

# 近代における宮座の変容と持続

——福岡県賀茂神社の神和じんか（宮座）を事例として——

山口 信枝

〈論文要旨〉 宮座についてはこれまで多くの研究成果が蓄積されているが、近代以降の研究はきわめて少ない。本稿では近代における宮座の変容過程を検討した。事例として福岡県浮羽町賀茂神社の神和じんか（宮座）について、明治・大正期を中心として戦後を含めて、政治、山林、水利の問題と関連して述べる。この神和は村の祭祀集団であるとともに、指導者集団を形成している。村では神和構成員の間で政党争いや、山論で対立と融和を繰り返したが、隣村との水論では団結して行動した。神和は社会情勢とともに変化し、より拡大された氏子祭に組み込まれ、規約上は消滅した。にもかかわらず旧神和の系譜をひく家々は、氏子祭において役職の肩書きを変えながら存続している。旧神和構成員は氏子祭のなかで、村の統一をはかり、自治を運営していく中核的存在であり、現在でも旧神和的機能を持続している。

〈キーワード〉 持続、変容、宮座、神和（宮座）構成員、村

## はじめに

宮座は近畿地方を中心として多くの事例が見受けられ、福岡県にも宮座が比較的多く存在していた。宮座についてはこれまで膨大な研究成果が蓄積されており、主流は歴史的研究であるが人類学や民俗学の立場からの研究もおこなわれている<sup>1)</sup>。筆者の研究課題はこれまでの宮座研究に続く研究として、宮座が明治以降における社会状況の変化の中でどのように対処し変容してきたかというその変容過程を検討し、存在意義を考察することである。

宮座は一般的には「神事執行について独占的な権能を氏子内部においてもつ集団」と説明されている。しかしこの宮座の定義については統一されているとはいえず、中山太郎氏の「特権的祭祀組織」説<sup>(2)</sup>と肥後和男氏の「神事組合」説がその代表的なものである。肥後氏はまた宮座への加入資格において、一定の家筋に属する者に限られる株座と、氏子であることが参加条件とされる村座の二類型を設定した。<sup>(3)</sup>原田敏明氏は宮座を「村一つに限るただ一つの神社の座」としている。<sup>(4)</sup>宮座はその地域の宗教行事のみならず、政治、経済、社会、人間関係と密接に結びついており、村落共同体におけるさまざまな場面において祭の権威を背景として関連してきた。その宮座は戦後の農地改革により運営資産である宮田を手放し、経済的基盤を失った。続いて高度経済成長期には農村の都市化が進み現在は兼業農家が主流を占める時代となり、宮座は大きく変容し、あるいは存続が困難となり崩壊していった。

筆者は研究課題の考察のため現在も持続している宮座である、古宮八幡神社（福岡県田川郡香春町採銅所）と賀茂神社（福岡県浮羽郡浮羽町山北）及び古要神社（大分県中津市伊藤田）とその他数社の宮座についてフィールドワークと史料調査を実施してきた。古宮八幡神社の宮座は戦後も株座としての形態を守りながら持続しており、賀茂神社は株座ではあるが社会情勢とともに変容しながらも持続している。古要神社の場合は村座の形態で、傀儡子（人形）奉納神事が中心となり持続されている。<sup>(6)</sup>本稿ではこのうち賀茂神社を中心に山北三社といわれる日吉神社と三次神社<sup>(5)</sup>を含めた宮座の動向について、明治から大正期を中心として戦後期を含めて素描し、その考察をおこないたい。なお賀茂神社の宮座は規約上は廃止されているが、事実上持続している。よって以下宮座の継続を含めて持続と言う。

## 一 賀茂神社の神和について

賀茂神社を中心とする宮座は「ジンカ」と言われ、文書には神和・神課・神家・人和と書かれている。この宮座については秀村選三氏による近世村落史の研究においてふれられており、近世から近代に至る史料が連続して残されている。<sup>(8)</sup>以下本文では宮座についてはこの筑後地方の慣習にしたがい「神和」という呼称を使用する。なお史料中の神和という言葉は、宮座組織と宮座構成員の双方を指して使用されているので、本稿では宮座組織を表す場合は神和、宮座の構成員を示す場合は神和構成員と表記する。

浮羽町山北は福岡県南東部筑後川の中流域左岸に位置し、南に耳納連山を望む藩政時代からの村であり、現在は戸数約四九〇戸、人口約二〇〇〇人の農山村である。これは鈴木栄太郎氏のいう自然村に相当し、現在は浮羽町の大字の地名であり、以下この山北を「村」と呼称して論を進めていくことにする。この地の産土神である賀茂神社は、明治六（一八七三）年三月に郷社に制定されており、祭神は神武天皇・玉依姫命・賀茂別雷命である。<sup>(9)</sup>山北の産土神はこの賀茂神社と日吉神社と三次神社の三社とされており、村一つに三つの神社である。神和祭は三社ともそれぞれ「おまつり」と呼ばれ今日まで持続されている。この三社の中心は賀茂神社であり、ここでは主として賀茂神社の神和について述べる。賀茂神社は正平元（一三四六）年山城国愛宕郷より賀茂下上天神を勧請したと伝えられており、日吉神社と三次神社はその摂社である。日吉神社は建久七（一一九六）年近江国坂本より勧請され、三次神社は社伝によると景行天皇一八年の鎮座とされている。<sup>(10)</sup>三次神社は通称「モトミヤサマ（元宮様）」と呼ばれており、日吉神社を勧請した建久七年に社殿が再興されたという。したがって年代的には三次神社から日吉神社

そして賀茂神社の順で山北の地に鎮座したことになる。平安時代の山北郷は観世音寺の荘園であったといわれ、近世の山北村は久留米藩吉井の大庄屋田代家の管轄下（田代組）におかれていた。<sup>(14)</sup> 明治九（一八七六）年に三春村と合併し山春村となり、昭和二六（一九五二）年に山春村、姫治村、大石村は御幸町に編入され、その御幸町が浮羽町となった。この間所属は久留米藩から明治四年七月に久留米県、同年一月に三瀨<sup>みずま</sup>県となり、明治九年八月三瀨県の廃止に伴い福岡県へと変遷している。なお郡は古代より生葉<sup>いば</sup>郡であり、明治二九年に生葉郡の一部と竹野郡が合併して浮羽郡が成立している。よって明治二二年の町村制施行時は福岡県生葉郡山春村大字山北である。

賀茂神社の神和は最初庄屋と一三ヶ名の家（名頭）で組織され、天正年中に中絶したとされている。その後寛永六（一六二九）年祭田三反の寄進により、霜月初酉祭として一番一四家により復興され、寛文一二（一六七二）年には一三番二家になつて<sup>(15)</sup>いる。明治期における神和加入の割合は、明治二二年の山北村の戸数が三一〇戸<sup>(16)</sup>であり神和に加入している家数は二二戸であるから、全体に対して約七・一％である。以後時代とともに変容しながら今日まで持続している。三社の神和は山北村の二大本家である吉瀬家と河北家、それに地元の有力家筋である大山家、江藤家、久保田家、田尻家、瀧内家、出利葉家等と神職熊懷<sup>くまだき</sup>家により構成されている。河北家は三次神社を復興した初代日田郡司大蔵永隆、その子孫で賀茂神社の勧請奉行山北四郎大蔵永高以来の系譜と伝えられ、近世においては山北村の長百姓や惣代を務めている。神職熊懷家は地頭兼社務で大蔵永隆とともに三次神社を復興し、日吉神社を勧請し、後に賀茂神社勧請時の齋主を勤めたと伝えられており、地元では「ダイクツシサン（大宮司）」と呼ばれている。吉瀬家は天正一五（一五八七）年に主家で筑前の小戦国大名秋月氏の日向高鍋への転封の後、各地を経て山北の国本名へ入り、小早川隆景の時代に庄屋を命ぜられた<sup>(17)</sup>という。賀茂、日吉、三次の三神社すべての神

和に加入しているのはこの吉瀬家と河北家であり、神職熊懷家が祭を執行している。この他は二社もしくは一社の神和に加入している。なお吉瀬家、河北家、熊懷家、田尻家では別に先祖祭が執行されている。

次に「天保十四癸卯四月吉祥日」の年紀がある河北家の『家伝相統記』<sup>(18)</sup>には、

祭礼又は村中立会之下座に附間敷、庄屋之次に居スベし、是当家之古格也、庄屋は村之長、社人は神の使を致ス人に候得は上座ニ直すヘシ

とあり、河北家は祭礼または会合の席において庄屋すなわち吉瀬家の次の席に着くことを古格としている。庄屋（吉瀬家）は村の長、社人（熊懷家）は神の使いなので上座とするが、河北家はその他の家の下座についてはならない。庄屋を村の長とする秩序は保ちながら、居付の名頭（名主）としての家柄を自覚させる家訓である。

神和は三社それぞれ別に構成されているが、ただその入座資格である「株」は必ずしも固定していない。すなわち売買により加入の家が変更される。しかし新規加入の場合でも、いずれか既存の神和の家筋と関連する家であることが多い。賀茂神社の祭は一月一日、日吉神社は一月二日、三次神社は一月二日に毎年それぞれ執行されている。

## 二 社会情勢の変化と神和規定の変更

明治四年に戸籍制度と結びつけるべく郷社定則（太政官第三二二号）、大小神社氏子取調規則（太政官第三二三号）、大小神社神官守札差出方心得（太政官第三三三号）が布告された。<sup>(19)</sup>賀茂神社は明治六年に郷社に制定され、山北村の産土神であるとともに近隣一三カ村の郷社となった。そして明治八年には氏子規定の変更をおこない、神和祭を変更

して氏子祭とすることを決めていた。なお賀茂神社の氏子（旧神和）祭を規定した格帳は、寛文一二（一六七二）年、正徳三（一七二三）年、天明六（一七八六）年、明治八（一八七五）年、大正五（一九一六）年、昭和一一（一九四六）年と改められ今日に至っている。<sup>(20)</sup> この他神和にとつての大きな変更は昭和三（一九二八）年に行われ、昭和四年度から実施されている。<sup>(21)</sup> 以下社会情勢の変化と氏子祭の規定変更についてみていくことにする。なお藩政期の変更はここでは省略する。

さて明治八年に氏子祭は「大ニ改正アリ」と記される規定変更が実施されている。<sup>(22)</sup> 普通の氏子と村長以下村の吏員を含めた神和構成員との区別をなくし、氏子全体の融和をはかるとする変更伺が氏子総代会の議案として提出された。結果としてこれまでの氏子祭を「宮座」（通称は氏子祭のままである）、旧来の神和祭を「内座」とする、一種の妥協であった。賀茂神社の郷社制定を契機として、それまで別々に執行されていた神和祭と氏子祭とが一座として執行されるという大きな変更であろう。しかし神和祭は拡大された祭のなかで、内座と名称を変えて二重構造的に持続している。この変更に基づき、以下明治八年以降に関する記述では旧神和と旧神和構成員と表記する。

明治二四年の氏子祭執行について問題が発生した。旧山北村は本村地域と枝村（小村）の筑後川沿いの保木・畠中・荒瀬の三ケ名に分かれていたが、ともに賀茂神社を産土神として氏子祭を執行していた。この年翌年の祭引受組である三ケ名のある名の祭主に祭祀箱が渡されないといい事態が発生した。<sup>(23)</sup> 祭祀箱は氏子祭の祭典で翌年の祭主が引き継ぎ、一年間自宅の床の間に安置する。祭主は箱の中は祭の記録であることを承知したうえで、御供や神酒や水を供え神格化した取り扱いをしている。事件の詳細は不明であるが、三ケ名の各名で三回祭主を引受けていたものが、事件後は三ケ名として一回に変更されており、祭主引受けが負担となっていたことが推測される。なお記

録によるとこの事件の事態収拾に向けて旧神和構成員が話し合い、三ヶ名の地元有力者の大山家と交渉が持たれた。そして翌年の三月に風流楽を新しく行うという名目で、本村と三ヶ名とが二組に分かれて風流楽を稽古することで和解が成立した。こうして祭祀箱が三ヶ名へ渡され、翌明治二五年は予定どおり祭が執行されている。神事の風流楽を共に稽古し奉納するという行為によって、本村と枝村との分裂を避けることができたのである。

次に氏子祭規定が変更されたのは大正五（一九一六）年である。<sup>24</sup>そこでは規定額以上の祭資寄付者と多額納税者には旧神和の系譜である内座待遇がなされることになった。経済を重視した規定の変更である。また祭費はそれまで玄米で納められていたのが、金納となった。当時の新興有力者は内座待遇を受けることにより、村内外の信用を確保するとともに、村内の各種会合における座順の上昇を期待していた。こうした要望に呼応したかたちでの規定の変更であろう。大正五年の記録によると、神官宅で執行された内座への出席者のうち、旧神和構成員以外の新規参加者は五名である。実際は規定額以上の祭資寄付者が六名、一等から三等までの納税者が三名の合計九名である。このうち祭資寄付者二名と多額納税者二名の計四名は従来からの旧神和構成員である。よって五名が新規の内座待遇者ということになる。祭資寄付者の内訳は五〇円を奉納した者が二名、三二円が一名、三〇円が二名、一五円が一名である。このうち祭資金五〇円を奉納し内座に出席した家は、この時期は家分かれ（分家）して初代であり、旧神和にはまだ加入できなかった。このため祭資を奉納して内座へ出席したという。<sup>25</sup>なおこの改正でも旧神和は永代特別待遇として処置されている。ところがその後昭和三（一九二八）年に旧神和構成員から永代特別待遇を辞退する申出があり、昭和四年度からは神官宅における内座が廃止された。<sup>26</sup>知識者層によって構成される旧神和構成員ゆえの平等意識が影響したのであるか。こうして戦後は昭和二一年の改正となるが、この内容については現

在のところが史料の確認ができていない。旧神和祭の規定は時代とともに変更を重ねてきた。なお山北三社のうち賀茂神社の内座は規定では廃止されたが、日吉神社と三次神社のそれは廃止されず、神和の呼称とともに現在も持続されている。

### 三 政治的対立と融和

祭祀集団である旧神和は、地元における指導者層で構成された政治集団でもあった。<sup>(27)</sup> 第一回衆議院議員総選挙が実施された明治二三（一八九〇）年にむけて、山北では正義派と改進黨、後には公党（保守派）と民党（進歩派）の名称で活発な政党活動が展開された。吉瀬家本家は民党、河北家本家は公党であったが、ただ本家が主張する党派に分家のすべてが所属したのではない。有力な家筋はそれぞれ入り交じりながら各派に分かれて活動を展開した。神職熊懷家はもとと中立派であったが、第一回総選挙の時熊懷武男氏は保守派の有権者として積極的に活動していたようである。村長の吉瀬織八氏も公的立場としては中立派を称えていたが、その行動は進歩派であったとされる。<sup>(28)</sup> また記録によると保守派の会場に臨濟宗妙心寺派清水寺が、進歩派のそれには真宗大谷派光教寺が使用された。<sup>(29)</sup> 寺院の本堂は多数者の集合が便利ということもあろうが、清水寺は地主層、光教寺は一般農民層を主な檀家としており、こうした寺檀関係が会場の選択に影響していたとも考えられる。山北村の属する福岡第四区は生葉郡と竹野郡とを含んでいたが、第一回総選挙では正義派とされる保守系の佐々木正蔵氏（三井郡味坂村）が当選した。しかし生葉と竹野の二郡では選挙後改進黨が優位を占めるようになり、保守派に味方した神官と僧侶は進歩派から種々の妨害を受けた。<sup>(30)</sup> 明治二五（一八九二）年の第二回総選挙でも佐々木正蔵氏が再選されたが、村内ではそ



の年の二月に選挙候補者の件で、公党議員が民党議員の率いる村内壮士によつて襲撃されるといふ事件が発生した。<sup>(31)</sup> こうして公党と民党両派に分かれての政党活動は、選挙にからむ疑心暗鬼、暴力行為、絶交等があり、選挙権を持つ旧神和構成員同士の間に対立となった。

そうした村内における党派間の対立の最中でも、村全体の立場を表明する事態が発生すると、旧神和構成員は一致団結して統一行動をとっている。たとえば第二回総選挙は前述のとおり佐々木氏が再選されたが、山北では民党の吉瀬織八氏が立候補した。選挙の大勢には影響のない立候補であり、加えて当時他の民事事件で吉瀬氏と対立している公党の有権者がいた。しかし選挙では村として統一して吉瀬氏に投票している。<sup>(32)</sup> 公党と民党の有権者はその大多数が旧神和構成員である。こうしたことから政党集団としての活動と祭祀集団としての活動の多くが重なっていったといえる。

また郷社制定に絡んだ政治問題も発生している。郷社の制定にもなつて明治六年から隣村の浮羽村が新しく賀茂神社の氏子圏となった。ところがこの浮羽村の神社総代は旧来から縁故のある郷社若宮八幡宮（旧千年村、現吉井町）への参加を主張し、賀茂神社からの分離を唱えていた。<sup>(33)</sup> こうした状況のなかで明治二四年に県会議員候補争いが起こり、浮羽村からこの総代が立候補した。旧神和は郷社賀茂神社運営のために、対立していたこの候補者を応援したが落選した。しかし結果として両村の融和がはかられ、明治二五年の賀茂神社神幸祭が盛大に執行されたと記されている。

#### 四 山林問題

水と草は農業の根幹を支える重要な資源である。このため山林の境界は隣村との絶えまない紛議の原因となる。

秣場<sup>まきば</sup>は村人が共同使用する山林原野であり、里の村（里村）の住民は牛馬の飼料として、田畑の肥料として秣を刈取り、燃料として薪を伐採していた。一方山の村（山村）の住民は秣場を耕作地として開墾し、建築資材としてまた田畑の水源のために植林を行っていた。現在の浮羽町姫治から八女郡星野村に位置する生葉郡の秣場騒動は慶応三（一八六七）年と四年に発生し、その後明治から大正にかけて関係村間の争いが生じている。<sup>(34)</sup> 地租改正後の明治八（一八七五）年にも紛議が生じ、明治一一年七月にこの秣場に関係する里村と山村四一カ村の村総代が連署をした定約証<sup>(35)</sup>がある。各村から三人の代表が出ているが山北村の総代はいずれも旧神和構成員である。

山北村の山林は明治二二年当時で六六町あり、全地目三〇一町のうち二二%を占めている。<sup>(36)</sup> このうち浮羽山三三町歩について明治一一年に共有か個人所有かを争う山論が発生した。御囲<sup>みかこい</sup>謂<sup>い</sup>山事件<sup>やま</sup>と呼ばれるもので、この論争は最終的には大審院に上告された。上告者側は山林の地券証の名換催促を訴えていた。その申し出は「山守」という肩書は久留米藩の習慣により地主であると理解して、山林はその山守から購入したもので個人の所有であると主張した。一方被上告者側は山守という言葉は即ち監守人のことであり、この山林は山北村の共有林として山持総代他二人が管理しているものであると反論した。<sup>(38)</sup> 大審院の記録によると、上告者は川北（河北）俊蔵氏と吉瀬源蔵氏で、被上告者は吉瀬織八氏となっている。河北家本家と吉瀬家分家が組んで上告者となり、吉瀬家本家を訴えた事件である。この上告者に三人の地元有力者が同調した。被上告者の吉瀬家側は、論争の山林は吉瀬家初代和泉守藤

原善家が一六世紀後半に庄屋として私財を投じて開墾した株山であるとの思いがあった。明治一二年大審院裁判の判決は「該論山（浮羽山）は山北村々民の共有（入会地）」（括弧書は筆者）と申し渡された。これにより代表の吉瀬家本家他一九一名が各一株の株主となり、総理と十数人の村山総代を選んで山林の維持管理に当たることになった。この事件も前述の株場事件と同様地租改正がその発端となったのであろう。吉瀬家と河北家の本家と分家が交錯しながら争っており、関係者八人のうち七人が旧神和構成員であった。この他に浮羽山の持株主として、多くの旧神和構成員が含まれていたものと思われる。

この後明治一九年二月に上告者側四人の旧神和構成員を含む七人が中心となって賀茂神社の宝蔵文庫を再興し、被上告者側は境内の石垣を築いている。<sup>(39)</sup> 裁判で争った者同士が賀茂神社のためという名目のもとに一所に集まり働いている。この行動はお互いを意識した奉仕活動であったのか、あるいは神社という場を介しての和解策であったのかは不明であるが、これにより村内の決定的な分裂が回避されたのではないだろうか。なお地元では現在も浮羽山は通称「村山」と呼ばれている。

## 五 水利問題

山林と同様水利は農業の根幹を支える要素である。よって村同士の水争いが各地で頻発し、山北でも激しい水騒動が繰り返されている。山北と隣村との間には柳野川（なしのがわ）（隈上川）が流れている。この川の中洲を挟んで西又・西野（さいの）井堰があり、両井堰の受益面積は当時二六〇町歩以上とされていた。この井堰をめぐり水争いが発生した。明治二六（一八九三）年、この夏は大旱魃に見舞われ農用水の確保は村の最重要課題であった。この時隣村から井堰を

破壊され水の流れを止められた山北の村人は、賀茂神社に集結してこれからの争いに備えていた。村役人等<sup>(40)</sup>は事の重大さに評定が決められないでいたが、旧神和構成員で水利委員の河北門太氏が村人を指揮して新しい溝を山北側へ掘り、隣村への水の流出を防いだという。その後門太氏は同じく旧神和構成員であり水利委員であった河北敬作氏と吉瀬孝三郎氏とともに、関係村と交渉を重ね和解に努めている。この事件は裁判所の判決により、両井堰の水量を県の技師が測定したうえで工事を行い分水するという条約が締結された。

ところが大正期にも同様の事件が再発した。大正二(一九一三)年七月も大旱魃で関係村で再び分水問題がこじれた。そして八月六日の早朝、隣村の村人が井堰上流で溝掘りに着手したことに端を発し、受益村落を巻き込んだ大騒動が始まった。村人は再び賀茂神社に集結した。両村民は井堰を挟んで対峙し、衝突した<sup>(41)</sup>。結局八月九日の早朝からの大雨により事件は一応収まった。両村民合計二四名が騒擾罪及び水利妨害罪として起訴された。村内では隣村から嫁いできた人の離婚話が取沙汰されるなど不穏な状況となり、和解にむけて村同士の話し合いがもたれた。両村の村長・水利委員の会合が光教寺において、地主会が朝田八幡宮で開催され、最終的には大正四年一二月四日、郡役所において関係村の代表が集まり和解が成立した<sup>(42)</sup>。なお昭和六二(一九八七)年度にこの川の上流に合所ダムが完成し、現在は灌漑用水の問題は無くなった。

これらの水騒動において賀茂神社が村民の集結地となつている点が注目される。これには神社が井堰に近いという地理的な条件が考えられよう。加えて村人が一同に会することが出来る広い境内、炊出し等に使用する用具が祭事用品として神社に備わっていたということもあろう。しかしそれだけの理由であろうか。村人が「山北のお宮」に集まったことは、なによりも自然な成り行きであったように思われる。村人は他村と争うために神社に集結し、

その集団のなかにいることにより意気が高揚してくる。そして産土神ひいては祖先が住む山北という村を意識する。そして自分はその村人であることを確認する。賀茂神社は村人がひとつの村として意識を統一し、団結するための最適の場所であつたのではないだろうか。<sup>(43)</sup>

明治二六（一八九三）年の事件に関しては、明治二七年七月一七日付の契約書写が<sup>(44)</sup>残存している。一一項から成るこの契約書には、山春村村長、吉井町の地主総代二名、水利委員樺子村五名、大石村一名、山春村四名、奥付に樺子村村長が署名捺印している。山春村を代表する水利委員四人のうち三人は旧神和構成員で、かれらは当時活発な政党活動を行っていた。河北敬作氏は公党、河北門太氏と吉瀬孝三郎氏は民党である。またこの水騒動の前年には前述のとおり公党と民党の黨員同士の暴力事件が発生している。大正二年の水論では旧神和構成員の四人が水利委員であり、河北俊義氏と河北芳太郎氏は公党、吉瀬孝三郎氏と河北茂次郎氏は民党という相反する党派に属していた。政黨員としての村内での対立も、対外交渉の場では団結して統一行動に転ずる、ということになつたのである。

## 六 吉瀬家本家の廃絶と戦中戦後の氏子祭

このような村の生活のなかで大正初期に吉瀬家本家が廃絶した。当家は山北村の庄屋として約三二五年間、村第一の支配者の役割を担ってきたが、明治三〇年代中期の当主吉瀬織八氏は、平山の開墾事業を行い莫大な借財を負つた。同氏は山北村最後の庄屋であり、山春村初代村長であつたが、私財を失い村を出て大正四（一九一五）年に死去した。<sup>(45)</sup>こうして翌年分家の吉瀬弾吉氏が本家の賀茂神社神和代理届を提出している。<sup>(46)</sup>この負債の保証人を引受

けたのは、吉瀬家の第一分家である吉瀬善八氏であった。善八氏は残りの負債元利金一万五千円余を引継ぎ、息子の狂介氏の代までかけて約五〇年間返済を続け、昭和一五（一九四〇）年ついに皆済している。この頃から吉瀬狂介氏が公共の場へ登場してくる。当時山春村では大山豊資村長と青年団とが村政について対立していた。大山村長は山北の三ヶ名大山家本家で、昭和八年から昭和二二年まで村長の職にあった。これに対して狂介氏は青年団のリーダーとして昭和一二二年村会議員となり、昭和二二年同村長が公職追放令で退職した後は、次期村長の有力候補であった。しかし狂介氏は旧山北村の河北巽氏を推薦しその選挙に協力した。そして結果は旧三春村の候補者との激戦のすえ、巽氏が当選した。このように吉瀬家と河北家とは対立関係だけではなく、事態に応じて各家が都度連携を組みながら対処している。なお山春村はこの河北巽村長を最後に、昭和二六年に浮羽町に編入された。太平洋戦争の前後期においても河北本家と吉瀬家第一分家は村政に深く関わっていた。両家とも賀茂・日吉・三次神社の三つの神和に加入しており、大山本家は賀茂・日吉神社の二つの神和に加入していた。昭和一六年日吉神社の神和記録によると、吉瀬狂介、河北巽、大山豊資の三氏は神和構成員として名を連ね、神事では協働している。

別件となるが山論の対象となった浮羽山は、昭和二〇（一九四五）年に所有権問題が再燃した。周知のように農地改革では山林は対象外とされたが、戦後の食料不足と農村民主化の波に押され、浮羽山に対して持株主以外の人からも開墾の希望者が出てくるようになった。このため持株主の緊急総会が開かれ、分割して個人所有とすることが決定された。持株主の多くは旧神和構成員であったが、吉瀬狂介氏にこの分割処理が委任された。こうして彼の斡旋により浮羽山の共有林は昭和二二年に分割されて持株者個人の所有となった。狂介氏にとって浮羽山は吉瀬家初代開墾の株山という思いがあり、複雑な心境であった<sup>(14)</sup>。

戦時中熊懷嘉文宮司は出征しており、氏子祭は宮司の妻や隣接する吉井町の神職が代行していたが、終戦直後の昭和二〇年の祭は復員した嘉文宮司により執行された。直会の料理は宮司の妻の手作りで神酒はドロクであったという。その後祭の運営資産の「ジデン（宮田）」は、農地改革ですべて売却された。賀茂神社の旧神和は大正五年現在で総高一六俵一斗二升の宮田を保有していた。<sup>(48)</sup>農地改革の売渡単価は反当たり六〇〇〜七〇〇円位で、改革後の昭和二五年の山春村は、農家戸数六三〇戸、うち二九一戸（四六％）が五反〜一町の経営農家となった。<sup>(49)</sup>神職家も約一町の田畑を個人所有していたが、名義が久留米在住の長男になっていたので不在地主扱となった。したがって神社を継いだ三男の宮司はすべてを失っている。その後賀茂神社は（昭和二一か二二年頃）旧神和で話し合いを重ねて、七畝の宮田を購入し現在に至っている。旧地主である旧神和が売渡した宮田を一部買い戻している。日吉神社も明治期の記録では総高一九俵一分八厘の宮田を保有していたが、これも農地改革ですべて失っている。昭和二九年に四畝の宮田を一〇万円で購入したが、その資金は神社内の立木の売却と旧神和構成員の寄付とによって<sup>(50)</sup>いる。三次神社保有の二七歩の宮田は河北家本家の裏にあり、現在は河北家が耕作して、その年の祭主に玄米一斗が渡されている。<sup>(51)</sup>前述のように賀茂神社の神和祭は、明治八年から形式上は氏子祭として執行されるようになり、その祭資は当番になった組が負担している。現在一組は約六〇戸で、一〇組に分かれている。当番組は各戸毎月一千円、年間で約七二万円を積立て、これに宮田耕作による収穫分が加わる。賀茂神社が戦後購入した七畝の宮田は古来どおりの廻<sup>まわ</sup>作<sup>く</sup>で当番の組が耕作を引受け、祭の諸費用に充てている。残りの処分については組の自由裁量であり、戦前は祭の当番になることは名誉であるとともに、祭資の残りを分配することを楽しみに耕作に励んだという。しかし現在は必ずしもそうではなくむしろ負担となっている。村の生業が果樹栽培や給与所得を主体とする兼

業農家に移ってきたため、宮田の耕作を請負う人を探すことが困難となってきたからである。

## 七 氏子祭の変容と持続

以上山北における旧神和構成員と村の生活との関わりを、政治、山林、水利の問題を通して検討してきた。そこには旧神和構成員同士の深刻な対立や争いをはじめ、旧神和を継続していくことが困難な社会状況があった。まず明治政府による宗教政策や町村合併等により祭祀圏が拡大し、旧村の部落としてまつる祭祀組織から旧村以外の村民が新たに参加する氏子制度へと変わった。加えて戦後の農地改革、高度経済成長という経済的変化の影響を受けることになった。にもかかわらず山北三社の旧神和はなお持続している。平成五年度賀茂神社の「氏子祭案内」<sup>(2)</sup>には、規定では消えたはずの旧神和の系譜をひく家名が、顧問や組総代及び祭主という肩書で記録されている。旧神和は社会情勢とともに変容しながら、村の中核的存在として持続している。これはどういうことを意味しているであろうか。

明治・大正初期の山北の生業は稲作を中心とした農業であり、水田の灌漑をはじめ多くの共同作業を必要とする生活であった。そこでは村の指導者の存在は重要であり、有力者の存在は村人と旧神和構成員双方にとって好都合であった。村の秩序と指導者の序列が、神事場で具象化されるのである。となると経済力をつけた新興有力者は氏子祭の内座（旧神和の系譜）に出席することにより、村の各種会合における座順の上昇を期待するようになる。旧神和が村の生活にとって重要かつ必要な組織として存在しているからである。旧神和は村で有力な家筋から構成されており、そこでは家格を基盤として産土神の祭祀が執り行われる。確かにかれらは村の特権階級であり、大正



一〇（一九二二）年以降に激化した地主層と小作人層という関係からすれば、そこには支配者層と被支配者層という対立構図さえ想起される。しかし山北では旧神和構成員は村の支配者を含む村の指導者層であり、他村との関係においては村の代表者として村のたけに行動している。農村生活の基盤にかかわる水利問題に生涯をかけた旧神和構成員や、水論発生時に関係村間の和解に向けて「経費と時間を費やした」<sup>63</sup>旧神和構成員もいた。祭における旧神和は神事組織としての顕在的な姿であるが、同時にかれらは村の名望家層として村の運営に当たっている。旧神和構成員は旧神和を持続している理由を「先祖がこの神和を続けてきたからやるだけだ、自分達の代でやめるわけにはいかない」という。また「神和祭で皆が集まるのが楽しい」と言う人もいた。村事全般に関わりを持つ旧神和は、自治組織として村が存続していくために必要であった。このため旧神和は社会状況とともに変容しながら現在も持続しているのではないだろうか。

旧神和は村の有力者で組織されており、村内外の出来事に及ぼす影響力は多大である。また政治、経済、人間関係等に関わる対立要因は多く、問題の発生は不可避的である。それでは村にとって必要な機能を持つ旧神和は、日常生活における旧神和構成員同士の対立や分裂をどのようにして緩和し解消してきたのであろうか。基本的な緩衝要因としては、村内の婚姻と養子結合に基づいた親族関係が考えられる。加えて他村が意識される事態の発生と、産土神社における神事の執行がその要因として重なりあっているのではないだろうか。

旧神和構成員の家系は複数に交差した縁組で家同士の関係が結ばれている。吉瀬家と河北家の婚姻をはじめ、有力家系同士の養子縁組により家が継がれている事例が多く見られる。<sup>64</sup>親族関係により村内の結びつきを深めることは、常套的な和平の一手段であらう。

次に他村を意識する事態の発生であるが、旧神和構成員は他村との争いや交渉事が発生すると、村内の対立は一時保留して、村として団結して統一行動をとっている。山論や隣村との水論発生時にその行動がみられた。また明治初期の政治活動では、村内では険悪な対立関係にあったにもかかわらず自村の立候補者へ統一して投票している。政治活動は複雑な事情が関連しているので一元的な対立構造のみで判断することは難しいであろうが、いずれにしても他村との関係が生じると、村の団結は強まる。

それでは産土神社への神事執行はどのように関連しているのであろうか。祭祀箱が三ヶ名の祭主に引き継げない事態において、本村と三ヶ名が話し合いのうえ風流楽を稽古し奉納するという行為によって和解している。次に浮羽山問題では大審院の判決後に、裁判で争った者同士がそれぞれ旧神和構成員として賀茂神社の宝蔵文庫再興と境内の石垣建築を行っている。そして毎年執行される祭には、政治や経済の場面で争っている者同士が、旧神和構成員として出席している。彼らは産土神社の祭の準備に関わるために集合する。互いに顔を合わせ、定められた神事を執行し、直会で産土神とともに会食する。産土神を意識することは村を意識することであり、それはまた祖先を思うことになる。祖先を思うことによりこの村に生きる自分自身の存在を確認する。また子孫を思うことにより未来に続く自己を認識することが可能となる。このように各人が村人であることを自覚することにより、村は決定的な分裂にいたることを避け再び日常へと戻ることができたのではないだろうか。鈴木栄太郎氏は氏神社を村の象徴として次のように述べている。<sup>(35)</sup>「氏神の神社は自然村の象徴である。幾百年も前より存続して来たと共に今よりも永久に存続す可きものと信ぜられる氏神の氏子たる事の自覚によって、村人は、古き歴史を持ち今からも長き生命をもつ可き村と云ふ超個人的存在の一部分である事を、相互に明瞭に体認するのである」。旧神和構成員はまさに

祭で日常から分離され、功利的で私利的利害にもとづいた生活とは切り離された空間で会合するのである。<sup>(56)</sup>

旧神和の存在は村の統一をはかり、村の自治が運営されていくために必要とされ持続してきた。そしてそれを可能にしたのは以上のような要因の重なりではなかったかと考える。

### おわりに

近代における宮座の変容過程を考察し、宮座の存在意義を明らかにすることを研究課題として、現在も持続している北部九州の宮座調査をおこなってきた。各宮座はさまざまな問題を抱えて変容しつつも持続している。<sup>(57)</sup>本稿では山北三社特に賀茂神社の旧神和とその構成員の動向について、明治から大正期を中心に戦後を含めて考察してきた。山北における二大本家である吉瀬家と河北家、加えて有力家系から構成される旧神和は、祭祀集団であるとともに村の指導者集団を形成している。しかしこの集団も社会情勢とともに変化してきた。特に賀茂神社は郷社として、社会の影響をより多く受けて変容してきた。氏子規定が変更され神和祭は氏子祭と一座になった。その祭のなかで旧神和祭は内座と名を変え、後にはその名称も消えた。にもかかわらず旧神和の系譜をひく家名が肩書きを変えて現存している。また日吉神社と三次神社では、今日でも名実ともに神和として組織され運営されている。

敗戦後は連合国軍総指令部（GHQ）による国家神道の廃止<sup>(58)</sup>により、全国的に神社の存亡に大きな影響を与えた。加えて実施された農地改革は、神社の経営基盤を奪うことになり、地主層で組織された各地の宮座が崩壊していく要因ともなった。つづく高度経済成長により、都市への人口流出が進み、兼業化が拡大し、村の解体が問題とされるようになってきた。このように戦後期以降は重要な問題を多数含んでいる。よって現代における賀茂神社の

旧神和については、別稿において考察をおこなう予定である。本稿ではその前提として、戦後の農地改革と村政の状況について述べた。なお別稿では山北三社の事例とともに、戦後消滅した北部九州の宮座の事例を含めて考察していきたいと考えている。

## 注

- (1) 中山太郎「宮座の研究」(『社会学雑誌』六、一九二四年一〇月)、肥後和男「近江に於ける宮座の研究」(東京文理科大学紀要一六、一九三八年)、和歌森太郎「中世協同体の研究」(弘文堂、一九五〇年)他多数の宮座研究がある。福田アジオ「宮座の社会的機能」(五来重他編『講座日本の民俗宗教』五 民俗宗教と社会、弘文堂、一九八〇年)は、宮座を現在の民俗として把握してその社会的機能を分析している。高牧實「宮座と村落の史的的研究」(吉川弘文館、一九八六年)は村落共同体や頭役制度と関わらせた歴史学的研究である。高橋統一「宮座の構造と変化——祭祀長老制の社会人類学的研究」(未来社、一九七八年)は人類学、関沢まゆみ「宮座と老人の民俗」(吉川弘文館、二〇〇〇年)は民俗学の立場からの研究である。
- (2) 中山前掲「宮座の研究」、四一五頁。
- (3) 肥後前掲「近江に於ける宮座の研究」、一六頁、一九頁。
- (4) 原田敏明『村祭と座』中央公論社、一九七六年、二六二頁。
- (5) 拙稿「宮座文書の「御神体」化について——古宮八幡神社(福岡県)の文書を事例として」(『福岡県地域史研究』第一八号、福岡県、二〇〇〇年)、同「戦前戦後の宮座——古宮八幡神社の宮座事例より」(『西日本宗教学雑誌』第二〇号、一九九八年)、同「古宮八幡宮のオマガリサマ(銅鏡)の研究——宇佐放生会道鏡奉納神事」(『久留米大学大学院「年報」第二号、一九九六年)。
- (6) 拙稿「古要神社の傀儡子神事とニワタシ(荷渡し)」(秀村選三編『西南地域史研究』第一一輯、文献出版、一九九六年)。
- (7) 秀村選三「近世前期における筑後国 農村の展開」(秀村選三編『西南地域史研究』第八輯、文献出版、一九九四年)、同「近世中期における筑後国山北村の神和(宮座)」(『久留米大学比較文化年報』第五輯、一九九六年)、同「徳川期における農家の年中行事記録」(岡田謙・喜多野清一編『家——その構造分析』創文社、一九九九年)、同「近世後期筑後農村における豪農の生活慣行と家訓——河北家「家伝相統記」をめぐって」(九州大学経済学会『経済学研究』第四二号(合併号)、一九七七年)。

- (8) 熊懷家文書、山北村庄屋文書、(福岡県地域史研究所所蔵)。
- (9) 鈴木栄太郎は地縁的結合を基礎にして形成された集団や社会関係の累積体、相互制約の自足的組織を自然村といい、藩政時代の村や部落がこれにあたるとしている。(『日本農村社会学原理』時潮社、一九四二年)。
- (10) 熊懷嘉文『賀茂神社誌』賀茂神社、一九九八年、九六―九七頁、熊懷家文書五「賀茂日吉三次三社縁起」。
- (11) 大日本神祇会福岡県支部編『福岡県神社誌』中巻、一九四四年、二一三―二一五頁。
- (12) 原田前掲『村祭と座』、九九―一〇〇頁、「ただ祭というのは村の祭であり、村の神の祭だけを指すのである。(略)鎮守の社のほかにはこれまで使わない慣例であった」。
- (13) 熊懷前掲『賀茂神社誌』、一三―一二頁。
- (14) 秀村前掲『近世前期における筑後国一農村の展開』、三三三頁。
- (15) 秀村前掲『近世前期における筑後国一農村の展開』、三二六―三二七頁、三四二―三四四頁、熊懷家文書一「御祭礼古格帳」(巻之一)、山北村庄屋文書三〇「山北村賀茂大明神御祭礼之次第」。
- (16) 『浮羽町史』上巻、浮羽町、一九八八年、八四―一頁。
- (17) 秀村前掲『近世前期における筑後国一農村の展開』、三二六頁、熊懷前掲『賀茂神社誌』、一四―二三頁、吉瀬狂介「八十余年の思い出」(自分史)、一九八六年、一一五頁。
- (18) 秀村前掲『近世後期筑後農村における豪農の生活慣行と家訓』、八三頁。
- (19) 文部省文化局宗務課監修『明治以後宗教関係法令類纂』第一法規出版、一九六八年、米地実「村落祭祀と国家統制」御茶の水書房、一九七七年、二一七―二三一頁。
- (20) 熊懷前掲『賀茂神社誌』、三〇頁。
- (21) 熊懷家文書一六「加茂神社氏子祭格帳」。
- (22) 熊懷家文書五六八「大字山北神社明細帳」、熊懷家文書四九七「雜件書類綴二」。
- (23) 熊懷家文書八〇「社務重要書」。
- (24) 熊懷家文書一六「加茂神社氏子祭格帳」。
- (25) 熊懷家文書一六「加茂神社氏子祭格帳」。この他三〇円を奉納しているブラジル在住者は、海外から故郷の神社へ寄付を行い内座には親戚の者が出席したということである。
- (26) 熊懷家文書一六「加茂神社氏子祭格帳」。

- (27) 浮羽町前掲『浮羽町史』上巻、九六一―九六五頁。当時の選挙人は全国で約一・一％であった。山春村は三八人が選挙人で、このうち旧山北村の旧神和構成員は一名が選挙権を有していたことが現在確認できている。
- (28) 吉瀬織八氏の名前が自由民権運動筑後地区千歳会関連の記録のなかに見られる。『福岡県史 近代史料編 自由民権運動』福岡県、一九九五年、一三六頁、村川一郎編『日本政党史辞典』下、国書刊行会、一九九八年。
- (29) 熊懐家文書八〇「社務重要書」。
- (30) 熊懐家文書五六八「大字山北神社明細帳」。
- (31) 熊懐家文書五六八「大字山北神社明細帳」。浮羽村は明治二三年四月の郷社賀茂神社神幸祭の日ではなく、九月の若宮郷社の祭の日に学校を休校にしている。
- (32) 熊懐家文書八〇「社務重要書」。
- (33) 熊懐家文書八〇「社務重要書」。吉瀬氏は清水寺における開票の結果、二八票を獲得している。
- (34) 浮羽町前掲『浮羽町史』上巻、五七四―五八三頁。
- (35) 山北村庄屋文書八六一「約定証(株山境界紛議の件)」。
- (36) 浮羽町前掲『浮羽町史』上巻、八四一頁。
- (37) 吉瀬前掲『八十余年の思い出』、五一―六頁、九一―九四頁。
- (38) 川島武宜監修・北條浩編集「大審院最高裁判所入会判決集」第六巻、御茶の水書房、一九七八年、六一―六二―六四頁。
- (39) 熊懐家文書五六八「大字山北神社明細帳」、熊懐前掲『賀茂神社誌』、五五頁。
- (40) 山北村庄屋文書九六〇/一〇「河北分家系譜覚」。
- (41) 山北の村人は同士討ちを避けるために腕に白布を巻き戦ったという。『福岡日日新聞』の見出しによると、「四百の農民河原に混戦す、筑後柳野の水喧嘩、重軽傷者六十名」(七日付)、「筑後柳野川の再混戦、双方の集団千人以上に及ぶ、投石に次いで抜刀連現はる」(八日付)、最後は「柳野川大紛擾の解決、折柄の豪雨に集団解散」(二〇日付)ということで一応終結している。
- (42) 熊懐武男「水利委員時代」(『自彊録全』)、吉瀬孝三郎氏に関する熊懐氏の覚書、吉瀬五朗氏所蔵、一九二五年)。
- (43) 鈴木前掲『日本農村社会学原理』、三二〇―三二一頁。鈴木は次のように述べている。「産土神は村の標識であり、村人に最も我等意識を感じさせるもの」。
- (44) 山北村庄屋文書八八一「(契約書)」。
- (45) 吉瀬前掲『八十余年の思い出』、一七一―一八頁、六七―七〇頁、八二―八三頁。

- (46) 熊懷家文書四九四「祭祀帳」。
- (47) 吉瀬前掲「八十余年の思い出」、九二—九四頁。
- (48) 熊懷家文書四九四「祭祀帳」。
- (49) 余宮道徳・山本陽三「町村合併と指導者層の変貌(1)」(『福岡大学文理論叢』第三卷第二号、一九六一年)(第一七表)。
- (50) 熊懷家文書四九四「祭祀帳」。
- (51) 「本宮三次神社御祭礼帳」、三次神社神和所蔵。
- (52) 「平成五年氏子案内」、賀茂神社先代宮司の故熊懷嘉文氏の覚書で、氏子祭の準備手順等を書上げた記録である。
- (53) 熊懷武男前掲「水利委員時代」。
- (54) 故熊懷嘉文宮司の教示による神和家系図の作成をおこなった。また吉瀬五朗氏作成「吉瀬家古祖先累代之靈位」により、山北村内の有力家間同士の婚姻と養子関係の一部が確認できた。
- (55) 鈴木前掲「日本農村社会学原理」、三九七頁。
- (56) Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la Vie religieuse. Le Système totemique en Australie*, Paris, 1912. E・デュルケム著、古野清人訳『宗教生活の原初形態』下、岩波書店、一九九一年(初刷一九四二年)、一二九頁。デュルケムは、宗教生活と世俗生活とは同一の空間に共存することができず、祭日は俗的業務から隔離された一定の日、または期間を、宗教生活に指定するために生まれた、と述べている。
- (57) 古宮八幡神社の宮座は戦後の農地改革で宮田を失い、宮座運営について長老の話し合いがもたれた。しかし決議にはいたらず、結局宮座構成員全員が参加して協議した結果、次のように変更した。三組の宮座を基準にして各組単位に三つに分け計九つの宮座に縮小する。旧三組ではそれぞれ三年に一度祭神を引受けることになり、その年は本神様祭、祭神が他の組にある二年間は小神様祭とする。株座のまま持続する。以上のように決定され現在も持続している。古要神社の御神体は傀儡子であり、神衣の虫干し神事である乾衣祭は毎年、傀儡子神事は三年に一度執行されている。座元引受組は部落の代表として神社の年中行事を運営していく。座元宅や神社に度々集まり、そのなかで座元行事のみならず日常生活の決定事項も話し合い、部落の意志の疎通がはかられている。この部落ではまだ神社の年中行事を暮しの柱としながら生活が営まれている。
- (58) 「連合国軍最高司令官発日本政府宛覚書」略称「神道指令」(國學院大學日本文化研究所編『縮刷版』神道事典)弘文堂、一九九九年、一三五—一三七頁。

## 杉山辰子とその後継者たち

川上光代

〈論文要旨〉 現代、わが国は高齢化社会を迎え、新たな社会福祉問題が問われている。日本の社会事業の先覚者でもある聖徳太子は、法華経の信仰者で、その精神によつて四天王寺に日本における最初の社会福祉施設を設けた。そのことを考えれば法華経の精神は、社会福祉の精神に通じているようである。

愛知県には悩める人や貧困者を救うことこそが、この世に生を受け、法華経を受持する者の使命であるとした法華経の行者がいた。「女日蓮」とか「ボランティアの元祖」といわれていた杉山辰子は、法華経の精神に則り、明治四十二（一九〇九）年、仏教感化救済会を設立し、貧困者や孤児、ライ病患者らを救済した。

戦後、教団は五つに分裂したが、それぞれ辰子の理想を實際社会にどのように具現化してきたのか。諸教団の実例から、法華経の行者の宗教的エネルギーを探ってみた。

〈キーワード〉 地涌の菩薩、法華経の行者、杉山辰子、社会福祉事業、仏教感化救済会

## はじめに

日本の新宗教の内、日蓮系の本門仏立宗や霊友会、創価学会、立正佼成会などは、これまで多くの研究がなされてきたが、杉山辰子が設立した仏教感化救済会については、未だ研究が進んでいない。辰子を始祖とする教団では、全国でも有数の社会福祉施設や社会福祉職従事者養成校を運営している。また大乘仏教の逆輸出を目指して、



インド布教に乗り出した教団もある。それらのことに注目し、調査を開始した。本稿ではまず教団史や辰子の教えを述べた後、分派教団はそれぞれどのような体制の下に存続し、辰子の教えを受け継いできたのか、比較してみた。

### 一 地涌の菩薩たち

わが国の仏教諸宗派の宗祖は、門信徒に尊崇されているが、日蓮ほど信者に熱狂される宗祖は他にはいない。日蓮や弟子たちは、いかなる迫害を受けようとも、その現実には立ち向かう力をもっている。法華経の行者一人一人の存在感の大きさは、大乘仏教の菩薩の概念だけで理解できないものがある。辰子やその後継者たちを論じる前に、法華経の世界に少し立ち入って、法華経の行者たちが、他宗派の信者たちと異なる点を考えてみよう。

北伝の諸説によると、釈尊は、紀元前四六三―前三八三年頃、ネパールの釈迦族の王の子として生まれ、二十九歳で出家し、三十五歳で悟りを開き、以来、伝道布教の生活を送り、八十歳で亡くなられたといわれている。ところが『法華経』「如来寿量品」<sup>(1)</sup>には釈尊は、百千万億那由他阿僧祇劫に成仏して以来、娑婆世界で法を説いていたばかりでなく、十方のあらゆる世界でも衆生を教化してきたと説かれている。釈尊は久遠実成の本仏であるので、寿命が尽きることはないが、人々を導くために方便をもって入滅を示してきたのである。法華経こそ、久遠実成の本仏の久遠の教えであるので、功德は無量で、現実の世界がたちどころに浄土に変じることになる。

釈尊には、娑婆世界にガンジス河の砂の数に等しい菩薩がおり、それぞれの菩薩には、さまざまな数の従者がいる。釈尊の声を聞いて、大地から大勢の菩薩たちが涌き出て来た。無数の菩薩のなかには、上行、無辺行、浄行、

安立行の四人の導師がいる。この四人の導師は多くの菩薩たちを導き、人々を導くことを自分の勤めとしている（「從地涌出品」<sup>(2)</sup>）。釈尊は「わが滅後、法華經を説くよう」上行菩薩をはじめとする地涌の菩薩に命じた（「如来神力品」<sup>(3)</sup>）。しかし「法師品」<sup>(4)</sup>には「この經を説く者は排斥されるであろう。如来が生きている現在ですら、多くの人々から斥けられている。ましてや如来が入滅した後はなおのことである」と予言している。日蓮は数々の受難を受けた自分こそ上行菩薩の再来であると確信するに到った。そして「我日本の柱とならむ。我日本の眼目とならむ。我日本の大船とならむ」<sup>(5)</sup>と三大誓願を立てた。

日蓮の後継者たちは、上行菩薩・日蓮を目指し、その生き方を体現したため、日蓮同様、迫害殉教の七百年の歴史を展開した。ただ徳川時代は封建制度に抑えられ、本来の布教活動を禁止されていた。そうした既成宗教の体質を批判し、幕末から明治以後、民衆のための宗教を目指して、多くの新宗教が登場した。特に神道系と日蓮系の新宗教が圧倒的な勢いで信者を集めることになった。日蓮系では本門仏立宗の開祖・長松日扇らをはじめとする在家出身者によって、在家教団の基礎が築かれた。以後、日蓮系新宗教は日本の新宗教を二分する勢いで急成長した。法華經こそ最高の經典と信じ、折伏に奔走する信者の姿は、地涌の菩薩の再誕を思わずにはおれない。

## 二 仏教感化救済会設立

### 1 安立行菩薩の再誕

明治維新を迎えたわが国は、進んだ西洋文明を導入し、華やかで新しい時代を迎えたかのように見える。しかし失業した武士、戦禍によって罹災した者、窮乏化した者らが都市に流入し、下層階級や貧民、浮浪者となる者が多

く見られた。<sup>(6)</sup>さらに西洋文明と共に、コレラやライ病などの新しい病原菌も入ってきて、大勢の人が感染して死ぬという悲劇が起きた。

こんな時代に、久遠実成の本仏に遣わされたかのように、杉山辰子は慶応三（一八六七）年七月二十八日、岐阜県羽島郡笠松町で杉山定七の次女として誕生した。杉山家は代々名主の家柄で、明治時代は菜種油の精製加工や織布を職業としていた資産家であった。ところが辰子十六歳の頃、家運は衰え、十数万に昇る借財を残すに至った。辰子は父母が嘆く様を見て胸を痛め、大垣市の妙法行者である鈴木キセを訪ねて教えを乞うた。キセに「徳は本であり、財は末である。仏法の功德こそ不滅の幸福である」と諭され、<sup>(7)</sup>仏道修行に励む決心をした。これが法華経開眼への因縁となった。以後、辰子はキセの許で九年間修行し、キセの片腕としてその任を果たすようになった。さらに明治二十五（一八九二）年から十年間、名古屋市昭和区白金町の日蓮宗本立寺で名倉順慶に法華経を学び、明治三十四（一九〇一）年から九年間、愛知県知多郡阿久比の臥竜山に於いて水行断食や教義の勉強をした。こうした苦行の結果、辰子は法華経の菩薩行の実践こそ、法華経を受持する者の使命であると確信した。

その頃、西洋医学を身につけた牧静衛医師に出会い、医学を身につけている者の傍には、人々が自然に集まって来ることを目にした。辰子は「どんな偉い人でも因果の理法を離れることはできない。病気になるのも、過去にそうなるべき種まきをしてきたからだ。たとえ薬の力を借りて一時肉体は健康になっても、因がなくならなければまた病気になるてしまう。医者を頼って集まって来る人々に妙法の実行を教えられたら、その人は本当の健康になれる」と悟り、<sup>(8)</sup>仏道と医学の両道による救済活動の実現を目指した。しかし牧医師は大の宗教嫌いで、医学と宗教が融合するとは考えられなかった。そこで法華経に関心を持つてくれる医師を探した結果、愛知医学学校（後の名古屋

大学医学部)の村上齋医師に出会い、明治三十九(一九〇六)年、愛知県西加茂郡白川村に仏道と医学の両道による病院を開業した。医療は村上が担当し、辰子は法華経をもって人々を教化した。この間、水行中に、一念三千の理と安立行菩薩の再誕を自覚した。病院の経営は順調であったが、宗旨を異にする村の僧侶や村の有力者の反対に遭い、村を追われることになった。

## 2 仏教感化救済会設立

この頃、慈善事業は、松方正儀が明治二(一八六九)年に大分日田に養育館を設立したのをはじめとして、明治五(一八七二)年には横浜仁慈堂、明治十二(一八七九)年には東京に福田会育児院など設立した。ついで石井十次は岡山孤児院、石井亮一は孤女学校(精神薄弱児施設)を設立した。これら私的慈善団体は財政的基盤が弱い<sup>(9)</sup>ため、明治四十一(一九〇八)年、中央慈善協会を設立して全国的に統一し、事業を拡大していった。当時の政府も貧困者や病人をいつまでも放置しておけなくなり、ドイツやイギリスなどの施策を参考にして「感化救済事業」を考えた。これは青少年の感化法と慈善事業などの救済事業を統合したもので、国の立場としては、国が直接救済に乗り出すのではなく、民間の行なう事業を国が援助し、事業の指導者を国が養成しようというものであった。明治四十一年に、わが国における社会事業従事者教育の創始といえる第一回の感化救済事業指導者講習会が開かれ、感化救済事業に従事する人が増えた。

辰子は法華経の心があってこそ、まことの感化救済になるとし、明治四十二(一九〇九)年、愛知県愛知郡清水町(後の名古屋市東区清水町)に仏教感化救済会を設立した。<sup>(10)</sup>以後、病人や貧困者らには施療、または物資を施与し、「物資と精神」の両途より感化・救済をした。例えば大正十一(一九二二)年、東京都深川方面の水害罹災民や

大正十二年、関東大震災の避難民及び東京都や名古屋市内の貧困者らに食料や金銭、衣料などを給与した。会の発展につれ、ライ治療養所、孤児及び養老院の諸施設の開設や支部の開設、全国各地で布教講演会の開催など行ない、法華経の布教とともに、孤児、貧困者、病人、老人ら、社会的弱者の救済に邁進した。しかし経済的にはかなり困窮しており、各界の有力者にも協力を仰いだ。

### 三 創始者と協力者

新宗教の特徴として、教祖の呪術性とわかりやすく説いた教義、二人教祖の葛藤と対立などが挙げられる。辰子の呪術性とその教え、また辰子と村上の間はどうかだろうか。

#### 1 杉山辰子の教え

辰子の教えは法華経を中心とし、六波羅蜜を凝縮した「慈悲、誠（至誠）、堪忍」を三徳とし、誰でもが日常生活の中で平易に実践出来る教えとして打ち出している。この三徳の実践と唱題によって、「我が身の罪障を滅し、本仏の菩薩という玉を磨けば光が出るように、我が身の光（仏性）によって、三世のことがよく解るようになりま

す。これが大神道を得る秘訣です。よく修行して下さい。そうして、妙法を修行する人達を勧誘して、その人達の供養をし、善根を積んで行けば、必ず私のように神通が得られます。一生懸命に精進して下さい」と勸めている<sup>(1)</sup>。

辰子は十六歳で天眼通を会得しており、通力によって、関東大震災や時の首相原敬、犬養毅の暗殺を予言している。しかし呪術的な能力は辰子の特別な能力ではなく、誰でも修行すれば会得できるというのである。予言は信者を引きつけるものではなく、災害を未然に予知して防止することが正しい仏道であるという考え方である。

また新宗教が必ず説いている病氣や先祖供養の内、まず病氣については『法華經』「譬喩品」<sup>(12)</sup>に「若し医道を修め、方(法)に順じて病を治せば更に他の病を増し、あるいはまた死を致さん」とあるように、病氣を薬だけで押さえても、また他の病氣が現れてくる。病氣は心でつくったものであるので、医薬だけに頼っても治らない、ということでは妙法と医薬の併用を勧めている。宗教と医療の融合性は、現在では各地に「ビハラの会」が結成され、宗教者や医療者らが集まって、末期患者のケアや人生の意義について話し合っているが、当時としてはきわめて革新的な考え方であり、理解されなかった。

先祖供養については、新宗教が「先祖の祟りがあるので幸福になれない」というようなことをいっているが、辰子の場合、先祖のために一心に「妙法蓮華經」を唱えることは先祖を悪趣から救うことであるという。決して、「先祖の祟り」ということは言わず、常々、先祖の恩を忘れないよう説いている。その他胎内教育や青少年の教育にも力を注いでいる。それは幸福を念ずる根本には、まず有徳の人材の育成が大切であるという信念に基づいたものである。

このように辰子の教えは、中道実践的で、因果の理法をふまえて、現実問題の解決に重点をおいている。それは辰子自身の経験から法華經に出会い、実践して結実した現実肯定の教えである。だからこそ、辰子の言葉は確信に満ちていた。

## 2 村上齋の立場

次に辰子と共に、仏教感化救済会を設立した村上齋の立場は、如何なるものであろうか。現在、法音寺では二代目会長、あるいは二祖として尊崇しているが、単立では辰子ほど存在感がないように思える。村上について法音寺

の資料によると、村上は安政三（一八五六）年<sup>13</sup>、医師村上宗伯の三男として生まれた。村上家は数代医者が続いた家柄で、村上も小さい頃から医者として教育されてきた。明治に入って、西洋医術が重んじられるなか、村上は大橋寅の門下生として医学の勉強を重ねてきた。明治十六（一八八三）年、近代的な医療施設が整った名古屋好生館病院が創設されると同時に入り、研究を続け、翌明治十七年、二十八歳の時、許可制が実施されると、すぐに内・外科の開業免許を取得した。その後、結婚し、二人の子供にも恵まれ、順調な生活を送っていた。ところが四十代の頃、人に騙され、財産を無くし、妻は去り、子供とも離れ離れになってしまった。悲痛な生活をしている時、辰子が訪れて協力を願った。村上は辰子の熱心さに打たれ、教鞭を取っていた愛知医学校（後の名古屋大学医学部）を辞めて、辰子に協力することにした。以後、かつて辰子が修行していた臥竜山や本立寺の名倉順慶の許で修行を重ねた。明治三十九（一九〇六）年、先述の如く、白川村で仏道と医学の両道による病院を開業したが、宗旨を異にする村の僧侶や村の有力者の反対に遭って、村に居られなくなった。

明治四十二年、仏教感化救済会を設立した時、辰子は会長に村上は副会長（後、顧問）に就任した。辰子の死後（後述）は、二代目会長として、辰子の遺志を受け継いできた。昭和二十二（一九四七）年、九十二歳で逝去。

新宗教では二人教祖、つまり霊能者の女性と組織者の男性が頂点に立つ教団が多い。例えば霊友会では小谷喜美と久保角太郎、立正佼成会では長沼妙俊と庭野日敬らが挙げられる。両教団の両者は、対等の立場で、対立も見られたようである。辰子と村上の間には、対立があったかどうか、資料がないので確かなことはわからない。ただ法華経の行者と医療者という、はっきりとした違いがある。村上は常に、辰子から病氣の原因である根本の理を教わりながら、治療に当たってきた。あくまでも辰子が会長であり、村上は協力者であった。しかし村上がいなくて

は、辰子が理想とした仏道と医学による両道の救済は成らなかつたであろう。

#### 四 辰子逝去後の分派

辰子は昭和七年の新年に「我、閻浮提の太陽とならん。我、煩惱を能く断ず。我、妙法を以て仏を成ぜん」と、一大誓願をした。同年六月二十八日、辰子は法華経の布教と社会福祉事業に捧げ尽くした生涯を閉じた。享年六十五歳。

辰子亡き後、教団は村上が継承し、仏教化救済会は大乗修養団と改称した。そして教化部の大乗修養団と、救済部門の財団法人大乘報恩会に分離して運営された。

戦時下の昭和十八（一九四三）年、教団は治安維持法違反容疑で特高警察の捜査を受けた。会長の村上は高齢のため、常務理事の鈴木修学が五十八日間拘留された。教団の教化活動の一切は禁止されたが、当時運営していた養老院、孤児院、保育園、小児内科診療所、ライ病患者収容所などの救済部門は継続を許された。

