飢餓と癒し

山折哲雄

〈論文要旨〉　西欧社会で云われる「悪魔」に対応する言葉が、どうもわが国には見当らない。それにたいして日本やアジアの諸国において見出される「餓鬼」の言葉が、逆に西欧キリスト教社会では発見することができない。それはいったいどうしてかというのが、小論を発想した理論的な土台である。「悪魔」のことはさておき、すくなくとも「飢餓」については飢餓的人間像というものにたいする考え方が西欧と日本とでは丸で違っているのではないかと思う。こういえば多少とも誇張の言のように受けとられかねないが、事実西欧キリスト教の文献にはこの種の飢餓的人間像は登場しないのである。その理由を根本的に問うことも大切なことであるが、小論では「飢え」にたいする認識が飢えからの「癒し」の考え方とどのように関係しているかについて考えてみた。そこから「飢餓耐久性」という概念を抽き出してみたのであるが、そこには今日のアクチュアルな問題がはらまれているはずである。

〈キーワード〉　餓鬼、飢餓、カニバリズム、断食、大食、禁欲

はじめに

人類は近い将来、かなり深刻な飢餓に襲われることになるのではないか。そういう漠とした不安が胸中をよぎる。そういう予感が自分の周囲にも、しだいにふくれあがっていくようにみえる。

だが、そんなことは、そもそも人類が歴史の始まりからくり返し経験してきたことではないか、そういう声も同

時にきこえている。今さら驚くことはないのである。

けれどもこのごろしきりに思うのは、今日しばしば話題にされる地球環境のことであるが、私はいつのまにか、究極の環境問題は飢餓をめぐる問題ではないかと考えるようになった。(1) 人類はいずれ究極の飢餓状態に直面するだろう。そうなった場合、われわれに残されている選択にどのような道があるのか。これについてはかつて、「断食」するか「人肉食（カニバリズム）」の道にすすみでるしかないだろうという思考実験のモデルを提出して、いささか考えてみたことがある。(2) それらのことについては、歴史の証言が数かぎりなく蓄積されてきている。だがここでは、その問題には立ち入らない。

はじめ私は、究極の環境問題は飢餓の問題であるという命題を、いまいったようにたんなる一つの思考実験のつもりで考えていた。ところがそれがいつのまにか、思考実験の枠組を踏みこえて、現実体験の課題として眼前に立ちあらわれるようになった。飢餓とは何かというテーマが、にわかに現実味を帯びたイメージをともなって、からだの内側からせり上ってきたといってもよい。しかし本当のところをいえば、そこで私のからだを占拠していたテーマは、かならずしも飢餓とは何かという問いそのものではなかった。飢餓という生命的危機の問題を客観的に論じてみようというのではなかった。あえていえば、そこで私が問題にしようと思ったのは、人間ははたして飢餓から救われることがあるのか、あるいは飢餓からの癒しといったことがおこりうるのか、といったような事柄であった。

むろんそれは、換言すれば、私自身が究極の飢餓に襲われるようになったとき、その飢餓状態の中からはたして救われるのか、飢餓からの癒しという奇蹟を手にすることができるのか、という問いと切り離すことのできないよ

うな性格の問いであった。さらにいえばこのような問いの中に、そもそも人間は欲望から救われることがあるのか、あるいは欲望からの癒しを実現することができるのか、という問いが同時に含まれていたことはいうまでもない。

一　飢餓人間としての餓鬼

われわれは誰でも、飢えを具象化したものとして「餓鬼」という存在を知っている。餓鬼とはすなわち飢えた鬼のことだが、同時にそれは飢餓人間を投影した存在である。飢餓的人間像が餓鬼という名辞に結晶しているといってもよいだろう。ところがその餓鬼がどうもキリスト教文化圏には見当らない。西欧の地獄をめぐる人間史の中に、餓鬼のような飢餓人間の登場することがほとんどみられないのである。それはいったい、どうしてなのだろうか。おそらくそこには、「飢え」というものにたいする考え方に根本的な相違がみとめられるからではないだろうか。この問題については後でふれることにして、ここではさしあたり餓鬼についての一般的な観念を確かめることからはじめることにしようと思う。

餓鬼という言葉が古典的なテキストにあらわれるのは、いうまでもなく六道輪廻の文脈においてである。これは、死後人間は六種の運命の経路をたどって転生するという考え方をいう。仏教的な人生観もしくは死後観念の中核を形づくっているものだ。その六道のなかに、今あげた餓鬼が出てくる。最下低のステージから順に、地獄、餓鬼、畜生、修羅、人間、天上がそれである。このうち地獄、餓鬼、畜生を特筆して三悪道と称することがある。

寿永四年、平家が壇ノ浦の合戦で全滅したとき、建礼門院だけが救助され、京都大原の寂光院で出家したことはよく知られている。そのまま海の藻くずと消えた安徳天皇と平家一門の菩提をとむらう生活に入ったのだが、それ

からしばらくして後白河法皇が寂光院を訪れる。その法皇にむかって建礼門院が、自分の生涯を六道になぞらえて回顧し、述懐する。その話が『平家物語』の大切りの「灌頂巻」に出てくる。数奇の運命をたどった現し身の生涯が六道世界にたとえられ語られているのである。六道遍歴の物語がたんなる死後の絵空事であったのではなかったことが、ここからもわかる。それどころか『平家物語』の国民文学としての評価は、この「灌頂巻」の結末をもってはじめて完結することをえたといってもいいほどだ。とするならば、当時の日本人の「六道」感覚をけっして軽くみることはできないはずである。

一口に六道とはいっても、中世日本人の心をはげしくつかんだのはむろん地獄と餓鬼であった。さきにふれた三悪道のなかの二悪道といってもよい。その何よりの生々しい証拠として、われわれは十二世紀後半の作とされる『地獄草紙』と『餓鬼草紙』をもっている。その迫真的な描法の芸術性はもとより、そこから漂ってくるのが地獄と餓鬼の世界にたいする当時の人びとの息をつめるような恐怖と不安の気配である。たんなる末法観とか無常観といった観念の領域を大きくはみだしてしまっているような、生理的な嫌悪と憎悪の感覚がそこには波打っているといっていいだろう。(3)

いわば地獄と餓鬼という二道の特権的な性格がここからは浮かびあがってくるが、しかしこの二道のうち地獄の方がこの地球上のどこにでもみられる普遍的な観念であることはいうまでもない。キリスト教やイスラーム教はもとより、世界各地のさまざまな民族宗教にくり返しあらわれ、途絶えることなく伝承されてきた超歴史的な原型イメージであった。ところがそれにたいし餓鬼というステージが、さきにもふれたようによりいっそう個性的な相貌をそなえるところの、むしろ地域的文化的に限定される性質をもつイメージであったのははなはだ興味ぶかいこと

といわなければならない。その点に光をあてるとき、餓鬼がもはやたんなる六道のなかのワン・ステージであることを超えて、六道のシステムそのものの要の位置を占める重大なステージであるということがみえてくるのではないだろうか。

さて、それでは「餓鬼」とはいったい何か。この飢餓的人間もしくは非人間のイメージは、いったいどこから立ちあらわれ、そして何を指し示しているのか。それはもともと、インド産のヒンドゥー教の叢のなかで信じられた死者もしくは死者の霊（＝プレータ preta）を意味していた。そしてこのプレータ（亡者・亡霊）は、日々、家族など生き残った者の供養をうけて「祖霊」へと転ずると信じられていた。だが、その供養を欠くときは、人びとに危害を加える亡霊として怖れられたのである。

この餓鬼はやがて中国においてイメージ豊かな衣装をまとい、施餓鬼会、盂蘭盆会の儀礼のなかで新たな生命を蘇らせることになる。祖霊への脱皮を望む亡霊が現実の飢餓状態におかれている窮民や乞食の姿態と重ね合わせられ、いわば現世への復帰（＝受肉）をとげるとともに目連救母説話のような物語が案出されることになる。さきの施餓鬼会とは、要するにこれら窮民や乞食の霊的ステージを意味する三界万霊への食物サービスの機会であり、たいしてあの世で飢餓に苦しむ母親の救済物語が目連説話なのである。こうして餓鬼の観念は大づかみにいって、不可視の亡霊的存在から可視的な飢餓人間へと転生をとげることになったといってよいだろう。

いま私は、餓鬼（亡霊）の起源はヒンドゥー教にさかのぼるといったけれども、それが右の可視的な飢餓人間へと変容していくについては仏教のはたした役割が大きい。否、仏教こそが典型的な飢餓人間としての餓鬼の存在様態を決定したといわなければならない。その仏教のテキストのなかで、餓鬼を含む六道の体系について詳細な記述

を与えている重要経典がたとえば『正法念処経』である。このテキストにおける六道描写が後世に及ぼした影響はほとんど決定的であった。その衝撃の波頭がわが国に及んで不動の像を結ぶことになったのが、源信の『往生要集』である。

この平安時代における浄土教思想の頂点を画す作品は、その冒頭におかれた第一章「厭離穢土」と第二章「欣求浄土」によって知られているが、その穢土（現世）を忌避し、そこからの脱出を説く「厭離穢土」章のなかに六道の記述が出現する。はじめに「地獄」、ついで「餓鬼道」がきて、その最後尾につぎの一文があらわれる。

> また外の障に依りて食を得ざる鬼あり。謂く、飢渇常に急にして、身体枯竭す。たまたま清流を望み、走り向ひてかしこに趣けば、大力の鬼ありて、杖を以て逆へ打つ。或は変じて火と作り、或は悉く枯れ涸く。或は内の障に依りて食を得ざる鬼あり。謂く、口は針の孔の如く、腹は大いなる山の如くして、たとひ飲食に逢ふとも、これを噉ふに由なし。或は内外の障なけれども、用ふることあたはざる鬼あり。謂く、たまたま少かの食に逢ひて食ひ噉めば、変じて猛焔となり、身を焼いて出づ。(4)

いつも飢餓に責め苛まれ、痩せ衰えている鬼がいる。川岸に走り寄って水を飲もうとするが、屈強大力の鬼にはばまれ杖で追い返されてしまう。たとえ水を口に入れても、たちまち水は火に変じて飢渇がさらにいや増す。もう一方に、口が針の孔のようにすぼまり、腹が山のように脹れあがっている鬼がいる。そのためたとえ食べものや飲み水がそばにあっても、口に入れて食べたり飲み下したりすることができない。さらに哀れな鬼がいる。わずかの

食にありついてこれを貪り啜うや、たちまち猛焔となって口からあふれ出て、からだを焼いてしまう。

『往生要集』の飢餓道は、主としてさきの『正法念処経』にもとづき、『大智度論』『瑜伽論』などの記述を参照にして餓鬼の様態を浮き彫りにしている。飢餓の極限状況における異食症的逸脱や食欲倒錯のありさま（たとえば食糞餓鬼）が誇大に映し出され、その姿態の一つひとつが目をそむけたくなるような醜悪な線描で再現されているのが、さきにもふれた「餓鬼草紙」である。逃げ場を失なった飢餓人間の地獄図絵が、不思議な現実感覚と鋭い諷刺の眼差しを通して描かれているのである。(5)

これらの「餓鬼」＝飢餓人間にかんする形態描写は、むろん当の餓鬼にかんする神学的言説によって取り巻かれ方向づけられてきた。したがってまたそこに、仏教伝統の中で練りあげられてきた救済論と教訓物語がはめこまれていることはいうまでもない。さきのインド産の『正法念処経』も源信の『往生要集』もともにそのことを証してあますところがない。

だが今、その餓鬼にかんする神学的言説をしばらくおいて、飢餓人間そのものの姿態を注視しつつ眼を外部に転ずるとき、たとえば西欧世界においてはそのような餓鬼＝飢餓人間のイメージがにわかに影を薄くしていくことに気づかされる。それどころか、そもそも餓鬼的な観念の不在すらがそこには暗示されているようにみえるのである。なぜならキリスト教世界においてわれわれは、その多彩な「地獄」にかんする言説や景観のかたわらに、ほとんど餓鬼の存在を見出すことができないからだ。キリスト教的な図像世界では、地獄は煉獄や天国とともに語られることはあっても、もはや「餓鬼」とともに論じられることはないのである。

二　飢餓の追放―食鬼

こうしてもしも、餓鬼＝飢餓人間の不在ということが西欧世界やキリスト教世界の特色であるとすると、それに替わりうるようなキャラクターは何であろうか。それがおそらく大食漢すなわち巨食人間ではないか、と私は思う。東洋風にいえば、「餓鬼」にたいする「食鬼」ということになるだろうか。むろんこの食鬼は、心ひそかに飢餓状態をどこまでも抑圧し忌避する心性によって裏打ちされている。飢餓はこの現実の世界においてあってはならないものであり、その欲求が嵩じるとき食鬼的人間像が形成される。

たとえばイタリアの十三世紀、サンタ・マリア教会フレスコ画に「狭い橋をわたる霊魂」というのがあるが、そこでは天国に昇る霊魂も、橋から川に転落して冥界につれ去られる霊魂も、いずれもふっくらとしたつややかな「裸体」で描かれている。[6] 同じように十五世紀、ダンテの「神曲」に付された地獄図の挿画においても、「三途の川」に堕ちて助けを求める者たちの姿は、死者の渡し守カロンと寸分変わらない、栄養のゆきわたったからだで描かれている。肉の盛りあがった顔、エロティックな丸味を帯びた桃のように割れた尻の形には、わが国の「飢餓草紙」などにみられる飢餓の徴候など微塵も見出すことができないのである。[7]

フランスは十五世紀の『ベリー公の黄金時禱書』にあらわれる地獄図絵はどうだろう。怪物リヴァイアサンを思わせる悪魔に翻弄される死者たちが、いずれも生れたばかりの赤児のような美しい肌をしているのに驚かされる。[8] それはそのまま、この『時禱書』とほぼ同時代に活躍したオランダの怪奇画家ヒエロニムス・ボスの描く死者たちの肉体描写と連続している（たとえばその「最高天への上昇」、一五〇〇～〇四年ごろの制作）。[9]

とはいってもむろん、他方で、これらのキリスト教絵画に描き出されている死者たちは、いま記してきたような豊かでふくらみのある肉体をつねに付与されていたわけではない。時代はようやく不安に包まれる死の様相を刻みだし、それが酷薄な地獄のイメージをつくりだしてもいた。そしてそのような地獄的な景観に登場する死者たちは、さきにのべた美しい肉体とはうって変って骸骨の姿態で描かれるようになっていたのである。その典型的な例としてすぐにも想い出されるのがピーテル・ブリューゲルの「死の勝利」[10]（一五六〇〜六二年、プラド美術館）ではないだろうか。周知のようにヨーロッパでは、十四世紀以来ペスト（黒死病）が大流行した。このとき全人口のほぼ三分の一の生命が失なわれたという。黒死病の大流行が一段落して十六世紀に入ると、こんどは新旧両キリスト教徒による宗教戦争が勃発し、ふたたび多くの生命が奪われた。ブリューゲルの「死の勝利」はまさに死が大手をふって闊歩した時代の狂気と病気の世界を活写したものだった。

その「死の勝利」の画面を埋めるように、数かぎりない骸骨人間がびっしり描きこまれているのである。楯や十字架をもち武器を手にする骸骨人間たちが、あるいは整然と立ち並び、あるいは死に赴く者たちに襲いかかり脅やかしている。肉塊を完全にそぎ落とした頭蓋骨と、胸のあばら骨と両脚の一糸乱れぬ堂堂たるつながりが、いま人体解剖図から抜けでてきたばかりのような生々しさで画面を埋めつくしているのである。

ここでとくに留意しなければならないのが、これらの骸骨人間たちの表情のどれにも飢餓の苦悶が片鱗だに宿ってはいないということだ。骸骨人間はいわば飢餓人間の否定形として、「死の勝利」の饗宴を祝いその場の強い酒に酔っているのである。ペストによる「死の勝利」は人間における私欲や偽善の息の根をとめるテーマを展開しただけではない。そもそも飢餓の追放というもう一つの黙示的な主題を内包するものだったのではないだろうか。

もっとも骸骨や死骸にたいする知的関心は、ヨーロッパでは中世期からすでに親しいものであった。ホイジンガが『中世の秋』のなかで十四・五世紀の「死骸趣味（マカーブル）」に言及していることからも、それはわかる。「ダンス・マカーブル」（ドクロの舞踏）がもてはやされていることも周知の事実だ。[11] そしてこのような骸骨趣味をとことんまでつきつめていったはてにつくられたのが、おそらく「トランジ」と称する屍体彫像であった。このトランジの制作は、中世後期からルネサンス期にかけて、主にアルプス以北の地域で流行したといわれる。生前の姿を写した死者の横臥像を墓に据え、それと一対をなすもう一つの屍体彫像として、腐りゆく肉体のステージから骸骨になりはてたステージまでの腐敗・骸骨人間の像を刻んだものだ。[12] 蛆虫や蟇に食い荒らされる屍体の湿った肉感性と完全に乾燥した屍体のミイラ性が、標本的な骸骨の感触と混ざり合ったところに成立した屍体彫像であるが、その「屍体」のどこからも飢餓の匂いが立ちのぼってはこないことに注意しよう。そこに見出されるのは、むしろ飽食と腐食を重層させる人工人体の匂いである。飢餓人間の追放というヨーロッパ的伝統は、ここでも途絶えることなくつらぬかれていたのである。

一方に、美しい肌をみせ栄養のゆきわたった肉体を維持する「死者」がいる。他方に、均斉のとれたあばら骨の胸を張って、昂然と面をあげる「骸骨」がひかえている。肉（死者）と骨（骸骨）への両極分解の構図といってよいであろう。その死者と骸骨のかたわらのどこにも、飢餓人間のシルエットが立ちあらわれることはないのである。そこでは、肉体がしだいに衰亡していく過程への繊細な関心がすでに希薄になっているということなのかもしれない。

三　カニバリズムの系譜と大食の罪

それにたいして中世のキリスト教世界においては、飢餓の問題よりはむしろ大食の問題の方がはるかに重要な論題とされていたように私は思う。飢餓にたいする怖れよりも、「大食」にたいする恐怖の方がはるかに重大な意味をもっていたのではないか。それはしばしば異常食欲の罪として語られ、それがキリスト教道徳の一環に分かちがたく組みこまれていた。

その大食の罪について、われわれは七つの大罪の一つとして知らされてきた。これは、中世の神学者たちが美徳と対比して論議するようになった「罪源 Peccatum capitale」もしくは「大罪 Peccatum mortale」のなかに数えられていた。美徳と罪源（＝悪徳）というテーマは、中世のキリスト教図像学のなかでは擬人化された戦い（たとえば五世紀初期のプルデンティウスの叙事詩『霊魂の戦い（プシュコマキア）』）として描きだされた。罪源（大罪）を七種にしぼるのは、すでに偽典『十二部族のルベンの遺書』（紀元前一〇九～一〇六年）にでてくるといわれ、そこでは大食の罪が姦淫、憤怒、虚栄、傲慢、虚偽、不正の罪とともに数えあげられている。またローマの詩人ホラティウスの『マエクナスへの書翰』（紀元前二〇年頃）においても、「暴飲」の罪が貪欲、虚栄、嫉妬、憤怒、怠惰、邪淫の罪とともに列挙されているから、その発想の起源は古いといわなければならない。しかしこれらの大罪（＝罪源）は、中世期を迎えキリスト教神学における倫理的実践の指標として定式化されるようになってはじめて、いわばその図像学的アレゴリーのなかで人びとの意識の奥深く刻みこまれるようになったといってよいだろう。[13]

なぜ、大食の罪が重大視されるようになったのであろうか。人間の貪欲の浅ましい姿を、それが赤裸にそしてこ

の上なく無邪気に表明するものだからだろうか。異常食欲ということの幼時性もしくは原初性、といったことをそれが喚起しているからなのだろうか。あるいは過食的サディズムの背後に犯罪の気配がしのび寄ってくるからか。いずれにしろ大食の罪源を歴史の文脈のなかにきちんと位置づける仕事は容易ではないにちがいない。しかしここではやや焦点をしぼって、このような異常食欲の発現を罪悪視する心理的動機の一つとして、その背後にカニバリズムの危機が感知されていたからではないかということを指摘してみたい。食欲の異常な昂進は、他者（の肉）を食べる行為へと自然に逸脱していく。そのカニバリズム願望を抑圧し陰蔽するために、大食の罪が七つの罪源に加えられることになったのではないか、ということだ。

この問題を考える上で参考になるのが、たとえばジャック・アタリの『カニバリズムの秩序』（みすず書房、一九八四年）である。かれは人間の歴史を過去にさかのぼって探ることは「悪（マル）」の起源を明らかにすることだという。この悪（マル）の探求は、人類が屍を本当に食べていた過去を暴きだすことにはじまり、やがて「悪（マル）」すなわち「病気（マル）」の治療という大義名分のもとに権力と医学と貨幣が手をたずさえてつくりだしたカニバリズム的秩序の構造を剔抉することだという。われわれ人類はいつのまにか、人間自身の手になる人間のイメージを消費し、それを「食べる」ようになる未来を思い描いているのではないか。その消費し食べる行為のなかに、治療のカニバリズム、復讐のカニバリズム、そして贖罪のカニバリズムがしだいに浮上してくるだろう。[14]

ジャック・アタリの議論はかなり難解である。その衒学的なレトリックが、かれのいうカニバリズムの多彩な隠喩を覆い隠しかねないが、しかしそれでも重大かつ単純な真実がその錯綜する行間から立ちのぼってくることがある。たとえば、古代ギリシアにおけるディオニューソス祭儀への言及がそれだ。――ギリシアの諸都市では、伝染

病の発生時に、神々に捧げるため死刑囚が取っておかれ、不具者と病人が養われていた。ギリシアの「供犠」もまた治療にかかわるものだったのである。そのような時代の神々のなかで、この種の供犠をもっとも積極的に受け入れた神、すなわち抜きんでて食人を好んだ神がディオニューソス神であった。こうしてアタリによれば、サラミース島での、テミストクレスの「生肉を食べるディオニューソス」への供犠は、まぎれもなく「カニバリズムの秩序」の遺物であったということになる。ディオニューソスの狂宴は食人行為の真似事に他ならなかったのだ。(15)

このディオニューソスの「狂宴」は、明らかに異常食欲＝大食の開放を象徴する祭りであるが、その供犠の演出がやや緩和された形ではあれ、「神の病い（マル）」を清祓するためのカニバリズム的文脈を透視させているのが、キリスト教の基本的な儀礼である「聖餐」であるといえよう。ジャック・アタリも、周知の『ヨハネ福音書』第六章の当該個所を引照しているので、ここでも挙げておこう。

> わたしは天から下ってきた生きたパンである。それを食べる者は、いつまでも生きるであろう。わたしが与えるパンは、世の命のために与えるわたしの肉である。（五一）
>
> よくよく言っておく。人の子の肉を食べず、またその血を飲まなければ、あなたがたの内に命はない。（五三）
>
> わたしの肉を食べ、わたしの血を飲む者には、永遠の命があり、わたしはその人を終りの日によみがえらせるであろう。(16)（五四）

ここでもう一つ、同章につぎのようなイエスの言葉が記されていることにも注意すべきである。

わたしが命のパンである。わたしに来る者は決して飢えることがなく、わたしを信じる者は決してかわくことがない。[17]（三五）

イエスのパンを食べその血を飲む者は、飢えることも渇くこともないといっている。飢えからの癒しが、聖なる肉体のカニバリズム的文脈において告白されているのである。

このヨハネの「聖餐」論にふれて、ジャック・アタリは、病を癒し生きるためには、この世であれあの世であれ、信徒はキリストを食べねばならないのだという。おそらくそうなのであろう。このヨハネの口を通したイエスのメッセージには歴然としたカニバリズムの観念が嗅ぎとれるのであるが、しかしヨーロッパの知的伝統はその事実に目を向けさせないための検閲のネットワークを慎重にはりめぐらすことになった。その検閲への固執を、かれは「西洋における知の大きな謎の一つ」[18]であるといっているが、まさにこの検閲のために設けられた知的緩衝板が「大食の罪」という宗教的な黄金律だったのではないだろうか。

四　緩和された禁欲

ここで重要なのは、大食の罪はけっして絶食の勧めへと導かれることはなかったということである。大食という名の異常食欲の罪は、カニバリズム願望を陰蔽するための罪源ととらえられていたにしても、けっして食欲そのも

のの抑圧を志向するようにははたらかなかった。さきに私はヨハネ＝イエスの聖餐論にふれ、そのメッセージがカニバリズムの記憶を消却するとともに、キリストを「食べる」行為の聖別を意味していたのだということをのべた。要するに、カニバリズムの恐怖と聖餐エクスタシーが逆接の関係をなし表裏一体となっていることを指摘したのであるが、それは食べること（食欲）の抑圧というよりも、むしろ食べることの緩和された水準への軟着陸をめざすことで決着を見ることになるのである。

その痕跡の一例をわれわれは、その後のキリスト教世界において発展する修道院生活、具体的には食事規律のなかに見出すことができるはずである。その内容を、ここではイタリアの聖ベネディクトゥス（四八〇～五五〇年頃）によって創設された修道会の規律によって伺ってみることにしよう。かれはスビアコなどの洞窟における修行をへて多くの修道院を建て、慕い寄ってきた修道士たちを指導した。晩年はモンテ・カッシノ修道院に移って、かれの唯一の文書である「ベネディクトゥス会則」を執筆している。この「会則」は、東方で生みだされた修道生活の厳しい戒律の行き方を避け、中庸の精神にもとづく修道院規律を定式化したものである。おそらくそのためであろう、この文書はやがて全ヨーロッパの修道士の守るべき基本典範となり、その影響は今日のキリスト教に深く広く及んでいるといってよい。

聖ベネディクトゥスの「会則」には細かい食事規定が系統的に記されているが、それは冬期と夏期で異なっている。[19] すなわち睡眠時間が短く労働時間が長い夏期には、食事は一日二回で、第一回目は昼の午前十二時から午後一時ごろ、第二回目は午後七時ごろとされている。これにたいして睡眠時間が長く労働時間が短い冬期には一日一食で、午後二～三時ごろである。このような冬期・夏期の区分は、修道院が戸外の労働活動を重視している点からす

れば合理的な配慮であったといえるだろう。またこの「会則」がつぎのような食事規定、すなわち食事の分量の配分についてのべている点は、とくに小論の当面の問題関心からいって見のがすことができない。――すなわち、修道士に与えられるパンの総量は、一日一食の場合でも昼夕二食の場合でも、一日一ポンドの量を超えてはならない。品数は原則として二品の煮物とし、それに果実と野菜をつけ加えることがあるが、四足獣の肉は食べることができない（第三十九章）。もっとも病弱者の場合、また労働が過重である場合は、修道院長の判断によって変更されることがあるが、過食を避け、節食をつらぬくことがつねに要請されている。飲料の規定については、一日一ヘミナ（英・約〇・五七リットル）のブドウ酒が許容されているが、これはむしろ「弱い修友」にたいする例外規定である（第四十章）。

右の「会則」において、過食を避け節食をつらぬくことが終始追求されていることに注意しよう。いわば修道士の肉体は、生き過ぎることなく、また死に急ぐこともない、そのぎりぎりの境界線をただよう存在として、その固有の領域を定められている。度を越した過食（カニバリズム）と過激な節食（飢餓）という二方向への逸脱が慎重に回避されているといっていいだろう。

もちろん、ひろくカトリックの修道院において大斎日とか小斎日なる断食期間が設けられている。しかしながらそのほとんどは、完全断食の飢餓状態の実現からははるかにほど遠いものである。こうして聖ベネディクトゥスの考え方からすれば、人々に仕えるために、修道士の身体は健康でなければならないのである。過食と絶食を避ける「中庸の精神」とは、修道士における「身体の健康」にとって不可欠の規律とされるにいたったのだといえよう。(20)

カトリック教会の断食期間について思いおこされるのが、例の免罪符事件でそれがとりあげられたときのことである。知られているようにドイツの宗教改革ののろしは、一五一七年の万聖節の日、ルターがウィッテンベルクの

教会の大扉の上に、免罪符にかんする九五ヶ条のテーゼを打ちつけたことから燃えひろがった。このときから二十六年もさかのぼる一四九一年に、ときの法王イノケンティウス八世は、すでに「四旬節におけるバター食用許可」なる免罪符を発行していたという。[21] 四旬節とは、イエスの受難をしのんで斎戒し、禁欲の生活を送る復活祭前の四〇日間をいう。もともとはイエスが荒野で断食修行した四〇日間（四旬）に由来する。右にふれたカトリック修道院における大斎・小斎の禁欲期間も、もともとはこのイエスの四〇日間断食にちなんだものである。ただその断食期間中においても、イノケンティウス八世の勅令によって十二分の一ラインギルダーを払いさえすれば、乳製品を食べることができるという一年間有効の特権が当時のドイツ人に与えられていた。この免罪符の売り上げによって、トルガウのエルベ川にかかる橋が建設され、一五〇九年にはユリウス二世によってさらに向こう二〇年ものあいだ更新されることになったのである。

ちなみに、右の四旬節に先き立っておこなわれるのが謝肉祭（カーニバル）である。肉食および大飲大食を中心とする祝祭といってもよいが、その異常食欲の期間（カーニバル／カニバリズム）をへて、異常小食の期間（禁欲／絶食）を迎えるという聖スケジュールが組み立てられている。狂（饗）宴から斎戒（節食）への転換が劇的に演出されているわけであるが、その聖週間のどのステージにおいても飢餓の問題が直喩的にも隠喩的にも慎重に棚上げされていることが印象的である。インノケンティウス八世による「バター食用許可」の免罪符の発行こそは、そのような潜在意識をあからさまに暴露する事例であったといわなければならない。

