

“Over-belief”とジェイムズの宗教思想

安澤 幸代

〈論文要旨〉「over-belief」というジェイムズ自身が編み出した独特の術語の意味を解明し、それを手掛りにしてかれの宗教思想に接近することが、本稿の課題である。この造語には、ジェイムズの宗教理解が込められており、いわばかれの宗教思想全体を照らし出す光源になっていると思われるからである。接頭辞「over」は、個人の人格をその内奥から踏み越えるへより以上のものとの、すなわちジェイムズが宗教的経験の源とする〈神秘的領域〉との関わりを示している。また「belief」には積極的な意味が読み込まれ、知的確実性を超える可能性の次元に自己の全体を賭ける働きと見做される。ジェイムズにとって、宗教の根底にあつてそれを動かすのは、そのような over-belief なのである。それは、個人的なものでありつつも個人を超える力と出会う経験である以上、そこから〈世界の救済〉へと繋がる新たな行為が生み出されることよつてのみ証されることになる。

〈キーワード〉 over-belief、ジェイムズ、神秘的経験、潜在意識、プラグマティズム

序

ジェイムズの『宗教的経験の諸相』（以下『諸相』と略す）は、出版されるやいなや多くの人々に絶賛され、今日まで宗教心理学の古典としての地位を保持している。だが、ベルクソンが宗教感情の客観的な分析に尽きず、神秘家の心を通して宗教を捉えたものであると評しているように⁽¹⁾、『諸相』はジェイムズ自身の宗教的関心によつて方向付けられている。「宗教は私の人生の大きな関心事である」⁽²⁾と告白するジェイムズにおいて、この関心は『諸

相』にのみ見られるものではない。たとえば、『信じようとする意志』（以下『意志』と略す）中の諸論文や『プラグマティズム』、『多元的宇宙』の幾つかの章では、直接に宗教的な問題が論究されているし、また初期の『心理学原理』における「意識の流れ」説や『根本的経験論集』の中核をなす「純粹経験」論は、経験から宗教を捉えるというジェイムズの立場と密接に関係していると言える。このように、ジェイムズの思想の底層には、宗教的関心が貫流している。したがって、ジェイムズ思想全体より深い理解に到達するためには、この点に注意を向け、そこからかれの宗教思想と呼べるものを引き出してくる作業がまず必要であろう。

本稿は、『over-belief』というジェイムズ独特の術語から、かれの宗教思想に接近しようとする試みである。この術語は、『諸相』の結論部にまとまった論及が見られる程度で、他では数えるほどしか用いられていない。また、用法も必ずしも一義的ではなく、その意味内容を確定することは難しい。しかしながら、over-beliefは、ジェイムズの宗教思想を理解する上で重要な内容を含んでおり、この思想の鍵語と呼ぶに値する位置を占めていると考えられる。

第一に、over-beliefに関する論及を『諸相』の論の展開に照らして把握しようとするならば、この独特の概念が『諸相』の焦点ともいべき地位にあることが見てとれる。ジェイムズは全ての宗教的経験の「根と中心」を「神秘的経験」に見るが、「神秘的領域」について語りだすとき、かれはこの術語をもち出すのである。第二に、この概念は、『諸相』に先立って著された『意志』の「信」(belief)論を受け継ぐものとなっている。そこでは、宗教的な信を射程に入れて、知的な確実性による制限を超えて主体が自己全体を投じる「賭け」の事柄として、信を弁証しようという試みがなされている。信のこのような捉え方は、宗教的経験への関心とともに、ジェイムズの

宗教論を方向付けるもう一つの要素となっている。over-beliefは、個人の宗教的経験と賭けとしての信との交点に位置するのである。そうであるなら、この概念の解明を通して、ジェイムズの宗教思想の骨格に迫ることができるとはならずである。以下、本稿で取り組むのはそのような作業である。

この作業は、ジェイムズの宗教思想にとどまらず、その思想全体へのアプローチにおいて積極的な意味をもつであろう。かれの思想自体、「経験」と「信」という二つの中心主題によって導かれていくように思われるからである。従来、ジェイムズの思想の特徴は、「経験」の重要性を強調する点に見られてきた。しかし、それと並んで、「信じようとする意志」という言葉に表れているような「信」の問題がもつ意味も見逃すことはできないと思われる。ジェイムズの哲学の二つの柱として知られる「根本的経験論」および「プラグマティズム」は、この二つの主題との関連で理解することもできるのではないか。以下の考察は、このような問いをも射程に入れるものである。

一 ジェイムズにおける「信」(belief) —— 「信じようとする意志」を手掛りに

ジェイムズは、初期の哲学的論文集『意志』において、自らの信論を展開している。かれは、多くの教説がするように、信を主観的で確実性の低い単なるドクサ (doxa) や意見 (opinion) として捉えるのではなく、あくまでその積極的な意味を追求しようとする。それは、かれが最初から宗教的な信仰の問題に繋がるものとしてこの主題を取り上げていることによる。『意志』の序文において、ジェイムズは、自らの議論について、「自分自身の責任において自分自身の信仰 (faith) に没頭する個人の権利」(WB, 8) を説くものであると言っている。このような問題意識は、急速に広がりつつあった科学主義的な世界観への危機感から出てきたものであった。科学的証拠のあ

るものしか信じてはならないという考えは、宗教を私事にすぎない根拠のないものとして侮蔑するという態度へと繋がる。だが、それはそもそも「信じる」という行為に対して妥当な態度であろうか。信の核心にあるのは、信じるための証拠ではなく、むしろ「信じようとする意志」ではないか。このような考えに基づいて、ジェイムズは、「宗教的な事柄を信じる態度を採る権利の擁護」(WB, 13)、「信仰の正当化」(WB, 13)の可能性を示そうと試みるのである。以下、『意志』の巻頭論文の「信じようとする意志」を主な手掛りとして、ジェイムズの信論の要諦を浮び上げさせ、それが *over-belief* という考えにどのように繋がるかを考えてみたい。

ジェイムズの議論は、ハックスリーやクリフォードらの主知主義的な信理解の論駁から出発する。かれらの考えでは、確かな知に支えられない信は、非論理的であるばかりでなく恥ずべきものである。ハックスリーは「外的証拠がないのに信じるのは最も低級の背徳」(WB, 77)であると、またクリフォードは「何であれ不十分な証拠に基づいて信じることは、いついかなる場合にも、また誰にとっても過ちである」(WB, 18)と述べている。このように、科学的証拠や客観的明証性を信の不可欠の条件と見なすことは、真理の探究においてもっともな態度であるように見えるであろう。しかしジェイムズによれば、そこに見分けるべきなのは、「誤謬をつかむ危険に曝されるくらいなら、むしろ真理を取り逃がす危険に曝される方がましだ」(WB, 30)という消極的な心理である。信じるまえにまず証拠を求める者を動かしているのは、真理への熱望ではなく、むしろ誤謬への恐怖なのである。ここに主知主義者たちの不合理がある。科学者の真理探究であっても、それを導くのは「真理は、あの方面ではなくてこの方面に存するに違いない」というような種の暗黙の確信」(WB, 26)であるとジェイムズは言う。科学者は誤謬を犯さないことだけに汲々としているわけにはいかず、真理を求める意志によって動かされねばならないので

ある。したがって、真理の探究において、「私の意志的本性を度外視することに同意するわけにはいかない」(W.B. 31)のである。

ジェイムズにとって、これは科学研究に限ったことではない。道徳や宗教に関わる信の真理性が問題になる場面では、私の意志的本性を度外視できないことがいつそう顕わになる。たとえば、ある殺人行為を正当な人殺しかどうかを疑って止めなかった人は、判断の誤謬を免れたことになるだろうか。むしろその犯罪を幫助したことになるのではないか。このように、証拠を得るまで何も信じないという態度が不道徳になることもありうるのである。そうであるなら、道徳や宗教に関わる信について、科学的証拠がないから信じるに値しないと切り捨てる主知主義者たちは、外見とは逆に、合理性を欠いていると言うべきであろう。なぜなら、「ある種の真理が事実存在する」とすれば、その種の真理を認めることを絶対に妨げるような思考の規則は非合理的な規則である」(W.B. 31-32)からである。

したがって、へ信じるこの意味を捉えるためには、科学的証拠のみを支えとする知性からそれを解放することが必要である。信の働きは、そのような知性よりも広くかつ深い。ジェイムズは、それが、知性のみならず、「意志的本性」(volitional nature)と「情感的本性」(passional nature)とが協同する「全人」(whole man)的な現象であることを強調する。人間は、生活の一瞬一瞬において、自ら選びとるといふ仕方世界に関わっているであり、根拠や証拠が不十分でもそのつど態度を決定しなければならない。いわば人間は不断に「賭け」を行っているのである。信じるか信じないかというのは、この意味で、人間のあり方そのものと密接に関わる問題なのである。

このような立場から、ジェイムズは、いわゆる「パスカルの賭け」に、「信じようとする意志」を凝縮するものとして重要な地位を与えている。信じるという行為は、つまるところ、自らの生を真に生きたものとするために、自己の全てを賭するように求められているという人間のありように根ざしている。この点で、信じようとする意志においては、〈感情〉が重要な役割を果たすことになる。「幾つかの命題のうちの一つの選択が、その性質上、知的な根拠に基づいては決められない、真正の選択であるときはいつでも、我々の情感的本性によって決められることが合法的であるばかりか、それによって決められなければならない」(W.B. 20)。意志は感情に動かされることによつて信へと至るのであり、そのような意志の働きが、「真正の選択」と呼ばれるに値するのである。「心情は理性の知らない独自の道理をもつ」というパスカルの言葉は、ジェイムズにとつて、このような事態を示している。かれの信論は、この「独自の道理」に道筋を付けようとするのであり、そうして「宗教的な事柄を信じる態度を採る権利の擁護」へと繋がるのである。

ただし、感情をもち出すからといって、ジェイムズは、信を極私的で非合理的な現象へと還元しようとするのではない。主体に真正の選択を迫り、その全存在を賭けさせるものは、つまるところ、主体自身をも含めてこの〈世界〉全体をどう捉えるかという問題である。本当の意味で信が問われるのは、あれこれの個別的な事柄ではなく、世界は決定されているか否か、一元的か多元的かというように、〈世界の捉え方^①〉が問題になるときのなのである。したがって、ジェイムズの信論は〈合理性〉を排除するものではない。知性によつて全てを把握し説明できるということが合理性なのではない。そのような説明は、信じる当人を考慮の外に置くからである。世界の捉え方の是非を判断するのは、それが主体にもたらす安らぎ、寛ぎ、満足感といった感情である。ジェイムズはそれらを「合理

性の感情」(W.B. 57-58)と呼んでいる。世界の全てを説明したと言う〈合理的〉体系は、それゆえ本当の意味で合理的ではない。ジェイムズにとって、世界は未完結であつて、人間の行為によつて現実化されるべきまだ見ぬ可能性を宿しているのであり、そのような可能性に開かれた立場こそが合理的なのである。世界と人間とのこのような交わりが、ジェイムズの信論の地盤になつてゐるのである。

さて、以上のような信の捉え方は、明らかにジェイムズのプラグマティズムに繋がるものである。信は知を前提とするのではない以上、信について何らかの確証がありうるとすれば、信じる者が信によつてなす行動に求めるしかないからである。この意味で、信とは「ある原因においてその順調な結果があらかじめ確かめられない場合にも、行動しようとする準備が整つてゐること (readiness to act)」(W.B. 76)であり、信じようとする意志は「行動への意志」(willingness to act)であると言われるのである。だが、プラグマティズムを標榜する全ての思想がこれのような信論を要請するわけではない。この点に関して、プラグマティズムの立場を取り、そこから信を積極的に規定しようとするパースの議論を引き合いに出し、ジェイムズの考えと対照させることが有益であろう。それによつて、ジェイムズの信論の独自性がより鮮やかに浮かび上がると思われるからである。

論文「信の確定」⁽⁴⁾でパースが提示するのは、一言でいえば、真理の探究とは探究者自身が信を固めていく過程に他ならないという考えである。プラグマティズムの見地からすれば、不動の真理を前提することはできない。信は絶えざる検討へと開かれており、それを通してある行為を生じさせるところまで固められる。「科学の方法」はこのような探究に適うものである。それは「経験的な意見」「パースは信を意見とも言い換える」決定の方法」である。そして、「究極的に探究者全員によつて同意される運命にある意見こそが、真理という言葉で意味されるもの」⁽⁵⁾

なのである。従来の哲学の伝統的な見地と比べれば、これは、ジェイムズの信論と同様、信に積極的な意味付けを与える立場である。しかし、パースにとっては、信はあくまで探究の出発点であって、探究の過程を通して固められていくべき素材にすぎない。デューイの論評によれば⁶、ジェイムズの「信じようとする意志」は、パースの立場からすると、「固執の方法」(method of tenacity)として最下位に置かれるものである。それは私的で自己中心的であり、自分の信を強める助けになりそうなもののみにしがみつき、それに反するものには目を背ける態度だからである。それは人間の社会的あり方に反しており、現実には挫折せざるをえないと言っているのである。

しかし、ジェイムズとパースの立場がこのように分かれるのは、かれらのあいだに基本的な前提の相違があるからである。信を真理探究の過程にすぎないものと見なすパースとは違い、ジェイムズにとって、信とは真理探究そのものを鼓舞し動かすものである。「信は真理の实在を告げるものであると同時にその一要因でもある」(W.B. 80)という言葉は、それを意味している。信を本質的に世界の捉え方に関わるものとして捉えるジェイムズの立場は、信は「实在を生み出す」ものであるという考えと結び付いている。信とは、単なる不在ではなく、真理の萌芽を含み、真理にとって不可欠なものである。すなわち、それは、不在なるものが信じる者の行為を通して現実化するであろうという「前もつての確信」であり、そうして不在を实在へと呼び出すものである。その意味で、「信がそれ自身を真理化する」とジェイムズは言うのである。信が真偽や証拠の有無を凌ぐものでなければならぬのはそのためである。このように信のもつ積極的な意味を称揚するところに、ジェイムズの信論の独自性があると言わねばならない。かれにとって、信とは一切の既成のものを踏み越える過剰を背負うものである。人間から「信じようとする意志」を取り去ることができないというのは、人間は本性的にこのような過剰に突き動かされ、それを現実化

して世界を新たにするように促されている存在だということである。ジェイムズにおいては、そこからプラグマテイズムが導出されるのであり、その逆ではないのである。

以上、本章では、『意志』で表明されているジェイムズの信論を扱い、その基本的特徴を明らかにしてきた。感情の駆り立てによって主体を〈全人〉的に突き動かし、世界全体のあり方に関わって、そのまだ存在しない可能性を現実化するべく行為するように促すというのが、ジェイムズの見た〈信〉の真相であると言えよう。ジェイムズは、一八九九年にポールドウィンに宛てた手紙のなかで、「信じようとする意志」について次のように語っている。「それは、本質的に、既にある信への自己満足、同意、勇気の意志であるが、もちろんその信とは、絶対的な信ではなく、誰もがもつような信、すなわち恐れながらも信じようとする強い意向 (strong inclinations to believe, but threatened) である」。この「恐れながらも信じようとする強い意向」という表現に、信についてのジェイムズの考えが凝縮している。知の明証性を超え、まだ存在しないものに関わるがゆえに、この信から〈恐れ〉を取り除くことはできない。この信は個人的な思い込みや拘りと重なり合い、それらとは決定的には区別されえないからである。その意味で、信じるという行為から、不当に〈信じすぎて〉いるのではないかという疑いを取り去ることはできない。しかし、敢えてそのような信へと進むことによって、既成の現実を〈超えて〉、現実を新たに生きる原動力を得ることができる。宗教的信仰の意味は、ここに存するのである。

このように考えるならば、信に「over」という接頭辞を付けて新しい術語を作ることによって、ジェイムズが何を意味しようとしたのかを推測することはできないであろうか。次章では、この「over-belief」という術語について考察し、「over」に込められた意味を探ってみたい。

二 Overに込められた意味

ジェイムズが over-belief について纏まった言及をしているのは、『諸相』の第二十講「結論」においてである。それ以外の箇所では、この語は僅かしか使用されていない。使用回数の問題ばかりでなく、over-belief という術語の使用法自体が、「結論」における論の展開と切り離せないものであるように思われる。したがって、まず第一に『諸相』の「結論」部の考察に赴き、そこで over-belief が占める位置を確かめることが必要である。

本稿の冒頭で少し述べたように、『諸相』の全体を貫いているのは、個人の直接経験の事実を徹底して宗教を捉えていく立場である。教説や制度は、ジェイムズから見れば、この直接経験に後から付け加わる派生物にすぎないことになる。そうして、回心、聖者、祈りといった事柄が、「純粹に内的な生命の現われ」として、具体的な事例に即して究明されていく。このような見地から特に重要視されるのが、神秘的経験である。「神秘的なもの」との合一の経験が、宗教的経験の「根と中心」と見なされるのである。⁽⁸⁾

さて、宗教的経験に関するそうした叙述を受けとめ、その意味を総括しようとするのが「結論」であるが、その議論はかなり曲折したものになっている。一方でジェイムズは、個人の経験を強調しながらも、宗教の客観性や真理性を追求することを止めず、万人に共通する宗教的経験の「真理内容」を抽出しようとする。「宗教の科学」(the science of religions) と名付けられたこの試みが、『諸相』の全叙述から一般的に利用可能な成果を引き出すものとして、ここで一定の重要性を与えられているのは確かである。しかし、他方でジェイムズは、宗教の科学が個人の生きた宗教に取って代ることはけっしてできないことを繰り返し説き、それが生きた宗教的経験に比してど

れほど貧弱に見えるかを強調している。ジェイムズの論述はこの両側面の緊張のなかで進むのであり、そのなかで over-belief という術語がもち出されるのである。

宗教的経験の「真理内容」を探究するにあたって、まずジェイムズは、全ての宗教的経験に共通する核心を「不安感」(uneasiness)と「その解決」(its solution) (VRE: 400)として捉えることから始める。不安感とは、自分が何か間違っているという感じだが、そう感じているかぎり、不安に囚われた者の内には、すでに何かより高いものが芽生えている。宗教的経験は、不安を感じさせる「より高いもの」こそが真の自己であり、外で働く「より以上のもの」(the more)に連続していることを感得させることによって、自己の分裂状態を解決するのである。ジェイムズは次のように纏めている。「かれは、このより高い部分が、同一性質のある、へより以上のもの」と境を接し、連続していることを意識するようになる。このより以上のものは、かれの外の宇宙で働いており、かれはそれと接触することができ、そしてかれのより低い存在が難破して砕け散ってしまったときには、どうかかれにしがみついて救われることができるようなものなのである」(VRE: 400)。

だが、このような経験の「真理内容」は何であろうか。それが単なる主観的な気分ではないとどうして言えるのか。ここでジェイムズは、「諸相」の本論でも幾度も援用した「潜在意識」(subconscious)の考えを持ち出している。これは、意識は自己に閉じたものではなく、その深底に広がる「潜在意識」へと続いているという説である。このように心理学上の事実に基づくことによつて、宗教的経験に科学的な支えを与え、その一般的、客観的な内容を取り出すことができると考えるのである。こうして、宗教的経験の「真理内容」は、次のように規定されることになる。「意識的人格は救いの経験を、もたらすより広大な自己と連続しているという事実こそ、宗教的経験に關す

るかぎり、文字通り客観的に真であると私に思われる宗教的経験の積極的内容である」(VRE, 405)。

しかし、ジェイムズはこれで宗教的経験の全てを汲み尽くしたとは考えない。「宗教的経験において、我々が結ばれていると感じる『より以上のもの』は、向こう側では何であれ、そのこちら側では、我々の意識的生がもつている潜在意識の連続である」(VRE, 403)⁽⁹⁾とかれは言っている。この言明は、「潜在意識的連続」が宗教的経験の積極的内容であることを告げるものである。だが、「向こう側では何であれ」という譲歩表現は、潜在意識的連続というのが「こちら側」から見た「より以上のもの」でしかないことを示唆していると言えよう。宗教的経験において、人は「こちら側から」潜在意識という一般名称で捉えられた「より以上のもの」に縋るのではない。固有の姿をもつた「より以上のもの」そのものと出会い、それによって救われるのである。これを名指そうとすると、ジェイムズは over-belief という術語をもち出すのである。かれは述べている。「この戸口「潜在意識」を通じて入り込むやいなや、そして、周縁を超えゆく我々の意識にしたがってさらに遠くへ進むならば我々はどこまで連れていかれるだろうか、と尋ねるやいなや、いろいろな困難が現れてくる。〈over-beliefs〉はここで始まるのである」(VRE, 404)。

以上が over-belief が出てくる経緯である。以下、それを念頭に置いて、ジェイムズがこの術語に託した意味を探っていきたいと思う。前章では、ジェイムズが〈信〉(belief) に積極的な意味を読み込んでいることを明らかにした。ここで特に考察しなければならないのは、over という接頭辞が加わることによってどのような事態が問われてくるのかということ、そしてそれが前章の議論とどのように関係するのかということである。

まず第一に確認できるのは、over-belief は宗教の科学を脅かすものと見なされていることである。宗教の科学

の試みは、特定の信仰内容を独断的に前提することなく、諸宗教を公平に捉えるという意味をもつものである。したがって、たとえば「より以上のもの」を直ちにエホバと決めてしまうことは、宗教の科学からすれば、「不当」で「他の諸宗教に対して不公平」(VRE, 402)だということになる。注目すべきであるのは、ここでジェイムズが、より以上のものに対するこうした限定を「over-belief」と呼んでいることである。この文脈では、「over」に込められるのは「行き過ぎ」というような否定的な意味であり、over-beliefは独断的態度の温床であるという解釈が成り立つであろう。

しかし、「より以上のもの」を限定し、そこから全てを説明する教義を立てるのは独断かもしれないが、その限定自体は、宗教的経験の固有性、具体性と深く結びつくものである。ここで over-belief が現われるのである。それは「全ての異なった宗教の預言者たちが、彼らの幻視、幻聴、恍惚、その他さまざまな啓示を携えてやってきて、それぞれ自分特有の信仰が本物であることを立証しようとする」(VRE, 404)場所なのである。したがって、over-belief は、ジェイムズが拘る個々人の宗教的経験の核心に関わっている。だからジェイムズは、「一人の人間に関して最も興味深く貴重なものは、普通、その人間の over-beliefs である」(VRE, 405)と言うのである。

潜在意識の戸口を超えていくときに現れる「いろいろな困難」とともに over-belief は始まる、とジェイムズは言った。まさしく over-belief は、宗教的経験が「宗教の科学」に突き付ける「困難」を体現するものであると言えよう。それはあらゆる「一般的な」探究から逃れるものである。「over-beliefs がさまざまな方向をとるといふことは絶対に避けられない」(VRE, 405)のである。しかし、個人の宗教的経験を基礎とする宗教研究にとって、over-belief を無視することはできない。それは、生きた宗教的経験への関心を捨てることに等しいからである。

このような困難にあつて、いつたいいかにして over-belief について語りうるのであろうか。

ジェイムズは、over-belief の場である潜在意識の「向こう側」について、〈自分自身の over-belief〉を提供するという道を取る。すなわち、over-belief を語る自分の言説自体が新たな over-belief を一つ付け加えるものではないことを自覚しつつ、それでも積極的に自らの言説を差し出していくのである。これは奇妙なやり方に見えるが、そのようにして、かれはかろうじて自らの宗教研究を over-belief に繋げる絆を保つのである。したがって、〈ジェイムズ自身の〉over-belief の内容を探ることによって、かれが over-belief に込める意味に接近することができるであろう。over-belief を over-belief と呼ぶこと自体が、かれの over-belief と深く関わるはずだからである。

ジェイムズの over-belief の中心点は、「我々の存在のはるか向こう側の限界」は、単なる悟性的世界とは全く違った次元に食い込んでおり、「神秘的領域」や「超自然的領域」と名付けうるものだという事である。これは、観念的に導き出された「唯一」で「無限」な存在ではなく、経験を通して触れられるものである。⁽¹⁰⁾ それゆえ、ただ「次の一步を任せるに足る大きさであれば、どんな大きさでもよい」(VRE: 43) とジェイムズは言う。とはいえ、もちろんそれは単に主観的なものでもない。神秘的領域があくまで「實在」であることをジェイムズは繰り返して強調している。「實在の軸はただ自己が関わる場所のみを通過する」(VRE: 394) と語るジェイムズにとって、實在へ「一般」などというのは考えられない。個人の経験の内奥で出会われ、個人をその根底から鼓舞し、世界に新たな行為を付け加えるように促すものが、實在なのである。ジェイムズは述べている。「我々がこの領域「神秘的領域」と交わるとき、現実に業が我々の有限な人格の上に行なわれる。なぜなら、我々は新しい人間に変わるからであ

り、そして我々の再生的変化に続いて、その結果が、自然的世界における行為の上にも現われるからである」(VRE. 406)。別の論文で⁽¹¹⁾、ジェイムズは、個人と神秘的領域の関係を「海にある島」の譬えによって描いている。これに従えば、島の海上に出ている部分が意識的領域、海中に隠れた部分が潜在意識的領域、そしてそれら全てを浸している「母なる海」が神秘的領域に相当することになるであろう。この母なる海が、救いをもたらす「作用因」となるのである。『諸相』の中で、ジェイムズは、宗教的経験を「霊的エネルギー」が流れ込んでくる経験として描写しているが、このエネルギーの源となるのが神秘的領域なのである。

このようなジェイムズの考えから、かれが over-belief という術語に込める意味を推測することができるであろう。たしかに、上で述べたように、接頭辞「over」は科学的なアプローチを脅かす〈行き過ぎ〉という意味を含んでいる。しかし、以上のような over-belief をもつジェイムズにおいては、この行き過ぎは、自己の深底で己れの意のままにできない實在性に遭遇させ、自己を通常とは決定的に異なった次元へと〈超え〉させる経験と裏表になつていのではないだろうか。⁽¹²⁾ 接頭辞「over」には、そのような意味も込められているのではないだろうか。ある草稿のなかで、ジェイムズは「over-belief は、超理性的領域から生じるのであり、賜物 (gift) である」と記しているが、この「賜物」という表現はそのような意味を伝えていように思われる。とすれば、「over」を、信が「超理性的領域」(神秘的領域)に根をもつていることの徴として解釈することもできよう。もちろん、これはジェイムズの over-belief であつて、確固とした基礎のある立場のように受け取ることとはできない。だが、ジェイムズが、「我々をたいい何らかの仕方て我々の哲学の上に over-belief を接木しているつもりであるが、実は哲学自身こそこの信仰の上に接木されているのである」(VRE. 407)と言っているのは事実であり、over-belief の究明が

ジェイムズの宗教思想を理解する上で不可欠であることは間違いない。接頭辞 *over* に関する以上の解釈は、少なくともその足掛りになるであろう。

over-belief を以上のように解するとき、前章で扱った『意志』におけるジェイムズの信論との深い結びつきが浮かび上がってくるであろう。この点について、ジェイムズが明確に何かを語っているわけではない。だが、ジェイムズの考える信が、誤謬の危険も承知の上で、知の明証性を超えて自己の全体を賭け、それによって世界の新たな可能性を切り開こうとする意志であったことを思い起したい。そうすれば、接頭辞「*over*」を、このような信のあり方をあらためて際立たせるものとして理解することができよう。「信じようとする意志」をめぐる『意志』の議論は、宗教的信仰の権利を擁護しようとするものであったが、『諸相』の考察は、宗教的経験を扱うことによって、この問題にさらに深く入っていかざるをえなくなったと言える。信じようとする意志は「向こう側」に触れる経験と結びつき、そうしてジェイムズは、自分自身の *over-belief* として「神秘的領域」について語り出さねばならなくなったのである。信と経験のこのような結びつきに、ジェイムズの宗教思想の核心が存していることは確かであると思われる。

しかし、ジェイムズ自身の *over-belief* に関して、最後にまだ一つ重要な事柄が残っている。かれは神秘的領域の「实在性」を強調するが、「他の实在の中に効果を生み出すものは、それ自身一つの实在と呼ばなければならない」(VRE, 406) というのが实在性の基準であり、神秘的領域が实在だと言えるのもその意味においてのみだと考えるのである。ここにジェイムズの思索を進展させる重要な契機がある。かれは神秘的領域を「最初の直接的で主観的な経験」(VRE, 407) に閉じ込めるのではない。そのようなことをすれば、宗教学研究は一般化不可能な数々の

over-beliefを前にして、立ち行かなくなってしまうであろう。神秘的領域に触れる経験そのものを捉えることはできないとしても、それが真正の経験ならば、その経験を越えてこの世界に現実的な効果を引き起し、新しい事実を生み出すはずだとジェイムズは考える。そして、この考えに自らの宗教研究の命運を賭けるのである。こうして、ジェイムズの over-belief は、宗教の一般化不可能な次元へと突き進むだけではなく、かれの宗教思想を根底から方向付けるものとなる。それは「宗教をプラグマティックに解する」(VRE, 48)ように促すのである。プラグマティズムは、いわばジェイムズ思想を over-belief 論に結びつける絆になっているのである。最後に、このプラグマティズムによる宗教論を取り上げ、それを手掛りにジェイムズの宗教思想の全体構造に迫りたいと思う。本章の考察との関連付けを図りつつ、この作業を行なうことによつて、over-belief がジェイムズの宗教思想の核心になっていることが、より広い文脈であらためて確認できるであろう。

III over-belief ヌンハイムズの宗教思想

以上二章の考察を通して、ジェイムズが「over-belief」という特異な術語に込めた意味を明らかにすることができたと思う。この章では、over-belief をめぐる思索の所産というべき「プラグマティックな宗教観」を手掛りに、ジェイムズ宗教思想の全体的構造を照らしだすことを試みたい。

ジェイムズの宗教思想の基本的特徴は、宗教をどこまでも〈個人〉の事柄と見なす態度である。『諸相』において、かれははっきりと「宗教は本質的に私的で個人主義的なものである」(VRE, 36)と言っている。普遍的な説明を拒む〈信〉に拘り続けるジェイムズの姿勢が、この見解と響き合うものであることは、上で繰り返し見てきた通

りである。

しかし、「プラグマティックな宗教観」の展開を辿ると、この見解と相容れないように見える主張に突き当たる。『プラグマティズム』の最終講「プラグマティズムと宗教」は、プラグマティズムの宗教論として特に重要な論考であるが、そこでは「世界の救済」という考えが展開されるのである。そうであるなら、ジェイムズの宗教思想は、個人の一般化不可能な宗教的経験と世界全体の救済という二極に跨がることになると思われる。プラグマティズムは、この両極をいかにして媒介するのであろうか。そしてそれは、個人性の極みであるかに見える *over-belief* とどのように連関するのであろうか。

ジェイムズが自分自身の *over-belief* からプラグマティックな宗教観を導出したのは、他の実在の中に効果を生み出すものはそれ自身一つの実在である、という考えによつてであつた。個人がその〈信〉の内奥において「より以上のもの」へと開かれ、「神秘的領域」に触れているという事態がジェイムズの見た *over-belief* であつたが、その神秘的領域の実在性は、そこから生じる新たな帰結を通してのみ確かめられるのである。このような考えによつて、ジェイムズは、『諸相』で神秘的なものとの〈合一〉に繰り返し言及するにもかかわらず、神秘的合一の恍惚を最重要視する立場とは袂を分かつのである。しかし、これは『諸相』の「結論」でいきなり出てきた考えではない。さまざまな宗教的経験に関わる『諸相』の具体的叙述の中に、この考えはすでに染み込んでいるように思われる。その点を辿り直して、ジェイムズ宗教思想におけるプラグマティズムの位置付けをもう一度考えてみよう。

ここで注目すべきであるのは、ジェイムズによる宗教的経験の叙述が、「感情」から「行為」への展開という線に沿っていることである。実際、「結論」では、宗教の本質を捉えるためには「感情と行為」に留意しなければな

らないと言われている (VRE, 397)。

宗教的経験がもたらす第一の帰結は、感情の転変という形を取る。「感情の奥底、すなわち性格のより暗くより盲目的な層こそ、形成中のリアルな事実を捉え、いかにして出来事が生じるか、いかにして業が実際に行なわれるかを直接に知覚する、世界における唯一の場所である」(VRE, 396)。「諸相」で描かれる具体的な宗教的経験は、全てこの感情の転変から始まっている。たとえば、回心現象についてジェイムズは多くを述べているが、「回心の経験を直接に満たしているもの」(VRE, 198)は感情であることをいつも強調している。感情のこのような位置付けは、第一章で見た『意志』の論述でも共通しており、ジェイムズの基本的な考え方であるとさえ言えよう。

しかし、ジェイムズにとって、感情はそこに留まり浸っていることのできるものではない。それはいつも、主体をへ行為へへと突き動かすものとして捉えられている。そのような観点から、「聖者」の存在意義が高く評価されることになる。宗教的経験から得た霊的感動を人格の新たな中心として、全人的に宗教的実践に向うところに、「聖者性の価値」が存している。聖者の行為は、自己自身の徳を積み上げることが目指すのではなく、共に生きる人々に影響をもたらし、現実の世界に具体的な効果を及ぼすものである。聖者の徳の大きさは、その〈果実〉を通してのみ測られるのである。

このように見るならば、真の宗教的経験は、新たな感情と行為を通して世界に新しい何かを付け加えるところまで進むはずだというのが、ジェイムズ宗教思想の基本的な考えであることがわかる。かれの over-belief はこの考えを凝縮したものであり、だからこそプラグマティズムへと行き着くのである。またこれは、信を本質的に〈世界の捉え方〉に関わるものと見なす『意志』の主張の延長線上にある考えでもある。最も個人的な宗教的経験を世界

の救済に繋げようとするジェイムズの志向を、ここに見ることができるとはなからうか。実際ジェイムズは、信が over-belief として超え出ていく先である「神秘的領域」に対して、「霊的な宇宙」や「より広大な存在の世界」という呼び名を用いている。たとえば、『諸相』の「後記」では次のように言われている。「もし我々の日常の意識の世界よりもより広大な存在の世界があるとするならば、もしそのような存在の世界の中に、我々に対してとぎれとぎれに影響を及ぼす力があるとすれば、そしてもしこれらの影響を促進する条件の一つが『潜在意識』の戸を開けることであるとすれば、我々は宗教的生の諸現象が賛意を表すような理論の諸要素をもつことになる。……（中略）……少なくともこれらの現象においては、彼岸的なエネルギーが、お望みなら神が、我々の残りの経験が属する自然的世界の中に、直接的な影響を生み出すかのように見えるであろう」（VRE: 412）。つまり、over-belief においては、個人の転換だけではなく、個人がそこで生を営む「世界」の転換が賭けられているのである。

以上のことを念頭において、『プラグマティズム』を読むならば、個人の命運と世界の命運の共属という構造が、その論述のいたるところに見出されるであろう。そしてそこに、個人の信の覚醒と世界の改新との連関を基本とするジェイムズの宗教思想の構造が、如実に映し出されているのを認めることができよう。「プラグマティズムと宗教」における次の一節は、この連関をはつきりと言い表わしている。「我々は、宗教的経験が与える証拠に基づいて、より高い力が存在し、我々自身の理想と同じような理想線において世界を救おうとして働いていると信じてよいであろう」（p. 144）⁽¹⁴⁾。over-belief は超理性的領域からの「賜物」であるとジェイムズは述べていたが、個々の人間に over-belief を授ける「より高い力」は、世界を救済する力でもある。すなわち、その働きかけに応じて個々の人間が自己の命運を充足させるとき、それに見合って、かれが関わっている世界の部分は真に善くなるので

ある。「プラグマティズムと宗教」でジェイムズが提示する「改善論」(Meliorism)は、そのような脈絡で理解されるべきものである。「部分部分の寄与によって」世界が少しずつ善くなっていくというこの考えは、皆で世界を善くしていこうという道徳的な努力目標に過ぎないものではない。それは、ジェイムズの宗教思想が要請する「世界の救済」の思想なのである。

終わりに

「over-belief」という独特な術語に着目してジェイムズの宗教思想を捉えようとする本稿の試みは、以上のようなものである。序で触れたように、この考察は、宗教思想のみならず、さらにジェイムズ思想全体の解明に向けて示唆を与えるであろう。

ジェイムズ思想を理解する上で、その二本柱と言うべき「プラグマティズム」と「根本的経験論」の関係をどのように捉えるかは、非常に微妙で難しい問題である。ジェイムズは、両者の間に論理的連関は何もないことを明言しながらも(P. 9)、その一方で、プラグマティズムの真理論の確立が根本的経験論を普及させるための重要な一歩であると言っているのである(MT. 9)。だが、本稿の考察をもとに両者の連関を探るならば、そこに、「論理的」連関ではないとしても、ジェイムズ思想の問題関心を凝縮する強い絆を見出すことができるのではなからうか。

ジェイムズにとって、プラグマティズムは、真理の認識に到達するための単なる方法論ではない。それは、over-beliefを源とする「プラグマティックな宗教観」の延長線上にあつて、「世界の救済」を志向するものである。他方、根本的経験論は、直接に経験されているもの自体に即し、経験に立脚するという立場を徹底化する試み

として規定されている。それは、「直接的な生の流れ」である「純粹経験」から全てを思索し直そうという「哲学的態度」なのである。この試みは、どこまでも直接的な経験の事実を尊重しようとする『諸相』の姿勢と通底するであろう。とすれば、個人の最内奥の宗教的経験から世界の救済への展開の胚珠とも言うべき *over-belief* は、ジエームズにおけるプラグマティズムと根本的経験論の連関へと光を投じるのではなかるうか。この問題はさらに詳細な検討を必要とするが、それについては今後の課題としたい。

註

ジエームズの著作からの引用はすべて全集版 *The Works of William James*, Cambridge, Harvard University Press を使用した。書名の後の () 内の数字は最初に発表された年、続く数字は全集版の刊行年である。全集からの引用の書名と頁数に関しては、以下の略号を用いて、本文中で示している。なお、本文中「*』*」は原文で引用符号の用いてある部分であることを表し、傍点は原文がイタリックであることを、「*〔*」は文意を明らかにするために筆者が補った語であることを、「*へ*」は筆者の強調であることを示す。

略号

WB : *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (1897), 1979.

VRE : *The Varieties of Religious Experience* (1902), 1985.

P : *Pragmatism* (1907), 1975.

MT : *The Meaning of Truth* (1909), 1975.

また、以下の邦訳を参照した。福鎌達夫訳『信ずる意志』日本教文社、一九六一年。榎田啓三郎訳『宗教的経験の諸相(上・下)』岩波書店、一九七〇年。榎田啓三郎訳『プラグマティズム』岩波書店、一九五七年。

- (一) Henri Bergson, "Sur le pragmatisme de William James. Vérité et réalité," in: *La Pensée et le mouvant*, Paris, P. U. F., Quadiège, 1938, pp. 243-244.

- (2) *The Letters of William James*, 2 vols, ed. by Henry James, London, Longmans, Green & Co., 1920, vol. 2, p. 58.
- (3) オロネルは ‘over-belief の基本性格を『世界観に關わる信』(welnschaulich belief) として捉え、その見地から興味深い考察を展開してゐる。 Cf. Robert J. O’Connell, S. J., *William James on the Courage to Believe*, New York, Fordham University Press, 1997.
- (4) Charles S. Peirce, “The Fixation of Belief,” in: *Selected Writings*, New York, Dover, 1966, pp. 91-112. パースは信の確定の四つの方法として、①「固執の方法」②「権威の方法」③「マ・プリオリな方法」④「科学の方法」を挙げる。
- (5) Charles S. Peirce, *Selected Writings*, op. cit., p. 133.
- (6) John Dewey, “The Pragmatism of Peirce,” in: *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, New York, The Science Press, 1916, pp. 709-715.
- (7) Ralph Barton Perry, *The Thought and Character of William James*, 2 vols., Boston, Little, Brown, 1935, vol. 2, p. 243.
- (8) 『諸相』における神秘的経験の位置付けに関しては、以下の拙論を参照のこと。「ジェイムズの宗教思想におけるプラグマティズム」『宗教哲学研究』第十三号、一九九六年、一〇六一—一九頁所収。
- (9) 「潜在意識」及び「向こう側」という仮説が自らの思想においても重要性をジェイムズが十分自覚していたことは、ランキン宛てた手紙(一九〇一年六月一六日)やギフォード講義ノート(ペリーによって引用されている)からも明らかである。
 Cf. *The Letters of William James*, op. cit., vol. 2, pp. 149-150; Ralph Barton Perry, *The Thought and Character of William James*, op. cit., vol. 2, p. 331.
- (10) この点で、ジェイムズの over-belief は「永遠の一なるもの」「普遍者」であるエマソンの Over-Soul とははっきりと異なる。しかし、個人の内奥において超越を追求する態度は両者に共通しており、その観点から、ジェイムズはエマソンの思想を高く評価している。また、ジェイムズの父は、エマソンと交流し、その思想に傾倒していた人物である。こういったことからすれば、エマソンの Over-Soul が over-belief という表現をジェイムズが思いつくきつかけとなったとも考えられるのではないか。もちろんその場合も、エマソンが「Over」に読み込む(全てを包む統一)という含意を、ジェイムズが拒否しているであろうことは言うまでもない。この解釈の可能性を検討しつつ、今後エマソンとジェイムズの関係を考えてみたい。
- (11) William James, “The Confidences of a ‘Psychical Researcher’” (1909), in: *Essays in Psychological Research* (1884-1909), *The Works of William James*, 1986, p. 374.
- (12) over-belief にこれと似た二重の意味を読み取る解釈は、幾つか存在している。たとえば福鎌達夫は、「オーバーな信念」と

「超越的なものへの信念」という「二重の含み」をこの語に見ている。福謙達夫訳『信ずる意志』日本教文社、一九六一年、三三四頁を参照のこと。また、高木きよ子著『ウィリアム・ジェイムズの宗教思想』大明堂、一九七一年、一九〇頁、をも参照されたい。

(13) William James, "Faith II" (1899-1901), in: *Manuscript, Essays and Notes, The Works of William James*, 1988, p. 311.

(14) ジェイムズは続いて次のように主張する。「人々の様々な *overbeliefs* や彼らの様々な信仰の冒険は、実際、証拠を生み出すために必要なものである」(P. p. 144)。

福沢諭吉の宗教観

——真宗を中心に——

守屋友江

△論文要旨▽ 福沢諭吉の宗教観に関する従来の研究は、彼を宗教に無関心な人と位置付けることが多い。しかし、彼が真宗に力点を置きながら宗教論説を多数発表していたことや、彼の宗教観と真宗の「真俗二諦」論との関連性についてはほとんど顧みられていない。本稿では、福沢の宗教論説から真宗に関するものを中心に分析し、彼の宗教観の基本的枠組みが真宗の「真俗二諦」論に由来していることを明らかにする。福沢は、文明化にふさわしい宗教のあり方についての意見を発表する一方、清沢満之らの教界時言社が先頭に立った、真宗大谷派の教団改革運動をも支援していた。近代本願寺教団の「真俗二諦」論と土俵を同じくしながら、福沢はその姿勢において本願寺教団とは大きく異なり、政治権力への迎合という弊を超える可能性をもっていた。

△キーワード▽ 福沢諭吉の宗教観、「真俗二諦」論、道徳的宗教、「御文章」

はじめに

福沢諭吉の宗教観については、彼自身「無信仰」を標榜していたこともあり、その研究はあまり多くはない。主な先行業績によれば、福沢はウィリアム・ジェームスのいう、「tough-minded」型の思想家であり、それゆえに、凡そ本来の宗教的体験には無縁⁽¹⁾で、彼にとつて宗教の意義は「プラグマティックな価値、それも『愚夫愚婦』乃至は『凡俗社会』の感化という徹底した実利的観点」において認められただけであるとか、「宗教的信仰に不可欠

なる罪業意識^②」を欠いており、彼の宗教論説を通覧しても「何れも宗教を愚民教化の手段として社会秩序維持の方便に利用しようとするもの」に過ぎないという消極的評価が一般的である。

しかし、福沢は自らの信仰について詳しく表明することはないが、宗教による道徳的教化については繰り返し言及しているのである。そのため上記のような「宗教的信仰」を規準にした評価だけでは、福沢の思想に即した理解を阻んでしまいかねない。敬虔で篤信の信者像や明白な信仰告白を期待することは、かえって彼の宗教観を理解しにくくさせてしまう。宗教の「プラグマティックな価値」に着目した福沢の宗教観を、単に彼が宗教に無関心であるためと説明するだけでは、後述のような宗教論説が生み出されてきた理由が不明となってしまうことだろう。

宗教的信仰と道徳を区別することは、現代の視点から論じることになる。というのも、そうした区別は福沢をはじめ当時の思想家の宗教論には、ほとんどみられないからである。ここで必要なのは、彼が新時代における宗教の社会的役割や、民心に及ぼす道徳的感化力について実に多くの論説を残したという、その淵源が何であるのかを、さらに深く掘り下げることだろう。現に彼の宗教論説に惹かれて慶応義塾へ入学した僧侶や寺族は、宗派を問わず少なくとも^③。また、一八九〇年には福沢の発案で、慶応義塾に仏教青年会が発足していたのである^④。

そこで本稿では、問題を次のように設定して、福沢の宗教観についてさらに深く考察してみたい。

第一に、福沢のプラグマティックな宗教観が、真宗とどのような関係にあるのか。第二に、宗教に対して無関心とされながらも、なぜ宗教の有効性を論じていたのか。以上の二点を明らかにする。

彼の仏教への関心は、特定の宗派とは関係のないものだという指摘^⑤があるが、それでは彼が数々の論説で特に真宗を評価していた理由が不明となる。周知のように、福沢家は代々真宗の檀家であるし、彼の思想形成には篤信の

母親からの影響⁶が多分にあることも指摘されている。さらに、福沢が清沢満之らによる、真宗大谷派のいわば草の根からの教団改革運動を支援する主張を行っていたことも、十分考慮されねばならない。

以上の問題設定に即して、本稿では主に一八八〇—一八九〇年代の福沢の著述を取り上げる。この時期は彼が真宗に接近した時期であり、かつ彼の宗教論説が集中している時期でもあつて、福沢の宗教観を探るうえで最も適切だと考えられるためである。

本稿の構成は次の通りである。第一節では、福沢が蓮如の『御文章』に言及した宗教論説を取り上げ、「真俗二諦」論との関連性を論じる。第二節では、代表的な宗教論説にみられる宗教観を分析する。第三節では、真宗大谷派の教団改革運動に関する福沢の論説を通して、彼が構想していた新時代における宗教のあり方を解明する。

なお本稿では、福沢の著作を原則として『福沢諭吉全集』（慶応義塾編、全二一巻、岩波書店、一九五八—一九六四年）以下、『全集』と略す）から引用した。また『全集』等で使用されている旧字体を、一部新字体に改めた。

一 福沢諭吉における『御文章』

1 福沢の『御文章』理解

本節では、福沢が『御文章』に直接言及した論説を中心にみていくこととする。一八八四年一〇月二日、三日の『時事新報』で、福沢は「宗旨宣布の方便」⁷と題した社説を連載している。二日の社説では主にキリスト教の布教方法の問題について述べ、三日には『御文章』を中心に、真宗の布教方法の利点を紹介した内容となっている。

真宗の布教方法が有益である例として、彼は「真宗の仮名本」からかなり長い引用を行い、もっぱら現世におけ

る信者の振る舞いを論じた箇所に着目している。福沢による引用は、「仮令ひ牛盜とは云はるとも、若しは善人、若しは後世者、若しは仏法者と見ゆるやうに振舞べからず」という箇所をはじめ、誰彼ともなく宗教教義の論争をしたり、真宗信者であることを吹聴することを戒めた内容のものに集中している。このように自己の宗教的信仰を世間に標榜しないことは、蓮如のいう「王法為本」の核心部分である。

『御文章』中の「王法為本」的言説に対して、福沢は次のように論じている。「内に信心を包蔵して外相に顕すを禁ずる」という教えは、まず「其信を固くして世を驚かすことなきの工風」である。そして「諸神諸仏を軽ろしめず、他宗を誹謗せず、俗権を重んずるは、習慣に依々して人を憤らしむることなきの用意」であろうと。

また『御文章』の中には「人を勸化せんと思ふとも宿善无宿善の二つを分別せずば徒らごととなる可し」という箇所があるが、彼はこの「宿善」という語を次のように解釈している。「通俗に訳して我流の説を付すれば、同気相投ぜざるものに向て漫に自家の宗旨を称讚する勿れ、逆も勸化することは叶はずして却て害を醸す可しとの警なるが如し」。

このように彼は『御文章』を引用しながら、その中でも特に、相手の感情や状況を無視してむやみに説教するのではなく、「徐々に人を悦ばしむる」布教方法を論じた箇所に着目しているのである。

彼は続けて、教義の是非はともかく、布教方法のうえで真宗の方が優れているのだとして、「布教弘道の一法だけを伝授したらば如何」と、キリスト教布教のために方策を講じている。そして真宗の布教方法を取り入れることこそ、「公平無私の挙動」であり、キリスト教にとっても大きな利益になるだろうと述べている。本稿では詳述しないが、約一〇年後に活動を始める仏教清徒同志会（後に新仏教徒同志会と改称）が、キリスト教の一派ユニテリ

アンと緊密な関係をもつていたことを鑑みると、当時まだ対立関係にあったキリスト教と仏教の交流に、福沢が先鞭をつけようとしていたことは注目すべきであろう。

このように、彼が真宗の布教方法を評価したのはなぜか。彼によれば、歴史的にみて、現在の日本は古代の「宗教惑溺、野蛮の時代」と比べて知識が発達しており、布教方法も「淡泊」にならざるを得ないからである。というのも、人々は宗教に対して疑惑を生じやすくなり、かつてのように「軽信」を利用して布教を行うことはもはや困難となっている。ゆえに福沢が戒めるのは、「旧穢一洗と称して仏壇を焼き祖先の位牌を河に流して追て又後悔す」ようなあり方である。甚だしい場合は急進的に過ぎて、文明化に逆行しかねない「野蛮流の軽信」であると厳しく非難している。これに対し、真宗では「斯る濃厚なる布教方(マヤ)の不可を悟り」、新たに「淡泊法を發明した」のだと称揚している。