一方、東京支部長の小坂井清五郎（啓陽）と三河支部長の杉崎貞次郎（法山）は、辰子の教えを守るために志を一つにして協議した。小坂井は要路の大官、名士との連絡や東京方面の信者の指導に当たり、杉崎は愛知県岡崎市で布教活動を続けた。その結果、海軍中將子爵・小笠原長生の勧告もあって、昭和十八年三月二十六日、日蓮宗東郷寺の東郷至誠会に加入し、活動を続けた。<sup>14)</sup>

戦後、教団は、戦時中の苦い経験から、布教活動を存分にするには既成教団に属した方がよいということで、昭和二十一（一九四六）年、日蓮宗に帰属し、日蓮宗法音寺として再出発した。小坂井や杉崎らは、同年、東京に大



乗教会を設立。昭和二十三年、名古屋市熱田区外土居町に単立大乘教を設立した。その後、法音寺の教化部に席を置いていた鎌田行学は昭和四十六（一九七二）年、愛知県西尾市に日蓮宗妙恩寺、大乘教の正宣教師であった榊原法公は昭和四十八（一九七三）年、同県知立市に単立法公会、同じく大乘教の岐阜教会長であった田中偉仁は昭和五十四（一九七九）年、岐阜市に単立真生会を発足させた。<sup>(15)</sup>

## 五 分派後の諸教団

教団の組織は、法音寺の場合、住職―副住職―信進法縁会（僧侶）―信教師（檀信徒）―進信教師（檀信徒）―一般檀信徒となっており、本山の下には、全国に支院、布教所、さらにその下に小さなグループがある。仏教感化救済会設立当時から、こうした大小のグループがあり、それぞれ指導者を中心に活動してきた。そのためいつ分派してもおかしくない状態にあった。辰子生前中は分派も起きなかったが、亡き後の昭和十三（一九三八）年頃、日蓮宗法華道心教会の開基・蟹江恒、はつゑ夫妻が国柱会の田中智学の思想に感銘して、六人程の信者と共に脱会している。戦後、日蓮宗法音寺と単立大乘教として再出発した後も、教会長や正宣教師らを中心に分派している。分派の時期は、偶然かもしれないが、開山（初代会長）、あるいは二代目会長が引退した後起こっている。分派した指導者の信者たちは次期会長に従わず、自分の信じる師匠に付いて脱会しているようである。しかし大乘教副管長の柴垣法隆のように、信者の信望厚く、有能な弟子が多くいて、分派可能であったにもかかわらず、分派しない人もいた。柴垣は、大乘教では管長を支え、分派した法公会や真生会では、会長をはじめ、その信者たちのよき指導者であった。法公会や真生会では、初代会長と共に永遠の指導者として、境内には銅像が建立されている。現在、

辰子を始祖（先師、教祖）とする五教団の概要は次の通りである。

## 1 日蓮宗法音寺

法音寺（名古屋市昭和区駒方町）は、先述の如く、昭和二十一年、日蓮宗に帰属し、日蓮宗法音寺として再出発した。昭和二十二年、二代目会長の村上が逝去後、三代目会長として鈴木修学が就任した。鈴木は辰子や村上の遺志を受け継ぎ、同寺を今日の一大教団するとともに、全国でも有数の民間社会福祉事業に育て、日本福祉大学をはじめとする学園を創立させた。昭和三十七（一九六二）年、逝去。鈴木宗音・現任職が四代目会長として就任した。

同寺の特徴は、辰子の「三徳の実践」に因み、第一に宗教法人日蓮宗法音寺、第二に社会福祉法人昭徳会、第三に学校法人法音寺学園の三本立てで運営している。うち昭徳会は、養護施設、精神薄弱児・者施設、医療施設、特別養護老人ホームなど経営し、法音寺学園は大学や専門学校など経営している。<sup>(16)</sup> 本山の下、全国三十六カ所の支院・布教所、さらに何人かにわかれたグループの組織がある。信者数約三十万人。

## 2 日蓮宗妙恩寺

妙恩寺（愛知県西尾市今川町馬捨）の開山・鎌田行学は、昭和十（一九三五）年、母が逝去したのをきっかけに、大乘修養団に入信した。戦後、法音寺の教化部に席を置き、法華経広宣のための不惜命の菩薩行に励んだ。昭和三十六（一九六二）年、弘通教化の拠点を西尾市寄住町に置いた。昭和四十六（一九七二）年、法音寺から独立し、日蓮宗妙恩寺を開創した。昭和四十八年、現在地に移転した。<sup>(17)</sup> 鎌田は、平成二（一九九〇）年、逝去。平成七（一九九五）年、弟子の太田行圓が住職に就任した。

同寺は「家族総ぐるみの信仰でないと救われない」ということで、家族が題目の中に溶け込んで、題目と一つになるよう仕組まれている。信者は西三河地方に多い。本山の下、地域毎に分かれた二十五カ所の布教所がある。信者数約二千人。

### 3 単立大乘教

大乘教（名古屋市熱田区外土居町）は、小坂井啓陽や杉崎法山をはじめ同志によって、昭和二十一（一九四六）年、東京都在原区平塚に大乘教会を設立し、昭和二十三年、現在地に大乘教を設立した。初代管長に小坂井が就任。以後、教学をはじめ、組織の拡充、信徒指導など積極的に行ない、教団は着実に発展した。昭和三十（一九五五）年、二代目管長に杉崎が就任した。さらに昭和五十二（一九七七）年、現管長杉崎法涌が三代目管長に就任した。同教団の布教活動は国内だけでなく、平成元（一九八九）年にはインド・ブツダガヤに釈迦堂や高さ二十五メートルの大仏を建立し、大乘仏教の「逆輸出」を目指して、インド布教に乗り出した。<sup>(18)</sup> 本山の下、愛知県を中心に全国に教会五十三カ所、布教所四百九十六カ所ある。信者数約三十万人。

### 4 単立法公会

法公会（愛知県知立市西町亀池）の会長・榊原法公は、幼少の頃、大乘修養団の信者であった母に連れられて法座に参加していた。十六歳の頃、戦後の荒廃した状況の中、大乘教の柴垣法隆に出会い、以来、広宣流布に寝食を忘れて邁進した。昭和三十四（一九五九）年、第一回全国大会を開き、大乘教内に法公後援会を発足した。当時、会員は約百人いた。同会に青年部、婦人部も発足した。毎年、総会を開く度に会員が増え、ついに昭和四十八（一九七三）年、同会は立教を宣言して単立宗教法人となった。初代会長に榊原が就任した。<sup>(19)</sup> 本山の下、三河地方を中

心に、全国に教会十一カ所、布教所五十カ所ある。信者数約五万人。

## 5 単立真生会

真生会（岐阜市彦坂）の会長・田中偉仁は、昭和二十五（一九五〇）年、大乘教の信者であった母の勧めで、大乘教に入信した。柴垣法隆の弟子の栗山法明の許で修行をし、栗山亡き後は、柴垣の許で修行を続けた。岐阜教会長として後進の指導に当たっていたが、機が熟して昭和五十四（一九七九）年、大阪で立教宣言した。大阪を立教の地にしたのは、田中が長年、大阪で働いていたため知人が多いことや、人がたくさん集まる都会で一人でも多くの人を救済するためである。独立に際して、柴垣が「大乘教を看板にしてはいけない」といった忠告を守り、大乘教からは信者を一人も連れず、親類にも声を掛けず、ゼロから出発した。しかし田中の人柄や信仰の厚さ、指導力に引かれて入信者が増え、大乘教からも新たに入信してきた。田中は初代会長、柴垣は顧問に就任した。信者は東京から広島までいるが、特に大阪と名古屋に多い。本山の下、全国六カ所に教会がある。信者数約二万人。

以上の五教団の他に、仏教感化救済会の流れを汲む教団として、先述した日蓮宗法華道心教会がある。開基・蟹江夫妻は大乘修養団を脱会（昭和十三年頃）後、特定の宗教団体に加入せず、夫婦で布教活動を行ってきた。当時、信者数約四十人。戦後、弟子の一輩が養子に入り、共に布教活動を続けた。昭和五十三（一九七八）年、一輩は名古屋市瑞穂区弥富ヶ丘町に同教会を設立した。本山の下、二十三カ所の布教所がある。信者数約千人。同教団では辰子の教えは説いていないが、法華経の説き方や老人ホームを運営するなど、仏教感化救済会の伝統を引き継いでいるように思える。

## 六 諸教団の体質

仏教感化救済会は、戦後、大きく分けて日蓮宗法音寺系と単立大乘教系になった。宗派の異なる二系統の教団は、それぞれのどのような体制の下に存続し、辰子の理想を展開してきたのか、考えてみたい。

### 1 本尊

本尊は日蓮宗は、『法華経』『寿量品』に説かれる久遠実成の本仏・釈迦牟尼如来であり、単立は、釈迦牟尼如来が上行、無辺行、浄行、安立行の四菩薩を従えた一尊四菩薩を本尊にしている。一尊四菩薩を本尊にすることは、辰子の長年の宿願であったという。大乘教では日蓮は上行菩薩、辰子は安立行菩薩、辰子の最初の師匠である鈴木キセは無辺行菩薩、法華宗の日覚は浄行菩薩と、日蓮をはじめとする法華経の行者を四菩薩に位置づけている。法音寺では浄行菩薩だけ当てはまる人物はいないが、他は大乘教と同じである。恐らくもともとこのように言われていたものを大乘教が受け継いだと思われる。真生会では辰子は安立行菩薩、会長の師匠の師匠である柴垣法隆は浄行菩薩、会長の師匠である栗山法明は上行菩薩、会長の田中偉仁は無辺行菩薩と、先師や会長を位置づけている。四菩薩は、特別な存在ではなく、すべて釈尊の許に還っていくという考え方である。真生会では釈尊を目指す前に、まず辰子や会長、先師ら、身近な師匠を万民救済の象徴としている。そこに信仰の新しさがあり、分派した意義があるのかもしれない。

### 2 信仰内容

諸分派の所依の経典は日蓮宗も単立も法華経である。日蓮宗の内、法音寺は法華経を中心に、辰子の三徳の実践

を説いているのに対して、妙恩寺は従来の日蓮宗の色合いが濃く、辰子の教えは説いてない。しかし法華経の説き方や修行目標など、法音寺の伝統を受け継いでいることは事実である。単立は、法華経を根本に、大乘教では、法華経の教理を生活の軌範とし、人格形成や社会浄化のために精進することを説いている。法公会では、「幸福の六カ条<sup>(20)</sup>」を立て、実行することを勧めている。真生会では辰子の「三徳の実践」と柴垣の「今日あるは親の御陰と感謝して」と栗山の「徳は将来を潤す」と田中の「相手を尊ぶ」これによってすべては良くなる。この教えを中心に法華経を説いている。諸教団の信仰内容は、従来の日蓮宗の説き方ではなく、辰子から先師、創始者、現会長まで重ねてきたものがある。それは戦前までであった修身や社会生活の常識なども取り込まれている。

さらに民間信仰もある程度取り入れている。例えば相手の背中を擦りながら読経する「神通掛」（お加持）は、辰子生前から行なわれてきたもので、法音寺や大乘教では受け継いでいる。これは相手の背中を擦りながら読経する加持祈禱で、「身も心も浄める」、あるいは「悪いものを除き、仏性を輝かせる」という意味がある。また法音寺では、辰子生前中より行なっていた胎教授与式を引き継いでおり、妙恩寺では水子精霊堂を建て、丁寧に供養している。その他、諸教団で無病息災や商売繁盛、合格祈願などの祈禱も行なっている。諸教団は法華経の教義を説きつつも、民間信仰も信仰の助力として、あるいは現世利益の信仰として取り入れ、独自の信仰を確立してきた。

### 3 辰子と先師の位置

諸教団の創始者は日蓮宗は日蓮、単立は辰子であり、先師や開山（初代会長）は、「教祖」とか「始祖」と呼ばないが、果して教団内ではどのように意識されているのだろうか。まず日蓮宗の内、法音寺はパンフレットによると、「日蓮が開創した日蓮宗に属する」が、辰子が「仏教化救済会を創設したことに始まる」とも記されている。

同寺では日蓮は宗祖、辰子は始祖といわれている。鈴木修学は教団の三代目会長として位置づけられるが、日蓮宗法音寺の開山として、辰子同様、永遠の存在である。妙恩寺では、辰子は先師の一人であり、辰子の教えを継承する教団とは考えていない。あくまでも日蓮宗に属する教団である。開山の鎌田は日蓮宗の伝統の中では始祖とされてないが、教団内では始祖と呼ぶに相応しい存在である。単立の場合は、辰子を教祖として前面に押し出しており、初代会長のことは決して教祖とは考えていない。ただ法公会や真生会は初代会長が現役のため、新しい教団の創始者としての意識が強い。特に真生会では先述の如く、会長やその師匠らを辰子と同じ四菩薩に位置づけている。こうして見ると、諸教団共宗祖や始祖（教祖）は定められているが、意識的には誰が始祖（教祖）、あるいは創始者と特定することは難しい。それよりも辰子や先師らは尊崇される指導者である、といった方がいいかもしれない。

諸教団で祀られ尊崇されている先師は、法音寺では辰子、村上、鈴木ら、妙恩寺では辰子、村上、鈴木、祖父江(4)つなら、大乘教では辰子、村上、祖父江、鈴木ら、法公会では辰子、柴垣ら、真生会では辰子、柴垣、栗山らで、命日には諸教団共、法要を営んでいる。諸教団は分派しても共に同じ先師を祀っているようであるが、初代会長の師匠や尊崇する先師である。以後は教団内の会長や信教師（宣教師）が祀られると思われる。諸教団で祀られている宗祖や教祖、先師、開山らは永遠の指導者であるが、時が経つにつれて神話化していくように思える。やはり現役の指導者が頼りになると思うが、それは信者によってさまざまで、一概にいえないことである。

#### 4 布教と菩薩行の実践

諸教団は先述した体制の中で、辰子が生涯を掛けた法華経の布教と菩薩行の実践としての社会福祉事業を、どの

ように受け継いできたのだろうか。

a 法座

辰子の布教目的は、「自分に精神修養するとともに、他人にも教えて善道に入らしむることは、実に大いなる功德であります。世界中の民衆にいかほど財宝を与うるといえど、法を与えざればこの民衆は現世安穩・後生善処と救われることはできません。もし一人の立派な人物を作れば、この人が次から次へと立派な人を作って、ついには世界を平和にすることができるのであります」<sup>(22)</sup>と説いている。現在、諸教団の法座は、本山で行なう他、教会、布教所、信者宅も法の道場として開いている。法座の担当者は、住職（管長、会長）、僧侶（日蓮宗）、信教師（宣教師）が行かない、内容は各教団共、社会情勢や職場、家庭の問題など取り上げて、法華経や三徳の実践、先師の教えなど、わかりやすい用語を使って説いている。大乘教では「まず、何でもいいから、だまって法座を五十回聞きなさい。そこに幸福の糸口が見つかります」<sup>(23)</sup>と勧めている。

b 在家僧侶の誕生

各教団では、法座を担当する信教師や宣教師を養成する講座や学園を設けている。例えば法音寺では在家のための信教師研修道場、妙恩寺では仏教を極めたい人が理論的な教学の修学を目的とした求道推進会と一般檀信徒が法華経の実践をすることを目的とした報恩会<sup>(24)</sup>があり、大乘教には、将来、宣教師を目指す人が研修する大乘学園がある。法座や研修を通じて、次々信教師（宣教師）が誕生している。特に女性の信教師（宣教師）が目につく。過去には先述した祖父江つなや蟹江はつゑらが挙げられる。



### c 社会福祉事業と教育

社会福祉事業は、辰子の教訓である法華經の精神を實際社会の中に具現化させるといふ菩薩行の實踐である。<sup>(25)</sup>特に法音寺は前述の如く、辰子の「三徳の實踐」に因み、布教の他、社会福祉事業と学校経営を同寺の運営方針としている。例えば前身の大乗救済部門を昭和二十七（一九五二）年に社会福祉法人昭徳会と改称し、児童養護施設、精神薄弱児・者施設、保育施設、自閉症児・者寮育施設、医療施設、特別養護老人ホームなど運営している。また昭和二十八年開設の学校法人法音寺学園は、日本福祉大学、同女子短期大学、同専門学校、同付属高校を経営している。大乘教では幼稚園経営やインド・ブツダガヤのトレーニングスクールでは、インド人にミシンやタイプライターなどの職業訓練を施している。法公会や真生会は、新日本宗教団体連合会に加入し、難民救済や地球環境問題などに取り組んでいる。

一般に宗教団体が社会福祉事業や学校経営を行なうと、その宗門色が濃いものである。ところが法音寺が運営する施設や学校は、宗教色を感じさせない。同寺が経営する日本福祉大学建設の五原則の中にも「宗教色を出さない」と定められているように、表面的には宗教と一定の距離を置いている。しかし宗教を否定している訳ではない。昭和二十八年に同大学の前身である中部社会事業短期大学を設立するに当たったの動機も、「世の人々を自分と異なることのない仏にしてやりたい」という釈尊の心にあやかり、世の中の幸薄い人々を、自分と同じような幸せな暮らしができるようにしてあげたい。そういう気持ちで働いてくれる人を養成する<sup>(26)</sup>ということであった。そこには教団強化という狭い考え方はない。辰子が「私の働きはみな世のため、人のための働きでなければなりません」<sup>(27)</sup>「人を教化する第一は、まず自分が身をもって実行することです」と説いたことを、受け継いでいるようであ

る。

以上、法座や信教師（宣教師）養成講座は諸教団共盛んであるが、社会福祉事業を組織的に運営しているのは法音寺だけで、単立は別の形で救済活動を行なっている。辰子を教祖としている単立は、辰子の教えや菩薩行の実践をそのまま受け継いでいるように感じるが、実際は辰子生前中とは少し異なっている。単立は辰子の教えを守るために独立したが、仏教感化救済会以来の組織までは引き継いでいない。法音寺は戦後、荒廃した教団を建て直すと共に、戦時中も運営していた施設をそのまま引き継ぎ、社会福祉の充実に努めてきたため、今日のような全国でも有数の社会福祉施設を運営する教団になった。

本稿で「教団」とか「教祖」という言葉を並べてきたので、排他的な宗教という感じがすると思う。しかしほとんどの信者が檀那寺で葬儀や法事を行なっており、檀那寺の仏壇で祀っている信者もいる。また親睦旅行で他宗派の寺院に参詣したり、地域住民との交流も盛んである。ただ檀家制度が崩壊しつつある現状もあって、信者が檀那寺の役割を教団に求めるようになってきている。

### まとめ

杉山辰子に興味を持ち、辰子を始祖（教祖、先師）とする諸教団が、辰子の教えや社会福祉事業をどのように受け継ぎ、発展させてきたのか、考察してみた。その受け継ぎ方は、一口でいえば、教団の体制によって異なっていた。すなわち先述の如く、仏教感化救済会以来の組織を引き継いでいる教団であることや創始者を宗教指導者として仰いでいる教団によって、かなりの違いが認められた。例えば創始者と共に新しく出発した単立は、辰子を教祖

とし、その社会福祉事業は、偉業として語り継いでいるが、施設は運営していない。むしろ辰子から先師、創始者と重ねてきた教えを重んじているように思える。法音寺から分派した妙恩寺は、日蓮を宗祖とする宗教伝統の中で、辰子の教えを表面化するのには困難なようである。法音寺は仏教化救済会以来の施設を引き継ぎ、その内容の充実に努力し、社会の要望に応えてきた。社会福祉事業は時代と共にその形態やニーズなども変わってくるが、辰子から受け継いできた菩薩行の実践は、九十年以上経った現在でも新鮮さを失うことなく生かされている。法音寺はこれからもより発展させていくと思われるが、ただ組織的に運営し発展していく内に、合理性が先行していき、辰子個人の影響力は薄れていくような気がする。また諸教団においても、豊かな時代に育った若い後継者たちが、辰子の菩薩行の実践をどこまで身をもって理解できるだろうか。すでに会長も世襲制になった教団もあり、次第に既成宗教との差もなくなりつつある。こうした状況にあつて、五つの教団は二十一世紀をどのように進んでいくのか、興味深いところである。

注

- (1) 『大正蔵』第九卷、四二頁中。
- (2) 前掲書、第九卷、三九頁下一四〇頁中。
- (3) 前掲書、第九卷、五二頁上。
- (4) 前掲書、第九卷、三一頁中。
- (5) 宗教法人創価学会『日蓮大聖人御書全集・開目抄下』一九五二年、二二三頁。本項は小向正司編『日蓮の本』学習研究社、一九九三年参考。
- (6) 宮脇源次、森井利夫、瓜巢一美、豊福義彦『社会福祉入門』ミネルヴァ書房、一九八〇年、五三頁。

- (7) 大乘教総務庁編『大乘教団史・七〇年の歩み』一九八四年、一六四頁。
- (8) 法音寺広報委員会編『安立行・上』一九九一年、一〇四頁。
- (9) 宮脇源次、森井利夫、瓜巢一美、豊福義彦『社会福祉入門』ミネルヴァ書房、一九八〇年、五五頁。
- (10) 仏教感化救済会の開創年は、法音寺の資料には明治四十二（一九〇九）年、あるいは大正元年（一九一二年）となっているが、大乘教の資料には大正三（一九一四）となっている。ただ辰子が生前に著した『世界の鑑』には、明治四十二年一月開設と示してあるので、本稿では明治四十二年を開創年として記載した。
- (11) 大乘教総務庁編『大乘教入信の手引』一九八四年、二九頁。
- (12) 『大正蔵』第九卷、一五頁下。
- (13) 村上の生年月日を示した資料がないが、法音寺広報委員会編『安立行・上』一一五頁に「十二歳で明治時代を迎える」とあったので、逆算した。
- (14) 東郷寺は、東郷元帥の遺徳の鑽仰と戦没将兵と敵兵の菩提を弔うために、海軍大将・加藤寛治、子爵・小笠原長生らによって、一九四〇年、東京北多摩の府中に建立した寺である。東郷も小笠原も共に法華経の信者であった。
- (15) 教団の歴史や教義などは、法音寺広報委員会編『安立行・上』一九九一年。法音寺広報委員会編著『御開山上人伝』一九七八年。法音寺広報委員会編『法音』一九九一年一月号―一九九二年二月号。社会福祉法人昭徳会編『昭徳会福祉七十五周年記念誌』一九八六年。大乘教総務庁編『大乘教団史・七十年の歩み』一九八四年。大乘教総務庁編『大乘教入信の手引』一九八四年。大乘教パンフレット。法公会事務局編『教祖・杉山大菩薩』一九九一年など参考。
- (16) 法音寺広報委員会編著『御開山上人伝』一九七八年。社会福祉法人昭徳会編『昭徳会福祉七十五周年記念誌』一九八六年。法音寺パンフレット。「中外日報」一九八九年十二月十一日付。
- (17) 「中外日報」一九八九年七月二十六日付。
- (18) 大乘教総務庁編『大乘教団史・七十年の歩み』一九八四年。大乘教パンフレット。
- (19) 法公会ホープクラブ編『法公会の歩み』一九九〇年。法公会パンフレット。
- (20) ①本尊を通じて本仏への合掌。②妙法広宣。③先祖への感謝と供養。④親への孝養。⑤堪忍を身の守りに。⑥施しのある生活。等の実行を勧めている。
- (21) 辰子と共に仏教感化救済会で活躍した人。
- (22) 法音寺広報委員会編『法音』一九九一年五月号、四〇頁。

- (23) 大乗教総務庁編『大乗教入信の手引』一九八四年、一九頁。
- (24) 妙恩寺バンフレット。
- (25) 社会福祉法人昭徳会編『昭徳会福祉七十五周年記念誌』一九八六年、一六頁。
- (26) 法音寺広報委員会編著『御開山上人伝』一九七八年、八一頁。
- (27) 大乗教総務庁編『大乗教入信の手引』一九八四年、表紙裏面。

## フランス第三共和政におけるライツクな道徳と宗教についての試論

——一八八〇年代における教育改革とその影響を中心に——

手 戸 聖 伸

〔論文要旨〕 フランスでは一八八〇年代、初等教育改革が進められ、道徳教育も宗教的なものからライツクなものへと転換が図られた。ライツクな道徳と宗教は規定上は分離されるが、その関係をア・プリオリに受け取るのではなく、歴史的な文脈の上で考える必要がある。そこで、フランスにおける宗教概念の歴史の変遷を辿りながらこの時期の教育改革が新たな変化の結節点に当たっていることを浮かび上がらせつつ、ライツクな道徳の宗教的道徳からの断絶性と連続性の実情を、フェリーの言動と、彼の理念を伝播する役割を担った小学校教師の役割と心性を中心に検討する。これは共和政の思惑と社会のより広い部分とがどのように関わり合っていたかを探るためでもある。また、ライツクな道徳したいの宗教性や、ライツクな道徳の導入によって喚起された宗教との新たなかわり方、ということも考慮に入れ、そうした総合的な見地から第三共和政、さらには近代フランスの宗教の姿をとらえかえたいという問題提起な提言も含んでいる。

〔キーワード〕 ライツクな道徳、政教分離、宗教概念、宗教と宗教性、ジュール・フェリー

### 一 はじめに——ライツクな道徳と宗教の関係をどうとらえるか——

フランスでは一八八一年から八二年にかけて、無償・義務・ライツクのいわゆる初等教育の三原則を定めたフェリー法が制定され、道徳教育もそれまでの宗教的なものに代わってライツクなもので行われるよう定められた。この宗教的な道徳とライツクな道徳はどのように違うのだろうか。この移行の過程でどのような現象がみられたのだ

ろうか。

これは、これまでも教育史や法政史、歴史学などの領域で、詳しく扱われてきた問題である。<sup>(1)</sup>宗教的な道德からライツクな道德への転換、というくらいなのだから、これはフランス第三共和政、さらには近代フランスにおける宗教というものをとらえ返すにあたっても重要な問題であり、現にこれまでの研究も宗教とのかかわりに注意を払っている。

ただその場合、この変化を単に図式的に考えるのではなく、変化の姿を具体的にとらえる必要がある。ここで具体的というのは、単に詳細にということではない。図式的というのは、例えば宗教的な道德とライツクな道德を並置し、両者の違いを項目別に数え上げていくといった作業のことである。この作業は、移行の過程という歴史的な推移を、事後的に振り返ることから、知らず知らずのうちに既成の事実置き換えてしまっているものであり、この図式的な観点を導入すると、移行の過程で見られた現象も、転換後の状況という前提にあらかじめ回収されてしまいかねないことになる。この観点は、宗教的な道德からライツクな道德へという転換を、素朴に宗教の衰退とみなしてしまいかねない問題点を孕んでいる。教育史や法政史、歴史学などの領域におけるこれまでの研究は、確かに一方においては、制度の変化から民衆の心性の変化まで、具体的かつ鮮やかに描き出してくれているが、他方で宗教の衰退という図式的な前提が透けて見えることがある。

そうした図式に陥らずに変化を具体的にとらえるには、ライツクな道德と宗教の関係を意識的に理論的な土台の上で考えておく必要がある。近年、宗教という概念を自明のものと受け取る態度を批判し、この概念を構成的なものとして扱う観点からの研究が進んでいるが、<sup>(2)</sup>ライツクな道德についても同様であり、ライツクな道德と宗教の両

者を所与の概念として受け取るのではなく、両者の概念的な生成過程に注意することが必要である。

確かにライツな道徳と宗教は理念的には区別できるが、より正確にはその理念の影響を受けて両者を考えるよう規定されているのであって、現実的にはその理念の生まれた文脈も併せて両者の関係を考えるべきである。かつては、道徳と宗教は区別できないもの、あるいは宗教が道徳の源泉や根拠であると受け止められていたが、一八世紀以来、道徳と宗教は区別できるという議論が活発化しはじめ、いわばその土台の上に第三共和政は宗教的な道徳とは区別されたものとしてライツな道徳を建設しようとしたのである。<sup>(3)</sup>

これは「ライツな」(laïque) という言葉(またその名詞形の「ライシテ」(laïcité) という言葉)の使用法ともかかわっている。これは「俗人」を意味するラテン語「ライクス」(ギリシャ語「ライコス」)に由来し、聖職によらない、という意味では古くからの言葉だが、とりわけ第三共和政期になって、宗教に対抗する言説として、宗教を私的な領域に封じ込める意図を帯びた言説として使用されたことで、新たな意味を帯びる言葉なのである。<sup>(4)</sup>

この言葉の説明をここまで控えていたのも、実体的な内容を与えるような説明をするよりも、言説として理解するよう強調しておく方が先決と思われたからである。

ライツな道徳と宗教をそれぞれ定義しようという試みじたいに、両者を峻別する意図が密かに忍び込みかねないことに注意しよう。両者の力学的な関係を把握する方が各々の内実によく近づけるのである。最近の研究は自動的にこうした地平に立って、第三共和政、さらには近代フランスの宗教を全体的に理解しようとしている。すなわち、ライツな道徳や宗教の概念的な生成は、政治や制度的な問題と密接にかかわっていると認識に立ち、宗教的道徳からライツな道徳への転換は、単なる教育の問題にとどまらず、第三共和政、さらには近代フランスの性



格を特徴づける中核的な問題であるとみなす射程のもとに、制度の変化から民衆の心性の変化までを総合的に扱おうとしている。<sup>(5)</sup> 本論文もそうした地平に立つて論を進めていきたい。その上でさらに論じたいのは、ライツクな道徳との力学的な関係上、それまでに比して宗教が狭く規定されたことから、逆説的にその規定をはみ出す形で新しい宗教性が生まれているのではないかということである。これは、社会に通底する時代意識のようなものと、その時代を生きた文学者や哲学者などいわば頂点的な思想家の思想的営為を、宗教という観点から接合的にとらえようとするやさやかな試みでもあり、それによってこの時代の宗教の姿がより全体的に、より明快になればと考える。

## 二 フランスにおける宗教概念の変遷と第三共和政の課題

さて、ライツクな道徳と宗教の内実に迫る近道は、宗教という言葉の用法の諸傾向とそれが及ぶ範囲、つまり宗教概念が、ライツクな道徳の導入によってどのように変容しているかを見ることである。そこでまずフランスにおける宗教概念の変遷を概観していこう。

フランス革命でそれまで強権を誇っていたカトリックは非常に大きな打撃を受けたが、地域によっては反革命勢力が激しく抵抗し、やがてコンコルダ（政教条約）、王政復古を通じてカトリックが復権すると、フランス社会は大雑把に言って、近代社会の進展に適応した地域や階層と、伝統的な信仰の根強いそれとが向き合うことになる。いわゆる「二つのフランス」である。カトリックの伝統が強い地域では一九世紀でも人びとがカトリックの規範に沿った生活を送っていたと言えるし、都市部でも（信仰の真摯さはさておき）カトリック文化は台頭するブルジョ

ワの生活規範と結びついており、ここに日常生活における実践にまで及ぶ宗教という用法が見てとれる。こうしてカトリックは大きな勢力を依然として保っているのだが、一八一四年の憲章が第六条でカトリックが国教であることを定めながらも、第五条では「各々がみずからの宗教を表明するのには平等な自由が与えられ、その礼拝のためには同等の保護を有する」と良心と礼拝の自由も与えているように、コンコルダ体制はプロテスタントやユダヤ教も公認宗教としていて、カトリックは相対的に優位を保ってはいるけれども、法制的には他の宗教と並ぶ公認宗教の一つなのである。ここで複数の宗教が並んでいることを見逃してはならない。もちろんこれはフランス革命が達成しようとした事柄の一つである良心の自由とかかわっているのだが、宗教の問題が一つの社会全体に及ぶ問題であることから個々人の良心の自由に委ねられるべき問題に変化してきたということであって、一九世紀後半になるとこの傾向はより顕著となり、例えばルナンは「国民とは何か」のなかで「国家宗教はもはや存在しません……宗教は個人的な問題になりました」と述べている。もつとも宗教を個人的な問題と見なす言説の一方では、政体も目まぐるしく変化するなど混乱を極めていた一九世紀のフランス社会をまとめる役割を果たすものとして宗教に期待がもたれたということもあって、カトリックの論客に限らず進歩的な知識人も社会の紐帯としての宗教を構想していた。ただし一九世紀後半になると宗教に依らなくても道德で社会をまとめあげることができるとの見方が熟しはじめ、その方向でこの課題に取り組むことになったのが第三共和政だった。

第三共和政は普仏戦争の敗北とパリ・コミューンの失敗という荒廃のなかから出立した。コミューンを鎮圧したティエールは共和政を敷いたが、望んだのは保守的な共和政で、公権力と教会の結びつきはかえって強化された。次いで大統領に就任した王党派のマクマオンも道德秩序期 (*ordre moral*) として知られる反動的な時期を演出

し、カトリックの影響力が強まった。こうした状況を前にして、共和派左派のガンベッタは「教権主義こそ敵だ」と議會で演説した。仮想敵国のドイツに対峙するためには、まずカトリックを押さえ込み、共和派の手にヘゲモニーを取り戻す形で「二つのフランス」を一つにしなければならぬ。そこでとりわけ重視されたのが教育である。ドイツに敗北したのも教育の立ち遅れによるところが大きいと意識されていたが、それ以上に教育は、新しい世代に理念を吹き込み将来の国民を作る機能を有していたから、ヘゲモニー争いの最大の焦点だったわけである。一八八〇年代になると共和派が確固たる実権を握るようになり、いわゆるフェリー法を中心に初等教育改革が進められていく。とりわけそれまでギゾー法（七月王政下に制定された初等教育法）第一条に規定されていた宗教的道德教育が廃止され、道徳・公民教育が導入されてライツクな道徳による国民的な統一が図られていく。もともと、その方向で「一つのフランス」が即座に実現されたわけではない。フェリー法が成立した後も「二つのフランス」は存続するし、実は道徳教育から宗教色が払拭されたとは言いがたいところもある。そこで以下では、法律に名前が冠されることになったフェリーの言動を、主に彼の宗教観と道徳についてのヴィジョンに注目しつつ、当時の状況と絡めて整理することで、この時期ライツクな道徳と宗教がどのように定位されようとしていたのかを探りたい。

### 三 ライツクな道徳と宗教の定位をめぐって——フェリーの言動を中心に——

ジュール・フェリー（一八三三—一九三三）はロレーヌ地方のヴォージュに生まれた。家の先祖は代々教会の鐘を作るなど教区や修道院に尽くした熱心なカトリックだったが、革命の際ジュールの祖父は革命派につき、その精神は息子（ジュールの父親）に継承された。ジュールの弟シャルルによれば、父親が非宗教を標榜していても深い魂をも

ち平和に生きているのを幼少期から見ているのが自分たちの精神形成の上で大きいという<sup>(7)</sup>。もちろん家の宗教としてはカトリックでジュールもシャルルも聖体拝領を受けているが、二人とも一二、三歳頃には教会に足繁く通ういわゆるプラティカンではなくなった。とはいえその後も兄弟は、姉のアデルと時には一緒に日曜のミサに出かけ、ステンドグラスにうつとりするなどカトリックの影響はあったようで、それがほぼ完全になくなったのは二五歳になつた頃と見られる。家を出ていたアデルの部屋にサロンを開き、そこに呼んだ人たちから実証主義の精神を鼓吹され、コントを読み、フリーメーソンの会合に参加し、そうして実証主義者ジュール・フェリーが育つていった。アデルは熱心な信者で二人の弟の回心と魂の救いを死ぬまで祈り続けていたという<sup>(8)</sup>。一九世紀の文化的性差を語るのに「女は教会へ、男は居酒屋へ」とよく言うが、フェリー家もある意味その典型だったわけである。

「私は道徳的な危機に際してコントの『実証主義総論』を読み大きな影響を受けた」とフェリーは証言している。この著作には後期コントの思想のエッセンスが詰まっている。つまりフェリーは、前期の科学哲学から後期の宗教思想へとシフトしていくコントの社会理論のなかでも主に後期に展開されることになる、実証主義的な道徳による社会連帯の主張に強く引かれたわけである。当時、進歩は資本階級と労働者の階級対立を招くものと受け取られもしたが、実証主義に裏打ちされた教育は進歩と秩序の再建を両立させるとフェリーは期待したのである。

フェリーは県選出の国会議員となり、公教育大臣と首相とを歴任することになるが、公教育大臣に就任するや公教育を教会の影響から解放すべく教育改革に着手、法案を下院に提出する。その第七条は非認可修道院のメンバーが学校を運営したりそこで教育したりすることを禁ずるというもので、狙いはフランスにおける宗教教育に大きな影響力を誇っていたイエズス会を封じ込めることにあつた。カトリックはこれに強硬に反対、共和派左派は聖職者

が教育を行うことじたいを禁ずべきだとし、左右両翼の対立はいっそう激しさを増した。結局第七条は下院は通過するが（一八七九年七月）上院では否決される（二八八〇年三月）。けれどもその直後に発したデクレ（政令）を適用して、イエズス会の追放は進められた。このとき官憲の導入により暴力も発生した。フェリーはこれを、教権主義は反共和主義的であるという理由によって正当化した。共和政の原理に合致したカトリックならば攻撃しないというのである。彼は上院で次のように述べている。

私たちが今おかれている状況というのはある種のカトリシズムに対して国の権利を守ることであります。これは宗教的カトリシズムとは大変異なったものでありまして、命名するならば「政治的カトリシズム」とでも言いましようか（右翼からはどよめき、左翼からは「いいぞ」の声と喝采の拍手）。「宗教的カトリシズム」については、これはフランス人民の大部分の意識を表明しているものですから、我々の保護を受ける権利があります。……私たちが望んでいるのは反教権主義的な戦いであって、反宗教的なものでは断じて、断じてないのです。<sup>(11)</sup>

フェリーは、みずからの信条はともあれ、いかなる形でも宗教じたいを攻撃することは差し控えた。むしろフェリーは、カトリックを執拗に攻撃する急進的な共和派左派にジャコバン独裁の再来の危険性を感じていた。パリ・コミュニケーションの記憶も生々しい。コミュニケーションは教会と国家の分離を宣言し教会や修道院で略奪を繰り返したが、その中でもパリにある教会の大半はずっと開いていたし、ノートル・ダムには四旬節の説教に信徒たちが集まった。それから三万人もの死者が出て、道徳秩序期が到来したのである。一八八〇年代の状況を見回してみても、ヴォルテール主義を標榜している自由主義者が改宗したり、共和派左派の人間が死に際して秘蹟と宗教的な埋葬を望んだ

りといったことが珍しくなかった。一七八九年には賛成しても一七九三年には反対のこの政治家は、ジロンド派の精神と秩序を重んじ、「我々の父祖の道徳」を継承し時代に即応して再定位するのをみずからの課題としていたのである。

フェリーが自説の展開に当たって繰り返していたのは次の三点である。第一に国家が道徳や教育の領域に介入する権利をもつこと。第二に良心の自由を尊重する観点から国家は宗教に対して中立的であること。第三に宗教的教育に置き換わる道徳・公民教育が必要だということ。これに対して向こうを張ったカトリック的な立場を代表する首領格はアンジェの司教フレツペルである。彼は、宗教が破壊され最低限の精神的紐帯も存在しなくなるとしたら国民の道徳的統一をいかにして維持することができるのか、宗教以外のものを基礎にして道徳的統一の再建が可能なのかと問い詰めている。このとき彼が推すのはもちろんカトリックで、「大多数のカトリックの子どもたちであふれている学校は教義も教育もカトリックでなければならぬ」と主張するのだが、フェリーはそれでは「結果的にはカトリック信仰を告白しないすべての人びとを教育から排除することになる」と反駁する。<sup>(12)</sup>だが、宗教的中立性などというのは危険な妄想だとフレツペルは言う。

小学校教師が宗教の問題について沈黙していることが中立的な行為に相当するなどと考えておられる方もいるようですが、これはまったくの妄想であります。一日に六時間も子どもを教えるおいて、それで七年間ものあいだ神について話さないのなら、それはおのずと神は存在しないか別に気に留めなくてもよいのだと子どもたちに信じさせることになります。……神に対する義務について深い沈黙を守るなら明らかに、そうした義務は存在しないかまるで重要でないとのめかすことになります。……沈黙は否定と同じなのです。<sup>(13)</sup>

実は共和派のなかにも中立性の原則に不安を抱いた者がいた。ジュール・シモンは上院で、「我々の父祖の道德」が道德としてふさわしいのなら神に対する義務も守られる必要がある、よって「神と国家に対する義務」を法文中に書き入れるべきだと提案し右翼の方を沸かせた。フェリーはこの意見を下院に持ち込むが、そこにはポール・ベールやガンベッタなど急進的な意見の持ち主がいた。シモンは宗教教育の曜日に定められた木曜日に司祭がカテキスム（公教要理）を学校で教えるよう希望していたが、ベールは学校に聖職者を入れるのを望まず宗教教育は学校外でということになった。また「神への義務」は法文中ではなく、プログラムに書き入れられるにとどまった。以下は、初等教育中等科（九〜一一歳）における道德教育で神への義務をどう教えるかを規定したものである。

神への義務：小学校教師は職務を越えて神の本性や属性について講義する必要はない。生徒全員に与えなければならぬ教育は大まかに言つて次の二点に限定される。まず神の名をみだりに唱えないように教え、子ども心のなかで尊敬と敬意の感情が第一原因とか完全な存在とかの觀念にきちんと結びつくようにすること……。それから諸宗派の特別な戒律のことには触れないようにし、神性に対する何よりの賞賛はみずからの良心と理性が明らかにするところの神の法に従うことなのだ子どもが理解し感じるようにすること。<sup>(14)</sup>

「原理における頑固さ、適用における柔軟さ」と『ジュール・フェリー』の著者J・M・ガイヤールは彼の手腕を評しているが、そのような側面は、形式の上では政教分離を断念し、コンコルダ体制を維持した点においても見られる。フェリーは「国家の祭司と公認の教会が存在する限りフランスは自由が得られまい。国家と教会の同盟は国家にとつても教会にとつてもよくない」と考えていた。<sup>(16)</sup>けれども現状において政教分離を強行することはフランスの分裂を加速させかねなかった。学校のライシテをまずは確立しておけば、いづれ人びとの精神は宗教から離れ

ていき、政教分離の機会も訪れるだろう、そうフェリーは考えた。また、コンコルダ体制の維持については教皇庁との関係もあった。教皇レオ一三世（在位一八七八―一九〇三）は、カトリックの教義にはもちろん忠実だったが実践においては現実的で、近代的な学問にも理解を示し、第三共和政との蜜月関係（いわゆるラリマン）を演出したことで知られている。イエズス会の追放はジレンマだった。反対すれば反教権主義を加熱する恐れがありコンコルダ体制が脅かされるし、反対しなければ措置を黙認することになる。教皇の関心は、反教権主義的な法案をなるべく食い止め教会の生命力を維持することであり、結局、表立って反対することなく個人的に遺憾の念を表明するにとどまった。ヴァチカンには消極的な対応を余儀なくされたが、しかし同時にまたコンコルダを引き合いにフランス政府に宗教関係の予算をつけさせることもした。フェリーには教会との抗争をできるだけ避ける必要が、レオ一三世にはフランスにおけるカトリックの利権を最大限守っていく必要があり、コンコルダは双方にとって妥協点だったのである。

この妥協がフェリーの「適用における柔軟さ」を物語っている一方、政教分離の発想を意識において保持しその方向で主張し続けているのが「原理における頑固さ」である。そこで問題は宗教が（ライックな）道徳との関係においてどのように規定されているかである。フェリーはフリーメーソンのロッジで次のように述べている。「宗教的（な）教義が道徳を支えているのではなく、それとはまったく反対に、道徳の方が教義の維持を可能にしているのです」<sup>17</sup>。ここではカトリック側の主張であり、ともすればそれまでの常識でもあった「宗教なくして道徳なし」が完全に転倒されている。フェリーはこれを仏教に言及しながら弁証する。仏教とキリスト教の教義はまるで異なるが、双方にある道徳は共通している。そして道徳が諸宗教に共通するからには、道徳は宗教に先立ち、宗教から自



立していなければならない。フェリーのこの考えは終始一貫していた。小学校教師会議での発言である。「宗教的・哲学的体系は無限に変化するものですが、この差異に対して、道徳教育を特徴づけているのは、その類稀な恒常的統一性なのです。人がいかなる基盤を道徳に与えるにせよ、いかなる源泉に道徳を湧出させようとするにせよ、科学的であれ観念論的であれいかなる概念に道徳を措定しようとするにせよ、道徳は一つしかないのです」<sup>(18)</sup>。

フェリーは道徳と宗教を分離し、道徳はライツクで公的な領域に属するものと規定する一方、宗教を私的な領域に帰属させようとするのである。道徳はそれを基盤に国民的統一が図られるいわば新しいイデオロギーであり単数形でとらえられているが、私的領域における宗教は複数形でとらえられている。宗教的中立性の原則の帰結だが、むしろこれは宗教の問題というよりも良心の自由の問題であり、自由思想も無神論も不可知論も良心の自由ということでは宗教と並ぶのである。

この「一つの公的な道徳、私的で多様な宗教」という実質的には政教分離の構造において、ライツクな道徳は規定上はもちろん宗教ではないのだが、視点を変えてみると一種の宗教性を獲得するに至っているとも取れることを、ごく簡単にいくつか指摘しておきたい。

まずはルソーやベラーが「市民宗教」と呼んだ概念である。<sup>(19)</sup>ライツクな道徳は、新しい制度的秩序という性格を持ち合わせており、市民宗教の一形態ととらえるだろう。

また、ライツクな道徳の宗教性は、宗教と対峙したために宗教的に映ったという逆説的な事態からも指摘することができる。ライツクな陣営とカトリック勢力が利害をめぐって同じ土俵に立てば、政治が宗教的に、宗教が政治的に見えてくるのも無理はない。例えば当時パリに建立が進められていたサクレクール寺院とエツフェル塔は、

「二つのフランス」の各陣営を可視化した格好になっていて、エッフェル塔は、進歩と自由の信仰告白とか、万人を救済する新しい教会の十字架であり錬鉄の尖塔であるなどと、しばしば宗教のメタファーで語られた<sup>(20)</sup>（ちなみにこれとは逆の事態として、当時のカトリックを批判するのに、政治的な利害に囚われて本来の面目を失っているというものがあつた）。

さらに、宗教的道徳との連続性においてもライックな道徳の宗教性を指摘することができる。もちろんライックな道徳は規定上はキリスト教的な道徳からの断絶なのだが、先に見たように「神に対する義務」をプログラムに書き込むなど、見方によっては連続していると受け取れる側面もある。それに一八八二年の道徳教育のプログラムに「ライックな道徳教育は、宗教的教育とは区別されるが矛盾することはない。小学校教師は聖職者や家長に取って代わるのではない。そうした人たちと協力して、子どもひとりひとりを立派な人間に育てるのである」<sup>(21)</sup>とあるように、ライックな道徳教育は宗教的な道徳を排斥するというよりもそれと並行しているのである。そして事実、公立学校の外（私立学校やより一般的な生活文化においてなど）でも道徳教育の現場があつたことを言えば、<sup>(22)</sup>宗教的な道徳教育からライックな道徳教育へ、と一口に言っても、断絶性と連続性は実地を探ってみなければならぬ。そこで以下では、新しい道徳の伝播に努めた小学校教師の役割と心性に焦点を合わせたい。これは政策レベルから現場のレベルへと視点を移すことでもある。<sup>(23)</sup>

#### 四 小学校教師の役割と心性

一八八三年十一月、フェリーは小学校教師たちに宛てた手紙を公にしている。<sup>(24)</sup>そこでは「宗教教育は家族と教会

に属し、道德教育は学校に属している」ことが改めて明言されている。そして、学校での道德教育といつても何も難しい理論を覚える必要はなく、肝心なのは子どもの魂に最低限の道德性の基礎を築きそれを涵養することで、そのための方法は生の現実に基づいた実例を示すことであると述べ、それにはやはり教師が重要であると強調してやまないのである。「共和国が頼りにしているのはあなたなのです」。こうしてフェリーの期待を一身に背負った小学校教師たちは、言わば共和主義の理念を伝える（宗教的な表現を使えば）宣教使の役割、（ライツクな表現を使えば）配電盤の役割を果たすことになったわけである。この小学校教師の生活や価値観を概観することで、政策レベルの思惑がどれだけいかされたのか、あるいはどんな現実の抵抗があったのか、当時におけるライツクな道德の伝播の様子がもう少しはつきりしてくるだろう。<sup>(25)</sup>

まず小学校教師の地位がいかなるものだったかから見ていきたい。フランスでは一八三〇年代に師範学校の整備が試みられ小学校教師の養成が図られたが、一九世紀を通じて小学校教師の経済的な地位は極めて低かった。一八五〇年三月一五日の法律で、小学校教師の最低賃金は年六〇〇フランと定められたが、必ずしも守られず、仮に手にしたところで、田舎で夫婦が暮らしていくのに最低でも年に九〇〇フランはかかったから、生活のためには他の仕事を掛け持ちしなくてはならなかった。しかもフルー法は小学校教師が産業・商業を営むことを禁じていたからおのずと職種が限られ、市町村区の秘書がよく志願されたが、その希望が通らなかつたものは、教会の聖歌隊に入ったり、教会の案内係、鐘撞き、堂守、司祭の助手を勤めたりするなど、教会の真理を民衆に伝える片棒を担がされることをしばしば余儀なくされた。それで精神的な屈辱を味わつたという例は事欠かないが、生活のためと割り切つてさほど厭わずに済んだこともままあつたようである。フェリー法は小学校教師たちの司祭からの自立を意

味したはずだが、その後も引き続き聖歌隊を勤めていた小学校教師の例もある。一八八九年に小学校教師は、国家から給料を支給される正式な公務員となり、それで安定した生活を送れる職業になったはずだったが、一九〇一年の時点で田舎に住む家賃が月に七五フランかかったのに対して小学校教師の賃金は月に一〇〇フラン（研修中だと七〇フラン）というものだったから苦しい生活には変わりなかった。

小学校を一步出ても、小学校教師の仕事は続いていた。ライツな教育を受けずに育った村人たちに、科学や農業の知識を伝えたり、人権宣言の内容を教えたり（これを「ライツなカテキスム」と実際に称した小学校教師もいた）する必要があったからである。この貧しく勤勉な「清貧」というイメージは聖職者というにふさわしく、小学校教師はしばしば「共和国の新しい司祭」と呼ばれた。実際その機能は司祭が果たしていたのと同質的なものがあった。知識を持つていること、教育的な役割、つましやかな生活、ともすれば窮屈な行動を余儀なくされた点（例えば小学校教師はカフェに入るだけで村人たちの噂の種になった）などが双方に共通していた。村人たちから一種の敬意（場合によっては侮蔑）の眼差しを注がれ、社会的に一定の距離を取って見られていたことも共通している。このような孤立は、一方では小学校教師の悩みにつながったが、もう一方ではみずからの時間が得られることを意味しており、読書を通して教養を積むことが励行されたこともあって、小学校教師たちはみずからを涵養しつつ学校の教室でそれを生徒たちに（さらには村人たちに）還元することに努めた。小学校教師にとって、カトリックの教育はカテキスムの暗誦などに終始し真理を鵜呑みにさせ分析を許さないのに対して、ライツな教育は分析の素材を提供し理性の審議に適ったものを真理とするというものだった。そのように思考することをみずから実践しつつ、子どもたち（や村人たち）に考えることを教えようと試みていたのである。

子どもたちの方とは言えば、よくライツクな小学校と教会のあいだを往復する恰好で（道徳）教育を受けていた。ただその際、二つの文化が比較的平穩に共存しているように見えても、抗争の火種は燻っていたわけで、それが表面化し、両者が村の文化を二分して対峙することも珍しくなかった。その対立が恒常的な場所だと、ライツクな陣営に与するか教会側に与するかで、それぞれ入るべきカフェや食料品屋や肉屋が決まっていることさえあった。修道会系の学校とライツクな小学校が競合関係にある場合、互いに子どもたちをみずからの陣営に引き入れるのに必死だった。修道会系の学校が圧倒的な優位を誇っている地域では、家の鎧戸に石が投げられるなど、小学校教師はほとんど迫害の憂目に遭うこともあった。あるいは、ライツクな教育を受入れる余地がないほどカトリックの伝統が根強く人びとの生活にまで浸透している地域では、例えばこれはブルターニュ地方のモルビアン県における一八九五年から一九〇〇年までの視学官報告によるものだが、フェリー法など存在していないかのよう<sup>(26)</sup>に公立小学校でカトリックのカテキスムが教えられ続けていた。地域差が極めて大きかったという<sup>(26)</sup>ことである。けれども総じて見れば、いわゆる宗教教育は、緩やかではあっても着実に衰えていったと見るべきであろう。

第二帝政下では、ライツクな（非修道会系の）公立小学校でも宗教教育の時間が毎日の必須の授業として設けられていた。標準的な例としてピカルデー地方のソナムにあるヴィルスール<sup>(27)</sup>コルビを取り上げると、生徒は八時半までに登校し、お祈りの後一〇分間の宗教教育を受けていた。高等科および中等科はカテキスムと福音書を暗誦し、翌日の授業のための説明を受け、初等科はお祈りと簡単なカテキスムを暗誦した。始業と終業もお祈りによって区切られていた。それが第三共和政になるとどうなるか。これは別の学校の例になるのだが、一八八一年に生まれ後年小学校教師になったものの回想に次のようなものがある。「私が入学したのは八七年四月二〇日でしたが、

そこで何年間か始業の時間にお祈りがあつたのを覚えています。それからある日お祈りはなくなり歌の授業になり、歌が覚えられるとお祈りに取って代わられました<sup>(28)</sup>。教壇の上に掛けられていた磔刑像も、撤去が命じられたのは一八八三年であるが、官憲の手によって取り外されるなどして物議を醸したケースがあつたかと思えば、しばらく教室に掛つたままになつていたのが壁を塗り変えるときに取り外され、そのまま戻つてこなかつたという例もある。

ではこのような変化のなかで、小学校教師たちの宗教観はどのような変遷を辿つたのだろうか。これについては具体的な証言に耳を傾けたい。まずはカトリック的背景が濃厚な家庭環境に生まれ、小学校教師になつた男性の例である。

私の母は大変信心深く「神様」といって私を育てました。母は私が司祭になることを願っていました。聖歌隊に入つた私は、幼かつたにもかかわらず、ミサの典礼をよく理解していましたし、心を込めて一日に何度もお祈りを唱えたりしました……。師範学校では、個人の読書として何を読んでもよく……。『ル・ダンテック(科学者)、ギュイヨー(哲学者)、ゾラの著作を読み漁りました(引用者補註)』。子どもの頃の宗教熱はどうなつたでしょうか。私はいつでも神を信じています。……私は日曜日のミサにはつねに通っていました。それから教会通いをやめました。礼拝の儀礼はみずからの信仰を確立するのが必要な人のものです。私の信仰は全く内面的なもので、いつでも私は神を信じています<sup>(29)</sup>。

ここには変わらぬ姿勢と緩やかな変化が見て取れよう。次は、出自はカトリック的だが精神の遍歴の後、自由思想に自分の信条を見出すことになる女性の小学校教師の例である。

私はカトリックです。親が私に洗礼を受けさせましたから。おそらく慣習に倣ったものです。というのも両親が宗教的な実践をするのは見たことがないからです。子どもたち誰もがそうであるように私はプラティカントでした。つまりカテキスムに通い、日曜日はミサに行つたのです。信条もなく。私は初聖体を済ませました。「自分で自分の行動が選択できるように」と、シナゴグや寺院を訪れ、プロテスタントに誠実と寛容を見出し惹かれつつ（引用者補註）とても傲慢だったかもしれないですが、私は自分で身を立てるのは構わない、道徳的な力を自分のうちに見出さなければならぬと考えました。……そうして私は結局のところ自由思想の持ち主になりました。とはいっても家族の気持ちを考へて結婚は教会で挙げました<sup>(30)</sup>。

この女性に限らず、こと結婚にかんしては親の世代や当時の慣習を逆なでしないようにということもあつてか、みずからの価値観がカトリックから離れていてもその式典にのつとることが多かつたようである。紙幅が許せば他にも例を引くところだが、総じて言うると小学校教師は、生まれはカトリックなりプロテスタントなりであつても、成長の途中でリベラルな価値観に出会い、そのような経験から信条を練り上げていったと言えよう。

以上、当時は小学校教師と司祭は競合しており、道徳教育はライツクな公立小学校の枠内に収まっていたわけではないことに注意を喚起しながら、小学校教師の生活や役割そして心性が、基本的には連続性を保ちつつ緩やかに変化してきたことを指摘した。このような変化は、小学校教師を越えて、もつと広い範囲のフランス人に当てはまる変化だろう。またこのような変化は、事実としての構造的転換にとどまらず、それにとまなう意識の変容の問題でもある。そしてそれには時間が掛かるから（これは本人の意識に即してみてもそうだと思われるが、社会全体が具体的な表現を獲得するまでに時間が掛かるということでもある）その変容を見届けるにはもう少し大局的な時間

の取り方が必要になる。対象範囲も表現力を備えた思索家たちへと向けていくべきだろう。そこで最後に、先に述べたライックな道德じたいの宗教性というよりは、ライックな道德の導入という構造的転換がもたらすことになった新しい宗教とのかかわり方、という観点から論じたい。

## 五 多様性のなかで模索された新たな宗教とのかかわり方

ライックな道德の導入はライシテ体制（政教分離体制＝法制化は一九〇五年）の導入を含意しているわけだが、このような体制の導入は単に制度上の問題にとどまらず、その制度のもとで生きる人びとの心性にまで影響を与えている。このことについて、エミール・ブーラは『ポスト・キリスト教の時代』のなかで次のように述べている。

ライシテは、国家がその法的な枠組みを決めた一種の妥協によつて教会を承認するといった空間の「社会的還元」にとどまる話ではない。それは何よりもわれわれの社会の「全面的な革命」で、何物もまた何人たりともその影響を免れない。ライシテは宗教性 (religieux) に対する新しい「人間の関係」を打ち立てたのである……。

ライシテ体制は宗教を限定的にとらえているが、その制度の下で、その制度の規定する宗教の枠に限られない、(宗教的な) 生き方が模索されたということである。ライックな道德やライシテの即自的な宗教性というよりも間接的な効果としての宗教性、つまりライックな道德やライシテの導入によつて喚起された、宗教との新しいかかわり方である。

これについて記述が困難なのは、人それぞれと言われればそれまでで分析がなかなか進んでいかないからであ



る。おそらくそこには、人それぞれだからこそ安易な分析が許されないといい事情も絡んでいるに違いない。けれども、この人それぞれという視点したいが時代のものであることを示すこと、そしてこの時代の条件のもとで生きた人間が新たな事態に直面し、宗教という言葉やそれにまつわる用語をそれまでにはなかったような意味合いで用いているのを幾つかの例で示すことはできるだろう。<sup>(32)</sup>

第三共和政の課題を振り返りたい。それは端的に言つて、公的領域を一つにまとめあげ、私的領域で自由を認めることであつた。マルセル・ゴージェが『民主主義における宗教』において、政治と宗教の力学的な関係を歴史的に整理しているところによれば、共和派の狙いは、政治の領域と市民の領域をきつぱりと分けそれぞれを自律させること、そして政治を「公」の領域に位置づけつつ宗教（を含めた市民の領域に位置づけられるべきもの）を「私」の領域に追いやることであつた。<sup>(33)</sup> ここには統一性と多様性という一見対極的な事態が見られるが、「公における一、私における多」という現象は一つの現象としてとらえる。ノルベルト・エリアスは『文明化の過程』において、集権的な国家の出現と自己抑制的な主体の誕生とが連動していることを示している。卓越した権力による社会の再編は、内面的な個人の析出を促すのである。<sup>(34)</sup> 同じ趣旨のことをステイヴン・カーンは一九世紀後半から二〇世紀初頭がまさにそういう時代に當つていたとして次のように述べている。「一般性が侵入してくる度合いが大きくなればなるほど、個人はより堅固に閉ざされた私的世界に引きこもるようになる」。<sup>(35)</sup>

ここから帰結する多様性というものが豊富と混乱という両義性を孕んでいることに、その状況のただなかで極めて自覚的だつた人物として、ポール・ヴァレリーの名を挙げる事ができる。彼は『精神の政治学』でこう言っている。「私は、私たちが生きている混乱について提起したい。それから、この混乱を認めた精神が示す反応を述べ

ように思う。すなわち、精神がみずからの力と非力を推し量つて、みずからを問い、その本性からいって敵対しているカオスに向きあおうとする際、精神が自分じしんに回帰するということである」。ただし、精神は引きこもるだけではなく、立ち向かい、外に身を開くようにはたらく。混乱のなかを生きていれば「私たちは、遂には混乱に慣れ、混乱を生き、混乱を呼吸し、混乱を煽り、混乱が私たちにとって真に必要なものとなる」のである。このとき混乱は豊かさに反転しえ、多様性の両極を形作る。「私たちの精神は互いに縁のない思想や傾向によって満たされている。……日増しに、一つの家族のなかでさえ、複数の宗教が実践され、複数の人種が同居し、複数の政治的意見が存在しているではないか。一個の個人においても、一つの宝全体は、潜在的には反目しあうものからできている」<sup>(36)</sup>。

多様性が時代の条件ならそれに直面した精神の彷徨の仕方、探求のあり方も多様である。宗教との関連で言えば、いわゆる宗教に向かうこともあれば、宗教に鋭い問いを突きつけることもあったということは想像がつく。ただここで指摘したいのは、精神の彷徨の仕方、探求のあり方そのものが宗教的な表現を獲得するに至ることもあるということである。ヴァレリーについて言えば、いわゆる宗教とは無縁と言える人物であるが、その自意識の格闘相手として生み出されたテスト氏は夫人に「神なき神秘家」と映っている。夫人によれば、彼の言葉は「大胆で深遠な比類なき精神によって、人工的に再構成され、見事に噛み合わされた、信仰のきわめて内奥の形態にはかならない」<sup>(37)</sup>。

このような例は実は事欠かない。いわゆる宗教は信じていなかったが、自分を行くべきところへ導いてくれる神を信頼していた、というジャン・クリストフ（ロマン・ロラン）しかり。「宗教」はいつさいを監督しました。い

っさいを律しました。……今日、われわれはそれを破壊してしまいました。もし真の生活に返ることを望むなら、われわれに信仰を回復させることが必要です」と述べているロダンしかり。聖者が描かれた古い絵について、「このような聖者の道は僕たちにはあまりに苦しすぎる」といつて、そこに「僕たちと聖者とを分ける時代の落差」を感じながらも、自分たちが通る道として「やはり聖者の通った道と同じように苦渋なことがわかりました」というマルテ（リルケ）しかり。もつともこのような構図の同質性の指摘は、逆に各々の内実の異質性を際立たせることになっているかもしれない。けれどもこれも故のないことではない。最後に引いた『マルテの手記』の別の場所にはこうある。「神を何か共有物のように思いこんでいる人間があつてよいのだろうか。——たとえば、二人の小学生がいるとして、一人がナイフを買う。他の一人も同じ日に、全く同じナイフを買った。さて、一週間たつてから二人はそのナイフを見せあう。すると、二丁のナイフはただほんのかすかにどこかが似ているだけなのだ」<sup>(38)</sup>。

最後に残った問題として、このような精神は宗教的と言うべきだろうか、ライツクと言うべきだろうか。確かに宗教的だと言いつけることは難しいかもしれない。しかしそこで宗教と非宗教の境界を引こうとしてしまう精神も、いわゆる近代的な宗教概念の規定を受けてしまつているとしたらどうであらうか。一方、ライツクと言つたとしても、それは宗教的でないという意味ではないだろう。むしろライツクな精神が、個々人に即して、規範的とも言えるような姿で追求されていくとき、いわゆる近代的な宗教概念の規定を逃れた宗教性を獲得していると考えられるのではないだろうか。こうしたことも議論の射程に収めていくことで、フランス第三共和政、ひいては近代フランスにおける宗教を、より総体的にとらえかえしていくパスベクティヴが得られるだろう。

註

- (1) 教育・法政史では Antoine Prost, *Histoire de l'enseignement en France 1800-1967*, Armand Colin, 1968. 世界教育史研究会編『世界教育史体系Ⅱ』フランス教育史Ⅱ 講談社、一九七五年、小山勉『教育闘争と知のハゲモニー——フランス革命後の学校・教会・国家』御茶の水書房、一九九八年。歴史学では Jacques Ozouf ed., *Nous les matres d'école*, Julliard, 1967; Mona Ozouf, *L'École, l'Église et la République 1871-1914*, Editions Carra, 1982; Jacques et Mona Ozouf, *La République des instituteurs*, Seuil, 1992. 谷川稔『十字架と三色旗——フランスの近代フランス』山川出版社、一九九七年など。
- (2) 宗教を概念とみなすの歴史的交流を辿ったのは Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, Fortress Press, 1991 [1963]。この問題を批判理論の視角から論じたものは Russell T. McCutcheon, *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, Oxford University Press, 1997 など。Montanucci によれば Michel Despland, "Sciences of Religion in France During the July Monarchy", in Arie L. Molendijk & Peter Pels ed., *Religion in the Making*, Brill, 1998.
- (3) Phyllis Stock-Morton, *Morale Education for a Secular Society: The Development of Morale Laïque in 19th Century France*, State University of New York Press, 1988.
- (4) フランス語の辞典ロメール(一九九六年版)によれば、ライクという言葉の初出は一四八七年、ライシテは一八七一年。Buisson 編 *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire* (Paris, 1887) のライシテの項には「この言葉は新しい」とある。ところがこれらの言葉を日本語に訳す場合「laïque」は「非宗教的」「世俗的」などの訳語が当てられ、laïcité は「非宗教性」と訳されたり、政教分離体制を指すことが説明されたりする。が、これらの言葉はフランス近現代の政教関係を考えるのに重要な概念である上、筆者はライクな道徳やライシテの宗教性ということも考慮に入りたいので、訳語を当てずに用いたい(そうでないとい「非宗教性の宗教性」などの言い回しに陥ってしまう)。
- (5) マルセル・ガウシェ *La religion dans la démocratie: Parcours de la laïcité*, Gallimard, 1998; Jean Baubérot, *Morale laïque contre l'ordre moral*, Seuil, 1997.
- (6) ルナン「国民とは何か」一八八二年「国民とは何か」河出書房新社、一九九七年、五九頁。
- (7) Pierre Chevallier, *La Séparation de l'Église et de l'École*, Fayard, 1981, pp. 75-6.
- (8) *Ibid.*, pp. 76-83.
- (9) *Discours et opinions de Jules Ferry*, publiés avec commentaires et notes par Paul Robiquet, 7 tomes, 1893-98. (以下

DOJF, 卷のせなぐと略記) tll, p. 586.