ここでついでながら、反対宗教改革の最右翼とされるイエズス会によってこの問題がどのように論じられていたかをみておくことにしよう。イエズス会の創立者イグナティウス・ロヨラ（一四九一頃〜一五五六年）はイエズス会士

にたいし厳格な軍隊的規律を課し、戦闘的精神をもって伝道にあたらせたことで知られる。その教育実践綱要ともいうべき『心霊修業』は、かれのそのような思想をあますところなく開陳した記録である。そのロヨラが、世界の各地で修道と布教活動に従事するイエズス会士にたいして会の指針を伝えるとともに、かれら会士たちの質問に答えてしたためられた書簡が数多くのこされている。その中でもっとも「美しい書簡」の一つと評されているのが、フランシスコ・デ・ホルハ公宛のものである。フランシスコは皇帝カルロス五世（在位一九一九～五六年）に信頼され重用された侍従長であったが、生来敬虔なキリスト教信者であった。その功あってのちに第三代イエズス会総長をつとめ、一六七一年になって列聖された人物である。そのホルハ公の問い（その手紙は現存していない）に答えて、ロヨラが一五四八年九月二十日付けでローマから発信したのが右の書簡であった。その返書の中身によって、フランシスコの手紙が祈りと苦業についてのものであったことがわかるが、そこに「断食と節食」についての見解がのべられているのである。

まず、イエズス会士にあっては体操（外的・身体的修業）と霊操（内的・精神的修業）を持続させることが重要であるが、しかし過度の苦業は避けねばならないといい、内的・外的修業にあてられる時間は半減させるべきであるといましめている。たとえば「主のために肉体を痛めつける」苦業は、一滴でも血がでるようなことがあってはならない。血の一滴よりはむしろ「涙のあふれ」「涙のしずく」の方が、主の賜物を求めるためにはすぐれているという。そのロヨラの苦業緩和論のなかで印象的なのが「断食と節食」についての議論である。そもそも胃その他の体力を維持し強めるのは何よりも「主のため」なのであって、これを弱めるようなことがあってはならない、というのがその決然とした第一声である。なぜならわれわれの「魂」と「肉体」はいずれも創造主からの賜物であり、

その両方にわれわれは責任を負っているのであるといって、つぎのように主張している。

私も以前には、断食や大・小斎や日常の食事も節することをたいへん称賛しましたし、しばらくこれを喜んで行なっていましたが、もうこれからは称賛しないつもりです。それは、このような断食と節食を続けていますと、胃がよく働かなくなってしまい、肉類その他、人体に滋養となるものを摂っても、なかには消化できないものが出てくることがわかったためです。それよりも、どうかできるだけ体力をつけるよう苦心されて、給仕された食事は何でも、また他の人びとに失礼とならないかぎり、いつでも必要なだけ、何回でも召し上がるようにしてください。まことに私たちは、肉体が魂に従い、これを助けるかぎり、肉体をいとおしみ愛さなければなりませんし、また魂は、このように肉体に助けられ従われてこそ、主なる創造主に奉仕し賛美を捧げるのに、よりよく備えられるものだからです。(22)

いつでも、必要なだけ、何回でも召し上がれ、と勧め、肉体が魂に従い、その魂が主なる創造主に奉仕することになるのだといっているところはとくに注意すべきである。このような考え方の筋道からすれば、肉体を飢えさせるような行為は、すなわち主なる創造主の御業を傷つける行為になるほかはないだろう。こうしてロヨラはこの書簡の最後を、つぎのような言葉でしめくくっているのである。

健全な身体に宿ってこそ精神は健全となり、こうして［人間］全体が健全になって、神へのより大きな奉仕

に一段と準備されたものとなるでしょう。[23]

ここでも、身体的飢餓への拒否の姿勢がつらぬかれていることが一目瞭然である。「肉」は「魂」と「主」にいたるための出発点であり、揺るがしえない基礎であるからだ。そのことを端的に指摘したこの書簡は、たんにイエズス会にとどまらず全カトリック教会の合法的な食事理念を、典型的な形で表明したものといってさしつかえないのである。

ロヨラが右のフランシスコ・デ・ホルハ公にたいし「断食と節食」についての書簡を送っていたころ(一五四八年)、日本ではるか大海原を渡ってやってきたキリシタン・バテレンたちが、日本人の「粗食」に根をあげ、その困惑ぶりについて数多くの証言をのこしていた。たとえばさきのロヨラの僚友フランシスコ・ザビエルは、鹿児島の地から一五四九年十一月五日付けの手紙をゴアのイエズス会士にあてて書いている。その中でかれは、日本の食生活はきわめて貧しい、しかし神に仕える身にとってはそのような節制・禁欲の苦行生活も、アニマの浄化と宿徳のために役立つだろうといっているのである。フロイスも、一五九六年度の『年報』で、時津のキリシタンたちが「草の根や橡の実や玉葱を食べ、また或る時は大麦、豌豆、わずかな米を食べている」ことを報告し、しかしそうした困窮状態の中にあっても、「かれらは喜びをもって生活し、健康であり、病気になることは稀で、ほとんど皆が高齢の老人になるまで生きている」と報告している。[24]

日本人の粗食ぶりに愁訴・悲歎の声をあげるバテレンたちの姿はこの外の資料にも多く登場するが、むろんそこには西洋社会と日本における食習慣の相違、そして広くは文化意識の差などの要因が介在していたにちがいない。

そのことを考慮せずにこの問題を論ずることはできないが、しかしその思想的な背景には、さきにふれたキリスト教的修道生活における肉と魂と主にかかわる観念が大きく作用していたのではないだろうか。

日本にやってきたキリシタン・バテレンたちは、当時の日本人のあまりの粗食ぶりに接し、当惑と驚きを隠さなかった。そのいくつかの事例を右に記したのであるが、その場合かれらはそのような食習慣がかならずしも非人間的な所業であるとまで考えていたわけではない。たとえばザビエルが思わずもらしている言葉からも知られるように、日本人の貧しい食生活は神に仕える者にとってはむしろアニマの浄化に役立つ節制・禁欲を意味するものだという認識があったからである。ある種の宗教的直観がザビエルをしてそのような感慨をつむぎ出させることになったのだろう。しかしながらこのようなかれの宗教的直観も、そのような日本人の食生活にひそむ飢餓意識や怖れの感覚にまでとどくようなものではなかったと思う。ましていわんや、日本人の修行生活の中に伝受されている、過剰な節制・過度の禁欲の独自の性格にまで達するようなものではなかった。

それでは、その過剰な節制とはいったい何か。過度の禁欲の独自の性格とは何か。ここでわれわれは、ふたたび飢餓の問題に立ちもどることになる。なぜなら、バテレンたちが日本人の食習慣の中にかいまみた粗食の生活の背後に、じつをいうと、飢餓的状況にわざとわが身をさらし、そこにあらわれる餓鬼的人間の地平をさらに超えていこうとする宗教的伝統が横たわっていたからである。西欧キリスト教社会においてはつねに忌避され抑圧されていた餓鬼的人間像が、わが国においてはいわば究極的な反面教師像として観念的な思考実験の対象とされていたからである。そしてその思考実験の中に、飢餓的状況からの癒しという重要なテーマが隠されていたのだと思う。

その癒しを実現するための決死の宗教行動が、「断食」という名の過剰な禁欲手段であった。この断食の問題につ

いてはさきにも若干ふれておいたが、ここでいう断食修行は、飢餓的人間すなわち餓鬼への投企を内にはらみつつ、もう一つの幻想（神秘）ステージへと抜け出ていく全身的な跳躍運動であったのである。しかし小論では紙数の関係もあって、そのことについて十分に論ずることができなかった。詳しくはその主題を別稿で展開したことがあるので、それを参照していただけるとありがたい。[25]

小結

私は小論を、人間にとって「飢餓」とは何か、飢餓に耐え飢餓によって死ぬということの本質は何か、という問いに導かれて発想した。人類が、飢餓によって死ぬという恐怖に耐え、自己を精神的にどのように防護しようとしてきたか、その抗いのあとを検証しようとしてきた。その問いは、むろんさまざまな観点から解答される可能性をもっているが、ここでは宗教的な癒しという方面から答えを出してみようと思った。すなわち飢えからの癒しはどのようにして可能となったのかという文脈の中で、とりわけキリスト教伝統、仏教伝統のいくつかの流れを検証したのである。

飢餓的人間にたいする厳格な注視を怠らなかった仏教、それにたいして飢餓的人間像をかぎりなく抑圧しようとしたキリスト教、という二種の理念型を仮設的に提示し、その間にみられる観念的落差の意味について考えてみようとしたわけだ。それというのもそこにこそ、人間にとっての癒しという事柄の緊急の課題が横たわっているように思ったからである。

いま小論を書き終えてみて、人間における飢餓耐久性という問題が鋭い輪郭を浮きあがらせつつ眼前に立ちあら

われてくるのを私は感ずる。それはどことなく、人間というものの悲劇性と可能性を暗示しているようにもみえるのである。

注

（1）たとえばレスター・R・ブラウンおよびハル・ケイン・小島慶三訳の『飢餓の世紀――食糧不足と人口爆発が世界を襲う』（ダイヤモンド社、一九九五年）も、同様の問題をとりあげている。

（2）山折哲雄『お迎えのとき――日本人の死生観』祥伝社、一九九四年、五六―七三頁。

（3）山折哲雄『日本人の霊魂観――鎮魂と禁欲の精神史』河出書房新社、一九七六年、二〇九頁以下参照。

（4）『往生要集』（上）（源信著、石田瑞麿訳注）、岩波文庫、五一―五二頁。

（5）『日本絵巻物全集』VI（地獄草紙・餓鬼草紙・病草紙の原色・グラビア版および解説）、角川書店、一九六〇年。

（6）スタニスラフ・グロフ著『魂の航海術』（山折哲雄訳、平凡社、一九八二年）、四八頁。

（7）同書、四八頁。

（8）同書、五二頁。

（9）『別冊太陽――輪廻転生』七七号（平凡社、一九九二年春）、五九頁。

（10）同書、五〇―五一頁。

（11）山折哲雄『日本宗教文化の構造と祖型』青土社、一九九五年（東京大学出版会版は一九八〇年）、九一―九五頁。

（12）Cohen, Kathleen, Metamorphosis of A Death Symbol—The Transi Tomb in the Late Middle Ages and the Renaissance (University of California Press, 1973), pp. 1-11.

（13）以上の記述は、柳宗玄・中森義宗編『キリスト教美術図典』吉川弘文館、一九九〇年、四〇二―四〇三頁による。

（14）ジャック・アタリ、金塚貞文訳『カニバリズムの秩序――生とは何か／死とは何か』みすず書房、一九八四年、一―一〇頁。

（15）同書、四四頁。

（16）『新約聖書（口語訳）』日本聖書協会、一九五四年、二九八頁。

（17）同書、二九七頁。

(18) ジャック・アタリ、前掲書、五六―五七頁。
(19) 以下の記述は、山折哲雄『宗教思想史の試み』（弘文堂、一九九〇年）所収の論文「僧院的禁欲――ベネディクトと道元」を参照。
(20) H・シッパーゲス、大橋博司・浜中淑彦他訳『中世の医学――治療と養生の文化史』人文書院、一九八八年、二七五―二七六頁。
(21) ピーター・デ・ローザ、遠藤利国訳『教皇庁の闇の奥――キリストの代理人たち』リブロポート、一九九三年、二三六頁。
(22) イエズス会編『聖イグナチオ・デ・ロヨラ書簡集』平凡社、一九九二年、一四五―一四八頁。
(23) 同書、一四九頁。
(24) 山内昶『「食」の歴史人類学――比較文化論の地平』人文書院、一九九四年、九二―九三頁。
(25) 山折哲雄「断食考」上・下（駒沢大学『文化』第二～三号、一九七六～七七年）、および同「カリスマと禁欲――宗教的断食の意味」（東北大学『文化』第三十七巻、第三・四号、一九七四年）を参照されたい。

《さとり》と《救い》

――インド仏教類型論再考――

下田正弘

〈論文要旨〉　周知のようにインド社会にはバラモン・沙門という名称で示される異なった流れの宗教の類型が存在した。これを統合したブッダの教団は、ブッダ滅後、この異質な流れを共存させた。一方は「知、制度、形式」を完成させていく流れであり、他方は「瞑想、イコン、個人の霊感」を尊重する流れである。この二つはけっして相互排他的に作用することなく、絶えず接触を保ちながら発展し、ついに大乗仏教にまで至りつく。その動きはあくまで連続的である。

〈キーワード〉　バラモン・沙門、経典、イコン、寺院制度、霊感

創唱宗教の場合、その宗教の持つさまざまな特性は、時にそれが矛盾するものであれ、まずは開祖一人の個性に収めとられているかのごとくに描くことが可能である。その卓越した個性が消えさると教団はさまざまな方向に分散していくが、今度はそのありさまは、もともと開祖の中に渾然として含まれていた諸特性が、個性の消失によって、時間軸にそって解放された結果として読み取ることができよう。

もちろん原理的には、歴史の進展はたえず未知なるものを受け取っていく過程でもあるから、開祖が預かり知らなかった世界の出現も当然考慮しなければならない。それにもかかわらず、宗教の歴史を描こうとする場合、少なからずこうした方法が取られてきたことには、それなりの理由があると思われる。まず第一には、いかに客観的に

眺めようとしても、実際にはそうした未知なる要素の出現が、いかなる点でこれまで存在しなかったのかを判定する基準は示しにくい。ここに言う存在とは、顕在化された形のものではなく、あくまで潜在的な状態での存在を指すのだから、なおさらにそうであろう。

しかし、このこと以上に重要な要因がある。実は、宗教教団内部の人々自身は、日々、過去の存在でありながらも現在の自己の価値の起源である開祖なり教義なりに、自分をフィードバックして位置づけなおす試みを繰り返している。これこそ教団内の人間であることのもっとも重要な証しの一つであり、宗教活動の本質を構成する作業であると言えよう。従って開祖からの連続した発展というのは、単に観察者が立てた理論的な図式にとどまるのではなく、実際に教団の構成員が絶えず実現しようとしているシェーマ――もちろん観察者のものとは重ならないかもしれないが――ともなっているのである。(1)

けれどもこの戻るべき開祖の姿が、すでに統一しがたい要素を含むものだった場合、いったい後世の教団の人々は、どこに自らを帰属させようとするのだろうか。まさにブッダの教説は、初期のものからしてこうした矛盾を孕んでいるように見受けられる。そして後継の弟子たちに至って、その矛盾が一見すると統一不可能なまでに強調され、増幅されているように見える。大乗仏教もそうした継承の過程でたどりついた結果の一つにほかならない。

こうした中、今回のテーマである「癒しと救い」という要素を考えたとき、仏教の源泉であるインドにおいては、明らかに仏教のある一方の姿には顕著に確認されることがらではあっても、他方の姿にはおよそ縁遠いものである。本稿ではこうした問題意識からこのテーマを取りあげ、それをとおして仏教研究ではあまり振りかえられることのなかった、しかしきわめて重要なインド仏教理解のための類型を再考しておきたい。ただし、考察対象は仏教

以前から大乗仏教にまで及ぶため、論述は要点のスケッチとならざるを得ないことをあらかじめ断っておかねばならない。(2)

一

初期経典の中に仏教の異なる類型を表現した代表的な事例と考えられる一節がある。それは早くプサン、エリアーデらによって注目され、現在に至るまで形を変えながらも議論が続いている興味深い問題でもある。そこでは、ヨーガ（実践）に専念している比丘たち（jhāyī bhikkhū）が、教義に努力する比丘たち（dhammayogā bhikkhū）を非難し、またその逆も行われている現状を描き、ブッダはその双方ともが互いを尊敬しあわねばならないと調停している。(3) それは「不死の世界を実感している者はきわめて得がたい（ete... puggalā dullabhā lokasmiṃ ye amataṃ dhātuṃ kāyena phusitvā viharanti）。また智慧によって深遠な実在を透徹して見る（gambhīraṃ atthapadaṃ paññāya ativijjha passanti）ものはきわめて得がたい」からである。(4)

いく度となく語られてきたように、ここには仏教における「瞑想・経験」と「知」の問題が鋭い対峙をなして現れている。そしてこの二つの要素は、初期経典全体に影を落としており、時にかなり深刻な問題となっていたことがそれらの経典を通して伝わってくる。たとえばブッダ初の説法を形づくる『初転法輪経』において、八聖道、四諦という仏教の基本教説を説いたのち、ブッダは

私はこの四諦において……如実に知る観察が鮮明になるまでは（yāvakīvañ ca... imesu ariyasaccesu... yathābhūtaṃ ñāṇadassanaṃ na suvisuddham ahosi）けっして……このうえないさとりに到達したと宣言すること

はなかった（neva tāvaham... anuttaraṃ sammāsambodhiṃ abhisambuddho ti paccaññāsiṃ）。……如実に知る観察が鮮明になってはじめて……このうえないさとりに達したと宣言したのである[5]

と述べている。ここでは明らかにブッダは「さとり」を宣言するには「知」の確認が必要なことを自覚している。この直前に説かれたのは八聖道であるが、四諦と比較すると八聖道は、その最後の支分である正定（sammāsamādhi）へとむかう「瞑想・経験」の体系といえる。この箇所ではその八聖道が、四諦を通した「知」による承認を得なければならないことを限定しているのである。しかし同じ内容を収録している他の経典において、この智慧の浄化のくだりが存在しないものがある。さとりの宣言にかんする条件、という大切なテーマにおいて、対応文献に異同が見られるのは簡単には見過ごせない[6]。

また、プサンの指摘によって著名となったムシーラ比丘とナーラダ比丘の会話では、両者は等しい「知」的な状態にありながら、ナーラダ比丘は涅槃を「実感していない（na... kāyena phusitvā viharati）」がゆえに、阿羅漢とは言えないと述べている。それはまるで旅人が疲れ果て、井戸にたどりついて中を見て水だと分かっても、水を汲み上げる道具がなければ、どうしようもない状態なのだという[7]。先の例とは反対に、この一節では明らかに「経験」を「知」に優先させている。

過去の研究者たちのなかには、この要素を手掛かりに経典形成の階層を定めようとも試みてきた者もいる[8]。しかし、その試みがどの程度成功したかは必ずしも保証の限りではない。開祖のブッダが「経験」と「知」のどちらか一方を他方に優先させたとは、現資料からは立証しにくいからである。この二要素は初期経典において、かなり入り組んだ形で登場し、それに判定を下すためにはどうしてもその流れを引き継ぐ後世の註釈文献の手助けを借りね

ばならない。しかしそれは明らかにアビダルマの立場であり、すでに経典の立場を離れてしまっている可能性もある。ここでは、これらの要素はむしろ仏教に本来存在した異質なベクトルとして押さえておくことにとどめよう。苦から解放され、不死の境地であり、安楽な世界である涅槃に至りつく「経験」はまさに、苦からの「癒し」であり「救い」である。それに対して「知」は、『初転法輪経』の引用からみてもわかるように、「さとり」そのものであり、それはもはや直接的な救いを離れた、むしろそれを確認する世界となる。(9)

二

さて、この「知」と「経験」の対峙する要素は、仏教が成立して初めて生まれ出たものではない。内容的にまったく重なりあうというわけではないが、大筋としては上に述べたものと同類の、二つの異質な要素の対峙関係は、早くにはマックス・ウェーバーの、そして明瞭にはルイ・デュモンの分類が示すように、ブラーフマナ、ウパニシャッド時代から確認される。仏教前史と位置づけられるこの時期のインド思想において、バラモン側からは知識(jñāna)を儀礼(karman, yajñā)に優先させる思想が誕生する一方で、正統バラモン思想から逸脱し、沙門(śramaṇa)と呼ばれる遊行の乞食・苦行者の流れが生まれてきた。この二つの流れは上述の「知と経験」「さとりと救い」とに対応するとみてよい。(10)

この時期に正統バラモン側は、ヴァルナ・カースト制という社会制度をも含めて、宇宙観から倫理観まであらゆる現象をおさめ取る壮大な儀礼の解釈学をうち建てていく。その過程においては、実際の儀礼「行為」よりもむしろ儀礼の「意味」が問われ、儀礼自体が内化されゆくことになる。人口に膾炙した「ミクロコズムのアートマンと

マクロコズムのブラフマンとの本来の同一」も、そうした試みの一つとして結実したものであり、そこにはバラモン的な「知」の完成形をうかがうことができる。

一方、バラモンが構築する体系から外れ、出家遊行していく系譜の者たちは、こうした正統派の祭官として社会にかかわることはあり得なかった。しかし林間に住し、苦行を実践する彼らは、非日常的なカリスマを保有しているゆえに、バラモン祭官に劣らぬ魅力を示すことがしばしばあった。近年の研究が明かしているように、この遊行者たちは、例えば事実上の医者として実際に「癒し」に携わる力を有することもある。[11] 不浄なる人々に接触をする医者は正統派からは忌むべき存在と受け取られたため、医学知識は正統の祭祀を担う知的なバラモンの伝承の中に蓄積された可能性はまずない。沙門として知られるこの出家遊行者たちの間にこそ、そうした実践的な、経験と不可分の知識が収蔵されていったに違いない。

非バラモン世界の出身者であるブッダは、基本的にはもちろんこの後者の流れから出現しており、その生涯を見ても、林間に住し、乞食に徹し、遊行、瞑想をこととする者として描かれている。仏教教団がカーストを越えて四姓平等を説き、しかも医療技術を有する集団と密接なつながりをもっていた事実を考慮すれば、ブッダに率いられた仏教徒たちは、アウトカーストと接する非バラモン文化の担い手であったことは疑いないだろう。

ただ、注意すべきことがある。それは、初期の経典はたしかに遊行をなす沙門の伝統を引き、内容的にはバラモン批判を繰り返すのであるが、しかし、その基本的な用語は、ほとんどがバラモン世界のものを使っていることである。純粋な沙門の流れであれば、バラモン批判以前に、その用語を採用しないことさえできたはずであろうに、初期経典はそうした選択をせずに、バラモンの用いたタームを使って自己の主張をなしていく。これは確かに一面

ではバラモン思想が、当時の文化的ヘゲモニーの役割を担っていた証しと解釈することもできようし、それは妥当なことでもある。[12] しかし同時にそれにとどまらず、われわれは、経典という表現形式自体が、すぐれて知的な作業を要求するものであったことを考慮しておかねばならない。

非バラモン社会出身のブッダの教団には、正統バラモン出身の弟子たちが多く存在した。そして経典の編纂につながる教法の伝承は、このバラモンの持ったヴェーダ伝承のノウハウによったことを忘れてはならない。ほぼ例外のない伝承によれば、聖典結集のイニシアティヴをとったのは名バラモン出身のマハーカッサパである。教団における出家後の長幼の序列秩序からすれば、ブッダの初めての弟子であるコーダンニャが指揮を取るのが望ましいだろうし、あるいは蓄えられた知識量からすれば、ブッダに四十年付き従い、ブッダの言説に親しく接したアーナンダが指導者であってもよかったはずである。しかし、それはあり得なかった。彼らはブッダと同族の非バラモン出身であり、如何せん、伝承を確立する技術を持ち得ていない。ブッダの「ことば」は、どうしても知的な伝統を持つバラモンの手に委ねられざるを得ないのである。[13]

仏教はその教義の中心として、はじめから「中道」を説き、極端な知性主義と体験主義の双方を否定した。それは仏教以前にあった「バラモン・沙門」という二つの伝統を受け継ぎながら止揚したものと見られている。その本質的な要因はもちろん、ブッダ自身の卓越した体験に帰するにしても、こうした図式・表現形式自体が、どこで完成したかについては反省してみる余地がある。ブッダ自身は沙門の出身であり、バラモン文化に直接育まれたわけではない。とすれば、おそらくヴェーダ文化との接触はバラモン出身の弟子をとおしてなされたと考えるべきであろう。「さとり」の要素の必要性は、あるいはそのなかで徐々に結実していったものかもしれない。

こうした点を考慮すれば、経典の編纂という「知的」な作業の中に、「経験」を尊重する意識が存在していること自体が、かえってブッダの強調した教説の方向を物語っていることも浮かび上がってくる。確かに経験に知が流れ込むことによって、その経験がより明瞭な姿をとった確信へと向かい、経験を自ら制御し、他へと伝えていく手だてが整えられる。[14] 弟子たちをとおしてバラモンの知的活動に触れたブッダ、あるいはそれに従う仏教徒たちは、バラモン文化の持った財産を自らの方向に活用する必要性に気づかされたであろう。こうしてバラモンの用語法に乗りつつそれを批判するという初期経典の形式の一つができあがる。そしておそらくここで初めて、それまで閉ざされていた沙門の系譜がバラモンの流れに向かって開かれ、両者が融合されるとともに、異質な要素を共有するというかつて存在しなかった流れが、仏教という姿として誕生していったのである。[15]

仏教全体を視野に入れたとき、「さとりと救い」「知と経験」という異質な要素を抱えたブッダの教説は、時代が経ってもこの離反するベクトルを一方向に合成・整理することなく、異質なままで伝承されていったことが分かる。たとえばそれは、はるか後代のスリランカにさえ確認される事実である。スリランカでは出家者は、村落のサンガに留まって「教説の学習」を選ぶか、あるいは林間にこもって「瞑想の修行」を選ぶか、その二者択一が迫られる。[16] これは仏教以前においては、まさにバラモンと沙門の流れであるし、初期仏教においてはdhammayoginとjhāyinの系統そのものである。また大乗をも含めて仏教全体において見られる「止（śamatha）と観（vipaśyanā）」の対峙は、淵源にはこの二つの要素が関連していることは間違いないだろう。[17]

三

さて、「さとり」ということばで表現を試みた「知による確認」「ことば（dhamma）伝承の流れ」と、瞑想という手段によって「経験すべき救い」の最も大きな相違を考えたとき、前者は、ことばが伝わればそれで一応の目的が達成されたことになるので、基本的に安定した形で反復可能な、形式的なものともなり得るのに対し、後者は経験が自己の上に確証されずしては伝わったことにならないため形式化されにくく、その意味でくり返しの不可能な、あくまで初めてのできごとであることを本質としている、という点に存すると言えよう。前者の場合、ことばによる形式化が権威を持ち始めることから、カリスマの日常化、伝統主義が生み出されやすいのに対して、後者は直接に人を媒介にせずには伝わらないから、あくまで個人的カリスマは温存され、反形式的な価値観を持ち、制度的な秩序の完成に背いていく傾向を持つことになる。[18]

実はこうした特徴は、一見すると複雑で一貫性を欠いた聖典全体の中に認めることができる。この問題の考察のヒントを具体的に仏教文献において示してくれた代表的な一人であるフラウワルナーの律蔵の研究を見てみよう。彼は異部派間の律蔵を比較して、部派分裂以前の律蔵の原形（古犍度 Old Skandhaka）を想定しようと試みた。[19] そこにおいては元来の沙門の伝統を引く遊行中心の仏教教団のありさまは大きく変化をし、定住形態が規範的な生き方として定められている。古犍度形成の過程には、遊行型の古い伝統を徐々に新たな定住型の仏教に変えゆく過程がそのまま反映されている。

例えば niśraya の例である。本来は遊行形態に本質的であったはずの「乞食による食物のみを受ける」「糞掃衣を

まとう」「樹下にくらす」「牛尿のみの薬を所持する」という規定は、古犍度においては「入門して一定期間実行すべき儀礼」と位置づけ直された。この条項には、遊行の形態が二次的なものに降格され、定住の形態を規範に据える方向が定まった事実が反映されていると読み取ることができる。

また、布薩（poṣada / uposatha）も定住のサンガにとって欠かすべからざる役割を果たすものとして機能する。この儀式には正式な具足戒を受けた者のみが出席可能であり、しかもその者たちは必ず出席せねばならなかった。こうして布薩は教団構成員の内外の別を明確にし、曖昧な要素を制度的な秩序のもとに集約するという、教団安定のためきわめて重要な任を果たすことになる。スッタニパータなどの古い経典に見える孤寂を尊ぶ姿勢とは矛盾をする、共同体を尊重するこうした意識は、遊行の伝統を新たな定住の制度に改変する意図と重なりあう。これは自恣（pravāraṇā）についても同様である。雨安居において行われる自恣においては比丘たちは進んで口を開き、自らの罪を懺悔しなければならない。ここでは沈黙は拒絶されるべきものである。しかし、仏教においては一方で「沈黙（muni）」が尊ばれたことを忘れてはならない。マハーヴァッガにおいてはこの沈黙を「争いを避けるため」と解釈し、自恣との矛盾を回避しようとしている。遊行者の系譜において尊重された「沈黙戒（maunavrata）」が定住化に従って、いかに制度化されていったか、その過程がやはりそこにはうかがえる。(20)

フラウワルナーが挙げるこうした種々の事例を含めて、総じて古犍度において定住のサンガが強調するものは、カリスマ性のある個人としての指導者ではなく、日常化された寺院制度そのものである。弟子たちは師匠に仕えねばならず、出家後十年は弟子を持つことが許されないし、しかも弟子は同じ師匠には五年以上付き従ってはならなかった。この一見すると複雑な規定は、師匠と弟子との個人的な関係の深まりを阻止し、カリスマ的な師匠と弟子

たちとの任意な関係の成立を妨げるはたらきをしたものと見ることによって筋が通る。さらに律蔵においては、出家者たちの守るべきさまざまな日常的な振る舞いが、「学処（śikṣāpada）」という形で、公序良俗を保つ方向で定められた。サンガの中心を、一個人ではなく、合議的な比丘共同体の決定にもとづく制度とすることによって、傑出した個人に頼る必要をなくしたのである。総じて霊的な威力をもったカリスマが教団の中心を占めることを避け、年功序列的で非人格的な、いわば官職カリスマを優先する意識がそこには存することがわかるだろう。(21)

