

宗教的回心と宗教的人間の理解

—— 内村鑑三、新島襄、清沢満之、高山樗牛 ——

徳田幸雄

△論文要旨▽ 回心研究の最も大きな課題の一つは、回心の概念規定にある。それは、研究対象や方法論までも左右するいわば回心研究の生命線である。本稿では、まず概念規定の観点から回心研究を概観した上で、「宗教的回心」を「人間中心から実在心への存在構造の転換」と規定する筆者の理論的立場を明示することを試みる。この仮設的枠組みは、信仰の相違を越えた普遍的視点と、人間の存在構造に着目した構造的考察、「實在」側からの作用を考慮に入れる観点とによって特徴づけられるが、その有効性については、内村鑑三、新島襄、清沢満之、高山樗牛を取り上げた事例研究において具体的に検証する。なお、これらの事例研究は、仮設的枠組みの検証という側面に留まらず、各々の宗教的回心の理解と各人の人物理解とが相互補完的な関係にあることにも着目し、「実在中心」の在り方を示す人間、つまり「宗教的人間」の理解という回心研究の新たな可能性をも示唆する。

△キーワード▽ 宗教的回心、宗教的人間、内村鑑三、新島襄、清沢満之、高山樗牛

一 序論

回心研究に科学的な方法が導入されてから、およそ一世紀が経つ。この間、回心研究では、心理学・社会学・人類学といった様々な学問分野からのアプローチが試みられてきた。このように多岐に渡って展開されてきた回心研究の歴史は、まさに回心現象の多様性を表していると言える。現代の回心研究の第一人者とも言える L. Rambo

は、従来の回心研究を体系的に整理した上で、回心を記述的・包括的に捉える立場から、「回心は個人的あるいは文化的、社会的、宗教的次元を内包する複雑で多面的な過程である」⁽¹⁾との見解を示している。このような Rambo の記述的アプローチは、回心の多様性と多元性を明示した点で、確かにその成果を認めることができよう。しかし主観がそれと主張するものを回心と見なし、帰納的な方法に徹する立場では、多様な現象に振り回され兼ねない。実際に Rambo は、回心の本質の存在を示唆するものの、その提示を先送りしている。この多様性に加え、回心という語が多義的に用いられてきた経緯もあり、近年の回心研究では、回心の定義や本質を問い直す動きが出てきている。⁽²⁾そこで本稿では、演繹的な立場から、まず宗教的回心の仮設的な枠組みを提示し、事例研究によりその有効性と可能性とを論ずる。本稿の立場を確認する意味でも、最初に回心の概念規定をめぐる議論を簡単に振り返っておく。

回心研究史上、W. James の「回心論」は、次の二点で、その後の回心研究に基本的な視座を与えている。一つは、回心によって「人格が変化するのである。人間が新しく生まれるのである」⁽³⁾と述べるように、回心を二度目の誕生、つまり全人格的な変化として捉える観点である。それは、Pratt (1924) Alport (1950) Grensted (1952) 松本 (1965) といった人格心理学的研究の原点とも言える。回心が人格変化か否か、あるいは回心の宗教性や聖性に関しては、議論の分かれるところだが、いずれにしても変化の「全体性」を回心の本質として認める点では一致している。James の回心論の持つもう一つの視座は、

人が『回心した』と言うのは、それまでは意識の周辺にあった宗教的観念が、今や中心的位置を占め、宗教的目的がその人のエネルギーの日常的な中心を構成することを意味する。⁽⁴⁾

と述べるように、人間の意識の次元から回心を構造的に考察した点にある。この意識次元での考察を踏まえ、A. D. Nockは古代のカルト的宗教からユダヤ教やキリスト教を特徴付けることを目指して、宗教受容の在り方を conversion と adhesion とに区別した⁽⁵⁾。前者は魂の再方向付け、つまり断絶性を内包する意識変化であるのに対し、後者は生活様式の連続性を保持する宗教受容を指している。Travisanoもまた、先に引用したJamesの構造的考察をもとに、「日常的な中心を構成する」仕方に見られる変化として回心を捉えた。彼はその際、主観の眼差しを意味する「談話の世界」(universe of discourse) という概念を導入し、conversionを「既存の談話の世界で禁止されているアイデンティティへの移行」、alternationを「既存の談話の世界で許容されたアイデンティティへの移行」とした。共にアイデンティティの変化ではあるが、前者は断絶的な、後者は連続的な変化である。これらNockやTravisanoの研究は、意識であれ、アイデンティティであれ、共に断絶的な転換として回心を捉えている⁽⁶⁾。

また、Max Heirich⁽⁷⁾は、従来の回心研究に前提されている機械論的因果モデルの誤りを定量的なデータを用いて実証的に指摘し、回心が因果的な現象ではないことを示した。その上で彼は、「究極的根底感覚」(a sense of ultimate grounding) や「根源的実在感覚」(a sense of root reality) から回心を捉えるべきことを主張した。回心を「意識の移行」と捉えた彼の視点は、Jamesの見解に基づくと見えるが、ultimateやrootという語によって、因果的現象に還元できない回心の根本性を示唆した点は卓見である。

回心者を異常者というよりも、一つの社会的タイプとして回心者を扱うことを主張したSnow & Machalek⁽⁸⁾は、「Travisanoの「談話の世界」に着目することで回心を捉えようとした。「談話の世界」とは、人々が生活の中で構

成する解釈的枠組みを提供するものであり、その特徴は人間の社会的タイプを示す。彼らによれば、回心において変化を被るのはこの「談話の世界」であり、それはJamesの「意識」あるいは「エネルギーの中心」、Heinrichの「究極的根底感覚」及び「根源的実在感覚」を構成するものである。つまり彼らは、回心の最も直接的な変化が、「談話の世界」の変化として表れると考えたのである。そして彼らは、Jamesの「意識」を「談話の世界」に置き換え、次のように述べる。

回心は：…かつては周辺的であった談話の世界が第一の権威ある位置へと上昇することを伴う。…問題なのは、談話の世界が全く新しいものかどうかではなく、それが周辺から中心へと移行しているかどうかである。⁽⁹⁾

そこで彼らは、回心者の語りの構造に着目し、(1)伝記的再構成、(2)最高の帰因図式の採用、(3)類似的理由付けの停止、(4)回心者の役割受容、という経験的な四つの指標を提示した。このように客観的な指標により、回心の客観的把握の可能性を追求した点は評価すべきであろう。

この四つの指標を批判的に検証し、回心者と非回心者とを区別できる指標は「伝記的再構成」のみであると結論付けたのは、Staples & Mauss⁽¹⁰⁾である。Snow & Machalekが実践的な意識として言語を捉え、結局はJamesと同様に意識の変化として回心を扱ったのに対し、Staples & Maussは回心を「自己理解」(self-concept)の変化と捉えた。そして彼らはSnow & Machalekとは逆に、談話の世界の変化を回心の結果ではなく手段と見なし、回心を言語によって達成される自己転換の過程としたのである。いずれにせよ彼らが、回心⇨意識変化という暗黙の図式を疑問視した点は、回心研究の新たな展開と言えよう。

以上、回心の本質という観点から回心研究の学説史を概観した。本稿では、これらの議論によって示された回心

の「全体性」「断絶性」「根本性」という性質を損うことなく、さらに回心の聖性や宗教性を取り出すことを目論み、回心を人間の在り方、つまり人間の「存在構造」の転換として捉える。その意図は、意識や理性といった人間の能動的作用の分析のみでは捉えきれない超越的な次元からはたらきかけをも視野に入れ、回心の宗教性や聖性を浮き彫りにする点にある。そして、超越的なはたらきかけの主体を「実在」とし、本稿では宗教的回心を「人間中心から実在中心への存在構造の転換」と規定し、この宗教的回心を経ることによって実在中心の在り方を示す人間を「宗教的人間」と呼ぶ。この視点は、諸宗教の伝統に共通の救済構造を、「自己中心」(self-centredness)から「実在中心」(Reality-centredness)への人間存在の転換として論ずる、J. Hickによる宗教多元主義を手掛かりにしている。⁽¹⁾ Hickはこれを回心とは述べていないが、筆者はこの救済構造を宗教的回心の転換構造として用いた。ここで、筆者がHickの「自己中心」を「人間中心」と言い換えた点と、「実在」の意味内容について補っておきたい。

先のHickによる「自己中心から実在中心へ」という表現は、自己犠牲や自己否定、自己超越を焦点に据えているように思われる。確かにそれは、宗教的回心に至る必要条件とは言えよう。ただし、「実在」の対極に「自己」を置くHickの観点では、人間の社会性や道徳性が宙に浮いてしまい、宗教的回心の転換が曖昧になり兼ねない。実際に、「実在」と「道徳」とを対極に置くことで初めて明確になる宗教的回心も多い。そこで筆者は、「自己」という概念では必ずしも取り込めない人間の社会性や道徳性をも「人間的なもの」として括り、それを存在構造の中心に据えた「人間中心」という在り方を、「実在中心」という在り方の対極に置くことで、宗教的回心による転換をより厳密に示すことを目指した。一方「実在」については、Hickはこれを、神や梵、法、空、道などとして

人々がその存在を要請し、人間の認識で捉えられる以前の即自的な存在を指し示す語として用いている。そこには神学的伝統に沿った「実在」の存在論的な捉え方が窺えるが、筆者はそれが「高み」あるいは「深み」いずれの超越的方向からのはたらきかけであれ、それが存在構造の中心となり、その結果、人に疑い得ない実在感を与えるという点に、それを「実在」と呼ぶべき根拠を求める。要するに、本稿ではこの「実在」を、人間の存在構造という観点から扱うのである。

以下の事例研究には、「人間中心から実在中心への存在構造の転換」という宗教的回心の仮設的枠組みの有効性を検証する意図があるが、その一方で各々の人物理解の側面も合わせ持つ。その意味で本稿は、回心研究と人物理解とを相互補完的な関係に位置づけ、回心研究の新たな可能性を開拓する試みとも言えよう。

二 内村鑑三（一八六一—一九三〇）

内村のキリスト教との運命的な出会い、札幌農学校入学当時に遡る。在学当時の内村は、神やキリストへの信仰よりも、その信仰によって培われる友情を心の拠り所としていた。友情に因んで自らのクリスチャンネームを「ヨナタン」とし、信仰の「兄弟」たちとの交わりを多く記している日記が、そのことを裏付けている。つまり内村にとってキリスト教とは、愛と友情を育む宗教であり、友情こそが信仰の目的だったのである。このような内村の在り方を「友情中心」と呼ぶことができよう。内村が四年次になると、外国宣教師から独立した教会、いわゆる独立教会の設立に奔走し、卒業後も引き続き教会運営の責任の一端を担った。しかし、教会内での意見の対立や、恋愛関係のもつれなどにより孤立し、悩んだ末に札幌の教会を後にする。この苦悩や挫折により、内村は自らの性

格的な欠陥としての罪を自覚し始める。この罪の故に傷ついた心を、内村は親友との友情や女性信徒らとの交わりによって、慰めを得ようとした。当時の信仰を「感傷的基督教」と自ら回顧するように、内村は信徒間の友愛を求めたが、その延長上にタケとの結婚があった。内村はその結婚を「神と人類、双方に貢献したい」が為、と意義付けたものの、結婚生活は約八ヶ月で破局に至る。この破婚がキリスト教信条に反するのは言うまでもないが、内村にとっては強烈な罪の体験に他ならなかった。内村が渡米したのは、この直後である。

渡米後の内村にとり最大の課題は、破婚による強烈な罪意識の克服であった。渡米を境に友との交流はほぼ途絶える形となり、内村はその課題を読書と慈善事業とに専心することで乗り越えようとした。このように、読書による理知的解釈や道徳的な努力を拠り所にした内村の在り方を、「道徳中心」と呼んでおく。ただし、このような努力によっては、罪の意識は消失せず、絶えず内村を苦しめた。また当時の内村は信仰の面でも、イエス神と捉える正統的信仰と、イエスの神性を否定するユニテリアン主義との間で揺れ動いてもいた。当時の内村は、罪意識と信仰的な迷いによって極めて不安定な状態にあったのである。それに追い打ちをかけるように、内村は直接伝道か間接伝道か、具体的にはアマスト大学かペンシルベニア大学かの進路選択の問題にも直面した。これは単なる二者択一の問題ではなく、内村にとっては「キリストを愛し自分を棄てる」か「自分を愛しキリストを棄てる」かの選択に他ならなかった。内村は、この選択をめぐる葛藤の末、「利己心」に囚われた自分の醜さを自覚させられ、そこに自己のより深い罪を見出した。⁽¹²⁾ 内村が新たに自覚した罪は、過去の過失（破婚）ではなく、いかなる道徳的な努力によっても聖まり得ない自己の存在に不可分な罪であった。選択の問題には、アマスト大学入学という結論を出した内村であったが、その後は、新たに自覚した根本的な罪の解決を目指し学問に没頭する。この内村の在り

方は、「学問中心」と言えよう。これまでの内村の在り方を概観すると、「友情」であれ、「道徳」であれ、「学問」であれ、彼が人間の力や行爲、つまり「人間的なもの」に依拠している点で、「人間中心」の在り方として括ることが出来る。

さて、自己の存在に不可分な罪の克服は、最終的には贖罪信仰の獲得をもつてなされる。贖罪信仰が初めて示されたという、その日の日記を引用する。

僕の人生の中で最も重要な日。今日ほどキリストの贖罪の力が僕にあからさまに示されたことはなかった。神の子が十字架にかかったという事実の中に、僕の心をあれほどまでに打ちのめしたすべての艱難の解決がある。キリストは僕のすべての負債を肩代わりしてくれ、墮落前の最初の人間のような純粹さと罪のない状態にまで引き戻してくれる。⁽¹³⁾

「贖罪」という語を内村はこの時初めて用いたのだが、この体験の意義は、実存的な次元にまで自覚を深めた自らの罪を人間の力では償い得ず、その罪が神なるキリストによって贖われることが啓示されたことにある。内村はこれを境として、キリストの神性を否定するユニテリアンを徹底的に批判し始めた。もはやキリストは、ユニテリアンが主張するような理想的人間、道徳的な師ではなく、正統的信仰が主張する贖罪主、三位一体の神となったのである。そしてキリストの贖罪は、次の記述が示すように内村の確信となつてゆく。

吾等は其罪キリストの血によつて洗はれたりと信ずる時、其時始めて真に心を崇高ならしめ得るは特段なる事実にあらずや、彼のパウロ、ルーテル：皆此キリストの贖罪を其底の信仰とせるは疑ふべくもあらざるにあらずや。⁽¹⁴⁾

この記述が示すように、内村にとりキリストの贖罪は事実に他ならず、キリストは贖罪という神的力を有し、理想的人間という次元を超越した存在となった。さらにキリストが根本的な罪の問題を解決するが故に、自己の存在を支える絶対的なものとなり、自己が拠って立つ中心となった。このようなキリストは内村にとり「實在」に他ならない。こうして贖罪信仰の獲得は、内村の在り方をして人間中心から実在中心へと転換させる契機となったのである。次の記述は、キリストが思想的にも精神的にも内村の中心となった、「キリスト中心」の在り方を示している。

キリストは聖書だけでなく、他の二つの秘密を解く鍵である。⁽¹⁵⁾

一つだけ僕に欲しいものがある。それはキリストである。キリストが僕の心にいらっしやれば、もうそれ以上欲しいものは何もなく⁽¹⁶⁾なる。

このように、贖罪信仰の獲得には、罪の解決の仕方において人間中心からキリスト中心へという転換が見られ、それは内村の在り方が人間中心から実在中心へと転換する中心点となっている。贖罪信仰の獲得に示されるこの転換こそが、内村の宗教的回心に他ならない。このことはまた、贖罪信仰が、後の再臨信仰と共に内村理解の中心点になり得ることも示唆しているが、この点に関する議論は別の機会に述べたい。

三 新島 襄（一八四三—一八九〇）

新島は、安中藩に仕える武家の待望の長男として誕生し、幼少の頃から跡取りとして父や祖父から大きな期待をかけられた。また、青年時代には高い能力を買われ藩の様々な仕事も与えられた。ただし新島自身の回顧録によると、それらは束縛以外何ものでもなく、それからの逃避は青年新島の最大のテーマであった。新島が夢中に取り組

んだ漢学研究にしろ蘭学研究にしろ、それらは父や藩主といった封建的権威による束縛から逃れる為の手段であった。少なくとも新島が脱藩するまでは、封建的主従関係の否定は、新島の在り方の端的な表現と言つてよい。⁽¹⁷⁾さて半ば強引に脱藩し、函館へ渡つた新島は、封建的束縛からの逃避という消極的な動機よりも、ただでは故郷へ帰れないという武士の精神も手伝つて、「国の為」という積極的な動機が目立つてくる。命がけの脱国はその延長であり、ポストン港までの長い航海の間新島を支えたのは、憂国の情と、航海中何度も記した「武士の思ひ立田の山紅葉にしきぎずしてなど帰るへき」⁽¹⁸⁾という短歌に表される武士の精神とであつた。その時新島はキリスト教の神の概念に触れてはいたが、それは知識の一つであり、祖国繁栄の手段に過ぎなかつたことに注意しておきたい。いづれにせよ、ここまでの新島の在り方は、「人間中心」という言葉で括ることができよう。

家や祖国を捨ててまで渡米した新島であつたが、彼が望むような学問ができる保証はどこにもなく、ポストン港で二ヶ月以上も極度の不安の中で過ごした。その期間に記した手記は、その不安の一端を物語っている。

私も次のように考えました、衣食の為に私は多くの労働をせざるを得ず、学校に払うお金を稼ぐまではどんな学校にも入れないだろう、と。そのような考えが私の頭に押し寄せた時、私は満足に働けず、本もあまり楽しく読めず、狂人のように長い間ただまわりを見回すばかりでした。私は寢床で毎晩神に祈りました、どうか私を惨めな状況に見捨てないで下さい。どうか、私を大いなる目的に至らしめて下さい、と。⁽¹⁹⁾

最終的に、新島は、船主のハーディー夫妻に引き取られ、衣食住を保証された上に、学校へ通うことも許された。それまでの不安が深刻だっただけに、この時の感謝は計り知れず、新島はそれを神の慈悲、神の摂理として受け取つた。それは、不安のただ中にある新島に神の愛が直接的に臨んだ体験に他ならなかつた。この体験の意義の大き

さは、神の愛の偉大さを讀える聖句であるヨハネ福音書三章一六節を新島が生涯愛し続け、それが彼の信仰の原点となったことから窺われる。いずれにせよ、それまで概念に過ぎなかった神が、自らが拠って立つところの「実在」となったのである。次の記述は、「実在」としての神を中心に据えた新島の在り方を端的に示している。

慈悲深い神よ！私の救い主、私の避難所、私の岩！神は私をハーディー氏やあなた、フリント夫妻へと引き合わせて下さったように、素晴らしい手の中へ私を導いて下さいませ。自分では稼ぐための如何なる商売も知らない貧しく寄る辺もない異教徒に、どんなに素晴らしい神の摂理が働いたことだろうか、一人言を言っています。この考えが私の心に押し寄せてきた時、私の感謝に満ちた涙があふれ、頬に流れ、私のハンカチを濡らしました。私を愛し私に慰めをかけて下さる神に私は誓いました、私は自分を捨て、日々の十字架を堪え忍びます。そのうち私は幾万もの悪魔が住む戦場へと赴き、我等の贖い主キリストの目的のために闘います。²⁰

新島は、自身に臨んだ神の愛に対し、神への奉仕で応えようとした。その最も直接的な表現が、祖国宣教である。新島にとり神は、もはや単なる概念や手段ではなく、実感、目的となり、生涯をかけて奉仕すべき主人となった。こうして彼のその後の人生は、祖国宣教という神への奉仕に貫かれることとなったのである。この転換、つまり「神中心」の在り方へのこの転換を、新島の宗教的回心と捉えておきたい。なお、新島の回心について、多くの先行研究は、回心Ⅱ受洗という短絡的な前提から、新島の回心を受洗体験と同一視しているが、それらの見解が本稿の立場と異なることは言うまでもない。新島の書簡からは、祖国宣教の意志を揺るぎなくする為に受洗を希望したと読み取れることから、宗教的回心を確固たるものにする意志の表れとして受洗を理解しておきたい。さて、新島の宗教的回心を、神中心の在り方への転換とすると、宗教的人間としての新島像が浮かび上がって

る。例えば、いかなる状況にあつても安息日を厳格に守ろうとした日常の生活態度には、無意味な儀式に束縛されるという感情は微塵もなく、自らすすんで神とキリストとに主従関係を結び、それに忠誠を尽くすという神中心の姿勢が表れている。この点は、かつて、父や藩主による束縛に抑えがたい反発を感じたこととは対照的である。

「私は自由な人間です。キリストのうちで自由な人間です」と新島が記すように、神とキリストに仕えることに束縛どころか、かえって自由を見出していたことが分かる。このような新島の宗教的人間の側面、つまり神中心の姿勢が最も顕著に表されているのは、大学設立というライフワークであろう。先述したように、神への奉仕の最も直接的な表現は祖国宣教であつたが、後に新島はそれを、祖国にキリスト教主義の総合大学を設立するという形で示した。そこには、明治政府の依頼により同行したヨーロッパ視察旅行の見聞体験の影響が考えられるものの、キリスト教主義の大学設立はむしろ明治政府の指示に従つたものではない。またその事業は、新島を日本伝道通信員に任命したアメリカン・ボードや、新島の育ての親とも言うべきハーディー夫妻の意図に沿うものでもなかつた。つまり大学設立は、新島の中で独自に練り上げられたものであり、自身が捧げることのできる神への最高の奉仕に他ならなかつたのである。新島が世間から批判を浴び、他の宣教師らの理解も得られない孤独の中にあつても、大学設立という悲願に徹することができたのは、それが神の奉仕であるとの確信の故ではなからうか。高等教育がキリスト教宣教に直結するという新島特有の前提は、楽観的な感が否めないが、大学設立に情熱を注ぎ続けた姿勢は、神への奉仕という神中心の在り方の表れと言えよう。このように、新島に神への奉仕というテーマを見出すことは、新島理解の不可欠な視点と思われる。

四 清沢満之（一八六三—一九〇三）

清沢（旧姓・徳永）満之は、東京留学を命じられ東京大学で哲学及び宗教哲学を学ぶというエリートコースを辿り、二十六歳にして京都府立尋常中学校校長に抜擢されたことから分かるように、将来の大谷派を担う人物として大いに期待された。満之は、とりわけ学問に対しては相当の自信を有し、それは『宗教哲学骸骨』の次の記述によく表れている。

宗教は信仰を要すと雖も、決して道理に違背したる信仰を要すと言ふにあらず。若し道理と信仰と違背することあらば、寧ろ信仰を棄てて、道理を取るべきなり。⁵⁶

『骸骨』のねらいが、仏教の学的基礎付け、換言すれば理性による信仰の基礎付けにあつたことを考慮に入れば、学問に対する絶対的な信頼、あるいは自身の学的能力に対する自信が当時の満之を支えていたと分かる。禁欲生活にも励んでいた当時の満之の在り方を、差し当たり「自力中心」と呼んでおきたい。

その満之に一つの転機をもたらしたのが肺結核であつた。この病で死に直面した満之に、安心を与えたのが他力信仰であつた。それは一つの宗教体験であり、それにより宗教や信仰は、もはや理性ではなく体験によって捉えられるべきものとなつた。これが満之の「獲信」である。それ以降、満之は専ら他力による救済を強調するようになってゆく。この「獲信」体験により自力から他力へと思想的重心が移行している点に、真宗的な意味での「回心」が読み取れるが、しかしそれによって満之の在り方が転換されたわけではない。そのことは、満之が他力信仰の学的基礎付けの試みとも言える「他力門哲学骸骨試稿」を記し、「獲信」後も依然として学的能力に信頼を置いてい

たことから窺われる。確かに多くの先行研究が指摘するように、「獲信」による思想的転換は満之の人生に重要な意義を持つが、それによって満之の在り方が完全に転換されたわけではないのである。

さて満之は、不治の病に冒されていたとはいえ、何の役にも立たない存在になり、自己の存在意義が奪われることを極度に恐れていた。小康を取り戻すと、満之はその苦悩を振り払うかのように、教学振興を目的に掲げた改革運動を展開させた。その運動の目的や意図はともかく、その運動を押し進めてゆく際の拠り所は自身の思想であり、実行力であった。その意味では、当時の満之の在り方は、やはり自力中心という言葉で表されるであろう。しかしその運動は行き詰まりを見せ、『教界時言』発刊からわずか約一年半で幕を閉じる。満之はその運動の責任を問われて僧籍から除名されただけでなく、自身の療養と老父の扶養とを妻方の清沢家に依存せざるを得なくなつた。まさに無用の存在となつた満之は、「臙扇」(十二月の扇)なる号を用いたが、そこには自己存在そのものの否定、言い換えれば自力中心という満之の在り方が根底から揺り動かされたことが端的に示されている。

その満之に光を与えたのが『エピクテタス語録』であった。満之が特に強く惹かれたのは、あらゆる事物を、如意(自己の力の範囲にあるもの)と不如意(自己の力の範囲にないもの)とを区別する思想であった。この思想によって満之が安心と慰めとを得たのは、病や改革運動の挫折、自身の療養や老父の扶養といった経済的自立をめぐる苦悩が、まさに如意と不如意との誤つた区別から生じ、運動の成否はもろろん、病も貧も不如意であるとの洞察を得たからである。ここに満之は、不如意の領分に関しては、全く他力に委ねるべきという新しい在り方を見出した。ただし、如意の領分に関しては自力を尽くすべきと、自己の能力を肯定する余地が残されていたことには注意しておきたい。当時、満之が禁欲生活や義務と責任を強調しつつ、除名措置が解かれた後に真宗大学の建設と運営

に尽力したのはその為である。つまり、「臘扇」時代の満之は、自力と他力との調和を目指したのである。「天与の分を守りて、我が能を尽くす」とは、エピクテタスの思想を満之が言い換えたものだが、前期精神主義はその思想を踏襲する形で展開された。そこでは、「我が能を尽くす」という言葉で示される義務や責任といった自力的要素が、処世の実行主義という形で示されている。その主張は、道徳の立脚地としての宗教や信仰の必要性を説くことに主眼があるものの、自力的要素の積極的な効果が認められていた。この点は、精神主義というより洗練された形に練り上げられてはいるが、自力と他力との調和が目指されている点では「臘扇」時代の満之の在り方と同様である。

さて、満之が積極的に取り組んだ真宗大学の設立と運営は、前期精神主義の実行主義によって裏付けられ、確かに満之を支えていた。しかし満之が本山に再び不信心を抱き、大学の業務にも嫌気を感じるようになると、満之の在り方に注目すべき変化が表れる。それこそが後期精神主義を特徴付ける点である。他力主義は、「獲信」以来決して目新しい思想ではないが、満之の在り方に着目すると、看過できない点を指摘できる。その一つは無責任主義である。それは、前期精神主義において実行主義という形で認められてきた道徳的努力の積極的・直接的な成果を斥け、専ら他力への信任を主張する。例えば、それは

私は一つも責任を持たない。皆な如来の導き給う所である。∴（蓮如上人は）仏法は如来の威神力にまかせて、無責任なりと申さるるであります。⁽²³⁾

という満之の言葉に明確に示されている。なお満之にとって如来とは、単なる概念以上の「社会と自己と以上の或者」⁽²⁴⁾であり、その導きに従うところの「實在」に他ならない。そして注目すべきは、この無責任主義を裏付けるか

のように、それまで自らの「天職」と位置付けて取り組んでいた真宗大学の運営事業を放棄したことである。その直前に満之は、

私は自己の義務と考へてする行為を、天職と云ふならば、他力信仰の導によれる行為を、聖職と云はんと思ひます。⁽²⁵⁾

と語っていることから、真宗大学の事業は「天職」であつても、如来の導きに従う「聖職」とはなり得なかつたとも言えよう。いずれにせよ、真宗大学学監の辞任は、前期精神主義の全責任主義から後期精神主義の無責任主義への転換を最も顕著に示し、「如来中心」という満之の在り方を端的に物語る出来事なのである。また、丁度この頃、満之は号を「濱風」と改めているが、そのことについて満之は日記に次のように記している。

実厳談話中、大濱は風の多き所なりと云々。仍つて記念の為濱風の号を作製す。∴臘扇の号は在大濱時に作製せりと雖も、当時未だ大濱に安住するの意なかりし也。其の此の意を確立したるは、実に昨秋帰郷の時にあり。⁽²⁶⁾

この記述によれば、「臘扇」時代には妻方の実家である西方寺で療養していたとはいへ、そこを安住の地とは考えていなかったことが分かる。つまり、当時はまだ厄介者ではいたくないという思いがあり、その思いが真宗大学へ積極的に関わらせたと考えられる。しかし、大濱に安住することに意を決したという「昨秋」は、まさに真宗大学を辞した時期とが重なることから、「濱風」という号には、大濱を安住の地として受け入れた、もつと言えば自己の無力さと無能さを認め、ただ如来に委ねるのみという覚悟が込められているように思われる。「濱風」という号は、自己の否定を甘受し、ただ如来に身を委ね、如来に従うのみという満之の「如来中心」の在り方を表してい

ると言えよう。絶筆「我が信念」の次の記述もまた、如来中心という満之の在り方を如実に物語っている。

私の自力は何等の能力もないもの、自ら独立する能力のないもの、其の無能の私をして私たらしむる能力の根本体が、即ち如来である。∴私は此の如来を信ぜずしては、生きても居られず、死んで往くことも出来ぬ。

私は此の如来を信ぜずしては居れない。此の如来は、私が信ぜざるを得ざる所の如来である。∴私は私の死生の大事を此の如来に寄托して、少しも不安や不平を感ずることがない。『死生命あり、富貴天にあり。』と云ふことがある。私の信ずる如来は、此の天と命との根本⁽²⁷⁾本体である。

満之の人生を要約するならばそれは、「骸骨」時代の学的能力に対して大きな信頼を寄せていた「自力中心」の在り方から、「臘扇」時代と前期精神主義に見られる自力と他力との調和を目指した在り方へ、そして最終的には後期精神主義に見られる「如来中心」の在り方へという転換であり、まさに宗教的回心の過程に他ならないと言えよう。

五 高山樗牛（一八七二—一九〇二）

樗牛の在り方に着目すると、厭世主義や理想主義を主張した二高及び東京帝国大学の学生時代から、『太陽』誌上において日本主義を提唱した『太陽』時代に至るまで、思想的な変遷を経ながらも一貫性を指摘できる。そのような観点から見ると、日本主義は、それまでの樗牛の在り方を最も顕著に表した思想と言える。日本主義とは、樗牛が雑誌『太陽』の編集主幹として活動し始めると同時に主張した国家至上主義であるが、彼はそれを次のように定義している。

日本主義とは何ぞや。国民的特性に本ける自主独立の精神に拠りて、建国当初の抱負を發揮せむことを目的とする所の道徳的原理、即ち是れなり。⁽²⁸⁾

樗牛はこの日本主義が、歴史的考察や比較文化的考察、哲学的考察に基づく点で、当時の国粹保存主義とは一線を画すことを強調し、宗教に対してもそれが非現実的で非合理的であるだけでなく、歴史的に培われた国民性情に反するという観点から執拗に批判した。またエリートを自負する樗牛のプライドの高さも考え合わせると、日本主義には、自己の学識や能力に限りない信頼を置く当時の在り方が浮き彫りにされていると言える。なお、樗牛がこの日本主義を唱えた一八九七年―一九〇〇年は、日本が日清戦争を経て、国家主義を押し進めた時期に重なることから、日本主義は時流を意識した主張であったとも言える。

さて樗牛は、当時の立身出世の登竜門と言うべき留學生に任命され、将来の地位も名誉も約束された立場にあり、未来はまさに順風満帆と思えた。しかし渡航直前に咯血し、肺病が発覚、療養生活を余儀なくされた上に、ついに留学を断念するに至る。それは立身出世という人生の挫折であり、樗牛に人生と思想の方向転換を強いるものであった。個人主義は、そのような背景のもとで、ニイチェの超人思想に触発され、彼の中で徐々に練り上げられてきた思想である。それは国家よりも個人を先立てる個人至上主義であり、理性よりも直観に基づく主観的満足主義である。この個人主義は、性欲などの本能の要求に忠なることを骨子とする美的生活論に連なり、その根底は「どこまでも自己に忠実であれ」との主張に貫かれる。その意味では、かつての日本主義が道徳や理想を振りかざした当時の国家主義への迎合に過ぎず、個人主義はそのように自己を偽ることへの自己批判でもあったとも言える。こうして樗牛は、あるがままの自己こそが「事実」であることを主張し、道徳や学問を空理として斥け、当時

の知識人に対しても執拗な批判を繰り返したのである。ここに筆者は「エゴイスト」樗牛の誕生を見るが、ただしこの孤独なエゴイストには、限らない迷いと煩悶とがあった。樗牛は親友の姉崎正治に宛てて次のように記している。

時に深夜自ら省みて、其の云為の常道に外れたるものあるを思ひ、自ら我心の健康をさへ疑ふこと無きに非ず。：何れは我心の澄む時やがて来りぬべし、今の我に於て如何ともすること能わざる也。：高山こそは小事の得喪によりて、かくも迷ひ惑へるよと想はれむことの口惜しさよ。⁽²⁹⁾

知識や道徳を否定する個人主義では、理性は彼の拠り所にはなり得ず、かと言って、それに代わる確固たる存在基盤もなく、当時の樗牛は「是の世に処する安立の地盤」を求めて彷徨していたのである。そのような迷いと煩悶の中にある樗牛の前に、絶対的な確信のもとで如何なる迫害にも動じないこの世を超越した強さを持つ天才として現れたのが日蓮であった。樗牛は日蓮について次のように記している。

若し吾等の心に其の理想と尊び、光明と仰ぎ、人物修養の大眼目と信奉すべき大人物なくば、是れ天に月日なきと均しく吾等の心暗黒中に迷へるものと謂ふべし。⁽³⁰⁾

此頃は日蓮上人の研究に身を委ねて居る、此英雄の生活によりて、吾等の弱き命の強くなる様に感じらるる。⁽³¹⁾つまり樗牛にとつての日蓮とは、単なる理想に留まらず、煩悶と迷いの中で見出した光であり、その感化は生命力さえも与える存在であった。また、日蓮が国家権力や現世を超越していた点は、常に樗牛が目を向けた点であり、彼にとり日蓮はまさに超越的存在であった。これらのことから、樗牛の日蓮は確かに「実在」と見なすことができよう。さらに樗牛は日蓮研究に一種の使命感さえ抱き、

予は如何なる困難も、彼れの真相を世に知らしむるの功德に比較すべからざることを認めたり。：是を以て予は自ら量らず、予が認めて日蓮の真相とする所のものを書いて、世に問はむとの決心を固めたり。⁽³²⁾

と記した。このように樗牛が日蓮研究を使命とし、それが彼の人生の抱負ともなった点に着目すれば、その在り方は「日蓮中心」と言えよう。このいわゆる日蓮主義に、「実在中心」への存在構造の転換、つまり宗教的回心を認めておきたい。

しかし樗牛には、彼が最後まで否定できなかった「自己」という別な中心が存在していた。つまり樗牛の在り方は、「日蓮」を中心とした調和のとれた同心円を描いていたのではなく、「自己」というもう一つの中心により、極めて不安定で歪な在り方を示したのである。以下の記述から窺える深刻な自己矛盾は、そのことを裏付けている。

外には生活の為に戦ひ、内には病苦の為に悶きつつある自分は、更に病よりも貧よりも、恐らくは天下の如何なる物よりも強い『己れの心』と云ふ大敵と闘はねばならないのだ。：自分は自分の存在の根底が或る悪魔の手斧によりて打たれつつある様に感じた。：自分は自分の剣を以て斬る所の敵は、自分の胸にあることを忘れたのだ。自分は愕然として胸に手をあてた。そして自らの刃の痕より混々として流れ出づる血潮によりて自分の喉を潤した時、悪魔の声は吾れ自らの声の如く『吾は汝なり』と勝ち誇りげに自分の耳に轟いた。⁽³³⁾

しかし樗牛は自己との闘いに徹しきれず、結局は「自分はイゴイストだ」と開き直ってしまう。もはや樗牛にとつては、否定しきれない「自己」こそが偽らざる「事実」だったのである。そこで樗牛はこの「自己」と「日蓮」とを重ね合わせようとする。

僕は日蓮に於て其の信念の為に国家をも犠牲にする偉大なるイゴイストを覩た。：僕の大きいなる安慰は、此人

の此の特質に現はれた。是の如くに安立し得らるべくむば、天下他に何物を要せざる如く感ぜらるるのが、僕
の目下の病氣であらうも知れぬ。⁽³⁴⁾

つまり樗牛は、どこまでも自己の信念を貫き通し、現世を超越した偉大なるエゴイストとして日蓮を見たのであ
る。その意味では我欲に囚われた者も、偉大な宗教家もエゴイストであるが、いずれにせよ、樗牛が追求するのは
専らその「特質」であった。それに関して別の箇所では次のように述べている。

吾れは唯客観的に見たる信仰、もしくは教理の実質を外にして、形式上より日蓮の人格に就いて其の崇高偉大
を讃歎せるに候ひき。⁽³⁵⁾

要するに樗牛は、日蓮の信仰や教理の「実質」を問わずに、専ら日蓮の「形式」言い換えれば「己れの信仰する所
の真理に無上の価値を置く」⁽³⁶⁾という日蓮の在り方を追求したのである。しかし、この日蓮の在り方に利己性を読み
取り、日蓮にとつての「法華経」を、様々な欲望を備えた「自己」にすり替えて、「形式」のみを真似ようとした
樗牛の試みが行き詰まりを見せたのは言うまでもない。

樗牛が終生追求し続けたのは、それによって自己を安立せしめる、偽らざる「事実」であり、「信仰」であり、
「真理」であった。樗牛は、日蓮をモデルとしてそれを得ようとした。日蓮の足跡や文章から直接的に大きな感化
を受け、それにより日蓮を絶対的なモデルに据え、日蓮研究に没頭した樗牛の日蓮主義には、日蓮中心という樗牛
の在り方が認められる。その意味で、一生を通じて、強大な自己が支配した樗牛においては、日蓮主義の特異性を
指摘できよう。その特異性、つまり自己とは異なる、日蓮という中心を見出した点に樗牛の宗教的回心を認めるこ
とができる。しかし、樗牛が行き着いた「事実」と「真理」は、性欲や安眠といった本能を有する「自己」であっ

た。「日蓮」と「自己」という二つの中心の間で自己矛盾に陥った樗牛は、結局は日蓮によって開示された境地に至り得ず、

色心共に相応せず、見思の惑未だ断たず、煩惱懊惱の情状御憐察を給はるべ候。⁽³⁷⁾

との記述が示すように、矛盾と迷いのうちにその短い一生を終えたのである。

多くの先行研究が指摘するように、樗牛の複雑な思想変遷の根底には、強烈な自我意識がある。ただし、日蓮主義において垣間見せた「日蓮中心」という在り方をも視野に入れることで、矛盾と煩悶の人、高山樗牛を理解することができよう。

六 結論

本稿では、宗教的回心を、人間の存在構造という観点から、「人間中心から実在中心への存在構造の転換」と規定した。「回心研究」の立場に立てば、本稿は、規定した枠組みの有効性を検証する試みであった。この枠組みによれば、内村鑑三の宗教的回心は「キリスト中心」への転換、新島襄のそれは「神中心」への転換、清沢満之のそれは「如来中心」への転換、高山樗牛のそれは「日蓮中心」への転換と解釈できることを、各事例研究で明らかにした。このことから、存在構造の転換という視点が、宗教の相違を越えた普遍的な事象として宗教的回心を扱うことを可能にしていると言えよう。また、各事例研究で示される、「実在」側からのほたらきかけに対する各人の受動性には、人間側の理知的あるいは意識的作用に還元できない、宗教的回心の宗教性及び聖性の所在を指摘できる。このように回心の普遍性と宗教性とを開示した点は、仮設的枠組みの有効性を示すと共に、他の回心研究から

本稿を特徴付ける点である。

さて、本稿の「人物理解」という側面に目を転ずると、各事例研究は宗教的回心の枠組みに沿った人物理解の試み、言い換えれば、宗教的回心を理解の中心に据えた人物理解の試みである。なお、これらの人物理解と回心解釈は、解釈学的循環という相互補完的な関係にある。つまり、より適切な回心解釈はより深い人物理解を可能にし、より包括的な人物理解はよりの確な回心解釈を可能にするのである。その意味では、各事例研究は、いわゆる評伝的研究とは異なる視点から、各人物の新たな側面を浮き彫りにし、個々の人物理解を深めることにも繋がっている。一例を挙げるなら、内村鑑三の贖罪信仰の獲得に、「人間中心からキリスト中心へ」という転換を認めることで、罪の自覚の問題やユニテリアン批判に転じた理由が明らかになり、新島襄の大学設立というライフワークに「神中心」という在り方を認めることで、新島がどこまでも大学設立に固執した理由や新島の信仰の特質を指摘できる。また、清沢満之の如来信仰に「自力中心から如来中心へ」という転換を認めることで、真宗大学辞任の理由に新たな視点を加えることもできよう。さらに、高山樗牛の日蓮主義に「日蓮中心」という在り方を認めることで、日蓮主義の特異性や彼の煩悶と懊悩に言及し得る。これらの諸点は、回心解釈が、より深い包括的な人物理解に繋がるという、回心研究の新たな可能性を示唆していると言えよう。

以上で、宗教的回心を「人間中心から実在中心への存在構造の転換」と規定することの有効性と可能性とを論じた。ただし、この仮設的枠組みの妥当性はさらなる事例研究によつて検証する必要があることは言うまでもない。とりわけ禅宗の仏教者を取り上げて議論することは不可欠であろう。また、本稿では近代日本における宗教的人間に限定したが、近代日本という枠を越えて、さらなる普遍性のもとで吟味する必要もあろう。これらの諸点につい

ては今後の課題とし、本稿を締めくくるとしたい。

註

- (1) Lewis R. Rambo, *Understanding religious conversion*, Yale Univ. Press, 1993, p. 165.
- (2) Snow & Machalek, "The Sociology of conversion," *Annual Review of Sociology*, 10, 1984, pp. 167-190.
- (3) William James, *The varieties of religious experience*, New York: Collier Books, [1902] 1961, p. 198.
- (4) *Ibid.*, p. 165.
- (5) A. D. Nock, *Conversion*, Oxford Univ. Press, 1933, p. 7.
- (6) Richard V. Travisano, "Alternation and Conversion as Fundamentally Different Transformations," in: *Social Psychology Through Symbolic Interaction*, 1970.
- (7) M. Heirich, "Change of heart: A test of some widely held theories about religious conversion," *American Journal of Sociology*, 83, 1977, p. 674.
- (8) Snow & Machalek, "The Convert as a Social Type," *Sociological Theory*, 1983.
- (9) Snow & Machalek, "The Sociology of conversion," pp. 170-171.
- (10) C. L. Staples, & A. L. Mauss, "Conversion or commitment?: A reassessment of the Snow and Machalek approach to the study of conversion" *Journal for the Scientific Study of Religion*, 26, 1987.
- (11) M. J. Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, Macmillan Press LTD, 1989, pp. 36-55.
- (12) 進路選択の体験は、内村の回心を考察する上で看過できない点と筆者は見る。詳細な議論は、拙稿「内村鑑三の回心過程とそ
の本質」(『内村鑑三研究』第三四号、キリスト教図書出版社、一九九九年)を参照されたい。
- (13) "How I became a Christian" (『内村鑑三全集』三、岩波書店、一九八二年)、一一七—一一八頁。
- (14) 一八八六年六月〇日広井勇宛書簡(『内村鑑三全集』三六、一九八三年)、二三八頁。
- (15) 一八八六年一〇月六日付宮部金吾宛書簡、『内村鑑三全集』三六、二四七頁。
- (16) 一八八六年一月三日付宮部金吾宛書簡、『内村鑑三全集』三六、二五〇頁。

- (17) この点に関する詳細な議論については、拙稿「新島襄の回心——その過程と本質をめぐる解釈学的考察」(『論集』第二五号、一九九八年)を参照されたい。
- (18) 『新島襄全集』五、同朋舎出版、一九八四年、七〇頁。
- (19) “Why I Departed From Japan?”(『新島襄全集』七、一九九六年)、七頁。
- (20) 一八六六年八月一〇日付ヒドン夫人宛書簡(『新島襄全集』六、一九八五年)、九頁。
- (21) 一八七二年三月八日付ハーディー夫妻宛書簡、『新島襄全集』六、九七頁。
- (22) 『宗教哲学骸骨』(『清沢満之全集』二、法蔵館、一九六七年)、五頁。
- (23) 『倫理以上の安慰』(『清沢満之全集』六、一九六三年)、一七五頁。
- (24) 『光明主義』(『清沢満之全集』六、三四六頁)。
- (25) 『天職及び聖職』(『清沢満之全集』六、一七四頁)。
- (26) 『当用日記』(『清沢満之全集』七、一九六七年)、四八一―四八二頁。
- (27) 『我が信念』(『清沢満之全集』六、二三〇―二三二頁、二三四頁)。
- (28) 『日本主義』(『樗牛全集』四、博文館、一九二七年)、三二七頁。
- (29) 一九〇一年一月二五日付姉崎正治宛書簡(『樗牛全集』七、一九三三年)、七四四頁。
- (30) 『郷里の弟を戒むる書』(『樗牛全集』六、一九三一年)、四二八頁。
- (31) 一九〇二年一月二日付姉崎正治宛書簡、『樗牛全集』七、七五九頁。
- (32) 『日蓮研究の動機』(『樗牛全集』五、一九三〇年)、四七六頁。
- (33) 『静思録』(『樗牛全集』四、七九四―七九五頁)。
- (34) 一九〇二年七月三日付姉崎正治宛書簡、『樗牛全集』七、七九四頁。
- (35) 『感慨一束』(『樗牛全集』六、四〇九頁)。
- (36) 『感慨一束』(『樗牛全集』六、四〇七頁)。
- (37) 一九〇二年一〇月二日付姉崎正治宛書簡、『樗牛全集』七、八一三頁。

ロゴスとアロゴス

——弁証家ユスティノスにおけるキリスト教迫害とロゴス論——

土井 健 司

△論文要旨▽ 本論は二世紀の弁証家ユスティノスのロゴス論を、彼の『弁明』に限って、アロゴス系統の語との比較をもとに考察し、それがローマの迫害に対する弁明的性格を基礎にしていることを明らかにする。『弁明』の中で彼はアロゴスを主にローマの迫害についてその理不尽さを表現するのに使用する。即ちアロゴスを理不尽な迫害者、迫害の原因、迫害という事態について類比的に使う。こうした迫害のアロゴスの主張によって『弁明』はアロゴスの反対としてのロゴス性（真理に生き、結果正しく取り調べを行い、正しく裁判を行うこと）を皇帝に要求し、迫害の中止を嘆願する内容となっている。同時に『弁明』はこうした「（迫害の中でも）真理に生きる」というロゴス性をキリスト教が体現していることを様々に説く。彼のソクラテス論も迫害という文脈で捉えられている。ユスティノスにとってソクラテスは哲学者というよりも、真理に生き、悪霊のもとで迫害され処刑された人物である。そしてロゴスとしてのキリストこそ、何よりも人々が迫害の中にあっても真理に生きることを可能にさせる「神の力」として捉えられている。迫害の中にあっても真理に生きるということがそのロゴス論の根底にある。

△キーワード▽ ロゴス、アロゴス、キリスト教迫害、ロゴス・キリスト論

一 問題設定

二世紀に生きたローマのユスティノスの名前は、古代キリスト教の中で弁証家、哲学者、そして殉教者として記憶されてきた^{〔1〕}。近代のユスティノス研究も彼を教理史の中で、また殉教論や哲学史の文脈で取り扱ってきた。こう

した中でハルナツクをはじめとするプロテスタントの教理史家はユステイノスのことを、そのロゴス論（ロゴス・キリスト論）⁽²⁾によつて福音の「ギリシヤ化」の端緒を切り開いた人物として否定的に評価していた。彼のロゴス論の問題は、その内容を含めて、これをどのような文脈、枠組みで理解するのかわかるといふことにある。「ギリシヤ化」もそうした枠組みの一つであり、ストア派、フィロン、あるいは中期プラトン主義との連関など研究者間で様々な見解が見られる。⁽³⁾「ロゴス・スペルマティコス」について「種を蒔くロゴス」という能動的性格を見出したホルテ、及びヴァスジンは中期プラトン主義との連関を否定し、福音書の「種まきのたとえ」⁽⁴⁾などの連関を示唆していた。更に近年注目すべき動向は、ユダヤ教との連関でロゴス論を含めたユステイノスの思想を理解しようとする研究である。特にスカルザウネの研究はこの方向を推し進めるものとして注目される。⁽⁵⁾

こうした中でわれわれは、『弁明』⁽⁶⁾に限定して、そこに見られるロゴス論を別の文脈、即ちローマによる迫害という文脈から解釈することを試みてみたい。特にホルフェルダーとキンツイツヒの精緻な論文によつて『弁明』が請願局に提出する正式文書として書かれたものであったことが明らかとなった以上、ローマによる迫害に対する実際的弁明という文脈から『弁明』のロゴス論を捉える試みも価値はある。⁽⁹⁾拙論ではこうした意図のもと「アロゴス」という語に注目し、この語との比較で『弁明』のロゴス論を考察したい。⁽¹⁰⁾「アロゴス」を取り上げるのは、第一に「アロゴス」がロゴスの否定形として言語的にロゴスと関わり、第二にユステイノスが迫害を「アロゴス」（「理に反した」、「理不尽な」）と捉えるならば、ここからロゴス論の弁明的性格が明らかになると予想されるからである。アロゴスの用法の背景にロゴス論があり、アロゴスとの対比によつてロゴス論の弁明的性格が浮き彫りにされると考えられる。拙論ではこうした考察によつて、従来十分に論じられてこなかった『弁明』におけるロゴス

論の基本的性格を解明したい。

二 『弁明』⁽¹⁾におけるアロゴスの用例

本節では『弁明』におけるアロゴス、およびその系統の語の用例をすべて検討してみよう。『ギリシャ語宝典』(TLG)を²⁾で検索すると、『弁明』の十四箇所において十五例のアロゴス系統の用例が検討されなければならないことが分かる。この結果にもとづいてアロゴス系統の用例を検討すると、そこには次のような意味、あるいは用法があることが分かる。まず動物一般をアロゴス(「ロゴスを欠いた」と述べるテキストが挙げられる(1:241; 2:125)。この中で『一弁』二四章一節は動物を神に見立てる偶像礼拝を「アロゴス」と述べる箇所であり、類例はこの他にも一箇所認められる(1:95)。それはもはや単に「ロゴスを欠いた」ではなく、「ロゴスに反した」という意味を担っている。このような意味でマルキオン派についても「アロゴス」と述べられる(1:58)。ユステイノスによると、彼らは「アロゴスな仕方で神なき教えと悪霊の餌食となっている」。マルキオン派が「アロゴス」とされるのは、まさに異端派であるからである。またここでは悪霊と関連付けられているが、「アロゴス」という概念と悪霊との関連は後で論じたい。更にプラトン主義的な二世世界観を背景とした言明も見られる(2:16)。まずこれらの用例から分かることは、ユステイノスがアロゴスを「ロゴスを欠いた」と「ロゴスに反した」の二つの意味で使っていることである。そしてアロゴスをこの二つの意味のもとに使用することはギリシャ語として特異なことではない⁽¹²⁾。

さてわれわれが次に考察する九つのアロゴス系統の用例が見られる八箇所をまず列挙しよう。『一弁』二章三節、

三章一節、五章一節、一二章五節、五七章一節、『二弁』一章一節、二章一五節、三章三節である。

『二弁』二章三節ではキリスト教徒に対する正しい裁判、十分な取り調べを要求する文脈で、皇帝にしないよう望むこととして挙げられているものの中に「理に反した衝動に拠る」(ἀλόγῳ ὁρμήν) ことがある。そこでは先入見や「理に反した衝動」などに拠らずに、「正確で、調査するロゴスにもとづいて判決を下す」ことが求められている。ここでは一見「理に反した衝動」は単なる一つの理由のような印象を受ける。しかし確かに「衝動」は一つの理由であろうが、「理に反した」という性格はここで言及されている他のものにも認めることができる。即ち「先入見」(προσψή) や「悪評」(φθίση κατή), 「偶像礼拝者たちの媚」(ἀποπροκατασκευή τῆς δεσποτικῆς) はすべて内容上アロゴスなものである。従って全体としてアロゴスが迫害の原因として捉えられている。更にここで「理に反した衝動」に拠ってとは、一般論としてではなく、現実の迫害をこのように根拠付けて言われている。つまりここでは「理に反した衝動」が実際に起こっているキリスト教迫害の原因として言及されている。また「衝動」(ὁρμή) がアロゴスによって形容されているが、これはユステイノスの独創ではなく、トラカテリスが指摘するように従来の用法を踏襲している。しかしこの「理に反した衝動」という表現を迫害という歴史的状況に適用している点に彼独特の用法が認められる。

『二弁』三章一節は二章の議論を受けて、冒頭で「ここに述べたことがアロゴスで無礼な言葉であると思われるように、われわれはキリスト教徒について訴えられていることが十分調査されるように求めます」と述べられる。この修辭的技法はおもしろい。二章でユステイノスは裁判がアロゴスな衝動などに拠ってなされていることから十分な取り調べを要求していた。ここではこの自分の言葉がアロゴスではないことを証明するために、更に正

しい取り調べを要求するという二重の要求をしている。ユステイノスが強く「十分な取り調べ」(ἐφετάξωμαι)を求めていることが伝わってくる。

『一弁』五章一節も迫害が主題となっている。

では一体これは何でしょうか。不正を行わず、そしてこうした無神論の見解を取らないと公言しているわれわれに対して、判決を省みることなく、理不尽な感情 (*diōxē pithē*) と卑しい悪霊どもの鞭に駆られて、吟味することなく、審理なしに罰を加えている。

ここでは先と同様、キリスト教徒の裁判が「吟味することなく、審理なしに」行われていることが告発されている。ただここでは「理に反した感情」だけでなく、「卑しい悪霊どもの鞭に駆られて」といわれている点が興味深い。この「理に反した感情」と「卑しい悪霊」との関係はマルキオン派についてのユステイノスの言明にも見られたものであり、ユステイノスのアロゴスを考える上で重要な点であろう。

『一弁』一二章五節も迫害と関連している。まずこの節全体を引用しよう。

理に反した生活をしている者ども (*tois diōxois Bobhrois*) から犠牲と奉仕を要求する卑しい悪霊どもから、先に述べたように「五章」、こうしたこと「II恐怖すること」も引き起こされるとわれわれは信じています。しかしそもそも敬虔と愛知を求めるあなた方が理不尽なことをなされるのは理解できません。

ここでは五章との関連で悪霊に言及される。「こうしたこと」とは恐怖することを指しているが、それはこの五節までで次のような議論を受けてのことである。ユステイノスによるとキリスト教は社会の平和を維持し推進するのであるから、実は為政者の「平和のための援助者、戦友」である。なぜならキリスト教には最後の審判の教えが

あり、悪人は「火による永遠の罰へと歩んでいる」と教えている。この教えを聞き、人間の警察や裁判官の目は誤魔化せても神の目から逃れることはできないと自覚するならば、悪人も悪を慎み、徳に励み、その結果社会から悪が減るはずである。そうであるのに皇帝はキリスト教を迫害するのであるから、実は「すべての人が正直に振るまい、あなた方が罰を与える者どもがはやいなくなるのでは」と恐れているからではないかと指摘される。そしてこの五節ではこの「恐怖」が悪霊から引き起こされていると言われる。更に最初に「悪霊」と「理に反した生活をしている者ども」とを関連付けることで、実は皇帝も「理に反した生活をしている者ども」の一人ではないかということが示唆されている。実はこの示唆が皇帝にとって衝撃的なものであつたことは、この当時の皇帝が抱いていた「哲人皇帝」という理想を考慮すると明確になる。この辺りの議論はホルフェルダの論文に詳しいが、この節以外にも『弁明』の冒頭と最後で、またその他さまざまところで皇帝、及び後継者を指して「敬虔で愛知者」(εὐσεβείς καὶ φιλόσοφοι)と言われている。このときの皇帝はアントニヌス・ピウスであり、後継者は後のマルクス・アウレリウス帝である。この「理に反した生活をしている者ども」に自分たちが入っているという示唆は彼らに衝撃を与え、彼らを激怒させたことは容易に想像がつく。この五節で「理に反した生活をしている者ども」とは一般的な仕方で行われているが、実際は迫害を引き起こしている為政者を指し、彼らが悪霊による恐怖からキリスト教を迫害していると説明されている。

またこの節では「しかしそもそも敬虔と愛知を求めるあなた方が理に反したことをなさるのには理解できません」と述べられていた。ここで言われる「理に反したこと」(ἀλογία)とは「敬虔と愛知を求めるあなた方」が、いやしくも敬虔と愛知を求める限りなすべきでないことである。ユステイノスにとってそれは具体的にキリスト教道

害を指す。ここでアロゴスは迫害を端的に指す言葉として使われている。

ところで「理に反した生活をしている者ども」という表現はユスティノス以前に遡るが、異端のマルキオン派について述べていた五八章二節、および今考察した一二章五節の他には、『二弁』五七章一節が挙げられる。そしてここでも迫害についてこの表現が使われている。悪霊どもができるのは「理に反した生活をしている者ども、悪習の中で放縱に育てられた者ども、憶測を愛する者どもに働きかけて私たちを殺し、憎ませることだけです」。以上の考察から、迫害についてユスティノスが考えていた構図を構成することができる。即ちキリスト教迫害とは、悪霊が「理に反した生活をしている者ども」を通して行っているものであり、こうした迫害を悪霊は「理に反した生活をしている者ども」に恐怖を与えることで引き起こしている。「理に反した生活をしている者ども」は悪霊による恐怖に駆られてアロゴスに迫害を行っているのである。

『二弁』一章一節と二章一五節、及び三章三節の内、三章三節ではユスティノスを陥れようとしているクレスケンスが「無教養で、アロゴスな憶測と恐怖」に負け、その結果キリスト教を迫害していると言われる。「憶測」(δοῦσα) にアロゴスを付けるのは、従来「憶測」が知に対立させられてきたことを考慮すれば伝統的用法と言える。しかしこの表現を全体としてキリスト教迫害に適用する点にユスティノスの独自性が認められる。