(10) 公教育大臣：一八七九年二月～八一年一月、八二年二月～八月、八三年二月～二月。首相：一八八〇年九月～八一年一月、八三年二月～八五年三月。

(11) DOJF, tIV, pp. 144-5.

(12) 小山前掲書、三四八～九頁。

(13) Mgr Freppel : Discours à la Chambre. 21. 12. 1880, dans Pierre Ognier et al., *Histoire de la laïcité*, CRDP, 1994, p. 49.

(14) Arrêté du 27. 7. 1882, dans Pierre Ognier et al., op. cit., p. 111.

(15) Jean-Michel Gaillard, *Jules Ferry*, Fayard, 1989, p. 466.

(16) DOJF, tI, pp. 191-2.

(17) Discours de Jules Ferry à la Clémentine Amicé. 5. 8. 1875 (Inédit), publié en appendice dans Pierre Chevallier, op. cit., p. 438.

(18) Discours de Jules Ferry au Congrès des instituteurs. 19. 4. 1887, dans Pierre Ognier et al., op. cit., p. 52.

(19) ルソー『社会契約論』岩波文庫、一九四一年(原一七六二年)、『ペラー』『アメリカの市民宗教』『社会変革と宗教倫理』未来社、一九七三年。

(20) デボラ・シルヴァーマン『オール・ヌーヴォー——フランス世紀末と「裝飾芸術」の思想』青土社、一九九九年(原一九八九一年)、『一九一〇頁』。

(21) Arrêté du 27. 7. 1882, dans Pierre Ognier et al., op. cit., p. 110.

(22) 一八八二年三月二八日法第二条は、宗教教育は私立学校においては随意であると規定している。公立小学校でも家庭や教会での宗教教育のための曜日として木曜日が休日とされていた。ライツクな道德教育は宗教教育と矛盾しないという主張は共和派の身振りでもあろうが、当時はより一般的に家庭での道德・宗教教育に期待が寄せられる向きがあった。

(23) 政策と現場のレベルの記述に厚みを持たせようと、筆者は、当時フェリーの右腕として活躍したビュイツソンや、フェリー法を受けて作られた道德の教科書の記述、それが現場で使用された際に引き起した問題にも注目している。これらについては他稿を期した。

(24) DOJF, tIV, pp. 259-67.

(25) 以下の叙述は註(一)に掲げた歴史学の書物(第三共和政以前については François Jaquet-Francillon, *Instituteurs avant la*

*République, Septentrion*, 1999) を主に参照。特に Jacques Ozouf ed., op. cit. には当時の小学校教師の生の声が回想の形式で収められている。

- (26) 短期的な政治的変動に対し地域の心性は長期的である。谷川前掲書、四一―七頁参照。
- (27) François Jaquet-Francillon, op. cit., pp. 199-200.
- (28) Jacques Ozouf ed., op. cit., p. 150.
- (29) *Ibid.*, p. 139.
- (30) *Ibid.*, p. 140.
- (31) Émile Poulat, *L'ère postchrétienne : Un monde sorti de Dieu*, Flammarion, 1994, p. 36.
- (32) もちろんそれで具体的な人物に即して論じる重要性が減じることは全くない。筆者はデュルケム、アラン、ベルクソンなどに注目して考察を進めている。
- (33) Marcel Gauchet, op. cit., p. 53.
- (34) N・エリアス『文明化の過程』法政大学出版局、一九七七年（原一九七六年）。
- (35) S・カーン『空間の文化史』法政大学出版局、一九九三年（原一九八三年）、八九頁。
- (36) Paul Valéry, « La politique de l'esprit » (1932), *Œuvres I*, Pléiade, 1957, p. 1014, 1018.
- (37) Paul Valéry, « Lettre de Madame Émile Test » (1924), *Œuvres 2*, Pléiade, 1960, p. 35.
- (38) それぞれ、R・ロラン『ジャン・クリストフ』(一)岩波文庫、一九八六年改版（原一九〇四―一二二年）、六二〇頁、『ロダンの言葉抄』岩波文庫、一九六〇年、四三頁、リルケ『マルテの手記』新潮文庫、二〇〇一年改版（原一九一〇年）、二二七頁、三二頁。

## トバ・バタツクの結婚儀礼とサハラ信仰

——メダンにおけるその変容——

木村 敏明

〈論文要旨〉 スマトラ島最大の都市メダンに暮らすトバ・バタツク移民は、様々な象徴財の交換をとまなう盛大な結婚儀礼をおこなうことで知られている。なかでもウロスという織物は、「妻の与え手」集団がもつ、吉凶を左右する力（サハラ）の象徴として、その贈与は結婚儀礼のもっとも重要な部分を構成する。このウロス贈与について、慣習法では、新郎新婦および新郎の家族、親族に六枚贈ることが規定されている。しかし、現在ではこのような慣習法の規定は守られず、贈られるウロスの数は一〇〇枚を超えるのが普通である。

本稿では、事例研究を通して慣習法を逸脱したウロス増加の実態を明らかにするとともに、一方でシアギアン・クランによるウロス贈与の制限への試みを紹介する。そしてこれらの動向をファン・デル・レーウの「形態」という枠組みを用いて分析することで、この事例が多民族都市において宗教経験とそれを枠づける「形態」が示す動態の様相の一事例としてとらえることができることを示した。

〈キーワード〉 インドネシア、多民族都市、トバ・バタツク、結婚儀礼、「形態」

### はじめに

都市社会を舞台にした宗教現象の研究の場合、その多様で複雑な様相とそれらが織り成す動態とを、いかに研究の俎上に載せるかということが大きな問題であることは言うまでもないであろう。それらのすべてを網羅的に捉え

ることはほとんど絶望的であるし、もしできたとしても、宗教現象のあり方がますます多様化複雑化していくという以上のことを言うことは難しいように思われるからである。そのような中であえて都市社会における宗教現象の研究をおこなう意義は何であろうか。

論者が都市社会における宗教現象研究のありうる方向性として考えているのは、その都市に暮らす当事者たち自身による、その多様で複雑な様相に何らかの秩序、あるいはそこまでのいかなくとも一定の輪郭をもった「形態[Gestalt]」を与えようとする大小様々な、ローカルな試みに注目することである。「形態」あるいは「形態化[Gestaltung]」という概念をここでは、ファン・デル・レーウが使用した意味で用いている。レーウによれば、「形態」とは内的な宗教経験が一定の形象、概念、行為などとして外部に投影され、一定範囲の人々に共有されたもので、ひとたび成立すると逆に人はその「形態」を通して自らの内的経験を梓づけて理解するようになる（「形態の二重体験 Doppel Erlebnis der Gestalt」）。しかし、レーウも認めているように、経験と「形態」の関係は決してステータイックなものではなく、両者の緊張関係のなかで場合によっては「形態」の解体、再編、統合といったダイナミックな動向を見せることがある。とりわけ、生活の様式が多様化し、様々な価値観に触れる機会も多い都市社会にあつて、「形態」は相対的に不安定な様相を示し、それ故に逆にローカルな形態化への試みを数多く見出すことができる。そしてそこにこそ、都市社会の宗教現象をあえて扱う意義の一つがあるように思うのである。

このような視点からすると、多様な民族的、宗教的アイデンティティを持った人々が共に暮らしているインドネシアの都市社会は特に注目に値する。本稿は、そのような多民族都市の一つ、スマトラ島最大の都市メダン<sup>(3)</sup>に暮らすトバ・バタック移民<sup>(4)</sup>をとりあげ、姻族が持つとされる力（サハラ）信仰と、それを象徴するウロスという織物を



会議をひらいた。L・D・シアギアンの報告によれば、その場では、儀礼に不可欠な「ウロス」と呼ばれる織物の贈与をめぐり、その定義づけと枚数の制限に関する申し合わせがなされた。すなわち、贈与されるウロスを、「祝福のウロス（ウロス・ナ・マルハドホアン）」と「愛情のウロス（ウロス・ホロン）」の二つのカテゴリーに分けたうえで、前者は最大で一枚、後者は一三枚に限ることを定め、今後シアギアン・クランが関わる結婚儀礼では極力この申し合わせに従うよう呼びかけがなされたのであった。<sup>(6)</sup>

ウロスとは幅が五〇センチ、長さが二メートルほどの織物で、縦に二つ折りにして右肩にかけ男性の正装とする

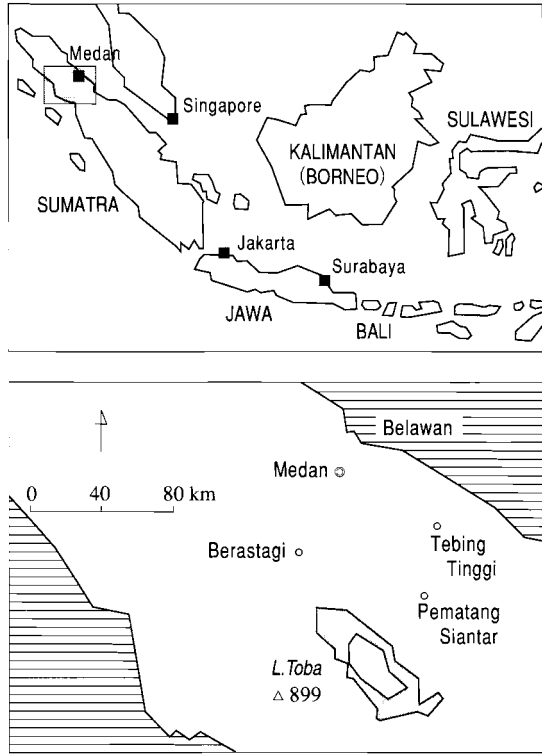


図1 スマトラ島とメダン

めぐる動向を先述の視点から検討する。まずは一つの事例をとりあげることから始めてみたい。

メダンに住むトバ・バタックは、父系クラン（マルガ）内の交流と相互扶助を目的とした「同クラン組合」<sup>(5)</sup>を、クランごとにつくっている。その中の一つ、シアギアン・クランの組合「ラジャ・シアギアンの息子たちと娘たちの会」は、一九九六年二月一六日、今後の結婚儀礼のありかたを議題とする

用法もあるが、上の場合のように、結婚儀礼をはじめ様々な儀礼において贈与財として用いられる。そして贈与財としてのウロスは、トバ・バタツクの間で信じられている「妻の与え手」集団がもつ吉凶を左右する力（サハラ）と深く関わりをもつのである。

同一クラン内での結婚を禁じる、いわゆる外婚制の結婚制度を持つトバ・バタツク（男性）にとつて、妻、母、父の母FM、父方祖父の母FFMの出身クランに属する人々は「妻の与え手」集団（フラフラ）というカテゴリーで認識され、社会生活上重要な意味を持つ。「フラフラは目に見える神である」という慣用語が示しているように、この「妻の与え手」集団は、その「妻の受け手」集団（ボル）に対し、吉凶を左右する力（サハラ）を持つと信じられており、従つて日常生活の中でも常に気を配り、敬意をもつて接しなければならぬとされるのである。しかしこの両者の関係が最も鮮明に現れるのは儀礼においてである。トバ・バタツクの儀礼において「妻の与え手」集団の出席は不可欠である。というよりむしろ、人生の節目や何らかの危機的状況で、自らの「妻の与え手」集団を招き、その力でもつて祝福（パスパス）を与えてもらうことを目的として、それらの儀礼はおこなわれるのである。そして、このような「妻の与え手」集団による祝福の際に、それを象徴する財として「妻の受け手」集団の人々に贈られるのが、先に述べたウロスという伝統的な織物である。したがつて、「妻の与え手」集団によるウロスの贈与は、トバ・バタツクの儀礼の中でも最も重要な意味をもつ部分であるといえるのである。先にとりあげたシアギアン・クランの会議は、この儀礼の根幹というべきウロスの贈与に関して意味付けと制限をおこなおうとする試みだったわけである。

本稿では、都市社会における宗教経験の再「形態化」という枠組みの中で、このシアギアン・クランの会議をそ

の背景である儀礼の変容にまでさかのぼって検討する。しかしその前にまず、次章では、トバ・バタックの信仰に  
関する従来の研究のいくつかに触れながら、この「妻の与え手」集団の力（サハラ）信仰を位置付け、本稿の狙い  
をより明確化しておきたい。

## 一 キリスト教とサハラ信仰

二〇世紀初頭におけるトバ・バタックの慣習法を扱った古典的名著『トバ・バタックの社会組織と慣習法』にお  
いてフルホウエンは、「クリスチャンになったバタックが、どれほどその伝統的な宗教的観念を捨てたかは明確に  
述べるのが難しい」と述べ、両者の関係について興味深い指摘をおこなっている。彼によれば、地域や貧富の差  
によってキリスト教の受容され方に違いが見られるばかりか、様々な「異教的」観念の中には、キリスト教からの  
攻撃による打撃の度合いに強弱の差を見いだすことができるという。キリスト教からのもつとも強い攻撃にさらさ  
れたのは、目に付きやすい祖先崇拜やアニミズムに関わる部分であり、特に、様々な霊を呼び出して礼拝するゴン  
ダン儀礼はオランダ政府の力を借りてまで禁止された。その一方で、フルホウエンによれば、本来は同様に「異教  
的」意味を持つはずのダイナミズム的な部分、特に姻族間の霊的影響力の観念は、クリスチャンとなったバタック  
自身<sup>(1)</sup>がその本来の非キリスト教的意味を理解せず単なる習慣と見なすが故に、そのままにされる傾向をもつとい  
う。

トバ・バタックの宗教に関するこれまでの研究は、主としてフルホウエンの言うところの「目に付きやすい」部  
分に関わるものが多かった。そしてそのような部分に関しては、キリスト教との間に顕著な動態的關係が指摘され

てきた。「祖先崇拜」を、改葬儀礼および改葬墓との関連でとりあげた山本春樹や池上重弘<sup>(8)</sup>の研究はその代表的なものであり、特に山本が提示した「キリスト教」による「土着的宗教」の「解体」と「再生」という見取り図<sup>(9)</sup>は、今後のトバ・バタツクの宗教研究がそこから出発すべき一つの到達点といえるであろう。

その一方で、フルホウエンが「ダイナミズム的」と呼んだ「妻の与え手」集団のサハラへの信仰に関しては、これまでのところ、親族組織に触れたついでにしばしば言及される程度で、それを信仰の問題として正面からとりあげた研究は存在していない。フルホウエンが述べたとおり、単なる慣習と見なされてキリスト教と目立った対立をしてこなかったことがその一因であるかもしれない。しかしその信仰は、今日なお隆盛をきわめる様々な人生儀礼やその他各種儀礼の中に、「妻の与え手」集団による祝福という形でなお生き続け、彼らの日常的人間関係にも大きな影響をおよぼしている。そればかりか、本稿でとりあげる都市移民の間では、逆に、この力への信仰が儀礼の「形態」を逸脱し、その再編を迫るといふ事例が見られ、これが単なる慣習などではなく、生きた信仰という側面を持つことを見ることができるといえる。

そのことを理解するためにも、まずはトバ・バタツクの儀礼、特に本稿でとりあげる結婚儀礼の「形態」がいかなるものであるかを押さえておく必要があるであろう。

## 二 結婚儀礼の「簡素化」

本章では、メダンにおけるトバ・バタツクの結婚儀礼<sup>(10)</sup>の進め方を、「簡素化」をキーワードに概観する。数ヶ月に渡って何度も準備のための式をおこない、メインの式当日には朝から晩まで拘束され、そればかりか、数週間後

にはまた改めて式をおこなうという結婚のあり方は、特に都市に暮らすトバ・バタックにとつて荷の重いものである。そこでメダンにおける結婚儀礼では、時間短縮のために様々な手段がこじらられている。かつておこなわれていたいくつかの式はおこなわれなくなったり、あるいは他の式に吸収されたりした。また、式の進め方も合理化され、後に見るように、二つの式を同時進行でおこなうというやや強引な手段も現在ではむしろ当然のようになっており、このような式の進め方を前提とした「二階建て結婚式場」が幾つも建設されるにまでいたっている。

その一方でこの「簡素化」が完全に合理的見地のみから、何の配慮もなくおこなわれているのかといえば、そうではない。儀礼の中核をなすものとして注意深く残されている部分が存在している。それは、「出自」と「縁組」によって結ばれた人間関係、とりわけ「妻の与え手」集団と「妻の受け手」集団の関係であり、その背後に存在する「妻の与え手」集団の持つ力（サハラ）への信仰である。

まず、かつておこなわれていた式をいくつかの慣習法の解説書を手がかりに列举するなら、数ヶ月前におこなわれる①「ひそひそ話（マルフシツプ）」、二週間程度前の②「婚資の話し合い（マルハタ・シナモツ）」と③「公表（マルトゥツポル）」、結婚成立当日の④「はじまりの食事」⑤「祝福（パマスマスオン）」と⑥「レセプション」と⑦「慣習法の授与（パサハツ・アダット）」、それから数週間後の⑧「来た道に戻る（パウラツ・ウネ）」と⑨「家庭を見とどける（マニツキル・タンガ）」といったものをあげることができる。しかし現在のメダンではこれらの式をすべて独立しておこなうことはほとんどない。これらのうち②⑧⑨の式は⑥に吸収されそのプログラムの一つとなり、またその⑥は⑦と同時進行でおこなわれている。つまりこれらの九つの式は現在では①、③、④、⑤、そして同時進行でおこなわれる⑥と⑦の五つに「簡素化」されている。

本稿では、これらの個々の内容を詳細に明らかにする余裕はないため、④以降の結婚成立当日の部分に限って、より具体的にその進められ方を概観する。

朝八時頃、新郎か新婦どちらか儀礼を主催する側の家に双方の主な親族が集まり「はじまりの食事（シブハブハイ）」という式がおこなわれる。まず、新郎側が用意した豚肉料理を食べた後、新郎新婦の間で花が交換され、最後に今日一日の式が無事に終わるように祈りがささげられこの式は終わる。

教会での式「祝福（パスマスマオン）」は一〇時もしくは一一時にはじまるのが一般的である。式は教会によって異なるが、HKB Pの場合、新郎新婦入場、開式の祈り、説教、指輪交換と祝福、主の祈り、祝福、両家代表の挨拶という流れが進められる。特筆すべきはこれらのプログラムの合間に、地縁・血縁・信仰などさまざまな契機で結ばれたトバ・バタツクの組織によるコーラスが四組から八組程度おこなわれることである。<sup>12</sup>これらの組織の多くはトバ・バタツクが都市社会に適応する過程で生み出されたもので、このような習慣も都市生まれであると思われるが、一方で教会での式を長引かせる原因だとする批判も多い。

教会での式が終わると人々は式場に移動する。メダンに住むトバ・バタツクは、ジャワやマレーの多くのように自宅で結婚儀礼をおこなうことはほとんどなく、市内に確認できているだけでも十数か所あるソポ・ゴダンもしくはウイスマなどと呼ばれる式場を用いて儀礼をおこなう。また、これらの式場の多くは二階建てになっているが、それは「慣習法の授与」式と「レセプション」を同時におこなうためである。つまり、式場の一階では新郎新婦の親族たちが参加する「慣習法の授与」式が、二階では新郎新婦の若い友人たち―中国系やムスリムなども含めて―が参加する「レセプション」がおこなわれ、新郎新婦は式の進行に合わせて一階と二階を往復するのである。私の

調査では、メダンで最初に建設された二階建ての式場は、HKBPのメダン本部でもあるステイルマン教会の式場 Sopo Godang NHKBP (一九七六年<sup>13)</sup>) であり、同時進行による「簡素化」のはじまりはそのところであると推測される。それ以前はといえば、一九五〇年代のメダンで調査をおこなったブルナーによれば、当時は家の庭や広場を利用して式がおこなわれており、午後に「慣習法の授与」式がおこなわれた後、夜になって「レセプション」がおこなわれていたという<sup>14)</sup>。それに比べて現在では夕方までに「慣習法の授与」式も「レセプション」も終了するので、かなり時間の短縮がなされているといえる。

一階二階いずれの式も食事から始まる。しかし一階と二階では出される料理もその意味も異なっている。一階の「慣習法の授与」式では、出自と縁組の論理に基づいた料理の交換がおこなわれる。つまり、「妻の受け手」集団である新郎側は「妻の与え手」集団である新婦側に水牛、もしくは豚肉料理(シパンガン)を贈り、逆に新婦側はコイ料理(デッケ)を贈り、それらの料理を皆で食べる。「妻の与え手」集団と「妻の受け手」集団の間におけるこの料理の交換は、結婚儀礼に限らずトバ・バタックのほとんどの儀礼にみられるものである。一方、二階では、ムスリムの参加を配慮し、豚肉料理を避けてバダン料理やジャワ料理の店からの仕出しを用意する。新郎新婦はこの二階で食事をとる。食事の後、二階では友人や職場の上司などの祝辞、バンドによる演奏、あるいは場合によってはウェディング・ケーキ入刀などがおこなわれる。

食事の後、一階の「慣習法の授与」式では、「妻の与え手」と「妻の受け手」という対立項に基づいて分割された諸集団間で、様々な象徴財の交換がおこなわれる。

まずおこなわれるのは、「トゥツパツ」と呼ばれる金銭の贈与である。これは、新郎側の親族(ただし「妻の与

え手」にあたる親族は除く)が、新郎の両親と新郎新婦に対して与えるもので、この時には新郎新婦もレセプションの席から呼ばれ、列を作って並んだ新郎親族の一人一人から、封筒に入れたお金を受け取る。

続いて豚、もしくは水牛の肉の分配(ジャンバル)がおこなわれる。豚もしくは水牛は一頭丸ごとが新郎側によって用意され、新郎新婦それぞれの側で参列者への分配がなされる。誰にどの部分の肉が与えられるかは、「妻の与え手」集団と「妻の受け手」集団の対立項を基本にした出自と縁組みの論理に従って規定されている。例えば、尻の肉と尻尾は「イフル・イフル」と呼ばれ、新婦の両親が受け取るといったことである。これをもらえないと「自分が評価されていないか tidak dihargai のように感じる」という声に代表されるように、参加者の体面に関わるがゆえに、できるだけ会場に来ている親族すべてに渡るように分配するためかなりの時間を要する。メダンでは時間の短縮のため、食事の時間からすぐにこの肉の分配をはじめてしまうことが多い。

続いて婚資(シナモツ)の支払いが新郎側からなされる。まずは婚資の額について儀礼的な討論「婚資についての話し合い(マルハタ・シナモツ)」がおこなわれる。先に述べたとおり、これはかつて「慣習法の授与」式の二週間程度前に独立した式としておこなわれていたが、現在ではこのように「慣習法の授与」式に吸収されている。話し合いが終わると、定められた相手に婚資が支払われる。肉の分配や婚資の支払いに新郎新婦は参加せず、二階のレセプション会場にいる。これらのプログラムは完全に両親族間の問題であり、新郎新婦はもしその場にはいたとしても肉の分配を受ける権利もあるいはその場で発言する権利も持っていない。

そして婚資も無事に払い終わったところで最後におこなわれるのが、式に参加している「妻の与え手」集団による儀礼用織物(ウロス)の贈与および祝福である。既に確認したように、このウロスの贈与は、トバ・パタックの



各種儀礼にあつて最重要部をなすが、この詳細については後に具体的事例を通して論ずる。

このウロス贈与と祝福の後に、現在メダンでは「来た道を戻る（パウラツ・ウネ）」と「家庭を見とどける（マニツキル・タンガ）」という式がおこなわれるのが普通になっている。これらは本来、結婚成立後数日から数週間後におこなわれるべきものであるが現在では簡略化して「慣習法を授ける」式の最後におこなわれるのである。

「来た道を戻る」式とは、新郎新婦が料理を持ってそろって新婦の両親の家を訪ねる式であり、一方、「家庭を見とどける」式とは逆に新婦の両親が新郎新婦の家を訪ねる式のことであつた。ところが現在では、式場の中央に新郎新婦及び新郎の両親と新婦の両親が向き合つて立ち、まず豚あるいは水牛の肉料理を持って新郎新婦が新婦の両親に歩み寄つて渡すことでそれを「来た道を戻る」式のかわりとし、続いて新婦の両親がコイの料理を持って新婦の側に歩み寄りそれを渡すことで「家庭を見とどける」式の代わりとしている。

以上のような式がすべて終わると、最後に両家の主要な親族が中央にならび、式が無事終わったことを神に感謝する祈りが捧げられ、結婚儀礼は終了する。

以上で検討してきたように、メダンにおいてトバ・バタックの結婚儀礼はその基本にある出自と縁組の論理、そしてその背後にある「妻の与え手」集団のもつ力（サハラ）の信念を保持する一方で、全体的に「簡素化」の傾向をみせている。その理由として多くのトバ・バタックは「忙しい（シブツ）」ということをあげていた。「会社や役所（カントール）」で働く我々には「田舎の人々（オラン・カンブン）」のように儀礼のために何日も、しかも夜遅くまでつぶすなどということはできない、というのである。

ところがウロスの贈与の部分に関してだけは事情が異なっている。ボーヴィルは、結婚儀礼におけるウロスの贈

与について、「メダゲンにおいて慣習法がより仰々しくなったただ一つの部分」と述べ、本来四枚ですむところを中流家庭の結婚儀礼でも五、六〇枚が贈られていると指摘した<sup>(15)</sup>。ポーヴィルの調査から約二〇年を経た今日では、下で具体的に見るように、さらにその枚数は増えている。また、L・D・シアギアンはトバ・バタックの慣習法に関するセミナーの席上で、「しかし今日では、(ウロスの数は) ひどく多くなってしまっている。何一つ(慣習法に)根拠もないのに、四〇数枚から数百枚にまで達しているのである。」(括弧内は筆者の補足)<sup>(16)</sup>と嘆いた。そこで次に、このポーヴィルやシアギアンの指摘をよりよく理解するために、トバ・バタックの慣習法の中でウロスの贈与がどのように扱われているかを明らかにする。

### 三 慣習法の中のウロス贈与——マルシタリパル体系——

既に述べたように、トバ・バタックの儀礼は、自らの「妻の与え手」集団をそこに招待し歓待することで、彼らの持つ「力(サハラ)」による祝福を受けることを目的としておこなわれ、結婚儀礼についても同様である。そしてその場面で祝福の言葉や所作と共に、「妻の与え手」集団から贈られるのが儀礼用織物(ウロス)に他ならない。結婚儀礼の場合、新婦側の親族が「妻の与え手」集団として新郎新婦ならびに新郎側親族を祝福し、ウロスを贈与することになるが、これは婚資への返礼としておこなわれる。このウロスと婚資の交換は慣習法において「譲り渡し」(マルシタリパル)と呼ばれ、誰と誰の間でそれがおこなわれるかについて厳密な規則がある。グルトム<sup>(17)</sup>およびシアハーン<sup>(18)</sup>によるトバ・バタック慣習法の概説書によれば、その規則は次のようなものである。

新郎側親族のうち、交換によってウロスを受け取る権利を有するのは次の五つのカテゴリーにあてはまる人々で

ある。

a 新郎新婦。

b 「スフツ」、新郎の両親もしくはその代理。

c 「シモロホン」あるいは「シマドツコン」、新郎の兄弟の一人（及びその妻）。

d 「パマライ」、新郎の父の兄弟の一人（及びその妻）。

e 「イト」と「ナンボル」、新郎の姉妹（及びその夫）と、父の姉妹（及びその夫）。

クランという観点から見れば、bからdはすべて新郎と同一クランに属し、eは新郎のクランの「妻の受け手」集団に属することになる。これらのbとeのことは「竹で編んだ米袋の四隅（スヒ・ニ・アツパン・ナ・オパツ）」と言ひ、新婦側に支払う婚資の一部を負担する義務を有するが、同時にウロスを受け取る権利も持つ。bスフツが支払う婚資は「ウパ・スフツ」と呼ばれ、それに対してこれもスフツと呼ばれる新婦の両親はまずa新郎新婦に「娘婿のウロス（ウロス・ヘラ）」と呼ばれるウロスを、そして新郎側のbスフツに「婚資に対するウロス（ウロス・パサモツ）」と呼ばれるウロスを、祝福の所作および言葉と共に贈る。以下同様にcシモロホン、dパマライが婚資の負担と引き替えに「ウロス・シモロホン」と「ウロス・パマライ」を受ける。そしてウロスの贈与の最後を締めくくるのは、やはり婚資の負担をうけて新郎側のe「妻の受け手」集団が受け取る「竹で編んだ米袋を閉じるウロス（ウロス・トウトウブ・ニ・アツパン）」である。

ところで、もしこのような規則に忠実に結婚儀礼をおこなうなら、新婦側親族が用意するウロスは六枚でよいはずである。あるいはシアギアンが言うように、aとbに加え、新郎のクランからcかdのどちらか一人、さらにe

「妻の受け手」集団のうちの一人の四枚で十分であるとする意見もある。<sup>19)</sup>ところが現実にはそのような結婚儀礼はほとんど存在しない。新婦側親族が新郎側に贈るウロスは、百枚以上にのぼるのが普通である。

#### 四 ウロス贈与の実態

本章では、結婚儀礼のうちの「慣習法の授与（パスハッ・アグット）」式における儀礼用織物（ウロス）贈与の実態を、一つの事例を通して明らかにしてみたい。都市社会において「簡素化」への圧力がかかっている結婚儀礼にあつて、そこには前章で見た慣習法の規則からはずれて肥大した贈与のありかたを見ることができるといえる。

ここでとりあげる事例は、二〇〇〇年一二月にメダン西部にある結婚式場でおこなわれた新郎Fと新婦Aの式である。Fはバトゥバラ・克蘭、Aはフタペア・克蘭に属するが、Fの母がフタペア・克蘭の出身であるため、この結婚は母と同じ克蘭の女性（理想的には母方交差イトコ）との結婚を望ましいとするトバ・バタックの慣習にかなうものであつた。式の規模を推し量る目安の一つとして新郎側が払う婚資の額をあげることができるが、この事例では、一月におこなわれた打ち合わせの式「ひそひそ話」において、二〇〇万ルピアと決められた。婚資の額はどちらが儀礼の主催者となるかによつて大きく異なり、多くの場合そうであるように新婦側であると数千万ルピアにまではね上がるが、今回のように新郎側が儀礼の主催者である場合には二〇〇万ルピアというのは平均的であるといえる。ただし、この事例では、新婦が地方の出身でなおかつ両親が既に亡くなつていたため、式場において論者が受けた印象では、新郎側に比べ新婦側の参列者はやや少なめであり、そのため贈与されたウロスの数はやや少ない部類に入る。

前述のごとく「慣習法の授与一式の最後にウロスの贈与がおこなわれた。午後三時四〇分ごろに始まったウロスの贈与は午後五時一五分ごろまでおよそ一時間半にわたっておこなわれ、全体で一六九枚のウロスが贈与された。その詳細は以下の通りであった。

最初に新郎新婦ならびに新郎側の主な親族がウロスの贈与を受けた。式場の中央に置かれた長いすに一人ないし一組ずつ進み出て、前に述べたとおり、ウロスを肩にかけてもらうというやり方でこれらの人々は贈与を受けた。その順番をあげると、①新郎の母、②新郎新婦、③新郎の父方並行従兄弟FBSとその妻、④新郎の妹夫婦、⑤新郎の父の、父方並行従兄弟FBS、⑥新郎の兄（長男）夫婦、⑦新郎の兄（次男）夫婦、⑧新郎の姉夫婦の順番であった。なかでも①と②の前には新婦の両親代理を務めた父の弟夫婦が祝福の言葉を述べた。また、②に対してはウロスを肩にかけてやった後で「靈魂をしつかりさせる米（ボラス・シピル・ニ・トンディ）」を両者の頭の上にながら祝福の言葉を述べる所作が見られた。ウロスの贈与全体を通して、この所作がおこなわれたのはこのときだけであった。

主な親族へのウロスの贈与が終わると、新郎新婦が再び式場の中央に座った。そして様々なグループが新郎新婦の前に進み出て行列を作り、一人でもしくは夫婦やその他のグループで一枚ずつウロスを新郎新婦に贈った。その順序は次の通りであった。①新婦の「一族（ドガン・サブトゥハ）」、②新婦の「妻の与え手」集団、③新郎の「妻の与え手」集団。

①は原則的に、新婦と同一のクランつまりフタペア・クランに属する人々のうち、系譜上の関係が比較的近い人々である。新郎側にしてみれば、この結婚儀礼を通して得られた新たな「妻の与え手集団」といえる。このグル

ープの最後には、統一した服を着た女性八人のグループが新郎新婦の前で合唱を披露し、全員で一枚だけウロスを贈ったが、これは新婦の母親代理が参加しているHKB PのK教会婦人会である。八人のクランはばらばらであり、本来なら新郎の「妻の与え手」集団とはいえないはずであるが、①カテゴリーの一員としてウロスを贈るのである。実はこのようなことはメダンでは珍しくなく、今回は新婦の実家がメダンでなかったためあまり見られなかったが、新婦の両親が属する教会の信者組織や地域互助組合など数組がウロスを贈ることはほぼ当然になってきている。上の三カテゴリーのうちここに属する人々が最も多く、九八枚のウロスがこの人々によって贈られた。

②の新婦の「妻の与え手」集団はそのほとんどが新婦の母のクランつまりフタジュール・クランに属する人々で、それにFMのクラン、FFMのクランの人々が若干加わっていた。新郎にしてみれば「妻の与え手」集団の「妻の与え手」集団ということになる。このカテゴリーに属する人々からは三一枚のウロスが贈られた。

③は、新郎側の「妻の与え手」集団であり、新郎の母のクランつまりフタペア・クランに属する人々にFMのクラン、FFMのクランが若干加わると共に、最後には兄の妻のクランもここに加わった。このカテゴリーの人々からは一一枚のウロスが贈られた。

この部分だけでおよそ一時間を要し、一四〇枚のウロスが贈られたことになる。ここでは「ボラス・シピル・ニ・トンディ」を用いた祝福の所作は全く見られなかったが、ウロスの贈与の前後には新郎新婦との個人的な関係をうかがわせる様々な動作が観察された。無表情に握手するだけで立ち去る者、新郎新婦に頬ずりをしたり抱擁したりする者、マイクを握って演説をはじめめる者、小声で二言三言話しかける者、歌う者、踊る者、等々。最初の八枚、そして最後の二一枚のウロス贈与が、新婦の両親から新郎新婦へのウロス・ヘラの贈与をのぞき、淡々と進め

られたのと対照的であった。

これらの集団によるウロスの贈与が終わると、新郎新婦は中央の座席からいったん後ろへ下がった。そしてそれに代わって新郎側の親族が数名(組)ずつその座席に進み出て、新婦側よりウロスを贈られた。このウロスの贈与は顔ぶれを入れ替えて五回にわたっておこなわれたが、そのうち最初の三回はバトウバラ・クランの人々が対象となり、一四枚のウロスが贈られた。最後の二回は新郎にとって「妻の受け手」クランにあたる人々、例えば新郎の父方オバの夫FZH、新郎の父の父方オバの夫FFZHとその子孫が対象となって七枚が贈られ、これでウロスの贈与は終わった。

以上、FとAの式におけるウロス贈与を概観し、そこでトータル一六九枚のウロスがどのように贈られたかを明らかにしてきた。すると、このウロスの贈与は、最初の八枚、中の一四〇枚、最後の二一枚という三つの部分からなっていることが分かった。前節で示したマルシタリバル体系との齟齬は明らかであろう。とりわけ最初の八枚の後、新郎新婦に贈られた一四〇枚のウロスは、マルシタリバルからは全く説明がつかないのである。また、メダンにおける結婚儀礼にあつて時間短縮へ向けて様々な工夫が凝らされていたことを思い起こせば、一時間半もの時間をとっておこなわれるこの贈与の突出ぶりは異常とさえいえる。

## おわりに

### 1 社会経済的要因

結婚儀礼全体が都市社会において「簡素化」への圧力を受ける中で、このウロスの部分だけが肥大していった要

因は、様々な側面から考察されねばならないであろう。まず聞き取りでしばしば耳にするのは、ウロスの価格の相対的低下という要因である。

G・シャーマンによれば、一九一三年、トバ湖の南西岸にあるパングルランの市場において、ウロス一枚の価格は一〇二五ギルダーであったという。それに対してやはり儀礼で用いられる水牛は一頭百ギルダー、豚は一頭五〇三五ギルダーであった。<sup>(20)</sup>二〇〇一年現在のメダンで、水牛は一頭およそ一千万ルピア、九〇キロ程度の豚が一頭およそ六〇万ルピアであるのに対してウロスは一万五千〇二〇万ルピアである。数値に幅があるため簡単には比較できないが、それでも水牛や豚に比べて相対的にウロスの価格が下がっていることは読みとることができよう。このウロスの価格低下の一要因として、ウロス製造の機械化がある。シーベスによれば、かつてウロスは木製の簡単な織機を用いて各家庭で織られていたが、一九三〇年代からウロスの生産が盛んなバリゲ地方などでは機械化の試みをはじめた。そしてインドネシア独立後には本格的な工場が建設され、大量生産がおこなわれ始めた。現在ではバリゲだけで一四のウロス工場があるという。<sup>(21)</sup>

現在のように多くの親族がウロスを贈ることができるようになった背景に、大量生産による価格の相対的低下があることは間違いないであろう。贈られるウロスのほとんどが一万五千ルピア程度の最も安い部類のものであるが、これはタバコ一〇箱分にも満たず、贈与する側に過度の負担感を与えるほどではない。結婚儀礼に参加している「妻の与え手」集団の人々が個別にウロスを贈ることが可能であるのは、このような背景あつてのことである。また、「妻の受け手」集団から贈られた水牛もしくは豚、そして婚資に対し、数枚のウロスでは釣り合わないというバランス感覚のようなものが働いたという可能性も否定はできない。しかしこれだけでは、上で見てきたよ



うな事態の十分な説明とはいえないであらう。増えたのは単にウロスの枚数ばかりでなく、それを贈る人間もだからである。つまり、「妻の与え手」集団にあたる人々全員がどうして個別にウロスを贈っているのか、という点を考えねばならないのである。そこで次に、再び儀礼そのもの、とりわけウロスの贈与の場面に視線を移し、そこに表現されている人々のサハラ観を検討してみたい。

## 2 儀礼内在的要因

ここで注目されるのは、先に述べたように、慣習法の規定で説明のつかない一四〇枚の贈与の際には、身体や言語を用いた様々な表現とともにウロスが贈られていたことである。握手、抱擁、歌、説教、踊り、あるいはそつけない表情や仕草などのそこで見られた所作や語りは、あらかじめ定められたものではなく、ウロスを贈る者が、新婦家族との関係などを考慮しつつ自ら選んだものである。逆にウロスを受ける側にしてみれば、その人との日頃のつきあいやその人の性格などに思いをはせながらその祝福をうけることになる。定められた所作に従ってどちらかといえば淡々とおこなわれるマルシタリパルに基づく贈与および祝福と比べるなら、そこにおける「妻の与え手」集団の力（サハラ）の経験されかたには違いを認めることができるのではなからうか。つまりここでは、サハラはそれを担う具体的な一人一人の姻族たちの人格と分かちがたく結びついたものとして観念され、それ故に一部の代表者で代替することができずにいるのではなからうか。

以上で検討してきたことから論者の仮説を述べるなら、マルシタリパルという「形態」と、現在メダンに住むトバ・バタックたちが「妻の与え手」集団の中に経験する力の間に齟齬が生じており、本稿でとりあげてきたウロスの無原則な増大は、社会経済的な要因を背景に、そのような齟齬が表面化したものとして理解できるのである。

### 3 シアギアン・クランによる再「形態化」の試み

ここで再び冒頭にあげたシアギアン・クランの事例にもどってみたい。同マルガ組合が先述のような申し合わせをおこなった背景については、これまでの論述の中で明らかにしたであろう。

「妻の与え手」集団がもつ力（サハラ）を象徴するウロスの贈与に関しては、慣習法においてマルシタリパルと呼ばれる規則が存在していた。しかし、今日メダンでおこなわれているトバ・バタックの結婚儀礼の実態を見れば、その規則を完全に逸脱した大量のウロスの贈与がおこなわれているのが現状である。先に見たFとAの式の事例では、最初の八枚と最後の二一枚の部分だけを取り出してみると、大筋で、新郎新婦および両親にはじまり、新郎のクランの人々がそれに続き、最後に新郎に対し「妻の受け手」集団の立場にある人々へとウロスが贈与されており、「娘婿のウロス（ウロス・ヘラ）」から「婚資に対するウロス（ウロス・パサモツ）」を経て最後に「竹で編んだ米袋を閉じるウロス（ウロス・トウトゥプ・ニ・アツパン）」に終わるマルシタリパルの拡大版として理解できなくはない。しかし中の一四〇枚、つまり新婦のクラン、その「妻の与え手」集団、新郎にとっての「妻の与え手」集団の人々が個別に新郎新婦にウロスを贈る場面は、慣習法の示すマルシタリパルからは全く説明できない。

シアギアン・クランの会議は、このように拡大してしまったウロス贈与をふたたび一定の「形態」の中へと回収しようとする試みであったといえる。それは第一に、ウロスの意味付けに関わるものである。シアギアン・クランでは、従来のマルシタリパルの延長上で考えることのできるウロスを「祝福のウロス」とし、そして上の例でいえば一四〇枚のマルシタリパルで説明できないウロスを「愛情のウロス」と名づけた。それによって、トバ・バタッ

クの結婚儀礼に現に存在していたが、従来の枠組みに収まらない贈られ方をウロスに名前を与えそれを認知するとともに、しかしマルシタリパルに基づく「祝福のウロス」とはあくまでも異なったカテゴリーに属するものとして両者の差異を明確化したのであった。さらに第二に、ウロスの枚数制限への試みがそこには見られる。すなわち、ウロスの贈収に関わる人間をあらかじめ取り決め、それ以外の人々はウロスではなくその相当額のお金を贈るようにとりきめたのである。それによって、儀礼で贈られるウロスの数は最大でも「祝福のウロス」一一枚、「愛情のウロス」一三枚とされたのであった。

つまり、シアギアン・クランの会議は、「愛情のウロス」というカテゴリーを持ち出すことによって、たくみなやり方で、一方で従来のマルシタリパルでは説明のできなかつた親族のウロスに位置付けを与え、かつ他方ではマルシタリパルに基づいたウロス「祝福のウロス」の特権的地位を確保すると共に、「両者の量的拡大に歯止めをかける」としたものであった。この試みがどれほどトバ・バタック社会の共感を得るかはまだ未知数であるが、もし本稿の考察が正しく、姻族の力がその個々の人格と結びついて経験されているとすれば、数名の代表者だけがウロスを贈るといふ「形態」は、彼らの経験との葛藤から逃れることは難しいのではあるまいか。

## 注

- (1) G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen, J.C.B. Mohr, 1956), pp. 625-626.
- (2) G. van der Leeuw, op. cit. p. 202.
- (3) インドネシア共和国の西端に位置するスマトラ島は、赤道にまたがるようにして北西から南東へと細長い形にのびている。メダンはその北西部、マラッカ海峡をはさんでマレー半島と向き合った東岸に位置し、約二〇〇万の人口を擁するスマトラ島最大

の都市である。一九世紀後半における内陸部のプランテーション開発にもなって物資の集積地として急激に成長したメダンは、インドネシア独立後も大量の移民を受け入れて拡大を続け、都市人類学者 E・M・ブルナーが「マイノリティたちの町」と表現したように、様々な民族が並存するインドネシアを代表する多民族都市となった。E. M. Bruner, "Batak Ethnic Associations in Three Indonesian Cities," in: *South Western Journal of Anthropology*, 28-3, 1972, p. 211. 民族別のセンサスは一九三〇年以降とられていないが、住民台帳を手がかりにした民間の研究者による研究がいくつもある。その中でも最新のものと思われるのは HKBPN メンセン大学研究所による一九八八年のデータで、多い順にジャワが二七・五%、トバ・バタックが一四・七%、華人が一三・九八%、マンデリン・バタックが一三・二六%、ミナンカバウが八・六二%、マレーが七・九三%、コロ・バタックが四・五九%となっている。O. H. S. Purba & E. F. Purba, *Migran Batak Toba—Di Luar Tapawitu Utara* (Medan, CV. Monora, 1998), p. 110.

(4) スマトラ島北西の内陸高原地帯、特に海拔約九〇〇メートルの高地に存在するカルデラ湖トバ湖の周辺を故郷とする人々で、共通の言語としてのトバ語をもつ。隣接した地域に暮らすアチェやミナンカバウが熱心なムスリムとして知られているのに対し、トバ・バタックは一八六一年にはじまるライン伝道協会の活動を通してその多くがキリスト教プロテスタントの信者となっており、彼らのエスニックチャーチ HKBPN (プロテスタント・バタック・クリスチャン教会) はインドネシアでも一、二を争う会員数を誇る。メダンへの移民は一九五〇年代より急増し、先に見たように、一九八八年の時点ではメダンの全人口の一四・七%を占めている。

(5) メダンにおけるトバ・バタックの互助組合については拙著「メダンにおけるトバ・バタックの互助組合」(『人文科学論叢・人文科学篇』第七号、弘前大学人文学部、二〇〇二年)を参照。

(6) I. D. Siagian, *Ulos na Marhadhoan & Ulos Holong di Uluon Urulik* (Medan, CV. Bintang, 1997).

(7) J. C. Vergouwen, *The Social Organisation and Customary Law of the Toba Batak of North Sumatra* (The Hague, Nijhoff, 1964), pp. 102-103.

(8) 例えば Ikegami Shigehiro, "Historical Changes of Toba Batak Reburial Tombs—A Case Study of a Rural Community in the Central Highland," in: *Southeast Asian Studies*, 34-4, 1997.

(9) 「バタックの宗教—その解体と再生」(楠正弘編『宗教現象の地平』岩田書院、一九九五年)、三二九—三三八頁。

(10) なお、以下で「結婚儀礼」という場合は数ヶ月にわたる結婚のプロセス全体を指し、それを構成する一連のイベントの個々を指す場合には「く式」という表現を用いた。

- (11) N. Sihaan, *Adat Datihon na Tolu* (Jakarta, Graha, 1982). B. Siabatar, *Dinamika Datihon na Tolu pada Upacara Perkawinan Adat Toba* (Medan, CV. Bintang, 1997). D. J. Gultom, *Datihon na Tolu—Nilai Budaya Suku Batak* (Medan, CV. Amanda, 1992).
- (12) この問題についても、筆者による前掲論文にて詳論した。
- (13) それ以外にも、メダン市内の二階建て式場としては、Wisma HKBP Bethesda (一九七〇年) Wisma Agape (一九八〇年) Taman Sari Indah (一九八五年) Sopo Godang Jaya Puri (一九八七年) Parade Hall (一九八八年) それに建設年は不明だが Gedung BALPERUM Wisma Ummu Wisma Duna Wisma Bethesda などがある。また、一九七二年に建設された Gedung Angkola も二階建てであるが、建設当初から二階建てであったかどうか確認がとれなかった。
- (14) E. M. Bruner, "Urbanization and Ethnic Identity in North Sumatra," in: *American Anthropologist*, 63-3, 1961, p. 516.
- (15) J. B. Bovill, *Toba Batak Marriage and Alliance* (Thesis for the PhD degree, University of Illinois, 1986), p. 148.
- (16) L. D. Siagian, op cit, p. 6.
- (17) D. J. Gultom, op cit.
- (18) N. Sihaan, op cit.
- (19) L. D. Siagian, op cit, p. 6.
- (20) D. G. Sherman, *Rice, Ruppes, and Ritual—Economy and Society among the Samosir Batak of Sumatra* (California, Stanford U.P., 1990), p. 45.
- (21) A. Sibeth, *The Batak—Living with Ancestors* (New York, Thames and Hudson, 1991), p. 194.

本稿で用いたデータの一部は、平成一三年度文部省科学研究費補助金(奨励)(A)課題番号二三七一〇〇〇九「インドネシア多民族都市環境におけるエスニック・チャーチの動向に関する宗教学的的研究」研究代表者 木村敏明)の助成に基づく調査によって得たものである。

## 書評と紹介

総合研究開発機構 (NIRA) ・中牧弘允共編  
『現代世界と宗教』

国際書院 二〇〇〇年九月一〇日刊

A5判 二九四頁 三四〇〇円

矢野秀武

本書は、一九九七年九月から約二年間にわたり、総合研究開発機構 (NIRA: National Institute for Research Advancement) の「現代世界と宗教に関する研究」プロジェクトにおいて行なわれた研究の成果を編集したものである。このプロジェクトでは、現代世界の様々な地域で生じている宗教復興や宗教の関わる民族紛争などを対象とし、事例紹介と理論的な分析が行なわれてきた。序章を含めた十一本の個別論文と、ゲスト・スピーカーを招いて行なわれた討論の内容を取めた三つの論考からなる本書は、このような現代社会の宗教状況を、近代国家における多様な宗教制度、グローバル化や情報化といった視点を踏まえつつ詳細に論じている。多様な地域の様々な宗教状況を本書が取り上げている様子を理解していただくために、まず目次を示し、その後に各論の内容を紹介していきたい。

はじめに

第1部 研究報告

序章 宗教と近代国家をめぐって

小杉泰

第1章 国民統合における宗教と情報化——チベットの事例

村田雄二郎

第2章 マレーシアにおけるカトリック・コミュニティの現在

奥村みさ

第3章 現代タイ国における仏教の諸相——制度と実践の狭間で

林行夫

第4章 インドにおける「宗教対立」現象と脱近代の模索——「コミュニティズム」の彼方へ

関根康正

第5章 現代レバノンにおける宗派制度とアイデンティティ

小杉泰

第6章 東方正教の現在——ポスト・コミュニティズム期の正教会と政治

佐原徹哉

第7章 ヨーロッパのイスラーム復興運動——トルコ系移民は、なぜドイツで覚醒したのか?