ところでこれは、先に見た「沙門」の系譜と「バラモン」の系譜、さらに「経験」と「知」という類型からすれば、前者から後者へと向かっていく流れに沿ったものであることが理解できよう。律蔵を作成し、定住のサンガを確立していく者たちは、バラモンの知の技法に従って教えを継承する。それは特別な霊的カリスマをもった個人の存在の有無にかかわらず、ブッダの真意に触れる手段を「ことば」として完成していく者たちである。逆に、もし霊的な経験を持たなければ、いかに知によってことばとして仏教を伝承しても意味が無い、という立場に立てば、古律蔵の向かった世界は否定されねばならなかっただろう。

先に初期経典の中にあるこの矛盾する要素を取り上げ、そこではこの要素が矛盾のまま呈示されているのが確認された。しかるに、律蔵においては、その矛盾は、明らかに制度的な方向に統一が図られている。実はここに経蔵と律蔵の差を認めることができるのである。紙数の関係で部派文献に確認されるこうした要素の検討は割愛せざるをえないが、この質の問題は至るところに現れている。(22)

四

以上、初期経典と律蔵という伝統仏教の文献をめぐって「知」と「経験」という要素を駆け足で確認してきたが、この問題は初期仏教に留まらず、大乗仏教の誕生に大きく関連するテーマともなる。大乗仏教の起源については、現在いくつかの説があるが、ことに近年の研究からすれば、単一の起源は定められないと断っておいたほうがよい。むしろそこでは大乗とは何かという「定義」自体を議論の俎上に乗せることから始めなければならない現状が示されている。もちろん本稿ではそこまで掘り下げて論ずる余裕はないので、とりあえず大乗仏教を「大乗経典に示された内容をもつもの」と理解して議論を進めよう。(23)

さて、すでに周知の事実となっているが、大乗経典の中には何等かのかたちで「仏塔」に関説するものが多い。この事実から、大乗は仏塔を拠り所とする教団であるとの説もあり、いまでもその支持は広いと言えよう。しかし実は仏塔は大乗のみならず伝統部派仏教全体がかかわった対象であり、仏教にとっては必須の聖遺物である。(24)

さきにブッダの教えは「ことば」として、バラモンによる「知」の枠組に収められて伝承されたことを述べた。しかし、経典や律蔵などの文献のみならず、考古学的史料をも考察の対象にすれば、ブッダ入滅後、ブッダ存在の意義やその教えは、広い意味でのイコンによって表現する流れにおいても同時に継承されたことがわかる。そして仏塔や仏像には、在家者たちがまさに「救い」や「癒し」を求めて参集したばかりでなく、出家者も三昧の対象としてそれらにかなり自由にかかわっていたことが確認される。ということは、仏塔は、所在こそ林間とは言いがたい場所に建立されていたにしろ、その役割としては、まさしく遊行者・沙門の流れと親和性をもっていることが理

解できよう。仏塔は仏教教団成立後、仏教に関係する「経験」の流れを呼び込む拠点となって働いているのである。

秩序立てられ、制度化されゆくサンガの傾向とは別に、仏塔を相手としての自由な瞑想に基盤をもち、在家者への救いや癒しにかかわる、このある意味でケイオティックなイコンの系譜は、「ことば」としてブッダを伝承し、経典に結実させようとするバラモン出身の知的な作業とは、本来的には独立して生まれ、育てられていったことが予想されてよいかもしれない。しかるに、考古学的実証からすれば、実際には仏塔が最初期から僧院に結びつき、さらに出家者と関係が深かったことは間違いない。とすれば、「経験・イコンの系譜」と「知・ことばの系譜」とは、思った以上に早い時期から、さまざまに接触しあい刺激しあったと見なければならない。先に見たように、仏教は本来異質な系譜を内に抱えて存在していたのだから、こうした表現媒体に見られる相違にしても、相互排他的なものとして作用したのではあるまい。さらに大切な問題として——あまりにも重要すぎて本稿ではとうていまともに扱えないが——「ことば」の継承が「口伝」であった、という事実がある。口伝の場合、ことばにかかわる者たちは、音楽的要素と極めて結びつきやすくなる[25]。そして仏塔が音楽供養の格好の対象となっていたことは周知の事実である。こうなれば、ことばの伝承自体、すでに当初から仏塔に代表される「経験・イコンの系譜」の要素を担っていたことが考えられるだろう。

さて、もしこの両系譜の接触が早くから存在し、しかもかなり長い期間にわたって経典の形成過程に影響を与えていったとしたら、バラモン出身の知的水準の高い出家者が「ことば」を独占した、とする先になした理解は、多少訂正をする必要が出てくる。ことばによる伝承のさい、バラモン文化のことばを利用しつつも、そこにはやはり非バラモン文化の要素が否応なしに入り込んできた可能性を考えねばならない。そしてもしその仮定が正しいとす

れば、「ことば」において、純粋に知的な要素ではなく、むしろ霊智的なカリスマを要求した形跡が反映されていてもしかるべきではなかろうか。

実は、まさにこのとおりのことがすでに初期経典において見られ、しかもその要素は、時代を下る大乗経典の基本構造に連続していくのである。この問題を取り上げたマックイーンが簡潔に論述しているくだりに従いながら考察を進めてみよう。(26)

阿含・ニカーヤの初期経典の中には、「仏説」と呼ばれていてもブッダの説いた説でないものが入っている。それは三つのパターンに分かれ、(1)弟子が説いた後にブッダがそれを承認したもの、(2)説法の前にブッダが弟子に勧めて説かせたもの、(3)その説法に霊感・閃き(prati-bhā)が見られるもの、である。ここで注意したいのはこの第三のパターンである。この型はさらに「教義を説くもの」と「純粋な閃きによるもの」に大別される。前者は「十分な訓練ののち、自然に説法が出てくること」を意味している。それに対して後者は、純然たる閃きを前提として、ウダーナの形で語られる。ブッダはそこで「その偈頌は以前から準備していたものなのか、それとも今ここで霊感されたものなのか」と尋ね、「いま霊感されたものです」と答えられることによって、ブッダが説法を許可している。この霊感による説法者の代表はヴァッサギーヤである。彼は出家以前はカーヴヤ詩人であった。インドの伝統において、文学に携わる者の直感は、そのまま言語表現に結びつけられ、それはprati-bhāとして表現された。この流れを引き継ぐものがヴァッサギーヤである。彼は出家の訓練から、ということは前者の意味のprati-bhāから脱落しているにもかかわらず、ときにこうした閃きが生じると、ブッダはその閃きを認めて説かせている。

たしかに伝統部派仏教においては、訓練を要する前者のprati-bhāが尊重され、純然たる霊感・閃きのみを教義

に導入することは少なかった。歴史的ブッダの存在に重きを置き、ブッダ入滅後は法（dharma）によってその存在を継承することに中心があった伝統部派では、この経典形成の動きは、訓練を待ってブッダ直接の教えを残していくことに専心した。このため、経典制作の過程は比較的早くに閉じてしまった可能性が高い。しかし、それにしてもこの霊感・閃きの要素がすでに初期経典に存在することは、経典編纂という「知」の流れの中で「経験」が、「くり返しが可能な世界」のなかで、「たった一度のできごと」が、「一般化」していく流れの中で「特殊な個の閃き」が尊重されるべき要素を、仏教は初めから合わせ持っていたことを示している。

そしてこの prati-bhā を尊重する流れは、伝統部派の経典制作が閉じる時期に至っても跡絶えることはなかった。ここで prati-bhā を基本構造として引き続いていく経典制作活動によって生まれたものこそ、実は大乗経典にほかならない。初期大乗経典においては prati-bhā ならびにその派生形は、経典が説き起こされる箇所で多出する。マックイーンが示すように、最初期の『八千頌般若経』においてもスブーティが説法をなす箇所では、この prati-bhā 構造を取っている。

こうした性質を有する大乗経典は、「ことば」伝承の系譜に「経験・イコン」系譜の流れが入り込んだところに成立していったものと考えられる。とすれば、大乗仏教は、定住型の仏教であるより、遊行・林住の型を反映したものであると考えられるであろう。さらに、制度化されゆく秩序よりも、個人的な才や、反秩序的な、革新的な態度を尊重するものとも予想されるであろう。そしてこの予想は、確かに大方の大乗の特徴を示している。大乗経典に描かれる中心的な人物は、スブーティであれヴィマラキールティであれ、ほぼ後者の性格を担っている。彼らはくり返しのうちに認められた伝統的価値や社会的良識、制度的秩序に対してきわめて辛辣に、奔放に振る舞う者たち

である。また、経典によっては、あからさまに「林住の比丘（āraṇyaka）」たることを勧めるものも多い。大乗がこうした流れを本流として成立していることは間違いなさそうだ。[27]

五

インド思想の流れをとおして徐々に分化成立してきた「知と経験」という異質な要素は、仏教の誕生によって、開祖ブッダのなかに再度統合されることになった。しかしすでにバラモンと非バラモンという、思想的のみならず、社会的にも文化的にも出自が異なり、およそ異質な者たちによって構成されたサンガは、ブッダ入滅後は、ただちにそれぞれが本来持ったベクトルに向かって拡散しても不思議ではない要素を抱えていた。しかし一度ブッダの力によって結集された仏教徒たちは、けっして以前の状態に戻ることはなかった。彼らは二つの異なる流れ――知と経験、ことばとイコン――それぞれに「ブッダ」や「真理」の存在を確認しようとした。そしてその要素は、けっして一方が他方を完全に排斥してしまうことはなく、微妙に異なる脈絡を形成しながら共存していった。[28]

仏教全体を統一して体系化する試みは存在しても、それを基準として異端を裁く試みは仏教内部から生まれることはなかった。仏教の理論的体系化はいわゆるアビダルマによって推進されたが、その描くところも、大別すれば法（dharma）を尊重して全体を法の体系で説明しようと試みる流れと、仏（buddha）を重んじ、ブッダに法までも収めて体系化しようとする流れとに分化しつつもそれらは共存した。前者は伝統部派のアビダルマであり、後者は唯識系大乗のアビダルマである。例えばヴァスバンドゥのごとき傑出した思想家が、前者の流れから後者へ、つまり小乗から大乗へと移っていったという伝説にしても、インド仏教の在り方を考えるときけっして奇異なことでは

ない。仏教にはもともとこの二つの要素が存在するのであって、これらは真の意味で相互排他的ではないのである。大乗仏教を部派とは切り離す傾向が強いわが国においては、もう一度こうした類型とその共存を念頭において、仏教全体を考察し直さねばならないだろう。

注

（1）ただ教団内部の人々の内景からすれば、運動は「開祖から自己への展開」であるよりもむしろ「自己から開祖への遡及」であるだろう。しかしそうした者たちが自己の正統性を主張するさいの弁明は、開祖から自己への発展としての形を取る。

（2）本稿では「癒しと救い」をともに同類のカテゴリーに収め、それを「さとり」としての要素に対峙させる形を取ることにする。この「さとりと救い」という大きな区分が不問に付された仏教研究の現状で、「癒しと救い」の差違は論ずることができないからである。また、救い、癒し、さとりにあたる概念を、サンスクリット原語 tṛ, muc, budh, nir-vā などの意味や使用範囲を限定しつつ議論するのが望ましいだろうが、ここでは語彙論の展開に紙数を割かれることを避けるため、そうした厳密な前提は設けないまま通常の語用に従う。

海外ではさかんな、インド仏教における類型論も、わが国ではほとんど「出家・在家」という分類しか問題にされないが、それでは不十分なことは言うまでもない。奈良康明のいう「文化の表層と深層」というやや曖昧な区別は、むしろ今日までの海外での研究史の中に位置づけ直されるべきであろう。（「インド社会と大乗仏教」『講座・大乗仏教』第十巻、春秋社、一九八五年、三三―八〇頁。『仏教史Ⅰ』山川出版社、一九七九年）。

（3）以下に述べる仏教における「経験と知」という問題は、はじめエリアーデの学位論文によって取り上げられたようだが、その後、手を加えて公表されたときにはすでにプサンの研究を考慮した形のものになっていた（de La Vallée Poussin, L., "Musīla et Nārada, le chemin du nirvāṇa", *Mélanges chinois et bouddhiques*, 1936/7 No. 6, pp. 189-222 ; Eliade, M., *Yoga*, 立川武蔵訳『ヨーガ1・2』せりか書房、一九七五年）。エリアーデはこのアイディアを Edgerton, F., "The Meaning of Sāṃkhya and Yoga", *American Journal of Philology*, 1929 に負うたことを述べる。近年になってこの問題を再度取り上げた出色の論文は Schmithausen, L., "On Some Aspects of Descriptions or Theories of 'Liberating Insight' and 'Enlightenment' in Early Buddhism", *Studien zum Jainismus und Buddhismus* (*Gedenkschrift für Ludwig Alsdorf*), hrsg. von K. Bruhn und A.

Wezler, Wiesbaden, 1981, pp. 199-250 であり、この論攷を引き継いで Vetter, T., *The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism*, Leiden, 1988 が続く。

(4) *Aṅguttara-nikāya*, iii pp. 355. 1-356. 21.

(5) *Saṃyutta-nikāya*, v pp. 420-424. esp. 422. 31-423. 9.

(6) 『初転法輪経』については一〇数種類の異本が知られている。これについては水野弘元「転法輪経について」『仏教研究』創刊号、昭和四五年、一一四―九二(横)頁。資料はそちらに譲る。

(7) *Saṃyutta-nikāya*, ii pp. 115. 16-118. 11, esp. 117. 28-118. 11.

(8) 注(3)に記したシュミットハウゼンはその代表である。

(9) こうした立場を取るのは Vetter, *op. cit.* pp. 17-20 である。また、しばしば議論になる「大品」におけるブッダの正覚の記述が意味するものも、ここに取り上げたものと同様の脈絡で捉えるべきであろう。すなわちブッダはまず、菩提樹下におけるヨーガという経験をとおして至った状態を法 (dharma) が顕現する世界として表現した。それは知的な観察による世界ではない。その後、これに続いて縁起の観察が始まるのは、まさに、その体験された法が具体的内容をもった「知」による確認の仕事として位置づけられる。

(10) こうした類型に関心をもつインド仏教学者の間ではウェーバーとデュモンは影響力が強い。もちろんそれは彼らに賛同していることのみを意味するのではなく、その理解を超えようとする試みでもある。たとえば Tambiah, S., "Buddhism and This-worldly Activity", *Modern Asian Studies* No. 7-1, pp. 1-20 ; Gombrich, R. F., *Theravāda Buddhism, A Social History from Benares to Modern Colombo*, London, 1988 ; Collins, S., *Selfless Persons*, Cambridge University Press, 1982 および注(3)参照。

(11) Zysk, K. G., *Ascetism and Healing in Ancient India : Medicine in the Buddhist Monastery*, Oxford University Press, 1991. 梶田昭訳『古代インドの苦行と癒し』(時空出版、一九九三年)。

(12) Collins, *op. cit.* pp. 29-64.

(13) 従来あまり顧みられることのなかったこの問題は、近年、若干の学者によって注目されはじめた。Cousins, L. S., "Pali Oral Literature" in : *Buddhist Studies Ancient and Modern*, ed. by Denwood, Ph. and Piatigorsky, A., London, 1983, pp. 1-11 ; Gombrich, R. F., "How the Mahāyāna Began?", *Journal of the Pali and Buddhist Studies*, No. 1, 1988, pp. 29-46 ; "Recovering the Buddha's Message", in : *Earliest Buddhism and Madhyamaka*, ed. by Ruegg, D. S. and Schmithausen, L.,

Vol. 2 pp. 1-23; Collins, *op. cit.* ウェーバーについては多くに示唆を受けるが、とりあえず深沢宏訳『世界宗教の経済倫理（II）・ヒンドゥー教と仏教』（日貿出版社、一九八三年）、世良晃志郎訳『支配の諸類型』（創文社、一九六〇年）、武藤一雄他訳『宗教社会学』（創文社、一九七六年）が本稿と直接に関係するだろう。またデュモンについては "World Renunciation in Indian Religions", in his: *Religion/Politics and History in India*, Paris and Hague, 1970, pp. 33-60.

(14) これに類する意見は Vetter, *loc. cit.* も述べている。

(15) このことはけっしてバラモンの流れと沙門の流れとが仏教以前に絶対的に断絶していたことを意味するものではない。伝統的なバラモンのあいだにも、儀礼にとどまるバラモンと知的に進みゆくバラモンとの格差が生まれ、そこには従来存在しなかった新たな要素を自身の中に育んでいったことも当然考えられる。ウパニシャッド時代に至っても先行する時代から受けつぐ儀礼や呪術が消失したわけでは毛頭ない。そしてこうした要素は、沙門の流れと親近性を持っている。時代を下ってアタルヴァ・ヴェーダが正統のヴェーダに組み込まれたことも、そうした事実を物語っているはずである。バラモン文化自身の進展は、その内部の要素によって説明がつけられるのであって、非バラモン的な、異質な要素の外的影響に委ねる必要は必ずしもない（このバラモン対沙門という構図に言及した研究は枚挙にいとまがない。分かりやすくまとまったものとして Heesterman, J. C., "Brahmin, Ritual, and World Renouncer", in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd-und Ostasiens*, Bd. 8, 1964, S. 1-31）。

しかし、それにしても仏教教団の成立は大きな出来事である。この誕生によって、非バラモン文化とバラモン文化とが人為的に融合して、かつてインドに存在しなかった、カーストを離れた宗教の共同体を形成したのである。それは徐々に進んでいったバラモン文化内部の変質の速度とは、およそ比べものにならない劇的な変化であったに違いない。

(16) ワルポーラ・ラーフラはスリランカの教団の在り方をきわめて興味深く分析する。スリランカには基本的に三つの部派（Mahāvihāra, Abhayagiri, Sāgaliya）が存在したが、すでに紀元前一世紀にはこの諸部派を横断する形で「説法者（Dhammakathika）と糞掃衣者（Paṃsukūlika）」という類別が誕生している。前者は知的な仕事にかかわる者であったのに対して、後者はある意味の苦行に携わる者であった可能性がある。またこれとは別に林住者（aranyavāsin / vanavāsin）と村落住者（grāmavāsin）という分類も出てくる。すでに六世紀より、この両者は部派は同じでありながらも異なるグループとして言及され、ことにこの林住者は苦行者（tapassin）と呼ばれているという。林住者は瞑想を中心として修行をなし、村落住者は仏教の教義や教育に携わることがその役割となっていた。しかし時代を下ると、林住者も知的な作業に関心を抱きはじめ、仏教以外の、けれどもかなりの教養を要するサンスクリット文法に関する著作を表している（Rahula, W., *History of Buddhism in Ceylon*, Colombo, 1956, pp. 194-197）。

この変化はインド亜大陸の仏教の推移を読み取るとき、かぎりない示唆を与えてくれる。「林住者と村落住者」とはまさに「沙門とバラモン」の類型であり、仏教教団内では「経験と知」の類型となっている。そしてその両者は、やはり断絶されたものではなく、実際には接触を保ちつつ相互に触発しあっているのである。

(17) 止と観は「精神の統一」と「知による観察」という実践の種類であると同時に、仏教の体系を整理するさいに古くから用いられてきた分類法でもあり、その研究は膨大な分量に及ぶ。ここでは近年の最も代表的な研究として Gethin, R. M. L., *The Buddhist Path to Awakening. A Study of the Bodhi-Pakkhiyā Dhammā*, Brill, 1992 を挙げておこう。このゲティンのように、後代の仏教者が体系立てた「止観」という立場で仏教思想を整理するなら、「止と観」「瞑想と知」という異質な要素の現れ方で経典形成の時代を決定する態度は、問題を含むことになる。なぜなら止と観はともに相補的にはたらいて同一の体系を作り、一方のみにおいて自足するものではないからである。この点から初期仏教の研究においては、経典形成の時代を考慮し、時間軸にそった形での思想発展を予想していくか、あるいは与えられた経典をひとまずそれ全体で完結したものとみなして解釈していくか、という二つの方向に研究が分かれることになる。後者はほかならぬアビダルマの立場に重なることがわかるだろう。一般に文献学的な態度は前者の方法によるものとみなされているが、しかし事態はそう単純ではない。例えば、簡潔な経典は本来ある種の註釈を待たずしては意味をなさない場合もあり、そうなれば「アビダルマと経典」は、まさに相補的な存在であることが前提とされているからである。初期経典の中にすでに註釈経と目されるものが多く見られる事実を考慮すれば、いよいよこのことは真実らしく思えてくる。

(18) この考察にしても、すくなくともウェーバーの言うカリスマの日常化の過程の考察に即し、具体例を示しつつおこなわなければならないだろうが、今は結論のみを示し、詳細にわたっては他の機会に譲る。教義のような「ことば」化されたものの受け渡しと、瞑想のような「ことば以外の身体的技術」によっての受け渡しとの対比を考えれば、前者における非人格化の傾向はあらがうべくもないであろう。ただ、古代インドの場合、ことばは oral な存在であるため、たとえば吟詠詩のごとく、絶えず「身体によって演じられる」側面があったことを忘れてはならない。その場合ことばによる非人格化の程度は不完全とならざるを得ないため、ことばとことば以外の媒体の区別は多少曖昧になってくる。本論四参照。

(19) Frauwallner, E., *The Earliest Vinaya and the Beginnings of Buddhist Literature*, Rome, 1956.

(20) 以上は Frauwallner, *op. cit.* pp. 38, 57-58, 62-65, 72-73, 82-83, 124-125. ただ、逆に言えば遊行を中心とする価値観はけっして完全に締め出されたのではなく、二次的な意味に降格され、形骸化させられつつも保たれていったことになる。これは仏教の異質性への寛容さとして注意を払っておくべきである。

(21) Frauwallner, *op. cit.* pp. 124-125. この過程に関してはウェーバー『支配の諸類型』一五〇―一七七頁に対応して考察することができる。

(22) いくつかの観点からこうした事例を扱うことができるが、ここではレイによって試みられた仏教内部における「聖人 saint」の類型によって確認することができる（Ray, R., *The Buddhist Saints in India : A Study in Buddhist Values and Orientations*, Oxford University Press, 1994）。仏教内で目指されるべき価値は、特定の聖人の姿をとって示され、そのなかには二類型が確認され、さまざまなインド仏教の文献において顔を出している。それはまさに本稿で主題としている類型に対応するものである。優れたこの著作には、一個のしかるべき書評論文が必須である。

(23) 大乗の起源等の問題については本稿で示すにはとうてい紙数が足りないので、改めて取り上げたい。最近、Silk, J., *The Origin and Early History of the Mahāratnakūṭasūtra Tradition of Mahāyāna Buddhism with a Study of the Ratnarāśisūtra*, The University of Michigan, 1994 において定義の再検討をなしており、そこでも「経典」に大乗の設定根拠を見出している。総じてこの定義がもっとも混乱を引き起こさないと筆者には思われる。

(24) この点については筆者自身、最近の論攷においてくり返し述べている。例えば「涅槃におけるブッダの身体――部派仏教における仏塔の位置――」『東方学会創立五十周年記念東方学論集』一九九七年五月所収予定、および「仏塔信仰と如来蔵思想――Buddhacarita, *Anuttarāśrayasūtra, Ratnagotravibhāga, Kriyāsaṃgraha――」『今西順吉教授還暦記念論集』一九九六年一〇月所収予定。

(25) インド学の領域においてはこの問題はおよそ注目されていなく、わずかに注(13)に挙げたCousins, L. S. やGombrich, R. F. の論文が存在するにすぎない。ただ、インドにおける文字の発生、および仏教内での使用法にかんしては古典的なビューラーの所説を訂正するかなり詳細な議論が生まれてきた（von Hüinber, O., *Der Beginn der Schrift und frühe Schriftlichkeit in Indien*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Nr. 11 Meinz, 1989 ; Falk, H., *Schrift im alten Indien : Ein Forchungsbericht mit Anmerkungen*, ScriptOralia 56, Tübingen, 1993 ; Fussman, G., "Les premièrs systeme d'écriture en Inde", *Annuaire du Collège de France*, 1988-1989, Résume des cours et travaux, pp. 507-514）。また現在のインド・ラジャスターン地方の吟遊詩人の特徴を分析したものにSmith, J. D., "The Singer or the Song? : A Reassesment of Lord's Oral Theory", *Man* (*N. S.*) 12, 1977, pp. 141-153 が存在する。

(26) MacQueen, G., "Inspired Speech in Early Mahāyāna Buddhism I", *Religion* No. 11, 1981, pp. 303-319 ; 2, *Religion* No. 12, 1982, pp. 49-65.

(27) しかしこのことは、あくまで初期経典の内容と比較したうえでの特徴であり、大乗の中にもやはり、「ことば」の傾向が強いものと「イコン」の傾向が強いものとの差が、同様に存在していることには注意しておくべきである。次注参照。

(28) それは伝統部派仏教のみならず、大乗においてもしかりである。本稿では触れる余裕がなかったが、例えば中観が「知」を重視する流れとすれば、唯識は「経験」に立脚する流れとして捉えることができよう。そして両者にたえず対話が存在し、相互の思想を刺激していったことは改めて述べるまでもない。従って本稿では、大乗を沙門、経験、林住者の流れと一応位置付けたが、それはやはり伝統部派と比較しての大勢の特徴であって、決して絶対的なものではない。大乗の中にもバラモン、知、制度・秩序重視、村落住者のタイプのものが存在する。

本稿の内容は、あくまでインド仏教を理解するための「類型」としての意味を持つものであって、記述的な意味で妥当することを主張したものではない。例えば実際にはスリランカの林住者が、瞑想の場にさまざまな民間宗教者の群れがいて落ち着いて瞑想できないため、町なかの寺院の一室に篭り直したという報告例などは、araṇyavāsin と grāmavāsin とが実質逆転したことを示している（Collins, *op. cit.*）。これはたえず視野に入れねばならない問題であるが、しかし同時に理念的な類型と混同して論じてもならない。

（紙数の関係でまことに残念ながら直接関係する文献や記述のみに絞り、間接的に啓発を得た諸論文は省かざるを得なかったことを断っておく。）

宗教における救いの問題

――親鸞の宗教的実存の観点から――

谷口龍男

〈論文要旨〉　本稿は宗教における救いの問題を親鸞の宗教的実存の観点から論じたものである。この問題をめぐって、まず、仏願をわが身一身に受け止めて、仏願の前にただ一人の単独者として立つ親鸞の実存的態度を明らかにし、次いで、親鸞が仏願の前に立つただ一人の単独者としての自己を自覚するに至るまでの過程を三願転入を通して明らかにした。そこにおいて明示されたのは、罪悪深重な自己の自覚と、それ故にこそ信心によって救われるということである。最後に、仏願の前にただ一人で立つ「親鸞一人」という、その「一人」の内容を明らかにし、更に救いの問題について二種深信の問題に論及し、人間が救われるということは、浄土往生という永遠の浄福をみずからに確信することであり、それが他力の信心によって可能になるということを明らかにした。すなわち、この信心によって人間はこの世において不退転の正定聚の位に定まるのである。そこに人間にとっての救いがある。

〈キーワード〉　単独者、三願転入、他力、二種深信、浄土往生、正定聚

はじめに

案ずるに、人間誰しも宗教心のない者はないであろう。死すべき者としての人間の本性のうちには、顕(あらわ)であると否とにかかわらず、何らかの宗教心が存しているように思われる。死に思いを沈め、自己自身の有限性を自覚する者、あるいは近親者や愛する者の死に出会った者、更に、死を人事(ひとごと)としてではなく、わがこととして受けとめる者

は、特に生の空しさ、はかなさ、もしくは生の不安を心底から身にしみて感ずるであろう。生きることは苦しみと言えよう。それ故人間のうちには何か絶対的なものを求めたい、永遠の浄福を求めたいというパトスが本性上存するのである。宗教心は本来有限的存在者としての人間本性に一般的に根差しており、しかもその宗教心は永遠の浄福を求めるという形で顕になる。その永遠の浄福を最高善として、絶対的テロスとして心底から求めることに顕著なる者の一人として、ここでは親鸞を取り上げ、『歎異抄』に出てくる「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり。」[1]という、親鸞の有名な言葉を手がかりとして、テーマの「癒しと救い」の問題について考えてみたいと思う。

癒しとは、病、飢渇や心の悩みなどをなおすこと、すなわち、肉体的、精神的苦痛を解消することである。しかし宗教においては特に人間の悩み、精神的苦痛を解消することが眼目となるが、そのことは換言すれば、苦しみから人間を救い出し、救済するということである。癒しは救いに通じ、癒しは救いと言ってもよいであろう。それ故本稿の題を「宗教における救いの問題」としたのである。

ところで、救いの問題において、救いの主体、すなわち救う主体は誰か、救われる者、すなわち救いの対象は誰か、ということが問題になるが、親鸞にとっては救いの主体は仏（阿弥陀仏）であり、救いの対象である者は衆生であり、とりわけて人間である。仏は救い、人間は救われる。しかし救いの問題において特に問われなければならない問題は、そもそも救いとはどういうことをいうのか、換言すれば、救う、救われるとはどういうことをいうのか、という問題であり、それが解明されなければならない。以下においてこの問題について徐々に論及してゆくであろう。

一　仏願に対する親鸞の実存的態度

救いの問題に入っていく前に、まず仏願に対する親鸞の実存的態度について見てゆくことにする。その実存的態度を見ることが、自己自身を深く見つめる親鸞にとって、いかにして自己が救われるかという救いの問題が人事ではなく、自分自身の問題として切実に受け止められてゆくことになるのである。