ここで、頻出する「惑溺」とその反対語の「淡泊」の意味について、まず、丸山真男の分析を借りながら整理しておこう。「惑溺」とは上記にみられる呪術や無知、妄信を指すだけでなく、「特殊的状況に根ざしたパースペクティブに捉われ、『場』に制約せられた価値規準を抽象的に絶対化してしまい、当初の状況が変化し、或はその規準の実践的前提が意味を失った後にも、是を金科玉条として墨守する」⁽⁸⁾態度をも含んでいる。ゆえに知識人であっても、唯一の価値規準を絶対化して譲らず、他の価値規準の存在や価値規準そのものが変容することを認めようという教条主義は、「惑溺」の部類に入ることになる。

一方「淡泊」とは、「価値判断の相対性の主張」であるということができよう。つまり「時代と場所という situation を離れて価値決定はなしえない」という相対主義の態度であり、それが他の価値規準に対する寛容を生む。

しかし単なる無原則な状況への追従ではなく、場面ごとに不断の価値判断を行うだけの強靱な主体性を伴うものである。丸山によれば、その根底には「自己のパスpekティブの背後に、なお他のパスpekティブを可能ならしめるような無限の奥行を持つた客観的存在の世界」が常に想定されているという。

私は丸山の解釈を認めた上で、さらに、『御文章』に即して「惑溺」と「淡泊」の意味を考察してみたい。私のみるところ、「惑溺」的人間は、自らの信心が未だ固まっておらず不安定なため、信心のあり方について権威による保証を求めようとする。その結果、他者の主義信条の自由を考慮することが少なく、他の宗教や異なる信仰をもつ者に対して警戒心を抱いたり、画一性を尊ぶことが多い。これはいわば、「无宿善」の者にまで自分と同じ信心を強要しかねない方である。

これに対し「淡泊」的人間は、阿弥陀仏の本願を信じて念仏する者であり、その信心は堅固なものである。そこから、他者に対して寛容となるだけの余裕が生まれ、あえて他人に信心を誇示して保証を求める執着心もなくなる。また、各自の「宿善」を尊重するために、むやみに画一的なあり方を相手に押しつけることがない。知識の進歩によって生じてくる疑心にも、余裕をもって対応することができる。

このようにみると、福沢の『御文章』解釈のポイントは、「宿善」にあるといえる。彼は『御文章』から、各人の「宿善」尊重を学んだということができよう。そこに、「権力の偏重」に対する厳しい批判が生まれ、彼の思想に一貫して流れていた、相対主義の生まれた源泉があったのだと思われる。彼のいう「淡泊」な宗教とは、「信を固くして」いるために、権威への執着を離れることができ、かつ人知の発達に即する事ができるものだということができよう。

2 「世俗通用の俗文」

一八九七年発行の『福沢全集緒言』⁹には、次のように記されている。かつて豊前中津にいた頃、「和文の仮名使ひは真宗蓮如上人の御文章オウミサマに限る」（『御文章』と書いて『オフミサマ』とよむのは、東西本願寺での呼称の相違を無視したよみかたであるが、『全集』に従った、守屋注）と聞き、蓮如が「文章家」であることを知った。数年後江戸に来てから「御文章の合本一冊」を購入して読んだ所、「如何にも平易なる仮名交りの文章にして甚だ読易し。是れは面白しとて幾度も通覧熟読して一時は暗記したるものも」あった。『御文章』によって信心を得たとは言いが、これによって「仮名文章の風を学び得た」のだという。普通の真宗門徒にとっては信心の教えを説いた書とされる『御文章』を、無学な者でも読みやすい「仮名文章」の教本だとする、実用的な関心から着目していたと表明している。

以上のようないきさつで、福沢は仮名交じりの俗文で執筆を始めたが、知識人にふさわしく格調ある漢文で執筆するよう勧められる。だが俗文を貫こうとする彼の決意は変わらず、その理由を彼はこう述べている。「自分の文章は最初より世俗と決心し、世俗通用の俗文を以て世俗を文明に導くこと、恰も真宗の開祖親鸞上人が自から肉食して肉食の男女を教化したるの輩に倣ひ、何処までも世俗平易の文章法を押通し、世俗と共に文明の佳境に達せんとするの本願にして、曾て初一念を変じたるなき今日、到底先生の忠告には従ふ可らずと覚悟して、其忠告と同時に却てますます俗文主義の志を固くしたるこそ是非なき次第なれ」。

「世俗通用」の文体で執筆活動を行うことは、福沢にとって「世俗を文明に導く」という積極的意義のあることが明らかである。つまり通俗的な方法を用いることによって、文明化を幅広い範囲の人々にまで浸透させることが

可能となり、文明が普遍性をもち得るからであろう。この緒言に加え、石黒忠憲から俗文での執筆を卑俗であると非難されたときにも、福沢は次のように反論している。「一体学者たる者は無智蒙昧の輩をして少しでも多く文明の恵沢に浴せしめるのが其本分ではないか」⁽¹⁾。このような「世俗」や「通俗」へのこだわりは、彼の著書名や文体、宗教観にあらわれているだけでなく、「三十一谷人」（組合わせると『世俗』となる、守屋注）という印を用いたことからもうかがえよう。

時事新報社社員の石河幹明によれば、福沢は生前、仏教諸宗派の中でも最多数の信者をもつ東西本願寺について「其宗祖以来、教を説くの法が平易通俗を旨として衆人の心に入り易く、凡俗を感化するに恰当の宗旨である」⁽²⁾と評しており、この通俗性重視は、親鸞と蓮如が最も心を用いたことであると述べていた。通俗性があるからこそ、真宗は国内で最多数の門信徒を有する教団に育ったのだとして、福沢は真宗の隆盛を「経世上大に喜ぶべき次第にして、これに望を属した」のだと語っていたという。

少し遡るが、一八八九年三月一四日付『時事新報』の「真宗の説教」という社説でも、福沢は次のように述べている。真宗の僧侶たちは、無知無学の門徒を対象とした説教を行ってきたためにその教化の範囲が広範であり、またその浸透度も深く、これは大いに評価すべきである。真宗僧侶の中には道德的に問題の多い者もいるが、機動力の点においては、真宗は他宗と比較しても「進んで事を為さんとして其手段に乏し」⁽³⁾くはない。例えば、何か事業への協力を呼びかけて「善男善女の随喜を募れば、幾百万の財宝、四方八方より到来」するほどだが、その理由はその教義が「我国俗に適する」ことと、特に「僧侶が説教に巧にして人心を悦ばしむるの方便」に長じているためだと述べている。

ここで、福沢がどのように評価した当時の真宗本願寺教団について、振り返っておくこととしよう。というのも、柏原祐泉の指摘⁽¹³⁾によれば、当時の本願寺教団では「王法為本、仁義為先の教法」から派生した、「真俗二諦」論に基づいた説教が行われていたからである。「真俗二諦」論について略述しておく、蓮如の説いた「王法為本」が、幕末以降大きく変質を遂げて「真俗二諦」論となり、真宗では世俗社会における道徳的実践を積極的に行うよう勧めようになっている。

福沢が真宗を論じるときに信仰に立ち入ることなく、もっぱら道徳的教化を中心に述べていたのは、「真俗二諦」論と非常に似通っているように思われる。従来、福沢の宗教利用論については、宗教的信仰に無関心であつてもっぱら経世的観点に立って道徳的教化のみを論じていたといわれてきたが、「真俗二諦」論を念頭においてみると、彼は「真俗二諦」的宗教観の持ち主であつたということができよう。この点につき、福沢の宗教論説を明治期の真宗との関係から考察し、彼を「『真俗二諦の法義』の信奉者⁽¹⁴⁾」であつたとみる研究も、既にある。

しかしながら、ここで忘れてはならない点は、彼が道徳的教化に関心を寄せ本願寺教団と枠組みを同じくしながら、その内容を大きく異にしていることであろう。というのも、維新期における真宗の対応として、「王法仏法の不離一体論⁽¹⁵⁾」が強調され、「近代の王法仏法一致をより強調する語として」、「真俗二諦」論が使用されるようになっていたからである。例えば、仏法 \parallel 真諦と王法 \parallel 俗諦の「二諦相資」を強調して、次のようにも述べた者も登場している。「王法ノ資ケニ由テ、他力大信ヲ成就スル者、必四恩ニ報スルコトヲ知ル⁽¹⁶⁾」。世俗権力の「資ケニ由テ、他力大信ヲ成就スル」ことができたのだから、当然国家の恩に報いなければならない、という論理が導かれる。しかし、福沢はこの論理とは一線を画していた。

つまり道徳的教化（俗諦）という点で、福沢と本願寺教団は同じ土俵に立っていた。しかし、福沢は道徳的教化の効用を論じていながらも、次節でみる如く、政治権力の恩に対する報謝などのように、「権力の偏重」の原因となる論理を明白に否定していた。それこそが、結果的に両者を違った方向へと向かわせたのである。

二 福沢の宗教論説

1 『ゆにてりあん』寄稿論説

本節ではキリスト教の一派であるユニテリアンの機関誌に寄稿した論説と、丸山真男によって「唯一の体系的原論⁽¹⁷⁾」と評された『文明論之概略』（以下、『概略』と略す）を取り上げ、福沢の宗教観を分析することにした。ユニテリアンを取り上げるのは、まずユニテリアンと真宗に対する、福沢の評価の内容に共通点が多いことから彼の宗教観が如実に示されていること、次に慶応義塾大学部設立の際、ユニテリアン宣教師が多大な貢献をしており、福沢と関係の深い宗派だからである。

まず、一八九〇年三月創刊の雑誌『ゆにてりあん』第一号に寄稿した「ユニテリアン雑誌に寄す⁽¹⁸⁾」をみる。福沢は、自分の宗教心を次のように述べている。「身躬ら其宗教に入るを得ず。或は人のために自ら信心を装はんと欲すれども、斯くては虚飾にして、之を敢てするに忍び」ない。さらに、自分の道徳的教化は宗教よりも「自身の自然」によってなされたのだという。

彼は現今の宗教に望むこととして次のように語っている。宗教家は多くの場合、死後の世界について論じているが、「未来の天上極楽に往生して靈魂不死ならんとするには、其初歩として現在の生活を極楽にせざるべからず」。

現世の極楽化という利点は、自分のような「凡夫」から見ても明白な道理なのに、信者だけでなく時には宣教師でさえ、「専ら天に事ふるの儀式義務を説て、人に交わり家に居るの法を等閑に付するもの」がある。これに対し彼は、ユニテリアンの活動目的が現世に重きをおいていることを評価している。「人類の位を高尚にして、智力の働きを自由にし、博愛を主とし、一個人一家族の關係に至るまでも、之を網羅して善に向はしむるにありとのことなれば、都て是れ現在の人事にして、余輩宗教不案内の者にも甚だ解し易く、果して其実効を奏せんには、人間至大の幸福これに過るものあらず」。中でも公共道徳を進めることは、「今日我日本社会の急要にして、遠きに至るは近きよりするの謬に違はず、現在の家を極楽にせんことを偏に希望する処なり」と結んでいる。

ここにみられる福沢の宗教論として注目すべきは、第一に自分の道徳的感化は、宗教ではなく「自身の自然」によっていると述べたことである。この「自身の自然」とは、実は彼の母親お順からの影響を意味しているのではないだろうか。この点に関し、『福翁自伝』にみられるような、福沢のパersonalityを育んだ母親について、「妙好人の典型」²⁰だとみる考察がある。

第二に、ユニテリアンの活動が「社交、道徳、宗教」に関する評論を行い、それによって人類の知徳発達を図って現世の極楽化を進めようとするものであり、それを彼が高く評価していることである。ユニテリアンは、周知のように福沢が唯一その存在意義を認めたキリスト教の一派であるが、福沢が指摘したのは、文明化に貢献し、経世上有益な道徳を教える、現世主義的な宗教の条件ということができよう。

第三に、通俗的な方法によって、今日の社会に求められている道徳的指針を示して欲しいと、ユニテリアンに希望を述べていることである。目標は遠く高尚なレベルに設定するが、そこへ至るためには、現実の生活と密接にか

かわる卑近な所から道筋をつけるべきだという「通俗」重視が、ここでもみられる。

2 『文明論之概略』にみられる宗教論

続いて、一八七五年刊行の『概略』⁽²¹⁾にみられる福沢の宗教論を振り返りたい。「宗教は文明進歩の度に従て其趣を変ずるものなり」という主張から明らかなように、いかなる宗教も歴史の変遷を免れないものだという認識がある。この歴史性の重視で注目すべきは、彼がヨーロッパ・キリスト教史を概観して「宗教の儀式を簡易に改め」、「近世の人情に応じ」たものとしてプロテスタントの勃興を論じたすぐ後で、日本仏教史の例を挙げていることである。つまり天台・真言宗と比べて「不思議を云ふこと少なく、其教風都て簡易淡薄」な「一向宗」が興ったことを指す。本稿ではこれ以上ふれないが、明治以後に論じられるようになった、鎌倉新仏教をヨーロッパの宗教改革に比定したり、真宗をプロテスタントと比較する論、あるいは徳川幕藩体制下の「封建」仏教否定論は、福沢によって先鞭をつけられたのではないかと考えられる。⁽²²⁾

福沢にとつて、人民の知徳の進歩に應じて簡易な姿へと変化した宗教こそ、今日の人民に適した宗教の姿であり、彼によれば日本の文明が一層進んで現在の「一向宗」も「虚誕」として厭うようになれば、「必ず又別の一向宗を生ずることもある」のだという。そのため、文明社会を規準にすれば、後にもふれるように現在の本願寺教団のあり方は相対化される。そして文明社会へと進歩していくために、宗教者に知徳の両方が備わっていることが要求され、科学的知識に基づいた学問的素養をもつ、文明人の名に値する宗教者の出現が待たれている。

その理由はまず、彼が科学的知識に裏付けられた学問と宗教は、相互に乗り入れ合う関係にあるという認識に立

つていることが考えられる。また当時、地動説や地球球体説に対する、佐田介石ら仏教護法家からの須弥山説による反発⁽²³⁾など、仏教関係者の反科学的論争があったこともあげられよう。

福沢は宗教的真理の絶対性や超歴史性よりも、知徳の進歩や民心の変化に応じて宗教も変化することを強調している。しかしここでもう一点注意すべきは、その変化を起こす原因が人間であるとしても、人為を絶対視することについては否定的なことである。彼は宗教については「学者の力」や「政府の権を用る」べきではなく、「唯自然の成行に任ず可きのみ」だという。「故に書を著して宗旨の是非正邪を論じ、法を設けて宗旨の教を支配せんとする者は、天下の至愚と云ふ可し」と手厳しい。というのも、こうした人為による宗教統制が引き起こす問題として、甚だしい場合には異なつた宗教的信条をもつ者に対する「ペルセキウション」を招くことになるからだと思われる。

既に「淡泊」という語について考察したように、福沢の思惟方式にみられる特徴は相対主義である。つまり人為を肯定しつつ、その人為に対して不断に疑心の眼が向けられているのだが、そのような視点によって、現実の社会のあり方について「智者善人の世の中と誤認⁽²⁴⁾」することなく、また維新政府の政策や教団のあり方にみられる様々な矛盾を指弾することが可能となるのである。福沢のこうした態度を、「宗教・学問・芸術・経済等あらゆる文化領域の政治権力への凝集傾向⁽²⁵⁾」に対する「殆ど本能的な警戒と反撥」と評する研究者もいる。

この相対主義による批判が、国家による宗教管理への批判として現れていることは看過すべきでない。一八七二年に教部省が設置され、僧侶は神官とともに「教導職」として、「三條ノ教則」を説くように義務づけられていた歴史的状況の中、福沢は日本仏教の諸宗派が「悉皆政権の中に攝取せられて」いることを問題にし、「自立」に近

い「一向宗」でさえ、法主が天皇家と姻戚関係を結んで「門跡」と称していることを「鄙劣」とあると指弾している。「僧侶は舊に政府の奴隷のみならず、日本国中既に宗教なしと云ふも可なり。(宗教権なし)」と、政治権力から自立を果たせない仏教僧侶のあり方を非難している。

三 本願寺教団改革の支持

1 本願寺法主への批判

本節では、福沢による『時事新報』社説を、清沢満之が執筆した『教界時言』社説と並べてみていくこととする。

福沢は、清沢満之ら教界時言社による真宗大谷派教団改革について早くから注目し、賛同を表明した社説を幾度も掲載している。『全集』未収録のものも含めて年代順に並べると、「東本願寺騒動の始末」(一八九七年三月一日)、「本願寺騒動の鎮撫策」(三月三十一日)、「仏教の革新」(四月四日)、「本願寺の処分」(二月五日)、「血脈と法脈との分離」(二月七日)、「法蓮万歳の道なきに非ず」(二月八日)である。

既に一八七九年に本願寺派では、法主大谷光尊と北畠道龍らが中心となって教団改革運動が起こっていたが、福沢は「宗門の内事に関することは真平御免」と、全く取り合わなかった。近代東西本願寺の教団改革運動を比較した研究によると、一八七九年の本願寺派教団改革はいわば上からのクーデターであり、一方、清沢ら教界時言社の改革運動は「『下からの改革』路線」であった⁽²⁹⁾という。福沢が非常な関心を示し、かつ『時事新報』紙上で間接的な支援を送ったのが、「下からの改革」を目指した運動であったことは、注目に値しよう。

『時事新報』社説「東本願寺騒動の始末⁽³⁰⁾」によれば、改革派の要求は表面的には会計や布教問題の是正だが、「実際目指す所は法主の不徳不品行に在るのみ」という。既に一八八七年に、いずれも福沢が保証人となって、大谷光勝の孫大谷榮誠が慶応幼稚舎に入社し、翌年には大谷光瑩の七男である大谷瑩温も幼稚舎に入社している⁽³¹⁾。大谷家との浅からぬ関係があるにもかかわらず、福沢は法主の不品行に対する批判をゆるめていない。

教団における法主の存在については、「俗界に於ける君主と同じく宗内に於ては神聖視す可きものなれば、如何なる場合にも公然其非行を鳴す可らず」と、法主の猛省を求めべきだと述べている。一月二八日発行の『教界時言』社説の文章と酷似した表現である。

『時事新報』社説によれば、「所謂衆生濟度は世安の必用」であり、宗教ほど有益なものはない。中でも真宗は日本における「最も盛なる宗旨にして天下の大部分を領し」ており、今回の騒動は一教団内の問題に止まらず、「実に国民の徳義に関する一大事件」といえる。ゆえに「本願寺の爲めには気の毒ながら、政府の力を以て速に鎮定を試み」、教団の崩壊を防ぐことが先決となる。これまで政治と宗教の区別を判然とさせるよう主張してきた福沢が、ここで政府による干渉を示唆しているのだが、果たしてそれはどういった手段で、どのような理由で行われるべきだということのか。

「華族の進退を監督する」権限をもつ宮内省による訓戒により、伯爵である大谷家法主の不行状を処分すればよいという。他の華族の不行状をさしおいて、大谷伯に限って処分することは不平等のようだが、「管長は宗教道徳の泉源」であり「満身一点の汚穢を留めず、其一言一行一顰一笑の微も門末信徒の模範と為りて未来に衆生を濟度し現在に世安を維持して蔽護法城の本職を尽す可き筈」であるから当然の処置だと断言している。この点、「教界

時言」では法主が発する教命を「門末安心立脚の地」と位置付けていたが、『時事新報』では宗教道德の源泉としており、興味深い対照を示している。

さらに『時事新報』社説は、法主の反道徳的な行状に対する道徳的訓戒案を提示し、もしこの案が功を奏さなければ「各宗管長の任免を認可する」内務省が処分すればよいとも述べている。しかし、無条件で政府の介入を容認するのではなかった。この騒動が「人心に影響して世の安寧に害」があるため、やむを得ないためだという。

条件付きとはいえ、福沢が本願寺法主に対する政府の干渉を認めたのは、なぜであろうか。教団としては「真俗二諦」や「王法為本」という形で、道徳的実践を信者に説いていながら、その頂点に在る法主が「宗教道德の源泉」としての模範を示すことができなくなり、もはや世俗権力の助力なしには更正できないほどに墮落したのだという認識に立っているためだと思われる。法主が真に「宗教道德の源泉」であれば、政府の介入をまつまでもなく自力で更正することができるのである。「権力の偏重」を疎んじ、宗教の「自立」を説いてやまなかつた福沢の、挑発的な皮肉とみることもできよう。あくまでも彼の主張の力点は、法主の道徳的更正と教団制度の民主化にあり、これ以降、このような論説は姿を消している。

2 僧俗分離論

社説「本願寺騒動の鎮撫策」⁽³³⁾をみると、福沢は、法主の改心を勧めさせるために世俗的関心事から一切遠ざかせ、周囲の役僧には清浄無垢で「宗祖の末流門弟子たるに愧ぢざる者」をおき、「左手に数珠を爪繰り右手に算盤を弾くが如き奇を演ずる」ことを止めさせるよう勧告している。というのも信者の中には「理財の道に長じ而かも

今は樂隠居の身にして資産豊なる人」が少なくなく、こういう人々に財政運営を任せれば愛山精神の故に不正の心配はなく、財政問題は速やかに処理され、「算盤帳簿専門の人」と「数珠念仏一心の僧侶」が「両々独立して相混ざることなくんば、会計は日に豊にして宗門の内はいよいよ清浄なる可し」と、「法務と俗務とを分離」することの必要性を主張している。これによって、一部の僧侶による恣意的な財政運営という、「偏重」の弊を断つことができるからである。

次に「仏教の革新」⁽³⁴⁾では、俗人の社会が漸進的ながらも改良進歩の途上にある一方、僧侶の品行はこれとは逆に墮落の一途をたどるばかりで、ここに今回の教団改革の生じた理由があると述べている。

仏教僧侶に対してキリスト教宣教師は、「一通り文明の教育を受けて共に当世の事を語る」ことのできる者が多く、品行面でも信者への接し方でも仏教僧侶とは正反対である。特にキリスト教では、教会がみずから財産を投じて病院や学校を建設することに熱心であるのに対し、仏教側は「只死者の為に追弔会など営み其実際は人を恵むに非ずして却て人に恵まるゝものなり。水難火難の後に寺の本堂建立の名を利用して坊主の懐を温むるなり」と、実に手厳しい。

このように僧侶の墮落を述べ立てた後、「無学不徳は仏教の本色」ではないが、「俗人よりも腥」い僧侶が現実には多い以上、門徒が不平をもたないはずがない。つまり今回の改革運動は、機会を得て先に大谷派で起こったままであり、今後は他宗でもこうした「動揺」の起こる可能性があるという。そして最後に彼は、「其動揺は即ち宗教革新の機会にこそあれば我輩は今度東本願寺の破裂を以て革新予報の警鐘として視るものなり」と結んでいる。

「教界時言社による教団改革運動を、「宗教革新」へ向けての発端であり「革新予報の警鐘」と福沢は位置付けて

いるが、事実、清沢満之らの教団改革運動は全国的展開を見せ、一八九七年二月には「大谷派事務革新全国同盟会」⁽³⁵⁾が結成、以後各地に地方支部が続々と設けられている。

次に「血脈と法脈との分離」⁽³⁶⁾をみていこう。冒頭で福沢は、東・西本願寺というセクト主義を排した後、真宗の社会的影響力は甚大であるが、肝心の教団運営には必ずしも模範的な法主があたるわけではないと述べている。法主は親鸞以来の「血脈」を受け継ぐ人だが、「其累代を平均すれば智識の高僧は甚だ少れにして、凡庸のもの多きのみか、人間生理の原則より見れば、其人物は次第に下りて次第に劣らざるを得ず」と、徹底して法主の偶像化を排している。

そこでもし真宗の「法脈」と「血脈」を比較して「法脈」を重んじようとするならば、「断然双方を分離して法運の隆盛を謀る」ことこそ「宗祖の志」にかなうのだという。親鸞が「子孫万世必ず自身の血脈に伝ふ可しとの遺言」を残したなどは、断じてあり得ないと述べている。だが福沢は、「法脈」から「血脈」を分離する案は「孰れの点より見るも尤も至極の説」であるが、即座に同意することはできないという。

その理由は、翌日の社説「法運万歳の道なきに非ず」⁽³⁷⁾にある。分離案は道理にかなっていないが、ごく普通の門徒は「古人旧物を崇拜する」のが常であり、彼らの生き仏崇拜を真実の信仰ではないと一蹴した所で、「御開山様の御光を仰ぐ」ことを止めさせることはできない。よって「法脈党と血脈党」が分裂し、さらに全国的な騒動となるおそれがある。ゆえに「血脈法脈一刀両断の説」は、経世的関心からいっても実際的ではない。

しかし、福沢は改革自体を否定しているのではない。「今後新進の信徒」は生き仏崇拜とは無縁だから、法主の不徳や教団運営の不始末を放置しておかない事が明白であり、問題の多い現状を維持することは、早晚教団の分裂

を招くことになるだろうという。

一見して、福沢の主張は二転三転しているようだが、彼はあくまでも、本願寺教団の「現実」に即した改革を提案していたのである。彼が無学な「善男善女」たちを切り捨てることなく、教団改革を遂行すべきだと論じていたことは、決して軽視すべきではないだろう。ここから、漸進的であつても、確実に教団全体の改革が行われる道を模索していた、彼の現実主義がうかがえよう。だが、これだけでは彼の主張が明瞭ではない。続いて、教団機構の改革についての彼の意見をみてみよう。

今日の世界の大勢は、君主制から共和制への移行に向かっている。その中でひとり英国は例外的に君主制を残しながら、「臣民一般の奉戴一方ならず、苟めにも不平反対の声を聞くこと」がない。しかも英国王は、政治活動を全く制限されている。そこで、「我輩の望む所は、本願寺の仕組みを恰も英国の例に倣ふて、法主の一身は神聖犯す可らざるものとして宗政外に其光榮を全うせしめんと欲するのみ」と彼は提言し、法主の品行改善に固執しなくともよいと述べている。というのも、法主の不品行は「歴代の大和尚、孰れも大同小異」であり、今後は次のようにすることが適切であろうという。

教団運営はあくまでも「役僧当局輩の責任」とし、それは宗教とは別の次元であるから行政・立法レベルの問題として処理すればよい。一方法主は「深く本山の奥の一問にとぢ籠り」、始終念仏を称えて清浄潔白を貫けばよい。つまり教団における政教分離の提案となっており、特に注目すべきは、この提案が『教界時言』などで改革派が提唱していた「末寺会議」や「門徒会議」といった諸制度改革の要求と、期せずして全く同じ内容となつてゐることであろう。

しかもここで福沢は、大谷家の爵位を否定し、「恰も犬の首輪に等しき俗界政府の爵位」などは「寧ろ神聖を瀆す可き邪魔者として、此方より返却に及ぶ可きのみ」と断言している。

最後に、福沢は次のように結んでいる。もし本願寺がこれ以降何ら改善策を講じようとしなければならぬなら、忠告も無駄であるから世論に訴え、「敗徳和尚の放逐は無論、本山の根底より顛覆して更らに一新を謀るの法ある可し」という。彼がどのような「一新を謀るの法」を構想していたのかについては、別の機会に論じることとしたい。ここでは福沢が後年、「清僧大に奮発す可し」や「親鸞主義の復活」といった社説を発表し、有志の僧侶が「腐敗の空気を一掃して親鸞主義を復活し、光明を發揮せしむること」が肝要であると述べていたことを示唆するに止める。

おわりに

以上、福沢諭吉の宗教観について、真宗との関係を中心に概観してきたが、彼のプラグマティックな宗教観は、本願寺教団の「真俗二諦」論の影響下にあったことが明らかであろう。彼があくまで「世俗」の立場を貫き続けて、数多くの宗教論説で宗教の社会的役割、つまり真宗的にいえば「俗諦」に関する議論を発表していたことは、決して彼が宗教に無関心であったということを意味してはいない。

教団外の立場にあったことで、福沢の道徳的宗教論は教団のそれと異なり、国家権力から「独立自尊」を達成することが可能となった。彼にとつての「真諦」がどのようなものかは、ほとんど語られることはなかった。その理由を推測するに、宗教的信仰よりは学問に裏付けられた「文明社会」という、現世の極楽を実現することが念頭にあったためだと考えられる。

注

- (1) 丸山真男「福沢諭吉の『哲学』——とくにその時事批判との関連——」(『国家学会雑誌』第六一卷第三号、一九四七年)、二九頁。
- (2) 家永三郎「日本近代思想史研究」東京大学出版会、一九五三年、一八三—一八五頁。
- (3) 例えば土宜法龍や釈宗演、今村惠猛、忽滑谷快天であり、彼らはいずれも卒業後は開明的見地に立つて国際的に活躍している。
- (4) 慶応義塾大学仏教青年会編『慶応義塾仏教青年会八十年史』慶応義塾大学仏教青年会、一九七四年、一三頁。
- (5) 小泉仰「啓蒙思想家の宗教観」(『比較思想史研究会編『明治思想家の宗教観』大蔵出版、一九七五年)、六七—六八頁、同「福沢諭吉と宗教」(『福沢諭吉年鑑』二二、一九九四年)、一三六頁。
- (6) 橋本峰雄「福沢諭吉と妙好人の母親」(『函書』二二四号、一九六八年)。
- (7) 『全集』第一〇巻、一九六〇年、五二—五八頁。
- (8) 丸山真男、前掲論文、四—一三頁。
- (9) 『全集』第一巻、一九五八年、七一—八頁。
- (10) 石河幹明「福沢諭吉伝」第四巻、岩波書店、一九三二年、六四—二頁。
- (11) 同、七三—七四頁。
- (12) 『全集』第二巻、一九六〇年、六八頁。
- (13) 柏原祐泉「解説」(柏原祐泉編『真宗史料集成』第一巻、同朋舎、一九七五年)、三三—三五頁。
- (14) 藤原正信「福沢諭吉の宗教利用論とその宗教性」(『仏教史学研究』第三二巻第二号、一九八九年)、八〇頁。
- (15) 柏原祐泉、前掲論文、三三—三四頁。
- (16) 取丘宗興「真宗二諦弁」(柏原祐泉編『真宗史料集成』第一巻、六三—二頁より引用)。
- (17) 丸山真男「文明論之概略」を読む」下、岩波書店、一九八六年、三—三頁。
- (18) 清岡映一編・訳「慶応義塾大学の誕生」慶応義塾、一九八三年。
- (19) 『全集』第二〇巻、一九六三年、三六八—三六九頁。
- (20) 橋本峰雄、前掲論文、一—二頁。
- (21) 『全集』第四巻、一九五九年、一〇九—一五八頁。
- (22) 欧州視察中の島地黙雷について研究した堀口良一によれば、島地は真宗を日本の「新教」であるとみなしていたり、文明化に

相応しい宗教であると確信していたという。その内容は、福沢の『概略』を「素朴な形で先取りしたもの」と評価される。堀口良一「長州出身者の反キリスト教論―木戸孝允・青木周蔵・島地黙雷の場合―」（『帝塚山大学教養学部紀要』第四六輯、一九九六年）、三〇頁。なお、島地と福沢の交流関係については不明であるが、外国語を解しない島地と異なり、通訳として幕末に欧米へ渡り、さらに西洋の生活全般を紹介する書物を著した福沢が、期せずして島地と同様の見解をもったとしても不思議ではないだろう。

- (23) 柏原祐泉『日本近世近代仏教史の研究』平楽寺書店、一九六九年、三三五―三三六頁。
- (24) 『全集』第一九卷、一九六二年、五八七頁。
- (25) 丸山真男、前掲論文、二二頁。
- (26) 時事新報社社員の記事原稿に福沢が加筆している。『福沢論吉年鑑』二二、一九九五年、二頁。
- (27) 石河幹明、前掲書、八六頁。
- (28) 森龍吉「一八七九年七月―四日―本願寺教団改革の政治史的意義―」（『日本宗教史』Ⅰ、法蔵館、一九六七年）。
- (29) 森龍吉「真宗教団改革の二形態」（『森龍吉著作選集―森龍吉・人と思想―』東洋思想研究所、一九八二年）、一七七頁。
- (30) 『福沢論吉年鑑』二二、一六一―一八頁。
- (31) 福沢研究センター編『慶応義塾入社帳』第五卷、慶応義塾、一九八六年、四二〇、四二三頁。
- (32) 清沢満之「師命論」（『教界時言』第四号、一八九七年）、一一三頁。
- (33) 『全集』第五卷、一九六一年、六四一―六四二頁。
- (34) 『福沢論吉年鑑』二二、四一―四五頁。
- (35) 「雑録」（『教界時言』第五号。森龍吉編『真宗史料集成』第一二卷、同朋舎、一九七五年、五二二―五二三頁より引用）。
- (36) 『全集』第一六卷、一九六一年、一七〇―一七二頁。
- (37) 前掲書、一七二―一七六頁。
- (38) 拙稿「近代日本における仏教の自己変革―清沢満之の教団改革運動―」（『宗教研究』第三一〇号、一九九六年）、八二―八九頁。
- (39) 『全集』第一六卷、五六七頁。

東学とその教え

——千年王国論によせて——

川瀬 貴也

〈論文要旨〉 東学は、一八六〇年に崔濟愚によって創唱された朝鮮の新宗教の嚆矢といえるものである。本稿では東学の教典である『東經大全』『龍潭遺詞』などから東学の教義の要点を明らかにする。没落両班であった崔濟愚は「天」の感応を受け、救世主としての使命に目覚めた。彼は自らの教えを「東の教え＝東学」と呼び、国内矛盾と対外的危機の克服を自己の宗教の目的と考え「輔国安民」というスローガンを立てた。彼は「天」から呪文を受け取り、それを教えの根幹とした。その呪文には伝統的長生思想がうかがえる。東学の「侍天主」という思想は、究極の実在者である「天」が自己の内部にも存在するという思想で、これが東学の平等観の基礎である。このような汎神論的「天」と、崔濟愚に召命したような人格神的「天」の混交こそ東学の「天」観である。「後天開闢」とは東学の運命観であるが、これを千年王国的思想と対照させ、その性格を明らかにする。

〈キーワード〉 東学、千年王国、朝鮮の新宗教、汎神論的／人格神的「天」観、後天開闢

一 はじめに

朝鮮の新宗教の嚆矢たる東学は、一八九四年の甲午農民戦争に重大な影響を与え、東学の後身である天道教は、一九一九年の三・一独立運動に関与したとされており、近代朝鮮史でその影響を無視することはできない。しかし日本の宗教学においては東学の教えそのものに十分な注意が払われていたとは言い難い。本稿は、東学の教典の主要部分からその教えを抽出しつつ、後に東学が果たす歴史的役割の淵源を、その教えの中から探ろうとする試みで

ある。また、東学思想と一般にいうところの「千年王国論」を対照することによって、東学の特徴も剔出した。なお、紙幅の都合上、歴史的事実の確認は最小限にとどめた。

二 東学創唱——崔濟愚の生涯とその教え

まず、東学に関する資料としては、教典である『東經大全』⁽¹⁾と『龍潭遺詞』⁽²⁾が挙げられる。また東学の幹部自らが書いた『東学史』⁽³⁾『天道教創建史』⁽⁴⁾も最重要資料である。ここではこれらの資料を中心に、他の研究も援用しながら、崔濟愚の生涯と東学の教えの概略を以下で再構成する。

東学の創始者崔濟愚（号は水雲）は、一八二四年十月慶尚道慶州に没落兩班の子として生まれた。もともと家は貧しかったが、成人前に両親を亡くす不幸に遭い、益々困窮した生活を強いられるに至った。その後失火により、父祖伝来の書籍とわずかばかりの家産を失い、彼は妻子を捨てて放浪の旅に出た。この旅で彼は仏教・儒教・道教・陰陽道やさらには天主教^{カトリック}（西学）まで修学し、勉学に勤しんだといわれる。そして三十五才のとき放浪生活にピリオドを打ち帰郷した。

一八六〇年四月、彼は心身に異常な悪寒を感じ、何やらお告げのようなものが聞こえるという神秘体験をした。「天」の降臨を感得したのである。「大全」によるとその時の様子は以下の通りである。

「不意に四月に心身に寒気を感じたが、病気かと思えばその様な症状は出ていないし、言葉で言い表そうとしてもできない。すると忽然と神の声のようなものが耳に入ってきた。驚いて『どうしたことだ』と問えば、その声は『懼れる勿れ、懼れる勿れ』と言う。『世の人は私のことを上帝(天)と言う。汝はそれを知らぬか』

と。『どうして私に話しかけたのか』と聞くと、『私は世の人を救う功がない。故に汝をこの世に生まれさせ、人にこの法を教えるように言うのだ。疑う勿れ、疑う勿れ』⁽⁵⁾では、西洋の教え（西道）を以て人に教えるのか』と問うと、上帝は『そうではない。仙薬である私の霊符を受けよ。その形は太極で、弓弓である。⁽⁶⁾』⁽⁷⁾として人の疾病を救え。私（天）の呪文を受けてそれを人に教え広めるなら、お前は長生きし、徳が天下に広まるだろう』⁽⁸⁾

即ち東学の創唱がこれである。

さて彼が東学を興した一八六〇年は、第二次アヘン戦争、即ちアロー戦争が勃発した年であった。彼は国内の社会的矛盾と対外的危機を同時に認識しており、「輔国安民」「広済蒼生」というナショナリスティックなスローガンを打ち立てた。例えば国内的矛盾については、「二世上のかの人々 塗炭の中にあらずや 死地に陥れる出生共に 輔国安民を如何せん⁽⁸⁾」と歌う。また、当時の朝鮮で支配的だった儒教的規範の墮落については「止めよ この世は堯舜の治も施すに足らず 孔孟の徳も言ふに足らざるなり⁽⁹⁾」であるとか、または、「君君たらず臣臣たらず 父父たらず子子たらざるを 日夜嘆けば 鬱々たる其の心懐⁽¹⁰⁾」というのである。これらの言葉を見ると、崔濟愚は自分の東学を称揚するために「儒教」そのものを批判しているのではなく、儒教的倫理の失墜を嘆いている事が確認できる。

一方、対外的危機に関しては、

西洋は戦えば勝ち、攻めれば取り、旨くいかないことなど無い。天下は荒らされ、我が国と唇齒の間柄である中国（清）が敗れ、嘆かざるを得ない。輔国安民の計は、今まさに出て来よう⁽¹¹⁾

と述べる。この言葉は東学も一九世紀東アジアの「西勢東漸」の状況下に生まれた「時代の子」であつたことを物語っている。

そして彼は前述のような天から「万民を救え」という召命を受けたという自覚を全面に押し出す。彼に一種の救世主の自覚が芽生えたと言つても良からう。例えば、

天のたまひけるは 開闢の後五萬年來 汝こそ第一人者なり 我もまた開闢の後 唯勞して功なく 汝を得て初めて功をなす⁽¹²⁾

であるとか、「天我を世に出し わが國の運をぞ保護する」とまで言い切る。彼は、自身の東学を明確な自覚の下に「輔国安民の計」として位置付けたと言える。

さて、彼は召命の際、天から呪文を受けとつた。それを札に書き、燃やし灰にして水に溶かして飲めば病気が治るといふのである。東学の教勢の伸張過程は正確には把握できないが、東学もやはり他の多くの新宗教と同じく、病氣治しにより拡張していったことが推測される。『大全』には、

この符を受け、書いて飲めば、身は潤い病は癒える。まさにそれが仙薬であることを知るだらう⁽¹⁴⁾

とある。『大全』の解説を書いた新聞記者の細井肇が「呪文と云ひ、符書と云ひ、仙薬と云ひ、降話と云ひ、靈異と云ひ、(中略)誠に朝鮮人の心性に投合すべき好箇の標語である⁽¹⁵⁾」と言うように、東学のシンクレティックな性格が指摘できる。『遺詞』では、

器の中に之(呪符)を焼き 清き水をば持ち来たりて 一枚を飲み服せよと

この教聞きし後 速やかに一枚を描きだし 水に溶かして服すれば

無聲無臭この上なく 無味なることこの上無し かれこれ吞服せし靈符

数百枚にのぼりけり 七八朔を過ぎぬれば 瘦せし體は太くなり

黒き顔色白くなりぬ ああ世上の人々よ 仙風道骨は我ならずや

欣ばしきかな欣ばしきかな この我が身命は欣ばしきかな

不老不死になれるとは⁽¹⁶⁾

とも歌っており、靈符の効能を称えている。後述する東学の呪文にも「長生」という語が存在し、伝統的長生思想が横溢しているのを確認できる。

さて、崔濟愚は自分の教えを「東学」と名乗った。ここに既に「西学」、つまり天主教^{カトリック}への対抗意識が読み取れるのだが、ここで彼自身の言葉を検討する。

(問) 道を同じくしたなら、これを西学と呼ぶべきでしょうか。

(答) しからず。私はまた東に生まれ東に教えを受けた。道は、天道と言えども学は則ち東学である。いわんや、地は東西に分かれる。西は何ぞ東と言ひ、東は何ぞ西と言うだろうか。孔子は魯の国に生まれ鄒の国に教えを広めた。その鄒魯の氣風がこの世に伝わっている。吾が道は朝鮮で受けて朝鮮に広げる。どうして西学の名で呼ぶべきだろうか。⁽¹⁷⁾

ここで見られるのは激しい「東」の自己主張である。彼の用いる語彙には「天」「天主」など、一見カトリックと見紛うようなものがあるが、彼は同じ言葉を使っても「東は東、西は西」という考えを全面に押し出した。また彼は「陽」である東学をもって「陰」である西学に打ち勝とうとも言った⁽¹⁸⁾。つまり彼は東学による「精神的武

装」を試みたと言えよう。もう少し言及すれば、崔濟愚は西洋の武力について、「西洋人は銃器を発達させており、朝鮮の兵隊の敵うものではない。ただ、東学だけがその類いを打ち破ることができる」という認識を持っていた。¹⁹⁾ 物理的ではなく精神的武装といったのはこのような意味においてである。また、『遺詞』には、「劔歌」というものが存在するが、これも物理的な「劔」によって西洋と戦おうと言うよりは、教祖の教えを（心の）劔に譬えているとされている。²⁰⁾ ここには東洋の精神的優位でもって西洋に打ち勝とうとした志向性が見て取れる。このような「精神Ⅱ東洋」「物質Ⅱ西洋」という単純な二項対立図式は、当時の東アジアに共通の心性といえるものであった。²¹⁾ しかし彼の反西洋(学)という真意が伝わらず、官憲に「西学の徒」と見なされ逮捕、処刑されたというのは皮肉としかいようがない。彼の抗弁は通じず、一八六四年三月、「左道惑民」の科により処刑され、開教後わずか四年で四十年の生涯を閉じた。

三 侍天主——東学の呪文

東学においては、呪文を紙に書いて燃やし、水に溶かして飲めば病気が癒されるという教えが存在したのは前述の通りだが、その呪文と言うのはどの様なものだったのだろうか。正統派の呪文とされるのは以下の通りである。²²⁾

侍天主令我長生 侍天主我をして長生せしめ

無窮無窮万事知 無窮無窮万事を知る

至氣今至願為大降 至氣今至り大いに降らんことを願う

侍天主造化定永世不忘万事知 侍天主造化を定め永世忘れず万事を知る²³⁾

この呪文の後半の二行は重要視され、三七字（3×7＝21）とも呼ばれる。特に最後の「侍天主造化定永世不忘万事知」の十三字は呪文の、そして東学の教えの根幹とされ、

我をば信ぜずして 天のみを信ぜよ 汝が身に侍れば 近きを捨おきて遠きに探らんや

我も亦望む所は 天のみ専ら信じ 解蒙せざる汝等は 書籍は専ら之を廃し

修道のみを努むるは 其も又道徳なり 文章と云ひ道徳と云ふ

虚事に歸せんこと危し 十三字を極むれば 万巻の詩書何かせん⁽²⁴⁾

と歌われている。書物を捨ててまで修めることが進められているこの呪文はどんな意味なのだろうか。崔濟愚と弟子の問答から確認する。

〔問〕 先生の言われる「侍天主」とは何でしょうか。

〔答〕 世人はよく天主が別にいると考えているので、私はこの言葉で、天主がもし存在するなら、それは我々自身のうちに存在するということを示したのだ。

〔問〕 呪文の意味はどういうことでしょうか。

〔答〕 「至氣」とは、天地の間の究極の氣を指すのだ。この氣は至つて虚、至つて靈であり、渉らざることなく、命ぜざることがない。人もこの氣によって生まれ、万物もこの氣によって生ずるのだ。（中略）「今至」とは、この道に入るものは、必ず至氣によって生まれ至氣によって生きているのだということを知れという意味である。「願為大降」とは、自己の中に存在する氣と、宇宙の中に存在する氣とが互いに合して、大きく「化する」ことを願うという意味である。「侍天主」とは、「人は皆自分の中に靈があることによって生き、外部に

もその気が充ちている事によつて生きることができるのであり、これらを神と言うのだということを理解せよ」ということである。「造化」とは、無為にして化す（無為而化）ということである。（中略）「定」とは、

（中略）心を定めるという意味で、彼方の天を信じるのではなく自己の中にある天を信ぜよと命じているのである。⁽²⁵⁾

このくだりで一番注目される概念は「侍天主」であろう。つまり人の内部にもともと（神性（*Deity*））が存在し、それが（天（*the Deity*））とは同一のものであるがゆえに、仲介者なしで「天との合一（天人一如）」が可能であり、その意味で人は皆平等であるのである。これが東学の「天心即人心」⁽²⁶⁾である。この様な構造はキリスト教、殊にプロテスタントにおける平等観——つまり唯一の絶対者と対峙する万民という構造——と比定することもできよう。教典においては

天に問議し奉るに 天曰へらく 汝も亦人間なり 何を知らん 億兆蒼生數多き人々 同じく一體に歸するを⁽²⁷⁾と表現されている。この平等観は、後に「人に事^{つか}うること天のごとし（二代目教主崔時亨）」や「人乃ち天（三代目教主孫秉熙）」という言葉に結実する。この平等観が桎梏下の民衆の心を捕らえたことは想像に難くない。⁽²⁸⁾

別の箇所にも、

外部にも接する靈の気があり、内部から天の降話があり、それは目で見ることも耳で聞こうとしてもできないものであった。心にはなお怪訝な思いがあつたので、正気を保った。そして何故この様なことが起こるのかと聞いてみた。すると天は「私の心とお前の心が同じものだからだ」と答えた⁽²⁹⁾

とある。これは、例えば天理教の中山みきや大本の出口なおの「神が腹にはいつて語り出す」召命との類似性が指

摘されよう。つまり、別の人格が（乗り移って）自分の内部から語りかけるというシャーマニスティックな（召命）であつたと言える。⁽³⁰⁾

ここで、東学における「天（主）」の概念を確認する。東学の「天」は、上記のように預言者に呼び掛けてくるという点で、人格神的事であることは間違ひなからう。しかし、注意すべきは、東学の「天」は、聖書の「神」のごとき超越的な「創造主」ではないということである。ユダヤ・キリスト教においては、神と被造物の間の絶対的な區別が存在し、両者の間の距離は遠い。造られたものはいつまでも造られたものである。東学にはそのような被造物感覚がない。例えば、崔濟愚に話しかけてきた「天」は、「知るものはいないだろうが、鬼神ですら私なのだ⁽³¹⁾」と言う。その天は、最終的に「天の心は即ち人の心。何ぞ善悪などあろうか」と結論づける。存在自体に善悪など無い。何故ならどんなものも万物の根源たる天と分かち難く結びついているから。このような「天」は言わば汎神論的な「天」である。結論として、東学には人格神的な「天」観と汎神論的「天」観が分かちがたく包括されていたといえる。⁽³³⁾

このような平等思想が李朝下の厳しい身分制に対し挑戦状を突き付けることになったのも無理はない。では彼等が思いを馳せた世界は一体どの様なものだったのだろうか。

四 後天開闢——千年王国論によせて

東学思想で忘れてはならないのが「世直し」と言うより「世直り」、つまり今までの世界が終わりを告げて、新たな世の中が始まるという思想である。ここで筆者が「世直り」という造語を用いたのは、東学の基本的な性格

は、主体的に現実的な改革を目指すよりは、東学の教えを信じつつ自然と天運が移ろい行くのに任せようという運命論的傾向が顕著だからである。この天運循環論は例えば、「惜哉於今世人未知時運⁽³⁴⁾」というように表されている。今の世の人は新しい時運、つまり東学の時代になったことにまだ気付かないと崔濟愚は嘆いているのである。時代の変革は、崔濟愚によつて

天万民を生じたれば 必ずや天の授けし職あらん

命は乃ち天にあれば 死する憂い何ぞあらんや

天人を造り出すに 禄なしには造らざるなり

何ぞ我等の運のみ 然く奇險ならんや

富みかつ貴き人 過ぎし時に貧賤にして

貧しくかつ賤しき人 来らん時に富貴なり

天運は循環され 無往不復なれば⁽³⁵⁾

と、貧富の逆転が行われると歌われている。また別の箇所では、

心急なる諸君は 人事は修めずして 天命をのみこれ望む

卒富貴不祥とは 萬古の傳言ならずや 人事を修めて天命を待つとは

詳細に知れども 何ぞしかく急々なりや⁽³⁶⁾

と、急激な社会変革を求める向きをたしなめるようなくだりが存在する。このことは、後に甲午農民戦争の主体となつた東学信徒の行動を考えると奇異に思えるかも知れないが、趙景達氏が指摘するように、元々内省的な修行法

