギステル」(『史学雑誌』一〇〇三、一九九一年)、「紀元前六四年の元老院決議とコンピターリアの担い手たち」(『史学雑誌』一〇一三、一九九二年)。

(4) 広瀬三矢子「フォルム・アウグストゥムについて」(『古代文化』九三—一〇)、「アーラーパーキス・アウグスタエ」について」(『西洋史学』一四二、一九八六年)。

(5) 小川英雄「ミトラス教研究」リトン、一九九三年。

(6) Fowler, W., *The Religious Experience of the Roman People*, 1911, pp. 428f.

(7) エリアーズ (Mircea Eliade) は『世界宗教史』において主にアルトハイムを援用して議論を組み立てているが、これはアルトハイムの議論が他の学者の記述よりも宗教学と親和性を有するからであると考えられる。

(8) Athheim, F., *A History of Roman Religion*, London, 1937, pp. 321-410.

(9) Latte, K., *Römische Religionsgeschichte*, 1960, pp. 294-311.

(10) 毛利晶「ローマの宗教」(伊藤貞夫・本村凌二編『西洋古代史研究入門』東京大学出版会、一九九七年)二〇一—二〇三頁。

(11) Ogilvie, R. M., *The Romans and their Gods*, 1969, p. 113.

(12) *ibid.*, p. 124.

(13) Liebeschuetz, J. H. W. G., *Continuity and Change in the Roman Religion*, Oxford, 1979, pp. 55-100.

(14) Zanker, P., *The Power of Images in the Age of Augustus*, trans. Alan Shapiro, Michigan U. P., 1988.

(15) Wardaman, A., *Religion and Statecraft among the Romans*, Granada Publishing, 1982.

(16) North, J. A., "Religion and Politics from Republic to Principate," *Journal of Roman Studies*, vol. 76, 1986.

(17) 『神君アウグストゥスの業績録』はアウグストゥス時代について述べている史料の内、時代に最も近い一次史料であり、アウグストゥス直筆で現存する唯一のものである。スエトニウスはアウグストゥスの業績の要約 (*Index rerum gestarum*) の存在を伝えている。この業績録の要約は、その写しを通じて今日ほぼ全文が解明されている。この史料はアウグストゥス自身の言葉による自らの事蹟の紹介であり、アウグストゥス時代を再構成するには適切な材料である。アウグストゥスの霊廟の正面に掲げられていたであろう業績録の青銅板本文 (ローマ碑文 Monumentum Romanum) そのものは失われたが、その写しが当時の属州の各地に配られて、アウグストゥス神殿の壁面に刻まれていたらしい。一五五五年に属州ガラティアのアンキュラ (現トルコのアンカラ) で発見された写しは「アンキュラ碑文」と呼ばれ、ラテン語とギリシャ語訳文とから成り、祖本のほぼ全貌を

- 伝える。この碑文の判読不能部分は、共に断片ではあるが、ギリシヤ語訳文のみの「アポロニア碑文」とラテン語のみの「アンティオケイア碑文」とを比較研究することによって、今日ではほぼ完全に復元された。
- (18) *Res Gestae Divi Augusti*, II, 8, “*Legibus novis (s. latis complura e) xempla maiorum exolescentia iam ex nost(ro usu revocavi et ipse) multarum rer(um exe)mpla imitanda posteris tradidi.*”
- 「私の提案で新しい諸法案を制定し、すでにわれわれの時代に廃れていた、祖先の多くの良風美俗を復活させ、そして手本とすべき多くの実例を後世に伝えた。」(『国原吉之助訳』『神君アウグストゥスの業績録』二二二頁)。
- (19) 三人は各人が絶対的権力を保有し、オクタウィアヌスは西方全域、アントニウスはヘレニズム地域、レピドゥスはエジプトを除くアフリカ北岸を支配した。
- (20) Pauly-Wissowa, *Real Encyclopaedie der klassischen Altertumswissenschaft*, vol. X, Iulius (Augustus), Stuttgart, 1919, p. 326.
- (21) 以上の記述は、*ibid.*, pp. 275-338. 及び Pelling, C., “The triumphal period”, *The Cambridge Ancient History*, second edition X, Cambridge U. P., 1996, pp. 1-69. を参照。
- (22) サトゥルヌスとは、ギリシヤ神話におけるゼウスの父クロノスと同視されたローマの神で、ゼウスにオリュムポスから追われたクロノスは、ローマの地に逃れ来て、人々が苦しむこともなく、自分の別もない幸福で平等な世の中を作り上げ、その時代は黄金時代と呼ばれた、という伝承がローマには存在した。それをウェルギリウスはこの詩において用いることで、アウグストゥスの世が黄金時代であると示した、と解釈された。
- (23) Vergilius, *Eclouge* IV, II, 6-10, “*Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna : / iam nova progenies caelo demittitur alto. / tu modo nascenti puero, quo ferrea primum / desinet ac toto surget gens aurea mundo, / casta fave Lucina : tuus iam regnat Apollo.*”
- (24) 小川正廣『ウェルギリウス研究—ローマ詩人の創造』京都大学出版会、一九九四年、一三二—一三四頁。
- (25) Horatius, *Epodi*, XVI, II, 9-10, “*Impia perdemus devoti sanguinis aetas, / ferisque rursus occupabitur solum.*”
- (26) *ibid.*, VII, II, 17-20.
- (27) *ibid.*, *Carminum, liber III-VI*, II, 1-4, 7-8, “*Delicta maiorum immeritus lues, / Romane, donec templa referceris / aedesque labentes deorum et / foeda nigro simulacra fumo. / … / di multa neglecti dedeant / Hesperiae mala luctuosae.*”
- (28) *ibid.*, *Carminum, liber III-VI*, II, 17-20, “*fecunda culpa saecula nuptias / primum inquinavere et genus et domos : / hoc*

fonte derivata clades / in patriam populumque fluxit.”

(29) ヤヌス神殿の扉は戦時中は開かれ、平和な時には閉じられるのが慣わしだったが、ローマ共和政期の間はオクタウィアヌス以前にこの神殿の扉が閉じられたことは、二回しかなかった。それ故、オクタウィアヌスがヤヌス神殿の扉を閉じたということは、領土内に戦争が起って軍隊が出勤していない、という意味での平和の到来を意味した。

(30) Altheim, F.: *A History of Roman Religion*, London, 1937, p. 355. 『神君アウグストゥスの業績録』第二十節。「神君アウグストゥスの業績録」にアウグストゥスが自分で建立したと記している神殿は、パラティウムの柱廊附属アポロン神殿、神君ユリウス神殿、ルベルカル、カピトリウムの征服者ユピテルと雷神ユピテルの神殿、クイリヌス神殿、ミネルヴァ神殿、女王ユノ神殿、アウエンティヌス丘の自由ユピテルの神殿、聖道(ウィア・サクラ)の一番高い所のラレス神殿、ウエリア丘のペナテス神殿、若年(ユウエンタス)の神殿、パラティウムの大地母神の神殿(以上十九節)である。復讐者マルスの神殿はアウグストゥスの私有地に建てられたので、区別されて第二十一節に述べられている。

(31) スエトニウスによれば、マルキウス・ピリップスによりヘラクレスと詩の女神達(ムーサイ)の神殿、ルキウス・コルニフィキウスによりディアナの神殿、アシニウス・ポリオにより自由の女神の広間、ムナティウス・ブランクスによりサトゥルヌスの神殿が奉獻された。カッシウス・ディオはアウグストゥスの腹心マルクス・アグリッパによる前二十五年のネプトゥーヌスの柱廊、パンテオンと呼ばれた多くの神像を安置した丸天井の建物、ティベリウス(後の皇帝)による紀元十年のコンコルディアの神殿の奉獻を記している。

(32) Price, S. R. F., “The place of religion: Rome in the early empire”, *The Cambridge Ancient History*, second edition X, Cambridge U. P., 1996, pp. 812-847.

(33) 毛利晶「所謂「アウグストゥスによるラレス祭儀の改革」とローマのウィーコマギステル」(『史学雑誌』一〇〇三、一九九一年)、「紀元前六四年の元老院決議とコンビターリアの担い手たち」(『史学雑誌』一〇一三、一九九二年)を参照。

(34) Liebeschuetz, J. H. W. G., *Continuity and Change in the Roman Religion*, Oxford, 1979, pp. 55ff.

(35) *ibid.*, pp. 93ff.

(36) O. C. D. “Secular Games” の項、Liebeschuetz, 1979, pp. 97ff. を参照。

(37) ダンテが「神曲」において、ウエルギリウスを地獄篇の案内役になっている点からも、人文主義者が如何にウエルギリウスを愛したかが窺える。小川前掲書、八一—一〇頁。

## 明恵上人の夢記と夢の意味

海山宏之

△論文要旨▽ 明恵房高弁の『夢記』の基本的構造は、覚醒時の体験・行為と夢想が組み合わされて叙述されるところにある。これは『夢記』の夢が「験」として存在していることを意味する。『夢記』の夢は、「儂いもの」という比喩的「夢」観で捉えられるものでも心理作用に還元される「夢」でもなく、明恵にとっては行法と同様の、宗教的リアリティーへの一つの道筋であった。それは彼の「現実」を宗教的意味の開示によって照射し、より基礎的なリアリティーにおいて再構築するものであったのである。明恵を中心とする共同体が共有していたのも、この「験」としての夢の意味であった。また『夢記』の「験」の在り方は、告知夢的側面と前兆夢的側面が見られるが、これは仏教伝来以前からの伝統的宗教観に通じると考え得るもので、それはまた明恵の時代の「夢」観に混在しているものでもある。前者は観音霊場での「夢籠り」に、後者は「物忌み」儀礼の背景にあるものなのだ。

△キーワード▽ 夢、明恵房高弁、告知夢、前兆夢、験

### 序

本論文は、主に明恵房高弁（一七三二—一三三二）の遺した夢の記述、および彼の周辺にあつた人々に受け取られた夢の意義を中心に、彼らとその時代にとつての夢の意味、在り方を捉えようとするものである。

明恵の夢を題材にする理由は、彼が質・量ともに世界的に類を見ない夢の記録を生涯にわたって記し続けたこ

と、また明恵の伝記をはじめとする彼の周囲によって記述された夢の記録も数多いこともあるが、彼の生きたのが「夢の時代」と言われるように、物語・説話・日記文学等々に数多くの夢をモチーフとするものが残されていること<sup>(1)</sup>、言い換えるならば彼の時代の人々が夢との関わりにおいて生きていた証左が多いことにある。

しかしながらこの時代においては、人々の夢に対する態度が、古代のそれと少しく異なってきたことも事実である。その変容の一端は、「はかないもの」としての比喩的「夢」観の進展に捉えることができよう。魂の経験としての夢、その实在性を詠んだ『万葉集』に見られる歌例<sup>(2)</sup>に対し、平安期の『古今和歌集』からは、夢が「わが心の作用」であるとされたり<sup>(3)</sup>、現実からは隔絶した「はかないもの」とされたり<sup>(4)</sup>、明確に「夢」観の変容、もしくは新たなものの追加が認められる<sup>(5)</sup>。また平安中期の『蜻蛉日記』には、作者の道綱の母の参籠中に見た夢に対する「あしもよしもえしらず」(円融天皇、天禄二(九七二)年四月の夢)という醒めた見方が記されていて、さらにそこには、我が身のなり行くさまを見た上で「夢をも仏をも用ゐるべしや、用ゐるまじやと、定めよとなり」と現代人から見ても非常に合理的と思われる態度が見られるのである<sup>(6)</sup>。

「物忌み」をはじめとして、夢によって行動を左右される記述が残され<sup>(7)</sup>、多くの往生伝や説話に夢のモチーフが書かれる一方、「はかないもの」の喩えとしての「夢」観が広まり定着していったという矛盾した様相を示す平安から鎌倉へかけてのこの時期、明恵の見た夢はどのような意味を持つものだったのだろうか。

## 一 明恵上人と『夢記』

明恵上人が生まれたのは承安三年、親鸞と同年である。出自は平氏の武家であり、幼年にして仏門に入<sup>(8)</sup>った。彼

が十九歳で『明恵上人夢記』(以下『夢記』と略す)を記しはじめた翌年、時代は鎌倉へと移る。彼の『夢記』は六十歳で亡くなる前年まで書き続けられている。建暦二年以降と推定されるその『夢記』の記述には、夢での法然との出会いが記されているが、むしろ彼は法然の『選択本願念仏集』に対する旧仏教側からの論難の書『摧邪輪』および『摧邪輪莊嚴記』を著した人として知られる。

明恵は「嚴密の祖」とも呼ばれ、華嚴と密教を兼ね合わせた理論―実践の仏道をすすんだと評価もされる。しかし彼は純粹に釈尊の教えに忠実たろうとしたのみであり、戒・定・慧の三学に忠実に則ろうとした仏教者だったのである。そしてこの定(＝禪)の部分でも卓越した修行を行っていたと考えられ、「梅尾明恵上人伝記」(以下『伝記』と略す)には宋西との交流の記述も書かれている。<sup>⑩</sup>そこでは、明恵に惚れ込んだ宋西が「此宗ヲ受統テ興隆スヘキ人大切也、上人其器ニ当給ヘリ、別テ我門下ニマシマシテ共ニ興行シ給ヘ」とまで言ったとされている。この史的眞偽はさておき、明恵が禪中に「身心凝然」と表現される意識状態に入り兜率天上に自分を感じたり、「光明眞言」の実体化した光明を見たりしたということは、『夢記』に自身で記すところである。

明恵が、華嚴に言う理事無礙あるいは事事無礙の法界をいかに感得しえたかについてはもはや想像するしかないのだが、自らの書いた『随意別願文』の中で、自分の所作の学問として「夢中所作学業」を挙げ、これを通常の学問と同様に見聞所作の業とし、また彼の弟子の聞き書きである『真聞集』に成就者と会うための「夢想感得法」が書かれていることから、明恵にとって夢見までが禪定と同様に修行の一環であり、求める宗教的リアリティーへの一つの道筋であったことは確かであろう。

だがもともと、日本に渡来した大乘仏教は、むしろ先に述べた「はかないもの」としての「夢」観を伸長させる

ものであった。夢が、インドにおける大乘の諸論集において「常に非現実にして虚誑なるもの、ただ仮説せられたに過ぎないもの」としてあったことは服部正明によって指摘されている<sup>(12)</sup>。また、社会的階層を越えて仏教の日本への定着に影響があったとされる源信の『往生要集』には、有名な『金剛経』の一節「一切有為の法は、夢幻泡影の如し。露の如くまた電の如し」が引かれているのである。

これら仏教教理の比喩的「夢」観が、「はかないもの」としての「夢」観に影響を与えたであろうことには疑いを得ない。明恵上人自身の歌にも、「ながきよの夢をゆめぞとする君やさめて迷へる人をたすけむ<sup>(13)</sup>」というような釈教歌が存在している。修辭的な意味もあろうが、明恵にも「はかないもの」としての「夢」観は確実にあつたという証である。

田中久夫は『顯密円通成仏心要集』を引いて、「好相を夢に見ることは、密教においては、修行の成就する相としてよるこばれていた<sup>(14)</sup>」とする。夢と明恵の関係を考える上で、明恵が密教系の上覚房行慈のもとで修学を始めたことから、これは一つの当を得た推測であろう。だが後述するように明恵の夢見に対する態度には、仏教伝来以前の伝統的「夢」観の反映も見られるのである。

明恵にとつての『夢記』の夢は、「はかないもの」として捉えられる夢ではなかつた。それは単に睡眠時にわれわれに与えられる知覚世界ではなく、覚醒時の行為と結び付けられ、夢現<sup>ゆめうつ</sup>の境を越えたさらに高次のリアリテイを指し示すものであつたのである。それは、睡眠時の心の作用であるとか覚醒時の心の作用であるとかいう区別によつて特徴づけられるものではなく、またそれが持つリアルさゆえに、明らかに「はかなさ」を以つて語られる夢とは異なつて捉えられていた。彼自身の言葉で言えば、それは「験<sup>しるし</sup>」とされるものであつただ（この内容に

については後述する。

この意味で『夢記』は、通常われわれが用いる意味での「夢の記録」ではないとさえ言えるのである。

## 二 『夢記』の基本的構造

明恵の『夢記』は冒頭の欠損に続いて、文殊菩薩の顯現の記述から始まる。

### 【引用一】

之を持ちて即ち失はずと云々。

一、同廿五日、釈迦大師の御前に於いて無想観を修す。空中に文殊大聖現形す。金色にして、獅子王に坐す。その長、一肘量許り也。

(一、114)

前節末で述べた『夢記』の特色に絡んでここでまず注目すべきは、行法の記述と見仏体験が一組で記されていること、そして『夢記』の冒頭にある記事であるにも拘わらず「現形」という表現がなされていることである。前者はこの『夢記』が夢想の記録にとどまるものではなく、覚醒時の体験と関連して意味を持つこと、そして後者は『夢記』におけるヴィジョン体験が睡眠時の「夢」という枠に限定されていないことを示唆する。

明恵に関する先行研究において、奥田勲は『夢記』に記録されている様々な夢想に次のような分類を与えている。これはそれぞれの夢の書出しの型によるものである。<sup>(5)</sup>

A 「其夜夢」の型(二〇一例)、B 「行法休息時眠入夢」の型(一五例)、C 「禅中好相」の型(二三例)、D

「幻」の型（五例）、E「思」の型（二例）。

この分類は客観的な記述に基づいた一つの試みである。そして奥田分類は、ここからいわゆる睡眠中の「夢」の出来事と、エクスタティックな経験であるところの狭義の「宗教体験」を分け、明恵の『夢記』の記述を従来の宗教体験研究の中に位置付けようとする。

だが、むしろこうした分け方は、現代の研究者の側でこそ理解しやすいものであり、対象の側からの意味の把握には異なったアプローチが有り得る。実際、明恵にとつての夢想体験の意味を中心に捉え直すとき、そこにはこの分類を超えた共通の意味があったと考えられるのだ。

奥田の分類を見て気づくことは、圧倒的に「其の夜の夢に云はく……」といった体の書出しの夢の記述が多いということである。一例を挙げる。

【引用二】

元久元年九月三日、紀洲より移りて、神護寺の槇尾房に還住す。

一、同十一日、学問、之を始む。未だ書籍を取り寄せざる間、一兩の同行とともに香象の密蔵の疏を読み始む。其の夜、夢に云はく、紀洲蕪坂と覚しき所に、成弁が居所と思しき庵室あり。わりなく之を造れり。

（五、一—七）

ここで「其の」という指示語に注目したい。この語は覚醒時の体験と夢想の内容を併記し、結び付けるものと考えられる。実際、『夢記』の記述のかなりのものが、何らかの覚醒時の体験に続く形で記されているのである。つ

まり『夢記』は、夢想体験の記録だけではなく、それと結びつく「現」の体験とともに書かれることで意味を持つてくるといふ基本構造を持つのだ。

そう考えると、奥田の分類のB以下の仏教関係の行法の合間に見たとされる夢想の記述も、むしろAの型より明確に覚醒時の体験（つまりここでは行法という形での実践）と結び付いていると言える。次の例の記述の仕方からもそれが窺える。

【引用三】

元久二年 神護寺楨尾に於いて、宝楼閣法を修して、仏頂を読む。

一、十月十一日、道場より出でて、初夜の時の後に学文等畢んぬ。丑の尅許り、熟眠す。夢に云はく、此の住房に小児五六人許りを置けり。然るに、四五人許り学問処に在り。今一人持佛堂之方より足音来。

(七、117)

『夢記』における夢想・相を、覚醒時の体験との結びつきがはっきりと考えられるか否かの基準のみで数えると、不確かなものを考慮せずに数えても、一六五例のうち八三例（およそ五〇パーセント）以上がそうした記述であると言えるのである。

例えば次の引用では、五月二十日の「在田郡の為の行法」に対して、五月二十九日、三十日、六月一日、六日、八日と一連の夢見が記述されているが、これを二十日前後の期間に五日間だけ夢見があり、それをそのまま記述したと考えるのには無理がある。一つの覚醒時の行為と、それに続く夢想の列記という記述形式は『夢記』の中に多

く見られるが、そこには最初の行為とそれに関連すると考える夢境を選び分けて記す明恵の意図が明らかに見られるのだ。<sup>(16)</sup>

#### 【引用四】

建永元年五月廿日より、在田郡の爲に、立ちどころに直ちに祈禱して行法を始む。二時に宝楼閣法を修す。

(証、本書に見えたりと云々) 并に二時に仏眼念誦・大仏頂等、之を始む。神護寺に於いてす。

一、同廿九日の夜、夢に云はく、一人の童子有り。遍身に宝鬘瓔珞を帯び、憚の面にして来りて親近すと云々。又、十余人の童子有り。皆悉く愛好也。来りて親近すと云々。

一、同卅日の夜、夢に云はく、一人の女房有り。鉢に白粥を盛り、白芥子を和合して、箸を以て之を挟み取り、成弁をして之を含み之を食はしむと云々。其の以前に、幽野に詣でし事、在田の諸人、成弁を待つと云々。

一、同六月一日の夜、夢に云はく、在田郡に故鎌倉大将殿居られて、既に將に出で去らむとすと云々。又、宮原の尼御前等、將に出で去らむとすと云々。又、兵衛尉之許より一通の消息を得たり。彼の中を開きて之を見るに、銅を以て之を造れる宝具也。即ち、是花嚴宗目錄也。傍に湯浅の尼公有りて云はく、「本は得てむ」と。心に思はく、此の兵衛尉、花嚴経書写の大願有り。是、尋ね得て写したる本也。数人の中に於いて之を見ると云々。

一、同六日の夜、夢に云はく、石崎入道之家の前に海有り。海中に大きな魚有り。人云はく、「是鰐也。」一つの角生ひたり。其の長一丈許り也。頭を貫きて之を繋ぐ。心に思はく、此の魚、死ぬべきこと近しと云々。

一、同月八日の夜、夢に云はく、縁智房来りて告げて曰はく、「一々に留守を置き候はばや。今より御分に成るべく候也。僧都知るべからず候」と云々。  
(七、71—97)

こうして推察できる基本構図に対して、ここで少し問題となる点を挙げたい。最も大きいのは、『夢記』が明恵個人の覚書きという側面が強いところにある。例えば次のような日付のみの書出しで始まる条などは、果たして何らの体験にも関連しないのかどうか判断はできない。

【引用五】

建暦二年九月十九日の夜、夢に云はく、上師を以て大阿闍梨と為し、灌頂の道場に入りて五智の法水を浴む。其の作法、一々に皆具足せり。二つの大印を受け奉る。一つは五鈷の印、一つは独鈷の印也。其の印は皆内伝の印也。五鈷は常の印（内伝五鈷の印）の如し。独鈷の印は内伝にして、中の指を立合せたるなりと云々。又、問ひ奉りて曰はく、「法花の法には釈迦・多宝の二尊を合せ行じて、正念誦にも両尊の真言を用ゐるか。」上師答へて曰はく、「正念誦に多宝の一尊の真言を用ゐるべき也。惣て此の法は多宝を本と為る也。」

(九、1—8)

それは第一に、個人の記憶の中にあるものを、その自記に必ずしもすべて記録するかどうかはわからないというところにある。記憶が確かであればこそ記述する必要がない、という場合も考えられるのだ。また第二に、直接日時や場所が確定できる行為とのつながりのみならず、夢想と関連する行為には自分の長年にわたる修行の成

果であるとか宗教的境地の高まりであるとか、漠然としたものも考えられるのである。また予期せぬ時に「顕現」がやってきた場合もちろん何例かはあったであろう。

また次の引用のような場合、二つの夢の関係を付度するのが困難である。前者を受けて後者があるとも考えられるが、同格で列記されているようにも受け取られ、後者の夢が「消息」の事と関係したものである可能性もある。

#### 【引用六】

一、同十三日より、宝楼閣小呪十万返、之を始む。同十四日、日中行法の時に、幻の如くして、殊勝なる家を見る。御簾を持ち挙ぐるに、十五六許りの美女、□を懸け、白き服を着て、成弁を見ると云々。一、同十五日の夜、夢に、乳一鉢を持てり。白き犬一疋有りて、之を食はむと欲す。即ち覚め了んぬ。又、宰相殿、消息を以て物を申す事有り。不慮に院より之を沙汰せらると云々。盛りなる事也と覚ゆ。

(七、112—118)  
(□は欠字)

そして先述のように「私記」であるがゆえに、その記述が第三者を必ずしも意識していないため、この「消息」がどのようなもので何をどう「盛りなる事」と思ったのか、夢想どうしの関係を探る手掛りが不十分なのである。

これらの問題はすぐに解決されるべきものではない。関連する文献を用いての考証がいささかの助けにはなろうが、基本的に明恵のいた地平のすべてが明らかになることはないのだ。だがこうした問題点にも拘わらず、覚醒時と夢想・相の体験が「一組のもの」として扱われ、そこに意味があるという『夢記』の基本的構造と考えられるのは、ここまでで明確にされたと言えるだろう。困難な点、なお明らかにすべき重要な点を課題として残すが、こ

れは試みとしての、明恵やその周辺の理解へ向けての一つの道筋となると考える。

### 三 『夢記』に記された夢想の種類

奥田は先の分類において、直接には夢という語が使われていない次のCからEの型の記述を、AやBとは異なるものという視点で捉え、睡眠中という自覚がない「自覚的に認識している幻想」として一括し得るとする。<sup>(17)</sup> 例えはCの分類には次のようなものが入る。

#### 【引用七】

一、廿八日、末法尔観の時、禅中好相の中に、我が身一院の御子と為る。如来の家に生まるゝ也（十、245—246）

そして奥田は『夢記』中において好相・奇瑞・瑞相等の言葉で表現されるものを一括りに捉え、例えはこの引用の「相」という表現を、「現実とも夢ともつかない体験」とする<sup>(18)</sup>のである。これは先述したように「夢」と狭義の「宗教体験」を記述そのものから分けようとするもので、もちろんCからEの型が後者である。

しかしこの試みは次の二点から必ずしも有意なものとは言えないであろう。それはまず、明恵自身の記述の仕方、その意味の受け取られ方で、併記された夢や好相をことさらに分けて考えるべき理由がみられないという点であり、次に「相」という語の範疇が「夢」と重なっていて、異なる分類とはし難いという点である。

引用一における『夢記』の「現形」の表現について、『高山寺明恵上人行状』（以下『行状』と略す）では次のように記されている。

「…聲ヲハケマシテ、経ヲ誦スル処ニ、眼ノ上ニ忽ニ耀ケリ、目ヲアケテ見ルニ、虚空ニウカムテ現ニ七八尺ハカリノ上ニ、文殊師利（菩薩）、身色金色ニシテ金獅子ニ乗シテ現シ給ヘリ、其長三尺ハカリ、光明カ、ヤケリ、良久シテ現セス云々、…」<sup>(19)</sup>

『行状』の表現は明恵自身からの直接の聞き書きを基にしたものだと推測されているが、明らかに睡眠時の夢とは異なったものとして「現形」が語られていることがわかる。そして『夢記』においても『行状』においても、見仏体験、聖なるものの顕現の体験としては「現形」も熟眠した「夢」も特に差異なく記されている。たとえば次の承久二年の夢には、不空羼索観音の出現と歓喜が記されている。

【引用八】

一、同十月三日の夜、夢に云はく、木像の不空羼索観音は即ち変じて生身と為り、小巻の大般若を賜はる。法の如く頭上に戴き、涙を流して喜悦すと云々。  
(十、27-30)

『行状』にある表現で、明恵が次のように語るものがある。年少時より雪山童子のような捨身を志としていた年若い明恵が、夢に二匹の狼を見て、

「心ニ思ク、我コノム所ナリ、此ノ身ヲ施セムト思テ是ヲタヘ忍テ、ミナ食シヲハリヌ、然而シナスト思テ不思議ノ思ニ任シテ遍身ニ汗流テ完了ヌ、云、上人後ニ語テ云ク、此夢ハ覚時ニ好楽トコロヲ夢中ニシテナシ試也、云」<sup>(20)</sup>

というもので、この夢について『夢記』に記述はない。夢を「わが心の作用」だとする『古今集』の和歌につい

ては先に触れたが、ここでの明恵も今日心理学が言うようなある種の夢の働き、「願望の充足」を意識していると考えられるだろう。

にも拘わらず「夢記」において「見仏体験―顕現」と同じ重きを持って「夢」が語られているのは、その夢が心理作用に還元されるものではなく、同種の特別の意味を持ったものとして受け止められていることを示している。

そしてまた、次のような引用を見れば、明恵自身が夢そのものの表現として「相」という語を使用しているのがわかるのである。

【引用九】

一、勝れて夢を畏るべき事、別なる事有るべからず。而も、吉事か、剩へ吉慶の相有るべき也。 (四、20)

それでは『夢記』における夢や好相といった夢想は明恵にとってどのような意味で一つのものとしてあったのか。先に考察したように『夢記』の基本構造は、それぞれの夢が何らかの覚醒時の体験を受けて対になって記述されたものであった。また、記された夢は「畏るべき」夢であり、自らのはからいを超え、内的な心理作用によってのみ見られるものではない。そしてそれが禅定と同様の修行の一環にあったとすれば、『夢記』の記述は、「現実」と「夢」と、さらに明恵が求める宗教的（仏教的）リアリティーとの関わりにおいて意味があったと考えられる。

この関係を端的に示すのが引用一に挙げた「文殊現形」の体験である。以下『行状』の記述を参考に記す。

十六歳で出家した明恵は建久年間に華嚴教学の学修に打ち込んだ。そしてその関係から東大寺尊勝院との関わりが出来、建久四年二十一歳の時、尊勝院の院主から公請出仕の要請を受け、一兩年東大寺に通い住した。だが、そ

こでの派閥による「学堂雌雄ノ争ヒ」を見るに耐えかねて、閑居の志を強くし、東大寺を離れ紀州白上の峰に行法中心の修行生活を企てた。明恵の生を貫いた主題が、仏教の根本に立ち戻り教えの通り清廉に生きること（「志ストコロ偏ニ聖教ノ深旨ヲエテ、名利ノ緊縛ニ纏レサラムコトヲノミ思キ」<sup>(21)</sup>）であつてみれば当然のことである。そしてわずかの聖經と数人の同志とともに草庵での修行生活が始まる。それは「此処ニシテ行法坐禅誦経字問等勤、寢食ヲワスレテヲコタリナシ、昼夜朝暮ニ只仏像ニ向テ在世ノ昔ヲ恋慕シ、聖教ニ対シテ説法ノ古ヲウラヤム」<sup>(22)</sup>というものであつた。

この暮らしの中心となつた明恵をはじめ、そこには『行状』を書いた喜海等の純粋な若者達しかいなかった。先達に導かれてゐるわけでもなく、まして寺院での生活に比して非常に不自由な生活である。自分達の思いへの静かな興奮はあつただろうが、それは「如此シテ数日数月ヲ送テ、（アタタカ）ナル食事ナシ、又塩噌ノ類モ遙ニ遠サカル、有待ノ身ナレハ、四大乖違シテ、白痢ノ如クナル物々、然モ白痢ニハ非ス、殆腹綿ノ損セルカト疑物、痢ニ降りテ：」<sup>(23)</sup>という苦しいものであつた。

そのような時、『行状』の記述では驕心を抑え形を窶して仏道に入る（専心する）ために、明恵は自分の右耳を切るという自傷行為を行う。「血ハシリテ本尊ナラヒニ仏具等ニカゝレリ、其血今ニウセス」<sup>(24)</sup>とも記されている。

徹しくも充実した生活の中で、なぜ明恵は耳を切るといふ行為にでたのか。「行状」に書かれた理由の他に、そこには絶対的などころでの自信の無き、言い換えるならば究極的なものに支えられていないがための不安があつたとも考えられるだろう。

その後、明恵の行為に対し、まず耳を切つた夜の夢に梵僧が現われ、仏のために苦行として耳を切り形を窶して

如来を供養した行為を賞揚し、記録しておく<sup>(26)</sup>と明恵に告げる。そして翌日、華嚴經十地品を誦している時に、金獅子に乗った金色の文殊菩薩が現れるのである。引用一の『夢記』の記述は、疑いなくこの顕現を指す。

この顕現を受けて明恵は「イヨイヨ其心ヲハケマシテ、他事ナク一心ニ文殊大聖ニ祈請シテ大知恵ヲ乞フ、一代聖教ノ大意ヲ得テ、諸仏菩薩ノ心ヲモテ我カ心トシ、諸宗章疏ノ解釈ヲミカキテ、伝法ノ高祖ヲ友トセム、彼ノ修行ヲマナヒ、彼ノ本意ヲ願テ、生涯ヲ尽シ命ヲ終ヘシト思キ」と決意したのである。<sup>(27)</sup>

明恵が晩年に至ってもこの話を弟子達にし、感動を伝えていたことが『却庵忘記』に記されているが、この顕現は生涯を通じての彼の宗教的生を支えるものとしてあったように思われる。そしてまた近習の弟子達も明恵の話を通じて、同じく重要な価値をもってこの顕現を受け入れていたのである。

ここでの文殊現形は、その宗教的生活に究極のリアリティーとして基盤を与え、明恵の生を支えるのみならず、その後の生き方の動因ともなった。結局、白上の峰での修行生活は諸般の理由から当座打ち切られることになるのだが、学業と行法を旨とし清廉に生きるという生活は、生涯明恵周辺で続けられるのである。

一つの「現」としての体験・行為が、「はかない」夢幻などではない宗教的ヴィジョンとしての夢想体験と結びつき、生において有意のもの<sup>(28)</sup>とされる。その時「現」は、より基底的な超越的「現」との関わりにおいて感得され、生の指針となる。これが明恵の『夢記』において見られる「夢を生きる」在り方だったと言える。

#### 四 「験」としての夢の在り方

さて、この「現」と「夢想」と超越的リアリティーとの関係は、『夢記』中を見れば、「験」という言葉に集約で

きると思われる。「驗」は「しるし」と訓み、「御利益・靈驗」また「きざし・前兆」と言った意味を表す。先に挙げた引用七の「禪中好相」は特に顯著にこれを示すのであるが、何らかの行法、あるいは祈請に対する応答として、また仏教的境地の深まりに應じて明恵に夢想が感得され記されているという点で彼の夢想体験を捉えると、それを端的に示す言葉がこの「驗」となるのである。次の引用にもそれは明らかであろう。

【引用一〇】

一、同五月上旬の比、靈鰻菩薩の飛び騰れる形の事を議る間、日中、仮に眠る。(此の時、此の事を心に懸けず)忽然に夢に云はく、一つの清く澄める池有り。其の中より鰻の如き魚の跳り挙がる。(長さ一尺余り也)其の形、頭尾俱に垂る。其の形々(此の如く也)。是即ち靈鰻菩薩之應驗也。(十、150-155)

ここでは、仏教的議論における疑問に対し答えを与えるという形で「驗」が与えられているという明確な認識が示されている。また、何らかの祈請・祈願に対しての回答として夢想が示される例も少なくない。

【引用一一】

一、同廿一日晨朝に、信心を起し祈請す。「清淨之夢想を得ば、如法懺悔之驗と為すべし」と申す。学文所に繩床より下りて、祈請の休みの夢に云はく、予、菩提子の数珠を持てり。(中略)其の珠々達磨水精にて、而も普通よりは其の勢小さし。羯磨を以て荘と為し、弟珠を貫きて、悦喜の心深くして覚め了んぬと云々。(祈請に應ずること之を思ふべし) (十、211-228より抜粋)

『夢記』本文に現れる「験」の文字は四カ所、「祈請・祈願」は合わせて一三カ所である。しかし例えば『夢記』冒頭の文殊菩薩現形（示現）のエピソードが、はつきりと『行状』、『伝記』において祈請に対してのものとしてとされているように、本人の心覚えの『夢記』には直接示されず、明恵の語るところの聞き書きを基とする『行状』などは祈りに対する回答として記されるものも多い。

さて次により詳しくこの「験」のかたちを捉えてみると、まず気づくのは、特定の答を意識的に求めて得るものがあることである。先の引用一一などは、まさに求めて得たものであり、『夢記』の中で明確には八例を数える。

「一、同初夜坐禅の時、滅罪の事を祈願し、戒躰を得たり。若し好相現せば諸人に戒を授けむと祈願す。」

(十、299—301)

「一、貞元二年二月廿日、初夜に、此の光明法を修す。心の中、夢の中に、本尊の許否を欲す。」(十、477—478) などとあるのがこれであるが、これらは「うけひ」としての伝統的な夢の用いられ方そのものに近い。「誓（うけ）ひ」とは、「神（仏）に祈ってその効験<sup>(30)</sup>によって吉凶・禍福・真偽などをうらなう意<sup>(29)</sup>」であり、乞夢による「うけひ寝」は古くは『古事記』にその記述がある<sup>(30)</sup>。日本古代、記紀の記述以降、こうした神々との交渉技術は、特定の血統によって保証されたり、特殊な訓練によって初めて獲得されるものであった<sup>(31)</sup>。仏教の伝来とその受容・定着期を経て、中世期には定着していた高僧や聖の（後には特別の権力者についても語られる）伝記に見られる、誕生以前に「聖別」が告知される夢というパターンも、聖なるものとの交渉が可能な存在であるという「貴種性」を基とすると考えられる。もちろん明恵においてもその例にもれない。『伝記』をはじめとする幾つかのヴァリアントにおいて次のような話が記されている。

「母六角堂観音ニ詣テ日ヲ経テ堂遶ル事万反、其間普門品ヲ誦祈請云、我受難人身雖得ト女人ハ必身ヲ失却セシ也、願大慈大悲、我後世助程子一人タヘト精誠至祈念ス、承安元年孟夏上旬比也、堂前座眠夢人來金菓一顆与是被懐入ト見、其後不幾懐妊、同二年正月八日辰刻日出時誕生、…」<sup>(32)</sup>

また『夢記』の夢想・相のうち少なくとも十例は、記述された名称からまきに見仏体験と考えられる<sup>(33)</sup>。そこには、文殊大聖（引用一参照）、金色の大孔雀王、迦葉尊者、毘盧舍那仏などの「現形」が記されている。こうした見仏体験は、平安後期の往生伝以降に顕著に見られる奇瑞としてのそれにも直結するものとして考えられる。平安後期に菅原孝標の女が著した『更級日記』においても、そこに記される十一例の夢のうち、天喜三年十月十三日の「阿弥陀仏来迎」の夢のみは、別格の意味の重さをもつて語られ、意識して区別されている<sup>(34)</sup>。

この種の聖なるものの顕現は、教義的制約をもつとも受けると考えられる。象徴的には共通のものがあつたとしても、イメージとして限定された存在があり、そのイメージの背後にある意味世界を喚起するという役割においてイメージ自体に意味があるからだ<sup>(35)</sup>。そしてここにも「貴種性」が要請される。

「うけひ」夢も「見仏」夢も、そのあり方は異なるにせよ、ある意味で超越的存在からの告知夢（メッセージドリム）として捉えることができる。それは直接的な聖なるものの開示であり、交渉である。つまりここでの「験」は、超越的存在の開示による世界観の再生・意味付与に関わっている。

また『夢記』には、いわゆる予知夢（＝前兆夢）としての明恵の夢想についての記述もある。例えば元久元年二月十日の夜の夢の記述の最後にあるのがそれである。

## 【引用一二】

已上未だ此事を聞かざる以前の夢想なり。

(六、29)

こうした予知夢は、直接の聖なるものの体験とは異なり、むしろ貴族社会における「物忌」という行為に通底するものではないだろうか。『小右記』等の貴族の日記に見られる記述、「今朝、夢想あり、物忌す<sup>(36)</sup>」に見られるような、日常的とも言える夢による吉凶の判断、前兆としての夢の受容が、性格の近いものとしてあるように考えられるのである。

さて『伝記』には、弟子をはじめとする明恵の周辺の人々が彼を「権者」（仏や菩薩がこの世に仮現した者）だと考えたという記述がある<sup>(37)</sup>。それは、明恵が遠隔透視のような超自然的能力を持つ者として考えられたためである。

「：又或時行法ノ修中ニ侍者良詮ヲ呼テ告テ云、手水桶ノ水ニ一ノ虫落入レルカト覺ユ、是ヲタスクベシ云々、良詮驚テ見ニ、ハタシテ一ノ蜂落入レルヲ見ル、後日又修中ニ同キ侍者ヲ呼テ告テ云ク、後ノ竹原ノ中ニ小鳥物ニケラレタルカト覺シキアリ、コレヲ見リベシ云々、スナハチ見ルニ又ハタシテ詞ノゴトシ、惣テカクノ如ク奇瑞勝境ノ相等、他人ハカルベキニアラズ、又委細ニコレヲシラズ、上人時々事ノ次ヲモテ示シ語ラルル事アリキ、纔ニ一両ヲ注ス、コレヲモテ余ヲシルベシ、」<sup>(38)</sup>

こうした明恵の体験、または周囲によるその解釈の背後には、いわゆる前兆夢を信じる考え方の背後にあるのと同質の宗教的観念が認められるのだ。

## 五 前兆夢と告知夢

ここで、明恵とその周辺の夢をより広いコンテクストの中で考えてみたい。ここでは、前兆夢と告知夢という夢分類を一つのキーコンセプトにする。

前兆夢と告知夢という分類は伝統的社会に非常にしばしば見られるもので、それが夢の当事者にとつての重要な意味を表していたことは明らかである。<sup>(39)</sup> レオ・オッペンハイムによれば、古代メソポタミア文明においては占術(夢占い)が非常に重視され、「科学的」とも言えるアプローチによつて取り扱われていた。それは「前兆」の名の下に夢の観察と組織的分析がなされ、その象徴分析の上に解釈が下されるものであった。だがそこにおいても、告知夢 (message dream) には全く異なったアプローチがあった。告知夢は神的存在が現れるもので、その現れは王や英雄や司祭に限られ、様式化された語り口で話され、彼らの行為の保証となり、なにより解釈がなされないものであった。<sup>(40)</sup>

日本の和歌においては、多くの「夢の魂」というものについての言及があった。またそこは「夢の通ひ路」という表現があった。<sup>(41)</sup> この「夢の通ひ路」という通路は、人体側では多く「口」あるいは「鼻」であるとされた。西郷信綱は、『宇津保物語』にある「口なくば、いづこよりか魂かよはむ」という記述を指摘している。<sup>(42)</sup> 日本に限らず、夢の間に魂が身体を抜け出て、動物の形態で様々な経験をするという伝承は多く存在した。

