

宗教的多元性と公共空間

——「公」概念の転換による一考察——

住家正芳

〈論文要旨〉 本稿は、宗教的多元性の場としての公共空間とはいかなるものであるのかを問う。そのために、主体間の同質性を前提としないことを公共空間の規範的条件として設定したうえで、その条件を満たし、宗教的多元性を担保するためには、どのような要件が公共空間に課されるのかを考察する。まず、公的なものと宗教の関係性についての従来の論考を、公共宗教論の主張とリベラリズムの「信教の自由」とにモデル化し、両者がともに宗教的多元性の原理的基盤としては不十分であることを確認する。そして、その原因が「公」概念についての固定的理解にあることを示し、そのような理解を脱するためには、「公」を社会的資源として理解し、その獲得をめぐるアリーナとして公共空間を設定すべきことを主張する。そのうえで、公共空間における宗教的多元性とは、宗教の位置づけをめぐる多様な「公／私」区分が掲げられ得る様態であり、宗教的多元性の場としての公共空間の要件は、「公／私」区分を絶対化することなく、あくまでも論議ならびに探求の対象とすることであると結論する。

〈キーワード〉 宗教的多元性、公共空間、「公」概念、公共宗教、信教の自由

一 問題の所在と議論の枠組み

1 問題の所在

公共性をめぐる問題とは、「公的なもの」が対象化される状況——ひとまずそれを「近代」と呼んでも差し支えないであろう——において、どのような公共性をいかにして構築するかという問題であり、そこでは、

「日本社会」「フランス共和制」といったある程度特定の社会的・制度的体系から、「共同体」「国家」「市民社会」、さらには「個」に対する「全体」といった、より抽象度の高いものまで、さまざまな領域が「公的なもの」として対象化されることとなる。そして、公共性についての一般的な議論は、このように何らかのかたちで「公的なもの」を実体的に措定したうえで、そのあるべき姿を問うという運び方になるのが主である。しかし、そのような議論のあり方においては、何らかのものが「公的なもの」として設定される偶発的な作用過程そのものは前景化されず、いわば系譜学的な部位への理論的介入が阻止されてしまっている。表象のあり方の多様性とは裏腹に、「公的なもの」についての理解が根底的なところで固定されてしまっているのであり、さらには、そのような固定性が宗教的多元性の躓きの石ともなっている。

そこで本稿は、宗教的多元性の原理的基盤たる「公的なもの」としての公共空間の要件を明らかにすることを第一の目的とするとともに、その考察を通じて「公的なもの」の固定性を理論の前提から理論の対象へと引きずり出すことを目的とする。より具体的には、「公」概念の転換によってもたらされる公共空間理解を理論的介入の足がかりとすることによって、「公的なもの」が実定的に設定され、さらには構造的に固定化されるにまで至る過程を、「公的なもの」をめぐる問題として対象化する。

さて、公共空間 *Öffentlichkeit* ⁽¹⁾ については、「オープンであること、閉域を持たないこと」⁽²⁾ が、その規範的条件とされる。「オープン」であるとは、誰にでも開放され、アクセス可能であるという意味であり、しかもその「誰にでも」たり得る主体が、個人であれ社会集団であれ、主体間に優劣・有利不利といった不均衡が存在しない同格の者として平等に扱われることをも含意している。ただし、ここでの主体は同格ではあっても、同質ではない。主

体の同質性を前提とすることは、同質的な集団の一員として「仲間に入れる」ことを意味するが、公共空間の開放性として意味されるのは、異質な他者がある「場」の内に受け入れ「参加を認める」こととしての「寛容」⁽³⁾である。そこで、このような意味での「寛容」が複数の宗教⁽⁴⁾に対して、ならびに宗教と非宗教の両者に対して認められる事態を宗教的多元性と規定することとする⁽⁵⁾。

では、宗教と公的なものについての従来の論考は、そのような意味での宗教的多元性を担保し得る公共空間像を提示しているだろうか。

2 公的なものをめぐる二系譜

近年、宗教と公共空間については、島菌進が「公共空間で広い意味での宗教がある役割を果たそうとする動向」⁽⁶⁾を指摘し、J・カサノヴァは、「公共宗教」の語で、宗教が「対抗事実的で規範的な批判として機能」⁽⁷⁾し、公的なインパクトを持つ可能性を示している。これらは、西欧的モダニティにおいて私的なものとされてきた宗教が公的な領域においてもその存在意義を發揮しつつあるという指摘であるが、とはいえ、このような議論じたいは必ずしも新しいものではない。個人が共同体や社会といった公的なものに参入する回路として宗教が重要であることを指摘したR・ペラーの『心の習慣』⁽⁸⁾は一九八〇年代のものであり、宗教が公的な貢献を果たすことを妨げるべきではないというP・バーガーとR・ニューハウスの主張は一九七〇年代のものである。さらには、「宗教は、いまやその影響力をおおかた失ってしまった」⁽⁹⁾ため、近代社会のアノミー状態を克服し得る、「個人を引きとめ、固定し、組織化する中心的能力はまったくみあたらない」⁽¹⁰⁾と嘆いたデュルケムもまた、近代的個人の分断状況を克服し、新たな社会的統合を模索するにあたって、宗教の公的な影響力を——その「再構築」を願望することはあっても

「復興」は意図していなかったとはいえ——重視していたと言えます。

このような、宗教の公的機能を指摘したり公的なものにとつての宗教の必要性を訴える論を、本稿においては、カサノヴァの用語にちなんで「公共宗教論」と呼ぶこととする。この公共宗教論を、公共空間の危機とそれへの対策の提示としてとらえると、公共空間が喪失した社会統合機能を、宗教を通じた個々人の倫理性の再構築によって取り戻そうという主張であると理解できる。つまり、私的なものの復権・注入による公的なものの再生というプログラムがそこに提示されているのである。

この公共宗教論は特に宗教に焦点をしばつたものだが、近代的な分断状況の克服・統合といったものは、さらにはマルクスやヘーゲルに遡ることのできるテーマである。すなわち、家族のうちにあつた人倫の直接的一体性は、市民社会において分裂し、国家において回復されるとしたヘーゲルの、市民社会的分裂を止揚した人倫的共同体の構築という意図は、「個と類とのあいだの争いの真の解決」⁽¹²⁾として共産主義を打ち出したマルクスにおいても貫かれているのである。⁽¹³⁾単純化すれば、この系譜においては、分断された市民社会的「私」を、「公」的な統合へつなげることが意図されていたと言える。そして、そこで克服・統合すべき対象とされる近代市民社会的分断状況とは、近代社会契約説が提示する功利主義的人間像によつてもたらされるものにほかならない。

社会契約説的な存在論からすれば、存在理解の根拠は主観という私的なもののみに求められるのであつて、自由で平等な諸個人が、自然状態において保持しているさまざまな自然権の相互調停として契約を結び、政治的社会を作るとみなされる。社会契約説の発想においては、公的なものは、「万人の万人に対する闘争」という功利主義的個人の前政治的自然状態を調停する手段として設定されるのである。ということは、公的なものの調停作用は、あ

くまでも私的なものを排除してこそ、その効果を挙げ得るのであり、先の公共宗教論とは逆に、私的なものの公的なものへの流入は公共空間の危機と診断されることになる。

だが見方を変えると、このような公共空間理解は、個人の自己保存をはかるために公的なものが利用されるということであり、公的なものは、個人の生命、自由、財産といった私的な功利主義的関心を最大限実現するため観念が構成した抽象観念にすぎないことになる。これは、公的なものの人間存在からの外化であり、私的なものと公的なものとの分裂という意味では疎外にほかならない。ヘーゲル・マルクスを貫く市民社会的分裂の止揚という企図は、社会契約説という発想が含み持つ功利主義的な存在理解によってもたらされる公的なものの道具化・疎外を克服し、個人のうち公的なものを取り戻すことを意図したものである。

近代社会契約的な存在理解と、それがもたらす分断状況を克服し、ある種の統合をもたらそうという企図とのような対抗関係は、リベラリズム対共同体主義という対抗の構図にほかならず、この構図は、反功利主義という立場を引き継いだ近年の公共宗教論にも重なってくる。すなわち、公的なものを普遍的なもの、したがって抽象的なものとする社会契約説の観点を継承したりリベラリズムの系譜と、普遍性を虚偽として否定し、経験的・実践的なものだけに公的なものの根拠を求め、公的なものにあくまでも何らかの実体を措定する共同体主義という対立関係において、公共宗教論は後者の共同体主義のひとつに位置づけられるのである。ペラー自身、「共同体主義」の語の意味内容を限定しつつも、自らの論考が共同体主義に位置づけられることを認めており、カサノヴァが公共性のリベラルなモデルとしての「政教分離」に対抗、ないしはそれを修正するものとして「公共宗教」を位置づけたことも、その証左とすることができる。

以上、公的なものと私的なものとの関係性をめぐっては、「社会契約説／ヘーゲル・マルクス」、「リベラリズム／共同体主義」という対立の系譜を継承したかたちで、あるべき公共空間についての「公共空間からの私的なものの排除／私的なものによる公共空間の再生」という二つの回答の対立に至っていると理解し得る。そこで以下においては、公共空間をめぐって対立するこの二つのプログラムを、リベラリズムによる政教分離と公共宗教論とによって代表させ、おのおのが提示する公共空間像が宗教的多元性とどのように関連するのか、宗教的多元性を担保する原理として適切であるかどうかを検討する⁽⁶⁾。具体的な作業としては、それぞれの主張の原理的根拠としての理論的前提と、「政教分離」や「公的な役割を担う宗教」といった、実践上の社会工学的な主張内容との関連性を検証する。よって、以下の論及範囲は、あくまでも理論的前提と実践的主張との関連性あるいは非関連性についての原理上の考察にとどまり、社会工学的主張の実践的有効性の検証にまで踏み込むものではない。ではまず、公共宗教論から検討しよう。

二 道徳の源泉としての共同体・宗教

1 公共宗教論の論理と主張

ほとんどの共同体主義の論調がそうであるように、公共宗教論は総じて現代社会に対する危機意識を前提としている。現代社会の問題点やそれによって引き起こされる社会的・全人類的な危機を前にして、それに対する処方箋として宗教の有効性が提示されているのである。その危機とは、政治や経済などといった自己中心的な利害関心を最優先とする制度が社会全体を支配することであり、功利主義的な個人が社会構成上の基本単位となっていること

が原因とされる。近代的な功利主義的個人が増殖した結果、社会全体への配慮を個々人に植え付ける公的な道徳規範が失われたこと、あるいは規範の喪失によって自己中心的な個人が跋扈することを公共宗教論は憂慮するのである。

そこで、このような事態を打開すべく共同体を中心とする価値を再構築して、公共心を育む道徳規範を再興すべきことが提言される。そしてこの場合の「道徳」は、現実の共同体の具体的な慣行に根ざしたものであるとされる。論理的に抽象された原理ではなく、慣習を醸成する共同体が道徳の源泉とされるのである。たとえば次のような記述がある。

公的な領域 public realm から聖なるものが消え去ると、公的な領域そのものと、そこでの正義感とともに大きく減退することになる。我々は、宗教的共同体や組織が公的な生活に参与するための方策を考えなくてはならないわけだが、それには社会面についての根拠と精神面についての根拠の両方がある。我々の感覚からすると、社会が健全であるかどうかは宗教の参与にかかっている、というのが社会面についての根拠であり、聖なるものはそれじたい本質的な価値であるとの信念が我々の社会の多くの人々にひろく共有されていることが精神面での根拠となる。⁽¹⁶⁾ (傍点引用時付加)

ここでは、「我々の感覚からすると」や「我々の社会の多くの人々にひろく共有されている」といった言い回しによって、性急な普遍化が避けられるとともに、宗教が公的なものへ参入することの正当性が、「我々の感覚」や「我々の社会」という価値共有的な共同体ないしは共同体的な共有が仮想された価値に求められている。

危機とそれへの方策についてのこのような組み合わせは、ベラーにおいても踏襲されている。いわく、「共同生

活のための既成の行動様式の多くは、世界中でテクノロジ・経済・政治上の巨大な変化が進行しつつある現在、機能不全に陥っている⁽¹⁷⁾のであり、それを解決するためには、「テクノロジの世界における新たな可能性を道徳的文脈の上に据えることのできる能力を、これまで以上に高めなければなら」ず、「現代の社会生活のますます深刻化する諸問題を克服することができる」のは、「経済や国家の大構造に市民がより大規模に参加する」こと⁽¹⁹⁾によってのみである。

ベラーによると、この「経済や国家の大構造」の制度欠陥は、アメリカの中心的価値体系であるロック流の個人主義によって引き起こされたのであり、欠陥のある制度を変更するには、価値体系を変更しなければならない。そして「そのさい、社会にすでに足場のある体系を代わりに活用するというのが、もつとも見込みのあるやり方である」から、「アメリカの聖書の伝統や市民的・共和主義的伝統に含まれる要素を取り返すこと」をベラーは訴える⁽²⁰⁾。ベラーにおいても、危機の解決は「我々の社会」たる共同体的価値へ求められているのであり、「宗教」の有用性は、「公」としての「大構造」と、「私」としての市民個人々々人を媒介する回路として主張されているわけである。

2 公共宗教論のパラドクス

以上のような公共宗教論の主張は、媒介者としての宗教、共同体と宗教の一对一对応、という二点をかなめとしている。以下、それぞれについて検討してみよう。

(1) 媒介項としての宗教

聖書の伝統が「経済や国家の大構造」という公的なものと私的な個々の市民とを結びつけることを期待したベラーに見られるような、「公」と「私」とを媒介する「中間団体」としての宗教への期待は、「NPO」としてのキリス

ト教団体⁽²⁾といった表現に容易に見出すことができるものであり、ベラーに限られたものではない。しかしながらこのような主張においては、ではなぜ、それが特に宗教でなくてはならないのか、あるいは、そのような機能は宗教のみに期待されるものではないとしても、なぜ宗教がそのような機能を果たし得るのか、という問題が解決されているとはみなし難い。ベラーについて言えば、なぜ聖書の伝統でなくてはならないのか、なぜ「すでに足場のある体系」でなくてはならないのか、といった疑問についての回答が十分に用意されているとは考えられず、また、用意されたとしても、それは多分に「演出」である可能性がある（後述四―1）。

さらに、宗教にそのような機能遂行の可能性を認めたとしても、そのような機能じたいの問題点が残る。すなわち、「個を全体へ」という回路は決して楽天的な想定のみを許すものではなく、個と全体との「媒介」は、原理的には「全体を個へ」という回路をも同時に開いてしまうのであって、「公」と「私」をつなぐ回路のこのような無防備さがもたらす状況は、「全体主義」の語が喚起する情景に限りなく近似する可能性を有している。何よりも、初期において全体と個との媒介者として「市民社会」を考えていたマルクスが「市民社会」じたいの抑圧性に目を向けるようになったのは、そのような媒介項の危うさを感じたからであったことを想起すべきであろう。

また、宗教が全体へ媒介する「個」は、原理上その宗教集団の成員に限られるという問題がある。この問題は、全体と当該宗教集団とが一致していれば自動的に解消されるものであり、このような一致を前提とすることが、次に見るように公共宗教論のもうひとつのきなめともなっている。だが、そこにずれが生じる場合、宗教集団が、その集団に属さない「個」に対する答責性を放棄した状態で全体への操作的関与を実現してしまう可能性が残される。

以上のような危うさが残る以上、媒介の逆流に対する安全弁や、答責性の放棄への批判的統制機能が用意されないのであれば、「中間団体」を多様な社会病理に対する万能薬として処方するわけにはいかないのである。

(2) 共同体と宗教の二対一対応

宗教に媒介者としての役割を期待する際には、共同体——ないしは共同体的なものとして構築された社会——の公的道德規範の確立ならびに個人へのその内面化において宗教が有効な働きを果たす、ということが前提とされているが、この前提が成り立つためには少なくとも以下の二つの条件が必要である。

I その共同体における道德が単一のものであること。

II 宗教が当該共同体における道德の源泉であること。

(I) 公共宗教論はそもそも、個々人が自己の快樂を得手勝手に追求することを現代社会の危機であると措定し、それを融和・解決する方策として公共道德ならびにその源泉であると同時に所産たる共同体の再構築を訴えるものであった。したがって、もしそこでの道德が複数であれば、それら諸道德を調停する超越的な道德規範がさらに必要とされることとなる。あるいは、その超越的道德規範の体現する共同体や社会といったものこそ、公共宗教論の希求する対象にほかならない。公共宗教論にとって再構築すべき共同体とそこでの道德は、あくまでも一対一の対応関係にあらねばならないのである。公共宗教論の論理からすれば、共同体内に複数の道德規範は存在し得ないのであり、複数の道德原理が競合する社会は公共宗教論の希求する社会像ではないのである。

(II) また、ある宗教が当該共同体の道德とはまったく相容れない道德規範を提示した場合、その共同体の道德規範を構築しないか、少なくともその構築に寄与しないのは当然であり、そのような宗教はその共同体から排除さ

れると考えざるを得ない。ということは、ある共同体の中で宗教として存在するためには、その共同体の保持する単一の道徳規範とその宗教が提示する道徳規範とが一致してはならない。さらに、その共同体の道徳規範を構築するに際して特に宗教が有効であることを正当化するためには、宗教がその道徳規範の唯一の源泉であることがもつとも強力な根拠となる。あるいは、たとえ唯一の源泉ではないにしても、共同体の道徳規範に適応的な道徳規範を示すものであることが最低条件となる。ということは、当該共同体内の宗教はいずれも同一の道徳規範を示してはならず、道徳規範について見ると、その共同体内での宗教の複数性はあり得ないことになる。つまり、共同体さらには宗教を道徳の源泉として位置づけることによって単一の道徳規範と共同体とが結びつけられると、共同体内には同一の道徳規範を提示する宗教しか存在し得ないのであり、その意味において共同体の宗教は単一でしかあり得ないのである。したがって、共同体的社会を公的な場としてとらえた場合、そこでの公的道徳規範の確立において宗教が有効な働きを果たす、ということが成り立つためには、道徳規範に関して、公的な場には単一の宗教しか参与し得ないこととなる。

とはいえ、ベラーは、「私たちの理解では、多元主義は善い社会という概念と矛盾するものではない。なぜなら、善い社会とは、まず多様性の大きな広がりがあることを認め、その多元的な諸々の共同体から資源を引き出すことで、全体の善に必然的に関わるような事柄を見分けていこうとするものだからである」⁽²²⁾という但し書きをつけている、という反論もあるだろう。しかし、だとすると、宗教的道徳規範よりさらに上位の「全体」という項を設定する点においてベラーの論は、自身が対決相手とした「問題のすべては自律的個人、市場経済、手続きとしての国家によって解決できると考える」⁽²³⁾「哲学的リベラルと同様の問題を抱え込むこととなる。その問題とは、リベラリズム

の原理としての「信教の自由」に含まれるパラドクスである。そこで次に、宗教と公的なものについてのリベリズムの原理としての「信教の自由」⁽²⁴⁾から導き出される「政教分離」——カサノヴァの言う公共空間のリベラルなモデル——について検討しよう。

三 政教分離としての「信教の自由」

1 政教分離の論理

一口にリベリズムといっても、もちろんその内実は多様であるが、R・アウデイは、特に政教分離について、それらさまざまなリベリズムに共通する基本原則を三つ挙げて⁽²⁵⁾いる。すなわち、①自由主義原則 the libertarian principle ②平等主義原則 the equalitarian principle ③中立性原則 the neutrality principleであり、これら三つの原則からアウデイは政教分離の妥当性を導き出している。

まず、三つのうちもつとも根元的な原則となる①の自由主義原則とは、「国家 state は、一定の限界内において、いかなる宗教の実践をも許容すべきである」⁽²⁶⁾というものであり、「信教の自由」の原理的表現となっている。この原則に則る以上、社会体制としては、宗教信仰の自由（いかなる国家、いかなる個人も、人々に宗教信仰を強制してはならない）、礼拝の自由（平和的な宗教集会や個人的な祈りの権利）、宗教儀礼に携わる自由（その実践が一定の基本的な道徳的正義を損なわない限りにおいて）の三つの自由が確保されなくてはならないことになる。

次の平等主義原則は、「国家は、複数の宗教の中から特定の宗教に優先権を与えてはならない」というものである。政府の職を得るために特定の宗教への加入が求められたり、国家が執り行う儀式に特定の宗教の聖職者のみが

招かれるなどといったかたちで国家が特定の宗教を優遇すれば、その国家の人々は他の宗教の実践に困難を感じたり、国家が優遇する宗教を採用、あるいはそれを優先的に扱うようにという圧力を感じることになる。これでは、①の自由主義原則から導き出された宗教についての諸自由のみならず、「市民は平等の政治権力を公正に行使する機会を持つ」という、より根元的な平等主義の原則に反する。よって国家は、個人ないしは集団・組織などいかなる主体に対しても、何らか特定の宗教を押しつけてはならず、また逆に、特定の宗教が公的なものに介入し、それを占有することも許されない、というのが「信教の自由」の具現的な様態となるわけである。

三つ目の中立性原則は、諸宗教間における中立性のみならず、宗教と非宗教とのあいだにおいても国家が中立の立場を堅持すべきことを指すものであり、②の平等主義原則によって公的なものから排除される対象を、宗教から私的なもの一般へ拡大したものと見える。多数派集団の考えや利害関心が宗教に関する法令や政策を支配すれば、宗教上の少数派の利益や、場合によっては存在基盤をも損ねかねないのは明らかであり、同様の事態は、政府が非宗教的なものよりも宗教的なものを優遇した場合、あるいはその逆についても想定される。よって、宗教的なものあいだでの平等だけではなく、ひろく市民一般の平等を理念的に追求するうえで、中立性原則は不可欠となるのである。

以上が、政教分離すなわち「公」たる国家への宗教的影響力を排除し、宗教を「私」の領域にのみ位置づけることの妥当性の根拠としてアウディの示すところであり、ここから「信教の自由」を確保するための社会学の装置として、現実はどうあれ原理的には、国家ならびに公的なものと宗教との分離たる政教分離が要請され、フランスの「ライシテ」*laïcité*のように、公的な場から宗教的な要素を一切排除することとなる。⁽²⁷⁾

以上の論理においてかなめとなっているのは、国家装置と公的なもの全般との同一視である。国家装置を公的なものと等置することによって、宗教の影響力を国家装置から排除すべきとの主張を、宗教の「公」からの排除、「私」への囲い込みという一般的表現とすることが可能となっているのであり、リベリズムの論理は近代国家をその展開の枠組みとして前提しているのである。

2 「信教の自由」のパラドクス

以上のような、政教分離を制度的表現とする「信教の自由」は、私的なものとして宗教を位置づけることを拒否する信念がその「信教」のうちに含まれると、パラドクスに陥ることになる。²⁶ 公的な場たる国家へ宗教が影響力を行使することの正当性を主張する信念を寛容すると、当の公的な場そのものの構成原理である政教分離を否定することになってしまふのである。そこで、このパラドクスを回避するために、「信教」のうちからそのような「公」への侵犯を犯す信念を除外する必要が生じる。「信教の自由」は、政教分離を是認するものにしか認めることができないのであり、それを拒否する集団に対しては「信教の自由」を認める必要は無いということになるのである。このことは、ある信念が「信教の自由」を基礎とする公的な空間への参入を許されるためには、「公」の放棄という一定の政治的判断を迫られることを意味する。「公」からの宗教の排除、すなわち「私」としての宗教という自己了解を受け入れるという政治的選択を行わなければ「寛容」に与えることはできないのであって、このことが寛容の施される対象の選別基準ともなっている。

政教分離思想を確立したロックの寛容論にしても、「政教分離は諸宗教の新たな発展の条件なのである。しかしそこには同時に、宗教を内面主義的救済論と同義とすることが含まれている」⁽²⁹⁾ のであり、発展を許されているの

は、内面主義的救済論としての宗教のみである。政教分離としての宗教的寛容とは、「いかなる宗教も時々の世俗化社会の支配的倫理基準の検閲を受けることを意味している」³⁰⁾のであり、宗教の「私化」、宗教を「私」の範疇へ囲い込むことが、この「世俗化社会の支配的倫理基準」として機能するのである。

つまり、リベラリズムの「信教の自由」から帰結する公的な場においては、そこに宗教が公的なものとして参入することは認められず、許容されるのは私的なものとしての表現のみということになり、このような位置づけを受け入れることが、公的な場への参入資格として諸宗教に課されるのである。

この場合、寛容されるものとしての宗教は、寛容の範囲・枠組みのうちにある一要素としてのみ位置づけられることになる。アウディの論に見られたように、リベラリズムにおいては、理論（「信教の自由」）をその社会工学的主張（政教分離）につなげるには、理論適用の枠組み、かつ制約として国家が前提されており、宗教には、その枠組みの中の下位要素としての位置づけしかあり得ない。したがって、宗教と、その枠組みたる国家とが同列に併置されることも、論理上あり得ないということになる。宗教と「公」とが同列のものとなされたり、宗教が「公」とされることは論理上の矛盾となるわけであり、「公的な宗教」は寛容されないか、ナンセンスな形容矛盾ということになる。政教分離としての「信教の自由」、すなわち「公／私」宗教」という区分が公的な場を形成する原理である限り、そのような場に「信教の自由」が許容する以外の「公」や「公／私」区分のあり方が存在することは許されないのである。

政教分離という社会像を帰結するリベラルな「信教の自由」を公共空間の原理として設定すると、その公共空間は、「宗教は私的なものであって、公的なものではない」という特定の公私区分を受け入れた宗教に対してしか

「オープン」・寛容ではあり得ないのであり、そのことが諸宗教に対して「私的なもの」としての同質性を課すこととなるのである。したがって、このような制約をともなっている点において、この公共空間は、参与する諸主体の異質性への寛容という意味での宗教的多元性とは齟齬をきたすこととなる。

四 公共空間の要件

以上、公共宗教論、リベラリズムの「信教の自由」とともに、それぞれが論理上帰結する公的な場の状態からすると、宗教的多元性を原理的に支える基盤としては、両者とも充分ではないことを見た。公共宗教論から帰結する、道德の源泉としての共同体的社会は、道德と等置された宗教の単一性を前提的な要件とし、また、リベラリズムの宗教寛容論は、私的なものとしての同質性を公共空間への参入要件とする点において、異質性を前提とする意味での多元性とは相反するのである。

したがって、両者をその原理とする公共空間のあいだでの、「公共空間からの私的なものの排除」か「私的なものによる公共空間の再生」かという二者択一は無効となる。宗教的多元性の場としての公共空間は、そのような二者択一とは別の次元にその基礎を求めねばならないのである。

では、公共宗教論やリベラリズムの「信教の自由」が、その理念に反して宗教的多元性の原理的基盤として不十分となる原因はどこにあり、そこから脱するためにはどのような公共空間像が必要なのだろうか。

1 「演出」としての「公／私」対立

考察の糸口を与えてくれるものとして、ここで、先にベラーについて指摘した、「なぜ宗教なのか」という問題

に立ち返ることとする。

功利主義的個人への非難に表れているように、公共宗教論は、宗教が公的な領域で活動することを正当化するに際し、近代的な公的価値観の問題点として、個人がますます利己主義的になる、市場原理のみを拠り所とした経済至上主義に陥る、行き過ぎた科学第一主義等々といった難点を措定し、それへのオルタナティブとして宗教を提示することを定石としてきた。このような、カサノヴァの言う宗教の「対抗事実的で規範的な批判」能力は、近代的価値観の問題点と、それとは異質な宗教、という対抗の構図を前提としてはじめて正当化されるものである。対抗的なものであるからこそ、宗教は「現代社会の危機」への処方箋として有効とされているのであり、宗教の有効性はこの対抗の構図によって演出されたものなのである。

なぜ「演出」なのかというと、公共宗教論においてはまず、宗教に対する科学・市場原理・世俗国家といった対立が想定されている。これら科学・市場原理・世俗国家といったものは、西欧的モダニティにおいて「公」の内実とされたものであり、これらとの対立に公私の二項対立が重ねられることによって、近代的な「公」の対照項として宗教が定位される。そして、対照項であるからこそ宗教は異質なものとしての批判能力を保持し、公的なインパクトとしての効果を挙げることができるとされている。つまり、宗教と「公」とが対立している、ということは、宗教が、「公」と対立するほどのものとして措定されている、ということであり、この対立性が確保されているからこそ、宗教は「危機」への処方箋としての有効性を確保し得ているのである。にもかかわらず公共宗教論は、宗教と、それとは異質な対照項であるはずの「公」との親和性を訴えるという、首尾一貫しない議論となっている。

2 役割・ラベルとしての「公」

とはいえ、ここで注意すべきなのは、公共宗教論における論理的・一貫性の欠如よりもむしろ、その論理展開において「公」が、議論の上である一定の効果をもたらす道具立てとなつてゐる点である。カサノヴァの「公共宗教」の語が、宗教が「公」としての認知を求める運動を示しているように、「公」は社会的行為者への役割付与のラベルとして機能しており、さらには、それを獲得することに一定の利点をともなうもの、その獲得が目指されるものとして機能している。「公」を獲得する主体が変化し得るということは、「公／私」の境界が流動的であるという、「公」の非実体性を意味しているが、その獲得に一定の利点をともなうということからは、単なる流動性のみにとどまらず、「公」は「私」との反照的な関係性において、ある効果を担つたラベルとして機能していると認められるのである。

そしてこの場合の「公」のように、役割付与の対象が動態的であるということは、役割が、行為者による行為遂行に先立つて存在する社会構造上の要素といたつたものではないことを意味している。役割は、流動的な社会状況を形成する素材のひとつなのであり、役割の付与・獲得が、偶有的なある社会状況を自明のものとして構成していくことになる。⁽³¹⁾

たとえば、社会的逸脱者が当人自身の内的な属性や行為ではなく、社会的な相互関係の中で逸脱者のラベルを一方的に押しつけられることによつて生じると理解し得るのと同様、「公」もまた、「公」とされるものの本性的な内的属性からして「公」なのではなく、間主観的な相互関係の網の目において「公」のラベルを獲得することによつて「公」となると理解し得る。「公」は、何らかの空間的な「場」や、ある主体または事象に本質的に内在す

る属性としてではなく、その獲得をめぐる集團間・個人間・信条間に競合関係を生じる社会的資源のひとつとして理解すべきなのである。

3 アリーナとしての公共空間

以上のような「公」理解、さらには「公」もそのひとつである「役割」についての理解からすると、公共空間を、役割としての「公」が形成される相互行為過程であると同時に、その獲得が争われる「場」として理解することができる。さらに、このような「場」としての公共空間における多元性とは、何をもってラベルとしての「公」の内実とすべきかという、「公／私」の境界設定についての問いに対して複数の回答が提示されている、あるいは提示され得る状態ということになる。そして宗教については、さまざまな「公／私」区分における宗教の位置づけ、つまりは「社会」のうちに「宗教」を分節化する認識のあり方を多様に提示し得ることが宗教的多元性にほかならない。

したがって、多元的であること、つまりは「寛容」な公共空間であるためには、「社会」の分節化のあり方についての認識の多様性が担保されていることが、少なくとも要件のひとつとなる。公共空間は、社会的資源としての「公」をめぐる闘争・競り合いの場であるとともに、そのような「競り」の実行が保証されることを通じて、「社会」の分節化の一部としての「公／私」区分の多様性が担保される場として機能するものであらねばならないのである。⁽³²⁾

4 形式概念としての公共空間

さらに、このような場としての公共空間は、共同体主義ならびに公共宗教論において公的な場とされた共同体社

会や、リベラリズムが「信教の自由」の舞台たる公的な場として前提した国家装置といった、制度的実体からは区別されるべき形式的なものである。

先の社会的逸脱者へのラベリングの例に戻ると、「逸脱者」というラベルの付与がラベリングされた者とそれ以外の者との関係性を固定的に規定するように、役割の固定化は行為者自身による状況理解を自明化する効果を持つ。このような自明化がさらには、当該社会状況の静態的理解を結果し、役割の指標としてのラベルもまた、社会構造上の固定的、さらには本質的な構成要素として観念されるに至る。社会的逸脱者があくまでも社会関係の上に形成されたことが忘却され、「もともとああいいう生まれの人間なのだ」と、逸脱の事由として社会関係以前の本質的な人間性なるものが想定されてしまうのである。このように、社会状況の自明化がさらには何らかの社会構造の静態化につながり、役割もまた、当該社会構造上の固定的さらには本質的な構成要素として観念されるに至る。いわば、社会構造が行為者や行為とは独立した客観性を持つかのごとく振る舞いはじめるのである。

公共宗教論とリベラルな政教分離モデルがともに宗教的多元性の原理的基盤として不充分であった原因は、両者ともにこのような社会構造の客観的自明性を前提とした点にあると言える。公共宗教論ならびにリベラリズムの論理においては、役割としての「公」が、公的な場とされる共同体的社会や国家装置といった本質的実体として、役割形成の相互行為過程の外部に客体化されていたのである。この場合、ラベルであるはずの「公」が公的な場とされているのであり、公的な場であるかのように客体化されたラベルを、役割形成の相互行為過程の場とする倒錯が生じている。これでは「公／私」区分についての論争が、「公／私」区分そのものによって規定された「公」において行われることになってしまう。特定の内実を一意的に付与された「公」の上で「公」理解の多様性が展開され

るはずもなく、だからこそ公共宗教論やリベラルな「信教の自由」は、宗教的多元性を根拠づける原理的基盤としては不十分であったのである。

政教分離をその正統性 legitimacy の源泉のひとつとする政治社会を公的な場とみなすフランス的ライシテが、リベリズムの「信教の自由」と同様の倒錯に陥っているとみなすことができることは言うまでもない。同じことは、「多民族国家であり多元的文化の国であるアメリカは、今日なお、国家としての基礎を宗教の上におこうとしている。そして、その宗教とは、『ユダヤ・キリスト教的伝統』の宗教であり、『見えざる国教』とも呼ぶべきものである。」「アメリカは多元的社会を受け入れながら、『見えざる国教』による統合・一致を目指すことを望んでい」と理解していいだろう⁽³³⁾と、表現される状況についても当てはまる。この状況においては、共有された価値基盤として「見えざる国教」が想定されているのであり、そのような想定によって、「ユダヤ・キリスト教的伝統」が「公」の客観的な社会構造として自明化・実体化されているのである。

だが、宗教的多元性の場としての公共空間は、間主観的な相互行為過程を基礎とするものであって、このような、想定された共有にのみ妥当性根拠を有する価値基盤や、政教分離という特定の「公／私」区分によって宗教からの隔離が固定化された政治社会の謂ではない。多様な「公／私」の境界設定が対立する状況下において、「見えざる国教」のような価値基盤や、政教分離、公共宗教論じたいもまたその境界設定のひとつとして論議の対象とされる場、さらにはその論議の遂行が保証される場としてこそ公共空間は宗教的多元性を保持し得る。いわば、各人・各主体が自明化された公共性理解を脱して、それぞれの公共性理念ならびにその一部としての「公／私」設定を構想・標榜し得るための条件として公共空間はある。公共空間は、公的なものが追求される場面において複数の

回答が競合することによって、その実現が証明されるのであり、回答の複数性を審級とした理念的な準拠枠として、かつまた現実に対する批判の形式的準拠点としてこそ機能するのである。

五 結論

宗教的多元性を、公共空間における主体である諸宗教の異質性を損なわない事態として規定すると、「信教の自由」を保証するリベラルな制度とされる政教分離は、公的なものの国家装置による専有を前提として諸々の宗教に「私的なもの」という同質性を要求することから、宗教的多元性を実現しているとみなすことはできない。近年の公共宗教論も、何を「公」とし、それによって何が「私」として区分されるのかという、「公／私」区分の一意的規定による構造的実体化を議論の前提とし、その多様性を原理的に帰結しない点においては同様である。これらとともに、「公／私」区分についての究極的な解を得ることによって公共空間のあり方を基礎づけようとしているのである。

しかし、「公」は何らかの実体ではなく、役割ならびに価値を指示する機能を付与されたラベルとして理解すべきものであって、公共空間における宗教的多元性とは、宗教の位置づけをめぐって多様な「公／私」区分が掲げられ、なおかついかなる「公／私」区分であれ議題として討議され得る様態の謂となる。公共空間における多元性は、「公／私」区分の究極的解の導出によってではなく、「公／私」区分を終わることなき探求の対象とすることによってこそ、担保され得るのである。

「公／私」区分を一意的に絶対化することなく、あくまでも探求の対象として設定すること。これが、宗教的多

元性の場としての公共空間に課される要件として本稿が結論するものである。この要件を満たしているかどうかは公共空間たり得ているかどうかを計る基準となるのであり、宗教的多元性に関する限りにおいては、この要件を審級として公共空間の制度的実現の度合いや、その制度の社会学上の有効性が判定される。審級の有効性を推進力とする批判の無限の重層化においてこそ公共空間における多元性は担保され得るのである。

註

- (1) Öffentlichkeit の訳語としては、「公共空間」のほかに、「公共圏」や「公共性」がある。「四 公共空間の要件」において後述するように、本稿では、公共空間と「公」とを概念上区別することになるため、公的なものを全般を指す語として「公共性」を用い、その一部としての公的な場ないしは空間という意味で「公共空間」の語を用いる。また、本稿で主題化するのは、記述概念ではなく規範概念としての「公共空間」である。
- (2) 齋藤純一『公共性』岩波書店、二〇〇〇年、五頁。
- (3) 桂木隆夫『市場経済の哲学』創文社、一九九五年、一二二―一二三頁。
- (4) ここで「宗教」の概念規定に立ち入る余裕は無いが、本稿の論題は公共空間へ参入する主体として他者から、ならびに自己解体的に認識されることであるため、「教派、教団、個人的な信仰等々の、『宗教』としての自省的集集体、およびそのような集集体たる『宗教』として他者から認識されたもの」といった程度にのみ規定しておきたい。
- (5) したがって、本稿での「宗教的多元性」は、あらゆる宗教の相違を超越した高次の理念的な「宗教」を想定することによって、諸宗教の相違を現象面での多様性としてのみとらえる類の「宗教多元主義」とは異なる。
- (6) 島蘭進「現代宗教と公共空間」『社会学評論』五〇(四)、一九九九年、五四―一頁。
- (7) José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago, University of Chicago Press, 1994), p. 43. 津城寛文訳『近代世界の公共宗教』玉川大学出版部、一九九七年、六〇頁。
- (8) Robert N. Bellah, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, Steven M. Tipton, *Habits of The Heart* (Berkeley, University of California Press, 1985). 島蘭進「中村圭志訳『心の習慣』みすず書房、一九九一年。

- (9) Peter L. Berger and Richard J. Neuhaus, *To Empower People* (Washington, D.C., The AEI Press, 1996[1977]), p.193.
- (10) エミール・デュルケーム(宮島喬訳)『自殺論』中央公論社、一九八五年、五〇〇頁。
- (11) 前掲書、五〇二頁。
- (12) カール・マルクス(城塚登、田中吉六訳)『経済学・哲学草稿』岩波書店、一九六四年、一三二頁。
- (13) 藤原保信「公共性の再構築に向けて」(『岩波講座社会科学の方法Ⅱ 二〇世紀社会科学のパラダイム』岩波書店、一九九三年)、一九八一—三〇二頁。以下、ヘーゲル・マルクスの系譜と社会契約説的発想との対比という構図は同論文に依る。
- (14) Robert N. Bellah, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler, Steven M. Tipton, *The Good Society* (New York, Alfred A. Knopf, 1991), p.6. 中村圭志訳『善い社会』みすず書房、二〇〇〇年、四一—五頁。
- (15) なお、本稿においては、公共宗教論とリベラリズムとをそれぞれモデル化して検討する。そのため、各論者自身にとっては本意な単純化を行うこととなるかもしれないが、本稿の関心はモデルの検討を通じて宗教的多元性を可能にする公共空間の要件を明らかにすることにあるのであって、固有名詞を冠した特定の理論の検証に重点は無いため、あえてそのような単純化を行うことは必要。
- (16) Robert Wuthnow, *Producing the Sacred* (Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1994), p. 17.
- (17) Bellah et al., *The Good Society*, p. 4. 訳書二頁。
- (18) *ibid.*, p. 5. 訳書三頁。
- (19) *ibid.*, p. 6. 訳書五頁。
- (20) *ibid.*, p. 288. 訳書三〇三—三〇四頁。
- (21) 芹田敏夫「NPOとしてのキリスト教団体」(青山学院大学キリスト教文化研究センター編『聖書と共同体の倫理』教文館、二〇〇一年)。
- (22) Bellah et al., *The Good Society*, p. 9. 訳書七頁。
- (23) *ibid.*, p. 6. 訳書四頁。
- (24) 「信教の自由」の淵源はリベラリズムにのみ求められるものではない。阿久戸光晴『近代デモクラシー思想の根元』聖学院ゼネラル・サービス、一九九八年。だが、ここでの論点は、「信教の自由」の淵源を同定することではなく、「信教の自由」のりべラリズムの表現として政教分離が帰結することであるため、その点については触れない。
- (25) Robert Audi, "The State, The Church, and the Citizen," in Paul J. Weithman ed. *Religion and Contemporary Liberalism*

(Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1997), pp. 38-75.

- (26) *ibid.*, p. 39.
- (27) もちろん、実際にはフランスにおいてもある程度の緩和が施されているが、それはあくまでも政教分離という原理と現実との妥協としてであり、原理そのものが変更されたわけではない。大石眞『憲法と宗教制度』有斐閣、一九九六年、四一―四六頁。
- (28) 加藤尚武「宗教と戦争―過去のない文化の世界」(『岩波講座宗教と科学』5 宗教と社会科学) 岩波書店、一九九二年)、三〇七―三二二頁。なお、「信教の自由のパラドクス」という標題は同論文から借用したものであり、内容的にも多くを負っている。
- (29) 金井新二「宗教的多元性・救済内面主義・政教分離原則」(『宗教研究』三三九号、二〇〇一年)、一一四頁。
- (30) 前掲論文、一一六頁。
- (31) このような役割観からの「公」理解は、片桐雅隆『プライバシーの社会学』世界思想社、一九九六年、三四―五七頁に依る。
- (32) いわゆる「原理主義」的運動のうち、政治的経済的圧迫への、ある場合は戦略的な本質主義たる文化的衣装をまとった抵抗として理解し得るものには、ここで言うような「競り」から排除されることや、多様性が担保される場としての公共空間が不在であることへの抗議としての一面もあるのではないだろうか。
- (33) 森孝一「統計からみるアメリカ宗教の現状と特質」(森孝一編『アメリカと宗教』日本国際問題研究所、一九九七年)、三九頁。

中国の共産主義における「宗教」概念

——一九六〇年代牙含章による議論を中心に——

広池 真一

〈論文要旨〉非西欧圏においては、「宗教」は外来の言葉であり、近代国家のルールに巻き込まれていく中でとりいれられた語彙の一つだが、西欧のものさしで一元的に世界を分節化することが広まったとのみいうことはできない。むしろ、「宗教」の語は様々な文脈の中で異なる意味を与えられ、それを使用する多様なポジションの中で変化し続けてきたといつてよいだろう。中国における「宗教」とは何かをめぐる一九六三年から六五年までの議論をとりあげることで、この問題を考える。この議論は、穏健な立場をとる牙含章とより急進的な共産主義者によるものであるが、ここで「宗教」と「迷信」はどう異なるかということが問題にされた。この議論によって、現代の中国共産党のもつ「宗教」概念が方向づけられたが、これは儒家の伝統、近代中国の問題意識、当時の政治状況に規定されており、近代国民国家における「宗教」のしめるべき領域を画定するという性質をもっていた。

〈キーワード〉 宗教概念、中国、近代、国民国家

はじめに

中国では、一九六一年に大躍進政策の反省からそれまでの政策の手直しとして調整政策が開始されるようになり、それと連動して共産党内で「民族」や「宗教」に対する慎重な扱いを重視する試みがなされた。⁽¹⁾一九六二年四月から五月にかけて、中央統一戦線部長の李維漢を中心とするグループが、それまでの民族政策や宗教政策に「左

傾」の誤りがあつたとした。⁽²⁾

李維漢のかつての部下であり、中国共産党内の民族、宗教理論の専門家である牙含章⁽³⁾は一九六〇年に反右傾闘争によつて失脚していたが、六二年に復帰して共産統系の様々な媒体で執筆活動を展開した。この流れの中で、一九六三年から六五年にかけて、牙含章と游驥・劉俊望等との間で「宗教」の位置付けに関して共産党系の諸媒体を舞台にした論争がかわされた。⁽⁴⁾ 特定の時代、地域、政治環境の中で「宗教」がどのような意味づけを与えられるかという点に関して興味深い事例を提供するこの論争の検討を通して、「宗教」という概念そのものが、どのように政治や社会と関わっているのかという問題を考えてみたい。

一 六〇年代中国の「宗教弁論」

1 宗教弁論の流れ

議論の端緒となるのは「新建設」一九六三年一月に掲載された論文(a)で、ここで牙は、有神論はマルクス主義の観点から見て誤りとはいへ、深い根をもっているということに注意をうながす⁽⁵⁾(a三六頁)。同年七月には有神論の消滅に関する論文を発表し(b)、「有神論観念」が祈禱や祭祀などの宗教活動の形をとってはじめて「宗教」といえる⁽⁶⁾と論じている。また、この論文で強調されるのは、多数の人々が「有神論」と「宗教」を信じており、人々の思想に深く根をはっている現在、これらを彼らに放棄させるのは大変な時間がかかり、又その放棄を強制できないという点である。同年八月の論文(c)では、「宗教」はすべて「迷信」だが、すべての「迷信」が「宗教」であるわけではない⁽⁶⁾という。

牙の議論は、游驥と劉俊望によって批判された⁽⁷⁾。まず、同年九月の論文(d)において、游らは牙含章が「有神論」と「宗教」を区別すること(b)を、觀念とその表現形式を混同するものとした(d一五頁)。また牙が「宗教」と「迷信」を区別すること(c)を批判して、エンゲルスの議論によれば両者は完全に一致するとし、牙の議論はマルクス主義に合致していないと論じた(d一五―一六頁)。ただ、実際の工作上で、「系統化された宗教」と「それ以外の迷信」に対する区別はするべきだと論じている(d一六頁)。また、本論文で游らは、「宗教」が「阿片」であることと「宗教」に対する闘争が重要であることを強調する(d二〇頁)。

游らによる批判に対して、牙は反論を行った。翌六四年二月の論文(e)で、牙は游らの意見は、マルクス主義に合致していないと批判する。牙によれば、「有神論」と「封建迷信」と「宗教」を同じだと考えるのは、ブルジョア宗教理論と同じだという(e六六頁)。ここで牙は初めて「封建迷信」という言葉を使い、游らが「宗教」と「有神論」と「封建迷信」を同一視していると述べている。牙によれば、三者はみな非科学的な觀念論であり、迷信である(e六七頁)。「宗教」は靈魂、鬼神、上帝といった超自然的存在に対する信仰(「有神論」)以外に、組織、団体、活動、名称が必要で、「封建迷信」は組織、団体、活動を有するとはいえず、宗教教義をもっていない(e六九頁)。次に牙は同年二月の論文(f)で、やはり「有神論」、「封建迷信」、「宗教」の区別の必要性を説いた。ここで注目されるのは、マルクスの「宗教は阿片である」という言葉は、マルクスがいた当時のドイツにおけるキリスト教のことを述べたものであり、階級社会における「宗教」のこのみを述べたものだと論じている点である。

游・劉は同年二月と三月に発表された論文で、より明確に「宗教」に対する闘争を呼びかけた(g、h)。ここで彼らが「愛国的宗教界人士」に言及しているのが注目される。例えば、「愛国的宗教人士」とは政治目標を基礎と

した統一戦線は組む必要があるが、共産党と愛国的宗教人士の世界観は異なるということが強調される（g三七頁）。さらに、愛国的宗教人士に対する無神論への説得が呼びかけられる（h）。また、信教の自由に関するレーニンや毛沢東の言葉⁽⁹⁾を尊重する姿勢を見せつつも、そのような信教の自由に対する保障は、宗教に対する闘争を妨げないと言っている（g四一頁）。

さらに、游・劉による、同年四月の論文（i）によれば、牙は「宗教」に組織、団体、活動、名称が必要だ（e六八頁）と言うが、マルクス主義では「宗教」をイデオロギー（意識形態）とみなすので、牙の議論はおかしい、牙は「封建迷信」という概念を一再ならず使っているが、自分たち（游・劉）に反駁を加える際に迷信と封建迷信を同じ意味で使っている、牙は「封建迷信」としてあまりに様々なものを例として挙げる⁽¹⁰⁾（e六九頁）が、論理上の混乱が見られる、という。

また游たちは、五月の論文（j）でも、牙の議論が唯物論的でないという批判を行う。即ち、牙は宗教は有神論観念から来していると論じる（a、b、e、f）が、意識が意識を決定すると考えるのは、存在が意識を決定するというマルクス主義に反している。さらに、游たちは、牙がこの問題を思想信仰の面からのみとらえて、無神論教育の重要性を説く一方で階級闘争や生産闘争の面から考えていないと批判する。

六四年六月から七月にかけて、牙、游、劉以外の人々による、宗教弁論に対する意見が共産党系の媒体に掲載された（l、n、o）。双方を批判するものもあれば（o）、游・劉を批判するものもあるが（l）、双方を批判する論文の游らを批判する文脈でも、游らを批判する論文でも、政治的に穏健な牙含章の立場を擁護してはいない。最も痛烈に牙を批判しているのは、六四年六月の冰泉、晓甫、余禾の三人による連名論文（n）で、先に牙がすべての宗

教が阿片というわけではないと書いたこと (f) を激しく批判している。

この間、牙はこの論争を整理して紹介する論文を書いている (m)。ここで、牙は、「理論上は宗教、迷信、有神論を同じものとし、習慣的に「系統化された宗教」を「宗教」と呼ぶ」という提案 (d) 六頁、i) を退ける。「習慣」は人によって違ふし、マルクス主義の著作の言葉づかいに合致していないからだという。また、六四年七月に、牙は『無神論和宗教問題』という論文集を上海人民出版社から出版した。宗教弁論で出された論文が他の論文とともにおさめられている (a、b)。

さらに、牙は九月の論文 (p) においても游らに對する批判をしている。彼はここで、「定義」という言葉を使ってこの問題を論じることを、無意味だとして拒否する。また、「宗教と迷信は同じ」であるといつてしまえば、「封建迷信」に従事しているものにも信教の自由を適用しなければならなくなると牽制している。そして、游らが牙の挙げる「封建迷信」の事例はあまりに多様なものを含んでいるという批判 (i) に對し、様々な要素を含む複雑な範疇なのだと答える。次に、「封建迷信」に對する共産黨員としての闘争の仕方を事態に合わせて三種類挙げているが、これは游・劉が「宗教」に對する闘争の仕方として挙げているものの換骨奪胎である (h、i)。続いて牙は一二月にも今までの自論を繰り返した (q) が、内容に進展はない。

游・劉は翌六五年三月の論文 (r) で、牙が「定義」という言葉を使ってこの問題を語りたがらないのは、実質上牙が「宗教」定義としているものが矛盾をきたしているからだと論難する。宗教信仰自由政策が適用されるのは、「系統化された宗教」のみだと主張する。そして、牙のように「宗教」と「迷信」、「有神論」が異なるとするのは、宗教を美化する作用があると批判する。

牙は、同年六月の論文（s）で、遊らは自分のことをマルクス主義に合っていないと批判するが、むしろ遊たちの議論の方がブルジョア「宗教学」の影響を強く受けているのだと論じる。これはほぼ以前に述べた説（e）の繰り返しであるが、ある箇所で、「宗教は民衆の阿片である」というマルクスの言葉について言及している。ここで、牙は、これはマルクス在世当時におけるドイツのキリスト教のことを言ったのだと以前の説（f）を繰り返すが、マルクスのこの名言はすべての宗教に適用できるのだと述べ、実質上前言を撤回している。

六五年一月一二月合併号の『新建設』で、梁浩⁽¹³⁾と楊真⁽¹⁴⁾という二人の人物がさらに牙含章の阿片論に関する見方（e）を批判している（t）。「宗教は民衆の阿片である」という言葉を名言だと賛美する論考である。文章の末尾で先に牙が「阿片」に関する彼の立場を修正したことに言及する（t九一頁）。

牙自身は六五年三月の論文（s）をもってこの議論を終了させ、六六年にいたって新しい論文を加えた形で、論文集『無神論和宗教問題』の再版を試みた。しかし、文化大革命で失脚したためにそれがかなわなくなった。⁽¹⁵⁾

2 宗教弁論の内容

この宗教弁論の中で、牙が全般的に述べているのは、「宗教」と「有神論」、「封建迷信」に共通点と相違点があるということである。彼によれば、「有神論観念は超自然的神秘的力（靈魂、鬼神、上帝）を信じる思想で、宗教や封建迷信と結合しているものもあれば、単独で存在するものもある。「鬼」を信じて怖がる、「命運」を信じるといった類である。「宗教」は現代世界に存在するのはほとんど「人為宗教」⁽¹⁶⁾で、宗教は超自然的神秘的力を信じる以外に、異なる神霊を信じ、異なる教義を奉じ、異なる宗教活動を有し、異なる宗教名称をもち、異なる組織と団体を有し、入信の際には一定の儀式を行い、宗教的負担を負わせる。教規を犯した場合は一定の処罰を受けさせ

る、等々。封建迷信は一般にみな迷信活動を有し、組織、団体をもつものもある。教義、教規、宗教名称がなく、ある封建迷信（相面、算命、風水等々）では具体的な神霊を信奉しない（q）。すなわち、彼が「宗教」の条件として「組織、団体、名称、教義」といった条件を挙げているとき、実際は「人為宗教」のことを言っているのである。しかし、上記のような解説に続けて、「有神論観念は靈魂、鬼神、上帝の三つの内容。宗教は自発宗教と人為宗教の二つ。封建迷信で比較的顕著な物は十種⁽¹⁷⁾。」とまとめ、「宗教」に「自発宗教（＝原始宗教）」も含めている。游と劉らはエンゲルスの『反デューリング論』に出ている「宗教」の定義がそのまま「有神論」や「迷信」にもあてはまるはずだという立場を一貫してとっており、ゆえに三者は同じものだと論じる。ただし、当初より習慣的には「系統化された宗教」が「宗教」、「それ以外の迷信」が「迷信」だとみなされているとし、実際の工作における便宜のためにこの区別を使用することを提唱する。彼らのいう「系統化された宗教」は牙が実際に「宗教」とみなしている「人為宗教」とは異なるのである。

牙は理論上も実践上も「宗教」と「封建迷信」が区別されるべきだと述べるのである。だが、牙がこの区分をするにあたって「理論付け」を行ったとは言い難い。「人為宗教」を基準にして「宗教」には組織や教義が必要だと述べておきながら、「宗教」には「人為宗教」と「自発宗教」があるとしたり、「定義」について語るのは無意味だと言ったりしているからである。

梁浩は非常に急進的なマルクス主義者と思われるが、「宗教」と「一般迷信」を区別することを当然のように書いている（k）。また、方子平は、「有神論」と「宗教」を別のものだとする牙の意見に与しないとしながらも、通常理解では「有神論」は神学のような系統化された思想体系を包含できる概念ではないが、「宗教」はこれが可

能な概念であると述べている(m)。以上のことから、政治路線では異なっていた彼らも、組織や教義を伴った「宗教」に対する、よりレベルの低い「迷信」というおおまかなイメージは共有していたといえるのではないか。そして、この境界付けをよりはっきりさせようとしたのが、牙含章だったのである。

二 先行研究の検討

次に、先行研究の批判的紹介を通して、上記の宗教弁論を考察してゆきたい。筆者が見ることができたこの問題を扱う五つの論考のすべてが、中国共産党の文脈から宗教弁論を見ている。⁽¹⁹⁾また、そのうち一つが、共産主義が入る以前の儒家思想が信教の自由の制限に影響していると述べている。⁽²⁰⁾以下、これら二つの視角から宗教弁論を見ていこう。

1 伝統的連続性という視角

デイヴィッド・ユは、アジアの共産主義国家における宗教と政治に関して論文を書いているが、その一部でこの宗教弁論が扱われている。彼は、論文の結論部で、アジアの共産主義国家は儒教国家の伝統を強く受けついでいると述べる。彼の考えでは、かつての儒家国家には宗教信仰の自由はなく、国家が宗教施設に干渉していた。⁽²¹⁾現代中国の宗教政策の抑圧性もかつてのやり方を踏襲するものに過ぎない。

確かに、ここで示された牙含章たちの態度は必ずしもこの時代特有のものとは言えない。丸山宏によれば、現代中国の宗教の基調を規定する要因には古いものと新しいものがあり、伝統的中国社会では、既成の君臣父子の服従関係に逆らう反体制的な宗教結社に官権は弾圧を加え、地方官が淫祀を破壊した事例もあった。⁽²²⁾儒家のこのよ

うな態度は、特に宋代以降に強くなった、その合理主義的傾向に根ざしている。もちろん儒家にも祭祀があるし、鬼神を否定するわけではない。しかし、『易』にある「神道設教」という概念を用いて、自らは信じていない祭祀や信仰を容認することができた。⁽²³⁾

牙は打倒の対象としての「封建迷信」の例の一つとして「小廟小祠」を挙げているが、ある場合はこれを「淫祀」と呼んでいる(s)。また、「反動的会道門」が悪しきものであるということ、すべての論者に共有されている。牙含章自身が儒家の伝統を無神論的とみなし、自らをその歴史的延長線上にあると見なしている(p)ことから分かるように、彼らの態度は古くからのものを受け継いでいる側面があるという面は否定できない。

しかし、ユの見方だと、牙含章が何故「宗教」と「封建迷信」の区別にここまで執拗にこだわったのか説明できない。

2 中国共産党という視角

いくつかの先行研究が、この宗教弁論を党内の路線闘争の反映と見る。⁽²⁴⁾ 游・劉が宗教工作における階級闘争を強調していることから考えて、一九六一年に出された継続革命論や六三年の「農村前十条」に忠実な立場をとっていることは確かである。趙天恩らは、游・劉の論文(g)が『紅旗』誌に発表されたということは、中共の指導層が既に彼らの急進路線を受け入れた証左だと見ている。⁽²⁵⁾ また牙が宗教信仰の自由を強調していることから考えて、より穏健な立場にいたことは確かである。実際、牙は八三年に書いた自伝の中で、六〇年代当時の自分を「穏健派」と見る海外の評価に反論していない。⁽²⁶⁾

ただし、牙が調整期の劉少奇、鄧小平の立場を代表しており、彼は革命後には階級闘争がなくなつたと考えてい

たというマッキニスの見方は根拠があいまいである。まず、牙含章は李維漢（一九六四年に失脚）のような統一戦線工作に従事していた人々と立場が近いことが推測されるが、劉少奇や鄧小平とのつながりは分らない。「階級闘争」に関する牙の諸論文から、彼が革命後に階級闘争がなくなったとまでは考えていないことが分かるからである。⁽²⁸⁾

では、牙と游・劉との共通性に注目すべきなのだろうか。いくつかの先行研究が共産主義は「宗教は最終的には消滅する」と見なしていることを指摘し、牙の議論も結局はそのような立場に立っていることを強調する。⁽²⁹⁾ 確かに、牙はあくまでマルクス主義の立場に立っていると自己規定し、宗教の世界観が誤りであることを再三主張していることから見れば、この説明は当たっている。しかし、当然のことながら、この見方では、何故牙が「封建迷信」と「宗教」との違いにこだわったのかは説明できないのである。

三 近代的概念としての「宗教」

先行研究の検討を通して、宗教弁論を超歴史的な「中国の伝統」からとらえる視点も、マルクス主義という中国史の中でごく限られた時点での思想からとらえる視点も、それぞれ長短があることが分かった。ここで、第三の視点、すなわち「近代」を通して見ることも又大きな重要性を持つと思われる。なぜなら、「近代」は、ここで問題になっている「宗教」という概念と深く関わっているからである。

中国にとっての「近代」とは、「西洋」による衝撃に対する対応にとどまらないが、⁽³⁰⁾ 「近代」を国民国家建設の中で国境内の様々な事柄を国際的に通用する概念や語彙に適合させていこうとする過程という側面からとらえるなら

ば、非西洋圏にとつて「近代」は非常にリアルなものであり、定義上「西洋」の衝撃に対する反応であるという他はない。ただし、それは単に非西洋圏が西洋化する過程ではなく、既存の概念で西洋の概念を解釈しつつ、その時々の政治的文脈の中で一定の意味を担っていく過程である。中国は阿片戦争を端緒として西洋近代と出会い、次第に万国公法の秩序にからめとられていった。「宗教」という言葉も、このような過程の中で取り入れられた西洋起源の概念の一つである。

1 近代的概念としての「宗教」

近年、宗教研究の領域において、「宗教 (religion)」概念の捉え直しが盛んになっており、クロス・カルチャルな分析概念としての「宗教」に疑問が呈されている。アサドやフィッツジェラルドらの議論によれば、「宗教」は西洋のプロテスタントイズムを背景に出てきた概念である。⁽³¹⁾ 'religion' という言葉は中世においては修道院生活などを意味したラテン語 'religio' から来ており、⁽³²⁾ 十七世紀の啓蒙主義以来、概念や信仰、教義の体系として考えられるようになった。⁽³³⁾ アサドは「宗教」概念が西洋近代起源の世界認識の枠組であることを強調し、近代の世俗主義が独自の領域として囲い込むものとしてとらえている。さらに、この語そのものが力関係にかかわるものであることに注意をうながしている。⁽³⁴⁾

そして、この語は近代国家と関わりを持っていたことに注意しなければならない。ロバートソンは、世界中に流布した「宗教」概念は、「政教分離」を原則とし、政治経済と区別される独自の領域として「宗教」があるという考え方を伴っていると述べている。⁽³⁵⁾ アサドによれば、国民国家ははっきりと境界付けられた空間を求め、そこでは宗教、教育、健康などといった領域が分類され規定される。宗教が社会において適切に占める空間は法律によって

絶え間なく再定義されなければならない。なぜなら、国民国家においては、それらの領域の安定性は常におびやかされているからである。⁽³⁶⁾

中国における「宗教」という言葉も、常に国家の下でどのような範囲を占める概念かということが問題になった。西洋的概念としての「宗教」は、一八九〇年代に日本を通して中国に流入した。「宗教」を題字に持つ書籍は一八九四年の『宗教故事』が最初であるという。⁽³⁷⁾「教宗」といった訳語もあったが、「宗教」の語が主流であった。⁽³⁸⁾

その時点において「宗教」は中国にとって新しい概念であったが、それ以前の漢文の伝統に「宗教」に類似する語彙がなかったわけではない。呂大吉は、「神道設教」の思想が「宗教」に近いとしている。⁽³⁹⁾また、池澤優は、「宗教」に最も近い伝統的な漢語表現を「教」だと述べ、「宇宙的・世界的秩序に関わる概念」だとしている。ただし、池澤によれば、「中国において「教」は本来的に思想・宗教的な運動にかかわる概念ではない。教化、教治といった単語が示唆するように、それは君主統治に関わるものであり続けた」。⁽⁴⁰⁾

だとすれば、儒家の合理主義の伝統に立つ知識人によって、「宗教」の語は二通りに解釈される可能性があった。一つは自分たちも内面化しうる「教」という意味であり、もう一つは自分たちから見て下に位置する「神道設教」の意味である。

清末民初期に康有為がキリスト教をまねて孔教を国教にすることを考えたとき、その理解は前者であったといえるだろう。彼は孔教を「神道」に依らない「人道教」だと考えていたからである。⁽⁴¹⁾また、章太炎が一九〇六年に唯識哲学を国民道德としての宗教とすることを考えたときもわかりであり、鬼神に対する信仰のない「宗教」の建立が目指された。⁽⁴²⁾

しかし、次第に「宗教」の解釈は全体的に後者の「神道設教」の側に傾いていった。⁽⁴³⁾ 辛亥革命後、康有為を中心とする孔教会は、孔教の国教化を目指して運動を展開していく。康らの考え方は、陳独秀ら新文化運動を担う知識人から反対されるが、反対の理由は、孔教は「出世養魂の宗教」ではなく「人倫日用の世法」であり、又その世法が「今日文明社会」に合わないということであった。⁽⁴⁴⁾ 科学と民主によって中国の近代化を進めようとする新文化運動にとって、儒家思想は廃されるべき封建遺制だったのである。

尊孔を当局の側から進めようとしていた袁世凱も、儒家思想を国家の精神的支柱にする際にそれを「宗教」と呼んでしまうと「信教の自由」原則に抵触するというプラグマティックな理由から孔教会の考えに反対していた。⁽⁴⁵⁾