を推奨していた東学において、むしろ、千年王国的性格を突出させた「異端派」が甲午農民戦争を惹起させたのだと見る方が自然である。⁽³⁷⁾ このことは後述する。

さて、東学の上記のような運命観は、「貧者は生き、富者は死す」という『鄭鑑録』的運命観から影響を受けていると言うのは、先学の指摘するところである。⁽³⁸⁾ 『鄭鑑録』は、李朝の滅亡を予言した讖緯説で、この書のおよその内容は、李朝が興って五百年たち、天運が循環して、李朝は滅び、南朝鮮から「真人（救世主）」たる「鄭氏」という人物が現れ、王朝を開き、新たな菜園が築かれるというものである。天運循環論と易姓革命思想（李氏↓鄭氏）に彩られた『鄭鑑録』信仰は、別名「南朝鮮信仰」とも呼ばれる。南朝鮮から「真人」が出現するという予言は、農業の先進地域であったゆえに相対的に収奪の度合が激しかった朝鮮南部のルサンチマンが反映していたであろう事が推測される。⁽³⁹⁾ この書は当然李朝に禁じられたが、この讖緯説は地下に潜り、数々のヴァリアントが生じた⁽⁴⁰⁾ と言う。この『鄭鑑録』信仰を東学が吸収し、主として朝鮮南部（忠清道・全羅道・慶尚道）の民衆の期待を一身に背負うこととなったようである。

さて東学の運命観がまとまった形で表されたのが、「後天開闢」⁽⁴¹⁾ 思想である。これは時運によって時代を区分し、東学創唱までを「先天の世」として、東学創唱以降を「後天の世」とする思想である。つまり東学が新しい時代を切り開くⅡ「後天開闢」すると言うのである。

『大全』によると「先天の世」の流れは、まず人々が天の恩恵を認識できなかつた時代があり、次いで中国の伝説の五帝時代の後、聖人（孔子ら）が出現して教えを説いた時代を経て、各人が勝手に振る舞って天に従わない現在になったと言う。⁽⁴²⁾ まとめるなら、「先天」は、いわば聖人が天に代わって人々を導いた時代であった。では、「後

「天」はどの様な時代なのか。それは、天が直接人と結び付く時代なのである。「天人合一」つまり「侍天主」および「後天開闢」の時代なのだ。教典では人々が皆堯舜のような聖人であった世界に回帰すると宣言している。⁽⁴³⁾ 他の箇所でも具体的イメージとは言い難いが、

心を正し道を修めよ 命に従い行ひて 次第次第に教ふれば

無窮の造化を投げ盡し 徳を天下に布くべければ 次第道法そののみなり

法を定め文を制し 入道せる世上の人々 直ちに君子となり

無為にして化すべければ 地上の神仙汝に非ずやと⁽⁴⁴⁾

というような万人が神仙化する「地上天国」のビジョンが描かれている。

さて、ここで千年王国論について少し触れ、東学思想と対照させてみる。千年王国運動の特徴については数々の論者が言及しているが、代表的なものとして、N・コーンと、B・ウィルソンの定義が参考になる⁽⁴⁵⁾。コーンはもと中世キリスト教世界における千年王国論を研究していたのだが、非キリスト教世界にも視野を広げ、洋の東西を問わず見出される千年王国論の救済観の特徴を以下のように五点を箇条書きにした。

- ① 信者が全体で享有するという点で「共同体的」である。
- ② 彼岸の天国での救済ではなく、この地上において実現されるという意味において「現世的」である。
- ③ それが間も無く実現されるという意味で「緊迫的」である。
- ④ それは地上の生活を完全に変わてしまい、新しい制度は現状の改善ではなく、完璧なものであるとされる点で、「絶対的」である。

⑤それは超自然的な（神の力・摂理）力によって、あるいはその力を借りて完成されるという意味で「奇跡的」である。

一方ウィルソンは、千年王国論へ到る道筋として次の諸点を挙げた。

I この世は救いようもなく悪い。

II 全体的改革が必要である。

III 人間の力ではこの改革は実行できない。

IV 変革は超自然的な力によって達成される。

V 新しい秩序が確立されるとその中で信者は最も優越した地位を得るが、敵（人類の大部分）は何の場も与えられない。

VI この『真理』を知っている者は、その信仰を公にし、来たるべき変革に備えなければならない。

二人の論者の整理は大変示唆に富んでいるが、これをそのまま東学に当てはめることができるかについては検討を要する。東学は、後の甲午農民戦争を考えると典型的な千年王国論的宗教に思われるが、前述のように東学は天運循環論を背後に持つ「後天開闢」思想という「世直り」思想が存在する。これはコーンの定義②、つまり「現世的」というのが当てはまるだろう。しかしこの思想は、コーンの定義の③の「緊迫的」という要素や、⑤の「奇跡的」という要素が相対的に少ないように思われる。東学の用語では「無為而化（無為にして化す）」と言うが、「後天開闢」という思想には、東学の教えが広まっていき「自然と」世の中が変わっていくという運命論的色彩が濃厚なのである。だが、現世に絶望した被抑圧層に希望的未来像（具体的イメージはあっても、具体的プランなど無い

のが重要である。これこそが千年王国的な特徴である）を提供するという点では、確かに東学は千年王国的運動の側面を持っていたといえる。

また、東学の場合、天の教えに従うことで「天人一如」になる、とされる。それが東学の救済観なのである。もつというなら、東学にあつては、現実世界における救済は「天」それ自体によって行われるのではなく、人間が天に感応し、それとの融合、一体化を成し遂げることによって行われる。その内省主義は他の面でも表れている。例えば、幸不幸について、東学二代教主の崔時亨は弟子たちに

上は日月の大から、下は微塵のちりあくたにいたるまで、天道の靈光のささぬものはない。世の人はその様な原理を知ることが出来ず、山を拝み水に祈つたりして福を求めるものが多い。それでもなお靈験がないでもないのは、天地靈妙の照臨しないところが無い証拠だ。しかし、禍と福とは決して外物に原因があるのでない。自らの心で自らが造り出すものだ。だから巫蠱の迷信に決して陥つてはいけ⁴⁶ない。

と語っている。心が現実の状態を作り出すという唯心論的思考様式は、広く新宗教にみられるが、東学もそのような思考様式が存在していたことが伺える。このような思考様式は災因を外在化させず自己の内部に求め、現状肯定に向かい易いきらいがある。この点も、超自然的な力によって、一気にこの世の問題すべて（この〈問題〉は信者の「外」に存在する）が解決されるとする一般的な千年王国論、即ちウィルソンの定義の III・IV とは合致しないだろう。

千年王国論の信者の背後にある危機感⁴⁷は、一般に「外圧」、「信者の」迫害、「下層民衆一般の逼迫感」という具体的危機状況に起因すると言われるが、東学発生時はこれらの諸問題が間違いなく備わっていた。しかしこれら

の「相対的剝奪」とも言える諸点はあくまで「必要条件」であつて、「十分条件」ではないことに注意しなければならぬ。⁽⁴⁸⁾東学の「後天開闢」思想も、これらの諸条件と同様、「必要条件」ではあつても、十分条件ではなかつたのではないか。

以上のことから、東学は千年王国論的特徴を多く持つ宗教であるが、「この世の終り」というような終末感、緊迫感を欠いていることから、〈典型的〉千年王国論の一例として挙げるのは難しいと言わざるを得ない。つまり東学は人々を千年王国的方向へ向かわせる導因を内包しながら、同時にそれを否定する論理を持つていたと言える。

五 まとめ

ここまで東学の教えの概要を見てきたが、ここでその諸性格をまとめておく。

①まず、「輔国安民」「広濟蒼生」というスローガンが示す通り、そのナシヨナリステイックな性格が指摘出来る。その排外性の矛先は日本にも向けられた。例えば、

奇険なり 奇険なり わが国の運奇険なり

犬畜生の如き倭の人々 汝が身命を顧みよ

汝亦上陸（朝鮮侵略―引用者註）して 何の恩徳ありしや

我亦神仙となりて 飛上天してから天の造化受けて

犬畜生倭敵を 一夜に消滅せんかな⁽⁴⁹⁾

というような激しい表現すら見られる。これは豊臣秀吉の朝鮮侵略を想起しての警句であるが、その後の運命を言

い当てている。しかし、崔濟愚のいう輔けるべき「国」とは、李朝政権ではなく、生活の場としての「国」であったことに留意する必要がある。

②「侍天主」「天心即人心」思想を中心にした平等思想が挙げられよう。これは、自分の内部の存在する「心」を重視する内省的な修行法⁽⁵⁰⁾とも繋がって行く。例えば、崔濟愚は『大全』で、「道を認識する能力である「明」の所在が分からないときは遠くに求めず自分を見つめよ⁽⁵¹⁾」と説いているのである。東学の用語で「守心正気」というが、これは人がその心を良く守ってこそ、正しい心が生じ、人が「氣運」をただしてこそ良い氣運が生じるという意味とされる⁽⁵²⁾。

③そして東学開教からこの世の人々が天に感応し、新しい世の中がやって来るとする「後天開闢」思想が存在する。これは前章で詳述した通りである。そしてその「天」観には、人格神的なものと汎神論的なのが並存する。興味深いことに、甲午農民戦争の主体となった異端派の南接で唱えられていた東学の呪文は、「天主」という箇所が「上帝」に代わっていたとの報告が存在し、南接において「天」はより人格神的なとらえられ方をされていたことが推測される。北接の汎神論的「天」観に対して南接が人格神的な「天」観をより強固に保持していたことは、南接の社会変革への志向性の一原因として指摘できよう。

④宗教的側面として重要なのは、呪文・呪符を中心とした長生思想であろう。これは呪文や、呪符の飲用により病気が癒えるという思想である。

⑤東学の性格はシンクレティックであり、崔濟愚自身「吾道は儒にも似、仏にも似、仙にも似ているが、儒でもなく、仏でもなく、仙でもない⁽⁵⁴⁾」という。これは崔濟愚が、勢いの衰えた三つの教えを止揚する東学の優位性を言

明したものである。さて、ある論者は東学は儒教に対して本質的對抗性を持つていたとする。⁽⁵⁵⁾確かに崔濟愚は、儒教の倫理が頽廃したことを嘆いてはいる。しかしそれは第二章で見たように儒教の全面的否定ではなく、墮落した儒教的倫理への批判にすぎないと見るほうが自然であろう。⁽⁵⁶⁾それは儒教も東学も大同小異であるという意識を彼自身が表明していることから明らかである。⁽⁵⁷⁾他にも「仁義礼智は先の聖人が教えたもので、私（崔濟愚）は守心正気を更に定めた」という字句を見ると、儒教を丸ごと否定するのではなく、その足りないところを補おうという崔濟愚の意図が読みとれる。つまり崔濟愚は孔子への対抗意識を燃やしていたというよりその後継者を自認していたと見ることができよう。このような東学の補儒教的な性格は、当時の衛正斥邪思想（朱子学を唯一の正統的思想とし、その他の教えを排除する思想）に繋がる回路を持つていた。ただ、東学と衛正斥邪思想の決定的な相違点は、後者が朝鮮王朝という小中華の世界を墨守しようとするのに対し、東学はその小中華的世界の墮落を前提としてその再生（＝後天開闢）を主張した点であろう。⁽⁵⁸⁾両者が同じく「排外」をスローガンにしても提携できなかった根本的原因はここにある。

最後にまとめるなら、元々運命論的な「世直り」的な「後天開闢」思想は、小作農などの逼迫した層には「世直し」的な千年王国的世界観と解釈され、汎神論的性格と人格神的性格を併せ持つ「天」観は、東学思想そのものに「内省主義」と「社会変革指向」のダイナミズムを生むこととなったと言えよう。また、東学の教えに内包されていた東アジア全体に対する危機感、後に日本のアジア主義と結びつく回路を準備し、⁽⁶⁰⁾彼らの後に果たす歴史的役割の遠因となったと考えられる。

(1) 『東經大全』は漢文で書かれており、主に儒生を対象にしたものであろう。布徳文・論学文・修徳文・不然其然の主四篇と、幾つかの断章からなる。その日本語訳としては、『東經正義』（鮮満叢書）第三卷・五卷、自由討究社、一九二三年、の細井肇によるもの）と、金演局修選・渡辺彰訳『東經大全和訓』（京城、一九一八年）が存在する。漢文の引用は韓国學文献研究所編『東學思想資料集 壹』（亜細亞文化社、서울、一九七九年）に拠った（以下、『大全』と略す）。この『大全』は、逃亡中の東學二代教主崔時亨が一八八三年に発行したもので、教祖崔濟愚の死後しばらく経ってからの発行であるから、「異端」的な解釈を掣肘するための「正統派」の教典としての性格が濃厚であると考えて良からう。『大全』中の文章でこれまでの研究論文において書き下だされているものはその研究論文からそのまま引用したものもある。

(2) 『龍潭遺詞』は純国文（朝鮮文）で書かれており、音読に調子良くできていて、主として民衆と婦女子を対象としたものであろう。龍潭歌・安心歌・教訓歌・道修歌・勸学歌・夢中老少問答歌・道德歌・劍歌・興比歌からなる。成立年代は『大全』とほぼ同時期とみられる。その日本語訳は金文郷「訳注龍潭遺詞」『青丘学会編『青丘学叢』第七号、八号、大阪屋號書店、一九三二年。復刻版が国書刊行会より一九七一年に発行）がある。引用はこれに拠った（以下、『遺詞』と略す）。

(3) 『東学史』は、東学の元幹部吳知泳によって一九四〇年に書かれたもの（京城、永昌書館）で、日付など誤記が散見されるが、正統派の東学幹部自身が書いた記録という意味で、教学面をうかがうにも大変貴重なものである。この書は梶村秀樹による翻訳（『東学史―朝鮮民衆運動の記録』平凡社東洋文庫、一九七〇年）があり、引用はその訳に拠り、頁数はその頁である。

(4) 李敦化『天道教創建史』（天道教中央宗理院、京城、一九三三年）は、初代崔濟愚、二代教主崔時亨、三代教主孫秉熙までの東学（天道教）の沿革を追ったものである。

(5) 両班とは、官僚となることでできた特権階層。文官（東班）と武官（西班）の両方を合わせて両班と呼ぶが、文官の方が地位は概して高かった。しかし両班内でも大きな格差があった。

(6) 「弓弓」というのは、朝鮮時代の讖緯説たる『鄭鑑録』に「弓弓乙乙」とあるのに由来し、これは、「弱能勝強」の「弱」の破字（字を解いたもの）らしい。このことは、具良根「東学思想と『鄭鑑録』の関連性考察」『朝鮮奨学会学術論文集 第4集』一九七四年、同「동학사상과 정감록」(鄭鑑録)의 관련성」同「甲午農民戰爭原因論」亜細亞文化社、서울、一九九三年、参照。

(7) 『大全』「布徳文」。原文は「不意四月心寒身戰疾不得執証言不得難狀之際有何仙語忽入耳中驚起探問則曰勿懼勿恐世人謂我上帝汝不知上帝耶問其所然曰余亦無功故生汝世間教人此法勿疑勿疑曰然則西道以教人乎曰不然吾有靈符其名仙葉其形太極又形弓弓

受我此符濟人疾病受我咒文教人為我則汝亦長生布德天下矣。

- (8) 『遺詞』「勸学歌」。
- (9) 『遺詞』「夢中老少問答歌」。
- (10) 『遺詞』「夢中老少問答歌」。
- (11) 『大全』「布徳文」。原文は「西洋戦勝攻取無事不成而天下盖滅亦不無唇亡之歎輔国安民計将安出」。
- (12) 『遺詞』「龍潭歌」。
- (13) 『遺詞』「安心歌」。
- (14) 『大全』「布徳文」。原文は「受其符書以吞服則潤身差病方乃知仙藥矣」。
- (15) 細井肇「侍天教の教旨」『鮮満叢書 第三卷』自由討究社、一九二三年、五頁。
- (16) 『遺詞』「安心歌」。
- (17) 『大全』「論学文」。原文は「曰同道言之則名其西学也曰不然吾亦生於東受於東道雖天道学則東学況地分東西何謂東東何謂西孔子生於魯風於鄒鄒魯之風伝遺於斯世吾道受於斯布於斯豈可謂以西名之者乎」。
- (18) 同上。原文は「而洋学陰也、東学陽也」、「欲以陽制陰常備誦誦矣」。
- (19) 『日省録』高宗元年二月二九日条、崔濟愚、問招内容、高麗大学校、亜細亜問題研究所『亜細亜研究』第三卷第一号所収。筆者は未見なので金榮作『韓末ナショナリズムの研究』東京大学出版会、一九七五年、一八九頁から再引用。原文は「此冠（西洋人）善火攻、非甲兵所敵、惟東学俟熾其類」。
- (20) 金文郷前掲「訳注龍潭遺詞」『青丘学叢』第八号、大阪屋號書店、一九三二年、一六五頁、参照。なお「劔歌」は同一六四一―一六五頁に掲載。
- (21) このような二分法は「中体西用」「東道西器」「和魂洋才」などの一九世紀末の東アジア各国での西洋文明受容のスローガンに
いみじくも現れていると言えよう。いわゆるアジア主義もこの傾向が顕著であった。アジア主義に関しては、古典だが竹内好
「アジア主義の展望」同編『アジア主義（現代日本思想大系9）』筑摩書房、一九六三年、参照。
- (22) ここでの「正統派」とは、崔濟愚の跡を襲い二代教主になった崔時亨の一派「北接（富農層中心、非戦派）」を指す。これと
非主流派の「南接（小作農中心、社会改革派）」という二大派閥の対立が、一八九〇年代から表面化し始め、これが甲午農民戦争
の導火線となった。なお、「接」とは東学教団の大きな単位の一つ。このことについては趙景達「東学農民運動と甲午農民戦争
の歴史的 성격」『朝鮮史研究会論文集 第19巻』龍溪書舎、一九八二年、参照。

- (23) 『東学史』五五頁。東学の呪文のヴァリアントについては平木實「朝鮮の東学思想における『祈り』について」同『朝鮮社会文化史研究』国書刊行会、一九八七年、三九一―三九三頁、参照。
- (24) 『遺詞』「教訓歌」。
- (25) 『東学史』一七―一八頁。
- (26) 『大全』「論学文」。
- (27) 『遺詞』「教訓歌」。
- (28) 東学を近代朝鮮における女性解放思想の先駆けと見なす論調も存在する。例えば金賢玉「東学思想과 女性の 近代化」、李炫熙「東学思想과 東学革命」정아키관사, 서울, 一九八四年、参照。
- (29) 『大全』「論学文」。原文は「外有接靈之氣内有降話之教視之不見聽之不聞心尚怪訝守心正氣而問曰何爲若然也曰吾心即汝心」。
- (30) 崔濟愚の〈召命〉は憑依型シャーマンのトランスの途中過程の一例と見ることもできよう。佐々木宏幹「シャーマニズム研究の現状と課題」同『シャーマニズムの人類学』弘文堂、一九八四年、参照。
- (31) 『大全』「論学文」。原文は「知天地而無知鬼神鬼神者吾也」。
- (32) 同上。原文は「曰天心即人心則何有善惡也」。
- (33) 趙景達「東学における正統と異端」平石直昭他編『アジアから考える』5 東京大学出版会、一九九四年、六二頁。東学（天道教）の「天（神）観念」の変遷については李赫配「天道教의 神觀에 関한 研究―ユ 歴史的 變遷을 中心으로」서울大学 校宗教学研究会『宗教学研究』第7輯、서울, 一九八八年、参照。
- (34) 『大全』「布徳文」。
- (35) 『遺詞』「教訓歌」。なお、「無往不復」とは、「往きて復らざる無し」、つまり天運は巡り巡るという意味か。このことは金文郷前掲「訳注龍潭遺詞」「青丘学叢」第七号、大阪屋號書店、一九三二年、一三四頁、参照。
- (36) 『遺詞』「道修詞」。
- (37) 趙景達前掲註(33)論文参照。
- (38) 具良根前掲論文、金栄作前掲書、趙景達前掲論文などを参照。
- (39) 『東学史』一一〇頁の梶村秀樹による註を参照。
- (40) 具良根前掲論文参照。
- (41) 「後天開闢」という思想は、東学以降の韓国の新宗教に大きな影響を与え、例えば姜龜山を始祖とする龜山教系の教団はこれ

を前面に押し出している。甌山教系教団の歴史との教えに關しては洪凡草『汎甌山教史』한정리、一九八八年、趙載國『韓國の民衆宗教とキリスト教』新教出版社、一九九八年、を参照。

(42) 『大全』「布徳文」。原文は、「愚夫愚民不知天澤」、「五帝之後聖人出現敬天命順天理」、「各自為心不順天理不顧天命」。

(43) 『大全』「論字文」。原文は「曰堯舜之世民皆為堯舜斯世之運與世同歸」。

(44) 『遺詞』「教訓歌」。

(45) ノーマン・コーン（江河徹訳）『千年王国の追求』紀伊國屋書店、一九七八年、四頁。ブライアン・R・ウィルソン（長谷川

仲子訳）『千年王国のウイジョン』『思想』岩波書店、六二二頁、一九七六年三月号。付言すれば、コーンの定義の問題点は、「彼岸における救済／此岸における救済」の二分法に起因するように思われる。思うに、千年王国とは純粹に天地的なものでも地天的なものでもなく、その両者の交錯したところに出現するト・ポスではなからうか。コーンが言うように「現世的(ⓐ)」と言つても、彼等の脳裏には理想的な彼岸のイメージが存在し、それが未來へ投影されるのであるから、「ある意味で彼岸的」と言えなくもないのだ。「地上天国」という名前そのものが両者の交錯を物語っている。彼岸における救済の確信が、現世での救済そのものになるといふ逆説を我々は、様々な宗教で見ることができる。

(46) 『東学史』一〇六頁。

(47) 鈴木中正「総括」同編『千年王国的民衆運動の研究』東京大学出版会、一九八二年、五六四―五六五頁。

(48) マイケル・パークン（北原糸子訳）『災害と千年王国』新評論、一九八五年、八一―八六頁。

(49) 『遺詞』「安心歌」。なおこの部分は、前掲金文郷の翻訳には載っていない。植民地時代に訳された事情からであろう。今回は、金榮作前掲書一九五頁に訳出されたものを再引用した。

(50) 姜在彦「東学Ⅱ天道教の思想的性格」『思想』岩波書店、五三七号、一九六九年三月号、七三頁。

(51) 『大全』「八節」。原文は「不知明之所在遠不求而修我」。

(52) 『東学史』一三三頁。

(53) 呪文のヴァリアントは、同じ音の漢字が本来の漢字の代わりに用いられたほとんどだが、南接の呪文はその様なヴァリアントとは趣を異にしている。北接はこの本来の呪文を守っていたが、南接の呪文については東学党征討軍司令官であった南小四郎陸軍少佐が報告しており（『東京朝日新聞』明治二十八「二八九五」年五月十一日号）、それによれば南接では「奉事上帝造化定無窮々々万事知」と唱えていた。南接と接触した他の新聞記者の報告（『二六新報』明治二十七年「一八九四」十一月二十日号）にも「侍上帝造化定永世不忘万事知」とあり、南接で「天主」の代わりに「上帝」と唱えられていたことは間違いない、このこ

とも南接の異端性の一つであった。

また南接のリーダーであった全瓊準の造語に「守心敬天」（本来は「守心正気」という言葉があるが、これは「守心」と「敬天」というように二つに分けて考えるべきで、前者は東学の本来の教義から遠くないものであるが、後者は人格神たる「天」上帝を敬する」と解釈したほうが自然である。というのも、後者を正統派の立場から解釈すると「自分の内にある天を敬する」という意味になり、「守心敬天」という言葉は同語反復に近いものとなってしまふからである。このことについては趙景達前掲註(33)論文、七五―七八頁、参照。

(54) 『東学史』二〇頁。

(55) 金榮作前掲書、二〇―二〇三頁。金榮作は「儒者の墮落の原因を儒教そのものの内在的欠陥に見出したところに、じつは東学の儒教に対する本質的な対抗性があつた」と指摘している。

(56) 趙景達「朝鮮近代のナショナリズムと文明」『思想』岩波書店、八〇八号、一九九一年一〇月号、一一九―一二〇頁。

(57) 『大全』「修徳文」。原文は「覺来夫子之道則一理所定也論其惟我之道則大同而小異也」。

(58) 同上。原文は「仁義禮智先聖之所教守心正氣惟我之更定」。

(59) 趙景達前掲註(56)論文、一二〇頁。

(60) 後に問題となつた東学幹部の親日性の淵源は、東学思想に内在するアジア主義的感性と後天開關的感性にあると思われる。このことは拙稿『国家』観と『文明』観―天道教幹部『民族代表』について、『東京大学宗教学年報』XIV号、一九九六年、参照。

メキシコ革命とプロテスタント・ナシヨナリズム

——超教派雑誌『キリスト教世界』を通して——

大久保 教 宏

〈論要旨〉官製ナシヨナリズムを体系的に作り出そうとしたメキシコ革命政府の中核に、数人のプロテスタント信者の姿が見出せること背景には、プロテスタントイズム自体のナシヨナリズム化があつた。このいわばプロテスタント・ナシヨナリズムについては、いくつかの先行研究によってある程度の解明がなされているが、それが最も高揚した革命の建設期に関しては、いまだ本格的な研究がなされていない。この時期のプロテスタントイズムの動向を探るのに、まさにこの時期に重なるようにして刊行された超教派雑誌『キリスト教世界』は好個の資料である。その記事をもとに、革命の進行においてプロテスタントイズムが直面した様々な問題や、神学的葛藤、それらへの対応を分析しながら、次第に革命政府の全面的支持へと傾くプロテスタント・ナシヨナリズムの変遷を明らかにする。

〈キーワード〉プロテスタントイズム、ナシヨナリズム、メキシコ革命、超教派雑誌『キリスト教世界』

一 問題の所在

先の拙論において筆者は、革命期メキシコのカイエス政権（一九二四―二八年）で公教育省次官となつたプレスビテリアン信者モイセス・サエンスを取り上げ、彼が推進した教育改革を、メキシコの国民統合策、反カトリック教会策としての市民宗教の創造と位置づけながら、官製ナシヨナリズムの形成にプロテスタント信者が寄与した一例を明らかにした¹⁾。彼以外にも、カランサ政権（一九一四―二〇年）ではメソジストのアンドレス・オスーナが連邦区

公教育局長、サエンスの弟アーロン・サエンスがオブレゴン政権（一九二〇―二四年）、カイエス政権で外務大臣、オルティス・ルビオ政権（一九三〇―三二年）で公教育大臣等を歴任している。また、カランサ期以降は、州知事、国会議員、メキシコ国立大学をはじめとする様々な学校の長、州政府の教育行政官などにもプロテスタントの姿が顕著となっている。このように、中央、地方の革命政府の中核、特に官製ナシヨナリズム創造の要諦となる教育行政においてプロテスタントが顕職にあつた原因を、単なる偶然とするのではなく、メキシコ革命という時代状況におけるプロテスタンティズムのあり方から探れるのではないかというのが、筆者の問題関心である。

そこで注目している点は、メキシコのプロテスタンティズムによるナシヨナリズムへの傾倒である。周知のように、旧スペイン植民地であるメキシコでは、カトリック教会が宗教制度として支配的な影響力を行使し、一九世紀末の「近代化の時代」によくメキシコの地を踏んだプロテスタンティズムは、「先進文明の保持者」とされながらも、「外来」、「後発」の宗教でしかなく、およそナシヨナリズムとは縁遠い存在に見える。しかし、メキシコ革命においてプロテスタンティズムが積極的な役割を果たしたことは、その「近代的側面」や「外来性」のみを見ているのでは十分に理解しえない。メキシコ史上最もナシヨナリズムが高揚した時代としてメキシコ革命が捉えられるからには、これに関わつたプロテスタンティズムとナシヨナリズムとの関係を問うことは重要な論点なのである。

しかし、ここで留意しなければならない点は、メキシコ革命が長期間にわたる革命であり、革命期全体を通してプロテスタンティズムからのコミットメントが常に一定であつた訳ではないことである。一般的にメキシコ革命は、カランサ政権によって革命憲法が發布された一九一七年を境に、それ以前を動乱期、以後を建設期と分けるこ

とができるが、この時期区分はこども有効である。ナショナリズムの高揚と捉えられる現象は、政府、特に公教
育省が中心となり、官製ナショナリズムの創造を体系的に推進しようとした建設期のカランサ政権、オブレゴン政
権、カイエス政権に典型的に見られる。まさにこの三代の大統領のもとでプロテスタント信者が政府の要職にあつ
たことは、前述の通りである。

では、革命とプロテスタンティズムとのこのような関係は、なぜ可能であつたのだろうか。そもそも革命側から
の要請がなければ、この関係は成り立ちえなかつたであろう。国民国家建設を目指す革命政府は、国民全体の生活
水準向上や文化的均質化、革命精神や愛国心の普及を目的とした教育体制の整備を急務とし、この作業を託すべき
勢力を求めていた。革命以前のメキシコにおいて教育に大きな影響力を及ぼした勢力としては、カトリック教会と
実証主義が挙げられるが、そもそもメキシコ革命とはそれらの打倒を目指した革命であつた。よつて、革命政府が
新たに必要とした勢力は、旧来の二大勢力に対抗して教育体制を整備するだけの能力を有することが求められた。
しかし、必要条件はそれだけではない。国民国家建設のために尽力する意思がその勢力になければならない。

これらの条件のうち教育能力の点に関しては、革命以前からすでにメキシコの教育領域に一定の場を占めていた
プロテスタンティズムが、有力な選択肢として政府の目に映つたであろうことは推測できる。しかし、もう一つの
条件である意思についてはどうであつたろうか。革命政府主導の教育体制整備の背後には、国民国家建設を意図す
る官製ナショナリズムがあることは明白だが、プロテスタンティズムが進んでその作業に加わることは、プロテス
タンティズムがナショナリズムを是認したことになる。だが、このことは原理上容易なことではないはずだ。これ
をなすためには、世界宗教としての「普遍主義」を脇に置き、万人の救済や天上に求めていた神の国とある部分矛

盾するメキシコ国民の救済や、この地的な意味での善き社会の形成をも強調していかなければならない。ここに神学的葛藤が生じない訳はない。このような葛藤を抱えながら、メキシコのプロテスタンティズムはいかにして国民国家建設の作業へと参加する意思を固めることができたのであろうか。

このことについては、政治戦略上の意思決定がなされた結果であると考えることがまず可能であろう。旧来の二大勢力、特にカトリック教会を抑えてメキシコにおいて影響力ある宗教集団としての地位を得ることがプロテスタンティズムの宿願であつたなら、革命政府からの招きはプロテスタンティズムにとって絶好の機会であつたに違いない。このような政治的根柢がプロテスタンティズムの意思決定に際しての重要な基準となり、時に神学的葛藤を覆い隠してしまうこともあつたと考えられる。

しかし、プロテスタンティズムは単なる政治団体ではないからには、意思決定に際しての神学的根柢について今一度問うてみる必要がある。宗教は何らかの政治的、社会的問題に直面したとき、神学的葛藤に陥ることは頻繁であろう。だが、その葛藤にはやがて何らかの神学的な解決が与えられ、諸問題への対処方法が提供される。歴史の中に生きる宗教はこのような葛藤、解決を繰り返しながら、神学的な変化を遂げてきたに相違ない。

同様の経過をたどりながら、メキシコのプロテスタンティズムも何らかの変化を遂げてきたはずであるが、ここで問題とするその変化とは、プロテスタンティズムにおいてメキシコ国民形成への関心が高まったことである。このいわばプロテスタント・ナシヨナリズムの興隆は、メキシコ国民の救済や理想のメキシコ社会建設こそが神意にかなうことであるとする新たな神学的解釈を生じさせた。この変化は、一時的な政治的選択によるものというより、メキシコ伝播以降のプロテスタンティズムが徐々に遂げてきた神学的強調点の推移によるものである。そし

て、このような変化を遂げていたからこそ、プロテスタンティズムは革命政府主導の国民国家建設の作業にも積極的に参加することができたのである。そこで問うべき点は、プロテスタンティズムはメキシコにおいてどのような問題に直面し、どのような葛藤に陥り、それに対してどのような対応を取ったか、その結果、いかにしてナショナリズム化していったのか、ということである。

プロテスタンティズムとメキシコ革命の関係については、バステイアン、ポールドウインという二人の先学によって精緻な研究がなされている。⁽³⁾これらの研究はいずれも、ナショナリズムを中心的テーマとして扱っている訳ではないが、先の問いに解答を出すためのヒントにはなりうる。だが、それによって得られる解答は十分とは言えない。なぜなら、バステイアンは革命勃発以前、ポールドウインは革命の動乱期に関心の比重があり、いずれもプロテスタント・ナショナリズム発展の準備段階と言える重要な時期であったとはいえ、それが絶頂へと至る建設期に彼らの研究が及んでいないからである。

そこで、本論では建設期に着目し、プロテスタンティズムが直面した諸問題、神学的葛藤を分析しながら、ついには革命政府のほぼ全面的支持へと至るプロテスタント・ナショナリズムの変遷を明らかにしていく。この作業において好個の資料がある。それは、まさにこの時期に重なるように、一九一九年から二九年まで出されたプロテスタント超教派雑誌『キリスト教世界』*El Mundo Cristiano*である。これまで本格的に研究の俎上に載せられたことがないこの雑誌から、⁽⁴⁾プロテスタント・ナショナリストたちの言葉を引き出すのがここでの主作業となる。が、その前に、バステイアン、ポールドウインの研究を参考にしながら、プロテスタント・ナショナリズムの前史について触れておこう。

二 プロテスタント・ナショナルリズムの前史

メキシコにおけるプロテスタンティズムの起源、及び初期の歴史は、メキシコ・リベラリズムとの関係を抜きにして語ることはできない。この点に関しては、バステイアンが非常に詳細な跡付けをしている。ごく単純化して言えば次のようになる。プロテスタンティズムがメキシコにおいて本格的な宣教を開始したのは、リベラル派のレルド・デ・テハーダ政権（一八七二―七六年）が米国系宣教会を招聘し、近代化の推進と反カトリシズムのイデオロギー的供給源としての役割を託したことによる。このときからリベラリズムはプロテスタンティズムにとって重要な庇護者であり、このことは次の大統領ディアスの時代（一八七六―一九一一年）においても基本的に継承された。だが、ディアスはその長い治世において、リベラリズムを体制維持のイデオロギーへと変質させた。それが典型的に表現されたものが、実証主義者の献策によるカトリック教会との「和解政策」である。レルドやその前任者フアレスの流れを汲む者たちは、ディアスの政策をリベラリズムに対する裏切りと捉え、反体制活動を始める。国家の優先的庇護を失い、「和解政策」に失望したプロテスタンティズムも、反体制派リベラリズムと行動をとるに至った。プロテスタンティズムは自らの闘争を、スペインからの独立、一八五七年自由主義憲法、フアレス、レルドと続く「リベラリズムの歴史」における闘いとして位置づけることにより、メキシコにおける自らの存在の正統性と、カトリック教会攻撃の根拠とした。⁽⁵⁾

バステイアンはこれをナショナルリズムという言葉では表現していないが、プロテスタント・ナショナルリズム発展の布石と捉えることができると筆者は見ている。『キリスト教世界』では、独立記念日や対仏戦争勝利記念日がク

リスマスやイースターと同様に祝われ、カルヴィンやウエスレーよりも、リベラリズムにおいて「聖人」と見なされるカトリック神父のラス・カサスやイダルゴ（メキシコ独立運動の指導者）について多く語られるが、このようにメキシコのプロテスタンティズムを「普遍主義」やプロテスタンティズムの「正統」から脱却させ、「メキシコなるもの」へと向かわせる神学的変化の第一歩を踏み出させたのが、バステイアンが分析対象としたリベラリズムとの共闘であった。

三 教会の一致及び現地化と『キリスト教世界』の創刊

革命による反体制派リベラリズムの勝利は、プロテスタンティズムの政治的ステータスを大きく変えた。在野の存在を体制側へと引き上げたのである。とはいえ、革命の初期は、徹底した革命遂行に逡巡するマデロ政権（一九一一年―一三年）に対する各勢力からの攻撃、及び反革命の勃発に象徴される動乱期であり、プロテスタンティズムの政府への信頼にも大きな揺れが認められる。この時期を扱ったポールドウィンによる重要な指摘は、メキシコのプロテスタンティズムの担い手を米国人宣教師とメキシコ人教会指導者とに分け、両者の間で意見の不一致が生じたことである。革命に対して好意的であるという点では両者の態度は一致しているが、メキシコ人指導者が積極的な行動に訴えかけようとするのに対し、宣教師はこれに躊躇した。「多くの外国人宣教師はマデロ革命においては従来の非政治的態度を取った。彼らが明らかにマデロに好意的であったとしても、直接的な行為には出なかった。このような態度を公に示したことの理由は、宣教師自身が示唆している。すなわち、報復を恐れたこと、神学と政治を混同することに拒否的な態度があったこと、社会の秩序を乱したくなかったことである」⁽⁶⁾。さらにポール

ドウィンは、両者の決裂を決定づけたものとして、一九一四年にメキシコ宣教に関して米国シンシナティで開催された会議を指摘する。シンシナティで採択されたプランがメキシコ人指導者に何の打診もなく決められたことに反発があったことに加え、宣教師が会議に出席するために不在の間、メキシコ人が教会、学校等の一切を取り仕切り、自信を深めたからである。⁽⁷⁾

このような両者の態度のずれは、世界規模でのプロテスタントの動向にも関連させて説明できると筆者は考える。それはパンアメリカニズムとナショナルリズムとの対立と表現できるものである。発端は一九一〇年に英国エディンバラで開かれたプロテスタント諸派の世界宣教会議にある。この会議ではラテンアメリカがすでにキリスト教化しているとの理由で宣教地から外されるという決議がなされたが、これに納得がいかないアメリカ大陸のプロテスタント諸派は、ヨーロッパ系教会を排除して独自にラテンアメリカ宣教のための会議を開くようになる。シンシナティ会議もこのような流れの中で開催された。

ヨーロッパ系教会の排除は、当時の米国の国是とも一致して、米国系プロテスタント諸教会の中に宗教版パンアメリカニズムを生じさせた。それが具現化したものが、一九一六年にパナマ運河地帯で開催された超教派のラテンアメリカ・キリスト教活動会議 Congress on Christian Work in Latin America であった。この会議ではラテンアメリカにおいていかに体系的に宣教を行うかが議論され、宣教地の割り振りや、合同の図書館、大学、出版社の設立などが決議された。この会議はラテンアメリカのプロテスタントリズムにパンアメリカニズムと教会一致運動という新しい二つの意識を芽生えさせた点で重要であった。⁽⁸⁾

ところが、この二つの意識はその後の展開において相矛盾するものとなっていく。すでに示唆したように、その

原因は各地の教会の主導権が徐々に現地人の手に移っていたことにある。筆者はここで世代の問題を指摘したい。メキシコにおいては、宣教会のメキシコ入り当初に改宗したメキシコ人信者を第一世代とするなら、その子供たちの第二世代が宣教師に代わってメキシコの教会を指導するようになっていた。オスーナ、サエンスらも属する第二世代は、幼少時よりプロテスタントの教会や学校に通い、両親が属する社会階層の割には高度の教育を受け、教会から米国留学の機会を与えられることもあり、より安定した職業、たとえば、教師、公務員、医師、弁護士、技師、鉄道員、企業の事務員、商人といった新興中間層の職に就いていた。彼らはこの社会的上昇がプロテスタントイズム、特にその教育の恩恵であることを身を以て知っており、社会において果たされるプロテスタントイズムの役割に強い信頼感を持っていたと考えられる。彼らが受けた教育も、職業教育の他には将来プロテスタント教会の責任を担っていくための神学・師範教育が主であったのだから、彼らがメキシコの教会を指導するようになったのは宣教師の思惑通りでもあった。

革命の一翼を担った中間層にとつては、新しい社会建設の作業にいかに参加していくかが大きな関心事であったが、中間層の出であるメキシコ人プロテスタント指導者も当然この問題には大きな関心があり、自分たちが求める理想のメキシコ社会像を描き出し、それを革命政府に反映させる必要に迫られた。パナマ会議に始まる教会一致運動は、それまで分裂していた各教派の声をまとめ、革命政府に効果的に影響を及ぼすために有効であると考えられた。つまり、メキシコ人指導者が重要視したことは、国外の教会との協力よりも、メキシコ国内のプロテスタント勢力を一体化させ、革命の社会建設に参加していくことであった。メキシコ人指導者によって推進された教会一致運動は、多くの宣教師が支持するパンアメリカニズムよりは、宣教会から独立し、現地化したプロテスタント教会

の形成（これを彼らは「ナシヨナリズム」と呼んだ）へと向かっていった。

時を同じくして反革命政府を倒したカランサが政権に就き、その教育行政の事実上の第二位の要職にオスーナが就任し、政府にプロテスタントイイズムの要請や技術を直接送り込むパイプラインができたことは、メキシコ人プロテスタント指導者の革命参加、国民国家建設参加の意識を強めることとなった。メキシコ人指導者のカランサ支持の態度が強力であると悟った宣教師は、「結局、メキシコ人牧師の自立志向、ナシヨナリズムへの傾倒を認め、メキシコ宣教とカランサ政府を助けるための別の努力」⁽¹⁰⁾たとえば、米国でのロビー活動を進めていった。メキシコ教会の正式な独立までにはさらに歳月を要したが、メキシコでの活動の第一線は、宣教師からメキシコ人指導者へと確実に移譲されていった。⁽¹¹⁾

一九一九年七月、『キリスト教世界』が創刊されたのは、このような教会の一致及び現地化、政府との協力姿勢が強まり、プロテスタント・ナシヨナリズムがまさに絶頂へと向かう途上でのことであった。ここでこの雑誌を取り上げる意義は二点ある。第一に、多くのプロテスタント教派が『キリスト教世界』を共通の機関誌とした点である。それまで各教派が個別に出していた雑誌、たとえば、メソジストの『キリスト教弁護士』*El Abogado Cristiano*、プレスビテリアンの『灯台』*El Faro*は、協定により出版を停止した。⁽¹²⁾諸教派が参加したこの雑誌を分析することにより、当時のメキシコのプロテスタントイイズムにどのような意見が広く共有されていたかを知ることができる。

第二に、出版元社主にオスーナ、初代編集長にモイセス・サエンスが就任していることから、実際に革命政府の要職に就いた彼らの思想的苗床としてこの雑誌を位置づけることができる点である。とはいえ、オスーナやサエ

スの記事は少なく、大部分は「無名信者」の筆によるものである。⁽¹²⁾このことは、政府高官として諸改革を実行したオスーナやサエンスが、多数の信者の意見を代表する存在であったというもう一つの顔を浮かび上がらせる。だが、これらの信者は「無名」とは言え、教会内部では教会の一致や現地化、政府との協力を推進した指導者である。政府高官でもあるオスーナやサエンスをこの雑誌の運営、編集の中心に置くことにより、政府とのパイプラインをより堅固なものにしようとする教会指導者たちの戦略的意図が、そこには窺える。つまり、教会指導者たちの政治参加、社会建設参加への希求が、『キリスト教世界』発刊の動機の一つであった。実際、政治・社会問題への関心がこの雑誌には溢れ、聖書研究、説教案、教義解説といった従来の教派別雑誌が中心に据えていたテーマを凌駕している。彼らはメキシコの政治的、社会的状況に敏感に反応しながら、国全体のナショナリズムの趨勢に呼応したプロテスタント・ナショナリズムを作り上げていったが、恐らくそれが最も明瞭に文字化された場が『キリスト教世界』なのだ。

次項では、プロテスタントの間で特に関心が高かった教育問題を中心に、『キリスト教世界』に掲載された有名、無名の執筆者による記事をいくつか取り上げて分析し、プロテスタント・ナショナリズムの展開を明らかにしていく。

四 『キリスト教世界』とプロテスタント・ナショナリズムの変遷

『キリスト教世界』は一号二四頁、大小約三〇の記事を掲載する週刊誌として出発した。内容的には、政治・社会問題ばかりでなく、教義や信仰問題を扱った記事、各地の教会や団体からの報告なども重要な部分を占めてい

る。また、イースター、クリスマス、母の日などには特集号が組まれる。独立記念日のような「国民的行事」の際にも、これを記念する記事が数多く掲載され、リベラリズムの英雄たちの肖像が表紙を飾ることも珍しくない。

しかし、『キリスト教世界』のナショナリズムは、単にリベラリズムの歴史の称賛にのみ現れるものではない。むしろそれは、メキシコ国民をいかに作り上げていくかという未来を見据えたものである。記事の執筆者たちはメキシコ社会が抱える様々な問題を指摘、分析し、政府の施策への批判も厭わず、問題解決のための独自の社会像を提示する。そこには頻繁に、「メキシコのために」、「国民のために」という言説が見出せる。

このような「社会性」はプロテスタントイズムがメキシコ入りした当初の個人主義や来世志向とは明らかに異なる。「我々はセクト主義者ではない。我々は戦闘の教会の一部分であることを忘れてはならない。闘うため、教義を広めるため、信者を得るために野に出る。このことをなすのは、人々がキリストを救世主として認める必要があると我々が信じており、また熱意のない美徳はありえないとの確証があるからである」⁽¹⁴⁾。創刊号に記された初代編集長サエンスの言葉が、『キリスト教世界』が持つ社会性を象徴的に示している。

『キリスト教世界』の執筆者たちがメキシコ社会の諸問題の解決のために提示する方策は、専ら教育に関連している。そのため、それらの問題の原因も教育によって解決されるものとして分析される場合が多い。彼らが頻繁に提示するその原因とは、一口で言えばメキシコの「非文明性」である。たとえば、メソジスト牧師エビゲメニオ・ペラスコは、「非識字と無知とが我々の民に蔓延している。[...] 文明的な生活に参加することは彼らにとって何ら重要ではなく、隅に押しやられながら、かなりの数の無知なる者が、祖国の進歩を助けるどころか、国民の重荷となつて⁽¹⁵⁾いる」と述べている。無知のゆえにメキシコ人は豊かな資源を使う術を知らず、外国人の搾取を受ける。こ

のような状態からメキシコを脱却させるため、「ある民の偉大さは、その領土の広さ、物質的豊かさ、産業、人口の多さにあるのではなく、そこに住む人々の質にある。この質を決めるのが人生の準備段階にある子供や若者に施される教育である」⁽¹⁶⁾とし、教育の重要性を強調している。

このような「文明対無知」の図式は、多くのプロテスタント論者が好んで使っている。「文明の使者」としての自負があるプロテスタンティズムのメキシコにおける活動の正当化に有効であったからであろう。また、「非文明性」を「人種的分裂」に起因するものとして捉える者もいる。メキシコ市のプロテスタント系高等学校オラシオ・マンの校長マクシミノー・マルティネスは、「社会的、政治的次元での第一の救済策は、先住民を助けることである。彼らは暗黒の中におり、急速に墮落しつつある。この救済は、「…」学校を建てることによってなされるのである。さもなければ、我々は決して、文明と民主主義という崇高なる場に至ることはないであろう」と記している。さらにマルティネスは、このような分裂を克服し、国民的統一を成し遂げることが必要であると続ける。「非識字者や先住民を国民へと精神的に」統一させることは、社会大衆に広範で濃密な文化を広めることなしには達成されない。学校から発し、知から知へ、意識から意識へと走る知的流れなしには、四散し、見捨てられた人々が、このような共通した豊かな考えや、民衆に国民精神を呼び起こす統一された息吹へと一致していくと考えることは、空しいことではない。この精神こそは我々の地に互いに隔たつて住んでいる雑多な人種を統一するであろう。そして、メキシコにおける従来の教育が、諸問題の解決に無能であったことを指摘する。「真実を告白すれば、メキシコの学校は失敗している。なぜか。その理由は、全体的な組織化が不完全であったことと、教育者が働いている環境が悪く、満足のいく作業を最後までなすことができなかつたからである。我々の学校は無秩序に無秩

序を重ね、訳もわからずにつまづいてきた。あらゆる社会勢力を良い方向へと向けながら、祖国を進歩へと至らせる先導者の役割を果たすはずであったのに」⁽¹⁷⁾。

「国民教育」参加への意識を高めたプロテスタントたちの批判の矛先は、政府の具体的な施策にも向けられる。たとえば、教育の国家統制に対し彼らには不満があった。ある匿名の記事によれば、「国民教育にとって、教会と国家の分離と同様、学校が政治から分離されることは非常に重要である。役所のもとに教育の統制権を完全に置くことは、学校を政治に従属させることを意味する。[...] 教育の技術面を担当する者と、教育を運営する者との間の職権をめぐる争いは、回避されなければならない。この争いは、役所が教育問題の解決に直接関わろうとする限り、絶えることはない」⁽¹⁸⁾。

革命憲法第三条において教育の世俗化が規定されたことは、さらに大問題であった。「現行憲法第三条のように、「教育は自由である。しかし、公立学校でなされる教育は世俗的であるべきで、同様のことが私立学校での教育にも当てはまる」と定めることは、自由であれと言いながら自由ではあるなど言っているようなもので、矛盾しており、このことだけでこの条項は改正されるべきと言うに値する」。さらに、この条項がメキシコを害するという結論に帰着する。「私立学校において宗教教育を妨げることは、多くの場合、民間に教育作業への協力をあきらめさせてしまう。[...] だが、国家は民衆の教育を民間の助力なしで行うことはできない。[...] 教育がなければ野蛮に戻るしかない。教育はある国を諸国の列の最後部に置かないための条件である。[...] 現行憲法第三条の改正は、「[...] 教育を自由にし、全てのメキシコ人を彼らの気力を削ぐ原因となっている迷夢から抜け出させ、民衆の教育、メキシコの擁護を目指して国家と協力させるために必要である」⁽¹⁹⁾。