内藤正典

第8章 アフリカ・宗教は「市民」創世の原動力になりうるか——セネガル共和国のイスラームと民衆の動き

小川了

第9章 アメリカ宗教からよむ21世紀の世界

森孝一

第10章 エピデミック化するアマゾンの幻覚宗教

中牧弘允

第2部 討論  
第1章 現代世界と宗教

中牧弘允・奥村みさ・小杉泰・関根康正・村田雄二郎

## 第2章 現代宗教とグローバル化

ゲスト・スピーカー 井上順孝

### 第3章 宗教の現在と未来——「宗教回帰」と世俗主義のせめ

ぎあい ゲスト・スピーカー 島蘭 進

結び 中牧弘允・飯笹佐代子

第一部、序章の小杉論文では、本書が議論する対象ならびにその対象が抱える問題の特質を示し、今後の国家のあり方を模索している。近現代は国家の時代であり宗教が政治や経済などの公共領域から退いていくと思われていたが、今日ではそのような世俗化の延長上に宗教復興や民族・宗教紛争が生じていると、著者は論じている。例えば、一九七九年にイランで起こったイスラーム革命では、その後、近代の高等教育を受けて西洋的な技術などを身につけた人々がイスラーム体制を支え、またイスラーム国家であっても近代的な経営を行なえる可能性を示した。このような点から著者は、西洋型の政教二元論およびその反面の政教一元論という思考枠組みが、非西洋社会の現象を分析する際の障害となつていると指摘している。また、冷戦体制の終焉によって民族・宗教紛争が勃発しているが、宗教復興が必ずしも紛争に至るわけではないので、このような多様な側面を考慮した分析が必要であるとも述べている。さらに、宗教の復興は国民国家の揺らぎを加速化するものの、領域主権国家は安定しており、国家の役割が衰退する兆しはない。したがって、市民や国民にとって有用な機能を果たすならば、国民の合意の上で、国家が宗教に柔軟な対応を取る必要もあるだろう

と、今後の国家のゆくえを模索している。

第1章の村田論文は、政教一致によるチベットの宗教・政治制度と政教分離の原理に基づく中国の近代主義的な政治制度との摩擦をとりあげ、さらに一九八〇年代以降の情報化の中でその様相が変化しつつある事を指摘している。チベットと中国が両者の歴史的な関係をまったく異なる概念で捉えている事や、今日の情報化の中で、人権などの西洋的な価値観を双方が独自の様式で取り入れ、また問題が国際化している事などを指摘している。著者は、チベットの政教一致システムが、情報化と国際化の中で変質を迫られていると述べているが、そこには単に政教一致システムの変容というだけではなく、王権的な政治体制の変容といった、これまで世俗化論が正面から論じてこなかった事象も含まれているのではないだろうか。

第2章の奥村論文は、イスラームを国教とするアジアの国マレーシアにおいて、カトリック教徒たちが、各々のエスニック文化やマレー文化そして欧米文化の要素を巧みに利用しながらカトリック信仰を土着化させる試みを紹介している。イスラームが国教化され、公教育の場でイスラーム教育がなされるようになった今日、カトリックは教育の場から退き、儀礼にマレー文化を取り入れられたり、他宗教と協同して社会問題に取り組むといった、新たな試みを展開している。マレーシアのカトリックは、政府による学校の閉鎖や布教の制限を被る事で逆に「マレーシア人」カトリックのアイデンティティを強化しているのだと著者は述べているが、この点は、国際的なカトリック・ネットワークよりも、むしろ国民国家の枠で思考し行爲する人間形

成を重視する政府の意図に即しているという解釈も、可能ではないかと思われる。

第3章の林論文は、前章の奥村論文に引き続き東南アジアの事例を取り上げている。著者は、上座仏教徒が人口の約九五%を占めるタイ仏教の現状にふれ、知識人やマスコミなどが提示する反商業主義的で一枚岩の理念的な仏教と、民衆の生活世界に根付いた多様な仏教とのずれを指摘している。また、今日のタイ仏教はグローバル化の中で多様化してきているという語り口に対して、これは一枚岩的な仏教の分裂や多様化を安易に想定した議論であり、実際には従来からある多様性が顕在化してきたのだと述べている。この見解には筆者も概ね同意するが、従来の生活世界の仏教と今日顕在化している生活世界の仏教の間に何らかの質的な相違があるのかどうかといった点も論じて欲しかった。

第4章の関根論文は、インドにおいてヒンドゥー・ナシヨナリストが一九八〇年代末から政治の場に台頭してきた事、ならびにヒンドゥー教徒とイスラーム教徒との暴力的な衝突が頻発する現象の仕組みについて、事例と理論の双方から示唆に富む考察を行なっている。著者は、ヒンドゥー・ナシヨナリストの台頭を、近代的なセキュラリズムへの対抗というよりも、近代性を組み込んだ新たな現象であると位置づけている。また、イスラーム教徒と敵対するといった形をとったヒンドゥー教徒としての自己認識が生まれる背景について、マスメディアを通じて近代的な超越的視点が個人々の具体的な視点を覆い隠す機制や、消費社会に巻き込まれた根無し草の都市中間層におけるア

イデンティティの危機などを指摘している。ただ、都市の孤立した人々の共同体希求という説明は事例に即して理解できるものの、物の購入でアイデンティティ証明に走る消費者が、理想のライフスタイルに到達できないルサンチマンを抱えているという見解は、本稿の事例では十分に描かれていないので、説得力が弱いように思える。

第5章の小杉論文は、近代化と多元的民主主義の中東代表といわれたレバノンにおける宗派制度の特質と、その後の内戦の要因について論じている。レバノンの宗派制度は、宗派別(キリスト教のマロン派、ギリシャ正教、イスラームのスナ派・シーア派・ドルーズ派)の公職配分を行なう制度であり、近代政治と宗教の共存、ならびに諸宗教の共存を試みるという特質を持つているが、宗教的アイデンティティと利権が接続するという特質も有していた。また一九六九年からパレスチナ武装勢力が国内に流入し、パレスチナ・ゲリラとの間で内戦が勃発し、さらにシリアとイスラエルがこれに介入してきた。さらには利権集団化した宗派をもとにして宗教復興が起こり、宗教イデオロギーや宗派に立脚した政治組織が内戦中に台頭してきた。著者は、この戦争が長びいた要因として宗派制度の共和制に紛争を内在的に解決する柔軟性がなかった点を指摘している。たしかにレバノンの議会的な議会議事主義の限界が紛争解決を遅らせたであろう。しかし世俗国家の民主主義ならば、武装勢力の大量流入と近隣諸国の軍事的介入に柔軟に対応できるのだろうかといった若干の疑問も感じる。

第6章の佐原論文は、旧ユーゴの事例を中心に東方正教と社



会主義政権の関係や、社会主義政権崩壊後の民族紛争と宗教の関係、国際的な組織としては政治力をあまり有していない東方正教の現状について論じている。表向きは反宗教的な態度をとりつつも国家統合の手段としてたかにかに宗教を利用してきた社会主義政権の実態や、旧ユーゴにおいて行なわれた民族別の教育・文化政策が宗教的なナショナリズムを下支えしてきたこと、さらには、宗教的なナショナリズムの鼓舞では協同しながらもその見解に微妙なずれのある政治家と宗教家、ポーランドの連帯運動にカトリックが介入していく事に危機意識を感じる正教徒など、興味深い事例が紹介されている。

第7章の内藤論文は、ドイツのトルコ系移民におけるイスラーム復興運動をとりあげ、この運動が紛争を引き起こすような類のものではない点を指摘し、イスラーム脅威論への反論を展開している。興味深い点は、ドイツという国が、血統主義的な民族別の優遇措置を取っている点と、政教分離が緩やかで宗教的なアピールが公共性を持つという点である。このような制度においてトルコ系移民は、一方では、民族的な相違のゆえに就職や社会福祉の面で差別を被ってきたが、他方では、イスラームをアピールすることで一定の影響力を持つことができるといった状況がある。このような背景から、イスラーム復興運動が移民の第二世代を中心に展開されていた。また著者は、「ムスリムとして覚醒するということは、個人的なレベルでの信仰を新たにするというよりも、むしろ信徒共同体を創出し、ムスリムとしての社会的存在を自認することを意味していた」と述べているが、ムスリムとしての社会的存在の自認が、新たな

信仰心の形成を促している面もあるのではないかとといった若干の疑問も感じる。

第8章の小川論文は、西アフリカの小国セネガルにおけるイスラーム教団について論じている。セネガルは国家の民主化後に経済が破綻して外国からの援助に頼る状況下にある。他方、農村から都会に出てきた都市労働者の六割近くが国家に税金を払わないインフォーマル・エコノミーの中で生活を送っている。しかし、興味深いことに、このような都市労働者の経済活動を人的ネットワークや労働倫理の面から支えているのが、イスラームのムリッド教団なのである。そして、政府は教団から税金を徴収しさらには選挙の支援を得、逆に政府は教団に土地の支給などの便宜を図っている。いわば、政府と教団がタイアップして国家を形成しているような状況を呈しているのである。また著者は、このような教団活動は王侯貴族に対峙した自律的で西洋的な「市民」に近いものがあると指摘している。ただし「市民」論については概念的に十分吟味されていない点もあり、本稿の中では消化不良気味である。

第9章の森論文は、政教分離しつつも「ユダヤ・キリスト教」的な「見えない国教」が存在するアメリカ合衆国の現状を取り上げている。アメリカ合衆国は建国以来、アメリカ的なものへの同化を支持し、それを世界戦略の中にも組み込んだと著者は論じている。さらに一九七〇年代後半からは、保守的な教派横断的組織や原理主義などが台頭してきていると指摘している。しかし、その一方で文化の多様性や多文化との共存を目指す傾向も現れ始めたと述べている。アメリカの実状報告

は比較的目にする機会が多いためか、本稿の事例紹介にそれほどの目新しさは感じられない。また、原理主義的な同化の主張と「見えない国教」への同化の主張では、同化の水準が異なる点や、保守化が広範囲に進展しながらも公教育においては多文化を尊重した世界宗教の祈りを望む人が八二％に達している事の矛盾・連関などについて、十分突っ込んだ議論がなされていない点も残念である。

第10章の中牧論文は、南米ブラジルのアマゾン流域において急速に広まっていった幻覚宗教（「幻覚性物質の摂取がもたらす超常的体験にくわえ、儀礼や信仰の体系を創出した宗教」）を紹介している。水路や道路の建設、ゴム産業の興隆、農業の変容に伴う人々の移動などが、特定地域で実践されていた幻覚宗教を、地域外に伝播させ、一九八〇年代にはブラジルの都市富裕層や国外へと広まっていった事について論じている。また、幻覚物質の服用の是非をめぐる公共的な討論の領域に、宗教が参与していくという現象など、興味深いテーマにもふれている。ただ若干気になったのは、自己／非自己・超システム・病原体・保菌者などといった伝染病のアナロジーを用いて、著者が幻覚宗教の展開を説明しようとしている点である。少なくとも本稿ではこれらのアナロジーによって現象が格段にわかりやすくなったようには見えないし、このようなアナロジーがなくても十分説明できるようにも思える。

討論部の第1章は、この研究プロジェクトの中心メンバーによる討論内容を収めている。研究会の五つの課題（世俗化や合理主義への反発、政治システムや世界システムの再編に伴う

宗教の再編、宗教の暴力性、欧米に見られる新しい靈性の追求、グローバリ化と情報化）や、近代の諸段階、グローバリ化の概念などについて論じている。その他にも、社会主義の衰滅、軍隊と領土、西洋近代主義的な「宗教」概念、神道、グリーンピース、アムネスティ・インターナショナル、公開処刑、人権などといった様々な事柄が取り上げられている。

討論部の第2章は、ゲスト・スピーカーに井上順孝氏を招いて行なわれた討論会の内容を収めている。まず井上氏による報告では、グローバリ化と情報化によって、脱伝統的な新宗教、ハイパー・トラディショナルな宗教が現れ、宗教変動が加速化し、さらには宗教と非宗教の境が曖昧になってきているといった点が述べられている。ついで、討論の中では、イスラームにおいて新宗教は存在するのか、新宗教と言う概念枠組みには問題があるのではないか、グローバリ化とはどのようなものなのかといった事が論じられている。

討論部の第3章は、ゲスト・スピーカーに島蘭進氏を招いて行なわれた討論会の内容を収めている。まず島蘭氏の報告では、世界的に見ても厳密な世俗主義国家の少ない実状、ならびに国家儀礼や公教育や福祉の面で世俗主義と反世俗主義がせめぎ合っている現状から、従来の世俗化論の限界を指摘している。さらには、文化領域や科学などとの境が曖昧な宗教的な現象が現れ「宗教」概念が揺らぎ始めているという点を述べている。これを受けて討論では、ナシヨナリズムと新靈性運動の連関、宗教と暴力、新たな個人と共同性の模索などが論じられている。また、宗教と世俗の対立という図式は近代主義的な発想

であり、現状はこのような対立関係から抜け出しつつも、なお何かがせめぎ合っている状況であり、その何かを的確に把握することが必要だという示唆的な提言もなされている。

以上、各章ごとに概説を行なってきたが、本書の内容は極めて多岐に渡っており、全体としてまとまった見解を提示することは難しい。実際に、「結び」において本書の編者自身が、本書から総合的な結論を引き出すことは困難であると述べている。ただし編者は、次のような五つの視点が各論考から浮かび上がってきたとも述べている。その五つの視点とは、第一に宗教復興には暴力的なものだけでなく穏健なものもあるが、いずれにしても反近代的な特質を持ちつつ近代性や世俗性を含んだ新たな形を呈しているという点、第二に宗教・宗派間の対立の要因を一元的に宗教に帰することはできないという点、第三に近代国家の与件としての世俗主義は西洋モデルに過ぎないので他の地域には必ずしも当てはまらないという点、第四に宗教の再生を理解するには宗教と近代国家の関わりを実状に即して理解する必要があるという点、第五にグローバル化や情報化の影響を考慮すべきだという点である。

書評の締めくくりに際し、多様な議論に溢れる本書の内容をまとめる代わりに、この五つの視点への若干のコメントを述べておきたい。上記の第一点および第五点については、このような錯綜とした現象は宗教だけに留まらず様々な領域で生じている事柄であると言えよう。したがって、宗教(的なもの)を対象にした狭い議論に閉じこもらず、ギデンズの再帰的近代化やグ

ローバル化の議論(本書の論者の一人でもある関根氏はこの議論に依拠して論じている)のように幅広い事象を考慮しながら議論を進めることが必要であろう。第二点は、既存の見解の再認に過ぎないので、いくらか視点をずらした問題設定が必要となるだろう。例えば、宗教がらみの紛争に関して、どのような調停作業が行なわれ、誰がこれに参与し、そこに宗教関係者がどう関わり、どのようなアイデアが出され、どの程度まで成功し、どこで躓いたのかといった和平へ向けた具体的な行動についての考察を行なっていくことも必要だろう(村田論文にはそのような視点が若干含まれている)。そうでなければ、宗教がらみの紛争における衝突過程のみを取り上げる研究が、宗教運動が脅威であるといったイメージをかえって増幅させることになりかねない。第三点と第四点は重なる点が多い。ここからは次のような疑問を提示できよう。まず、本書で取り上げられた現象の一部は、宗教の復興といった現地の変容ではなく、研究者側の条件の変容に影響されている面もあるのではないだろうかといった問いである。ある地域では近代化の初期からともと世俗化に一定の限界があつたのだが、そのような現地の特殊事情が注目を浴びるようになったのは、グローバル化や情報化の進展によつてこれらの事象に興味をもつ者が増え、またそのような現地の情報を(主として先進国の)研究者が多量かつ綿密に入手して考察できるようになったという状況の変化に一因があるように思われる。したがって、そのような研究者側の状況の変化に基づく認識の変容と、宗教復興現象とを区分けしておくことも必要であろう。また別の問いとしては、宗教の政治

介入には世俗化論の中で語れるものもあるのではないかといった点があげられる。例えば、ホセ・カサノヴァが、『近代世界の公共宗教』で論じているように、人権問題などにおいて政治・経済的な公共領域に一定の介入を試みる「市民社会的な公共宗教」（主としてカトリックの運動）と世俗化論は両立し得るものであろう。したがって、このような宗教の政治介入の現象と、世俗国家の形體そのものに異議を申し立てる宗教運動は、ともに宗教復興とは言え質的な相違があるように思われる。

本書は、宗教の近代における多様性だけでなく、宗教と政治の関係の変質や、宗教概念の揺らぎ（新靈性運動や宗教と非宗教の境界をまたいだ諸現象）など多岐に渡る現象を、共通の土台の上で把握しようとする稀有な試みに挑戦している。今後は、本書で提示された多様な事例と分析を踏まえつつテーマを絞り、理論的考察に重きを置いた研究も必要となるだろう。

大谷栄一・川又俊則・菊池裕生編著

『構築される信念』

——宗教社会学のアクチュアリティを求めて——

ハーベスト社 二〇〇〇年一〇月一日刊

A5判 一八五頁 二六〇〇円

伊藤雅之

一 本書の目的と構成

本書は、一九九五年に発足した若手研究者の集まりである、「近現代宗教研究批評の会」の主要メンバーによって執筆された論文集である。この研究会は、二〇〇〇年三月までの五年間、近現代日本の宗教をおもな研究対象として、宗教社会学の立場から活発な議論をおこなってきた。その成果をふまえた本書では、宗教現象を社会・経済的な構造や個人の心理に還元されるものではなく、個人・集団・社会の各レベルが相互に影響し合うことで、諸個人にとって意味ある現象として構築されるものであると捉える。こうした宗教現象がダイナミックに構築されていく過程を分析するという、宗教研究への構築主義的アプローチを提示することが執筆者の共通テーマであり、本書の目的となっている。本書の構成はつぎのとおりである。

はじめに

イントロダクション―本書のねらいと構成―

大谷・川又・菊池  
執筆者一同

## 第一部 信者研究のアクチュアリティ

第1章 信者とその周辺―クリスチャンの自分史を中心に―

第2章 物語られる「私」(私)と体験談の分析―真如苑

「青年弁論大会」のコンテクストに着目して―

菊池裕生

## 第二部 宗教集団研究のアクチュアリティ

第3章 近代仏教運動の布教戦略―戦前期日本の日蓮主義運動の場合―

大谷栄一

第4章 現代のメディア・コミュニケーションにおける宗教的  
共同性―キリスト教系メーリングリストの場合―

黒崎浩行

## 第三部 「宗教と社会」研究のアクチュアリティ

第5章 ナショナルリズムとモニュメンタリズム―英国戦没記念碑における伝統と記憶―

粟津賢太

第6章 グローバル化とファンダメンタリズムの諸相―主にイスラームを参照して―

角田幹夫

補章 二〇世紀における日本の宗教社会学―アブローチの変遷についての鳥瞰図―

寺田喜朗

おわりに 大谷・川又・菊池

この構成から明らかなように、本書全体の共通テーマとして構築主義的アブローチを掲げ、それを具体的に試みる対象を、(1)ミクロな信者レベル(第I部)、(2)メゾ・レベルとなる宗教集団(第II部)、(3)マクロな「社会と宗教」の関係レベル(第III

部)に分けて論じている。各章の前半では三つのレベルにおける重要な研究課題を指摘し、後半では各自が取り組んでいる事例に関連づけながらその問題を扱っている。

## 二 各章の内容紹介

それでは各部のねらいと、そこに配置された論文を概観したい。

第一部では、宗教現象のミクロなレベルに焦点をおき、「信者」概念およびその当事者の信念の構築について考察している。このセクションの主眼は、「個々の語りこそ彼／彼女らの現実世界を構築する唯一の活動であり、よって語りを一次資料として扱うことは、日々繰り返られている信者の生きられた宗教世界の様態を、最も忠実に描写すること」(三頁)にあるという。

第一章の川又論文では、従来の信者研究ではあまり扱われることのなかった、宗教集団の境界上にいる人びと(信者周辺)をも研究対象とするための方策を提示している。まず、川又氏は、「信者」を従来よりも広義に捉え、教団行事には参加しなくとも教団に帰属意識のある者や、所属教団がなくても何らかの宗教の信者だと思っている者などを含む必要があると指摘する。なぜならば、信者一人一人は各自のライフコース上で「信仰のグラデーション」(信仰に対する行動・意識の度合い)を揺れ動く存在であり、特定の集団に所属する者はその一部にすぎないと捉えるからである。こうした人びとの幅広い信仰生活を理解するために、「入会」という教団への所属の有無という

客観的判断基準と、「入信」という信者の主観的判斷基準を統合して「信者」をつぎの六タイプに分類する。まず、従来の「信者」に該当する者を、A 継続信者（教会／教団で中心的な役割を担っている信者）と、B 断続信者（一時教会／教団を離れたような者）に分ける。つぎに、入会・入信の一方が欠けている、もしくは双方とも途中である「信者周辺」を新たに加え、C 教会（教団）内信者周辺（受洗せずに本人はいくつもの教会を渡り歩く者など）とD 教会（教団）外信者周辺（教会に関与しないが、当事者は信者だと思っている者）に区分する。さらには、E 接触非信者（キリスト教学校の卒業生など）、F 非接触非信者（無信仰の者）の二つを含む六タイプに分類する。論文の後半では、川又氏が長年取り組んでいるキリスト教研究にこの類型を応用している。信者のライフコース、とくに信者周辺の信仰体系について、信者自身による手記（自伝史）を手がかりとしながら描き出している。AやBタイプの信者のみに限定すれば日本人の1%未満となるクリスチャンも、信者周辺も含めれば相当数になると考えられる。こうした広義のクリスチャンを研究対象とすることにより、日本社会とキリスト教の関係をより深く理解できるようになる、と川又氏は論じて本章を締めくくる。

第2章において菊池氏は、信者個人の信念が構築されるプロセスを理解するためのアプローチとして、体験談の分析をおこなっている。物語ることによって「私」(ego)という存在が構成・維持されるとする自己物語論的アプローチに立脚する菊池氏によれば、「体験談を分析の対象とすることは、語り手の

抱く信仰の「現実」を分析すること、さらに言うなら、人々が信仰を自分のものとして構築していくその過程を描写していくことと同義となる」(四一頁)。自己物語の「類型である体験談は、信者の語る信仰物語であり、その内容は語られるコンテクストに大きく影響される。菊池氏は、仏教系新宗教教団である真如苑で毎年開催されている「青年部弁論大会」をめぐる一連の活動を事例として取り上げ、とくに体験談における自己の語られ方の維持・変容とコンテクストのかかわりに着目する。本章では、X部会で活動している入信十年目の二五歳の青年Mさんが自己の再編をおこなうプロセスを描き出している。Mさんの当初の自分自身への評価は「良い子である自分」だったが、部会の代表弁士として各種会合に出席し、多くの人びととのインタラク션을繰り返すうちに、「高慢である自分」という評価に変化していく。「こうした自己評価の変化と共に、弁論に記述されていた出来事が新たに書き換えられたり、出来事をめぐる解釈までもが、同時に変化したりすることとなる。これは、相互行為の中で文字通り自らの物語が書き換えられていく過程であった」(四七頁)と菊池氏は論じている。

第II部では、宗教集団や宗教運動が社会的に構築されていく過程を究明することをねらいとしている。ミクロな信者レベルと同様に、このメゾ・レベルにおいても「集団」や「運動」を主体として捉えるのではなく、「成員や参加者たちの実践による宗教的な意味づけや解釈をめぐる相互行為(interaction)を通じて構築される宗教現象として把握し、その構築過程を分析するためのアプローチを提出する」(四頁)ことを目的とし

ている。

大谷氏は、第3章において宗教集団の布教活動の分析をおこなっている。この分析を通じて、宗教集団が自らの集合的アイデンティティを形成し、また宗教運動を社会的に構築していく過程を明らかにしようと試みる。大谷氏はまず、布教の宗教的意味づけに焦点をあてた分析をおこなうため、宗教運動論の新たなアプローチとして、「集合行為フレーム (collective action frame)」概念 (運動に参加する人びとが共有する解釈枠組み) を提示する。この理論枠に基づきながら、具体的な事例である日蓮主義運動の布教活動の歴史の変遷を概観する。とくに、国柱会 (当時は立正安国会) が一八九〇年前半 (明治中期) に展開した日蓮宗門改革のキャンペーンと一九一〇年代前半 (明治末年) に繰り広げた「国体擁護大演説」のキャンペーンを取り上げ、その布教活動について集合行為フレーム概念を用いて分析している。そして大谷氏は、「立正安国会は時代状況に応じた宗教的な意味の構築を図りながら、当時の人びととの社会的な相互行為を通じて集合行為フレームを形成し、状況に適応的な集団や運動をそのつど構築していったのである」(八〇頁)と結論づけている。

つづく第4章の黒崎論文は、インターネット上での宗教集団のあり方を考察している。インターネットの発展により、従来の時間・空間に限定された社会関係とは大きく異なる社会関係の形成が可能となってきた。こうした事態が宗教的な共同性のありかたにどのような影響を及ぼすのかについて、本章では考察している。具体的には、アメリカのキリスト教系メーリ

ングリストの一つ、「ファミリール」を事例として取り上げ、CMC (Computer Mediated Communication) 上の宗教集団における「参加」のあり方を究明しようとしている。一九九八年九月から翌年七月までの約一年間、黒崎氏自身も本メーリングリストに加入し、つぎの問題提起をする。すなわち、ネット上という双方向的であるのみでなく、主体的な選択・意思決定や自己説明が不可欠であるような状況において、人びとはいかにして宗教集団への「参加」を達成するのか (九四頁) と。黒崎氏は、ネット上での投稿メールとそれへの応答を分析した結果、「そこでは、むしろ時間に制約された同時的なコミュニケーションがめざされ、私的な話題が議論を活性化し、現実生活と同等のコミットメントが求められることが観察される」とし、「こうした特徴のなかに現実のキリスト教教会に対する批判的なダイナミズムを見ることができ」(九四頁)と論じている。

第III部では、第I部、第II部と同様に、信念の構築がテーマとなっているが、ここではよりマクロな視点から捉えた「宗教と社会」のダイナミズムが研究対象となっている。

第5章の粟津論文では、近代国家において、ナショナリズムによる「死」の解釈がどのように構築されるのかという問題を扱っている。ナショナリズムの形成期は、同時に大規模な近代戦争の時代でもあったため、多くの戦死者記念碑が作られている。こうした状況において、「世俗国家が成員の死に何らかの解釈を示す必要が生まれ、宗教の領域に足を踏み入れてくることとなる」(一一九頁)。粟津氏によれば、近代国家が生みだし



た戦没記念碑は、他の国家的なモノキュメントと異なり、現実存在した「死」を表象するものでもあり、その解釈でもあるという。本章では、これまでほとんど考察されることのなかったイギリスにおける戦没記念碑 (War Memorial) を事例として扱う。これらは、第一次世界大戦の戦没者を追悼し、後にそれ以降の戦没者が付け加えられる形をとっているものがその大半を占めているという。粟津氏は、戦没兵士追悼記念日における二時間の黙とうの成立過程や、ロンドンのホワイトホールにあるセノターフと呼ばれる記念碑の意匠 (デザイン) が決定された経緯についてまとめている。また、それ以外の記念碑についても言及し、多くの戦没記念碑は、その形態、意匠、象徴性などの点では多層的な意味を持っているが、戦没兵士の解釈、死の意味づけは定型化している点を指摘する。すなわち、「記念碑に現れているのは自己犠牲としての死、自発的な死による救済、残された者(救われた者)たちが記憶にとどめることによる未来の救済などのキリスト教的なテーマがみられる」(一二五頁)と粟津氏は論じている。

つづく第6章において角田氏は、現代世界において生起しているファンダメンタリズム現象を把握するためのアプローチを提示しようと試みる。角田氏は、近代における構造的なコンテキストインジェンシー (偶発性) の増大が新たな意味基盤の必要性をもたらし、その「意味論的応答」がファンダメンタリズムやナシヨナリズムであると指摘する。この主張を裏づけるケースとして、世俗的ナシヨナリズムと宗教的ファンダメンタリズムの確執関係が比較的長期にわたってクリアに観察できるエジプト

の事例を取り上げている。角田氏は、二〇世紀初頭から現在までのエジプト史をおおまかにたどりながら、「近代化」と宗教の問題を包括的に読み解こうとする。「エジプトは、殖民地化というかたちで世界システムに組み込まれ、それへの応答としての世俗的ナシヨナリズムと宗教的ファンダメンタリズムの思想・運動が相前後して形成され、相互に確執・競争しながら、現在に至り、それぞれの可能性と限界を露呈している」(一四五頁)と角田氏は分析している。

最後に、補章において寺田氏は、二〇世紀日本の宗教社会学の展開を、研究対象とアプローチの変遷に焦点をおき、つぎの五期に分けて概観している。すなわち、第一期―宗教社会学説の輸入・紹介(一九〇〇―一九三五年)、第二期―家・同族団理論と機能主義による実証研究(一九三五―一九六〇年)、第三期―世俗化論と構造機能主義による社会変動へのまなざし(一九六〇―一九七五年)、第四期―内在的理解と教団類型論による新宗教へのまなざし(一九七五―一九九〇年)、および、第五期―構築主義による宗教現象の構築過程へのまなざし(一九九〇―二〇〇〇年)である。この章では、研究視座と研究対象の両者の変化に着目しながら、各時期の特徴、主要な研究が丹念にレビューされている。本書全体にかかわる第五期の特徴としては、(1)宗教の脱制度化的状況を踏まえた宗教の社会形態の変容を探った研究(たとえば、自己啓発セミナーやニューエイジなど)と、(2)行為者の意味付与・解釈と行為者間の相互行為に着目して宗教現象の構築過程を記述・分析する研究(構築主義的アプローチ)、という相互に密接にかかわる二つの動向

があることが指摘されている。

### 三 本書へのコメント

本書は、宗教学研究に対する構築主義的アプローチを共通テーマとして掲げ、各執筆者が具体的な宗教現象を取り上げながら議論を進めている。各章の後半で扱われた事例は、幅広い宗教現象の多様な姿を浮き彫りにしており、読者に現在進行形の宗教の現場をリアルに伝えてくれる。また、各章の前半では、現在の宗教学において最も重要な研究課題の多くがレビューされている。この分野の研究動向を鳥瞰的に把握するのに大変有益である。さらに、各章の間にコンパクトにまとめられた用語解説には、「ライフヒストリー」「体験談」「世俗化」など現代宗教を理解する際に必要なキーワードが含まれており、初学者ならずとも、最近の宗教学研究のトピックスをフォローするうえで非常に役立つものである。

このように、本書は若手研究者によるきわめて意欲的な論集であるが、いくつかの問題点があるのも事実である。評者は、本書の執筆者たちとほぼ同世代であり、また研究関心も宗教学研究全体から見れば相当類似している。それゆえ、本書への期待が大きい分だけ、注文もきびしくなる。以下では、評者の批判を、「断絶」をキーワードとして二つの次元から展開してみたい。

第一の批判は、各章の前半と後半との断絶に対するものである。いずれの章も前半が対象となる分野の先行研究のレビュー、後半が事例研究となっている。限られた紙幅において、理

論的レビューと事例研究を扱っているため、事例に対する分析が十分でないものや、なかには歴史的事実の叙述に終始しているという印象を与える論文もある。概して、前半の先行研究のレビューが後半の事例研究にスムーズにつながっておらず、何を示すための事例研究なのか読んでいて分からなくなる章が少なくなかった。

たとえば、1章の川又論文の前半では、信者研究における周辺的な信者への着目の重要性を指摘し、それに必要な「信者」の新しい類型化を提示している。この試み自体はきわめて重要なのだが、実際の事例においては、分析対象とした自分史三二のうち、信者周辺C、Dは三名しかいないため、B断続信者五名、非信者三名を合わせた十一例を一括りにして論じている。

また、信者のライフヒストリーに関しては、信者周辺のうちの一例のみをやや詳しく紹介しているにすぎない。信者周辺が教会内部でのマージナルな存在、あるいは信者としての自覚が薄い人びとだとするならば、自分史を積極的に書き記す者が少ないのも当然といえよう。こうしたデータ収集の問題にもふれながら、信者周辺への有効なアプローチとなる事例を示すことが必要だったのでないだろうか。3章の大谷論文では、社会運動論の動員過程を理解するための理論枠として「集合行為フレーム」概念をレビューし、運動に参加する人びとの相互行為や宗教的な意味づけに着目する重要性を指摘している。しかし、後半の事例においては、指導者である田中智字の思想的変遷が中心に扱われているが、それに対する運動参加者の意味づけが論じられていないため、この概念を援用する有効性が分かりづら

かった。また、4章の黒崎論文では、前半の先行研究のレビューでCMC研究の調査法にかかわる諸問題がまとめられている。しかし、前述の問題点が解消される工夫が、事例研究においてどのようにおこなわれたのか明示されていないため、前半のレビューが後半の事例のどのような「布石」となっているのか判然としないままであった。さらに、6章の角田論文においては、この章の明確な目的が提示されていないため、先行研究でまとめられている内容や後半の事例がどのような関係性をもつのか、評者には十分な理解は得られなかった。

第二の批判は、各章間の断絶についてである。本書のなかには、一つひとつの論文としては大変興味深い内容の章（たとえば、2章、5章、補章）も多く含まれていたが、本書全体を一つの読み物として考えた場合、各章のつながりが弱い、モザイク的な論集という印象を受けた。こうした問題がおこる最大の理由は、「はじめに」や補章で構築主義的アプローチの重要性を繰り返し掲げているにもかかわらず、それが執筆者全員の共通テーマにはなっていない点にある。ここでもう一度、構築主義的アプローチの特徴を補章の寺田論文から引用してみよう。

構築主義的アプローチの特色は、宗教的意味の問題を個人の主観や諸個人間の主観において立ち現れる問題として捉えている点にある。また、諸個人が取り結ぶ相互行為過程から信仰の場面は構築され、信者は他者との関係において社会的に存在しているという、非実体的論的で関係論的な視点が前提とされている。さらに信者の動機や体験談の表出は、信者の意味付与や解釈をめぐる相互行為の場面に帰

属し、その信者が属するコンテクストにしたがってさまざまなヴァージョンを持ちうる、という認識が共有されている（一六八頁）。

こうしたアプローチは、現代の社会学においてしばしば指摘されている主題であり、それ自体とくに目新しいものではない。問われるべき本書の真価は、構築主義的アプローチを宗教研究に応用した模範例となっているかどうかである。この点に関して、宗教的信念が構築されるプロセスを究明するという本書の試みはそれ程うまくいっていない、というのが評者の見解である。

第1部の川又論文において、具体的なライフヒストリーの紹介は、断続信者と信者周辺の一例ずつのみであり、信仰の構築過程の分析としてはやや不十分であるように思われる。つづく菊池論文は、構築のプロセスへの着目が十分わかる事例を示したものだといえるだろう。しかし、菊池氏も述べているが、紙幅の関係上、一人の信者の二つのコンテクストにおける自己物語の再編・維持の分析にとどまっている。扱われた事例の詳しい内容や、それに対する考察のさらなる展開が期待されるところである。

宗教集団や運動を扱う第II部においても、それらが「社会的に構築されていくダイナミズムを、人びとの宗教的な意味づけや解釈に着目し、人びとが取り結ぶ相互行為を通じて立ち現れる関係性において分析する」（四頁）ことがねらいであると明示されていた。確かに、大谷論文では、田中智字の思想的展開がまとめられ、彼の講演会に参加する人びとの規模は言及され

ている。しかし、賛同者の宗教的意味づけと解釈が構築されるプロセスについては明らかにされていない。田中智学の思想を成員たちがどのように受け止め、解釈し、そして運動の構築にかかわっていったのかに関する論述があればよかつたと考える。黒崎論文においても、「自己紹介をめぐるシークエンスでは、実名に加えて家族構成や職業などが明らかにされ、それをめぐって議論が活発になることがある」（一〇二頁）という事実は指摘されている。こうしたメーリングリスト上での参加者のインタラクティブや、それにもなう信念の維持・変容を論じることが構築主義的アプローチの根幹であるといえよう。しかし、本章では、メーリングリスト上での参加者の実質的な議論の内容は詳しく説明されていない。メール上でのやりとりへのさらに踏み込んだ議論が展開されたならば、さらに充実した内容になっていたと思われる。

第三部においても同様に、構築主義的アプローチの試みは十分発揮されていないように思われる。たとえば、粟津論文では、「戦争による大量死を磔刑に処せられたキリストと解釈することは広く見られる」（二二五頁）としている。また、「戦没兵士の解釈、死の意味付けは定型化している」、あるいは「国家に殉じるという行為がハイブリッド化した『伝統』において解釈され、集合的な記憶として客体化された」（二二八頁）という重要な指摘がなされている。しかしながら、本章では、このような解釈が構築されるプロセスはとくに論じられてはいない。こうした意味づけが人びとの信念に実際にどのようなように刻まれてきたのかを示す考察が今後待ち望まれるところである。角

田論文においては、世俗的ナショナリズムや宗教的ファンダメンタリズムの主張がまとめられてはいるが、それらのイデオロギーが生起するコンテクストや生成するプロセスについて詳しく究明されてはいない。こうした文脈やプロセスに対する特別な着目、考察、分析があれば、構築主義的アプローチの提示という本書の目的はよりクリアに達せられたことであろう。

このように各章を検討してみると、本書のねらいとは裏腹に、「構築」というキーワードが各執筆者の主要関心であったかどうか定かでない。実際、「構築」の語が一度も使われていない章も複数ある。構築の「プロセス」ではなく、構築された「プロダクト」の論述が中心となっている章が少なかつたように考える。

先述したように、評者の研究対象やアプローチ、および問題関心は、本書の執筆者と多くの点で共通する。それゆえ、本書に対する批判がきびしいものになってしまったかもしれない。だが、本書で扱われている事例研究のなかには、必要なデータがなかなか収集できず、理論と実践の乖離が生じやすいものがあることも十分理解しているつもりである。宗教研究に新たなアプローチを提示するという、本書の試みが十分成功しているかどうかは疑問が残る。しかし、本書の出版によって現代宗教の研究が活性化されたことはまちがいない、その貢献はきわめて大きいことは強調しておきたい。

金井美彦・月本昭男・山我哲雄編

『古代イスラエル預言者の思想的世界』

新教育出版社 一九九七年三月三十一日刊

A5判 三三七頁 六〇〇〇円

市川 裕

本書は、旧約聖書研究者木田献一氏に対する献呈論文集であり、学恩を受けた一五名の中堅・若手研究者の論文によって構成されている。編集意図は、氏の研究の中核であった預言者研究を批判的に継承するという明確な意図のもとに、学問的な貢献を第一の目的としたという。通読してみても、編集者のねらいは十分に果たされていると感じた。その理由は、時代的にも方法論的にもバランスの取れた配分をしているだけでなく、なによりも各執筆者が、先行研究を簡潔に紹介して各研究の位置付けを明確に提示できている点である。その意味で、本書は今日の日本の聖書学という領域において、聖書の預言者がどのような視点で研究され、それがどういう学問的伝統に由来するものであるかということを通覧できる格好の手引きとなっている。もちろん、それは概説という意味ではない。

本書は以下の五部構成で、各部に三つの論文を配置しているが、以下その目次に沿って、評者なりに理解した各論文の内容を簡略に紹介し、その後で、全体の内容に関するコメントをし

たいと思う。

I 古代イスラエル預言の背景

II 預言者の宗教伝統

III 捕囚前の預言

IV 捕囚期の記述預言

V 新約時代の預言

I 古代イスラエル預言の背景

宮崎修二「初期イスラエルと預言」

イスラエルの預言者といえば一般には王国時代に活躍した預言者が念頭に置かれるが、それ以前の時代の預言を研究する場合に生ずる問題点を整理して検討を加えたのが、冒頭の論文である。王国成立までのイスラエル史は、歴史資料の少なさと聖書以外の記述のなさがあいまって、確実なことが言いにくいという研究上の大きな制約があることが指摘されたうえで、論者は、初期イスラエルの代表的預言者、デボラとサムエルとを比較して、預言の時代即応性という側面に言及して、王国時代とそれ以前とで、預言の思想的な性格に決定的な変化が起こったことを推論する。サムエル以前の歴史状況では、のちの王国時代の預言者のような、王の背信への咎めや王国を批判する役割は見出しえないとする。この視点は次の論文と合わせて論ずべき課題となろう。なお、結論部で、初期イスラエルの預言については「古代中東世界一般に見られる様々な預言現象と同列の域をでないのではないか」とされるが、論文のどこにもその説明と論証がないのは残念である。

金井美彦「イスラエル初期預言者の本質」

これは第一論文と同じく、「初期イスラエル預言者」を対象としているが、その定義は、アモスに始まる記述預言者以前の預言者を指している。さらに、木田猷一氏の所論に依拠しつつ、預言者の概念を広い意味で捉え、イスラエルの歴史上、民族全体にかかわって、古来のイスラエル部族連合の伝統に立つ人物とみなした上で「初期預言者」の本質を明らかにしようとして、エリヤ伝承の分析を行っている。第一論文では相違点か論じられたのに対して、本論文では、記述預言者と同じく、それ以前の預言者も、「全イスラエルの運命に深く関わったイスラエルを真に代表する者」と結論付けている。ただし、エリヤが直面した問題は、イスラエルの伝統的な土地所有制度がカナン的都市国家の王権によって危殆に瀕したとき、その擁護者として活動したことであるから、エリヤの活動に第一論文のいう時代即応性を認めることができる。

月本昭男「古代メソポタミアにおける預言と預言文学」

ここでは、一転してメソポタミアの預言との比較研究の試みが展開される。その際の学問的手続きとして提示された方法は、宗教現象としての預言と文学としての預言とを概念的に区分すること、そして文学類型としての預言文学の比較によって、特徴や影響関係を考察することであるが、この点は重要である。その手続きに沿って具体的に論じられているのが、古代メソポタミアにおいて文学作品として数百年以上読み継がれた「アツカド語預言」文書であり、それと旧約預言との比較分析が行われ、五つのそれぞれに発展性のある論点が簡潔に提示さ

れている。黙示文学的な類縁性など、両文学に共通な諸要素がありながら、旧約の預言のもつ特異性として指摘されるのが、歴史における「審判と救済」の思想であるという。

## II 預言者の宗教伝統

### 山我哲雄「預言の社会学」

著者は、この主題に即してどのような問題設定が行われ、どのような成果が出ているかに着目し、先行研究を三つの関心と方法に分けて丹念にしかも的確な評価を交えて紹介している。第一は、正典預言者が陸続と登場して社会批判を展開した王国分裂時代の社会的状況の研究、第二は、預言の社会批判に見られる共通性を規定したと思われる預言者の規範ないし批判の規準であるが、従来想定されていた契約思想の伝統が実はこれらの預言者よりも後代に生み出されたという見方が有力となった研究状況を反映して難問となっている。第三は、預言の社会的機能の分析例の紹介であるが、これは中心と周縁という対立項による分類や預言者の呼称に沿った役割理論の適用による分類によって、預言者の役割のパラダイムを示す点でわかりやすく、しかも研究者の視点によって結論に違いが出るなど、興味深い研究が紹介されている。

### 興石 勇「預言と祭儀」

ここでは、祭儀が宗教的な概念として、共同体の秩序を成り立たせるコードを創出し維持する文化装置として理解されていることによって、イスラエル社会を全体性において把握できる試みとなっている。その中で、預言者は二通りに理解できるとして、初期イスラエルの宗教連合の祭儀に連なる祭司出身者

であるという可能性（F・M・クロス説）と、共同体秩序が危機に曝されたときに、契約祭儀の回復において仲介者の役割を担ったという可能性（木田猷一説）がともに示唆される。また、この祭儀観からすれば、契約思想も申命記以後に限定する必然性はなくなり、山我論文の第二点への一つの回答ともなりうる点で興味深い。なお、研究史概観において、預言者研究をめぐる宗教史学派と神学のせめぎ合いの指摘があり、西欧における聖書研究のダイナミズムを垣間見ることができるとされる。

北博「天上の会議」の表象と預言者意識」

「天上の会議」という表象は、古代メソポタミアからカナンの宗教において、秩序を維持する重要な決定の場として概念化されていたことが、欧米の学者によって主張され、特に、カンアン神話と初期イスラエル文学との共通性とともに、イスラエル宗教における独特の変容が指摘される。その変容とは、歴史的社会的次元での救済が語られ、預言者とはまさにその会議の使者としての自覚を持った者であるという主張である。特に召命の記事には天の幻が現れるが、これらはみな天上の会議の表象であり、そこに参加したことをもって預言者としての真正性を自覚したとする。モーセの召命もその中に含めておけるが、果たしてすべての預言者の召命にこれを読み取ることが可能なのだろうか。後期の正典預言者に時代を限定することは考えられるだろうか。

III 捕囚前の預言

林 相国「アモスにおける社会批判と「契約の書」

アモスの社会批判の本質を理解するためには、当時の社会的

政治的状況の把握が不可欠との認識から、自由農民が債務奴隷化する原因を追求し、その結果、その社会批判は社会的強者による下層の農民に対する辱めに満ちた残酷な取り扱いに向けられていたとする。また、出エジプト記中の「契約の書」と通称される法規集がアモス書の影響の下にあるとする大住雄一説を支持して、「契約の書」の寄留者保護規定は、北イスラエルが滅亡して政治難民が南王国に大量に流入した以外には想定できない時代状況はないとする。

鈴木佳秀「ホセア預言における律法と裁き」

ホセア預言には、神が法廷を設定してイスラエルを被告人として審判を下すという構成の預言がいくつも見られ、この文学的ジャンルを、「争う」というヘブライ語動詞リープを使って、特にリープ・パターンと呼ぶ。著者は、ホセアがなぜこの形式で審判預言を表現したのか、そしてこの預言構成の意義は何であるかを問う。その際著者は、この形式が現実の事態の描写ではなく、「虚構」であるとして、その意義を、「虚構において具象化されたイメージは、現実的な滅びの告知において、その迫真性に優れ」、聞き手に不気味さを与えるばかりでなく、神の律法も神の審判すらも自覚しない被告人の受けるであろう無様な無意味な死の真の悲劇性を浮かび上がらせている点に求める。評者が「虚構」の意義を十分に理解し得たか心もとないが、フィクションであるとすれば、ホセア自身が預言を文学作品としてかなり意図的に扱っているということであろうか。なお、ここでいう法廷のイメージとは、「天上の会議」なのか、それとも、城門で開かれる裁判であろうか。

大島 力「預言者における未来確信と現実批判―イザヤとミ

カの場合―

ともに複雑な成り立ちをもつとされるイザヤ書とミカ書について、先行研究によって全体の構成を明らかにし、八世紀の預言者イザヤとミカの預言の内容を標題に照らして明快に説明した論文である。現実批判としては、預言の内容を、社会批判・祭儀批判・対外政策批判・宗教的自己意識への批判の四つに分類し、該当箇所を限定して解説を施した後、彼らのそうした批判の根拠となつたとされる未来確信を、H・J・ヘルミツソンの所説に依拠しつつ論じている。祭儀批判は、祭儀そのものではなくそれを行う人のエゴイズムへの根本的批判であるとする点、伝統的な救済願望の先入見を逆転させた神の審判の指摘、またメシア予言における「エツサイの切り株」には否定による断絶があることの指摘、ミカにあつては救済がエルサレムではなくユダ族の最も小さき「エフラタのベツレヘム」に求められていることの意義など、示唆に富む。

#### IV 捕囚期の記述預言

深津容伸「預言者エレミヤの傾向史的研究」

「傾向史的」という言葉の意味にはわかにはわからないが、論文を読んでいくと、エレミヤという人物そのものをテキストから導き出すことの本来的な困難さに突き当たり、それをどう克服するかという問いに、著者が向き合った結果として、この標題が考え出されたのであろうと推察できる。エレミヤ書に大幅な編集の手を加えたとされる申命記学派とは何であるか、著者はこれをめぐる通説をいったんすべて疑つてかかり、申命記

学派の王国観から検討しなおして、彼らとエレミヤとの価値観を識別していく。その結果、彼らはエレミヤを理解できなかったにもかかわらず歴史家としてエレミヤの言葉を忠実に残した部分と考えざるを得ない部分を特定していく。そして、そこそは北王国の預言者であつたホセアからエレミヤが受けている影響部分であるとして、五つの鍵となるヘブライ語の分析を通して二人の預言者の思想を論じていく（なお、そのうちの一つ「愛する」は *abad* ではなく *alah* であろうか）。個人的な感想として、聖書研究の推論の醍醐味を味わうことができた。

樋口 進「預言者エゼキエルの特質」

木田の預言者理解は、M・ウェーバーの定義による倫理預言の所説に則り、超世界的な人格的、倫理的な神に召され啓示を受けることであり、その預言の特質とは、神の側の一方的な召命であること、啓示は危機的状況において与えられることである。本稿は、この特質が最も顕著に現れるのがエゼキエルであるとして、彼が、幻の中で実際に参与させられる形で神の意志が発現するその場を体験する三つの重要な体験記述を解説する。その箇所は、天にある神の玉座の栄光（第一章）、神の霊に運ばれて見聞したエルサレムの滅亡（第7章）、そして枯れた骨の復活（第37章）である。これほどに恍惚状態や神の霊や幻が頻出する預言者は九世紀の預言者以来であるという点は、預言者<sup>者</sup>の伝統を考察する上で重要な手がかりになるのではない。また、聖書になじみのない日本においては、預言者が恍惚状態に陥る者とみなされた典型的事例であるエゼキエルは、精神病理学的分析によつては幻体験の「本質」は解明できない



としても、今もって宗教心理学の研究対象として考察されし  
かるべきであることを教えらるる。

関根清三「第二・第三イザヤにおける神観の系譜」

ここでは、匿名の預言者で師弟関係にあつた第二イザヤと第三イザヤの預言活動が行われた捕囚期から第二神殿建設時までを五つの時代に分けて、各時代に該当するテクストを「割り振る」ことによつて、彼らの神観念の本質と変遷をたどることを試みている。考察の基本となる神観は歴史を司る神・愛の神・義の神で、これに沿つてテクスト分析を行い、第二イザヤは後期に代贖思想に到達し、第三イザヤもその後期に「謙る者を顧み罪人の低きに下つてこれを癒す」神理解へと到達したとき、ともに後期に向かつて宗教的に成熟したと論ずる。ここでは、「預言」なるものが、神の道具としてその意志を告知するというより、時代に対応した預言者の思想表明であるということ、そして宗教的な深まりがあるということが確認されるであろう。なお、本論では割愛されているが、どのテクストをどの時代に特定するかという問題には、テクストの区切り方や思想内容の分析も関わつて相当に緻密な検証が行われたのであろうと推察する。

V 新約時代の預言

高橋明子「クムランのメシア思想」

ここでは、旧約のメシア像と新約のそれとをつなぐメシア像が、死海文書に見られることを論証した論文である。旧約においては、特に捕囚期に、ダビデの末裔である政治的指導者とザドク系大祭司とが連立するメシア盼望が見られたのに対して、

死海文書、特に「戦いの書」「ダマスコ文書」「証言集」には、新しい要素が加わつたとして、その特徴として、「一人の預言者とアロンとイスラエルのメシアたち」という三種の人物が登場し、ダビデ的メシアが律法と結びついている点を挙げ、新約のイエスに見られる預言者と律法の完成者としてのメシア像へとつながるものとして理解する。評者の知る限りでは、ユダヤ教においては第二次ユダヤ戦争におけるように、ダビデ的なメシアとしてのバル・コホバと大祭司エレアザルとの連立が旧約の伝統のままに存続しているので、それを越えて新たな要素を生み出したクムランから新約へとメシア思想の展開があるとなれば興味深い。

佐藤 研「預言者としてのイエス」

イエスを預言者と見なすことは当時最も一般的であつたらしく、また聖書学者の最大公約数的見解でもあることから、著者は改めて預言を定義してこれを検証する。まず、預言の概念を「現象論的」に限定して、旧約の預言書から四つの構成要素を抽出する。四つの要素とは、「啓示性の主張」「聴衆への働きかけ」「終末論的時間感覚」「預言者の伝統の受容」である。それをイエスに逐一適用して検証した結果、いずれの要素をも一定程度備えているとして、イエスを預言者と見る見解は是認されると結論する。旧約の正典的預言者の伝統が終息して四百年近く経過して、時代もヘレニズム・ローマという新奇な文化によつて強く影響されながらも、「元来の預言の鉱脈は…基本的に残存した」と著者は見なしている。なお、現象論的方法について、著者は、イエスの終末到来の告知は偽預言のそしりを受け

でもおかしくないとしながらも、預言者のあり方の現象論は、本物か偽物かの価値判断とは無関係であるとする。しかし、そもそもこの立論での預言の四つの構成要素は正典的記述預言者からの、即ち、古代イスラエルにおいてヤハウェの真正な預言者と認められた者のみの記録である点はどう考えればよいか。小河 陽「原始キリスト教における預言」

初代のキリスト教徒たちは、今まさに聖霊が働く終末の救いの時を生きているという意識に支配されていた。では、その際に預言はどのようなかをめぐって、本論では二つの問題が論じられる。一は、預言の性格付けについてである。預言は、ハルナツクのいう普遍教会において使徒・教師と並ぶ役職だったが、聖書学は従来使徒的権威の継承にのみ関心を示したため預言研究は遅れたとされる。預言者と使徒の区分の有無について意見が対立する中で、著者は両者を概念的に区別すべきという立場を取る。二は、預言者の存在形態とイエスの言葉伝承との関係について、ブルトマンの仮説を徹底的に吟味する。ブルトマンによれば、福音書でイエスが一人称で教えを語る部分の多くは、原始教会の預言者があたかも復活のキリストが一人称で教えを語ったかのごとく語ったのであるという仮説を根拠にして、イエスの言葉の真正性は否定された。しかし、復活の主が一人称で語る例はテキストからは実証できず、むしろ、当時、偽預言者が存在する中で、「預言」は「預言を見分ける力」「異言」「異言を見分ける力」などと並ぶ能力であること、預言はその内容や預言者の振る舞い等によって吟味と識別が行われたことを説得的に論じて、ブルトマン仮説の根拠不十分を

論証する。

以上を振り返って全体についての印象をもとに、三つの点について若干の私見を述べたい。一に、預言とはなにかという問題、二に、ユダヤ教の伝統との関連、三に、宗教学史およびキリスト教神学との関連についてである。

第一の問題は、本書においてはM・ウェーバーの預言者論が共通の前提とされているかに思えるが、果たしてその妥当性は再検討されているのか否か、一読した限りでは解決がつかなかった。ウェーバーによる預言者理解の中心は、神の道具としての倫理預言という概念であり、また預言者はエクスタシーを体験する者であったという点である。倫理預言は、仏教に代表される模範預言という対立概念を背後に持っているため、使い方に注意を要する概念であるが、ウェーバーの世界宗教の経済倫理の比較論を考慮せずに、ここに示された預言の諸概念のみを使うとすれば気にかかる問題が出てくる。

その例を一つだけ取り上げる。預言者が神の道具であるなら、憑依や脱魂などの現象と区別はないから、その道具の発言に思想や観念を読み取る試みはどうして可能なのか、あるいはどういう意義があるのか。なぜ、申命記が否定するような口寄せや霊媒なども預言の範疇に入れないで、正典預言者のみを対象とするのか。そういう問いである。仮にオリエント世界の一般的な預言の範疇があるとして、イスラエルの正典的預言者はどういう点でそれらと共通しどこで相違するかを学問的に明確にする必要がある。

確かに本書においては、既にその試みがいくつかなされてきている。倫理預言と社会状況との相関（山我、林、関根論文など）、現象ではなく文学類型や「天上の会議」の表象における比較（月本、北論文）、現象論的な預言の特質の分析（佐藤論文）であるが、このうち本格的に聖書外資料を用いた分析は月本論文に限られる。私見によれば、イスラエルの預言研究に最初から付き纏う問題は、預言者がつねに偶像崇拜との対抗において出現し、偽預言という対概念なしには考えられないということである。つまり、イスラエルにおいては、神の言葉を語ることは、必ず真の神か偽の神かが問われるということ、十戒に出ている偶像崇拜禁止の戒めという宗教意識と預言とは相即不離の關係にあつたという事実である。これを問わずに、オリエントやカナンの「一般的な」預言という現象と同列において共通性や相違をいうことはできない。その意味で、今後コンテクストを広く取って預言研究を発展させていくにあたって、本書のなかでいくつか注目される事柄として、月本論文による文学類型に限定した比較や北論文の「天上の会議」の表象の比較が学問的有効性を確保しようと試みている点、また、小河論文が新約時代の偽預言の問題を指摘している点は重要である。そしてまた、預言者の特質を道具性即ち使者性に見るか、神と対論する仲介者型と捉えるかによって、預言者像は大きく異なってくるはずであり、そこを意識しないままに仲介者型による分析が試みられているように思えるものがあり（金井、興石、樋口論文）、そこに新たな研究の突破口を垣間見る思いがする。

第二の問題は、捕囚以後や新約時代を扱う際に、ユダヤ教の

伝統とどう関連させていくかという問題である。ユダヤ教の伝統では、預言はハガイ・ゼカリヤ・マラキで終息したとされ、捕囚以後は、トラーや預言書の編纂を経て、モーセを最大の預言者と見なすユダヤ教体制になるに及んで、聖書の影響史の時代に入ったとも考えられる。また、文化的にも、ペルシャ時代からヘレニズム時代へと全く新しい時代に突入していく。それとともに、預言ではなく、黙示やメシアあるいは知恵という概念が中心を占め、終末意識の高まりとともに、預言者エリヤの再来の待望も起こってきた。その中で、新約時代においては、記述預言者よりも、モーセとエリヤこそ預言者の代表と見なされていたのではないか。ラビ・ユダヤ教ではモーセは定型的に「われらのラビ、モーセ」と呼ばれるほどに、ラビの模範と見なされている。この捉え方は、預言者本来の性格とは異なる後代の解釈であるとしても、新約時代におけるモーセ理解として考慮すべき問題になるであろう。洗礼者ヨハネ、ナザレのイエス、原始キリスト教団は、こうした場合も考慮に入れて理解されることを期待したい。なお、こうした視点との関連で、月本論文が、預言の文学類型上、黙示文学にはオリエントのそれとの類似性が見られると指摘している点は注目すべきことである。

第三の問題は、宗教学説史およびキリスト教神学との関連についてである。キリスト教の聖書研究は、特に一九世紀以後において、一方で神学と、他方で宗教学との協力と葛藤の中で発展を遂げた学問分野である。例えば、シュライエルマッハーが、キリスト教神学を語り、絶対依存の感情を語り、イエス論

を語っている中に、相互交流の源流をたどることができた。また、オットーの聖なるもの概念も、聖書の預言者の宗教体験の記述なくしては理解できないものであろう。本書でも、宗教史学派（興石論文）、ヘルシャーの預言者論（樋口論文）など、参考とすべき記述がなされているが、ウエーバーの預言者論も適切に学説史上に位置付ける作業があつてしかるべきかとも思う。これらの課題は、しかし本書の目的というよりは、広い意味での宗教学研究全体の課題とすべき点である。

清水哲郎著

『パウロの言語哲学』

岩波書店 二〇〇一年二月七日刊  
四六判 二九一頁 三二〇〇円

芦名定道

一 本書の主題と構成

本書は、中世哲学研究者として知られ、また最近では医療現場における哲学について意欲的な議論を展開している、清水哲郎氏が、自らの哲学することの動機付けとなったパウロについて論じたものである。また氏は、伝統的なキリスト教的なパウロ解釈を乗り越え、パウロ自身の生の声を顕わにするために、「パウロの言葉を、哲学のテキストを読むようにして」読むことを試みており、その点で、本書は伝統的なキリスト教思想への哲学的挑戦であると言える。この刺激的な試みを具体化する方法が、テキストへの言語論的アプローチであり、本書の書名に「言語哲学」とあるのはそのためである。

本書の目次（章立てのみ）は、以下の通りである。

第1章 イエスの信 ヒステイクス

第2章 〈ダイカイオス〉の言語ゲーム

第3章 イエスの信からイエスを信じる信へ

第4章 イエスは何者か

第5章 復活と終末

第6章 使徒行伝のパウロ像

第7章 アテネのパウロとギリシア哲学

第8章 アルケー論と無からの創造

このように章立てられた本書の全体は以下のような三部構成をなしている。すなわち、本書の基本テーゼ（パウロが提示しようとした信は、「イエス・キリストを信じる信仰」ではなかった）を中心に展開される第1、2、3章（第I部）、パウロのイエス理解の内容を論じた第4、5章（第II部）、パウロ以降の時代にパウロ思想がどのように受容され、あるいは変質したかをギリシア哲学との関係で論じた第6章以下（第III部）である。

本書に関しては、書名の曖昧さ——氏自身繰り返し弁明しているが——をはじめ、コメントしたい事項は多々あるが、ここでは、本書の内容を三つのポイントから概観し、それぞれについて、簡単な論評を行ってみたい。

## 二 パウロへの言語論的アプローチ

本書ではパウロに対して言語論的なアプローチが試みられるが、その内容は、大きく言つて、以下の三つにまとめられる。

### ①パウロ書簡のレトリック分析

先に述べた本書の基本テーゼを論証するには、パウロ書簡における「イエスのピステイス」の用法の分析、とくにロマ書三

章21-26節における「イエスのピステイス」の属格の解釈を精密に行うことが必要になる。伝統的解釈では、多くの場合、この属格は対象を示す属格として、つまり、「イエスを信じる信仰」として解釈されてきた。この伝統的解釈を批判的に検討するために、氏がまず注目するのが、パウロ書簡のレトリックとでも言うべき「積み重ね表現法」である。これは、「パウロには自己の主張を打ち出そうとする際に、その主張全体を短い表現でまず提示し、続いて同じ内容を少し別の観点から表現したものを付加し、さらにまた別の観点から表現したものを付加する、というように句を積み重ねることによって、自己の主張をする傾向がある」（5頁以下）ということであり、「ことを語り、それを聞くという状況に適した表現方法」（12頁）と言われる。

この方法を争点であるロマ書三章21-26節に適用し、「イエス・キリストの信による」(d<sub>1</sub>)「キリスト・イエスにおける贖いによる」(d<sub>2</sub>)、「彼の血における信による」(d<sub>3</sub>)を一連の積み重ね表現として捉えるならば、d<sub>1</sub>の「イエス・キリストの」という属格は、「イエス・キリストを信じる信仰」という意味の対象を示す属格としてではなく、「イエスが主体として示すあり方としての信仰」（イエスが神に対してとった態度）として解釈する方が首尾一貫する。これが清水氏の見解である。

### ②新約聖書の用例分析

「イエス・キリストの」の属格が主体を示す属格であるという説を裏付けるためには、「イエスの信」用例を網羅的に吟味しなければならない（27-34頁）。同様の用例分析は、パウロ

書簡・擬パウロ書簡・使徒行伝における「信」の用例全体についてもなされるが(94―105頁)、こうした手法は、文献学的方法として標準的なものである。ここでは、こうして裏付けられた議論のとくに留意すべき点を引用しておく。

「信仰義認」とは実はヘイエスの信による義認だったのであり、〈我々の信〉は先行するヘイエスの信へと自らを開き、またそれに招き出されて生じるものに過ぎなかった(33頁)。「語りかける者に対し、聴く者として自己を開いていることこそヘヒュパコエーである」(35頁)、「ヘピステイス」は、……或る人において動詞ヘピステウエインが言われる際に、その個別の態度の現われがそこに由来する根拠としての、その人の在り様に関わる語である(37頁)。

### ③パウロの言語ゲーム

以上の方法論は、それ自体取り立てて珍しいものではなく、大学での聖書学や教父学の演習で一般的に行われているものである。それに対して、パウロの言語ゲーム論による分析——ことばと振舞いのやりとりの中で、ことばの意味ないし用法が決まるということ——は、分析哲学系の言語哲学を聖書テキストに適用したものであり、日本の聖書研究ではめずらしい試みといえる。もちろん、英語圏における聖書学や宗教言語論では、ウィトゲンシュタインの言語ゲーム論の応用も、それ自体はかなり一般的である。しかし氏の独自性は、パウロにおける「神の義」デイカイオシュネー・テウーの意味を言語ゲーム論によつて分析する際に、その予備的考察として、「日本語の『ただし』」「よい」の意味を言語ゲームにおいて占める位置から

分析し、「非記述的な『よい』、もともと記述的な『ただし』」というそれぞれの特徴(49頁)を取り出した上で、パウロの「神の義」の解釈を試みている点に認められるであろう。詳細は、氏の議論を実際に辿つていただくこととして、ここでは、「神の義」を言語ゲーム論によつて分析して得られた結論を中心に説明してみたい。氏は、「神の義」の意味を理解する為に、命令ゲームと約束ゲームという二つの言語ゲームを対比させる。

まず、命令ゲームにおける「正しい・よし」は、ゲームの仕掛け手(ⅡS、神)のなす命令(律法)を受け手(ⅡR、人間)が実行するとき、仕掛け手は受け手に「正しい・よし」と宣言する、という仕方で確定される。つまり、「このゲームは(命令―命令を実行する行為―デイカイオスと宣言(Ⅱデイカイオシュネー))というパターンで進む」(67頁)のである。これに対して、「約束に始まるゲーム」では、「正しい・よし」の判定は別の仕方で行われる。「そもそも約束は、Rがそれを信じるという仕方で受けとめることを期待してなされる言語行為」(68頁)だからである。本書では実例として、アブラハム契約における神とアブラハムとの対話が挙げられるが、その場合の「正しい・よし」は、神が約束を発話し、アブラハムがそれを信じるという対話ゲームにおいて、神がアブラハムとの対話をひとまず終える合図として理解されねばならない。

「デイカイオスは、約束ゲームにとどまらず一般に、そもそも〈信じる〉という仕方でことばのやりとりをする人についていわれる語」であり、「ヘデイカオス」とは、人格的存在が相互

に交流する際…に、ピステイスをもつて誠実にことばのやりとりをする者について言われることにほかならない」(69—70頁)。

これが、氏の解するパウロの信仰義認論の真意であり、この約束ゲームから理解されるべき真のデイカイオスが「イエスのピステイス」(イエスが主体として神に対してとつた態度)において提示されたものに他ならないという議論は重要である。こうして、「イエスのピステイス」の分析は信仰義認論と有機的に結合されるのである。またこの場合、信徒たちは、「そのイエスの信に倣い」、それに合わせる方向で信を抱くことにおいて、デイカイオスと認められるのである。したがって、本来、約束ゲームとして理解されるべき「神の義」が命令ゲームとして誤解されるとき、〈デイカイオス〉は命令を実行することに対する誉めことばとされてしまう。パウロの言う「信による義」(信仰義認論)は、命令ゲーム的な「行為による義」と誤解されてはならないのである。

「イエスのピステイス」をめぐる分析は、次のようにまとめられる(106頁)。

- (1) パウロ自身は「イエスを信じる」ことを主張も勧告もしていない。
- (2) パウロの弟子たちも初めは、パウロの考えとほぼ同様の理解をしていた。だが時代が下るにつれイエス・キリストが信仰の対象とされるようになり、かつそれがパウロの考えとして伝えられるようになった。
- (3) 使徒行伝は、パウロがはじめから「イエスを信じなさい

い」と伝道していたという理解を記している。

氏の議論には、個々のテキストの解釈に関して聖書学的に疑問な箇所も少なくないが、ここではそれとは別に、次の二点を指摘しておきたい。

1 清水氏は、第3章のおわりで、パウロはユダヤ教の枠内にとどまったのであり、初期キリスト教会がユダヤ教からの差異を明確化し、独自性を強調するようになったのは、ユダヤ戦争後にユダヤ教を立て直そうとする宗教改革(ユダヤ教の純粋性の回復をめざす)により、ユダヤ教から排除されることよってである、との考えを示している(106—110頁)。確かに、ユダヤ戦争後のキリスト教のシナゴグからの排除の意義については、多くの研究者によって指摘されている通りであるが、パウロがユダヤ教内にとどまったという認識は、パウロの信仰義認論が「律法と切り離された」神の義であるとの、清水氏の言語論的アプローチによる帰結と果たして整合するのであるか。あるいは、律法から切り離された神の義という思想は、ユダヤ教の枠内で説明できるというのであろうか。氏も参照するバートン・マックの言うように、パウロはイエスの追従者たちのキリスト神話(起源神話)をユダヤ教の叙事詩の中に組み入れることよって、キリスト神話に基づく神学を構築した、つまり、パウロはまさにキリスト教の発端であったと考える方が、氏の信仰義認論解釈とより整合するのではないだろうか。もちろん、氏によればパウロ以後、キリスト教会は急速にパウロの信仰義認論の真意を忘却することになるのであるが。

2 清水氏の議論の強調点の一つは、「イエスの信」と「イ



エスへの信」の峻別にある。これは、次に検討するパウロのイエス理解の内容（神の子と子なる神との区別）に関わる問題である。この両者が区別されるべきであること、また前者が後者に対して根本的であることは、氏が説得的に示すとおりであろう。その上で問いたいのは、次の点である。宗教経験の現実の場において、「イエスの信」は「イエスへの信」へと展開し、あるいは「イエスへの信」によって媒介されると言えないのであるか。つまり、「イエスの信」と「イエスへの信」とは、パウロ書簡においても、単純な二者択一となっていないのではないか。確かに、「イエスのピステイス」は、「イエスを神として信じる」という意味での「イエスへの信」ではないとしても、それが「イエスに対する人格的信頼としてのピステイス」と不可分であったと考えなければ、パウロ以降、「イエスの信」が「イエスへの信」へと変質できたこと自体説明不可能であろう。氏の議論は、こうした複雑な事態を単純化しているとの印象を受ける。問題は「イエスの信」がその論理のあるいは心理的可能性として、「イエスへの信」を内包していなかったのか、パウロ自身において、この二つの信はほんとうに二者択一的に峻別されていたのか、ということであり、それは、パウロにとってイエスは誰だったのか、という議論へと展開されざるを得ないのである。

### 三 パウロにとって、イエスとは誰か

これまで見た清水氏の議論は、パウロにとってイエスはヤハウエと並ぶ信仰対象ではなかったことを主張するものであつ

た。では、パウロにとってイエスとは誰であつたのか。これに対する清水氏の見解は、きわめて明瞭かつ重要である。

「それ（主なるイエス・キリストの名を呼び求める者は救われること。書評者補足）は決してイエスがヤハウエであるからではなく、もろもろの存在者との関係における、従って人間との関係における、ヤハウエ神の立場・地位に神によって就けられた者（神の主権の代理者）であることによる」（88頁）。

この点を説明するために、氏は、パウロの創世記一章27節の解釈の分析（二段階創造説）、そしてパウロと同時代のフィロンの創造説解釈との比較を試みる。詳細は省略するが、結論は、パウロにとってイエスは「神のエイコーン」「神の子」であつた、しかし、「神の子」は、「子なる神」とは、直ちには言えない、つまり、パウロは、ヤハウエ、イエス、人間を、神、神のエイコーン、エイコーンのエイコーンという階層的な区別によって捉えていた、ということである。この見解は、先の「イエスのヘピステイス」の議論と合致しており、人間（あるいは理性）は神のエイコーン（像）であるとする通俗的でやや粗雑な理解を訂正する上でも重要である。