『二弁』一章一節では「至る所と同じ様に統治者たちによって理不尽に行われていること」(τὰ πανταρχῶν ὁμοίως ἐπὶ τῶν ἡγουμένων λόγων παρρησιαῖα) と述べられ、キリスト教迫害についてアロゴスと言われている。この一章一節に続いて、二章全体はあるキリスト教徒に対する裁判の様子を物語っている。二章一五節はこの裁判の記事の中にあるので、われわれはこの裁判の模様を考察してみよう。

裁判のもとになった事件はある夫婦の離婚問題から始まる。ある女性が夫の放縱のために離婚状態を出して離婚した。夫はこの処置に腹を立てて、彼女を「キリスト教徒」として告発した。彼女はこの告発に対して「請願書」を提出し、財産問題の整理を優先する許可を求め、認められた。当分彼女に手を出せなくなった彼女の前夫は、腹立ち紛れに彼女の師プロトレマイオスを「キリスト教徒」として告発した。前夫はプロトレマイオスを投獄した百卒長に對して、プロトレマイオスがキリスト教徒であるか否かの一点に絞って審理を進めるよう入れ知恵をした。そこで尋問されたプロトレマイオスは「キリスト教徒」であることを率直に告白し、同様にローマ市都警長官ウルピクスに對しても告白し、死刑の宣告を受けた。このような「理不尽に生じた判決」(τὴν ἀδίκως ὀφείτως ἐνοχλήθητι κρίσιν)を前にしてルキウスなる人物が自身キリスト教徒であるのに、ウルピクスに向かって叫んだ(二章一六節)。

いったい姦淫、男色、殺人、追いはぎ、強奪その他何らかの不正行為を告発されているのではない者の罰の根拠とは何でしょうか。なぜキリスト教徒という名、つまりその呼称を認めたこの人を処罰したのですか、ウルピクスよ。この判決は敬虔なる皇帝にも、カイサルの子なる愛知者や聖なる元老院にもふさわしくありません。

これに對してウルピクスは何も答えず、ただルキウスに向かってキリスト教徒か否かを尋ねた。ルキウスがこれを肯定すると、彼も死刑の宣告を受けた。すると続いて別の者も進み出て、殉教者の列に加えられた。

この事件の真相についてはここに書かれている以上は不明である。しかしユスティノスをはじめキリスト教徒にとって、犯罪行為ではなく「名前そのもの」(*nomen ipsum*)が処罰の対象になるということが、耐えがたいこと、「理に反した」(アロゴス)ことと感ぜられていた様子が伝わってくる。十分な取り調べをせず、ただ名前だけが

理由となつて処罰されること、ユステイノスはこれをアロゴスと表現するのである。

三 『弁明』におけるアロゴスの意味

前節でユステイノスによるアロゴス系統の言葉の用例をすべて検討した。本節ではその結果をもとに、ユステイノスが『弁明』においてアロゴスをどのような意味で用いているのか、あるいはどのような仕方で使用しているのかをまとめてみたい。

アロゴスの意味としては、まず「ロゴスを欠いた」と「ロゴスに反した」（「理に反した」）の二つがあることは既に述べた。次に「ロゴスに反した」の用例を詳しく検討したが、その結果この言葉がローマによる迫害を中心に使用されていることが分かった。ただ「ロゴスに反した」という意味も一様ではなく、実際はさまざまにニュアンスで使うことができる。たとえば個人の知的状態を指して使えば、これは単純に「愚かな」という意味になる。しかし『弁明』では迫害という歴史的状况に対して使われるのであるから、「愚かな」という意味にとどまらず、また「理に反した」という中立的な意味でもなく、むしろ「理不尽な」という意味に解すことができる。理不尽とはある種の怒りを込めた表現であるが、これは先述のルキウスなる人物の言葉を考慮すれば適切であろう。特に『一弁』一二章五節や『二弁』一章一節と二章一五節のアロゴスはこのように捉えられるべきである。またその他「アロゴスな衝動」、「アロゴスな感情」、「アロゴスな憶測」におけるアロゴスも単に「理性に反した」、「理に反した」という意味ではなく、迫害の原因として「理不尽な」という意味で捉えることができる。ただ「アロゴスに生活している者」の場合は、生活自体が迫害と関係するのではないから「理不尽な」とまでは言えない。いずれにしても

ユステイノスにとって迫害が「理不尽な」ものであったことは明白である。「アロゴス」という語は主として迫害という不正義に対するある種の怒りを込めて、キリスト教徒の歴史的な社会状況に適用した言葉なのである。

アロゴスがキリスト教迫害に適用されているとしても、その適用は一概ではなく、類比的である。自分の言明をアロゴスではないと述べた箇所もあったが(13c)、「アロゴスな衝動」、「アロゴスな感情」、「アロゴスな憶測」は迫害を引き起こす原因として言及されている(12.3; 1.5.1; 2.3.1)。また迫害は「アロゴスに生活している者」(1.12.5; 1.57c)から引き起こされるのであるから、迫害を行う行為者について言われている。また迫害という事態が端的にアロゴスとも言われていた(1.12.5; 2.1.1; 2.2.1.5)。従ってアロゴスは迫害について三つのこと、即ち迫害の原因、迫害者、迫害という事態そのものを表示するのに使われている。

迫害の原因としての「アロゴスな衝動」、「アロゴスな感情」、「アロゴスな憶測」はすべて悪霊(ダイモン)と関連付けられていた。⁽¹⁵⁾これらのうち「アロゴスな衝動」と「アロゴスな感情」は具体的には「恐怖」であり、「アロゴスな憶測」は恐怖にもとづくものである。こうした「アロゴスな衝動」、「アロゴスな感情」、「アロゴスな憶測」は悪霊によって引き起こされる。そしてこうした「アロゴスな衝動」、「アロゴスな感情」、「アロゴスな憶測」を持つ者が「アロゴスに生活している者」である。従って、既に確認したように、迫害とは悪霊が「理に反した生活をしている者ども」に恐怖を引き起こして行っているものであり、悪霊は迫害の根源、アロゴスに対するアロゴスの根源、究極なのである。ユステイノスは言う(『二弁』八章二節)。

たとえ一時でもアロゴスに従って生活し、悪を避けようと務める者はすべて憎まれねばならないように、常に悪霊は働きかけてきました。

ユステイノスにとって悪とはキリスト教迫害であった。この点E・オズボーンが「ユステイノスは殉教という特殊な形態において悪と出会った」と指摘するのは正鵠を射ている。⁽¹⁶⁾ またユステイノスが「悪霊」という表象を使うのは、キリスト教の迫害という現実状況の根源を説明するためであり、ユステイノスが自分たち自身の状況をこの表象を使って説明しているという意味で極めて「実存的」(ein existentielles)であると⁽¹⁷⁾言える。以上の考察により、トラカテリスのようにフィロンとの関係でユステイノスのアロゴスの意味を捉えるだけでは不十分であるし、⁽¹⁸⁾また偶像礼拝に関係することがアロゴスであるというスカルザウネの指摘も不十分と言わねばならない。確かに偶像(悪霊)との連関は認められるが、しかし直接偶像礼拝に言及されるのは二箇所を数えるだけである(16:31-32)。⁽¹⁹⁾むしろ偶像礼拝は迫害という文脈の中に置かれ、この迫害をユステイノスはアロゴスによって表そうとしているのである。

この節の最後に、「アロゴス」以外の言葉を使って迫害のアロゴスを論じる二つのテキストを簡潔に考察しておこう。まず十分な取り調べをしないで、「キリスト教徒」という名前自体が処罰の理由となることが理不尽であることは次のようにも述べられている。

行為を通して誉むべきこととか悪しきことと証明されえないかぎり、名前から賞罰を与えることは理に適ったことではないでしょう。(1:43)

ここではアロゴスではなく、「理に適ったことではないでしょう」(οὐκ ἐν εὐνομίᾳ)と遠回しに表現されているが、迫害のアロゴスを指摘している。

また「ロゴスなしに」(ἀνευ λόγου)という表現も見られる。『一弁』四六章では、キリストが神の「初子」

(*prototrochos*) であることから、イエスの誕生以前の人を含め、人類のすべてがこのキリストに参与しているということを理由に、そもそも「ロゴスに与って生活した者はキリスト教徒です」と言われる。この *biōtares* というアオリストは過去を示し、特にキリスト以前に生きた人々のことを意味する。例として挙げられているのはソクラテスとヘラクレイトス、⁽²⁰⁾及び旧約からはアブラハム、アナニ阿斯、アザリアス、ミサエル、そしてエリヤである。⁽²¹⁾ アナニ阿斯、アザリアス、ミサエルはダニエル書に見られ(二章七節、三章二一三〇節)、ネブカドネツアル王が偶像礼拝を強要したときこれを退け、処刑されかけた人々である。この三人は既に第一クレメンスにおいても不義な者による義人の迫害の古典的例として言及されている(四五章)。エリヤはバアル礼拝に逆らって迫害され(列王記上一九章一節以下)、ユステイノス以前にローマ書においてすでに言及されている(二一章三節以下)。ユステイノスの特徴は、こうした殉教者の列にギリシャの思想家、特にソクラテスを含めることである。ここに挙げられた人物はロゴスに与って生き、偶像礼拝を拒んだために迫害された人々を意味する。⁽²²⁾ 歴史の中で「ロゴスなしに生きた人々」は「ロゴスに与って生きた人々」の「殺害者」(*doxēs*)であった。この四六章では「ロゴスなしに」(*ānen λόγῳ*)と表現されているが、これは「アロゴース」(*alōγos*)と同じと見てよい。⁽²³⁾ 迫害は「アロゴスに生活している者」、あるいは「ロゴスなしに生きた人々」から引き起こされるからである。こうした人々が、ソクラテスなど「ロゴスに与って生きた人々、また生きている人々」(*oi meta λόγῳ biōtares kai biōntes*)に対して理不尽な迫害を加えるとユステイノスは考えている。

四 『弁明』におけるアロゴスから見たロゴス論

これまでの探求を通して、迫害を巡ってアロゴス系統の語やその他が迫害の理不尽さを表現していたことが明らかとなった。では、こうしたアロゴスはユステイノスのロゴス論とどのような関係にあるのか。同時にこれまでの研究に対して、彼のロゴス論について何が新たに明らかになるのであろうか。われわれは三つのポイントを挙げたい。

1 ロゴス論の基調としてのロゴス性

前節の最後に見た『一弁』四六章では「ロゴスなしに生きた人々」と「ロゴスに与って生きた人々」とが対比されていた。「ロゴスなしに」とアロゴスが同じであれば、われわれはユステイノスにおいてアロゴスとロゴスの対比を想定することができる。ではアロゴスが迫害の原因、迫害者、迫害という事態そのものを意味するのであれば、こうしたアロゴスを否定したもとの「ロゴ斯的」とはどのような意味であらうか。それは衝動や感情や憶測に従わず、悪霊に惑わされず、正しく取り調べを行うことで正しい判決を出すことであり、それは正しく生活していることから生じる。こうしたことがアロゴスの反対として見られた「ロゴ斯的」、即ちロゴス性として導き出される。ここに倫理的正しさとロゴスとの関係が認められる。例えばアンドレーゼンはロゴス論の倫理的性格を中期プラトン主義との連関で主張していたが、それは迫害における弁明的性格を考慮することで一層明確になる。衝動や感情や憶測に従わず、正しく生活していることがロゴス的であることは、広くギリシャ哲学に馴染み深い思想であるが、これらがキリスト教迫害や裁判ということを中心に捉えられる点にその特徴が認められる。正しく真理に

生きることに基づいた迫害の終結と正しい裁判への要求がこのアロゴスの裏側に認められるロゴス性である。こうしたロゴス性こそ、ユステイノスが『弁明』を通して迫害のアロゴス性を訴えることで「敬虔と愛知を求める」皇帝たちに要求したことでであると解釈できる。

ロゴスに与り、ロゴスに従って生きているのに何故に迫害されるのか。『二弁』冒頭に掲げられたウルピクスの裁判の記事が示しているように、この問いはユステイノスをはじめ、当時のキリスト教徒にとっては切実な問いであった。この問いに対するユステイノスのロゴス論は極めて厳しい現実認識を表している。即ち、ロゴスに与って生きているからこそ迫害されるのである。何故ならこの社会がアロゴスで、歪んでいるからである。悪霊に支配されているアロゴスなこの世にあって、ロゴスなるキリストに与って生きる者は、まさにそのためにアロゴスな迫害を被る。迫害がアロゴスであるなら、そもそもそこに正当な理由（ロゴス）などはない。しかしそれでも本当に皇帝たちが「敬虔と愛知を求める」のであれば、その皇帝たちに向かって迫害のアロゴス性を訴えることに希望がないわけではない。ここにアロゴスとの対比で考察されたロゴス論の弁明的性格が見出される。しかしユステイノスにとって「弁明」という行為は相手に媚び、その好意を得ることではない(123)。たとえ相手が激怒しても率直に相手の不正を指摘し、その非を自覚させることである。当然それは自らのロゴス性を証し、突き付けることによってもなされる。こうした事情から『弁明』においてロゴス論が中心的主題の一つとなる。特に正しく真理に生きるということとキリスト教との関係が論じられ、またそれがロゴス論として顕在的に展開される。ロゴス性とは知的正しさや論理性よりも生の正しさ、迫害の中にあっても真理に生きることを意味している。こうしたロゴス性が『弁明』のロゴス論の基本にある。

2 ソクラテス像

以上のようなロゴス性をもとにすれば、ユスティノスのソクラテス論は次のように捉えられる。確かにソクラテスをキリスト教徒として捉えることが福音とギリシャ哲学とを結び付け、それが結果的に福音のギリシャ化を産みだす端緒となったのかも知れない。しかしユスティノスにとってソクラテスは福音とギリシャ哲学との関係を成り立たせる人物というよりも、むしろキリスト教徒と同様、ロゴスに従って生きて迫害を受けた人物であった。これはロゴス論における「ソクラテス」を、専らギリシャ文化に対する知的弁明として理解してきた従来の研究によって十分に捉えられてはいない。またスカルザウネはユダヤ教との関連でこれを論じているが、キリスト教迫害との関連で論じるには至っていない⁽²⁵⁾。

ユスティノスのソクラテス論は『対話』ではなく、『弁明』の中でのみ展開されている。『一弁』⁽²⁶⁾第五章によると、悪霊により迫害された者はキリスト教徒のみならず、古くギリシャに生きたソクラテスも同様であった⁽²⁵⁾。ユスティノスによると、ソクラテスは「真なるロゴス」、即ち真実の推論、思考によって人々が神と崇められている存在が悪霊であることを示そうとしたとき、悪霊のため殺された。アロゴス（迫害するもの）とロゴス（迫害されるもの）の対立図式⁽²⁷⁾において、ソクラテスはロゴスの側に位置づけられる。この第五章のみならず『弁明』の中でユスティノスはしばしばソクラテスに言及する。「ロゴスに与って生活した者はキリスト教徒です」⁽²⁸⁾ (*οἱ μετὰ λόγον βιωσαντες Χριστιανοί εἰσι*) と述べて、ソクラテスなどに言及する『一弁』四六章三節は前節で考察した通りである。ソクラテスは真理のために生きた人⁽²⁹⁾ (*εὐσβ*)として、そしてこの第五章を含めて、何よりも真理のために悪霊を避け⁽³⁰⁾ (*2:10:6*)、その結果キリスト教徒と同様「不敬虔と無神論」のため訴えられ、迫害され、処刑された人

(2.7.3: 210b)として言及されている。このようなユステイノスのテキストを見ると、ソクラテスは単なる哲学者としてではなく、むしろ真理のために迫害され処刑された哲学者、殉教した愛知者、「苦しみを受けて死んだ義人」として捉えられていることが分かる。⁽²⁸⁾ もちろんこのようなソクラテスは「随分とキリスト教化されたソクラテス」である。⁽²⁹⁾ 実際ユステイノスは、たとえば『パイドン』の最後(118a)に見られるようなソクラテス、即ちアスクレピオスに鶏一羽を供えるようにクリトトンに依頼するソクラテスに言及することはない。また周知のようにソクラテス自身は「ダイモーン」という語を肯定的に使うが、ユステイノスの用法では「ダイモーン」は悪霊を意味する。従って唯一神の礼拝の故に悪霊(「ダイモーン」)により迫害され、処刑された「ソクラテス」はユステイノスの立場でのソクラテス像である。しかしこのようなソクラテス像をもとにユステイノスは部分的にはあってもロゴスに従って生きたとソクラテスを評価し、彼を「キリスト教徒」として公言する。⁽³⁰⁾ それはユステイノスがキリスト教の有するロゴス性、即ち迫害の中にあっても真理に生きていることを確信し、この線上にソクラテスを位置づけたからに他ならない。『対話』ではなく『弁明』の中でソクラテスが論じられることから、ソクラテス論が「敬虔と愛知を求める」皇帝たちに訴えるその弁明的性格の故に展開されていることは明らかである。

3 神のデユナミスとしてのキリスト

ユステイノスのロゴス論の中心はロゴス・キリスト論にある。彼のロゴス・キリスト論を思想的影響関係の中で研究するのではなく、彼の内的な「個人的動機」をもとに研究しなければならないと指摘していたステューダーは「デユナミス」という概念に着目した。⁽³¹⁾ 彼はロゴスの弁明的性格を現実の迫害の中に定位せず、むしろ知的弁明と

理解しているが、それまでの研究とは異なって「デュナミス」という概念に注目した点は高く評価できる。迫害という文脈でロゴス・キリスト論を捉えた場合、ロゴスとしてのキリストが有する「デュナミス」の意味が一層明らかになる。即ちキリストはロゴス自身として、悪霊によるアロゴスな迫害に対してロゴスに従う者を守り、彼らに希望と力を与え、彼らを真理に殉ぜしめる「デュナミス」なのである。ロゴス・キリスト論は、ハルナックやローフスが主張したように単に宇宙論的議論を展開するために導入されているのではなく、むしろ迫害の中でロゴスに従って生きるために受け取られたものである。ロゴスとしてのキリストが悪霊を打ち破ることもしばしば言及される。『一弁』四五章五節では使徒たちの宣教に言及しつつ、「このロゴスを教えたりする者、またただキリストの名を告白する者に対してさえ死が定められているのに、われわれは「このロゴスを」喜びもてなし、教えている」と述べるが、そうしたことは「力強いロゴス」によりなされ、このロゴスが詩編一一〇編二節に合わせて「デュナミス」であるとされる。従ってこの「デュナミス」は理性の力を越えて、万人に真理を開示し、真理に生きさせる「神の力」である (1.66.11)。

こうしたことを要約するかのように、ロゴス・キリスト論の主要テキストの一つである『二弁』一〇章の中では次のように述べられている (2.10.8)。

誰もソクラテスを信じて、彼の教えのために死んではいません。しかし……愛知者や学者ばかりか、手職人やまったく教養のない人々までもキリストを信じ、榮譽も恐怖も死も蔑んだのです。というのも「キリストは」言葉で言い表すことのできない御父の力(デュナミス)であって、人間的ロゴスの産物ではないからです。

ユステイノスにおいてロゴス・キリスト論はアロゴスな迫害という歴史的社会状況に定位して展開されている。⁽³²⁾

ロゴス・キリスト論についてはロゴスの人格的独立性、また御父への従属性といった教理的教説、また宇宙論的な議論を可能にした創造論と旧約の神顕現における啓示の問題、および受肉をはじめとする救済論的諸問題も論じられるが、それらはここで論じたロゴス論の弁明的性格と抵触するものではない。むしろこの歴史的社會状況に方向づけられ、ロゴス性をもとにそれらは展開されていると考えられる。またロゴス・スペルマティコスもこうしたデュナミスとしてのロゴスをもとに解釈すべきと考えるが、これについては稿を改めねばならない。

五 むすび

アログス系統の語は迫害について、その原因、迫害者、迫害という事態を意味するのに使われていた。迫害とは、悪霊によって引き起こされたアログス（理不尽）なことであった。迫害がアログスであれば、その対照として「ロゴス的」、ロゴス性は正しく真理にしたがって生き、迫害を終結し、十分な取り調べをもとに判決を下すことを意味し、迫害を中心に捉えられる。『弁明』を通してユステイノスはこうしたロゴス性を皇帝たちに要求した。従って事柄としてアログスとロゴス性は表裏一体であり、こうしたロゴス性が『弁明』のロゴス論の基礎にある。ここからユステイノスが『弁明』において、如何に心を砕いて迫害の最中に真理に生きているキリスト教のロゴス性、迫害されても真理に生きたソクラテス、また迫害の中で真理に生きる力を与えるデュナミスとしてのロゴス自身を論じたのかも理解されてくる。ロゴス自身としてのキリストはこうした迫害の中にあつてロゴスに従う者を守り、希望と力を与え、死に至らせる神の力なのである。

近年の黙示文学を含めたユダヤ教の伝統からユステイノスを解釈する試みは、過度にギリシヤ思想との関係から

解釈される傾向にあったユスティノスの思想研究に新境地を開いたと言える。しかしそれにもかかわらず、別のものとの関係の中で、特に過去との関係の中でユスティノスを捉えようとする点で十分とは思われない。なぜなら一人の思想家は誰であれまず自分の時代を生きただけであって、過去との関係の中で生きたわけではないからである。ユスティノスは迫害という巨大な悪を前にして一人のキリスト教徒として真摯に生きた。彼の『弁明』は迫害に対する実際の弁明としてこれを表している。そこで『弁明』全体はこの迫害という歴史的社會状況をもとに理解されるべきであり、また『弁明』のロゴス論もそうである。⁽³³⁾ ユスティノスのロゴス論が福音のギリシヤ化の端緒を切り開いたという評価は結果的に肯定されるかも知れない。しかしユスティノス自身に則して言えば、彼はそのロゴス論によって信仰とともに自分の時代を真摯に生きたというべきであろう。

注

- (一) 例えば、エウセビオスはその『教会史』第四巻の中でユスティノスに関してこうしたことを記録している(八節、一一節、一六節から一八節)。
- (二) A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, hg. und komm. Tr. Rendorf, Gütersloch; Chr. Kaiser, 1999, 196-198 を参照 (*Handbuch der Dogmengeschichte* I, 496ff. を参照)。二世世の弁証家のロゴス論はすべて福音の「ギリシヤ化」が始まったところではローヌスと同義見べきである (F. Looft, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, hg. K. Aland, Tübingen; Max Niemeyer Verlag, 1968⁷, §18)。ユスティノスと「ギリシヤ化」の問題についてはブラニスやスカルザウネの論文が挙げられる (R. M. Price, "Hellenization and Logos Doctrine in Justin Martyr", *VigChr* 42 (1988), 18-23; O. Skarsaune, "Judaism and Hellenism in Justin Martyr, Elucidated From His Portrait of Socrates", in: *Geschichte-Tradition-Reflexion, FS für M. Hengel*, hg. H. Cancik/H. Lichtenberger/P. Schäfer, Bd3, Tübingen; J.C.B.Mohr, 1996, 585-611)。
- (三) C. Andresen, "Justin und der mittlere Platonismus", *ZNTW* 44 (1952-53), 157-195。またノットマンはそれ以前にフイロ

との関係を論じてきた。E. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr*, Jena 1923, 139-175.

- (4) R. Holte, "Logos Spermatikos, Christianity and ancient philosophy according to St. Justin's Apologies", *STTh* 12 (1958), 109-168 (註128; 146f); J. H. Waszink, "Bemerkungen zu Justins Lehre vom Logos Spermatikos", in: *Mullus, FS für Theodor Klauser*, Münster 1964, 380-390. ホルテに対してバーナードは英訳に付した序文の中で「ロゴス・スベルマテイコス」の能動的性格は認めつつも、福音書の「種まきのたとえ」自体をユスティノスが引用することはないことを理由に「ロゴス・スベルマテイコス」とこのたとえとの関連性を否定し、ユスティノス自身の独創性を指摘していた。L. W. Barnard (tr. with introduction and notes), *St. Justin Martyr The First and Second Apologies*, ACW 56, 15f. また同書「二弁」註記1 (196-200) も同様。

- (5) O. Skarsaune, "The Conversion of Justin Martyr", *STTheol* 30 (1976), 63-73; *The Proof from Prophecy*, Leiden; E. J. Brill, 1987; *Judaism and Hellenism in Justin Martyr* (註(2))を参照。またこの他TREにユスティノスの項目を執筆しているSkarsaune, Art. Justin der Märtyrer, *TRE* 17, 471-478. 例えば「ロゴス・スベルマテイコス」について「徹底的にユダヤ的である」と述べている (*TRE* 17, 473)。

- (6) 以下「弁明」は『第一弁明』と『第二弁明』の全体を指し、「二弁」は『第一弁明』の「二弁」の省略とする。なお「トリュフォンとの対話」も『対話』と略記する。

- (7) ユスティノスのロゴス論のテキストには「ロゴス」という語が神的ロゴスを意味するのか、あるいは、人間の理性をはじめとした、人間に内在的なロゴスを意味するのか確定できない箇所が認められ、このことが彼のロゴス論を一層理解困難なものとしている。ホルテが指摘するとおり、こうした曖昧さは彼のロゴス論自体に内在している (Holte, *Logos Spermatikos*, 153)。というのも神的ロゴスを指す場合も、人間のロゴスを指す場合も、共に互いを排除することはないからである。つまり「人間のロゴス」を意味する場合でも、キリストである神的ロゴスとのつながりが含意されている。例えば彼の著名な言葉「ロゴスに与って生活した者はキリスト教徒です」(1.46.3)において「ロゴス」は人間理性を意味すると同時にキリストを含意してなければ意味が通じない。また「ロゴスが選択すべきでない命じること、理性を持つものが選ぶことはないでしょう」(1.12.8)の場合も、文脈から「ロゴス」はキリストであるが、同時に一般的な理性との連続性を含意していなければならぬ。こうした曖昧さのため、「ここで「ロゴス」は基本的に「ロゴス」と訳しておきたい。

- (8) H. H. Hofelder, "Evoëβeia καὶ φιλοσοφία. Literarische Einheit und politischer Kontext von Justins Apologie (Teil 1/2)", *ZNTW* 68 (1977), 48-66; 231-251; W. Kinzig, "Der "Sitz im Leben" der Apologie in der Alten Kirche", *ZKG* 100

(1989), 291-317.

- (9) たとえば E・F・オズボーンはユスティノスの弁明を(1)知識人の嘲笑、(2)国家権力、(3)ユダヤ人の敵意、そして(4)異端との闘争という四つの攻撃に対するものと解釈していた (Osborn, *Justin Martyr*, 13f.)。しかしオズボーンはロコス論についてはむしろ(1)と(3)の視点から論じている。ユスティノスの思想がそれ自体理論的なものではなく実践的で弁明的であること、¹⁴ エンハルハルトを批判して既にグットマイナフも指摘するところであった (E. R. Goodenough, *The Theology of Justin Martyr*, 138)。¹⁵ しかし彼もこれについて具体的に論じていない。
- (10) *λόγος* が名詞であるのに対して、*λόγος* は形容詞であり、この他に副詞 *διόλογος* がある。*λόγος* にはおもに「言葉を失った」と「理性を欠いた」「早期しなむ」「理不尽な」といった意味がある。Bauer/Aland⁶ は簡潔に ohne Vernunft と gegen die Vernunft の二つの意味を挙げてゐる。また *τά λόγια* と言へば一般に「動物」を指す。この他名詞 *διόγια* があるが、ユスティノスの三著作には認められぬ。アロコスとロコスとの対比と言つても、二元論ではなごの二名詞形 *διόγια* が見られぬのも当然である。また『対話』に見られる *διόλογος* は『弁明』には見られぬ。
- (11) 『弁明』のテキストに関しては近年三冊の校訂本が出版された。A. Wartelle (ed.), *Saint Justin Apologies*, Paris: Etudes augustiniennes, 1987; M. Marcovich (ed.), *Justin Martyr's Apologie pro christians*, Berlin: de Gruyter, 1994; Ch. Munier (ed.), *Saint Justin Apologies pour les christiens*, Paradosis XXXIX, Editions universitaires Fribourg Suisse, 1995 である。本論では Marcovich 版と Munier 版を参照しつつ、Wartelle 版を主とする。また邦訳が柴田有氏により公刊されている。柴田有(訳)「第一弁明」〜「第二弁明」、『ユスティノス 第一弁明、第二弁明、ユダヤ人トリュフォンとの対話(序論)』所収、キリスト教教父著作集、教文館、一九九二年。
- (12) 例えは SVF, 3.91.20 を参照。
- (13) D. Ch. Trakatellis, *The Pre-Existence of Christ in the Writings of Justin Martyr*, Harvard Theological Review Harvard Dissertations in Religion 6, Montana: Scholar Press, 1976, 110f. イラカテリスは「弁明」第五章の分析の中で、*λόγος* / *διόλογος* を *οργή* の他 *κόθος*, *βούη*, *πράξις* と共に使用する点とも伝統的であると指摘している。しかしトラカテリスは『弁明』におけるアロコスが迫害に適用されていることを見逃している。
- (14) Hofelder, "Eiōsβela kai φιλosophία" を参照。
- (15) *δειγμῶν* を「悪露」の意味で使うのはユダヤ・キリスト教の伝統に立っている。ギリシャ哲学者はこのような意味をこの語に認めてゐない。

- (16) E. F. Osborn, *Justin Martyr*, 55.
- (17) H. Wey, *Die Funktionen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts nach Christus*, Winterthur 1957, 254. スカルザウネはユスティノスの悪霊論をユダヤ教黙示文学のエノク書との関連でも捉えている (*TRE17*, 473)。特に『一弁』五章とエチオピア語エノク書一十九章一節との関連はスカルザウネが指摘するのは正しい。
- (18) Trakatellis, *The Pre-Existence of Christ* を参照。彼はユスティノスの先駆者としてフィロンを挙げている (『カインの子孫』六八―六九節)。しかしトラカテリスは、フィロンのテキストではマロコス・ローカスの対比が魂の問題として捉えられているのに対して、ユスティノスの場合は迫害が問題になっていることを見逃している。われわれはこの迫害という視点にユスティノスのマロコスの用法の独自性を認める。
- (19) Skarsaune, Art. Justin der Martyrer, *TRE17*, 473.
- (20) 『一弁』八章一節を参照。
- (21) アブラハムについてはユダヤ教の伝統に立つ偽フィロン『古代誌』(*Antiquitates*) の中(二六章)偶像礼拝を拒んだためにアブラハムは火の燃える炉に投げ込まれたという伝説が見られる (Skarsaune, *Judaism and Hellenism in Justin Martyr*, 602 を参照)。スカルザウネは *TRE17* 所収のユスティノスの項目においてラビ文献の『エステル・ラツバ』六章二節も指摘して来た (473)。
- (22) E. Benz, "Christus und Socrates in der alten Kirche. Ein Beitrag zum altkirchlichen Verständnis der Märtyers und des Martyriums", *ZNYW* 43, 1950-51, 195-223, 202ff.; Skarsaune, "The conversion of Justin Martyr", 64f を参照。スカルザウネは偶像礼拝を拒むことで迫害を受けたことを論じているが、彼の強調点は迫害ではなく、偶像礼拝にある。しかしわれわれは迫害に強調点があると考える。スカルザウネはアロコスと迫害の関連には気付いていない。
- (23) *ἀεὺ λόγος* という表現はユスティノスの三著作においては、どこにしか見られない。『対話』三章三節に「哲学と正しいロゴスがなければ (*ἀεὺ δὲ φιλοσοφίας καὶ ὀρθοῦ λόγου*) 人には思慮が備わらなかつたでしょう」と述べられているのが唯一の類似箇所である。しかしここからは推測以上の確かなことは何も分らない。
- (24) 注(2)を参照。
- (25) スカルザウネは、ユスティノスにとって「哲学」とは「悪霊の真の姿を明らかにし、人を真の神の礼拝にもたすもの」であったと指摘し (The Conversion of Justin Martyr, 64) ソクラテスもそのような人物として哲学者であったとする (Judaism and Hellenism in Justin Martyr, 591-594)。従ってユスティノスの「哲学」の理解が非・ギリシャ哲学的であって、ユダヤ教

的である(第四マカベア書など)ことを指摘する。

- (26) 『二弁』五章三節、四節、一八章五節、四六章三節、『二弁』三章六節、七章三節、一〇章五節、六節、八節の九カ所である。ただし八章五節については異説がある(W. Schmidt, "Die Textüberlieferung der Apologie des Justin", ZNTW 40 (1941), 87-138, 120; Munier 版も、わが支持)。
- (27) 『二弁』八章⁷及び一〇章も参照。
- (28) E. Benz, "Christus und Socrates in der alten Kirche", 199を参照。またこの殉教(キリストの受難への参与)という点に注目し、教父文学におけるユスティノスのソクラテス像の独自性を指摘したのはフェドゥーの論文であった(M. Fedou, "La figure de Socrate selon Justin", in: *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Theol. hist. 105, Paris: Beauchesne, 1998, 51-66)。
- (29) Skarsaune, "Judaism and Hellenism in Justin Martyr", 591.
- (30) ハの点エマノエルはロズネルンの研究(W. Rordolf, "Christus als Logos und Nomos. Das Kerygma Petrou in seinem Verhältnis zu Justin", in: *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum*, hg. A. M. Ritter, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, 424-434)をもち、"ロゴスからロトス"という方向で、『弁明』のロゴス論を『対話』から理解しようとした(M. J. Edwards, "Justin's Logos and the Word of God", *JECJS* 3 (1995), 261-280)。つまりエマノエルは律法の人格化として、ユダヤ教の伝統内で排他的な仕方でもロコス・キリスト論を解釈しようとした。その際に問題となるのはギリシャ思想との関係、特にソクラテスの位置づけであるが、エドワードはソクラテスなどについて述べられる *γεννά λόγος* が冠詞を欠いていることを理由に、"ロゴスとしてのキリストとの関連性を否定していた。しかしそれは極論にすぎず、賛同すべきこと"。
- (31) B. Studer, "Der apologetische Ansatz zur Logos-Christologie Justins des Märtyrers", in: *Kerygma und Logos*, 435-448。彼は二つの問いをその動機として挙げた。第一は、過去の出来事に起源を有するキリスト教が何故真の宗教でありうるのか。第二はイエスは一世紀半ほど前の人物であるのに、何故すべての人間の救済者でありうるのかである。これらの問いに答えることがユスティノスのロゴス論の個人的動機であると言う。そしてその答えはロゴスとしてのキリストの古性とロゴスとしてのキリストの「語り」の性格である。ロゴスとしてキリストは永遠の昔より存在し、古より様々な人々に語りかけ、真理を教示してきた。「ユスティノスにとって重要なことは、実際にすべての人を教え、すべての悪魔的影響に対して永遠の真理を貫き通す力を有する教師としてキリストを提示することであった。」このためにロゴスなる概念を使用したというのが、ステューダーの結論

であった。

(32) この点については既に水垣渉氏が指摘している。水垣渉「ユスティノスと探求の問題」、『宗教的探求の問題』所収、創文社、一九八四年、一二七頁。

(33) 『対話』のロゴス論については稿を改めて論じなければならない。

付記

本論文は庭野平和財団の助成を受けた研究の一部である。この場を借りて関係各位に対し謝意を表したい。

宇宙的人種の使命

——ホセ・バスコンセロスの宗教思想——

大久保 教 宏

△論文要旨▽ 革命期メキシコを代表する思想家であり、革命政權で公教育大臣ともなったホセ・バスコンセロスは、一九二五年の名著『宇宙的人種』によってメキシコ、ラテンアメリカの人種論的ナシヨナリズムの木鐸とされるが、同書において彼が宗教的議論を展開していることは見落とされがちである。彼自身はカトリック信者であったが、国家と衝突するカトリシズムに代わって政治と宗教の調停を図り、全てのメキシコ人を一体化させて国民形成を遂げる市民宗教を彼は望んだのである。だが、公教育省を追われて後の彼はカトリシズムへと回帰する。このような彼の宗教思想の変遷を、米国人プロテスタント宣教師によって刊行された雑誌『新しい民主主義』に見られる彼の数点の記事によって追うことができる。この作業を通して、世俗化革命として単純に捉えられがちなメキシコ革命において、カトリシズム、プロテスタンティズム、市民宗教がもつれ合って展開した宗教思想史的流れの一端を解きほぐすことが本論の目的である。

△キーワード▽ ホセ・バスコンセロス、市民宗教、カトリシズム、プロテスタンティズム、『新しい民主主義』、メキシコ革命

一 看過されるその宗教思想

筆者はこれまで、メキシコ革命、特に一九一七年憲法の制定を契機とした革命の建設期において、アンドレス・オスーナ、モイセス・サエンスといったプロテスタント信者が革命政府公教育省の高官となり、彼ら自身の信仰に依拠した様々な思想、政策を展開していたことを明らかにしてきた⁽¹⁾。カトリシズムが優勢とされるメキシコにおい

て、このようにプロテスタント信者が政府中枢において重要な役割を担いえた背景として、メキシコ革命国家がカトリシズム、特に次第に民衆化していったグアダルupesの聖母信仰に対抗する国民統合の文化的原理として官製ナシヨナリズムを創造しようとしていたことが挙げられる。一九世紀初頭に果たされた独立以後、メキシコ国家はカトリック教会の影響を削減を求めてその活動領域を制限する様々な法制を出し、反発するカトリック教会と恒常的な紛争状態にあった。その最終決着を付けるべく、急進的革命家たちが初等学校からの宗教教育の排除や教会財産の没収、聖職者登録の義務化、教会の法人格の剥奪等々、様々な反カトリック的规定を一九一七年憲法に盛り込んだため、革命建設期では当然の如くカトリック教会と国家の対立は激化し、一九二六年にはカトリック信者が武装蜂起して、いわゆるクリステーロスの乱が勃発するに至っている。このような情勢下で、国民建設を急ぐ国家はカトリシズムに代わるナシヨナリズムの構築を模索するのである。

その官製ナシヨナリズムは、欧米諸国の「白人・純血」に対抗した「混血」へとメキシコ国民を統合していく、いわば人種論的ナシヨナリズムとして従来主に説明されてきたが、これが市民宗教としても位置づけうるというのが筆者の論点の一つである。革命政府内でカトリシズムに代わる市民宗教への希求が高まっていたがゆえに、プロテスタントたちも市民宗教のいわば専門家として革命政府に活躍の場を得ることができたのだ。カトリシズムは公定ナシヨナリズムとして採択できないが、かといって革命以前のメキシコで影響力が強かった実証主義や、革命の進展とともに勢力を伸ばした社会主義が標榜する反宗教的合理主義思想に与することもできない親宗教的思想傾向の政治家、知識人が革命期メキシコにも数多くいた。彼らは既存の宗教に頼らず、米国をモデルとする市民宗教をメキシコでも実現することを望んでいた。そこで、プロテスタントたちは米国宗教、市民宗教の専門家たることを

自任し、そのことを通してメキシコの為政者や知識人の間でさらなる影響力を行使すべく様々な戦略を練るのだが、その最も制度化された戦略の一つとして、米国人プロテスタント宣教師サミュエル・ガイ・インマンが一九二〇年にニューヨークで刊行を開始したスペイン語月刊誌『新しい民主主義』(La Nueva Democracia)に筆者は注目している。インマンは南北アメリカ各地の政治家、知識人を動員してこの雑誌に記事を書かせ、彼らに宗教に関わる議論を展開させて、市民宗教に基づく宗教的パンアメリカニズムを推進しようとした。

このとき、『新しい民主主義』の記事の執筆者として、さらにはこの雑誌の顧問として動員された知識人の一人に、メキシコのホセ・バスコンセロス (José Vasconcelos 一八八二—一九五九) がいる。バスコンセロスは革命期メキシコを代表する思想家、教育家であり、アルバロ・オブレゴン革命政権(一九二〇—一九二四)において公教育大臣ともなった人物である。また、一九二五年の代表的著作『宇宙的人種——イペロアメリカ人種の使命』(La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana)により、「混血」という人種的概念に基づくメキシコ、ラテンアメリカのナショナリズム思想の木鐸としてバスコンセロスは位置づけられるに至っている。一九一七年憲法の制定を契機とした国家における反カトリシズム熱の高まりにおいて、個人的にはカトリック信者であるバスコンセロスも反カトリック主義者として革命政権に加わるのであるが、その一方で、公教育大臣としての彼の施策や思想には宗教性が認められ、それは市民宗教であるとの指摘もなされてきている。また、一九二〇年代末以降の彼の著作にはカトリシズムへの明らかな回帰が見られるが、このような彼の宗教思想の変遷はこれまで十分に明らかにされてきていない。その理由は恐らく、『宇宙的人種』においてなされた、人類史をさかのぼり、地球規模で展開される彼の議論の壮大さに多くの研究者の目が向けられ、あるいは専ら人種思想に基づいたナショナリストとしての彼

の側面に注目が集まってきたことに加え、世俗化革命とされるメキシコ革命での宗教思想の全体的流れ自体がそもそも見落とされてきているからでもあろう。

このように、看過されてきたバスコンセロスの宗教思想を、やはり従来見逃されてきた資料源である『新しい民主主義』に掲載された彼の記事に依拠しつつ明らかにしていくのが本論の目的である。この作業を通して以下の点が見らかとなる。まず、バスコンセロスは一九二〇年代末以降の著作において激しい米国批判、プロテスタントイズム批判を行ったため、ナショナリストという彼のイメージとも重ね合わされて、反米、反プロテスタントイズムの思想家と簡単に片づけられてしまいがちだが（このような単純化も彼の宗教思想が看過される一因であろう）、彼が積極的に市民宗教論を展開していたそれ以前の段階においては、むしろ米国宗教のあり方に理解を示し、プロテスタントイズムとも協力的であったことがわかる。このことは、従来のメキシコ史研究においては問われずにきたナショナリズム思想家とプロテスタントイズムとの浅からぬ関係を物語る。また、『宇宙的人種』における彼の人種論も実は宗教的議論として展開されており、メキシコ革命を代表するこのナショナリズム思想家が、政教関係の調停、カトリシズムに代わる宗教的統合原理の模索といった宗教問題に大いに悩んでおり、その解決手段として市民宗教に頼ろうとしていたことは、市民宗教がナショナリズム構築を急ぐメキシコの思想家にとって有力な選択肢として浮上していたことの一端を示している。さらには、バスコンセロスが最終的にはカトリシズムに回帰したことから、米国市民宗教とは異なるメキシコ市民宗教の帰結点、限界性までも探ることができよう。

二 宗教思想家バスコンセロス

市民宗教とはフランスの啓蒙思想家ジャン・ジャーク・ルソーが『社会契約論』第四編第八章「市民宗教について」において展開した議論に由来し、米国の宗教社会学者ロバート・ベラーが米国の事例に依拠して本格的に紹介した概念である。ベラーは米国の歴代大統領が演説において盛んに「神」という言葉を繰り返すことに注目した。キリスト教、特にプロテスタントイイズムに由来するであろうその「神」が、実はいかなる既存の宗教とのつながりも明示されておらず、政治的領域においてこのような無教派の「神」が語られることにより宗教と政治との衝突は回避されるという。さらには米国内の様々な宗教に属する人々が共通の神、さらにはその神が導く祖国の使命や運命を一致して信じていることができるという側面において、市民宗教はナショナリズムの機能も果たしうる。「神」以外にも「約束の地」、「祝福」、「来世」といった様々な宗教的言辭が用いられ、さらにはそれを唱えるワシントンやリンカーンを「聖人」、彼らの誕生日や独立記念日を「聖日」として崇め祝うことで、米国の市民宗教は既存の宗教と同様の「宗教的象徴と実践のセット」を備えていった。⁽²⁾ 現在でも米国では公的誓約の際に聖書に手を置くことや、貨幣に「我らは神を信じる」と記してあることなどは、市民宗教の具体的な現れとして説明できよう。

フィリップ・ハモンドはベラーとの共著においてメキシコ市民宗教の展開を分析し、バスコンセロスの思想や施策に見られる宗教性を指摘して、彼をメキシコにおける市民宗教の創造者の一人と位置づけた。しかし、バスコンセロスの思想や施策に見られる宗教性を指摘したのは何もハモンドだけではない。教会史学者ロバート・クワークは「革命政府のメシア的熱意はオブレゴン政府にホセ・バスコンセロスが登場したと同時に現れた。バスコンセロ

スは新しい世俗的宗教の使徒を自任し、彼の政策、公での発言は、いずれも宣教師的精神で満たされていた。「……」彼は使徒的な熱意に動かされる教師を求めていた。「……」彼は文明化のための聖なる十字軍を求めていた⁽³⁾とし、ハモンドもクワークのこの説明を引用しつつ、バスコンセロスの思想、施策を市民宗教と位置づけるのである⁽⁴⁾。

また、メキシコの教育史学者エングラシア・ロヨはバスコンセロスが用いる言葉に注目した。「バスコンセロスの語彙は次第に宗教的な傾向に満たされていった。「奉仕する」、「使命」、「慈愛」、「献身」、「犠牲」といった言葉が度々彼の発言に散りばめられるようになった⁽⁵⁾」。また、ホアキン・カルデナス・ノリエガは、バスコンセロスをまさに「預言者」と呼ぶ表題の著作において、「バスコンセロスを理解するには彼を預言者として捉える必要がある。彼は古ぼけて卑屈な因習的やり方によって立ち止まることのない、天啓を受けた預言者であった⁽⁶⁾」と記している。さらに、人類学者ゴンサロ・アギーレ・ベルトランは「彼の高ぶり、狂乱ぶり、多彩な活動、神秘的態度、預言者の施策は彼を尋常ならぬ人物としている⁽⁷⁾」と評した。

このように、公教育という本来世俗的であるはずの場で活躍したバスコンセロスという人物やその思想、施策が帯びる宗教性について指摘する研究者は何人かいる。中でもハモンドはこのようなバスコンセロスをメキシコ市民宗教の創造者の一人と位置づけたわけだ。だが、ハモンドにしても他の研究者にしても、バスコンセロスの宗教思想を包括的に掘り下げることがせず、それを断片的に捉えて言及するに留まっている。また、アギーレのように、バスコンセロスの尋常でない思想、行動を多少揶揄するように「神秘的」、「預言者的」と表現する場合も見受けられる。確かに彼の著作に展開される議論は大言壮語に聞こえようし、識字教育にギリシアの古典や東洋思想の書を用いようとしたり、大統領選挙に無謀な立候補をし、武装蜂起も画策するなど、奇行という意味での「神秘性」を

問われても仕方のない行為が目につく。しかし、理解し難い大言壮語や奇行をもって彼を神秘的、宗教的とするのではなく、彼の思想や施策に見られる宗教性とはどのようなものなのか今一度慎重に考えて整理してみる必要があると思われる。そのことが、彼の尋常ならぬ思想、行動の真意を探る手がかりにもなるであろう。

三 宇宙的人種の使命

バスコンセロスの尋常ならぬ思想が最も典型的に現れているとされるのが『宇宙的人種』であり、その中で彼は血や文化に関する白人と先住民との「混血」を掲げている。しかし、この書の副題『イペロアメリカ人種の使命』にも注目してもらいたい。彼はこの書の特に第一部において度々「使命」(mission) という言葉を用い、「神聖な使命」⁽⁸⁾とも表現している箇所があるように、神意を帯びた宗教的な概念として「使命」を用いている。バスコンセロスは「宇宙的人種」を単に血と文化の上での混血としただけではなく、何らかの宗教的使命を帯びる一種の宗教者集団としても位置づけているのである。⁽⁹⁾

ペラーは米国市民宗教における抽象的な「神」に着目したが、メキシコでは神というとグアダルーベの聖母やアステカの神々など、具体的なイメージを伴うものとして捉えられがちだ。そこで、それを避けようとするメキシコ市民宗教論では別の抽象的宗教概念が強調されるようになる。いくつか存在するそれらの概念のうち特に目につくものは、神の派生、代替であり、人間にも宿る「霊」(espíritu)、及び神から託された「使命」である。よって、バスコンセロスの議論においてももちろん「神」という言葉も度々使われるものの、彼の宗教思想を解く鍵となる言葉はやはり「霊」や「使命」であると言える。⁽¹⁰⁾

「各人種はおのれの使命を持ち、それを果たし、そして去っていく⁽¹¹⁾」。このようにしてこれまで四つの人種がその使命を果たしつつ、地上を支配してきたが、今まさに、第四の人種である白人種に代わって第五の「宇宙的人種」が使命を果たそうとしている。その使命とは「人々をエスニック的、靈的に融合させることである」。その使命を託されたのがラテンアメリカ人種であるというのだ。「ラテンと呼ばれる民はアメリカの最も神聖な使命に忠実であつたがゆえに、その使命を成就するために召命されている」⁽¹²⁾。

もちろん、『宇宙的人種』は表面上、「血と文化において」規定された人種論なのであるが、実際にそこに展開されている議論の多くは、贖罪に向けた直線的進歩史観（歴史に後戻りはなく「…」白人は他の人種の進歩と贖いを求めるべき⁽¹³⁾）、神から託された使命を果たす根拠としての愛（「溢れる愛の内に歴史の命令が認識され始める」⁽¹⁴⁾）、神意が反映される場としての歴史（「ポリールは神意を汲む天賦の才を持ってイペロアメリカ連合の構想を立てた」⁽¹⁵⁾）、救済の果てに到達される美的世界（「キリスト教の美が醜悪なるものを贖うために慈愛の手を差し伸べる」⁽¹⁷⁾）など、明らかにキリスト教の語彙や概念を借りた議論である。「宇宙的人種」における「混血」は単なる人種思想の術語ではなく、常に宗教的意味を伴った語ともなっている。バスコンセロスの思想において「人種」が何らかの宗教性、靈性と密接な関係にあることは、たとえば、彼が考え出したメキシコ国立大学の標語「人種の美德によって靈は語る」にも明瞭に見ることができよう。

しかし、実質的にかかりの宗教的議論を展開しているにもかかわらず、なぜバスコンセロスは「人種」を前面に押し出したのか。流行の人種論に便乗しただけなのであるか。あるいは欧米白人とは異なる生物学的特殊性を強調したかったがためであろうか。もちろん、それもあろう。しかし、彼が「人種」により専ら語ろうとしているの

は生物学的問題よりも、宗教を含めた文明の問題、すなわち「アングロサクソン」と「ラテン（イベロ）アメリカ」の対比である。バスコンセロスはその生涯において一貫して米国人のいわゆるWASP的伝統を意識したラテンアメリカ人種論を展開したと言えるが、「人種」を持ち出すことにより「WII白人」、「ASIIアングロサクソン」との対照を際立たせる効果を持つ。しかし、「PIIプロテスタントイズム」との対照は『宇宙的人種』においては明言化されていない。プロテスタントイズム批判はカトリシズム支持と解釈されかねず、革命政府の高官たるバスコンセロスがカトリシズムに好意的な素振りを見せるわけにはいかなかったために慎重になったのであろう。また、個人的にはカトリック信者であるバスコンセロスも、組織としてのカトリック教会、特にそれが歴史的に行使してきた政治的支配権に対しては批判的であった。メキシコの為政者、知識人の間でカトリシズムの信用が失墜したことは宗教全般の信用の失墜につながり、宗教に関する肯定的議論はある種のタブーとなった。そこで彼はカトリシズムや宗教に直接的に言及することなく、とはいえキリスト教に依拠した新しい宗教とそれに従う信者の姿を構想し、それを「人種」に託して描いたと考えられる。このような彼の思想を人種をモチーフにした市民宗教論と位置づけても良いかもしれない。そして、彼にとつて身近な手本となったのが米国の市民宗教であった。この段階においては、バスコンセロスは反カトリシズムと市民宗教論を通じて、むしろプロテスタントイズムを協力すべき存在と捉えていた。だからこそ、プロテスタント宣教師が出す雑誌にも深く関わっていったのであろう。バスコンセロスは後に激しいプロテスタントイズム批判を行い、カトリシズムを称賛してクリステーロスとの共闘も模索した。それとともに彼の人種思想にトーンダウンが見られるのは偶然ではなからう。

このようなバスコンセロスの思想に見られる宗教性は施策面にも現れている。文化宣教 (mision cultural) はそ

の典型と言えよう。これはそれまで教育が十分に行き届いていなかった地域に巡回教師を派遣して教育を施したり、あるいは現地教育者を養成するもので、植民地時代初期のカトリック宣教会の方法を模倣したものであるという。教える内容は宗教ではなく「文化」であったものの、巡回教師はまさに「宣教師」(misionero)と呼ばれ、文字通り魂の救済を目指す「使命」(mision)に衝き動かされ、農村を「宣教」(mision)して回ったのである。世俗的、国民的意味が込められた「文化」と本来宗教的な「宣教」という語の組み合わせは、偶然にも「市民宗教」という語の構造にも対応しており、興味深い。

また、壁画運動の推進もバスコンセロスの市民宗教的施策の一つと言える。壁画運動はバスコンセロスが壁画家たちを集め、学校、図書館、美術館、役所といった公共の建造物(元はカトリック教会所有の建造物であったりもする)内外の壁面に、文字を読めない者にも一目でわかるように、古代から現在に至るメキシコの「歴史」、先住民や労働者の「日常生活」などを描かせたものである。バスコンセロスや壁画家たちは植民地時代以降の教会美術に代わるナシヨナリスティックな革命美術の創出を求めたのであった。クワークは次のように述べている。「ホセ・クレメンテ・オロスコ、デイエゴ・リベラ、ダビッド・シケイロスの世俗的宣伝的絵画ほど革命の宗教的情熱が現れたところはなかった。植民地時代にはカトリック教会の力が強く、当地の芸術家たちは教会の建築、裝飾に才能のはけ口を見出していた。革命下においてこのような芸術家が再び台頭したが、今回は教会の世俗的競合者であるナシヨナリズムを奉じる政府の新しい福音を称賛、説明した」⁽¹⁸⁾。

歴史学者グルジンスキは壁画運動がグアダループの聖母をはじめとするキリスト教の「像」(imagen)に対抗するものであったことを指摘している。「革命の渦中で人々が守護聖人を携えて移動していったことや、一九二〇年

代を血で染めたクリスティーロスの乱は、「…」メキシコ国家によって説かれた世俗性に対する強硬な反発により、民衆的キリスト教が強められ、根付いたことを示している。「…」先住民文化に由来して今日も生き残っているものは、家の中の祭壇に収められている聖人の絵から彫刻された仮面に至るまで、民衆の祝祭からチャルマ、ロス・レメディオス、グアダルーベといった大聖地への大規模な巡礼に至るまで、全て像が重要であったことを示す証拠となつている。「…」よつて、仮説としてではあるが、次のようなことが言えるだろう。根本的な非キリスト教化、本格的な工業化がなされなかつたメキシコでは、第二次世界大戦期までバロック時代の宗教性や像に対する受容性が維持されていた。壁画運動のような試みが盛んに推進され、同時にある面でその試みに限界があつたことは、まさにこのような受容性によつて説明できる¹⁹⁾。壁画家たちは聖書物語ではなく世俗的なメキシコの歴史を、天使や混血の聖母ではなく地上で労働する混血のメキシコ人の姿を、教会堂の壁面や天井に負けないスケールの大きさで描いた。だが、グルジンスキの仮説を受け入れるなら、壁画は結局宗教的像に勝つことはできなかった。それほどメキシコにとつて宗教、カトリシズムの力は強大であつたのだ。

四 『新しい民主主義』の顧問となる

一九世紀末以降、米国のプロテスタント諸派がラテンアメリカでの宣教を活発化させたが、二〇世紀になると諸教派間で協力した体系的な宣教戦略が取られるようになり、一九一三年、その調整機関としてラテンアメリカ協力委員会 (Comité de Cooperación para América Latina) が設立された。その委員長に任命されたのがインマンであり、その機関誌として編集長インマンの下、一九二〇年に創刊されたのが『新しい民主主義』であつた。インマ

ンは、米国政府主導の政治的パンアメリカニズムの推進がかえってラテンアメリカでの米国への警戒心を煽り、結果としてプロテスタント宣教には不利に作用すると考え、政治的パンアメリカニズムに代わる、いわば文化的パンアメリカニズムによるアメリカ諸国の一体化を説いた。雑誌の表題にある「民主主義」もアメリカ諸国を一体化する重要な文化的要素の一つとして掲げられているのである。

しかし、インマンが展開する「文化的」議論は、その多くが宗教にまつわるものである。そのことは、彼が一九二六年の著作『パンアメリカニズムの諸問題』においてウルグアイの思想家アベル・ペレスから引用している箇所に典型的に見ることができる。

「健全であると同時に美しくもある高度な文化をアメリカ諸国の市民に与える作用を果たしうるもう一つの要素がある。それは気高く常に道徳的な理想も与えるだろうし、集団的存在がまさに追求すべき目標である連帯をも可能にするだろう。その要素とはすなわち、ある種の宗教的信条の存在である。それはその聖域においてありとあらゆる至高の希望を保持するほどに純粹であり、あらゆる信条を包み込むほどに懐が深く、全ての信仰者が祈りを合わせられるほどに寛容である⁽²⁶⁾」。

ここで言う「ある種の宗教的信条」とはカトリシズムでもプロテスタンティズムでもない。これら既存の宗教ではなく、アメリカ諸国の一体化を実現する新しい宗教を求めようというのがインマンの主張なのである。これはアメリカ大陸規模での市民宗教創造の作業と言えよう。だが、インマンはこの作業において自ら市民宗教に関して活発に発言するのではなく、ラテンアメリカの政治家、知識人たちの意見を前面に押し出そうとする。先の引用がペレスの言葉をそのまま借りていることもその現れである。あくまでも市民宗教が、ラテンアメリカ人に警戒されや

すいプロテスタンティズムという既存の宗教とは別物であるとしたからであろう。プロテスタント宣教師である自分が前面に出てプロテスタンティズムを露骨にラテンアメリカに押し付けるのではなく、市民宗教という米果としてプロテスタンティズムが影響力を行使する余地を作り出そうというのがインマンの戦略であった。インマンは『新しい民主主義』という一見プロテスタンティズムとは無関係に見える表題の雑誌を刊行し、アメリカ各地の政治家や知識人たちが安心して市民宗教に関する議論を展開できる場を提供したのである。⁽²¹⁾