プロテスタントたちは世俗教育、公教育の欠陥を「道德教育の欠如」と捉えた。オスーナの言葉を引用すれば、「公立学校では、世俗学校法が出されて、適正で十分な道德教育をなしえなくなった。それゆえ、社会を向上させようというより高い意識、熱意を持った親たちの正当な欲求を満足させることができない」⁽²⁰⁾。ベラスコはさらに具体的に説いている。「政府が全国各地で運営している公立学校が、生徒の道德的成長、ひいては人格形成を放置するという重大な過ちを犯しているというのは、万人の認めるところであろう。中でも公立初等学校は、知力の発展に最大の強調点を置き、残念なことに、道德教育、人格形成をなおざりにする単なる教え込みの場ではなくなっている。初等学校から中等、予科、専門学校へと目を移すと、道德教育は全く軽視されている。そこは単純に教え込みが行われるだけの場と化し、規律、秩序、道德性は辱められて逃げてしまったかのようなものである」⁽²¹⁾。このような道德の欠如は、やはりメキシコ国民の発展の妨げとされるのである。「我々の国の公立、私立の学校は、何十倍、何百倍、何千倍も、民衆の道德教育を強調する必要がある。さもなければ、良心も原理も理想も人格もない啓蒙主義者の世代とともに、国民の破綻に至るであろう。国民生活をこの種の人々に指導させておいて、いかにして祖国を作ることが可能となるか」⁽²²⁾。

プロテスタントたちが従来の教育を非難し、道德を強調する理由の一つは、革命によって倒されたはずの主知主義的実証主義の影響力が、メキシコの教育に未だ強力に残存していると見たからである。先の引用における「啓蒙主義者」とは実証主義者を暗示していると思われるが、同様に実証主義を暗に非難する表現は頻繁に見られる。「メキシコでは知力を人間性の全てと捉え、知力の発展に配慮をすれば、人間にとって益となる全てのことをしたつもりになり、心、意志、人格の養成がこれと同等、あるいはより以上に重要であることを知らずにいるという重

大な過ちを犯してきた。これらがなければ、何人もこの世における目的を満たすことができないのに」⁽²⁴⁾。

そして、従来の教育を正す存在としてのプロテスタントイイズムの役割が強調される。「ただ学校だけが、民衆の眞の進歩にとって不可欠な二つの翼、すなわち、知識と人格とを与えることができる。プロテスタント教会はこれを完全に理解し、会堂に隣接して学校を建設してきた。『…』民衆に、様々な場において国民生活を導く責任のある指導者に、知的、道徳的資質を与えるために召命されたものは学校である。それゆえ、プロテスタント学校は眞に教養ある人間のこれらの二つの側面を發展させることに常に気を配ってきた」⁽²⁴⁾。

以上のように、社会的関心の膨張や実証主義への対抗を理由として、メキシコのプロテスタントイイズムは道徳的宗教へと次第に変化していったが、このことは、宗教性を押しつけて優位に立とうとする道徳をいかに扱うかという神学的葛藤を生じさせた⁽²⁵⁾。

これに対する解答として、たとえば、「プロテスタント学校での教育は、特に道徳的活動を行わせようとするが、宗教的生活をおろそかにすることはない」⁽²⁶⁾というオスナーの言葉に簡潔に示されているように、道徳的行為の前提としての宗教が強調された。また、このような説明は対外的にも必要とされた。なぜなら、革命の経過とともに次第に勢力を伸ばした社会主義の影響により、道徳の非宗教性が頻繁に唱えられていたからだ。一九二五年一二月、「宗教と道徳」という匿名の記事が掲載されたのは、このような背景があったからである。「宗教と道徳の関係は密接で生きたものである。『…』ある民衆の道徳はその宗教的活動の表現であり、その良心に負っている。マルクスによる福音書は「宗教は民衆のアヘンである」と語っている。『…』マルクス主義のドクトリンは善悪の絶対的存在を否定している。ある事柄が善なのは、ある時代、ある土地の人々の大部分がそれを善と言うからである。

「……ある教授は次のように語っている。」「この教えによれば神は存在せず、さらに明らかかなことは、実証的な意味で善や悪といったものは存在しないことである」。この理論の提唱者たちは、全ての宗教を聖職者による欺瞞、迷信、無知なる者へのたぶらかしと捉えた皮肉屋のヴォルテールや、他の一八世紀の合理主義者、百科全書派から抽出したものを乱用して、思ひ上がっている超近代論者の自由主義者である。彼らは宗教と道徳にいかなる関連もないと否定し、宗教抜き⁽²⁶⁾の道徳の可能性のみならず、道徳の大きいなる優位性をも説いている」。さらに、フランス革命とロシア革命を批判した後、「ある民衆の最も高い理想はその宗教的理想である。それは道徳を通して具現化され、表現される。宗教的理想と道徳的理想とは分離することができず、一方が崩壊すれば、他方も崩壊する」⁽²⁷⁾と述べ、プロテスタンティズムにおける道徳の強調には宗教的な根拠があると主張している。

以上のように、公職を得て、革命参加、国民形成の意識を高めたプロテスタンティズムは、政府の方針との相違をかえって明確に認識するに至る。また、世俗教育法をはじめとする宗教統制策（教会登録法、外国人聖職者の方式による宗教儀式を禁じる法、聖職者の政治介入を禁じる法、教会建造物接収法など）の適応を受けたために、教育集団としては政府の庇護を受けるが、宗教集団としてはカトリック教会と全く同様に法的制限の対象となるといふ複雑な立場を強いられた。さらに実証主義の残滓や社会主義の萌芽とも直面し、初期の『キリスト教世界』は政府批判の言葉で溢れている。⁽²⁸⁾その批判の多くは「メキシコ国民のために」という言説を伴ってなされたが、このような政府批判の噴出が、逆説的にプロテスタント・ナショナリズムの高揚を促進している。

ところが、次第にプロテスタンティズムは革命政府のほぼ全面的支持へと傾いていく。宗教統制の規定に抜本的な変更がなされなかつたにもかかわらず、である。その理由はいくつか考えられる。宗教統制策は本来カトリック

教会を掣肘するためのものであり、例外的事例はあるものの、プロテスタンティズムに対しては次第に寛大な措置が施されていった。この事実上の優遇策が、政府を支持する際にプロテスタンティズムが感じていたためらいをかなりの部分取り除いた。⁽²⁹⁾ また、教育と宗教との連続性を認めるか否かでプロテスタンティズムの態度は政府と相容れなかったが、サエンスが公教育省において指導力を発揮し、様々な改革を推進したことにより、それらが表向きは世俗性を掲げながら、実質的にプロテスタンティズムの意向を反映させた改革であるとプロテスタントたちは認識し、世俗教育をはじめとする政府の教育政策を支持しうることになった。⁽³⁰⁾

さらに、政府、プロテスタンティズムの双方において反カトリシズムが強まり、両者の大同団結が容易となった点が指摘できる。カランサ、オブレゴン、カイエスはいずれも反カトリック教会策を推進したが、その熱意は代を追うごとに激しくなり、恐らくメキシコ史上最も苛酷にカトリック教会を弾圧したであろうカイエス政権期には、カトリック教徒の蜂起（クリステーロス戦争）に至っている。反カトリシズムはプロテスタンティズムの属性とも言えようが、メキシコ伝播以来、選択的に強調された点でもある。反カトリシズムの標榜はリベラリズムから革命へと続くメキシコの政権担当者の期待に添うものであり、政府において反カトリシズム熱が強まれば、それだけプロテスタンティズムが唱える反カトリシズムの政治的な効果も高まるのである。

「反カトリシズムに関する記事は、『キリスト教世界』創刊時からすでに多数掲載されている。「何年も前からローマ主義教会は宗教的勢力ではなくなり、政治的、商業的制度と化し、宗教は大衆を支配するための口実でしかない。教会が信仰と原理とを死滅させ、信者に十分な道徳的力を与えて道徳化の担い手とする能力がなかったことが、国をこのような状態にしている。我々の国の住民が大部分このような状況にあるため、プロテスタント宣教が

必要となつてゐる。そのことはプロテスタント宣教の歴史によつて立証されてゐる。それは新しい生命における力ある要素であり、人々を愛、信仰、希望で満たしながら再生させ、自ら学び、社会的向上へと向かわせ、新しい種類の道徳性の追求を助ける^{〔31〕}。カトリック教会をメキシコの諸問題、特に道徳性の欠如の根源として捉え、プロテスタンティズムがその解決策を提示するという論法は、反実証主義の場合と同様である。

だが、革命政府のほぼ全面的支持へとプロテスタンティズムを至らせた点において、反カトリシズムはより特別な意味を持つてゐた。「聖務禁止となつた者からのいわれのない脅迫や、教皇教会が小心者を恫喝する際に頻繁に用いる超自然的罰に少しもひるまず、我々を治める憲法の条項を遵守し、効力を持たせようとする我々の政府の態度は、確固として清廉である。〔…〕政府の不屈の態度は、プロテスタント教会が政府と祖国を前にして、市民としての義務に関し、法と政府に従順な教会であることを示す機会を与えた。半世紀に及ぶメキシコでのプロテスタント教会の栄光は、歴代政府と一切のいさかきもなく、メキシコの人々を徳、知、靈の高所に引き上げてきた。法が要求することは、我々の教会は全て遂行してきた。〔…〕憲法遵守に関する政府の態度は、プロテスタント教会が愛国的な教会であることを示す機会を与えた」。さらに、このような憲法、政府支持の態度がキリスト教の使命に添うものと説明し、神学的な納得をしている。「憲法遵守に関する政府の態度は、プロテスタント教会に、それが純粹にキリストの教会であることを示す機会を与えた。〔…〕その活動は、キリスト教の純粹な原理に則つて我々の民の性格を形成すること、我々の同胞にキリスト教倫理の原理を教えることである。〔…〕メキシコのプロテスタント教会は、その原理に関して堅く、法と政府に対して従順で、優れて愛国的、優れてキリスト教的である^{〔32〕}」。

このような政府支持の態度は、大統領への賛辞や期待の言葉にも見出せる。「オブレゴン將軍はにわかじこみのリベラル派ではなく、人魚の甘い声によって支配されるがままの意志薄弱な人間でもないことは確かなので、メキシコ政府の世俗的伝統を守り、愛国的かつ厳密に義務を遂行することができると、我々は期待している。このことに、彼の政治家としての名声だけでなく、国民の幸福、進歩もかかっている」。

一九二八年のオブレゴン暗殺の際、『キリスト教世界』は表紙に哀悼の記事を載せ、暗殺にカトリック教会が関わっているとして糾弾しているが、同様にカトリック教会が関係していたとされるカランサ暗殺時にはこれと言った言及がなかったことと比べると、プロテスタントの政府支持、反カトリシズムの態度がより前面に打ち出されていることがわかる。

しかし、プロテスタントイズムにとって称賛の対象は、何と言ってもカイエスであった。カイエスは彼の政府に揃って加わったサエンス兄弟と姻戚関係にあった。カイエスの息子とサエンスの妹とが結婚したのであるが、プロテスタント式に行われたその結婚の様子を、『キリスト教世界』は「全てのプロテスタント教会にとって喜ぶべき知らせ」として報じている。この記事には司式したプレスビテリアン牧師の説教が再録されているが、その説教には政府が定めた法とその背後にある道徳を遵守するプロテスタントイズム像が描かれ、さらにそれを支援する大統領としてカイエスが登場している。「…市民的権利として婚姻を語るなら、それを軸として、個人、家族、人民の道徳は展開する…。それゆえ、ここで不肖私が代弁するプロテスタント教会は、常にその道徳を愛しており、世俗的な法による手続きを踏んでいない夫婦による婚姻を、宗教的に認めることは決してしないのである…。（ここで大統領は「すばらしい、すばらしい」と大きな声を上げた）」。

かつて、「メキシコ国民のために」と称して、革命政府に対して様々な提言、批判をなしたプロテスタンティズムの姿は、すでにここには見られない。政府とカトリック教会との対立の激化、サエンスの公教育省次官就任、宗教統制の免除により、プロテスタンティズムが革命政府に対して感じていた神学的ためらいはほとんど解消した。その結果、すでにナショナリズムを厭うことなく掲げていたプロテスタンティズムが、国民建設の中心的指導者たる政府の全面的支持に転換したことは、自然な流れであったと言える。⁽³⁶⁾

注

- (1) 拙論「メキシコにおける市民宗教の創造とプロテスタンティズム——革命家モイセス・サエンスの思想と実験」『宗教研究』三一〇号、一九九六年。
- (2) メキシコの私立教育史に関する研究においてトーレス・セプティエンは、「ディアス期のカトリック学校数とプロテスタント学校数との比は国全体において三対一であり、プロテスタント学校は全私立学校の七パーセントを占めたが、当時としてはこれは非常に大きな数値である」として、革命直前のプロテスタント教育の重要性を説いている。Torres Septién, Valentin, *La educación privada en México 1903-1976*, México, El Colegio de México/Universidad Iberoamericana, 1997, p. 78.
- (3) Bastian, Jean Pierre, *Los disidentes: sociedades protestantes y revolución en México, 1872-1911*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 1989; Baldwin, Deborah J., *Protestants and the Mexican Revolution: Missionaries, Ministers, and Social Change*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1990.
- (4) バスティアンは『キリスト教世界』を参考資料として提示しているが、革命勃発以前の歴史的事実を確認するための資料として用いているにすぎない。より近い時代を扱っているポールドウィーンには、サエンスがこの雑誌の編集長であったとの言及があるだけである。Bastian, op. cit., p. 344; Baldwin, op. cit., p. 137を参照。
- (5) Bastian, op. cit., pp. 49-85, 173-262を参照。
- (6) Baldwin, op. cit., p. 73.
- (7) *Ibid.*, pp. 156-161.

- (8) エディンバラ會議、パナマ會議については、Bastian, *Breve historia del protestantismo en America Latina*, México, Casa Unida de Publicaciones, 1986, pp. 112-115 を参照。
- (9) メキシコにおける教会一致運動の最初の具体的な成果は、一九一七年七月の合同神学校の設立であろう。この神学校には、メソジスト、プレスビテリアン、キリスト友会(クエーカー)、デイサイプルス、会衆派、YMCA など八組織が参加した。また、メキシコの全プロテスタント系学校を統括する役職が置かれ(モイセス・サエンスが任命を受ける)、各教派から二名ずつの代表を出して協力委員会が設置されるなど、様々な教派間協力活動が開始したのもこの時期であった。Howland, J., "Cooperation", *El Mundo Cristiano* (以下 *EMC* と略す), 3 de julio de 1919, pp. 3-4 を参照。
- (10) Baldwin, op. cit., p. 162.
- (11) この傾向は『キリスト教世界』においても見出せる。記事の執筆者をスペイン語名の者と英語名の者とに分けてみると、第一巻(一九一九年七月-二月)ではスペイン語名の者が占める割合は七五・二パーセントとすでに高い数値を示しているが、最終巻(一九二九年一月-二月)ではさらに八九・一パーセントを占めるに至っている。
- (12) 『キリスト教世界』に参加した教派は他に、会衆派、キリスト友会、南部メソジスト、南部プレスビテリアン、バプテスタなど、超教派的性格の団体としては、アメリカ聖書協会、エプワース同盟、キリスト教共励会などがあるが、主導権はメソジストとプレスビテリアンが握っていたようで、四人の歴代編集者も両派の代表が占めている。『キリスト教弁護士』の創刊は一八七七年、『灯台』は一八八五年であり、すでに数十年の歴史を持つこれらの雑誌を停止してまで『キリスト教世界』を刊行しようとしたことには、教会一致運動への各派の熱意が窺える。
- (13) 『キリスト教世界』全巻から算出したところ、サエンスは一六、オスーナは一〇の記事しか書いていないが、後述するベラスコは約八〇にも及ぶ記事を掲載している。
- (14) Sáenz, Moisés, "Nuestro programa", *EMC*, 3 de julio de 1919, p. 2.
- (15) Velasco, Epigmenio, "La escuela evangélica y la reconstrucción nacional", *EMC*, 21 de febrero de 1924, p. 174.
- (16) Velasco, "La escuela como base de educación moral", *EMC*, 13 de enero de 1921, p. 29.
- (17) Martínez, Maximino, "La escuela pública ante el analfabetismo nacional", *EMC*, 6 de noviembre de 1919, p. 438.
- (18) "El municipio y la escuela ¿un fracaso de la democracia?" *EMC*, 24 de julio de 1919, pp. 89, 96.
- (19) Chávez, Ezequiel C., "La necesidad de la reforma del artículo 3º de la Constitución", *EMC*, 4 de diciembre de 1919, pp. 535, 545.

- (20) Osuna, Andrés, "La obra educativa", *EMC*, 30 de junio de 1921, p. 610.
- (21) Velasco, "La escuela evangélica y la reconstrucción nacional", *EMC*, 28 de febrero de 1924, p. 200.
- (22) Velasco, "La escuela como base de educación moral", p. 29.
- (23) *Ibid.*
- (24) Velasco, "La escuela evangélica y la reconstrucción nacional", *EMC*, 21 de febrero de 1924, p. 175.
- (25) 社会性、道徳性、進歩主義といった当時のメキシコのプロテスタンティズムが有した諸特徴は、米国の社会的福音との関連を想起させるが、この点については稿を改める。
- (26) Osuna, op. cit., p. 610.
- (27) "La religión y la moralidad", *EMC*, 10 de diciembre de 1925, pp. 1181, 1182.
- (28) といえ、プロテスタンティズムは革命支持の態度を翻してはいない。ベラスコは道徳教育の必要性を説く記事の中で、次のように記している。「一九一〇年に始まり、未だ終わりを見えないこの我々の革命は、罪と災難と恥ずべき行為の塊でしかないとか、革命の混乱においては何らこれを正当化し、弁解するものはないと我々は考えている訳ではない。そうではなくて、多くの災難を通して、より良い生活に向けられた民衆の崇高な息吹の黄金の糸、そして、その糸が、真理、正義、自由、民主主義への希求とともに紡ぎだされているのを我々は見ている。また、革命の偉大な炎の輝きが戦いを始め、理想を獲得しようとする多くの者に降り注ぎ、高邁なる思想のために自らの生命を差し出す姿を目にした」。Velasco, "La escuela como base de educación moral", p. 38.
- (29) 『キリスト教世界』にはこれを裏付ける記事は見当たらないが、あるアレシビテリアン宣教師の回想録にはこの様子が述べられている。「メキシコ人牧師とプロテスタント教会はすぐにも国家に登録したため、活動を途切れさせることはなかった。[...] 教役者としての任を受けた宣教師も活動において深刻な支障を来たすことはなかった。というのは、彼らは説教をすることは許可されたし、巡回においては、外国生まれの教役者には禁じられた司牧義務を遂行するメキシコ人を帯同したからである。教会、学校に関するあらゆる法的要請を満たすための慎重な対策が取られた。地域によっては法が誤用されることがあり、不幸にもインスティトゥート・ワラスは二年間閉鎖された。しかし、校長はティクストラに招かれ、その政府系師範学校で教えることとなった。[...] 一九二九年、ワラスは政府の認可のもと再開されることとなった。政府の教育者との親しい関係はその後も続いた」。McClelland, Alice J., *Mission to Mexico*, Nashville, Board of World Missions, Presbyterian Church of the United States, 1960, pp. 40-41.

- (30) 末期の『キリスト教世界』には世俗教育を支持する記事が次々と出てくる。Flores Valderrama, P., "La escuela laica es la base de las instituciones liberales", *EMC*, 15 de septiembre de 1929, p. 289; Flores, Santiago G., "¿Abandona el estado la escuela laica?", *EMC*, 1º de octubre de 1929, pp. 302-303; Palmo de Ferrer, Salvador, "La escuela laica no ha sido estéril en México", *EMC*, 1º de octubre de 1929, p. 305; "Algunos frutos de la escuela laica", *EMC*, 1º de noviembre de 1929, pp. 337-338; Flores Valderrama, "En países de instituciones liberales no puede haber sino escuelas oficiales laicas", *EMC*, 15 de noviembre de 1929, pp. 346, 359; Flores, "La escuela llamada laica no ha sido estéril en México", *EMC*, 15 de noviembre de 1929, pp. 350-351; Flores, "La escuela laica no fué antirreligiosa", *EMC*, 1º de diciembre de 1929, pp. 381-383 を参照。
- (31) "La catolicidad de los mexicanos", *EMC*, 20 de noviembre de 1919, p. 482.
- (32) Avila, Reynaldo, "¿Qué ventajas ha traído a la iglesia evangélica la actitud del gobierno en cuanto al cumplimiento de la Constitución?", *EMC*, 23 de septiembre de 1926, pp. 597, 598.
- (33) Turcios, Zorobabel, "El Vaticano, "El Universal" y el Gral. Obregón", *EMC*, 20 de abril de 1922, p. 368.
- (34) P. F. V., "El asesinato del general Obregón", *EMC*, 1º de agosto de 1928, p. 321 を参照。
- (35) Gutiérrez, C. A., "El matrimonio Calles-Saenz", *EMC*, 30 de abril de 1925, p. 413.
- (36) 『キリスト教世界』は一九二六年一月より一号一六頁となり、二八年四月には発行回数を月二回へ減らし、翌年二月ついに「休刊」となり、各教派の雑誌が復刊された。ここに教会一致運動の行き詰まりを見ることができ、また、カイエスの退陣、クリスティーロス戦争の一応の終結、社会主義者の公教育大臣就任などが重なり、革命政府内でプロテスタントイズムが活躍する場が著しく狭められた。このような状況の中、プロテスタント・ナシヨナリズム絶頂の時代は終焉した。

書評と紹介

叢書『現代の宗教』（全16冊）

岩波書店 B6判 各一五〇〇円

- ① 大村英昭『現代社会と宗教——宗教意識の変容』
一九九六年二月五日刊 二二〇頁
- ② 島園 進『現代宗教の可能性——オウム真理教と暴力』
一九九七年七月七日刊 二〇二頁
- ③ 脇本平也『死の比較宗教学』
一九九七年五月六日刊 一九九頁
- ④ 湯浅泰雄『宗教経験と身体』
一九九七年一月六日刊 二二七頁
- ⑤ 持田季末子『芸術と宗教』
一九九七年三月五日刊 一八九頁
- ⑥ 垣花秀武『宗教と科学的真理』
一九九七年九月五日刊 二二五頁
- ⑦ 村上陽一郎『奇跡を考える』
一九九六年十一月五日刊 一八〇頁
- ⑧ 高橋紳吾『超能力と霊能力』
一九九七年二月五日刊 二二四頁
- ⑨ 日野原重明『現代医学と宗教』
一九九七年八月六日刊 二三一頁

⑩ 間瀬啓允『エコロジーと宗教』
一九九六年一月五日刊 二〇四頁

⑪ 大越愛子『女性と宗教』
一九九七年六月五日刊 二二四頁

⑫ 土屋恵一郎『ポストモダンの政治と宗教』
一九九八年五月二二日刊 一七四頁

⑬ 中村廣治郎『イスラームと現代』
一九九七年一月五日刊 二二四頁

⑭ 松長有慶『仏教と科学』
一九九七年四月七日刊 二二七頁

⑮ 井門富二夫『カルトの諸相——キリスト教の場合』
一九九七年一〇月六日刊 二二四頁

⑯ 池田秀三『自然宗教の力——儒教を中心に』
一九九八年五月二二日刊 二二一頁

阿部 美 哉

このたび岩波書店から、十六冊からなる叢書『現代の宗教』が刊行された。これらの著作の主題やアプローチは、きわめて多様であるし、叢書としての編集方針も明示されていない。しかも、それぞれの著作は、たいへん個性的である。しかし、十六冊全部を通読してみると、これらの著作には、それらをほぼ二分する、いくつかの方向性が浮上する。たとえば、生（現世利益）を中心とする立場に対するに死（祖先崇拜）を中心とする立場、普遍性（ユニバーサルズム）を中心とする立場に対する

るに個性性（パティキュリズム）を中心とする立場、個人の権利を重んじる立場に対するに集団への義務を重んじる立場、自己実現を求め個人の信仰を基本とする立場に対するに国や教会に殉じて自己を滅却することを貴ぶ立場、現代宗教は昔の宗教とは変わっている——現代は個人化、合理化、物神化が進んでいると考える——立場に対するに現代宗教と伝統宗教の基盤は変わらない——今でもやはり集団による規制、前例の踏襲、超越性が基本だ——と考える立場、著者の人柄を感じさせられる軽妙なあるいは力強いエッセイに対するに実証的な学術的論考などである。

これらの対比は、前者の変わるという方向性がゆるくまとまっております、後者の変わらないという方向性もまたゆるくまとまる。そして、それぞれが、どちらかといえば主観的な主張の強いものと客観的な観察にとどまろうとするものとの二つのサブグループに分かれそうである。恣意的ではあるが、この叢書全体を大雑把に四つのグループに分けて紹介し、少しく印象を述べてみたい。

近代性とリベリズム

現代の宗教問題といえは、その筆頭は近代を特徴づけたキリスト教的西欧の世界支配に対するイスラーム原理主義の台頭に象徴される近代を否定する潮流である。それは、サミュエル・ハンチントンが「文明の衝突」としてとらえるものでもある。中村、井門、大越、および持田の作品は、こうした潮流に抗して、それぞれイスラーム、新宗教運動、女性運動、および芸術

の分野における近代主義あるいはリベリズムの主張を展開している。

中村廣治郎の『イスラームと近代』は、近代イスラームの理念型として「伝統主義」「モダニズム」「原理主義」および「ネオ・モダニズム」という四つの類型を提示して、「わが国の現代イスラームの研究に欠落している相対化の視点を導入」する。

中村は、わが国のイスラーム研究が著しく伝統主義と原理主義の視点に傾斜していると批判し、第四の類型すなわちネオ・モダニズムの視点を力点を置く。中村は、ネオ・モダニズムの典型として、イスラーム国家を求める声が高い中で宗教と政治・国家の結びつきは双方にとって有害であると明言するM・S・アシュマールウィー、イスラームのモダニズム的解釈と改革を通してアユーブ・カーン政権の近代化政策を支えたF・ラフマン、最近の歴史学、社会学、人類学、心理学、言語学、記号論などの方法論をアラブ・イスラームの文化や歴史に適用することによってのみアラブ・イスラームはその過去と現在を明確に理解し未来に正しく志向することができる」と主張するM・アルクーンの三人を取り上げている。

中村は、イスラームの要件としては、唯一なる神、その使徒ムハンマド、および彼が伝えた啓示への信仰を考えるにとどめるべきだとし、ムハンマド以後の預言者の存在、コーランのテキストの具体的内容やそれについての解釈、政教一致といった問題はオープンにしておくというスタンスを取ることによって、特定の立場を前提とする独断的判断を避け、分派やセクト

の主張をも謙虚に理解する宗教学的アプローチを主張する。中村は、ネオ・モダニストのなかにそのような立場に接近しつつあるものがあり、将来的にはイスラームの立場と宗教学的の立場とは、一致するものになると期待する。

本書は、伝統主義や原理主義に偏重しているイスラーム研究の主流に一石を投じ、宗教学の実践的意義を再提起する。

井門富二夫の『カルトの諸相』は、キリスト教的近代社会の内側からの変動要因であるカルトないしセクトの問題を掘り下げる。

井門は、カルトの古典的な用法は、家族、村落、部族、共同体として自覚される国家など、人縁、地縁、血縁、共同意識の特殊な紐帯によって結束している社会組織に情感的に論理以前の共生感を訴える「祭祀行為」を指すが、第二の用法として、いつの時代にもハイ・カルチャー（上位文化）に対するロー・カルチャー（下位体系）への軽視や抑圧の姿勢が「排除すべきもの」としてのカルトという概念を構成するという。また、破壊的カルトという、一九六〇、七〇年代にマスコミで広く使用された分類概念がある。井門は、カルトとは、キリスト教の伝統が衰退する時に、その権威の隙間から浮かび上がってくる民衆儀礼や部族儀礼、そしてキリスト教以前の祭祀の名残を軽蔑のまなざしを込めて指す言葉であるとし、一九六〇年以降の自由理念を謳歌して急伸した新宗教のなかには、自由概念が市民としての自立によってこそ支えられるものであることを失念するものが多かったのであって、ラットレースの社会に失望してみずから確固たる意志も無く参加してしまった若者が増えた

が、他方彼らを逆洗脳の技術を行使して取り戻そうとする人々も多くなる。井門は、宗教の衰えからカルトが出現すると捉え、二〇世紀のポピュリズムを点検してそれを自分探しの運動と位置づけ、これら地球化時代の新宗教を文化の統合と分裂の間に咲く徒花と見る。

大越愛子の『女性と宗教』は、宗教の女性に対する暴力と差別に論点を絞っている。大越は、女性の性的奴隷化は宗教においては信仰の装いの下で自発的に行われるのかのごとく語られ、長い間不問に付されてきたとし、キリスト教、仏教、イスラーム、新宗教運動について検証を進める。キリスト教は、自らの中に構造化されていた女性差別、女性に対する暴力を顕在化していくことで新たな脱皮を試みており、このような動きが他宗教に少なからぬ影響を与えていることを評価する。本書は、フェミニストからの既成宗教の体制変革を求める強力な主張になっている。そして、持田季未子の『芸術と宗教』は、「芸術は宗教に代わりうるか」という挑戦的な主題を掲げる。

中村、井門富二夫、大越、持田の透視図は、いずれも近代性とリベラリズムの肯定もしくは主張によって特徴づけられていると言えよう。

宗教と科学の分離

宗教と科学の分離は、近代を考える上で、最も根本的な課題の一つである。この主題を取り上げているのが、垣花、村上、松長、および湯浅の作品である。

垣花秀武の『宗教と科学的真理』は、はじめに宗教と科学的

真理の緊密なかわりを述べ、次いでどのようないきさつや理由で科学が宗教から離れていったか、そして科学の現状をその内側から反省することにより宗教と科学的真理の関わりを修復すべきことについて考察している。

古代文明社会では、垣花によれば、科学的思考は宗教に関連しながら発展した。ギリシャの諸都市とヘレニズムの世界において、ポリスはそれぞれの守護神を持つていたが、ポリスからはみだしてあちこち移り歩くコスモポリタンが発生し、その中に科学者がいた。たとえば、前五三〇年頃から南イタリアのクロトンに、ピタゴラスの数学・科学・宗教を慕う人々が集まって作ったピタゴラス教団では、数学・自然・宗教が同時に研究・修得されており、信奉者たちは一種の理性神を創出し、各ポリスで信じられていたアテナやアポロのようなポリスの神々を否定して、その神がポリスを介することなく直接に個人の運命を決定すると説き、ポリスを超えるコスモポリタンの世界を目指した。これが、ポリスの保守派や通常の市民と衝突する。

プラトンやアリストテレスと現代科学は、論理によって自然の事実を整理し、解釈し、体系化しようとする点において相似している。しかし、もっとも重要な相違点は、何を研究対象とするかであって、プラトンやアリストテレスにとって自然についての事実を主として過去に、素材は自分の頭脳の中にある、未来に向かって開かれていなかったが、現代科学にとつて、自然は未来に向かって開かれており、現代科学者は、新しい観測・実験によって、自然は常に新しい事実を知らせてくれるに違いないと確信し、行動しているところにある。

中世においては、この世と関わらない決心をして修道院に入った人々から、科学的真理に関わる観想・実測・実験が生まれだした。中世のキリスト教と自然とのかわりは、アルベルト・マグヌスとトマス・アキナスによるところが大きい。アルベルトは、古代から伝承されてきた錬金術の複雑な体系の不合理で暗く黒い状況を、アリストテレスの論理を使って明快に虚と実とを判別し、アリストテレスの誤りを、実証的に正していった。トマスは、『スンマ・テオロジカ』を書き上げ、キリスト教中世の三大成果、建築、音楽、神学の一つの柱を建てた。

天動説・地動説論争および進化論論争が、科学の宗教からの離脱の引き金になった。ルネサンス期を通じて、カトリック教会は新しい傾向に常に寛大であった。それがルターやカルヴァンを初めとしてプロテスタントの激しい批判の的となっていた。ペラルミーノ枢機卿は、ここで地動説に対して寛大に振舞うと、カトリックが激しい攻撃にさらされるに違いないと心配し、コペルニクスの理論は間違っていると断定して、論争に決着を付けるのもっとも良いと決心した。一六一六年三月五日に教令が出され、科学がカトリック教会から離脱する歴史が始まる。進化論は天動説・地動説論争より遙かに複雑な問題を孕んでいて、多くの啓蒙主義者や保守的学者を論争に巻き込んだが、ダーウィンとメンデルという二人の天才がもつとも大切な役割を果たした。

垣花は、宗教から離れ、国や企業に支えられながら発展し続けている科学的真理は技術と結んで物質文明を作り、現在万能のように振る舞っているが、万能ではないと断言する。なぜな

らば科学的真理は、愛と憎がからみあい、貧と富が重層している生の問題を理解できず、正義があるかないかにも答えられず心豊かな幸福な生活が何であるかを知らず、まして一人一人の死について何の回答も与えることができないからである。垣花は、生・死・正義・愛の根源的問題に正しく迫るような宗教と現代の科学は高度な協力関係を修復し再建せねばならないという。垣花は、科学的真理が生み出される必要條件は、科学者がいること、研究をする組織があること、の二つであり、立派な心を持った科学者個人、科学者集団をどのように生み出すか、人間全体を考える組織をどのようにして組み上げていくか、それが世紀末から来世紀にかけて最大の課題となる、と主張する。

さて本来、たとえばギリシャ語の「タウマ」でも、「驚き」という意味を持っていた「奇跡」が、宗教との関係で、また科学との関係で、西洋の歴史においていかに展開したか、そして科学と宗教がいかに分化してきたかについて考察した興味深い一冊が、村上陽一郎の『奇跡を考える』である。

村上は、奇跡と宗教の関係を古代の文脈、中世の文脈、近代の文脈でとらえる。奇跡と科学との関係について、村上は、ガリレオが一六三二年に出版した『天文対話』が教皇庁の異端審問所に告発され、断罪された「ガリレオ事件」を手がかりにして論じて、この事件が、宗教的迷妄と科学的真理の対立、および宗教の側の弾圧というパターンでは解釈できないものだったと主張する。

スコラ学では、村上によると、神は二つの書物を書いたとい

う言い方が通用していて、一つは聖書を、もう一つは自然を指していた。ガリレオは「神は数学の言葉で自然という書物を書いた」といったが、スコラ学でも似たような考え方が取られていた。スコラ学が成立して間もなくヨーロッパには大学が誕生し、そこでは必須の学問として「自由七科」を学ぶことが求められた。「七科」は、「三科」すなわち論理学、修辭学、文法と、「四科」すなわち天文学、幾何学、算術、音楽とに分けられ、「三科」は聖書を学び、理解し、その内容を他の人々に伝えるために修得すべき基礎的な「技芸」であり、「四科」は自然を学び、理解し、その内容を人々に伝えるために修得すべき基礎的な「技芸」であった。「三科」は聖書に入るための門戸であり、「四科」は自然に入るための門戸だったのである。村上は、こうして見ると、ガリレオ事件は、自然のなかに書きこまれていた神の言葉を聖書に書きこまれていた神の言葉に優先させるという可能性の問題であったことがわかると言う。ガリレオの主張に則れば、被造物の世界に関しては、そこにある掟を知る限り、神抜きで話が済む、という解釈も可能になる。理論的傾向の萌芽が、ガリレオの主張の中に隠れていたのであり、聖書の言葉は、自然の言葉に完全に支配圏を譲ってしまうことになり得る。ガリレオは、神の言葉を自然の言葉に読み替えることを可能にする道を開いたのであり、科学の言葉は、多義性の否定と、法則に対する冷徹で忠実な従順のなかにあるから、村上は、その点だけから言っても、「奇跡」は、科学の中に全く自分の場所を持たなくなると言う。

しかし、村上は、人間が自然と対峙した時、あるいは人間が

自然の中に立つた時、人間に聞こえてくる自然の声、人間の目にする自然の姿が、「物質」と「運動」と「数学」のみから成り立っていないことも明らかであると言う。村上は、超越者ではない人間が、ある場合に超越を知り、超越を理解し、超越を信じていることがあり得ると言うことこそ、真に奇跡というべきことなのであり、われわれが超越者を人間の言葉で論じることができるということ自体が、奇跡の名に価すると言うのである。

垣花や村上がキリスト教および西欧の宗教と科学の分離の問題を取り上げているのに対して、仏教および東洋においてはそれが不可分だとするのが、松長有慶の『仏教と科学』である。松長は、ヨーロッパでは近世において自然科学は古代と中世の科学を基盤としながらも独自の領域を開拓し、宗教とは異なる次元において進展を遂げたが、アジア各地では近代にいたるまで自然科学は宗教や哲学と同じ思想基盤の中で処理されてきたと言う。

松長は、唐代に玄宗皇帝に迎えられて長安に入った一行禪師が僧侶としてより以上に天文学者として有名であつて、数学にも研鑽を積み、七二七年には「大行曆」を完成して帝に献上したこと、インド、中国をはじめとするアジアの諸国では、一行に限らず、医学、薬学、数学、天文学、動植物学などの自然科学が宗教の領域に取り入れられ、その枠内で行われていたことを指摘している。たとえば、インドでは、数学が『ヴェーダ』聖典の祭祀学に、天文学が暦法学に、医学が『アタルヴァ・ヴェーダ』の呪法にそれぞれの起源を持っていたし、チベット仏教では、自然科学が仏教の中にまだ生きて存在している。日本

でも、奈良、平安時代に禪師と尊称された人々は、座禪の已達者というよりも、天皇や貴族の医療にあたる看護僧であつたし、天文学は星宿の学として陰陽思想の一環として取扱われていたと言う。

松長は、村上が明らかにした科学的言語の宗教的言語からの分化を前提とする近代科学の西欧的文化基盤からの発生が普遍的原理であるとは見ない。松長は、むしろ仏教には、近代科学を補完する役割が可能であるとする。宗教と科学の関係にかかる科学史の専門家である村上の西欧を基盤とする議論と真言密教の傳燈阿闍梨である松長の東洋を基盤とする議論との間には、興味深いアブローチの対比が示されている。

湯浅泰雄の『宗教体験と身体』は、宗教と科学の問題を哲学的・深層心理学的に考察している。湯浅は、近代の人間観・世界観を代表する近代哲学は、科学の発展を背景にして、宗教的權威に支えられた神学的人間観・世界観を打破して生まれたものであつたから、今日、近代の人間と科学技術の在り方が問題として問われてくるとすれば、まず、宗教および科学の前提そのものについて、あらためて問い直してみることがあり、そのための具体的な手がかりとして、心理学と身体論に注目したという。

湯浅は、哲学・宗教から心理学、東洋医学を含めた医学、さらに物理学や工学の分野にまたがる学際的な組織、人体科学会を立ちあげて、臨死体験を検討し、体外離脱体験や修行者の幻覚体験などを検証し、身体と人間性についての諸論を考察し、宗教性と科学について論じる。湯浅は、身体には主体的身体と

客観的身体の二つの側面がある。つまり身体とは、外的なものの世界と内的な心の世界とが接する場なのであると言う。また、現代において、外なる世界を探索する知を代表しているのは、科学、特に物質の世界であるが、これに対して諸宗教の多様な儀礼や修行法は、内なる世界を探索する努力を示している。ユングは、物理学が将来物質の神秘に更に深く到達し、心理学が心の道の本性に迫って行けば、この二つの分野はやがて、それぞれの探求の対象が一致してくるのを発見するようになるだろう、と予想し、このような考え方を「共時性 (synchronicity)」という独特な概念で示したと述べている。

湯浅の作業は、東西の融合、科学と宗教の融合に向かう哲学の可能性を示唆している。

シャーマニズムとアニミズム

現代宗教に対する見方は、シャーマニズム的な要素を重視するか、アニミズム的な要素を重視するかによって、対照的な展開を示す。大村の作品が前者の代表だとすれば、間瀬および土屋の作品は後者を重視するものであり、池田の儒教論も後者に近い。

大村英昭の『現代社会と宗教』が繰り返す主題は、日本宗教は本来「鎮めの文化装置」であったが、近代化途上にあつて日本仏教は世の「煽る文化」に足をすくわれ、己の本領をみずからドロに投げ捨てるようなことをしたのだ、と言うにある。

大村は、大阪・奈良の府県境にある生駒の某神社に月に二度かならず参拝している人が、アンケート調査の「私はとくに宗

教行動はしていない」の項に○印をつけるので面食らったことがあると記し、ご当人が「たしなみ」ぐらいに思っている習慣（ハビトゥス）を取りたてて「宗教」呼ばわりされるのはいやなのであると述べている。また、合衆国の大統領就任式はアメリカの見えざる国教が、よく透けて見える瞬間であるのに、「無宗教」を標榜するわがマスコミは大統領就任式が持つ宗教性をできるだけ薄めて報道しようとする姿勢が見え見えであるという。そして、大村は、今日の日本の政治不信が実は職業政治家への不信感であるように、宗教アレルギーマ本場のところは職業宗教家への不信感であつたものであつて、政治も宗教も、もとはボランティア活動であつたものが、この機能分化した近代社会ではそれらを生業にするプロたちの世界にならざるを得ないのだが、隆盛の教団ほど専従者よりもむしろボランティアで奉仕しているメンバーの比率が高いことを指摘しつつ、日本仏教が育んだ宗教性をとくに「鎮めの文化」として高唱する。しかも、これについても、教団よりは、教団の外側に拡散宗教として健在なのだと言張する。

大村は、堀一郎が我が国の固有信仰は「氏神型」と「人神型」の二重形態からなり、それはアニミズムと祖霊信仰との線上（↓氏神）で語られることが多いけれども、シャーマニズム（↓人神）系譜の信仰の方が重要であると説いたことを支持しつつ、日本の民俗宗教はへおかげとたたりコンプレックスからなる、と述べている。大村は、この氏神・人神のタイポロジーには、共同体（定住）と個（漂泊）という対比図式が同時に看取されるとし、シャーマニズムの方が大切であるのは、第

一に神のいけにえにされる特定の人とともに神を迎えるまたはその依り代になる人が共同体から排除される（「聖別される」）史上最初の個人であり、第二に「おかげとたりのコンプレックス」のうちたたりの方が宗教的ダイナミズムを考える上でより重要であり、たたり意識はアニミズムよりシャーマニズムの方により直接的に結びついて醸成されてきたと考えられるからだ、と述べている。

大村は、宗教の近代化などは、あり得ないし、あるべきでないことを示唆しているのである。

間瀬啓允の『エコロジーと宗教』は、自然に対する人間の責任という問題意識を根底に置いている。間瀬は、自然と人間の関係は自然に対する人間の態度が問題であり、これまでは人間を自然より優位の立場においてきたが、人間中心の立場から自然を見ることは自然を支配する考えに通じるので、これでは問題は解決されない。そこで、これにかわる新しい人間観、自然観、価値観を確立する必要があると主張する。

間瀬は、自然に対する人間の優位と言う人間中心の二元論的な見解のもとで、近代のキリスト教的ヨーロッパにおける科学と技術の実質的な発展の基礎が確立され、近代ヨーロッパのブルジョワジーがプロテスタンティズムにみられる資本主義的生産を肯定する要素を梃子に、生産の拡大、人類の進歩と向上の理念を持って自然征服にとりかかったのであるが、こうした伝統のもとにあるキリスト教の教えは、今日のエコロジカルな問題を解決するためにはきわめて不都合な教えであることは否めないとする。そこで、現代西欧のエコロジカルな問題に敏感な

若者たちやエコロジストたちのあいだで、東洋思想や宗教の根幹にあるアニミズムやパンセイズムを方法的に再考しようとする見直しの運動が起こっていると言う。

間瀬は、A・N・ホワイトヘッドのプロセス神学の展望のなかに、エコロジカルな態度を積極的に神学の射程のなかにおさめて「自然の神学」を新たに構築しようとする方向がめざされていると言い、そこでは自然と人間の相互依存性が確認されて、「存在の大きい連鎖」が自覚的に取り上げられていると指摘する。また、この流れを継承するジョン・カブは、新しいキリスト教は人間の絶対性を捨てて、人間を頂点とする健全な生命体ピラミッドの抗争を採用しなければならないと述べていると言う。そして、アルド・レオポルドが、人間をとりまく環境のうち、「個人」と「社会」について第三の要素である「土地」にまで倫理則の範囲を拡大させていることは、進化の道筋として、またエコロジーの立場からも、ぜひとも必要だと言うのである。

近代社会は、間瀬によれば、三つの対立関係をパラダイムにして運営されてきた。第一は自然と人間の対立、第二は人間相互の対立、第三は人間における理性と感性の対立であり、人間は、自然を征服して人間帝国を拡大していくこと、相互に個性を尊重しながら競争して社会を進歩させていくこと、そして非合理を廃して合理的に整除された理性的社会を目指して進歩発展していくことの三つを目指してきた。その結果もたらされたのは、第一に大規模な自然環境の破壊の進行であり、第二は相互不信と相互抗争の深刻化であり、第三は理性により抑圧され

た感情の噴出であった。

人間存在の十分条件とは何だったのか。それは、「調和」である。間瀬自身が目論む「暮らしの中の哲学」の主要な課題は、第一に自然と人間を二元論的に、別々のものと理解しようとする考えに対して批判的な考察を与えることであり、第二は自然と人間のあいだに成り立ちうる倫理の基礎付けを与えることである。間瀬は、そこで必要とされるのは、自然を支配するという考えを捨てて自然との共生という考えに転じること、自然における生命の位置を見定めて全体に生命中心のエコシステム的な考えに転じること、そして質を重んじる生活・非物質的な価値を尊重する生活に転じることの三点に要約できるという。

間瀬は、消費は人間が幸福を得るための手段ではあっても、目的ではない。理想は、最小限の消費で、最大限の幸福を得ることだと主張するのである。

土屋恵一郎の『ポストモダンの政治と宗教』は、近代の不寛容からポストモダンの寛容に向かう流れの問題点を提示している。近代の不寛容の事例として、土屋は、インドネシアのムスリムと結婚したゼミ卒業生の食卓上のタブーに触れた時の反省から書き始め、次に植民地主義の死者に対する非礼に關し、インディアンの遺骨が研究者の机の上に装飾品のように置かれていたり、床から天上まで箱に詰められたインディアンの遺骨が積み上げられていたのを見、さらにアメリカ全土で二百五十万個に及ぶインディアンの遺骨が博物館、州立歴史教会、個人のコレクションとして集められていることを知った「イエロー・

バード」によるインディアンの遺骨埋葬を要求した運動を取り上げている。土屋は、植民地主義的篡奪によって形作られた大英博物館を見れば、エジプトを初めとするアフリカ、アラブの展示室は、死者の博物館といつてもいいほどに遺品で埋め尽くされており、それを歴史の展示として見ているわけであるけれども、その使者たちの魂の問題は完全に置き去りにされていると指摘する。仮に魂の存在に關心が無いとしても、その死者たちを敬慕する者たちの感情は完全に無視されている、と述べている。

土屋は、リベラル・デモクラシーが成立する条件として、「共有された記憶、伝統と習慣、共通の言語と共通の文字がもたらす感情と思考の共通の仕方」を掲げ、強調されるのは共通という言葉であって「異質」なもののへの関心は全くと言っていいほど存在しないことを指摘する。これは問題であって、たとえば「サティ」を強要されるインドの女性の状況に立った時「文化」は「死」を意味し、「文化主張権」の基盤をなしている文化が極めて抑圧的な働きをしていることが明らかであり、宗教は、世界のどこでも、この抑圧的機能に転化する可能性があると言うのである。

土屋の目標は、文化と共同体への埋没にはない。それらを選択することができ、それらを離脱することもできる時にこそ、文化と共同体自身も、その生命を更新するエネルギーを与えられる機会を持ち得るというのである。土屋は、人間はこの離脱の力によって多数の文化に關わり、多数の宗教と關わり、多数の生命と關わるのであって、そもそも共同体からの離脱を経験

しない宗教者などいないことは、イエスをみればすぐわかることであると述べている。

池田秀三の『自然宗教の力——儒教を中心に』は、儒教の宗教性を論じることによって「儒教とは何か」を問おうとする。

池田は、超越的存在者に対する信仰、および教団組織の存在することあるいは聖・俗の区別あること、という二点のみを宗教の要件として挙げる。池田は、儒教が宗教であるかないか、という問題に対する諸学者の見解は、肯定・否定両派に分れていて、未だなお決着を見ておらず、数の上では否定派が断然多数を占めて主流をなしているが、欧米では相半ばするとしている。

池田の儒教の定義は、孔子をはじめとする古の聖人の書物に真理が記されており、それを学び知ることによって自らの人格を陶冶し得ると信じ、またその真理を実践することによって天下泰平が実現できるという信念を持つこと、である。端的に言えば、孔子の教えを奉じるものは総べて儒教の徒であり、孔子の思想を忠実に継承しているかないかは問題ではない。逆に、いくら儒教思想に影響を受けていようと、孔子を聖人と思わぬものは儒教の徒ではない。池田は、さらに、孔子の言を記した書物を学ぶことをその要素とするのであって、儒学抜きに儒教はありえないと言う。池田が儒教の担い手は読書人層であると言いつつ続けているのはこのためであり、また儒教を宗教と認めきれぬのも、この儒教の学問の本質の故である、という。

池田は、祭祀に関する礼学抜きでは、儒学の極めて重要な部分がすつぽり欠落するが、これまでの儒教論はこの礼学につい

て語られなさすぎたという。池田の議論は、神道が宗教かどうかで問題にされるのと極めて良く似た文脈において、変わる点のない儒教の政治への従属を解明している。

死と救済

脇本が宗教学者の立場から、日野原が宗教者である臨床医の立場から死を論じているのに対して、島園は宗教学者の立場から、また高橋は宗教者でない精神科医の立場から、カルトにおける救済の問題を論じている。

脇本平也は『死の比較宗教学』において、小学校六年生の頃から続いた身内の死によって喚起された自分の死への関心の始まりから説き起し、学徒出陣予定者として死地へ赴くに当たって与えられた岸本英夫のはなむけの言葉に感銘を受けたこと、そしてその岸本が約十年に及ぶ癌との闘病の果てに死への考察を深めながら死去したことを思い起こしつつ、筆を進めている。

脇本は、岸本が生死観を、肉体的生命の存続を希求するもの、死後における生命の永存を信ずるもの、自己の生命を、それに替る限りなき生命に托するもの、現実の生活の中に永遠の生命を感得するもの、と言う四類型に分ち、現代社会は、第一、第二の類型の生死観よりは、第三、第四のそれが、次第に優位を占めるであろう、と述べたことを引用している。そして、岸本自身が死についての大きな問題として、死にいたるまでの肉体の苦痛・病苦、死そのもの、この、今、意識している自分が消滅するということの恐怖、そして家族の今後の生活に