このように、儒家思想を「宗教」とするか否かという問題は様々な政治的、文化的葛藤を引き起こした。しかし、康有為らの孔教運動が結局成果を出すことも無く一九一〇年代後半には力を失っていくと、必然的に「神道設教」以外の理解の仕方での「宗教」を理解する人も少なくなつた。後、国民政府が新生活運動の中で尊孔読経を推進していた時期、儒家思想が「宗教」ではないという理由で、同政府は、すっかり人数を減らした孔教会の後身に対して「孔教」でなく「孔学」という名称を使うように指示している。⁽⁴⁶⁾ つまり、国民道德としての儒家思想を推進する当局の側は、「信教の自由」を守っているという体裁を整えるために、かかる国民道德を「宗教」と呼ばないほうが都合がよいと認識したのである。袁世凱政権にせよ、新生活運動時代の国民政府にせよ、国民道德として伝統的な儒家思想を利用したい反面、「信教の自由（およびその前提となる政教分離）」を守っているという体裁を整えなければならないという事情があつた。両者の間に整合性をもたせるには、儒家非宗教説をとらざるをえなかつたのである。

すなわち、儒家思想を攻撃する知識人も擁護する当局もそれぞれの方法で近代化を構想していたといえるのである。儒家を「宗教」としない点では一致していた。

また、「宗教」概念の外延は別の状況でも問題になった。清末から民国にかけて、急進的な官吏あるいは（一九二〇年代後半からは）農民によって、中国各地で寺廟が破壊されて財産が没収されたり、学校に改変されたりした。これは儒家の合理主義の伝統を引くものであり、科学思想の流入によるものでもある。

民国政府にとって、「迷信打破」と「信教の自由」は二つながらにして守らなければならない近代的な原則であった。しかし、この二つは、場合によって矛盾をきたす場合がある。これは、本来的に近代の諸原則が内包する矛盾が、中国が内在的に持っていた伝統を通して具体化したものだといえる。

そこで、何が廃されるべきで何が保護されるべきかという基準を定めることになった。それが一九二八年一月に国民政府内政部によって公布された「神祠存廢標準」⁽⁴⁷⁾である。

この文書では、祠で祀られている対象を存続が認められる「先哲類」と「宗教類」、廃止すべき「古神類」と「淫祠類」に分けて、それぞれ具体的に解説している。主として祀る対象によって祠存続の可否を定めているので、祀典に入っているか否かを判断基準とする。「淫祀」排斥の伝統にのっとっているように思われる。その一方で、民族の発展に寄与した先哲に対する尊崇は保存に値する、宗教は「信教の自由」という原則によって守られる、非科学的な（例えば天体や動物を拝するような）ものは認めない、というように、近代的な思想が混じっている。

しかし、この文書は「信教の自由」によって守るべき対象を明確化する役割を実際は果たさず、かえって迷信打

破運動のみを促進したという。当局はこのような結果を当初の意図と異なるものとみなし、発布してわずか四ヶ月でこの文書を廃止している⁽⁴⁸⁾。

民国政府にとって、迷信は打破すべきものであり、「宗教」は信教の自由によつて守るべきものであり、国民道徳は国家統合のために必要なものであった。政治家や知識人にとつても、これらは少なくとも形式上・文言上は政治的立場を超えた原則であった。ゆえにこの三つのカテゴリーの混交は避けなければならぬはずで、(内容上ではなく)形式上の整合性が求められる。国民道徳と宗教との区分はわりと早くかたがついた。しかし、その際「宗教」を伝統的な「神道設教」の側に押し込めてしまったために、迷信との区分がわかりにくくなり、宗教と迷信との区分は、民国時代はあいまいなまま課題として残された。

2 中共史における宗教弁論の位相

一九二一年に成立した中国共産党は、当初より唯物主義政党として、「宗教」や「迷信」を敵視した。既に「宗教」は「神道設教」との関連でとらえる考え方が根付いており、超自然的なもの抜きの「宗教」は考えられず、必然的に劣った、非科学的なものともみなされた。「信教の自由」はレーニンが語っていることもあり、中国共産党も文言としては認めざるを得なかったが、当初は「宗教」の保護よりも、「宗教」からの保護の方が問題になっていた。例えば一九三一年に定められた「中華ソビエト共和国憲法大綱」の第十三条では、「中国ソビエト政権は労働者農民の苦しい民衆の真の信教の自由を保障するため、政教分離の原則を絶対に実行し、一切の宗教はソビエト政府からどんな保護も費用も受けられず、一切の公民は反宗教宣伝の自由を有し、帝国主義的教会はソビエト法律に服従する限りにおいて存在を認められる」と定められていた⁽⁴⁹⁾。

しかし、中国共産党が長征を経て陝甘寧辺区に来た時から、「宗教」を保護することが重要な政治的課題になる。モンゴル族、回族を味方として取りこまなければならず、彼らの風俗、習慣を尊重することが要請されたからである。これは、統治者と被統治者との政治的相互作用の過程で、新たなカテゴリーの創造が要請されていくという例を示している。一方でこの間も依然として迷信打破が重視され続け、パンフレットや大会でもその重要性が叫ばれた。⁽⁵⁰⁾そこで、保護すべき「宗教」と撲滅すべき「迷信」との区分が課題になるはずである。

もともと、中国共産党は「宗教」と「迷信」を明確には区別していなかった。例えば、土地改革を行う際に出された一九三三年の文件には、「およそ牧師、神父、和尚、道士、齋公、看地、算命、卜卦などの宗教迷信の職業を主要な生活のよりどころとして三年以上たつ者は（暴動直前において）、宗教職業者と呼ぶ。」⁽⁵¹⁾というくだりが出る。

同じ文件が、党による改訂を経て一九四八年に再び公布されたが、この箇所はほぼ同じである。⁽⁵²⁾ただし、建国後の一九五〇年にこの文件が三度目に公布されたときは、「宗教職業者と呼ぶ」の箇所が、「宗教職業者、あるいは迷信職業者と呼ぶ」⁽⁵³⁾という風に変更されている。つまり、「迷信職業者」という言葉がつけ加わったわけである。これは「宗教」と「迷信」が異なるものである可能性に道を開く表現である。それでも、これらの職業が「宗教迷信の職業」と一括されていることは変わらないし、「宗教職業者」と「迷信職業者」の間の線引きがいかになされるのかは明らかではない。

実際に政権をとる段になって、諸宗教団体の管理と懐柔が必要になり、⁽⁵⁴⁾例え実質が伴わなくとも「信教の自由」はより重要な概念になったはずであるが、依然として「宗教」と「迷信」が異なるものなのか否かは明らかになっ

ていない。

李維漢による一九六一年九月の談話の中では、宗教の消滅には時間がかかるということを説明しているくんだり、「社会科学と自然科学の普及教育を進め、漸進的に迷信を破除する。これが我々が群衆の宗教信仰に対して行うことのできる根本工作である」と述べられている。⁽⁵⁵⁾この時点でも、「迷信」と「宗教」の区別は問題になっていない。しかし、大躍進を経たこの時点で、「信教の自由」は危機的状況を迎え、牙含章をはじめとする比較的穏健な知識人たちはこれを深刻に受け止めたのではないだろうか。

六三年から六五年にかけて行われた宗教弁論は、「宗教」と「迷信」を概念的に区別する端緒となつたと考えられる。その後の文革では、「宗教」の語そのものが使用されることが極端に少なくなり、「四旧を破る」の名目で寺院や教会、人々の信仰が大打撃を受けたことを考えれば、牙の努力は何の効果もなかったかのようにある。

しかし、文革を経た後、「宗教と宗教に属さない迷信とを区別すること」は、中国共産党の公式見解となつたみてよい。例えば、一九八二年三月に出された、最も基本的とされる宗教政策に関する通達（一九号文件）には、国家によつて正常な宗教活動が保障されるということが同時に意味するのは、「宗教範囲に属さない、国家利益と人民の生命財産に危害を加える迷信活動に断固として打撃をあたえなければならないことである」と述べられている。⁽⁵⁶⁾この文件に具体的に挙げられている「各種の宗教範囲に属さない迷信活動」は、「反動会道門、神漢、巫婆、看相、算命、風水」であり、牙の論文に列挙された「封建迷信」に入っているものばかりである。

また、この「宗教と宗教に属さない迷信を区別すること」は、中国の宗教学や宗教政策の教科書でもとりあげら

れるテーマである。「宗教」と「そうでない迷信」の見分け方についての共通した基準が示されているわけではないが、「宗教」と「迷信」は異なる概念であるという認識自体は共有されているといえる。⁽³⁷⁾このように、現在の中国共産党においては「宗教」と「迷信」の区別というテーマは定着しているが、かつては問題になっていなかった。六〇年代の宗教弁論は、かかる区別を設定する端緒になったという意味で、中国宗教史上の一つの転換点だと考えられるのである。

終わりに

宗教弁論には、儒家の合理主義の伝統、近代中国、中国共産党の当時の状況が凝縮された形で含まれている。第一に、この議論は、「淫祠」は排斥されなければならない一方で「神道設教」の論理で鬼神に対する信仰の存在が正当化されるという、古いジレンマを受け継ぐものである。第二に、宗教弁論における牙の意見は、「迷信打破」と「宗教の自由」という二つの矛盾しがちな近代の原則にどのように整合性をもたせるかという民国時代からの課題に対する一つの解答であり、近代国民国家において「宗教」がしめるべき領域を境界づける行為の一環としてとらえられる。第三に、議論が進められる際の語彙としてはマルクス主義用語が使用され、議論の背景には急進化する中国共産党の宗教政策に対する危機感があった。宗教弁論で表明された牙の意見の重要性は、この議論が現代中国共産主義における「宗教」概念を方向づけるのに大きな役割を果たしたと考えられる点である。

略号(著者名のないものは牙含章によるもの)

- a 「有神論觀念の起源」『新建設』一九六三年第一期。
- b 「關於有神論觀念的消亡問題」『新建設』一九六三年第七期。
- c 「關於宗教迷信問題」『人民日報』一九六三年八月八日。
- d 游驥等「馬克思列寧主義宗教觀的幾個問題」『新建設』一九六三年第九期。
- e 「關於有神論觀念、宗教、封建迷信的區別——並答游驥、劉俊望同志」『新建設』一九六四年第二期。
- f 「有關宗教幾個理論問題的理解」『文匯報』一九六四年二月二五日。
- g 游驥等「正確認識和處理宗教問題」『紅旗』一九六四年第四期(二月二六日)。
- h 游驥等「過渡時期的宗教與階級鬥爭」『光明日報』一九六四年三月二二日。
- i 游驥等「宗教同有神論觀念、迷信的關係——與牙含章同志商榷」『文匯報』一九六四年四月二二日。
- j 游驥等「宗教的起源及其消亡——再與牙含章同志商榷」『文匯報』一九六四年五月五日。
- k 梁浩「宗教與階級鬥爭」『天津日報』一九六四年五月二〇日。
- l 陳揚炯「宗教的起源質疑——與游驥、劉俊望同志商榷」『文匯報』一九六四年六月一五日。
- m 「宗教是迷信、但不是一切迷信都是宗教」『天津日報』一九六四年六月一七日。
- n 冰泉等「正確理解宗教是人民的鴉片——與牙含章同志商榷」『文匯報』一九六四年六月二三日。
- o 方子平「關於有神論觀念和宗教問題的一些意見——與牙含章、游驥、劉俊望同志商榷」『文匯報』一九六四年七月九日。
- p 「封建迷信和宗教不是一回事——再答游驥、劉俊望同志」『文匯報』一九六四年九月一日。
- q 「迷信是有神論觀念、宗教、封建迷信的總稱——三答游驥、劉俊望同志」『文匯報』一九六四年二月一〇日。
- r 游驥等「對宗教的認識問題——同牙含章同志再商榷」『光明日報』一九六五年三月七—八日。
- s 「和資產階級「宗教學」劃清界限」『光明日報』一九六五年六月三〇日。
- t 梁浩等「宗教從來就是人民的鴉片——與牙含章同志商榷」『新建設』一九六五年一月二—月合併号。

注

(1) 当時の状況は、「五〇年代末になると、大躍進政策の頃から農村運動が急進化し、幹部や工作隊が命令して宗教信仰徒に退教を
 迫り、宗教活動を強制的に停止させるなどの抑圧が目立ってきた。特に一九六三年の農村社会主義教育運動の中では、ブルジョ

ア復活阻止のための階級闘争と宗教抑圧が結びつけられた。」というものであった。丸山宏「宗教・信仰」（辻康吾、加藤千洋編『原典中国現代史第四巻 社会』岩波書店、一九九五年）、二八四頁。

(2) 毛里和子『周縁からの中国——民族問題と国家』東京大学出版会、一九九八年、一一一—一二二頁。

(3) 牙含章（一九一六—一九八九）は甘肅省臨夏州和政県の人。一九三八年共産党加入。一九五二年に中共西藏工作委員と秘書長、一九五八年に内蒙古大学副校長となっている。宗教学者、民族学者、チベット学者。

(4) 趙天恩、莊婉芳『当代中国基督教發展史 一九四九—一九九七』中国福音会出版部、一九九七年に倣い、この論争を「宗教弁論」と呼ぶことにする。

(5) エンゲルスの「ブルーノ・パウアーと原始キリスト教」に出て来る表現である（『マルクス・エンゲルス全集 十九』大月書店、一九六八年）。

(6) この間、六三年五月二〇日には、「当面の農村工作のなかでのいくつかの問題についての決定草案（前十条）」が中共中央から出され、農村における階級闘争が強調されるようになった。反革命分子による「宗教および反動的な土俗秘密結社」の利用も問題になっている。

(7) 不詳。趙、莊前掲書、一三五頁によれば、游驥という名のものが八〇年代末に中国の宗教刊行物に論文を発表しているが、彼がこの游驥かどうかは分からないという。牙含章が「穩健派」とされるのに対し、彼ら二人は「急進派」とされる。

(8) 「愛国的宗教界人士」とは政府公認の「宗教」関係者で共産党が統一戦線を組んでいた人々であり、游たちの立場の急進性が現れている。中国共産党は五〇年代に仏教、道教、イスラーム、カトリック、プロテスタントに政府公認の宗教団体を作らせ、國務院宗教事務局の管理の下、宗教行政を担わせていた。

(9) 毛沢東の「人民内部の矛盾を正しく処理する方法について」（一九五七）やレーニンの「宗教にたいする労働者党の態度について」（一九〇九）など。

(10) 祖先祭祀、求神問卜、驅鬼治病、黄道の選択、算命、相面、風水を見ること、陽宅、小神小廟、会道門。

(11) 三人とも不詳。

(12) もとは、毛沢東の「人民内部の矛盾を正しく処理する方法について」（一九五七）から。

(13) おそらく、『天津日報』一九六四年五月二〇日で「宗教と階級闘争」という論文（k）を書いた人物と思われる。この論文は愛国的宗教界人士に対しても闘争を行わなければならないと述べるなど、游・劉の論文（h）と似ている。

(14) 不詳。

- (15) 牙含章『無神論和宗教問題』上海人民出版社、一九七九年、一三四頁。牙は一九七八年に名譽回復し、翌年には中国社会科学院民族研究所所長となり、論文集『無神論和宗教問題』も復刊させることができた。
- (16) エンゲルスの「ブルーノ・バウアーと原始キリスト教」に出て来る言葉。日本語訳では「人為的な宗教」。これに対して、より原始的なものが「自然発生のな宗教」（漢語で「自発宗教」）である（エンゲルス、前掲書、二九〇頁）。
- (17) 祖先祭祀、求神問卜、驅鬼治病、黄道の選択、算命、相面、風水を見ること、陽宅、小神小廟（山神爺、土地爺、竜王爺など）、会道門（哥老会、紅槍会、大刀会、一貫道、九宮会、普渡門、混元門など）の十種だという。これらの表現は宗教弁論における牙論文にはほぼ一貫して現れる。
- (18) 「あらゆる宗教は、人間の日常生活を支配する外的な諸力が、人間の頭脳のなかに空想的に反映したものにほかならないのであって、この反映においては、地上の諸力が天上の諸力の形態をとるのである」。エンゲルス『反デューリント論 下』粟田賢三訳、岩波文庫、一九六六年、二七四―二七五頁。
- (19) Richard C. Bush Jr., *Religion in Communist China* (Nashville and New York: Abingdon Press, 1970). Winfried Glueder, "Religion in the People's Republic of China: A Survey of Official Chinese Press, 1964-1967," *Ching Feng*, x, 3 1967, pp. 34-37. Donald E. MacLinnis, *Religious Policy and Practice in Communist China* (New York: MacMillan, 1972). David Yu, "Religion and Politics in the Asian Communist Nations," in: Charles Weisun Fu & Gerhard E. Spiegler eds. *Movements and Issues in World Religions: A Sourcebook and Analysis of Developments Since 1945*, vol. 1, Religion, Ideology and Politics (New York, Westport, Connecticut, London: Greenwood Press, 1987). 趙 莊 前掲書。
- (20) Yu 前掲論文。
- (21) Yu 前掲論文, p. 388.
- (22) 丸山前掲論文「二八二頁。『淫祀』は『礼記』王制にある言葉で、「祭るべきでないものを祭る」ことである。前漢以降、国家祭祀の体系が整えられ、祭るべき自然神や人物が祀典に載せられたが、これに載せられていないものが淫祀となる。工藤元男『浅井紀』葛谷登『民間宗教』溝口雄三他編『中国思想文化事典』東京大学出版会、二〇〇一年、三二〇頁。
- (23) 「神道設教」とは、「鬼神の道を利用して教化すること」である。艾力農「談話、神道設教」（湯敬昭編『中国無神論思想論文集』江蘇人民出版社、一九八〇年）、一五六―一七三頁。また、仏教などの信仰に対して儒家の側が用いることもあった。龔自珍『蒙古像教志序』（賀長齡『皇朝經世文編』卷八〇兵制、塞防上十一、上海広百宋齋、一八九一年）、十一―。ここでは、チベット仏教を用いてモンゴルを治めることを「神道設教」と表現している。

- (24) 前掲 MacInnis と趙、荘の著作。
- (25) 趙、荘。前掲書、一三八頁。ちなみに当時の『紅旗』編集長は陳伯達である。
- (26) 牙含章「自伝」(北京図書館「文献」叢刊編輯部、吉林省図書館学会会刊編輯部編)「中国当代社会科学家」書日文献出版社、一九八三年)、『一八頁。
- (27) 前掲 MacInnis, p. 37.
- (28) 牙含章「民族問題の实质是階級問題」(『実践』第三期、一九六五年)。牙含章「論社会主義时期的民族関係」(『中国社会科学』第一期、一九八三年)。
- (29) 前掲 Bush と趙、荘。
- (30) Paul A. Cohen, *Discovering History in China* (New York: Columbia University Press, 1984). 『知の帝国主義——オリエンタリズムと中国像』佐藤慎一訳、平凡社、一九八八年を参照。
- (31) Talal Asad, "The Construction of Religion as an Anthropological Category," in: *Genealogies of Religion* (Baltimore: The John Hopkins Press, 1993). Talal Asad, "Religion, Nation-State, Secularism," in: Peter van der Veer and Hartmut Lehmann eds. *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999). Timothy Fitzgerald, "A Critique of "Religion" as a Cross-Cultural Category," *Method & Theory in the Study of Religion* 9(2), 1997.
- (32) ラテン語 "religio" の語源は「再び結びつける」を意味する語であるなどの説があったが、現在は否定されている。脇本平也「宗教」(小口偉一、堀一郎監修「宗教学辞典」東京大学出版会、一九七三年)、『一五六頁。
- (33) Stanley Jeyaraja Tambiah, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality* (Cambridge UP., 1990). 『呪術・科学・宗教——人類学における「普遍」と「相对」』多和田裕司訳、思文閣出版、一九九六年、一六一—一九頁。宗教概念の歴史について Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (Minneapolis: Fortress Press, 1962/1991) を参照のこと。
- (34) Asad 前掲論文 1999, p. 187, p. 192 など。
- (35) Roland Robertson, "Community, Society, Globally, and the Category of Religion," in: Eilen Baker et. al. eds. *Secularization, Rationalism and Sectarianism* (Oxford: Clarendon Press, 1993).
- (36) Asad 前掲論文 1999, pp. 192-193.
- (37) 熊月之『西学東漸与晚清社会』上海人民出版社、一九九四年、五六五頁。池澤優「儒教は宗教か」問題について：最近の論

- 考を中心に——宗教概念の再構築は学際的インパクトを持ち得るか?」(『近代的「宗教」概念と宗教学の形成と展開——日本を中心とした比較研究』平成一〇—一二年度科学研究費補助金(研究基盤B(一))研究成果報告書、二〇〇一年、六〇頁。
- (38) 鈴木修次『日本漢語と中国』中公新書、一九八一年、二二四—一三七頁。
- (39) 呂大吉『宗教学通論』下、中国社会科学出版社、二〇〇二年、五三頁。
- (40) 池澤、前掲論文、六〇—六二頁。
- (41) 島田虔次「辛亥革命期の孔子問題」(小野田秀美、島田虔次編『辛亥革命の研究』筑摩書房、一九七八年。村田雄二郎「孔教と淫祠——清末廟産興学思想の側面」(『中国——社会と文化』第七号、一九九二年)。
- (42) 章炳麟「演說録」(『民報』六号、一九〇六年)。「建立宗教論」(『民報』九号、一九〇六年)。ともに『章炳麟集』西順藏、近藤邦康編訳、岩波文庫、一九九〇年所収、七九—一〇〇頁、一五四—一九三頁。ただし、彼のこのような「宗教」概念規定は後に変更される。
- (43) 民国期に「宗教」の定義が説明されるとき、よく「神道設教」の語が用いられた。例えば『辞源』商務印書館、一九一五年、寅四一、など。
- (44) 陳独秀「孔子之道与現代生活」(『中国近代思想史資料——五四時期主要論文選』一九六八年、八〇—八七頁。
- (45) 肖啓明「袁世凱の尊孔と康有為の孔教」(『歴史学研究』七二二号、一九九九年、三五—四六頁。
- (46) 一九三七年のことである。中国第二歴史檔案館編『中華民国史檔案資料彙編』第五輯第一編文化(二)、江蘇古籍出版社、一九九四年、五六五—五七五頁。
- (47) 中国第二歴史檔案館編、前掲書、四九五—五〇六頁。
- (48) 三谷孝「南京政権と「迷信打破運動」(一九二八—一九二九)」(『歴史学研究』四五五号、一九七八年、一一—四頁。
- (49) 中国社会科学院民族研究所民族理論室編『宗教与民族研究資料選輯』一九八六年、一六三—一六四頁。
- (50) 崔德忠「中共の宗教政策と民衆道教」(『東洋文化』第一号、一九五二年)、五一—六頁。
- (51) 「蘇維埃共和国中央政府關於土地改革中一些問題的決定」(『中共中央党校史教研室選編』『中共党史參考資料』三二)人民出版社、一九七九年、一二六頁。
- (52) 「中国共産党中央委員会關於一九三三年兩個文件的決定」(『中共中央党校史教研室選編』『中共党史參考資料』六)人民出版社、一九八〇年、四三〇頁。
- (53) 「中央人民政府政務院關於劃分農村階級成分的決定」(『中共中央党校史教研室選編』『中共党史參考資料』七)人民出版社、一

九八〇年、一〇五頁。

(54) 文言の上では建国直前の人民政治協商會議共同綱領でも憲法でも「信教の自由」が謳われたが、廟産の剝奪や僧尼の婚姻の推奨、外国人聖職者の追放など、共産党による宗教団体に対する介入が続いた。小川文夫「現代中国の宗教政策」(塚本博士頌寿記念仏教史学論集)一九六一年、一六三—一七三頁。

(55) 李維漢「李維漢選集」人民出版社、一九八七年、四一九頁。

(56) 中共中央文獻研究室綜合研究組國務院宗教事務局政策法規司編「新時期宗教工作文獻選編」宗教文化出版社、一九九五年、六八一—六九頁。

(57) 任一農、楊牧之、宋鎮鈴主編「民族宗教知識手冊」中共中央党校出版社、一九九四年、三八二—三八三頁。中央党校民族宗教理論室編「新時期民族宗教工作宣傳手冊」宗教文化出版社、一九九八年、四四二—四四四頁。

(58) これはあくまで理論レベルの話である。謝荔「現代中国内陸部の宗教事情」(『アジア遊学』第二四号、二〇〇一年)によれば、地方幹部にとって、「宗教」と「迷信」を区別することはしばしば困難である。

知における個の多様性と統一性

——シュライエルマツハーの『弁証法』について——

伊藤慶郎

〈論文要旨〉シュライエルマツハーは、一八一一年から一八三一年まで六回にわたって行った「弁証法 (Dialektik)」と題した講義において独自の哲学を展開した。本論は、『弁証法』の主題である知をめぐる個の多様性と統一性の関係を明らかにする。

シュライエルマツハーによれば、思惟は、論争を解消し、統一的な知を目指す、その過程において個々の認識主体や認識対象の多様性は、統一性に止揚されることがあつてはならない。これを可能にしているのは、知の超越的根拠としての神である。そして我々が神を捉えるのは「感情 (Gefühl)」においてである。こうした議論は、『宗教論』や『キリスト教信仰論』で述べられた宗教的世界にも共通する。しかし、かといってシュライエルマツハーは、宗教と哲学を一体化させたのではなく、両者の独立性を尊重しつつ、動的に関連づけて思索を行ったのである。

〈キーワード〉シュライエルマツハー、弁証法、個の多様性と統一性、超越的根拠、神

一 哲学講義『弁証法』

シュライエルマツハーは、ベルリン大学で一八一一年から一八三一年にかけて、「弁証法 (Dialektik)」と題した哲学の講義を、断続的に六回にわたって行った。⁽¹⁾ さらに彼は、死によってついに実現しなかつたものの、それを著作としてまとめて、出版することも目指していた。しかし、近代哲学史において、シュライエルマツハーに言及されることはほとんどない。依然として、彼はロマン主義者か神学者であるとの見方が根強く、まだ一般に彼の哲

学はあまり取り上げられない。

その理由はいくつかあると思うが、その中の一つとしては、シュライエルマツハー哲学の中心に位置する『弁証法』を研究する上での種々の困難が挙げられる。まず『弁証法』にはシュライエルマツハー自身の手による著作は存在しない。つまり『弁証法』の内容は、彼のノートやメモといった遺稿、そして聴講者の筆記ノートなどから再構成されたものからうかがい知るしかない。さらに『弁証法』の講義が行われた二十年間は、シュライエルマツハーが学問体系を構築していった過程にあたる。熟考が重ねられるにつれて、『弁証法』は基本的には一貫しつつも、少しずつ発展し変化している。したがって研究者は、まずどの時期の『弁証法』が最も重要であるかの決定をめぐっても争ってきた。⁽²⁾

こうした難点は今をしても完全に克服されたわけではないが、それにもかかわらず近年『弁証法』は注目されつつある。シュライエルマツハーに内在的な研究のみならず、解釈学など現代の思潮との関連などさまざまな観点からの『弁証法』に関する論文が、数多く発表されている。⁽³⁾ そうした『弁証法』研究の隆盛を受けて、『弁証法』のテキストが一昨年と昨年に相次いで二つも刊行された。⁽⁴⁾ 今や『弁証法』の重要性が、はつきりと認識されはじめたのである。

『弁証法』は、学問体系の基礎であり、そのもとであらゆる知の諸原理が連関づけられる根本哲学である。ベルリン大学で行われた倫理学、教育学、国家学などの諸学の講義は、すべて弁証法的思维を基礎として、それを実践的な問題に適用したものである。『弁証法』の議論は、知をはじめ、人間、絶対者にまで及んでいるが、そこからシュライエルマツハー思想の根幹に関わる独自の思索が読みとれる。

そのような『弁証法』の中でも、本論は、知における個の多様性と統一性の問題について論じる。この問題をめぐって展開される議論が、シュライエルマツハーの弁証法的思惟の特徴を明らかにすると考えるからである。さらに、そこまでの論をふまえて、『宗教論』や『キリスト教信仰論』といった宗教的な著作との関連について考察する。『弁証法』はそれ自体、哲学として豊かな内容をもっており、同時代の思想家たちとの比較や影響関係について考察することもできる。これにはいくつかの先行研究もある⁽⁵⁾。しかし、本論では『弁証法』をシュライエルマツハー思想全体の中で、特に宗教との関わりで捉えることにしたい。弁証法の課題は、まず哲学的な思惟の方法や知の構造を明らかにし、さらにそれを絶対者に基礎づけることだからである。シュライエルマツハーは次のように言う。「知全体を、人間に内在する絶対者と最高者についての宗教的意識に基づかせる。その（最高者と絶対者について）知を私たちは、すべての個物がそこへ戻っていかねばならない根拠として意識する」（Dia. 1822. S. 91）。また宗教的敬虔の本質である神への「絶対的依存感情」は、神と世界との関係を表すものであり、世界の意識である「感覚的自己意識」と結びついて完全になると考えられている（vgl. GL. I, S. 228）。『キリスト教信仰論』の冒頭で、他の学問からの補助命題が配置されたのも、宗教的敬虔は、世界に関する学と関連づけて考察されるべきという意図があつてのことである。彼の宗教思想を理解しようとするれば哲学が、また逆に哲学を理解しようとするれば宗教思想が必要となる。『宗教論』や『キリスト教信仰論』では不明瞭であつた箇所が、『弁証法』では詳しく論じられていることがあり、逆もまたある。『弁証法』を取り上げる際にも、『宗教論』や『キリスト教信仰論』とがあわせて考察されるべきである。

二 知における個の多様性

『弁証法』では、知の統合学として、主として知が生じる条件と知の理念が問題にされる。『弁証法』における「知 (Wissen)」は、真理とおよそ同じ意味で使われているが、それと「思惟 (Denken)」との関係をシュライエルマッハーは次のように言う。「知はすべて思惟である。しかし、すべての思惟が知であるわけではない」(Dial. 1814, S. 15)。

まず「知はすべて思惟である」という引用の前半部分についてだが、もし人が知を持つということだけなら、伝統的な知を因習的に引き継いでいるというにすぎない。そうなれば往々にして、知は權威として君臨し、もはや新しい知は創造されなくなってしまう。しかし保存や記録、伝承というすでに創られてあるものが知の本質ではない。知は行為 (Akt)、根源的な生産行為であって、創られていくもの、創られていく活動である。『キリスト教信仰論』でも述べられたことだが、知とは単に対象を受動的に写したのではなく、思惟が能動的に創るものであり、さらにはそのような活動そのものである。⁽⁶⁾

次に引用の後半「すべての思惟が知であるわけではない」ということだが、思惟と知とは完全に一致するわけではない。各人が勝手気ままに考えたことが、そのまますべて知とは言えない。思惟を知へと高めるためには、他ならぬ「弁証法 (Dialektik)」が必要となる。シュライエルマッハーのいう「弁証法」とは端的に言えば、知を構築するための哲学的な技法 (Kunst) である。加えて、そのような技法によって作られた知の内容、すなわち学としての哲学でもある。⁽⁷⁾ではどんな思惟が知となりうるか。シュライエルマッハーの答えは、「次のような思惟が知で

ある。a 思惟能力のあるすべての者によって、それは同じような仕方で生産されるという必然性を伴って表象されるような思惟。b そこにおいて思惟されている存在に対応するものとして表象されるような思惟」(Dia. 181d. 5. 19)。言い換えると a は普遍妥当性であり、b は対象との一致ということである。以下それぞれを検討していこう。

a 普遍妥当性 知の構築にあたっては、知の相互の関連が考慮され、そこから一定の共通な基準が定められなくてはならない。そしてその基準がすべての人の考えを一致させるようになれば、普遍的な原則として知となる。知は「思惟する主観の多数であることや、差異ではなく、それらの同一性に基礎づけられた思惟」(Dia. 181d. 5. 17) である。問題は、この知の普遍性をいかに獲得するかということである。

哲学の多くは、最初から普遍性を付与した知の第一原理を設定し、そこから知の体系を導き出す。それは例えばフィヒテが典型だろう。フィヒテは、自己を措定する自我 A || A という普遍的な思惟形式を出発点とする。シュライエルマツハーは、フィヒテを独断的と見なしており、『弁証法』における学の基礎づけは、フィヒテの『知識学』への対抗でもあった⁽⁸⁾。シュライエルマツハーはフィヒテを名指してはいないが、自らを絶対的と見なす哲学に対し、次のように批判する。「もし誰もが自分の哲学を最高の学と見なすならば、それは確固たる確信の証明としては賞賛に値するが、それが極度の厳密さなしには起こりえないものである限り、非難すべきものである」(Dia. 181d. 5. 15)。歴史上、様々な哲学が生まれたが、その中で完全な体系はない。ある特定の哲学体系が支配的であるかのように見える時期はあつても、それは将来の論争の序曲にすぎない。それぞれの哲学体系は相矛盾し、他を排除し、争っている。

この現状にどのように対処すべきか。絶対性を要求する体系の構築を試みても、結局は新たな論争の出発点にす

ぎない。そこでシュライエルマツハーは一つの方向転換を提唱する。「おのずと論争を終らせるよう期待しつつ知の学問を立てる代わりに、おのずと知のための共通の出発点に至ることを期待しながら論争の技法論を立てることの方が、今となつては重要である」(Dia. 1822, S. 43)。彼は普遍的な原理よりも、それを生み出す方法、技法に着目する。言い換えれば、結果としての普遍性よりも、生産過程上でのそれを重視するのだ。シュライエルマツハーは、「生産の一樣性の定立は、結果の普遍妥当性を与えるが、その逆ではない」(Dia. 1814, S. 16)と言う。結果として同一であっても、そこへ到る方法、過程が異なることはありうるが、知が同じ方法を経たならば、同じものが生み出される。

そのような知を構築するための方法は具体的には、「思想交換 (Gedankenwechsel) の技法」、ないし「対話遂行 (Gesprächsführung) の技法」とされる。対話によつて相互に考えを交換することで、対立は解消され、普遍的に承認される知に近づくことができるというのだ。そして対話はなにも複数の人間によるものだけでなく、一個人においても行われる。一つの主観の中でも、ある考えについて「語る」、「聞く」といった他人とするのと同じような反応により思惟は進んでいく。つまりシュライエルマツハーは、対話こそ思惟の本質と見なすのである。このような対話による知の生成のモデルは、プラトン哲学を基礎としている。シュライエルマツハーは、プラトンの対話篇の大部分を翻訳したが、その過程でプラトンから少なからず影響を受けたのである。⁽⁹⁾

対話の開始点では、論争の状態にある。論争は、同一の対象に対して複数の異なった表象が生じる時に起こる。同じ対象に異なる表象が生じるのは、誰もが他の人とは異なつた方法、異なつた連関において自分の表象に至るからである。しかし、対象が同一である限り、各表象は互いに無関係であることはできない。シュライエルマツハー

は、「すべての他の知と同時に関連していないような個別的な知などは存在しない」(Dia. 1822, S. 63)と言う。すべての表象には欠陥とともに、なんらかの真理が含まれている可能性があつて、各表象に断片的に存在する知は、対話によつて相互に関連づけられ、統一的な連関と原理のもとに捉えられなくてはならない。対話は言語によつて遂行されるが、シュライエルマツハーによれば、言語と思惟は不可分であり、言語なしの思惟はありえない。ある対象が表象として認識されるのは、言語によつて名づけられることによつてである。言語は社会共同体的なものであるから、言語と密接に結びつく思惟もそうでなければならぬ。思惟活動とは、単に個人によるものではなく、複数以上の認識主体が、対話によつて論争状態から各々の表象を関連づけて、普遍妥当な知を旨指すことなのである。

b 対象との一致 思惟が知となるためには、存在と一致している必要がある。ある思惟の内容がいくら普遍妥当性をもつていても、存在と食い違つていては、知ではない。それは人が誤謬において一致しているということにすぎない。こうしたものとして妖精やケンタウロスといった空想、未だ真偽が検証されていない学問上の仮説がある。これらは人間によつて創られたもので、思惟されたものではあつても、対象と対応しているか確認できないがゆえに知ではない。

シュライエルマツハーは、思惟がどのように対象と関係するのか、ということについて、思惟の二つの機能から論じている。思惟の二つの機能とは、知的機能 (intellektuelle Funktion) と有機的機能 (organische Funktion) である。

知的機能は理性 (Vernunft) とも言われ、それを通して知が一つの知、特定の知になる思惟の形式 (Form) で

ある。この機能は思惟の同一性を保証する。たとえ対象が異なっても、知的機能によって思惟は常に同じであり続ける形式を獲得する。もしこれがなければ、思惟は対象ごとに違った形をもつことになってしまうだろう。思惟が対象により相違していたら、人々の間での一致は不可能になる。シュライエルマツハーの言葉では、「もし思惟が常に同一でなければ、複数の人の思惟行為の間に、同一性は決して成立できず、またこのような同一性へ向かう努力も成り立ちえない」(Dia. 1822, S. 140) のである。

他方、有機的機能は思惟の素材 (Stoff)、内容である。思惟の始まりは、対象からの感覚器官に対する作用である。具体的には、「可視的なものは、私たちの目に作用し、聞くことの可能なものは、私たちの耳に、貫通不可能なものは、触覚器官に作用する」(Dia. 1822, S. 139) ということである。これらの作用は、対象の働きをただ受動的に受け取るだけのようにだが、実はそうではない。シュライエルマツハーによると、認識においては自己を対象に向けて開き、対象を思惟へともたらすという能動的な働きが必要である。これを彼は「有機化(組織化) (Organization)」と呼ぶ。「有機化」というのは、認識主観が思惟を特定の対象へと向かわせ、対象を思惟の中に組み込むこと(組織化)である。有機化以前では、思惟とまったく無関係でしかなかった外的な事物が、有機化によってはじめて思惟の対象、思惟される存在になるのである。

これら思惟の二つの機能の作用は異なる。知的機能、つまり理性の作用は、対象を一定の思惟形式の中で「規定すること (Bestimmung)」であり、有機的組織の作用は「生命を与えること (Belebung)」である。また別の箇所では、理性の活動は、理念的なもの (Ideal) に、有機的活動は対象の作用に依存するものとして実在的なもの (Real) に基礎づけられるとも言われる。存在の様態が、理念的なものとの共存であるように、

二つの機能も互いに不可分である。知は両機能の一致において成立する。知は概念か判断の形をとるが、知的機能の産物である概念でさえ、有機的要素と結びつかなければ、内容のない思惟形式にすぎない¹⁰。シュライエルマツハ―は、概念は有機的なものと結びついて、生き生きしたもの (lebendig) になると言う。概念は知的機能と有機的機能の出会い (Zusammentreffen) であり、両機能がともに現れて概念は本来の概念になると考えられている。

知の二つの条件を検討していく中で、それに対応する形で弁証法の特徴も明らかになってきた。第一に、弁証法は、並び立つ諸学説を排他的にとらえず、それぞれ異なっている状態を前提とする。体系同士が論争の中にあることは、望ましくはないが、それが現状である。シュライエルマツハ―は、現状を無視して、すべての論争を超越するような絶対的な立場には立たない。普遍的な知には、互いの思想内容を交換する対話によって近づくことができると言われるが、対話は、自己の立場を絶対的真理と見なして、相手に自分の考えを押しつける説得とは違う。相手の意見にも耳を傾け、それが自己の考えと同じく真理への可能性があることを認め、ともに真理へ向かうことが対話には要求される。ようするに弁証法は、思惟の多様な差異性から出発し、対話を通じて普遍妥当性をもつ知の生成を目指すものである。知の条件たる普遍妥当性は、認識の出発点ではなく、いわば終点として措定されるのである。

第二に、知の有機的側面の重視がある。二つの思惟の機能、知的機能(理性)と有機的機能のうち、思惟の対象である存在に直接しているのは、有機的機能の方である。しかもそれは、感性のように受動的ではないし、悟性や理性に対し素材を提供するだけの従属的な位置にあるのではない。有機的機能は、対象からの刺激の受容にとどまらず、外界の事物を思惟の対象にするという主体の積極的な働きである。実在に関係する有機的機能は、思惟と存

在の一致にとつて、きわめて重要な役割を担っているのだ。

これら二つをまとめれば、シュライエルマツハーの弁証法は、抽象的な思惟形式ではなく、具体的で多様な個に基づいていると言えよう。

三 知の超越的根拠としての神

弁証法の特徴は、個の多様性の重視にあるのだが、弁証法はこれにつきるわけではない。あくまで弁証法は、普遍的で、対象と一致する知を目指すものである。知が成り立つためには、ある種の同一性、統一性が必要である。

シュライエルマツハーは、「私たちは個々の知の差異の背後に、普遍的同一性を必然的に前提しなければならない。そして、それによつて知の理念の純粹性を保持するのである」(Dia. 1814, S. 25)と言う。個の多様性の影響を受けない統一性がなければ、論争状態から抜け出すことができない。まったく統一なしの分裂した状態では、知は不可能である。そもそも思惟には、統一への志向があるとされる。「思惟の差異を解消するという課題は、至る所、あらゆる状況下で、すべての人の見解において現れるからである。人間の諸表象は、諸力のあらゆる一体化において、統一へと導かれねばならない」(Dia. 1822, S. 66)。

すべての思惟が連関づけられ、統一的な原理のもとに捉えられる時、完全な意味での統一的な知に到達したと言える。そこでは、一切の差異は解消されている。しかし、このような知は存在するのだろうか、また存在するとしても我々はそれを知りうるのであろうか。この問いに対して、シュライエルマツハーの答えは、我々はこうした統一的な知が存在するかどうかをはっきりと規定できないし、存在するとしても、容易に到達することはできない、

というものである。我々は種々の差異性の下にある。それは例えば、言語である。言語は、思惟を制約しており、言語が異なれば、思惟の様相も変わってくる。言語の差異を超えた一致は困難であつて、知の絶対的な統一には普遍的言語が必要となる。ところが、普遍的言語に達しようとする試みはすべて失敗に終わるのであり、普遍的言語は存在しない。普遍的言語が存在しえない以上、完全な意味での統一性への到達は否定的にしか考えられない。

だが、かといつてまったく知の統一性を断念してしまつては、懐疑主義に陥ることになる。懐疑主義は、相争う意見や表象が一致できないとし、一切の知の存在を否定してしまふ。懐疑主義のもとでは、対話による思想交換も無意味なものとなる。だが、シュライエルマツハーは懐疑主義者ではない。彼は懐疑主義に対し、次のような反駁を加える。懐疑家は「知が存在しないことを知っている」と言う。しかし、これはある種の知に関する見解である。この見解に到るためには、技法にかなつた思惟によらねばならない。さらにこれを他者に理解させ、納得させるには、対話の技法にのつとつた伝達でなければならぬ。つまり、上の懐疑家の主張は、まったく自己撞着に陥っている。矛盾を避けて、懐疑主義を徹底させれば、行き着く先は無限の不確実性である。そこではもはや「知が存在しない」とさえ言えず、「自分は知が存在しているかどうか知らない」と言うしかないだろう。徹底した懐疑主義の立場では、いかなることも確信をもつて主張できなくなつてしまふのだ。

懐疑主義に陥らないためにも、やはり統一を目指して、思惟を続けていかねばならない。シュライエルマツハーは、統一の困難さを十分に認識した上で、なおかつこう言うのである。人間が有限相対である限り、実現される統一性も限定的なものにとどまるであろう。言語で言うところ、普遍的言語は存在せず、またいかなる人間も一つの言語さえ完全に習得してはいないから、実現される統一性はある範囲に限定されたものになる。しかし、たとえ限定

的な統一性といつても、統一性には他ならない。それは、より高度な統一性と連続的につながっており、究極的にはその先に完全な統一性があるのである。

そのような完全な統一性の根拠となっているのが、知の「超越的根拠」である。^① 知の超越的根拠には神と世界の二つがある。世界全体は一挙に直観することは不可能であつて、世界はその意味で超越的である。だが世界が超越的であるのは、神と同じ意味ではなく、「独自の仕方 (auf eigene Weise)」においてである。神は知に対し、まったく超越的で、実在的な知の内容やその進歩には関係しない。実際の知の構築には神の理念が使われることはない。だから、もし神のみが知の超越的根拠ならば、我々は知を進歩させるよう努力せず、知は偶然に委ねられたままになつてしまう。そこで世界が必要になつてくる。世界は実際に実在的な知を構築するための原理である。世界は「現実に念頭に浮かぶ図式 (Schema) として、言うなれば、実践的に超越的な知の原理」(Dia. 1814, S. 71) である。すべての知は世界理念への接近である。知は世界理念を目指して前進しており、知が広がり、完成していくにつれて世界理念へと近づいていく。

世界は現実に知を構築するための原理であつて、より本来的な意味での「超越的」な知の根拠は、絶対的存在、すなわち神というべきである。「超越的なものは、絶対的存在の理念 (Idee) 〓 神を通して現れる」(Dia. 1814, S. 25)。絶対的存在においては、いかなる対立や差異も存在しえず、あるのは普遍妥当性と対象との同一性といった完全な意味での知の統一性のみである。絶対的存在は、絶対的な統一性であり、あらゆる認識の基礎である。世界認識が知の発展にともない、徐々に増大していくのに対し、神は知によつては捉えることができない。シュライエルマツハーは、知を広げていつても、知が完全になつても、神の理念には到達できないと言っている。「神の直

観は実際には実行されず、間接的な図式主義にとどまる」(Dia. 1814, S. 65)⁽¹²⁾。神は知をまったく超越しているのである。

だが神は知によつては把握されない一方で、我々には神が与えられているとシュライエルマッハーは言う。「神は私たちに、意識の流動するものの中で、私たちの本質の要素として与えられている。この私たちの中にあつて私たちに生得の神存在は、私たちの本来の本質を構成している」(Dia. 1814, S. 65)。彼は、カントの構成的原理と統制的原理との区別を誤解だとする。そして神を構成的原理として、人間にとって不可欠な要素と見なす。これはなにもカント以前の独断論的な形而上学に逆戻りしたのではない。我々に構成的要素として与えられているのは、神それ自体ではなく、我々にとつての神存在だからである。それは知の統一性の超越的根拠として現れてくる神である。神における完全な統一性が、知の理想的な根源であり、同時に目標でもある。もし、このような神の理念が、知の根拠として以外に用いられるなら、すなわち神の客観的な実在や属性を認識可能な対象として扱えば、それはカントが言うように仮象になってしまうだろう。

では知によつて認識できない神が、同時に我々に与えられているというのなら、我々はいかなるものによつて神を捉えることができるのか。それは「感情 (Gefühl)」である。シュライエルマッハーは言う。「私たちは超越的根拠をも、ただ思惟と意欲 (Wollen) との相対的同一性においてのみ、すなわち感情において持つ」(Dia. 1814, S. 65)。彼によれば、知と意欲はともに確実性のために超越的根拠を必要とするが、それらの超越的根拠は、別々のものではない。さもないと知と意欲はまったく異なるものとして、それぞれに根拠づけられ、二重性が定立されるからである。シュライエルマッハーによれば、思惟と意欲の同一性は、感情において見出される。「私たちは両者

(思惟と意欲)の同一性を感情以外には持つていな⁵」(Dia. 1814, S. 64)。感情は、言い換えると、「直接的自己意識 (das unmittelbare Selbstbewusstsein)」である⁽¹³⁾。直接的自己意識は、自己自身を観察し、これを媒介とした対象的自己意識ではなく、なんら媒介をもたないもつとも根源的な自己意識である。知の超越的根拠は、知を可能にするものであるが、知による認識を拒むものである。それは、反省の彼岸にあつて、反省ではない感情の中で見出すことができる。つまり、感情が直接的自己意識とされたように、知の超越的根拠は反省を介さずに我々に直接的に与えられるのである。

ここでもう一度、改めて個の多様性と統一性との関係を考えてみる。知の統一性とその超越的根拠が持ち出されたことによつて、その中に個の多様性は消失してしまうのか、という問題である。確かに知は趣味や格率とは違つて、各人各様というわけにはいかない。しかし、シュライエルマツハーによれば、知においても多様な個を完全に排除することはできない。それは一見すると、まったくの純粹思惟であるかのように見える数学でさえ例外ではない。知の領域から個を排除できない理由は、人間が有限だからである。我々は個の影響をまったく受けられないような完全な知の領域に達していない。知が完全な形で構築されるまでは、個の固有性が排除されるべきか否かは決定できないのである。「そこにおいて、すべての固有な思惟が現れるところの、すべての知の普遍的構造を私たちが持つていない限り、思惟の中にあらゆる固有なものの影響が排除された領域が存在するかどうかについて、決定する権利を私たちは持つていない」(Dia. 1822, S. 134)。したがつて多様性を度外視するのではなく、それを知の営みの中に取り込むことの方が現実的なのである。多様な個もまた思惟の対象として、我々のかかえる課題の一部として認識されるべきなのだ。個の多様性は統一性に止揚されることはないし、知は統一性のみでは成り立たない。「もし

私たちが、一般的特徴のほかにも、固有なものを、その関係において、知の全体性に対する結果や根拠と見なすならば、知はすべて、一つの完全な知に過ぎないという要求に対して、私たちは、知を個的なものに對するその関係において、認識しなければならぬということ、さらには加えなければならぬ。私たちには知の領域を制限すると見えるものが、他ならぬ知になったのである」(Dial. 182c, s. 134)。知の超越的根拠である神は、有限で多様な個物と対立したり、それを否定したりするものではない。むしろ神は、個の多様性をそれぞれ代替不可能なものとして生かしながら、その上で対話的な思惟によって完全な知の生成を追求することを保証するものでなければならぬ。

四 『弁証法』と『宗教論』、『キリスト教信仰論』

最後に以上の『弁証法』の個の多様性と統一性の議論を、『宗教論』や『キリスト教信仰論』における宗教思想と関連づけて考察したい。『宗教論』の中で、哲学は、絶対的真理を定立して、そこから体系の構築を目指し、その結果、個の多様性を破棄してしまうと言われる。「体系への要求は、異質なものを、それが考えうることであり、真理であっても、もちろん排する。異質なものが場所を占めることで、よくまとまった固有の系列を破壊し、美しい連関を妨げるかもしれないからだ。体系への要求の中には、もろもろの矛盾の座がある。それは争ったり、迫害したりせずにはいられない」(R., s. 36)。他方、宗教においては、多様な個は次のように見なされる。個々のものは、無限なる宇宙の顕れであるから、真実にして必然的である。どれ一つとして他のものから証明されることはできないし、そうされることも許されていない。「すべて存在するものは、宗教にとって必然的であり、すべて存在しうるものは、宗教にとって真実の欠くことのできない無限者の像 (Bild) である」(R., s. 37)。

上で「哲学」は個の多様性を認めないと言われているが、これにはフイヒテの哲学が念頭に置かれていたようである。シュライエルマッハーにとつては、フイヒテ、さらにはシェリングらのドイツ観念論の哲学では、多様な個が絶対的的自我や主客の無差別の同一性などに解消されてしまうように見受けられた。そこで彼はドイツ観念論とは違う、独自の哲学が必要だと考えたのである。それが『弁証法』である。本論で論じた個の多様性と統一性の関係は、『宗教論』や『キリスト教信仰論』では触れられることがあつても、十分な議論が展開されてはいない。というのも『宗教論』や『キリスト教信仰論』が主題とするのは、宗教、すなわち宇宙や神、それと人間の関係といったことで、世界ではないからである。この問題を正面切つて取り上げたのは、根本哲学『弁証法』である。現実にある多様な個に立脚した世界というのは、シュライエルマッハーにとつての根本的な世界観であつた。それは個の多様性を無視した普遍主義や、普遍・統一なき特殊主義のいずれをも排する。ここでは個が超越的なものと対立したり、それに吸収されてしまうことはなく、むしろ超越的なものは多様な個を生かし、その活動を保証する。このことに関しては宗教も哲学も共通である。

さらに「感情」において、哲学と宗教は最接近する。『弁証法』でも『キリスト教信仰論』でも、感情は、直接的自己意識として、もつとも根源的な意識である。⁽¹⁴⁾『弁証法』において感情は、知と意欲の同一性であつた。『キリスト教信仰論』での感情は、神に対する「絶対的依存感情 (das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl)」の議論として展開される。感情といつても、日常的な意味での感情ではない。感情は、知と行為とともに人間の生を構成しているが、知や行為と並列ではなく、それらよりも根源的な意識である。直接的自己意識は、思惟や意欲に付随するような意識ではない。むしろ、あらゆる思惟や意欲が直接的自己意識の背後に退くような瞬間がある。直接的

自己意識は、思惟や意欲がどのようなかには関係がない。

シュライエルマツハーは、『弁証法』で、この感情⇨直接的自己意識において、神が知の超越的根拠として現れてくると言った。思惟の営みを可能にする根拠は、感情において捉えられるのである。同じ感情は、『キリスト教信仰論』では、神への敬虔であるのだが、これはしばしば主観的なものと解され、代表的なシュライエルマツハー批判の一つになっている。だがそうではない。『キリスト教信仰論』では、絶対的依存感情は、人間に共通の本質的要素で、共有されうると言われる (vgl. G.L.S. 4ff.)。とはいっても、敬虔においてある人とは著しく異なり、もはや対立しているように見える状態もある。しかし、これも絶対的に対立しているのではなく、他の人との共有が希薄になったり、似たような環境の下にあれば、共有は可能だとシュライエルマツハーは言う。敬虔は実存的な要素がなければならないが、それだけではない。敬虔な感情は「すべての教会共同体の基本を構成する」のである。自己の宗教心の発露や他者からの刺激といった相互作用の過程で、信仰は共有されるようになり、それが教会を形成する。教会は人々を一つの信仰のもとに統一する。それでもすべて人間を均一化してしまうこともない。むしろ与えられた多様な個性を生かして、神に奉仕することが求められている。その上で救済への希望において一致しているのである。このような感情のもつ広がり、すなわち感情の普遍性、公共性というものは、従来見逃されがちであった。『キリスト教信仰論』の記述だけでは、このことが必ずしも明確ではないからだろう。しかし、『弁証法』において、知のもつ統一性・普遍性の根拠を捉えるのが感情だという規定は、感情が単なる主観にとどまらないことをはっきりとさせる。『キリスト教信仰論』に加えて、『弁証法』を合わせることで、感情が人間にとつてもつとも根源的な意識であり、そこで人々は個性をもちながら統一の下にあるという、感情という概念にこめ

られたシュライエルマツハーの真意をより容易にくみとることができるのである。

ここまでは哲学と宗教との連関に焦点を当ててきたが、彼は両者をことさら密接に結びつけ、哲学を宗教に還元させたわけではない。哲学において神は知生成に不可欠な統一性の原理である。だが、知それ自体は神を直接に捉えることはできず、超越的な理念としていわば間接的なものとどまる。一方、宗教は神と関係する意識を対象としており、その点からは哲学より宗教が上のようにも見える。しかし、シュライエルマツハーは、「神についての感情が宗教的感情であるとするなら、宗教は哲学の上にあるように思われる。多くの人もそう主張している。しかし、そうではない」(Dia. 1814, S. 64)と言つて、宗教と哲学は、それぞれ独自の領域で、ともに完全性と不完全性が備わっているとす。宗教は直接的に神との関係を問題とするが、そのような宗教経験から知が生み出されはしない。もし宗教的なものが哲学に混入されるようなことがあれば、「破滅的に作用するに違いない」(vgl. Dia. 1811, S. 32)とされる。「私たちはこれまで、感情から出発することなく、純粹に哲学的な道を辿ってきた」(Dia. 1814, S. 65)と彼は言っている。『弁証法』が基礎とするのは、宗教的感情ではなく、すでに述べたように現実の思惟である。シュライエルマツハーは、哲学と宗教を混同して、主観的な感情に基礎を置く「感情哲学」を展開したのではないのだ。

シュライエルマツハーの学問体系においては、宗教(神学)と哲学とは、それぞれ独立な領域として、互いに不可侵であることが求められている⁽¹⁵⁾。哲学と神学は絶対者や世界といった共通の対象をもつけれども、その観点や方法において異なる。哲学と宗教は、安易に結びつけることは危険きわまりない。しかし、同時に両者は没交渉ではありえず、神学と哲学は、互いに要求しあい、補足しあう相補関係にあることも忘れてはならない。つまり、神学

は世界について哲学と、哲学は神について神学と折衝しあうことを課題とする。実際、シュライエルマッハーも、神学と哲学を動的に関連させて思索を進めていったのである。

略号

シュライエルマッハーの著作からの引用は以下の略号を用いて本文中で示した。

- R. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verkündern* (Hamburg, Felix Meiner, 1958)
- Dia. 1811 *Dialektik* (1811), hrsg. von Andreas Arndt (Hamburg, Felix Meiner, 1986)
- Dia. 1814 *Dialektik* (1814/15). *Einführung zur Dialektik* (1833), hrsg. von Andreas Arndt (Hamburg, Felix Meiner, 1988)
- Dia. 1822 *Friedrich Schlegelmachers Dialektik*, hrsg. von Rudolf Odebrecht (Leipzig, J. C. Hinrichs, 1942, Nachdr. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976)
- Gl. 1 *Der Christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang dargestellt* (Berlin, Walter de Gruyter, 1960), Bd. 1

註

- (1) 「弁証法」の講義は、一八一二年の夏学期、一四・一五年の冬学期、一八・一九年の冬学期、二二年の夏学期、二八年の夏学期、三二年夏学期の計六回である。
- (2) 一八三九年、初めて『弁証法』を出版したヨナスは、第二回目の一八一四年の講義をもっとも重視する。これに対してデイルタイは異議を唱え、一八三二年の最後の講義を高く評価する。その見解にしたがってハルパーンは一九〇三年に新たな『弁証法』を出した。さらにオーデブレヒトは、一八三二年の第四回目の講義に着目し、それを再現した校訂本を一九四二年に出した。

六回の講義を発展史と見るデイルタイの見方は、今日ではほぼ否定されている。ハルパーンによる校訂本も各年度の講義の寄せ集めの域を脱せず、ほとんど用いられることはない。オーデブレヒトは、弁証法の対話性の強調、解釈学の講義や同年に刊行された『キリスト教信仰論』との関係から、一八三二年の講義を最重要とする。しかし、こうした特徴は、それ以前の講義にお

いても見られるのであって、オーデプレヒトが言うように一八二二年に「決定的な転換」があったとまでは言えない。今日研究者の間でもっとも広く受け入れられているのは、一八一四年の講義を中心に据える立場である。この年、シュライエルマツハーはパラグラフ形式の講義ノットを作成しているが、このノットはそれ以降の講義にも繰り返し用いられている。つまり一八一四年の段階でシュライエルマツハーは『弁証法』の骨格を定めていたのである。

本論においても、一八一四年の講義ノットを中心に、適宜、他の年の講義ノットや草稿などを利用することとする。

- (3) 何人かの学者がアーベルやハーバマスとの類似性を指摘している。vgl. Wolfgang H. Plegier, *Schleiermachers Philosophie* (Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1988); Ingolf Hüber, *Wissenschaftsbegriff und Theologienverständnis: Eine Untersuchung zu Schleiermachers Dialektik* (Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1997).

- (4) 一七二フランソワの編集の版。Friedrich Schleiermacher, *Dialektik*, hrsg. von Manfred Frank (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2001). Zwei Bande, stw 1529.

フランソワ版は、以前に出版された校本の中から、学問性と読みやすさが兼ね備わるように選別したテキストを収録したもので、独自の編集による校本ではない。

フランソワはマルント編集の全集版。Friedrich Schleiermacher, *Kritische Gesamtausgabe Zweite Abteilung: Vorlesungen Band 10/1-2: Vorlesungen über die Dialektik*, hrsg. von Andreas Arndt (Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2002). この全集版は、二巻本で、第一巻はシュライエルマツハーの原稿、第二巻は聴講者のノットを収録されている。第二巻所収の一八一八・一九年講義の匿名の筆記ノットは、最新新たに発見されたものである。

- (5) 代表的なものとして、Falk Wagner, *Schleiermachers Dialektik: Eine kritische Interpretation* (Gütersloh, Gerd Mohn, 1974); Hans-Richard Reuter, *Die Einheit der Dialektik Friedrich Schleiermachers: Eine systematische Interpretation* (München, Kaiser, 1979).