さて、上述の親鸞の有名な言葉を考えるに、仏願に対する親鸞の態度が、仏願を一つの学的研究対象として取り上げ、その何であるかを客観的・没主体的に問題にする、言わば客観的態度にあるのではなく、むしろ仏願をわが身一身に引き据え受け止めて、自己自身との関係において問題にし会得する、言わば主体的・実存的態度にあることは明らかである。もしこうした実存的態度が彼の態度でないならば、「……親鸞一人がためなりけり」という言葉は到底出てこないであろう。しかし仏願を自己自身との関係において問題にする場合、特に、仏願にかかわってゆくこの自己自身に無限の関心が注がれ、自己が絶えず省みられているということ、この点に注目することが大切である。親鸞は自己に無限の関心を有しつつ仏願にかかわってゆく。一般に、主体的・実存的思想家とは、自己自身に無限の関心を有しつつ、すなわち、自覚的に自己自身に関係しつつ、事象をみずからへの関係において問題にする者である。彼にとっては、事象に対面し、それに人格的にかかわってゆくこの自己―自己自身に関係する自己―が、その在り方が問題の中心に据えられている。もちろん、親鸞を今日的概念で主体的・実存的思想家と言いきってしまうことはできないが、しかし自己自身に関係しつつ主体的・実存的に仏願にかかわってゆく親鸞において―彼の関心は人間に、否、今現に生き悩み苦しんでいるこの自己自身に、「愛欲の広海に沈没し、名利の太山に迷惑[2]」

するこの自己自身に集中する」、自己が、言いかえれば、実存が徹底的に見つめられ、追及されていると言うことはできる（実存とは、自己自身に関係する自覚存在としての自己をいう。これは実存主義の祖といわれるキルケゴールの、実存に関する古典的規定であるが、われわれは「実存」、更には「単独者」という概念こそ用いなかったとはいえ、親鸞においてすでにそれが問題にされていたことを看取することができる）。その実存としての自己を親鸞は、ただ一人で立つ者、キルケゴール的概念で言い表わせば、単独者として、しかも仏願にかかわり、その前にただ一人で立つ単独者としてとらえる（ただ一人である者、一人で立つ者をキルケゴールに倣って、単独者と言い表わすことができよう。キルケゴール的実存の本領は単独者であり、しかも神の前でのただ一人というところにキルケゴールの単独者の特徴がある）。ところで、仏願の前にただ一人の単独者として立つということは、取りも直さず、五劫思惟の願を立て、そして成就した阿弥陀仏の前にただ一人の単独者として立つということである。すなわち、親鸞におけるただ一人は、弥陀仏との関係において、弥陀仏の前にただ一人で立つ者、弥陀仏との本質的関係を保持する者のことであり、そのような意味で、親鸞は単独者としての自己を自覚しているのである。親鸞において「一人」ということが真に自覚されるのは、弥陀仏との関係においてである。

では弥陀仏の前にただ一人で立つということはどういうことであろうか、どのような在り方で弥陀仏の前に立つのか。そこには罪悪（罪は悪と結びつき罪悪ともいう）深重な自己の自覚と、それ故こそ救われるという救いの問題が示されているのである。換言すれば、罪と信心の問題が示されている。宗教の目指すところは究極において救いであるが、救いの問題には同時に人間が罪深き者であるという罪悪の問題が離れがたく深く結びついている。それでは親鸞はどのような過程を経てみずからの罪悪性の自覚と救われる自己自身を自覚し、かくして弥陀仏の前に

ただ一人の単独者として立つに至ったのか。そのプロセスを見ることが罪悪深重な自己の自覚と救われる自己という、親鸞における救いの問題を真に理解することができるのである。彼が弥陀仏の前にただ一人で立つ、ただ一人としての自己に達するまでの彼の宗教的実存の深化の過程を「三願転入」を通して見てゆくことにする。しかし「三願転入」について詳論することがここでの目的ではないので、概略的に、しかもできるだけ実存的に述べてみる。

二　三願転入

三願転入の三願とは弥陀の四十八願の中、第十九・第二十・第十八願を意味するが、その第一・第二段階たる第十九・第二十願は、その方向において人間から如来（阿弥陀仏）へという方向に向かっており、みずからの力でもろもろの功徳を修めること（修諸功徳）によって、あるいは自力念仏によって往生・成仏することができるという可能性が示されている。したがって、有限な人間存在はその根源において可能的に永遠性においてあり、如来も、いずれかと言えば、内在的にとらえられている。しかるにそうした自力的立場を徹底的に追究し、その果てに自己に敗れ、自己に絶望し、自己の救われがたき煩悩性（煩悩とは身心を悩ませ、悟りを妨げる精神作用で、惑とも言い、迷いの心を意味する。煩悩とはまさに我執、我欲の心と言えよう）を深く自覚した親鸞は、第十九・第二十願において示されているように、有限な人間存在がその根源において可能的に永遠性においてあるという、そうした前提の不条理性に決定的に気付くのである。

※第十九願に説かれる「修諸功徳」とは煎じ詰めれば、往生するにふさわしい仏の道を行じてゆく、つまりは煩悩滅却の道、とりわけて定善（観想）と散善（道徳）とをみずからの力で行じてゆくことである。しかし、親

鸞は努力すればするほど、煩悩を断ち切ることのできない自分自身に打ち当ってゆく。至心に浄土往生を求める者は、それを求めるにふさわしくみずからの煩悩を否定してゆかなければならない。こうした自己否定の方向においてこそ浄土往生という永遠の浄福は求められるのである。永遠の浄福という肯定的なものは自己否定という否定的なものにおいて示されるが、しかし親鸞は浄土往生を求める心が切なれば切なるほど、いよいよ断ち切れない愛欲に悩まねばならなかった。すなわち、彼は浄土往生という永遠の浄福を求めることにおいて、したがって、煩悩を否定してゆこうとする道程において、かえって逆に否定しきることのできない自己自身の深き煩悩性を自覚するのである。こうして親鸞はみずから仏道を行じてみて、修諸功徳によって煩悩を滅却することができないこと、更には、修諸功徳ということが煩悩にとらわれた自分に至心に行ずることのいかに困難なことであるかを身をもって体得するに至る。もし修諸功徳しなければ浄土に往生できない、すなわち救われないのならば、自分は到底救われることができないであろう。そのような疑惑が親鸞において自力の諸行では往生することができないのではないか、という不安となり、絶望となって現われてくる。ここにはすでに有限な人間存在がその根源において可能的に永遠性においてあるという、そうした前提の不条理性が現われている。

また第二十願に説かれる念仏にしても、それが自己の修するもの、自己の力で行うものであるとすれば、そこにもある疑念が生じてくる。果たして自分は自力の念仏によって往生することができるであろうか。念仏するということは、第十九願の難行に比べれば易行と言えるであろうが、果たして念仏はそんなにたやすい行なのであろうか。親鸞は一心不乱に念仏したことであろう。けれども親鸞は一心不乱に念仏しようと思うその心

に、あさましい煩悩の妄念がわき起こってくるのをいかんともすることができなかった。どんなに静めようとしても、静めることができないのは波立つ心である。また、どんなに起こすまいと思っても、次から次にわき起こるのは煩悩の妄念である。念仏往生とは、自力の念仏で往生するということであるならば、自分には素直な念仏、煩悩に汚されない一声の念仏ができるであろうか。浄土往生を求めるにふさわしく、汚れなきまことの心で念仏することができるであろうか。自分の心の乱れに気が付き、煩悩の深さを思うとき、果たして自分には念仏する力があるであろうか、自分の念仏で往生することができるであろうか、との疑念が当然起こってくる。親鸞は今更ながら、自分の心のあさましさ、醜さ、自分の煩悩の深さを思わざるをえなかった。かくして彼は改めて自力念仏によって往生することができるというその考えの甘さに、したがって、有限な人間存在がその根源において可能的に永遠性においてあるという、そうした前提の不条理性に決定的に気付くのである。

こうして親鸞は自己の宗教的実存を深めてゆくにしたがって、永遠性という足場に立っている自分の足場が崩壊し、しかも前後左右深淵に囲まれていることを知る。ここにおいて親鸞は自己の全き有限性を自覚するのである。有限性と永遠性との間にはつなぐことのできない断絶があり、彼は有限そのものになる。もはや人間から如来への道は断たれており、したがって非連続であり、自力的立場は全く打ち砕かれている。かくして如来が有限な人間存在の内に隠されて存しているという、第十九・第二十願の内在性の立場は挫折し、如来もここにおいて内在性の隠蔽を棄てて超越的存在として現われ、またそのように親鸞に自覚されるのである。親鸞はこのようにして実存の極限にまで突き落とされる。しかしこの実存の極限において、すなわち内在性と断絶した実存においてはじめて、絶対他力としての第十八願の世界、他力信の世界が開けてくるのである。

かくして親鸞は第十八願へと転入してゆくことになるが、すでに人間から如来へ向かう立場は彼にとって不可能になっている。彼は自己の煩悩性を心底から自覚しているが故に、自力的立場では自分が救われないということ、したがってまた凡夫の汚濁の心からは第十八願の三心すなわち、真心から（至心）、信じ喜び（信楽）、浄土に往生せんと欲う（欲生）という疑蓋無雑の真実心は決して起こりえないということを自覚している。もしそれが人間の起こす三心であるならば、自分は到底救われないであろうと思う。ここにおいて親鸞はこの三心を人間の三心としてではなく、如来より人間に廻向された三心と解するのである。かく解するが故に、親鸞は第十八願の「本願成就の文」における「至心廻向」を人間から如来へという意味で、「至心に廻向して」と読まず、如来から人間へという意味で、「至心に廻向せしめたまへり」と読み変えるのである。かく読み変えるには、もちろんそう読まざるをえなかった深い信念と確信とが親鸞にあったからであろう。その信念と確信とは自力の立場では到底救われないという自己自身の深き煩悩性、有限性の自覚から来ている。こうした自覚に基づいて廻向は如来から人間へと方向転換して、三心は如来から人間に廻向されたものになり、しかもこの三心はいずれも疑蓋無雑の真実心であり、結局は一心すなわち信心という一心に収められるとするのである。このようにして信心は凡夫の汚濁の心に如来から与えられたものであり、この信心が口にあふれて称名となるのである。われわれの疑蓋無雑の信心とは、結局、広大無辺な仏心がわれわれの心に現われて生じたもの、すなわち如来より廻向されたものにほかならない。親鸞にとって他力とは如来の本願力を意味しているが（如来の本願とは、一般的には、四十八願のことであるが、親鸞においては、とりわけて第十八願を指している）、その本願他力がそのものとして真にわれわれにとって問題になるのは、機の側において自力的立場に挫折するという実存の極限においてである。そのような実存の極限においてはじめて如来の

本願力はわれわれに受け入れられるのである。もちろん、われわれがみずからの意志によって受け入れるのではなく、われわれは受け入れさせられるのである。この場合、機の側においては、みずからの意志を頼みとするという自力心は全く打ち砕かれているのであり、したがって、それほどに自己の煩悩深重たることが心底から自覚されているのであるが、その人間に対して仏の側から、仏の本願を信ぜしめようとするはからいによって、われわれの汚濁の心の中におのずからしからしめられて信心が生ずるようになる。疑蓋無雑の真実の一心である信心において働いているのは如来の本願力である。信ずるとは、まことに信ぜしめられて信ずることである。要するに、親鸞にとって信心は他力廻向―如来廻向とは、詳しくは、如来の本願力、すなわち他力廻向ということである―の信心である。しかもこの信心において浄土往生は決定的なものになる。すなわち、浄土往生という永遠の浄福は信心においてのみ得られ、しかも決定的なものになる。換言すれば、この信心によって人間はこの世において不退転の正定聚（まさしく浄土に往生し仏になると定まった人々）の位に定まるのである。だから親鸞における念仏は、南無阿弥陀と称えることによって往生しようとするためのものではない。けだし、信において往生は決定しているのであるから、称名念仏はそれ以後の仏恩報謝の行であるとされる。念仏の根底に信があり、その信がおのずと口にあふれて仏恩報謝の念仏となる。仏念が信を根底としている限り、その念仏も自力念仏ではなく、如来より与えられたもの、如来よりの御もよおしによることは言うまでもない。わが称える念仏がそのまま如来廻向のものなのである。すなわち、念仏とは、わたくし自身がなすところの自力的な行ではなく、なしていることがそのままなさしめられてなしているという自然法爾的行となる。称名とはわたくしの口を通して出てくださる如来の呼び声である。信と行とは不離一体の関係にある。この信の世界には自力的要素は全くない。それは絶対他力の世界である。換言すれ

ば、人間の自力的はからいが滅却され、如来に身を任せ、いや、任せしめられた自己放下の世界である。結局するところ、親鸞の第十八願の見方は、救いはあくまでも如来の一方的な活動であって、人間は救われる者であるということである。

では第十八願の世界において救われる人間の宗教的実存はいかようにあるのであるか。それが明らかにされなければならない。第十八願の世界においては、人間は永遠なるものの隠された内在性から決別されて、自己の内にはもはやすがるべき何らの確固たる足場はなく、キルケゴール的に言えば、それこそ七万尋の大海原に一人漂っている端的に有限者そのものとして現われている。ということは如来の超越性が強調されて、如来が超越者として現われているということである。したがって、有限な人間と如来との間には断絶がある。しかも人間がこの断絶を意識するその瞬間に生ずる実存的パトスが罪の意識である。罪意識は内在性との断絶である。そのことは、つまりは、如来が超越者として人間の外部に現われているということであり、この超越者としての如来との関係において罪意識は生じているということである（ここで罪というのは、あれこれの個々の罪を意味するというよりは、むしろ人間をその存在において規定したもの、つまり人間の存在そのもの、すなわち実存の全体が罪として規定されているということである。そこに実存としての主体の変化があり、その変化が罪意識となって現われるのである。親鸞の表現に「罪悪深重」という言葉がしばしば見られるが、それは人間の罪の深く重いことを意味する。それが如来との関係で言われ自覚されているのである）。第十九願、第二十願の世界においては、なるほど人間の煩悩性の自覚はあるが、しかし、いまだ自己が罪人（悪人）であるとの自覚には至っていない。そこでは、人間から如来へは連続的に考えられ、有限な人間存在はその根源において可能的に永遠性においてあるからである。しかるに第十八願の

世界においては、人間と如来との間にはつなぐことのできない断絶がある。この断絶の意識が罪意識となって現われるのである。人間は罪意識を自己自身を通じて得ることはできない。それはあくまでも超越者としての如来との関係から生じるものである。如来との関係なしには罪意識は存しえない。人間が自己を罪人として意識するということは、自己が如来への関係によってそうなるものであるということ、すなわち、如来との関係を、如来の前に立つ自己自身を明澄な意識をもって保っているということである。第十八願の世界に立ってみれば、人間はすべて罪人である。煩悩深重な人間は今や罪人という新たな規定を受けて現われてくる。しかも如来の大慈悲はこの罪人たる人間をいつくしみあわれんで救いとってゆく。救いは人間の力によってではなく、如来の一方的活動によってなされる。それが信心である。しかもこの信心は如来より廻向されたものであり、広大無辺な仏心が人間の心に現われて生じたもの、人間の心となったものであるから、信心において人間は仏の心を得、かくして如来は再び内在的にとらえられることになる。もちろん、親鸞にとって、その「身こそあさましき不浄造悪」[3]な罪深き人間はこの世で仏になることはできないが、しかし信心を通して仏になるという未来の証(あかし)はすでに現在において得られ、決定しているということは言える。それが正定聚であるが、ともあれ、信心によって如来はまた内在的にとらえられる。

確かに、如来はたんに超越的にあるものでもなければ、内在的にあるものでもない。その両面を有している。ただそのどちらの面を強調するかによって、その人の宗教観も異なってくる。親鸞は主体的な問題として宗教を追究し、その果てに自己に敗れ、かくして内在性の立場は挫折を来たした。それ故に親鸞は自己の内に如来を見いだすことができなかったのである。親鸞にとって具体的に問題となったのは、あくまでもこの無明に覆われた救われがたき現実的自己である。それ故、その救済観においても、どうしても如来の超越的な面が強調されざるをえなかっ

たのである。人間と如来との間に断絶を見いださざるをえなかったのである。しかもその断絶を通して再び如来は内在的にとらえられる。信心によって如来は超越即内在となる。しかし根源的には、如来は超越的存在としてとらえられている。私は先に、如来は第十八願の世界においては超越的存在として人間の外部に現われると言ったが、そのことは、機の側において見るならば、内在性の立場が挫折して人間が実存の極限にもたらされているということである。如来の超越性はかかる極限にまでもたらされた実存、すなわち、内在性と断絶した実存に対応する。自己自身の宗教的実存を深めるにしたがって、親鸞は如来の超越性を覚知するに至るのであり、かくして親鸞の如来観も深まったと見るべきであろう。したがって、いずれかと言えば、親鸞においては如来の超越的側面が強調されていると言うことができるであろう。そしてこの如来の前に親鸞はただ一人で立つのである。如来の本願力を信ずるのは他の誰でもなく、この自己自身であり、自己が救われることを措いて本願の真実は感得されえない。信心、救いの問題は単独者にかかわる問題である。そこに「弥陀の五劫思惟の願をよくく案ずれば、ひとへに親鸞一人がためなりけり」という言葉が出てくる。親鸞は如来の前で単独者としての自己を決定的に自覚するのである。

以上、三願にかかわる親鸞の宗教的実存の在り方を追究しつつ三願転入について論じてきたのであるが、第十九願と第二十願とがその方向において人間から如来の方へと向かっているのに対して、第十八願においては、その方向が逆転して、如来から人間へと向かっている。すなわち、前者が人間から如来の方へという向上的方向を辿っているのに対して、後者は突如として如来から人間へという向下的方向に転換している。前者が内在性の宗教であり、人間から如来へを連続性においてとらえているのに対して、後者は内在性と断絶した超越的宗教であり、人間から如来へを断絶、非連続においてとらえるが、しかも如来廻向という形で、如来から人間への道は通じているのであ

る。自力で往生・成仏することができない人間に対して、如来から人間へは問題なしに救いの手がのびる。救いに対しては人間は全く無力であり、救いは如来の一方的活動によっている。三願転入とは、要するに、自力の立場を追究し、その挫折を通して他力の立場へと転入してゆく親鸞の宗教的実存の深まりゆきを示すものである。

私は、弥陀仏の前にただ一人で立つということはどういうことであるか、どのような在り方で弥陀仏の前に立つのか、を明らかにするために、これまで親鸞の宗教的実存の深まりゆきを示す三願転入について述べてきたが、そこにおいて明らかになったことは、罪深き自己の自覚、換言すれば、罪悪深重な自己の自覚と、それ故にこそ如来廻向の信心によって救われるということ、救いは如来の一方的活動によってなされること、そして如来が超越者として現われているということであった。すなわち、親鸞は自己の罪悪性の自覚と信心とにおいて弥陀仏の前にただ一人で立つのである。そこで次に本稿のかなめとも言うべき、弥陀仏の前にただ一人で立ち、弥陀の五劫思惟の願は親鸞一人のためである、ということについて救いの問題とからめて論ずることにする。

三　仏願の前にただ一人で立つ親鸞

すでに引用した親鸞の有名な言葉の意味は、弥陀仏が五劫という極めて長い長い間熟慮し思索して建立した本願をよくよく考えてみると、それはひとえにただ親鸞一人を救うためであったということ、つまり、弥陀仏が本願を建立したのは、誰のためでもない、ただ親鸞一人を救うためであり、親鸞一人を救うために弥陀の本願はあるのだということである。このように言いきるのは決して親鸞の傲慢さを示すものではなく、むしろ親鸞における徹底した、自己の罪悪深重なることの自覚が示されているのである。自分ほど罪悪深重なる者はいない（この罪悪深重な

る自己の自覚が親鸞において愚禿という言葉で表わされている〈愚禿親鸞〉。大原性實氏によれば、それは決して自己を卑謙した言葉ではなく、徹底した宗教的罪悪意識の現われであり、愚ということも賢愚という意味での相対的な自己の愚かさではなく、絶対的な愚、人間の賢さ、人間の知慧そのものを否定する徹底せる愚であり、禿というのも、たんに親鸞の姓を告げるものではなく、本来出家の身でありながら、在家止住の本能的生活を敢えてする悪人を表示する(4)。しかも仏の本願は絶対救われざる罪深き者を救うのであれば（悪人正機）、自分こそがまさに救われる唯一の者であり、本願の存在理由も自分一人のためにあるのである。自分を措いて本願の真実は感得されえない。こうして親鸞は自分を救われる唯一の者として本願にかかわり、仏の前にただ一人で立つ。したがって、「親鸞一人」ということは、本願との関係で自分を救われる唯一の正機とするという意味で、万人中のただこの一人、唯一者としての一人であると解される。しかしこの万人中の唯一者は、キルケゴールにおけるように、才能、知性等に関して卓越せる特別の天分の持ち主というような、すなわち、人から抜きんでていで、みずからを誇示する、そのような唯一者を意味するのではなく、罪悪深重な自己の自覚が本願との関係で唯一者として表明されているのである。換言すれば、自己の宗教的実存の徹底せる自覚を通して得られた唯一者、自己の宗教的実存の根底に立ち返って、そこに自覚され照明されてくる唯一者である。上述したように、親鸞が自分を愚禿と称するとき、それは宗教的罪悪意識の表明であり、だから親鸞が自分を救われる唯一の正機と自覚するとき、そこには罪悪深重な自己を悲しむことはあっても、自己を他者に対して誇示する考えは毛頭ない。

しかしながら、「親鸞一人」というこの万人中の唯一者が、人と人との差異を表わす卓越せる者という意味で用いられているのでない限り、すなわち、他者と比較してみずからの卓越性を示す唯一者ではなく、宗教的実存そのも

のの本質を表わす唯一者である限り、この唯一者は親鸞だけに可能な唯一者ではなく他の誰にでも可能な唯一者、誰でも親鸞のように唯一者となることができる、そのような唯一者とみてよいであろう。もちろん、他の何人（なんぴと）といえども親鸞その人になることはできない。親鸞はあくまでも親鸞であって、他の何者でもない。しかし親鸞その人になることはできないとしても、本願との関係で自分を救われる唯一の正機として、したがって罪悪深重なる者として如来の前にただ一人で立つことはできよう。そのときその者は親鸞に倣って、親鸞のように他者との代替不可能性を決定的に表わす固有名詞で—親鸞におけるただ一人である者としての単独者の理解は、「私」という人称代名詞ではなく、固有名詞で表わされているだけ、それだけ徹底して理解されているとみることができる—自己を表わして、「某々一人がためなりけり」と言うことができよう。そこに宗教的実存の本領がある。だから宗教的に実存しつつ如来の前に立つ者は、すべて唯一者として立つのであり、したがって仏の本願をわが身一身に受け止めて、救われるのはこの自分であり、本願の存在理由もこの自分のためにあると言うことができる。しかしながら、すべての者が唯一者であるという場合、唯一者はもはや万人中のただこの一人という意味での一人ではなく、万人の一人一人という意味での一人になる。だが唯一者は本来万人中のただこの一人、万人中の唯一者にこそふさわしい名称であるから、唯一者が万人の一人一人という意味での一人になるときには、唯一者はその固有の意味を失って「各人」に吸収され、各人にその意味を転位してしまうことになる。唯一者は各人と別の意味ではない。したがってこの場合、「一人」というのは、万人中の唯一者ではなく、各人一人一人という意味での一人になる。このように見てくると、親鸞の言う「一人」の中には、万人中の唯一者という意味での一人と、各人一人一人という意味での一人との二重の意味が含まれていると解してよいであろう。キルケゴール的表現を用いれば、この二重の意味こそ単独

者の「弁証法」であり、単独者の「思想」である。しかし、前者の意味と後者の意味とのいずれに力点が置かれているかということに関しては、どちらであるとも言うことはできない。キルケゴールは宗教的に後者の意味に力点を置くが―彼の場合、万人中の唯一者としての単独者は、いわゆる美的領域でのそれであり、各人としての単独者は宗教的領域でのそれである―、親鸞においては、単独者の二重性が宗教の場に立ってのそれである限り、この二重性は等根源的に主張されているとみてよいであろう（同一の場に立っての二重性である限り、単独者の弁証法ということは、親鸞において、より適切に使用される表現である）。だから単独者の二重の意味といっても、「万人中の唯一者」と「各人」というように概念は同じであるが、特に前者の概念は親鸞の場合、キルケゴールと違って、それを用いる場およびその意味内容は異なっているのである。

ところで、親鸞が如来の前に罪悪深重なる者として立つ場合、彼はただに自分の罪だけではなく、同時にすべての人間の罪を意識するようになる。なぜなら、彼はすべての人間が罪人として如来の前に立つであろうことをみずからの罪意識を通して知っているからである。すなわち、彼は自己自身を罪人として自覚することの中にすべての人間の罪を感知する。キルケゴールにおいて、みずからの罪を自覚しつつ神への信仰的関係において神の前に一人立つ単独者は、自己の罪意識において同時に全人類の罪を意識する。自己自身を罪人とする自覚の中に全人類の罪を感知する。親鸞においても、自己の罪悪深重なることを自覚しつつ信心において如来の前に一人で立つ単独者親鸞は、自己の罪悪深重なることの自覚の中に一切衆生の罪悪性を感知する。だがキルケゴールの場合、全人類が果たして救われるかどうかについては何も言うことはできないし、それについては何も知ることはないと言う。信仰はあくまでも単独者にかかわる問題であるから。しかし親鸞は一歩進んで、自己自身を通して一切衆生の罪悪性を

感知するが故に、それ故にこそ彼は何人（なんぴと）といえども救われない者はいないということを、自分一人が救われることを通して覚知する。一切衆生の救済にかかわる本願は、信の会得においては「親鸞一人がためなりけり」でなければならない―「親鸞一人」と言いきるところに自己の罪悪深重なることを自覚している親鸞における深い信心の領解がある―。その罪悪深重なる親鸞一人が救われることの自覚において、だからこそ出離の縁なき衆生は誰人として本願の救いにもれる者はいないということを親鸞は覚知する。ここに彼は、仏の本願が一切衆生を救うものであるということを、自己自身の救われることを通して身証する。自分一人を措いて本願の真実を身証する者はいない。したがって、「親鸞一人がためなりけり」の中には、救われるのは親鸞だけであって、他の者は救われないということではなく、一切衆生がことごとく救われるということが、すなわち、各人それぞれが本願の救いの正機となることができるということが、同時にまたそのことへの覚醒が含まれている。この点に注目することが肝要であり、決して親鸞一人だけが救われるということではない。救いの対象は一切衆生なのである。そのことが自分一人が救われることを通して身証されている。それ故唯円（『歎異抄』の作者）は先の親鸞の言葉を解釈して次のように言う。「さればかたじけなく、わが御身にひきかけて、われらが身の罪悪のふかきほどをもしらず、如来の御恩のたかきことをもしらずしてまよへるを、おもひしらせんがためにてさふらひけり」[5]。もし各人が自己の罪悪深重なることを自覚し、そしてその罪悪深重なる者を救いとってくださる如来の御恩の高きことを知るならば、誰でも仏の本願の救いの正機として唯一者となることができる、それを知りなさいと言うのである。そのことを親鸞は自身を引き合いに出して言っているのである。そうすれば、すでに述べたように、親鸞の言う「一人」の中には、万人中のただこの一人、唯一者という意味と、この唯一者が各人に転位して各人という意味との二重の意味が同時に含まれてい

るとみてよい。単独者は万人中の唯一者であると同時に各人を意味する。

上述した所で、救う、救われるという言葉がその意味を明確にしないまま仏の本願との関係で対のようにひんぱんに用いられているが、一体救うとはどういうことをいうのか、救われるとはどういうことをいうのか、つまり救いの問題をここで明確にすることが必要であると思うし、ここで論ずるのが適切な場であると思う。人間は救われる者であるが、その人間は罪悪深重なる者としてとらえられている。救いの問題は人間の罪悪性、出離の縁なき衆生と深く結びついている。その点を明らかにするために改めて信心について考えてみることにする。

親鸞における信心はすでに述べたように他力廻向の信心であるが、親鸞の、したがって他力の信心は二種深信であると言ってよいであろう。

二種深信とは、一つは、機の深信であり、他方は、法の深信であり、前者は、救われがたい自己の罪悪性の故に出離の縁なしと深く信ずることであり、後者は、如来の本願力に乗じて救われることを深く信ずることである。中国唐代の浄土教大成者善導（六一三―六八一）は『観無量寿経』において示された浄土往生の正因としての三心（至誠心、深心、廻向発願心）の一つである「深心」を釈して、言う。「深心と言ふは、即ちこれ深信の心なり。また二種あり。一つには決定して深く、自身は現にこれ罪悪生死の凡夫、曠劫よりこのかた常に没し常に流転して、出離の縁あることなしと信ず（機の深信）。二つには決定して深く、かの阿弥陀仏の四十八願は衆生を摂受して疑ひなく慮りなく、かの願力に乗じて定んで往生を得と信ず[6]（法の深信）」。この表現は明らかに矛盾している。一方は救われないと信ずることであり、他方は救われると信ずることであるからである。しかし、この二種深信はもともと一深心（一信心）を展開したそれの二つの相であるから―機の深信と法の深信は一信心の具する二種の深信として、