こうした神のエイコーンとしてのイエス理解は、時間軸において見れば、終末論の問題となる（終末に新しい創造・創造の完成）。これは、パウロがイエスの復活をどのように理解していたのか、という問いに他ならない。氏の議論はここでも明瞭である。「パウロにとってイエス・キリストの復活は、キリストが万物の主として現に君臨する終末の到来の第一歩であり、本格的な終末を予告するものであつた」と（189頁）。この場

合、このキリストと信仰者との関係は、終末の先取りということになる。それは、「未来における終末が、現在に遡って効果を發揮し、キリスト者を変え始めている、という認識によって現在の生き方を方向づけている」（100頁）ということである。

ここで、氏がパウロの終末理解をさらに推し進める形で、「もはや未来の終末は：理論的には余計なもの」（101頁）と述べている点に注目してみよう。この連関で思い起こされるのは、氏自身は言及していないが、ブルトマンとその弟子たち（ブルトマン学派）の思想である。氏は、注でブルトマンに批判的に言及しているが、むしろ、氏が本格的に取り組むべき相手は、ブルトマンだったのでないだろうか。ブルトマンの実存論的解釈におけるパウロの終末論は、まさに黙示文学的な未来的あるいは宇宙論的終末論を払拭し、神の語りかけ（ことばの出来事）に直面した現在の決断に集中している。「全世界は今や復活のイエスを主として受け容れるかどうかの選択を迫られている」、「現在人間が選択を迫られている」（238―239頁）との議論は、ブルトマンのもものといっても、ほとんど違和感がないであろう。先に見た言語論的アプローチとは方法論こそ違え、パウロの信仰理解や終末理解に関して、清水氏はブルトマン学派（フックス、エーベリング、ユンゲルら）と多くのものを共有しているように思われる。

#### 四 ポスト・パウロ時代のキリスト教

第三部で、清水氏はポスト・パウロ時代へと議論を展開してゆく。そのために、まず第6章では、使徒行伝（ルカ福音書を

含めて）の構造を分析することによって、次の点が確認される。すなわち、使徒行伝は、「パウロを『神の子』』と言いだめた人として描いている」（199頁）、また「使徒行伝はペトロに対するパウロの理論面における優位を認め」つつ、「両者を折り合わせ、著者の時代の教会内をまとめていこうとしている」（201頁）。

この点を確認した上で、第7、8章では、こうした使徒行伝などのパウロ以降の思想展開が、その後の西洋思想に決定的な影響を及ぼしたことが論じられる。すなわち、「アテネにおけるパウロの演説こそが、少なくともその後のギリシア教父のしていることの、さらには中世哲学という営みの枠を決めることになった」（205頁）、と。

第7章では、使徒行伝が叙述するアテネにおけるパウロの演説が、ギリシア人の宗教（神と取引しようとする宗教的姿勢）への批判を介して、神とのコミュニケーションを求める「探求」的態度を勧めていること（初期キリスト教におけるソクラテス像と一致）が、また、第8章では、こうしたギリシア思想との関わりが、ギリシア哲学におけるアルケーの問いに応答する営みの中で、「無からの創造」論に至ることが示される。こうしたキリスト教思想の展開に対する清水氏の評価は、氏の理解におけるパウロの信仰義認論が、「思想としては死んでしまった」、「棚上げされた感がある」（206頁）ということである。

おそらく、この点については、では、三位一体論の成立とは何であったのか、それは、非パウロ的なパウロからの思想的逸脱に過ぎなかったのか、あるいは、パウロはいかに偉大であつ

ても、後の思想展開から見るとき、まだ未成熟であつたと言ふべきなのか、が問われねばならないであろう。

以上見た清水氏のパウロ解釈は、個々の問題点は別にして、パウロから初期キリスト教や教父までの思想史を見通した説得的な論究として高く評価されねばならないであろう。それは、新約聖書学だけでなく、日本のキリスト教研究全体に対する刺激的な問題提起であり、そこから生産的な対論が展開されることを期待したい。

深井智朗著

『政治神学再考』

——プロテスタンティズムの課題としての政治神学——』

聖学院大学出版会 二〇〇〇年九月二十六日刊

四六判 二四一頁 二六〇〇円

西谷 幸介

本書読後の評者の感想は、キリスト教界内外の方々にぜひ入手し読んで頂きたい、またそれに値する著作である、ということである。

主題として掲げられている「政治神学」ということで著者が意味しているのは、広義の「政治と神学の関係」(一一頁。以下、「頁」は略す)の議論である。日本におけるキリスト教徒、とりわけプロテスタントとして、宗教と政治の関係という問題について、一つの明確な学問的主張を呈示してみようというのが、本書における著者の企図である。その際の最大の論点は、宗教と政治との関係の見方には「明らかに大きくわけて二つの類型を見出すことができる」ということであり、それらは西洋史における「教会と国家との関係」(一一)の視点から、古代から中世まで存在した(わが国流に表現すればいわゆる)「政教一致」を支える「コンスタンティヌス体制における、あるいはその残像における政治神学」(「タイプA」と、一七世紀以降発生した「政教分離」)を掲げる「プロテスタンティズムのアン

グロサクソンの展開における政治神学」「タイプB」と呼ぶうる(一九)、そして自らはこの後者に立ちその妥当性を論証し訴える、ということなのである。この単純明快化された、しかも強いアピールを含んだ、宗教と政治の見方に関する類型論的主張によって、読者は、私の立場はつまるところいつたいどちらか、あるいは少なくとも、私の傾きはどちらにあるか、という問いに導かれることになる。

著者の立場は明瞭すぎるほど明瞭であって、「近代デモクラシーや人権の思想、自由についての考え方、憲法における教会と国家の分離の条項、自由結社の思想に基づく近年の議論等、近代以後の社会システムはプロテスタント的な文化価値に基本的なところで規定されて」おり、国家と宗教の分離原則を明白に憲法に取り込んだ戦後の日本もその例外ではなく、「そこに存在しているのは、プロテスタント的なものに構造的に依存し、規定された社会」であり(二一四)、しかもこの社会が「その背後にある精神を合わせて移入することなく」(一八四)、さらに「そのことに無自覚で、そのような社会システムを制度として用いてしまっている」ゆえに、それを「よりよく用いるためにも」(二八六)、この「プロテスタント的深層構造を(日本)社会に対して弁証(アポロゲティーク)し、また(日本の)プロテスタントイズムそれ自体にそのような自らの伝統を認識させる」(二八五。傍点評者付加)ことを自身の課題とする、ということである。

そこで、本書の使信の宛先は一方で日本のプロテスタントであり、同時に他方で他の立場の宗教者や宗教研究者、少なくと

も宗教を関心の視野にとらえながら日本社会を理解しようとしている向きのすべてということになる。プロテスタントイズム外の方々には本書が提示するのは、一般化して言えば宗教と国家・政治・社会の関係に関する、より分節化すればたとえプロテスタントイズムとデモクラシーとの関係といった論題を含む宗教と近代社会の関係に関する、現代日本の新鋭のプロテスタント神学者による信頼の置ける認識に基づいた主張ということになる。本書には先の二つの類型に関する著者の主張を支えるに十分な資料の涉猟と、簡潔だが要領を得たそれらの要点の呈示がある。その意味で、本書もまた、専制の元凶はキリスト教的西欧の一神教であるとか、一神教の西洋は不寛容で多神教の日本は寛容であるとか、問題としての民主主義の元凶はフランス革命であるといった、従来わが国で(識者の間でさえ)まことしやかになされてきた臆断吹聴の沈静化には大いに役立つことであろう。

日本のプロテスタントへの本書の訴えは、評者なりに言い表わせば、戦前・戦中・戦後と汎バルティアニズムとも言いうる雰囲気のみかでなされてきたK・バルトの政治神学の鵜呑みを反省すべきである、ということである。なぜなら、バルトの政治神学もおコンスタンティヌス体制の残像に依拠したふしが抜け切らないからであり、一九四五年以後の日本の民主主義体制すなわちタイプBの政治神学に呼応する政治構造のなかにあるプロテスタントイズムがそれに無批判的に追従することには基本的な矛盾があるからである。表題の「再考」はバルトの教義学のみならず政治神学にもきわめて強く影響されてきたわが

国のプロテスタント界の思想状況の「修正」を促す意味がとくに含ませられている（一九）。

\*

本書を貫く著者の主題考察の方法は、「政治神学」という事柄の性質からして当然と言えば当然のことだが、「社会史と神学史」との「結びつき」を重視するというものである（二三、二三八）。ドイツの神学者たちの間にも九〇年代以降（ようやく）そのような研究方法が見られるようになったことに著者は言及しているが、これは八〇年代にかの地で顕著になったE・トレルチ（バルトから克服されるべき近代自由主義神学の代表者と名指されたトレルチ）の研究業績の見直しから来ている。そのトレルチがプロテスタンティズムを歴史的に二段階に分け、厳密な意味での「近代」は宗教改革の「古プロテスタンティズム」からではなくアングロサクソン世界で展開した「新プロテスタンティズム」と共に開始したと見たのは周知のことだが、その際の決定的視点の一つは国家と教会の分離つまり自由教会の発生という新しい歴史的社会的現実であった。トレルチやM・ヴェーバーのキリスト教と近代社会との関係の探究への決定的なきっかけとなったのがユダヤ系ドイツ人法学者G・イエリネックのフランス人権宣言の研究だということも周知のこととなったが、そのイエリネックは、著者が適切に指摘するように、「人権という思想ではなく、人権ということが（近代国家の憲法をおして）制度化するという歴史的な現実に注目した」（二二二、傍点評者）。

日本社会を宗教の視点から理解しようとする人々にたいする

著者のプロテスタント的アポロゲティークの立脚点も、一九四五年以後の日本が「タイプBの政治」神学的構造に規定された社会構造の世俗化した形式」（一八三）を受容し、現在もなおそれを保持し続けているという歴史の確固たる現実にある。この社会的現実の歴史的宗教的由来についてわが国の多くの人々が不当に無自覚であり無関心と見えるゆえに、著者はプロテスタント神学者として少なくともそのプロテスタント史的意味深長性について弁証する責任をこの書で果たそうとしているのである。これは著者がその学恩を証言している（二三八）日本の代表的プロテスタント神学者大木英夫氏が開拓された線の継承であり展開であると言ってよい（一九六八年初版で現在も一八版を重ねて読まれ続けている氏の『ピューリタン』（中公新書）なども本書と合わせて再確認されるべき著作であろう）。

\*

注意しておいたほうがよいと思うのは、著者は「デモクラシーにはそれを支える正統的な伝統があり、それはもはや自覚されていない場合でも消し去ることはできない」とまで言うのだが（一四〇）、他方、「ピューリタニズムにその源流を持つプロテスタンティズムの新しい展開（『政治神学B』）のアメリカにおける最初のアプリケーション」がそのまま「キリスト教国という原風景もない」日本に適應されるわけではなく、ここでは「第二のアプリケーション」となる（一八四）、と述べている、ということである。また、自分は政治神学再考という議論の「入り口を作ったに過ぎ」ず、「その向こう側にあるべき構築物」については今後の課題であり、「それは何も著者が

独占権を有している仕事ではない」と、「あとがき」で述べている(二四一)。これらの言葉を評者なりに解すれば、本書の日本人読者は、戦後の日本社会の成立にも無視しえない仕方であらう。刻印されている新プロテスタンティズムの伝統や精神を把握し共有した上で、あらためてそれぞれの立場から、この社会そのものにも、以上の精神や思想に関しても、批判的に取り組む作業へと招かれている、ということであろう。日本のプロテスタントである評者自身にも政治神学Bから見たアメリカ自体、またそれの日本への適用にまつわる自問があり、他の立場の方々はましてや多くの質疑の思いを抱かれることと思われる。キリスト教神学において「弁証学」は「対論学」とも理解されてきたわけであり、本書が刺激となつてわが国における「政治神学B」をめぐる多様な立場からの対論が起ることこそ本書が求めているところでもあろう。

しかし、その場合、その議論のために本書が示す基本線はあつたのであつて、それは著者が現代ドイツの指導的プロテスタント神学者W・パネンベルクを取り扱う第17講の「宗教なしに社会の統一は可能なのか」という表題と深く関わっている。これはパネンベルク自身の命題的問いだが、それが本書が読者に差し出す象徴的な、つまり本書の問題提示を一括する問いである。この問いにどう答えようとするのか、ということが問われるのである。その際、「宗教」という契機をのっけから否定して議論にかかる向きも当然ありえようが、「政治神学」を標榜する限りは、そこに宗教の社会統合の機能に関する何らかの肯定的前提がある。ただ、それが、パネンベルクのように、政治

神学AからBへの歴史的展開を熟知しながらも、なおタイプA神学者かと思わせる答えを示唆する、という仕方では、もはや説得力をもつた議論とはなりえないだろう、ということなのである。ヨーロッパの神学者にしてみれば、やはり——バルト流に言えば——「どのような犠牲を払っても……(準国教会的)国民教会の形態を放棄したがる」のであろうか(一六一)。

しかし、著者が指摘するように、スウェーデンのルター派教会は二〇〇〇年元日をもって政府による教会監督の任命に象徴されるその国教会的形態を廃止した(二二五)(原理的な宗教的自由の同国での立法はすでに一九五一年になされていたのだが)。このように、*ゲゲん*ゆつくりと、ということにはなるが、政治神学Aに対応したヨーロッパのコンスタンティヌス体制残像の溶解もまた歴史の不可逆な流れと思われる。それを必然化しているのは、そもそも宗教は国家権力による画一的強制に馴染む事柄ではなく、(社会的情景としては)個々人の徹底的に主体的な良心の事柄として始まるという、歴史のなかで戦い取られ、確立された強固な認識である。一方でこの認識を共通の文化遺産として固持しながら、なお他方で人類の平和的一致のための宗教の社会的役割ということを論証するのが政治神学Bの責務ということになる(しかし、これはまたじつに困難な課題ではある!)。

以上のような今後の課題をも指し示しているという意味で、本書をいわば問題提起と方向づけの著作として性格づけてよいであろう。しかし、本書がわが国の宗教者・宗教研究者が取り組むべき、未回答の重要主題の一つへの貴重にして有力な緒論

となっていることはまちがいない。入手、精読をお薦めしたい。

\*

最後になつてしまつたが、本書の参照価値を示すために、その目次の(全体ではないが)概要を、取り扱われた文献名や著者名をいくつか(「」で補つて、しるしておくことにする。

プロローグ——プロテスタンティズムの課題としての政治神学  
第1部 コンスタンティヌス体制とその残像における政治神学

(政治神学タイプA)

第1講 『政治的問題としての一神教』(エリック・ペーター

ソン)と『政治神学』

第2講 カール・シュミットの『政治神学』

第3講 ハンス・ブルーメンベルクの問い(『近代の正統

性』)

第4講 エルンスト・カントローヴィチ

第5講 『王の二つの身体』

第6講 政治神学のドラマツルギー(ジャン・マリ・アポ  
ストリデス『機械としての王』、『犠牲に供せられた

君主』)

第7講 ハンス・ケルゼンの『神と国家』

第8講 神と国家

第9講 エルンスト・カッシーラー『国家の神話』の立場

第2部 プロテスタンティズムのアングロサクソンの展開にお

ける政治神学(政治神学タイプB)

第10講 中間的考察(E・W・ベッケンフェルデ)

第11講 プロテスタンティズムのアングロサクソンの展開に  
おける政治神学(E・トレルチ)

第12講 二つのセオクラシー(M・パコー、A・A・フ  
ァン・ルーラー)

第13講 「被造物神化の拒否」の帰結(M・ヴェーバー)

第14講 二つのデモクラシーの伝統(G・セイバイン)

第15講 デモクラシーとピューリタニズム——A・D・リン  
ゼイの視点(『民主主義の本質』、『諸教会とデモク  
ラシー』)

第16講 近代世界と自由の問題——H・ブルーメンベルクと  
P・T・フォーサイス(『信仰、自由、未来』)

第17講 宗教なしに社会の統一は可能なのか——W・パネ  
ベルクの視点

第3部 日本における政治神学の問題

第18講 カール・バルトと日本のプロテスタンティズムの政  
治神学(松谷義範、南原繁)

第19講 日本の教会の母体としてのアメリカの教会(R・ニ  
ューハウス他)

第20講 一九四五年以後の日本の社会と宗教——W・P・ウ  
ッダードというサンプル

エピローグ——ラディカル・プロテスタンティズムと政治神学  
あとがき

人名索引



小原克博著

『神のドラマトウルギー』

——自然・宗教・歴史・身体を舞台として——

教文館 二〇〇二年一月一〇日刊

B 6判 二〇二十vi頁 二五〇〇円

深井智朗

本書について

本書『神のドラマトウルギー』の分量にして四分の三を占める第一部は、「はじめに」に書かれてある通り、著者が一九九六年に同志社大学に提出した博士論文「ヴォルフハルト・パネンベルクの神論に関する一考察」が基になっている。おそらくそれは日本語で書かれた最初のパネンベルクの神学についての博士論文であろう。残りの四分の一である第二部は著者がその後同大学の『基督教研究』に発表した二つの論文であるが、主としてパネンベルクとの対話が試みられている。

しかしいずれの部分もオリジナルをそのまま収録したわけではなく、「随所に加筆、削除等の修正をして、全体としてまとまりのあるものに編集し直している」（五頁）ということである。第一部と第二部のそれぞれの意図、また両者の関係は、「第一部では、……パネンベルクとの対論を軸としながら、神についての理解（神論）を深めていく上で、重要な論点をそれぞれの章について扱」（四頁）っており、第二部では「第一部

で得られた成果を適宜用いながら、……『身体』を舞台として現代世界の諸問題を視野に入れていく」（同）ということになっている。

それ故に本書を読み解くためには、第一に著者のパネンベルク理解という点が検討されねばならないし、第二に著者が「第一部で得られた成果を適宜用いながら」というのであるなら、著者がパネンベルクの神論から何を受け取ったのが検討されねばならないし、最後に著者自身の神学的な立場についての検討がなされねばならないであろう。第一と第二の課題は区別しにくいもので、一緒に扱うことにしたい。

パネンベルク研究における本書の位置

ドイツの神学者ヴォルフハルト・パネンベルクがH・U・フオン・バルタザールのバルト研究の書評という形式でバルトのアナロギアに関する論文を公にして人々の注目を集めたのが一九五三年のことであり、「救済の出来事と歴史」という論文で彼の神学的なプログラムの見取り図を明らかにしたのが一九五九年、さらに「歴史としての啓示」というハイデルベルク大学での共同研究の成果を出版し、新しい神学的な立場の登場と評されたのが一九六一年、それから約三〇年を経て彼の体系的な著作である『組織神学』（全三巻）が完結した。パネンベルクの著作や論文の数は二〇〇二年四月現在で六七〇を超えており、多作な神学者のひとりである。

同時に彼についての研究書や研究論文も数多く書かれており、その数は増え続けている。一九六〇、七〇年代初頭の諸論

文はパネンベルクとそのグループが提示した神学的な立場に対する批判が大半であったが、七〇年代後半から彼の神学的プログラムについての研究書が出はじめ、八〇年代に入りパネンベルクの神学についての研究で学位論文を書く人々が急増した。評者が入手した限りであるが、既に四六のパネンベルクの思想に関する博士論文が世界各国の大学や神学校に提出されている。

しかしこの度の著者の議論は（博士論文の段階でどのようなものであったのかは分からないが、本書を読む限りにおいては）これらの仕事とはほとんど交渉することなく、またそれらに言及することもなく、著者独自の視点からパネンベルクの「神論」について論じ、またそれに基づいて著者の神論を展開している。その際パネンベルク自身が自らの諸著作の構想について述べていることにもそれ程関心を示していない。それは著者の目的が単なるパネンベルク研究に終わるのではなく、パネンベルクの神論を基にして、著者自身の神論、あるいは正確には神学認識論及び方法論を展開することにあるので、厳密なパネンベルクの神論の研究であろうとすることや、他のパネンベルク研究や解釈との対話は必要のないことなのかもしれない。それ故に本書にはパネンベルクの神論についてこれまでの研究に何か新しいものを付け加えるとか、新しい解釈を提示するということはほとんど見られない。

それにもかかわらず著者がここで提示した他の研究者が試みていない新しい視点をあげるとすれば、「神論」をパネンベルクの名著『組織神学』を中心に検討するということであろう。

なぜなら、著者によれば『組織神学』はとりあえず、パネンベルクの神学体系の完成品ということになるからである。

パネンベルクの「神論」については著者の博士論文とほぼ同じ時期にドイツで出されたミヒャエル・ムールマン・カールの教授資格論文が広く注目されたことは記憶に新しい。ムールマン・カールが提示した視点は、それまでの研究を整理総括しているという点でパネンベルク研究のひとつの指標となっている。彼の仕事はパネンベルクの神論の初期から後期（と呼ぶべきであるならば）への展開における連続と非連続とに注目し、丁寧な神論及び歴史論の分析を行ったものである。その際彼が注目したのも三位一体論と自然神学（基礎神学、哲学的神学）である。もつともパネンベルクの神学を論じるに際して、彼の神論と自然神学の機能を中心に論じることは、彼自身が両者の重要性について繰り返し述べていることからみても自然なことである。

ムールマン・カールの教授資格論文はパネンベルクが『組織神学の根本問題』の「序文」で提示した神学における「歴史と神」という主題がパネンベルクの神学の核心であり、八〇年代以後の三位一体論の強調、とりわけ「経綸的三位一体論と内在的三位一体論との結合」という考えは、「歴史と神」という主題の展開であることを強調し、そこに連続性を見ており、またこの展開にもなう非連続と矛盾をも指摘している。さらにはパネンベルク自身の著作計画についての文章から基礎神学の内容の展開についても連続性と非連続性とを指摘している。

著者の神論の取り扱いは同じようなペースでドイツに立つ

ものであるが、氏の強調点はむしろ『組織神学』におけるパネベルクの立場がひとつの完成点であり、それを中心に取り扱うべきだというものである。著者は次のように述べている。

「パネベルクの神論を考察する上で、方法論として次のようなことを考えたい。第一に、彼の著作の中でも特に『組織神学』（第一巻・一九八八年、第二巻・一九九一年、第三巻・一九九三年）に焦点を絞って考察する。彼はすでに膨大な著作を著しているが、それらを網羅的に取り扱うことに力を注ぐより、彼の神学研究の総集編とも言える『組織神学』の中で彼の意図を集約的に読み取っていった方が、われわれの考察にとって有益だからである」。「確かに彼の神学的立場に関して、長期にわたって積み重ねられてきた変化や修正を指摘することは可能であろう。しかしパネベルクは『組織神学』の中で、既刊の著作の中で展開された思索との距離感を十分に意識しており、自分自身の神学に端を発する影響史についても熟慮している」。「したがって、われわれとしては、彼の膨大な神学的著作に目を奪われ、煩雑な議論に陥るよりも、パネベルク自身の手で総括された『組織神学』に集中的に行く方が論旨を明確にすることができるであろう」（一九頁以下）。

### 神のドラマトウルギ

第一部ではこのような視点のもとにパネベルクの「神論」が考察されている。その主たる主題は（一）自然神学の問題、（二）神認識の問題、（三）三位一体論である。

自然神学の再検討という課題（第一章）は、パネベルクと

著者とが共有している重要な課題なのであろう。著者はパネベルクの神論の解明の第一の課題として『組織神学』に……展開されている「自然神学」、「哲学的神学」が指し示す問題群を明らかにし、その今日的意義を明らかにする」（二三頁）という。著者によればパネベルクの「自然神学」とは「近代以降のプロテスタント神学の中で、とりわけ啓示神学と対置される形で固有の位置を与えられている自然神学と区別して、その言葉が生み出されたギリシア哲学の土壌の中に自然神学の原型を見ようとす」（三一頁）ものであるという。そのようなパネベルクがめざし、また著者が考える自然神学は「弁証法神学がその批判の対象として概念化した自然神学と異なり、神が〈自然から〉認識されるとは考えていない」。著者は次のように述べている。「信仰が依拠する神認識は、人間の自己経験や世界経験から生じてくるものではない。しかし同時にパネベルクの理解に従えば、神がたとえ「聖なるもの」「永遠」などいかなる属性をもつて語られようとも、神は何の媒介もなしに直接的な経験によつて認識されるものではなく、日常的な経験の中で後天的に獲得された神概念の（神認識）とのかわりなしには、そもそも認識の対象となり得ない……。つまり、神は〈自然から〉認識されるのではなく、神ご自身が自然の中に自己啓示されることによつて、言うなれば〈自然において〉認識されるのである」（五一頁）。

すなわち著者は自然神学ということで、弁証法神学（とりわけカール・バルト）によつて批判され、プロテスタントイイズムの中で評判の悪くなっていた「自然神学」ではなく、同じ言葉

であるが、それによって、別の事態を提示しているのである。そこで著者の試みは、宗教的認識、あるいは神認識、さらに言うならば超越の次元の認識の最大限の枠組みを設定しようということであろう。それはドイツ神学の伝統でいうならば、宗教的なアプリオリやR・オットーの「聖なるもの」という概念によって考えられてきたものであり、さらにはP・テイリツヒが「究極的な関心」という言い方をしたり、アメリカの社会学者P・バーガーがそれを「帰納的方法」と呼び、トレルチやシユライエルマツハー、テイリツヒ、パネンベルクという系譜を提示しながら取り組んだ問題でもある。

この問題はパネンベルク自身がその神学的なキャリアのごく初期から取り組んできたものである。初期の哲学的概念の受容に関するパネンベルクの議論も、彼の中世の神概念の歴史についての一貫した研究も、哲学と神学に関する彼の研究もそのような関心から生じているものである。この自然神学をめぐっての議論によって、超越の問題を論じるための舞台が設定されるわけである。

この点は既にパネンベルクの神論の考察の第二の重要な主題である「神認識」の問題と関係している(第2章、第3章)。著者はここでは「組織神学」ではなく、パネンベルクが『歴史

としての啓示』で提示した啓示の認識に関する諸命題などをかなり詳細に分析するなどして、宗教経験、あるいは神認識における「間接性」、あるいは「媒体」の問題、著者の言葉でいうならば「メディアとメッセージ」の関係について論じている。

著者はパネンベルクが自然神学の必要性について論じている中で

「神と呼ばれるものに対する哲学的(外郭概念)の必要性」を主張していたことを指摘し、それが「神」という言葉の内部における閉塞した神学的作業を支援する態度でもなく、また、信仰に先行する人間の恣意的操作の現われでもなく、「外郭概念の外郭との関係を思考し、そこに直面する矛盾や危機を内部に取り込みながら変容していく枠組みであり、信仰と世界経験の矛盾の関係に対する積極的な議論を誘発する概念であった」と述べている。それ故に「神」という言葉はメディアにもメッセージにもなる、それら両極性を備えた動的概念(七二頁)であるという。この命題によって、神学的認識の特殊性のみならず、神学的な認識論の有効性も示そうというのが著者のねらいである。それはバルトに代表されるような啓示神学の影響のもとで見過ごされてきた、神学における「世界」や「経験」の次元の回復の試みである。

それは著者がパネンベルクと(具体的な内容は別として)共有している視点であろう。著者はパネンベルクの神学の中からとりわけ「自然」概念と「神」概念とを結び付ける視点を引き出すことによって、新しい認識論を提示しようとしているのである(八三頁)。それが「ドラマトウルギー」という言い方で著者が述べていることである。著者によれば、「通時的に語るなら、『自然』は起源論的創造と終末論的創造の両次元のただ中であつて、それらと区別されながらも、それらを結びつけ、救済史的なドラマを生み出す舞台となる。また共時的に語るなら、『自然』は象徴などの媒介(ドラマトウルギー)によって往来が可能となるロゴスとヒオスの両領域を包括する世界であ

る」(八三頁)。そしてこのように考えることで、宗教経験を一面的にではなく、多元的・多義的・多声的に表現できることを示唆している(同)という。そしてそれによって神学が現実の全体性を回復し、現実認識においても必要なものではなく、超越のみならず現実の認識としても有効性をもつたものになると著者は考えているのであろう。

第三の課題としてパネンベルクの三位一体論が取り扱われているが(第4章)、ここではパネンベルクが、三位一体論を強調する神学を展開するようになったこと、内在的三位一体論と経絡的三位一体論との結合など近年の神学議論などとの関連で、パネンベルクの三位一体論を解説し、さらに著者が既に提示したメディア論に基づく三位一体論のパスpekティヴを明らかにしている。

#### 著者はパネンベルクの「神論」から何を受け取ったのか

著者はパネンベルクの神学から主として二つの点を受け取り、それを自己の神学的な主張の展開に積極的に生かそうとしたと思われる。ひとつは神概念の普遍性、あるいは自然神学に関する議論で展開されているように、総体性ということである。著者によればパネンベルクは神なしに生きることでできる世俗化された世界の中で(二二頁)、神の問題と積極的に取り組んだ神学者なのであり、そこにこそ彼の仕事の現代的な意義がある。神とは「すべての現実を規定する主体者一であり、「一切の有限な現実の総体」であり、「世界を規定する力」である。もしそうでないとしたら、神ということの意味のないも

のになっってしまうからである。そこに神と世界とを関係付ける意味があり、弁証法神学などによって規定された神学とは異なつた、より広い神学の課題のパスpekティヴが見出されることになる。その具体的な場所はパネンベルクによつては「歴史一と呼ばれたが、著者はそれを神のドラマトゥルギーの舞台と考へた。この視点をもつて著者は現代の環境問題や生命科学の問題を論じるのである(第6章、第7章)。それはおそらく今後さらに広い分野へと拡大されて行くのであろう。

第二の点は第一の点と表裏をなしているのであるが、それはパネンベルクが初期から用いていた用語を使うならば「間接的神認識」ということであらう。それはメディア論として著者によつてニリユールされ、有効なパスpekティヴを与えられている。神と世界との間を切り結ぶのはこのメディア論によつてである。それは弁証法神学が取り組んだ問題であり、パネンベルクがバルトや弁証法神学の運動を批判する中で展開した議論であり、後年パネンベルクとE・ユンゲルがそれをめぐつて論争した点でもある。著者は新しい言葉でこの問題を説明し、より広いパスpekティヴを与え、著者の神学的方法論とした。

#### 著者の神学的立場について——評価と批判

最後に既述の二点にしばつて著者の神学的な立場について検討してみたい。第一に著者が切り開こうとしている神学的なパスpekティヴは大変意味深いものである。神学が骨董品店の棚にこそふさわしいものであるかのように考えられ、また「神

学的」という言葉が「主観的」、あるいは「絶対的」、さらには「狭隘的」という意味にさえ用いられる今日にあつては、この神学は、神学がもつていた本来の豊かさを弁証するものである。それはパネンベルク自身が目指していたところでもあり、その意味ではパネンベルクの新学の紹介であり、著者の神学的パースペクティヴの紹介でもある本書の役割は十分に果たされているといふべきであらう。

それにもかかわらず、なおいくつかの点を述べておきたいと思う。これが第二の点である。まずはじめに著者のパネンベルクの新学の取り扱いである。今日しばしば見られるように、パネンベルクの仕事を前期、後期に分けたり（たとえば日本では近藤勝彦のパネンベルク論にそれが見られる）、また彼の思想における発展や連続性を細かく分析するということは、彼が彼の神学的プログラム（『組織神学』）を公にした今日ではそれほど意味のあることだとは思えない。その点で著者が提示した『組織神学』（全三巻）をひとつの完成品とみなして、そこに提示された神学的プログラムからパネンベルクの新学について論じるという著者の構想それ自体は妥当性をもっている。

しかし問題は、この構想がどれほど本書の内容に反映されているか、ということである。あるいは『組織神学』でパネンベルクが提示した「神論」の意図にどれほど忠実かということである。というのは、著者は本書ではほとんど『組織神学』の第一巻にしか言及しない。また著者の「神論」の議論の対象となっているのは、既にパネンベルクが『組織神学』以前に明らかにし、確かに『組織神学』で再構成され、新たに論じられては

いるものの、あえて『組織神学』を中心に」とまで言わなくてもよいようなテーマばかりである。とりわけ三位一体論は、パネンベルクはその「組織神学体系」全てに関わる問題であると述べていること、そしてまた実際にそのようなプログラムを展開していることを考えるならば、本書ではその意図が無視され、むしろいわゆる「初期パネンベルク」的な枠組みの中で議論が展開されていると言えないだろうか。著者が提示したパースペクティヴはむしろパネンベルクの『組織神学』全巻との対話を行うことでさらに豊かにされるのではないだろうか。

次に著者がしばしば引用する「神と呼ばれるものに対する哲学的（外郭概念）の必要性」という点についてである。著者はここから独自の「メデア論」を引き出した。

この命題はその原型へと遡ろうとするならば、パネンベルクが彼の神学的な経歴の出発点において展開した議論の中に既に見出されていたものである。それは最初は「人間学の課題」として展開されていたのである。神のドラマトウルギーと著者が呼んだ問題意識は、実はパネンベルクにおいては「人間学一の課題として設定されていたものである。それを考えるならば、パネンベルクが彼の『キリスト論』、『学問論と神学』、『人間学』を三部作と呼び、その上で『組織神学』を書いたと言っていることが重要に思えてくる。著者の今回の仕事の前に前者のパースペクティヴが含まれているが、第三のモティーフ、すなわち人間学に関するパネンベルクの膨大な著作との対論がなかった（もちろん六三頁などで断片的には触れられている）のは残念なことである。

最後に、著者が言うとおり、パネンベルクの仕事はヨーロッパ精神史に規定されている。もちろんパネンベルクはそれを超えて行くことができるのが「神の学としての神学」であると考えている。著者も「神論およびキリスト教神学がヨーロッパ的伝統を一つの源流としていることは疑い得ないことであるが、われわれはそれがヨーロッパ以外の文化圏においても位相の変化を伴いながら、適用可能なものであることを示していかなければならない」(二一頁)と述べている。その意味でのより広い伝統との取り組みが必要だと思われるが、本書にはそれがあまり見られない。著者の描いてみせてくれた舞台台本も監督も俳優もみなヨーロッパ精神に規定されたものばかりである。しかしそれは今後の著者の仕事の中に期待すべきことなのである。

保呂篤彦著

『カント道徳哲学研究序説』

——自由と道徳性——

晃洋書房 二〇〇一年三月二〇日刊

A 5判 vi + 二七七 + 一九頁 五三〇〇円

水 見 潔

本書は、カント道徳哲学思想の発展を、その理論的基礎づけと密接な関連を有する自由論の変移に着目しつつ、内在的に究明しようとするものである。したがって本書は、まさしく本格的なカント道徳哲学研究としての体裁を立派に備えているのであるが、それにもかかわらず、その題名は端的に「カント道徳哲学研究」ではなく、「カント道徳哲学研究序説」となっている。その理由は、著者自身が「あとがき」で述べているように、第一には、本書で考察対象となっているのが主として『純粹理性批判』と『道徳形而上学の基礎づけ』とであって、この主題にとつて重要性をもつ『実践理性批判』、『単なる理性の限界内における宗教』、『道徳形而上学』についての考察がまだ完結していないからである。また、第二には、本書は著者が一九九一年に筑波大学大学院に提出した学位論文を主要な基礎にしているため、一九九〇年頃までの独・英両語による主要な研究が網羅的に参照されているのと対照的に、それ以後の研究が顧みられるに至っていないからである。つまり、題名に「序説」



の語を付したところに、研究の完成を今後に期する著者の意気込みを感じ取ることができるのである。

本書の最主要的な論点は、批判期道德哲学と呼ばれるべきものが、一七八五年の『道德形而上学の基礎づけ』（以下、『基礎づけ』という）における画期的な発見をまつて初めて可能になった、ということである。つまり、著者の見解によれば、『実践理性批判』において明確な形をとってくるような超越論的自由と道德法則との相互性に基づく道德哲学は、決してカント自身が一七八一年に『純粹理性批判』第一版ですでに予測していたものではなく、一七八五年における発見によって、カントが従来の道德基礎論を放棄せざるを得なくなったことの結果として生じてきたものなのである。この論点を立証せんがため、著者は、本論を三部に分けて展開する。第一部『純粹理性批判』の成立期』では、『純粹理性批判』第一版に見られる道德基礎論が実は一七七〇年代におけるカントの見解をなお引き継ぐものであり、したがってそこではなお道德は超越論的自由を前提しなくても成り立つものとみなされている、ということを明らかにし、かつなぜそのような見地が一七八五年の発見によって放棄されなくてはならなかったか、ということを明らかにしようとしている。第二部『道德形而上学の基礎づけ』における新しい試み』では、著者のいわゆる発見に基づく道德基礎論の新しい試みである『基礎づけ』第三章の記述を分析し、この発見の本質を説明するとともに、それに伴って超越論的自由と道德との密接な結びつきが生じてきた所以を明らかにしようとする。第三部『批判期道德哲学の問題点と擁護の試み』では、そ

うした発見の成果として成立した批判期道德哲学において、超越論的自由と道德法則との相互性が根底に据えられることになったために、カントの自由論に対する根強い批判が現れてくることになったということに、著者は注目する。その批判の要点は、カントの自由論では道德的に善き行為だけが自由な行為だということになってしまふ、というものである。著者は、この種の批判にはカントの所説に対する誤解が含まれている、と見る立場から、カントを擁護することによって、一七八五年の発見とそれに基づく批判期道德哲学・自由論の意義を確認することができると思われるのである。

第一部の論述から明確に読み取れる著者の見解によれば、カントは『純粹理性批判』第一版を書いたときには、あくまでそれを理論・実践両使用にわたる理性の全体的批判と考えていたので、その中に実践理性の批判にあたる部分つまり道德基礎論をも含めている。「超越論的方法論」中の『純粹理性の規準』がそれである。ところが、そこに見られる自由概念や道德の基礎づけに関する議論は、後に『実践理性批判』で明確にされるいわゆる批判期のものとは違っていて、むしろ一七七〇年代の考察を引き継ぐ内容のものである。ひとは往々にして、カントの自由論や道德哲学を「批判期の」という形容語で一括し、例えば『純粹理性批判』における自由論を『実践理性批判』におけるその準備としてのみ理解しようとするが、著者はその種の試みを「誤っている」と断定している。

『純粹理性の規準』における自由論については、その内容が同じ『純粹理性批判』中の『純粹理性の弁証論』で語られてい

るものとは異なっているということが、すでにA・シュヴァイツァーらによって指摘されている。通説では、「規準」の部分は「弁証論」の部分よりかなり早くに書かれた。それゆえ、その記述はまだ『実践理性批判』の直接的準備となるような「弁証論」の見地に達していないのだ、というふうな解釈するのは可能であるように見える。しかしながら著者は、「弁証論」の自由論もなおまだ「規準」のそれによって規定されていると解釈することをおして、『純粹理性批判』第一版全般にわたるカントの自由論及び道德基礎論の立場というべきものを、「規準」の記述に基づいて把握しようとするのである。

そこで、著者が把握するところによれば、『純粹理性批判』においては、二種類の自由の概念つまり「超越論的自由」と「実践的自由」との概念が並存している。超越論的自由は、因果関係における絶対的自発性を意味し、それは「弁証論」の第三アンチノミーに見られるとおり、蓋然的に想定可能なものとどまつている。これに対して、実践的自由とは、理性が感性的衝動から独立に行為の原因になる、ということの意味しており、その際に理性自身がさらに高次の作用原因によって規定されていないかどうか、ということとは問われない。つまり実践的自由は、超越論的自由の実在性如何という「思弁的」問題を度外視しても成立し得るものであり、現に理性がそういう仕方で行為の原因になり得るということは、理性の発する二種類の指示——幸福になるために何を為すべきかを示す「実用的法則」と幸福に値するようにするために何を為すべきかを示す「道德法則」——によって明示されている。理性における自由が法則

として発現することについては、これを規則性や普遍性を求める理性一般の作用として理解することができる。したがって実用的法則や道德法則という形で発揮される実践的自由は、普遍的認識・判断という形で発揮される理性の理論的使用における「自由」と共通の性質を持つものであることになる。

「純粹理性の規準」における論述は、まさにそういう意味での、すなわち実践的自由に基づく理性の規則性の発現としての、道德法則という概念によって道德の基礎づけを遂行しようとするものにほかならない。要するに、超越論的自由の実在性如何の帰趨には関わりなく、理性自身の規則性・普遍性の一種態としての実践的自由及びその発現としての道德法則によって十分に道德哲学を基礎づけることができる、というのが、『純粹理性批判』第一版の時点におけるカントの見解であり、かつそれは概ね一七七〇年代における彼のこの問題に関する立場を引き継ぐものであった、と著者は解釈するのである。

では、カントをしてそのような見通しを放棄せしめるに至った、一七八五年の発見とは、いったい如何なるものであったのだろうか。第一部末尾に見られる著者の論述によるならば、その主たる内容は道德性の原理としての「自律原理」である。それは「基礎づけ」において、まづいわゆる定言命法の第三範式で、「すべての理性的存在者の意志は普遍的に立法する意志である」という形で表明され、さらにそれに続けて、道德法則の拘束性は人間が自分自身で与える、しかも普遍的な法則に服従しているとみなされるときにはじめて説明可能である、とカントは述べている。そして、著者によれば、カントはここから歩

を進めて、そのような意志の自律を意志の自由と同一視できると考えて「自律としての自由」の概念を提示し、さらにはそのように理解された自由と道徳法則とが互いに他を引き出すという、いわゆる両者間の「相互性命題」に至ったのである。ところで、自律としての自由は、必然的に超越論的自由に等しいものでなくてはならないであろう。ここに意志といわれているのは、理性的存在者の本質的意志にほかならないのであるから、「意志の自律」は畢竟「理性の自律」を意味する。ところが、理性が自分自身に法則を与えることにおいて自律を貫くということは、より高次の作用原因による規定を受けない、つまり他律を排除する、ということによつてのみ成立する。したがつて、自律的理性とは、第三アンチノミーで思い見られた、絶対的自発性としての超越論的自由の担い手と同値のものとして認識されねばならないのである。こうして今や、超越論的自由は道徳性の必要かつ十分な条件としての意味を持つことが明らかにされてきた、と見られるのである。

続く第II部において著者は、「基礎づけ」第三章の論証構造の検討に進む。この第三章こそが、著者のいわゆる一七八五年の発見に基づいてカントが道徳の基礎づけの理論を展開しようとしている箇所にはかならないからであるが、著者の見解によれば、カントはここでなお自らの発見についての明瞭な認識に達していないために、論証による道徳の基礎づけの試みに結局失敗している。したがつて著者の意図は、そこにおけるカントの論証を細密に分析することをおして、それが失敗に帰さざるを得なかつた所以を明らかにするとともに、カントがあらため

てこの失敗を克服する形で、『実践理性批判』における批判期道徳哲学の確立へと歩を進めねばならなかつたという事情を指し示してみせる、ということにある。

当該箇所では、まず道徳性の原理を一個のア・プリオリな総合命題であると述べている。これによつて、ここでの課題が「ア・プリオリな実践的総合命題はいかにして可能か」という問いに答えることである、ということが示唆されているが、その命題として彼が挙げているのは、「端的に善い意志は、その格率が常に普遍的法則と見なされる自分自身を自らの中に含みうる意志である」というものである。しかし著者によればこれは明らかに分析命題であり、カントは掲げるべき命題を取り違えているのである。本来道徳性の原理として掲げられるべきものは、定言命法の第一範式たる「汝の行為の格率が汝の意志によつてあたかも普遍的法則となるであろうように行為せよ」から導き出されるはずで、しかも第三範式たる「すべての理性的存在者の意志は普遍的に立法する意志である」に做つて平叙文に書き改められたものでなくてはならない。つまり、「すべての理性的存在者の意志は、それが普遍的法則となることをその意志自身が意欲しようとする格率を有する」というのが、本来究明されるべきア・プリオリな実践的総合命題である、と著者はいう。著者の見るところ、カントは取り違えをしながらも、したがつて不分明な仕方ではあるが、内容的にはこの本来の命題の成立可能性を究明しようとしているのである。

ところで右の命題の意味するところは、明らかに理性的存在

者の意志に自律としての自由すなわち超越論的自由を認める、ということにほかならない。したがってこの命題を道徳性の原理を表明するものと見て、その成立可能性の根拠の解明によって道徳の基礎づけを遂行しようとするならば、それは、理性的存在者における超越論的自由の演繹によって道徳法則の妥当性の演繹を果たそうとする試みを意味している。超越論的自由の實在性がまだ承認されていない以上、そうした試みが自由と道徳法則との間の循環論法に陥るのを免れ難いという事情を、カント自身意識せざるを得なかった、と著者は指摘している。そして著者によれば、カントは結局「叡知界」の概念に訴えることで、循環を回避しようとしたのである。つまりこの時点でのカントの理解では、人間が一面において叡知界の成員であるということとは、常識によっても認められる。なぜなら人間における理論理性がその認識活動において感性界を超えた自発性を示しているからである。叡知界における人間が認識の主体として自由であるならば、それと類比的に、叡知界における人間には意志の自由が認められてしかるべきだ、という議論によって、カントは自由の演繹を果たし得たと思つたのである。しかし、著者はまさにそこにこそ、カントの失敗を見ているのである。なぜなら、ここで理性的主体の意志に求められているものは、超越論的自由である。それは、より高次の原因による規定を決して受けていないという意味での絶対的自発性でなくてはならないのであるから、明らかに理性が認識活動において示す自発性としての自由より以上のものでなくてはならない。ここでカントがなお、後者との類比関係から前者を演繹しようとしてい

る態度は、七〇年代における自由の演繹の試みから未だに脱しきつていないものと、著者は断定するのである。

さらにもう一つ、著者がこの『基礎づけ』第三章における論証の、『実践理性批判』における議論との相違を示すものとして重視しているのは、道徳法則の示す命法としての性格つまりその拘束性の演繹がことさらに試みられていくという点である。著者の見解によれば、カント自身はあくまで自由の演繹を通して道徳法則の妥当性を証明し得たと思つているのであるから、それをもつて道徳法則の演繹は完了したと見なしてよいはずである。ところが実際には、カントは、さらに続けてその道徳法則が人間において示すところの拘束性を演繹することを不可欠の課題とみなして、それに取り組んでいる。これは要するに、カントがこの時点でも、道徳法則の妥当性を、人間が有する道徳意識（命法としての法則の承認）とは無関係に、主観の批判に基づいて演繹し得るものと見なし、かつそれゆえにこそ、その演繹に加えてことさらに人間における道徳法則の命法としての性格の演繹を必要と考へていた、ということを意味している。『実践理性批判』の議論は、まさにこういう論証構想の全面的放棄を鮮明に示すものに他ならない、と著者は指摘する。すなわちそこにおいては、カントは、まず「理性の事実」としての道徳法則の経験を語る。つまり彼は今や、道徳法則の妥当性の演繹は人間の道徳的意識から出発する以外にない、という明確な認識に至つているのである。したがって、道徳法則の示す拘束性そのものの演繹はもはや必要とされることがないのである。

さて、このようにして著者のいわゆる一七八五年における発見によつて準備され、『実践理性批判』において明確な形態を呈するに至つた批判期道德哲学は、自由と道德法則との相互性命題に基づくものである以上、ほぼ不可避免的に手厳しい批判を浴びることになる。その批判とは、カントの自由論に従えば道徳的に善い行為のみが自由な行為と解され、したがつて悪い行為については責任を行為者に帰することができなくなつてしまふ、というものである。そういう批判の見地に立つ人は、さらに進んで、カントは困難を免れようとして相矛盾する二つの自由概念を使い分けている、といつて論難しようとする。カントの同時代から今日に至るまで根強く存在しつづけているこの種の批判を、著者はカント道德哲学の根本的理解に関わるものとして重視し、本書第Ⅲ部においてその検討を試みている。結論からいつてしまえば、著者はそういう批判を、カントの所説に対する誤解に基づくものと見ていたのであつて、カント批判論者たちの意見の検討を通してそのことを明らかにすることににより、カント道德哲学を擁護しようとする姿勢において一貫しているのである。

著者がカント批判論者たちの誤解として挙げてゐるのは、彼らがカントのいう「道德法則のもとに立つ意志」（カントはそれを「自由な意志」として説明している）を、「道德法則に従う意志」と同一視してしまつてゐる、という点である。著者によれば、この点に関するカント自身の論述もたしかに難解なところを含んでゐるのであるが、カントの本意はあくまでも、「道德法則のもとに立つ意志」という語によつて、自由な意志

を「道德法則を最上の法則として承認する意志」として定義しようとすることにあつた。そのような意志は、実際には道德法則に反する行為をもなし得るのである。したがつて悪い行為も行為者にその責任を帰し得るということについて、カントは決して動揺することはない。こうした著者の見解からすれば、カントは相矛盾する二つの自由概念を使い分けている、という批判は、もはや妥当し得ないということになるわけであるが、著者はさらに第Ⅲ部後半において、その点に関する代表的研究者たちの所説を批判的に検討することを通して、カントの自由概念の統一性を立証しようとしている。

以上、ごく簡単に本書の概要を述べてみたのであるが、これらの内容に関する論議を、著者は、原典の精密な研究と諸研究書の綿密な参照とに基づいて、しかも独自の緻密な論理構成によつて進めている。したがつて、本書がカント研究書として国際的水準に達しているものであるということは、疑う余地がない、といつても過言ではないであらう。以下において評者は、自らの理解力不足を露呈する結果になることを恐れつつも、何らかの意味で著者ならびに他の読者の参考に供することができればとの思いから、本書を読んでみて気づいた諸点をいくつか挙げておこうと思う。

①『純粹理性批判』中の「規準」と「弁証論」とにおける自由概念の相違についての考察は十分か。

もつぱら「規準」における叙述に基づいて「純粹理性批判」全体の自由論の性格を把握しようとする著者の論議は、はたし

て「規準」の自由論と「弁証論」のそれとの相違を強調する、シュヴァイツァーらの論議を超える説得力を獲得するに至つているといえるだろうか。一般的な見解では、「弁証論」ではやはり超越論的自由が主題になっていて、それに蓋然性が認められていっているということが、『実践理性批判』の道徳論つまり著者のいわゆる批判期道徳哲学の基礎を成しているのである。早い時期に書かれた「規準」において、なお一七七〇年代の考察の影響が強く残っているのはむしろ当然として、「弁証論」においては、やはりすでに何らかの進展が認められて然るべきではなからうか。

②「一七八五年の発見」の内容は十分明確に示されているといえるか。

著者がカントの思想発展における画期的な出来事として評価する「一七八五年の発見」については、その主たる内容が「自律原理」であるということは明言されているものの、それに関する説明はわずかに第一部末尾に見られるにすぎない。第二部では考察対象はすでに「発見」の成果の展開とみなされた『基礎づけ』第三章に限定されている。しかも著者の論述は、むしろカントのそこにおける論証の「失敗」をつよく印象づけるものとなっている。そこから読者は、著者の力説するところは裏腹に、むしろ一七八五年の「発見」の画期的性格に疑いを懐かざるを得ないのである。

③『純粹理性批判』第二版における道徳論の扱いにおいて十分に公正といえるか。

著者は、カントが一七八五年に道徳と自由との関係をめぐる

新たにして決定的な認識を獲得したにもかかわらず「純粹理性批判」第二版では自由に関する論述をほとんど書き改めなかったとし、さらに唯一付け加えた第二版序文の叙述は『純粹理性批判』と『実践理性批判』との連続性を装う外観を与えるのに役立つと、と論断する。もちろんそれは著者がカントの原典を細密に読み解くところから獲得した見解に違いないであろうが、果たして大哲に対するに十分公正な論評といえるだろうか。

④『実践理性批判』において確立された「批判期道徳哲学」の全容はどのようなものであるか。

②においてみたとおり、著者の論議によれば『基礎づけ』における論証も結局失敗しているのであり、批判期道徳哲学は、この失敗を克服する『実践理性批判』（「理性の事実」としての道徳的意識から出発する立場）においてやっと確立されたのである。とすれば『実践理性批判』における自由論及び道徳論こそ、その全容において説明され、示される必要があるのではないか。それが未だ果たされていないということが、読者にとって本書の論旨の把握をやや難しくしているきらいがある。

⑤「意志の自由」と「選択意志の自由」との関係の究明はなお課題として残されているのではないか。

著者によれば、カントは「自律としての自由」を語ることに於いて、一貫して統一的な自由概念を保持していたのであり、ただその自律にいわば立法的な面と執行的な面とが存するところから、批判期道徳哲学以降、それら両面との関係を明確にするための努力を続け、それが結局は「意志」とは区別された「選

「任意志」の自由という概念にまで繋がって行くのである。この見解を立証するために第III部後半で展開されている諸研究者の所説の批判的検討はたいへん緻密なものであるが、但しその議論はすでに「単なる理性の限界内における宗教」や「道徳形而上学」の範囲に入り込んでいる。その辺り、もともと「基礎づけ」までを対象とするはずの本書においては率直にいつてやや先走った印象を免れない。

これら諸点を、評者は決して本書の欠陥を指し示すようなものとは考えていない。それどころか、それらは、本書の緻密な論理展開のおかげで、カント道徳哲学についてなお深く考察・究明されるべき題材として、私たち読者の前に現し出されてきたものに他ならない。それゆえ評者としては、それらに関してあらためて著者の教示に与り得ることを、他の読者と共に期待したいと思う。

櫻井徳太郎編著

『シャーマニズムとその周辺』

第一書房 二〇〇〇年二月五日刊

A5判 三五七頁 九〇〇〇円

山本春樹

本書は、一九九七年四月に傘寿を迎えられた駒澤大学名誉教授の櫻井徳太郎博士への祝賀として刊行された論文集である。旧東京教育大学と駒澤大学で櫻井氏の指導のもとにあった方々による論考を中心に編集され、櫻井氏御自身の論考、および、編集にあたられた世話人である三名のうち、故人になられた宮田登氏を除き、佐々木宏幹氏と佐藤憲昭氏の論文も収められている。

本書の書名は「シャーマニズムとその周辺」となっているが、収録されている一七編の論文がすべて、直接シャーマニズムを扱っているわけではない。シャーマニズムに関わらないもの、あるいはそれを主題としないものも少なくない。「その周辺」と題されている所以であろう。以下では、それぞれの論考についてその要旨をできるだけ簡潔に示し、その後、書名に則してシャーマニズムに焦点を絞って、改めて評者なりの感想を交えてまとめてみたいと思う。なお、shamanism のカタカナ表記法としてはシャーマニズムやシャマニズムが使われている。



るが、ここでは本書の題名にあわせてシャーマニズムとしておく。

櫻井徳太郎「現代シャーマニズムの行方」

長年にわたりシャーマニズム研究を続けてこられた著者が、これまでの成果をさらに乗り越えてさらに新しいシャーマニズム論を指すという若々しい研究意欲を感じさせるものである。「新宗教・ニューレリジョンと称される新しい宗教がぞくぞくと出現する一種の異常な状況の中にあつて、シャーマニズム現象の民俗学的研究の限界をこえたい」とまず述べた上で、オカルトブームへの懐疑の表明、シャーマンの生誕と類型論、シャーマンをシャーマンたらしめているトランス論へと論を進めたのちに、最後に、シャーマニズム研究にとつては「科学的な方法を発見することが何をおいても重要だ」とし、また「現代人の知的琴線に触れる宗教的契機を導入することによって活発に生き返る」だろうとして、シャーマニズムという宗教現象それ自体の今後について言及し、論考を閉じている。

佐藤憲昭「霊媒と予言者のあいだ——新潟市のS・Aの事例から——」

シャーマニズムの類型論をめぐる研究史上の肯定的立場と否定的立場を整理し、著者自身は肯定的立場をとることを明らかにした上で、憑霊型シャーマンの類型として、霊媒（神霊と直接交流する際に自己自身に意識がない者）と予言者（神霊と直接交流する際に自己自身に意識がある者）の違いを整理し、最

後に、新潟市の職能者S・Aが行う儀式を具体的事例として、霊媒と予言者の両方にまたがる複合型の類型があることを示している。

谷口 貢「シャーマン（巫者）と成巫過程」

成巫過程がシャーマンの性格や活動内容と密接な関連性をもっているという櫻井の指摘に触発されて、著者は旧直江津市（現上越市）のシャーマンの職能者の成巫過程を取り上げて考察を加える。旧直江津市にある大山祇神社の参詣講から出発した新宗教の神道修成派に属する信者集団（シャーマンの職能者・カミサンを中心とする教会組織）の成立の略史、分布、系図を示したのち、毎年度の大山祇神社への参詣の様子が報告される。そして、カミサンの一人O・S氏の「お口開き」までのプロセスすなわち成巫過程の詳細が、聞き取り資料およびO・S氏側の修業の記録ノートに基づいて記述される。その上で最後に、直江津のカミサンは、その成巫過程から見ると著者は結論する。ただし、先述の成巫過程の記述内容から見ると著者に結論する。ただし、先述の成巫過程の記述内容から見る限り、O・S氏には「精神的打撃や病気などの苦悩から脱するたぐいに、祈禱的性格をもつ教団などに入信して、修業を続けるうちに神霊の憑依を受け」というような成巫への契機は見出せない。このことのため、著者は、「教会の維持・継承に重きがおかれるようになると、職能伝習型に著しく接近している」として、二つの類型が流動的なものであることを示唆して論を終えている。

義江明子「『女巫』と御巫・宮人——鎮魂儀礼をめぐる——」

吉備真備が『私教類聚』の「詐巫を用いる莫き事」で官巫（御巫）と里巫（民間の「女巫」）を峻別しているのに対して、著者は、官巫が民間女性から任用されるという形で両者は接点を持つものであり、そもそも、巫覡としての術には共通性があったと考える。これを明らかにするために、『統日本紀』に見られる桓武天皇の病気に際して民間女巫が執り行った鎮魂の次第と比較検討される。その際、それぞれの儀礼で用いられる「御飯」「御衣」に注目し、いずれもが神饌ではなく、遊離した魂を天皇の身体に戻すというタマフリの呪法の祭具であったという考察を通して、里巫と官巫の共通性、あるいは民間の鎮魂呪法と宮中鎮魂祭の共通性を明らかにしている。

小林敏男「善光寺における神仏交渉について」

本論は、長野の善光寺の由来、信仰対象、信仰儀礼等における仏教的要素と神道的要素の混淆のありようをいくつかの側面から整理し明らかにしようとするものである。一例として、その由来に関しては、俗名の優婆塞・善光の私宅を仏教の道場とするという在宅仏教として始まり、善光寺如来への信仰には祖霊信仰の一面があるという、民俗仏教・神仏混淆の面から善光寺をとらえる五来重の説と、善光寺がもともとは神社であったとする江戸後期から明治初期の国学者や神道家の主張が取り上げられ、後者の説は退けられる。以下、その他の側面に関する分析についての紹介は割愛する。なお、本論は、初期仏教受容

の段階でファミリーチャーマンたる家巫が大きな役割を果たしたという櫻井の説に触発されてまとめられたものようであるが、善光寺縁起を紹介する中で「善光寺仏が神のごとく託宣したり、善光の背に飛びついた、すなわち憑依したという点が注目される」と記すだけで、この側面についてはそれ以上触れられていない。

長谷部八朗「祖師信仰の側面」

本論は、祖師を「仏教の教えの新解釈を提唱した歴史的存在をあくまでも前提としつつも、……帰依者・信者を守護する機能的存在として特定の歴史の時限を超越した信望を集め、影響力を発動しようと広く認識されるにいたった人物」と定義し、このような祖師への信仰の一端を、チャーマン・プリーストの性格を具えた宗教者が口蓮に関わって実践・展開してきた具体例を通して検討しようというものである。二つの具体的事例の紹介と分析を通して、著者は、「特定の寺院に祀られる祖師像が特有の利生をもたらすというご利益信仰という側面から理解されてきた従来の祖師信仰」のとらえ方に加えて、「チャーマン性を具えた仏教者が超自然的交流によって祖師との強い一体感を自覚し、かつその交流を通して依頼者・信者の祈願成就のために祖師の霊力の発現を期するという祖師信仰」があることを明らかにしようとする。ただ、事例に見られるような「口蓮から靈示（託宣）が下される」とか「祖師が生きているという感覚に包まれる」といった体験現象が、直ちに著者が行う「チャーマン・プリースト的な性格を具えた宗教者」とか

「(祖師は) シャーマニスティックな回路を通してメツセージを送ってくる特殊な関係を取り結んだ信仰対象と化した」といったシャーマニズム論的な説明に結びつくものかどうか、やや説明不足のように評者には感じられる。

森 雅人「北海道の民俗宗教に関する一考察——道南地域における稲荷信仰の拠点形成を中心として——」

北海道の民俗宗教の研究において、信仰拠点の形成・発展過程とイタコ・カミサマ・行者・修験者などの巫業者の活躍との関連は、いまだ明らかになっていないとし、江差町の笹山稲荷を取り上げてこの点を解明しようとするのが本論の主題である。古くから修験者の霊場として、また近世においては観音講等の活動の場であった笹山への信仰は、近代に入り、津軽高山稲荷の行者の活躍を契機にして笹山稲荷として活性化し、登拝、行者の降神と託宣といった信仰の様式が整い定着する。またその過程で、あらゆる御利益を求めて行者のもとに集まる人々の中から、自ら神を降神させる能力を具えた祈禱師が誕生し、笹山稲荷信仰の裾野をさらに広げてきた。このように著者は信仰拠点の形成・発展と巫業者の関連と「巫の再生」のメカニズムを説く。

牧野眞一「木曾御嶽講の御座——儀礼の機会と独座——」

山岳信仰におけるシャーマニズムの事例としてよく取り上げられる木曾御嶽講の御座儀礼を、そのさまざまなバリエーションに注目して検討しようとするのが本論である。御座儀礼が御

嶽信仰において必要不可欠な儀礼であるとはいえず、その存在すら知らない講中もあることを示した後に、著者は、さまざまな地域の御嶽講を取り上げて、その活動と御座儀礼の執行機会・形態・目的等を関連づけて詳細に考察する。また、御座儀礼は基本的に、神霊を憑依させる中座と憑依される前座によって行われるが、この形態の御座は、かつての御嶽行者普寛やその弟子らによって定型化されていったもので、講の系譜や地域性により変化が見られ、その一つに中座が一人で行う御座も見られることを明らかにしている。