そこで、『新しい民主主義』の執筆者から目に付く人物を列挙してみると、アルゼンチンの社会学者ホセ・インヘニエロス、ペルーの歴史家ビクトル・アンドレス・ベラウンデ、ベネズエラの歴史家ルフィーノ・ブランコ・フオンポーナ、ペルーの政治家ビクトル・ラウル・アヤ・デ・ラ・トレ、チリの政治家で暫定大統領となったカルロス・ダビラ、メキシコの思想家アントニオ・カソ、ペルーの思想家ホセ・カルロス・マリアテギ、メキシコの壁画家ディエゴ・リベラなど多士済々である。インマンはこれらの中から一四人を選び出し、一九二四年一〇月、『新しい民主主義』の顧問会議を組織した。そのメンバーも錚々たるもので、ウルグアイ大統領を辞したばかりのバルタサル・ブルムをはじめ、チリの詩人で後にラテンアメリカ初のノーベル文学賞を受けるガブリエラ・ミストラル、ドミニカ共和国の作家トウリオ・セステーロ、スペインの文学批評家フェデリコ・デ・オニス、米国の宣教師ジョン・マツカイ、そしてメキシコからは公教育大臣バスコンセロス、人類学局長マヌエル・ガミオ、外務大臣アーロン・サエンス（モイセス・サエンスの弟）らが加わっている。顧問会議結成に先立つ『新しい民主主義』一九二二年一月号では、インマンはバスコンセロスを紹介する記事を書いている。

「ホセ・バスコンセロス氏はメキシコ革命から出てきた新しい人物たちの中でも傑出した存在である。メキシコのオブレゴン將軍内閣の公教育大臣である。〔…〕バスコンセロスにとって化石化した古臭いスコラ哲学は存在せず、〔…〕彼は偶像破壊者であり、メキシコの有能な行政官である。社会的、教育的偶像を半ダースも破壊しなかった日は、彼にとっては失われた日である。〔…〕非識字、無知、スコラ哲学と激しく戦っている。その例として、現在のメキシコには国の隅々まで村から村へと渡り歩く巡回教師がいる」⁽²²⁾。

アメリカ大陸規模での市民宗教を作り出そうとするインマンに称賛され、その試みに同調して『新しい民主主義』の顧問となった「スコラ哲学の破壊者」バスコンセロスは、この雑誌に書いた「一点の記事においていかなる議論を展開していくのであろうか」。

五 バスコンセロスの市民宗教論

まず、バスコンセロスは近代社会の構成要素である市民を宗教的な存在として規定した。一九二三年六月号の「メキシコの教育」と題する記事では次のように述べている。

「君主国の学校は良き臣民を、神学校は良き神父を養成し、専制政治は良き兵士を育てようとするが、文明化された民は良き市民を形成しようとする」⁽²³⁾。

バスコンセロスが求めた人間像は「臣民」、「神父」、「兵士」に対置される「市民」である。この記述を見る限りでは、バスコンセロスは典型的な近代主義者、自由主義者であるのだが、彼は「市民」という言葉で何を表現しようとしているのだろうか。

「ポルフィリオ・ディアスとその軍隊、当時の貴族、オリガルキ、これら全てが戦場で倒され、従来の統治方法が完全に信用を失った。その時以降、明瞭なことを示せずに長く矛盾をはらんできた術学的な科学ではなく、福音のほうが良いと我々は思い出し、全ての人が神の子であり、全ての人種がふさわしい能力を持っている、あるいはそうなれると言うようになった」⁽²⁴⁾。

「軍隊」、「貴族」、「オリガルキ」、これらはバスコンセロスが「市民」に対置した「兵士」、「臣民」、「神父」にも対応しようが、これらに加え、「術学的な科学」である実証主義に支えられてきたポルフィリオ・ディアス体制は革命によって倒され、それとともに「市民」の時代が到来する。しかし、その「市民」とは「福音」に従う「神の子」なのである。

また、先の引用の最後の部分にも言及されているが、それぞれの人種は神から与えられた能力を持っている。そして、人種的な分裂は神に由来する宗教的美徳（愛、美、使命など）によって一体化するとバスコンセロスは考える。『新しい民主主義』に掲載されたバスコンセロスからのインマン宛て書簡でも、「人種の相違による憎悪」は「普遍的な友愛」によって克服されるべきことが述べられている。⁽²⁵⁾ さらに、テキサス大学の学生たちに宛てたメッセージでは、宗教的言辞を豊富に駆使した彼得意の壮大な文明論において、この点がより詳細にされている。

「ギリシア人とインド人は同時代に偉大な文明を発展させたが、互いの存在を知らなかった。ローマ人は旧世界を拡大したが、それでもまだアジアについて知らなかった。アメリカ大陸の大きな諸文明についても同様だ。この時代の文明とは人種的な現象でしかなかった」⁽²⁶⁾。

しかし、近代を迎え、「文明は普遍的なものへと変わった。部族、国民、帝国を越え、現在では世界を包み込ん

でいる⁽²⁷⁾。人種において分裂していたかつての文明は、普遍化した近代文明によって部族、国民、帝国の差異を克服しつつ、一体化していくのである。この一体化をもたらす「普遍的原理」が、バスコンセロスにおいては宗教的に説明される。

「我々はこれまでとは異なる種類の寺院の中に入ってきたようだ。この寺院とは人類がたった一つの家族となつているのである。未来の寺院である。[...] 誠実に真理を求め、同情において熱くつながることにより、我々は全員神聖な美と愛において一体化するであろう」⁽²⁸⁾。

「今日人類のために働いている人々が国籍、言語の障壁を越えて一体化し、真理、幸福、美を求めて共通の熱意の下に一体化していることを、我々は無視できようか」⁽²⁹⁾。

「寺院」(templo) はもちろん、「愛」(amor) や「真理」(verdad) が宗教的な意味を伴う言葉であることは容易に察しが付くが、「美」(belleza) という言葉もまた、ある種の宗教的、神秘的状態を表現している。『宇宙的人種』においては、社会発展の三段階として「物質的あるいは戦闘的段階」、「知的あるいは政治的段階」、「霊的あるいは美的段階」が示されている⁽³⁰⁾。これらは実証主義者コントによる人間知識の三段階、すなわち、神学的段階、形而上学的段階、実証的段階に対抗するものであることは『宇宙的人種』においてバスコンセロス自身示唆している⁽³¹⁾が、バスコンセロスはコントとは全く反対の段階を踏んだ発展の図式を提示したと言える。つまり、コントにおいては最も下位に置かれた宗教的段階がバスコンセロスにおいては最上のもものとされているのである。それをバスコンセロスは神学的段階とか宗教的段階とはせず、「霊」や「美」といった言葉で表現するところに彼の工夫がある。しかし、この第三段階が全くの宗教的段階であることは、彼自身がすぐに暴露してしまう。すなわち、「第三の段

階には神聖さへの渴望を吐露することで到達することができ、さらにここでは「聖なる美の神秘以外のいかなる法則も知覚されない」⁽³²⁾と彼は述べるのである。バスコンセロスが「美」という言葉を用いる時、「愛」や「霊」と同様、それは宗教性、神秘性を帯びるものなのである。

他にもバスコンセロスは理想の世界を「パラダイス」(paraiso)、それに至る道程を「贖い」(redencion)と呼び、「進歩は人間救済のための一種の十字軍である」とする⁽³³⁾など、彼の記述に見られる宗教的言辭は枚挙にいとまがない。

このようなバスコンセロスの言葉を市民宗教的と位置づける理由の一つは、これらの言葉がいずれも特定の宗教と直接結びつくものとなっていないからである。もちろん、キリスト教から来た言葉、概念であることは疑いの余地もないし、バスコンセロス自身もキリスト教を称賛するのだが、カトリシズムにもプロテスタンティズムにも直接結びつかない高度に一般化、抽象化された概念をバスコンセロスは用いようとしている。そして、このような概念が広まった宗教的な理想社会として米国の称えている。

「現在、普遍的愛がこの国の多くの市民、蓄積された多くの富に広まり、困難のあるあらゆる地、助けを求めている人のいる世界のあらゆる地で奉仕をしようとしている。サクソン系アメリカの何百万という魂は何と素晴らしく、高潔な⁽³⁴⁾ことか」。

他方、バスコンセロスはカトリック教会に対しては否定的態度を見せている。『新しい民主主義』一九二五年一月号には「我々はラテン性を拒否する」という記事を載せ、やや間接的ながらもカトリック教会を批判している。ここでもバスコンセロスは「ラテン」(「ラテンアメリカ」ではない)を文化と血による人種と規定しているが、こ

の人種は「道徳的、美的偉大さも霊もなく、神秘性に反した憎むべき人種である」としている。さらに、

「キリスト教は近代へ向かう革命、労働と報酬における平等な経済組織であったが、ローマがキリスト教を取り上げ、それを典礼、教皇制の奢侈、この世的組織へと化してしまった。コンスタンティヌス帝が十字架を用いて血塗られた軍旗を作つて以来、キリスト教は宗教であることをやめ、政治組織と化してしまつた」⁽³⁵⁾

ラテンという人種はローマのキリスト教（つまりはカトリシズム）によつて墮落している。霊性、神秘性（バスコンセロスにとつてはこれらのほうがカトリシズムよりも重要なのである）を帯びることなくして、この人種は何の使命も果たしえないというのだ。

ここまでの記事を見る限り、バスコンセロスの議論はカトリック教会や実証主義に批判的で、米国の市民宗教を称賛し、既存の宗教とは異なる新たな市民宗教を求める点においてインマンらプロテスタントたちの考えと親和的なものであり、革命政権主導の市民宗教創造を促すものであった。しかし、一九二〇年代後半になるとバスコンセロスは反革命的態度を鮮明化していく。これはオブレゴンの次の大統領であるブルタルコ・エリーアス・カイエスによつて公教育省を追われたことに端を発しているが、その後一九二九年の大統領選に立候補してカイエス体制に反旗を翻し、敗れると米国へ亡命して武装蜂起を公言し、クリステーロスとの共闘も画策するなど、極端な行動に走っていく。同時に彼の思想も大きな変化を遂げる。カイエス政権の公教育省で勢力を伸ばしたモイセス・サエンストラプロテスタントたちを敵視し、³⁶カトリシズムに対しては露骨に肯定的な意見を述べるようになる。この態度の変化は『新しい民主主義』でのバスコンセロス最後の記事となつた一九二八年一〇月の意味深長な表題の記事「永遠の宗教」において明瞭に見ることができる。

「宗教は過去のものであるとか、科学や国家道徳が地上での幸福を保証し、来世での約束は誤りだ等々と、えせ知識人が真面目な顔をして言うのを聞く和不快だ」⁽³⁷⁾。

このように述べて、世俗主義的傾向に対して宗教を掲げようとする点は従来の態度と同じだが、この次が異なるのである。

「このような悪しき反対者を前にして、私は自らカトリック信者であることを宣言する。もし私がカトリックではないのなら、それは残念なことである。しかし、私はカトリックである。恐らく私がカトリックであるなどと人々は認めないだろうし、恐らくそうあることは許されなないことなのだろう」⁽³⁸⁾。

公人としてはカトリック信者であることを許されなかつたバスコンセロスは、公的立場を追われた後は迷わずカトリシズムを称揚した⁽³⁹⁾。徹底したカトリシズム弾圧を行い、クリステーロスの乱を誘発したカイエス政権はバスコンセロスにとって当然の如く攻撃的となった。そして、以前の記事「我々はラテン性を拒否する」における主張とは一転して、「全てのキリスト教徒がローマに帰る必要」⁽⁴⁰⁾ について語る。「新しい民主主義」の編集部もこれには当惑し、「ローマに帰る必要という一文が理解できない」⁽⁴¹⁾ とこの記事に前置きしている。そして、ついに一九三〇年三月、インマンは『新しい民主主義』に「ホセ・バスコンセロス氏への公開状」を出し、バスコンセロスが米国の新聞に語った革命政府打倒のために暴力的手段も辞さないとの発言を表面上の理由として、彼を顧問会議から除名することを宣言している⁽⁴²⁾。ここにバスコンセロスとインマン、そしてプロテスタンティズムとの仲は完全に決裂した。その後、バスコンセロスの著作は明らかな反革命（特に反カイエス）、反米、反プロテスタンティズム、親カトリシズムへと傾いていく。一九三七年の著『概略メキシコ史』はカイエス革命を否定する彼の歴史観が特に明

らかであり、同時代の伝記作家ラモン・プエンテによって「著述家として、メキシコ人としての彼の名譽を損ねた」と酷評された。しかし、その書においてもなお、メキシコの歴史においてカトリック教会が犯してきた過ちを認め、政治と調和して国民の一体化を促す市民宗教的な米国宗教への羨望を頻繁に記している。

「独立期の教会は」この上もない頑迷さの中に閉じこもり、教会自身が教育を施してきた代わりにその愛情を集めた民衆を信用することもなく、宗教裁判所を復活させようとし、破門という時代遅れの手段に訴えた。

その後も幾度もそうであったように、教会は革新的潮流の妨げとなり、憎悪や極論の口実となった⁽⁴⁴⁾。

「現在でも米国の大統領は日曜日に国内のいずれかのキリスト教派の礼拝に出なければならぬ。同様のことをメキシコの教会においてもなすことはできなかったはずだ。教会は民衆の側に立ち、時代の流れに合わせるべきだった。『…』我々は強力かつ賢明で純粹なローマ・カトリック教会が見たい。この願いがかなわないなら、メキシコ人の霊は放置され、メキシコという国すら存在しえないだろう⁽⁴⁵⁾」。

「レフォルマ期」「一九世紀半ばのメキシコにおける改革期」は正義に基づいて、教会がその活動の代価を非宗教的なやり方で無理に要求することを抑制し、非カトリック信者の権利を保障した上で、大部分がカトリック信者であるのだから、その国民教会としての性格を維持するべきだった。そして、米国で複数のプロテスタント教派が行っているように、公的行事に教会も参加できるようにするべきであった⁽⁴⁶⁾。

「メキシコの法は教会に法人格を認めておらず、法的に教会は存在していないという馬鹿げた規定をしている。これを世俗国家と呼ぶのだが、実際には世俗国家とは国内に存在するものを常に認知しているはずだ。米国の世俗国家は認知されたキリスト教派の聖職者が公的儀礼に加わることを妨げていない。もし米国でカトリ

ック教会が多数派であったなら、カトリック式に国家の宣誓や儀式が行われているであろうに⁽⁴⁷⁾。

「米国政府は主要な教派の支持を常に求めているだけでなく、公的な場においてもキリスト教の神について語り、貨幣にも「我らは神を信じる」と書いてある⁽⁴⁸⁾」。

バスコンセロスが最後まで理想としていた「永遠の宗教」とは、やはりキリスト教に多くのモチーフを得た市民宗教であり、彼はそのモデルを米国に見ていた。独裁者ディアスや実証主義、組織としてのカトリック教会という共通の敵に対して、バスコンセロスはインマン、サエンスらプロテスタントたちとキリスト教的市民宗教論を掲げるとともに闘うことができた。だが、共通の敵が倒れ、さらには公教育省でサエンスらが要職に就くと、バスコンセロスはプロテスタンティズムの影響力拡大に至るであろう彼らの市民宗教論の正体を警戒してこれと決別し、メキシコ政治の一線から追われたこともあってカトリシズムへと回帰し、カトリシズムを基調とした市民宗教を求めていく。このように、バスコンセロスは革命期メキシコの思想家の中でも、最も劇的に宗教思想を変遷させた人物と言えるが、その変遷にプロテスタンティズムが深く関わっていたことは従来のバスコンセロス研究においてはほぼ指摘されてこなかった点である。『新しい民主主義』は革命期メキシコを代表するこの思想家が、カトリシズムとプロテスタンティズムの狭間にあって宗教問題に大いに苦悩しつつ、市民宗教論を展開させていたことを如実に我々に物語ってくれる。

バスコンセロス以外にも『新しい民主主義』の顧問、記事の執筆者として市民宗教に関する議論を展開したラテンアメリカの著名な政治家、知識人は多い。それらの人物の議論を分析することにより、二〇世紀初頭のナシヨナリズム時代のラテンアメリカにおいて、市民宗教という選択肢がどの程度有力なものとなっていたのかを探ること

がべきよう。

注

- (1) 拙論「学校のために、祖国のために——プロテスタント教育家アンドレス・オスーナとメキシコ革命」(『ラテンアメリカ研究年報』一九一九九年)と同「メキシコにおける市民宗教の創造とプロテスタントリズム——革命家モイセス・サエンスの思想と実験」(『宗教研究』三二〇、一九九六年)。
- (2) Robert N. Bellah, "Civil Religion in America", *Daedalus*, 96-1, 1967, pp. 1-21; Bellah and Phillip E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*, San Francisco, Harper & Row, 1980, pp. vii-xv.
- (3) Robert E. Quirk, *The Mexican Revolution and the Catholic Church 1910-1929*, Bloomington, Indiana University Press, 1973, pp. 116-117.
- (4) Bellah and Hammond, op. cit., p. 47. なお、ハモンドによるメキシコ市民宗教の分析は前掲拙論「メキシコにおける市民宗教の創造とプロテスタントリズム」においてある程度紹介したので、そちらを参照されたい。
- (5) Engracia Loyo, *Gobiernos revolucionarios y educación popular en México, 1911-1928*, México, El Colegio de México, 1999, p. 127.
- (6) Jaquin Cárdenas Noriega, *José Vasconcelos 1882-1982: educador, político y profeta*, México, Ediciones Oceano, 1982, p. 21.
- (7) Gonzalo Aguirre Beltrán, "Introducción", Rafael Ramírez, *La escuela rural mexicana*, México, SepSetentas, 1976, p. 40.
- (8) José Vasconcelos, "La raza cósmica", *Antología de José Vasconcelos*, México, Ediciones Oasis, 1968, p. 102.
- (9) 『宇宙的人種』には抄訳(高橋均訳)『現代思想』一六—一〇、臨時増刊「一九八八年」があるが、バスコンセロスの宗教思想が読み取れる第一部が大幅に省略され、第二部以下の「悪趣味な壮大さ」(訳者付記)で用いられる表現、ばかりを面白がるような訳となっているのは残念。一般的にもさうであろうが、『宇宙的人種』もまた、書き手が最も伝えたかったであろう重要な議論を冒頭で展開していると思えるのだが。
- (10) これらの言葉が持つ宗教性を特に日本の研究者は見落としがちだ。たとえば、青木利夫「メキシコ教育大臣ホセ・バスコンセロスの『精神教育』——教育と社会の関連をめぐって」(『一橋論叢』一一四—二、一九九五年)では、「精神」と訳している

espíritu ぎ' 単なる物質的な配置される方面程度に漠然と捉えるが強ちつてゐる。

- (11) Vasconcelos, "La raza cósmica", p. 99.
- (12) *Ibid.*, pp. 102-103. (22) *Ibid.*, p. 97. (41) *Ibid.*, pp. 99-100.
- (15) *Ibid.*, p. 101. (29) *Ibid.*, p. 103. (47) *Ibid.*, p. 127.
- (18) Quirk, op. cit., p. 116.
- (19) Serge Gruzinski, *La guerra de las indigenas : de Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 209-210.
- (20) Abel J. Perez, *América*, Montevideo, El Siglo Veinte, cited in Samuel Guy Inman, *Problems in Pan Americanism*, London, George Allen & Unwin, 1926, pp. 95-96.
- (21) ヤンプンノ『藤つと民生活』の雑俎に關しては、筆者が別處を筆端中ひらぬ。
- (22) Inman, "Méjico moderno : José Vasconcelos—Mannuel Gamio—Elena Landazuri", *La Nueva Democracia* (21年 ND 2月號 4年) ' noviembre de 1922, p. 20.
- (23) Vasconcelos, "La educación en México", *ND*, junio de 1923, p. 8.
- (24) *Ibid.*
- (25) Vasconcelos, "Una carta notable", *ND*, junio de 1923, p. 9.
- (26) Vasconcelos, "Mensaje del Sr. Vasconcelos a Norte América : dedicado a los estudiantes de la Universidad de Texas", *ND*, agosto de 1924, p. 4.
- (27) *Ibid.*, p. 5. (28) *Ibid.*, p. 3. (31) *Ibid.*, p. 5.
- (30) Vasconcelos, "La raza cósmica", p. 113.
- (31) ヒュロンヤロスな社会発展の三段階を提示する際に、それは「コント式ではなく、より大きな範囲を含むものだ」としてゐる。⁴⁰ *Ibid.*
- (32) *Ibid.*, p. 116.
- (33) Vasconcelos, "Mensaje del Sr. Vasconcelos a Norte América", pp. 5-6.
- (34) *Ibid.*, p. 6.
- (35) Vasconcelos, "Renegamos del latinismo", *ND*, enero de 1925, p. 8.

- (36) バスコンセロスによるプロテスタントイイズム批判が明瞭に認められるのは、一九三五年の『ロビンソンからオデュッセウスへ』中の次の一文であろう。「メキシコの学校は外国の学校の方法を卑しく真似ることを慎むべきである。先住民教育に関して、我々の公教育省にプロテスタントイイズムが介入したため、いがみ合いが生じている。プロテスタント化した連中は我々の先住民に米国式の保護政策を適応しようとしている」。Vasconcelos “De Robinson a Odiseo”, *Obras completas*, II, México, Libros Mexicanos Unidos, 1958, p. 1604. これにモイセス・サエンスは反論している。「インディヘニスモを「米国かぶれ」とする激情家バスコンセロスの考えはあまりに愚かしい。その反対に、自らの祖先である先住民に忠実なメキシコは、単にヨーロッパ化したメキシコであるよりも、帝国主義に対して毅然とした態度を取るべきであるのである」。Moisés Sáenz, *Carapan : bosquejo de una experiencia*, Lima, 1936, p. 318.
- (37) Vasconcelos, “Religión eterna”, *ND*, octubre de 1928, p. 17.
- (38) *Ibid.*
- (39) ハモンドは市民宗教を唱えるメキシコの知識人も、公的な立場を離れるとカトリック信者に戻ってしまうことを、メキシコ人が陥る「アンビヴァレンス」という言葉で表現し、米国との比較においてメキシコで市民宗教が発展しにくい要因の一つとして指摘している。Bellah and Hammond, *op. cit.*, pp. 58-64.
- (40) Vasconcelos, “Religión eterna”, p. 18.
- (41) *Ibid.*, p. 17.
- (42) Inman, “Carta abierta al licenciado José Vasconcelos”, *ND*, marzo de 1930, pp. 8, 28.
- (43) Ramón Puente, *La dictadura, la revolución y sus hombres*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1985 (1ª ed. 1938), p. 337.
- (44) Vasconcelos, *Breve historia de México*, México, Ediciones Botas, 1937, p. 298.
- (45) *Ibid.*, p. 322. (46) *Ibid.*, p. 479. (47) *Ibid.*, pp. 481-482. (48) *Ibid.*, p. 482.

テイリツヒの宗教芸術論と「意味の形而上学」

石川 明 人

〈論文要旨〉 テイリツヒがその生涯にわたって現代芸術に関心を持ち、とくに表現主義の絵画に関する多くの論文や講演記録を残したことはよく知られている。そのほとんどは「宗教芸術」とはいかなるものかという議論であるが、そうした一連の芸術論に対しては今まで多くの批判もなされてきた。彼はどんな芸術も「宗教性」の観点からしか評価せず、芸術そのものの意義と価値を矮小化している、というものである。だがテイリツヒの芸術論は神学的主張の一形態であるともいえるので、従来の批判を念頭におきつつも、彼の芸術論をその宗教思想と重ね合わせる形で分析することも重要である。よってここでは彼の「意味の形而上学」の枠組みの中で芸術論を読み直し、哲学的、神学的理論からその芸術理解を整理する。テイリツヒの芸術や表現主義についての考えが彼の宗教—文化論と対応する以上、彼の芸術論を理解するということは、芸術作品から得た洞察がその宗教思想の形成に影響を与えたという可能性も含めた彼の宗教論そのものの再考にも有効であるだろう。

〈キーワード〉 テイリツヒ、宗教芸術、表現主義、意味の形而上学、宗教と文化

一 はじめに

テイリツヒは第一次大戦での従軍牧師時代から米国に亡命してシカゴで死ぬまで、生涯一貫して絵画を中心とする現代芸術——特に表現主義芸術——に関心を持ちつづけた。彼は自ら、「極めて抽象的な哲学的分析において私が用いるカテゴリーの多くは、まさに私の現代芸術への没頭に由来するのである」と述べている^{〔1〕}。芸術への関心は

テイリツヒの宗教思想を考察する上でも重要な鍵の一つであり、単なる伝記的エピソードとして片付けられるものではない。というのも、彼が芸術について何かを論じるときは常に宗教との連関で考察しているので、芸術論で使われる概念や発想と宗教論で使われるそれらとは緊密なつながりを持っているからである。テイリツヒの芸術論は、彼の宗教思想全体の中で決して周辺のものではない。

本稿では、まずはじめにテイリツヒの芸術論の要点を整理して彼が「宗教芸術」をどのように理解していたかをまとめる。次に彼の芸術論に対してなされた今までの解釈や批判を検証しつつ、彼の思想全体における芸術論の位置づけを明らかにする。そして最後にテイリツヒの「意味の形而上学」の枠内で芸術論を分析することによって、「宗教芸術」や「表現主義」の理念を哲学的、神学的理論から捉え直すことを試みる。これにより彼の芸術理解と宗教―文化論との原理的一致が示され、芸術論の分析がテイリツヒ理解全般にとっても重要であることが示唆される。

二 芸術論のアウトライン

テイリツヒの芸術論の中心問題は、どんな芸術が宗教芸術というのか、というものでありその主張自体は複雑なものではない。しかしそれはまとまった著作や論文で体系的に整理されているわけではないので、議論の細かい点は必ずしも明瞭ではなく、また彼が例として挙げる芸術作品もタイトルの示し方が曖昧でどの作品を指しているのか不明確なこともある。ここではそうした事情も踏まえた上で、テイリツヒの基本的主張だと考えられる部分を再構成して、その内容を整理していく。

まずはティリッヒの次の言葉をもつて問題への導入としたい。

「セザンヌの静物やゴッホの樹木の方に、ウーデのイエス像よりも多くの聖性の質 (Heiligkeitssqualität) が認められる、といっても言い過ぎではない」⁽²⁾。

一般的には、静物画や風景画よりも聖母子像や磔刑図の方が聖性の質において優る、つまり後者の方が「宗教的」であると考えられるが、ティリッヒにおいては必ずしもそうではない。彼にとっては、ある絵画の中で描かれている題材が宗教的なものである方が世俗的なものである方が、それはその作品が宗教芸術といえるか否かを判断する際に一切問題とならない。ティリッヒは言う、「事実セザンヌの静物画に、マルクの動物画に、シュミット・ロットルフの風景画に、ノルデのエロテイシズム像のうちに、相対的事物における絶対的実在の直接的啓示を直観するだろう。芸術家の宗教的脱自において体験された世界内実が、事物を貫いて輝いている。それは《聖なる》対象になっているのである」⁽³⁾。彼はこのようにいわゆる世俗的な絵画を宗教性の点から肯定するのであるが、しかし同時に、通常は「宗教芸術」と認められているような絵画に対して、非宗教的であるという批判も行う。彼が攻撃するのは、例えばハインリヒ・ホフマンによるゲッセマネで祈るイエスの絵や、やわらかな光の中で子供たちにやさしげに手を差し伸べるフリッツ・フォン・ウーデのイエス像などである。ティリッヒによれば、彼らのイエス像は美化された安易なセンチメンタリズムに他ならず、それゆえ「危険なまでに非宗教的」であり、「われわれの時代状況を理解している人はみなそれに対して戦わなければならない」⁽⁴⁾とまでいわれるのである。

ティリッヒは、伝統的な宗教的象徴が理想主義的、自然主義的手法で描かれた絵画よりも、表現主義的手法で描かれた世俗画の方を、宗教性の観点から高く評価する。表現主義とはちょうど当時のドイツにおいて最も盛んな前

衛的芸術運動であり、テイリツヒは少年時代からの友人で美術史家であるエツカート・フォン・ジドウからそれを学んだ。表現主義を定義するのは容易ではないが、さしあたりそれは、外見上の写真に対し形や色彩のデフォルメによって内面性を強調することを主眼とした、十九世紀末期から現れた様式だということが出来る。一般的な美術史では、〈ブリュッケン〉や〈ブラウエ・ライター〉といった芸術家グループを中心としたドイツ表現主義をさすが、テイリツヒが「表現主義」というときには、さらに広く、ゴッホやムンク、キリコ、ブラック、シャガール、タンギー、ポロックなど、総じてセザンヌ以降の現代芸術がほとんど全て含まれている。彼らに共通するのは、描く対象を写実的な手法でリアルに再現することよりも、形や色彩を大胆にデフォルメすることによって精神的な内容を強調し、網膜に捉え難い真実を描き出すことを主眼とする姿勢である。描かれた形体や色彩が実物とは大きく異なっている、むしろそうしたデフォルメの手法によって何らかの精神性が顕わになっていると思われたとき、テイリツヒはその絵画を「究極的リアリティー」ないし「宗教的次元」のあらわれであると考えた。彼はムンクやキリコの作品、あるいはピカソの「ゲルニカ」などを宗教的な絵画であるとして引き合いに出す。特に「ゲルニカ」を最もプロテスト的な絵画として絶賛するが、それというのも、テイリツヒはこの作品を、「世界の破壊的でデーモニックな諸力に対する抗議と預言者的な怒りをもって世界のリアリティーに出会っている」⁽⁵⁾と見るからである。描かれている題材が伝統的な宗教的象徴ではなく世俗的なものであっても、その「描き方」が誠実に人間の窮境や戦慄の体験を表している限りその作品は宗教的な次元を指し示し、他方、伝統的な宗教的象徴が描かれていても、それが感傷的に美化された形で描かれているだけなら、むしろそれは非宗教的であるとみなされる。そうした後者のような作品をテイリツヒは「キツチュ」(Kitsch)と評し、「教会誌や日曜新聞に好まれた三流、四流、五流の画

家たちは、感傷的に美化された非本質的な自然主義の最低級の類型を生み出した⁽⁶⁾、と辛辣に批判するのである。

ティリッヒは言う、「ルネサンスの画家による聖母、磔刑、復活、聖書物語は、宗教芸術の眞の産物と言えるだろうか？ そうではない。それらは人間の完成の幻である⁽⁷⁾」。なぜなら、理想主義的な完全性の形式は、彼岸的充実の先取り、つまり「先取りされた終末論」(antizipierte Eschatologie)だとされるからである。それらの作品の中には「表現的なものの突破の力」(die durchbrechende Macht des Expressiven) が欠けている⁽⁸⁾のである。

また彼によれば、自然主義的要素の偉大さは、目の前にある直接的に照らし出されたものへの黙然ないし受容のうち芸術を創造しようとする試み、つまり与えられたものを甘受する姿勢にあるとされるが、しかしそうしたある種の謙虚さは、宗教的象徴を表面的な水準に引き摺り下ろしてしまうという。例えば「新しい存在」であるキリスト・イエスが、子供たちと親しげに交わる学校教師や、感傷的な受難者に化せられるならば、そこにもまた「表現的なものの突破の力」が欠けているとされる。ティリッヒが表現主義を評価するのは、単に形と色彩のデフォルメという手法に新しい芸術的可能性を見出したからではなく、その様式を、事物の表層を貫いてリアリティーの「深みの次元」を表現しうるものとして捉えたからである。ティリッヒが芸術を見るときに重視するのは何よりも「表現」という要素であり、彼にとっては、「表現的な力」や「表現性」といった要素が豊かである限りにおいて、絵画は「無言の啓示者」(stumme Offenbarerin)となるのである。

しかし問題となるのは、何がどう「表現」されるのかということである。ここでは内容、形式、内実、様式 (Inhalt, Form, Gehalt, Stil) という芸術分析で用いられるカテゴリーの意味と相互の関係を整理しながら考えた。まず「内容」とは、端的にいえばその絵画に描かれているもののことを指し、題材や対象という言葉と同義だ

と考えてよい。すなわち諸事物、諸出来事の外面的事実性のことであり、人間精神によって感覚的イメージの形で受容されるあらゆるものが「内容」になりうる。「形式」とは、この「内容」を芸術作品に変えるもので、例えば音、色、石、言葉などであり、絵画においては色彩や構図、面、線などが含まれる。そして「内実」は、精神的な力によって形式や内容に与えられた意味や意義で、いわばその作品の精神的実質性 (die geistige Substantialität) だとされる。「形式」を媒介として「内容」において捉えられ、表現される「内実」は、テイリツヒによれば「現実一般に対する根本姿勢の表れ」であり、「究極的意味解釈」あるいは「無制約者に対する一つの姿勢」を意味するものなのである。したがってテイリツヒが宗教芸術を考えるにあたり、作品を構成するこれらの要素のうちで最も重視するのが「内実」であることはいうまでもない。内実がどれだけ豊かに表現されているかということが、その作品が宗教的か否かの判断に直結するのである。それ自体で宗教的であることを決定するような題材 (内容) は無い。何が描かれているかという事それ自体は絵画において偶然的であり非本質的なことなので、彼は「内容」概念を色彩、構図、面、線といった「形式」に吸収させ、「内実」と「形式」の対置というより簡単な図式で議論することもある。テイリツヒはその二つの概念について、一方の端が純粹な内実を、もう一方の端が純粹な形式を意味する直線という比喻で、あるいは内実を太陽とし、形式を遊星軌道とする比喻で説明し、そこから芸術に必然的な三つの基本類型を想定している。すなわちあらゆる芸術はその直線上の位置、あるいは太陽と遊星軌道における近日点と遠日点のように、内実が優勢なものと、形式が優勢なものと、両方が釣り合っているものという大きな三つに分類できるとする。そして彼が宗教芸術とみなすのは、内実が優勢な芸術なのである。一般的にいわれる「宗教芸術」が内容、ないし形式を中心にした見方に立ったものだとすれば、テイリツヒの見方は内実を中心に据えた

ものだといえる。絵画の表層の姿それ自体ではなく、それを貫いて「内実」すなわち「リアリティーの深みの次元」がどれだけ豊かに表現されているのかということが決定的なのである。

芸術作品における内実の表され方、ないし内容や形式に対する内実の関係を示しているのが「様式」という言葉である。したがって芸術の「様式」は、各人、各時代における究極的なものへの問いかけや、現実理解の表れだとされる。あらゆる芸術様式は、人間の自己理解、生の究極の意味への問いかけの姿勢を顕わにしており、「それぞれの時代の芸術様式は、その時代の宗教的実存の記録」⁽¹⁰⁾なのである。もつとも芸術だけでなく、思想、政治、社会生活等々それぞれに様式があるとティリッヒは考える。彼は、「私とその語の最も広い意味において宗教と呼んできたこの究極的関心というものは、文化のあらゆる形式——歴史上の時代、運動、グループ、そして個人の仕事全体——において自らを表現する。この総体的な表現が様式と呼ばれる」⁽¹¹⁾と述べている。ある時代の様式はその制度、習慣、文化的傾向に明らかとなり、それは人間の自己理解や現実解釈、あるいは究極的なものへの問いかけを暗示しているというのである。

ティリッヒは、宗教的象徴の使用が単なる伝統の模倣であり陳腐な感傷であるなら、それは啓示的な力を持たないと考える。つまり芸術において伝統的な宗教的象徴を用いることそれ自体には直接的な価値を認めない。芸術家は教會的伝統に縛られて芸術的不誠実をおかしてはならず、常に今現在を見つめ、われわれが日々出会うものを通してその深みの次元を表現しなくてはならないという。もちろん彼は過去の宗教的象徴に対する信頼を完全に無くしているわけではなく、現にグリーク・ネヴァルトの「イーゼンハイムの祭壇画」やノルデの「ペンテコステ」といった宗教画も好意的に評価している。⁽¹²⁾しかし、伝統的宗教的象徴を無理やり持ち出すことは、目の前の身近で世俗

的なものを通して見出される究極的意味解釈やその事物の根拠と深淵を表現することと較べたら全くとるに足りないことであり、それは芸術的完全性を保証するものでも宗教的表現性を保証するものでもない。つまり「様式」は、その時代と状況に合うように、常にその都度新たに創造されなければならないのである。過去の様式を単に模倣することは、芸術的に不誠実であり、宗教的にも欺瞞である。その時代と状況を誠実に直視した芸術家によってつくり出された様式こそが、その時代の究極的な意味解釈や生の意味への問いとなりうるのである。宗教的象徴を用いた芸術でも非宗教的なものはありうるし、世俗的題材の芸術でも宗教的でありうる。テイリツヒにおいて芸術は、宗教的題材であれ世俗的題材であれ、「究極的な意味と存在の経験が表現されている限り、宗教的」なのである。

三 テイリツヒの思想全体における芸術論の位置

次に、テイリツヒの芸術論に対する今までの批判を検証し、彼の思想全体の中で芸術論がいかに位置づけられているかを考察していくことにする。

従来のテイリツヒの芸術論に対する批判としては様々な角度からのものがあるが、さしあたりは大きく一つの点にまとめることができる。テイリツヒはあらゆる芸術を「宗教」の観点からしか評価していない、すなわち彼は芸術に対する様々な解釈の多様性を宗教というたった一つの意味体系に縮小ないし限定し、芸術そのものとしての独自性をないがしろにしている、という批判である。テイリツヒの芸術論に関する近年の研究において、言い方や文脈の差異はあれ、同様の指摘がW・H・ウィリモン、M・F・パーマー、指谷朋子、B・D・B・バウムガルテ

ン、川桐信彦らによってしばしば繰り返されている。⁽¹⁴⁾

例えばパーマーは、表現主義を理想主義や自然主義と対置するティリッヒの図式の正当性を疑わしいとした上で、彼の表現主義に関する説明そのものが、しばしば彼自身の宗教思想と整合するように調整されているという。つまりパーマーは、ティリッヒは表現主義に自らの神学理論を押し付けているというのであり、そうなのは彼が表現主義芸術から神学理論を導き出したからではなく神学理論の方が先行していたからに他ならない、と推測するのである。そしてこうした点から次のことが批判として述べられている。すなわちティリッヒの芸術論では、自らの神学理論と整合させるために芸術が「究極的リアリティー」ないし「宗教的次元」といった一点においてのみ考えられており、芸術それ自体としての価値が認められていない。芸術には作者の主観的感情の爆発を表すものや、視覚的錯覚を楽しむもの、あるいは極限まで写実性を追及するものなどもあるものであって、「究極的な意味」との関わりなしにも芸術はそれ自体として意味や価値をもちうる。ところがティリッヒは宗教的という観点からのみ芸術を見るように強いることで、芸術の様々な可能性をたつた一つの意味体系に縮小し、芸術そのものの意義を奪っている、というのである。ウイリモンも同様の批判として、「芸術はリアリティーの《鏡》ないし宇宙の深みを見るための特殊なレンズをつくる以上のことをなす。芸術はそれ自体として扱われることを求める」と述べている。確かにティリッヒの芸術論は、総じて「究極的リアリティー」や「宗教的次元」という点に議論が収斂している。彼は伝統的な構図や描写の正確さという事柄にはほとんど興味を示さず、もっぱら当時の表現主義的な芸術作品を評価するが、「表現主義」の名でくくる諸作品の中でも、例えばフランスとドイツとでそれぞれ異なる美術史的発展の違いには注意が払われず、ただそれらに共通するところの形体と色彩をデフォルメする描法という点が一

方的に「宗教的次元」の表れだと解釈されて評価されるのである。このようなことからしてみれば、テイリツヒは芸術を「宗教」という一点においてしか考えておらず、芸術の様々な解釈の可能性を矮小化していると批判されるのもやむをえないように思われる。

しかし、テイリツヒが芸術を常に宗教と関連させるということはそもそも問題視されるべきなのであろうか。ここで確認したのは、テイリツヒが芸術を主題とした議論をする際、その目的はどう考えられていたのかということである。この問いに対する答えは大変重要であり、またはつきりともいる。すなわち芸術をめぐる彼の議論は、「究極的な意味」や「存在の基盤」といったものと関連させた芸術作品の解釈を本来の課題としているのである。つまりテイリツヒは美術史的文脈を踏まえた芸術学的な作品分析をしようとしていたのではなく、はじめから、目の前にある芸術作品がどれだけ「宗教的次元」を表現しているのか、またいかなる「究極的リアリティ」を表しているのかを読み取ろうとしていたのである。また彼の「様式」概念からもわかるように、現代の精神状況ないし宗教的状况に対してその芸術が適合性を持っているかどうかということが議論の焦点なのだともいえるだろう。いずれにしろ、テイリツヒの芸術論は、美術史家や美学者と同じレベルの議論ではなく、むしろ文化的な事物をとおしてそこに埋没している宗教的体験を浮き彫りにして叙述する、いわゆる「文化神学」として位置づけられているのである。そうした芸術をめぐる議論を彼は「芸術神学」(Theologie der Kunst)と呼ぶ。芸術神学とは、「芸術家の行為とその作品における神的なもの発現についての教説」⁽¹⁶⁾なのである。テイリツヒは「文化の神学の理念について」の中で、文化神学において問題になるのは「存在の現実」(Seinswirklichkeit)よりも「意味の現実」(Sinwirklichkeit)である、⁽¹⁷⁾と語っているが、彼が芸術作品においてその「形式」(および「内

容)よりも「内実」を重要視して議論したわけも、まさに「意味の現実」を問題にしていたからに他ならない。彼ははっきりと、文化神学は形式の側からではなく内実の側から行われるのだと述べているのである。⁽¹⁷⁾

ティリッヒは次のようにいっている。「……芸術の神学があるのと同様、法律、政治、教育、経済の神学、あるいは科学的知識、哲学的知識の神学がある。いずれの場合も、『の神学』というのは、文化的創造の様式の背後に横たわっている究極的関心の要素——その要素はそれら諸創造を通して輝き、究極的にかかわっている人の創造性を決定するのだが——を考へることを意味する」⁽¹⁸⁾。つまり、ティリッヒが政治について述べた論文や講演が「政治学」ではなく、また彼が精神分析について述べた論文や講演が「精神分析学」ではないように、彼が芸術について論じたものもそれ自体は「芸術学」ではないのである。すると例えばパーマーの著作のタイトル (*Paul Tillich's Philosophy of Art*) についてもその妥当性にはやや懐疑的にならざるを得ない。「芸術哲学」といえばそれは芸術、美、ないし感性的認識を扱うものであるが、芸術という概念や芸術作品そのものが問題の中心である以上、そこでは正確な美術史的文脈を踏まえることが必要条件である。それに対してティリッヒの「芸術神学」は、右の引用のように、芸術作品、およびその様式の背後にある究極的関心の要素を考へることが主眼なのであって、すでに評価の定まっている諸作品に対し芸術学的に肯定や否定や新たな解釈を提出することを意図するものではないのである。しかし、かといって彼の芸術論を他の芸術論とは全く違う公理系に属するものだとして、芸術学的なティリッヒ批判はナンセンスであるとしてしまうのも、やや極論かもしれない。なぜなら、ティリッヒは『諸学の体系』などで芸術をその自律性において——つまり芸術をそれ自体として——論じてもいる以上、一概にその芸術理解を宗教論的枠組みに限定して芸術学的文脈と断絶させるわけにはいかないからであり、また彼が文化の一領域

としての芸術の本質について規範的な判断を下す傾向があったということも即座には否定しかねるからである。テイリツヒが自らの思想を常に外に開かれたものにしようとしていた限り、彼の芸術論に対する従来の批判も一定の意義をもつ。しかしいづれにせよ芸術作品やその様式の根底に横たわる究極的関心の要素を考察するのが「芸術神学」のねらいであるならば、その原理にあたるような彼の哲学的、神学的理論を整理し、そちら側から芸術論の輪郭を捉えなおすことも重要である。

テイリツヒの芸術論は、芸術を中心的主题とした論文にまとめられているものだけではなく、様々な宗教論の中に組み込まれているものも少なくない。すなわち専ら哲学的、神学的な著作や論文の中にも「芸術」や「表現主義」に関する記述が姿を見せ、また明らかな形ではないがおそらく表現主義芸術を念頭に置いているのではないかと思われる文章も散見されるのである。そうであるならば、われわれは彼の芸術論をそれだけ取り出してきて解釈しようとするのではなく、彼の宗教思想全体の中から理解するように心がけねばならないであろう。例えばテイリツヒは『存在への勇氣』の中で、「現代芸術の創造者たちは、われわれの実存における無意味性を見つめることができている。そしてその絶望に参与していた。そして同時に、彼らはそれに向きあい、それを絵画や彫刻において表現する勇氣をもっていた」⁽¹⁹⁾と述べている。つまりここでは、芸術家が真に人間状況を表現するということは「表現する勇氣」をもっているということだとされ、それが彼のいう「存在への勇氣」とパラレルに捉えられている。「信仰」概念を議論する際に、現代芸術（表現主義芸術）が重要な手がかりとされているのである。

また『組織神学』の「相関の方法」に関する部分でも、「全ての神学的作業の一つの極である《状況》とは、個人や集団がその中で生きていくところの心理学的、社会学的状況のことではない。状況とは、人々がその実存の解

積を表現するところの科学的、芸術的、経済的、政治的、倫理的な諸形式のことである⁽²⁰⁾と述べ、「神学は理論においてと同様実践においても見出す文化的表現を扱うのであり、条件的諸要素それ自体を扱うのではない⁽²¹⁾」と続けている(傍点引用者。以下同様)。もちろんこれらの「表現」「表現する」といった言葉を表現主義と直結させるのは短絡的であるが、外面的事実性よりも内面的意味を問題にするものの方という点で、表現主義芸術が念頭に置かれていると推測することは不可能ではない。「絵画、詩歌、音楽が神学の対象となりうるのは、その美的形式の観点からではなく、その美的形式の中で、またそれを通して、われわれに究極的に関わるものの諸側面を表現する、その力の観点からである⁽²²⁾」ともいっているように、「使信」に対する「状況」の理解は、世俗的な表現主義芸術の理念が一般化ないし拡大されたものだとも考えられるからである。表現主義と宗教思想との関連がもっと明らかな記述としては、同じく『組織神学』のキリスト論において、理想主義的、および自然主義的イエス理解に対し「表現主義的」イエス理解が提示されている部分などを挙げることもできるだろう⁽²³⁾。

こうした例は枚挙にいとまがないし、それらについて詳述することもここでの課題ではない。いずれにしても重要なのは、ティリッヒの芸術論は本来的にその宗教思想と密接な関係にあるということである。それは単に芸術作品についての批評ではなく、むしろ彼の宗教思想の一形態であり、芸術理解と宗教論が切り離されることは最初からありえないのである。ティリッヒは幾つもの論文、講演、説教などで、繰り返し、「宗教」や「人間の実存」について知るには神学書や哲学書からよりも芸術作品をとおしての方がはるかに多くを学ぶことができるという趣旨のことを述べている⁽²⁴⁾。彼にとって優れた芸術作品と出会うことは宗教的体験であるがゆえに、芸術に関する議論が宗教についての議論と重なり合うのはよくよく当然のことなのである。

四 芸術論と「意味の形而上学」

テイリツヒの思惟の枠組みは、発展史的に「意味の形而上学」と「存在論的人間学」との二つに分けて考えられている。⁽²⁵⁾そして彼の宗教芸術論が意味の形而上学と密接な関係にあるということは、本稿の二章でテイリツヒの芸術理解が内容・形式・内実・様式といったカテゴリーで説明されたことなどから既に推測されていることであろう。もちろん初期から晩年期まで満遍なく見られる彼の芸術を主題とした論文や講演の数々は、意味の形而上学のみによるわけではない。テイリツヒの芸術論は存在論的文脈でも論じられており、彼は、「……私は存在そのもの、および存在の基盤や存在の力との関連を強調すること無しに、現代芸術や芸術一般について語ることはできない」とも述べている。つまり芸術論にも、意味の形而上学による側面と存在論的人間学による側面の両方があるわけである。当然それぞれにおいて芸術に対するテイリツヒの見方が異なるわけではなく、その意図や基本的立場が一貫していることはいうまでも無い。しかし議論で用いられる概念や理論の枠組みについて両者は異なるものである以上、それらを区別せずに分析するわけにはいかない。そこで以下では、テイリツヒの芸術論を意味の形而上学の枠組みの中で整理、分析していくことにする。意味の形而上学は、彼の宗教芸術の理念を理解し、宗教論との関連を示すためにまず踏まえなくてはならない重要な議論だからである。

テイリツヒにとって、形而上学とは常に、また不可避的に、宗教的態度であるとされる。『諸学の体系』や『宗教哲学』では、形而上学は制約的なものにおいて無制約的なものを把握する試みであり、そうした意味で形而上学は一つの学問領域ではなく、むしろ人間の精神機能だと規定される。したがって芸術の中にも形而上学的側面は十

分見出されるのであり、それが明らかになるのは「様式」に他ならないというのである。ティリッヒが「形而上学の無い芸術は様式の無い芸術である」というときはそうしたことを意味している。だが芸術と宗教の関係についてより厳密に捉えるには、ティリッヒの言う「意味形式」(Sinform)と「意味内実」(Singehalt)の関係に注目しなくてはならない。というのもティリッヒの表現主義芸術理解——宗教芸術論——は、「意味」そのものの分析によって示される宗教と文化の理解に関わるからである。

ティリッヒは、あらゆる精神的行為はみな意味行為であると考える。精神によって考えられるものは意味連関であり、精神は常に意味を実現するものであるがゆえに、「精神の現実」は「意味の現実」だといわれる。われわれの論理的、美的、法的、社会的な行為には、すべて意味への関係が含まれているのである。そして哲学とは意味の現実の構築に関する教説だとされ、その第一の課題として意味要素の分析、つまり意味形式と意味内実の区別がなされるのである。ティリッヒは、個々の意味、および普遍的な意味連関にまでいたるあらゆる個々の意味連関を「意味形式」と呼び、また個々の意味に現実性や意義や実在性を与えるような意味充足性を「意味内実」と呼ぶ。意味内実とは全ての意味形式に前提された実在根拠であり、それぞれの意味行為の重要性や実在性などはこの意味内実に根ざしているとされる。いわば意味内実は意味形式に対して統制的な関係にあるともいえよう。ティリッヒはそれを指して「無言の信仰としての無制約的意味」などともいうが、このことは意味の「根拠」であると同時に「深淵」でもあるという二面性において理解されるのである。人間の精神世界、すなわちわれわれの生きる「意味の現実」は、このように意味形式と意味内実の二つに分けて考えられている。

そしてここで重要なのは、意味形式と意味内実が、それぞれ制約的、無制約的と特徴づけられているところであ

る。テイリツヒは、意識が個々の意味形式とその統一に向けられている場合にはわれわれは文化と関わることに
り、意識が意味内実に向けられている場合には宗教が問題になる、という。すなわち、「宗教は無制約的なもの
向かう方向性であり、文化は制約的な形式とその統一に向かう方向性である」⁽²⁸⁾という基本的理解がある。同様に、
「文化とは個々の意味形式の成就とその統一に向けられるあらゆる精神行為の総括概念である。宗教とは意味統一
の成就によって無制約的な意味内実の把握に向けられるあらゆる精神行為の総括概念である」⁽²⁹⁾ともいわれる。しか
し意味の形式と内実とは本来一体のものであるから、互いを分離させて一方なしに他方を設定することは厳密にいえ
ば意味をなさない。すなわちそれぞれの意味連関は、意味の根底に根ざしている以上無制約的な意味を含んでいる
から、文化は意図的には宗教的ではないが実質的には宗教的であるということが可能である。また逆に、内実は形
式なしには意味行為の対象になりえないがゆえに、宗教的行為は意味形式の統一による以外に無制約的な意味に向
かうことは出来ないのである。こうした意味で、文化的行為において宗教的なものは実質的であり、宗教的行為に
おいて文化的なものは形式的である、ということもできる。

そしてこのことは「自律」と「神律」の関係においても同じである。一連の精神行為は、意味形式と意味内実の
区別に基づいて、意味連関の制約的形式を第一に志向する自律的意味行為と、意味内実である無制約的意味を直接
に志向する神律的意味行為とに区分されるが、自律と神律も切り離して対立的に考えられてはならない。「自律的
精神態度は制約的なものを志向し、制約的なものを基礎付けるためにのみ無制約的なものに向かう一方で、神律は
無制約的なものを把握するために制約的形式を用いる」⁽³⁰⁾からである。テイリツヒが望むのは無制約的な意味と制約
的な意味との統一としての宗教と文化の統一であり、神律とは、「無制約的なもの」の内実によるすべての文化形

式の成就である。自律と神律は別々の意味機能ではなく、いわば同一の意味機能の異なった方向性だと彼はいうのである。すると例えば科学において、自律的科学と神律的科学との二つを想定して両者を切り離して考えるといったことは出来ない。直接的に意味内実を志向する精神機能は形而上学であるから、科学や芸術といった自律の意味領域においては、形而上学との関連で間接的に自律的態度と神律的態度の区別が問題にされるといのが実態である。そこでティリッヒは、形而上学的・無制約的なものと自律の意味領域とのそうした関係が表れるところを、科学においては「方法」、芸術においては「様式」だとし、それらにおいて神律的態度が論じられることになるというのである。

意味の形而上学の枠組みで、ティリッヒは無制約的な意味内実が意味形式を通してあらわになることが「啓示」であるといい、また「ある意味充足行為や意味対象は、それが無制約的な意味の担い手である限り《聖》であり、無制約の意味を表さない限り《俗》である」⁽¹⁾とも述べている。確かにティリッヒにおいて聖と俗の両方の領域は本質的には一体なのだが、意識の方向性においてはこのように区別される。すなわち意識が個々の意味形式とその統一に向けられている場合にはわれわれは文化と関わることになり、意識が意味内実に向けられている場合には宗教が問題になるということである。すでに引用したように、「セザンヌの静物やゴッホの樹木の方に、ウーデのイエス像よりも多くの聖性の質が認められる、といっても言い過ぎではない」ということ、つまり絵画の内容・形式は問題ではなく、そこに「表現的な力」や「表現性」といったものがどれだけ豊かに表されているかということが重要だというのがティリッヒの芸術理解の要点である。これを意味の形而上学の議論と合わせて考えるなら、芸術作品においても同じように、個々の制約の意味やその諸連関に向かう方向性をもつものは世俗画であり、幅広い意味

連関においてその無制約的意味の表現に向かう方向性をもつものは宗教画だということが可能である。彼の宗教芸術論と意味の形而上学における宗教——文化論は重なるのである。

テイリツヒがいくつかの表現主義的様式による絵画を宗教的芸術だというのは、動物や静物、あるいは風景や人物の色相が無制約的なものへの志向性を表現するのに最も効果的なようにデフォルメされているからであるが、逆に、いくつかの「宗教画」を非宗教的、感傷的、あるいは醜悪であるとさえいうのは、表面的には宗教的であることを装いつつも、無制約的なものへと突き抜けてゆくもの——テイリツヒの言葉でいえば「表現的なものの突破の力」——が無いからに他ならない。つまりそれらは制約的な形式で満足し、無制約的な内実まで肉迫していないのである。無制約的なものは制約的なものを通してこそ対象となりうるが、伝統的な宗教的象徴もそれ自体は所詮制約的なものであるから、無制約的なものを表す制約的なものが伝統的な宗教的象徴でなければならぬということはない。絵画という制約的な形式を通して、芸術家の宗教的脱自において体験された意味内実が表現されているかどうかということが重要なのである。真の創造力をもって創作に取り組めば意味内実が表現され、描く内容はなんであれそれは《聖なる》対象となるが、過去の様式を模倣し表面的な形式にとらわれた創作をすれば、宗教的象徴を描こうともそれは非宗教的なものにとどまる。こうした考えは信仰と不信仰の問題と重ねて見ることもできる。「信仰とは、精神のすべての機能における無制約的なものへの志向性である」とテイリツヒはいう。そして不信仰とは、客観的な何かを認めないとか成就しないということではなく、「直接性における諸対象や制約的な諸形式によつて立ち止まり、根底を支える内実にまで突き抜けていかない」⁽³³⁾ことである。一見世俗的な絵画が宗教的とされ、一見宗教的な絵画が非宗教的とされることは、制約的な形式よりも無制約的な内実を重視するという点で、こ

うした信仰理解と共通した姿勢に基づいているといえるだろう。

形而上学的・無制約的なものと芸術という自律の意味領域との関係が表れるところを、ティリッヒは「様式」のうちに見ることができるといったことは既に述べた。以上のことを踏まえると、ティリッヒが「表現主義」というとき、その言葉は制約的諸形式の完全性だけに満足することなくそれらを通して無制約的な意味内実に触れ、それを表すことのできている様式を意味しているのだと考えられるであろう。だからこそ表現主義は宗教的様式なのである。しばしば引用される、「宗教は文化の内実であり、文化は宗教の形式である」というテーゼの意図は、宗教と文化の二元論的理解を克服しそれぞれに独自性と相互依存性の両方を持たせることであるが、そのねらいは換言するなら、「世俗的な形式を聖なるものの内実で満たし、聖なるものの内実を世俗的な形式で表現する」ことだともいえる。つまり聖なるものは、宗教にあつては宗教を越えて立ち、文化にあつては文化を越えて立つことが求められている。ティリッヒがいわゆる「宗教画」ではなくむしろある静物画、風景画、人物像などを評価するのは、それらが「世俗的な形式を聖なるものの内実で満たし、聖なるものの内実を世俗的な形式で表現」しているからに他ならない。彼はいわばそうした様式を「表現主義」の名称で総括し、宗教芸術とみなすのである。

五 結 び

ティリッヒの宗教芸術の理念や表現主義理解は彼の意味の形而上学の枠組みから読み直すこともでき、それによつて芸術論と宗教―文化論との間に整合性が見られることは以上のとおりである。だが、ティリッヒはそもそも何故に「表現主義」という様式に注目したのだろうか。ティリッヒは、「様式」はその時代と状況に合うよう常に新

たに創造されねばならず、過去の様式をただ模倣することは芸術的に不誠実であり宗教的にも欺瞞である、と言っていた。これは彼の表現主義や芸術一般、さらには宗教に対する姿勢のあらわれとして重要である。すなわちティリツヒが宗教芸術を論じるときの視点は、その作品が現代の精神状況ないし宗教的状况に充分適合しているかどうかという所に向けられているのである。表現主義はティリツヒの時代に生まれ発展したものであるが、彼自身も、それは自分の生きている「時代」や「状況」に適合性を有している様式だと直観したからこそ注目したのだと思われる。ティリツヒの表現主義という言葉の使い方が現代の美術史におけるそれに照らしてどの程度妥当であるかはさておき、彼が当時の新しい芸術様式をいち早く受容し、それを認めていたということは評価されるべきである。よつて、ティリツヒの宗教芸術論に現代的な意義があるとすれば、彼にならつて「表現主義」という様式に目を向けるよりも、むしろ、われわれもまたこの時代、この状況に合った現代の「様式」を見出し、それを受け容れながら、その背後にある究極的リアリティーを読み取るという姿勢をとるべきであろう。

ところでここでは哲学的理論の整理をとおして宗教芸術論の基礎を確認するという方法で議論を進めてきたが、これは両者間にある明確な対応関係を説明するためであり、彼の哲学的理論が宗教芸術論に先行することを意味しているわけではない。むしろ冒頭に引用したティリツヒの言葉にみられるように、彼自身は表現主義芸術から哲学的、神学的カテゴリーを引き出したと告白してさえているし、実際にいくつかのテキストからもそうしたことが読み取れる。ティリツヒの宗教思想に対するシェリングやトレルチの影響は周知のところだが、彼が芸術から得た洞察もまた宗教論全体に対して考察に値する影響を与えているのではないかと思われるのである。筆者はティリツヒの宗教芸術論を考察することは彼の宗教思想そのものを再考するのに有効だと考え、「表現主義」の語で彼の宗教思

想を特徴づけることもできるのではないかという印象さえ持っている。だが表現主義芸術がティリッヒ神学の形成要因であることを論証し、彼の思想を「表現主義的」と特徴づけるには、彼の多くのテキストについてのさらなる検証のみならず、伝記的事項あるいは美術史に基づくさらなる実証の手続きが必要である。ティリッヒは表現主義を自分なりの理解によって受けとめ、それを自らの宗教思想へと咀嚼していったという言い方をすればややトートロジックであるが、それでも表現主義理解が宗教—文化理論と対応する限り、彼の芸術論を理解することが彼の宗教思想を再考するうえで重要な糸口の一つになりうるということは確かであろう。

注

- (1) "Art and Society," in: Paul Tillich, ed. by J. Dillenberger, *On Art and Architecture*, (The Crossroad Publishing Company, 1987. 以下 AA と略記する), p. 12.
- (2) "Die religiöse Lage der Gegenwart," in: *Paul Tillich. Main Works/Hauptwerke*, (Walter de Gruyter, vol. 1-6, 1987-1998. 以下 MW と略記する), vol. 5, p. 48.
- (3) "Religiöser Stil und religiöser Stoff in der bildenden Kunst," in: MW. 2, p. 95.
- (4) "Existentialist Aspects of Modern Art," in: *ibid.*, p. 277.
- (5) "Religious Dimension of Contemporary Art," in: AA, p. 179.
- (6) "Contemporary Visual Art and the Revelatory Character of Style," in: *ibid.*, p. 134.
- (7) "Zur Theologie der bildenden Kunst und der Architektur," in: MW. 2, p. 337.
- (8) 「突破」というのはティリッヒがしばしば用いる言葉で彼の啓示論のキーワードであるが、さしあたりそれは「深みにある宗教的次元が事物の表層を貫いて顕になってくることを意味する概念だと理解しておけばよいだろう。彼は「境界に立つて」(On the Boundary, 1936)で、この概念もまた表現主義芸術との関連で得られたと述べている。
- (9) これらのカテゴリーの意味と使われ方は、実はティリッヒの中であまり一貫していない。ここで述べるような整理は、一応の

ところが基本的な意味ならし使われ方だと解釈できるものに過ぎないことを断っておく。ところで「現実一般に対する根本姿勢の表れ」「究極的意味解釈」「無制約者に対する一つの姿勢」といった言葉は、彼の「意味の形而上学」の枠組みの中の用語であり、意味そのものの分析「意味内実」と「意味形式」の区別に基づく宗教と文化の理解を念頭においた言いまわしである。「内実」と「形式」のカテゴリも意味の形而上学に対応しているのであるが、そうした点については四章で詳述する。

- (10) *ibid.*, p. 335.
- (11) "Art and Society," in: AA, p. 28.
- (12) テイリッヒはルルデと個人的に知りあいでもあったが、彼の「ペンテコステ」という絵について、「私はいつも神学書からよりも絵画からより多くを学んだのだが、私の諸論文はまさにこの絵から引き出されたことを告白せねばならぬ」とさえ言っている ("Art and Ultimate Reality," in: MW. 2, p. 327)。
- (13) "Zur Theologie der bildenden Kunst und der Architektur," in: *ibid.*, p. 334.
- (14) William H. Willimon, "Tillich and Art: Pitfalls of a Theological dialogue with Art," in: *Religion in Life*, Spring, 1976, pp. 72-81. Michael F. Palmer, *Paul Tillich's Philosophy of Art*, (Walter de Gruyter, 1983). 指谷昭子「ペンテコステ・ティリッヒと表現主義芸術」(『キリスト教教学』一九八七年)「六四—八三頁」。B. D. B. Baumgarten, *Visual Art as Theology*, (Peter Lang Publishing, 1994). 川桐信彦「表現主義とティリッヒの美学」(『ティリッヒ研究』創刊号、二〇〇〇年) <http://www.bun.kyoto-u.ac.jp/christ/tillich/index.html>「三二—四七頁」。もちろん、それぞれ彼らの主題設定には違いがあっても、田辺明子 (1980) Robert P. Scharlemann (1985), Teije Brattinga (1994), Bernard Reymond (1994) などともつながる。他にも田邊明子 (1980) Robert P. Scharlemann (1985), Teije Brattinga (1994), Bernard Reymond (1994) などともつながる。(5章)を参照。
- (15) Willimon, op. cit., p. 79. ほか「指谷 (前掲論文「六章」) Baumgarten, op. cit., p. 223 ff. および川桐 (前掲論文「結ぶ」)を参照。
- (16) "Zur Theologie der bildenden Kunst und der Architektur," in: MW. 2, p. 334.
- (17) "Über die Idee einer Theologie der Kultur," in: *ibid.*, p. 75.
- (18) "Religion and Art in the Light of the Contemporary Development," in: AA, p. 167.
- (19) "Courage to Be," in: MW. 5, p. 210.
- (20) Tillich, *Systematic Theology*, (University of Chicago Press, 1951-1963, Three volumes in one, 1967), vol. 1, pp. 3-4.
- (21) *ibid.*, p. 4.