これらのことと合わせて考えると、明恵の周辺において彼の夢想がその伝記をはじめとして非常に強調された背後には、明恵が「飛翔する魂」を持つ宗教者であるとする考え方があったと推察される。

なぜ夢において世界の未来の出来事の前兆が捉えられるとされるのか。

夢の魂については、西郷の次のような指摘がある。「魂は外からやってきて個体に棲みこんだものといつてもよく、それは個体に自生的ではなく全体から分与されたものだといひ換えてもよい。民俗語彙で祖霊のことをミタマと呼ぶ。命名や成年式にさいし魂が附与されたり更新されたりするのは、この祖霊との合一が前提になっていると考えねばなるまい。」<sup>(43)</sup>

この言葉も示唆するように、夢を経験する魂が個人のものでなく全体から分与されたものであると捉えられるとすると、「魂の経験としての夢」という発想の底流に、人間が世界と通底しその秩序を反映するという考え方が見られるのだ。それゆえ、遠隔地の事象や未来の出来事の前兆の感得が可能なものとして認識されるのである。

ここでの「験」の在り方には、意味付与―開示的側面は弱いが、古代からの伝統的宗教観念をより色濃く映し出していると言えよう。

菅原昭英は、明恵とほぼ同時時代の九条兼実を中心としてできた、夢に対する信を共にする「夢語り共同体」について述べている。<sup>(44)</sup>これによると、兼実の弟の天台僧慈円や叔父の南都僧信円、妻妾、息子、家司、祈禱僧や陰陽師たちを含んだ一群の人々は、兼実に直接関わる夢を見たと言つては兼実に注進した。そして兼実はそれらの夢および自分の夢見を動因として参籠や祈請の手続きをとり、再び夢想を求めるといふ「興味深いサイクル」<sup>(45)</sup>を度々繰り返している。

このサイクルは前兆夢と告知夢の交錯する関係を見せているものではないかと思われる。この「夢の時代」における貴族社会の物忌みに関する夢の働き、すなわち「陰陽道禁忌と接続した〈夢〉信仰」<sup>(46)</sup>は前兆夢の、また、多く

の観音霊場における「夢籠り」は告知夢の、特徴的性格をそれぞれ強く持っていた。明恵の『夢記』の中に両者が並置してみられたように、この時代の夢の受け取り方にも、交錯した形で両者が混在していたのである。

『行状』や『伝記』、また明恵に関する同時代の様々な記述を見る限り、彼の宗教性と夢想とは分ち難い関係をもって周囲に受け止められていたことがわかる。明恵は教団等を興すことはなかったが、彼の周囲には彼を慕う弟子や信奉する世俗の「明恵の夢・幻覚・予見などを共有する」<sup>(47)</sup>人々が集まっていたとされる。

奥田勲は、承久二年（一二二〇）頃より明恵がしばしば夢合を行っている事実を基に、この頃明恵の夢想の世界が一つの高揚期を迎え、夢が明恵と弟子達の共有物となったことを示しているのではないかと推測している。<sup>(48)</sup>『行状』や『伝記』等、明恵の死後に弟子達によって著された記述にも、明恵の直接の言動や教えとほぼ変わらぬ比重で明恵の夢想の内容が記されていることからそれが窺える。

そしてここでの共有の意味は、明恵に開示された一つの宗教的リアリティーを自らの価値として受け入れ、自分達の世界観を広げることに他ならなかったのである。

## 結

以上考察してきたように、明恵にとつての夢はその宗教的生を支える「験」としてあった。『夢記』における「夢」は「現」の行為と一組にされて把握されることにより、より基底的な超越的「現」を開示し、生に意味を与えた。それは「夢」が現世的リアリティーとそれを超えた基底的リアリティーを一つの生においてつなぐ「験」として働いたということなのだ。

こうした意味において明恵の夢は、心理作用に還元しきることのできない、現実を超え、また同時に現実に豊かな意味を与える宗教体験であったと言えるのである。

注

- (1) 奥田勲「明恵上人の夢記と夢について」(『高山寺資料叢書 明恵上人資料第二』一九七八年、一三三頁)。
- (2) 例えば、「人の見て言咎めせぬ夢にわれ今夜至らむ屋戸さすなゆめ」(二九二)など。
- (3) 例えば凡河内躬恒、「君をのみ思ひ寝にねし夢なればわが心から見つるなりけり」(六〇八)。
- (4) 例えば業平朝臣、「寝ぬる夜の夢をはかなみまどろめばいやはかなにもなりまざる哉」(六四四)など。
- (5) 池見澄隆「中世の精神世界 死と救済」人文書院、一九八五年、二〇五―二二頁。
- (6) 「古今集」にも、業平朝臣「かきくらす心のやみにまどひにき夢うつゝとは世人さだめよ」(六四六)という歌があり、一見して類似性が感じられる。
- (7) 例えば『御堂関白記』、寛弘八(一〇〇一)年十一月の条「人の夢想あるによつて、籠居物忌みす」など。
- (8) 養和元年、九歳にして高雄に登る。叔父の上覚について出家したのは文治四年、十六歳の時である。
- (9) 本文中引用する梅尾高山寺に蔵される明恵の遺した『明恵上人夢記』は、高山寺典籍文書総合調査団によつて編まれた『明恵上人資料第二』(一九七八年、一〇三―一九三頁)に記載の翻字本文に従つてその引用箇所を示す。引用末尾の括弧内のうち、最初の漢数字が第何編であるか、後のローマ数字が第何行であるかを表す。また引用は書き下し文で行い、校するにあたっては岩波文庫の『明恵上人集』所載の「明恵上人夢記」(久保田淳、山口明穂校注『明恵上人夢記 明恵上人集』岩波書店、一九八一年)に拠つた。
- (10) 明恵の伝記は、施無畏寺蔵の『高山寺明恵上人行状』系と高山寺蔵の『梅尾明恵上人伝記』系とに二大別できる。そのうち行状系は、著者、成立事情が示されており、明恵の没後最も早く著述された根本伝記としてきわめて高く評価されている。本文での引用は「高山寺典籍文書総合調査団編 高山寺明恵上人行状」および「梅尾明恵上人伝記」(『高山寺資料叢書明恵上人資料第一』一九七一年、一一八〇頁および三五七―四二四頁)に記載のもので行つた。
- (11) 『伝記』三八八頁。

- (12) 服部正明「夢の譬喩について」『印度学仏教学研究』第三卷第一号、一九五五年、二五二―二五四頁。
- (13) 『新統古今集』(八五一)。
- (14) 田中久夫『人物叢書 明恵』吉川弘文館、一九六一年、二二頁。
- (15) 奥田勲「明恵上人の夢記と夢について」(『高山寺資料叢書明恵上人資料第二』一九七八年)、二二七―二二八頁。
- (16) ちなみにこの引用では、覚醒時の体験との結びつきがはっきりと考えられる夢が五例あると数えられる。
- (17) 奥田、前掲論文、二二七頁。
- (18) 奥田、前掲論文、二二三頁。
- (19) 『行状』二六頁。
- (20) 『行状』一八頁。
- (21) 『行状』七八頁。
- (22) 『行状』二三頁。
- (23) 『行状』二九頁。
- (24) 『行状』二四―二五頁。
- (25) 『行状』二五頁。
- (26) 『行状』二六頁。「上人之事」(『高山寺資料叢書明恵上人資料第一』一九七一年)、五九八頁。
- (27) 『行状』二六頁。
- (28) ただしこの「超越」は、キリスト教学にいうところのものとは異なる。むしろ内在的超越・突破によって受け取られるものとして用いる。
- (29) 旺文社『古語辞典』。
- (30) 『古事記』崇神天皇の条など。
- (31) 中村生雄「カミとヒトの精神史 日本仏教の深層構造」人文書院、一九八八年、二〇九頁。
- (32) 『伝記』二七八―二七九頁。
- (33) 「光明真言」の実体化した「光明の躰」や、光る瓔珞をもつ毘盧舍那像等は除くが、兜率天上に至る夢は含める。
- (34) 池見澄隆『中世の精神世界 死と救済』人文書院、一九八五年、二二二頁。
- (35) 例えば仏教受容という契機があったからこそ見仏体験なのであり、「往生」が問題になるという意味において見神体験ではな

いのである。

- (36) 『小右記』弘安三年十二月三日の条。
- (37) 『伝記』三六六頁。
- (38) 『行状』二二―二二頁。
- (39) 拙稿「宗教的ヴィジョンと力」(『哲学・思想論叢』一九九七年、第一五号)参照。
- (40) cf. A. Leo Oppenheim, "Mantic Dreams in the Ancient Near East," in: *The Dream and Human Societies*, University of California Press, 1966.
- (41) 一例を挙げると、百人一首にも取り上げられている藤原敏行朝臣の「住の江の岸に寄る波よるさへや夢の通ひ路人目よくらむ」(『古今集』卷十二・恋二)などがある。
- (42) 西郷信綱『古代人と夢』平凡社、一九八三年、五四頁。
- (43) 西郷、前掲書、五八頁。
- (44) 菅原昭英「夢を信じた世界―九条兼実とその周囲」(『日本学』五号、一九八四年)、五二―六一頁。
- (45) 菅原、前掲論文、五六頁。
- (46) 池見、前掲書、二二三頁。
- (47) 船岡誠『日本禅宗の成立』吉川弘文館、一九八七年、一七五頁。
- (48) 奥田勲『明恵―遍歴と夢』東京大学出版会、一九七八年、一三〇頁。

## 都市のタイ上座部仏教

—— タンマカーイ式瞑想の形成と瞑想の大衆化 ——

矢野 秀武

〈論文要旨〉 急激に変動する現代タイの社会的・文化的状況に対応し、一九七〇年代中頃より様々な宗教運動・思想が展開している。しかしこれらの現象を取り上げた議論の多くは、二十世紀前半に生じた宗教変動との連続性や変容を十分省みずになされてきた。この連続性と変容を明らかにする準備作業として、まず二十世紀前半の宗教変動を考察する必要がある。その一事例として、今日多くの在家瞑想者を有すタンマカーイ寺・パークナム寺の瞑想に着目する。この瞑想は光の球体や多層な内なる身体を内観して涅槃に達する特有の修行法をもち、また当初それは呪術的な守護力の獲得や精霊信仰とも関連していた。このような多様な呪術・宗教的サービスの収斂、さらに在家者瞑想という新たな実践形式は、当時の都市（バンコク）近郊の社会的流動化と国家によるサンガ統治という文化変動の影響の下に形成された。

〈キーワード〉 上座部仏教、タイ・サンガ、都市的習合、精霊信仰、瞑想

### 一 はじめに

一九六〇年代からの本格的な工業化・開発政策はタイの都市および村落に急激な変化をもたらした。このような変化に対応して、一九七〇年代から既存の仏教や民俗宗教とは異なる多様な宗教運動・思想が展開しつつある<sup>1)</sup>。これら諸運動・思想は、そのコミットしている問題・関心にそつて整理すればおおよそ次の二つの方向に展開していると言えよう。一方は、都市や村落の共同体の再形成に関わり、様々な社会問題に積極的に対処していく宗教活

動、あるいはそのような活動を支持する知識人の思想であり、他方は、社会の構造的な問題への対処という自覚は薄く、自分をとりまく私的な生活領域における諸問題・諸関心への対応を重視する諸運動・活動である。前者は、村落社会の再構成を通じて、資本主義経済と消費文化の急激な流入を整流化し、村落における社会的および道徳的解体に歯止めをかけようとする「開発僧」(Phra nak pathana)の活動や、既存の上座部仏教の思想とは一線を画す解釈を展開し独自の思想を構築したプッタタート比丘<sup>(2)</sup>(Phuthathat biku)などがあげられる。後者としては、都市部を中心に勃興している職業的シャーマンや観音信仰、瞑想や疑似瞑想的実践を大衆化した体験主義的な精霊信仰が顕著である。<sup>(3)</sup>

しかし、宗教運動の展開ないしは宗教変動の生じた時期として一九七〇年代のみを強調しすぎるのはいささか問題がある。なぜならこれらの運動の一部あるいはその基盤となる思想の多くは一九六〇年代以前に既に現れているからである。例えば、プッタタート比丘は一九三〇年代より独自の思想を形成し始めている。職業的シャーマンにしてもバンコク近郊では一九四〇年代から増え始めている(森 一九七四、一三二)。

このような点から、タイにおける一九七〇年代以降の宗教変動に関する議論を見直す必要があるだろう。まずは二十世紀前半の宗教変動、とりわけこれまで研究の少ない都市近郊の宗教変動に着目し、その背景となった社会変動や文化変動との関わりの一側面を明らかにしたい。そこで本稿では事例として仏教瞑想の大衆化を促したパークナム寺の活動をとりあげ、以下この瞑想の方法と、実際の瞑想実践における呪術的側面の包摂、そのような包摂と都市近郊の社会変動との関わり、さらに在家者による瞑想実践と仏教の国家管理という文化変動の関わりを論じる。

## 二 タンマカーイ式瞑想

タイにおいて上座部仏教の瞑想を在家信者が実践するようになったのはそれほど古いことではない。確実な証拠はないが、おそらく二十世紀以降の現象であろう。中でも今日数多くの信徒を抱え、海外布教も積極的に展開しているのが、バンコク近郊のパトムタニー県に広大な敷地を持つタンマカーイ寺 (Wat Phra Thammakaj) である。<sup>(4)</sup> この寺で信徒が実践している瞑想は、元々はバンコクのチャオプラヤー河西岸にあるパークナム寺 (Wat Paknam Pasjareni) の住職が創出したものであり、現在でもこの寺院において同様の瞑想修行がなされている。

双方の寺院はそれぞれ独立して活動を展開しており、国内・国外に多くの支部寺や支部を持つ。<sup>(5)</sup> これらそれぞれの寺院系列で実践されている瞑想をここでは「タンマカーイ式瞑想」と呼ぶことにしたい。

タンマカーイ式瞑想は、バンコクのチェータポン寺 (通称ワット・ポー) を中心にチャオプラヤー河のデルタ地帯を遊行していた一僧侶によって一九一八年頃に創出された。彼が後にパークナム寺の任職となるプラ・モンコン・テープムニー<sup>(6)</sup> (Phra Mongkhon Thepnuni, 1884-1959) である。彼の生涯やタンマカーイ式瞑想の詳しい内容、他の上座部仏教の瞑想との異同、密教の影響の有無などについては紙数の都合上、別稿において論じる事にし、本節では後の議論の展開に関わる必要最小限の内容のみ説明しておく。<sup>(7)</sup>

タンマカーイ式瞑想は上座部の一般的な瞑想 (呼吸に集中したり、想起される観念や感情を逐一確認する瞑想) と大きく異なる。タンマカーイ式瞑想においては、具象化された像を内観することがその方法の中心となる。これにはいくつかのステージがあり、各ステージは多数のステップに分かれている。

第一ステージでは、「サンマー・アラハン (Samma arahang)」と唱えながら水晶（あるいは白色や透明な球体、透明な仏像）のイメージを想起する。これは七つのステップに分かれており、イメージした水晶を鼻孔から眼窩へ、さらに頭中、口蓋、喉、臍と順に移動させ、最後に臍上約四センチの身体を中心部分（第七ポジション）にとどめる。

第二ステージでは、第七ポジションに集中し、水晶をより輝かせ透明なものにする。このレベルがタンマカーイ瞑想の初めの重要な到達点であり、「初道」(パトママッカ Phatomma mak) と呼ばれる。次のステップとしてこの光球の中から地・水・火・風・空・識の六つの球体の連係したものが生じる（内観する）。さらに、中心にある識の球から戒・定・慧・解脱・解脱智見の五つの球体が順次生じる。

第三ステージでは、解脱智見の球の中心から、十八身の内なる「身体」(カーイ Kai) が順に現れる。これはそれぞれ粗・細の二つのレベルに分かれている九種類の「身体」(合計十八身) であり、この九種類の内なる「身体」は人間身・天人身・色梵身・無色梵身・法身・預流法身・一來法身・不還法身・阿羅漢法身へと、より洗練された身体となり、阿羅漢法身まで到達の後は涅槃へ至るとされている。また第五身体の法身(タンマカーイ Thamma kai) 以上の瞑想レベルに達すると「仏法を体得した」(ダイ・タンマ Dai thamma) と言われ、瞑想レベルの高い者とみなされる。

さらにタンマカーイ式瞑想には、瞑想レベルの高い者を対象にした秘儀化された瞑想がある。この瞑想の一部には他界探訪、守護者(霊)の内観など、精霊信仰と重なる要素が含まれている。大まかな内容のみを以下に列挙しておく(地獄や餓鬼や修羅などを含む六道における霊的存在について知る瞑想、過去世を知る瞑想、地獄や涅槃の世

界を垣間みる瞑想、内なる身体を最大限に拡大する瞑想、理解・記憶・思考・認識の球体をそれぞれ最大限拡大する瞑想、眼・耳・鼻・舌・身体・心の神通を得る瞑想、功德・悪徳などを色で識別する瞑想、波羅密の大きさを見分ける瞑想、人間・天神・梵天の涅槃に入る瞑想、水晶の中の精霊的存在を見る瞑想、人間の中にいる守護者を内観する瞑想、精神の暗黒面に打ち勝つ瞑想。

### 三 タンマカーイ式瞑想実践の呪術的側面

タンマカーイ式瞑想の一般的な説明では、法身を内観し涅槃に達することが究極的な目的となる。この瞑想方法は法身という概念の強調と「視覚」的イメージを内観するという特異性を有するものの、アラハンになることが目的とされる点上座部仏教の伝統の中にあると言える。しかし、実際的な文脈での瞑想の使用のされかたや、前節で述べた秘儀化したある種応用的な瞑想に注目すると異なる側面が見えてくる。瞑想使用の実際的なあり方としては、仏教的な道德観および涅槃などの超俗性との関わり、さらに精霊信仰や神秘的な力と瞑想の関わりを論じる必要があるが、ここでは後者のみ扱うことにする。

在家の瞑想実践者で、前節で示したような細かな段階を一つ一つ丹念に実践していく者は少ない。寺院が発行している書物の中に散見される体験談にも地・水・火・風・空・識の連係した球体や戒・定・慧・解脱・解脱智見の球体、十八の内なる身体の細かな区別に言及した箇所は見あたらない。重要なのは、光の球体や仏像が見えたか、そして内なる身体が現れたか、それが法身の段階のものであるか、この三点だけである。また瞑想指導を行う僧侶も、在家者の瞑想レベルを逐一瞑想階梯の中に位置づけているわけではない。

さらにこのような瞑想体験は、とりわけ在家信徒と関わる中において、現世の世俗的な生活における苦難を除去する方法として使用されていた点が指摘できる。この現世利益的側面はプラ・モンコン・テープムニーがパークナム寺での活動を活発に展開していた一九三〇年代後半から一九五九年まで顕著であったが、その後そのような側面は強調されることは少なくなった。しかし今日の在家瞑想者（パークナム寺系列であれ、タンマカーイ寺系列であれ）による自己の瞑想体験の説明においても、同様の要素が垣間みられることがある。

この世俗生活の苦難の除去という側面は、前節の瞑想の諸階梯における秘儀的レベルだけではなく、初歩レベル・中程度のレベルにも見られる。例えば、初歩の瞑想の際に集中を容易にする道具として使用される水晶には、カーイヤシット (kaiyasit) と呼ばれる超自然的な力が宿っているとされている。これは、僧侶の有する功德や何らかの超自然的力に由来する力ではないが、このカーイヤシットのこもった水晶を身に着けるとその人を様々な危機から守護し、さらに瞑想の上達を促すとされている (Niamkhan 1984: 194)。このカーイヤシットを内観し、これとコミュニケーションする方法は秘儀的瞑想の中に示されている。したがって瞑想の初歩において水晶（のイメージ）を内観すると言うことは、涅槃へ到るための修行上の一段階という以外の意味が付加されている。

同様の意味の重層性が仏像についても見られる。プラ・モンコン・テープムニーはお守りとして使用される小仏像の作成者としても有名であり、この小仏像の超自然的な守護力への信仰は階層を問わず多くの人々に広まっている。しかしプラ・モンコン・テープムニーの作成した小仏像はただ身に着けていればよいと言うわけではない。瞑想によってこの小仏像を体の中心第七ポジションに明確に内観することにより、この仏像が様々な祈りや願いに答えてくれるようになる、と彼は説明している (Samnākan prachasamphan Wat paknam 1991: 41-42)。このような小仏

像の瞑想は、前節で述べた一般的な瞑想の方法の一部と重なることは指摘できよう。この瞑想はいわば基本的な瞑想方法の応用とも言えるかもしれない。

さらに瞑想レベルの高い者の場合でも、涅槃に到る以外に神秘力の使用という目的が瞑想実践に付加されている<sup>(8)</sup>。例えば、内なる身体のうち、法身レベル以上に達した者は、自分以外の者の病を癒すことができるとされている。パークナム寺の在家弟子委員会の現委員長の女性は、母親の病を治すためにこの寺に瞑想修行に來ている (Niamkham 1984: 66)。また法身レベル以上の上達者が、治病を願う人々のために寺院内の特別祈禱所で瞑想の功德・力を送っている。これ以外にも、一時は死者の靈の居場所を確かめるための瞑想やメーチー (Mechi) 出家生活を営む女性修行者。比丘尼ではない) への降靈、さらには特別な仏教行事の際に涅槃に (実体的に) いるとされているブツダをこの世に召還する儀礼も行われていた (Niamkham 1984: 63, 95)。在家信徒にとつてのタンマカーイ式瞑想は、一方で涅槃に到る道であり他方で世俗生活における諸問題を解決する超自然的力の源として二重の意味を帯びていたのだ。

以上のような瞑想の神秘力のうち、他界探訪や過去世を知ることなどは上座部仏教の瞑想における神通力の一種として見なすこともできるだろう (とはいえ、この力にこだわりを持つことは修行の本道とはみなされてないが)<sup>(9)</sup>。しかし、それ以外の実践は仏教經典との接点を見つけることは難しい。むしろ上座部仏教の呪術的側面として指摘されてきた、經典の一部を唱えて魔除けや災害を除去する護呪 (Phra・パリット Phra parit)、聖水儀礼あるいは一般的な小仏像の守護力を獲得する儀礼などと機能的に重なる部分がある。しかし、大きな相違が二点指摘できる。一つはタンマカーイ式瞑想で得られる守護力は精靈的なブツダ観念や人格的な靈魂の観念との結びつきが強い

点があげられる。これはむしろピー (Phi) やテワダー (Thewada) と呼ばれる悪霊や地域の守護神に関する觀念、あるいはクワン (Khwān) と呼ばれる生霊・精神 (小野澤 一九九一、一二五―一三七) の觀念などを変換・解体し、タンマカーイ式瞑想を媒介にして仏教と名付けられた信念体系に収斂していったものと考えられる。例えば瞑想の守護力は空襲という災害 (地域の守護神の守護領域を越えるような外部からの秩序破壊作用) に対し、それを払いのける一種の守護神のように時には実体化された法身仏や空飛ぶメーチーの姿としてイメージされることもあった (Watirangkun 1988: 4-45)。また、肉体を抜け出る生霊は瞑想で内観できる内なる身体の一部と解され、この生霊・精神の成長を促し同時に村内の互酬性を支える通過儀礼は (Tambiah 1976)、内なる超越性を抱えた自己形成の瞑想実践へと姿を変えていった。

第二の相違は、タンマカーイ式瞑想の実際的な使用においては、僧侶や經典の呪力に依拠するよりも、呪力を在家者個々人が獲得するように促している点にある。タンマカーイ式瞑想の場合、在家者への瞑想の普及は、涅槃へ導く指導でもあり、同時に僧侶やその他の宗教儀礼執行者のもつ呪力と權威を一般の在家者に分配して内在化させる効果も持っていたのである。このような二つの特異性、つまり精霊や精神観と関わる守護力の仏教的収斂、およびその力の大衆化・内在化はどのような社会的背景において形成されたのだろうか。この点を次に明らかにしたい。

#### 四 都市近郊の社会的流動化と宗教的觀念の都市的習合

プラ・モンコン・テープムニーがパークナム寺の住職として赴任した一九二〇年代から彼が亡くなる一九五九

年にかけてパークナム寺では多様な呪術・宗教的サービスが多くの人々に提供されていた。一般的な仏教儀礼の他、出家在家を問わずに教理学習や瞑想実践<sup>(10)</sup>の場を提供し、さらに先に述べたようなお守りの配布・瞑想による信仰治療・死者の霊との交流・ブツダ降臨の祈り・爆撃を避ける祈り・治療薬の提供や占いなどが行われていた。その意味では彼は、森が述べているような多種多様な呪術・宗教的サービスを提供する「万能の魔術師」であった。さらに在家者の瞑想実践そのものが多様な生活上の問題・苦悩を現実的に解決する精神力や呪術的能力を産み、また功德になり涅槃へ導くとされ、それ自身が「万能」な効力を持つ実践であったとも言えよう。

「万能の魔術師」の出現に関して森は次のような説明を行っている。一九七〇年代初頭にバンコク周辺の都市部の職業的シャーマン（[Chao Phou 信仰]）を調査した森の報告によれば、都市部の職業的シャーマンは、多種多様な呪術・宗教的サービスを一手に引き受けている「万能の魔術師」であり、このような多様な呪術・宗教的サービスの習合の要因は「都市化」にあるとされている。つまり、「都市化」によって地域共同体の役割関係が変容・解体し、地域共同体の成員に統合的な世界観を提供してきた相互関連した諸信仰や、それに関わる呪術・宗教的サービスの分業も変容・解体をきたした。そこで、新たな統合的な世界観が求められたというわけである。また広域な生活圏をもつ都市生活においては、呪術・宗教サービスそれぞれの専門家を捜すのが面倒であるために、諸々のサービスが収斂する傾向があるという点も指摘している（森 一九七四、一八四―一八八）。

ただし森の論考における「都市化」とは都市域の拡大を漠然と示しているものであり、その特質や時期などは明確にされていない。もし「都市化」を一九六〇年代以降の工業化・インフラの整備・産業地域の一極集中化と流入人口の増加などを前提にした議論と解すると、タンマカーイ式瞑想の事例では時期的な齟齬をきたしてしまう<sup>(11)</sup>。た

とえ一九六〇年代以前のバンコク近郊の状況も射程に入れた議論とみなすとしても、やはり一九六〇年代以前と以後の変容を無視してしまうわけにはいかない。またさらにサービス提供者の意図やマスメディアの発達状況<sup>12)</sup>などが考慮されていない点も問題ではある。しかしそれらの点で修正を加えることを条件として、ここではこの仮説をとりあえず受け入れることにしたい。

そこでまず問題としたいのは二十世紀前半のバンコク近郊になんらかの社会の流動化状況が生じていたかどうかということである。本節ではパークナム寺の活動が活発化する一九三〇年代後半から一九四〇年代における、同寺院の一般信徒の特徴から、この点を考察することとしよう。ただし当時の数少ない資料として残っているのはパークナム寺の瞑想指導者のものが大半であり、彼らの特徴から一般信徒の特徴を類推するしかない。しかし、彼らも（一部の僧侶を除き）瞑想を始めた当初は一般信徒であったわけだから、この類推も許されると考えたい。<sup>14)</sup>以下これら初期の信徒二十名（僧侶八名、メーチャー九名、男性一般信徒三名）の特徴の分析を行う。

まず僧侶の中で最も多いのが農村出身者（五名）であるが、彼らがパークナム寺の存在を知った経路や出家の理由などわからない。プラ・モンコン・テープムニーやその一番弟子と同郷（村）出身の僧侶が四名いることから、都会に近い寺院で教育を得るために縁故を頼って出家してきた者も多いと思われる。他の三名は大卒後商業に従事した者、航空機の技師、不明となっている。出身県はサムットプラカーン、スパンブリー、トンブリー（パークナム寺の位置する県。現在は大バンコク都に吸収されている）、アユタヤーといずれもバンコク近郊の県に集中している。

メーチャーおよびメーチャー経験者の場合は階層がいささか異なる。七名は出家以前に、官吏や医者や農園主の家庭

で比較的裕福な生活を営んでいた。<sup>(15)</sup> 二名はそれほど裕福ではない農村出身者であり、うち一名はバンコク近郊の富豪の家で家政婦をしていた伯母を頼り、同様に出嫁ぎに出てきている。出身地はやはりバンコク近郊の県（アントーン、サムットプラカーン、トンブリー、チャチュンサオ、ナコンパトム、バンコク）に集中している。北タイのチェンマイ県出身者が一名いるが、彼女はチェンマイの王族使用人が当地にパークナム寺の僧侶を招いた際にタムマカーイ式瞑想を知る機会を得ている。パークナム寺に関する情報の入手先は、信徒である親や親類や夫の場合が三名、不明は六名。メーチーとしての出家の理由は、それほど定かではないが、あえて分類すれば次のようになる。病苦や災害からの救済を求めて三名、瞑想や仏教教理の学習への興味から二名、不明が四名（内三名が両親や夫亡き後独り身になってから出家している）。

男性の一般信徒の職業は、高等裁判所判事（二名）、軍人（一名）となっている。判事二名の勤務地は不明である。判事の一人は様々な小仏像のお守りを集めるため多くの地域を巡り、その際パークナム寺のことを耳にしている。もう一人は疎開先でメーチーからタムマカーイ式瞑想の話を耳にしている。軍人の赴任先は不明だが、後者の判事とバンコクで出会っている。

以上がパークナム寺初期の信徒の特徴である。このような特徴と当時のバンコク近郊の社会的状況を合わせて考えてみた場合、次のような四点からある種の社会的流動化があり、パークナム寺の信徒達はその渦中にいたことが推測できる。第一に、都市近郊の比較的裕福な階層の人々の生活状況。官吏や軍人や商人などは職場を移動する傾向の大きい生活を営んでいたと思われる。先のメーチーの夫や両親また男性一般信徒などはこのケースに該当しよう。第二に、バンコク近郊のデルタ地帯を結ぶ運河網の存在。一九六〇年代以降のバンコクへの急速な人口流

入を促した一つの要因は、その当時に建設され始めたバンコクと各県を結ぶ幹線道路の存在であったことが指摘されている（末廣 一九八九、四四）。他方、二十世紀前半のバンコク近郊の諸県に関してはずでに運河網が形成されてきたため（高谷 一九八二、二三〇―二三六、二七―二七八）、舟での移動は比較的容易であり、村落領域を越える広い生活圏が存在していたと考えられる。実際、パークナム寺のかつての入り口は運河に面しているし、プラ・モンコン・テープムニー自身かつてはスパンブリーからナコンチャイシー（現在のナコンパトム県に位置する町）へ舟で米を運ぶ仕事をしていた（Phradet phrakun Phra mongkhon thepmuni(a)）。第三に農民の出稼ぎ。一九三〇年代後半には世界恐慌のため都会での雇用機会が減り農村へ帰る者もいたと言われている（高谷 一九八二、二八二）。しかし、このことは逆に当時既にバンコク近郊の農民の中には、都会での雇用を目的に上京する者がいた事を意味しよう。先に述べた農民出身のメーチーはこのケースに該当する。当時未開拓地が急速に減少していた事などこれに関わっているだろう。第四に第二次世界大戦の影響。一九四〇年以降日本軍によるタイ経済への寄生はタイ経済を大混乱に陥れ、物資不足とインフレを招いた。さらに一九四三年十二月にはバンコク周辺への爆撃も始まっている（生田 一九八八、二四三―二五二）。このような状況でもつとも被害を被ったのはバンコク近郊の人々であり、自給自足状況にはない商人や官吏や軍人であろう。先の例にもあるように一時疎開していた者もいる。

このように、二十世紀前半のバンコク近郊は社会的流動性が高く、都市域の拡大によって村落共同体が変容・解体していなくても、村落共同体の外部へと流動していく人々はいた。パークナム寺はそのような人々を信徒として活動を展開していったのである。しかし、このような人々の流動性が森の言うように、呪術・宗教的サービスの集中化につながるとして、サービスを提供する側はその要求にただ受動的に対応したのであるうか。またこの集中

化は在家者の瞑想という実践形式とどのように関わるのか。これらの点を次節で論じたい。

## 五 近代国家のサンガ統治——大伝統形成の光と陰影

タンマカーイ式瞑想に関して別の角度からその形成時の状況を明らかにしてくれる資料として、プラ・モンコン・テープムニーの甥で後にサンガの中の最高位の役職である僧王（サンカラート Sangkarat）となるブン比丘（Pun biku）によるプラ・モンコン・テープムニーの伝記（Sondet Phra Ariyawongsakotayan [no date] 以下 S. P. [no date]）と表記する）がある。この資料によると、住職となる以前にプラ・モンコン・テープムニーは、バンコクのいくつかの著名な寺院でパーリ語の学習を行う傍ら、バンコク近郊のデルタ地帯にある様々な寺院を訪れ、瞑想修行も行っていた。サンガのパーリ語試験に落ちてからは、とりわけ瞑想修行に力を注いでいったと記されている（S. P. [no date]: 4）。タンマカーイ式瞑想はそのような修行の中で少しずつ形成されていったのだろう。彼は遊行僧として地方の寺院を訪れ、時には廃寺で修行することもあった。このことを知ったその地区の監督僧は、遊行をやめるよう彼に勧告している。その後しばらくしてからバンコク近郊のパークナム寺の住職として赴任するよう彼に辞令を出している。しかもこの住職就任に際し、監督僧は呪術的な行為による奇跡などを行わないこと、近隣の寺院の事柄に口出ししないことなどを彼に要求した（S. P. [no date]: 5）。監督僧による定任命令や釘寺院で行っていたということが推測されよう。

このエピソードは全国規模での僧侶・僧院の組織化と規則の明確化・画一化を目指した、一九〇二年に始まるタ

イ・サンガの形成<sup>(16)</sup>のもとで理解されるべきだろう。監督僧は呪的カリスマを持つ僧侶の活動を制限しようとしたと考えられる。遊行の制限もその一端であろう。この点はタンバイアが論じたような、呪的カリスマを有した東北タイの遊行僧がサンガ統治の中に組み込まれていく過程と似ている (Tambiah 1984)。

住職就任後しばらくは両者の関係は良好であった。しかし後に諍いは再発する。両者の関係はますます険悪なものとなり、監督僧は住職就任時の約束が守られていないと非難してきた (S. P. [Ino date] : 8)<sup>(17)</sup>。しかしこのような監督僧の圧力に対し、彼は呪的カリスマ僧としての活動を中止することはなかった。

その理由を十分証拠立てて提示することは難しい。彼の性格によるものかもしれない。しかし、ここでは彼の宗教体験や学習過程、およびサンガの国家管理の関係からその理由を推測してみたい。ひとつ重要な点は、彼の思想の核となった部分 (宗教体験や経典学習) が国家管理された近代サンガの枠組みの外で形成されていたのではないかという点である。詳細な事例の提示は省略するが、彼が幼少のころ寺院で読み書きを学ぶ際に使用されていた教科書は、他界探訪譚を含みまた弥勒菩薩信仰と関わるプラ・マーライ経 (Malai sut kham luang) など (S. P. [Ino date] : 3)、現在のパーリ三蔵経には含まれないものもあった。さらに密教的な法身の概念や古い上座部の瞑想法 (光の球体や仏像を想起する瞑想を含む) (Van Esterik 1977 : 58) など、やはり現在のパーリ三蔵に含まれていない諸観念を取り入れている (これは口述で伝わったものだろうか?)。そしてそこに自分の神秘的な体験 (出家を決心したときの靈魂の離脱感覚や瞑想によって得られた体験) を組み込んでいる。このような宗教観念の独自の習合を土台にさらに民俗宗教の精霊観・精神観をも包摂していったと言えよう。

もちろん彼も現在正統と見なされている三蔵経の学習を行わなかったわけではない。しかし、彼はこの点で挫折

している。当時導入された教理学習およびパーリ語学習における新たな試験制度の導入に適應できず、彼は以後瞑想修行に専心するようになった。彼は筆記試験が苦手だったといわれている (S. P. [no date]: 6)。おそらく筆記という慣習へ不慣れだっただけでなく、タイ文字の使用や新たな教科書の導入に適應できなかったという面もあったのだろう。<sup>(18)</sup> 彼は新たに制度化された正統な仏教に十分適應することができなかった。それゆえに、彼自身の中では正統仏教外で形成された思想を排除するシステムが十分に働かなかったと考えられる。監督僧からの圧力を受けながらも彼が呪的カリスマ僧侶として活動をやめなかつたのは、教理試験の制度化の間隙に陥った彼にとって、呪的カリスマの維持こそが僧侶としての自己の存在を意味あるものとする最後の砦と感じていたからではないだろうか。

しかしながら彼は呪的カリスマ僧侶としての活動を維持しつつも、それをサンガの意に逆らって強引に展開したわけではなかつた。彼はその活動において僧侶の役割を間接的なものに留めようとし、他の寺院には見られない特殊な形の呪術・宗教的サービスを提供した。第一に僧侶・メーチャーによる呪術・宗教的サービスの提供は、一般人の入れない閉ざされた部屋で行われた。お守りとしての小仏像への聖なる力の注入や、瞑想による遠隔治療、ブツダの召還、爆撃を避ける瞑想などがこの部屋で行われ、外部者はその実践を間近に見ることはできなくなつた。第二に、僧侶に近い修行を行っているがサンガの管理からは外れているメーチャーに降霊などをおこなわせた。<sup>(19)</sup> ただしこの儀礼に関しての記述は一九四〇年代以前の事例しか見あたらない。この時期以降は降霊の実施を控えたようだ。第三に、在家者自身による瞑想修行の奨励。この瞑想は既に説明したように、涅槃を目指すものであると同時に、また生活上の諸問題をその神秘力で解決する力を与えるという二重性を帯びていた。このようにして、プラ・

モンコン・テープムニーは土着の精霊観念・精神観念と近代以降の上座部仏教とそれ以前・以外の仏教の観念を習合させただけでなく、それを在家信者が自ら実践する瞑想へと形成していったのである。

## 六、おわりに

本稿では二十世紀前半の都市近郊の宗教変動とその一つの帰結としての在家者瞑想の形成過程を明らかにした。ここで論じられたように、社会変動の側面では二十世紀前半のバンコク近郊は特有の社会的流動化状況にあり（あるいは流動者を一定程度抱えており）、村落地域の社会関係とは異なる状況下にあった。このような状況の下、タンマカーイ式瞑想は村落における精霊観念・精神観念を变容し包摂するような瞑想を展開した。したがってタンマカーイ式瞑想は、タマユット派の運動に始まる近代タイの仏教改革運動の文脈だけでなく、民俗宗教と仏教の関係（民俗宗教と仏教という二分法の構成的側面も考慮する必要があるが）の変容という観点からも理解されなければならない。また今日の様々な宗教運動・活動・思想とりわけバンコク近郊のそれを考察する際には、一九六〇年代以降の社会変動にのみ固執するのではなく、それ以前の都市（近郊）的状况との連続性・不連続性を考慮する必要があるだろう。

他方、国家政策と関わる文化変動の面からプラ・モンコン・テープムニーの瞑想形成過程を見た場合、「正統」なタイ仏教の制度的・組織的形成がやはり看過できない独自の影響を与えたと考えられる。本稿では十分に議論できなかつたが、国家による「正統」な仏教の構築は、タイの既存の多様な仏教および可能な仏教解釈の一面に光をあてて浮き上がらせたものであり、逆に陰影をも作り出した。正統な仏教が功德儀礼と世俗道徳を強調する反面、

それらを超越する涅槃に関する議論や仏法による守護力の観念を除外してきた。その創造された大伝統・「正統」な仏教の陰影の一つがタンマカーイ式瞑想ではないだろうか。しかしこの陰影は「正統」な仏教の光の部分なしには成り立ち得ない。それとの妥協の一つが在家瞑想という実践につながったと思われる。

これまでのタンマカーイ式瞑想に関する研究は、一九七〇年代中頃から都市新中間層を中心に広がったタンマカーイ寺に関するものがそのほとんどを占めていた。そしてタンマカーイ式瞑想は都市新中間層の個人主義的傾向に即しているので広まったと言われ (Taylor 1990)、さらに「視覚的」内観を重視する具象の瞑想は、功德の具象化 (金銭化・物質化) であり、これは消費主義に適応した仏教だという評価もなされている (Satha-Anand 1990)。それぞれ、確かに考慮するべき問いかけを含んでいるとは思われる。しかしながら、本稿の考察が示すように、この瞑想で構築される自己の観念・精神観あるいは身体観は、多様な仏教思想の諸観念と土着の精霊観念・精神観念から構成されており、それは理性や個性を基盤とする個人主義の個人とはいささか異なると思われる。<sup>(20)</sup> またこの瞑想の形成と普及は消費主義社会の到来以前の出来事であった。それは世俗道徳と功德の仏教を補完する陰影としての特質をも有しており、その特質との関係から消費主義への対応の意味も今後再考察されるべきであろう。タンマカーイ式瞑想のみならず現代タイにおける都市の宗教変動に関する研究は、二十世紀前半の社会変動・文化変動を踏まえることが大切であり、また村落社会において権威ある他者を通じて形成されてきた自己の精神・自己観念 (例えば生霊としてのクワンや功德としてのブン) が、現在の都市社会においてどのように変容し、どのような救済観や人間関係を生み出して来たのかを考察することも必要となろう。