二種一具と言われている―、一信心そのものにおいて両者は絶対矛盾のまま、しかも自己同一的なものとしてとらえられているのである。なるほど、われわれが一信心の展開された相としての機の深信と法の深信のみに着目すれば、両者は絶対に相容れることができず、そこに自己同一性が成立するということは考えられないのであるが、しかし、両者がそれに基づいて展開された一信心そのものに着目すれば、その一信心において両者は一なるものとして自己同一的に存している。それ故、この一信心において絶対矛盾の自己同一が成立するのである。絶対救われざる者を必ず救うという世界を開くのが如来の本願力である故に、信心とはまさに絶対救われない者が必ず如来の本願力によって救われることを信ずることである。如来の本願力によって定んで往生を得ると信ずる者は、逆に自己の罪悪性を深く自覚している者であり、言わば自己が出離の縁あることのない救われがたい罪人であることを自覚する者である。それ故、如来の本願力を信ずることと、われ罪人なりとの自覚は、互いに相結合する二にして一なることとして信心者において矛盾的統一をなしているのである。大悲の摂取を信ずることは、同時に罪悪深重なる自己を自覚することである。如来廻向のこの信心によって罪人たる出離の縁なき者は、それにもかかわらず、浄土往生という永遠の浄福を得ることができるということになる。

以上によって明らかなごとく、救いの主体、すなわち救う主体は如来（の本願力）であり、救われる者、すなわち救いの対象は人間であるということが再確認されたことになる。何故人間はみずからの力で自己を救うことができないのか、それは上述のごとく罪悪深重な出離の縁なき凡夫であるからである。自分では自己を救うことができない、それほどに自己の罪悪性が自覚されているからである。そのことは三願転入において示されていることである。しかもこの罪悪深重な、みずからの力で自己を救うことができない人間をいつくしみあわれんで救いとってく

だされるのが如来の本願力なのである。仏が救うとはどういうことかということは、仏が人間に対して救いの手を差し伸べて浄土往生を可能にするということである。それが可能なのは、如来の本願力によっておのずからしからしめられて、人間の汚濁の心の中に生ずる、真実の一心である信心によるのである。この信心によって出離の縁なき人間は浄土往生という永遠の浄福を得ることが決定的なものになる。つまり、この信心によってのみ人間はこの世において不退転の正定聚の位に定まるのである。そこに救われる人間にとっての救いがある。救われるのは人間、しかも出離の縁なき罪悪深重な人間であり、この人間が救われるということは、人間が正定聚として浄土往生という永遠の浄福をみずからのうちに確信することであり、それが如来の本願力によって、すなわち他力の信心によって可能になるのである。人間が救われるということはこのことを言うのである。そうでなければ人間は永劫にわたってみずからの罪悪性に苦しまなければならず、その苦しみから抜け出て救い出されることはないであろう。罪悪深重な人間が救われるのはまさに信心によってのみであるということになる。なるほど、それでも人間の罪性がなくなることはなく、人間が罪人であることは変わりはないが―人間は自己の罪性を除去することはできない―、しかしそうであるよりほかない自己を悲しみながらも、この悲しみも如来の大慈悲に抱かれて生きる信心歓喜のうちに溶け込み包まれて、罪人たる人間は安らかな心で往生・成仏することができるようになるのである。繰り返して言うが、そこに罪人たる人間の救いがある。親鸞は往生の意味をたんに死後とのみしないで、如来によって往生が約束づけられているときにも往生という。生きているときから往生が始まるということである。そこに親鸞の画期的な往生観がある。またそこに現世において人間が救われると確信する人間の心の癒しがある。なお親鸞にとって往生とは仏になることを意味するが、もちろん、すでに述べたように、罪悪深重な人間はこの世において仏になる

ことはできないが、しかし信心によって成仏するという未来の証はすでに現在において得られ決定している。現在において成仏は始まっているのである。

なおここで浄土について一言しておくと、浄土とは、さとりの世界、涅槃の世界、真実の世界といわれるが、そんな清浄な世界はありえない、そんな世界は客観的には証明されないと思っている人にとっては、浄土往生ということは問題にならず、ナンセンスなことであり、阿弥陀仏の本願力ということもたんに神話であるとして否定されるであろう。しかし考えようによっては、客観的に不確実な証明できない、汚れなき、清らかな、さとりの国の浄土だからこそ、信心によってそれを信ずることもありうるのであり、したがって、衆生を救済する弥陀の本願力を信ずることもできるのである(信ずるということは人間の分別知を超えたことがらである)。逆に言えば、それほどに出離の縁なき罪に汚れた自己が、更に言えば穢土が自覚されているということである。要は、信ずるか信じないかである。親鸞においてはこの浄土往生が真剣に求められたのである。

さて、論を元に戻して、如来の前にただ一人で立つ親鸞について、まだ論じていない重要な点を述べることにする。すでに述べたように、親鸞は自己の罪悪深重なることを自覚しつつ信心において如来の前に一人で立つ。しかしそのことは親鸞においては、キルケゴールと違って、他者から孤立して如来の前にただ一人で立つということを意味するのではない。如来とのみかかわるということを意味するのではない。信心は他力廻向の真実心であり、如来の前では誰でも平等であり、法然の信心であろうと、親鸞の信心であろうと、更には在家の信心であろうと、その信心には何らの相違はなく、したがってそこに仲間意識、すなわち同朋同行主義の思想が現われるのであるが、こうして親鸞は信心・念仏を同じくする人々と共にあり、共に結ばれつつ如来の前に一人で立つのである。如来の

前に一人で立つということは、同朋同行の者との関係を断ち切って如来とのみ関係するということではなく、信心において横の関係において同朋同行者と結ばれ、彼らと共にありつつ、縦の関係において如来の前にただ一人で立つということである。親鸞における信心の交わりは水平的、垂直的という二重の重層的交わりを意味する。親鸞における単独者には同朋同行主義の思想が顕著に見られるが、その点、キルケゴールの孤立せる自己閉鎖的な単独者に比べて、親鸞における単独者は、自己開放的な、したがって他者と共に喜び悲しむ、人間的な心の広さ豊かさを持った単独者といえよう。また同朋同行主義の思想から察せられるように、親鸞からは「われわれ」の思想を読みとることができるが、キルケゴールにはそれが欠けている。互いに心が結ばれ合う者同士においてはじめて真に「われわれ」ということができるのであり―仏の本願を中心として結ばれた「われわれ」―、そこに単独者における人間関係の積極的現実的在り方が示されている。親鸞における単独者は、如来廻向の信心において、それを中間規定として他者と積極的に信心の交わりを結ぶ単独者である。

このように他者と信心の交わりを結びつつ親鸞は如来の前に一人で立つのであるが、その如来の前に一人立つ単独者とは一体いかなる意味の単独者であるのか。親鸞における単独者そのものの本質的特性が最後に明らかにされなければならない。すでに論じてきた所から推察されるように、親鸞における単独者の特徴は信心において自己自身を如来の本願力に任せきって―そこでは人間の自力的な主体的意志の面は否定されている―、他力の立場に徹して、そこに立つ単独者ということができる。したがってその単独者においては、キルケゴール的意味での人間の意志的自力的な主体性は否定されているのであるが、しかし単独者はその否定によって、すなわち「わがみをたのみ、わがこゝろをたのむ」[7]我執性を撥無することによって、かえって如来の本願力（他力）によって絶対的に肯定され、

裏打ちされたところの本来な自在な主体として確立される。それは自己肯定的自力的な「有」の立場に立つ主体ではなく、自己否定的な「無」の立場に立ち、そこに成り立ち開けてくる、我執を去った真の宗教的実存としての主体、否定を媒介としてかえって肯定的に生かされる主体—我執を去った我、すなわち無我において仏教的な真の主体（性）は成り立つ—、親鸞的に言えば、如来の本願力によってあらしめられてある主体、みずからがなしながら、それがそのままなさしめられてなすという自然法爾的行に徹した主体、と言うことができよう。そこに「親鸞一人」がある。親鸞の場合、三願転入において見たごとく、仏願にかかわる自己に関心しつつみずからの足場に立って、それこそ自力の立場に立って実存的・主体的に自己自身を追究していったが、その果てに自己に敗れて自力的な主体的実存の立場は挫折をきたした。そこで彼が行き着いた所は他力の世界であり、遂に彼は如来の本願力によって生かされる実存を本来の宗教的実存として覚知するに至った。こうして彼は如来の本願力に身を任せきって、同朋と共にありつつ信心・念仏の生活に生き抜いたのである。如来の前に一人で立つ単独者親鸞とはかくのごとき単独者を言うのである。

おわりに

本稿は『歎異抄』に出てくる、すでに引用した親鸞の有名な言葉を手がかりとして、親鸞における救いの問題について論じたのであるが、親鸞における救いの問題は浄土往生という点に要約される。その浄土往生は他力の信心によってのみ可能であり、仏の前に、仏との関係で生ずる罪悪深重なる者として、みずからが罪悪深重な身であるにもかかわらず救われてゆくということ、否、罪悪深重な身であるからこそ救われるというところに親鸞における

救いの問題の特徴がある。出離の縁なき衆生をいつくしみ悲しみあわれんで救いとって、浄土往生という永遠の浄福を可能にするところに弥陀の本願がある。

このようにして親鸞の至り着いたところは他力信の世界であるが、親鸞において他力が真に問題になるのは、三願転入において見たごとく、機の側において、自己の力を尽くし、その果てに自己に敗れ、自己に絶望し、救われがたき自己の煩悩熾盛な罪悪性を自覚すること、すなわち内在性と断絶した実存においてであるということである。決して日常的な安易な立場で他力が問題にされているのではない。もし自己のはからいをもってする意志的行為ないし態度を主体性と呼ぶならば、人が主体としての自己を喪失し、見失って、言わば「ひと」(das Man) の立場に立って、すべてを他人まかせにして行為し判断するということは、なるほど日常的には、彼が他人によって律せられている限り、他力の人と呼べないことはない。しかし、親鸞において他力は決してそのような意味で言われているのではなく、むしろ主体性の立場が打破られるところにはじめて問題にされているのである。だから他力に生きる人は決して主体としての自己を喪失し、見失って、日常的な「ひと」の状態にいる人ではなく、かえってそのような主体としての自己を深く見つめ、自己の力を尽くして主体的自己に生き抜いた人であると言えよう。そしてその果てに主体としての自己に敗れた人であり、主体としての自己の限界を自覚した人である。その自覚によって、しかしながら、主体性の立場は無意味なものとして廃棄されるのではなく、かえって逆に一定の限界内で肯定されることになる。他力の立場は決して自力の立場なしに最初から問題になり注目されるのではなく、自力を通してのみ真に注目され問題にされるようになるということである。

注

（1）唯円『歎異抄』、『定本親鸞聖人全集』（以下『定本』と略す）第四巻、第二刷、法藏館、昭和五一年、三七頁。

（2）親鸞『教行信証』「信巻」、『日本思想大系11　親鸞』（以下『教行信証』と略す）、岩波書店、一九七一年、一〇八頁。

（3）『末燈鈔』第三通、『定本』第三巻、第四刷、昭和五四年、六九頁。

（4）大原性實『教行信證概説』第三刷、平楽寺書店、一九七〇年、八七―八八頁参照。

（5）『歎異抄』、『定本』第四巻、三八頁。

（6）善導『観無量寿経義疏』「散善義」、『教行信証』「信巻」、七六頁。

（7）『一念多念文意』、『定本』第三巻、一四二頁。

『天地始之事』にみる潜伏キリシタンの救済観

宮崎賢太郎

〈論文要旨〉　長崎、外海、五島地方のキリシタンに伝わる秘書として『天地始之事』という一書がある。本書は日本人の手になるキリシタン書として、キリシタン時代におけるファビアンの『妙貞問答』に比すべきものであり、潜伏時代の信徒のキリシタン理解を示す最良の史料である。キリシタンの思想史的展開あるいは日本人のキリスト教受容の問題解明に大きな手がかりを与えるものである。本稿は本書の解題を試み、その成立過程を明らかにし、筆者がそこで伝えようとしたメッセージが何であったのかを解き明かす。本書は一般的にはキリシタン教義書として位置づけられるものであるが、全章にわたって寛大なる神の姿と、死後における救済を切に求めた潜伏キリシタンたちの心情が直截的に吐露されており、迫害下において神を否定し続けねば生きていくことのできなかった人々の「赦しの神」「救いの神」を希求する信仰告白の書である。

〈キーワード〉　天地始之事、潜伏キリシタン、救済、寛容、土着と変容

一　『天地始之事』の解題

長崎県下の長崎地方、外海地方、および外海の黒崎・出津などから一七八七年に移住していった人々が居着いた五島地方の潜伏キリシタンの間に『天地始之事』という一本が伝承されている（以下『天地』と略記する）。一人の指導者も持たず、二百数十年間にわたる江戸幕府の弾圧下において、キリシタンの信仰を継承してきた彼らの心の支えは何であったろうか。

外海、五島地方は地味が貧しく、これといった産業もなく、人々は助け合って生きてゆかねばならなかった。物質的な貧しさに、精神的な迫害が加わった。最も辛かったのは、幕府の寺請制度によって、表向きは仏教徒としてしか生きて行くことができず、毎年正月には絵踏をおこなわなければならなかったことであろう。神を否定することによって神に見離され、死後の救いまで失うことが最大の恐怖であったことは想像に難くない。それゆえ、『天地』のなかに、彼らはいかなる罪も許してくれる寛大な神のイメージを求め、楽天的ともいえるような救済への信頼を示している。神にまで見離されては、現世においても来世においても救いはなかったのである。

「天地始之事」とは旧約聖書の「創世記」を意味するが、全体は天地創造、天使と人間の堕落、キリストの生涯、聖母マリアの事、世界の終末など新、旧約聖書に題材を取ったものと、キリスト教に関係のない、彼ら自身の手によって付加された部分よりなる。その成立過程を明らかにするのは困難であるが、この地方に活躍した宣教師、伝道師たちによって伝えられた新、旧約聖書物語およびロザリオの一五玄義がもとになっている。そのベースの上に、指導者を持たぬ彼らは記憶をたどりつつ、自由な想像力を駆使し、民間に流布していた伝承・物語を換骨奪胎して挿入し創作したのである。

江戸幕府の長い禁教の時代を通して、次第に薄れてゆく正統な教義を保持し、行事やオラショ（祈り）の意味を伝えてゆく文書の存在は不可欠であった。しかしながら、一七世紀の迫害が厳しかった時代には、発見されやすい文書の形で伝えてゆくことは危険であり、語りべのような人たちが口伝で伝えてきた。正当な教義が曖昧となり、忘却されかけてきた頃、彼ら自身の思想、すなわち神の寛大さ、来世における救いの希望をより明確に示した一書が編まれた。それがこの『天地』であったといってよいであろう。

キリシタンの潜伏時代は、一六四〇年（寛永一七）のキリシタン宗門奉行の任命の年、あるいは一六四四年の日本における最後の司祭、すなわち信徒の指導者であった小西マンショが殉教した年をもって始まると考えてよい。鎖国体制が完成し、外国人宣教師との連絡は完全に断たれたにもかかわらず、江戸幕府の迫害・監視下においてキリシタンの信仰は継承され続けた。潜伏時代における教義、祈禱文、洗礼・葬儀等々の儀礼の伝承など、彼らの信仰生活にかんする残された記録は多くない。

この伝承を支えた組織は、潜伏時代に入る以前に宣教師たちの指導によって組織されていた一般信徒によるコンフラリア（Confraria）、すなわち日本の民衆の間に広く見られる「講」のような信心会であった。幕末から明治初期にかけて潜伏キリシタンが復活した地域において、帳方（ちょうかた）―水方（みずかた）―取次役（とりつぎやく）といった宗団組織が必ず存在したこともこのことを物語るものであり、この組織は現在のカクレキリシタンの間にも継承されている。

このような事情によって、ひとりの指導者もいない潜伏時代にどの程度教義や儀礼が伝承されえたのか、また寺請制度によって仏教が強要された結果、キリスト教と日本の諸宗教がどの程度混淆していったのかについて、それを明らかにする資料に欠けている。わずかに一七九〇年（寛政二）の浦上（うらかみ）一番崩れの際、長崎奉行によって没収されたいわゆる「寛政没収教書」[1]や、幕末の浦上三番、四番崩れに関する調書[2]、およびプチジャン司教が復活キリシタンから聴取した記録[3]などが残されている。

キリシタン時代から潜伏時代を通じ、もっとも重要な教義書として、『ドチリイナ・キリシタン』、『こんちりさんのりやく』、祈禱書としては『おらしよの翻訳』が挙げられるが、これらについてはかなり正確な写本が明治初期まで伝わっている。しかし、いずれもキリシタン時代に欧人宣教師によってもたらされた、いわば与えられたもので

ある。これとはまったく性格を異にする、潜伏時代の日本人信徒の手によって創作された、潜伏キリシタン自身のキリスト教理解を示すきわめて興味深い文書が『天地』である。キリシタン時代における日本人のキリシタン理解を示す最良の史料がハビアンの『妙貞問答』および『破提宇須』とするならば、潜伏時代におけるそれは『天地』であり、キリシタンの思想史的展開、あるいはキリシタン信仰の土着と変容等のテーマにかんして興味を抱く者にとって、『天地』は必見の文献となっている。

最初に長崎の浦上地方で『天地』を発見したプチジャン司教は、「その本自体は、最初に考えた程貴重であるとは思えません。かなりの伝説がたくみに織り交ぜてあるからです。とは申しましても、この本の根底となるものはキリスト教的なものです。[4]」と否定的な評価を与えている。最初の『天地』の研究者であり紹介者である田北耕也は、本書を信仰にもとづく来世への明るい希望を、隠れて生き続けたキリシタンたちが、どのように保存し伝承していたかを、土民的な言葉で語るものであると評価しているが、[5]その希望がどのようなメッセージで表現されているのかについては言及していない。

片岡弥吉は「『天地始之事』は、このような外的、内的条件（私注　幕府のキリシタン弾圧による潜伏）の異常さの中で、聖書物語の原形に、多くの異質的要素が混成され、土俗信仰的変容を来したものである。しかし、それをよい意味の風土化と見るのは妥当でなく、のべたような、政治、経済、宗教などの異常な環境条件が、いかに人間の思想や信仰まで異常化させるかということの事例として大切な意味を持つのではあるまいか。[6]」という。片岡の正統な教義のみが正常であり、民衆的な変容の姿は異常とみる見方はあまりにもドグマティックな偏狭な評価であり、そのなかに示された寛大な神に対する、彼らのせつなる救いの希求のメッセージを読みとらずして、本書の意

義を明らかにすることはできないであろう。

『天地』の意義について最も適切な理解を示したのは紙谷威広で、その著書『キリシタンの神話的世界』のなかで、「天地始之事の中心的なメッセージは、キリストの生涯による人間の救済なのであり、（中略）神のこの一生は苦難の末、死んでパライソに行き、地上の人間の世界と天国を結びつけることにあったように思われる。」[7]と述べ、「死後の世界での救済、つまり後世の助かりこそ、聖母マリアとキリストの生涯によってもたらされたものであって、キリシタンの希望だったのである。」[8]と結論づけている。この書は『天地』全体にわたって民俗学的観点から氏の解釈が試みられたものであるので、本稿においては、『天地』の中心的なメッセージ、すなわち寛大なる神の希求と死後の助かりへの望みというポイントに絞って、『天地』の思想史的意義を明らかにしてゆきたいと思う。

二　『天地始之事』成立の経緯

『天地』はいつの時代に、どの地域で、誰によって創作されたものであろうか。『天地』が最初に発見されたのは一八六五年四月一八日である。プチジャン司教は浦上の水方（みずかた）ドミンゴ岩永又市と一本木（いっぽんぎ）で会ったときに一書を入手した。現在その写本は所在不明となっている。カクレキリシタン研究の先駆者として著名な田北耕也は九本の写本を挙げているが、その内、六本は外海地方、三本は五島地方で発見したものである。書写年が明記されている最も古いものは、文政十年（一八二七）であるが、ほとんどは明治、大正年間のものである。[9]今日まで原本と思われるものは発見されていない。

『天地』の創作年代の推測のためには、一体どのような目的で編纂され、またどの程度正しいキリスト教の教えを

保持しているのか、逆にどの程度変容をきたしているのかを明らかにすることが必要な作業である。ここでは細かな分析の暇はないので、結論的に述べるならば、宣教師・伝道師という指導者を失って長年月がたち、その間、帳方を中心に教義、祈禱文を伝承してきたが、口伝ゆえ当然のことながら忘失、記憶違いが生じ、とりわけ意味の理解の希薄化は、誰に確認するすべもなかった彼らにとって、何にもまして深刻な問題であった。『天地』の創作の目的は、希薄化しつつある伝承が完全に失われる前に、なんとかしてその時点における最大の努力を傾注し、キリシタン時代より受け継いできた教えを書き留めることにあったといえよう。しかしながら、すでに失われてしまったものも多く、その部分に関してはなんとかあやふやな記憶をつなぎあわせたり、まったく日本的な発想による彼ら自身の解釈を織り交ぜて創作するほかなかったのである。(10)

また『天地』の創作を直接的に促す契機となったのは、一七九七年の外海の潜伏キリシタンの五島移住ではなかったかと推測する。外海と五島の福江島は五島灘をはさんで約六〇キロメートル程隔たっているが、移住者たちにとっては二度と故郷の土地を踏むことはないとの覚悟のもとに、信仰を守るためにあえて辺鄙な五島のなかでもさらに辺鄙な、役人の監視の目が届きにくい痩せた不便な土地を開墾して居着いたのである。五島は一時キリシタンの布教がなされたとはいえ、早い時期に棄教しており、土着の「地下者（じげもん）」は新参のキリシタン「居付者（いつきもん）」に対して差別を行なった。移住した外海の潜伏キリシタンたちにとって唯一の慰めは、キリシタンとしての信仰生活を多少なりとも安全な形で営むことができるということであったろう。僻地に孤立し、母郷との連絡もままならない彼らがキリシタンの信仰生活を維持してゆくために、能うかぎり正しいキリシタンの教えや祈りの文句を書き記したものを持って行きたいと強く望んだことは想像にかたくない。『天地』が長崎県北の平戸、生月（いきつき）地方からは発見され

ておらず、県南の長崎・外海・五島地方にしか存在しないこともこの間の事情を物語るものであろう。

『天地』の変容度は、長崎・外海が三世代以上にわたって宣教師の直接の指導を受けてきた地域であることを考慮に入れるならば、かなりの年月を経た時期の創作であることがうかがえる。潜伏時代に入って半世紀ほどでこのような変容をきたすとは思われないので、一七世紀にさかのぼることは考えられない。またすくなくも文政十年（一八二七）以前のものであることは確かであるので、潜伏時代に入ってから百五十年弱を経過した五島移住の時期、すなわち一八世紀末と考えるのが妥当ではなかろうか。(11)

次に誰の手によるものかという問題であるが、五島移住後の作品であるとは考えられないので、外海か浦上の潜伏キリシタンということになる。『天地』はキリシタンの知識は無論のこと、かなり仏教的な素養、一般的な教養も身につけた知識人でなければものせないものである。さすれば教養豊かな武士、僧侶、儒学者、国学者等の学者が考えられるが、この時期にそれに相当するようなキリシタンは歴史上存在しない。次に考えられるのは、浦上の潜伏キリシタンの指導者たる帳方、および何人かの協力者であるが、彼らにはたしてこれだけのものがまとめられる教養があったかどうか疑問なしとしない。作者に関しては再考の余地がある。これまで述べてきたことを総合すれば、『天地』は浦上の潜伏キリシタンの指導者たる帳方を中心に、外海の信徒の五島移住を契機として、一八世紀末にまとめあげられた、唯一の潜伏キリシタン自身の手になるキリシタン教義書といえよう。

三　『天地始之事』にみる寛大な神の姿と救いの希求

『天地』は、タイトルを有する一四の章に、最終尾にタイトルを欠く一章が付され、全体として一五章からなって

いる。『天地』を通読するとき、旧約聖書に見られる厳しい父なる神の姿はみられず、きわめて寛容な本来のキリスト教からは思いもよらぬほどの優しい、好々爺ともいってよいほどのデウス像が示されている。彼らはいかに強い信仰を有しても、毎年正月には踏絵を踏み、神を否定せざるをえない存在であった。絵踏のあといくらコンチリサン（悔い改め）のオラショ[12]を唱えようと、また来年の同じ季節になれば踏絵に足をかけねばならなかった。心からの後悔をすればするほど、神を否定し続けねばならない深い絶望感におそわれたことであろう。厳しい裁きの神であるデウスに許しを乞い続けることは恥ずかしくもあり、恐ろしくもあったろう。

長崎・外海・五島地方の潜伏キリシタン、そして現在のこの地域のカクレキリシタンの信仰対象はマリア観音が主体であり、デウス観音やキリスト観音がほとんど見られないのは、恐ろしい父なる神ではなく、無限に優しく、いかなる罪を犯そうとも許して包み込み、父にとりなしをしてくれる、母なる神に救いを求めるしかなかった彼らの信仰の姿を示すものである。『天地』のなかには長崎・外海・五島の潜伏キリシタンたちがいかに寛大な許しの神の姿を求め、弾圧に屈して神を否定し続けても、最後には優しく救いの手をさしのべてくれる「救いの神」のイメージを求めたかが読みとれる。以下に『天地』の中にあらわれた、神の寛大さと救いの業を示す部分を抜き出し、潜伏キリシタンたちがいかに神の許しと救いを希求したかをみてゆこう。

本文引用中[13]、下線部は欧語であることを示し、（ ）内は筆者の補注である。なお本文は太字で示した。また地の文中における欧語は原則としてカタカナで表記した。

［A］　アダンとエワ、マサン（林檎）の木の実を食す

ジュスヘル（Lucifer 悪魔）が「数万のアンジョ（Anjo 天使）もわれを尊敬ある。よりてエワ・アダンも此ジュスヘルをおがみめされ」と、人祖アダン（Adam）とエワ（Eva）をもだまそうとする。いかにすべきか激しく論じているところに、デウス天下り、アダンとエワは手をあわせてデウスを拝み、過ちを後悔した。そのときのデウスの言葉に注目すべきである。

でうすのたまうは、「じゅすへるは拝むとも、まさん（Maçaõ 林檎）の木の実、かならずくう事なかれ。さて、ゑわ・あだん、子どもをつれてきたりなば、よく名をさつけ得させん」と、なさけもふかき御ことばに、みな一同にかへりけり。

「ジュスヘルは拝むとも」すなわち「悪魔は拝んでも」という言葉は、本来のキリスト教においては、いかなることがあっても認められないものである。この一句からだけでも、『天地』が潜伏時代初期の産物ではないと推測することが可能であろう。『天地』の作者が「仏を拝むとも（ここでは悪魔は仏とおきかえることができよう）」と言った心を察するに、何としてもデウスには「仏を拝むとも」と言ってもらわねば、潜伏キリシタンたちは救われないのである。「仏を拝んではいけない」といわれた途端、表向き仏教徒として生きることを強いられた彼らは、死か、救いを失うかどちらかの二者択一を迫られることになる。潜伏時代にあって、生きながらえながら信仰を全うするには、なんとしてでも「ジュスヘル（仏）は拝むとも」許してもらわねばならなかったのである。しかし、何をしても許されるのではなく、「マサンの木の実、かならずくう事なかれ」と、現世におけるタブー[14]が課されることとなる。

また「子どもをつれてきたりなば、よく名をさつけ得させん」との言葉は、お授け（洗礼）によって、「アニマの

名」すなわち洗礼名を与えようというものである。洗礼[15]とは水によっていっさいの罪が洗い清められ、神の子として認められるという儀礼であるから、アダンとエワの子孫たちも洗礼の儀式を通して救いにいたる道がデウスによって開かれるということである。このデウスの「なさけもふかき御ことば」がなければ、潜伏キリシタンたちは心安らかに生きてゆくことはできなかったであろう。

しかし、エワもアダンもジュスヘルの甘言にのり、禁断の木の実を食べ、デウスの掟に背いてしまい、「たちまちに天の快楽（けらく）を失い、其ざますぐにひかかわり」「天にさけび地にふして、血のなみだをながし、千悔すれども」そのかいはなかった。アダンとエワはデウスに「我いま一ど、何とぞバライソの快楽を、うけさせたまわれかし」と願った。

さもあらば四百余年の後悔すべし。其節はらいそ（Paraiso 天国）に、めしくわゆるなり。又ゑわは中天の犬となれと、蹴さげられ、行衛もしれずなりにける。えわの子どもは、これよりしたの下界にすみ、畜生を食し、月星を拝み、後悔をして、まいるべし。一度は天の道をしらすべし。

四百余年の後悔とは長く、厳しいものであるが、いつかは天国に召され、エワの子孫たちも下界（この世）で後悔することによって、天国への道を示される希望が与えられる。

デウスの寛大さは悪の親玉ジュスヘルにまでおよぶ。ジュスヘルも「わが悪心ゆへに此ざまに相成、行先とてもおそろしく、何とぞバライソの快楽を、うけさせたまえ」と願う。

「悪性なる汝、天にわ、かつてかなわぬ、下界は、ゑわの子ども後悔ゆけば、これ又かなわぬ。よつて、雷の神となれ。」と、十相の位をゑ、中天をぞゆるされける。

とある。なにはともあれ、雷神となり、十相の位まで寛大に与えられたのである。潜伏キリシタンたちはデウスに対して、悪魔までも寛大に許す神の姿を望んだのであろうか。

［B］帝王ぱっぱ丸じへのお告げ（ノアの箱船）

地上にだんだん人が増え、互いに盗みあい、我欲にふけり、悪に傾いてきた。次第につのる悪事に対して、デウスは次のようなお告げを与えた。

でうすこれをわれみたまいて、ぱっぱ丸じ（Papa Martir 殉教したローマ法王）といふ帝王にお告げぞ有りけり。「此寺の獅子駒の目、あかいろになるときは津浪にて、世は滅亡」との御告をかふむる。