- (22) *ibid.*, p. 13.
- (23) 「批判的方法の助けをかりて聖書的形象 (biblical picture) の背後に押し入り、《史的イエス》を発見しようとする人は、一つの写真(音声や、できれば性格描写図を添えた写真)を提供しようとする。(中略)これと反対の態度の人は、新約聖書の形象を、アウグストゥス帝時代の最も宗教的で深遠な人々の経験と理想の絵画的投影であると解釈するだろう。理想主義の様式の芸術が、この態度に類似している。第三の方法は《表現主義的》描写のそれである。(中略)この方法において、画家は彼の描く人物とともに人間の最も深いレベルに入り込もうとする。彼は、リアリティーと、対象の意味への深い参与によってのみそれを行うことが出来る。画家は、その人物の表面的特徴を、写真のように再現するのでもなく(あるいは自然主義的に模写するのでもなく)、また彼の美の観念に従って理想化するのでもなく、その対象の存在への彼の参与によって経験するものを表現するために用いてのみ、その人物を描きうるのみである」(*ibid.*, vol. 2, pp. 115-116)
- (24) 例えは以下などを参照。“Contemporary Visual Art and the Revelatory Character of Style.” in: AA, pp. 129-130. “One Moment of Beauty,” in: *ibid.*, p. 235. “Zur Theologie der bildenden Kunst und der Architektur,” in: MW. 2, p. 335. “Über die Idee einer Theologie der Kultur,” in: *ibid.*, p. 78. 『ティリッヒ博士講演集 文化と宗教』(高木八尺編)岩波書店、一九六二年、一四頁。『永遠の今』(茂洋訳)新教出版社、一九六五年、一五八頁。
- (25) この点に関する詳細は、芦名定道『ティリッヒと弁証神学の挑戦』(創文社、一九九五年)などを参照。
- (26) “Art and Society,” in: AA, p. 12.
- (27) “Das System der Wissenschaften,” in: MW. 1, p. 228.
- (28) “Religionsphilosophie,” in: MW. 4, p. 134.
- (29) *ibid.*, p. 135.
- (30) “Das System der Wissenschaften,” in: MW. 1, p. 245.
- (31) “Religionsphilosophie,” in: MW. 4, p. 146.
- (32) *ibid.*, p. 143.
- (33) *ibid.*, p. 144.
- (34) “Kirche und Kultur,” in: MW. 2, p. 106.

書評と紹介

村上陽一郎・細谷昌志編

『宗教——その原初とあらわれ——』

ミネルヴァ書房 一九九九年五月十五日刊

A5判 三四一頁 三六〇〇円

蝶野立彦

本書は、一九九九年に全六巻シリーズで刊行された「叢書／＼
転換期のフィロソフィー」のなかの第四巻である。同叢書では
哲学、芸術、科学技術、宗教、文学、日本近代というテーマご
とに各巻が編まれているが、叢書名とシリーズ構成から推し量
るに、二〇世紀から二一世紀への転換期にあたって、現時点で
の学問的知見を踏まえつつ、今日の文化の基盤をなすこれらの
ファクターのそれぞれについての知的総括と新たな世紀に向け
ての展望を試みる、というのが、本叢書の狙いなのである。
その第四巻となる本書でも、こうした大きな問題への取り組み
にふさわしい、第一線の論者たちによる論考が集められてい
る。

まずはじめに本書の構成と所収論文を紹介しておきたい。

宗教と非宗教のあいだ

村上陽一郎

第1部 不安の世紀

神の不在の時代——近代ヒューマニズムの射程

いのちの再発見——曇鸞とキェルケゴール

ニヒリズムの構図

深みの次元の喪失

第2部 原初

絶対者と理性——ドイツ観念論の一断面

「別の原初」と「絶対無」——ハイデッガーと西田

斎藤茂吉の「自然」——鎮魂のアニズム

祀り——民俗学の地平から

ヤコブ・ベームにおける創造と悪

第3部 宗教のあらわれ

生と死のコスモロジー

創造と終末

贈与あるいは愛の倫理と宗教

宗教と社会

細谷昌志

山下秀智

西村恵信

芦名定道

美濃部仁

松丸壽雄

山折哲雄

中村生雄

岡部雄三

鎌田東二

安田治夫

嶋田義仁

小田淑子

それぞれの論文名に目を通していただければおわかりのよう
に、各論文でとりあげられているテーマは多岐にわたってお
り、目次を目で見ただけでは本書全体を通じての問題
設定や意図はなかなか見えてこない。しかも本書には序文・あ
とがき・解説に類するものはいっさい無いので、編者の意図を
直接知るすべはない。しかし本書の構成を見る限りでは、巻頭
の村上論文は全体を通じての総論としての役割を担っているよ
うに思われる。そこでまず村上論文の内容を簡単に紹介しなが

ら、本書全体の基調を探ってみよう。

その村上論文で畑上にのせられているのは、ヨーロッパの近代宗教学のなかで形作られてきた「アニミズム」の概念である。周知のように、E・B・タイラーは未開社会でおこなわれている靈魂崇拜を原始未開社会に特有の宗教類型と見なしてアニミズムという名称を与え、アニミズムを宗教の起源と位置づけたわけだが、村上氏は、こうしたアニミズム概念が、アニミズムから世界宗教・組織宗教への進化を宗教の辿るべき普遍的プロセスと見なすヨーロッパ・キリスト教的な宗教理解によって規定されている、と指摘する。だが、広義のアニミズムとも呼ぶうる宗教的心性は、実は原始未開社会に限らず、地球上の至る所に見出される。そしてそうした広義のアニミズム的心性が他でもないこの日本において色濃く生き続けていることを、村上氏は、井戸解体などに際してのお戒いの習慣を例にとつて説明する。しかしそうした日本のアニミズムの根底にあるのは、実はタイラーらがアニミズムの特徴と見なした超自然的な「靈魂」の観念ではなく、自然の事物をほしのままにすることに對する人間の「後ろめたさと節度」の感覚である。そして実はそうした「後ろめたさと節度」の感覚こそは、あらゆる人間の意識の底に横たわるいわば「本能」的な感覚であり、ヨーロッパ・キリスト教的な宗教観よりも遙かに広い普遍性をもつた宗教的心性ではないのか、と村上氏は主張する。とりわけ人間の欲望の解放と搾取可能性を追求し続けてきたヨーロッパの近代主義が地球環境問題という危機的結果を生み出してしまった状況のなかであつて、そうした宗教的心性のもつ欲望抑制の

機能こそがその危機的状况を克服するための手段となりうるのではないか、と村上氏は結論づけている。

以上のような村上論文の概要から、本書全体の基調音とでも言うべき問題設定が醗氣ながらほの見えてくる。それは、少々ステロタイプな言い回しを用いるならば、ヨーロッパの近代主義が限界と破綻に突き当たっている現代において、そのヨーロッパ・キリスト教的な枠組みを土台に作り上げられてきた従来の宗教理解を改めて検討に付し、相対化し、その枠組みを越えたより普遍的な宗教理解を提示すること、そしてそうしたより普遍的な宗教理解を提示するという作業を通して宗教がこれからの社会に對して持ちうる可能性を模索することであろう。そしてこうした問題設定を前提とするならば、そこからは主に二通りの議論の方向性が導き出されてくる。一つ目は、ヨーロッパ・キリスト教的な宗教理解の文脈を辿りながら、そのなかに胚胎する問題や矛盾をその文脈の内側から検討してゆくことで、ヨーロッパ・キリスト教的な宗教理解の枠組みを内在的に批判し、相対化してゆく、という方向性である。そして二つ目は、むしろヨーロッパ・キリスト教的な枠組みの圏外にある宗教現象をとりあげながら、そのなかに現代的状況に即応したより普遍的な宗教理解に至るための手がかりを探つてゆくという方向性である。そしてごくおおざっぱに分類すれば、本書の各論文は、この二つの系列のいずれかに区分することができる。

まず第一の系列に属する論文から見てゆこう。第一部「不安の世紀」の四本の論文では、ヨーロッパ的思考が生み出した「近代」という時代の精神状況に焦点が当てられ、近代におけ

る宗教意識の変容とそこに胚胎する問題群が、哲学的な視点から考察されている。

細谷論文では、近代という時代の精神状況が「都市化」という現象を手がかりに分析される。近代の都市化現象を特徴づける流動性と匿名性の増大は、人間の内面の質的差異を括弧で括り捨象することによって均質で平等な世界を生み出すが、そのようにして世界から締め出され意識の底に押し込められた内面性は、代わりに近代ヒューマニズムという形をとって噴き出し、それが逆に人々の意識を物自体的に縛り、苦しめることになる。細谷氏は、近代ヒューマニズムの成立にまつわるこうしたジレンマを、J・J・ルソーの思想を例にとりながら哲学的に跡づけ、そこから生じてくる「直接性と素顔」への信仰が「無いものねだり」に帰結せざるを得ない所以を明らかにする。そしてこうしたジレンマから脱却するために、近代ヒューマニズムが排除してきた「人間間の距離」と「身体性」を今一度見直し、「仮面」のもつ象徴的弁証法的機能を再活性化させることの必要性が示唆される。

山下論文では、現代人の精神状況が仏教の「痴」の概念によって把握される。「痴」とは、自らの思惑によって対象を知ろうとするがゆえに知が対象から遊離してしまい、しかもそのことに気づかずに対象が自分の思い通りにならないことに懊悩する有様である。こうした状況を脱却するためには人間が自らの「痴」を自覚することが必要だが、そのためには通常の反省や思惟を越えた「質的飛躍の瞬間」が不可欠となる。山下氏によれば、近代ヨーロッパにおいて、このような「瞬間」の概念に

依拠しながら近代哲学批判を展開したのがS・キェルケゴールであった。キェルケゴールは、近代哲学が真の移行や運動を把握できず、罪の自覚や質的飛躍の瞬間へと至る道を閉ざしてしまふことで、自らそれと自覚しない「不安」の状態のなかに落ち込んでしまった、と批判した。山下氏は、現代社会の漠然たる不安感の根底にあるのもこうした「無精神性の不安」に他ならない、と指摘する。

西村論文では、一九世紀から二〇世紀にかけてのヨーロッパで多くの人々の心を捉えたニヒリズムの思想がその根底において仏陀の思想と通じあうものであることが指摘され、F・ニーチェの議論を手がかりに、ニヒリズム思想の持つ普遍性と可能性が論じられる。とりわけ西村氏は、『ツアラトストラ』のなかでニーチェがニヒリズムの辿るべき過程として挙げた三つの段階が禅宗の己事究明の過程と深い親和性をもっていることに着目し、ニヒリズムの深化が子供のよう無邪気さと世界の絶対肯定へと転化してゆく過程のなかに、「ニヒリズムによって超克された真のニヒリズム」の成立の可能性を見出そうとする。

芦名論文では、現代の精神状況が、P・テイリツヒの思想に依拠しつつ、「無意味性の不安」という言葉によって定義される。「無意味性の不安」とは、「人間がそこに存在意味を見出しうる意味世界」が空虚で無意味なものとなってしまうことに対する不安に他ならない。テイリツヒによれば、あらゆる文化的な意味世界の背後にはこの意味世界を根拠づける「深み」の次元が存在しており、このように意味世界を根拠づけることこそ

が宗教の本来的役割である。ところがそうした意味根拠との関わりになかで成立したはずの意味世界は歴史の流れのなかで次第に自律化し、やがて意味根拠との間の接点を失ってゆく。これが近代のヨーロッパで生じた世俗化の過程であり、それは具體的にはかつてこの意味世界と超越的な意味根拠とを媒介していたキリスト教の伝統的な宗教的象徴が多くの人々にとって真理性を喪失してゆく過程であった。ところがこのように意味根拠との接点を失って自律化した意味世界にあつては、その意味世界の存立が問われたときに、意味の根拠にまで立ち戻つてそこから意味世界を再建することはやはり困難である。これが「無意味性の不安」という言葉で表現される現代の状況である。それではこの状況をテイリツヒはどのように克服しようとするのか。芦名氏は、シェリングのテイリツヒへの影響関係の解明と、R・ブルトマンの非神話論化とテイリツヒの非字義化との比較を通じて、伝統的象徴に関する解釈を流動化させることによつて象徴の現実開示機能を回復させようとするテイリツヒの試みを浮き彫りにする。そして結論部では、シェリングの弁神論的歴史観に依拠しつつ、世俗化によつて生じた伝統的な宗教的象徴の危機を、新たな宗教的象徴の生成とキリスト教の新たな社会的役割の創出へと至るべき契機としてポジティブに捉える視点が示される。

続く第2部「原初」では、宗教の起源ないし本質面に焦点を合わせた論考が展開される。その最初の二本の論文も、基本的にはヨーロッパ哲学の問題設定を基盤に据えている。

美濃部論文では、ドイツ観念論哲学のなかで重要な意味をも

つた「絶対的なもの」の観念がとりあげられる。本来神のものであるはずの絶対性に人間たる哲学者がどのようにして到達できるのかという問いに、ドイツ観念論哲学がどのような答えを見出していったのが、カント、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルらの立論を通して概観され、「自我を捨象すること」によつて絶対性に到達しようとするシェリングの立場と「自我の自己滅却」を通じて絶対性に到達しようとするフィヒテの立場の違いが浮き彫りにされる。

松丸論文では、多くの宗教に共通に見出される「現世拒否を通じての超越」というモチーフがとりあげられ、超越をめぐるM・ハイデッガーと西田幾多郎の議論の比較を通じて、現代においてありうべき超越の可能性が模索される。そして「別の原初」の観念をめぐるハイデッガーの立論、さらに「絶対無」の観念をめぐる西田の立論に詳細な分析が加えられ、超越に対する両者の立場の共通性と差異が明らかにされるとともに、その両者の立場のうちに、現代を特徴づける「超越の頹落」を克服するための手がかりが示される。

第二部には、ヨーロッパ・キリスト教思想に関する論文がもう一本取められている。それが一七世紀の神祕思想家J・ペーメを論じた岡部論文である。岡部氏は、未来に向けて世界を創造する「神の意志」ではなくむしろ「神への回帰」を重視するキリスト教神祕思想の潮流のなかにあつて、ペーメが「神の意志による創造」を重視したという点に、ペーメの特異性を見る。そしてペーメの創造論の詳細な分析を通して、絶対的な無のなかから自己顕現を求める神の欲が兆し、永遠の自然のなか

の一連の運動と変容を通してその神の欲が「善と生命」を担う真の神を生み出すに至るまでの、ペーメの創造論の内的構造が明らかにされる。その際に重要なのは、神の欲から「善と生命」が生み出される局面のなかには同時にそこから「悪と死」が生じる可能性が胚胎しているという点であり、「善と生命」は、神の意志がそのような悪のエネルギーを孕みながらしかも自己否定を通じてその悪をいわば弁証法的に乗り越えるときにはじめて顕現する、とされる。そして岡部氏は、ペーメの創造論のこうした弁証論的含意のなかに、「意志の自由」の思想を読みとろうとする。

このペーメや前出のシェリングの思想のなかにも見出せるように、ヨーロッパ・キリスト教的な思想伝統のなかには、既存の文化的枠組みが危機や破綻に瀕したときにそれをその枠組みの限界とは捉えずに、むしろそうした否定的なフアクターをその枠組みのなかで内在的に消化し克服しながらその枠組みを拡大させてゆくことこそがいわば「神の秩序」の弁証であると捉えるタイプの弁証論的・救済史的思考様式が存在している。そうした従来型の救済史的思考様式に対して、キリスト教の内側からラディカルな「否」を突きつけるのが第3部「宗教のあらわれ」に収められた安田論文である。安田氏は、天地創造から最後の審判へと至るような従来の直線的な救済史観が、結果的に人間による自然の支配を再生産する思想を生み出してきたとの問題意識に立って、そうした従来の直線的救済史観の廻り所となってきた二つの聖書テキスト、即ち『創世記』と『ヨハネ黙示録』の読み直しを試みる。そして近年の旧約学の成果など

も踏まえつつ、安田氏は、この二つのテキストのなかには元来、天地創造や最後の審判の教理につながる内容は記されておらず、そうした教理に基づく直線的救済史観は後世の神学者たちによって作り上げられたものに過ぎないと指摘し、従来の直線的救済史観から脱却した新しい聖書解釈の必要性を論じている。

以上、ヨーロッパ・キリスト教的な文脈と関わりをもつ論文を紹介してきたが、やはり近代ヨーロッパの思惟の内在的批判からだけでは、従来の宗教研解の枠組みを超える展望はなかなか十分には見えてこない。より普遍的な宗教研解の可能性を探るためには、非ヨーロッパ圏の現象に視点を据えた第二の系列の論文に目を向ける必要がある。

第2部には日本の文化・宗教に焦点を当てた論文が二本収録されている。そのうちの一本、山折論文では、近代日本を代表する歌人・斎藤茂吉の自然描写に関する独自の哲学がとりあげられ、万葉歌人たちや源実朝の短歌に対して斎藤がおこなった批評をめぐる考察、さらに彼の「実相観入」の思想とゲーテの汎神論思想との比較などを通じて、歌詠みとしての斎藤の自然に対する独特の距離の取り方が浮き彫りにされる。

中村論文では、毛坊主と呼ばれる真宗の俗人僧のなかに古代以来の巫者の伝統を見た柳田国男の着想を導きの糸にしながら、福井県のある山村でのフィールド・ワークを通して、毛坊主と在俗信徒だけからなる信仰共同体の活動のなかに日本における「聖なるもの」の有様が探られる。そこで中村氏は、この村の在俗信徒だけで運営される「道場」の活動が、中世の農村

に真宗が始めて浸透していった当初の聖俗一体の信仰共同体の姿を色濃く残していることを指摘しつつ、その日常実践のなかにむしろ神社祭祀との共通点を見出してゆく。そして近代数学のなかで政治的・観念的に形作られてきた神祇不拝の理念とは全く無縁な、こうした民間の生活空間での宗教実践のうちに、かつて日本のどの村落でも自明のこととして継承されていたであろう「聖なるもの」の遇し方の名残を捉えようとする。

第3部の鎌田論文でも、やはり日本の宗教的伝統がテーマとなる。鎌田氏は、古事記の記述において男神と女神が性行為をおこなうようになって始めて世界のなかに生と死が現れてくる点に着目し、日本古代の宗教的心性のうちに性・生・死を一体の有機的運動と捉える宇宙観が根づいていたことを示唆する。そして「いのち」という語の語源分析と日本の祭祀に関する象徴分析を通じて、個的な生命を越えた生命の「大いなる全体性・連続性」こそが日本人の生命観の中核をなしていたことが示され、その大いなる全体性が分断され希薄になることで「酒鬼齋微聖斗」の如き存在が生み出されてくる、との警告がなされる。

このようにおよそヨーロッパ的思惟とは無縁な地平に立つ諸論考を見てくると、そうした地平から逆にヨーロッパ的思惟を捉え返し相対化する視点も欲しくなってくる。そしてまさにそのような視点から出発するのが嶋田論文である。嶋田氏は、アフリカのイスラム国家レイ・ブーバ王国での実体験から、人間の経済活動のなかでの「贈与」という行為の重要性に着目し、M・モースの『贈与論』の読み直しを通して、西洋近代の経済

思想を批判的に再検討してゆく。そして「私利利害」のみを人間の経済活動の中心動機と捉える西洋近代の経済思想が、結果的に「人間の自然的欲望の追求（イギリス経験論）」か、それとも「自然的欲望を排しての道徳・理想の追求（ドイツ観念論）」か、という不毛な二元的対立を作り上げてしまった、と指摘する。しかし人間の実際の経済活動のなかでは名誉やメンツなどの動機に基づく「贈与の喜び・興奮」が大きな役割を果たしており、それゆえ「自然的欲望に基づく利他的行為」が可能となる。そしてモースが『贈与論』でおこなおうとしたのは、そうした可能性を示すことによって西洋の近代経済思想を批判することであった。しかしそうしたモースの意図はC・レヴィ・ストロースらその後の人類学者たちに理解されることなく歪曲され封じられてきた、という嶋田氏の指摘は興味深い。

従来のかたちを越えたより普遍的な宗教理解を目指すためには、何よりもまず、従来のかたちを越えたより包括的な宗教研究の方法が模索されなければならない。そうした要請に応えるのが本書最後の小田論文である。小田氏は、従来宗教学研究が、宗教を社会現象の中に還元してしまう記述的・実証的研究（宗教社会学）と宗教を専ら個人の信仰の次元あるいは超越的次元にのみ限定する規範的・哲学的研究（宗教哲学）とに分極化してしまった点を批判しつつ、宗教の全体像を捉えるためには宗教の超越的次元と歴史的社会的次元との間のダイナミックな関係を明らかにしなければならない、と主張する。そしてそのために研究者が当面取り組まなければならない重要な課題として、まず宗教と世俗社会との関係を「宗教的人間の社会性」という観

点から考察すること、そして宗教とそれを支える共同体的・組織的基盤との間の関係性を明らかにすることを挙げる。そのうえで、これらの課題設定に基づく具体的考察として、まず宗教と社会の関係づけ方をめぐる古代原始宗教と世界宗教との間の違いが論じられ、次いでイスラムにおける宗教と社会との関係の独自性が考察される。さらに宗教の存続基盤としての宗教的真理の制度化の問題が論じられ、最後に教義レベルでの宗教的真理と共同体レベルでの宗教的集合表象の関係が考察される。

以上、各論文の内容を駆け足で紹介してきたが、極めて多岐にわたる内容であり、またその多くが評者の専門外のテーマに関わるものであるために、正確な紹介ができたかどうか些か心許ない。ただ一点だけ、専門家の立場からというよりも一読者の立場から気になった点を付言させてもらえば、これだけ多様なテーマ・領域にまたがる論文を集めた書物であればこそ、序文・あとがき・解説などどのような形でも構わないが、本書を手にした読者がその全体像とコンセプトをとりあえず簡単に把握することができるような一文を何らかの形で本書に付していただきたかった。幅広い読者層に向けて編まれた書物であると推測されるだけに、この点だけは惜しまれてならない。しかし個々の論文の内容は濃く、論者の問題意識も深い。本書で論じられているテーマに少しでも関心をお持ちの方には、本書を手にとっていただきたい。本書評がそのための架け橋となれば幸いである。

山下秀智著

『宗教的実存の展開』

——キエルケゴールと親鸞——』

創言社 二〇〇〇年三月二五日刊

A5判 三〇六頁 三〇〇〇円

大 利 裕 子

本書は副題も示すように、特にキエルケゴールと浄土教思想について考究を重ねてきた著者が京都大学に提出した学位論文を基としたものである。本書のタイトルについて「あとがき」で著者は以下のように述べている。「『宗教的実存の展開』と題する本書が、そこに『展開』という言葉を使っている理由は、およそ次の二つの理由からである。一つには、本書が、いかにして日常的な在り方をしている人間が宗教的実存へと展開するかという問題を扱っているからであり、二つには、宗教的実存が現成した後に、信仰や信心に本質的に属する性格を明らかにしたいと思うからである。すなわち、信仰や信心は質的飛躍的に現成するが、一回切りで安定した状態に留まる訳でない。……信仰や信心の現実性を『既に』(schon)と、『未だ…ない』(noch nicht)の相即として本書は捉えようとしており、そこに『展開』の意義を見出だしているのである」(二八〇頁)。少々長く引用したが、ここに明確に本書の主題が述べられている。ここで述べられた二つの「展開」はそれぞれ本書の

前半部分（特に第二、三章）と後半部分である第四章から第七章までのテーマとなつて論じられている。まず序章から第七章まで叙述に従つて内容紹介を行いたい。

序章「宗教の成立根拠」では、「宗教が根本的に問題となるのは、それが人間存在の根本構造にその成立根拠をもっているからに他ならない」（五頁）と著者は述べ、その成立根拠を明らかにしようとしている。その際本書で一貫して保持される人間観が提示される。人間存在の根本構造のモデルとなるのはキエルケゴールの『死に至る病』冒頭の自己の定義、すなわち「それ自らに關係しつゝ他者（神）に關係する關係」である。自己は「それ自らに關係する關係」であるとともに神關係を欠いては均衡を得られない二重存在である。この二重性は仏教的人間観においても存在する。キエルケゴールの自己關係、他者關係を著者はまたそれぞれ「思惑（思忖）存在」、「如と繋がつている存在」と呼ぶ。前者は頻出する重要なタムとなるので、説明を加えておくと思惑（思忖）とは、「思考する人間が、あらゆる物事を自らの思惑（思忖）に取り込んで、自らに思われたものに変えて、それに執着し、いわゆる実相から遮断される事態」（六頁）を表し、『起信論』における、「計名字相」以後の人間の在り方であるとされる。宗教はこの二重存在に根拠をもつとされるが、この二重性は後の自覚の区別で重要となる。

第一章「真理の伝達における二重性の意義」では宗教的実存への展開を論じるに先立ち、真理の伝達方法について考察される。主体の自己化を要求する真理の伝達は、間接性、二義性を

もつことが必要となる。ここではキエルケゴールの伝達論がまず触れられ、それに深い影響を及ぼしたソクラテスの間接伝達、さらにキリストの受肉と「躓き」についてその意義が論じられる。

続けて第二章「キエルケゴールにおける宗教的実存への階梯」ではキエルケゴールがいかに宗教的実存へと歩みを進めたか、個人史ならびに主要著作をたどりながら検討される。著作についての解説はここでは一つ一つ取り上げることではできないが、単なる内容紹介に留まらず、人間存在の二重性の自覚という本書の観点から論述がなされており興味深かった。個々の著作に即して論じる方法も、キエルケゴールの仮名著作はその個々の仮名に依じて異なった視点が取られているため適切であると思われる。しかし、第一章、第三章との関連のためからか仮名著作に重点がおかれ、実名著作の扱いは『愛の業』のみであった。著者も認めているように（八九頁）キエルケゴールの著作活動が最初から審美的・宗教的という二重性を保っていたとするならば、実名著作に対する言及がやや少ない印象を受けた。

第三章「親鸞における宗教的実存への階梯」ではまず、第一章で論じられた真理伝達における二義性が仏教においても存在することが『教行信証』の「化身土巻」に基づき「顕彰隱密」の概念を通して示される。次に親鸞の生涯を通して宗教的実存の現成がたどられた後、宗教的実存への階梯が「三願転入」によつて考察される。第十九願、第二十願ともに倫理的努力を強調するが、実は絶対他力の道へと導こうとする如来の配慮が

働いており、先に述べられた「顕彰隠密」の義がある。第十九願から「定數の二善」に絶望して第二十願に至り、さらに自力の念仏を唱える第二十願から他力念仏の第十八願への転入に至るプロセスが詳しく検討される。第二十願が展開して第十八願へ転入するためには、それに先立つ第十八願との邂逅が不可欠である。これと出会うことよって自己の慢心が自覚され、思想が破られて宗教的実存の到達点に至る。

第四章「自覚としての宗教的実存」では回心の後の宗教心の在り方が「自覚B」という概念を用いて考察される。本書の特質の一つは「あとがき」で述べられている通り、自覚A、Bの概念の導入である。自覚Aは思惑の中を転々とする、自己関係としての在り方、自己意識的自覚であり、それに対して人間がみずからの存在の根底である神や如を自覚することは自覚Bとされる。人間が根底を自覚することは根底自身が現実化する。ことでもある。この二種の自覚が序章の人間存在の二重性に対応しているのは明らかである。著者はまず西田哲学における「自覚」を検討し、そこには「自己意識の無限の展開としての自覚」のみならず「真如の覚としての自覚」が含まれるはずであるが西田においてはその点が明確ではないと指摘する。著者自身は両者の関係を、非連続の連続、矛盾の同一として捉えている。著者はここで唯識思想の四分説を引きつつ自覚の無限性を考察するが、そもそも無限な自覚の展開が可能になるのは、自己意識的自覚が破られ、如が自覚されること（唯識でいえば阿頼耶識からの招喚の声）によるからであると述べる。次に二つの自覚はいかに関連するのかが問題となり、両者の弁証法的関

係が示される。自己意識的自覚は自己意識の多様性に応じた様々な形態を取るが、真如と呼応してできる自覚は具体的に「二種深信」（換言すれば真の根底の自覚とその自覚によって明らかになる自我の思惑の自覚）である。自己意識的自覚の恣意的な運動に対して、真如を根底とした自覚はその根底の無底性ゆえに停滞することなく無限の運動を行う。人間の思惑は生きる限り続くため思惑の自覚は絶えず受け取り直される。この点に著者は「既に」と「未だ：ない」の統一を見ている。次いでこの受け取り直しにおける行（念仏）の重要性が説かれる。信があつて行があるのではなく行自体が思惑を打ち破る働きをなすものであり、名号は自覚へと促す如来の呼び声であることが確認される。さらに後期のハイデガー哲学においても、人間は存在者の存在に対して応答を怠りつつなおその呼応のうちに滞在しているという点で、序章で述べた人間存在の二重性が見られることが指摘される。ここではハイデガーの存在を真如、存在の呼び声を如来の招喚の呼び声とパラレルに捉える興味深い試みがなされている。

次の第五章から第七章は、第四章の問題が個別の問題としてさらに深められ論じられる。第五章「根底の自覚——キェルケゴールと唯識思想」はキェルケゴールと唯識思想の立場を比較検討することよって、自覚AとBの関係を浮き彫りにしようとする。まずヘーゲルの『大論理学』に拠りつつ「矛盾」について考察される。矛盾は単純な否定関係ではなく、一方が他方を否定しつつそれによって他方がより明確に現れる相即関係として捉えられる。次に唯識における末那識、キェルケゴールの

絶望がそれぞれ論じられる。末那識の発見、絶望の自覚は自覚Aに相当するが、これらがいずれも徹底して遂行されて初めて自覚Bが現れる。しかしこの自覚Aの遂行も実は根底からの働きかけによるものである。また他方、自覚Bも自覚Aなくしては成立し得ない。この点において自覚A、Bは先に述べた矛盾関係にあることが明らかとなる。「煩惱即菩提」や悪人正機の思想もここから理解することが可能になる。

第六章「根底の自覚——『教行信証』をめぐって」では先の第五章の矛盾の問題がある意味で引き継がれ、第三章で論じられた三願転入と「信巻」「三一問答」の「仏意釈」が取り上げられる。前者は自覚の根底へ至るプロセス（自覚A）、後者で述べられる衆生を救済する如来の自己実現が根底の自覚（自覚B）として捉えられる。両者は前章で「矛盾」として述べられたような不即不離の関係にある。まず三願転入における根底へ至るプロセスがたどられ、これが既に如来の本願の働きの中で起こっていることが示される。次に「仏意釈」の解釈を通じて、至心、信樂、欲生が如来の計らいによって惹起していることが示される。

最終章「自覚と言葉——ハイデガールの言語論をめぐって」では、思惑が言葉なしに存在しないことから自覚AとBの関係が言葉の問題として捉え直され、ハイデガールの言語観が考究されている。前期の「存在と時間」に即し、現存在の「現」の解明を丹念にたどり検討しながら、著者は言葉の基礎が「話」にあり、話は他者とともにある存在と不可分で、最終的に言葉の根柢が民族の経歴である命運の自覚におかれていることを示す。

この立場はなお宇宙へと開かれず民族の地平に閉じている点で自覚Aの立場に留まると指摘される。次に後期の言語観について論じられ、後期では言葉をその根底へと探求していった前期とは逆に、言葉が存在の根底から捉え直されることが示される。著者が注目するのは「一体二重性」、「区別」という言葉であり、これが空観の「色即是空」「空即是色」と表現される事態として捉えられること、この事態は根底の自覚（自覚B）において成立することが論じられる。しかし、自覚AとBとの間にある質的断絶を果たしてハイデガーが意識し、言葉と存在の深淵を経験していたかどうかという点に関しては著者は疑問視している。

以上叙述に沿った紹介を行ったが、本書ではキェルケゴールと親鸞だけでなく広範な思想に触れつつ密度の濃い議論が行われている。総じて論旨は非常に明快である。さまざまな角度から論じられる広がりを持った論考であるが、本書の基本的主張は自覚A、Bを通して展開されているので、この二つの自覚に関わる限りで若干論評を試みたい。

自覚A、Bという区分は「自覚」という言葉を用いつつ明らかにキェルケゴールの「宗教性A」「B」に多くを負うものであろう。それは既に見たように自覚A、Bがそれぞれ自己関係、他者に関係する関係と言われ、また自覚Aが「主体性は真理である」という立場と呼ばれる（一九九頁）ことに示されている。この自覚A、Bというモデルを用い、副題に示されるように浄土教思想に即しながら宗教的実存の在り方を説明することが著者の意図であると見られる。しかしここで一つ疑問点を

挙げると、本書では自覚Aが徹底して遂行されることよって自覚Bが現れる点においては自覚Aの意義が認められていたものの、自覚Aは自覚Bへ至るための突破されるべき過程と見られてはいないだろうか。もしそう見られているのであれば、キエルケゴールの自己関係あるいは「主体性は真理である」の立場が自覚Aとされた点には疑問が残る。評者は、キエルケゴールにおいては宗教的実存に到達した後に自己関係、主体性が回復される点が重要であり、また彼自身もある面では自己関係や主体性をそれ自体として積極的に認めていたと考えている。その点が神学的であると同時に実存的でもあったキエルケゴールの思想の特質であったように思われる。

第二の点であるが、本書では思考が思惑の原因とされ、一般的な哲学的思惟もしばしば思惑として退けられていたように思う。本書の論究は宗教哲学の立場に立つものと思われる。その場合、宗教哲学とは自覚Bに至り、それ自身を反省して説明するものとして一応考えられよう。では自覚Bに至ってなぜそれを反省し、説明するということが生じてくるのだろうか。自覚Bとそれを反省し説明する立場との連関（換言すれば宗教的実存と宗教哲学との関係）はどのようなものであるのだろうか。

第三に、自覚A、Bの区別を設けた理由として、著者はこの区別なくしては社会的実践の問題が出てこないことを挙げている（一一頁、一五六頁）。著者の社会的実践への関心は本書の随所から窺うことができ、評者も共感を覚えた。しかし自覚Bから翻ってどのようにして実践の問題が出てくるのだろうか。自覚Bにおいて閉塞した自己から現実へと開かれる経験が初め

て可能になることは推測されるが、その理由に残念ながら明確には述べられていなかったように思う。本書では実践の問題に触れられなかったことが「あとがき」でも述べられているが、今後その点の解明が示されることを評者も望んでいる。

評者の関心から疑問点を挙げたが、内容豊かな論考であったため評者の理解の不十分な点があるかもしれない。その場合は著者のご寛恕を願うほかない。総括すると本書はキエルケゴールと浄土教思想を手掛かりとして宗教を捉える有効な枠組みを提示していると言えよう。浄土教思想とキエルケゴールの思想はもちろん容易な比較を許すものではない。しかし例えば第五章の分析によってキエルケゴールの絶望の弁証法が鮮やかに浮き彫りとなったように、両者を相互に照らし合うことによって個別研究では必ずしも明瞭とまらない部分までも浮かび上がらせることが可能になると本書を通じて実感した。本書は比較思想という観点から見ても示唆に富む著作であると思われる。

鶴岡賀雄著

『十字架のヨハネ研究』

創文社 二〇〇〇年二月二十九日刊
A5判 三六六一〇頁 六五〇〇円

田 島 照 久

著者は、「神秘神学のことば——十字架の聖ヨハネの一局面」と題された一九七九年の日本宗教学会発表以来、イグナチウス・デ・ロヨラを初め、アピラのテレジア、ルイス・デ・レオン、十字架のヨハネ、ミゲル・デ・モリノスといったいわゆるスペイン神秘思想の系譜や十字架のヨハネの影響を強くうけた十七世紀フランスのイエズス会士ジャン・ジョゼフ・シユランの思想等を二十年以上一貫して追い続けてこられたが、それらの研究に視座ともいふべきものを提供していたと思われる。「宗教と言語」をめぐる思索につねに置かれていたと思われる。その意味で本書は十字架のヨハネに関するわが国初の本格的研究であるという栄光に加えて、著者が「宗教のことば」をめぐる永い思索の中でいかなる方法論に到達したか、さらには著者の用いる方法論によって十字架のヨハネのいわゆる「神秘思想」の全貌がどのように描き出されるのか、大きな期待を抱かせる待望の一書である。

*

十字架のヨハネが生きた十六世紀後半のスペインでは、ルターの宗教改革を受けて展開したカトリック教会刷新運動こそが、新国家建設の精神的支柱であり、近代精神そのものを意味するものであった。十六、十七世紀というスペインの黄金世紀には近世スコラ学の大成者フランシスコ・スアレスを始め、セルバンテス、エル・グレコ、ペラスケス、ムリリヨなどスペイン文化の古典時代を形づくった巨人達の足跡が印されるが、その中であつて十字架のヨハネの三つの詩作品、「暗夜」「霊の讃歌」「愛の生ける炎」はスペイン文学が到達した頂点の一つという評価がすでに定まっている。

スペイン文学史上の珠玉と評されているこのヨハネの三つの詩は、字義的には神学とは無縁な恋愛抒情詩として完結している。神という表現さえ登場しない。ではなぜ、ヨハネは列聖され、教会博士の称号を得、カトリック教会の代表的な神秘家として現代も熱い研究が続けられているのであろうか。

その理由は、ヨハネ自作のこれら三つの詩作品に自らが註解を加えるという極めて特殊な形式で書かれた著作群が残されているからである。旧約の『雅歌』をあたかも義解するかのような仕方では『カルメル山登攀』『暗夜』『霊の讃歌』『愛の生ける炎』の四主著が著され、そこで神との合一への道程と合一そのものが説かれているからである。ではなぜ十字架のヨハネはそのような方法を採用したのであろうか。この最も素朴なしかし根本的とも思える問いを冒頭に掲げた上で、本書の概略的介绍に着手することにした。

*

「第一部、序論、四、方法と視点」は本書を統括する中核部として隠れた本論と言ってよいものであろう。註も含め一三ページ程の中に、これまでの神秘思想研究に対する根本的な疑義が呈せられ、本書の方法が告げられる。まず本書が十字架のヨハネの神秘思想読解の一つの試みであり、読解である以上扱う対象はテキストに限られることが確認される。つまり、テキストを書き残した十字架のヨハネという歴史の実在に特権的に内在し所属するものと想定された限りでの思想なり体験なりを理解の最終目標とする研究態度が退けられるのである。もし体験・経験の側に目標を設定するならば、テキストとは体験を不完全にあるいは間接的に表現したものとみなされ、研究者の視線がテキストを貫いて神秘家の体験に迄到達するために「神秘家と同じ、体験を体験することが要請されてくる」（四六頁）ことになる。これは神秘家の体験が卓越したものとされている以上不可能なことであり、体験の同一性とは何かという原理的に困難な問題を抱え込むことになり、論理的には無意味なものとされる。その意味では、テキストの著者、ないしはその生や経験は、それを読解する者にとっては決して同一化できない他者として出会われることになる。

ならば「読解する」とはどのような行為を指すのであろうか。著者によれば、そうした他者の言葉であるテキストに、読解者はさまざまに触発されて、当のテキストにあるいはテキストとして、定着されている思考ないし思想を、読解者の言葉で引き継ぎ、言うこと、これが読解ということの意味であると語

られる。テキストに触発され、テキストの思考を語り継ぐ読解者の言葉には当然のこと現代の視点・理論が反映してくることになる。事実本書の読解には明示されていないが、構造主義であれ、解釈学であれ、言語ゲーム論であれ、プロセス思想であれ、今世紀の人文・社会科学における言語論的転回以降の新しい読解視座を提供する理論であれば可能な限り参照するという積極的姿勢が随所に見うけられる。このような読解の方法は「狭義の神学とも哲学とも区別された宗教学という観点から宗教家ないし神秘家の思想に関わろうとするとときに許される、一つの可能性と考えたい」（四七頁）と語られる。

読解の目的対象が神秘家の体験・経験ではなく言葉としてのテキストそのものであるとしたならば、テキストの形式とはテキストの一種の身体性であって、テキストが「いかに (how) 言っているか」に視線を定めたときに、テキストが「何を (what) 言っているか」が見えてくるとされる。

神秘家の立場で語るならば、「何を」書くべきかは明白であるという。それは彼らの理解する限りでのイエス・キリストの神秘 (ミステリウム) であり、知の体制の成熟によって当然化、自明化、透明化した形式をすでに得ている正統教義学の言葉ではもう十分に語られ尽くされている事柄である。しかし神秘家は自分の言葉でこの神秘をどう書くかに無意識の裡で苦しむ。それゆえに神秘主義とは、定義上言葉ではない・言葉を越えたものである神秘体験といったものを中心とする必要はないとされ、むしろ、神秘家とされる人はそうした体験を多かれ少なかれもつにしても、彼らを神秘家たらしめるのは、そこで与

えられた神秘そのものへの何らかの理解を彼らが自ら多少とも満足できる仕方を書く、そのやり方であるとされる。

こうした観点から著者は、ヨハネの諸テクストにおいて、その詩型、著作の構成とその破綻、動詞の態、頻出する譬喩ないしイメージ、動詞や代名詞の人称等に着目し、そこに込められた、半ば無意識の思考を抽出することを目ざすと告げる。

著者はヨハネの四主著を、『登攀』『暗夜』と、『讃歌』『炎』とに二分した上で、前二書がスコラ心理学に準じた一義的概念言語を主調とするのに対し、後二者は聖書註解に近い多義的なイメージ言葉主導の文体であるとする。そしてこの叙述形式やスタイルの複数性自体が、ヨハネの神秘思想全体を秩序づける最も大きな構築原理であると認識することで本書は成立している。

どういうことであろうか。著者によれば、神秘的合一に向かう階梯のより高次の段階の事柄を語るには、それにふさわしい言葉のあたりを必要とする。その必要から獲得された言葉のあたりが著者がバシユールから学び「イメージ言語」と名づけたものである。

『登攀』『暗夜』『讃歌』『炎』という執筆順の序列はヨハネの魂の歩みの深化を直接に反映するものと見る必要はなく、むしろ著述家としてのヨハネが「神秘（ミステリウム）」についての語り方の階梯を進んで行った、あるいは開拓していった過程である（五三頁）と理解される。

このあと本論各章の主題が短くまとめられ「序論」は終わる。以下本論各章の主旨を概説することにする。

*

「第II部、道程」は五章立てであり、「II—」はカルメル会改革派のヨハネがトレドの修道院に幽閉されていた時期に書かれた、ヨハネの詩作の内では最も芸術性の劣るとされている「ロマンセ」を扱い、この作品にヨハネの「神学者としての最初の言葉」を見ようとするものである。ヨハネはロマンセという民衆的語り物の形式を借りてキリスト教救済史を神話として物語り、その終結点「受肉」という神の愛の場こそが神へと登攀するヨハネ神学の地上の出発点となったと指摘する。

「II—」「II—三」では『登攀』をテクストとするが、ここで展開されている「疑似スコラ学的」神秘主義教説の特質を「心理学的現象論の場面で展開される徹底的な（否定神学）」と定位する。すなわち神との合一を目ざす観想生活の中で出会うれるさまざまな心理体験は合一を妨げる障害として否定されるが、そうした否定道の実践を説く教説という意味で「否定神学」の語が用いられている。

しかし『登攀』テクストの中では知性認識の対象となる全把握物のうち、実践的否定の原則が適用されない特殊なくつかの体験が語られているという。これら否定されざる神秘的体験の内、最も究極的なものとして「曖昧、晦冥、総体的で愛にみちた観念」なるものが挙げられるが、著者はこれを「否定神学を破るもの」と位置づける。『登攀』では一切の具体的な、明晰判断にして個別的な観念による対象認識は徹底的に排除されていくが、そうした否定の途の極点において上述の「愛にみちた観念」すなわち魂の神への純粹な志向性の目覚めが現出して

くるといふ。あるいは潜在的につねに存在していた愛にみちた観念が顕在化してくるといふ。このことは『登攀』の叙述の極限において『登攀』の言葉の基本性格である「否定神学」自体が機能しない事態が露呈していることになる。このことが『登攀』が中断され未完に終わった理由であると語られる。

*

さらにこの「愛にみちた観念」を含め否定神学を破るものとして挙げられた四つの神秘体験は、共通して「本体（実体的接触）」と語られうる性格のものであることが指摘される。ここでわれわれは、本書の最大の実りの一つである「接触の形而上学」（評者命名）とでも名づけるテーマ領域へと踏み込むことになる。「本体（substantial）」とはキリスト教神秘思想の通時的言語系では、魂の根底・頂・尖端・火花、あるいはシンデレリスと語られてきた神認識の座であるが、著者の読解はむしろ「接触」という事態の解明へと向かう。

アリストテレス以来、感覚は視覚、聴覚、嗅覚、味覚、触觉の順で高貴さの序列が定められてきた。その根柢は感覚に伴う運動・変化の多寡に置かれ、被動性の大きいものほど下位に置かれる。ヨハネはしかしながらこの最も低い触觉に基づく「接触」という表象を用いて合一の神秘体験を語ろうとする。著者は視覚（見ること）と対比して捉えられた触觉（触れること）こそがヨハネ本来の神秘神学の言葉の位相を拓くイメージ語彙であるとす。視覚においては感覚主体が感覚対象に対してある超越性ないし非関与性を有するのに対して、一般に触れるものと触れられるものとの間には何らかの同質性、相互性が前提

とされていることになる。心は物を見ることはできても物に触れることはできない。心に触れるのは心である。しかしこの場合同質性とは存在論的同質性ではなく、意志的な愛の同質性であり魂と神とは同質の愛をもって互いに触れ合うのである。熱いものに触れば熱くなるように、触れないし触れられることは当の主体に変化をもたらず。本体的接触のもたらす最終的変容は神学の言葉では「神化」と呼ばれるが、著者は、本体的接触の成就によつてはじめて、魂は神との愛の同質性をもつた一つの実体となり、神と本体的に触れ合い、愛し合う「世界」に「受肉」するのである、とこの事態を読解する。

ヨハネが『登攀』を否定神学の言葉で語りつつも、それを破るものに言及せねばならなかったとすれば、それは、その否定神学を破る当のものこそが否定神学の否定の行為を命令し、根底でこの否定の道を導いているからに他ならない。神ならざる一切を否定するのは、ただ神のみを愛するからに他ならない。暗夜のイメージの下に展開する『登攀』の全巻は、この見えざる光たる「愛」のみを語ろうとしている書であるとされる。

『登攀』の中断は否定神学の言葉で語りうるものはほとんど語り尽くしたことによる結果であると理解される。つまりスコラ学の術語を用いて、一切をいわば心理現象に還元して語り尽くそうとする論述態度は「見る」という精神のあり方がとるところに由来するものであり、そこから生まれる言葉のかたちであるのに対し、「触れる」というイメージを核として開かれる「神秘神学」の世界、すなわち合一の風光は『登攀』や『暗夜』とは別種の言葉によつてこそふさわしく語られうるはずで

あると「第三部、合一」への展望が告知される。このあと「II—IV」では「暗夜」という詩的根本イメージが解明の教説の言語に移されたときに負荷される意味構造の分析が周到に行なわれ、「II—V」では暗夜の苦しみが愛の非充足の苦しみとらえられ、暗い苦しみがその極点において、明るく燃え上がる愛の歡びに転じていくという逆説をヨハネの引く「炎に炙られる薪の比喩」に即して跡づけられる。

*

「第三部、合一」はヨハネが獲得した新たな言葉のかたちによって語られる「神秘神学」の読解であり、「現時点での筆者の十字架のヨハネ読解の到達点を示す」（五五頁）ものと語られた箇所を含む。

「III—I」は以下展開される『愛の生ける炎』『靈の讚歌』読解的方法論的序論の役割を果たすものであり、著者は改めて「イメージ言語」なる概念を提唱し、その内で作動している思考論理を「イメージの論理」と呼ぶ。ここで本書評の冒頭で提示した問題、すなわちヨハネは自らの「神秘神学」を語るのになぜ自作詩に自註するという方法を採用したのであるうかという根本的な問いが主題的に扱われることになる。ヨハネが自註する自作の詩の字句は聖書の文字と同様の権威が与えられているが、この詩語の権威設定こそが、正規の教程を了えた教義神学者でも聖書神学者でもないヨハネが神秘的合一というキリスト教の最奥義に属する事柄について語るための必須の戦略であったとされる。自作詩の自註という形式が最も効果的に実践されているのは『靈の讚歌』であるが、内容上「III—六」の読解を

先取りしてまとめれば、このテクストで語られている典型的な神秘主義の言葉を単純な神学的異端説から救い出しているのが、愛し合う男女の対話という歌形式で展開する虚構の愛のストーリー構成である。虚構的創作である歌の権威に依存することによって、理論的整合性を強く要求するスコラ学の世界から解放され、神学上の異端の場を回避しうることになるからである。さらに『讚歌』が神秘的合一に到る迄の魂の歩みの階段であるという教説のもつ論理的蓋然性は、「物語の論理」とでもいべき歌自身が携えるストーリーの蓋然性に支えられているとも語られる。

『讚歌』や『炎』では一々の詩句や歌の具体的イメージに依拠した上でそこから神秘思想上の連想を自由に展開するという形態で書かれている。この仕方は聖書解釈の伝統的スタイルそのものであって、自註という恣意的とも見える「解明」の正当性は解明を行なう者が詩の著者に他ならないという特殊な同一性によると考えられるが、ヨハネ自身は解明の正当性・正統性を個々の論点ごとに必ず引く聖書の語句に求め、最終的には「教会の判断」に委ねている。

こうして詩の展開に依存しつつ、且つそれから自由になった言説として、『炎』や『讚歌』の一種独特な詩句註解（解明）法が成立したとされる。「このイメージを自在に用いた『解明』の言述スタイルが、本書の言うイメージ言語に他ならない」（二〇〇頁）。

詩的イメージは極めて凝縮されたものであるために、その一種の産出力により多彩な連想が喚起されることとなる。この連

想の秩序がイメージ言語の展開原理をなすことになる。『炎』テキストに即して詩の包括的、基本的イメージが描き出され、その主要イメージ（炎のイメージ）が次々に新たなイメージを喚起していく連想の秩序が三四のイメージの連鎖としてフロアチャート風に図表されている。三四の内から本書では「中心」「接触」「影」「目覚め」という四つの詩的イメージを手がかりにして、神秘的合一をめぐる思想の読解が図られることになる。

*

「III—II」では神秘的合一の場所が「中心」というイメージで語られるが、それは魂と神との本体的接触が成就する場所である。著者は魂の中心に関するヨハネの解明がアリストテレスの同心球宇宙論に依拠していることに注目する。石は重心をその内部に持つとしても、落下の終着点が地球の最深部である限り、石の中心は石の外部にあることになる。同様に私の中心は「私の外部」にある。魂の中心とはそこへ到達するために魂の全活動があるという意味で魂の目的因である。私の中心に私がないという「私の外在」という事態は、重力にもまして愛ということの根本構造であると読解される。魂は己れの生くる処よりも己れの愛する処により真実存在する（J・オルシバル）。この「私の内である私の外」「私の内なる他者の場所」は他者たる神を愛するまでは全くそれとは知られなかつた場所であり、この場所はヨハネの場合、そこを触れられることによつて初めて魂に知られることになる。

*

「III—III」ではこの「触れられる」ことを通じて、接触としての神秘体験の内実が探られてゆく。『登攀』テキストでは触覚について、触れるものと触れられるものとの同質性、認識対象との無媒介性・直接性、運動をもたらず感覚としての接触、変化・変容をもたらずものとしての接触、という観点から読解が展開されていたが、『炎』テキストにおいては接触が魂にとつては本質的に受動的であること、しかも灼熱する炎によつて触れられるというイメージに具体化されていることがまず指摘される。以下接触感覚が有する特性が項目化され十一ほど挙げられているが、その中で新たな観点を導入するもののみいくつかを挙げてみる。

〈部分性〉 接触による認識はその対象の現前性に支えられた決定的確実性を有するが、形相的側面から見ればつねに部分的である。この部分性は知の欠如態というよりは未知性であり、そこから当の対象との真の関わりが開始される出発点としての意味を持つことになる。

〈突発性〉 接触は、触れるものの漸次的接近を前提しつつも、決定的に異なる質的飛躍、それも一種盲目的な飛躍がそこでは生ずる。神秘体験に関してしばしば言われる衝撃性、突然性、意外性に対応する性格として定位される。

〈非永続性〉 突然に生じた接触はやがて終わる。接触は触れていたものが離れることによつて開かれる距離空間を動く運動感覚を潜在的に伴っている。その意味でこの空間は触れられたものと触れて離れていったものがその中にいる、両者を極とす

一種の志向性に貫かれた磁場のような空間であり、接触として語られる神秘体験とは、神と魂との間にこうした極性を帯びた時空の隔たりが定立・設定されること、そのことに他ならない。

さて、接触とは接触する主体を優れた意味で変化させる感覚であるが、この接触としての神秘体験において本質的なことは、この体験が魂にどう感じられ表象されるかよりも、魂がいかに変わるか、変容させられるかであり、この変成としての変容が合一そのものに他ならないのである。その意味で作用的合一といわれる。この変容した魂は「つねに新しい歌」を歌い、一種エペクタシ的な永久運動性がそこには見てとれるとされる。