ついでに心配と言う三つのことを掲げていたことを示す。

本書は、岸本英夫の死という具体例を手がかりに、岸本が手記に残したような「己の死」という問題を掘り下げる。さらにアリエスが指摘した「汝の死」の問題を展開し、さらに「社会成員の死」の問題を展望する。

脇本は、いかにも洒落な清々しい文章で本書を締めくくっている。「謝恩と弔慰、おかげとたり、恵みと恨みといった両極的な要素が、さまざまな形の死霊崇拜に共通しているということ、それが更に、死の問題の全体に漂う両義性の雰囲気につながるということであった。こうした両極性ないし両義性は、宗教現象の全局面に繰り返し現れる。……そのよって来るところの因由は、生と死との相互否定と相互依存のうちに命がある、という平凡な真実に帰着するのではあるまいか。生のあるところに死はない。死のあるところに生はない。しかしまた、生がなければ死はない。生があるから死がある。そして逆に、死がなければ生はない。死があるから生がある。だから、死を排除して生をのみ求めようとする文化は、いつか滅ぶのではなからうか。新しい命のために、人はいい加減に死んだ方がよいのである。」と。

日野原重明の『現代医学と宗教』は、長年にわたって臨床医として死を看取ってきた視点から書かれている。日野原は、日本の医学教育においては臨床医としての幅広い臨床能力を身につけさせる教育が、学部時代の学生にも、また卒業して医師としての資格を与えられた後の医師にもなされていないことを強く批判する。

日野原は、これまでのように、科学は客観的な対象としての物質を扱う学問であって、それは主観的な心や体験を扱う宗教とは全く別の分野であるという単純な二分法には再検討が迫られているという。日野原は、宗教上の儀式としての祈願、祈りは、病気がそのために癒される例はきわめて希であるとしても、患者本人または近親の者による祈願が患者のもつ不思議な内的治癒力によい影響を与える可能性は否定できるものではないとし、フランスの聖地ルルドに自然に湧き出す泉があり、そこには多くの病院が作られたり、障害者や病人が集まってきて、その聖水で病気の治癒を願ったりしている。多くの巡礼者には、目に見えた治癒はなくても、病気や障害をもちながらも強く生きようとする精神力が与えられ、それによって肉体をよい条件にもつていく事実は少なからず見られる。現代の医学にかけているものは、「ルカによる福音書」に記された「よきサマリヤ人のたとえのごとく、民俗的偏見を越えた隣人愛や、罪人、貧しきものに対する社会的関心である」という。

老いを死に向かつて落下する姿と見なすか、死に向かつて最後の生を問う掛けるのか。その時に真の宗教を持つ人々に、死に立ち向かうことが救いへの更新であるという信仰や信念が生じるとすれば、その人は死に向かつて成長する最後を迎えられると言う。日野原は、一般人に比べて医師の間に宗教心が高いと言われるのは、患者の死に触れる機会が多い医師に、自然と宗教心が高められる条件が存するのではないかと思うと述べ、自らその死に関わった鈴木大拙が最後にどのようにならされたかを調べ、書いているうちに、死に方を学ぶことは生き

方を学ぶことだということに気付いたという。

死んでいくものには、必ず魂の苦痛、肉体の苦痛が伴い、人間としての試練に直面するのだが、それをたった一人で受けて耐えるしかない。今日の科学や社会は、死ぬという闘いの理想的な場をいまだに作りだせないでいる。日野原は、医療の世界ではケアということがキュアに劣らず、時にはキュア以上に大切であり、そのケアには、サイエンスを提供する場合よりも謙虚な精神が垣間見られるものでなければならず、霊的な人間という視点として宗教を介入させる意義が生じるものだという考えに到達している、と言うのである。

島菌進は、『現代宗教の可能性——オウム真理教と暴力』において「オウム真理教は近世以後、とりわけ近代の日本の宗教を支配した現世主義とは異なる特徴をもつ宗教集団であった。死を見つめることと出家による現世離脱を求め、社会空間と隔離された空間での修行の意義を強調し、意識が異次元空間に上昇することに高い意義を認めようとした。このようなオウム真理教の超越志向性は、新宗教の中できわだっている」と観察する。

島菌は、問題を、オウム真理教の教えを検討することによって、麻原が説いた教義、麻原と中核信徒たちが共有していた言説をオウムの刊行物から読み取り、それらがどのようにして暴力に結びついたかを論じ、暴力との関わりという側面からオウム真理教の信仰世界を解明しようとする。

島菌は、麻原が「①A君はB君に暴力を振るう。②A君はそれによって自己に悪業の報いがあることを良く知っている。③

しかしB君が地獄へ落ちるのを妨げるには、暴力を振るうしかないことも知っているという条件の下では、A君が暴力を振るうことはヴァジラヤーナの実践として肯定される。」と述べた説教を引用している。島菌は、オウム真理教のタントラ・ヴァジラヤーナの教えと実践はこの宗教の信仰体系の中核に関わっており、近代市民社会の常識とは厳しく対立するが宗教的な論理としてはひとまず筋道が立っていて、それは暴力と殺人を安易に認める論理を含んでおり、自他の生命と心に畏敬の念もち人間同士の相互性を尊ぶという道徳的規範に反しているばかりでなく、最終的な善悪の基準が超人的とされる個人の信念に委ねられることにより独善的な暴力への批判やチェックの可能性が失われていたのであって、そこには自己中心的、自己陶醉的な暴力の正当化に対する教義的な歯止めが無かったと指摘する。

島菌は、アメリカの学者が「宗教と暴力」の問題を主に千年王国主義（ミレネリアニズム）的な運動が引き起こす問題と捉えていることに注目する。オウム真理教には、その「現世拒否」の特徴に加えて、「悪魔の陰謀」観による強烈な「敵」のイメージがあり、それとの闘いの姿勢を強めていたと言う。そして、被害妄想的にこのような「敵」イメージを抱く背後には、人間は「情報操作」によって作られているとする「不信の思想」に基づく特異な人間観があったと説明する。さらに、島菌は、宗教に広く見られる指導者崇拜が日本の宗教の場合には特に著しく、生きた人物を「生き神」「生き仏」として信仰する伝統が新宗教の教祖・教主崇拜をもたらしていると見なし、

麻原の権力行使を可能にしたのは、元々暴力へと向かいやすい特性を持っていたこの教団の教えや実践の構造であると考えらる。

オウム真理教の大家宗教運動と瞑想・身体修行の結合の方向性は、島菌によれば、阿含宗のそれを継承している。一九七〇年頃から阿含宗は、瞑想・身体修行の宗教としての性格を付加し、またメディアによる信者獲得・情報戦略組織を構築したが、麻原は、阿含宗に倣って瞑想と身体修行を深め、エクスタティックな体験を得るということに留まらず、強い現世否定・現世離脱の考え方を推進した。島菌は、阿含宗の桐山靖雄や佐保田鶴治の信仰世界は現世主義的な性格を濃厚に止めていたが、麻原は現世主義の信仰世界を一步踏み越えて前進し、「皆さんが肯定しようとも、否定しようとも、必ず死ぬということをまず前提におかなければならない。」と死と無常を強調し、生死の超越というメッセージを強調するようになったが、これは桐山や佐保田の著作には見られないし、一九七〇年頃までに発展したほとんどの日本の新宗教教団においても見られないものであると特記する。

島菌は、どんなに理不尽と思われる指示でも命令である限り従うべきだとする組織と集団行動を優先する考え方、いつも敵を明確なものとし敵と戦うという目標を絶対的所与として集団の結束を強めようとする姿勢などは、オウムと抑圧的軍隊の顕著な共通点であり、オウム真理教は新宗教の現世主義からの脱却の方向を指し示したように見えたにもかかわらず、集団行動主義という点では日本近世・近代の現世主義の「成果」を無残

な形で反復してしまつたと認識しているのである。

高橋紳吾の「超能力と霊能者」は、日本脱カルト研究会の理事も務める精神病理学者が、現代宗教の提起する諸問題の解説を試みるものである。高橋は、島菌とは対比的に精神医学の立場からオウムを検討する。

高橋によれば、オウムの神秘体験は、長期間の修行を必要とする古典的な意味での神秘体験とは異なっていて、精神医学で比較的簡単に説明できる「異常体験」にすぎないという。だれでもオウムで行っているような過激な「修行」をすれば、そのような異常体験を経験できるにもかかわらず、それをあたかも教祖や幹部信者の「気」や「エネルギー」がそれをおこさせたかのように演出し、一方で、これまで身につけてきた思考を「観念」として退け、それを打ち砕くことで修行が進むと教え込まれ、心を操作されたからであるという。たとえば、マントラを何万回も唱える、五体投地という動作を二時間以上休みなく行うなど単純な動作を繰り返す行くと、人は精神医学の常同症（ステレオタイプ）という概念で説明される症状に陥るといふ。常同症はかなり進行した精神分裂病者においてしばしば見られる現象で、同じ動作や行為をいつまでも繰り返す意欲の調節障害という症状であり、みかけは同一意志が持続して、長く同じ動作や行為を反復持続しているように見えるが、これは意志が強固であるためではなくて、むしろ意志の調節力ないし支配力が弱まったため、大脳に本来備わっていた精神—運動性のメカニズムが統制から解除されて自動的になり、意味のない反復となつてあらわれたと解される現象だとされるのである。同

じ行為だけを常同的に繰り返すと、簡単に言うところ「行為」のひとり歩きがおきる。自己の行為が自己に所属しているという感覚が麻痺する。オウム修行法は、これを実際に行ったのである。オウムがやってしまった薬物による犯罪的イニシエーションで、最終的に使用したのはLSDと覚醒剤の組み合わせであった。シロシンやLSD、メスカリン、コカインなどは知覚変容剤、ないし幻覚剤と呼ばれるものであり、覚醒剤は強い気分の高揚をもたらす。したがって「神秘体験」を人工的に作り出すという点でまさに「理にかなった」方法だったのだと言う。

高橋は、カルトの特徴の第一は、教団信者たちがほとんど例外無く教団や信者たちはすべて教祖のために存在すると考えていることだと言う。カルトの特徴の第二は、現実には内部で行われていることを信者にさえ見せない、絶対服従と情報遮断であると言う。第三の、入信に始まって、一人前のメンバーになり、さらに新規のメンバーを獲得するにいたるまでのカルト現象に共通している問題性の高い特徴はマインド・コントロールと言う一点に集約されると言い、その手順は、第一のアプローチのステージ、第二の記憶段階のステージ、第三の初期洗脳段階のステージ、第四の後期洗脳段階のステージへと進むと続く。高橋は、マインド・コントロールを駆使するカルト教団に対して、カルトであってもその宗教的立場を尊重するといういわゆる相対主義は取らないとその立場を明示し、その理由は、攪乱やリストローク、情報操作などの詐欺的な伝道形式にあることを強調したいと言い、破壊的カルトは、布教のパワーに頼るだけで、人格の成熟を助けられない、というよりは成熟を妨げ、

心を隷属させるものであるから、破壊的カルトへの警戒を続けることが必要だと主張する。

確かに、高橋が拠って立つマインドコントロールとカルトを結び付ける見方は、フランス、ベルギー、EUなどの議会報告書やマスコミでは、かなり広く流布しており、事実、フランスその他のヨーロッパ諸国では、マインドコントロールやカルトの危険を周知させるための公益団体が設置されて、そうした活動のために公金の支出まで行われている。しかし、そのような見方の根底にある、真正の宗教は自発的に加入するものであるが、カルトは洗脳もしくはマインドコントロールのために加入せしめられるものであるという仮説は、必ずしも学界の支持を得ていない。たとえば、アメリカ心理学会の「心理学の社会的倫理的責任に関する委員会」が、反カルト、反マインドコントロール説の主唱者、マーガレット・シンガルの「欺瞞的・間接的な説得とコントロールの手法に関するタスクフォース」が提出した最終報告を一九八七年五月十一日に却下し、「カルト」を宗教から区別するために用いられるマインドコントロール説は容認できる心理学理論とは認められないとの結論を下したこと、また、アメリカ最大の反カルト団体、カルト・アウェアネス・ネットワークが一九九六年に破産したことなども、当然触れられてしかるべきであったと思われる。この種の偏りは、他の何冊かの著書においても気になった。

しかしながら、この叢書が現代の宗教の課題をそれぞれの立場から見事に提示した功績は大きい。最後に、あえて無い物ねだりをするとすれば、現代宗教そのものの叫びである。宗教の

中から宗教を見る労作がもう少しあったなら、隔靴搔痒の感が
残らなかったのではないだろうか。

市川裕・鎌田繁編
『聖典と人間』

大明堂 一九九八年三月二八日刊
A5判 二六五頁 三三〇〇円

土屋 博

教典研究は長い間、主として文献学・歴史学等々に依拠しつつ、各教典の成立事情や教義の形成につながる教典の思想的內容に関心をよせてきた。そのような研究はそれなりに意義をもつが、宗教学としてはもう少し別な視点からの問いがあってもよいのではないかということが、以前からそれとなく予感されていた。つまり教典は、それを生み出した宗教が実際の教団生活を営んでいく中で、どのような位置づけを与えられていたのか、さらに一般に、宗教現象において教典に期待される意味はどれくらい幅をもっているのか、そもそも教典は宗教にとつて絶対不可欠の要素であるのかなどの問いである。これらの問いに導かれた本来の宗教学的教典論の試みは、一九八〇年代に始まり、種々の成果をあげながら今日にいたっている（拙稿

「教典論の新しい可能性」『宗教学研究』二五八号、一九八三年、九五―一四頁参照）。本書は、その方向にそった関心を共有する日本ではじめての論文集である。ちなみに評者はこれまで、「聖典」ではなく、「教典」という言葉を用いてきた。聖俗二分法は有効性を失っていないが、それを文書と結びつけて実体化・固定化するのには避けたいと思っていること、「聖典」は耳から聞いたとき「正典」と混同しやすく、正典はあくまで教典のひとつの可能性にすぎないと考えられることなどがその理由である。しかし本書では、一貫して「聖典」が用いられているので、この書評でも、以下の記述においては、混乱を回避するために、それに従っておくことにする。

「はじめに」によれば、本書の編者のねらいは、聖典が世界の諸文化の中で果たす役割に着目し、聖典のもつ多面的な姿を明らかにすることにある。そこで「ある宗教文化をひとつの閉じた意味体系として捉え、そのコンテクストにおいて聖典を位置づけるといふ視点」が採用される。全部で一三の論文が収録されているが、それらは「聖典と社会の相関」および「聖典解釈の思想」の二つのグループに分けられる。この分類の仕方、最近S・ビグーマンによって唱えられた聖典研究における二つのアプローチ、すなわちテクスト論的アプローチと機能論的アプローチを下敷にしているようである。

第一部「聖典と社会の相関」は七つの論文から成り立っている。

第一論文（松尾剛次「敬尊の思想——西大寺敬尊像納入文書などを使って——」）は、「聖者とされた人の像の中に、その聖

者に關係する文書や物などを納入すること」を「聖典化の行為の一つ」としてとらえ、その一事例として、叡尊の寿像の中に納入された諸文書に注目しようとする試みである。もしそれらの納入文書が聖典化されているとすれば、当然叡尊の思想その他を理解する重要史料となるはずであるが、従来そのように扱われてこなかったというのが著者の問題意識である。納入文書に注目する新たな視覚に基づく、叡尊の救済思想には、「一見、多元的な立場をつらぬく、思想的な「貫性」が見出されることになる。著者によれば、それは「悉有仏性説・同一仏性説の立場に立ちつつ、「悲華經」に依拠する釈迦信仰を中核としていた」のである。「聖典化の行為」という着眼点は新鮮であり、注目に価するが、それを確認するためには、どれくらいの規模の社会集団がその意味を共有していたかが明らかにされなければならぬであろう。第一部の表題が示すように、聖典化は社会的出来事だからである。

第二論文（福嶋信吉「近代日本の新宗教における信仰形成と『教え』——金光教の布教者、湯川安太郎の場合——」）は、聖典化をもう少し動的にとらえようとする。ここでは「聖典形成過程にある金光教の歴史と湯川のような庶民の信仰生活の場に即した考察」が試みられる。その考察の手がかりとされるのが、広い意味での「教え」の言葉である。著者によれば、湯川は「金光教の『教え』の言葉が教祖自身の『おかげ』の体験に基づいている」ことを重視し、その「事実性と実践性」を彼自身の体験を通して理解しようとした。すなわち「『教え』は天地の神の『教え』であり、教祖自身の、そして湯川自身の『お

かげ』の体験によって、その事実性、実践性、普遍性が保証されている」のである。やがて湯川の著作もまた、正典的な『金光教教典』に対するコメントリとして機能するとともに、彼の弟子たちにとっては聖典的な位置を占めるにいたる。本稿は、日本の新宗教に広く見られる体験主義と聖典化との結びつきを、金光教の事例にそくして明らかにした論考である。

第三論文（池澤優「禮学の伝統におけるテキストを生成する場——魏晉南北朝時代における祖先祭祀指南書群について——」）も同じく聖典化を問題とするが、ここでは、創唱によるテキストが先行せず「解釈あつてのテキスト」という性格をもつ儒学の聖典がとりあげられ、「聖典論の視点から整理すること」が試みられる。具体的には「漢代以降、唐代以前」の「禮」の分野、その中でも祖先祭祀に係わる分野」が事例となる。著者によれば、この事例においては「特定テキストを聖典とするということは、それが時間的社会的制約を越えて現実に対し力を持つことの承認であり、同時に現実（人間）が常にその中に永久不変の真理を求めような関係性の設定」なのである。したがって「解釈は聖典と現実を繋ぐフィルターのようなものであり、聖典はこのフィルターを通してのみ把握可能」となる。このように適切な聖典論の問題意識に基づいて既存の学識を見なおすという作業はきわめて重要であり、この論文はそのためのモデルとなる。

第四論文（近藤光博「『バガバッド・ギーター』とガンディー——神が戦士に闘いを促す『ヒンドゥー聖典』を非暴力の使途はいかに読んだか——」）は、ガンディーが『ギーター』と

の対話を深めていく過程で、自らの価値観と聖典との間に生じる矛盾をどのように解消していったかという問題を、現代の宗教的状况との関連の中で考察したものである。著者の結論によれば、『「ギーター」に帰依し、『ヒンドウ』であることを自負し続けた態度が真の重みを帯びるようになるのは、極限状況における自己犠牲をもって対話と調和の原則を貫き通そうとする、当事者としての精神力を通じてのみなのであった』ということになる。この論文は、聖典解釈の努力を、言葉よりもむしろ事実上の社会的実践に重ね合わせるというとらえ方のゆえに、第一部に分類されたのであろう。

第五論文（市川裕「ユダヤ教聖書解釈の宗教学的意義——神的強制と自発的意志の葛藤——」）は、近代国家の成立によってユダヤ人社会の自治体制が崩壊し、トーラーの実定法上の権威が失墜したいわゆる「ユダヤ人解放」の事態の中で、聖典の意義をあらためて問いなおそうとする試みである。そのさい著者は、「神的強制」と「自発的意志」という一見対立する二つの概念を手がかりにする。前者は「唯一神の啓示宗教において、『預言者』の範疇で捉えられる人物に共通する特徴」であり、「克己の道」につながっていく。それに対して後者は、近代の宗教意識の特徴であり、「無限に創造的な個人の高揚したロマン的意志こそが神であるという観念」に基づく「主観の神格化」と結びつく。著者は、「特定の時代に還元できない啓示の普遍的価値」を聖典に求めるユダヤ教には、今日も依然として、宗教的権威の判断基準が示されていると主張したいようである。

第六論文（山中弘「プリミティブ・メソヂイストと民衆的福音主義の展開」）は、「一八世紀から大きく再編されるようになると思われるイングランドの宗教構造において民衆的宗教世界がどのような変貌を遂げていったのかを、民衆的福音主義の代表的な担い手であるプリミティブ・メソヂイストたちの宗教世界の言説の検討を通じて明らかにしよう」とするものである。初期のプリミティブ・メソヂイストたちの宗教世界は、民衆の信仰世界と連続しているが、同時に民衆の伝統的な生活様式や娯楽に厳しい批判の目を向けていたという著者の論旨は、それなりに興味深いものであるが、聖典論とは直接結びつかない。

第七論文（深澤英隆「創出される聖典——O・S・ロイターの『エツダの謎』の解釈学——」）は、本書の中でもとりわけ傑出した精密な論文である。ここでは「伝統の創出の一環としての、『聖典の創出』の事例考察」がテーマとなる。とりあげられた事例は「『エツダ』を今日において『聖典化』しようとした試み」である。さらに具体的に言えば、いわゆるゲルマン主義宗教運動から生まれたエツダ解釈のひとつとして、ロイターの『エツダの謎とアリアの原信仰』（一九二二—二三年）がとりあげられる。紙幅の関係で詳しく紹介する余裕はないが、著者によれば、近現代ドイツにおける伝統創出の場は「聖典創出の場」でもあり、それは全体として、ユダヤ・キリスト教的な聖典空間に対して対抗関係にあると同時に、いわば「転移」の関係にもあった。しかしそれは成功したとは言いがたいものであり、著者は、この聖典創出の「挫折」の事例を「近代

の聖典創出が抱える原理的な困難」と結びつけて理解しようとする。これは既存の問題設定を一步越え出るきわめて重要な指摘であり、今後の聖典論において十分に検討されなければならないであろう。

以上で第一部が終わり、次に第二部（『聖典解釈の思想』）として、六つの論文が収録されている。

第一論文（鈴木健郎「道教における聖典——その多様性と被規定性——」）は、道教を儒教とともに「中国人および中国社会の産出した総合的な文化複合体」と見なし、『道蔵』所収のいくつかの基本的な経典の記述の検討を通して、『道教』と『聖典』を形成・構成する中心的な思考枠組を明らかにしようとする。著者によれば、その思考枠組は『道』と『氣』の世界観・形而上学、特に『道』↓『氣』↓『万物』の生成論である。そのさい「自立的で不変の本質としてそれを把握することは妥当ではなく、一定の連続性定常性を保持しつつも常に変容し続ける、多様な方向性と可能性を内包した可変的なシステムとして捉えなければならない」と言われる。しかし、これはそもそも道教の聖典に限ったことではないであろう。

第二論文（永ノ尾信悟「バラモン伝承における聖典——ヴェーダ観念の拡張と空洞化——」）は、インド社会の伝承の中で次第にヴェーダ観念が拡大されていったことを指摘し、「バラモン達がヴェーダの権威を高めたのは、それによってインドの精神世界で、ひいては世俗的な世界においても独占的地位を確保するためであった」と結論づける。これもまたインドだけに見られる現象ではなく、長い歴史をもったいくつかの宗教で類

似した事態が起こっているのではないかと思われる。

第三論文（大川玲子「イスラームの啓示観——ファフルッディーン・ラーズビーのクルアーン解釈——」）は、クルアーンが自らについて多くを語っていることに着目し、クルアーンの自己認識に関する章句の解釈を通して、ムスリムの啓示観をさぐるうとする。そのさい著者は、ムーサー（モーセ）が「神と語った」のに対して、ムハンマドは「神を見た」とするハディースを手がかりにして、「見神」の問題に焦点を合わせる。そしてファフルッディーン・ラーズビーの『不可視界の鍵』に見られるクルアーン解釈がとりあげられる。著者によれば、「ラーズビーの解釈は、視覚的に啓示が下されるプロセスを、ムハンマドの精神的段階にも注目して説明した独自のもの」であり、「人間が神に直接会うことを避けながら、神を『見る』可能性を示唆している」。これは確かに考慮すべき「啓示観」であるが、ここから「聖典観」を導き出すためには、さらになお若干の説明を付け加える必要がある。

第四論文（鎌田繁「不可知界への参入——モッラー・サドラーの聖典解釈論——」）は、イスラームがクルアーンという「限られた量の啓示の言葉から無限の解釈を引き出そうとする極めて解釈学的な宗教体系」であるとの理解の上に立って、シリア派神秘思想におけるクルアーン解釈を事例としてとりあげる。具体的には、モッラー・サドラーの『不可知界の鍵』がそのための資料となる。著者はそこに、聖典の文字どおりの意味の重視が説かれていると同時に、「しかも、それに止まることを拒み、さらに深い来世の意味を目指して進む」方向性が現わ

れていることを指摘する。これはイスラーム思想史の一層柔軟な見方の提示であるとともに、聖典となる文書が字義的解釈を要求しながらも、実際にはそれを越えた形で教団生活の中に受容されていくという事実を、イスラームにそくして明らかにした点で、聖典論としての意味をもつ論文と言えよう。

第五論文（鶴岡賀雄「『読むこと』から『言うこと』へ——十六世紀スペインの神秘家たちの雅歌解釈——」）は、「いわゆる神秘主義の伝統にあつては聖典解釈は第一義的意義を持たない」というしばしば見られる理解を再検討しようとする試みを通して、聖典論の本質的問題のひとつに迫っており、第二部の中核をなす論文である。著者は前述のような理解を「西欧近世ないし近代的な知の枠組みの中で成立したもので、歴史の実態には合わないものと考え、アビラのテレジアと十字架のヨハネの雅歌解釈をとりあげて、そのことを明らかにしようとする。著者によれば、アビラのテレジアの『神愛考』には、「通常の知解力を越えて神から与えられたと彼女が感じる、ある理解」が示されており、その本来の特徴は「そうした『主観的』意味を読み込む際の、彼女の聖句への関わり方」にある。つまり、彼女にとって聖書の「意味がわかる」ということは、「聖句を自分自身の言葉として言えるようになること」なのである。また十字架のヨハネの『霊の讃歌』は、「ヨハネによる雅歌の『演奏』(interpretation)」であり、彼はこの讃歌を「歌い作詞しつつ、そのことによつて、彼自身の魂の具体的状況・境涯を、雅歌の花嫁のそれに重ねている」のである。これら二つの事例を見ると、「聖書の本来の意味は、多様多彩な解

釈がなされ続けることによつて言わば事後的・廻行的に形成される」ことがわかる。本論文は、聖典解釈を解釈者の「言う」行為にそくしてとらえなおすことによつて、聖典論の立脚すべき地平を説得的に解明したものと評価されうるであろう。

最後の第六論文（飯田篤司「聖典という問題系——信仰と理性の相克の一断面——」）は、今日聖典という概念が「形式においても内実においても、さらにその受容のされ方においても実に多種多様な様相」を見せているという認識から出発して、その問題系の幅を見きわめようとする。つまり、聖典概念は「西欧世界内在的に生成されたもの」であり、まず「その歴史的文化的特殊性、特にキリス、教『聖書』観念との連続性」が問われなければならないが、他方「近代における『書き記され印刷された文書』としてのテクストの在り方」、「近代特有の宗教・聖性の存在様式との関係性」などの問題系ともつながっていく。著者の考察するところでは、「近代における聖典への視線」は種々の二項対立へと引き裂かれてきたが、そこには「ある種の共役性」も見出される。広範囲にわたる根本的問題がやや未整理な形で並置されているくらいはあるが、今後の聖典論が「『近代世界における宗教の在り方』自体という枠での問題設定」を要請するであろうと予測する著者の見通しは、それなりに的確であると思われる。

以上見てきたように、本書は宗教学的聖典論を旨として多角的なアプローチを試みたものとして、野心的かつ開拓的な論文集であり、題材の選び方には日本ならではの特徴が現われているように思われる。諸論文は、さまざまな宗教史的事象を手が

かりにしながらも、結果的には、いくつかの点でその個性性を越えた聖典のあり方を示唆するため、全体としてはまさに聖典論の新しい方向を提唱するものとなっている。そのような意義を認めたと、なおも残された課題と考えられる事柄を、次にいくつかあげておきたい。

(一)「ある宗教文化をひとつの閉じた意味体系として捉え、そのコンテクストにおいて聖典を位置づける」という本書の基本的視点は、考察の第一段階にあつては一応是認されるとしても、次の段階では、やはりその意味体系は何らかの形で開かれていかざるをえないということを考慮に入れる必要がある。聖典が特定の文化を越えて伝えられ受容される場面を想定すれば、このことは明らかであろう。特に現代における宗教を検討の射程に入れるときには、グローバル化の問題を真正面からとりあげないわけにはいかない。聖典論の必要性が浮かび上がってきたのは、まさにそのような背景からである。

(二)「聖典研究の方法として、ビグー・マン風の二つのアプローチを採用することがどこまで妥当であるかについては、もう一度よく検討してみる必要がある。本書の諸論文は「聖典と社会の相関」と「聖典解釈の思想」の二つのグループに分けられているとはいえず、実際にはその境界はさほど明瞭ではない。二つのアプローチと言われるものは、実は本質的に重なり合っているのではないであろうか。特定の文書のある解釈が広く共感をよぶという形で成功をおさめ、教団生活の中へ受け入れられていったとき、そこで聖典化が起こるか、もしくは聖典化が再確認されるわけであるが、いずれにせよそれは社会的出来事な

のである。

(三)「聖典論にアプローチするために本書でとりあげられた事例は古今東西にわたっており、このような幅の広さは確かに欧米の研究書には期待できないであろう。しかしながら他方、仏教やキリスト教などいわゆる世界宗教の主要な聖典を、正統意識とかわらせず考察する試みは、ここにはあまり見られない。聖典のイメージが多かれ少なかれ聖書をモデルとしてきたことが再三指摘されているところであるとすれば、聖書や仏典をめぐって蓄積された従来の研究成果とのきわめて骨の折れる対決を、聖典論は避けるわけにはいかない。そこに欠けている視点を発見することこそ、聖典論の本来の役割なのではないかと思われるからである。しかし少し視点を交えれば、世界宗教に見られるように長期間にわたって重層的に形成されてきた聖典の場合には、聖典それ自体の中にもすでに一種の聖典論が見出されるのである。

今後残された課題を整理していくにあたっては、以上の諸点をも何らかの参考にしていただければ幸いである。この領域における研究のさらなる展開を期待しながら、新鮮な問題意識にみちた本書を広く推薦したいと思う。

石井研士著

『データブック 現代日本人の宗教』

——戦後50年の宗教意識と宗教行動——

新曜社 一九九七年九月二十五日刊

四六判 二三八頁 二四〇〇円

ロバート・キサラ

(Robert KISALA)

現在は「情報時代」と呼ばれているが、流される情報の質をたびたび疑問視しなければならぬであろう。特に宗教に関する情報を読むとき、不正確なものが多いように思われる。宗教団体の信者数、新宗教教団の団体数といった基本的なデータをはじめ、たびたび実施されている宗教意識調査の分析などで、「情報」の誤解や誤用がしばしばみられる。本書は宗教に関する誤った情報を指摘し、正確な情報を一般読者に提供するために書かれたものである。

第一章では、世論調査にみられる戦後の宗教意識の変化が検討されている。ここではまず二つの大きな前提が提示されている。その第一は、「あなたは何か信仰をもっていますか」という質問が宗教意識を調べるためのもっとも基本的な問いであり、戦後五十年間に行なわれたさまざまな世論調査の中でこの質問に対する答えが、日本人の「ゆるやかに低下する信仰心」を示している、という主張である。しかし、第二の前提と

して、「自覚的意識的に表明されることの少ない日本人の宗教意識や宗教行動」を正確に捉えるため「信仰の有無」の他に神・仏の存在、生活における宗教の重要性など宗教と関係する複数の質問が必要であることが論じられ、世論調査で実際に設けられているさまざまな質問が列挙されている。この二つの前提を踏まえて、著者は戦後世論調査の結果を詳しく分析する。

まず、調査の性格およびその結果によって戦後五十年が昭和二十年代、昭和三十年代・四十年代、および昭和五十年代以降という三つの期間に区分されている。第一期の昭和二十年代に行われた調査として、時事通信による「日本民主化の歩みに関する世論調査」、迷信調査協議会による「国民慣習（迷信・俗信）調査」、または読売新聞による「全国世論調査」があげられており、前者二件は五回または三回と継続的に行われた調査なのに対し、読売新聞が計画した調査は一九五二年に一回のみ実施されている。これら調査の目的に関して、石井氏は読売新聞を代表とし、次のような引用をする。「敗戦という未曾有の事態に直面、国民の思想が大きく動揺、その間隔に乗じて幾多の新興宗教が発生した。(中略) こうした不安な世相に対して既成の宗教教団は国民の悩みを自己の悩みとし「生きた宗教」として信仰を集めているとはいえない。国民の信仰と信念の中心をどこに求めるかは思想界の重大な課題といえる。」調査の名称や目的においてこの時期の世論調査は宗教に対する消極的な態度を示している。それにもかかわらず、「信仰の有無」を問う質問に対して、大半の人は信仰をもっており、また宗教教団に関する評判は良かった、と著者は昭和二十年代に行われた

調査の結果をまとめる。

第二期(昭和三十年代・四十年代)を代表する調査として、統計数理研究所による「日本人の国民性調査」と教育教養委員会による「青少年の宗教意識に関する調査」があげられている。統計数理研究所の調査は一九五三年から五年ごとに実施されているが、この調査の「厳密さや継続性」を著者は評価している。後者の調査は日本宗教学会が計画したものであり、対象は青少年に限定されているが、「研究者の手によって実施された大規模な調査研究として特筆されるべきものである」と著者は言う。

第三期(昭和五十年以降)では、統計数理研究所の調査の他にNHK世論調査部による「日本人の意識」という継続的な調査と、読売新聞・朝日新聞・毎日新聞などの機関による独自の質問項目を利用し時折行われた調査がみられる。著者は同時に第二期と第三期の調査結果を検討するが、ここで特に議論的となるのは一九七三年以降のいわゆる「宗教回帰」である。NHK世論調査部が実施した第一回の調査(一九七三年)と第二回の調査(一九七八年)との間に、戦後低下した宗教意識が回復の兆しをみせ、そのために一九七〇年代以降の「宗教ブーム」が定説のようになっている。しかし、著者はその「回復」の規模に疑問を示し、またオイルショック、公害問題、科学的合理主義に対する不信など「宗教回帰」現象の説明としてたびたびあげられているものが、「世論調査の結果から導き出されたものではない」と指摘し、NHK世論調査部など調査報告の執筆者独自の解釈に過ぎないと断言する。

第二章では、「信仰の有無」以外の諸観点から「現代日本人の宗教性」が検討されている。その宗教性の特徴として、まず慣習になっている行動の重視があげられている。「正月の初詣やお盆の墓参りのように、季節の節目に行なわれる年中行事や人生の折り目に実施される通過儀礼など、日本人の生活に溶け込んだ宗教行動は全般的に実施率が高い。他方、「礼拝・布教」「聖書・経典」「座禅・瞑想」など、自覚的意識的な宗教行動は、日本人の一部に支持されているにとどまっている。」第一、「仏壇や神棚に手を合わせる」や「お墓参りをする」など、加齢するにつれて次第に宗教性が増す「伝統型パターン」と、「正月に初詣に行く」や「易、占いをする」など加齢するにつれて次第にその割合が減少していく「若者型パターン」という二つの形態の宗教性が見られると論じられている。著者は更に学歴、性別、および都市化と宗教意識との関係をこの章で検討する。

第三章「宗教団体と信者数」で著者は文部省が編集刊行している『宗教年鑑』の読み方を解説し、特に新宗教教団の数に関する誤った報道(著者によれば、日本に二十三万の新宗教教団があると報道されることが多い)が指摘されている。これに対して著者は『宗教年鑑』と『新宗教教団・人物辞典』(井上順孝他編、弘文堂)をつきあわせ、その結果新宗教の団対教をひとまず三八七団体とする。また、同様な方法で著者は新宗教の信者数を約三千万人とする。

第四章では宗教意識の国際比較が検討されている。日本で実施された国際比較調査として国際価値会議事務局による「十三

ケ国価値観調査」(一九七九年)および余暇開発センターによる「日米欧価値観調査」(一九八一年)が紹介されている。著者が指摘するように、これらの調査を含めて、多くの国際比較調査は外国から輸入したもので、日本の研究者が自ら進んで行う調査を計画したケースは希であろう。そのために、これらの調査が「曖昧な」意識を示し、日本の状況が正確に反映されているかどうか疑問視しなければならない。また、こうした調査から得た結果を分析するときにも、「それぞれの文化的社会的背景や歴史的展開」を十分に考慮し、「日本人の無宗教化」などについて早急に結論を出すことに對する警戒が示されている。

第五章「近年の宗教問題」ではオウム真理教事件以降の宗教意識、および宗教法人法の改正に関する新聞社など複数の機関による世論調査の結果が紹介されている。しかし、これらの調査は性急に実施されており、著者の分析も乏しいように思われる。オウム事件以降の宗教状況を包括的かつ正確に把握できるような世論調査がまだ行なわれておらず、この章を省略しても本書全体の価値を損なうことはないだろう。

最後に、資料として読売新聞などの宗教意識調査の質問項目と単純結果、『宗教年鑑』に基づいた「包括宗教団体別被包括宗教団体・教師・信者数」、および『新宗教教団・人物辞典』記載の新宗教教団が付加されている。

戦後実施された主な宗教意識調査の結果が一冊にまとめられていることで、『データブック 現代日本人の宗教』は重要な参考資料になるであろう。私自身は講義の準備や論文の執筆に際

して既にこの本の世話になっており、さらに資料を探している外国の研究者に薦めたことが何回もある。また、著者の慎重な分析によって日本の宗教意識の現状に関するより正確な情報が一般読者の手にも届けられていることは大いに評価できであろう。しかし、本書で紹介されたさまざまな宗教意識調査の結果をみると、日本の宗教状況を多様な側面から正確に把握し、それを外国の宗教事情と有効に比較する調査は未だに見当たらないということを痛感せざるを得ない。聞くところによると、著者自身はそのような調査を計画しているようだが、その成果を期待したいと思う。

花岡永子著

『宗教哲学の根源的探究』

北樹出版 一九九八年六月一五日刊
A 5判 xii+三三〇頁 六〇〇〇円

山本 誠 作

花岡氏の多年にわたる宗教哲学に関する研究と実践の成果である『宗教哲学の根源的探究』が出版され、慶賀にたえない。本書は一九九一年から数年間にわたって、著者が雑誌とか研究論集とか、共同で執筆した書物とかに寄稿された諸論文、ならびにいろいろな学会で発表した諸論稿からなっている。数年間という比較的短期間とはいえ、精神の集中において書かれたものである故、「新教のキリスト者であると同時に、禅に生きる者」(五頁)である著者の、多年にわたる真摯な学問的研究と、キリスト教的信仰ならびに禅の修行という宗教的実践を通して到達された著者の宗教哲学思想は、既に独自の境地を開拓された観を読者に与えずにはおかないであろう。そしてこうした境地から、古今東西にわたる該博な知識を駆使して、論じ来たり論じ去るその筆致は、大胆かつ雄渾であり、感服の他はない。著者の独自の境地といったが、それは一言でいえば、西田幾多郎、田辺元、西谷啓治といった、「有機体の哲学」への深い理解と洞

察に基づいて到達された「絶対の無限の開け」という言い回しによって、表現されうるのであろう。本書は決して読みやすい本ではないが、著書のこうした独自の境地を掴み、そこに参入することが、本書を理解し解釈する鍵となるであろう。

本書は全部で十七章からなっているが、次に各章の要旨を簡単に解説するとともに、最後に二三の問題点について、筆者の批判を述べて、著者の御教示を仰ぎたいと思う。

第一章は「絶対無の神——キリスト教と仏教との出会い——」と題されている。新教のキリスト者であると同時に禅の修行者である著者は、キリスト教と仏教とが対話し出会う接点を、「絶対無の神」に見出しているのであるが、では一体、絶対無の神とは何であるかが、ここで論じられている。そしてそれは「至る所に絶対の中心があつて、周辺なき無限大の球というあり方で成り立っている世界の場」(九頁)である。そこでは人間の自己は唯一独自の自己であると同時に、天地万物と一体であるのである。こうした絶対の無限の開け——それは神とも呼ばれ、絶対無とも呼ばれる——という真実在の自覚が、キリスト教と仏教との根底にあるのであり、ただそれがキリスト教的宗教伝統のなかで表現されると、「絶対有としての人格的な神」となり、そしてまた、仏教的な空無の思想に基づく文化的伝統において、西田哲学に例を取れば、「絶対無と表現される」(一一頁)に過ぎないのである。ここで語られている「絶対の無限の開け」という概念が、色々に潤色され彫琢されて、著者の根本の境地として、以下の諸章において通底音となつて響いていることが、特に留意されなければならない。

第二章は「キリスト教の絶対性について——キリスト教と仏教との出会いにおいて——」と題されている。ここでは、人間による実在の把握に五つの仕方があることが、述べられている。すなわち絶対有、存在（有あるいは相対的存在）、非存在ないし相対的無、虚無そして絶対無である（二三頁）。そしてキリスト教は従来、絶対有の人格的神を信じる信仰の立場と考えられてきたが、しかしこうした神は、ニーチェの「神は死んだ」という実存的叫びによって既に刺殺されたのであり、それ以来、「洋の東西を問わず、『絶対の無限の開け』としての『根源的』の経験が、神とか仏とか空とか絶対無として表現されるに至った」（二三頁）、と著者は主張している。

第三章は「禪における始原と『一即一切』と題され、禪における始原の問題の宗教哲学的考察が展開されている。ここでは、廓庵禪師の「十牛図」と道元の『正法眼蔵』とか良寛や芭蕉の詩歌が考察の対象となっている。そして「始原という言葉の含む根源、根拠、原理等の意味を踏まえながら、根源的一としての始原とその分裂したものであるものの、表面的な対立や矛盾にもかかわらず、根源的には自己同一であることを究明する方向」（二九九頁）が打ち出されている。根源的一と、多としての「現象界の森羅万象」（四六頁）とは、相互に対立しながら、根本的には自己同一として「至る所に交錯している」（同上）のであり、そうした場が実は、「絶対の無限の開け」に他ならない。それは「永遠の今」ともいわれ、そこでは禪でいわゆる「大死一番乾坤新たり」という言い回しで表現されるような、人間の古き自己に死して新しい自己に生きる絶対無の自

覚が成立する。

第四章は「自然と心の問題」と題されている。ここでは、「人間の自己が絶対の無になりきり、無常性そのものに生き抜く時に、却って逆に、無常が克服されて、絶対の無限の開けが彼方から自ずから然か成る仕方で開けてきて、生死の世界からそのまま涅槃の世界になる」（六一頁）、と主張されている。

第五章は「ニヒリズムの克服の問題」が検討されている。絶対の無限の開けにおいては、「一から多への分節と、多から一への帰還とが相即的に、自然な仕方（じけん）で性起している」（七九頁）のであり、そしてそこでは自然（世界）の次元と人間と超越（神）の各次元とは相互に区別されながら、絶対的に自己同一なものとして成立している。しかしこうした相即性とか自己同一性が「妨害されるときには、いずれか一方、即ち、一の側面か多の側面かが調和を破って偏重されたり、等閑視される」（七九頁）結果、ニヒリズムが現れてくる。例えば、超越の次元をとって考えてみると、それは一方において、従来のキリスト教のように絶対有という形で考えられ、他方において、ニーチェにおけるように、絶対有としての神が否定されて虚無に取って替わられる結果、両極に引き裂かれている。そこにニヒリズムが台頭してくる。著者によれば、超越の次元がこうして絶対有と虚無との二元に引き裂かれながら、それらが根源的に一であることを可能ならしめている絶対の無限の開けにわれわれが立つことによって、ニヒリズムは真に克服され得るのである。

第六章は「西田哲学とニヒリズム——ニヒリズムの入り来らない哲学——」と題されている。ここでもまた、「人間と世界

と神との総合が破れ、三者が分離したところからニヒリズムが生じてくる」(一〇二頁) 旨が述べられている。が、「純粹経験」から、「自覚」をへて、「場所の論理」へと展開する西田哲学においては、個と世界との、一と多との絶対矛盾的自己同一性の立場が、言い換えると、絶対の無限の開けとしての絶対無の場所が露現しており、したがってそこでは、ニヒリズムの克服を標榜しながら、しかもなお、ニヒリズムの呪縛から完全には開放されていないハイデッガーの実存哲学と比較して、「ニヒリズムの真の克服が可能になっている」と主張されている。

「西田哲学と田辺哲学——『表現』と『絶対無』をめぐる——」と題されている第七章においては、田辺によって、「種の論理」の欠如を批判された西田哲学にも、類、種、個においての種が「形」という概念で考察されている点が指摘されている。そして同時に、両哲学の比較の試みにおいて、西田哲学は「根源的—から多への分化」(二四八頁)の方向に、他方において、田辺哲学は「多から—への帰還」(同上)の方向に、それぞれ成立するのであり、したがって、「西田の出発点であるような根源的—は、田辺においては、いわば最後の到達点となっている」(二四二頁)との注目すべき論点がなされている。

第八章では、「田辺元の哲学」が取り扱われている。ここでもまた、前章の論点を踏まえて、一から多への方向の西田哲学が垂直的次元に成立するに反し、多から—への方向の田辺哲学は水平次元において成立する旨が述べられている。このように両哲学は、方向を逆にしながら、現実の人間の真の生活は、これら両方向の交錯するところに、つまり絶対の無限の開けに成

立するがゆえに、両哲学者に謙虚に学ぶことよつてのみ、われわれは二十一世紀へ向かつての人生の指針と展望を開くことができる旨が主張されている。

第九章は、「西谷啓治の哲学」と題されている。ここでは、まず「根源的主体性の哲学」から出発する西谷哲学が、「主—客の対立以前にして知情意の分離以前の」(一六九頁)絶対無限の開けが可能になっている西田哲学の「純粹経験」に依拠している旨が、主張されている。と同時に、根源的主体性の哲学からニヒリズムの徹底的な解明と超克を踏まえて、空の立場へと超出している西谷哲学が、西田哲学の絶対無の場所の論理と田辺哲学の種の論理とが、絶対矛盾的自己同一的に否定転換されるという仕方では交錯しているところに成立している点が、指摘されている。

「西谷哲学におけるキリスト教と仏教」と題された第十章では、「成りつつ、成ってしまったている仏教者」であると同時に、「成りつつあるキリスト者である」(一八五頁)と自称している西谷が、「西田哲学において等閑に付されたニヒリズムの徹底的な究明を通して、ニヒリズムの真の克服としての空の立場、つまり絶対の無の開けを「キリスト教と仏教との根源」としての禪に見出したことが述べられている。

第十一章は「禪とキリスト教——西田・大拙・久松・西谷の場合——」と題されている。ここでは、久松真一の「救済の論理」、鈴木大拙の「即非の論理」、西田幾多郎の「絶対無の場所の論理」そしてあらゆる立場が回互的に相入している西谷啓治の「空の論理」が話題になっており、それらを通して禪とキリ

スト教との関係が、多彩に論及されている。

「キェルケゴールにおける宗教性B」と題された第十二章では、著者の多年にわたるキェルケゴール研究を踏まえて、蘊蓄が傾けられている。ここで先立つ諸章との関連において特に留意すべきは、宗教的実存が「永遠のアトム」としての時の一瞬一瞬に成立するとするキェルケゴールの思想が、著者の言う絶対の無限の開けが成立する「永遠の今」という概念と密接に結びついている点ではないか、と私には思われる。

第十三章以下第十七章までは、「絶対無の宗教哲学とA・N・ホワイトヘッドの有機体の哲学」とが、さまざまな角度から比較検討されている。これらはいずれも、同じ問題領域を取り扱っているので、一緒に纏めて論評を試みたい。

まず、第十三章から最終章までの各章節のタイトルを紹介すると、「哲学における実在——西田とホワイトヘッドの哲学を介して——」、「神理解の問題——ホワイトヘッドと西田・田辺哲学において——」、「田辺哲学と有機体の問題——場所の論理を介して——」、「文明論の問題——西田哲学とホワイトヘッドをめぐって——」、「実在の問題——ホワイトヘッドと西田の哲学を介して——」となっている。

まず、これらの論文における著者のホワイトヘッドの取り扱いについて述べてみよう。著者が「有機体の哲学」を論じるに当たって、一方において西田、田辺、西谷の思想を、他方において、ニーチェとかハイデッガーの思想を視野に入れないながら、まことに気宇壮大な文脈のなかで大胆に捉えようとしている点は、高く評価されるべきであろう。しかしこうした大胆さが、

例えば、ホワイトヘッドの思想の細部にわたる著者の理解に関して、時に暴走逸脱という形で現れてくることは、遺憾の極みである。

ホワイトヘッドでは、世界を構成する最終の事物として現実的実質が考えられ、これはもともと量子力学の素粒子に対応した概念であるが、人間的経験に適用されると「今、ここでの私」が理解される。そしてそれは世界におかれて、それによって限定されながら自らを限定し終わることによって、「満足」に達すると、自らに死して後継者に生きるという仕方、自らを越え出ていくのである。したがって、ホワイトヘッドは「経験の主体」としての現実的実質をいつも「主体—自己超越体」として捉えている。著者はこうした自己超越体に言及して、二九八頁では、こう述べている。「そして自己超越体は、神の原初の本性と結果的本性との切り結ぶところの、常に創造的な神の自己超越的本性として働いていると理解することも可能である。そこで、この自己超越体は神の自己超越体と理解できるのみならず、神と一つである」と。こうした著者の指摘は、ホワイトヘッドを絶対無の場所に立つ西田等と同一線上に捉えようとして、ホワイトヘッドもまた、自然と人間と超越とが絶対矛盾的自己同一的に成立していると考えられる絶対の無限の開けに立つとなす考え方に基づく、ホワイトヘッドの思想の牽強附会な解釈ではないかどうか、筆者は危惧している。ホワイトヘッドにおいては、有限な現実的実質はその自己超越体においてその都度、世界の形成作用の焦点に立ちながら、決して神と一つになるのではなく、神と「対照的な対立者として要求し合