ワグナーはシュライエルマツハーの『弁証法』をドイツ観念論、とりわけヘーゲルと同一のものと見なしている。これに対してロイターは反論し、『弁証法』の特殊性を主張する。

比較的最近のものとして、Andreas Arndt, "Gefühl und Reflexion. Schleiermachers Stellung zur Transzendentalphilosophie im Kontext der zeitgenössischen Kritik an Kant und Fichte", in: *Transzendentalphilosophie und Spekulation: der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie* (1799-1807), hrsg. von Walter Jaeschke (Hamburg, Felix Meiner, 1993), S. 105-126. 別所良美訳「感情と反省―超越論哲学に対するシュライエルマツハーの態度―カントおよびフュヒネに対する同時

代の批判の文脈の中で」(高山守、藤田正勝監訳『論争の哲学史』理想社、二〇〇一年)、一九三―二三〇頁。

この中でアルントはカントやフイヒテに加えて、ノヴァーリスとシュライエルマッハーを比較し、その親近性を指摘している。

(6) 『キリスト教信仰論』では次のように言われている。人間の生 (Leben) は「自己の中にとどまること (Insichbleiben)」と、「自己の外に超え出る」と (Aussicheraustrreten)」との交替として理解される。知、行為、感情のうち、知と感情の二つの意識形式は自己の中にとどまることであり、行為は自己の外に超え出ることである。しかし、知は「認識したこと (Erkannthaben)」としては自己の中にとどまることであり、認識すること (Erkennen)」としては「自己の外に超え出ること」で、行為と同じく能動的である (vgl. GL. I, S. 18)。

(7) シュライエルマッハーは、技法と学との結びつきを強調する。「すべての学は技法になることを欲し、また、すべての技法は学になることを欲する。つまり、各々が、それぞれの側で、より高い位置にあればあるほど、お互いがお互いになるうとする。したがって最高の学も技法でなければならない」(Dia. 1814, S. 5)。もともと哲学的技法だけでも知を生むことはできるが、それにとどまっているだけでは不完全である。彼によれば、技法と学とは同一原理を持つ二つの異なったやり方にすぎず、哲学的技法は学としての哲学に接近しなくてはならない。古代において両者はまったく同一であったが、近代では分かれてしまっている。それをもう一度、統合しようというのが彼の意図である。

(8) シュライエルマッハーは、フイヒテの影響を受けるどころか、フイヒテには常に批判的であった。彼は一八〇一年の友人宛の手紙にフイヒテは哲学と生を分離しているとして、フイヒテと自分ほど正反対の立場を取ることはできないと書いている。また彼らはベルリン大学において同僚の間柄であったが、シュライエルマッハーはフイヒテへの対抗心を隠そうとはしなかったようである。それを物語るのは、弁証法の講義がフイヒテと同じ時間に合わせて行われたという事実である。

(9) シュライエルマッハーのプラトンの翻訳は、もともとF・シュレーゲルから共訳として提案された。ベルリンのロマン主義者のサークルの中でも、シュレーゲルとの交友がもつとも親密であり、一時は同居をともにするほどであった。だが、彼らのプラトンへの関心は一致せず、またシュレーゲルは翻訳を完了できなかった。結局、この計画からシュレーゲルは脱落してしまい、シュライエルマッハー一人がやり遂げることになった。翻訳は一八〇四年から一八二八年まで続けられ、プラトンの著作の大部分が含まれている。シュライエルマッハーの翻訳は完全なものではないが、その後のプラトンのドイツ語訳に少なからず影響を与えたことは否定できない。

(10) 概念と判断については、ここで詳しくは言及しないが、簡単に述べておく。概念と判断は相関関係にある。概念が豊かであれ

ば、判断の領域は小さくなり、概念が乏しければ、判断がそれについて述べることが多くなる。だが、それらはそれぞれ他を前提としている。概念は存在を規定するが、同時に判断を含む。判断は主語と述語の結合であるが、主語と述語はともに概念である。

(11) der transzendente Grundまたは der transzendentale Grund. シュライエルマッハーは「超越的 (transzendent)」と「超越論的 (transzendental)」を同義的に用いる。vgl. Gunter Scholtz, *Die Philosophie Schlegelmachers* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984), S. 105. シュライエルマッハーが両者を同じ意味で使っているのは、区別を必要だと考えたからである。言い換えれば、知に対して「超越的」かつ「超越論的 (先験的)」な根拠が、知の統一性をささえているということである。本論でも訳し分けしないで、一律に「超越的」とする。

(12) 宗教の本質は、処女作の『宗教論』の初版(一七七九年)では、「宇宙の直観と感情」とされたが、後期の主著『キリスト教信仰論』(一八二一年)では、「絶対的依存感情」となる。両著作の間には約二十年の開きがあるが、一八〇六年に出た『宗教論』の改訂版では、早くも「直観」は後退し、宗教は「感情」に限定される。以後、多少の揺れはあるものの、「直観」は哲学に譲りわたされ、「感情」のみが宗教の内実とされる。そして『キリスト教信仰論』の「絶対的依存感情」へと発展していくのである。これまでの研究ではこの変化の理由として、シェリングの知的直観と区別するため、または直観と感情の二分法の不明確さといったことが考えられている。

ここでは「神の直観」と言われているが、この「直観」は、『宗教論』における「宇宙の直観と感情」の「直観」ではなく、哲学的な「直観」と解すべきである。

(13) 「感情」が「直接的自己意識」と言い換えられるのは、『弁証法』でも第四回目の一八二二年の講義からである。一八二二年は、前年に『キリスト教信仰論』初版の第一巻が、同年に第二巻が刊行された年である。『キリスト教信仰論』の序論でも、「感情」は「直接的自己意識」とされており、両著作が密接に関連しているのが分かる。前註(12)で述べたように、シュライエルマッハーの宗教規定は、「直観と感情」から「感情」へと変化していくのだが、その過程で徐々に「感情」の内容の充実が図られていったのである。ここで「感情」＝「直接的自己意識」という図式が成立したこの時期(一八二一・二二年)において、「感情」は完全に確立されたと言える。この点からもオーデブレヒトは一八二二年の講義を重視した。

(14) 『宗教論』でも宗教の本質は、「直観」と「感情」とされているが、これら二つのうち、どちらに重点が置かれているかと言えば、それは「直観」である。宇宙の働きを受けるのは直観であり、感情はそれに対する反映にすぎない。直観の内容が感情のそれを決定するのであって、その逆はない。しかしその後「直観」は著しく後退し、「感情」が前面に出てくるのであるが、その

点に関しては前註(13)参照。

(15) シュライエルマツハーの学問体系構想は、シェリングの『学問的研究の方法』(一八〇三年)に対する書評の中に表れている。シュライエルマツハーは、シェリングの学問論を大筋では評価しながら、シェリングが神学を、歴史学、法学、自然学らと並んで哲学の客観化と位置づけたことを批判した。シュライエルマツハーによれば、神学は哲学に従属的な位置にあるのではなく、神学と哲学と並ぶ独立した学問である。神学以外の諸学は、哲学である弁証法を根幹として、自然学と倫理学に分かれる。倫理学の低位には、さらに実践的な学問として国家学や教育学がある。シュライエルマツハーは、教義学、哲学以外にも倫理学、国家学、教育学、美学、心理学、解釈学など多岐にわたる講義を行つたが、自然学に関する講義はしなかった。

汎神論的視座の受容とその脱一元論化

——ジェイムズ宗教論の未来志向性——

堀 雅彦

〈論文要旨〉 本論は、十九世紀後半からのアメリカにおける汎神論的視座の拡大、すなわち、神と人とを比較的融和的に捉え、情緒的には楽観主義的傾向を帯びた諸々の思想の隆盛を受けて、ウィリアム・ジェイムズがそれをいかなる形で受容し、またいかにしてそこに含まれる難点を除こうとしたかを明らかにするものである。まず、『宗教的経験の諸相』における「健やかな心の宗教」という枠組みでの汎神論的思潮の積極的評価の局面に注目し、続けて、『多元的宇宙』における哲学の樹形図を手がかりに、汎神論の脱一元論化、ないしはその多元論化というジェイムズの試みを追う。

この論考を通して、ジェイムズの宗教論を「病める魂の人、ジェイムズ」の私生活上の動機へと回収する過去志向的な解釈路線を相対化し、むしろ彼の宗教論が、心理学や哲学にまたがる知の公準を、神的なものをめぐる想像力の水準から根底的に捉え直すという極めて冒険的、かつ未来志向的な性格を持つものであったことを明らかにしたい。

〈キーワード〉 ウィリアム・ジェイムズ、汎神論、『宗教的経験の諸相』、『多元的宇宙』

序文

晩年に世に出た講義録『多元的宇宙』（一九〇九年）の中で、ウィリアム・ジェイムズは次のように述べている。

われわれの同時代の精神が今やいっそう親密な世界観の可能性を手にしている以上、われわれの関心を惹きつけるに足る見解は、おおまかには汎神論的視座と呼ばれているものの一般的範囲に属する見解だけだろう。す

なわち、神というものを、外在する創造者と見るよりもむしろ、内在する神的なものを見なし、人間の生をより深い実在の部分や断片と見なすような見解である。⁽¹⁾〔強調は引用時付加〕

彼はそこで、聴衆のうち自分と同じ六十歳代の人々が、ちようど、神をめぐる「想像力の形式」の一大変化の生き証人とも言うべき世代にあたるとの見方を示している。⁽²⁾彼らが幼少の頃にはまだ聞かれた諸々の教説、すなわち無からの創造やこの世の終末、あるいは「知的かつ道德的な支配者」である超越的な唯一神の觀念などは、多くの人々にとってはもはや過去の遺物となりつつあった。ジェイムズ自身の育ったアメリカに関して言えば、そのような伝統的有神論の後退と、汎神論的視座の隆盛をまさに想像力の形式の水準において牽引したのは、エマーソンに代表される超越主義者であり、あるいは『草の葉』で知られる詩人ホイットマンであった。つまり、ジェイムズが『宗教的経験の諸相』で「健やかな心」の持ち主として挙げた人々である。『諸相』ではまた、当時における「健やかな心の宗教」の代表として、世界を本質的に善なるものとして受容する心的態度の涵養を説くマインド・キユア運動が取り上げられている。実際、この運動は思想的には超越主義の大衆レベルにおける継承者にあたり、ジェイムズ自身、その指導者たちの思想が極めて「汎神論的」性格の強いものであることを指摘している。⁽³⁾

私見によれば、このような比較的新しい宗教性、すなわち、神との懸隔よりも親密さを強調する「汎神論的」傾向を帯び、人間の罪よりも善性を語ることを好む「健やかな心」の宗教性を、そこに含まれる難点や限界の認識も含めて、未来に向けてどのような形で育ててゆくべきかということが、ジェイムズの宗教論における極めて重要な継続的な問題となっている。継続的というのは、ジェイムズ自身の著述活動における持続性を指すに留まらず、この問いが後のデューイに継承されたプラグマティズム、さらにはローティのネオ・プラグマティズムの思想的課

題にまで及んでいるという、かなり長大な連続性をも意味している。

ところが、ジェイムズ宗教論におけるこのような未来志向的側面は、特に宗教学的観点からジェイムズを読む人々の関心をさほど集めていない。それは第一には、ジェイムズ宗教論に対する理解が、もっぱら『諸相』に依拠したものに傾き、第二に、その『諸相』の読み方が、ラルフ・バートン・ペリーによる記念碑的ジェイムズ論⁽⁴⁾によって敷設された「病める魂の人、ジェイムズ」とでも言うべき路線での読解に、強烈に規定されているためである。すなわち、諸々の「健やかな心の宗教」に並々ならぬ関心を見せているとはいえず、『諸相』における議論の核心はルターやバニヤン、トルストイといった宗教的偉人の「病める魂」への共感にこそあるのであって、そのことは彼が自らの体験を「或る憂鬱病者」の証言としてひっそりと忍び込ませていることにもうかがわれる、というものである⁽⁵⁾。

しかしながら「病める魂」中心の読解を行なう人々は、往々にして、ジェイムズにおける病める魂への共感と、病める魂の宗教としての伝統的キリスト教に対する態度とを混同している。すなわち、彼がこの世の悪に敏感に反応する病める魂の感受性に大いに共感を覚え、それを排除するようなタイプの「健やかな心の宗教」に不満を抱いていることは確かだが、だからと言って彼は、殊更に人間と神との懸隔や罪を強調するかつての神学的伝統へと回帰するという方針を選んではない。端的に言うならば、ジェイムズは、かつて伝統的キリスト教の中で正当にも場所を与えられてきた「病める魂」の感受性を、当時のアメリカを席卷しつつあった汎神論的で比較的楽観主義的な新しい世界観の中にいかにして包摂して行くかという、いわば前向きの課題を引き受けていたのである。

およそ以上のような問題意識に立ち、本稿では、ジェイムズの宗教論を、標題のとおり「汎神論的視座の受容と

その脱一元論化」という観点から読み直してみたい。標題の前半、「受容」を扱う第一章では、『諸相』におけるジエームズが、「健やかな心」という表現のもとに汎神論的思想の勃興を受け止め、一般に思われているよりもはるかにこれを好意的に評価しているということを明らかにしたい。また、標題の後半、「脱一元論化」を扱う第二章では、『多元的宇宙』におけるジエームズが、汎神論的世界観の隆盛を当時の哲学界や思想界において牽引する人々の思想にいかなる難点を認め、その根源にある一元論化への傾きをいかにして払い除けようとしたかを明らかにする。最後に、第三章では、汎神論的視座の受容から脱一元論化へと至る彼の「選択」の背後にある、根本的な多元主義の性格を論じる。

このような手続きにより、ジエームズ宗教論に関し、「病める魂」中心の読解では見えてこなかった部分に光を当てることができるようである。それはまた、彼の宗教論を『諸相』という単独の書物の中に閉じ込める見方から脱し、心理学者、および哲学者としての彼の仕事をかなり広範にわたって基礎づけているような宗教観を前景化することに、何ほどか資する試みとなるだろう。

一 健やかな心の宗教と汎神論的視座の受容

1 「宗教的経験」における自己の明け渡し

『アメリカにおける宗教的憂鬱とプロテスタント的経験』（一九九四年）の中で、著者ジュリウス・ルーピンは次のように記している。「一見すると宗教を一般的に論じた作品と見えるが、ジエームズの著作は、実際にはプロテスタンティズムの考察であり、とりわけ十九世紀前半のニューイングランドにおける霊的伝記の内部に見出される形

態の宗教的経験を考察するものであった」。

『諸相』という書物を通文化的な一般論ではなく、歴史的・文化的にかなり特殊な形態の経験の考察として読み解こうとする視点は、確かに重要である。そのような歴史的文脈の確認を通して、われわれは『諸相』によって流通しだした「宗教的経験」という概念が歴史的構成物であるという事実を改めて確認し、その構成の場面において何がどのような事情から中心化され、あるいは周縁化されたのかを考えることができるからである。しかしながら、ルービンがジェイムズの関心を十九世紀前半までのピューリタンの「病める魂」の伝統にのみ帰属させ、十九世紀後半から同じくニューイングランドを拠点に興隆してきた一群の「健やかな心の宗教」に対して彼が「ほとんど軽蔑を隠していない」とさえ述べている点は、少なくともジェイムズ解釈としては一面的な見方と言わざるをえない。

確かに、ジェイムズはマインド・キュアに代表される同時代の「健やかな心の宗教」について、現実の悪に対する意図的な視野狭窄とでも言うべきものがあるとして、明確に批判している。しかしながら、そのような批判は、健やかな心の宗教に対するジェイムズの姿勢の一端であって、すべてではない。そもそも、『諸相』におけるジェイムズの心理学的解釈の視点は、心理学の教師としてのキャリア以上に、彼が幼少時から接してきた様々な「健やかな心の宗教」にかなりの部分を負っている。例えば、彼が『諸相』の「結論」において宗教的経験に与えている「心理学的」説明は、同じ書物の前半において紹介されているマインド・キュアの指導者たちの言葉と、少なくとも大枠においては違いを持たない。また、同じく「結論」において中心的位置を占める「より以上のもの」との合流という言い方も、伝統的な有神論よりはむしろ、超越主義やマインド・キュアの汎神論的世界観に馴染みやすい

ものだろう。それら「健やかな心の宗教」に顕著な汎神論的視座を、彼が「宗教的経験」概念から排除するどころか、旺盛に取り込むことよってそれを練り上げたことは明白である。

実際、「諸相」という書物の内部には、当時のアメリカに続々と生まれてきた「健やかな心の宗教」の汎神論的視座と、「病める魂」に人間観の重心を置くキリスト教的有神論との衝突を、比較的伸縮性のある「宗教的経験」、あるいは「神秘的経験」といった概念的囲いの中で調停するような力が働いている。

例えばジェイムズは、次のような特殊な意識状態を、典型的な「健やかな心の宗教」であるマインド・キュアと、ルターやカルヴァンの「病める魂」に基礎づけられたプロテスタンティズムのいずれにおいても重要な位置を占めるものとして見出している。

宗教的人間には知られていて、他の人々には知られていない心の状態がある。それは、自己の存在を主張して一步も譲らないような意志がしりぞき、むしろ進んで自らの口を閉ざし、神の洪水と竜巻の中で自らを無に帰そうとする態度に取って代わられるような心の状態である。(中略)われわれの魂における緊張の時は去り、幸福な脱力の時、穏やかで深い呼吸の時が訪れる。不安を呼ぶ不調和な未来が一切介在しない、永遠なる現在がやって来るのだ。⁽⁸⁾

このような状態をジェイムズはある種の全面的な「自己の明け渡し」(self-surrender)として捉えるが、これがプロテスタンティズムにおいてもマインド・キュアにおいても重視されている以上、当然ながらそこで何が起きているのかについては、それぞれに整合的な説明が与えられている。神の超越性を強調する有神論的伝統を固持するプロテスタントの神学者たちは、これをあくまでも「神の恩寵」として解する。すなわち、「古い本性が心の底か

ら捨て去られたその瞬間に、神の恩寵によつて新たな本性が創造される」と説くのである。他方、マインド・キユアの指導者の多くは汎神論的視座に立ち、「不信と不安という疎隔の壁が取り払われたその瞬間に、狭い私的な自己が、もつと広い、もつと大きな自己、あるいは宇宙の精神（それはまた、諸君自らの「下意识」自己である）に溶け込んでいく」と解するのである。⁽⁹⁾

この意識状態に関する説明として、ジェイムズはこれら有神論的説明と汎神論的説明に加えて、「医学的・唯物論的説明」を挙げている。すなわち、「比較的単純な脳作用が生理学的に「高次の」脳作用の統御を離れていつさう自由に働くことによつて、そのような現象が生じる」と解するものである。このような説明が上記の二種の説明を完全に排撃するものなのか、それとも何らかの仕方的一方、もしくは双方と整合しうるものなのかについて、ジェイムズは判断を保留している。しかしながら、そのような説明が少なくとも強硬な唯物論の立場から行なわれるならば、その種の意識状態を単に統御を離れた「低次の」脳作用が引き起こす自動現象と見なし、つまりは「異常」ないし「病的な」状態、あるいはせいぜい一種の酩酊状態にすぎないとして、「宗教的人間」が認めるような意義の一切を拒絶する方向に進むだろう。

これら三種の説明を前にして、ジェイムズは、すでに生じてきた事実の説明としては、それらが同等の説得性を持っているとして、その優劣を言っていない。しかしながら、任意の仮説の眞理性を、その仮説の「はたらき」という観点から眺めるのがジェイムズのプラグマティズムの基本である。そのような「はたらき」は、過去の事実についての「説明」という側面からのみではなく、むしろそれ以上に、特定の経験領域や意識状態への「導き」という側面から測られる。⁽¹⁰⁾ このプラグマティズムの原理は、『諸相』においても様々な場所で陰に陽に援用されている

のだが、その点は意外なほど理解されていない。

宗教的経験についての静的な「説明」から動的な「導き」へと評価基準を移行させる時には、上記の三種の説明の間に不均衡が出てくる。すなわち、歴史を越えた不動の優位性ではないにせよ、当面的狀況下においては「健やかな心の宗教」の掲げる汎神論的仮説に暫定的な優位性が認められることを、ジェイムズはかなり明確に指摘しているのである。この点について、節を改めて確認してみよう。

2 汎神論の「導き」における優位について

この種の意識状態へと導くことを人間の「宗教的能力」の促進として積極的に捉えるとき、少なくとも当時のアメリカにおいて、そのような能力の発現により多くの成功を収めてきたのは、超越主義からマインド・キュアに至る健やかな心の系譜に属する運動だろうとジェイムズは見ている。他方、唯物論的世界観はもちろん、プロテスタントイズムのような病める魂の宗教もまた、概してそのような能力を抑圧し、自己の全面的な明け渡しからむしろ人々を遠ざけるような方向に働いてきたと彼は見るのである。

彼らの宗教的能力は、例えば悲観的信念や唯物論的信念のように、世界についての抑圧的な信念によって拡張への自然的傾向を阻まれる。もっと昔ならば思いのままに宗教的傾向を発展させたであろう多くの善良な魂が、今日そのような抑圧的信念のもとで、あたかも凍りついたかのようなものである。¹¹⁾

また、「決して奮闘努力を緩めてはいけない」と言い、「受動的傾向を堰きとめ、いかなる努力をも厭わず、引き絞った弓のように意志を張り詰めておきなさい」と説く道徳主義者の言説によっても、自己の明け渡しは抑圧され

てきたとジェイムズは言う⁽¹²⁾。そうした中で、マインド・キュアの創始者たちは、「道理にかなった助言や教理的主張に加えて、受動的脱力や精神の集中、瞑想などに関する組織的訓練を行ない、さらに催眠術のようなものをも行っている」。そのような実践的方法との組み合わせの妙ということはあるにせよ、彼らの説く汎神論的教説は、「教会的キリスト教によっては何ら心を動かされることのなかった多くの人々」に啓示として届き、ついに「より高い生命の泉を湧き出させた」のである⁽¹³⁾。

もちろんこれを、プロテストアンティズムそのものの批判だとか、ましてやキリスト教そのものに対する敗北の宣告と受けとめることは短慮というものだろう。しかしながら、科学的唯物論の隆盛の中で、多くの人々にとって自然的世界が生気を抜かれ、死物となりつつあった当時の状況において、プロテストアンティズムの反自然主義はむしろ唯物論に味方し、少なくともあるタイプの人々の宗教的能力を抑圧するような方向に進んでしまうとの観測が、ジェイムズにはあった。これはあくまでも、特定の時代状況における、また特定の気質の持ち主に対する仮説の「はたらき」についての事実判断である。いずれにせよ、目下のところ「健やかな心の宗教」の汎神論的概念を通して少なからぬ人々の間に促されているところの受動的脱力の状態を、単なる人間的自然への埋没だとか、低次の脳作用の悪戯にすぎぬとして冷笑的に遇するのではなく、むしろ世界との生き生きとした交流の通路を開く広義の「祈り」の一種として、基本的には希望をもって迎え入れることが必要だとジェイムズは考えたのである。

自然の外貌が変わる必要はない。むしろ自然の中の意味表現が変わるのである。かつて死んでいた自然が、今は生き返るのだ。それはちょうど、ある人に対して、愛なしに眼差しを注ぐか、それとも愛をもって眼差しを注ぐかの違いのようなものである。後者の場合には、交わりはにわかにな新たな活気を帯びてくる。(中略)この

ような種類の祈りに浸された精神のもとに古い世界にまみえるとき、われわれはむしろ新たな世界に出会うのである。それはまさに、マルクス・アウレリウスやエピクテトスの精神であつた。それはまた、マインド・キユアの指導者たちの精神であり、超越主義者たちの精神であり、いわゆる「リベラルな」キリスト教徒の精神である。⁽¹⁴⁾

最後の一文に並べられているのがいずれも「健やかな心」に区分されている人々であり、しかもそこではキリスト教の内と外の区別がほとんど不問にされていることに注意しよう。これに続けて引かれたマルティノ一の説教の一節は、そのような区別がキリスト者自らによつて事実上超えられている事例であらう。⁽¹⁵⁾ 神学的には、このような語り口は極度に「リベラルな」神学者には受け容れられようとも、厳密には一般啓示と特殊啓示の区別をめぐる大きな議論にかけられるべきものかもしれない。しかし、ジェイムズがここで提示しようとしている認識は、そのような区別が神学者にとつてはいかに死活を画する議論の話題とならうとも、「普通の人々」(ordinary men)の宗教の生命は、それとは別の場所を悠然と流れてゆくであらうということである。

われわれがあらゆる事物を神の中に見、あらゆる事物を神に関係づけるとき、われわれはありふれた事柄の中に至高の意味表現を読み取るのである。習慣のせいで身近なものが死物のように感じられるその生気のなさが消え去り、この世に存在するものが全体として神々しく輝いて見えてくるのだ。⁽¹⁶⁾

これはおそらく、『諸相』の中でジェイムズが最も率直に汎神論的視座に立っているくだりだろう。このような汎神論者としての声は、彼の唯一の肉声というわけではないにせよ、いくつかの声の一つであることは確かである。病める魂の宗教こそは彼の真に評価するものであり、健やかな心の宗教には結局のところ軽蔑しか抱いていな

いと断定してしまうならば、この声はたちどころにかき消されてしまうことだろう。

二 汎神論的視座の脱一元論化

1 哲学の樹形図における唯物論、有神論、汎神論

前章では主に、汎神論的視座に対するジェイムズの積極的評価の側面に注目した。本章では、ジェイムズが大枠では汎神論的視座を受容しつつも、その一元論化への傾きからいかにして自らを引き離しているかを明らかにしたい。『多元的宇宙』を主要テキストとするが、特に第一講において提示されている哲学の樹形図を手がかりに議論を進めていきたい。なお、この場合「哲学」とは、アカデミズムにおける狭義の哲学を洗練された表現として含みつつも、より根底的には『プラグマティズム』で言うところの広義の哲学、すなわち「宇宙がわれわれを押し下したり圧迫したりする、その全体的なありようをわれわれが眺め、かつ感じるその個人的な仕方」⁽¹⁷⁾を意味している。

ジェイムズはまず、次のような原初的対立を設定する。ある種の人々は、自分を取り巻く自然的世界の更なる周縁、ないし基層に、何か人間のなもの、われわれにとって親密なもの存在を感取する。他方、そのような情感的态度を退け、宇宙を単に客体的事物として受け取る人々もいる。前者を共感的 (sympathetic) 気質、後者を冷笑的 (cynical) 気質と呼んだ上で、この対立から狭義の哲学的立場としては「唯心論」と「唯物論」と呼ばれるものが出てくるとジェイムズは言う。この最初の分岐点においては、ジェイムズは自らを共感的気質、それゆえ唯心論の側に帰属させている。⁽¹⁸⁾

次に、共感的で唯心論的な哲学の内部で、有神論と汎神論とが対置される。この場合の有神論はもちろん、単に

神ありという意味で無神論に対置されるのではなく、その神をあくまでも人間とは異質の存在と見なす（二元論的）傾向によって、汎神論と対置されている。汎神論の方は、様々な形で神と人間の同質性を積極的に認め、長きにわたって多くの神学者から敵意と警戒の眼差しを向けられてきたわけだが、ジェイムズ自身は、本稿の冒頭に引いた言葉からも予想されるとおり、この対立においては伝統的な有神論にあっさりと背を向け、同時代的精神の大勢が味方する汎神論の側に自らを帰属させている。

ここで狭義の哲学における汎神論の代表者とされているのは、絶対的観念論である。すなわち、ヘーゲルの強烈な影響を受けて独特の観念論を展開し、当時のイギリスの哲学界を席卷していたグリーンやブラッドリーの思想であり、あるいは、彼らのアメリカにおける協賛者にして、ジェイムズの強力なライバルの一人でもあったジョサイア・ロイスの思想である。⁽¹⁹⁾

一般に、ジェイムズと絶対的観念論との関係については、対立の側面のみが強調される傾向がある。もちろん、ジェイムズにとつて彼らが哲学界での最大の論敵であったことは確かだが、そこには或る前提を共有するがゆえの論争という事情がある。わけでもロイスに関しては、生まれ育った知的環境の近さと実際の交友関係もあって、ジェイムズの思想との共通点は大きい。例えば、ジェイムズが『諸相』において、宗教的経験を「より大きな自己」との連続性の実感として記述していることは良く知られているが、⁽²⁰⁾ 他方、ロイスもまた、『諸相』よりも十年早い一八九二年に世に問うた『現代哲学の精神』と題する書物の中で、一見するとジェイムズのものとも見まがうような「より深い自己」なる概念を提出している。⁽²¹⁾ ただし両者の違いについては、後に簡単に触れることになろう。

また、英米における絶対的観念論の源流に位置するヘーゲルの思想に対するジェイムズの批判的言辞の影にも、

単なる拒絶とは異なる積極的解釈の視点が垣間見られる。それはいわば、「神秘家としてのヘーゲル」とでもいべき視点であり、つまりヘーゲルの哲学の根幹にあるビジョン⁽²²⁾が、実は彼自身の神秘的経験、ないし強度の神秘的感受性に基礎を置くものではないかという見方である。例えばジェイムズが一八八二年の論文「いくつかのヘーゲル主義について」において、ヘーゲル流の弁証法を薬物による酩酊状態に喩えたことなどは、一般には単にヘーゲルを揶揄したものと理解されているが、おそらく話はそう単純ではない。むしろ、暗にヘーゲルの神秘的側面をほのめかすことによつて、主知主義的なヘーゲル崇拜を揶揄したものと理解すべきところであろう。そこには神秘家にして卓抜した経験観察者としてのヘーゲルを、グリーンやロイスらの主知主義的なヘーゲル解釈から奪還しようという意図さえ感じられる。もちろん、そのような方向でヘーゲルを受け取ることが哲学的に正当化されるかどうかは別の話だが、いずれにせよジェイムズを単に反ヘーゲル主義者と見なすことには、いささかの留保が必要だろう。

ともあれわれわれは、ここまでのところ、『多元的宇宙』の哲学の樹形図において、『諸相』におけると同様、唯物論、(神人三元論的な)有神論、汎神論という三つの立場が登場していることに気がつく。また、宇宙を単なる客体的事物と見なす唯物論に対して、それを人間にとつて親密な生ける実在と見なす唯心論に組する点では有神論と汎神論は共通するとされている点も、『諸相』のジェイムズが、自己の明け渡しを伴う宗教的経験への注目において有神論と汎神論を媒介し、同時にその種の経験を唯物論的な死物の世界からの脱却の契機と見なした点と、明らかに符合していると言つてよいだろう。

2 多元的汎神論という選択

このような符合関係を確認することによってはじめて、われわれは『諸相』における健やかな心の宗教への批判と、『多元的宇宙』における絶対的観念論への批判の含意するところを正しく理解することができる。

神的なものとの融合の感覚を軸に伝統的有神論の神人二元論を退ける点においては、ジェイムズもまた、超越主義やマインド・キュアといった諸々の健やかな心の宗教と同じ立場に立つ。しかしながら、そのような融合において開かれる視界、すなわちジェイムズの言う「より大きな自己」の視界を、世界のすべてを包括するものと考え、なおかつそれを人間が自らの能力によって到達しうるものと考えざるならば、そこにはどうしても、人間の神化という問題が出てくる。健やかな心の宗教の多くは、しばしばこの種の難点に足を取られ、幸福なる内閉的宇宙の外側にある現実の不調和や悪を看過してしまうのである。

ならば、そのような広大なる視界を、その包括性を保持しつつも、あくまでも人間とは異なる無限なる存在者のみ帰属するものと考えてはどうだろうか。そのような理路の上に立つ哲学が、ジェイムズが理解するかぎりでのグリーンやブラッドリー、そしてロイスらの絶対的観念論である。実際、ロイスの言う「より深い自己」とは、絶対者のことにほかならない。²⁴しかしながらこの場合、有限なる人間と無限なる絶対者との距離は、すでに退けたはずの伝統的有神論における神と人との懸隔と同種の分裂を、汎神論的世界の中に引き入れてしまう。というのも、無限なる絶対者は、あらゆる有限なる存在者が見て取る自己と非自己との区分を免れているという点だけを取っても、われわれとは全く異質の視界を有しているからである。ジェイムズによれば、絶対的観念論に代表される「上品な」汎神論は、総じてこの種の二元論への傾斜を免れていない。

ジェイムズ自身は、すでに『諸相』の「後記」において、「より大きな自己」の視界の包括性という理念をきつぱりと手放している。⁽²⁴⁾ ここでも、哲学の樹形図の中で有神論と対置された汎神論を、最終的にはもう一度枝分かれさせ、自らはその一元論的分枝ではなく、多元論的分枝を選択することによって、あらゆる視界は部分的であるという一種のパススペクティブ主義に立っている。すなわち、神的なものとの合一によって開かれる視界に関して、それが世界をその絶対的全体性 (absolute totality) において一挙に把握するものだと断定する一元論の立場を取らず、むしろ、それが通常のわれわれの視界よりもはるかに広大な範囲での統合を見出すにとどまり、つまり各々に盲点を有する多数の視界の一つにすぎないという多元論の立場を受け容れるのである。⁽²⁵⁾

多元的汎神論は、このような限界を、人間が果たしうる神との合一が不完全であることに帰するのではなく、むしろ神そのものが無限なる全体者ではなくして有限なる部分にすぎないということに帰する。有限なる神を語ることによってジェイムズが狙っているのは、しかしながら神学者と争うことではない。彼の狙いは、神と人との「社会的関係」が生き生きと想像されるような思考の習慣を整えるということ、ないしはそのような想像を妨げるような思考の習慣を排除していくということに、ほぼ尽きている。

ここで言われる社会的関係の骨子は、神と人間とが一方的な支配・従属の関係ではなく、相互的な影響関係ないしは協力関係にあるということである。そのような関係を許す程度には、神と人間は同質的なものとして考えられなければならない。ただし、この場合の同質性の観念は、「上品な」観念論者が試みるような形而上学的正当化によつてではなく、いつの世にもどこかで神(的なもの)との合一が現に経験されているという、ある意味では野卑な実感によつて支えられるとジェイムズは主張する。そのような実感にふさわしい神は、同じく観念論者の言う絶

対者のような全包括的存在ではなく、われわれ各人と同様、「外的な環境の中ではたらき、諸々の限界を持ち、また諸々の敵を持つている」有限な存在である。⁽²⁶⁾このように考えることによって、「病める魂」の持ち主が見据えてきた現実の悪や様々な不調和もまた、神と人間との協力によって漸次的に減じてゆくべきものとして、改めてわれわれの実践的関心の対象となるだろうとジェイムズは言う。彼はすでに『プラグマティズム』においても、「改善論」(meliorism)の名のもとに、神と人類との協力を前提とする「世界の救済」への希望を語っているが、これもまた、同様の神概念、言うなれば有限なるわれわれの同朋であるような神の概念を根底に据えたビジョンにほかならない。

このような神の概念は、第一章において確認された自然の中の啓示と同様、多くの神学者たちの同意するものではないかもしれない。しかしながら、普通人の宗教としての、キリスト教の生命は、それをも十分に許容するものとして流れてゆくだろうとジェイムズは考えている。そもそも、「われわれの通俗的なキリスト教の神」は、もともと「多元的体系の一成員にすぎない」とさえ彼は言う。⁽²⁷⁾つまりジェイムズによれば多元的汎神論は、二元的有神論や絶対的観念論よりもはるかに率直な仕方で普通人の神を肯定するものなのである。「宗教の実践的要求と経験」の観点から人々に信じられてきたのは、「この私を越えたところに、何らかの仕方ですら私と連続して、しかも私に対しても、私の理想に対しても好意的であるような、いつそう広大な力が存在している」ということであって、この場合、神は必ずしも無限の存在でなければならぬということはないのである。

多元的汎神論者たることによってジェイムズは、世界をまるごと包み込む絶対対者や無限なる神の観念を追い払い、その代わりに、有限なるわれわれの同朋として世界のうちに住み込みながら、時にわれわれ各人を包み込み、

より広大な視界やより高い力を与えてくれるような神の観念を迎え入れようとしている。すでに伝統的有神論に背を向けて汎神論を選ぶにあたって、「世界の中で神的なものに占める位置は、もつと有機的で親密なものにならない⁽²⁹⁾」と述べたジェイムズだが、さらに汎神論の多元論化という段階に至って、神の概念はまさに人間に対する最大限の親密さを与えられたと言えるだろう。

三 多元的汎神論の挑戦

1 樹形図を眺める二つの方法

前章では、『多元的宇宙』の哲学の樹形図を辿り、ジェイムズが大枠において汎神論的視座を受容しながらも、その一元論化への傾きを突き放して多元的汎神論という立場を提起するまでの経緯を追った。最終的には、多元的汎神論の性格を、主として樹形図の最後の分岐における一元的汎神論との対比によつて論じたわけだが、実際には、ジェイムズが多元的汎神論を選択することによつて身を投じている論争は、もつと大きな視野で捉えられる必要がある。

ジェイムズが身を投じている論争を広範囲で眺めるためには、二つの方法がある。一つは、味方の側の連帯を拡大するやり方であり、もう一つは、敵の側の連帯を拡大していくやり方である。前者の方法はさほどの説明を要さないと思うが、先ほどの樹形図を、分岐の末端から根もとの方に向かつて順に遡っていくものである。多元的汎神論は一元的汎神論と対立しているとはいえ、両者はともに汎神論的であり、神人の懸隔を強調する有神論に抗する点においてゆるやかに連帯を結んでいると見ることもできる。さらに、この汎神論的陣営は、有神論と対立してい

るとはいえ、両者はともに唯心論的であり、世界を単なる客体として捉える唯物論に抗する点において、ゆるやかに連帯していると言える。このような方向での連帯をジェイムズが少なからず重視したことは、すでに本稿において述べてきたところから十分に理解されるだろう。

では、論敵の側の連帯を拡大していく眺め方に移ろう。すでに見たとおり、ジェイムズによれば、一元的汎神論における絶対者の観念は、その意図に反して、伝統的有神論の神の疎遠さを反復するものであった。他方、上記の眺望においてはあらゆる宗教に対して孤軍奮闘しているかに見える唯物論だが、特に当時の科学的唯物論に見られる「客観的」真理への執着は、ある見方によればやはり、有神論的な全知なる神への憧憬を反復するものにほかない。すなわち、何らの利害関心による遺漏も歪曲もなく、「ありのまま」の世界を知るという意味での真理の完遂への情熱は、自他の別による盲点をも免れた全知なる存在者への憧憬を、暗黙のうちに継承するものだという見方である。⁽³⁰⁾だとすれば、多元的汎神論者たることは、唯物論者たることよりもはるかに徹底的な仕方で、全知なる神の観念への反対を意味することになる。

こうして、有限なる神というジェイムズの見解が、単に狭義の神学者の眉をひそめさせるだけのものではないことが見えてくるだろう。科学的唯物論を喧伝する自然科学者たちは、全知なる神への信念を最も見えにくい形で護持する仮装した神学者であるとの見方さえできるのである。このような観点から、哲学の樹形図におけるジェイムズの選択の道筋を最初の分岐点から改めて辿ってみる時、そこに何が見えてくるだろうか。次節において少し考えてみたい。

2 自らの選択をめぐる多元主義

上記の観点から最初の分岐点における唯心論の選択を改めて眺める時、それは無情なる世界の静謐な描写に対して、有情なる世界との親密な交流を重視するという選択にほかならず、その後の選択を、同じく世界との親密さへの導きの観点から行なうことを方向づける典型的な意味合いを持つていくことがわかる。この原初的選択に関して、自分は親密な関係などよりもとにかく正確に世界を表象したいのだと訴える人に対して、その人を振り向かせようとする論理的手立ては何ら存在しない。このように、論理的正当化に先んじて親密さと正確さのいずれかに重心を感じさせ、なおかつその重心に見合う形態の宗教や哲学を受容する方向へと促す傾向性を、ジェイムズは仮に「気質」と呼ぶのである。この意味での気質は、各人の宗教や哲学と別個に、客観的なものとして診断することのできない何かである。

しかしながら他方において、むしろ親密さの観点から唯物論を選択するということも、ありえないことではあるまい。つまり、揺るぎない因果法則に従う客体的事物の世界にこそ「親密さ」を感じるという人がいたとしても、それはまさに「気質」としか言えない問題であるがゆえに、われわれは何ら論難の手立てを持たないのである。以後の選択も同様であって、汎神論的世界が有神論的世界に比べて、多元論が一元論に比べて、それぞれいっそう親密な関係を世界との間にもたらすというのは、実は何ら普遍的妥当性を持つことがらではない。強烈な罪意識を基礎に据えた有神論の世界に、あるいは無限なる「全体」からの疎外感を伴う一元的汎神論の世界に、さらには、あらゆる情感的色彩を脱色された唯物論の世界にこそ安住を感じるという人は、少なからず存在するであろう。そのような人々を、強いて多元的汎神論の世界へと移住せしめようとは、ジェイムズは決して考えていない。

私が何を言おうとも、諸君は各々、ご自身の合理性の感覚が赴くところや傾く先に応じて、多元論をとるなり捨てるなりするだろう。私が強調したい唯一の事柄は、多元論が一元論と全く対等な仮説だということのみである。⁽³¹⁾

とはいえ彼は、自らの選択する多元的汎神論、殊にその狭義の哲学的表現であり、彼自らが提唱者となった「根本的経験論」の世界について、それが極めて魅力的なものであることをほめめかし、できうれば聴衆、読者をそこに誘い入れようとすることには決して躊躇していない。この世界の魅力を人々に説得するためには、神と人、あるいは主観と客観といった概念的区画の垣根を越えた生命の融通無碍なる流れを感得する意識状態、ないしはそれに対する共感の芽を、人々のうちに誘発させる必要がある。しかし、常に定義をもって事を始める哲学の内部で、いったいそのようなことが可能だろうか。彼はその可能性を、自分よりも若いフランスの哲学者ベルクソンに見出し、その才能をまさにベルクソンの叙述のスタイルで賛辞している。その結果、『多元的宇宙』におけるベルクソン論は、後に病床でその頁を開いた夏目漱石を大いに興奮させ、「坂に車を転がすような勢いで駆け抜けた」と言わしめるような、一個の文学作品にもなったのである。⁽³²⁾

いずれにせよ、「あるタイプの神を断じて信じないという程度までは、われわれは皆、神学者たらざるをえない⁽³³⁾」と言うとおり、ジェイムズは、世界との親密さの実現よりもありのままの世界を遺漏も歪曲もなく知ることを優先せよ、と命じるようなタイプの神を、決して信じなかった。ジェイムズの信じる神はむしろ、世界との親密さを導く仮説を選び取ることをわれわれに勧めるような神であり、それは単に有限な存在であるということを超えて、少なくともある気質の人々に対しては自ら進んで有限な存在となるような神であると思われる。しかし、自らを敗え

て有限なる同朋として表象することを人間に許す神とは、それでもなお有限なる神にとどまるのだろうか。あるいは、それはすでに、われわれ人間をはるかに超越した無限なる神と考えざるをえないのだろうか。ジェイムズにおける神の概念は、かくして有限と無限、親密さと超越性の両極の間でなお揺れ動いているように私には感じられるのだが、この点については他稿に譲りたい。

結び

以上の考察から、従来の病める魂中心の読解では看過されてきたもの、すなわち、時代の流れでもあった汎神論的思潮に対するジェイムズの積極的関心と、そこに含まれる難点への対応の次第を明らかにすることができた。彼は汎神論の内部で神の有限なることを積極的に肯定する多元的汎神論という選択肢を設定し、自らをそこに帰属させたのだが、それは最終的には、一元的汎神論の絶対者のみならず、科学的唯物論の「客観的」真理概念の背後にさえ控えている全知の神の概念を退けるといふ、かなり大胆な選択を含蓄するものであった。そのような選択は、しかしながら個々人の「気質」をめぐる彼のいつそう根本的な多元主義に依拠しており、しかもそのような多元主義を許すタイプの神への信念に支えられているという根底的事実が、最終的に浮かび上がったのである。

また、この論考により、いまだ予見的にはあるが、ジェイムズの宗教論と心理学、哲学との真のつながりを理解するための手がかりを得ることができた。実際、遺漏も歪曲もなく「ありのまま」の世界を知るといふ写像的図式をわれわれの真理観から取り除くということは、ジェイムズが心理学と哲学の双方において一貫して目指した課題であり、これが根底において神的なものをめぐる想像力の形式の問題に通じるといふことは、すでに哲学界では

早くからローティが、心理学界では比較的最近になってリードが、それぞれ鋭敏に示唆しているもの⁽³⁴⁾、宗教学の立場からそれを明確に指摘する論者は管見のかぎり見当たらない。現在、特にわが国では、哲学、心理学、宗教学におけるジェイムズ研究は互いにほとんど連絡を欠いた形で散発的に行なわれているため、統合的なジェイムズ理解への道はまだまだ閉ざされたままである。本稿は極めて不十分なものはあるが、そうした理解への長期的歩みの一助となるならば、筆者の喜びとするところである。

略号

ジェイムズの書名については、以下のように略記する。

- P *Pragmatism*, Cambridge: Harvard University Press, 1975.
- PU *Purilistic Universe*, Cambridge: Harvard University Press, 1977.
- VRE *The Varieties of Religious Experience*, Cambridge: Harvard University Press, 1985.

注

- (1) PU, p. 19
- (2) *ibid.*, p. 18
- (3) VRE, p. 88.
- (4) Ralph Barton Perry, *The Thought and Character of William James*, (volume I, II), Boston, Little, Brown, and Company, 1936.
- (5) VRE, pp. 134-5, p. 447.
- (6) Julius H. Rubin, *Religious Melancholy and Protestant Experience in America*, Toronto: Oxford University Press, 1994.
- (7) 私自身、不十分ながらすではそのような観点から『諸相』の読解を試みた。堀雅彦「せめぎあう健やかな心と病める魂——『宗教的経験の諸相』におけるウィリアム・ジェイムズの歴史認識」『南山宗教学文化研究所 研究所報』第十二号、二〇〇二年、

一〇—二五頁を参照されたい。

- (8) VRE, p. 46.
- (9) *ibid.*, pp. 96-7.
- (10) より正確には、過去についての「説明」の妥当性もまた、その説明がより良い心の状態としての「合理性の情感」をもたらすかどうかという点で測られるため、「導き」との対置は決定的なものではない。
- (11) *ibid.*, p. 168.
- (12) *ibid.*, p. 95.
- (13) *ibid.*, pp. 98-9.
- (14) *ibid.*, pp. 373-4.
- (15) 「諸君の家、あるいは私の家で、道端、あるいは波打ち際で、今まさに芽吹きつつある種子、あるいは今まさに開きつつある花のうちに、昼間の労働、あるいは物思う夜に、和やかな笑い声、あるいは人知れぬ悲しみの中に、絶えず新しく加わっては厳かに過ぎ去り、消えて行く生命の行列の中で、われわれがもしも神を見出すことができなければ、私にはわれわれがエデンの園の芝生の上やゲッセマネの月明かりの下に神を認めることができるとは思えない。われわれがすべての神聖なものを自分の手の届かないところへと押しやってしまうのは、大きな奇跡が欠けているからではなくて、われわれになお許されている奇跡を知覚する魂が欠けているからなのである」(VRE, p. 374)。
- (16) VRE, p. 375.
- (17) p. p. 9
- (18) PU, pp. 15-6.
- (19) *ibid.*, pp. 16-9.
- (20) VRE, p. 413.
- (21) Josiah Royce, *The Spirit of Modern Philosophy: An Essay in the Form of Lectures*, Boston: Houghton, 1892; John Clendenning, *The Life and Thought of Josiah Royce*, Vanderbilt University Press, 1999.
- (22) ジェイムズによれば、「ヘーゲルのヴィジョンの第一は「理性はすべてを包括する」というものであり、その第二は「事物は「弁証法的」である」というものでもあった」(PU, p. 44)。
- (23) Clendenning, *op. cit.*, p. 178.

- (24) VRE, p. 413.
- (25) PU, pp. 25-6.
- (26) *ibid.*, pp. 60-1.
- (27) *ibid.*, p. 154.
- (28) VRE, p. 413.
- (29) PU, p. 18.
- (30) この点に関しては、以下の書物を参照された。Edward S. Reed, *From Soul to Mind: The Emergence of Psychology, from Erasmus Darwin to William James*, New Haven and London: Yale University Press, 1997.
- (31) PU, p. 148.
- (32) 夏目漱石『思い出の出来ごとなど』他七篇』岩波文庫、一九八六年、一三頁。
- (33) VRE, p. 263.
- (34) Reed, *op. cit.*: Richard Rorty, "Religious Faith, Intellectual Responsibility and Romance," in *The Cambridge Companion to William James*, edited by Ruth Anna Putnam, Cambridge University Press, 1997, pp. 84-102.

仏壇・位牌と他界

——他界観の分類学を通した仏教人類学的試論——

須藤 寛 人

〈論文要旨〉 本稿では、これまでの日本人の他界観の空間的分類を概観した上で、垂直性と水平性という他界観の分類法の提示を試み、この垂直の他界観と水平の他界観がいかに関連・位牌に反映されているかを分析しようとするものである。

垂直の他界観とは、釈迦や祖師を頂点としたハイアラキーな構造を持った教団仏教制度や、始祖を頂点とする家父長制を背景とした祖先崇拜を通して感得される世界観である。

一方、水平の他界観とは、海の彼方や地平線の彼方、山の向こう側といった自然発生的なものであり、日本人にとっては馴染みやすいものであると考えられる。

この他界観の分類方法を仏壇・位牌に適用するならば、仏壇は垂直の他界観を表象し、位牌には水平の他界観が反映されていると考えられる。

日本人の他界観は、自然発生的な水平性と、ハイアラキーな垂直性とが相補的に作用しあい、日本人の他界についての欲求を満たしており、これが仏壇・位牌に凝縮されているとみることができよう。

〈キーワード〉 他界、仏壇、位牌、垂直性、水平性

はじめに

本稿は、仏壇と位牌を通してみた日本人の他界観について仏教人類学的視点と方法から考察するものである。副題にある「仏教人類学」とは人間や社会の仏教現象を、文化人類学的・社会人類学的視点と方法によって研究する

学問を指し、とりわけ仏教現象中にみられる理論的なものを、儀礼等の観察と分析を通して明らかにしようとするものである。⁽¹⁾

仏壇・位牌をめぐる他界観を考察するにあたり、これまでの仏壇・位牌に関する研究を概観することからはじめよう。

仏壇とは、字義通りには、「仏（釈迦）を祀るための壇」であり、大きくは寺院の仏壇、すなわち須弥壇も含まれるが、本稿で考える仏壇は、在家用仏壇に限定する。仏壇研究は、社会学的視座から森岡清美が都市部における仏壇の普及について考察をしている。⁽²⁾ また建築学の分野から、大河直躬が仏壇の成立史を考察している。⁽³⁾ 仏教民俗学的視座からは、竹田聰洲が、先祖棚（位牌棚）から仏壇が生じたという説を立てている。⁽⁴⁾ 佐々木宏幹は人類学の立場から仏壇信仰を取り上げ、「ほとけ」という語の持つ両義性に着目し、仏壇は仏（本尊）とホトケ（祖先）を祀り拝む装置であるとしている。⁽⁵⁾

また、近藤豊や森隆男によるならば、仏壇の起源が厨子や持仏堂に求められる場合もあるが、それは、貴族などの上層の家のみにあてはまるといえる。民衆の場合は、位牌を先祖の霊の依代とし、位牌を安置するための棚が仏壇となったという説が一般的である。真宗の場合は、十七〜十八世紀頃、講が開かれる門徒の家が寺としての性格をもっていたため、真宗信仰の強い地域では、豪華な仏壇が設けられたと考えられる。多くの宗派の仏壇の形は共通しているが、真宗大谷派用の仏壇は、東本願寺阿弥陀堂の宮殿の形を模している点が特色であり、真宗本願寺派の場合は複雑な斗組が多く用いられる。日蓮正宗用の仏壇は、方形厨子の中にさらに円筒形厨子を納めた独特のものである。⁽⁶⁾

位牌研究は祖先祭祀や親族組織との連関において行われることが多く、民俗学的分野からの研究が多い⁽⁷⁾。仏教の関連分野では、仏教考古学⁽⁸⁾と仏教民俗学⁽⁹⁾で取り上げられる。

日本での位牌の起源は、中国の儒教で用いられていた神主・木主が鎌倉時代に禪宗によってもたらされ、その後各宗で用いられるようになったとされる。儒教の神主・木主は、先祖祭で用いられていた依代を洗練化させたものであるという。位牌の書式が確定するのは、恐らく応永年間（一三九四―一四二八）で、それ以降武士の間で作られるようになったが、民衆の家の位牌が作られるようになったのは、江戸時代で、早いものでは元禄（一六八八―一七〇三）享保（一七二六―一七三五）の頃である。真宗では、原則的に位牌を作らず、先祖を祀る際には法名軸を用いるべきとされるが、位牌を作る事例も散見される⁽¹⁰⁾。

江戸時代の中頃から民衆の間に浸透しはじめてから、今日に至るまで、仏壇が日本の仏教の文化的装置であったことは先学がすでに指摘しているとおりである⁽¹¹⁾。いわば、位牌とそれを安置する仏壇は、人々が仏教的なものに触れ、先祖と接触するという、民衆にとっても身近な宗教的空間を家の中に作りだしていると考えられよう。仏壇が宗教的な、あるいは仏教的な装置であるならば、そこに日本人の他界観が凝縮されているのではなからうか。

日本人の他界観をみるにあたって、宮家準の他界観の空間的分類に目を向けるならば、宮家は、他界の空間的位置を「上」「下」「山」「海」の四方に分類している。山を地上の水平の他界、海を海上の水平の他界とし、垂直方向には、上部に天、下方に地獄を措定した位置関係を示している。また民俗方位としては、北・西を他界と関係した聖なる方位、東と南をこの世と関係した俗なる方位であるとしている⁽¹²⁾。宮家の分類方法は、「山」「海」という現

実的な他界と、「上」「下」という理念上の他界との、二種類の他界観の分類方法の組み合わせとみる事ができ、他界観の分類方法の一つの基準と定めることも可能であろう。本稿では、空間的ではあるが、宮家の示す基準とは別の分類方法を検討することからはじめたい。というのも、本稿の主題は、仏壇・位牌には日本人の他界観が反映されているかという問いに対する、暫定的ではあるかもしれないが、一つの答えをみいだすことにあるからである。

垂直の他界／水平の他界

本節では、分類方法の一つのモデルとして「垂直の他界／水平の他界」という分類方法を取り上げ、この分類方法に関連する先学の見解を参照・検討することからはじめたい。

平井直房によると、古神道の世界観には二種の異なった世界観があるという。一つは、高天原―中津国―黄泉を軸とする垂直的三次元的な世界観であり、北方アジアのシャーマニズムの系列に属し、日本神話の主流を占める。もう一方は、東南アジア方面の世界観に連なるような現世と常世という常民の他界観念に現れた水平的世界観である。日本の古神道の世界観にはこれら二種の異質な世界観が併存しているという。⁽¹⁾ 荒川紘も平井説と基本的には同様の見解を示している。荒川は記紀の宇宙観を分析し、垂直的構造と水平的構造の二つに分類している。記紀の目的が天皇を頂点とする中央集権体制のイデオロギーの確立にあったことから、上方に「高天の原」を措定し、この世を「葦原の中つ国」とし、地下の暗黒と死の世界である「黄泉の国」を定めて、天と大地と地下を結ぶ垂直な基軸によって構成される世界観を考えている。⁽²⁾ その一方で荒川は、伊勢と出雲に着目し、大和との位置関係から水平

の広がりを考察し、天と地と地下という垂直の他界観に対して、伊勢と出雲を東から西に結ぶ水平の軸があることを示している。荒川は、政治的に導入された制度的な垂直の宇宙論に対して、日本人にとっては馴染み深い感覚的な水平の宇宙論があるとして、垂直の宇宙観が導入されたとしても、根底には水平の宇宙観があるという。

梅原伸太郎は、他界観の分析にシャーマニズムという視点を導入して、他界構造を垂直方向にのびている縦型と水平方向に広がっている横型に分類し、日本の場合は縦型が山岳他界観、横型が海上他界観に相当するものとしている。梅原も水平の他界観の方が日本人の指向に合致していると考察している。

他界の位置をインフォーマントの面から探り当てようとすると、脱魂型では飛翔する関係から自然垂直方向が意識されるであろう。(中略)わが国のシャーマンは山岳信仰を除いてはほとんど憑霊型である。憑霊型の報告は概して水平型といつてもよからうが(中略)はつきりしないものだ。民俗学に残る水平型のパターンは庶民の想像によるものが多いと思われる。⁽¹⁵⁾

梅原がこのような視点を採用するに至ったのは佐々木宏幹のシャーマニズム研究の影響であった。佐々木は、アメリカ・インディアンの場合、垂直方向が非常に強調されるが、山を強調しても日本の方はどちらかというと水平的な方向であり、山があつてそこにトンネルがあり、その暗い場所を自己、自我が進んで行くと、向こう側が他界ということになるという。⁽¹⁶⁾ エリアーデの伝えるシャーマニズム的なモチーフの場合、天界や地下界へシャーマンが行く際には、梯子を用いることが多いのに対して、日本では橋が用いられることが多いとして、他界の垂直性と水平性を、梯子と橋という対比の中で具体的に示している。さらに、佐々木は三途の川やイザイホー、浄土教の二河白道の例を示し、他界へは歩いて向こうへ行き、そして結界の橋を渡る、という世界像あるいはイメージの世界とい

うものを日本人は多く持つていることは明らかであろうとし、水平性の他界観のほう(1)が日本人に慣れ親しんだものであると示唆している。

これまで、垂直型／水平型の他界観に関する先学の分類方法を検討してきたが、列記した研究者の間だけでも用語法や概念規定に違いが認められる。平井直房と荒川紘は他界構造を「水平／垂直」という語彙でとらえているのに対して、梅原伸太郎は「縦／横」という語彙を用いている。平井と荒川の間でも、水平の他界のとらえ方が異なっている。平井のいう水平の他界構造が「現世／常世」であるのに対し、荒川の場合は「伊勢／出雲」である。これらの違いを踏まえたうえで、本稿では、平井―荒川説にみられる枠組みを用いて「水平型／垂直型」という他界構造を措定して論考をすすめていきたい。

以下で考える水平型他界観とは、他界にいる先祖や死者と生者との関係が、横並びの関係にあつて、情愛で結ばれているというものである。その特徴としては、制度的というよりは自然発生的なものである。荒川の語を借りるならば、「馴染み深い感覚的な」ものであるということができよう。

一方、垂直型他界観とは、古代日本の神話構造や、あるいは仏陀や祖師を頂点とする仏教教団の構造等に見られるハイアラーキーな他界観、換言するならば上下関係を中心に構成された他界観であるをしたい。制度的な構造がこの他界観の特徴でもある。平井のいう垂直的三次元的世界観や荒川のいう垂直的宇宙論がこれに相当するものとしてとらえることが可能であろう。

次に、先祖観と本稿で考える他界観との関係について考察するにあたり、ここでは先祖観を二つに分類して考えてみたい。それは、

(1) 家父長制を背景とする、ハイアラキーな構造を持った先祖観

(2) 位牌に表象された先祖の記憶を生者がもち、親子関係にみられるような情愛を通して結びついた先祖観の二つである。本稿では、(1)の先祖観は垂直的な他界観に関連するものと考え、(2)の先祖観は水平の他界観的なものと考えたい。⁽¹⁸⁾

他界の分類の中でも山には特に注意が払われる必要がある。というのも、山は他界の水平性と垂直性とを併せ持った両義的な他界観としてとらえることが可能だからである。遠方にある山を見る場合、山は地平線の果てにあるものとして、水平性のもとでとらえられるであろう。一方、そびえ立つ山を間近で見るとき、垂直な感覚のもとでとらえられよう。遠方の山は穏やかに見えるのに対し、間近で見ると山は険しく映るのである。⁽¹⁹⁾このように山には他界の垂直性と水平性とを両義的意味を読みとることが可能であると思われる。橋本裕行は山の分類方法を次のように示している。

(1) 人々の生活領域の一部に取り込まれている「里山」と、里から望まれ人々の往来を拒絶し神観念をともなつた「心の内なる山」とを分類するもの。

(2) 平地の民にとつての山と、山の民にとつての山とを分類するもの。

橋本は、(2)の分類方法は、山の民の研究資料が少ないため今後の課題であるとしている。⁽²⁰⁾橋本の(1)の分類方法を用いるならば、前者が水平性のもとでとらえられる山に当てはまり、後者の「心の内なる山」が垂直性のもとでとらえられる山ということになるであろう。本稿では、山のもつ意味と象徴性を際立たせるため、山の意味を、日常生活とは連続しない山、すなわち橋本のいう「心の内なる山」に限定する。そして、その山がもつ威なる力を明

示するためにも、山の持つ垂直性に焦点を絞り論考をすすめたい。

仏壇と他界のシンボリズム

仏壇に凝縮された他界観を考察するにあたり、仏壇の金色の装飾が金を象徴し、仏壇の形状が山を象徴するといふ見解がある。⁽²¹⁾そこで、本節では、最初に金と山の二つに目を向けてみたい。

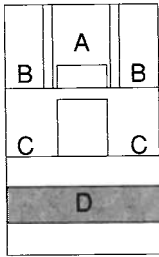
仏壇は大きく分けて、金の装飾が施された塗り仏壇と、そのような装飾がない唐木仏壇に分けられる。その普及率をみると、塗り仏壇が六三・一％であるのに対して唐木仏壇は一九・五％である。⁽²²⁾このことから、人々は仏壇には金の装飾が施されているもののほうを多く求めていることが解るであろう。井上鋭夫は金を山と関連づけて次のように述べている。

…信仰対象である聖なる山々は、本地たる仏菩薩が宿ると考えられた。しかるに仏菩薩は黄金であるから聖山または金山と称せられた。佐渡の北山が金北山とよばれ、吉野山が金峯山とされたのはほんの一例である。

(中略) この信仰対象である聖なる山が、すべて「カネ」(金・銀・銅・鉄)を産出したとはいえないとしても「金山」がすべて信仰対象であったことは十分に考えられる。修験者にとって「金」は財的価値よりも聖なる価値を持つものであり、仏であり光明であった。⁽²³⁾

出口衆太郎は富士信仰にも、金に対する信仰の要素があることを指摘している。⁽²⁴⁾金箔で装飾され金を模した真鍮の彫板が張り付けられて装飾を施された仏壇の形態は、金を聖なる価値として、宗教的なものとみとめて希求した民衆の観念の結晶であるといえよう。故に金山は民衆にとっての憧れと畏怖の対象、すなわち信仰の対象となったの

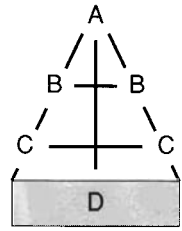
仏壇の概念図1



であり、民衆はその観念を仏壇に投影したとは考えられないであろうか。
次に仏壇と山の関係に目を向けた。仏壇についての多面的な全国調査をまとめた川辺仏壇組合の報告によると、高さが一五〇〜一八〇センチの大型仏壇の普及率は五五%以上であり、高さ一三〇センチ以下の小型仏壇の普及率は約三八%である。東京と大阪では、大型仏壇と小型仏壇の普及率はほぼ同じであるが、それ以外の地方では、例えば、名古屋でも大型仏壇の普及率は約六〇%、岡山・広島地区では六五%が大型仏壇である。この普及率は住宅事情の影響であると報告している。大型仏壇の中でも主力商品は、高さが一七〇センチ、幅は半間もしくは一間、奥行きが七〇センチくらいのものであり、実際仏壇を求めに来る人は、この大きさの仏壇を想定してきている。⁽²⁵⁾

キーティングの仮説によると、ものの空間的な位置関係は、宗教観念や社会階層におけるハイアラーキーを示す。⁽²⁶⁾ここでは、キーティングの仮説に依拠して仏壇をみることにしたい。仏壇に祀られているものの位置関係について、概念図を示すならば図1のようになろう。前述の主力商品である一七〇センチの高さの仏壇を例に取るならば、高さ約一一〇センチの位置に本尊(A)が祀られ、約九七センチの位置に脇仏(B)が安置される。約八五センチの高さに位牌もしくは過去帳(C)が置かれ、約六五センチの高さには香炉やローソク立てなど(D)が置かれる。Aは本尊であり、蓮華型の台座上にあることが多く、Bの脇仏よりも高い位置にある。Dの部分は生者が仏壇と接する部分である。この概念図をさらに抽象化してすと図2のようになるであろう。仏壇の本尊とそれを拝むものとの間には、AからDに至るハイアラーキーな象徴的構造があることがみてとれよう。この構造は、エ

仏壇の概念図2



リアーデのいう「中心」という概念に關係する⁽²⁷⁾。人が仏壇の前に正座したときに受ける感覚は、左右に広がる水平のものというよりは、むしろ概念図2でのA—Dという垂直性を持ったものであると思われる。それは、山の垂直性に対する人間の感覚に連なるものとしてみなすことができるであろう。エリアーデは、世界や人間の創造が、

中心的であると同時に超越的な頂点からはじまることを示しており、創造が上から下への垂直性のもとで行われる⁽²⁸⁾としている。またシュタインは、家父長制における先祖は、垂直的に天から来臨すると論じている⁽²⁹⁾。

仏壇にみられる象徴は、エリアーデのいう天と地とを結びつける世界軸をもったものであり、エリアーデの祭壇についての記述を用いるならば、仏壇は「俗的な空間、時間とは質的に区別される神秘的な空間、時間内に存在する微小宇宙となる⁽³⁰⁾」のである。日常生活が営まれる家の内に、聖別された「中心」を作り出すのが仏壇であり、須弥山に類似した構造を持つ仏壇は、エリアーデのいう宇宙山としての性格をもつものと考えられよう⁽³¹⁾。

仏壇が、寺院の本堂に置かれた仏像を安置する壇である須弥壇にその形態を負っている限りにおいて、仏壇は須弥山や浄土の象徴に連なるものであるという見解がある⁽³²⁾。

また、エリアーデによると、寺院や祭壇は、世界軸が貫いている場所であり、それは「聖山（仏教の場合、須弥山、メル山）」に比定され、聖別されたヒエロファニーのおこりうる空間であるとしている⁽³³⁾。シュタインによれば、東アジアの人々は、山のミニチュアを作ることによって、山のもつ宗教性を、居住空間に持ち込んだという⁽³⁴⁾。日本においては、須弥山の象徴が現実性を帯びた山として人々によって認識されてきた。それは例えば浄土としての立山や白山、妙高山であった。そのことから、新潟南部から福井に至る日本海側の地域において仏壇が民衆の仏具と

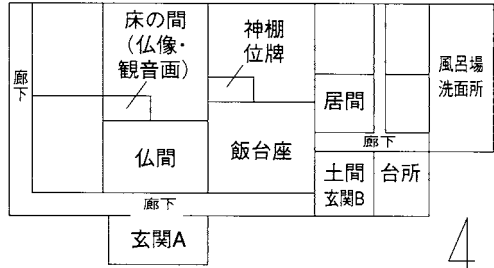
して人気を得て広がり始めたとされている。中野豈任はこれら霊山と浄土との関連を示唆している。⁽³⁶⁾ この地域における浄土信仰の深さもあって、蓮如の時代には講が発達し、講は真宗道場を生みだし、仏壇の流行の礎が築かれた。⁽³⁷⁾

以上のことから、立山や白山といった実際に見ることができ、容易ではなかったとしても山中に入ることが可能な宗教的な意義を持った山に、民衆は浄土を重ね、仏壇を聖山のミニチュアとしていたとみなすことができよう。久保田典弘は、日本人は浄土を自分たちの感性にあわせるために山中他界といった慣れ親しんだ他界観と浄土を重ね合わせることによって、浄土を「日本人の実感でできる身近な理想郷として具象化」⁽³⁸⁾したという。

調査報告——岩手県釜石市甲子地区の事例——

仏壇と位牌が象徴する他界観についての考察が、本稿の主題であり、この主題をより明確にするために、仏壇と位牌の安置場所が別々に設けられている事例に目を向ける必要があると思われる。そこで、筆者が一九九二年から調査している岩手県釜石市の甲子町野田地区の仏間を一つの事例として紹介したい。この地区の中で、宗教的権威と社会的権威を併せ持っているのが、「野田のオーヤ」と呼ばれる家である。この家の造りは、南側の門から入って、正面北側に玄関Aがあり、玄関Aから入って廊下を渡ってすぐの部屋に十八畳ほどの仏間がある。仏間の右側と左側には仏間と同じくらいの広さの部屋があり、三部屋が東西方向に並んでいる。この三部屋が家の中心部分を構成している。玄関は、前述の玄関Aの他には、東側の部屋のそばにもう一カ所玄関Bがある。玄関Aから入ることが許されているのは菩提寺の僧侶と特別な客人（古くは盛岡藩藩主の使者など）だけである。この仏間が、市販

