

## 近代ドイツにおける「宗教」の含意

——民族主義的宗教運動の公認「宗教」へ向けての闘争を事例として——

久保田 浩

△論文要旨△ 近代ドイツ宗教史は、政治的・社会的に影響力を有し、法的にも保護されていたローマ・カトリック、プロテスタント両教会の歴史である一方、社会の近代化・世俗化に伴う非キリスト教的宗教・世界観団体の興隆の歴史でもある。本稿では、十九世紀から二十世紀にかけて、特にナチ政権初期の「宗教（団体）」の法的規定及び社会的認知様態を、当該の政治的情況との関連で問い、民族主義的宗教運動を事例として、「宗教」概念が如何に政治的闘争概念として使用され、その社会的認知が変容したかが分析される。民族主義的宗教運動の歴史は両教会による「宗教」の独占に対する闘争の歴史と捉えられる一方、「宗教」概念の政治的含意の変遷の歴史としても考察され得る。即ち、両教会が体現している「宗教」の政治性という背景で成立した非キリスト教的宗教団体の「宗教的」主張は、不可避的に政治性を帯びざるを得なかったのである。

△キーワード△ 民族主義的宗教運動、自由宗教運動、宗教団体、宗教的自由主義、国家社会主義（ナチズム）

### 一 問題の所在

ドイツ宗教史において、「宗教」及び「宗教団体」という概念が孕んでいる問題性は、宗教権力と政治権力との伝統的な拮抗・癒着関係に起因している。ヨーロッパにおける「宗教」とは、ヴェストファリア条約以後は国家・領邦公認のローマ・カトリシズム、ルター派、或いは改革派の謂であった。他方、「諸」宗教団体」なる概念は、近代社会の宗教的多元化を前提として登場して来たが、両キリスト教会が享受する社会的特権から実質的に帰結す

る、「宗教」の独占情況は、近代ドイツ社会においては基本的に揺らいでいない。

小論では、或集団が法的・社会的に「宗教団体」として認可・認知されるという事態が、如何なる政治的・宗教的情況の中で可能であるかという問が設定される。まず、一八四九年のフランクフルト国民議會での憲法決議以降、ナチ体制が確立するまで、即ち産業革命が加速度的に社会變動を惹起し、近代化、都市化が急速に進行し、それに付随して宗教の領域では世俗化が助長され、教会離籍及び多様な宗教的・世界觀的団体が続出した時代に見られる、「宗教」の法的規定並びに政治的理解が概観される。そして、教会の内外で宗教的覇権を巡る闘争が顕在化し、「宗教団体」であることの社会的意義が激しく問われた時期であるナチ体制初期に焦点を絞り、非キリスト教的宗教団体が宗教地図の中で占めていた位置を確定し、一事例として、特殊近代的宗教現象である民族主義的宗教運動に見られる、公認「宗教」へ向けての言語使用の検討を通じて、近代ドイツにおいて「宗教」概念が有していた含意を考察する。その際、方法的には、概念の含意分析に基づく宗教史記述が、主題的には、歴史的に「宗教」を独占してきたキリスト教会自身による歴史記述である「教会史」という枠組とは一線を画した宗教史記述が目指される。

## 二 近代ドイツにおける「宗教（団体）」の法的・政治的理解とその実態

「宗教団体」という概念が法的概念として現れて来たのは、三月革命後のフランクフルト憲法においてである。そこでは、絶対主義体制下に見られた近代国教会制は否定され、教会には独自の、国家から独立した宗教的課題を担う存在としての意義が与えられている。この概念はその内容規定共々、プロイセン憲法へ、更にヴァイマル憲

法へと継承されることになる。<sup>(2)</sup>

帝制期には市民の公的生活が教会による制度的規制から次第に解放されていったが、二つの教会が特権を享受するという事態には変化がなかった。<sup>(3)</sup> 何故なら、「宗教団体」という概念の下に理解されている集団は、第一義的には二つの大教会であり、小規模な宗教団体は法的規定枠外に置かれていたからである。<sup>(4)</sup> こうした国家による特定宗教団体の保護という旧体制の残滓は、それらに公法人格を賦与するという機構の中に見出される。注目すべきは、十九世紀中に各領邦内で施行された憲法及び諸法律によれば、公法人格というものが法的な特権の賦与というよりも、寧ろ政治的含意を有する象徴であった——公法人として認められた教会が特定の権利や義務を有することを述べるのではなく、私法上の諸団体とは明確に異なつた存在であるという所与の事実を改めて確認するという機能を担っていた——ことである。<sup>(5)</sup>

十一月革命による帝制の崩壊は、それに対応する宗教制度の現実的変革を齎さなかった。ヴァイマル憲法は、全ての宗教団体に同等の法的資格を与え、原則的には特権を享受する「教会」を認めず、全てを「宗教団体」として規定した。けれども、旧来からの国家と教会との結合関係はこうした理念的規定によつて払拭された訳ではない。新憲法は確かに、それまで公法人格を有していなかった団体にも公法人格獲得の道を開いたが、現実には一九一九年以前に公法人であつた団体と、それ以後に申請して公法人格を獲得した団体とは待遇に差があり、公法人格賦与規定は、事実的にはそれまで教会に与えられていた特権を保証し追認する装置であるという事態には変化がなかった。<sup>(6)</sup> 更に、所謂「教会」と公法人格を有する他の宗教団体との待遇の差も顕著であつた。<sup>(7)</sup>

このように、帝国憲法が政教分離を唱え、宗教の自由を謳っているとしても、「王座と祭壇」との結合という旧

体制から完全に解き放たれている訳では決してない。これは、憲法自体の問題点でもあるが、現実的には、ヴァイマル共和国を特徴づけている頻繁な政権交代及び複雑な権力地図が、帝国憲法の謳う理念の実現化を妨げることになった。両教会は、こうした不安定な政情の中で、憲法内部に残存している旧体制的要素を存分に利用することが出来たのである。こうして、少なくとも法的な次元では保証されていた政教分離は、時代と共に形骸化していくことになる。<sup>(9)</sup>

一九三三年のヒトラー政権掌握によって開始されたナチズム政権は、当初は確固とした教会政治的政策を提示せず、その年の政治的情况に乗じて、ヴァチカンと帝国政教協約を締結し、他方、強制的同質化政策の枠内で、全州教会から成る「ドイツ福音主義教会」を成立させ、まずは両教会との教会政治的一致を図った。<sup>(10)</sup> 党の宗教政策は、前年の「ドイツキリスト者」運動の設立によって本格的に開始されていたが、「実定的キリスト教」を掲げる党綱領第二四条及び三三年三月の帝国議会におけるヒトラー演説に見られるキリスト教的ポーズが、福音主義教会内部の保守層・民族主義的陣営に評価され、新体制は親キリスト教的であると歓迎された。<sup>(11)</sup> しかし、全ドイツ的な「帝国教会」形成に関する諸問題を契機に、福音主義教会内部の抗争が拡大し、「ドイツキリスト者」に対抗する陣営に対し、政府は弾圧の手を強めていく（所謂「教会闘争」<sup>(12)</sup>）。更に、ほぼ三六年以降、政権基盤の確立を契機に、ナチズムにイデオロギー的に内在していた反教会的立場が顕在化し、それがヴァイマルの理念である政教分離の具体化へと展開していくことになる。<sup>(13)</sup> その過程は、まずは教会の非政治化として捉えられる。そこでは、教会という社会的制度がそれまで有して来た政治的要素を除去することが目指された。第二段階としては公的生活の非キリスト教化が遂行された。この段階での政府の目的は、「宗派混合学校」の導入という政策に集約されている。それま

では、初等・中等教育機関は、特定の宗派に拘束されていたが、それを撤廃して宗派的区別のない学校制度の導入が目指されたのである。このような、教会側からすれば、教会的特権の侵害を意味した政策においては、国家と教会との分離が目標として設定されていた訳ではなく、教会を完全に政府の支配下に置くことで、公共生活の非キリスト教化を容易にすることが第一義的目標であった。<sup>14)</sup>

こうした目的を遂行し、福音主義教会を巡って生じた問題を解決する為に、幾多の曲折を経た後、一九三五年に「教会関係事務担当帝国國務省」(以下、教会省と略)が設立された。<sup>15)</sup>ここで目指されたことは、伝統的に曖昧なままで放置されていた教会と国家との関係を——党はこの問題が未解決であることを鋭く嗅ぎ取っていた——ナチズム的な観点から新たに規定することであった。教会省の主張によれば、ナチ政権下では、宗教は個人的な問題として、所謂信教の自由は確かに認められるが、宗教の名の下に「宗教的に粉飾された政治的要求が隠されている場合は除外される」ことが前提とされており、<sup>16)</sup>教会の政治性を排除しようとする意図が明瞭に窺われる。

この時代にも伝統的な「宗教団体」という概念が法的次元で継承されている。「宗教団体」は公法人であることが明記されているが、その意味は、「宗教団体」に対して与えられる国家からの保護や特権ではなく、それが国家の監視下に置かれているという点である。他方、全ての宗教団体に同等の資格が賦与されているが、公法人格を有することで他の団体よりも特権的地位にあるような団体が存在するという現状が認識されており、こうした差異的情况の撤廃及び均一化が将来的目標として掲げられている。<sup>17)</sup>ここでは、公法人格という法的規定の意義は全く顧慮されていないことが解る。

一方、教会省内のローマ・カトリック教会部局は、カトリック教会に関する事項を、プロテスタント教会部局は、ドイツ福音主義教会並びに他の小規模な宗教団体及び「ゼクテ」を管轄している。では、カトリック教会、ドイツ福音主義教会と並んで、或いはそれらの陰で、その他の宗教団体は如何に位置付けられていたのであろうか。<sup>(18)</sup>

第一に挙げられるのは、古カトリック教会、正教会（ロシア正教会系）等の、伝統的に国家との関係が深い団体である。これらは例外なく公法人格を賦与されており、国家から補助金を給付されている。第二に挙げられている「自由教会」という概念の下に包括されている団体は、国家補助金を受けていないが、その内には公法人格を有する団体が多数存在する。第三に、所謂「ゼクテ」と呼称された諸団体が存在する。教会省の定義に従えば、国家との制度的関係を有さず、多かれ少なかれ独自の宗教的（場合によっては非宗教的）思想を有するものである。第四に、宗教帰属名に「神信仰」と記すことを許された人々が挙げられる。新たに導入された宗教帰属名である「神信仰」は、特定の宗教団体に所属していない人間（特に、教会から離籍したナチ党員）が使用出来るように取り計らわれたもので、公的生活の非キリスト教化政策の一環である。第五に、主にドイツに居住している外国人から成る極めて小規模な団体として、仏教及びイスラムの諸団体の存在が確認されている。教会省の定義では、ユダヤ教は宗教団体としては理解されていない<sup>(19)</sup>。

このようなナチ党による宗教関係の規定は、若干の例外を除いて、ヴァイマル期の宗教規定を継承している。それは、ヴァイマル期に理念として設定されたが退行的な過程を辿っていった政教分離政策の延長線上に位置している一方で、伝統的な教会高権的な制度の一変形を呈している。しかし、ヴァイマル的な自由主義的・民主主義的理念からではなく、全体主義的欲求に基づき、両教会の公的生活での影響力を削減することで、ヴァイマル

共和国が達成し得なかつた政教分離を具体化しようとしている。ナチ政権にしてみれば、両教会の政治的発言力が事実に強大であつたからこそ、その力の排除を画策したのであり、以上述べたナチ政権の宗教政策は、両教会の特権的地位が三三年以降も揺らいでいないことの証左である。一九年以降、更に三三年以降に公法人格が他の宗教団体にも賦与されたという事実は、決してこれらの団体に教会と同等の社会的特権が与えられたことを意味してはいない。既述のように公法人格というものが明確には定義されておらず、教会が特権的団体であることを追認する象徴としての政治的含意が先行していた概念であつた故に、或団体が公法人格を獲得したとしても、それは第一義的には当該団体の自己理解と相関するものであり、必ずしも社会内で実際の利益を齎すものではなかつた。<sup>(20)</sup>十九世紀中葉から第二次大戦に至るまで、自由主義化、議會制民主主義化、更に全体主義化という政治的変動過程の中で、「宗教団体」として社会的認知と特権を享受していたのは常に両教会であつたのであり、故に逆説的ながらも、社会的承認の証として、公法人格を備え、国家によつて承認され、両教会と形式的にであれ同権の「宗教団体」として認められることを希求した宗教団体が現われてきたことは決して不可解な現象ではない。こうした団体の殆どが非或いは反教會的立場であつたことも、近代的市民階級の台頭と平行した反教権主義の一潮流として理解される。それは、「宗教団体」或いは「宗教」という名称の独占状態に対する闘争の歴史であり、非「宗教」の「宗教」としての認知を求める闘争の歴史でもあつたのである。しかし、この闘争が特殊な政治性を帯びざるを得なかつたことがナチ前期の特徴であり、ひいては近代ドイツ宗教史の一性格であることは、後段で考察される。

### 三 近代ドイツの非教會的「宗教団体」——民族主義的宗教運動——

公法的な特権を享受していない宗教団体の情況は、不可避的に兩教會の陰面としての様相を呈している。以下では後段との関連から、民族主義的宗教運動の歴史を中心にこうした陰面の様相を記述する。

近代ドイツには、諸々の政治的、社会的イデオロギーが誕生、展開していた。<sup>(21)</sup>けれども、こうしたイデオロギー的諸潮流の中で組織化の道を歩んだ団体は、宗教団体というよりも特定のイデオロギーに基づいた世界観団体として規定され得る性格のものが多い。帝制期においては、こうした世界観的団体は自らを「宗教」団体として理解せず、寧ろ特定のイデオロギー的立場（啓蒙合理主義、機械主義的自然科学、社会主義等）に基づき、宗教なるもの一切からの自由を主張していた。

こうした世俗的「非宗教」と並んで、意識的に「宗教」として自己を意識していた団体の数は、十九世紀初頭以来増加の一途にあるが、その規模も成員数も上述の世俗的団体と同様に、社会的な一大勢力になる程には成長していない場合が多い。けれども、ドイツ精神史及び宗教史において、こうした非教會的宗教団体が有する意義は看過され得ない。それは、近代化に伴う社会成層の変動が生み出した教養市民階層を母胎とする精神運動としての意義であり、社会内の伝統的な宗教構成を打ち崩す原動力としての意義である。

民族主義的宗教運動の宗教史的意義を理解する為には、まず「自由宗教者」の運動に関して簡単に述べておく必要がある。この運動の起源は、啓蒙合理主義的な宗教批判の伝統の中から生まれてきた反ドグマ主義、合理主義的な宗教理解等の反教會的・反教権的な自由主義的思潮に認められる。<sup>(22)</sup> 政治的な舞台では一八四八年のブルジョワ自



由主義革命の指導者層の一部に担われ、後には社会民主党員の間信者を獲得していった。又個々の集会の次元では、既に三月革命以前に公法人格を取得しており、学校での宗教授業も独自に実施する権利を有していた。従って、自由宗教の運動には当初から一定の社会的認知が伴っていたことが解る。

ヒトラー政権の発足によって、多数の社会主義者を擁していた自由宗教運動は、次第に強まる弾圧の風に曝され、存続の危機に瀕していた。そこで、同様に非教會的な自由主義勢力と看做されていた民族主義的宗教団体と接触し、「ドイツ信仰運動」(以下、「信仰運動」と略)<sup>(24)</sup>設立に関与することになった。けれども、「信仰運動」へ集結した諸団体内部の確執から、自由宗教者の一部は「信仰運動」設立直後に他の自由主義的な宗教団体と共に離脱し、他の一部は協賛団体として「信仰運動」内部に留まったものの、三四年末にマルクス主義的活動の嫌疑で禁令を下された。<sup>(25)</sup>

こうした、政治的には社会民主主義或いは自由主義左派の潮流に属し、宗教的には反教権主義並びに宗教的自由主義を掲げ、観念論的な理性宗教の立場に立っていた自由宗教運動と、三二年以降、協力関係を打ち立てたのが、民族主義的宗教運動である。十九世紀初頭、解放戦争及び三月革命以前の自由主義的雰囲気の中で、所謂「ゲルマン」的なるものに対する評価が政治的に昂まっていたが、それは宗教の領域ではゲルマン宗教の伝統への回帰或いはその再評価という形態で現われてきた。こうした傾向は主に、自由主義的プロテスタンティズムの土壌で育まれ、そこでの反ドグマ主義、反教権主義を受容しつつ、新たなドイツ的な宗教的アイデンティティの確立を喧伝した。<sup>(26)</sup>「民族主義的」<sup>(27)</sup>宗教団体という範疇に収め得る諸団体の幅は極めて広いが、思想史的に見れば、その起源はプロテスタント的な「ドイツ的宗教」という思想の中に見出される。<sup>(28)</sup>その内、教会内部の潮流は三〇年代初頭に「ド

イツキリスト者」運動へと展開していき、その他の教会内外の自由主義的諸団体は、折々の政治的情況と運動しつつ、相互に接近しながらも諸力の結集には至らず、ヴァイマル末期を迎える。<sup>(29)</sup>三〇年ごろから、ナチ党の台頭という政治的背景の中で再度統合の動きが見られ、三三年七月には、「ドイツ信仰運動」として集結し、翌年五月には組織的にも統合された。「信仰運動」に結集した諸団体の大部分は、反キリスト教的立場を明確にしており、「ゲルマン主義」、「ドイツ的信仰」、「北方的信仰」、「北方的宗教」といった標語で自己規定を試みていた。<sup>(31)</sup>「信仰運動」成立後は、自由宗教運動への禁令、急進的な民族主義者の離脱等を経て、親衛隊により指導者層が占拠され、三六年以降には独自の運動としての意義を急速に失っていく。「信仰運動」の指導者層が期待していたA・ローセンベルクやW・ダレといった、党内部の民族主義的イデオログからの支持が得られなかったことが、「信仰運動」の発展の障害となったのである。<sup>(32)</sup>

以上のような民族主義的宗教団体の歴史は、教会がイデオロギー的にも組織的にも強大な影響力を行使している社会の中で、如何に非教會的宗教運動が展開し得たかという問に対するひとつの解答を与えてくれる。非教會的宗教団体の「宗教」としての社会的・法的認知を求める闘争には、「信教の自由」、「良心の自由」といった自由主義的理念が援用された。その際、この闘争はこれらの理念が一般に浸透して行つた帝制期及びヴァイマル期ではなく、ナチ政権下で顕在化して来た。ヴァイマル期においては、こうした自由主義的理念は、自らの活動の自由を保障してくれる自明の法的規定と看做されていたが、ナチズムの政権掌握以降は、政府の表向きの教会優遇政策と非教會的団体への圧力を契機に、これらの理念を社会内部で再認識させなければならないという意識が生まれてきたのである。その際、自らを両教会と並ぶ、否両教会以上に真摯に「宗教的」な「宗教」として提示することで、

その生存権及び社会的意義を喧伝したのであった。

#### 四 民族主義的宗教運動の「宗教」へ向けての闘争

一九三二年までは、教会内外の民族主義的宗教運動は、民族主義的宗教性こそがナチズムの民族主義的性格に相応しいものであるという自己理解を有していたが、三二年七月末頃から論調に若干の変化が認められる。ある研究会では、「ドイツ研究サークル」の結成が提案され、九月にはある論文の中で、ドイツ的「信仰共同体」設立の提言が、後の「信仰運動」の指導者J・W・ハウアーによって発表されている。このような「ドイツ研究サークル」、ドイツ的「信仰共同体」の構想が現れてきた背景には、同年五月に公にされた「信仰運動・ドイツキリスト者」の成立という事件があった。公に党からの支援を得て「ドイツキリスト者」が組織化されたことは、非教会的な民族主義的宗教運動による宗教的刷新という方向性が、この時点でナチ党自身によって否定されたことを意味した。

右に言及した論文でハウアーは、ドイツ民族の成員といえども各自の「信仰の運命」、即ち各自が内的な良心の声に従って如何なる宗教的立場に立つかは異なっていることを指摘し、異なった信仰の宗教者は相互の宗教的立場を尊重すべきであるという自由主義的な宗教的寛容を強調している。ハウアーの主張の核心は、教会の覇権主義的絶対性要求の拒否であり、非教会的宗教者が良心の呵責を感じることなく活動出来るような場の形成である。ハウアーの現状分析によれば、これまで「異教」として異端視され続けてきた民族主義的宗教運動が、「自らの存在権とドイツ人民の魂を獲得しようと、公然と、そして明確な目的を持って戦っている」。この運動は、教会とは異なり、自らがドイツ民族の中の「唯一真正なる信仰」の保持者であるという主張を掲げはしない。宗教者が内に秘め

ている「真正なる信仰」はキリスト者、民族主義的（「インド・ゲルマン的」）宗教者に拘らず同一なものであるから、両者は「信仰そのもの」に根ざした「信仰共同体」として包括され、両者の間にドイツ民族の宗教的問題に関する有益な対話が生み出されなければならない。<sup>(36)</sup> こうした、諸宗教の根底に存在すると考えられた「信仰」を基盤にもつ対話の場として構想されていたのが、先に言及したドイツ的「信仰共同体」の理念であった。

更に、翌年一月初頭に開催されたある研究大会では、様々な宗教的立場の並存状況を踏まえた上での宗教的統一に関して議論された。<sup>(37)</sup> そこでのハウアーの主張は宗教的自由の実現である。宗教にとって本質的であるのは、個人人の決心とそれを許容する寛容である。個人人の内的な決心は決して侵されてはならない。国家は、宗教的統一の意志を宗教的画一化の意志と誤解しており、パーペン首相の主張する「キリスト教国家」という理念は現実に対応していない。そのような国家には、非キリスト者が活動する余地が存在しない。教会から離籍することで職を失わざるを得ない状況に追いこまれた人々もいる現状で、「キリスト教国家」の名の下に遂行される宗教の画一化はドイツ民族の将来にとって致命的である。<sup>(38)</sup> この研究大会では、非教會的宗教者の存在を重視するハウアーの宗教的自由主義の立場は、カトリック、プロテスタント双方の立場に立つ参加者からも、自由主義的なドイツ国家党に属する参加者からも評価されている。更に、ひとつの運動を開始することで「新たな宗派分裂」を惹起するのではなく、旧来の教会内諸力の自覚を促すべき点が強調され、三三年初頭に出版されたE・ベルクマンの『ドイツ国民會』<sup>(39)</sup>で表明されているような、ひとつの特定の立場からの企図は拒否すべきであることが確認されている。<sup>(40)</sup> この時点では、民族主義的宗教運動のドイツ民族にとっての存在意義が強調されており、他方、「キリスト教国家」という政治的言説が流布している状況で、非教會的宗教者に対する政治的弾圧が存在し、それが除去されるべきである

ことが指摘されている。

けれども、ヒトラーの政權掌握を契機に状況は急転する。ナチ党綱領第二四条（「実定的キリスト教」）を後ろ盾に、「ドイツキリスト者」の活動が活発化し、それまでは散発的な形でしか顕在化しなかった、非キリスト者に対する政治的弾圧が各地で本格的に開始された。公務員はキリスト者でなければその職から追われ、非キリスト者の子女は強制的に福音主義の宗教授業に参加させられ、非キリスト者の葬儀が妨害された<sup>(1)</sup>。更に、突撃隊員が大挙して教会に加入し、教会を離籍していたナチ党員には再加入が命じられた<sup>(2)</sup>。こうした状況の中で、意識的に非教會的立場に立っていた民族主義的宗教運動は、それまで政治的期待を抱いていたナチズム自身によってその生存が脅かされていると認識するに至り、自らの宗教的立場の社会的・法的認知を求めて活動していかざるを得なくなったのである。従って、彼らが立場を明確にしようとすれば、不可避免的に教会批判的言説——優遇されている教会の非宗教性に対する糾弾——が論調の基盤にならざるを得なかった。

後に信仰運動の指導者代理となるレーヴェントロウは、同年六月に、福音主義教会内部の抗争を揶揄しながら、そこでは宗教が問題とされているのではなく、教会の組織的問題に関わる教会政治が議論されていると指摘している。彼によれば、教会は重要な宗教的問題、即ち教会が固守する信仰箇条という本質的な問題には取り組んでいない。しかし、教会が信仰箇条を強制する限り、それを信じる事が出来ない人間は、自らの良心を欺いて教会という組織に留まり続けるか、良心の声に従い、教会から出るかを強いられる。非キリスト者を政治的圧迫の手段を使って「キリスト教化」しようとする教会の行為は、宗教的ではなく、「良きドイツ人たるには、良きキリスト者でなければならぬ」といった主張は、ドイツ国民全体がキリスト教的であるとは現実的に言い難い現状を鑑みれば、

教会による政治的プロパガンダ以外の何物でもない。重要なことは、教会が提示する信仰簡条を最早信ずることが出来ず、教会を否定するが、それでも宗教的である人々——キリスト教的団体、ドイツ・北方的信仰団体に属しているようが、或いは自由宗教者であろうが——に、「国家において、キリスト教会と同等の承認された権利」が賦与されることである。そして、これらの人々を包括する「完全なる〔法的〕資格を有した信仰共同体」が形成されなければならないのである。<sup>(13)</sup>

ここでは、前述のドイツ的「信仰共同体」とは別次元の言説が生み出されている。レーヴェントロウが要求しているのは、非教会と教会との間のフォーラムではなく、非教會的運動が結集して生み出される非キリスト教的「信仰共同体」とその法的認可である。自由宗教者に弾圧が加えられていたことと、民族主義的宗教者が、教会のみが優遇され自分たちは抑圧されていると認識していたことが契機となり、非教會的宗教者が結集して教会との「宗教的同権」を要求し始めていたことが、レーヴェントロウの発言の背景にあった。

その後、レーヴェントロウは、反教會的プロパガンダを戒めつつも、辛辣な教会批判を展開し続けている。「宗教と宗教的信仰簡条を政治的の為に濫用する」ことはドイツ的精神に反する。<sup>(14)</sup> 国民の間に見られる宗教的真空を埋める為に教会が活動することに異議はないが、そこで援用されている強圧的手段は、宗教とも宗教的にも形容し難い。<sup>(16)</sup> こうした教会批判を通してレーヴェントロウが要求しているのは、「宗教的自決権」であり、「宗教的自由」である。<sup>(17)</sup> 宗教は自立した個人の良心の問題として捉えられるべきであり、国家や教会権力から強制されるのではないという点が強調されているのである。

他方、教会と非教会とのフォーラムとしての「信仰共同体」を構想していたハウアーは、六月に福音主義教会に

対する公開書簡<sup>(18)</sup>を公にし、信仰箇条に拘泥する教会の立場を批判するレーヴェントロウの立場に立ち、正統主義的な要求に屈従出来ない人々に対しても市民権を賦与するような、広範かつ寛容な組織へと教会が拡大されることを要求している。そのような「プロテスタント的かつドイツ的な」教会には民族主義的宗教者も喜んで加入するであろう。但し、教会がこうした提案を拒否する場合には、「非教會的宗教者には「ドイツ信仰共同体」として結集する以外に選択肢がない。勿論その場合でも、両教会と「ドイツ信仰共同体」が共同で宗教的問題を論じる「ドイツ国民の宗教研究共同体」を設立して協働していくべきである。<sup>(19)</sup>ハウアーはここで、福音主義教会の宗派的狹隘を批判し、その組織的・内容的拡大を期待しつつも、「ドイツ信仰共同体」という形で非教會的勢力を結集する意志を明確に公表している。更に、以前から説いていた諸宗教間のフォーラムという構想も抱き続けている。教会はこの公開書簡に反応せず、民族主義的宗教者に福音主義教会内部で活動する余地を与えるというハウアーの提案は水泡に帰すことになった。

七月末に、非教會的宗教者が結集して成立した「信仰運動」の声明文には、教会批判的及び宗教的自由主義の言説が散りばめられている。「信仰箇条」と「教義」は「非ドイツ的」であり、「ドイツ的なものとして生れ出た信仰」には相応しくない。同様に、ドイツ信仰的な教師に対し、その職を放棄するか或いは良心に反して教会に加入するかという選択を強要するといった当局の行為も、ナチ党綱領に反しており、「非ドイツ的」である。我々の要求は、「生氣に満ちたゲルマン的・ドイツ的信仰の遺産に対して信仰を告白する我々に、信仰の権利——このドイツ的信仰の自由な行使と、我々の子女に対する、ゲルマン的・ドイツ的な模範を用いた独自の信仰授業と教育——が公法的に承認」されることである。「第三帝国に対して肯定的な姿勢を示し、宗教的自由の為に闘争する者は誰

でも、我々の仲間である」。このように述べた後で、ハウアーは公開書簡で言及した、「信仰運動」の代表者が相互の信頼関係に基づき、第三帝国内部の宗教問題に関して協議出来るような「ドイツ国民の宗教研究共同体」の設立を改めて要求している<sup>(50)</sup>。けれどもこの時点での主張では、「我々の信仰の権利」が両教会と同等に保障されるべきことが明確に前提とされている点が看過されてはならない。重点は、新たに成立した民族主義的宗教団体の集合体である「信仰運動」の法的認可へ向けての闘争に置かれているのである。

このような「信仰運動」の闘争は、教会内部の自由主義的陣営から比較的好意的に受け止められた。特に、レーヴェントロウが張る論陣には「ルター派的音色」が聞き取られると自由主義左派の教会誌『プロテスタント誌』から評価されている<sup>(51)</sup>。こうした評価は、所謂「ヘスの条例」が十月に出された後に更に高まった。この条例は、ナチ党総統代理ルドルフ・ヘスが宗教的情況に関して指令したもので、「信仰運動」はそれを「宗教的自由」を巡る闘争における、教会に対する勝利と看做したのである。この条例では、信教及び良心の自由が明確に説かれ、宗教帰属による差別は許されないことが強調されている<sup>(52)</sup>。

この指令が実際に、「信仰運動」の闘争の結果として勝ち得られたものか否かには議論の余地があるが、重要な<sup>(53)</sup>のは、この条例が「信仰運動」によってその闘争の成果として評価され、教会内の自由主義者もこの文脈で「信仰運動」を評価した<sup>(54)</sup>という事実が指示する、当時の教会内外の宗教的認知様態である。更に重要な示唆を与えてくれる事件は、帝国副宰相パーペンが、ドイツにおいては「第三の宗派」などは容認されないと公言したことである。「第三の宗教」或いは「第三の宗派」といった言語使用は確かに非教會的陣営内部でも、自己規定として部分的に援用されていたが、<sup>(55)</sup>「信仰運動」の指導部ではこうした自己規定は否定されていた<sup>(56)</sup>。注目すべきは、「信仰運動」



に国家による認可が下されていかなかったこの時点で既に、「信仰運動」はマスコミの次元でも政治的言説の次元でも、ひとつのれっきとした宗教団体として、攻撃の対象としてであれ、認知されていた事実である。<sup>(38)</sup>この点は、教会によって民族主義的宗教運動が「第三の宗派」、「新異教」として弾劾されている事実にも見出される。<sup>(39)</sup>これは、教会内部の抗争と平行して、非或いは反教會的宗教運動として教会外部に宗教的敵が存在すると明確に意識されていたことを示している。このように、「信仰運動」の「宗教」へ向けての闘争では、教会内外の自由主義的陣営で援用されてきた闘争概念が利用されることで、その闘争が教会内の自由主義陣営に肯定的に認知される一方、政治的保守派の抱く教会・宗教観の枠内では、反教會的「宗派」の出現として弾劾され、教会からは新たな「異教」として排斥されたのである。そして「信仰運動」自体の自己理解では、既述のヘスの条例が、ナチズムによる肯定的評価そして国家による認可への里程碑と看做されたのである。その後の宗教史が示しているように、「信仰運動」の組織的衰退、教会闘争の展開等によって、「宗教」論争はナチ党と教会との間の論争へと移行し、言説は、「非宗教」であるナチズムと「宗教」としての教会という図式へと還元されてしまうが、三三年十、十一月当時の状況は、民族主義的宗教団体をも肯定的にであれ否定的にであれ、或一つの宗教性を代表し、影響力を有する「宗教(団体)」として理解するまでに、社会内の「宗教」に対する認知様態が変容していたことを示している。

## 五 結語——近代ドイツにおける「宗教」の含意——

上述の様に、自由宗教者と民族主義的宗教者との協力関係が事実的に成立したのはヴァイマル末期であったが、ドイツ近代宗教史並びに政治史を一瞥してみれば、両者は十九世紀初頭の政治的自由主義運動に共通の起源を

有し、反教権主義、反キリスト教主義（特に、反ローマ・カトリック教会）、ドイツ観念論、ドイツロマン主義等の思想財を共有し、民族主義、国家主義の刻印を帯びていることが理解される。但し、両者に特有な点は、こうした思想財を宗教的なイデオロギーへと改編し、否自らの宗教的イデオロギーをそれらの基盤の上にのみ打ち立てようとしたことである。従つて、両者の宗教性には多分に政治性が認められるのである。

政治性を有しているという事実は、例えば「宗教はキリスト教だけではない」、「キリスト教はドイツ民族の宗教であるか」という単純な発言に如実に現われている。ドイツ社会において、ユダヤ・キリスト教の伝統を有しない「宗教」なるものが存在するという発言は——それが学問的発言であれ、非キリスト教的宗教者の当事者的発言であれ——一般的な社会的認知に反するものである限り、そして、教会が事実に政治権力と依存関係にある限り、不可避免地に政治的言説として機能する。換言すれば、こうした発言は、「宗教」の定義の問題とは無関係に、政治的闘争の為のスローガンとなるのである。勿論、政治的自由主義に見られる宗教政策的主張、及び施行された諸々の憲法における宗教規定は、「宗教」を概念的に規定しようという意図の現れであり、こうした法的規定を根拠に自らの存在理由を喧伝する場合も、右に見たように十分あり得る。けれども、この場合にも法的規定が政治的武器として利用されていることに変わりはない。

ヴァイマル憲法が、所謂「宗教団体」だけでなく、「世界観団体」をも「信教の自由」という基本権の下に保護を与えたということは、一九一九年までの政治的闘争の所産であり、既述したようにその実際の適用が如何なるものであつたとしても、「宗教」に関する社会的認知様態に画期的な変容を齎したことは否定出来ない。このように社会内部で「宗教」に対する認知様態が変容したことは、非教会的宗教並びに世界観団体の活動の活発化と関連

している。初めてではないにしても、公に「信教の自由」、「良心の自由」が謳われたことにより、非教會的宗教団体がこうした基本権の条項を闘争概念として利用することが可能になった訳である。従つて、現実的には教會による宗教的独占狀況が継続している限り、厳密に表現するならば、社会的並びに政治的に影響力を有しているのが兩教會であり、非教會的宗教団体は、社会的認知を或程度獲得したとしても、従前と変わらずその活動の場で不利益を蒙っていると認識されている限り、二流、三流の「宗教」ではなく、真正の「宗教」として社会内部で認知されることを、真正なる宗教的自由の実現を要求し続けることになる。これが、ヴァイマル期に非教會的宗教団体が置かれていた言説の場であつた。

こうした概念の場が変容を蒙り、闘争概念としての「宗教」が尖鋭化していく時期は、ナチズムの台頭と重なっている。党綱領第二四条で国民の宗教的基盤としての「実定的キリスト教」の立場に立つことを明言したナチ党のレトリックは、保守的、民族主義的キリスト者の心を捉え、強制的同質化政策を宗教的な領域で推進する一群へと成長した（「ドイツキリスト者」）。ヒトラーの政権掌握後は、党の親キリスト教的レトリックに鼓舞されて、ドイツにおける「宗教」はキリスト教であるという認識が再び社会全体に浸透し、党内外のキリスト者、非教會的宗教団体に意識的に属していない党员・非党员の間では、積極的にであれ消極的にであれ、兩教會を支援する方向で政治的決断が下されることになったのである。上述の、非教會的宗教者に対する弾圧は、こうした「宗教」観が一般的となった場で、州政府以下の次元で自発的に遂行された行為であつて、党の公式の立場に基づいてはいなかつたのである。こうした社会内部での「下からの」キリスト教化、「宗教」のキリスト教化が三三年当時、非教會的宗教団体が置かれていた言説の場であつた。

こうした言語的場において初めて、民族主義的宗教団体は自らの「宗教」的性格を公の場で喧伝し、少なくとも社会的認知を獲得し得るといふ判断を下したのであった。当時は、ナチ政権本来の反教會的イデオロギーは表に出ず、戦略的に親教會的ポーズがとられていた故に、兩教會が優遇され、法的な庇護の下に置かれているという認識が社会内部に広がっていた。故に「信仰運動」は、宗教の自由な行使が実質的に保証されていたヴァイマル期には殆ど顧慮することのなかつた、教會が有している公法的な権利というものが、事実に有効であると判断したのである。そして、「信仰運動」が國家に対して法的承認を要求したのは、三三年の政治的・教會的動向を鑑みて、否定的にであれ肯定的にであれ、自らが或程度の社会的な認知を得た、即ち社会内で或一定の勢力になり得たといふ自己意識が醸成されたからである。けれども数年後に、こうした公法的な承認の実効性が幻想であることが明らかになった時点で、「信仰運動」、そして民族主義的宗教運動全体は運動としての推進力を失ってしまったのである。

このように、非教會的宗教団体が置かれていた言語的場は、教會のそれとは異なっており、後者にとつて自己自身の現実そのものであった「宗教」は、前者にとつては、教會による独占を打破するような次元が獲得されるべき、将来へ向けられた概念であつた。こうした、近代ドイツ社会の中で「宗教」概念が持つた含意の揺れは、当時の政治的及び社会的情況の変化に起因するものであり、直接的には、世俗化によつて求心力を喪失したにも拘らず、教會が「宗教」を體現し、社会内の「宗教」観を規定し続けていたことによる。民族主義的宗教運動の言語使用は、近代ドイツの政治及び社会の民族主義化という過程の中で、「宗教」観の新たな形成に与ろうとした一例であつたのである。

注

- (1) 含義(コンテキスト)の分析に基づく歴史記述に関しては、例えば以下を参照のこと。Enlich, Konrad: „Über den Faschismus sprechen—Analyse und Diskurs“, in: Ders. (Hrsg.): *Sprache im Faschismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1989, S. 7-34.
- (2) Lijenthal, A.: *Die Staatsansicht über die Religionsgesellschaften nach Artikel 137 der Reichsverfassung*, Berlin: Carl Heymann 1925, S. 5f.; Schoen: „Der Staat und die Religionsgesellschaften in der Gegenwart“, in: *Verwaltungsarchiv. Zeitschrift für Verwaltungsrecht und Verwaltungsgeschichte*, 29. Bd., 1922, S. 3; Weber, Werner: Art.: „Religionsgesellschaften“, in: *RGG<sup>3</sup>*, Bd. 5, Sp. 994.
- (3) Weber, Werner: „Das kirchenpolitische System der Weimarer Reichsverfassung im Rückblick“, in: Ders.: *Staat und Kirche in der Gegenwart. Rechtswissenschaftliche Beiträge aus vier Jahrzehnten*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1978, S. 313.
- (4) Weber, Werner: „Die kleinen Religionsgemeinschaften im Staatskirchenrecht des nationalsozialistischen Regimes“, in: Bachof, Otto u. a. (Hrsg.): *Forschungen und Berichte aus dem öffentlichen Recht. Gedächtnisschrift für Walter Jellinek*, München: Günter Olzog 1955, S. 107; Groschopp, Horst: *Dissidenten. Freidenkeri und Kultur in Deutschland*, Berlin: dietz, 1997, S. 16ff.
- (5) Schoen, a.a.O., S. 16ff.; Weber, Werner: *RGG<sup>3</sup>*, Sp. 994.
- (6) Lijenthal, a.a.O., S. 10ff.; Schoen, a.a.O., S. 29; Weber, 1978, S. 319.
- (7) Lijenthal, a.a.O., S. 62f. 両教会以外に公法人格を所有している宗教団体としては、例えば、ヘルンフォート兄弟団、メノナイテ教会、バプタイスト教会、メソジスト教会、ユダヤ教会、自由宗教集会等が存在した。Weber, *RGG<sup>3</sup>*, Sp. 994.
- (8) Schoen, a.a.O., S. 18f.
- (9) Weber, 1978, S. 324. 以下した形態化の過程は、ヴァイマル期に次々に締結された各州教会及びカトリック教会と諸州政府との条約が例証してゐる。
- (10) Weber, 1936, S. 11-25を参照のこと。
- (11) Buchheim, Hans: *Glaubenskrise im Dritten Reich*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, S. 80ff.
- (12) 所謂「教会闘争」に関つては以下を参照のこと。Meier, Kurt: *Der Evangelische Kirchenkampf*, 3 Bde., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976-1984; Ders.: *Die Deutschen Christen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964; Scholder,

- Klaus: *Die Kirchen und das Dritte Reich*, Bd. 1, Frankfurt, Berlin, Wien: Propyläen, 1977, Bd. 2, Berlin: Siedler, 1985.
- (13) Link, Christoph: „Staat und Kirchen“ in: *Deutsche Verwaltungsgeschichte*, Bd. 4: *Das Reich als Republik und in der Zeit des Nationalsozialismus*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 1985, S. 1003. 以下の記述は、同じ頁に引かれた論文 S. 1002-1016 を参照のこと。
- (14) Weber, 1952, S. 365ff. u. S. 373.
- (15) Haug, Werner: *Das Reichsministerium für die kirchlichen Angelegenheiten*, Berlin: Junker und Dünhaupt 1940, S. 5f.; Meier, Kurt: a.a.O., Bd. II, S. 68f.
- (16) Haugg, a.a.O., S. 11.
- (17) Haugg, a.a.O., S. 13ff.
- (18) 以上の記述は、Haug, a.a.O., S. 23-32 に拠る。
- (19) Weber, 1955, S. 105f.
- (20) 例えば、バプテイスト教会は公法人格取得に付随する教会税課税権を行使せず、ユタヤ教会からは公法人格が剝奪され、自由宗教集会は弾圧され禁令を下された。
- (21) 例えば、マルクス主義的無神論運動、キリスト教批判の反神学的立場 (D・F・シュトラウス)、『ダーウィニズムの進化論に依拠する生物学的立場 (E・ハッケル)』、社会ダーウィニズムの立場 (優勢学或いは人種生物学) 等が挙げられる。Nipperdey, Thomas: *Religion im Umbruch*, München: C. H. Beck 1988, S. 124-128.
- (22) *Die Freireligiöse Bewegung—Wesen und Auftrag*, als Gemeinschaftsarbeit herausgegeben vom Bund Freireligiöser Gemeinden Deutschlands—Freie Religionsgemeinschaft, Selbstverlag, o. J. [1959]. *ニル・Wesen und Auftrag* に拠る。
- (23) Best, Heinrich: Weege, Wilhelm: *Biographisches Handbuch der Angeordneten der Frankfurter Nationalversammlung 1848/49*, Düsseldorf: Droste 1998, S. 480 を参照のこと。
- (24) Nanko, Ulrich: *Die Deutsche Glaubensbewegung*, Marburg: diagonal 1993 を参照のこと。
- (25) Nanko, a.a.O., S. 183ff.; Brönder, Dietrich: „Die Geschichte des Bundes Freireligiöser Gemeinden bis 1945“, in: *Wesen und Auftrag*, 1959, S. 83ff.
- (26) Nowak, Kurt: Art.: „Deutschgläubige Bewegungen“, *TRF*, Bd. 8, 1981, S. 554.
- (27) 本稿で「民族主義的」を訳出した原語は *völkisch* である。この概念に関しては以下を参照のこと。シュローシ・L・モッセ著

- 植村和秀他訳『フェルキッシュ革命—ドイツ民族主義から反ユダヤ主義へ』柏書房、一九九八年、「訳者あとがき」四〇四頁。  
 深澤英隆「宗教学と政治神学の『拒絶』—ゲルマン主義宗教学の帰趨」『現代思想』一九九五年十月号、二一〇頁注2。  
 (28) Weinel, Heinrich: Art.: „Völkische Religion“, *KGC*², Bd. 5, 1931, Sp. 1617-1623.  
 (29) Forster, Leonard: “The New Paganism and The Old Teutonic Religion”, *German Life and Letters*, II 2, Jan. 1938, p. 119-121.  
 (30) Linse, Ulrich: *Barfüßige Propheten*, Berlin: Wolf Jobst Siedler 1983, S. 143ff. (ウルリヒ・リンゼ著、奥田隆男他訳「ソニマル共和国の予言者たち」シネルヴナ書房、一九八九年)。  
 (31) 「信仰運動」に参与した団体に関しては以下を参照のこと。Nanko, a.a.O., S. 39ff.  
 (32) Nanko, a.a.O., S. 278ff.; Buchheim, a.a.O., S. 186ff.  
 (33) Linse, a.a.O., S. 145f.  
 (34) Nanko, a.a.O., S. 115f.  
 (35) Hauer, J[akob] W[ilhelm]: „Die völkisch-religiöse Bewegung und das Christentum“, *Der Wille*, 1. Jg., H. 3, Ernting/August 1932, S. 103; Nanko, a.a.O., S. 116.  
 (36) Hauer: a.a.O., S. 97 u. S. 100-103.  
 (37) Nanko, a.a.O., S. 96ff.  
 (38) „Vortrag Professor Hauer. Des Reiches Mitte. Das Religiöse in der Gestaltung von Volk und Staat“, Bundesarchiv Koblenz, Nachlaß Hauer, Order-Nr. 49, Akten-Nr. 209f. und Nr. 240-244.  
 (39) Bergmann, Ernst: *Die deutsche Nationalkirche*, Breslau: Ferdinand Hirt 1933. この文献の概略に関しては以下を参照のこと。深澤英隆「ポスト神学時代の政治支配と宗教—E・ヘルツマンの宗教構想とその挫折」小岸昭他編『ファシズムの想像力』人文書院、一九九七年、四三三—四四五頁。  
 (40) „Aussprache über Vortrag Hauer“, Bundesarchiv Koblenz, Nachlaß Hauer, Order-Nr. 49, Akten-Nr. 73.  
 (41) Dierts, Margarete: *Jakob Wilhelm Hauer, 1881-1962*, Heidelberg: Lambert Schneider, S. 214ff.; Nanko, a.a.O., S. 210f.  
 (42) Dierts, ebd., 巻2 S. 217.  
 (43) Reventlow, Graf Ernst: „Gleichberechtigung für deutsche Nichtchristen! Der evangelische Kirchenstreit“, *Reichswart*,

14. Jg., Nr. 23, 11. Juni 1933, S. 1f.

- (44) Nanko, a.a.O., S. 122f.
- (45) Reventlow : „Religiöse Bewegung und Kirchenbewegung“, *Reichswart*, 14. Jg., Nr. 27, 9. 7. 1933, S. 2
- (46) Reventlow : „Die religiöse Frage. Frei oder auf Geleisen?“, *Reichswart*, 14. Jg., Nr. 29, 23. 7. 1933, S. 2.
- (47) Ebd.
- (48) *Verfassungsänderung oder Revolution der Kirche? Ein offener Brief an den Deutschen Evangelischen Kirchennusschub und an die Reichsleitung der Glaubensbewegung*, „*Deutsche Christen*“, Stuttgart : C. L. Hirschfeld, Juni 1933.
- (49) A.a.O., S. 2-8.
- (50) Hauer, J. W. : „Eine Arbeitsgemeinschaft der Deutschen Glaubensbewegung“, *Reichswart*, Jg. 14, Nr. 37, 17. 9. 1933, S. 3f.
- (51) *Protestantenblatt*, Jg. 55, Nr. 40, 1. 10. 1933.
- (52) Buchheim, a.a.O., S. 166f.
- (53) Buchheim, a.a.O., S. 167 ; Nanko, a.a.O., S. 166 ; Dierks, a.a.O., S. 236.
- (54) Nanko, ebd.
- (55) 西ヶ谷 啓一 *Protestantenblatt*, Jg. 66, Nr. 36, 3. 9. 1933, Sp. 582.
- (56) Nanko, a.a.O., S. 120. 「ドイツの自由宗教者の言語使用として」 「第三帝国における第三の宗教」というテーマが挙げられることである。
- (57) Reventlow : „Religiöse Bewegung und Kirchenbewegung“, *Reichswart*, 14. Jg., Nr. 27, 9. 7. 1933, S. 1.
- (58) Nanko, a.a.O., S. 167.
- (59) 例として、以下を参照のこと。 Schäfer, Gerhard : *Die evangelische Landeskirche in Württemberg und der Nationalsozialismus*, Bd. 2, Stuttgart : Calwer 1972, S. 192, 617, 675.
- (60) 後者は、ハウプラーが編集していた雑誌「来るべき共同体」一九三二年七月号のタイトルでもある。 *Kommende Gemeinde*, hrsg. im Auftrag der Köngener von J. W. Hauer, 4. Jg., H. 3, Juli 1932 : Ist das Christentum die Religion des deutschen Volkes? 及び、同書収録論文 Schmidt, Ernst Walter : „Ist das Christentum die Religion des deutschen Volkes?“, S. 24-41.