う」關係に立つのである。

ここで既に、著者のホワイトヘッド理解に関して筆者の批判点が提出されているのであるが、この著作の全体を通読してみて、あと二三の批判を申し述べて、著者の御教示をえたいと思う。まず第一に、著者は「絶対の無限の開け」という概念を取り上げて、それがある時は、絶対無とか神と呼び、またある時は、絶対無の自覚と同一視している（二六頁その他）。私は絶対無と絶対無の自覚とは、厳密には区別されるべきだと思ふ。

そうして区別した上で、絶対無と言つても、その人間による自覚を度外視しては、何処にもないことが、主張されるべきだと思ふ。さもなければ、著者がしばしばそうしているように、絶対無を神と呼ぶとすれば、そして絶対無が絶対無限の開けだとすれば、神はこうして無限に開かれている場としての世界と同一視される汎神論に帰趨することになるだろう。他方において、絶対の無限の開けにおいて、神と人間とは絶対に対立しながら、絶対的な自己同一性においてあるものとして捉えられる神人同性の神秘主義思想が帰結することになるであろう。先に指摘した、著者のホワイトヘッド解釈の問題点も、煎じ詰めれば、この同じ問題に根ざしているのではなからうか。

もう一つ批判点を述べてみよう。著者はこう述べている。「根源的一と多とは、絶対的に相対立し、相矛盾しているにもかかわらず、根源的には常に同時に自己同一的である。これを一例をもって示せば、根源的な生命、つまり宇宙的生命は、動物や人間の個々の生命とは、主客分離の対象化の世界においては、相矛盾し、相対立しているように見えるが、主客分離以

前の世界においては、自己同一的である」（三〇五頁）と。このような主張は、本書の随所に認められる。こうした主張を額面どおり受け取れば、著者は主客分離と主客未分離との次元をことにした二元論を主張していることになるであろう。そして主客分離の立場がわれわれ人間の日常生の立場であるのだから、主客未分離の立場において初めて可能な絶対の無限の開けの教説は、日常生とは次元をことにした、特別な修業をした人びとのみに参入できる秘教的教説になるのではなからうか。しかも、主客分離の立場で絶対矛盾対立した一と多、世界と個、神と人間とが、絶対の無限の開けにおいては、絶対的な自己同一性においてあるものと捉えられるとすれば、全ては一緒くたになつてしまふのではなからうか。こうした批判は、本書の真の意図に関して、肯綮に当たつていない筆者の単なる杞憂に過ぎないことを願うのみである。著者の御叱声を乞ふ次第である。

河波 昌編著

『場所論の種々相』

——西田哲学を中心として——

北樹出版 一九九七年七月一〇日刊

A 5判 三三〇頁 五〇〇〇円

築山修道

近年、国の内外を通じて、西田哲学に対する関心がますます高まり、西田哲学についての様々な研究・論文が発表され、書物が刊行されている。そうした中で、一九九五年は西田幾多郎没後五十周年に当り、国内では東京や京都を中心に種々の記念行事が催されたが、実は、本書の成立もこの事と浅からぬ因縁がある。本書の成立事情については、編者によって「あとがき」で簡潔に次のように記されている。「本研究論文集の刊行に当たっても、この西田の五十年忌が決定的な要因の一つになっている。すなわちこの論集もそのことを契機として成立したものである。……この論集はそれぞれ独立した二つの研究グループの協同によるものである。その第一のグループは上智大学における門脇佳吉氏、清水博氏等を中心とする西田の場所論を研究テーマとするグループであり、他は上田閑照氏を代表として主として東洋大学哲学科の研究者たちを中心とした『西田哲学研究会』のグループである。前者においては平成五年四月より毎月定例の研究会がもたれ、研究発表と活潑な討論が行われ

た。また後者のグループでも同じく平成五年より三年間にわたって夏季合宿等を通じて真剣な研究発表、討論等が続けられた。……たまたまこれら研究会のすべてに関わっていた編者は期せずしてこれら研究会全体の媒体役を果すことになり、その研究会メンバーによる西田の場所論を中心とする、そしてさらにはそれを視野に入れたつ、より広い観点からの西田哲学の種々相にわたる研究論集の成立の運びとなったのである」(三二九―三三〇頁)と。

こうした成立事情をもつ本書の全体的構成をわれわれは目次を通して概観することができるので、次に本書の目次を記載しておきたい。

目次

「純粹経験」・「自覚」・「場所」——西田哲学における

「場所」の理解のために——上田 閑照……………七

創作的場所論……………清水 博……………二九

キリスト教と場所的論理……………小野寺 功……………八五

西田における初期の「場所」的論理に
関する考察……………松丸 壽雄……………一〇七

対象の論理から場所の論理へ——エミール・ラスクと
西田幾多郎——……………ニールス・グウルベルク……………一三〇

道—出会いの場所

——一つの解釈学的試論——……………山下 善明……………一五四

一般者の場所から絶対無の場所へ……………大熊 治生……………一七二

絶対無の場所における自己の問題

——西田哲学と禅学の接点——……………橋 伶……………一九一

徹底的批評主義のゆくえ

——厳密な学としての西田哲学—— 板橋 勇仁…二二一

高山岩男の場所的論理——「場所的論理」と

呼応の原理」を巡って—— 相楽 勉…二二九

務台理作の「場所」概念……………中里 巧…二五九

「住」——場所的主体性——論考——西田「場所論」をめぐる

大乘仏教的基盤における考察—— 河波 昌…二八〇

デューイの「場」論と

西田哲学の「場所論」……………峰島 旭雄…三一〇

あとがき……………三二九

以上のような本書の成立事情と構成からして、本書は、最初から統一されたある主題の下に体系的に組織され企画されて一冊の書物として仕上げられたものではないので、各取載論文相互の内的関連性や一つの書物としての統一性ないし論旨の一貫性に欠けている面があることは否定し難いであろう。しかしこうした難点にもかかわらず、本書は単なる研究論文集ではなく、「一つの書物」としての意義を十分に有する一冊の研究書として評価し得るであろう。そしてかかる意義を明らかにすることを本書評の第一の観点としたい。

次に、本来ならば各論文についてそれぞれ個別に論評を加えるべきところであるが、許された紙面の制約から、また取載論文の主題の多様性と広範囲からして評者の能力を越えている面もあるため、ここではそうした方法は控えたい。それにかわって、各論文はそのスタンス及び方法には差異があるにしても、

いずれも西田哲学、とりわけその「場所論」との関連において、それぞれの主題が論究されているので、西田哲学における「場所」の理解がどのようになされているのか、言い換えれば、西田哲学の「場所」に対する筆者の理解の妥当性を本書評の第二の観点としたい。そして、それぞれの論文が自らの主題をどこまで論究し展開しているかという、各論文の自らに課した課題の遂行の成否、その場合とくに西田哲学との立ち入った関連において、その課題が遂行されているかどうかを第三の観点としたい。以上のような三つの観点から、少しく本書を見てみよう。

まず、本書の「一つの書物」としての意義について論評したい。本書には合計十三篇の論文が収録されているが、それらはいずれもが独自の主題を挙げ、何らかのかたちで西田哲学との関連において主題が論究されているという点では共通性をもつものの、西田哲学に対する立場、スタンスあるいはその方法はそれぞれ相異している。しかるに、これらの諸論文は三つのグループに大別することができるであろう。一つは、西田哲学の問題をそれ自体として論究しているもの（上田、松丸、板橋論文など）。二つは、何らかのかたちで西田の場所論を受容ないし援用しつつ、自らの哲学ないし神学的課題を究明しようとするもの（清水、小野寺、山下論文など）。第三は、西田哲学の場所論との関連において、比較思想的観点から主題を論究しようとするものである。しかし、本書には構成上「部」ないし「章」分けもなく、またこれらの諸論文が配列されている原則も定かではない。（むしろ、アットランダムに配列されている

ようにも思われる。そしてそのことが、本書に「一つの書物」としての全体的統一性ないし一貫性を欠落せしめ、かくして本書を単なる研究論文の寄せ集めのようにも見せしめている。確かに、一見そのように見えるかも知れない。しかしそうした評価は皮相な見解であろう。巻頭に上田論文が置かれているのは、本書の構成上からもまた内容面から見て、本書に「一つの書物」としての意義を与えている点において重要な役割を担っている。すなわち、上田論文は西田哲学全体を見通す中で、その骨格をなす三つのキーワードを取り出し、それら相互の思想的関連性を、それらに相当する現代哲学の問題状況と対比しつつ、一つのセット（非連続の連続としての相关性）として説明している。つまり、西田の哲学的思索の歩みが「純粹経験」という考え方から出立し、次に「自覚」という考え方へと回転し、さらにそれが「場所」という考え方に展開していくのであるが、そうした哲学的道程の中で、何故に西田が「場所」ということを言うようになったのか、そして彼が「場所」と言うようになった時の考え方の独自性について、基本的なところを本論文は解き明かしているのである。しかもその論述は根本的にして精緻、簡明で、実に要を得た説明である。当論文はいわば本書の「羅針盤」であり、ガイドであり、「機関車」でもある。そしてその他の諸論文は、それぞれ主題の多様性、立場、スタンスおよび方法の相異にもかかわらず、ある一つの中心に向かつて収斂せしめられる位置をもっている。その求心力をなしているのが西田哲学の「場所論」であり、そして西田哲学における「場所」の理解のために一番基本的なところでそのことを考

えき明かそうとしている上田論文である。このような性格をもつ本書は、単なる研究論文集ではなく、各執筆者が西田哲学、とくにその「場所的論理」についてある理解を共有し合っている、それを踏まえて、西田哲学との何らかの関連において、各自の主題を論究し展開しているので、その意味で本研究論文集は、西田哲学をめぐる研究の「多様性と統一性」、ないし「多次元性」を証示するものである。そしてそのことは、西田哲学のもつ哲学的可能性あるいは射程を開示し、その思想的根源性ないし深大さを示唆している。そして同時に、そうした西田哲学との関連において論究されている各論文の主題が、そのことによって、それ自身いかに根本的な問題であるかを逆に照明されている。本書の書名「場所論の種々相」と副題「西田哲学を中心として」はかかる事態を端的に表明しているとは言えないであろうか。以上のような点に、われわれは本書の「一つの書物」としての意義を認取することができるであろう。

次に、第二の観点である筆者による西田哲学の「場所」の理解の妥当性という論評に関するが、この点については既に言及したように、各筆者が研究会の参加メンバーということで相互にある一定の理解を共有し合っているので、多少の温度差はあっても、それぞれが深い理解をもって、自らの主題を論究していることが各論文を読んで看取される。とくに、松丸論文はその表題「西田における初期の『場所』的論理に関する考察」が示唆するように、西田の場所的論理を正面から取り上げ、西田哲学初期の「場所」という考え方がどのような哲学的状況の中から生まれ、それがどのような事態を指し、またどん

な性格と働きをもつものかなど、通俗的な場所の理解が陥り易い誤解などを指摘しつつ、慎重な考察を加え、緻密な論究を展開している。それゆえ、当論文は、西田初期の「場所」の理解のためには多くの示唆を与えてくれる。但し、筆者自身も言っているように、当論文は主に全集第四巻に収録されている「場所」および「左右田博士に答ふ」に依拠して論究された、いわば西田哲学における初期の場所的論理の元型ともいえるべきもので、後期の現実の世界の論理構造、実在の論理、宗教的世界観の根拠になる「絶対矛盾的自己同一」の論理としては展開されていない。ここでは、判断論、包摂関係、意識の問題との連関で場所論が論究されている。そして、扱うテキストの範囲を限定したことによって視野は狭くなっているが、当面の問題の焦点が絞られたために、かえって事柄自身は明確になったという利点もある。

板橋論文も西田哲学をそれ自体として正面から論究しているものであるが、主題の着眼点、論旨の明確さおよび論究の緻密さ、「場所」の理解などの点において注目する論文である。つまり、当論文は、西田哲学の論理に関心を寄せ、それが如何なるものであるかを西田哲学の方法論との関連において考察し、そのような考察を通して、西田独自の論理（場所的論理）の論理性を究明しようとするものである。その結果明らかになったことは、西田哲学の論理の学的厳密性であり、そのような西田哲学の立場は自らの根底へとどこまでも哲学的反省を重ね、カントの批判主義をも更に徹底しそれを超えた「徹底的批評主義」の立場であり、かくして西田哲学は自らを「徹密な

学」として確立したのである。このような認識を持つ時、われわれは「西田哲学の根本的枠組を正当に評価し、その独自の意義を知ることも可能となるのである」（二二二頁）と筆者は語っている。当論文における筆者の「場所」の理解にも見るべきものがあり、全体として読み応えのある論文の一つである。但し、当論文も依拠するテキストが非常に限定されている（主に「場所」と「左右田博士に答ふ」）ので、それは西田哲学における初期の「場所」理解であるということを確認しておく必要がある。

また、西田哲学における「場所的論理」のもつ意義の深さを理解し、それに触発されつつ、それを摂取し、自らの主題を究明する論理的根拠としている論文として、清水、小野寺、山下、河波論文などが挙げられるが、それぞれ西田哲学に対するスタンスには相違がある。そのうち、小野寺論文は西田の「場所的論理」を自らの神学的・宗教哲学的課題を遂行するために積極的に摂取しようとする態度である。つまり、筆者は、「西田哲学の遺産である『場所的論理』をどのように摂取し、さらにこれを批判的に展開していくかという問題は、日本におけるキリスト教にとって、一つの試金石として迫る重要課題である。」（八五頁）と言い、「私にとって西田のいう『トポロギー神学』とは『聖霊神学』であり」（二〇四頁）、「西田の絶対無の場所的論理は、将来キリスト教にとっても、実に決定的な意義をもつことになる」（二〇六頁）と考える。そして更に、「その意味でこの『キリスト教と場所的論理』は、こうした時代の要請に基づく一つの試論であり、日本の神学確立に向けての模

「素の試みである」(二〇六頁)とも語っている。このような筆者の言説から、われわれは、筆者が西田哲学における場所的論理への深い関心と理解の次元を越えて、それを自らの課題である聖霊神学確立の不可欠な要件とすべく、いわば受肉化しているのを認取するのである。つまり筆者は、西田哲学の「場所的論理」をもちや自己の神学的論理として自己化している。論題の「キリスト教と場所的論理」は、西田最晩年の「場所的論理と宗教的世界観」を想起せしめるもので、筆者においてはキリスト教と場所的論理は本源的な相関性をなすものとなつてい

る。このように見ると、第二および第三の観点から言っても、本論文は注目に値するものであろう。

他の諸論文もまた別の意味でそれぞれ注目に値するものであるが、清水論文の場合には、創作活動において見られるようなその創造的精神と現代科学の成果に基づく知識の豊かさ・正確さおよび筆者自身の関心の広さから生み出される意欲的な知の営みであり、まずそのエネルギー思考活動は読者の心を動かし説得する力がある。本論文は、「創作的観点から場所とその場所的個物としての自己との関係を論じる」もので、「創作的場所論の主要な目的は場所的創作の論理の発見である。」したがって、「創作の過程が必然的に問題の中心になる。このために、創作的場所論は西田幾多郎の場所論とは異なる論理的ツールと構造をもつことになる。場所的創作の論理の重要な特徴はその論理的自己言及性にある。」(二一九頁)と筆者は語り、西田哲学の場所的論理に対しては、「場所的創作の観点から見ると、西田哲学の絶対矛盾的自己同一、すなわち『即多、多

即一』の創出は、創作の結果が満たす条件を示したことに相当する。しかし、創作の過程で重要なのは、『創作がこの条件を満たせば場所的創作が生まれる。』という創作の十分条件ではない」(二一九頁)と考える。そして本論文は、場所的創作を論理的構造が等価な具体的現象として「即興劇」を取り上げ、即興劇を一つのモデルとして、問題を考察し、主題を展開する。このような本論文は読者に多くのことを教示してくれると共に、また一つの場所論として独自の論理を展開していて難解な点もあるが、しかしその創造的思考は実に注目すべきものがあり、大いに評価されてしかるべきである。但し、西田哲学の場所論との関連において言えば、いくつかの疑問ないし問題点も感じられるのである。例えば、最も基本的な疑問点を一つ挙げると、創作的場所論における「場所」とその場所的個物としての「自己」との関係は、西田哲学における「於いてあるもの」とその於いてあるものの「場所」、ないし「世界」と「自己」との関係のように、どこまでも絶対否定を媒介とした絶対弁証法のないし内在的超越の関係としては見られていないのではないか。もしそうだとすると、創作的場所論における「場所」と「自己」との関係は本質的には外的な関係を脱却することが不可能となり、両者の場所論は基本的なところで相異することになる。そのことは、両者の「自己」の見方の相異に端的に現れている。つまり、西田哲学における真の「自己」は「我なし」の自己(＝絶対無の自己限定としての「自己ならぬ自己」)であるが、他方創作的場所論における自己は、自己中心

的自己と場所中心的自己という機能的な二中心構造をもつものとして想定され、自己中心的自己はデカルト的自己に相当すると考えられている。このように見てくると、筆者が西田哲学における「場所」および「場所（世界）」と自己の關係「をどのよう理解していたかということ、とくに筆者が論文中で時々言及している西田の場所論についての批判的言評を考えるとき、上記のような疑問を感じざるを得ないのである。そしてこのことと関連してもう一つ要望を言わせてもらえば、本論文中に、西田哲学の場所的論理と創作的場所論との関連について幾分踏み込んだ論考を加えた一節を設けて欲しかったように思われる。というのも、そうすることによって、西田哲学ないしその場所論に対する批判的言評も一層説得力をもつとともに、上記のような疑問も解消されるであろうから。

最後に、本書の編者である河波論文について紙面の許す限り是非言及しておきたい。筆者は、長年西洋哲学、とくに宗教哲学の分野において深い研鑽を重ね、これまでに比較思想や宗教哲学に関する多数の秀れた研究成果を発表して来られた人である。そしてそれと並行して若い時から、浄土教を中心として大乘仏教にも強い関心を寄せ熱心に研究を進めてこられた。そうした学究的歩みの中で、筆者は、東洋精神の伝統を担いつつ、西洋思想を批判的に受容しそれと対決し、そのような哲学的思索を通して、東西の精神世界を媒介し得る世界の精神史から見ても独自の哲学を確立した西田哲学へ深い関心を寄せ、それに感化されて自分の専門分野の研究を積んで来られた人でもあるが、本論文はこうした筆者の学問的関心と背景を如実に物語る

ものであろう。つまり、主題の設定、主題の論究の方法、西田哲学に対する共感的スタンスなどはいずれもそのことを反映しているが、とくに論題はそれを端的に表明している。そして本論文は、一「住」——場所的主体——について、二「住」成立の場所論的構造——法界と絶対無の場所——、三「包摂的主体」の展開の三章から成っているが、いずれの章においても筆者は大乗仏教経典からの豊富な引用資料を駆使し、それらを言語学的に分析したり、また比較思想的方法によって考察をし、あるいは宗教哲学的解釈をするなどして、遠大な見通しの中で主題の論究を遂行している。そしてそこでの筆者による西田哲学ないし「場所論」の理解には大変深いものが認められ、教示されることが多い。このような評価を前提にした上であるが、しかし同時に、いくつかの疑問も感じられる。例えば、仏教の「住」という概念そのものに、筆者の言うような「場所的主体」の意味があるのかどうか。そして、筆者の言う「住」の概念自体が明確にされていないようにも思われる。（「仏住」とか「空住」ということになれば別問題であるが。）あるいは、大乘仏教の「法界」という概念がそのまま西田の「絶対無の場所」に対応しうるのか（その場合には西田の「世界」ということを含めて考える方がよいのではないか）など。いずれにしても、本論文は教示的であると同時に、よい意味で論争的でもあるように評者には思われる。本論文はこのような二重の意味で注目に値するものであろう。

以上、限られた論文について少しく批評を加えてみたが、他の諸論文もそれぞれに注目すべき特徴を有する力作ばかりであ

岡野昌雄著

『アウグスティヌス『告白』の哲学』

創文社 一九九七年一〇月一〇日刊

A5判 二二九頁 四〇〇〇円

稲垣 不二麿

本書は、著者の学位論文に「多少の手を加え」て出版されたものである。著者は、アウグスティヌスの『告白』を単なる自伝としてではなく、「明確な主題を持った思想の書」として捉えようとしている。本書の題名が『アウグスティヌス『告白』の哲学』と名づけられているのはそのためであろう。

著者は、「まえがき」の中で、「これまでの研究（『告白』に関する。カッコ内は筆者が補った。以下同様）はどちらかといえば『告白』を、回心物語を初めとする、アウグスティヌスの生涯における主要なエピソードを綴った自伝と捉え、彼の思想理解のためのいわば補助的手段として用いる傾向が多いように思われる。それにしても豊かで緊密な思想内容を秘めた書物である。明確な主題を持った思想の書として解釈する可能性は考えられないだろうか。本書は、そのような一つの試

みを提示したものである。さまざまなアプローチが可能であろうが、歴史的・文献学的な視点からではなく、何よりも作品世界の文脈の中で作品そのものに聞く……中略……方法で、『告白』の全体を読み抜いた、いわばアウグスティヌスとの対話の記録である（v）と述べている。ここに、この書の性格がよく言いあらわされている。

本書は、次のような構成になっている。

まえがき

第一章 『告白』の主題と形式

第一節 執筆の時期と背景

第二節 主題と統一性

第三節 神との対話

第二章 不安と神探求

第一節 不安な心

第二節 『ホルテンシウス』体験

第三章 マニ教の克服

第一節 悪とは何か

第二節 信仰と理性

第四章 ミラノ体験と回心

第一節 ミラノ体験とは何か

第二節 道としてのキリスト

第三節 意志の自由と人格的統一

第五章 内面の世界

第一節 記憶論の構造

第二節 心と内

第六章 永遠と時間

第一節 時間とは何か

第二節 神のことは

あとがき

註

参考文献

索引

英文要旨

第一章に、著者がアウグスティヌスの『告白』をどのような書として捉えているか、ということがよく述べられているので、その所説を聞いてみたい。

著者は、『告白』がアウグスティヌスの生涯のどのような時期に、どのような状況の中で書かれたかを問題にする。彼は、アウグスティヌスの著作、および諸家の説を検討して、『告白』執筆の時期をおよそ四〇〇年頃としている。そうすると、アウグスティヌスは四六歳、したがって回心経験から一四年たった時期ということになる。三九一年にヒッポ・レギウムの司祭になってから九年、さらに司教になってから四年経過している。その頃、アウグスティヌスは、マニ教批判に精力的に取り組む、多くのマニ教批判の文書を著している。著者は、そうした著述活動のなかで『告白』が執筆されていることに注目している。

著者は、「対マニ教論争は、彼（アウグスティヌス）にとつ

て特別な意味をもっていた」とし、次のように述べている。

「というのは、彼自身が青年時代の九年間をマニ教徒として過ごした（たとえ聴聞者としてにせよ）、また多くの友人たちをその仲間を誘い込んだことがあるからである。したがって、マニ教に対する彼の激しい批判は、単なる宗教上の教義をめぐる理論論争ではなく、その宗教に深く関わっていた自己の過ちに対する激しい自己批判であり、回心経験によって新しく獲得したキリスト教信仰の立場を確立するための、いわば全人的な闘いとならざるを得なかったのである。すなわち、マニ教批判は、マニ教の誤謬を理論的に攻撃するというだけではなく、マニ教にとらわれていた自らの過去を清算するという意味を含んでいるのである。そのような作業を通して、回心を契機とする彼の新しい思想の形成が進められていった、と考えられる。というよりは、そのような作業を経ることなしには、彼は新しい思想形成の可能性を開く道に踏み出すことができなかった、と言わなければならない。他の論争とは異なるマニ教批判の特別な意味を理解し、そこに『告白』執筆の一つの動力を見ることが必要である」（七頁）。

筆者は、『告白』をアウグスティヌスの自己理解の表現とみ、そこに彼の思想を理解するための重要な鍵があるとみている。

『告白』は、自伝的記述（第一巻―第一〇巻）と創世記解釈（第一一巻―第一三巻）の二つの部分から成り立っている。そのことに関して、前者を『告白』の主要部分と考える見方もある。翻訳に際して後者を省くこともしばしば行われてきた。この書を「自伝」と考えれば、そうした見方もできるであろう。

しかし、著者はそうした見方をせず、『告白』全体を一つのとまった作品として解釈しようとする。

アウグステイヌスにとつて最も大きな関心は、自己とは何か、神とは何かを問うことであつた。それは、カッシキアム対話篇以来の、アウグステイヌスの一貫したテーマであつた。『秩序論』では、『哲学の課題は二つである。一つは魂について、他は神についてである。前者は、われわれにわれわれ自身を認識させ、後者はわれわれの根源を認識させる』(二・一八・四七)と述べられ、また、『ソリロキア』では、「わたしは神と魂について知りたい。それ以外に何も無い」(一・二・七)と述べられている。そうした問いかけは、『告白』においても買かれている。「あなたは私にとつて何者にましますか。わたしをあわれみ、語らしたまえ。あなたはわたしに、あなたを愛するように命じられ、そうしなければ、わたしに向かつて怒りを発し、大いなるわざわいをもっておびやかされますが、いったいこのわたしは、あなたにとつて何者なのでしょうか」(一・五・五)。自己とは何か、神とは何か、自己とその根源についての問いが、神に向かつて告白するという行為を通して深められていく道程、すなわち自己と神の探究が、この『告白』という書物の主題である、と著者は捉えている。

著者は、『告白』一三巻全体を、「第一巻から第九巻までは、回心経験を中心にして、時間的な生の中に神との出会いが求められたのに対して、第一〇巻では、自己を超えて、神において神を見出すという、自己超越的な方向にそれが求められている。そして、第一〇巻後半のすべてを費やして、神を問い求める者、神のことばを聞く者としての自己のあり方を徹底的に吟味したうえで、第一一巻から、いよいよ神のことばとしての聖書に聞き入り、それを解釈する営みに取りかかるのである」と要約している(六〇頁以下)。「告白」全体を神探究の深まりととらえ、全巻に統一的な構造を見出そうとしているところに、本書の大きな特徴があると言えらるであろう。

そして、この書が、「告白」という形式をとっていることに関して、著者は、「神はわたしにとつて、わたしの根源として存在し、わたしはその神によつてはじめてわたしとして存在する。すなわち、神と自己とは関係的に存在し、その関係が愛という最も人格的な関係なのである。したがつて、神とは何かという問いかけは、この関係の中で、つまり神を愛しつつ、神に語りかける、神との対話において遂行されなければならない。そのような営みが、まさに「告白する」ことなのではないであろうか。「告白」は単なる文学形式ではなく、神とは何かという問いかけが、必然的に求める道なのである」と述べている(二五頁以下)。

第二章からは、『告白』の内容の具体的な検討に入る。そこには多くの説得的な見解が展開されている。それは、著者の長年にわたる研究によるものであろう。著者は本書を「アウグステイヌスとの対話の記録」と言っているが、そのことが深くうなずかれる。本書の中で引用されているアウグステイヌスの文章は、著者自身の翻訳による。そこには、翻訳の文章に時としてみられる硬さが少ないように思われる。著者が原文をよく読んでいることのあらわれであろう。翻訳という作業は、原文と

の対話であると言えよう。その人が原文をどれだけよく読んで
いるかは、その訳文のうえにあらわれる。

思想理解の上においても、また訳業の上においても、そのよ
うな対話がさらに続けられていくことが望まれる。

宮平 望著

『神の和の神学へ向けて』

——三位一体から三間一和の神論へ——

すぐ書房 一九九七年一月一日刊

A5判 二九五頁 四六〇〇円

小野寺 功

最近、特に気づくことは、地球化時代を迎えるキリスト教の課題として、アジアや日本文化との接点はどこにあるかという「文化的受肉（インカルチュレーション）」の問題が、一層切実さを増してきていることである。

しかし実際には、キリスト教と日本文化の間には、これといつて意気投合する接点はまだ見出されてはおらず、神学的対応も不十分で、現在は全く模索の段階にあるといつてよい。

その意味で「神の和の神学へ向けて」と題する本書は、キリスト教で最も重要とされている三位一体の教理を、日本的思考の枠組みで再解釈し、それに生命を吹きこもうとする大胆な試

みとして、実に画期的な意味をもつものであると思う。

著者自身の後記によれば、本書は元来オックスフォード・ウィクリフホール神学大学で、A・E・マグラス博士を指導教官として書かれた博士論文の日本語版ということである。そしてこの中の主要論文は、すでに何らかの形で日本でも発表されているが、今回はじめて著書としてまとめられたものである。

最初序章を読むと、そこには本書執筆の動機とねらいと方法が明確にのべられている。それによると「なぜキリスト教は日本では深く根付かないのか」という根本的疑問に由来するものであるという。この根本問題の解決のために、かねてから関心を抱いていたキリスト教の根幹をなす三位一体論と、日本文化の関係が研究対象として選ばれたということであるが、それ自体ですでにすぐれた着眼であると思う。

なぜならN・ベルジャエフも言うように、キリスト教は単なる唯一神論ではなく、何よりも神人論的・三位一体論的な宗教だからである。三位一体といつても、日本ではなじまない言葉であるが、それはキリスト教において、イエス・キリストにより啓示された神は、父と子と聖霊の三つの位格を有し、しかも同一の本質を共有し、唯一の実体においてあるという教義である。

この教義の基礎はすでに新約聖書の中に認められるが、それがギリシャ、ローマのヘレニズム文化と出会うことによつて次第に教義化され、異端や異説の戦いを通して究極の信条に結晶し、総合されていった教会の努力の成果である。

したがってこの神学用語は、今でもキリスト教の中心教義と

して、世界中どこでも同じように用いられている。しかし実際のところは、ヨーロッパの伝統神学においても、三位一体論は人知の及ばぬ神秘として崇められるだけで、生きた触発力を失いかけていのように思われる。まして位格（ペルソナ）とか実体とかいう言葉になじみのない日本の精神風土においては、そのまま受容するのは困難であり、誤解さえ招きかねない。

この理由から著者は、キリスト教の要とでもいふべき三位一体論は、世界各地の文化的枠組みで再構築され、日本人の思考方法で解説される必要があるのではないかとこの考えを強く提起している。そしてこれは今まで誰も思い及ばなかった日本キリスト者としての本格的問いであると思う。またそれと同時に本書は、「神の和の神学に向けて」という表題が示すように、三位一体論に焦点を絞った著者の「日本の神学」形成の試みを示すものとみてよいであろう。

大体以上が私の理解した限りでの本書のねらいと思われるが、つぎに主な論点と内容の展開をみるために、細部は省略し、主な章立てと目次のみをあげておきたい。

序章

第一部 三位一体論 三つの位格と一つの実体

第一章 テルトゥリアアーヌスの三位一体論と「所有」概念

第二章 アウグスティヌスの三位一体論と「存在」概念

第三章 パルトの三位一体論と「生成」概念

第二部 三問一和論 三つの間と一つの和

第四章 神の和の神学の風土的基盤

第五章 神の和の神学の神学的基盤

第六章 神の和の神学の聖書的基盤

結章

このように、全体の構想としては「三位一体から三問一和の神論へ」という流れになっており、最終的に「神の和の神学」の形成がめざされている。しかしそのためにはどうしても最初、古代ギリシャ、ローマの文化の影響のもとで、東方や西方の三位一体論がいかにか形成されてきたかを歴史的にみる必要がある。それが第一部の内容であるが、著者は敢えて概説的説明をさけ、テルトゥリアアーヌス、アウグスチヌス、パルトの三人の神学者の著作に絞って事例研究を行っている。

その理由は、これらの神学者たちが「三位一体論」を基礎づけるにあたって、それぞれ何らかの哲学に依拠し、それを利用して完成に努めていることを見るためであろうと思われる。

第一章のテルトゥリアアーヌスに関する章では、彼の「ブラクセアヌス反論」を中心に、彼がいかにかにアリウスやサベリウスに代表される唯一神論的な御子の従属説や様相説を克服し、三位一体的な新たな解答を与えたかについてのべている。

彼以前の初代教父の神学者たちは、父と子と聖霊の関係を理解するために、聖書の「ひとり子」「みことば」「像」といった言葉にヒントを得て、父と子の区別を引き出した。しかしその関係をどう把握するかは依然として未解決の問題であった。これに対しテルトゥリアアーヌスは、(1)専制支配と経論（エコノミー）との区別、(2)発出と子をもうけること、(3)所有と存在など

の考察から「統一における区別」という生きた関係の論理を引き出し、これに *unitas* という言葉をあてた。

彼によれば「父」であるための条件は「子」を持つことであり、この場合父と子は区別されるが区分されず、両者の区別において一であり、父と子より発出したものが聖霊と解されるのである。また彼が預言者の言葉を吟味することによって、「語る者と語られる者と語る相手」は違おうと明確に三一の構造を定式化したことは、靈性的自覚の論理の確立の上で先駆的業績であるといえる。

著者によればテルトゥリアヌスのこの定式は、西洋の主要な三位一体論の下地になっており、例えばアウグスチヌスの「愛する者と愛される者と愛そのもの」とか、バルトの「啓示する者と啓示される者と啓示そのもの」というように、本質的影響を与えたとみることができる。そしてこの章のまじめにおいて、テルトゥリアヌスが、いかにストア哲学の援用によって新たな発想に至ったかが力説されている。

ついで第二章では、「三位一体論」の確立に奇与し、西方教会の神学に決定的な影響を与えたアウグスチヌスが取り扱われている。アウグスチヌスもテルトゥリアヌスの「三つのペルソナ (*tres personae*) 一々の実体 (*una substantia*)」の教義を継承しているが、しかしその解釈を一段と深めている。

彼の独自性が遺憾なく発揮されているのは、「父と子と聖霊」という三つのペルソナを、神の存在(唯一性)そのものにおける関係概念として把握した点にある。

この関係論が述べられているのは、五巻から八巻であるが、

これがアウグスチヌスの「三位一体論」の最も重要な部分であると私は考えている。その論旨に従えば、例えばヨハネ福音書に「父と子とは一つである」(一〇・三〇)とあるように、父と子と聖霊は一つである。しかし関係は二つ以上のものに成立するもので、神において父と子の関係が成立するためには、関係と実体は区別して考えらるべきである。

即ち、父は自己に関しては実体的に神であるが、子との関係においては父である。子も同じく実体的に神でありながら、父に対して子なのである。聖霊もまた同一であり、父と子の関係において息吹かれる霊と考えられている。

アウグスチヌスは、これをさらに具体的な愛によって説明し、ヨハネ第一の手紙における「神は愛である」(四・八)に基づき、愛には「愛する者と愛される者と、両者を結ぶ愛」の三つの要素がみられるという。この構造はアウグスチヌスの思想の根本図式といってよく、テルトゥリアヌスの立場を一層精密に展開していることがわかる。また彼は三位一体の神秘は、啓示と信仰のもとにおいても理性的把握は困難と考え、人間の記憶と意志、精神と認識と愛などの三位一体の類比による認識を考えている。

これを見ると、教会の伝承とともに、存在解釈におけるプラトン主義的哲学の援用は歴然としており、アウグスチヌスはその最深の総合者ということができる。

つぎの第三章では、現代を代表する最大の神学者として、カール・バルトの三位一体論が紹介されている。そして彼の神学はシュライエルマッヘルの「絶対帰依の感情」とは対照的に、

「神の言葉」から出発したことはよく知られた事実である。しかし聖書が「神の言葉である」という場合、人はいかにして御旨にかなう時と処に従って「神の言葉となる」かの「生成」が問題となる。

宮平氏はこの点について、バルトの三位一体論における生成の概念が、ヘーゲル哲学から深く啓発されたものであることを明らかにしている。これは恐らくヘーゲルの「霊、精神 (Geist)」とその展開を指すと思われるが、しかしバルトの場合、世界の弁証法的、歴史的過程は、あくまでも三位一体の内の生命の反映なのである。この意味でバルトは、ヘーゲル哲学的キリスト教神学者と呼ぶことができる、というのが著者の独自の見解である。

以上のような西洋の主要な神学者による三位一体論の考察の後、第二部では、これが関係志向的な日本の「神の和の神学」に向けて、どう生かされるかが問われることになる。

そこで著者が日本の人間論や、共同体における和の概念を検討するために最初に取りあげているのは、和辻哲郎の「人間の学としての倫理学」である。この著書は、和辻が「風土」で描きあげた人間の「倫理学」を形成するための方法論の確立をめざしたものである。

和辻によると日本語による「人間」は、単なる孤立した個人でも、単なる社会的人間なのでもなくて、その相互の関係、すなわち「人と人との間柄」を意味するものである。この解釈は日本人の伝統的人間観を最もよく射あてたもので、そこにこそ

倫理成立の根拠があるとされる。

そしてこれを徹底していくと、「己を否定して個となり更に個を否定して全体に還るといふ運動」をする「弁証法的全体性」「絶対的否定性」「空」といった思想に行きつくことになる。これは西田幾多郎が「無の自覚的限定」で展開した「絶対無の場所」から汲んだもので、西田哲学との深いつながりをみることが出来る。

また著者はこのほかに、和辻の人間論をさらに具体的に発展させた学者として、木村敏の「人と人との間」と浜口恵俊の「日本らしさの再発見」における「間人主義」を取りあげ、大変興味深く紹介している。

そこで期せずして三者に共通しているのは、矛盾相即的、または縁起的な関係志向型の思考方法といえる。例えば木村敏によると、日本語ないしは日本人の思考方法においては、「自分」という言葉が示すように、自己の存在基盤は、自分にも他人にもない。むしろ関係が主体に先立ち、ある種の場を形成しているのである。浜口恵俊は、このような関係論的人間理解を「間人主義」と名づけ、西洋の「個人」に対する独自の意義づけをしている。

宮平氏は以上の分析に基づいて、間人主義において具体的に最も尊重される徳目は「和」であるとし、その特質を聖徳太子の十七条憲法における「以和為貴」まで溯って考察しておられる。そしてその上で改めて日本人の伝統的思考の枠組みである「間」と「和」が、果して三位一体のより深い理解と日本的な「和の神学」の形成に活用できるものかどうか、これが第五章

で追求されている根本問題である。

著者はこれを解明する方法として、その手がかりを初代教父アタナシウスの「受肉論」に求めている。そしてこれは、彼の有名な言葉「彼（御子）は人となった。それは、私たちが神となるためである。」に要約されているとみてよいであろう。

また一九八七年に完成した「聖書新共同訳」は、ヨハネ福音書一章一四節を「御言葉は人間となつて、わたしたちの間に宿つた」と訳している。これに対して著者は、日本的風土における人間としては、まさしく「人と人との間」に宿つたと解されるからだとしている。

ではなに故に「御言葉」は人間性をとり、「人と人との間」に宿ることができるのか。その理由は、何よりもキリストの人間性が、父と子と聖霊が共有している「神の間」（一性）と深くつながっていることからきている。宮平氏はこの真实性を証明するために、東方教会のギリシャ教父グレゴリウスの関係的三位一体論を紹介し、これと日本人の人間論とは非常に類似するものがあるという。

それは前者の場合に神は三位一体の関係における存在であり、後者において人間は相互の関係における存在である。そしてこの場合の「間」とは、他との関係を内包する場として、差異性の概念とみなすことができる。

以上のことから著者は、日本の精神風土において、「人と人との間」に生きる者が「人間」と呼ばれるなら、父と子と聖霊の三つの間からなる神も「神間」と言うべきではないのかと、一歩踏みこんで考えている。そして恐らくこの発想は、従来

神人関係に新しい解釈をもたらすはずである。なぜなら「人間」が人そのものと人間関係を意味するように、「神間」も神そのものと、父と子と聖霊における神の内的関係を意味するものとして、そこに深い神学的対応が見出されるからである。

さらに宮平氏は、三位一体の神が「三間」のみでなく、「一」であることの根拠を尋ね、これを「和」とすべきことを提唱している。この解釈についてはラテン教父ノヴァティアヌスの「三位一体論」に先例を見出し、彼の「和」(Concordia)の概念を取りあげて、それは「父と子と聖霊を根源的に統一する概念である」(二四二頁)とみなしている。

要するに第五章の「神の和の神学的基盤」における著者の主張は、従来神の三位一体における「一体性」は、初代教父以来実体(Substantialia)とか本質(essentia)とどうふうに表示されてきたが、日本の精神風土においては「和」(Concordia)ないしは「神和」と呼ぶのがよりふさわしいというにある。

そして以上のことから、神における「間」と「和」の関係を総合して、「三間一和」という定式化が可能ならずである。したがってこれこそが日本の思考の枠組みで三位一体の神を理解する正統な道であり、教理史的にみても妥当なものであるというのが本章の結論である。このことは一般に懸念されるように、福音を日本の風土によって希薄化されることではなく、逆に福音によって一層豊かにされ、創造的に変革されることなのである。

この意味で最後の第六章は、著者の見解の総仕上げといつて

よく、「三間一和」の神論の内容を、最も神学的なヨハネ福音書を用いて、綿密に検討することにある。

その内容は(1)神と神との間の和、(2)神と人間との間の和、(3)人と人との間の和として、すべて聖書に即して「三間一和」の裏づけが試みられている。叙述も生々としており、本書では最も生彩に富む内容となっている。それというのも著者の三一論的観点から、従来あまり省みられなかった聖霊論的契機に光があてられており、生命の泉がさぐりあてられた感じがし、啓発されるところが多い。

例えば「父は私よりも偉大な方」(一四・二八)とは「わたしを信じる者は、わたしが行う業を行い、また、もつと大きな事業を行うようになる。」(一六・七)というヨハネ伝の聖句を、三一論的観点からどう解釈すべきなのか。この点著者の解釈はきわめて明快で納得のいくものである。

また著者は、確立された「三間一和の神学」の観点から、西欧における極端な個人主義化の傾向とともに、日本人の集団性、排他性、強制的平等性に流れ易い弱点を手きびしく批判し、その変革の鍵を、神の和を反映した人間の福音的和の中にみている。そしてこのことは、次のイエスの言葉と深く呼応するものである。

「あなたがたに新しい掟を与える。互いに愛し合いなさい。わたしがあなた方を愛したように、あなたがたも互いに愛し合いなさい。」(一三・三四)

このように、神が御自身の「三間一和」の中に弟子たちを招き入れることによってのみ、弟子たちは相互に愛し合い、その

和を深めていくことが可能なのである。そしてそこにこそキリスト教の精髓がある。

以上私なりの理解で書評を試みてきたが、果してこれが著者の真意にかなうものかどうか、はなはだ心もとなない。ただしさか難解であるとはいえず、キリスト教と日本文化の核心をつき合わせ、両者の伝統的理解からも逸脱することなく、大胆に現代日本の文化的受肉の課題に答えようとする試みには心から敬意を表したい。

またキリスト教の三位一体論と、日本文化の関係志向的の構造との間に、共通な論理的対応性を見出したのは卓見であると思う。最初にも述べたように、著者の本書執筆の動機が「なぜキリスト教は日本では深く根付かないのか」にあつたとすれば、著者はこの労作を通して、一条の光を見出し、豊饒な未来を予感したことになる。そしてこれが私が本書を一読しての最初の印象である。

またもう一つ本書を読んで斬新と思われた点は、三位一体論を扱われたために、従来日本ではあまり省みられなかった東方教会系のギリシャ教父の考えを活用していることで、これと一段とキリスト教と日本文化の共通項が見えてきた感じである。

ただ一面、バルトの三位一体論とヘーゲル哲学の関係を扱いつつながら、同じく三位一体論の構想のもとに書かれ、バルト以上に諸宗教の対話に関心を示したティリツヒの「組織神学」やシエリングとの関係などに全くふれていないのは気になる点であった。

またもう一つ、著者が日本人の關係論的な人間理解を示すものとして、和辻の「間柄」や浜口恵俊の「間人主義」を取り上げたのは適切と思われる。ただ「神の和の神学」をめざす以上、和辻の根底となっている「無」とか「空」といった宗教哲學的背景との交渉は避け難いのではないか、という想いが湧いてくる。

なぜならキリスト教の三位一体論は、アウグスチヌスやヘーゲルが深く洞察したように、啓示といってもそれは靈性的自覚の構造と無縁のものではないからである。私はこの研究を徹底していく場合、西田幾多郎の「場所的論理」との交渉は避け難いものになると考える。

しかしともあれ、私は本書を通し、久々にキリスト教と日本文化の問題について熟慮する機会を与えられ、多くの啓発を受けたことを改めて著者に感謝したいと思う。

石井研士著

『戦後の社会変動と神社神道』

大明堂 一九九八年六月三〇日刊

A5判 二七四頁 三六〇〇円

井上 順 孝

本書が目指すところは、簡単にして明瞭である。タイトルからも推測されるであろうが、戦後の社会変動の中で神社神道がどのような変化を受けたかを、各種の統計データを提示し、さらに独自に調査・収集したデータをもつきわめて、「実証的に」議論しようとしたものである。

戦後日本の激しい社会変化——工業化、都市化、核家族化など——によって、神社神道を含む伝統宗教はその活動や運営に大きく変容を迫られた。戦後の神社神道が、どのような要因によって、変容したのかについては、従来もいくつかの見解が示されてきた。著者は、しかし、それらが必ずしも実証的なデータによってなされたものではないとして、より踏み込んだ議論を求めている。いわば印象論的な議論に満足することなく、神社神道の変容に確かに関わっている要因は何かを論ずるための、適切なデータの蓄積の必要性が訴えられている。本書の各所に見出される「実証的」というキーワードは、そうした著者の意気込みを示したものである。しかしながら、同時に一体本

書が理論的に何を切り開いたのか、という疑問へのキーワードにもなっている。

本書の構成は、第一部が「研究史編」で、第二部が「実証編」となっており、最後に結論がつけられている。第一部「研究史編」の第一章「戦後の神道研究をめぐる諸問題」では、戦後の神道研究の基本的動向が紹介され、第二章「近代化と神道」では、その個別のテーマに言及されている。戦後における代表的な研究を整理しつつ、その問題点が列挙されている。

第二部「実証編」では、神社神道をめぐる具体的な研究テーマが提示されている。それぞれのテーマに関係したデータが紹介され、その解釈をめぐる議論が展開されている。第三章「家」の宗教性の変容」では神棚祭祀が、第四章「通過儀礼と年中行事」では七五三、神前結婚式、初詣が、また第五章「地域社会と神社神道」では氏子意識や神社の形態の変化が、それぞれ主たるテーマになっている。いずれも現代の神社神道、神職にとってきわめて身近な問題を扱っている。

以上の構成でも分かるように、神学的、思想的問題はほとんど関心の対象になっておらず、社会学的分析、統計的推計が主たる関心である。抽象的、理念的論議ではなく、実情に即した議論が本書の特徴といつていいであろう。その意味で研究者のみならず、神社神道に実践的に関わっている人々にとつても、興味深い内容であるに違いない。また収録された各種のデータは、視点によってはかなり面白い分析ができるので、宗教社会学的な関心からは、大変便利な本と言える。地域社会における村落共同体の崩壊と都市化こそが、神社神道の伝統的基盤を揺

がしているとする著者の見解は、ことさら新しいものではないが、データに基づいているということが、その見解に奥行きをもたらしている。

ただ、随所に多くの資料・データが示されているにもかかわらず、著者の分析は全体としてきわめて慎重である。データの提示のスペースに見合った結論は用意されているとは限らず、今後の課題とされている部分が目につく。つまり、個々の現象に関する実証的研究が、まだまだ不足していることが、繰り返し指摘されているのである。著者の堅実さのあらわれであろうが、正直言って、もの足りなさを感じるのも確かである。

さて、内容を順次紹介してみよう。第一章「戦後の神道研究をめぐる諸問題」では、神道研究がきわめて自由になった戦後において、実証的研究が始めたこと、そしてこのことは当時の新たな研究動向一般であったことが述べられている。一九四八（昭和二三）年に創設された神道宗教学会の機関誌の創刊号に注目し、そこに実証性と比較研究の重要性を述べた論文が含まれることを紹介している。

社会変動と神道に関する調査は、昭和二〇年代に先駆的研究が見られ、三〇年代に本格的研究が出現したとされる。その具体的な例を示すために、一九六二年に行われた神道宗教学会の学術大会の共同討議「近代化と神道」、および翌年の同学会の例会での共同討議「神社神道の現状と将来」の内容が分析されている。

それらの議論の特徴については、次のように述べられている。

「変化する時代への高い関心と対応への努力の存在にも拘わらず、正確な意味での実状の把握と理論的分析は合致しないまま、時代への適応が模索される傾向が存在した」

「近代化と神道の問題は、両者を結ぶ実証性が看過されたまま、一方で抽象的な議論として成立するとともに、他方で神道教化という現実の問題へと、二極分化する可能性を持って以後も進むことになる」(一八頁)

第二章「近代化と神社神道」では、戦後の神道研究において、「社会変動と神道」のテーマがクローズアップされた時期が三回あったとして、そこでの議論の特徴を論じている。三回というのは、一九六二(昭和三七)年から翌年にかけての神道宗教学会でのシンポジウムと共同討議、一九六五年に開催された第一回神道研究国際会議、そして六六年に開催された第二回神道研究国際会議を指している。このうちの二回の神道研究国際会議での議論が主として検討されている。

会議では近代化の概念規定が問題となり、さらに神社神道の基盤が変化したかどうかについても議論があった。変化の理由について考察した研究者のうち、岸本英夫と平井直房の議論がやや細かく紹介されている。岸本の神道研究については、「現状の分析をもとにした上での概念化というよりは、岸本の宗教観を反映しながら、西欧世界での文化の領域での変動をあてはめて考察したもの」(四一頁)という分析をほどこしている。つまり、岸本がもつ近代人のイメージから、神道を議論しているというのである。

平井直房は、過疎化が神社神道に与えた影響を「民族宗教の

内部伝道の崩壊」と表現しているが、これも実証的な研究とは位置づけられていない。「たとえ平井がさまざまな機会に見聞した多くの知識を背景にしているとしても、それはあくまで個人の経験や情報であって、客観化された事実とはいいいにくい。平井の実証性は、国勢調査と労働力調査、そして氏子数、神職数、神社数に関する神社本庁の資料に依拠しており、そうした数値の組み合わせから、都市化・過疎化が神社神道に与えた影響を、近代化に沿って抽出したことになる」(四三頁)と述べられている。