デウスはあわれみによって、地上にはびこる悪人を滅亡させる。忠実にデウスの教えに従った、パッパ丸じとその子ら七人は洪水を逃れ、波におぼれて死んだ数万の人々はベンボウという地獄におちる。ここでも神の言葉に疑問を抱かず、忠実に従った者たちだけが救われる結果となった。生き残った七人の子孫たちがまたふえたが、死後ことごとく地獄におちてしまった。デウスはまたこれを哀れみ、

「いかにあんじょ、あれをいかでか、たすけんや」。あんじょこたへて、「天帝御身を分けさせたまわずば、たすけべき道も有べし」といふ。さるによって、御子ひいりよ（Filho 御子）様とわけたもふ。

デウスが人間を救済する方法をアンジョ（天使）に尋ねるのも、デウスの人間味を示すものである。デウスはついに人間の救済のために、自分自身の身を分けた御子ヒイリヨ様（ゼズス）を地上に遣わす。この部分はキリスト教の教えを正しく伝えている。

［C］ びるぜん-丸やへのロソンの帝王の求婚

ロソン（Luzon ルソン）の国にさんぜん-ぜ十すという帝王がいた。その国に丸や（Maria マリヤ）という賤しいが美しい娘がおり、学問にこころざし、十二歳までに上達した。

われ（丸や）つらつら世の有様を、案ずるに、人間界にうまれてきて、後世のたすかりわ何とせんと、思いに暇わなかりし所に、「汝一生やもめにて、びるぜん（Virgem 処女）の行をなさば、すみやかにたすけゑさせん」と、ふしぎや、天より告げかふむり、はっと喜び、むすめ丸や、地にひれふして礼拝す。

丸やは四六時中「後世の助かり」を得るにはどうしたらよいかということばかり考えていたところ、天から、結婚せず処女を守り続けるならば、ただちに救おうというお告げがあった。そこにロソンの帝王より妃として求婚があったが、丸やは現世の宝には目もくれず、来世の助かりだけを求めてそれを断った。

王は賤（丸や）より位なくして、此世ばかれの栄華なり。わづか此世はかりの宿、来世のたすかり肝要也。

丸やは王に奇跡を見せようと天に祈念すると、天より食事が与えられた。さらに天に祈念すると、六月の暑中であったにもかかわらず、雪が降りだし、数尺積もった。王たちが凍えているあいだに、丸やは天の花車に乗り昇天した。雪が止み、丸やが昇天したのを知った王は、思い焦がれて死んでしまう。天上で丸やが天帝にこの話を語ると、

天帝大きに悦たまいて、「さてさてよくもきたり、いで位を得させん」と雪のさんた-丸や（Santa-Maria）と名づけたまい、すぐに天くだらせたまいて、もとの宿所に帰りたもふ。

一見して竹取物語を連想させるが、それについては触れない。注目すべきは、「後世の助かり」を願った丸やに対

して、デウスは「ビルゼンの行」を命じ、それを忠実に実行した丸やを天に招き、位を与え、雪のさんた-丸やと名付けて救済したことである。後世の救いを求め、神の命に忠実に従う者は救われるというメッセージが示されている。

［D］三人の帝王に指南の星を示す

神の子イエスの誕生のお告げを受けたツルコ（トルコ）の国の帝王メンテウ、メシコ（メキシコ）の国の帝王ガスパル、フランコ（フランス）の国の帝王バウトザルの三人は、目印の星を頼りにベレン（Belem ベトレヘム）にやってきて礼拝した。

御主のたもふは、「三人はいづかたよりまいられ候や」と御たづね、三人こたへて、「御主の証(しゆるし)の星を見かけければ、をぼゑず、こゝにまいりし」といふ。御主仰せけるは、たゞいま三人きたる道、悪人みち也。ゆへに今は消へはてし也。よって此方より、三つの道をこしらへ、かへすべし。」と仰ければ、はっとひれふし、待ちければ、間もなく天の釣橋三すぢにかゝり、此三人に三すぢの道を得て、おもふまゝわが国々ゑこそはかゑりけり。

人間の歩む道は悪人道というのであろうか。しかし、神を礼拝する者に対しては、その悪人道も神は消し去ってくれる。その後、正しい道が示され、思うがままの正しい道を歩むことができるようになる。キリシタンたちを迫害する人々は悪人道を歩み、神を礼拝する潜伏キリシタンたちには正しい道が示され、救いの道を歩むことができるという希望を示したものと解釈することができよう。

［E］　のちの麦作り

ベレンの国の帝王ヨロウテツ(Herodes　ヘロデ王)に追われた御主とさんた-丸やは、逃げ落ちる途中、出逢った大勢の麦作りに、後から追っ手がくるので、この麦の種をまいた頃に通ったといってくれるように頼んだ。しかし、彼らは、今播こうとしているのにおかしなことをいうものだととりあわなかった。その麦は、後日実らなかったという。

かくて此所も落ちゆきて、又、麦作りにゆきあいて、いぜんたのみしごとく、いふければ、「なるほど、さように申すべし」と、此麦作りは受けあいける。御主よろこびたもふ。此麦すぐにみのれかしと思召てぞ、落ちたもふ。

追っ手が来て二人のことを尋ねられたとき、のちの麦作りは「此麦つくる時分にとふりしなり」と答えて麦を見れば、麦は不思議や、すでに色づいて稔っていた。これを見て追っ手の者たちはあきらめて引き返した。のちの麦作りは、不可解なことであっても、神を信頼してすべてを従順に引き受けた。後段で、のちの麦作りは天に昇り、パライソに召し加えられることになる。いかなることであれ、神を信頼して従うものは救われるというメッセージである。

［F］　悪人の後世の助け

追っ手を逃れた御主は、バウチスモフ(Bautismo　洗礼)の大川でイエスに洗礼を授けるために七ヶ月前に生まれたサン-ジワン(San João　聖ヨハネ)にであい、水を授けられる。そして、御主は悪人の救いのために、救いの水

を分かつ。

悪人の後世のたすけのため、此水割れよかしと、思召まゝに、四万余すぢにわかれ、其川裾の水授かりしもの、みなばらいその快楽（けらく）を受け奉るという事、うたがいなし。

神は悪人とて見放すことなく、救いの手をさしのべ、洗礼を授かるものには天の快楽を約束した。悪人とて洗礼を授かれば救われるという教えは、潜伏キリシタンにとって重要である。いかに普段は仏を拝まされ、神々を祀らされ、踏絵を踏まされて神を裏切っているとしても、洗礼だけは受けている潜伏キリシタンたちは、なんとしても「水授かりしもの、みなバライソの快楽を受け奉るという事うたがいなし」という寛大な許しの言葉がなければ、厳しい弾圧に耐えてゆくことはできなかったであろう。

［G］がく十らへの説教

御主は一二歳まで学問に励み、さらに学ぶために、一切経などを読み学問に達したがくじゅうらん（学匠等）のもとにでかけた。そこで宗論をたたかわせ、かえって彼らを完膚無きまでに説き伏せてしまった。そして、逆にがくじゅうらんに対して説教を行った。

仏と拝むは、天の御主天帝、人間の後世のたすかりを、なさしめたもふ仏これ也。此のほとけ天地日月御つくり、はらいぞといふ極楽御つくり、人間万物、みな、ありとあらゆるもの、此ほとけ思召まゝに、つくらせたもふ也。

潜伏キリシタンたちは仏とはいっても、自分たちが拝む仏とは、仏教の奉ずる仏とは異なり、「人間の後世のたすか

りを、なさしめたもふ仏」であることを明言し、この仏を拝むことによって、後世の救いが得られることを願ったのである。

［H］ べれんの国の幼児虐殺

帝王ヨロウテツは御身を捜し出すことができず、ついに国中の七歳までの子ども四万四千四百四十四人を皆殺しにしてしまった。このことを伝え聞いた御身は、

数万の命をうしのふ事、みな、われゆへなれば、此後世のたすけのため、ぜぜ丸や（ゲッセマニ）の森の内、あらゆる苦行はなされける。

洗礼を受けずに殺されてしまった子どもたちは地獄に堕ち、後世のたすかりを失ってしまうことになる。御身は自分のせいで殺された子どもたちの救いのために、神の子みずからあらゆる苦行を行い、償いをする。その時、デウスより

数万の幼子の命うしのふ事、みな其方ゆへ也。しかる時は、ぱらいぞの快楽をうしなわん事、心もとなし。よって、死せし子どもの後世のために、責め虐げられ、命を苦しめ、身をすてきたるべし。

とのお告げがあった。御身ははっと平伏し、血の汗を流す。父なる神デウスもまた子どもたちが後世のたすかりを失うことを案じ、子なる神イエスに、彼らの救済のためにその罪を償い、命を捨てることを命ずる。潜伏キリシタンたちは、罪なくして死んだ者のために、みずからの子を犠牲にしても救ってくれる寛大な神の姿を求めたのである。

［I］　十だつの裏切り

御主の弟子の一人十だつ（Judas ユダ）は金に目がくらみ、師をヨロウテツに訴人する。大金を手にして帰る途中、十だつは鼻高く、舌長き姿になってしまう。他の弟子たちに戒められ、十だつは面目もなく、金を棄て、森の中で首をくくり自殺してしまう。ヨロウテツの家臣たちに捕らえられた御身は、十だつの裏切りを知ったとき、次のように述べた。

かねて、身をくるしめて、命をすて申べくゆへ、訴人は致（いたし）たりとも、自滅せずんば、たすくべきに、残念也。

潜伏キリシタンたちは、神は自分を裏切った者に対してさえ、寛大に許してくれる存在であることを求めた。毎年踏絵を踏み、神を裏切らざるをえない彼らにとっては、是非ともそのような神であってもらわねばならない。キリシタンたちは自殺をした者は救われないことをよく心得ていた。それゆえ神を裏切り続けながらも自殺することなく、神の寛大な許しを信じて生きてゆくことができたのである。

［J］　御身後世の助けをなさしめ給う

処刑された御主は大地の底に下り、それから天に昇って、三日目に御親デウスの右に座した。それから生きたる人、死したる人を助けるために、サンタ-エキレンジャの寺に天下った。

先年、よろうてつに殺されし、数万の幼子、ころてる（地獄）に迷いいるを、御身名をさづけたまいて、ばらいぞに引き上げたまいけり。さて御誕生の節の宿主をはじめ、三ヶ国の帝王三人、御弟子のこらず、のちの麦

つくり、水汲のべろうにか、みなみな御上天ぞさせたまふ。みな一同に、はらいぞへ召しくわへらるゝといふ事。

この段において総括的にいかなる者が救いに預かったかが述べられている。罪なくして御主のために殺された数万の幼子、御主と共に処刑される時に、みずから大罪人であることを認めた御誕生の節の宿主、神の子の誕生を祝いに駆けつけた三ヶ国の帝王三人、御主に従ったすべての御弟子たち、いかなる理解できないことであっても、神を信頼してその言葉に従ったのちの麦作り、苦しむ御主に憐れみをかけ、血の汗をぬぐって水を飲ませてやった水汲のベロウニカが救いをえてパライゾに迎えられた。

［K］　役々の極め

外海地方では聖人たちはそれぞれの役割[16]を付与されている。善人はパライソへ、悪人はインヘルノ(Inferno 地獄)へ落とされる。悪人ではないが善なき人はフルカトウリヤ(Purgatorio 煉獄)[17]へゆき、罪の軽重によって、三時より三三年の糾明を受けた後、サントスの取次によってパライソの快楽を受ける。

三-みぎり (San Miguel 聖ミカエル) は、天秤の御役をかふむり、じゆりしやれん (Jerusalem エルサレム) 堂にて、科の次第を御たゞしありて、善人はばらいそへ通し、悪人はいんへるのに落し、又、科の次第次第にて、恥づかしく、科をいましめたもふ事也。

三-ぱうろ (San Paulo 聖パウロ)、善悪の御吟味御糺、善なき人は、ふるかとうりやに通し、科の重き軽きにより、三時のあひだより、三十三年までの糾明を受け、其のち、三-じゅわん、御あらためにて、あぼうすとろ

（Apostolo 使徒）御ゆるしをうけ、さんとうす（Santos 諸聖人）御取つぎを以、速（すみやか）にばらいその快楽を請奉（うけ）るもの也。

［L］ 最後の審判

この世の終わりの時、世界は三時のあいだに燃え尽き、一面の白砂となる。その時、これまでに死んだ人も、今焼け死んだ人も、その魂はもとの身体と合一し復活する。そこにデウスが天下り、最後の審判を行う。

天帝は、大きなる御威光・御威勢をもって、天くだらせたまいて、道を御踏わけ、御判[18]をうけしもの、三時の間に御選（えら）め、左右とり分けさせたもふ。かなしいかなや、左りのもの、ばうちすまうさづからざるゆへ、天狗とともに、べんぼうといふ地獄にぞおちければ、御封印ぞなされけり。此所にをちたるものは、末代浮らずといふ事、又ばうちすもふさづかりし右のものは、でうすの御供して、みなはらいぞへまいりける。はらいぞにて、善の多少を御あらためありて、それぞれの位ぞかふむりけり。此所にて、法体をうけ、末世末代自由（じよう）自在得て、安楽のくらしするこそたのもしき。あんめいぜすゝ（Amen Jesus）。

最後の審判において、救われるか否かの基準は、いつにバウチズモを授かったか否かにあることが強調されている。洗礼を授かっていない者は、天狗とともに地獄に堕ち、永遠に救われることがない。洗礼を授かっている者は、デウスのお供をしてパライソ（天国）にゆく。そして善の多少によってそれぞれの位を受け、永遠の安楽な暮らしを送る。

カトリックの教えでは、洗礼を受けることは、来世の救いをうる条件ではあるが、それでも大罪を犯し、悔い改

めることのなかった者は地獄に堕ちる。潜伏キリシタンにあっては悔い改めの観念は明示されていない[19]。彼らにとっては、必死に洗礼の儀式を守り続け、キリシタンとして生きることで救いに値することを信じたかったと思われる。

『天地始之事』は一五章からなっているが、その全章において「救い」について語られている。本書はまさに、いかなる者が、そして、いかなる行いが「後世の助かり」に価するのかを、ひとつひとつ確認していっているかのようである。一人の指導者も持たない潜伏キリシタンたちにとって、この確認作業は安心して信仰生活を営んでいくうえに、欠くことのできないものであった。死後の助かりを得ることができるのでなければ、厳しい幕府の弾圧下における、命がけの行為は何の意味を持つことができたであろうか。現世利益を求めるものでなかった彼らの信仰生活の意味は、まさに後世の助かりにあった。

［A］から［L］のなかでみてきたように、後悔したる者、神の言葉を信じて従った者、神を礼拝したる者、罪人であることを認めた者、苦しむ人に親切にした者、善人、などが救われたが、後世の助かりにあずかる者として最も強調されているのは、洗礼を受けた者である。「其川裾の水授かりしもの、みなバライソの快楽を受け奉るという事、うたがいなし。」といい、「天帝は、御判をうけしもの、三時の間に御選め、バウチスモフさづかりしものは、デウスの御供して、みなハライゾへまいりける。」という。『天地』における中心的なメッセージは、「洗礼を受けた者はみなパライソの快楽を受けること疑いなし[20]」ということにあったといってよいであろう。

潜伏キリシタンたちは救いの条件としての洗礼は満たしており、いかに毎年踏絵に足をかけようと、ジュスヘル

（悪魔）を拝むことを許し、神を売り渡した十だつさえ自殺さえしなければ助け、地獄に堕ちた人間の救いのために、みずからの身を分け御子を遣わした寛大なデウスは、必ずや救ってくれるであろうとの強い確信と希望をもつことができた。

四　むすび

『天地始之事』は伝承による混乱したキリシタンの教義や儀礼の意味を説明し、意味理解が困難になってきたオラショの起源を明らかにするというような意図も含まれていようが、全段を通して、作者あるいは作者群が一貫して示そうとしているのは、苦しい潜伏の時代にあって、洗礼を受け、信仰生活を守り続けている潜伏キリシタンに対して、寛大なる神は必ずしや救ってくれ、天のパライソの永遠の快楽を与えてくれるのだということである。『天地始之事』は長崎・外海・五島地方の潜伏キリシタンたちの、後世の助かりの希望をしめす信仰告白の書であったと位置づけることができよう。

外海のキリシタンの五島移住より約六〇年ほど経た、幕末一八五六年（安政三）に勃発した、長崎の浦上三番崩れにおける潜伏キリシタンの最高指導者たる帳方吉蔵（きちぞう）の取調書によれば、「本尊ハンタマルヤ（サンタマリヤ）と申イナツシヨウ（イグナチオ・デ・ロヨラ）。ジゾウス（ゼズス）は附属の佛にも可有之哉確と不相辨[21]」と答えており、本尊がマリヤ、イエスが脇佛とされ、神の主客転倒がみられる。同取調書には『天地』のいくつかの物語を述べた部分があり[22]、確実に浦上の潜伏キリシタンにも『天地』が伝えられていたことが伺えるが、その理解ははなはだしく不十分なものになっていたといえよう。

吉蔵の申し開きにみられるキリシタン信仰の核心は、「世界の諸物其恩愛を不受して成育いたし候もの無之、右故信心いたし候ものは現世にて田畑作物出来方宜敷、其他諸事仕合能、諸願成就、福徳延命、来世は親妻子兄弟一同ハライソ江。（朱書）此ハライソは天上の極楽と申事の由申し候）再生いたし無限歓楽を得候旨承伝右様恵深き事故一途にハンタマルヤを念じ[23]」ということにある。たぶんに現世利益的要素が入ってきているが、それでも「来世はパライソへ」という『天地』のメッセージは確実に伝えられている。

現在、潜伏キリシタンの子孫たるカクレキリシタンのあいだには、明確な死後におけるパライソへの救済観はみられなくなってしまっている。オラショの中にパライソという言葉は残っているとはいうものの、もはやパライソという言葉の意味すら彼らには不分明である。他界の混乱あるいは喪失という現象は、ひとりカクレキリシタンのみならず、日本の近代社会における一般的な状況でもある[24]。

注

（1）姉崎正治『切支丹宗門の迫害と潜伏』同文館、大正一四年、四四―五〇頁参照。姉崎は本書の中で「寛政没収教書」を「耶蘇教叢書」と称している。

（2）片岡弥吉「浦上異宗徒一件」（『日本庶民生活史料集成』第一八巻、三一書房、一九七二年）七六一―八八八頁参照。

（3）長崎地方文化研究所編『プチジャン司教書簡集』純心女子短期大学、一九八六年。フランシスク・マルナス著・久野桂一郎訳「日本キリスト教復活史」みすず書房、一九八五年。

（4）同書「プチジャン司教書簡集」八一頁。

（5）田北耕也校注「天地始之事」（『キリシタン書　排耶書』岩波日本思想大系二五、岩波書店、一九七〇年）六三二頁。

（6）片岡弥吉「天地始之事」（前掲『日本庶民生活史料集成』第一八巻）一〇〇二頁。

（7）紙谷威広『キリシタンの神話的世界』東京堂、昭和六一年、二二四―二二五頁。

（8）同書二二八頁。

（9）田北が入手した「天地始之事」の諸写本の一覧は、田北前掲書六三四頁参照。

（10）谷川健一も「教理や聖書についての記憶は、年ごとに希薄になっていく。それにつけて空白の部分は拡大する。そのとき何を以てその空白の部分を埋めるかという問題が起こる。記憶はうすれたにしても、消し忘れたものが微かに残っている。その箇所を再生の手がかりとするしかない。ということから素材をかきあつめて、筋書きとイメージの再生をはかった。」という。谷川健一『わたしの「天地始之事」』筑摩書房、一九八二年、二二頁。

（11）田北は「キリスト教と民俗」（『日本民俗学大系八』平凡社、一九五九年）三九六頁において、「この物語は作者不明、その成立は第一八世紀の中ごろと推定され、おそくも第一九世紀初頭にはだれかが書きおろし、第二〇世紀のはじめまで、いろいろの事情でおのずから付加や脱落が行われたものである」というが、推定の理由を示していない。

（12）「コンチリサン（Contrição）」のオラショは悔い改めの祈りで、罪の許しのために欠くことのできない重要なものであった。幕末のキリシタンの復活の時には、長崎・外海・五島地方にしか伝承されておらず、平戸・生月地方にはない。原文の翻刻は「こんちりさんのりやく」（前掲『キリシタン書　排耶書』三六二―三八〇頁）。

（13）本稿ではテキストとして、田北耕也校注「天地始之事」（前掲『キリシタン書　排耶書』三八二―四〇九頁）を用いた。

（14）潜伏キリシタンたちは「障りの日」を厳格に守り、断食をしたり、肉や卵をとらず、労働を制限し、不浄をさけてきた。潜伏キリシタンやカクレキリシタンの日常生活が、さまざまなタブーによって制限されているのは驚くほどである。カクレキリシタンにおけるタブーの一端については、拙稿「カクレキリシタンにおける性のタブー」（『宗教研究』二七九号、第六二巻第四輯、一五二―一五三頁）参照。

（15）キリシタンの洗礼に関する諸問題については、拙編著『キリシタンの洗礼史料集』純心女子短期大学、一九八八年参照。

（16）外海の出津の帳役R・N氏のノートによれば、「サントスの役割」として、聖ペトロ、聖パウロ、聖ノレンソは船方の役、サンミゲル―天秤の役、サンペトロ―御門の役、サンパウロ―善悪の御吟味正しの役、サンジョアン―水の役、サンアポストロ―帳面の役・御赦しの役、サントス―御取次の役、サンコウスメ―火もんの役、サンアントス―人失せ者の役、サンタイナッショ―甲冑の役、サンタルジイナ―まかん（料理）の役、サガラメント―善悪の対立いたす帳面の役、サンフランシスコ―雨の役、サンノレンソ―風の役となっている。

（17）煉獄は天国と地獄のあいだにあり、神から完全に見放されていない死者の魂が、現世における罪の償いをしかるべき期間はたすための場で、罪の償いが終わればパライソに召しあげられることも可能である。

(18) 洗礼とは魂にキリシタンの印を印すことである。「(洗礼とは) カラクテルという尊き証(しるし)を押し給ふものなり。この証一度バウチズモを授かりてより、かつて消ゆることなし。」といわれた。前掲『サカラメンタ提要』一八三頁。

(19) 注(12)で述べたように、コンチリサンのオラショが大切に伝承されていたのであるから、悔い改めの観念が欠如していたわけではないが、『天地』においては明確ではない。

(20) キリシタン時代の教義書『サカラメンタ提要』の中で、「これ (洗礼) なくては、誰も後生を扶かること叶はず」と明言されている。前掲『キリシタン書　排耶書』一八二頁。

(21) 「肥前國浦上村百姓共異宗信仰いたし候一件御仕置奉伺候書付」(前掲『日本庶民生活史料集成』第一八巻) 八三三頁。

(22) 同書八三四頁。

(23) 同書八三三頁。

(24) キリシタン時代より潜伏キリシタンをへて、現代のカクレキリシタンにいたる他界観の変遷については、拙稿「キリシタン他界観の変容ーキリシタン時代より現代のカクレキリシタンまでー」(『純心人文研究』長崎純心大学紀要、創刊号、一九九五年) 一〇三ー一二一頁参照。

(付記) 本稿は平成七年度の文部省科学研究費補助金による一般研究C「生月のカクレキリシタンにおけるタタリ信仰の調査研究」の成果の一部である。

心の「やまい」と心の「いやし」

――精神医学からみた「癒しと救い」の一側面――

大宮司　信

〈論文要旨〉　本論文では「癒しと救い」というテーマを、「やまい」と「いやし」と関連させて、精神医学の立場から考察した。病気は治療の対象であるが、場合によっては心の成長をもたらす事がある。従って、心の病気は心の治療に対置される存在ではあるが、心をより高い状態へと高める側面をももつといえる。本論文ではこのような働きをふまえて、癒しと救いについて、「やまい」と「いやし」の視点から考察した。

素材としたのは第一に憑依である。体験する個の側から見れば、自らの体験を周囲との関係の中で統合出来る能力、特に信徒の信頼を得て、共同体を作っていける能力が「いやし」の側面からみて重要であった。

ついで、ある非定型精神病者が、自らの精神病体験を一つの宗教的物語として再構成していく中で、それなりの安定した状態を獲得していく軌跡を見た。ここでは自らの体験を他者が共有できるように、客観性をもって説明できる能力、その神話を共同体形成へ向かって位置づけられる能力が「いやし」との関連で重要であった。さらに「いやし」における宗教と医学の相補性について付言した。

〈キーワード〉　精神医学、憑依、精神病、共同体形成、自我防衛

一　癒しと救い

池上は彼の「現代アメリカのキリスト教神癒論」の中で「『癒し』を仮に『精神的・肉体的な痛み、病苦、障害などから直接的開放を目的とする行為』と定義する」ことから論述をはじめている。[1] この定義は本小論を進めるにあ

たっても簡にして要を得たものである。同時に彼は、民衆レベルのキリスト教信仰においては、上述したような意味の癒しが西欧中世でも一六・一七世紀の日本のキリシタンの間でも教会の中心的活動であったとするが[2]、このような癒しは現代宗教においてもまた重要な活動の一つである。

一方新屋らは[3]、「癒し」が病気なおしに対するネガティブなイメージと結びつけられる点から、新宗教ではむしろ「救い」という言葉を使う傾向を指摘し、「救い」が「癒し」より、教えと結びついた知的背景をもった手法で悩みを解決するといったニュアンスを含むと述べている。確かに彼らがいうように「救い」という言葉には「癒し」よりも洗練された「奥の深い」イメージがあるといえよう。

本小論でも「救い」や「癒し」をこのような文脈の中で考えるが、若干視点をかえて、病気の治療に原点をおき、そこからさらに広がりを持つ癒しについて次にふれる。

二 「やまい」と「いやし」

本小論では癒しを病気と対置させて考えていきたいのだが、ここでは健康や病気の厳密な概念や定義に立ち入ってふれることはせず、日常臨床の実践面における理解に立って考えてみたい。

周知の如くWHOの健康の定義の中には、「well being」という言葉が使われているが、これは一言で健康を言い当てていると同時に、詮索すればきりなく形容詞を加えなければならない言葉である。ただし精神科医を含めて臨床医は、日常感覚の中ですでに認知済みの、病気という言葉の具体的内実と対比して、健康（具体的ゴールとしては「well being」な状態）という言葉に対するスタンスを、あらかじめ保持しているか、または治療実践の中で作っ

ていく。逆にその様なゴールにほぼ到達すれば「治った」と考えるのが常である。この辺りが健康との対比で見た癒しとか治療という言葉の実践的実体であり、これは精神の病気にも当てはまる。

別な言い方でいえば、日常的に暮らしている人間が、さらにより高きを目指す方向は、病気を扱うというきわめて狭い意味での精神医学の立場の中では第一義的ではないことになる。精神医学は、とりあえず精神の病気の個別的な治療から出発するという立場から、疾病や治療を中核にすえている。

ところが精神科の実際の臨床の場面がいつもこのようにあるわけにはもちろんいかない。すでに言い尽くされていることなので簡潔に述べておく。脳内の異常な生物学的変化を正常化することによって健康状態に戻すことを目指すといった、いわゆる医学モデルの中では処理しきれない場合がある。例えば神経症や人格障害では、場合によっては、前述した意味の治療というよりは、心性の量的な発達や質的な展開が必要とされ、以前の心的状態に戻るのではなく、よりパワーアップした状態に高められた結果、病める状態から脱出することになるからである。これがうまくいけば「(心の)病気が本人がパワーアップするための踏み台になった」という位置づけが可能となる。

このようなプロセス、つまり病気が心性の新展開のためのステップとして、ある種の積極性をもって位置づけられるような状況は、宗教や信仰の中に頻繁にみられる。それらは素朴には一見病理的な現象とみることも可能だが、悟りや救いの境地に至るための必須過程とも考えられる。筆者はこの様な意味で、宗教における救いが心の病気や癒しとも関連していると考える。

以上述べてきた点をふまえて、本小論では病気に代表される「やまい」と治療に代表される「いやし」を対比させ、精神医学の臨床における、心の病気と治癒・治療という側面から「癒しと救い」というテーマに接近してみた

い。しかし「やまい」という言葉には病気のみでなく、病気を原点として、病苦による個人の苦難、家族の重荷などといったひろがりを持つ病気と関連した負の方向性を、「いやし」の中にそれとは逆の正の方向性を含ませて用いたい。二つの言葉をこのような意図で使用する都合上、ともにひらがなで、しかも「　」つきにしてあらわすこととする。

三　「やまい」か「いやし」か——憑依とその周辺

ここでは憑依を考察の素材として取りあげる。周知のように宗教と憑依は古くから深い関係を持つ。明治以降の、いわゆる新宗教の開教時の女性教祖には、しばしば憑依状態が見られるし、現代でも除霊という名のつきものおとしは、巷間の小宗教で市民権を持っている。このように歴史的でありながら、今なおリアリティーを失わずに我々の周囲で生きていることも、憑依をとりあげる理由の一つであるが、さらに大きな理由は、宗教現象で見られる憑依が精神医学の対象としても扱われ、しかも今なお臨床現場で見られることで、つまり本小論のとりあげ方でいえば、「いやし」と「やまい」の両面にわたってみられることである。

精神医学の範囲内で憑依をとりあげる時に、筆者は次の三つの要件を重視してきた。[1]

一、人格変換が存在すること。（もちろん人格変換の基礎には変性意識が存在し、不可分に結びついていることは確かであるが、憑依の理念型、純粋型としてはのちにも述べるような人格変換が重要である。）

二、憑依者は現実存在ではなく、神、悪魔、特別な力を持った動物など、非現実的ないし神秘的な存在である。（ここでは例えば離人体験や二重身体験などとの区別が念頭にある。）