この論文は日本学術振興会科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。



## 大天の「五事」主張の背景について

李 慈 郎

〔論文要旨〕 従来、大天の「五事」の解釈を巡って、仏滅後百年頃の上座・大衆の根本分裂の原因であるという立場と、仏滅後二百年の末頃に大衆部の中で起こった枝末分裂の原因であるという二つの立場に分かれていた。本論考は、大天の「五事」が根本分裂ではなく大衆部の枝末分裂、すなわち、南インドを拠点とする制多山部・西山住部・北山住部の発生の原因となっていること、そしてその主張には森林住者たちの僧院住者への非難が込められていることの二点を明らかにしたものである。

「五事」と大天と南大衆部の関連は複数の文献から確認され、それらを中心としてこの三者の深い関係を考察する。「五事」の内容からは、Pañāvīnuta（慧解脱者）と ubharobhāgavīnuta（俱分解脱者）という二種の阿羅漢の相違が窺われるが、Pañāvīnuta が僧院で定住生活をする比丘たちを指し、一方 ubharobhāgavīnuta が森林住者たちを指すと言う既存の諸研究を考え合わせれば、「五事」の主張は僧院生活を営む Pañāvīnuta たちへの森林住者の側からの非難であることが明らかとなる。この点は、「五事」を主張した部派たちが、こぞって山と深い関連を表すことから裏付けられる。

〔キーワード〕 大天、五事、南大衆部、俱分解脱者、慧解脱者

### 一 はじめに

上座・大衆の根本分裂に関する諸伝承のうち、説一切有部の漢訳文献には分裂の原因として大天の「五事」が挙げられている。これらの伝承によれば、仏滅百年頃、大天と呼ばれる者が阿羅漢に関する五つの命題を主張し、そ

れをめぐって仏教教団の中で争いが起こり、大天を支持するもの（大衆部）と、否定するもの（上座部）との二つに分かれたと言う<sup>(1)</sup>。また、仏滅二百年の末頃には、大天による「五事」主張が原因で、大衆部の中で制多山部・西山住部・北山住部の末派が生じたともいう<sup>(2)</sup>。

これらの伝承については、かつて幾つかの纏まった研究が見られ<sup>(3)</sup>、その内容の歴史性及び教団の分裂との関係が主に検討されてきた。その結果、多くの問題が明らかになってきたが、しかし依然として大天の「五事」主張の意図については意見が一致しない。一般的には上座系仏教の最高の悟りとする阿羅漢の地位に関する非難であると<sup>(4)</sup>か、あるいは、厳格派と寛容派との対立であると説明されるが、特に南インドを拠点とする大衆部の末派の発生に関わる大天の「五事」を巡っては意見が様々である。

例えば、Nattier & Prebish は、大天が「五事」を主張したのは、阿羅漢になるという目標の代わりに、菩薩道の実践を通して仏果を得るというより高い目標を持つて人々を駆り立てたことが考えられると述べる<sup>(5)</sup>。そして、その証拠として先ず、大天が菩薩として言及される文献があることを指摘し、また、「五事」を主張したとされる南大衆部の教理のうち、菩薩も悪趣に生まれることから免れ得ないという教理を挙げ、この主張からは、超世間的な存在ではない、人間化された菩薩の概念を窺うことができる<sup>(6)</sup>と解釈する。さらに、ストウパーの崇拜は大きな果報を生まないという教理も、出世間的な仏への崇拜より、菩薩道を実践し、その生き方を模倣することを通して仏の地位に到達しようとする意図が含まれていると説明する。

また静谷正雄は、南に拠点をもっていた制多部が仏塔の崇拜を強調する部派であったことを重要視し、また、『異部宗輪論』によれば、制多部は制多山に住した大天という人物と関係が深いことなどを指摘し、大天の「五

事」主張の背景に、仏塔崇拜者たちの阿羅漢批判を見る。<sup>10)</sup> Natier & Prebish と静谷正雄は、南大衆部が仏塔崇拜を認めたか否かを巡って正反対の立場を取っているが、「五事」を既存の阿羅漢への非難で、それに勝る新しい目標の提示としてとらえている点では両者一致している。

そこで本稿では、大衆部の中の枝末分裂の原因として挙げられる大天の「五事」がどのような背景下で、いかなる意図の下で唱えられたかを「五事」の内容及びそれを主張したとされる諸部派に見られる共通の特徴に基づいて再検討することを目的とする。それによって、「五事」主張の背景に森林住者たちの僧院住者への非難が存在した可能性が指摘できよう。また、「五事」は主に大衆部系統の部派によって主張されたことが、諸文献や従来 of 学者たちの研究によってほぼ確実視されているので、「五事」主張の背景を探ることから、それを主張した大衆部の一面も同時に明らかになるであろう。

## 二 大天の「五事」に関する諸伝承

既に言及したように、「五事」主張が原因で分裂が生じたことを伝える伝承には、上座・大衆の根本分裂に関するものと大衆部の中の枝末分裂に関するものとの二つがある。この二つの伝承によれば、「五事」の主唱者はいずれも大天となっている。以下、これらの伝承の内容を検討し、実際大天の「五事」が密接な関係を持つのは、根本分裂ではなく、大衆部の中の枝末分裂、すなわち南大衆部の発生であることを明らかにしておこう。

## 1 根本分裂

阿羅漢の地位を低く見る「五事」を主張したとされる大天という人物は、主に説一切有部系統の文献に見られるが、根本分裂の伝承の中に見られる大天と「五事」との関係は疑わしい点が多く、諸資料の間に矛盾が存在する。以下、この点について検討してみよう。

大天の「五事」を根本分裂の原因として挙げる代表的な文献としては、説一切有部の『大毘婆沙論』と Vasumitra の Samayabhedoparacanacakra とがある。そのうち、『大毘婆沙論』には、五種の悪見とその対治が述べられ、続いてその悪見の由来として、大天という人物を巡つての詳しい物語が記される。彼は三無間業を犯したが、後に仏教に帰依し、「五事」を唱える。そして、それが原因となつて、その意見に反対する上座と支持する大衆との間に分裂を生じたという話である。そこで、先ず気になるのは『大毘婆沙論』は、『発智論』に関する注釈作品であるので、『発智論』の相当箇所にもその物語があるべきであるが、ただ五種の悪見だけが述べられているに過ぎないことである。<sup>(12)</sup> このことから、『大毘婆沙論』の編纂の時、「五事」に大天と根本分裂の物語が加えられたことが窺われる。

次に、部派分裂と諸部派の教理を記す Vasumitra の Samayabhedoparacanacakra を見てみよう。この文献には、三つの漢訳と一つのチベット訳が現存しているが、これらのうち「五事」を大天に関連付け、またそれを根本分裂の原因として述べるのは、玄奘訳の『異部宗輪論』のみである。すなわち、『異部宗輪論』では、「仏滅百年、四大衆は大天の五事非法を共に議論し、その結果、上座部と大衆部に分裂した」と述べている一方、他の三つの訳は、「仏滅百年（あるいは、百十六、百余年）、四大衆（あるいは三大衆）は、五事について議論し、上座部と大衆

部に分かれた」と言い、そこに大天という名前は見当たらず、五事だけが分裂の原因として記されているにすぎない。これは従来の学者たちの説明のように、『大毘婆沙論』を訳した玄奘が大天の五事によって根本分裂が生じたことを予め知っていて、それに基づいて『異部宗輪論』を訳しながら、補筆したと考えるのが正しいと思われる<sup>(13)</sup>。

以上挙げた二点から、「五事」は最初、大天という人物とは無関係であったことがわかるが、これを裏付けるのが、正量部の伝承である<sup>(14)</sup>。これは Bhavya の部派論の中の第三説であるが、ここでは「五事」を分裂の原因として挙げているものの、その主張者の名前は Bhadrā である。すなわち、この伝承を見ても、大天と「五事」とが必然的な関連を持っていないと言えない。また、南伝の論書 Kathāvattū にも「五事」を巡る議論が紹介され<sup>(15)</sup>、大衆部系統の諸部派がそれを主張したことになっている<sup>(16)</sup>。しかしこの場合にも、大天という名前は見当らない。

以上の幾つかの点から判断する限り、根本分裂に関わる大天と「五事」との関係は極めて疑わしいと言わざるを得ない。恐らく根本分裂の伝承に見られる「五事」は大天という人物とは無関係に、教団の中で議論されていた問題であり、それが恐らくは『大毘婆沙論』編纂の時、何らかの理由で説一切有部にとって不都合な人物であった大天と結びつけられたと思われる<sup>(17)</sup>。

## 2 枝末分裂

「五事」はまた、仏滅後二百年の末頃に大衆部の中で枝末分裂を起す原因として挙げられるが、この時、「五事」を巡る論争を引き起こす人物として再度大天という名が見られる。以下、南大衆部と大天と「五事」との三者の関係について考察してみよう。先ず、三者の密接な関係を示す伝承としては、Vasumitra の Samayabhedopara-

canacakra 系統の文献がある。このうち、『十八部論』以外の三つの文献に三者の関係が認められる。そのうち、玄奘訳の『異部宗輪論』では次のように言っている。<sup>(18)</sup>

「第二の百年が終わる頃、大天という出家外道があり、異端の教えを捨てて仏教に帰依した。彼は大衆部に出家受具し、多聞精進であった。彼は制多山に住みながら、彼と同じ部派の比丘たちと共に五事について詳細に論じ、この争論によって制多山部、西山住部、北山住部という三つの部派が生じた」。

この伝承によれば、仏滅後二百年の末頃、外道から大衆部に出家した大天が、制多山に住しながら五事を唱え、それを巡って議論が起こり、制多山部・西山住部・北山住部の南インドを拠点とする三つの部派が生じたことになる。

次に、大天と南大衆部との関連は以上の伝承以外に、大衆部の文献として知られる『舍利弗問経』にも見られる。大衆部の中の枝末分裂について、

「大衆部は、私の滅後二百年中、異論が生じ、鞞婆訶羅部、盧迦尉多羅部、拘拘羅部、婆収婁多柯部、鉢蠟若帝婆耶那部が生ずるであろう。三百年中、諸々の異学によって、これらの五部においてまた摩訶提婆部、質多羅部、末多利部が生じるであろう」と述べている。<sup>(19)</sup>

ここで言及される「摩訶提婆部」がどの部派を指すのかははっきりしないが、名前から推測して大天と何らかの関係をもつ部派であることは確かである。<sup>(20)</sup> 大天と大衆部に属する南インドの諸部派との関係を十分に示唆する記述である。

一方、『部執異論疏』や『三論玄義』にも大天によって南大衆部が生じたという話が見られる。すなわち、「仏滅

後二百年が過ぎた時、マガダ国の在家信者の王がブツダの教えを広く伝播していた。彼の寛大さから利益を得るために、全ての異端者が宗教生活を選んだ。自ら具足した大天は、彼らの長になり、新しい弟子たちを受け入れ、彼個人のサンガの中で彼らに具足戒を与えた。王は賊住比丘たちを選び出し、彼らのうち一部だけを許した。最も聡明な三百人だけがマガダに住んだ。彼らによって許されなかった大天は彼の追従者とともに去って、山に定着した。その山に居住していた者たちの中から意見の相違が生じ、支提山部と北山部との二つの部派が生じた」と言う。<sup>21</sup> Vasumitra の Samayabhedoparacanacakra とは、かなり異なる伝承で、五事に関する記述は見当たらないが、ここでも大天を南インドの大衆部の分派に結び付けている。以上の諸伝承から、大天は大衆部の中の枝末分裂と密接な関連があることがわかる。

次に、「五事」と南大衆部との関連性を窺わせる伝承としては、南方伝承である Kathavatthu がある。この文献には五事に関する議論が紹介されているが、その註釈によれば、五事は東山住部と西山住部の説である。以上の幾つかの点から鑑みるに、大天の「五事」は南大衆部の発生と最も深い関係をもつと思われる。

### 3 「五事」の内容

以上で、大天の「五事」は根本分裂ではなく南インドを拠点とする制多山部、北山住部、西山住部などの大衆部の末派と直接的な関連をもつことが明らかとなった。以下、問題の「五事」の内容を検討し、それらを巡る二つの対立する勢力の主張の相違を考察して、それに基づいて南大衆部の「五事」主張の背景を探ってみよう。「五事」を伝える文献はいくつか挙げられるが、その内容はほぼ同様なので、ここでは詳しい記述をなす北伝の『大毘婆沙

論』と南伝の Kathavathu を中心として、「五事」に関する議論を整理してみよう。

① 餘所誘

第一番目の見解は、阿羅漢が他人によって誘惑され得るかどうかという問題である。

『大毘婆沙論』には、夢の中で不浄を出してしまった大天が、それを不審に思う弟子に自分の行為を弁明する話があるが、それによれば、阿羅漢が夢の中で不浄を出す理由に二つがある。一つは、彼にはもう煩惱の漏失は残っていないが、大小便や涙、唾のような生理的に不浄なものを流すように、夢の中で精液を流すことは有り得るということ、もう一つは、この行為は、仏法に憎み妬みを抱いた天魔たちの仕業であって、阿羅漢の意志によるものではないという理由である。<sup>(22)</sup>

Kathavathu では、この主張を巡ってのかなり詳しい議論を記す。<sup>(23)</sup> 阿羅漢に不浄漏精があると主張する他派に対して Vibhajjavadin は、阿羅漢には貪・欲貪などが存在しないので不浄漏精もないと主張する。それに対して、他派は阿羅漢には貪などは無いが、不浄漏精はあるとし、その理由として、魔衆天が阿羅漢に不浄漏精をもたらすと言う。様々な議論を繰り返してから、Vibhajjavadin は、律蔵の文を引用して、<sup>(24)</sup> 阿羅漢に不浄漏精があると言っ  
てはいけないとするが、他派は、阿羅漢に他人が衣や鉢食、床座、病縁薬資具をもたらすことができることを挙げ、魔が彼らに不浄をもたらすこともできると主張する。

この主張が目指すところは明らかである。それはいかなる理由があろうが、阿羅漢でさえも漏精することがあるという点である。大小便や涙などのような生理的な漏失の一種としてあるにしろ、あるいは天魔によってもたらさ



れたものであるにしろ、彼らは依然としてこのような影響から免れない存在なのである。

## ② 無知

第二番目に、「阿羅漢にも無知はあるのか」という問題が論じられる。『大毘婆沙論』には、「阿羅漢などには証智があるべきなのに、どうして我々はみんな自ら知らないのですか」と尋ねる弟子に、大天は「阿羅漢たちにもまた無知がある。諸無知を大別すれば二種類である。一つは染汚であり、阿羅漢には既がない。二つ目は不染汚で、阿羅漢にまだある」と述べ、無知に二種類あるが、そのうち、不染汚の無知は阿羅漢にも残っていると(25)言う。

Kahāvathu では、無知論 (aññanākatha) において「阿羅漢に無知はあるのか (atthi arahato aññāna ti)」の問題を論ずる。<sup>(26)</sup> ブツダゴーサの注釈によれば、これは東山住部の説で、彼らによれば、阿羅漢も男女の名姓、正しい道や間違った道、草や材木、森林の名前を知らないことがある。従って、阿羅漢にもまだ無知は残っている。以上から、二番目の主題は阿羅漢にも日常的なことで知らないことが有り得るということであるのがわかる。

## ③ 疑念

『大毘婆沙論』によれば、大天は「かつて聖者は既に疑念を超えていると聞いたのに、どうして我々は真理の中においてなお疑念を抱くのですか」と尋ねる弟子に対して、「阿羅漢には二種類の疑念があつて、一つは随眠性の疑念で、阿羅漢は既に断じている。二つ目は、処非処の疑念<sup>(27)</sup>で、阿羅漢はまだ断じていない。独覚はこの処非処の疑念においてまだなすことがある。ましてあなたたち声聞が、諸真理に対して疑念がないということがあろうか」

と答える<sup>(28)</sup>。ここでも、二番目の主題である「無知」と同様に疑念を二つに分けて説明している。

Kathāvathu には「阿羅漢に疑念はあるのか (atthi arahato kankhā ti)」という問題を提示し、女・男の名前と姓などにおいて、阿羅漢に決定がないので「阿羅漢に疑念あり」と主張する東山住部に対して、Kathāvathu の著者は幾つかの聖典の文句を挙げて反論する<sup>(29)</sup>。二番目の主題である「無知」と同様に、日常生活における単純なことに関する疑念が問題になっている。

#### ④ 他人による教示

『大毘婆沙論』によれば、大天の弟子が諸経を開いて読んだら、「阿羅漢には聖なる慧眼がある。自ら解脱において、自ら証知することができる」と説いていた。そこで、「我々が若し阿羅漢であるなら、自ら証知することができるのに、どうしてただ師によってわかるだけで、みんな自ら証知することのできる現智はないのですか」と大天に尋ねた。すると大天は、「阿羅漢はただ他人によってわかるのであって、自ら知ることはない。知恵第一の舎利子や神通第一の大目乾連のような者も、もし仏が示さなかったら彼ら自らは知らなかったのである」と答える<sup>(30)</sup>。

Kathāvathu には、「阿羅漢に他人による教示はあるのか (atthi arahato paravitarāṇā ti)」と言い、阿羅漢でさえも男や女の家柄、正しい道と間違った道、木々や材木や草の名前を他人から教わることがあるので、阿羅漢は他人によって教えられ、それが彼にとって悟りになるかも知れないことを述べる<sup>(31)</sup>。この記述は、阿羅漢が悟りに入ったかどうかを問題にする『大毘婆沙論』とは少し異なる感はあるが、結局言いたいのは阿羅漢も状況に応じて他人によって何かを知らされたり依存することがあるということである。

⑤道因声故起

『大毘婆沙論』では、「大天はたとえ多くの悪をなしたとしても、諸々の善根を断滅してない故に、後になって中に自ら罪が重いと考え、『どこで諸々の激しい苦しみを受けるだろうか』と、憂え恐れに迫られて『ああ、苦しい』と何度も叫んだ。それを聞いた弟子が驚き怪しみ、朝早く部屋に入って『起居は安らかですか』と尋ねた。大天は『私は非常に安楽である』と答えた。そこで弟子は『もしそうであるなら、昨日の夜、どうして苦しいと叫んだのですか』と尋ねる。大天は『私は聖道を呼んだのだ。あなたは怪しむべきではない。諸々の聖道はもし一生懸命に苦を唱えて呼び寄せなければ結局現れない。故に、私は昨日の夜、しばしば苦しいと叫んだのである』と答えた」と述べられる<sup>(32)</sup>。

Kathavatthu には、「Vachhedakathā (語発表論)」を取り上げ、東山住部の説として「samāpannassa atthi vachhedo ti (入定者に語発表はあるのか)」を挙げて、初禅入定者は「苦なり」の語を発すると主張する。これに対して Vibhajjavādin は、「初禅入定者は語滅している」と聖典の言葉を引用して入定者の発語に反対する<sup>(33)</sup>。

『大毘婆沙論』によれば、「苦しいと叫ぶことによつて聖道は現れる」と言い、苦を唱えることが聖道に入るための手段になっている。一方、Kathavatthu の東山住部の説によれば、初禅入定者は「苦なり」という言葉を発すると言つて、苦を叫ぶことを結果として見ている。両者の言うところはほぼ同じである。

四 仏教教団における二種の阿羅漢

以上で「五事」の内容を二つの文献を中心として検討した。両文献の記述によつて対立する二つの意見の相違を

述べると、阿羅漢をすべての面で完璧な存在として見るか、それとも彼等も日常的なことや生理的なことからくる限界は免れないと見るかである。言い換えれば、一方では阿羅漢を精神的に完璧で最も理想的な、普通の人間の状態を越えた存在として捉えているが、他方では、悟りを得た優れた存在としては認めるものの、まだいくつかの限界のある人間としての姿をもつ点で、阿羅漢は追求すべき最高の存在とは言えないのである。

Kathavatthu によれば、このような阿羅漢に関する相違する二つの見解の根底には、二種の阿羅漢の間の微妙な違いが問題になっている。すなわち、Saddhammakusala-arhat と Paraddhammakusala-arhat である。<sup>(36)</sup> 注釈によれば、前者は Paññāvimutta を、後者は ubhatobhagavimutta を指す。<sup>(36)</sup> Paññāvimutta という阿羅漢の知識は、彼ら自身の個人的悟りに限られていて、知らない男や女や木の名前などについては、無知 (añña) と疑い (kaṅka) を持っている。一方、ubhatobhagavimutta という阿羅漢の知識は、自分以外に他人の悟りまで広がる。結局、前者という阿羅漢の理解によれば、悟りの範囲は狭くなるので、彼自身に属すること以外の物や特質に関する無知や疑いを持つことは当然である。しかし、後者にとって阿羅漢はより広い範囲の知識を持っているので、知らないことなどあり得ないし、また、執着から離れているので、誘惑されることもあり得ない。

そこで、以上のような意見を認める時、「五事」を主張する人々が批判的とする Paññāvimutta が具体的にどんな人々を指すのかが問題になる。Dutt は、「五事」に見られる意見の相違がこのような阿羅漢への相反する理解からくることを言及し、<sup>(37)</sup> 「五事」を認める側 || Paññāvimutta || 大衆部と、「五事」に反対する側 || ubhatobhagavimutta || 上座部として理解しているようだ。しかしこれはどちらの立場に立つかによって全く両者入れ代ることも可能になるはずだ。いずれにしても注意しなければならないことは、「五事」は自分たちの阿羅漢観を主張する

ための命題というより、他の阿羅漢觀を非難することにその目的があつたという点である。一般的に認められているように、「五事」が既存の阿羅漢への非難であることを考慮に入れてみよう。すると、確かに「五事」からは自分たちのもつ阿羅漢觀の積極的な提示というよりは、阿羅漢の不完全さを示すことによつて相手の阿羅漢觀を非難することにその主張の目的があることが窺われる。すなわち、諸部派が「五事」を唱えたのは、自分たちの阿羅漢觀が Pañāvimutta であることを主張するためではなく、Pañāvimutta たちを非難することにあつたものである。これは、Nattier & Prebish が言うように、既に「五事」を主張する人々の間では阿羅漢果を得ることが最高の目標ではなくなつていたことと関連するかも知れない。

そこで、ここで問題になつてゐる二つの阿羅漢について詳しく検討してみよう。初期仏教教団の中では、阿羅漢を幾つかの種類に区別しており、Majjhimanikāya の Kitāgirisutta には、ブツダが自分の弟子たちを七種類に分類する話が見られる。<sup>(38)</sup> そのうち、一番最初に挙げられるのが、ubhatohāgavimutta (俱分解脱者) と paññāvimutta (慧解脱者) である。この経において、仏は前者について次のような定義を与える。

「比丘たちよ、ここにある人は、諸々の色を超えた諸々の無色の寂靜解脱を身をもつて体験しつゝある。しかも、智恵をもつて見て、諸煩惱は尽きてゐる。この人を ubhatohāgavimutta と言ふ」。

また、pañāvimutta については

「比丘たちよ、ここにある人は、諸々の色を超えた諸々の無色の寂靜解脱を身をもつて体験していない。しかし、智恵をもつて見て、諸煩惱は尽きてゐる。これを pañāvimutta と言ふ」と。

この定義によれば、pañāvimutta は真理を智恵によつてのみ見ることができ、体をもつて体験していない者を

いう。一方、*ubhatobhagavimutta* とは、両方とも具えた者で、*paññavimutta* は無論のこと、他の五つの阿羅漢より勝れた阿羅漢として最初に挙げられたのであろう。

さて、この二種の阿羅漢を巡っての面白い見解が Poussin によって提示される。それは、*paññavimutta* と *ubhatobhagavimutta* をそれぞれ *dhammadayoga bhikkhu* と *jhayin* として見ることである。すなわち、*paññavimutta* は僧院で定住生活をする比丘たちで、*ubhatobhagavimutta* は森林住者とも言える比丘たちである。<sup>(39)</sup> 前者は經典や論藏を学習し、哲学的な教理を理解しようとするが、後者は、三宝と彼らの精神的な師への信仰に依存し、主に冥想の実践を通して解脱を得ようとする。<sup>(40)</sup>

「五事」を主張した人々が *ubhatobhagavimutta* の性格を持っていたと断言することはできないが、「五事」の中で対立する二つの立場を考慮する時、少なくとも彼らが *paññavimutta*、すなわち、僧院生活をしながら学問に専念していた比丘たちが目指していた阿羅漢の地位を非難しようとしたと考えることは可能ではないだろうか。Ray は、仏教教団が僧院化されてゆく過程を様々な角度から検討する中で、阿羅漢という概念の変化についても語り、その中で、この用語が僧院化されるにつれて、従来、阿羅漢たちに与えられていたカリスマ性が薄くなったことを指摘しているが、この理解とも一致すると思われる。<sup>(41)</sup>

## 五 「五事」と森林住者

以上のことを念頭において、次に「五事」を主張したとされる諸部派に注目しよう。「五事」は、一般的に大衆部系統の部派によって主張された命題であることが知られているが、特に制多山部・西山住部・北山住部の南大衆

部と、同じく大衆部に属する多聞部、そして上座部の中では珍しく雪山部の中で主張されたことが確認されている。<sup>(42)</sup>そこで、これらの部派たちの名前を一見したところ気になるのは、それらが主に地名を部派名にしている点、そして、それが特に山を拠点としているという点である。『異部宗輪論』や『部執異論疏』などでは、「五事」を唱えたときれる大天という人物と彼に従う人々が制多山あるいは山に住していたことが伝えられる。<sup>(43)</sup>すなわち、大天が制多山に住みながら、彼と同じ部派の比丘たちと共に五事について詳細に論じたことや、比丘たちによって追放された大天が彼の追従者たちとともに山に定着したことが知られる。

雪山部の場合も地名を部派名にしている、それも山と関係を持っている。多聞部の場合には名前それ自体が山との関連を示すのではないが、部派の由来を明かす『部執異論疏』の記述によれば、彼らは森林住者と密接な関係を持っていたことが窺われる。仏滅後二百年に大衆部から分派したときれる多聞部の由来として、

「仏の在世の時、祠皮衣という阿羅漢がいた。昔、仙人となって樹皮衣を被い、それで天を祭ったからである。

後に、出家し仏の説法に従って、すべてを暗誦し記憶した。仏がまだ涅槃に入っていない時、遂に雪山に住して、座禅していた。そこで、仏が涅槃に入ったことを知らなかった。仏滅後二百年のうちに至って、初めて雪山から出て央崛多羅国に至って行を同じくする人を探し求めた。∴大衆部の中には、彼が説くのを広める者もいて、彼が説くのを広めない者もいた。彼が説くのを広める者は、別に一部をなし、多聞部と名付けた。<sup>(44)</sup>

このように、「五事」を主張した部派のほとんどが山と関係を持っていることがわかる。

「五事」を主張した側が森林住者であったことを積極的に証明できるようなものは確かにない。しかし、それを主張したときれる諸部派がこぞって山と関連を持つこと、そして、「五事」の内容から判断する限り、これは僧院

生活を営む阿羅漢たち、すなわち pañāvinitta を非難していると思われることから、後期に南大衆部を中心として主張された「五事」主張の背景には、僧院生活をする比丘たちに反感をもつ森林住者たちの存在があったことが充分に窺われるのである。

以上の本稿の考察を通して、大天の「五事」が根本分裂ではなく大衆部の枝末分裂、すなわち、制多山部・西山住部・北山住部の発生と深い関連をもつこと、そしてそこには森林住者たちの僧院住者への非難が込められていることの二点が明らかとなった。本稿の内容は、碑文などの資料によるさらにより幅広い角度からの検討が必要であるが、従来論争の続いてきた部派分裂問題に一つの見通しを与えることができたものと考ええる。

#### 注

- (1) 根本分裂の原因としては、本論で考察する大天の「五事」の他に、諸律やパーリ年代記に伝えられるヴェーサーリー結集の「十事」、あるいは『吉利弗問経』に見られる「旧律の改編増広」とする伝承があるが、定説はない。この問題については、以下を参照。André Bareau, *Les Premiers Conciles Bouddhiques* (Paris: Imprimerie des Presses Universitaires de France, 1955), pp. 92-96; Janice J. Nattier and Charles S. Prebish, "Mahāsāṅghika Origins: The Beginnings of Buddhist Sectarianism," in: *History of Religion*, Vol. 16-3 (Chicago, The University of Chicago Press, 1977), pp. 237-272. 塚本啓祥『改訂増補・初期仏教団史の研究』山喜房仏書林、一九六六年、一五二—一七一頁、李慈郎「根本分裂の原因に関する一考察」(『インド哲学仏教学研究』五号、一九九八年)、一八一—三〇頁。
- (2) 大天の「五事」については、『大毘婆沙論』大正藏第二七卷、五一〇c—五二二a、『十八部論』大正藏第四九卷、一八a、『部執異論』大正藏第四九卷、二〇a—b、『異部宗輪論』大正藏第四九卷、一五a—b。Gshun lugs kyi bye brag bkod pahi bkhor lo, 大谷 No. 5639, Vol. 127, 245-5-3ff. 『異部宗輪論述記』大日本統藏第八三卷の三、二二五左b—二二七右a、『三論



- 玄義』大正藏第四五卷、八b-c、『三論玄義檢幽』大正藏第七〇卷、四五五a以下、『大唐西域記』大正藏第五二卷、八八六a-b、九一一b。Nikāyabhedavibhaṅgavyākhyāna, 大谷 No. 5640, Vol. 127, 253-1-1ff. がある。
- (3) 『異部宗輪論』大正藏第四九卷、一五b、『十八部論』大正藏第四九卷、一八aでは、「支提加、佛婆羅、釐多羅施羅」、『部執異論』大正藏第四九卷、二〇bでは、「支提山部、北山部」など。
- (4) Louis de La Vallée Poussin, "The Five Points of Mahādeva and the Kathāvathu," in: *Journal of the Royal Asiatic Society* (London, Hertford Press, 1910), pp. 413-423; Étienne Lamotte, "Buddhist Controversy over the Five Propositions," in: *Indian Historical Quarterly*, Vol. 32 (Calcutta, The Oriental Press, 1956), pp. 148-162; André Bareau, *Les Premiers Conciles Bouddhiques* (Paris, Imprimerie des Presses Universitaires de France, 1955), pp. 88-111; Janice J. Natier and Charles S. Prebish, "Mahāsāṅghika Origins: The Beginnings of Buddhist Sectarianism," in: *History of Religion*, Vol. 16-3 (Chicago, The University of Chicago Press, 1977), pp. 237-272。塚本啓祥『改訂増補・初期仏教教団史の研究』山喜房仏書林、一九六六年、一六二—一六九、二二九—二四六頁、金倉圓照『印度古代精神史(中)』岩波書店、一九六二年、二六五—二九四頁など。
- (5) 例えば、金倉圓照『印度古代精神史(中)』岩波書店、一九六二年、二六五頁は「五事は阿羅漢の尊嚴と特權を侵害する五項の提題」と述べており、Étienne Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien, des origines à l'ère Saka* (Louvain, Peeters Press, 1958)。同書英訳 Sara Webb-Boin 訳『*History of Indian Buddhism, from the Origins to the Saka Era* (Louvain, Peeters Press, 1988), p. 275。又 Nalinaksha Dutt, *The Spread of Buddhism and the Buddhist Schools* (Delhi, Roopabh Printers, 1980), pp. 128-129 は「初期仏教教団の中で特別な地位を占め、絶対的な力を持っていた既存の阿羅漢に対する一般比丘たちの非難として「五事」を解釈する。
- (6) 塚本啓祥「大天の伝承と僧伽の抗争」(『印仏研』第二三巻の一号、一九六五年)、一一二—一一三頁。André Bareau, *Les Premiers Conciles Bouddhiques* (Paris, Imprimerie des Presses Universitaires de France, 1955), pp. 95-96 参照。
- (7) Janice J. Natier and Charles S. Prebish, "Mahāsāṅghika Origins: The Beginnings of Buddhist Sectarianism," in: *History of Religion*, Vol. 16-3 (Chicago, The University of Chicago Press, 1977), pp. 259-260 はまた、「南大衆部の教理の中に、阿羅漢が低い精神的状態に後退し得るという教理のあることを指摘し、これが大天の「五事」のうち、最初の四項目を思い出させるだろう。
- (8) Janice J. Natier and Charles S. Prebish, "Mahāsāṅghika Origins: The Beginnings of Buddhist Sectarianism," in:

*History of Religion*, Vol. 16-3 (Chicago, The University of Chicago Press, 1977), pp. 257-265.

『分別功德論』大正藏第二五卷、三三二。『昔大天聖王具四梵堂。展転相紹。乃至八万四千王。皆有梵堂。唯大天一人是大土』。この文献は増一阿含経に対する注釈であり、紀元後二五―二二〇年に漢訳された。かなり大乘の影響を受けている。Etienne Lamotte, "Buddhist Controversy over the Five Propositions," in: *Indian Historical Quarterly*, Vol. 32 (Calcutta, The Oriental Press, 1956), p. 156.

(9) 大衆部が初期に分裂した北大衆部と後期に分裂した南大衆部との二つに分けられることについては、Nalinaksha Dutt, *Buddhist Sects in India*. (Delhi: Shri Jainendra Press, 1978), pp. 64-68 参照。

(10) 静谷正雄『小乗仏教史の研究——部派仏教の成立と変遷』百華苑、一九七八年、九二―九四頁。

(11) 塚本啓祥『改訂増補・初期仏教教団史の研究』山喜房仏書林、一九六六年、一六九頁。

(12) 『発智論』の他の訳である『八健度論』も五種の悪見についてしか触れないし、『旧婆沙論』では五事の記述さえもない。金倉圓照『印度古代精神史(中)』岩波書店、一九六二年、二六七―二七〇頁、佐々木閑「律藏にあらわれる阿羅漢の漏精」(『花園大  
学研究紀要』二三号、一九九一年)、五一―七頁参照。

(13) 寺本婉雅・平松友嗣『藏漢和三訳対校・異部宗輪論』国書刊行会、一九七四年、五一―六頁。

(14) Nīkāyābhedavibhāṅgavyākhyāna, 大谷 No. 5640, Vol. 127, 253-1-1ff.

(15) Kāhāvāthu (London, Pali Text Society [以下 PTS], 1979), pp. 163-203.

(16) Kāhāvāthupparāna-Āṭṭhakāhā (London, PTS, 1979), pp. 55-56.

(17) 本論文では、根本分裂に関わる大天と「五事」との関係が疑わしいこと、それにより大天の「五事」を根本分裂の原因とする説一切有部の伝承をそのまま受け入れられないことを指摘した。

では、「五事」だけを根本分裂の直接的な原因と考えることはできるだろうか。これについては、少なくとも説一切有部の『大毘婆沙論』以前の『八健度論』(大正藏第二六卷、八一―九b)や『発智論』(大正藏第二六卷、九五―六b)などに「五事」が述べられている。それらは五種の悪見とされてはいるものの、しかし、根本分裂とは関連づけられていない。とすれば、「五事」は根本分裂の直接的な原因というよりは、それらの文献が書かれた当時、議論の多かった主題であったと考えた方がよいのではないか。

(18) 大正藏第四九卷、一五b、注(3)参照。

(19) 大正藏第二四卷、九〇〇c。

- (20) André Bareau. *Les Sectes Bouddhiques du Petit Véhicule* (Paris, Imprimerie Jouve a Mayenne, 1955), p. 19 註 1) の部派を Pīrvasāliya すなわち東山住部、賈多羅部は Caitika (Caitra) 末多利部は Marāṭya (Uttarasāliya) に当り得る。
- (21) 大正藏第四九卷 一五〇。Paul Demiéville. "L'origines des sectes bouddhiques d'après Paramārtha." in: *Mélanges Chinois et Bouddhiques* (Louvain, Peeters Press, 1931-32), pp. 50-53.
- (22) 大正藏第二七卷 五一一 a。
- (23) Kathāvarthu (London, PTS, 1979), pp. 163-172.
- (24) Vinayapīṭaka, Vol. i (London, PTS, 1969), p. 295. 「アーナンダよ、精神を集中し、気を付けて寝る比丘たちは不浄を漏らさないし、また、アーナンダよ、凡夫ごさえも諸欲に対する執着を離れた者たちは不浄を漏らさない。アーナンダよ、阿羅漢が不浄を漏らすというのは、無処無容である」。
- (25) 大正藏第二七卷 五一一 a—b。
- (26) Kathāvarthu (London, PTS, 1979), pp. 173-180.
- (27) 「処非処の疑念」の処非処とごうのす 註 1) ānāpāna (Sk. śhāna-asthāna) の訳語で、道理に適っているか否かを意味する。
- (28) 大正藏第二七卷 五一一 b。
- (29) Kathāvarthu (London, PTS, 1979), pp. 181-187.
- (30) 大正藏第二七卷 五一一 c。
- (31) Kathāvarthu (London, PTS, 1979), pp. 187-195.
- (32) 大正藏第二七卷 五一一 d。
- (33) Saṃyuttanikāya, Vol. iv (London, PTS, 1973), p. 217.
- (34) Kathāvarthu (London, PTS, 1979), pp. 195-203.
- (35) Kathāvarthu (London, PTS, 1979), pp. 170-172, 176-178, 182-184, 190-192.
- (36) Kathāvarthupparāṇa-Āṭṭhakathā (London, PTS, 1979), pp. 55-56.  
 「Sadhannakusalassā ti attano arahattadhannammatte yeva kusalassa. Paññāvimuttaṃ sandhāy' evaṃ vadati. Paradhannakusalassā ti sadhannato parasiṃ pi attānaṃ samāpātidhamme pi kusalassa. Ubbatobhāgavimuttaṃ sandhāy' evaṃ vadati.」
- (37) Nalinaksha Dutt. *Buddhist Sects in India*. (Delhi, Shri Jainendra Press, 1978), pp. 24-26 參照。

- (38) Majjhimanikāya, Vol. i (London, PTS, 1979), pp. 477-481.  
 [Idha bhikkhave ekacco puggalo ye te santā vimokhā atikkamma rūpe āruppā te kāyena phassivā viharati. paññāya c'assa disvā āsavā parikkhīnā honti. Ayaṃ vuccati bhikkhave puggalo ubhatobhāgavimutto. ...Idha bhikkhave ekacco puggalo ye te santā vimokhā atikkamma rūpe āruppā te na kāyena phassivā viharati. paññāya c'assa disvā āsavā parikkhīnā honti. Ayaṃ vuccati bhikkhave puggalo paññāvimutto.]
- (39) Louis de La Vallée Poussin, "Musīla et Nārada, le chemin du nirvāna," in: *Mélanges Chinois et Bouddhiques*, Vol. 6 (Louvain, Peeters Press, 1936-37), pp. 189-222. 44' Sanyutanikāya, Vol. ii (London, PTS, 1970), pp. 115-118. ㊦ Musīla ㊵ Nārada の物語を分析して、前巻を paññāvimutta' ㊵ ㊶ dhama-yogins ㊵ 説明して、一方、後巻を ubhatobhāgavimutta' ㊵ ㊶ jhāyin ㊵ 説明してゐる。
- (40) Nalinaksha Dutt, *Early Monastic Buddhism* (Calcutta, Skylark Printers, 1960), pp. 270-271.
- (41) Reginald A. Ray, *Buddhist Saints in India: A Study in Buddhist Values and Orientations* (New York, Oxford University Press, 1994), pp. 204-205.
- (42) André Bareau, *Les Sectes Bouddhiques du Petit Véhicule* (Paris, Imprimerie Jouve a Mayenne, 1955), p. 261. 塚本啓祥『改訂増補・初期仏教団史の研究』山喜房仏書林'一九六六年'一六三頁などを参照。
- (43) Paul Demiéville, "L'origins des sectes bouddhiques d'après Paramārtha," in: *Mélanges Chinois et Bouddhiques* (Louvain, Peeters Press, 1931-32), pp. 50-53.
- (44) 『三論玄義誘蒙』大正藏第七〇卷'五五三a' 『三論玄義檢幽集』大正藏第七〇卷'四六〇c'。

## 神功皇后を〈聖母〉として祀る信仰

——九州西北部における聖母神社の分析から——

須永 敬

〈論文要旨〉 神功皇后を〈聖母〉として祀る信仰については、はるか古代の母神信仰へと融合させる試みはあれど、その歴史的側面は等閑視され、聖母信仰それ自体の研究が深化されることはなかった。そこで本稿では、西北九州に認められる聖母神社の存在に着目し、各聖母神社に関する文献資料や民俗資料を基に、聖母信仰の地域的特質や歴史的展開について考察した。この考察により、各地の聖母神社は、母神信仰や神功皇后伝承等から生み出されたわけではなく、多くの場合、中期には香椎宮の神領鎮守としてその神領へ、近世期には香椎宮を氏神とする立花氏によってその領内へ、いずれも政治・経済的な意図のもとに勧請されていることが明らかとなった。このような聖母信仰の歴史的側面を解明する試みは、香椎宮の信仰史・経済史の一側面を照らすのみならず、宇佐・石清水とは異なる八幡信仰の地域的展開の理解へとつながるものと思われる。

〈キーワード〉 聖母、神功皇后、香椎宮、神領鎮守、氏神信仰

### はじめに

九州地方に神功皇后を「聖母」<sup>シヨウモ</sup>と称して祀る信仰が存在することは、宗教学や民俗学の立場から母神信仰の典型と目され、これまでも度々触れられてきた。その主要な研究として中山太郎・西田長男・中野幡能の論考を挙げることができる。

中山は、神に仕えた巫女を祀った神社の考察のなかで、「九州には聖母大神、又は聖母屋敷と称するものが各地

に存してゐる」「是等は古く神母としての巫女に由縁のあつた神々であり、土地であつたに違ひない」として、聖母を神母や人聞といった巫女に由縁のある母神の一つとして位置付けた。その後西田も中山説を受け、御子神を生んだ母神の崇拜の典型として「聖母」という神名を位置付け「聖母崇拜をもって日本の神道においても普遍的な現象であつたと思う」と述べている。また「聖母」という神名についても、日本に古くからあり「もとは神功皇后を祀つていなかった」が、後に「神功皇后が『聖母』という名を独占するようになつた」という過程を想定している。<sup>(3)</sup>一方、中野は六郷山の人聞菩薩を考察する際に聖母に言及しており、中山の説を継承する形で「神母＝人母＝人聞菩薩」という母神信仰の系譜を示し、聖母についても「人聞菩薩信仰の中に包含されていた」としている。<sup>(4)</sup>

このような研究史を振り返れば気付くように、聖母はいずれも古代母神信仰の「原型」へと収斂されるものとして論じられ、神母・人聞同様に日本の母神信仰の典型としてみなされている。しかし、聖母を古代母神の姿と照らし合わせ、その歴史的側面を等閑視した結果、聖母信仰それ自体の理解を深めるに至らなかつたことは否めない点である。

聖母信仰を宗教史の中に再度位置付け直すためには、その歴史性を取り戻すための作業が必要となる。例えば宮地直一は、文献上に聖母という神名が確認できるのが鎌倉期以降であることを早くから指摘している。<sup>(5)</sup>また、歴史学の立場から聖母神社に言及した長沼賢海・工藤敬一は、彦岐・肥後の聖母神社が香椎宮の神領鎮守として祀られた可能性を示唆している。<sup>(6)</sup>このような歴史的側面からの考察は、聖母信仰の展開が歴史的時間の中で行なわれていたことを示すものであり、これまで宗教学・民俗学の想定していた聖母信仰観に根本的な見直しを迫るものとい

えよう。

本稿では上記のような歴史的側面の重要性を踏まえた上で、九州地方を中心に広がる二十二社の聖母神社の分析を行ない、これら各地の事例から歴史をたどる方法をとりつつ、聖母信仰の展開とその特質を再検討してみたい。これは、聖母という神に正面から取り組む初めての試みであると同時に、ある母神信仰を取り巻く社会・経済的背景や権力者の介入等の状況に目を向けることにより、信仰の歴史性・個別性を回復させるためのささやかな試みでもある。