その他、森岡清美によつて一九六五年に狛江と三鷹において行われ、都市における伝統宗教の衰退を結論づけた実証的な研究の例が紹介されている。森岡の研究については、この時点では妥当だが、事例が都市近郊に限られていることもあつて、今日議論するには限界があるとしている。また、ベラーの近代化と神道に関する議論についても触れ、ベラーは昭和二〇年までの日本をもとにしており、昭和三〇年代以降、日本をたびたび訪れているにもかかわらず、実際に調査は行っていないことを指摘している。

第二章の議論によつて、著者のこれまでの研究に対する批判の視点は明確になる。近代化と神道については、一時期盛んに議論されたものの、「実証性の欠如」によつて、説得的な議論になつていないということである。確かに、神道研究においては、とかく理念的議論、かくあるべしといった議論が少なからず見られる。個人的な体験の一般化も、ままた見られる。ただし、「個人的な経験や情報」にかなり頼らざるを得ないという

のは、現代宗教を研究する場合には、避けられないことである。

歴史的宗教の研究は文字資料が基本であるから、ある意味で誰もが同じレベルの対象で議論できる。しかし、現代宗教の場合、さまざまな対象がある。文字資料以外にも、研究の対象となりうるものは数多くある。生きた人間の行動、ある問いに対して語られる言葉、刻々と変わる情景など。それらに対して「客観的」という表現を使える場合は、実はそう多くはない。問題は、議論したい事柄に応じて、どのような対象を選ぶかである。その点は、著者はどう考えているのであろうか。第二部における議論が、それへの回答の手がかりになっていると考えられる。

第二部では、著者自身の研究の成果と方向性が示されている。まず、冒頭で議論の土俵があらためて提示される。問題となる近代化の定義については、社会学者富永健一の図式に基づき、産業化と都市化を近代化のサブシステムとみなした上で、ここでの主題は「社会変動」にあるとしている。

ここからの議論の前提には、注意しておかなければならない。日本における近代化は政治領域での変動を契機にし、技術的経済的領域における上からの近代化が先行しており、政治的領域、社会的領域、文化的領域における近代化が進んだのは、第二次大戦後であるとする。そこで社会変動が神社神道に及ぼした影響を考察するならば、戦後の変動を分析対象とするのが適当であると主張される。

こうした議論の場の設定は、著者の問題意識に基づいたもの

であるから、あえて異をはさむ必要はないのかもしれない。だが、明治期における、まさに「二からの近代化」によって、神社神道がどのような変容を受けたかという議論が、まったく視野に取められず、それゆえ、神社神道のどの部分が、長い伝統に乗っているのが看過される結果になる。それが本書の議論の弱点にも関係してくると考えられる。

第三章から五章にかけてが、本書の中心的部分である。まず第三章「家」の宗教性の変容」においては、神社神道における家の宗教性を象徴するものとして、神棚祭祀の変容が検討されている。多くのデータをつき合わせることで、神棚のある家は減少傾向にあることが浮かび上がってくるので、その要因を探っている。職業、家族構造、学歴、住居形態との関係が検討され、産業構造の変化にともなう学歴社会の登場、地域社会の崩壊、ライフスタイルの変化、さらには家の法的变化が、減少に影響を与えたとしている。

「ある時点までは都市化による人口の流動化、家族構造の変化、都市的生活様式の発生と浸透」（九三頁）が減少の理由とするが、現在の事態は、もつと複雑な事情が介在しており、文化変容、つまりライフスタイル、どんな生き方を選ぶかといったことが関係してくるとする。それゆえ、これらかの伝統宗教への関心への欠落は「複合的で可逆的」と表現されている。要するに、伝統宗教への関心が、人によっては今後強まることもありうるということであろう。

なお、評者の所属する「宗教と社会」学会・宗教意識調査プロジェクトでは、一九九五年より毎年四〇程度の大学・専門学校

校の学生四、六千人前後を対象に、宗教意識調査のアンケート調査を行っている。毎回その結果は小冊子にして公開しているが、九七年と九八年の調査では、学生の実家における神棚と仏壇の保有率を調べた。それによると、神棚は九七年が四三・七%、九八年が四四・四%であった。学生が所属する学校が宗教系であっても、非宗教系であっても、数値はほとんど変わりがなかった。ランダム調査ではないが、これもまた、最近の日本人の神棚所有率を推定するには参考になる数値と考える。

第四章「通過儀礼と年中行事」では、第一節で七五三、第二節で神前結婚式、第三節で初詣の変化について検討される。

七五三については、その起源等についての簡単な説明がなされたのち、最近の二つの変化に焦点が当てられている。一つは、十一月十五日であった七五三の日にちが、その前後に拡散する傾向であり、これは昭和五〇年代から顕著になったという。その理由としては、高度経済成長によるライフスタイルの変化、家族構造の変化や子どもの数が減少したことの影響などが想定されている。細かな数値をあげて、日にちの変化が詳細なデータによって示されている。

もう一つは氏神社以外の著名な神社への参拝の傾向である。これについては氏子意識の希薄化を背景にした現象であることが述べられているが、今はそれ以上の原因は説明できないとして、明確な結論は避けられている。

次に神前結婚式について、その由来についての諸説が紹介されてから、戦後の挙式の傾向が分析されている。神前結婚式は昭和三〇、四〇年代に盛んで、五〇年代からは減少し、キリス

ト教会式が増加しているというデータが示されている。その理由を説明するための資料は不十分としながらも、イエ意識が薄れて、結婚式が個人と個人のつながりという側面を強くもつようになったことが影響していると示唆している。

しかし、イエ意識の薄れと神前結婚式の減少とを結びつけるのは、著者も言うように「推測」に過ぎないであろう。そもそも神前結婚式が村落共同体がより強固で、イエ意識が強かった時代に根をもつものではなく、むしろ近代の産物、大正時代に盛んになったものであるとするなら、神前結婚式の衰退をイエ意識との関係で議論すること自体が、おかしな話に思われる。

戦後の変化に話を限るとしても、それは戦後世代がもつ「伝統」へのイメージとの関係で考える方が、まだ適切ではなからうか。

また、日本の結婚式は披露宴を含めて考えるべきであろう。挙式が神道式であろうと、キリスト教式であろうと、披露宴の主体は依然として、「〇〇家」となっているのが大半である。ことは、日常的に知られることである。神道式とかキリスト教式とかは、別の要因の方が大きいのではなからうか。

最後に初詣について、警察庁の発表データ、神社本庁の公表するデータなどが分析されている。個々の神社によって、初詣者数が変化する理由や、初詣が一社集中する傾向について検討されている。

そして、神社外的要因として、地理的立地的要因と、社会的要因の二つが、また神社内的要因として、神社の空間構成・規模的要因と人的要因のやはり二つが設定されている。それぞれ

について短い分析がある。

第五章「地域社会と神社神道」では、第一節で「人口の流動化と神社神道」の問題、第二節で「戦後の東京都の神社の変容」の、そして第三節で「境内建物の高層化」の問題が議論されている。

まず、第一節「人口の流動化と神社神道」では、居住年数の問題について言及されている。これまでの研究成果や各種データを検討して、氏子意識・行動と居住年数との間には明確な関係があると指摘している。さらに現在は居住年数が長期化しても、それが自動的に氏子意識の高まりにはつながらないことが述べられている。

第二節「戦後の東京都の神社の変容」では、戦後の東京都の神社の変容を著者が行ったアンケート調査の結果にもとづいて議論している。このアンケートは三六一社に送付され、二六九社の回答（七四・五％）があつたという。アンケート内容は現在の神社の日常的活動状況を知るには興味深いものであり、日ごろ体験的に実感されていることが、確認されるような結果が示されている。

アンケート結果を総括して、「戦後、神社を支えてきた支持基盤、活動内容、神社を取り巻く環境に関して大きな変化を経験（二〇〇頁）と述べられている。都市化の中で氏子の紐帯は失われ、新たに浮上してきたのが企業であることも指摘されている。また、総じて初詣以外の大半の活動は低下しており、神社ごとの格差も増大しているという。

第三節「境内建物の高層化」では、神社の経済的な理由によ

り避けられなくなってきた高層化について、数件の事例報告とその検討がなされている。社殿の高層化は昭和三〇年代から始まったことであり、昭和五〇年代に本格的な神社建築のビル化時代を迎えたと指摘される。そして、具体的に芝大神宮、御嶽神社、八官神社、朝日稲荷神社の事例が取り上げられる。

東京都における社殿の高層化を検討して、その理由が六点左右あげられているが、その理由のいづれもが、程度の差こそあれ、戦後の東京の都市化と関係するとされている。つまり、都市化したから高層化したという、ある意味で当然の結論になっている。

最後の結論「社会変動と神社神道の解明に向けて」では、戦後の欧米の宗教社会学で大きなテーマとなつた世俗化理論とその日本における扱われ方が紹介されている。次いで、本書のテーマであつた、社会変動と神道、近代化と神道の問題について、これまでの研究でほぼ共通して指摘されてきた点、すなわち、地域社会の崩壊と神社神道の衰退で、地域共同体を基盤としてきた神社神道は都市化や過疎化によって、大きくその基盤を失うことになつたという点を追認しつつ、著者が「実証的」に論じた、神社ごとの「格差が増大した」という点を再度述べている。

豊富な資料・データを提示しての、戦後の神社神道の変化の様子は、よく分かり、類書の少ない研究でもある。その意義を充分承知した上で、二点ほど疑問を投げかけておきたい。一つは著者が繰り返し強調する「実証的」な研究の中身である。確かにこの分野の宗教社会学的な蓄積は乏しく、学問的な関心に

基づいた調査が必要なことは言うまでもない。ただ、戦後における神社神道の変化の諸現象と、それに影響を与えている社会変動のおおよそが把握されているからには、問題は、より限定された視点に基づく実証的研究であろう。とすれば、それぞれのテーマについて、どのような形で「実証的」研究が必要なのかについての、もう少し具体的示唆が求められる。

おそらくそこでは、何のためにどのような資料・データが必要か、という視点が必要である。たとえば初詣や七五三の問題にしても、それが神社神道にとって、経営上の意味以外にどのような意味をもつのか、といった議論も当然必要となつてこよう。参拝者が増えたとか減つたとかいうことにしても、神社経営上の問題にするのと、それとも神社への崇敬の度合いから問題にするのでは、収集すべき資料・データの質が異なつてこざるを得ない。

仮に神社への崇敬とか信仰の内実を問題にするなら、著者が除外している思想的、神学的課題を導入しなければ、充分な議論にならないはずである。神社本庁が求める崇敬、個々の神社が求める崇敬、神道神学者が定義する崇敬、多くの日本人にとつての神社崇敬、そして研究が定義する崇敬の内容は、必ずしも同じではない。

また、意識調査で神道を信じているという人の割合がせいぜい三、四％という数値と、本書で示された数値との間に横たわる問題こそ、より深い考察が求められているように感じるのであるが。

もう一点は、近代化と神社神道をテーマとしながら、戦後に

のみ焦点を置いたことの問題である。むしろ、主たる議論の対象の時期をこのように設定することに問題はない。しかし、近代化の中における神社神道の変化とは、戦後の移り変わりだけでは議論できないことが多い。神前結婚式も七五三も、一般に広まったのは大正時代以降とすれば、神社神道にとっては、さほど伝統的儀礼とは言えない。近代化における神社神道の変化をこうしたテーマで議論するには、戦前における変化の目配りがいくばくか必要ではないか。近世から盛んであつた伝統的儀礼と、明治以降、あるいは戦前に盛んになつた儀礼とを同列に議論していいかどうか、せめてその点の理論的準備が述べて欲しかった。

なお、蛇足だが、結論部分で示されていて、今後の神社神道のあり方を示唆しているのだからと思われる次の文章は、評者には何を言いたいのか、よく分からなかつた。奥函にももののはさまつたような言い方に読み取れるのは、評者の穿ちすぎであろうか。

「地域の氏神神社との関係を希薄化させてきた氏子が特定の神社へと集中していく背景には、「市民宗教」に近い、文化的伝統と民族のアイデンティティに関わる国民の宗教的自己理解の場としての神社神道の在り方が見えてくる」(二六二頁)

菅原信海著
『日本思想と神仏習合』

春秋社 一九九六年一月一八日刊
A5判 三八二頁 九〇〇〇円

三橋 正

一 はじめに

本書は、菅原信海氏がこれまでに発表してきた日本思想・神仏習合関係の論文をまとめて、一九九六年に刊行したものである。氏は一九九二年に『山王神道の研究』（春秋社）を刊行し、山王神道関係の論文を集成されているので、本書はその続編として神仏習合思想の研究を総括したものと見える。前書でもそうであったが、本書でも文献学的研究を主体としながら、古代から近世に至るまで幅広い考察がなされており、日本の在来信仰が様々な局面で外来宗教によって変質していく過程を知り得る好書といえる。宗教研究にも重要な意義を持つと考えられる本書について、編集部から書評の依頼があったのは今年（一九九八年）四月であった。既に二年もの歳月を経て時機を逸してしまっただけであった上、氏の通時代的な研究すべてを評することができないので、一時は辞退しようとしたのであるが、評者も神道・仏教の両方を研究している一人として、本書をより多くの方々で紹介する必要があると考え、お引き受けした次第で

ある。紙面の都合と評者の力量不足から、十分な紹介ができず、氏の意図を十分に伝えきれないところも多々あると思われる。予めお断わりしておきたい。

二 内容の概説

先ず、目次を提示して、本書の内容を概観しておきたい。

序論・中世の神仏習合思想

I

応神朝儒学伝來說新考

神宮寺の成立とその諸相

伊勢神宮寺とその信仰

仏神本迹関係における釈迦

『本朝神仙伝』撰述に関する疑問

『本朝神仙伝』慈覚大師伝の考察

『陽勝仙人伝』の形成

平安末の日光山と額田僧都寛伝

II

三輪流神道における二大系譜

吉田兼俱と『北斗元霊経』

吉田神道と北斗信仰

日光東照宮の奥院宝塔中神道秘式

山王一実神道の特徴

乗因の神道説と道教

序論「中世の神仏習合思想」は、高度に発達した教義を持つ外来宗教としての仏教が、日本の神祇信仰を如何に包摂していたかについて概観している。もともと『国文学 解釈と鑑賞』七七五号に書かれたものだけに、平易でわかりやすく、この分野の入門にふさわしい。ただ、本書の内容を考慮すると、更に近世までを視野に入れた通史的見解を示していただきたいかった。

本論は、古代（平安時代末まで）の神仏習合現象を扱うIと、中世・近世の仏教による神道説を扱うIIとの二部構成となっている。それぞれの論文は個別的な考察として独立しているが、主題により幾つかのグループに分けられるので、それに応じて紹介していくことにしたい。

I冒頭の「応神朝儒学伝來說新考」は、応神天皇十六年に王仁が渡来したことによって儒学が伝えられたとする『日本書紀』の記事について、氏族の出自や伝承との関係で考察したものの。代々史官として朝廷に仕えてきた渡来系の王氏一族の伝承が史書に採用されるに当たって、氏族の功績があった年の干支を遡らせて設定されたとの見解も示されており、日本における識緯説の受容について考える上にも有益である。

「神宮寺の成立とその諸相」「伊勢神宮寺とその信仰」の二篇は、古代の神仏習合を考える上で最も重要な神宮寺についての論考。前者では、霊亀元年（七一五）に創建された気比神宮寺が文献上で神宮寺と称される最初のものであることを確認し、他の比較考察を行ない、成立の由来によって、①神自らの願いで建てられた神願寺としての神宮寺、②菩薩尊を奉られた菩

薩宮としての神宮寺、③本地垂迹説によって生まれた本地神宮寺、という三つに分類する。後者では、神宮寺の成立史の中で伊勢神宮寺の位置付けを試みる。続く「仏神本迹関係における釈迦」は、平安時代以降に展開する本地垂迹説の中で、釈迦を本地とする神（神社）について考察し、その背景にある法華信仰や仏舍利信仰を明らかにする。

「本朝神仙伝」撰述に関する疑問」と「本朝神仙伝」慈覚大師伝の考察」は「本朝神仙伝」についての論考。「本朝神仙伝」は、院政期最大の文人貴族大江匡房の著作とされながら、『江談抄』『続本朝往生伝』と比べて研究の対象に取り上げられることが少なかった。氏が『フィロソフィア』四八号（一九六四年）に掲載した前論文によって、はじめて本格的な検討がなされたのであり、研究史上、極めて重要な意義を持つ。氏はここで、三善為康『拾遺往生伝』巻上冒頭の善仲・善算伝の尾に付された「今按、帥江納言、以此兩人、入神仙伝、」とある注は為康のものでなく、そうすると「本朝神仙伝」を匡房撰とする確実な史料は鎌倉時代より前に見出せない、と問題提起する。そして採録された諸伝の記述を詳しく検討し、そこに多くの加筆、典拠の不正確な使用、更に匡房ならば犯さないであろう重大な誤りがあることなどを指摘、結論として匡房非撰説の可能性を提示する。円仁伝に関する論考でも、この問題は継続して論じられている。匡房非撰説については既に反論が出されており（後述）、再考の余地があると思われるが、諸伝についての厳しい文献学的研究の態度は継承されるべきであろう。

続く「陽勝仙人伝」の形成」も「本朝神仙伝」に唯一仙人

として取り上げられた吉野山の僧陽勝の伝について考察したものの。ここで陽勝の伝記を二系統に分類して整理すると共に、このような仏教と神仙思想との融合から成り立つ説話の源流が中国の僧伝（梁高僧伝など）にあることを明らかにしている。中国の神仙説が仏教を媒介にして日本に受容されたという指摘は重要である。

「平安末の日光山と額田僧都寛伝」は、寛伝の日光山別当就任について歴史的背景を考察し、源頼朝の東国制覇への布石であったことを明らかにしている。

II冒頭の「三輪流神道における二大系譜」は、中世の代表的な仏教神道説（仏家神道）の一つである三輪流神道を取り上げる。三輪流神道は、鎌倉時代中・後期に観尊が大神神社の神宮寺である大御輪寺を拠点として伊勢神道に両部神道を交えた神道説をもたらしたことに始まり、その弟子覚乗・幸円らによって教理的な整備や組織化がなされたと考えられている。ところが、その相承血脈はすべて三輪山平等寺の開祖慶円から始まる系譜となっており、慶円を三輪流神道の創唱者とする説話も形成される。氏はこの点に着目して、三輪流に平等寺系と大御輪寺系の二つの系統があったことを論じ、神祇灌頂血脈の綿密な調査により、後者が三輪流神道の系譜から姿を消したのは近世における中絶によって書き換えられたためであることを論証している。秘儀・秘説の伝授という、中世思想研究の極めて難しい側面に光をあてた論考である。なお、三輪流神道については、氏の新稿「三輪流神道の形成と発展」（『神仏習合思想の展開』（汲古書院）所収）も参照していただきたい。

「吉田兼俱と『北斗元霊経』」と「吉田神道と北斗信仰」は、室町時代に吉田兼俱によって創唱された吉田神道（唯一神道）に関する考察である。前者は、吉田文庫にある道教経典「北斗元霊経」と中国の道蔵本とを綿密に比較し、注文のみならず経文にまで改変や加筆がなされていることを指摘し、これが兼俱によって恣意的になされたことを論証する。兼俱はまた、除註『北斗元霊経』の巻五だけを切り離し、別本として「神祇道靈符印」を作成するが、そこでは同じ図柄を掲げながら、当時の日本社会に受け入れやすいように配列の順番を変えている。それは後者の論文で明らかにされる、「北斗経」書写に伴う書き換えと同様、中国で流行した北斗七星信仰への適合をはかったものであったという。この二篇の論文によって、兼俱による新しい神道説の形成が道教の教理に基づくことが再確認されただけでなく、その撰取の過程が詳細に知られることとなった。

最後の三篇は、江戸時代、天海によって形成された山王一実神道を扱った論考。それは、天台宗内に相伝されてきた天台教理に基づく仏家神道でありながら、実は徳川家康を東照大権現として神に祀り、その神意によった徳川幕府の支配体制の安泰と徳川家の子孫繁栄を祈願した、政治色の強い、全く新しい宗教であった。「日光東照宮の奥院宝塔中神道秘式」「山王一実神道の特質」の二篇では、かかる教義に関する考察がなされると共に、元和三年（一六一七）家康を日光山に遷葬する際に行なわれた神道秘儀の分析がなされている。最後の「乗因の神道説と道教」は、江戸時代中期の乗因による修験一実霊宗神道につ

いて、山王一実神道を継承しながらも『老子』を所依の經典とし、道教色を濃くした教義に変更されていることを指摘する。なお、山王神道と山王一実神道に関しては、氏の前書『山王神道の研究』も併せて参照していただきたい。

三 本書の特色

本書は、古代から近世に至るまでの神仏習合の様相について、それぞれの時代における様々な問題点を抽出し、詳しく研究している。一つ一つの論文では、歴史学・文学・仏教学・神道学・宗教学など多方面にわたる研究が領掌された上に、氏独自の調査による新たな資料についての文献学的考察がなされており、この分野の開拓者の一人である氏の面目躍如といった感がある。三輪流神道や山王一実神道については、つかみ所のない仏家による神道説を分析するだけでなく、秘儀・秘説の形成や伝授についても明らかにされている。

特筆すべきは、ともすれば日本という限られた空間の出来事として捕らえがちなこのテーマを、常に中国における思想・宗教状況を視野に入れて考察している点であろう。『陽勝仙人伝』の研究では、神仙化された僧侶の伝記を取り上げ、その原形が中国で形成されていることを示された。吉田神道の研究では、吉田家に伝わる道藏經典を精査され、元の經典との異同と改変の意図を明らかにされた。兼俱が偽書（仮託書）を作成して自らの神道の正統性を主張したことは有名であるが、教説の基となった經典にまで改変の手が及んでおり、そこに布教のための遠望深慮が働いていたという指摘は、新鮮かつ重要である。こ

れは、氏によってなされた中世宗教家の頭脳構造の解剖といっても過言ではない。これから神道・仏教のみならず、日本思想を研究しようとする者は、本書に示された氏の研究態度を見習うべきであろう。

問題点・疑問点もいくつか指摘しておきたい。これは多くの先学諸説に対する検討を怠らないという氏の研究態度とも関連すると思われるが、その結果、氏の説が明確に提示されていない部分があるように思われる。神宮寺に関する論考では、新たな考察がなされるものの、結論的には、辻善之助が『日本仏教史』第一巻上世篇（岩波書店）などで提示した神仏習合の発展段階、すなわち神は衆生の一であったものから菩薩へ、更に仏へと発展する、という古典的な図式に帰着してしまっている。

伊勢神宮寺についても田中卓「伊勢神宮寺の創建」（著作集第四巻（国書刊行会）所収）と結論的に一致しているが、そうだとすれば、その論文で展開されている道鏡政権の浮沈により伊勢神宮寺の位置付けが変化するという見解についても、氏の見解を示していただきたかった。また、これらの論考の中で、橘諸兄による伊勢參宮を天平十二年のこととして認めているが、その論拠となる『大神宮諸雜事記』に記載された伊勢と大日の同体説についての考察は曖昧に終わっている。思想史の問題としては參宮の事実以上にこちらが重要で、その神仏習合史上への位置付けがなされるべきであると考ええる。

『本朝神仙伝』についての論文は、日本思想大系「往生伝法華驗記」の優れた翻刻がなされる以前に出されたもので、その詳細な文献批判と大江匡房非撰説が学界に与えた衝撃は大き

かったと思われる。また、氏の匡房非撰説には呆宝『我慢抄』の見解が影響していたかもしれない。けれども、氏が提示した問題点については、平林盛得『本朝神仙伝』大江匡房非撰説について（『聖と説話の史的研究』（吉川弘文館）所収）によって一つ一つ吟味され、非撰説の成立しなことが示されている。また、近年の辞書の類でも匡房撰述書とされ、否定的な見解はとられていない。とすれば、氏が論証された『本朝神仙伝』に特異な記載の数々は、匡房が文人としての想像力を逞しくして書いたとも考えられるのではないだろうか。また一方で、氏が「仏神本迹関係における釈迦」で匡房撰として論を進めている『扶桑名月集』について、匡房非撰とする見解が佐藤眞人「伝大江匡房撰『扶桑名月集』について」（『神道宗教』一一八号）で唱えられているのである。本書では、補注などで上記諸論考を紹介しているが、初出時の文章に手を加えることはされていない。匡房は日本思想史において重要な人物であるだけに、神仏習合史上においても大きな役割を果たしたとの指摘もある。現在の氏の立場から、これらの諸説に対する反論を期待したが、それがなかったのは残念である。

最後の乗因についての論考についても同様のことがいえる。氏は、小林健三『日本神道史の研究』（至文堂）の指摘を発展させる形で、乗因の神道説が道教的であり、それが天台宗から異端視された原因であることを力説される。しかし、その道教的な要素はごく一部で、乗因が天台宗から異端とされた理由はむしろ天台宗側の体制変化にあるとの指摘も近年提出されている（曾根原理「山王一実神道の展開―乗因を對象として―」

『神道研究』一四三号）。乗因に対する評価は、それ以後の山王一実神道の展開とも関連し、等閑にされるべきではないと思われる。また、近世神道世界全体における山王一実神道の位置付け、更には仏家神道終焉の様相についても、ご高説を伺いたかった。

四 おわりに―研究史上への位置付け―

これまで失礼を顧みず、忌憚なく疑問に思った点を指摘させていただいたが、それによって本書の価値が減るものではないことは、改めて力説しておきたい。研究が極度に細分化されてしまった今、神道・仏教双方の視点を必要とする神仏習合についての研究はますます困難になっているといえよう。乱暴な言い方ではあるが、最近の研究には、それぞれの研究者が注目した限られた時代の限られた資料について、単なる紹介や、それに偏向した考察が多いように思われる。その中で氏は、古代から近世に至るまでの多種多様な神仏習合現象や神道説について、新資料を発掘し、神道・仏教・儒教・道教にわたる広範な視野に立脚しながら精緻な考察をするという研究態度を貫き通された。その結晶が本書である。氏に向けて発せられた幾つかの問題点・疑問点は、この分野のパイオニアであるが故に避けて通れなかったものであるし、また、この分野の研究者が共同して解明しなければならぬ課題でもあるのである。

神仏習合の通時代史的な研究としては、古典的な大山公淳『神仏交渉史』（東方出版）があり、近年には、歴史学的な考察を主とした村山修一『習合思想史論考』（塙書房）、密教との

関わりを考察した三崎良周『密教と神祇思想』（創文社）がま
とめられたが、ここに氏の二書を得たことで、この分野の研究
の発展が大いに期待できるようになった。中でも氏の研究は、
それぞれの時代の人々の思惟や精神構造にまで迫ろうというも
ので、真に思想研究の名にふさわしいといえよう。

氏は既に早稲田大学を定年退職され、学生の指導にあたつて
おられないとのことであるが、できれば、より多くの後進のた
めに、序論に提示されたような形で、近世に至るまでの通史を
まとめていただきたいと願うものである。

岡野昌雄著

『アウグスティヌス『告白』の哲学』

創文社 一九九七年一〇月一〇日刊

A5判 二二九頁 四〇〇〇円

稲垣 不二麿

本書は、著者の学位論文に「多少の手を加え」て出版されたものである。著者は、アウグスティヌスの『告白』を単なる自伝としてではなく、「明確な主題を持った思想の書」として捉えようとしている。本書の題名が『アウグスティヌス『告白』の哲学』と名づけられているのはそのためであろう。

著者は、「まえがき」の中で、「これまでの研究（『告白』に関する。カッコ内は筆者が補った。以下同様）はどちらかといえば『告白』を、回心物語を初めとする、アウグスティヌスの生涯における主要なエピソードを綴った自伝と捉え、彼の思想理解のためのいわば補助的手段として用いる傾向が多いように思われる。それにしても豊かで緊密な思想内容を秘めた書物である。明確な主題を持った思想の書として解釈する可能性は考えられないだろうか。本書は、そのような一つの試

みを提示したものである。さまざまなアプローチが可能であろうが、歴史的・文献学的な視点からではなく、何よりも作品世界の文脈の中で作品そのものに聞く……中略……方法で、『告白』の全体を読み抜いた、いわばアウグスティヌスとの対話の記録である（v）と述べている。ここに、この書の性格がよく言いあらわされている。

本書は、次のような構成になっている。

まえがき

第一章 『告白』の主題と形式

第一節 執筆の時期と背景

第二節 主題と統一性

第三節 神との対話

第二章 不安と神探求

第一節 不安な心

第二節 『ホルテンシウス』体験

第三章 マニ教の克服

第一節 悪とは何か

第二節 信仰と理性

第四章 ミラノ体験と回心

第一節 ミラノ体験とは何か

第二節 道としてのキリスト

第三節 意志の自由と人格的統一

第五章 内面の世界

第一節 記憶論の構造

第二節 心と内

第六章 永遠と時間

第一節 時間とは何か

第二節 神のことは

あとがき

註

参考文献

索引

英文要旨

第一章に、著者がアウグスティヌスの『告白』をどのような書として捉えているか、ということがよく述べられているので、その所説を聞いてみたい。

著者は、『告白』がアウグスティヌスの生涯のどのような時期に、どのような状況の中で書かれたかを問題にする。彼は、アウグスティヌスの著作、および諸家の説を検討して、『告白』執筆の時期をおよそ四〇〇年頃としている。そうすると、アウグスティヌスは四六歳、したがって回心経験から一四年たった時期ということになる。三九一年にヒッポ・レギウムの司祭になってから九年、さらに司教になってから四年経過している。その頃、アウグスティヌスは、マニ教批判に精力的に取り組む、多くのマニ教批判の文書を著している。著者は、そうした著述活動のなかで『告白』が執筆されていることに注目している。

著者は、「対マニ教論争は、彼（アウグスティヌス）にとつ

て特別な意味をもっていた」とし、次のように述べている。

「というのは、彼自身が青年時代の九年間をマニ教徒として過ごし（たとえ聴聞者としてにせよ）、また多くの友人たちをその仲間を誘い込んだことがあるからである。したがって、マニ教に対する彼の激しい批判は、単なる宗教上の教義をめぐる理論論争ではなく、その宗教に深く関わっていた自己の過ちに対する激しい自己批判であり、回心経験によって新しく獲得したキリスト教信仰の立場を確立するための、いわば全人的な闘いとならざるを得なかつたのである。すなわち、マニ教批判は、マニ教の誤謬を理論的に攻撃するというだけではなく、マニ教にとらわれていた自らの過去を清算するという意味を含んでいるのである。そのような作業を通して、回心を契機とする彼の新しい思想の形成が進められていった、と考えられる。というよりは、そのような作業を経ることなしには、彼は新しい思想形成の可能性を開く道に踏み出すことができなかつた、と言ふべきであろう。他の論争とは異なるマニ教批判の特別な意味を理解し、そこに『告白』執筆の一つの動力を見ることが必要である」（七頁）。

筆者は、『告白』をアウグスティヌスの自己理解の表現とみ、そこに彼の思想を理解するための重要な鍵があるとみている。

『告白』は、自伝的記述（第一巻―第一〇巻）と創世記解釈（第一一巻―第一三巻）の二つの部分から成り立っている。そのことに関して、前者を『告白』の主要部分と考える見方もある。翻訳に際して後者を省くこともしばしば行われてきた。この書を「自伝」と考えれば、そうした見方もできるであろう。

しかし、著者はそうした見方をせず、『告白』全体を一つのとまった作品として解釈しようとする。

アウグステイヌスにとつて最も大きな関心は、自己とは何か、神とは何かを問うことであつた。それは、カッシキアム対話篇以来の、アウグステイヌスの一貫したテーマであつた。『秩序論』では、『哲学の課題は二つである。一つは魂について、他は神についてである。前者は、われわれにわれわれ自身を認識させ、後者はわれわれの根源を認識させる』(二・一八・四七)と述べられ、また、『ソリロキア』では、「わたしは神と魂について知りたい。それ以外に何も無い」(一・二・七)と述べられている。そうした問いかけは、『告白』においても買かれている。「あなたは私にとつて何者にましますか。わたしをあわれみ、語らしたまえ。あなたはわたしに、あなたを愛するように命じられ、そうしなければ、わたしに向かつて怒りを発し、大いたるわざわいをもつておびやかされますが、いったいこのわたしは、あなたにとつて何者なのでしょうか」(一・五・五)。自己とは何か、神とは何か、自己とその根源についての問いが、神に向かつて告白するという行為を通して深められていく道程、すなわち自己と神の探究が、この『告白』という書物の主題である、と著者は捉えている。

著者は、『告白』一三巻全体を、「第一巻から第九巻までは、回心経験を中心にして、時間的な生の中に神との出会いが求められたのに対して、第一〇巻では、自己を超えて、神において神を見出すという、自己超越的な方向にそれが求められている。そして、第一〇巻後半のすべてを費やして、神を問い求める者、神のことばを聞く者としての自己のあり方を徹底的に吟味したうえで、第一巻から、いよいよ神のことばとしての聖書に聞き入り、それを解釈する営みに取りかかるのである」と要約している(六〇頁以下)。「告白」全体を神探究の深まりととらえ、全巻に統一的な構造を見出そうとしているところに、本書の大きな特徴があると言えらるであろう。

そして、この書が、「告白」という形式をとっていることに関して、著者は、「神はわたしにとつて、わたしの根源として存在し、わたしはその神によつてはじめてわたしとして存在する。すなわち、神と自己とは関係的に存在し、その関係が愛という最も人格的な関係なのである。したがつて、神とは何かという問いかけは、この関係の中で、つまり神を愛しつつ、神に語りかける、神との対話において遂行されなければならない。そのような営みが、まさに「告白する」ことなのではないであろうか。「告白」は単なる文学形式ではなく、神とは何かという問いかけが、必然的に求める道なのである」と述べている(二五頁以下)。

第二章からは、『告白』の内容の具体的な検討に入る。そこには多くの説得的な見解が展開されている。それは、著者の長年にわたる研究によるものであろう。著者は本書を「アウグステイヌスとの対話の記録」と言っているが、そのことが深くうなずかれる。本書の中で引用されているアウグステイヌスの文章は、著者自身の翻訳による。そこには、翻訳の文章に時としてみられる硬さが少ないように思われる。著者が原文をよく読んでいることのあらわれであろう。翻訳という作業は、原文と

の対話であると言えよう。その人が原文をどれだけよく読んで
いるかは、その訳文のうえにあらわれる。

思想理解の上においても、また訳業の上においても、そのよ
うな対話がさらに続けられていくことが望まれる。

池田士郎・島藺進・関一敏

『中山みき・その生涯と思想』

——救いと解放の歩み——

明石書店 一九九八年四月一八日刊
四六判 二四七十五頁 二五〇〇円

永井美紀子

天理教の教祖「中山みき」をテーマにした本書は、みき生涯二〇〇年を記念して刊行された。その内容は、中山みきをめぐっての、教団内と教団外の研究者らによる論文および鼎談から成っている。これまで、天理教の教祖を扱った著書や論文は決して少なくはなく、教団内と教団外いずれの立場からも様々な形のアプローチがなされてきた。しかしながら、本書においては注目すべきは、教団内外の双方の立場からの論文がひとつの著書に収められているという点であり、しかも研究者たちによる鼎談をも含んでいるということであろう。この企画の発起人で、教団内に属する研究者でもある池田氏は、教祖みきの生きざまは、信仰者にとっても、信仰を持たない者にとっても、ひとつの意味があるはずであると述べ、本書を教団内外の研究者が執筆することを以てその意味を問おうとしている。

本書の構成は四部から成っている。まず、池田氏の書き下ろし論文があり、次に、島藺氏が以前発表した論文と、その論文をこの度収録するにあたって新たに付された後記がある。そし

て、島藺論文と同様に既に発表済みの関氏の論文と書き下ろしの後記があり、最後に著者たちによる鼎談が収められている。それゆえ、新旧とりまぜた論考が並んでおり、それをつなぐ形で後記や鼎談が収められているといってもよい。しかし、各部の時系列的なズレはあまり感じられず、むしろ、後記や鼎談を読むことで各論文との往還がさかんになり、それによってそれを一層深く読み込むことが可能になっているともいえる。そして、なによりも、信仰者、非信仰者、双方の視点からみあいながら、みきというひとつの方向性を志向している様子は非常に興味深いものがある。

それでは、各部についてその概要を追ってみた。

第一部の「教祖の軌跡」は池田氏による書き下ろし論文である。池田論文では、主に教団公認の「教祖伝」をベースにして、それらのなかにみられるみきの言動が、どのような形で周りに受け取られていったのかということに焦点が当てられており、当時の歴史的・社会的な状況に立ちかえってそれらを解釈することによって、新たな視点が見出されている。たとえば、「貧に落ち切れ」と叫び、施しを实践する彼女の姿は、村人から「おろかだ」あるいは「気でもふれたか」という侮蔑のみならず、他国のものを村に呼び込む危険な行為をしているとして、村人に非常な不安をすら抱かせる存在であったという点などである。また、「貧」にしても単なる貧しさではなく、そこには、村をとりまく被差別部落の存在があったのであり、みき自身、物質的困窮のみならず、差別をうけているという意味合いで「貧」をとらえ、それら被差別の人々の視点に立つて救い

を唱えたのだという。

ところで、この被差別民衆とみきの関わりについては、一九六六年に出版された著者の『中山みきと被差別民衆』（明石書店）があり、本論文は明らかにこの著作の延長線上に位置づけられる。本論文は書き下ろしということではあるが、その内容は、先の著作に拠るところが大きい。この著のエッセンスを取り出して、内容をさらにコンパクトにまとめた論文というわけである。著者の関心の中心にあるのは、「なぜ、みきやその家族は村社会から疎外されたのか」という問いにほかならない。著者はその疑問の答えを、みきの言動が当時の価値観と大きく異なっていたということ、とくに差別のタブーを踏み越えた点に求めたうえで、みきの言葉を当時の社会的・歴史的文脈のなかでとらえるために、みきに関する被差別部落での伝承などを取り上げることによって、当時のみきや彼女を巡る人々の状況を的確に把握しようと試みている。本書と併せて前著を読めば、本論文の背景にある被差別民衆を取り巻く当時の社会状況の具体的な様相がさらに深く理解されよう。

みきの言葉や行動を当時の社会的・歴史的文脈のなかでとらえようとする著者の姿勢は、自ら信仰する宗教の教祖を出来るだけ正しく理解しようという態度の表れでもある。教団内においては、ややもすると信仰者としての主観的な視点からの研究になりがちであるが、そのような研究ばかりでは、教団に都合のよい独りよがりの教祖理解になってしまう。これでは、教団の中においてでさえ共通した理解として共有することは困難であろうし、ましてや、教団外にある者に共感を与えることは不

可能であろう。天理教の内部においても、出来るだけ客観的に教祖みきを取り巻く状況の把握に努めようとする動きはある。一九九一年に出された石崎正雄編「教祖とその時代 天理教史の周辺を読む」（天理教道友社）は、そのひとつの現れであろう。これは、教祖みきが活動していた時代における彼女を取り巻いていた社会状況を、残されている当時の資料等に基づいて、歴史的な視点から検討し把握しようと志向した論文を集めたものである。そして、この著において著者も執筆者のひとりとなっていることから、著者のそうした姿勢は以前からのものであることがうかがわれる。

さて、もう一度「教祖の軌跡」に戻ってみよう。まず、「神のやしろ」となった後の孤独なみきの存在が指摘される。当時の理想の女性イメージであったであろうみきは、「神のやしろ」以後、その評価を反対にするほど言動が変わり、親戚、そして村社会から疎遠にされ、嫌悪され、軽蔑される対象となったという。さらに、彼女自身も自分の変化に悩み、自分が置かれた状況に困惑する。このように彼女が疎外される原因は、差別のタブーを踏み越えたことによると著者は主張する。つまり、彼女の言動は、それまでの価値観とは異なり、その相違により共同体に災いをもたらしかねないとして、周りから忌避の対象となったという。著者のこの主張は、前著から引き続いてなされているものだが、当時の大和地方の社会文化的、あるいは歴史的状况が考慮され、興味深いものがある。閉鎖的な村社会にあつて、村の秩序を乱す者がいかに嫌悪されたか、とりわけ村のなかでも富裕な名家の主婦が突如、共同体の価値観に対抗する

のであるからなおさらであろう。ただ、内蔵が出てきた時には身重だったこと、一時期、針の師匠になりお針子をとったことなどを考慮すると、実際にどの程度、家族を始めとして周りから隔絶されていたのか、気になるところではある。

そして次に、みきのおこなつた癒しが語られる。そこでは、障害を負つた息子を持つ母という立場から、自らが障害者の視野に立つことが可能になつたみきが指摘された。女性に関する様々なタブーに関しても、自らの出産を通してそれらタブーをのりこえ、また、遊女や精神病者、ハンセン病者へも救いの手をさしのべていくみきが示された。だが、それら社会から疎外されていた人々を癒すことは、「社会的に意味づけられた病気や病者への差別に対する明確な反対の意思表示」となり、ひいては、みきの教えが「社会を変革する宗教運動にならざるを得なかつた」のだと著者は主張する。疎外されている底辺の人々をも徹底して救おうとする行為は、宗教家にとってはごくあたりまえのことであるが、その行為を文化・社会的な文脈のなかでとらえて、行為自体が当時の社会への反対姿勢を示すことになつたという指摘は興味深い。

さらに、「社会を変革する宗教運動にならざるを得なかつた」みきの教えだが、彼女の意図した世直しとは、心を入れ替えることによつてなす人間の再創造であつたという。そして、ここでも、世直しの視点は、あくまでも被差別民衆の存在にあるとされる。たとえば、「一に百姓救へたい」という教えも、単に百姓をたすけるのではなく、彼らが被差別民衆への差別する心を持つてゐること自体に対して、彼らのその意識を変へること

こそが、みきの考えているたすけなのだという。ただ残念ながら、本論文ではそのような百姓の心を実際に変えられたかどうかは示されていない。

そして、このように、被差別民衆に対して常に心を運んでいたみきだが、彼女自身も社会から差別され疎外された存在であつたことが、当時の社会状況下から示される。たとえば、「元初まりの話」において、神が人間を創りだした物語は、人間は貧富や貴賤の差なく「皆きょうだい」であるという確信を信者に与えたが、日本が強固な天皇制国家を造ろうとした過程にあつては、真正面からの反体制神話にもなつた。また、彼女が説いた人間観では、神の働きがみちている身体が語られる。しかし、当時の社会では、文明開化の最中で病氣観も変化し、国家の後押しもあつて、近代的な考え方が広まりつつあつた。このような状況下で、病氣の原因は心にあるとする彼女の病氣観は、この国家の後押しするところとは逆のものを志向していた。そして、これらの考え方は当時の知識階級からの蔑視を当然呼ぶこととなつたのである。こうして、庄屋豪農の主婦が、神の使命を受け、被差別民衆に視点をあて「貧」に落ち、知識階級からも共同体からも蔑視され疎外されてはじめて、彼女の説く言葉には力がつき、教えに耳を傾ける人がでてきたという。そして、彼女の生き方は、無力なるものの力強さを物語つているのだと締めくくられている。ところが、どうも被差別民衆の中には、みきの教えに従うものはいなかつたらしい。あれだけ、彼らに心を寄せていたみきなのに、その教えが彼らに共感を呼ばなかつたのはなぜなのか。最後の鼎談において著者は

真宗講組織の固い結束がその原因だとしているが、本当にそれだけの理由なのだろうか。興味の持たれるところである。

次は、一九七八年に発表された島藺論文「疑いと信仰の間―中山みきの救いの信仰の起源―」と、その後記として今回書かれた「中山みきと差別・解放」である。論文では、中山みきが教団外の立場からの視点で、歴史上のひとりの人物として扱われている。彼女が神がかり以後実践した「貧への落ちきり」への過程を、みきが自らの信仰を練り上げていく重要な期間であったととらえて、その意義を問題にしているのが本論文である。

著者はまず、教団側の公式的教義では、この過程を「神的存在であるみき」という視点でしかとらえられないとして、それとは違う視点をとろうとする。そして、公式的教義とは相容れないところを含む、信仰者に伝わる伝承に目を向け、それらの中から、みきの「貧への落ちきり」の意義に関する解釈を、三タイプにまとめた。第一は、自己の幸せを犠牲にして人々の苦難を身代わる存在としてのみきを生み出したというもの、第二は、当時の家などのしがらみから精神を開放するために必要だったというもの、そして第三は、教祖として宗教的共同生活を始める準備が行われたというものである。しかし、著者はこれらの解釈ではいずれも一面のみを語るにすぎず、みきの心の内側に入っている解釈ではないと指摘する。なぜならば、これらの解釈は、いずれも、みきの神がかりにより天理教は突然生まれたのだという教団側の見解に拠っているからだという。そこで、著者はこの見解をとらず、この事件は以前から蓄積さ

れてきた夫と息子とみきの間にあつた心のゆきちがいから引き起こされたと解釈する立場をとる。こう解釈することで、この神がかり事件は他の人間の諸行動と同じようにとらえることができ、同時にその後のみきの宗教意識も理解が可能になるとする。ここで、著者は教団の視点に立たないことを示して、信仰者にとつてのみきではなく、歴史上の人物としてのみきを検討する姿勢を明確にした。

その後、著者は、「貧への落ちきり」の過程がみきの信仰の確立を促す役割を果たした大変重要な期間であつたことを再度指摘し、なかでも以下の三つの要素が不可欠であつたと説く。

まず、みきが神がかりの不条理をつきつめてゆくうちに広汎な事象が神の意思の顕現として理解されていったということ、そして、心の葛藤の原因である家をなくすことでみきはその呪縛から解放され、新しい生活のなかで単純な喜びの中に新しい希望と生き方を感じしえたということ、最後に、新しいタイプの生活空間をもつた信徒との接触が可能になり彼らの新しい希望と生き方が具体化するための空間がつくり出されたということである。そして、これら三要素がそれぞれ補い支え合うことによつて、みきの信仰が確立されたとする。ところで、この三要素と、先に著者が否定した三タイプの間にはあまり大きな差はない。著者も明記しているように、これら三要素は先の三タイプを土台として考察されたものだからである。つまり、同じものを立場を変えて再度みつめなおすことによつて、新たな解釈を見出したともいえる。ここに、著者がかねてより主張している、研究者による内在的理解というアプローチの萌芽がう

かがわれる。

そして最後には、本論文を通して考察してきた天理教という新しい宗教思想が発生した過程が、順を追って八つの段階にまとめられている。ここでは詳述しないが、内容は上の三要素を抽出するにあたっての、「貧への落ちきり」過程を八つの期間に分けまとめたものといってよい。さらに、その天理教の根本であるみきの信仰が、どうして従来の宗教とは異なった特徴をもつに至ったのかということに関しても、二点に分けて分析がなされている。第一は、みきの信仰は決して突然の悟りや超自然の力の介入によるものではなく、彼女の生活のなかで徐々に形成されたものであるという主張である。そして第二は、もともおかげ信仰運動的であった神が、人々の日々の身近な生活の中で働く神に脱皮し、首尾一貫した意思をもつ創世主宰神ま でなったのは、みきによって鍛え上げられたからだということである。この二点の指摘も、教団の公式見解からでは、認められないものであり、教団の外部から、みきの生涯を検討するこ とで見出された結果であろう。

次は、島菌氏による後記であるが、先の論文執筆時には欠けていたであろうと思われる「差別と解放」という視点から、先の論文で扱われた題材が扱われる。これは、池田氏の原著である『中山みきと非差別民衆』を受けたもので、障害者と女性の二つの視点を取り上げられた。まず、障害者という視点からは、みきの息子秀司の存在に注目がなされる。池田氏はみきが秀司を導いて彼を生まれ替わらせたという指摘をしているが、島菌氏はみきから秀司への働きかけだけでなく、反対に、障

害者であった秀司の存在がみきへ働きかけるものもあつたと考察する。そして、女性という視点からは、みきが新しく創りだした「講」という共同体に着目している。そして、その共同体がもつ、相互扶助や自己形成の場という特徴を通して、女性の解放という観点を考察している。初期の天理教女性信者の生涯で、その女性が性別役割に限定されることなく、家族以外の広い人間関係を持ちながら、親密で対等な夫婦関係を築いていた様子に目を向ける。そして、みきが提示したこのような新しい家族のあり方は、近代日本において創られていく家族像とは違う家族と夫婦のあり方を示していたという。そして著者は、これらのヴィジョンは、みきが「生涯を通して近代日本に投げかけた」ひとつの問いであると主張し、その普遍性を問うている。

さて、第三部は関一敏氏の「教祖の帰還―中山みきの生涯にみる通過儀礼的構成とその意味―」（一九八四年発表）と附記、そして、その後の研究のまとめである「はじまりの事態」から成っている。前半の論文では、J・キャンベルの英雄神話分析枠組みを援用して、一人の教祖が誕生する過程が検討された。信仰のあるべき姿の手法として信者に示されている「ひながた」としての教祖みきの生涯を、ひとつの英雄神話としてとらえることで解釈への道を探ろうというものである。

まず、著者は、「ひながた」としてのみきの生涯に対する理解は、天理教的世界観の根本に関わると同時に諸問題をも孕むとして、そのうちの二点を指摘している。一つは、歴史性と普遍性に関してであり、もう一つは、神意の発現と発見に関して

である。前者では、信仰のあり方として手本であるはずの「ひながた」において、布教の実践方法は示されていないというところが述べられ、後者では、神格が論じられる教団公式見解としての「完成形としての教祖」と、人格の視点から論じられる「完成途上の教祖」という二つの教祖像が示されている。