- (1) イスラム教、キリスト教、ヒンドゥー教や中国・ベトナム系大乘仏教・少数民族の宗教やその他の宗教に関しては、筆者は十分な知識を持ち合わせていないので、ここでは考察の対象としない。
- (2) これまでブッタタートの思想は近代的合理主義に基づく解釈や心理主義的解釈の側面が強調されてきたが (Jackson 1989)、伝統的解釈と近代合理主義的解釈の対立には還元し尽くせない側面も指摘されており、とりわけ禅思想の影響などがサターアーンによって強調されている (Saha-Anand 1993)。
- (3) 職業的シャーマンに関しては、田辺 (一九九五)、森 (一九七四)、Irvine (1982) を参照。体験主義的な精霊信仰 (この用語は的確でないかもしれないが) に関しては、これまであまり研究はなされていない。筆者が気付いた限りでは、クライエントを憑依状態に導き信仰療法を行うタンマバンタン (Thamma bandan)、読経による神秘的体験を信仰活動の基盤に据えるチンナバンチョン (Chinnabanchon)、読経団、氣功に似た実践でヒーリングを行うベトナム系の Universal Energy、日系新宗教の世界救世教などがバンコク近郊を中心に活動を展開している。
- (4) 一九九六年五月に行われた仏誕節 (最も大きな行事の一つ) における参拝者数は約十万人とされているが (The Dhamma-kaya Foundation 1996: 36)、『メンバースhip制度による教団を構成していないので、信徒数を明確にすることは困難である。
- (5) タンマカーイ寺は国内七三県中五十県に在家者組織の支部を持っており (Zehner 1990: 411)、またアメリカ・カナダ・イギリス・日本・台湾・シンガポール・オーストラリア・フランスに支部を有している (The Dhammakaya Foundation, 1996: 36)。パークナム寺は支部寺ないしはタンマカーイ式瞑想を指導している寺院や支部を国内に二六ヶ所持ち、国外ではアメリカ・オランダ・マレーシアのタイ仏教寺院で瞑想指導を行っており、日本にもタイ寺院を建設する予定がある (Khroengkarn thammapatbat phua prachachon Wat paknam pasijarenn 1984: 123, 187-191; Phra Ajahn Maha Sermchai Jayamanggal 1991: 97)。
- (6) 親しみを敬意を込めて通称ルアンポー・ワット・パークナム (Luang pho Wat paknam) と呼ばれている。
- (7) 瞑想方法の説明については、以下の資料を参考にした。Phradet phrakhun Phra mongkhon thepmuni (no data); Som-batsuk 1949, Phra Ajahn Maha Sermchai Jayamanggal 1991。
- (8) タンマカーイ式瞑想において、涅槃は至高の他界を意味する面もあり、そこに守護力の源泉がある。このような涅槃の観念と守護力の関係は、タンマカーイ式瞑想に見られる特殊なものではなく、近代国家によるサンガ統治以前の仏教に既に見られるものかもしれない。近現代のタイの仏教における涅槃の観念の変容については今後の課題としたい。

- (9) いわゆる「森の寺」(Wara pa 村落の古老が中心となる村の新たな寺院や、全国・世界規模のネットワークをもつノンパボン寺)の瞑想(林 一九九一、一〇五―一〇七、一一五)や、バンコク近郊を中心に一九三〇年代頃から在家に広まるビルマ系の瞑想では、瞑想の神秘力およびその力の行使は強調されていない。現在のパークナム寺やタンマカーイ寺はこれらと同様の傾向が強まっている。神秘力を強調したかつてのパークナム寺のタンマカーイ式瞑想は、むしろ守護力を帯びているとみなされる小仏像やメダルを配布する東北タイの「森の寺」の別の一派や(Tambian 1984)、守護力としての仏法に依拠した在俗の儀礼執行者である東北タイのモータム(Mo tham)(林 一九八九)と一脈通じるところがあると言えよう。
- (10) パークナム寺はブラ・モンコン・テープムニー在世中から教理・パーリ語学習にも力を注いできた。現在では教理・パーリ語学校としても名高い。教理学習は主に僧侶・沙弥を対象にしているが、メンバーも一部参加している。またごく少数ではあるが在家信徒も参加しているようだ。
- (11) さらに森の調査結果を細かく見てみると、職業的シャーマンの活動開始時期は一九四〇年代に始まり一九五〇年代から急増していることがわかる。
- (12) 一九八六年から呪術・宗教的サービスを提供する様々な寺院・祈禱所・祠などを紹介する雑誌が刊行されており、これがかなりの発行部数を有している。一ヶ月で四万部発行している雑誌もある(一九九七年の筆者の調査による)。このような情報誌は、都市においても様々な呪術・宗教的サービ스에アクセスすることを容易にするだろう。したがって、サービ内容の差異化が進行しあらたな分業が生じる可能性もある。
- (13) 経歴の明確な一七名の瞑想指導者がタンマカーイ式瞑想を始めた年代は次のようになっていく。一九二〇年代：一名、一九三〇年代：四名、一九四〇年代：七名、一九五〇年代以降：三名、不明：二名。また一般信徒によるタンマカーイ式瞑想に関する記述が散見されるのも一九四〇年代中頃からである。これらの点から、一九三〇年代後半にパークナム寺の信徒は増え始め、一九四〇年代から急増していったと考えられる。実際、ブラ・モンコン・テープムニーは一九四二年に基礎から秘儀的な高度瞑想までを一部の信徒に講義し、それをもって布教を促している(Phra phawana koson thera 1985)。このような講義を行いそれが弟子によって筆記されたという事は、信徒増加へ対応するために、瞑想指導者を育成する必要があったのだらう。
- (14) 本節でも参考にした資料は以下のものである。パークナム寺が出版している書物(Phrathippariya 1946, Jantakarat 1973, Niamkham 1984, Khrongkan thammaphat phua prachachon Wat paknam pasjarem 1984)、パークナム寺のメンバーへのインタビュー(雑誌)記事(Sakitsert 1988)、メンバー一名への筆者の聞き取り(一九九七年一月)。
- (15) 出家以前の職業(ないしは夫や家族の職業)は次のようになっていく。農園主の娘、チュラロンコン病院の外科医の妻、地方

有力者の養子、宮廷使用人、貿易商の妻、教員、不明（ただし一九三〇年代に中等三級を卒業しているので、低い社会階層の出身者ではないだろう）。

(16) タイ・サンガの形成と統一サンガ法に関しては、石井（一九七五）、Tambiah（1976）を参照。

(17) 諍いの再発以前にパークナム寺で強盗殺人事件が起きている。これが近隣寺院との争いに端を発しているのならば、監督僧の非難の理由はそこにあるだろう。しかし、伝記の著者の記述はこの点曖昧であり、彼は事件が生じたその頃、監督僧との諍いも再発したと述べているだけである。したがって、監督僧の非難の原因は事件とは別の事柄にあるとも推測できる。つまり呪的カリスマの誇示への批判もあったと思われる。ここではその可能性に基づいて論を展開する。

(18) 実際彼の自筆の文章は管見の限りでは見あたらない。また新たな試験制度導入以前の経典学習においては、コム文字というクメール系の文字によって筆記されたバリー語経典を使用している（S. P. [no date] : 4）。

(19) メーチーが降霊や治癒儀礼に関わったのは、サンガの管轄外という立場上の有利さがあっただけではなく、クライエントに女性が多かった事なども影響したと推測される。女性出家者という観点から瞑想と神秘力の行使を論じる事も必要だろう。

(20) この点は田辺によって既に指摘されている（田辺 一九九五、一九六）。

#### 参考文献

- 林行夫「ダルマの力と帰依者たち——東北タイにおける仏教とモータム」（国立民族学博物館研究報告）一四卷一号、一九八九年。  
林行夫「内なる実践へ——上座仏教の論理と世俗の現在」（前田成文編『講座東南アジア学 五 東南アジアの文化』一九九一年）。  
生田滋「タイ」（萩原弘明・和田久徳・生田滋『東南アジア現代史 IV ビルマ・タイ』山川出版社、一九八八年）。  
Irvine, Walter. *The Thai-Yuan 'Madman' and the 'Modernising, Developing Thai Nation'* (Ph. D. dissertation, London, University of London, 1982).  
石井米雄『上座部仏教の政治社会学——国教の構造』創文社、一九七五年。  
Jackson, Peter A. *Buddhism, Legitimation, and Conflict: The Political Functions of Urban Thai Buddhism* (Singapore: ISEAS 1989).  
Janthakalat, Sucham. "Khwaam masasajan thi khaphajao dai phop", 2516 [1973], *Barami khong Luang pho Wat paknam* (Samakhom sit Luang pho Wat paknam Mo. So. Jo. 2527 [1984]).  
Khronkran thammapatibat phua prachachon Wat paknam pasijaren. *Chiwprawat phongan lae nam phatham thesana 63*

- kan khong Luang pho Wat paknam Phradet phrakhun Phra mongkhon theppuni*, (2527 [1984]).
- 森幹朗「タイ国中央平野部の Chao Phou 信仰——第一次考察」(『マニマ・マンリカ言語文化研究』七号、一九七四年)。
- Niamkham, Triha. *Triha loorwang Luang pho lae Wat paknam* (Wat paknam pasijarem lae Samakhom sit Luang pho Wat paknam, 2527 [1984]).
- 小野澤正喜「宗教と世界観」(綾部恒雄・永積昭編『もっと知りたい タイ』弘文堂、一九九一年)。
- Phra Ajahn Maha Sermchai Jayamangal. *The Heart of Dhammakaya Meditation* (Bangkok, Dhammakaya Buddhist Meditation Foundation, 1991).
- Phradet phrakhun Phra mongkhon theppuni (a). "Bantuk khong Phradet phrakhun Phra mongkhon theppuni Phu khon pop Wichaa thammakai", (no date), (Khongkan thammapatibat phua prachachon Wat paknam pasijarem. *Chiwatwat phongkan lae ruam phratham thesana 63 kan khong Luang pho Wat paknam Phradet phrakhun Phra mongkhon theppuni*, 2527 [1984]).
- Phradet phrakhun Phra mongkhon theppuni (b). "Lakkanson samatha pawana kammathan", (no date), (Sammakgan prachasamphan Wat paknam. *Phra khongkhuwan Wat paknam*, 2534 [1991]).
- Phra phawana koson thera [Wira Khanutarn]. "Khamphurorop nai kan jatphim khrang thi 2", 2528 [1985], Khongkan thammapatibat phua prachachon Wat paknam pasijarem. *Wicha Makkephon bisadan*, (2528 [1985]).
- Phathipparinya. "Khamnam nai kan phim khrang thii 1", 2489 [1946], (Wat paknam Pasijarem lae Samakhom sit Luang pho Wat paknam. *Prawat Luang pho paknam lae Khunu Somphan*, 2529 [1986]).
- Sakdiset, Apichat. "Jan Khomokyung: Mechi kaiyasis haeng Wat phra thammakai", (*Matichon Satsapda*, Pithi 9, Chabap thi 421, 2531 [1988]), pp. 16–19.
- Sammakgan prachasamphan Wat paknam. *Phra khongkhuwan Wat paknam*, (2534 [1991]).
- Saha-Anand, Suwanna "Religious Movements in Contemporary Thailand: Buddhist Struggles for Modern Relevance", (*Asian Survey*, vol. XXX, No. 4, April, 1990).
- Satha-Anand, Suwanna. *Prachaya Phuthathat kap Mahayanaham* (Chulalongkorn Mahawithayalai, 2536 [1993]).
- Sombatsuk Chahuai. "Khunu Somphan", 2492 [1949], (Wat paknam Pasijarem lae Samakhom sit Luang pho Wat paknam. *Prawat Luang pho paknam lae Khunu Somphan*, 2529 [1986]).

- Somdet Phra Ariyawongsakotayan (Pun Punnansiri). "Prawat Jaokhun Phra mongkhon thepmuri", (no date), (Samak-hom sit Luang pho Wat paknam. *Phra mongkhon thepmuri*, 2528 [1985]).
- 末廣昭「バンコク 人口増加・経済集中・交通渋滞」(大阪市立大学経済研究所編『世界の大都市 6 バンコク・クアラルンプール・シンガポール・ジャカルタ』東京大学出版会、一九八九年)。
- 高谷好一『熱帯ユルタの農業発展』創文社、一九八二年。
- Tambiah, Stanley J. *Buddhism and the Spirit Cuts in North-east Thailand*. (Cambridge, Cambridge University Press, 1970).
- Tambiah, Stanley J. *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity against a Historical Background* (Cambridge, Cambridge University Press, 1976).
- Tambiah, Stanley J. *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets* (Cambridge, Cambridge University Press, 1984).
- 田辺繁治「精霊祭祀の再構築——北タイの職業的霊媒カルト」(田辺繁治編著『マシマにおける宗教の再生——宗教的経験のポリテマツ』京都大学学術出版会、一九九五年)。
- Taylor, Jim L. "New Buddhist Movements in Thailand: An 'Individualistic Revolution', Reform and Political Dissonance", (*Journal of Southeast Asian Studies*, vol. XXI, No. 1, March, 1990).
- The Dharmakaya Foundation, *The Light of Peace* (Volume 8 Issue 3, Bangkok, May-June 1996).
- Van Esterik, John L. *Cultural Interpretation of Canonical Paradox: Lay Meditation in a Central Thai Village*, (Ph. D. dissertation, University of Illinois, 1977).
- Watrangkun, Ubasika Thawin (Bunsong). *Phu yu buang lang khwam samret khong Wat phra thammakai*, (Mulaniti thammakai, 2531 [1988]).
- Zehner, Edwin. "Reform Symbolism of a Thai Middle-Class Sect: The Growth and Appeal of the Thammakai Movement" (*Journal of Southeast Asian Studies*, vol. XXI, No. 2, September, 1990).

## バタック人が崇拜するもの

山本 春樹

〔論文要旨〕 バタック族の宗教はアニミズムといわれたり、多神教といわれたり、あるいは高神信仰であるとされたりしてきた。その信仰対象については、神々、祖霊や死霊、生きた人間と靈魂など、さまざまなものが報告されてきた。本論では、まずヴァルネットの研究成果を使ってこれらのバタックの宗教的諸観念を整理して理解し、ついでヴィンクラーの研究を材料にして、この宗教的諸観念が実際の信仰の場面、すなわち儀礼の場でどのように信仰されているのか見た。結論として、バタック人がその信仰対象とするものは、さまざまに表象され多くの個別的な観念に分けられてはいるが、実は一つのものであり、多くの観念や表象はこれを指し示す指標にすぎない、ということを明らかにした。さらに、この結論に基づいて、旧稿で批判したトビンのバタックの高神信仰論が、一面ではバタックの宗教を理解する上で重要な指摘をしたものであることを確認した。

〔キーワード〕 バタック族、アニミズム、多神教、原始一神観、信仰対象、汎神論

### はじめに

以前に発表した小論<sup>(1)</sup>において筆者はバタック<sup>(2)</sup>の宗教を考察する上で次のような仮説を立てた。本論は、バタック人は何を崇拜するのか、つまり、バタックの宗教の信仰対象は何なのかを明らかにすることによって、この仮説を検証しあるいは修正することを目的としている。

以前に立てた仮説とは以下のようなものである。

バタックの神々と精霊たちはそれぞればらばらなものではなく、上位下位の序列的分化と機能的分化の両方を含みつつ、一つのパンテオンへと組織され、これによって神々や精霊たちの世界は構造化されたものになっている。時にこのパンテオンは、そこに属する全ての神々や精霊を融解したアマルガムとして立ち現われることもある。さらには、このパンテオンは限られた特定の呪術的、宗教的現象とだけ結びついたものではなく、一切の現象に浸潤している。現象のなかに浸透するときパンテオンは、その構成要素の一部を前面に打ち出すこともあるが、しかしその場合にも、背景にあるパンテオンの全体が忘れられてしまうわけではない。そしてこの浸透性と遍在性が、さまざまな現象を全体として一つのものにまとめ上げ、バタックの宗教と呼びうるものにする媒材の役割を果たしている。

この仮説を検証するにあたり、三人の先学の論を議論の材料として取り上げることにする。すなわち、ヴァルネック、ヴィンクラ、およびトビン<sup>(3)</sup>である。この三人はバタック宗教の研究史を代表する論者であると共に、それぞれの論の内容と研究の仕方は、三者三様に个性的である。ヴァルネックはバタック人が信じる神々や精霊、祖霊や靈魂を取り上げて紹介することによって、バタック人の観念世界を明らかにしようとした。そのために彼がとった方法は、バタック人自身を促して神話や伝承等を蒐集させ、これに基づいて宗教的諸観念をまとめた形で提示させ、これらを素材にして研究するというものであった。これに対してヴィンクラは現象の領域に視線を集中し、観念の分析にはあまり関心を示さない。研究の仕方は、ひとりのデータ<sup>(4)</sup> (Data) につき従ってその行為やさまざまな儀礼を観察し、そこで何が行なわれ、何が崇拜されるのかを丹念に記述するというものである。観念の世界に関心を集中させるヴァルネックや、逆に現象の記述に自らを限定するヴィンクラとは違って、トビンは観念

と現象の相関に関心を寄せ、そこから彼独自のバタック宗教論を展開する。

以上の三人の論者の説くところを材料にしつつ、以下、次のように論を進めていきたい。第一節では主にヴァルネットに依りつつバタック人の宗教的観念の世界を明らかにする。第二節ではヴィンクラーに依拠して、第一節で見た宗教的諸観念が実際の儀礼の場面でのどのような形で崇拜の対象になっているのかを調べる。第三節と第四節では、第二節で明らかになったところをふまえて、バタック人は何を崇拜しているのかについて考察する。あわせて、トビンのバタック宗教論について再考すると共に、バタック人の信仰をどのような概念で理解すべきかについて考える。なお、本論でいうところのバタックの宗教とかバタック人の信仰とはすべて、キリスト教化以前のバタックに固有の宗教のことである。

## 一 バタック人の宗教的観念

ヴァルネットは一九〇九年に刊行したその著作『バタックの宗教—インド群島のアニミズム的宗教の一範型—』において、バタック人の宗教的諸観念について包括的に紹介している。この書物は頁数こそ一三六頁と大きなものでないが、このテーマについて網羅的で体系的に論じている点ではバタック宗教研究史の中でも出色のものであり、この意味で彼の名著といつてよいであろう。<sup>(5)</sup>

ヴァルネットは、その著作の副題が示すとおり、バタックの宗教をアニミズムと規定する。バタック社会の孤立性のゆえに、バタックの宗教はアニミズム的な自然宗教に関する純粋なイメージを提供していると彼は考える。彼が云うところのアニミズムとは、生きた人間が持つ霊的要素（靈魂、バタック語でトンデイ）と死んだ人間がなる

靈的存在である死霊や祖霊（バタック語でベグヤスマゴットないシソンバオン）への信仰を意味している。

このようなアニミズムとしてのバタックの宗教の中では、神々は副次的な位置しか占めていないとヴァルネックは考える。バタック人の宗教生活にあつては人間の靈魂や死霊、祖霊が宗教的関心の中心に据えられて祭儀の対象となり、かたや神々の世界との関係は最小限である。神々はバタック人の思惟と行動、宗教的情緒に大して影響を及ぼしていない。このように彼は云う。<sup>(6)</sup>

このように云うにもかかわらず、彼の著作の内容は神々についての記述から始まり、かつ、神々、靈魂、死霊と祖霊などにほぼ同じ分量の頁が割かれているのは奇妙ではある。これについては二つの理由が考えられる。一つは、キリスト教の伝道者であるヴァルネックにとって「神」のいない「宗教」など考えられなかったことである。

「表面的に見ればバタック人はすぐれて宗教的であるように見える。（中略）しかし、ここでは真正な宗教性、すなわち人間の神々への結びつきが大事なのではなく、宗教性の反対、つまり人間の人間の間の結びつきが大事なのである」と彼が云うとき、そこには彼の先入観、すなわち有神論的な宗教観が如実に示されているのである。もうひとつの理由と考えられるのは、原始一神観字説の影響である。この学説の事実上の出発点であるラングの

『宗教の形成』の出版は、ヴァルネックのものに先立つ一八九八年である。<sup>(8)</sup>ヴァルネックは次のように云う。「奇妙にも（中略）神観念は滅ぼされてしまったわけではない。（中略）それは、一見したよりもより深い根柢を人間の心底に持っていたに違いない。（中略）アニミズム宗教の長い進化があり、それが文化的、知的高まりによって支持されるにしても神観念を圧倒的に排除するには至らなかつた。この進化の道は疑いなく下方に向かつている。（中略）より純粹に存在したものは、今ではアニミズムの雑草におおわれている」。<sup>(9)</sup>あるいは次のようにも云う。「デバ

タという言葉は神という一般的意味で日常生活において口癖のように語られる。(中略) これは(中略)以前のより純粹な神意識の名残であるように思われ(中略)多神教的思惟やアニミズムの思惟と矛盾するものであり(以下略)<sup>(1)</sup>。ヴァルネックは原始一神観学説を明確な形で援用しているわけではない。しかし、以上の引用からみてもその影響は否定できないであろう。このような二つの理由から彼は、バタックの宗教に関するその記述を神々の世界から始めたのであろうと思われる。

以下、ヴァルネックの書物にしたがってバタックの宗教的諸観念を見ていくことにする。最初は神々の世界である。神々は上界の神々とその他の神々に分けられる。上界とは、中界下界と共に、バタックのコスモロジーが示す三界の一つである。

上界には五柱の神々がいる。バタラ・グル (Batara Guru)、『ソリパダ (Soripada)』、『マガラブラン (Mangalabulan)』、『アシアシ (Asiasi)』、『およびムラ・ジャディ・ナ・ボロン (Mula Jadi na Bolon)』である。前の三神が主要なもので、天の三つの王国をそれぞれ治めている。なかでもバタラ・グルが最も有力で第一の神である。その娘シデアック・パルジャル (Sideak Parujan) を介して地上の世界を創造し、人間を創り、一切を支配し、一切のものがこれに依存するといわれる神である。このバタラ・グルが人間に対して怒るとき、これを宥め、人間を弁護するのがソリパダである。マガラブランは夜の松明のごとく道を照らし導くものであるが、傲慢で悪意を持ち、人間に恐れられるという。ムラ・ジャディ・ナ・ボロンについては二つの見解に分かれ、一つは、「生成の起源」というその名前が示すとおりこれを全ての中で最も高いものとし、もうひとつは第四番目の神とする。ヴァルネックは、ムラ・ジャディ・ナ・ボロンが昔のバタックの最高神、創造神であり、インドから入ってきた三神にその地位

を奪われた神であると解釈している。アシアシは三神の間で不和が生じるとこれを調停し、またその名「同情」にふさわしく人間に同情を寄せる神であるが、三神に依存したものである。<sup>(11)</sup>

上界の神々以外のその他の神々としてヴァルネックが挙げるのは次の四つであり、中界と下界をその所在地とする。デバタ・イドウップ (Debata Idup) はバタックで唯一、像を以て表象される神である。男女一对の像に作られて祭られ、生殖力と生命力を示し、とりわけ子宝を求める夫婦の信仰対象となる。ボル・サニヤン・ナガ (Boru Saniang Naga) は水の中に住む女性神で、人間に農耕と漁労における祝福をもたらすと共に、危険な存在でもある。農業と漁業にまつわる儀礼がこれに捧げられる。ボラスパティ・ニ・タノ (Boraspati ni Tano) は地中に住む神で大地の豊饒性をあらわす。バタックの家屋によく見られるトカゲをモティーフにした装飾はこの神をあらわしたものである。農作業や家の建築などに際してはかならず儀礼が捧げられる。ヴァルネックによると、神々に祈りが捧げられる時には三神に先立ってまずこれに祈られるという。ボル・ナ・モラ (Boru na Mora) は悪意に満ちた空の神であるが、滅多に言及されることがないこの神については詳しいことは分からないとヴァルネックはいう。<sup>(12)</sup>

バタックのパンテオンの二つ目は生きた人間の靈魂である。バタック語ではトンディ (Tondi) という。ヴァルネックによれば人間にとってトンディとの関係は神々との関係とは比較にならないほど重要であり、バタックのアニミズム的信仰の中核を占めるものである。トンディとは上界の神 (ムラ・ジャディ・ナ・ポロンあるいはパタラ・グル) の許から来て人間に入り、これに生命を与え、死によって人間を去って神の許に戻るものである。このトンディの本性についてヴァルネックは種々論じているが、一面ではその説明はE・B・タイラーの靈魂 (アニ

マ) 概念に、いわゆる「夢の理論」をも含めて、重なるものである。しかし他面ではそれは、A・C・クロイトの靈質概念に重なっている。人格的靈魂概念と非人格的靈質概念の両方にまたがり、したがってアニミズムとダイナミズムの両方に関わるのがヴァルネックが説明するところのトンデイである。いずれにせよ、「一種の人間の中の人間であるが、その人格と一致するものではなく、その自我とはしばしば衝突し、自分の意志と願望を持ち、その人間の意志と願望と衝突し」、「常にその願望が実現される」ようなトンデイとの関係を良好なものにしておくことがバタック人にとっては肝要であり、頻繁に行なわれる供物を捧げる儀礼がこれを保証するものとなっている。<sup>(13)</sup>

パンテオンを構成する三番目の要素は死後の人間である。これはベグ (Begu)、スマゴット (Sumagot)、ソンバオン (Somban) に分かれる。人は死ぬとベグすなわち死霊になり、ベグの国で暮らす。これは基本的に生きている人間にとつて危険な存在であり、夢や靈媒の託宣を通してこれが供物を要求する時には必ず応えなければならぬ。しかしその供物は大きなものではない。やがて時が経ち、子孫が大きな祭りを催すことによつてベグは祖霊スマゴットになる。スマゴットは基本的に子孫に対して幸福を与えるものであり、人々はしばしば自発的にこれに大きな供犠 (豚、牛、水牛) をしてその好意を確かなものにしようとする。さらに時を経、なお子孫に崇拜されておればスマゴットはさらに偉大な祖霊ソンバオンへと昇格する。このようなベグからスマゴットやソンバオンへのいわば昇格儀礼は、その骨を掘出し改めて葬る儀礼を通して行なわれ、現在でも盛んに行なわれている。祖霊の加護を求める儀礼は大規模なものから日常的なものまで多岐にわたり、バタック人が行なう儀礼行為のほとんどがこれに関わるものだといつてもよいであろう。<sup>(14)</sup>

以上、神々、生きた人間の靈魂、死霊と祖霊についてヴァルネックが語るところを見てきたが、これらが、バタ

ツク人が信仰の対象としているものである。バタツクのパンテオンはこれらのものから構成されている。ヴァルネツクはこれをアニミズムと呼んだが、ここには、祖霊崇拜とか多神教といった性格もまた濃厚に見られるというべきであろう。

バタツクのパンテオンに関して、最後にデバタ (Debatata) について触れておかねばならない。デバタとは神という意味の外来系の言葉である。ヴァルネツクによると、神に関する諺や日常会話においては神々の固有名詞が挙げられることはなく、普通名詞としてのこの言葉が用いられる。神々をひとまとめにしてデバタと呼び、その上で「全てはデバタに依存する」「一切はデバタに由来する」「われわれはデバタの手の中にある」「デバタは慈悲深い」などと云われる。<sup>(15)</sup> ここには、神々の世界が序列的分化と機能的分化を示しつつも、それと共に一体のものとして認識されていることをも示すものといえよう。これに加えて、デバタという言葉は神々の世界を越えても用いられている。偉大なる祖霊ソンバオンは「全ての死者を支配し、ある意味ではデバタの仲間」であり、「ソンバオンとスマゴットはある意味ではデバタの弟たち」であるとヴァルネツクは書く。<sup>(16)</sup> こうしてデバタの仲間入りした祖霊はもはや霊媒を通してこの世に現われることはなく、供物を要求することもなくなるという。このような祖霊ソンバオンは、高い山、熱い泉、深い森などにすむ自然精霊と重なり合うものでもある。<sup>(17)</sup> さらに、神々が人間に対するが如く民衆に権力を以て臨む首長たちもまたデバタと呼ばれ、そもそも人間一般が「中界のデバタ」と呼ばれるのである。<sup>(18)</sup> かくして、デバタという用語は神々、自然霊、祖霊、人間を全て包みこむものでもある。<sup>(19)</sup>

## 二 儀礼の中で崇拜されるもの

第一節で見たようなバタック人の宗教的諸観念を構成する神々や靈魂や祖靈が、実際の儀礼の場面でのように崇拜されているのかを調べるのが本節の目的である。ここではヴィンクラーが一九二五年に著した『病める日と健康なる日のスマトラのトバ・バタック族—アニミズム的異教を理解するために—』<sup>(20)</sup>を材料に用いる。この書物は医者を通して具体的な事実を丹念に記述した貴重な民族誌である。

序論「異教徒バタック族の世界観」においてヴィンクラーも、ヴァルネックと同様に、バタックの宗教をアニミズムとし、しかしダイナミズム的な説明を交え、さらには原始一神観字説の影響をも感じさせる論を展開する。しかしここではこの序論は問題としないでおく。この書物の価値はダトゥの仕事に関する細密画のごとき精密な本論の記述にある。本論は第一部「衛生状態と衛生観念」と第二部「呪医」から成り、第一部では衣食住および社会生活全般にわたる問題が取り上げられている。第二部ではまず「生命を維持する術」として、ダトゥが行なう普通の医術と神秘的医術、靈魂、祖靈、神々への崇拜による医術などが報告されている。ついで「生命を滅ぼす術」としていわゆるブラックマジックが報告され、最後に「占いの術」としてダトゥが行なうさまざまな占いや神占が報告される。いずれの部分も興味深いものではあるが、ここでは個々の事項に立ち入って紹介し論じる余裕はない。ここで取り上げようとするのは、ダトゥを中心にして繰り広げられるさまざまな信仰現象において何が崇拜の対象になっているのかということである。幸いにしてヴィンクラーはこの点についても他書にはない詳細な情報をわれわれに与えてくれている。

ダトゥの仕事が多岐にわたることは、彼が果たす役割に応じてその都度ダトゥに与えられる呼び名の豊富さからもうかがえる。ダトゥ・パナオワル (Datu Panaoar 癒すダトゥ)、ダトゥ・ホルマンマン (Datu Pormang-mang 呪文を唱えるダトゥ)、ダトゥ・ポルトンゴトンゴ (Datu Portongotongo 祈るダトゥ)、ダトゥ・パガティハ・パツダン・トルス (Datu Pangatiba Pandang Torus 占うダトゥ、遠くを見通すダトゥ)、ダトゥ・ボルシセアン (Datu Porsisean 教えるダトゥ)、ダトゥ・ホルマンシ・ディ・ロプアン (Datu Pormangsi di Lopian 文字に精通したダトゥ)、ダトゥ・パヌスル・ディ・ビサラ・ナ・ゴダン (Datu Panusur di Bisara na Goding 戦いで敵を打ち破るダトゥ、訴訟で相手を打ち負かすダトゥ)、ダトゥ・パヌジュ (Datu Panuju 天候を支配するダトゥ)、ダトゥ・パルシプスプス (Datu Parsipuspus フラックマジックを行なうダトゥ)、ダトゥ・パルタツダン・ボロン (Datu Partandang Bolon 巡り歩く偉大なダトゥ)、などである。<sup>(21)</sup>

さて、このような多岐にわたるダトゥの仕事とその儀礼において、何が信じられる対象になっているのだろうか。詳しく見ていきたい。

普通の医術、すなわち主に植物性の薬を用い、かつその薬の成分の効果だけで行なわれる医術を除いて、ダトゥが行なうその他の仕事の全てには、なんらかの形でバタックのパンテオンが関与している。すなわち事柄に応じて信仰の対象となるものが呼び出され、供物が捧げられ、願いが掛けられるのである。ヴィンクラアの著作からこのような記述を数え挙げると五十四例がある。この五十四例のそれぞれについて、どのようなものが呼び出されて捧げ物が為されているのかを見ていこう。

儀礼において呼び出され崇拜の対象となるものに関して、あらかじめ次のような整理を行なっておくことにす

る。ヴァルネックが云う神々のカテゴリーのうちの上界の神々以外の神々をヴィンクラーは自然神と呼んでいるので、ここではこの呼び方に従う。この自然神には、ヴァルネックが挙げているもの他に家の守護神であるボラスパティ・ニ・ルマ (Boraspati ni Runa)、村の守護神ボラスパティ・ニ・フタ (Boraspati ni Huta)、あるいはパウタ・ニ・フタ (Bauta ni Huta) が含まれる。同時に、ヴィンクラーが占星術上の霊的存在 (Astrologische Geisterwesen) と呼ぶところのもの、すなわち黄道十二宮を支配するパネ・ナ・ボロン (Pane na Bolon)、その子のアナ・ニ・パネ (Anak ni Pane)、あるいは方位、日、月を支配するものなどは、その本性上自然神とみなし得るので、そのように整理する。ヴィンクラーは家そのものに供物が捧げられるケースを二例挙げているが、これは家が持つトンディに捧げられたものと考えられるので、ここでの崇拜の対象はトンディとして分類した<sup>(22)</sup>。もうひとつ、ヴィンクラーは多くのケースにおいて、ダトゥの師匠の霊が崇拜の対象となることを報告しているが、これは祖霊と同様に扱うことにする。

さて、崇拜の対象となるものは、一つが単独で崇拜されることもあるが、多くの場合複数が組み合わされて崇拜されている。この組合せは十二に分類できる。この分類にしたがって、どのようなものがどのような機会に崇拜されているのかを、具体例を例示しながら見ていきたい。

一 神々(すなわち上界の神々)、祖霊、自然神が崇拜される場合

1 呪葉を作るときの儀礼

①さまざまな用途を持つ呪葉ドルマ (Dorma) の製造に必要な材料を集めに森に入ったダトゥは、祖霊、神々、自然神に供物を捧げつつこれを採集する<sup>(23)</sup>。

②呪薬の製造の仕上げにダトゥは、祖霊、三神、ムラ・ジャデイ・ナ・ボロン、三つのボラスパティに供物を捧げる。<sup>(24)</sup>

## 2 祖霊に対する供儀祭

①病気の原因である祖霊の怒りを鎮めるための儀礼で、ダトゥは音楽にあわせて踊りながら怒れる祖霊、神々、自然神に米の供物を捧げる。<sup>(25)</sup>

②祖霊の好意を引き出すための大規模な供儀祭で、ダトゥは首長の家の前で敷物の上に槍、剣、布を置き神々と祖霊を食事に招く。別な場所と同様の食事をパネ・ナ・ボロンにも捧げる。村の広場の真ん中では神々と祖霊に米、菓子、ベーテルが供えられる。供儀柱が立てられ水牛が繋がれると、ダトゥは米を神々、自然神、祖霊に捧げ、さらに祖霊と神々には別な供物も供えられる。<sup>(26)</sup>

## 3 形代 (ポルシリ Porsili) を使って病気や敵の悪意を取り去る儀礼

○ダトゥは神々、自然神、占星術の神、八方位の主、祖霊に祈りつつ形代を病人の家から運び出す。<sup>(27)</sup>

## 4 敵の呪咀を解く儀礼

○ダトゥは岡の上に祭壇を建て神々、自然神、八方位の主、パネ・ナ・ボロン、祖霊に食物を供える。依頼者の意図を確かめてから神々と祖霊に食物を供え、祖霊と神々に祈りながら箱のなかの虫を放つて、以て呪咀を解く。<sup>(28)</sup>

## 5 敵との戦いに守護霊 (パグル balan Pangulubalang) を使う儀礼

○人々は三神、ボル・サニアン・ナガ、ボル・ナ・モラ、祖霊に「この守護霊を援けてわれらの敵を殺して

6 鶏の肝占い  
「ください」と祈りつつ、この守護霊を敵の村へ運ぶ。<sup>(29)</sup>

7 農作業に結びついた儀礼  
○ダトウは吉兆が現われるように上界、中界、下界の全ての神々、三つのボラスパテイ、ボル・サニアン・ナガ、デバタ・イドツプ、シバソ・ナ・ボロン、七世代前までの祖霊、付近に住む精霊に切願する。<sup>(30)</sup>

8 驚いたため身体を抜け出たトンデイを呼び戻す儀礼  
○ダトウは驚いた場所に祭壇を建て、祖霊、神々、自然神にトンデイが戻るように祈る。<sup>(32)</sup>

9 ダトウになる修業中の儀礼

○筆記具用の竹を取りに入った竹藪でダトウは師匠の霊、祖霊、神々、ボラスパテイ・ニ・タノ、ボル・サニアン・ナガに供物を捧げる。<sup>(33)</sup>

10 神馬の聖別儀礼

○三神に捧げる馬を聖別するとき、人々は村の広場に集まり三神、自然神、祖霊に祈りつつこれを聖別する。<sup>(34)</sup>

二 神々と祖霊が崇拜される場合

1 疫病、凶作、一族の衰退等の理由で催される供犠祭

○供犠柱に水牛を縛り、ダトウは神々、祖霊に供物を捧げる。<sup>(35)</sup>

2 その他、雑

三 自然神が崇拝される場合  
○村全体のための魔除けを作るためダトウは神々と祖霊に供物を捧げる。<sup>(36)</sup>

○不吉な夢を見ると、ダトウはその人に川で水浴するように命じ、ボル・サニアン・ナガに祈りつつ供物を捧げる。<sup>(37)</sup>

○田の刈り入れ後の儀礼的戦争で供儀が行なわれ、これは占星術上の霊的存在である年の主に捧げられるものである。<sup>(38)</sup>

四 神々、祖霊、自然神、トンデイが崇拝される場合

○蛇を見た驚きで病気になった人のためにダトウは蛇形の形代を作り、供物を供えて病人のトンデイ、祖霊、ムラジャデイ、ボラスパテイ・ニ・タノ、ボル・サニアン・ナガ、ボラスパテイ・ニ・ルマ、パウ  
タ・ニ・フタに病気を追い出すように祈る。<sup>(39)</sup>

五 祖霊、自然神、トンデイが崇拝される場合

○家族や村の慶事を祖霊に感謝するための供儀儀礼で、ダトウは祖霊、師匠の霊、自然神、八方位の主、参加者のトンデイに食物を供える。<sup>(40)</sup>

六 祖霊が崇拝される場合

○苗の植え替え後、首長たちが集まって豚、牛、水牛などを殺し、その肉を各自持ち帰って祖霊に捧げる。<sup>(41)</sup>

七 祖霊、自然神が崇拝される場合

八 トンデイが崇拝される場合  
○新村を作るとき、予定地の真ん中にブリギン樹を植え、祖霊とボラスパティ・ニ・タノに供物を捧げる。<sup>(42)</sup>

九 三神が崇拝される場合  
○全ての農作業に先立って、米が田のトンデイに供えられる。<sup>(43)</sup>

○疫病が発生し、託宣が指示するときは、三神に供物が捧げられ、供儀を伴うときは、白い鶏か山羊で、これは三神にだけ捧げられるものである。<sup>(44)</sup>

十 神々、祖霊、トンデイが崇拝される場合

○割齒儀礼では神々と祖霊と母方の親族のトンデイに供物が捧げられる。<sup>(45)</sup>

十一 神々、祖霊、パグルバランが崇拝される場合

○神判において、盗人を明らかにするように神々と祖霊とパグルバランに祈られる。<sup>(46)</sup>

十二 祖霊、パグルバランが崇拝される場合

○パグルバランを攻撃のために敵村に送り込む時、村の全員が広場に集まり、パグルバランと祖霊に供物を捧げ祈る。<sup>(47)</sup>

### 三 バタック人が崇拝するもの

前節において、何が崇拝されているかについて、煩雑を厭わず五十四の事例の一々に即して詳しく見てきた。これについて考察を加えてみよう。

まず、それぞれの場合に該当する例の数を挙げておくと、「一 神々、祖霊、自然神が崇拝される場合」に該当するのは二十三例で、その内訳は、1が五例、2が四例、3が三例、4、5、6、7が各二例、8、9、10が各一例である。「二 神々と祖霊が崇拝される場合」は七例で、1が三例、2が四例である。「三 自然神が崇拝される場合」は六例、「四 神々、祖霊、自然神、トンディが崇拝される場合」は五例、「五 祖霊、自然神、トンディが崇拝される場合」は三例、「六 祖霊が崇拝される場合」と「七 祖霊、自然神が崇拝される場合」と「八 トンディが崇拝される場合」はそれぞれ二例、九から十二まではそれぞれ一例となっている。

数字を使って統計的に処理するにふさわしい問題ではないが、もう少し数的に分析してみよう。はじめに、一つの対象しか崇拝されないケースを数えると、九の神々だけの場合の二例、六の祖霊だけの場合の二例、三の自然神だけの場合の六例、八のトンディだけの場合の二例、である。うち、自然神の場合の内の四例については、ボル・サニアン・ナガという、水に結びついてその性格や役割が他の崇拝対象と比較してかなり特化しているものに関しており、やや特殊である。これを除くと、ただ一つのものだけが崇拝されるケースは八例であり、全体の五十四例の中の一部にすぎない。大半は複数の崇拝対象を持っていることになる。

複数の崇拝対象の組合せがどうなっているかは、前節で見たとおりである。ここで問題となるのは、この組み合わせにどのような意味が見いだせるのかということ、あるいは、この組合せと当該の儀礼の内容との間に必然的関連性があるのかどうかということである。崇拝対象の組合せとしては、神々と祖霊と自然神の三者の組合せがまず目につく。他の組合せは、これにトンディやパグル balan が加わるか、あるいは逆に、三者のうちのどれかが抜け落ちる形でつくられている。付け加わるものうちパグル balan は特にこれに向けられた儀礼のなかで崇拝されて

いるが、これは意図的かつ人為的に作られた神格であるという点を考慮すると例外的なケースといつてもよいであろう。トンディの場合は例外的なものとは云えない。しかしトンディが崇拜対象に付け加えられることと当該の儀礼内容との間に特別な相関関係が見いだせるようには思えない。同じことが、神々と祖霊と自然神の内のいずれかが欠落するケースについてもいえる。たとえば、自然神が欠落する二の場合を見ると、1で例示したケースは、一の2のケースと内容的に重なるものである。自然神のみが崇拜され神々と祖霊が欠落する三の場合に例示した一つは農耕儀礼の一部であるが、同様の農耕儀礼は三つが揃って崇拜される場合（一の7）にも、祖霊だけしか崇拜されない場合（六）にも見られ、儀礼内容と崇拜対象の間に必然的關係は見られない。神々だけが崇拜される九の場合には、儀礼の一部分としての神々への供犠を取り上げたものであり、全体としては他への崇拜を前提にしていると考えるのが妥当であろう。その他の組合せも色々とあり、その全てのケースについて適切な説明を付けることは困難であるが、全体的にいえば、崇拜対象と儀礼内容の間になんらかの必然的關係があるようには思えない。すなわち、神々と祖霊と自然神の組み合わせを崇拜対象の基本形とし、全ての儀礼において一様にこの対象を崇拜するというのが、バタックの儀礼のありようであるといつて良いであろう。

以上でバタック人が何を崇拜するのかを明らかにした。バタック人は神々と祖霊と自然神のワンセットを基本にして崇拜するのである。しかし、このようにいうだけでは全てが明らかになつたわけではない。先に見たように、崇拜対象は儀礼内容と必然性をもって結びつかず、また自在に組み合わせられ、付け加えられ、あるいは取り除かれることになる。このような事態と、神々と祖霊と自然神がワンセットで崇拜されるという表現の間には、矛盾とまではいわなくとも、どこか相応性に欠けるといふ感否めない。神々や自然神を詳しく個々の固有名で列挙し、祖