## 一 九州における聖母神社の分布とその地域的諸相

聖母を祭神とする聖母神社が九州地方を中心に数多く祀られていることは、中山や西田によって早くから指摘されている。しかし、その聖母神社が一体どのようなものであるのか、それがどのような分布をなしているのかといった点は未だ明らかにされていない。そこで、現在祀られている聖母神社、及びかつて聖母を称していた神社の所在地を實際に踏査し、地図上に落とししてみると、それが実際には九州の西北部（筑前・筑後・肥後・壱岐・対馬）に集中して祀られていることが確認できる（「聖母神社分布図」「主要聖母神社一覧表」参照）。本章では、現在までに筆者が確認し、調査を行なった二十二社の聖母神社（聖母の名を冠する／冠していた神社）の考察を通じて、聖母信仰の歴史的展開とその地域的諸相を探っていきたい。<sup>(7)</sup>

主要聖母神社一覽表

本論文での名称	現在の名称	所在地 創建／再建年	旧社格	皇后 伝承	香椎 宮領	立花 氏領	備考
筑前地方 a 香椎宮	香椎宮	福岡市東区香椎 養老七(七二三)	官幣大	○	○		
b 宇美聖母宮	聖母宮	粕屋郡宇美町宇美		○	○		宇美八幡宮境内社
c 植木聖母宮	聖母宮	粕屋郡須恵町植木		○	□		宇美八幡宮領
d 笠松聖母宮	笠松神社	粕屋郡宮田町四郎丸		○	○		「聖母屋敷」と呼ばれる聖地がある
e 小山田齋宮	齋宮	粕屋郡古賀町小山田	村社	○	○		
筑後地方 f 草葉香椎聖母神社	香椎神社	山門郡瀬高町草葉 天正一六(一五八八)再興	村社	○	○		
g 藤尾香椎聖母神社	香椎神社	山門郡瀬高町藤尾 明和三(一七六六)	村社	○	○		fより勧請
h 鷹尾聖母宮	聖母宮	山門郡大和町鷹尾 安永七(一七七八)	無格社	○	○		iより分立・鷹尾神社御旅所
i 泰仙寺聖母宮	聖母宮	山門郡大和町泰仙寺	村社	○	○		元 鷹尾神社御旅所
j 本郷聖母宮	聖母宮	山門郡瀬高町本郷	無格社	○	○		広田八幡宮御旅所
k 竹飯聖母宮	聖母宮	三池郡高田町竹飯		○	○		八幡宮境内社
肥後地方 l 千田聖母八幡宮	千田八幡宮	鹿本郡鹿央町千田 建長五(一一五三)再興	郷社	○	○		



m	中富聖母八幡宮	中川八幡宮	鹿本郡鹿本町中川 建治三(一二七七)九/九	村社	○	1より勧請
n	分田聖母八幡宮	分田八幡宮	鹿本郡鹿本町中分田 建武二(一三三五)九/九	村社	○	1より勧請
o	大清水聖母宮	不明	鹿本郡植木町清水カ	○	○	1より勧請
p	藤井聖母八幡宮	藤井八幡宮	山鹿市藤井	村社	○	1より勧請
q	方保田聖母八幡宮	方保田八幡宮	弘安六(一二八三)九/七		○	1より勧請
r	福本聖母八幡宮	福本八幡宮	山鹿市方保田 菊地郡泗水町福本	郷社	○	1より勧請
s	伊坂聖母八幡宮	不明	嘉元二(一一三〇)九/九		○	1より勧請
t	高永聖母八幡宮	不明	菊地郡旭志村伊坂カ 菊地郡旭志村高永カ		○	1より勧請
老岐	勝本聖母宮	聖母宮	老岐郡勝本町勝本浦	郷社	○	1より勧請
対馬	竹敷聖母八幡宮	不明	下県郡美津島町竹敷	無格社	○	
v					○	

※「本論文での名称」は、香椎宮のような著名社を除き、古記録中に認められた神社名に地名を付したものである。

※「現在の名称」は当該神社の公称を採用している。また、現時点でその存在が確認できない神社については「不明」と記した。

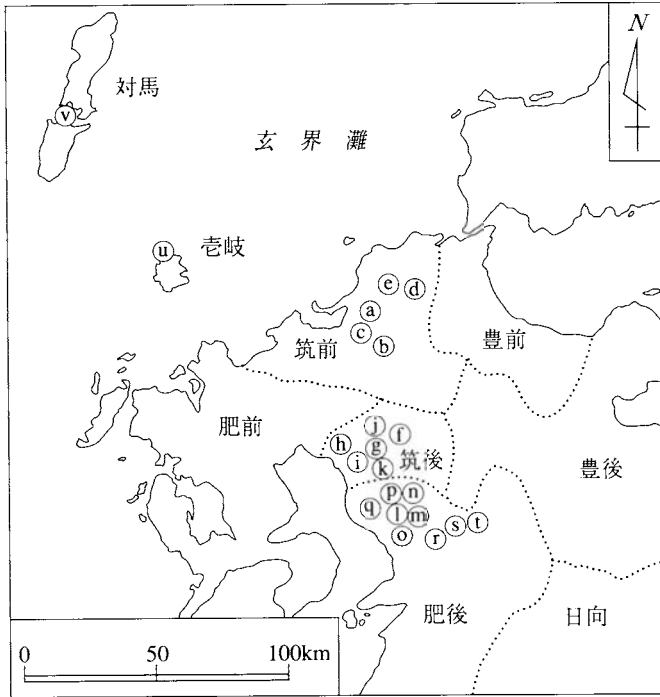
※古記録中の創建・再建年のうち、信憑性に欠けるものに関しては、本表には記載しなかった。

※「c植木八幡宮」は宇美八幡宮領であるが、本表では香椎宮関連地ということを示すためにあえて「□」印を記した。

※本表の聖母神社は、現時点で確認・考察できたものに限られている。

1 筑前の聖母神社

a 香椎宮 当社は『古事記』に「訶志比宮」「日本書紀」に「檀日宮」として登場する古社であり、八世紀初頭にはその原型といふべき社が成立していた。また、『記紀』を始めとする多くの文献に神功皇后伝説を伴って記載されているとおり、神功皇后ゆかりの社として祀られてきた歴史を有している<sup>(8)</sup>。管見の限りでは、この香椎宮の祭神を聖母と記した最も早い例は「太宰府言上云」<sup>(9)</sup>（一九九年）である。



聖母神社分布図

建久十年正月廿三日、太宰府言上云、

八幡聖母香椎宮神人宗友貞正等、去年

十一月十四日、乱入神殿内令自害者、

(以下略)

香椎宮の神人宗友貞正等が、神殿内で切腹を計ったという有名な事件を伝える記録のなかに、香椎宮は「八幡聖母香椎宮」として登場する。以後、聖母神名は『宮寺縁事抄』『八幡宮巡拝記』を嚆矢とする主要

な八幡関係文献の香椎宮に関する記述において度々記されている。他にも八幡社や住吉社のように、神功皇后を祭神とする神社はあるものの、その祭神を「聖母」の名で示す例はほとんど見受けられない。中には「八幡宇佐宮御託宣集」のように住吉・宮崎社の祭神に「聖母」の名を記している場合もあるが、その住吉社の項に丁寧にも「香椎聖母」<sup>(10)</sup>と記されているとおり、聖母神名と香椎宮には分かつたのできぬ結びつきが認められ、当時の聖母神名が香椎宮に祀られる神に用いる特殊な尊称であったことが窺える。また、以下に見ていく聖母神社の多くには、この香椎宮との政治的かつ経済的関わりが認められる。これは聖母信仰の大きな特徴の一つであり、信仰の歴史的展開を知る上でも留意しておく必要のある点である。<sup>(11)</sup>

**b 宇美聖母宮** 宇美聖母宮は安産祈願で有名な宇美八幡宮の境内東隅に祀られており「しようぼぐう」と呼ばれている。祭神は神功皇后である。「香椎宮編年記」の神領記事に「宇瀨郷八十町」<sup>(12)</sup>が含まれていることから、当社が中世期の香椎宮領に位置していることがわかる。元禄五年（二六九二）の古図<sup>(13)</sup>に姿を現わすことから、近世期に祀られていたことは確認できるのだが、創建時期は判然としない。この宇美の地はその名の通り応神天皇が生まれた土地とされており、「子安の木」「子安の石」「産湯の水」など数多くの皇后伝承が伝わっている。宇美聖母宮も「八幡さんのお母さん」である神功皇后を祀った安産祈願の社として祀られている。

**c 植木聖母宮** 植木聖母宮は「しようもんさま」と呼ばれ、現在も祀られている。祭神は神功皇后である。建久三年（一一九二）の「房領陸箇所讓状事」<sup>(14)</sup>に記された宇美宮領に「殖木」庄の名が認められることから、宇美八幡宮の社領であった時期に、宇美聖母宮を勧請するようなかたちで聖母宮が祀られるようになったのではないかと考えられている。<sup>(15)</sup> 当社の記録は『筑前国統風土記附録』に「聖母宮」<sup>(16)</sup>の名を確認できるのみであり、由緒等は不明で

ある。旧暦の六月五日と十月十五日には祭礼も行なわれている神社であるが、神功皇后に関する伝承等は認められない。

d 笠松聖母宮 笠松聖母宮は当社近隣の七地区の人々によって祀られており、現在は笠松神社と称している。主祭神は神功皇后で、仲哀天皇・武内宿禰も共に祀られているが、当地の人々からは「神功皇后さんの神社」と言われている。寛延三年（一七五〇）の「御笠松聖母神社実記」<sup>17</sup>には、皇后が熊襲へ向う途中暴雨になり、ある松の下に輿を下ろした所、たちまちその松が大木となって雨を防いだとあり、これが笠松の地名及び当社の起源とされている。また同書には、応永の大乱（一三九九）以後当社が衰えていたところ、大庄屋の神谷武蔵氏行によって再興されたという記事がみられるが、再興の年代等定かでない点が多い。また、皇后伝承を有する当社には、現在は認められないものの、近世期には「分て婦人平産を祈りけるに靈験猶あらたなり」という<sup>18</sup>、宇美八幡宮にも似た安産祈願の信仰があった。なお当社と香椎宮の関係は現在のところ確認することができない。

e 小山田齋宮・聖母屋敷 「齋宮」もしくは「忌宮」と呼ばれる当社は、仲哀天皇の死後に皇后が一年の物忌みをした所と伝えられている。祭神は天疎向津姫尊・武甕槌命他四神と神功皇后である。<sup>19</sup>『香椎宮編年記』の神領記事に「山田郷田八十町」<sup>20</sup>が認められるように、当社は中世期香椎宮の神領に祀られている。かつては社近くの山之口という所にある「古宮」に祀られていたと伝えられるが、その古宮のそばには「聖母屋敷」と呼ばれる場所がある（聖母屋敷は、天正年間以前に齋宮が祀られていた場所だとする伝承もある）。屋敷というものの、現在は民家と民家に挟まれた少し土の盛り上がった竹藪であり、そこに小さな石祠が祀られている。『筑前国統風土記』には「此村にある聖母屋敷こそ、齋宮の址には待るへき」<sup>21</sup>とあり、『日本書紀』の小山田邑齋宮跡に比定している。

また、この聖母屋敷の下には八畳敷の石畳が埋まっていると言われており、それは「神功皇后が応神天皇を産んだ場所」だと伝えられている。

## 2 筑後の聖母神社

f 草場香椎聖母神社 当社は、神功皇后が土蜘蛛田油津媛と戦ったと伝えられる女山<sup>メヤマ</sup>付近に鎮座している。草場という地名には、神功皇后が戦った「イクサバ」が転じたものという伝承があるが、当社自体に神功皇后伝承は認められない。また、正和三年（一二三二）の記録<sup>(22)</sup>には当地が聖母信仰の中心地ともいべき香椎宮の神領、本吉荘であったことが記されている。当社の由緒には、柳川居城以前から香椎宮を崇敬していた立花宗茂が、天正十六年（一五八八）の柳川入城後に社殿を造営し、社領を寄付したと伝えられている。その後田中氏が当地を支配した際に一度社領が没収されたが、立花氏が再入城した元和七年（一六二一）には再び元に戻された<sup>(23)</sup>とあり、現在の当社の姿が、当地を領有した立花氏の強い信仰によって整えられていった様子が窺える。

g 藤尾香椎聖母神社 当社はかつて「車塚」という三世紀末から四世紀初めにかけて造られたとされる前方後円墳の上に祀られていた<sup>(24)</sup>。車塚は、神功皇后が当地を訪れた際、車を停めた場所と伝えられている。「山門郡誌」には、明和三年（一七六六）この車塚に草場香椎聖母神社を勧請して藤尾香椎聖母神社を祀ったが、明治十六年には神託により付近の空詫寺跡に移転された<sup>(25)</sup>とある。神託の内容や移転の経緯に関する詳細は不明である。

### h 鷹尾聖母宮・i 泰山寺聖母宮

両聖母宮は、鷹尾神社の御旅所として祀られたという共通点があり、本社である鷹尾神社と共に述べてみたい。

鷹尾神社の史料上の初見は保元四年（一一五九）であり、そこに「高良別宮<sup>(26)</sup>」と記されているように、本来は久留米の高良玉垂神社の末社であった。しかしその後、正保二年（一六四五）の文書に「鷹尾別府八幡宮<sup>(27)</sup>」とあるように、近世初期には、当社が八幡神を祀る神社として祀られていたことがわかる。鷹尾社の御旅所に祀られる神に聖母という八幡の母神の名を付与したのも、この鷹尾社の八幡神化の影響を受けた動きであったことが推測される。

鷹尾聖母宮は小さな石祠であり、神体は神功皇后の御座石とされている。現在、鷹尾神社祭礼時の御旅所としても機能しており、笠鉾やハンヤ舞と呼ばれる風流に伴われた神輿が聖母宮へと渡御している。人々がこれを「鷹尾の神さんがお母さんに会いに行く」のだと説明するように、鷹尾神社の八幡神との母子関係が強調されているのが当社の特徴である。鷹尾聖母宮の石祠の裏には安永七年（一七七八）の造立とあり、その歴史が意外にも浅いと思われるのだが、これは、正保二年（一六四五）の矢部川改修以降、それまで御旅所であった泰仙寺聖母宮が川向うとなり、神幸の不便から新しく鷹尾聖母宮を造立したためとされる。

一方、正保二年以前の御旅所であった泰仙寺聖母宮は、矢部川改修後鷹尾村から分立した泰仙寺村の氏神として祀られている。神体が神功皇后の御座石とされているのは、鷹尾聖母宮と同様である。文政十年（一八二七）に神座を勤め、風流を奉納した記録<sup>(28)</sup>があることから、御旅所としての機能が無くなった後にも、鷹尾神社との結びつきを持っていたことが窺える。現在も当社は「鷹尾の神さんの母親」として土地の人々に語り伝えられている。

「本郷聖母宮」 神功皇后を祭神とする本郷聖母宮は、本郷地区の氏神として祀られている。創建年代等は不明である。当社は矢部川対岸の文広地区の氏神である広田八幡宮の御旅所としても機能している。毎年十一月の祭礼時には風流を伴った神輿が本郷聖母宮へと渡御するが、人々はこれを「八幡さんがお母さんに会いに行く」のだと説

明する。この風流行列「ドンキャンキャン」は四百年前から奉納されていると言われており、その伝承によれば、近世初期には聖母宮が祀られていたこととなる。

k 竹飯<sup>ツクヘイ</sup>聖母宮 当社は、竹飯地区の氏神である八幡神社の境内社として祀られている。祭神は神功皇后であり、本殿には神像が祀られている。この聖母宮は、母神としての特別な信仰を集めているわけでもなく、八幡社祭祀にも関わることはない。強いて挙げれば元日の「三社参り」の際、竹飯地区の氏子が境内社である屋須多神社とこの聖母宮へ参拝したのちに八幡社へ詣でるといったところである。

### 3 肥後地方の聖母神社

1 千田<sup>チヅ</sup>聖母八幡宮 当社は、建長五年（一二五三）の創建とも再興とも伝えられる<sup>(30)</sup>。主祭神は神功皇后であり、仲哀・応神天皇も併祀されている。神功皇后は新羅からの帰途に当地へ立ち寄り、ここから香椎宮へと移ったといわれ、皇后伝承も数多く認められる。例えば聖母八幡宮前の「八島」は景行天皇が八頭の大亀を退治したものと伝えられるが、それとは別に皇后が八神を祀り戦勝を祈願したものという話もある。また、当社の神体が皇后の兜とされるほか、付近の「広村」「水原」といった地名起源説話が神功皇后と結び付けられている<sup>(31)</sup>。千田聖母八幡宮の原型が造られたと思われる中世期、当地は千田荘の中心地であった。千田聖母八幡宮社家には寛政三年（一七九二）の「社記・由来・縁起・井本末改帳<sup>(32)</sup>」（以下千田社家文書と略す）が伝わっているが、その末尾には「遠近御末社」として中富村聖母八幡宮・藤井村聖母八幡宮・分田村聖母八幡宮・福本村聖母八幡宮・伊坂村聖母八幡宮・高永村聖母八幡宮・大清水聖母八幡宮・方保田村聖母八幡宮の八社の聖母宮が記載されている。この記録から工藤敬一

は、荘園の鎮守神として聖母八幡を鎮座させている点に注目し、聖母信仰の中心地である香椎宮が当千田荘の荘園領主であった可能性が高いと述べている。<sup>(33)</sup>後出の福本聖母八幡宮の梁牌に千田聖母八幡宮が香椎宮から勧請された旨が記されていることや、以下に紹介する肥後地方の聖母神社の由緒に、千田聖母八幡宮から勧請された旨とする記録が多数認められることから、当社が香椎宮と肥後の聖母神社とを取り結ぶ中継点的役割を果たしていたことが確認できる。

m 中富聖母八幡宮 当社の名は『肥後国志』等にも認められるが、現在はその名の神社は確認できない。ただ、藩政時代の中富村である中川地区に中川八幡宮が祀られており、その周辺にそれらしき八幡宮も見当たらないことから、この中川八幡宮がかつての中富聖母八幡宮であったと考えられる。祭神は誉田天皇・仲哀天皇・息長帯姫命・多岐理姫命・多岐都姫命・市寸嶋姫命であり、神功皇后を強調して祀っているわけではない。『肥後国志』には「建治三年（一二七七）九月九日聖母八幡宮ヲ勧請<sup>(34)</sup>」とあるが、この聖母八幡宮とはもちろん千田聖母八幡宮を指すのであろうし、先の千田社家文書にも千田聖母八幡宮の末社として名を連ねていることから、その由来を知ることができると考えられる。

n 分田聖母八幡宮 現在は分田八幡宮と呼ばれている。祭神は応神天皇・仲哀天皇・神功皇后であり、皇后を特崇拝しているというわけではない。『肥後国志』には「建武二年（一三三五）九月九日千田荘聖母八幡宮ヲ勧請<sup>(35)</sup>ス」とあり、中世期に荘園鎮守神として勧請された旨がわかる。

o 大清水聖母宮 当社の名は、工藤の紹介した千田社家文書にみられるのみであり、現在は当地域に聖母宮や八幡宮などを確認することはできない。ただし神功皇后伝承は伝えられており、皇后が朝鮮から帰国して水を欲した



際に水が湧きだした地と言われ、現在も千田川の流出地となっている。この地は中世、山本荘に属していたが、千田荘に関係する所（出作分など）があったため聖母宮が祀られていたのではないかと考えられている。<sup>(36)</sup>

p 藤井聖母八幡宮 現在は藤井八幡宮として祀られている。祭神は仲哀天皇・応神天皇・神功皇后である。『肥後国志』には「弘安六年（二二八三）九月七日千田荘聖母八幡宮ヲ勸請ス」<sup>(37)</sup>とあり、境内にも同年同日奉納の如法経塔が認められる。当社も千田社家文書に末社として名を連ねている。

q 方保田<sup>カトクダ</sup>聖母八幡宮 千田社家文書に記載される千田聖母八幡宮末社のひとつで、現在の方保田八幡宮のことと思われる。中世山鹿荘へ属していた当地であるが、千田荘藤井に隣接しており、千田荘の関連地であった可能性が指摘されている。<sup>(38)</sup>

r 福本聖母八幡宮 福本八幡宮と称されるのが一般的だが、「聖母八幡」とも呼ばれている。肥後地方において、現在も聖母という呼称が残っているのは千田とこの福本の二社のみである。主祭神は神功皇后とされ、仲哀・応神天皇と共に祀られている。ただし、母神としての信仰は特に見られない。

当社には、明応二年（一四九三）に阿左古式部少輔源武貞が神殿を造替した際の棟札が現存しており、これが当地域で最も古い聖母神名記載資料となっている。そこには「当社者千田社分驅之垂跡也其千田者香椎聖母大菩薩為本社」<sup>(39)</sup>とあり、肥後地方の聖母信仰伝播のルートを如実に物語っている。また、『肥後国志』所載の「社記」によれば「嘉元二年（二三〇四）九月九日置丹後守藤原恒治玉名郡千田荘聖母八幡宮ヲ勸請シ恒治即チ其社職ヲ掌ル」<sup>(40)</sup>とある。中世期の当地は福本名となっており、永和元年（一三七五）の記録<sup>(41)</sup>に依れば千田荘の知行領分に属していた。つまり千田荘の飛び地をなしており、そこに荘園鎮守として聖母八幡宮を勸請したのであることがわかる。

s 伊坂聖母八幡宮 千田社家文書に「伊坂聖母八幡宮」が、『肥後国志』伊坂村の項には「聖母八幡宮」が認められることから、かつては聖母八幡宮が祀られていたことは確かであるが、現在伊坂には聖母八幡宮らしき神社は見当らない。

t 高永聖母八幡宮 当社は千田社家文書の記載にのみ認められ、伊坂の例と同様に現在その姿を見ることはできない。伊坂と高永は福本名の隣接地であるため、千田荘関連地であった可能性も指摘されているが、<sup>(42)</sup>詳細は不明である。

#### 4 沓岐・対馬の聖母神社

u 勝本聖母宮 当社は式内社、中津神社に比定されている沓岐の古社であり、現在は聖母宮と称している。聖母宮へと名称が変わった時期については不明であるが、暦応元年（二三三八）の「沓岐香椎聖母宮縁起」<sup>(43)</sup>においては既に聖母を称していることから、室町期初頭以前であることは間違いない。祭神は神功皇后および仲哀・応神天皇であるが、人々から「しょうもんさん」と呼ばれているように、神功皇后を祀った神社として認識されている。社のある勝本浦では多くの神功皇后伝承が語られており、この浦の名称も皇后が朝鮮から凱旋した際に「風本」から「勝本」へと改名したとされている。皇后の鎮懐石や聖母宮の頒布する岩田帯など、安産を祈願する信仰も認められ、母神としての崇拜も強い。また、香椎宮を本社とし、香椎宮と同体であることが古記録等に明確に記されている点も当社の大きな特徴である。当地は文永・弘安の役の後、その功によって香椎宮の神領となったらしく、元禄年中まで勝本浦を含むこの一体は「香椎村」の名を有していた。このようなことを考え合わせれば、勝本聖母宮

は鎌倉期から室町初期にかけて、香椎宮の社領に祀られた鎮守であったと考えられる。<sup>(44)</sup>

Ⅴ 竹敷聖母八幡宮 当社は「対州神社誌」に「しやうぼ」<sup>(45)</sup>と現われるのを始め、近世期の資料に「竹敷聖母八幡

宮」<sup>(46)</sup>「聖母神社」<sup>(47)</sup>などと記され、祭神は神功皇后もしくは息長足媛とされている。由緒には、天武六年（六七八）に

伊豆山八幡宮（現海神社）から興良の清水山（現厳原八幡宮）へと神功皇后の神体を遷座した際、供饌を行なった場所とある。この両社はかつて式内社の「和多都美御子神社」「和多都美神社」であったが、中世初期には八幡信仰が習合し、それぞれが八幡宮を名乗るようになった。<sup>(48)</sup> 両社に由緒を求める竹敷聖母八幡宮が、その両社から影響を受けていたことは想像に難くなく、八幡の母神を聖母と称する信仰が当地にもたらされたのも中世初期以降であった可能性が高い。また、竹敷の隣、黒崎地区の氏神である城八幡宮は別名「香椎乃御子神社」<sup>(50)</sup>とも記されており、壹岐の例の如く当地一帯が香椎宮関連地であった可能性もありうるが、それに関する記録も残されておらず、詳細は不明である。

## 二 聖母信仰の諸類型とその特質

様々な記録や伝承に登場する各聖母神社の実態とその歴史を踏まえると、これまで見逃されてきた聖母信仰の有する社会・経済的背景、さらには聖母信仰伝播の歴史的背景が考察の対象として自ずと浮かび上がってくる。各聖母神社に認められる特徴を一概に分類することは難しいが、重複するものも含みながら次のような三点の特徴を指摘することができよう。ここでは、聖母信仰の各特徴ごとの考察を通じて、これまで述べてきた多様な聖母信仰のあり方を整理してみたい。

## 1 神功皇后伝承と聖母

前章で述べた聖母神社のうち、皇后伝承を有する社は計十二社（a・b・d・e・f・g・h・i・l・o・u・v）と約半数にのぼり、それぞれ、皇后の聖蹟や地名起源、そして伝説などを伝えている。聖母という母神であることを明確に示す神名は、筑後の例のような「八幡さんのお母さん」という表現が伝承されていく際に少なからぬ役割を果たしたに違いない。

しかし、喜多路による皇后伝承分布地図<sup>(61)</sup>を見れば明らかのように、九州北部にはおびただしい数の皇后伝承が認められ、その圧倒的多数は聖母という神名とは無関係に成立している。また、聖母神社における皇后伝承も九州北部のそれに比してとりわけ特別な伝承であるとはいえない。

このことは、残りの半数の聖母神社が、皇后伝承が欠落しているにも関わらず現に祀られているという事実とも無関係ではない。皇后伝承の見られない聖母神社の場合、安産祈願といった信仰を有さないのもちろんのこと、母神という性質が意識されることも少ない。この傾向が顕著なのは肥後地方においてであり、九社中七社までが皇后伝承を欠いている。このことは当地方における聖母神社の多くが、近代に入ってから八幡宮と社名を変えたことの遠因になったと考えられる。

各地に見られる聖母信仰を論じる際に、神功皇后伝承を一つの特徴として挙げることはできるにせよ、それが必要条件ではないことは以上のことから明らかである。聖母という特徴的な名称に皇后伝承を引き立たせる働きがあったとしても、母神信仰や皇后伝承が直接各地の聖母信仰の母胎となったとみる従来の立場には再考の必要があるろう。

## 2 荘園鎮守神としての聖母

聖母神社という社名は、九州においても決して一般的な神社名ではなく、同様に神功皇后を祀る数多の神社中においても例外的な存在といえる。このような特殊な神社名がこれだけの地理的広がりを持つに到る歴史的経緯は考察されぬまま現在に到っているのだが、肥後の千田聖母八幡宮、福本聖母八幡宮、そして吉岐の勝本聖母宮など、香椎宮との本社末社的關係を示唆する記録を持つ神社の存在は、この聖母信仰が流布されていく上で香椎宮の占めていた重要な位置を示唆している。

このうち、香椎宮から信仰が伝播したことを明確に伝えているのは肥後地方の聖母神社群であり、鎌倉中期に香椎宮から神領の千田聖母八幡宮へ、そして千田荘域内に散在する各聖母神社へ伝播したことは古記録からも読み取れるとおりである。同様に、吉岐の勝本聖母宮も、鎌倉中期の文永・弘安の役以後香椎宮の神領となった土地に神領鎮守として祀られたとされている。また、筑前の聖母神社（b・c・e）がそれぞれ中世香椎宮の社領（宇瀨郷・山田郷）とその関連地（宇美宮領植木庄）に祀られていることから、これらの聖母神社も香椎宮の神領鎮守的な意味合いで勧請されていたことが想定できる。

このように、中世香椎宮の神領及びその関連地と見なされる地に祀られている聖母社を挙げていくと、その数は十七社（a・b・c・e・f・g・l・m・n・o・p・q・r・s・t・u・v）に上り、約八割の聖母神社が該当する。これを筑前・肥後・吉岐・対馬に限ってみれば、筑前の笠松聖母宮以外の全ての神社が香椎宮神領及びその関連地に位置していることとなる。一見無秩序な広がりを見せているかのような聖母神社の多くがこの一点において一致を見ることがからは、これらが中世の香椎宮からその勢力下に勧請されていたものであることが窺い知

れるのである。

また、縁起等の由緒を伝える聖母神社の中には、鎌倉中期の創建／再建との記録を有する社（l・m・n・p・r）が認められる（主要聖母神社一覧表参照）。沓岐の勝本聖母宮も前述の通りこれに加えることができるし、対馬の竹敷聖母八幡宮もこの時期に祀られた可能性が高い。このように聖母神社が創建／再建される気運が高まった時期は、文永・弘安の役において九州地方に対外的緊張が高まっていったであろうとその折であった。「三韓征伐」の伝承を有する神功皇后を「聖母」として祀る信仰が広まっていった背景に、この時代の対外的な緊張関係という歴史的要因があったということは、次節で述べる近世初期の聖母神社の生成が秀吉の朝鮮侵略と符合していることと共に一考を要する問題だと考えられる。

### 3 氏神信仰の対象としての聖母

地域の支配者の宗教的リーダーシップによって広まっていったと思われるケースが、筑後地方の聖母神社（f・g・h・i・j・k）である。秀吉の朝鮮侵略に功をたてた立花宗茂は、天正十六年（一五八八）に柳川に居城し、以後当地の草場香椎聖母神社を崇敬したという。この草場香椎聖母神社は、御旅所や境内社として祀られている同地方の聖母神社において、独立した祭祀を受け、氏子を有している唯一の聖母神社である。立花氏が当社を崇敬した理由は、立花氏の産土神が香椎宮であったためとされる。立花氏の名が香椎宮付近の立花山の立花城に由来することや、立花氏の祖であり宗茂の父にあたる鑑連（道雪）が香椎宮権大宮司木下連清の烏帽子親となっていることなどからも香椎宮と立花氏との深い関係は十分窺い知れる。立花氏入城以前の草葉香椎聖母神社については、

香椎宮神領の鎮守神として祀られた可能性を指摘できる以外は不明であるが、いずれにせよ現在の社の原型はこの立花氏の影響下に成ったものと考えてよいであろう。

立花宗茂の支配を受けた戦国末期から近世初期にかけて、当地の有力社である「高良別宮」（「高良玉垂宮」ともある）が、「鷹尾別府八幡宮」へと名を変えていることには注目する必要がある。鷹尾神社の八幡神化は、その御旅所が「聖母宮」と称されるようになった時期を間接的に示しているのではないだろうか。現在も伝承されているとおり聖母宮は「八幡さんのお母さん」と言われており、鷹尾神社の祭神が八幡神とされた時期に聖母宮となった可能性が高い。このような当地の宗教的変動が起こったのは立花氏の支配以降のことである。同様に本郷聖母宮の風流行列の起源が「四百年前」と伝えられ、この時期と合致していることは恐らく偶然ではあるまい。このような立花氏の氏神として広まった聖母信仰は筑後地方に限られると思われ、聖母神社という名称で祀られるようになったのも戦国末から近世初期と、他地域の聖母神社と比較しても新しいものだと言える。

また、筑後地方に聖母信仰が現われたその時期が、秀吉による朝鮮侵略の時期と符合をみせることについても指摘しておきたい。近代における対外関係の緊張に際し、神功皇后が「威厳ある過去」を呈示するものであったことについては、リチャード・アンダーソンによる分析があるが、聖母信仰の伝播時期が元寇や朝鮮侵略といった対外関係の危機を迎えた時期と合致していることから、中・近世の対外的緊張時においても神功皇后という母神が目ざれていた可能性を指摘できるのである。

## 結論

最後に本考察の要点とそこから導きだされる今後の課題について述べて締め括りしたい。まず、この聖母信仰が鎌倉期の香椎宮に現われ、それが鎌倉期以降に香椎宮神領やその関連地に伝播していった点である。このような伝播ルートは各聖母神社の由緒等からたどるような形で、いわば民俗学的方法によつて見出だされるものであるが、資料が乏しい香椎宮において聖母信仰の伝播に関する資料が今後現われないとすれば、このような間接的証明の試みを継続し、伝播の経緯をさらに明確にしていく他はない。この作業から浮かび上がってくるであろう聖母信仰圏ともいべき地域を想定するならば、それは香椎宮の信仰圏・経済圏を物語るものであると同時に、八幡信仰の地域的展開の範囲として位置付けられるであろう。西北九州に宇佐・石清水とは異なつた八幡信仰の磁場が存在していた可能性さえもここから窺えるのである。<sup>(55)</sup>

また、これまでの聖母に関する研究は、古代に連なる母神祭祀の伝統を重視するあまり、信仰の歴史性や社会・経済的意義は軽視されていたくらいがあつた。本稿ではこの後者に注目することにより、聖母神社の勧請が元寇と朝鮮侵略という対外的緊張下に盛んに行なわれ、その信仰が香椎宮や立花氏といった宗教者・権力者によつて各地にもたらされたことを指摘した。ただし、神功皇后伝承を有さぬ聖母神社の存在からは、本稿のような聖母信仰を伝えた側の考察だけではなく、もたらされた側の考察も行なつていく必要性を感じる。宗教者・権力者の信仰が、人びとの信仰世界にどのような波紋を起こし、どのように位置付けられていったかという問題は、今後聖母信仰の理解を進める上でも重要な点であると思われる。



宗教学・民俗学・歴史学によって断片的には触れられていた聖母信仰であるが、研究対象を聖母信仰そのものに絞り込み、各学問ごとの考察を資料の段階から再構成する作業によって、ようやくその歴史的要約が姿を現わしたところといえよう。中世香椎宮に聖母神名を生み出すこととなった宗教的契機や、十二世紀以降の中国・朝鮮の記録に現われる「聖母」神との関係など、不明な点は依然として多々残されているのだが、これらの課題については本稿に対する御教示を仰ぎつつ、今後とも研究を継続していくこととした。

注

- (1) 中山太郎『日本巫女史』大岡山書店、一九三〇年。再版は、八木書店、一九六九年、四五四頁。
- (2) 西田長男『日本の聖母』(『古代文学の周辺』一九六四年)、『日本神道史研究』第一巻総論編、講談社、一九七八年、に再録。四五七頁。
- (3) 西田長男・三橋健『神々の原影』平河出版社、一九八三年、一三八頁。
- (4) 中野幡能『八幡信仰史の研究』増補版下巻、吉川弘文館、一九七五年、八二九頁。
- (5) この宮地の指摘はこれまであまり省みられてこなかったのではないだろうか。宮地『八幡宮の研究』理想社、一九五六年、一二頁。
- (6) 長沼『松浦党の研究』九州大学文学部国史学研究室、一九五七年。『日本海軍史研究』九州大学出版会、一九七六年、に再録。二六〇頁。工藤『鹿央町史』上巻、鹿央町史編纂委員会、一九八九年、二六九頁。なお、これらの考察は地方史・荘園史といった立場から各地域の聖母神社に触れたものであり、神社それ自体の歴史を考察するまでには及んでいない。
- (7) 以下に述べる神社には、登録上のもの、古記録中のもの、現称などの様々な社名があるが、混乱をさけるため本稿では著名社である香椎宮を除く全ての神社を、聖母を冠する／冠していた名称に地名を付した形で統一している(「主要聖母神社一覧表」参照)。また「しょうもんさま」などの民間の呼称は確認できたもののみを記載した。なお、各聖母神社にはアルファベットが付してあり、それぞれ図・表と対応している。これらの聖母神社の詳細に関しては、須永「聖母―ある母神信仰史研究への試み―」(『歴史民俗資料学研究』4、神奈川大学大学院歴史民俗資料学研究科、一九九九年)を参照頂きたい。

(8) 大正四年に仲哀天皇と神功皇后が併祀される以前、香椎宮の主神は神功皇后と見なされる向きが強かった。「国史大辞典」、「香椎宮」の項参照。

(9) この「太宰府言上云」は「平戸記」寛元二年十月十四日条(『増補史料大成』三十三、臨川書店、一九六五年)に記載されている。

(10) 「八幡宇佐宮御託宣集」第二卷(『神道大系』宇佐に所収)。

(11) なお、西田は香椎宮を「聖母宮の本宮」とみなしているが、この指摘は香椎宮に聖母神名が頻繁に用いられることを比喩的に表現したものと考えられ、聖母信仰の歴史的形成過程について述べた発言ではない。西田・三橋、前掲著、一三三頁。

(12) 『香椎宮編年記』(福岡県立図書館所蔵の複写資料)には神亀元年(七二四)の神領として「宇瀨郷八十町」の記述が見られる。同様の記事は、同書所収の延元元年(一三三六)足利尊氏感状にも認められる。

(13) 『宇美町誌』宇美町役場、一九七五年、九三八、一〇二九頁。

(14) 『石清水八幡宮史』史料第六輯、一九三六年。なお、大永武年(二五二二)「宇美宮社務房秀目安案」(『大日本古文書』石清水文書之二)にも「植木庄」が宇美八幡宮の神領として記載されている。

(15) 宇美町教育委員会『宇美町立歴史民俗資料館』5、一九八四年、五頁。

(16) 加藤一純『筑前国統風土記附録』卷之三十四、寛政十年(一七九八)。刊本は川添昭二校訂『筑前国統風土記附録』中巻、文献出版、一九七七年。

(17) 『宮田町史』上、宮田町史編纂委員会、一九七八年、一一四六頁。

(18) 前掲(17)に同じ。

(19) 『古賀町史』古賀町、一九八五年、八二四頁。

(20) 『香椎宮編年記』の神領記事に「山田郷八十町」が記載されている。延元元年の記録にも認められることは、(12)と同様である。

(21) 貝原益軒『筑前国統風土記』卷之十九、宝永六年(一七〇九)。刊本は伊東尾四郎校訂『筑前国統風土記』文献出版、一九八八年。

(22) 正和三年(一三二四)の「北条政顕下知状」(『大日本古文書』石清水文書之六、菊大路家文書)に「香椎宮領筑後国本吉庄」とある。

(23) 大日本神祇会福岡県支部『福岡県神社誌』下巻、一九四四年、六一頁。

- (24) 『瀬高町誌』瀬高町教育委員会、一九七四年、二九四頁。
- (25) 『山門郡誌』福岡県山門郡教育会、一九二五年、一三一頁。
- (26) 「高良別宮供下支配注文」(『筑後鷹尾文書』柳川古文書館、一九九五年、所収)。
- (27) 「鷹尾村六反田霞野事達」(『筑後鷹尾文書』柳川古文書館、一九九五年、所収)。
- (28) 『六郷小学校百年誌』(一九七七年、一二〇頁)には、その改修の様子が略図とともに示されている。
- (29) 当社神職家文書の記述に、「文政十年神座相勤風流仕候」とあり、泰仙寺聖母宮境内の石碑にも刻まれている。大和町史編さん委員会の半田隆夫氏の御教示による。
- (30) 「肥後国玉名郡千田荘聖母八幡宮略縁起」享保十二年(一九二七)、永青文庫「寛帳」。刊本は『神道大系』神社編四十五、一九八七年。
- (31) 後藤是山編纂『肥後国志』九州日日新聞社、一九一四年、五八〇―五頁。
- (32) 『鹿央町史』上巻、鹿央町史編纂委員会、一九八九年、二六八頁。
- (33) 『鹿央町史』上巻、二六九頁。
- (34) 『肥後国志』、五四四頁。
- (35) 『肥後国志』、五八八頁。
- (36) 『鹿央町史』上巻、二六九頁。
- (37) 『肥後国志』、五八九頁。
- (38) 『鹿央町史』上巻、二六九頁。
- (39) 「合志郡福本村八幡聖母宮梁牌」(『肥後国志』、三二九―三〇頁)。
- (40) 『肥後国志』、三二九頁。
- (41) 「千田荘支配注文」(早稲田大学後藤文書)、『鹿央町史』上巻、二六六頁。
- (42) 『鹿央町史』上巻、二六九頁。
- (43) 「老岐香椎聖母宮縁起」(『神道大系』神社編四十六、一九八四年、所収)。
- (44) 老岐聖母宮が香椎宮の神領鎮守であったことに関しては、既に長沼賢海の指摘がある。長沼『松浦党の研究』九州大学文学部国史学研究室、一九五七年。『日本海軍史研究』九州大学出版会、一九七六年、に再録。二六〇頁。
- (45) 加納貞清編『対州神社誌』貞享三年(二六八六)、(『神道大系』神社編四十六、所収)。

- (46) 藤斎長・一宮藤馬編『対馬国大小神社帳』宝曆十年(一七六〇)。(なお本資料と、以下に挙げる『対馬州神社大帳』『神社明細帳』は、いずれも鈴木棠三が『対州神社誌』の註として『神道大系』神社編四十六に掲載した資料である。)
- (47) 藤仲郷編『対馬州神社大帳』十八世紀後半(『神道大系』神社編四十六、所収)。
- (48) 『神社明細帳』(『神道大系』神社編四十六、所収)。
- (49) 永留久恵『海神と天神―対馬の風土と神々―』白水社、一九八八年、三一―一頁。
- (50) 『対馬国大小神社帳』・『対馬州神社大帳』の黒崎村「城八幡宮」の記載による。
- (51) 喜多路「神功皇后伝承定着の周辺―北九州を中心として―」(『民族学研究』三六一―、一九七一年)、二九頁。
- (52) 『国史大辞典』、「立花氏」の項参照。
- (53) 『香椎宮編年記』(福岡県立図書館所蔵の複写資料)に「(天正)十二年二月廿日木下掃部介帽子親ヲ立花城主戸次道雪公ニ求ム」とある。
- (54) リチャード・W・アンダーソン(亀井好恵訳)「征韓論と神功皇后絵馬―幕末から明治初期の西南日本―」(『列島の文化史』10、日本エディタースクール出版部、一九九六年)、六六頁。
- (55) 鈴木棠三は、北九州・壱岐・対馬の八幡信仰が「宇佐・男山の八幡信仰とは別流の母子信仰の神道を形成し」ていることを指摘したが、聖母信仰はその特徴を体现するものであるかのように見える。鈴木『壱岐香椎聖母宮縁起』解題(『神道大系』神社編四十六)、一七頁。

# 功德儀礼と死

——中国雲南省徳宏タイ族のポイ・パラ儀礼——

長谷 千代子

〈論要旨〉 中国雲南省徳宏傣族景頗族自治州では、上座仏教を信奉する徳宏タイ族がポイ・パラという盛大な儀礼を行うことで知られている。ポイ・パラは功德儀礼であると同時に死の儀礼でもあり、また大量の財の消費と名譽ある称号の授与を伴うために一部の裕福な人しか主催することができないことから、これを挙行することが人々のあこがれとなっている。

本稿は、ポイ・パラが現在の徳宏タイの人々にとって持っている意味の重要な一面——つまり死に対処するユニークな方法の一つを明らかにすることを目標としている。筆者は物事の意味は重層的に決定されているという前提に立ち、ここでは儀礼そのものの伝統的な意図と、儀礼の主催者がそれを開催する時期についての状況判断というミクロレベルの二つの要因に焦点を当てている。この考察を通して、「死体の処理」だけではなく「善き死へ向かう準備」としてのポイ・パラのユニークな特徴が明らかにされる。これは、社会的状況や歴史的文脈といったより大きな枠組みの中で、中国の地理的・歴史的・文化的周縁に位置するある少数民族社会の死生観の現在を考えるための出発点である。

〈キーワード〉 徳宏タイ族、ポイ・パラ、死の儀礼、功德儀礼、上座仏教

## 一 はじめに

### 1 課題

中国雲南省の徳宏傣族景頗族自治州には、上座仏教的な文化が見られることで知られている。徳宏 (Dehong)

の上座仏教文化の主な担い手は、中国ではかつては擺夷 (Pai-i)、欧米の研究者からはチャイニーズ・シャン (Chinese Shan)<sup>1</sup>、現在は自称に合わせて傣勐 (Dai Le) やダイ・ヌー (Dai Nue)<sup>1</sup> 等と呼ばれるタイ系の人々である。徳宏の僧侶は徳宏タイ文による三蔵経を保持しているものの、中心的な寺に漢訳の經典や観音像があったり、僧侶のいない寺のほうが多いなど、正統的な上座仏教とは異なる特徴がある。本稿で取り上げるポイ・パラ (pau phaa)<sup>2</sup> という儀礼もそうした特徴のひとつと言える。

ポイ・パラは仏教的な善を行うこと (作善) によって功德を積む、いわゆる功德儀礼の一種に相当する。三日から七日、ときにはそれ以上にわたって大量の財を消費する大規模な積徳行であり、少なくとも今世紀初頭にはこの地方で盛んに行われていた。経済力を必要とするため、誰でもできるわけではなく、人生儀礼のように義務的・強制的でもない。この儀礼を行ったからといって政治権力が得られるわけでも、金持ちになれるわけでもない。ところが多くの人々がこの儀礼にあこがれ、一部は実際にそのために大金をはたくのである。彼らはなぜこの儀礼にこれほどの価値を見出すのだろうか。

いうまでもなく、あるものの価値はそれ自身に備わるのではなく、いろいろな要因の絡み合いのなかで重層的に決定されている。それらのすべてをこの紙面の中で取り扱うことは不可能である。したがってこの研究ではそのいくつかの要因の中から以下の二つの点を取り上げたい。一つは儀礼行為のシークエンスそのものから読みとれる伝統的な意味、もう一つは儀礼執行のタイミングと動機である。

後者の課題はこの儀礼にかなり特有の問題と言えるかもしれない。儀礼の多くは結婚するときの結婚式、病気になったときの治病儀礼のように、行われるタイミングがあらかじめ決まっている。しかしポイ・パラにはそれほど

固定的なタイミングがないかわりに、人々はそれぞれの人生においてポイ・パラをするのに良い頃合いをはかり、実行する。そこには主催者の意図が現れるのであり、その基準を知ることが、彼らのこの儀礼に対する考え方の一端を知ることにつながるのである。

この他にも社会的・歴史的・経済的なくつもの要因があり、それらに比べればここで検討するのはごくミクロなレベルの要因にすぎない。また、ポイ・パラそれ自身も数ある儀礼の一つにすぎない。しかしこうしたポイ・パラをめぐる価値観の分析を通して、私たちは彼らの「死」に対する態度や考え方の一端を理解することができるようになる。本稿の目的は、死の儀礼研究の一つのユニークな事例を加えると同時に、変遷を重ねてきたであろう彼らの死生観の現在を理解するためのより広い視野を獲得することにある。