*

「III―IV」では前章をうけて魂はどのように変容させられるのか『炎』テキストに即して「神の投影」というイメージのもとで読解されていく。魂に投影されるのは神の影 \parallel 輝きであって、それにより魂も自らをうつす神と同形同質の働きをするようになる。かくて両者の間には本物と同形同質である影 \parallel 輝きのいわば不断の交換があたかも自ら輝く二枚の合わせ鏡のようになされることになる。

*

「III―V」では『炎』テキストのクライマックスに当たる第四章（第四歌の解明）が扱われるが、字義的には男女間の恋愛詩を「婚姻神秘主義」の基本構図に則って、「目覚め」のイメージを中心になされるヨハネの解明を著者が読解することにな

る。ヨハネは目覚めを運動としてとらえるが、動きを見、感じる者もその動きの中にあり、その見ることに動かされる、というイメージ論理がそこに作動する。魂の胸での神の目覚めにおいて目覚めるのは実は魂に他ならない。

テキストでは意識的に、動く、目覚めるという動詞の能動形と受動形が対比させられ、神が目覚めたのではなく、魂が目覚めさせられたのであると、目覚めの主体の転換が、同じ動詞の能動態から受動態への変換によって語られていると指摘される。こうした文法操作を踏まえた上で、「目覚め」というイメージは多義的、曖昧性を獲得してゆき、さまざまなペースペクティヴからの理解を同時に可能にしていくが、それらの多様な目覚めの理解が最終的に収斂していく極点は魂と神とが「ふたりともに目覚めている」という事態であるとされる。

すなわち「ふたり」という双数の内で起こる事態として「目覚め」はとらえられていることになる。双数としてのふたりとは、相手と共に「二」を形成することが双方にとって本質的であるような関係にある二者を現に一体となつている状態を把握するものである。この双数は同一の動詞（行為）の主語として「私たち」という人称発語を成立させる。そして著者はヨハネの神秘的合一の内実をつぎのように捉える。こうして、魂（ \parallel 自己 \parallel 私）というものが、その存在構造において双数性をおびたものになること、そして差異を構造的に含んだ「私たち」を、神と共に、神を相手に発語する主体となること、これが、十字架のヨハネが神秘的合一という言葉で捉えようとした、魂の理想の姿であった。

*

最終章「III—六」では今まで扱われなかった『靈の讚歌』のテキスト中、詩作の第三六歌を説明するテキストの言葉「あなたの美しさのなか、私はあなたであるでしょう」が読解される。まずヨハネの解明の文章から「私はあなたをあなたの美の中で見つめ」、「私はあなたの美の中であなたと見え」、「私はあなたの美の中であなたであり」の三文をとり出し、「見る」から「見える」を介して最後に「である」へと、私とあなたを繋ぐ動詞が漸増法的に展開している事態を確認した上で、ここで「である」は、単に同一性を表示する繫辭（コブラ）ではなく、他動詞の変奏と見えるとして、この「である」は例えば「愛する」の言い換えであると読解する。このあと、この「である」が「であるでしょう」という未来形でつねに語られていることに触れ、「愛する」ことの完成態は「もつと愛するようになる」ことであり、この「もつと」という動性は合一の完成態自体に含まれなければならないはずであるとし、この未来形は合一に本質的な未来形とも見えてくると語られ、永遠の未来形とも呼ばれる（本節の小題）。

本書には全体をしめくくるまとめの様な草立てがない。著者にとつては読解とは言葉へと出ていく永遠の未来形なのかもしれない。

*

以上概観したように本書はキリスト教という靈性の特殊性の内でも際立った非共約性を示す神秘思想をわれわれの有する感覚という共通の自明性を手がかりに読み解いていく極めてすぐ

れた試みであり、人間であることの普遍性を前提とした共時的
方法論に基づいている。それだけに読解局面の分析と常にそこに
持ち出される知覚体験や感情論理の例示は、著者の論理を支
える役割を十分果している。本書は、特に「触れる」ことの分
析を通して「ふたり」という双数が開く人称言語の「われわ
れ」に私が立つこと、ここに「愛」の構造を見、十字架のヨハ
ネの合一思想とは「双数である二」を決して解消しない「われ
われ」としての「一」の場に相互運動的にあることと言いつめ
た、いわば非神学的言語による新しい神学の試みとも言いうる
であろうか。しかしそれ故にこそ根本的な問題がそこに浮き彫
りにされてくるように思われる。花嫁と花婿の間の愛の現象学
に基づく魂と神との愛の理解は、それほど自明な相似性を持
うるものなのか。このことを論じ詰めれば、なぜ『雅歌』は正
典となったのであろうかという問題に行きついでしまうであろ
う。『靈の讚歌』はつねに一種の雅歌解釈として読まれてきた
という事実がある。

さらに自作詩の自註という破天荒な仕方によるヨハネの教説
展開はその正統性をその都度引かれる聖書引用に求め、最終的
には「教会の判断」に委ねるものとヨハネ自身が主張してい
るとされるが、そしてその判断結果は「列聖」「教会博士」とい
う事実で明らかであるが、そうであれば教会言語の透明性の内
に持ち込まれることを許す神学との共約性も教会言語でトレ
スする必要があるように思われる。本書が「狭義の神学とも哲
学とも区別された宗教学という観点から」のアプローチを宣言
する以上、自覚的に排除された研究課題であるかもしれない

が、まさしく十字架のヨハネが他の神秘家達と異なる点は、列聖といったような教会中枢への参入の事態である。スコラ学を持つ自明性・透明性を破るヨハネの言葉がスコラ学に代表される教義言語の世界へと受容されていく出来事は、著者にとっても、キリスト教信仰という（少なくともヨハネにとっては）生きたコンテキストの内に置いたとき、言語論的関心を十分に喚起するテーマであるように思われる。

最後に「読解者がテキストに触発されて、テキストとして定着されている思考を読解者の言葉で引き継ぎ言うこと」とされる「読解」がそれゆえに一種ポレミックな飛躍と短絡をしていると思われる箇所について触れておきたい。「III—六」の動詞の漸増法的展開を扱う箇所である。「私は貴方の美の中で貴方であり、貴方は貴方の美の中で私である、でしょう（引用原文省略）」という一節を読むなら、ここでの『である』は、単に同一性を、あるいは定義を表示するいわゆる繫辞ではなく、やはり一種の動詞、それも対象（目的語）との関係を示す他動詞の変容であり変奏と見えてくるだろう。つまりこの『である』はかくて、例えば『愛する』の言い換えなのである。」（三四五頁）

このテキスト箇所は、「私」と「貴方」という二人称の対向関係が、一人称双数「私たち」へと転換する相互運動として「私」と「貴方」という二極の側から対応的になされる現場が語られていると解釈すべきであろう。「私たちがあゝ」ことは「私が貴方であり」、「貴方が私である」という双方向的運動によって成就される事柄である。「である」は「存在」を表わし、

その存在は「私」と「貴方」を結びつける「繫辞」の動的働きによって成就される。「である」に動性を付与する文法は「でしよう」と語られる「永遠の未来形」に見ることもできよう。こうした事態を「愛する」という出来事ととらえることは可能であろうが、ただしその時は「私たちが愛し合う」と言い換えなくてはならないのではないだろうか。

北川直利著

『ミッシヨン・スクールとは何か』

——教会と学校の間——』

岩田書院 二〇〇〇年三月刊

A 5判 二四一―三四頁 三八〇〇円

田 島 忠 篤

本書は、カトリック高等学校教(職)員を対象としたアンケート調査に基づくデータを分析し、信者(聖職者・信徒)と非信者の間で生じる「緊張関係」を動態的に捉え、著者の主張する「ミッシヨン・スクールの宗教社会学」成立を狙ったものである。著者は、この研究テーマで、一九八〇年の「日本宗教学会」を皮切りに、「カトリック教育学会」、「日本宗教学研究所紀要」、「宗教社会学研究会」などで研究成果を公表してきた。本書は、それらの集大成である。これら一連の研究は、これまでの宗教教育研究にたいする二つの反省に基づいている。

その一つは、従来の「宗教教育論」が「宗教学校論」抜きの研究であったこと。そして、もう一つは、研究者がキリスト教系教育機関にいながら、その学校を対象としてこなかった「研究主体の問題意識の問題性」である。著者、北川氏は、カトリック系高等学校に在職し、「信仰なき者の『ミッション』とは、いかなる意味において、どのようにし、どの程度可能となるか」という問題に直面している。そして、この学校での「自身の存在意味」を問うた「主体的問い」が本研究の出発点となっている。さて、こうした動機のもとで、本書が如何に構成されているかを紹介し、最後にコメントを記したい。

本書は、「第一部 教会と学校」、「第二部 カトリック学校の教職員の意識調査」、「第三部 カトリック学校の課題」と三部構成になっている。第一部では、「第一章 問題の所在」から、「第二章 宗教学校論の現況」、「第三章 憲法八九条とミッション・スクール——私学助成の問題」、「第四章 伝道と教育」、「第五章 ミッション・スクールの概要」から組み立てられている。この章では、主として、プロテスタントやカトリックの学校統計、教団側からの文書資料を用いて、プロスタント系学校と比較しながら、カトリック学校におけるミッションの捉え方を浮き彫りにしている。まず、実際の章立とは、逆の順番だが、掻い摘んでその内容を説明したい。歴史的には、明治初期から、プロテスタントが米國ミッション・ボード（海外伝道）によって宣教を目的として日本に学校を創立し、著名な日本人プロテスタント教育家や社会運動家を輩出している。これに対して、カトリックは、学校経営に出遅れたうえに、教育を

積極的に布教に結び付けたいという事を挙げている。また、学校統計からは、高等教育機関ではプロテスタント、初等教育機関ではカトリックが勝っているが、中等教育機関では互角の趨勢を伸ばしているものの、進学校としては、カトリックが実績を上げていることを述べている。

第一部では、カトリックとプロテスタント学校の統計上の相違が、双方の教団の歴史上、組織上の違いによって生じたかの検証はない。しかし、第一章から四章までは、教会と学校の関係について、それぞれの教義上でのミッションの位置付けの違いを、文献資料によって論じている。まず、学校が組織上では、カトリック学校は、教会とは別の修道会が経営母体となって運営されている。修道会は、出身国も異なるうえ、組織上・財政上はカトリック教会から独立した宗教法人であり、この修道会が経営母体となって学校法人を運営している。この教会と修道会の複雑な関係が、一般人には不明なうえ、さらに学校を教会から疎遠にしていることを指摘している。さらに、教義上、プロテスタントは、神の言葉の宣教を教育の主眼とし、弁証法的神学をもとに日本文化にたいして対決的な姿勢を示すと分析している。プロテスタントの日本文化への対峙姿勢に対して、カトリックは、第二バチカン公会議以後、他宗教・他文化には寛容な態度を示し、教育の場では、カトリック信仰の元となる「宗教心の寛容」に主眼が置かれている。そして、このカトリックの柔軟さは、他を認めながらも最終的にはキリスト教に包含しようとする「包摂主義的な」姿勢によっており、教育現場を通して、日本社会に「文化内開花 (inculturation)」す

る可能性を秘めている事を指摘している。

第II部は、カトリック学校の教職員の意識調査の分析が中心である。まず、「第一章 ミッション・スクール論の構想」では、ミッション・スクールを「プロテスタント系・カトリック系を問わず、キリスト教系の教会・教派・修道会を母体として設立され、主として非キリスト教地域において、何らかの宗教的使命に基づいて一般信者および非信者を対象に教育活動を行う小・中学校・高等学校」と定義している。著者によると、この定義を拡大解釈すると、宗教的使命に基づく学校教育は、キリスト教だけではなく、新宗教系や神道系はゆうまでもなく、「仏教系ミッション・スクール」にも応用できることを示唆している。さらに、ミッション・スクールの宗教社会学で「教職員」を対象する理由として、教育も伝道の基本構造も、「教える側」の主導に委ねられている点と同様であることを挙げている。

さて、アンケート調査は、三十六校、一、四一四名の教職員を対象にして、「人間関係・生活意識」、「教育理念・実践」、「宗教意識・行動」、「カトリック教会」の四部構成からなる質問紙を用いて、分析している。分析は、大別して、信者（カトリック、プロテスタント、仏教・神道）・非信者を軸とした分析および、各学校の教員の宗教・行動の総体から算出した学校類型化である。前者に関しては、「カトリック、プロテスタント、神道、仏教、無信仰」別にクロス集計をとり、さらに、キリスト教信者・非信者別の「質問分野間の相関性」をとり、両者の回答パターンを比較している。特に、北川氏は、「三シ

スターの宗教意識の特性」という節を設けて、神父、女性信徒、男性信徒と比較しながら、その特徴を分析している。対象となったシスターたちが、聖書をより「ファンダメンタル」に解釈し、「日本的宗教心」（草木にも霊が宿ると感じる）からより離れた心情を持ち、「諸宗教間の対話」という問題関心が低い事を挙げている。さらに、シスター間でも、年代別（四十五歳以上と以下）に、これらの項目の他に「女子教育」、「肉親と一緒に暮らす希望」にかなりの差があることも指摘している。

次に、各学校の教員の宗教意識・行動の分散を基に、カトリック学校の類型化を試みている。その結果、「キリスト教的意識優越型」、「無信仰的意識優越型」、「勢力均衡・分散型」、「仏教的・神道的意識優越型」に分類している。この類型に照らし合わせると、調査校全体では、「勢力均衡分散型」が、十四校、三八・九%と最も多く、次いで、「仏教的・神道的意識優越型」の高校は、十三校で三六・一%、「無信仰的意識優越型」が五校、一三・九%、そして、「キリスト教的意識優越型」が最下位の五校となっている。北川氏は、このなかで二番目に位置する「仏教的・神道的意識優越型」校が持つ、「対話」の可能性を示唆している。

II部のアンケート調査分析結果を基にして、第III部では、「カトリック学校の課題」と称して、学校レベルの問題として、まず、「第一章 教育共同体の理念と課題」では、日本的な職場集団としての自然的な共同性から「理念的共同体」へと、「教育共同体」をシフトさせることを課題として挙げている。「第二章 シスターの存在」では、管理職、経営側の自覚

を持ち、人事権を行使して、理念に添った学校変革することを提言している。「第三章 信徒教師の役割」では、積極的に教育の中核を担うと同時に、教会と学校との橋渡しの可能性をもつことを示唆している。「第四章 非信徒教師の意味」では、教員採用時にカトリック教育の共鳴者を登用するように進言している。それと同時に、曖昧な宗教心を持つ「日本教徒」として、カトリック学校に勤めることは、自己理解の一助となる契機を孕んでいる、と結んでいる。「第五章 カトリック学校における『対話』の可能性」では、カトリック学校として、「由来や伝統の異なる二つの宗教意識の『対話の場』を形成すること」を前提としたうえで、カトリック学校の三分の二以上を占める非信徒の「『信仰なき』宗教」の顕在化を促す可能性を評価している。エピソードとして、中村雄二郎氏の「臨床の知」を引用し、「理論と実践」が、現実との接点となり、新たな知の創造と現状変革を促すことを暗示している。

以上が、評者の拙い本書の紹介である。これから、若干のコメントを述べたい。本書に紹介された北川氏の研究は、(一)研究者の「主体的」問題意識を重視し、(二)従来の宗教教育研究に欠けていた「教員の意識調査」を取り入れた点で、評価できよう。さらに、分析にあたっては、学校内における教員の宗教意識の分散度合いを基に、それぞれ「キリスト教的意識優越型」、「無信仰的意識優越型」、「勢力均衡・分散型」、「仏教的・神道的意識優越型」と実証的に類型化したことも評価できる。ここでは、学校の宗教（ここではカトリック）を中心に展開されているが、北川氏が述べるように、新宗教系、仏教系など他

宗派のミッション・スクールにも、学校宗派優越型、無信仰型、分散型、日本的宗教意識優越型へと応用可能である。この宗教系学校教員の宗教観、学校観、生活観に関する調査を基に「ミッション・スクールの宗教社会学」を試みた、先駆的な研究として評価できよう。しかし、評価の別れる点としては、随所にミッション・スクールの抱える問題解決の為の処方箋（シスターは経営者の自覚を持つて教員採用や昇進にあたるべし、ミッション側の「対話」の相手としては、戦略的に仏教的・神道的意識の教員が良い、など）が盛り込まれており、ややもすると、結論を急ぎすぎた、という印象を持った。なぜ、このような印象が生じたかについて、評者の考えでは、北川氏の主張するところの「主体的な問題意識」と関わりがあると思われる。

ここで云う研究の「主体的な問い」とは、「信仰なき者の『ミッション』とは、いかなる意味において、どのようにし、どの程度可能となるか」という北川氏の切実な思いから端を発している。その答を本書から探すと、日本教徒としての自己を映し出す鏡として（本文二一〇頁）、キリスト教（カトリック）は、有用であり、また、ミッション・スクールが非キリスト教圏にて非信者を対象にして教育活動（『対話』）をする意義を主張している（本文二二三頁）。カトリック信者（聖職者も含む）と非信者教員の宗教意識・行動の相違から、対話の必要性を説くのは、当然の帰結と考えられる。しかし、その結論に至るまでには、もう少し調査結果を吟味する必要がある。例えば、シスターの宗教意識の分析で、回答者の七割以上が四十五歳以上

で、三〇〜四十五歳の層が約二五%であることを記している。その上で、著者が、年齢層により宗教意識の差があることを挙げているが、この年齢差による宗教意識の差は、シスターだけの現象なのか、非信者や、他宗教・宗派の信者では、どうなのか、評者の興味をひいた。もし、それらの間でも年齢差が顕著に見られるならば、「対話」をする相手は、異なる宗派間だけではなく、当然宗派に加え、世代間の対話も必要となろう。本文に書かれていないだけで、分析済みであれば、結構だが、年齢、性別、学歴、勤続年数（質問項目にはないが）、と関連していないか、検証してみる必要性がないだろうか。公立校に比べて、明らかに異動の少ない「教員共同体」では、長く在籍するほど、保守的にならざるを得ないのではないだろうか。この様な問題を含めて、非信者も含めた教職員の宗教的な社会化が、どの様に展開されるのか、検討をする必要があるだろう。

研究者の「主体的な問い」は、研究を遂行する上で重要である。著者の北川氏が主張するように、研究者の置かれている社会的状況から研究の契機を掴み取ることは、主体的研究の第一歩かも知れない。しかし、一方では、個人的な問題解決の手段に陥りやすい危険性や当事者以外の研究を疎外する閉鎖性も孕んでいる。あらためて、研究における主体的な問いとは何かを深く考えさせられた。北川氏が、今後、ミッシェン・スクールの宗教社会学の発展にむけて、さらなる研究成果をあげることが期待したい。

池田 昭著

『ヴェーバーの日本近代化論と宗教』

—— 宗教と政治の視座から ——

岩田書院 一九九九年三月刊

A5判 二〇三頁 四四〇〇円

三 木 英

本書の著者・池田昭氏はいうまでもなくマックス・ヴェーバー（とくにその宗教社会学）研究の泰斗であり、また大本やひとのみち教団の研究をはじめ、政治、天皇制、民俗に対する筆鋒も鋭く、数多くの著書を世に問うてきた碩学である。

評者は学生時代にヴェーバーの社会学に触れ、その巨大なることにおののき焦慮してその著作、またその名を表題に含んだ本を入手して理解もできぬままに読んでいたものである。池田氏の『ヴェーバー宗教社会学の世界』（勤草書房、一九七五年）も、ちょうどその頃に評者の机上を占領したものであった。いまあらためてそれを開くと、傍線を施したり書き込んだりと、当時それなりに真面目に取り組んだ跡を確認することができる。その後、ヴェーバー社会学の峻嶮を前にとても登りきれぬと嘆息して正面からの登頂を避け、高峰を横目に宗教社会学研究を行うなか、ロバート・ペラーの『日本近代化と宗教倫理』（未来社、一九六六年、のち岩波書店より『徳川時代の宗教』として再刊、一九九六年）あるいはブライアン・ウィルソンの

『セクト——その宗教社会学』（平凡社、一九七二年、のち恒星社厚生閣より『宗教セクト』として再刊、一九九一年）等、池田氏の訳出になるこれら偉大な業績に接し、多くを学んだ。

池田氏の仕事との出会いなくして評者のいまを想像することは難しい。そしてこのことは、一人評者のみにいえることではないだろう。池田氏が斯界に向けて発した数々の業績があつてこそ、現在の宗教（社会学）研究者が存立しえているといつても過言ではあるまい。

池田氏は常に一つの方向を見据えていたと、評者には思われる。もちろん、池田氏の視線の先には常にマックス・ヴェーバーがいた。とりわけヴェーバーが日本に言及した箇所は、池田氏の脳裏から決して離れることがなかつたところではないか。そして本書は、池田氏がその学究生活を通して見つめ続けた問題への答えであるといつていいだろう。なぜ東洋においては日本が西洋型の資本主義を受容し発展させることができたのか、ヴェーバーの問題への池田氏渾身の解答が、本書なのである。本書は主に、世界に躍進した近・現代日本社会のメカニズムのルーツを探求しようとしている。まず、その構成を示しておこう。そしてその順序に従つて、本書の概要を紹介することにする。

第一部

序論 一つの問題提起

第一章 日本資本主義と日本の宗教

(1) 近代化と宗教への基礎視點

(2) 日本近代化と日本の宗教

第二章 徳川幕藩体制

第一節 ヴェーバーの天皇と將軍との関係

第二節 ヴェーバーの見解の検討

(1) 將軍観

(2) 天皇観

第三章 琉球王国——古琉球・近世琉球の聞得大君と国王

第四章 村落共同体の宗教と政治

第一節 長老制の村落

第二節 家父長制の村落

第三節 琉球の根人とノロ

(1) 長老制

(2) 家父長制

第五章 日本の支配装置と神道

第六章 幕藩体制の従士的封建制

第二部

第一章 前近代と近代の日本社会における宗教集団と宗教意識

はじめに

一 天皇と將軍の関係

二 新宗教と祭祀集団

三 神と人間との関係

第二章 民衆宗教意識

はじめに

一 秘行者の特質

二 秘行者階級制の成立基盤

三 修道僧と修道院の構造

四 ヒンドゥー教諸宗派の階統制と生ける救済者宗教意識

第三章 日本ファシズム形成期における都市中間層のエートス
はじめに

一 教祖の神観と人間観

二 ひとのみちの苦難の弁明論

(1) 苦難の根拠

(2) 救済方法

(3) 救済財

あとがき

ヴェーバーは『儒教と道教』において、文化発展に決定的なことは戦争君主の軍事的カリスマと呪術師の平和主義的カリスマが一手に握られていたか否かであり、一手に握られていた場合どちらのカリスマが「一次的に」君主権力の発展の基礎となっているかが重要である、と述べている。池田氏が序論において行っているのは、ヴェーバーのこの指摘を敷衍し、分析のためにより明確な枠組みを提示することである。すなわち「権威の命令権力に基づいた力の行使の支配は、すべての社会関係ないしは社会集団を、主導する」(本書、九頁)との見地に立ち、宗教と政治との関係に着目して①政治権力が宗教権力を掌握し、自己の権力の一次的な発展の基礎として自己の軍事的カリスマを置いている場合、②政治権力が、第一の場合と同じように宗教権力を掌握しているが、しかし、第一の場合と違って自己の権力の一次的な発展の基礎として、宗教権力の平和主義的

カリスマを置いている場合、③第一・第二の場合とは違って宗教権力と政治権力がそれぞれ独立し、自己のカリスマに基づいている場合、と三つの枠組みを設定しているのである。そして日本は①に拠って、中国は②、インドは③に拠って論じられることになる。

宗教と政治との関係といっても、本書では日本に存在するあらゆる宗教が言及されるわけではない。ヴェーバーに倣い、「宗教の規範や生活様式が一定の体系をもち、その担い手も一定の組織をもっている、そうした宗教」(本書、一六頁)に着目しようというのが、本書の基礎的な視点である。その上で、第一部第一章は神道に言及する。近代化と選択的親和性をもつものとして浄土真宗、禅、新宗教等をそれと措定した研究はこれまでも数多く現れてはいるが、西欧資本主義という異文化を導入し受容を可能ならしめる文化伝統は神道(地域神々カミの崇拜)のものであると見、その習合能力を評価するのである。

第二章では徳川幕藩体制下の宗教―政治関係、すなわち将軍と天皇との関係が考察されている。ヴェーバーは先の分析枠組み①に拠って、これを説明しようとしているようである。ただヴェーバーは、代々の将軍が世襲的軍事的カリスマを有していたもののそれを自己の権力の一次的な発展の基礎とはなしえず、政治的には無力な教権制の長たる天皇を必要とした、と見る。これに対して池田氏は、東方より昇って全土を照らす最高神として祀られた初代とそれ以降の将軍が、「武威ゆえの宗教権威」を有したことを指摘する。日本では(著しい宗教権威・宗教権力を有する宗教階層が存在するインドとは異なり)「ど

んな世俗の存在であれ、これが非日常的存在となり、現世利益の効用をもつとなると、世俗的存在は聖化され、宗教権威をもつ（本書、三〇頁）からである。將軍は天皇に仕える宮宰であるという従来の見方を排し、むしろ天皇に優越する存在と捉え、そして下位にある天皇は將軍宣下の式においてのみ一時的に將軍の上位に立ち、將軍にマナを付与してその支配を正当化するという關係を、この章は取り出すのである。

第三章では琉球王国が取り上げられ、武威を持つがゆえに宗教権威をもつ太陽神としての国王と、彼にマナを付与してその支配を正当化する間得大君という神女の存在が報告されている。続く第四章が追求するのは、幕藩体制下の村落共同体における宗教―政治關係である。長老制の村落共同体の代表者として最高の宗教権威をもち政治権力を行使する長老の存在と、それに対しマナを付与する者として祭祀執行の中核の実行者である一年神主の存在が、ここで指摘される。また家父長制的村落共同体にあつては分家等による聖なる行事によつて、あるいは巫女による託宣を通じマナが付与されることで、系譜の原点としての家カリスマ（そしてそれゆえの宗教権威）をもつ総本家が正当化され、さらに琉球においても長老あるいは家父長たる根人（ニーチツコ）がノロによつてマナを付与される、という図式的關係が明らかにされているのである。

第五章ではこれまでの議論がまとめられる。要すれば、体制であれ村落であれ、政治権力をもちそれゆえの宗教権威を有する祭祀の主事者（將軍・国王・長老・総本家・根人）は、独自の宗教権威と宗教権力をもつ祭祀の実行者（天皇・間得大君・

一年神主・分家・ノロ）に対し優越するものの、祭祀に際して一時的にその立場は逆転し、実行者が授けるマナを受けて、その支配の正当化を果たすのである。日本シャーマニズムにおいては、宗教権威に優れた「審神者」が神々を操作して宗教権威において劣る「神主」に依り憑かせ、一時的に神となつた神主から呪術的カリスマを受けるといふ關係が一般的であつた（今日も見られる木曾御嶽講における御座立て儀礼は好例である）。この儀礼様式、換言すれば日本的「王権神授」は、日本社会の構造と文化に貫かれていたのである。ここでは「強いカリスマの所有者は、人間の利益のために、より弱い精霊や神力を自由に強制し得る、という一つの宗教觀念が前提となつている」（本書、一〇三頁）。これはヴェーバーのいう「神々の強制」としての呪術である。そして神道（さらにいえば呪術）は「現世利益（のマナの働き）を求め、どんな時でも、どんな場でも、神道以外の神々や他村落の神々のどんなものでも、要請する」（本書、一〇四頁）という功利的現世主義のエートスを涵養する。さらにこのエートスは、神道のいう「ケガレ」觀念に基礎づけられているといわれる。ケガレを克服するならば、欲望を肯定して現世利益を追求し、目的合理的に行動することが必要なのだといわれるのである。この限りにおいて、西欧の産業資本主義という異文化であつても、それを導入することに無理はないことになる。

この功利的現世主義のエートスに加え、産業資本主義導入にあたりプラスに作用したものととして本書は日本独特の社会構造も強調している。従士的封建制がそれであり、そこに見られる

社会関係の固定的ではないことが、第六章の主張しようとするところである。従士的封建制は、中世ヨーロッパのレーエン封建制のように「定型的な範囲に確定されたところの契約」(ヴェーバー)に基づくものではなく、「仲間」的忠誠感情を基礎に置くものであったとされる。ここにおける主従関係には目的合理性が存し、たとえば藩という「仲間」集団を維持し発展させるためには「主君押込め」すらありえたように、集団功利主義への志向が存していた。すなわち「麥革」することを妨げない精神が、ここにはあつたのである。また村落、とりわけ長老制の村落においても、この構造の相似形が見られる。不変の家カリスマゆえに固定した関係をもっていた家父長制村落とは異なり、一年神主はその限定された期間に責務を果たすことで長老へと上昇する可能性をもっていた。それが、長老制村落を停滞から救い出す。幕末から明治にかけて、日本資本主義の担い手を多く輩出したのが一年神主制度をもっていた関西の地域だったことは、示唆的である。劣位にあつた独自の宗教権力の担い手が政治権力の担い手に対等もしくは優位に「なる」ことがあつたように、日本社会に見られた「なる論理」ゆえの社会流動性と、「仲間」集団功利主義とが相俟つて、産業資本主義という異文化導入を促したというわけである。

第二部第一章は一九九三年にミュンヘンで開催された国際シンポジウム「日本とヴェーバー」においての池田氏による報告であり、第一部で展開された議論の大本となつた論考である。これまでと重複する部分もあるが、紹介しておこう。中国とは異なり、日本においてはインドと同様に政治権力と宗教権力の

二元性(池田氏はこれを「指導者層の双頭性」と呼ぶ)が見られるものの、両権力がそれぞれ相互に独立していたインドとは異なつて、日本にあつては政治権力優位のもつて二つの権力が交叉していた。將軍と天皇との関係、村落共同体の祭祀集団の長老と一年神主との関係はこれであり、新宗教においてもオルガナイザーと巫者的存在との前者優位の双頭的關係が見られる。そして政治権力の管掌者⇨封建的階級制の担い手(將軍・大名・代官・庄屋)に対しては、彼らを神に祀つたいくつもの事例から知られるように、救済者宗教意識が見られた。それゆえに彼らは強力な支配をなすことが可能となる。そして支配者の指導のもと資本主義は導入され、日本は『国民的』共同体意識(ヴェーバー)をもつ統一的な近代国民国家へと移行することとなる。また、日本の封建体制が外的諸条件に対して柔軟でありえたことも大きい。將軍、大名、代官、庄屋と、それぞれの結節点に崇拜されるカリスマを有した自律的存在があつたことが、その理由として挙げられている。また武士勢力に關し、彼らが臨機応変に行動することを良しとする武士道に基づいていたことも、柔軟性をもたらす。これは、「時・処・位」に應じて対処することを良しとする神道の原理に合致する。加えて、神道が日常労働を説いたことも重要であるとされる。池田氏によれば、苦難の根拠となるものはケガレであり、ケガレとは功利主義的観点から有用ではないものをいう。苦難から逃れる方法、つまりキヨメル方法として日常労働に精励することが強調されるというわけである。日本近代化と選択的親和關係にあるファクターを、本章は満を持して指摘した感がある。

第二部第二章は池田氏の旧著『ヴェーバー宗教社会学の世界』所収の「大衆宗教意識」が再録されたものである。ここで問われているのは、バラモンという祭司権力の最高の担い手が存在したインドにおいて、なぜ呪術的恩寵を施すことを主機能とする秘行者 (Mystagog) が (バラモン階層の内外から) 現われ、民衆が彼らを「生ける救済者」として崇拜したのか、その理由である。分析枠組み③に拠るインドでは聖と俗の権力は並立しており、バラモンが政治権力を掌握していないという事情は、彼らの祭司権力を空洞化させていた。加えて、バラモン・カーストが合理的に組織化された統一の祭司組織でなかったことも大きい。また、バラモンの宗教権威の根拠が呪的カースマである限り、それはいかなる身分にも結びつかず、他のカーストによるカースマの獲得を阻止できるものではない。そしてヒンドゥー教の救済教義は、キリスト教のように一義的でなく、多義的であった。これらの要因が、バラモン階層内外からの秘行者出現の可能性を開く。その彼らへの民衆による崇拜は十一世紀以降に顕著なものとなる。この頃から呪術・精霊信仰が再活性化し、秘行者を中核とする宗派組織の階級化が進んで、一般信者に対する彼らの権威が絶対化してゆくのである。秘行者のカースマは、欧米のように官職にでなく、その人自身に結びついている。それゆえ恩寵を受けることを望む者は、秘行者個人に絶対的に帰依し、彼らを崇拜することになる。また同時期、イスラム勢力が侵入して貴族的カーストの没落が始まるが、このことにより民衆の期待は秘行者 (グル) に向けられ、彼らを「生ける救済者」として崇拜する意識が高まってゆ

くのである。

最後の第二部第三章では、都市中間層を吸収して成長を遂げた「ひとのみち教団」とファシズムとの関係が論じられる。ひとのみちのイデオロギーの特徴は、一方で天皇至上主義を謳い、他方でデモクラシーの基本概念を説いたという矛盾した性格である。やがてひとのみちは権力に統合されてゆくことになるが、生活危機に直面した都市中間層がいかにしてそれに呑み込まれていったのか、その理由が彼らのエートスに求められ、そのエートスが「苦難の弁明論 (Theodizee des Leidens 神義論であるが、池田氏はこう訳出する)」を鍵に、解明されてゆく。ひとのみちの教えによれば、唯一の神は無定形なアニマ的力リマナであって、それは諸々の神々・仏を含む宇宙の万物に顕現する。人間は「神の分霊」であり、その人間の「ひとのみち」とは現象世界的一切を自身に従属させ、自己の利益のために利用することである。降りかかった苦難も神の現われである限り、否定されるはならない。そもそも人が苦難に見舞われる原因は心の問題 (不足心) である。ならば、人間を憂う苦難を誘引した「自我」を「没却」して「天人合一」するなら、救済財としての徳が獲得されよう。自我没却の手段は「惟神の道」と呼ばれ、それは何より現実生活において「身を削ぐ」実践 (日常的労働) である。さらにいえば社会、国家のため、自己犠牲を払って尽くすことである。そうすることで神から与えられた「個性」が発揮され、人は「真の自由」を享受できると説かれる。「真の自由」は今日いわれるような目的というより、集団功利主義的に働いた結果というわけである。こ

に見られる一種の楽天主義が、不況に喘いでいた都市中間層の共感を得る。そして集團功利主義的性格は、国民を動員するエネルギーを供給することになる。またそして、何より大切な集團（天皇を頂点とする國家）の前には、民主主義が強調する「平等」も「権利」も、何時であれ放擲される運命にあったといえるのである。

以上、本書を概観した。評者の力量不足ゆえに、池田氏の力点の置き所を捉えそこなつたのではないかと懸念する。それ程に盛り沢山の内容であつたからと弁明しておくが、しかし池田氏の問題、ヴェーバー的問題の考究を志す向きに少しは役立てるよう、示しえたのではないか。

以下、感じたところを述べる。本書を構成する二つのセクションのうち、一部の方が本書のテーマをより直接的に論じていると思われるため、コメントはそちらに向けられるが、その前に二部についても若干記しておく。第二部第一章は第一部の原点として重複する部分も少なくないため、ここでは触れない。第二部第二章について、これが旧著から再録されたのは、インドと対比することで日本社会の姿をより鮮明にするためなのであろうか。確かにインドにおける宗一政の二元的支配、宗教体系の非組織性、また呪的カリスマをめぐる個人的關係の強調は、日本のそれに濃厚な集團性とは対照的で、これがインド社会全体の近代化にプラスにならなかつたということであろう。評者としては、このインド社会の分析に加えて中国についての論考も並置されていれば、本書全体のバランスを思うなら、よかつたのではないかと感じられた。第二部第三章につい

ては、第一部で指摘された神道の要素（ケガレ、ミソギ）や集團功利主義がここで再現しており、興味深い。ヴェーバーがもしこの同じテーマを論じたならかくあろうと思わせるような、池田氏の独壇場というべき研究である。が、本書のテーマからすれば付け足し的なものではないか。第二部第二章も、であるが、この二つの章が本書に採録された積極的な理由は評者には不明である。

さて、本題である。何より、本書が到達しえたところに対し、賛辞は惜しまれるべきではない。日本が西欧の資本主義という異文化の導入に成功しえた因として、神道と従士的封建制とに着目し、そのメカニズムを解明した本書の価値は計り知れぬほどに大きい。これまでの研究が看過してきた感のある神道の、文化発展における重要性を丸山真男のいう「(カミに)なる論理」を梃子にして見出し、革新性から最も遠いと思われた神道のイメージを覆した点は高く評価されるべきであろう。加えて、宗教的ファクターを指摘することで事足りりとはせず、日本社会の構造上の特質と近代化という変革との親和性にまで論を進めたことが、池田氏の議論を力強いものにしてている。日本宗教学の王道を往く記念碑的な作品といえよう。

その内容の豊かなこと、説得的なることは、評者の拙い筆では尽くせそうもない。原典にあたっては若干の疑問を呈しておきたい。まず、日本近代化と関係する宗教として指摘された神道であるが、この神道という言葉でなく、日本シャーマニズムあるいは日本的呪術体系という言葉を用いた方がより適切とい

えまいか。神道という言葉からは、宗教法人・神社本庁による宗教が想起されることもあり、その場合には誤解を招くこともあろう。より正確を求めるなら、神道という言葉に代わるもので問題の日本宗教を表わすべきであったと思われる。

また本書では琉球が取り上げられ、国王と開得大君、根人とノロとの関係が将軍と天皇、長老と一年神主との関係に相応するものとして活写されているが、この琉球を第三章・第四章において論じ、第一部の結論部というべき五章・六章につなげるかたちで布置したのは何故なのか。琉球もまた顕著な近代化を達成したというのなら理解できるが、そうとはいえないはずである。なぜここで琉球なのか、説明に乏しいようである。なお、琉球においては、マナを授与する神女の呪術が合理的知識ではなく「土着の伝統的信仰知識」（本書、五〇頁）に基づいており、そのために「宗教は、合理化から程遠く、琉球社会の停滞化を招くことになった」（本書、六〇頁）と考えられている。このことに関連し、天皇はさておき、一年神主が依拠したのも土着の伝統的信仰知識ではなかったか。日本の村落共同体の宗教は、琉球社会のそれと比較して、合理的であったといえるのであるうか。その点、やや説明不足ではないか。

「日本的王権神授」についても若干の疑問がある。将軍が天皇からマナを受けてその支配の正当性をえたことについて、池田氏は「将軍の宗教権威が武威に基づいていて平時には有効でなく、あるいは確固としたルールをもっておらず、これらのためにそれは不安定なのである」（本書、五一頁）からマナが必要とされたのだと説明している。琉球国王についても同様であらう。では長老の場合、また家父長（総本家）の場合はどうなのだろうか。ともにその宗教権威は、将軍・国王と等しく、不安定であったのだろうか。とりわけ、不変の家カリスマをもつ総本家の権威は磐石なのではなかったのか。そうであれば、マナを受ける必要などない、と考えられまいか。

もう一つ、神道の罪（悪）観念である「ケガレ」が功利的現世主義をモティベートするとの主張が、評者には不明瞭なままである。池田氏はケガレを、いわば利益追求にあたり無駄なもの、邪魔になるものと規定しているようで、そこから先の主張を導いているのであるが、何やら牽強附会の感がないでもない。さらに、日本の宗教事情は「生ける救済者宗教を成立せしめなかった」（本書、一四七頁）といわれるが、それでは将軍、大名等による強力な支配を指摘した第二部第一章の主張と矛盾するのではないだろうか。

細かい点で疑問を感じた箇所、得心のいかなかった部分は以上を含め、実は少なくない。しかし、それを差し引いても、本書の大筋は圧倒的な迫力を持ち、示唆に富むものであった。そして本書を読むものは等しく、池田氏の学問的情熱の炎がいまだ盛んなることを感ずることができよう。次に世に問われるであろう研究が、待ち望まれるところである。

また本書は、近年の宗教社会学研究が枝葉末節に拘泥し本道を外れていると、言外に訴えているようにも感じられた。評者としては、大先達から下された鉄槌でもあると思い、自戒して原点を忘れず研究に取り組むよう、心新たにしたいことである。

奥山倫明著

『エリアーデ宗教学の展開

——比較・歴史・解釈——

刀水書房 二〇〇〇年四月二〇日刊

A5判 二九〇頁 五六〇〇円

國 松 萌 美

本書は、宗教学者ミルチャ・エリアーデ (Mircea Eliade) の学問的営為の具体的な展開を捉え、その今日的な意義を問う事を意図としている。一九九六年に東京大学大学院人文社会学系研究科に提出した博士論文を加筆修正したものであるという。

著者は、エリアーデ／クリアーノ『エリアーデ世界宗教事典』(せりか書房、一九九四年)の訳者及びエリアーデ原案『世界宗教史IV』(筑摩書房、一九九八年)、デイヴィッド・ケイヴ『エリアーデ宗教学の世界』(せりか書房、一九九六年)の共訳者でもある。

「はじめに」において、著者は国内外におけるエリアーデ宗教学の理解の在り方を概観し、本書の方向付けを行う。「言語上の制約や入手可能な文献の制約も省みず、本書があえて問おうとするのは、既存の研究において少々、見過されているかに見えるエリアーデ宗教学の「展開」を押さえる事の意義であり、またそこから明らかになるであろういくつかの論点を示すことである」。

副題が示すように、本書は三つの部分から構成される。エリアーデにおける宗教比較論(第一部、第一章から第二章)、宗教史研究(第二部、第五章から第八章)、エリアーデ独自の解釈学(第三部、第九章から終章)である。著者が本書において一貫して保持する見解は、恐らく以下の如くであろう。すなわち、エリアーデの宗教学は、宗教比較論と宗教史研究の総合を志向しており、この総合がエリアーデ自身を方法論上の解釈学的主張へと導くのであって、エリアーデの宗教学が解釈学という方法論を得た時にエリアーデの普遍的人間観(「新しいヒューマニズム」)が見出される。エリアーデの宗教学はここにおいてその今日的意義が示されるが、同時に、いくらかの問題点もまた指摘され得る。以下に本書の要旨をたどりつつ検討を加えてみよう。

第一部の冒頭で、著者はエリアーデにおける宗教学の規定を試みる。西洋に属するエリアーデにとって、非西洋との邂逅こそが宗教学成立の源泉である。この場合の非西洋とは「未開の(primitive)」「始源的(archaic)」な文化、即ち「異郷性」を有する「他者」としての文化を指す。宗教学という学問そのものが、資料的には「他者」を対象としつつも、宗教的な「起源」を探求する「郷愁」から始まったというエリアーデの着目指摘される。「宗教史学、あるいは比較宗教学が始まる一九世紀半ばが、物質主義と実証主義の興隆期に重なっていた」というコンテクストの内で、宗教史学は「事実に対する実証主義的アプローチと、起源への、すなわち宗教の真の始まりへの探求」という特質のもとに成立したという。便宜的に区分される

東洋学や人類学も、そうした特質を共有するものであるが、宗教学という学問の自律性を考える時、宗教学が内包する方法論的な二つの方向（分岐しているが相補的な）が浮上してくる。著者はそれを「宗教に対する構造的関心と歴史的関心との分立」と呼ぶ。すなわち、宗教の本質への関心と、歴史への関心である。著者は、この対立的かつ相補的な二者を連関づけ、統合しようとする点にエリアーデの宗教学の独自性を見る。方法論的にそれは解釈学として示され、宗教が社会構造や心的所産として還元される事を拒絶した上で宗教学は固有の意味領域を想定しているとされる。しかも「単一の宗教ではなく諸宗教の歴史という一種の領域横断的な視点」が宗教学の特質とされる。そしてこの「領域横断的な視点」こそ、比較という手法となる。個々の宗教はそれぞれの歴史を背景にしているが、複数の宗教を比較研究する点で、エリアーデが重視したのが「歴史の視点と比較の視点との相互媒介性」だろうと著者は言う。エリアーデの掲げた解釈学的宗教学が、その「相互媒介性」の結果となる事を示唆した上で、著者はエリアーデの行った宗教比較論を跡付けていく。具体的には、エリアーデがその宗教比較論の集大成としての『宗教学概論（一九四九年）』に至るまでの研究活動（一九三〇年代のアジアやバビロニアの錬金術研究、インドでの研究と実修を踏まえたヨーガ研究、一九四〇年代のルーマニアのフォークロア研究）の概観である。『宗教学概論』以降エリアーデ宗教学の核心となっていく諸概念や論理的図式の源泉を綿密にたどっている点は本書の功績であろう。

エリアーデのアジアやバビロニアにおける冶金術や錬金術研

究において著者が豊富な具体例を引用しつつ抽出するのは「宇宙的相応性を核とする宇宙観、有機的全体性を核とする世界観、さらに中心のシンボルイズム」である。バビロニアを含む古代メソポタミア人の宇宙論において、天上と地上が対応しており、地上の事物は天上の事物を理念的なモデルとして実現しているとする事から、「中心」という概念が導入される。すなわち神殿やジグラットは世界の模象 (imago mundi) として天上、地上、地下という宇宙の三層を象徴する世界の中心であり、宇宙創造の開始された場であると共に生命の起点かつ死後の世界の入り口としての聖なる領域である。そして、特に冶金術の「産科学的」なシンボルイズム（「胎児」としての鉱石を人為的に成長させ、完成させるといふ象徴的な諸観念）におけるように、世界の諸事物は象徴的かつ有機的に連関しており、世界は諸事物の有機的な結合がもたらす生命力と実在性の全体そのものとされる。

著者によればエリアーデの三〇年代のヨーガ研究にもこうした考え方が反映されている。ヨーガ行者は、俗なる日常生活と絶対的で聖なる領域（エリアーデの用語ではカオスとコスモス）という二元論的宇宙観を前提にして、宇宙相応性そのものから解脱する事を目標とする。

エリアーデの自己の宗教伝統（ルーマニアのフォークロア）に対する関心もこれらの見解に連関する。建築という創造行為に見られる儀礼的な死を主題とするルーマニアのパラッドに関するエリアーデの見解から、著者は「ここでは空間という契機に加えて時間という契機が導入され、有機的世界観と宇宙論的

シンボルイズムとが統合的に捉えられている」と言う。すなわち、「現実を実在化するために行われる儀礼は、始源型 (archetype) の模倣、反復」であり、「それによって神話的な時間への永遠の回帰が実現する」。建築儀礼における犠牲的な死は、宇宙的な水準での死と再生（死んだ人間が聖なる建築物として再生するという魂の転移）を意味しており、世界において作られるものがその意味ですべて「生きて」いる、「生命付与 (animation)」されているという有機的な世界観に連なるものであって、空間的にも時間的にも宇宙創造を再現するものとされている。

さて、こうした様々な対象を主題とするエリアード自身の宗敎比較論を跡付けた上で、著者は『宗敎学概論』の考察へと進む。『宗敎学概論』はエリアードの宗敎比較論の集大成であるが、著者は実はこの著作が「歴史を偽装した」ものである事に着眼する。同著は聖なるものの「形態学」として執筆されたものであって、聖の歴史の顕現に関しては姉妹編にあたる「永遠回帰の神話」（一九四九年）にゆだねられているが、著者はその「形態学」において既に歴史の問題が内包されている事を指摘するのである。

ここでエリアードが導入するのはヒエロフアニーという概念である。ヒエロフアニーとは、俗なるものを通しての聖なるものの顕現と規定される。石、木、水、月、太陽といった一見俗なる外見を有する事物を介して聖なるものが顕現する事はヒエロフアニーの弁証法として説明される。著者は「ヒエロフアニーがつねに歴史における聖の顕現である」事を強調し、ヒエロ

フアニーの弁証法を「聖が俗を通してのみ顕現し、それにより聖自体を相対性のなかに限定するヒエロフアニーの逆説性」として捉える。そして、著者は『宗敎学概論』の内に三つの宗敎史的展望を指摘する。第一に、天空神の「ひまな神 (deus otinus)」への隠遁という主題である。天空神は、その超越性と超絶性により、また人間のより具象的な神への渴望により、忘却され、他の宗敎形態へ交替した事が各地の資料から読み取れる。第二に、農耕の発見が人間の宗敎生活に与えた根本的な変化である。この変化は、豊饒と死と再生のシンボルイズムでもって、「有機的生命の根本的「一体性」を啓示した。第三に、神話と象徴の墮落という主題である。神話が叙事詩的伝説や物語とといった形に変容したり、ヒエロフアニーとしての寶石が宗敎的意義を喪失して経済的、美的価値を持つものへとおとしめられるのはその例である。ただし、神話や象徴が歴史の変貌を遂げた後も本来の構造を保持しモデルとしての機能を果たし続ける事は強調される。『宗敎学概論』は、歴史的形態の中に偽装された聖の顕現を意味するヒエロフアニー概念を提示しただけではなく、聖の形態学の展開という著者の意図の背後には、ある意味で歴史的展望も内包されていたことがわかる」。

宗敎比較論（形態学）と宗敎史との総合をエリアードが課題としていたという観点から見れば、『宗敎学概論』は前者を意図しつつ後者を内包していた著作であり、『シャーマニズム』（一九五一年）と『ヨーガ』（一九五八年）は、後者の具体的な適用の試みであると同時に前者を内包していたと著者は言う。すなわち、この二つの著書は宗敎史研究として始源的文化

やインドのヨーガをそれぞれ対象としつつも、あらゆる文化に普遍的に備わるある種の宗教的基層を示しているのだという。そして、この総合は、後の宗教史的研究の成果である『世界宗教史』（一九七六年から九八三年）へと結実していくとされる。

本書第II部においては、エリアーデの歴史観が考察される。歴史的限制という人間の条件は『永遠回帰の神話』における課題として掲げられていた。特に近代人の条件としての時間性の問題は、「歴史の恐怖」をいかに克服するかという問いで示される。近代世界の技術上の発見、時間と空間の征服は、農耕の発見に匹敵する精神的革命をもたらした。危機的とも言えるこの変容に対する「和解」への模索は、エリアーデ宗教学の今日の意義を問う時に常に問われるであろう。こうした事を踏まえただで、著者はエリアーデの諸著作から抽出される三つの「神学」を示している。

第一の「神学」は、先に述べた天空神の忘却に関連する「神の隔離の神学」である。超越的な至高神がひまな神に変貌し、忘却されるのは、人間がより具象的な神を渴望する故であると同時に、超越的な聖に対して人間が、魅了されると同時に畏怖させられるという両面価値的な態度を取る結果であるという。人間のこの態度は、聖それ自体がそうした両面的な価値を示す事由来する。「人間が二重性を帯びる聖に対して逆説的な態度を取ることに示される聖と人間との関係の両義性と、そこから生じる人間の聖からの隔離」は、『宗教学概論』において指摘されるヤハウエの天空至高神としての特質という文脈に置か

れる。「モーセと預言者たちの「宗教改革」は、ひまな神として凍結され、民衆の宗教経験においてはより具体的に力動的な姿の神々に取って代わられていた、以前の天空至高神の再活性化の一例と見なされる。『永遠回帰の神話』において、この第一の「神学」は歴史との関連で説明される。始源的な文化に生きる人間は、非可逆的な歴史に価値を見出す事を拒絶する。宇宙創造神話の反復、始源型の再現によって、いわば歴史を「神話化」する事で人間は己や世界の实在性を得る。こうした始源的存在論において、歴史と苦難は等置され、「歴史の恐怖」としての苦難は正常なものとして受け入れられる。神話的時間の反復や再現に依拠するこうした歴史観や存在論は、ユダヤキリスト教において一変する。「すなわち終末におけるメシアの到来は、反復される宇宙創成と共通のシナリオに従うとされ、ただ一回だけ回帰するという点に限ってそれと区別されるものと見なされるのである」。

第二の「神学」は、このような一神教による歴史のあらたな意義付けに加えて、信仰というあらたな宗教経験が発見された事にある。しかし、ここに付け加えられる留保が第三の「神学」へとつながる。すなわち、ユダヤ教、キリスト教であつても、特に民衆層において、始源的存在論が持続しているという留保である。これは「民衆の神学」と呼び得る宗教形態であり、著者は『聖と俗』（一九五七年）に導入される「宇宙的宗教」なる概念を指摘する。特にエリアーデの故国ルーマニアを含めた南東ヨーロッパの村落民に顕著なこの始源的な宗教形態のキリスト教化は、ユダヤキリスト教において「一度峻別さ

れていた宇宙と歴史とを再び統合するもの」とされる。「おそらくここでエリアーデは「歴史の恐怖」への一つの対応を宇宙的キリスト教に求めているのである」。

そして著者は、晩年のエリアーデの宗教史研究の結晶である『世界宗教史』を解説するための手がかりを示す。宗教比較論の成果としての『宗教学概論』に歴史的展望が内包されているのを指摘したのに対し、『世界宗教史』に「横断的に」内包されている主題を指摘する。第一は狩猟民的宗教と農耕民的宗教との間の緊張関係、第二は「一神教的革命」、すなわち農耕民的宗教を克服して本来の超越的な天空神の回復を目指す運動（ヤハウェ、アブラ・マズダー、アツラーへの信仰）における遊牧民的宗教と農耕民的宗教との間の緊張関係であって、これらの主題が世界各地の宗教の歴史に繰り返し現れているという。これは、「宗教史を通じて不断に再現される始源的な諸形態が提示されている」という事であると同時に、宗教史が常に他者との邂逅がもたらす緊張において展開してきた事をも示す。そして、「宗教比較と宗教史の統合を目指すエリアーデの宗教学においては、…宗教史におけるさまざまな他者との出会いそれ自体が、方法的な契機をなしている」故に、著者の視点はエリアーデの宗教学の解釈学的な意義に関する考察へと移る。

第三部において、著者は聖の両義性や人間の聖に対する両面価値的な在り方、歴史への問いかけといったエリアーデの理論的構造に立ち返った後に、エリアーデ宗教学における他者体験の意義に言及する。宗教学が扱う聖という概念そのものが「絶

對他者」である事と、宗教学という学問が文化的な他者との邂逅によって成立する事が相互的に捉えられる。エリアーデは、他者との「対話」がシンボリズム研究や深層心理学などによって促進されてきた事を認めつつも、「他者」の中でも最も「異質なもの」との出会いにおける解釈を担うのは宗教学であると見なす。「宗教学が「解釈学」として位置付けられ、それが目指す「新しいヒューマニズム」という目標がここに掲げられている事は明らかである」。宗教学におけるこの出会いは様々な両面価値的感情を生み得るが、むしろそれ自体が「宗教的な構造をもつ体験を引き起こす」のであり、この体験を経た人間は変貌せずには済まない。「エリアーデが考える宗教学者は、自らの解釈学的実践によって自己の変容を受容するのみならず、普遍的な歴史としての宗教史を提示する事によって、現代人の意識に新たな人間理解をもたらすという役割をも担う事になる」。しかもこの「新たな人間理解」とは、他者との「対話」から「共存」へと導くだけでなく、常に人間にとって自己の隠された普遍性の再発見と重なるものとなる。筆者はこの点に、エリアーデが「宗教学者」の枠内から踏み出す契機を見る。

現代西洋世界において宗教学にエリアーデが期待するこうした役割を、筆者はあらためてヒロフアニーの弁証法に照らして提示する。この弁証法は「偽装」と併置される。現代において、神話的なものは共産主義や国家主義といった政治的神話への変容や残存という形で偽装されており、また神話と機能的等価性を有するものとしての演劇、映画、読書なども「隠された」宗教的体験となる。エリアーデ自身、解釈者としての宗教

学者であるにとどまらず、小説家、すなわち「創作者」であった。小説を創作するという仕方、俗に偽装した聖を提示したという事になる。

ここにおいて筆者は問題を提起する。「俗に偽装された聖は、認識可能な者には聖なるものとして顕現するが、認識不可能な者には偽装されたままとする」という問題である。「絶対他者」としての聖そのものが、直接には認識され得ない、つまりヒロフアニーという形で俗に偽装されて暗示されるのみの概念である。この偽装をあらわにするのが宗教学者に他ならず、何らかの宗教的形態をその宗教の外部の者に説き伝えることを役割として担っている。だが、宗教学者が提示する聖の解釈が、宗教学者以外の者によっても見出され得るとは限らないのである。「その点で、エリアーデの聖なるものの解釈学は、おそらく「宗教学」の枠を一步、踏み出してゆくようにも思われるのである」。

こうした事を踏まえた上で、筆者は「新しいヒューマニズムの実現という実践的な課題を掲げるエリアーデの宗教学は、現代人の精神の覚醒という目標への貢献を、小説の創作活動とともに分かち担っていたのである」と結んでいる。エリアーデが、宗教学者としてであれ小説家としてであれ、象徴的思考を忘れつつある現代人に対して、聖なるものの解釈という仕方、精神の全体性を回復するよう促している故である。

筆者は本書を「ささやかな基点」として提出しているが、エリアーデの広汎な研究活動の展開を「通時的に」跡付けた事は大きな功績である。更に本書は、宗教学という学問自体への問

題提起をも含む事になる。何故なら、学問としての客観性を要請される筈の宗教学は、エリアーデが解釈者としては宗教学者の枠内にとどまらないのであれば、またエリアーデが解釈者としての宗教学者が人間精神の変容を促すとするのであれば、要請される客観性を超える事もあり得る、すなわち、解釈という行為に何らかの価値判断が加わる事もあり得るからである。宗教学は、特定の宗教の中に隠された聖なる「メッセージ」を外部の者にも認識させる役割を担っているが、筆者が指摘するように、そうした認識の可能性を保証する事はし難い。となれば、宗教学者の行う解釈にどの程度の主観的な価値判断が含まれるのか、その解釈を前にした者が更にどのような価値判断を下すのかに關しても確言できない事になる。エリアーデが二〇世紀以降に宗教学に与えた影響は大きい。エリアーデを問う事は、宗教学の在り方そのものを問う事につながる事をも本書は示唆していると言えよう。

黒田龍二著

『中世寺社信仰の場』

思文閣出版 一九九九年八月二〇日刊
A 5 判 ix + 三二九 + xvi 頁 七八〇〇円

真野俊和

まず最初に本書の内容のおもなものを目次にそって簡潔に紹介し、そのあとで評者なりの本書への読み取りを試みることにしたい。目次は以下のものである。章の下の各論文には番号が付されていないが、のちの論述の便宜のため仮に通し番号をつけておいた。執筆時期をみると、もつとも早いほうの論文としては①の昭和五十七年、⑥の昭和五十九年などがあり、反対に新しいほうでは、⑭の平成十年はいささか例外的にとびはなれるが、おおむねは⑨、⑯を下限として平成六年までに発表されたものである。また一部には本書収録時に若干手が入れられるか、原論文公表後の知見や応酬についての「付記」が付されている。したがって多くの論文はおおむね初出当時のままで収録されたものと推察される。