高見寛孝「盲僧とシャーマン——シャーマニズムの盲僧研究序説——」

本論は、盲僧すなわち琵琶を背負い一本の杖をたよりとして村々を巡り歩き靈祭りや荒神祓いといった宗教儀礼を行う、その多くが盲目である一群の宗教者が、はたしてシャーマン的な宗教者として位置づけることができるかを、具体的資料に基づいて論じようとするものである。盲僧の歴史を述べた後に、著者は、近世資料と著者自身の民俗調査資料に基づいて盲僧がシャーマンであることを明らかにしようとする。近世資料については五つの事例が挙げられているが、そのいずれもそれが盲僧がシャーマンであることを証するものか、必ずしも明らかではないように思われる。民俗調査資料については、「カミサマからのお告げがある」「頼まれればカリシバトリ(口寄せ)も行い得た」等の事例内容は盲僧がシャーマンであることをうかがわせるが、その中身が今ひとつ明らかでない恨みはある。ま

た、憑き物落としを行いうる者はシャーマンであると著者はいうが、憑き物落としが即シャーマニズムということにはならぬと思うがいかがであろうか。

菅原征子「富士山噴火による甲斐国八代郡浅間神社の創建」

貞観六年の富士山の噴火を契機とする甲斐国浅間神社の創建の経緯を通して、当時の地方での神祇信仰の実体と、その中でシャーマンの役割を明らかにすることが、本論の主題である。平安初期の地方における神祇信仰の実体を、著者は、その政治性という点で抑えようとする。すなわち、富士山の噴火という自然災害を、伴真貞という在地官僚が神の靈験・崇りとして中央に言上し、それを鎮撫するために天皇から授与される神社の格式が彼の高い政治的地位を保証し在地社会の動向を規定するという政治力学を著者は読み取るのである。また著者は、この政治力学の中でシャーマンの託宣が有効に機能していることを指摘し、託宣とは神にかこつけて人間もしくは集団がいわば自分たちに自身に向けている共同意志の表明である、とする。

加藤正春「歌舞音曲と靈魂觀念——沖繩の出産夜伽と別れ遊びの考察——」

生と死の両側で靈魂と肉体の関係は未確定性という点で同一であり、誕生の儀礼と死の儀礼は対応関係をもっている。このことを沖繩の事例から確認しようというのが本論の主題である。比較検討される事例は、出産後の母子が産室にこもる期間

に親戚・隣人が集まり女は産室で火を焚き続け男は歌舞音曲で夜を通したという出産夜伽儀礼と、死後の一定期間に家族・友人等が墓場に集まり死者の周りで歌い踊るという別れ遊び儀礼である。いずれも今は行われていない。両者に共通する歌舞音曲は、前者にあつては魔物を威嚇し遠ざけると共に、子供に力を付与し肉体と靈魂の結合を強める働きをし、後者においては肉体と靈魂が結び付く力を弱め肉体の消滅と靈魂の解放を促す働きをする、というように反対の位相で作用していると著者は考える。

小川順敬「キリスト教回心談のなかのカミダリーイ——文化資源としてのカミダリーイ体験——」

本論は、シャーマニズム研究というトランスにあたる沖繩のカミダリーイ体験を取り上げ、これが沖繩の社会文化的コンテクストの中でどのような位置をしめるかを考察しようとするものである。カミダリーイがユタのような職能者を再生産する上で重要な要素であると共に、カミダリーイの中でキリストの姿を見ることが回心の契機になるといった外来宗教受容のチャネルにもなっていることを見た上で、著者は、カミダリーイがユタやカミンチュなどの宗教的職能者だけのものではなく普通の人間にも可能な体験であり、カミダリーイ体験は他の心的体験を表現することばとまったく切り離されて孤立して存在しているのではなく、他の心的体験を表すことばの延長線上にあるのだと考える。そして、特定の社会的役割を担った職能者に限定されることのない開放的な体験として表現されるこのようなカ

ミダリーイ体験の可塑的な特質がキリスト教による新たな意味付けをも可能にしたのだと考えるのである。

安田ひろみ「韓国における亡霊結婚の性格に関する考察」

本論は、全羅南道珍島での著者の調査資料をもとに韓国での亡霊結婚の性格を考えようとするものである。日本の東北地方、沖縄、台湾さらにアフリカ諸地域に見られる亡霊結婚の例を概観した後、著者は、シャーマン主導で行われる韓国の亡霊結婚について四つの事例をあげてその性格を考察する。ここでは死者どうしの結婚式が行われ、夫婦墓に改葬され、族譜にも記載され、両親族がその後も交際を続けることもあるなど、社会的性格をもった行為であり、したがって東北地方の例のように架空の存在との結婚というものはないが、入養・立嗣の目的はほとんどなく、結婚せずに死んだ死者を慰め崇りをせぬようにするための根本的解決法として執り行われるものである。この亡霊結婚の儀礼において性的結合の表象が目立つのは、このような情の部分が重視されることの結果であろうと著者は考える。

大野祐二「韓国一仏教寺院の素描——A郡の事例から——」

本論は、韓国の一仏教寺院を取り上げ、著者の調査に基づいてそこでの組織や活動を記述して、その予備的考察を行おうとするものである。調査地である地域の現状を宗教面から概観した後、当該地域内にある一寺院の組織と経済的基盤を住職と信者の関係に焦点を当てつつ述べ、つぎに、そこで行われる儀

礼・行事を報告する。予備的考察において著者が注目するのは寺院を運営する上で僧侶と信者および僧侶間のネットワークが果たす重要な役割である。地域社会との結びつきがなく祖先供養を通じた檀家との持続的関係もないこの寺院にとっては、僧侶と個々の信者の結びつきが基本となっており、また、師と弟子、先輩と後輩、友人といった僧侶間の関係のネットワークが寺院の運営を支えているのではないかと考える。そしてこのような僧侶間のネットワークに支えられた寺院のありようが、シャーマニスティックな儀礼に深くコミットしたムーダンの寺院などとはちがいで、民間信仰の領域と混交しつつもそこに埋没しない側面を維持するのに役立っているのではと、著者は考察する。

杉井純一「日本人の他者としての童乩どうぎ」

本論は、漢民族のシャーマニズムとして知られる童乩信仰を取り上げるが、その巫術儀礼の分析やトランス現象の考察などのシャーマニズムの宗教民族学的研究を行おうとするものではなく、童乩シャーマニズムの研究が、それを行ってきた英国人、日本人および漢人・華人にとって持つ政治性やイデオロギー性を問題としようとするものである。日本支配時代の台湾漢民族の童乩信仰は皇民化政策の中で否定的にとらえられ、かつ、他者としてのこれに対峙することにより日本人の文化的同質性が浮かび上がるという効果をもっていた、という。エリオットに始まるシンガポールの童乩研究の歩みが詳しく跡付けられるが、ここでも著者は、童乩信仰に表出される政治性、階層

性、イデオロギー性に着目した研究に注目している。

内山明子「現代ギリシアにおける民俗宗教研究の特徴——民族

意識形成の観点から——」

現代ギリシアの民族意識形成の歴史とギリシア民俗学の成立史の相互関係を概観した上で、著者は、民衆を社会的実体としてとらえる方向がギリシア民俗学では長いこと希薄であったことを指摘する。ギリシア民俗学が扱う民俗宗教は社会的実体としての民衆の信じている宗教ではなく、あらゆる社会階層に見出せる民俗文化の中の宗教関連分野を指すものであり、そして、その研究目的も、特定の社会的実体である人びとの宗教世界の探求ではなく、「ギリシア人」が古代からビザンチンを経た今日にまで続いていくことを民俗宗教面から証明することにおかれてきた。民族意識が常に内外から問われるギリシア人にとってこのような研究がもつ意義は大きく、近年さまざまな領域への拡大しつつあるギリシア民俗学が悩みや不安を抱えながらキリスト教徒として暮らすギリシア人の精神生活をより生き生きと映し出すようになることを著者は期待する。

佐々木宏幹「ネオ・シャーマニズム論の問題点——M・ハーナ

ーの所説をめぐって——」

本論は、一九七〇年以降のアメリカで活動が目立つネオ・シャーマニズムを取り上げ、そこで主張されるシャーマンの概念を、従来のシャーマニズム研究の立場から検証しようというものである。ネオ・シャーマニズム論者が説くシャーマン概念を

「シャーマンの意識状態においてその魂を異界に旅させうる人物であり、異界での経験は覚醒後も記憶し、したがって聖霊等に憑依されて記憶喪失を伴う霊媒はシャーマンではない」とまとめた後、著者は、脱魂と憑依の現象が必ずしも峻別できないことを事例を挙げて明らかにした上で、自覚的に霊的対象に関わるというシャーマンの主体性を強調するネオ・シャーマニズムのシャーマン概念は、アメリカの上・中流クラスの知識人に受け入れられやすく実践に結び付けやすいシャーマニズムの構築を目指すものであり、ネオ・シャーマニズム論はシャーマニズム研究ではなく新宗教としてとらえられるべきであると結論する。

まとめにかえて若干述べておきたい。シャーマニズム現象の前にして最初に浮かぶもつとも素朴な疑問は、そのトランス状態の真偽の問題であろう。小川論文がいうように「我々は心の中の体験を変容状態であると正しく同定することはできないのだから、調査対象者の心理状態を対象とすることはできない」がために、変容意識状態にあるというシャーマンの言と、それへのクライアントの信頼を前提にして、シャーマンークライアントの関係が作り上げる現象の意味やその救済的意義を考えると、シャーマニズム研究は行われてきた。学問としてのシャーマニズム研究にとってそれは当然のことであったが、同時に、先に述べた素朴な疑問は依然として疑問のままに残される。櫻井論文は敢えてこの疑問に取り組む新しい研究領域を提示する。すなわち、「外形に現れた表情や動作が本当に観察し

た通りの現象かどうか実はわからず、「問題は外面の一片を剥いでその中に飛び込んでいかなければ何もわからない」とい、人文系学問の領域を越えて科学的な方法を発見することが何をおいても必要だという。本書中にはこれに応える論考はまだ見当たらなかったが、シャーマニズム研究における今後の動向として注目しておきたい。

鈴木正崇著

『神と仏の民俗』

吉川弘文館 二〇〇一年二月二〇日刊  
A5判 三四四十一四頁 六八〇〇円

小池 淳 一

—  
神仏習合という日本の宗教研究における大きな命題については、多様な領域からのアプローチとその結果を我々は既に持っている。そこに、民俗世界を対象とする魅力的な成果が加わった。本書『神と仏の民俗』は、このテーマに対する三〇年に及ぶ追跡と思考とが結実した魅力的な作品である。

ここでは「神と仏」という大きな表題が掲げられているが、もし内容に合わせた副題を加えるのであれば、「荒神神楽と修正会にみる神仏習合の歴史人類学的考察」とするのがふさわしいように思われる。中国地方における荒神神楽は託宣を伴う神楽として、その系譜や関連する宗教芸能者、中世的な世界の再構築といった視点から注目されてきた。修正会は寺院における年頭の法会であるが、古い伝統を持つ複雑な儀礼と芸能との結節点であることで知られる。本書では第I部を「神楽」と題し、荒神神楽を分析し、第II部を「後戸」として、本尊の後方や背面、内陣の背後の空間とそこに祀られた神の意味を探って



いる。

最初に本書を神仏習合をめぐる民俗世界からの考察であると紹介したが、本書の対象は、民俗学がもつばら扱ってきた村落世界における多種多様な神仏の存在ではない。そうした記録史料に恵まれない民俗宗教とはやや異なる、宗教者が表面的にも深層でも関与し、その結果として、多様な意味の集積が予測される芸能と空間とが分析されている。すなわち、荒神神楽は中世に遡る祭文や近世の祭祀の様相を示す史料が残存しており、修正会についても古代からの祭神と芸能に関する史料を見出すことができる。そうした史料の分析と神仏の付会、相互変換の様相をあくまでも実地の踏査と観察に基づきながら記述し、時間軸を意識した解析が試みられている。副題を仮に付けるとすれば、歴史人類学的考察であろう、と評者が考えるのはそうした点に拠る。

## 二

さて、内容を要約紹介しながら、本書の達成を確認していこう。

第一部「神楽」は四章から成っている。最初に従来の神楽研究の展開を振り返った後、広義のタマとの交流という視点を提示し、特に死霊、祖霊と仏教とがここで出逢うことを指摘する。

第一章「荒神神楽にみる自然と人間」では、神楽を構成する基幹の要素である荒神への信仰を提示した後、神楽の次第を述べ、そこに表れる世界観を、人間と自然との相互交流ととらえ

る。そして、そこで行われる多様な神々の祭祀を、村の内と外という規準で弁別していくことが可能であることを主張する。

第二章「弓神楽と土公祭文」では、広島県甲奴郡、御調郡、世羅郡における神楽において長大な祭文を読み上げる形式で行われる「座り神楽」の分析が行われている。ここでは弓を用いた祭祀の様相が述べられ、まず祭祀を支える担い手が、その地域の生産組織と関わりが深いことが確認される。さらに「立ち神楽」荒神舞も併せて分析し、こうした祭祀の形成には修験や陰陽師が関与したことを想定している。こうした分析の上に祀られる神々の性格を前章の自然―人間、外―内という対照軸の中に位置づける。最後に弓神楽において読み上げられ、荒神舞においては演じられる「土公祭文」を社会関係の投影と文化秩序の再構築という観点から分析している。

第三章「荒神神楽にみる現世と他界」では、荒神神楽における他界観、靈魂観が論じられる。中世から近世にかけての神楽の変容、とりわけ祭儀の執行者であった神子と法者とに注目する。さらに荒神神楽における神霊を、伽藍に祀られる神、来訪神の角度から位置づけ、次いで、演劇的に行われるいわゆる「神楽能」の分析を行う。そして、神楽の意味を社会的・文化的背景と連関させて理解しようとしている。

第四章「巫覡と神楽」では、荒神神楽の担い手であった民間の巫者を、神楽に様々な形で表れる神霊との関わりにおいて分析する。荒神神楽は託宣を重要な柱とする祭祀であり、そこで託宣をコントロールし、意味づけることや、次々と表れる不思議な神格の由来と相互の関係とが問われることになる。ここで

は荒神は、多義的な神霊というよりも混沌とした野生の力である、と解き明かされ、その上で託宣の意義が考察されている。

以上、第一部「神楽」では荒神神楽を対象としつつも、各章の主題に関連する他地域の芸能、民俗宗教の儀礼に関わる資料も併せて参照され、中世以降のこの地域における史料も検討されて用いられている。分析に先行するそうした態度が、叙述に厚みを加え、各章の主題の意義が浮かび上がってくる。基本的な枠組みとして、自然―人間、外―内、混沌―秩序といった対立項を設定し、その対立や葛藤、融合に注意を払い、神楽の意味論を追求しているのである。そして単なる構造の抽出ではなく、その形成過程や諸要素の象徴性にも注意が向けられて分析はさらに細やかなものとなっている。

主としてこれまで荒神神楽については、綿密な民俗学的な調査がありながら、分析においては祖霊という単一な方向への結論の偏りがあった。本書のような構造の抽出とその形成のプロセスを主眼とする新たな研究成果が提出されたことにより、研究の多様な可能性が確認され、活性化が期待される状況となったことは極めて意義深い。さらに、ここでの分析は、荒神神楽を現在まで伝え、演じ、見る村人たちの立場からの神楽の意味を、常に意識し、問うている。儀礼世界の象徴性や意味が誰に向けられるのか、それを問うことの必要性を筆者は充分に考慮しているのである。

第二部「後戸」は二つの章から成っている。最初に、芸能史研究において注目された後戸という空間とそこに祀られる神格の追究が、寺院儀礼史や芸能史にとどまらず、時代を超えて、

日本人の神霊観や神仏の混淆等の問題に示唆を与えることが指摘されている。

第一章「後戸論」では、後戸の機能を文献史学と建築史とから確認し、次いで古代から近世に至る時間的変遷の中で後戸にどのような神仏が祀られてきたかを、具体的に確認、検討している。ここでは民俗世界における納戸にも注目し、そこに祀られる神格にも注意すべきことが説かれている。さらに修験道との関わりにも論及し、後戸という空間に胚胎する思考、表現の形式と特性とを整理している。

第二章「摩多羅神」では、この奇妙な神格が習合と変形を経ていて、新たな神仏混淆の在り方を考えるための格好の対象であるとし、比叡山、毛越寺、日光山、多武峰をはじめとする各地にみられる摩多羅神の祭祀と位置づけ、関連する伝承を整理している。そしてそうした整理と分析とを経て、摩多羅神の多様な性格と意義を後戸という空間、芸能において翁や鬼などと結びつく面を丁寧に取り上げ、その特徴を習合よりも無限に変貌する世界創造にあるとしている。

章の数は僅か二つであるが、分量的には本書全体の半分近くを占め、また内容も第一部の神楽に劣らず濃密な記述がなされている。空間の意味とそこで自在に変貌していく祭神の問題とにそれぞれ一章が費やされているという点では、第一部よりも明快に組み立てられた記述といえるかもしれない。史料が多い領域ではあるが、それのみ沈潜するのではなく、絶えず民俗世界とのつながりが意識され、歴史的な世界と法会や延年などの儀礼の場とを往還しながら考察を積み重ねる姿勢が顕著であ

る。

後戸も摩多羅神も史料の性格や特殊性が、従来の厚い研究史とともに安易な結論を導くことを拒んでいる。そのため、筆者は早急に結論を出そうとはせずに、これまで知られている報告や記録を博捜し、それらを取り込みながら、全体としての意味を見出すことに意を注いでいる。歴史的世界に対する人類学の知見の適用によって、後戸とそこに祀られる神が、宗教的な創造力を維持してきたことを示することに成功していると言える。

### 三

全体として本書は荒神神楽と修正会という日本の宗教文化のなかでは限られた事象を取り上げ、その歴史的な背景にまで顧慮しながら、神と仏という存在の相互転換、意味生成、あるいは交流や混沌の場を論じている。対象を厳しく限定しながら、深く緻密に分析を進めることによって、こうした大きな命題に添えているのである。

あるいは誤解される可能性があるかもしれないので、注意を喚起しておくが、筆者は日本を対象とする民俗学や宗教学だけをその学問的なフィールドとしているのではない。『スリランカの宗教と社会』（一九九六、春秋社）に結実しているようにアジア世界における宗教現象を追究してきた人類学者であり、また羽黒山をはじめとする日本各地の山岳信仰及び修験道にも精通することで知られている（その一端は筆者の『山と神と人——山岳信仰と修験道の世界』一九九一、淡交社、で知ること

ができる）。本書に見え隠れする国境を越えてアジア文化の中に託宣や摩多羅神を位置づけようとする姿勢は、そうした筆者の学問的立場によるものである。本書は広大な筆者の学問的守備範囲からすれば副次的なものであるとさえ言える分野の業績なのである。

とはいうものの、冒頭に述べたように三〇年に及ぶ調査の積み重ね、関心の継続の成果であり、その厚みにも敬意を払うべきであろう。圧倒的な史料や報告の引用に見失いがちであるが、分析対象となっている芸能や儀礼の多くを筆者は実見し、関連する事項の聞き取りも確実に行っていることを文章からうかがうことができる。その点から、対象に対する筆者の記述は信頼できるものとなっていて、史料分析や人類学的理論の適用にとどまらない豊饒な世界を構築することを可能にしていると見えるだろう。本書は日本文化に育まれた宗教人類学者の果たすべき学問的な役割を十二分に発揮した業績ということができるのである。

さらに読み過ぎてしまう可能性がある点として、本書における注記の徹底ぶりも称揚しておきたい。このような指摘は本書の内容そのものとは無関係ではあるが、近年、学術書の体裁をとりながら、不十分あるいは不親切な注記様式しか採用していない書物が少なくない。そこに透けてみえるのは研究の自閉傾向であり、先学への敬意の喪失であろう。本書のような注記の周到さに学びながら、さらに堅牢な学問の構築を目指したい。

四

本書は、日本の神仏が生み出す混沌とした儀礼世界に周到な用意と透徹した視座で切り込んだものであるが、若干の問題点がないわけではない。その多くは評者をも含めた後進に課された筆者からの問題提起としての意味を持つものであろうが、その幾つかをここで答えるまではいかないものの、確認だけはしておきたいと考える。

第一に、本書が対象とした荒神神楽と修正会は膨大な研究史を持つている。本書はそれらを十分に咀嚼し、取り入れてはいるが、なおそれらの成果やそこから導かれる仮説との不整合は存在する。特に本書の骨格を形成している二項対立の構造や混沌から意味や秩序の生成へ、といった構造的な解釈や象徴論が、例えば祖霊研究や芸能史的な成果などのような歴史性を帯びた仮説とどのように関連するのだろうか。分析の次元の違いであることはよく言われる。しかし、そうした重層的な解釈は未来における統合を期待していたのではなかったか。その糸口をどこに求めるべきか、改めて本書で取り上げたような対象から模索を開始することが必要ではないだろうか。

第二に、本書の主題である神と仏が歴史のなかで生み出してきた多様性や相互転換は、やはり、荒神神楽と修正会にのみ取束させるには大きすぎる主題ではないだろうか。先述したように筆者は、多くの民俗誌的なデータや史料を、この二つの対象に関連させるかたちで検討し、さらに深い分析を目指しているのだが、中国地方や大寺院といったこれらの対象を規定する特殊性からの解放は充分ではない。特に第Ⅰ部における神楽の意

味世界が庶民に向けられている、とするのに対して、第Ⅱ部の後戸の分析はその意味が向かうところが十分に示されているとは言えないのは、そうした限定に帰因するのではないだろうか。標題にあるように神と仏の民俗が問われるのであれば、より広く多様な対象へと分析が伸ばされていく必要があるだろう。

第三に、一部において叙述と主張とがいささか錯綜しており、類似の分析対象とその成果とが繰り返される場合があることは残念であるといわねばならない。特に第Ⅰ部は一九七九年に発表されたものをはじめとする数編の論考を再構成するかたちで組み上げられているのだが、かなり入念に整理し直されていることがうかがえるものの、やや読みづらい面が残っている。なお、筆者には「神楽と鎮魂——荒神祭祀にみる神と人」(守屋毅編『大系・仏教と日本人 第七巻 芸能と鎮魂』一九八八、春秋社)という論考もあり、本書に吸収される内容も示されているが、巻末には示されていない。筆者の荒神神楽に関する研究は発展途上にあると解するべきなのだろうか。

第四に、神楽や修正会に影響を与えた宗教教理への目配りが修験道に厚く、陰陽道にはやや薄い傾向にあることも気にかかると、二、三の例を挙げると、五一頁、六八頁、一六四頁、二三八頁、二四〇頁等に見られる七五という神霊の数を示す表現は、奥三河の「大土公祭文」に表れる五郎の姫宮の子どもたち、すなわち暦注として掲げられる陰陽道の神々と関わるものである。むろん、本書で注意された神霊とそれを表す数という認識との時間的な先後関係、構造的な異同について留意すべきであ

るが、陰陽道にまつわる神々の命名は民俗事象のなかに溶け込んでおり（拙稿「神を名づけた話——山の神出産譚と陰陽道」と）『國文學——解釈と教材の研究』四四卷一四号、一九九九、學燈社、参照）、小神や招かれざる靈、山中の諸靈といったやや漠然とした解釈はさらに深められるべきであろう。また六九頁以下及び一七七頁以下で土公祭文が取り上げられているが、類似のストーリー展開を持つことが知られている中国・九州地方の盲僧の管理する釈文（成田守『盲僧の伝承』一九八五、三弥井書店等を参照）との関わりについては、若干の言及（一四五―一四六頁等）はあるものの十分に検討されてはいない。さらに一六一―一六三頁で取り上げられる「しはんじょうの杖」についても、本来は陰陽道周辺で宗教化されたもので、中世の説話にも多く見え、修験や巫女にも活用された表現であろうと思われる（拙稿「鬼の呪宝の系譜——昔話と陰陽道との交渉」『昔話——研究と資料』二五 昔話と呪物・呪宝』一九九七、日本昔話学会等を参照）が、そうした方面への注目は抜けてしまっている。いずれも本書の追究する主題に比べて、やや周縁に属する点であるが、今後の展開への足がかりとして注意を喚起しておきたい。

なお、最後に、これからの読者のために評者が気づいた校正もれ、誤植と思われる箇所も指摘しておく。一三二頁、一八九頁注四六の「日野西信定」は「日野西真定」、一八七頁注一四の「堀一郎」は「堀一郎」、一九〇頁注六九の「椋山女学院大学」は「椋山女学院大学」、一九五頁注一四四のなかの注（135）は（136）、二四六頁の「補足」は「捕捉」、三三三頁注一一一の

「仏教歳時記」は「仏教行事歳時記」、三三四頁注一一八の「第一民族芸能学会」は「第一民俗芸能学会」、同頁注一二五の「同朋社出版」は「同朋舎出版」、三三七頁注一八二の「講座 日本の民俗宗教」七巻の刊年が落ちていているが、一九七九年である。

## 五

本書は、日本の神仏の觀念が、芸能や儀礼のなかで、どのように操作され、どういった意味を託されてきたかを考えようとする際、基本書となるべき重要な著作である。評者もこの領域に強い関心を抱いているが、先行研究の博搜、現地調査への志向、叙述の態度等々をはじめ、本書の随所で穩健な筆致を支える強固な思索を感じ取ることができた。ここではその魅力を充分には指摘できなかつたが、一定の評価と問題点とは提出することができたように思われる。

最後に確認しておきたい。本書のタイトルは『神と仏の民俗』である。神仏の問題を民俗世界で考える際にはこれだけの多種多様な領域への越境と関心の持続とが必要であることが全体として示されている。これを受け止めるべき学徒は評者のみではないことを信じ、江湖の熟誼を薦めたい。

孝本 貢著

『現代日本における先祖祭祀』

御茶の水書房 二〇〇一年三月二十五日刊

A 5 判 二六九頁 五八〇〇円

新 谷 尚 紀

一 先祖祭祀研究の課題

本書の姿勢は明確である。まず、第一部において二つの問題を提示する。第一に、かつては戦後の社会変動に伴う家や同族の弛緩や解体が先祖祭祀の衰頹や廃絶をもたらすという研究上の暗黙の前提があったが、この両者は必ずしも直接的には結びついていない、第二に、先祖祭祀を家と家連合の自律性と恒久性の原理を貫く象徴儀礼として把握する立場から、従来は先祖観や先祖祭祀は家の枠内に限定した研究が主たるものとなっていたが、現実の先祖観や先祖祭祀には家の系譜に限定されない家の枠を超える側面がある、という。

第一の問題点について著者は次のように整理する。社会学においては、近代化、産業化の進展が社会システムの機能分化を推し進めるとともに、農業社会段階において形成されていた伝統的社会関係、日本社会においては家、同族、村落結合が弛緩し解体していく、という捉え方が一般化し自明の前提とされてきた。日本の伝統的家族である家についても、従来のように家

産や家業に依存するのではなく給与所得を主たる収入源とするようになり、核家族化に伴って夫婦家族制理念が浸透し定着して、家族の私事化が進み、さらには社会移動の増大による家族機能や親族機能の縮小化がおこり、人びとの意識の個人主義化によって、家は解体していくこととなり、その結果、共通の先祖をもつという意識は希薄となり、先祖祭祀は衰頹と廃絶の方向に突き進んでいくであろうという結論が導き出されてきている(富永健一「日本産業社会の転機」東京大学出版会、一九八八年、二八一―二九頁)。そして、これが研究の暗黙の前提とされ、一九六〇年代までの先祖祭祀研究は衰頹と消滅という点を機軸とするものであった。前田卓(『祖先祭祀の研究』一九六五年、二二四頁)、森岡清美(『家族パターンと伝統的宗教行動の訓練』『ICU社会科学ジャーナル』11、一九七二年、七一―九五頁)、藤井正雄(『現代人の信仰構造』一九七四年、一九一―一四〇頁)などがそれである。これらはいずれも、戦後の夫婦家族制理念の浸透と核家族化が伝統的先祖祭祀を掘り崩していったと捉えていた。

しかし、一九七〇年代になると、この先祖祭祀衰頹説は再検討が迫られてくる。その第一の要因は、さまざまな世論調査の結果、先祖祭祀に関する項目において、衰頹の傾向が示されていないことであった。NHKや朝日新聞などの世論調査で墓参りの実修率が六〇〜七〇%という高さをみせ、総理府調査で先祖伝来の家屋敷や墓などは大切に守って子供に伝えるべきだとの意識が七八%という高さを示した。第二の要因は、先祖供養を標榜する大正期以降に創唱された新宗教、たとえば霊友会な

どの教勢伸張であり、それらが主として都市家族へ受容されていった点に関して現代家族と先祖祭祀の関連についての再検討が迫られることとなった。第三の要因は、日本社会を取り巻く沖繩社会、中国社会、朝鮮社会など隣接文化圏での先祖祭祀をめぐる今日的状況である。日本社会はこれら先祖祭祀が社会結合の最も重要な原理を構成してきたいわば先祖祭祀文化圏ともいべき環シナ海社会の中の一環として捉えられるのである。

そして、現代日本社会における先祖祭祀の変容に関する研究は、現状として必ずしも多くはないが、いくつかの視点が提示されている。それは、(1)廃絶の方向、(2)連続の方向、(3)私生活化の方向、(4)思慕への比重が強くなる方向、(5)新しい先祖観の出現、などとさまざまである。そして、次のような一般的論理整合的な仮説が支持されているのも事実である。それは、(a)産業化、都市化によって家族規模は縮小し核家族化してきた、(b)戦後の民法改正を契機にして夫婦家族制理念が浸透していった、(c)その結果、直系家族制に則って維持されてきた伝統的日本家族である家は崩壊過程をとった、(d)したがって家の永続を第一義とする系譜的な先祖祭祀は廃絶していく蓋然性が高くなる、(e)そして、夫婦家族制に適合的な先祖祭祀、すなわち、夫婦の双方の父母など近親者を中心とし、近親者への追慕が儀礼の主たる目標となる、というものである。しかし、著者は、実態把握にはまださまざまな混乱が表出しているという。その理由の一つは、先祖祭祀の動態についての調査研究が深められていないからであり、二つは、先祖祭祀、先祖観をいかに捉えていくかの視点が確定していないからである。

そこで、第二の問題点に連なっていく。先祖祭祀の多肢的特性である。先祖祭祀の研究は家研究から導き出され、家の枠内に限定した先祖観、先祖祭祀の研究が主なものとなってきた。しかし、

- 孝・恩の道德規範として立ちほだかる先祖  
(家、家族国家観で強調)
- 災因論としての先祖  
(祟りとしての一側面)
- ホトケ／タマとしての先祖  
(民俗仏教と先祖の融合的世界)

生命の源流としての先祖  
(自己の存立根拠)

現実上の庶民生活における世界観の一つの底流をなす災因論、不幸の説明手段としての先祖のたたり、不成仏、業障、因縁などの解釈においては、それらは家の系譜的先祖に限定されない家の枠を超える拡がりをもっている。さらに仏教の影響から三界萬霊供養、無縁仏供養、一切諸精霊供養など、家の枠を超える世界形成もみられる。そこで、著者は上のような先祖祭祀の存立構図を示す。

そして、現代社会における先祖祭祀の変容を説明するためには、ロバート・スミス(『現代日本の祖先崇拜』一九八一、一九八三年(原著一九七四年))や高橋博子(『家族形態と先祖祭祀』家族問題研究会『家族研究年報』一号、一九七五年)など仏壇や位牌に注目する業績があるが、それだけでは不十分であり、そ

れとは別に墓の分析が避けられないと主張する。位牌には複製の位牌もあるし、祭祀の場所が私的情愛の世界など状況適合的な理由に左右されやすいものであるが、墓は一定の土地に設けられ固定的であり規範的世界を表出しているからであるという。

本書はこの第一部だけでも、現代日本の先祖祭祀研究が抱えている問題点と課題とが適切に整理されており、多くの研究者に有益な情報を提供している。

## 二 村落社会と先祖祭祀

第二部「伝統的先祖祭祀、基盤の揺らぎ」では、従来、家、家連合、村落社会によって維持されてきた伝統的宗教と先祖祭祀にとって、その基盤としてきた農業を家業とする村落社会が急激な産業化によって揺らぎ、伝統的村落統制の規制力が弱体化するという動きの中で、実際の村落の現場ではどのような展開が見られるのか、丁寧な追跡と分析が試みられている。まず、第一章「村落統制の弛緩と新宗教の浸透」では、一定の宗教的規範を維持することに厳格な日蓮宗不受不布施派の信徒の存在する岡山県御津町内の三部落の調査を試みる。A部落は全戸日蓮宗不受不布施派信徒で、B部落は少数の転入者を除いて全戸日蓮宗不受不布施派信徒、C部落は日蓮宗、日蓮宗不受不布施派、不受不布施日蓮講門宗の信徒が混在する。この三部落に、一九六〇年代に新宗教、ここでは霊友会が進出したが、ある部落ではその新宗教が定着し、ある部落では排斥されていた。その違いを村落構造的要因、伝統的宗教集団の在り方、新宗教信者側の

要因との係わりで考察し、葬儀などの伝統的儀礼の場での圧力をきっかけにそれまで入信していた人たちがすべて退会することとなったA部落の例をもとに、伝統的な宗教組織と村落組織とが吻合し、かつ番神堂などの物的装置を保持している部落では、構造改善事業を行い、新しい農業秩序を共同体的に再編しようとするなど、村落内の生活連関を支えにして伝統的な信徒集団の結束が維持される蓋然性が高いと指摘する。それに対して、農業秩序の共同体的再編への努力が見られず、離農、ブルーカラー化の道を歩んで村落内の生活連関も弛緩しているB部落と、檀信徒関係が混在し村落組織との吻合のみられないC部落では、少数ながら霊友会信者の定着が見られ、一定の社会的勢力をもつにいたったことが指摘されている。そして、伝統的先祖祭祀を支えてきた家、家関係の結合力の緩みをもあらわす新宗教の浸透は、それが都市社会を基盤とする宗教であるだけに村落的な共同規制からの解放の度合いが大きく、今後は個々の家族でそれぞれ相応しい先祖祭祀への取り組みの自由度が増大していくことを意味している、と解説している。

第二章「家族移動と「先祖累代墓」の建立」は、岡山県下の水島工業地帯の近郊で、家の地域移動にもなう個人墓、夫婦墓の改築と先祖累代墓の造立の動きを追跡調査したものである。第三章「合葬墓の建立」は、新潟県糸魚川市とその周辺地域に多く見られる合葬墓の設けられた経緯とその後の動向を追跡調査したものである。とくに、糸魚川市の事例は、大正年間社会移動の増大による無縁仏の増加への危惧から、村で一村一墓を設け、遺骨を集約的に納骨供養する百霊廟の設立とそれ



に尽力した土地の名望家中村美樹の事跡を追跡し、同時に一九六〇年代以降の当該地区の市街地化と新しい移住世帯との関係、さらに一九八〇年代の区から靈廟維持会への管理移転など現在に至るまでの動向を丁寧に追跡している。

第一章はさすがに著者の腕力が発揮された論考であり膨大で精密なデータ収集とその緻密な分析手順が読者を圧倒する。また第二章と第三章は詳細な事例研究で、とくに第三章の時間幅をもった追跡研究は先祖祭祀を村落社会と社会変動の問題との関連で考察する上で貴重な成果を提供しているといつてよい。ただ、第一章の調査対象村落における墓地調査が加わっていればさらに興味深い分析結果が提示されただろうと思われる。

### 三 都市移動家族と墓地取得

第三部「現代都市家族と先祖祭祀」では、都市移動家族が新たに都市型市営墓地や寺院納骨堂を取得利用している実態を追跡し、そこにあらわれている先祖祭祀のあり方を考察したものである。第一章「都市移動家族と墓地取得(一)」では岡山県倉敷市市営墓地、第二章「都市移動家族と墓地取得(二)」では静岡県浜松市市営墓園、第三章「寺院納骨堂における祭祀」では岡山県倉敷市の一寺院納骨堂、のそれぞれにおける墓地取得家族や納骨堂利用家族のそれぞれの取得や利用の理由や要因について追跡し、以下のような結論を導き出している。都市に新たに墓地を求めた要因は、直接的には近親者の死への遭遇によるその祭祀場所の確保のためという例も多いが、一方それ以上に多いのが都市移住に伴い十分な先祖祭祀の利便確保のために既

存の墓を改葬したという例である。その既存の墓の改葬に当たっては近親の物故者に限定されず、郷里の墓地の土を移すなどして「先祖代々」を改葬し、それらを含めて家族の祭祀すべき対象としている傾向があり、墓から先祖祭祀の変容を見た場合、連続の側面が強いと指摘する。一方、納骨堂利用家族は、生家の廃絶あるいは生家との関係が途絶の状況にある家族が、家族員の死亡により遺骨祭祀の場所として納骨堂を選んだのであり、主として経済的理由からであるが、墓地取得と比べると地域定着性の低さもあげられるという。先祖祭祀の継承に関しては家永続のために後嗣が義務として行うという規範は失われてきており、子供のうち誰かが仏壇や墓を守っているという状況適合的な処理が選択されており、家の先祖は誰かとの問いに対する回答では、代々の家長など直系の先祖観は三〇%にすぎず、家のすべての死者というのが最も多く、夫方妻方を問わず血縁の近い人とする例もみられ、家の創設者である始祖を先祖の核としてその後の系譜継承者である代々の家長夫婦を中心とする家先祖祭祀と家先祖観は弱まり崩壊してきつつあると指摘している。

戦後、圧倒的に増加した都市移動家族が高齢化を迎えている現代社会にあつて、これらの論者はまさに時宜を得た研究成果の提示である。フィールドワークという現代社会からの情報収集を基礎とする宗教社会学が、その情報を提供してくれる現代社会が求めている「知の還元」を、まさに実践している作業といつてよい。ここで取り上げられた岡山県、静岡県以外の列島各地の事例研究が今後も多くの研究参加者によって蓄積され、

家族の移動と墓地の設営の問題にさらに新しい知見が獲得されることが期待される。

#### 四 新宗教と先祖祭祀

第四部「新宗教における先祖祭祀」では、新宗教の信念大系の中に見られる先祖観の特質について説明を試みている。新宗教のうち、幕末から明治維新期に創唱されたものは先祖への言及が少ないが大正期以降に創唱された新宗教は先祖供養を宗教実践の核においている教団が多いとする理解に立って、大正期以降の新宗教の信者層が都市家族を中心に構成されていることから、それらが現代日本における先祖祭祀のひとつの特質を表現するものと位置づけ、霊友会と霊友会系の立正佼成会、妙智會を分析対象としてとりあげている。第一章「霊友会系新宗教」では、霊友会系諸教団の世界観、人間観、先祖観、信者の宗教的日常的行為規範への分析を試み、第二章「妙智會」「信仰体験記」の分析」では、会報「みょうち」一巻一号（一九六五年四月）～十三巻四号（一九七八年一月）に掲載された信仰体験記三四三事例の分析を試みている。そして、これらの新宗教においては、現実の苦難の説明原理として先祖霊が重視され、救済のための生活指針の提供が行われると指摘する。そして、自己と家族の苦難を先祖の苦しみとして分かち合い、孤立と絶望に追い込まれやすい子孫に対する共苦共感者としての先祖が描かれ、夫方妻方双方の先祖供養の要請が、現実の夫婦の協力による家庭平和と人間関係の円滑をもたらすという説得力をもつという。また、因縁の継承は夫婦双方の先祖へ、また先祖霊

を中心領域としながら家屋敷、畜類、神仏など多様な周辺領域にまで拡がりながら、またそれが個へと収斂されていく関係にあるとして、さまざまな苦難の解釈において、先祖などが子孫に苦難を通じて知らせているのだと捉えさせることにより、自己の利己的存在を認識させ、懺悔によって、家庭内人間関係、親戚関係、他者関係のあり方や、秩序を回復し、維持する統制的役割を果たしているといい、新宗教のカウンセリング的役割を指摘する。

伝統的系譜的先祖観の場合、先祖霊は、子孫を愛護する保護的慈愛的属性と、崇るなどの処罰的属性を併せ持っているものと見なされ、先祖霊は先祖祭祀を要求することを通じて、家あり方や家の秩序の回復をもくろむという社会統合的機能を果たしていると考えられるが、ここで分析された現代社会の新宗教の先祖祭祀の事例研究からみれば、それらは伝統的な家の系譜的先祖観ではなく、夫婦双方に無限に拡がりをもつものであり、そのことは先祖供養が、現在の家族は夫婦を取り巻く多くの親族、縁者によって成り立っていることに気づかせることによって社会関係を円滑にしていくという機能を果たしているのだというのである。

著者もいうように、家先祖観と先祖祭祀の研究は社会学や人類学や政治学など多くの分野から深められてきたが、先祖供養の宗教実践を信仰の核に据えている新宗教教団における先祖観や先祖祭祀の実態解明は従来ほとんどなされてこなかった。その新宗教教団の提示する先祖観と、信者がそれをどのように受容しているかについて、これらの論考は具体的に追跡し分析

した重要な成果といつてよい。

## 五 隣接社会の先祖祭祀

第五部「隣接社会における先祖祭祀」では、日本を取り巻く中国社会、朝鮮社会、沖縄社会を、日本社会と共通する環シナ海の先祖祭祀文化圏と捉えて、一九七〇年代以降急速に産業化、都市化が進む中でそれぞれの社会で先祖祭祀はどのように展開しているのかを解明したいという意図のもとに行われた調査研究の成果が示されている。第一章「現代沖縄社会における先祖祭祀」では、沖縄の墓制の歴史を、明治期までの村墓、大正期からの一門墓、昭和初期からの門中墓、この門中墓の造営には始祖からの父系血筋の一貫性にもとづく祭祀体系の整備が必要であるが、そのための門中調べやイエ関係の再編成への動きが戦前からみられながらも、戦争に巻き込まれ、戦後の混乱と社会移動の増大の中にある、という歴史的展開を視野に入れながら、沖縄本島北部の一村落から那覇へ移住した家族の事例分析を行っている。そして、幻想ではあっても父系血筋にもとづく先祖祭祀の継承が正統であるという先祖観が広く流布していながらも、実際には現実の家族は分散していかざるを得ない状況におかれていると指摘する。第二章「在日コリアン家族における先祖祭祀」では、朝鮮社会の父系血筋に基づく親族集団の一つで、韓国において規模の上で八番目にランクされている光山金氏の大阪での親族会の専用霊園に注目し、一九五四年の親族会の結成、一九六〇年の奈良県生駒市平群村での山林購入、それ以後の墓地整備への動向の追跡、そして、墓碑様式及

び墓碑銘の調査を行うことよって、帰化の問題や本国墓地の有無、民族性保持と諸儀礼の関係など、在日コリアンのおかれた状況による墓をめぐる多様な様相が示されているという。とくに墓碑銘にあたかも族譜を要約したような詳細な記載が見られる点などからは、彼らが日本社会の中で先祖からの自己の親族的位置をたえず再確認することにより民族的アイデンティティをつなぎとめるという役割を墓碑が背負っているものと推定している。

## 六 おわりに

本書は、日本社会における先祖祭祀の意味を再検討するという意図のもとに構成された論著である。戦後の社会変動が家や家連合を弛緩解体させて家を基軸としたはずの先祖祭祀が衰頹廃絶するであろうとの素朴な見通しがもろくも崩れ去り、二十一世紀を迎えて超高度産業化と超高度情報化の中にある現代社会が、多種多様でしかも複雑な先祖祭祀を継続展開させている現実を、宗教社会学がどのように解説するのか、この問題に対して、斬新かつ慎重な情報収集をもとに、以上、ここに紹介してきたような多岐にわたる論を提示した好著である。著者は初出年の古い論文も含まれていることを謙遜しているが、これはもちろん現代からの乖離などでは決してなく、調査当時の著者の先駆的な問題関心と先取りのな情報収集といういわば社会学者独特の時代を読む勘のよさと読み替えることが可能である。墓への注目、新宗教への注目、近隣社会への注目、というのは本書の特徴であると同時に、今後も更なる研究深化が期待され

る問題分野である。民俗学を専門とする評者としては、歴史資料の収集活用による通時的研究や列島内の地域差の問題など、本書が発信する刺激の多さに対して評者なりの取り組み欲求が充満してくるのを覚える。評者の知識不足による理解不足や誤読があるかも知れないことを懼れながら、今後は身近に組む合い相手の技を読み取り合う緊張と協力という学際的協業関係構築への希望意志を表明して、拙い書評の責を免れることとしたい。

西尾正仁著

『薬師信仰——護国の仏から温泉の仏へ——』

岩田書院 二〇〇〇年一〇月刊

A5判 三八三頁 七四〇〇円

根本 誠 二

本書は、西尾正仁氏が、「あとがき」で、「伝説の定着や機能を研究テーマとしていた。鬼退治伝説が薬師霊場に多いことに気がついた。薬師信仰を対象することで少しづつではあるが研究が前に進むようになり、ようやく一書にまとめ上げることができた」と書いているように、第五章「丹後の鬼退治伝説」のもとになった第一論文である「竹野神社の信仰圏について」（『みかげ民俗』五号、一九七八年、兵庫県立御影高等学校民俗研究会）を出発点として、一九九九年に至るまでの業績を一書にまとめ上げた論文集である。収載の論考の多くは、西尾氏が御影史学研究会の一員として研究成果を同会発刊の『御影史学論集』などに発表したものである。筆者は、日本古代史の立場から奈良仏教の信仰史的な意義を検討するために、それを實際に担った僧侶の一人である行基の伝記を研究している。行基は、単に奈良仏教史上にとどまらず、後世の縁起や説話史料に登場し、それらを視野に入れての研究の必要性が近年さげばれている。こうした際に遭遇したのが、西尾正仁氏の温泉薬師の

研究（本書でいえば、第一章と第三章に相当する部分）であった。筆者は、西尾氏の研究によって温泉薬師信仰と行基の伝承が関わる形で、流布し継承されていったということを知りえるなどの学恩を得ている。以下、こうした立場から西尾氏の長年月に及ぶ研究の成果である本書への所見をまとめた。

まず、本書の構成は、左記の通りである。

## 序章

### 第一章 古代薬師信仰の変遷

第一節 律令国家における薬師信仰―仁明朝を中心として―

第二節 国分寺本尊をめぐる問題

第三節 摂関期の薬師信仰―法成寺薬師堂を中心として―

補論 「日本霊異記」にみられる薬師信仰

### 第二章 疫病神信仰と薬師

第一節 疫病神信仰の成立

第二節 牛頭天王と薬師

### 第三章 行基開湯伝説と温泉薬師

第一節 有馬開湯伝説と勧進集団

第二節 温泉薬師信仰の展開

### 第四章 民間説話にみる薬師信仰

第一節 和泉式部・浄瑠璃姫・小栗判官―近世薬師信仰の側面―

側面―

第二節 時衆と温泉 温泉薬師信仰の変容―

付論 砥鹿神社縁起の生成過程

### 第五章 丹後の鬼退治伝説

第一節 麻呂子皇子伝説の定着に関する一考察―竹野神社を中心として―

第二節 大江山伝説と御勝八幡

あとがき

以上の構成に従って、本書の内容を簡単に紹介したい。序章では、薬師信仰が、民衆仏教の様々な側面において姿を見ているにも関わらず、これに関する研究の蓄積は極めて少ないといつても過言ではないとの問題意識から本書をまとめたとしている。そして、古代から近世に至るまでの特徴的な薬師信仰の事例をとりあげ、信仰を流布しようとした人々あるいは集団（古代的行基集団、天台系念仏集団、熊野比丘尼・在地の山岳修行者など）に焦点を当てながらあきらかにすることを重点とした構成となっている。さらに薬師信仰の持つ複雑な力強さに着目し、史料や説話をできるだけ丁寧に分析することで、これまで単純に考えられてきた薬師信仰にも除病安楽だけの仏ではない信仰実態のあることを明らかにし、我が国の民衆仏教の一端を解明したいとしている。

なお西尾氏は、研究の素材について「民間説話」という概念を指定している。西尾氏によれば、「民間説話」とは、民間に伝わる説話であり、一定の信仰と目的を持って民間で語りつたえられた話であり、伝説・神話・歌謡等々の口承文芸は無論のこと由緒書・仏教説話・歴史物語・随筆で、伝承性を持つと思われるあらゆるジャンルの物語を総称している。そして、伝説や説話・物語類が共通に持つ伝承性というところに力点を置き

たいためにあえて用語的には熟していない「民間説話」を用いたとしている。だが、こうした「民間説話」という概念の措定を本書の冒頭で試みながらも本文中では、必ずしもこれが生かされていないのが眼についた。これは本書の素材である「民間説話」の持つ多様性と文字通り伝承性の認知の「むづかしさ」を物語るのであらうか。しかし、こうした「むづかしさ」に果敢に対峙しようとする姿勢が、本書の基調である。最初に問題点を提示していることは、好意的に読みとるべきである。

第一章「古代薬師信仰の変遷」では、律令国家における薬師信仰の変容を仁明朝（八三三～五〇）を中心に、『日本書紀』をはじめとする「六国史」にみられる薬師信仰の事例の整理に基づいて、飛鳥・奈良時代から摂関期に至るまでの大赦・薬師悔過法・七仏薬師法・国分寺の本尊、さらには『日本霊異記』や藤原道長の薬師信仰を事例として考察している。天皇あるいはその近親者の除病延命にその目的が限定されていたものから、仁明朝になると疫病流行や物怪の出現を契機とした薬師悔過の記事が集中的にみられるようになるとしている。ついで仁明朝以降は、薬師如来が密教の体系に組み込まれることのない特殊な仏であることに起因するのであろうか薬師法や薬師悔過は、まったく修せられなくなるとしている。そして、新しい薬師信仰としての七仏薬師法が天台宗を中心に展開することとなり、さらには末法到来にいたり遣送仏として新たな薬師如来の信仰的な意義が説かれたと指摘している。薬師信仰をめぐる天台宗と真言宗の対応の相違についての指摘は興味深い。ただし、ここで何故にことさら仁明朝という時代概念を提示してい

るのか。他では、摂関期ないしは院政期としている。

第二章「疫神信仰と薬師」では、平安中期に出現する御霊信仰と薬師信仰との関わりについて神泉苑での御霊会と祇園社の創建を事例として考察している。薬師信仰が疫神なり天神の個性化に対して、観音信仰とともに人々の信仰的な要望に対応しきれなかった様子を明らかにしている。そして、薬師信仰が西尾氏のいうところの「下からのつきあげにより」開催せざるをえなかった御霊会にとつてかわられていく「よすが」を述べあげている。これは、薬師信仰の民間信仰として自立しえない限界性を指摘しているように読解した。

第三章「行基開湯伝説と温泉薬師」では、薬師信仰と関係の深い温泉をめぐる信仰的世界について、いわゆる温泉薬師という著者独自の信仰内容を提示し、「開湯伝説一覧」に基づいて、全国的な開湯伝説の事例を紹介している。中でも、その中核的な事例である兵庫県の有馬温泉での行基による開湯伝説の意義を考察している。開湯伝説の概観をつかむ手段として、県別の地名辞典を中心に行いながらも、行基開湯伝説など個々の温泉に関わる開湯説話については、該当地域の江戸期の地誌や縁起を援用して丹念に考察を展開している。これは多様な「民間説話」を概観するには有用な研究方法であると思う。

開湯伝説の変容をめぐる、戦国期には温泉の経営権は、在地の武士、あるいは武士より経営を請け負った人々の手に移るとしている。そして、こうして得た経営権の正統性を主張するために最初に政権が確立した時期に遡って武士の手による再興伝説を作り上げていった。その再興時期とは鎌倉初期という奇

妙な一致、それは鎌倉幕府の成立とそう遠くない時期か。虚構ではなく、その近い時期に実際に温泉開発が行われ、その記憶に先のような事情が重なったとの指摘は、傾聴すべきである。ついで、行基に関する伝承は、温泉開発と薬師造立にふれたものは、『古今著聞集』をのぞいては、その類話はいつさいない。行基開湯伝説を「管理、又は、伝播させた集団」は古代的行基集団とは異なると指摘している。

第四章「民間説話にみる薬師信仰」では、薬師信仰が全国的に流布するにあたっての信仰的な契機及び中世社会への流布の中核的な担い手としての時衆教団（時衆）の存在を提示している。また、中世から近世初頭における熊野信仰との接合（習合）による薬師信仰の再合成の様態を有馬温泉の復興の経過を事例として説明している。

なお、付論の「砥鹿神社縁起の生成過程」では、草砥鹿氏が、本宮山の整備を通じて砥鹿神社の創祀伝承の管理者としての地位を獲得し、やがては自家の由来伝承に取り込むことに成功した。本宮山を砥鹿神社とすることによって砥鹿神社の神主職を確保するに至ったものと思われると指摘している。これは、縁起伝承の変容の意義を読みとるうえで参照すべき事例である。ただ、砥鹿神社が三河国一宮であることを想起すると、この指摘は、一宮制研究で指摘されている当該地域の権力構造の変化と対応させて検討を行うことで、より大きな信仰史的な世界の広がり語る事例となると思う。

第五章「丹後の鬼退治伝説」は、西尾正仁氏の初期の業績を中核とするもので、京都府北部の丹後地方に伝わる麻呂子皇

子伝説と大山山伝説といった「民間説話」の実態を丹念な実踏調査に基づいた考察を展開している。これらの伝説と丹後七仏薬師霊場の伝承との地域的な関係を知りえて、本書の主題である薬師信仰への関心を高める契機となったという。薬師信仰は薬師如来という尊格の存在に基づく信仰であるだけに、第二章でも言及しているように、時として近世初頭に急激に衰えた熊野信仰などの諸信仰と「習合」しなければ存続し得ないという自立性のなさを説こうとしているように思える。自立しえなくなったのは、江戸時代以降とするのかもしれない。いわば江戸時代以降の薬師信仰の様態の典型例を丹後地方の事例に見出したのであろう。その意味で初期の論考であるが、本書の末尾に結論的に据えたのではないか。そうであれば、本書のサブタイトルを護国の仏から温泉の仏としていることも頷ける。西尾氏は、本書の目的にも関わるが、一宗派に収斂することなく存在していた薬師信仰の信仰的な特質（存在感のなさ）によって、結果的には民衆仏教の中核的な信仰にはなり得なかつたと結論づけようとしたと思うのである。さらには薬師信仰は「護国の仏」の対概念であるともいえる「民衆の仏」とはなり得なかつたという見通しのもとに、「温泉の仏」という帰結点を見いだしたのであると読解した。

しかし、温泉開湯の伝承の担い手として西尾氏が指定した行基・仁西・利修・麻呂子・和泉式部・小栗判官などは、仮に伝承上の人物であつたとしても、何らかの貴種伝承をとまなうものであるが故に、時代の変容に応じた聖俗の権威に関わりながら、近世初頭に至るまで薬師信仰は存続し得たことを指摘して



いるようにも読解した。それを薬師信仰と熊野信仰とかかわりを常に念頭に置いて、両信仰の時代的な変容と関わらせながら考察することによってより具体化したと思う。これは薬師信仰のように薬師如来という仏教の尊格をしての信仰が自立することが困難であるということをもって、日本の民間信仰の特質を解析する第一歩としたいとの西尾氏の関心のあらわれではないかと思う。

これまでの「民間説話」研究がともすると、各説話にみる特定のモチーフに着目し、それがどのように後代の「民間説話」に継承され、時として変容していったのかという研究に終始し、あたかもそうしたモチーフが自己展開（一人歩き）するかのとき印象がもたれていた。そこに私は、ある種のものたりなきを感じていただけに、西尾氏の「民間説話」を「管理、又は、伝播させた集団」への問題関心は、今後の研究の指針となると思う。その意味では、「むづかしさ」は乗り越えてしかるべきである。加えて「民間説話」は、社寺縁起を中心とするものであり、本書で語られた研究素材の多くは、社寺史料として伝存したものである。その意味では、本書は、社寺に伝存している「民間説話」をふくめた史料群をいかなる視点で研究すべきかも提示している。

本書が論文集の体裁を取っているために、若干、記述内容の重複があったり、さらに民間説話・縁起・伝説などという形での曖昧さがめだつたことによるのか、研究の素材への眼差しが一定していないことによるのか、全体として論点が鮮明になっていないように思う。これについては、本書の各所で今後の問

題点を提示しているように、次なる機会において、いわゆる西尾氏独自の民間説話論、さらには民衆仏教論が展開されることによって氷解するものと確信している。

以上のように本書は、薬師信仰を古代に限定することなく近世に至るまでを概括的に述べあげた特筆すべき業績である。「民間説話」という一見すると体系性のない素材に正面から対峙し、古代から近世にいたるまでの薬師信仰の内容について事実と事実関係がもつ信仰的な世界を淡々と描き、語り通している。そして、これまでの信仰論のように軽々に王権論に組みすることなく「民間説話」の担い手を特定化しようとの先見のな見解を提示しつつ、民衆仏教の変容の一端を解明した類例のない論文集となっている。

筆者は、前述のように西尾氏の独壇場ともいえる第三章の温泉薬師と行基との関わりに関する研究に触発されて、行基開湯伝承の見られる温泉への実地調査に従事することになった。開湯伝承を伝えていった人々への西尾氏の関心は、筆者にとつては、ともにおさず行基伝承を語り伝えたであろう人々の存在を照射する糸口となるものでもあった。なおかつ、西尾氏が措定された「民間説話」にまともわりつく「むづかしさ」は、行基伝承においても同様に対峙しなければならぬものである。それだけに、西尾氏の研究を進捗する上での労苦を多としたい。余談ながら、こうした「民間説話」という概念の措定をめぐって想起されるのが、本書の表題にみる薬師信仰についての先駆的な研究でもある秋山大「現世信仰の表現としての薬師造像——日本仏教信仰の原初形態に関する研究」(大倉山精神文化

研究所紀要第二冊、一九四〇年）である。その一節を見ると、

「信仰の内容は、史料的の記録、文書等よりは、伝承的説話等に含まれて保存されてゐる方が多いし、又含まるべき性質のものである。従つて在来のやうに神話、伝説を蔑如して、年代的に在籍を必要とする史料的調査にのみ止まつてゐるならば、真の意味で宗教史的に性格づけることは到底あり得まいと思ふ。さりながら一方年代系列から上昇した靈験の説話的伝承のみを追ひ駆けてゐたならば、たとひ天馬空を往くの慨があらうとも、何等歴史に地盤を有せざるそれ自身神話の創作となるは必定である。こゝに於て感ずるのは、近來の歴史に関する學問

が、神話と史実とを分裂させて了つたことである。精神史的見地に立たうとするものが然りである。歴史に於ける神話の回復といふことが、今日かなり切実な要求ではないかと思ふ。」とある。文中で「近來の歴史に関する學問」とあるのは、まさに同時代人としての津田左右吉の存在を意識したものであることはいふまでもない。さらに秋山は、「稍もすれば従來の歴史家が史料と史料との間の有機的關係の指摘や、その年代的整理を以て任務了れりとしたり、又は反対に自國の固有性といふものを停信的に考へるの余り、常にそれを歴史の埒外に追遣つて、思想も文化も他に從属せしめられてゐるといふやうな被害妄想的の史觀を以て自國の歴史に最も忠実なりとしてゐるのは、避くべきであり、又排すべきであらう。」と言ふ記述に接すると津田への「意識」が如何ほどであつたかがわかる。秋山の著書が「この一書を法隆寺金堂藥師如来に供養し、聖朝の安穩及び東方諸國家の興隆を祈願し奉る」との献辞のもとに上梓

された昭和一五（一九四〇）年は、いわゆる「津田事件」の最中であつた。そして、時はまさに紀元二六〇〇年でもあつた。

西尾氏も「民間説話」として研究素材として言及している神話研究をめぐる緊張感あふれる時期であつた。それだけに秋山の著書には、この是是非非は控えるもある種の學問的な緊張感が存在していたといえよう。秋山にとつて藥師信仰を「事」として扱うのではなく、「事」の背後にある信仰の内実に肉薄する何ものがあつたように思う。さらに津田左右吉の業績に「触発」された同時代人の研究者は、周知のように秋山だけではなかつた。津田の研究への賛意や批判の違いはあるものの、和辻哲郎・原田敏明・丸山真男、さらには家永三郎氏をはじめとして枚挙にいとまがない。なかでも津田と丸山は、一九三九年の東京大学法学部での「東洋政治思想史」の講義を巡り講師と助手の關係にあり、いわゆる一連の「質問事件」の体験を共有した間柄でもあつた。そして、丸山は、津田に啓発されたかたちで、「近世儒教の發展における徂徠學の特質並びにその國學との關連」を上梓させた。丸山真男をして「私も津田先生のお宅にはたびたび行きましたが、麴町にありまして、道路から階段を下つていって、崖下にあるような家です。本当に漢籍に埋まつていて、お客を通す部屋もない。あの碩學が住む邸宅とは思われない粗末な家です。南原先生も、法学部では貧乏で有名で、あまり私自身好きな言葉ではないけれど、學者清貧説——學者は清貧に甘んじねばならぬ、という考えですから、津田先生の生活態度を見て、「鴻儒である」、本當の儒者であるというわけで初対面で惚れたのです。」（日本思想史における「古層」

の問題―川原彰編『日本思想史における「古層」の問題』一九七九年所収、『丸山真男集』第一卷、一九九九年に再録）との言葉は印象深い。

無定見な意見であるが、私は、現代の宗教史研究においても以上のような津田左右吉の業績への秋山大・原田敏明などの眼差しが醸し出す学問的な緊張感が、前述の「むづかしさ」に對峙し続ける持続力の源泉となりうると考えている。時計の針を単純に五、六〇年前にもどすという楽天的な言及であるが、こうした点も本書を拝読して得た新たな学恩の一つとして指摘したい。最後に、本稿をなすにあたっても多くの方々のご教授を得たことに御礼を申し上げたい。また、本書の著者の西尾正仁氏には、意を尽くせぬ読みに終始し、なおかつ愚考を縷々述べてしまったことなど、多々失礼してしまったことを心からお詫び申し上げます。

金井清光著

『一遍の宗教とその変容』

岩田書院 二〇〇〇年二月刊  
A5判 四三一頁 九九〇〇円

渡 辺 喜 勝

一遍の信仰（宗教）には多種の要素が混在し、またその表現形態も和歌、遊行、賦算など多様である。従来から歴史学や民俗学、文学などの多くの研究領域から注目され、その本質をめぐっても「古代性」「民俗性」「呪術性」など、いくつかの定型句で指摘されてきたことと無縁ではない。このことはしたがって、一遍の宗教の総体を把握する場合、このような総合的視座に立たなければならないという研究法を暗示していることでもある。

金井清光氏の近著、『一遍の宗教とその変容』はこのような観点でみたときに示唆的な問題を多く含むものと思われる。一遍研究の先駆けの一人でもある著者は、本書において文学・史学・芸能論・凶像学などの多彩な視座に立ちながら、一遍の思想と行動、そして教団史に及ぶ論究を試みている。それを、「一遍の宗教の根本問題として、賦算がなぜすべての人びとを救うことができるのかという難問」の解明を根本課題としつつ、一方で「一遍の宗教の本質をこう理解するという基本線を