霊をベグとスマゴットとソンパオンに細分し、さらにはこれにトンディやバグルバランを付け加えて崇拜対象をよりはっきりさせたとしても、この感は消えない。むしろその組み合わせ方の自在振りに戸惑うだけである。

では、どのように考えるべきなのか。これまでは、まず神々や祖霊や自然神といったものがあって、それが色々と複数組み合わせられて崇拜されるという風に考えてきた。そのため、その組み合わせ方の融通無碍さや崇拜対象と儀礼内容の偶然的関係を前にして戸惑うことになった。では逆に考えてみたらどうかであろうか。すなわち、神々や祖霊や自然神、さらにはトンディやバグルバランなどを包み込んだ未分化の一体としての一つのもの、先ずあり、人々はこれを崇拜する。崇拜するにあたって、具体的な儀礼の場ではこの一つのはさまざま名前前で呼ばれる。これが多くの神々や祖霊や種々の自然神などである、と。神々や祖霊として呼ばれることによって、このすべてを内包した一つのものという、いわば抽象的で無定形なものは、よりヴィヴィッドなものに変貌する。しかし、どんなに具象的で個別的なものとして表象されようとも、それは一つのものが持つ顔の一つにすぎない。このように考えると、先のような戸惑いはなくなる。崇拜対象の組み合わせ方や、これと儀礼目的との結びつきは、基本的には大して意味はないといつてよいからである。どのような組合せで崇拜されようとも、どのような目的をもって崇拜されようとも、そこで崇拜されているのはこの一つのものである。

ここで、第一節の末尾で言及した事柄を思い出してみよう。神々、祖霊、自然神、人間を全て包み込むような言葉やバタック人は持つており、これを日常的に使っているということである。いいかえれば、バタック人は神々や祖霊や自然神、さらには人間の持つ一面までをも同じカテゴリーで理解し、一つの言葉でそれを表現するということになる。このようなヴァルネットの所説は、前段で述べた筆者の考え方を支持するものといえよう。ヴァルネット

クのところによれば、全てを包み込むような言葉はデバタであった。そうすると、前段で考えたような崇拜される対象としての一つのもはこのデバタという言葉で表すことができようである。おそらく元来は名前を持たず、がしかし意識されてはいたこの一つのもが、外来語を使って言い表わされたと考えてよいであろう。第一節の末尾では、「デバタとは神という意味の外来系の言葉である」と書いた。しかし、神という意味であるとか、外来系の言葉であるとかいうことは、ここでは無意味である。一般的に「神」の概念を考えたり、サンスクリット語の *devata* の意味について調べることは、バタック人がいうデバタの意味を明らかにするのに役に立つものではない。一般的意味における「神」の意味ではなく、サンスクリット語の *devata* の意味でもなく、先に述べたような意味においてバタック人はデバタを崇拜するのであり、このようなデバタへの崇拜がバタック人の宗教生活の根幹であるといえそうである。

ところで、このような意味でのバタック人のデバタ崇拜はどのような理論的概念によつて説明されるべきものであろうか。上で見てきたところから、神々や祖霊や自然神などは個別的で個性的な本質や属性を持った実在的な信仰対象とは考えるべきでないことが明らかとなった。それは、ある一つのもの、つまりバタック人がデバタと呼ぶところのものが、その都度に見せる顔の一つ一つにすぎない。では、この一つのものあるいはデバタについてはどのように考えればよいのであろうか。デバタは時には個人として特定される数世代前の祖先の霊として観念される。時には大地の精霊として観念され、あるいはまた天上界の神としてイメージされるものである。しかしこのような観念やイメージは、その都度的にデバタを指し示す指標ではあつても、デバタそれ自体ではない。このような観念やイメージにデバタを固定的につきなご留めることはできない。前述したように神々や祖霊や自然神は実在的な

ものではない。では、それらによつて指し示されるデバタ自身は実在的なものであろうか。それは世界に超越的に対峙する唯一神なのであろうか。個性と役割をもつて共存する多神のパンテオンあるいはその一つとしての神なのか。人間の内なる存在からやがて精霊などへと発展するアニマのようなものなのか。存在するものに力とエネルギーを付与するマナなのか。一切に浸透する汎神論的な神なのか。あるいはそれはヌミノーゼの体験なのであろうか。聖の領域なのか。従来の宗教研究において提示されてきた諸理論と照合しながらこのデバタについて考えることは、バタックの宗教の本質を理解するために重要なことではあるが、この小論で可能な範囲を越えてしまうので別な機会に譲りたい。ここではさしあたり次のようにだけ云つておこう。バタック人にとってデバタは、神々、自然神、死んだ人間と生きている人間、さまざまな事物、つまりは世界内のあらゆるものを包み込むものであり、世界そのものである。しかし、世界そのものとは云つても、世界の全てがデバタなのではない。人々が日常的に生きる場としての世界の、いわば裏側に貼り付いた世界がデバタである。バタックの人々は、裏側に貼り付いたもうひとつの世界と交流しつつ、この世界で暮らしている。彼自身もまた半ばは、トンデイという形で、もうひとつの世界に生きる者でもあるのだ。世界というメダルの一面ともう一つの面といったほうがよいかもしれない。

このように世界のもう一つの側面であるデバタがバタック人の信仰の対象であり、それとの交流がバタックの宗教であると考えると、本稿の冒頭に掲げた筆者の仮説は次のように言い換えるのがよいであろう。バタックの神々と精霊たちはそれぞれ実在的なものではなく、世界の一つの側面である一つのもの、デバタを指し示す指標であり、このデバタはバタックの宗教現象の一切に浸透している。現象のなかに現われるとき、デバタはその指標の一つないし幾つかを前面に打ち出すこともあるが、しかしその場合にも、背景にあるデバタの「一」性が忘れられて

しまわわけではない。そして、このデバタの「一」性とその遍在性が、さまざまな現象を全体として一つのものにまとめ上げ、バタックの宗教と呼び得るものになっている、と。

#### 四 トビンのバタック宗教論再考

『宗教研究』二九六号において筆者はトビンの研究を取り上げ、そのバタック宗教論を批判的に検討した。<sup>(48)</sup> 本稿の最後に、前節までに論じてきたことを踏まえて、トビンのバタック宗教論に関する私見を再考しておきたい。

トビンのバタック宗教論は高神信仰を中核に据えたものである。そしてこの高神 (High god) とは、創造神であるが *ohise god* ではなく、世界に内在する聖なる全体であるとトビンは云う。バタックの高神は聖なる全体であるということによってトビンがいおうとするのは、バタック人が持つ一切の神秘的霊的存在は高神から出て、高神へと収斂されるものであるということである。ここから分かるようにトビンが提示するバタックの高神は二つの性格を持っている。有神論的な人格神としての性格と、汎神論的ないしは汎宇宙論的な非人格的存在としての性格である。そしてこのような高神への信仰がバタック宗教の中核であるとトビンはいい、バタック人がムラ・ジャデイ・ナ・ボロンとかデバタと呼ぶものこそこの高神なのだといっているのである。このようなトビンのバタック宗教論は、バタックの宗教をこのような高神への信仰と捉えることによって、一方においてはアニミズム的なバタック宗教観と訣別し、他方においてはキリスト教とも距離を置こうとするものであることは、旧稿で指摘したとおりである。

ところで、旧稿で筆者は論考の半ばを、神々やトンディをはじめとしてバタック人が持つ一切の宗教的観念を高

神へと収斂させていくトビンの論理の組み立て方を批判することに費やし、それを、トビンの論旨はその大筋で成り立たないものであるという結論につなげた。この批判と結論は、一言でいえば、上で見たような二つの性格を一つの高神像に結びつけようとするトビンの論証法の強引さと無理さに関するものである。この批判と結論は、それ自体は修正する必要はないと考える。

しかし、前節までに見てきたところを踏まえて再度検討する時、トビンの所説は違った姿を見せてくるようである。第三節の最後で出しておいた結論に戻ってみよう。バタック人が崇拜するものは基本的に、全てを内包し抽象的で無定形な一つのものであり、これはデバタと呼ばれることもある。これが結論であった。そこでは、多くの名前を持つ神々やさまざまな種類の自然神と祖霊は、この一つのをより具象的に表現するためのものにすぎず、それ自体がまず実在として存在するのではない。そこで、バタック人の崇拜対象となるこのような一つのものとトビンの高神像を較べてみると、高神をその第二の性格すなわち汎神論的ないしは汎宇宙論的な非人格的存在としての性格において捉えるかぎりには、この二つがよく重なり合うものであることが分かるであろう。この意味においては、トビンのバタック高神論は、一面においては、バタック人が崇拜の対象とするものを的確に捉えていたともいえるのである。この点を十分に理解していなかったという意味では、筆者の先の論考は不十分なものであったといわざるをえない。しかしトビンの議論はさらに先に進む。彼の主観的実践的関心は、高神をこの性格によって説明するだけでは満足できなかった。彼の原始一神論学説への共感あるいはアニミズム理論への反発にも示されるように、トビンは高神の有神論的さらには一神教的性格を強調することによってのみ、自分の研究を完結させることができたのである。これは、バタック宗教に関する彼の研究が、学問的営為であると同時に、主観的実践的意義、す

なわちバタック人であることとキリスト教徒であることの両方を満たす統一のアイデンティティの探求という意義を併せ持つものであったところから来る要請であった。旧稿において筆者が着目し強調したのはこの点であった。しかし、このような問題はあるにせよ、前節までの考察を通して、バタックの宗教を理解するうえで、トビンの高神像が示す一面が高く評価されるべきものであることが明らかとなった。この意味でトビンの研究はバタック宗教の研究にとって大きな意義を持つものであったといつてよいであろう。

注

(1) 山本春樹「バタックの宗教―その解体と再生―」、楠 正弘編『宗教現象の地平』岩田書院、一九九五年に所収(三二九―三五八頁)。

(2) バタックとは、インドネシア共和国のスマトラ島の北部、北スマトラ州の山岳地帯を居住地とするプロト・マレー系のエスニック・グループで、人口は推定約三百万人。オーストロネシア語族インドネシア語派に属するバタック語を話す。バタック語はさらに六つの下位言語に分類され、これに伴ってバタック人も六つの下位集団に分かれる。そのうち人口的には最大で、文化的にも主流を占めるのがトバ・バタック族で、本稿で対象とするのもこのトバ・バタック族である。従来多くの研究者がバタックを研究対象として取り上げその成果を発表してきたが、そのうち主だったものに限り、かつ欧文の単行本に限って(すなわちインドネシア語とバタック語によるものを除いて)、参考のために紹介しておく。

宗教生活を見る上で背景として押さえておかねばならない社会構造については、J. C. Vergouwen, *Het Rechtsleven der Toba-Batak*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1933 (英訳本 *The Social Organization and Customary Law of the Toba-Batak of Northern Sumatra*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1968) が古くものつばはあるが依然として有意義である。

宗教研究の分野における近時のものとしては、本論では触れなかったが、次のようなものがある。

H. H. Bartlett, *The Labors of the Datoe and other Essays on the Bataks of Asahan*, Center for South and Southeast Asian Studies, University of Michigan, 1973.  
P. Voorhoeve, *Codices Batakici*, Universitaire Pers Leiden, 1977.

- H. Parlin, *Batak Fruit of Hindu Thought*, Madras, The Christian Literature Society, 1978.
- A. B. Sinaga, *The Toba-Batak High God*, Anthropos Institute, 1981.
- J. P. Barbier, *Tobaland. The Shreds of Tradition*, Geneva, Musse barbier-Muller, 1983.
- S. A. Niessen, *Motifs of Life in Toba Batak Texts and Textiles*, Dordrecht-Holland/Cinnaminson-U. S. A., Foris Publications, 1985.
- R. Carie (ed.), *Cultures and Societies of North Sumatra*, Berlin/Hamburg, Dietrich Reimer Verlag, 1987.
- D. G. Sherman, *Rice, Rubees, and Ritual*, Stanford University Press, 1990.
- A. Sibeth, *Mit den Aamen Leben : Batak - Menschen in Indonesien*, Stuttgart, Linden-Museum, 1990.
- (2) J. Warneek, J. Winkler, Ph. O. L. Tobing. やまやまの登壇とていふは注(一)の註釋の注(4)(5)(6)を參照せられたる。
- (4) ヒュマン社会的の宗教的職能の一端。シヤフのヒュマンをマナーのシマンに相當する。呪術師ならし呪医に呪われやシヤが  
 多うか、本稿では呪術のこゝ用語を使ひシヤを離れて考へた。呪術と宗教の關係については稿を改めて論じた。
- (15) J. Warneek, *Die Religion der Batak. Ein Paradigma für die animistischen Religionen des Indischen Archipels*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1909.
- (9) Warneek, op. cit., p. 2.
- (7) Warneek, op. cit., p. 4.
- (8) A. Lang: *The Making of Religion*, London, Longmans & Green, 1898.
- (6) Warneek, op. cit., p. 3.
- (10) Warneek, op. cit., p. 7.
- (11) 々の説釋は Warneek, op. cit., p. 25-27.
- (12) 々の説釋は Warneek, op. cit., p. 37-38.
- (13) 々の説釋は Warneek, op. cit., p. 8.
- (14) 々の説釋は Warneek, op. cit., p. 14-17. ただ「今日見られる「昇格儀礼」はシグからスマゴットへの昇格だけで、ソムバ  
 ナへの昇格は聞かぬ。
- (15) Warneek, op. cit., p. 7, p. 39.
- (16) Warneek, op. cit., p. 85-89.

- (17) Warneck, op. cit., p. 17.
- (18) Warneck, op. cit., p. 4-5.
- (19) ただ、バタック人はけっしてデバタとは呼ばれないう。Warneck, op. cit., p. 116.
- (20) J. Winkler, *Die Toba-Batak auf Sumatra in gesunden und kranken Tagen. Ein Beitrag zur Kenntnis des animistischen Heidentums*, Stuttgart, Chr. Belser A. G. Verlagsbuchhandlung, 1925.
- (21) Winkler, op. cit., p. 77.
- (22) ここまでトンデイは生きている人間が持つ靈魂として説明してきたが、バタック人が考えるところによれば、トンデイは人間だけのものではない。人間生活にとって意味のある全ての動物、植物、自然物と人工物もまたトンデイを持つと考えられている。
- (23) Winkler, op. cit., p. 178.
- (24) Winkler, op. cit., p. 98.
- (25) Winkler, op. cit., p. 145.
- (26) Winkler, op. cit., p. 138-139.
- (27) Winkler, op. cit., p. 159.
- (28) Winkler, op. cit., p. 146-147.
- (29) Winkler, op. cit., p. 181.
- (30) Winkler, op. cit., p. 194.
- (31) Winkler, op. cit., p. 141.
- (32) Winkler, op. cit., p. 126-127.
- (33) Winkler, op. cit., p. 72.
- (34) Winkler, op. cit., p. 152-153.
- (35) Winkler, op. cit., p. 150.
- (36) Winkler, op. cit., p. 118-119.
- (37) Winkler, op. cit., p. 153.
- (38) Winkler, op. cit., p. 144.

- (39) Winkler, op. cit., p. 163.
- (40) Winkler, op. cit., p. 137.
- (41) Winkler, op. cit., p. 142.
- (42) Winkler, op. cit., p. 23.
- (43) Winkler, op. cit., p. 141.
- (44) Winkler, op. cit., p. 151.
- (45) Winkler, op. cit., p. 37.
- (46) Winkler, op. cit., p. 198.
- バグルバランとは、他村からさらってきた子供を手懐けた上で殺害し、その死霊を村の守護霊にしたもの。殺される直前の約束にしたがって、この死霊はタトゥウの命令に従わねばならない。最も恐れられている霊的存在である。
- (47) Winkler, op. cit., p. 173.
- (48) Ph. O. L. Robing, *The Structure of the Toba-Batak Belief in the High God*, Amsterdam, Jacob van Campen, 1956.
- 山本春樹「我等が神を求めて―バタック族の宗教と民族―」『宗教研究』二九六号、一九九三年。

## ゾロアスター教徒。パーシーの聖なる火と集団構造

中別府 温 和

〈論文要旨〉ゾロアスター教徒パーシーの聖なる火の保持の場面には、パーシーの集団構造のどの側面がどのように関与し、また反映されているのか。これらの問題を明らかにすることが、本稿の目的である。問題の提起および考察は、調査地ナウサリに限定し、グジャラーティの系譜史料とフィールドワークのデータを基本的資料として使用した。

パーシーは、個人や家族の名前を記憶するために、また、死者の魂 (Tavas) を供養するために、個人や家族によって聖なる火を創設し、聖火殿に保持して一般の火と区別してきた。この思考は、パーシーが祭司をとおして聖なる火に香木を捧げつつける行為 (マーチ *haci*) の動因ともなっている。パーシーは、個人、家族、集団を単位にして、マーチを継続し、場合によっては信託 (trust) を組む形でもそれを継続しようとする。したがって、マーチは、当事者にとっては相続継承の対象にさえなるほど重要な意味をもっている。

185事例のマーチを分析し、また、マーチを行っているパーシーをグジャラーティ系譜史料で追跡した結果、ナウサリで最も等級の高い聖なる火アータシュ・ペーラーム (Atas Baham) のマーチは、祭司系譜を出自とするパーシーが中心となつて行われてきている事実が取り出せる。個人の断面でも集団の断面でも、祭司系譜を出自とする特定の家族(姓)が、また、祭司系譜の中でもバガリアー (Bhagaria) と呼ばれる特定の系譜に属する集団が、アータシュ・ペーラームに香木を捧げることによって聖なる火は永続的に燃えつつづけてきているのである。

〈キーワード〉ゾロアスター教、パーシー、聖なる火、系譜、集団構造

## はじめに

ゾロアスター教徒パーシーの現実の生活場面において、等級の異なる三種類の聖なる火 (Atas Bahram : Atas Adaran : Atas Dadgah) は宗教集団の最も重要な象徴として、<sup>(1)</sup> また死者と生者を結節する手段として、<sup>(2)</sup> さらに「清浄 (Yaozda)」を保つ儀礼的な手段として重要な意味をになっている。<sup>(3)</sup>

そうした聖なる火はパーシー集団の中で具体的にはどのような人たちによって、どのように維持されているのか。聖なる火の維持の場面には、パーシーの集団の構造のどの側面がどのように関与し、また反映されているのか。<sup>(4)</sup>

これらの問題点を明らかにすることは、ゾロアスター教文化における聖なる火の存在に関わる問題を明確にするだけでなく、象徴と社会の問題に接近する一方法でもある。

### 一 資料と方法

問題の提起および考察は、調査地ナウサリ (Nasari) ナウサリの概観については、『宗教研究』二五七号、八二頁参照) に限定して試みる。本稿で使用する資料の領域は、聖なる火の創設に関するグジャラティ (Gujarati) 文献、聖なる火に香木を加える儀礼 (マーチ Māchi) に関する聖火殿の資料、パーシーの系譜史料 (DISA-POTHI と VANSHAVALICHOPPO) とナムガラン (NAMGARAN) <sup>(5)</sup> ならびにフィールドワークによる資料である。

## 二 聖なる火と集団構造

聖なる火が具体的にどのようなように維持されているかを取り出すために、これまで、聖火殿の構造<sup>(7)</sup>、清浄儀礼<sup>(8)</sup>を中心として記述してきた。本稿では、マーチに関する事実を系譜との関連で再構成し、聖なる火をとおしてゾロアスター教徒パーシーの集団構造の一面面を取り出していく。

そこで、はじめに聖なる火に香木を捧げる儀礼に具体的に言及する<sup>(9)</sup>。つぎに、その儀礼をパーシーがどのように保持してきているかを系譜との関連で論述する。

### 1 聖なる火に香木を捧げる儀礼

聖火殿におさめられているパーシーの聖なる火は、パーシーが絶えず香木を加えつづけることによつて維持されてきている。香木は一定の形式にもとづいて聖火に捧げられる。具体的には、後述するマーチのように、ある特定の日に特定の個人や集団が香木を捧げる場合と、個人の人生儀礼などの不特定の場面で不特定のパーシーがそれを行う場合がある<sup>(10)</sup>。また、香木を祭司が聖火に捧げる場合と平信徒がそれを行う場合とがある。

聖なる火に祭司が香木を捧げる儀礼そのものはブイ (bui) と呼ばれる。パフラヴィー語 (Pahlavi) bui は、アヴェスター語 (Avestan) baodha にあたり、「香り」を意味する。パーシーは、この儀礼をブイ・デウイ (bui devī) 文字どおりには、芳香を与えるの意味<sup>(11)</sup>と呼ぶ。第三等級の火であるアートシュ・ダードガーには、祭司だけでなく平信徒も香木を加えることができる。第二等級の火アートシュ・アーダランには、祭司だけが香木を加えるこ

とができる。これらの場合、祭司の資格が問題にされることはない。第一等級の火アータシュ・ベラームに対しては、祭司だけが、しかもクープ (xib) 一〇日にわたる清祓儀礼を経た翌日にヤスナの儀礼をおこなうことによって獲得される状態を終えている祭司だけが、香木を捧げることができる。このクープの状態は、四日間だけ有効なので、それを過ぎると再びクープを獲得しなければならない。<sup>(11)</sup>

ブイの儀礼は、一日に5回、ガー (gah) 一日を5刻限に分けるパーシーの時間単位) に行われる。<sup>(12)</sup> ガーごとに、聖なる火への祈り (アータシュ・ニーアーシ<sup>(13)</sup> Aras Niyas) が唱えられる。アータシュ・ベラームには、それぞれのガーごとに、11回、9回、7回、7回、9回となっているが、アータシュ・アータランとアータシュ・ダードガーには一度だけでよい。

ブイの儀礼は、アヴェスターの時代から継承されてきている太古的な清浄儀礼、祈り、時刻、方位感覚を保持してきている。この儀礼を行うことができるのは、クープという特別に清浄な (Yazda) 状態を儀礼によって獲得した祭司だけであるが、聖なる火の等級に応じてその内容が異なっている。<sup>(14)</sup> つまり、等級の高い火であるアータシュ・ベラームに香木を捧げる場合は、祭司は最も清浄な状態に自分を保っていなければならない。その場合には、香木はマーチと呼ばれる組み方に組まれて捧げられる。さらに、香木を捧げるガーにおける聖なる火への祈りの回数は、等級の低い火の場合には一度であるが、最も等級の高い火アータシュ・ベラームに対してはそれぞれ11、9、7、7、9回唱えなければならない。

聖なる火に香木を捧げる儀礼は、パーシーにとつては、その行為によって「アフラー・マズダーを崇める」ことであり、その行為によって個人個人の「思想、言葉、行為を啓く」<sup>(15)</sup> ことである。複雑で太古的な儀礼的慣習から構

成されているこの儀礼を、パーシーが現実の生活場面でどのように位置づけているかを具体的に取り出すことは、ゾロアスター教徒にとって最も重要な象徴である聖なる火をパーシーがどのようにとらえているかを明らかにする一方法である。

## 2 マーチ

マーチ (Marti) とは、パーシーが一年の日時・刻限を特定して、聖なる火に香木を捧げる行為である。このマーチは、個人、家族、親族、集団を単位として行われる。集団を単位とするマーチとは、「通り」、祭司集団、菜食主義者、パーシーコミュニティ全体を単位として行われることを意味している。ナオサリの聖なる火の中で最も等級が高いとされているアータシュ・ベーラームのマーチは、具体的には表1のような形態をとっている<sup>(16)</sup>。この表に記載されている内容は、ナウサリの祭司長ダストウルジ・メヘルジ・ラーナ (Vada Dasturji Meherji Rana) の許可を得て、筆者が聖火殿の台帳に記載されてきている事項を筆写し、再構成したものである。台帳に記載された個人名については、後述するように、祭司系譜か平信徒か、生死、居住地などの事項を中心に個々に聴取調査を行い、その結果を再構成した<sup>(17)</sup>。

マーチの基本的な構成は、個人、家族、親族または集団で担われている部分と、姓(家族)で担われている部分からなっている。後者の姓(家族)によるマーチは、前者の個人、家族、親族、集団マーチを補完する形でマーチを行っていくという役割を担っている。したがって、前者の家族と後者の姓(家族)は、台帳への表記上の形態は同じであるが、マーチを実行していく過程での役割が異なっているので、姓(家族)として区別した。マーチの一

表1 (一カ月のマーチの一部)

30日神名	第1刻限	第2刻限	第3刻限	第4刻限	第5刻限	第1刻限	第2刻限	第3刻限	第4刻限	第5刻限
神名	個人名	家族名	親族名	個人名	集団名	姓名	姓名	姓名	姓名	姓名
ティール	デザイ	デブ	ギャラ	アンティア	ドーディ	カンガ	マサーニ	メータ	ホムジ	ダブー
⋮	⋮	⋮	⋮	⋮	⋮	⋮	⋮	⋮	⋮	⋮

部分を表で表すと、表1のような構成になる。表1の左端の30項目は、アフラ・マスターを含めた神々の名称で、ゾロアスター暦において30日の日名となっている。上段の5項目は第1から第5刻限を表す。この2項目で囲まれた枠内の表記は、この特定の日に、聖なる火に香木を捧げる個人名、家族名、親族名あるいは集団名を表す。表1の右端の表記は、第1から第5刻限に、聖なる火に香木を捧げる姓(家族)名を表している。

総数1825のマーチを、表1のように再構成し、それらを1月から12月まで集計し分析を試みた(以下、表に再構成したマーチ資料と表記)。(1)から(4)に提示した内容は、マーチを材料領域として、聖なる火アータシユ・ペーラームとの関連でパーシーの集団構造を分析した結果である。

(1) 姓

表1が示すように、聖なる火は日時・刻限を特定して、個人、家族、親族、集団あるいは姓(家族)を単位として香木が捧げられることによって保持されている。そこで、姓(家族)によるマーチを除いて、マーチのすべての事例を姓で類別してゆくと、238の姓を抽出することができる。238姓の分布の様態は、1事例81姓、2事例45姓、3事例18姓、4事例19姓、5事例6姓、6事例6姓、7事例8姓、8事例4姓、9事例8姓、10事例以上37姓となっている。ここで、10事例以上の分布を示す姓を具体的に示すと、表2のようになる。

表 2

姓 名	事例数	姓の重なるの総数	姓の重なるの人数	祭司系譜	死者供養	居住地 ノウサリ
アマリア (Amaria)	15	7	2	0	1	2
アンティア (Antia)	63	42	11	11	9	10
						ムンバイ 1
アスンダリア (Asundaria)	11	2	1	0	0	1
バジャン (Bajan)	27	18	6	6	5	5
						ムンバイ 1
バラポリア (Balaporía)	21	21	2	0	0	2
バリア (Baria)	13	11	3	0	0	0
						ムンバイ 3
バットリワラ (Batliwala)	11	8	4	0	1	4
ベドワール (Bhedwar)	15	7	2	2	1	2
ボート (Bhoot)	28	3	2	0	15	23
						ムンバイ 5
ブハリワラ (Buhariwala)	19	4	2	0	1	2
カサッティ (Cassattee)	10	0	0	0	0	0
チニワラ (Chiniwala)	12	7	2	0	0	1
						スーラト 1
ダブー (Daboo)	13	5	1	1	1	1
ダダチャンジ (Dadachanji)	18	10	4	4	4	4
ダルワラ (Daruwala)	19	7	3	0	2	3
ダストゥール (Dastur)	79	44	15	15	13	13
						ムンバイ 2
デブー (Deboo)	85	43	13	0	8	13
デサイ (Desai)	145	103	22	22	16	20
						ムンバイ 2
ファニバンダール (Fanibandár)	21	16	3	0	3	3
ホディワラ (Hodiwala)	18	9	3	0	3	3
ホムジ (Homji)	51	43	10	10	4	6
						ムンバイ 4
カカリア (Kakalia)	34	16	5	5	2	5
カンガ (Kanga)	109	81	13	13	10	12
						ムンバイ 1
カルズリア (Karkaria)	21	13	5	5	3	4
						アーメドナ 1
カサッド (Kasad)	12	2	1	0	1	1
カトラック (Katrak)	14	3	1	1	1	1
コラー (Kolah)	23	18	5	0	1	5
コトワル (Kotwal)	76	49	10	10	4	9
						ムンバイ 1

姓 名	事例数	姓の重なるの総数	姓の重なるの人数	祭司系譜	死者供養	居住地 ナウサリ
クタール (Kutar)	19	6	3	3	1	3
マダン (Madan)	21	2	1	1	0	1
マサーニ (Masani)	21	12	2	2	2	2
メータ (Mehta)	29	14	5	0	2	3
						ムンバイ 2
ムーラ (Mullah)	14	4	2	2	2	2
パテル (Patel)	30	16	5	0	1	4
						ムンバイ 1
スッカドワラ (Sukhadwala)	15	11	2	0	0	0
						ムンバイ 2
タンボリ (Tamboli)	21	11	4	0	1	4
ヴァジフダール (Vajifdar)	21	9	4	4	1	4

例えば、2番目のアンティアを例にして、表2に表記された内容の説明を行う。この姓がマーチを行った事例の総数が63である。これらの63事例は、それぞれ異なる63名の個人によって行われているのではない。同一人物が2回以上マーチを行っている事実があり、そのような形をとったマーチの事例を合計すると42になる。その42事例は、11名のアンティアによって分担されている。11名のアンティアのうち、11名全員が祭司系譜に属している。死者の霊の供養との関連でマーチを行ったのが11名中9名で、ナウサリ在住のアンティアは10名、残りの1名がムンバイ在住である。

表2にもとづく、238姓のなかの37姓(15%)が、1174事例のマーチを引き受けながら、聖なる火を維持している。マーチの事例の総数が1825であり、そのうち95事例を集団マーチがしめるので、1730事例が個人マーチである。この1730事例のなかの約68%に相当する1174事例を、表2が示す37姓が分担しているのである。換言すると、15%のパーシーが、アータシユ・ベールームのマーチの6割8分を行ってきているのである。集団全体が比較的均一に関与するというよりも、むしろ一部の姓が他の姓よりも強く関与する形をとりながら、パーシーは聖なる火アータシユ・ベールーム

ラームを保持してきている。

(2) 信託 (Trust) と死者供養

マーチの記録を追跡していくと、個人や家族を単位としてだけでなく、親族やその他を単位とするトラスト (Trust 信託) によって香木が捧げられている (95事例)。トラストは83事例が家族・親族、7事例が「通り」、3事例がバガリアー (Bhagarīā) 祭司集団、1事例が菜食主義者、1事例がパーシーコミュニティ全体 (Fallā nī māñi) を単位としている。

この場面での信託は、パーシーによってニバウ (nīhāv) と呼ばれているが、これはサーサーン朝時代の慣習法典 (MHD, Madigan i Hazār Dādīstan) の yazīsin nīhadag (死者供養のための寄進あるいは信託) に相当すると考えられる。これは古いゾロアスター教的慣行である。また、信託が「死者の魂の供養」のために組まれる事実は、MHD, 特に MHD. 34 の「死者の魂の供養 (tuwān yazīsin rāy)」の残存と考えられる<sup>(18)</sup>。

パーシーの死者供養は、死者の名前を記念する形、死者の名前を記憶する形で行われていく。死者の名前を確実に残す手段として、①「故人の霊のために」、聖火殿、鳥葬の塔をはじめその他の社会施設を創設していく。ナオサリにおいては、9つの聖なる火のうち8つがその形式をふんでいる。パーシー全体については、8つのアータシユ・ペーラームの7つがそうであるし、133の聖なる火ならびに聖火殿のうち118 (約9割) が故人の霊のために建てられている。②クトゥンプ (Kutumb 父系血縁集団) に名前を残す、つまり、出自系譜の中に名前を記録し残す。パーシーにおいては、死者の記憶は『家系図-I』<sup>(19)</sup> のような形で、クトゥンプ (父系血縁集団) の規模で死者

を記憶する仕方と、『家系図―II』<sup>(20)</sup>のような形でクトゥンプの下位集団の規模で死者を記憶する仕方が存在する。前者は男子名だけを記憶し、後者は男女名を記憶する。毎年、「死者を供養し祀る日」には、聖火殿で行われる死者供養の儀礼の中で、『家系図―II』に記録された名前を祭司が声に出して全て呼び上げる。クトゥンプの規模の場合は一時間以上を要するのが通例である。<sup>(21)</sup>これはパーシーが広範な時間幅にわたって名前を記憶しようとする行為であり、そこには男子名を記憶する規模と女子名を記憶する規模が異なりを示しながら並存している。

こうした仕方に加えて、パーシーは聖なる火に香木を捧げる行為によっても死者を供養していこうとする。表に再構成したマーチ資料の中の個人マーチに関して、そこに名前が記載された個人について聴取調査を行うと、921事例（全体の約53%）が死者である。個人の断面でも、信託マーチという集団の断面でも、マーチは死者の供養と深く関わりながら行われてきているのである。

ここで、83事例の信託を具体的に分析すると、31の姓が家族・親族マーチを担っているが、そのうち23姓が1回、2姓が2回、1姓が3回、1姓が5回、1姓が6回、1姓が9回、1姓が11回、1姓が22回のマーチを引き受けている。ここでも、3姓 (Desai, Dordi, Choksey) で約半分の集団マーチを分担する偏りが見られる。3姓のうちで、ドーディ (Dordi) とチョクスイー (Choksey) は、集団マーチだけで聖なる火の維持に関与している。このことは、5回担っているババ (Bhabha) と、9回担っているギャラ (Gyara) についても同様である。個人マーチだけでなく、集団マーチである信託についても、一部の特定の姓が他の姓よりも強く関与する形がとられてきているのである。

(3) 女子名

表に再構成したマーチ資料には、女性の名前が313事例出てくる。この313事例について、それぞれ聴取調査を行った結果は、未婚一人暮らしが81事例、既婚・子供なしが53事例、既婚・息子なし・娘ありが29事例である。これらの女性は、パーシーにおいては、後継者がいないと位置づけられている立場にある女性である。アータシュ・ペーラムのマーチは、そうした社会的立場にある女子のためにも行われてきている。

パーシーが高く価値づける系譜資料である『家系図—I』には女子名は記録されない。また、死者供養のための養取慣行 (Patak) の場面でも、女子に関わる事例は殆ど観察されない。<sup>(22)</sup> しかし、個人マーチや、財物の一部を信託にし、そこに相続継承の観念が入ってくる信託マーチの場面では——既に記述したように、ここは死者の魂の供養の場面でもあるのだが——、女子がそれらの信託を起すこともあるし、女子(妻や娘)がそれらを相続することもある。

女子が信託を起す場合は、遺言の形式をとることもできる。信託の相続継承は、①自分の家族の線をたどる形、②被信託人の線をたどる形、がある。具体的には、①個人あるいは集団が財産の一部を遺言などで信託にし、その利子で聖なる火に香木を加えつづける形、②既存の信託に資金や土地を委託し、そこから生じる利子や納得聖なる火に香木を加えていく形とがある。<sup>(23)</sup> パーシーはこれらの信託を組むことによって、死後「魂の供養」をしてもらえない立場にある人物のために、聖火殿において聖火に香木を捧げていく。自分自身の魂だけでなく他の人々の魂の供養も含めて信託を組む思考や、信託の利子を使用して供養を行っていく等の事実は、サーサーン朝時代の慣行がパーシーによって保持されてきていると考えるべきである。<sup>(24)</sup>

ナオサリでは、ドジバイ・コトワルの遺言によって、一九二三年に聖なる火(ダードガー dadgar)も創設されドシバイ自身と彼女の両親のために、年々アファルガン・バージ<sup>(25)</sup>(Afragan Baj)とムクタード<sup>(26)</sup>(Muktad)が行われてきている。女子が聖なる火を創設する事実もサーサーン朝時代の慣習法典の中に散見する(MHD. 39: 5-7: 18)。

このように系譜資料の『家系図一』および養取慣行では社会的に劣位に置かれている女子が、マーチならびに聖なる火の創設や維持の場面では、それらの領域に比して比較的高い位置を占めている。しかもその事実はサーサーン朝時代からの古い慣行と考えられる。

#### (4) 地域性

アータシユ・ベールームのマーチは、その140事例(約77%)がナオサリ在任のパーシーによって行われてきている。ナウサリの聖なる火アータシユ・ベールームを維持する主体はナオサリを中心にしていて、ムンバイ(31事例)やその他の地域(56事例)への広がりには示さない。パーシーの聖なる火は、極度に強い地域性と集団性のなかで保持されてきている。

パーシーの聖なる火は、それらの等級にかかわらず、個人によって創設されてきている。個人が生きている間にそれが行われることもあるし(ムンバイのグデイバイ・アータシユ・ベールームやスラートのモディ・ヴァキル・アータシユ・ベールームなど)、個人の遺言に基づいて後継者がそれを行うこともある(ムンバイのワディア・バナジ・アータシユ・ベールームなど)。これらの行為は、男子でも女子でも行うことができる。MHD. 27: 15-16

には、一人の女性が聖なる火を創設し、遺言を残さずに死んだので、聖なる火が彼女の夫によって継承される事例も記録されている。また、養子も聖なる火の信託 (sardarīh) を継承することができた (MHD, 29: 9)。<sup>(27)</sup> 個人によって創設されて聖なる火は、いったん聖火殿の中におさめられると、永続的な独自性を与えられ、他の火と混ぜ合わされたり、その聖なる火から別の火が分かれることもありえない。このように、聖なる火それ自身が特有の独自性をもつことも深く関連するのであるが、ナウサリの聖なる火は、パーシーのコミュニティーを広く交錯する形では保持されてきていないのである。このような思考と慣行は、サーサーン朝時代から現代まで保持されてきており、このことが聖なる火の地域性と関連していると考えられる。

### 3 マーチと系譜

マーチを、祭司系譜のパーシー (Mōbed) か平信徒 (Behdin) かで類別すると、前者による事例 (951事例 52%) が、後者による事例 (873事例 48%) を78事例上回っている。全体の半分ずつを、両者で分担し合ってきているといえよう。そこで、祭司系譜のパーシーと平信徒の聖なる火への具体的な関わりを度合いを取り出すために、姓の重なりを再考する。姓の重なり事例総数788を、それを担った人数219人で割ると、平均値は3.59事例となる。ここで、祭司系譜と平信徒の間で、平均値の比較を行うと、祭司系譜が3.98事例、平信徒が2.88事例となる。姓の重なりを保ちながら聖なる火を維持する傾向は、祭司系譜に属するパーシーの方が平信徒よりもわずかながら高いことが指摘できる。言い換えると、聖なる火とより強く関わろうとする態度は、祭司系譜に属するパーシーのなかに存在するのである。

ところで、表に再構成したマーチ資料に記載された姓(家族)に関して数的な処理を行うと、カンガ(Kanga)とマサーニ(Masani)の頻出の度合いが極めて高い。これらの2姓の全体に対する比率を各月にわたって具体的に示すと、それぞれ1月25%・44%(69%)、2月30%・54%(84%)、3月20%・43%(63%)、4月26%・35%(61%)、5月17%・30%(47%)、6月17%・42%(59%)、7月19%・40%(59%)、8月35%・37%(72%)、9月16%・47%(63%)、10月17%・44%(61%)、11月21%・50%(71%)、12月6%・32%(38%)となっている。5月47%と12月38%が比較的低い割合を示しているが、その他の月は6割以上の数値を示しており、両者を合わせた各月の平均値は62%となっている。

この結果は、姓(家族)マーチの場合も、個人マーチならびに信託マーチの場合と同様に、ある特定の家族が主体となっている事実を示している。

そこで、カンガ(Kanga)とマサーニ(Masani)をパーシーの系譜史料『家系図一』で遡及していくと、さらにそこに新しい事実が発見される。すなわち、次に示すように、カンガに関してはカーカー・ダンパール(Kaka Dhanpal)・マサーニに関してはチャーンダー・ファレードゥーン(Chānda Faredun)と呼ばれる出自集団の始祖にぶつかることである。言い換えると、この場面では、聖なる火は、カーカー・ダンパールとチャーンダー・ファレードゥーンと呼ばれる出自集団で維持されており、カーカー・パーラン(Kaka Pahan)・アーシャ・ファレーグズーン(Asha Faredun)・マーヒヤール・ファレードゥーン(Mahyar Faredun)と称される出自集団によっては維持されていないのである。

ところで、祭司系譜に属するパーシーを系譜史料『家系図一』で追跡していくと、そこに数本の出自の流れが

存在していることが取り出せる。それらは、バガリアー (Bhagarīa)、『サンジャーナー (Sanjānā)』、『ゴードワラー (Godavra)』、『バルチャー (Bharucha)』、『カムバータ (Khambata)』であるが<sup>(29)</sup>、ここではナウサリとの関連で重要なバガリアーだけを取り上げる。

バガリアーは、(1)カーカー・パーラン (①シャプール・シャリアール、②ラームヤール、③オールマズドヤール、④モーバッド、⑤ザルトーシュト、⑥カムディーン、⑦モーバッド、⑧カムディーン、⑨ラーナー、⑩チャンドナー、⑪アーンナー、⑫パーラン)、(2)カーカー・ダンパール (①シャプール・シャリアール、②ラームヤール、③オールマズドヤール、④モーバッド、⑤ザルトーシュト、⑥カムディーン、⑦モーバッド、⑧ラクミードール、⑨パーマー、⑩ラクミードール、⑪ダンパール、⑫カーカー)、(3)アーシャー・ファレドゥーン (①シャプール・シャリアール、②ダヴァル、③ネーリヨサング、④モーバッド、⑤クシュマスタ、⑥クジャスター、⑦バマンヤール、⑧クールシェード、⑨バーマンヤール、⑩ホーム、⑪ファレドゥーン、⑫アーシャー)、(4)マーヒヤール・ファレドゥーン (③)の12代目の部分にチャーングが入る)、(5)チャーング・ファレドゥーン (③)の12代目の部分にチャーングが入る)の5ポール (Gu. pol. 路地の意) から構成されてきた<sup>(30)</sup>。ところで、マーチは、既述したように、基本的には、個人、家族、親族または集団で担われている部分と、姓 (家族) で担われている部分から構成されている。ここで前述の表2の個人、家族、親族または集団で担われている部分に注目し、それらを『家系図一』との関連で考察すると、そこには別の事実が発見される。

表2で言及したように、アンティア (Antia 63事例)、ダストゥール (Dastur 79事例)、デブー (Deboo 85事例)、デサイ (Desai 115事例)、ホムジ (Homji 51事例)、カンガ (Kanga 109事例)、コトワル (Kotwal 76