「野田のオーヤ」の間取り図



□ 門 □

の箱型仏壇に相当すると考えてよいであろう。仏間の構成は、幅一間半の床の間に台が置かれてその上に本尊となる仏像が置かれ、その後方には観世音菩薩画の掛け軸が掛けられており、垂直的な空間構成を示している。床の間全体が仏壇として機能している。この仏間で本家・分家が参加する宗教的行事⁽³⁹⁾が行われる。そのような行事が行われるときは、参加者全員が正座をする。台の上に置かれた床の間の仏像の前には、供物を置くためのスペースがあり、そして読経用の机があって、その机のそばに僧侶が正座をして儀礼が行われる。本家・分家の人々はさらに僧侶から一メートル以上、本尊からは一・五メートル以上離れた場所に並んで正座をする。本尊や菩薩画を見るためには、僧侶の肩越しに見なければならぬ。

この仏間の東隣りの飯台座には神棚が祀られている。神棚の下の壁には、幅七〇センチ、高さ五五センチほどの大きな箱状にえぐられている部分があり、そこに位牌が並べられている。神棚が、畳から一八〇センチほどの高さにあるのに対して、位牌は一四五センチほどの高さにある。僧侶が位牌に対して読経する時や、当主夫人が朝夕水とお茶をあげる際にも、位牌に対しての礼拝は立ったまま行われる。毎日朝夕に水とお茶をあげたりさげたりすることを除けば、人が仏間に入ることとはほとんどない。仏間の西側の部屋は、葬儀の際に、死者の安置場所として用いられ、また、菩提寺で晋山式が行われる際の安下処として用いられるなど、きわめて非日常的な場合に用いられる。神棚と位牌が安置されている飯台座は、日常の生活空間として使われている。さらにその東側の部屋は、十

二畳の広さであり、主に居間として用いられている。その東側に台所がある。このように、東の部屋に移るにつれて、日常生活と密着した家の構造となっている。こうした家の造りは野田のオーヤの本家・分家すべてに共通してみられる。

野田のオーヤの位牌は、死者が出ると、自然木を削りだして一本だけ作られる。その位牌は葬送儀礼を通して用いられる。同地区の他の家では葬儀の際に白木の位牌を作り、四十九日までには仏壇の前に祭壇を設けてその位牌を拜む。四十九日に寺へ白木の位牌を納め、その際に戒名を漆塗りの位牌、あるいは繰り出し位牌と呼ばれる位牌の中の位牌札に書き換えてもらう。その際に寺院で「タマウツシ」「タマシイウツシ」等と呼ばれる儀礼が行われる場合がほとんどである。野田のオーヤでは、四十九日や一周忌、さらには三十三回忌などすべての供養儀礼において、葬儀の際に作った位牌が祭祀対象になる。野田のオーヤの漆塗りの位牌は、菩提寺が預かっている。形状は、集合位牌と呼ばれるもので、右から、初代、二代目、三代目と当主の戒名が、上段に、その下に当主夫人の戒名が記されている。大体、三回忌、もしくは七回忌の際に戒名が書き込まれる。

この事例から、本稿に関して重要な点をあげるならば、(一)この仏間は空間的な広がりを持ち、(二)この家の構造から、日常生活空間と仏間は隔てられており、(三)仏間においても、僧侶を招いて行われる儀礼の際には、人々と本尊の間に距離がある、という三点にまとめられるであろう。日常空間からの隔たり、仏間においても仏像まで距離があるという二重の隔たり、これらが聖的な感覚の源になっていると考えられる。

認知心理学の知見によれば、「大きさ」の感覚は奥行きに関係し、全体空間の枠組みによって規定されるとい⁽⁴⁰⁾う。奥行きとは、距離感や隔たりという言葉で言い換えることが可能であり、その隔たりこそが「他界を成立させる」⁽⁴¹⁾

と小松和彦は述べている。仏壇は奥行きをもった構造になっている。事例でみた野田のオーヤの仏壇の場合も床の間という奥行きをもった空間に掛け軸が掛けられ仏像が安置されている。仏壇や仏間は奥行きを持った空間構造を示し、聖的な距離感をもった場を形成するものとしてとらえることができよう。聖的な距離感をもった場とは、上述のように、エリアーデのいう聖別された空間に比定されるものであり、垂直性をもった聖山や宇宙軸との類似を呈示するであろう。

位牌と他界のシンボリズム

距離感をもったハイアラキーな垂直性の他界観を象徴する仏壇に対して、位牌はむしろ親・兄弟に対する感覚に近い自然発生的な水平の他界観に関わるものであると考えられる。ここでは、まず、位牌に関する象徴を検討したうえで、位牌と他界観の関わりについて考察をすすめよう。

位牌は、日本の場合、仏教の葬式の際に作られることが多い。にもかかわらず、仏陀との直接の関わりがそれほど強くないものとしてみなされがちである。というのも、仏陀の直接的な表象が位牌をめぐる信仰体系に含まれないと考えられるからである。佐々木宏幹は、「ホトケ」という語には、「タマ」の性格を示す面と「仏陀」を示す面とがあり、この状況を「ホトケの両義性」という語で表している。⁽⁴²⁾これによれば、位牌は、「ホトケ」の「タマ」の領域に関わるものであるということができよう。新谷尚紀は、位牌に対する僧侶による魂移しの儀礼はないとの報告をしている。⁽⁴³⁾しかし筆者の調査によると、前述のように、岩手県釜石市では「タマウツシ」「タマシイウツシ」などによばれる儀礼が僧侶によって執り行われており、このことから、位牌は、教理仏教や仏陀よりも「タマ」

の領域に関わるものといえるであろう。

また、佐々木は曹洞宗の葬儀の際に読誦される「覚霊」という語に着目し、仏教的に意味づけられた霊魂であるとして、その霊魂性が実体を発現するのは位牌や墓の魂入れの時であると論じている。

：精霊にたいして位牌や墓石を「体として」安住し、子孫の供養を受けて仏身となり、子孫を守るようにと呼びかけているのである。位牌や墓石は精霊が宿る体であり、宿り場であるとの観念が明瞭に表れている。⁽⁴⁴⁾

つまり、位牌を死者の霊魂が宿る体であると考えることが可能であることを、佐々木は示すのであり、位牌を死者の象徴と考えることができると思われる。また、オームスは、葬儀の際に二つの位牌が作られることから、

：一つは、最後に仏壇に安置されるものであり、他の一つは埋葬の時に墓に運ばれるものである。後の方の位牌は雨風にさらされ、遂には朽ちはててしまう。これは、地下でおこなわれている過程を非常に具体的な形で象徴している。墓の上の位牌は死者の体を象徴し、仏壇の位牌は魂を象徴すると推測ができる。⁽⁴⁵⁾

と述べており、墓所等に置かれて朽ちていく野位牌は死者の肉体を象徴するものであるとする。オームスも、また、位牌が死者を象徴するものであることを示している。⁽⁴⁶⁾

位牌の形態において着目すべき点は、多くの位牌の台の部分が蓮華型に作られていることである。現在売られている位牌のほとんどは、蓮華型の台がついており、蓮華型の台を持たないものはごく少数である。⁽⁴⁸⁾ 位牌が死者の象徴であり、それが蓮華型の台上にあるということは、蓮華座にあるのは釈迦・菩薩であるという仏教的な象徴の視座から鑑みて、死者がそのまま仏であると考ええる前提があったと推定される。ここから「死者＝ホトケ」観が位牌に反映されていたと考えられよう。前述のように、佐々木は、「ホトケ」とは「仏陀」と「タマ」の属性を有する

両義的存在であるとする点をさらに展開させて、「ホトケ」の概念は仏陀と祖霊と死霊の複合であるという仮説を提示する。⁽⁴⁹⁾ オームスによれば、生者の先祖に対する接し方は、両親や兄弟に対するものと同じである。⁽⁵⁰⁾ 「ホトケ」の両義性の考え方を敷衍するならば、垂直性の上方にある、いわゆる仏教的体系の頂点にある仏陀を象徴するのが仏壇である。それに対し、水平性のもとでとらえられる、すなわち、横並びの関係にあって「タマ」とのつながりをもったものとしての家族や親・兄弟という範疇のもとでとらえられるものが、位牌によって象徴される死者であるということができよう。佐々木のいう「タマ」の領域に水平性は関わっていると考えられる。

「大きさ」と「容易に移動できないこと」を特徴として空間を聖別する中心となる仏壇に対して、位牌の特徴としては、「大きさ」の点からも「重さ」の点からも、容易に持ち運びうるという点が仏壇とは異なっている。⁽⁵¹⁾ このことは、空間を聖別する仏壇によって、空間における個人の位置が決定される。すなわち、仏壇は空間の主要な構成要素であり、室内における空間的配置は仏壇によって決定され、そのうえで個人の位置が決定されるといえる。それに対して、個人と位牌とを較べた場合、位牌の大きさや重さの点からみて、あくまで空間の位置の中心的要素は個人であり、その個人によって位牌の空間における位置は決定されるのである。位牌は人間に空間的に従属すると言い換えることができるかもしれない。⁽⁵²⁾ いわば、仏壇が関わるのが部屋や空間であるのに対して、位牌は個人に関わるといえるのではなからうか。

前述の空間の従属性という点からすると、位牌は「からだという空間」(あるいは近空間 near space)とよばれる場にあるとみることができよう。⁽⁵³⁾ このことから、位牌は仏壇よりも個人の皮膚感覚に近いものと考えられる。皮膚感覚は拡張された自我であり、⁽⁵⁴⁾ この点で、位牌は、極めて私的なものとしてとらえることが可能であろう。つま

り位牌は遺された生者にとって、空間的にも心理的にも隔たりのない、正に「身近な」ものであるといえよう。橋本巽は「日本人にとっての位牌は、先祖そのもの、愛する故人そのものでさえある」と述べている。⁽⁵⁵⁾

仏壇と位牌に向けて発せられる発話に着目するならば、⁽⁵⁶⁾その内容の差異から、仏壇と位牌とが象徴するものが異なるといえよう。位牌に向けて発せられる言語は日常会話の範疇に含まれるものが多いと思われる。一方、仏壇の本尊に對して発せられる言語は、人智を超えた超越的なものに向けての祈りや、あるいは経文・經典といった範疇に含まれるものが多いと思われる。この点について、ロバート・J・スミスは、危機的な状況を除いて、位牌に表象される先祖に対する言葉遣いは日常会話の調子と何ら変わらないと報告している。⁽⁵⁷⁾

実際の距離感だけでなく心理的な距離感、つまり隔たりや奥行きによって聖的な感覚を生成するのが仏壇であろう。それに対して、死者への私的情愛を産み出すものになるのが位牌であると考えられるのである。ジンメルは、空間的に近接の状態にあることは親密さを示すと論じる。⁽⁵⁸⁾位牌のほうが仏壇よりも、心理的・空間的な意味で距離感が少ないということは、仏壇によって示されるものよりも位牌が象徴するものほうが親愛の度合いが強いということになるであろう。

仏壇の垂直性／位牌の水平性

死者にとつての仏壇は家を象徴するものであるという。一九九六年九月二二日付の朝日新聞東京版夕刊第四版には、阪神大震災で息子を亡くした男性が新しい仏壇を購入して「(息子の)家を買ったかと思っっている」と語る記事が掲載されている。また一九九三年八月に岩手県釜石市のS寺の檀信徒に對して対面調査を筆者が行ったと

き、位牌はあるがまだ仏壇がないという状況では、死者の「家がない」という答えが多かった。また、仏壇の購入は、一九九三年のデータ⁽⁵⁹⁾によると、四五%が新築の際に購入するという。このことから位牌が死者を象徴するのに対して、仏壇は、死者そのものの以外のもの、例えば、家という空間を象徴することが解るであろう。

心理学的な視点から、仏壇が家にあることによって死者を身近に感じ同じ居住空間を共有することができることを小此木啓吾は報告しているが、佐々木はさらに小此木の指摘を宗教的コンテキストへ敷衍し、遺されたものの悲哀の癒しの過程という点において、日本仏教が果たしてきた役割は大変貴重なものだったと評価する⁽⁶⁰⁾。それは、具体的には、初七日、四十九日といった儀礼であり、仏壇の存在であるとしているが、むしろ、それは仏壇そのものというよりも仏壇に納められた位牌にこそ重点が置かれるべきであると筆者は考える。朝起きると、仏壇の中の位牌に向かつて挨拶をし、食事をともにして、同じ空間に、生者と死者が一緒に暮らすという世界が形成され維持されてきたのである。つまり、仏壇を持つ垂直性から仏壇に対して距離感を感じながらも、位牌を通すことによって死者と生者との一体感が生まれるとみてよからう。

正面に正座すると仏壇自体は、垂直性を軸としたハイアラーキーな空間の印象を拝む者に対して与え、そこにある距離感から、聖的な感覚が生成される。他方、仏壇を背景として安置されている位牌は、ほとんどの場合、仏壇の概念図1・2からもわかるように、仏壇の本尊よりも生者に近い位置にあり、「私的情愛」⁽⁶¹⁾ともいうべき死者と生者との一体感の根源となつていふと考えられる。この死者と生者との関係は、偉大なる先祖や祖霊と生者の上下関係というよりは、むしろ横並びの関係にあり、この関係を他界観の水平性のもとにとらえることは十分可能であろう。

田中久夫は、「祖」という文字が日本に入ってきたときそれは母親の意と解されたが、律令制が導入されるにつれて、祖先に対する意識が高まり、父系の祖先を尊重する意識も併せて浸透し、その結果、山稜は宗廟のようなものであるという考えも生まれたとしている。⁽⁵²⁾ 本稿での語彙を用いて換言するならば、山のもつ垂直性は、家父長制におけるハイアラキーな構造に関係するといえよう。

結びにかえて

本稿を結ぶにあたり、従来の仏壇と位牌の研究史と本稿の仮説の関係について若干みておきたい。

仏壇と位牌の関係に着目するならば、一般に仏壇は位牌の置き場所としてみなされてきた。⁽⁵³⁾ 民衆は仏壇と位牌とを一つのセットとしてとらえている一方で、冒頭でみたように、多くの研究者は仏壇と位牌を別個に取り上げてきた。しかし従来の研究では、位牌と仏壇とを別個に取り上げながらも、それぞれの意味や象徴・機能をみいだしてこうとする研究は少なかったと思われる。今後は、仏壇と位牌とを明確に峻別する一方で、両者を複眼的に考察していく視座が必要であろう。佐々木は次のようにいう。

仏壇信仰の重要性は（中略）、仏（本尊）とホトケ（先祖）とが共存・共生している点にある。それは世界宗教と民俗宗教との提携であり、普遍性と地域性との連帯であり、仏陀と人間との連体を示している。ところが実際の仏壇信仰においては、仏とホトケとの有機的關係が十分に理解されず、両者はただ「ほとけ」なる共通の名称においてのみ関係づけられているにすぎないのではなからうか。⁽⁵⁴⁾（傍点筆者）

佐々木は仏壇信仰の構成の要点を「ほとけ」という語の両義性に求めているが、仏壇は一般に位牌の置き場とみな

されている。その点を考慮に入れるならば、更なる「有機的關係」の理解には、仏壇の本尊と位牌、あるいは仏壇の象徴と位牌の象徴との関係に目を向ける必要があると考えられる。

そこで、本稿では、他界観の分類方法を検討し、その上で、仏壇と位牌が他界観とどのように関わってきたかを見てきた。本稿を貫いているのは、平井―荒川説に則ったハイアラーキーな聳立するイメージの垂直性と、感覚的な馴染み深い横並びの水平性という視点であり、この視点をを用いて論考をすすめてきた。本稿の考察は、仏壇は他界の垂直性を象徴し、位牌が他界の水平性を象徴するという仮説によるものでもあった。ラポポートは、究極的に聖なるものは、現実性や俗的な部分を含まないハイアラーキーな側面があり、そこで聖性の理想を具現化するための自然発生的な側面が宗教現象には認められるという⁽⁶⁵⁾。ラポポートの説を仏壇と位牌に敷衍するならば、仏壇についての信仰、厳密には、仏壇の本尊に対する信仰は、ある意味において仏教的理想であり、位牌はその理想を具現化する自然発生的な装置としてとらえることもできよう。

すなわち、仏壇に映し出されている垂直性の他界は制度的であり、民衆から離れた他界であつたかもしれない。しかし、民衆が本来もつていたと考えられる水平の他界観の感覚を位牌という装置に付け加えることによって、制度として与えられた垂直の他界観を容容させて、民衆は自らのものにしていったと考えられる。換言するならば、水平の他界観が中心ではあるが、垂直の他界観と共に相補的に作用することによって、日本人の他界観に対する欲求が満たされてきたのであり、この相補性によって、民衆は自分たちの他界観を豊かなものにしてきたといえよう。

注

- (1) 佐々木宏幹「宗教人類学の流れと現在」(佐々木・村武精一編『宗教人類学』新曜社、一九九四年)、一頁参照。
- (2) 森岡清美『現代社会の民衆と宗教』評論社、一九七五年。
- (3) 大河直躬『すまいの人類学』平凡社、一九八六年。
- (4) 竹田聰洲『竹田聰洲著作集第六卷 日本人の「家」と宗教』国書刊行会、一九九六年。
- (5) 佐々木宏幹『仏と霊の人類学』春秋社、一九九三年。
- (6) 近藤豊・仏具大事典編集部『仏壇』(『仏具大事典』岡崎讓治監修、鎌倉新書、一九八二年)、森隆男「仏壇」(福田アジオ・新谷尚紀・湯川洋司・神田より子・中込睦子・渡邊欣雄編『日本民俗大辞典』下、吉川弘文館、二〇〇〇年)などによる。
- (7) 中込睦子「位牌分けと祖先観——群馬県中之条町寺社原の位牌祭祀」(『国立歴史民俗博物館研究報告』四一、国立歴史民俗博物館、一九九二年)など。
- (8) 跡部直治「位牌」(『仏教考古学講座』2「塔婆編」、石田茂作監修、雄山閣出版、一九七〇年)など。
- (9) 五来重「葬と供養」東方出版、一九九二年など。
- (10) 坂田知己「先祖供養具」(前掲注(6)「仏具大事典」、加地伸行『沈黙の宗教—儒教』(筑摩書房、一九九四年)、石川力山「戒名」(『日本の仏教 第六号』法蔵館、一九九六年、二二—二頁)、新谷尚紀「位牌」(福田アジオ・新谷尚紀・湯川洋司・神田より子・中込睦子・渡邊欣雄編『日本民俗大辞典』上、吉川弘文館、一九九九年)、佐々木孝正「真宗大谷派」(『葬儀大事典』藤井正雄監修、鎌倉新書、一九八〇年)。
- (11) 佐々木、前掲注(5)、七七—八頁。
- (12) 宮家準『宗教民俗学』東京大学出版会、一九八九年、三七三—八三頁参照。さらに宮家は他界の時間的分類を示している。
- (13) 平井直房「日本人の宗教1」(岸本英夫編『世界の宗教』大明堂、一九六五年)、二〇九頁。
- (14) 荒川紘『龍の起源』紀伊国屋書店、一九九六年、二五—三頁。
- (15) 梅原伸太郎『他界』論』春秋社、一九九五年、三〇頁。
- (16) 佐々木宏幹・鎌田東二『憑霊の人間学』青弓社、一九九一年、五六頁。
- (17) 同前、五九頁。
- (18) 詳しくは矢野敬一「記憶と祖先観念」(『日本民俗学』二二三、日本民俗学会、二〇〇〇年)を参照。
- (19) 新田博衛「繪書に映った日本人の他界観」(久野昭編『日本人の他界観』国際日本文化研究センター、一九九四年)、一一九—

二〇頁。

- (20) 橋本裕行「弥生人と山」(『季刊山の考古学』第六三号、雄山閣出版、一九九八年)、二四一―七頁。
- (21) 八田幸雄『墓と仏壇の意義』東方出版、一九九〇年参照。
- (22) 『全国仏壇仏具小売市場総覧』鎌倉新書、一九八五年による。
- (23) 井上鋭夫『山の民・川の民——日本中世の生活と信仰』平凡社選書、一九八一年、一〇四頁。
- (24) 出口衆太郎「富士山観気巡礼」(『季刊仏教——特集「聖地」』法蔵館、一九九五年)、六四頁。
- (25) 前掲注(22)に同じ。
- (26) Elizabeth Keating, "Moments of Hierarchy: Constructing Social Stratification by Means of Language, Food, Space, and the Body in Pohnpei, Micronesia," in: *American Anthropologist*, Vol. 102(2), 2000, p. 303.
- (27) ミルチャ・エリアーデ『エリアーデ著作集第四巻 イメージとシンボル』(前田耕作訳) せりか書房、一九七四年、七〇頁。
- (28) 同前、七二頁。
- (29) Rolf A. Stein, *The World in Miniature: Container Gardens and Dwellings in Far Eastern Religious Thought* (Stanford, Stanford University Press, 1990), p. 201.
- (30) エリアーデ、前掲注(27)、六五頁。
- (31) 同前、六九頁。
- (32) Adrian Snodgrass, *The Symbolism of the Stupa* (Delhi, Motilal Banarsidass, 1992), p. 263.
- (33) ミルチャ・エリアーデ『エリアーデ著作集第三巻 聖なる空間と時間 宗教学概論3』(久米博訳) せりか書房、一九七四年、六六一―七頁。
- (34) Rolf A. Stein, *op. cit.*, pp. 175-6.
- (35) 時代は異なるが、参考までに、現在のデータを示す。寺院数、信徒・信者数でも門徒が多い富山・石川・福井エリアの仏壇の推定普及率は、それ以外の地域が五〇〜七〇%であるのに対して、八〇%近くに達している。また特徴的なのは、唐木仏壇の需要が五%程度なのに対し、金仏壇の需要は九五%近くにまで達していることである(前掲注(22)に同じ)。
- (36) 中野尙任『忘れられた霊場』平凡社、一九八八年、二〇四―一八頁。
- (37) 一般に「門徒の仏壇」として知られているが、特にこの地域で仏壇が流行した背景には、蓮如時代の講の発達があり、講の当番にあたった家は道場や寺院の代わりを果たす必要があったって大きな仏壇が設けられたと由来重は『日本人の死生観』(角川書店、

- 一九九四年、一九九頁)で論じている。
- (38) 久保田典弘「日本人の浄土」(『季刊仏教——特集「来世の探求」』法蔵館、一九九七年)、一一五頁。
- (39) 野田のオーヤで行われる仏教的儀礼の代表的なものとしてはハルゲトーと呼ばれるもの(春祈禱・菩提寺の僧侶が野田のオーヤを訪れて、新春の祈禱を行うもの)、それ以外の宗教的なものとしては、同敷地内にある稻荷社と竜神社への祭祀があげられる。
- (40) 野澤晨「恒常性」(乾敏郎編『認知心理学——知覚と運動』東京大学出版会、一九九五年)、五四―六三頁。
- (41) 小松和彦『神々の精神史』講談社、一九九七年、二二〇頁。
- (42) 佐々木宏幹『神と仏と日本人』吉川弘文館、一九九六年、一四四頁。
- (43) 新谷尚紀『両墓制と他界観』吉川弘文館、一九九一年、一八五―一六頁。
- (44) 佐々木、前掲注(5)、二九頁。
- (45) ヘルマン・オームス『祖先崇拜のシンボリズム』弘文堂、一九八七年、六八―九頁。
- (46) 同前、六八―九頁。
- (47) 東京周辺に多くの支店をもつ仏具店翠雲堂の二〇〇〇年度版カタログによると、紹介している位牌十八種類中、台の部分に蓮の花のモチーフがみられるものは十三種類ある。
- (48) 前掲注(32)に同じ。
- (49) 佐々木、前掲注(42)、一四四―五頁。後に、佐々木は「ホトケ」という表記を「ほとけ」に変えている。
- (50) オームス、前掲書、一一七頁。
- (51) 秋山正美は、位牌の特徴として「持ち運びに便利」であることを挙げている(『仏事・仏具ハンドブック』藤井正雄監修、雄山閣出版、二〇〇〇年、三三七頁)。
- (52) 同前、七六―七頁参照。
- (53) 佐々木正人『からだ―認識の原点』東京大学出版会、一九八七年、五八頁。
- (54) アブラム・A・モル、エリザベト・ロメル『空間の心理学』法政大学出版局、一九八三年、九〇頁。
- (55) 橋本巽『祖先崇拜と日常生活』いのちのことば社、一九五八年、二二頁。
- (56) E. Thomas Lawson and Robert N. McCauley. *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture* (Cambridge, Cambridge University Press, 1990), p. 79.

- (57) ロバート・J・スミス『現代日本の祖先崇拜』御茶の水書房、一九九六年(新版)、二一六―一七頁。
- (58) ゲオルク・ジンメル『社会学 下巻』(居安正訳)白水社、一九九四年、二四二―四頁。
- (59) 霊園情報編集部「知って得する仏壇・仏具の買い方大研究」(『季刊霊園情報 一九九三年冬号』サンマーク出版、一九九三年)、一九頁。
- (60) 佐々木、前掲注(42)、一五一―一二頁。
- (61) スミス、前掲書。第六章「私的情愛の領域」が、私的情愛と位牌の作成に関する問題の議論にあてられている。
- (62) 田中久夫「祖」の意味について」(石川利夫・藤井正雄・森岡清美編『生者と死者——祖先祭祀』三省堂、一九八八年)、二二頁。
- (63) 森隆男は「仏壇は住居内において位牌を納める施設」であると述べている(前掲注(6)、「仏壇」『日本民俗大辞典』)。
- (64) 佐々木、前掲注(42)、一七七頁。
- (65) Roy A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge, Cambridge University Press, 1999), pp. 275-6.

(付記) 本稿は大島記念宗教学宗教学研究助成基金による研究成果の一部である。

書評と紹介

長谷正當・細谷昌志編

『宗教の根源性と現代』（全3巻）

晃洋書房 A5判 各巻三五〇〇円

第1巻 二〇〇一年三月三〇日刊 二九四頁

第2巻 二〇〇一年七月二〇日刊 三〇一頁

第3巻 二〇〇二年五月三〇日刊 二九〇頁

土屋 博

『宗教の根源性と現代』と題された全3巻に及ぶ大部の論集を前にして、何よりもまず、これらをひとまとめに批評することは至難の業であり、「無謀な試み」に限りなく近いのではないかと感じざるをえなかつた。一見したところ、各巻でとりあげられているテーマも方法もきわめて多様であり、さらに言うならば、論文の完成度にもかなり大きなひらきがあるように思われたからである。しかしながらこの論集は、現在の京都大学を拠点とする宗教研究者たちの総力をあげた労作であり、その意味で、日本の宗教学の歴史におけるひとつの里程碑にもなるものであるから、このさいでできる限りこれらを総括的に評価しておくかなければならないとも考えられる。そこで、無理を承知の上で、あえてこの難題ととりくんでみることにする。したが

って、以下個別の論文について論評する場合にも、評者の関心はたえず論集全体にわたって通底する研究上の特質へと向けられているのである。

まず、この論集の編者が企画のねらいをどのように考えているのかをおさえておく必要がある。「刊行にあたって」（i-iv頁）に述べられているところによれば、問いの出発点は、表題にも示されているとおり、「現代」にある。編者は現代社会の特徴を「大量生産大量消費という経済システム」としてとらえ、それを「宗教が不在というよりは、むしろ死亡した世界」と見なす。そしてその中から「現代における宗教の可能性」を見出そうとするのである。表題にある「宗教の根源性」が多分それに通じる。編者は一方において、「現代の徹底した世俗化社会の構造とその由来」を問いながら、「人間存在の根源において働く情動の次元」へ目を向けようとしているように見える。しかしまさしくここから、方法をめぐる困難な問題が生じてくる。編者は本書の基本的方法を「宗教哲学」とし、「現代の社会において生きて働く思想」として宗教を論じようとしているが、社会的問題や情動の次元までもこの方法の射程内に入れる手続きは必ずしも自明ではない。さらに、「哲学を超える宗教の意義」を宗教哲学として論じるというのも、なかなか難しい課題である。おそらくそのあたりの論点が、最後に本書を総括的にとらえかえすにあたっての鍵となるのであろう。

そこでさしあたり、全体的な見通しを得るために、全3巻の構成に目を向けてみよう。各巻はそれぞれ三つの部から成っており、一つの部には五つないし六つの章が含まれている。執筆

者は全部で四八名に達し、まさに「総力をあげて」という感じである。各部の表題を一覧すると、第1巻は「ことばと宗教」・「身体と宗教」・「癒しと宗教」、第2巻は「宗教と構想力の問題」・「宗教と超越」・「宗教と社会」、第3巻は「現代の諸思潮と宗教」・「宗教の現代」・「現代における宗教の可能性」となっている。これらの表題の間には、何か有機的な関連が見られるであろうか。確かに相互に無関係ではないし、重なり合う部分もあるが、全体を統合する視点は、これらを一見したところでは見えてこない。そうであるとすれば、各部に配置された諸論文を個別的に検討しながら、問題意識や方法の共通点をさぐり出していくしかない。これは困難な作業であるが、想像力を働かせつつ多少強引に切り分けてみることにしよう。

第1巻第1部「ことばと宗教」は五つの章から成っており、その内容は全巻を通じて最も充実しているように見える。したがって、これらをやや詳しく検討することによって、全体像をつかむ何らかのきっかけが得られないかどうか試みてみよう。

第一章「自己の発見と物語」(杉村靖彦)は、圧縮された文体のうちに、現代の哲学と文学における物語論をとらええし、そこから新しい宗教論への通路を切り開こうとしている。そのさい手がかりとして引用されるのは、坂部恵、藤井貞和、ポール・リクール、ハンナ・アーレントなどであり、特にリクールの「物語的自己同一性」に「他者」の視点を入れ、「他と区別される唯一の《誰》の本来触知しえない現れ」(アーレント)として物語を理解するという方向を選びとる。それによつ

て、物語を「全体をとらえる図式のようなもの」にする物語論の趨勢をおさえながらも、「物語る者」を見ない不徹底さを指摘する。そしてその中から、「他者への終わらなき呼びかけ」という相のもとで、物語への新たな思索が立ち上がってくる。ことが期待されている。それは「記憶する魂の営み」と結びつけられるが、この点はまだ十分に展開されていない。おそらく宗教の問題は、「記憶と超越の繋がり」が明らかにされたところから出発するはずであり、その意味でこの論文は、そこへいたる足場をかためるものなのであろう。

第二章「歴史と物語——阿闍世コンプレックス論の生成——」(石田文昭)は、表題に「物語」を掲げてはいるものの、いわゆる物語論ではなく、特定の物語(ここでは阿闍世物語)が歴史的・文化的状況を反映しながら変容する有様をとりあげる。すなわち、仏教の教典に由来する阿闍世物語が、近代日本において、精神分析家古沢平作の手で再構成され、「阿闍世コンプレックス論」として提唱されたのであるが、著者はそこに三つの契機を見出そうとする。それらは、近角常観からの影響、母子像に関する無意識的な欲求、ジャータカに描かれた新たな阿闍世物語の読解の三つであり、このような契機が働く背景には、現代の精神的潮流のひとつが存在すると考えられる。すなわち、伝統的な救済宗教から心理療法へ、あるいは、救いから癒しへと向かう流れがそれである。ここでは、特定の宗教的伝統に根ざした物語の歴史の変容が、現代宗教学でしばしば用いられる仮説によって説明されており、その手法は第1部の他の章に見られるような哲学的探究とは異なる。この場合

「宗教の根源性」は、人間存在そのものの根源というよりも、むしろ宗教の歴史的形態を越えたところに求められていると言えよう。

第三章「ことばの創造性」(氣多雅子)は、再び哲学的方法に立ちもどり、「ことばの創造的な働き」を「宗教の事柄」としてとらえなおそうとする。ことばをめぐる哲学的考察にあたっては、リクールとマルティン・ハイデッガーが引用され、宗教のモデルとしては浄土教が想定されている。著者によれば、リクールとハイデッガーの間には、「哲学的言述と詩的言述の捉え方の違い」があり、それは「ことばの創造性をどこに見出すか」ということの違いにほかならない。ハイデッガーは、われわれの「存在の境位を変革するもの」としてことばを理解する点では評価されなければならないが、そのさい「ことばの内包するダイナミズム」は、「ことばがことばになる力動性」にとどまる。それに対して、リコールの考えるダイナミズムは「意味生成の力動性」である。そのようなことばの創造的な働きを宗教の場面で具体的に現わしているのが、「念仏という宗教のことばのあり方」である。しかし、この事例を受け入れるとしても、ことばの創造性を「宗教の事態」・「宗教的事象」にまで一般化するためには、さらに多くの説明の連続が必要となってくるのではないであろうか。

第四章「詩と宗教」(神尾和寿)は、詩的言述と宗教とを関係づけようとする問題意識を前章と共有しているが、本章はハイデッガーとルートヴィヒ・ウィトゲンシュタインを手がかりとして、日常的言語の限界を説くところから出発する。著者に

よれば、詩や宗教の言葉の可能性は、日常的言語とは決定的に無縁な方向へ求められる。つまりここでは、「語り得ないもの」・「思考し得ないもの」がかかわっているのである。それは、「日常性から断絶される瞬間の出来事」としての「不安」と結びつく。詩の言葉と宗教の言葉は、「(有限性の自覚)の極にて具体的な何らかの絶対者と出会うか、それとも出会わないか」という「経験内容の質」において相違するが、他面相互に補い合うところがあると、著者は考える。このような論述は、「宗教」と呼ばれてきた人間の経験を大きく概念的に把握する点では、確かにわかりやすいが、これを現実の宗教現象にそくしてどのように展開するかが宗教学の本来の課題なのではないかと思われる。

第五章「言葉と他者——証しとしての言うこと——」(長谷正堂)は、意識的に京都学派の伝統をふまえて宗教の問題に迫ろうとした力作である。おそらく本章が、この論集全体のねらいを最も明確に示唆しているであろう。著者の論述を導いているのは一貫して西田幾多郎の思索であり、これを補強する形で、日本人では西谷啓治・上田閑照が引用され、さらに具体的宗教集団との接点として曽我量深が引き合いに出される。しかし、著者が実質的に最も深く依拠するのはエマヌエル・レヴィナスである。「西田や西谷の思想はハイデッガーとレヴィナスの二つの方向を同時に含んでいる。そこに西田・西谷の哲学の豊かさと独創性がある。現代における西田や西谷の哲学の創造性を捉えるためにはこの二つの方向を共に掘り起こすことが必要である」という記述には、著者が自らの課題と見なしている

ことが簡潔に言い表わされている。著者の理解では、西谷の言う「内在的超越における自己と他者との関係の独自性」(「逆対応」)は、「顔」や「痕跡」をめぐるレヴィナスの思想に相通する。レヴィナスは、「言うこと」には「言われたこと」によって汲み尽くされない剰余が秘められていると考えており、その剰余は、他者つまり無限にかかわる主体の「実直さ」・「真摯さ」であり、対象として主題化されない。他者に責任を負いつつ「われここに」という形で自己を把握するところによれば(本章では「言葉」と記されているが、両者を区別する必要性はないようである)の根源があり、西田はそれを「自覚」と呼んでいたと、著者は結論づける。本章の発想においては、哲学・倫理学と宗教学との間には、対象や方法の区別は存在しない。また、宗教と宗教学との境目も明らかではない。このように問題をその「根源性」にまで掘り下げながら、ひたすら考えぬくというのが、著者が受け継いだ伝統なのであろう。

「ことば」は宗教現象の不可欠な要素であり、現代思想の中心的テーマでもあるので、第1巻第一部は「宗教の根源性と現代」という基本的問題設定になじみやすい。ところが、これに続く各部の表題は、三つの巻を通して、必ずしも体系的・組織的に構成されているわけではなく、「宗教の根源性と現代」との関連における必然性も、一見したところ自明ではない。また各部に収められた論文の中にも、どうして他の場所ではなくてそこにおかれているのかを説明しにくいものがある。要するにこれらは、各自の関心に基づいて書かれた論文の集積に、大き

な枠組をかぶせて、その中で若干の区分をしたものと見なされるべきであろう。もちろん各人によってとりあげられた問題は、宗教学研究へのアプローチとして妥当性を有しており、これらの研究者たちの関心がどこまで広がりをもち開かれているかを、全体として表わしていると言えよう。

第1巻第II部で扱われる「身体と宗教」という主題も、とりあげ方如何によっては現代哲学の問題に通じるが、ここではそのような「身体論」への言及はあまり見られない。そうであるとすれば、これは「儀礼論」として展開するのが最も適切であることになる。その意味で第II部の主題に正面から応えているのは、第一章「祈りと巡礼」(棚次正和)と第四章「祀りと儀礼」(中村生雄)であろう。しかしながら興味深いことに、これら二つの論文は、儀礼のとりあげ方において問題意識と方法を異にするように見える。ひとこと言えば、前者は儀礼を理念的なものへ還元していく方向をとり、後者はあくまで儀礼を人間生活の実態との関連で歴史的におさえようとする。

第一章の論述の前提には、「祈りは特殊な人間によって為される特殊な行為ではなく、およそ人間の自然本性に基づく行為である」という認識がある。ここでは、「祈り」ということばでイメージされてきた宗教的行為はどの宗教伝統にも存在し、共通した意味をもつと考えられている。したがって、その行為を表現する外国語を翻訳するにあたって、日本語の「いのり」が用いられたことも、意味の屈折よりもむしろ概念の拡充として理解される。そのような発想に基づいて、巡礼も祈りと結びつけられる。「祈りは人生の瞬々刻々における死と再生」・「巡

礼は過去の人生の総決算としての死と再生」であり、いずれも「いのち」の更新にかかわる事柄である。そうなれば、祈りも巡礼も「人間存在の根源」につながるものとなり、「ことば」とも重なり合う。それに対して第四章は、「気多大社鵜祭における〈神饌〉と〈放生〉を手がかりに」という副題に示されているように、現存する資料を手堅く分析していくすぐれた宗教民俗学的考察である。著者によれば、気多大社の鵜祭は、「外来宗教としての仏教がかかげた生類への慈悲の思想が、土着的な生贖儀礼の形成を換骨奪胎して新しい人と動物の関係を探りだそうとした貴重な試み」であった。しかし著者は、その事実を指摘するにとどまらず、祭で語られることから、「辺境において日々の殺生の罪業に心を脅かされる山野河海の住人すべにたいする慰藉と免罪のメッセージ」を導き出そうとする。宗教集団の論理だけではなく、現実の社会生活の論理にも目を配りながら儀礼を読み解くというのは非常に重要な視点であり、この論集の中では独自性の点で際立っている。

第1巻第III部「癒しと宗教」になると、各章を有機的につなぐ方法論はますます見えにくくなる。そもそもこの「癒し」という流行の概念は、厳密な方法にはなじまず、あいまいな現実をさしあたりありのままにおさえておこうとする仮の概念であるがゆえに有用なのであるから、ここでもそのつもりで読んでおもしろくない。確かにこれは、扱い方如何によつては、今日の宗教研究における最先端の領域にもなりうるが、そのためには、もう少し異なった角度からの探究も必要になるであろう。「癒しと宗教」という主題が今後の可能性にかける流動的なも

のであることをふまえれば、ここでは第二章「意志の破綻と自己肯定」（脇坂真弥）の論述がそれなりに新鮮である。これは、アルコール依存症という人間の具体的事例にそくして癒しの問題を考えようとするものであり、罪とか救済とかの教理的な概念にはふれず、また、伝統的宗教集団によりそつて癒しを扱うという手法もとらない。著者は、アルコール依存症からの回復にあたっては、「隠された素晴らしい自己の発見でもなく、ましてや病気の自己への愛着でもない『自己肯定』の可能性」が重要であると考える。そこで必要なのは「私」の苦しみに対する極端なまでの誠実さであり、「この『私』の苦しみに対して『私』だけに現れる神」こそが求められなければならないのである。この論文は特殊な事例をとりあげているように見えるが、意外に真直に現代宗教の問題に入ってきているのかもしれない。

第2巻は、第I部「宗教と構想力の問題」・第II部「宗教と超越」・第III部「宗教と社会」から構成されているが、各部に収録された論文を見る限り、この構成の論理もあまり明白ではない。「人間存在の根源において働く情動の次元」へ目を向けるという本書のねらいからすれば、第2巻の力点はやはり第I部におかれているようにも思われる。しかし、第I部の表題に直接対応する内容をもっているのは、厳密に言えば、第一章「仮構」としての構想力（細谷昌志）のみで、その他の章は、構想力の問題にふれはしても、それに立ち入るまでにはいっていない。その第一章は、構想力を「対象の現前なしにも

端的に形像を産出しうる能力」、「人間存在の根源に深く関与してくる行為的・実践的な事柄」としておさえ、ここから宗教の問題への通路を見出そうとする。著者はイマヌエル・カントやアンリ・ベルグソン、特に後者の言う「仮構機能」・「純粹持続」などの概念を手がかりとして構想力をとらえなおすが、そのさい、西田や三木清によつて切り開かれた京都学派の地平をも忘れてはいない。それによつて、ベルグソンの説にとどまらず、構想力を「形の論理」としてとらえることになる。三木はそこから神話や制度のような「社会的身体」を問題にし、その根底にある「技術」に目を向けていたのである。第1巻でふれるようにふれられなかった哲学的身体論は、これを受けて展開された方がよかつたのかもしれない。

第2巻第II部と第III部は、「超越」と「内在」という図式に従つて区分されたものであろうか。そのようにも見えるが、必ずしもそれで説明できないところもある。とは言え、第II部の第一章「語りえないものとしての神」（藤田正勝）、第二章「自己と世界」（美濃部仁）は、西田の哲学を扱つたものとして興味深い論述になっている。第一章は、西田が否定神学、特にスコトウス・エリウゲナの「創造もせず、創造もされない自然」という神概念へ強い共感を示し、また、マルティン・ルターの「隠れた神」に言及しつつも、「我々を包む神」にこそ「真に絶対の神」を見出そうとしていたことに注目する。そして人間が神について語るとはどういうことかを、何人かのキリスト教神学者の思想にそくして考えていき、「非神秘化」を説くリクールの象徴論の中に一つの解決の方向をさぐるうとする。それ

に対して第二章は、さらに集中的に西田の思想に肉迫し、ルネ・デカルトとの比較においてその哲学上の功績を明らかにしようとしたレベルの高い論文である。著者によれば、西田とデカルトの見ていたものは実際にはさほど異ならないが、西田の独自性は「自覚のなかにふくまれる矛盾をそれとして取り出し、その矛盾が自己に本質的なものであることを明瞭に述べた点」にあり、それが西田の「覚悟」であつた。西田の立場から宗教の事柄を考えるとどうなるかは、本書を貫く基本的問題意識であるが、この章の論述は、明快さという点でかなりすぐれたものではないかと思われる。

第2巻第III部には、さまざまなテーマが混在している。「宗教と社会」という表題を理論的に受けとめようとしているのは、第一章「科学としての宗教、救済としての宗教」（嶋田義仁）であり、ここでは本論集には珍しく、近代宗教学の学説史にそつて議論が展開されているが、いよいよ「人間の社会性」を宗教との関連で論じようとする段階で紙幅が尽きた感がある。宗教哲学にも目を向けながらこれをどう扱うかは重要な問題であるので、今後の続篇が期待される。それに対して第二章「暴力と聖性」（岩本光悦）は、「暴力と聖性は不可避的に関係し合い、したがつて両者は相補的構造を形成するとの立場」を主張すべく、「若きヘーゲルの思索の消尽点」を浮かび上げらせようとする試みである。問題の設定は斬新で興味深く、確かに「宗教と社会」という表題を言い換えた設定の仕方と見なすことも可能であろう。ところが、第三章「回心と洗脳」（吉永進一）にいたると、かなり大きく雰囲気が変わる。この論文

は、今までも時折見られた近代宗教学の流れをくむもの一つで、心理学的な宗教研究を旨としている。ここでは具体的に「宗教と心理学においてマインドコントロールとその類似概念が、どのような評価を受けたか」を、回心論、洗脳・マインドコントロール論、トラウマ論という流れをたどりながら解明しようとする。その結果、「救済と心理的な変容という点では、心理療法はかつてのリバイバル宗教が占めていた地位をかなり奪った」が、「科学的な装いのせいで救済はかなり歪んだ形となってしまった」と判断する。学史史の理解は的確であり、結論にも説得力があるが、それだけにこの論集の中では、宗教哲学的研究との接点をどこに見出すかが問われざるをえないであろう。

第3巻は、各部の表題を見る限り、すべて「現代」に焦点を合わせて編集されている。ところが、現代の急速な社会的変容もしくは現代思想の動向を、現実によくして見すえながら議論を展開する論文は実はさほど多くない。幾人かの現代の思想家あるいはマイスター・エックハルトが引用されるが、彼らの思想は、現代社会と宗教を説明するための出発点というよりも、しばしばそれ自身が考察の対象となっており、議論はその段階にとどまっている。

第3巻第1部の表題は、「現代の諸思潮と宗教」であるが、この「と」の意味をどのように理解するかによって、課題設定の方向が大きく変わってくる。それは要するに、宗教とのかかわりにおいて「現代」を考えようとするとき、どのような思想

をとりあげることである。はじめから宗教概念との調和を予想するような形でのみ問いが立てられる場合には、そこに「現代」的意義を見出すことは困難であろう。現代と宗教の問題を適切に定位するために有意義な手法は、どちらかと言えば「宗教批判」の動機を中心において現代の諸思潮をふりかえることではないかと思われる。その意味から第1部の中では、第一章と第二章が注目に価する。

第一章「精神分析と宗教のあいだ」(安藤泰至)は、ジクムント・フロイトの最晩年の著作『人間モーセと一神教』を、現代の精神分析の状況を視野に入れて再評価しようとするものである。著者によれば、フロイトはこの著作を通じて、ユダヤ精神の伝統と自らが生み出した精神分析との関係を明らかにしようとした。それは、「精神分析がフロイトの言うような意味で『宗教』化してしまうこと、断念を説く使者ではなく『慰め』を与える装置となってしまう危険性」を意識していたからである。そして現代の状況を見ると、フロイトの予言どおり、精神分析を含めた深層心理学は、「今日の『心理学化されたセラピー社会』における一種の擬似宗教」となってしまった。フロイトにとつては、「宗教は精神分析の最大の仮想敵であり、精神分析の知は宗教という人間文化の壮大な企てのからくりを暴き、それに最終的な死刑判決を言い渡すものとしてとらえられていた」のである。確かに「癒し」をめぐる現代流行の議論も、フロイトが見つめていたところを一度通過する必要があるように思われる。

第二章「隷属から解放へ」(大越愛子)も、フェミニズムの

立場からの既成宗教批判である。フェミニズムにはさまざまな流れがあるが、「フェミニスト宗教哲学に向けて」という副題が著者のねらいを示している。著者が親近感をいだいているのはジュリア・クリステヴァやメアリ・デイリの理論であり、前章との関連で言えば、クリステヴァとのつながりで、精神分析にも一定の評価が与えられていることは興味深い。「フェミニスト宗教哲学」なるものの実質的内容はまだ見えてこないが、

その今後の課題は、「他者の自我を融解さすことで、自己の中へと他者を呑み込み、彼らを恣意的に操作する擬似的な『愛』や『救済』の宗教」を批判し、「個々の宗教的実存に根ざした『愛』や『救済』の意味を再創造していくこと」にあると考えられている。キリスト教のフェミニスト神学が安易な護教論に走りがちであるのに対して、フェミニスト宗教哲学が一段と開かれたものとなることが期待される。

第3巻第II部は、伝統的宗教集団が現代社会の諸問題に直面したとき、どのように変わっていくのかを考察しようとしているように見える。この中では特に、第四章「宗教とエコロジー」（芳賀直哉）が注目される。これは本論集の中では他に例を見ないテーマであり、しかも著者は農学部に所属している。論述は、環境問題と宗教との関係を、ユダヤ・キリスト教の伝統を中心に再考するという形で展開されるが、とりわけ重要な考え方として、アルド・レオポルドの「土地倫理」の説が引用される。これは「ホモ・サピエンスの役割を土地共同体の征服者から、その中の一構成員、一市民へと変える」ことである。著者は、超越者の次元で自然保護を考えるとときにはじめて、人

間中心主義を原理的に脱することができると考える。このような議論の運び方はいささか単純にすぎ、キリスト教の色彩を色濃く残しているが、「神学者でも哲学者でもない広い意味での農学者」であるレオポルドに従って、「宗教と農学の対話」を説く著者の意欲は高く評価されてよいであろう。

第3巻第III部で問われるのは、いよいよ「現代における宗教の可能性」という大問題であるが、この問いに対して果たしてここでどこまで答えることが意図されているのであろうか。考えようによっては、この問題は本書全体にかかわるものであり、すべての章がこれと結びつきうる。さらに角度を変えて言うと、本書の表題にある「宗教の根源性」が自明の前提であるとすれば、もしくは、これまでの諸論稿によってこのことが立証されたとすれば、「宗教の可能性」はあらためて問うまでもないことになるであろう。それにもかかわらずこの終結部分が設けられたのは、本書のテーマ全体が一種の循環構造をもっているということではないであろうか。そういう意味では、この部分にもそれなりの必然性があるわけである。例によって、第一章「終わりなき日常」での宗教の可能性（佐々木亮）が第III部の主題へのアプローチを自覚的に引き受けているように見える。著者が冒頭で、この章の表題を「私に課せられたテーマ」と呼んでいることがそれを示している。したがって「終わりなき日常」という表現の意味は、著者にとっても必ずしも明白ではなく、ここでは、「終末論に基づくか、基づかぬかをも含めてこれまでの諸宗教を成立させてきた前提を洗い直せという要請」として受けとめられている。著者は西田の「終末論的

平常底」の立場に注目し、これと同じ「構造」が「ボンヘッファー」の新しい神学、いや彼の生そのもの（真のこの世性を生きる）のうちに存在すると言う。つまり、「時をも世界の歴史をも超越する信仰の現在は歴史的世界における『今』であり、そこで生きて働くものでなければならぬ」。「大きな物語としての終末論を括弧に入れ」た「終わらぬ日常」での宗教は、ここに可能性を見出すわけである。

以上、本書の内容を、編集にあたってのねらいと論文相互の連関を考慮しつつ概観してきたが、それらは必ずしも明確に表現されているわけではないので、評者の見方には見当違いのところも少なくないのではないかと思われる。これだけ大勢の研究者を、ゆるやかな結合としてあれ、共通の問題意識を仮定しながらまとめるというのは至難の業であるので、編者のご努力を多とするとともに、やはりこうした成果を生み出した学問的伝統の厚みに敬意を表すべきであろう。その上でなお、今後に残された課題となるかもしれない点を二、三書き記しておきたい。

すでに最初の部分でも指摘しておいたとおり、このような論集を企画するさいに留意すべき根本的問題は「方法」である。宗教学においていつも繰り返し論じられるのは方法であるが、この場合にも、あらためてそれが問われざるをえない。京都大学の宗教学研究は、いわゆる「宗教哲学」よりの方法をとることで一致していると思なされてきたので、研究成果にもそれが反映されることが予想される。実際本書に含まれている論文の大

部分が、多かれ少なかれ哲学的方法に従っているように見えるが、少数ながら別の方法を目ざしつつある研究者の存在もうかがわれる。前述の内容紹介にあたっては、何よりもそのことを意識したつもりである。確かに本書には、具体的事実調査に基づく論文は、特定宗教集団内の文書資料の整理・解説などを含めてほとんど見あたらない。しかし方法的には、今後それを必要とすると考えられるものはいくつかある。そこで、そのあたりを突破口にすることによって、多少異なる方法を従来の伝統的手法とつき合わせるという忍耐強い作業を続けていくならば、また新たな可能性が開けてくるのではないであろうか。これを今後の発展の契機として前向きに受けとることができようか、かなり重要なわかれ道であると思われる。

宗教学研究における方法の分岐点は、ことばをかえて言えば、「宗教」という人間の営みを、ひとつの「事象」としてとらえるか、現実に見られる多面的な「現象」においてとらえるかであろう。宗教を事象としてとらえ、学問的探究の対象とすべくそこに普遍性を想定するときには、それは人間存在の根源性と結びつきやすい。本書の中心部分を構成する宗教哲学研究は、おのずからその方法を志向するようになる。しかし、近代の科学的実証主義などを引き合いに出すまでもなく、宗教という概念は元来、社会的・文化的現象として浮かび上がった人間のあり方を理解するためにこそ用いられるようになったのではないかという問いは成り立ちうると思われる。そうであるとすれば、根底にある事象も現象を通して把握されるものである限り、さしあたっては現象へ目を向ける必要があるという主

張が出てきても不思議ではない。そして現象が多様である以上、それらを探究する方法もまた多様にならざるをえないであろう。本書にも、そうした方法がいくつか、すでに萌芽的な形態で現れている。宗教を事態としてとらえるときには、人間存在の根源的なあり方を問うていくのであるから、そもそもどこから宗教の問題になるのかということさえ意識せざるをえない。そのさいには結局、現象としての宗教が、宗教らしさをイメージするための基礎的資料になりうるであろう。また今日では、現象としての宗教的営みにおいても、境界線の不明確化が指摘されているが、その場合には逆に、宗教を事態としてとらえなおすことが必要になるであろう。いずれの方法をとるにしても、宗教概念が流動的になりつつある状況にあつては、宗教の「周辺」や「すそ野」を繰り返し問題にすることはあつても、真の宗教と偽りの宗教を分断する早計な判定は最後までさしひかえるべきであろう。

「宗教の根源性と現代」という表題は、考えようによつては一種の自己矛盾を含んでいる。編者が述べるように、現代社会が宗教の死亡した世界であるとすれば、それは宗教の根源性ということと矛盾するのではないであろうか。また、「人間存在の根源において働く情動の次元」に目を向けるならば、「現代」という時代的要因はあまり考察の対象にならないのではないであろうか。もしあくまで「人間存在の根源」にこだわり続けるとすれば、「現代」は、哲学的意味をもつた「今」「瞬間」として理解せざるをえないことになる。実際いくつかの論文は、そのような理解へ向かつているように見える。この傾向は、や

やもすれば、現実的な歴史認識からずれていく危うさをも含みかねない。しかし、表題に設定された「現代」は、やはり歴史的現代、つまり現代社会のことであろう。どこまで意識されているかはわからないが、「宗教の根源性」という理念的問題設定に対して、それとはなじみにくい歴史的時代感覚をあえて結びつけようとしたところに、この表題のもつ本来の意義があるのでないかと思われる。そういう形でこの表題に触発されて展開していくテーマを積極的に受けとめていけば、閉鎖的世界におちいる可能性をも包み込んだ伝統空間に、風穴をあけ続けることができるであろう。宗教学の再構成が課題となつている今日、この論集の企画は時宜にかなつたものと言えよう。

諸岡道比古著

『人間における悪』

——カントとシェリングをめぐる——

東北大学出版会 二〇〇一年一月二二日刊

A5判 二九〇頁 四三〇〇円

美濃部 仁

本書はカントとシェリングの「悪」論を、とくに宗教との関係に注目しつつ解明したもので、次の八つの章から成っている。

序章

第一章 カント哲学における「悪」の問題

第二章 カント哲学における「悪的人間」と道徳的宗教

第三章 シェリング哲学における「悪」論の萌芽

——卒業論文「人間の悪の最初の起源に関する『創世記』第三章の最も古い哲学説の批判的哲学的解釈の試み』を中心として——

第四章 シェリングの中期・後期哲学における絶対者の問題

第五章 シェリング哲学における「悪」の問題

第六章 シェリング哲学における宗教と「悪」の問題

終章

著者の基本的な理解は折に触れてまとめられているが、終章であらためて要約がおこなわれている。その骨子は、ほぼ次の

ようである。

カントは『実践理性批判』（二七八八年）で行為者の格律が道徳法則に一致することが善であることと善の概念を明確化した。が、それによって、現実の人間が悪しきものであることも同時に明らかになった。『宗教論』（一七九三年）ではその悪が主題化されている。そこで「カントは、道徳法則を意識しながらも、感性的衝動や傾向性を優先して格律に採用し、感性的衝動や傾向性を格律の規定根拠とする観知的行為を、悪と定義」した上で、その悪を「恣意（Willkür）の自由の根源的使用」に結びつけ、人間の恣意は「悪しき格律を採用してしまっている」ものであると考えている。カントの言う「道徳的宗教」は、このような「悪」論に基づくものである。

シェリングは、道徳法則との関係ではなく、絶対者との関係において悪を論じている。彼が本格的に悪を問題にするのは、『自由論』（二八〇九年）においてであるが、そこでは人間は、「絶対者が無差別としての無底から愛としての無底へと展開する途上に」現われる「自由な精神的存在」として位置づけられ、「この自由により人間が絶対者とのあるべき関係を否定し、普遍意志としての神的悟性と特殊意志としての欲望との関係を転倒するところに」悪の根拠が見られている。晩年の『啓示の哲学』における「哲学的宗教」論も、基本的にはこの「悪」論に基づいている。

以上のような解釈をおこなうにあたって、著者は主にカントの『実践理性批判』、『宗教論』、『判断力批判』およびシェリングの『人間悪の起源』、『哲学と宗教』、『自由論』、『シュトゥット

ガルト私講』『哲学的経験論の叙述』『啓示の哲学』を検討しているが、どの著作についてもテキストをねばりつよく追いつ、テキスト自身の言葉を使ってその論旨を明らかにする努力がなされている。その態度は敬服すべきものであり、また、その成果は、自分でテキストの読解に取り組む者にとって大きな助けとなるものである。評者も、非常に多くのことを教えられた。もちろん、これらのテキストについては、著者と異なった読み方することも可能であろう。評者の見解も著者と一致しているわけではない。

たとえば、『実践理性批判』では Willkür に自由が認められていないと著者はくり返し述べているが、評者はそのようには考えない。たしかに Willkür の自由を主題的に論じている箇所は『実践理性批判』には見当たらないが、そこには Willkür が自由でないとも書かれていない。著者は「恣意 (Willkür) のすべての他律は、決して責任 (Verbindlichkeit) を基礎づけなければかりか、むしろ責任の原理や意志の道徳性に対立する」(二七頁) 『実践理性批判』V, 33) という箇所を拠り所に、Willkür には責任を帰することができない、したがって Willkür は自由ではないと述べているが、著者が「責任」と訳している Verbindlichkeit は、ここでは道徳的拘束性(義務を成立せしめるもの)を意味しているのであって、帰責 (Zurechnung) の可能性を指しているとは考え難い。ここでカントが言おうとしているのは、元來 Willkür がどのようなものかということではなく(著者は、この箇所でカントが、Willkür は元來他律的であり、自由をもたず、道徳性に対立するも

のであるという見解を表明していると解釈する)、Willkür が他律的である場合には道徳性を基礎づけることはできない、したがって、自律のみが道徳性の基礎でありうる、ということであると考えられる。

以上の点は、それだけとれば、些細なことであるかもしれない。著者自身、「この「恣意」の用い方は、カントの使用する恣意の用法を忠実に辿るものではない」(二八頁)と述べて、『実践理性批判』のなかに上記の解釈と合わない意味で Willkür という語が使用されている例があることを認めているし、また、『宗教論』では Willkür に自由が認められるようになるという解釈がなされており、結局は同じことになるとも考えられるからである。しかし、『宗教論』における Willkür に対する著者の見解を見ると、やはり上の点は重要であると思われる。なぜなら著者は、上記の解釈の延長線上で、『宗教論』における Willkür の自由は、自由とは言っても、「道徳法則に逆らって、感性的衝動を優先して格律に採用する自由」(三五頁)すなわち「悪をなす自由」(四四頁)であると主張するからである。『宗教論』で問題になる「自由な恣意」は、まさに悪しき格律を採用し、悪しき行為をなす意志である」(三一頁)と著者は述べている。しかし、このような見方は、人間に「悪を悪として自らの格律のうちに動機として採用する」(『宗教論』VI, 37) ような「悪魔的」な意志はないとするカント自身の見解と対立するものであるように思われる。

たしかにカントは、人間が Willkür の自由を使用するとき、その根本に悪への「性癖 (Hang)」が見出されると述べてい

ることを強調している点に着目すると、シェリングの対立というものに対する見方がカントとは基本的なところで異なっているように思われる。

『自由論』においてシェリングは、人間をふくむ万物を神の自己啓示 (Selbstoffenbarung) とごてとらえている。そのようにしてはじめて、我々の自由は世界の必然性と両立するものとなるからである。万物を神の自己啓示として見るということは、万物を死んだものとしてではなく、生成 (werden) するものとして見るということである。しかし、神を単に実存 (existieren) するものとしてとらえるならば、神の自己啓示としての万物の生成ということは不可能である。神の実存の根底 (Grund) から万物が生成すると見ることによつてはじめて、それは可能となる。すべての生成が根底からの生成であることをシェリングは、「すべての誕生は、暗闇から光への誕生である」(VII, 360) と表現している。万物が生成するとは、根底の暗闇に隠されていた統一が光によつて顕になることであるが、根底が根底としてあるためには、そこに自己自身の内に閉じこもろうとする暗い原理が働いていることが必要である。暗い原理と光の原理が一つになつて万物は生成する。『自由論』では、この暗い原理に「我意 (Eigenwille)」光の原理に「普遍意志 (Universalwille)」という名が与えられている。シェリングは次のように書いている。「この原理は、それが根底に由来して暗いものである限りにおいては、被造物の我意である。それは、まだ (悟性の原理である) 光との完全な統一にまで高められていない (光をとらえていない) ものである限りに

において、単なる欲動あるいは欲望すなわち盲目的な意志である。この被造物の我意には、我意を使用し、単なる道具として自分に従属させる普遍意志としての悟性が対立している」(VII, 363)。暗闇に隠されていた統一が光によつて順に顕にされて行く過程が、我意が普遍意志に従属して行く過程であり、それが神の自己啓示としての万物の生成である。

シェリングはこの神の自己啓示における二つの原理のあり方の進展の中に人間を位置づけ、それに基づいて人間における悪を説明している。上に見たように二つの原理は万物の中に存在するが、人間を特徴づけるのは、両原理が「生きた同一性」(VII, 364) にまで高まっているということである。このように両原理が生きた同一性をもつということが、自由であるということにほかならない。人間においては、我意はもはや普遍意志の単なる道具ではない。人間は我意をもつものでありながら、自由に普遍意志との和合 (Eintracht) のうちにあるのである。しかし、この自由を用いて人間の我意が普遍意志との間に不和 (Zwietracht) を引き起こすことがある。すなわち、我意が自己を普遍意志から引き離し、それにもかかわらず普遍意志と生きた同一性をもつものであるが如くに振る舞うことがある。そこに我意が普遍意志を超えて高まるという転倒が生じるが、シェリングによれば、それが悪である。このような悪を引き起こすのは人間における「生の不安」であるとシェリングは書いている。自由を手に入れた人間は、元来そうある如く普遍意志との同一性 (シェリングの言う「中心」) においてあるためには、その自由を用いて自己の我性 (Eigenheit) を滅却

しなければならぬ。しかし、我性を滅却することへの不安から、人間は自由を濫用して我意を普遍意志から切り離してしまふのである。「生そのものの不安が、人間がそこへと創造されたその中心から人間を外へと追い出す。というのも、一切の意志の最も純粹な本質であるこの中心は、どの特殊な意志にとつても、焼き尽くす火だからである。中心に生き得るためには、人間は一切の我性に死ななければならぬ。それゆえ、人間が自己の安らぎを求めて中心から周辺へと出て行こうとする試みは、ほとんど必然的なものである」(VII, 381)。

このようにシェリングは、人間の悪を神の自己啓示の進展の中に見る。そうするとそこには当然、神は悪とどのように関わっているのかという弁論論的問題が生じる。この問題に対してシェリングは、「いかなる本質も、その反対者の中でのみ——愛は憎しみの中で、統一は争いの中でのみ——顕になり得る」(VII, 373)という見方に立って、「悪は神の自己啓示のため必要(notwendig)であった」(VII, 373)と述べている。「悪が存在しないためには、神自身が存在してはならないであろう」(VII, 403)。

ここまで見てくるとカントとシェリングの相違は決定的であるように思われる。道徳法則が端的に提示する善に基づいて善と悪を論じるカントにおいては、悪が必要であるという議論は成り立たない。そもそもカントの議論の枠組みの中には、弁論論的な問いを立てる余地がない。カントは、さきに触れたように、悪は自己欺瞞によって人間にしのび込むものであり、悪の第一の根拠は「我々には探求不可能」(『宗教論』VI, 21)であ