第一章 中世日吉社の研究

- ① 日吉七社本殿の構成——床下祭場をめぐって——
② 日吉社の彼岸所

③ 行丸絵図とその影響

④ 中世日吉社とその周辺——まとめにかえて——

第二章 神社建築とその信仰

⑤ 神のやしらの曙

⑥ 北野天満宮本殿と舍利信仰

⑦ 八坂神社の夏堂及び神子通夜所

⑧ 御上神社本殿考

⑨ 大御輪寺の祭祀と建築

第三章 床下と後戸

⑩ 後戸の信仰

⑪ 床下参籠・床下祭儀

⑫ 図像解釈の位相——北野社参詣曼荼羅をめぐって——

第四章 寺院建築とその信仰

⑬ 堂蔵の存在形態

⑭ 堂蔵の史的意義

⑮ 時を超える水——東大寺二月堂お水取りと熱田神宮の牛

玉水——

⑯ 幽魂の衣——壬生大念仏狂言私考——

補章

⑰ 第二次世界大戦までの神社建築研究

⑱ 出雲大社本殿復元をめぐる問題——大林組プロジェクト

チーム『古代出雲大社の復元』について——

⑲ 用語としての「密教本堂」と「中世仏堂」——山岸常人

著『中世寺院社会と仏堂』によせて——

第一章の中世日吉社にかかわる諸論考のうち主要なものは①と②である。①は日吉七社の床下に現在も残る祭場（下殿）もしくはその遺構に関する、現状の報告とその歴史的性格に関する考察である。床上の内外陣は神官僧侶といえどもみだりに立ち入ることがなかったと思われるのに対し、一部の下殿はかなり頻繁にしかも長時間使用されていた痕跡があり、床上と床下の使用上の性格には明らかに違いがうかがえるという。これを『平家物語』などに照らしてみると、中世初期の日吉社下殿は病人や最下級の僧侶が常時宮籠りをする場所であり、阿弥陀如来の絵像をかけることもあったと推察される。さらに一部の神社では近世においても下殿に仏像がまつられていたという。ここで主題とされた神社の下殿のような空間やそこに籠っていたとされる下級宗教者などの性格は、本書において一貫して追求されることであるので、こののちの章においてもたびたびふれることになるであろう。

②の日吉社の彼岸所とは山王七社その他に付属する建物で、中世には二十棟前後を数えていたとされる。文献上十二世紀以前にさかのぼることができ、中世末まで存続した。神社に付属するものでありながら文字通り彼岸会をもよおすための施設であり、彼岸衆の拠点となった。日吉社に所属する山門の堂衆にはこのほかに夏堂を拠点とする夏衆があったが、夏堂についてはこのあとの⑦論文で詳述される。彼岸所は独自の荘園を所有し、高利貸しの活動も行って、山門の経済基盤の一環を形成した。この荘園支配をとおして彼岸会が在地の末寺や鎮守日吉社へと伝播していったという道筋を著者は想定している。

第二章に収められた論文はおおきく二つの方向に分類できるとは⑤、⑧、⑨の論文がそれにあたり、神社建築の古態にさかのぼっていくことで、その神社における信仰の原初の性格を究明しようとするか、あるいはそのような内容を含む一連のものである。⑤の後半では早くから論争の主題となってきた伊勢神宮の心御柱が論じられた。歴史上あるいは学説上提示されてきたいくつかの仮説のうち、著者は二十年ごとに行われる式年遷宮にあたって新しい神殿の場所を謝らないために心御柱があるとする考え方、つまり定位点説を支持した。その限りで著者の主張は明快ではある。

⑧論文では、滋賀県野洲郡三上山の麓に鎮座する御上神社に関するもので、主たる論点は二つあるが、その第一点において、景山春樹の指摘にしたがいつつ、類似のいくつかの事例から、御上神社の社地は本来若宮神にかかわる祭を行う場、御旅所の地であったとする。

ところで⑤論文を論述する過程で興味深いのは、ここにも神宮正殿床下の心御柱の前で行われていたという床下祭儀が登場することである。著者はこの床下祭儀の原型は露天の祭儀であったと推定することになるのだが、いっぽうで「建築物の床下は、もともとなんらかの意義をもっていたという推定も可能なのである」（八一頁）とも述べる。それが、本書を通して深い関心を寄せ続けた各地神社における床下の意義とどのように結びついてくるのかという問題は、⑩論文でもう一度触れられることになる。

以上の二論考が神社の本来的な信仰のありかたを、その建築

をとおして考えてみようとする方向をとるのにたいし、⑥、⑦論文ではむしろ神社建物の中心からはずれる場所で展開された信仰に注目した。⑥論文のテーマとなるのは、京都北野天満宮の背面庇の間にまつられた仏舍利に対する信仰である。同天満宮は元来本殿の三方にのみ庇の間に作られる三面庇の形態をなしていたという。これは日吉神社の形式にのっとったものとみなされるが、いつのころにかおそくとも鎌倉時代までには一背面の庇が付け加えられたものである。いっぽう神仏分離以前の天満宮には、正面に参拝した人々はそれから背後にまわり、背面の仏舍利に参詣するという風があった。この仏舍利そのものの由来は不明であるが、鎌倉末から南北朝初期にはすでに知られるものであった。著者はこの二つの事実に関連性をみとめようとする。すなわち「舍利信仰の発生と、三面庇から四面庇への発展とを直接に結びつける根拠はない」(九八頁)ものの、この神社において「のちに付加されたにせよ、始めからあったにせよ、背面庇が必要とされた」(九二頁)のはまさしく「天満宮独自の神仏の捉え方による」(九九頁)ものであったと主張するのである。ここで背面の舍利を奉安する場所を「後戸」とよんでいる例のあることは、第三章の内容と関連してくる。

つぎに⑦の論文でとりあげられた夏堂とは八坂神社においては内陣の背後、つまり後戸にほかならない。本論文の眼目はこの後戸が神社の活動にはたした機能をあきらかにするところにある。すなわち中世の八坂神社において夏堂とは花堂と書かれることもあるように、何よりもまず夏安居のための施設であった、この間花が供えられていた。しかしそれだけにとどまらず

ここにはときに節供等の神供をさげるための場所であり、あるいは仏神事の直会の場所となり、また合議をおこなうこともあった。夏堂は日吉神社や北野天満宮にも存在していたが、日吉社のそれはさきの彼岸所と同じく独立した建物であったりするように、その性格は形態上も使用上もすこしづつ異なっていたらしい。また八坂神社には神子通夜所なる建物もあって、これはさきの日吉社の下殿に相当する建物で、掃除の役にたずさわる宮籠が常在する場所であったと考えられるという。しかし日吉社の夏堂は戦国期末の焼亡以後再建されることなく、その意味でまことに中世的な性格をもつ施設であったとされる。

第四章は著者によれば「神社の研究にも寺院の研究にも分類できないものを収録した」とされるが、関心のありどころは明確で、それぞれの表題に現れているように神社の後戸と床下をテーマとしている。⑩でとりあげた後戸については服部幸雄の衝撃的な論文「後戸の神——芸能神信仰に関する一考察」(昭和四十八、四十九年)以来、高取正男、小田雄三、山岸常人をはじめとして多くの宗教史、芸能史、寺院史の研究者たちが関心をよせてきた。それらの主張するところはもちろんそれぞれに異なるが、著者の立場は高取のそれに最も近いと著者自身が明言する。すなわち山岸が主張する、出入口口として、物の置き場や倉庫として等々、後戸の現実的な存在意義(『中世仏堂』における後戸)昭和六十一年七月)を認めつつも、著者の念頭を離れないのは「後戸の仏はなんらかのもつと根源的な由緒をもつ霊像とされた点」、「後戸に寄せられた淡い期待」(いづれも一五九頁)なのである。ただいっぽうで著者は、後戸の

信仰は時代が下るにつれて境内に特定の僧侶貴人以外の階層が多数出入りするようになって発生した後発的なものであるともいう。したがって先に「根源的」といったのは必ずしも歴史的に原初の時代にさかのぼるといふことを意味せず、「民俗信仰に内在する心情」(一六八頁)とほぼ同内容なのであろうと推察される。

つぎに⑩は、中世説話「しんとく丸」や「うばかは」に表現される寺社の床下での参籠と祈願という行為に触発されて、現実の床下参籠の習俗とその施設を論じたものである。神社の床下がもつ意義についてはすでに①で述べられていたとおり、著者の関心の中核をなす問題群の一つである。⑫の論文はいわはその延長上で、表題図像の一場面の解釈案を提示したものである。ここで著者は、ある小社の床下にひそむ人物像がそこに参籠しているものであることを主張した。⑪論文の後半では⑤論文で触れた伊勢神宮床下祭儀の問題を再論する。ただ論旨がやや拡散して焦点がどこにあるのかが読みとりにくいことと、著者が一貫して追い求めてきた床下参籠が中世的性格をもつとみなされるのに対し、後半での床下祭儀の問題に関してはより古態を求める方向に関心があるようにみえる点で、論旨の一貫性にやや疑問を感じる。

第四章の前半は仏堂内部の収納空間である堂蔵どうぞうに関する二本の論文である。このうち⑬は各地の堂蔵遺構の考察で、鎌倉時代以前を散発的な準備期として、本格的な出現が室町時代前期に求められることをあきらかにした。⑭は⑬論文の最後に提示された問題意識、「堂蔵の成立または衰微に対して歴史的な意

味のある解釈を与えるためには、堂蔵の機能とはなにか、またその設置を要求し、許容した時代背景とはいかなるものであつたかを明らかに」(二三八頁)するという目的を論じたものである。すなわち堂蔵という施設は、それを必要とする寺院体制が生み出した歴史的産物にはかならないというのがその主張である。著者はその歴史的条件を、学侶を中心とする惣寺そうじと寺家共同体の出現という中世的体制の成立に求めようとした。

著者黒田龍二氏の専門は日本建築史であり、建築学の知見と方法論にもとづく日本宗教史がより具体的な研究テーマである。当然建造物の即物的な建築様式や建築技術にふれるところは極めておおい。具体的な「物」に即して宗教を考えようとする学問として私たちはたとえば考古学を知っているのだが、宗教という究極的には心の問題をあつかう研究分野が具体的な物とどのようにかわるのか、という関心に対して、この宗教建築史という分野はまた別の可能性を広げてくれるようである。しかし本書所収の論文をながめわたしていくと、そこにも濃淡さまざまな模様が描かれていることに気づくであろう。

そうした観点から方法論の第一としてまずあげなければならぬのは、当然のことながら建築そのものを主題にした論文である。それが最も徹底したのはたとえば⑬論文である。ここでは現存する密教本堂を列挙することによって、本堂内に設置された堂蔵の設立年代を明らかにすることが可能になった。その結果にもとづいて次の⑭論文で堂蔵というものの歴史性の考察にうつるのであるが、この方法については著者もみとめるように限界をもたざるをえなかった。すなわち山岸常人は堂蔵とい

う固定的な施設に注目するのみでは不十分で、仏室内にもものを収納しようとする意識こそが問題にされるべきであると、著者に対して指摘したことがあったという(⑭付記)。

たしかに普遍的な方法論の問題として山岸の指摘は正しいと思う。だからというわけではないのだが、本書において純粹に建造物の構造それ自体の考察に終始した論文はむしろ少数である。そこで考えられる二つの方向がある。一つは絵画資料を参照するという方法、もう一つは同時に歴史的な文献資料を活用するという方法である。

第一の方法についてみるならば、③の行丸という日吉社桃山再建当時の中心人物が作成した絵図群をめぐる考察は、絵図そのものをめぐる基本的な考証である。いっぽう⑫は絵図に見れたモチーフの解釈の試みであるが、ここでは絵図のなかの建物そのものが問題にされたというよりは、①や⑩での論旨をふまえてはじめて著者の図像解釈がうまれるという論理構造になっている。

そうしてみると本書の方法論上中心になっているのは、もう一つの方向、つまり歴史資料の活用といわなければならない。ただその場合にも軸足を建築物そのものと史料のどちらにおくかという点で微妙なちがいがいがないわけではない。いずれにせよ⑦などはそのよい面が現れたほうの論文といえるかもしれない。著者は八坂神社、日吉大社、北野天満宮三社の夏堂・神子通夜所の比較検討を通じて、たんなる社殿様式の編年ではなく、その発展の歴史的意義に目を向けようとするのである。つまり全体として日吉大社の独立した本殿から北野天満宮の双堂

形式へ、ついで八坂神社の大規模な入母屋造本殿へととらえるのだが、その発展過程を、「本殿回りへのさまざまな施設の集約化・統合化であった」(一一六頁)と位置づける。そしてさらにその背後に、そのような集約化・統合化を可能にした神社(あるいは寺院)の中世的発展があったのだと考えようとする。具体的な建造物の考察からより抽象的な宗教組織の発達過程をみていこうとするこの態度には強い説得力を感じる。

またたとえば⑭論文において、堂藏という施設をどのような寺院組織のありかたが必要とし、どのような階層がその機能になったかという、この問題への切り込み方は重要である。じつをいえばこの論文を批判したという山岸との間に横たわる後戸への理解のしかたの違いは、その問題を認識するかどうかにあつたからではないか。山岸は後戸という空間を、いわば身も蓋もなく現実的な利用という面からのみ理解し、服部や高取の考え方を批判した。しかし山岸の主張はある面あたりまでであつて、ある空間に聖性とか神秘性とかの性格を付与する価値観やそれを形成する人間自身を考慮におかなければ、そこに見えるのはまさにスペースそのものでしかないであろう。

しかし他方で、著者の立場としてどうしても建築それ自体の検討分析に一定の力をそがざるをえないとなれば、読者は建築物の詳細な記述につきあわされることになるであろう。たとえば⑧論文で御上神社の現状を詳細に叙述し分析するのだが、この論文全体の論旨のなかでその検討がどのような意味を担うかがかならずしも明瞭には伝わってこないうらみがある。著者の活動の中で大きな比重を占めている文化財保護Ⅱ建造物修理の

観点からは重要であるにせよ、その観点がたとえば御上神社を若宮に比定するという論旨に不可欠であるとは思えない。建造物に注がれる著者の視線の焦点が常に論文の焦点となっているわけではないという一つの例であるが、方法上あるいは表現上さらに工夫の余地があるというべきである。

さらに右の内容紹介の中で触れなかった⑮、⑯論文はどのよう位置づけたらよいのであろうか。これが本書における方法上の第四のカテゴリーとなる。いわば行事そのものの考察となっており、両論文とも表題どおりのテーマが論じられているのはまちがいない。そして定石通り建築物の平面図などここには掲載されている。しかしこのテーマが建築物そのものとうかがわれるかということについては、じつのところあまり説得性はないというほかない。また別の機会に収録してもよかつたのではないかという感想がはなれないのである。もちろんこの感想は、それぞれにおいて主張されたこととは別である。

山口輝臣著

『明治国家と宗教』

東京大学出版会 一九九九年六月三〇日刊

A5判 三七一頁 六〇〇〇円

新田 均

一 本書の概要と構成

近代日本の国家と宗教の関係についての研究は、戦後、藤谷俊雄氏や村上重良氏によって「国家神道」という枠組みが設定され、以後この枠組みをめぐって、あるいは修正あるいは否定、さまざまな研究業績が積み重ねられてきた。これに対して、山口輝臣氏の『明治国家と宗教』は、「近代日本における国家と宗教との関係を研究することは、すなわち国家神道を研究することである、とは言えなくなった」との現状認識の下に、「国家神道という回り道することなく、国家と宗教との関係という対象そのものへと向かって」（一一頁）いくことを目指したものである。山口氏は、この目的を達するための有効な切り口として、先行研究の中で指摘されてきた近代日本における「宗教という観念」の発生と展開という問題に特に着目し、「語り方」すなわち「その時点である事柄を論ずるにあたって、誰もが踏まえざるを得ないような問題設定や理由づけ」（二〇頁）を検討するという方法で、この問題に答えようとし

ている。そして、この方法による考察の結果、「宗教」観念の「成立」と「変容」や、「宗教政策」の誕生といった現象が確認でき、これによって近代日本の国家と宗教の関係を、一九世紀的と二〇世紀的とに区別できると主張している。本書の目次構成は、左のようである。

はじめに

第一部 一九世紀——宗教の生成／「国家と宗教」の制度化

第一章 一九世紀日本における宗教の成立

第二章 伊藤博文の憲法調査

第三章 キリスト教公許構想と教導職の廃止

第四章 教皇使節の来日

第五章 「神社改正之件」の成立

第六章 明治憲法の制定

第二部 二〇世紀へ——宗教の変容／「国家と宗教」の転形

第一章 二〇世紀日本における宗教の変容

第二章 神祇官設置運動と「神社改正之件」

第三章 古社寺保存・社寺上地林還付・神祇官設置

第四章 宗教法案の不成立と神社局・宗教局の成立

第五章 「神社改正之件」の崩壊

第六章 神社合併と三教会同

おわりに

まず、「はじめに」において基本的な問題設定が行われている。次いで、第一部では、「宗教」という観念の生成（第一章）

と、国家と宗教の関係の制度化（第二章～第六章）という二つの観点から、明治一〇年代から明治二〇年前後までが扱われ、第二部では、これまた、「宗教」という観念の変容（第一章）と、国家と宗教との関係の転形（第二章～第六章）という二つの観点から、明治憲法制定直後から明治末年までが扱われている。そして、「おわりに」において、第一部における二つのテーマ、第二部における二つのテーマ、それぞれを架橋して両部を統一し、一つの物語に仕上げるのが試みられている。したがって、著者の基本的な考え方をまずは理解したいと思われる読者には、「はじめに」と「おわりに」を、先に読まれることをお勧めする。

ところで、様々な新資料とそれに基づいた新たな見方の提示にあふれている本書のポイントのすべてを、「四百字×二十枚以内」という限られた紙数で紹介しつくし、それにコメントを加えるなどということはとても不可能である。そこで、以下では、私が注目した点をいくつか取り上げて論ずるといふ、かなり主観的な論述にならざるを得ないことをお許し願いたい。

二 先行研究の整理について

「はじめに」において、著者は国家神道研究が「かつて」のものになりつつあるという自らの認識を根拠づけるために、先行研究の整理を行っている。この整理は、山口氏が諸業績に広く目配りしていることを十二分に証明している。ただ、私としては、安丸良夫氏の業績と羽賀祥二氏の業績にも言及してほしかった。「国家神道」研究において安丸氏の諸業績が無視でき

ないのは言うまでもないが、羽賀氏の著書『明治維新と宗教』（筑摩書房、一九九四年）と、本書とがどのような関係に立つのかについても、説明を加える必要があったのではないかと思う。何故なら、羽賀氏は、山口氏に先立って、「宗教」についての社会的通念の生成を重視し、「国家神道」という枠組みを外した国家と宗教の関係の論じ方を提示しているからである。

つけ加えると、本書の中では、随所で、史料の典拠については詳しい注が付されているにもかかわらず、惜しむらくは、先行学説についてはほとんど説明がなされていない。もちろん、冒頭でも述べたように、大枠においては先行研究全般との比較で、山口氏の研究の位置が説明されてはいる。ところが、個々の具体的な場面におけるそれが欠けているために、よほどこの分野に精通した研究者でないと、どこまでが先行学説の到達点で、どこからが山口氏独自の説なのか、その区別をつけ、研究史の中における山口説の位置を確認することが困難なのである。したがって、概説書のような感覚で読むのならともかく、この労作の成果を自分の学術論文に取り込もうとすると、なかなか厄介である。

三 宗教観念の生成と変容について

宗教観念の生成は、第一部第一章において論じられている。この章の冒頭において、山口氏は、明治前期の日本においては、外国語の訳語として登場した宗教という言葉と、それによって表象される観念とは、「新しく流動的で、自明とは言えないものであった」（三〇〇頁）とし、一九世紀後半におけるこの

観念をめぐる議論の中から「国家と宗教との関係はいかなるものかという問い」も新たに生まれ、「雑駁な領域が、国家と宗教という形で整理されていく」（三〇〇頁）という基本認識を提示している。

そして、この認識の正しさを証明するために、キリスト者、仏教者、確固とした信仰を持たない人々、三者の発言を分析して、そこに共通する「語り方」を抽出している。そこでは、宗教には「資格」があるという認識が共有されていると同時に、「両者（キリスト教と仏教）の共通項として抽出されるものが宗教としての『資格』とされるようになり、それを持たないものは宗教にあらずとされる」（四七頁）ようになったとする。

この「語り方」が定着する中で、仏教が宗教を目指したのに対して、神社は非宗教を目指した。それは、いずれも「得体の知れない宗教なるものと自らとの関係をいかに構築していくかという模索の末に組み立てられた語り方であった」（四九頁）と説明している。

かつて、宗教学者・加藤玄智は『神道精義』（昭和十三年）の中で訳語としての宗教に考察を加え、「仏基二教の如き世界的宗教・個人的宗教だけを眼中において、宗教の訳語を捻出し、宗教学上の部族宗教・国民宗教即ち団体教の如きは、夢にも知らなかったのである」（二九四頁）と解説してみせた。本章は、この加藤の認識が大筋において正しいものであったことを、丹念な史料収集によって証明したものと言えるだろう。ただし、少々残念だったのは、「はじめに」においては、宗教観念の誕生から定着にいたる「明治零年代から二〇年前後にか

て」(二〇頁)を扱うと予告されていたにもかかわらず、実際には、明治一五年前後から二〇年前後の議論しか扱われておらず、大教院分離運動や祭神論争という重大事件が省かれていることである。このことは、後に「宗教政策」の誕生を語る際の「くるい」の原因にもなっているように思う。

宗教観念の変容は、第二部第一章で扱われている。ここでは、明治三〇年代に登場した「宗教学」によって、「明治一〇年代に生まれ」「一九世紀の語り方として定着」(一六二頁)していた宗教観念が変容していった様子が述べられている。宗教学は、宗教を社会現象として、あるいは個人の宗教意識の発露として説明したために、「仏教やキリスト教の宗教全体に占める比重が低下」(一七〇頁)し、宗教の範囲が拡大するという結果をもたらした。山口氏は、これによって、神社非宗教論はその基礎を脅かされることになったという。他方、宗教学には、「理想的な宗教の探求というスタンス」が含まれていたために、「それに反するものの排除へとつながりかねない」(一七六頁)側面をも有していたという。

この部分もまた、加藤玄智がかつて神社非宗教論を論じて、当初は「賢明な政策であった」としながらも、「宗教学は最早かう云ふ風に神道信仰神社神道を以て、宗教に非ずとする立場を是認し得ない様にさして来た」(『神社問題の再検討』昭和八年、四四頁)と指摘していたことにヒントを得て、それを実証しようとした試みだと言えよう。それに加えて、第二部第六章において、宗教学者の「語り方」が帝国議会の議論にまで現れるほどの広がりもつようになったことを明らかにしている。

さらに、後に述べるような神社に対する政策の転換によって、神社制度が国教と見なされ得るような実態を備えるようになったことも、神社非宗教論がそのままでは通用し難くなった原因であったとも指摘している。この点をもう少し掘り下げれば、そもそも本来の神社非宗教論でさえ府県社以下が神社行政から疎外されている状態を前提としていたのであるから、府県社以下が目に見える形で地方公共団体と結びつけられることになれば、宗教観念の変化がなくとも問題化は避けられなかったとも言えるのではあるまいか。

四 「神社改正之件」について

山口氏は「明治国家形成期に藩閥政府によって行われた国家と社寺の制度化は、官国幣社保存金制度を中心とする『神社改正之件』により、一定の完成を見たと言いうことができる」(三三三頁)として、「神社改正之件」構想を非常に重視している。この構想を、著者は「官国幣社を府県社以下のように『独立自営』させていこう」(三四六頁)とするものと捉え、そこに一九世紀の制度化の象徴を見ている。それは、社寺から国家へ、国家から社寺へという「双方のベクトルを極小化していく」(一三三頁)というものであった。そして、この構想が崩壊し、「官国幣社の『国庫支弁』化を経て、府県社以下の神社も『国庫支弁』されている状態へと近似させていこうという」(三四六頁)正反対の方向へと変化することの中に、国家と宗教の転形という二〇世紀の象徴を見とる。

この問題については、第一部第五章、第二部第二・五・六章

で扱われている。まず、第一部第五章では、明治初年以來の神社政策に対して、「敬神上過度ノ傾向アリ」との反省に立った内務・大蔵両省によって、「神社改正之件」が立案され、政府によって審議、実施されるまでの経過を概説している。「改正之件」の中心をなす政策は、明治二〇年に実施された「官国幣社保存金制度」である。それは、従来国庫から支給されていた官国幣社の経費・営繕費を保存金に切り替え、その半額以上を毎年貯蓄し、その利子が増加して利子による「独立自営」が計算上可能となる一五年後に保存金を打ち切る、というものであった。これが机上の計算に過ぎず、実施によって多くの神社が経営難に陥ったであろうことは、以前から指摘されてはいたが、具体的データでその予想を裏付けた論文はなかった。そこで山口氏は、データを駆使したシュミレーションを行い、明治二〇年の時点で「慢性的な経営難の予想される神社が七割以上に上る」（二三八頁）と具体的数字を示してみせた。そして、このような内情であったために、「神社の『損亡』を回避しつつ『独立自営』を実現することは可能か」（二三八頁）との問いが、保存金制度の運用にはついてまわることになったという。

第二部第二章では、「改正之件」について、次のことを論じている。▽帝国憲法の施行を前にして、神祇官設置派からの廃止要求があったにもかかわらず、政府が「保存金制度」を存続させて、官国幣社の「独立自営」路線を維持したこと。▽明治二三年に、保存金支給の期間が、一五年から三〇年に延長されたのは、会計法により災害などによる非常・臨時の営繕費を国

庫から支出することが不可能となったために、これを保存金の中から支出せざるを得なくなり、しかも、保存金の総額を変更しないという方針をとったために、保存金の使用区分を変更する（従来、経費・営繕費に五〇％未満、積立金に五〇％以上と二分してきたのを、経費・営繕費に五〇％、積立金に三五％、共通臨時営繕費に一五％と三分する）しかなく、積立金が減少したためであったこと。以上の指摘からは、政府の「独立自営」化への意思と神社経費抑制への意思が、ともに強固であったことが知られる。

第二部第五章では、保存金の使用区分が、明治三三年度より、経費・営繕費七〇％、積立金五五％、共通臨時営繕費二五％と変更された問題を取り上げ、詳細な史料を駆使して、それは、物価上昇による神社の損亡を座視できない内務省と、保存金制度堅持・増額反対に固執する大蔵省との妥協の産物であり、両者が保存金維持で合意をとげた結果だったことを明らかにしている。そして、この合意の前に、第一五・一六議会で議員立法で提出された保存金廃止法案は、あえなく廃案に追い込まれてしまった。この論証は、保存金使用区分の変更を、「神社改正之件」の事実上の「崩壊・変質」と見て、これを国家神道（体制）の確立過程と捉える中島三千男氏の見解に対する鋭い批判となっている。

山口氏は、明治三九年における官国幣社費国庫支出と府県社以下に対する神饌幣帛料支出との実現については、保存金使用区分の変更によって「独立自営」の基礎が脆弱化していた状況の中で、水野鍊太郎という神社局長が登場し、彼によって戦術

の転換が行われたためだとし、これによって「神社改正之件」構想は崩壊して、二〇世紀の新たな施策が始まったと述べている。そして、さらに、神饌幣帛料支出の実現は、供進に与かる神社に「損亡」回避、「独立自営」を強制“することに、これが神社合併へ結びついていったとする。ただし、神社合併と、当時内務省地方局が進めていた地方改良運動との結びつきについては、「リンクージュされることはあつたものの、基本的にはそれぞれ異なる論理で展開していたと見るべきであろう」(三二五頁)と述べて、その結合をあまり重視していない。しかし私は、合祀「強制」や大正時代に発生した「神社問題」を理解するためには、両者の結合をもっと重視する必要があると思っている。

五 「宗教政策」について

山口氏は「宗教政策」の誕生という出来事の中にも、一九世紀から二〇世紀への移行を見て取る。著者によれば、「宗教政策」を「宗教という枠組みを用い、それを対象に行う政策」(一五三頁)とするなら、そうした政策は明治憲法発布以前には存在しなかった。ところが、憲法の中に信教の自由が規定されたことにより、宗教とそうでないものとを明確に裁断していく傾向が生じ、明治三三年に内務省社寺局が宗教局と神社局とに分離されたことよって、宗教政策と神社政策とが誕生したという。著者が、ここに二〇世紀の特徴を見ていることは、「宗教／非宗教を裁断し、宗教政策と神社政策とを生み出すに至った二〇世紀の政策」「宗教と非宗教とに裁断していく二〇

世紀の諸政策」(三四五頁)との記述から明らかである。このような理解は一見、形式的な見方にすぎないように思われそうだが、そうではなからう。これまでの研究者が、自らの主観的な「宗教」の枠組みに無批判によりかかって対象を分析してきたのに対して、山口氏は当時の人々の主観をも考慮に入れ、研究者自身の宗教観念を相対化することの重要性を主張したかったのであろう。

ただし、憲法発布以前には宗教という「枠組みによる政策は行われてこなかった」と理解するのはよいとしても、立案者が政策の対象について「宗教かどうかを考えなくともよかった」(一五三頁)というのは言い過ぎではなからうか。何故なら、大教院分離運動にせよ、祭神論争にせよ、あるいは伊藤博文と元田永孚との教育をめぐる議論にせよ、そこには、「政策の対象が宗教なのかどうか」「宗教だとすれば政府はそれをどう扱うべきか」という問いが存在し、政策立案者たちが具体的な政策を積み上げていく中で、行政上の宗教観念もまた形成されていったと考えられるからである。そして、むしろ、そのようにして形成された「宗教なるもの」を前提として憲法規定は起草された、と考えるべきではなからうか。

さらに、明治三三年以降にしても、宗教法案の否決に象徴されるように、実質的には宗教一般を包括する政策が実施されていたとは言いがたく、個々の場面では、神仏基に対して、それぞれ対応を変えていたことも少なくなかったのではないかと推測される。したがって、宗教政策の誕生という理解、特にその区切りにあまりとらわれる過ぎると、個々の事例を見落とした

り、その位置づけを誤ったりする恐れがあるように思う。

最後に、一九世紀の政策から二〇世紀の政策への転換の一要因として、山口氏が「政治的民主化の進行」(三四八頁)を挙げていることも指摘しておきたい。しかし、これを解説する紙数は最早残されていない。この拙文は、私の問題関心に重点をおいたため、批判的な言葉が多くなりすぎたか、とも思う。同意する点、啓発された点は多々あり、それらを紹介する紙数がないことが返す返すも残念である。

喜多村理子著

『神社合祀とムラ社会』

岩田書院 一九九九年一〇月刊

A5判 二五二頁 五二〇〇円

櫻井治男

本書のものは、『山陰民俗研究』（二二、一九九六年）と『日本民俗学』（一七二、一九八七年）とに掲載された二論文であるが、一書にまとめるにあたり加筆訂正がほどこされ、かなり大部の内容となり、それだけ読み応えのある論考となっている。著者の研究対象はムラ社会、そして「歴史の表舞台に立つこともなく一生を終わる人々の生活のあり様を歴史という時間の中において表す」（二四九頁）という手法の俎上にのぼったのが材料としての「ある事件」（同）、それが明治末期に生じた神社合祀である。

著者はこの調査研究を通して「八幡では戦後の生活変化についても調査しましたが、高度経済成長期を経た今日ではムラ社会の中で人と人が絆を結びあう機会が失われつつあり、その代わりに若い世代には地域よりも個人の生活を第一に考える意識が強まっています。氏神に対する信仰も徐々に薄れてきました。そうであるからこそ、宮騒動を起こした当時の人々のものの考え方、感じ方を明らかにしておく必要があったと思っています。

ます。」(二五〇頁)と「あとがき」に感想を漏らしている。ここにいう「人々のものの考え方、感じ方」にいかにも、そしてどのように迫るかを、民俗慣行、社会組織、個人の行動等へと焦点を当て、それらの相互関連のなかで浮かび上がってくるムラとムラ人という実態を、文献と聞き取り資料とを材料に明らかにしており、いわゆる「神社整理」問題を直接・間接的に扱った諸論考のなかで、あらたな研究の枠組みを提示しているといえよう。

本書は、鳥取県と滋賀県の二事例を深く掘り下げたものであるが、以下に掲げる目次を見てもわかるように、両者に共通する章・項の立て方とはなっていない。この点では、なぜこの二事例なのかという「神社整理」研究からの説明には不充分さがみられるが、地域の綿密な研究という点では、鋭い分析がなされており、今後の研究進展への貢献度は高いといえよう。目次は次のようになっている(項に相当する番号は省いた)。

1 神社合祀と宮騒動

はじめに

第一章 地方改良運動と神社合祀政策

第二章 鳥取県東伯郡安田村大字八幡における宮騒動

大字八幡の歴史的展開／神社合祀に対する抵抗／児童同盟

休校と宮騒動／氏神の復祀

第三章 宮騒動当時の地域社会の状況

神社合祀政策に対する新聞および地元住民の反応／行政村

とムラ

第四章 ムラ社会の構造

ムラの領域と構成戸／ムラ運営と階層／水利慣行

終章 身体感覚化されたムラの秩序と国民統合政策

II 地方改良運動期における神社・寺の統廃合とムラの再編成

——滋賀県野洲郡三上村の二つのムラを比較して——

はじめに

第一章 北桜における神社・寺の統廃合とムラの再編成

現在の北桜の祭祀組織／東組と西組／神社・寺の統廃合とムラの再編成

第二章 南桜における神社合祀

現在の南桜の祭祀組織／組と祭祀／神社合祀と信仰の変化

おわりに

第一部の「神社合祀と宮騒動」は、騒動の様相が臨場感をもって復元されており、こうした事例と、それを明らかにする文献資料とに出会えたことは幸運ともいえる。しかしながら、地域に埋もれている近代の神社行政関係資料にさほど光が当てられていない状況からすれば、著者の調査努力とそれを活用する視角の優れていることを示している。

ここで著者は「宮」騒動との表現を採っている。ムラに神社は多数あるが、ミヤと呼ばれる神社は一つに限られると、かつて原田敏明は指摘したが、その点でもこの事例は、ムラ共同体が奉斎する神社のあり方をよく示している。騒動の内容は、一行政村における神社合祀の強行が、被合祀社の住民による反対

行動の先鋭化を発生させ、警察による首謀者の拘引と裁判、小学校への児童同盟休校、町村分離請願などを引き起こしたもので、それだけであれば事件の起承転結で終わってしまうが、ここでは地方改良運動との関わりという切り口が持ち込まれていることにより、これを一地方の事件から、全国比較の事例へと引き出されているといつてよからう。

第一章では、鳥取県の合祀施策の特徴として、知事の施策への取り組み態度、山陰線開通に見られる近代化と国民化の波、明治から大正への代替わりの時代性を、合祀が積極的に展開されたことと関連づけられている。この点ではかつて森岡清美が指摘したように三重県を神社整理のモデルケースとする中央政府の意図がみられるという特徴と異なっており、必ずしも当県内での施策展開に何か特別なあり方が存在するのかは明らかとしたい。代替わりとの関連でみれば、三重県ではその頃に、かつて合祀された神社の復祀への行動が生起してくる時期であり、対照的な点に興味がひかれる。

第二章は宮騒動の内容が詳しく描かれ、しぶとい住民側の抵抗運動が明らかにされている。特に被合祀神社の住民側から町村分離の請願がでていたり、また合祀後の復祀の状況を扱ったなかで、神社明細帳に脱漏していた神社がムラの氏神となる等、行政資料を活用しての提示は重要である。また、ここでは合祀施策を推進する県・郡の動きも示され、そこには「人々の信仰とムラ社会についての理解の欠如」（五五頁）があつたことを指摘している。

第三・四章では前章のような形で現れた騒動を、当時の社会

状況とムラ社会の構造について、施策に対する新聞及び地元住民の反応、行政村とムラ、ムラの領域と構成戸、ムラ運営と階層、水利慣行等の六項から分析されている。ムラの非日常的事件が、なぜこのような形をとったのかを、日常生活を見ることで明らかにする（八頁）という視角からのもので、いくつか重要な指摘が見られる。なかでも町村合併とのからみで、合祀反対の立場に立つムラが、合祀先神社のムラではなく、それとは別なムラとの親近感を主張する点を、地理的条件、共有林問題、経済力の諸点から検証し、それはあくまで町村分離の理由付けにすぎず、むしろ「地主・小作関係が行政村の範囲内で完結していなかったため、各ムラの反発に対して行政村の抑制力が働かない構造：自作地主が：抵抗運動を繰り広げていきやすい環境」（一一四頁）と推論されている点は重要であろう。

終章は、「身体感覚化されたムラ」、すなわち「ムラ社会の中で生きる身体を通して感覚的に捉えていた、その感覚的な部分」（二四五頁）が、国民統合施策とに齟齬のあつたことをまともとしている。当時のムラ人に忍び寄る全体社会の動き、すなわち町村合併、鉄道敷設、日露戦争による税負担、義務教育延長に伴う負担増加、高等科設置というような問題が、政治や時代に対する漠然とした不満・不振・不安を呼び起こし、危機意識を高め、それが「宮」の騒動として現れたことの課題である。そこでは、抵抗運動を展開した人々として、神職、区長・氏子総代、主役である住民の役割が、それぞれに機能したこととされる。また、そうした人々の社会的紐帯を強化してきた、非日常性としての祭礼や日常の共同労働、労力提供、労力交換

の積み重ねがあつたことが指摘されている。

ここでの事例は、騒動が先鋭化した場面での様相である。こうした騒動が発生せずに、あるいはさほど問題とはならず、神社祭祀や復祀が進行した地域も、全国各地には多数見られる。こうした事例との比較も同様の分析枠でなされれば、本書の指摘もさらに明確になるであろう。

第二部は、滋賀県の事例が扱われている。当県では境外無格社数が短期間に減少しているが、一般に神社祭祀問題では、村社レベルの合祀に大きな課題を残し、境外無格社のそれについては少ないとされる。しかしながら、後者を単純にみてしまつては、実際の状況を正確には把握できないことを、ここでは検証されている。本書の第一部でも示されているように、村社間の合祀の場合にはムラ対行政村との対立が表出する。しかしながら、無格社と位置づけられていても、それがムラとしての「求心的役割」（二六四頁）をになっている限り、合祀に対する抵抗があることをここでは示される。しかも、事例として取り上げられている内容は、神社と寺の統廃合とムラの再編成という例である。

文献資料や聞き取り調査により、ムラの歴史的状況、社会組織、祭祀行事等に焦点を当て、人々の日常的な繋がりを詳細に明らかにするとともに、祭祀組織の改編とその後の様相にまで及び興味深い内容である。

事例となる三上村の北桜と南桜という二つのムラは、もとは同じ幹から分かれた集落との伝承をもち、共同の祭祀が行なわれる一方で、相互に縁組をしないという慣行も守られてきたと

ころである。北桜はさらに二組に分かれていたが、明治末期に両組にそれぞれあつた社寺は統合されるとともに三つの組をもつムラとしての再編成が行なわれたが、結果的には旧来の組の伝統的意識が残されていることが明らかにされている。一方の南桜は神社祭祀だけでムラの再編成にまで及ぶこと無く祭祀実施やムラ運営がなされてきた。こうした両者の相違はムラ内における組の結合のあり方による異なりとされ、結局は「旧来の伝統を破壊するかたちで行なわれ、新しくつくられた組は結果的には集団としてのコーポレイトな側面を持ちえずに終わった」（二四八頁）との指摘がなされている。

本書は、詳細な調査に基づくものであり、それらの要点を紹介するよりは、直接読者が内容に踏み込まれることを願いたい。ここで著者は、ムラに民俗解釈を施すことを控え、事実の掘り起こしと検証に当てられている。そのことが、今日の日本社会におけるムラの問題や地域社会の再生の課題に、伝統宗教の研究面から迫り得る材料を提供しているといえよう。

内田順子著
『宮古島狩俣の神歌——その継承と創成——』

思文閣出版 二〇〇〇年二月二〇日刊

A5判 二八三頁 六六〇〇円

平 良 直

本書は、表題の示すとおり宮古島狩俣集落に伝承される神歌を著者独自の関心から「滞在延べ日数二〇四日」にわたる入念な調査をもとに書き上げられたものであり、著者の学位論文「神歌の伝承と変成——沖繩県宮古島狩俣集落の事例から——」に論文を二編加えて構成しなおされたものである。「略歴」や「おわりに」の部分などから窺い知ることができるように、著者は東京芸術大学大学院音楽研究科、総合大学院大学博士課程を経て、現在国立歴史民俗博物館民俗研究部で活躍されている新進気鋭の研究者である。オムニバスのな論文集とは違って、一貫した問いと議論の展開が要求される学位論文をもとにしている本書は読みごたえがあり、神歌に不案内なものにとっても示唆に富むものとなっている。本書の随所には神歌の担い手である神役たちの言葉がふんだんに織り込まれており、読者は、これまで提出されてきた神歌の資料集やテキスト解釈などではえることができなかった、神歌がよまれる（歌われる）「場」の雰囲気を感じることができるといえる。「神歌を歌う人が、最

低限ななを知っていなければならぬか」(iii頁)という明快な問いから「神歌のかたち」を浮かび上がらせる本研究は、これまでテキスト化された神歌の理解への問題提起や、神歌が歌われる儀礼の研究に新たな研究視角を提示するものとなっている。

本書の構成と概要を紹介したうえで若干の感想を記すことにしたい。章立ては次のとおりである。

はじめに

序章

第一章 神をまつる人たち

第二章 神歌をならう

第三章 神の名

第四章 神の座敷

第五章 神の思い

第六章 やわらいであれ

第七章 神歌のかたち

終章 神歌の伝承と変容

添付資料

参考文献

おわりに

著者の問題関心は次の二つの点にあることが本書冒頭の「はじめに」で明示される。第一は、「神歌は、演唱のつど、どのように変容するのか、それを明らかにすること」である。著者によれば、伝承されてきた神歌は「変えてはならないものとされている。しかし、出来事としては、毎日が新しい演唱例なの

であり、演唱の一回ごとに異なるものである」とされる。神歌の「変容」を理解するためには「変わらないもの」を知る必要があるとしたうえで、「神歌が成り立つための条件は何かを明らかにすること」が第二の考察の目的として設定されている。

著者によれば、「神歌が成り立つための条件」とは、「神歌の私たち」であり、「歌い手が最低限知っていなければならぬこと」とであるとされる。本書はこの第二の課題が中心的に考察されることとされる。なお、この二つの関心は、本書の副題である「継承と創成」という言葉と対応している。「創成」ということがはじめ何を意味するのか判然としなかったが、終章で「演唱の一回ごとを神歌の『創成』ととらえて」（一九八頁）という記述をみつけてその意味がわかった。著者が「旧稿」とよぶ学位論文では「変容」として捉えられていた神歌の一時的変化は、祭儀の神歌全体が「毎回があたらしい」、「創成」されるものとして捉えなおされている。

序章では、まず本書の考察の舞台となる狩俣集落の概況が述べられた後、狩俣の神まつりの記録は十八世紀ごろの史料にもあるように古くから「宮古の神々を語る上で重要な地」として見出され、「狩俣は、宮古研究の中心」のひとつとなってきたことが示される。つぎに狩俣の神歌をあつかった先行研究が著者の「問題設定」を導くために批判的に検討されている。著者はまず、狩俣の神歌研究のよりどころとなってきた外間守善・新里幸昭らの資料集（『南島歌謡大成III宮古篇』など）は、「どのような祭儀の、どのような場面で、誰によって、何のために歌われるものなのか」という情報が不十分であり、このことが

「祭儀の脈絡と関係ないところで神歌の意味が論じられる状況」を生んだとする。つぎに著者がとりあげるのは文学発生源論の先行研究である。ここではおもに神歌を「かたち」から読み解く古橋信孝の視点に一定の評価を示し、著者の考察の視座はこれがヒントになっているとしながらも、「資料集」からではなく実際に「歌われている歌」、「場」からその「かたち」を取り出す必要があるとしている。

第一章「神をまつる人たち」においては、章題が示すように狩俣の「神をまつる仕事に携わっている人たち」を名称別に解説しながら、それぞれが「いかなる関係をつくりながら神まつりを行っているか」が詳しく説明される。著者は、「共同体祭儀の従事者」である「神役」と「私的祭儀従事者」である巫者とを二元的に分けて把握するのは有効ではないとする。一人の女性が、ある時期は神役となり、後に巫者になることもあれば、巫者が神役に選出された場合、その間は巫者の活動をしない、というように神役と巫者は通常「その専門性によって区別されている」としている。そして両者は「それぞれの領域でそれぞれの責任を果たして、村人のさまざまな宗教的需要に応えてきた」とされる。また、これは興味深いことだが、巫者たちの「個人的な宗教体験」が神役たちの「既成の知識」と競合し、祭儀に変更が加えられることもあるとし、神歌が歌われているときに「これらの宗教者たちを区分する境界が、消失してしまうような場合がある」とする。

第二章「神歌をならう」では、神役になる人がいかにして神役を受容し、神歌を習得していくかが神役たちの言葉をとし

て記述されていく。神役は「神籤」によって選ばれる。「籤があたった人は原則として断ることができない」が、現在は引き受けない人も多く「神役数は減る一方である」。神役には「神歌をよまない役」もいるが神歌をよむ役になった人はまず「なにも知らない」状態で神役に就く。長大かつ難解な神歌を覚えなければならぬ不安は、神役によって「こわい」という言葉で表現される。神歌は、旋律、リズム、声の出し方、身振りなどが「口から口へ」という伝承形態によって伝えられる。神歌が「わかる」ようになるには「十年はかかる」のであり、「わかる」と「意味がうけとれるようになる」。著者は、神歌の継承者にとって、「神歌の意味」は、「継承する人が、自分でみつけだしてゆくものという一面をもっている」とし、まず、継承するのはフシ、声、所作などの「決まり」であり、「意味は、個々の人が、それらの決まりを継承することでそれぞれ受け取るもの」で、与えられるのは「かたち」のみであるとし、「よむ行為それ自体が、意味を探索する行為となる」としている。ここで読者が、神役たちが個々に獲得する「意味」に関心をもつのは必至だが、著者はその「意味」の理解や解釈を留保しながら、本書の目的はその「意味」を明らかにすることではなく、神歌をよむなかで「なぜ意味がとれるようになるのか」であるとしている。

第三章「神の名」からは実際に個々に神歌をとりあげ「神歌のかたち」の考察がはじまる。考察はここから具体的な神歌に即しながら行われているため、本章以降はさらにおおまかな要点を記すに留めざるをえない。本章では主に、祭儀に関わる

「神の名」が神歌のなかでどのように神役によってよまれているかが分析されている。神歌はまず詞章の「意味」が理解されているのではなく、この場のこの部分ではこの「神の名」、この「動作」の場合はこの「神の名」ということが決まっています、ひとかたまりの単位を構成する詞章のユニットが場面に応じて「出し入れ」されているとする。神役がまず知っていないければならないのは「実際にどうよむかということについての実践的な知識」であり、「歌詞のどこからどこまでを、出し入れ可能なひとつの単位であるのかを知ることが、神歌をよむ人にとっては、神歌の「意味」を知ることと直結しているのだと考えられる」としている。

第四章「神の座敷」においては、神歌の分析を通して、祭儀における「神役の序列―それは神の序列でもある―」が明らかにされている。神役の歌う神歌は先唱者と一見すべて同じ詞章を復唱しているように思えるが、つぶさに見ると最高位の神役の詞章とそれ以外の神役の詞章とは異なることが詳しく例証されている。著者はこの「小さな違い」によって「神が定めた秩序を知ることができる」のであり、その細部の違いが「神の世界の秩序を知る人でもある」としている。

第五章「神の思い」では前章までに明らかにされた、所作、神役間の詞章の違い、詞章の出し入れなど、神歌を分節する種々の要因が「部落創成の歴史」を語る神歌のなかで検証されている。評者が興味深く復読したのは、本章でとりあげられている「思い」をよむ神歌では、「神の名が、三人称でよまれたり」、神の立場から「私」といわれたりすることで、誰の「思

い」であるのかということが移行し、「ひとつの神歌において「思う主体」が「曖昧になる」(一三五頁)とし、その「曖昧であるところに、人間の側の『思い』も入り得るという発想が生じる余地を残す」(一三六頁)というところである。本章の焦点もこの点にある。

第六章「やわらいであれ」では狩俣の旧暦十月から十二月の三ヶ月間に五回にわたって行われる秘祭として知られている祖神まつり(ウヤーン)の神歌を通して「神歌のかたち」が分析されている。章題の「やわらいであれ」は、「祭儀の一回ごと」に「山ごもりをして祖先神と一体となり」、「草を身にまとい」集落に降りてきた時に歌われる神歌の詞章であり、神役にとつて身が「震える」ほどの神威を鎮めるものである。著者によればこの祭儀で神歌が「よまれているとき、神役たちは『死』というものと触れている」としている。著者は神歌の分析で、神を「あがめる」詞章から神の顕現を示す詞章への変化等によって、同一の神役であっても神の名を変えてどの神がその祭儀で神歌を歌っているのかが示されていくとしている。また、神役たちは神歌を継承するとき、「意味はならわない」のであり、昔のままの「不変のかたちを継承し」、「かたちについての知」を継承するのだということが、以前の神役が理解していた「採録された神話」と別の神役が歌う神歌や「神話」の理解と比較しながら、神歌の「かたち」と「意味」の関係が検討されている。

第七章「神歌のかたち」では、終章で本書を総括するまえに、採譜された多くの神歌の譜面を交えてこれまでの考察をま

とめている。著者は、狩俣の神歌の「二元的対称性」が、「対句」、「対楽句」、「音頭一同」に認められるとし、対句「ふた声」が「数百節とくり返され」、「永遠に続くような連続性」があっても、それは「別の『かたち』によってうち切れ、パーツに分けられる」とする。そしてこの対句が連続すると、上位の単位である「声」が形成される。この「声」の単位は、「定型詞章部の名」、「旋律の名」としてさらなる部分を形成し、神歌を「断片化」すること、「祭儀の種類や所作の特徴が、神歌のジャンルを規定している」ことなどと関連しながら「神歌システム全体のなかで」神役たちに捉えられるとしている。このような、神歌を分節化する諸条件を知る神役たちの「知」が、著者のいう「神歌のかたち」であり、「神歌が成り立つ条件」ということになる。

終章「神歌の伝承と変容」においては、「演唱の一回ごとを神歌の『創成』ととらえ」、神歌の伝承の「可変と不変」(二七頁)が考察されている。著者によれば、神歌は「変えてはならない」ものとして神役たちに認識されているが、「神が一人称で自身の来歴を叙事する」神歌などでは「予期せぬ変化が一時的なものとして生じることがある」とし、それでもその神歌は「不変」のもの、「いつも同じ」ものとして神役には認識されているとする。この「変化」はしばしば憑依との関係で言及されてきたが、筆者はこれを「憑依とはかけ離れ」た、「神歌の連なりが不意に生み落とし、取りこぼすもの」であるとす。また、神役は「意味と切り離されて継承される神歌」を「神歌のかたちの連なりによって神のことは」を「よむ器」で

あり、その意味で「神がいわせる」ということは真実である」とする。検証してきたように神歌には「明確なかたちが与えられて」おり、さらに神歌には、どのような変化をも「すべて昔のまま」にする「昔のままよんだ」とよみ終える「かたち」をもっているとする。最後に著者は「神歌のかたちは、演唱のつど生じる変容を許容しつつそれを無に帰し、さらに要所所ですべり止めのはたらきをして、憑依による際限のない展開を防いでいる」と終章を締めくくっている。なお、本書の末には著者による神歌歌詞資料が添付されている。以上が評者なりにまとめた各章の概要である。

エスノグラフィ―は文学的性質をもつ。本書の読後に思い出されたのが古くて新しいこの言葉である。本書に、一つのテーマを追って展開される「物語」を読んでいるような印象を受けるのは評者だけではないだろう。そのように感じさせる要因は何だろう。物語や小説のような各章・節のタイトルのつけ方によるものなのか、最小限の注や文体といった記述のスタイルによるものか。読者に本書がこのような印象をあたえることが、著者の意図するところかどうかは方法論的な問題への言及が多くないため判然としない。しかし、著者が資料を取り扱う場合に、「資料は常に断片である」ということに留意する態度をとる（二九頁）という言葉や、「その断片のひとつひとつを、どのように調べることができるだろうか」ということが、本書の出発点であり、方法であり、課題である（二九頁）という言葉からも分かるように、著者が手にした「断片」となる資料をど

のようにつなぎあわせるかに十分注意が払われたであろうことは明白である。著者は「あとがき」において、「フィールドワーク」とインフォーマントとの間で交わされることばを如何に位置づけ、それをもとにどのように研究するのか（二八二―二八三頁）という問いのなかで本書が纏められたことを述べている。

そのような資料への態度や問題意識からできあがった本書の構成は全体として、神歌について「なにも知らない」女性が、どのように選ばれ、神歌を覚え、「かたち」や意味を理解するようになるかという成巫の過程を描くものとなっている。著者は「おわりに」において著者自身の本書における神歌理解を「神役の成長過程」になぞらえているが（二八一頁）、読者は著者と神役の「成長過程」と、神役と著者、両者の神歌の「かたち」の理解の深まりとにいざなわれながら長大な神歌の詞章が如何に歌われているのかを知っていくような構成となっている。本書にひとつの物語のような印象をうけるのはこの構成によるところが大きいだろう。

ところで、本書のこのような構成は、我々に、神歌の「かたち」については教えてくれる一方、「かたち」の理解の深まりにともなつて了解される様々な「意味」について語ることは禁欲的である。本書の論旨からすれば、「かたち」から導かれる種々の「意味」は個々人の解釈に委ねられるということになるのである。この構成によって、「かたち」の背後に、あるいはそのなかに滔々たる意味の世界が広がっていることが暗示される。読者はこれによって、さまざまに「意味」を求めてイ

マジネーションを膨らませることになる。本書を読むことがさまざまな「意味を探求する行為」となるかのようである。これもまた本書の構成の効果だといえるだろう。また、これが著者の戦略であるとすれば、それは成功しているといつてよいだろう。しかしながら、本書は「意味」について語ることに、あまりに禁欲的であるように思える。研究者の言説が対象を創り出すといった議論への配慮だろうか。書かれた「資料集」からではなく神歌が「うたわれている」「場」にいた著者の「意味」の解釈がもう少し語られてもよかつたのではないか。著者は「はじめに」において、本書が「音楽とことばとの関係の一面を明らかにするため、『神歌のかたち』という観点からまとめてみた」(iii頁)としているが、みうける限り文学研究的側面もあるようである。評者としては、古橋信孝の神謡を神話的

始源の現前と捉える解釈などについて、「うたわれている」「場」に臨み、「神歌のかたち」を理解した著者はどう解釈するかということが多くは述べられない点に若干の物足りなさを感じた次第である。また、著者は、古橋の「言語表現の始まり以前を考えることは無意味だ」という言葉を依りどころとして、もののはじまりをかたる言語表現、すなわち「生産叙事」や「巡行叙事」(「もののはじまりを語る言語表現」)が、「どうしてそのようなかたちをもったのか、を考えることは、なぜ言葉があるのかを考えるのと同じことであり、意味がない」としているが果たしてそうか(二六―二七頁)。なぜその「かたち」をもっているのかを問うことは、狩俣に生きてきた人たちの世界や事物や人間存在の存在論的な次元を伺い知る重要な手がか

りとして、評者にはきわめて意味に満ちていると思うがどうだろうか。著者が述べるように「祭儀の場における調査者の限界」(二六頁)は確かにあるが、その限界を知りながら祭儀全体の意味の深みに解釈の眼差しを向ける努力もまた必要ではないかと思えるのである。いうまでもなく、これは我々宗教学の課題でもある。さまざまな意味をときに暗示しながら、また同時に意味を隠蔽するという宗教的象徴の不透明性は、神歌の祭儀全体においても同じであろう。著者が「私の知の及ぶところにはない」(二九頁)という言葉は、この象徴の意味の不透明さへの謙虚な態度をも含むものなのであろうか。

もう一点気になったのは、本書でしばしば使われる「意味」がどのようなレベルの意味なのか不明瞭に感じられたことである。神役の受け取る意味、神歌の語義の意味、著者のいう「神秘的意味」、神歌の言語行為論的意味、儀礼全体の象徴的意味、研究者の解釈によつて了解される意味など、「意味」には様々なレベルがある。著者の「神歌の意味の探求の不可能性」(二七頁)という時の「意味」と神役の獲得する「意味」、「神歌のいつたどこに『意味』が生じるのか」(二六頁)という場合のそれぞれの「意味」は同じなのかどうか。若干の整理が必要ではないかと感じた次第である。

ともあれ、神役たちの言葉を手がかりに神歌を「かたち」のなかに分節しながら平面的なテキストを「立体的」に立ち上げていく手法はきわめて斬新であるばかりでなく、本書で明らかにされた神歌の「かたち」は、他の神歌を理解するさいの重要な手がかりとなるだろう。狩俣の神歌に関するこれまでの先行

研究が「実際の祭儀の場で歌われた歌を対象とするのでなく、場と切り離されて記録された詞章のみを取り扱うものばかりであった」（i頁）とする著者の先行研究への批判の正当性は本書で十分証明されており、本書が今後の神歌に関する研究の展開と、さらなるさまざまな「意味の探求」に大きく貢献するものであることは確かである。

原 英子著
『台湾アミ族の宗教世界』

九州大学出版会 二〇〇〇年二月二十九日刊
A5判 三〇〇頁 五七〇〇円

安達 義弘

本書は、一九九七年十一月に九州大学大学院文化研究科に提出された学位請求論文に一部修正を加えて刊行されたものである。台湾アミ族における「シカワサイ」といわれる宗教的職能者集団による祭儀を克明に記述し、空間区分と性との関連性という視点から分析するとともに、現在ではすでに消滅してしまつた「祭祀氏族」による祭儀を既存の研究書から復元し、両集団の特徴を同じく性と関連づけながら明らかにしている。著者によると、古野清人や常見純一が取り上げたアミ族社会における聖なる方位と性との関係性の分析を踏まえながら、「古野や