事例)が聖なる火の維持に特に強く関わっている。これらの8姓で608事例を引き受け、全体の約52%をしめている。これらの姓は、1月から12月まで、すべての月に分布しながら、ある特定の月に極端な偏りを示すことなくマーチを行っている。そこで、これらの姓の系譜を『家系図―I』にもとづいて追跡していくと、つぎに示すように、アンティアがマーヒヤール・ファレードゥーンに、ダストウールがカーカー・パーラン、デサイ、コトワルがアーシャー・ファレードゥーン、カンガがカーカー・ダンパールに所属していることが取り出せる。この部分では、特に、カーカー・ダンパール(ベドワール・カンガ・マダン・ムーラ・ヴァジフダール 総計180事例 24%)、カーカー・パーラン(ダストウール・カカリア 総計113事例 18%)とアーシャー・ファレードゥーン(ダーダー・チャーレンジ・デサイ・カトラック・コトワル 総計253事例 33%)が中心となってマーチを行い、聖なる火を維持しているのである。

さらに、これらの姓を『家系図―I』にもとづいて、バガリアーか非バガリアーかで区別していくと、デブーを除くすべてがバガリアーであることが追跡できる。表2の37姓のなかの半数18が祭司系譜に属していて、全体の約66%を分担しているが、そのうちの18姓すべてがバガリアー祭司である。このことは、既に取り上げた信託マーチについても同じである。全体の半数にあたる47の信託マーチを、祭司系譜のパーシーが担っているが、すべてがバガリアー祭司系譜である。ここでは、アーシャー・ファレードゥーン(デサイ・カトラック・コトワル・モーディ・ランジ・サシュトリ 総計19事例 40%)、カーカー・パーラン(ドーディ・ダストウール 総計13事例 28%)、チャーレンダー・ファレードゥーン(バジャン・カムス・クタール・パウリ・セスナ 総計7事例 15%)が中心となっており、マーヒヤール・ファレードゥーン、カーカー・ダンパールはそれぞれ1事例ずつしか関わって

いない。

これらの事実は、ナオサリにおいて最も等級の高いアートアシユ・ベールームは、祭司系譜に属する集団、特に、バガリアー祭司集団が中心となつて、個人、家族、親族または集団マーチと姓（家族）マーチをそれぞれ担つたことによつて維持されていることを示している。具体的には、前者をアーシャー・フレードウーン、カーカー・パールン、カーカー・ダンパールが、後者をカーカー・ダンパール、チャーンダー・フレードウーンが担つている。聖なる火に香木を加えることができるのは祭司であるが、このことは別の断面においても、聖なる火は祭司系譜に属するパーシーによるマーチによつて保持されてきているのである。

### おわりに

パーシーが聖なる火に香木を捧げる行為を考察すると、パーシーの聖なる火は、「アフラー・マズダーの子」であり (Atas Niyas: 4-8: 10: 12: 18)、パーシーは「(聖なる) 火をとおして、アフラー・マズダーを崇める」。聖なる火は、「供え物と祈り」をもつて近づくべき「永遠の存在」であり (AN: 7-8: 13-15)、供え物をもつてこれに近づくものには、「生命、知恵、子孫、活動力、勇氣」(AN: 10-11) や「善き報いと魂の永き平静」(AN: 13) を恵む。パーシーの聖なる火は、個人や家族によつて創設され、聖別され、聖火殿に保持され、一般の火とは区別されてきた。パーシーが聖なる火を創設する行為は、個人や家族の名前が記憶され、また、死者の魂が供養されることでもある。この思考は、パーシーが祭司をとおして聖なる火に香木を捧げつづける行為の動因ともなっている。パーシーは、個人、家族、集団を単位にして、この行為を持続し、場合によつては信託を組む形でも継続しようとする。

る。したがって、この聖なる火に香木を捧げ加える行為は、当事者にとつては相統継承の対象にさえなるほど重要な意味をもっている。

この行為は、ナウサリのアータシュ・ベールームに関して、祭司系譜に属するパーシーが中心となつて行われてきている。個人の断面でも集団の断面でも、祭司系譜に属する特定の家族(姓)が、また、祭司系譜の中でもバガリヤーと呼ばれる特定の流れに属する集団が、アータシュ・ベールームに香木を捧げるることによつて聖なる火は永続的に燃えつづけてきているのである。

#### 注

- (1) 中別府温和「ゾロアスター教における聖なる火―ナオサリの事例を中心として―」〔『哲学年報』第四二輯、一九八三年〕、二九―五二頁。
- (2) 中別府温和「ゾロアスター教徒パーシーの聖なる火と名前の記憶について」〔『西日本宗教学雑誌』第一八号、一九九六年〕、一三―二五頁。
- (3) 中別府温和「ゾロアスター教における聖なる火と清浄儀礼―ナオサリの事例を中心に―」〔『哲学年報』第四三輯、一九八四年〕、九一―一〇九頁。
- (4) 聖なる火の維持に関して、拙論「インドにおけるゾロアスター教の存続と変容」〔『宗教間の協調と葛藤』佼成出版社、一九八九年〕、二二九―二四六頁において、既に若干の分析を試みた。当該論文の内容の一部と、本稿の内容と重複する箇所があることをここで予め指摘しておきたい。
- (5) DISA-POTHI は、一九六六年までに及ぶデサイ・クトゥンプ (Desai Kutumb) とダストゥール・クトゥンプ (Dastur Kutumb) の系譜を記録したグジャラーティ史料である。この史料は、個人の名前、没年月日、祭司の資格を獲得するための儀礼 (Navar) の終了年、個人に関する説明 (例えば、妻がどのクトゥンプの出身であるか、あだ名、死亡原因など) を記録している。VANSAVAJCHOPDO は、一本の樹と枝葉を描き、その幹、枝、葉の順に系譜を下りながら一人一人の個人名を具

- 体的に記録しているグジャラーティ史料である。パーシーにおいては、これらは一般的な慣行である。本稿では、これらの系譜史料を、便宜的に「家系図ーI」と称したい。詳細は、拙論「ゾロアスター教徒パーシーにおける聖なる火と家族」(『西日本宗教学雑誌』第一七号、一九九五年)、一二三頁を参照。
- (6) ナームガラン (NAMGARAN) は各家が保持している人名帳で、ある特定の範囲に限定して人名が記載されており、それが祭祀の場面で呼び起こされていく。本稿では、これらの系譜史料を、便宜的に「家系図ーII」と称したい。詳細は、拙論「ゾロアスター教徒パーシーの聖なる火と名前の記憶について」(『西日本宗教学雑誌』第一八号、一九九六年)、一五五頁を参照。  
 ナームガランには種々の形態があり、この史料の検討は、ゾロアスター教徒パーシーの思考様式、行動様式その他を抽出するために非常に重要であるが、それらに関する考察は別稿に譲りたい。
- (7) 中別府温和「ゾロアスター教における聖なる火と清浄儀礼ーナオサリの事例を中心に」(『哲学年報』第四三輯、一九八四年)、九一一―九四頁を参照。
- (8) 注(7)、九四―九九頁、ならびに、拙論「ゾロアスター教における死体悪魔 (druks̄ yā nasus) について」(『哲学年報』第四四輯、一九八五年)、二二―三七頁を参照。
- (9) Modi, J. J., *The religious ceremonies and customs of the Parsis*, Bombay, 1986 (reprint), pp. 233-239.  
 本稿に記載した内容は、現在ナウサリで行われているブイの儀礼である。Dr. Dastur Firoze M. Kotwal の指導のもとに、内容の確認と記述を行った。
- (10) 中別府温和「聖なる火をめぐるゾロアスター教の宗教儀礼」(『宗教研究』二五七号、一九八三年)、八九―九〇頁を参照。  
 (11) クーブには(△)クーブと小クーブがあり、その性質は異なるが、それらについては、拙論「ゾロアスター教における聖なる火と清浄儀礼ーナオサリの事例を中心に」(『哲学年報』第四三輯、一九八四年)、七頁、注(17)ならびに、Dastur Firoze M. Kotwal And James W. Boyd, *A Persian Offering the Yasna: A Zoroastrian High Liturgy*, Paris, 1991, p. 63 n. 6 を参照。
- (12) ブイの儀礼およびガーについては、拙論「聖なる火をめぐるゾロアスター教の宗教儀礼」(『宗教研究』二五七号、一九八三年)、九七―九九頁、注(6)、八四頁を参照。
- (13) アータシュ・ニーアーシュについては、拙論「聖なる火をめぐるゾロアスター教の宗教儀礼」(『宗教研究』二五七号、一九八三年)、九九頁、注(8)を参照。  
 athrō aburahē mazdāo putra tava ātarsh putra ahurahē mazdāo kishnao thra (『聖なる火、アフラー・マズダーの子、  
 汝聖なる火の喜びのために、聖なる火、アフラー・マズダーの子』) という祈りが捧げられる場合もある。

- (14) Yaozda. の概念に関しては、拙論「ゾロアスター教における聖なる火と清浄儀礼―ナオサリの事例を中心に―」(『哲学年報』第四三輯、一九八四年)、九九一―〇五頁、ならびに Mary Boyce, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, Oxford, 1977, pp. 92-138 を参照。
- (15) このことに関しては、拙論「聖なる火をめぐるゾロアスター教の宗教儀礼」(『宗教研究』二五七号、一九八三年)、九七一―九九頁、注(6)ブイの儀礼を参照。
- (16) 事実上は、大量の資料になるが、紙数の関係上割愛し、その一部だけを示した。
- (17) 筆者によって再構成された資料も大部に及ぶので、ここでは、紙数の都合上注(16)と同様に割愛せざるをえなかった。
- (18) 中別府温和「ゾロアスター教徒パーシーの聖なる火と名前の記憶について」(『西日本宗教学雑誌』第一八号、一九九六年)、一八一―九頁を参照。
- (19) 本稿、注(5)を参照。
- (20) 本稿、注(6)を参照。
- (21) 中別府温和「ゾロアスター教徒パーシーの聖なる火と名前の記憶について」(『西日本宗教学雑誌』第一八号、一九九六年)、一八一―九頁を参照。
- (22) 中別府温和「ゾロアスター教徒パーシーにおける聖なる火と家族」(『西日本宗教学雑誌』第一七号、一九九五年)、八頁、および「ゾロアスター教徒パーシーの聖なる火と名前の記憶について」(『西日本宗教学雑誌』第一八号、一九九六年)、一四一―五頁を参照。
- (23) ①既存の信託に依頼する事例としては、ピロジバイ・ダンジバイ・ペスタンジ・モディ (Pirojhai Dhanjhai Pestonji Modi) がアートASHU・ペーラームとワディ・タリ・メルにおけるマーチを委託している。②被信託人に依頼する事例としては、マネクバイ・フラムジ・クルシエドジ・ドーディ (Manekbai Framji Khurshedji Dordy) の魂の供養のために、アートASHU・ペーラーム・ニバウ (Atas Bahram Nibhav) が組まれている。③個人が自分の土地の一部を信託にする事例として、ホルムスジ・カワスジ・ゴットラ (Hornusji Cowasji Gotta) 家のバージ・ロージガー (Baj Rojigar) とムクタード (Muktard) の信託がある。ここでは、姉妹の息子がホルムスジ・ゴットラの姓名を継承することを条件に、信託権が譲渡されることと、その信託権は姉妹の息子の長男へと継承されることが遺言されている。その場合に、「アルデシールに息子がいないときは、年一五〇ルピーは娘のアワバイ (Awabai) に与えられ、アワバイの死後はその長男に、息子がいないときは長女に与えらる。その場合、全ての人物はアルデシールの子孫となるのでゴットラを姓としなければならない。もし、年一五〇ルピーを受け取る人物

が女子の場合は、彼女の夫がゴットトラの姓を名乗らねばならない。」とされている。

詳しくは、拙論、「ゾロアスター教徒パーシーの聖なる火と名前の記憶について」(『西日本宗教学雑誌』第一八号、一九九六年)、一六一―一九頁を参照。

(24) 中別府温和「ゾロアスター教徒パーシーの聖なる火と名前の記憶について」(『西日本宗教学雑誌』第一八号、一九九六年)、一八一―一九頁を参照。

(25) 果物、花、乳、水からなる供え物 (miyazd) を用意して、天使や死者の靈魂 (travasti) を迎える儀礼。一年の終わりの五日間、一年の始めの三日間、ガーハンバル (gahambar) と呼ばれる年六度の共同祝祭などの場面でも行われる。

(26) ゾロアスター教暦の一〇日間に、フラワシ (fravasi 靈魂) のために行われる儀礼。各家ごとにフラワシが迎えられ祀られる。

(27) Mary Boyce, *On the Sacred Fires of the Zoroastrians*, BSOAS XXXII, 1968, pp. 52-68 を参照。

(28) 紙数の都合で、原史料の掲載は割愛せざるをえなかった。

(29) オールマズドヤール・ラームヤールの孫ザルトーシュト・モーバッドは、カームディーンとモーバッドをとともに、サンジャーンから北へ移動し、1275 A.C. 頃にナウサリに定着した。ザルトーシュトの弟パーラーム・モーバッドは、サンジャーンからバルチ (Baruch あるいはブローチ Broach) に移動し、バルチャー祭司 (Bharucha priests) の始祖となった。ザルトーシュトの孫パーラーン・モーバッドはスーラト (Surat) に移動し、ゴダーヴァ祭司 (Godavari priests) の始祖になった。サンジャーナー (Sanjana) 祭司の一系譜は、①シャパール・シャリアル、②ダヴァル、③ネーリヨサング、④モーバッド、⑤クシュマスター、⑥クジャスター、⑦バマンヤール、⑧クルルシェード、⑨パーマンヤール、⑩ホールマズドヤール、⑪ダンパール、⑫ナーゴージュ、⑬カームディーン、⑭クルルシェード、⑮アースディーン、⑯チャールイヤーン、⑰カームディーン、⑱アーシャー、⑲ホーシャング、⑳クルルシェード、㉑バイジ、㉒ジャーマスブとなっている。

(30) 一四世紀末、ナウサリの人口が増大したので、カームディーン・ザルトーシュトの後継者はサンジャーンからホーム・パーマンヤールをサンジャーンから招いた。ホーム・パーマンヤールは、一人息子のファレドゥンとともに、ナウサリに来てカームディーン・ザルトーシュトの後継者たちを援助していたが、依然として、サンジャーンのアータクシユ・ペーラームの管理を続けていた。そのうち、サンジャーン在住の、ホーム・パーマンヤールの兄弟のオールマズドヤール・パーマンヤールが、ホーム・パーマンヤール親子がサンジャーンとナウサリの二ヶ所で報酬を得ることに異議を申し立て、ファレドゥンと二人の息子(アーシャーとマヒヤール)にナウサリかサンジャーンのいずれか一方で働くように勧告した。ファレドゥンと二人の息子は、パ

ーラン・アーンナーとカーカー・ダンパールによつて継承されてきているモーバッド・カームディーンの後継者たちが、宗教儀礼の報酬を彼らとファレードウーンの三人の息子たちとの間で、将来にわたつて永続的に均分することに合意すれば、サンジャーンのアータシュ・ベーラームの管理する権利を放棄しノウサリで仕事を続ける旨を伝えた。パーラン・アーンナーとカーカー・ダンパールの後継者たちは、この申し出に同意し、ファレードウーン・ホームの三人の息子たちは彼らの同資格同労者となり、以来、バガリアー (Bhagaria) あるいはバガサース (Bhagarasath 分担者) と呼ばれるようになった。

## 書評と紹介

國學院大學日本文化研究所編（井上順孝責任編集）

### 『宗教と教育』

——日本の宗教教育の歴史と現状——』

弘文堂 一九九七年三月一五日程

A5判 三四九頁 五〇〇〇円

家塚高志

國學院大學日本文化研究所は「宗教と教育に関する調査研究」というプロジェクトを一九九〇年度から九五年度にかけて行った。一九九三年に刊行された國學院大學日本文化研究所編・井上順孝監修『宗教教育資料集』（すずき出版）はその中間報告であり、今回刊行された本書は、このプロジェクトの研究成果を一冊にまとめたものである。宗教教育の問題は宗教学としては周知的な領域に属しており、日本宗教学会における研究発表も、研究論文もごく少ない。しかしオウム真理教事件以来、宗教教育の必要性を主張する人は多くなり、宗教教育に対する関心も高まりつつある。また想像を絶するような青少年の凶悪犯罪の多発という現象から、道徳教育の見直しも迫られている。人間形成における宗教の役割についても改めて問い直されるべきである。このような時期に、宗教教育について、宗教

学の立場からの、井上順孝氏を中心とするグループの研究の成果が出版されたことは、大きな意義を持つものであると思う。

前著の『宗教教育資料集』は宗教学校の一覧・年表・文献等から成り、大変役に立つ労作であった。（各包括宗教法人別の学校法人と学校数、百分率等についての統計が無いのは画竜点睛を欠くという気がして残念である。）しかしこの書はあくまで資料集であり、今後の宗教教育研究の出発点となる基礎資料にとどまる。この書での地道な資料収集の努力をふまえての研究が、今回刊行された本書に実を結んだのである。

本書が問題とする宗教教育とは学校における宗教教育であり、副題の示すように日本の宗教教育の歴史と現状についての客観的な研究である。十一名の執筆者の中には、現場で宗教教育を実践している方も含み、立場はそれぞれ異なっているのであるが、全体としてこの客観的研究という原則は守られていると言ってよい。本書の目的は、宗教教育について、今後研究を進めて行くための基本的な知識として、近代日本の宗教教育の歴史的背景を明らかにし、更に現在の教育システムにおける宗教教育の意義や学生・生徒の宗教意識の実態を考察するというところにあると言えよう。

本書は歴史的研究の第一部と、調査の分析結果の報告の第二部と、付属資料とから構成されている。第一部は

井上順孝 「近代日本の宗教と教育」

磯岡哲也 「明治前半期のプロテスタント教会と宗教教育」

佐々木裕子 「カトリックの宗教教育—明治初期を中心に—」

武田道生 「明治前期の仏教教育の目指したものの

―僧侶養成教育と一般女子教育―

岩井 洋 「新宗教教団の宗教教育への進出」

津城寛文 「自由キリスト教と宗教教育」

の六篇から成っている。

最初の論文は編者井上氏による概説である。日本の学校教育における宗教教育を、第一期（明治維新から一八九〇年頃まで）、第二期（一八九〇年頃から一九三〇年頃まで）、第三期（昭和前期 一九四五年まで）、第四期（戦後期）の四期に分け、それぞれの時代的背景から宗教教育の特徴を概観し、続いてキリスト教系、仏教系、神道系、新宗教系それぞれの宗教教団の教育活動を説明し、最後に宗教教育の現状を論じている。簡潔に要領よく問題点が整理されており、日本の宗教教育についての議論の出発点となるものであると言えよう。

概説に続く三つの論文で、現在活発な宗教教育活動を行っているプロテスタント、カトリック、仏教について、磯岡氏、佐々木氏、武田氏がそれぞれ具体的な事例を挙げて分かり易く説明している。しかしこの三つの論文の主題は、明治前期に限定されている。編者によれば、宗教教育開始の経緯に焦点をあてたということである。重点をこの時期に置いたという意図は理解できるが、宗教教育の歴史としては、それに止まらず、その後の各教団における宗教教育の展開や、現在当面している問題も重要であることは言うまでもない。更に継続した研究の発表を期待したい。

新宗教教団の宗教教育についての岩井氏の論文では、天理教以下八つの教団の教育事業への進出と、その教育機関の現状を

説明している。よくまとめられていて、大変参考になる。論文中、各教団の現在の問題の一つとして、それらの教育機関の二極分化、即ち信者子弟の割合が高く、宗教教育に力を入れている「信者のための学校」と呼べる学校と、信者子弟の割合が低く、宗教教育にウエイトが置かれず、一般私立校とかわらない教育が行われている学校とがはっきり分かれるということが指摘されている。

この二極分化の傾向は、ここで論じられている新宗教系の教育機関のみならず、キリスト教、仏教等すべての宗教系学校で問題になっている現象で、現在の宗教系学校における宗教教育は決して容易ではない。山形県にある基督教独立学園高校のように、大学受験勉強を人間形成にマイナスであるとして否定し、少人数制の徹底した宗教教育を実施している学校も少数ではあるが存在している。しかしこのような学校は例外で、現状では、宗教教育に徹する場合は経営的に困難となるおそれがあり、如何にして宗教教育と受験教育とを両立させるかということとは、現代の多くの宗教系学校の当面している大きな課題なのである。

次の「自由キリスト教と宗教教育」という論文で、津城氏はユニテリアンやユニバーサリストのような、いわゆる自由キリスト教が宗教教育に果たした役割について論じている。この論文では、正統的なキリスト教教義にもとづく宗教教育ではない、超宗派的な、あるいは宗教色のうすれた人間教育が、日本化したキリスト教としての自由キリスト教によって試みられたとして、沢山保羅、川台信水、小原国芳、清水安三という四人

の思想が取り上げられている。これらの人々によって、宗派教育ではない、人間形成のための広い意味での宗教教育の一つの方向が論じられているのである。これは国公立学校での可能性をも含めた、将来の日本の宗教教育の向かうべき方向として、これから研究されて行かなければならない大きな課題であると私自身は考えている。それにつけて、教育の基本は宗教にあるとして、この方向の宗教教育を徹底して論じ、且つ実践した人物が、ユニテリアンの信仰を発展させ、諸宗教の垣根を取り払おうとする日本自由宗教連盟を創立した今岡信一良であるが、この論文では今岡信一良について全く触れていないのは残念である。

第二部では、アンケート調査を中心として現在の学生生徒の宗教意識を分析している。内容は次の六つの論文である。

井上順孝 「大学生における宗教教育への関心と宗教意識

――アンケート調査の分析から(1)――

磯岡哲也 「宗教系大学生の宗教意識

――アンケート調査の分析から(2)――

田口めぐみ 「中等教育における宗教教育の意義

――アンケート調査の分析から(3)――

田島忠篤 「宗教系高等学校生徒の宗教意識調査について

――宗教教育の宗教意識に対する影響に関して――

田島忠篤 「宗教系中学における保護者及び生徒の宗教調査

――カトリック・精道三川台中学の事例――

艸香秀昭 「東京の仏教主義高校における宗教教育」

この第二部のはじめの三つの論文は、一九九二年に全国三二大学の学生を対象に行われたアンケート調査の分析である。四〇〇五名の有効回答を集計した、かなり大規模な調査であるが、

1 国公立大学は一枚だけで、私立の文科系の学生が殆どである。

2 各大学の教員に依頼して、一般教育科目のような多様な学部・学科の、その教員の講義の出席者を対象に行ったということであるが、協力者の方々の顔ぶれを見ると、おそらく宗教学もしくはそれに関連する講義が多いと考えられる。とすればその出席者の多くは、多少なりとも宗教に関心のある学生ということになる。

以上の理由でこのデータは現在の大学生一般についてのデータであるとは言えず、ある程度の偏りを持っているということと前提として取り扱われなければならない。

最初の井上氏の論文では、この調査の目的は

1 中学・高校における宗教教育の効果について

2 宗教系中高と一般中高の出身者の間の宗教意識の違いについて

3 宗教系大学の学生と一般大学の学生との宗教意識の違いについて

4 大学生の超常現象や神秘現象についての関心や情報源について

以上四つの点に関するデータを得ることにあるとして、アンケートの結果を分析している。結論だけをごく簡単に要約すると

次のようになる。

1 については、宗教系中高の宗教教育の知識面における効果と、宗教系の学校に通ったという印象を記憶に止めているという点での効果は認められる。

2 については、宗教系中高での教育は、宗教への関心を増やす方向に作用しており、宗教に対していくらか肯定的になるという結果を示している。

3 については、宗教系の大学であるということに特別の意味を感じていない学生が約七割であり、大学での行事の影響も小さい。大学における宗教教育は中高よりも格段に困難である。

4 については、関心は一般的に高いが様々な要素が含まれており、一概には言えない。情報源はテレビが多い。

この第二部で報告されたアンケート調査の結果全般について言えることであるが、一般的常識的に考えられていることを覆すような意外な結果は出ていない。

次の磯岡氏の論文では、前記の井上論文のあげた調査目的の3と4について、宗教系大学を神道系、仏教系、キリスト教系、新宗教系と四つのグループに分けて、その特徴の有無や内容について検討している。それぞれの特徴は興味深いが、対象とする宗教系一八大学の中、神道系は國學院と皇學館の二大学で、回答者の中信仰者数が二九・五％、系統宗教信者数が三二・四％、仏教系は五大学で、信仰者数は一三・五％、系統宗教信者数は一〇・五％、キリスト教系は九大学で、信仰者数は九％、系統宗教信者数は五・三％、新宗教系は天理大と創価大の二大学で、信仰者数は九一・七％、系統宗教信者数は八九・二％であ

る。本論文内でもこのことを断ってはいるが、宗教意識に差があるのは当然で、単純に宗教別に数値を比較することにはあまり意味がないと思われる。

同調査の中で、中学か高校か少なくとも一方が宗教系の学校であったという学生についての調査結果から、中等教育における宗教教育の意義を考察したものが、次の田口氏の論文である。一般的にいつて、中高時代に宗教系の学校に通ったからといって、その学校の宗教を信じるようになることはあまりない。しかし宗教への関心は公立学校に通った学生より高い。したがって中高の宗教教育では、宗教に関心を持たせるという目標は達成しているということになる。宗教的情操教育としての目的はある程度達成されているが、宗派教育としては目的をあまり達成出来ないという結論になっている。宗派によって違いがあることはいうまでもない。

宗教系高等学校生徒の宗教意識について一九九〇年に前記とは別の調査が実施され、三六七九名の有効回答が得られている。田島氏の論文はその調査結果の分析である。この調査は厳密な手続きを踏んだもので、方法の点での問題はなと思う。この論文は、宗教系高等学校における宗教教育が、生徒の宗教観、とりわけ「民俗宗教」を通してみた宗教観および宗教意識に与える影響を探ることを目的としている。まず宗教観と宗教意識を定義し、宗教観、宗教意識について因子分析を行い、共通因子を抽出する。そして学校の宗教教育が宗教観や宗教意識にどのような効果を与えているかを見るために、「学年別」「宗教別」「学校別」の要因を独立変数とし、抽出された因子を従

属変数とする分散分析を行っている。

分析結果から、「民俗宗教」を通してみた宗教観については、学年による宗教教育の効果は見られなかったが、学校によっては宗教観が異なることが示された。宗教意識では、抽出された「教義」「現世利益」「通俗道徳」の三つの因子全てに宗教教育の効果が現れていたということである。この論文では「民俗宗教」を意味する宗教と、成立・既成宗教を意味する「宗教」とを区別しているが、高校生の中に、宗教と「宗教」が併存しているということが指摘され、そして学校における宗教教育によって、「民俗宗教」と併存しながらも、成立・既成宗教が内面化されて行く可能性を持つと田島氏はみている。

内容の詳細については省略せざるを得ないが、因子分析という手法を使った宗教意識調査として、この論文は大変興味深いものである。このような研究が今後更に進められて行くことを期待している。

田島氏の第二の論文は、一九九五年に長崎県のカトリックの精道三川台中学校の生徒及びその保護者を対象として実施された調査の報告である。生徒の回答者数は九二名、保護者の回答者数は七九名で、少数であることはいささか物足りないが、この調査は学校と家庭との宗教教育の関係を探ることを目的としている点で注目される。家庭内での宗教実践については、(1)礼拝対象の有無、(2)礼拝の頻度、を問い、学校の宗教教育については、(1)入学理由、(2)授業内容、(3)宗教教育の効果、(4)宗教教育の必要性、について質問項目が作られている。

保護者及び子弟ともに学校の宗教教育には肯定的姿勢を持つ

ているが、家庭内で必ずしも積極的な宗教的実践や疑についての指導がなされていない面があるということが指摘されている。家庭と学校との宗教教育の関連性を厳密に証明することはこの調査では不可能であるが、家庭内での無意図的な宗教教育により潜在化されていた宗教的資質が、学校の宗教教育により顕在化され得るという推測は成り立つとされる。

第二部の最後に置かれた舛香氏の論文は、現在の仏教主義学校の実態について述べ、浄土真宗本願寺派の武蔵野女子学院中学・高校における仏教教育の内容と生徒への影響を報告し、更に今後の仏教教育の展望を論じている。仏教教育の現場からの実践報告として大変興味深く、且つ貴重なものであると思うが、アンケート分析を中心とした論文から構成されている本書の第二部においては、いささか異質であるという感想を持つた。このような現場からの実践報告は重要であり、仏教だけではなく、キリスト教、神道、新宗教等のそれぞれの学校についても同様の趣旨の論文が必要であると思う。それを第三部として載せることが出来たならば、「宗教と教育」という本書の内容は、より一層充実したものになったに違いない。

最後の付属資料は

井上順孝 「宗教教育関連行政資料」

永井美紀子 「研究文献目録」

石渡佳美 「『宗教』教科書・教材一覧」

の三篇から成っている。

「宗教教育関連行政資料」について、掲載の資料以外に、昭和二十一年の第九〇回帝国議会における「宗教的情操教育に関する

る決議」、昭和二一年の教育基本法要綱案、昭和二四年の「社会科その他、初等及び中等教育における宗教の取り扱いについて」の文部次官通達等は載せるべきであったと思う。

「研究文献目録」について。執筆者の努力は評価するが、やはり漏れがあり、完全なものと言うわけにはいかないのが残念である。

「宗教」教科書・教材一覧」について。このような形で宗教科の教科書や教材をまとめたものはこれまでなかったと思う。宗教科教育法などの授業で参考になることは言うまでもなく、様々な面で利用できるであろう。

更にこの他に、国公立大学や一般私立大学での、宗教学や仏教学等の専攻者を対象としない、一般教育科目における宗教に関する講義の実態についての調査も実施して欲しい。これも「宗教と教育」について考える上で重要な資料となると思う。

以上本書の概要を紹介すると共に、問題点や要望を述べてきた。「宗教と教育」というテーマの研究が、本書のように宗教学系学校の宗教教育を中心とすることになるのは、現状においては当然のことであろう。しかし宗派を越えた広い意味での宗教的情操が人間形成において持つ役割を考えるならば、「宗教と教育」という研究は、宗教学系学校だけの問題に限定されず、更に広い視野で行われなければならないと思う。

収録された論文はそれぞれ優れており、類書の少ないこの領域で、本書出版の意義は大きく評価されてよい。編者以下執筆者の方々のご努力に深く敬意を表したい。本書が今後の宗教教育の研究と実践への大きな刺激となることを期待してやまない。

金井新二著

『現代宗教への問い』

——宗教ブームからオウム真理教へ——

教文館 一九九七年四月一〇日刊

小B6判 一七〇頁 一八〇〇円

脇 本 平 也

まず本書の目次を紹介する。便宜のため〇付き番号をつけておく。

まえがき	一
① 宗教ブームをどう見るか	一一
② 霊的なものへの関心	一九
③ 統一協会への問い	二八
④ 「日本のキリスト教は何故伸びないのですか」	三七
⑤ 現代社会への宗教的インパクト	四八
⑥ 神と人間の間の天皇制	五六
⑦ 政権交代と宗教人	六四
⑧ 社会主義の精神と宗教	七三
⑨ 日本にリバイバルは必要か	八四

⑩ 宗教は平和への転轍手たりうるか

——今、宗教に問われるもの…………… 九六

⑪ マンガ文化の中の宗教

——友人への返信…………… 一〇七

⑫ ある神道者の苦悩について…………… 一一五

⑬ 「呪術の園」としての日本…………… 一二四

⑭ アニミズム的日本人の美しさについて…………… 一三五

⑮ オウム真理教事件の意味するもの

——わが国宗教文化の病状…………… 一四六

あとがき…………… 一六九

「まえがき」および「あとがき」で、著者はおよそ次のように述べている。本書は、一九九二年から九五五年にかけてジャパ  
ンタイムス紙に掲載した一三篇の英文評論の和文原文と、今回  
出版のために未完成であった手稿に手を入れて仕上げた二篇  
(⑨と⑫)とを収める。前者の一三篇もすべて読み直しかなり  
書き足したものもあるので、本書は全体としては現時点での執  
筆と考えて頂きたい。私はキリスト教の世界から出て宗教学を  
志し宗教学者になった。その過程で「問う」ことが自分のなし  
うる最善のことだと考えるようになった。問うのは求めている  
からである。また、問いにはなんらかの程度批判も含まれてい  
る。このような問いを、ここ数年間のわが国の宗教的状况につ  
いて、私はその時々で投げかけてきた。それらの評論を本書に  
並べてみると、宗教ブームからオウム真理教へのなりゆきにあ  
る必然性を感じていたことがわかる。誰もがこのように見るべ

きだと言うつもりはないが、このように見ることも必要ではな  
いかと考える。またこのような私の問いは宗教学的立場からの  
ものであると考えている。しかし、それがマックス・ウェーバ  
ーの影響を少なからず受けたものだということも改めて自覚し  
た。ただし、私のウェーバー研究もかなり批判的なものだった  
ので、本書を「ウェーバー的立場」からのものとは考えていた  
だけたくはない。

以上に見られるとおり、本書はその時々々の宗教評論の集成で  
あってテーマは多岐にわたる。すべてを一一取り上げる余裕も  
ないので、最初と最後の二篇について内容の要約紹介を試み  
る。

①「宗教ブームをどう見るか」(一九九二年二月一八日)の要  
約

昨今の宗教ブームについて、一人の宗教学者としての私の内  
には肯定と否定との両方の気持が交錯している。否定面から述  
べると、宗教が消費財になっているのが情ない。マスコミを通  
じて売り出す宗教、必要なときだけあれこれ買い求める人々、  
つまり宗教が安直に売買流通させられている。しかし、宗教は  
人格そのものにかかわるものだから、性と同様売り買いすべき  
ではない。消費財化された宗教のブームは、経済偏重という日  
本社会のあり方と関係している。国際企業化さえ起こっている  
現在の宗教ブームは、まさしく「経済大国」日本の宗教的表現  
なのである。しかしより深く考えてみると、宗教を消費財のよ  
うに軽く扱うのは日本では今に始まったことではない。昔から  
「八百万の神」が存在してきた多神教の国では、神々はそれだ

け軽い存在となる。唯一神宗教は敬遠されて宗教混淆が起る。初詣・結婚式・葬式で神・キ・仏を使い分けるのが社会的慣行ともなる。使い分けられる宗教とは、使い捨てられる宗教である。かくて日本社会における宗教の比重は、キリスト教社会やイスラム教社会などは比較にならないほど軽い。この社会では宗教も宗教人もあまり尊敬されない。

このことは反面の肯定的なものをも伴っている。宗教の共存混淆は人間の共存融合に繋がるからである。宗教の価値が適度に軽いこと、宗教よりも人間が優先することは、決して悪いことではないのかもしれない。「人間中心的社会」としての日本は、安直な宗教ブームや危険な宗教バブルがたやすく生じるような社会であるが、反面、宗教の名のもとに非人間化することからは免れている社会なのである。また、宗教ブームにも肯定面がある。それは一種の社会批判でもあるからである。つまり物質・技術・経済万能の社会に対する人間的で健康な批判的対応であり、精神的なものへの希求という一面も持っている。宗教ブームには、日本社会の支配的潮流にたいしてカウンタ・バランスをとるような意味もある。これを憂うべき宗教の企業化・消費財化と見るだけではやはり十分ではない。現今の大衆的宗教運動を軽蔑する人は、その教祖たちや信奉者たちがはたして何らかの根源的な社会批判を、あるいは現代文明批判を胸の内に蔵していなかったかどうかを真剣に一度思いみるべきであろう。そうすることによって、より深くまた鋭い問いを出すことができるのではなからうか。

⑮「オウム真理教事件の意味するもの——わが国宗教文化の

病状（一九九五年九月一八、一九日）の要約

いわゆる「宗教ブーム」の果てのこの事件も、歴史社会的文脈の中で生じたものであるからには、教団側の狂気の逸脱を断罪すればそれで済むというものではない。社会の側の問題もあると見なければならぬ。日本社会における世界でも稀なほどの宗教的自由の保証がオウムの指導者たちの「甘え」を許したという見方もある。オカルティズムをはじめポスト・モダンにチャホヤするマスコミ言論がこれを助長したことは事実であろう。霊界モノ・霊術モノを喧伝するマスメディアなどという社会的土壌があつてはじめて生じた現象ではなかったのか。さらによりベシシクには、日本社会が宗教を尊敬しない社会であるという問題がある。宗教を面白がつたり甘やかすことは出来ても真の意味で育成はできない社会、宗教とはその場その場の社会的儀礼程度のもとのタカを括って馬鹿にしている社会である。こうして宗教を社会構造や社会的価値体系の周縁部分へと押しやってしまった。宗教的多元状況のなかで、伝統を誇る神道も仏教も巨大な人員を擁する新宗教もオウムのカルト宗教も、すべての宗教集団は社会の価値体系のなかでは尊敬に値しない周縁的存在におとされてしまう。

周縁へと押しやられた宗教は、そこで社会から指定された役割を黙々と果たすか、または野性化する。いわゆる「葬式仏教」や年中行事の神道は前者であり、宗教としては仮死もしくは休眠の状態にある。より活力ある宗教は、周縁に押しやられて野性化する傾向をもつ。アリエスのいう「死の野性化」との類比で「宗教の野性化」を語ることができると私は考える。そ

れば、宗教が社会の周縁に放逐されることによって、自己を社会的な一切の価値基準から自由なものとなすこと、そのまったく自由自在な主観性の立場から翻って社会の諸価値に挑戦することを意味する。そのような野性化には社会を更新するような人間的要素が含まれる反面、社会そのものを破壊させるような非人間的なものも含まれている。「悪しき野性化」である。オウム真理教はこれである。宗教団体を極端に周縁化させ自閉化させ野性化させる社会に問題がある。

社会の側の問題はそれとして、次は宗教の側の変質や逸脱という問題である。宗教に現実社会の規範や価値基準を超越する面のあることは確かである。しかしその「超越」は、「逸脱（悪しき野性化）」とは違うはずである。宗教の超越的価値は、同時に現実の人間を生かすものであることが前提となつていゝる。人々の殺戮を正当化する宗教的論理はありえない。そこで問題は「超越」がなぜこの「逸脱」になつたかである。これについては、戦後のわが国の宗教文化における大きな逸脱的な傾向を指摘しなければならぬ。「神々のラッシュアワー」から始まり最近のオカルト・ブーム、宗教カルトに至るまでの、いわば「宗教バブル時代」の逸脱的傾向である。バブルとは泡である。はかなく実質がない。お祭りの一時的な共同感情の高揚という効用はあるにしても、終わってみれば、感情と体力の無軌道的な自己発散、融合感情による自己慰撫でしかない。ゆえにバブルである。「人・モノ・金」の集まるところに実質があるという「質よりも量」志向の錯覚によって虚構された点で、経済バブルと宗教バブルには一定の関係がある。経済

バブルの破裂に踵を接して、オウム事件という形で宗教バブルは破裂した。

このような事態に直面して今後の展望を試みれば、相互の関係にある二つのことが要求される。社会の側では、宗教をもつと社会的価値の中心部に迎え入れること、宗教の側では、バブル的量的志向でなく信仰思想や理念をしっかりと形成しつつ質的に高く深いものになること、この二つである。とくに伝統宗教に求められるものは、原点回帰的な宗教改革以外にはない。

最後に問われねばならないのは宗教学者の責任ということである。私自身をむろん含めて、宗教学者たちは「襟を正す」ことが必要である。自分のしてきた学問的営為をあらためて点検せざるをえない。ことに現代新宗教の研究者に点検願いたい問題性を三つほど、私個人の意見ないし願望として述べる。一、新宗教研究は全体として、基本的に西洋近代主義やエスノセントリズム（自文化中心主義）を批判する立場をとってきたと思う。つまりポスト・モダンの立場と文化相対主義である。ここまではよいが、それが反西洋の新ナショナリズム的な伝統回帰主義に支えられるようになって、一種のロマン主義的なナショナリズムの風潮をもたらしつつあるのが問題である。たとえば、生命主義という非合理主義や神秘主義（霊性主義）を強調し、呪術の復権を語り、主観主義的な解釈学を遂行するなどの点に懸念を持たざるをえない。二、ある人々の研究における「批判的距離の喪失」の傾向である。研究対象たる宗教団体にあまりにも接近しすぎるといふことである。「共感的理解」の名のもとに、当該宗教の救済体験を共有しようとする場合すら

見られる。共感的理解の語が、他者認識におけるイロハとしてのそれではなく、ポスト・モダンを掲げる新宗教研究における新しい「体験主義」を意味している。このロマン主義的体験主義の台頭に問題性を覚える。三、批判的距離の喪失と相即して、教団に研究資金を出させるとか、教団からの委託研究をするとかのプランがあるという。一種の産学共同の方向である。

私は学問的中立性ということから強い懸念を表明したい。研究は研究者の人間の探求から発するものであり、教団に委託されて行うべきものではない。さて、以上のような問題的な傾向が生じたことには歴史的な経緯もある。前世代の新宗教研究者に見られた偏向に対する批判でもあったということである。だがそれが少々行き過ぎたのではないであろうか。この点を反省して最近「共感的」批判的」というようになった研究者があるが、彼のこの修正ないし新展開を私は強く支持したい。

内容的に本書の基軸をなすと思われる二篇の論旨を、わたくしなりに要約してみた。これだけではまだ紹介不足と思うが、ともあれ著者はきわめて真摯にして誠実である。現代日本の社会を憂い宗教を憂い宗教学を憂い、宗教人・宗教学者を憂いつつ批判の問いを投げかける。広範な話題を捉えて手掛かりとしながら鋭い分析を試み、あるべき姿を求め進むべき道を探ろうとする。はなはだ真面目で熱心である。しかし、決して押しつけがましく一方的なものではない。肯定と否定、立論と反論の両面の可能性に配慮した上で、自分の選択する主張をはっきりと展開してみせる。オウム事件を取り扱った評論には主張の強さがやや目立つような気もするが、全体としては目配りの広い議