ると見ている。このようなカントの見方は、シェリングの立場に立てば、悪のリアリティーを否定し、ひいては人間の自由のリアリティーを否定するものであるという難点をもっていると考えられる(『自由論』VII, 352f 参照)。この難点を克服すべく、シェリングは「実存する限りにおける存在者」と「単に実存の根底である限りにおける存在者」との区別を立て(VII, 352)。カントにおいては道徳法則とそれからの逸脱と見られたものを、ともにリアルなものとして神の自己啓示の進展の中に位置づけたのである。それゆえ、少なくともシェリングにとつては、『自由論』における「悪」論は、カントのそれを大きく前進せしめたものであった。もちろん、カントの立場に立てば、そうは言えないであろう。道徳法則に先立つ善と悪の存在を認め、さらに神の存在を前提するシェリングの思想は、カントからすれば、理性による批判に耐え得ない独断論であるということになると考えられるからである。このように見るならば、『悪』論に見られるカントとシェリングの相違は、単なる「観点」の相違というよりは、むしろそれぞれの哲学の立場にかかわる根本的な相違であると言ふべきであるように思われる。そしてその相違は、二人の宗教理解にも反映しているように思われる。

以上、著者との見解の違いを際立てるような形で評者の意見を述べたが、このようにして——限られた問題にしか言及できなかったが——いわば胸を借りてあれこれ考えることができたのも、最初に述べたように、著者がテキストを忠実に追い、そこから誠実な態度で明晰な論理を用いて結論を導いているから

である。著者に深く感謝したい。

著者は今後フイヒテとヘーゲルの「悪」論を研究する予定であるという。そこではおそらく、最後に触れた哲学者の立場の問題が大きな問題になるであろう。そして、著者によって、その問題についても必ずや大きな成果がもたらされるであろう。その日が待ち望まれる。

付記

カントとシェリングからの引用・参照箇所は、それぞれアカデミー版全集とF. W. J. Schelling 版全集のページによって示した。なお、この書評を書くにあたっては、とりわけ御子柴善之「意志と選択意志における自由」および寺田俊郎「カント実践哲学における「自律」と「自由」(ともにカント研究会編『自由と行為』所収。晃洋書房、一九九七年)から多くを教えられた。

鎌田東二著

『平山省齋と明治の神道』

春秋社 二〇〇二年五月二二日刊

四六判 二六三頁 二二〇〇円

森 瑞 枝

本書は、神道大成教立教百二十周年を記念して、教団初の発刊物として企画された。神道大成教は明治十五年五月十五日に、平山省齋（せいさい）。文化十二（一八一五）〜明治二十三（一八九〇）が御嶽講や禊教会をはじめとするさまざまな教会・講社を組織して神道事務局から別派独立した教派神道十三派の一つである。省齋は、旧幕時代には、図書頭・外国奉行・若年寄を歴任し、ペリー来航以来、幕府外交の第一線にあった人物である。明治維新の時、五十四歳で永蟄居を命じられる。明治四年、教導職に補されて公職に復帰。氷川神社、日枝神社（東京）祠官の兼務を経て、明治十二年、六十五歳で大成教の前身となる大成教会を創立。明治二十三年に死去した。

神道大成教は創立の経緯からして教団としての統一性が弱く、創立からわずか八年後に創立者省齋が死去、明治二十七年には傘下の蓮門教会が社会的批判を受けたこともあって、教勢は衰退し、さらにその後、東京大空襲で教務庁と立教以来六十年間の歴史資料を焼失している。他の十三派諸教に比べ教勢

が地味でもあり、それゆえか神道大成教をとりあげた研究書は少ない。田中義能『神道十三派の研究 上巻 神道大成教の研究』(日本学術研究会、一九三六年。第一書房より復刊、一九九二)、井上順孝『教派神道の形成』(弘文堂、一九九一年)の二書にほぼ尽きている。これらの論考では、平山省齋のプロファイル、教派の成立経緯と特質が分析されており、神道大成教は明治前期の十三派成立という場面の一局面として捉えられている。近代宗教学史研究としては、ひとまず妥当な扱いであろう。

さて、本書は、「本教の教師や信徒をはじめ、多くの方々に教祖平山省齋の功績と、明治初期の神道界というよりは、宗教界」を知っていただけたら……教化活動の読本として活用したい。」という、現神道大成教管長(飯田典親氏)の求めに応じて成ったものゆえ、先行研究と同じく明治初期の神道界の動静を意識しながらも、焦点はおのずと異なる。教派神道十三派という枠組みや教団成立の経緯に関する説明は先行研究に譲り、省齋の神道理論と、その継承を中心的に扱っている。現存する神道大成教という教団、また、将来のあるべき「神道」に就いて、明治初期の一人の神道家が世に問うた神道理論と実践の可能性を見究めんとする著作である。つまり、これまでもつづら教団組織者として論じられてきた平山省齋を、神道思想家として考察したものである。本書の構成は左記のとおり。

はじめに——立教百二十周年を迎えて(飯田典親)

序章 明治という時代と神道

第一章 平山省齋の生涯(一)——「外国奉行」となるまでの前

半生

第二章 平山省齋の生涯(二)——神道家としての後半生

第三章 平山省齋の神道観——習合的教派神道

第四章 平山省齋の神道論と修道論

第五章 神道大成教の沿革と天照山神社

第六章 教派神道の諸相と明治期の神道——伝承系神道と世

直し系神道

終章 二世紀に神道はどうあるべきか——「大成妙生」

の道 平山省齋の問いから学ぶもの

資料編

一 平山省齋著『本教真訣 内篇』

二 平山省齋著『本教真訣 外篇』

三 平山省齋著『修道真法』

四 神道大成教祝詞

五 飯田金吾著『天照山神社発祥由緒沿革』

六 天照山神社略歴

七 神道大成教歴代管長一覽

八 神道大成教教会一覽

九 神道大成教役員一覽

神道大成教関連写真一覽

平山省齋略年譜

参考文献一覽

あとがき

以下、各章ごとに簡略な紹介を試みよう。

「序章」では、日本の宗教と神道に対する著者自身の基本的

見解と、明治元年の神仏分離令から明治十五年の教派神道成立に至るまでの世相と宗教政策を、ごく簡略に述べている。著者によれば、日本の宗教史には「アニミズム」「シャーマニズム」「自然崇拜」が一貫して流れており、「神道」はそうした「神習合」「神仏習合」的世界観を基盤としていた。明治の宗教改革は、これを思想的にも制度的にも「神仏分離」的二分法へと改変し、神道界は「非宗教」の神社神道と「公認宗教」の教派神道へと「二極分解」した、と総括する。

「第一章」から「第四章」は省齋の伝記と著作の紹介。「一章」では旧幕時代の経歴と当時の世情を、「二章」では教部省での経歴と明治初年の宗教政策を中心に叙述し、「三章」では「非宗教」の官吏（神官）から神道大成教開祖への転身と、その神道理論の骨子を紹介し、「四章」では平山省齋の著述『本教真訣 内篇』『本教真訣 外篇』（明治十五年刊）、『修道真法』（同十八年述、同四十五年刊。すべて原漢文。以下、『内篇』『外篇』『真法』と略記する）を検証する。

「第五章」では、創立より今日までの神道大成教の沿革と、教団中興というべき飯田金吾（十五世管長）による天照山神社創建の経緯を紹介している。

「第六章」では、伝承系神道／世直し系神道という分類概念を提出して、ラフカディオ・ハーン、千家尊福、黒住教や天理教という明治神道史の鑑の前に平山省齋を置き、省齋を明治期の宗教・神道政策の混乱に身を以て対処しようとした伝承系の神道家と位置付ける。

「終章」では、平山省齋の思想の可能性と限界を考察してお

り、重要なのでやや詳しく紹介しよう。ここではまず、明治新政府の神道観、神道行政と、省齋との「微妙で決定的なズレと径庭」を指摘する。すなわち、祭・教・字への無理な分離・独立という明治政府の「神道」制度化が、排除と対立を招いたのに対して、省齋は神儒仏習合によって教派宗教神道「神道大成教」を創設し、「むすび」の多様性の中に創造性と調和を求めた点である。ここに著者は、著者の持論である、伝来の、そして未来の神道「神習合」「八百万神道」との親近性を見出す。そして、組織と教義の「何でも構はないから色々なものを引き寄せ取纏めて置いて段々に純化する」と言う方針（継嗣平山成信談）は、必然的に教団衰退を招いたかもしれないが、むしろそこに可能性があるのだと積極的に評価する。次に、省齋の習合思想は「国家精神の教化を図るという志向性」ゆえに仏教よりも儒教との親近性が高いこと、キリスト教を誤解して徒らに敵視しており、偏狭な国粹主義ではないものの、時代の制約であった排外的ナショナリズムからは、省齋も自由ではなかったことを指摘する。それゆえに、せつかく「修道」の実践を重視しておりながら、神道が全般的にもつ「自己の掘り下げを中途半端なままにして国や国体や公に仕えてしまう構造」をまぬがれていない点を批判している。

以上が論説部分の概要である。平山省齋は、著者がこれまで取り組んできた平田篤胤や出口王仁三郎ら在野のカリスマたちとは異なる、「教師的教祖」「教育者的神道指導者」であった。もともと、著者にとって明治前期という時代は馴染みが薄く、政府機関（大教院）の徳望高い調停者の如き省齋の人物像とも

親近性が乏しかった。そんな省齋に接近し、理解すべく、著者はいろいろな工夫と努力をしている。省齋の著述に正面から取り組み、分析し論評を加え、思想には思想でもって応じようとする誠実さをまず評価したい。ラフカディオ・ハーンや新プラトン主義を引き合いに出したり、ややもすると叙述が重複したりするのも、省齋に迫ろうとする工夫と努力のしからしむるところであろう。そして、資料編として『内篇』『外篇』『真法』の全文の訓み下しを取録して読者に自説の適否を諮っている。三篇とも、先行研究では断章的に引かれるばかりであったが、本書によってはじめて省齋神道論のほぼ全容が開示されたのである。訓み下し文の策定が著者によるものか、教団公式のものかが不明であったり、訓点の切り方や文字について、評者にはいささか疑問箇所はあるが、今日一般には閲覧の不便な教義の基本文献が開示された意義は大きい。

本書および先行研究において、神道大成教の教義は、その組織と同様に、いろいろな宗教伝統の混成であって、核となる一貫した宗教理念というようなものはない、と判定されている。そして、いろいろな宗教伝統のうちでは、まず、記紀神話と国学系の神道、ついで儒教（孔聖教）、さらに仏教の来世観など、という順位でとらえられ、教団結成の目的は「国教」の確立、その原動力は、平山省齋が外交実務を通じて抱いたキリスト教への危機意識である、と考えられてきた。「国教」とはナショナルアイデンティティの謂い、儒教とは社会的な次元で国教の実践に役立つ道徳規範（君臣秩序、五倫五常）を指すようである。このような通説的理解は、あるいは省齋自身の『本教真訣

略解』（明治十五年、大成教館蔵。評者未見）に基づくのかもされないが、三篇を見る限り、再考の余地がおおいにあとと評者には思われる。省齋の思想の根幹を貫くのは、新儒学の性善説であり、近代神道思想というよりは、近世末日本の儒教思想における宋明儒学の変容とみなすほうが適当ではなからうか。三篇に対する著者のアプローチは、総じて難渋とすれ違いであったように見える。その第一の要因は漢文の読解力の不足、第二は神道中心の習合思想、という前提による。省齋の神道思想を独特なものとして理解しようとするあまり、しばしば牽強付会に陥っている。以下、本書の漢文の誤読を手掛かりに、二・三の私見を記しておきたい。

本書を通覧すると、固有名詞こそ記紀神話に基づいているものの、概念語の大部分を、「慎独」「至誠」「本性」「氣質」「万物一体之理」「修己」「人欲」「本然」「体用」「郷愿」「日用彝倫之間」……といった、新儒学の用語に負うことは一目瞭然である。また、「天神」や「真魂」、「神魂」といった神道風の語彙もそれぞれ「天」、「本体」、「本性」の変換と考えられる。「内篇」の構成からしても、省齋の神道理論が新儒学の性善説によって構築されていることは明らかだと思われる。「内篇」二の「至誠の妙、生々息まざるの謂なり」について、著者は「生」と「息」とを結びつける感覚と思想を見てとり、「生きることは息をすること……その「生々」の業が「息」の表れ……しかもその「息」が「息まざる」態度で「生々」する造化の業を「至誠の妙」としてとらえているのである。」と展開しており、

省齋独特の発想によるものと理解している（六四頁）。おそらく著者自身の天照山神社滝行体験からの連想もあろう。しかし、「生々」「不息」とも、もともと『易』に基づく語であり、親近性の高い組み合わせであつて特別珍しい表現とは思われない。強いて呼吸と関連づけなくても、そのまま「活発な生産活動は須臾も停滞することがない」で十分かと思われる。

そもそも『内篇』一、二は造化三神に仮託しているが、『易』の太極・陰陽説といつてよく、新儒学の性善説の前提である。一に発して一に帰するからこそ、万物一体、天人（神人）一体でありうる。『内篇』三、四の真魂と神魂、神魂と穢汚の関係は、未発已発説（本体と作用）に相当する。永遠不滅の真魂が人間に賦与されたものが神魂だが、神魂は常に氣質人慾に穢されて完全でなくなるから、穢を除去して本然の性に帰らなくてはならない、と説く。そのために、『内篇』五〇八では、独（ひとり）を慎んで誠を致せば、天命に順じることができ、天宮に帰ることができることを説く。「慎独」「至致」「誠」いずれも『大学』『中庸』のキーワードであり、宋明儒学の要である。「独を慎み誠を致すの要は、則ち暗室屋漏の中、廊廟朝廷の上……家庭日用の時に至るまで、常に当に自反し、黙想し、潛心し、踐履すべし。何を以てか吾の自分を尽して俯仰愧無からむ。」（五）は、いついかなる時も自ら省みて人慾の穢悪を点検し、須臾の間も注意を怠つてはならないこと、その具体的ありようを言っている。「暗室屋漏」の句は「曾子」に由来するであろう。

『外篇』は天命が日本でいかに実現してきたかという歴史、

『真法』は天地万物一体を詳しく説明し、『内篇』三の「鎮魂法」、五の「慎独」を、具体的に身体技法や修行階梯として展開したものと見える。三篇は体系的に構成されている。そして「慎独」はまさしく「身を修むるの要」であるとともに、神道大成教の教の要であるといえる。「至誠は神の如し」（『中庸』二四）「至誠息むこと無し」（『中庸』二六）が連想されるところである。至誠の個人という基礎あつての国教なのだ。

ところで、『内篇』四について、著者は省齋の「きわめて楽天的な、性善説的な人間観……天然の素直さでもいうか。」を指摘する（六六頁）。性善説を認めたのは正しい。人間はもともと善だと保証してくれるのだから、確かに性善説は楽天的だ。だが、省齋の性善説は、はたして著者のイメージするよう楽天的なのだろうか。『真法』を読むと、人慾の穢悪を自己の罪過と自覚し、決別を誓う激しい表現が頻出する。本性が氣質人慾の悪影響を受けるのは必然であるし、神道の大祓詞に似た表現もあるので、一般論やレトリックの範疇ともとれるが、「墮地已来の氣習罪穢を視ること、猶蟒蛇の身に纏ふが如く」「吾が過惡隱微に在りと雖も、晨昏鑑臨して冥罰差ふこと莫し。」「一々墮地已来の氣質の偏駁、罪惡の原因を照破して、無量の罪穢随つて照せば随つて消え、以て氣質を変化す。」といった表現には、一個の主体として罪穢の責を負い、一々具体的に吟味して氣質を矯め直そうとする志向が認められ、極めて厳しい行である。そして、そのように厳しい覚悟で邁進してはじめて、至誠を得られるのである。してみると、「省齋せいさい」の名号には、著者が思い及んだとおり、省齋の深く強い精神と

心構えが込められている。ただし、著者はふつうに『論語』に基づいた室号「反省の部屋（の者）」という意味では納得せず、役所の呼称「省（しょう）」と齋宮の「齋（いつく）」とをオーバースラップさせ語順を転倒させて、「齋（いつく）の省」と解き、「彼の後半生を飾るに相応しい名前」西洋列強国と対峙する中で自らを「省み」、自らの国の基を「齋く」ことに置くことを決意する。そして、大蔵「省」や文部科学「省」のような、「齋の省」としておのれを持す。（二一九頁）というが、苦しい解釈といわざるを得ない。祭祀に引き付けずとも、性善説は本来十分に宗教的である。

性善説とは「人間は、本質的に、倫理的存在としては本来完全なものであるという確信にもとづく、自力救済を根幹とする信仰体系、宗教思想である。」（吉田公平『陸象山と王陽明』研文出版、一九九〇）。天から所与のものとしてあてがわれたがゆえに、人は「本然の性」から逃れようがない。しかし、現存在としての人は身体（気質）や人欲の作用をまぬがれず、本来性を実現発揮できないでいる。その二律背反する現実態を直視しつつなお、自力で本来性を回復しなければならぬこと、そして回復できることを信じて努力しつづけなければならぬのである。朱子は人間を本来性にむけた中間者と認識し、王陽明は現存在に本来的に善なる本性が円満に成就している、と信じた。省齋はどうであろうか。朱王のように善なる本来性の回復を基礎としながら、その「本性」をより実体的な「神魂」という概念に置換した構想といえるのではないか。だとすれば、その置換に神道的な性善説への変容と宗教化への加速の鍵がある

ように思われる。

さて、ここまで述べたことは、評者に特に深い見聞があつたものではなく、一般的な新儒学の知識があれば、容易に気がつく事柄であろう。それなのになぜ、これまで等閑視されてきたのだろうか？ おそらく、省齋の一生を、あらかじめ明治維新を境にして前半生（幕臣・政界）と後半生（神道家・宗教界）に区分してかかるからではなからうか。年譜を虚心に眺めれば、この二分法はアンバランスで、間違いではないが間違いの元と思われる。省齋は旧幕時代に人間形成を遂げた人であり、いわゆる宗教家であつたのは晩年の十年余である。伝記資料によれば、省齋は少年期に出家を思い、朱子の『伊洛淵源録』で道学者を志したとあり、もともと内省的な素質があつた。天保五年、二十歳で江戸に出て、幕府右筆筆頭の叔父のもとで安積良齋グループの薫陶を受けた。良齋は昌平齋の教師である。良齋はいわゆる陽明学者ではないが、良齋の師佐藤一齋は大塩平八郎と親交があり、「陽朱陰王」といわれていた。昌平齋周辺には学派を超えて学者たちが集い、幕府政治の行き詰まりの解決を目指すことを以て自らの責任と考えていた。このような状況のもとで、少年期から幕臣となる三十六歳までの間に省齋が培った「読書」「習字」「漢学」とは、儒教經典を読むことであり、そのための基礎学としての文字学・経学を指すのであろう。本書も先行研究とともに宋明儒学の素養を顧慮してこなかった一因は、伝記資料の「読書」「習字」を現代の語感で見過ごしたからだろう。また付言すると、キリスト教の脅威説も、評者には過大評価と思われる。三篇のなかでキリスト教

の害を述べているのは、『外篇』五のみで、全文の二％程度に過ぎない。

明治前期は、社会が急激に変容するうえに、個々人の年齢や経歴、教養のバックボーンに著しい差異があつて、同一の事象に対しても受け止め方や表現がまるで違ってくる。そして幕末の儒学潮流は急速に遠ざかり、その教養は近代のかなり早い段階で知識人の間ですら共有されなくなつたようだ。つまり、幕末の儒学潮流を承けている者と、維新下で洋学に励んだ者とは、思想の立脚点に大きな差異があるのであり、そうした差異を十分に考慮して、彼等の思想を検討しなければならぬ。宗教学研究も例外ではない。この点は、評者自身深く反省するところであり、おのれに省て忸怩たるものがあり、それゆえにこそ強調しておきたい。著者に対する失礼を謝して筆を擱く。

前田 勉著

『近世神道と国学』

ペリかん社 二〇〇二年二月一〇日刊

A5判 四九七頁 六八〇〇円

井上智勝

戦後歴史学は、意識的に天皇・神道といった問題を避けてきた。それは戦前の皇国史観の否定という戦略的な意味を持っていたが、近世という時代の理解をきわめて単純化させ、そこに展開していた豊かな時代像を直視することを困難にした。しかしかかる理解は、近世史研究の進展とともに行き詰まり、八〇年代に至って大きく転換する。すなわち、政治的にも、社会的にも、天皇や朝廷は一定の存在意義を有しながら近世社会に存在していたことが広く認知され、研究が深められるようになっていったのである。近世思想史研究でも、九〇年代を中心に垂加神道や吉見幸和ら、戦前・戦中期の「尊皇」としての評価ゆえに戦後の研究者が長く放置していた課題が取り上げられることが多くなった。

本書はそのような潮流の中で現れた成果である。近世思想史研究に従事してきた前田勉氏による第二論文集で、序章を含め全十五章から成る。「近世神道・国学史の大物を網羅した」著

名思想家の思想を検討し、これを時代順にたどることによって近世前期から幕末期にかけての思想動向をカバーし、近世神道・国学のあゆみを叙述する。近世神道と国学は密接な関係にあるにもかかわらず、これを連関させて捉えることは、前田氏も説くようにやはり戦後の近世日本思想史研究では避けられてきた。岩波の日本思想大系で『近世神道論・前期国学』（一九七二年）という巻が編まれたことはあつたが、両者は截然と区別され、「近世神道論」は「後期国学」とは断絶したままであつた。その意味で、本書は近世思想史・宗教史上画期的な意味を持つ。

二

以下に各章の内容を簡単に紹介しておこう。
 序章「近世日本における天皇權威の浮上の理由」。イギリスの政治学者アントニー・スミスの提示した「ナショナルイズムは知識人のアイデンティティの危機に対する解決策」（一〇頁）という見解に則り、佐久良東雄、垂加神道、本居宣長を主な素材に近世における天皇權威浮上の理由を考察する。全体の総論に相当する。

第一章「林羅山の『本朝神社考』とその批判」。林羅山の仏教批判の内容と仏教側の反論を検討することを通して、儒家神道の論理とその限界を描き出す。

第二章「仮名草子における儒仏論争」。仮名草子を素材に、近世前期の日本における儒仏論争は両者いずれも正統性の決め手を欠き、「神国」「神道」にすりよることによって自己の立場の優位

化を図つたことを明らかにし、それによって「神国」「神道」は価値を上昇させ、浮上してきたことを主張する。

第三章「増穂残口の神道説と「日本人」観念」。儒仏論争の後に現れてきた「日本」意識が顕著に見て取れる増穂残口の神道説を検討した。残口は信念なく日々を暮らす人々に、通俗道徳として「神道」「日本」の優越性を鼓吹して支持を得たことを論じ、背後には経済・社会構造の変化による没落者の存在と、彼らのルサンチマンが存在したことを指摘する。

第四章「呪術師玉木正英と現人神」。垂加神道の基本書の多くを執筆し、垂加神道を集大成した玉木正英をとりあげ、山崎闇斎の祖述者として理解されてきた正英像と、正英を通して理解されてきた闇斎像に修正を迫つたもの。正英は「呪術」に基づく独自の三種神器観によって自説を展開し、現人神天皇に対する守護の実績を積み死後神になると魂の救済を説いたが、その救済は垂加神道の秘伝を受けた者のみが与り得る限定的なものであつたことを述べる。

第五章「吉見幸和の「神代」解釈」。吉見幸和の合理的な「神代」理解が、従来説かれていた「儒教的合理主義」からではなく、「人が神になる」という垂加神道の非合理的観念に基づいていたことを指摘し、実証主義・合理主義で知られる吉見神学に神秘性が内包されていたことを主張する。

第六章「『書紀集解』と本居宣長の日本紀研究」。吉見流の河村家学と宣長学の内容を対比、検討したもの。両者は、ともに垂加神道に対するアンチテーゼである点において共通し、文献実証的な方法でも一致するが、神代の出来事をありのままの事

実として信じるか、信じないかという点には大きな差異があったことを説く。宣長学は前者、河村家学は後者だった。

第七章「三輪執斎の神道説」。儒学者三輪執斎の神道説が、偏狭な日本主義の出現に反発したもので、執斎は神道は普遍的な「道」であると認識していたことを述べる。

第八章「慈雲の雲伝神道の思想」。神儒一致説に対抗した仏教側からの積極的な神道説である。慈雲の雲伝神道を検討した。慈雲は、普遍的な神道説である。「道」を認めながらも、「礼」は各国別々で、日本の「礼」は中国の「礼」に勝るといふ。また慈雲は、神々が下す応報の存在を認め、それを信じる素直な心「赤心」を重視している。これらの日本主義や、神祇・神書を素直に信じる「赤心」は本居宣長と共通すると位置付ける。

第九章「宣長における「心だに」の論理の否定」。本居宣長が、「中世神道の核心」(三三〇頁)で、それまでの神道説で説かれた正直・誠を重視する「心だに」の論理を、自己の神理解に基づいて否定したことを通じ、宣長の画期性を論じる。「心だに」の論理は、神が正直・誠に感応する善神たることを前提としていたが、悪神たる禍津日神の存在を確信し、神は人知で推し量ることの出来ない畏怖すべきものと考える宣長には、この論理は受容できなかつた、との理解を示す。

第十章「本居宣長の天皇観」。本居宣長は、禍津日神による不条理な「悲しみ」に満ちた現世で、一貫して変わらないものを天皇およびそれを頂点とした秩序に求め、「しもがしも」はこれに忠誠を誓うべきことを説いたことから、宣長においては「しもがしも」の生に意味を付与する存在として天皇が浮上し

てきたと論じる。

第十一章「平田篤胤における日本人「神胤」観念」。篤胤は日本人「神胤」観を媒介に一般の家と天皇を思想的に結合したこと、それによって「国家」「国民」を創出し草莽の志士の活動に根柢を与えたこと、また「神胤」観は清浄観およびその対極にあるケガレ観を増長させ、被差別民等に対する差別意識を深めたことを論じる。

第十二章「生田萬の思想形成」。館林藩士で朱子学を奉じた生田萬が、藩内では認められず、苛立ち・不満を募らせた結果、「御家」を超越した「皇国」への奉仕に開眼し、国学に傾倒したことを述べる。さらに、脱藩し、困苦のなかでさらなる現実社会の否定に走った萬は、自己の不遇を幕府の監督下で実権を失った天皇に重ね、かかる天皇との自己同一化によって自己の憤懣を正統化したと位置付けられ、かかるルサンチマンこそが天皇権威の上昇をもたらしたことを説く。

第十三章「鈴木重胤の鎮魂論」。折口信夫の「鎮魂論」の見直しも射程に入れ、平田門の国学者鈴木重胤の鎮魂論の検討によって、幕末国学の特徴である「神道の神秘化と規範化」の具体像を提示している。

第十四章「大國隆正の「やまとごころ」論」。大國隆正の「やまとごころ」論を素材に、隆正の天皇への忠誠が生田萬、佐久良東雄らのごとき「心情的ラディカリズム」に則るものではなく、個々の心情とは無関係に日本人の義務として説かれることを述べる。また、隆正の思想では、天皇への忠誠はやがて国への忠誠にシフトし、そこに「国民」同士が相互扶助を行う

「ネイション」への指向がはらまれていたことを明らかにする。

三

本書は約五〇〇頁にわたる労作だけに、学ぶべき点はすこぶる多い。だが限られた紙数の中で逐一それを取り上げることができないので、ここでは全体に関わる点を二点指摘するに止めたいと思う。

本書によって、戦後の研究を踏まえた、近世の神道・国学思想の変遷のアウトラインが明らかにされたことは大きな成果として第一に評価しなければならぬ。特にこれまで論じられることの少なかつた十八世紀中期の思想を積極的に取り上げ、儒家神道・垂加神道と十八世紀後期以降の国学思想を連結した意義は大きい。例えば、本書によって、これまで多くの研究者がその思想を重要視し、画期性を認めていた本居宣長の思想的立場は相対化されたといえよう。確かに前田氏の認識においても、宣長の存在は大きく、かつ重い。このことは、やはり前田氏が宣長を近世神道・国学思想の転換点として位置付けていること、宣長の思想の検討に十五章中四章（序章・第六・九・十章）を割いていることから理解される。しかしなお、垂加神道に対するアンチテーゼ・実証主義という点で一致する河村家学、神祇を信じる素直な「赤心」を重視する慈雲という宣長と同時代の思想家を取り上げることによって、宣長はそれらの潮流の中に身を置いていた一人の思想家に過ぎなかったことをも明示しているのである。

このような、既に定位された思想家を、同時代の思想家によって相対化する作業は、従来の思想史研究を読み替えてゆく可能性を大いにはらんでいる。本書に学びつつ、かかる作業が今後も様々な思想家について試みられてゆくべきであろう。

次に、序章の題名でもあり、本書全体を貫くテーマでもある「近世日本における天皇權威の浮上の理由」について述べておこう。序章・第四・十・十二章などに見られるように、前田氏は、近世における天皇權威浮上の原因を、世に容れられない知識人のルサンチマンに見ている。すなわち、近世においては国学や天皇が社会の現状に満足しない人々の代償行為として支持されたとする見解である。この見解は、明治維新の変革が下級武士や下級公家、草莽の志士といった、身分制社会の中でいわば社会的に二流の地位にいることを余儀なくされていた人々によって支持されたことを想起した場合、極めて示唆に富む。一方この見解に則れば、幕藩体制が強固に維持されている場合には、国学が決して思想界の王道にはなり得なかつたことになる。近世の国学の位置を考える上で重要な指摘である。

前田氏が、「近世日本における天皇權威の浮上の理由」を唱えて近世における天皇への収斂の方向を示しながらも、かかる研究が陥りやすい陥穽を回避する配慮をしている点も大いに評価すべきである。現在においても前近代の天皇をめぐる議論は、政治やイデオロギー操作に利用されやすいだけに、その論の構築には慎重さが要求される。にもかかわらず、近世の天皇を扱った研究は、その存在意義や必要性を強調することに終始し、天皇という価値意識の関与を受けない局面を等閑にしがち

である。近世天皇に関する研究では、そこに収斂してゆく方向性を明らかにするだけでなく、相對軸の提示が不可欠なのである。この点、前田氏は三輪執齋の神道説（第七章）や大國隆正の「ネイション」への指向（第十四章）を示すことによって、近世において必ずしも天皇に収斂してゆかない思想の方向性に注意を喚起しているのである。

四

近世の神道思想・国学を歴史的に鳥瞰した前田氏の研究は、扱う対象と時代幅が大きい大作であるだけに、詰めるべき点や疑問点が少なくないことも事実である。ここでも細かい点は措かざるを得ないが、全体に関わる問題を三点だけ指摘しておく。

まず、「個々の思想家に内在して、彼らがなぜ「天皇」や「日本」「皇国」を言い出したのかを実証的に明らかにしようとつとめた」、あるいは彼らの思想を「内在的に理解することを目指した」（三頁）という方法論についてである。ここに見られるように前田氏は、個々の思想家の内面に視座を据え、その思想を「内在的に理解」する立場を採る。ただ、歴史をかかえる方法で「実証的」・客観的に再構成できるのかには疑問が残る。この点については、既に子安宣邦氏が小林秀雄氏の本居宣長論を方法的に批判することで疑義を呈している（「宣長問題」とは何か」、一九九五年、青土社）が、評者もまたかかる方法で歴史を再構成することには困難が伴うと考えている。「内在的な理解」とは詰まるところ、対象となる思想家への感

情移入を多かれ少なかれ前提とし、江戸時代とは異なる自然・社会・知的環境に生きる現代の我々が、テキストから読みとれる範囲でその思想家の思考を追体験することに他ならない。確かにこのような方法は、思想家の立場に自己を置いてみるることによって、その心の裏に分け入り、新たな解釈をもたらす可能性を帯びている。しかし一方で、我々が現在の常識・先入観から完全に自由であることはあり得ず、「内在的な理解」の試みは常にフイクシヨンの世界に足を踏み入れる危険性を帯びている。当然前田氏は、かかる危険性を十分に認識している。神話注釈には自らを造化の神の立場に置くことが必要だと考えていた鈴木重胤の見解を「独断的」「きわめて危うい」と評価する（四五六頁）ごとくである。しかし、この重胤の方法こそが「内在的な理解」そのものではないのか。前田氏は、かかる危うさを避けるため、おそらく全体の三分の一を下らないであろう豊富なテキストを提示し、「実証的」な姿勢を貫く。だが、テキストの提示とそれを「内在的に」解釈することとはまた別の次元に属するだろう。

次に、やはり本書のテーマである「近世日本における天皇權威の浮上の理由」についても問題点を指摘しておかねばならない。これについては前田氏の見解が、きわめて興味深いものであることは確かである。だが厳密に言えば、その見解は本書において取り上げられた残口や宣長、生田萬、佐久良東雄らについてだけ確認されたに過ぎない。時代を代表する思想家である彼ら以外の人々は、本当にルサンチマンから天皇にすぎり、その權威を上昇させたのか。本書はこの課題には答えていない。

なぜなら、「近世神道・国学史の大物を網羅した」本書はいわゆる頂点思想家の思想の研究書であり、社会一般の人々は彼らの著作を通してしか把握され得ないからである。しかし、思想家が残したテキストから読みとれることと、社会にそのような状況が広く存在したことは別の問題であり、その証明は異なる位相においてなされるべきである。その手続きがない限り、前田氏の「近世日本における天皇権威の浮上の理由」を社会動向として一般に敷衍することはできない。前田氏の所論が魅力であるだけに、今後のフオーが待たれるところである。

また「近世日本における天皇権威の浮上の理由」が、八〇年代半ば以降蓄積されてきた近世天皇・朝廷と社会の関係に関する近世史研究の成果をほとんど組み込むことなく説かれていることも、問題が問題だけに大きな不備と評さざるを得ない。近世史研究において生み出された諸成果は、近世日本における天皇権威上昇の理由が、決して思想的な局面だけの検討だけでは説明し得ないことを物語っている。かかる成果が組み込まれていないのは、おそらくは本書がアントニー・スミスが提示した「アイデンティティの危機」としてのナシヨナリズム論に則って、近世における天皇権威浮上の理由を説明しようとしている点に由来するだろう。理論を与件としてそれに合致する実態を抽出し、当てはめてゆくこのような方法は、自ら結論を限定し、それにそぐわない事例を捨象することに帰着する。近世史研究において「近世日本における天皇権威の浮上の理由」説明のための素材として注目、検討されている問題は、武家官位、本所による職能民統制、職能民の受領、地域の氏神社祭神の記

紀神への変更、御所への御千度参り、等々数多くある。だが、これらの問題が前田氏の提示した「近世日本における天皇権威の浮上の理由」によって説明され尽くせるわけではない。前田氏の天皇権威浮上論は、あくまで「近世日本における天皇権威の浮上の理由」のごく一部に過ぎない。いかに前田氏の所論が卓見であり発見であろうとも、これをもって「近世日本における天皇権威の浮上の理由」という題を掲げるのはいささか竜頭蛇尾であろう。「思想史からみた」など限定的な言葉を冠するなどの配慮が欲しかった。

最後に、無い物ねだりになるが、「近世神道」といった場合、近世の神祇界に最も大きな勢力を保持していた吉田家の吉田神道が欠落しているのは、いかがであろうか。行論の過程で触れられている箇所もあるが、議論の中心として取り上げられることはない。

吉田神道は思想的に見れば、兼俱以来大した発展はなく、主題として取り上げるまでもないとの認識なのかもしれない。しかし吉田家は、本書でもしばしば登場する、垂加神道の秘伝性の開放を目指し玉木正英に破門された松岡雄淵を学頭に招いている。その検討は秘伝性以外の垂加神道の展開過程が追える可能性をはらんでおり、本書の成果を深めることが予想される。それに、全国に多数の配下神職を擁した吉田家の神道説が、彼ら在地神職の思想形成にどのような影響を与えたのか、あるいは与えなかったのかなどの問題も「近世神道」研究の重要かつ未開拓の課題である。かかる検討は、前述したような近世史における「近世日本における天皇権威の浮上の理由」研究

とも大きくリンクする課題であるだけに、深化が望まれるところである。

ともあれ本書は、戦後の研究成果を踏まえた初めての近世神道・国学の通史的検討として画期的な試みで、豊富な成果を世に問うている。ここでは浩瀚なその内容を万分の一ほども紹介するを得なかったが、本書が今後の近世神道・国学研究に必読の書であることに疑いはない。評者の指摘した批判点を含めて、疑問点・問題点は今後克服されてゆけばよい。大切なのは一人でも多くの研究者が、本書によって提示された成果を受けとめつつ、近世思想史・宗教史、近世史像を豊かなものにしてゆく作業である。

彌永信美著

『大黒天変相 仏教神話学Ⅰ』

法藏館 二〇〇二年四月一五日刊

A5判 六五一―十四五頁 一四〇〇〇円

『観音変容譚 仏教神話学Ⅱ』

法藏館 二〇〇二年七月二五日刊

A5判 七六九―七七頁 一八〇〇〇円

末 木 文 美 士

彌永信美氏の名は、フランス語の仏教事典『法宝義林』の記事などを通して、フランスはじめ海外の仏教研究者の間では広く知られていたが、日本では必ずしもそうではなかった。確かにその著『幻想の東洋』（青土社、一九八七）は、該博な知識に基づきいち早くオリエンタリズムの問題を提起したものとして高く評価され、その後も雑誌や講座類にしばしば寄稿して、その幅広い教養と問題意識は一部の読者の強い支持を受けていた。また、仏教研究におけるパソコン利用を推進したことで、先駆的な活動をしてきた。しかしおそらくは、正規の学歴を持たないこと、大学などの研究教育機関に所属しないことが大きな理由となり、学界ではほとんど無名のままに留まった。我が国を代表する氏のような研究者を長い間正当に評価できなかったことを、日本の学界は大きな恥としなければならない。

しかし、氏はそのような冷遇にささかも動ずることなく、倦まず弛まず研究を進め、その成果を驚嘆すべき大著二冊として刊行した。

著者自身が言うように、本書は「大学などの研究機関に属さない独学者によって書かれたという」(I・五九頁) 利点を最大限に生かしたものである。「細かく専門化する「学界」の中からは、本書のように専門領域の境界をすべて無視したような研究の発想そのものが、ほとんど生まれ得なかつただろう」

(同) という認識はきわめて正しい。今日の知のシステムは大学(ならびに研究所)という場に独占され、それを基盤に縦割りの「学界」(学念)が構成される。「学」はそこに集中される経済的投資によって支えられており、そのシステムを逸脱した場はほとんど収奪されて、本来そこに生ずるはずの自由な発想の芽が閉ざされている。著者は、そのほとんど不可能ともいえる場から、信じがたい強靱な精神力をもつて、独力で壮大な構想を実現した。

氏の学業に多少なりとも近づきたいと願っていたものにとつて、二巻の大著の完成はこれ以上ない喜びである。しかし、総計千五百頁を超える大著に圧倒され、目くるめく仏教神話の世界に眩惑されると、我が身の非力と不勉強をまざまざと思い知らされ、到底書評者としての任を果たせそうもない。そもそも「仏教神話学」ということ自体が「耳慣れないことば」(I・一頁)であり、「ほとんど未開拓」(I・一五頁)の分野である。著者はたったひとりでの巨大な宇宙大の山に挑み、一歩一歩足下を踏み固めながら、前人未到の地に足跡を印してい

く。

著者がこの分野の先駆とするロルフ・A・スタンの業績には、残念ながら評者は通じていない。しかし、チベットの主たるフィールドとしたスタンと並んで、日本の仏教文化をフィールドとした巨尾ベルナル・フランクが、著者の研究に大きな影響を与えたであろうことは想像に難くない。本書とほぼ時を同じくして翻訳が刊行されたフランクの遺著『日本仏教曼荼羅』(仏蘭久淳子訳、藤原書店、二〇〇二)と読み比べてみるならば、彌永氏がこの師から受けた流れは歴然としている。フランクは仏教を理解するのに、いわゆる教学でなく、「仏教パントオン」(pantheon boudhique)という道を選んだ。日本の学の専門的細分化に従えば、仏像は美術史研究の対象であり、教学を扱う仏教学の範囲外のものである。せいぜい密教学という局限された範囲で、尊像の伝統的な教学的意味を問うことができるだけである。

だが、顕密が併称された時代を考えるとすれば、教学と同じ比重で、諸尊の儀礼が仏教の核心をなしていたはずである。とすれば、神話・儀礼・図像を含む仏教パントオンは仏教研究の半分を占めておかしくない。実は、仏教を「パントオン」という視点から解する道は、より古く、ライデンの日本学の基礎を作ったJ・J・ホフマンに発するものであり、そこからフランクにいたる系譜を見ることができ(拙稿「西欧における日本仏教の紹介」、『文学』隔月刊二一五、二〇〇二)。すでにホフマンにおいて、日本仏教の諸尊をインドに遡って系譜学的に把握しようという試みが見られる。

彌永氏はこのような流れを受ける一方、レヴィストロースらの構造主義神話学の方法を十分に身につけて活用しながら、新しい領域に挑む。もともと、日本から見れば、レヴィストロースとスタンやフランクとはまったく隔絶したところにいるように見えるが、彼らはコレージュ・ド・フランスの同僚であり、レヴィストロースはフランクの本の序文を書いている。彼らはきわめて近接したところで「知」の営みを紡いでいるのであり、彌永氏は一見孤立した異端者のように見えながら、実はこのような「知」の王道をもっとも正統的に歩んでいるのである。

ただ、レヴィストロースなどが対象とする神話と異なり、仏教神話の場合、より複雑なところがある。ひとつは共時的な構造として捉えきれず、古代から近代にまで至る長い時間的歴史のスパンを考えなければならぬということである。日本における仏教習俗は江戸時代に大きく変容するとともに、多様に展開するのであり、したがって、仏教神話は紀元前数世紀から、十八、十九世紀、あるいは現代までをも視野に収めなければならぬ。

もうひとつは、地域的な広がりである。本書が主として対象とするのは、日本へと至る仏教の流れであるが、その中で尊格の名称は継承されながらも、その中身は次第にすりかえられていく。例えば、「インド仏教神話学」ということが可能ならば、そこに閉じた空間を作ることでもできるであろう。しかし、仏教は一文化圏の中に閉ざされることなく、外へと流出してゆく。教学ならば、一著作に限ってその中の論理的コンテキストをた

どることが可能であるし、インド神話の場合、例えば「マハーバータ」に限定するということもできよう。しかし、仏教神話の場合、そのような限定は意味を持ちえない。日本のある範囲ならば、「覚神鈔」なり「阿婆縛抄」なりに限定することができそうに見えるが、そこでは総合的な体系性が絶望的に欠如し、完結した構造を求めることができない。それゆえ、仏教神話は必然的に異文化に漏出し、変転してゆく流れ全体を扱わなければならない。

時間的変化が連続性を持つのに対して、異文化の中に持ち込まれることは、大きな断絶を生まざるをえない。にもかかわらず、すっかり性格が変わってしまったかのように見えながら、思いもよらないところで、神話的構造の類似がよみがえることもある。それをいかに捉えることができるかで、仏教神話学の真価が問われることになる。著者はその点を適切に理解するために、「流動体的神話観」を提唱する。すなわち、「神話的思考を構成する個々の要素（神話素／神話モチーフ）は、明瞭な輪郭をもつ抽象的概念ではなく、きわめて複雑で多義的な具体的イメージ（括弧内省略）である。イメージは単独では存在せず、他のイメージと組み合わせられ、その関連のなかで独自の位置（意味）をもつようになる。こうした神話的イメージは、それ自身が一種の流動体的な性格をもっていると言えるだろう」（I・四五頁。傍点原著者）。

この箇所著者が挙げる例は、著者の発想法の一例として適当と思われるので、紹介しておこう。日光・中禅寺の走り大黒の縁起譚は、韋駄天（スカンダ）の説話と似たところがある。

敏捷性を誇るスカンダは象頭の神ガネーシャとともにシヴァの息子であり、ヒンドゥー教の神話には、鈍重なガネーシャがスカンダに走り勝つという話があり、ガネーシャと大黒（シヴァの一形態であるマハーカール）が関係づけられるならば、スカンダの「速さ」が大黒に転移される可能性が出てくる。ところが、ネパールの仏教寺院ではこの二神が門神として並び祀られ、一方日本でも、毘沙門・大黒・弁才天を一体とした「三面大黒」と、京都・東寺の荼吉尼・聖天（ガネーシャ）・弁才天を一体とした「夜叉神」という門神の間で、大黒と聖天とは交換可能な位置にある。こうして、マハーカール（大黒）ーガネーシャ（聖天）ースカンダ（韋駄天）という関連が成り立つてくる（Ⅰ・四七―四八頁）。

これは比較的単純な例であるが、それがさらに複雑に絡み合い、次から次へと鎖状に展開していくのが本書である。その出発点として大黒が選ばれ、ぐるっと回って第二巻の最後にふたたび大黒に戻ってくる。そのような方法を取るのは恣意的ではなく、そこに展開する各種の表象の間の関係が、「神話的思考」に特徴的な（転移、変換、逆転などに基づく）変形の論理にのっとっている（Ⅰ・一二頁。傍点原著者）からである。

*

ここでもう少し具体的に本書の内容を見ていこう。大黒というと、七福神の一であり、「丸っこい、太鼓腹の体で、大きな袋をかっつき、打出の小槌を持った神様」（Ⅰ・七一頁）というイメージがもつとも一般的である。ところが、このいかにも福々しい大黒は、「古来、日本の密教では恐ろしい像容をもつ

て描かれている」（Ⅰ・七四頁）。というよりも、古い仏教圖像では、福々しい福神として現れることがない。どうしてそのような変化が起こったのであろうか。著者はまず、大黒がサンスクリットのマハーカール（Mahakala）に由来することを明らかにして、ヒンドゥー教ではあまり現れないながらも、「シヴァ神の一形態、もしくはその眷属と考えられている」ことを指摘する（Ⅰ・八〇頁）。シヴァ神はこの後、本書を通して見え隠れするもつとも重要な神格で、「多くの仏教神話の〈深層〉には「シヴァ的」な要素が深く染み込んでいる」（Ⅰ・八三頁）。シヴァはいわば過剰や逸脱を象徴する神格であり、したがって本書で展開する仏教神話のテーマには過剰と逸脱のモチーフが充満している。

さて、日本密教における大黒に関する根拠を求めると、それは三つの中国撰述書に遡る（Ⅰ・八八頁）。すなわち、『南海寄帰内法伝』『大日経疏』『仁王経良貴疏』である。これらのうち、『大日経疏』と『仁王経良貴疏』は、大黒と荼吉尼（ダーキニー）や尸林（墓場）との関係を述べ、大黒の恐るべき側面を示している。それに対して、『南海伝』は護法神としての異なる側面を示しており、福神の起源となりそうである。ところが、『南海伝』の大黒は、呵利底母（ハーリーデー||鬼子母）の話と関連して言及されているのであり、こうして大黒の探索は鬼子母へと進んでゆく（第一章）。こうして調べてゆくと、驚くべきことに、大黒を鬼子母の夫とする説もあり、この二神がきわめて近い関係にあることが分ってくる。ハーリーデーといえは、もともと子供をとって食らう恐ろしい菓葉であつ

た。グーキニーは墓場に住み、人を食らう女鬼である。こうして、大黒は食人・墓場などのイメージと結びついてくる(第二章)。さらに、ハーリーティーの話は、アングリマーラ(央掘魔羅)の千人斬りの話を想起させる(第三章)。

ところで、マハーカールラという名は、『長老偈』に仏弟子としても名が見える。この長老は墓場で「不浄観」を修したとされ、墓場が結びついてくる。また、大黒の異常な肥満の源泉はただちには見当たらないものの、空腹/大食という連想からはピンドーラ(賓頭盧)尊者を思い起こさせる(第四章)。

こうして大黒から出発しながら、次々に連想は新たな神話世界へと導いてゆく。第I巻の終わりでは、先にも触れた「三面大黒」など、三位一体的な神々のセットへと進み、そこから第II巻では、ガネーシャとスカンダへと話を進める(第II巻第一部)。ガネーシャは、日本では象頭双神抱合の歓喜天として性的な意味を与えられ、そこから第II巻第二部では、観音の女性化という性の転換の問題へと発展する。観音の問題は、それと近接した存在として弥勒へと展開し、最後の「エピソード」では、中国で弥勒仏とされる布袋の肥満体からふたたび大黒へと戻り、ひとまず円環が閉じられる。

こうして縦横に広がるその世界は、各巻末の索引、とりわけ「神話モティーフ索引」を見れば明らかであり、まさしく著者が求める「仏教神話史料集成」(I・一二頁)の大きな礎といつてよいものである。しかし、ここではその詳細をこれ以上紹介する余裕はない。それゆえ、大まかな図式の取り方についてのみ、いささか検討を加えてみたい。

ヒンドゥー神話がヴィシュヌとシヴァをもつとも中心的な神格とすることはよく知られているが、なぜその中でシヴァが注目されることになるのであろうか。第I巻第六章では、インドの宗教思想の構造から両神の位置づけと仏教神話との関係へと説き及ぶ。著者は、インド宗教を「アーリア人の宗教」対「土着民(ドラヴィダ系の人々)の宗教」の対立と混淆の歴史(I・二六八頁)と見る見方を否定する。それは民族の性格を本質規定しようとするもので、ヨーロッパ中心主義、場合によっては日本人の自民族中心主義的な差別を含んだ見方である。

それでは、どのようにインドの宗教を考えたらよいのであろうか。著者はインド宗教の中心に供犠による祭祀の儀礼があることを指摘する。ところが、供犠は必然的に動植物の生命を絶つということを含み、そこに不浄や暴力が必然的に含み込まれることになる。「ヴィシュヌ神は、「供犠による秩序」の積極的・肯定的側面を表わし、逆にシヴァ神は供犠が不可避免的に伴う危険で「恐るべき」要素を象徴する」(I・二八八頁)。それゆえ、ヴィシュヌがいずれかといえば正統派のなのに対し、シヴァは異端的である。シヴァと関係するマハーカールラ(大黒)を中心とした仏教神話が、さまざまな秩序の逸脱を含むのはこのような理由による。

このような神話観が本書の根底となっており、それはほぼ首肯されるものである。ただ、本書ではシヴァ的な方向のみが中心的に取り上げられているため、もう一方で、それではヴィシュヌ的な方面は仏教神話の中にはないのであろうか、という疑

問が生ずることになる。すなわち、シヴァが秩序からの逸脱を表わすとすれば、それに対してヴィシュヌ的な秩序維持的な面はどうなるのかという問題である。仏教神話にはそのような面がないのであろうか。

そう考えてゆくと、本書には「仏」の神話（「仏話」というべきか）が欠けていることに気が付く。釈迦の本生譚や、阿弥陀仏はじめ、諸仏の物語である。もちろん著者はそのことを十分承知の上であり、むしろ仏教の神話というと、そちらのほうが直ちに思い浮かべられ、また研究も進んでいることを考慮して、あえてその面は触れず、従来無視されてきたシヴァ的な神々の世界を存分に展開したものと思われる。いわば諸仏が仏教の表の顔とすれば、大黒などのシヴァ的な諸神はその裏を形作る。表の顔は光が当る世界であり、ともすれば仏教といえればそれがすべてと考えられがちである。本書はそうして見逃されてしまう「忘れられた世界」の復権を志そうとしたものということが出来る。

それゆえ、本書の扱い方は十分に理にかなったものではあるが、それでも「仏教神話学」の総体的な構造を考えようというのであれば、そのヴィシュヌ的な面の面をも考慮に入れないわけにはいかないであろう。顕密という言葉方をすれば、頭の面があつてはじめて密が成り立つのであり、この点、顕密体制を密教一元論で理解しようとした黒田俊雄氏の見方は不適切である（拙著『鎌倉仏教形成論』法蔵館、一九九八、四二頁）。

顕／密、表／裏、ヴィシュヌ的／シヴァ的、正統／異端、秩序／逸脱の関係のダイナミズムに、より深く斬り込むことが不

可欠と思われる。両者の関係は決して一筋縄で行くものではない。例えば、もつとも表に立つ釈迦や阿弥陀を考えてみても、死のイメージが付着しており、そのことは仏教自体が、社会の中でたして表に立ちうるものかどうか、という問題へと導く。仏教が総体として超世俗的な逸脱の世界であり、その中にまた、秩序と逸脱があるという二重構造になるのではあるまいか。

このような問題は、漠然と広がるだけでは十分な解決を見ず、ある程度絞り込んだ場で検討することが必要になる。その点で近年、日本の中世神話の研究が高まりを見せていることは、著者の研究にもひとつの見通しを与えるものである。もともと日本神話といえ、古代神話だけしかないように考えられていたが、近年注目されている中世神話は、まさしく仏教やその中にあるインド的な神々が活躍する広がりを持つている。彌永氏自身、本書中でその分野との関係にしばしば言及しているが、そのような分野と連携できれば、「仏教神話学」が氏ひとりの孤立した営為ではなく、「学界」の動向とも密接に結びついた共同性を持つことができるようになる。

しかし、中世神話に関しても、従来無視されてきた新しい領域があるということが、今までのところ新鮮な衝撃を与えてきたものの、その内的な構造分析はまだこれからの課題である。

神話と関連した即位灌頂などの王権との関わりにしても、それが実質的にどれだけの大きな役割を果たしたのか、総体的な中世王権構造の中で位置づけられなければならない。例えば、神仏習合が釈迦、阿弥陀、大日など、仏教の表の顔を動員して

いるのに対して、即位灌頂など王権との関わりは、ダキニ天のようにまさに裏の神々の活躍の場である。仏教の関わり方から見れば、日本の神との関わりと王権との関わりでは位相の差がある（拙稿「鎌倉仏教の特質」〔五味文彦編『京・鎌倉の王権』、吉川弘文館、二〇〇三所収〕参照）。今後、こうした点をも考慮しながら、研究が進められなければならない。

その際、中世神話の性質上、日本の範囲だけでは考えられないのは当然であり、インドからの広範な領域をカバーする彌永氏の「仏教神話学」が大きな力を発揮することは間違いない。氏の研究が今後さらに幅を広げ、「学界」の枠にとられない雄大な展開を見せ、ますます新たな刺激を与えてくれることを心から期待したい。

守屋友江著

『アメリカ仏教の誕生』

——二〇世紀初頭における日系宗教の文化変容——』

現代史料出版 二〇〇一年二月二〇日刊

A5判 二八六頁 三八〇〇円

武田道生

一

二〇〇一年は、二冊の日系宗教に関する研究が刊行された。ひとつは本書であり、もう一冊は、渡辺雅子著『フジル日系新宗教の展開——異文化布教の課題と実践』（東信堂）である。この二冊は、同じく異文化における文化変容を扱いながらも、対照をなしている。一伝統仏教教団と新宗教群という対照は自明だが、そればかりかメンバーや教師を含む総合的な教会を対象に据えた渡辺と、開教使一個人の思想や行動に焦点を当てた守屋ということになる。もちろんそれは、開教師個人の個性に依存する伝統宗教の持つ特殊性と、日本の本部との一体性と拘束性に縛られた多くの新宗教の特徴的な違いにも関わっている。その点でも興味深いものがある。

これまでも海外へ渡った日本宗教の研究は、本書で引用されている東京大学宗教学研究室が中心になって行った、『ハワイ日系人社会と日本宗教——ハワイ日系人宗教調査報告書』（柳川啓一・森岡清美編、一九八一）をいわば契機として進めら

れ、そこから主なものでも、井上順孝著『海を渡った日本宗教——移民社会の内と外』（弘文堂、一九八五）が創価学会を、中牧弘允著『日本宗教と日系宗教の研究』（刀水書房、一九八九）では、ハワイ・カリフォルニア・ブラジルなどの民間信仰、新宗教、伝統仏教の調査研究成果が上梓されている。

また、グローバル化が進むなかで、崇教真光などの比較的新しく展開した日系新宗教を中心に調査する檜尾直樹などの研究成果も蓄積されつつある。また浄土宗では、ここ数年にわたって、ハワイ・ブラジル・北米本土の新宗教と伝統仏教教団の内部調査を行っている。

これまでの研究の多くは、研究者の立場上、信者への面接が中心になっている。開教使節（師）個人の研究は、物理的にも資料的にも困難がつきまとうていた。故人が多いことと原資料の少なさ、公開性の問題等が立ちはだかっているからである。本書で、著者が、二〇世紀初頭、今村恵猛（きまら）という（当時の）本派本願寺の開教使個人の思想に迫り、アメリカという異文化国家においてナショナルリズムと宗教の葛藤のなかで、「真宗教義の根幹ともいえる真俗二諦論を開教に実践し、アメリカ風土に根ざして変容させ、〈アメリカ仏教〉を誕生させた人物」として焦点を当てた研究は、今村の再評価を含め、これまでに類を見ないものである。ちなみに今村のいう「仏教」とは、極めて通仏教的ながらも、阿弥陀仏の救いに根ざした浄土教仏教である。本願寺派のアメリカ開教の歴史のなかでは、つねに「仏教」と自称してきたことも背景にあるのかも知れない。

二

著者は、「はじめに」で、この研究によって明らかになった点を三点あげる（三頁）。第一は、今村の言説と開教活動の分析を通して、日本仏教がアメリカの風土に根付いて、〈アメリカ仏教〉となる過程である。この過程で、逆説的にはあるが、宗義をめぐる本山当局方針との対立が明らかにされる。第二は、今村と真宗の真俗二諦論が日米両国における政教関係のなかでどのような対応を迫られたか論じることで、二〇世紀初頭の両国の政教関係の課題を明らかにする。日本においては真宗の明治以降の近代における課題と、アメリカにおいてはアメリカニゼーション運動に巻き込まれた今村を通して「市民宗教」のネガティブな面の課題を明かす。第三は、今村の宗教の自由を強調する思想と社会救済活動を重視するハワイでの開教活動の背景に、宗義とは別に、福沢諭吉の俗諦を重視しながらも、「政治権力」への偏重批判と清沢満之の真諦を重視し宗教の社会的効用重視という両者の存在を、これまで未発掘であった原資料を基に明らかにした点である。この部分の論の展開は、首尾一貫していて説得力があり、胸がすく爽快感を感じるほどである。以下、本書の展開に沿って紹介していきたい。

三

本書は以下に紹介する本文の構成内容の他に、「今村恵猛著作一覽」が、注と参考文献一覽の後に掲載されている。また、海外の研究書に見られるように、本書全体とすべての章のはじめと最終部分には、「はじめに」と「まとめ」が付加されている。

る。これは、学生や若手の研究者や初学者ばかりかすすべての読者にとって大変ありがたく、著者の意図の理解に有益であった、今後こうした記述方法が広まることを期待している。

以下、本書の内容を紹介し、その研究成果と特色や意義などを若干考えてみたい。

第一章 今村恵猛の生い立ちは、一 生い立ちから「普通教校」入学まで、二「普通教校」時代、(一)本願寺教団の近代化、(二)「反省会」、(三)「反省会」の民主的側面、三 慶應義塾時代、四 慶應義塾卒業から渡布まで、という構成で展開する。前述したように、これまで今村の思想形成の背景を探る研究はなされてこなかったようだ。しかし著者は、今村の「通仏教性・国際性・民主性」というハワイ現地での布教活動の特徴は、青年期の思想形成過程にこそ原点が見いだせるとして、まず明治初頭の幼少期に通った私塾の内容を明らかにする。次いで西本願寺が創設した普通教校時代に今村が中心メンバーだった「反省会」に注目し、機関誌『反省会雑誌』への彼の寄稿文から、各宗派や僧俗の連帯による新たな活動といった教団改革の主張などを分析する。また教校には、「海外宣教会」という団体もあり、海外布教への関心も芽生えたと推測する。さらに、国内留学先として慶應義塾を選んだが、それも福沢の思想への傾倒からだと推測する。

生い立ちについて、宗学でない仏教理論の余乗を学び、キリスト教に批判的な活動を行っていた私塾の師の影響を受けたと著者はするが、慶応卒業後の教員になった理由も、開教使になった理由も、今村の直接資料はなく、反省会の特徴や会員たち

の資料など間接的資料が多く用いられている。間接資料の限界からか、推測的表現が多く、評者には納得いかなかったが、誰をも説得するにはいささか弱いかも知れないという印象を受けた。

第二章 近代天皇制国家下の浄土真宗では、まず一 本願寺教団の近代化と「真俗二諦」で、当時の本願寺教団の「真俗二諦」論の成立と展開と特徴を明らかにする。本願寺教団がその存続をかけて、政治的権威との関係をどのように宗義的に位置づけてきたかを、親鸞以降、蓮如、幕末の性海、月性の「真俗二諦」論を明らかにし、明治元年に出された門主御消息で名実ともに本願寺の正統宗義とされて来たことを述べる。次に二「神道非宗教」論では、明治初頭において、勤王報国という天皇崇拜と阿弥陀仏信仰が正当化され、さらに神道非宗教論の立場から、天皇崇拜が強調され国家秩序安泰へ寄与したことが明らかにされる。こうした教団の「俗諦」活動の一環が海外開教であったと著者は語り、三 本願寺教団の海外開教で、植民地開教の東アジア、経済移民開教の北米の例などを概観的にあげている。しかし、一九〇〇年前後のハワイ教団本部所蔵の「布教録事」や本山に提出した「開教表」といった直接資料による詳細な活動内容が記述されていたり、一九八〇年代頃のカナダの研究が紹介されていたりと、いささか比較の視点が一貫していない傾向が見られる。日本人の海外移民はそれぞれの地域への移民の状況も時代も異なり、開教の事情も異なるのだと思われるが、そうした点に余り触れられていない点に、読者に混乱が残る。今村の思想形成とは直接関係がないのではあるが。

また本章のまとめの「ハワイの日系一世の間には日本に対す

る忠誠心が根強かつたことは、アメリカ政府が日系移民に市民権を認めないという差別に加えて、日本人仏教僧による真俗二諦的教化が行われていたことも影響していたのではないかとと思われる。」という著者の意見は、いささか極論で、開教使によって教化されたものというよりは、一世であればこそもって当然であった民族的アイデンティティに根ざした忠誠心であると考えられるのではないだろうか。

こうした近代初期の宗教的背景のなかで、真諦を中心とする宗学再構築の動きの中から今村に影響を与えたものとして、第三章 近代化と真宗思想で、福沢論吉と清沢満之の思想が展開されている。この章は次のように構成されている。一 福沢論吉と真宗、(一) 福沢の『御文章』理解、(二) 『文明論之概略』における宗教観、二 清沢満之の教団改革運動、(一) 『真俗二諦』説の転換、(二) 教団改革の運動論、(三) 教団改革理念としての民主主義、三 『親鸞主義の復活』、(一) 本願寺教団改革の支持、(二) 『親鸞主義の復活』、四 宗教と道德の相関、(一) 『福翁百話』にみられる宗教、(二) 今村恵猛と清沢満之の宗教的道德。

著者によれば、ハワイにおける今村の布教活動の理解は、この二人なくしてはできない。著者は、これまでの福沢真俗二諦論に対して、「俗諦としての道德的教化の効用については同様に考えるものの、しかし政治権力への報恩謝徳といった権力への偏重の原因となる論理は明確に否定している」と、主張する。今村は、福沢から宗教の社会的効用役割の重要性を学んだという。そこからさらに清沢の主張する「仏教の宣言は慈悲に

あり救済にあり転迷開悟にあり」という、「社会性を持った真諦中心の信心のあり方」に行き着いたと推測している。次章以降の今村の開教を考えるうえで説得力のある分析といえよう。

第四章 渡布以後の今村恵猛では、今村のハワイでの開教活動と教育事業をさまざまな原資料を駆使して詳細に追っている。管見ながらここまで開教使個人の活動を明らかにしたものはこれまでなかったのではないだろうか。もちろん今村が著述や講演を精力的に行ったことがあつてだが。一 初期の開教・教育活動は、一八九九年一月付けで布哇国開教使に任命された今村の一九一〇年代初頭までを、著者は「米化」胎動期と位置づけて、今村が現地プランテーションで受け入れられるまでの苦闘とそこへの寺院建立と付属日本人学校建設を詳細に述べる。次いで、アメリカの公立学校と同じ学制にし、日本の國民的精神を鼓吹することを目指す布哇中学校を設立し、さらに日曜学校を設立し、宗教教育も整備した。二 ハワイ本派本願寺の教団改革では、今村が、一九一〇年代半ば以降、教団改革に着手した内容が明らかにされている。それは、帰化を認められない一世への日本國民としての忠君愛國思想と、アメリカ市民となつている子どもたち二世へのアメリカ市民としての忠誠を、ともに啓発する教育推進という「王法為本」だった。米化政策は教団機構などにもおよび、アメリカの制度に倣つて、理事會である開教使會を信徒代表を入れ信徒が支配する方向へと組織転換した。この改革は、清沢満之が主張していた「門徒會議」と「反省會」が主張していた「信徒會議」のハワイでの実現であると著者は指摘する。注目すべきは、今村の「米化論」