## 2 先行研究概観

上座仏教圏における死の儀礼研究を概観すると、「死の処理」という問題設定を重視し、生物学的死の発生を機械的に「死」の開始と見なし、残された者が死者の魂のために何をするか、社会に生じた空隙をいかに補修するかといった特定の課題に議論を限定する傾向が見られる。<sup>(3)</sup>『文化人類学事典』も、「死と死者をめぐる儀礼は死の前から死の後まで一定の期間にまたがる一連の規則を含むべきである」としながらも「死体の処理法」としての葬法を中心に書かれており、上座仏教圏の研究に限らず「死の処理」という観点から死の儀礼を研究するのが主流を形成しているように思われる。<sup>(4)</sup>

しかし上座仏教の死の儀礼において常に死や死体の処理が重視されていると考える必要はないように思われる。

具体的にいえば、タイでもミャンマーでも一連の死の儀礼の中に断続的に多くの功德儀礼が組み込まれていることが分かるが、功德儀礼自体はあくまで功德を積むことを目的としており、誰かの死と直接関連づけられる必要はないのである。<sup>(5)</sup>

ひるがえって功德儀礼の研究を概観すると、その多くは儀礼から世界観を読みとるという方向で進められ、儀礼が何を行おうとしているかという問いに積徳という答えを用意するにとどまり、文化的・社会的文脈の中で積徳を行うことが状況的にどんな意味を持ちうるのかを考慮したものは見あたらない。<sup>(6)</sup> そのため、死の儀礼の中に現れた功德儀礼がどのような役割を果たしているのかについて、十分な議論が尽くされていないのである。

タンバイアの研究はこの点に比較的自覚的である。彼はタイ族の積徳が本質的に未来を操作する行為なので、死の儀礼に組み込まれた功德儀礼も、「死の処理」よりも「再生の準備」を意図していること、また死の儀礼が他者の死という出来事を口実にした生者自身の積徳行でもあることを指摘している。<sup>(7)</sup> こうした指摘は本研究に大きな示唆を与えてくれた。また、スパイロやターウィールらの民族誌にも、功德儀礼をこの独特な死生観と、人生におけるその効果において理解しようとする配慮が見られる。しかしそれでも彼らの記述は人生儀礼の分類法によつて生前の功德儀礼と死後のそれとに分断されがちであり、分量的にも限られている。<sup>(8)</sup> 筆者はこの点の考察を推し進め、生と死にまたがって行われる功德儀礼の状況的な意味や効果を知ること、彼らの死の概念に対する理解を深めたい。

### 3 調査地概要

徳宏は中国雲南省の西部に位置し、ミャンマーのシャン州に隣接している。昔からいろいろな民族が多く居住



し、言語・風俗とも漢人とは異なることから土司制度と呼ばれる間接統治体制がしかれていた。土司制度とは、その土地の有力者を官吏（土司）に採用して統治を任せるもので、中央から派遣されて任地に赴く普通の官吏制度から区別される。かつての徳宏には十の土司署が設置されており、今回の主な調査地である芒市（Mangshi）鎮も一九五〇年代までそのような土司署が存在していた。

徳宏州には、中国の民族分類法によれば、傣族、景頗族など五つの少数民族が住んでおり、このうち数的に最も多く、土司制度によって政治権力を保持してきたのが傣族、つまり徳宏タイ族である。彼らが土司制度に組み込まれたのは十四世紀後半、上座仏教の信仰が定着したのは十六世紀後半である。彼らの民族意識において上座仏教は非常に重視されており、「徳宏タイ族はみな上座仏教を信仰している」というイメージが自他を問わず流通している。もともと、実際の彼らの宗教生活は、いわゆる精霊信仰や、漢族の習俗なども入り交じってかなり複雑な様相を呈している。

筆者が今回調査したN村は、徳宏州政府所在地である芒市鎮の郊外にある。徳宏は漢文化とミャンマーの上座仏教文化が交錯し、地理的・政治的に十土司相互の独立性が比較的強く、しかも四つの上座仏教宗派<sup>(9)</sup>が散在するという複雑な地域であり、N村が特に徳宏全体の状況を代表するとは言えない。しかし今回提示するポイ・パラの基本的なモチーフは、徳宏州の他の地域・他の教派で集めた資料とも一致するものであり、一定の普遍性を有すると判断し、N村の事例を取り上げることとする。調査はN村と芒市鎮を往復しながら九七年十月～九八年八月、九九年二月～五月にかけて行った<sup>(10)</sup>。

調査地で気づいたのは、彼らが日々の生活において、「功德を増やす（mi kuso nam na）」ことを強く意識して

いることである。たとえば筆者はよく取材のお礼に写真をあげたが、そんなとき彼らはそのお返しに「あなたの功德 (kusō) がたくさん増えますように…」と言葉をかけてくれた。善行を行えば功德を生じると考えられているのである。こうした積徳行為がより仏教的な色彩を帯びて年中行事に組み込まれたのが、雨安居 (waa) の仏日<sup>(12)</sup>である。雨安居は僧侶の集中的な修行期間 (旧暦七月十五日〜十月十五日) で、その間、七日に一度の仏日に、俗人信徒たちが線香や果物などを寺に寄進し、五戒や八戒を厳格に守って功德を積む。こうした積徳がもつとも特徴的に現れるのは死者祭祀の儀礼群においてであり、本稿で取り上げるポイ・パラは、その中でも最大規模の儀礼である。

ポイ・パラ<sup>(13)</sup>とは、広い意味では、仏像を買って村の寺に迎え入れることで功德を積む儀礼である。文化大革命が終わると、あちこちの村で人々がお金を出し合い、寺を再建し、新しい仏像を買ってポイ・パラをした。しかし人々がある意味でより高い価値をおくのは、そうした村のポイ・パラではなく、一く教家族だけで仏像の購入費から数百人分の招待客の飲食費まですべてを負担するタイプのポイ・パラである。それは大きな積徳行であり、「パガ<sup>(14)</sup>」という称号や仏名を授かることができる。仏名とは僧侶が俗人に授ける名前のことで、大きく分けて三つのランクがあり、一番下は花 (mauk) や宝石 (saeng) などの美しい単語を組み合わせた素の仏名 (mauk saeng など)、次に「タム」の称号の付く仏名 (tham mauk saeng など)、そして「パガ」の称号の付く仏名 (paka mauk saeng など) がもつとも価値が高いとされる。五、六十才になったとき、ありふれた「タム」ではなく「パガ」の称号をもっていることは、彼らにとっては見栄えがよいことであり、それはポイ・パラによってのみ獲得されるのである。

ちなみに「タム」の称号はポイ・タム (pau tham) という儀礼によって得られる。これは「タム」(經典)とそのほかの寄進物のみを奉納するもので、形式はポイ・パラとほぼ同じだが、規模が小さい。そのため自慢にはならないが、慣習的に義務化されているので、一度はしなければ嘲笑の対象となる。一般的には両親のどちらか一方の一周忌にポイ・タムを行う。また、先に「タム」になっておかなければ「パガ」の称号を得ることはできない。ふつう、一つの村で五、六十代以上の人はほとんどみな「タム」の称号を持つ。しかし「パガ」となると、多いところで十人に一人、少ないところでは二十人に一人くらいしかない。人口約千人のN村では、八十年以降に限ると、八四年から九十年まで毎年一回はポイ・パラがあり、九三年、九四年にはそれぞれ三回ポイ・パラがあったが、その後は九九年に一度あっただけである。芒市鎮内ではこれ以上の頻度でポイ・パラが行われている。

〈徳宏タイの行事・儀礼一覧〉

I 年中行事

陽曆	(徳宏タイ暦等)	行事(漢語表記/徳宏タイ語表記)	内容
二月上旬	(四月一日)	春節 / pau loen si	…家ごとに最近の死者を祭る
二月中旬	(四月十五日)	焼白柴 / soet song lo	…春の予祝儀礼
二月下旬	(四月午の日)	拝寨神 / tan tsao ho maan	…村長が廟で新年の挨拶をする
二月～四月		擺 / pau	…ポイ・パラやポイ・タム、婚礼等
四月五日		清明節 / —	…家ごとに墓参りに行く
四月十二～十四日	(六月)	潑水節 / pau saun nam	…徳宏タイ暦の新年にあたる

五月（苗の植え替えの前）

拜寨神

…家ごとに廟で米の豊作を祈る

七月中旬（九月十五日）

入雨安居／*khao waa*

…老人達が村の寺で仏陀に祈りを捧げる

八月上旬（十月午の日）

拜寨神

…以後七日に一度の仏日に同じことを行う

拜勅神／*tan tsao ho moeng*

…各村の代表が廟で無病息災を願う

十月中旬（十二月十五日）

出雨安居／*'auk waa*

…最後の仏日

十月中旬（十五日）<sup>(16)</sup> 数日

干朵／*pau kanto*

…雨安居明けの祝い

十一月中旬（一月十五日）

堆沙塔／*pau gaung mu saai*

…砂 (*saai*) の仏塔 (*gaung mu*) を造り無病息

災を願う

一月下旬（三月二十五日）

祀竈神／*hap phi taa ho sao*

…家ごとにかまどの神を祀る

## II 人生儀礼

命名 …出産後百日〜一年目の春節、僧侶や村の知識人に命名書を書いてもらう

婚礼 …村人や親戚を招いて饗宴を開き、父母に叩頭して結婚を誓う

ポイ・タム…両親のどちらかが亡くなって一年後に行く

ポイ・バラ…多くは結婚後、経済的余裕がある場合、希望者が行う

新築祝い …僧侶を招いて護呪<sup>(18)</sup>を唱えてもらい、村人を招いて饗宴を開く

五戒の遵守…子育て終了後、五戒を比較的厳しく守って、寺通いを始める

葬儀 …… 死後三日までに埋葬、七日、一ヶ月、一年後に功德儀礼をする

### III その他

病氣直し …… 僧侶 (tsao saan, tsao ki) は護呪を、医者 (mo yaa) は薬草を、巫師 (mo mot) は招魂儀礼を使って病氣を治す

寨神廟参拝：年中行事のほかに、店の開業、家の新築、婚礼のときにも参拝する

## 二 ポイ・パラの意図

### 1 ポイ・パラの形式

まず、ポイ・パラの具体的な過程を記述しておく。ポイ・パラは、かつては主催者の財力によっては半月にもわたることがあったが、現在は政府の指導により三日に制限されている。田舎で行うとしても最低一万元は必要だが、普通は親戚同士で四〜五家族の共同開催をするので、一家族あたりの負担は三千元程度で済む。ちなみにこの地域の農民の平均年収は約八百元である。陽暦の二〜四月は農閑期の上に大きな祭りや行事もないので、婚礼とポイ・パラが毎年この時期に集中する。

### 〈ポイ・パラの過程〉

#### I 準備期間

##### ① 寄進物の下準備

数家族で主催するとき、各家族ごとに寄進物をそろえて会場となる家(20)に集めることもあれば、一家族が中心に

なつてまとめて準備し、最後に費用を分担することもある。大部分は親戚関係にある数家族が后者のパターンで行う。主催者は予定日の二、三ヶ月前までに日にちを村人に伝え、仏像や寄進物の材料を買うなどして下準備を始める。

## ②招待状配布と寄進物の仕上げ

ポイ・パラの約十日前、村外の親戚に招待の使者を出す。村の親戚・友人が手分けして各家を訪問し、口頭で伝える。この頃から寄進物の準備も仕上げの段階に入る。

## II 祭宴前日

### ①寄進物および仏像の配置・飾り付け

昼食後、村の老人やホール<sup>(21)</sup>、ポイ・パラ経験者の数人が主催者の家に集まり、彼らの指図で高床式の竹の小亭を庭に東向きに作り、竹の台の上に仏像や寄進物を配置し、その下の地面にはごごと布団を敷いて、数人が座れる空間を作る。小亭の準備が済むと、老人たちが仏像の底に穴を開けて小さな銀の玉を詰める。これ以後仏像はモノではなく、仏の象徴となる。ポイ・パラにおける仏像と経典、およびポイ・タムにおける経典は祭りの重要な要素であり、一般の寄進物とは区別される。仏像はミャンマーで購入されることが多く、そのほとんどが僧形で降魔印を結ぶ姿である。経典<sup>(22)</sup>は徳宏タイ文で書かれており、数冊から十数冊準備される。N村では写経できる程度の知識を有する人が十一名おり、ポイの主催者に有償で手書きの経典を提供する。祭の最後には仏像・経典および寄進物は寺に運び込まれ、飾られるが、調査してみても驚いたのは、寄進物のほとんどは仏に捧げるものではないと考えられていることである。村人の言葉によれば、「仏陀は花以外なにも必要としない」のである。

寄進物の寄進対象については後述する。

②手伝ってくれた村人への饗応

村の老人たちは寄進物の作成、運営上の助言などを行う。他の人々は各家ごとに食料品を用意して主催者たちに寄付する。主催者側は彼らに夕食を振る舞う。

③読経

食後に老人たちが集まり、奉納する經典の一部を一時間ほど読む。夜食をとったのち、解散する。

III 祭宴当日

①招待客の到来、挨拶の応酬

祭りの段取りはほぼ定型化しており、参加者自身が理解しているので特定の誰かが仕切ることはない。朝十時頃、米、紙幣、花などを持って招待客が集まってくるが、このとき主人役を務めるのは八戒以上を實踐している村の老人たち四、五人である。彼らは白い布を頭に巻き、白衣で正装して竹の小亭の下に座り、独特な口調で招待客の代表たちと挨拶を交わす。主催者の家族たちは代表の男性一〜三名が竹の小亭の下に座るほかは、客の接待、宴会場への案内など、むしろ裏方の仕事を果たす。

②宴会

①が終わると招待客はすぐに別の場所で食事によばれる。会場の隣の家が宴会場を提供することもあるが、多くは寺の敷地内の広場が宴会場となる。豚肉と野菜の煮物二種類、酢の物、エンドウ豆をどろどろに煮込んだもの、スープが基本メニューである。

③ドック・ソー (Tok so)

村の内外の女性たちが、ポイの会場で歌いながら寄進物の豪華さを褒めそやし、寄付金を出すよう主催者に促す行事である。昼食後から二、三時間行われ、その金は寺の再建、修理などのためにプールされる。主催者側はこの寄付金用に約千元を用意する。

〔④村の神参り、パレード〕

これらは省略可能な行事である。村の神への参拝は主催者ではなく村の若者数名が行う。会場に座席を設けて神を招待することもあるが、なにもしないこともある。また、ドック・ソーを夜行い、昼間は仏像や寄進物を運び出してパレードすることもある。

IV 祭奠翌日

①僧侶による命名

朝十時頃、僧侶が一〜三人会場を訪れて家族たちに命名する。僧侶は竹の小亭の下に座り、その前方に座っている家族たちと向き合つて、事前に用意してきた命名書を読み上げ、主催者の家族の成員一人一人に配る。命名対象については後述する。

②パレード、寄進物の安置

夕方三時頃、小亭から寄進物を運び出し、村の中を五十〜百人ほどでパレードして寺に安置する。寺の中では特になにも行われず、人々は一休みして家に帰っていく。

③サウホアン (saw haung) 立し



②と平行して、男性十数人が寺の広場にサウホアンを立てる。これは長い竹竿の先から鉤型のおもりの付いた細長い旗を垂らしたもので、先端が天界での居場所を確保し、鉤型のおもりが地獄に堕ちた先祖を救い上げるとされる。

④滴水

サウホアンを立てたあと、主催者の家の女性がその根元に焼香し、竹製のラツパ状の供え物の台に米や菓子類をのせてサウホアンにくくりつけ、そのそばで水を地面にこぼしながら、ポイ・パラで得た功德を死者に転送する。

この過程のうち、重要と思われるのは以下の三つのモチーフである。

ア、いろいろな品物や食事を布施する。

寄進物の多くは特定の死者のために用意されたものであり、ワラ束の芯にたくさんの串を刺し、その串の先からあの世で使うための紙幣を木の葉のようにぶら下げたドン・ソー (ton so) や、あの世の住居として作られる白い家の模型であるホー・ブック (ho phwk) といった品物には、「父○○へ」「祖母○○へ」あるいは「将来の自分に」など、受取側の死者の名前が記載される。普通、自分の死後のために用意する物をもっとも多い。ただ、こうした死者への贈り物も、後に説明する積徳のルールによって寺に奉納することになっており、墓前には供えない。食事の布施の対象となる客は多いほど良いとされ、村の成員はもとより遠い親戚・友人も招待するので少なくとも四く五百人が集まる。こうした行いによって、主催者及びこの儀礼を手伝った人々の功德が増えると考えられている。

イ、僧侶がポイ・パラの主催者に「パガ」の称号を授ける。

ポイの最終日、主催者は家に僧侶を招き、五戒を授かったあと、命名を受ける。仮に三人の兄弟が四十代から五十代にさしかかったころ、年離れた父母ともどもポイ・パラをしたとすると、「パガ」の称号のついた仏名を得るのはこの三人の兄弟夫妻とその父母である。妻と夫は原則として同じ仏名と称号を授かる。また二回目のパガで paka thi、三回目で paka tauu というように、回数多きは称号に反映される。三人兄弟に姉妹がいた場合、未婚かあるいは離婚して実家に戻ってあればいっしょに「パガ」になるが、他家の嫁になっていれば、ふつう実家のポイには参加しない。しかし近くに住んでいて夫が強く反対しなければ参加することもある。「パガ」になるのは経済的余裕のできる四十代以降がほとんどである。まれに二十代でパガになった人もいるが、そういう人はたいいていかつての特権階級に属しており、農村ではそのような例は見られない。三人兄弟の子供の世代は称号なしの仏名か、すでに仏名を持っていれば「タム」の称号を授かる。命名書にはポイの日付、功德の獲得の承認、以後無病息災でいられること、死後は天界へ行けるであろうことなどが書かれている。日本の戒名と違って死者が仏名や称号を授かることはない。仏名と称号は少なくとも親しい親戚や同じ村の人の間で日常的に流通しており、称号のランクが特に高い人や、仏教的造詣の深さで一目置かれている人は、より広い範囲で有名になる。

ウ、滴水によって死者に回向する。

ポイ・パラによって得た功德を、主催者の家の女性が死者たちに分け与えるのが滴水である。サウホアンのところにごく少数の女性だけが集まり、地面に水を注ぎながら、「どこにいいのか知りませんが死者の霊よ、やってきて寄進を受けて下さい」等と歌う。このときの歌詞の内容は少々ばらつきがあつて、用意した食事を食べるように

勧めるもの、死者の靈に家内安全を願うものなどもあり、必ずしも常に功德に言及するわけではないが、直接尋ねると死者のために功德を分けているのだと説明される。少なくとも死者に対して心配りを見せる儀礼的行為であるということではできよう。滴水はほんの数分ではあるが、仏日、ポイ・パラ、ポイ・タムなどの功德儀礼とセットになつており、積徳行がそれを行う本人だけでなく、死者に対しても重要な意味を持つことをうかがわせる。

これら三つのモチーフから、ポイ・パラは寺への寄進や食事の施しをすることで仏名や称号を授かり、同時に死者祭祀にもなる儀礼であると、とりあえず言うことができる。しかし、これがなぜ積徳行になるのか、功德が増えたらどんな良いことがあるのか、積徳と死者祭祀になんの関係があるのかを理解するには、これらの行為の諸前提を知っておく必要がある。

## 2 徳宏タイの死生観

ポイ・パラの本来の意味を知るために、その行為を方向付けているものをタイ文化の死生観としてまとめておこう。徳宏タイの死生観とはなにかという抽象的な問いに対して、老人たちの答えはかなりよく準備されたものであった。徳宏では男女とも子育てが終わると正式に五戒を授かり、寺通いをするのが多くなる。高齢であるほど友人や知人の死に出会う機会も増える。老人たちの説教話を聞いて育った子供時代の蓄積もある。そんな環境の中で死生観の説明も練られてきたのであろう、老人たちの説明はよどみなく、しかも定型化していた。

彼らの語りによると、人は生死に関わらずウインイン(wingying)<sup>(24)</sup>を持つ。輪廻<sup>(25)</sup>の主体はウインインだが、「死」の状態に入ると能動的な行動がとれなくなる。しかし「死」は永遠に続くのではなく、ウインインはあの世

で一定の時間を過ごしたあと、動物や人間や神に転生し、再び能動的に行動するようになる。つまり徳宏タイの死生観モデルとして、ウインインが何度も生死を繰り返す輪廻というマクロな生命観を措定しておく必要がある。これによれば人の生と死は季節のようなもので、この世の「生」が終わり、あの世の「死」を過ごしても、いずれ来世の「生」がめぐってくる。この生命観から見れば、この世の生は限定されたミクロな生命観に過ぎない。

さて、ここから彼らの独特の時間感覚が生じる。彼らの時間感覚は、私たちのそれに比べると、過去と未来が限りなく延長されている。未来は、現在の次の瞬間から、死後、来世、そのまた来世にも広がる。過去もまた同様である。因果応報のルールが働くのはこうした時間においてである。今行った善行がその三分後に報われることもあれば、来世によりやく実を結ぶこともありうる。それがこの途方もなく長い「未来」観の特徴なのである。

### 3 積徳のルール

次に、一般的に積徳行為が輪廻的死生観のなかでどういう働きをしているのかを説明するために、N村の老人たちが話してくれた物語をそのまま紹介したい。

昔、ある金持ちの娘が若くして亡くなった。父親は可哀想な娘があこの世で飢えないようにと毎日山の上の娘の墓に食事を供えていた。ある日、いつものように山へ向かったところ、途中で大雨にあつてとても墓地まで行けそうにない。困っているうちにたまたま一人の僧侶に出くわしたので、男は墓に行くのをあきらめて食事をその僧侶に布施した。それからしばらくたったある日、母親の夢に娘が現れ、自分は死んでからずっとなにもしないで、食事にありつけたのは大雨の日の一回だけだと恨み言を言った。父親はそれを聞いて驚き、そ

れからは墓に食事を供えるのではなく、僧侶に布施するようになった。

彼らによれば、布施という善行によって生じたのが功德である。功德が多ければ死後の苦しみは少なく、再生するときにも有利に働く。功德は先に見たような長い未来の中で常にプラスに働くので、いつでもどこでも功德を積んでおくにこしたことはない。功德を増やすには善を行えばよいのだが、良きそうなことなら何でもよいわけではなく、仏教的な「善」に適うものでなければならない。いくら娘のためでも、墓の前に食事を供えるのは善行ではないのである。となると、必然的に重要な積徳行為は仏教的儀礼の形をとることになる。またこの話から分かるように、徳宏では自分の積んだ功德で自分以外の死者の状況を改善できると考えられている。この考え方があるために、積徳行為を他者の死の儀礼に組み込むことができるのであろう。

これらの文化的前提からポイ・パラを見ると、前後のつながりや意味がかなり分かりやすくなる。つまりポイ・パラは、輪廻的死生観を背景に持ち、自らのよりよい未来を創造するために功德を積む儀礼であり、それを死者に分け与えるシークエンスを伴うことによって他者の死の儀礼としての特徴も備えている。さらにポイ・タムとともにこの形式で積徳を行った人に称号および仏名を与え、印しづけるという点で、功德儀礼や死の儀礼の中でもユニークな特徴を持っていることが分かるのである。

### 三 ポイ・パラの文化的意味

#### 1 死の儀礼

以上の分析からも分かるように、ポイ・パラ儀礼には死者供養のモチーフが色濃く現れている。そこで今度は死

という出来事とポイ・パラを含む死の儀礼の継起性について考察してみよう。徳宏タイの死の儀礼は、埋葬、初七日、一ヶ月忌、一周忌というのが基本的なパターン<sup>(26)</sup>で、それ以後は年中行事である雨安居期間中の仏日に死者を供養することになっている。また、両親のどちらか一方の一周忌のときにポイ・タムをするのが普通で、人によってはできれば三年後にポイ・パラをするのが理想的と考えている。そして、ここにあげた儀礼のうち、埋葬以外はすべて寄進物を寺に布施し、僧侶に承認してもらおうというパターンを持つ功德儀礼なのである。

ちなみに埋葬の過程では、人々の関心は僧侶を介さず直接的に死者へと向けられる。弔問客は死者に対して繰り返し叩頭し、泣き女が泣き、埋葬直後とその翌日に直接墓の前に食事を供える。埋葬前に一度僧侶が招かれて生者に五戒を授けるが、概して埋葬に関わる場面では仏教的な積徳のモチーフはほとんど強調されない。

つまり、徳宏タイの死の儀礼には二つの大きな主題がある。一つは仏教色の薄い死体の処理、もう一つは仏教的な積徳である。死の儀礼の最大のテーマが「死体の処理」だとすれば、重要なのは埋葬で、他はおまけのようなものかもしれない。しかしここでは積徳の主題に注目したい。なぜなら死の儀礼をトータルで見ると積徳に割かれる時間の方が圧倒的に多く、しかも初七日↓一周忌↓ポイ・タム↓ポイ・パラと、具体的な「死」から離れるにつれて規模が増すという特徴があるからである。私たちはここで死の儀礼から死体処理の儀礼を区別する必要がある。なぜなら死の儀礼だからといって、それが全部死体の処理を最大のテーマにしているとは限らないからだ。

## 2 死と儀礼

それでは功德儀礼は「死」という出来事とどのような関係にあるのだろうか。これについて、ポイ・パラでは二

通りの文脈が考えられる。一つは先に述べた、埋葬↓初七日↓一ヶ月忌↓一周忌(ポイ・タム)↓ポイ・パラという文脈である。これはある他者の死を起点として並べたもので、ポイ・パラは死の処理の仕上げに当たる役割を果たす。ところで、ポイ・パラを別様に解釈できるもう一つの並べ方がある。それは、ポイ・パラ↓死↓埋葬…という文脈である。つまり、他者の死ではなく自分の死を中心に考えると、ポイ・パラは自らの死を準備する儀礼となつていたのである。

自らの死を準備するという発想は、この地域では決して突飛なものではない。徳宏タイの老人は六十代頃から自らの死に装束一式を布に包み、普段から寝台の下に置いておくという。自ら風水を見て墓の位置を選んだり、数千元かけて立派な漢族風の墓を建て、あとは墓碑を刻むだけというところまで準備している人も少なくない。また、三人の徳宏タイ族の老人と話をしていたとき、筆者がさりげなくポイ・パラは死の準備をしているように見えると言うと、彼らはあまりそのように考えたことはなかったようだが、そういう面もあることに同意したのである。さらに、寄進物の多くが主催者自身の死後のために用意されること、命名されるのが死者ではなく主催者自身であることを考慮すれば、この第二の文脈こそポイ・パラの大きな主題ではないかと思われるのである。両親の死後一年目に行うことが慣例となつているポイ・タムに比べて、ポイ・パラにはそれほど固定的な目安はない。筆者が取材したN村の二十数組のバガたちによれば、ポイ・パラの時期は両親の死から一年後だったり、十数年後だったり、自分の子育てが終わつたころだったり、両親が死ぬほんの数ヶ月前だったり、記憶の基準はさまざまである。しかしそこに共通してみられるのは、なにかの折に触れて感じた、自分や老いた両親の死の予感なのである。

考え直さなければならぬのは、死という出来事と、死の儀礼の関係である。竹沢は儀礼と出来事との時間的関

係に基づいて、儀礼を先行儀礼と遡及儀礼に分類している。先行儀礼というのは、ある出来事が生じる前に、それを先取りしたり予防したりする形で行われる儀礼のことであり、遡及儀礼というのは出来事が発生したあとで、それを修復するために行われる儀礼のことである。<sup>27)</sup>この枠組みで言うと、「死の処理」としての死の儀礼研究は遡及儀礼としての側面からアプローチしたものである。しかし功德儀礼は常に未来の状況を改善するように働くという特徴があるだけで、何かが起こる前か後のどちらかに行われねばならないという決まりはない。死や生まれ変わりといえども長い未来の中に繰り返し現れる状況に過ぎず、それらの出来事の前後両方に功德儀礼が行われたとしてもなにも不都合なことはない。つまり、功德儀礼がある他者の死の後に行われたと見なされれば死の遡及儀礼として他者の死を処理するように働き、自分の死の前に行われたと見なされれば死の先行儀礼として自分の「良い死」を準備する。ポイ・パラはこの両方の文脈を満たしうる儀礼であり、ある他者のための死の儀礼となるか、自らの生の儀礼となるかは主催者の主観的な問題なのである。

私たちは葬送儀礼を「死の発生」の直後から記述し始めるような研究をたくさん見てきた。そこでは死は突然やってくるかのようにである。しかし、実際にはわれわれは日々死へと向かって生きていくのであり、死は予測可能であるとも言える。重要なのは、彼らが持っている「死に向かっているか」という問題設定を見落とさないことである。自らの積徳と他者の供養を同時に行うことのできるポイ・パラには、「死の処理」を重視しすぎる死の儀礼研究の問題設定は過度に限定的であったと言わねばならない。



#### 四 結びにかえて

本稿では、ポイ・パラの意図は死や来世をも含めた長いスパンでの未来の改善であり、徳宏タイの儀禮群の文脈においては他者の死の遡及儀禮と自己の死の先行儀禮の両方の意味を満たしようという特徴を明らかにしようとした。これによって儀禮という方法が常に死の後手にまわっているのではないこと、死を先取りすることによって、彼らにとって死という事態を耐えられるものに変容させうることを示す事例を確認することができた。

しかし本稿で取り上げた二つの分析課題は、ポイ・パラおよび死の儀禮の価値を決定する幾多の要因のほんの二例に過ぎない。これ以外にも、もつとマクロな社会的レベルで考察すべきことは多い。たとえば徳宏タイの社会にはかつて土司制度を支えてきた身分制度があつたが、彼らの行う盛大なポイ・パラや葬式と、新中国成立以後のそれらの禁止は、死の格差とその是正という問題を含むことが容易に想像される。

さらに彼らの死生観の現在を理解するというより広い視野に立てば、歴史的変化を度外視して伝統的な死の儀禮だけを彼らの死生観を決める唯一の要因と見なすわけには行かない。たとえば現在、自分の積徳よりも他者の死のためにポイ・パラをするという考えが強く見られるが、その背景には日本軍による占領以来この地に不幸な死者が出る機会が多かつたことや、共産党の指導によって華美な葬送儀禮が制限されていたこと、特に身分制の解体によって多くの儀禮の中心的担い手であつた土司の一族の意識や生活が大きく変化したこと、漢族移民の増加によって漢族風の死者祭礼が取り入れられたことなどが影響していると思われる。また、ポイ・パラが八十年代後半から九十年代前半にかけて復活すると平行して華美になっていった背景として、宗教政策の緩和や急速な経済発展とい

った政治・経済的要因も見逃すことはできない。そして一九三〇年代頃から急速に発達した病院施設や医療制度が彼らの死生観に及ぼした影響についても考察する必要があるだろう。

今後の課題は、彼らが死という事態をどのようにして耐えられるものに変えるのかという問題を「死の処理」だけでなく「死の準備」という視点から、また死の儀礼だけではなく社会的・歴史的状況から多角的にとらえていくことである。

## 注

- (1) Le' Nœとも徳宏タイ語で、「上方の」を示す語を表記しようとしたものである。
- (2) 徳宏タイ語に関する言語学的研究は非常に少なく、その表記は統一されていないため、ここではL. W. L. Young, *Shan Chrestomathy*, University Press of America, 1985で使われている発音記号による表記を、T'ien Ju-K'ang, *Religious Cults of the Pai-i Along the Burma-Yunnan Border*, Cornell U. P., 1986の先行研究とできるだけ整合的になるようにアルファベット表記に置き換えて用いることにする。Youngが研究したDai Mauの言語はシャン系民族の中で最もDai Leに近いと思われるが、それでも若干の差異があるのでも、その場合はYoungの表記法を用いて原音に忠実に表記した。発音記号は'e → ae'、n → ng'、a → oe'、r → '、f → aw'、c → au'、s' → s'でもともとau'と表記されていたものを→ao'と置き換えている。これは暫定的な処置であり、表記の統一を図るよう引き続き検討する必要がある。
- (3) 田辺繁治「死、そしてイデオロギー的死——ラーンナータイの葬送儀礼」(石川栄吉他編『生と死の人類学』講談社、一九八五年)、五五頁、杉山晃「葬送儀礼と合力慣行」(『東北大学文学部研究年報』二七号、一九七八年)、一一三頁。Phra Khru Anusarasasanakiarti & Chales F. Keyes, "Funerary Rites and the Buddhist Meaning of Death: An Interpretative Text from Northern Thailand", in: *Journal of Siam Society*, Vol. 68, Part 1, 1980, p. 7等。
- (4) 内堀基光「葬制」(石川栄吉他編『文化人類学事典』弘文堂、一九九四年)、四一九—四三〇頁。
- (5) B. J. Terwiel, *Monks and Magic: An Analysis of Religious Ceremonies in Central Thailand*, White Lotus Co., 1994, p. 247; Melford Spiro, *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*, George Allen & Unwin, 1971,

p. 254.

- (6) 青木保「タイ仏教儀礼の分類」(『民族学研究』三九巻四号、一九七五年)三〇一頁。A. Thomas Kirsch, "Complexity in the Thai Religious System: An Interpretation", in: *Journal of Asian Studies*, Vol. 36, No. 2, 1977, pp. 246-247; Stanley J. Tambiah, *Buddhism and the Spirit Cults in Northeast Thailand*, Cambridge U. P., 1970, p. 152 註。
- (7) Stanley J. Tambiah, "The Ideology of Merit and the Social Correlates of Buddhism in a Thai Village", in: Edmond R. Leach ed., *Dialectic in Practical Religion*, Cambridge U. P., 1968, p. 96, p. 118.
- (8) Spiro, op. cit., p. 253, Terwiel, op. cit., pp. 189-239.
- (9) ここでは宗派は教義や開祖の違いによる日本仏教のいわゆる宗派とは異なる。現地の人々は儀礼作法や伝播経路の違いによって区別しているように思われる。村ごとに宗派意識があり、N村は多数派のポインソン (poi tsauang) 派である。
- (10) 九七年十月〜九八年八月の調査は庭野平和財団の研究助成によって行われた。
- (11) Kusō という言葉は徳宏では「善行によって得られる目に見えないなにかよいもの」を指し、「この写真のエピソードのように必ずしも厳密に仏教的な功徳のみを表しているわけではないように思われる。しかしここでは基本的に「功徳」という訳語を用いることにする。
- (12) 布薩日のこと。徳宏タイ語では wan sin (戒日)。この日、僧侶は一堂に会して戒律の条文を読み上げ、罪を懺悔し、在家者は八戒を守り、説法を聞き、僧侶に飲食を捧げる。
- (13) ポイはビルマ語で儀礼を表すプエ(集会)に相当する。T'ien (1986) は pai と表記している。パラは、タイ語で尊称を示す phā と思われるが、徳宏では転じて仏陀や仏像を指す。
- (14) 徳宏タイの老人たちによれば phāla taka (仏弟子) の略語であるという。T'ien (1986) は paka を paga、後出の tham を tam と表記している。
- (15) 徳宏にはある領域を守る神の觀念があり、その代表的なものが家の神、村の神、国の神である。それぞれザウ・フーン (tsao hwn)、『ザウ・ホー・マン (tsao ho man)、『ザウ・ホー・ムーン (tsao ho moeng) と呼ばれ、各領域の無病息災をつかさどる。家の神は祖霊とは区別されているが、詳細は不明である。村の神は村で最初に死んだ人を祀ったものと言われるが、ふつう具体的な人性はなく、凶像も存在しない。国の神もそれとほぼ同様だが、漢族の習俗と習合して芒市では城隍廟となっている。村の神と国の神の廟はそれぞれ aun (場所) を付けて 'aun tsao ho man'、'aun tsao ho moeng と呼ばれる。なお、ここでのう国とはタイの古い王国の觀念であるムーンのことであり、かつて芒市の土司が治めていた盆地の領域、つまりムーン・ホアン

(moeng khaung' 中国式の表記で moeng xam) を指す。

- (16) 芒市のタイ族は 'kanto には謝罪の意味があるというが、語源は不明。
- (17) hap は「迎える」、phi (ピー) faa (天) ho (主人、頭) sao (竈の漢音) で竈神を表す。
- (18) 徳宏タイでは sutta や mangala と言えたいいは状況的に護呪を指す。パーリ語では paritta。主に経蔵から採集された短経で、危難や災禍から身を守る目的で唱えられる。
- (19) 一元は約十五円(一九九七年十月)〜十八円(一九九八年八月)。
- (20) たとえば兄弟たちが集まってする場合はいそその親のいる家が会場となるようだが、家の中庭が広いとか、寺に近いとかいったことが決め手になることもある。
- (21) ho lu. 捧げる (lu) 主人 (to) の意。徳宏タイ族の農村には寺はあっても僧侶がいなくて多く、この場合ホーローが村人を代表して仏教儀礼を取り仕切る。護呪を唱えることはないが、雨安居のときに経典を読んだり、五戒の授与を行ったりする。ホーローになるための儀式などはないが、村で人望があり、仏教的な知識を持った人がまわりから請われてこの役につく。ホーローは原則として一つの村に一人である。
- (22) 原則的などの経典でもよいが、後述するホー・ブックにまつわる説話を記した「ホー・ブック」、困難な問題を解決するため編まれた「ピタカ・ピゲ」、それに「スッタ・ニパータ」などが特に多く用いられている。このほか、漢文の説話を意識音訳混用で徳宏タイ文にしたもの、ジャータカやミャンマーの民話と思われるものなど、筆者が目にしたものだけで百種類以上が使われている。
- (23) ta na taan lu. ta na はパーリ語の dana、taan lu は徳宏タイ語で、別々でも「捧げる」の意味になる。徳宏タイ語では四音節熟語が好まれ、このように組み合わせ用いられる。
- (24) パーリ語では「知覚、思考」だが、一般には「靈魂」のようなものと考えられている。
- (25) 徳宏タイ語では san sa la。しかし一般の人々は「来世、人に生まれ変わる (tsat la, gwt pen kon)」のように言うことが多く、san sa la はあまり聞かれない。パーリ語では samsāra。
- (26) 初七日は「saun tset (供える・七日目)」。一ヶ月忌は「lom loen (全うする・一ヶ月)」。一周忌は「lom pi (全うする・一年)」。
- (27) 竹沢尚一郎『象徴と権力——儀礼の一般理論』勁草書房、一九八七年、八四頁。

## 書評と紹介

小林信雄著

### 『主の晩餐——その起源と展開——』

日本基督教団出版局 一九九九年六月二五日刊

A5判 三〇九頁 六六〇〇円

土屋 博

著者小林信雄氏は一九二二年生まれで、主として新約聖書の比較的地味な研究を重ねてこられ、現在関西学院大学神学部名誉教授である。しかし氏の研究の出発点は、かつて若き日に九州大学で宗教学を学んだことであり、そこで培われた基本的考え方は、のちに外国留学を経験しても、さほど変わらなずに残り続けたように見える。そのため氏は今日、宗教学のわかる新約聖書学者、もしくは新約聖書のわかる宗教学者として、世界でも数少ない貴重な存在と言えよう。本書はそのような立場から、初期キリスト教の聖餐の意義を論じた力作である。宗教学的に表現すれば、一、二世紀のキリスト教という特定の宗教集団を事例としてとりあげながら、「思想的関心」に基づいて儀礼の意味づけを考察したものであることになるであろう。全体としてきわめて的確な問題意識が示されており、それによる波紋は、おそらく著者が予想しておられるよりも大きいのでは

ないかと思われる。以下内容を紹介しながら、提起された宗教学的問題を明らかにしていきたい。

まず序において、本書全体の見通しが述べられる。論及される中心的テーマは、新約聖書で「主の晩餐」と呼ばれている会食儀礼の伝承、特にイエスがこの晩餐の意義を述べたいわゆる「制定語」の伝承である。主の晩餐は、二世紀以後の教父においては「エウカリスティア」（感謝の献げ物）と称され、今日のキリスト教諸教会では「聖餐」あるいはその類似語によって知られている重要な儀礼である。その起源をたどると、三つのルーツが考えられる。第一に旧約聖書に現れる神への献げ物としての犠牲祭儀、第二に会食儀礼の一種としての「過越の祭」、第三に神の前における終末的会食を思い描く黙示文学的表象である。本書では、これらのルーツに発し使徒教父にいたる主の晩餐の展開が、思想的関心に基づいて論じられる。しかし思想的考察と言う場合、虫瞰図的視点からのものと鳥瞰図的視点からのものがある。著者は、細かい歴史的・批判的方法と全体を一望に収める視点を組み合わせることによって、両者のバランスを確保しようとする。全体を一望に収める視点とは、神と人との対話の展開という構造をもつ「契約史的」歴史観である。すなわち著者によれば、イスラエルの歴史観は「到来」(A)―「応答」(B)―「応報」(C)の構造をもっており、聖書の中の多様な思想の性格は、このABCモデルの関係の組み合わせによって説明することができるのである。

ところで、前述の三つのルーツのうちでは、第三の神の国の祝宴が最も直接的なルーツと考えられる。「神の国の終末的接

近とその表現とが、イエスと原始教会との活動の直接の原動力、「またその中心テーマ」であり、「聖餐儀礼はこの活動の祭儀的表現に他ならない」からである（二二四頁）。それが第一章からのテーマとなる。「神の国」という術語自体はイエスおよび初期教会によって用いられたものであったが、終末における神の恵みと祝福の賜物としての祝宴、およびこれに伴う犠牲の祭儀をさし示す黙示文学的表象は、旧約聖書および外典・儀典にすでに現れている。そしてそれが、新約聖書の主として共観福音書における祝宴の表象につながっていくのである。それらのうちの代表的なテキストが、第四章にかけて順次とりあげられ、検討される。

第一章で扱われるのはイエスの語録「Q」である。このテキストでは、「終末において神から祝福を受け、そのさばきに参加する人たち」（三四頁）が強調されている。そのためQの伝承者は、エリート意識をもったユダヤ人キリスト教徒であったのではないかと推定される。ここに現れた黙示文学的表象は、著者の言い方によれば、契約史の構造におけるモデルC（終末的応報）の表現ということになる。しかし黙示文学が語るのとは、むしろ「新しいアイオーンによる古いアイオンの克服へと向かうダイナミックな歴史的プロセス」（四三頁）であるようにも見える。文学的ジャンルとしては、これは、歴史を貫き宇宙的規模をもった「葛藤喜劇」である（五〇頁）。

第二章では、「過越の祭」についての考察が展開される。この起源は二つあり、ひとつは古代オリエントの遊牧民に由来する祭儀伝承であり、もうひとつはカナンの農耕生活に由来する

「種入れぬパン」の祭儀伝承である。これら両者がヤハウェ信仰にとりいられ、民族の出エジプトという救済体験と結びつけられて歴史化されたのである。したがって祭の意味は、出エジプトによって与えられた自由と解放とを記念し、神に感謝を献げることにある。それは過去の出来事を現在化するだけでなく、将来をも現在化し、苦難からの解放をもたらす。著者はここでも、契約史の構造を見出すのである。このような基本的視点に基づいて、福音書における過越の食事をめぐる多様な記述、さらにクムラン・エッセネ教団の会食に関する伝承が検討されていく。

第三章はまず、複数の福音書の中にそれぞれ別な形で記されている「盛大な晩餐」の譬として知られたイエス伝承をとりあげる。福音書間の記述の相違は物語の伝承史的発展を示すもので、著者によれば、その展開の構造も契約史の構造と一致する。各福音書記者の編集がそれを立体的に表しているのである。そして「イエスが彼の譬を通して約束し、それへと人々を招いた〈神の国〉の祝宴は、教会の〈主の晩餐〉の前提となる」（二〇七頁）。イエスはこのような神の国の成就としての祝宴を、説教の中で語っただけでなく、生活の中で象徴的に実行した。多くの群衆をイエスがわずかのパンと魚を用いて満足させたといういわゆる「供食物語」が、そのことを伝える代表的な例である。ここに記されている会食は、終末的な神の国の交わりの具体化にはかならない。「ユダヤ人にとって、典礼的な食事の出発点は日常の食事であり、日常の食事は感謝なしには存在しない宗教的性格をもっている」（一一七頁）ので、福音

書記者にとっては、供食物語は最後の晩餐につながっていると考えられる。

かくして第四章で、いよいよ最後の晩餐の伝承が考察の対象となる。その伝承はパウロと福音書に記されており、その中には、イエスがパンと杯の意味を説明する「制定語」が含まれている。今日ではそれは「起源説話的な祭儀伝承」と見なされるが、著者は制定語の伝承史の変遷過程に注目する。主の晩餐に対する原始教会の神学的理解と典礼行為との展開がここに反映されていると考えるからである。その展開は、「歴史的同一化」から「人格的・共同体的同一化」を経て、「客体的・隠喩的（象徴的）同一化」へと進む。すなわち、第一に「聖餐祭儀の歴史的・カイロスの根拠」が、第二に「この食事にあずかる主体（個人および共同体）の超越的根拠」が、そして第三に「イエスがシンボルとして祭儀に現在すること」が示されるのである。このようにして、イエスの出来事は教団の中に第二の受肉をする（一五二頁）。さらに制定語伝承の神学的意義を問うと、そこにはパウロ型とマルコ型が存在するという事実が明らかになる。前者によれば、杯を飲むことがイエスの死を身に負って「新しい契約」として贖罪を受け入れることを意味するが、後者によれば、聖餐物質（ぶどう酒）そのものがイエスの崇高な犠牲の死の隠喩としての血であって、神の喜ぶ「供え物」を意味する（一七三頁）。

このように最後の晩餐の伝承を分析してから、第五章で著者は、主の晩餐と信仰生活との関係に目を向ける。換言すれば、祭儀の生活化（信仰の倫理化）および生活の祭儀化（倫理的信

仰化）という問題である（一八五頁）。実際パウロには、聖餐と偶像に供えた物を食することとを厳しく区別する主張と、何でも食べてよいとする主張とが併存するが、それは二つの不可分の命題を示唆している。つまり一方では、「神の意志に従うか否かという二者択一のいわゆる信仰問題」が扱われており、他方では、「複数の可能性の選択肢の中から、主体が自由な良心で判断し選択する倫理問題」が扱われているのである。前者は「選択でなく服従だけが求められる場合」であり、後者は「可能性の中からの自由な選択が必要な場合」である（一八六頁）。祭儀の場では信仰が問われ、日常生活の場では倫理が問われる。本来分離できない二つのものをあえて区別し、パウロが二つの勧告を与えたのは、信仰の服従に自由による判断が加わったためであり、著者はここにパウロの重要な貢献を見出す。