明示」と共に、他方では「私としては三冊目の歴史研究書」として、「歴史学会に寄与するに足る成果をあげることができたと思っている」と述べている（「あとがき」）。ここに示されるように、本書の基本的性格は、時宗の原点である一遍の信仰理解とその後の教団の歴史的展開の意義を論究しようとしたものである。

本書は「目次」順に列記すると、次の十五篇の論文からなる。

宗教絵巻としての『一遍聖絵』

「一遍聖絵」巻一の太宰府と清水

一遍・真教の初賦算

賦算札・御影札・勸進札

山陽道の時衆史

九州時衆新考 五題

近世遊行の研究について

近世外様藩の遊行上人送迎

近世城下町の遊行上人送迎

近世時宗寺院の遊行上人送迎

当麻派近世遊行の一史料

近世諸地方の遊行上人送迎史料リスト

新発見の時衆画像二軸

新発見の一遍版画像二種

時衆資料採訪録

内容はこのように多岐にわたるが、扱われている問題はおよそ三つに集約できるであろう。一は主として「賦算」を手がかり

に、一遍および時衆の救済論に言及したものである。四篇がこれに相当する。二は「山陽道の時衆史」から「近世諸地方の遊行上人送迎史料リスト」までの八篇で、時宗の地方的展開を「遊行」をもとに論じたものである。三は終わりの三篇が相当し、著者の発見・発掘した資料を紹介し解説したものである。

一に關する基本姿勢は「聖絵」の圖像学的解釈にあるが、それを著者は聖戒の「初心に帰り、作成意図を正しく把握」することにより、「聖絵」の本質を「宗教絵巻」と見るべきだと述べる（一四頁）。そこから、「第一義的に最重要なことは「聖絵」を一遍の宗教の本質と実践解明の史料として活用することではなく、一遍の宗教の「特色」を従来説のように「神仏習合」や「遊行賦算」「踊り念仏」とするのではなく、「熊野権現の神託」に見て取り、そのキーポイントとして「信不信をえらばず」賦算することが往生決定を意味するという点に着目している。この点を「宗教として当たり前でない「異常」なこと」であり、「信しなくても救われる」故に、「これこそ一遍の宗教独自の特色」（一八頁）とする。この「特色・独自性」が前述の「聖絵」を「宗教絵巻」とする観点で叙述されるのが「絵解き」である。不信のものがなぜ救われるのか、という自問から、幾葉かの絵の緻密な分析で得られた答えが名号札のもつ「靈力の融通」であり、これにより信・不信、浄・不浄の一切衆生が救われると結論づけている。「聖絵」に多くの障害者や乞食が描かれている点は早くから注目されてきたことであるが、著者の観点からすればそれはしたがって製作者の意図であり、その意味で「聖絵」は絵巻であると同等

時に「名帳」にも等しい「繪帳」であるという。

そして名号札がなぜ「靈力」をもち、それを与えられたものがなぜ救われるのかという点については、一遍が「ひじり」として「神から与えられた超自然的・超人間的・非日常的な資質・能力」の所有者であり、そのものが与える紙片は「聖変化」して「神秘的靈力が発動する」からだという（四六頁）。

この解釈を「絵詞伝」作成の意図―たとえば真教の丹生山入山を創作してまで真教の「ひじり」性を強調したこと―を傍証しながら強調している。

二の全国の時宗史に関する八篇の論文は、「現在まで未開拓の分野」（九一頁）であり、「研究文献もきわめてすくない」なかで、著者の永年の関心と視点から論述されたもので、数量的にみてもいわば本書の中核をなすものである。それを「このよいうな論考がどれだけの意義と価値があるかわからないが、次の世代の若い研究者の参考にもなればと期待して、以下に公表する」と述べている（九二頁）。なかには著者の「新発見」の在地史料何点かも紹介され、時宗史研究にとって貴重な指摘も多い。その基本構想は、書名が端的に示すように、一遍の遊行を起点にして近世の回國遊行の実態を在地史料から読み解いたものであり、「遊行」を総体的に捉えようとしたものである。それは「遊行側の記録と受け入れ側の記録との両方を検討すること」（二七六頁）を重視する態度であり、同時に各地方に未発掘のまま眠っている「膨大な埋蔵文書」の掘り起こしを訴える著者の学問的情熱の披瀝でもある。具体的には「歴代人がいつ、どこを遊行したかという時間的・空間的問題」と、「どん

なふうに遊行したかという形態の問題」の二つの課題解明を指摘するように（二六〇頁）、その関心は基本的に形態論的・歴史学的である。そのために『遊行口鑑』の全翻刻と在地資料の更なる発掘を望みながら、現時点での両者の資料を駆使して論述している。

その主要論点は、近世の時宗が「体制内の存在」と化し、歴代遊行上人は特権の持ち主となり賦算や踊り念仏なども著しく形骸化したために、幕府の崩壊とともに時宗は急激に衰退したとされる一般論を認めながらも、遊行と賦算を近世の「社会文化史的観点」から研究すべきことを強調している（二五九頁）。宗門そのものは「魂のぬげがら」の形式行事の繰り返しに墮したにしても、遊行上人は実際に回國し多くの民衆に直に接し、「生き仏」として救いを保証した事実を重視すべきだということである。そのような交流のなかで、民衆が遊行をどのように見ていたかを伝えるものとして在地資料がいかに有効であるかを、著者の発掘した地方文書に即して検証している。具体的一例として、「刈谷町庄屋留帳」から陸奥水沢留守氏の遊行接待の全貌を上人到着から立立まで全日程の行儀・料理・費用など克明に紹介しているが、それらは『遊行口鑑』では知られない一面を窺わせるもので興味深いものがある。それについて著者は「近世の遊行賦算研究家の手つとり早い史料として、宗門側の記録『遊行口鑑』がある。しかし、これは謂うならば上から与える側に関する記録であり、「きれいごと」しか書いていない。現代の歴史研究家にとっては、世俗の民衆が日常生活の中でどんなふうに遊行賦算を受け止めたかという、言わば下から

の受けとめ方に関する記録こそ注目すべき基本資料である」(三四九頁)と述べている。このような観点から、これまでに著者が発見し発掘した全国にわたる送迎史料のリストを付記している。

また三の「新発見」とされる「時衆画像」と「一遍版画像」二篇の論考は、一で述べた「聖絵」の場合と同様に絵解きのおもしろさを伝えてくれるものである。前者は福井県大野市奥の院所蔵の「真教画像」と岐阜県垂井町阿弥陀院所蔵の「一遍・浄阿併立画像」であり、後者は神奈川県立図書館蔵の「一遍上人鏡之御影」と「一遍上人御鏡之聖像」二幅を取り扱ったもので、どちらも写真添えて論究している。「併立画像」に関しては、両上人の際立った衣服の相違から、遊行派と四条派における下層民と上層民相手の賦算の象徴としているが、製作が「鎌倉末期から室町時代」とすれば、四条派に限らず著者の言う「時衆の体制化」を暗示するものでもあろう。また一遍画像二幅で興味ひかれるのは、「極楽浄土のシンボル」である蓮台になぜ一遍が立っていないのかという著者の自問に関する二つの解釈である。一つは「一遍は極楽浄土に安住するのではなく、……六十万人に賦算し終わってから蓮台に乗るようにと、一遍の足もと前に蓮台を置いたのではあるまいか」というものであり(三七八頁)、他は「蓮台は、まだ念仏札をもらっていない未往生者のために用意されている」(同)とするものである。いずれも一遍の救済論に整合するもので特に異論はないが、ただ著者の推察に惹かされて私感をいえば、蓮台はもしかすると「鏡」を象徴化したのではなからうかと思う。写真によ

れば、二幅とも蓮台の上に「鏡」の文字が配され、しかも「鏡之御影」「鏡之聖像」とあるから、蓮台の上には一遍が「御影」「聖像」という姿で立っているのではないかと考えられる。つまり蓮台の側に描かれた一遍像を実像とすれば、「御影」と「聖像」はその映像となる。周知のように、「鏡」は日本人の伝統的な信仰心意にとって「御霊」のシンボルである。この脈絡で見れば、蓮台||鏡||一遍の「霊」という構図が思い描かれるのである。もちろん傍証できる資料をもち合わせているわけではないので、これは筆者の単なる推論にすぎない。いずれにせよ、興味深い資料の発掘と著者の啓発的な推察に敬意を表したい。

以上、大雑把ながら内容を紹介したが、最後に読後の印象として特に心に残った問題を二点だけ述べてみたい。その一つは著者が前述のような「一遍の宗教的特色」「一遍義独自の特色」を指摘するときに常用する「神秘的靈験力」という語法に関するものである。信・不信に関わらず、札の受・不受を問わず救われるのは、「念仏札の靈力の融通」によるからとし、さらに札が靈力をもち、その力を発動するのは、一遍が「ひじり」であるからという。したがって本書の文脈では、一遍||ひじり↓念仏札||靈力↓その発動||救いとなり、「ひじり」が救いの原理であるかのような印象を受ける。「一遍は「ひじり」であるから当然「ひじり」の特性である神秘的靈験力、すなわち軌跡や奇瑞を出現し得る資格と能力をそなえている」(四八頁)という一文は端的にこれを示すものであるが、しかしこの論調にはや、理解しがたい点がある。救いの原理は「ひじり」ではな

く、「靈力」だろうと考えられるからである。一遍は「ひじり」だから「当然」靈力を備えているのではなく、逆に靈力を備えていたから「ひじり」と称されたのではないか。賦算札がなげ人を救うことになるのか、という著者が長年考えつづけたという「難問」がこのような視点をもつことで一挙に解決したというように（「あとがき」）、「神秘的な靈力」という語はいわば本書の一つのキーワードになっている。神秘とか靈力という紋切り型の用語は、信仰を語るるとき確かに便利な概念かもしれないが、学術語としては必ずしも明確ではない。論理的で客観的な分析がしばしば霞んでしまうからである。著者は、「現代の研究者が一遍や念仏札についてどんなにくわしく研究しても、この『神秘的な靈力』『聖変化』が理解できなければ、すべては徒勞に終わってしまう。『神秘的な靈力』『聖変化』の理解できない者は、宗教が分からぬ者である」（四八頁）というが、まさに「理解」し「分かる」ための客観的素材を提示してほしかったと思う。そうでないと、これら一連の主張にはほとんど信仰告白にも似た響きを感じてしまうのである。

筆者はこれを解示する方法として、「靈力」のメカニズムを分析しその効能を説明することが有効であろうと考えている。一遍の賦算札が靈力をもち、それによって救いが現成するという事象を述べるのであれば、それがどのような構造的脈絡において為されるのかを一遍の信仰に即して探ることが必要であろう。この意味で、本書の「一遍のくぼる念仏札の靈力の融通により、たとえ札はもらわなくてもその場近くにいたという結縁によって往生決定する」（二四四頁）という指摘は暗示的

である。一遍の説く救いは、教義的にいえば法蔵菩薩の誓願成就時に決定されているということに尽きるが、現実の信仰場面では、たとえば「唱ふれば仏もわれもなかりけり 南無阿弥陀仏なむあみだ仏」（一遍上人語録「巻上」）の歌が示すように、念仏によって「名号」に包摂されることであり、人間と阿弥陀仏が一体化し六字の名号として顕在した様をいう。つまり念仏は救いの契機であり、念仏札はその象徴であるから、それを受けることは救いを確認したことを意味する。したがって往生の要因は、札を受ける以前の念仏を唱えることであり、その場で称名の声に包まれることにある。約言すれば、「場」を共有して「南無阿弥陀仏」という言葉と一体化することが救いの必須要件である。「靈力」とその「発動」とは、蓋しこの二点に集約されるのではなからうか。

またもう一点の印象は、在地資料に対する著者の取り組みの姿勢と意義づけに関してである。本書の三分の二がこの問題の叙述に割かれていることからみても、これは本書執筆の主要意図だと思われる。その基本的な観点は、上で見たように「遊行」を単に定型化された教団側の儀礼として捉えるのではなく、それを迎え接待する地方の世俗者たちの目を通して總体的に見ようとするところにある。いわば問題を単に教団内の信仰史に限定せず、広く社会の「文化史」的な意義づけを目標としたものといえる。このような著者の姿勢はすでに旧著「時衆教団の地方展開」（昭和五八年）でも知られるところであるが、本書においても再三にわたりその重要性を主張しているところからして、著者の時宗研究の基調と思われる。その熱意は、後続



する同学研究者への教示でもあり激励でもあり、問題や事象の複眼的研究の重要さを示唆するものである。

しかし著者のこのような姿勢と発言は、いうまでもなく文化学研究においては至当なことである。いかなる文化的事象も、主体者と受容者の協働に他ならないのであり、両者をもとに観察することではじめて事象の実態が知られるからである。この観点を敷衍すれば、はじめに述べた時宗のトータルな研究に連なるであろうし、また時宗研究に限らず日本仏教全体に共通する研究課題ともいえよう。その場合、両者の接点をどこにどのように見るかという方法的視点が重要になる。本書に関していえば、「上から与える側」と「下から受けとめる」側の資料との結び目をどう読み解くかである。それを「体制化」「形骸化」の指摘に止めず、できれば「社会文化史的観点」をより鮮明にしてその意義を説いて欲しかったと思う。たとえば本書も指摘している一遍と歴代遊行上人の「生き仏」としての社会的・宗教的役割や意義などは恰好の課題であろう。そしてこの問題は、おそらく「日本仏教」的と称されてきた日本人の宗教的特質を明かすことにも連なるものと思われるのである。

著者は高齢と健康を大変気にされているが、後学に更なる範を垂れてくれることを希うのは酷だろうか。

小野寺 功著

『評論 賢治・幾多郎・大拙』

——大地の文学——

春風社 二〇〇一年六月二七日刊

四六判 三二三頁 二八〇〇円

寺 尾 寿 芳

諸宗教対話が一見すれば煮詰まっているときえ思われるまでに自明の常態となった昨今、日本において長年その最前線で重厚な対話を担ってきた先駆者たちが思想的実りの秋を迎えている。たとえば宗教対話のひとつの拠点である東西宗教交流学会を見ても、ながらく指導力を発揮してきた阿部正雄、上田閑照、八木誠一、本多正昭、西村恵信、小田垣雅也らが精力的に自身の思想における新展開を公けにしている。若干の例外を除き、彼らは旧帝大の哲学講座といった日本アカデミズムの中心に職業的地位を得ていたわけではない。しかし、いやだからこそ、彼らの思索は自由かつ大胆であり、グローバルな注目を浴びるに値する独自性を発揮してきたといえよう。キリスト教と仏教という巨大な伝統宗教のはざまにあつたたえず自分の頭で考え抜いてきたのである。ゆえにたとえその近著が総括的な色彩を幾分帯びる場合でも、名残惜しげな「白鳥の歌」からはほど遠く、むしろ後進の読者に対して思弁の鋭利なる切っ先を突きつけるがごとき迫力を備えている。

著者の小野寺功もそうした思想家のひとりである。一九九八年には東西宗教交流学会第一七回学術大会において「小野寺功氏の聖霊神学をめぐって」という総合テーマのもと、その全貌がわれわれに明らかとなつてゐる（『大乘禅』八九四号、一九九九年、参照）。

小野寺は霊性の人である。戦後、懊悩する青年期に吉満義彦の著作に触れ、カトリック信仰の道に入るが、ネオ・トミストに散見される排他的独善性からはまったく自由であり、むしろ吉満にも見られる霊性のダイナミズムを鈴木大拙による日本の霊性につなげ、また方法論的には西田幾多郎の場所的論理に基礎づけられることを通じて、独自の神学的営為を重ねてきた。大拙が表現してみせた大地の霊的感性に根ざしつつ、西田が予覚した「内在的超越としてのキリスト」との出会いを探索する道は、聖霊論的特徴が顕わな「三位一体のおいてある場所」という理解に突如啓示のごとく達したことで揺らぎなき確信に至り、みずからの思想を「日本の聖霊神学」と宣言するのである。以後小野寺の思索はこの原事実ともいえる覚醒に発するのであり、自伝的神学の色合いを強く帯びることになる。

本書はこうした原点思考の叙述として企画された大地三部作の末尾を飾るものである。先行する二著『大地の哲学』および『大地の神学』に比べ、本書において著者の思想が格別の転回を呈しているわけではない。ここに小野寺の思想的停滞を看取する読者もあろう。しかしその批判は学術研究者という立場から見れば一端の妥当性をもつもの、おそらくは正しくない。むしろわれわれが小野寺神学に出会う際に要請されているの

は、著者の霊性と読者の霊性との邂逅なのである。

たしかに小野寺の著述は、著者が信奉する森信三の全一学に類する表現をとれば、ホロンのな構造を持つており、どこを読んでもそこに響き渡る実存的覚醒の原事実が著者の根源的経験へと読者をいわば普遍的かつ即応的に召喚するのであつて、難波な知的迂回など必要とされていない。しかしこの一見単調な反復にはエゴイステイックな銜いや作為はいっさいなく、著者はみずからの思想的実像を冷静に読者に提供している。読者はこの像に自身の霊性を照射することでその霊的個性を増進させる。さらにこうした多様性が諸宗教、諸文化を通じてする大地の霊性を豊かにする。まさに小野寺の著作は著者と読者との協同事業を本来的に生起させるのであり、またここに小野寺神学の言遂行的 performative な性格とともにカトリシズムつまりカト・ホロン kat' holon な特徴を見て取ることができるといえよう。まさに小野寺はクリティカルな分析者ではなく、包摂思考に立つ穏やかな預言者なのである。この稀有な思想的出来事が、体系面を前面に押し出していた前二著に比べ本書においてはいつそう明確に観察できるものと評者は考えている。

本書の構成を挙げておこう。

- 序論 大地の文学・大地の思想——私の宮沢賢治論
- 第一部 大地の詩

イーハトーヴ・詩と哲学の根源

啄木と賢治の軌跡

『遠野物語』考

東北の風土と高村光太郎

第二部 日本的靈性とキリスト教

鈴木大拙と日本的靈性

ドストエフスキーとニーチェ——精神の逆対応

日本の神学を求めて——大地の思想家達との出会い

第三部 現代日本におけるキリスト教の問題

吉満義彦と遠藤周作をめぐって

出会いの世紀へ——仏教とキリスト教

従来より小野寺の著作に親しんできた者にとつてはなじみ深い話題が連なっている。

序論において、著者は東北の靈性を体現しているとみなされる同郷の宮沢賢治に多大の関心を寄せている。たとえば賢治の「大地の文学」には「現代が深層領域で求めている靈性スピリチュアルなビジョン」が読み取れると語る。

「イーハトーヴの理念は、これまでになくスケールの大きい、限りなく清純で永遠的な人間の国民的典型を生み出す」ものとして、「世界」の「共生経験」を結実させるのである。ここに見られるのはまさに革命のモチーフである。賢治はもはや単なる童話作家ではなく、世界を善導する理想の革命家として称揚される。いかにこの理想を宗教においても私事化が極限まで進展した現代社会で再生するかがその文学作品を評するなかで求められることになる。

第一部では、ことに『大地の哲学』で主張されていた東北と

いう一地方が秘める靈性的普遍性が賢治および啄木を事例に再度展開されている。また哲学や神学に比べてより生活世界と深く交わる文学が故郷という発想と不可分なことから、土着の基層文化を探索する民俗学が注目され、ことに小野寺の故郷に隣接する小盆地を取り上げた柳田国男の『遠野物語』が高く評価される。そこで評者の目を引いたのは著者が梅原猛に対して、そのニーチェ的なキリスト教理解を除いて、ほぼ全面的同意を与えていることである。周知のごとく梅原も東北に精神的出自を自認する人物だが、小野寺は梅原日本学には「日本人の無意識の哲学的土壌を掘り起こすという意味で、正当性がある」と率直な評価を与える。霊はつねに「無意識の深層次元にはたらく」、つまり「霊のみが霊を知る」と考える小野寺にとつて、アカデミズムに安住する研究者ではなく、デモニツシユな思想家である梅原が秘める革命家にも似たパトスはたしかに靈性に直接した先駆者として魅力的なものであろう。そして高村光太郎における永遠に女性的なものへの希求に惹かれるなかで著者は聖霊と聖母、つまり存在の純化と聖化という問題に到達したと表明している。

第二部では、総じて前二著で展開された着想が確認されている。しかし著者は母親との死別という体験を経て、浄土への思いを万葉の伝統と西欧近代精神との本質的融合において表現した齋藤茂吉の『赤光』に共感を寄せている。その場合も思慕の対象に向けた追想ではなく、「繩魂」と著者が呼ぶ「身体的、カオス的、ディオニソス的なもの」こそが共鳴を引き起こす源

泉となつている。同様の視点から土着的な「場の理論」を展開した江渡狄嶺はもとより、鈴木大拙や西田幾多郎も肯定される。さらには、ヨハネ黙示録的なキリスト教理解に立脚するドストエフスキの文学、ソロヴィヨフの神人論、ニーチェの超人論なども、大地性つまり「縁起の神概念の探究」においてすべからず聖霊論的思考として通底すると言う。ことにドストエフスキは「永遠に異教的な要素を、キリスト教的で照明しようとしている」と高く評される。この靈性思想は日本において森信三、鈴木亨、滝沢克己らによって、いわば西田がロシア精神に欠落しているとみなした平常底を結合するに至つたとされている。

第三部では、著者と同じく吉満義彦の「靈性の優位」に思索の出発点をもつとみなされる遠藤周作が好意的に言及されている。吉満による近代の超克論をこえるため遠藤はキリシタン時代における日欧遭遇をテーマ化したという武田友寿に著者は賛同しているが、まさに遠藤文学は小野寺の日本の聖霊神学について内発的発想をとみに探る、いわば協働者として評されているといえよう。さらに井上洋治神父の風の神学ないしは場の神学を肯定し、西田の絶対矛盾の自己同一を聖霊論的「和」の論理とみなすに至っている。

以上のような小野寺の深みをもつ思想に触れて、読者である評者の魂が共振響合した事実を告白せざるをえない。日本という非キリスト教文化圏で、日本の宗教哲学との整合性を配慮しながら内発的な神学を模索しようとすれば、過剰に西欧的な性

格を色濃く帯びたキリスト論中心主義を相対化する必要にどうしても迫られるが、その試みを独一無比の「日本の聖霊神学」として描ききつた小野寺の思想的冒険は、現代カトリック宣教師の反省を念頭に諸宗教対話を模索する評者にとつて他のなものよりも秀でた模範であり、希望の灯である。さらには、いまだ表面的な変容にとどまりがちなインカルチュレーション（福音の文化内開花）の考察実践を省みるにあたって、小野寺の試みは傑出した一指针を提供してくれる。いまはその余韻に包まれて静かに瞑すべきだろうが、しかし本稿が宗教学を扱う学会誌に掲載されるものである以上、あえて批判を言挙げすることが評者に課せられた責務であろう。評者の能力を超えることは明白だが、小野寺神学がいつそう発展する一契機となることを期待しつつ、あえて暴挙つまり意図的誤説へと踏み出さう。

まず歴史意識が希薄に思われる。ロシアは共産主義、日本は軍国主義というかたちで全体主義を経験したわけだが、その背景に自他融合的な大地性が悲劇の土壌となつていたことは否定できない。「血と地」。大地性にはキリスト教の根本精神である愛に逆行する、集団主義ないしは民族主義に通じるユートピア原理が秘められている。しかし小野寺の発想からはこの暴力性は消えており、予定調和的で「問題解決」的な聖霊論に終始する結果、逆対応性がともすれば相互補完的な安定性へと変容している。むしろ評者は聖霊が弁証法的で「問題提起」的な特徴を併せもつと考える。さもなくば近代の毒としてのニヒリズムに抗することはできない。じつはロシアと日本は大地性で共通

するのみならず、急激な近代化においてニヒリズムの苦悩にいか耐えていくのかという難問を共有していた。そしてこのニヒリズムには、長谷正當が正しくも指摘するように、「即」というような仕方ですんなり解決がつかないところ」（長谷正當「靈性の現代的意味」、「宗教学会報」一一号、一九九九年、六八頁）がある。小野寺の思想では自己を疎外する他者が見極められておらず、そのナイーヴさはいなめない。

聖霊がもつ〈問題提起〉する力を認めるためには、小野寺が称揚する東北の〈現実〉を顧みることが有益だろう。子供ならぬ大人の目に写った東北は、飢餓に代表される悲の極限状況を繰り返し呈してきた。そこには柳田が「遠野物語」で望んだごとく都会人の心理を戦慄せしめ、また深沢七郎の「檜山節考」にも通じるエロスの感情つまり悲の現場が抑圧されながらも日常に寄り添うように敷衍していたはずである。こうしたいわば〈負〉の側面にまで目を向けなければ、聖霊のもつ全一性は確保できないのではなからうか。

つまりは小野寺の聖霊論はいまだ静態的なものに留まるのである。ここでロシアの大地性がじつは必ずしも調和的なものとはいえないことに注目してみたい。アイコンや教会建築に観察できるように、ロシアの精神構造には西欧的な左右対称の均衡を嫌い、あえていびつな形態を採用したり、焦点を結ばないことで遠近法的な均整美を避ける傾向がある。これは聖なるものの生成ないし動態を表現しているわけだが、同様の心情はドストエフスキーがニヒリズムと対決するなかで描写したような想との微妙な距離感覚に通じている。そこに見られる緊張感と

ポリアニツク多声的なダイナミズムが著者にはやや欠けているのではないか。たしかに既述のように「身体的、カオス的、ディオニソス的なもの」に着目してはいるものの、それはかなりの程度飼いならされたものに思えてしまう。もし小野寺の思想が停滞しているといった批判がわずかながらも妥当する余地をもつとすれば、こうした逸脱性を思想の展開力へと転化しきれていない面にその理由が求められるだろう。

もちろんこうした未到達点を克服するためには、たとえば小野寺も熟知している西谷啓治の思想と深く取り組むことなどが考えられよう。西谷は大拙、幾多郎とは異なりニヒリズムに直面し、また師の論理志向を超えた情意面への配慮を明確に示しているからだ。

しかし評者にとってより有益だと期待されるのは、倫理への踏み込みである。じつは『大地の哲学』、『大地の神学』とつづいた流れは『大地の倫理学』に至るものと評者は考えていた。理性と哲学、信仰と神学という思考枠を乱暴に引き継げば、霊性はたしかに文学ないし芸術と組み合わせるべきであろうが、他方「あいだ」つまり人と人との間を扱う倫理が舞台を提供することもできそうだ。ことに前二著がやや抽象的かつ論理的で、真理 Wahrheit の探究としての往相的性格を顕在化させていた面を鑑みれば、大地三部作の締めを飾る本書には真実 Wahrheitigkeit の実践場として、還相的性格を醸し出すリアルな思索こそがふさわしいのではなからうか。

もちろんそこに見出されるべき倫理はカント流のリゴリズムではなく、みずからに内在する弱さがさらに弱い他者の声を聴

き取り増幅させるようなシステムであろう。評者はこうした倫理を（霊性倫理）と呼んでいるが（寺尾寿芳「現代カトリック教会宣教論の霊性倫理的展望——死者が遍在する状況から」、『信愛紀要』四一号、二〇〇一年、参照）、小野寺の聖霊神学はまさにこの（弱さの強さ）でもいふべき特質を十分に含み持つものである。先に触れたように茂吉の『赤光』に感銘を受け、さらに本書を「母の思い出に」捧げた著者は、声なき声の持ち主つまり死者と通交する感性をかいまみせている。たとえば生後まもなく死別した父親に関して、「父の刻印は私の血や性格や思考法などの深層領域に、たえず息づいている」のであり、「死せる者は生ける者と非連続でありながら、信仰と自覚を通して究極の真実を想起させる原動力ともなりうる」と言われている。にもかかわらず、この著者の感性は大拙が霊性の特徴として大地性とともに挙げた直接性や西田哲学の純粹経験に即することで、分別知的な精神の揺らめきに寄り添う機微を失っている観がいなめないのである。

ここで倫理の領域を確保するためには、生活世界に暮らす人間存在の分裂に面しつつ、あえてその現場に留まるという一種の保留が必要であろう。文学と倫理を貫く契機がここにある。上田三四二に倣って上田閑照は「わたしたちが本当に住んでいる世界は、地上と地上一寸の間」だと言う（上田閑照「人間の実存——『地上一寸の生』」、堀尾孟編「明日への提言——京都禅シンポジウム集」大龍寺国際総合研修所、一九九九年、三二二頁）。小野寺に欠けているのはこの地上一寸に留まるための退歩なのだ。もし三位一体の「おいてある場所」が、小野寺がか

つて語ったように「三位一体の神自身の場所だけというのじやなくて、我々との関わりというものを考える」（『大乗禅』八九四号、四五頁）ものだとすれば、この一瞬地に足がつかない揺らぎを容受する余地をもっているはずである。「人間神化」の恵みに対するロシア民族の限らない憧憬<sup>アウロラ</sup>を知悉しながらも、その一歩手前で分裂し懊悩する人間像を深く描写したドストエフスキーに通じる魂の忍耐力が、小野寺神学にとり実現可能な課題として要請されるのである。

以上評者が述べてきた（批判）は、その名に値しない外部的な印象にすぎなかったかもしれない。しかし長年にわたる原点回帰的にして自伝的な思索から構築された小野寺の強靱な思想に新たな解釈を加えるためには、意図的誤読を含む揺動つまりは自爆行為を伴わざるをえなかった。束の間の微震のなかに評者はやや強引な読み込みを行ったにすぎないのだ。ゆえに評者による本試論はなんら小野寺の根本思想を本質から批判するものではありえない。

いま曲がりなりにも書評執筆の責を終えるにあたり、評者は小野寺による預言者的な言霊の響きに対して無心に耳を傾けたいと願う。やがて無骨なるわが知的作為の余韻が溶け込む沈黙の大地の彼方から、本評を超越する新たな地平が予兆として評者に立ち現れてくることを確信している。小野寺功という重厚にして研ぎ澄まされた思想家 Dancer に導かれて霊性の奥の院へと歩を進めることは、現代日本の悩み多き神学者、哲学者、文学者そして宗教学者にとって、他に替えがたい至福の営みなのである。

島田裕巳著

『オウム』

——なぜ宗教はテロリズムを生んだのか——

トランスビュー 二〇〇一年七月三〇日刊

A5判 五四一頁 三八〇〇円

渡辺 学

一 はじめに

著者の島田裕巳氏は、日本でもっともよく知られた宗教学者の一人と言っても過言ではない。一般誌に多くのエッセイを執筆するとともに、何冊もの論文集や書き下ろしの著書を発表しているからである。島田氏の名が広く知られるようになったのはそれだけではなく、一九九五年三月にオウム真理教事件が起こってからテレビに出演し、結果的に同教団のカモフラージュに荷担させられることになったことも大きく影響している。島田氏は、同教団に批判的なジャーナリストや評論家や弁護士らの攻撃を一身に担い、さらに、捏造されたスキャンダルから失職するにいたったのであった。この事件は、ただ一人島田裕巳氏のスティグマとなっただけでなく、日本の宗教学界そのものにとつても大きなトラウマとなったと言つても過言ではないであろう。はたして、今日、宗教学界はオウム真理教事件と島田裕巳事件の痛手から回復したといえるであろうか。そのことを考えたとき、われわれはまだまだこれらの問題を直視するに至つ

ていないと思われるのは、何も私だけではあるまい。

このような状況下において、島田氏が自らオウム真理教事件と自らの事件にふたたび直面し、冷静に分析しようとしたことは、それだけで敬服に値する。このことは宗教学界にとつても大いに歓迎すべき英断であつたと言わなければなるまい。

本書は、島田氏が自らとオウム事件の関与を振り返るとともに、オウム事件の反響を振り返り、島田氏自身がどのようにスキャンダルに巻き込まれ、不当に名譽を毀損されたか、また、宗教学の方法を再検討するとともに宗教学の危機について考察し、さらに、オウム問題の現在について扱っている。本文だけで五〇〇頁を超える大著である。一九九八年に名譽毀損事件の全面勝訴、さらに、翌年、被告と和解して謝罪広告を勝ち得た著者が、オウム事件から六年の歳月を経て、この問題を総括しようとしたのが本書である。

二 本書の構成

本書は以下の十二章から構成されている。

序章 オウム事件と私

第一章 事件は解明されたのか

第二章 ヨーガからの出発

第三章 グルイズムへの傾斜

第四章 殺人を肯定するヴァジラーナの教え

第五章 なぜ無差別大量殺人は敢行されたのか

第六章 実践されたチベット密教



第七章 信者がオウムに求めたもの

第八章 村上春樹のオウム事件

第九章 バッシングと宗教学の方法

第十章 オウム問題の現在

終章 私たちが学ぶべきこと

序章「オウム事件と私」は、著者とオウム真理教事件とのなかわりについて明らかにする。著者は、自らが巻き込まれた名誉毀損事件において、著者は、自らのオウム事件に果たした役割（自らがオウム真理教に一定の評価を与えたこと）を認めつつ、サリンを撤くという行為の宗教的な意味を明らかにし、オウム真理教の本質について明らかにしようとする。そして、そのことは、著者自身のステイグマをはがすことを可能にするとともに、著者自身と日本社会の「再生」に結びつくと考えられている（二〇頁）。

第一章「事件は解明されたのか」は、著者によって検察側冒頭陳述が提示しているとされる「麻原の挫折とそこから生まれた社会への憎悪」にオウム真理教の武装化の原因を求めめる考え方に疑問を提示する。なぜなら、麻原の人生には様々な挫折があったが、そのたびにそれらを克服してきたし、武装化に向かった時期はむしろオウムが社会的に受け入れられていた時期と対応すると著者が考えているからである。著者はむしろ、地下鉄サリン事件の実行犯の中に「サリンを撤くことを救済としてとらえた人間がいる」ことに着目する。そして、「オウムの起こした事件は、日本の社会に生きていながら、社会のあり方に

強い違和感をもつ人間たちの、無意識の願望を象徴するものだったのではないだろうか」と疑問を投げかける（六四頁）。

第二章「ヨーガからの出発」において、著者は、オウムの教義と修行の体系を大きく二つの時期に分ける。両者の時期を分けるとされるのは、一九八八年八月の富士山総本部道場の開設である。著者は、これによりオウム真理教は共同体を獲得したと考えられると主張する。同道場開設の際にカール・リンポチエが招聘された。著者は、カール・リンポチエによってヴァジャラーナのイニシエーションがなされたと推測する。

第二章では、これ以前の時期が扱われる。著者は、麻原の初期の修行時代を振り返りながら、麻原の宗教遍歴をたどるとともに、「ヨーガストラ」に傾倒してヨーガを独習し、一九八三年にヨーガ道場、鳳凰慶林館を渋谷に開き、それが一九八四年二月に「オウムの会」「オウム神仙の会」と改称され、一九八七年六月にオウム真理教になっていく流れを追う。さらに、その間の教義の展開や初期の幹部たちの「解脱体験」を明らかにする。

第三章「グレイズムへの傾斜」は、基本的にマハー・ムドラーを扱う。富士山総本部道場の開設以来、出家主義への比重が増し、また、成就者を出していくなかで、タントラーヤナ、ヴァジャラーヤナ、タントラー・ヴァジャラーヤナと呼ばれるものへと傾斜を増していく。これらは「グルのクローン化」に行き着くものであるとされる。グルは、弟子の機根にあわせて課題を与え、それを乗り越えさせることによって修行のスピードを飛躍的に高める。このような課題がマハー・ムドラーと呼ばれる。

第四章「殺人を肯定するヴァジラヤーナの教え」は、検察が、オウムがオウム神仙の会を名乗っていた一九八七年の段階で、麻原彰晃がヴァジラヤーナの教えとして殺人を勧める説法を行い、それにしたがって信者たちが一九八九年の田口修二事件や坂本事件を起こしたと考えているのに対する反論になっている。著者の主張はむしろ、オウム真理教への改称が行われた段階でその種の教えが説かれていた可能性は低いし、少なくともヴァジラヤーナの教えと呼ばれていたとは考えられないというものである。むしろ、在家信者の事故死と、その場に居合わせた田口修二のリンチ殺人の後に殺人を肯定する教えが作られたと考えた方が合理的であるというのである。この点に関しては、後ほど考察において検討されなければならない。

第五章は、「なぜ無差別大量殺人は敢行されたのか」と題されているが、その答えとして、一つには、「麻原が殺人を正当化するヴァジラヤーナの教えを説いていた」ことが挙げられる。もう一つには、グルの命令を絶対化してその実行を修行ととらえるマハー・ムドラーの枠組があったことが挙げられる。

また、著者は、麻原が初期の段階で信者の事故死を隠し、その秘密を隠すために信者のリンチ殺人が行われたことを重視し、極論すれば、「一人の死の隠蔽が、結果的に無差別大量殺人を生んだように見える」と指摘する。さらに、本章には、以下で検討するように、「御神輿としてのグル」という論争的な議論が含まれている。

第六章「実践されたチベット密教」は、オウム真理教は仏教かという疑問に答えるものである。著者は、オウム真理教とは

何かに答えようとするさまざまな批評などを丹念に扱いつながら、その本質を明らかにしようとする。著者は、オウム真理教とは、阿含宗、『ヨーガストラ』、『虹の階梯』、チベット密教、原始仏教など、雑多な影響下で形成された仏教原理主義であると主張し、オウム真理教が仏教ではないという大方の見方に反論する。

第七章「信者がオウムに求めたもの」は、オウム真理教の信者を描く。森達也監督のドキュメンタリー『A』に対する批評を出発点にし、信者や元信者のさまざまなインタビューを駆使して、オウム真理教の信者がどのような動機で出家したかについて明らかにする。オウムの信者には他者に好感を抱かせる者が少なくないが、それが「聖無頓着」などに基づいていたとすれば、反社会性を内包していると考えられるという。入信動機も、超能力の獲得や終末予言などよりも、「解脱・悟り」、「救済活動・利他心」、「精神性向上・心の成熟」などが主体になっていることが、教団のアンケート結果から示される。

第八章「村上春樹のオウム事件」は、村上春樹と中沢新一について扱っている。全体の構成の観点から言えば、本章は補説というべきものであり、補遺に回した方がよかったかもしれない。著者は、村上春樹の『アンダーグラウンド』だけでなく、他の小説で扱われている暴力や神秘体験をも扱う。村上は、オウム信者が麻原に自我という個人資産を鍵ごと預けてしまったことに「物語の危機」を見いだす。著者は、村上の小説にオウム真理教事件で起こったことがすでに書かれているという奇妙な感覚を覚える。

さらに、本章は、中沢新一の批評について扱ひ、中沢が麻原彰晃のことを事件後も高く評価するとともに、オウム真理教事件を「カルト宗教からイスラーム原理主義まで包摂する現代のラジカリズム運動のあらわれ」としてとらえていることを指摘する。著者によれば、中沢のゴジラ論は実のところ、オウム真理教論であり、中沢は、「ゴジラに仮託してオウムについて語っている」(二三八一頁)。

第九章「バッシングと宗教学の方法」は、著者が巻き込まれたスキヤングルの概要をくわしく描くとともに、宗教学が抱えている問題を明らかにしようとする。オウム真理教に対して一定の評価を与えたのは著者だけではなかったが、地下鉄サリン事件前夜にサリンプラントを視察して、それがシヴァ大神の神殿であり、オウム真理教が本格的な宗教団体になったと証言して、結果的に教団寄りの発言をしたのは、著者だけであった。本書ではこの経緯には触れられていない。むしろ、著者は、一九九五年九月以降の狭い意味でのバッシングをめぐる事情について詳述する。

そして、著者は、統一協会問題に対する態度やマインド・コントロールに対する批判を契機に捏造記事や怪文書に悩まされるようになっていく。そして、教え子の父親がオウム真理教附属病院にとらわれたことをめぐってスキヤングルに巻き込まれていく。

さらに、著者は、植島啓司の発言——なぜ宗教学者はオウム寄りにならざるをえないのか——に答えるために、マクス・ミユラー以来の宗教学の成立過程について考察する。鈴木範久に

ならぬ、日本の宗教学の先駆として「破邪学」と仏典の文献批判を挙げ、それらが一方で反キリスト教的な立場、他方で原始仏教の文献研究に向かったことを指摘する。

著書は、日本の宗教学の祖と言うべき姉崎正治を先駆者とする、このような原始仏教研究が現実の宗教団体に影響を与え、阿含宗やその影響下でオウム真理教が生み出されたと指摘する。「その意味で、研究者は、阿含宗やオウムの価値を否定することが難しい。逆にそうした立場からは、阿含宗やオウムをある面で評価せざるをえない」(四二一頁)。

他方で、姉崎の弟子、岸本英夫は一方で『ヨーガストラ』の文献研究で学位を取得するとともに、修験道の修行に参加するなど、参与観察の方向性にシフトしていった。中沢新一や著者の師、柳川啓一は、ロバート・ペラーらの影響下で、新宗教運動の「もぐり込み調査」を実施し、著者は、ヤマギシ会の世界へ飛び込み、中沢はチベット密教の世界に飛び込んでいったのであった。

次に、著者は、宗教学と宗教の距離を問題にする。一方で、宗教学は「宗教についての客観的、中立的な理解を方向性としてかかげてきた」(四二四頁)。他方で、宗教学は、「研究対象とする宗教の世界に共感的な態度で臨み、そこからその宗教固有の価値を強調し、評価する方向に向かってきた面があった」(四二五頁)。著者は、新宗教研究者が反体制的な宗教に共感的な理解を寄せ、「原理主義的な傾向をもつ新しい宗教運動と宗教学との共闘関係」(四二七頁)が生まれる可能性について指摘する。宗教学者がオウム問題について触れるとオウム寄り

にならざるをえない理由はここにあるという。

著者は、金井新二の新宗教研究批判を取り上げ、新宗教研究が、第一に反西洋的新ナショナリズム的な伝統回帰主義の方向に向かっている可能性、第二に、研究対象に対する批判的距離を喪失する問題、第三に、教団による委託研究が学問の中立性を阻害する懸念の三点を指摘する。著者はとりわけ第一と第二の点が新宗教研究のみならず、宗教学全般に当てはまることを示唆する。

このようなことを踏まえた上で、著者は、宗教学の危機を指摘する。著者によれば、宗教学は近代合理主義を核とした学問であるが、宗教は合理性を超えているのであり、不可避的に対立する。その意味で、宗教学は根本的な矛盾を抱えている。さらに、オウムという宗教が形成されるに当たり、宗教学の研究成果が重要な貢献をなしたがゆえに、宗教学は重大な危機に直面していると言える。さらに、それは、「宗教学を生んだ近代の社会が抱える危機」でもある。宗教学はこのような状況に対応して新たな研究方法を開拓していかねければならないし、そのためにはオウム事件に関する徹底的な検討が不可欠である。著者は、宗教学に対して以下のような問題提起を行う。「宗教学は、オウム事件によって、鋭い問いを突きつけられた。その問いは、宗教学の存立そのものにかかわっている。今、宗教学者は、宗教学という学問が、本当に成立しうるのかどうかを考えていかなければならないのである」(四三二頁)。

第十章「オウム問題の現在」は、地下鉄サリン事件以降の教団のあり方、教団に対する社会の対応、信者のその後、オウム

問題の解決の問題などについて論じる。教団は、本来の意味での謝罪をいまだに行っていないし、グルイズムが残っているかぎり、ヴァジャヤーナによって教団が暴走しないという保証は存在しない。いまだに現役信者が残っていて、脱会者の中にもいまだに精神的に教団から離れられない者もいる。日本社会はこのような教団や信者と共生する道を模索しなければならぬし、脱会者の心のケアを考えていかなければならない。また、教団に新たな加入者が入ることを予防するためには家族の絆を再構築しなければならぬ。さらに、オウム事件の再発防止のためには、麻原の脱神話化が必要である。そして、著者は、オウム真理教を解体に追い込むために、その方法について議論を尽くし、十分な分析を行わなければならないと主張する。

終章「私たちが学ぶべきこと」は、まず、今日の学校教育が批判的精神を養うどころか、むしろ、従順で信じやすい人間を生み出していることを指摘する。学校教育自体がカルト信者を生み出す温床となっているのである。理科系出身者の批判力のなさも問題として指摘される。また、性の抑圧と暴力の関連性も示唆される。著者は、日本社会が責任回避型の体質をもっているため、オウム真理教事件の徹底的な解明が進まなかったし、教団の組織犯罪における責任の所在も十分には明らかになってこなかったと指摘する。

今日、宗教に関する中立な情報を提供して宗教に対する見方を教える宗教教育が必要とされている。著者は、それが「信じやすい心」から脱却するための手だてとなると考える。日本社会が世俗化し、共同体が崩壊した今、日本人は個人として世界

と孤独に向き合っていないかなければならないことが指摘される。

### 三 考察

第一に、本書は、オウム真理教自身が出版した文献と同教団に関する文献を批評的にまとめた著作である。本書には著者自身による信者や元信者に対するインタビューや反対運動の調査などは含まれていない。著者がオウム真理教事件以降に書いた中沢新一に関する初期の批評などでは、麻原の著作に関して孫引きが目立ったが、本書では『尊師ファイナルスピーチ』全四巻という教団の内部文書を得て、著者が徹底的な文献研究を行うことが可能になったことが伺える。また、オウム真理教事件に関する批評も網羅的に扱われ、テーマ毎に明晰に整理されていることが指摘できる。その点は高く評価したい。その意味で、われわれは、本書をオウム真理教事件関係の基本文献として利用することが可能である。

第二に、本書は、著者の弁明の書である。スキヤンダルに巻き込まれ、名誉を毀損された著者が、自らの観点から事件の経緯を明らかにしている。序章のはじめの部分は第九章でふたたび詳述され、両者は密接に結びついている。情に流されることなく、自らが巻き込まれた事件を冷静にまとめている点は敬服に値する。

第三に、本書は、著者が体験したヤマギシ会に対するノスタルジアの書でもある。著者は、いままでも宗教に関する批評の中で自らの入信と脱会の体験を自己表出的に語ることを積極的

に位置づけてきた。このような指摘をするのは酷かもしれないが、著者が自らの体験に引き写してオウム真理教の信者について語る場面は、かえって分析や批判的距離が曖昧になっていることが多いように思われる。

次にその実例を挙げる。著者は従来、宗教学における共感的内在的理解にもとより批判的な立場をとっていた。しかしながら、著者は、「ヤマギシ会の元信者」という自己規定の中でその体験と共通するような場面に至ると、思わず不用意に共感してしまっているのである。波野村の道場「シャンバラ精舎」を訪れて、「まさにそこは、開拓地のような場所だった。私は、その光景に接し、自分がかつて所属していたヤマギシ会のことを思い起こさずにはいられなかった」（三九四頁）。また、「理想の世界を夢見て、その世界の表現に自分のすべてを賭けようとする。一度そんな夢を見た人間として、私はオウムの人間たちの試みを簡単には否定できなかった」（三九五頁）と述べている。著者は、研究対象ではなく、かつての自分の姿を、郷愁を持って思い起こしているのである。著者は、「元信者として」という小見出しを設けているように、宗教学者としてのアイデンティティとヤマギシ会元参画者としてのアイデンティティの間で揺れ動いているようにみえる。

第四に、私は、著者が第一章で提出している疑問の提示の仕方そのものに疑念を抱かざるをえなかった。著者は、オウム真理教事件に対する検察の構図が「社会に対する憎悪」を根拠に描かれているという。しかしながら、検察側冒頭陳述が指摘しているのは、被告人（＝松本智津夫／麻原彰晃）が「合法的な人類救済計画は不可能であるとし、現代の人類は、悪業を積み

重ねており、被告人が「ポア」することによりその魂を救うしか救済方法がないとして、一般人も「ポア」の対象に組み入れ、一般人に対する無差別大量殺人を行うことを決意した」とことであり、そもそも「社会に対する憎悪」を理由にしてテロリズムに走ったとは書かれていない。要するに、検察側冒頭陳述そのものがオウム真理教の特異な救済観を前提とした観点から書かれているのであり、麻原の憎悪によって大量殺人を説明しようとしているわけではないのである。このような観点を「社会に対する憎悪」という理解に導いたのは著者自身であって、検察の意図するところではないであらう。

著者は、一定の意図を持って、まず検察側冒頭陳述を憎悪説におとしめたうえで、オウム事件にふたたび宗教的な意味を発見しようという屈折した論理をたどる。著者の問題提起が、はたして検察の見解からどれだけ離れているのか、疑問である。

第五に、著者の主要な仮説は、富士山総本部道場開設の際に來日したカール・リンポチェがヴァジラヤーナのイニシエーションを行い、このことよってポア概念がオウム真理教に定着した、また、田口修二のリンチ殺人の後に殺人を肯定する教えが作られたというものであった。それは、著者が『尊師ファイナルスピーチ』と一九八八年八月五日の説法からはじまる『ヴァジラヤーナコース 教学システム教本』とを所依の教典として検討した結果である。しかしながら、検察側冒頭陳述に引用されたような、ヴァジラヤーナに関する未公表の説法がたとえ行われていたとしても、決して不思議ではない。

たとえば、一九八九年二月に起きた田口事件の検察側冒頭陳

述を参照するとき、麻原が幹部信者たちを前にして幹部の一人に「ブンナ、おまえはグルのためなら何でもできるか。グルのためなら人を殺すことができるか」と問うとともに、他の幹部たちに「もし、私を殺すという『田口の』意思が変わらなかつたり、オウムから逃げようという考えが変わらないなら、ポアするしかないな」といって、田口の被害と死体の処分を命じたことがわかる。幹部たちが当時、すでにポア概念に共通の理解を示していたことは疑いがない。ヴァジラヤーナと直結する、ポア概念の典拠となるラマ・ケツン・サンポ、中沢新一共著『虹の階段』（平河出版社）は一九八一年、おおよそそのり訳編『ミラレバ』（オームファンデーション）もすでに一九七六年に出版されているのである。これらの理由から、私は著者の仮説に妥当性を見いだすことができな

第六に、本書では、残念ながら、反対運動との相互作用がみえてこない。かろうじて、サンデー毎日の連載記事については記述がみられるが、その後の上九一色村の反対運動や波野村の反対運動がまったくと言ってよいほど位置づけられていない。とりわけ、総選挙の敗北がオウム真理教に与えた重大な危機が見えてこないため、その間の方向性の転換やその後の石垣島セミナーの位置づけが十分に理解されていない。教団は総選挙の際に出家信者を選挙運動に動員した結果、かなりの出家信者が脱走したり、経済的にかなり深刻な危機を迎えたりしていたと言われている。石垣島セミナーは、新たな出家信者と資金源を獲得するための起死回生の大博打であった。それと平行して、細菌兵器の開発などがなされていたことも指摘されなければな

らない。これらの事実が見過ごされているのは、著者が麻原の語録に強く依存していたためではなからうか。

第七に、これらの点をつぶさにみていくと、本書が歴史的社会的研究というよりも、むしろ、文献的テーマの研究を強く志向していることがみえてくる。そのため、オウム真理教と社会との軋轢の経緯や、強迫観念の増幅と兵器開発の流れ、社会との不可避的な衝突などの実相が、かえって隠蔽されることになつたきらいがある。

第八に、オウム真理教が仏教であるという著者の主張について補足的に述べてみたい。おそらく、一つの論点は、はたして仏教はそれほど危険な宗教なのか、あるいは、危険な宗教になりうる可能性をもっているのかということにあるのではないかと思われる。その点に関しては、『菩薩地戒品』と『方便善功経』を検討する必要がある。それらの文献には、十善戒のうち、不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不両舌、不惡口、不綺語の七つを、「有情に対する憐愍の心をもち利他のための善巧方便」として行えば、犯しても違犯とならないという記述が見いだされるからである。「慈悲の心と善巧方便にもとづく殺生の容認」は仏教思想に内在しているのであり、その点を無視することはできない（藤田光寛「菩薩地戒品」に説かれる「殺生」について）『密教文化』一九一号、高野山大学、密教研究会、一九九五年、一五二—一三六頁。しかしながら、本書を含め、いままでオウム真理教の研究において、このような仏教の闇の部分の直接取り上げられてこなかったのは残念に思われる。

第九に、著者は、第五章でオウム批評のタブーに挑戦している。それは、麻原首謀者論を覆し、日本的リーダーシップ論を導入して「御神輿としてのグル」を説くことである。著者は以下のように述べる。「マハー・ムドラーは、日本の組織において、そのメンバーに要求される〈察し〉（京極）と同じものになつていった。オウムの組織は、あくまで日本的な組織原理にしたがつて動いていた。グルイズムにしても、オウムにおいては、日本的な〈無私〉や〈滅私〉として理解された」（二四四—二四五頁）。

著者が言わんとすることは理解できるが、グルイズムと「御神輿」がどれだけ両立可能か疑問が残る。グルイズムの特徴の一つは、すべての決裁権がグルに委ねられていることであろう。たとえ、弟子たちの助言や情報がグルに影響を与えたとしても、最終決定はあくまでグルによってなされたとみるのが穩当ではなからうか。井上嘉浩によれば、麻原の予言は実行計画であったというが、であればなおさら、予言を行った麻原の主導性が強調されなければならないであろう。その意味で、「麻原彰晃を、教団のすべての権力を掌握した絶対的な独裁者としてとらえてしまえば、オウムの実態を見誤ってしまうことになる。また、一連の事件を麻原の意図した自作自演と考えてしまうことにも問題がある」（二四五頁）という著者の見解には、にわかには賛同しがたい。

第十に、著者が宗教学について考察している点について考えてみたい。（一）原始仏教研究が現実の宗教団体に影響を与えた可能性について否定することはできないであろう。しかしな

がら、そのことがそれらの宗教団体の肯定的な評価につながるかと言え、必ずしもそうとはいえない。たとえば、阿含宗が大脳生理学や深層心理学の成果を取り入れようとしていることが知られているが、これらの学問が阿含宗を高く評価しているわけではない。仏教学や宗教学に関しても同様なことが言えよう。

(2) 宗教学が、研究対象の宗教の世界に共感的な態度をとってきたことに関しては、確かにそのような側面が認められよう。だからと言って、「原理主義的な傾向を持つ新しい宗教運動と宗教学との共闘関係」(四二七頁)が生まれるとはかぎらないのではないか。研究対象の内的な論理や意味世界をとらえることが必ずしも研究対象の肯定につながらないことは、冷戦時代に欧米でソビエト連邦研究が盛んに行われたことから明らかである。他方で、宗教学には、世俗社会からはすでに異化された宗教文化を人々が深く理解するための貢献をするという課題があると考えられる。本書自体、このような試みの一つとして考えることができよう。本書がオウム真理教を主題化しているからと言って、それを肯定していることにはなるまい。

(3) 著者は、近代合理主義に基づく宗教学は、非合理的な宗教と不可避的に対立すると主張するが、これも極論としか思えない。たとえば、この典型となるのは、精神医学や精神分析と研究対象との関係であるが、これらの領域において研究対象が非合理的であるからと言って、学問が研究対象と対立することにはならないのは自明であろう。また、必ずしも合理性と言えないかもしれないが、ある宗教にはその宗教独自の意味世界

や価値序列が見いだされる。宗教学がそれらの内的な構造や秩序を明らかにすることは、決してその宗教と対立することにはならないであろう。

ただし、オウム真理教のようなカルト視される宗教に従来の調査研究方法が通用するかどうかについては、さらに検討しなければならないであろう。たとえば、信者となつて参与観察することによって犯罪行為に荷担することになる危険性も否定できないし、他方で、広報を通じて調査の許可を得るような方法もあまり有効性が考えられないからである。さらに、このような社会問題視される教団から研究者が宣伝材料として利用される危険性も否定できない。

筆者は、個別の議論においては著者に同意しないが、オウム事件以降、研究者と調査対象との関係が問い直されていることをかんがみて、著者が有意な問題提供をしている点を評価したい。

最後に、著者が宗教教育の必要性について指摘していることは評価したい。ただし、私は批判的精神を涵養するだけのために宗教教育を行うことには疑問がある。「カルト啓蒙教育」は一義的には宗教教育とは言えないからである。それは、「賢い宗教的消費者」を育成するための消費者教育に類するものではないだろうか。むしろ、私は、宗教が提供する「聖なるコスモス」(パーガー)と社会秩序の根拠付け機能に対する理解を基本として、それが異文化や他宗教との接触において葛藤をもたらす可能性があることを教える必要があると考える。そして、現代社会における新宗教運動の位置づけや社会との軌轢の実相



などについて理解させることにより、啓蒙としての宗教教育の課題も果たせるのではなからうか。

#### 四 おわりに

私は、著者がオウム真理教の問題だけでなく、宗教学の危機や今日の宗教教育の必要性に関して多くの提言を行ったことを高く評価したい。とりわけ、オウム真理教問題に関して言えば、『尊師ファイナルスピーチ』を扱った研究書はいままで存在しなかったし、これほど二次文献を網羅的に扱った著作も前例がない。

しかしながら、すでに指摘したように、細部にわたって検討すると、さまざまな問題点が見いだされることも否定できない。そのことはかえって、本書が意欲的な著作であることの証左であると言えるかもしれない。

著者が今後とも此界に貢献することを祈り、この書評を終えることにしたい。

木村武史著

『北米先住民ホティノンションーニ  
(イロクオイ) 神話の研究』

大学教育出版 二〇〇〇年二月二十八日刊

A5判 四四八頁 八二〇〇円

中別府 温 和

本書の性格

本書は、一九九八年八月、筆者がシカゴ大学に提出した博士論文「先住民首長の神話による抵抗——神話の歴史的・宗教学的的研究 (The Native Chiefs' Resistance Through Myth—A Historical and Religious Study of a Myth)」を邦訳し、必要な箇所の説明を加筆したものである。ただし、第1章「ホティノンションーニ・イロクオイ宗教と文化の概説」、第2章第1節「ホティノンションーニの伝承の語り手と物語の特徴」は、日本の読者のために新たに書き加えられている。

本研究の目的

全体をつらぬく筆者の問題関心は、「ある一つの特別な神話とその歴史との関係をどのように宗教学者として理解できるか」(一六頁) に設定されている。

本研究における筆者の基本的立場

その場合、筆者は「シカゴ大学で展開された宗教学の伝統」(七頁)を基本的立場とする。しかし、単にその立場にとどまることがなく、ミルチャ・エリアーデや宗教現象学に対する批判を吟味することをおして、筆者の研究方法の主眼は、「歴史」の重要性を認識し、「個別の事象をそれ自身において出来る限り理解すること」(八頁)に置かれてくる。具体的には、「歴史」との関連で、従来の宗教学が十分に取り上げてこなかった問題：(省略)：それらを、本書が扱う事例との関連で言うならば、それは宗教と政治との関係、および象徴の意識的利用という問題」(八―九頁)を研究対象とする。

このような意味で、筆者は「歴史」を強調し、「出来る限り明らかに出来る歴史との関係で神話の意味を解釈しよう」(九頁)と試みる。その場合に重要なことは、「歴史学的方法」によって、「神話が成立する歴史的条件：神話の歴史の意味：神話の外在の意味」を説明するだけでなく、神話の「宗教的意味」をも説明することである(九頁)。そのためには、「現象学的方法や解釈学的方法を神話の解釈に応用する」のではなく、「神話の読解を試みる研究者が解釈者として神話の意味の理解を試みる」(九頁)しかない。さらに、「歴史」を中心とする神話分析との関連で、筆者は「モチーフ分析」よりもむしろ「語り手と歴史との関係」を重視する。つまり、神話の語り手は、「常にある特殊な歴史的状况に置かれ、その生の文脈で生きていくのである。歴史的文脈からの影響を無視することは出来ない」(一〇三頁)とする視点を、神話の分析の中心に置くので

ある。

かくて、本書の内容および筆者の研究の核心部分は次のようになる。

ここで言う歴史とは、神話や伝承は不変なものではなく、過去の様々な影響を被っている物語という意味も含むが、しかしながら、神話や伝承の語りが特定の歴史的・社会的・政治的・経済的・法的・心理的場において行われ、そうして神話の語りが生じたということの意味するのである。そして、神話の語り手とは、ある歴史の境位に立つ社会的行為者(Social Agent)であり、神話とはそのような人物が語ることによって生み出された、歴史的に構築された、語られた物語でもある。それゆえ、神話には常に歴史的に位置づけられた物語の語り手が存在していた(そして、現在もそうである)と考えることが出来るのである(一〇三頁)。

#### 材料領域

神話の材料領域は、北米先住民ホテイノンションーニ(イロクォイ)神話に限定されている。ホテイノンションーニとは、筆者の説明によれば、オノンダガ語で「長い家(ロングハウス)の人々」という意味である。「言語学的にはイロクォイ語を話す人々を示し、具体的には、主にイロクォイ連合(モホーク、オナイダ、オノンダガ、カユガ、セネカ、タスカローラの六カ国連合)を形成した人々を指す。」(一部修正して引用 一頁)ただし、筆者は、ホテイノンションーニの人々の伝統的宗

教を示すときは、「ロングハウス宗教」と表現して区別する。

### 研究方法

筆者は、自身の研究方法において重要な位置を占めてくる神話の語り手として、カナダ・オンタリオ州にあるイロクオイ・六カ国保留地 (The Six Nations Reserve) に住んでいたセネカ首長のジョン・A・ギブソン (John A. Gibson 以下ギブソンという) を選択する。そこで、研究方法は、まず次のように設定される。

：本書の視点は、あくまでもギブソンが語った神話の中でも特殊な歴史的条件下で成立し記録された神話をテキストとして見なし、そのようなテキストが成立した特殊な歴史的条件下を明らかにし、それとの関係で神話の歴史のおよび宗教的意味の解釈を試みるものである。つまり、本書では、神話が語られる場とそれを語る人物という側面を考慮することによって神話を研究しようとして試みている(一七頁)。

さて、ギブソンが「特殊な歴史的状況で語った特殊な神話テキスト」とは、オノンダガ神話である。筆者はなぜこの神話をテキストとするのか。

その主な理由は、①その神話が原語で記録されていること、②その神話の編訳者 J・N・B・ヒウィット (J. N. B. Hewitt 以下ヒウィットという) のオノンダガ語の手書き原稿がスミソニアン博物館人類学古文書館に保存されているた

めに、ギブソンが語ったオノンダガ語の神話の原型により近い形で参照することができること、③ギブソンに関する歴史的情報と彼が生きていた社会的文脈を示す歴史的資料が入手できること(五一―六頁)、である。