で、現在のエスニシティ論に極めて類似した内容を、五〇年前に主張している先見性である。三 「布哇仏教青年会」と四 「英語伝道部」の創立と五 「布哇日本文庫」では、今村の代表的な開教事業が紹介されている。布哇仏教青年会は、「反省会」を基本に、通キリスト教的なYMCAに似た通仏教的で多様な活動を行った。英語伝道部の創立によって、二世の日本語が得意でない若者に対して英国人などネイティブスピーカーを高給で採用し、英文書籍の編纂や英語伝道を行い、通仏教的な国際仏教教会ハワイ支部を設立したのも今村である。布哇日本文庫設立は、今村が生涯をかけて行った、日本文化研究と偏見打破と理解のための図書館だったことを紹介している。

第五章 アメリカニゼーションの時代では、アメリカニゼーション運動に大きく影響を受けた今村による教義の変革の背景の論を進める。著者は、E・H・タムラの定義を援用し、アメリカニゼーションとは、「第一次世界大戦参戦を契機にして、当時増加していた新規移民に対して、母国の文化を捨てアングロ・サクソン様式に適応させ、社会経済的地位にとどめさせ、国家への忠誠を求める同化運動」とする。この激動のなかでハワイの日系社会もその生存を大きく揺れ動く。その対応のなかに今村もいたと著者はいう。まず、一 大陸におけるアメリカニゼーション運動のなかで、(一) アメリカニゼーション概観において著者はこれまでの多くの研究を紹介し、それまであった多元文化の中で移民を認める建国以来の民主主義に根ざした伝統的なアメリカニゼーションの系譜が、第一次大戦を契機に「非アメリカ的」なものを排除する「用心深いナシヨナ

リズム」運動へと変化したことを明かす。(二) 移民をめぐる思潮の諸相では、二〇世紀初頭のアメリカ人側の日系移民への意識を様々な資料から紹介する。二 ハワイにおけるアメリカニゼーション運動では、まず(一) ハワイ史概観で、日本人が移民するまでのハワイの歴史が概説され、次いで(二) 日本人移民の渡航とその後の展開を概観する。著者のように個人史と思想を展開するうえで、どこで日系移民史とその内容が語られるのかと思いつつ読み進めていたので、こうした部分に挿入されていたことに構成上の工夫を感じた。(三) アメリカニゼーション下の日本語学校では、学校側からの「米化」への対応が、(四) 米化主義者の主張では、ハワイでアメリカ人によって展開された「米化運動」によって、「非アメリカ的な宗教団体」と日本語新聞、日本語学校へ向けられた批判内容が資料によって具体的に述べられていて、主張内容に非常に説得力を感じる。こうした外部からの状況に対して日系社会がどのように対応したかが、三 日系コミュニティの対応で、(一) 日系リーダーの「米化」論と、組合派牧師で仏教を淫祠邪教と呼び、今村を「反アメリカ的」と批判した(二) 奥村多喜衛の「排日予防啓発運動」によって説明されている。

こうした情勢のなかでの今村の対応が、本論の題名ともなった第六章 〈アメリカ仏教〉の誕生である。この章は、本書の理論的な中心となる章である。著者は、これまで今村が行ってきた教団の機構改革や英語伝道といった物理的な変革だけではなく、むしろ真宗教義をどのように再解釈していったか、その際に採用したアメリカ的な価値の内容はどのようなものであつ

たかに注目する。その思想を裏付けるものとして、著者はこれまで「全く」顧みられてこなかった今村のふたつの著作を取り上げる。ひとつは、一「仏教的デモクラシー」で検討される「仏教より観たる民本主義」である。このなかで今村は、阿弥陀仏の平等の教い（平等一如門）と成仏による仏教的民主主義を主張する。この点著者は、「誰もが成仏できる仏教」という今村の主張に真宗教学を超えた通仏教性を見ている。また、著者は今村の力点が「信心を獲た人間が阿弥陀仏と同等になる」ことに信心の本質があるとしているが、宗義に疎い評者としては、これまでのこの点に関する今村の宗学的評価が気になるところである。著者はまた、この主張に、宗教や人種に対する現実の差別が横行し、自由のための戦争を行うアメリカとキリスト教への、今村の批判がこもっていると推測する。ふたつめは、二「アメリカ仏教」の誕生で、著者が「アメリカ仏教」の誕生を宣言する書と呼ぶ、「米国の精神と宗教の自由」である。この中で、今村は、本来のアメリカの建国理念を称揚し、逆説的にアメリカニゼーション運動の起こっている現状を批判し、文化多元主義を主張する。さらに福沢の影響を受けたと思われる（評者にはさらに清沢からも）「日本の歴史と習俗に血縁して起こった親鸞教を、改め」（二〇二頁）ることを宣言し、「親鸞教の信仰の实质」の布教のための方法を米國風に改めることを主張する。いわば一世入植者たちが求めて現地で行われていた、今村が嘆いた葬式・法事仏教からの脱却だった。これが著者のいう「アメリカ仏教」である。著者は次いで、三「ナシヨナリズムと「市民宗教」」と四「市民宗教」と「真俗二諦」

で、当時の宗教的な排日的な状況を、ペラーの市民宗教論から、容易に他宗教に非寛容になりやすいマイナスイデオロジとして分析し、さらに今村の真俗二諦論の分析から、現実の不平等な社会のアメリカでこそ、阿弥陀仏救済の「アメリカ仏教」の平等と包容性、民主主義という特質が今村の中で自覚化・内面化し、理論化され行動されていったと推測する。

最終章のわりには、一「その後の「ハワイ仏教」」戦前における「日本化」―第二次世界大戦直前の今村没後、敵国になりつつあった日本からの移民の置かれた状況のなかで、一転して「日本化」の道を辿った状況が、二「戦後における「日本化」では、今村の理想とした「アメリカ仏教」の道は、依然として閉ざされている状況を伝えている。

四

以上見てきたように、著者の資料渉猟へかけた努力とその成果には目を見張るものがある。膨大な資料と現地調査・インタビューの成果は、著者の熱意と努力と情熱のたまものである。それが未発見資料に出会える結果を生んだ。膨大な資料を組み立て、今村の生涯を再構成し、彼の「アメリカ仏教」という思想を、幼少時からの青年期の塾・普通教員・慶應義塾時代受けた思想形成を辿り、反省会・福沢・清沢等の思想と関連付けた作業は、知的なパズルを解くようで読みつつ知的な興奮を覚えた。まさに圧巻で、本書の価値はここにあって、誰もが学ぶべき構成と作業とその成果が凝縮されている。論文作法の手本といってもいい。

最後に、ナシヨナリズムがキーワードなものにもかかわらず、説明のないまま用いられていることも気になった。今村の思想とその形成過程の論理的充実に比して、『アメリカ仏教』の成立に対してペラーの市民宗教論などを用いた理論的な枠組みにいささか弱さと違和感を感じた。推測部分にわずかに強引さを感じた部分もあった。また一宗教者としての今村恵猛の思想形成としては大きな成果とするものの、『アメリカ仏教』の誕生」という著者の主張は、いささか性急の感を否めない。著者は布教方法の米国化と葬儀・法要中心の民俗宗教的要素の排除をもって『アメリカ仏教』とするのだが、今村の死後、第二次大戦という政治的社会的状況もあって、大きく開教方針は転換し、大戦後も著者のいう『アメリカ仏教』には戻らなかった。

ここにこそ思想とは別の信者（門徒）の宗教的求めとの融合的な宗教の現場があるともいえる。現在でも、日系人の間には、『習俗的仏教』への要請が多く部分を占めていることは、中牧著の『第二章 アメリカの日本仏教』に詳しい。純粹ビュリタンのな今村親鸞仏教が、信者レベルでどのように受け止められたかといった面からの考察も必要かとも思われる。開教師（使）個人の独自の活動が本人の死亡や転任などによって、次の開教方針のなかで大きく変わる例は多い。なお現在ハワイ本願寺では、ミッションスクールが開校の運びとなっているし、現地開教使養成のための「ブレ得度プログラム」が導入され、今村の理念も少しずつ実現されてきている。

また蛇足だが、ペラーの『Civil Religion in America』は、『社会変革と宗教倫理』（未来社）に収録されている。

寺田勇文編

『東南アジアのキリスト教』

めこん 二〇〇二年六月二十五日刊

A5判 三〇二頁 三八〇〇円

待 井 扶 美 子

一九九八年五月から七月にかけて、上智大学コミュニティ・カレッジにおいて「東南アジアのキリスト教」をテーマとする十回連続の講座が開講された。本書はこの時の講義内容を土台に編集された、文化人類学・社会学・歴史学・宗教学を専門分野とする九人の研究者による論文集である。

編者が序章で述べているように、「本書は東南アジアにおけるキリスト教の多様なあり方に着目し、地域や国ごとに異なる実際の姿を記述、解釈することを目的として企画された」ものである。この企画の背景には、東南アジア全体を視野に入れたキリスト教に関する研究書や書物は非常に少なく、その内容も、主に「東南アジアに赴任する宣教師を対象に書かれた概説書に限られた」ものであったこと、「国別のキリスト教に関する書物もフィリピン以外は限られており、しかもキリスト教が実際にどのような信仰されているかを論じたものは非常に少なかった」ことがある。というのも、従来の研究では、当該地域のキリスト教は植民地支配の片腕としての役割を担ってきたと

する認識を前提に、各国におけるキリスト教の展開を、もつぱら「布教する側」と「布教される側」との接触の歴史として捉える傾向が強かったからである。従って、「それぞれの土地の社会的・文化的な文脈でキリスト教がどのように理解されているか」について、各研究者のフィールドワークや現地における生活経験に基づいて記述することを中心課題とする本書が刊行されたこと自体、非常に画期的なことだといえるだろう。さて、本書の内容をみていこう。目次は以下のとおりである。

序章	聖者の行進	寺田 勇文
第一章	― 聖週間儀礼から見たピサヤ民俗社会	川田 牧人
第二章	イグレシア・ニ・クリスト	
	― フイリピン生まれのキリスト教会	寺田 勇文
第三章	タイ（シヤム）におけるキリスト教	石井 米雄
第四章	エーヤーワディ流域地方における王朝時代のキリスト教	伊東 利勝
第五章	中国、ビルマ、タイ国境地帯の宣教活動と少数民族	豊田 三佳
第六章	カンボジアの伝統社会とキリスト教	石澤 良昭
第七章	ベトナムのカトリック	
	― 政治的状况と民衆の生活の形	萩原 修子
第八章	マレーシア・カトリック教会におけるポスト・コロニアリズム	奥村 みさ

第九章 フローレス島におけるカトリックへの「改宗」と実践 青木恵理子

目次を一览すると、各論文のテーマは執筆者の個別の関心に即した、非常に多岐にわたったものであることに気付く。また各論文は国別にまとめられているが、その内容は各国のキリスト教の全体像を描いたものであるというよりはむしろ、特定地域の特定の人々に信仰され実践されている、かなり個別の事象を描いたものであるように見受けられる。そのため目次を見た限りでは、本書全体の基調の把握は困難であり、この印象は、内容を通読した後も払拭されない。本書の力点が、「キリスト教の多様なあり方に着目し、地域や国ごとに異なる実際の姿を記述、解釈すること」に置かれているがゆえ、各論文に通底する問題意識の設定が困難なのはやむを得ないのだろう。むしろ本書のねらいは、「布教する側」の観点によつて従来の研究がステレオタイプ化してきた、植民地政府・宣教師・現地政府・現地住民の間に見られる関係性や現地の「伝統」に対する認識を、各地の社会的・文化的な文脈でもつて、「布教される側」から新たに問い直すことにある点が留意されるべきであつて、ここに本書刊行の意義があると思われる。そこで以下では、各地の社会的・文化的文脈がどこに見出されていたかに関する執筆者各自の論点を確認しつつ、個々の論文の内容を紹介したい。各執筆者の社会的・文化的文脈をとらえる論点を整理すると、①民衆の具体的な儀礼実践に着目したものの、②現地の人々によるキリスト教教理の「読み替え」に着目したものの、③「布

教する側」と〈布教される側〉という関係性を、植民地政府・宣教師・現地政府・現地住民の間に生じるダイナミックな相互関係として把握したものの三つ分類される。

まず第一点目の民衆の具体的な儀礼実践に着目した論文には、川田論文(第一章)、萩原論文(第七章)があげられる。川田論文では、フィリピンのカトリックの聖週間儀礼における、住民のカロサ聖像への親愛の情を込めて接する態度や聖像行列における住民主導という状況が論じられる。「どのような家族が行列に聖像を参加させるのか」という観点から行われた、各家族におけるカロサ聖像の入手契機や継承方式に関する詳細な調査からは、累積的な親族組織の形成が困難な社会における家系の創出や、略奪的に得た政治権力・経済力の「由緒正しさ」を演出するために、カロサ聖像が重要な役割を果たしているという見解が新たに導き出された。その上で川田氏は、これまで単にカトリック儀礼の民衆の受容としてみなされてきた現地における儀礼実践が、「民俗社会において人々がどのような知識を運用・操作しながら生活運営をなしていくか」という、日常生活の構築的実践」として解釈されることを指摘する。

一方萩原氏の場合は、非カトリックの先祖祭祀への参与という、ベトナム南部のタンチュウ村にみられるカトリックの儀礼実践の変化を取り上げる。萩原氏は、当地における非カトリックとカトリックの友好的な共生関係の構築過程に着目し、社会の対立しがちな関係性を友好的な共生に向かわせているものが、日常的な慣習や行動に基づいて民衆が無意識のうちに鍛えてきた、支配権力に対する自立的な力にある点を明示する。

第二点目の現地の人々によるキリスト教教理の〈読み替え〉に着目した論文には、寺田論文(第二章)、豊田論文(第五章)、青木論文(第九章)がある。寺田論文では、フィリピン人によって創始されたフィリピン生まれの教会、イグレスシア・ニ・クリストが、一つのキリスト教会として確立されていく過程がまとめられている。寺田氏は、創設者を「神の最後の使い」とする教義や、この教会の創設を『ヨハネの黙示録』七章二―三節等の預言の成就とする認識の根幹には、フィリピンの社会的状況下での独自の聖書解釈と、儀礼化・形骸化した宗教生活ゆえに、もはや個々の民衆の具体的な必要に応じることのできなくなったカトリックへの不満があることを指摘する。

豊田論文では、中国・ビルマ・タイ国境の山岳少数民族の間で起こった集団改宗には、彼らの間に語り継がれてきた「失われた本の伝承」を根拠に、本を無くすという過ちを自ら犯してしまったがために主権を失い、文字をもつ文明に阻害される結果を招いたので、とする彼らの歴史認識が大きく影響していたことが示される。それが故に、宣教師が聖書を翻訳する目的で彼らの言葉を文字化していく作業は、「本の回復」―「主権の回復」―「抑圧からの開放」と理解されたのであり、山岳少数民族の人々が、伝えられたキリスト教の信仰形態・思想をそのまま受動的に受け容れたわけではなかったことが指摘される。

また、インドネシアのフローレス島中央山岳部のウォロソコ地域(仮名)のカトリックを扱った青木論文では、当地の創世神話の内容を織り込んだ形で布教活動が展開してきたことが描かれる。そして、現地の人々の「改宗」には信仰内容や教義は

全く関与しておらず、超越的他者の暴力（具体的には、共産党撲滅をめぐる国家の弾圧、地震などの自然災害）がその契機となっていたのであって、「カトリックになる」ことは以前からの祖先や精霊といった超越的他者への信仰を捨ててゐることを意味してはいないことが、住民の〈語り〉を通じて示される。その結果、「他者による支配という構図」で世界を認識していない現地の人々の生き様が浮き彫りにされ、「西欧による非西欧の支配という構図」を大前提とする研究者によつて、非西欧の「抑圧された人々」というカテゴリーに押し込められてきた現地住民が、「意味をめぐる日常的戦い」の勝者として位置付けられることを示唆する。

そして第三点目の、〈布教する側〉と〈布教される側〉という関係性を、植民地政府・宣教師・現地政府・現地住民の間に生じるダイナミックな相互関係として把握した論文には、石井論文（第三章）、伊東論文（第四章）、石澤論文（第六章）、奥村論文（第八章）が当てはまる。石井氏は、タイの仏教僧モンクット（後のラーマ四世王）と宣教師との間に結ばれた私的な親交関係に着目し、仏教が「民族に内属する宗教」であるタイ社会では、キリスト教徒であることは、タイ人たる属性を欠いた例外的存在と意識されてきた一方で、キリスト教徒に対する積極的な差別行為は存在してこなかったことを報告する。宣教師に対するタイ人の嫌悪感、彼らの認識では独身を貫く「出家者」たる宣教師が、「妻帯した聖職者」であったことに示されたのであって、宣教師のもたらした医学・印刷術・写真術・近代教育組織・合理主義思想は、タイの知識人たちに高い評価

を受けて摂取され、タイ社会の近代化や伝統仏教の改革にキリスト教が大いに利用されてきたことを明らかにしている。

つづく伊東論文でも、王朝政府と宣教師との良好な関係が取り上げられる。伊東氏は、ビルマのエーヤーワディ流域においてバインデー（十七、十八世紀に王朝の戦争捕虜となったポルトガル人・フランス人等を先祖に持つとされるカトリック教徒）の村が形成されてきた歴史、及び王室と宣教師との関わりを史料に基づいてまとめた上で、王朝政府はキリスト教徒や宣教師に対して、「ビルマ民族」以外になされる限りにおいて宗教活動を容認してきた、とする従来の見解に疑問を投げかける。「王室は宣教師に対して、自己の支配下にある銃火器兵の精神的安定に貢献し、西洋諸外国とのパイプ役を演じてくれるものとして遇していた」のであって、「この役目が果たされている限りにおいては、宣教師がどのような神を信仰した広めようと、大した問題ではなかった」のだと伊東氏は分析し、「宗教は民族を形成する主要な要素」とする見方はビルマ内部の〈布教される側〉からのものではなく、キリスト教宣教師の〈布教する側〉からのものであったことを指摘する。

石澤氏の場合は、宣教師と現地住民の関係性を、カンボジアの時の政権と諸外国との関連でとらえることによって、キリスト教に対する受容と拒絶という現地の反応が考察される。石澤論文では、カンボジアにおけるキリスト教改宗者は、ベトナム人を中心とするアジア地域からの移民や西欧人との混血人に限られ、政変に連動してカトリック教会が焼き討ちにあうなどの被害を受けてきた背景には、長年にわたる西欧諸国の侵略や近

隣同士の武力抗争の経験があることが報告される。そして、政変によるキリスト教会の突然の消滅は、「東南アジアにおいては特殊で異例な事件ではなく、むしろ、自他との葛藤の過程に生じる異変の一つ」ととらえることが示唆される。

奥村論文においては、〈布教される側〉内部の関係性が注目される。奥村氏は、マレーシアの脱植民地化が、文化的にはマレー・イスラーム文化を標榜することにより図られてきたという状況下で、カトリックがイスラームに対して示してきた反応に着目し、現在のカトリック・コミュニティに見られる「伝統主義派」と「改革派」の儀礼に対する具体的取り組みについて報告する。それによって、カトリック・コミュニティにとつてのポスト・コロニアリズムは旧宗主国イギリス文化に対する「独立宣言」ではなく、マレー・イスラーム文化に対する「独立宣言」であり、非マレー系のカトリックは自分たちのエスニック文化、「伝統文化」としての英語圏文化、そしてマレー文化を取り込み、「われわれもまた歴史を共に歩んできたマレーシア人だ」ということを強調してきたという見解を示す。

以上、評者の観点から内容を整理し、概略を述べてきたが、いずれの論文も「何を持って〈受容〉ととらえるか」という問いを読者に投げかけているように思われる。従来の宣教学・神学的アプローチによる研究では、洗礼（堅信礼）を受けた正会員数とその教会出席の頻度、および在来の〈伝統的〉習俗・慣習に対する信徒の執着度などによって、非西欧社会におけるキリスト教（受容）の有無を測るといふ見方が支配的であった。この観点から見れば、キリスト教徒が国民の絶対的少数者

であるような国々では、キリスト教は受け容れられなかったとみなされることになる。また、フィリピンのように国民の大多数がキリスト教徒であるような国々や集団改宗を行った地域であっても、土着のカミガミや〈迷信〉などの結びつきが信徒の日常生活の多くの局面で見出される場合、キリスト教は、その意味では受け容れられなかった、と語られがちであった。しかしながら、たとえ信徒獲得には失敗しても、ミッションスクールに代表される教育活動の局面で、医療・福祉の改善や労働者の生活向上、少数民族の人権獲得など、社会改良運動の局面で、あるいは近代化促進の原動力となる思想や技術摂取の局面などにおいて、キリスト教が現地社会に与えてきた影響を無視できないことは、本書の報告にも明らかである。また、現地住民がキリスト教に改宗した後も依然として従来の信仰に基づく行動様式を継続する場合でも、聖書的な根拠や布教者によってもたらされた神認識などに裏付けられた、何らかのキリスト教的意味付けに基づいてそれらが実践されていることも事実なのである。従来の研究が切り捨ててきた右記の局面を、当地域におけるキリスト教（受容）の一形態として再評価し、現地住民の能動的な〈受容〉のあり様を描き出したことは、本書の特色の一つとして数えられよう。

最後に、本書に対して気になった点を指摘したい。まず、本書を通読した感想を率直に述べるならば、全体として東南アジアのキリスト教の何を明らかにしようとしていたかが明確に示されていない、という点である。これまで度々確認してきたように、本書の目的は、東南アジアのキリスト教の多様なあり方

を、各地域の文脈に照らし合わせてとらえなおすことにあつた。個別の論文を通じて、教義とは切り離された現地におけるキリスト教受容の多様なあり方に意味が与えられ、植民地政府と宣教師の一枚岩ではない関係性が浮き彫りにされたという点で、本書の目的は達成されたといえる。しかしながら、個々の論文が扱うミクロな事象が互いにどのように関連しあい、東南アジアというマクロなくりのなかではどこに位置付けられていくのか、という議論は本書においては全くなされていない。本書が『東南アジアのキリスト教』というタイトルを掲げている以上、各地域の事象を結び付ける道筋が示され、東南アジアのキリスト教を俯瞰的にとらえる視点が提示されることが最も期待される点であろう。個々の論文が、現地における主体的実践のあり様を見事に描き出し、従来の研究に対する疑義を提示しているがゆえに、本書が各地域の個別報告に終わっている点が非常に惜しまれる。

第二点目は、本書の対象に対するアプローチの仕方である。編者自身が序章で指摘しているように、本書の執筆者の専門分野は、文化人類学・社会学・歴史学・宗教学など、多岐にわたる。したがって、共通の研究領域である東南アジアのキリスト教に対して、研究者各自の学問的立場によってアプローチするという試みは、本書の特色の一つであると考えられる。ところで、異なる分野の研究者が集められた意図はどこにあつたのだろうか。また、多岐にわたる分野からアプローチされたことによつて、新たに提示された課題はあつたのだろうか。もしあるのなら、それはどのようなものなのか。また、その課題が各

自の専門分野に持ち帰られたとき、いかなる展開が予測されるのであろうか。本書において、これらの問いについて検討されたならば、本書はより多くの研究者にとつて示唆に富む書物となつたであろう。

ともあれ、本書で紹介される事例はいずれも執筆者自身のフィールド・ワークや現地での生活経験に基づくものであり、本書は資料としての価値や面白さを十分に兼ね備えたものとなっている。また、東南アジア全体を視野に入れた形で各国におけるキリスト教の具体的実践のあり様が紹介された書物の刊行は、評者の管見の及ぶ限り、日本では本書が初めてである。その意味でも本書は、東南アジアをフィールドとする研究者にはもちろんのこと、非西欧社会のキリスト教を研究する人々にとつても、非常に価値ある一冊ということができよう。

田邊信太郎・島蘭進編

『つながりの中の癒し』

——セラピー文化の展開——

専修大学出版局 二〇〇二年五月一五日刊

四六判 三一二頁 二四〇〇円

菊池裕生

本書は、その「はしがき」で述べられているように、田邊、島蘭両氏が中心となつてすでに刊行してきた、『癒しと和解決』——現代における CARE の諸相（ハーベスト社）および『癒しを生きた人々——近代知のオルタナティブ』（専修大学出版局）のいわば「癒し」本シリーズの第三作目にあたる。

『癒しと和解決』では主に宗教（とりわけ日本の新宗教）における癒しを、『癒しを生きた人々』では、明治後期から昭和前期における（宗教とも近代科学ともつかない）「オルタナティブな」癒しがそれぞれ扱われていた。それに対し本書では、現代を「セラピー文化」の影響下にある時代と捉え、そうした中であつての、いわば現代における癒しが扱われている。

ここでは、本書の概要を簡単に俯瞰しつつ、特にそのキーワードとされている、「つながり」「癒し」に焦点を当てて、若干の疑問を提示してみたい。

はじめに、本書の概要を確認することからはじめよう。

序章「セラピー文化のゆくえ」（島蘭進）では、総論的にセ

ラピー文化の概念、歴史、争点について述べられ、その中で、人と人のつながりに重点をおいた考察がなされている。そのようなたながりは、現代において、意図してつながるものであると同時に、「恩寵」ともいうべき受動的な関係を含んだものであるべきだ、と述べられる。島蘭は、それにより、「伝統的な宗教が必ずしも明示しなかつた、新しい宗教性（霊性）の含みをも見たい」（三〇頁）と主張する。

一章「生命過程とつながり——パトスの状況の中での援助——」（森岡正芳）では、対人援助や臨床活動を対象としながら、その現場の共通基盤たる「誰かとともにいるときに感受される言外の全身的コミュニケーション」について論じられている。とりわけ、援助者—クライエント関係の中から見いだされていくべき、クライエントの能動性の再発見にスポットが当てられる。森岡は、援助者がクライエントのいわば「内なる生命」とのつながりが再発見できるように促すことが肝要であると述べ、そうしたつながりを（再）発見していく上で、語り（物語）が重視されるべきだと主張している。

二章「セルフヘルプのスピリチュアリティ——ささえあい文化の可能性——」（葛西賢太）では、セルフヘルプグループ（SHG）の活動を手がかりに、他者とながることのその効果について論じられている。葛西は、世俗的には、情報を交換しあいながら、問題との共存という状態をいかに情緒的に共有するかという点にセルフヘルプの効用がある、とする。と同時に、嗜癖などの問題を通して自らの性格を深く掘り下げた結果として、それを表現する語彙の中に、スピリチュアリティなる

ものが立ち現れてきても不思議ではない、とも述べている。

第三章「文化としてのアダルトチルドレン・アディクション・共依存」（小池靖）では、アダルトチルドレン（AC）／アディクション系グループの活動を手がかりに、セラピー文化の実情、およびその課題について論じられている。小池は、AC／アディクションのムーブメントのもつポップ心理学としての側面が、通常の医療では正面きって扱えない、モラルや人生観の問題にも踏み込むからこそ、支持者を集めている、と述べる。

第四章「ニュータウンと癒しのトポス——与えられた癒しから創生する癒しに向けて——」（渋谷研）では、ニュータウンの現状、およびその課題について論じられている。一元的な価値観しか存在せず、過度な同一性圧力が働くニュータウンという場において、それがもつ効率性、合理性そのものの可否が問われなくてはならない、とされる。渋谷は、そうした場の中で人々が癒しを感じられるためには、開発事業者から提供される癒しのみにはたよるのではなく、入居者自身がそこでの生活を通して癒しの場を模索し、見いだしていくことが必要だと主張する。

第五章「多文化社会におけるサポートネットワーク——コミュニティ心理学のアプローチ——」（箕口雅博）では、定住者としての中国帰国者を事例に、多文化社会におけるコミュニティとサポートネットワークのあり方が考察されている。箕口は、コミュニティ心理学の立場から、コミュニティ単位のサポートネットワークを、癒しのネットワークと位置づけ、今後ますます多文化社会となるであろうわが国において、このネットワークを充実させていくことが必要だと主張する。

第六章「代替生活世界的コミュニティの展開——若者たちに見るポストモダンの共同性——」（樫村愛子）では、精神分析の視点から、現代の若者達のコミュニティ・スタイル（代替生活世界的コミュニティ）について考察されている。樫村は、関係、集団、感情という人間を規定している基礎的要件が、現在では機能不全を起こし、むしろ人々がその存在を恐れるものとさえなっている、という前提に立つ。その結果として現在の若者は、「リソースの少ない中で新しい共同性を構成しよう」（二二〇頁）と試みる結果、独自のコミュニティ・スタイルを保持するに至っているのだ、と述べられる。

終章「健康幻想と癒しの地平」（田邊信太郎）では、とりわけ個人に対象を絞り、心を含めた健康と癒しについて、社会的な動向およびその課題が提示されている。田邊は、「健康」とは、まとまりとつながりの中の能動的な平衡状態であり、「癒し」とは、そのまとまりとつながりを回復させる活動である、と述べる。また、今日、自然への畏敬の念を取り戻し、自らの内なる自然と「生の源、命の主」への気づきをえる必要がある、と主張される。

以上が、キーワードからまとめた各章の概要である。それぞれの論者が、それぞれの関心から選んだ対象を扱っているがゆえに、必ずしもこうした要約が執筆者諸氏の意図を十全に汲みとったものにはなっていないであろうことは、お断りしておかねばならない。

さて、副題に付された「セラピー文化の展開」というポイントについて、必ずしも全章を通じて共有されているわけではない。しかし、現代社会が、つながりや癒しを、あらためて何らかのかたちで希求（もしくは再考）せざるを得ない状況に至っているという、ある種の危機意識は共有されているようだ。そういった状況の中で、セラピー文化のあり方を再考しようというものが、本書の課題であろう。

具体的には、近代医療の不完全さの露呈、およびそうした認識の蔓延と、元来つながりや癒しを提供してきたはずの（とりわけ「教団」）宗教や共同体的コミュニケーションの行き詰まり、という二つの通底音が流れていることがわかる。近代医療に対してはある種の物足りなさを感じ、その一方で、教団宗教や伝統的共同体に堅苦しさや息苦しさを感じる人々が増加する中で、いかにして、つながりや癒しを捉えていくべきなのかが考察の対象とされている。そこで、各章において（新たな）「つながり」について論じられることになる。

序章、二章、三章、終章では、いわば正統的なセラピー文化には納まりきれない活動へと照準することにより、代替的な新たなつながりが論じられている。一章では、既存の対人支援の枠組みの中の新たなつながりのあり方が、四章、五章ではとりわけコミュニケーションの中で達成されるべきつながりが、六章では現代の若者がいわば生き抜く手段として自らに築き上げつつあるつながりが、それぞれ考察されている。いかなるつながりが描き出され、かつ、どのような新しさがそれに求められているのか、各章によって多少の温度差があるが、「つながること

が癒しに結びついている」という前提は共有されているようだ。

しかし、（たとえそれが「新たな」ものであつたとしても）つながりと癒しは、はたしてそのように常に順接するものとしてアプリーオリに前提してしまつてよいような関係にあるものなのだろうか。

たとえば六章で示されている、現代の若者達のコミュニケーションにみられるような、ある種微妙な（薄水を踏むような）つながりへの希求は、つながることが時として癒しを疎外する要因ともなるといふ逆説的事態を示している。身体的な問題はおいておくとしても、心をめぐって喚起されるわれわれの癒されたいという願いは、そもそもその根本に、他者との関係性をめぐる何らかの不全（不燃）感というモメントをはらみもつ。いやがおうにも他者と関わらねばならない、言い換えればつながらざるを得ない現代社会において蓄積されるストレスといったものが、癒されたいという願望を強めるという側面があると推察される。とりわけ九十年代中以降の、いわゆる「癒しブーム」という、個人的な消費による癒し系グッズ（ツール）をめぐる流行現象をみると、そうした評者の疑問があながち的はずれではない側面があることがわかる。

このブームにおいては、ひととき、他者と隔絶された非日常的な時間を享受するためのツールが、癒し系グッズとしてもてはやされた。すなわち、誰にも煩わされず、かつまた、誰（多くは親密な他者）の手も煩わすことなく、ひとりで享受できる

ものであるからこそ、癒し（正確には癒し系グッズ（ツール）がこれだけ大衆の関心をひいた、という側面があったと考えられる。「癒しブーム」における癒しとは、脱聖性化（および脱医療化）されたものであったばかりではなく、「脱他者化」とでも言える契機をはらんでいたのである。

もしそうであるならば、癒しは、時にながりを拒絶するコメントをはらみもつと考えざるを得ないだろう。本書の中でもこの点に関して、もう少し慎重な議論がなされても良かったのではないだろうか。もし、現代社会を対象に考察を試みるなら、つながりからの逃避（あるいは避難）としての癒し、という側面は無視されるべきではなかったらう。

また、そもそも、癒しそれ自体がもつある種の困難さに、もう少し目を向けてみる必要があったのではないか。たとえば、もし、癒されたいと感じる主な原因が他者関係にあるとするなら、どんなに自分ひとり癒しの活動に従事しようが、その原因たる他者が変わってくれるわけではない（自分ひとりで瞑想しても、嫌味な上司は変わってくれない）、という困難だ。つながりが引き起こす困難は、自分一人が癒しの活動に従事したところで、根本的に解決されることは原理的にはない。とすれば、どの時点で癒しを感じるのか、この基準がいかに定められるか（どこから提供されるか）が極めて重要な選択となるだろう。

しかし一方で、どれだけ癒されたのか、そうした明確な基準がないのが癒しの特徴だ。たとえばそれが、日常的に感じられ

るストレスといったライトなものではなく、アディクションという比較的深刻な危機であったとしても、完全に癒されるということとは原理的にない。おそらく癒しの感覚は、治療への道程の中で感じ取られる不確かな「何か」であるほかはない（そもそも、葛西も指摘しているようにアルコール依存の場合、「治療」（完治）としての癒しはそのゴールとして想定されない）。

このように、癒しは、癒されたいその原因ほどは到達地点（癒しの基準）が明確ではないし、そもそも「完全なる癒し」というゴール自体想定されにくい、という特徴を備えている。ともすればその手段が自己目的化し、人々を癒し追求活動の無限ループへとはまりこませてしまうのが、癒しだとも言える（たとえば「依存克服のための癒しの活動に依存する」というパラドキシカルな事態！）。

とはいえ、評者は、癒しに他者とのつながりが全く必要がない、と述べるつもりはない。たとえばSHGに参加して他者とながることでアルコール依存症という「病い」が完治しえなくとも（つまり、当初の最重要課題であるなんらかの問題が解決しなくとも）、ある種の他者とのつながりや、つながっていくその過程が人を癒すということはもちろんあるだろう。そもそも、癒しブームにのって私的な癒しを享受していた人々も、「流行にのる」というかたちで、他者とのつながりを欲していたという側面があったとも言える。

どんなつながりが求められているのか、あるいはどんなつながりのチャンスや過程が人を癒すのか、残念ながら評者にその

問いに答える力も準備もない。ただ、他者とつながっているからこそ癒される、という事態、もつと俗っぽく言うなら、「とにかくつながってさえいれば人間大丈夫」という感覚が、実はかなり特殊なものとなりつつある、という側面を忘れるべきではないと思っている。つながりが当然のもの、所与のものではなくなったと同時に、つながりによって得られる癒しもやはり、当たり前のものでなくなってきたのである。どんなつながりが必要とされているのか、現代社会のありようと照らし合わせた慎重な観察が重要となってくる。

そうした現代におけるつながりと癒しという困難な課題に取り組む際のヒントが、本書の中には存分にちりばめられていることは確かである。必ずしもセラピー文化に限らない章を配置してあるのも、逆に効果を発揮している。現代における宗教(性)を考える上でのみならず、現代の社会意識を考える上でも示唆に富む好著と言えるだろう。

南山宗教文化研究所編

『宗教と社会問題のへあいだ』

——カルト問題を考える——

青弓社 二〇〇二年八月一四日刊

四六判 二七七頁 三〇〇〇円

小池 靖

宗教的動機を帯びたテロリズムも頻発する現代にあつて、宗教研究には何ができるのだろうか。また「カルト」集団が犯罪行為に関わるようなケースを、宗教研究ではどのようにとらえるべきなのだろうか。この著作は、そうした問題を論じた学際的な討議の記録である。

もともとなつているのは、二〇〇二年三月十一〜十三日に南山大学で開かれた同大学宗教文化研究所主催のシンポジウム「宗教と社会問題のへあいだ」である。評者もこのシンポジウムに聴衆として参加したが、当日は、発題者が事前に提出したペーパーを収録した小冊子まで用意され、実りある議論が展開された。この書に収められているのは、それらの各ペーパーをさらに加筆修正したものと、当日のコメント・総括討論などの抄録であり、純然たるシンポジウム記録ではない。しかし、きわめて内容の充実したひとつの学術書となつている。

全体の構成としては、全三セッション（三部）・計六本の論文がベースになつている。

第一セクション「社会問題としての宗教」では、藤田庄市（ジャーナリスト）、山口広（弁護士）が、主に現代日本におけるカルト問題の現状と、それへの対処を論じている。藤田論文（「カルトとスピリチュアル・アビューズ」）では、カルト問題は個人の霊性についての虐待・濫用であるとの見解が示され、一九八六年頃からの時代変化に伴うカルト問題においては、新興宗教の単なる逸脱などではない事態が起こっていると言及している。そして、信仰篤い信者像を再生産するだけの教団調査ではなく、脱会者についての克明な調査が必要であると説く。山口論文（「宗教と社会問題のへあいだ」）は、日本弁護士連合会の「反社会的な宗教活動にかかわる消費者被害等の救済の指針」（一九九九年三月）の内容を紹介しながら論を進めている。そもそも宗教は反社会的な側面をもち、民主的な運営がそぐわないのではないかとの意見が社会にあることも認識したうえで、それでもなお、現状では一定の基準を設ける意義はあり、目的・手段・結果にてらして、社会的に相当なものとして許容される範囲を逸脱した「宗教」活動については違法にすべきとの見解を、判決文等から示唆している。多くのカルト裁判に証拠を積み上げていくことで臨んできた法律家の知識量と見解は、宗教研究者にとっても傾聴に値する。両氏に対する米本和広（ジャーナリスト）、奥山倫明（南山大学）のコメントは、いわゆるカルト信者の二世問題や子供の養育問題に焦点が当てられている。

第二セクション「カルト・セクトに対する社会の応答」では、まず櫻井義秀（北海道大学）が統一教会の事例をとおし

て、カルト論争へのより公平な見方の可能性を示している（「日本における『カルト』問題の形態——宗教社会学的『カルト』研究の課題」）。櫻井によれば、カルトとは第一義的には特定の意図をもって貼られるラベルであり、宗教社会学ではそのような使い方に懐疑的であった。しかし勧誘・入信方法の問題は事実として存在し、欧米の宗教社会学による「反・反カルト」的議論は、具体的問題を飛び越えて信教の自由などのマクロな問題へ先走りすぎている。入信と脱カルトのプロセスはシメトリックな構造を持っているが、海外のマインドコントロール論やあるいはマインドコントロール論批判を安易に直輸入することは拙速である。そして、カルト／マインドコントロールなどの言葉を使って問題を解決しようという営みそのものを否定すべきではないと述べている。中野毅（創価大学）の「なぜ『カルト』問題は発生したのか」では、米・仏それぞれの事例から、グローバル化時代におけるカルト問題への対応（反カルト運動）を、文化ナショナリズムのあらわれとしてとらえることが提唱されている。コメントとしてロバート・キサラ、渡辺学（ともに南山大学）は、マインドコントロール説については、脱会者が反カルト運動に承認されるためのレトリックなのではないか等の、やや懐疑的な見方を示した。しかし再応答として櫻井は、その社会で守るべき価値というものは確かに存在し、カルト入信者の将来を案じて活動するようなことはあってもよいはずであると述べている。また櫻井は、マインドコントロール論を自己の免罪のために使っている脱会者は現実には少ないことなども示している。

第三セクション「宗教研究への衝撃とその性格の問い直し」では、最初に弓山達也（大正大学）が、新宗教研究における内在的理解を基本的には評価しながら、それを乗り越える方途を探っている（『現代宗教研究の明暗』）。内在的理解は、それまでの新宗教研究にはない新しい視角であったが、それは教団との蜜月関係に基づくものになりやすく、社会的軋轢を起こしている対象は避ける傾向がある。反社会的宗教については、警戒や批判抜きにはアプローチできない。また、犯罪行為や資金集めが宗教的に正当化されていた場合の、「善意による不幸」は、単なる消費者問題とは一線を画する、などの見方が示されている。続く芦田徹郎（甲南女子大学）の論文（『体験的「オウム真理教現象」研究・再考』）では、波野村におけるオウム問題をエッセイ風に回顧しながら、当時のオウム問題をめぐる当事者間の重苦しい雰囲気、村の論理、そして、オウムの世間への対応の中にごか未熟さ、宗教性の質の低さを感じ取っていたことなどを論じている。最後までオウムへの疑念が払拭できなかったという芦田は、内在的理解などではなく、非共感の社会学、つまりカルトに「わからないことはわからないままで」向き合う姿勢について意思表明している。弓山・芦田に対する林淳（愛知学院大学）、櫻村愛子（愛知大学）によるコメントは、主に研究史的な事柄に集中している。特に林は、内在的理解を用いた研究は現実には少なかつたこと、内在的理解以前の研究者も、決して政治的に中立な立場ばかりではなかつたことなどを指摘した。このように、この本の後半は実質的に「宗教研究と社会問題のあいだ」とでもいうべき議論に集中している。

最後の総括討論では、フロアーからの発言も多数収録し、方法論の問題、研究者の倫理性などについて活発に議論がなされている。また宗教調査の際のガイドラインやコンセンサスの必要性なども論じられている。山口広弁護士（「宗教心に基づいてお金を出すことを、宗教的に、社会的に、法的にどう考えたいのか」ということについて……宗教学者のなかでの役に立つ論者というのはまತ್ತくなくかつた」という発言（二五三頁）は、宗教研究全体が肝に銘じるべき事柄かもしれない。

一読した際のこの本の大きな魅力は、宗教研究全体に対する手厳しい「批判」にこそある。収録された他分野からの率直な意見や疑問から考えると、やはり宗教研究は「神の立場」に立っているというのか、「学問的」「客観的」な立場をいいことに、マニアックなサブカルチャーのなかで、外に通用しない言説を再生産している、といった印象さえ拭えない。

少なくとも、カルト被害者が一方の極にいる状況においては、中立なポジションでさえ相対的には宗教寄りとみなされてしまう。宗教社会学は反カルト運動については明示的にしる暗示的にしる批判的な視線を向けてきた。冷ややかな見方をすれば、反カルト運動は「モラル・パニック」に基づく現代の「魔女狩り」であり、宗教の自由を侵すものだった。しかし、オウム事件のような事態には、このような通常の学問的態度は許されない。相対化を許さない状況こそが危機的状況だからである。

この本でも随所でかなり議論にはなっているが、カルト問題については、宗教の現世挑戦機能をどう評価するかというテー

マが横たわっている。宗教は、世俗を越えた超越的視点から世の中を相対化し、時に批判するという機能ももつ。修道院、修行などの「社会的隔離」の側面が宗教にあるのは言うまでもない。また宗教は、「客観的検証が困難な主張をともしよう人間活動」とも言え、特定の新興宗教が「インチキ」だったとしても、宗教研究者は、それだけでその集団への評価を百パーセント変えてしまうわけにもいかない。「宗教の真偽性」を括弧に入れる宗教研究の視座が、結果として「カルトの虚偽性」に対し鈍感であったという可能性はあるだろう。スタークとベインブリッジは、詐欺で始まった宗教がある可能性を否定していない⁽²⁾。この点、反カルト運動も既成宗教批判には非常に慎重であることも興味深い現象である。インチキだとしてどうなのか、そして宗教団体の現世挑戦機能をどうとらえ、どこまで評価すべきなのかは、難しい問題を含んでいる。対抗文化的・近代批判的なものを持ち上げる傾向がある宗教研究の姿勢も、カルト論争においてはデメリットとなる。実際に、ヨーロッパの諸政府によるカルト問題の報告書作成の際には、宗教社会学者は役に立たないという理由で意見さえ求められなかった国もあった⁽³⁾という。

しかし、宗教研究が「社会問題化する宗教」を理解するために貢献できることは、まだまだ多く残されているはずである。入信、ディプログラミングなどにおけるアイデンティティ変容の際の「カプセル化 (encapsulation)」などはそれぞれ「客観的」研究においても古くから論じられている⁽⁴⁾。また、拙稿で示したように、過去の事例や研究から言っても、宗教団体が現世

を攻撃する際の組織構造論的条件としては、政治的野心の失敗、コミュニティな生活様式、カリスマ的指導者による極度の組織統制、敵対的な環境、迫害の意識とそれへの抵抗の準備などがあると考えられる⁽⁵⁾。

また、弓山論文をはじめとして、方法論の中の内在的理解の問題が問われているが、どうやら内在的理解によつては、信仰者が「共感して欲しい側面」は理解できるようにだが、内密におこなっている犯罪行為などの「共感して欲しくない側面」については通用しないようである。しかし見方を変えれば、もし非合法活動が宗教的に正当化されているならば、そうした側面こそ「内在的理解」されてもよいはずである。対象によつて方法を安易に変えてしまうほうが不誠実な態度とも言える。そう考えていくと、カルト調査にあたっては、方法論としての「内在的」・「理解」が通用しないというよりも、結果として研究がその教団の「肯定的」・「記述」になつてしまふという点⁽⁶⁾が、ことカルトについては世間から受け入れられそうにない、ということなのではないか。

宗教をめぐる社会問題においてはタブーなき議論も期待される。オウム事件における「島田裕巳問題」に触れるのはややタブー視される雰囲気もあった宗教研究界であったが、この本で島田裕巳、中沢新一の名前が「言及」されていることはひとつの進歩であろう。ただし、もつと論じられて然るべきであり、特にオウム真理教をめぐる中沢の当時の言動については、この本が適切な場であるかどうかは別として、一度検討が必要だろうと思われる。犯罪行為の予測が宗教研究の目的ではないとは

いえ、結果的に宗教研究者の見解がすべて外れ、反オウム運動や一漫画家の予測^⑦が的中してしまったことについては、宗教研究の側から自己批判があってもよさそうなものだ。こうしたテーマそのものを日本の宗教研究の立場から適切に論じ得たのは藤原聖子「鏡」と「擁護」^⑧を、おいて他にないように思われる。また、「選挙のときにあらわになる宗教団体と特定の政党……との結びつき」(二二頁)、「第二次世界大戦後に急成長した新宗教諸団体が政治に深くかかわっている現実」(五五頁)などの表現ではなぜ「創価学会」「立正佼成会」等とはっきり表記しなかったのだろうか。また地下鉄サリン事件以前のオウムと地域社会との問題を「国家権力による宗教弾圧」だと主張していたX教授(一八七頁)というのは池田昭のことだと思われるが、これもなぜ実名表記しなかったのだろうか。

附言になるが、ことカルト問題にあつては、宗教研究内部の「下部構造」もまた変化していくべきである。たとえば、カルト研究にも助成等が下りやすくなるような環境が期待されるし、「大学の常勤職に」就職するまではカルトなんか研究しない方がいい」といったことが囁かれるような状況も改まるべきである。また、たとえばオウム真理教についても、学問的用語をちりばめてただ信者側の微細な論理を読み解くような研究ばかりではなく、一連の事件の背景や組織構造の変化を、教団と社会との相互作用の中でダイナミックに記述・分析するような研究が日本にももっとあつてよいはずであらう。

この本で、カルトや社会問題化する宗教についての論点がすべて論じ尽くされたわけではもちろんないが、対話から生まれた

成果はかなり成功しており、今後の学際的討議への貴重な一歩となっている。この書は、単なるシンポジウムの記録にとどまらない豊かな内容をもっており、宗教学、社会学、あるいは社会問題をテーマとする専門課程の講義や大学院ゼミのテキストとしても適当であらう。

注

- (1) 渡辺学の表現による。
- (2) Rodney Stark and William Sims Bainbridge, *The Future of Religion* (Berkeley: University of California Press, 1985).
- (3) たとえば、もし自分のゼミ学生が宗教学の講義を通じて宗教に興味を持った結果、カルトに入信した際にどう責任が問われるかということ等を、必要最小限のモラル・スタンダードとしてもよいかもしれない。目下最大の「布教現場」のひとつである大学においては、こうした意識はもう少し高まっていいだろう。
- (4) 中野毅「宗教の復権」東京堂出版、二〇〇二年。
- (5) Arthur L. Greil and David R. Rudy, "Social Cocoon: Encapsulation and Identity Transformation," in *Socio-logical Inquiry*, 54, 1984, pp. 260-278.
- (6) 小池靖「宗教が現世を攻撃する時」(未発表論文、一九九八年)。
- (7) 小林よしのり「ゴーマニズム宣言7」双葉社、一九九七年。

(8) 藤原聖子「鏡」と「擁護」——オウム真理教事件によ
つて宗教学はいかに変わったか」(『東京大学宗教学年報』
一三号、一九九五年)、一七一—三二頁。

池澤 優著

『「孝」思想の宗教学的的研究』

——古代中国における祖先崇拝の思想的発展——

東京大学出版会 二〇〇二年一月二〇日刊

A5判 四一六頁 五六〇〇円

森 雅子

本書は、一九八九年著者の池澤優氏がカナダのブリティッシュ・コロンビア大学大学院アジア学科に留学中に執筆を開始し、およそ四年の歳月をかけて完成した学位論文『*The Philosophy of Filiality in Ancient China: Ideological Development of Ancestor Worship in the Zhanguo Period*』の日本語版である。しかし一九九四年五月に学位を授与された後も、著者は当該論文が依拠したデータについて必要の生じた箇所に変更・訂正・再考を加え、また新たな視座をも提供しつつ公刊している。本書は英文による学位論文の正確な翻訳ではなく、構想からほぼ十年の歳月の流れの中での著者の研究の展開および学界における新学説や考古学資料の発見をも迎えることを可能に

している書物である。

本書の構成は次の通りである。

はじめに

第一章 祖先崇拝の研究史と問題点

第一節 本書の目的と対象

第二節 祖先崇拝とは何か

第三節 祖先崇拝の一般理論

第四節 フォーテス／グッデイのモデルに対する批判

第五節 祖先崇拝における死者の要素と親族の要素

第二章 西周春秋時代の孝と祖先崇拝

第一節 西周金文における「孝」ならびにその用法

第二節 祖先崇拝の世界観の意味——「天」と祖先の関係

第三節 「孝」および祖先崇拝の背景にあつた親族構造

第四節 祖先祭祀の社会的機能——祭祀に招かれる範囲

第五節 西周時代の祖先崇拝についての結論

第六節 春秋金文における「孝」

第三章 戦国時代における祖先崇拝と「孝」の思想

第一節 戦国時代の祖先祭祀——「卜筮祭祷記録」楚簡と

睡虎地秦簡「日書」

第二節 『論語』における「孝」

第三節 孟子における「孝」の思想

第四節 荀子における「孝」

第四章 『孝経』の構成とその思想

第一節 『孝経』の文献学的問題

第二節 『孝経』各章の内容

第三節 『孝経』の思想の特徴

第五章 『孝経』と関係する諸文献

——いわゆる曾子学派の「孝」思想

第一節 『呂氏春秋』孝行覽

第二節 『大戴禮』曾子大孝篇と『禮記』祭義篇

第三節 『大戴禮』曾子大孝篇

第四節 『大戴禮』曾子立孝篇

第五節 『大戴禮』曾子事父母篇

第六節 戦国末期の「孝」思想の発展過程

第七節 「孝」思想とその他の儒家文献の関連性——郭店楚簡を中心に

第六章 「孝」思想の達成したのも

第一節 「孝」思想を歴史的文脈から理解する諸説

第二節 「孝」思想の思想的意味

第三節 「孝」思想の達成したもの

第四節 「孝」思想から見た祖先崇拜のメカニズム

この他、各章には完璧な参考資料のリストおよびその内容が文中、章末に明示され、更に三八九〜四〇五頁には欧米を始め、日中の関係論文および書籍を網羅した三〇〇点にも及ぶ引用文献一覧があり、今後「孝」思想もしくは祖先崇拜の研究に携わるものに潤沢かつ精緻な資料を提供している。

以下、各章ごとにその概要を紹介し順次批評を行うのが通例であろうが、二つの理由によってここではそのような方法はとらないことにする。というのも、本書はその内容が極めて広範

かつ多岐にわたり、私ごとき浅学の者には到底それら全てに均等かつ正確に対応することが不可能であること、また「宗教研究」の書評としては本書の対象とする宗教学と中国学の二つの分野のうちの前者をとりあげ——とりわけ、その第一章と第六章に絞って論及することがむしろ穩当ではないかと考えられるからである。

まず最初に、著者は第一章の第一節において、本書が直接に対象とするのは古代中国における「孝」という概念および「孝」について展開された思索であると表明し、ただしその目的は「中国という対象を理解すること自体ではなく……祖先崇拜という宗教現象を通文化的視点から理解することである」と述べている。実際、いわゆる祖先崇拜は日本に住む我々にとつて親しい宗教行為である反面、決して世界的に普遍的な宗教現象ではないので、その現象を宗教学的に研究する場合には、何故ある社会ではそれが存在し、何故別の社会では存在しないのが最大の問題点となるであろう。従って、著者は「宗教形態としての祖先崇拜を考える場合の第一の問題は……その通文化的な本質とメカニズムを明らかにすること」であり、更に「祖先崇拜の研究において求められているのは、比較文化的視点から研究することにより、祖先崇拜の共通性と可変性を明らかにすることである」と言明する。一方、従来の祖先崇拜研究の多くは特定の文化の特定の状況に集中し、あるいは特定の事例に依拠する傾向が強かったのに対して、著者は「本書は（直接に祖先崇拜の比較研究を行うものではないが）祖先崇拜に関する普遍的な理論や比較研究を指向し……そのための一手段として

古代中国の事例をとりあげ、ことを基本的スタンス」とすると述べ、「本書の目的は中国の思想や社会の究明にあるのではなく、古代中国の「孝」というレンズを通して（利用して）祖先崇拜という宗教現象を考え、それを比較的の研究する場合の視点を留意するところにある」と繰り返し強調している。

ついで第二節では祖先崇拜とは何か、祖先崇拜という概念がどの範囲をカバーするかが明らかにされ、第一定義として「祖先崇拜とは、親族関係が明確に認識された親族（主に尊属、擬似的親族関係を含む）が死後も子孫を支配する力を持つとする信仰、およびこの信仰に基づく観念と儀礼の体系である」こと、第二定義として「ある個人（または集団）を支配する力を持つ靈魂がその個人（または集団）と何らかの親族関係により結ばれているという信仰、およびこの信仰に基づく観念と儀礼の体系である」ことがあげられている。

また第三節では祖先崇拜という現象を成立せしめているのは何かという問題に対して提出された諸説が検討され、とりわけその一般理論としてマイヤー・フォーテスとジャック・グッテイのモデルが紹介されている。この二人の社会的機能主義の人類学者に共通するのは祖先崇拜の基盤が単系出自集団の構造において集団のリーダーとなる者の権威にあると考える点であり、彼らの理論（投影理論）は——前者が「父であることの二重性（生物的に父であることと、親族集団のリーダーであること）」に注目し、その中でリーダー・シップの継承に祖先崇拜を説明する鍵を発見した（継承理論）のに対し、後者は「財産の相続から祖先崇拜を説明した」（相続理論）という顕著な

相違はあるものの——「祖先崇拜をある型の親族集団と結び付けて解釈する普遍的理論」であったことが特筆に値する。但し、著者によれば「彼らが依拠した社会は、単系出自集団の基礎の上に成立しているものであったため、祖先崇拜全般もこの単系出自集団との関連において理解された。そのため、この理論は祖先崇拜をそのような社会構造から説明する理論としては極めてすぐれたものであった反面、特定の社会構造からのみしか説明できないという限界を当初から持っていた」という。従って、第四節において著者はフォーテスとグッテイの理論の欠点、とりわけその普遍性・一般性に対する疑問を提示するために、東アジアとインドネシア・オセアニアをフィールドとする人類学者からの批判を要約してあげ、更に第五節では上述した諸理論の流れを踏まえて、祖先崇拜をどの視点から考えるべきであるのか、大雑把な見通しを立てている。

著者はまず「祖先崇拜は二つの領域にまたがる現象であること、即ち、一方では死もしくは死者に関わる信仰のサブカテゴリーであり、一方では親族関係（または親子関係）に係わる宗教現象であること」を明らかにし、前者との関わりとしてモリス・ブロックの「死のアンビヴァレンス（相矛盾する二つの死の存在）」は、死と社会の関係から不可避であり……死に関する観念と儀礼は死の危険な側面を飼い馴らして、安定した「生産性の源」に変換する仕組みを普遍的に内蔵し……その構造の中で（安定した）「死者」は生産性・祝福の源とされる可能性が極めて高い」という死者崇拜の理論に言及する。そしてその「死者が現世に対し働きかける力を持つ」とする理論を祖先崇

拜に応用し、「死または死者一般が生産性の力に結びつく一般の構造があるにせよ、祖先崇拜では全ての死者に聖なる力が懸けられる訳ではないから……死者の神格化を促進または条件づける要素（もしくは鍵）は親子関係に存する」であろうと推定する。いいかえれば、それは「祖先崇拜の極要を親子関係に求める」ことであり、その意味では「孝」という概念を通して祖先崇拜を考えることは——「孝」が親子関係の倫理であり、「孝」の思想が親子関係の本質と密接に関わり合っている以上——「祖先崇拜のメカニズムを考える上で有益な視点を提供する可能性が高いであろう」ということになり、ここで本書の主題が「孝」であることが再確認、再検討されている。

続く教章において、著者は西周時代（紀元前一―一世紀後半―紀元前七七〇）と春秋時代（紀元前七七〇―紀元前五世紀）の青銅彝器金文に刻まれた「孝」、ならびにそこに見いだされる祖先祭祀の働きを論じ、戦国時代（紀元前五世紀―紀元前二二一）において（一次資料として、近年楚国の紀南城郊外の幾つかの墓葬から出土した竹簡文書の中に含まれていた「卜筮祭祷記録」や湖北省雲夢縣睡虎地一―一號秦墓から出土した「日書」を併用し、更に『論語』や孟子、荀子に関わる古文獻をも用いて）「孝」の概念がどのようにに存続し、祖先崇拜の実態はどのようにに変化したか——西周・春秋時代から戦国時代への社会の変化にに応じて、「孝」という古い概念が次第に別の意味を担っていった過程を考察する。そして儒家の典籍の一つであり、「孝」思想の流れの中で決定的な意味を持つ「孝経」の出現に関して、著者はその書物が表現している思想を分析し、根本

的には何を主張していたかを明らかにすることを試み、更に『大戴禮』や『禮記』『呂氏春秋』等の諸篇に見いだされる「孝」思想にも言及し、それらと「孝経」との間に存在する連続性と断絶についても精緻な論証を加えている。実際、私自身に関していえばこの「孝経」と関係する諸文獻をとり扱っている第五章が本書中において最も興味深い論証や洞察がなされていたが、上述した二つの理由と与えられた紙幅の関係から詳論することは避け、「孝」思想の達成したものというタイトルの下に、なぜ「孝」思想が生まれたのか、それは究極的に何を意味していたのかを論究する第六章をやや詳細にとりあげる。

この最終章において、著者はまず「孝」の思想を歴史的文脈から理解する諸説（板野長八、下見隆雄、加地伸行、康学偉、渡辺信一郎、越智重明）を紹介し、彼らの研究は個々の視点・結論の違いにもかかわらず、「孝はもともと殷周的な古代社会の骨格を形成していた親族集団の倫理であったが、戦国時代には、親族集団構造の変質が起こる一方で、新たな国家支配形態が確立しつつあり、従って両者を関係付ける新たな論理が求められ……それが「孝」の思想化として結実した」とする一定の理解を共有していることを指摘する。

ついで普遍的視点から「孝」の思想的意義を論じた研究者として津田左右吉、桑原隲蔵、馮友蘭、加地伸行、杜維明、ゲーリー・ハミルトン等の名前をあげ、彼らの諸説をも紹介した後、著者は「孝」の思想に対する著者自身の「解釈」を提出する。なお、その「解釈」は二層に分かれ——「孝」の思想が中国という現場の中で何を達成したのかという問題と、「孝」の

思想を通して祖先崇拜を見るなら、どのように見えるかという問題に向けられているので、前者に関しては第三節において、後者は第四節において論究が試みられている。

著者はまず本書が西周・春秋時代の金文と戦国時代の思想的文献を題材としたことをとりあげ、(1)西周金文における「孝」は父系出自集団の権威と秩序に関する倫理であり、それが祖先祭祀の形で表現された。(2)春秋時代以後、父系出自構造が揺らぐ中で、従来の「孝」の概念が儒家によって理念化・思想化され、それが戦国時代後期の「孝」をメインテーマとする著述へと展開していく。この「孝」の思想の原動力は、社会と親族構造が変化の中で新しい親族倫理が求められていた点にあり、潜在的に対立関係にある親族紐帯と専制的君主権を調和させることを指向していた。(3)この思想の核は「親であること」をメタファーとしてより、上位の権威（君主、社会秩序、超越的存在）を表す象徴体系にあり、親という原初的権威に対する従順の倫理を拡大することで、あらゆる社会的権威の尊厳を確立することが可能だとした。(4)但し、この象徴体系は社会的現実の裏付けを持たなかったから、「孝」思想の諸文献は様々な論理を導入することにより、それに説得性を与えようとした。ここに祖先崇拜に潜在する論理が思想家により発見される契機が存在したのであり、親子関係（または祖孫関係）が人間性の枠組みにおいて再評価されたのである（三三四頁）と要約する。ついで著者は祖先崇拜の究極的な基盤は人間存在の二元性にあると、いかなる人間関係も必然的に生の個性の情動的繋がりであるとともに、二つの社会的役割の関係であるという二面性を持

つ。そしてそれは親子関係（親族関係）においても同様であり、親と子の関係は生物的な関係に由来する愛情的紐帯である一方で、親が子を生育する過程で必然的に権威とそれに従属する者の関係でもある。後者の面において親子関係は他の権威——従属関係（それは神と信仰者の関係を含む）と類似性を有するのであって、親により諸々の他の権威を象徴することが論理的には可能となる。祖先崇拜とは親という身近な家庭内の権威を隠喩的に超越的存在の権威に結びつける象徴体系であり、親の権威が祖先という形で投影されることで神格化されたものということが出来る（三三七頁）と洞察する。従って、三三三頁で提示されている「孝」の思想は祖先崇拜の内に何を発見したのか、あるいは「孝」の思想が祖先崇拜のあるエッセンスを把握しているとするなら、それは何かという疑問に関しては、恐らく答えは「古代の祖先崇拜に潜在していたシンボリズム」であり、「親であることの多面的な象徴機能」であったということができよう。また「そのシンボリズムを思想的に洗練させた一方で、それが規範性を有する教説として受容されることによって、親であることの象徴としての有用性を高め確立した」と「親であることが象徴として社会的・文化的な意味を保ち続け、かつそれが最も有効な象徴であったこと」が、中国において古代的な出自集団構造が衰退した後でも祖先崇拜が重要な宗教現象であった理由であるというのが著者の結論であるということができよう。

最後に、私の力量不足のために書評というよりは内容紹介に終始した本稿を終えるにあたって一つだけ注文を付け加えてお

きたい。確かに英文による当該博士論文は、副題が「戦国時代における祖先崇拜の思想的発展」とそのとり扱う時代が限定されているが、本書においては「古代中国」とより広い、より大雑把な時代区分がなされている以上、祖先崇拜が最も盛大に行われていた殷代への然るべき言及がなされるべきではないであろうか。実際、著者は殷代の甲骨文においては「孝」（という文字）の用例は未見であるとしながらも、「甲骨文に見える殷王朝および高位貴族の宗教儀礼においては祖先祭祀の重要性は突出している」（四五―四六頁）とも述べているので、「孝」の概念が明確に出現する前段階としての殷代の祖先崇拜を無視することはなかったのではないであろうか。東京大学の宗教史学研究所例会で、著者の指導教官であった今は亡き後藤光一郎教授等と共に著者の修士論文の研究発表を聴いた日から既に二十余年の歳月が過ぎ去ったが、その時の論題が「殷王朝の祖先崇拜における祖先の性格」であったことから、一層その思い——殷代へのこだわりが強いのは、私の感傷であるかもしれないのであるが。