さらに第六章では、ヨハネ福音書第六章を手がかりとして、聖餐とキリスト論の関係が論じられる。著者によれば、この箇所はイエス自身の隠喩として「天からの命のパン」について語っており、聖餐はこの隠喩の祭儀的表現と見なされる。ヨハネの聖餐論は「聖餐のキリスト論」なのである。著者はヨハネ福音書の編集の問題とからめて、このキリスト論を明らかにしている。地上のイエスを「第一のイエス」、終末的・天上的イエスを「第二のイエス」とすれば、ヨハネ福音書の最終的校訂者が強調するのは「第三のイエス」すなわち教団に内在するイエスである。第一のイエスから第二のイエスへと向かうのは「上昇のキリスト論」であるが、そこから第三のイエスへ向かうのは「下降のキリスト論」である。ここには「祭儀的具象化という

一種の文学的リアリズムの手法」が見られるのである（二二〇—二二一頁）。著者は、ヨハネ福音書に見られる比喩的手法の自覚的な使用を寓論的にとらえなおすこと、この福音書を編集した教団の構成を相反する立場をとる二つの集団または個人の並存と考えることによつて、こうした仮説を導き出す。これはいわば「二重の編集」の仮説である（二二一頁）。

最後の第七章では、使徒教父における聖餐理解が検討される。具体的にはディダケー（十二使徒の教訓）とアンテオケのイグナテイオスがとりあげられている。まずディダケーであるが、ここに現れるキリスト教の典礼は、細かい点にいたるまで、ユダヤ教の祈りと典礼をとりいれているように見える。これは、キリスト教会が生活の中で自己形成をするにあたっては、いわば当然のことであつた。ディダケーの本文には、制定語伝承がないのみならず、イエスの死への直接の言及も見られないが、著者によれば、ディダケーの「栄光の神学」の中には、パウロ的な「十字架の神学」が存在しないのではなく、吸収されている。つまり、十字架の神学は受肉論的に解釈されたのである。主の晩餐のこのような方向への変化は、キリスト教が宗教集団として自らを確立するためには、「歴史的に必然の道」であつた（二二六頁）。そこでは聖餐は供え物・献げ物・犠牲と呼ばれ、旧約の犠牲祭儀と直接結びつけられている。さらにアンテオケのイグナテイオスは、当時の異端を意識しながらヨハネ福音書の延長線上でその思想を展開し、「霊肉両者の規範的対立でなく、その質量的補充と統合」、すなわち霊と肉とのバランスを強調する。それは「人間実存の社会的・自然的

現実に対する信頼」（二二五八頁）に基礎をおいている。イグナテイオスの聖餐論は「血のリアリズム」、「肉のリアリズム」であり、殉教論へとつながっていく。

以上、本書の内容を概観してきたが、ここであらためて全体をふりかえりながら、本書における注目すべき点について述べてみたい。

まず著者の問題意識の明確さを指摘することができる。それは、キリスト教の主の晩餐に焦点を合わせつつ、宗教における儀礼伝承の展開を、比較的一般的な方向性においてとらえかえそうとすることであると言つてよいであろう。儀礼伝承という言葉の方をしたのは、特定の儀礼の由来と意味が、口頭伝承もしくは文書伝承の形で伝えられる場面が、ここで考えるべきテーマとされているからである。そのような伝承はしばしば教典の中にくみこまれる。どのようなくみこまれ方をされているかはそれ自体重要な問題であるが、いづれにしてもそこでは、教典は教義や戒律だけを伝えるものではなく、実際に儀礼の遂行を行うがす言葉を語っている。それを生かすことによつて教典は、単に観念的な思想を書き記したものを越えて、現実の宗教生活の中に位置づけられるのである。単なる思いつきによつて特定の儀礼が制定されるとは考えられないので、すでに行われている何らかの儀礼から儀礼伝承が形成されるはずであるが、他方、教典に定着するにいたつた儀礼伝承が、そうなたがゆえにその後の儀礼の展開に方向を与え、教団のたぐいまれを作り上げていくという面も見のがすわけにはいかない。これは教



典の機能のひとつとして記憶されるべきであろう。著者の問題意識を多少敷衍すれば、このように現代の教典論の課題にもつながっていくのではないかと思われる。

カトリック教会とプロテスタント教会を通じて聖餐が、洗礼とともにキリスト教儀礼の中心になっていることは言うまでもない。著者は、キリスト教成立以前の長い歴史の中にそのルーツをたどり、ある宗教の核となるような儀礼は、その宗教だけにとどまらない要素をもっていることを示唆する。共に食事をする行為が諸宗教に共通するという認識を述べるとき、著者のもっている宗教学的志向が浮かび上がる。したがって本書に対する評価は、そのような志向にそって事態がどの程度明らかにされたかを見るところからなされなければならない。著者は、歴史的・批判的方法を用いた新約聖書研究の成果をとりいれ、また自らその方法を用いているが、例えばテキストの編集段階をめぐる仮説などは本書の中心テーマではない。たとえ編集史的判断が多少変わったとしても、著者が立てた基本的問いの有効性は失われない。それは本書全体を貫くもので、宗教をめぐる思想的問題にかかわると思われる。

著者の分析によると、制定語を含む主の晩餐の伝承は、教団の自己展開の中で、異端との折衝を媒介としながら、パンとぶどう酒そのものへと重心のおき方を変えていく。ただしその経緯を考察するにあたっては、儀礼の発達を消極的にとらえる精神主義的立場を、著者はとらない。「歴史的に必然の道」と言いながらも、制度として確立した聖餐に示された象徴的な「リアリズム」を積極的に受け入れる。儀礼全体に対する著者自身

の基本姿勢がここに表されていると思われる。それは、信仰問題と倫理問題の密接な連関を認めつつも、なお両者を区別しようとする考え方も重ね合わされる。前述のように、信仰においては服従が求められるのに対して、倫理においては、複数の可能性の中からの自由な選択が求められるのであるが、実際には信仰は儀礼の場で、倫理は日常生活の場で問われることになる。儀礼を信仰と結びつけるのは、通常のプロテスタント的見方の逆をいっているが、今日ではきわめて適切な問題提起ではないかと考えられる。宗教を人間の営みのどのレベルでとらえるかは、よく考えねばならない問題であり、いわゆる新約聖書学はこの点にまで考察の射程をのばそうとしないのが常である。

著者自身は、本書を導く動機を「思想史的関心」と呼んでいるが、この言い方は必ずしもはつきりしない。一応「契約史的」歴史観なるものがその内容として主張され、到来―応答―応報というモデルが提示されている。これはD・クロツサンの著作等からヒントを得て本書に採用されたものと言われ、かなり苦心して各章のテーマと結びつけられるが、この手続きにはどこまで必然性があるであろうか。このモデルをあてはめることによって、何か新しい見方が生まれるのであろうか。到来―応答―応報の契約史は、確かにユダヤ・キリスト教的思想の一面を表しているとしても、少なくとも通常の「思想史」のイメージからはややかけ離れている。契約史と名づけると、ユダヤ・キリスト教的色彩を帯びるが、このモデルそれ自体を見る限り、もう少し広く他の宗教にも適用できるように思われる。

そうであるとするれば、これをもっと推敲し、宗教学的有効性をもつものとした方がよいのではないであらうか。しかし本書の趣旨と価値は、契約史の問題を留保したとしても、さほど変わることはない。

最後にもう一度繰り返せば、本書の意義は、キリスト教を題材としながら教典と儀礼のかかわりに注目し、儀礼の展開の方向を、宗教集団形成の場において明らかにしたことにある。ここで提起された問題は、キリスト教の枠内にとどまらず、教典論の課題として他へ波及していく可能性をもっている。その意味で本書自体が、この領域における問題探究のひとつのモデルとなっているのである。宗教的営みの中で発せられた言葉が特定の行為をうながし、その行為が教団の中で受け入れられた場合、それに歴史的な意味づけが与えられ、儀礼として定着していく。やがてその経緯が教典に書き記されるようになると、その言葉は儀礼伝承となり、一種の規範的拘束力を伴って用いられる。かつて特定の行為をうながした言葉は、今や教典の中で定型として結晶し、レベルを変えて儀礼の執行を規定するものとなる。ここでは教典は、聖餐の制定語のように、儀礼の一要素として機能している。宗教集団が社会的に自らを形成していくにあたって、その幅広いつながりを支えるものは、形而上学的な理念や道徳ではなく、むしろ具体的な儀礼もしくはそれに準ずるものであることは、キリスト教においても変わらない。伝統的な新約聖書学の手法を用いつつ、その点をあらためて示唆したところに、本書の最大の貢献があるのではないかと思われる。

末成道男著

『ベトナムの祖先祭祀——潮曲の社会生活——』

風響社 一九九八年三月二六日刊 A5判

四四六頁＋CD-ROM ハイブリッド版 一五〇〇〇円

鈴木岩 弓

本書は、一九九八年三月まで東京大学東洋文化研究所教授であつた末成道男氏が、定年退官の節目に刊行された、ベトナムにおける祖先祭祀研究に関するモノグラフである。著者がこれまで日本・韓国・台湾・中国などで社会人類学的研究に従事し、数多くの業績を上げてこられたことは改めて指摘するまでもなからう。<sup>[1]</sup>その著者が、同じく儒教文化圏のベトナムに関心を持たれたことは、氏の研究の流れから考えれば当然のことでもある。

祖先祭祀は、わが国においても多くの宗教研究者の関心を集めている一大研究対象であるが、これまでの幅広い経験から著者は、祖先祭祀研究に次のようなスタンスをもつ。「東アジア諸社会における祖先祭祀は、個人の信仰や宗教の範囲にのみ留まっではないので、その理解には、祖先の觀念や儀礼の觀察だけでは不十分であり、社会生活全体を見渡し、それが祖先祭祀といかにかかわっているかを明らかにすることが必要である。祖先が直接関わってくる文献や位牌の前の礼拝だけをと

あげても、その社会的、文化的脈絡抜きには不十分であるだけでなく、その質的な差異を見逃す恐れがある。これは、東アジアのように、共通の中国文明の影響を受けながらも質的に異なった文化をそれぞれ造り上げているところでは肝要である。」

(一頁)即ち社会人類学的観点からするなら、祖先祭祀研究は觀念や儀礼の研究以前に、そのような活動の基盤ともなる当該地域の社会生活全体へと十分に目を配り、これを踏まえた上で祖先祭祀儀礼の研究を行うべきと考えているのである。その意味から、本書はベトナムにおける祖先祭祀研究の一側面としての「社会生活編」と位置づけられ、続刊として刊行予定の「宗教生活編」において検討される祖先祭祀儀礼研究の成果と併せることで、総合的な祖先祭祀研究を構成する予定になっている。

本書の目的は、まず第一に、現代ベトナムの一村落の社会生活をモノグラフとして記述し、そこに見られる社会構造が祖先祭祀を如何に規定しているかについて考察する点にある。そしてもう一点は、そのための基礎資料として、マルティメディアを使った新しいモノグラフのあり方を模索する点である。

以下に、まず本書の構成を記し、その内容をまとめてみよう。

## 序

- 1 概況
- 2 むらから見た歴史
- 3 むらの組織
- 4 むらの年中行事

## 5 むらの家族

## 6 むらにおける親族

## 7 人生儀礼

## 結語

「序」におき著者は、ベトナム村落に関する現代人類学的研究は、これまでなかなか定着する余裕が無かったという。確かに仏領期においてはフランス人研究者による風俗習慣の記録があったが、それは社会の構造的理解を目指すものではなかったし、戦乱期は勿論、解放以後も外国人研究者による長期のフィールドワークに基づく研究は許されなかったからである。そしてまたベトナム人自身の手になる自文化研究については、貴重な指摘も見られるものの、分析資料としての質に問題が見られた。その結果、人類学的調査研究の成果として有効に活用できる資料は、一九九〇年代近くようやく発表され始めた段階で、ベトナム村落に関する基礎情報は、現段階においては非常に手薄であるという。

かかる情勢の中、著者自身のベトナムでの調査開始も一九九二年七月のことで、決して古いことではない。しかも九〇年代になって調査環境が改善されたとはいえ、人類学的調査の十八番ともいえるべき住み込み調査は今なお禁じられており、現段階でとりうる次善の手としては、長期定点参与観察を訪問調査として実施することであった。そのような困難の中、合計十五ヶ月にわたって精力的に実施した調査をもとに上梓された本書は、まことに貴重なものといえよう。

序に続く「1 概況」においては、著者の調査地となった潮

曲（チエウフック）に関する基本的な事項が、地理・生業・むらの施設などを中心にまとめられる。ちなみに潮曲は、北部ベトナムのハノイ市城外の青池県新潮社にある、戸数一三四七、人口六八九三の手工芸と水田農業を生業とする村落である。

「2 むらから見た歴史」では、聞き取り調査から明らかになった伝承や文字資料などを手がかりに、むらの人々の直接的関わりを通じた潮曲の歴史が明らかにされる。ベトナムのような文字をもった社会の調査研究においては、現実の観察資料と文献資料の有機的な組み合わせが有効であるからだ。そこで強調されていることは、「調和的な過去、現在、未来とそのまま続いているように見える世界は、じつは意識的、無意識の営為のなかで不断に行われる選択と改変を伴いながら現出した一つの相にすぎないということ」（一〇〇頁）で、いわゆる「古来の伝統」と見なされてきた事象が、実は現在を含む歴史的状况の中で築き上げられてきた諸相の総和であることが指摘される。

次の「3 むらの組織」では、まずベトナムのむらの特徴として、明確な範囲・強固な結合・年齢及び性別による区分の三点が指摘され、仏領期末と現在のむら組織の比較を通じて、従来ベトナム村落に特徴的とされた「自律性」の内容の検討が行われる。本章以下、章名に示された問題に関する潮曲の事例研究が終了すると、章のまとめとしての「おわりに」の前に「東アジアにおけるベトナムの」といった節が設けられ、ベトナムの事例を東アジアの他地域の事例と比較して位置づけていることは、本書の特色である。本章においてもそれまで述べてき

たベトナムのむら組織の特色を、中国・香港・韓国・日本の事例との比較を通じて浮き彫りにし、日本とベトナムの村落結合の近さを指摘している。

「4 むらの年中行事」においては、観察を通じた潮曲の年中行事の様子がまとめられる。とりあげられたのは、著者が不参加のものも一部含まれるが、元旦から始まって除夜に至るまで、全部で一九の行事である。その結果、印象論からは中国起源と思われがちなベトナムの年中行事も、少なくとも潮曲の事例に見る限り中国と共通するものは四分の一で、祭祀対象となる祭神の大多数がベトナム生まれであることが示すように、ベトナム色が濃いことが指摘される。

「ベトナムの家族は見えにくい」という指摘が始まる「5 むらの家族」では、これまで実態調査が少なく、不明確な点の多かったベトナムの家族を、共食・別食・別住・祖先の別祭などを契機として分析する。その結果ベトナムに見られる家族のあり方は、多層的・弾力的であることが示され、家族員の増減や社会的地位の変化に伴って常に変化していく流動的な変化過程の相として把握すべきことが主張される。

続く「6 むらにおける親族」では、現在では明確な父系原理によつて構成されているベトナムの親族組織を、父系親族集団であるゾンホを中心に、非父系親族をも考え併せて分析する。特に忌祭への参加者などを分析する中から実証されるゾンホの特徴は、祖先とのつながりにまつわる系譜認識にあるとされ、自己からほぼ第四イトコ位までの父系親が親しい反面、それ以上の親族とは入村の始祖あるいはその子孫の派祖を共有す

る成員として同族意識を共有するのみで、中間の系譜関係は重視されない中空構造となる点が指摘される。そして現在見られる父系原理の原型追究のためには、中国の影響からだけでは説明困難な点があり、他の少数民族などとの比較研究が必要ながとが述べられる。

「7 人生儀礼」では、むらに見られる人生儀礼の中でも祖先祭祀と関係の深い葬礼と婚礼をとりあげ、それぞれの儀礼の過程が詳説されて分析が行われる。これらの儀礼には一見すると中国の影響が強く見られるが、死の穢れへの相対的希薄さや死者の世界の近さにはベトナム独自の展開が窺われ、また婚礼に超自然的裁可を与える唯一の存在が祖先であるという点などに、他の東アジアの葬礼・婚礼とは異なった意味や重要性が付されたベトナム独自の通過儀礼の存在が浮き彫りにされる。

最後の「結語 潮曲の社会生活と祖先祭祀」では、本書の総括として、これまでに述べてきた潮曲の社会生活の実態を、章ごとのまとめでは禁欲的といつて良いくらいに触れてこなかった、祖先祭祀に留意しながら整理し直している。その結果著者は、「信仰と離れた、世俗的分野においても、ベトナムの祖先祭祀の実体がかなり把握可能だ」とし、「ベトナムの祖先祭祀儀礼では実践のレベルの部分の比重が大きいこと」（四一―頁）を指摘する。そして以上の成果から、①ベトナムの祖先像は現世のものと同く、②死者一般とは区別されるものの周辺成員をも組み入れる弾力性を持ち、③それらの原則を運用する上でも「情感」の入り込む余地を残しており、④表面上は中国化したつもそこから乖離する独自性をもつといった点に、ベトナムの

祖先祭祀の特徴を見いだせるものとする。

以上が本書の第一の特徴である、ベトナムの一村落に関するモノグラフの記述と、そこから見いだされる祖先祭祀の問題である。一見オーソドックスで教科書風な構成内容の本書ではあるが、その背後には著者のもつ近年の人類学的研究に対する以下のような批判的観点が潜んでいる。「最近の人類学に見られる、人類学的調査や記述自体を問題とし、伝統の創造といった現代的現象に関心を寄せる一部の傾向は、過去の社会の歴史変化する過程や現在進行中の伝統の変化といった現象の究明に十分応えられない恐れがある。つまり、ひとつの社会を諸要素の関連しあつた統合体として見る総合的モノグラフが流行らなくなり、しかも記述そのものへの疑心とその根拠をめぐる議論を行うことが、人類学内部での主要関心となり、肝心の社会文化の観察・記述という作業がおざりにされかねない傾向が最近続いているためである。」（四頁）即ち、記述の客観性への疑念といった手続き論が盛んな近年の人類学に見られる傾向を、著者は「あまり意味が有ると思えない自省の金縛りにあつている状況にある」（四一―四頁）と見なし、モノグラフの意義を身をもって主張したのである。

その際にとられたのが、第二の特徴としてのマルチメディアを使った新しいモノグラフの形態の模索である。本書においてその成果は、付録として添付されたCD-ROMの利用を通じて、具体的には以下の試みとして示されている。

①映像資料の提示…八ヶ月間に撮影した延べ百二十時間あまりの8ミリビデオテープから編集された一種の電子ブックで、

最長でも五分ほどのムービーとして十九編の作品が収録されている。十章に分けられた構成内容は、年中行事を中心としたむらの概況や葬礼などで、これら動きのある映像は、文字情報としての本文の理解を助ける意味で確かに有効である。とはいえ納められた映像には、解像度の向上といった技術上の問題や、画面切り取りの際の恣意性の排除といった映像論にも通じる問題が求められることは確かである。この点は本書のみではなく、今後のメディア活用全般に残された課題でもあろう。

②基礎資料の提示…ここに収録された資料は三種類で、まず『潮曲郷約』の原文複写・日本語訳・解説、次に潮曲の戸別地図、そして著者のフィールド・カードである。前二者はモノグラフとしての基礎情報の充実実現に寄与する資料であるが、最後のものは記述の客観性に対する他者からの検証をも可能とする、著者の手の内を公開する思い切った資料提示である。このような形で公開された六二五枚のフィールド・カードは、まさにCD-ROMであればこそ実現された大部な情報資料であるが、今後著者以外の第三者による資料利用の可能性も生まれてこよう。

③マルチメディアとして文化を描く試み…文章記述によるこれまでのモノグラフがもつ文字描写の限界を、マルチメディアやインターネットの活用で超えることを目指す試みである。とはいえこの点に関して本書で実現できたことは、動画映像を二層の解説文とメモにリンクさせた点で、課題は今後に残される。

このように見てみると、本書は単にオーソドックスなモノグ

ラフではなく、近年の人類学におけるモノグラフ軽視の傾向に對して示された、時代の先端技術を取り入れた新たな時代のモノグラフ作成の試みということができよう。その意味で、穩当な構成のそここに見られる著者の鋭い切り口は、一種小気味の良いものであったが、疑問がないわけではなかった。

一番の疑問は、前述のごとく「3」以下の各章で、潮曲の事例を述べた後に、それと同じ事象を東アジアの他の国と比較することでベトナムの位置を相対化する手法がとられていた点である。このような観点は、東アジアで数多くの調査を経験してきた著者ならではのものと感服する反面、著者自身が、典拠不明確な資料は「地域差の大きいベトナムでは分析資料としては必ずしも有効でない」という難点がある（二頁）とした記述からも明らかのように、地域差を考慮に入れずに潮曲の事例をベトナム全体の事例として敷衍させることに對する素朴な疑問が残る。

また宗教学的関心からは、もう少し詳しい説明のほしい箇所がいくつか見られた。例えば「未婚女性の霊を婆姑として、その家族で靈験あらたかな守護靈として別に祭壇を設けて祀られる事も多い。また、始祖の近親の未婚女性が、婆姑祖としてゾンホ全体で拜まれている場合もある。もちろん、未婚女性すべてがこうした信仰の対象となるわけではなく、夢や占いに示現した場合に限られるが、これもベトナムの父兄血縁の顕著な特徴と言えよう」（三二二頁）と指摘された婆姑や婆姑祖については、他にも何か所かで触れられていながら、未婚女性の霊が守護靈へと転化するメカニズムは簡単にしか解説されていない

い。あるいはまた、葬礼の「式の準備」(三三四頁)を例にとるなら、この六行の記述の中にはゾンホ・親戚・近所の男たち・若者たち・経験のある老人・女たち・年寄りといった多くの人々の関与が指摘されるが、これらの人々の範疇相互に重複はないのか、そしてまたそのような仕事の分担割り振りがいつ誰によりなされるかといった点に疑問が残り、儀礼を構成する参加者の役割にさらなる明瞭化が求められる箇所もある。

とはいえ、評者が説明不足と感じた上記部分は、統編の「宗教生活編」において触れられる点であるかもしれない。そう言った場合、「社会生活編」と「宗教生活編」それぞれの内容相互のリンクが如何になされるかという点が次の課題となつてこよう。その意味からも、本書に見られたような先端技術を駆使する著者の工夫は大いに期待されるところであり、統編の刊行が早期に実現することが楽しみである。

以上のように、本書は資料の少なかつたベトナムの祖先祭祀を扱った研究書として重要な意義をもっているが、評者の関心からはそのみならず、CD-ROMに収録された映像記録を資料提示の新しい方法として活用している点が興味深かつた。不可視の世界との関わりを扱う経験科学的な方法を探る宗教学者にとつて、おそらく儀礼などの記録を考える際に映像化は無視できない関心領域であり、実際、映像化された資料を用いる研究者も数多く見られる。とはいえ、映像化の理論及び技術に正面から取り組み、「映像人類学」が確立されている人類学分野に比べ、映像化に対する宗教学での取り組みは残念ながら体系だつては行われていない現状ではないだろうか。その意味から

も、このような映像資料の活用された本書の刊行は刺激的である。時代の産物であるマルチメディアをうまく活用した、「映像宗教学」への取り組みを考えるきっかけとして読み、そして見ても、本書は大変興味深いものである。

注

(1) 著者の略歴や業績などについては、「末成道男教授略歴・主要著作目録」(『東洋文化研究所紀要』第一三五冊、東京大学東洋文化研究所、一九九八年)に詳しい。

(2) そのような形で実施されたベトナムに関する人類学的研究の成果としては、著者の序で始まる「ベトナムの人類学的研究」を特集した『東洋文化』第七八号、東京大学東洋文化研究所、一九九八年がある。



西口順子編

## 『中世を考える 仏と女』

吉川弘文館 一九九七年十一月一日〇日刊

四六判 二八八頁 二四〇〇円

### 松尾 剛次

本書は、吉川弘文館から出版されている『中世を考える』シリーズの一冊で、女性と仏教の観点から新たな中世像を明らかにしようとし、現時点における「女性と仏教」に関する一到達点を示している。本書を手にとった読者の多くは、『仏と女』という少し変わった表題にドキッとさせられるが、じつに、この表題に本書のねらいが示されている。仏教と女性との関係、経論・高僧・教団が女性をどのように考えたかといった、いわば仏教側からみた女性だけではなく、女性の仏教理解、女性信者や尼・尼寺の社会的立場、女性と「家」の祭祀など、女性からみた仏教の問題をも考えようとした、というのだ。たしかに、仏教からみた女性に関しては、まずまずの研究の蓄積があるが、女性から見た仏教に関する研究は少なかつた。そこで、本書は、両方の視点からの論文を集めている。

本書には、第一章、小原仁「貴族女性の信仰生活——貴族社会における「家」の祭祀」、第二章、勝浦令子「女の死後とその救済——母の生所と貴女の墮地獄」、第三章、今堀太逸「法

然の念仏と女性——女人教化譚の成立」、第四章、遠藤一「絵系図の成立と仏光寺・了明尼教団——初期真宗教団における女性の役割」、第五章、原田正俊「女人と禪宗」、第六章、大石雅章「尼の法華寺と僧の法華寺」、第七章、西口順子「女性と亡者忌日供養」の七本の論文が収録されているが、とくに、小原、勝浦、西口論文は、女性からみた仏教の問題を考えようとした論文といえよう。本書は、そうした狙いをもって編集されたものであるが、以下、順を追って内容を紹介し、その後、コメントする。

第一章 小原仁「貴族女性の信仰生活——貴族社会における「家」の祭祀」

一条尼と一条家の仏事の中核である一条本堂、九条家の女性（九条兼実の姉皇嘉門院聖子と娘宜秋門院任子）と九条家の寺最勝金剛院との関わりを素材にして、家の仏事にとって女性が不可欠の役割を果たしていたことを論じる。たとえば、元久元（一一二〇四）年の「九条兼実置文」では、法性寺や九条家の仏事が宜秋門院の沙汰とされた点を例証としてあげる。そのうえで、「女身垢穢」「五障三従」「変成男子」などという観念的な思想が、仏典や男の僧侶の言い分や願文などの紋切り型の表現としてならいざしらず、実態を伴うかたちで家の中に定着していくことは容易ではなかつたと主張する。

たしかに、鎮護国家の国家的祈禱から女性が排除されていたからといって、家の仏事からも、そうであったとはいえないことは、小原氏の指摘の通りであろう。しかし、一条家・九条家といった貴族の家でいえることがどこまで一般化できるかとい

った問題は、残っている。そもそも、平安末においては、仏教は庶民レベルまで達していなかったし、逆にいえば、鎌倉新仏教の展開により、「女身垢穢」「五障三従」「変成男子」などという觀念が庶民の家のレベルまで浸透することになったのであろう。

第二章 勝浦令子「女の死後とその救済——母の生所と貴女の墮地獄」

古代・中世において、父母が死後、どこに生まれ変わったのかを知ることは、残された子にとっては切実な課題であった。勝浦氏は、とくに、死後、畜生道や地獄に堕ちた母や貴女の救済をめぐる話を取り上げている。たとえば、慳貪の罪で死後、馬となった母を救う僧祇能や、地獄に堕ちた母を救おうとした貞慶の話である。貴女としては、虚言を持って『源氏物語』を創作した罪で地獄に堕ちた紫式部や、傲慢・嫉妬の心が深く、また五障三従の女性でありながら天皇の地位につき悪政を行った罪で地獄に堕ちた皇極女帝などである。そして、こうした古代・中世の女性の死後救済信仰は、母を救済したいと願う息子たちと地獄から救済されたいと願う女性たちの、いわば男の信心と女の信心の両方を引きつけることができた信仰であり、女の信心は、男の信心と表裏の関係にあったとする。そして、いわば古代・中世の日本人の信心は個人の信心だけでなく、男と女、夫と妻、親と子など、家族をはじめとする他者救済を願う中で、個人の信心を堅固にしていくことに特徴があるという。勝浦論文は、研究の少ない古代、中世初期の女性の死後救済信仰を具体的に論じ貴重である。

第三章 今堀太逸「法然の念仏と女性——女人教化譚の成立」

浄土宗の祖師法然の伝記といえば、ともすれば従来は、法然（一一三三—一二二二）、死後、ほぼ百年後に制作された『法然上人伝記』、『法然上人行状絵図』などに基づき、それらに書かれた事柄をあたかも事実として考えうえで女人教化などが論じられてきた。しかし、今堀氏は、法然の生涯を描いた最初の伝記絵巻で、大原談義（問答）、東大寺大仏殿説法、室泊の遊女結縁、塩飽島の地頭の帰依、勝尾寺滞在など、法然の生涯の出来事として著名な話のほとんどの文献上の初見である『伝法絵流通』を分析して、法然の女人教化譚などは、遊女教化譚と同様に、浄土宗の布教伝道活動のなかから生まれた宗祖法然の教えで、法然を我が朝の念仏の祖師とする「浄土宗」が確立する十三世紀の末に付加されたと結論づけている。『伝法絵流通』は、航空が鎌倉鶴岡八幡宮本社周辺において嘉禎三（一二三三）年に執筆したものであるが、『伝法絵流通』における法然は天台宗の僧侶であり、その念仏は慈覚大師の念仏を相承した山門の正統な念仏であり、それゆえ、『伝法絵流通』の成立した時期には、たとえば、延暦寺ほかにおける女人結縁を批判したうえで、女性にたいして念仏往生をすすめるような教化活動はいまだ展開されていなかったという。

こうした今堀氏の指摘は、安易に『法然上人行状絵図』などを使って論じられてきた法然の伝記・思想研究に大いに猛省を強いるもので、示唆にとんでいる。しかし、氏の指摘は必ずしも論証的とはいえない。たとえば、「伝記作者航空が「大原談

義」を創作した」とされる箇所などの根拠は氏の論理的な要請にすぎない。大原談義（問答）、東大寺大仏殿説法、室泊の遊女結縁などが、絵伝化されたのは「伝法絵流通」が最初であったにせよ、全くの捏造というよりも、口承された何らかの事実に基づいたのではないか、とも考えられる。さらに、法然の女人教化譚などは、遊女教化譚と同様に、浄土宗の布教伝道活動のなから生まれ、十三世紀の末に付加されたと結論づけているが、法然を知っていて、法然を批判した慈円の「愚管抄」では、法然による女人救済が大いに注目されている。とすれば、法然とその門下による女人救済活動は法然在世期から活発であったと考えるべきであろう。その上、私見では、よしんば十三世紀の末であれ、法然門下の教団が、そうした神話を造つてまで、女人救済などに取り組もうとしていたことこそ重要である。なぜなら、延暦寺ほかの官僧（官僚僧）は、そうした神話を造らなかつたからである。

第四章 遠藤一「絵系図の成立と仏光寺・了明尼教団——初期真宗教団における女性の役割」

絵系図は、表白文に、門弟の画像を系図風に連ねるもので、師匠を筆頭に朱線で示した血脈により門弟の画像を連ねて門弟の確定・序列化をはかる名簿である。仏光寺派は、この絵系図により有名である。氏は、「仏光寺本山本絵系図」などを手がかりに、仏光寺派の祖了源の妻了明尼が、了源没後において仏光寺の住持職継承者と認められ、実質的な師主として、布教活動の中心的な役割を果たしていたことなどを論じている。さらに、南北朝に制作された仏光寺派の多くの絵系図には、一對

の僧尼像が、連続して描かれており、それらは門徒団の師主であった道場坊主と坊守であることから、了明尼の活動は必ずしも特殊ではなく、教団の宗教活動の基本は夫と妻であるとする。遠藤論文は、親鸞門下の仏光寺（京都）派が制作した絵系図を分析して、真宗系の坊守了明尼の存在に光を当て、ともすれば、尼寺を創設した禪・律宗の比丘尼を中心に論じられてきた尼論に一石を投じたもの。了明尼以外の坊守の役割や他の真宗系における坊守の活動がわかると、さらに、興味ぶかい。

#### 第五章 原田正俊「女人と禪宗」

南北朝期から室町時代前期に、五山禪林の主流に成長した夢窓疎石、春屋妙葩の門派は、嵯峨の地において、いくつかの尼寺の建立を行い、積極的に尼の参禅、尼寺の育成に努めた。尼寺には、比丘尼御所に代表されるように天皇家・足利家出身の单身女性が自らの意志とは関係なく入寺させられたことも事実だが、当時の名僧で知られた夢窓、春屋のもと参禅に励み、講筵に侍る女性もいた。五山禅僧たちは、急進的な女性観をもつていたわけではないが、参禅し得法すれば、五障三従の身を離れることができるとしたのは一歩進んだ見解であり、中国禅林での達磨の弟子総持や、その後の了然尼、劉鉄磨らが尼の理想として語られ、日本においては夢窓国師などの法系（仏光派）上の祖に当たる無学祖元の法を嗣いだとされる無外如大が称揚される。このように、禅僧たちは積極的に女性を受け入れたが、たとえば、大徳寺門派にしても、尼が法系を「正当」に相承するということなく、寺内の尼寺も中世末には廃壊し、一部の尼を除いて洗濯のためだけの寺内への出入りなど、宗教者とし

ては一段低い位置付けであった。しかし、尼たちも禪の言説にふれ、自らの自己実現のため参禪に励むものもあり、無外如大が無学祖元から受けたという法衣と自贊の頂相が伝法の証として相伝された。

以上が原田論文の大凡の内容であるが、禪僧たちが尼の救済に積極的に取り組み、限界はあっても、伝法を可能にしていたことは非常に示唆に富む。別稿『救済の思想——観尊教団と鎌倉新仏教』角川書店、一九九六）で述べたように、律宗の尼も、限界はありながらも、授戒、伝法などを受けることができた。『職人歌合』に尼といえ、禪尼、律尼が挙がっているのは、禪尼、律尼のそうした点も背景にあるのであろうか。

#### 第六章 大石雅章「尼の法華寺と僧の法華寺」

奈良の法華寺は国分総尼寺として、代表的な古代官尼（官僚の尼）の寺であったが、平安時代には衰えていた。そうした法華寺は、十三世紀の半ばにおいて、観尊教団により復興を遂げ、文永二（一二六五）年には総数七九人の尼が住む寺となる。観尊らは、官僧（官僚僧）・官尼集団とは別個の教団を樹立し、遁世僧と呼ばれたが、中世の新しい仏教活動は、この遁世僧たちによって主に担われたのである。

大石論文は、この観尊教団によって中世法華寺の展開を扱い、鎌倉期の武士・百姓出身の尼を主体とした尼寺から、少なくとも十五世紀初頭には足利將軍義満の娘尊順や一条兼良の娘尊秀などが住持を務める比丘尼御所へと変化していたことなどを論じる。

従来、中世の法華寺といえば、観尊による復興期に研究が集

中していたので、大石論文により室町期の比丘尼御所としての法華寺の姿が明らかになったのは貴重である。

しかし、法華寺の尼や法華寺を支えた女性の在俗信者の出身を、『西大寺三寶料田畠目録』などにより、その寄進田が一、二反程度というのを根拠に、在地の有力者（武士）か百姓層とされる。しかし、別稿『救済の思想』〈前掲〉六五頁など）で述べたように、貴族・武士・商人・職人などが中心的担い手であった。

#### 第七章 西口順子「女性と亡者忌日供養」

従来、女性と仏教の関わりといえば、死者の忌日に供養を行う亡者忌日供養が注目されてきた。西口氏は、中世の亡者忌日供養をめぐって、家尼、尼寺、家と尼の関わりを分析し、（一）従来、女性（尼）の主要仏事とされてきた亡者忌日供養は女性に限らず、男女とも共通していること、（二）尼寺・僧寺ともに主要仏事は、寺に関係深い人々の亡者供養であり、とくに律宗では、観尊のはじめた西大寺「光明真言会」により、亡者供養の意義が説明されていたこと、（三）貴族社会では同族出身者の尼が、家の亡者供養に深く関与し、近親者たちにとって必要欠くべからざる存在であったこと、（四）死者（夫）の肖像は、供養の対象となっており、生存中の妻も逆修として描かれ、夫婦ペアあるいは家族の肖像画が宗派・階層を問わず制作され、供養されていた、とする。

氏の研究もまた示唆にとむが、ただ、まとめの二二の「尼寺・僧寺ともに主要仏事は、寺に関係深い人々の亡者供養であり」という点には疑問がある。というのも、西口氏の論拠は、

仁和寺、醍醐寺といった鎮護国家の官僧寺院において、ほぼ毎日、亡者供養が行われていたということであるが、そうだからといって、ハレの儀礼である種々の国家的な法会より、亡者供養が主要であったとはいえないのではなからうか。いうなれば、法事の質と量の問題である。亡者供養の回数がどんなに多かつたとしても、仁和寺、醍醐寺といった寺院の主要な機能は、鎮護国家の祈禱にあつたと考えられる。

以上、内容の紹介と個々の論文に対する若干のコメントを行った。ところで、本書を通読してみても、日本中世における仏教と女性との関係が具体的に明らかとなつたことは、本書の最大の成果である。とくに、女性の家の仏事において果たした役割の大きさが明確となつたばかりか、禅宗、律宗、真宗における尼たちの活動に大きく光が与えられたことは重要である。

しかし、全体に関して一点だけ、疑問がある。それは、本書のカバーに書かれた「中世の女性は大衆を指導する宗教者にはなれなかつた。しかし教団の形成に女性の果たした役割は大きく、家の仏事執行を担つたのは女性であつた。女性の信仰生活の実態を探り、女性と仏教との関係を生き生きと描く」という内容紹介文の傍線部である。傍線部に関しては、本書の原田論文や拙著『救済の思想』（前掲）により、限界はあつても、伝法を受け、大衆を指導できる一人前の尼の存在は明らかだからである。もっとも、この点に関しては、一九九八年十一月アメリカ・コロンビア大学で開催された「無外如大」をめぐる国際シンポジウムで、西口氏自身が謙虚に「誤り」を認められたが、読者に無用な誤解を与えないためにも、早急にかバーの訂

正が望まれる。

以上、拙い書評に終始し、著者たちに非礼な疑問を述べたりしたが、本書は、女性と仏教を考えるさいの「古典」となるであろうことと、多くの方が本書を手にとられることを述べて、書評を終えよう。

中牧弘允編

『社葬の経営人類学』

東方出版 一九九九年三月一〇日刊

A5判 二九六頁 二八〇〇円

芹川博通

すでに二五年以上も昔のことであり、筆者三〇代の頃の対話  
が思い出される。

大手生命保険会社ひとすじの人で、重役をへて私学の経営に  
参画されたM氏が、ある会合のとき、「企業は人を教育し、人  
をつくる場所である」といった。この発言に対し、筆者は、  
企業は利潤追求という目的のために組織された機能集団であっ  
て、倒産のある企業は本質的には基礎集団になりえない、と強  
く反論した。本書に出会い、昔のことを思い出した。まったく  
若気の至りである。

## 二

本書『社葬の経営人類学』の編者中牧弘允氏には、かつて『むかし大名、いま会社―企業と宗教―』（一九九二年）があるが、社葬研究の萌芽はここにみられる。本書のもとになった社葬の研究は、中牧氏によると、大阪の国立民族学博物館において推進されてきた共同研究「会社とサラリーマンの文化人類学的研究」であり、これが『経営人類学』とはじめ―会社とサラリーマン―（中牧弘允・日置弘一郎編、一九九七年）となり、企業博物館の調査研究で、共通テーマに社葬を中心とする会社儀礼がとりあげられた。その間、民博の共同研究では、会社とサラリーマンの経営人類学的研究が継続された、という。

あまり耳なれない「経営人類学」を、「人類が営む組織の経営的側面を広く文化的価値観に照らして理解するという立場である。会社を例にとれば、それを普遍的な資本の論理や利潤の追求という命題に還元せず、さまざまな人生観・世界観をもった社員をたばねる共同体として、あるいは会社固有の価値にみちびかれた行動様式として理解しよう」とつとめることである。人類学的アプローチとしては、参与観察（生活や体験を共有しながら観察する技法）やインタビューなどのフィールド・サイエンスの手法を重視していることも、ひとつの特徴である」（四一―四五頁）。つづいて、本書で用いる「社葬」について、「それを単なる非経済的なもの、あるいは損金の対象と見るのではなく、たとえば会社の頂点に立った人物の人生観・世界観を投影したものの、あるいはヒエラルキーのきつい組織がVIPの顕彰・告別という行為をとおして会社自体の固有の価値観を演出

する行事」（五頁）としている。

本書は二〇社におよぶ社葬の調査研究を基礎にすえて、それに、明治以降の死亡広告の詳細なデータを加味し、社葬の変遷を歴史と実態の両面から把握しようとしている。「序 社葬の経営人類学」で「序章 社葬の経営人類学―顕彰・告別と会社再生の演出―」（中牧）につづき、「第一部 社葬の成立と展開」では社葬とは何かと、その成立と展開についての歴史的な記述である。「第一章 社葬とは何か」（村上興匡）、「第二章 社葬はいつ成立したか」（山田慎也）、「第三章 社葬はどう展開したか」（村上・山田）、「第二部 社葬の諸相」には、「第四章 葬儀の歴史―大商家の場合―」（廣山謙介）、「第五章 大川博の社葬」（村上）、「第六章 松下幸之助の社葬」（三井泉・出口竜也・住原則也）、「第七章 葬祭業者にとつての社葬」（山田）、「第八章 社葬に集まる人々」（日置弘一郎・前川啓治・野口智子）、「第九章 ドーム社葬の出現」（中牧）、「第十章 九州地域の社葬」（安達義弘、そして「資料 社葬など団体葬の現状と傾向（東京編）」（大成祭典株式会社〈資料〉・村上〈解説〉）、「あとがき」（中牧）からなっている。

以下においては、「序章 社葬の経営人類学」（中牧、一三―三六頁）が全体の要約的内容をもっているので、序章の分析が中心となる。ここでは、会社儀礼を代表する社葬を、「会社の神聖なる次元を厳肅に誇示する経営学的手法」（一三頁）としてとらえ、社葬の解明にとりかかっている。社葬のもつ意味と特色を次のように指摘する。

（一）日本の会社は宗教的な行事や慣行をひじょうに大切にす

る。これは個人の信仰の発露というよりも、会社に内蔵された宗教的次元の表出として理解したい。この宗教性を「会社教」あるいは「会社宗教」と呼び、社葬を考える際には、会社教や会社宗教の存在を前提としなければ、十分な認識ができない。

また、日本の会社宗教を考ええると、特殊社会的な信念・象徴・儀礼が社内的に演出・表現されるとともに、社葬のような公的機会に表出され、社内での連帯と会社の目標達成のために、社員に何らかの動機づけをおこなっている。この意味で、ペラーのアメリカ市民宗教論は日本の会社宗教論に貴重な視座を提供している。

(二)社葬と宗旨の関係は、表面的には故人の信仰や喪家の宗旨に条件づけられるが、深層では故人の社会的地位や社会的影響力、あるいは会社の社会的「格」などの諸条件が、式場の選定に微妙な影を落としている。

(三)密葬の済んだあとの社葬では、遺骨は祭壇に安置されているが、そこには、故人の旅立ちや死の再生のモチーフはきわめて希薄であり、それにかわるライトモチーフは、故人の顕彰と告別である。

(四)社葬は、VIPに対して二度の葬儀をおこなうという意味で、複葬と共通する一面をもっている。いうまでもなく、複葬と社葬の大きな相違は、前者があくまでも死者を再生させるための過程としておこなわれるのに対し、後者は、靈魂の問題を個人的信仰や「イエスの宗教」にまかせることである。しかし、葬儀の機能的側面に焦点を当てれば、複葬と社葬は死者の社会的な地位や威信に深くかかわっている点である。

(五)社葬が会社同士のなかで実施されるので、社葬は対外的に会社の威信をかけイメージアップをはかる儀礼であるだけでなく、参列する者も会社の名誉にかけ、マナーを心得てのぞむことが期待される。その意味で、主催者も会葬者もそれぞれの「会社」を背負っている。いしかえれば、社葬のとき社員は「会社」の一員であることを強く意識する。

(六)VIP対応を観察しただけでも、不平等性が社葬の基調をなす一大原理であり、会社という経営体、あるいは業界という団体、そして財界・政界という世界の根幹にかかわる重要なポイントである。

(七)会社組織の継続と再編を内外に示すのが社葬のひとつの課題である。

社葬は故人を顕彰し告別する厳粛で形式ばった儀式であるが、VIPの死にもかかわらず会社が不滅であり、またVIPの死をとおして会社が更新すると主張する行事でもある。ここでは故人の顕彰と告別に焦点が当てられるが、葬儀をおこなうことによって会社自体も威信を獲得し、象徴的な「死と再生」をとげる。社葬はVIPの死に「かたち」をあたえることによって、会社をよみがえらせる演出である。そしてそこに「保信」というような会社の「こころ」が込められている。

### 三

本書は共同研究の成果報告書としては模範的なものである。それが、体系的で、かつ総合的であり、論旨が明確であるからであって、そのうえに、わかりやすい文章が良書をうみだして



いる。

本書によって、経営人類学的に社葬のもつ意味と、それが日本独特のものであることを教えられ感謝にたえないが、九〇年代以降今日に至る経済不況に基因する企業の倒産、日本企業の構造改革、企業の再編・合併・合同があり、なかには外国資本との合併もみられるように、企業は今、大きな転換期をむかえている。終身雇用制が崩壊をよぎなくされ、「わが社」意識もすれ、若者が定着しなくなったという現状がある。不況に対応するために企業はその存続という名目でその構成員を容赦なく解雇する。政治もリストラという人員整理を推進させている。このような現代の風潮のなかで、会社を、社員をたばねる共同体として、また固有の価値にみちびかれた行動様式としてとらえること自体、困難なことになってはいないだろうか。つまり、会社自体の価値観そのものの変化をよぎなくすることが考えられよう。したがって、会社自体の固有の価値を演出する行事としての社葬も、その例外ではあるまい。

蛇足であるが、社葬の中心的意味が、顕彰と告別であり、会社の更新を内外に示すことにあるとするならば、「やくざ」(表現が適切であるかどうか不安であるが)集団の大幹部の葬儀と社葬が多く類似点をもっているのではないかとすると、これは失言であろうか。