ここで、筆者は、自身の問題の解明のために、具体的研究方法を次のように展開する。

### 具体的調査方法

①スミソニアン博物館人類学古文書館で、ヒウィットのオノンダガ語の手書きのオノンダガ語の原稿と出版されたオノンダガ語の原稿を比較し、ギブソンが語った神話の原型に出来るだけ接近する。

②六カ国自治議会記録所 (The Six Nations Council Record Office) に保管されている六カ国自治議会議事録のマイクロフィルム<sup>1)</sup>の調査を行い、ギブソンがオノンダガ神話を語った歴史的な文脈と、ギブソンの人物像を、従来試みられたことがない視点から取り出す。

筆者は、上記の過程で、インディアン事情局の内部歴史資料である「カメロンの手帳 (E. D. Cameron Notebook)」に遭遇し、研究を深化させることになる(六頁)。<sup>2)</sup>ここで、筆者は、材料領域との関連で、自らの立場を次のように限定する。

：ホテイノンションニーの人々を彼ら自身の歴史の能動的で積極的な行為者であると考える。つまり、先住民自身が歴史の担

い手であったという立場である。∴、先住民はヨーロッパ植民地主義の単なる被害者ではない、という基本的立場である（一三頁）。

上記の内容が筆者の博士論文の独自性の中心を構成する問題の所在、研究方法、材料領域の概略である。

さて、では、筆者の研究は具体的にはどのように展開されたのか。本書の章立てを紹介しながらその概要をたどりたい。（ただし、第1章と第8章は割愛）

## 第2章 ジョン・A・ギブソンが語ったオノンダガ神話

筆者は、まず、ヒイウィットが収集した三種類のホティノン・ジョンニの世界創造神話の要約を提示し、ギブソンが語ったオノンダガ神話の内容と比較する。自身の材料領域の性格と制約を明確にするためである。この比較によって、前者が世界の創造で終結しているのに対して、後者は世界創造以後の神話時代の出来事を語り合っていること、また、「長さ、一貫性、体系性」を持っていることが取り出される（七五頁）。

この結果を、筆者は「ギブソンという人物の個人的特質」ではなく、むしろ「歴史的要因、つまり外在的要因」に起因させようとする（七五頁）。

## 第3章 歴史的文脈——歴史との交渉

すなわち、物語の語り手の持つ文化的状況がその物語の内容の構成に影響を与えることを実証するために、カナダのインデ

イアン事情局長E・D・カメロンの通信記録ならびに一九〇〇年に世襲首長議会によって編纂された『六カ国の伝統的歴史 (Traditional History of the Six Nations)』(以下「伝統的歴史」)という文書を中心として、ギブソンがその神話を語った歴史的状况と文脈を再構築し、その結果、ギブソンがオノンダガ神話を語った動機と世襲首長議会がこの「伝統的歴史」という文書を「英語」で編纂した動機の間「歴史の連関」があることを指摘する。その具体的内容は、両者が生じた一九〇〇年当時、世襲首長議会が、「先住民社会内で保留地に選挙制度を導入しよう」と試みていた進歩主義的な人々からの挑戦」と「先住民社会をカナダ社会に取り込もうとする挑戦」、いわば内外二つの挑戦に、彼らの「権威と権力の正当性」をかけて対処しなければならなかったことである（一二七頁）。

では、なぜ、ギブソンは「伝統的歴史」だけでは十分でないと考えたか、と筆者は問う。それへの答えは、「ギブソンがロングハウス首長であった」ことに置かれる。上述の状況において、世襲首長議会内にはロングハウス首長とキリスト教首長が存在し、前者は伝統的な「ロングハウス神話の真实性・真理性」を受け入れているが、後者はそれを受け入れていなかったからである（一二九頁）。

ここに、筆者の研究の独自性がある。しかし、筆者は先住民社会内外の社会的衝突を「長期的な歴史的過程の中に位置づけること」によって、ギブソンの神話の語りの「歴史的意義」の理解をさらに深めようとする。言い換えると、前述の「衝突の背後にある長期的な歴史的な文脈を明らかにし、先住民の伝統主

義者としてのギブソンの立場を明確にする」(一四九頁)のである。

#### 第4章 伝統主義者ジョン・A・ギブソン

そこで筆者は、ギブソンを伝統主義者に押し上げる長期的な歴史的過程を、先住民がヨーロッパ型の文化と社会を受容し同化しようとした過程を中心に考察する(一五〇頁)。ここでは、先住民の主体性が重要な論点である。

ホティンソン二の人々は、男性による農業への従事、キリスト教の受容、四人の首長のイギリス訪問などが示すように、「植民地主義的状况においても、単なる受け身的な被害者ではなかった、…変化を肯定する行為者として活動し、支配的な文化の社会モデルを積極的に受け入れた」(一五二頁)ことを筆者は強調する。また、先住民ホティンソン二は、自ら「独立した政治体であり、英国の同盟国である」(一六四頁)ことを、カナダに対して主張していたことも指摘している。こうした先住民の主体性に突き動かされて、ギブソンは神話を語ろうとしたと筆者は分析する。さらに、筆者は、ギブソン夫人がA・A・ゴールドデンワイザー(A. A. Goldenweiser)に語った「ジョン・ギブソンの生涯」を材料として、伝統主義者ギブソンの側面に迫っていく。その過程では、ラクロスという伝統的球技の組織化をも契機にして、ギブソンが世襲首長として先住民の伝統の基盤を外部世界に説明する努力を行っていたことが取り出されてくる。ギブソンは、カナダに対する「対外的役割」と、六カ国保留地の内政問題に対する「世襲首長議

会の一員として果たした役割」を担う伝統主義者であったことが論究されている(一七七頁)。

#### 第5章 政治的物語から儀礼的物語へ

ここで、筆者の分析は新局面を迎える。伝統主義者ギブソンが語った神話と『伝統的歴史』を対比し、両者の相違を取り出すことよって、神話の語り手の歴史的文脈ならびに神話の意味の解釈を試みるのである。

具体的には、ホティンソン二の神話のなかの中心人物デカナウイダー自身およびその人物に関係する事項(例えば、首長の頭に鹿の角を載せる儀礼)の描写が異なることなどに着目することよって、『伝統的歴史』は単に「伝統の保存」を目的としてではなく、「歴史的状况」に応じて「政治的意図」を含めて編纂された「政治化された伝承」であることを指摘している。筆者は、こうした意図的な行為を「伝統の(再)構築(re-construction)」(二〇三頁)と概念化する。さらに、ギブソンの語った神話が「象徴と儀礼の重要性を強調している」事実ならびに「氏族制度」を含めている事実を、筆者はギブソンだけがロングハウス宗教の祭司であったことに帰している(二一七―二二五頁)。

#### 第6章 デハエーンヒヤワコーンの権威と権力の神話による主張

神話の語り手を伝統主義者として位置づけておいて、筆者はギブソンが語った神話の内容を、ギブソンが置かれた歴史的文

脈との関連で解釈しようとする。つまり、ギブソンが語った神話を「社会的・歴史的行爲者が意識的に、ある意図を持って編集し、構築した言説として解釈する」(二三六頁)のである。具体的には、「神話の中で描かれている世界生成神話と世界創造神話を持つ政治的・歴史の意義の解釈」が試みられている。

特に、筆者は、「木」が世襲酋長に対して政治的象徴性を持つことを「鹿の角」と関連づけて明らかにするとともに、神話的存在者の系譜をデハエーンヒヤワコーンを中心に考察することによって、天世界の酋長の権威と権力が如何にして人間にまで継承されていくかを分析している。その際に、筆者は人類創造神話に焦点を当て、オハアが「水の泡」から創造した白人はホティノンションニの土地に属していないこと、また、それゆえに先住民の土地への権利を持ちえないことを神話の政治的および宗教的意義として提示している(二三八―二七三頁)。

#### 第7章 世界の中心としての儀礼的に変容された身体

さらに、筆者はギブソンの神話で語られている先住民だけが参与する儀礼の象徴的意義の考察を展開し、「歴史の意義を含んだ宗教的意義」を探求しようとする。ここでは、ギブソンの神話は、大地の熟した実を食べることによって象徴的に大地と人間が合一され、大地の中心に位置づけられていくことや、儀礼の場面で体験する感情は天外界で儀礼を行うとされる霊的存在者の感情と同じであると解釈することによって、「天外界の権威と権力を地上界で任されているのは儀礼を行う先住民である」(三二七―三二九頁・三三五頁)ことを示している。筆者

は、この宗教的意味を歴史的・社会的意味に結びつけることが必要であるとの視点から分析を続ける。ギブソンは先住民に対するカナダ政府の政治的介入に抵抗するために、神話に語られているような「先住民のみが自分自身のことと自分たちの所有物を支配する権威と権力を持つ」(三三一頁・三三六頁)との政治的主張を行ったと結論づける。

以上の概要は、「北米先住民が今日も植民地主義的状况に置かれている」(二四頁)とする筆者の認識に貫かれている。つまり、「先住民が植民地主義の政治的・社会的・経済的抑圧を受けたことの最も重大な結果の一つは、先住民自身の言語の喪失とそれに伴う宗教伝統の喪失の危機であり、それは現在も進行中なのである。」(二四頁)

このように認識された先住民の「宗教」は、筆者によれば、「社会、心理、経済、政治、技術、「宗教」などの様々な人間の領域を含んだ意味の地平を意味する。」(二四頁)

しかし、本書では、「歴史における文化的構造と行為者の行為の関係の問題」(二六頁)や「先住民社会における宗教的変化の問題」(二六頁)は取り扱われていない。「狭い意味での歴史」、つまり、「特殊な歴史的時点において語られた神話物語の宗教的および歴史の意味を解釈し、理解すること」(一六頁)が眼目である。

この分析視点に自らを厳しく限定しギブソンの神話の内容を研究することをおして、本書はイロクォイ研究に新局面を切り開いた。さらに、「カメロンの通信記録」の発見とその活用

も、従来の研究に新たな蓄積と可能性を実現している。多くの賞賛が本書と筆者に対して捧げられることは疑う余地はない。また、本研究は、これから試みられる北米先住民および神話の研究を刺激してやまないであろう。

望むらくは、特に、第6章と第7章で展開されている神話の解釈が、筆者自身が主張する「先住民の『宗教』」の概念にもとづいて、また、今日のホテイノンションーニの人々の見解をも具体的に含めつつ、今後さらに深く論究されることである。

その際、筆者と同じように、「先住民社会」の神話をも材料領域として調査研究を行ったレヴィ・ストロース（一九五八・一九六〇）と野村暢清（一九八八・二〇〇二）の業績がいろいろな点で示唆的であろう。



Jacqueline I. STONE

*Original Enlightenment and the Transformation  
of Medieval Japanese Buddhism*

University of Hawaii Press, 1999

544 pp. \$55.00

末 木 文 美 士

プリンストン大学のジャクリーヌ・ストーン氏は、日蓮や本覚思想に関する研究において日本の仏教研究者の間でもよく名の知られた、アメリカ合衆国を代表する仏教研究者のひとりである。氏の博士論文は、日蓮の著作を本覚思想と関連させて論じたもので、定評のあるものであったが、今回出版された大著 *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism* (本覚と中世日本仏教の変容) は、博士論文を下敷きしながらも、全面的に新たな構想のもとに書き下ろされ、現在望みうる最高の本覚思想の研究書であると同時に、日本でも現在大きく見直しが必要とされている鎌倉仏教とは何かという課題に対しても、本覚思想と関係させて新鮮な問題提起を行なっている。最先端の鎌倉仏教研究書として研究者の必読書と言わなければならない。

本書は以下の三部七章からなる。

第一部 展望と問題 (Perspectives and Problems)

第一章 「本覚思想」とは何か

(What Is "Original Enlightenment Thought"?)

第二章 天台本覚思想と鎌倉新仏教・競合する諸理論

(Tendai *Hongaku* Thought and the New Kamakura Buddhism : Rival Theories)

第一部 中世天台の世界 (The World of Medieval Tendai)

第三章 秘密伝授の文化

(The Culture of Secret Transmission)

第四章 解釈学「観心」

(Hermeneutics, Doctrine, and "Mind-Contemplation")

第五章 天台本覚思想と鎌倉新仏教・再検討

(Tendai *Hongaku* Thought and the New Kamakura Buddhism : A Reappraisal)

第三部 日蓮とその後継者

(Nichiren and the New Kamakura Buddhism)

第六章 日蓮と新しいパラダイム

(Nichiren and the New Paradigm)

第七章 法華・天台両宗の相互影響と日蓮本覚論の出現

(Hokke-Tendai Intercourse and the Emergence of a Nichiren *Hongaku* Discourse)

結論 (Conclusion)

第一部は中世天台の背景と研究史を整理し、その問題点を明らかにする。第一章は、天台本覚思想の概観とその背景につい

て論ずる。その成立の背景については、最澄に始まる日本天台の流れの中に、その源流となる思想があることを明らかにする。第二章では、まず鎌倉仏教に関する研究史を整理して、最近の動向として「いわゆる「旧仏教」の研究が盛んになっている」と、さらには新仏教/旧仏教という二項対立が問題視されていることを挙げ、本書もその動向に則るものであることを明らかにする (p. 62)。

続いて、本覚思想と鎌倉新仏教の関係に関する従来の研究史を整理して、三つに分類する。第一は天台を新仏教の母胎と考える説(島地大等・上杉文秀)、第二は両者を根本的に対立するものと見る説(西義雄・浅井要麟・執行海秀・山内舜雄)である。第二説に関連して、本覚思想を道元が批判する実体論的な異端と見る説(裕慈弘・袴谷憲昭)も取り上げ、果たして本覚思想が実体論的と見られたかどうか疑問であるとする (p. 83)。第三は、両者が弁証法的に関係を持って成立したとする説(田村芳朗)である。田村説は、まず本覚思想の一元論に対する批判として法然の二元論的な浄土教が成立するが、その後、再び親鸞・道元・日蓮などでは本覚思想の一元論が取り入れられるとするものである (p. 86)。本書の意図するところは、この田村説をさらに批判して、新たな本覚思想像を提示しようというところにある。

本章の最後に、従来の本覚思想研究が暗黙の前提としていたことを改めて問題として取り上げる (pp. 92-93)。第一に、本覚思想は仏教の実践の必要を否定するものだという見方、第二に、本覚思想は知的な抽象であり、鎌倉新仏教はそれを突破す

るものだという見方、第三に、天台本覚思想は現実肯定であるのに対して、鎌倉新仏教は現実存在の矛盾や苦悩を見つめているという見方、第四は、本覚思想が教団の腐敗と関係しているという見方である。本書はまさに、従来当然の前提とされてきたこのような常識を疑い、挑戦するところにその面目がある。

第二部は、本書の中心となる本覚思想の研究である。第三章は口伝法門の系譜を検討する。口伝には恵心・檀那流の口伝だけでなく、台密はもちろん、山王神道に関する伝授や声明に関する口伝もあり、また、戒准頂のような儀礼も発展している。それらとの関係で本覚思想の口伝も考えられなければならない。それと併せて、関東への展開が全く新たな形態を生んでいることが指摘されている。それはいわば「新仏教」とも言えるものである (p.150)。また、それと関連して、黒田俊雄などによって主張されている、本覚思想が顕密体制のイデオロギーだという説もまた、十分な根拠をもたないものとして再検討されなければならない。

第四章では、本覚思想の主要な思想内容について検討する。特に、いわゆる「観心釈」の問題、四重興廃の教判、三重七箇法門について詳しく解説する。それによって著者が挑戦するのは、中世天台において学問研究が衰退していたという俗説である (p.155)。それに対して著者は、確かに中世天台の学問は、古代や近代のものとは異なっていたが、それ独自の規則や論理をもって展開していたのであり、単純に衰退と見るのが誤っていることを力説する (p.189)。

第五章は著者の新説がもっとも直接的に提示される注目すべ

き章である。ここで、著者は第二章で提示した問題に再び戻る。即ちそれは、天台本覚思想が現象世界の絶対肯定 (absolute affirmation of the phenomenal world) であり、仏教的な実践の必要性を否定したり、悪行を合理化したりすることになるといふ通説の再検討である。その通説によれば、このような本覚思想に対して鎌倉新仏教が興ったのである。

まず、実践否定かどうかの問題を考えるために、著者は『真如観』『三十四箇事書』『修禪寺決』を順次取り上げて検討する。そして、その結論として、それらには明白に止観の実践や念仏・題目を称えることなどが言われていることを指摘する (p.210)。それでは、そのような実践は本覚思想とどのように関係するのであろうか。

第一に、本覚思想でもほかの大乗仏教一般と同様に、単純にあるがままの現象世界が肯定されるわけではなく、生死と涅槃の区別はきちんとあり、実践が必要とされている (p.216)。第二に、何も実践すべきものがないというのは、名字即の段階で言われることであり、全くの世俗の世界内にいる理即の段階に関して言われているのではない (p.217)。第三に、この名字即は凡夫には容易には到達できない。そこで、空や真如の観想、經典の読誦や念仏・題目を称えることなどが勧められる。本覚思想は、段階的でなく (nonlinear)、不二であり、マンダラ的でさえある実践を提示することで注目されるが、決して実践なしでよいわけではない (p.217)。第四に、本覚思想に絶対不二な表現があるのは事実であるが、それはさまざまな実践といっしょに説かれているのであり、本覚思想は厳密に組織

された哲学体系ではない。むしろ天台の伝統の総体を解釈しなおそうという広い視野の取り方である (p. 217)。以上のような検討から、著者は、本覚思想は修行の必要性を否定するという通説を正面から否定する。

次に、本覚思想と悪の問題を取り上げる。即ち、無批判的な「世界肯定」は悪行を合理化することになるではないか、という問題である (p. 218)。著者は、『修禪寺決』における「殺生はこれ止観の内証なり」(日本思想大系「天台本覚論」、六五頁) とか、『三十四箇事書』における「業即解脱」(同、一七九頁) の箇所を検討し、それが道徳的な叙述ではなく、存在論的な叙述であることを明らかにする (p. 219)。さらに著者は、本覚思想が天台教団の衰退を表わすものだという説(赤松俊秀、西義雄)を批判し、本覚思想と当時の教団秩序の乱れとの関係は現在のところ明確にしがたいとする (p. 226)。

このような検討に立つて、著者は、「近代の研究者は、法然や親鸞が悪行は救済を妨げないと言うのは、罪業に満ちた人たちへ救済を広げる慈悲ある行為であるのに対して、同様の主張をなす中世天台のテキストは、悪行を是認する危険なものだと特徴づけてきた」(p. 228) ことに異議を申し立てる。本覚思想はそれほど新仏教と異なるものであろうか。

こうして、本覚思想と新仏教を対立的に見る従来の見方に対して、著者は両者の同質性に注目する。両者はいずれも、ほぼ同時期に同じ時代の課題に対応しようとした「新仏教」なのである (p. 229)。両者に共通する実践の性格として、短時間の修行でよいこと、救済は唯一の条件(唯一の行)に依存すること、

と、その行はすべての徳を包摂していること、悪業の障害力も妨げとならないこと、などが指摘される。

著者は、このように本覚思想と新仏教の関係を見たうえで、それに関して第二章で挙げた従来の三つの説に対して、第四の「相互作用論」(interactive theory)を提出する。これは、天台と新仏教の交渉がその成立の時期だけでなく、鎌倉・室町期を通じてずっとなされてきた、とするものである。第三部はこの点を証明するために、新仏教の中でも日蓮とその門流の動きを取り上げる。第六章は日蓮の生涯と思想を概観し、第七章では日蓮門流が天台と交流しながら、その教学において相互影響を及ぼしあっていることを論証する。詳細は略すが、関東天台における止観勝法華思想を日蓮宗における『法華経』の強調に対抗して形成されたものとするところなど、はなはだ興味深い観点が示されている。

以上の論考を終えて、著者は最後に「結論」でふたたび、天台本覚思想は「現実肯定」という問題と、本覚思想は顕密イデオロギーの原型となるかという問題を取り上げ、そのような単純化が成り立たないことを言うとともに、従来の「旧仏教」対「新仏教」、顕密正統派対異端という二項対立が成り立ちがたくなっていることを指摘する (p. 365)。

\*

以上、本書の概要を記した。きわめて大雑把な要約であり、びつしり内容の詰まった本書の重要な問題が落ちていくことを恐れる。だが、このような大雑把な要約からだけでも、本書が如何に重要な問題を提起しているか知られよう。著者は多数の

原典を踏まえて文献学的に厳密な態度を維持し、また、日本の研究者の研究に対しても、ほぼ完全に網羅して説破している。本書巻末の参考文献目録は、現在望みうる最善の本覚思想に関する文献目録である。今日、本覚思想がしばしばきちんとした研究の上に立たず、勝手なイメージだけで論じられる傾向がある中で、このように厳密かつ着実な研究の基礎の上に進める著者の論述はきわめて説得力がある。しかも、著者の論は単に堅実というのに留まらない。本覚思想と鎌倉仏教に関して、従来の定説を完全に書き改めることを要求する大胆かつ新鮮なものである。本書が日本の学界に対しても提起する問題は、極めて大きなものがあると言わなければならない。

従来の新仏教中心論が顕密体制論によって批判されて以後、八十年代から九十年代にかけての鎌倉仏教研究は、一方では顕密体制論に基づく新たな研究が積み重ねられるとともに、他方では今度は顕密体制論の図式をどうやって乗り越えるかということが課題となった。また、仏教学の分野では、批判仏教が袴谷憲昭氏によって本覚思想批判という形で提示されたために、否応なく本覚思想の再検討という問題に向わざるを得なかった。ストーン氏も指摘するように、顕密体制論においても、本覚思想が顕密体制のイデオロギーとされたために、本覚思想には悪役のイメージが付きまとうことになった。

このような中で、本書で提出された新しい本覚思想と鎌倉仏教像は、それが唯一決定的なものではないものの（そのような説はありえない）、その十分な検討なしには今後の日本仏教研究が先に進めないような、顕密体制論と批判仏教以後の大きな

一里塚となるものである。それ故、その検討には十分の時間とスペースを必要とし、ここで軽々しく論評することはできない。しかし、あえてそれを承知で、いくつか思いつくことを雑駁に述べさせていただきたい。

まず本覚思想自体の問題であるが、著者の主張するように、確かに本覚思想も実践を伴うものであり、単純に修行不要論とは言えない。当時の仏教界のさまざまな論調を見ると、修行をないがしろにしたり、煩惱や悪行をほしのままにしてよいというような言説があったことが知られるが、それは立川流系の真言であつたり、法然系の念仏であつたりであり、天台の本覚思想が直接に批判の槍玉に挙げられてはいない。従つて、当時本覚思想が修行不要論と見られていたとは必ずしも言えない。

では、それが積極的に修行の必要性を説いているかという点、確かに念仏や唱題を勧めているものもあるが、より抽象的であつて、はっきりとした修行を示さない場合も多く、一種の「あるがまま主義」を説いていると受け取れる箇所も多い。もちろん直接説いていないからと言つて、修行が前提とされていないとは言えないが、それに関しては、中国禅の場合と較べてみると分りやすい。

馬祖系の洪州禅は「平常心是道」「即心是仏」などと説き、日常性をそのまま禅の境地と認めるものとされる。もちろん馬祖系の禅が修行を行なわないわけではない。しかし、言説化されたこのようなモットーが、しばしば修行不要の「ただごと禅」と解される余地を持つていたことも事実である。それと較べるとき、本覚思想の場合も同様に、決して修行を欠くわけ

はなくても、言説化された文献において、修行不要論的に読み取られうる箇所があるのも事実である。当時行なわれていた修行不要論とただちに一致するものでなくとも、それと通底する共通性を見ることは必ずしも間違いないのではないだろうか。

あるいはまた、禪を喩えとするならば、次のようなことも考え合わせられる。禪では、悟る前も「山はこれ山、川はこれ川」であり、悟った後も「山はこれ山、川はこれ川」であるが、悟る前と悟った後は同じか否か、という問題がある。いちばん分りやすい答は、言説的には同じであるが、そこに表現されて境地は異なる、というものである。凡夫の「山はこれ山、川はこれ川」は、一度否定を通して、悟った境地としての「山はこれ山、川はこれ川」になるというものである。しかし、それは分りやすいがきわめて俗的な解釈である。もう一面では、悟ろうが悟るまいが、山や川が変わるはずもないということもできる。両者の関係は、「同にあらざ、異にあらざ」と言われるような微妙な緊張関係にあり、そこに禪の妙味があるとも言える。それと較べるとき、本覚思想においても、ストーン氏の言うように、そのあるがまま論があくまで名字即の段階に至って言えることで、凡夫の理即の状態で言えるわけではない、という解釈は、確かに一見筋は通っているように見えるが、本覚思想のもつラディカルな問題性を摘み取ってしまうことにならないか、という疑問が残る。

さらにまた、「凡夫は凡夫のまままでよい」という本覚思想的な命題は、「凡夫は仏である」という一般の大乗的な命題と全

く異なったところがある。後者では凡夫を離脱した段階で初めて言えるという解釈が問題なく成り立つが、前者ではそのような解釈は矛盾を惹き起してしまう。何故ならば、凡夫でなくなった状態で、初めて「凡夫は凡夫のまままでよい」という命題が成り立つとしたら、決して凡夫のまままでよいことにはならないからである。

著者が言われるように、本覚思想における悪や煩惱の肯定は批判的に見られ、それに対して法然や親鸞の場合が高く評価されるという近代の研究の歪みは正されるべきである。しかしそれは、本覚思想も法然や親鸞と同様に肯定的に評価されなければならぬ、という方向と同時に、それと逆の方向も考えなければならぬ。確かに法然や親鸞において、悪人や煩惱に満ちた衆生の救済の道が積極的に打ち出されたのは事実である。しかし他方、先にも触れたように、法然系の浄土教教団は修行をないがしろにし、悪をほしのままにするということで、当時からすでに批判の対象にされていたのであり、また、近代に至っても、中国の仏教者楊文会が「選択集」を厳しく批判しているように、その思想は仏教としては異端性を強く持っている。法然や親鸞だから全面的にすばらしい、というような評価は考え直さなければならぬ。

新仏教ということに関して言うならば、著者も認めるように、もはや新仏教対旧仏教という二項対立は成り立たなくなっている。いわゆる旧仏教の教学でも、鎌倉時代には新たな展開が見られるのであり、その点からすれば、すべてが新仏教であるということさえできる。そうなれば、「本覚思想と新仏教の

関係」という問題設定そのものが無効になり、著者が提示する両者の「相互作用論」も、まだ「新仏教」なるものを前提とした論として、不徹底ということになろう。

確かに第三部で展開される天台系と日蓮系の相互交渉は、それ自体興味深い課題である。しかし、室町期になると、仏教界の状況は大きく変わるのであり、ただちに鎌倉仏教の問題がそのまま引き継がれているわけではない。もし鎌倉期に関して、従来の新仏教という呼称を便宜的にある程度認めるとしても、室町期にはすでにそのような呼称を通用させるのは難しい。例えば、五山の禅宗を新仏教であると言っても、あまり適切な感じがしないであろう。第三部は、いわば第二部とは別の問題として新たに考えるべきものであろう。それを第二部の問題に接続させて、第三部における天台と日蓮系の交渉を典型として、本覚思想と新仏教の関係を代表させようとするのは無理があるのではないだろうか。

以上、まとまらないままにいささか著者の説に疑問を呈してみた。しかし、それはあくまで著者の成し遂げた大きな成果を認めた上で、さらにそれをもとにして議論を発展させたいと願うからであり、著者の成果を否定することは誰にもできないであろう。本書が英語で書かれているために、日本の学界ではいまだ十分に議論されていないことを遺憾に思い、ここに紹介するとともに、その議論の緒になればと願う次第である。

James W. HEISIG

*Philosophers of Nothingness : An Essay on the  
Kyoto School*

University of Hawai'i Press, 2001

380 pp. \$42.00

水野友晴

一 意図および特徴

ジェイムズ・W・ハイジック氏（以下、ハイジック氏と記述）の『*Philosophers of Nothingness : An Essay on the Kyoto School*』は画期的な著作である。本書は主として欧米において読者を獲得することを想定して著されている。近年、京都学派をはじめとする「日本哲学」の研究成果発表は海外において増加傾向にある。しかしながら多くは日本哲学を仏教思想の亜流と扱うものであったり、あるいはただ表面上の翻訳にとどまったりするものであり、日本哲学の特徴を正しく把握した上で論が展開されているものは少ない。本書は正確な日本哲学（京都学派）理解に基づく数少ない海外文献の一つである。

たとえば京都学派が仏教思想の単なる亜流でないことに関しては次のように主張される。「私は、この本を伝統的哲学思想の範囲に限るために、仏教思想への逸脱に関してはほとんどこれを除外した。というのも、私は京都学派の哲学者たちが属するのは、仏教の学問の世界ではなく、そのような範囲であった



と信じるからである」(二五頁)。ハイジック氏がこのように明快に主張する背景には、十年以上の長きにわたる氏の着実で献身的な京都学派研究が存していることはもちろんであるが、同時に、本書を著すに至らした氏独自の意図がそこに存していることにも注意するべきである。その意図とは、京都学派の哲学は一定の「世界的哲学」(a world philosophy)という開かれた視点から再考される必要があるというものである。このことはまず氏の次のような主張によって逆説的に表明されている。

「西田が作り出した用語群が、西洋哲学の中に同等のものが存在しなかったり、あるいは翻訳さえもが不可能であること——つまりそれは、西田の文化的、言語的背景を共有しているものにのみ本当は理解できるものであるのだが——にほくほくしている日本人読者がいるが、彼らは西田が目指した目標をとらえそこねているだけでなく、西田の思想を西田が向けたのとは正反対の方向へと押しやっている」(三七頁)。

それではハイジック氏が見る、西田の(そして京都学派全体が)目指したゴール地点とはどのようなものであったのであろうか。それは、東洋的、仏教的な発想をもって西洋哲学と対話しながら、両者が互いに批判、影響を重ね、それぞれの伝統的前提、限界を超え、世界的哲学を築いてゆくことであつた(七一—九頁)。したがって京都学派の特殊な用語群は、閉じられたものとしてではなく、一つの「普遍的哲学用語」(a universal idiom of philosophy)という開かれたものとして取り扱われる必要がある。次のような氏の力強い主張もこのような「世界的哲学」に対する京都学派の貢献の可能性から発せられていると

いえる。「私は次のように言うことに躊躇しない。カントやヘーゲル以後はアリストテレスやデカルトを読む方法が変わつたように、西田、田辺、西谷を読んだ後ではアリストテレスやデカルトやカントやヘーゲルやハイデッガーやニーチェに対する我々の読みは変化せざるを得ない」(八一—九頁)。

しかしながら「世界的哲学」への貢献という京都学派の試みは、実際においては多くの困難を伴つた。そのような具体的困難としてはたとえば政治の問題があげられる。京都学派における政治(あるいは戦争協力)の問題を含む文化論に関しては、実に本書全体の五分の一が費やされている。しかしだからといって本書は京都学派による戦争への協力の有無を詮索したり、あるいは協力と疑われうるような行為・主張を糾弾したりするのではない。この点に関するハイジック氏の見解は、「本来の目的ではなく、逸脱にすぎない」というものである。

しかし、すべての困難がこのような「逸脱」として関わってくるわけではない。本来我々が注目しなければならぬのは、むしろ逆の、本質的な仕方に関わってくる困難である。ハイジック氏はそのような困難として、言語の問題を指摘する。そもそも日本には西洋におけるような哲学の伝統がないために、哲学に関して、その用語においても文体においても独特のものを創出せざるを得ない状況にあつた。しかしそれらを通じて京都学派が目指していたものは、普遍的哲学用語にはかならないわけであり、したがってその意図を汲んだ場合、日本語特有のニュアンスが現在かえって足かせとなつてしていると氏は見る。ここにいたつて氏は大胆な主張を行う。それは「京都学派の著作は

翻訳を通じても読まれなければならない」(二〇頁)というものである。氏は日本語で京都学派の著作を読むことの重要性を否定するわけではないが、京都学派が目指したものが「世界的哲学」であるのであれば、確かにその特殊な用語をただ日本語の範囲内のみとどめておくことは許されまい。「西田、田辺、西谷の作品を読む人は、東洋的なイデオロムの複雑なあいまいさによってカムフラージュされた不可解なる東洋の精神が醸し出す神秘的雰囲気恐れる必要はない」(同)といった氏の主張は、言語的文化的差異を超え包む「世界」「普遍」といった次元の高みへと京都学派の思想をもたらそう、そのための手段として翻訳を積極的に活用しようというものであるといえる。

それではそのような「世界」の高みへと京都学派の思想を持ち込んだ場合、「世界的哲学」に貢献する可能性のある思想としていったい何が残るのであるうか。それこそが本書の表題ともなっている「無」nothingnessの思想である。無の思想は、ある時は倫理の問題として、またある時は真の实在の問題として、さらには宗教の問題として、あらゆる局面にわたって京都学派の共通の根本前提となっている。そのような共通根本前提としての無の諸相を西田、田辺、西谷三者の思想に注目することとで概観するのが本書の意図である。

## 二 構成および内容

次に本書の構成および内容について概観してみることにしたい。主要部は三章から構成されており、西田、田辺、西谷の思想紹介にそれぞれ充てられている。その紹介の仕方は各思想家

の思想を漫然と要約するものではなく、むしろ各思想家の思想の核心にあたる部分に関して紙数を多く割り、時には重要な二次文献からの引用やハイジック氏自身の論評も加わりつつ論が展開される。一方、思想の末節と思われる部分に関しては大胆な削除も加えられる。

西田、田辺、西谷の三人に均等に一章ずつを分配したことに関しては、ハイジック氏自身が論中でその経緯を述べている。「三者が「学派」を形成している事実があり、そのために三者へのアプローチにはかなり重なる部分があるので、いくつかの最初の試みでは私は彼らの哲学をとりまとして描こうとした。それによって、彼らの作品をそのまま読んだ際には必ずしも明らかになるとは限らない相互影響の多くの糸を明らかにする手助けになるであろうと考えたからである。(中略)しかし、すぐに気がついたのだが、用語と主要な概念における重複は、ニユアンスにおける重要な違いを混合して表面上の虚飾へと変えてしまふ傾向にある。そしてそれによって、当時の観念論的、哲学的概念にも匹敵する、三者がなしたそれぞれの貢献を正当に評することができなくなる」(二四頁)。ただし、氏が綿密な計画を立て、共有している部分は共有している部分として扱っているもので、この構成によって、三者の相互影響関係の解明がおろそかになつたわけではない。

そしてこれら中核の三章の前後に、「方向づけ」Orienta-tion、「展望」Prospectusと題された章が配置され、本書の意図と展望とが集中的に論述される。さらに最後に詳細な注と一覧が付されている。注のスタイルは独特なものである。注は

各々の節に対応するように配置され、そこにおいては引用文の  
出典と参考文献の紹介のほか、その節の内容に関連する論争、  
ハイジック氏自身の見解などもあわせて提示されている。注が  
このようなスタイルになったことに関しては一言ある。「この  
本は入門書であるのみならず、私自身の結論や判断に関しても  
述べた本である。私のうちには私自身の見解や他書との解釈の  
相違なども当然あり、そしてそれを偽装しようとも思わない  
が、しかし私はそれらによって私が描こうとしているより大き  
な画を乱されるのを望まない。それで私はこの種の議論のほと  
んどを注へと移したのである」(二二五—二六頁)。このような手法  
によって実現された、「本文におけるすつきりとした論旨展開」  
と「注における詳細な分析と結論」という二重構造によって、  
本書は入門者も専門家とともに満足させる内容を実現してい  
る。

次に、本書における西田、田辺、西谷、三者の思想の紹介の  
されかたに関して、その本質的な部分に関して概観を試みた  
い。

ハイジック氏が西田に対して加える概括は次のようなもので  
ある。「西田哲学は、体系的な哲学であるというよりはむしろ、  
いくつかの基本的な問題を哲学的に考察するものである。ある  
意味では、西田の思索は円を描くような歩みであり、そしてそ  
の円は次第に大きくなり、しかし、円の外に出ることはなかつ  
た。そこには大きな転回点も破綻もない」(二〇四頁)。

それでは西田が一貫して歩み続けた円とはどのようなもので  
あったのであろうか。全体を通じてハイジック氏はそれを自己

同一 self-identity の問題に見ている。西田は自己を二重の意  
味から用いている。一つは「自分自身のもつとも根源的な性  
質」の意味であり、もう一つは、「それ自体で干渉なしに自発  
的に発生する」の意味である。したがって、たとえば西田の自  
覚 awareness の概念は、西洋語においては auto-awareness  
of the self の意味でとらえられる必要があると主張される (五  
〇頁)。この auto- の要素は自己同一の問題へも継承されてい  
る。

そして自己同一の問題の核心は、主観と客観、過去と未来、  
一と多、否定と肯定といった絶対的に矛盾する事柄を束ねるこ  
と、すなわち絶対矛盾的自己同一 the self-identity of absolute  
contradictories の問題として提出されることになった。その  
自己同一の形は、伝統的な  $A \parallel A$  という形ではなく、A 即非  
 $A$  A-in-not-A is A という形であり、つまり、A は一度 not-A  
という否定を通じて開かれることでかえって A として定立され  
ることになる。

not-A を通じて自己が開かれるということは、A の根底に絶  
対的に A を否定するものが存することを意味する。それは絶対  
無 absolute nothingness として見いだされる。絶対無は、絶  
対に A ならざるものとして、かえって A の完全な姿を写し出  
す。逆にいえば、A の完全なる自己定立は、その根底に絶対無  
が存して初めて可能となる。かくして絶対矛盾的自己同一の考  
えは、その根底に絶対無をおくことで、すべての實在を完全な  
ものとなす唯一の絶対的自発的原理として機能することにな  
る。

次にハイジック氏の見る田辺思想の要点について概観することにした。田辺の思想の重要性は、絶対無に基づく哲学体系を西田とは違った観点、方法から体系化したことにある。田辺は「絶対媒介」の概念から出発し、その具体化として「種の論理」を生み出し、「懺悔道としての哲学」(以下、「懺悔道」と略す)に至った。田辺哲学に関しては、これら「種の論理」と「懺悔道」を二大峰嶺と見るのが一般であるが、ハイジック氏の立場もこれに同調するものとなっている。

ハイジック氏は「種の論理」を四段階にわけて分析する。そしてそれら四段階のうち三つを肯定的にとらえ、一つを否定的に見る。肯定的に見られるのは、種を絶対媒介の弁証法における存在論的役割とする段階、種の基体を社会文化的実体、すなわち民族社会 ethnic society と見る段階、種の究極の根底を絶対無とする段階、の三つであり、否定的に見られるのは、国家の基礎を種族あるいは文化的特異性におく段階である。要するに氏は、種の論理の理論的側面での発展を是と見、対して実践的側面を否と見ている。

この、三つを肯定、一つを否定というハイジック氏の態度は「懺悔道」の評価にも影響を及ぼしている。というのも『懺悔道』の思想は、氏によれば、種の論理の根本的再構成ではなく、「新しくより根本的な土台」(一五七頁)の提供であった。氏は、これ以後田辺の思想は二つの中心を持つ楯田のような形となったという。二つの中心とは、「絶対批判」と「他力」である。絶対批判の思想は、自己批判の頂点に達した理性が自己分裂の危機に直面し、それによってかえって絶対無限者にのみ

可能な真の自己同一を実現すること、換言すれば、理性が自己の越権僭上を懺悔して自己の罪を悔い、自己の有限性を自覚することによって超越的に復活させられ、救済されることを主張する。したがって懺悔は絶対者への出会い(他力)へと至ることになる。

かくしてこれら二つの中心が、往還二種の回向と結びつけられて展開されることにより、『懺悔道』の思想は真の自己が道徳的理想を実現する実践 Praxis の立場へと逢着する。まさに種の論理において否定的に見られた実践の側面は、その根底が「絶対批判」、「他力」へと深められることで自己の有限性の自覚に基づく実践、宗教的実践の次元へと高められることになったのである。

最後に西谷の思想について概観したい。西谷は、西田と田辺両方の思想を継ぐ人物として登場する。

西谷の思想の核心はその卓越した宗教哲学に求められる。特に欧米においては、主著「宗教とは何か」が Religion and Nothingness の題で翻訳され、その登場が海外の京都学派哲学研究における画期的事件となった事情も相まって、本書においては西谷の宗教哲学の解説に多くが割かれている。それらの中からいま特に「空の立場」をとりあげることにしたい。

西田や田辺が自らの根本的立脚点をあらわすために「論理」の語を使用したのに対して西谷は「立場」の語を使う。ハイジック氏によればそれには二つの理由がある。第一の理由は、人がよってたつ根底が揺れ動き、見ることができず地平が広がるという事態(無論そこに彼のニヒリズムの問題が本質的に関わ

ってくる)を表現するのに、西谷が西田の「場所の論理」よりもニーチェの「パースペクティビズム」にむしろ共感を覚えたというものであり、第二の理由は、西谷が、世界が客観的でありアルとして受け入れられることと、主観的で虚構に満ちたものとして受け入れられることとの「中道」、すなわちこの両者を一つの實在の両極としてともながら眺めることのできる地点を求めたというものである。

この「立場—理解は「空の立場」の性格を確定するために重要である。空の立場はたとえば次のように語られる。「空—は、空を空なる「もの」として表象するという立場をも空じたところとして、初めて空なのである。そのことは、空が単に、有のそとに、有とは別なるものとして立てられるのではなく、むしろ有と一つに、有と自己同一をなすものとして、自覚されるところという意味である。有即無とか、色即是空とかいわれると、結びつけたということではない。有即無ということとは、むしろ「即」に立って、「即」から有をも有として、無をも無として見るということである」(西谷啓治『宗教とは何か 西谷啓治著作集第十巻』創文社、一九八七年、一〇九頁)。つまり空の立場では、空自身は自らの空性を維持する一方、あらゆるものがそこにおいてその全き姿を現成(体認 realization)する。このことをハイジック氏は、空の立場が「立場の立場」でありつつ、同時にリアルがそれ自体そういうものとして接触するポイントでもあるという表現で説明している(二二三頁)。

空の立場の重要性は多岐にわたるが、共通の根底としてあげ

られるのが、空の立場が西洋的な二元論的プロセスとは違った仕方での自己同一を説くことである。空の立場以後の西谷では、この自己同一を現実世界においていかに実現してゆくかを課題に思想が展開されている。つまり、科学批判、宗教批判、キリスト教と仏教の対話といった実践的事柄は、西谷においてこのような課題性から遂行されている。

### 三 展望と批評

次に本書の講評を試みることにしたい。ハイジック氏は、東洋的日本の思想伝統に普段接することの少ない欧米の読者が本書の内容を容易に理解できるよう、記述において格別の配慮を払っている。本書においては新造語やメタファー、および西洋哲学思想内に存する類例などが縦横無尽に駆使されている。このことは逆に、日本の哲学思想が海外から見られたらどのように映るのかなど、日本人読者にも大きな示唆を与えることになると思われる。世界的哲学の中で西洋哲学と日本哲学とが対等にあい対するためには、このような相互映写はますます促進されてゆかなければならないであろう。

その一方で本書は三八〇頁にわたる大著であるが、西田、田辺、西谷三者の思想を包括するという観点から見れば、分量不足の感は否めない。つまり本文全体から受ける印象として、京都学派の思想紹介に關してもハイジック氏による批判に關しても、結論のみが唐突に提示されている感が残る。そしてこのことが場合によってはもともと抽象的になりがちである京都学派の思想をより抽象化する結果を招いている。

しかしながら本書を、「完成品」としてではなく、日本哲学の世界的哲学への発信の「手引書」として見た場合、本書が有する価値は甚大と思われる。ハイジック氏は、世界的哲学というより開かれたコンテクストから見た場合、京都学派の哲学はそこに参加できる権利を西洋哲学とまったく同様に有していると主張する。本書では、京都学派の哲学思想内容に対して、京都学派は西洋哲学の「派生的学派」なのであり、カントやヘーゲルやニーチェやジェイムズやハイデッガーのように革命的な独自性を発揮した人物は一人もない(二五九頁)などといった、辛口ともとれる評価も実は付されている。しかしその真意は取り違えられてはならない。この評価はあくまでも「西洋一哲学のコンテクストからの場合であって、世界的哲学から見た場合ではない。つまり氏の真意は、これらの評価とは全く逆の、西洋哲学のコンテクストのみから京都学派を評価すれば、それは正当な評価とはならないということにある。

そしてハイジック氏が本書を著した根本動機も、このようなく、哲学は西洋哲学という狭いコンテクストにとどまるのではなく、世界的哲学へと開かれてゆかねばならないところにある。日本哲学は氏によるこうしたアッピールをエールに、世界的哲学への志向性を受け継ぐ哲学を新たに、そして積極的に発信してゆく必要がある。「西田を読むことは、彼がいかにしてその技術的用語を駆使するかを習うことよりも、遙かにすばらしく心躍ることである」(二〇四頁)。

※本書評を執筆するにあたっては、カーティス・リグスビー君

(ハワイ、East-West Center) から献身的な協力をいただいた。特記して感謝の念をあらわしたい。

## 会報

### ○「宗教研究」編集委員会

日時 二〇〇二年三月一六日(土)一四時～一八時三〇分

場所 学士会本郷分館

出席者 芦名定道、安達義弘、薄井篤子、小池淳一、佐藤憲

昭、ポール・スワンソン、関一敏、竹村牧男、藤原

聖子、松村一男

### 議事

#### 一、刊行報告

・三三〇号 論文四本、展望二本、書評七本。

・三三一号 (第六〇回学術大会紀要特集) 公開講演二本、研究

発表二五七本。

#### 一、編集方針

・三三二号 (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。

### ○情報化委員会

日時 二〇〇二年三月二八日(木)一二時～四時

場所 國學院大学 常磐松三号館 神道第一研究室

出席者 石井研二、中村生雄、前田毅、間瀬啓允(長)

### 議事

#### 一、データベースについて

二〇〇一年度分の科学研究費補助金に関する作業の終了を確認した。入力を完了した二年度分のデータに関しては、学術大会の際に会員に実費で提供することを理事会に対して提案することを決定した。

#### 一、ホームページについて

日本語のホームページ上で『宗教研究』がワード、号数の二通りの方法で検索する作業の終了を確認した。理事会に対して、英文ホームページ作成のため英文会則の承認を求めると、ホームページの作業を進めるためのワーキンググループの設置の提案を決定した。

一、NACSIS-EIS (電子図書館サービス及びオンラインジャーナル) について

現在作成中のデータベースと学会のホームページを電子図書館サービスと連動させることのメリットと問題点について、講習会に参加した石井委員より報告がなされた。理事会に対して説明を行い、『宗教研究』の電子図書館上の公開に関して提言することを決定した。

### ○IAHR二〇〇五年東京大会準備小委員会

日時 二〇〇二年四月六日(土)一一時～一二時

場所 大正大学 二号館会議室

出席者 阿部美哉、荒木美智雄、金井新二、島蘭進、月本昭

男、宮家準、池澤優(オブザーバー)

議 事

一、IAHR東京大会について  
準備委員会・国際委員会上程の議案について審議した。またIAHR東京大会にたいする会員の動向調査(アンケート)について原案をもとに検討した。

○IAHR二〇〇五年東京大会準備委員会・国際委員会

日時 二〇〇二年四月六日(土)一二時～一三時

場所 大正大学 二号館会議室

出席者 安蘇谷正彦、阿部美哉、荒木美智雄、池澤優、市川裕、小田淑子、金井新二、澤井義次、島蘭進、竹沢尚一郎、田島照久、月本昭男、鶴岡賀雄、中野毅、中牧弘允、中村廣治郎、福井文雅、宮家準、渡辺学

議 事

一、IAHR東京大会の日本学術会議との共催に伴う同会議への提出資料について  
二〇〇二(平成一四)年三月一二日付で学術会議情報国際課長から、学術会議との共催が内定したとの通知を受けた。これに伴って、政府に二〇〇三(平成一五)年度予算概算要求関係の資料として、①開催に要する経費、②サーキュラーのサイズ、部数、③会場使用計画、④国際会議委員会、運営委員会リストの提出が求められた。このうち①②③については二〇〇一年一二月二六日に本学会から学術会議に提出した申請書をもとに、事務局(東京大学宗教学研究室)で作成することが了承された。④の学術会議関係者で構成する国際会議

委員会については、国際会議検討委員会委員(二名)、宗教学研連委員(二名)、哲学研連委員(二名)、文化人類学・民俗学研連委員(二名)、社会学研連委員(二名)、東洋学研連委員(二名)、計一七名を登録する。また、日本宗教学会関係者で構成する運営委員会は、現在の準備委員会委員(宗教学研連委員を除く)をもとに構成することになった。

一、IAHR東京大会にたいする会員の動向調査について

事務局作成のアンケート原案に関する審議結果をふまえた最終案の作成を東京大学宗教学研究室に委託した。

一、荒木国際委員長から、二〇〇一年一月一四日～二二日にかけての中国宗教学会関係者との話し合いの報告がなされ、これへの対応については継続審議となった。

○常務理事会

日時 二〇〇二年四月六日(土)一三時～一四時

場所 大正大学 二号館会議室

出席者 洗建、荒木美智雄、金井新二、氣多雅子、島蘭進、鈴木岩弓、田島照久、中村廣治郎、藤井正雄、星野英紀、宮家準

議 事

一、科学研究費補助金の審査委員候補者の推薦について  
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、第二段審査ともに推薦する候補者を決定した。  
一、二〇〇二年度会長選挙選挙管理委員長について  
互選により、洗建氏を選出した。



一、IAHR東京大会について

同日行われた準備委員会・国際委員会の提出資料作成に関する決議を了承した。

### ○理事会

日時 二〇〇二年四月六日(土)一四時～一六時

場所 大正大学 二号館会議室

出席者 洗建、荒木美智雄、池上良正、池澤優、石井研士、

井上順孝、小田淑子、加藤智見、金井新二、氣多雅

子、佐藤憲昭、澤井義次、島蘭進、嶋田義仁、末木

文美士、鈴木岩弓、ポール・スワンソン、竹沢尚一

郎、田島照久、棚次正和、鶴岡賀雄、中野毅、中牧

弘允、中村廣治郎、野村文子、林淳、藤井正雄、星

野英紀、細谷昌志、松丸壽雄、松本滋、宮家準、宮

田元、山中弘、渡辺和子、渡辺学、(大正大学)藤

原聖子、弓山達也

### 議事

一、第六一回学術大会について

九月一三日(金)～一五日(日)の三日間、大正大学で行われる

学術大会について、同大学教授の星野英紀常務理事、同大学

助教授の弓山達也氏、藤原聖子氏より、下記の学術大会の日

程と三つの特別部会(大学教育としての宗教学、墓と戒名、

二一世紀における諸宗教の共存とアイデンティティの問題)

を設けること、一般部会で近接する内容の発表が続いた場

合、特別部会とは別にテーマセッションを組むことを予定し

ていること、ホームページで学術大会の内容を公開すること

などの新しい計画が発表され、承認された。なお、学術大会への非会員の参加については開催校の判断に任せることになった。

日程の概要は以下の通りである。

九月一三日(金) 各種委員会、学会賞選考委員会、開会式、

公開講演会、理事会

九月一四日(土) 研究発表・特別部会、評議員会、会員総

会、懇親会

九月一五日(日) 研究発表・特別部会、IAHR二〇〇五年

東京大会準備委員会、『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七日(金)。

一、二〇〇二年度日本宗教学会賞選考委員について

継続の大村英昭、加藤智見、桜井治男の三氏に加えて、新たに池上良正、ポール・スワンソン、中野毅、渡辺和子の四氏が選任された。

一、新入会員について

別記三〇人の入会が承認された。

一、IAHR二〇〇五年東京大会について

宮家会長より日本学術会議との共催が内定した旨の報告があり、同日行われた準備委員会・国際委員会における日本学術

会議への提出資料作成および会員へのアンケートについての決議を承認した。なお、学術会議との共催になったので、他

学会の会員の発表についても検討していくことになった。

一、庶務委員会によるアンケートについて

庶務委員会作成の「学会活動についてのアンケート」の原案を承認した。

一、情報化委員会からの報告について

石井情報化委員より、『宗教学研究』データベースは二〇〇一年度分の科学研究費補助金の作業が終了したこと（二〇〇〇年度分とあわせて全体の半分に相当）、日本語のホームページ上で『宗教学研究』がワード、号数の二通りの方法で検索可能になっていることが報告された。

提言された①『宗教学研究』データベースの販売（入力を完了した二年度分のデータを学術大会の際に実費で販売する）、

②英文ホームページに掲載する英文の会則、③ホームページの作業を進めるためのワーキンググループの設置、④国立情報学研究所の電子図書館を利用しての『宗教学研究』の公開に向けて折衝を開始することを承認した。なお、①の販売方法、④の著作権の問題と公開号数については次回の理事会までに情報化委員会で検討し、あらためて提案することになった。

一、日本学術会議宗教学研究連絡委員会主催の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 二〇〇二年六月二十四日(月) 一三時三〇分～一七時

場所 日本学術会議 講堂

テーマ 「いのちと宗教」

発題

「かけがえないいのち」

——科学の立場と宗教の立場——

村上陽一郎（国際基督教大学教授）

「生命観の多様性と宗教的表象」

波平恵美子（お茶の水女子大学教授）

コメント

神道から 安蘇谷正彦（國學院大学教授）

仏教から 藤井 正雄（大正大学教授）

キリスト教から 出村 彰（東北学院大学教授）

道教から 増尾伸一郎（東京成徳大学助教授）

○庶務委員会

日時 二〇〇二年四月六日(土) 一六時～一八時

場所 大正大学 二号館会議室

出席者 宮家準会長、金井新一長、鈴木岩弓、田島照久、

棚次正和

議事

一、アンケートについて

項目内容、送付・回収方法、回収後の整理作業の分担を決めた。

項目内容について、①学術大会については発表時間を従来通り一五分のものと三〇～四〇分位のもの二種類にすること。公開講演については、②学会組織については評議員会のあり方。総会をベースとして、評議員会、理事会とボトム・アップにする可能性。③年会費については学生会費の検討。学会財務の見直し。④『宗教学研究』については著作権のあり方

を再検討して会誌に明記しておくこと。⑤会員相互の学術交流については研究会やプロジェクト等、学会として科研費を多く申請して様々なテーマでの共同研究を推進することなどが質問事項として挙げられた。

会員訃報

- ・日本宗教学会評議員、元立命館大学教授、松前健先生は二〇〇二年三月二十四日逝去されました。享年七九歳。ここに謹んで哀悼の意を表し、ご冥福をお祈り申し上げます。
- ・日本宗教学会名誉会員、東京大学名誉教授、平川彰先生は二〇〇二年三月三十一日逝去されました。享年八七歳。ここに謹んで哀悼の意を表し、ご冥福をお祈り申し上げます。
- ・日本宗教学会名誉会員、京都大学名誉教授、武内義範先生は二〇〇二年四月一二日逝去されました。享年八九歳。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。

○訂正

三二八号掲載の書評 *Mitchiko ISHIGAMI-IAGOLNITZER, Saint François d'Assise et Maître Dogen* に関して、評者のヤン・ヴァン・ブラフト氏より以下の一文を削除したいとの申し出がありました。

一八五頁 下段九行目

(六四頁では「たかおさん」とも書かれている)

三三二号(第六〇回学術大会紀要特集)掲載の欧文タイトルに誤りがありました。お詫びして訂正いたします。

・ 欧文目次ii頁 下から四行目 (Efn 挿入)  
誤

NAKAHARA Takashi, Ist Religionsphilosophie möglich?

Gedanke über das Verhältnis von Heidegger und

Eckhart

正

NAKAHARA Takashi, Ist Religionsphilosophie möglich?

Efn Gedanke über das Verhältnis von Heidegger und

Eckhart

・ 欧文目次ii頁 八行目 (、 sind, 挿入)  
誤

KIMURA Toshiniko, Über das Problem daß *Samsara* und

*Nirvana* dasselbe bei Rudolf Otto

正

KIMURA Toshiniko, Über das Problem, daß *Samsara* und

*Nirvana* dasselbe sind, bei Rudolf Otto

・ 欧文目次ii頁 二二行目 (des 削除)  
誤

SASAKI Toru, Über die Appropriation des Richards von

St. Victor

正

SASAKI Toru, Über die Appropriation Richards von St.

Victor

SASAKI Toru, Über die Appropriation Richards von St.  
Victor

### 執筆者紹介 (執筆順)

山口 信枝 久留米大学比較文化研究所研究員

川上 光代 愛知学院大学大学院修士

手戸 聖伸 東京大学大学院

木村 敏明 弘前大学講師

矢野 秀武 國學院大学日本文化研究所兼任講師

伊藤 雅之 愛知学院大学助教授

市川 裕 東京大学助教授

芦名 定道 京都大学助教授

西谷 幸介 東北学院大学教授

深井 智朗 聖学院大学総合研究所助教授

水見 潔 鈴鹿国際大学教授

山本 春樹 天理大学教授

小池 淳一 愛知県立大学助教授

新谷 尚紀 国立歴史民俗博物館教授

根本 誠二 筑波大学教授

渡辺 喜勝 東北大学医療技術短期大学部教授

寺尾 寿芳 和歌山信愛女子短期大学助教授

渡辺 学 南山大学教授

中別府温和 宮崎公立大学教授

末木文美士 東京大学教授

水野 友晴 大阪外国語大学非常勤講師

## Wedding Rites and *Sahala* Belief among the Toba Batak Immigrants in Medan

KIMURA Toshiaki

In this paper I examine changes in the wedding ceremony among the Toba Batak immigrants in Medan, especially with regard to their *Sahala* belief. *Sahala* is the power believed possessed by “wife giver” groups, and have good or bad influences on their “wife receiver” groups. In every Toba Batak’s rites of passage, the “wife giver” groups are invited and bless their “wife receivers” with *Ulos*, a kind of traditional woven material. This *Ulos* gift plays an important role in wedding rites. According to Toba Batak customary law, only six *Uloses* need to be given in a wedding rite, but nowadays the number of *Ulos* reaches more than one hundred in Medan.

In this paper I try to understand this increase in *Ulos* gift-giving from the viewpoint of van der Leeuw’s concept of the conflict between Gestalt (Form) and religious experience.

# Essai sur la morale laïque et la religion sous la troisième République en France

Parcours de la réforme de l'enseignement  
dans les années 1880 et ses influences

TEDO Kiyonobu

La morale laïque et la religion se distinguent *en droit*. Cette idée nous conditionne encore aujourd'hui. Alors, *en fait*, il faut aussi tenir compte de cette intention de séparation, et nous trouvons quelques plans religieux de la laïcité. Religion civile ; cette conception de Rousseau, développée par Bellah, peut indiquer la religiosité de la laïcité. Antagonisme ; assez paradoxalement, on a tenu l'anti-cléricalisme républicain pour une sorte de religion. Continuité ; pour concilier des conflits de « deux France », des compromis sont adoptés dont l'un est d'inscrire « devoirs envers Dieu » dans le programme de l'enseignement.

Au travers des discours de Jules Ferry, de la mentalité des instituteurs, nous découvrons la réalité de la morale laïque à cette époque-là. D'ailleurs, c'était une époque où la conception de la religion était limitée petit à petit politiquement, mais on peut dire que certains chercheurs tentent de la définir à nouveau, relativement largement. La laïcité n'est pas seulement une réduction sociale de la religion, mais aussi elle instaure un nouveau rapport des hommes vers la religion ; dans ce système, chacun pourrait être obligé de chercher son propre chemin.

## Sugiyama Tatsuko and Her Successors

KAWAKAMI Mitsuyo

Japan is quickly becoming a society with a large proportion of elderly citizens, which presents new challenges in the area of social welfare. Shōtoku Taishi, a follower of the *Lotus Sutra*, was a pioneer of social work in Japan, and the earliest welfare facilities in Japan were established at Tennō-ji under his inspiration. This is an example of the spirit of the *Lotus Sutra* and how it contributes to the spirit of social welfare.

In Aichi Prefecture there was a follower of the *Lotus Sutra* who acted on her sense of duty as an upholder of the *Lotus Sutra* by working to help the poor and other disadvantaged people. Sugiyama Tatsuko, sometimes called “the female Nichiren” and “the founder of volunteer work,” established the Bukkyō Kanka Kyūsaikai (Buddhist Association for Reform and Charity) in Nagoya in 1909 to help the poor, orphans, and leprosy patients, based on the spirit of the *Lotus Sutra*.

After the end of the war (1945) this organization split into five parts, but still serves as part of only a few private social welfare institutions in Japan. This group also runs schools to educate social workers, and has begun a mission in India in an attempt to reintroduce Mahāyāna Buddhism. This article is based on a survey I began as a result of interest in this organization’s activities and ideals. First I will introduce the life of Tatsuko and the history of her organization, and then trace how the various branches of this group have developed and survived, and how they have developed Tatsuko’s teachings.



# Change and Persistence of *Miyaza* in Modern Times

A Case Study of *Miyaza* (*Jinka*) of Kamo Shrine in Fukuoka Prefecture

YAMAGUCHI Nobue

*Miyaza* (an organization for worshipping at a shrine) has been a major subject in studies of Japanese rural society. However, most of those works deal with *miyaza* in the premodern period. The purpose of this article is to make clear the change of its structure and function in modern times, from the Meiji era to the postwar years, by examining the case of *miyaza* of Kamo shrine in the town of Ukiha, Fukuoka prefecture.

*Miyaza* of Kamo shrine, originally called *jinka*, consisted of dominant families in Yamakita village, and its membership was restricted to a small number. Thus *jinka* was a group of village leaders as well as a worshipping group. There were instances, however, of political or economical conflict among them. In 1878 two major members sued the village headman, who was also a member of *jinka*, claiming common ownership. Each time these conflicts occurred, there was a possibility of seriously damaging the unity of the village. What calmed or helped to avoid these bad situations were a network of kinship within the village, conflict with other villages, and ceremonies of *jinka*. In order to oppose the other village, for example in the case of an irrigation dispute, villagers (especially the *jinka* members as village leader), had to periodically restore social unity.

On the other hand, the organization of *jinka* itself was subjected to great changes since the Restoration. The *jinka* was merged into new larger *miyaza* in 1875. The former members of *jinka* still hold ashram, or *uchiza*, and every year the ceremony of *uchiza* was held at the house of a priest. However, this ceremony was finally abolished in 1929, and the formal organization of former *jinka* members disappeared. Despite all these changes, the families who once formed *jinka* are still the core members of the village today. They took over the function of *jinka*, and still play a role as village leader in charge of maintaining the unity and autonomy of the village.