田中雅一著

『供犠世界の変貌』

——南アジアの歴史人類学——

法藏館 二〇〇二年二月二十八日刊

A5判 四〇九頁 一五〇〇〇円

鈴木正崇

南アジア研究に精力的に取り組み、スリランカのタミル人漁村でのフィールドワークから、インド世界へ、そして南アジア世界へと考察を展開した著者の体系的な論文集である。表題にある供犠は二つの意味を持つという。第一はスリランカとインドの伝統的なヒンドゥー社会をバラモンと王による供犠を核とした「供犠組織」として理解し、その変化の過程を追う。第二は過去や現代の「野蛮な」儀礼を供犠として理解し、寺院をめぐる政治対立や儀礼のメカニズムを、儀礼が暴力に変貌していく過程を中心として考察し、民族紛争やサティ（寡婦殉死）について分析する。方法論としては現在の状況を歴史的視点を入れて考察する歴史人類学を基軸としており、「人類学の歴史化」や「フィールドを植民地として把握する」という立場への共感がある。以下、内容を個別に検討していく。

「プロローグ——タミル漁村から南アジア世界へ」では、一九八三年七月二五日にスリランカで起こった多数派シンハラ人による組織的なタミル人の虐殺と、引き続いて生じた民族紛争

に立ち会った体験が語られる。この体験以後、著者の眼は村の内部から外部に向けられ、フィールドを「少数民族の村あるいは国内植民地」として捉え、タミル人をスリランカという国家との関係や歴史的文脈で理解する試みへと向ったという。ポストコロニアルの歴史の経緯を明らかにし、「過去の残存物」を求めるのではなく、「紛争や暴動の生還者」と対峙し、フィールドの調査報告から「南アジアの歴史人類学」へと発展させる方向性を模索する。本書の意図を整理すると、①具体的なフィールド体験の重視、②現代的問題との結合の試み、③過去の出来事や遠く離れた南アジアへのまなざしの主題化であるとす。方法としては「現実の内部の権力関係」に注目し、マクロとミクロの視点を結合させ、「対面関係と濃密な意味の世界」であるフィールドを基盤として、歴史や国家の次元に民族誌的現実を織り交ぜて、過去の出来事を同時代的な問題に引きつけて描くのだという。

「第一部 スリランカの宗教と政治」はスリランカをフィールドとし、第一章 スリランカの民族問題、第二章 スリランカのヒンドゥー寺院政策、第三章 王の不在、の三章からなる。第一章は少数民族のタミル人をめぐる民族紛争を主題として、シンハラ・ナシヨナリズムの展開に伴い、言語・教育・就職でタミル人が排除される一方、開発によりタミル人居住区へのシンハラ人の入植政策が進むなど、双方の緊張が高まる中で一九八三年夏の大虐殺に至った経緯を述べる。タミル人の武装闘争、インドの干渉と役割、相次ぐ暗殺事件と政権交代、軍事活動の継続の経過が語られる。最後に民族紛争の文化的解釈で

は、闘争に参加する女性を通じてジェンダーの視点を考慮する必要性を説き、安易にスケープゴート論などのコスモロジーに結びつける解釈に警鐘を鳴らす。第二章はヒンドゥー寺院政策の歴史から現代を問う論考で村落から国家へと視点を広げる。調査地の女神寺院のパトロンであるココヤシ園の大土地所有者と新興の網元が繰り広げる抗争や権力関係の諸相を寺院改修などを通じて明らかにする。相互の対立には民族紛争をめぐる言説が流用されたり、不成立に終わった寺院管理法制定運動が影響するなど、政治と宗教と国家が相互に関係しあっていた。国家の寺院への関与も宗教問題から次第に税金をめぐる経済問題へと変わり、寺院文化が変容するなど、ミクロとマクロの視点が交錯する。第三章はチロウのシヴァ寺院の事例を取り上げて、包括的な王権イデオロギーの下でのシンハラ人仏教徒とタミル人ヒンドゥー教徒の共生と確執を考察する。デュモンの提唱した政治的権力の宗教的権威への包摂や従属という王権論を、供犠組織としてのヒンドゥー社会論へと読み代え、供犠祭

主としての王が植民地下で不在となり、後継のパトロンたちに争いが生じていく歴史的状况を、供犠・聖なる力・サーヴィスなどの概念を中核に分析し、王権のイメーჯやカースト・イデオロギーを検討する。この寺院はバラモンが司祭を務める一方、祭祀のパトロンの多くが仏教徒であり、シンハラ人とタミル人が協力する形で権力を儀礼的に誇示し、過去の王のイメーჯが共存の論理を生成するという複雑な経過をたどる。資料は地域的次元で周縁的かつ断片的だが、文献上では支配的に見えるバラモンのイデオロギーとは別次元で、植民地支配がヒンド

ウー王権を強化して社会を変容させ、支配を正当化する西欧的知が浸透して、現代に働きかける様相が明らかになる。

「第二部 インドの宗教と政治」は第一部のスリランカと同様な主題についてインドの事例を考察し、第四章 インドの宗教ナショナリズム、第五章 南インドのヒンドゥー寺院政策、第六章 二つのキリスト教、の三章からなる。第四章はインドのナショナリズムをヒンドゥー教を核とする宗教ナショナリズムという概念を用いて検討する。一九九二年一月六日に起こったアヨーディアでのモスク破壊事件をめぐる一連の動きを検討し、「宗教の再生」「宗教の復興」についての問い掛けを行う。近代化に伴い宗教の地位や影響力が低下する「世俗化」によって、個人主義化して宗教が純化したり多様化するなど、「世俗化」は宗教に望ましい面もあるという逆説も紹介される。「宗教の再生」とは、①チャーチ型宗教の復興、②宗教の政治的・経済的利用による活性化、③セクト型宗教の台頭、であると考える。インドの事例として、古代の「マヌ法典」に見られる共同体と儀礼を基盤とする正統ブラフマニズムと、近代のバクティを核にした宗教改革運動のスワミ・ナーラーヤン派を取り上げて、ヒンドゥー・ナショナリズムと比較すると、現代の動きには自己否定・現世放棄・供犠などによる自己救済や神秘的な共同体の構築が欠落しているという。ヒンドゥー・ナショナリズムは「宗教の政治的利用を契機とする宗教の再生」であり、近代化を促進し新たな共同体の構築を目指し、グローバル化への積極的反応と見なせるとする。教団類型論に依拠する説明が基調をなすが、質的転換の諸相を重視し、従来の

概念から逸脱する社会的・歴史的現象と見る方向も示唆されている。第五章は民族紛争やエスノ・ナショナリズムを、ヒンドゥー寺院政策とからめながら検討する。事例はチダンバラムのナタラーージャ寺院で、一九世紀に寺院の権利や義務など規律の明文化が生じたが、一九世紀半ばから近年に至る司祭間の訴訟記録を読み解いて司法への主体的な働き掛けとして評価する。

抗争の歴史は寺院を中心とする地域共同体、特に司祭カースト集団が、植民地政府や独立後の州政府との関係で自らのアイデンティティを確立していく過程でもあるという。政府と寺院の対立は変貌しながらも現代まで継続している。最後に、判決文と民族誌の類似性を指摘し、共に外部の制度で保障された近代知による認識支配の一形態であるとして、法人類学の可能性が語られる。第六章はヒンドゥー対イスラームという対立図式からは見えてこないキリスト教のあり方をローカルな視点から考察する。「村落キリスト教」(カーストを継承)と「聖地キリスト教」(階層を問わない)という二つのモデルを設定する。前者はゴアとタンジャーウールの事例を取り上げ、集団改宗のためにヴァルナの帰属や不可触民出自などヒンドゥー起源の社会階層が温存されて独自の社会を形成し差別が残るが、逆に階層関係が再確認されることもあると指摘する。後者はヴェーラーンガンニ(タミルナードウ)の事例で、奇跡が語られる聖地でのカースト差別は認められないが、その根底にあるマリヤ崇拜はヒンドゥー女神を基盤として受容されているとして、少数派であるキリスト教徒はホスト社会のヒンドゥー教の動きと密接に関係していると考察する。

「第三部 儀礼体験の変貌」は総論で、儀礼が含む暴力に着目し、その変化をスリランカの民族紛争やヒンドゥー・ナショナリズムなど現代的問題を視野に入れて論じ、第七章 供犠からジェノサイドへ、第八章 庶民信仰における自己肯定・自己否定・他者否定、第九章 供犠のゆくえ、の三章からなる。第七章では供犠を「『死』を通じて自己に望ましい変容を引き起こす象徴的行為」と定義し、儀礼が暴力的な形をとる典型と考える。成年式の苦行・投身・入墨、身体への侵入をはかる憑依や邪術も儀礼的暴力である。寺院でのココヤシの供犠は自己を対象と同一化して心身を変容する象徴の意味を持ち、カオスを払拭しコスモスを志向して主体を再構成し続ける。供犠は「神という権威を前提とし、その権威のもとで主体性の実現をはかる行為」で、寺院での動物供犠は女神への服従を通して「救済の共同体」を生む。一方、人間への暴力の行使は、自虐的なカーヴァディや憑依など「死の隠喩」「死を通じての救済」で自己に向かう場合と、供犠の水牛や山羊を村境へと追放するスケープゴートがあり、後者は不可触民と犠牲獣の同一視を生む。また、禁欲的な生活倫理による主体構成もあり、近代の自我は「規律・訓練」の施設で徹底化される。現代では民族問題が宗教的イデオロムで語られ、暴力は儀礼的なものから他者の排除やジェノサイドへと質的に変化するという。本書の核をなす理論的考察が展開されている。第八章は楠正弘の庶民信仰という包括的概念を援用して奉納儀礼と民衆宗教画の多様な動態を描き出す。願成就の奉納儀礼の典型たるカーヴァディには、現世利益とバクティ（信愛）による自己否定という矛盾が共存すると

いう。また、神の本質たる力をかたちとして表現する民衆宗教画は庶民レベルでのナショナリズムの高揚やインド人のアイデンティティの形成に寄与したとし、アンダーソンの「想像の共同体」のインド版を提示する。しかし、近年になってヒンドゥー・ナショナリズムの影響を受けて異教徒を排除する他者否定の表現媒体となり暴力のテーマが浮上しているという。第九章は植民地政府や独立後の国家が、暴力的儀礼（供犠）を野蛮・残酷・暴力的・非衛生・迷信という否定的言辭で表現して干渉してきた経緯に注目し、論争や禁止の動きの中にコロナールとポストコロナールを貫通する国家と民衆の軋轢を考察する。一九世紀の南インドと独立直後のスリランカの事例を中心に、鉤吊り・火渡り・動物供犠などの儀礼廃止への法制化の動きをたどり、暴力的儀礼へのまなざしの変化や、供犠の語られ方や否定の手法を問う掛け、供犠の現代への復活について論ずる。最後に近代的権力たる「規律・訓練」と伝統的な「死と再生の権力」との拮抗の動きが身体論を介して解釈される。

「第四部 南アジアとわれわれ」は、第一〇章 女神と共同体の祝福に抗して、第十一章 性のオリエンタリズム、第十二章 大東亜共栄圏のインド、の三章からなり、文化人類学のあるり方、精神分析の分析、南アジアに対して我々がとるべき視点を検討する。第一〇章は現代インドのサティを儀礼的暴力（形式化された暴力と儀礼における暴力的要素）として把握し、背景となる信念、擁護派の主張、反対派の非難の三つの視点から考察する。一九八七年九月四日にラージャスターン州デーオラウーラ村で起こった事例に基づき、サティはラージプー

トのアイデンティティの危機を克服する抵抗手段で、伝統の継承者たる女性の従属主体を確立させるイデオロギー装置と解釈する。サティーへの非難が当事者の熱狂にかき消された理由として、サティーが社会的に裁可された共同体の暴力で、神の暴力でもあり、奇跡が期待されて一度承認されると、阻止する者は神に呪詛されると信じられ、共同体批判に繋がって抵抗が難しいからだと言く。一方、スリランカのタミル人漁村での葬式で死者に添い寝する妻をサティーということから、女性のセクシュアリティの統御の崩壊にあたっての対抗手段としての「女性自身による『自発的な死』の要請」がサティーで、死と性の結合という主題があるともいう。サティーのような異文化を理解するには、多くの寡婦から一人の女性を選んで行使する祝福という名の暴力を、痛みを感じる身体内存在としての主体の問題へと移行し、「哀しみの共同体」を明示して痛みを共有するべきだと主張し、人類学的理解の一つの在り方を提示する。第一章は精神分析に対して人類学的知見を加えて、異文化のセクシュアリティ研究への視座を開拓する。インドのボンベイでの精神分析の患者たち五人の「倒錯的」な性幻想の考察を通して、異文化での倒錯という二重の他者性の中で象徴的な意味を読み解き、母子の密着などの社会関係の問題を考察するだけでなく、無限大の乳房・等身大の太陽根、原風景としての母性、性と暴力の結びつきなどの主題を通して、豊かな「性Ⅱ生」の記述への試みを行って、オリエンタリズム的な精神分析のあり方を相対化する試みを行う。ダースは幻想を逃避とせず、人格形成で積極的意味をもたせると解釈するが、この見解に共感して

いるようだ。第二章は戦時中の日本人のインド観の中から、インドを非歴史的に固定化した国民性論、英国の覇権の犠牲者という見方、否定的に見なされたカーストの再評価の三つの言説を読み解く。固定的インド観、英国批判、保護者の態度などが見られ、大東亜の指導者としての日本という立場が反映し、東洋的国家の可能性を理想的に説く傾向が見られた。これらの言説の多くは、非歴史的把握、非合理性の強調、近代化の阻害など現代の日本のインド観へと継承され、英国批判はヒンドゥー・ナショナリズムの言説として活性化しているという。最後に、インド観の偏見を乗り越える試みとして、他者の主体性を分析するサバルタン研究に言及し、異文化を一枚岩と見ないで様々な行為媒介性を認める地平からの出発に期待している。

「エビローク——南アジア世界を越えて」では、調査地を再訪し現在も続く紛争の中で怒りや悲しみに浸る一方、ロンドンやトロントでの村出身の難民との出会いが語られる。流動化する世界の中でミクロとマクロを融合する人類学を越えた地平が課題として浮上する。

多岐にわたる論題を豊富な理論を使いながら解釈していく本書は、南アジア研究を大きく前進させると共に、供犠という暴力性を持つ儀礼的行為についての深みある考察になっている。新しい理論の枠組みで現実の事象を解釈しようとする意欲に満ち溢れており、宗教の再生、ナショナリズム、儀礼的暴力、民族紛争の文化的解釈、ポストコロニアル批判、などに関する新たな地平を切り開いたと言える。フィールドワークから理論を作ることの困難さを克服した豪腕は高く評価出来る。敢えて今

後の課題を述べれば、第一には供犠の内容についてで、広大な多様な南アジア世界を「供犠世界」として一元化する理由がやや不明確である。もしも、キリスト教世界を背景に生み出された供犠との差異や膨大な学説史が触れられていけば、南アジア世界での供犠を相対化して理解しやすくなったかもしれない。更にエヴァンズ・ブリーチャー・ド・ウーシユの民族誌などアフリカの供犠研究への応答を試みれば、地域性や独自性への理解が深まったであろう。こうした個別化に対して、

供犠は象徴的な死と再生の契機を持つという普遍性が提示されているが、これについては事例や文脈ごとに再検討する必要がある。第二には多くの現象を供犠や暴力へと収斂して説明したことは首尾一貫性をもたしたが、供犠や暴力の概念が拡大解釈されるにつれ、他の解釈の可能性が薄れて行くようにも見えた。例えば儀礼的暴力から民族紛争へとという連続性だけでなく非連続性もあるであろうし、何にもまして紛争や暴力に関わる多様で流動性に富む民衆の生の声を聞きたいという願いがある。その場合、生活世界へと立ち戻り、新聞やピラや落書きなど、同時代記録をつきまわせる中で、現場での錯綜する権力や階層の相互関係の考察を浮かび上がらせる社会史の手法が効果的なのではないだろうか。結末は意図せざる方向へと展開するという偶然性の面白さもある。ヨーロッパの事例だが、良知力『若きドナウの乱痴気』、コルヴァン『人喰いの村』、ラ・デュリ『南仏ロマンの謝肉祭』のような時間や場所を限定した紛争や暴力の記述や解釈は参考になる。今後の期待される方向は民族誌と歴史史料との接合、声なき被抑圧者の復権という困難

な課題に答えようとするサバルタン研究と接合し、歴史は如何に語られ記述されるのかという問いへの緻密な対応が要請される。

供犠論の地平からの脱却は著者にも意識されているようだ。

例えば、ヒンドゥー・ナシヨナリズムの生成過程でインド化された身体訓練の技法が開発されるなど、アルチュセールのな主体構成とは異なる展開もほの見えるし、民衆画に止まらず大衆文化としての映画が積極的に政治に活用されるなどメディア論的視点も必要とされる。グローバルに広がる難民も視野に入れた現地との相互作用も考慮しなければならない。そのためには、随所に透けて見える西欧的知への理論的共感を今後どのように乗り越えるかも課題となるであろう。

宮家 準著

『民俗宗教と日本社会』

東京大学出版会 二〇〇二年四月一〇日刊
A5判 xi+二六八+vii頁 三八〇〇円

津城 寛文

昨年、本書の書評を打診されたとき、民俗宗教についても不勉強であることを考えて、一応は躊躇したのであるが、専門家よりは周辺のな者のほうが、面白い書評になることもあるから、引き受けていいのでは、という意味の後押しをして下さる方があり、厚かましく書かせて頂くことにした。ちゃんとした書評の体を成さないかもしれないことを、あらかじめお含みおき頂き、とくに著者にはお許し頂きたい。

著者は、知命の年令を過ぎて後、『宗教民俗学』（一九八九）、『民俗宗教へのいざない』（一九九〇）、『宗教民俗学への招待』（一九九四）、『日本の民俗宗教』（一九九四）といった単著、『民俗宗教の地平』（一九九九）といった編著を、まとめられている。それ以前にも、『日本宗教の構造』（一八七四）、『生活のなかの宗教』（一九八〇）といった先行業績がある。なお、これら民俗宗教の方法論に焦点を絞った著作群の一方、修験道を扱った大部の著作群があるのは、周知の通りである。

本書は、それら自らの民俗宗教の研究をふりかえり、さらに、民俗学、宗教学、文化人類学、宗教現象学などの研究史との配置を確かめながら、またとくに、民俗宗教の現代的な変容に注目した論考を収録したものである。同じ出版元から、一三年前に刊行された『宗教民俗学』と読み合わせる事が勧められているのは、前著が民俗宗教の「スタティックな分析法」と、研究方法の専門的な扱いに特徴があるのに対して、新著がこうした「ダイナミックな展開」に特徴があるからである。

本文の内容を紹介すると、全体は次のように三部で構成されている。

I 「民俗宗教とは何か」では、民俗宗教とその周辺の研究史が概説され、それによる概念の確定が試みられ（一章）、それを受けて著者自身の民俗宗教論が、「自然観」（二章）「祭り」（三章）「生活」（四章）に即して、呈示される。

II 「民俗宗教の社会学」は、日本宗教史として読める部分（二、二章）と、日本の宗教社会学史として読める部分（三章）から成っている。

III 「民俗宗教の変化」では、宮古島（一章）、大國魂神社（二章）、解脱会（三章）を対象とする、それぞれの調査研究が取められている。初出年は、順に、一九七六年、一九八四年、二〇〇一年と、著者の三つの世代にわたっている。

テキストとして用いられることも考慮した、とあるように、学説史として読みたい場合は、Iの一章とIIの三章に、情報がまとめられている。一つの体系としての民俗宗教論や、民俗宗

教史を読みたい場合は、Iの二、三、四章、IIの一、二章を参照することができる。三つのモノグラフは、民俗宗教の表現と目的について、三つの事例に即して、「民俗宗教は古来不変なものではなく、外部の文化、宗教と対応しながら独自の展開」をみせるもの（二一五頁）、「基本構造をくずさない形で、その時々に応じた変容や新たな試みがなされている」もの（二三九頁）、「伝統的宗教の再生さらには超克」により「内面化」「活性化」がなされるもの（二五七、二五九頁）として、その変容と伝統の対比が、浮き彫りにされている。全体（概説）と部分（各論）の両面に目配りをし、読者の読み易さ・使い易さを考慮して、論述・構成するという、著者の業績全体に共通するスタイルが、ここでもみられる。

本書（および先行業績）において、著者が記述する民俗宗教の歴史そのものや、民俗宗教の研究史について、具体的に評価する能力が評者にはない。したがって、細部に立ち入ったコメントはできないので、以下、冒頭の章「今なぜ民俗宗教か」で端的に明示された、研究のスタンス、動機、展望といったものについて、現時点での評者にも思い当ることや、感想のようなものを述べてみたい。

「今なぜ」という問いは、民俗宗教研究の存在理由の主張につながっている。それについての著者のスタンスは、「民俗宗教の中に真に人間にとって必要とされる宗教性を抽出し、それを宗教界はもちろん、社会の人々が生かしていくように、研究者が務めること」「人類にとって真に必要とされる普遍的な宗教のモデルを描くこと」という、暖かいヒューマニズムであ

り、民俗宗教を悪用する「狂信的なカルト」や、「行政、コマ―シャリズム、葬祭業者、マスコミに（よる）利用」は、これに反するものとして斥けられている（二二五―六頁）。著者はそこまでは述べていないが、狂信的なカルトをさらに拡大すれば、闘争的な原理主義になるだろうし、行政などによる利用をさらに拡大すれば、非情な政府による国民動員になるだろうと思われる。端的に言えば、著者の民俗宗教研究は、民衆がそのような生活破壊の方向に引きずられないような、「生存に必要なもの」を守ることができるような、ある一定の宗教性を涵養することにありのではないかと、評者には思われる。あるいは、これは著者に限らず、民俗宗教に好意的に接する一方の研究者たちに共通する、基本的動機ではないかと、とも思われる。

本書に出てくる「送り手」と「受け（とめ）手」という対語を用いれば、このことは、次のように見ることができよう。著者は、「仏教民俗学、神道民俗学」という名のもとに体系化された著書や叢書を、「宗教の送り手である成立神道や仏教」が、「受け手である人々の生活」に応じる形で「変容」する、その「動態、機能に注目する調査研究」である、と特徴づけている。つまり、「成立宗教の民俗化」のプロセスが、そこでの関心なのである。他方、「民間信仰を通して」、「成立宗教の受けとめ手」の「誰でもが持つ宗教」の解明を目指すという、逆方向のプロセスに注目するのが、柳田、折口、堀らの民俗学、民間信仰論である、と対比している（六―九頁）。敢えて言えば、著者が立っているのは、この後者の「受けとめた民俗宗教」「受けとめ手の宗教」の側（二五、七七頁）である。そして著

者は、そこは「おおらかで明るい現世肯定の世界観」(七五頁)が支配しているものと、捉えているのである。

本書もまた、著者の他の著書と同じく、内容と構成のバランスが考慮され、読者に趣味や関心を押しつけることがない。このようなオプシヨンの豊富な著作を読むと、評者などは、自分に関心のあることしか書けず、周辺は薄闇で、学的対話が成立しにくいタイプの人間なので、「学スタイル」という意味でも、「教育術」という意味でも、おおいに反省させられる。以下、本論からやや外れるが、このごろ痛感していることにも関わるので、関連する感想を付け加えさせて頂きたい。

著者の論述は、講演と同様、淡々として淀みなく、殊更なメリハリや緩急を敢えてつけない所に、特徴がある。こちらが注意していないと、流してしまいかねないが、所々に何気なく重要な言葉が置かれている。本書でも、たとえば生きがいと死にがいを論じた後に、「ちなみに」という但し書きつきで、「死にがい」のほとんどが社会的な絆にもとづくものであることに注目しておきたい」(八九頁)と付け加えられる。また葬送儀礼の概略が述べられた後、「なおこうした葬儀を助ける葬式組が血縁でなく地縁にもとづくものであることに注目しておきたい」(一〇二頁)、などと指摘される。言われてみればそうだが、一つのストーリーを読み進んできた読者は、予想外な別の話題に、はっと気づかされることになる。別の言い方をすると、これは念押しをするような思考・論述のスタイルではなく、学生の立場になって想像すると、対象がこのようにたえず

複眼的に呈示されることで、多くの学生がそれぞれの関心に応じた端緒をとらえることができ、大まかな道筋を想像することができ、全体の中での方向感覚をもつことができやすいだろう。実際、著者を指導教官として育った研究者の方々の、量的な多さと質的な広がりを見れば、このような教育スタイルの実効は明らかである。

著者のライブ・ヒストリーを考えたとき、二五才で出発、七五才で引退とすれば、五〇才はそのちょうど半ば、ということになる。評者もその年令に近づくにつれ、道半ばの心境がよくわかるようになった。「恐るべし」といわれる「後生」を見るときの感想は控えるが、模範とすべき「先生」を見るときの感想が、昔とはややかわってくる。つまり、自分も一応この世界の末席に連なるようにはなったものの、それぞれの業績を残しておられる先学と比べ、自分には何か残るものがあるだろうか、という気持ちを感じるようになる。これは、未熟者としては一つの切実な不安でなければならないが、己れのこととはさておき、先学に対する見方が、「名人」「名人芸」を見るような感じにかわってきて、時として、不遜にも、それが楽しめることもある。

宗教学会でも、歴史的な名人のエピソードを聞かされることがある。もちろん、現在もいろいろなタイプの名人芸に直に触れることができる。緩急と強弱で、聴衆を引き込む方。風刺と頓智で、聴衆を煙に捲く方。教養と蘊蓄で、聴衆を陶然とさせる方。慈悲と温容で、聴衆を癒し励ます方、等々。こうしたことは、学説とは直接の関係はないと言われるかもしれないが、

「人と思想」「信仰と学問」という設問に意味があるとすれば、考慮してもよいことと思われる。さらに、「文は人」という言葉が、重要な事実をついているとすれば、これはぜひとも考慮しなければならぬことと思われる。

なお、本書の刊行から間をおかず、著者は『宗教民俗学入門』（丸善、二〇〇二年七月二五日）という入門書も公刊されている。カルチャート・スタイルや教養課程などでテキストとして用いるには、もちろんこちらのほうが読みやすい（送り手の側から言えば、読ませやすい）であろう。

菅原壽清著
『木曾御嶽信仰——宗教人類学的研究——』

岩田書院 二〇〇二年七月刊
A5判 三五四頁 七四〇〇円

牧野眞一

一 本書の主題と構成

木曾御嶽信仰とは、長野県の霊峰木曾御嶽を対象とする信仰である。木曾御嶽は中世から近世に至るまで修験の山として存在し、登拝は重潔斎を経た宗教者に限られていた。それが江戸時代後期になると尾張の寛明、武藏の普寛といった行者の登拝によって軽潔斎による民衆の登拝が可能となった。それから御

嶽信仰は木曾周辺だけではなく、広くその信仰圏を広げたのである。そこに大きな力を発揮したのは、御嶽を民衆に開いた行者やその弟子たちであり、そこに御嶽信仰に独特な儀礼や祈禱法を継承させることになった。そうした宗教儀礼の一つが「御座」とか「御座立て」と称される神霊を憑依させるシャーマニスティックな儀礼である。本書は、この御座儀礼を中心にその周辺を含め宗教人類学的に分析したもので、著者の二五年間にわたる研究成果をまとめたものである。

著者が木曾御嶽を研究対象として注目した理由について、「仏教と神道、あるいは仏教と民俗宗教との接点における、いわゆるシャーマニスティックな巫術的な呪術宗教的現象、また仏教の土着化の一過程や人々の信仰の実態など、この山の信仰形態をとらえていく上でも、さらにはわが国の宗教形態をとらえていく上でも、多くの有効な示唆をわれわれに与えてくれるものと思われたからである」(六頁)と述べている。そして御嶽信仰にみられる宗教現象を説明してゆくためにいくつかの視点を設定する。それは「主として行者の執行する呪術宗教的な憑依儀礼から、その儀礼が成り立つ木曾御嶽のコスモロジーを形成している神觀念の体系、それらを具体的に表象して祀った山や講社の神殿や霊神場におけるバンテオンの象徴の体系、さらには儀礼を執行する中座と前座と呼ぶ行者と信者の人的組織の体系、そして『御座』と呼ぶ憑依儀礼の体系、これら諸要素によって構成された御嶽講、さらには御嶽信仰についての宗教人類学的な理解である」(八頁)と述べており、御座儀礼とその背景にあるコスモロジーの理解にとどまらず、最終的には御

嶽信仰の総合的理解を目指していることがわかる。そして本書の構成(章立て)は次のようになっていいる。

序章

第一章 行者への過程

第二章 中座と前座の役割関係

第三章 癒しの儀礼

第四章 御嶽のコスモロジー

第五章 御座の成立過程

第六章 御嶽に祀られた神々

第七章 霊神信仰

第八章 御嶽信仰の展開

終章

第一章から第四章までは、御嶽行者や御座儀礼とそれに関連する神観念に視点を注ぎ宗教人類学的視点をもって分析し、第五章以降は御嶽信仰の歴史的な展開を充分に考慮しつつ御座・霊神・講社などを取り上げて論を展開させていいる。

二 御嶽行者と御座

第一章ではある一つの講社を取り上げ、御嶽行者のライフヒストリーや修行過程を分析していいる。行者になるにはまず入信し、修行を経て「口開き」し、巫者化する。行者には神霊の乗り物となる中座と、神霊を統御して憑依を促す前座とに分かれるが、それぞれ修行も異なっていることが指摘されている。両行者に共通するのは「入信年齢が比較的高く一定してないこと」(四四頁)や、入信の動機が各自の苦悩の解消であること

である。修行自体は両者とも最低三年は要する大変厳しいものであるが、特に中座修行は「意図的で非自発的な憑霊の訓練を積極的に繰り返していくことで、意識を無くした深い忘我状態と高神の降臨、長期にわたる御座の儀礼を行うことが可能になってくる」(三九頁)とされ、さらに中座は継続して厳しい修行を続けることになる。

すなわち前座修行と比較すると中座修行の方が特殊な座法を会得しなければならず、より厳しいものであり、そうした修行を経ることにより中座はより有能な行者とされていることが示唆されている。これは限られた講社内での分析ではあるが、他の講社をみても中座修行が厳しく、中座としての行者が前座よりも優位とみる講社も少なくない。このことは一般にいわれる修験道の憑祈禱とは異なるが、著者は「行者の役割分担の違い、あるいは中座の果たす宗教的役割の違いなどによって生じてきたものと考えられる」(四〇頁)とし、さらに第二章で「中座はその修行過程において、意図的に非自発的な憑霊の技術を獲得することで、その能力を高め、御座の儀礼においてはその宗教的役割を十分に果たすなど、その内容にはよりまじとは異なつた諸点を見ることができ」(五四頁)と指摘していいる。厳しい中座修行の解釈として当を得たものといえ、まさにこのことが、著者が中座を巫者の人物ととらえる所以であり、中座の非自発的憑霊と共に意識をコントロールしながら一人で行う座を視野に入れるとき、修験道の憑祈禱とは異なる御嶽信仰の御座の特殊性が浮かび上がってくる。

修行には、家業の合間に一人で行う「個人行」と、寒行・土

用行など講社で行う「集団行」があり、それぞれ詳細な報告がある。中座・前座の両行者とも、それぞれ厳しい修行をしなければならぬ理由は「背後に高度に秩序付けられた明確な神觀念に関する観念体系があつて、修行と密接な関連を有していることによるものと思われる」（四八頁）とし、その神觀念とは「大神↑↑諸神仏↑↑靈神といった三元的な神觀念」（四八頁）であり、具体的な事例として、第二章では講社神殿の作りや神仏配置、御座に降臨する神靈、さらに第三章では山岳おける神仏配置などを視野に入れ御嶽のコスモロジーを明確化している。

第二章では御座の儀礼過程について述べ、その中で中座と前座の役割について検討している。御座ではまず「大神」や「諸神仏」の範疇に入る神靈が降臨し、「総祓い」が行われ、その後、靈神が降臨し「個人祓い」が行われる。個人の「おうかがい」は機能的な神靈である靈神によってなされる。つまり御座は「御嶽の神觀念の体系にそつて神靈を降臨させ」（七〇頁）することで成立する。事例の講社では、中座の忘我状態は三、四時間から五、六時間にもなるといい、かなりの長時間に渡ることで報告されている。前座は神靈の統御者としての役割を果たし、中座は「前座の助けをかりて深い忘我状態となり、意図的な非自発的憑霊を行うことで人格転換に至り、神靈自身となつて宗教的役割を果たしている」（七五頁）のである。行者は、佐々木宏幹氏のシャーマンの類型（佐々木「シャーマニズムの人類学」弘文堂、一九八四年）から、前座は「靈感型」で「統御型」、中座は「憑入型」で「靈媒型」のシャーマンとしてと

らせることができ、両者の役割分担の上で複合的な御座の儀礼が成立していると指摘する。さらに著者が注目するのは中座の優位性であり、すでに修行と関連させて述べているように、修験道の憑祈禱との相違を指摘し、その一因として講組織の発達をあげている。

第三章では御嶽信仰での中心的な機能として「癒し」を分析する。まず木曾谷に伝承されてきた修験道系の文献資料を分析した後、特に癒しの儀礼として木曾谷の講社の事例を検討する。癒しの儀礼として護摩祈禱や湯花加持祈禱をとりあげ、火を聖なる火に変え、また自然物を聖なる呪物に変えることで、その呪力によって災厄を祓つたり防いだりしていることを指摘している。依頼内容でも多いのが病気であるが、御座で中座が果たす役割について著者は、「幣柱という呪具を用いて依頼者の依頼事を占うことと、占いの結果に基づいて祓いや飲むべき薬の指図、また符や札を作成して治病を行うことにある」（一〇九頁）と述べている。そしてそれが可能なのは「行者の厳しい修行によって獲得し、共有化された優れた神靈の力を行者が具現化できるから」（一一九頁）である。また治病儀礼は「主として情緒的な側面から当人の自然的治癒力を援助するかたちで機能している点」（同上）を指摘する。

第四章では、御嶽信仰における神觀念からくるコスモロジーを明らかにする。「自然的装置」（一二三頁）である御嶽を、さまざまな神靈が配置された「文化的装置」（同上）としてその空間構造をとらえている。そしてそこにも「大神」諸神靈・神仏↑靈神といった三元的構造」（一三七頁）が指摘できるとし、

それまで述べてきた神観念をさらに明確化している。

このように著者は、行者、とりわけ中座の厳しい修行や御座儀礼の背後に、行者や信徒の間に共有されている神観念に関する観念体系を指摘しているのである。そしてそれは、信仰の根源である御嶽の空間構造にも明確に表れており、講社の重視する御嶽登拝の意味が解明されるのである。こうした著者の視点、それまでの御嶽信仰の研究では重視されていなかったもので、新たな構造分析といえるものである。神観念は講社によって若干の相違はあるが、根底には著者が指摘する観念体系が一樣に存在していることは確かであり、その意味でも御嶽信仰を理解する上での重要な指摘であったといえよう。

三 御座の成立と霊神信仰

第四章までは主に共時的な視点からの分析であったが、第五章からは歴史的な展開を考慮しつつ論を進めている。まず第五章の御座の成立過程では、御嶽開闢霊神とされる覚明行者、普寛行者とその弟子たちの動向と御座の伝承を検討し、御座がどのようにして成立普及したかを論じている。これまでの研究では、御座は木曾山伏が伝承してきた憑座が、御嶽講に取り入れられ継承されたとする見方が主としてあった。(生駒勘七『御嶽の歴史』木曾御嶽本教、一九六五年、宮田登『木曾御嶽信仰と御嶽講』「山と里の信仰史」吉川弘文館、一九九三年、など。)特に生駒氏は木曾山麓のある講社が、御座を立てることを「イチ座」と呼んでいることから、御嶽道者時代に存在した女性の「伊多道者」と関連づけている。これに関し著者は、

「道者が御座立てを行っていたという実際の活動状況を示す資料が少ないこと、また上松の修験寺院に残るイチに関する伝承と御嶽の道者との関係を明らかにする確かな資料がみられないこと、さらに講組織の指導に当たったとされる順明行者などの行法が触れられていないことなど」(二一九頁)をあげ、疑問を投げかけている。しかしながら、御座が在来的な道者の行法を核としたものか、または外来者の行法を核としたものかは確認困難であり、そこで累代の御嶽行者の行法を検証することでその変遷を検討する。その結果、「必ずしも初めから御座の座法が確立していたわけではなく、初期の行者は前座Ⅱ中座であると同時に中座Ⅱ前座でもあったといえ、その形式は一人で行う御座(独座)から、五行座などを経てしだいに現在みるような二人で行う御座へと移行していったものと考えられる」(一九五頁)とし、「道者以来の修行方法に加えて多くの外来者によって持ち込まれた修験の行法を中心に民間の行法などが加わり、その後の展開のなかで独特の行法を形成してきたというのが実態」(一九七頁)と結論づける。

確かに覚明行者や普寛行者では、二人で執行する御座の伝承は明確ではなく、後の行者によつて徐々に成立してきたことは事実であろう。著者が取り上げた明治期にウォルター・ウエストンやパシバル・ローエルが観察した御座は、中座と前座による近年の座法に近いものであり、行者の役割の流動性もみられるが、この頃ではすでに御座がほぼ成立していたとみることができる。ただ、ここで著者が報告する座法名、たとえば覚明の「一人片手加持」、順明の「天感感得法」、一心の「中座の位置

替えの法」、一山の「感得の中座法」など、その形態については理解できるが、名称の来由やどの程度普及しているかなど少し説明が欲しいところである。なぜなら評者の御嶽講の調査では一心系の御座を「飛び座」と称している講社があったり、座法名まで継承している場合が少なかったからである。

儀礼の成立過程を検証していくことは大変困難なことであり、一部の行者や講社の伝承をどう御嶽信仰の歴史的展開の中に位置付けていくかは残された課題となろう。いずれにせよ、御座についての記録された資料が少ない中で、行者や講社の伝承や、外国人の記録を資料とするなど御座の成立に強くアプローチしており興味深い。

第六章では御嶽に祀られた外来の神について検討している。秩父の意波羅山・三峰山、上州の三笠山・武尊山、越後の八海山など普寛行者と縁のある山岳をとりあげ、御嶽信仰に与えた影響や取り込まれていく経緯を検証する。そして御嶽信仰が永続的な持続性を持って展開してきた要因として、「御嶽への信仰という中核とそれに加えて各地に御嶽と類似した信仰形態を形成してきたこと、また山への信仰に限らず普寛は三峰講のような講組織を展開し、人びとを組織化してきたこと、また富士信仰の興隆なども相俟って展開してきたことなど」（二二八頁）をあげている。さらに、優れた行者を中座として、御座儀礼を執り行う宗教形態が人びとの間に支持されたことが大きな要因であったと指摘する。

第七章では霊神信仰を「講集団が、特定の霊神と特別な関係を持ち、霊神碑を媒介としながら、それを儀礼の対象としてい

るような信仰形態」（二四二頁）としてとらえている。礼拝対象となる霊神として祀られるには、行者として優れた能力の保持や人格的倫理的な条件が必要であり、「開山―講祖―行者の霊神」（二四七頁）といった三元的に階層化された霊神観の系列に加わることが可能となる。講社にとって霊神場への参拝は最も重要な儀礼とされ、そこでは供養儀礼と、「霊神との交流をはかるための交歓の儀礼」（二六九頁）としての御座儀礼が執り行われる。こうした霊神に対しての儀礼をみてゆくと、霊神信仰は「霊神という超自然的存在を霊神碑という具体的な聖なるものに象徴化することによって、共通の霊神観や儀礼を共有し、講組織のメンバーを結びつけ、聖なる共通の観念を構成してきた」（二七〇頁）とする。さらに講組織統合の原理の一つとして「霊神観をめぐって特別な関係が存在し、独自のコスモロジーが形成され」（二七一頁）ていることをあげ、そのような霊神観に基づいて建立された霊神碑をめぐって憑依儀礼が展開されている。そしてそのことは講集団の維持、発展に重要な役割を果たしていることを示唆している。

第八章では御嶽信仰の歴史的展開と御嶽教団の現況をまとめた後、木曾・中部・関東地域における御嶽講社や霊場の展開を、詳細な調査を基に報告し、最後に御嶽信仰の広がりやバリエーションについてまとめている。特に御座の座法については地域差も見られ、関東は「比較的忘我状態が浅くて短い」（三三四頁）が、木曾川流域の講社では、「比較的忘我状態が深くて長い御座が多く見られ、依頼者の依頼事に応えてさまざまな儀礼が行われるなど、初期の御座の形態をよく伝えているよう

に思われる」(同上)と指摘し、それは時代や地域性の上にそれぞれの信仰形態が保持されているからだとしている。

このように著者は、御嶽信仰の展開の中で徐々に形式化されてきた御座の形態を明らかにし、神観念で重要な部分を占め、機能神として役割を果たす霊神の信仰を重視する。そして霊神に対する儀礼を検討し、講社に共有化された霊神観を浮かび上がらせることで、講社の統合といった御嶽信仰のあり方を明確にしているのである。

四 おわりに

これまで見てきたように、本書の中心は御座儀礼の宗教人類学的な構造分析といえる。その中から浮かび上がる神観念を祭壇・教会・山岳と空間的に拡大し、コスモロジーとして明示している。御座や行者の分析は、これまでのシャーマニズム研究の視座からとらえたものであるが、修験道の憑祈禱とは異なる中座の存在を強調した点で貴重である。さらに空間的な存在を時間的にも検討し、御座や、御嶽信仰に組み込まれた神霊の成立過程を丁寧にトレースしている。それにより共時的にみた行者や御座の分析に奥行きをもたせ、総合的にとらえることに成功している。特に本書によって、御嶽信仰の憑依儀礼をシャーマニズム研究の俎上に乗せたということは貴重な業績であると思う。

本書によって木曾御嶽信仰の数多くの部分が明らかとなったが、さらなる課題も残されている。著者も最後にふれているが、他の憑祈禱との比較や、日本の憑霊文化における御嶽信仰

の位置づけなど、大きな課題ではあるが、著者の今後の研究に期待したい。信仰形態としては、関東地方に多くみられる御嶽塚の存在も、富士信仰と関連させて検討していく必要がある。

それは信仰対象の重層化といったことであるが、儀礼との関わりなども研究者に残されている課題といえよう。木曾御嶽信仰はその系統や講社によって多くのバリエーションがあり、儀礼や神観念の相違をどう処理していくかは難しい問題である。また、関東では一山行者の系統など御座儀礼の無い講社も少なくない。本書は御座を中心に論を進めているので視野からは少しずれるが、こうした御座のない信仰形態の検討も、木曾御嶽信仰の総合的な研究には必要となる。

これまで木曾御嶽信仰の研究は、宗教学的視点から池上廣正氏(「長野県木曾の御嶽講」『宗教民俗学の研究』名著出版、一九九一年)、民俗学的には宮田登氏(前掲「木曾御嶽信仰と御嶽講」、歴史学的には生駒勤七氏(前掲「御嶽の歴史」)、文化人類学的には青木保氏(「御岳巡礼」筑摩書房、一九八五年)などの業績があった。著者もこれらの研究をふまえて展開させているが、御座や行者を本格的に分析し、背後の神観念を描き出したことは新鮮である。また御座や、累代の行者、御嶽の神霊等の展開過程についても、これまでに報告されていなかった資料が数多く提示されている。上記の研究に宗教人類学的視点からの本書が加わり、御嶽信仰研究も新たな段階に入ったことを感じる。本書は木曾御嶽信仰の研究の上だけでなく、山岳信仰や憑霊信仰を理解する上でも欠くことのできない一冊となるであろう。

飯田剛史著

『在日コリアンの宗教と祭り』

——民族と宗教の社会学——

世界思想社 二〇〇二年二月二十八日刊

A5判 三六九頁 三六〇〇円

川上 新一

本書は、在日コリアンの宗教について、著者が一九八〇年代初頭から九〇年代末までに行なった調査の諸報告をまとめたものである。巫俗、儒教祭祀、キリスト教、日本の諸宗教、さらに在日コリアンよって行なわれる祭りにいたるまで幅広く取り上げられており、本書によつて在日コリアンが関わる宗教の全体像をうかがうことができる。本書の内容を簡単に紹介すると以下のようである。

宗教活動は在日コリアンとしての文化を比較的よく保ち、また独自の営みを展開している文化領域であるとする著者は、序章「研究の過程と方法」において、宗教活動の面から在日コリアンの社会と文化に接近することを試みると述べ、そのためのアプローチとして構造―機能分析と自己組織性アプローチを相補的に用いるとしている。次の第一章「在日コリアンの宗教と社会」では、在日コリアンが関わる諸宗教の図式化を試みており、本書全体の総論にあたる章としている。そして第一章において著者は、在日コリアンの諸宗教について、在日コリアンの

社会全体の文化的・社会的統合といった機能はなく、むしろ宗教ごとに分節化した集団や階層を抱え、それぞれ異なる価値志向に対応し、あるいはそれを創出しているということができ、現代における在日コリアンの多様な生き方に相即し、またそれを促進していると指摘している。

第二章以降は、各宗教事象に関する具体的な調査報告となるが、それら各章は、朝鮮寺およびそこで行なわれる巫俗儀礼に関するもの（第二章から第六章）、儒教による祖先祭祀や建墓、および親族組織に関するもの（第七章から第九章）、日本の神社や仏教、新興宗教などと在日コリアンとの関わりに関するもの（第十章）、キリスト教に関するもの（第十一章）、在日コリアンの祭りに関するもの（第十二章）にまとめることができる。

第二章「生駒山地の朝鮮寺・概説」では、朝鮮寺とは、在日コリアンによつて建てられたシャーマニズムと仏教の混交した宗教活動施設の仮称であり、一九八四年の時点で六三の朝鮮寺が大阪府と奈良県の境に位置する生駒山地域で確認されたと述べ、朝鮮寺の活動としては職能者によつて行なわれる巫俗儀礼が大きな部分を占めていると報告している。第三章「十王祭（シワンマジ）―朝鮮寺の巫俗儀礼」および第四章「在日巫俗寺院の開創儀礼と社会的ネットワーク」では、朝鮮寺で行なわれる巫俗儀礼として、死者供養のための巫儀である十王祭、および新しく朝鮮寺を開く際に行なわれた巫儀について報告し、併せて朝鮮寺をめぐる信者のネットワークについて考察している。朝鮮寺をめぐる信者のネットワークは、同郷性、近隣性、

親族などの要素からなる個別の人間関係の寄せ集めであり、原始的、自然発生的ネットワークと呼べると指摘している。さらに、生駒山地に見られる朝鮮寺が「山の寺」としてとらえることができるのに対して、在日コリアンの人々が住む街中には、民家に寺名を書いた看板ないし小額を掲げ、内部の部屋に祭壇を設けている「街の寺」が見られるとして、第五章「仏教および民俗宗教寺院（街の寺）の諸形態」では、大阪地区に見られるこのような「街の寺」について報告している。「街の寺」は住居と相談所および小祈禱所を兼ねており、大きな祈禱は生駒山地にある「山の寺」を借りて行なわれ、両者は機能分化しつつ相互補完関係にあると指摘している。そして第六章「朝鮮寺（韓寺）の変貌」（共同執筆者・曹奎通）では、一九九六年から九七年にかけての調査を通じて、「山の寺」を中心とした朝鮮寺の変貌が報告されている。「山の寺」には数の減少や活動の停止などが見られ、これは寺の活動を支えてきた在日コリアン一世の高齢化や死去による在日コリアン社会の世代交代と関連があると指摘している。

第七章「儒教式祖先祭祀と建墓」、第八章「親族組織と霊園形成——在日光山金氏親族会調査より」および第九章「ある儒教的リーダー——在日コリアン社会における儒教の一考察」では、在日コリアン社会で見られる儒教が取り上げられている。在日コリアンの家庭の約八割が儒教式祭祀を行なっているとされ、在日コリアンが日本人と異なる独自の民族性を経験するのは儒教式祭祀においてであろうと述べる著者は、大阪・生野区の済州島出身者の家庭で行なわれた祖先祭祀の事例を紹介し、

そこで行なわれる儒教式祖先祭祀は、韓国で指摘されているような厳格な同族集団の儀礼というよりは、女性や姻戚を含む双系の親戚グループが参加する儀礼となっていると指摘している。また、日本での建墓は在日コリアンの日本定住化の最終段階と考えられるのではないかと立場から、在日コリアンによる建墓の状況や、一族共同の専用霊園をもつ在日光山金氏親族会について報告している。

第十章「日本宗教と在日コリアン——大阪市生野区の事例」では、在日コリアンと日本の民俗宗教や修験道、神社信仰、仏教寺院、天理教、創価学会との関わりについて考察している。そして、日本の民俗宗教や修験道は在日コリアンに受け入れられているのに対して、在日コリアンは神社の氏子の役員にはなっておらず、また在日コリアンと日本仏教寺院との関わりは葬儀と遺骨預かりに限定されているなど、神社や日本仏教の寺院と在日コリアンとの関わりには限定性がみられるとしている。また天理教や創価学会においては、在日コリアンの「民族性」は無視されると述べている。

第十一章「在日大韓基督教会における民族と人権」では、在日コリアン社会におけるキリスト教として、在日大韓基督教總會について報告している。在日大韓基督教總會は、単一のキリスト教団体としては在日コリアン社会で活動するキリスト教団体の中でも最大の信者数を有しており、指紋押捺撤廃運動など反差別・人権運動に積極的に取り組んでいるが、同總會の内部では、反差別・人権運動に積極的な人々と、そのような運動よりも内面の信仰を重視すべきとする人々が存在すると指摘し

ている。しかしそのような立場の相異は、相克というよりも「ズレ」、「ネジレ」の関係にあるとして、分裂の要因にはなっていないという。

第十二章「在日コリアンの祭り」と「民族」——民族文化運動の自己組織化」では、一九八〇年代になって在日コリアンによって始められた「生野民族文化祭」、「ワン・コリア・フェスティバル」、「四天王寺ワッソ」という三つの在日コリアンの祭りを取り上げ、これらの祭りの経験を通して、多くの在日の若者が共通の「民族」体験をもち、新たな民族的自己意識をもつようになったということができ、文化次元では「在日文化」を日本社会で顕在化させ、公的認知させるといふ大きな機能を果たしているといえる」と述べている。

以上が本書の内容の簡単な紹介であるが、以下、評者の関心事項である韓国巫俗および中国朝鮮族の状況と、本書が報告する在日コリアン社会の状況とを関連させて若干のコメントを記してみた。

本書で報告されている在日コリアン社会における巫俗の状況と、近年の韓国において見られる巫俗の状況との間に類似している面も見られることが、先ず評者の関心をひく。本書によると、朝鮮寺に関して「山の寺」でも「街の寺」でも、その住職で最も多いのは、女性の場合はポサル（菩薩）、男性の場合はスニム（僧任）と呼ばれる宗教者で、彼および彼女たちは日本の修験道諸派の下級の僧位（権律師など）をもつことが多く、占いと読経および憑霊によるシャーマニク的な祈禱を行なうという。また韓国仏教の曹溪宗の僧侶など、韓国で正規の修行を

経た仏教僧を住職として住まわせる寺も増えてきているという。そして、韓国においては明確に区別がある巫俗と仏教との境界の重複が在日コリアン社会では進行してきているといえる」と指摘している。しかし韓国においても近年では、街中の民家などに仏教寺院の看板を掲げて活動する巫が増加しており、このような巫の中には、巫自ら韓国仏教の太古宗などの僧籍をとったり、近親者に僧籍をとらせたりして、仏教を名乗って活動している例も多く見られる。巫俗側からの仏教への接近は在日コリアン社会に限らず、韓国においても見られる韓国巫俗の全般的な状況とも考えられる。なお韓国の場合、女性の巫は在日コリアン社会と同じくポサルと称する場合が多いが、男性の場合にはポプサ（法師）と称する場合が多いようである。

また本書は、判明している限りでは生駒山地にある朝鮮寺の任職のうち四割が濟州島出身者であり、それら濟州島出身者の関わる朝鮮寺では、濟州島の正統な巫であるシンパンと認められている職能者によって濟州島の伝統的な巫儀が行なわれる場合があるが、そのような場合でも、シンパンによる一連の巫儀の過程の中に、在日生活の困苦の中で入巫し、自己流で巫儀のやり方を身に付けた巫であるポサルに神霊が憑依して、ポサルの口を通じて憑依した神霊が語るという場面が挿入されることを報告している。そしてシンパン、ポサル、スニムは相互に代替性・補完性があり、一つの儀礼の世界を構成するために協同することが可能であり、巫儀のたびに気の場合同士が必要な人数でチームを作ると指摘している。これまでの韓国巫俗研究の成果によれば、シンパンは韓国巫の分類では世襲巫とされ、

世襲巫は、神靈の降臨によって成巫した降神巫が示すような激しい憑依は示さないとされている。本書で報告されている事例は、濟州島の伝統的な巫である世襲巫シンバンによる一連の巫儀の過程に、降神巫であるポサルによる憑依の場面が挿入されている事例とみられる。ところで、例えばタンゴルと呼ばれる世襲巫が活動する代表的な地域である韓国の全羅南道珍島の場合でも、従来大規模な巫儀は正統な巫とみなされるタンゴルだけが行なっていたのであるが、近年ではタンゴルによる巫儀の過程にポサルと称される降神巫による憑依の場面が挿入されるということが見られ、さらには巫儀を見よう見まねで習得したポサルが自分たちだけで巫儀を行なうという状況も発生している。珍島においても、巫儀を行なう際に世襲巫や降神巫たちが作るグループの組み合わせは固定されたものではなく、その都度、気の合う者同士が集まって行なわれるが、このような珍島での状況を見るとき、世襲巫と降神巫とがグループを作って巫儀を行なうというのも、在日コリアン社会と近年の韓国において共通して見られる現象のようである。

さらに、「山の寺」は大規模な巫俗儀礼が行なわれる場所であるのに対して、「街の寺」は依頼者との相談や簡単な儀礼が行なわれる場所であり、ポサルやスニムたちは山と街を往復して宗教活動を行なっているという本書の報告は、韓国において巫たちが、占いなどの簡単な儀礼は自らの祭壇を備えた街中の民家で行ない、大規模な巫儀は郊外の山麓などに設けられたクツタン(クツ堂)と呼ばれる施設で実施するという状況を連想させる。

以上わずかに述べた点からも、在日コリアン社会における巫俗の状況と韓国巫俗の近年の状況には類似点が見られるようである。著者は本書において、在日コリアン社会で見られる巫俗儀礼を、韓国巫俗の在日コリアン・ヴァージョンという類型化の問題に限定してとらえるべきではなく、日本と朝鮮・韓国との歴史を背景に、在日コリアン社会の中で依頼者とシンバンたちによって展開される一つの社会・文化的事実としてとらえるという立場を示している。そのような著者の立場からすれば、韓国巫俗の近年の状況との比較・検討は、著者の研究視点とはズレるものかもしれない。しかし一方では、韓国と日本との間を往来しながら活動する韓国の巫も現われてきている状況において、在日コリアン社会における巫俗を在日コリアン社会をも含む韓国巫俗全般の問題として検討してみる視点も、巫俗研究の立場からは意義あることではなからうかと考えられる。

本書で報告されている内容は、米国、中国、中央アジアなど世界各地に存在するコリアン社会との比較研究を行なうに際しての貴重な資料になると思われることも指摘しておきたい。例えば中国朝鮮族の場合と比較してみるならば、本書では、在日コリアンの家庭の約八割が儒教式の祖先祭祀を行なっており、命日、正月、秋夕(旧暦八月一日)に親族や姻戚が集まって行なわれるが、著者の調査した濟州島出身の在日コリアンの家庭では、韓国で正統な祖先祭祀の対象とされる四代祖までを祀るということはなく、むしろ渡日後の家族の死者が祀られることが多いと報告している。そして韓国では儒教式祖先祭祀においては男性によって拝礼が行なわれることが正統とされている

のに対して、済州島出身の在日コリアンの家庭では、嫁、娘さらに婚出した娘とその大家族も祖先祭祀に参加して拝礼すると報告している。一方、中国の朝鮮族の場合では、命日、正月、秋夕などに祖先祭祀が行なわれることはなく、父母や祖父父母の墓を清明節と中秋節（旧暦八月十五日）に詣でる程度であり、死後三年間は死者の兄弟も一緒に墓参りするが、三年を過ぎると死者の息子・娘だけが墓参りをするとの報告がある。さらに中国朝鮮族の親族関係は、親子もしくは兄弟姉妹というごく身近な関係の範囲に限定されるとともに、男系ばかりに限定されずに、母方、妻方の親族にも広がる双系的な構造を推測させるとの報告がある⁽¹⁾。このような報告から、在日コリアン社会と中国朝鮮族の社会とでは祖先祭祀のやり方は異なるが、両者とも、祭祀や墓参りにおいて四代祖までを対象とするということではなく、親族組織に関しても、韓国の伝統的とされる厳格な男系を中心とした親族組織とは異なり、母方や姻戚までも含む双系的な構造となっているようである。在日コリアン社会と中国朝鮮族の社会とでは、その社会の成立の背景には異なる点が多いと考えられるが、両社会の間には相違点とともに類似点も見られるようであり、各社会の個別状況を検討すると同時に、各コリアン社会を比較考察してみることも研究の一つの立場になると思われる。

以上、本書が報告する内容を評者の関心事項に関連させて、今後の進展が期待される方面を記してみた。勿論、本書の目的は宗教を通じて在日コリアン社会を検討することとされているので、ここで評者が記したことは、本書の研究目的からははず

れるものかもしれない。しかし在日コリアン社会の宗教に関してはまとめられた本書に接すると、韓国や他地域のコリアン社会との比較研究への進展が期待されてくるのである。本書の成果について評者は、本書で報告されている内容は他地域のコリアン社会との比較研究のための貴重な資料となるであろうという点を強調しておきたい。

注

- (1) 近年の韓国巫俗の状況に関しては、拙稿「韓国珍島における降神巫について——ポサルと称する女性職能者の行なう儀礼を中心にして」（脇本平也、田丸徳善編『アジアの宗教と精神文化』新曜社、一九九七年）、二三二—二五〇頁。拙稿「現代韓国社会における巫俗儀礼の一考察——全羅南道珍島の事例から」（『国際地域学研究』一、一九九八年）、三五—五〇頁、などを参照願いたい。
- (2) 例えば、金泰坤『韓国巫俗研究』ソウル、集文堂、一九八一年、一四一—一四七頁、など。
- (3) 佐々木衛「延辺朝鮮族の移住と家族ネットワーク」（佐々木衛、方鎮珠編『中国朝鮮族の移住・家族・エスニシティ』東方書店、二〇〇一年）、八三—一〇七頁。
- (4) 同右。

梅屋潔・浦野茂・中西裕二著
『憑依と呪いのエスノグラフィ』

岩田書院 二〇〇一年一月刊
A5判 二四五頁 二八〇〇円

川田 牧 人

――
本学会の第五八回学術大会（一九九九年、南山大学）において、「日本における宗教学と隣接諸学―人類学、民俗学、社会学との関わり―」と題するパネル部会が設けられ、個々の学の領域にとどまらず、相互の接続端子をともに探り当てながら外部との共同へひらこうとするための種々の議論が展開されたことは記憶に新しい。このパネル部会の中心課題のひとつは、乱暴の非りを恐れずあえてシンプルに表現すれば、明確な対象化が困難な「日常」をいかにして相手にするのかという問題であった。これは、文化人類学を専攻しながらも、教育制度の隣人として日本民俗学を学び、社会学の名を冠する組織に奉職する評者にとつてもつよく関心をひかれる問題である。そして、パネル部会レジュメ集にも、民俗学・人類学・社会学の三者が「フィールドワークを重視する諸学問」（一一四頁）と述べられているように、宗教的実践の現場に身体的にも方法論的にも多くを共有しながらかわる三者にとつて、フィールドの日常

とどのように向き合うのかは問われなければならない。

それが問われるにもつともふさわしいのは、その学の営みが結晶化したエスノグラフィにおいてであろう。ところが不思議なことには、三者共同の作品というものはこれまでほとんど見あたらなかった。本書『憑依と呪いのエスノグラフィ』を書評に取り上げるにあたり、まず強調しておきたいのは、この書が民俗学・人類学・社会学の三者による異色のエスノグラフィであるという点だ。エスノグラフィが全体性の書き物だと言われるのは、原質状の生を捉えようとするからだ。フィールドと向きあう三つの学の共同が、それを可能ならしめたという意味で、本書は上記パネル部会の実演編とでも位置づけられよう。

本書は、三部構成をとっており、それぞれ、第一部「憑きもの」研究の地平から、第二部「人類学の地平から」、第三部「社会学の地平から」、というタイトルが付けられている。第一部と第三部が一章ずつであるのに対し、第二部には五つの章が配置されるというアンバランスさはあるものの、この構成が民俗学・人類学・社会学の三者関係を反映したものであることは一目瞭然である。第一部において言及される「憑きもの」に関する先行研究は必ずしも民俗学的背景をもつものだけではない。また「おわりに」でも著者自身が「日本民俗学者ではない」（二四〇頁）と表明しているが、資料提示の手法において、この部分は民俗学ともつとも親和性が高い。そもそも、「憑きもの」という用語自体、「民俗学的研究のための学術用語として生み出されたものである」（小松和彦「怪異の民俗学―憑

きもの『河出書房新社、二〇〇〇年、四一六頁』わけだから、第1部を民俗学からのアプローチと捉えてもあながち誤りでもなからう。先に「異色の」と書いたのは、ここである。「三者」が三人の著者個人をさしているのではなく、三つの学の共演という意味である。複数の学による編集本が、学際を謳いながらも個別論文を並列させただけにおわるケースも少なくないことを考えると、問題意識や議論が絡み合いながら憑きものという主題を追究した本書は、好意的な意味で「異色」なのである。

二

各章冒頭には、著者の一人・梅屋による「解題」が付されている。初出の発表年が八年にわたる複数論文を一冊に編む際の配慮であり、「今にして思えば」的な指摘もあつて一定年数を経た論考を現時点（刊行時点）で位置づける手がかりにもなる。以下、その「解題」との重複をなるべく避けながら、各章の要点を整理したい。

第1章へ佐渡島の憑きもの現象は中西の執筆で、一四三という膨大な話例をもつて、フィールドである新潟県佐渡島における憑きもの現象を記述し、従来の憑きもの研究を批判的に検討している。従来の憑きもの研究は、狭義の憑依現象ならびに憑きもの家筋という社会的側面に重点が置かれており、あるいは災因論としてクローズアップされてきた。これに対し佐渡のフィールドにおける憑きもの語りは、憑くとされるものが多様であり、特定の家筋に憑くとは限らない。このような特徴

を持つ憑きもの語りは、現実の経験を構成することに重きが置かれる。災いの原因を追求するというスタイルよりむしろ、憑くもの（ムジナ、生霊や呪詛など人間、死霊）と空間構成（山、里、海）との対応関係から導き出される世界観が表象される語りとなる。また語りの枠組みは（調査途中から著者がその類似性うんざりしてしまうほどに）一定しており、この枠組みと世界観により、個々の生活経験を有意に変換する作業なのである。

続く三つの章は梅屋による執筆である。第2章（邪ないノリ）は、人の不幸を祈願するという意味でのイノリ（イマイ）とその執行者であるアリガタヤという民間宗教者に焦点をあて、ムジナ・イノリという語りについて分析する。このようなイノリは、マツケ（血縁の者）が不在のアトイレ（後妻）が起すパターンが多く、社会単位としてのイエ間の対立というより、イエ内部でさらに分節化されるマツケという個人の存立基盤の安定が鍵となる。このような社会構造上の特徴を指摘することで、憑きもの筋が明確には存在しない当該フィールドの地域的性格が逆照射されている。これにつづき、アリガタヤにより特化した議論を展開しているのが、第3章（有り難き）ひとびとである。前章の結末部では、ムジナの属性として中性的で操作可能な力をもつ点が指摘されたが、この章では逆に、その力を操作しうるアリガタヤの呪力の来歴を追究する意図がまず示され、そのための資料としてアリガタヤのライフヒストリーが提示される。ここでは病をはじめとして、家の帰属の変更、不動産をめぐる係争など、じつに様々な災難が提示さ

れる。表題の「有り難き」に示されるとおり、滅多にないような不幸の連続であり、それらの克服の果てに呪力が獲得されるのである。ライフヒストリー研究には理想的自己の社会的形成という主題があるが、この章で示されるのはまさに、理念的な社会生活を修正する経路としてのアリガタヤである。