また、第四章で、社葬前史として三井と鴻池をとりあげて概説しているが、近江商人中井家や大坂の住友家などを抽出すると、多少こととなったものになったのではなからうか。

松尾剛次著

『中世の都市と非人』

法蔵館 一九九八年二月二〇日刊

A5判 二三七頁 三六〇〇円

門 馬 幸 夫

本書は中世の非人と、同じく中世の都市に焦点をあて、中世都市の歴史の一面を明らかにしようとしたものである。序文にも触れられているが、非人と都市とは中世においては大いに関係があつた。中世の非人とは、近世の被差別身分とされた「穢多」・非人とは社会的系譜関係が異なると考えられる、「癩者」を中核とする乞食・墓掘り・刑吏などといった職能に従事した人々であつた。そしてそうした非人は、中世都市民の典型であつたからである。中世絵巻の代表ともいえる『一遍聖絵（ひじりえ）』にも覆面姿の「癩者」が都市的場面の随所に描かれており、「癩者」、非人たちの生活の場が都市にあつたことが伺える。非人の集団の成立は都市的な場を契機としていた。

中世における都市研究はいまは置くとして、非人の研究およびそれに触れた研究自体は、一九七〇代から八〇年代にかけて非常に活況を呈した。試みにこれらの著名なものを挙げるとすれば、『中世賤民と雑芸能の研究』（雄山閣、一九七四）の盛田嘉徳氏、『中世民衆の生活文化』（東京大学出版会、一九七五）

の横井清氏、『日本中世の国家と宗教』（岩波書店、一九七五、のち『黒田俊雄著作集』所収）の黒田俊雄氏、『日本中世農村史の研究』（岩波書店、一九七八）の大山喬平氏、『日本中世の非農業民と天皇』（岩波書店、一九八四）の網野善彦氏、『境界の中世・象徴の中世』（東京大学出版会、一九八六）の黒田日出男氏、『檢非違使』（平凡社、一九八六）の丹生谷哲一氏などの諸研究が相次いで世に問われた。

これらの諸著作の影響は中世史学のみならず人文科学の他の分野にも多大なものを与えた。九〇年代に入ってから、この研究の流れは少し衰えはしたが、それでも三浦圭一『日本中世賤民史の研究』（部落問題研究所、一九九〇）、丹生谷哲一『日本中世の身分と社会』（塙書房、一九九三）、網野善彦『中世の非人と遊女』（明石書店、一九九四）、細川涼一『中世の身分制と非人』（日本エディタースクール出版部、一九九四）など、大部の研究がまとめられて世に問われてきた。

しかし中世史学全般からすれば九〇年代になって非人研究は次第に後景にしりぞき、著者に言わせればその研究は「一種の落ち着きというよりも、閉塞状況にある」という。こうした風潮にあつて、あえて著者が本書をまとめようとした意図としては、八〇年代に書かれた自身の過去の論文も含めて、これらを「現時点で整理」しなおし、以て非人研究の今後の展望を示したい、という「願い」があつたからであるという。

さて本書の目次構成は次のようになっている。

## 第一部 武家の都・鎌倉

はじめに

### 第一章 都市鎌倉の構造

### 第二章 都市鎌倉と鶴岡八幡宮

### 第三章 都市鎌倉と仏教

## 第二部 寺社の都・奈良と中世非人

はじめに

### 第一章 中世都市奈良の四境に建つ律寺

### 第二章 中世の非人とは何か

### 第三章 非人統轄―非人はどのように管理されたか―

## 終章

第一部の「武家の都・鎌倉」における「第一章 都市鎌倉の構造」では、都市鎌倉の政治的な中心である御所に注目しながら嘉禄元（一二二五）年十二月の宇都宮辻子御所の成立を画期として平安京に匹敵する武家の「首都」鎌倉が成立し、さらに都市鎌倉の基本軸が政治的にも鶴岡八幡宮とそこから南に延びる若宮大路へ移っていく契機を論じている。

第二章の「都市鎌倉と鶴岡八幡宮」では、都市鎌倉の宗教的な中心であり、都市鎌倉の興亡と密接な関係があつた鶴岡八幡宮について、神主と僧侶が共存する神宮寺的存在としての創建と構造、法会すなわち祭礼（「大仁王会（だいにんのうゑ）」および鶴岡放生会）の考察がなされている。都市鎌倉は頼朝がその維持に力を入れた鶴岡八幡宮の準聖域であり法会は鎮護国家としての性格を有していた。すなわち「大仁王会」や「放生会」は武家政権が単なる軍事権門ではなく「政治（まつりごと）」を独自に行う東国政権と呼べる存在であつたことを裏付ける行事であつた。

第三章「都市鎌倉と仏教」は、都市鎌倉と仏教との関係とリわけ鶴岡八幡宮・永福寺などを拠点とした護国国家の祈禱を第一義とする「官僧」と鎌倉時代後期に幕府の祈禱体系を担うことになる律僧や禅僧、極楽寺の忍性などに代表される「遁世（とんせい）僧」に焦点が当てられている。

官僧とは天皇から鎮護国家を祈る資格を認められた僧（尼・団）である。すなわち東大寺・観世音寺・延暦寺の三戒壇のいづれかで受戒をし天皇から得度（出家）を許可されて白衣（びやくえ）の被着を許された僧位・僧官を有したもたちである。官僧の総責任者は別当、座主、長者などと呼ばれた。他方、禅僧・律僧・念仏僧・日蓮教団・明恵教団らは遁世僧と呼ばれる僧（尼・団）であった。遁世僧とは官僧身分から遁世（離脱）をした僧を核として成立した僧たちであり、天皇とは無関係に得度、教団独自の受戒をし黒衣（こくえ）を着して「個人」救済を行った僧たちである。乞食・非人たちの救済から祈雨祈禱まで様々な救済活動を展開した鎌倉極楽寺の忍性を中心とする律僧たち、忍性の師の西大寺叡尊などはその典型であった。

第二部は、北山・五カ所・十座などの中世寺社都市奈良を中心とした機内での非人（集団）の職能、統轄などに焦点を当てた考察がなされている。第二部「第一章 中世都市奈良の四境に建つ律寺」では、興福寺・東大寺の門前町として栄えた奈良はその四境を守護する寺院として律宗寺院が存在していたが、白毫寺・眉間寺・大安寺・般若寺などの寺院は境界領域に位置すると共に葬送の場でもあり、穢れた者たちとされた「癩者」の救済などとも関わった密接な場所でもあった点が述べられて

いる。ここで活躍をした律僧たちの「穢れ」を乗り越える論理は、戒の遵守による「清浄の戒は汚染なし」という思想であったという。官僧たちは国家的な神祇思想によって死穢などには関わり得なかつたが、律僧たちは戒の思想によりそのタブーを乗り越え操作可能なものとしたが故に「穢れ」に関わる葬送や非人救済に関わることができ得たという。

第二部「第二章 中世の非人とは何か」では、大和の非人の代表者たる三党者（さんとうのもの）、すなわち宿者（しゆくもの）とも呼ばれた北山非人と五カ所・十座の声聞師（しよもんじ）等を素材として内部構成やその職能に触れた論が進められている。広義の意味における宿・非人内部には、(1)宿の長吏とその統轄下の集団、(2)乞食非人・不具者、(3)「癩者」、という階層性が存在した（黒田日出男氏説）が、北山非人は穢れを浄化する「清目」の職掌が主であるというより「乞食」の統轄がその「職能」であったという。他方、五カ所、十座は遍歴の声聞師や七道者（猿楽・アルキ白拍子・アルキ御子・金タ・キ・鉢タ・キ・アルキ横行・猿飼）を支配化におき、検断・人夫役などの公事等にも動員されてもいたという。

第二部「第三章 非人統轄―非人はどのように管理されたか―」では、非人の統轄、中世非人統轄の特質、律宗・叡尊教団による非人統轄（日根野村）絵図に見る非人統轄、非人にとっての中世後期という時代、という順で考察されている。中世前期の大和の非人たちは鎌倉末期になって北山非人の統轄化に入るが南北朝以降、独立、三党者と呼ばれるようになったが、一時期にせよ中間の統合を促進した背景には叡尊教団が非人と

いうカテゴリーで一括し非人「救済」の対象とした点が挙げられる（「非人の統轄」の項）。次に検非違使による散所統轄等を検討すると、従来の説はむしろ裁許による公的な統治権の支配説といつてよく、主従制的統轄や座的統轄とは必ずしもいえないものである（「中世非人統轄の特質」の項）。

また従来の研究では鎌倉期を通じて大和の非人宿は興福寺が統轄してきたとされるが、著者の見解では鎌倉後期には畿内において叡尊による非人宿統轄が成立していたと考える。従来の研究では金沢称名寺「御施行人数注文」文書に見える非人宿を興福寺配下の非人宿と見てきたが、子細に検討するとこれらは鎌倉末から室町初期までの間の叡尊教団によってなされた非人施行の記録であり、そこから「人数注文」に見える非人宿は宗教的教化を實踐した叡尊教団配下の非人宿と考えられる。

叡尊教団はまた非人教化、非人施行や非人救済施設の建設などの非人救済活動に従事していたが、それは結果として非人統轄を生み出した。彼らは非人交名を取り起請文をも取ったからである。叡尊教団による非人統轄は興福寺などの座的統轄とは異なる宗教的統轄であったが、その活動が叡尊・忍性の個人的資質に依拠していた事や教えが非人集団の職掌と背反するものであった事、叡尊教団を援助した北条氏が滅亡した事などによってこの非人統轄は消滅した（「叡尊教団による非人統轄」の項）。

叡尊・忍性らの救済活動は非人統轄に結実したが、そのみではなく土木事業にも非人が労働力として動員されていた。この事例は史料的な性格を検討した中世・日根荘開墾に見られる

（「絵図に見る非人統轄」の項）。おしまいに、中世後期は賤民解放が進行するとする見方（原田伴彦氏）と、その時期に被差別身分制が拡大強化されていくとする見方（黒田俊雄氏）とがあるが、声聞師に対する風呂（銭湯）の待遇の検討から見た場合、後者の見方が至当であると見られる。というのは、声聞師たちは一般の風呂から排除を受けて非人（専用）温室などに入らざるを得なくなつたからである。またそれは公事不沙汰闘争を考えた場合においても中世後期が賤民解放が進むとみる見方は出てきにくいと考えられる（「非人にとつての中世後期という時代」の項）。

以上、やや紙幅を費やして松尾氏の諸説を見てきた。ここでは日本中世都市の代表ともいえる鎌倉と奈良を取り上げ、他方では中世都市民の典型ともいえる非人を素材として都市に見る中世にスポットがあてられている。本書の論題のうち主なものの一つに鎌倉と奈良の比較がある。鎌倉は武家の「首都」であったのに対し奈良は興福寺・東大寺といった寺社の門前町という相違がある一方で、二つの都市いづれにもその境界には律宗寺院が建ち、葬送や「癩者」救済といった都市の「穢れ」を清める役割を担っていた。第二は、叡尊教団による非人救済活動の意義として中世非人身分成立が挙げられる。叡尊らの救済活動は日本全国におよび、その救済と統轄は「身分外身分」であった非人たちをいわば「身分内身分」の存在になしたといえるのである（終章）。

本書の意義は著者の松尾氏自身が述べるごとく、従来少なかった都市と非人との関係にスポットを当てたことにその意義が

あるといえよう。評者自身の見方からすれば氏の研究の意義は、従来の鎌倉新仏教研究、すなわち法然や親鸞、道元、日蓮などの行跡や思想展開の研究ではなく、旧仏教（律宗）の叡尊教団に目をむけ、そのムーブメントにおける意義と救済の側面を詳述し斯学に新風を吹き込んだ点が挙げられよう。その意味では本書の問題視点がより理解されるためには、氏の先行する研究、『勸進と破戒の中世史―中世仏教の実相―』（吉川弘文館、一九九五）、『鎌倉新仏教の誕生―勸進・穢れ・破戒の中世―』（講談社新書、一九九五）、『救済の思想―叡尊教団と鎌倉新仏教―』（角川書店、一九九六）などを併せ読んだほうがより氏の所説を理解できよう。

さて、本書を紐解いて、いくつかの解りにくい点も存した。その大きなものは用語の定義に関わる部分である。氏は官僧と遁世僧を対の概念として使用しているが、周知のように「受戒」は鑑真大和以上来の南都系三戒壇の三師七証（十師）による律の二百五十戒を受ける場合と最澄以来の梵網戒（通受・円戒とも）による受戒が知られるが、「遁世僧」は前者からの「遁世」なのか後者からのそれなのか、それとも両者からの「遁世」なのか、本書の記述だけでは少し不分明な点もある。特に件（くだん）の叡尊は戒を重視し「如法別受苾芻戒を行」（『西大寺叡尊伝記集成』）つたとも見え、その点からすると叡尊らをただちに「遁世僧」と見なして良いのかという疑問もなしとはしない。

次の疑問点は、「救済」という事に関してである。叡尊や忍性らが菩薩戒を授ける活動や非人施行をした事は理解できると

しても、それらがただちに「救済をした」といえるのであろうか。叡尊や忍性らが幕府の力を背景に、非人たちを組織化し何らかの援助をしたことは事実としても、それは彼らによる慈善的「功德の行」であって、それを以て非人たちが宗教的に「救済をされていた」という事ではなかったと評者には思われるが、この点はどう考えるべきであらうか。

この点は「非人統轄」というチームにも関係しよう。「非人統轄」は交名帳の存在と起請文の存在から叡尊教団は「非人統轄」をしていたと述べられるが、そのみで「統轄であった」と結論づけて良いのであろうか。ここでも叡尊教団は、幕府の影響力を背景に、それらの提出を非人集団に強制したという考えはうがちすぎであらうか。

「穢れ」という点に関しても幾ばくかの疑問が呈される。著者は叡尊教団は非人たちを「人間として」捉え直した（終章）とするが、はたして叡尊教団は非人たちを「人間として」捉え直したとってよいのであろうか。非人たちは「穢れた者」とされたまま施行の対象者となっているのであり、「穢れ」そのものが「否定された」のではない。この点からすると、ここでもそれは、彼らによる慈善的「功德の行」ではなかったかという思いを禁じ得ない。この点はどう考えるべきであらうか。

しかし以上のような疑問点が存するとしても、それはこの書の価値をいささかも貶しめるものではない。中世都市と仏教、中世と非人たちとをめぐってこれほど刺激的な書は他に見あたらないからである。評者はこうした視点にもとづく次の書が刊行される事を心から願うものである。

『女神 聖と性の人類学』

平凡社 一九九八年一月一四日刊

A5判 四一頁 五二〇〇円

小松 加代子

「遠い過去のある時期に、女性たちを中心とした社会があり、そこでは農業、陶芸、文字などが開発された文明を発展させていて、女神が崇拜されていた」ということが歴史的な事実であれば、女性が劣位に置かれている社会は不可避的なものでも生物学的に決定されたものでもないということが明白になり、女性に大きな希望をもたらすものとなる。一九五八年のチャタルフユックの遺跡発掘に代表される女神像の発掘に続き、女神像の発見された遺跡の多くが文明の発祥とされるメソポタミア以前に遡ること、また古代社会には家父長制ではなく、母娘を系列とする社会があったことなどが判明したことから、この考え方は多くの女性たちにとって現在の社会の在り方に疑問を投げかける契機となった。とりわけ西欧キリスト教社会の中で、キリスト教に潜む女性軽視の慣習に救いを見出せなかった女性たちには、新たな宗教の方向を示すものと感じられたのである。

自らの考古学的な発掘と、発掘した彫像の解釈から、「紀元前七〇〇〇年〜五〇〇〇年にかけて存在した、南東ヨーロッパ

における女神崇拜社会」を古ヨーロッパと命名したギンブタス<sup>(1)</sup>や、「創世記のアダムとイブの神話は、ユダヤ・キリスト教以前に存在していた女神崇拜文化の神話を失墜させるために書きなおされたものである」と論じたストーン<sup>(2)</sup>らは、そうした女神信仰へと向かう女性たちを活気づけた。さらに、ギンブタスやストーンに物足りなさを感じて、古代母権制社会的な意味と神秘、宇宙の母の宗教と儀礼について書くことを決意したモニカ・スジョー<sup>(3)</sup>のように、女神崇拜の儀礼を現在の生活に具体化させ、実際に執り行う人々も登場している。古代の女性文化は過去のものではなく、現在のわれわれと共存しており、自分たちに内在する真の知恵と潜在的な能力に波長を合わせれば、そこに到達し、接触することができるというスジョーの信念は、母権制社会の存在を認め、女神崇拜を復活させようとする多くの女性グループの実践的活動に弾みを与えてきた。

しかし、ギンブタスやストーンにしても、古代社会の詳細な社会制度や生活習慣を確証するには考古学的な材料が不足していたため、その考察の射程を考古学から神話学や民俗学の成果に拡張し、古代の女性社会の痕跡を周縁地域の神話や伝説に探ろうとしている。女性霊性運動に関わる人々のあいだでは、ヨーロッパのキリスト教支配の中心から遠い地方の女神神話に加え、キリスト教社会以外の文化圏で数多く見出される女神信仰への関心も徐々に高まりつつある。そうした風潮に対し神話学・民俗学からは、現在に残る神話や儀礼が古代社会の名残であるという証拠がないこと、また女神崇拜があるからといって、その社会において女性の地位が高いわけではないといっ

た、古代社会と女神崇拜との安易な結び付けに対する批判が寄せられている<sup>(4)</sup>。

このような女神崇拜への関心の高まりと、それに対する学術的観点からの対応が日本でも始まりつつあることを如実に示しているのが、本書『女神 聖と性の人類学』の出版である。編者である田中は、この論文集が「宗教とそこに現れる女性の表象や女神がいかに現実社会の女性観、女性の地位と結びついているのかという議論」をめざすものとしており、そこに女性の靈性運動の影響を見ることができるとしている。

「生身の女性に重ね合わされ生きている女神」の研究を目的とする本書では、十一人もの各分野の研究者が多様な論点を展開している。評者は人類学の専門家ではなく、もとより人類学の視点に立脚した書評を行うだけの知見は持ち合わせていない。むしろ、宗教研究にジェンダーの視点を組み入れることをめざす研究者の一人として、現代の女神崇拜運動の観点から、それぞれの論文の意図や研究の意味するところを描き出し、人類学的調査の持つ意義を現代の女神崇拜運動、あるいは女性靈性運動との関連で問うてみたい。言い換えれば、女神崇拜に対する人類学的アプローチと現在見られる女神崇拜が、女性の靈性運動に希望を与えるものとなり得るのか、女性が一人の人間として生きていくための励みとなり得るのかという観点から、本書を構成する多彩な議論に一瞥を加えてみたいと思う<sup>(5)</sup>。

現代の女神崇拜運動を直接扱っているのは、「第十一章 女神を求めて」の佐伯である。この章を例に、現代の女性靈性運

動の特徴を挙げてみる。この運動に参加する多くの女性たちは、キリスト教の唯一神への強い「怒り」や「悲しみ」を感じている。キリスト教の儀式や教義には、男性の唯一神を至上のものとし、人間、ことに女性をその下位に位置づける思想や、靈肉の二分法に基づいて肉体を蔑視する思想がはつきり存在するために、女性たちは、いずれかの時点で、自分たちを不必要に卑下したり、女性という存在自体に絶望するという体験を味わっている<sup>(6)</sup>。そうした女性たちを勇気づけたのは、従来神学が語ってきた「人間性」や「神」は所詮男性の経験に基づくものにすぎないという認識であり、むしろ女性こそが神聖な存在であるという思想である。佐伯はそうした女性たちの「女神巡礼ツアー」に実際に参加し、具体的な儀礼の内容を紹介している。そうした女性の靈性運動の実践的意義を評価しており、興味深い。ただ、日本の女性だけで行われる講集団との類比較から、女性だけの活動は日本社会では珍しくないと結論づけている点が、少し物足りなく感じられる。

これに比較すると、歴史的な資料の読み込みという枠にとどまったままなのが、「第四章 金太郎の母」の川村と、「第五章 馬頭娘（蚕神）をめぐる神話と儀礼」の小南である。資料を丹念にたどり、その変遷を展望している点で詳細にわたっており、評者はそれを評するだけの力量を持ち合わせていないが、ただ、現実社会におけるそれら歴史的資料の意義や現実の女性の生き方との関連がまったく見えてこない点は残念である。それに対して同じように神話を扱った「第六章 女神とポリス」の松村は、現代の女神崇拜運動をもその視野に入れている。ギ



リシアの女神たちの中に古代の大地母神の痕跡を認めようとする立場にも、ギリシア神話の女神像を現代女性の指針として活用しようとする立場にも賛成しがたいと主張する松村は、女神崇拜運動を批判しているようでありながら、実はそうではない。古代ギリシア神話が、女性を本質的に悪と考えていたがために、最初の男性を女性から生まれたものでないことに、いかに多くの努力が払われてきたかを中心に本章は論述されている。結論だけを言えば、古代ギリシア神話では女性は本質的に悪であり、その起源としてパンドラが用いられてきた。一方、男たちはパンドラ以前に、従って女が生まれる以前に大地から生まれたとされ、その説明のためにアテナの神話が用いられてきたという。「女性にとつて古代ギリシアは住みにくい場所だった」と述べられているように、松村は男性優位を保つために神話が悪用された典型例を示すことに成功している。

非西欧社会で現在も祭られている女神崇拜を調査したのが、第一章〜第三章である。この三論文は、いわゆる「客観的な」立場に立脚しているために、明確な論者の意図は表立っては表れてこない。「第一章 『一人前の女性』になれなかった女神たち」で三尾は、台湾で廟の多い女神（観音菩薩、天上聖母、王母娘娘）を取り上げている。タイトルにも現れているように、生前一人前の女性になれなかった（結婚しなかった）女性たちが、慈愛に満ちた母を象徴する女神として信仰の対象となった背景には、女性はその役割の一部を昇華することによってしか社会に認められないという前提があることを如実に物語っている。女性は浄化されなければならない存在とされ、父に対する

孝行が求められ、「仏教への帰依、法術、孝、万人の救済などの物語によって、権威づけされ、由緒正しい伝承」が付与されて初めて霊験あらたかと考えられるようになるという。その点で自立した女神としての存在の魅力があるとはいいたい。女神たちの霊験が、仏教などの由緒正しさを必要としないほど強いとき、初めて女神の存在は家父長制のくびきから離れることができるのではないか。結論として語られる「実社会における女性の置かれた位置や役割との微妙なずれ」が、その社会に生きる女性たちとの関連で語られていないのが残念である。

「第二章 女神の身体・女性の身体」で八木は、女神崇拜の盛んな北インドを対象としている。ここでは地域に固有の女神、特にマリーという名のつく複数の女神を取り上げて、その崇拜の仕方と、現実社会における女性の生活との比較がなされている。この女神は、病気を引き起こすとともに、村を守る非常に力の強い神であると考えられている。エネルギーをコントロールすれば、守り神になり、礼拝を忘れれば祟る女神である。八木は、女神と女性がパラルレルに考えられているとし、そのエネルギーが男性によってコントロールされている限りは、安全な存在と考えられるという。それゆえ、娘は初潮が始まる前に結婚しなければならず、女神も配偶神のいる女神のほうが力が弱いとされるといふ。しかしながら、この女神と女性との類比は部分的なものでしかなく、男性が女性をコントロールすることを正当化するために持ち出されたもののように見える。現実の女性が女神のように村を守る力を持っているのかといった疑問は触れられていない。むしろ、男性に押さえ込まれてい

ない女神の力強さにこそ魅力は存するように思われるのだが。

「第三章 女から女神へ」で田中は、南インドにおける女神崇拜儀礼を扱っているが、この論文からは女神自身の性格を知ることができない。初潮を祝うその祭りのなかで、「女たちは女神とみなされる」と書かれているが、娘たちの豊穣力を増すことを祈ることは、はたして女神崇拜といえるのだろうか。むしろ、その儀礼には女性しか立ち会わないことから、女性の通過儀礼のひとつと見たほうがよいのではないかと思われる。また、男性が祭祀を行う女神については、初潮が始まって不浄ではないとされるように、現実の女性と女神との断絶は明白である。死ななければならない女神（サティ）や、初潮前のしかも選ばれたものしかない女神（クマリ）にも見られるように、現実の女性が生き方の理想にできないものが、女神とされている。問題は、女神に不浄観がないのに対して、人間の女性は不浄であるという概念が存在していることである。だからこそ、女性の分断（初潮前と初潮後、不浄な女性とそうでない女性、スマンガリーと寡婦）ができるのであって、その逆ではない。女神が女性の不浄性から逃れたものとして崇拜の対象となっていることを考えると、「女性が神格化されるゆえにこの世での差別が正当化される。こうした差別の方が微妙であり、批判することが困難」と指摘することにまっとうな点は、こうした差別的解消を目指す者には歯痒く感じられる。

多くの女神崇拜運動は、キリスト教への強い拒否感から生まれていることは確かだが、それは必ずしもキリスト教のフェミニスト神学と相容れないわけではない。キリスト教との関

わりで語られる「第七章 聖とセクシュアリティの拮抗するキリスト教文化」で岡野は、エバの処女喪失罪、マリアの処女性という二極化は男性中心の教会神学において露骨であったとし、エバに太古の女神の残存を見る。太古の母神が邪悪な怪物とみなされ、若い男神によって滅ぼされていったように、「知を優先させる思考法と男性優位の社会体制が進展するにつれ」、エバとマリアとに女神像を分断する二分法的な思考が台頭し始める。そして、一方でエバは聖なる「人類の母」からセクシュアルな「誘惑者」へ変化し、他方、とりわけアウグスティヌス以降の肉体を敵視する思想とともに、マリアは聖化されていったという。岡野は、これに代わり得る女性の神学伝統に注目すべきだと主張する。もとより、エバとマリアを二分するセクシュアリティに関する事柄は、聖書にほとんど語られておらず、禁欲思想と男性中心の教会神学によって作り出されたものであった。その影で、神学の領域から締め出された女性たちは、神秘思想家としてそのビジョンを描写してきた。ピンゲンのヒルデガルトやクリステーンヌ・ド・ピザンなどのように、男女両性が相補的關係にある、あるいは女性のほうが男性に優れた存在であると主張した者もいた。キリスト教神学における女性の伝統を再発見する必要があるとする岡野の視点は、女性は自らの宗教性に見合うものを求めるべきだという女神崇拜運動の考え方と分かち合うものが多い。

「第八章 マリア・レギナからキリストの花嫁へ」で鼓は、聖母マリア自体の扱われ方が時代とともに大きく変遷しており、そこには政治的な意図が関わっているという。鼓は、マリ

ア・レギナ像に見られるように、崇拜の対象として多くの婦依者を集め、キリストとも対等と考えられていたマリアが、十二世紀後半から十三世紀にかけて、天の女王であった聖母から、キリストに冠を授かる従順な花嫁（マリア・エクレシア）に変化していった過程に焦点を当てている。その変遷は、キリストを頂点とするヒエラルヒーが揺らぐ可能性が生じたため、その時期に発展しつつあった神学が図像の変化を促した結果であるという。マリアそのものの捉え方にも時代の変化があり、とりわけマリアがキリストの低位に位置づけられるときには、男性中心の神学の台頭が見られるという。マリア崇拜の背景をめぐる権力の図式が明確に指摘されている点で興味深い。

今後の女神運動に関して留意すべき点を提示していると考えられるのが、第九章と第十章である。「第九章 近代国家の女性イメージ」で大越は、作り出される女性イメージへの警告を發している。古代女神崇拜社会は平和であったという主張から、女性は平和的であるという言説が使われることがある。特に女神信仰の中で、女性であることが平和の象徴とされる傾向があることも否めない。その関連づけが短絡的になされ、「女は平和の女神」という女性性が強調されることに對して、大越は強い懸念を表している。歴史的に見て、平時は民衆の平和な生活を守る女神は、その平和を世界に拡大していくために、敢えて戦時においては戦う女神として現れる。とりわけ近代戦争は、その対極イメージとしての平和を必要とするという。アンティゴネーの物語に代表されるように、男性国民たちは、女性たちに平和な生活を保障するために戦争に出かける。平和の女

神として女性を称えることは、女性を二極へ、すなわち味方国の守られるべき女性と、敵国の攻撃されるべき女性へと分極化する結果となる。必要なことは、国家に強いられた女性イメージの呪縛から開放されることであると大越は主張する。

「第十章 大女神の息子たち」で井桁は、安易な神話解釈に批判の矛先を向けている。吉田敦彦の神話解釈や河合隼雄の母性社会日本論は、「母神」「母性原理」といった用語で日本人の本質を描くとしているが、そこに描かれる日本人とは、女を排除した「日本男児」であり、その根底には日本神話を根拠として性差を本質化する思考が見られる。神話が現実の人間の生き方のモデルを提供していると考えるのである。こうした思考法は、神話に描かれた、また現代においては、文学や絵画、映画等に典型化され、描かれた女性像を根拠にして、女性の本質としての「母性原理」をうち立てようとするものであり、神話の再神話化に荷担していると、井桁は批判している。

以上のように現在の女神崇拜運動の視点から人類学的調査を読むことは、学問的には外的れと考えられるかもしれない。しかし例えば、古代女性社会と考えられている時期・地域は正統な考古学の調査の対象として認められにくいといった実情は、従来の学問的基礎や視点と研究対象の選択方法に男性中心思考の偏向が受け継がれていることを示しており、学問的な枠組そのものも問われるべき対象であることは明らかである。従来の伝統的な学問の枠組にとらわれず、現実には生きる我々に学問的研究がどのような知恵を与えてくれるのかを問うことこそ、今日もつとめ求められているのではないか。女神崇拜が現実社

会の女性の地位と結びついていないとすれば、それは、女神崇拜が女性の地位向上とは無関係であるからなのか、あるいは、やはり家長長制社会のなかでは女神の位置も意味も制限されてしまうということなのか。ここには未解決の大きな問題が残されている。今後こうした研究は、現代の生き方や象徴の在り方に何がしかの方向性を提供するものとしてなされていくのか、あるいはそうした意図自体、学問的なのではないとして排除されていくのか、これからの個々の研究者の立場が問われるべきだろう。

本書は女神についての人類学的な研究に基づき、それを生身の女性の生き方との関係で論ずるといふ明確な視点をもった論文集として画期的なものである。今後も本書の精神を引き継いで、フェミニズムの視点に関わる数多くの意義深い論文が登場して行くことを期待したい。

注

- (1) Marija Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe*, (London, Thames and Hudson, 1974). 鶴岡真由子訳『古ヨーロッパの神々』言叢社、一九九八年。
- (2) Merlin Stone, *The Paradise Papers*, (London, Virago, 1976).
- (3) Monica Sjoo & Barbara Mor, *The Ancient Religion of The Great Cosmic Mother of All*, (Trondheim, Rain-bow Press, 1981).
- (4) 例え、Juliette Wood, "The concept of the Goddess", in *The Concept of the Goddess*, edited by S. Bilington and

M. Green, (London, Routledge, 1996).

- (5) Cynthia Eller, *Living in the Lap of the Goddess: The feminist spirituality movement in America*, (Boston, Beacon Press, 1993). エラーは「伝統的な宗教の枠外で行われているさまざまな宗教活動のうち、女性に焦点をあて、女神の復権をめざす人々で構成されたグループとその活動を、女神崇拜運動、あるいは女性霊性運動と呼んでいる。

- (6) Ursula King "Introduction: Gender and the Study of Religion", in *Religion & Gender*, (Oxford, Blackwell, 1995), pp. 1-38. キングは「ジェンダーの視点の導入によって、今後の研究には必然的に新たな方法論の展開や、新しい局面の打開が求められることになろうと主張している。

- (7) Cynthia Eller, *Living in the Lap of the Goddess*, pp. 226-230. エラーは「女性霊性運動に参加している女性たちの多くは、宗教を求めているにもかかわらず、伝統的なキリスト教のなかで無視されたり、拒否されるといふ不幸な経験を持っていると述べている。同様の状況は次の著作にも報告されている。M. T. Winter et al, *Defeating in Place Women Claiming Responsibility for Their Own Spiritual Lives*, (N. Y., Crossroad, 1995), pp. 9-35.

- (8) Carol P. Christ, *Rebirth of the Goddess*, (N. Y., Routledge, 1997), pp. 70-88. クライストは「女神についての文献や資料は、家長長制がすでに確立してしまっただ後の時代に由来するものであるため、その解釈には注意を要する」と主張している。

渡辺喜勝著

『文字マンダラの世界——日蓮の宗教——』

岩田書院 一九九九年三月刊

A5判 三〇二頁 六九〇〇円

間 宮 啓 壬

日蓮研究を担ってきた、また現に担っている主要な立場として、次の二つを挙げることに異論はあるまい。一つは、信仰を同じくする宗門人達によって蓄積されてきた「宗学」の立場である。もう一つは、宗門とは一定の距離をとる「思想史・歴史学」の立場である。

こうした研究状況にあつて、本書の立場は一風変わつていゝる。著者の渡辺喜勝氏は、東北大学で「宗教学」を専攻した研究者であるが、本書では、西洋に成立基盤をもつ宗教学の諸理論を前面に立てて、日本の仏教者である日蓮を分析するという方法はとられていない。もちろん、必要に応じて、エリアードやM・ウェーバー等の理論が用いられる。しかし、それはあくまでも「援用」に過ぎない。本書の基本的立場は、日蓮自身に即して、日蓮を内在的に理解しようとする点にあるといつてよく、その際、後述するように、「宗学」とも「思想史・歴史学」とも異なった独自の立場から、日蓮の宗教が語られるのである。そうした独自性に、「宗教学」から摂取し得たことを

達人的宗教者の研究方法に昇華しようとする、著者の工夫の跡を看取し得るのではないかと思う。

本書を貫く基本的立場は、著者の言葉を借りるならば、「日蓮の宗教をできるだけ総体として把握」（九頁）することにあり。この立場は、本書の全編を通して堅持されている。

一般的にいつて、「宗学」の場合、特に教義に関わる日蓮の言説に即して、日蓮の宗教的特質を抽出し、それを一個の「理念型」として体系づけることに傾心が傾かざるを得ない。それが「宗学」の担うべき使命だからである。しかし、「理念型」を求めるものである以上、ややもするとスタティック（静的）な日蓮像を描き出しかねない。その点、本書の著者は、日蓮という人物が、教義を語る明晰な論理性と共に、豊かな情感の持ち主であり、その両側面を分ち難い仕方でダイナミックに表現しつつ、実際に弟子・信者と接し、教導していった宗教者であることを、常に念頭においている。

さて、日蓮研究のもう一方の柱である「思想史・歴史学」の立場、殊に、近年多大な影響力を發揮している顕密体制論に基づく立場が、鎌倉新仏教を頂点におく発展史観の危うさを指摘し、日蓮の位置づけに関しても新たな知見を提供してきたことは、今更いうまでもない。しかし、そうした立場も、日蓮という宗教者をもつ活き活きとしたダイナミズムにまで目を配ることとは、まずなかつたといつてよい。これは、日蓮をあくまで「歴史」の文脈のみよとする方法自体の限界であるといえよう。

このように本書は、「宗学」にも「思想史・歴史学」にも還

元されない独自の方法で、日蓮の宗教という「有機的な統合体」(九頁)を描き出すことに成功しているのである。

以上、総括的な概評を述べてきたが、次に、本書を構成する各章の概要をみておきたい。

まず、「序論」においては、本書の目的と方法が提示される。従来の膨大な日蓮研究を、著者はおおむね二つの方向に分ける。一つは、日蓮における思想形成の過程に着目する方向、もう一つは、日蓮独自の宗教的特質の多面的特質が明らかにされてきた点を評価しながらも、個々の特質の強調は、日蓮の宗教の総体性を時として見失わせる危険性を伴うことも指摘する。その危険性を回避する意味からも、前者、即ち日蓮の思想形成史に目を配る必要があるとされる。その上で、著者は本書の目的を次のように提示する。「日蓮の信仰において、『法華経』と人間がどのように位置づけられ、かつそれらがどのように関連づけられたかを探ることで、救済の構造とその特色を考察したい。そしてそれを核にして、日蓮の宗教をできるだけ総体として把握してみたい」(八一―九頁)。

かかる目的を果たすための方法として、著者は日蓮の「文字マンガラ」を手がかりとする。著者によれば、それは、日蓮の信仰が凝縮された場であると同時に、救いの世界たる「仏国土」の象徴であり、また日蓮自ら信者に授与することで、「信仰交流の証書」(一九頁)としての役割を果たしたものである。その意味で、著者は文字マンガラを「日蓮の信仰と宗教の総体」(九頁)と位置づけるのである。本書のタイトルである

「文字マンガラの世界」に、「日蓮の信仰と宗教の総体」をみようとする理由が、こうして示される。

第一章は「文字マンガラの成立と形態」である。現存する文字マンガラは、日蓮五〇歳のものから、没年にあたる六一歳のものに至るまでの計一二七幅に及ぶ。これらはいずれも「本尊」として描かれたものであるが、中央の首題(南無妙法蓮華経)、日蓮の自署といった共通項を除いて、神仏・諸菩薩・人師等の多寡や配座については、時間の経過と共に変化がみられる。従来、これら全ての本尊が「マンガラ」と称されてきたわけではない。日蓮自身、五二歳に至ってはじめて、自らが描いた本尊に「大曼陀羅」の呼称をあてており、従ってそれに先行する「一遍首題」「二塔両尊」等の本尊形式は、必ずしも「マンガラ」とみなされていたとはいえないからである。しかし著者は、これら全ての本尊をあえて「文字マンガラ」と総称する。著者は「日蓮において本尊とは、配座神仏・人師の多寡に依るのではなく、本来的に『首題』が開示する固有な空間を示したものに他ならない」(三三頁)とする。その固有な空間を、自らの信仰の軌跡と、弟子・信者の機根とに応じて表現しようとする模索の跡が、本尊の様式上の変化であり、最終的に選ばれたのが「大曼陀羅」形式であったと、著者はみなす。とするならば、「大曼陀羅」形式に至る以前の本尊もまた、「マンガラ」としての形式を志向していたことになる。かかる意味で、著者は全ての本尊を「文字マンガラ」と称するのである。第二章は「文字マンガラの成立根拠(その一) 日蓮の菩薩意識」である。「一遍首題」からはじまって「大曼陀羅」へと

様式の変化を遂げていく文字マンダラにあって、著者は「一遍首題」を文字マンダラの「原型」とみなす。現存する最初の形式だからではなく、「本尊」として成り立ち得る「首題」を既に含んでいるからである。これ以降、「大曼陀羅」に至る様式の展開は、著者によれば、それが「法華経」「本門」の世界であることを明示するためにとられた教導上の工夫の跡であり、いわば対機的な意味での成熟を示すものだとされる。この指摘には、特に注目しておきたい。「首題」の意義を考えれば、むしろ当然といつてもよいこのことを、従来の研究は、ややもすれば見過ごしてきたように思われるからである。恐らく、「大曼陀羅」様式が完成態であるという、それ自体としては誤っていない常識が幅をきかせすぎて、対機的な意味での成熟度と、本尊としての本質性が混同されてきたのだと思う。

本章ではさらに、文字マンダラがあえて「文字」で表現されたことの意味が問われ、「日蓮は、『仏の御意』が『法華経の文字』であるとする観点から、『法華経の御意』を文字化して『文字マンダラ』を創作した」（八五頁）とされる。従つて、マンダラの「文字」は単なる表現手段でもなければ、佛像制作に代わる便法でもない。それ自体、勝れて信仰的な意味を持つが故に、あえて「文字」という表現手段がとられたのだとされる。

第三章「文字マンダラの成立根拠（その二）日蓮の文字観」では、文字マンダラの「根底にあって、かつそれらをそのように日蓮のなかで醸成させた要因となったもの」（八九頁）とし

て、主に空海が取り上げられ、日蓮が空海及び密教を深く学んでいたこと、文字観における日蓮と空海との著しい類似性、マンダラの構想における日蓮と空海・密教との重なり、などが指摘される。日蓮に対する空海・密教の影響については、従来も指摘されてきたが、それらはいずれも、日蓮が空海・密教を厳しく批判したことに鑑み、日蓮の思想成立の否定的媒介因として空海・密教を位置づけようとするものであった。しかし著者は、その影響をむしろ積極的のみようとするのである。とはいふものの、著者はそこに日蓮の模倣をみるのではない。両者の類似性に、著者はむしろ両者の普遍性・伝統性を見出そうとしている。ただ、いかに類似性があるとはいへ、両者は表現の手段や形式において異なっているのである。そうした違いをもたらしした信仰の本質に関わる要素を、著者は前章でみた「法華経の文字」に対する日蓮の信仰に見出している。

第四章は「仏国土・文字マンダラの世界Ⅱ日蓮の自然観」である。日蓮の自然把握には、表現上は相容れないかにみえる二つの相があるという。一つは、「事理相即」の立場に立つて、自然も、そして人間も仏と一体化すると説かれる、教義レベルでの自然把握である。著者はこれを、日蓮の「自然観」と名づける。もう一つは、特に身延に入つて以降、頻繁に語られるようになるものである。即ち、自然の直中において自然と対峙しつつ、時には自然を美しく描写し、時には自然の厳しさ故に信仰生活を維持することの困難すら訴える、いわば生活者レベルでの自然把握である。著者はこれを、日蓮の「自然感」と呼ぶ。著者によれば、「両者は、日蓮という個性の折々の経験

的・經典（法華經）的在り方における投影にすぎず、それ自体いづれも本質ではないことなる。本質はこの両相の支点と重なり合いの部分（一五三頁）にある。そうした重なり合いの部分に生み出されるのが、「仏国土」としての「靈山淨土」を身延に見出す「靈山淨土身延」（二五六頁）という構図であり、そうした構図を、自己の内面的な信仰に止めず、弟子・信者と共有すべき現実の信仰場面へと象徴化したのが、文字マンガラであったとされる。

第五章「文字マンガラのイコノロジー」では、文字マンガラの図像学（イコノロジー）的分析が行われる。それを踏まえて、第六章「文字マンガラのシンボリズム」では、日蓮が文字マンガラにおいて可能な限り象徴しようとした動態性が指摘される。著者はまず、中央の首題と、その左右の諸尊の配座、及び日蓮の自署と花押の形態に着目し、そこに「実見に基づく現実の日本の多宝塔の形体」（二七三頁）をみようとする。従来、首題そのものを多宝塔に見立てる見解はあったが、首題を含んだ構図に日本独自の多宝塔のイメージをみようとするこの見解は、示唆に富むものとして注目される。

著者はさらに、①上下、②左右、③中心・周縁という観点から、文字マンガラの象徴性を探っていく。まず①について。上段の釈迦・多宝の二仏から、最下段の自署「日蓮」に至るまでの配座は、正・像・末の歴史の流れを示すと共に、釈迦・天台・伝教・日蓮といういわゆる「四師相承」の位格を示すものである。しかしその一方で、「日蓮」の自署が、首題の直下にあえて大書されているのである。著者はここに、「法華經」一本

門」の立場から、時間を超えて直接、法華の会座に立ち会ったとする自覚、「旗印」としての首題を地上で担うことにより、末法の今に永遠を介在させようとする自覚をみる。即ち著者は、文字マンガラに、歴史の描写と、歴史を超えようとする自覚との動態性を読み込むのである。次に②について。文字マンガラは、「法華經」「見宝塔品」「從地涌出品」の動態性・立体性に富んだ場面を表現の基本においている。その場面を、平面上に文字で写す際、釈迦・多宝二仏と対面しているが故に本来ならばこちらに背を向けていることになる諸尊を、日蓮はあえて「見開き」の状態でマンガラの左右に配座した。そうすることで、マンガラ上の諸尊は全てこちらを向くことになる。文字マンガラを、信仰対象である「本尊」として機能させるための工夫である。最後に③について。文字マンガラはそれ自体一つのシンボルであるが、第二章でみたように、その多様な構成も結局は「首題」に収束される。いわば、首題は「シンボルのシンボル」（二〇七頁）なのである。その首題は、真ん中の「法」の字を除く他の六字の筆端が諸尊に向かって大きく延びた独特の筆法で描かれている。著者はここに、「首題を挟んで左右に配座された尊名が、『法』から放射される六字の光によってその存在を明かし、法華經との活き活きた交流を図っている」（二二三頁）様をみようとする。絵画や彫像とは異なり、文字では表現し難い動態性を、日蓮は筆法によって表現しようとしたのではないか、というのである。

第七章「マンガラ界の住人たち（その一）Ⅱ女人成仏論」では、女性の教導に際してみられる日蓮の「強烈な現実主義」



(二二一・二四九頁) が指摘される。女性への書簡において、日蓮はいきなり自己の理念的・教義的信念を説いたりはしない。むしろ女性の心情に巧みに触れる豊かな修辭から始めるのが常である。そうした修辭は、冷静な現実觀察から得られた「世間通途」(二三八頁)の女性の位置づけ―末法の劣機・社会的弱者としての女性―をあえて出発点とすればこそ可能になった、と著者はみる。しかし、それはあくまでも出発点に過ぎない。そうした修辭を用いつつ、日蓮は最終的には『法華經』との「眞の契り」(二四三・二五二頁)へと女性を導いていくとされる。

ところで、日蓮は女人成仏の原理を『法華經』「提婆達多品」の「龍女成仏」に求めながらも、「變成男子」の問題には一切触れていない。その理由を、著者は次のように説明する。女性の教導に当たって日蓮が目的としたのは、『法華經』との「眞の契り」により、末法の女性という敗種を「蘇生」させることである。女性における「即身成仏」の意義は、こうした「蘇生」にある。日蓮にあつては、この「蘇生」の瞬間に「變成男子」の部分も必然的に包括されて成仏が達成される。(二四八頁)のであり、従つて日蓮は、現実的には不可能な「變成男子」を表立って取り上げる必要性を認めなかつたとされる。

第八章は「マンガラ界の任人たち(その二) 予言者・日蓮」である。『立正安国論』で「予言」した「他国侵逼難」「自界叛逆難」が現実のものとなった。このような観点から、従来、日蓮は「予言者」と位置づけられてきた。