論になっていいる。著者が本書を宗教学的立場からのものと自認し自負しているのも、評論の姿勢のこのようなひろやかさから確かに頷ける。疑問の点もないではなかったが、読みながら教えられるところ、共鳴するところは多かつた。さらに読後に、「宗教学的」な立場と「宗教学」の立場との同異はどうなのか、宗教学の立場から宗教評論は可能なのか、宗教学者の責任と宗教評論との関係は如何、といった問題がわたくしには迫ってくるように思われた。この点を、本書所収で未紹介の諸篇にも触れながら考えてみたい。

宗教学が宗教のあるべき規範の問題を含むかどうかについては、異論もある。ただここでは、宗教学は研究者の主観的価値判断をできるだけ排除しようと努力する記述科学だ、とする立場をとる。これは必ずしもわたくしの個人的偏向ではなく、学史的にも多くの賛同のある立場だと思う。とすると、この宗教学の立場からは、事実としての宗教を批判し評価する宗教評論は生まれてこない。宗教評論は不可能である。評論のためには、論者は自己の価値基準を確立する必要がある。これに照らして眼前に提示された事実について価値判断を下し、あるいは批判しあるいは評価してその長短を論ずることになる。自己の価値基準を確立するに当たっては、宗教学の提供する知見が大いに参考になる。宗教学を大いに参考する立場が宗教学的立場である。この宗教学的立場からの発言や実践を、記述宗教学に対して応用宗教学とわたくしは呼び分けたい。宗教評論は、一つには応用宗教学の一分野として成立する。

しかし、宗教学とは無関係な宗教評論もいろいろありうる。

倫理学、教育学、社会学、心理学、人類学、法律学、自然科学等々につながる宗教評論もあれば、くさぐさの学問にはよらず論者独自の価値観によるそれもある。また、応用宗教学の立場の内部にも、さまざまな変差の幅はかなり広い。自己の価値基準を形成するに際しては、宗教学の知見のみならず、哲学や神学や主体的信念や思想などが意識・無意識のうちに影響するからである。そこで大いに宗教学を参考して宗教学的立場を自称する評論にも、宗教学にかける比重の軽重には差があり、さらにどれほどかはキリスト教に傾いたり仏教に偏ったり、逆に反宗教を志向したり、右から左までさまざまなものが現れることになる。本書は、応用宗教学のなかではキリスト教に、それもプロテスタントに、とくに宗教社会主義に傾いた位置にある、とわたくしは考える。

著者は、質よりも量を志向する宗教バブルを批判していた。逆に量よりも質を重視するのが私の立場だという(⑤)。宗教の質的低下を嘆き(⑩)、本当の宗教、真の宗教のあり方を語ってもいる。神道に宗教としての内容が乏しいと苦悩する神道者に、著者も共鳴しての議論である。年中行事や民俗的習慣としての儀礼に終始する宗教は、宗教として十分でない。行事や習慣の生活の日常性に警鐘を鳴らすものこそ、勝義の宗教である。神道は民族宗教としての在り方や考え方から脱皮して、普遍宗教への道を模索しなければならぬ。個人の人間の決意と参加に基づく宗教になるべきだ、というのである(⑫)。著者はまた、呪術を脱出して宗教へ入る推移は人間的な要請だという(⑬)。人間的な要請としての宗教社会主義運動の研究をもって

私の研究キャリアは始まった、との注記もある(⑧)。かくて、繰り返し頻出する「人間的」ということが本書を貫く基調音である。逆に、非人間性にたいする根源的な批判を宗教者がしないとすればいったい誰がしうるのだろうか。これが著者の「現代宗教への問い」なのである。

ここに見られるように、著者は「本当の、真の、勝義の」宗教を設定し諸宗教に「質的」な高低深淺を分ける。真偽優劣を問わない比較を方法としたマックス・ミュラーとは距離がある。著者の価値選択ははっきりしている。法然の選択選取を思わせる。呪術を捨てて宗教を取る。集団の儀礼を捨てて個人の信仰思想を取る。民族宗教を捨てて普遍宗教を取る。神秘主義的宗教を捨てて預言者の宗教を取る。選択取捨にあたっては、重要な他者(⑨)の意見に耳を傾けることを忘れない。この姿勢の慎重さは宗教学的である。「だがしかし、その上でやはり、」などといって宗教社会主義的価値観につく。応用宗教学のなかでの本書の位置はここにあると思う。

記述宗教学の立場が主観的価値判断を避けようと努力するものとしても、研究の対象選択や分析方法などの点で研究者自身の価値観が作用してくることは避けられない。そこで、記述宗教学と応用宗教学との境目は曖昧で流動的になる。しかし原理的にはこの二つの領域を分けて、自分の発言がそのいずれに属するかを宗教学者は自覚する必要があると思う。応用宗教学の領域に一步を踏み出す人は、自分の拠って立つ価値基準のあり様を明確に自覚すべきである。応用宗教学における位置を自覚しないで、宗教学にかける比重の軽い評論家が不用意

に宗教学者の肩書を使うと世間に誤解を招きかねない。宗教学者の責任として、評論その他の応用宗教学にまで踏み込むべきかどうかの判断は、個々人に一任するほかはない。応用には関わらず、記述宗教学の研究だけで宗教学者の社会的責任は果たせるという立場も、もちろん十分に成立しうる。その立場からの研究が、研究者の意図とは別に、独立して社会に影響を与えることもありうる。その影響の善し悪しを想定してこの研究者に対する批判を行うならば、研究本来の筋道からは外れた議論になるのではあるまいか。著者の現代新宗教研究者批判に聞くべき点が多いが、応用宗教学内部にあつての評論家の評論家に対する批判という趣も感じられる。応用問題から離れて、あらためてより純粹な学問的論争として、宗教の学的認識の可能性と限界についての方法的議論として展開されることを期待したい。

最後に、教団からの研究資金とか委託研究とかに対する著者の批判は、教団の経営する研究機関との協力提携などの実態を把握しての発言なのであろうか。産学共同と聞いただけで感情的に反発したかつての全共闘学生のような性急さをこの発言に感じるのは、当時教授会メンバーの一員だったわたくしの、そして現在宗教学と宗教学者との協力の仕事をすすめるわたくしの側の僻みなのであろうか。とかく人間に僻みや偏りはつきものである。その僻みや偏りを相互に突き合わせてしかもなお敵意のない対立討論を、われわれ宗教学者の間の日常茶飯事にしたいたいものである。

津城寛文著

## 『日本の深層文化序説』

——三つの深層と宗教——

玉川大学出版部 一九九五年五月一〇日刊

A5判 三四二頁 四二〇〇円

宮田 登

「深層文化」という語は、大変魅力的であり、評者なども自分の文章にしばしば使ったりしているが、果たして十分に吟味した上で用いているのかというと、何となくあやふやになっている。民衆意識や日本的心性などというと、これは深層に深く関わっているという認識はあるが、客観性を帯びたものともいえない。こうしたあいまいな概念について、本書の著者は、これまでの日本文化研究における「深層文化」論を能うる限り綜覧しながら、著者なりの一定の見解を打ちだした。全篇に緊張感が必要な鋭敏の労作である。

序章において、著者は「深層研究」を三つのグループに分類している。一つは「歴史主義的な深層」、二つは「文化心理主義的な深層」、三つは「民俗主義的な深層」である。このうち三群にあたる「民俗主義」の概念を著者は提示して「民俗主義的な深層」の領域を設定し、議論を展開していることが、本書の際立った特色である。

I部「歴史主義的な深層研究」は日本民族・日本文化の系統

論を通して、日本の基層文化に迫る視点を整理している。当然言語学や神話学、歴史学の成果がとり上げられている。Ⅱ部「文化心理主義的な深層研究」は、そもそも「深層」が表層意識の背後あるいはその基底に位置することから、とりわけ精神医学からの造語であることが明らかである。著者は、日本文化論におけるフロイト派やユング派の学者たちの言説をとり上げ説明している。なお日本研究には、日本人論という特異な分野も成立している。そこでは「文化とパーソナリティー」論の立場からの文化人類学の成果が対象となるし、さらに加えて日本文化史や日本思想史の深層研究が抽出されてくる。

Ⅰ部とⅡ部は、本書のテキストづくりにもとづいて構成された内容であるが、著者はきわめて広領域にわたる文献をよく渉猟し、かつ手際よく論点をまとめており、深層研究のための概論の役割を十分果たしている。しかし著者も明言しているように、本書は、たんなるテキストを超えて深層文化研究の新しい領域の提示をも目論んでおり、Ⅰ部・Ⅱ部はそのための助走に過ぎない。

Ⅲ部「民俗主義的な深層研究」の副題に「このなつかしさはどこからくるのか？」という名辞が付されており、このテーマの究明が著者の真骨頂となるのである。まず「原体験への郷愁」として、これを「民俗主義的な深層」ととらえる。国際的な比較や通時的な再構成といった次元で、民族学や歴史学に劣勢である民俗学が、唯一優れた長所と考えられるのは、庶民の日常生活を扱いながら、そこから過去の「なつかしさ」「親密」さを導き出すことであるという。日常的な実感に即して庶民感

情の価値を見出そうという態度は、民俗学の独自の領域である」と著者は指摘している。とりわけ柳田民俗学のもつ「親密な深層」がいわゆる原体験の核となる。ここで用いられているキーワードで、「原風景」や「親密さ」、「なつかしさ」等々は主にイーフォー・トゥアンの『空間の経験』に依拠していることは明らかで、「場所の親密な経験」を「日常のなかで過去の記憶の神秘的な幸福感にみたされた体験」とパラフレイズしている。

この原体験は無意識性として、時間のスケールが二百年ぐらいとする民俗学が主張する時間性にも通じている。そこで民俗学の求める「日常生活」における「親密さ」という感情の深層に迫ろうとした柳田国男、折口信夫、宮本常一、柳宗悦の四人をとり上げた。著者の論ずる柳田国男論や折口信夫論はそれ自体目新しいものではないが、「深層研究」のモチーフと結びつけ「親密な場所の経験」を検証しようとした点にはオリジナリテイがある。正月や盆に、家族が祖霊とともに会食するという非日常的な風景は、柳田民俗学の独壇場であるのに対し、折口民俗学には、定着民のもつ幸福からの疎外感があり、それはごろつきや乞食、かぶき者など、漂泊民の系譜を引く非常民の世界として描かれている。そこで折口民俗学が「都市」、「異常」、「古代」などのキーワードを担っていたという興味深い説明がなされている。

ところで、柳田民俗学や折口民俗学がアカデミズム内に市民権を得るために、方法的な枠組みを整えて行くのに対し、それと一線を画した民間学の典型としての民俗学を代表するのが宮本常一の存在であり、その志向は近年とみに注目をあびてい

る。著者はこの宮本民俗学について、「ふるさとの生活」への愛着と「忘れられた日本人」への追悼というモチーフしかないといながら、民俗学の舞台へ「下から上へ」難なくのぼってきたもので、「常民」の代弁者というおもむきがあり、「庶民の『原体験・原風景』への『なつかしさ』という意味での民俗主義をもっとも素朴なかたちで実現している」(二〇〇頁)と評価している。一方こうした宮本の姿勢は、保守性が根強いために退嬰的な懐古主義といわれかねない側面もあるだろう。宮本が発見した民俗とは国家的見地に立つ大仰なものではなく、生活に密着した庶民のつましい願いを基にした懐かしいものであり、「民俗主義的な深層」をつくり上げたものであって「現代の美しい民話」として残存するというとらえ方になっている。たしかにそういう評価はあるにしても、若干疑義は残る。

というのは、近年の宮本ブームには、前代の民衆の知恵が現代人に対し強力なインパクトを与えているからで、たんなる懐古的思想以外のものを感じるからである。そして次に柳宗悦の民芸論がとり上げられている。これら四者の相違点は手際よく説明されている感がある。重要なことは、四者の差異が「民俗主義」を一律にとらえさせないという点であり、その辺り思考をこらす著者の苦悩が伝わってくる展開になっている。

次に景観論の立場から「原風景」への郷愁を語る言説をとり上げているが、風土論や文学の中にも、コード化された自然や都市の深層を発見できるのであり、これも一つの民俗主義の要素となるという。評者が興味深く感じたのは、ハーンを例にして「異文化の深層体験」を分析した箇所である。自己内省の一

助として、日本民俗学が自文化を究明しているが、他方異文化に深い共感を示す外国人たちからの視点がある。ラフカディオ・ハーンはその一人に位置づけられる。ハーンの本身体験が「なつかしさ」の感情に彩られた民俗主義にもとづきながら、究極には、民族性・国民性・風土性の消滅した、抽象化した民俗レベルにたどりついたことで、「国籍のない民俗学」になったと著者はいう。これは又自文化と異文化の二つを生きたことで、二つの文化に通底する民俗主義的深層に達する可能性を示唆している。特定の風土の文化ではなく、人類的な文化の深層なのであった。「国籍のない民俗学」は、風土性を刻印された一国民俗学に対するエスノロジーのあり方に通底するだろうが、異文化か自文化かという基準を超えた場所で、「民俗主義」が何を示すのか。このテーマに即してさらに多くの研究者の立場を吟味することが必要であろう。

本書終章に「宗教文化の深層研究」が置かれていることは、なかなか意味深長であり、パロディ風にいえば、ここが本書の深層なのだろう。宗教文化そのものにも三つの深層研究がみられるとして、I部に固有信仰の起源、民衆の宗教、呪術宗教などに對する歴史主義的なアプローチ、II部として、宗教心理学、神秘主義、シャーマニズム、宗教的心性に対する深層研究、そしてIII部に柳田や折口などの民俗神道論などがあげられている。ただこの三分類についてはややあまい印象を与えている。著者ももっとも意を注ぐIII部についても、民俗学者の宗教研究に頁を割いているが、いわゆる民俗宗教の領域についての宗教学からの内発的な研究成果の状況が不明だからであ

る。恐らく表面的な分類では律し切れない要素を著者は気づいており、ほとんどの宗教研究が深層研究を志向するという立場と抵触することを整理し切れていないためと推量する。そこで著者は用意周到に「補説と展望」を設けている。ここではじめて著者は「深層文化としての宗教」を正面からとり上げて言及している。この概念は、井門富二夫が、「シビル・リリジョン」、「見えない宗教」、「聖なる天蓋」など複数の概念をゆるやかにとりまとめたもので、きわめて包括的な概念としてのメリットがあるという前提を著者はもっている。著者はこの概念に「三つの深層」の分類からアプローチして、井門の理論とは異なる場面を想定したが、しかしそれぞれ重複する部分も多く見出される。今後井門と著者とのせめぎ合いによる「深層文化」論の一層の深化を期待するのは評者だけではあるまいと思う。

著者には、田部の「民俗主義的な深層研究」に強い関心があり、それは「深層文化としての宗教」の中枢にあたる霊信仰、祖先崇拝、イエ意識などにまつわる「民俗感覚」でもある。ただしこれが日本文化論という「日本」のモチーフで展開せざるを得ないところに大きなジレンマがあると著者はしめくくっている。

以上、本書のきわめてシンメトリカルな構成にしたがって、内容と若干の感想を記させていた。評者自身は、本書でしばしばターゲットになった日本民俗学の立場から民俗宗教の領域を学ぶ者の一人であるが、何よりも本書の示すスケールの大きな文化理論に圧倒された。しかし一方で著者が次第に収斂して行く「民俗主義」のイメージにある懐かしさを覚えたこと

も事実である。以下本書を通読して気づいた点を大雑把にまとめておきたい。第一は、著者の新たに設定した「民俗主義」の概念である。親密さ、なつかしさ、原風景、原体験等のキーワードは微妙に心のひだにふれるが、それらに客観性をもたせた概念であるとしても、「民俗」が従来、伝統的、原初的なイメージをもつ故に郷愁や懐古主義の先端にあり、表面的には退嬰とされる評価は免れ得ない。それは現代の知識人にとって、二一世紀をのり切るだけの理論たり得るか疑問ではある。しかし逆に柳田や宮本の思想を糧に退行ではなく革新を創造する志向もあるやに思える。民俗学の概念に「現代民俗」の範疇を設けたのは、もはや原風景の民俗は消滅したとの認識によるのであり、それは現代の経験文化論的な認識にもとづいている。つまり現代民俗は全てに虚構であるが、現代人の日常生活に息づいているといえる。そこに伝統を超えた創造性を認めようとしたが、ドイツではこれをフォークロリズムと称し、アメリカではフォークロア又はネオ・フォークロアとした。日本の民俗学も柳田や宮本から学びながら「現代民俗」を別枠組にとらえ直そうとしている。これらと「民俗主義」の関係を考える必要を感じる。次にミンゾク主義の発音から「民族主義」の方も浮かんでくる。民族学のエスノロジーは、「民族」にこだわり「民俗学」も一国民族学との混同はさげられないできた。しかし「民俗」を命名した限り、これは各民族の文化伝統によって発現の仕方が異なっている。民族性をこえて民俗性を求めることが可能ならば、これは世界民俗学を提唱していた柳田民俗学に一致する。「民俗主義」には、包括概念としてのメリットもあるの

かも知れないと考える。そして第三に「深層文化としての宗教」については、本書ではまだ著者の十分な踏み込みがなかった気がする。「民俗主義」をてこにしてそこへ突入するならば、「民俗宗教」論の深化を抜きにできないと考える。一点確保として「深層文化」を押さえ、全面展開を民俗学、文化人類学、民族学、心理学、日本論、社会学に広げた著者の力量からすれば、その部分は片々たるものに思えるが、如何なものだろうか。

本書はテキスト形式をとって書かれたものであり、各章ごとに平易な要約がある。全体は流れるように明快な文章であり、大著ながら淡々と読めた。しかし評者の不勉強がたり、未消化のままで紹介する羽目となったことを著者にお詫びしたい。

島蘭 進著

『精神世界のゆくえ』

——現代世界と新靈性運動——』

東京堂出版 一九九六年九月三〇日刊

四六判 三九六頁 二八八四円

深澤 英隆

いわゆる先進資本主義諸国を中心に広く見られるニュー・エイジ運動が宗教学の研究対象となつてから、十年以上の時が経過した。現象としての輪郭の曖昧さや流動性と、従来の宗教伝統に対するシンクレティックで両義的な関係などから、初期には「ニュー・エイジは宗教学の対象たりうるか」などという議論がなされてきたこともある。しかし宗教社会学を中心として各国で研究が積み重ねられてきた結果、今やニュー・エイジ運動は、現代宗教学の最も重要かつ活発な主題領域のひとつとなった。とはいえ、日本においてはなお本格的なニュー・エイジ研究は始まつたばかりである。こうした中で島蘭氏の著作『精神世界のゆくえ』は、このニュー・エイジ運動とその周辺現象を本格的に論じた、日本宗教学の最初のまとまつた成果であり、この意味でパイオニア的性格をもつ重要な著作である。それと同時に本書は、主題面でも方法面でも、狭義の「ニュー・エイジ現象の経験的研究」という枠を超える要素をも内包している。例えば文明論・時代診断的分析、ある種の知識人論、全

体を貫くモラル論的関心などがそうした要素である。これらは欧米のニュー・エイジ研究とは異なる、本書の顕著な特徴をなすものであるが、本書を検討するにあたっては、本書のこうした特質の含意するものについても、考察する必要がある。

\*

本書は一五の章からなり、それが三章づつまとめられて、全体として五部構成の形をとっている。

第一部「グローバルな現象としての精神世界」は、以降の叙述の基礎論の役割を果たすセクションである。本書のタイトルともなっている「精神世界」は、わが国においてはすでに社会的に定着した語彙であるが、第一章でまず著者はこの「精神世界」の語で通常理解されている文化的・社会的事象を特徴づけ、この二〇年ほどの間に「精神世界」という潮流が日本における所与の宗教的・社会的事実となったことを確認する。

そこで問題になるのが、「精神世界」と「ニュー・エイジ」との関係である。第二章はこの問題に当てられているが、著者は「精神世界」にあたる現象は欧米では「ニュー・エイジ」(New Age)と呼ばれることが多い(二二頁)としたうえで、海外の研究成果を渉猟し、「ニュー・エイジ運動の輪郭」を描こうとする。その際著者は、ニュー・エイジャーの「信仰世界」の鍵となる内容を一九ほどあげ、またそれを三つのグループに分ち、狭義の「自覚的」ニュー・エイジャーと「ニュー・エイジの周辺」に位置する人々を、さらにはメディアと結びつき広範に広がっている「オカルト的・呪術的宗教的大衆文化」を析出する。著者のこうした手続きは、ニュー・エイジ

現象と呼ばれるものの多重性をよく示している。

著者はしかし、「ニュー・エイジ」という語は学術用語としては相応しくないとし、日本の精神世界、アメリカ等のニュー・エイジとその周辺をも含み、世界で「同時多発的に」自生しつつあるこうした潮流を広く指す用語として、「新霊性運動」(new spirituality movements)という語の使用を提唱する。

この語は概念の解説にあてられた第三章より、その意味するところを最も明確に示す箇所を引用するならば、新霊性運動とは「個々人の『自己変容』や『霊性の覚醒』を指すとともに、それが伝統的な文明やそれを支える宗教、あるいは近代科学と西洋文明を超える、新しい人類の意識段階を形成し、霊性を尊ぶ新しい人類の文明に貢献すると考える運動群である。事実、伝統的な宗教とは異なり、固定的な教義や教団組織や権威的な指導体系、あるいは『救い』の観念といったものをもたず、個々人の自発的な探求や実践にまかせる傾向が強い。また、信仰と科学とを対立的にとらえることなく、科学的な認識と霊性の深化とが一致できると考え、比較的、学歴にめぐまれた層に支持者が多い。近代社会のなかで、これと似た考え方や実践の形態はさまざまに現れたが、新しい意識や文明への移行が近いという多くの人々の期待を集め、大衆的な規模をもつ運動群として展開したのは、一九七〇年頃からである。この大きなうねりが生じてから、そのうねりに加わるうとして運動群を新霊性運動とよび、それまでに展開してきた近代のさまざまな霊性運動は部分的にそこに吸収されたものと見る。新霊性運動は世界の先進国において、また第三世界も含めて消費文化が発

達した大都市において同時多発的に、多様な形態で展開している運動群である」(五一頁)。著者はまた、この運動は、運動という形態とともに、「新靈性文化」とも言うべき存在形態をも持つことを指摘する。五三頁には、諸概念の関係を示すベン図が示されているが、それによれば「精神世界」と「ニュー・エイジ」はずれを持ちつつほぼ重なり、両者を丸ごと含みながらも広い外延を持つ概念として、「新靈性運動」が考えられている。また「新宗教」の一部が、これら三者に重なるものとされている。

以上の概念規定にもとづき、第二部以降はこの運動Ⅱ文化の多面的なあり方とその意義とが論じられる。第二部「新靈性運動の体験と生の形」では、新靈性運動の三つの顕著な現象形態が取り上げられる。第四章では、八〇年代より浮上してきた「チャネリング」の現象形式と伝達内容が検討され、それが「心理学的な癒しに関わる体系的な知、あるいはニュー・エイジ的な自己観をめぐる体系的な知をもつシャーマニズム」(九一頁)と特徴づけられるとともに、その実践形態が脱中心的で脱制度的であることが指摘される。第五章ではニュー・エイジを代表する存在の一人である女優シャーリー・マックレーンの自伝的著作を材料に、新靈性運動における回心と救済の特徴を探索する。そこで著者は新靈性運動を、「救い」の宗教である「救済宗教」の後に来た、「癒し」をめぐる「自己変容」の体験を核心とする新たな信念Ⅱ実践形態であるとするとする(九八頁以下)。悪からの解放や絶対的存在の導きといった救済宗教の理念が後退し、自己実現や個人主義が前景化する様を著者はマックレー

ンの自伝資料の分析から明らかにするが、同時に著者はそうした自己中心化に伴う矛盾や「孤独」の影と、その克服への志向をも見届けている。第六章の主題は、いわゆる「自己啓発セミナー」である。「宗教的自己覚醒の世俗化された形態、心理療法化した形態」である自己啓発セミナーは「自己変容の追求」という点で、他の現代的靈性運動と密接にかかわっている(一三二頁)との観点から、著者は自らの参与体験に基づき、セミナーの「論理と倫理」を探索する。著者はセミナーによる「心の開け」の体験に一定の共感と価値を見いだすとともに、セミナーの「自己責任の論理」「セラピー的契約主義」の現実容認的でドライな性格をも指摘する。なお本章は、「共感的Ⅱ批判的学習報告者」の立場を提唱する、一種のフィールドワーク論でもある。

第三部「新靈性運動の心観」では、新靈性運動の核心ともいえる「心」の観念とその心の「統御の技法」が論じられる。第七章では、新靈性運動の理論面を代表する「ニューサイエンス」の主張内容が検討され、それが「近代の知の構造の後退と新しい知の構造の模索」に対応する「科学Ⅱ宗教複合的な世界観」を呈示するものとして評価される。しかし著者は同時に、その心観が心を機構や資源ととらえる「心の非人格化」の要素をほらみ、楽観的で「私的な意識の探求」や「自己変容」の実践に埋没する傾向が強い(一六八頁)ことも見逃さない。第八章では、新靈性運動の心理的实践と、新宗教(具体的には靈友会)との比較を通じて、前者の特徴が浮き彫りにされる。著者によれば新宗教の心観とそれに対応する技法が、宗教的倫

理性にもとづき他者との人格的關係の回復を主眼とする「心なおし」と特徴づけられるのに対し、新靈性運動のそれは「心理統御技法」と呼びうるものである。そこでは他者との関係性が全く欠落するわけではないが、「倫理的楽観主義」も目立ち、自己実現という主要関心の前に「他者との深い持続的な關係を人生の主題とは考えない」という新靈性運動の思想特徴が表れているとされる。第九章では、新靈性運動の心理実践と関わりの深い精神医学や靈性主義運動、新宗教などにおける心理療法や心理実践の系譜が検証され、「宗教と心理療法のはざまにあるもの、あるいは両者の接点にあるもの」の領域の前景化が、「現代（一九世紀以来）の宗教変容、あるいは現代人の精神生活の変化の大きな特徴の一つ」（二〇五頁）であることが確認される。さらに著者は、マツキнтаイアやペラーの諸説を参照しつつ、「道德意識の変容」という観点からこの事実を検討する。著者はこれらの論者のセラピー批判に対しては一定の留保を加えるものの、同時に新宗教や新靈性運動の楽観性と非社会性をも問題視する。

第四部「精神世界と知の構造の変容」では、宗教史という文脈を離れて、「日本社会における知の構造の変容」と新靈性運動（精神世界の運動）との関わりへの着目がなされる。第一〇章では、七〇年代末以来の近代的「教養」の相対化と同時代の精神世界の勃興との關係が探られる。著者は明治期から第二次大戦後に至る日本の知的自己形成の変容を辿った上で、戦後の「社会的教養主義」の欠落を補うものとして精神世界が浮上してきた側面があること、また書物の権威喪失と、エリート文

化／大衆文化という二分法の相対化による「中間文化」の成立が、近代的教養主義に対するオルタナティブとしての精神世界の興隆と深い關係を持つと考える。また日本の特殊事情として、正統的教養（その自然観や修養観）と新靈性運動の思想との一致点が少なくないことも指摘される。この点を別の角度から論じたのが、続く第一章である。著者は新靈性運動に属する思想や実践が主流文化に取り込まれてゆく際に大きな役割を果たした学者・知識人を「靈性的知識人」と呼び、その明治期以来の系譜を辿るとともに、また梅原猛、湯浅泰雄など同時代の靈性的知識人の主張と新靈性運動との思想的・制度的関わりを検討する。続く第二章でも、この日本固有の事情に光があらられる。本章で注目されるのは、日本の近代社会に新靈性運動の「先行形態」の一つとして存在してきた「代替知運動」である。医療や農業などで典型的に見られるこの運動は、命名者である著者によれば「実践的な生活知識のレベルで」、「近代知の普及とともに、近代知に対抗する知として、あるいは近代知を補う知として展開」（二七四頁）してきた知＝実践の運動を表す。著者は日本における代替農法の一事例を詳しく検討し、自然（環境）観や生命観などで新靈性運動との共通項が存在することを確認し、代替知運動が新靈性運動受容の土壌の一部をなしたことを指摘する。

最後の第五部「現代世界のなかの新靈性運動」は、新靈性運動を巨視的な角度から論じた、本書において最も野心的な部分である。またこのセクションでは全体を通じて、（救済）宗教と新靈性運動との対置が、根本的モチーフとなっている。第一三

章では、新靈性運動の側からの「宗教」批判と「超宗教論」の試みが検討される。明治期以来の類似の宗教理解の系譜を一瞥したのち著者は、今日の新靈性運動およびそれに近い陣営の論者たちの行う「宗教批判」を内在的に整理するとともに、さらに「仮に『宗教』一般の側に立った」形で、今度は宗教の側からの自己弁証と新靈性運動批判を呈示し、両者を対決させる。

著者の意図は「こうした反論と討議によって双方の側の自己理解」と、双方が「対抗しあうとともに、補い合うものであるという理解」(三三三頁)の育成を目指してのことである。続く第一四章では、「悪」の観念をめぐる対比を通じて、救済宗教(歴史宗教および新宗教)と新靈性運動との対照が試みられる。この章は、本書全体で最も思想(論)的陰影の濃い章である。根本悪とそこからの脱却を解く救済宗教に対し、新靈性運動の特徴はジェイムズの言う「二次的な健全な心」の育成を目指すのが、これは先進国における悪や苦難の「私事化」や「共同悪」の観念の後退と密接に関係があることを、著者は示唆する。最終章では、ポスト近代的状況と目される現代世界における救済宗教と新靈性運動との位置づけが図られる。まずはベル、アイゼンシュタットなどの、歴史Ⅱ救済宗教が今後益々重要性を増すと考える陣営と、アイズラー、梅原など、「軸の時代」Ⅱ世界宗教の克服を提唱する陣営とが召喚され、対比される。さらに、新靈性運動とポスト・モダンズムとの関係が、トゥールミン、C・テイラー、マフエゾリらによるポスト近代論を参照しつつ検討され、巨視的に見るとき新靈性運動が「確かにポストモダンのな知や自己やスタイルの現れと見てよい」(三七五頁)こ

とが確認される。こうした上で著者は、「現代世界における思想的アクター」として、合理主義、救済宗教と三鼎図式を描くものとして新靈性運動を位置づけることを試みる。著者は、先進社会を中心に宗教の消費主義化と私事化が進む一方で、世界の他地域では宗教の公共化・政治化が見られること、新靈性運動にも公的コミットメントの根はあるが、持続的関与とはなりにくいこと、また新靈性運動の楽観主義と自己肯定は、先進国の豊かな階層の自己満足に過ぎない面もあることを指摘する。

このように留保を加えながらも、著者は、「新靈性運動のある種の勢力が、ある種の救済宗教勢力と連合しつつ、政治経済的により公正で非抑圧的なグローバル社会に向けて、治癒的な影響力をもつことも、考えられないことはない」(三八七頁)との結論に達する。

\*

冒頭に述べたように本書は日本のニュー・エイジ研究の最初の道標となるものである。しかも著者は、欧米のニュー・エイジ研究を消化するとともに、日本や東洋の状況の特殊性をも視野に入れ、独自の概念化や理論化の提言をなしている。さらにニュー・エイジ(新靈性)運動の多面性(ことに知的側面と大衆的運動Ⅱ現象の二側面や、その歴史上の系譜)に広く目を配り、それをそれぞれの側面に相応しい事例に基づきつつ主題化している点も、高く評価されるべきであろう。

それと同時に、本書の独創性と魅力は、本書が狭い経験的対象研究の枠に止まることなく、「新靈性運動」をいわばひとつの思想課題と受け取り、現代の社会や文化、そして宗教状況の

さまざまな問題や論争と関連づけ、さらには「現代の世界で進行している文明史的転換をどうとらえるか」という問題にまで論及（七頁）している点にある。従つてまず扱われている問題や主題領域の広さと厚みが、欧米の通常のニュー・エイジ研究<sup>(1)</sup>をはるかに凌駕している。さらに著者は、宗教学や社会科学にしばしば見られる否定的憶断を控えて、内在的な理解によりニュー・エイジの真理請求と実践的妥当性要求に耳を傾け、著者の言葉で言えば「是々非々の態度」（八頁）で接し、一方でその思想的・実践的ポテンシャルを評価するとともに、批判すべきと思われるところでは、かなり立ち入った規範的批判を加えている。著者は「本書が対象としているのは、現代に生きる同時代人の精神生活であり、自らを傍観者の立場に置いてそれについて論じることはできない」（同）と言う。実際、本書の隠れた主題は、一種の知識人論であり、宗教や靈性を語ることのモラリステイックな意味と責任とが、本書の全体を通じて繰り返し反省され、検証されているとも言えるのである。これは、宗教学に自己省察とある種の規範的判断を求める一般からの期待に応えるものでもあろう。いずれにせよ今日宗教学が、経験的研究と規範的判断との関係の再考を迫られていることを考えると、著者のこうした立場は、宗教学の今後のあり方を考えるうえで、示唆に富むものであると言えよう。

さて、以上のような特徴にも関わらず、あるいはむしろそれであるがゆえに、いくつかの点で疑問がないわけではない。

まずは著者の提唱する「新靈性運動(文化)」の概念である。著者の意図は上に要約した通りであるが、「精神世界」や「ニ

ュー・エイジ」のようにイミタ的な語ではなくあえて「学術用語」として導入されるのであるから、経験的使用に耐える明確さとある程度の限定性がなければならない。しかし上に引用した、思想内容と意識傾向と組織形態の諸特徴が渾然と列挙される内容規定からも分かるように、その内包と外延は必ずしも明確ではない。例えば従来の組織論との関係づけ（カルト、セクト、ミステイシズム、スピリチュアリズムなどの類型との関係づけ）がなされれば、この概念はより明確になったであろうし、また思想特徴と組織形態など複数の指標を設定して「新靈性運動」自体の類型化を明示することも可能だったはずである。また叙述が進むに従い、著者の主眼はむしろ「救済宗教」と「近代合理主義」に対し「全体としてオルタナティブをなす類型の定立にあるかのようにも見えてくる。著者は New Age Movement という語が単数形であるために、この運動が単一の運動のような印象を与えるとして、ニュー・エイジの語の学術的使用を退ける（四七頁）。しかし論述が抽象度を増し、時代診断的なレベルに達すると、著者の語法は単数の「新靈性運動」を前提としているかのように響く。新靈性運動の概念は、記述概念であると同時に、強く evocative な性格をもつとの印象は、否定しがたいように見える。

この新靈性運動の等質性の問題と共に、世界でのその同時（発生）性という著者の前提も、なお検証の余地があると思われる。日本の例で言えば、過去からの連続性、それと不連続な現代的自発生、アメリカを中心とする外からの影響、などの諸要因の兼ね合いをどう見るかが問題となろう。その場合新靈性運

動のような現象に関して、従来の歴史学・文献学などの影響史的再構成になお意味があるのか、影響というよりも同時代的な響応や「サンプリング」のような概念が一定の有効性を持つのではないか、といった議論も可能であろう。

これに加えて本書の全体を貫く、「新靈性運動」と「救済宗教」との対置の図式にも、おそらく再考の余地があるろう。新靈性運動の当事者がこの二項対立に立つのは分かるが、それをそのまま時代診断の枠組みに採用することは妥当か、との疑問が残る。著者の「救済宗教」へのコミットメントがそこかしこに「感じられるだけに（例えば救済宗教の論理を内在的に再構成して新靈性運動に対置させた箇所は、本書で最も迫力ある箇所のひとつである。三二二頁以下参照）、新靈性運動と同時に「救済宗教」という概念のより詳しい規定が必要と思われるし、また両者の（歴史的）関係や、ありうべき通底性も検討されるべきであろう。

本書における新靈性運動とポストモダンニズムとの関係づけについても、言及しておきたい。著者はゲルナーの三鼎図式（世界宗教Ⅱ原理主義／科学的合理主義／ポストモダンニズム）を応用して、ゲルナーがポストモダンニズムを置いた箇所に、新靈性運動を据える。しかし両者を等置すると、どうしても齟齬が残る。ポストモダンニズムは、確かに近代主義が等閑視した問題圏を取り上げる（この点でニュー・エイジと近接する）が、同時に近代に固有の懐疑をよりラディカルに推し進める。したがってポストモダンニズムとニュー・エイジを等置したのでは、むしろ現代の最も重要な思想的アクターを問題の外においてしま

い、近代合理主義か宗教（救済宗教であれニュー・エイジであれ）か、の近代的二者択一に状況を還元してしまうことになる。そもそもニュー・エイジをもっともラディカルに相対化するのには、近代合理主義ではなく、ポスト近代論の脱基礎づけ主義や脱実在論のほずである。この立場に立つ宗教思想（ポストモダン神学、ネオ・プラグマティックな宗教論等）も存在するわけであるから、問題を宗教状況に限っても、四鼎図式の方が実状にあつていよう。ポストモダンニズム（ポストモダンニティ）とニュー・エイジとの関係は、欧米の研究の争点となっているが、結局のところ著者の言う新靈性運動とは、社会システムと生活世界両者におけるモダンニティとポストモダンニティとの混交という文脈におかれた靈性主義運動、とても特徴づけうるものではないだろうか。

最後に、規範的判断をめぐる問題についてもふれておきたい。本書の主眼はあくまで経験的な宗教と社会の把握であるが、すでにふれたように、著者は新靈性運動に対する共感的理解のみではなく、かなり立ち入った規範的評価や批判を下している。著者が宗教を判断する際の要となるのは、共同性（公共性）志向か個人（私性）志向か、倫理（規範）志向か脱倫理（規範）志向か、という対立軸であり、「連帯」「公正」「正義」「倫理規範」「公的関与」「道徳的合意形成」などが肯定的価値をもつ言葉として、規範的判断の基準語となっている。こうした視座に対して異論を差し挟むものではないが、しかしこれら規範的判断のリミットを形作っている語彙は、終極の基準というよりも、まさにその内実を握り下げてゆくべき出発点を告知

するものに他ならない。ポスト・オウムの状況での宗教学の言説が帯びる、あるいは帯びざるをえない、ある種の良識的規範性を我々はどう更新してゆくべきか。宗教学のいわば社会哲学的深化が、今日必要とされているのである。

以上、あくまで評者の観点からであるが、本書の得失を述べた。経験的研究と社会論・社会哲学的考察のいずれの方向性においても、本書にはなお考慮すべき課題が残されていると見ることもできる。しかしこの意味で「中途半端」であるといった形容は、強い力と有益な洞察に満ちた本書には当たらない。むしろ本書は、ニュー・エイジ研究の含みうる二つの方向性の定礎を同時に成し遂げた、画期的業績と評価すべきであろう。

注

(1) 評者が目にし、さしあたり念頭にあるものとしては、例えば以下のものが挙げられる。

Christoph Boehinger, *New Age und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen* (Gütersloh: Chr. Kaiser 1994); Michael York, *The Emerging Network. A Sociology of the New Age and Neo-Pagan Movements* (Boston: Rowman & Littlefield 1995); Paul Heelas, *The New Age Movement* (Oxford: Blackwell Publishers 1996).