常見がおこなつた住居や庭という屋敷空間から、さらに範囲を広げ、屋敷外の生業空間や、神（カワス）世界における空間にも注目していきたい」という。

本書の構成は次の通りである。

まえがき

序論

はじめに

1 シカワサイの変容の概観

2 本書の目的

3 本書の構成

4 調査経過について

5 本文の表記法について

第1部 アミ族宗教概観

第1章 アミ族宗教研究の背景

はじめに

第1節 台湾先住系民族の分類とアミ族の分類

1 台湾先住系民族の分類

2 アミ族の分類と名称

第2節 アミ族の宗教状況と宗教研究

1 日本統治時代における台湾先住系民族の宗教

2 日本統治時代における台湾先住系民族の宗教研究

3 戦後のアミ族宗教研究

第3節 調査地概観

1 調査地の位置

- 2 人口
 - 3 A村の生業
 - 4 ニヤロと行政的村落
 - 第2章 シカワサイの宗教儀礼
 - はじめに
 - 第1節 現在の活動地域
 - 第2節 シカワサイ組織別男女人数とシカワサイの年齢
 - 第3節 シカワサイ組織
 - 1 組織の構成
 - 2 シカワサイ組織への加入
 - 第4節 儀礼の種類
 - 第5節 シカワサイ儀礼のプロセス
 - 1 シカワサイ儀礼のプロセスについて
 - 2 シカワサイ儀礼共通の儀礼行為
 - 3 病氣治療儀礼
 - 4 神祭ミルツク儀礼
 - 5 死者儀礼
 - 6 農耕儀礼
 - 第6節 シカワサイ儀礼の構成
 - 第3章 祭祀氏族の宗教儀礼
 - はじめに
 - 第1節 アミ族の氏族・祭祀氏族・カクタアン
 - 1 アミ族の氏族と祭祀氏族
 - 2 祭祀氏族とカクタアン
 - 第2節 祭祀氏族の種類と祭祀内容・司祭者の性別
-
- 1 祭祀氏族の種類と祭祀内容・司祭者の性別
 - 2 関与する祭祀別にみた祭祀氏族
 - 第3節 祭祀氏族のシカワサイ化
 - 第4節 祭祀氏族の祭祀権の継承
 - 1 家もつ祭祀権
 - 2 分家や婚出による継承
 - 3 祭祀適任者不在の場合の継承
 - 4 祭祀氏族とシカワサイの継承の比較
- 結語
- 第2部 アミ族の宗教的空間認識と性との関係
 - 第1章 空間区分の方位と性との関係
 - はじめに
 - 1 アミ族の空間認識に関する研究
 - 2 「聖なる方位」の現状
 - 3 アミ族の方位観
 - 4 アミ語の方位名称が示す方位と磁石上の方位の関係
 - 第1節 家屋内外における方位と性との関係
 - 1 アミ族の家屋構造と「聖なる方位」
 - 2 家屋内における「聖なる方位」と性
 - 3 屋外における方位と性
 - 第2節 カワス世界における方位と性との関係
 - 1 カワス世界を映すミルツク儀礼
 - 2 祭具の性と方位
 - 3 カワス世界の方位と性

4 まとめと考察

結語

第2章 空間区分における遠近の距離と性との関係

はじめに

第1節 カワス世界における相対的距離の遠近と性との関係

1 ミルツク儀礼におけるカワスまでの距離

2 ミルツク儀礼第1ステージ

3 ミルツク儀礼第2ステージ

4 ミルツク儀礼では巡礼しないカワスの距離と性との関係

第2節 現実世界における相対的距離の遠近と性との関係

1 家と女性、山や海・川と男性との関係

2 男性空間における女性空間と女性空間における男性空間

3 オマハと性との関係

第3節 宗教的職能者の儀礼における祭祀対象の相対的距離の遠近と性との関係——祭祀氏族とシカワサイ——

1 祭祀氏族とシカワサイ

2 シカワサイがおこなう儀礼の空間的位置

3 祭祀氏族がおこなう儀礼の空間的位置

4 シカワサイと祭祀氏族の性との関係

5 まとめ

第4節 空間区分と性との関係にみるフラクタル性

1 空間と性との関係のまとめ

2 空間と性のフラクタル性

結語

結論

1 本書各章のまとめ

2 結論と今後の展望

これらの目次を見るだけで、アミ族のシカワサイ組織と祭祀氏族に焦点をあてながら、その宗教的空間認識と性との関連性を詳細に分析されていることがわかるであろう。第1部の第1章は3節に分れているが、第1節では本書で取り上げられているアミ族が台湾平地先住民のなかの南勢アミに分類されていることに言及されている。第2節ではアミ族を含めた台湾先住民の宗教が日本統治時代には「宗教教化」の対象とされながらも、その宗教に関する資料の収集もおこなわれてきた点、とくに台北帝国大学土俗人種学研究室や古野清人による儀礼研究、戦後から近年までの民族誌的研究の動向などが取り上げられている。第3節では調査対象のA村について、花蓮市近郊に位置し、近年、漢人や他地域の先住民の移入が急増している状況が述べられている。

第2章は6節に分れているが、第1節では現在のシカワサイ組織の活動地域が示されている。第2節では現時点でのシカワサイの人数と年齢を組織ごとに示しながら全体の高齢化と男性メンバーの激減状況および漢人的シャマン化傾向が明らかにされている。第3節ではシカワサイ組織のメンバーに関して、加入はカワス(神)による召命と考えられている点、祭儀方法の

習熟度によって序列化されている点、あるいはメンバー間に擬制的親子関係が結ばれている点などに言及されている。第4節では著者が聞き得たシカワサイ主宰の28種類の儀礼名称およびそのうち実際に観察した22種類の儀礼について、その目的や内容の概要が記されている。第5節ではそれぞれの儀礼の内容が詳細に記されている。取り上げられているシカワサイ儀礼は、病氣治療儀礼7種類、シカワサイの神祭ミルツク儀礼1種類、死者儀礼12種類、農耕儀礼4種類の合計24種類にもおよんでいる。このうちの神祭ミルツク儀礼が本書第2部でのおもな考察の対象となる。第6節ではシカワサイ儀礼は七つの要素に分解することができ、全てのシカワサイ儀礼がこの七つの要素の組み合わせによって構成されている点が明らかにされている。

第3章では南勢アミにかつて存在した祭祀氏族に焦点が当てられており、四節に分かれている。その第1節では一九三〇年代に行われた古野清人の研究に基づきながら、かつて存在したと考えられる祭祀氏族のメンバー資格の系譜的特徴が明らかにされている。第2節でも古野の研究を用いて、かつての祭祀氏族の種類と儀礼内容、および司祭者の性別を整理し直されている。第3節では祭祀氏族がシカワサイ化した事例が取り上げられている。シカワサイ化した祭祀氏族には家単位の継承観念があり、またその出身家に独自の祭神、祟り伝承が見られるなど、かつての面影を残している点が指摘されている。第4節ではシカワサイと比較しながら祭祀氏族の祭祀権の継承が考察されている。以上のように第3章ではおもに古野清人の一九三〇年代の研究に基づきながらかつて存在した祭祀氏族がどうい

宗教的職能者であったのかが明らかにされている。

第2部では、第1部の詳細な記述を踏まえて、アミ族の宗教的空間区分と性との関連性を方位原理と遠近原理という二種類の原理にそって分析されている。その第1章第1節では方位と性に関する従来の研究成果が整理され、居住空間に関して、北と東が女性の方位、南と西が男性の方位とされている点、とくに北東角が最も女性性が強く、南西角が最も男性性が強いとされている点、南西および北西が男性方位でそれぞれ狩猟・臈首などの山および漁労と結びつき、東北と南東が女性方位でそれぞれ家と豊穰に結びつくと考えられている点、この方位観が屋外にも適用できる点などが指摘されている。

第2節では宗教的世界における方位と性の関係が明らかにされている。まず、祭具について、祭儀の場面では男性の祭瓶デワスは南か西に、女性の祭瓶シバノハイは北か東に必ず置かれ、性を持たない祭具はその置かれた方位によって南と西に男性性、そして北と東に女性性が付与されるという。次に、カワス(神)の世界に関して、カワスに男性カワスと女性カワスが存在し、男性カワスが南と西に関連付けられるのに対して、女性カワスは北と東に関連付けられるという。こうして現実世界の方位観がカワスの世界にもそのまま当てはまる点が指摘されている。

第2章では空間の相対的距離の遠近性と性との関連性が論じられている。その第1節では、カワスの世界に関して方位と性の原理に従わないカワスの場合、現実世界からの相対的距離によって、相対的遠距離が男性性、近距離が女性性を帯びている

点が明らかにされている。

第2節では、現実世界についてここでも相対的遠距離の空間に男性性、近距離の空間に女性性が付与されていると指摘されている。これと関連して、従来、田畑を指すとされていたオマハという用語がじつは男性空間における女性の侵入可能空間を指している点が明らかにされている。屋敷や村落空間においても家屋の女性性に対する庭の男性性、住宅の女性性に対する村外れに建てられる見張所や集会所の男性性というかたちで、男性が相対的遠距離、女性が近距離と関連付けられているという。またオマハでの作業場面でも、開墾や播種などの栽培初期に男性がおもに関わり、収穫や家への搬入などの後期にはおもに女性が関わるが、それは家からの相対的遠距離の男性性および近距離の女性性の論理で理解可能である点を指摘している。さらにカワス世界のオマハに関しても全く同様の原理が成り立つ点にも言及されている。第3節では宗教的職能者についてもこの相対的遠近性と性との関連性が認められる点が指摘されている。すなわち、祭祀空間、使用する祭具・供物、あるいは自身の食物の点で、シカワサイが女性性を帯びているのに対して祭祀氏族は男性性を帯びているという。第4節では、以上のようにアミ族にみられる空間区分と性との関連性を、部分が全体と相似をなし、その相似が繰り返される構造であり、部分が全体の縮小形になっている構造であると捉え、そのような構造が「フラクタル性」と名づけられている。そして、「アミ族の空間認識において、空間と性との関わりにはフラクタル性が認められることが特徴として認められることが明らかになっ

た」と結ばれている。

以上のように、本書は一九三〇年代からの台湾先住民族に関する研究成果を踏まえ、かつ長期にわたる現地調査に基づいて、アミ族の人々の日常生活から宗教的世界にいたるさまざまな局面に空間区分と性との同じ構造が繰り返し見られる点を実証的に明らかにしている。読了後に多少気になる点といえば、記述内容に詳細な部分とそうでない部分の濃淡がかなりはつきり見られるという点、重複した繰り返しがかかり認められる点、一九三〇年代にすでに言及されている二元論的分析枠に拘るあまり、それを乗り越えようという視点が見られない点などであるが、それによって本書の成果が損なわれるというものはない。

本書を読みながら筆者が興味を持ち、今後著者に期待したいのは、祭祀氏族とシカワサイとの関係でシカワサイだけがなぜ生き残ったのか、さらには祭祀氏族がシカワサイ化し、シカワサイがさらに澳人的タンキー化していくという時代的変化をいかに理解することができるのかという点、現代社会の動向の中でアミ族社会に見られる空間区分と性との関連性に関するフラクタル性がいかに存続し、あるいは変容していくのかなどの点をさらに明らかにしていただきたいということである。ともかくも、本書は、台湾アミ族のすでに衰退しつつあるシカワサイ祭祀集団に受け継がれている祭儀の大半を現地調査によって収集記録し、過去の研究成果を踏まえながら実証的な分析を加えたという点で価値の高い内容であると思われる。

林 行夫著

『ラオ人社会の宗教と文化変容』

——東北タイの地域・宗教社会誌——

京都大学学術出版会 二〇〇〇年四月二〇日刊

菊判 四七六頁 五八〇〇円

櫻 井 義 秀

一 はじめに

著者の林氏は東北タイ、ラオス、カンボジアの民族誌、及び上座仏教圏の宗教研究を牽引する人類学者である。東北タイに関してこれまで公刊された論文、共著部分を再構成し、初めて単著として世に問われた。今回、本書において氏自身の調査研究の方法論、及び「民族」「宗教」概念に対する理論的枠組みがモノグラフ部分とは別に章立てされ、研究の全体像が分かりやすくなった。

しかしながら、本書は五百頁近くの大作であり、異文化の地域社会誌を詳細に論じているために、研究者にしても一般読者にしても一気の読了は難しい。本書は村での定着調査、口述史・文書資料、タイ研究の文献を駆使して、ラオ人社会の民族誌・宗教誌を詳細に記述し、論考を加えたものであり、読まれるべき箇所は多々ある。林氏は、タイの民間仏教の職能者であるモータム研究で国内外に知られた研究者である。本書を、モータムがいつ、なぜ東北タイ村落に出現したのかを解く物語と

して通読することも可能ではなからうか。本書評では枝葉の議論をなるべく省きながら、必要に応じてタイ社会の説明も加えた上で、林氏の視座、研究方法、調査の知見を簡潔に紹介したい。そして、最後に氏の謎解きや解釈に課題は残されていないのか、評者なりの感想を付け加えようと思う。

二 本書の構成

序 本書の課題と目的 書名にあるラオ人社会とは、タイ系民族ラオ人が一九世紀末にメコン川を境に分かれてしまったラオス人民民主共和国側とタイ東北部イサーン側を指す。しかし、本書の主な調査対象は東北タイの一集落である。林氏はかつての人類学者のように異文化圏のコミュニティを定着調査してモノグラフを書き、ムラから民族社会を語ろうとしているわけではない。一集落の人々の観念・社会的行為が、二世紀に及ぶラオ民族の社会史、タイ国家の近代史の位相で見なければ理解できないということを、地域民族誌の詳細な記述によって示そうとしているのである。しかも、人々の生活実践をイミットクなレベルで拾い上げることで、学問的に体系化された民族や宗教の諸概念によつて解釈するだけではつかまえない、地域社会で日々生成し、変容する行為の意味とダイナミズムを記述しようとした。

本書の対象は実践仏教である。タイは国民の九五パーセント余が仏教徒であり、国家・王制・サンガが象徴的にも権力としても緊密な関係を持った上座仏教社会である。二二七の戒律を守る僧侶と在家の関係は互酬的であり、僧侶の功德が、布施に

より僧を養う在家に転送され、達人的宗教が救済宗教としての機能も併せ持つと言われる。上座仏教独特の福田思想を了解したとしても、民衆が信奉する仏教儀礼、信仰の中身を、僧団の教学や宗教学的範疇だけで理解することは難しい。従来の宗教研究では、こうした經典宗教の外縁にあり、なお人々の宗教的信念に大きな影響力を持つ観念・儀礼等を民間信仰、或いは經典宗教が土着化された民俗宗教的シンクレンジムとして分類してきた。しかし、林氏はこうした学問的分類、体系化とは別に、地域の人々も宗教的知識・儀礼を自らの生活に役立ててきた経緯があることを指摘し、行為実践によって意味が開示される儀礼空間が地域社会に維持され、現在変容しつつある事実に着目する。地域において歴史的に構築されてきた宗教実践の営みに、民族間交渉や国家権力の痕跡を読みとっていくのが実践宗教研究の一つのアプローチである。

林氏のもう一つの視座は、実践宗教の構築過程の分析に加えて、生態学的・象徴論的分析を重ねることである。これは、東北タイという小人口の森林世界（自然、畏怖的世界）が、集落・農地（人間、訓化された領域）化される中で、農民のコスモロジーの変化を記述しようという試みである。

第一章 東南アジアの上座仏教徒社会研究と課題 E・リーチが提起した実践宗教の議論は前項で述べたとおりであり、日本では田辺繁治氏を中心に上座仏教圏の研究が進められてきた。タイの実践宗教研究においては、S・J・タンバイアが著名であり、後進の研究者は彼の古典的著作を批判的に検討することから調査研究を始めなければならない。林氏も例外ではな

い。直接の批判対象は *Buddhism and the Spirit Cuts in Northeast Thailand* (1970) である。タンバイアは、村落宗教を四つの儀礼領域（①僧侶―仏教儀礼②民間バラモンクワン魂の強化儀礼③シャーマン―守護霊儀礼④モータム祈禱師―除霊祓除）に分類し、①（功德をなす若者―転送される親世代）と②（クワン魂を強化される若者世代―強化する親世代）の儀礼の構造が村落の世代間関係の互酬性に対応しているという機能主義的理解を提示した。林氏は、タンバイアが儀礼の各領域の相互補完的な関係を示すことによって、大伝統と小伝統の区分、エリート宗教と民衆宗教といった二分法を払拭することに成功したことを評価する。しかし、構造論的体系化の見事さの反面、社会構造との対応関係を明確に示せなかった③と④の儀礼領域が軽視された。また、タンバイアは実践宗教の歴史の構築性や儀礼領域の重層性を捨象しているために、極めて平板な村落宗教の構造理解に陥ったのではないかと批判する。そこで、林氏は、具体的な地域社会というコンテキストにおいて、教理が示す仏教とローカルな実践宗教の相互作用過程及び、地域における実践仏教の編成過程を資料により裏付けることを研究の目的とした。

第二章 「ラオ」人社会はどこにあるのか 林氏はラオス政府資料、タイの歴史研究を用いて、「ラオ」がどのように民族として実体化されてきたのかを①言語②タイ近代国民国家形成過程③タイ国内民族関係の視点から明らかにしようとした。ラオ語を話す「ラオ」民族は、ラオスに二割、東北タイに八割、およそ千七百万人いる。一九世紀までの東北タイは森林に覆わ

れ、メナム、ムーン、チーの河川に沿って人が移動し、コラー高原にはモン・クメール系民族の先住民「カー」がいたとされる。東北タイのラオは、ビエンチャン陥落後の強制移住者、入植者が拡大したものである。林氏の貢献は、古老への聞き取りからカーの帰還者の存在を明らかにし、スウェー、カメーン、カ alun、ニュー、ヨイ等の民族の視線からラオの民族的性格を浮き彫りにしていることである。つまり、ラオは半農民、半商人の性格を持ち、豊かな土地を目指して移動し、開墾地を後発組に高く売っては移住先を見つけて出ていく故郷を持たない人々、交渉ごとがうまく、他民族を押しつけて勢力を伸ばす人々というイメージである。このようにラオ人の民族性は、隣接民族によつて、社会・経済的行動様式と密接に関連づけられて「カテゴリー」化されていることが示された。

第三章 東北タイにおけるラオ人集落の形成過程と宗教構成
ラオ人の集落において、年代が古く水田に適した沼地にある村はハーナーデー（良田探し）の中継地点であり、山地で畑作が主な新しい村は終着点であることが多い。フロンティアには開拓による土地占有が慣習的に認められていたために、家族、親族単位で移動していったのである。「男は粳、女は白米」とよく言われるが、妻方居住性をとる東北タイでは、男は「運と嫁」を求めて外へ出るものとされる。現在、東北タイの人々は、バンコクはもとより、世界各地に出稼ぎに行っているが、フロンティアの消失まで絶え間ざる開拓・移住が東北タイの村落形成の動因である。村落は草分けと新参の人々が混住し、移動する男と娘の結婚により親族が拡大されていく。このように

して開かれた村と森の境にビーブーターの簡素な祠が置かれ、チャムと呼ばれる村人から選ばれたものが供物を捧げる。

林氏の調査では、守護霊祭祀が存続している村と、モータムや僧侶が守護霊を追放し、村の中心に柱を立て村祠を建立する村に類型化できる。前者には草分け層が多く、守護霊として祀られているが、後者は来住者の勢力が強く、土地の霊として語られることが多い。守護霊祭祀を存続させている村でも、僧侶が守護霊に五戒を授けるなど仏教化への変容が見られる。これは単に仏教の影響力が強くなっただけではなく、精霊が住まう異界としての山、森が、開墾されて農地や村（バーン）として生活世界化され、道路や通信網によつて都市（ムアン）に繋がることで、村人の宗教的感情が經典宗教としての仏教受容に適合していったのではないかと林氏は考えている。

第四章 村落宗教の概要と「現在」調査対象地D村は、一九六〇年代に水野浩一氏が定着調査し、一九八〇年初頭から石井米雄氏を総括責任者、福井捷朗氏を自然科学班、口羽益生氏を社会科学班のリーダーとする二十数名の研究者による総合的な村落研究が行われた村であり、当時林氏は大学院生として調査に加わっている。その成果は福井捷朗『ドンデン村——東北タイの農業生態』（創文社、一九八八年）と口羽益生編『ドンデン村の伝統構造とその変容』（創文社、一九九〇年）にまとめられており、林氏は口羽編に「村落宗教の構造と変容」の論文を寄せている。本章の元になる論文であり、そのためか、本書の目次では「第四章村落宗教の構造と変容」になっているが、本文中では「第四章村落宗教の概要と現在」が章題に

なっている。

本章では、仏教実践の諸相として、ヒート・シップソーン（仏教及び、仏教と精霊崇拜の習俗化した一二種の年中行事）や冠婚葬祭の通過儀礼を、司式者、主催者と参加者の関係、村人による儀礼重要度の評価から詳細に叙述している。ヘットナムガン・ギンナムガン（共働共食）等の互酬性規範が近親者間の世俗的功利計算に基づくというよりも、宗教的世界に関わるものとして、仏教儀礼における主催者から参加者への功德の転送、功德を共有する社会圏の説明がなされる。従来、タンブン（積徳行）と村落共同体の関係を考察する際、機能主義的説明になりがちであったが、功德を共有する相手が被供養者だけではなく（ヤートナム）、儀礼準備・執行を援助する間柄（ホームカン）にも及び、そこには主催者と参加者の選択的意志が働いていることが読みとれる。その意味で、仏教儀礼は共同性を構築するイデオロギーであるが、それは村落共同体や村人の身体に埋め込まれたものというよりも、個人により利用可能な観念体系として在ると見た方がいいのではないかと示唆されている。

第五章 東北タイのモータムと仏教 「モータムは女性にわたっての僧侶よ」という村の女性の言葉から、林氏はモータムの研究を開始した。モータムとは医者或いは専門家、タムとは仏法の意であるが、タイの研究者はモータムを「還俗した僧侶のようなもの」「モービー（精霊使い）の変種」と述べ、従来、村の祈禱師・治療師と民族誌に記述してきた。D村においてモータムが出現した時期は一九三〇年頃であり、森に遺骨を埋めてい

たのが、寺院の共同墓地に埋めるようになった時期に重なっている。この頃大洪水やコレラがあり、厄災をひきおこした悪霊の侵入をくい止められなかった村の守護霊を追放する案がモータムから出され、一九五〇年にモータムは村祠を建ててから、森の祠を錠でなぎ倒したとされる。守護霊を立ち退かせた森には唐辛子やケナフが植えられ、村のコモンズが開墾の対象となった。D村からの移出者で形成されたMN村でも一九七〇年頃に僧侶を勧請し、祠を埋めた。

林氏は、森と生活空間の意味世界を信念レベルで変化させたモータムと僧侶の役割に注目する。近年の森林保護運動の主体として注目される仏教、僧侶の実践を評価する言説が形成される以前、仏教の役割は森林世界の否定、すなわち開発にあったことを指摘している。

このようにして守護霊を追放したモータムや僧侶は、どのような力と知識をもって村人を厄災から守ってきたのであろうか。林氏によれば、一つは異界の霊と結託して災いをなす可能性がある死霊を仏教の積徳行により霊を功德の力で来世に再生させる。もう一つは、仏法の神通により力で悪霊を封じ込める。タイの僧侶は仏典の学習と止観の行を行うが、瞑想修行に秀でた僧侶は超自然的な力を持つと信じられている。俗人はそのような力を持つことはできないが、弟子となり、その力に預かることはできる。このような力動的仏教の理解が、土着の精霊を操作する民間の知識と融合し、守護者を精霊から仏法に取り替えたのがモータムではないかと林氏は考える。守護力を持つものをラオ語でコーン・ハクサーというが、従来はモータ

ム・ピーファーが開拓村では主流であり、天空靈が女性の踊り手に憑依し、病気を治していた。現在はモータムに凌駕され、コーン・ハクサーは男性の所有物となり、女性はすがるだけになった。また、特定の精霊と関係して力を持つのではなく、特殊な知識（刺青、薬草、呪文）であるウイサーを使うこともあり、師弟関係で継承されるという。

モータムは水稲耕作を行う農民であり、師匠に弟子入りして知識と技術を学ぶ。師弟関係から流派が作られ、D村には六つの流派がこれまで存在したとされる。村人のモータム信奉者は女性が多く、母親から娘へと信奉が受け継がれたり、親族内部でも妻、娘が信奉者になる。モータムが行う儀礼は、①祝福の誦経②安産祈願、結婚や仏日の安寧祈願等の予防儀礼③悪霊に関わる診断・治療儀礼である。

モータムの殆どは親族のために儀礼をなすが、親族や村を越えてクライエントを集めるモータムが少数いる。最大勢力を持つタム・オラハン派と次のタム・ルポンポー派に属するモータムは共に、師匠から習って腕を磨いたのであるが、彼等の高名な師匠は一九二、三〇年頃に森林僧から教えを受けている。師匠達は東北タイ男性の慣習に従い、出家して僧侶としての期間を過ごし、止観行、仏法、ウイサーを僧侶に習い、還俗して村の女性と結婚した。一九四、五〇年頃には村の男たちは、開墾地を猛獣から守り、家族を病気から守るために、モータムに弟子入りしたという。

さて、モータムの開祖である森林僧であるが、タイ近代国民国家が上座仏教を国教化して文化統合を図り、中央集権体制を

作る際に特殊な役割を果たしている。モックット親王が仏教の純化・刷新を目指してタンマユット派を創設し（一八三六年）、ラーマ五世がサンガ統治法を制定（一九〇二年）した時期に、東北タイには森林で止観行を行う頭陀行僧の一団がいた。タイ・サンガはカリスマ的僧侶マン師、弟子のシン、テート、フアン師等にタンマユット派僧侶として東北タイで布教するようしむけ、彼等の瞑想修行を中心にした多くの森の寺が建てられることになった。東北タイの仏教化が進められたこの時期に、モータムの開祖である森林僧が村人の招請に応じて止住したり、精霊を追い払っていたことになる。モータムは、森林僧の仏法・瞑想行と土着のウイサーを習合させ、実践仏教を担う在俗の仏教徒として、東北タイの仏教化過程に登場したと、林氏は結論づけた。

第六章 村落宗教の変節と「森の寺」 一九八〇年代以降、

タイの商品経済は村落社会を世界経済や消費社会に巻き込み、実践仏教は大きな変貌を遂げる。出稼者や出郷者の布施により村落寺院が整備される一方、年中行事や冠婚葬祭は相当の費用を要するものになり、積徳行は顕示的消費の様相すら呈してきたとされる。D村では同村出身の頭陀行僧（モータム経験を含む三度目の出家）が帰還した時に、僧侶の親族や村の有力者を中心に森の寺（ワット・バー）創設の運動が起こり、高齢者の魂の安寧を求める需要もあって実現した。日常生活の慣習的実践は村落寺院（ワット・バーン）で行い、内省的仏道の修行は森の寺で行うという分業ができてきたが、これもまたモータムを生み出した東北タイにおける仏教布教の歴史的な一局面で

あると林氏は言う。

終章 ラオ人社会の現在と宗教実践の行方 冷戦体制の崩壊と共に敵対していたラオスとタイは、一九八〇年代後半から経済、文化交流を促進させ、観光による地域開発が東北タイ、ラオス双方で進められている。年中行事は集客の目玉になり、守護靈祭祀を復活させたところもあるという。かつてラオ人社会において政治・経済、宗教の各領域においてタイ化という開発が一世紀近くなされてきたが、現在、「ラオ」或いは「イサーン」はエスニックなもの、「文化」として評価され、東北タイ人は自らの文化に自信を持ち始めている。彼等の宗教世界は隣接する民族間関係、国家政策、経済発展により変容を遂げている。しかし、実践宗教の担い手である生活者が新たな実践と表象を日々作り出している事実に変わりないことを、林氏は最後に念を押している。

付録 モータムになること——口述史に見る師弟関係の年譜
 タム・オラン派、タム・ルオンポー派をそれぞれ開祖まで辿り、現在のモータムまで系譜関係を明らかにした。

三 考察

林氏はタンバイアが看過した守護靈儀礼とモータムの問題を取り上げたことで、実践宗教の歴史的構築過程をタイの近代史、民族社会の位相において把握することに成功している。この点においてタンバイアを乗り越えてはいるが、林氏の記述には、人類学という学問の性格に由来するのか、体系的理解への志向が強い。社会変動の趨勢にこだわる社会学からすると気に

なる点がある。

生態学的変動をふまえた異界と生活世界、森林と村・農地の対比は説得力がある。しかし、ジェンダーに関する記述において、「未開の地を求めて移動する男性にとって女性はその地に生きていくための最大の他者」「女性が生涯異界の力にさらされる」と書かれているが、一時点で抽出した構造をシンボリズムの中に固定化させてしまう恐れはないだろうか。つまり、生態学的変動同様に、家族・親族といった社会関係についても大きな変動がある。女性の従属的な位階構造にもゆらぎが出ている可能性もあるのではないかと。

或いは、実践仏教の世俗化への対抗軸として森の寺における内向化、信仰の個人的求心化を提示しているが、D村の森の寺の事例からここまで言えるのであろうか。林氏自身、「森の寺開設後にD村での宗教実践には、東北タイの他村と比べてめだつた変化はみられない。」と述べている。また、森の寺には設立経緯、年代、活動形態によってバリエーションがあることが指摘されているが、後にあげる開発僧のように伝統仏教の役割を越えて活動している事例をあげた方が対抗軸という表現がふさわしいのではないかと。

内向化の先行きであるが、評者は、もう少し複雑な経緯があるように思われる。タンマカーイ式瞑想法で多くの信者と布施を集めた上座仏教寺院と信奉者集団で構成されるタンマカーイは、当初内省的仏教を志向し、消費社会化したタイ社会で不安を感じる中間層の需要に応じているという議論すら一九九〇年代にあった。しかし、現在、消費主義の仏教としてマスメディ

ア及び知識人から総攻撃を受けている。或いは森林僧ブア老師の国家救済計画のように、内向性の象徴である森の寺と森林僧のカリスマがタイ政治に用いられている事例もある。こうした仏教と政治、社会変動のからみは複雑であり、しかも、タイ農村社会をも巻き込んでいく大きなうねりである。現代のタイ仏教界の動向に言及された上で、内向化の行方にも議論を進めてほしかったと思う。

ところで、林氏が十分論じきれなかったと述べ、今後の課題としてあげた①仏教とジェンダーの問題②開発僧については、かなり本書で議論の素材が提供されているように思われる。タイの上座仏教、モータムは宗教的救済の主体を男性に限定し、女性を養育者としての母、すがるものとしての娘として表象してきた。女性がこのような言説を全面的に受容し、身体化しているかどうかは議論を要するところであるが、林氏は、モータム・ピーファアをモータムが毛嫌いすること、この数十年で治癒儀礼の仏教化・男性化が進められたことを指摘している。仏教の家長制的言説構造を批判するだけでは解けない実践宗教レベルの構造的問題が示唆されており、貴重である。

開発僧の話題もまた、モータム同様、森林僧と開拓村落の関係が関わっており、現在開発僧として研究者やNGOが目にする僧侶の実践の半分は、止観による過剰な欲望の節制、ウィサーを生かした治癒行為である。また、政治家や実業家が森林の僧に多額の布施を行い、地域開発プロジェクトが起きるような例もある。サリットによる東北タイ開発にサンガが動員された中で、地域の僧侶が開発を志向した経緯があり、開発僧の事例

も、林氏が言うところの東北タイ仏教化過程の一段階であるう。

以上、林氏の考察や課題提示に対する評者なりの感想を述べてきたが、それらは本書に対する批判というよりも、林氏が切り開かれた実践仏教研究の地平に、まだ未解決の問題があり、それは後進の研究者に残されているという確認である。評者の力不足、紙幅の関係で、十分に本書の内容を紹介しきれないのが残念であるが、読者の方々には林氏のタイ研究二〇年の成果を堪能してもらいたいと思う。

大塚和夫著

『近代・イスラームの人類学』

東京大学出版会 二〇〇〇年九月五日刊

A 5判 三〇八頁 五六〇〇円

塩尻和子

本書は社会人類学的視点からアラブ・ムスリム世界を二〇年

間にわたって調査・研究してきた著者が東京都立大学大学院社会科学研究科に一九九七年度に提出した学位請求論文を加筆・集成したものである。出版に際して著者は博士論文から最後の二章を割愛し、第一章を書き下ろしているが、他の章はすべてこれまで発表してきた論文がもとになっており、いわば論文集のかたちをとっている。本書にはAn Anthropological Approach to the Modern and Islam という英語の題がついている。著者は「あとがき」で、「近代・イスラーム」という書名について独自の思い入れを抱いており、「近代」、「イスラーム」、「人類学」という三つのパラダイムからアラブ・ムスリム社会、とくに著者がフィールドワークの対象としたエジプトとスーダンの社会を分析しようとしたことを記している。「近代」と「イスラーム」の双方についての人類学的研究とでもいうのだろうか。

評者は人類学（文化人類学であれ社会人類学であれ）には門

外漢であり、著者の真意を充分にしかも正確に汲み取ることができるかどうか不安をもつものである。しかし、ある時期、著者と同じフィールドに滞在し、著者の真摯な調査・研究を間近に見聞きした経験から、アラブ・ムスリム社会を対象としたこのような研究書が出版されたことについての多大な意義を感じる。近年、我が国においてもイスラーム社会の歴史的背景と社会的現実に関する研究が進んできているが、そのなかでも本書は異文化理解の立場からアラブ・ムスリム社会にみられるさまざまな現象を客観的、価値中立的に分析し、しかもわかりやすく説明した貴重な研究書である。

第一章「序——近代・イスラーム・人類学」では「人類学」をめぐるさまざまな問題点を検証しつつ、ポストコロナアル状況、帝国主義批判、オリエンタリズム、などから投げかけられる人類学に対する批判を紹介していく。その上で著者は「……いかに限界があろうとも、フィールドワークにもとづく経験主義的な情報収集は、少なくとも今の時点ではそれなりの価値があるものと私は信じている」（八頁）として、異文化のただなかへ出かけて行き、そこで現地の人々と時間と空間を共有するという作業をなすことは、オリエンタリズムやオクシデンタリズムといった文化的排他主義を相対化するために有効な回路であり経験科学であると言う。その立場を明確にするキーワードが「小文字で書かれた複数のイスラーム」である。著者は普遍的で本質主義的なイスラームを「大文字で書かれたイスラーム」と呼び、それぞれの時代や地域の状況に応じて現れてくるさまざまなイスラーム、すなわち「小文字で書かれたイスラーム」

から区別する。著者の人類学の対象は、人々によって実生活のなかで実践され、多様な様相を纏って展開する日常のイスラームであり、このようなイスラームを生きる人々、つまりムスリムである。しかし、「小文字で書かれた複数のイスラーム」には素朴で敬虔な人々から宗教復興主義を標榜するグループ、社会改革運動に邁進する政治的な集団まで、アラブ・ムスリム世界のすべてのイスラーム教徒を含んでおり、その意味では著者の姿勢は、現実には生きる包括的なイスラームのありようを追求するものである。

さまざまな様相を纏って現れる現代のイスラームも「近代」という枠組みから逃れることはできない。政治経済的な近代化はもとより、人々の日常生活にもいわゆるグローバル化の進行度は著しい。「近代」という概念が西洋中心の視点をもつものであるとしても、近年のイスラーム復興主義的運動を推進している若者たちが、まさに近代の影響をうけて成長し、近代的な思潮のなかで活動していることは明かである。たとえば一九八一年にサーダト大統領を暗殺したイスラーム主義者の多くは「世俗的な高等教育」をうけた若者たちであり、いわば「近代の申し子」であった(二六〇頁)。

第一章の終わりに、著者はアラブ・ムスリム世界をとりまく近代の諸問題を分析する人類学もまた近代の所産である点に「近代の問題」の困難さと複雑さとを認めている。その一例として「人類学に限らず『世俗的』学問分野は、〈近代的〉政教分離を前提として分析を進めることが多い。しかしイスラーム主義者はもとより、多くのムスリムは『政教一元論』を唱えて

いる。そうだとしたならば、人類学的イスラーム研究は、ムスリムの世界認識に対する『暴力的な介入』にならないのだろうか(二〇頁)という疑問を謙虚に投げかけている。

しかし、そもそも人類学(文化人類学であれ社会人類学であれ)が異なる世界の民族を対象とし、その社会・政治・経済・文化・宗教などを広範囲に調査・研究する学問分野であるかぎり、「暴力的な介入」の危険性はついてまわるといえることができる。人類学では調査される社会のありようが西洋型の近代的社会とは異なっていればいるほど、つまり、できるだけ珍しい事例を多く収集することが学問的に有意義な研究成果となるという傾向がみられることは否めない。その際に問題となるのは調査する側の「暴力的介入」である。調査する側の論理が調査される側の論理といかにしてよりよい調和を保つことができるのか、いかにしてさまざまな文化形態を収集しながら「人間性」という共通の洞察を把握することが可能となるのか、という議論を踏まえながら、問題点を検討していかなければならぬであろう。

第二章以降では、アラブ・ムスリム世界における実証的調査において、著者はさまざまな事例を紹介しつつ、他の学者による研究や理論を援用しながら、現地の人間・文化・社会についての相互関係を注意深く、そしてわかりやすく分析していて、興味深い。

第二章「時間——太陽と月とクォーツ」ではムスリムの時間観念が南スーダンのヌエル社会の「構造的時間」とは異なり、「あたかも実在するものごとく」(二五頁)把握されている

として、ムスリム社会が当初から高度に発達した文字文化のなかで培われてきたことを語る。イスラーム暦（ヒジュラ暦）は西暦六二二年を元年とする純粋な太陰暦であるが、一日五回の礼拝が義務付けられているイスラーム世界では、人々の生活上にも「時間」はまさに実在的である。しかし、この実在的な時間は自然現象におおきく依拠していることもまた事実である。つまり一日の始まりと終わりは日没によって決定され、ひと月の開始は月の運行によって決定されている。このような時間觀念を著者は「イスラーム的時間分節」（二六一―二七頁）と呼び、

礼拝の時によって一日が細かく分節されている事例をサウジアラビアでの調査から紹介する。またこれとは対照的に、今日の機械時計、すなわちクォーツ時計の時刻の普及によって礼拝時刻が定時化した事例を北スーダンの調査から考察している。

著者が「暦と時刻」の時間分節の方法を「計時法の『自然』と『文化』」（四五頁）として対比的に分析している点は興味深い。イスラーム世界に独自の「時間觀念」の分析に無文字社会のヌエルとの対比を用いることは必要ではなかったか。むしろ、同様に複数の「自然と文化」の計時法をもつ他の地域、たとえば日本なども視野にいれた新しい比較文化的検討があらば、いっそう興味深いことであろう。

第三章では「空間——幾何学的空間と行動的空間」と題してスーダンの村落と屋敷地の配置がチュニス旧市街メディナと比較的に論じられる。北スーダンの村落は著者が一九九四年に実際に調査に入ったフィールドであり、村落の空間構成が生き生きと描かれている。著者は建築史学者、井上充夫の説を引用

しながら「鳥瞰的視点から眺めれば雑然として無秩序この上ないメディナ（旧市街）の道路網や広場の配置も、そのなかで暮らし、そこで『行動』する人の虫瞰図的視野からすれば、一定の秩序だった構成になっているのではないか」（六五頁）という仮説を立てる。

アラブ・ムスリム社会の居住空間については我が国でも「イスラーム都市」に関する研究がいくつか出版・発表されているが、スーダンの小さな村落とチュニスという古来の商業都市の構造を比較する研究ははじめてのことと思われる。このような研究は実地調査をおこなうことによって新たな息吹を与えられるものであるがゆえに、評者にはスーダンの村落に関する記述がとりわけ興味深く思われた。

第四章「都市——沙漠と交通」は沙漠と都市の対比的研究であるが、著者のフィールドワークというより文献を用いた分析となっている点が惜しまれる。たとえば、著者は「都市と沙漠」という二項対立の構図を、イブン・ハルドゥーン（一四〇六年没）が「歴史序説」のなかで展開した「連帯意識」（アサビーヤ）理論に当てはめて紹介している。しかし、著者が引用したゲルナーの説によればイブン・ハルドゥーンの図式はすべてのアラブ・ムスリム世界に適合するものではない。この点も著者自身のフィールドワークを踏まえた著者独自の検討が待たれる分野でもある。

本書には西洋や日本の学者の研究成果が多く引用され、アラブ・ムスリム世界の現象を分析する際の比較検討材料とされている。それがきわめて効果的な場合もあるが、社会人類学とし

ては、実地調査のデータをもとにした研究者独自の比較研究が望ましいのではないか、と思われる箇所が多い。文献学や歴史学の方法論を用いて人類学的研究をおこなうことも重要であるが、豊富な実地研究の蓄積をもつ著者には現実社会の生きた実例というデータをこそ分析して欲しかった。

そういう問題は第五章「ジェンダー——消し去られる身体」にもみられる。著者が男性であり、男女隔離の厳しいイスラーム圏で女性の世界を調査することが困難であり、時には不可能であるという点を差し引いても、実地調査にもとづく研究よりも、欧米の研究書をもとにした分析に終わっていることが残念である。アラブ・ムスリム世界でみられる女性をめぐる悲劇の多くは、イスラームというより地中海世界の「恥と名誉の伝統」から導き出されるものである。土着の社会的・文化的伝統、言いかえれば因習的な風習はイスラームの名のもとに強制力をもってつきつけられる巨大な刃となつて、女性の命を脅かす。しかし、文学や評論などは、そのような事態を現実以上にデフォルメしたかたちで表現することはないであろうか。実際の彼女たちの日常はどのようなものとして把握されるのであるうか。私たちが知りたいのは普段の彼女たちの生き方であり、人間として普遍的な「今の命」を生きるひとりひとりの女性たちの姿である。

評者はアラブ・イスラーム世界には、私たち日本人が想像することもできない独自の伝統文化を生きる女性の生き方などないと言うつもりは、決してない。評者もまた長い年月、エジプト、スーダン、ヨルダンなどで生活した経験があり、現地の人

性たちの厳しく生々しい日常のありようを見聞きしてきたからである。それだからこそ、彼女たちの「消された身体」ではなく、女性として母としての役割を果たして生きる健気な姿を、「消されることのない身体」を、すなわち人間としての普遍的な価値観を研究者が表現することの重要性を考えて行きたいのである。

第六章から第十章までは、近代のイスラームの形態的変容を、さまざまな現象から分析し整理しようとしたものである。この五つの章を通して用いられている検討モデルはE・ゲルナーの図式である。この図式は第十章のなかほど（二四二—二四三頁）に説明されているが、著者はそれ以前の箇所でもいくども用いている。ゲルナーの図式は、いわば本書の縦軸になつている観がある。この対比図式は比較宗教学的見地からゲルナーが地中海の北岸部のヨーロッパキリスト教（C特性群）と、南岸部のイスラーム世界（P特性群）との宗教的特性を説明するために用いたものであるという。著者はこの区分をカトリック（C）とプロテスタント（P）との対比に基づいて作られたものではないかと考え、中世的イスラームと近代的イスラームとの対比に用いてみて、「ヨーロッパ・キリスト教の歴史的経験とイスラームのそれとが、意外なほどに符合する」（二四四頁）ことに気付いたという。つまり、中世的イスラームはC特性群をもっており、近代的なイスラームにはP特性群がみられるというものである。

ここで語られる「中世的イスラーム」とはイスラーム神秘主義（スーフィズム）の影響のもとで土着の聖者崇敬、預言者や

聖者にまつわる祝祭、独自の神秘的儀礼などを通して人々が日常的な現世利益を求めることを容認してきた体制を指す。偶像崇拜を厳しく否定し、宗教的な絵画や像を製作することは言うまでもなく、楽器を用いた音楽や詩歌の歌唱まで禁止するイスラームにありながら、スーフィーたちは各地に強大な教団組織を成立させ、優れた指導者を聖者として崇敬し神秘的で妖しい儀式を確立して、楽器演奏や舞踏、技巧的なクルアーン朗誦やズイクルと呼ばれる宗教的詩歌の朗誦などをおこなってきた。このような中世以降の神秘的なイスラームが、ここではC特性群と区分けされている。

これに反して、宗教復興主義思想の高まりとともに、人工的な音や技巧的な歌声を廃して素朴な肉声によるクルアーン朗誦に戻ろうとする潮流がみえてきた。この事態の経過は第六章に纏められている。「ラジオ、テレビ、テープレコーダーなどがムスリム民衆の間に普及し、多種多様な非宗教的音が彼らの耳に用意に届くようになった今日の状況によって、現代のアラブ・ムスリム、とりわけイスラーム復興を志向する人々の間でいっそう強調されるようになった」（一四二頁）と考えられると著者は言う。事実、評者もこのような傾向は宗教的な「音」に限らず、結婚式などで催される宴会の音楽や、いわゆる流行歌の次元にまで及びつつあることを見聞きすることが多くなった。このような特徴をP特性群とする。

この傾向は第七章で扱われている「祭り」にもみられることであり、人類学的には貴重な「珍しい祭り」が普遍化され、平板なものとなりつつあることは悲しむべきことかもしれない。

しかし、著者は「このような逆風を受けながらも、祭りに参加するスーフィーやムスリム民衆は、預言者・聖者を讃える祝いの機会を存分に享受しているという事実」（一七〇頁）を重要なものとして把握し、その背後に潜む民衆の暮らしの真実を見誤らないようにという警告を発している。つまりイスラーム社会においては、P特性群の背後にC特性群が色濃く残存していることに注目しなければならないということを、著者は図らずも表明している。そうであれば、近代のイスラーム潮流をC特性群とP特性群とに二分してしまうことは、あまり意味をなさないのではないか。改革的なスーフィズム教団だけでなく、革新的なイスラーム集団にも現世的なハイアラキー組織と指導者に対する個人崇拜的な要素があることは周知の事実であり、ゲルナー図式に一致しない点が多々みられるからである。評者には、フィールドワークをもとにした著者独自の図式を創り出して検討したほうが理論的深まりがあったのではないかと思われてならない。多くのデータをもつ著者には十分に可能な作業であったはずであり、今後の研究にそれを期待したい。

以下の章については上記の対比的なテーマが下敷きとなっているので、簡単に紹介したい。

第八章「ネイション——脱宗教的共同体と聖なる言語」は民族問題とイスラームのかかわりを検証したものであり、実証的研究というよりも理論的なものとなる断つている（一七四頁）。近代的な国民国家（ネイション・ステイツ）がいわば人工的な国境線をもつ「領土」を所有しているのに対してイスラーム共同体であるウンマは本来的には領土をもたない無制限の

空間に存在するものと考えられる。それについて著者は、ネイションは「面」から、ウンマは「点と線」から構成されていると述べる。イスラームのウンマは「ムスリムが住んでいるところならどこまでも拡張しうる、一種のネットワークから構成されている」のであり「脱領土的」であるとされる（一八一頁）。このネットワークはアラビア語を媒介として宗教的メッセージを伝達するが、領土の外へ向かってナショナリズム的なメッセージをも展開することができる。そこでは近代の科学技術を駆使した情報伝達がおこなわれ、グローバルなネットワークによって「脱領土的な活動」がますます進展すると予測される。このようなネットワークは、皮肉にも、イスラーム復興主義運動の担い手にも大きな手段と力を与えて行くことになる。

第九章「友と敵——儀礼的暴力としてのジハード」では、イスラーム世界における政治的暴力を一種の「儀礼」として想定し、聖戦思想「ジハード」の位置づけをおこなっている。イスラーム思想のなかにみられる「ジハード」には異教徒の侵害に対抗する「小ジハード」とともに、精神的な修養を意味する「大ジハード」が含まれており、戦闘的行為だけを指すものではない。しかし、本章ではあえて政治運動としての武力闘争を取り上げ、その儀礼的な側面を検討している。その上で著者は、現代のイスラーム復興主義運動に潜む暴力と儀礼の関係が、サードト大統領暗殺事件の思想的背景となった特徴的なジハード論のなかに具体的に現れていることを明かにしている。現代イスラーム世界にみられるジハード論を「あたかもコインの両面のように、儀礼は暴力化し、暴力は儀礼化しうる」

（二二〇頁）と結論づけた点是非常に示唆的で興味深い。このような「ジハード論」が現実一般庶民のなかではどのように考えられ、受容され拒絶されているのか、つまり庶民の現実を明らかにする「実証的」な研究が、評者には待ち遠しい。

第十章「近代——ビュリクニズム的イスラーム？」の最後で、著者はイスラームにおけるポストモダンの問題に簡単に触れて、宗教復興現象の裏に潜むある種の「世俗化」に対する注目を喚起している（二六五頁）。この問題はイスラーム復興主義思想においても極めて大きな「パラドックス」であり、ポストモダンの現代においては、西洋から発した近代の諸システム、つまり教育・科学・物質などの「もの」の次元における近代化や西洋化は、もはや「近代化」でも「西洋化」でもなく、ムスリム社会の現実そのものである。このような現象を「小文字で書かれた複数のイスラーム」として分析した著者の見解は高く評価されるべきであろう。

著者はこれまで果敢に現地調査をおこない、独自の豊富なデータを蓄積してきた。評者は人類学には門外漢であるために著者の真意を曲解している面もあるかもしれないが、これに続く研究書として著者の豊富な現地調査を最大限に生かし、現地人の意識を充分に取りこんで著者独自の理論を構成したものを期待する。イスラーム社会の多様で複雑な現実を分析することによって、異文化の真相と深層とがさらに明かになると思われるからである。

Timothy FITZGERALD
The Ideology of Religious Studies

Oxford University Press, 2000
 xiv + 276 pp. \$45.00 cloth

島田 勝巳

本書の著者 Timothy Fitzgerald は、イギリスで宗教学、哲学、人類学の学位を取得し、その後インドにおけるカースト制度のフィールド・ワークを経て、現在は愛知学院大学で教鞭を取るといふ、ユニークな経歴の持ち主である。近年は、英語圏の宗教学関係の雑誌を中心に、インド文化論、宗教学方法論などに關する論考を多く著している。本書は、著者自身のこれまでの経歴から得た知識と経験をもとに、宗教学における分析概念としての 'religion' 概念の批判を試みた、大胆な問題提起の書である。

よく知られるように、西洋に起源を持つ「宗教」概念の通文化的な適用の問題性を英語圏で最も本格的に論じたのは、W・C・スミスである。主著 *The Meaning and the End of Religion* (1962) においてスミスは、西洋における 'religion' の概念的検討を通して、それが「非西洋」の諸伝統には適切に対応する語を持たないことを論じた上で、「宗教」概念を「信仰」と「累積的伝統」に置き換えることを提案した。スミスのこう

した「宗教」概念批判がある種の神学的アジェンダに基づいていたのに対し、九〇年代を通して台頭してきたのが、西洋起源の宗教学諸概念の歴史性と政治性を告発する、いわゆるポスト・コロニアリズム的な「宗教」概念批判である。幅広い読者層を獲得した T・アサドの *Genealogies of Religion* (1993) & 近く最近では R・キングの *Orientalism and Religion* (1999) などをごこのアブローチに含めることができるであろう。その問題設定と射程から判断すれば、ここで取り上げるフィッツジェラルドの著書は、一見こうした文脈の中に位置付けられるかのような印象を与えるかも知れない。だが他方で本書は、そのタイトルが暗示するように、とりわけ近年の北米宗教学に顕著な方向性の一つ、つまり「宗教」の自律性を自らの存在論的・認識論的基盤として保持せんとする比較宗教学的、宗教現象学的アブローチに対する批判という、ポスト・コロニアリズムとはまた異なるコンテクストをその背景に持っている。いずれにせよ、本書がこうした特定の問題史的位置付けを容易に許さぬような、いくつかの錯綜した議論からなるテクストであるという事実は、その読解にあたって最初に念頭に置かれるべき点であろう。

まず、本書の構成と内容を一瞥しながら、本書の中心的な論点を確認しておきたい。本書は四部十二章からなっており、その構成は多岐に亘る著者の経歴と関心を反映していると言える。「Religious Studies as an Ideology」と題された第一部は本書の言わば理論編で、第一章において本書での議論の大きな見取り図が与えられる。本書を貫く著者の中心的な論点は、

端的に言えば、「宗教」概念、さらには宗教学自体の解体宣言に他ならない。つまりそれは、非神学的関心に基づく宗教研究から分析概念としての「宗教」を一切廃棄し、さらにそのアプローチを神学的なそれから完全に分離・独立させるために、前者を人類学や歴史学、カルチュラル・スタディーズといった学問分野の中に統合させるべきだ、という主張である。以下、第一部を占める第四章までの各章では、「宗教」を分析概念として用いることの理論的問題点が、主要な宗教学者の見解の具体的な批判を通して論じられる。まず第二章で著者は、E・シャープの *Comparative Religion: A History* (1986) に大きく依拠しながら、M・ミュラーからW・C・スミスにまで至る近代宗教学の理論的枠組みが、エキクメニカル神学的なそれに深く侵食されてきたという視座から、宗教学が方法的に多様化してきた今日的な状況下では、ある種の形而上学的前提に基づく伝統的な「宗教」概念及び理論的枠組みが何ら実質的な内容を持ち得ないことを論じる(49-50)。また著者はここで、自らがスミスによる西洋起源の「宗教」概念批判に多くを負っていることを認める一方で、その背後にあるスミスの告白主義的なスタンスを批判する(53)。第三章では、N・スマートによる宗教概念の使用が、「諸宗教の神学」的なそれと社会科学的那それとの両極を揺れ動いているという視点から(55)、首尾一貫した定義を持つ「宗教」を分析概念として用いることが不可能であるという帰結が導き出される(71)。第四章では、ウィットゲンシュタインのいわゆる「家族的類似性」の観念に依拠するP・バイルンらの「宗教」の規定が取り上げられる。著者

によれば、本質主義的な概念規定を回避しようとするそうしたアプローチは、一方で、「宗教」概念に何を含め何を排除するかという「選択の原理」を明確にし得えないばかりでなく(81)、他方では、この原理を明確にしようとするれば依拠せざるを得ない具体的な法的・文化的コンテクストの重要性を看過しているとして退けられる(89-90)。ジョン・E・スミスやM・ユルゲンスマイヤーのテクストを取り上げた第五章でも著者は、やはり彼らの概念規定でも「宗教」と「非宗教」あるいは「世俗的なもの」(the secular)とが明確に区別し得ないとした上で、さらに分析概念としての「宗教」とそれが示唆する「宗教的」対「世俗的」という二元論が、西洋的イデオロギーの侵蝕の帰結として流布された理論的枠組みであると指摘する。こうして著者は、分析概念としての「宗教」の使用を一切放棄し、この語の学術的な使用を、ただ「欧米的イデオロギー内部におけるその起源、使用、及び機能をめぐる批判的分析の対象として」、つまり、「分析の道具としてではなく、その対象として」のみに限定することを提唱する(106)。

第二部を成す第六章・七章では、以上のような「宗教」の概念規定上の諸問題が、著者の専門とするインドの文化的コンテクスト及びその研究の現状に対して投げかけられる。まず第六章で著者は、西洋起源の宗教概念が非西洋的なコンテクストに適用される場合に生じる諸問題を、著者が実際にフィールド・ワークを行った「アンベドカー仏教」(Ambedkar Buddhism)の例を通して論じる。アンベドカーは、一九二〇年代から没する五〇年代半ばまで、インドにおけるアンタツチャブル運動の

指導的役割を果たしながらも、常にガンディーの陰に隠れ、宗教学研究においてもあまり注目されてこなかった人物である。著者によれば、「制度的な問題としての開放」(129)に焦点を当ててアンベドカーの批判的パースペクティヴは、「宗教」概念によってではなく、むしろインドの根本的な価値体系としてのカースト制度の問題をより鮮明に浮き彫りにすることが可能な、「儀礼」、「政治」、あるいは「救済論」(Soteriology)といった諸概念によってよりよく表象される。同様に、第七章でも著者は、多くの研究者のヒンズー教論に顕著な「宗教」概念への固執を批判しながら、カースト制度におけるヒエラルキーの原理は、上述のような「宗教」の代替概念によってこそ明らかにされると論じる。

第三部を成す第八・九・十章の各章では、第二部と同様の問題意識から、本書での二つ目のフィールドとしての日本における「宗教」の諸問題が検討される。まず第八章で著者は、自らのデュルケム的な宗教—社会観をより鮮明に打ち出しながら、文化の下位概念の一つとしての「宗教」という近代宗教学的な問題設定が、現実の「日本文化」の理解を歪めるものとして批判する。文化ナショナリズムのないわゆる「日本人論イデオロギー」をインドのカースト制度との類比で捉える著者はここでは、日本においては「宗教」とイデオロギー(価値体系)が、ほとんど識別し得ないほど融合しているとする。続く第九章では、中根千枝の「タテ社会」の日本文化論に大きく依拠しつつ、著者は日本社会を一つの「儀礼体系」(a ritual system)として捉え、「よりよく日本人の自己表象に対応する」「儀礼的

ヒエラルキー」(ritual hierarchy)という人類学的概念によって、日本のリアリティにアプローチすることの意義を説く(198)。さらに第十章では、R・ホワイティングの日米野球文化論、及び日本に在任する著者の友人の体験談をもとに、前二章で論じられた、著者が日本独自の文化的特質として強調する集合的価値体系の重要性を、自らの批判的視点をも交えながら改めて強調する。

“Problems With the Category ‘Culture’”と題された第四部では、文化人類学及びカルチュラル・スタディーズにおける「文化」概念の考察を通し、神学的アジェンダに深く浸潤された近代宗教学に代わる、新たな文化研究の可能性が模索される。第十一章では、いわゆる宗教学から生まれた最良の業績の多くは文化人類学やカルチュラル・スタディーズから生まれたそれらと基本的に何ら変わるところがないという前提から、「宗教」概念に纏わりつく神学的偏向からの開放を可能にする「文化」概念の重要性が強調される。最終章となる第十二章では、「文化」概念に伴う全体化・非歴史化の危険性に対する批判を、再び著者はインド及び日本における集合的価値体系の重要性を指摘することによって退け、両文化における象徴的・儀礼的自己表象が、「宗教」概念の使用によっては誤解につながることを再度強調する。

以上、本書の中心的な論点を各章の流れに従って追ってきたが、こうして見てくると、一見明快に見える著者の「宗教」概念の破棄及び宗教学解体の主張にも、実はいくつかの異なった強調点が錯綜したかたちで折り重なっていることが明らかにな

つてくる。そのように見える理由の一端は少なくとも、本書を通じて散見される反復、さらに、やや一貫性を欠いた各章での議論の流れといった問題点に帰せられるであろう。だがそれと同時に、「宗教」概念の放棄という本書の中心的論点に対し、著者自身がそうしたいくつか異なった議論の關係性を明確に提示していないばかりでなく、皮肉にも、自らが批判の対象とする「宗教」概念を、複数の議論の中で一貫性を欠いた形で用いているという事実にも、その主要な原因があるように思われる。従ってここではそれを、評者自身の理解に沿って整理した上で、若干のコメントを加えることにしたい。