三、自己の精神内にとどまらず、何らかの形で周囲に表現される。（精神科臨床では不眠、不穏、独語などから、時には意識障害に類似した錯乱をきたすものまで見られる。）

憑依が、一方では精神の病気の体験として、他方では宗教の体験として現れることは、古くからよく知られているが、その相違を明らかにすることは容易ではない。

まず個の心的体験の様式の面で、両者を比較してみる。ごく一般的な精神科臨床をふまえれば、憑依を体験している者が、そのような心的体験を自覚し、自分で統制していけること、精神医学的な言葉で言い換えれば病識を有することは憑依の性質や方向を決定する一つの要因になる可能性がある。

ところで精神医学の立場からしばしば問題にされ、臨床的意義をもつとされるのは、外面にあらわれた憑依の随意・不随意や憑依状態の統制の可能・不可能とともに、先に述べた第一の要件、すなわち憑依の際の人格変換のあり様である。一般にエスターライヒの古典的な考え方[5]にそって、憑依時の人格変化はしばしば二つにわけられる。ひとつは同時的二重人格（他の人格によって支配されていることを病者自身意識している。つまり憑依人格が自分の中にいることがわかっている状態）であり、いまひとつが継時的二重人格（自己の人格が消失して他の人格がこれに代わり、もとの状態にかえると人格が変わっていたときの記憶脱失をきたす。つまり本来の自分が消失してしまい、憑依人格に支配される状態）である。

図式的にいえば同時的二重人格―随意―統制可能、継時的二重人格―不随意―統制不能と整理でき、前者の方が病理性の面からは軽く、後者の方がより重いと精神科臨床の立場からは考えられるが、それがただちに憑依の「やまい」の面、「いやし」の面の指標になるわけではない。憑依状態の中で開教した教祖の例をみても、また現代でも

みられる神がかりでもこの両者は混在している。このように個の体験内容の相違から、「やまい」としての憑依と「いやし」としての憑依をわけることはなかなか困難である。

憑依が個人的な病気という「やまい」の面におわるか、それとも憑依による個人の信仰的覚醒から、教団形成に至るまでの「いやし」「すくい」の側面に至るかは、やはり憑依を体験する者が作り上げるものの相違が大きいように思う。それは具体的には創造性や共同体形成能力に帰着する。そこでまず創造性の方面から見ていこう。

オバン[6]によると真の神秘家や予言者は、その託宣や作品の中に輝きが認められるが、病的神秘家は、心的解体のために創造的な活動をなしえず、非実践性と夢想の中に埋没する。しかし、精神的創造としての信仰体験の表現が、ある「輝き」をもつとき、たとえ病的な条件によって支配されていても、それをこえた創造的天賦の働きをみることができるという。小田[7]はこのような創造性として、第一に神からの託宣を詩歌あるいは経典の形で定着させる言語能力、第二に宗教的象徴を心像として定着する能力、第三に神のことばに従って行動する実践力をあげている。このような創造性のうち人々を引きつけるものは第三の実践力である。時代や社会に反旗をひるがえし、人々の持つ世直し的願望をしっかりとつかみ、憑依の中で神や狐の姿を借りて代弁していく能力は宗教家としての要件となる。

次に共同体形成について考えてみたい。宗教教団が確立するにあたっては、どうしても信徒同志、信者と教祖が強く結び合わされねばならない。そもそも「結びつける」(ligio)という性質こそ宗教(religio)の基本的機能の一つであろうことは、単に語源的なことだけではないに違いない。教団にはオーガナイザーとしての機能が必要である。憑依によって開教した教祖について注目すれば、他者の苦しみに耳を傾け、理解し、自分の苦しみとして受け

入れるという教祖としての条件を、憑依体験と関連させて位置づけ、ともに担っていくという「愛の契機」が重要になる。

一方、心因反応としての憑依状態の自験例ならびに文献例からみた臨床例の特徴は、次のようにまとめられる。[8]

「精神活動全体が脆弱で、自己の内面を統制する力に欠ける。その結果、現実吟味能力が低く、外界を見るよりも内面的空想世界に閉じこもりやすい。したがって家族間の争いに代表されるような葛藤場面に出会うと現実的な対応や処理がとれず、反応を起こしやすい。」

これは心因反応に共通した要素ではあるが、憑依に特徴的なことをあえてあげれば、内的空想世界に閉じこもりやすい点であろう。内閉的傾向は自己の救いの契機にならぬばかりか、むしろ自らの状況を他の責任に転嫁し、さらにはそれを恨むという「呪いの契機」となりやすい。一方的に決めつけることは避けねばならないが、いずれにしても西村の言うようにシャーマニズムの中には、人々を一致させ、共同体形成へ向わしめるような「愛の契機」をもつ真正シャーマニズムと、反対に「呪いの契機」をもつ呪術、邪術的シャーマニズムが区別できるように思われる。[9]

周知のように、シャーマンの成巫の過程を全体としてながめてみると、細かいところは別にして、いずれも巫病のような病気ないし病的経過を体験し乗り越えることによって巫者となるという図式が見て取れる。そこでは巫者（「いやし」の契機）と巫病（「やまい」の契機）が一対のもの、不即不離のものとして存在している。そして救いをもたらす巫者自身が病気を経験することが、やみ苦しむ者から信頼と共感を得る一契機となっている。場合によっては自然の病気でなく、修行により身体、精神に苦痛や試練を与えて自己を病気と類似の状態に陥れ、それを通

じて成巫に至ろうとする仕組みさえある。これは、他者を動かすような救いや「いやし」の契機は、ある程度「やまい」を通してでなければ得られないという消息をものがたっており、それを人工的に再現しようとすることを示すものと考えてよいのではないか。従って、これまで述べてきたように憑依における「やまい」と「いやし」の両者を区別してみていくこととともに、両者の相補的関係を無視することはできないであろう。

四　「やまい」から「いやし」へ——自我神話化をめぐって

次に本節では、他から見れば病的と考えられる自己の精神病性の体験を、病者がポジティブに解釈することによって立ち直っていく過程を、ある非定型精神病の症例によって眺めてみたい。

事例　男性、四八歳。非定型精神病（精神分裂病と躁病の症状をあわせもつ混合精神病型）[10]

a　現病歴

二七歳頃から不眠がちとなり、気が立ってきた。言葉つきが乱暴で、話す内容は被害的でまとまりに欠け、急に貯金を全部おろして他人に貸すと言い出したりもし、家族の手に負えなくなり、精神科病院を受診するに至った。診察場面では緊張しており、よくしゃべるが内容はまとまりがない。幻聴が存在しているようであり、自分が周囲からのけものにされている、噂されている、といった被害関係妄想がみとめられた。入院治療することになったが、これを第一回として、計八回の入退院を繰り返している。

当初、精神分裂病と考えられていたが、二九歳時からは、誇大的な言動や爽快な気分などの明瞭な躁状態が伴う

ようになり、躁状態と精神分裂病様症状をあわせもつ非定型精神病と考えられるに至った。建築現場で働き、定期的に服薬している時には、内気で静かな生活ぶりであったが、服薬を怠ると被害的な妄想、幻聴（女性の声や神様の声で、「この世はわたしがやるから、お前は行け」という声が聞こえるという。「行け」というのは、あの世のことで、「死ね」との意味だと言って、大声で泣いて、同居の母親を困らせていた。）、体感幻覚を思わせる症状（「一八歳の時、腹を踏まれたり、臍のあたりを踏まれたりして、目をくりぬかれたり魂をぬかれたりしたことがある。」）、ないしはこれに躁状態が合併した形で再発し、再入院に至った。

しかし三六歳時の退院を最後に再入院はなくなり、また、三八歳時に外来受診したのを最後に、現在に至るまで治療を受けていないが、精神症状は悪化することなく過ごしている。この間寝たきりの母親を介護し、次に述べるような病気なおしのわずかの収入のほか、建築現場の仕事などをしながら、かなり困難な生活状況の中で耐えており、四七歳時、母親が特殊養護老人施設に入ってからも落ち着いて単身生活をつづけている。

b　信仰歴

患者は、四二歳時に、宗教治療所を開設し、地元のミニコミ誌に取り上げられた。その記事の内容、および筆者自身と患者及びその兄弟との直接対談をもとに、彼の信仰の道のりを次に述べる。彼のもっとも基本的な宗教体験は次のようである。

「一八～一九歳の頃に特別な異変が起きた。父が知人に頼まれて竜神様のお札を土に埋めたが、異変はその時から始まった。それは、この世から消されるのではないか、と思うような体験であった。七月のある晩、空に星が無数

に出ているのに家がぐらぐら動いてきて、彼はその中で一晩中かなしばりの状態になって一睡もできなかった。しばらくすると遠くから大きな物体が、鼻息を立てて自分に近づいてきた。必死に見ようとするが何も見えない。あたりは真っ暗である。そうこうしているうちに、足から臍にかけて、その物体が入り込んできて宙に浮くような体験をした。魂がまるでジェット機にでも乗ったような感じで、天に舞い上がり、ある一点に達すると、そこは真っ暗な世界で、血の地獄であったという。恐ろしくて、帰りたかったけれども、どうすることもできず、魂が天に登っていくようであった。ところが、途中でなにものかにガツンとぶつかり、落ち込んでしまった。そして気がつくと、そこは、自分が以前に住んでいた世界であった。」彼はこのような体験を一晩に三回したが、それを天国と地獄の姿と考えたという。(おそらく本疾患が始まったと思われる頃の体験の記述で、妄想様気分や世界没落体験に類似の精神病体験であったと考えられる。ただしこの最初の体験が一八～一九歳頃であったかどうかはわからない。これと似た体験はそれ以後も時々見られている。)

彼はこの体験には、特別な意味があると考え、義兄の紹介で四一歳頃札幌の某霊能者を訪ね前述の体験を話したところ、「それは、人の助けをするために生まれついたのだから、人助けをしなさい」と言われたという。それまで半信半疑な面もあったが、この言葉に力を得て、彼は地元で信仰による病気治療を始めた。

その方法だが、病状を聞き心に念じると、彼の内にある「超脳霊力」が、両腕を気流のように病人に流れ伝わり、患部を溶かしてしまい、病人は太陽熱にでもさらされたように体が熱くなって、いい気持ちになり、そして一晩ぐっすりと眠ることによって、症状がとれるという(これは一種の身体感覚であるが、前述した体感幻覚との関連もうかがえる)。

実兄と義兄が持参してきた写真の中の影は「ヒトダマ」で「神秘的な現象をうつしたもの」であり、患者の超能力を証明するという。兄弟、家族も、患者の神秘的な力を認め、病気なおしという仕事に尊敬の念をはらうようになっている。

こうして信仰治療をはじめてかなりの数の人を「治療した」が、クライエントからの謝金だけでは生活できず、自らも建築現場の仕事をしている。また祭壇をしつらえ、本人は新しい宗教団体への志向を有してはいるが、特定の教義もなければ、固定した信者もおらず、定期的な宗教的祭事も行われていない。

本例のような病者が巷間で宗教的活動を行うことは、さほどめずらしい光景ではない。小論ではそうした一例として記載したのだが、宗教者としての姿とは別に、病者としての経過記録を把握することができていたので、それをあわせて示し、「いやし」と「やまい」のいわば両面から見ていくべく例示したのがとりあげた主な理由である。

この症例では、医療側から見れば精神病的である体験を、自分では宗教的体験として解釈し、それを基礎に人生遍歴を見直していくのと平行して、精神症状が安定していった経過を示したかったのである。もちろんここでも周囲の者が彼を宗教者として見直し認めていったこと、本人が一つの方向に向かって生きがいを持ったこと、精神分裂病のような精神病でも宗教的な症状を呈する場合は予後がよいといわれていること[11]、もともと非定型精神病では完全寛解するものも多いこと、生物学的な機能異常が加齢によって鎮静化された可能性など、いくつかの要因があって、精神症状安定の要因を一概に決めることはできない。しかし一種の脳の機能変調と考えられる精神病ですら、その体験を自分なりに一つの物語としてまとめあげるという行為によって、病理性が薄れていくという臨床的な現

象は以前から知られている。

ここにあげた症例は、全体としては数々の病的体験を宗教的に意味づけて、自らを「神の力を与えられたいやし手」、「聖なる存在」として認めていった。このような心的機制を、ヴィンクラーは「自我神話化(Ich-Mythisierung)」と名付けている。[12] 彼の事例（中年女性、診断は心因性妄想反応）は「私はマリアだ」という妄想をもつことにより、個人的存在を離れて、集合的神話的存在となり、個人としての責任性を免れることになる。そこには個人的な負い目や罪から自らを防衛し、免罪をもくろむ心的企図がかくされており、その結果、次第に至福感に満たされた誇大妄想へと向かうことになる。

小論であげた症例は、免罪的な側面を欠くにしても、おおむねヴィンクラーの言う自我神話化の心的機制が働き、それが本人をして信仰治療者として立たしめ、同時に精神症状の安定につながっていったといえよう。ヴィンクラーはこの自我神話化の機制を提唱する以前に「自我収縮(Ich-Anachorese)」という機制をあげている。[13] これは不安、幻覚などといった侵襲的な体験に対して、自我を縮小させて守る企てであり、それが対応しきれなくなったときに自我神話化の機制が生ずるとしている。しかし見方を変えれば自我退縮が一種守りの姿勢であるのに反し、自我神話化は攻めの姿勢、つまり病者が周囲や他者の中に再び地歩を得ようとする積極的な防衛スタイルと取ることも可能であろう。

いずれにしても自己の体験が、たとえ手前勝手なものであろうとも自分なりに意味づけられ、一つの宗教的物語として再構成されていくときに、精神病のような機能性疾患ですら予後が良好になっていくという現象は、どのように考えていったらよいのであろうか。

一般には病者の心的体験の意味づけが健者のそれに近づくこと、つまり自分が病気であったという理解（病識）を持つことは望ましいことだが、同時にそれは一つの危機でもある。受けとめる側の自我の回復ないし確立以前にあまりに早く病識が出現すると、あらわにされた自分に絶望して自殺のような自己破壊的な方向へ向かうことがある。従って本人が自作し、かつ自我にとって肯定的な物語の成立が、病識がわりとして要請されるのかも知れない。

心の病気がたとえ脳の機能的失調であるとしても、回復の時を見定めながらその人なりの物語が作れるように接していくことは、いずれにしても病者とのつきあいの基本と考えられる。宗教信仰においても教祖の個人的な死と再生の物語が、一人一人の信徒の中でその人なりに、教祖の原物語の変奏曲として再現されることが、信仰的には精神・魂の再生となり、日常生活のなかでは現実的な救いをもたらす。今まで述べたことは、このような宗教信仰における消息と無関係ではないだろう。

五　疾病性と事例性

「やまい」と「いやし」の相関関係をめぐって、前節までに憑依における創造性や共同体形成、一非定型精神病者の宗教医療をめぐる自我神話化の問題を見てきた。これらに共通してみられることの一つは、病者個人の持つ病理性とともに、周囲がそれをいかに受け入れられるかという側面である。この点について次に若干ふれておきたい。

我々にとって常識的な感覚で奇異と思われるような出来事には、ごく日常的な言葉としての異常というレッテルが使われる。しかし精神状態における異常を仮にその様なものと考えた場合でも、それがすぐに精神医学的な疾病と結びつくものでないことはいうまでもない。少なくとも臨床的に治療の対象とされる場合は、ある社会（学校、

職場といった身近なものを考えれば十分なのだが）の中で、しかるべき問題性を惹起して初めて臨床の現場と関連づけられる。

例えばここに、独り言を言う者がいるとしよう。独語は彼の癖かも知れないし、あるいは幻聴という特殊な体験を持ち、幻の声に返事をしているのかも知れない。一つは単なる癖であり、一つは精神医学的に規定される病理現象である。人々は独り言をたとえ奇異に感じても（つまり異常と考えても）、彼または彼女をすぐ病院につれていくようなことはしない。癖だと人々に理解されれば、放置されるか、せいぜい注意されるのみであろう。一方幻聴による独語が次第に強くなり、やがて周囲に向かって罵声を浴びせたり、独語の内容が不穏当なものになってくれば、人々はその状態に対して何らかの手を打たざるを得なくなるだろう。そこでは精神医学的に規定される病理性の前に、まずその人が病人候補者に挙がるという操作が周囲の人々によって行われる。このような状況をここでは事例性（caseness）と呼んでおきたい。この言葉は既に加藤によって精神医学や精神保健学の中で認知を受けて使われている言葉である。[14]

さてこのような病人候補者になるような事例性という出来事は、小田が言うように、[15]社会と本人の間の一つの関数とみることができる。周囲の状況によって社会の中にとけ込んで事例性として目立たないこともあれば、社会の受け入れる度合いによって病理性、または事例性として析出してきたりするわけで、社会の耐用度とも関連してくる。従ってこのような視点からみると、事例性が成立するためには周囲、社会の許容度が大きな条件となる。

しかし、このような周囲の条件だけで病気ないし病者が成立し得るわけではない。むしろかなり緩やかな周囲条件でもなお許容しきれないような様態を示す、個の側の要因がなければならない。これが精神病理学の規定してき

た各種の病理概念であるわけだが、ここではその有用性、妥当性という困難な議論はひとまずおき、本小論が、そのような個の示す様態に関心と視点をすえているという点を指摘しておきたい。これはその方が正しいとかより妥当だというのではなく、それが臨床のとりあえずの出発点であるからである。

いずれにしても本小論でとりあげた憑依や精神病を有する者が、病者であるとともに宗教者であり得る可能性、本小論の文脈でいえば、「やまい」と「いやし」の両側面をもち得る可能性は、今述べたような精神科臨床における事例性が、周囲社会と個人の病理の相関に根ざしていることに留意しておかねばならない。

六　いやしの意味

これまで憑依状態や非定型精神病者をとりあげ、精神医学からみた「やまい」と「いやし」の問題について考えてきた。精神医学は臨床の学であるから、様々な概念や操作は病気をなおすという一点を最終的な目標に構築されている。従って、そこで得られた人間理解は無原則的に一般化することはできず、今述べたような枠づけをもったものである。

ところで筆者の理解するところ、宗教は結果として病気の治癒といった具体的な癒しをもたらすものの、当初からそれを目的としているわけではないように思う。宗教は人間の苦しみに関わる何らかの世界観、さらには救済観を述べたものであると筆者は考える。癒しは結果である。従ってたとえそこで現実の癒しが行われなくても、本人がなにがしかの悟りや解釈を得て、自己の人生の意味づけが得られるなら、それが救いになることであろう。祈って病気が癒されればそれに越したことはないが、たとえ癒されなくても、病気を受容して生きていく力を得れば、

それはひとつの救いとなっていくであろう。その様な救いや癒しのあり方は、医療を越えている。

宗教と医療は癒しと救いという点で確かに共通点ないし共通の土俵を持つが、医療が最終目的として癒しをめざすのに対して、宗教は結果としての癒しをもたらすのであり、両者の癒しへのベクトルの方向はことなると考えられる。従って個人の心の成長を促すことによって治癒をもくろむ精神療法などの場合に、宗教の代替物となって、あたかも医者が宗教家のようになるという過ちを筆者はいつも警戒するのだが、同時に宗教家が結果としての癒しにのみとらわれると、宗教本来の救いの側面を忘れてしまうことになるだろう。現今はやりの宗教的な癒しはそうした危険性を常にはらむ。特にいわゆる新・新宗教に人々が求めることは、世界観の変革や人格の陶冶、あるいは人生の究極的な意味づけではなく、目に見える奇跡、自己の超能力の開発が多い。このような現実に肉眼で見て取れる意味での癒しを目指す方向は、必ずしも宗教固有の方向ではないだろうし、またもし宗教がその様なものだけを直接の目標として目指すならば、宗教の医療化となり、本来の領域を逸脱するものとして危惧される。

しかしそうは言っても、もともと宗教や医療は、本小論でいうような「いやし」の面で相互に補いあう面がある。現代医療は人間という一つのまとまった身体をバラバラにして、臓器別に治療したり、あるいは老人、成人、小児といったように世代別に分類して、自然科学に則ったいわば機械なおしをモデルとして発達してきた。もちろんこの方法によって、我々は急性感染症などから自由になって生活を楽しむことができるようになったのであり、この恩恵はいくら強調してもしすぎることはない。

宗教の時代といわれる今、現代医学を批判することをもって、宗教が単純な先祖帰りを目指すならば、それは大きな時代錯誤であろう。医学はあくまでも自然科学によって人々の信頼を得ている。しかしこのような状況をふま

えてもなお、医療は、病を持って現実の中で生きる人間に届かない部分がある。

言い古されたことだが、一昔前にはリアリティーを持っていた「手当て」という言葉の起源ともいえる、医療者の手が患者の体にじかに触れる行為は、ごく少なくなった。診断は機械や器具を通して行われるようになった。精神医療といえどもその例外ではなく、我々は患者との生きた、日常的な生活を共にするような対話から、診察室の中で、しかも構成的面接のようにメニュー化された問診にすら近づきつつある。このような中では病者と医療者は様々な垣根に隔てられて直接に触れあうことはない。(16)

これに対して宗教の大きな特色は、その様な垣根を取り払い、宗教者と信者が直接に触れあうことである。もちろん大教団になれば教祖と信者が直接触れあうことは極めて希であろうが、例えば善隣会にみられるような教祖の体に直接触れる病気治しや、あるいは法座や懇談会のように信者同士が親しく接しあう例に見て取れる如く、日常的な触れあいの中で「いやし」が行われていくことは、今もなお宗教の基本であろう。これは現代医療がなすべくしてなかなかなし得ない面である。特に精神疾患の中でも現代の特徴的な病気である人格障害や、心の成長が期待される病的状態に対しては、このような個別で日常的な触れあいの中で「いやし」が行われていく必要がある。(17)

精神医療の領域において我々がなし得ない面を宗教に期待するところはこのように比重を増していると言える。宗教と精神医療の協力と相互理解は、何も今に始まったことではない。しかし両者がそれぞれの場をふまえ、自らのアイデンティティをより鮮明にしながら現代の「やまい」に挑戦していくことは、相互の成長と発展のためにも必要と考えられる。

注

（1）池上良正「現代アメリカのキリスト教神癒論」（新屋重彦、田邉信太郎、島薗　進、弓山達也編著『癒しと和解――現代におけるCAREの諸相――』ハーベスト社、一九九五年）、一七三頁。

（2）池上良正、前掲書、一九三頁。

（3）新屋重彦、島薗　進、田邉信太郎、弓山達也「癒しと和解」（新屋他編著、前掲書）、一―一二頁。

（4）大宮司　信、田中　哲「憑依状態の臨床」（『臨床精神医学』八巻、一九七九年）、一〇〇九―一〇一四頁。

（5）Oesterreich, T. K., *Phaenomenologie des Ich in ihren Grundproblem, I ste Band*, (Leibzig, J. A. Barth Varlag, 1910).

（6）Aubin, H., "Mysticisme" in: *Manual alphabetique de psychiatrie*, ed. by Porot, A. (Paris, 1960)（注(7)による）。

（7）小田　晋「女性教祖の宗教病理――その憑依体験と社会的背景――」（『臨床精神医学』八巻、一九七九年）、一〇三九―一〇四五頁。

（8）大宮司　信『憑依の精神病理』星和書店、一九九三年、七九―九〇頁。

（9）西村　康「シャーマニズムと憑依状態」（『臨床精神医学』八巻、一九七九年）、一〇二九―一〇三七頁。

（10）本症例についての臨床的詳細は次の論文で既に発表した。大宮司　信「宗教医療を始めた非定型精神病の一症例」（『臨床精神病理』七巻、一九八六年）、三四五―三五二頁。（なお本稿用意のため、現在の動向を本人在住地の精神科担当医に尋ねたところ、巷の宗教家にありがちな小さなトラブルはあるものの、引き続き看板を掲げ小規模ながら宗教活動を続けており、病状の再発増悪は見られていない。）

（11）Boisen A. T., "The genesis and significance of mystical identification in cases of mental disorder", in: *Psychiatry*, vol. 15, 1952, p. 287-296.
（ただしここで取りあげられている症例の少なくとも一部は、感情障害的色彩をもつ非定型精神病に近いため予後が良好なのだという考えも否定できない。）

（12）Winkler, W. T. u. Wieser, S., "Die Ich-Mythisierung als Abwehrmassnahme des Ich, dargestellt am Beispiel von der jungfraulichen Empfangnis und Geburt bei paraphrenen Episoden", in: *Nervenarzt*, 30, 1959, S. 75-81.

（13）Winkler, W. T., "Zum Begriff der Ich-Anachorese beim schizophrenen Erleben", *Arch. f. Psychiat.*, 192, 1954, S. 234-240.

（14）加藤正明「疫学的精神医学――事例になるということ」（加藤正明編『社会と精神病理』弘文堂、一九七六年）、一三四頁以下。

（15）小田　晋『日本の狂気誌』思索社、一九八〇年、一一―一二頁。

(16) もちろん必要以上の依存はかえって反治療的な事もある。筆者は一方では治療の場におけるつつしみを大事にしている。

(17) このような形での人格障害の見事な治療例を我々は次の論文でみることができる。

森　省二「正常と異常のはざまと心の癒し」(新屋他編著、前掲書)、二八三頁。

癒しの手の内

――看護の試金石としてのセラピューティック・タッチ――

伊藤道哉

〈論文要旨〉　セラピューティック・タッチを看護介入として洗練させ、臨床応用することは、患者に安らぎを与え、患者の癒しを促進するために、看護者が自らの手と内に秘められた能力を活用する術に気づき、より一層それを深めてゆく「手の内」である。このタッチは、エネルギー場の相互作用と考えられている。看護婦と患者は、肉体的な身体を超越して、お互いがそれぞれ相手の環境の中で、エネルギー場の一部分となっている。理論的根拠は、哲学的な伝統、就中インド哲学と仏教に由来している。実施上、関係者のコンセンサスを得ておくことが特に重要である。臨床医学の根底に流れる、機械論的な「身体－感覚モデル」とはなじまないからである。患者から、インフォームド・コンセントを得ることはそう容易なことではない。妥当性、有効性に疑問を呈している人もいる。したがってセラピューティック・タッチは、看護独自の知識体系を築く礎を提供するばかりではなく、独自性を有した専門職への試金石（touchstone）となるものでもある。

〈キーワード〉　癒し、看護介入、セラピューティック・タッチ、エナジー・フィールド・ディスターバンス、代替療法

はじめに

癒すことは、古来医療者、宗教者の共通領域で行われた。聖書の福音書をひもとけば、癒しの場面が優に百か所以上登場することはよく知られている。癒しの「癒」は、病垂（やまいだれ）に、愉快の愉（心が左にあるか、下にあるかの違いは無視）である。病気や障害はそれはそれとして、心楽しくなること安心することである。癒すこ

とは単に病気を対象とするのではなくて、病んだ心身、すなわち病んだ人を対象とする。病気 disease から dis を取り去れば、安心 ease であるし、「癒す」という動詞 heal に、名詞を作る語尾 th をつけると health 健康、安寧である。たとえ治らなくても、心安らかに過ごすこと、楽しく過ごすこと、たとえ障害を持っていても、こころ健やかに過ごすこと、たとえ回復の見込みがなくとも、悲しみを癒すこと、このような考え方が根本にあって、医療は発展してきた。今日、特にターミナルケアで、癒しが見直されるゆえんもここにある。また、heal (heilen) や whole に共通の語源ギリシア語 holos（ホロス）は、「全体」「トータル」「丸ごと」というニュアンスが鮮明であり、部分的でなく人間全体が癒されるべきである、というホリスティック・メディスンのルーツでもある。しかも、この「癒し」は「Seelen Heil 魂の救済」「Heiland 救世主」等から察せられるように、「聖なるもの」「宗教世界」と密接に結びつく「安らぎ」をも志向するものである。

しかし、治癒の見込みの極めて薄い、あるいはほとんど無くなった患者に治療の手段としてのみ、代替療法を用いるならば、期待と成果のギャップで、病める者をさらに苦しめるばかりか、奇跡的恢復を願って、無駄な資源と貴重な時間を投資させることにもなりかねない。また、他に有効な手段があるにもかかわらず徒に代替療法に固執して、治療のタイミングを逸したり、症状を悪化させてしまったりする場合もあろう。代替療法は癒しの手段として、その限界を見極めながら、副作用に注意して、代替療法を希望する患者の安寧を図るべく用いることが肝要であり、癒しを行う人間の人間性そのものの陶冶が必須となる。また、患者、治療者間に良好な関係があればこそ、代替療法も奏効する、という観点から、医療の日常、現場で時間をかけて、なじみの関係を深めることも必要である。

本稿では特に、癒しの現場の最大多数（看護婦約八四万人、助産婦約二万人、保健婦約六千人、看護補助者約二〇万人）の看護職に光をあてる。看護介入、看護治療をわが国に導入するに当たって、もっとも懸念される看護者自身が自己の看護哲学、倫理観を確立し深め続ける姿勢ができていないこと、およびその根底にある看護倫理教育の欠如について指摘する。また、欧米の医療関係者が代替医療を扱うスタンスについてもその一部を紹介する。

一　エナジー・フィールド・ディスターバンス

看護職独自の役割と責任を探究する営みは一九八〇年代以降、アメリカで看護治療学（Nursing Treatment）として急速に発展した。[1] 看護診断に基づいて、ナースが独自に展開する看護治療の実践技術の開発に対しては、アメリカ国立看護学研究所が強力にバックアップしており、スナイダー教授、[2] マクロスキー教授ら編著者はいずれもNANDA（北米看護診断協会）の有力メンバーである。また、看護介入のなかでも、とりわけセラピューティック・タッチについては治療、癒しの両面から注目が集まっている。[3] 最新の看護学書にはセラピューティック・タッチ、およびその適応対象としての「エナジー・フィールド・ディスターバンス」が取り上げられるようになってきている。[4] 以下にその定義と内容をNursing Diagnosis Handbook（『看護診断ガイド』）[5] によって示す。