次に、著者は「出発」―「試練」―「帰還」というJ・キャンベルの英雄神話の類型的枠組みを用い、それぞれに対して、「神がかり」―「長男秀司の治らぬ病・中山家の没落・をびや許し・扇のさづけ」―「つとめ場所普請・あしきはらひ」の歌と手振り・「みかぐらうた」というみきの生涯を当てはめる。先の二つの教祖像は、この類型のうち「試練」の部分に論点が置かれたものであり、著者は特に、「完成途上の教祖」という視点からの「試練」に目を向ける。そして、そこには、みきの生活者としての試練と宗教者としての試練の併存があり、前者の克服が同時に後者の克服に通じていると指摘した。これは、キャンベルの主張する、実は「帰還」への移行こそが最大の試練であるという見解に該当する。そして、その困難な状況としてキャンベルの見解である「啓示伝達の困難」「力の翻弄」「周囲の誤解・無関心」という三点が挙げられ、みきの場合はそのなかでも伝達の課題が大きかったと述べている。

そして、この伝達の課題は、みきが見出した喩によって解決され、「帰還」が達成されたというのが著者の主張である。「みかぐらうた」にみられる信仰者夫婦の普請のいきいきとした様子に着目し、その具体的な描写が途中で比喩的表現に転じている箇所に注目する。ここでは、夫婦による普請が、世界の「ふ

しん」や心の「ふしん」を同時に喚起するような表現になり、さらに「ふしん」に伴う数々の建築用語という比喩的媒介を獲得して後、それ以前にはみられなかったひとつの世界観を提示しているという。このように独自の世界観の提示を同時に伴った比喩的媒介の獲得、その比喩的媒介の発見こそがみきを教祖として「帰還」させうるものであったというのだ。教祖伝をひとつの神話と見做し、それを神話解釈の枠組みを使って解釈を施そうとした著者の手法は、教祖伝を解釈するにあたっての新たな可能性を提示している。これならば、教祖伝それ自体の歴史的真偽等にはこだわることなく、物語としての教祖伝分析のみに専心することが可能になる。先の島菌氏の目指した内在的理解とはまた別のアプローチといえるであろう。

さらに、著者は再録にあたって附記を寄せ、先の論文では、比喩的媒介として建築用語のみに注目したが、その他の用語群にも目を配るべく、当時落としていた参照すべき論文を紹介している。また、天理教における喩の構造を、「うむ」「なる」を表象する「元初まりの話」に代表されるアニミスティックな古層と、「つくる」を表象する「みかぐらうた」に代表されるより新しい層との重層になっていると指摘した。そして、神殿の中央にある「かんろだい」と、これを軸に「かぐらづとめ」を踊る身体が、この両者をつなぐものとして存在しているのではないかと述べている。

さて、最後の「はじまりの事態」では、みきがどこに言葉や行為の源泉を求めたか、そしてどのような契機でこの事態を生じさせたのかという問いを軸に、みきが獲得した言語や所作な

どの伝達媒体が検討されていく。たとえば、教祖みきに関する記憶を、時間を越えて信者間で共有する際、空間的な場のある方や、身体的な所作の持つ重要性が主張された。手おどりやかぐらづとめなどの踊りを通して、陽気ぐらしへの構えは体得され、確信され、さらには再確認をもされていた。最後に、みきの生涯の持つ普遍的意味について触れ、みきの生涯は、神の存在なくして、彼女が理想として掲げたような社会が実現され得るのかという問いを世俗社会へ投げかけているのだと主張している。

最後の第四部には、池田氏、島蘭氏、関氏による鼎談が収められている。みきについてのみならず、今後の教団のあり方など話題が多方面にわたった内容になっている。先のそれぞれの部に比ベストレートに、宗教者と宗教学者の立場が出ているように感じるのは評者だけであろうか。いずれにしても、このような形で双方が話し合いの席に着き、お互いの立場からの論を展開する様はとても興味深い。時には、前の部で書かれた内容の補足的な発言もあり、論文の部分がより把握しやすくなる。反対に、先の部分と矛盾する発言もあるが、それは鼎談という形式上しかたがないことかもしれない。

本書では、教団外部の人間である研究者が、どこまで信仰のあり方の根幹にまで迫ることができるかという問いと、同時に、教団内部の人間である研究者がどこまで客観的に自らの信仰に関わることができるかという問いが投げかけられていた。それは、たとえば、教祖伝に関する、三者の扱い方を比べてみるでも明らかである。池田氏は、被差別部落での聞き取りを基に

社会的文脈の中でみきをとらえようとして画期的な指摘をした。が、一方で、論文では教団公式見解である教祖伝をそのまま土台に据えて展開していた。島蘭氏は、教祖伝を引用しつつもそれを裏付ける資料などにも目を配っていた。そして、関氏の論文では、教祖伝の歴史性にあまり重きが置かれず、教祖伝は一種の神話として扱われていた。だが、いずれも論文においても、それぞれの視角から天理教教祖である中山みきは見事に論じられている。そして、鼎談を読んでもわかるように、それぞれが他の論文から得ているものは大きい。さまざまなレビューで宗教間対話が展開されている今日、本書のような宗教者と宗教学者との対話ももっと行われてよいのではないだろうか。少なくとも、本書がその嚆矢であることは間違いないであろう。

福田晃・美濃部重克・村上學編

『講座日本の伝承文学5 宗教伝承の世界』

三弥井書店 一九九八年六月一〇日刊

A5判 四二九頁 五五〇〇円

川村邦光

本書は、全一二巻（別巻一冊）にも及ぶ、『講座日本の伝承文学』のなかの第五巻である。各巻の編者を見渡すなら、伝承文学の著名な研究者の名を眼にすることができるといえる。この講座はこれまでの伝承文学研究の集大成であるとともに、新たな研究法が提起されていることを期待できよう。

本書の編者は、福田晃（『中世語り物文芸』『神道集説話の成立』）、美濃部重克（『中世伝承文学の諸相』）、村上學（『曾我物語の基礎的研究』）の三名である。いずれも、中世物語の研究者として馴染み深い人々である。まずは本書の全体的な構成を一瞥しておこう。「総論」として、福田「宗教伝承の始原」、村上「伝承と教義のはざま」の二論文が巻頭を飾り、ついで「巫覡系伝承」（三論文）、「道教系伝承」（三論文）、「神道系伝承」（六論文）、「仏教系伝承」（六論文）と続いている。「宗教伝承」として、巫覡系・道教系・神道系・仏教系の四つのジャンルが設けられている。

福田晃「宗教伝承の始原」では、NHKの番組「心と脳」シ

リーズの六回目にあたる「果てしなき脳宇宙——無意識と創造性」が導きとなり、宮古島のカンカリヤー・根間ツル子から聞いた成巫過程、「無意識の世界から神のコトバもと」（を、川村注）汲みあげる過程」を「神のシラシ」「権病」「入巫」「修業」「成巫」「巫業開始」「神の憑依とコトバ」に分けて詳細に記している。この成巫過程のなかで注目されることとして、「幻覚のなかで神が憑依するとき……当初、日常的なコトバで示されたのに対し、ついに膝を叩いて神のコトバを韻文体で語るとき、完全に神と一体化した、つまり「神開き」した」ことがあげられている。さらにユタ・カンカリヤーの「宗教体験とコトバ」「言語表現」「イメージ（幻視・幻映）」「身体表現」について、福田の調査・観察、また映像資料を通じて、きめ細かに紹介されている。そして、「この無意識世界から汲みあげられるメッセージ（コトバ・韻律・イメージ・身体表現）」は、人間の芸術活動の源泉をなすであろうということである。少なくともその巫者の発するコトバが宗教文学と深くかわり、その韻律が宗教音楽を生み、そのイメージ（幻視・幻映）が宗教絵画、その身体表現が宗教舞踊の源泉となっていることは疑えない」と締め括られている。

さて、福田の論文は「宗教伝承の始原」と題されている。しかし、「宗教伝承」またそれと「始原」との関係についてはならん記されていない。ケースとしてあげられている奄美のユタの場合、ひとりの男性を親ユタとする弟子が三名あげられている。また、宮古島のカンカリヤーは二名あげられている。これらのケースはきわめて興味深いものである。奄美のユタにお

いては、師弟間に「宗教伝承」と呼べるものがなかったのだろうか。宮古島のカンカリヤーでは、若いほうのカンカリヤーが神ダーリイになったとき、島内のカンカリヤーを訪れてはいるが、ケースとしてあげられたもう一方のカンカリヤーを訪れてはいなかっただろうか。奄美のユタの場合は、唱える言葉や太鼓の叩き方などにおいて、師資相承のものが数多くあったのではないかと思われる。また、神ダーリイの仕方やその際に現われるイメージにおいては、奄美や宮古島の宗教も大いに関わっていると推測できるが、それも「宗教伝承」の対象とはならないのであろうか。

この論文のなかでは、「始原」という言葉にどのような意味合いが含まれているのかは明らかにされていないが、ユタやカンカリヤーはこの「始原」なるものから「宗教伝承」を受け継いでいると考えられているのであろうか。とするなら、論文の締め括りの文章から、また「果てしなき脳宇宙」の「ネアンデルタール人の心は、わたしどもの無意識の世界に生き続けています。その深い無意識からメッセージは、わたくしたち現代人の疲れた心をいやしてくれる大きな力を秘めているのです」という番組のナレーションをあげているところからも、この「始原」とは「無意識の世界」のことであると推測することもできないことはない。ネアンデルタール人にもつながら「民族や時代を越えた人類に共通する無意識の世界」を「始原」とする「宗教伝承」とは、はたしてどのようなものであろうか。フロイトやユング以来、「無意識の世界」はさまざまな方法によって探究され、今や大脳生理学がそれに取って代わろうとして

いるかもしれないが、「宗教伝承」の研究に「無意識の世界」という概念を導入することによって、新たな視角を提唱したといえる。

村上學「伝承と教義のはざま——親鸞伝説を例として」は、オーソドックスな伝承文学研究である。「門徒もの知らず」ともっとも近代的な教義を発展させたといわれる浄土真宗において、雑多な神仏習合的信仰、民間信仰が排除されていると考えられがちであるが、決してその通りではなかった。それは、明治期以降、とくに昭和三〇年代に、清沢満之の教説に従って、教義の近代化を推進して以降であった。もつともそれ以前前の江戸時代末期に、真宗の教義が整備され、本願寺によって統制された以降、昔話を真宗の教義にもとづいて変形させて、布教が行なわれてもいた。たとえば、蓮如による大蛇（龍女）濟度の伝説がある。全国各地に流布する蛇身得脱のモチーフがなく、罪業を自覚し、阿弥陀仏を信ずることによって救われると説かれるのである。また、蓮如伝に現われる嫁威しの肉付き面の話も、読経や祈禱の験力によって濟度されるのではなく、老婆の懺悔と称念によって鬼面が外れるという筋になっている。しかし、このような話の真宗王国といわれる北陸地方でも数少ないのである。村上はこうした観点から、伝承と教義との関わりについて、「近世の親鸞伝記」「平太郎伝承の諸相」「在地の親鸞伝承——経塚と大蛇濟度の場合」という具体例を検討しながら論述している。いずれでも、研究史を踏まえて手堅い文献の考証がなされている。結論としては、初期の親鸞伝では、親鸞の言動に対する記憶が強くであったため、在地の信

仰や伝承が採用されなかったが、「時が経ち、原始真宗教団が拡散変質するにつれて、在地の信仰や伝承との妥協の度が進展していったものと思われる」とする見解が呈示されている。そして、特に「中世末期から近世初期にかけていわゆる二十四輩伝説が形成され、秩父観音三十三箇所巡礼と対抗する形で二十四輩巡歴が盛行するようになると、親鸞の驗者化は更に促進されたものと思われる。彼等巡礼者の思想を支えていたのは純粹な真宗の教義ではなく、靈地結縁の発想に見られるように自然宗教的な要素が基底に据えられていたことは容易に想像が付く」と指摘している。しかし、本文では、秩父三十三観音巡礼と二十四輩巡歴との対抗関係について述べられなかったことは惜しまれる。村上は、親鸞の驗者化や靈地結縁の発想などの在地の信仰・伝承との妥協、それと親鸞にもとづいた真宗独自の教義、この「両者のせめぎ合いのもとに親鸞伝説は変化し続けた」と、親鸞伝説のいわば歴史的な性格を明らかにする。この「せめぎ合い」にこそ、教義と唱導（布教）、そして信仰の歴史的推移を研究する宗教史のテーマが設定されなければならないであろう。とはいえ、「時代の経過にもなる変化と教義の変質と、その下を潜って人々の感情の琴線を揺さぶって止まない集団無意識的な原型の要素とをどのように析出するか。宗教伝承文芸の分析は一筋縄では行かない」といった言葉で、最後が結ばれている。この「集団無意識的な原型の要素」についてはなら記されてはいない。この村上論文は限定されたテーマを扱っており、はたして「総論」として適切だったろうか。

つぎに、各系の宗教伝承に関する研究を簡潔にのみみよう。

巫覡系において、川島秀一「憑童・神人——成巫譚をめぐって」は東北地方のシャーマンとその宗教伝承を探っている。現在でも活動しているシャーマンと伝説化されたシャーマンの事例があげられている。興味深い聞き書きが報告されているが、シャーマンになる「成巫譚」と宗教伝承との結びつきが分かりにくく、「成巫譚」の分析に終始しているきらいがある。それにしても、「憑童・神人」という論文名はどのような所から付けられたのだろうか。高橋一郎「巫女・ユタ——奄美のユタの成巫儀礼とカミグチ」では、川島論文と同じようなモチーフで、ユタの成巫プロセスに関して詳しく述べられている。研究書をまとめた一般的なものと著者の調査したものがあげられているが、やや長すぎたのではなからうか。カミグチについてもつと紙数を割いたほうがよかつたと思われる。カミグチを記したノートを互いに見せ合う「カミ祭の場合はユタにとって伝承と学習の場でもあつた」と指摘しているように、親ユタとの関係とともに、ここに重点を置いて考察したなら、ユタの間での「宗教伝承の世界」というテーマに一層ふさわしかったのではなからうか。岩田勝（故人）「神子と法者——近世前期における鄉村祭祀の祭司層」は、近世前期の中国地方の神楽では、神子と法者がペアになって、氏神祭祀だけでなく、村方祭祀の神楽・湯立て・卜占・祈禱とともに、死霊鎮魂儀礼・浄土神楽を執行していたことを、史料を駆使して明らかにしている。そして、寛文五年（論文冒頭の部分では、寛文六年となっている）、幕府が諸社禰宜神主法度を制定した以降、吉田神道の祭祀が浸透していくなかで、死霊鎮魂の神楽が失われ、神楽の場から神

子が退いて男の社人が中心となつていき、氏神祭祀・村方祭祀が大きく転換していったこと、すなわち宗教伝承が断絶していったことを論証している。

道教系では「神仙思想」「陰陽思想」「庚申信仰」という論文名が付けられているが、適切だろうか。あまりにも大ざっぱ過ぎるのではなからうか。中村史は浦島子説話が始祖伝承から異郷訪問譚に変質し、『丹後国風土記』に記録されて、神仙郷訪問譚となったことを、記紀神話はもとより、ヨーロッパ・東南アジア・沖縄・中国などの類似した事例をあげて考察している。だが、「類例」がどのような方法論に基づいて列挙されたのか、不鮮明である。伝承の変容もしくは重層性といった視点から、古代の神仙思想のコンテクストに位置付けて考察したほうが有意義であつたのではなからうか。三浦俊介「陰陽思想——『菰籩内伝』をめぐる」では、『菰籩内伝』に記された牛頭天王の説話を取り上げられ、牛頭天王と他の鬼神との習合、辟邪のための年中行事に関して考察されている。『菰籩内伝』では、牛頭天王説話において行疫神「金神」を蘇民将来の兄「巨大大王」と同体の存在として習合させることが編者の目的の一つであるとし、そこには「金神」への恐怖とその予防法としての五節供の実践、牛頭天王信仰を喧伝していた祇園社の陰陽師や宿曜道一派が関わっていたと指摘されている。五節供での食べ物「節食」や正月の門松に関する興味深い指摘もある。だが、フレイザーの『金枝篇』を引いて、「粉食品を毛・皮膚・肉・骨（や骨髄）」と観ずる点で、古代アリア人の「動物供犠」やアズテカの「テオクアロ（神を食う儀）」と、『菰籩』

の節食呪術とは完全に一致している」とし、『菰籩』の節食の発想は、キリスト教におけるパン（「イエスの肉」に擬せられる）やワイン（血）と深く通底するものだった」とするのは、門松を「墓験」に見立てた「発想の淵源」として、中国の正月行事「門神」を想定したのと同様に、あまりに飛躍し過ぎではなからうか。小花波平六「庚申信仰——『庚申縁起』は、内容を知らせるような、もう少しいいえいなタイトルを付けてほしいものだ。本論文では、『庚申縁起』が四節にわたって紹介されている。四天王寺庚申堂の庚申縁起（旧版）が「わが国で最初につくられた庚申縁起の原型と見て大過ないであろう」と指摘される。四天王寺庚申堂は「わが国の庚申信仰の総本山である」として、「縁起にも大宝元年、帝釈天の使者の童子が四天王寺の僧侶に庚申の功德や作法を授けたので、それ以降日本にこの信仰が広まったと書かれている」と指摘されている。縁起に基づいて、このように断言するのは少なからず誰しも疑問に思うだろう。ついで、四天王寺の庚申縁起を受け継いだとされる、大分県宇佐八幡宮の「庚申因縁記」全文が掲げられて、解説されている。さらに、一六世紀、一七世紀の庚申縁起があげられている。終わりに、庚申縁起に「道教の經典の文や呪言などが多く引用されている」などとして、「道教と庚申縁起との関係」が手短かに指摘されている。

神道系として取り上げられるのは、伊勢信仰、八幡信仰、山王信仰、熊野信仰、天神信仰、御霊信仰である。青山泰樹「伊勢信仰——参宮街道「銭掛松」の伝説と縁起」は、参宮街道沿いの豊久野の銭掛松伝承が伊勢参りの隆盛のなかで、熊野（伊

勢)比丘尼などによって生みだされたことを論じている。「豊久寺縁起」(二七六一年)の錢掛松伝説に見える小野篁の妻の伊勢参りから、熊野比丘尼の活動を指摘した点は興味深い。だが、『勢陽雜記』(一六五六年)などには、どうして小野篁の妻が登場していないのか、さらに探究してみる余地があろう。黒木祥子「八幡信仰」―「八幡宮巡拝記」をめぐって―では、一二六〇年代に編纂された『八幡宮巡拝記』を、「巡礼的縁起的部分」[利生譚]、[靈驗譚]に分けて考察し、個人的な現世利益の面、いわば「福神」信仰、宇佐地方の山岳修験的な八幡信仰や「都会的な編者の個性」を指摘している。曾根原理「山王信仰」―「日吉山王利生記」を中心に―は、鎌倉時代後期に作成された『日吉山王利生記』から、当時の山王信仰の諸相を分析する。山王権現の性格として、王法と仏法の守護神、天皇や天照大神に勝る権威者、帰依者(縁故者・叡山僧)の擁護者を受け、また記家の文献「山家要略記」と比べて、具体的な一宗内部にとどまらない広がりをもった「利生」を説き、中世社会に「山王神の概念」を広げていったことを指摘し、「個別の権門を超えた、宗教的な権威創出の動向を読み取る余地はないだろうか」と、すぐれた問題提起をしている。このような「宗教的な権威創出」が日吉山王社・十禪師の巫覡(廊御子)や樹下僧、また八王子の閉籠衆の活動とどのように関わるのかについて知りたいところである。川崎剛志「熊野信仰」―「熊野縁起」をめぐって―は、『熊野山略記』に掲載された二種の縁起を取り上げて、その編纂方法を検討し、縁起の編纂という営み自体が新たな縁起を創出していったことを指摘している。福田

晃「天神信仰」―「北野天神縁起」の方法―は、「総論」とは異なって、一転して着実な文献考証による研究である。『北野天神縁起』建久本と承久本を研究史を踏まえて、仔細に検討し、両者ともに慈円の影響を指摘している。真下美弥子「御霊信仰」―「牛頭天王縁起」を中心に―では、『牛頭天王縁起』を祇園社・感神院の信仰や祭祀との関わりから検討するとともに、この縁起が京洛の祭祀空間なかでどのように上演されたのかを考察する。真下は、『牛頭天王縁起』をたんなるテクストとして扱うのではなく、そのコンテクストにも着目して、牛頭天王の縁起も物語も「祭礼との密接な関わり」から語られ演じられることによって「呪術的な性格が内在される」と指摘するのである。

仏教系において、渡邊昭五「阿弥陀信仰」―「選択本願念仏集」を中心に―では、『選択本願念仏集』などをあげて、法然の教説つまり専修念仏と浄土門の提唱、その動揺、阿弥陀号の人名化による阿弥陀信仰の通俗化、そして「阿弥号の零落による観音信仰」への転換などが指摘されているが、一般的な宗教思想史的な記述に終始しているくらいがある。美濃部重克「長谷寺観音験記」の世界―は、観音靈驗譚の伝承世界のなかで『長谷寺観音験記』が靈驗の主題とモチーフ、またアイデアロギーに関わる次元でもつ特質について考察する。特に長谷寺の「隠りくの泊瀬」と呼ばれた場所性にまつわる「古層」に由来する面として、「日光感精のモチーフ」をもつ長谷観音の申し子譚、亡者と出会うことのできる他界霊地とする伝承を踏まえた邂逅・再会譚、また長谷寺の外護の王法との関わりをイデ

オロギー的に強調する面を指摘し、靈験譚の伝承の深層に潜んだ宗教的および政治的な世界に奥深く分け入っている。杉山友美「地蔵説話の伝承——「地蔵流し」靈験譚の伝播について」は、「紙片に印摺した地蔵尊像を河海に流して供養する」地蔵流しを題材とした靈験譚の伝播経路、「説話の通った道」を尋ねている。中央（江戸）から地方へ、また地方から中央（京阪）へという伝播ルートがあったとともに、臨済宗の寺院が伝播の拠点として指摘されている。橋本章彦「毘沙門天の伝承——『鞍馬蓋寺縁起』をめぐる』では、『鞍馬蓋寺縁起』を詳しく検討し、原「鞍馬寺縁起」の復元を試み、「鞍馬寺の始原」として山岳仏教家が毘沙門天を「水神の統制」のために祀ったことを指摘する。渡辺信和「大和における太子伝承——大蔵寺蔵聖徳太子絵伝を対象として」では、大蔵寺蔵聖徳太子絵伝の説話や図像を他の聖徳太子絵伝とともに検討し、南都に伝承された聖徳太子伝を受けて絵伝が南都絵所によって制作されたことを明らかにしている。大森恵子「宗祖・高僧信仰——『弘法大師行状絵詞』と稲荷信仰をめぐる』では、『弘法大師行状絵詞』に絵と詞を通じて表わされた弘法大師と稲荷明神の知遇伝承と稲荷山勧請・祭祀伝説をもとにして、教化活動を展開し、東寺の鎮守稲荷としての伏見稲荷の信仰圏を全国的に拡大していったことが論じられている。この論文は「宗祖・高僧信仰」というより稲荷信仰について記したものであるが、「海神稲荷」や「仏教的稲荷信仰」などといった独自の用語とともに、「稲荷明神と弘法大師が宗教上同一視されていた」などといった稲荷信仰の論じ方に少なからず疑問を抱くのは私ばかり

ではないだろう。

以上、二〇論文を簡単に紹介するとともに、若干のコメントをしてきた。「宗教伝承の世界」の奥深さをあらためて知ることができた反面、その研究法の困難さも否応なく思い知らされた。編者たちには、「総論」のなかで、まずなによりも「宗教伝承」という概念について説明し、各系の分類をどのような観点から行なったのかについて記してほしかった。四つの系への分類やその命名、また各系に取り上げられた信仰／思想がはたして適切であったかも検討する余地があったはずである。こうした基本的な作業を怠ってしまったため、いくつか興味深くすばらしい論文もあったが、恣意的で散漫な印象しか与えない論文集になってしまったのではなからうか。

会報

○第五七回学術大会

日本宗教学会第五七回学術大会は、九月一三日(日)～一五日(火)にかけて、龍谷大学において以下の日程で開催され、六〇〇人の参加者、二九六人の研究発表があった。

九月一三日(日) 大宮学舎

開会式

一三時～一三時三〇分

公開講演会

一三時三〇分～一五時三〇分

「宗教哲学の課題——日本宗教学会と龍谷大学」

龍谷大学名誉教授 石田慶和

「蓮如上人と本願寺教団」

龍谷大学名誉教授 千葉乗隆

学会賞選考委員会 一三時三〇分～一五時三〇分

本願寺拝観(書院、飛雲閣等) 一六時～一七時

理事会 一七時三〇分～一九時三〇分

九月一四日(月) 深草学舎

研究発表

九時～一二時

評議員選考委員会 一〇時三〇分～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(火) 深草学舎

研究発表 九時～一二時

『宗教研究』編集委員会 一二時～一三時四〇分

研究発表 一三時三〇分～一六時五〇分

閉会式

○日本宗教学会賞選考委員会

日時 一九九八年九月一三日(日)一三時三〇分～一五時三〇分

○分

場所 龍谷大学北齋一〇三教室

出席者 島蘭進、立川武蔵、寺園喜基、西山茂、藤田正勝、

宮田登

書面参加・松本滋

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、今年度は杉村靖彦著『ポール・リクルール』の思想——意味の探索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。

一九九八年度学会賞選考委員会報告

杉村靖彦(京都大学助教授)の研究業績について

審査対象『ポール・リクルールの思想——意味の探索』

(創文社、一九九八年二月刊)

本書は現代フランスの哲学者、ポール・リクルールの思想をその全体にわたって見渡し、全思索を貫く根本的な問題意識に即して理解しようとする試みであり、著者はそれを「リク

ール思想の統合的理解」とよんでいる。現代哲学のみならず、人文科学社会科学のきわめて広い範囲の諸問題に積極的に関わり、それぞれの領域で注目すべき業績をあげてきたリクールであるが、その諸著作を論じる場合、その思想の中核には理解が及んでいない場合が多い。そうした研究状況の中で、著者はリクール思想の中核とよぶべきものを明らかにすることに よつて、リクールの諸領域での仕事がより適切に理解できる ようになると主張する。

では、その思想の中核とよぶべきものは何か。それはまず、①〈行為し受容する人間の自己了解〉という点に求める。世界に距離を取り、認識の基礎づけによつて出発点を確定しようとする近代哲学で優位を占めた立場と異なり、世界に密着して日々行為している人間が立ち止まって〈自己〉を問い、自らのありかたを〈了解〉しようとするところから哲学は始まるという立場である。また、②悪の経験を重ねるがら、それを受け止めて根源的肯定へとつなぐ〈意味を贈与する言葉〉への信頼という点にも求められる。すなわち行為する人間が、困難な生に出会い、受苦しつつ、それを超えて〈言葉〉の力を信じ、意味を探索しつつ行為していく過程を解明しようとするのがリクールの哲学の全体を貫く主題であり、独自性であるとする。

こうしたリクールの哲学の主題が直接に追求される領域を、著者は初期の『意志の哲学』から近年の『他としての自己自身』に至るまで、ときに潜在しつつ太い柱をなしてきた『哲学的人間学』としてくり出す。そしてこの独自の哲

学的人間学の主要な影響源が、哲学的〈反省〉の源泉を行為的主体に生ずる自然な自己了解に求める、ナペールらの「反省哲学」にあることを示す。哲学的人間学から出発しながら、その後のリクールは象徴や言葉を媒介とした〈具體的反省〉の遂行としての解釈学へと進む。そこでの主題は、人間の実存の根源的なはたらきを照らし出す言葉の創造的な作用の解明と、そのような言葉を介して人間が悪を超え、根源的肯定への憧憬を〈自己化〉するという事態の解明であるが、それらも、実は〈行為し受苦する人間の自己了解〉という哲学的人間学の主題に深く関わるものであるとする。続いて、著者はリクール思想の独自性の理解にとつて重要な意味をもつ倫理想と存在論について論じ、最後に、彼の哲学がキリスト教理解とどのように関わっているかについて論じている。

リクールの全著作を統合的に理解し、再構成するという著者の意図は十分に実現されているように思われる。この点で本書が高い価値をもつこと、また著者の宗教学者としての今後の仕事が大いに期待されることについては異論がないだろう。評価が分かれるのは、何よりも、この書物がどのような意味で宗教学的といえるのかという点に関わる。著者はこの書物を哲学者リクールの思想を読み解く試みとして位置づけており、そのような哲学的読解がどのような意味で宗教学理解といえるのかという問いに十分には踏み込んでいない。

しかし、著者はリクールの哲学が、伝統的に宗教学理解の中心の主題の一つであり続けてきた人間の実存的な自己更新に

焦点を合わせたものであることを示しており、その点を強調してうまない。リクール思想の核心をなす反省哲学や哲学的人間学の中心的テーゼである、悪の経験やへ意味を贈与する言葉の重視という特徴は、このような実存的な自己更新に関わるものである。リクール自身はつねに宗教的なものを背景としつつ、それとの緊張関係のもとに哲学的思索を進めてきたことも第5章で説得的に示されている。本書で論じられている事柄の多くは、実は宗教理解に深いつながりがあるものである。

著者はリクールの思想全体をこの悪をまぬがれることのない人間存在とその自己超越の経験に引き寄せて理解しようとしており、そこに長所があると同時に、その点を強調しすぎていてのではないかとという疑念が生じないでもない。しかし、宗教学の立場からは、この点にこそリクール思想の宗教学らしい捉え方があるものとポジティブに評価することもできる。実存への問いと実存に関わる経験を重んじてきた日本の宗教学の伝統に、新しい方向性を切り開こうとする可能性をもったものと見る事ができる。

以上の理由から、本委員会は本書を一九九八年度日本宗教学会学会賞を授賞するにふさわしい業績であると判断する。

○理事會

日時 一九九八年九月一三日(日)一七時三〇分〜一九時三〇分

○分

場所 龍谷大学西齋大会議室

出席者

青山玄、阿部美哉、洗建、荒木美智雄、家塚高志、井門富二夫、池田昭、石田慶和、市川裕、上田閑照、大峯顯、大村英昭、大屋憲一、岡亮二、加藤智見、金井新二、鎌田純一、河波昌、坂井信生、櫻井治男、佐々木宏幹、島園進、鈴木範久、鈴木康治、園田坦、高崎直道、武田武麿、田島照久、立川武蔵、谷口茂、田丸徳善、土屋博、寺園喜基、中村廣治郎、奈良康明、西山茂、華園聰麿、藤井正雄、藤田富雄、藤田正勝、平敷令治、堀越知巳、水垣渉、宮家準、宮田登、幸日出男、(南山大学) James W. Heisig、渡辺学

議事

一、庶務報告

金井新二常務理事より、一九九七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、一九九七年度の収支決算報告と一九九八年度の予算案が提出され、承認された。(別記参照)

一、評議員選考委員選挙の結果について

堀越知巳選挙管理委員長より、選挙結果の報告があり、続いて井門会長から第一回評議員選考委員会の審議状況ならびに役員選挙の方針について説明がなされた。

一、日本宗教学会賞について

寺園喜基選考委員長より、審査結果の報告があり、報告通り決定した。(別記参照)

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

本年度は櫻井徳太郎氏を名譽会員に推薦することが決定した。

一、次年度学術大会について

名古屋市の南山大学において一九九九年九月一七日(金)～一九日(日)に開催の予定であることが、同大学の青山玄理事より報告された。続いて同大学の James W. Heisig 評議員より、公開講演会に替えて、アメリカ宗教学会と共同でシンポジウムを行う予定であること、また、いくつかの分科会でパネルディスカッションの開催を企画していることが報告された。

一、『宗教研究』編集委員の交代について

従来編集委員であった石井研士、岩本一夫、棚次正和、永井政之、中別府温和、藤田正勝の六氏に代わつて、新たに芦名定道、安達義弘、氣多雅子、小坂国継、阪本是丸、竹村牧男の六氏に編集委員を委嘱したこと、また、石井研士氏には総目録号の作成のために、一年間編集委員を続けていただくことが井門会長より報告され、承認された。

一、将来構想について

学会の活性化ならびに幅広い年齢の会員に学会業務を分担できるよう、新たに四つの委員会(将来構想委員会、庶務委員会、国際委員会、データベース委員会)を作る考えのあることが金井常務理事より報告された。また、会員間の

連絡を密にするためにも、研究動向や会員の業績等を掲載

するニュースレターの発行が井門会長より提案された。

協議の結果、理事会でさらに検討することになった。

一、IAHR について

五月二日～二五日にドイツのヒルデスハイムで開かれた国際宗教学会ヨーロッパ地区学術大会、国際委員会、並びに執行委員会について荒木美智雄常務理事より報告があった。

一、日本学術会議哲学研連について

一月八日に行われる哲学研連主催のシンポジウムのテーマ、並びに本学会から高橋渉氏に講演を依頼したことが華園聰鷹常務理事より報告された。(別記参照)

○評議員選考委員会

日時 一九九八年九月一四日(月)一〇時三〇分～一二時

場所 龍谷大学二一号館五〇四教室

出席者 阿部美哉、荒木美智雄、石田慶和、上田閑照、金井

新一、佐々木宏幹、島園進、田丸徳善、長谷正當、

華園聰鷹、藤井正雄、渡辺学、井門富二夫

議事

一、新評議員の選考(第二回)を行った。評議員の年齢についても議論がなされ、本年度の選考委員会案として、次回(二〇〇一年)の役員改選の時期までに、評議員についても一種の定年制をとる方向で検討すべきであることが、会長に提案された。

○評議員会

日時 一九九八年九月一四日(月)二二時～一三時三〇分

場所 龍谷大学二一館五〇二教室

出席者 九一名

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、評議員選考委員選挙の結果について(堀越選挙管理委員長)

評議員選考委員会の審議状況ならびに役員選考の方針について(井門会長)

- 一、日本宗教学会賞について(寺園学会賞選考委員長)
- 一、次年度学術大会について(青山理事)
- 一、編集委員の交代について(井門会長)
- 一、名譽会員について(井門会長)
- 一、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
六月二二日に行われた宗教学研究連主催のシンポジウムについて宮家準常務理事より報告があった。
- 一、日本学術会議哲学研連について(華園常務理事)

○総会

日時 一九九八年九月一四日(月)二六時二〇分～一七時四〇分

○分

場所 龍谷大学顕真館

出席者 大会参加会員数五六五名、定足数一八九名、出席者

数(委任状提出者を含む)二八七名、よって総会は成立した。

議事

一、開会

- 一、議長に龍谷大学教授の渡邊隆生評議員を選出
- 一、庶務報告(金井常務理事)
- 一、会計報告(金井常務理事)
- 一、評議員選考委員選挙の結果について(堀越選挙管理委員長)

評議員選考委員会の審議状況ならびに役員選考の方針について(井門会長)

- 一、新評議員の選任(別記参照)
- 一、新評議員による理事、監事の互選と選任(別記参照)
- 場所 龍谷大学二一館一〇三教室
出席者 新評議員 六七名
- 一、新理事による常務理事の互選と選任(別記参照)
- 場所 龍谷大学二一館一〇三教室
出席者 新理事 三四名
- 一、日本宗教学会賞について
寺園学会賞選考委員長の説明の後、杉村靖彦氏の業績に対する第三三回日本宗教学会賞の授与が行われた。
- 一、次年度学術大会について(青山理事)
- 一、名譽会員について(井門会長)
- 一、IAHRについて(荒木常務理事)

- 一、日本学術会議宗教学研連について（宮家常務理事）
- 一、日本学術会議哲学研連について（華園常務理事）
- 一、閉会

○『宗教研究』編集委員会

日時 一九九八年九月一五日（火）二時～三時四〇分
 場所 龍谷大学二一号館五〇四教室

出席者 芦名定道、安達義弘、石井研士、市川裕、岩本一夫、薄井篤子、氣多雅子、小坂国継、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、藤田正勝、星川啓慈、井門富二夫

議事

一、刊行報告

第七二巻第二輯（三一七号）掲載本数は論文四本、展望一本、書評一本。

一、編集方針

第七二巻第三輯（三一八号）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。

編集委員会より七月一日の理事会に提案した総目録号作成に係わる組織、スケジュール、費用等について石井委員より報告がなされた。

日本人の氏名のローマ字表記を三一八号より姓・名の順に変更することが決定した。

○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た。

日時 一九九八年二月八日（火）一三時～一七時
 場所 日本学術会議 大会議室

テーマ 「転換期における人間」
 演題及び演者

「人間の転換的本質について」

篠 憲二（東北大学教授）

「歴史の終りという考え方について」

佐藤康邦（東京大学教授）

「芸術とテクノロジー——ハイデガーの「転換」の意味を尋ねて」
 小林信之（京都市立芸術大学助教授）

「転換期における中国士大夫の思考様式」

池田秀三（京都大学教授）

「親鸞における加罪と救い」

田中教照（武蔵野女子大学教授）

「〈併存の時代〉における人間と宗教」

高橋 渉（宮城学院女子大学教授）

〇一九九七年度庶務報告

一 事業

(1) 學術大会

第五六回學術大会は一九九七年九月一三日より一五日の三日間、慶應義塾大学において開催された。詳細は『宗教研究』三一四号に掲載。

(2) 日本宗教学会賞

一九九七年度日本宗教学会賞は、下田正弘氏（東京大学助教授）の『涅槃經の研究——大乘經典の研究方法試論』に対して授与された。

二 会合

總會（一回）、常務理事会（一回）、理事会（三回）、評議員会（一回）、学会賞選考委員会（一回）、『宗教研究』編集委員会（三回）、計一回の会合が開かれた。詳細は『宗教研究』三一二号〜三一四号に掲載。

三 会誌発行状況

『宗教研究』三一二号（第七一卷第一輯）〜三一五号（第七一卷第四輯）が刊行され、論文二二本、書評二七本、第五六回學術大会公開講演二本、研究発表二七七本が掲載された。

〇日本宗教学会役員名簿（一九九八年一二月現在）

△會 長▽	井門富二夫
△常務理事▽	阿部 美哉
大村 英昭	金井 新二
佐々木宏幹	島 蘭 進
田島 照久	田丸 徳善
長谷 正當	華園 聰鷹
渡邊 寶陽	藤井 正雄
△理 事▽	青山 玄
洗 建	荒井 献
伊藤 幹治	伊藤 唯真
瓜生津隆真	大貫 隆
小田 淑子	葛西 實
河波 昌	倉澤 行洋
阪本 是丸	櫻井 治男
白山芳太郎	末木文美士
関 一敏	芹川 博通
高木 神元	高田 信良
立川 武蔵	谷口 茂
鶴岡 賀雄	寺園 喜基
中村 恭子	西村 恵信
James W. Heisig	橋本 武人
藤本 浄彦	平敷 令治
堀尾 孟	間瀬 啓允
松本 滋	水垣 涉
	荒木美智雄
	木村 清孝
	鈴木 範久
	土屋 博
	藤井 正雄
	安蘇谷正彦
	池上 良正
	井上 順孝
	大峯 顯
	加藤 智見
	孝本 貢
	佐藤 憲昭
	鈴木 岩弓
	蘭田 稔
	竹沢尚一郎
	塚本 啓祥
	中牧 弘允
	西村 浩太郎
	花岡 永子
	星野 英紀
	松長 有慶
	宮田 元
	江島 恵教
	坂井 信生
	蘭田 坦
	中村廣治郎
	宮家 準
	新井 昭廣
	市川 裕
	宇都宮輝夫
	岡 亮二
	川崎 信定
	古賀 和則
	島 岩
	鈴木 正崇
	田賀 龍彦
	武田 武鷹
	月本 昭男
	中村 生雄
	西山 茂
	藤田 正勝
	細谷 昌志
	松丸 壽雄
	宮田 登

山折 哲雄	山形 孝夫	山本 誠作	阿滿 利麿	武田 道生	竹村 牧男	田中 英三	田中 良昭
△監 事▽	奈良 康明	前田 專學	池澤 優	棚次 正和	田辺 正英	谷口 龍男	田村 晃祐
△評議員▽	赤池 憲昭	芦名 定道	池見 澄隆	对馬 路人	寺川 俊昭	戸田 義雄	富倉 光雄
荒井 芳廣	飯田 剛史	家塚 高志	伊藤 芳枝	永井 政之	中島 秀夫	中祖 一誠	中野 毅
池田 昭	池田 英俊	井桁 碧	岩本 一夫	中別府温和	奈良 弘元	根井 淨	野村 暢清
石井 研士	石川耕一郎	石田 慶和	藤田 宏達	野村 文子	早坂 博	林 淳	早島 鏡正
稲垣不二磨	伊原 照蓮	今西 順吉	宇野 光雄	平井 俊榮	平井 直房	平野 孝國	深澤 英隆
上田 賢治	植田 重雄	上田 閑照	大越 愛子	藤田 宏達	藤田 富雄	藤田 雅延	Jan Van Bragt
越前 喜六	大垣 豊隆	大久保雅行	大屋 憲一	古田 暁	Carl Becker	北條 賢三	星川 啓慈
大島 末男	大塚 喬清	大野 栄人	岡田 重精	堀越 知巳	前田 惠學	前田 毅	星川 啓慈
小笠原 真	小笠原春夫	小笠原政敏	小川 一乘	松野 純孝	松前 健	松本 皓一	松岡由香子
岡野 治子	岡部 和雄	岡村 圭真	尾崎 和彦	真野 龍海	丸井 浩	丸野 稔	水谷 幸正
小川 圭治	小川 英雄	小熊 誠	笠井 貞	三友 健谷	峰島 旭雄	宮坂 有勝	宮崎賢太郎
Richard Gardner	加賀谷 寛	笠井 惠二	金児 曉嗣	村上 真完	村野 宣男	森 哲郎	森岡 清美
笠井 正弘	月光 善弘	金岡 秀友	川又 志明	森田雄三郎	諸岡道比古	門馬 幸夫	山我 哲雄
鎌田 繁	鎌田 純一	鎌田 東二	木村 勝彦	山口 惠照	山崎 美恵	山下 秀智	山中 弘
川村 邦光	北野 裕通	橘堂 正弘	久保田圭伍	山ノ井大治	山本 春樹	幸 日出男	湯田 豊
久我 光雲	楠 正弘	橘山 春樹	小坂 国継	横山 紘一	吉津 宜英	吉原 和男	脇本 平也
氣多 雅子	小池 長之	神原 和子	三枝 充恵	鷺見 定信	渡辺 和子	渡邊 隆生	渡辺 雅子
小林 圓照	小林 信雄	小山 宙丸	佐藤 信行	渡辺 学	渡辺 喜勝		
斎藤 昭俊	酒井サヤカ	佐々木 亮	菅沼 晃				
澤井 義次	嶋田 義仁	Jan Swingedouw	菅沼 晃				
菅原 信海	鈴木 哲雄	鈴木 康治	菅沼 晃				
高木きよ子	高崎 直道	高島 淳	高橋 弘次				
高橋 壯	高橋 憲昭	高橋 涉	武内 紹晃				

(任期：会長は一九九九年総会まで、他の役員は二〇〇一年総会まで)

執筆者紹介（執筆順）

- | | |
|----------|------------------|
| 安澤 幸代 | 大阪医科大学非常勤講師 |
| 守屋 友江 | 明治学院大学大学院 |
| 川瀬 貴也 | 東京大学大学院 |
| 大久保教宏 | 慶應義塾大学非常勤講師 |
| 阿部 美哉 | 國學院大学教授 |
| 土屋 博 | 北海道大学教授 |
| ロバート・キサラ | 南山大学助教授 |
| 山本 誠作 | 関西外国語大学教授 |
| 築山 修道 | 大谷大学助教授 |
| 稲垣不二麿 | 愛知大学教授 |
| 小野寺 功 | 清泉女子大学教授 |
| 井上 順孝 | 國學院大学教授 |
| 三橋 正 | 大正大学非常勤講師 |
| 池上 良正 | 筑波大学教授 |
| 永井美紀子 | 國學院大学日本文化研究所兼任講師 |
| 川村 邦光 | 大阪大学教授 |

○一九九九年年度学術大会

開催日 一九九九年九月一七日(金)～一九九日(日)

開催場所 南山大学(名古屋市中)

*案内は一九九九年四月下旬に発送の予定

1997年度 日本宗教学会 決算報告

<収入>

会費	16,821,500
賛助会費	840,000
会誌売上金	37,100
第56回大会参加費	1,749,230
出版助成金	400,000
岸本・諸戸・石津・堀 増谷・柳川 基金利子	34,482
預金利子	5,732
前年度繰越金	1,288,039

計 21,176,083

<支出>

会誌直接刊行費	6,885,616
会誌発送費	1,053,771
編集諸費	317,760
第56回大会費用	2,200,000
日本宗教学会賞賛金	200,000
学会賞諸費	252,335
会合費	397,222
通信連絡費	634,317
事務用品費	437,398
印刷費	384,115
本部費	4,543,260
関係学会費	120,685
事務所費	1,541,769
名簿作成準備費	312,320
次年度繰越金	1,895,515

計 21,176,083

1998年度 日本宗教学会 予算案

<収入>

会費	16,800,000
賛助会費	910,000
会誌売上金	30,000
第57回大会参加費	1,560,000
出版助成金	400,000
岸本・諸戸・石津・堀 増谷・柳川 基金利子	30,000
預金利子	5,000
著作権使用料	100,000
前年度繰越金	1,895,515

計 21,730,515

<支出>

会誌直接刊行費	7,000,000
会誌発送費	1,100,000
編集諸費	300,000
第57回大会費用	2,200,000
日本宗教学会賞賛金	200,000
学会賞諸費	250,000
選挙関係費	400,000
会合費	400,000
通信連絡費	600,000
事務用品費	400,000
印刷費	400,000
本部費	4,500,000
関係学会費	120,000
事務所費	1,500,000
名簿作成費	650,000
総目録号作成準備費	460,000
予備費	1,250,515

計 21,730,515

La Revolución Mexicana y el nacionalismo protestante :
A través del órgano interdenominacional protestante
El Mundo Cristiano

OKUBO Norihiro

En el seno del gobierno revolucionario mexicano, que tuvo intención de producir sistemáticamente un nacionalismo oficial, se encontraron algunos protestantes, lo que se explica por el desarrollo de la tendencia nacionalista en el protestantismo mexicano, es decir, el nacionalismo protestante, con el que no debía de ser inconciliable el universalismo protestante. Algunos autores, como Bastian y Baldwin, ya han tratado este tema en parte, pero con poca suficiencia en cuanto a la época en que el nacionalismo protestante estuvo en su apogeo. Este ensayo, utilizando algunos artículos de *El Mundo Cristiano*, órgano interdenominacional protestante publicado durante la misma época, analiza los problemas político-sociales y las dificultades teológicas con los que se enfrentaba el protestantismo, y aclara la formación del nacionalismo protestante como consecuencia de todo ello.

Dong-Hak and its Way of Thoughts : Referring to Millenarianism

KAWASE Takaya

Dong-Hak (東學) is generally recognized as Korea's first "new religion". The founder, Choi Je-Woo (崔濟愚), declared his religion as new "Eastern Teaching" in 1860 and Dong-Hak exerted a strong influence on the peasants in southern Korea.

Dong-Hak has two major scriptures titled *Dong-Gyeong Dae-Jeon* (東經大全) and *Yong-Dan Yu-Sa* (龍潭遺詞). We can find in these scriptures the following characteristics :

- 1) Nationalistic thought. We can see such slogans as "Assist the nation and save the people" (輔国安民). We can confirm that Choi Je-Woo and others felt the threat of the West at that time.
- 2) Egalitarian thought. The thought that everyone has inner deity (侍天主) is the base of Dong-Hak egalitarianism. It was this thought that challenged Lee Dynasty feudal system.
- 3) Millennial thought. Dong-Hak presents millennial thought called Hu Cheon Gae Byeok (後天開闢).
- 4) The importance of incantation. Dong-Hak emphasized the power of incantation. We can recognize it as a kind of traditional belief.
- 5) Co-Confucianism. Choi Je-Woo insisted that his religion was greater than any other religion because he extracted the essence of Confucianism, Buddhism, and Taoism. He blamed corrupt ethic of Confucianism, but he also said "My teaching is very similar to Confucianism." He recognized himself as the successor to Confucius.

This paper attempts to introduce the essence of Dong-Hak's thoughts and to search out resources concerning the roll that Dong-Hak played in modern history of Korea.

Fukuzawa Yukichi's View on Religion : A Study of His Essays on Shinshu Buddhism

MORIYA Tomoe

In former studies of Fukuzawa Yukichi's view on religion, Fukuzawa has been criticized too generally as indifferent to religion, or that his interest in religion was a mere pragmatic line of thought. However, such critics have neglected the insight of his favorable comments on Shinshu and the close relationship to Shinshu in his life history.

This article focuses on his essays on Shinshu and uncovers the influence of the moral code of modern Shinshu, the "Shin-zoku nitai" ideology, on his ideas of "religion." Fukuzawa presented in *Jiji-shinpo* not only his perspective on future "civilized" religion, but also his collaborative essays on the reconstruction of the Shinshu Otani sect lead by Kiyozawa Manshi and the Kyokaijigen-sha society.

"Shin-zoku nitai" ideology influenced Fukuzawa's views on religion, but his understanding of the ideology was far different from the nationalistic submission of Shinshu orthodoxy. Therefore, it may be estimated that Fukuzawa's way of "Shin-zoku nitai" acted as another possibility of modern Shinshu Buddhism.

Over-belief and James' Religious Thought

YASUZAWA Sachiyo

The aim of this article is to approach James' religious thought by way of his original notion of "over-belief." In summarizing the fundamental structure of religious experience, this notion helps us to comprehend the way James understands religion.

On the one hand, "over" points to "the more," the subconscious continuation of our conscious life. This is the region James characterized as "mystical," from which religious experiences come.

On the other hand, "belief" is considered so positively in James' thought as to be identified with the wager of our whole self on the possible beyond objective evidence.

Superimposing these two factors, "over-belief" constitutes the basic experience we find at the core of all religions. "The more," opened up by this experience in the depth of our interior existence, will be "verified" only by our inspired actions leading to the "salvation of the world." Here lies the religious significance of James' pragmatism.