この二つの章は、憑きもの筋とその不在あるいは巫者のライフヒストリーという従来の研究におけるオーソドックスな主題設定を一義的には踏襲しているようにみえる。すなわち、憑きものと社会構造は「筋」という概念において重要であったし、民間巫者の研究においては、成巫過程をライフヒストリーからあぶり出す手法が用いられてきた。しかしこれら先行研究の単なる焼き直しではなく、フィールドの呪術世界を社会構造と個人というふたつの側面から光を当てるものとして、またニュートラルな力とその操作という呪術作用の考察として展開している。これらを助動的に用いながら、第4章「象徴」概念は「合理的」に埋葬されるか?では、呪術的思考の合理性という主題が追究される。憑かれた、化かされた、あるいは不思議な体験をしたといった語りにあらわれるトンチボ(ムジナ)とはいったい何であるのか。この問いに対して、トンチボに関する語りから、生物種として、憑きもの動物として、人間との類縁種として、神として、といったさまざまな分類が可能となる。これらの分類は明確に弁別されるわけではなく、いくつものイメージが重複し、あるいは流動的に語られる。佐渡の語りにおけるトンチボは、スベルベルのいう有名な「一見して非合理的な信念」にあたるが、ここで著者は、スベルベルの合理性を

軸においた議論が必ずしも象徴の本質を明らかにするわけではないとして退け、語り手の経験を物語として構成するためにいっさいの疑問を不問に付す概念装置であり、かつ語りによっていかようにも内容を充填できる「間に合わせもの」(stopgap)であるという見解に達する。象徴の意味作用は発動しないことによつて、人々をして語りの共同体への参与へと向かわしめるのである。

第II部の残るふたつの章は、著者をふたたび中西に戻して、象徴研究や「民俗の想像力」といった側面に関する批判的検討がなされる。第5章「憑依、あるいは憑依の語りにおける口唇性と肛門性」では、ムジナによる憑依が起こったときに見られる表徴(症状)についての語りの類型が示され、とりわけ摂食と排泄に関する異常が口唇性と肛門性という対比で主題化される。この対比は、構造主義的変換群において、非統制対統制、さらには動物的対人間的といった対比に展開される。前者は経験的演繹、後者は先験的演繹であるが、この両者をムジナが併せ持つのは、象徴研究でよくいうところの「両義的」存在だからではなく、人々の「具体の科学」、すなわち生活世界の緻密な観察にもとづくものであると主張している。また第6章「民俗的災因体系における隣接性の問題について」は、第1章でとりあげた憑きものの分類を再考し、憑きものと憑かれるものとの関係が生まれるのは、日常生活における近接した領域であるとして、「隣接性」を見出すものである。ここでも象徴研究につきまものの「境界性」という既成概念を回避するが、これは単に語の置換の問題ではなく、東アジア地域に卓越した死者霊、と

りわけ無縁仏の憑霊のケースが希少であることから、憑きもの研究が比較論的視座を得ることを示唆している。

第7章「口承の伝統」の分析可能性「物語の相互行為分析」は浦野による社会学的アプローチである。筆者の立場は、フィールドワークの現場でなされる「聞き書き」自体を相互作用とする構築主義であり、この立場からインタビュー調査の現場を解剖することは、解題を記した梅屋の言葉を借りれば「とりようによつては耳触りのよくない記述」（一九七頁）であるかもしれないが、この章によつて、トンチボという「口承の伝統」をめぐる6章までの象徴論的検討が立体化するのである。

まず聞き書きの現場では、情報収集者と情報提供者というふたつの役割行為が現出するが、録音された聞き書きの会話分析によると、情報提供者が常に一定の知識をもっているわけではなく、聞き手の承認を獲得しながら物語が構築されたり、引用される伝聞によつて自らの情報が正統づけられたりといった種々の特徴が指摘される。口承の伝統を共有するとみなされる言説の共同体においても、トンチボのような概念はある種の流動性を持った動態なのであり、語りの当事者自身によつても手探りで操作される。これは前章までの民俗学・人類学的アプローチと合わせ鏡のような対応関係にたつ指摘である。

三

以上が本書の概略であるが、憑きもの概念、呪術的思考の合理性、具体の科学など、いずれも研究史の層が重厚で議論の豊富な主題があつかわれている。これらの主題をすべて仔細に検

討することはこの稿に許された紙数も評者の能力もはるかに超えてしまうので、いくつかの点を指摘するにとどめた。

まず「一見して非合理的信念」であるが、本歌をうたったスperlベルは、半命題内容にかかわる表象的信念には微弱な合理性基準があると考えた。あるひとつの表象が唯一の命題を同一指定できない場合、理解が十全でなく生半可な理解にどどまるものは半命題内容として処理される。これに対して「知識」とみなす事象的信念では合理性はあり得ないが、「信念」や「意見」とみなす事象的信念を合理的に抱くことはできるというわけだ。これは「異なる型の表象はそれぞれ異なるやり方で合理性を達成する」(スperlベル『表象は感染する』新曜社、二〇〇一年、一一九頁) という意味で、信念が同一メカニズムによつて表出するとする認知的相対主義とは異なり、相対論の立場から文化的表象を捉えようとしたものである。本書、とりわけ第4章はこのスperlベルの議論に異議を唱えているが、必ずしも相対論の立場からの反論ではない。むしろ、相対論対合理論という対比を超越したところで議論を展開している。それは、近年の合理性議論で藤原聖子が「実体的非合理性」としてとりあげたものに近接する(藤原聖子「呪術」と「合理性」再考)「思想」九三四号、二〇〇二年)。理論的合理性、実践的合理性に対する「第三の(非)合理性」として、当事者によつて体験される恐怖や不思議がそれであるが、フィールドの現場での「間に合わせもの」として当座の解釈と納得の繰り返しの果てにおぼるげながら姿を現すトンチボとは、まさにそのような「実体」としての不思議である。したがって本書の視角は、相

対論と合理論の対立を止揚したり調停したりするものというより、それとは別次元で、トンチボにまつわる畏れや恐怖や、にもかかわらず人々が饒舌に語るある種のこだわりといった、心の側面をも含みこんだ生活の総体に向かおうとするのである。

であればこそ、続く章において「具体の科学」が焦点化されるのも理解できる。それが「動物の生態や植生への微細な観察が換喩的思考、隱喩的思考を喚起し、自らの世界を再構成するという作業と関係している」（一七三頁）という点において、境界性や両義性といった象徴研究の常套句から生活者の視線への移行が可能となるからである。ただし、たとえば「人間と動物」のなかで描かれるレレにとつてのセンザンコウ、ヌアールにとつてのウシ、フィバにとつてのニシキヘビなどの場合は、いずれも生活者の日常観察が微細に行き届くほどに身近であり、「具体の科学」の対象としてふさわしい対象動物であった（ロイ・ウィリス『人間と動物』紀伊國屋書店、一九七九年）。しかし、「滅多に人目につかない動物」（一四四頁）と本書中でも記されているトンチボは、果たして「具体の科学」たり得るものであり、一六六〜一六七頁で示されているようなムジナ憑きに関する知識を成り立たせ得るに十分な対象だろうかという疑問がないわけではない。このような憑きに関する知識は、「具体の科学」というひとつの大きもたら同時にもしくは同一の因果関係によつて発生すると考えるより、むしろ、先後の順序がありながらも互いに影響しあつて成立することが考えられないだろうか。たとえば摂食の異常など、ある条件はムジナの動物性を「具体の科学」から導き出したものであるかもしれない

が、入浴の拒否というのは、風呂にきちんと入ると入るという文化的規範が片側にあり、それからの逸脱がムジナ憑きの特徴にあたりと逆に規定されることもあり得るのではなからうか。これは「俗信」における行為の禁止もしくは不行為の問題、すなわち柳田国男のいう「禁」の領域の問題である。柳田が「こういふたことからのいつたい昔の人は、何をもちて幸福としていたか、これが不行為との関係によつてだいたい見当がつく」（『郷土生活の研究法』ちくま文庫版、一九九〇年、二四一頁）と述べているように、「xしたらyになる」という俗信の言い回しは、明らかに、xしない事より、yを回避することを目的としており、そこに生活上の理念型が読みとれるのである。このような生活知識から生活目的を見通すことは、「具体の科学」からさらに生活そのものへ分け入つていく経路になると考えるのである（この点については、下記参照。関一敏〈俗信論覚書〉『族』二十七号、一九九六年）。

またこのように考えた方が、第7章の社会学的アプローチにおける相互作用による語りの発生という側面とかみ合う点も多いように思われる。ムジナ憑きの語りが発生する現場にあつては、陳述の承認や正統づけがことばのやりとりによつてなされていた。これはあらゆるクレドが無前提無条件に受け入れられるのでなく、アドホックにして創発的であることの証左である。つまりこのような相互作用を経て、ムジナ憑きに関する知識は増補されたり改訂されたりするわけである。この点に関しては、浜本満がドゥルマの民族誌で提起した「言説空間」の概念に通じるところが少なくない（浜本満『秩序の方法』弘文

堂、二〇〇一年）。人々は個々の語りにおいて、言説空間にアクセスしてそれに依拠し参照しながらも、新たな創作も可能にしていくのであって、すべての知識が単一的に発生する大もととして想定されているわけではない。アドホックな運用に資するため、あえてあいまいなままで言説空間に置かれたものがトンチボのような概念であり、それが相互交渉的に発生するとすれば、民俗学・人類学・社会学の三者が取り組むべき方向性のひとつとして、言説空間のエスノグラフィという可能性も垣間見えてくるのである。

憑きもの研究から憑霊研究へというスローガン（小松和彦）によって、「人に憑いて弊害をもたらす動物霊とある種の生霊をとり上げること」（石塚尊俊「憑きものと社会」『講座日本の民俗宗教4 巫俗と俗信』弘文堂、一九七九年、一三七頁）に限定された憑霊現象へのまなざしは拡張・展開されてきた。その拡張・展開とは、ごく簡略に、憑く霊と憑かれる対象の多様性を認識することであり、また benevolent/malevolent 両面への視線の延長であったと言えよう。本書はその拡張・展開路線を継承し、さらにその先に「単なる『憑霊』研究以外の意義（一九二頁）を見出そうとする試みであるといえる。この表現で示されるのは、日本という地域的限定にとどまらずひろくアジア地域における比較研究を可能にする方向性と、象徴研究のジャーゴンに押し込んでしまわず日常生活の現場に密着した視点を最重要視しようとするエスノグラフィの立場表明である。前者に関しては、宗教の民族誌的研究における概念と用語の課題がある。ある特定地域における用語が流通してしまう

と、一般概念として通用しにくく、その典型的事例との距離でもって論じられる傾向がよいという問題である。この点で、知識と信念を規定のジャンルとして固定化することなく、日常の知識と実践を「べた」に記述していくという後者の課題にも連なる。本書は、これらいずれも大きな課題に果敢に取り組み、生産的な洞察を与えてくれる。

鈴木正崇著

『女人禁制』

吉川弘文館 二〇〇二年三月一日刊

四六判 二二五頁 一七〇〇円

井 桁 碧

『女人禁制』の著者鈴木正崇氏は「冷静な眼」で見ようとす
る。それが差異化するのには、女性が神事への参加を禁止される
ことについて、成立の由来も知らずに「女性差別」と断定す
る、あるいは「女人禁制」について「女性の不浄観や穢れを過
度に強調する傾向」を示す、そのような硬直した単純な見方で
ある。女人禁制を「女性の意味づけをめぐる大きな現象の一
部」として捉える著者は、女人禁制とその成立に深く関わりと
考えられる「血の穢れ」、穢れ・不浄という問題を考察するに
は、柔軟で多様な視点が必要であるという。

評者である私は、数年来、「ケガレ」観念とそれを前提とする信仰・慣習、とりわけそれらが個・集団に対する差別を正当化する論理として機能してきたという事態に関心を抱き考察してきた。聖なる場から女性を排除することを必須の要件として執行される行事は、近代的人権思想の登場以前の社会においては、その思想を前提とする「差別」という意味をもたなかった、と言わねばならない。だが「伝統文化」も、それを今日実修することは、現代社会の人間にとって何を遂行することであるのかを問う必要がある、と述べたことがある。また、非被差別部落民が、被差別部落民を、冠婚葬祭の交際の範囲から除外する慣行を、問い直すことなく実践するとき、差別と認識することを回避しつつ、しかも排除は維持される、と指摘したことがある。

「ケガレ」観念がただちに必ず差別を結果する、あるいは差別を文化・社会的に構造化するとあらかじめ断定する位置に私は立たない。しかし、鈴木氏が本書の最終章で整理している民俗・民族学の議論、とくに日本の主流における議論の傾向、「ケガレ」観念が「本来、またはその歴史的起源においては差別とは無関係であった」ことを実証し、差別に関心の埒外に置いてきたことを問題化する。「女人禁制」は、こうした位置から女人禁制や穢れに接近しようとする者に対する応答という側面をもっているだろう。著者は、女人禁制にフェミニズムや人権思想・運動の立場から寄せられている批判を慮外の問題とはしていない。

本書の内容を概観するために、目次構成を以下に掲げよう。

女人禁制の現在―プロローグ
女人禁制への視角

女人禁制の意味するもの

さまざまな女人禁制

大峯山の現状

維持される女人禁制

女人禁制の揺らぎ

女人禁制への動き

山と女性

山の伝承に見る女性像

山の神と女性

女人結界

女人結界の成立

修験道の展開

仏教と女性

仏教の教義と女性

死後の女性と穢れ

穢れ再考

穢れの変遷

穢れの理論

あとがき

鈴木氏の視野の範囲の広さを予知させる構成である。「女人禁制の現在」と「女人禁制への視覚」では、その広さを方向づける著者の視点が明らかにされる。大相撲の土俵、京都の祇園祭、山形県羽黒山の秋の峯、漁船、狩猟期間の山中、酒造りの

倉やタタラなど、時間的空間的に女性を排除する祭事、生業慣行の事例が豊富に示される。そうした事例は広く渉猟されているだけではない。それらは、地域の変差および時間的変化として見出されるのである。読者は、女人禁制の多様な様態が、日本各地の自然環境と人びとの関わり方、自然観、農業・狩猟・漁業など生業、性別分業のあり方などに関わって、地域的差異をもって展開してきたことを知るだろう。また、女人禁制めぐる観念や実践体系の成立には仏教や陰陽道が大きな影響を与えたのであり、とりわ女人禁制の意味は修験道の成立・展開過程に伴ってが変遷してきたことを知るだろう。

本書の最大の特色のひとつは、著者が、多彩な様相をもって展開してきた女人禁制のなかで、主に「恒常的規制として山岳空間で展開した女人禁制」を取り上げ、検討を加えていることである。「大峯山の現状」では、現在まで女人禁制を維持している奈良県の大峯山に焦点をあて、明治政府による神仏分離政策、一八七二年（明治五）の修験道廃止令以降、どのような人びとが、どのようにして禁制を維持してきたのか、外部の社会状況の影響を視野に入れ、そのダイナミズムを捉えている。

大峯山は、「吉野から熊野にいたる巨大な山塊の総称」であり、役行者（役小角）を開祖とする修験道の根本道場とみなされてきた。修験道廃止令によって、大峯山への登拝者は激減し、山上の本堂の管理、祭礼などの運営の仕方について関係者による協議が行われたが、容易に決着はつかなかったという。文部省による仲裁があり、登拝口に位置する地元、吉野・洞川、吉野側の四ヶ寺と洞川の旦那寺をあわせて護持院と称され

る寺、行者たちが構成する役講、これら三者が共同で管理するということになったのは一九四二年だった。鈴木氏は、大峯山の女人禁制／解禁をめぐるてなされた議論を、その時々々の社会状況を背景に、三者の意向が交錯する過程であったと把握し、巧みに論述している。

大峯山の女人禁制の維持／解禁が問題として浮上したのは、近代化を推進する明治政府が女人禁制を封建的、遅れた慣行とみなし、一八七二年、「神社仏閣ノ地ニテ女人結界之場所所有之候処、自今被廃止候条、登山参詣可為勝手ノ事」という太政官布告を出したことによる。この布告が出されたのは、同年京都で開催予定の博覧会に外国人の来賓を招くことになっており、女性をふくむ外国人来賓が京都近郊の霊山を訪問する可能性が高いと推測されたからである。この布告を受け、各地の山の女人禁制が解除されていった。これに先行する、同年に出された太政官布告「僧侶ノ肉食妻帯蓄髮勝手ノ事」に対しては仏教界から強い抵抗が生じ、政府は「宗規に委ねる」と通達していた。そのため、女人禁制の存廃は「宗規による」という解釈の余地も残されていたが、霊山の女人禁制は次第に進み、禁制を維持する山は次第に減少していった。

大峯山の場合、こうした状況のなかで、吉野側は女性の登拝を認めようとしたが、洞川側は強硬に反対したという。女人禁制は宗規であつて国の法律には制約されないとする立場から、役行者以来の宗教的伝統、女性は修行の妨げになるという主張がなされ、大峯山の女人禁制は維持され今日にいたつた。しかし、登山あるいは登拝を敢行しようとした女性たちによって、

また解禁を求める外部からの声によって、そして政治経済的状況の変化の波及に呼応しようとする地元の人びと自身によって、大峯山の女人禁制は幾度か変化を求められ、実際変化もしているのである。

鈴木氏によれば、女人禁制が社会問題化し、解禁への声が高まり、賛成、反対の議論が喚起された時期は、京都博覧会が開かれた一八七二年、大峯山一帯が国立公園の候補地とされた一九三二年、国立公園に指定された一九三六年、占領軍によって日本の宗教のあり方に大きな変更が求められた日本敗戦の年の一九四五年、その後の登山ブームのきっかけとなったヒマラヤ、マナスル登頂の成功、大阪で万国博覧会が開催された一九七〇年、そして最近では、役行者一三〇〇年御遠忌にあたる二〇〇〇年であった。こうした事態が外部から、「信仰」「伝統」を守ろうとする人びとに働きかけ、「伝統」の内容は見直しを迫られ、微妙に変わってきたのである。

著者は、大峯山の女人禁制が、外部からの働きかけによって、問い直しを要請され、地元や役講によって「伝統」として発見される、その過程を追跡する。敗戦後、女人禁制が男女平等、基本的人権、信仰の自由を根拠に問題化されるようになったときも、地元と役講は女人禁制の大峯山に対する「信仰」を支持することによって、経済的な要素もふくめ、相互の安定した関係を確保できると考えたという。ここで読者が注目してよいのは、「女人禁制」を維持すべきと主張する側が、その根拠とした「信仰」は、過去の生活のなかでは名づけられることもなかったものが「信仰」として発見されたのであり、「信仰」

という概念は近代への対抗言説、実践であると把握されていることである。

護持院、地元と役講それぞれの立場から信仰、伝統は読みかえられ、大峯山の女人禁制は変化を遂げつつ維持されてきた。一九六〇年には、護持院の一つ龍泉寺は、従来、女性はその境内に入ることも、門前の道を通行することさえも禁じられていたが、洞川地区の大火で本堂や庫裏の大半を消失、再建されたのを契機に、女人禁制を解いている。女性たちが再建に協力したことに報いるという理由の他に、この時期、大峯山山上ヶ岳の西側に位置する稲村ヶ岳を女性の修行の場として開放し、龍泉寺が女性行者に先達免許状を与えることが決定されており、それを可能にするためでもあった。しかし、落慶法要を機に行われた女人禁制を解く行事に参加したのはほとんどが女性で、住職は男性たちから非難を受けたという。

一九七〇年には、女人禁制の区域が縮小されている。その背景には、植林事業における労働力確保の困難という問題、観光による地域振興への関心が高まる一方で、観光バスの女性ガイドが女人禁制区域の外で下車し待機している間、バスはガイドの誘導なしで狭い山道を走らなければならない等々の問題があり、その実質的な解決が求められるという事情があった。時代の変化を反映する「世俗的」な理由によって女人禁制区域の縮小が正当化されたということである。結局このときは、護持院・地元の信徒総代が押し切り、女人禁制区域の一部が女性にも開放されたのだが、信仰の立場に立つ役講からは躊躇、反対の意見が出されている。ただし、役講は龍泉寺が女性先達に免

許状を出すことに反対はしなかったので、稲村ヶ岳は男、女とも登り、修行することが可能な山となった。

こうした変化への先鞭をつけた女性は、山上で得た霊的体験によって神通力を獲得したとされ、周囲に信者を集め教団をひらいていた。この教団では、山上ヶ岳は女性にも開放すべきだが、女性には体力的に無理としているという。ただし、鈴木氏は、血縁が重視されており、女人禁制を支持する立場をとっている¹⁾と見ている。また、洞川在住の男性が、靈感を得て近隣の七尾山を聖地として設立した修験系の教団では、女性信者の獲得を意図して血の穢れを否定し、月経中の女性も山に登れるとする。この教団では、女人禁制について、次のように説いているという。役行者は平等意識、信仰心に基づき大峯で修行したのだから、女性差別のゆえに女性を排除したのではない。大峯山での修行は、男性がその不浄心を正すために、女性のいない世界を体験し、自身のおごり、非力さを悟るためにある。女性がそうした修行の場に入ることは本末転倒、神の意図にもそむくことである。

これら二つの教団は、既存の修験道の教義、山上ヶ岳の女人禁制という伝統に対抗する一方で、地域での共生を志向している。「そこに、民衆の創造力をしたたかさ」を読みとれることもできると、鈴木氏は述べる。そして修験の行者たちが山を特別な修行の場とし、「山の尊厳を維持したいという強い思い入れ」については、心の内奥に入り込み、強引に踏みこむような行動、思想を押しつけるべきではない、と主張する。「大峯山の現状」を通して、伝統は変わり得るもの、「近代の女人禁制に

かかわる言説は、伝統が近代化の過程で発見されたものであることを如実に示している」と強調する著者は、「山と女性」「女人結界」「仏教の教義と女性」「死後の女性と穢れ」の各章で、山と女性にかかわる伝承、女人結界の成立への仏教の影響、女性に対して付与された穢れ、陰陽道と穢れ観念等々の主題について歴史的に遡り、それらの相関関係と推移について詳細に検討する。

そして「穢れ再考」では、歴史学の成果を援用し、中世都市の貴族を中心に穢れ観が肥大化し、被差別民がつくり出されていったことに触れ、男性優位の社会制度の確立を背景に、仏教の女性蔑視思想が旧来の穢れ観と結びついて、女性は恒常的に穢れたものとみなされるようになったことが概観される。さらに、山での修行を体系化していった修験道が穢れ観念を意図的に操作し、山と里を分離し、女人結界を定着させたのであろうと結論づける。こうして、女人禁制と日本における穢れ観念の歴史についての考察を終えた著者は、文化人類学の研究成果を導入し、穢れについての一般的理論を批判的に整理するとともに新たな理論を提起している。

女人禁制をこれから研究の対象にしようとしている読者は、著者のこうした議論に伴走することによって、必要な知識の範囲、方法的視点に見通しを立てることができよう。すでに関心をもつて女人禁制やケガレを研究の対象にしてきた人びとは、本書を、新たな問題を見出す契機、対象に向かう自身の接近方法、問題関心のあり方を検証にかける契機とすることができるとは、差別という視点から「ケガレ」観念に関心を向け

てきた私は、『女人禁制』に、自身が対峙すべき課題を見出している。その一端に触れて——総体として整理することはできないので——本稿のまとめとしよう。

私のみならず、おそらく読者の多くが『女人禁制』に、その山岳空間で展開した女人禁制、すなわち修験道の歴史における女人禁制の意味についての分析に、民俗学・民族学として歴史学の資料的かつ方法的蓄積が広範に援用されていること、しかも、著者自身による修験道の修行の体験、フィールドワークが生かされていることに注目するだろう。就中私の問題意識を触発するのは、修行の場から女性を排除することの意味について、信仰に基づく「修行」について共感的な、積極的に評価する著者の視点、論述である。

鈴木氏は、次のように言っている。修験の女人禁制は、男性と女性によって成りたつている「現世での秩序」を、「男性から女性を一時的に切り離すことで非日常をつくり出し、その体験を通じて日常生活を批判的に見つめ直す機会を与え」る。現代人と自然とのつながりは薄れてしまったが、行者たちは、山を非日常的な時空間として体験し、自然・野生の力を体内に取り込み、自らを守護する力に変容させるのだと。そして、「修験は山の女人禁制を維持したが、山や母胎や胎内とみて宇宙や大地との連続性の認識を残し、どこかで排除の論理を補う水路を残していた」、「山への畏敬を母性と重ね合わせる。その論理は差別とは違う次元で女性を認識する見方があったことを示している」と。

多様な視点を取り入れる著者は、女人禁制が「さまざまな批

判にさらされてきた」ことに意識的である。だが、修行に関する議論のなかで、近現代社会において構築されてきた差別に抗する思想、差別を問題化する理論の内容に直接論及はしていない。本書の内容から、著者が差別をどのような事態として捉えているのかを直接知ることができない。女人禁制という用語自体に、差別という様相を当初から含みこんだ印づけがなされているとする著者は、女人禁制は「フェミニズムやジェンダー研究者」にとつて「格好の餌食」であり、「人権運動を進める人々にとつては打破すべき目標である」とみなしている。そのように断定されるべき研究者、運動家の実在を否定する必要は私にはない。ただし、人権思想を絶対化するのではなく、選択するものの位置から、次のような問いを立てる必要があると考える。

「修行」という観念、行為・実践は、「日常」を、あるいはその秩序構成原理を、何らかの方法によって差異化することなくしては、即ちある行為を自明視されたのとは異なるものとして意味づけることなしには成立し得ない。その差異化は、現世における差別、たとえば女を、あるいは特定の職業集団を、穢れたものとみなすことを当為とするような社会秩序のあり方に向けて為されることはあり得るだろう。しかし女人禁制の場における修行は、歴史的には、性を根拠とする排除や蔑視・貶視を正当化する論理それ自体を問題化するというよりは、それを回避する、その意味で排除・貶視の論理を「補う水路」として機能してきたのではないか。現代の行者たちの多くは、聖所、祭事の場合から被差別部落民を排除することは「差別」とみなさな

いのだろうか。山の修行を終え彼らが帰還する現代日本社会のジェンダー関係にも「差別」を見出さないのであるか。彼らは日常において、自らの性をどのように実践しているのか。女人禁制を差別という視点から問題化するとき、それを実践している当該の人びとが、「差別」をどのような事態として捉えているのかを問わねばならない。

また、大峯山の山上参りは、山中で厳しい擬死再生の行を経て、一人前の大人としての自覚を持たせるための成年式だったということについて、問いを付加しておきたい。そこで必要とされた「世俗の女性との分離」は、鈴木氏が言うように、男子をして、世俗の世界を共にする女たちとの関係を批判的に見ることを可能にできたと言えるだろうか。「男の子」を「男」にする成年式とは、未成年／未性的存在を、その社会に適合的な性的存在へと性化する場、日常世界の秩序を支え実践する男性主体を、女のへ性を神秘化する一方で貶める、そうしたジェンダー・セクシュアリティの主体を生産するための装置ではなかったのか。著者と同じく私も、女人禁制を「女性の意味づけをめぐる大きな現象の一部」とみなしている。だが意味づけという現象は、社会的な権力関係の交錯する場において遂行されるのであり、女人禁制についても、意味づける力のヘゲモニーを誰がもつのかを問わねばならないと考える。『女人禁制』が論及する成年式は、成人の男たちが共有あるいは分有すべき力、男という性には、女を排除し、女という性を意味づける権力が付与されていると、未成年・男子に認識させることによつて成人・男にするという機能を——それがすべてではないとし

ても——果たしてきたのではないか。

田中丸勝彦著（重信幸彦・福間裕爾編）

『さよよえる英霊たち』

——国のみたま、家のほとけ——』

柏書房 二〇〇二年七月三〇日刊

四六判 三〇一頁 二二〇〇円

西村 明

本書の著者は二〇〇〇年に急逝した。民俗学の立場から十数年にわたって戦死者祭祀の諸相を注視してきた著者は、その成果を『英霊祭祀の研究』として上梓する計画を持っていたという。しかし、その志は果たされることはなかった。その残念さ、無念さ（おそらく著者自身の、そして彼の研究成果から多くを学んできた評者のような後学の）。しかし、皮肉なことだが、そのような「残念」という感情が近代の日本社会のなかで占めた具体相を捉えることこそが、著者の研究の独創的な点であったと言える。すなわち、著者は一方で「生を全うできなかった霊の残念と、遺家族の悲哀」（二七頁）、そして民俗社会が構成員の戦死にどう対応したかを視野に入れつつ、他方で国家の側がその末端部分において、戦死者の「残念」を国威や戦意の高揚のための賛美・顕彰へと転換させるようなメカニズムを

どのようなかたちで働かせていたかに目を配ることによって、両者の緊張関係を主題化しようとしていたのであるう、と評者は理解している。

本書は、著者とともに民俗学の研究会を行なってきた二人の民俗学者の手によって、著者の遺稿を編集したものである。四つの章のうち、「志」は著者が生前公表した英霊研究の論文、「式」は同じく英霊研究に関するエッセイや学会報告、講演原稿や未発表草稿をもとに編者の一人福岡裕爾氏が再構成したものの、「参」は英霊研究との関連性をもつ著者の増田巡査研究とキシダケバツソン研究の論文、そして最後の「四」には、もう一人の編者重信幸彦氏と関一敏氏による解説に代わる論文がそれぞれ掲載されている。したがって、本書は著者の研究を核として、著者の名の下に編まれた単著であると同時に、編者と解説者を含めた共同研究の共著としても読みうるものであると思う。したがって、本来ならばそれぞれの執筆者・編者に向けたコメントを提出するのが適当であろうが、紙数の制限と議論の混乱を避けるため、ここではまず本書の内容を簡単に紹介した上で、著者に対するコメントを提出するにとどめたい。そのコメントが著者のもとへ届けられることは、もはやないのではあるのだが。

「志」の第一論文「英霊」の発見」では、元来将兵の霊という意味を持たなかった「英霊」の語が戦死者の呼称として定着した過程において、戦死者たちの怨霊の性格が「国に殉じた英霊」というかたちで賛美・顕彰の対象へと転換されていった様

子を、具体的に例証している。そして、柳田國男や折口信夫が戦死者祭祀の問題にどのように対応したかを検討することを通して、右記のような戦死者の英霊化によってもたらされた靈魂観の変化を確認している。

第二論文「英霊供養―長崎県志岐郡の事例を中心に―」は、先述の英霊の登場による靈魂観の変化に対して日本民俗学が対応してきていないという認識の下で、英霊供養の具体的な事例を検討することによって、同学が主張してきた祖霊観の系譜のなかに英霊を位置づけようとする試みである。著者は志岐の事例から、英霊は念仏講などの不特定多数の集団により祀られる場合は、他のムエンと同列に扱われて御霊・怨霊の性格があらわれるが、家単位で祀られる際には正当な祖霊に対する祭祀に進じた扱いを受けているということを確認し、ここでは英霊が「無縁の列に連ねられる」危機を回避するような柔軟なメカニズムがあることが指摘されている。

つづいて「式」では、まず「靖国神社をめぐって」において、「靖国神社臨時大祭記念写真帖」（昭和一七年四月刊）に掲載された写真をもとに、天皇をはじめとした同祭の参列者や式次第の再構成が行なわれ、遺族の集合写真にみられる彼（女）らの表情や服装から、それぞれの遺族の具体像や招魂式へ臨む姿勢が丁寧に読み解かれている。また、靖国神社の祭神として祀られていない戦死者・戦争被災者の祭祀について、昭和四〇年に同社境内に建立された鎮靈社や地方護国神社における戊辰・西南戦争の旧賊軍の扱いが論じられている。

「英霊祭祀の周辺」では、イエレベル、ムラレベルの英霊の

扱いについて、公葬や墓碑、位牌・戒名、忠魂碑等の顕彰碑の具体例が紹介され、国から支給される弔慰金と弔い上げをいつ行うかといったことの関連性などからオオヤケのワタクシへの介入が主題的に論じられている。

「語られる英霊」では、まず、無意味な死となることを避けようとして死を美化し、納得させるためになされる「死に甲斐」の形成と死後顕彰が論じられ、またそのような美化の裏返しとしての戦後の悔恨にも触れることで、戦争体験が人々の死生観に及ぼす影響を民俗学が考慮してこなかったことが指摘される。そして、戦死者が死にゆく際の最期の一念が戦友や遺族らによってどのように語られ、伝えられるかに人々の戦争観や価値観を見出しうるとされている。最後に、戦地へ向かう兵士たちの銃後における、「異性」としての女性のまなざしが担う精神的役割が論じられている。

「国家と民俗行事」は、新暦の採用とそれにとまなう官製の祝祭日や行事の創出によって、旧暦に基づいた既存の民俗行事が被った変質や消滅といった変化を論じている。

最後の「民俗学徒として」では、民俗学者として英霊研究に取り組み著者の疑問や研究姿勢を伝える草稿や私信などが紹介されている。

「参」の第一論文「嗚呼警神増田巡查―殉職英霊の祭祀と民間信仰―」は、明治時代にコレラで殉職した一巡查が「警神」として祀られる過程を伝記類や聞き取り調査をもとにして論じたものである。著者はこの神格化の過程を「初期のマスダサン信仰は、広義の御霊信仰と大師信仰のベースの上になりつつ

ものといえよう。ところが昭和に入ると霊神信仰の色彩を保ちながらも、一部では乖離し、英霊崇拜と勲功顕彰的性格を強めていった。」(一九六頁)と結論づけている。

第二論文「バツソンサンのこと」は、佐賀県唐津地方一帯に広く分布する祟り神「キシダケサン」「バツソンサン」に関する著者の少年期から三〇年に及ぶ観察記録である。著者によれば、このバツソンサン信仰は、建立理由が不明となった宝篋印塔などの中世の石造物と、戦国時代末期の落人の伝承とが、オガミヤサン(民間宗教者)による祟りの強調によって結び付けられ、一定の方式で祀られるという特徴を持つという。

第三論文「落人伝承と祟り神―唐津周辺のキシダケバツソン―」は、右記の信仰について、祭祀形態や関与する宗教者の性格、周辺信仰との関係性などの整理を通してより分析的に論じたものである。最後の箇所ですり手とキシダケバツソンの間に想定されている関係性から「御霊的なキシダケバツソン」と「相霊的なキシダケバツソン」という二つの理念型を提出し、両者の祭祀形態の違いをまとめている。

「四」の重信論文「顕彰と賛美のことば―「空閑少佐」という美談から―」において、重信氏は著者が英霊を創出することばの問題に自覚的であった点に注意を促し、さまざまな死者を語ることに刻みこまれた政治性を読み解くということが、死者を語ろうとした時代や今なお語り続ける現在を問うことになる点を指摘している。そして、著者の研究視点のひとつであった「顕彰と賛美」という問題系を重信氏的美談の研究というテーマに引き寄せて、上海事件で中国軍の捕虜となったことを恥

じて自殺した「空閑少佐」の死が新聞記事や戯曲などの大衆化の媒体による物語化を通じて、「戦死」として捉えられ、さらに「英霊」、「軍神」と名づけられていく過程を追っている。

最後の関論文「宗教の近代」は、「宗教」や「民俗」のあり方が明治以降の日本の近代化という史的力学の中でどのような変容を受的にこうむり、またその変化に対して能動的に同化するこゝとよつて現在に至っているかを議論した上で、その中に著者の研究を位置づけることで、著者の研究の画期的な性格を説明している。

ここで評者からのコメントを若干記しておきたい。まず、「巷」の第一論文における英霊の呼称の定着過程に関する議論において、戦前期の語義の変遷と戦死者に対する他の呼称との関係性が注意深く検討される一方で、戦後における英霊に対する社会的評価の変化がほとんど無視され、戦前期の議論と無媒介に接合してしまっている結果、明治から昭和初期にかけて「英霊」概念が言説空間にダイナミックに登場してくる様に比べ、いささか平板化され、固定化されている印象を受ける。これを避けるためには、戦後の言説空間で英霊が社会的関心を集めた昭和四〇年代以降だけでなく、敗戦直後の占領期や英霊がさほど関心の的とならなかった時期をも含めてその変化の流れを捉えることが必要であったのではないかと考える。

また、戦後期の英霊をめぐる問題に関して、もう一点気になったのは、著者の「戦死者遺族」像についてである。英霊に対する遺族の心情の一端は、著者が論じているように日本遺族会

の動きにあらわれていると言えるだろうが、しかし、それだけに集約できるほど集団としての遺族は一枚岩のものではなく（たとえば「真宗遺族会」「キリスト者遺族の会」など独自の遺族会活動がいくつが存在する）、一遺家族についてだけ見ても、英霊の父親と英霊の妻では当然その死の捉え方は異なるだろう。そのような遺族の多様性への配慮によって、右で指摘した戦後英霊像もまたダイナミックなものになるのではないかと思われる。

このような問題は著者の研究のフレームワークであるところのクニームライエという三者関係の構図から帰結するものだろう。このフレームワークには民俗社会に刻印された近代性を捨象してきた日本民俗学に対して内部批判が込められており、伝統的なムラ社会において戦死者祭祀という近代的問題が闖入してくる様子を照射しようとする際には、たしかにその有効性を發揮している。著者は、戦死者祭祀に正面から対峙することを避けた柳田の姿勢は、国民に対して国家がはらむ戦争の犯罪性を直視していないと指摘する（四六頁）。しかし、その問いをさらに進めるならば、日本民俗学という枠を設定することにより、旧植民地における現地人に対する国家の犯罪性や国民の犯罪性といった問題なども同時に捨象されているのではないだろうか。言い換えるならば、著者は民俗社会の自律性のみをムライエという枠で捉えようとしてきた従来の民俗学的アプローチを越えて、民俗社会に刻印された近代を問うことによつて、問いを垂直方向に延長しクニームライエという関係性を主題化しているものの、それを個人レベルまで延長したり、

水平方向に延長してはいないのではないかと思われるのである。(ただ、主題化されてはいないものの、靖国神社の鎮靈社を見つめる著者の問題意識には含まれていたようである。)

それと関連して、今後著者の問題意識を継承して戦死者をめぐる国家と国民の関係性の問いを発展させていくためには、香岐のようにムライイエといった村落的レベルの社会関係だけでなく、都市部の社会関係においてそれはどのような様相を呈したかという視点も必要となってくるだろう。これに関しては、本康宏史氏の『軍都の慰霊空間』(吉川弘文館、二〇〇二年)

などが参考となる。同書は歴史(都市史)学的な研究であるが、民俗学的な視点も援用しながら実りある議論を展開させている。おそらく、戦死者祭祀の問題は、ひとつの学問分野のみで十分に議論できる事柄ではないのかもしれない。戦死者がおかれた近代はまた、現行の諸学問が自己形成をはかった時代でもあり、戦死者祭祀を問うことは、同時に自らの立ち位置を確認する作業と諸学問との協働を必然的に含まざるを得ないように思われる。著者の英霊研究を通じた日本民俗学批判もそのように文脈で理解可能であるし、「四」で関氏が「田中丸勝彦の仕事が、なぜかくも非民俗領域といわれかねない領域を根にすえているのか、一目おかれながらなぜ正当な評価を学界から受けにくいのか」(二九六頁)を説明するに当たって、宗教史や宗教学説史などの研究に言及するのは、著者の研究をそのような諸学問と接合してのみ、その意義を十分に捉えうると思われ

たからであろう。さらにこれから、著者の研究は、先の本康氏の研究も含め、地域史や民衆史、地理学、社会学、そして宗教

学的な戦死者祭祀の諸研究との関連で捉えられる必要があるだろう。それによってたとえば、著者が指摘する「妹たちのまなざし」のような、これまでこの研究領域であまり主題化されることがなかった戦死者をめぐるジェンダーの問題などが新たに取り組むべき主題として浮かび上がってくる。

評者は本書から非常に多くのことを学ぶことができた。それと同時に、また多くの問いを宿題として著者から手渡されたような印象もある。その中には民間の学としての民俗学のあり方にこだわりつけ、在野で研究を続けた著者の気概も含まれる。評者としては、この著者の姿勢を、大学再編の時代にあつてどこに身を置き研究するのかといったレベルのみで捉えるのではなく、研究をしていくとはそもそもどのような意味なのかといった根源的な問いとして捉えたい。そのような意味でも、また戦死者祭祀の分野で今後解明されるべき問いを多く示しているという意味でも、本書は大いなる「問いの書」であると示しているだろう。

最後になるが、本来であれば眠ったままであつたであろう著者の草稿類や写真等を、本書のようなかたちで公にされた編者と出版社に対し、読者として感謝の意を表したい。

Scott SCHNELL

The Rousing Drum: Ritual Practice in a Japanese Community

University of Hawaii Press, 1999

363pp. \$33.95

蘭 田 稔

その書名を試みに和訳すれば、『起こし太鼓——日本の祭礼と社会変化』とでもなるだろうか。本書は、少壮の一米国人類学者が一九九〇年代に中部地方、飛騨山間の小都會、古川町に二年間の住み込みを含めて何度も現地調査を重ねた、その事例分析にもとづいて従来のとかく形態論に陥りがちな儀礼論に社会変化のダイナミズムを取り込んだ儀礼動態論ともいうべき一石を投ずる野心的な労作である。その意味で本書は、広くは近年台頭する歴史人類学の一事例研究であり、また一種、知識社会学ないし歴史社会学の日本における着実な実証研究ともいえようが、とりわけ評者の学的関心にとっては、日本各地の豊かな祭礼行事が近代から現代にかけての激しい社会変化に晒されつつ盛衰や変質を被りつつある、その動態を、しかも宗教学にも寄与する儀礼論の立場から検証する本書の成果には、高い評価を捧げることができよう。

しかもなお有り難いことに、著者が事例調査に選んだ飛騨古川の町は、かつて評者自身が一九七〇年代に数年をかけて何度

も祭礼調査を重ねた経験をもつ土地であり、その成果の一部を拙論「祝祭と聖犯」(『思想』六一七号、岩波書店、一九七五年)や「祭り——原空間の民俗」(日本民俗文化大系9『暦と祭事』小学館、一九八四年)などに事例として報告してきたこともあって、著者の現地入り当初からその調査成果を期待し、なによりも本書が事こまかく取り上げている関連事例にはある程度熟知していることもあって、その進める論点を一々具体的に理解することができる楽しさを味わえたのである。

—
そこで、本書の構成を目次の和訳に示しつつ、まずは第一章の内容に言及する。

第一章 本研究の目的と方法——その歴史人類学の視点について

第二章 社会儀礼としての「まつり」

第三章 古川町の沿革と社会構成

第四章 古川祭(一)——祭礼行事の内容と構成

第五章 古川祭(二)——組織動員の仕組みとその政治社会的

意味

第六章 古川祭(三)——近世の成立と近代の展開史

第七章 「起こし太鼓」にみる権威と反抗の儀礼化

第八章 「起こし太鼓」の象徴性とその手段化の動向

第九章 戦後の社会変革と祭礼の対応——觀光化の課題

第十章 「隠れた写本」の論理——祭礼と社会変化のダイナ

ミックス

かなり英文の原題に立ち入って意識した点を予めお詫びするが、敢えて各章の内容に即した形にして紹介したつもりである。

さて第一章では、孤立した僻村でも喧騒な大都市でもない、その中間に位置する平凡な地方小都會の古川町が、それでも数百年の現代に至る内外の激しい歴史的状况変化をしのいでどのように地域単位の社会経済的まとまりを維持してきたかを、その永い時代に住民たちが例年に営み継承してきた祭礼文化を通して明らかにするというモノグラフであることを紹介する。もちろんその学的関心は、ローカルな地域住民が、とりわけ祭礼を媒体にして彼らもつ生活力をいかに組織し結果してきたか、にあるのであり、したがってこのモノグラフでは、古川祭独特の「起こし太鼓」行事に焦点を当て、しかもそこに立ち現われる「古川やんちゃ」という名の反逆的な集団現象を手がかりにして祭礼文化のダイナミックな統合力を解明しようとする。

二

当然のことながら、本書は歴史学の立場で古川の祭礼史を研究するものではなく、人類学の立場で祭礼行事と地域社会との構造連関をそれぞれの歴史的变化に即して究明するものであるから、特に教団宗教の教義に即して制定された宗教儀礼とは異なった、それ自体変容を妊む社会儀礼の歴史的動態について予め周到な儀礼論を用意しなければならぬ。

そこで著者は、人類学での従来の儀礼規定が現地社会での実

態調査の範囲内で論じられてきた結果として、とかく儀礼を既成の定型に捉えてもっぱら社会構造の維持に働く象徴文化とのみみなす嫌いがあることを批判する。特に本書で扱うような文明社会での永い歴史的推移における社会儀礼を扱うには、社会史に沿った儀礼じたいの形成から展開への絶えざる変容の動態を内包する定義を工夫すべきだとして、「儀礼」に変わる「儀礼化 (ritualization)」という方法概念を採用する。これは、C・ベルの儀礼論 (Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, 1992, N. Y.: Oxford University Press) に導かれて著者が採用し、独立した分析概念として「儀礼」に着目するよりも、ベルのいう「文化的戦略として有効な行動方式」(C. Bell, *ibid.* p. 8) とする「儀礼化」に焦点を当てることによつて祭礼行事の定位的な象徴分析に終わることなく、古川町社会史に連動して変化してきた生活文化の一環として祭礼行事じたいの流動的実態に迫る姿勢を確保できるとする。

“ritualization” という概念は、かつて L・ウォーナーが「過去の祭化」(W. L. Warner, *The Living and the Dead*, 1959, New Haven: Yale University Press, Part II, p. 107) として採用したものが、これには確かにベルがいう意味の動態論的な儀礼の視点を欠くことを認めた上で、著者の採る「儀礼化」は歴史人類学での新しい方法概念に有効であろう。

本章でのもう一つの評価すべき方法上の工夫は、これも同領域に属する J・スコットの東南アジア農民の地下抵抗運動に関する研究で採用された「隠れた写本 (hidden transcript)」という歴史分析上のキイ概念である。著者の紹介によれば、スコ

ットは人類学上の現地調査と参与観察を重ねた経験から、農民レジスタンスの真相について組織的な暴動の事例ばかりに焦点を当てるのは大変な外れであって、むしろ農民が直接自分の責めならぬ程度に起こす中途半端の騒ぎを理解することこそが重要な点だという。ところが、こうした反抗がほとんど過去の記録に残らないのは、歴史の文書が識字能力の支配階層のものであるだけに、抑圧された農民の意識や態度を記録しないからである。そこで特に過去の社会を扱うには、ただ文献史料に依るだけでなく、むしろ公けの記録に載らぬ農民たちの反抗意識を示唆するような「隠れた写本」つまり文書に替わる記録の写しを見出すことが必要だが、それらが姿を見せるのは、多く公式の行事の中で誰の作業とも分からぬ偽装の形であって、たとえば風評や醜聞、民話や笑い話、民謡や慣例、隠語など、なかでも儀礼や儀式の中で多くは社会の下層にある民衆の文化に属するものがそれに該当するという (James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, 1990, New Haven: Yale University Press, p. 19)。著者は、特に日本の祭礼が歴史的にもこうした民衆の不満やその解消を表現してきた機会であって、神社の祭礼が伝統的に許容してきた、多く夜の暗やみに紛れての集団の沸騰場面が、実は地域社会が辿った社会的政治的变化のプロセスを把握する手がかりとなる「隠れた写本」なのだとして、本書で扱う古川祭のうち特に「起こし太鼓」行事をそれとみなすという手法を明らかにしているのである。

三

続く第二章では、日本の「まつり」について多くの研究者による立論を紹介しながら、著者はその性格を地域の共同体儀礼 (communal ritual) と規定した上で、特に日本の祭が構造的に内包する地域社会の政治や経済への関わりを重視する。彼によれば、日本の祭は、俗なるものと宗教的なものとを儀礼が結合させる仕組みの最も優れた事例であって、祭の執行を通してこそ、社会のさまざまな関係や理念が一つの宗教的な様式にはめ込まれて、より高度な正当性とより幅広い受容性が付与されるもののだが、著者としては、そうした祭の統合力は認めるにしても、祭が持つもう一つの重要な面、すなわち祭のような大規模な社会儀礼は社会内部に潜む体制外的な見解をも露呈させるといふ、その効用の面のほうに着目したいという。つまりはC・スコットのいう「隠れた写本」が儀礼面に再現される。その祭礼行事特有の性格をいうのである。

第三章から第六章にかけては、古川町の中世から現代までの沿革と町内組織の歴史的な性格を明らかにしつつ、それに関わる古川祭の行事内容や組織動員の仕組みをその成立と変遷とを辿ることで、おのずから近世以来の地元町民を自他ともに評する「古川やんちゃ」氣質とその発露の機会でもある「起こし太鼓」とに、論点を絞り込んでいく。

かくて著者は第五章を特に「起こし太鼓」行事の現状分析に当てる。毎年四月下旬二日間の祭礼初日 (試楽) の日中に神社での祭典を済ませ神輿行列を町内のお旅所に迎えたその宵から深夜にかけて、満を持して結集する町中の男たちが半裸鉢巻き

の出で立ちで巨大な太鼓櫓の町内練りに競い合いつつ「古川やんちゃ」の集団的沸騰を發揮するという「起こし太鼓」行事の様相を事こまかに分析して、その場面にこそ、古川町の体制を伝統的に支配する有力者層とその体制に支配されて日頃の鬱憤を抱く無力な庶民層や若者たちとの階層的ギャップを反映した緊張をはらむ中で、勇壮な行事が展開していることを指摘する。たしかに、太鼓櫓の前方に乗って晴れやかな先導役を演じる地元の顔役たちとは対照的に、櫓の下でこれを担ぎ曳行する多数の男たちの興奮ぶりや、櫓の後方から攻撃を繰り返す「付け太鼓」群の若者たちが示す狂騒ぶりをみると、これは記号論的にも一種の二項対抗の表象といえよう。

四

ところが、この行事は本来、古川祭の華やかな神幸祭（神輿行列）と高山祭にも負けぬ豪華な九台の屋台巡行とに比べると、祭礼全体にさしたる意味をもつものではなかった。第七章及び八章ではその点について、近世の古川祭に言及する書物や記録文書がほとんど「起こし太鼓」に触れていないことを踏まえて、その成立と展開とを追求する。「隠れた写本」の論法からすれば、史料に載らないからといってその存在を否定してかかるのは危険だが、近世末の祭礼記録からすれば、当初は祭礼初日の早朝に小人数での触れ太鼓にすぎないものが、幕末から明治にかけて寺から借りた太鼓での行事が次第に活況を呈するようになり、大正から昭和に至って奉納された大太鼓を櫓に乗せた現在の形を成したという。ここで著者は、近世の幕府天領

時代に高山で庄政を布いた代官を百姓一揆で追放することに成功したという「大原騒動」や、明治初年に赴任して急進的な改革を断行した知事を暴動で失脚させた「梅原事件」などに加担した古川町の下層民たちの反逆行動に着目して、そのいわば「隠れた写本」が「起こし太鼓」にまで転写された結果、近世の伝統的な地方の生活文化を国家権力で変革していく官憲への反感から、祭礼での起こし太鼓がしばしば警察署や警官を襲撃する事件を起こしたと解釈する。つまり著者は、ここに「隠れた写本」の「儀礼化」をみる。近世までの古川祭では神輿巡幸と屋台供奉という公式の神事に対して「目覚まし」程度のものにすぎなかった太鼓行事が、地域の社会経済を牛耳る旦那衆や代官役人たちへの「日頃の恨み habitual resentment」（本書 p.235）をもって時には一揆や暴動にも訴えたという、町人層の屈折した反抗の構えが「儀礼化」していく形で、近代には古川祭の面目たる勇壮な「起こし太鼓」にまで成長したというのである。

ところが、第二次大戦後のさらに急激な社会変化により地域内の体制も変質するにつれて、祭礼行事の伝統的な構成と動員組織にも変化が生じ、その神事的な象徴性が薄れる反面で観光資源としての一種の商品化（commodification）への圧力が増してくる。第九章では、そうした現代での古川祭が曝されている内外からの変化の圧力を指摘しながらも、それがしたたかに継承されている実態が紹介されている。本来は神輿巡幸を先導供奉することで神社と古川町との一体化を表象した屋台曳行が分離されたために、屋台の観賞性が重んじられてその宗教的意

義がほとんど失われる。起こし太鼓もまた、伝統的な個別の町組の負担を軽減するために町全体を便宜的に四分割した地域単位の動員を順送りする方式にしてから、町組対抗という従来の緊張と活気を消失した。それでも著者によれば、古川の住民たちはそうした祭礼の変化に対してそれが町の経済的發展を第一にして祭の文化的伝統を軽んじている傾向だと反感を抱いており、しかもそうした祭礼の觀光化への反発には、やはり「古川やんちゃ」に連なる奥深い葛藤に根付いたものがあると指摘する。つまりこの根深い葛藤が今の「起こし太鼓」にもそれなりの緊張と活気を持続させて、結果的には觀光の魅力になり、町に経済的利益をもたらすのだというのである。

五

最後の第十章では、こうした古川町の歴史的な社会変化に対応して、古川祭の祭礼行事が、その構成と動員の仕組みを変えながらも、いわば「儀礼化」特有の営みでたたかきその変化を吸収し地域社会の有効な文化的戦略でありつづけている理由につき、著者は特に「起こし太鼓」を題材に二、三の興味深い論考を示して結びとしている。

まずその一つは、あくまで地域内の平等と団結を重んじるという住民たちが根強く持つ文化的習性存在だという。著者が客観的にみて、この祭は、神社の神事と神輿の渡御が外部権力とリンクした有力者層に結びつき、「起こし太鼓」が庶民層の抵抗表現であるという二つの対立した行事の組合せであって、いわば服従と反抗という相反するイデオロギーの衝突が一連の

公的な場で再現されるというのが、この祭の全体像なのだという。ところが実際の祭する住民たちの主観からすると、こうした社会経済的な階層的対立は見過ごされて、むしろ彼らが居住する町内単位の団結と対抗という地域的対立こそが意識される。つまり、この内蔵された階層対立が地域対立に転化して、屋台行事や起こし太鼓の競争や対抗という町組相互の祭礼行事に昇華していることになる。

二つには、儀礼が必ずしもその意味を知ってから執行するものではなく、むしろ儀礼を執行することでその意味を獲得するものだという指摘である。著者によれば、儀礼のこの性格からして、たとえその本来の趣旨が喪失しても儀礼の形式さえ伝承されれば、本来の趣旨を離れた意義をその儀礼に加えることができる。かくして、たとえば「起こし太鼓」に参加する若者たちがこの行事が伝承する一時的な騷擾事態を体験することで「古川やんちゃ」に潜む時代にふさわしい反抗の意味を発見するということになる。つまり著者は、そこに、この行事についての公的な解説でもなく、また分析的によく指摘されるような行事の潜在的機能でもない、当の参加者たちの共感に応じた「隠れた写本」の転写というべき「儀礼化」の歴史的ダイナミズムをみるのである。しかもそこで肝要なことは、そうした儀礼が営まれた真の理由を発見し、それがいかに歴史的に変化したかを追求するのは専ら学者の問題なのであって、儀礼する当事者にはほとんど問題にならないという点である。当の行事参加者にとって大事なことは、執行する行事を彼らが抱える現況に照らして何らかの立派な理由付けができるか否かである。そ

の点で、たとえ歴史的に曖昧であろうとも、彼ら自身が語る民俗的説明だけで十分な場合が多いのはこの理由によるのだという。著者のこの指摘は、一般に伝統文化の継承を論じるのに極めて重要な指摘である。

彼は、この点にこそ、伝統が継承される際にその変化と持続との皮肉な折り合いが見られるという。古川の町民にとつては、彼らの文化的な自負を保つためには多少とも過去との連続感を絶つてはならないが、さりとて変化する状況に直面してはそれに適応することも必要である。古川祭に伴う地元の伝統文化は確かに必要な過去とのつながりを実感させるのだが、しかしあまり厳密にこだわると時代錯誤の危険にはまる。従来からこれを解決するには、まず伝統を現在の必要に合わせて仕立てあげ、次にその姿容を過去に投射することによって、それにより確かな正当性と説得力を与えるという手法であったとし、その好例として、ある地元画家が現代の「起こし太鼓」の様子を江戸時代の風俗画に仕立てた絵画が今や各所に展示されて、あたかもそれが江戸時代からの伝統であるかのように認められていることを挙げてゐる。確かに、こうした例は古川に限らず、各地の祭の伝承にまま見られることだが、著者もいうように、伝統文化の継承には歴史的真相とは次元の違う、いわば神話的現実が活かされてきたのである。

だがそれにしても、ではなぜ古川祭だけに「起こし太鼓」のような、いわば「隠れた写本」の儀礼化が、地域内外の社会変化に応じて可能であったのか。著者は、本書の結びにこの点について特に「地域社会と抗争」をテーマに社会儀礼である祭礼

の動態論ないし力学を展開している。つまり、古川町のような地方の小都会は日本の全国に現存する平凡な地域社会であるから、もし歴史的变化にともなう内外の軋轢に対応して一般的にこうした文化的戦略としての儀礼化が有効であるとすれば、古川周辺の町村でも同様の祭礼行事が見られるはずである。

そこで著者が、まず古川町の地政学的特徴を二つ指摘する。すなわち古川が歴史を通じて周辺山間地帯の農業と商業との集散地であるために各種の職業が混在し交流し、しかも有力者層と庶民層とが混住する程度の小都会であるだけに、社会の多様性と連帯性を一貫して保持してきたことが一つ。それに古川町が、それこそ歴史を通じて飛驒地方の中心都市・高山に対して常にあらゆる面で二番目の地位に甘んじてきた、その対抗意識を住民たちが共有してきたという特徴とである。

次に著者は、より一般論として地域祭礼がもつ社会儀礼そのものの文化的戦略性に言及する。つまり、地域社会がその連帯を保つのは、決して内部の等質性によるのではなく、むしろ内外に妊む葛藤に由来する住民の反抗心が何らかの形で開放されてこそ可能なのであつて、それが何であるかが従来見過ごされてきたにすぎないという。特に祭礼行事でいえば、普段の古川町はきわめて平穩無事な土地柄で町民もたいへん親切で友好的なのだが、いったん祭礼になると「古川やんちゃ」に変貌するように、日本の祭には非日常的に攻撃的な行動が広く認められていることは、たとえば「喧嘩まつり」などの闘争場面が多く祭礼にともなう現象であることに示されている。著者は、こうしたいわば「聖犯」的場面を配慮する分析が、特に日本の祭礼

研究にはもっと必要だという。なぜなら、一般に反抗そのものが、実は社会的アイデンティティの創出と維持を内包しているのであって、反抗現象があつてこそその結果として社会内の調和や協力のような行動様式をみちびき出すのだと、著者は敢えて強調する。しかも、そうした「聖犯」現象を祭礼に呈する地域内の軋轢要素は、単に政治的社会的な支配と被支配という階層対立ばかりではなく、たとえば男性と女性、親と子供、大人と若者、兄弟同士の家督争い、指導者たちの対立、宗教宗派の主導権争いなどまで、あらゆる差別や軋轢を含むと考えるべきであつて、そうしたさまざまな対抗や変化の側面をも総合した全体論的分析こそ、集中的な現地調査にもとづく人類学の伝統にふさわしい研究なのだ、と著者は言及して本書の結びとしている。

与えられた任を逸脱してやや詳細な紹介となり、批評する余地を失つたが、以上の論述のために論評を含めたつもりであることをお断わりして本稿を閉じたい。

Ihai, *Butsudan*, and the Classification of Otherworldliness

SUDŌ Hiroto

Comparison between *ihai* and *butsudan* shows the otherworldliness of the Japanese. Horizontal otherworldliness is related to an intimate feeling that can be found in parent-child relationships. It is also found in the Japanese view of nature. This horizontal sense is familiar and spontaneous among the Japanese. That is to say, *ihai* represents the horizontality of the sense of the Japanese for otherworldliness. On the other hand, the verticality of the otherworld leads to the view through which emerges the hierarchical institutions of the Japanese Buddhist organizations and ancestral worship based upon the patriarchal system. It seems to be forced from above. The other world of the Japanese could be categorized in terms of verticality and horizontality. The verticality of the other world is characterized as related to institutional hierarchy. On the other hand, the horizontality of the other world is regarded as related to the intrinsic nature of the Japanese. The *butsudan* represents the verticality of the other world; the *ihai* represents the horizontality. In other words, the *butsudan* assumes the institutional aspect of Japanese religion; the *ihai* reflects the aspect of the private affection.

Purifying the Pantheistic Worldview of Its Monistic Tendencies

Notes on the Future-Oriented Character
of William James's Philosophy of Religion

HORI Masahiko

From the second half of the nineteenth century a number of religious and philosophical movements in America promoted a form of pantheism that regarded human beings as more or less in harmony with the divine. The present study aims to show how William James welcomed this pantheistic worldview and at the same time tried to dispose of certain problems connected with it. In *The Varieties of Religious Experience* James identified the pantheistic movement as a religion of the “healthy-minded” and valued it positively. The criticisms he later leveled against it in his *Pluralistic Universe* were intended not to counter the movement but to divert its monistic tendencies towards a more pluralistic outlook.

In this essay the author questions attempts to reduce the bulk of James's view of religion to the private stirrings of a “sick soul,” and argues that his analysis of religion represents a positive and forward-looking adventure to rethink, from the ground up, dominant assumptions shared by psychology and philosophy, particularly as they relate to images of the divine.

Die Mannigfaltigkeit des Einzelnen und die Einheit Gottes im Wissen

Zu Schleiermachers "Dialektik"

ITŌ Yoshio

Zwischen 1811 und 1831 hat Schleiermacher in Berlin eine Vorlesung mit dem Titel "Dialektik" gehalten. Darin zeigt sich sein Grundgedanke, der in der Auseinandersetzung mit Fichte und Schelling gebildet wurde. Die vorliegende Arbeit behandelt ein Hauptthema der "Dialektik", d.h. die Mannigfaltigkeit des Einzelnen und die Einheit Gottes im Wissen, und soll somit dazu beitragen, dass wir uns ein klares Gesamtbild von Schleiermachers Gedanken machen können. Die Dialektik ist für ihn die Kunst der Gesprächsführung, denn Wissen wird seiner Meinung nach durch den Dialog bzw. den Gedankenaustausch intersubjektiv gestaltet. Der organischen Funktion des Denkens, d.h. der realen Seite der verschiedenen Einzelnen in der Erkenntnis misst er Bedeutung bei. Zwar richtet sich alles Denken auf die Einheit, aber wichtig ist, dass die Einzelnen dabei nicht aufgehoben werden. Dieses ermöglicht ›der transzendente Grund‹, der das Absolute, nämlich Gott bedeutet. Der transzendente Grund ist sowohl Voraussetzung für Wissen als auch Ziel des Wissens. Ihn, also Gott erfassen die Menschen durch ›das Gefühl‹. So sieht dieses ›Gefühl‹, ein zentraler religionswissenschaftlicher Begriff Schleiermachers, einerseits subjektiv und immanent aus, andererseits beinhaltet es aber auch Allgemeinheit und Gemeinsamkeit.

Auf diese Weise hat er versucht, durch die Dialektik die Mannigfaltigkeit des Einzelnen mit der Einheit Gottes zu vereinigen. Doch seine Absicht liegt nicht darin, die Identität der Religion mit der Philosophie zu behaupten. Während er die Eigenständigkeit der beiden geachtet hat, hat er sie miteinander dynamisch in Zusammenhang gebracht.

The “Religion” of Chinese Communism

The Arguments of Ya Hanzhang in the 1960’s

HIROIKE Shin’ichi

The category of “religion” is originally a Western one. Non-Westerners have accepted it in the process of modernization. This does not mean, however, that this Western concept is accepted all over the world. On the contrary, the category of “religion” is given various connotations depending on context, and it has been changing for many years.

In China between 1963 and 1965, Communist Party intellectuals, including the famous Tibetologist Ya Hanzhang, debated such topics as the distinctions between religion and superstition and the limits of a policy of freedom of religious belief. Through an analysis of this debate, we can know that the debate influenced the modern Chinese policy with regard to religions, as it regulated religion as a field of the modern nation state. Traditional Confucian rationalism, Chinese modernity, and the contemporary political circumstances also conditioned the debate.

Religious Plurality and a Model of the Public Sphere

SUMIKA Masayoshi

This article will present a model of the “public sphere” that is compatible with religious plurality. The advocates of “public religion” suggest that each community should adopt a singular religious norm. This vision of a community that entirely overlaps a religious community is dangerous for a religiously plural society. Liberal conceptions, on the other hand, restrict the public sphere to the governmental public sector. They group all other spheres, including religion, into the private sector. This liberal conception permits religious plurality only on the private level, but it never permits it on the public level, because it never recognizes other conceptions of the public sphere. So the model of a public sphere that is compatible with religious plurality cannot be premised on one particular idea of a public sphere. The term “public” should be treated as a beneficial label. The public sphere, consequently, in order to be compatible with religious plurality, needs to be conceptualized as an arena of ideas about the boundaries that divide the realm of the public and the private.