しかし、著者が注目するのは、そうした「予言」ではなく、

むしろ身延期以降になされた「予言」である。それは、顯示されたものではない故に、これまで「予言」とみなされることさえなかつたものである。身延にあつて日蓮は、「靈山淨土」を身延の地に重ねつつ、その実現を弟子・信者らに語るようになる。日蓮個人の信仰に即してみれば、それはもはや「予言」ですらなく、既に身延の地に「現成」されているという。「現成」されたその世界において、日蓮は現実の時間を超えつつ、「久遠の日蓮」(二八二頁)として、久遠仏や諸尊と共に永遠に生き続けるとの自覚を抱いていたとされる。著者によれば、かかる信仰と自覚の端的な表現が文字マンガラであり、そこに大書される自署と花押は、その世界の「主人」としての積極的な自己表現である。ただし、その一方で、文字マンガラは「本門」の「戒壇」として将来、具体的に実現されるべき世界をも意味している。従つて、文字マンガラに表現された世界は、特に對機の意味合いにおいては、未来に成就される、また成就されるべき「予言」としての意義をも同時に含むことになるという。

本書の結び「後記Ⅱ結語にかえて」では、一遍との簡潔な比較の上で、日蓮の「自己主張」の特徴が総括される。日蓮の自己主張は、一方では、いわゆる鎌倉新仏教の共通要素とされる「専修主義」に基づくものである。しかし、共通の基盤に立ちつつ、日蓮はその獨創性を遺憾なく發揮した。そうした獨創性に基づく自己主張の典型を、著者は文字マンガラの創作にみる。著者によれば、日蓮は『法華經』の教示する多様な救済世界から自ら発見し体得した固有な世界」(二九九頁)として

文字マンガラを顕わすことにより、自らの信仰を確立した。即ち、『法華經』の救済世界は、日蓮の獨創性において「未曾有の大曼陀羅」になったとみなされるのである。さらに日蓮は、それが「本尊」であるにもかかわらず、自らの信仰の軌跡と、授与する相手の機根とに応じた多様性を付与すると共に、あえて自己の署名と花押を加えた。この点にも、著者は「本尊の創作者」であると同時に「信仰の対象者」として、自己を惜しみなく表出する日蓮独自の自己主張をみている。

以上、本書を構成する各章の概要を紹介してきた。いずれの章においても、著者は文字マンガラや日蓮遺文の表面をなぞるだけの考察では決して満足せず、むしろそれを意識的に拒否しているようにみえる。著者の志向は常に、文字マンガラや遺文に込められた日蓮の内面的な「信仰」と、それを弟子・信者に積極的に表出することによって自らの「宗教」を確立しようとした日蓮の軌跡とに向けられているように窺われる。その意味では、著者が日蓮遺文よりも、文字マンガラを直接の研究対象に選んだ意図もよく理解できるのである。しかし、だからこそ指摘しておきたい点がある。それは、いささか形式的なことではあるが、本書における日蓮遺文の扱い方についてである。

本書で使用されたテキストは、立正大学日蓮教学研究編『昭和定本日蓮聖人遺文』である。著者自身、一八頁で断つていのように、同テキストの中でも、真蹟現存（断片・断簡現存のものを含む）及び真蹟曾存の遺文が主として引かれており、その限りでは問題は無い。しかし、重要な論拠として、後世の写本のみが現存する遺文がかなり引かれていることも確かであ

る。もちろん、後世の写本しか存在しないことが、遺文としての信憑性の疑義に即座に結びつくものではない。ただし、日蓮遺文の写本と称されるものの中に、少なからず「偽書」が紛れ込んでいることは、主として宗門系統の研究者らが蓄積してきた文献学的研究により、以前から指摘されてきた。だからといって、私はそうした研究成果に全面的に依拠せよ、などというつもりはない。宗門外から新たな視座を提供しようとする著者の立場からすれば、遺文の扱いにおいても独自性があつてよいのである。しかし、本書が日蓮自身を対象とする以上、従来の文献学上の成果に照らして、疑わしきはあえて引かず、という慎重さがあつてもよかつたのではなからうか。

とはいうものの、日蓮の表現に即して、その内奥に深く切り込んでいこうとする本書の方法と思索は、刺激と示唆に富むものである。その意味で、本書が従来の日蓮研究に画期をもたらす書であることは疑い得ない。

なお、本書は、一遍と日蓮について論じた著者の学位請求論文から、日蓮の宗教論の部分をまとめたものである。一遍については、『遍智真の宗教論』（岩田書院、一九九六年）として既に刊行されていることを付言しておきたい。この書を併せ読むことによつて、達人的宗教者の「総体」をその独自性から解明しようとする著者の方法と思索が、より一層明らかになるであらう。

細谷昌志著

## 『カント 表象と構想力』

創文社 一九九八年一月一日刊  
A5判 vi 十二六五十三頁 五六〇〇円

保 呂 篤 彦

本書に付されたタイトルは少々変わっている。「変わっている」というのは、それが『カント 表象と構想力』というように「カント」と「表象と構想力」という二つ言葉の間に一文分のスペースがあり、それを挟むこれら両側の言葉どうしの関係が明確には示されていないからである。「カントにおける表象と構想力」という、哲学の論文によく見られるタイトルが避けられたのは、審美的な理由からだけではないであろう。タイトルのこの特徴について、著者の細谷氏自身は何ら説明を加えていないが、本書の内容から考えると、著者が少々変わったこのタイトルを選び、「カントにおける表象と構想力」としなかつたのは、本書がカント哲学を対象としてその内容理解をもつばら目指す、いわゆるカント研究書の範囲に収まらないからであると思われる。

タイトルが選ばれた理由はさておき、内容について言えば、本書が単にカント理解を目指したものでないことは、著者の次の言葉からもはっきりと見て取ることができるであろう。「本

書は、カントの『判断力批判』の立場に基本的に立ちながら、カントが提出した超越論的哲学の問題を、たんなる趣味判断や認識論的な領域を超えて、あえて形而上学的・存在論的に、しかしながら、あくまでわれわれの表象から一歩も離れることなく、経験のうちに踏み止まって、そのギリギリのところを考察したものである」（二六一頁）。このように本書は、単なるカント研究書ではなく、カント理解を前提として、カント自身がかつて取り組んだ超越論的哲学の問題に著者自身があらためて取り組むという本格的な哲学書である。「われわれの表象」という言葉を傍点によって強調し、そこから「一歩も離れることなく」と言われているのは、まさにそのことを表わしているであろう。そのため本書では、章によつてはタイトルに掲げられている「カント」への言及がわずかしか見られないこともある——もちろん、その場合でも著者は考察の基礎となる立場を基本的にカントに負っているのではあるが。

そして問題自体に直接アプローチする際、著者はカント以外に古今東西の実に多様な思想家（哲学者に限られない）の思索を参照している。それゆえ本書は、カント自身が提出して自ら格闘した問題に、著者自身が再度直接本格的に取り組んでいることから生じる難解さに加えて、哲学史に限定されない広範な思想史に関する知識を読者に要求していることによる難しさをもち、この二重の意味で高度な研究書となっている。（このような理由で、本書は実際には評者の手に負えるものではなかつたと告白せざるをえない。そのため本稿もまた不十分なものにとどまる。著者と読者のご寛恕を請う。また、読者には本書

に直接取り組み、著者と思索を共にしていただくようお願いする。

しかし、なぜ「われわれの表象」なのであろうか。そしてまた、カント自身がかつて提出して自ら取り組んだ超越論的哲学の諸問題に、著者の細谷氏が自分自身の問題として再び取り組み必要を感じた思想的背景とは一体いかなるものであろうか。以下に著者の述べるところを要約しておこう。

まず、「事実に触れる」とか「実在と一つになる」ためには意識の立場が突破されなければならないと一般に言われている。それは、意識が事物を対象化して見、「表象」を通して事物に関係するからである。そのため、そこにおいて自己は、事物に「対する」(gegen) という形で自己と事物との間に根本的な「隔たり」を設ける。意識の立場とはこのような「主観—客観—分離」(Subjekt-Objekt-Spaltung) の場である。換言すれば、内と外、主観と客観との対立・離隔の場で自己の「内から外を見る」あり方が意識である。それゆえ、この「内から外を見る」という意識のあり方が根底から転換されたときにこそ、私たちは「実在」「事実」に触れうるというわけである。そして、意識の立場からの脱却は直ちに「表象性の突破」を意味すると一般には考えられている。「表象する」(vorstellen) とは「前に立てる」(vorstellen) ことであり、それは出会われる何ものかを自分自身に向ける形で、自己の「前」という「外」に立てることであり、自己と物との間に「隔たり」が置かれることを意味する。「表象」のこのような間接性と離隔性

とは、右に述べたとおり、ありのままの「事実」や「実在」からの、あるいは「生」からの乖離、行動との隔たりを生む元凶として、カント以後のさまざまな哲学者や思想家たち(例えばフイヒテやヘーゲル、またベルクソンやニーチェ、さらには神秘主義者等) によって批判され、克服されるべきものと見なされてきた。哲学史を通覧すれば、「表象」を廃棄すること、「表象性」を越えることが、そのままカントを越えることに直結していたと言える。また、より長い期間で事態を見ると、近代が端的に「表象の時代」と特徴づけることができるのに対して、現代は「意識による表象の統治の解体」とそれによる「主観性の廃棄」を主張して、いわゆる「近代の終焉」を主張していると言いうこともできる。

ところが、細谷氏はこのような流れに従うことを明確に拒絶し、カントに従って「表象」の立場に留まることを宣言する。それは、表象形式が神でも獣でもない人間固有の境位、必然的制約であるというカントの立場を氏が受け入れるからである。つまり、氏の理解によれば、「表象性」は越えられるべきものではない。それというのも、カントの指摘したとおり、「表象性」の廃棄は、人間存在にとって固有な有限性そのものの廃棄を意味するからである。また氏が「表象」の立場にとどまるのは、何よりも「表象」こそが「哲学の出発点」として相応しいと考えるからである。氏によると、哲学的思惟の出発点となるのは、「主観」でも「客観」でも、また「主客同一」でも「主客未分」でもなく、「表象」である。具体的には、フイヒテ的自我でも、スピノザ的絶対者でも、またシェリング的な直

観でも、さらには初期の西田哲学の純粹經驗でもなく、「私は考える」という意識が私の表象に伴わねばならない」とカントが言う意味での「表象」でなければならぬ。こうして細谷氏は「表象」を哲学の出発点とし、「表象」を廃棄することなく、可能な限り「表象の道」を辿ろうとするのである。

ところで、「表象する」ということは、「自分自身の前(といふ外)へ立てる」という意味で、自己と物とに「隔たり」をもたらすことは否定できない。しかし「表象する」とは、同時にまた「自分自身に向けて(内へ)立てる」ということでもあって、その意味で二重の構造を有する。そして前者によって対象の對象性が、また後者によって意識の自己關係性(主觀の主觀性)が成立してくるという。その場合、確かに主觀と客觀との間にはある種の「隔たり」が生ずるが、表象の構造に由来することの間接性と離隔性が、むしろ自己が自己、物が物となることを可能にする。このように、主觀の主觀性が同時に対象の對象性であることは、カントの超越論的哲学の眼目であって、世界におけるこのような超越論的眞理の可能性の追求こそが細谷氏の求める「表象の道」に他ならない。こうして細谷氏は「表象の道」に踏み出す。それは「われわれの表象」、つまり、私たちの經驗の全範囲に及ぶ多様なものである。そこで、この「表象の道」が辿る範囲を讀者が概観できるように、次に本書の目次(節まで)を掲げる。

## 序論 表象の哲学

### 第一節 表象の道、第二節 超越論的眞理、第三節 『判断

力批判』の構図、第四節 「表象」の哲学的展望

#### 第一章 自己と世界

第一節 神と自己へいたる道、第二節 判断の実存的構造、

第三節 超越論的場所論、第四節 現象の世界

#### 第二章 純粹理性の体系

第一節 『判断力批判』第一序論における哲学体系の理念、

第二節 圏域 (Gebiet) —— 現象界と叡知界、第三節 領域

(Feld) —— 理念的世界、第四節 地盤 (Boden) —— 經驗的

#### 世界

#### 第三章 美の形而上学

第一節 形而上学的可能性としての美、第二節 美の超

越論的解明

#### 第四章 芸術美と天才

第一節 自然美と芸術美、第二節 芸術作品、第三節 技術

と制作、第四節 天才あるいは「主觀のうちなる自然」

#### 第五章 構想力の問題

第一節 人間存在と構想力、第二節 超越論的構想力にお

ける綜合と超越、第三節 図式から形像へ、第四節 形の論理

#### 第六章 見るということ

第一節 見るということと触れること、第二節 眼と手、第三節

遠近法の思想、第四節 見えるものと見えないもの

#### 第七章 表象と世界

第一節 表象の表象性、第二節 個物の世界性、第三節 表

象の立場 —— 結びにかえて

さて、本来ならば続いて各章の内容をある程度詳細に解説すべきところであるが、一見して明らかのように、その範囲は実に広くて多様な内容を含んでいる上、先に述べたとおり、その内容も極めて高度であつて、評者がわずかな紙数で適切な解説を行うことなど到底できない。そこで、著者自身が「あとがき」において自ら与えている解説に主として基づきながら、各章をごく簡単に紹介し、評者の立場からコメントを一つ加えるに留めたい。

まず「序論」は、「本書の論旨に直接関心のある読者には、飛ばして読んでいただきたい」(二六三頁)と、著者自身が述べている。その理由は、この「序論」が「カント哲学全体への言及」であり、「本論と重なる部分」を有し、さらに「ハイデッガーのカント解釈という迂回路を通っている」(二六三頁)からだという。しかしながら、この「序論」は、「第五章」とならんで本書での書き下ろしであつて、全体を要約する形になつているため、本書を概観するのに役立つであろう。

「第一章」では、主として判断の働きを通して「自己と世界」へ至る道が模索される。

「第二章」では、哲学一般に占める「表象の道」が「豊穡なる低地」である経験的世界に定位される。この世界は、悟性の範疇によつては汲み尽くすことのできない経験的多様性と異種性を含む「特殊なるもの」の世界、「偶然的なもの」の地平であるが、そこに美的体験や生命の原理を可能にする世界が存在するということが論じられる。そして、そこで重要なのが「反省的判断力」と「構想力」の二つであり、前者はいわば荒

海の航海に必要な羅針盤であり、後者はその推力をなすものであると言われる。この章ではこの二つが哲学のオルガノンとされ、美と生命の現象を思考モデルとして「表象の道」が遂行されている。

「第三章」と「第四章」では「天才」論にいたる「美」と「芸術」が論じられる。しかしそれは単なる芸術論ではなく、ここにおいてもまたさらに引き続き「反省的判断力」と「構想力」の機能と構造が考察され、それを通して形而上学の内的可能性が探られている。

「第五章」は本書の中核部分であると著者自身が述べている。ここでは、「主観―客観―分離」という意識の立場が、一般に理解されているような単なる「分裂」の場ではなく、むしろそこで自己と物とが分離しているからこそ、人間にとつて根源的な構想力の働きが可能になるところの「綜合」の場であることが論じられる。そして、それゆえにこそ、意識に開けた「隔たり」や「表象」のもつ「離隔性」を知的直観や絶対対知によつて安易に架橋すべきではないとされる。なぜなら、その「隔たり」における産出的構想力の「綜合」の働きが、「図式性」を介して「形」の論理となり、芸術作品だけでなく、さまざまな宗教的表象(神話やトーマス・アキナスや仮面など)を形成し、そこに豊穡な文化表象の世界が開かれるからであるという。そして著者は、「表象性の突破」や「主観性の消去」という現在流行している諸思想が、実はこの「産出的構想力」の貧困がもたらした結果であると主張する。

ところで、この章に至つて初めて「宗教」という語が本書に

登場する。しかしここでの「宗教的表象」は多様な文化表象の一つとして、芸術作品などと同列に扱われている。これはここで論じられている「宗教」現象が一つの文化現象と見なされているということの意味しているのであるか。しかし「宗教」は単なる文化現象にとどまらない。細谷氏には「文化の深淵としての宗教——宗教的作用論序説」(世界思想社、一九九五年)という別の著書がある。この「文化の深淵としての宗教」あるいは文化現象にとどまらない宗教と文化表象としての宗教的表象とはどのような関係するのであろうか。「文化の深淵としての宗教」においても後半でトーマス・ペルグソンや仮面などが論じられているが、それが前半において展開されている「文化の深淵としての宗教」をめぐる議論といかに関係するのか、評者には十分理解できなかった。またこの第五章を除けば、本書には宗教が直接言及されている箇所が一つもない。そこで、本書全体の思索が「宗教」といかに関わるのかという問も生じてくるように思う。

続く「第六章」では、様々な思想を手掛かりにして、「見る」ということがいかなることであるかが考察される。

最終章である「第七章」では、「表象と世界」の問題が扱われる。ここで細谷氏はライブニッツのモノド論を援用し、「表象」が世界に開かれた構造を有していることを論じる。つまり、「表象」の構造は、その「表現作用」を介して世界の構造となる。そして著者は、ここにおいて「表象の道」の立場が後期西田哲学の「行為的直観」の立場と別のものではないことを論じている。西田においても「事実に触れる」ことは単純に意

識の立場を突破することによって可能になるとは言えないのである。

さて、「主観—客観—分離」をもたらす意識の立場と表象性を克服しようとする流れは、先に著者の言葉を要約して紹介したとおり、現代思想の主流になりつつあるといつてよからう。そしてこれも著者の言葉どおり、それはカントの生きた時代に既に始まっていた。フイヒテヤヘーゲルがそうした主客二元論に飽きたら、それを克服する道を模索していた。さらにニーチェやペルグソンの生の哲学も同じ方向へと思索を深めたのであった。しかし、現代の諸思想はそうした近代の諸々の試みを不十分、不徹底なものとして、さらに一步を進めようとしている。大方の理解では、西田幾多郎もまたこうした世界の哲学史の流れの中にあつて、なおかつ「主観—客観—分離」の立場の克服を、西洋の哲学がいかにしても遂行しえなかつたような思想の根本的な転回を通して、いつそうラディカルに遂行しようとした哲学者である。それゆえ、現代の宗教哲学的・神学的な宗教研究には、西田哲学(あるいはいわゆる「京都学派」の哲学)の伝統を汲み、それを後継すると自負する流れがあつて(キリスト教神学の分野では「無の神学」、「日本の神学」などと呼ばれる)、上記の「主観—客観—分離」の立場を克服し、それを超える立場に立つ新しい学を展開しようとして試みている。これに対してカントは、このような傾向を有する研究者たちから、「主観—客観—分離」の構図を前提として固守する典型的な近代の哲学者と見なされ、否定的に扱われるのが通例であ

り、言及される頻度もヘーゲルなどと比較してもかなり低いように思われる。こうしたなかで、「主観―客観―分離」の立場の克服を単純に意識と表象性の突破によって遂行しようとすることに異議を唱える細谷氏の思索は注目値する。なぜなら氏の思索は、現代のいわゆる宗教哲学的・神学的宗教研究の領域では大抵結びつけて考えられることのない西田とカントとを結びつけるものとなるからである。つまり、本書は、これまでのカント以後の哲学史全体を大幅に見直して、カントの思索を現代に活かすとともに、その見地から西田哲学および「京都学派」の哲学、さらにその伝統を汲み、それを後継すると自負して、「主観―客観―分離」の克服を目指す宗教哲学や神学の新しい流れに対しても、より慎重な再考を求めるという意義をもつ書物であると言えよう。

ところで、著者はカントの立場から出発する「表象の道」が後期西田哲学の「行為的直観」の立場と異なるものではないと述べている。しかし、右に見たように「純粹直観」を哲学の出発点にすることはできないとも述べている。著者が西田の前期思想（「純粹直観」の立場）と後期思想（「行為的直観」の立場）との関係をどのように見ているのか、また西田哲学に基づいて「主観―客観―分離」の克服を目指していると自負する現代の宗教哲学や神学の新しい試みをどのように評価しているのか、是非お教え願いたいと思う。それを本書に求めるのは、もちろん無茶な話であろう。本書は、『判断力批判』の立場に基本的に立ち、著者自身の表象から離れることなく、カントが提出した超越論的哲学の問題に直に取り組むという、著者にとつ

て三〇年来の主要な課題の追究だけを目指しており、それで完結している。しかし、現代の宗教研究の流れの中で細谷氏が本書のような研究を提出された以上、さらに進んで右のような問に対する明確な回答を読者が期待するのもまた自然なことであろう。この問とともに、本書の内容と「文化の深淵としての宗教」との関係に関する上述の問にも回答を与えるような新しい研究書を、著者にはもう一冊著して頂きたいと思う。



深井智朗著

## 『アポロゲティークと終末論』

——近代におけるキリスト教批判とその諸問題——

北樹出版 一九九九年四月一五日刊

A5判 二三〇頁 二三〇〇円

小原克博

本書は、近代のキリスト教思想を、アポロゲティークと終末論という切り口から叙述、分析することを試みている。一般に弁証論(字)と訳されているアポロゲティークは、キリスト教の初期の頃から、その働きを認めることのできる、きわめて歴史性豊かな思考態度であると言える。そもそも、初期の弁証家たちは、キリスト教の真理性を、いかにして当時のギリシア・ローマ世界に対して説得的に語ることができるかについて思索を重ねてきたのだが、その営みは時代や地域を越えて、後のキリスト教の基本的関心の一部を形成することになった。著者の言葉借りれば、「キリスト教神学はその開始以来、変わることはないキリスト教の福音 (Evangelium) の本質を記述することと、その不変の本質をそれぞれの時代の状況や思想の中で表現することという二つの営みを続けてきた」(二頁)のである。後者の営みをアポロゲティークと呼ぶのである。

ただし、アポロゲティークに対する評価は、時代によって様々であり、そのことは著者が注目しようとしている近代西欧

社会においても例外ではない。アルブレヒト・リッツチユルやアドルフ・フォン・ハルナツクのように、キリスト教のギリシア精神への適合を、本来のキリスト教精神の歪曲と考える理解が一方にはあり、それはカール・バルトラ、今世紀を代表するような神学者にも影響を及ぼしている。他方、エルンスト・トレルチやパウル・ティリツヒのように、キリスト教と時代精神との関係に対して積極的な価値評価を与えていった人物も存在する。そのような矛盾葛藤が近代においては、他のどの時代にも増して顕著になってきたのであり、本書では、キリスト教と近代精神との関係をめぐって苦闘した六名の思想家たちに光が当てられている。

すなわち、(一)セーレン・キェルケゴール、(二)F・W・ニーチェ、(三)フランツ・オーファイベック、(四)カール・レーヴィット、(五)ルードヴィッヒ・フォイエルバッハ、(六)ハンズ・ブルーメンベルクらを取り上げられ、著者の関心のもとにそれぞれの思想が有機的なつながりをもって語られている。いずれの人物に関しても、著者は、各人が生きた時代背景や思想的前後関係などを丁寧に叙述しており、当該人物に対する予備知識を持たない者でも、さほど難解な思いを抱くことなく読み進めていくことができるであろう。

近代におけるアポロゲティークは、古代や中世のように異文化や他宗教に対するキリスト教の弁証ではなく、いったん成立したキリスト教世界が世俗化していくプロセスの中で生じるキリスト教批判に対する弁証というスタイルをもつばら取っている。本書で取り上げられている思想家たちは、そのような意味

でのアポロゲテイクによって横断的につなぎとめられているのであるが、そこにおいて不可避的に現れてくるもう一つの視点が終末論なのである。そのことを説明するためにも、著者が六名の思想家を語る際に、共通して持っている視点と問題意識について触れておくことは有益であろう。

第一の視点は、近代世界はどんなにキリスト教批判にさらされようとも、キリスト教的な、とりわけプロテスタント的な深層構造を持っているのではないか、という点である。第二の視点は、アポロゲテイクと終末論の関係である。イエスのラディカルな終末論に従えば、神の国が地上のすべての秩序を更新してしまうのであるから、アポロゲテイクは必要とされない。しかし、終末が遅延することによって、教会や、キリスト教文化、キリスト教国家などが生まれてきたのであり、また、それらのキリスト教的諸形態が近代のキリスト教批判の対象とされているのである。第三の視点は、日本精神に対する弁証という、日本におけるアポロゲテイクへの関心である。著者は、日本社会もその深層構造においてはプロテスタントイズムを採用しているという。

本書の論旨に直接に反映されているのは第二の視点であり、また著者が「いずれも終末論の問題が最終的な課題となつている」(一六頁)と述べていることから、以下においては、叙述されている思想家を特に終末論の視点から概観してみたい(実際には、本書では終末論に限定されない思索も展開されている)。なお、本書では先の(一)から(四)の思想家においてキリスト教文化批判の問題を、(五)において無神論の問題を、(六)

において世俗化の問題を主として扱っており、それに応じて、「Ⅰ 文化と終末論」「Ⅱ 無神論と宗教批判」「Ⅲ 近代世界とキリスト教」という三つの区分が与えられている。

(一)キエルケゴールにおいて、著者は、一八四八年前後を境とするキリスト教理解の変化に光を当てている。すなわち、一九四八年以前、キエルケゴールの課題は信仰と市民生活の関係にあり、それ以降、彼の課題は教会や国家を含む現世否定へと移つてゆく。後者の態度の中で、彼は神と人の間の中間物の存在を否定し、「同時性」の概念を導入していくことになる。著者は、キエルケゴールのこの変化を、終末論における二類型の間の変化としてとらえる。つまり、終末は「未だ」到来していないと考えるラディカルな終末待望は、あらゆる現世的なもの否定するのに対し、終末は「すでに」教会等の形で成就したと考える終末理解は、神の国の世界的建設を目的とするのであり、キエルケゴールの場合、後者から前者のタイプへと移行したと、著者は指摘する。しかし、教会はこの二つの終末論の類型がはらむ緊張関係の中で、いまだに終末は到来していないが、それを先取的に経験する中で、その緊張を統合してきたのであり、そのような現実理解を持ち得なかつた点に、著者はキエルケゴールの終末理解の一面性を見ている。

(二)ニーチェにおける終末論的特質を考える際に重要なのは、著者が指摘しているとおり、ニーチェがイエスとキリスト教を区別したという点であろう。ニーチェは、そのキリスト教が、プラトンの形而上学と共に、ヨーロッパ社会の「背後世界」となつてしまったことに批判の刃を向けている。つまり、

キリスト教的に規定された反自然的な道德（それはディオニュソスと対置される）を転倒させることに、彼は情熱を注いだのである。道德としてのキリスト教が、イエス本来の態度とは異なるという認識を、ニーチェは同時代のイエス伝研究から得ている。史的イエスをめぐる実像と虚像の振幅は、ニーチェの時代以降、さらに大きくなっていくが、この振幅の幅が、当然視されてきた世界理解に対し、別様の視点を与える契機の一つとなつていった点は等閑視すべきではなからう（現代の問題に關しては最後に触れる）。また著者は、ニーチェが目指そうとするコスモス的な世界循環の主張の中にも、キリスト教的伝統が残存していると指摘することによって、ニーチェのようなラディカルな批判者であつても、キリスト教の枠内から逃れ出られないことを示唆しようとしている。

(三) オーフアールベックの主張を、著者は「近代神学から文化を解放すること」と「キリスト教の終焉」という二つの論点から描き出している。いずれの主張点も、オーフアールベックの終末論に大きく依拠している。オーフアールベックは、初期キリスト教における終末意識を現世否定的なものとしてとらえ、この意識の退廃はキリスト教的なものの退廃に他ならないと考え、その意味で、彼が真にキリスト教的であろうとすると、その時代のキリスト教的な文化や道德化した神学に対し、ラディカルな否定の態度を取らざるを得ない。また、オーフアールベックは、ラディカルな終末論と結びついた現世否定的な福音を「原歴史」と呼び、それによつて歴史と結びついたキリスト教を否定する。彼にとつて、キリスト教の歴史化は、福音の生命

の終わり、キリスト教の終焉を意味するのである。オーフアールベックが初期キリスト教に見いだした切迫した終末待望に対し、著者はその妥当性を認める。しかし、初期キリスト教が決して現世否定的な面だけを持ったのではなかったことを説明するために、著者は受肉論を引き合いに出す。受肉論は「この世」を重要なテーマとしているのであり、オーフアールベックには受肉論が欠如しているというのが、著者の彼に対する批判点となつている。別の言い方をすれば、著者は、終末論と受肉論を合わせて考えることによつて、初期キリスト教の世界理解にバランスを与えようとしている。

(四) レーヴィットは、キリスト教の歴史観と古代ギリシアのコスモスとを対比させる。彼にとつて、キリスト教の歴史は救済の出来事を意味し、それは救済の最終的な目標である終末論と不可分に結びついている。しかし、彼の理解によれば、初期キリスト教の切迫した終末意識はそもそも非歴史的であり、「この世から来るべきあの世」への超越を求めていたのに対し、近代の間は「来るべきあの世」を「歴史の彼方」へと移し替えてしまつた。この経緯をレーヴィットは「終末論の世俗化」と呼ぶのであるが、それによつて彼が指摘しようとするのは、世界が世俗化しても、なおキリスト教的なものが残存していること、近代自然科学でさえキリスト教的な世界観の影響から抜け出していないことである。そして、そのことのゆえに彼は、キリスト教的な残滓を徹底して否定し、その後にギリシア的なコスモスの現実へと導こうとするのである。著者はキリスト教神学の側からのレーヴィット批判を取り上げているが、最

終的に著者がレーヴィットに対し感じている最大の問題点は、彼が終末と時間、あるいは終末と歴史をあまりにも対立的に考え過ぎていたという点である。著者によれば、初期キリスト教は終末の「すでに」という側面と「いまだ」という側面とを調停させることによって、終末遅延の問題に答えようとしたのであり、そのような調停を重視した別の証拠として、オーフアーベックのときと同様、受肉論を引き合いに出すのである。

(五) フォイエルバッハに関して、著者は無神論と宗教批判というテーマのもとに論を進めており、終末論に直接言及する箇所は見られない。しかし、終末論が現世的なものと現世否定的なものとの間の緊張関係を語ってきたのと平行するように、フォイエルバッハは、自然的なものとその神格化の関係を問題にしており、その意味で、フォイエルバッハの宗教批判は、これまで述べてきた思想家たちの歴史批判と類似した側面があると言える。著者は、フォイエルバッハの宗教批判に対し、バルト、パネンベルク、テイリツヒらの反論を紹介している。

(六) ブルーメンベルクの近代理解を叙述する際、著者は彼の世俗化理解に注目している。そして、ブルーメンベルクの主張を際立たせるために、レーヴィットの世俗化論と対比させる。レーヴィットは、先に見たように、終末論を近代の進歩的歴史観と結びつけ、後者を前者の世俗化として理解したが、ブルーメンベルクはこの理解に反論する。彼によれば、終末論は歴史を否定する考え方であり、それに対し、進歩の概念は歴史内の発展や到達段階のことであり、両者はまったく異なるものである。レーヴィットもブルーメンベルクも、共にキリスト教

的な近代思想を批判するのであるが、その際、方法論として用いられている世俗化理解が異なっている。レーヴィットは、キリスト教の歴史全体を批判するために、中世と近代の連続性を世俗化によって説明するのであり、ブルーメンベルクは、近代を中世から自立させるために、レーヴィットのような世俗化理解を否定するのである。なお、著者は、神の像という聖書的な人間理解なしには、人間が神のように自由になるという近代思想は成立しなかった、というレーヴィットからブルーメンベルクに対する反論も紹介している。また、終末論に関しても、ブルーメンベルクはレーヴィットと異なる主張を展開する。彼は、初期キリスト教のラディカルな終末待望をグノーシスの二元論と対応させ、同時に、中世神学がグノーシスを拒否したとき、中世は自ら安定性を再構成する努力（すなわち世俗化）を始めることになったと理解する。言い換えるなら、ブルーメンベルクは、レーヴィットのような「終末論の世俗化」ではなく、「終末論による世俗化」を主張するのである。

以上、多岐にわたる本書の内容を、特に終末論を中心的な切り口にして紹介してきたが、最後に若干の疑問を述べ、今後の終末論研究の課題を描写してみたい。

著者が取り上げる思想家たち、そして著者自身が共に前提にしているのは、初期キリスト教はラディカルな終末待望を有していたということである。しかし、ラディカルな終末待望の内容が何であったのかについては、「現世否定的」などの言葉によって特徴づけられる以外、ほとんど具体的な説明は見られな

い。時として、著者は受肉論をラディカルな終末論と対置させることによって、教会の世界観にバランスを与えようとしているが、そもそも初期教会の終末論はそれほど圧倒的に現世否定的、超歴史的な性格を持っていたのであろうか。と言うのも、昨今の（特に北米における）聖書学の研究成果によれば、イエス自身がそのような終末思想を持っていたという従来のコンセンサスはほぼ解体し、初期の教会においても終末理解は一様ではなかったことが明らかにされつつあるからである。確かに、かつて長い時代にわたって、イエスを終末論的預言者と理解する見方は一般的であり、本書で取り上げられている思想家たちも、ほとんど例外なく、そのような見方を共有している。しかし、今日、その見方に強烈な疑義が差し挟まれ、むしろイエスを「知恵の教師」等の類型の内にとらえようとする見解が少なからず影響力を持ち始めている。そのような状況下では、たとえば「現世否定的」という、本書でごく当たり前に用いられている言葉も、非常に幅広い解釈が可能なのである。無論、イエス研究や初期キリスト教研究における終末理解はまだ流動的であり、その意味では何ら確定的なこととは言えないが、少なくとも、かつて当然視されていたラディカルな終末論とイエスおよび教会との関係については、より慎重な考察が求められているのである。

何をキリスト教にとつてより始源的と見なすかは、時代によつて様々であるが、少なくとも、本書で取り上げられた思想家たちはそれをラディカルな終末論と見なし、それを批判軸として同時代のキリスト教への論駁を試みたのであった。そういう

たキリスト教批判に対し、著者はアポロゲティクを展開しているのだから、彼らが前提とする近代思想の枠組みに準拠する限り、著者の主張が十分な妥当性を持つことは言うまでもない。ただし、その枠組みが、現在、大きく揺らいでいることは、もはや看過できない事柄である。

また、著者がラディカルな終末論と対置させている受肉論は、ギリシア的な思想背景のもとに形成されているが、それは初期キリスト教の合意事項とすることも慎重でなければならぬ。むしろ、受肉論はイエス理解の一つとして理解した方がよいと思われる。確かに、教会の組織化が進展するにつれて、「いまだ」と「すでに」の緊張関係の現実的調整に教会が苦慮してきたことは、著者の指摘するとおりである。しかし、そのようなバランス感覚が、イエスと初期教会の終末理解の主要関心事であつたかどうかは別問題である。

小坂国継著

『善人がなぜ苦しむのか——倫理と宗教——』

勁草書房 一九九九年一月五日刊  
四六判 vii+二二七頁 二四〇〇円

門脇 健

本書は、一九九〇年代に『西田哲学の研究』（ミネルヴァ書房、一九九一年）・『西田哲学と宗教』（大東出版社、一九九四年）・『西田幾多郎——その思想と現代』（ミネルヴァ書房、一九九五年）・『西田幾多郎をめぐる哲学者群像』（ミネルヴァ書房、一九九七年）と西田哲学に関する論考を精力的に発表してきた著者が、「宗教と倫理の問題について著者が日頃から気にかけていることや、疑問に思っていることを整理して、著者なりに回答を得ようとしたものである。」したがって、本書に、「宗教と倫理」の問題に関して、西田哲学からの切り込みを期待する向きもあるかと思う。たしかに、本書は、「元来、倫理的性向の強い」著者が、「長年、西田哲学——この哲学は、一言で言えば、宗教的自覚の哲学である——を学」び、「徐々に宗教というものに、また宗教的な態度やもの見方に関心をもち」ようになることによつて、著されたものである。しかし、そこに展開されている思索は、「読書を通じて、あるいは大学の講義や演習をとおして、さらには日常の体験を介して」の

「宗教と倫理」についての自問であるため、西田哲学における抽象的な難解さはまったくみられず、きわめて具体的に明快なものとなっている。その明快さは、長年の西田哲学研究により培われた「宗教と倫理」に対する著者の深い洞察に由来するものであろう。ゆえに、本書は、「宗教と倫理の問題」を考えようとする倫理学・宗教学の研究者が問題を整理するとき、一読すべき必読の書であらう。また、引用されている文献は原典のみならず邦訳のあるものはその箇所も挙げられているため、今日の原典難れが著しい学生諸君にも最適な参考文献となるであらう。

さて、本書の内容について述べていこう。

しかし、本書は、その印象的な表紙カバーで、我々の心を捉えてしまう。焦げ茶色が表紙の下から上に向けしだいに薄くなつて上端では白色になっている地に、表紙の三分の二ほどを占めて、表題「善人がなぜ苦しむのか」が「善人が・なぜ・苦しむのか」と三行に分けて著者名を囲むように印刷されている。その中でも、「善人」と「苦」がゴチック体で強調され、「善人がなぜ苦しむのか」という問いが圧倒的な迫力をもつて見るものに迫ってくる。そして、その四行目に「倫理と宗教」と印刷されている。この副題があるため、本書が「倫理と宗教」に関する研究書であることが知られるが、これがなかつたら、ある理不尽な苦難を経た魂の告白の書と間違えてしまうであらう。しかし、本書には、そのような理不尽な苦難に対する万人の問いに答えようとする意図があることも明白であらう。

さて、本書は「まえがき」と「あとがき」の間に次のような

目次を持つ。

第一章 善人がなぜ苦しむのか

——『ヨブ記』を読む——

1 『ヨブ記』と義人の受難

2 ヨブの見神とその解釈

3 応報主義を超えて

第二章 悪人がなぜ救われるのか

——『歎異抄』を手がかりに——

1 『歎異抄』と悪人正機説

2 信仰における悪の自覚の問題

第三章 徳と幸福はなぜ乖離するのか

——カントの道徳神学に寄せて——

1 徳と幸福との関係

2 宗教の存在理由と弁神論

第四章 生きることはどのように肯定されるべきか

——ニーチェの哲学から——

1 生の道徳的解釈と芸術的解釈

2 宗教と道徳の批判

3 デイオニュソスの宗教

第五章 宗教的な生き方の特徴とは何か

——キルケゴール『おそれとおののき』——

1 イサクの献供

2 信仰とパラドックス

3 布施太子の入山

結語

一見して明らかかなように、本書においては、西田哲学は直接ふれられることなく、著者が直接に専門としない『ヨブ記』・親鸞・カント・ニーチェ・キルケゴールにおける「倫理と宗教」の問題が取り上げられている。しかし、これらの題材が著者の専門でないことは、本書の欠点ではなくむしろ長所を形成するものである。つまり、きわめて基本的な問いを真正面から問うことによつて、それらの思想の持つ問題性が「根本から」鮮明にえぐり出されるのである。「論旨の展開に際しては、著者はできるだけ独善に陥らぬように心がけた」との言葉通り、専門研究者が自明のこととして通りすぎるところが、丁寧に納得のいくように分析・叙述されている。

例えば、第二章の1における「悪人」の定義がその好例であろう。そこでは、阿弥陀仏の本願の救いの対象である「悪人」が検討される。著者は、『大無量寿経』の「第十八の願文」のいう「十方の衆生」と『歎異抄』のいう「罪悪深重、煩惱熾盛の衆生」との間の矛盾を、まず論理的には解消できないことを示す。しかし、著者は新たに「道徳的・相対的レヴュエル」と「宗教的・絶対的レヴュエル」という観点を導入することによつて、「絶対的レヴュエル」では「十方の衆生」つまり「一切衆生」も「悪人」となることを的確に示し、親鸞の「悪人」の把握に一貫性を見いだそうとする。

さて、本書は「論理と宗教」の問題を「いくつかのテーマに分けて」展開されているが、その基本的視点が明確であるため、大変見通しのよいものとなっている。それは、「倫理」が、「応報主義」という言葉で押さえられている点である。「応報」

とは「因果応報」に由来する言葉である。それは、仏教の文脈において使用されることが多く、ともすれば宗教を押さえる言葉のように受けとられがちな言葉である。しかし、「約束」が倫理の基本とすれば、善い行いに善い結果が約束されるのが「因果応報」なのだから、「応報主義」というのは「倫理」を行為主体から見た場合、的確な押さえの言葉と言えるであろう。したがって、著者は「応報主義」なる「倫理」の立場を、「自己中心主義ないし人間中心主義」と規定することになる。この「人間中心主義」の立場が転換されて「神中心主義」あるいは「無中心主義」の立場が「宗教」の立場である。それは、人間中心主義を超え包む立場であるから、応報主義をも超え包む立場である。そして、このような立場の転換をもたらすものが、「善人がなぜ苦しむのか」をはじめとする「問い」である。目次を眺めるとすべての章は「問い」の形になっている。そのうち最初の三つは倫理の立場、すなわち「応報主義」の立場から、宗教へ、あるいは絶対者へ投げかける問いである。その点を強調して章題の問いをパラフレーズすると次のようになるであろう。

- 第一章 善果を受けるべき善人がなぜ苦しむのか
- 第二章 罰を受けるべき悪人がなぜ救われるのか
- 第三章 徳には幸福が応ずるべきであるのに、なぜ乖離するのか

これらの問いに、「著者なりに回答を得よう」とした結果、先に示した著者の宗教理解の視点が提示されたわけであるが、しかし、それは、これらの問いに対する直接の回答ではない。

むしろ、世界観の中心の転換による論点の移動であるということもできよう。しかし、それこそが、まさに著者の「応報主義の限界」を超越しかつそれを包み込む宗教理解を促すものである。そこには、激しい問いかけに沈黙で答える神に直面して、「宇宙についての、したがってまた神の経緯についての、これまでの自分の無知を自覚する」ヨブの姿が反映している。神の沈黙によって、神への問いが「自問」へと転換するところに、これらの倫理的問いが宗教的な問いの深みを獲得するのを見ることのできるであろう。

以上の三つの章の問いが強いて言えば「応報主義」を超越することを促す問いであるのに対して、最後の二つの章の問いは、逆に宗教に「応報主義」を包むことを促す問いであると言えるよう。前と同様に言い換えてみよう。

- 第四章 善悪の彼岸において強者が肯定されるが、弱者の生きることはどのような肯定されるべきか
- 第五章 アブラハムのような殺人をも肯定する宗教的生き方の特質は何か

一見して明らかかなようにここでは、「宗教的に」生きるというところが問題とされている。宗教的に生きるとは「神と自己」との「垂直的な関係」を生きるということである。その関係を、現実の「水平的な関係」に直接に持ち込むことは許されない。ニーチェのように「善悪の彼岸」における「強者」のみが肯定される生き方や、アブラハムのイサクの献供にみられる殺人は現実においては許されないのである。「宗教はいかに根源的であろうと、つまるところそれは個別的な立場であり、個人



的自覚ないしは信念の立場である。」したがって、神中心あるいは無中心の立場でありつつも、その立場自体が自己中心のようになってしまふ、つまり「独善」に陥る危険性を常に持っているのである。ここにおいて、宗教自体が自問し、その立場を転換する必然性がある。

以上、本書の基本的観点を述べることで内容の紹介にかえることをお許しいただきたい。最後に、評者の気付いたことを二、三述べることで書評にかえたく思う。

まず、「善人がなぜ苦しむのか」という表題の問いについてだが、著者の倫理Ⅱ応報主義という観点からは有効な問いかとは思われるが、少なくとも、日本語圏で「倫理と宗教」を考へる場合、果たして有効かという疑問が残る。興味深いことにこの表題とよく似た『なぜ私だけが苦しむのか』（H・S・クシュナー著、岩波書店、一九九八年）という本がある。この原題は「WHEN BAD THINGS HAPPEN TO GOOD PEOPLE」であり、アメリカやヨーロッパでベストセラーになっている。もちろん、この本が研究書ではなくラビである著者の苦難のドキュメントであるからベストセラーになったのであろう。しかし、欧米の場合、敬虔なユダヤ教徒あるいはキリスト教徒である自分は「善人」である意識できるといふ理由が大きいのではないか。逆に、日本人の場合、自分を「善人」と意識している人はどれほどいるであらうか。他人と比べて「あれほど悪人ではない」とは思うが、自分が善人であると言い切れる人はまれであらう。「叩けば埃のだからだ」というのが、おおかたの日本人の自己評価であらう。ゆえに、「善良な人に悪いこと

が起るるとき」という原題が「なぜ私だけが苦しむのか」と意訳されたのであろう。日常、日本人が持つ問いはむしろこの「なぜ私だけが」という問いであらう。この問いは、「倫理と宗教」の問いを「自己」と「自我」に關して立てている問いだと思われる。本書は、この問いを視野に入れていないように見受けられるのが、残念である。

その問題は今後の課題となるかもしれないが、しかし、著者の宗教観からは不可能な問いかもしれないという危惧も感じざるを得ない。著者は、宗教を「神中心主義的世界観、否むしろ無中心的世界観」とみる基本的視点を持っていることは先にもふれたが、そこにおいて考えられる人間は「一切の執着から脱することのできる」人間のようである。これは、あまりに理想的な宗教的人間像ではないであらうか。それ故に「真に信仰を有している者はきわめて少ない」という現実認識が出てくるのであろう。むしろ、著者の言う中心の転換は「一切の執着から脱することの」出来ない、「自我」を見つめる視点の獲得ではないであらうか。

また、ユダヤ・キリスト教における「罰」としての「苦」と、仏教の存在の事実としての「苦」が区別されず、同一の平面で論じられているのも気にかかった点である。

しかし、「東西の基本的な文献を手がかりにして、その公平な分析と検討を重ね、そこから自分の考えを打ちだしていくという手法を採用した」本書は、「倫理と宗教」を考へる基本を、明晰な文章で展開している得がたい論考であることを今一度強調しておきたい。

八木誠一著

『宗教とは何か——現代思想から宗教へ——』

法蔵館 一九九八年八月三〇日刊  
四六判 二六八頁 二八〇〇円

花岡 永子

本書には「現代思想から宗教へ」という副題が付せられている。その意味では、本書は、現代の根本的な哲学的、宗教的問題であるニヒリズムの克服の視点から書かれている西谷啓治著の、本書と同じ書名である『宗教とは何か』を読者に思い出させる。しかし、後者は「成りつつ成った仏教者にして、同時に成りつつあるキリスト者」であると自称された宗教哲学者であるのに対して、前者は、キリスト者にして同時に仏教的根本経験を持ちながらも、「イエスの弟子」と自称される、新約聖書学者でもある。この意味において、筆者は本書の内容には出版当時から大きな関心があった。

先ず、「現代思想から宗教へ」という副題の視点が多に読者の興味をそそる。現代思想は、第一章で取り上げられ、第一節から順次、六つの思想に区分されている。最後の項目は付論とされ、著者の八木氏と滝沢克己氏の、かの有名な論争に、著者の側からの適切な最終的決論がなされている。第二章では著者の倫理的視点における根本的立場である「自我」の視点が詳