梅原伸太郎著

『「他界」論——死生觀の比較宗教学——』

春秋社 一九九五年五月二〇日刊

四六判 三三八頁 三三〇〇円

渡 辺 勝 義

本書は「他界が実在するか否か」とか「他界の情報の真偽や正確さ」等を論ずるものではなく、「他界がある」と報告した人間の意識が宗教の世界觀にどのような影響をもたらしたかが主な研究課題である。「他界とのかかわりから宗教と文明を捉え直そうとする試み」であり、古代エジプトとギリシャの他界觀を参照しつつ、シャーマニズム及びスピリチュアリズムの知見を踏まえながら、ユダヤ教、キリスト教、イスラム教三教を中心とした所謂「セム的一神教」世界における「他界觀」について比較検討し、それらの際立った特異性を明らかにすべく真摯に取り組んだ研究書である。

以下、章立て順に本書の内容をかいつままで紹介していくが、紙面の都合上個々の具体的言及は控えさせていただき、全体を通しての評者の感想を最後に述べることにした。

まず序章「原宗教としての他界觀」では本論の要約及び本書で使用する幾つかの新しい用語についての定義、説明が与えられているので、長くなるが見ておく必要がある。

「他界」の語についてであるが、「他界はしばしば場所または世界」として意識されているが、あるいは場所ではなく「意識の状態であるかもしれない」と著者自身の考えに揺れを見せているものの、結局本書で取り上げる「神教社会ではもっぱら「場所」として意識されているから」という理由から（不完全であることを承知の上で）と断つた上で、「他界とは超越的な意識の赴く場所である」と定義している。また天国や地獄、霊界、中有などといった、宗教によって定義が異なるこれらを価値中立の観点から、また、論じやすくするためにといった理由から、全てひとまとめに「他界」ということばを用いたと説明する。

次に、他界について一時的情報をもたらす人（人間の報告だけでなく、神や天使、霊からのメッセージや通信であつても本書では人間の報告として扱う）、他界についての超越的体験をもち、「他界がある」と言明した人または霊を著者は「他界のインフォーマント」と名づけている。シャーマン、預言者、魔女、スーフイー、教祖、霊媒等などと呼ばれる人々や、変性意識状態にあると思われる人々がそれであり、一神教世界でいえば預言者たちやイエス、パウロ、ムハンマド、スーフイーといった人々がそれに該当するという。そして、シャーマニズム研究におけるシャーマンの二類型をそのまま援用して、この「他界のインフォーマント」を脱魂型と憑霊型の二類型にわけ、これを「他界経験の二つの元型」とであると提示し、これら二元型は「他界」に対する身体の対応であり意識の対応であるとして「他界観的元型」と名付けている。この二元型のどちらが優勢

に発現するかがその文明と宗教を特徴づける指標ともなり、またその文明と宗教がどのような他界観を持っているかということと密接に関係するものであるとする。

また、新しい用語として、神の住む場所（または状態）を「神他界」、人の霊の住む場所（または状態）を「人間他界」と名付け、この神他界と人間他界との関係、そこにおける存在者のありようを見ることにより、諸宗教の他界観を試案として次のように大まかに説明している。

セム的一神教の神中心的な他界観では初め神他界に人は住んでいないが、後に住むようになるという。そこは人間他界と呼ばれるべきであるが、神中心の他界観であるために依然として天と呼ばれており、そこに居るはずの人間像は不活発ではやけている。神や天使のみがこの世に干渉し、人霊が働きかけてくることはないし、また許されない。神や天使が人格的である分、人霊は人格のない睡眠的な意識の状態のようなものだという。肉体を失つたもの足りなさがあり、これが彼らを肉体の復活に駆り立てる原因でもあるとする。

インドでは天部のものが多数存在するが、究極の存在はブラフマンのように意識の状態に帰してしまう。転生と再生を繰り返す宇宙の中では肉体は本質的な問題とならず、一刻も早く身体性を脱却して神的意識の状態性（ブラフマン）の中に飛び込むとうとする。

中国の天は人の形は取らないものの意志や判断はあり、易や占いにはその意志を表す。  
アジア的他界観では人間他界が明瞭に存在し、人霊である祖

先靈は活発な状態にあり、他界から絶えずこの世に働きかけている。そこでは神も人も人間であり、両者に断絶はなく、人がやがて神になるのだという。

こうした対比から浮かび上がってくるセム的な意識の特徴として著者があげるのは次の二点である。第一に、神は身体を持っており、最後まで意識が身体性を抜け出していないという点。一神教の神がペルソナを脱ぎ捨て、意識の状態としての神になれば、インドのブラフマンと区別のつかないものになってしまう。第二に神と人との間には断絶があるという点。インド的意識は修行によつて比較的たやすく宇宙意識と往来するが、一神教では神と人との交通は預言者へのみ可能な難事とされており、しかも神からの一方的な恩寵を待つしかなく、人靈は漠としていて神とこの世を結ぶ媒介にはなりえないのだという。

第二章「他界観的元型を求めて―シャーマニズムの他界観」では他界観との関連においてシャーマニズムの基本型について考察している。シャーマニズム研究に大きな影響を与えたミルチャ・エリアードによれば、エクスタシー（脱魂）こそがシャーマニズムの唯一の基本型であるとし、憑霊（精霊憑依）は二次的なものでしかないとしたが、その後の研究でこのエリアードの主張はシャーマニズム研究のものになった北方ツングース族のシャーマンにおいては妥当性を見るものの、東アジア一帯や南方アジアでは脱魂型よりもむしろ憑霊型の方が一般的であるという報告が相次いで出された。また、脱魂と憑霊の二類型は地域的濃淡はあつても世界的に分布し、ときとしてはそれら

が混在するばかりか、ひとりのシャーマンのなかでこの二つが交替的に現れることも珍しくないという。

著者はまず従来のシャーマニズム研究が「他界とこの世は交渉をもつ」といった自明の他界観の世界観の表明に対してこれまで無関心が装われてきたことを指摘し、脱魂と憑霊の二類型は他界経験の二つの型であり、他界との交通問題として、また他界交渉の問題として理解されるべきだと主張している。

脱魂はシャーマンが意識的にその「自魂」を身体から抜け出させることであり、その目的は霊魂の他界訪問であり、その過程に霊魂の飛翔があるとし、その行く先は他界であるという。この脱魂型のシャーマンは能動的であり、精霊統御の能力を持つと説く。これに対して憑霊は「他魂」がシャーマンの身体へ侵入することであり、他界からこの世への魂の来訪であるという。この型のシャーマンは本質的に受動的で精霊に統御・支配されやすいとする。ただし、この二類型はハッキリとは分けがたいものであり、単純に対立するものではないことを旧約におけるエゼキエルの例や、憑霊中に脱魂した霊媒の事例があることを示しながら指摘している。

次にシャーマニズムの他界構造について、これを一元的に決定することは出来ないが、シャーマニズムの諸文献を検討するとほぼ次のような結論になるだろうという。即ち、高級神靈または神界は上方に位置し、人間他界は上方の（最下層か水平方向または地下（の下層））に意識されると。また、「天国と地獄」は賞罰觀念の喧しい高等宗教の影響によつて「他界の中に人間他界を恒常的に設置する条件として設けられ」たものであるう

とする。神の住むべき世界に人間を住まわせることは他界の乱れのもととなり、また、人間他界を設けて無法な人間の死後の常業を約束すればこの世に無法を許す結果になりかねない等々といった倫理的な意識の発達した宗教的指導者層によって成立したという。それはシャーマニズム社会において自然にもたれていた人間他界が一端否定され、他界が特権階級のものとなった後のことであると説く。シャーマニズムの世界のパンテオンには人の住むべきところが割り当てられており、人間他界と現界の人間界とは相互交渉が可能であり、その仲立ちをシャーマンが行うという構造になっているが、一神教では預言者やイエス、パウロ以外の他界のインフォーマントを認めないから、こうした関係はなくなってしまうという。一神教世界ではそもそも人間他界がこの世に交渉を持つという考え方自体を許さないからであり、これは人間性に対する長い間の抑圧ではなかったかと著者はいう。

ユダヤ教では死者をすべて不浄なものとし、そうした霊のこの世への交渉は禁じられている。最初天に上げられたのは預言者だけで、ついで義人が少々、普通の死者は地下の冥界で呻吟し影のような生活を送っているという。キリスト教では天国は与えられたがそこの生活に具体的描写はなく、死者は終末の最後のラツパの時まで眠っているか、何もしていないかといった曖昧なものであり、またイスラームでは死後の世界はやや具体的であるとはいえるものの、ユダヤ的シェオルの影を引き、終末までは確固たる独立した人間他界は存在しないという。

第二章—古代的他界観の展開—オシリス信仰とプラトンの他界観—では古代エジプトとギリシャの他界観について述べている。エジプト人ほど熱心に来世を信じた民族は他になく、その他界観はすでに人霊の住む人間他界を確実に所有し、それが公然と信じられ、且つそれは公認されていたという。人間他界の住人はこの世と同じようにあの世で生き、生活しており、また、霊媒を通じてこの世とも交通を試みていた。エジプトの王オシリスは弟セトに殺され、死体は切り刻まれて各地に捨てられるが、妻イシスが苦心の末その死体を集め、魔法によって冥界から復活させる。生き返ったオシリスは、自ら選んで冥界に戻り、その王となる。以来、人々は安心してオシリスの庇護のもとに死後の生活を楽しむことが出来るようになった。それまでは死後の永遠のいのちを得る者は王とたくさんの財物を神に供えることの出来る貴族だけであったという。死者の神オシリスはやがてエジプト最高神となるが、これはとりもなおさずエジプト人が死後の世界というものを如何に重視していたかということを推測させるに足る。オシリスは冥界の神であったために伝統的な現界の神々と競合せず、また、多神教の故に人間他界が存在しても天の神々と人霊は仕事を争うこともなかった。他界は神々の住む天界とオシリスの治める人霊たちの冥界、凶靈たちの住む地下界の三層構造であったという。

次にプラトンの他界は天上二層、中間が人間界、地下二層の構造になっているという。天界は神々の世界だが、天上生活中一度も真なるもの（イデア）を見なかったものは人間以下の動物に生まれ変わり、また、人間が動物や昆虫などに生まれ変わる

こともあり、一つの魂がこれらの境涯を転生輪廻するという。始まりは天界からの墜落であり、墜落がなければ転生もないことになる。特徴的なのは各々の境涯が天上でのイデアをどのくらい見たか、あるいは想起できるかで決まってくるかとされていることである。また、地下の生活はどうかというと、地上での生涯の過ごし方如何によるものであり、地上で不道德な生活をしたことが地下生活の原因なのであるという。プラトンの他界観ではいかなる他界の階層に行くかが決定する尺度はイデアである、と述べている。プラトンにおける天上の神々とは人間と連続する神であり、結局は他界における人間にほかならず、神々の住む天とは「人間他界」のことであつたという。こうして見ると、一神教と同時代のエジプトやギリシャにおけるその他界観の中には「人間他界」を持つていたということがわかる。どちらも人間の延長上に神の世界があり、兩者の間に絶対の切れ目はない。それに対して、セム的一神教の世界では神が神と人との間に絶対の切れ目を与えており、絶対者たる神の性格が強烈すぎて他界の存在そのものがぼやけてしまう傾向にあり、人間他界という一点に絞れば前二者のそれに比べて一神教のそれは色褪せ、後退した感を免れないと述べている。

第三章「他界拒絶の宗教」は古代ユダヤ教の他界観について述べている。ユダヤ教、キリスト教、イスラム教の三教はともに砂漠地帯ないし砂漠を周辺に控えたオリエント出自の宗教であり、所存の教典として旧約聖書を用いている点では共通している。相違点としてはユダヤ教が旧約を唯一の聖典とし、これのラビの注釈であるタルムードを現実的な規範としたのに対し、最も重視する聖典をキリスト教は旧約から新約へ、イスラム教は旧約からコーランへと移している点であり、それはまた他界観の相違ともなっていくという。

ユダヤ教は元来他界拒絶的な宗教であり、古代ユダヤ人は他界的意識浸透を拒む民族であつたようであり、巫女や靈媒などの他界の口を塞ぎ他神を信仰することは姦淫に等しいとして厳しく禁じられていたという。ユダヤ人にとってはエジプトの民が持つたような歡喜に満ちた尊ばれるべき死者の国は存在しなかつた。旧約聖書の大部分を通じてイスラエルの民は、死者の行くところを地下のシェオル（冥府）であると考えていた。生前の善悪による懲罰といった観念や最後の審判もまだ無い。人類の先祖の罪によつて人は罰として死ぬのであり、神の愛から切り離された死者は、肉体もいのちの息もない影のような存在として、ただただ冥府での救いのない陰鬱な眠りがあるだけである。復活も再生も救いもない死者たちはただ自己の不運を呪うだけである。これでは誰も死を嫌悪し恐れざるを得ないだろうと著者はいう。この死がやがてキリストの復活や福音によつて贖われ、ムハンマドの啓示によつて救済の希望を持ち得るようになるが、ユダヤ的の死の影は完全に払拭されてはいないと著者は主張する。心正しき人が神と共に天国に住むという考え方が出てきたのは旧約の後期になつてからであり、終末のとき、冥府（シェオル）に眠っていた義人は復活して神の国に入り、罪人は冥府の中にとどまり永遠の責め苦を受けるという考え方が登場した。このシェオルが地獄を意味するようになり、ここに天国と地獄のたてわけが始まつたという。だが、この天国は神

の天であるのか、人の天であるのかまだハッキリしてはいなかった。ユダヤ教におけるこうした意識の変化は、異国の侵略と苦い捕囚の憂き目を体験したこととヘレニズムの影響を受けたことによると著者はいう。この他界の二重構造はのちのキリスト教、イスラム教に影響を及ぼした。

イエスによる人間他界の設置によって、キリスト教以後、他界は「天―天国（キリストの支配する人間他界）―地獄」の三層構造に移行したが、人間他界の問題はその後発展せず未完成のままに了つていくという。他界のインフオーマントのうち半分が抑圧され、殺害され、悪魔の刻印を押された。およそ二千年間、人間他界の情報は途絶し、神他界の中に塗り込められてしまい、人間他界からの道は閉ざされたままだったのだと述べている。

第四章「他界の独占と隠蔽」ではキリスト教の他界観について検討している。ユダヤ教において天は元来人の住まないところであったが、のちに天の一部に人が上げられ住むようになった。キリスト教になると天の一部はイエスの国となり、その支配をイエスが神から任されているとの考えが生じ、そこは人間の住む人間他界となるはずであるという。終末が来ると天変地異などのハッキリした兆候が現われ、その時に死者たちの肉体による復活があり、その後世の終わりがあり最後の審判があつて天地は新しくつくり変えられ、善人は神の国に入り、悪人は地獄に投げ込まれ永遠に罰せられる……という筋書きである。だが現在のところ、終末はまだ来ていないから神の国も天国もまだ無いことになり、死者も無いところへはいけない道理であ

る。従つて、キリスト教徒は誰も死後は不安定な宙ぶらりんの状態になることになろう、と著者はいう。復活したイエスと出会つたパウロには「わたしにとつて、生きることはキリストである」「生きているのは、もはやわたしではありません。キリストがわたしの内に生きておられるのです」といった、イエスとの強い一体化願望があつた。パウロはイエスの死は失敗ではなく、それは人類を救うための贈りであつたとし、また、肉体が復活するのではなくそれは霊の体によるものだとし、復活を新しい生の起点とする新契約論を示した。キリスト教徒にとつては他界がイエスであり、イエスと共にあることだけが至福となり、すべてはそこに帰着する。他界がどうであるかといった関心はなく、それはとりもなおさずキリスト教が支配する国々においては他界観の禁圧に他ならず、異教徒たちは救われぬことになる。過去において憑霊対策として悪魔払いによつても直接的な他界情報を遮断してきたように、キリスト教国では自由な他界観は葬り去られたのだという。

第五章「他界統合の試み」では、イスラム教の他界観について述べている。イスラム教においては砂漠の民に共通な肉体による完全な復活の期待が踏襲されるという。イスラームはユダヤ後期の終末観を引き継いだが、ユダヤ教の終末における現世救済の観念が強く影響して、現世への復活のやみがたい要求があると説く。その他界構造は終末前は天と中間界の二層があり、終末後も天国（人と神が一緒にいる）と地獄の二層構造である。他界1と他界2のあいだには魂的中間領域が挟まり、ここにはいまだ天国も地獄もない。（図参照）



イスラームでは二段階の他界、すなわち死後直ぐの他界と終末後の他界とがある。人は死んでまた死ぬ、そのことよって真に蘇生するという観念があり、一種の再生観念と見れなくもないという。他界1はそれだけで充実したのではなく、他界2において完全なものとなる。他界1は他界2への移行期間であり不安定なところがある。中間界では人間の死後の魂が様々な形と状態で住んではいるが、そこには本当の生命は感じられず、また人間他界はほとんど問題にされていないという。スーフィズムはこのイスラームの不完全な他界観を修正し、中間領域は人間の魂の本来あるべきところとして定着させ、かくて人間他界は一神教においてここに初めて堂々と存在したと説く。以上が本論の中核部分であり、第六章「スピリチュアリズムの他界観」と終章「他界のインフオーマント」の二章は付論部分であるのでその内容の紹介は省かせて頂き、以下に評者の感想のなかで触れることとした。

まず、これまで見過ごし或いは軽視されて顧みられなかった「他界」観に着目し、世界の諸宗教(特にセム系一神教)を捉え直した学問の視点と、著者のその真摯な研究態度は高く評価されてよい。一神教世界がその教義へのあまりの頑なさと、既得の権威を守るために二千年もの長き間、如何に他界のインフオーマントを圧迫し、他界からの情報を拒み続け、人霊(死者の霊)をまるで無きかのごとくに抑圧し冷遇してきたか、ま

た、その故に一神教の他界には「人間他界」があまりにも希薄で不活発なのだということが、本書によってよく理解出来る。研究者としての著者の今後の大成を期待して敢えて言わせてもらえば、本研究では殊更に脱魂・憑霊といったシャーマニズムの実体論的、機械論的モデルを導入せずともよかつたのではないか。またその方が読者にとってもより理解しやすく、且つ、

よりスツキリとした「他界」論になったのではないかと思われる。「魂が出る、抜ける」などといった機械論的な靈魂論を果して人類が普遍的に有していたかどうかは甚だ疑問である。著者自身も随所に「脱魂と憑霊とは分ちがたい」とか、脱魂と憑霊の「両者を対立的に考えるべきではない」「單純に先後關係を論じることはできない」と従来シャーマニズム論に対しては十分注意を払っている点に気付いて欲しい。そもそもシャーマニズムという考え方そのものが、著者が批判的な目を向けるヨーロッパ唯物論的モデルなのではないだろうか。

例えばスエデンボルグなどの事例のように、シャーマンが「脱魂して他界を見てきた」とその靈界訪問をつぶさに生々しく語ったとしても、それは実は脱魂などではなく憑依なのであり、彼に憑依した或る靈が本人にそのように見させ、感じさせていることが多いのである。そしてこの場合、脱魂したと語るシャーマン自身、自分が何者かの靈に憑依されたのだということさえ全く気が付いていない。そうした事例報告や記録類を真に受けて、従来シャーマニズム研究者たちは自身が見たまま、聞いたままをやれ脱魂だ、憑霊だ、混合型だなどと單純に

類型化してきただけなのであり、それは学問と言うに値しない。彼らが言う脱魂とか憑霊といったものは分析概念としては使えないのである。「脱魂したら身体はからっぽになる」などといった単純なモデルそのものが唯物主義モデルではないのか。確かに脱魂とか憑霊と呼ばれるような現象は世界各地に見られるが、これにシャーマニズムモデルを当てはめることで、かえってその本質部分を分からなくしてきたのではなからうか。それらの現象を説明する従来のモデルがあまりに貧困すぎるのである。

ことばは神であり、またわが国には言霊信仰さえあるが、その場合、私たちが発話したとき、ことばが出たときにその分だけ私たちの言葉が減るだろうか。私が人に話をしたとき、話すことで私の心は減るだろうか。善きことばはむしろ人の心を豊かにし、減るよりはむしろ殖えるのである。霊もこれと同様であらう。

一例を挙げてみよう。例えば次の事例はどのように解されるであろうか。日本書紀、巻第一（神代上）に大己貴神が自分自身と問答を交わす場面がある。大己貴神が国土経営に際して「…其れ吾と共に天下を理む可き者蓋し有りや」と言挙げしたときに、海上を照らして浮かび来る神があり、「汝は是れ誰ぞ」と聞くと、「吾は是れ汝が幸魂奇魂なり」という。その神に対して大己貴神はすかさず「汝は此れ吾が幸魂奇魂なりけりと知りぬ」と認知しており、結局はこの神を御諸山の上に斎き祭る記述がある。この場合、自己の魂を自分のからだに戻してもいいし、付着させてもいい。また、本人が倒れたわけでも、

気を失ったわけでもなく、夢の中のことも語ってはいない。これを魂が出る・抜けるなどといった今日の実体的機械論で解こうとしても一寸たりとも解明できないであらう。シャーマニズムなど、唯物主義実体論の危険性は一見分かり易いという点であり、わたしたちは常にこの危険な説明概念に頼まらぬように注意すべきではないだろうか。

また、次の事例はどう解されようか。例えば、強い神懸かり願望を持つ者が、ある日ついに希望通りに何らかの霊が憑依し、素晴らしい霊託を受け得るようになったが、その内に求めない時にも霊が盛んにささやきかけてくるために身体に変調をきたし、今度はその霊を離そうとするがなんとしても霊は離れずささやきも無くならない。それから命懸けの苦しい日々が何と三十年以上も続いたのである。苦心惨憺の挙げ句、ある時ふと気付いて、「ささやく声を気にしない、考えない」とどうなるか実験してみると、なんとささやく声はピタツと聞こえなくなつたのである。結局、この霊とは自分自身のところだつたのであり、「憑霊」でもなんでもなかつたのである。これは「内なる世界」とでも言うべきであらうか。現実にはそういう宗教者たちがいるということを忘れてはならないのである（斎藤峻「安静道―知の闇を抜ける」地湧社）。

最後に、「他界」があるとして「他界」を実体的に机の引き出しのように指定し、これがあたかも人類の普遍的意識のようにとらえているが、このモデルは根底から考え直して見る必要がある。ユダヤ教、キリスト教、イスラム教などには唯物主義モデルが当てはまっても、一步この外に出たときにはその妥

当性は非常に制限されるだろうということは十分考えておくべきことではないだろうか。

宮崎賢太郎著

『カクレキリシタンの信仰世界』

東京大学出版会 一九九六年一月二〇日刊

A5判 三〇三頁 四九〇〇円

坂井信生

長崎県下に散見されるカクレキリシタンは、世界の宗教史上まれにみるユニークかつ興味ある現象である。いわゆるキリシタン時代に布教された中世カトリシズムの伝承とともに、神道、仏教そして民間信仰が習合した複合的宗教現象だからである。

こうしたカクレキリシタンに関する研究はすでにいくつかが公にされている。まず忘れられないものとして、田北耕也氏の『昭和時代の潜伏キリシタン』（日本学術振興会、一九五四年）をあげねばならない。文字通りその信仰をかくし続けていた昭和初期から長年にわたり現地調査を続け、そのカトリック的要素を克明に追求した、まさにバイオニア的労作である。今日においても、調査に訪れては執拗に聞き取りをしていた田北氏のおい

姿を記憶する古老がいる。

古野清人氏による『隠れキリシタン』（至文堂、一九五九年のちに『キリシタニズムの比較研究・著作集五』、一九七三年に増補再録）は、宗教社会学的視点からの観察であり、とくにかれらの信仰と行事の体系がもはやカトリック的とはいえず、シンクレティックな「キリシタニズム」と呼ばれるべきことを提唱している。評者は古野氏の本書執筆のための調査に同行し、当時出回りはじめた大型のテープレコーダーを持参して、キリシタン村落を訪ねたことがある。

さらに、片岡弥吉氏の『かくれキリシタン』（日本放送出版協会、一九六七年）も貴重な研究である。地元長崎にあつて長年調査を続けた氏は、カクレキリシタンを民俗誌的に詳細に記述している。この時期から日本の高度経済成長の波をうけた農村部の大きな社会変動は、キリシタン社会にも大きな変化を及ぼした。本書はこの大きな変化が及ぶ以前のかれらの信仰と行事の記録として高く評価されなければならないであろう。

さて、この度出版された宮崎賢太郎氏の『カクレキリシタンの信仰世界』は、これらとともに研究史上に残る労作といえよう。著者宮崎氏は父方、母方ともに長崎の潜伏キリシタンの子孫で、著者自身も「私の中にも潜伏キリシタンの血が残っている」というように、研究対象たるカクレキリシタンに対する愛情と親和感を、本書の随所に読みとることができる。他方、研究者として東京大学で宗教学に関する深い学識と本格的な調査法を学び、長崎純心大学赴任後は一貫してカクレキリシタン研究に専念してきた学徒である。本書はその成果であり、この研

究対象を取り扱うに最適の人をえた労作というべきである。

本書は次の二点を主たる目的としている。その第一は、前にもふれたように、近年の日本の高度経済成長による大きな社会変動、あるいは世俗化による日本人の宗教意識の変化は、当然のことながら、カクレキリシタン社会にも劇的な変化をもたらした。この変動変化の中でのカクレ信仰の変容のプロセスと、衰退の傾向が著しいこの集団のいわば最後のすがたを詳細に記述することにある。田北氏はもちろん従来の研究書は、現今のカクレキリシタン理解に際してかなりの相違が生じているからである。第二は、これらの研究書であまり取り上げられることのなかったテーマ、すなわち神観念をはじめとする重層信仰、祖先崇拜、現世利益、儀礼中心主義、著者のいう「信仰世界」を説明することである。このことを通して、現在のカクレキリシタンが日本の民衆宗教に共通して観察される諸特性をもつ民俗宗教の一つである事実の実証である。著者の主たる目的はむしろこの局面にあり、ここにこそ本書の意義と価値がある。

「カクレキリシタンの信仰世界」と本書のタイトルがなっているとはいえ、主たる対象は生月の、しかも沓部集落のカクレキリシタンである。かつては、長崎県下でもひろく長崎市内、外海、平戸、五島にも存在したが、これらのキリシタン組織は消滅寸前の状況である。衰退傾向が著しいとはいえ、ともかく定期的に年中行事が行われ、信仰対象や信心用具が豊富なのは生月だけだからである。

著者が主として本書で用いている方法は参与観察である。この種の研究には最適の方法というべきである。ただし著者によ

るそれは、文字通り行事に参加して観察を試みるのではなく、調査を開始して一〇年の間「七回の正月を生月で迎えた」というように、長年にわたるカクレキリシタンの人びととの触れ合いの結果、全幅の信頼関係に結ばれた上での参与観察ということである。沓部の指導者大岡留一氏が「宮崎先生は私達の宗教のことを私達以上によくご存知」と評者に語った言葉がそれを端的に示している。

本書の構成は序章をふくめて十二章それに付録からなっている。それを三部に分つて簡単に紹介し、若干のコメントを加えたい。第一部は序章から第三章までで、キリシタンの歴史と現状を概観風に論じた部分である。第二部（第四章―第七章）においては、生月沓部にみられる組織、オラシヨそれに年中行事などの儀礼といった具体的なかれらの宗教活動が明らかにされる。第八章から第一章までの第三部は、まさに本書の主要部分であり、カクレキリシタン信仰の本質にかかわる問題が取り上げられている。

第一部の概観的にのべた部分において、まず現今のカクレキリシタンがもはやかくれてもおらず、またキリシタンでもないとの本書を貫く著者の立場を明確にするため「カクレ鰻頭」という興味あるたとえを用いる（序章）。カクレ鰻頭は和風鰻頭―日本の民俗宗教―ということである。表皮は「欧風なパイ皮包み」ではあっても、鰻頭の本質部分たる内部のアンコは「大納言小豆を豊富に使った純和風」だからである。

この指摘はその表記法ともかわる（第二章）。従来、この

宗教現象は多くの名称で呼ばれてきた。「かくれキリシタン」「隠れキリシタン」「かくれ切支丹」等々。今日のかげらの実態から、著者は表意文字でなく音のみを示すカタカナで「カクレキリシタン」と記すことを提唱する。この一つの現象が一つの表記法で統一的に表現されることは望ましい。この提案を支持したい。

さらに、この部において、本書の主たる舞台である生月の概要、この地のキリシタン史、聖地などの説明に加えて、かつて県下に数万のキリシタンの分布がみられたが、今日では一〇〇〇人から一五〇〇人、多く推定しても二〇〇〇人程度に激減している実状が明らかにされる(第一、三章)。緊急の調査が求められている所以である。

第二部ともいえる部分は、生月カクレキリシタン、とくに宍部のその具体的な宗教活動の現況を記した数章である。衰退傾向の著しい現在、著者による現状の克明な記録はいたって貴重である。

ここでまず取り扱われた問題は組織に関してである(第四章)。キリシタン時代のコンフラリア(組・講)を原型とする組織の存在が、宣教師不在の潜伏時代二百数十年にわたり、キリシタン信仰が存続しえた最大の要因であることはしばしば語られる。現在のカクレキリシタンの組織も、コンフラリア組織の名残りともみることができ。生月宍部においても、お授け(洗礼)、戻し(葬儀)を司るオジ役、御前様(納戸神)を祀る宿主のオヤジ役、小組(コンパンヤ)責任者の役中、小組に属する一般信徒という組織がみられる。

たしかに、これらの組織がキリシタン社会の存続に貢献してきたとはいえ、今日の最大の問題はそれを今後いかに継承するかということである。一般信徒の減少とりわけ高齢化した役職の後任選出にはかなりの困難に直面している。後継者不足のゆえに、行事の簡略化などの改革を試みたり、報酬を出すなどの改善を計りつつ、組織の維持を模索しているかれらのすがたを、著者は同じ視点に立ち悩みを共有しながらあたたかく見守っている。

オラシヨはかれらの儀礼に際して必ず唱えられる不可欠のものである(第五章)。ラテン文と日本語訳文(慶長五年長崎刊の『おらしよの翻譯』)とからなっており、全部唱えるのに四、五〇分を要する。オラシヨは明確にカトリック的要素を示しているとはいえず、今日のカクレキリシタンはそれが本来意味するところをまったく理解しておらず、まさに呪文化しており、呪術的神秘的力をもつものと感じている。このオラシヨに関しても、暗誦するのが伝統であるが、近年は簡略化したり、本をみながらというように改革されつつある。なお、巻末にオラシヨが記載されている。

カクレキリシタンの年中行事は多岐にわたり三五を数える(第六章)。そこでは所願(オラシヨ奉唱)、直会、宴会と神道行事の構造と同一であることから、神道との類似性を指摘する。年中行事にはカトリック教会暦に由来するものもあるが、農事、死者供養、疫払いのごとき現世利己的性格のものが多。本書の後段において、著者は教理的な理解をほとんどたないかれらの「信仰世界」を考察するに際し、この年中行事を

くに手がかりにしている。

年中行事以外の必要に応じて随時行われる行事に「お授け」と「戻し方」がある(第七章)。前者は洗礼にあたり、カクレキリシタンの儀礼体系のなかで最もカトリックとの関連を示している。もちろん、かれらはその本来的意味の理解はない。しかし、「お授け」に関して様々のタブーが存することはその重要性を示すといえる。とはいえ、最近ではほとんどお授けの実施はみられない。やはり後継者不足は深刻である。

「戻し方」とは葬儀のことである。死者の魂をパライズに「戻す」との意味と考えられるが、この観念はすでになく、用いられる言葉が存するだけである。葬儀は仏式とキリシタン式の二重で行われ、かつては「経消し」という仏式否定の側面があったが、今日では双方の形式による葬儀にご利益があると考えられている。

第三部ともいえる第八章から第十一章は、本書の中心テーマであるキリシタンの「信仰世界」の分析部分である。ここで、その信仰と行事の体系が日本の民俗宗教の諸特性を典型的なかたちで具有していることを明らかにする。これまで公にされた先行研究にみられなかった、カクレキリシタン信仰の本質にかかわる論究である。

まず著者はかれらの他界観を取り上げる(第八章)。すでにのべたように、オラシヨはかれらにとり一種の呪文に近く、たとえパライズなどがふくまれていても、その意味内容の理解はないといつてよい。ましてや、パライズーインフェルノというキリシタンの他界観はみられない。むしろ、先祖の殉教

地(中江ノ島などの遺跡)あるいは先祖を祀る仏壇そのものが他界として意識されているという。いわば祖先の霊が存する場が他界であり、日本人一般の他界観と何ら変わるところがないとしている。

著者は一貫してカクレキリシタンを、日本の民俗宗教の一つであるとすする立場をとっている。第九章でこの点を正面から取り上げる。民俗宗教に共通する特徴として、重層信仰、祖先崇拜、現世利益、儀礼中心主義をあげ、カクレキリシタンにはまさにそのすべてが観察されることを指摘する。このあり方はカトリックと本質的に対照的なまでに変容しているといわなければならない。

それでは、カクレキリシタンはいかなるものを信仰対象としているのか(第一〇章)。キリスト教的唯一絶対神はもはやみられない。たしかに、カトリックに由来する信仰対象もなくはないが、生月の諸神仏、祖霊、それに御前様(生月では「納戸神」とはいわない)、サンジュワン様(聖水)など、「知覚できる物的存在としての神」である。この中でもとくに御前様は重要であり、「ツモト」と呼ばれるオヤジ役宅の祭壇に祀られ、諸行事の多くはこの御前様の前で行われる。

生月のカクレの神観念にとり重要なのは、「御霊入れ」と「御霊抜き」であるという。かれらにとつての神はカトリックに由来する神や日本の神仏というより、「御霊(み魂)の入っているもの」「アニマの内在する物的存在」であり、一種のフエティシズムとする。この御霊の入ったもの、とりわけ御前様に供物を捧げ所願することを通して、幸運が約束されるがゆえ

に儀礼が続けられるのである。したがって、御霊の入ったものが古くなれば、戻しの儀礼「御霊抜き」が必要となる。放置したりすればタタリを招致するのである。

さらに、著者はカクレキリシタン調査に際してタブーの多さに驚かされ、タブーの分析こそこれらの信仰世界理解の鍵であるとこれに注目する(第一章)。前章でふれたフェティシズムは幾多のタブーにとり囲まれている。そのタブーを犯すことで霊を汚し、その怒りにふれ、人びとにタタリが及ぼされる。このタタリがひき起されないように、かれらは儀礼を遂行しタブーを順守するのである。カクレをやめない主たる理由の一つに、このタブー・タタリ信仰が強固に存することを指摘している。

本書はすでにのべたように、とりわけ戦後大きく変貌した日本の社会構造あるいは世俗化の波に呑み込まれようとしている、カクレキリシタンという一地方の宗教体系の動向の記述を目的の一つにしている。明確な教理もなく、ただ伝統的に順守されてきた信仰と行事の体系は、若者たちに魅力あるものとして継承されることなく、衰退の一路を辿っている。まさに宗教史の脚註へと足早に進んでいるといえよう。著者宮崎氏はこうしたカクレキリシタンの現況を詳細な記録として残すことに成功している。とくに、自らの研究上の視座を保持しながらも、かれらとの全幅の信頼関係に結ばれ、指導者たちの悩みを共有しつつ調査を試みる宮崎氏の姿勢は、この種の宗教調査の範ともなりうるであろう。

本書の目的の今一つは、カクレキリシタンを日本の宗教史上に位置づけ、それがすでにカトリックの伝統を喪失した民俗宗教と化していることの実証である。本書の後段、評者が第三部とした部分で著者はその努力を傾注している。著者がこの目的のために取り上げたのは、年中行事をはじめとする諸儀礼である。たとえばラテン文や「おらしよの翻譯」に復元可能なオラショは、たしかにカトリック的要素を示しているとはいえず、その本来の意味内容はまったく理解されておらず、呪文化してしまっている。したがって、このオラショの分析は今日的意義をもたないがゆえに、諸儀礼を中心にかれらの信仰世界、いわば「カクレ鰻頭」の本質部分たるアンコが純和風であることを明らかにする方法が採用されているのである。この適切な方法を用いての成果が、カクレキリシタンは日本の典型的な民俗宗教の一つという事実の検証にほかならない。

本書はカクレキリシタンの現在を取り扱ったすぐれた研究書である。しかし、評者には若干の疑問に思える点のあることも指摘しておきたい。その一つは祈禱師(ホウニン)の存在である。カクレ社会においてかれら自身で解決しえない宗教的危機に直面した際、組織宗教の神主ないし仏僧によらず、まったく民間宗教者である祈禱師に依存し、その指示を仰ぐ慣行がある。この事例はかれらが一つの民俗宗教であることの有力なインデックスたりうる。ホウニンの役割と機能そして地位をさらに掘り下げての論求がなかったのは何故か、と感じるのは評者のみではないであろう。

今一つ気になる点は神観念にかかわる問題である。「御前様」

のごときがまさに信仰対象として最重要視される神的存在であるとしても、「オマプリ」「オテンペシャ」の類はむしろ呪符ないし呪具というべきではないか。「み魂（御霊）入れ」が施行されたゆえに「聖なるもの」であり、タブーにとり囲まれてはいても、「御前様」と同格ではない。著者は「主宰神」と「機能神」とに分つが、それで十分な説明とは思えない。また「御霊入れ」が神観念のキイコンセプトであるとすれば、フェティシズムというよりむしろアニミズムが強調されるべきであろう。アニミズムこそ日本の民俗宗教にひろく観察される要素の一つと考えられるからである。

このような若干の疑問が評者にはないわけではないが、そのことで本書の価値が損なわれるものではない。本書において、衰退傾向著しいカクレキリシタンの現況をつぶさに記録し、それが民俗宗教化していることを明らかにした目的は充分達せられている。さらに本書の公刊により、世人がカクレキリシタンに寄せる多くの誤解——たとえば、弾圧を避けるべく仏教徒を装いながら依然カトリック信仰を維持している篤信の人びと、など——を矯すことにも大きく貢献するであろう。

水見 潔著

## 『カント哲学とキリスト教』

近代文芸社 一九九六年二月二五日期

四六判 二八八頁 一八四五円

脇坂 真 弥

本書は、カント『単なる理性の限界内における宗教』（以下『宗教論』と略）を主な考察対象としつつ、カント哲学とキリスト教との関係を、批判哲学によって打ち立てられた「理性への信頼」という観点から一貫して捉えようとする試みである。批判哲学を完成したカントは、それを基盤として次に一つの具體的な宗教、すなわちカント自身の生きる歴史的現実であったキリスト教に対して批判的考察を加えている。自身の生きる現実社会とのこのような批判的対決は、哲学思想にとって「必須の課題」である、と著者は述べる。著者によれば、この批判的対決においてカントの哲学的立場は揺らぐことなく貫かれており、それはやがて青年時代のヘーゲルに決定的な影響を与え、彼によって乗り越えられる。本書はこのようなカント哲学とキリスト教との対決の経過を明確に再現し、分析・検討する。その意味で本書は、常に鋭く一貫した真理を追究する近代の哲学思想と既成の宗教との間の激しい緊張関係を鮮明に描き出すものである。また、それに加えて、哲学が宗教について論じるこ

との意味と難しさを、すなわち「宗教哲学」という学問の一つの在り方とその含み持つ困難とを浮き彫りにしているようにも思われる。なぜならば評者には、著者が鮮明に描き出す宗教と哲学との対立が、既成の権威と真理の追究との対立の構図のみならず、「信」対「知」の根本的な対立をも顕にしているように思えるからである。

続いて、本書の内容を章を追って紹介してみよう。まず第一章「批判哲学と『宗教論』との関係」において、著者は『宗教論』そのものの考察に先立ち、あらかじめ批判哲学（特に『実践理性批判』及び『判断力批判』）との関係における『宗教論』の位置づけを試みる。著者は、「最高善」の概念の二義性を指摘するシュヴァイツァーの所説を引きつつ、この説に根本的修正を加えることによって、批判哲学との関係から『宗教論』を解釈するための独自の視点を定めている。

著者によれば、『実践理性批判』での個人的な道徳的实践と、『判断力批判』で新たに獲得された道徳神学的世界観との総合を達成したのが『宗教論』にほかならない。『判断力批判』において獲得された道徳神学的世界観の中で、人類は「創造の究極目的」として位置づけられた。一方、個々の人間はこのような人類の類在り方に自ら参与するために、道徳律に適合して行為せねばならない。このとき個人の道徳的实践の究極目的として表象されるのが「最高善」であり、「最高善」の実現可能性を保証する者として神が出会われてくるのである。このような類基盤に基づく個人の道徳的实践に関しては、すでに『判

断力批判』が考察してはいたが、しかし両者の総合を十分に成し遂げたのは『宗教論』であると著者は見ている。

さて、以上のような視点に基づき、著者は続く第二章から第五章において、『宗教論』本論の内容を順次カントの叙述に従って検討している。まず、第二章「根源悪と原罪」では『宗教論』第一部の内容が扱われる。著者も触れている通り、カント研究者はこれまで『宗教論』の中でもとりわけこの第一部を重要視してきた。『実践理性批判』における自由が善への能力であったのに対し、『宗教論』第一部での自由は、悪への可能性をも含むものとなっているからである。このような自由概念の変化は、カントの自由論にとって進歩なのか後退なのか。悪への自由という新たな可能性は、カントの自由論の本来の意義を失わせるのではないか。さらに、カントがこの第一部で新たに用いる人間本性の「根源悪」という概念は、理性の自律を「原罪」というキリスト教教義に屈従させるものではないのか。

著者はこれらの問いに「否」と答える。確かに『実践理性批判』は、人間の自由の成立をその根本的要件（理性独自の因果性と道徳律の意識）において捉えてはいるが、それはまだ自由概念の抽象的・形式的把握に過ぎない。これに対して『宗教論』第一部では、道徳律に対立する自己愛的要因が感覚的・経験的動機として実際に取り上げられる。そして、これと道徳律という二つの動機を材料とした格率構成の働きこそが、現実的かつ具体的な人間の自由として把握されるのである。

したがって、著者はこのようなカントの自由概念の変化に「大きな進歩」を認める。その上で、著者はカントの「根源

悪」とキリスト教教義における「原罪」との比較検討を試みている。著者は両概念がかなり近い関係にあることを否定してはいない。本質的な次元で見れば、両者は同じ内容であることを認めてすらいる。著者によれば、明確な違いが現れるのはむしろこの悪の克服の道である。キリスト教は恩寵による救済の道を書く。これに対してカントは、一貫して実践哲学の基本信条を貫く。つまり、「汝為すべきがゆえに為し能う」という理性的主体の自力による克服の道を書くのである。それゆえ、著者はこの『宗教論』第一部の論述から、宗教的権威に対するカントの哲学的理性の挫折どころか、「一段と深められた彼の理性への信頼の念」をこそ読み取る。さらに、このような「理性への信頼」こそが第二部以降の議論を理解するための鍵になると考えるのである。

続いて、第三章「イエス論」では『宗教論』第二部の内容が検討される。『宗教論』の出版をめぐってカントが当局の検閲を受け、最終的に国王命令によって宗教に関する意見発表の禁止を命じられたのは周知の事実であるが、その「検閲不合格」の問題作が第二部なのである。イエス論を中心として具体的に奇蹟や恩寵の問題にまで批判的解釈を展開する第二部は、第一部よりもさらに深く、教会的信仰の内部に立ち入る内容となっている。しかし、カントはここでも恐れることなく自身の哲学的理性に基づき、信仰内容の徹底的な取捨選択を行なう。著者によれば、それは「神学的キリスト論に対する近代的理性主体の挑戦」にほかならない。まさにこのような既成の権威との激しい衝突が国家権力による弾圧を招いたのであり、それは真正

の哲学思想にふさわしい「当然のなりゆき」であった、と著者を見る。

それによれば、まずカントは福音書の記述からイエスの神性の超自然的な証明（例えば「生誕の奇蹟」）を一切退ける。奇蹟とはキリスト教がかつて蒙昧な社会において人々の心を捉えんがためにこしらえた一種の「方便」である、とカントは考える。カントにとつて、神学というイエスの神子性とは結局単なる比喩に過ぎない。したがって、カントの哲学的理性が福音書に見出だすイエス像とは、善悪両原理の熾烈な闘いである人間の道徳性の現実において、あくまでも人間が模範とすべき、道徳的な善の理想としての一つの人格なのである。

しかし、カントのこのような哲学的イエス像に対して、一切の詮索抜きに生誕の奇蹟をこそイエスの神子性の端的な証明と見なす伝統的宗教の立場は、当然のことながら激しく反発する。この両者の対立において、著者は、純粋な理性の限界内で読み取り得ることのみを提示せんとするカントの側にこそ、「近代の理性的主体としての人間の追求すべき「敬虔さ」のすぐれたモデル」を見る。その「敬虔さ」とは、理性の限界を知る一方で、その限界内における理性の完全な権能を確立した「近代的理性人の矜持と慎み」にほかならない。

次に第四章「共同体論」では、『宗教論』第三部の内容が考察されている。カントはこの第三部で、善の原理の勝利を普遍的な倫理的共同体の実現として論述している。したがって、ここでカントの哲学的批判の対象となるのは「神の国」と「教会」という神学的概念である。著者は、この第三部の論述の中

に、普遍的な理性宗教へと移行する人類の発展史に対するカントの確信を見て取っている。以下、その内容を追ってみよう。

先の第二部で福音書のイエス像から一切の超自然性を取り払い、純粋な善の理想をその本質として取り出したカントにとつて、やがて到来する神の国もまた、イエスに合致しようとする人々の普遍的な倫理的共同体でなければならぬ。このような倫理的共同体において、各人は自らの内面に意識された道德律を同時に神の命令として受け止め、履行する。カントにとつて宗教の本質とはこのような「理性宗教」であり、神の国の到来とは純粋な理性宗教の支配の確立に等しい。