そもそも、なぜ我々は「宗教」概念を放棄する必要があるのか？ 著者によれば第一に、特に第四・五章で強調されたように、宗教学における「宗教」の概念規定では、この概念に何を含め、何を排除すべきかという判断の明確な基準がまったく存在しない場合が多い。たとえ「宗教」概念を、「家族的類似性」の視点を援用して規定したとしても、概念の外延があまりにも拡大してしまうため、分析概念としての積極的な意義を持ち得ない。第二に、とりわけ第二、三部のインド及び日本をめぐる各章で指摘されたように、「あらゆる文化と人間経験に見出される普遍的な現象」として、「非宗教」あるいは「世俗的なもの」との対立項として規定される「宗教」なる推定領域は、西洋キリスト教的な起源を持つ概念であり、これを通文化的概念として用いることは、非西洋的なコンテクストでの所与のデータを歪曲することに繋がりがかねない。また、第五章で触れられたように、こうした通文化的な研究対象としての「宗教」の創

造は、西洋帝国主義及び植民地主義の所産として、あるいは現代西洋の資本主義的イデオロギーとして理解される。第三に、特に第十二章で強調されたように、「宗教」の概念規定は、その普遍的性格を確信する比較宗教学的・宗教現象学的な神学的アジェンダに基づくものであり、それをまったく共有しない人類学者や歴史学者でさえ、この概念を用いることで、意図せずとも「宗教」なる観念を物象化する危険性を伴うことになる。しかし、残念ながら著者は、こうした議論の相互連関を明確に提示していないばかりか、さらに第一の議論では、明確な本質的特徴を持つ「宗教」概念は不可能であるとしながらも、第二の議論では主に、近代西洋に由来する「非宗教」の対立概念としての「宗教」概念を、また第三の議論では主に、近代の比較宗教学・宗教現象学に顕著な究極的実在者への信仰としての「宗教」概念を指定した上で議論を進めるといふ、かなり整合性を欠いた議論を展開しているのである。

しかしながら、こうしたいずれの議論にも共通して指摘し得る一つの問題がある。それは著者が、操作概念レベルでの「宗教」と実在レベルでの「宗教」とを完全に同一視しているという事実である。もちろん、「宗教」概念における選択原理の欠如、及び当概念の西洋キリスト教的・近代宗教学的偏向を突く著者の視点が非常に重要であることは疑えない。しかし、そうした論点から「宗教」概念の放棄という帰結を直接導き出そうとする著者の議論には、明らかに論理の飛躍がある。「宗教」概念は何らかの本質的特徴を持たねばならない(23) という著者の言葉が示唆するように、この論理的飛躍の背後にあるの

は、著者の強固な実在論的言語観である。だが、我々は実際に、「宗教」のみならず「文化」や「社会」といった極めて抽象度の高い諸概念を、常に本質主義的な概念規定を加えた後で用いているわけではない。この意味で、学問における操作概念の使用は、多かれ少なかれ、ある種のプラグマティックな原理に基づいていると言っても過言ではない。R・ローティーに従って、語、あるいは概念を、現実を的確に表象するためのものとしてではなく、むしろそれに「うまく対処するための道具」として捉えることができる。常によれば、「宗教」の本質的特徴に関心を寄せずとも、所与の現象のある側面を強調するために「宗教」概念を用いることはまったく不可能ではないのである。例えば著者の議論では、創価学会の信仰活動も(22)、日本人の先輩後輩の間で交わされる挨拶も(28)、日本の集合的価値観の諸相として見られてしまう。だが、両者の違いを指摘しようとする研究者が、創価学会の信仰行為の特徴を引き出すために、例えば「慣習的行為」という概念との対比で「宗教」概念を用いることがなぜ不当なのか？ こうした実践的な問題は、分析概念としての「宗教」の本質論の規定問題にのみ専心する著者の視野には届かなかつたのかも知れない。皮肉にも、現象学的「宗教」概念の批判に終始する著者の関心そのものが、逆にその本質主義的問題設定によって根深く規定されてきたとも言えるであろう。

同様の点からまた、著者の宗教学解体論の問題点を指摘することが可能である。それぞれの国ごとに特殊な近代宗教学の諸問題は、もちろん等閑に付されるべきではない。特に、近年

ますます加速する観のある、北米宗教学における“theologization”あるいは“confessionalization”の傾向に対する著者の批判的視座は、評者自身も深く共鳴する処である。しかし、ここから宗教学解体論を導く著者の論理には、やはり飛躍があると言わざるを得ない。著者の議論に従えば、宗教学の正当性は、すべての宗教学研究者がある同一の「宗教」概念を奉じている場合にのみ獲得され得ることになってしまふ。だが、「宗教」概念に必ずしも何らかの本質規定を認める必要がないとすれば、宗教学自体もまた、他の隣接分野と重複する領域を多く持ち続けながら、自らの言わば「相対的自律性」を主張することは全く不当ではない。そもそも、「社会」や「文化」の概念規定について完全なコンセンサスを得た社会学や文化人類学の研究者集団が実際に存在するだろうか？ さらに言えば、ここでの著者の議論ほど非民主主義的、あるいは全体主義的な学問の正当化要求があり得ようか？ その「宗教」概念放棄論と同様、著者の宗教学解体論もまた、著者自身が批判する現象学の問題設定の言わばコインの裏側、つまり、強固な実在論的性格を持つものであることがこうして浮き彫りになるのである。

さらに、以上のような本書の中心的論点以外にも問題と思われる点は多くあるが、紙面の都合上、ここではその主要なもののみを指摘するに留めたい。特にここで取り上げたいのは、第三部における日本の「集合的自己表象」をめぐる著者の理解であり、著者のポスト・コロニアリズム理解が表層的なもので、あることが露呈するのはここにおいてである。著者によれば、「日本社会はほとんど部族的とも言えるようなある種の儀礼体

系として想像することが可能であり、……この儀礼体系の中心にあるのは、「ヤマト」と呼ばれる特殊な民族的純粋性及び半神話的な古代国家として規定される、ある集団的アイデンティティーの概念である」(139)。この記述に関する是非はここでは措くとして、問題は、なぜ著者がこれほど露骨な文化本質主義を、「日本人による自らのアイデンティティーの自己表象と極めてよく対応しているから」(138)という理由だけでいとも簡単に受け入れてしまうのか、という点である。これは、文化的差異の記述に付きまとう、ロバート・ヤングや酒井直樹が「西洋のナルシズム」と呼ぶある種の欲望の規制として見る「西洋」の性格の暴露と、自らが属する「西洋」の実定性の確信とが、相即的な関係を成しているのである。このことは、著者が本書で一貫して、しかも無批判的に用いている西洋/非西洋という対立図式の中に看取することができる。だが、著者自身が深く絡め取られてしまっているこうした欲望の規制のメカニズムを解析しようとせず、単に対象とする文化のインサイダーの自己表象のみを無批判的に受け入れるのであれば、そもそも文化研究の意義はいったどこにあると言えるのだろうか？洗練された理論的省察に基づく近年の日本研究を知る多くの読者には、著者のこうした文化本質主義の全体論的表象は、あまりにもナイーブなものとしか映らないであろう。

だが、著者の日本文化論の問題は、こうした解釈(理論・論証手続き)のレベルのみならず、資料(データ・参考文献)のレベルにまで及んでいる。というのも、残念ながらそれは、基

本的なアカデミズムの基準すらもクリアしていないと言わざるを得ないからである。第一に、著者の日本文化論は、一定の人類学的基準を満たす参与観察によって収集されたデータやインタビュー、統計調査などに基づくものではない。さらに、そこで著者がまったく日本語文献を参照していないという事実は、著者が日本における宗教研究の現状を批判的に分析するに十分な日本語能力を持ち合わせていないという事実を暴露してしまう。それにも関わらず、この語学的な限界を一切告白しないまま、あたかも自らの専門とするインドとまったく同じレベルで日本について論じ得ると言わんばかりの著者の自負は、日本の宗教研究の現状について一応の知識を持ち合わせている研究者には、まったく説得力を欠くものでしかない。こうして第二の問題点として引き出されるのが、参考文献に関する問題である。日本の新宗教を論じる際に著者は、ここ二〇〜三〇年で新たな展開を見た日本における新宗教研究の業績には一切触れないまま、マックファーランドの *The Rush Hour of Gods* (1967) に大幅に依拠し、さらに日本の集会的価値体系を論じる際には中根千枝やR・ホワイティングらにはほぼ無批判的に依拠している。先に見た著者のナイーブな文化本質主義は、こうした資料的な限界にも一部起因していると思われる。著者の日本論が、こうした極めて基本的かつ深刻な問題を孕んでいるという事情を鑑みれば、本書の成功のためにも、第三部は一切削除されるべきであったと思われる。

この意味で、本書の中でもっとも成功しているのは、おそらく第二部、とりわけ第九章のアンベドカー仏教論であろう。評

者自身がそこでのインド文化論を批判的に評価する能力を持ち合わせていないという事実を差し引いた上でもなお、このことは言えると思う。それは、単に著者がインドを専門のフィールドとする人類学者だからではなく、むしろ著者が、「宗教」概念の代替案として提示する「儀礼」、「政治」、「救済論」といった諸概念の使用の妥当性を、具体的な歴史的・文化的コンテクストの中で示しているからである。本書を通じて著者は、「宗教」概念の使用を徹底的に個別的、具体的文脈の中で問う意義を強調していた。例えば第一部、及び第四部の各章において著者は、「宗教」概念には明確な選択原理が存在し得ないことを論証するために、多くの個別・具体例について議論している。だが、「宗教」概念の放棄という本書での中心的論点を考慮すれば、多くの個別・具体例はむしろ、著者が提示する代替概念の方が、「宗教」概念よりもはるかにうまく機能し得るという論点を強調するためにこそ用いられるべきであったと思われる。もし著者が本書で、第一部及び第四部の理論的考察を、第二部のインド論の展開として議論していたとすれば、その中心的論点は、本書におけるそれよりも説得力のあるものになっていたであろう。何らかの「基礎付け主義」に立つ理論あるいは認識論がもはや不可能であるとすれば、残された議論上の戦略の一つとして我々に残されているのは、何度も「再記述」(re-description)を繰り返し返すことによつて、自らの議論をより魅力あるものに見せるといふ作業であろう。そうした作業によつて著者が我々を説得し得るまで、我々が「宗教」概念や宗教学を手放さなければならぬ理由はないのである。

Michiko ISHIGAMI-JAGOLNITZER

*Saint François d'Assise et Maître Dôgen. L'esprit
franciscain et le zen — Étude comparative sur
quelques aspects du christianisme et du bouddhis-
me*

「アッシジの聖フランシスコと道元禪師。フランシスコ的精神
と禪——キリスト教と仏教の数々の様相に関する比較研究」

Paris : L'Harmattan, 2000. 328 pp. 170F

ヤン・ヴァン・ブラフト

名字そのものからも分かるように、著者は日本にも西洋にも深いルーツをもっている。日本人でありながら、長い間フランスのパリで研究生活を送ってきた人として、東西両文化に親しみ、両文化のいづれにも特別に敬愛する人物がいるということも、さらにそれら異文化のそれぞれの人物を比較しようとすることも、別に不思議とは思われないだろう。しかし、そういう敬愛の実りである著作を評価し判断することは、極めてデリケートな営みになる。

先にこの書物の内容を紹介しよう。短い「前書き」において、著者は対象となる人物たちをどうして比較したいのかについて説明する。この「二人の霊的指導者は、等しい仕事を果たしてきた」として、その仕事を次のように定義している。「両者は、高い霊的次元の博愛に動かされて、自分の宗教の原点に

帰り、清貧と隣人愛に基づいた托鉢修道会を創立することによって、自分の宗教に新しい活気を吹き込んだのである。(一九頁)。

著者は第一章において、フランシスコ(著者はフランチェスコと表記)と道元が生きた時代(十二世紀末から十三世紀)の状況に関して、日本とヨーロッパとの間に驚くべき類似性を発見する。政治的、経済的、社会的レベルでは、両地域においてその時代は、さまざまな災難——飢饉、伝染病など——とともに、大衆の貧困化によって特徴づけられている。また宗教の領域では、類似の展開が二点、指摘される。それは、一つには聖職者の墮落であり、また一つには、千年王国的諸運動の発生である。それらは、ヨーロッパでは黙示録の影響によって、日本では末法思想の流行によって呼び起こされたものであった。

第二章では、「新宗派及び新修道会の誕生」に注目が向けられる。ここで著者は、日本に関して鎌倉仏教の新宗派の起源を説明してから、ヨーロッパに関しては、(ワルド派やアルビジョワ派をはじめ)当時全欧州に流行していた在家の改革運動を背景に、いわゆる托鉢修道会の誕生を紹介する。それとの関連で言うと、著者は日本について、聖の活動を挙げてもよかつただろうと思われる。

第三章で著者は、フランシスコと道元の人生を比較するが、意義深い文章をもってその試みを始めている。「アッシジのフランシスコの生活を同時代の道元のそれと比べると、人はまずその著しい対照性に打たれる。家庭的背景も、性格も、回心の動機も、宗教的修養も、すべてはこの両者を分け隔てている」

(八三頁)。連続的に取り扱われる、彼らの人生における四つの時代——すなわち、青年期や回心、宗教的修養、共同体の創立、晩年——の描写において、その相違ははっきりと表わされる。

「キリストの道と菩薩の道」と題される第四章は、それにもかかわらず、より深い次元において「両者の修行や労苦が一種の等しさ(等価性)を示す」ということを明らかにしようとしている。この「等価性」は、両者に共通する基本的な三点に見出される。すなわち、(1)キリストか仏陀に従うこと、(2)自己を忘却すること、(3)自己を救う前に他者を救うこと。実際に著者は、フランシスコにおけるイエス・キリストの生き方の文字通りの模倣と、道元の態度との間に強い類似性があることを示すことに成功している。というのも、道元もまた弟子たちに、「仏祖」の模倣を繰り返し勧めているからである。「衲子の用心、仏祖の行履を守るべし」(『随聞記』IV、七)。自己否定に関しては、著者は次の結論に達している。「自己や人格の存在に関して両者の意見は対極にあるにもかかわらず、仏教の解脱の道とキリスト教の救いの道は、同じく自己忘却を通るのである」(二二四頁)。しかしながら、両者ともに利他を指しているといっても、フランシスコが、釈尊のそれとよく似ているような躊躇を乗り越えて、世間における活動的な生活様式を選んだのは異なり、道元は世間を離れた、いわば仙人の生活を選んだのだった(一三六頁を参照、のちに道元の禅宗がより活動的な生活様式に移ったということは、ここでは問題にされない)。

第五章は二聖人の霊的道における、清貧の位置や意義を考察する。人々のために貧者になり、しかも「貧しい人は幸いである」と布告したキリストを、できるだけ文字通りに模倣しようとしたフランシスコが、「清貧婦人」を自らの不変の仲間や主人に選んだのは、少しも不思議ではない。そのみならず道元の霊的道においても、清貧が中心的な位置を占めているということは、道元に関する文献にあまりなじんでいない私を驚かせた。というのも、この章において著者は、積尊やさまざまな高僧たちにも増して、道元が清貧を力強く勧めているということを中心として、少々詳しくみると、『随聞記』だけでも、道元が清貧を勧めている箇所は少なくとも二十五箇所以上という。さらに分析を加えて、著者は道元とフランシスコが、清貧を愛する動機を六つ共有しているばかりではなく、多くの場合、彼らの、清貧を具体的に生きるための訓示が同一であるということを示している。明白な相違があるとすれば、それは、一方でフランシスコが、教会における修道会の古い慣習に従って、筋肉労働によって生活を維持するのを認めるのに対して、他方、道元は、仏教的伝統に従って、それを出家にふさわしくないと見なしているということである。

続いて第六章は、清貧の生活の特別な様式、すなわち托鉢を取り上げている。仏教の伝統では、托鉢ということが出家生活に必要な条件と見られる。それとは異なってフランシスコは、それを可能な生活様式の一つとしてしか見なかったが、にもかかわらず弟子たちにそれを熱心に勧めた。この場合でも著者は、この生活様式の正当化及びその実践のルールが、道元と

フランシスコでは、互いに平行していることを示している。最も印象的な類似点は、おそらく、托鉢によって生じる出家と在家の関係についての考え方の類似にあるだろう。周知の通り仏教の伝統的な考え方は、出家と在家とは托鉢を通じて、相互的布施の絆によって互いに結ばれることになる。在家は物質的贈り物（財施）によって出家の生活を維持し、その代わりに出家は、それよりもはるかに価値のある賜物、すなわち法（Dharma）を与えるのである（法施）。

仏教をまったく知らなかったアツシジのフランシスコにおいても、仏教と同一の考え方が見出されると、驚くのも無理はないかもしれない。著者は、フランシスコが次のような見解を發したと伝えている。「世間と兄弟たちとの間に、いわば契約が存在している。すなわち、彼らは世間により模範を示すべきであり、その代わりに世間は彼らに生活に必要なものを与えるべきである」（二九八頁）。さらにまた、「施し物の代わりに、神の召し使いは、それと比べると世界の万物や天の万物が皆無であるような、神の愛を与えるのである」（二九九頁）。托鉢の具体的なやり方に関する指示にも、著者は両者の間に強い並行性を発見する。例外として挙げられるのは、フランシスコの場合に、午後、食事をしてはならないという仏教的戒律はなく、仏教の場合に、フランシスコがよく守ったり勧めたりしたような、断食の日はないということだけである。

「愛と平和」と題された第七章において、著者はフランシスコの人格のもう一つの特徴、すなわち世界平和のための活動を挙げる。この場合も彼女は、道元の人格の中にそれに相当する

ものを指摘しようとするが、この点については、著者が語る並行性は不自然な感じがする。というのは、道元と平和のための活動との繋がりが、主として涅槃の思想に置かれているからである。そのためか、著者は話題を、フランシスコの生活と道元の菩薩思想とともに具現されたような、普遍的愛に広げている。この章においてもつとも注目し値する文章は、おそらく次のものだろう。

神と隣人を愛することを勧める福音書とは異なり、仏教經典における愛に関する言葉はほとんど、この世の人や物に執着させるような「渴愛」に対する警告の言葉である。

道元は一切衆生への普遍的愛の積極的な面を強調する、少数の高僧の一人である。彼は自由に、そういう積極的な意味で、「愛」という文字を使うし、隣人に「愛語」を向けるように勧めている。

最後の一章(第八章)において著者は、「フランシスコ的精神と道元の禪」との間の、さまざまな類似点と相違点を整理して並べている。類似点として次の点が挙げられる。(1)他人を救うために自分を忘却すること、(2)本来の清貧に帰ること、(3)托鉢をもって生活すること、(4)慈愛、(5)平和をもたらすこと、(6)本質や原点に帰ること、(7)理論よりも実践、(8)観念主義や学問に対する不信、(9)権力者との付き合いを避けること、(10)内的生命を重視すること、(11)心の大事、(12)喜び。

主な相違点は次のように列挙される。(1)フランシスコの単純性や明白性に対する、道元の複雑で「螺旋的」な様式、(2)

世間の中の生活に対する、世間から離れた生活、(3)在家の教化のための巡回に対する、僧堂に於ける定住、(4)フランシスコの女性への不信に対する、道元の女性への尊敬、(5)自己を忘却することに対する、自己の非存在。

著者の結びの発言は引用に値すると思われる。

アッシジのフランシスコと道元によって実現された課題の優れた価値は、彼らの完全な自己否定、清貧の選択、そのためにいかなる犠牲を払ってもいいような、十方衆生を救おうとする断固とした願い、その精神において、全世界に広がり、今日まで活発である共同体を創立したというところに存ずる。

以上、石上氏の著書の内容を紹介したが、それをどういう風に判断したらよいだろうか。まず、この本はどういう分野に属すると言えるだろうか。根本的には、「靈性」の書ではないかと思われるが、二つの互いに異なる宗教的伝統に属する霊的人物の比較を試みているので、間宗教的研究というやや新しい部門にも属しており、そういうものとして歴史学的、または仏教学的内容をも含んでいると言わなければならない。構造の観点からすると、この本は、多くの「わきざりふ」——説明のための付録、比較のための図表など——の陰で、多少混乱して、未整理のものにも見える。

いっそう重要な点であるが、一見、フランシスコと道元を間宗教的比較の対象とすることそれ自体が、初めからやや冒険的な賭けのように見える。まことに、本の表紙に並置されている

二人の肖像画が十分示唆しているように、両者の宗教的人格の比較ということでは、それ以上に甚だしい対照は想像しがたい。一方の宗教教団の高貴な代表者たる道元に対して、他方、系譜も肩書きもなご、一種の「幻影を見る放浪者」(“visionary vagabond”, Chesterton, p. 149)、自称「道化者」のフランシスコ。反省的、常識的、几帳面な賢者たる道元に対して、無謀で、気まぐれで、感情的な人——「その理想や行動が明白な観念に還元しがたい詩人」(Varoux, p. 6)たるフランシスコ。目覚しい知能をもち輝かしい学問の、「充実した思弁的な頭脳の持ち主」たる道元に対して、正式な教育をほとんど受けず、キリスト教の神学さえも学ぶことなく、「かろうじてラテン語を読み書きすることができる」ような、無知の人たるフランシスコ。さらに、すでに挙げたように、道元が僧堂の中で定住的、瞑想的の生活をしてきたのに対し、フランシスコは巡回的生活をしながら、世間の中で次々とユートピア的な活動に取り掛かったのである。

併せて言えば、道元を、たとえば聖ベネディクト、聖トマス・アクイナス、あるいはエックハルトに、そして逆に、フランシスコを禅の詩人が奇人(たとえば、良寛や一休)に比較する方が、はるかにふさわしいかと自然に思われるだろう(実際、著者は以前に、日本語で『良寛と聖フランチェスコ』という本を出しているが、あいにくそれを参考にすることはできなかった)。それにもかかわらず、著者が道元とフランシスコを比べることにした所以は、ほかでもなく、本人が親しんでいる両文化の伝統の中に、これら二人の人物に対して特

別な関心と愛が抱かれてきているところにあつたであろう。両者の著しい対照性にもかかわらず、二人の間に根本的な類似点を見つけたということは、確かに著者の大きなメリットと言わざるを得ない。

書評者としては批判も提示すべきであろうから、二、三の点を挙げることにしよう。あまりにも長くフランスで生活してきた著者は、日本の仏教界(そして特に仏教語の発音)との親しみの欠如をたびたび示している。実例を一つだけ挙げると、(六四頁では「たかおさん」とも書かれている)高野山の金剛峰寺(こんごうぶじ)は「こんごうほうじ」と記されている(四〇、六四頁)。第二に、本の構造を乱すような付録や追加の幾つかに関しては、それらが本当にこの本に適切かどうか疑いの余地がある。たとえば、榮西と道元以前の日本における禅宗の紹介(八〇―八二頁)など。第三に、文献目録の中の、キリスト教一般と仏教一般についての文献が、どういう読者に役に立つのかは明らかではない。

こうした問題点はあるものの、結論として石上氏のこの著作は、仏教とキリスト教の関係を探求する書物として、大いに歓迎すべきものである。

参考書

- 石上・イアゴルニツァー・美智子『良寛と聖フランチェスコ』新鴻、考古堂書店、一九九八年。
 Heinrich Dumoulin, *Zen Buddhism: A History. Volume 2: Japan*. New York/London: Macmillan, 1990.

Thomas de Celano, *Vie de Saint François d'Assise*. Traduction française, introduction et notes du R. P. Damien Vorreux. Paris : Editions Franciscaines, s. d.

G. K. Chesterton, *Saint François d'Assise*. Traduit de l'anglais par Isabelle Riviere. Paris : Plon, 1925.

Mark R. MULLINS
Christianity Made in Japan: A Study of Indigenous Movements

University of Hawaii Press, Honolulu
1998, 278 pp. \$24.95

川 又 俊 則

本書は、著者がこれまで取り組んできた「土着型キリスト教」に関する事例研究に、理論的枠組を提示した上でまとめたものである。著者は幼いときに来日し、北米と日本の宗教の交流に関心を持つようになった。そして、アメリカやカナダでの禅仏教や浄土真宗の伝道の研究や、アジアの文化や宗教と出会ったキリスト教の多様な局面を研究してきた。その後、日本における「土着型キリスト教」研究を開拓してきたのである。

日本においてキリスト教に関する実証的研究という点、戦前はキリシタンの研究、戦後は森岡清美とその門下生を中心とし

たプロテスタント教会・土着化の研究、あるいは安齋伸や鈴木範久のカトリック教会・集団改宗研究などが挙げられる。さらに、内村鑑三や賀川豊彦など名高い伝道者に関する研究は、武田清子他、その成果は枚挙に暇がない。

だが近年、例えば民俗宗教としてキリスト教をとらえたもの（宮崎賢太郎『カクレキリシタンの信仰世界』、池上良正『悪霊と聖霊の舞台』）はあっても、それ以外の実証研究は多いとは言えない。また、従来の研究は伝統的教派を対象としたものが大半で、聖霊派・福音派などの教派の調査報告も少なく、キリスト教の実証研究はいわば閉塞したような霧困気だったように思われる。その意味で、著者が「土着型キリスト教」と名付ける日本発のキリスト教に関して、このような緻密な調査に基づいた論考が提出されたことは、画期的なことなのである。

本書のテーマは、著者自身が「土着型キリスト教運動の一般理論を進展させることではな」く、「その出現・性格・発展の基本的な問いに対する解答を示すこと」だと述べている。つまり、社会学の視座に立ちつつ、具体的な事例に即して「キリスト教を受け入れた日本人が、なぜ宣教師や伝統を受け入れないのか。その過程でカリスマ的指導者の役割はどうだったか。日本人キリスト者によって発展した社会改革は何か。日本人キリスト者が自らのキリスト教信仰と未信者時代の宗教伝統との関係をどのように理解するか。土着型キリスト教の発展でどのような新しい儀礼が制度化されるか」などの問いに答えていくことだという（一〇頁）。

そこで評者は本稿で、本書の内容を素描することに力を注ぎ

たい。そして最後に、若干の問いを記すことにした。以下で紹介するような「土着型キリスト教」の各教派について、多くの読者はその存在すら知らないだろう。その章に若干重きをおいて説明する。

以下、各章の概略を述べていく。

第一章は「世界宗教としてのキリスト教と土着的動向」として、本書全体の見取り図が示されている。本書の著者の関心は「世界宗教が一つの文化から他の文化へ移植する際に何が起こるのか」であり（一頁）、本書全体が社会学の考察によることや、主にプロテスタントイイズム渡来後が研究対象となるもの、それ以前の日本の文化的社会的文脈も視野に入っていることや、世界宗教であるキリスト教において、日本という地域において土着的運動がいかに生まれたのかをとらえる方法などが述べられている。なお、本書での土着化 (indigenization) は「外国生まれの宗教が、土着の宗教や文化の接触を通して変換する過程」を指している（六頁）。

第二章は「日本におけるキリスト教の社会的起源」として、日本におけるキリスト教受容の展開過程を追っている。

まず、近世におけるカトリシズムから近代のプロテスタントイイズムの布教までが簡潔に記されている。とくに後者は、最初、超教派的だったものが後に教派的と変わっていく。さらに、横浜・熊本・札幌の三つのバンドが登場し、宣教師ばかりではなく日本人信徒たちの宣教が始まった。だがいずれも「外来宗教」としてのキリスト教であった。これに対し、内村の無教会運動以降、二〇世紀に「土着型キリスト教」が登場し、本

書ではそのうち十三教派が挙げられている（二五頁）。

著者は各教派を独自の土着化類型で分類した。その際、セクト的かデノミネーション的かという点と、変化の程度が土着的か非土着的かという点をクロスさせた（二六頁）。その結果、土着的セクトはイエス之御霊教会、非土着的セクトは統一教会やエホバの証人他、土着的デノミネーションは無教会運動や基督心宗教団・道会・原始福音、非土着的デノミネーションは日本基督教団・カトリック教会・日本聖公会他、と分類した。本書ではそのなかで、「土着的」な事例を考察しているのである。

第三章の「カリスマ派、小教会の創設者、土着的運動」は、土着型教派の特徴が述べられている。例えば、日本のキリスト教を観察する上で気をつけなければならないのは、欧米のように定着した状況ではなく、新宗教的側面を持つ点である。そして、土着型キリスト教の出現を可能にした輸入品要素と国産品要素や、固有の文化と宗教伝統の問題などが示され、また、日本におけるナシヨナリズムの高揚により、反西欧・脱西欧の土着型キリスト教が、カリスマ的指導者を生むことになったと指摘している。さらに、各教派の創始者たちがそれぞれ受けている西洋と土着の影響を、表三に示した（四二頁）。土着の影響として、儒教や神道、先祖祭祀、シャーマニズムなどが挙げられている。また、創始者たちの世界観として現世と霊的世界の二分法的な点も指摘している。

第四章は「日本的キリスト教の源泉」として、内村と無教会運動について詳述し、その重要性を述べている。それは、次章以降で取り上げる教派に多大な影響を与えたからである。日本

のキリスト教はいわゆるホワイトカラー層に受容されたことは広く知られている。だがこの土着型運動は、大衆運動の基礎とはならなかった。それは、教会組織・宗教的権威を否定する傾向を持っており、「使徒的キリスト教」を取り戻す方向へ向かったのである。

第五章では「自己修養の道としてのキリスト教」として、松村介石と道会、および、川合信水と基督心宗教団、という二つの教派とその指導者に関して考察している。ともにキリスト教を「道」として理解し、宗教生活での自己修養を重視したという共通点がある。

江戸末期、兵庫の明石に土族の子として生まれた松村介石は、宣教師から英語を学ぶとともにキリスト教と出会った。その教義にも熱心に取り組む彼は、あるときキリスト教の神が天帝に他ならないという啓示を受け、受洗に至った。日本の伝統に對峙する宣教師たちと衝突した松村は、神学校を辞め、『福音新報』の執筆や英語の教員を経て、一九〇五年、四七歳のとき、日本のため新しいキリスト教を伝え、独立教会を始めることにした。そして『道』という雑誌を刊行した。松村自身は「新しい宗教」と呼ぶこの運動では、「信神・修徳・愛隣・永生」という四綱領が日常生活の基本とされた。一五年には渋谷・神山に拝天堂という施設を建てた。教えや儀礼には、陽明学や神道の影響が強く、第二次世界大戦前、「キリスト教の匂い」がほとんどない教派だったという。

川合信水も江戸末期に山梨で生まれ、二三歳でキリスト教と出会った。一年間で家族内の五人もが重病・死という不幸に出

会った彼は、新約聖書における「山上の説教」の部分に癒された。そしてメソジスト教会で洗礼を受けた。東北学院で押川方義に学んだ川合は、その後しばらく仙台で過ごした。彼は神学研究に励む一方で、二年ほど毎夕五、六時間瞑想を続けた。そして「神を見る」という経験をした。三六歳のときからキリスト教の講義を二〇年続けてきたグンゼという会社で、二七年に基督心宗教団を設立した。川合は「七大誓願」という神に対する誓いとともに、「祈り・瞑想・靈的聖書研究」を実践すべきとした。

この二教派の内容を見てみると、西洋の伝統や思考とは別のあり方を示すものもあり、個人の宗教経験の重要性を訴えるという特徴を持つ。またミッシヨンの支配を絶ち切り、西洋の儀礼と同様にアジアの宗教伝統を志向していた。

第六章は「日本版使徒的キリスト教」として、前章の二教派の後、一九三〇〜四〇年代に成立した土着型教派のうち三つ、すなわち、イエス之御霊教会・聖イエス会・原始福音(幕屋)を扱った。なお、それ以外の教派については本書の幾つかの箇所や文献目録で紹介している。

村井屯はメソジスト教会の牧師の次男として生まれ、青山学院で学んだ。だが自殺をしようとした直前、聖霊の存在を感じまた異言を発した。この経験から迷いが消えた彼は、信仰に生きるようになった。そして、イエス之御霊教会を四一年に立てた。この教派は、ペンテコステの影響があり、ヒーリングや異言を重視しているという特徴がある。

一九〇六年生まれの大槻武二は中学時代に受洗し、ホーリネ

ス教会へ通った。その中心的人物中田重治の影響を受けた大規模は、満州での伝道生活のある夜、意識を失いイエスとともにあるという体験をする。そして、第二次大戦後、主からの啓示を受け、聖イエスを会を創始した。この教派では伝統的なキリスト教会が行う聖信礼、結婚式などの儀礼の他に、例えば七五三が行われる十一月に幼児祝福式を行うなど必要と思われる儀礼を遂行している。

手島郁郎は内村の弟子だが、無教会運動にもミッシヨンの教会にも不足している要素を多く感じ、とくに生きた信仰を重視して、四八年から「生命の光」という独自の雑誌を刊行し始め、原始福音（幕屋）というグループを創始した。

それぞれ独自の儀礼を行い、運動を展開しているが、いずれにせよ、これらの教派は多様な土着／外国の要素を結びつけ「使徒的キリスト教」を形成しているのであった。

第七章は「日本のキリスト者と死者の世界」について、詳しく考察している。NHKの「現代日本人の意識構造」調査では、信仰を持つ者が一割に過ぎないのに対し、祖先との結びつきを感じ、仏壇を保持し、墓参などの儀礼へ参加する者が六割から七割を占めていることから、一般的な日本人は、死者たる祖先に対し信仰というより尊敬の表れであることが見出した。また、新宗教運動や漫画など大衆文化においても、死者の霊あるいは水子の供養が見られ、日本が死者に関与する文化であることが示された。

これに対し、プロテスタントイイズム渡来当初は、仏壇や神棚を焼却する事例も見られ、死者への従来への対応は「偶像崇拜」

として否定された。これは、核家族で育った宣教師たちは、短期間しか日本での生活を経験せず、その日本では、イエス制度という大家族において、毎年行われる春秋の彼岸や盆行事、そして死者が出るとその日の一年後、三年後などと続く長期にわたる法事があるという認識の差異から生ずるとも言えるだろう。

土着型キリスト教各教派は、死者儀礼に対し、それぞれ色々な対応をとっている。例えばイエス之御霊教会では、改宗者には位牌を焼却させるが、祖先を決して否定しておらず、身代わり洗礼を受けさせている。聖イエス教会では「祖先崇敬について」という章を設けた手引き書を出したり、逝去した家族員の写真を礼拝のときならべ「身代わりのミサ」を行っている。原始福音でも「キリスト教では死者を崇拜しませんが、死者の永遠の平和を神に祈ります」と説明している。基督心宗教団では、キリスト教の信仰と祖先崇敬は対峙するものではないとして、信徒が仏壇を保持し続けることを認めている。また、これらの創始者たちは、新約聖書の「ペトロへの手紙一」の三章一八〜二二節、同四章六節に着目し、死者のいる霊的世界でも救済されると見なすなど、日本人の視点による聖書解釈を提示している。さらに創始者が逝去した教派では、その日を追悼し、本書で取り上げた全ての教派では、死に関する儀礼を遂行している。また、その半数では、救済が霊的世界へ拡大され、家族祭壇も準備している。

第八章「成長と衰退の比較」は、土着型以外の教派を含めた考察である。

日本基督教団や日本聖公会など伝統的教派が第二次大戦後のキリスト教ブームの後、信徒数が停滞しているのに対し、福音派の教派などでは近年信者数を大きく伸ばしている。そして、土着型教派の現状と問題点が挙げられている。簡単に記せば次の通りである。

無教会は一九五七年頃、信者数五万人との推定もあるが、現在は五〇〇〇〇人程度が活動しているに過ぎない。道会は三六六年が最大四三〇〇〇人。現在は「道」を千部発行しているものの、活動メンバーは三〇〇〇人程度である。基督心宗教団は、六〇年には三〇〇〇人ほどの信者がいたが、現在は一三二五人である。最も大きな東京教会ですら、礼拝出席者は二〇〇人程度である。この三教派はいずれも、高齢化と後継者難という問題を抱えている。

イエス之御霊教会は第二次大戦後の五八年で二万八〇〇〇人の信者があり、その後も伸び、九〇年代初めには四二万人だという。だが、熱心に活動しているメンバーは多くはない。原福音はカルロラダの研究によれば七〇年代で六万人いたという。現在でも一万人ほどいて、九四の集団が活動している。聖イエス会は順調に成長し、現在も一万人おり、礼拝参加の割合も他教派と比べると多い。だが、若者が減少している。日曜学校の出席者を八六年と九五年を比較すると中学生で三割、小学生で四割減となっている。

日本のキリスト教が直面する困難として、北米のキリスト教とは異なり、「新しい宗教」であるという文脈は無視できない。ロード・ニー・スタークが見出した新宗教継続の八つの条件のうち、

日本のキリスト教において重要なものを著者は三つ挙げた。それは、習慣的な信仰の継続・中程度の緊張・存するに適した環境である。

また、多くの研究者たちに、日本社会とは文化的に断絶状態にあると見なされてきたキリスト教は、一方で隣国の韓国において浸透している。韓国では、人口の四分の一がキリスト教徒である。それは、民族的アイデンティティと結びつき、反権力的存在となって人々の心を勝ち得たのである。その韓国のキリスト教の教派が、日本へ進出している。例えばヨイド純福音教会がある。この信者の多くは日本で働く韓国人だが、教会によつては日本人が多いところもある。これは今後も増えていくだろう。

第九章「広いコンテクストにおける日本のキリスト教」は本書の総括として、これまでの事例を、より広い視座でまとめている。

土着型キリスト教とは、主体的にキリスト教信仰を再解釈・再構築したものである。これをシンクレティズムや逸脱と見なす向きもあるが、創始者たちは自分なりに精緻化しているし、すでにこのような衝突は、二世紀のギリシアなど各地でおこり、解決済みのことも思われる。

土着型キリスト教は、神学・実践・礼拝の形ばかりでなく、組織・性役割の点でも他と異なっている。内村は儒教的なモデルを採用したが、その男性が支配的なモデルが他教派にも広がった。それは、礼拝堂で座る位置が男女で分けられることなどで表れている。また、カリスマ的指導者の死後、後継者はその

家族が多いという特徴もある。

一方、近年では、キリスト教式結婚式も増加したり、天祖光教・オウム真理教・幸福の科学などキリスト教の要素を一部利用する新宗教もある。キリスト教は日本文化にさまざまな形で浸透しているのである。

以上が本書の概要である。不十分かもしれないが、それは評者の力不足ということでお詫びするとともに、関心を持たれた読者は、是非一読されることをお勧めしたい。

最後に、本書の課題として次の三点を挙げておく。
 一つ目は、これほど丁寧な各教派・指導者が詳述され、そしてその背景に多くの文献やインタビュー資料があることが明白なものにもかかわらず、これら教派の指導者に対して「各教派の信徒たち」がどのような意識を持ち、行動をとっているのかが明確に描かれていない点である。八・九章での死者儀礼に関する部分や、教派の現状・問題点指摘の部分などで信徒たちの実態の一部を知ることができる。だが、評者が行った伝統的教派の調査でも、指導者側と信徒側との意識・行動の差異は大変興味深かったことを鑑みれば、この土着型キリスト教でも、信徒たちの行動を見聞きした結果を示すことで、読者はその実態をより多角的に理解できたのではないだろうか。少なくとも信徒数の他に、その属性なども示してほしかった。

二つ目は、本書で紹介された土着型キリスト教以外の教派を視野に入れた場合、この土着型の特徴は、土着型ゆえの特徴と言えるかどうか疑問に思った点である。例えば、美濃ミッションは宣教師が立ちあげた教派だが、現在では日本人の指導者中

心に独特の行動をとっている。これを土着型と比べると、違いも多いが相似点もだいぶあるように思える。一方、日本基督教団などの伝統的教派に属する教会指導者でも、例えば死者儀礼に関して、土着型と似たような試みを実践する者はいる。宣教師たちや明治期の日本人指導者たちとの土着型の対比は判明したが、「現代」を視座に入れた場合、本書で取り上げた土着型教派と他の教派との差異は明確と言えるのだろうか。

三つ目として、文献資料は、各教派の一次・二次資料、研究文献などが本書末にも詳しく紹介され、引用も明示されているのだが、インタビュー資料の扱いで「いつ・だが」という部分を示していない点である。文献収集・参与観察・インタビューが本書の調査の中心であることは冒頭に示されているが、社会学的研究として調査法の部分をもう少し詳しく示してほしかった。

とは言え、最後の問題点は評者が著者に近い研究をしていることと、調査法に強い関心を持っていることからくる問いだろう。また前二者の問題は、本書が登場したことによって、今後、我々により多くの課題が見つかったという指摘に過ぎず、本書自体の価値を減ずるものではない。ミクロの視点で調査を行いつつ、常にマクロの視点で理論的分析を行う著者によって描かれた本書から、多くを学んだ評者は、日本のキリスト教の実証研究に従事する者として、自ら研究に生かしていきたいと思う。

会報

○『宗教研究』編集委員会

日時 二〇〇一年三月一七日(土)一四時〜一八時三〇分

場所 学士会館本郷分館

出席者 芦名定道、安達義弘、氣多雅子、小坂国継、佐藤憲

昭、ポール・スワンソン、関一敏、深澤英隆、星川

啓慈、松村一男

議事

一、刊行報告

・三二六号 論文六本、書評九本。

・三二七号 (第五九回学術大会紀要特集) 公開講演二本、研究

発表二五四本、特別部会一〇本。

一、編集方針

・三二八号 (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について協議した。

・論文の査読方法について協議し、現状の方針を検討した。

○国際委員会インフラ関係小委員会

日時 二〇〇一年四月七日(土)一三時三〇分〜一三時

場所 國學院大学 小会議室

出席者 阿部美哉、荒木美智雄、金井新二、月本昭男、宮家

準

議事

一、IAHR二〇〇五年大会について

常務理事会上程の議案をまとめた。

○常務理事会

日時 二〇〇一年四月七日(土)一三時〜一四時

場所 國學院大学 常磐松二号館 大会議室

出席者 阿部美哉、荒木美智雄、金井新二、佐々木宏幹、島

蘭進、鈴木範久、田島照久、田丸徳善、土屋博、華

園聰麿、宮家準、(IAHR理事) 月本昭男

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

者を決定した。

一、IAHR二〇〇五年大会について

日程、実施形態、実行委員会等について協議し、以下を理事

会に提案することを決めた。共通テーマ(仮題)については

東京大学宗教学研究室とインフラ関係小委員会に一任するこ

とになった。なお、月本理事が五月二五、二六日にオランダ

で行われるIAHR理事会に出席し、日程の承認とテーマの

報告、了承を得る予定である。

・日程

二〇〇五年三月二四日(木)〜三〇日(水)

・実施形態

IAHR二〇〇五年大会と日本宗教学会学術大会をあわせて行う。発表公用語は英、仏、日本語ゆえ、通常の学術大会のプログラム（日本語による発表）をIAHR二〇〇五年大会に包摂する形とする。

IAHR二〇〇五年大会の事務局を東京大学宗教学研究室に置く。

・実行委員会 敬称略

責任者として

涉外 国内

田丸徳善・宮家準

涉外 IAHR事務局との連絡

月本昭男

涉外 東アジア地域宗教学会

荒木美智雄

インフラ関連〔会場他〕

阿部美哉

学術プログラム

金井新一

なお、実行委員会には東京大学宗教学研究室のスタッフと、

神道（安蘇谷正彦）

仏教（木村清孝）

キリスト教（土屋博）

イスラム（中村廣治郎）

中国宗教（福井文雅）

宗教人類学（佐々木宏幹）

宗教社会学（島蘭進）

宗教哲学（田島照久）

など関連分野（学会）を代表する研究者に加わっていただくことを考え、（ ）内に記した先生に人選を依頼することになった。

・財政

できるだけ参加者からの登録料で行うが、日本学術会議他の公的機関への応募等についても検討していく。登録料は開催

地で決定できるので、九月の理事会で金額を提示できるように検討することになった。

○理事会

日時 二〇〇一年四月七日（土）一四時～一六時

場所 國學院大学 常磐松二号館 大会議室

出席者 安蘇谷正彦、阿部美哉、新井昭廣、洗建、荒木美智

雄、井上順孝、加藤智見、金井新一、川崎信定、孝

本貢、佐々木宏幹、佐藤憲昭、島蘭進、鈴木岩弓、

鈴木範久、鈴木正崇、高田信良、田島照久、田丸徳

善、月本昭男、土屋博、鶴岡賀雄、華園聰鷹、松本

滋、宮家準、（久留米大学）大久保雅行、野村暢清、

（情報化委員会）石井研士

議事

一、第六〇回学術大会について

九月一四（金）～一六日（日）の三日間、久留米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の野村評議員、大久保評議員より報告があり、承認された。日程の概要は以下の通りである。

九月一四日（金） 各種委員会、開会式、公開講演会、琴の調

べ、理事会

九月一五日（土） 研究発表、評議員選考委員会、評議員会、

会員総会、懇親会

九月一六日（日） 研究発表、『宗教研究』編集委員会

大会参加・研究発表の申込締切は六月一日（金）。

一、二〇〇一年度日本宗教学会賞選考委員について

継続の宇都宮輝夫、川崎信定、鈴木岩弓の三氏に加えて、大貫隆、大村英昭、加藤智見、櫻井治男の四氏が選任された。

一、新入会員について

別記三四人の入会が承認された。

一、IAHR二〇〇五年大会について

宮家会長より、同日行われた常務理事会の決定事項について報告があり、承認された。

一、石井情報化委員よりデータベース、ホームページについて以下の報告があった。

・データベース

二〇〇〇年度分の科学研究費補助金は作業が終了し（全体の四分の一に相当）、引き続き二〇〇一年度分を申請した。今後、ホームページ上での公開を予定している。

・ホームページ

国立情報学研究所でホームページを開く予定である（五月に立ち上げ、八月に会員に通知予定）。電子図書館サービスとリンクさせることを考えている。

学会会則の英訳者については、宮家会長と石井委員に一任することになった。ホームページのメンテナンス、サポート等を行う若手会員による拡大委員会の人選についても、石井委員に一任することが承認された。

一、日本学術会議研連の活動について

・宗教学研連

同研連主催の公開シンポジウムを下記の日程で行うことが宮

家会長より予告された。

日時 二〇〇一年六月一八日(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 「価値観の転換と宗教」

発題

「道徳教育と『畏敬の念』」

菅原伸郎(朝日新聞学芸部「こころ」編集長)

「世俗主義と靈性への期待」

島蘭 進(東京大学大学院教授)

コメント

キリスト教から 土戸 清(聖学院大学大学院教授)

道教から 砂山 稔(岩手大学教授)

仏教から 伊藤瑞叡(立正大学教授)

神道から 新田 均(皇學館大学助教授)

・哲学研連

昨年二月一二日に「自己と他者」と題したシンポジウムが行われ、本学会から星川啓慈氏が「宗教間対話において自己」と他者が出会う「場」——鈴木大拙の「一真実の世界」を手がかりとして」の演題で発表されたことが、金井哲研連委員より報告された。

執筆者紹介（執筆順）

- 徳田 幸雄 東北大学助手
土井 健司 玉川大学助教授
大久保教宏 慶應義塾大学専任講師
石川 明人 北海道大学大学院
蝶野 立彦 早稲田大学非常勤講師
大利 裕子 同志社大学非常勤講師
田島 照久 早稲田大学教授
田島 忠篤 天使大学教授
三木 英 大阪国際大学助教授
國松 萌美 プール学院大学非常勤講師
真野 俊和 筑波大学教授
新田 均 皇學館大学助教授
櫻井 治男 皇學館大学教授
平良 直 筑波大学助手
安達 義弘 福岡国際大学教授
櫻井 義秀 北海道大学助教授
塩尻 和子 筑波大学助教授
島田 勝巳 天理大学専任講師
ヤン・ヴァン・ブラフト 南山大学名誉教授
川又 俊則 立教女学院短期大学非常勤講師
ルベン・L・F・アビト 南メソジスト大学教授

会員訃報

・日本宗教学会理事、前沖縄国際大学学長、平敷令治先生は、二〇〇一年五月八日逝去されました。享年六八歳。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。

BOOK REVIEW

TAKEUCHI Yoshinori, ed.

Buddhist Spirituality II : Later China, Korea, Japan and the Modern World

New York : Crossroad Publishing Co., 1999, 550 pp. \$34.95

Ruben L. F. HABITO

This book under review is the ninth of a twenty-five volume series issued by Crossroad entitled *World Spirituality : An Encyclopaedic History of the Religious Quest*, and the second of two devoted to Buddhist Spirituality. The series itself is a project that was conceived and initiated in the 1980's with a Board of Editors and Advisors listing forty world-renowned scholars, including the late Mircea Eliade, Huston Smith, Raimundo Panikkar, Jacob Needleman, Tu Wei-Ming, Annamarie Schimmel, and other illustrious names familiar to those engaged in the study of religions.

Each of the twenty-five volumes opens with a common preface by the General Editor, Ewert Cousins, Professor Emeritus at Fordham University, which lays out the intent of the entire project, and offers a working definition of the key term, "spirituality."

This series focuses on that inner dimension of the person called by certain traditions "the spirit." This spiritual core is the deepest center of the person. It is here that the person is open to the transcendent dimension ; it is here that the person experiences ultimate reality. The series explores the discovery of this core, the dynamics of this development, and its journey to the ultimate goal. It deals with prayer, spiritual direction, the various maps of the spiritual journey, and the methods of advancement in the spiritual ascent.

This key term (spirituality) thus offers a distinctive perspective for studying the various religious traditions of the world, at the same time suggesting a common ground that would enable adherents of any given religious community to engage those of other traditions in fruitful conversation. The merits of each volume can thus be assessed in the context of this grid for which the whole series has been set. I will offer comments on

the present volume under review with this in mind.

The book is divided into four sections, addressing developments in Buddhist spirituality in 1) China of the later period (with a focus on Ch'an), 2) Korea from Silla to the Modern period, 3) Japan throughout its history, and 4) more recent developments over a wider geographical area.

In the first section, the opening essay by the late Philip Yampolsky provides a helpful historical sketch of major trajectories of Ch'an in China, though it is written without much consideration for or reflection on the particular focus of the volume (and of the series) on spirituality as such. On a different note, the articles by Thomas Kasulis and Dale S. Wright provide insightful pictures of Ch'an spirituality, describing contributions of major figures and outlining key themes that occupied practitioners. Julia Ching's essay is also illuminating and helpful for understanding some of the dynamics involved in the interaction between Ch'an and Confucianism throughout Chinese history. However, a statement to the effect that "in China, the Ch'an rapprochement with Pure Land on the one side and with Confucianism on the other would eventually dissolve the identity of Ch'an Buddhism itself" (p. 53) is to this reviewer somewhat too sweeping, and calls for further scrutiny. As an afterthought, the inclusion of an essay detailing the influence of Taoist elements in the development of Ch'an would have enriched this section, and would have enhanced the picture of Chinese Buddhist spirituality as presented in this volume.

The articles in the second section on the various stages and facets of Korean Buddhist spirituality, by Sung Bae Park, Robert E. Buswell Jr., and Hendrik H. Sørensen, are solid historical as well as reflective and thematic accounts highlighting the pivotal role of this peninsular culture in the transmission and development of Buddhism in East Asia.

The third section of the volume addresses developments in Japanese Buddhist spirituality, from its foundations, through the Nara and Heian, Kamakura, Tokugawa, and modern periods, with nineteen contributions by twenty-one eminent scholars, Japanese and non-Japanese. The balanced and thoughtful treatment of themes by the individual authors, well-known for their work on the particular topics they address here, conveys a sense of deep familiarity with the subject matter on their part. All this also attests to the masterful grasp of the field as a whole on the part of the editorial team, headed by Takeuchi Yoshinori, Professor Emeritus of Kyoto University, assisted by the Staff of the Nanzan Insti-

tute for Religion and Culture.

The fourth and last section entitled Arts, Society, and New Directions, opens with a refreshing article by Mimi Hall Yiengpruksawan, entitled "Buddha's Bodies and the Iconographical Turn," delineating in concrete detail the spiritual significance of artistic expression throughout the ages. The articles on "Buddhist Spirituality in Modern Taiwan" by Heng-Ching Shih, on "The Soka Gakkai and the Modern Reformation of Buddhism" by Shimazono Susumu, and on "Contemporary Buddhist Spirituality and Social Activism" by Sallie King, are significant for their very inclusion in the volume as well as for their particular content, making up for a perspective lacking in the first volume (see below). The last two articles, on Theravāda-based spirituality and on Zen in the West, respectively, are attempts at describing a moving target, and need to be supplemented by other contemporary sources. Unfortunately, one looks in vain in this volume for descriptions of developments in Pure Land and Tibetan Buddhist spirituality, two other streams that have come to be influential in the Western hemisphere in their own respective ways.

My review of the first volume (issued in 1993) on Buddhist Spirituality covering Indian, Southeast Asian, Tibetan, and Early Chinese Buddhism (see *Eastern Buddhist*, Vol. XXIX No. 1, 1996, pp. 141-146) described the strengths and merits of the earlier collection of essays, but also noted some glaring lacunae. In short, as the first volume placed its emphasis on what Nagao Gadjin has termed the "ascending movement" of Buddhist spirituality, that is, the path toward awakening, with meditational practice as the central feature, it thereby failed to give due treatment to features of the "descending movement," that is, the way of embodying that awakening in daily life and in society. Also noted was that this first volume did not offer adequate treatment of Buddhist spirituality for non-monastic, that is, lay persons, and for women, through the different historical epochs covered.

This second volume has fortunately been able to fill in some of those lacunae noted in the first. Many of the authors have of course addressed the question of attaining enlightenment, or attaining rebirth in the Pure Land or Lotus Land ("the ascending movement"), but due treatment has also been given in this second volume to the ways in which those who pursued the various paths of Buddhist spirituality embodied this pursuit in their worldly lives, in the context of their society and culture, in different

historical epochs and geographical areas.

These two volumes together provide insightful and engaging reading, at the same time serving as a valuable reference guide to the state of the art of the field for scholars, as well as for readers interested in the Buddhist tradition in particular, and in the study and practice of religion and spirituality in general.

Tillich's Theory of Religious Art and the Metaphysics of Meaning

ISHIKAWA Akito

Tillich's religious thought has a close relationship with expressionist art and this fact could help uncover a truer understanding of his religious thought. The purpose of this paper is to grasp his concept of religious art and to understand the reason for it in view of his metaphysics of meaning.

The point of Tillich's theory of art is that religious art should be judged by its *Gehalt* (import) rather than its *Inhalt* (subject matter). Even if an artwork depicts traditional religious symbols, Tillich does not always recognize it to be religious art, and he often affirms expressionist art which depicts landscape or still life as religious art. The importance lies not so much in what the subject matter is as how it expresses the ultimate reality. It has been often said that Tillich sees art only from a religious viewpoint and makes light of the significance of art itself, but his theory of art should be regarded within the framework of theological argument. Therefore, the problem which we must consider is how to clarify the philosophical or theological basis of Tillich's understanding of art. The concern here is Tillich's concept of religious art in relation to his metaphysics of meaning. Through an investigation of metaphysics of meaning, the basis of his theory of art may be discovered and conversely it will suggest that Tillich's understanding of expressionism or religious art is a clue to the study of his religious thought.

Misión de la raza cósmica : pensamiento religioso de José Vasconcelos

ŌKUBO Norihiro

José Vasconcelos (1882-1959), destacado filósofo y pedagogo mexicano, designado Secretario de Educación Pública en el régimen revolucionario de Álvaro Obregón (1920-1924), está considerado en general como precursor del nacionalismo racista de México y de América Latina, por su famosa obra denominada *La raza cósmica* (1925), pero no se ha aclarado suficientemente que en ella Vasconcelos desarrolla un pensamiento religioso también. A pesar de ser católico no desea un tipo de catolicismo que choque contra el gobierno sino una nueva religión que armonice con la política y unifique al pueblo mexicano para construir una nación. Se trata de una religión cívica, según indican Robert N. Bellah y Phillip E. Hammond. Expulsado del gobierno, sin embargo, Vasconcelos se reintegra a la fe católica. Esta transición de su pensamiento religioso se puede comprobar en *La Nueva Democracia*, periódico publicado en Nueva York por un misionero protestante norteamericano, en que Vasconcelos escribe algunos artículos, a través de los cuales este ensayo descubrirá su idea de religión cívica y un aspecto de la corriente del pensamiento religioso durante la época revolucionaria mexicana.

Logos and Alogos : Justin Apologist's Logos Doctrine and the Persecution of Christianity

DOI Kenji

In this article I discuss Justin's Logos doctrine from the point of view of the persecution of Christianity. For Justin the persecution of Christianity by the Roman Empire is caused *irrationally* (*ἀλόγως*; *ἄλογος*), as in the case of Socrates, by people who live irrationally and are driven irrationally by demons. The demons symbolize the irrationality of such a persecution. Why is the Christian persecuted? The reason is that the Christian does live according to Logos itself (i.e., Jesus Christ) : there is no good reason (*λόγος*) for it. The persecution is irrational (*ἄλογος*). Justin's usage of *ἄλογος* is based upon the persecution of Christianity. By suggesting this irrationality Justin demands rationality (*λόγος*) of the emperors who long to be pious and philosophical. This rationality means not only to be intellectually right but also to live according to the truth (i.e., Logos). In his *Apologies* Justin tries to demonstrate that the Christian does live according to the truth. For him Socrates is not a philosopher, but is persecuted for living according to the truth (*λόγος*) and martyred. Christ is, as the Logos itself, the Power of God who makes it possible for everybody to live according to the truth until death. Justin does not intend the hellenization of Christianity by his Logos doctrine. To live according to the truth, even in the midst of persecution, is a fundamental part of Justin's Logos doctrine.

Religious Conversion and Understanding the Religious
Person : Uchimura Kanzō, Niijima Jō,
Kiyozawa Manshi, Takayama Chogyū

TOKUDA Yukio

One of the most important problems of a conversion study is to define “conversion.” It is certain that the objects and methods of conversion studies depend ultimately on definitions of conversion, and the history of conversion studies has developed around concepts of it. In this article, I first survey the history of conversion studies from the standpoint of concepts of conversion. Based on this examination, I define “religious conversion” as the structural transformation of existence from human-centredness to Reality-centredness. Then I call the person whose existence is Reality-centred a “religious person.” This framework is distinctive in its consideration of the structure of human existence and in its viewpoint of considering activity from the perspective of “reality.” In this paper, the validity and the efficacy of this framework are suggested by the following case studies ; Uchimura Kanzō, Niijima Jō, Kiyozawa Manshi, and Takayama Chogyū. The first two are Christians, and the latter two are Buddhists. The significant implication is that there is a common structure in religious conversion beyond differences based upon specific faith or belief. I also try to open up a new field of conversion studies with a discussion about the interactive relation between an interpretation of religious conversion and an understanding of individuals.