しく論究されている。第三章では著者の宗教の視点である「神秘」から、宗教とは何かが論述されている。第四章では、著者が現代思想において最も重視していると理解される言語の問題が、宗教の言語に焦点が絞られて、直接経験A（主―客直接経験）、直接経験B（我―汝直接経験）、そして直接経験C（自我―自己直接経験）が詳論される。本書の最も面白くて興味深い、しかも著者の最も高い思索への情熱が感じられる章はこの第四章である。最終章の第五章では、イエスの言葉が自覚の表出として理解されることが例証として示されている。そこで先ず、本書の興味ある目次を次に示し、各章の特徴や問題点を挙げ、最後に本書の二、三の問題点を取り上げて見たいと思う。（尚、氏名は、殆どの場合、原則として敬称略とさせて頂いた。）

目次

はしがき

第一章 現代思想の観点から

はじめに、第一節 実存主義（実存・存在・超越）、第二節 生の哲学と深層心理学、第三節 構造主義、第四節 現象学、第五節 言語哲学―ヴィトゲンシュタインを中心として―、第六節 京都学派、付論 滝沢克己と八木誠一

第二章 倫理の観点から

第一節 倫理とは何か、第二節 自我、第三節 自我とエゴイズムの諸相、第四節 個人倫理、第五節 対人倫理、第六節 社会倫理  
第三章 宗教とは何か

第一節 神秘とその言語化―神について語るということ  
―、第二節 神秘と神・作用的―について、第三節 「神」を語る言葉について(1)―宗教と科学―、第四節 直接経験(1)、第五節 直接経験(2)、第六節 直接経験(3)

#### 第四章 宗教の言語

第一節 通念的言語世界と直接経験A、第二節 通念的言語世界と直接経験B、第三節 通念的言語世界と直接経験C、第四節 記述言語、表現言語 要求・約束言語、第五節 「神」を語る言葉について(2)、第六節 宗教的自覚の言語化について

#### 第五章 例証―イエスの言葉に即して

はじめに、第一節 イエスにおける出会いの直接経験、第二節 イエスにおける自己、第三節 イエスにおける自然・神の支配・神、むすび  
あとがき

目次は以上の内容であるが、次いでこれらの内容、特徴そして問題点を順次挙げておきたい。先ず、第一章の特徴は、現代思想の共通点が、自我と言語の限界と見なされていることであり、これを見極めるのが宗教であるとされていることである。何故なら、宗教は言語化する自我の問題性を認識して、自我のあり方を正すものだからであるというのである。第一章第一節では、S・キェルケゴール、K・ヤスパース、そしてM・ハイデッガーが挙げられている。この節で一点、気になることがある。キェルケゴールにおいて「自己」とは、自分自身に係わる関係、むしろその関係が、自己が自己にかかわる関係に係る

ような関係である(本書七頁二三行以下)とされている。しかし、キェルケゴールの『死にいたる病』のこの引用箇所においては、「霊と肉との関係がこの関係自身に係るような関係」と述べられている。そして、そこで、人間が精神とされている段階は、霊と肉との単なる二者の関係の段階である。これに対して、キェルケゴールが強調する点は、自己とは、この霊と肉との関係がこの関係自身に係る関係であり、しかも霊と肉の関係がこの関係自身に係る関係は、神によって指定されていると述べられているのである。従って、本書でキェルケゴールに対して「実は人間は精神ではなくて生である」(七頁最終行)と述べられていることには、筆者は納得できないのである。キェルケゴールは、人間は、直接的には自己ではあり得ず、生まれながらの単なる眠れる精神の段階から先ず精神に目覚め、自己の、自己関係と神関係という二重の関係の内に生きる実存であることを自覚しなければ自己に成ることはできないと考えているわけである。この意味において、キェルケゴールは人間を、ヘーゲルにおける如くに精神の段階に留まるべきではないところの、自己に成るべく、時間の真つ只中の永遠である瞬間における「あれか―これか」の二者択一的、実存的決断に生きる実存と理解している。キェルケゴールが、人間を自己に成るべく生きる、いわば課題的実存と理解していることを、彼の実存思想の根本としてここに付言しておきたい。

第一章第二節ではニーチェの生の哲学とS・フロイトの深層心理学が論究されている。前者については、人間の身体には自我を越える生の働きがあり、知性主義はそれを見失わせるとい

う認識を評価している（一七頁）。後者については、自覚的に言語化されるとは限らない無意識が究明され、（言語化不能なものについて語り得たわけではなかったが）象徴行為や代償行為、夢や神話や民話や文学などの言語性に対する深い洞察が示されていることが述べられている（二二頁）。

第一章第三節ではF・ソシュール、C・レヴィ・ストロースそしてR・バルトが極く簡単に取り上げられている。

第一章第四節の現象学ではE・フッサールが、また第五節の言語哲学ではL・ヴィトゲンシュタインが挙げられている。前者では現象学的還元が、後者では言語ゲームが問題として論究されている。第一章第五節の結論においては、言語化以前の現実が重視されており、科学言語の正当な言語ゲームと現実から遊離した虚しい言語遊戯との区別は、言語化以前の現実の現前によって可能であるという重要な指摘がなされている（五一頁）。

第一章第六節の京都学派では、西田幾多郎、久松真一そして西谷啓治が簡単に扱われている。著者にとって京都学派が重要な意味を持つのは、京都学派が言語化以前の現実の現前を立場としているからであることが明言されている（五一頁）。しかし、西田に対する批判は主として西田哲学の前期と中期に向けられてはいるが、後期の西田の場所についてもそこに飛躍のあることが批判されている（五五頁）。同じ批判は第三章第五節（一四五頁六―七行）にも見られるが、西田は自覚から直ぐに超越へと飛躍しているのではなく、自覚の場から超越の場への間には「表現」の場（乃至は場所）を入れている。両者の批判

の箇所に西田哲学において重要な位置を占めている「表現」の問題について一言も言及されていないことは、奇妙に思われる。

また、後期の西田では述語論理が破られて、繫辞の論理が要となつている。西田幾多郎全集の第六巻の「無の自覚的限定」の第三論文「私の絶対無の自覚的限定といふもの」の辺りから、特に最後の論文「生の哲学について」では、はっきりと、自覚は「自己の自覚」から「世界の自覚」へと転換しており、やがて全集の第七巻の「哲学の根本問題 続編（辯証法的世界）」では「現実の世界が世界自身を限定する」（三一―九頁）とか、更に「一即多、多即一」という繫辞の論理の要となる事柄が述べられている。つまりこの辺り（昭和九年頃）では既に、繫辞の論理が西田哲学の核心となつている。全集の第九巻には論文「絶対矛盾的自己同一」で、多と一との絶対矛盾的自己同一の世界が語られ（一四四頁）、そのような絶対矛盾的自己同一の世界における一切の両極的なものの、また二元的なものの自己同一性が語られているのである。従つて、西田においても、後期迄含めて全体的に理解する場合には、「主―客直接経験」「我―汝直接経験」そして「自我―自己直接経験」のすべてが当然経験されていると言ふことができることも、ここに付言しておきたい（五三頁八一―九行）。

付論の滝沢克己と八木誠一においては、滝沢氏が、宗教間対話のバイオニアとなった根拠について次のように述べられている。即ち、キリスト教はイエスを第一義の接触そのものと理解し、イエスが常人とは異なる神の子、更には地上に現れた神と

されるに至ったことにキリスト教の誤りがあったと認め、イエスが第二義の接触の成就者であったことが認められるべきであり、そこに初めて第二義の接触成就の別の形である仏教と対話関係に入る事ができ、共通の事柄への認識を深めることができずだと滝沢が考えたことにある。そして滝沢氏と八木氏が長年の討論を続けたのは、八木氏が直接経験A（主―客直接経験）と直接経験B（我―汝直接経験）を重視していたのに対して（というのは、キリスト教では直接経験Bが直接経験Cを、仏教では直接経験Aが直接経験Cを、それぞれ導いたと八木氏が理解したためであるが）、滝沢氏においては直接経験C（自我―自己直接経験）が前二者とは独立に成り立っていたことによると結論づけている。長い論争の分析による見解の相違の根拠の提示は、読者には大変参考になるものである。

第二章の「倫理の観点から」では、倫理が概観され、自我やエゴイズムの諸相の分析を通して、次の第三章の「宗教とは何か」へ入っていくための問題が提示されている。

第三章では、先ず第一節で、宗教本来の立場（著者においては、「直接経験」と呼ばれている）で露わとなる神秘が言語化される場合の問題が論究されている。そして、神という語は、神秘を言語化するときに用いられるものであると理解されている（一一二頁）。第三章第二節では、神と人との作用における一なるもの（人の主体性と神の主体生が重なり合う作用的）（一一八頁）が中心に論究されている。第三章第三節では、科学の進歩によって現実の全体性の神秘は深まることはあっても、失せることはなかったという、当たり前のことではある

が、なかなか人々が認めたがらない事実が根底となつて、論が進められている。第三章第四節、五節、六節では直接経験A（主―客直接経験）、直接経験B（我―汝直接経験）、そして直接経験C（自我―自己直接経験）が中心に論じられて、神は直接経験のAとC、キリスト教は同BとCの結びつきを根幹としていると、また、浄土仏教は同Cの単独の立場と理解されている。そして、直接経験AあるいはBだけでは哲学の立場となりえても、宗教とは言いがたいと理解されている。

第四章の第一節、第二節そして第三節では通念的言語世界と直接経験A、B、Cとの関係がそれぞれに述べられている。直接経験Aによつて人は通念的言語世界が事実の世界、ありのままの世界ではなく、言語化による事物や人間の対象化にもよる二次的現実であることが分かるというのである。また、直接経験Bにおいては、「私」を「あなた」との無条件的共生に向けて動かすなら、「あなた」の人格性が経験されたのであり、これが直接経験Bと名付けられて、ここには人格間の無限の相互浸透が成り立つというのである。更に、直接経験Cは、「自己が自我のなかに、また自我に対して露わとなる出来事」と呼ばれ（一七五頁一五行）、自我は枯れて落ちるような仕方自分から捨てられて、自己が自我に対して露わとなると理解されている。

第四章第四節では、客観的事実を語る自然科学の言語としての記述言語、「ところ」を言語化する自覚と表現の表現言語、そして、語ることでそのことが行為であり出来事であるような言語（能動言語、例としては神話等）としての要求・約束言語の

区別が示される。

第四章第五節の「神を語る言葉について(2)」では、「神を語る」とは、表現言語(表現言語空間)で記述言語(記述言語空間)を包むこと(二〇二頁八行)であり、この言語は純粹な記述言語ではなく、表現言語内の記述面であることが論ぜられる。しかし、もしこの言語が、記述言語へと超越される場合には、神は信仰の対象となるのである。そして、神について語ることは、自覚が「神の働きとの作用的」として語られる限り、さらに全てがこの自覚を中心として語られる限り(つまり、表現言語として語られるとき)、有意味で理解可能とされている。

第四章第六節の「宗教的自覚の言語化について」では、宗教間対話が盛んで、各分野の科学や宗教においても前提とされざるを得ない多面的、相補的な思考法の欠かせない現代において、大いに参考となる思索が豊かに織り込められている。筆者にとつて最も興味深かったのは、神は人間の表象能力を絶対的に越えているという意味で言語化不可能であるとしながらも、本章四節の内容に触れた折りに述べたように、「神を表現言語(表現言語空間)で記述言語(記述言語空間)を包む」という仕方では語ることが意味あることであると著者が考えていることである。しかも、更に進んで神を語る仕方は一様ではないことが認められており、「場としての神」は、キリスト教が不当に見過ごしてきた局面を回復する意味を持つと語られていることである(二一六頁一三―一四行)。ここで読者は、著者がキリスト教と仏教の根源の場での宗教経験から語っていることを

理解することができるのである。本節での興味ある内容をもう一点のみ挙げておきたい。それはキリスト教のキリスト論と仏教の三身論との比較対応である(二一八頁四行以下)。著者も指摘している通り、三身論にはキリスト教の三位一体論、三という数にひかれて、対応させることがしばしばであり(斯く言う筆者もその一人であるが)、これもまた著者の指摘するところであるが、三身論には聖霊に対応するものがないことに困惑するわけである。この意味では、一方では、キリスト教の「父」に仏教の「沈黙」を、キリスト教のロゴスとしての「子」に仏教の「無我」を、キリスト教の「聖霊」に仏教の「真空妙有」を対応させ、他方では仏教の、「法身」に「空」を、「報身」に「無我」を、「応身(化身)」に「真空妙有」を対応させるH・ヴァルデンフェルスの理解が(Zen Buddhism Today, No. 2, p. 22f. The Kyoto Seminar for Religious Philosophy) 大いに参考になる。というのも、聖霊は、筆者には真空妙有の絶対無の場(絶対の無限の開け)と理解されるからであり、これこそ現代において要請されている霊性の根本であると理解しているからである。それはさておき、本書では、法性法身はキリスト教ではロゴスに、報身には教会の主としてのキリストに、応身には歴史のイエスが対応させられている。因みに、三位一体論と比較されているのは、阿弥陀如来における阿弥陀仏―願力―回向の関係である。これらの比較対照乃至比較対応は、キリスト教と仏教との比較対照や比較対応の試みにおいて誠に傾聴に値するものであり、読者諸氏に是非味読することを勧めたい。

第五章では、イエスの言葉を例証として、本書でこれまで成されてきた主張の確認作業がなされている。ここで特徴的なことは、自称イエスの弟子である著者にとつては、イエスの宗教は宗教として、その根拠から現代的に展開されねばならず、しかも使徒の宣教に始まり、イエスをキリスト教と信ずるキリスト教をも含みうるような宗教は、イエスの宗教であると語っていることであり、このように主張する著者にとつて、仏教（禅と浄土）は全然違和感がないと明言されている（二六三頁）ことである。

以上が筆者から見た、目次に沿つての簡単な本書の内容の紹介である。最後に本書全体に関しての特徴や問題と思われる点を二、三挙げておきたい。

本書は、先ず、現在の思想的境位を的確に示し、何が問題になつていくかを明示している。特に、キリスト教と仏教についての相違点や類似点や通底している点を明らかに示している。更に、宗教は、自我と言語の限界を明らかにし、自我と知性の絶対化を破り、自我と知性を正常化することが主張されている。この意味において、本書が多くの人々によつて読まれることが望まれる。

しかし、批判されない思想や哲学や宗教哲学がないように、そしてこのことこそが、議論や討論や対話や出会いの根幹ともなる事柄であると思われるが、最後に筆者からの疑問点乃至は問題点を挙げさせて頂きたい。第一の疑問点は、直接経験を宗教本来の立場と呼び、この直接経験で露わとなるものが「神秘」と呼ばれているが、宗教の本来の立場は、神秘と凡俗の二

元性を越えたところに開けてくるのではないであろうか、という問いである。第二、神が働きとして、また動名詞として理解されているのは卓見と思うが、種々様々な神理解の相互的連関が示されていれば尚著者の考え方がはっきりするのではないであろうか。第三、西田の純粹経験は、直接経験Aのみではなく、同B、Cも含んでいるのではないか。もし、同Aのみと云うのであれば、むしろ同Cのみの方が適切ではないか。何故ならば、西田は心霊上の事実（即ち、宗教）としての純粹経験を、またそこから一切を、生涯を賭けて哲学的に説明しているのであるから。

鵜浦 裕著

『進化論を拒む人々』

——現代カリフォルニアの創造論運動——

勁草書房 一九九八年一月二〇日刊

四六判 二〇九頁 二三〇〇円

木村 武史

著者である鵜浦氏は「あとがき」で次のように書いている。「実は、アメリカの進化思想史を学びに渡米した。しかし学んできたのは、進化思想ではなく、それを否定するキリスト教創造論だった。(中略)ただし本書は、これまで自分が歩んできた道をそのまま進んだ結果だと言えないこともない。かつて日本の明治時代の進化論受容を調べて、ほとんどの日本人が肯定していることがわかった。そのことに何か物足りなさを感じていたのである。アメリカで生物進化論を拒む創造論者の存在を知るやいなや、彼らへの好奇心を押しえることができなくなった。このように本書は『進化論にたいする文化的反応の比較』という研究の延長線上にあるが、私はアメリカ研究の出発点とも考えられている。「そして「はじめに」でハーヴァードやMITの科学者と議論している時に創造論者について質問しても創造論者が如何なる人たちであるかが分からないので、「創造vs進化」論争の現場を訪れ研究することにしたと説明している。その結果明らかになったことは、現代の「創造vs

進化」論争は市民同士の教育論争として生じていることであった。この市民同士の教育論争の内実を明らかにするという意味において著者は本書をアメリカ研究の出発点と見なしている。

本書は、一九八〇年代後半から九十年代前半にかけてカリフォルニアで起きた生物進化論と創造論との対立に焦点を当てて、現代アメリカ社会の一面を描き出そうと試みた研究である。第一章では両者の衝突の先駆例として一九二〇年代のスコップス裁判を取り上げ、伝説化されたスコップスのイメージではなく歴史的事実としてのスコップスを描き出そうとしている。第二章ではカリフォルニア州の教育委員会が創造論教育を行おうとした私立大学院を閉鎖に追い込もうとして起きた、市民や政治家を巻き込んだ争いを取り上げている。第三章ではカリフォルニア州立大学の生物学正教授が授業の中で創造論に触れたという理由で授業の担当を外されたことに発する事件を取り上げている。この事件では創造論の是非ではなく、むしろ学問の自由や法律上の手続きの問題などが中心となっている。第四章ではワイスタという小さな町で起きた「創造vs進化」論争を取り上げている。この事件は町の教育委員を創造論者が選挙で占めたことから生じた事件である。

著者がカリフォルニアを訪れ研究を行っている頃、評者はアメリカに留学中であつた。創造論と進化論の論争は何とは無しに耳にしたことがある記憶があるが、あまり深く考えてみることはしなかつた。それゆえ、本書を読んで初めて事件の詳しい内容を知ることが出来た。

評者は本書の内容を見ることなく、書評の任を受けることを



承諾した。ところが、本書を一読して、本書を如何に書評をすべきか当惑してしまった。当惑した理由を考えてみると、本書を「宗教研究」の書評で取り上げるとするならば、如何なる意味で本書は「宗教研究」と結び付くのか明らかではないからである。著者は自分が行っている研究を「宗教研究」の一部とは全く考えていないであろう。評者は、また同時に「宗教研究」とは関係無いとしても、この著作を如何なる分野の研究として見なすべきかということに当惑しているのが分かった。これは著者の責任と言うよりも、評者の「近代主義的な」学問分野の見解によるのかもしれない。従来の学問的枠組みは残りながら、新しい研究分野が開拓されている現状では、旧来の枠組みにしがみつくのは良くないのかもしれないが、しかし、異なる分野の研究者の著作を書評しようとするのは難しいと思った。だが、著者が述べているように本書はアメリカ研究の一部であるならば、まず本書はアメリカ研究の一部として批評をすべきであろう。評者は自分ではアメリカ研究者とは思っていないので、この任に適当かどうかは分からないが、本書を読みながら考えたことなどを記してみよう。

著者は「日本ではあまり知られていないタイプのアメリカ人像に迫りたいと考えた」(v-vi頁)と書いている。おそらく著者は一般読者を念頭に置いてこの文章を書いているものと思われる。なぜならば、本書はその体裁から言うならば、例えば、脚注がまったくないというような事からそのように考えても構わないであろう。一般読者に向けて書かれたものであるならば、必ずしも専門性を要求されるものではなく、むしろ専門

性を薄くした方が読みやすいのは確かである。そのような読者を想定して書かれたものとして本書を読むとしたら、本書はその目的を十分に達成しているであろう。

しかしながら、「知られていない」ということとまったく知らされていらないということは異なる。評者は日本のメディアがアメリカ事情に関してどのような情報を伝えているのかを全て把握しているわけではないが、日本にはそれこそまったく不必要とも思われるようなアメリカの情報が流されている。このようにアメリカの情報が洪水のように押し寄せている現在の日本で、果たしてアメリカの「創造論者」のことが日本で今まで一度も取り上げられなかったということは出来るのであろうか。

この点では、著者は今まで日本では創造論者に関してどの程度報告されているのか、あるいは本書が創造論者を体系的に取り上げた最初の著作であるのか、これらの点を曖昧なままにしている。それゆえ、創造論者が日本ではあまり「知られていない」がゆえに、それを「紹介」するというのが本書の学問的意義であると考えて良いのであろうかと、考えてしまった。

この問題を考えていくと日本のアメリカ研究とは一体何であるのかという疑問に突き当たると。この点がおそらく評者が本書を読んで当惑した理由の一つであろう。著者が考えているアメリカ研究とは何であるのか、地域研究としてのアメリカ研究を指しているのか、歴史研究の対象としてのアメリカ研究を指しているのか、あるいは思想史研究の対象としてアメリカで起きた出来事を分析しようとしているのか。そしてその際の方法は何であり、解釈なり説明なりしようとする際の際念や視点は何

であり、それらを用いることの正当性は何であるのかといった、評者にしてみれば基本的な事柄が不明なままで事例が取り上げられている。そして、事例の取り上げ方にも、著者はおそらく「客観的」であろうとしているのかもしれないが、創造論者に対して批判的・否定的な著者の立場が随所に見て取れるような取り上げ方がされている。科学史家という著者の背景を考えれば仕方ないことかも知れないが、果たしてそれで十分なのであろうかとも思われる。

さて、本書がアメリカ研究であるならば、最初に考慮すべきことは進化論者と創造論者の衝突が果たして一九八〇年代後半から九〇年代半ばにかけてのアメリカ社会の一般的な社会的・文化的文脈に十分位置づけられているかどうかということである。確かに本書はアメリカ社会全体を視野に入れて論ずることが多いことは目的とはしていないが、著者は進化論者と創造論者の衝突という特殊な事例からアメリカ社会あるいは文化一般に関して何かしらの視点を提示しようと試みているのであるから、著者自身のアメリカ社会に対する何らかの鳥瞰図が示されても良かったであろう。この点は関しては特にアメリカ研究という分野においてもかなりの蓄積が為されてきているのであるから、あえて大胆な冒険をしても良かったのではないかと思われる。

更に言うならば、本書を通じて如何なる新しいアメリカ理解が達せられたのであろうか。「科学的世界」を当然のこととして受け入れている著者や著者の目を通じて描き出されていて創造論者であるアメリカ人を知って、日本の読者はアメリカには

奇妙な人々がいるものだという感想を持ったとしても、それは何をもたらすのであろうか。実際、アメリカには多様な人々があり、それがアメリカの魅力でもあるわけだが、その多様性のサンプルがまた一つ増えただけなのではないだろうか。

また、著者には他者である「アメリカ人キリスト教徒」を理解しようとするところから生ずる緊張や困難を感じられぬ。それは同時に、そのような他者を理解しようとする努力に伴う自己反省や自己批判という自己理解に関わる諸問題にも何ら関わってこない。それゆえ、本書は創造論者を描き出しているという点では成功しているが、評者に関心のある解釈学的問題にはあまり響いてこない。この点は、著者が「かつて日本の明治時代の進化論受容を調べて、ほとんどの日本人が肯定していることがわかった。そのことに何か物足りなさを感じていたのである。」と書いている点と通じる。明治のほとんどの日本人が進化論を肯定していたということが当時において一体何を意味しており、また現代でも大部分の日本人は当然の如く進化論を受け入れ、肯定しているということがどういうことなのかということが全く触れられていないことに評者は「物足りなさ」を感じる。

さて、宗教学という分野から本書を批評しようとするならばどのように考えることが出来るであろうか。著者の基本的視点はファンダメンタリズムの一環として創造論者を捉えようとしている。この点については多くの読者も異存は無いであろう。ところで創造論が宗教運動の側面であるとするならば、教育あるいは社会一般に対して「宗教」が影響を及ぼそうとする

いうことの意義については著者はあまり注目していないと思われ。著者の関心が科学的には「正しくない」創造論が、なぜ科学と対等に扱われ、両者が相争うのかという点に向けられているからそれは当然なことである。しかしながら、もし「宗教」に社会を統合する機能があるとすれば、一定の信衆のもとに社会の成員を教育しようとするのは「宗教」の社会的働きの一側面であり、そのイデオロギー的機能であるということも出来る。もし、「宗教」としての創造論が社会の中で機能（それが何であるかは議論の余地があるが）を果たさず、社会への働きかけをしないという道を選択するならば、それはかつての社会類型論でいうならば、デノミネーション的な「宗教」集団がデノミネーション的な状況に甘んじ、チャーチ的な社会的役割を果たすことを目指さずに留るということであり、おそらく著者の関心を引きさえしなかつたであろう。

この点で不十分と思われるのは著者のアメリカ合衆国憲法の参照の仕方である。評者自身合衆国憲法について深い知識を持っているわけではないのであまり詳しくはこの点については触れることは出来ないが、憲法あるいは法がもつ宗教的意義、または宗教の法的側面についての議論がもつとなされると良かったと思われる。というのも、カリフォルニア州の三つの事例は基本的には法的問題に関わってきており、アメリカ合衆国憲法の特異性が、それは日本における憲法の意義と位置とは異なると思われるが、特に問題になって来ていると考えられるからである。

少し別の視点から問題を見てみたい。進化論も創造論もどち

らも生命体の形態に関わる問題やそれらの多様性に潜む時間論に関わっている。多種多様な生命体の間には如何なる関係があるのか。形態上の差異とそれらに共通している「生命」という現象との関係、多様な形態に認められる時間の連続性や非連続性を如何に理解することが出来るのか。多種多様な生命体を持つおそらく質的な違いのある知性（それが何かは議論の余地があると思われる）は一体何を意味しているのだろうか。また生物の多様な形態に時間論的意義を如何に認めることが出来るのか。出来るとしたら、それは如何なる種類の時間論であるのか。また生命体の存在論的意義は何であると考えることが出来るのか。進化論と創造論の論争には、評者が考えただけでも以上のような複雑で重要な問題が含まれているのであり、それを「ファンダメンタリズム」の問題や科学の問題として単純化するとは哲学的には問題が残るであろう。

それゆえ創造論と進化論の論争をもう少し根本的な問題、それは世界を構成する諸要素の一部である生命体の多様な形態を如何に理解するのかという問題として捉え直すことも可能であろう。創造論者たちは世界の中における人間の位置の特異性に強調を置いていると考えることが出来る。それを人間中心主義と呼ぶだけでは不十分であろう。進化論者は人間にそのような特殊な位置を特に認めることはしない。にも拘わらず多様な生命体との相互関係を知的に理解できるのは人間だけであるということとは進化論者も認めるであろう。しかしながら、そのような知が如何に構成されるのか、その根拠はどこに求めることが出来るのだろうか、といった問題は掘り下げられるべきで

ある。また同時に進化論は生物に備わっている感情や感覚の問題を十分に論ずることは出来ない。評者はここでは単に人間の感情や感覚だけを念頭に書いているのではない。多様な生命体の間の感情や感覚の交流や伝達の可能性について、創造論も進化論も直面することは出来ない。この意味では、ちょうどマルクス主義が西洋基督教の落とし子であるように、進化論も西洋基督教の落とし子と言っても良いのかも知れない。

また、もし進化論が科学的世界観の一部であるならば、問題を単に「進化論 vs 創造論」に限定するのではなく、最新の自然科学の知見のどの部分が創造論者は受け入れ、どの部分を受け入れていないかなどについても触れても良かったのではないかと思う。もし、創造論者が近代医学を受け入れており、近代技術の「恩恵」なども享受しているのだとしたら、そのような人々の進化論拒絶はそのような全体の文脈の中で評価され、論じることも可能であろう。

さて、最後に、著者は簡単に触れているだけであるが、創造論者たちは創造論の道徳的意義を説き、それゆえ教育現場で創造論が教えられることを要求しているという点について少し述べておきたい。おそらくここで問題となっていることの一つは知識と道徳、あるいは知と倫理の問題であろう。果たして科学的知識には道徳的次元が伴うことがあるのであろうか。あるいは科学には道徳が介入する場面があるのであろうか。著者がこの点について十分に論じていないのは「物足りない」だけではなく、危険であると言える。というのも科学的知識と科学技術の力の大きさと影響力を考えれば、知識だけではなく、そのよ

うな知識を操作する「科学者」や「生物学者」の道徳的次元が今後更に十分に議論されるべきであると考えられる。また「純粹な」科学という名目の下で非道徳的な行為が可能である歴史を振り返れば、単に「科学史」という枠組みで問題は設定されるべきではないのではと思われる。

以上、本書を読みながら、あるいは読んでから考えたことなどを記して、本書の書評としたい。

## 会報

### ○『宗教研究』編集委員会

日時 二〇〇〇年三月一八日(土)一四時〜一八時三〇分  
場所 学士会館本郷分館

出席者 市川裕、薄井篤子、小坂国継、鈴木岩弓、関一敏、

竹村牧男、星川啓慈

### 議事

#### 一、刊行報告

・三三二号 論文六本、書評一三本。

・三三三号 (第五八回学術大会紀要特集) 国際シンポジウム八本、研究発表二五六本、パネルディスカッション五九本。

#### 一、編集方針

・三三四号 (六月刊行予定) 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。

・来年度の特集号のテーマ等について協議した。

・昨年十一月の委員長会議、常務理事会の提案を受けて、国際情報発信の強化のための取り組みについて協議した。

### ○委員長会議

日時 二〇〇〇年四月一日(土)一三時三〇分〜一二時

場所 駒澤大学 大学会館三階 三一二会議室

出席者 荒木美智雄、市川裕、金井新二、堀越知巳、宮家

準、渡辺学

### 議事

#### 一、今後の委員会運営について

国際委員会より、荒木委員長が八月に南アフリカのダーバン市で開催されるIAHR第一八回学術大会と五月にポーターズのクラコウで行われる同学会の理事会について、渡辺委員が二月一八、一九日にアメリカ合衆国ジョージア州アトランタ市で開かれたアメリカ宗教学会国際委員会について報告した。続いて市川編集主任が三月一八日の編集委員会で協議した国際情報発信の強化のための取り組みについて報告し、今後の運営について議論した。

### ○常務理事・委員長懇談会

日時 二〇〇〇年四月一日(土)一二時〜一三時

場所 駒澤大学 大学会館三階 三一二会議室

出席者 荒木美智雄、市川裕、金井新二、木村清孝、佐々木宏幹、鈴木範久、田丸徳善、土屋博、中村廣治郎、華園聰麿、堀越知巳、宮家準、渡邊賢陽、渡辺学

### 議事

#### 一、委員長会議の報告

宮家会長より同日前行われた委員長会議の報告の後、荒木国際委員長、渡辺国際委員、市川編集主任より具体的な報告がなされた。

### ○常務理事会

日時 二〇〇〇年四月一日(土)一三時〜一三時三〇分

場所 駒澤大学 大学会館三階 三一二会議室

出席者 阿部美哉、荒木美智雄、金井新二、木村清孝、佐々木宏幹、鈴木範久、田丸徳善、土屋博、中村廣治郎、華園聰鷹、宮家準、渡邊寶陽

議事

一、科学研究費補助金の審査委員候補者について  
日本学術会議宗教学研究連絡委員会からの委嘱を受け、第一段審査、第二段審査ともに、継続委員の他に新たに推薦する候補者を決めた。

○理事会

日時 二〇〇〇年四月一日(土)一三時三〇分～一五時

場所 駒澤大学 大学会館二階 大会議室

出席者 青山玄、阿部美哉、新井昭廣、洗建、荒木美智雄、

池上良正、市川裕、井上順孝、小田淑子、金井新二、川崎信定、河波昌、木村清孝、阪本是丸、佐々木宏幹、佐藤憲昭、島蘭進、鈴木岩弓、鈴木範久、

鈴木正崇、藺田稔、田丸徳善、月本昭男、土屋博、鶴岡賀雄、中村生雄、中村廣治郎、西山茂、華園聰鷹、間瀬啓允、松本滋、宮家準、渡辺学

議事

一、第五九回学術大会について

九月一三日(水)～一五日(金)の三日間、駒澤大学で行われる学術大会の詳細について、開催校である同大学教授の洗理事、池上理事より報告があり、承認された。

日程の概要は以下の通りである。

九月一三日(水) 各種委員会、開会式、公開講演会、理事会  
九月一四日(木) 研究発表・特別部会、評議員会、会員総会、懇親会  
九月一五日(金) 研究発表、『宗教研究』編集委員会

特別部会のテーマは、『生活の宗教』としての日本仏教の研究。  
大会参加・研究発表の申込締切は六月二日(金)。

一、二〇〇〇年度日本宗教学会賞選考委員について  
井上順孝、宇都宮輝夫、小田淑子、川崎信定、古賀和則、鈴木岩弓、田島照久の七名が選任された。

一、新入会員について  
別記三二人の入会が承認された。

一、IAHRについて  
荒木常務理事より八月にダーバンで開催される第一八回学術大会の日本関係のパネルの概略(別記参照)と五月にクラコウで行われる理事会について、宮家会長より日本学術会議が学術大会に荒木常務理事を派遣することが報告された。

なお、日本宗教学会が学術大会に月本理事を、理事会に荒木常務理事をそれぞれ派遣すること、両氏の参加経費の一部を日本宗教学会特別基金より支出することが決定された。

一、SISRについて

島蘭常務理事より二〇〇二年に國學院大学で行われる地域大会(Regional Conference)と二〇〇一年にメキシコで開催される第二六回大会について報告がなされた。(別記参照)

一、渡辺国際委員より二月に行われたアメリカ宗教学会国際委員会についての報告があった。

一、川崎理事より日本印度学仏教学会第五一回学術大会が九月二日、三日に東洋大学で開催されること、今回「日本仏教の近代化」という特別部会を設けたこと、韓国からの申込が多かったことなどが報告された。

一、日本学術会議について

・宗教学研連

宮家会長より同研連主催のシンポジウムについて報告がなされた。

日時 二〇〇〇年七月三日(月)一三時三〇分～一七時

場所 日本学術会議 大会議室

テーマ 「二一世紀の文明と宗教」

演者と演題

「女性の視点から宗教、宗教学を問う」

岡野治子 (広島大学教授)

「宗教制度と宗教機能の行方」

西山 茂 (東洋大学教授)

コメント

神道から 安蘇谷正彦 (國學院大学教授)

仏教から 広沢隆之 (大正大学特任助教)

キリスト教から 小檜山ルイ (東京女子大学助教)

道教から 石田秀実 (九州国際大学教授)

なお、シンポジウムを日本宗教学会が後援すること、会議の経費として、二万円の拠出金を支払うことが承認された。

・哲学研連

華園常務理事より昨年一月一四日に同研連主催のシンポジウム(テーマ「人間と悪」)が行われ、日本宗教学会から金井新二氏が「カリスマと悪」の演題で、宗教と倫理の關係について発表されたことが報告された。

一、島蘭常務理事より学術大会でのパネルのあり方について発言があり、協議した。この問題については今後いろいろな方法で検討していくことになった。

○国際委員会からのお知らせ

国際宗教学会(IAHR)第一八回学術大会について

日時 二〇〇〇年八月五日(土)～一二日(土)

場所 南アフリカ ダーバン市

インターナショナル・コンベンション・センター

登録済みの日本関係のパネルは以下の通りです。

正式なタイトルは英語ですが、ここでは和訳した題を記しています。※印はパネルの主催者を示す。なお、最新の情報は

インターネット (<http://www.ndw.ac.za/iahr/>) で入手

できます。

日本における宗教学―回顧と展望

※ゲイリー・エバソウル(司会)

荒木美智雄「日本における宗教研究の土着化の問題」

木村武史「日本における私立大学の宗教研究に対する貢献」

磯前順一「近代日本における『宗教』概念の形成」

日本宗教における自然、生命、および救済の問題

※荒木美智雄(司会)

棚次正和「日本の新宗教における自然観」

山中 弘「現代日本の大衆文化における自然のイメージ」

木村勝彦「近代日本の宗教に対する西洋の自然思想の影響」

笹尾典代「近代日本の宗教文化における時間とコスモヴィジ  
ョンの問題」

宮本要太郎「日本宗教における生命の自然と自然の生命」

木村武史(リスボンデント)

アジアにおける都市住民と宗教

※ロバート・キサラ(司会)

李 元範「韓国都市住民の連帯と贖罪」

矢野秀武「見世物と瞑想としての儀礼―タイ都市部における  
中間層の新仏教運動の事例」

弓山達也「オウム真理教とニューエイジ運動」

日本における仏教研究方法論の再考

※下田正弘(司会)

佐々木閑「仏教の律研究における新展開」

箕輪顕量「古代日本の仏教寺院における論議と唱導」

西本照真「日本における最近の中国仏教研究」

斎藤 明(リスボンデント)

アジアにおけるグローバリゼーションと宗教研究

※荒木美智雄「アジアにおける都市空間の宗教的意味と今日の  
グローバリゼーション」

グローバリゼーション

阿部美哉「グローバリゼーションと市民宗教―日本の事例」

中村廣治郎「グローバリゼーションの中でのイスラム復興運  
動」

ユン・ヒュンスン「韓国宗教に関する諸研究とグローバリゼ  
ーションの問題」(仮題)

比較の視点における聖典解釈

※月本昭男(司会)

池澤 優「古代儒家思想における儀礼と中世の儀礼書におけ  
る変容」

市川 裕「モーセ五書と法華経における「超越」との二様の  
交感」

澤井義次「ヴェーダーンタ派におけるウパニシャッドの解釈  
学」

鎌田 繁「神秘思想家は自らの思想をクルアーンにどう読み  
こむか？」

鶴岡賀雄「スベインの三人の神秘家の雅歌解釈」

金井新二(リスボンデント)  
日本の宗教学のコンテクストへの探求  
※クラーク・チルソン(司会)

深澤英隆「文化構築から文化批判へ―姉崎正治と日本におけ  
る宗教学の形成」

松岡秀明「知識人と日本らしさ―戦時下日本における日本精  
神をめぐる言説」

林 淳「帝国大学と日本の仏教学」  
奥山倫明「東西宗教史へのアプローチ―四人の学説」  
ジャクソン・ストーン(リスボンデント)



国際宗教学会 (SISR) について

①二〇〇二年の地域大会

二〇〇〇年二月にパリで開かれた国際宗教学会理事会で、二〇〇二年に東京の國學院大學を会場として、地域大会 (Regional Conference) を開催することが決まりました。

この学会はヨーロッパの学者を中心に、南北アメリカや日本の学者も加わり、二年に一度、開かれています。研究のグローバル化が顕著に進んでいる現在、海外の動向から学び、日本からの発信を強化するためにも、日本での地域大会に期待がかけてられています。一九七八年にも東京で地域大会が開かれ、内外の研究者に大きな刺激をもたらしました。これまでこの国際学会に加わってきた日本の研究者は、二〇〇二年の地域大会を機会に、アジアの研究者のネットワークを広げるとともに、この分野での日本の研究の拡充を図ることを目指しています。詳細についてはこれから話めてまいります。今後、折に触れて経過をお知らせしたいと思います。日本宗教学会の会員諸氏のご助力、ご助言をよろしくお願いいたします。

②二〇〇一年の第二六回大会

国際宗教学会第二六回大会は、二〇〇一年夏、メキシコのトルカで開かれることになりました。

共通テーマは、*Interpreting Religion Today: Competing Processes and Paradigms* となりました。二つの全体討議 (Plenary sessions) は、(一) *Religion and Violence* (二) *Religion and "Freedom"* と二つ題で行われます。この共通

テーマに関連する内容の報告が歓迎されるのももちろんですが、その他のテーマでチームを組んでの参加や、個人での報告も自由です。テーマ・セッションの企画の締め切りは二〇〇〇年七月、個々の報告の題と要旨の提出期限は二〇〇〇年一〇月です。詳細については、島藤他の国際委員会のメンバーや国際宗教学会会員にお尋ね下さい。



・日本宗教学会評議員、元大阪学院大学教授、森田雄三郎先生は、二〇〇〇年四月二五日逝去されました。享年七〇歳。ここに謹んで哀悼の意を表し、ご冥福をお祈り申し上げます。

・日本宗教学会評議員（元常務理事）、東京大学名誉教授、早島鏡正先生は、二〇〇〇年四月二八日逝去されました。享年七七歳。ここに謹んで哀悼の意を表し、ご冥福をお祈り申し上げます。

久保田 浩	テュービンゲン大学専任講師
李 慈郎	東京大学大学院
須永 敬	神奈川大学大学院
長谷千代子	九州大学大学院
土屋 博	北海道大学教授
鈴木 岩弓	東北大学教授
松尾 剛次	山形大学教授
芹川 博通	淑徳短期大学教授
門馬 幸夫	駿河台大学助教授
小松加代子	湘南国際女子短期大学助教授
間宮 啓壬	身延山大学助教授
保呂 篤彦	岐阜聖徳学園大学助教授
小原 克博	同志社大学助教授
門脇 健	大谷大学助教授
花岡 永子	大阪府立大学教授
木村 武史	山口大学講師

# Merit-Making Ritual and Death : A Case Study on Pauī Phala Ritual in Dehong, Yunnan Province

NAGATANI Chiyoko

Dehong Dai-Jingpo Nationalities' Autonomous Prefecture is a Theravada Buddhist area in Yunnan, China. Theravada's main adherents there, the Dai people, perform a spectacular ritual called Pauī Phala. It is not only a merit-making ritual, but also a mortuary ritual with a large expenditure of wealth and the conferring of honorable titles. Most Dai people dream of holding this ritual just once in their lives.

In this article, presupposing the idea of overdetermination, we focus on two microscopic factors of many that determine the meaning of Pauī Phala. One is the traditional denotation of the ritual, which can be read from the sequence of events in it. The other is the factors the sponsor must consider in choosing the best time for it. In the course of the article, a unique feature of Pauī Phala will be revealed, that is, its orientation toward preparing for the sponsor's own death.

This study will be the first step in understanding the current religious values of this minority society at the margins of the territorial, historical, and cultural influence of China.

# Adoration Belief toward the Empress Jingū-kōgō as the Shōmo : From the Analysis of the Shōmo Shrines in Northwest Kyushu

SUNAGA Takashi

There have previously been attempts to combine the ancient Mother-belief with the belief of adoration toward the Empress Jingū-kōgō as the Shōmo. But there has not been a further study of the Shōmo itself because the neglect of history.

In the first chapter, we focused on the existence of the Shōmo Shrines in northwest Kyushu and studied the regional spread of the Shōmo Shrines there.

In the second chapter, we studied the Kashii Shrine which played an important role in the spread of the Shōmo belief and the Shōmo Shrines since adapted. We also studied the characteristic and the historical aspects of the spread of the Shōmo Shrines.

As we can see from this study, perhaps, the Shōmo belief originated from the Kashii Shrine of the middle ages. It was certain that its history spread to all parts of the northwest of Kyushu through many opportunities as the hope of the welcoming God as a guard of the Shrine in the Kamakura Era and the worship of the Kashii Shrine by Tachibana of Sengoku since.

# The Background to Mahādeva's Five Points

LEE Ja Rang

There are two conventional interpretations of Mahādeva's five points. One of these interpretations sees the five points as the cause of the initial schism between the Mahāsāṃghikas and the Sthaviras in 100 A.N. (after nirvāṇa). The other interpretation points to the five points as the cause of the later schism that occurred within the Mahāsāṃghikas at the end of 200 A.N.

This paper supports the second interpretation by showing that Mahādeva's five points were not the cause of the initial schism. Instead, the five points were the cause of the later schism of the Mahāsāṃghikas which gave rise to the Caitikas, the Pūrvaśailas, and the Aparāśailas, all centered in South India. Furthermore, this paper makes clear the criticism of the monastics on the part of the forest renunciants.

The relations between the five points, Mahādeva, and the southern Mahāsāṃghikas have been ascertained from a number texts. Focusing on the texts, we examine these relations. The contents of the five points suggest a distinction between two sorts of the Arhants, that is, the paññāvimuttā and the ubhatobhāgavimuttā. If we take into consideration the conclusions of past studies that the paññāvimuttā indicates monastics and the ubhatobhāgavimuttā indicates forest renunciants, it is clear that the five points express criticism of the monastics (paññāvimuttā) on the part of the forest renunciants. This point is also supported by the fact that almost all of the nikāyas that maintain the five points are closely associated with mountains.

# Konnotation der „Religion“ im neuzeitlichen Deutschland — Das Ringen der völkisch-religiösen Bewegung um eine anerkannte „Religion“ —

KUBOTA Hiroshi

Seit Anfang des 19. Jahrhunderts tauchten, parallel zum gesellschaftlichen Säkularisierungsprozeß, zunehmend „nichtchristliche“ Weltanschauungs- und Religionsgemeinschaften auf, unter denen sich die freireligiöse und die völkisch-religiöse Bewegung durch ihre religionsgeschichtliche Relevanz auszeichneten. Erst die Verbreitung liberaler Ideen wie z. B. „Glaubens-“ und „Gewissensfreiheit“, die im religionspolitischen Liberalisierungsprozeß juristisch gewährleistet wurden, verlieh neu entstandenen Religionsgemeinschaften das juristische Heimatrecht. Es waren aber die beiden Großkirchen, die in der Realität trotz der rechtlichen Gleichberechtigungsbestimmungen soziopolitische und ökonomische Privilegien genossen. Ihr Sonderstatus entsprach sogar der Auffassung in der damaligen Öffentlichkeit, in der man unter „Religion“ nichts anderes als die beiden Großkirchen verstand. Dies hatte zur Folge, daß nichtchristliche Religionsgemeinschaften dazu gezwungen waren, ihren „religiösen“ Charakter hervorzuheben, um dadurch nach der juristischen, sozialen und sogar religiösen Gleichberechtigung zu trachten. Dabei zogen sie den Diskurs des religiösen Liberalismus heran, so daß sie auch im liberalen Lager der evangelischen Kirche Resonanz fanden, während ihnen im politischen Konservatismus, in der römisch-katholischen Kirche und unter den sog. „Deutschen Christen“ der Versuch zur Bildung einer „Dritten Konfession“ vehement vorgeworfen wurde. Daß insbesondere im Jahre 1933 die freireligiöse und die völkisch-religiöse Bewegung Anspruch auf ihre „religiöse“ Existenz und Relevanz im nationalsozialistischen Deutschland erheben konnten, ist darauf zurückzuführen, daß zu Beginn des NS-Regimes sich die Auffassungen darüber, was unter einer religiösen Gemeinschaft zu verstehen ist, zu einem gewissen Grade geändert hatten.