一方、この来たるべき神の国を現在この地上で準備・代理するのが教会である。しかし、人類はその歴史的制約ゆえに、ただちに理性信仰にのみ基づく理想の教会を設立することはできない。現実には数多くの教会信仰が対立・並存する。これらの多様な教会信仰は理性宗教を促進するための方便としてのみ積極的意義を持ち得る、とカントは考える。それゆえ、現存する諸々の教会信仰は自らの歴史的制約を克服し、やがては全人類的規模の理性宗教へと移行していかねばならない。ここに著者は、「キリスト教をも相対化する普遍的宗教史の発展方向」に対するカントの確信を見出だすのである。

次いで、第五章「教会批判」ではいよいよ『宗教論』の最後に位置する第四部の分析が行なわれる。著者によれば、この第四部でカントは、道德的根源との関わりを失った礼拝（偽奉仕）と、このような礼拝を押しつける聖職者支配体制（僧職制）とを徹底的に告発し、教会的キリスト教の權威主義的・学

識的宗教的な現状を鋭く批判している。このような激しい批判を通じて、カントは理性宗教としてのキリスト教の本質を取り戻そうとするのである。哲学的な原理・原則論の枠を越え、現実社会との具体的な批判的対決を敢行するこの第四部の論述を、著者はカントの思想の「新展開」であるとするとする。そして、従来研究者が顧みることの少なかったこの第四部の議論の中にこそ、哲学的思索が単なる「抽象的論議」を越え、「現実変革への力」となり得る可能性を見て取るのである。

さらに著者は、この第四部にカントの思想のもう一つの重大な傾向——「反ユダヤ教的」「反旧約的」傾向を見る。カントはここで、本来理性宗教をその本質とするはずのキリスト教がなぜ啓示を前提とする学識的宗教という形を取るに至ってしまったのかを考察している。カントはこの原因を、キリスト教が持つユダヤ教的・旧約的伝統に帰す。本来普遍的理性宗教たるキリスト教がユダヤ民族の聖典を受容してこれを「旧約」と名づけ、特殊な民族宗教との歴史的連続性を保持したことが、理性宗教としてのキリスト教の発展の大きな妨げとなったのだ、とカントは主張する。著者によれば、このようなカントの主張は「近代ドイツ思想史の一断面」であり、青年期のヘーゲルにおいていっそう顕著な傾向として現れる。著者はこの事柄の重大性を強く認識し、ヘーゲルについては第七章でこれを取り上げている。

さて、以上のように『宗教論』本論に関する分析を終えた著者は、続く第六章「哲学的聖書解釈の原理」でカントの『諸学部の争い』を取り上げ、『宗教論』刊行をめぐる検閲・言論弾

庄の問題と、そこに現れるカントの哲学的聖書解釈の原理とを考察している。

著者は、『諸字部の争い』に描かれる神学部と哲学部との聖書解釈をめぐる争いに注目する。聖書の伝統的解釈を護持し、国家権力と共通意見を抱く神学部に対し、哲学部は理性独自の聖書解釈原理を掲げて対抗する。ここでカントが示している哲学的聖書解釈の原理は、第五章までで分析された『宗教論』での聖書解釈の原理に等しい。著者はカントの叙述に沿って、この原理を次のようにまとめている。それは、理性による徹底的な聖書の批判的解釈、啓示に基づく信仰よりも「行い」を先にする道徳的態度、行為における他力の否定、自力を往き尽くす道徳的主体のみに許される超越的力（他力）の協力の想定、という四つの原理である。

続いて、本書はいよいよ最終章である第七章「ベルン期ヘーゲルのキリスト教理解」に入る。ここで考察の対象となるのは、ヘーゲルの『イエスの生涯』及び『キリスト教の実定性』である。著者はこのベルン時代のヘーゲルの思想の中に、カントの『宗教論』が提起した問題を継承発展させつつ、やがてはこれを大きく乗り越えていくような一つの思想動向を見出だしている。

まず、著者は『イエスの生涯』を検討する。ここでヘーゲルはカントのイエス像を継承しつつも、そこからさらに一步を踏み出して、一個の道徳の教師としてのイエスの人間像を、その具体的な歴史的生涯において描き出している。このような描写の試みはキリスト教信仰の根底を掘り返し、さらには神学との

完全な訣別を意味するものであって、神学生として出発したヘーゲルの思想にとって画期的な意義を持つ、と著者は分析する。

さて、このような試みの中で、ヘーゲルはイエスにおける純粹な道徳性の発現を妨げた否定的要因として、カントと同様にユダヤ民族社会を名指ししている。先の第五章でカントの反ユダヤ教的傾向として取り上げられた問題は、ヘーゲルにおいてさらに顕著な展開を見せるのである。ヘーゲルの『イエスの生涯』は、イエスとユダヤ民族社会との間の激しい対立と憎悪を機軸に展開される。著者はこのヘーゲルの思想の中に、イエスをユダヤ民族社会の偏見の犠牲者とし、ユダヤ民族はイエス殺害の「刑罰」を代々にわたって受けるべきであるとする、ユダヤ民族に対する一種の「無限責任論」の帰結を読み取っている。

『キリスト教の実定性』では、ヘーゲルはさらに進んで明らかに『宗教論』の圧倒的影響から脱しようとしている。ここでヘーゲルはイエスの姿を、他律的なユダヤ民族社会において自らの主体性を保ち得ずに挫折した道徳宗教の教師として描く。ヘーゲルは、このようなイエスの挫折を現在の教會的キリスト教の権威的有り様（実定性）の発生の原因と見る。このような見方の内にはすでにカント哲学に対するヘーゲルの疑問が呈示されている、と著者は分析する。なぜならば、この後ヘーゲルは、イエスの道徳的主体性を崩壊させるほどの力を持っていた古代ユダヤの民族社会に関する考察と、「道徳宗教の教師」を越えた新たなイエス像の根本的描き直しという、カント哲学の

枠を越える二つの課題に取り組むことになるからである。

さて、最終章であるこの第七章の後、著者はさらに二つの補論を付け加えている（補論一『人倫の形而上学』における「選択意志 Willkür」の概念／補論二 H・コーエンのkant 批評について）。特に補論二では、本書と同様にカント哲学とキリスト教との関係を扱ったコーエンの議論が取り上げられ、その要約を通じてカントの宗教考察の性格とそこに残された課題とが明らかにされている。とりわけ著者の関心は、先に問題になったユダヤ教の位置づけに向けられている。カントは聖書解釈における哲学の完全な主体性を確立し、理性宗教へと向かう普遍的宗教史において、キリスト教をも一個の歴史的信仰様式として相対化した。しかし、その一方でカントの宗教考察の視野は十分に展開されたものとはなっておらず、特にユダヤ教に関しては偏った不十分な論述しかなされていぬ。コーエンのカント批評はこの点に向けられている。著者はこのコーエンの批評に接し、カントが十分に展開することのなかったユダヤ教の位置づけを自らの残された課題として、本書を終えている。

以上、本書全体を通して貫かれている著者の問題意識は明快である。第七章から著者の言葉を借りるならば、それは次のように言い表すことができよう——「いつたい哲学者が宗教を論ずるといふことの意義はどこにあるのか」。哲学者が論ずる宗教論は、宗教哲学という微妙な領域を形成する。著者が本書において論ずるのは、どこまでも理性に基づくこのような「宗教

哲学」の意義であり、既成の宗教的權威に対するその批判の重要性にほかならない。著者はまた、宗教哲学とは哲学の側からの宗教の捏造に過ぎないとする批判に対して、次のように強く反論する。「哲学者が宗教の本質を理性的なものに求めようとするとき、彼は、そういう主体性の覚醒〔理性に基づく自発的・主体的覚醒〕を人々に呼び掛けようとしているまでのことであって、自らの体系を押しつけようなどという、つまらないことを考えているわけがない。まして、宗教を「捏造する」などということが、いつたいどうしたら哲学者に可能だということであろうか」（「内は評者」）。

著者はカントと共に普遍的な理性の光によって既成の宗教の隅々までを照らし、宗教から一切の非合理的なものを洗い流す。このとき宗教の本質は理性の光そのものであり、信仰とは、人間の中にこの宗教の本来の姿（理性）が輝き出すことにほかならない。このような宗教理解は、カントにとってそれ自身が一つの宗教（理性宗教）となるものであった。既成の宗教が最も激しく反発するのはこの点であろう。しかし、上に引いた著者の言葉に見られるように、カントはこの反発に対して、哲学は宗教を「捏造」したりはせず、むしろ本来既成宗教の内にある宗教の「本質」を明らかにしたに過ぎないのだ、と再反論するのである。

このようなカントの（さらには著者の）立場の背景には、歴史的な制約を受ける現実の宗教に対して絶対的な尺度としての理性がこれを批判し、本来の信仰の在り方へと呼び覚ます、という根本的な構図が存在するように思う。この構図に対して、

理性の有限性の自覚、すなわち「矜持と慎み」における「慎み」の自覚が余りにも軽んじられているのではないかという批判もあり得よう。しかし、このような批判に対して著者はおそらく、慎みは矜持と表裏一体であり、理性がその権能によってあくまでも自力の道を行き、容易に超越的な力に頼らぬことこそが、超越に対する理性の深い慎みを端的に表現しているのだ、と主張するであろう。超越の領域は理性の権能の外に想定される一つの希望であり、このような希望に対する感受性を維持しつつ努力を続ける理性の態度こそが「慎み」にほかならない。したがって、著者やカントの立場には理性の慎みの自覚が欠けているという批判もまた、当を得ていないように思われる。合理的理性という最も近代的な力によって全てを一貫して考察していくカントとその考察の本質を捉える著者の立場は、まさに非の打ちどころがない。とは言え、仮にそれでもなお読む者が違和感を感じるとすれば、それはその非の打ちどころのなさそのものに対してであろう。その違和感は、著者とカントが拠って立つ理性という基準の絶対性への疑念に由来していると思われる。理性は合理—非合理の絶対的な枠を設けて歴史的宗教を批判するが、その理性そのものもまた歴史的なものであって、絶対的な批判の尺度たり得ないのではないか。「哲学者が宗教を論ずる」ということの意義」を突き詰めるとき、そもそも理性とは何であるか、哲学とは何であるかという根本的な問いが、そこに浮き彫りにされてくるように評者には感じられる。

田辺繁治編著

## 『アジアにおける宗教の再生』

—— 宗教的経験のポリテクス ——

京都大学学術出版会 一九九五年五月一〇日刊

菊判 四七四頁 四四六六円

中 牧 弘 允

同僚の出した本の書評はやりにくい。ましてや同じ職場で組織をあげて企画したものについてはなおさらである。そればかりが原因ではないが、遅きに失した感のある書評をここに掲載させていただき、責務の一端を果たしたいとおもう。

さて、国立民族学博物館（民博）では「アジア・太平洋地域における民族文化の比較研究」という特別研究を一〇年計画で継続しているが、本書はその第四回シンポジウム「再生する宗教」にもとづき、その報告を中心に編集されている。シンポジウムは一九九二年一月に四日間にわたって開催され、一三の報告と五つの総括的コメントがあつた。一三の報告は本書の第一部から第四部の一三章の論文となり、コメントは第五部の五つの章を構成している。ただし、報告・コメントともシンポジウムの順序のままではない。本書では報告は東アジア（第一部）、東南アジア大陸部（第二部）、東南アジア島嶼部（第三部）、南アジア（第四部）というように地域別に再編成され、コメントも二名の順序が入れ替わっている。これに編者による

長文の序章——書名とまったく同一テーマの解説——、さらには索引などがくわわり、四七四頁の読みごたえのある書物となっている。なお、評者はそのシンポジウムには参加していない。

本書の構成は次のとおりである。

序章 アジアにおける宗教の再生

——宗教的経験のポリテイクス(田辺繁治)

第一部 アジアにおける宗教の再生——東アジア

第1章 中国南部の宗教的復興(ティモシー・ツィ)

第2章 賭事と「神々」(三尾裕子)

第3章 現代産業社会における救済論的課題(池上良正)

第4章 タイ・雲南周辺におけるモン族のメシアニズム

(ニコラス・タップ)

第二部 アジアにおける宗教の再生——東南アジア大陸部

第5章 仏教の周縁にて(田村克己)

第6章 支配者と瞑想者のあいだ

(グスタフ・ハウトマン)

第7章 精霊祭祀の再構築(田辺繁治)

第8章 五月事件(ティラユット・ブンミー)

第三部 アジアにおける宗教の再生——東南アジア島嶼部

第9章 コスモスの馴化(レイモンド・リー)

第10章 伝統的操作(山下晋司)

第11章 儀礼的秩序の語用論について(福島真人)

第四部 アジアにおける宗教の再生——南アジア

第12章 宗教の再生とアンペードカルの仏教

(ティモシー・フィッツジェラルド)

第13章 ヒンドゥー教の再生(田中雅一)

第五部 コメント——宗教的経験のポリテイクス

第14章 現代韓国社会におけるキリスト教(秀村研二)

第15章 再臨する宗教・再生するデモクラシー(清水展)

第16章 イスラーム復興と「近代」(大塚和夫)

第17章 オセアニアの近代(清水昭俊)

第18章 社会形成における宗教の役割(今村仁司)

目次を一見するだけでも本書の充実ぶりがうかがえるが、多岐多彩な報告内容については編者が序章の後半部においてかなり詳細に紹介しながら、理論的な位置づけをおこなっている。そこでは宗教再生現象の方法的視点として、以下の六点があげられている。

第一は、従来の宗教社会学において主流を占めた近代化論や世俗化論を批判する立場(田中)であり、第二は宗教の再生を文化的ポリテイクスとしてとらえようとする見方(今村、福島)である。文化的ポリテイクスとは宗教行為や宗教経験が本質的にかかえる政治的次元の問題(権威、服従、抵抗、秩序などの権力関係)にかかわっている。

第三の視点は宗教の再生をナショナリズムの展開と関連づけて説明する(田村、ハウトマン、大塚、田中、ツィ)。たとえばおなじビルマでも、政治の中心で影響力をもった内観瞑想(ハウトマン)と上座部仏教の周縁で呪術的な力を發揮したナ

ッ信仰やガイン集団(田村)がとりあげられ、読者は中心と周縁という観点から立体化をはかることができる。またナショナルリズムの視点からは「宗教的イデオロギーによる政治の宗教化」「国家による宗教の政治的利用」「国家による宗教やエスニシティーの支配」などの表現がひきだされている。

第四はジェンダー、階級、エスニシティーなどをめぐる再生の諸相であり、マレーシアの非イスラーム系宗教の活性化(リム)、ジャワの「宮廷的合理性」から乖離した実利的な神秘主義(福島)、タイの多様化する新仏教運動(ティラユット)、フィリピンの「二月革命」(清水展)、インドの不可触民と新仏教(フィッツジェラルド)がその例にあげられている。

第五番目の立場は国民国家の周縁における宗教の再生であり、モン族のメシアニズムの歴史的意味の変遷(タツ)、スラウエシ島の観光化に刺激されたトラジャの宗教の再生(山下)、ならびにオセアニアの島々に顕著な断片化された文化の持続(清水昭俊)がそのカテゴリーに含まれている。

最後に、個人のアイデンティティーにかかわる宗教の再生を論じた報告として、台湾における株式投資や宝くじ(三三尾)、沖縄の聖霊主義的キリスト教会の救済観(池上)、韓国のプロテスタント教会や祈禱院における病気治療(秀村)、北タイの女性の霊媒カルト(田辺)があげられ、それらはいずれも土着のシャーマニズムと密接な関連を有していることが指摘されている。

評者はこの地域の宗教現象に多少の関心をいだき、ささやかな研究調査はおこなっているものの、専門的に評価できるほど

の知見はない。そこで、それは別の評者にまかせることとし、ここではシンポジウムを単行本にする過程での若干の問題についてコメントし、責めをふたぐことにしたい。

まず、序論的確な問題把握には目を見張る。いま紹介したように、これを読むだけでも、全体像がかなり正確にとらえられる。それはシンポジウムのオーガナイザーであり、本書のエディターでもある田辺氏の知的辣腕が遺憾なく発揮された力作である。ただし、シンポジウムの刊行物として惜しまれるのは、討論のやりとりの記録が欠けていることである。個々の報告においてどのような議論がたたかわされたのかについて、本書はほとんど何も語っていない。民博の他の刊行物をさぐって、理論的な問題点や議論の枠組みは提示されているが、席上における臨場感は伝わってこない。たしかに討論にはとりとめのないところがあり、ただでさえ大部の書物にそれを盛り込むとなると、ますます高価になって売りさばけないという出版事情もあるだろう。しかし、シンポジウムの魅力のひとつは共同で議論を前進させることにあり、しかもそれはしばしば予想外の方向に展開するという点をかんがえあわせれば、筋書きのないドラマのいくつかがヤマ場くらいは言及してほしかった。五つのコメントも地域や宗教動向を補足するものが主で、提出された議論をかみあわせているのは、わずかに一本(今村)のみである。そのかわりなのだろうか、索引は二五頁にもわたり、圧巻である。索引を欠くシンポジウムの記録がおおいなかで、本書の索引の突出ぶりは高く評価されるべきである。

ちなみに、その索引にとりあげられたキーワードの頻度を比

較することにより、本書の性格にさぐりをいれてみよう。研究者ではデュモン(13)、エリアス(12)、ウェーバー(10)、プロック(8)、ギアツ、ブルデュー(7)、アーヴィン、ゴフマン(6)、ギデンズ、ボードリヤール(5)という順になる。「カッコ内は引用頁の総数」。他方、いくつの論文にまたがっているかを見ると、ウェーバー(8)、ギデンズ、ブルデュー、ボードリヤール(3)、アンダーソン、ギアツ、デュモン、デュルケーム、フーコー、プロック、ホブスボーム(2)となる。しかし、時代を反映するのか、マルクスやフロイト、リーチやレヴィ・ストロースの名は見あたらない。

キーコンセプトとしてはポリティクスが書名の副題に採用され、序章の前半部でくわしく展開されている。しかし、ポリティクスという概念は本書では編者しか使っていない。索引でも文化的ポリティクスはとりあげられているが、ポリティクス自体は独立した項目になっていない。エートス、プラクティクスのようなキーワードも独立項目として事項索引からぬけおちている。また産業化については序章をはじめ随所で話題になっているが、情報化の議論がないことなども索引から読み取れる。

本書ではポリティクスとはスタンスがちがうコンセプトをつかった議論もなされている。たとえば、均質化現象(ツィ)、命運観(三尾)、競争原理と共生原理の葛藤と相剋(池上)、グロバライゼーション(タツ)、ポストモダンイズム(リー、山下)、文化の断片化と出稼ぎ移住(清水昭俊)などである。もちろん編者はこれらの概念に言及して序章をまとめているのであるが、すべての報告論文がかならずしもポリティクスをつよ

く意識しているわけではなく、むしろ民族誌的事例からの議論にそれぞれ豊かな内実があることもあわせて指摘しておく。

いずれにしろ、一九七〇〜八〇年代以降のアジア地域を中心とする宗教再生現象を正面からとりあげた本書は、同僚のひいき目ではなく、理論的にも民族誌的にも高水準の知的刺激に満ちた書物になっている。

## 註

(1) たとえば小野沢正喜氏の書評「宗教と社会」第二号、「宗教と社会」学会、一九九六年。

(2) 田辺繁治「再生する宗教」『月刊みんぱく』一七巻四号、一九九三年。田辺繁治「シンポジウム『再生する宗教』」『民博通信』第六三号、一九九四年。

## 会報

### ○第五六回学術大会

日本宗教学会第五六回学術大会は、九月一三日(土)～一五日(月)にかけて、慶應義塾大学において以下の日程で開催され、五九三人の参加者、二九〇人の研究発表があった。

九月一三日(土)

開会式

一三時～一三時三〇分

公開講演会

一三時三〇分～一六時三〇分

「世俗社会における新宗教」

日本宗教学会会長・筑波大学名誉教授

井門 富二夫

「フロイトと宗教心理」

東京国際大学教授・慶應義塾大学特別招聘教授

小此木 啓吾

学会賞選考委員会

一四時～一六時

理事会

一七時～一九時

九月一四日(日)

研究発表

九時～一二時

評議員会

一二時～一三時三〇分

研究発表

一三時三〇分～一六時一〇分

会員総会

一六時二〇分～一七時四〇分

懇親会

一八時～二〇時

九月一五日(月)

研究発表

九時～一二時

「宗教研究」編集委員会

一二時～一四時

研究発表

一三時三〇分～一七時五〇分

閉会式

### ○日本宗教学会賞選考委員会

日時 一九九七年九月一三日(土)一四時～一六時

場所 慶應義塾大学北新館 会議室二

出席者 江島恵教、島蘭進、寺園喜基、中村恭子、西山茂、

藤田正勝、宮田元

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、今年度は下田正弘著『涅槃経の研究——大乘経典の研究方法試論』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。

一九九七年度学会賞選考委員会報告

下田正弘氏(東京大学助教授)の研究業績について

審査対象『涅槃経の研究——大乘経典の研究方法試論』

(春秋社、一九九七年二月刊)

多種多様なインド大乘仏教経典の形成・展開過程について、従来の研究は、大別して、ある特定の経典を対象としてその思想内容を分析する「思想研究」と、その経典の担い手の在り方を考察する「教団史的社会背景研究」とに大別される。そして、現状では、膨大な大乘仏教経典のうち一部分が

研究対象とされているにすぎず、また、過去の研究成果の多くが、テキスト批判の観点からのみならず「社会背景研究」を重視する方法論的視点から、見直しを迫られている。このような研究状況にあつて、本書は、大乘『涅槃経』を取り上げ、その形成・展開の過程を明らかにし、同時に、大乘仏教經典全体についての、より一般的な宗教研究における方法の確立を目指した意欲的な研究であり、注目すべき成果を収めている。

本書は、全体が五章によって構成される。

〈序章 大乘經典研究の諸問題〉においては、国内国外における従来の大乗仏教研究の動向を批判的に追跡し、「思想研究」または「社会背景研究」にのみ偏り不充分であることを指摘する。「小乗仏教」(部派仏教)あるいは「非大乗仏教」と「大乗仏教」との区分付けは適切ではなく、その間には連続性のあることを認め、そのうえで、大乘『涅槃経』という文献を「文献内在的に読み取る」ことを通じて、いわゆる「思想研究」と「社会背景研究」との統合化を企図するという、著者の方法論的視点が提示される。

〈第一章 大乘涅槃経前史〉においては、非大乘系涅槃経文献等における「涅槃」の解釈、遺骨崇拜、さらには律蔵文獻等における仏塔・巡礼の記述を整理し、第二章以下で触れられる主要概念の分析が行われる。

〈第二章 大乘涅槃経の形成史〉においては、まず本書の直接的な研究対象が大乗『涅槃経』の前半部分に限定されることが明示される。そのうえで、従来の研究成果をも考慮し

て、大乘『涅槃経』成立の核となる部分、すなわち法顯訳『大般泥経』(六巻)中第一―二巻、曇無讖訳『大般涅槃経』(全四〇巻)中の第一―三巻、チベット語訳の最初部分を、「原始大乘涅槃経」と呼ぶという提案がなされ、文献学的手法によって、その部分に現れる社会背景の変化を分析し、さらにその中に第一類部分と第二類部分という二層があり、そのトレーガーが「法師」から「菩薩」に変化し、その間に「教団化」が進められたという事実を予示する。

それを承けて、〈第三章 大乘涅槃経の思想の変遷〉において、著者は思想史的分析に入り、第一類部分では「仏は常住である」という仏身思想が、第二類部分では「一切の衆生には如来になる可能性(如来蔵)がある」という如来蔵思想が、それぞれ中心課題となつていふこと、したがつて、そこに一定の思想的展開が見られることを示す。あわせて、この思想的展開を仏舍利・仏塔を基軸とした「外の舍利・仏塔」から「内の舍利・仏塔」への変遷であるという、新しくかつ注目すべき見解を表明している。

〈第四章 大乘涅槃経の社会背景の変遷〉においては、先行する〈第二章〉で予示されたトレーガーの状況が、「遊行者」から「定住者」へ、「法師」・「個人の菩薩」から「グループの菩薩」へと変化し、經典伝承の仕方も「話しことば」から「書きことば」へと変化していったこと、などが提示される。

〈第五章 結論〉においては、以上の分析をまとめ、インド仏教史上における大乘『涅槃経』の位置づけを提示し、か

つ、本研究のもつインド仏教研究史上における方法的意義に  
触れている。

以上、本書は、直接的には大乘『涅槃經』の形成過程を対  
象としているが、著者が本書の副題を「大乘經典の研究方  
法論」としている点からも窺がわれるように、その分析にお  
いては、より開かれた宗教学的な方法が採用されている。著  
者は、「大乘仏教」を至上視するようなフィルターを経た日  
本における仏教研究に対して批判的であり、近年の欧米にお  
ける、単に文献学的ではない、宗教学的視座からする研究に  
触発されている。その結果、本書は、特殊インド仏教を場と  
しながら、一般的な宗教史研究のケーススタディーとしても  
位置づけられるような内容となっている。

ただし、本書には、仏教史研究と宗教史研究という二つの  
観点からして、著者が方法上導入し使用する諸概念の内容規  
定とそのフレームワーク提示には一部不確定さが感ぜられ  
る。また、結論を急ぐあまり看過され今後再検討を要する事  
項も少なくないことも指摘せざるをえない。

以上を総合して、本書は、仏教史研究に多くの知見を提供  
するのみならず、宗教史研究において新しい局面を提示する  
ものとして、高く評価される。

よって、本選考委員会は本書を一九九七年度日本宗教学会  
賞にふさわしい業績として推薦するものである。

## ○理事会

日時 一九九七年九月一三日(土)一七時〜一九時

場所 慶應義塾大学北新館 ファーカルティクラブ  
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、石田慶和、市川裕、上田  
賢治、江島惠教、大村英昭、岡亮二、葛西實、加藤  
智見、金井新一、鎌田純一、木村清孝、小山宙丸、  
坂井信生、櫻井治男、佐々木宏幹、島藺進、鈴木康  
治、芹川博通、藺田坦、藺田稔、高崎直道、田島照  
久、田中英三、田丸徳善、土屋博、寺園喜基、中村  
恭子、奈良康明、花岡永子、華園聰麿、藤井正雄、  
藤田富雄、藤田正勝、平敷令治、堀越知己、間瀬啓  
九、松山康國、宮家準、宮田元、宮田登、渡邊寶  
陽、(龍谷大学) 高田信良

## 議事

### 一、庶務報告

金井新一常務理事より、一九九六年度の庶務報告がなさ  
れ、承認された。(別記参照)

### 一、会計報告

金井常務理事より、一九九六年度の収支決算報告と一九九  
七年度の予算案が提出され、承認された。(別記参照)

一、日本宗教学会賞について  
江島惠教選考委員長より、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

別記七人の入会が承認された。

### 一、名譽会員について

本年度は海辺忠治、櫻井秀雄、中野幡能の三氏を名譽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

京都の龍谷大学において一九九八年九月一三日～一五日に開催の予定であることが、同大学の岡亮二理事より報告された。

一、日本学術会議宗教学研究研連について（宮家常務理事）

一、IAHRについて（荒木常務理事）

一、SISRについて（阿部常務理事・島蘭常務理事）

一、会費納入状況について

金井常務理事より未納者が多いとの報告がなされ、未納者に対する催促と会費徴収方法について検討することになった。

一、名譽会員の推薦について

井門会長より年齢等についての提案があり、今後も検討していくことになった。

一、『宗教学研究』総目次・索引号の作成について

刊行にむけ編集委員会が検討中であることが、井門会長より報告された。

○評議員会

日時 一九九七年九月一四日（日）一二時～一三時三〇分

場所 慶應義塾大学北新館 会議室

出席者 九二名

議事

一、庶務報告（金井常務理事）

一、会計報告（金井常務理事）

一、日本宗教学会賞について（江島選考委員長）

一、来年度学術大会について（岡理事）

一、会費納入状況について（金井常務理事）

一、名譽会員について（井門会長）

一、日本学術会議宗教学研究研連について（宮家常務理事）

一、IAHRについて（荒木常務理事）

一、『宗教学研究』総目次・索引号の作成について（井門会長）

○総会

日時 一九九七年九月一四日（日）一六時二〇分～一七時四〇分

場所 慶應義塾大学西校舎、五一七教室

出席者 大会参加会員数五九三名、定足数一九八名、出席者

数（委任状提出者を含む）二六六名、よって総会は成立した。

議事

一、開会

一、議長に宮家準常務理事を選出

一、庶務報告（金井常務理事）

一、会計報告（金井常務理事）

一、日本宗教学会賞について

江島選考委員長の説明の後、下田正弘氏の業績に対する第三二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（岡理事）
- 二、名譽会員について（井門会長）
- 三、IAHRについて（荒木常務理事）
- 一、日本学術会議宗教学研究について（宮家常務理事）
- 二、閉会

○『宗教研究』編集委員会

- 日時 一九九七年九月一日（月）二時～四時
- 場所 慶応義塾大学南校舎 四三八教室
- 出席者 石井研士、市川裕、岩本一夫、薄井篤子、佐藤憲昭、下田正弘、鈴木岩弓、鈴木正崇、棚次正和、永井政之、中別府温和、深澤英隆、藤田正勝、星川啓慈、井門富一夫

議事

- 一、刊行報告
- 三―三三号（第七一卷第二輯）掲載本数は論文五本、書評八本。
- 一、編集方針
- 三―三四号（第七一卷第三輯）以降の投稿論文に対する査読者を決定し、書評本および評者候補を選定した。
- 総目次・索引号の作成、年間スケジュールの変更等についても論議がなされた。

○日本学術会議哲学研究連絡委員会主催のシンポジウムが下記の日程で開催され、本学会からは哲学研連委員の華園聰鷹常務理事が講演された。

- 日時 一九九七年二月九日（火）一三時～一七時
- 場所 日本学術会議 大会議室
- テーマ 「いのち」

演題及び演者

- 「中国古代医学の生命観」 林 克（大東文化大学教授）
- 「いのちの驚き」 石上善応（大正大学教授）
- 「たましいの送りと迎え―供養のダイナミズム―」 華園聰鷹（東北大学教授）
- 「いのちと感性」 増成隆士（筑波大学教授）
- 「人間存在と生死の問題」 有福隆岳（京都大学教授）
- 「実存としてのいのち」 浜田恂子（関東学院大学教授）

○一九九六年度庶務報告

一、事業

(1) 第五回学術大会は一九九六年九月二〇日より二二日の三日間、國學院大学において開催された。詳細は『宗教研究』三一〇号に掲載。

(2) 日本宗教学会賞

一九九六年度日本宗教学会賞は、津城寛文氏（城西国際大学助教授）の『日本の深層文化序説——三つの深層と宗教』に対して授与された。

二、会合

総会（一回）、常務理事会（三回）、理事会（三回）、評議員会（一回）、学会賞選考委員会（二回）、選挙管理委員会（二回）、『宗教研究』編集委員会（三回）、計一五回の会合が開かれた。詳細は『宗教研究』三〇八号〜三一〇号に掲載。

三、会誌発行状況

『宗教研究』三〇八号（第七〇巻第一輯）〜三一一号（第七〇巻第四輯）が刊行され、論文一七本、書評三六本、公開講演一本、第五回学術大会研究発表二六四本が掲載された。

1996年度 日本宗教学会 決算報告

<収入>

会費	16,834,600
賛助会費	840,000
会誌売上金	42,600
第55回大会参加費	1,496,849
出版助成金	400,000
岸本・諸戸・石津・堀 増谷・柳川 基金利子	46,269
預金利子	9,274
前年度繰越金	984,227

計 20,653,819

<支出>

会誌直接刊行費	6,591,471
会誌発送費	940,148
編集諸費	311,134
第55回大会費用	2,200,000
日本宗教学会賞賞金	200,000
学会賞諸費	140,684
選挙関係費	387,768
会合費	434,828
通信連絡費	685,353
事務用品費	880,808
印刷費	427,509
本部費	4,542,070
関係学会費	150,520
事務所費	1,473,487
次年度繰越金	1,288,039

計 20,653,819

1997年度 日本宗教学会 予算案

<収入>

会費	16,800,000
賛助会費	840,000
会誌売上金	30,000
第56回大会参加費	1,500,000
出版助成金	400,000
岸本・諸戸・石津・堀 増谷・柳川 基金利子	40,000
預金利子	8,000
前年度繰越金	1,288,039

計 20,906,039

<支出>

会誌直接刊行費	7,000,000
会誌発送費	1,000,000
編集諸費	350,000
第56回大会費用	2,200,000
日本宗教学会賞賞金	200,000
学会賞諸費	250,000
会合費	450,000
通信連絡費	700,000
事務用品費	450,000
印刷費	400,000
本部費	4,550,000
関係学会費	120,000
事務所費	1,600,000
名簿作成準備費	300,000
予備費	1,336,039

計 20,906,039

執筆者紹介（執筆順）

- |       |                |
|-------|----------------|
| 前田 毅  | 鹿児島大学教授        |
| 美濃部 仁 | 関西大学非常勤講師      |
| 小堀 馨子 | 東京大学大学院        |
| 海山 宏之 | 茨城県立医療大学助手     |
| 矢野 秀武 | 東京大学大学院        |
| 山本 春樹 | 天理大学教授         |
| 中別府温和 | 宮崎公立大学助教       |
| 家塚 高志 | 帝京科学大学教授       |
| 脇本 平也 | 国際宗教学研究理事      |
| 宮田 登  | 神奈川大学教授        |
| 深澤 英隆 | 一橋大学助教         |
| 渡辺 勝義 | 長崎ウエスレヤン短期大学講師 |
| 坂井 信生 | 九州大学教授         |
| 脇坂 真弥 | 大阪外国語大学非常勤講師   |
| 中牧 弘允 | 国立民族学博物館教授     |

# The Sacred Fires and the Social Structure of Zoroastrian Parsis

Harukazu NAKABEPPU

The Sacred fires of Zoroastrian Parsis are addressed as “the son of Ahura Mazda” (Av. *athro ahurahe mazdao puthra. Ātaš Niyāēš*: 4-8; 10; 12; 18), and the Parsis “adore Ahura Mazda through the (sacred) fires.” With “the offering and prayer,” the Parsis should approach the sacred fires, the “infinite, immortal being” (AN: 7-8; 13-15). Such blessings as “life, wisdom, offspring, animate energy, courage” (AN: 10-11) and “good rewards and everlasting relief of *fravaši*” (AN: 13) are believed to be best bestowed on those Zoroastrians who offer sandalwood and prayer to the sacred fires.

Each sacred fire of Zoroastrian Parsis has been founded by an individual person or family in order that one may be consecrated and installed in one’s own fire temple. Each sacred fire has its own individuality entirely different from that of any other sacred fire or any other ordinary one. This sort of traditional pious foundation of sacred fires among the Parsis is to remember the name of the individual or the family and the *fravaši* (soul) of the departed. The religious practice of offering sandalwood to the sacred fires has been carried out by the Parsis so that they can remember the name or the *fravaši* of those concerned. The *mācis* can be done in several ways: as an individual, a family, group, or in trust, and they mean so much to the Parsis that heirship and inheritance are involved in many cases.

The *mācis*, in the case of *Ātaš Bahrām* in Navsari, have been done by the Parsis descended from the priestly class, the *Mobed*. To be more specific, the *Bhagariā* priests derived from the Parsis priesthood in Navsari have conducted not only the individual *mācis* but also the family or collective ones for the perpetual maintenance of the most important sacred fire.

## What Do the Bataks Worship?

Haruki YAMAMOTO

The Batak religion has been termed animism, polytheism and so forth, or has been characterised as a belief in High God. As the objects of worship of the Batak people, various kinds of so-called supernatural beings—like gods, natural gods, the dead spirits or the ancestral spirits, living souls, etc. —have been mentioned in preceding literature. In this article, we first try to make clear the elements of the religious ideas of the Bataks by referring to J. Warneck's book, then inspect how these objects are actually worshipped in scenes of ritual activities by using J. Winkler's book as a main source. Finally, we come to the conclusion that the objects of worship of the Batak peoples form, in reality, the one and only object. Various kinds of objects like gods, souls and so forth are nothing else than its indications. This one and only object is called Debata by the Bataks. Debata does not really form a real existence but is identical with the invisible and intangible phase of the world that, according to the Batak notion, make up this actual world in conjunction with the visible and tangible phase. In this connection, O. L. Tobing's study must be highly appraised in its discovery of this notion, on condition that his High God could be identified with Dabata.

# Theravada Buddhism in Urban Thai Society : Formation of Thammakai Meditation and its Popularization

Hidetake YANO

The rapid change in the society and culture of contemporary Thailand has, since around the middle 1970's, created various religious movements and religious ideas. However, little attention has been given to the continuity and change between this religious change and the religious changes before it. This paper is intended as an investigation of the Thammakai meditation as a case study of religious change in the early twentieth century in the urban society of Thailand. This meditation has a particular style of visualizing a crystal ball and multi-layered inner bodies. The practice of this meditation not only leads the meditator to Nirvana but also gives one magical powers which relate to folk belief. The syncretic convergence of magico-religious service and the appearance of lay meditation was due to state control of the Sanga and social mobility in and near Bangkok.

Dreaming in the Japanese Middle Age :  
A Record of Dreams by the Buddhist Priest Myoe

Hiroyuki UMIYAMA

The Japanese medieval Buddhist priest Myoe kept a record of his dreams throughout his life called the “Yume-no-ki.” Each dream of the “Yume-no-ki” has basically its own corresponding actual event. This means that Myoe’s dreams were not simply dreams but a way of seeking religious reality. In opening up their religious meaning, they can be seen to apply profound reality to actual events. In other words, Myoe’s dream reconstructs reality and orients his life. In this sense, Myoe and his surroundings shared his dream.

Further, “Yume-no-ki” reveals two sides of the dream concept which maintains an archaic religious idea. One is the message dream and the other is the foreboding dream. We can see these two types spread throughout Myoe’s era in a very complicated form. That era is called “Dream Age” in which dreams played an important role in religious practices. We might say that Myoe embodies that era.

## A Review of Augustan Religious Restoration

Keiko KOBORI

Westerners have considered the root of the West to be in ancient Rome, and the idea of “Eternal Rome” has had a great influence on western ideas. It has been the “Augustan Religious Restoration” that has sustained this myth, which means that the first emperor Augustus restored and renovated the Roman religion.

First, when he ruled Rome in the second triumvirate age, Augustus presented himself to Romans as a “rebuilder of the republic.” They expected him to retrieve Rome from the evils of the civil war. Virgil supported this expectation in his 4th Eclogue in writing that following an age of disaster a baby would bring about a new golden age. Romans took this to mean that the baby was Augustus and that in this way Rome would continually be renewed, even if she had once been corrupted. It was this idea that bore “Eternal Rome.” Horace also expected Augustus to restore the piety and morality of Romans in order to purify Rome from evils.

Second, Augustus gained power by degrees after 27 B.C. and throughout his whole life reconstructed many ruined temples and shrines, restored old rites, built new temples and established new cults. He presented his policy under the rubric of “restoration” though there were many new elements contained within it. The *ludi saeculum*, for example, had been a festival in which Romans had commemorated a century and had memorialized the dead. Augustus, however, changed its meaning to celebrate the purification of Rome and to make Romans admit his great power and authority. In this way, he gave new meaning to the old rites.

Some recent researches have revealed that the reformation of Augustus was not special but of a type often seen in ancient cities. Even so, Augustus himself presented his reformation as restoration, and the subsequent myth of “Eternal Rome” has continued as a vital force to this day. In conclusion, the impact of the “Augustan restoration” on western ideas is not diminished by these researches.

Das Absolute bei Fichte :  
Der Standpunkt der „Wissenschaftslehre“ von 1804

Hitoshi MINOBE

Die Absicht dieses Aufsatzes ist, zu klären, was das Absolute in der Wissenschaftslehre von 1804 bedeutet. Fichte sieht das Problem des Absoluten als das des Wissens. Denn die Philosophie, die das Absolute außer das Wissen setzt, setzt sich der Gefahr aus, das Absolute willkürlich zu bestimmen, wenn sie auch eigentlich beabsichtigt, es in seiner Reinheit zu halten. Das Absolute im Wissen zum Thema zu machen, bedeutet aber hier nicht, es als einen Gegenstand des Wissens zu betrachten. Es ist eine grundlegende Einstellung Fichtes, daß das vom Wissen objektivierte Absolute nicht mehr absolut ist. Das Absolute ist, nach der Wissenschaftslehre von 1804, das Leben des Wissens, ein Leben, welches das Wissen nicht objektivieren kann. Das Absolute ist nämlich das unserem Bewußtsein verborgene Leben unseres Bewußtseins. Und das Wissen ist, umgekehrt, das Bild des Absoluten.

# Die Urheimat des Heiligen : Rudolf Otto's „Reise nach Tenerifa und Nordafrika“ (1911)

Tsuyoshi MAEDA

Rudolf Otto hat so viele große Reisen gemacht, deshalb sagt man, er sei der erste Weltreisende unter den Theologen geworden. Und die ganzen Erfahrungen seiner Reisen sind sehr lehrreich für die Bildung seiner Religionsidee und Religionswissenschaft. Die Erfahrung des Heiligen ist ihm zum Beispiel nicht primär durch die Lektüre oder die Analyse von heiligen und religiösen Texten, sondern als eine spontane religiöse Erfahrung auf einer seiner Reisen zuteil geworden.

Es ist das Thema dieser Abhandlung, Otto's „Reise nach Tenerifa und Nordafrika“ anhand vom Original (Otto-Archiv) zu erläutern. Meine Arbeit zielt auf die Interpretation der Urform der Religionswissenschaft und des Urbildes der Religionsidee von Otto.

Die drei typischen religiösen Erfahrungen auf dieser Reise sind wie folgt :

1. „Unsere Frau von Candelaria“ der Guanchen, Tenerifa.

Hier wird nach dem Sinn des alten Naturdienstes und zwar des Höhlenkultus und schließlich nach der Wurzel der Religion gefragt.

2. Die Derwische und die Baraka des Islam auf dem Markt von Saffi.

Bei ihrem Anblick interessierte Otto sich stark für einen seltsamen dunklen Untergrund der Religion.

3. Dreimal-Heilig am Sabbat in einer Synagoge in Marokko.

Aus diesem Urerlebnis des Heiligen von Otto fand er, daß gerade die Erfahrung des Heiligen das Kern der Religion ist.