〈定義〉　精神と魂の不調和を来す、人の存在をとりまくエネルギーの流れの混乱。（A distruption of the flow of energy surrounding a person's being, which results in a disharmony of mind and spirit.）

〈診断基準〉　体温の変化（音感、冷感）、見た目での変化（イメージ、色）、場の混乱（虚脱、停滞、ぴりぴりした感じ、膨張）、動き（うねり、ぴりぴりした感じ、凝集、流出）、音（音色、言葉）

〈患者評価目標〉　調子が良い感じがすると口に出して言う。リラックスした感じがすると口に出して言う。痛みが和らいだと口に出して言う。緊張が解けたと口に出して言う。身体的リラクゼーションの具体的な兆候を表現する（血圧、脈拍、呼吸数、筋緊張の正常化等）。

〈セラピューティック・タッチの実施ステップ〉

一、（癒し手は）現在の瞬間瞬間に意識を集中する。肉体的環境から自己自身の中心に意識の焦点をシフトさせる。その中心は安らぎと調和の中心であり、看護者はそれによって、自分自身と患者が分けられない統合体であることを認識する。

二、アセスメント。両の手のひらを患者の身体から二〜四インチ（約五〜一〇センチ）離した状態で、頭のてっぺんからつま先まで動かしていく。

三、治療（乱れを正す）。両手を使いエネルギーの流れを払ったり、滑らかにしたりする。頭のてっぺんからつま先まで、手をかざしてエネルギー場の外側方向に移動させる。そして、アセスメントの過程ではっきり捉えられた、エネルギー場の乱れが起こっている部位に意識を集中させる。

四、エネルギーの方向づけと調整。エネルギーの流れが滞っていると判断された部位とその周辺、あるいはエネルギーのバランスが崩れた他の部位の付近に手を置く。そしてこのような部位へ（癒しの）エネルギーが集まるよう促す。

五、手技の終了。手がかりがすっかりなくなったり、患者がそろそろおしまいにしたいと希望を述べた場合は、終わる。腹腔神経叢（腰のベルトの位置の真上）の上に両手を置く。そして患者に癒しのエネルギーの流れが注が

れるよう特に意識を集中させる。

・患者・家族教育：家族にセラピューティック・タッチのプロセスを教育する。

・患者に誘導イメージ法を指導すること。

・患者に深呼吸することによってリラックスするよう指導する。次に、患者に対し、自分の病気、病気に冒された臓器、病気の症状を思い浮かべるように言う。イメージがしっかり沸いたならば、そのイメージと対話し、未だ満たされざるニードの意味について把握するように言う。

ところで、「エネルギー場の乱れ」が看護診断の対象となり、「セラピューティック・タッチ」が看護治療のツール、看護介入としてアメリカの看護界で公式に認定されたのは、ごく最近のことである。同様の看護介入として、マッサージ[6]、アロマテラピー[7]が疼痛の緩和、不安の解消、末期における症状コントロールに用いられている。

看護の世界に看護独自の診断・治療の領域を確保し、看護本来の役割を推進する目的で、看護診断・看護介入・看護治療を普及させよう、これが八〇年代以降の世界の看護界の根底に流れるポリシーである。ＡＮＡ（米国看護婦協会）は看護の定義を次のように定めている。[8]「看護とは、今現に存在している健康上の問題、あるいは潜在的にあり、いずれ顕在化してくる可能性のある健康上の問題に対し人間がとる反応を診断し、治療することである。(Nursing is the diagnosis and treatment of human responses to actual or potential health problems.)」

医学が健康上の問題そのものを診断し治療するのと一線を画す意図が込められた定義である。それこそ、指示出し・指示受け関係、病院カースト制、医師看護婦ゲーム、等の看護職の独立を阻もうとする圧力との戦いに「傷ついたヒーラー」[9]たちのいわば復権宣言であった。いつの時代でも医療の実践者として活躍してきた女性が、自立した

医療家の立場を追われ、補助的労働者（ancillary workers）の地位に下落し終るのは一九七〇年頃までであり、女性の医療労働者が職務の科学的実質から遠ざけられ、療養上の世話や診療の補助という家政婦まがいの「女性らしい」仕事に甘んじる受動的な声なき大多数に変貌させられた女性医療家の復権をめざしたアメリカの女性解放運動が開始されるのは七〇年代に入って間もなくのことであった。[10] 医療専門職の地位を女性が男性に奪い取られたかどうか、性の対立のみから割り切れるものかどうか疑問の余地も多いが、看護職の側に、独立と復権を求める気持ちが根強いことは否めない。確かに、男性により書かれることが圧倒的に多い西洋医学史に登場する女性[11]は、著名なヒルデガルド・フォン・ビンゲン（一一七九年没）、マールブルクに病院を建てた（一二二八年）聖エリザベト（一二三一年二四歳で急死）、フランス中部トネルに病院を建てた（一二九五年）ブルグントのマルガレーテ、ポルトガルのカルダス・ダ・ラインハに病院を建てた（一四八五年）ラインハ・ドーナ・レオノール、一気に飛んでナイチンゲール等ほんの一握りにすぎない。まるで西洋哲学史の教科書に女性哲学者の記述が稀有であるのと同様、歴史から消し去られたすぐれた女性たちがいたであろうことは想像に難くない。

医療現場の最大多数の看護職が、その独自性専門性を確立する営みはアメリカで七〇年代から始まり、七七年には国際看護婦協会編『看護婦のディレンマ』が刊行され、主だった看護倫理の教科書も七〇年代後半に続々出版されるようになる。同じ頃、クンツとクリーガーが、自らの経験と観察、西洋哲学、東洋思想の背景を基盤にして、セラピューティック・タッチの理論と技術を開発し、一九七五年には臨床看護に導入し、論文を発表するにいたったのである。

セラピューティック・タッチの看護概念モデルも、M・E・ロジャースのユニタリー人間科学モデル（一九七〇年）

に負うところが大きいとされる。このモデルでは、エネルギー場を人間と人間の環境の双方の基本単位とみなす。看護婦と患者は、肉体的な身体を超えて、お互いが他者の環境の中でエネルギー場のパターンとなっている。看護婦は意識を集中させ、センタリングという瞑想を介入の間続行する。統一体（unitary whole）としての患者を認識し、援助するという意図に意識を集中させる。手を体の方に伸ばしながら手でエネルギー場のパターン作りの微妙な感触をつかみ、体から約五～一〇センチ離れたところから優しく撫でるように手を動かし、体の緊張やうっ血を取り除き、エネルギーの流れのバランスをとりながら治療する。ロジャースは「専門職としての臨床看護で求められている、人間と環境場の結合性と完全性の強化、および最高の健康を実現するための、人間と環境場のパターン作りへの参画」とセラピューティック・タッチを評価している。[12]

東洋思想の影響についてそのルーツは後述するが、遠くインドのプラーナ（prāṇa, 気息）、中国の気の思想に由来する。直接的には、R・ウェーバーのモデルが典拠とされる。すなわち、（1）身体的―感覚的モデル、合理主義の哲学、自然科学の考え方に合致、「直接接触すること」を特徴とする。（2）心理的―人間的モデル、現象学や実存主義の考え方に合致、「心をつかみ、コミュニケーションをはかること」を特徴とする。（3）場のモデル、東洋哲学とそのホリスティックな世界観に合致、「手当て」を特徴とする。[13] またそれぞれのモデルでやりとりされるコミュニケーションの内容は、（1）物理的な肉体の接触、（2）心の交流、（3）生命エネルギーの交流であり、（1）では肉体、（2）では精神、（3）では魂を含む人間全体が癒されると解することもできる。

ラリー・ドッシーは、医療を三つに時代区分した。第一期の唯物論的、物質的、物理主義的医療、現代的医療、鍼灸、ホメオパシー、薬草療法を含む。第二期の心身医療、意識が本人のみの体に及ぼす影響に注目する治療法、

精神神経免疫学、カウンセリング、催眠療法、バイオフィードバック、リラックス療法等、イメージ療法の大半が含まれる。そして、第三期、非局在的／トランスパーソナル的医療、意識の働きが個人内にとどまらず、他者にも作用することを前提としたあらゆる治療法、各種の遠隔治療、遠隔診断、遠隔身体反応、手かざし療法もおそらくこれに含まれる。非接触的療法は、手かざし等離れた場所からでも、他人の病気を治すことができ、患者との空間的距離が全く治療の障害にならないと考えられている療法である。セラピューティク・タッチもこれに含まれるとドッシーは判断するものの、第三期的治療と断定することは早計としている。[14]

イーガンは、宗教文献に頻出する病気治療や治癒に利用されてきた「手かざし療法」とセラピューティック・タッチの相違を強調する。「セラピューティク・タッチは宗教的な意味合いで行われるのではなく、治癒をもたらすものでもないと考えられている。さらに、信仰治療と異なるのは、患者はセラピューティック・タッチの効果を求めて信仰する必要がないということだ。」[15] しかし、看護診断で「魂の苦悩」（Spiritual Distress）と診断された人を癒す方法として、祈りながらタッチすることが癒しとなる接触の効用を高めることができると考えられている。[16]

以上、欧米における看護診断「エナジー・フィールド・ディスターバンス」、及び看護介入「セラピューティク・タッチ」について導入の歴史的背景を含めて紹介した。看護独自の役割を確立するための二〇年以上に及ぶ努力の結果、癒しの手の内としてコンセンサスを得たセラピューティック・タッチがわが国にも導入されようとしている。

二　専門家の倫理観

看護診断・看護介入・看護治療の歩みは一九五〇年代以降のアメリカの医療の歴史的背景のもとで初めて可能と

なったものであることは言うまでもない。[17]

しかし、背景を異にするわが国で、「看護独自の診断・治療」という謳い文句の魅力から、看護の前提となる哲学・倫理の確立ができないままに、単に技術面だけが導入されるならば、またまた患者無視／キュア重視／ケア軽視の過剰介入、あるいは逆に科学の名を借りた信仰治療まがいの行為の横行を招く余地がないわけではない。看護診断・治療になじまぬ患者はこころの中で無視する、あるいは態度には出さぬが見捨てる、すべては筆者の杞憂にすぎないが、看護学生に対する倫理教育は、医学生に対する倫理教育同様いやそれ以上に不十分であると思えてならない。倫理教育とは、単に倫理思想史を教えることではない。登場する思想家が全て男性であるような西洋倫理思想の教科書を学ぶこと自体奇怪な話しではあるが、生命倫理教育無しの看護学が西洋には存在しないことも事実である。[18] わが国の看護職は、その専門性を確保し、自立するために、まさに各人の倫理観の確立を迫られている。[19]

近代科学を生んだ欧米では、科学研究に従事することは合理的世界解釈、実証主義的方法論に則った科学的世界観の拡張という哲学的目的の一角を担うことにほかならないという共通理解が存在する。博士号 Ph. D. はもともと Philosophiae Doctor 哲学博士であり、どんな分野でも自己の哲学の確立が必要条件である。自然科学者はすべからく哲学者たるべし、これが社会常識である。ところが、わが国では哲学の衝動を伴わない科学が輸入されたままになっている。医学も看護学もその例外ではない。もとよりわが国の科学技術専門職に根本的に欠けている、自己の哲学を深め、倫理観を養う姿勢は、最も効率的な殺人兵器、毒ガス細菌兵器等の製造、薬物使用のマインドコントロールに荷担してなんらの痛痒を感じない冷血科学者、医師、看護婦をも生み出す結果となったことは、識者の指摘を待つまでもない。[20] さて、それでは、欧米における代替療法の現状はいかなるものであろうか。

三　欧米の代替医療

疑わしい医療から国民を守る Quack Busters がアメリカに、またイギリスにはヘルスウッチが目を光らせている。また、しかるべき政府、あるいは公的機関が代替療法そのものの科学的研究に様々の形で関与しており、代替療法研究グループに研究助成を行っている場合もある。さらに、代替療法の現状を分析した論文著書も多い。[21] なぜこのような科学的態度で代替療法を分析せざるを得ないのか。その背景には、一般市民の根強い信頼があるからだ。

ベスイスラエル病院、ハーバード大学医学部、ミシガン大学医学部、シカゴ大学医学部等一六施設のスタッフが、D・M・アイゼンバーグを中心に行った調査は衝撃的であった。一九九一年一月一八日から三月七日まで一八歳以上の男女一五三九人に電話インタビュー形式で過去一年間（一九九〇年）の代替療法利用について行われた。[22]

回答者の内訳は女性七三二人(四八%)、男性八〇七人(五二%)。三四歳以下六〇一人(三九%)、三五～四九歳四〇九人(二七%)、五〇歳以上五二九人(三四%)。白人一二六四人(八二%)、黒人一四〇人(九%)、ヒスパニック九五人(六%)、アジア系一六人(一%)、その他二四人(二%)。その他に、学歴、所得、居住地人口、地域、愁訴の数別に分類されている。代替療法の内訳は、①リラクセーション、②カイロプラクティク、③マッサージ、④イメージ療法、⑤スピリチュアル・ヒーリング、⑥減量、⑦ライフスタイルダイエット(マクロバイオティック等)、⑧ハーブ、⑨メガヴィタミン、⑩セルフヘルプグループ、⑪エネルギー療法、⑫バイオフィードバック、⑬催眠、⑭ホメオパシー、⑮鍼灸、⑯民間療法、⑰体操、⑱祈りである。何らかの不調のあった回答者の中で、医師のみにかかった者五八%、医師と代替療法の治療師の両方にかかった者七%、医師にはかからず代替療法のみ三%、どちらに

もかからなかった者三二%である。

実は、医師にかかっている者の二八%が、同時に代替療法の治療師にも見てもらっており、大部分の者(七八%)はそのことを主治医に隠している。愁訴のベストテンは、①背中の痛み(肩こり、腰痛)、②アレルギー、③不眠、④関節痛、⑤捻挫、⑥頭痛、⑦高血圧、⑧消化器の不調、⑨不安、⑩鬱である。またこれらの愁訴に対する代替療法のベストスリーは、リラクセーション、マッサージ、カイロプラクティックである。これらの愁訴の中で、治療師の治療を受けている割合が高いのは、背中の痛み、不眠、関節痛、捻挫である。

次に、これらの調査から見積もられる、アメリカにおける一九九〇年の代替医療受療者は、四億二五〇〇万人である。この数字は同年にプライマリケア医師を受診したと推定される人数三億八八〇〇万人を軽く越えている。患者本人が、一九九〇年に代替療法を受診して支払った金額はおよそ一〇三億ドルと推定され、同年に通常の医療機関に支払った入院費一二八億ドルに匹敵する額となっており、すべての医療サービス費二三五億ドルの約半分である。受診以外の代替医療に支払われた額は、ビタミン剤八億ドル、ダイエット食品一二億ドル等、トータルで一三七億ドルと推定される。しかも、代替療法を利用するのは、低所得者、低学歴者、非白人ではなくて、むしろ、高学歴・高所得の白人層であった。何しろ大ざっぱに言えば、アメリカ人の四分の一は代替療法の利用者で、なおかつ、十人中七人は、医師にそのことを内緒にしているという現実がある。

こういうわけで、アメリカ議会直属の技術評価局(ＯＴＡ：Office of Technology Assessment)が一九九二年五月、代替療法に関するワークショップを開き、その結果を受けて、ＮＩＨ(米国立保健研究所)に同年一〇月代替医療局(ＯＡＭ：The Office of Alternative Medicine)が新設された。一九九三年にこの代替医療局が研究助成を

決めた三〇件のテーマのうち主なものは、エイズのマッサージ療法、喘息の瞑想療法、がんとエイズの精神免疫療法、乳がんの瞑想療法、催眠瞑想法の乳がん免疫誘導、タッチ療法のストレス免疫反応、エイズ新生児のマッサージ療法、骨髄移植とマッサージ療法、パーキンソン病のアーユルヴェーダ療法、脅迫神経症のヨガ療法、交感神経反射と気効療法、等である。エントリーしている機関もアリゾナ大学を始め、大学が二〇、メディカルセンターが五、その他病院が四、クリニックが一となっている。その成果はいずれ続々と公表されると思われる。メディカル・トリビューン紙によれば[23]、NIHが召集した専門家委員会が「行動療法およびリラックス療法が慢性疼痛と不眠症の軽減に有効」との見解を表明した。これによって、これらの代替療法が米国医学界の権威による正式な承認を得たことになる。代替療法の有効性を示すデータが知られるようになることとともに、ヘルスケア政策分析担当者が、医療費低減法を模索していたことが重なって、代替療法が注目を集めるにいたっている。専門委員は代替療法が普及しにくい原因を、保険会社が医療費償還を拒絶する、医師の勉強不足、患者の無理解等と考えており、専門委員会の勧告に注意を向けるよう医師に忠告するとしている。従来の療法に比較して、安価で有効性が期待できる代替療法はこれからどんどん再評価されてゆくであろう。先のアイゼンバーグの論文に対する反響もすさまじく、たちまちにして一一件の投書が編集部に寄せられた[24]。カイロプラクティックの研究こそ大事といった自己宣伝もあるが、鍼のように二千年以上の伝統のある治療を西洋医学のパラダイムにあわないとやみくもにばかにするのは早計であるといった代替療法に好意的な手紙、偏見を持たずに代替療法を研究すべしとの論調が多い。

一方では、代替医療局に対しては「とんでもない税金の無駄遣い」との批判がある。しかしながら、ハーバード大学、メリーランド大学、そしてコロンビア大学も代替医療センターを開設した。さらに、NCI（米国立がん研

究所）も研究に取り組んでいる。イギリスでも一九九三年一〇月、エクセター大学に、ヨーロッパ初の補完医療（Complementary Medicine）学部が誕生した。ここでもホメオパシー、鍼、ヨガ、ハーブ等の治療効果について、一五の無作為化比較試験のプロジェクトが進んでいる。

四　がん医療における代替療法

筆者らは、特にがんの末期医療現場における代替療法の実情に関し、日本国内および国際調査を実施した[25]。国内調査では、がんセンター、大学病院等で、がんの臨床にかかわる医師八八二名（抽出、四〇〇床以上の大規模病院の勤務が六三・八％を占める）を対象に、二四項目五四問の調査票を用い、郵送自計方式で調査した。また、世界三九か国のがん臨床医各二〇～一〇〇名程を対象に、三二問の英文調査票を用いて郵送自計方式で調査を実施した。結果の一部を示す。

（1）国内調査

治癒の見込みがない患者で民間療法を希望する者の割合は、「一〇％以下」五九・一％、「二〇～三〇％」二四・〇％を占める。患者・家族が民間療法を希望する動機（二肢選択）は、「何かせずにはいられない」五六・〇％、「奇跡を信じて」五一・四％が目立って多い。医師の対応は、「希望する民間療法を許可するが、現在の治療法は変更しない」三五・一％、「民間療法の限界と危険性を説明し、最終判断は患者や家族にまかせる」三二・六％が比較的多い。民間療法を許可する場合に重視する条件（二肢）は、「患者や家族が強く望んでいる」五五・五％、「副作用や危険性が少ない」三七・五％、「現在の治療法への影響が少ない」二七・九％、「精神的な安定がえられる」二七・九％で、「民

間療法は原則的に許可しない」は七・四％であった。

（2）国際調査

民間療法を併用する割合は、積極的治療で二〇％強、緩和ケアでは約一〇％増加する。民間療法を行う目的（二肢選択）は、「がん治療」五七・四％、「再発防止」一九・五％、「症状緩和」二二・〇％、「精神的効果」四〇・八％、「癒し」三七・〇％とさまざまに別れるが、ヨーロッパ諸国に「精神的効果」重視の傾向がみられ、「癒し」は地域を問わず「がんそれ自体の治療」と拮抗する場合が多い。

民間療法の内容は、「食品」「ジュース」「ハーブ」「メガビタミン」「ホメオパシー」「宗教的行、祈り」「ワクチン」等多彩であり、台湾の「漢方」、インドの「アーユルヴェーダ」のように伝統医学の割合が高い国もある。「ワクチン」については、日本の他に、ウルグアイ、ブラジル、エルサルバドルという南アメリカ諸国で人気があり、ヨーロッパでは、スペイン、フィンランドが目立つ。また、ドイツ語圏における、西洋宿り木製剤「イスカドール」の使用が目立った。

積極的治療から緩和ケアへの転換は、患者・家族の希望と担当医の状況判断により大きく変化する実態が窺える。したがって、緩和ケアへの転換点に関するガイドライン、プロトコール、マニュアルの策定など、より客観的な意思決定が可能になるような判断支援ツールの開発が必要と考えられる。また、代替・民間療法に対する経済分析が今後必要不可欠と思われた。先の米国立衛生研究所代替療法専門委員会の見解でも、有効性、経済性の評価、特に低コストであることにポイントを置いたものであった。本稿で取り上げた、セラピューティック・タッチも経済性からはピカ一である。有効性も着々と明らかにされつつある。しかし、ケアの現場では、触れることそれ自体が余

りにも当然であるためか、代替療法としては意識されていないようだ。

五　わが国の現状

このように欧米の代替医療に対する研究者のスタンスは科学的で、あくまでも実証主義的、合理主義的態度を貫く。先に述べたとおり、その対象の如何を問わず徹底的に検証する、追試の結果を重視する、ここがわが国と違う。インフォームド・コンセントを得ることすら満足に行われない医療現場に、代替医療の科学的分析が入り込む余地はどれほどあるのだろうか。また、命は地球より重いのにそれをお金で云々するのは誠にはしたないという、医療の経済評価に対する根強い偏見と抵抗があるわが国では、代替療法の臨床試験の結果がもたらす経済効果がはっきりしないことも手伝って、よけい試験にお金を出すところもないように思われる。何も代替医療に限ったことではなく、最先端の医療についてもまっとうな経済分析はまれである。さて、このように欧米においても代替療法の科学的研究はまだまだこれからである。

看護の分野で、看護診断、看護介入、看護治療、例えば、エナジー・フィールド・ディスターバンスに対するセラピューティック・タッチを導入する場合に、わが国の看護学者、看護教育者、看護者自身が代替医療に対するクリティカルな視点を持たないままやみくもに導入することは西洋跪拝のそしりを免れないと考える。また、医師の専売特許であった「診断・治療」をわが看護者の手にと効を焦っては、かえってその専門性を失うことになる。このような杞憂を抱く筆者は、むしろ治療の方法としてではなく、ケア＋癒しの手段として代替療法を用いる力量を看護者が備えるべきと考える。

六　古代インド仏教看護の手当て

古代インドでは今日の「がん」に当たる疾患について外科的治療や薬物療法がもちろん行われたが、それらの積極的治療が必ずしも奏効しない悪性腫瘍の患者に対して、真心の「言葉」や、「マッサージ」「タッチ」等を用いてのケア、精神的サポート、苦痛の緩和が図られた。その伝統は、アーユルヴェーダ医師のみならず仏教徒により今日まで伝えられている。[26] セラピューティック・タッチのはるかなるルーツとして、クリーガーやウエーバー[27]が指摘する、古代インドの医学・哲学の伝統に具体的に踏み込んでみたい。

紀元後五〇〇年以前にはすでに現形が整えられていたと考えられる医学書『スシュルタサンヒター』[28]「悪性腫瘍の病理」（病因論篇 11, 13-20）によって悪性腫瘍がどのように捉えられていたかを先ず見てみよう。「それこそいかなる身体の部位であっても、ドーシャ（病気の素）が溜まってしまうと、筋肉を侵して、円形の、硬い、軽い痛みを伴う、大きな、多くの根を張った、ゆっくり増大する、化膿しない、肉腫を形成する。その腫瘍をアルブダと権威は呼ぶ。……この肉腫は治療不能である。たとえ治療が可能そうであっても、以下のものは、治療を諦めるべきである。急所（marma）に発生するものや、リンパ管に発生するもので、除去できないもの。また原発（pūrvajāta の腫瘍）に加えて、さらに別のものが発生するタイプは、オンコロジスト（arbuda-jña）によって、続発腫瘍（adhy-arbuda 転移癌）としてよく知られている（が治療不能）。また、二つの腫瘍が、同時的あるいは交互に発生（増大）するタイプは、二重腫瘍（dvir-arbuda 多重癌）で、治療不能である。」「（たとえ手術によって切除したように見えても）腫瘍患者に、病気の素が残っている場合（sasesadosa）には、間もなく再発する。したがって、余す所なく根

絶すべきである。（腫瘍の）採り残しは（その患者を）殺す。まるで火（vahni）のように。（同書　治療篇 18，42-43）」このように、悪性腫瘍の病態把握がなされていたことは医史学的に見て興味深いが、積極的な治療の限界を見極めた「治療放棄」こそが、医師として採るべき最良の道であった。

さて、最初期の仏教資料によると、仏陀は偉大な医師（大医王）と尊称された。また、仏陀自らが病気の僧の介護にあたった記録がたくさん残されている。

パーリ文の『律蔵』[29]によると、ある修行僧が消化器の病気を患い、大小便にまみれて臥していた。「役立たず」と仲間に無視されていたところを、仏陀は、自ら入浴させ、介護し、激励した。そして僧たちに、「修行者諸君、私に仕えようと思うなら、病者を看護し給え。」と諭した。『増壱阿含経』[30]も、王舎城のカランダ竹林園で釈迦が親しく病僧を看護して、「設え我および過去の諸佛に供養することあらんとも、我に施すところの福徳と、病（人）を瞻（み）る（＝看護する）とは、異なることなし。」と陳べて、病人を看病することこそ、仏陀に奉仕することに他ならない（其瞻病者瞻我無異）と強調した。

サーヴァッティー市でも、汚穢にまみれた身体のティッサ長老を釈尊が看護したが残念ながら亡くなられてしまったという。祇園精舎では帝釈天が水を灌ぎ、釈迦が手ずから洗い、医薬を施し軽快させた「仏説比丘疾病経」[31]という。

玄奘三蔵（六〇二―六六四年）は、釈迦が祇園精舎で病気の僧を看護したエピソードを、現地祇園精舎を訪ねた際に、感激をこめて次のように伝えている。

「給孤独園の北東に塔がある。釈迦如来が病気の修行僧を洗浄なされた処である。昔、如来が在世された当時、病

気の僧が苦しみながらたった一人で住んでいた。世尊が目にされて、「君はなぜ苦しんでいる。君はどうして一人でいるのか。」と問われると、「私は根っからのものぐさで、（他人の）看病がどうしてもできかねました。そういうわけで、今病気に罹っても、看護してくれる人がいないのです。」という。如来は、この瞬間哀れに思われ、「いいとも。今から私が君を看護しよう。」と告げられ、手で擦ると病苦はすっかり癒された（以手拊摩病苦皆癒）。手を貸して戸外に連れ出して、敷布団を取り替え、自ら親しく洗浄をし、新しい衣に着替えさせた。仏陀は修行僧に「自ら勤め励みなさい。」と語られた。僧はその訓えを聞き、情けに感動し、身も心も悦びでいっぱいになった。」この『大唐西域記』[32]は我が国にもすでに奈良時代に伝来し、大評判となった。

『四分律』[33]も、舎衛国で、病気の僧を介護された仏陀が、弟子を召集して、看護の大切さを力説し、「もし私に奉仕しようと願う者があれば、先ず病人に奉仕せよ。」と訓戒された。その訓えを拘薩羅（コーサラ）国で実践し、病気の僧を介護し看取った修行僧が、祇園精舎の釈迦の許へ遺品を持参してターミナルケアの有様を具に報告した。釈迦は非常に喜んで誉め讃え、「瞻病比丘（せんびょうびく＝看病僧）となり、看取りを終えた修行者に、遺品の衣鉢を分け与えてはどうか。」と提案し、一同了承した。

このようにして、修行者の中に病人が出た場合の、看護マニュアル（瞻病人法、看病人法）が定められた。時代の要請と地域的特性に応じて、その後仏教はさまざまに分派するが、それぞれの部派の戒律は、共通に看護のルールを伝えている。[34]

それこそ乳房を「温存する」しか術のなかった古代インドの乳がん患者への対応が、五世紀中頃の仏教の資料『清浄道論』[35]に見出される。「マハーミッタ・テーラの母親に、悪性腫瘍と思われる病気（visa-gaṇḍaka-roga）が

発生した（注釈書 *Paramatthamañjūsā* によれば、この肉腫は、thana-kandala-roga＝乳房に腫瘍ができる病気であり、paparoga＝悪性疾患とされる）。その方の娘も、比丘尼となって出家していた。母親は、娘に言った。「お前様、出掛けてくれませんか。兄の御許へ行って、私の不快な症状を報告し、お薬を戴いてきて下さい。」娘は、出掛け（兄に母親の病状を）報告した。テーラ（＝兄）は応えた。「私は、薬草の根等を蒐集してお薬を調合する術を知りません。しかし、貴女に、お薬をお話することにしましょう。私は出家して以来、欲情を伴った心に感覚器官が絆されて異性の肉体をながめたことなどただの一度もなかったのです。この真心の言葉によって、我が母上に快気あらんことを。帰られよ。この事をお伝えして、優婆夷（母上）様のお体を擦ってさしあげなさい。」娘は、戻って、（母に）この事を報告し、教えられた通りに（マッサージを）行なった。すると、それこそあっという間に、優婆夷（＝母）の腫瘍はまるで泡の塊のように、溶けて無くなってしまったのである。」

この記述は、真心の「言葉」による癒し、および「マッサージ」によって、苦痛が緩和される様子を伝えたものであろう。積極的な治療がもはや望めない状況下においても、看護者、家族、親しい人々がなお行い得ることとして、インド医学は、ユーモア、音楽、物語、良い香り、生け花、等を薦める。また、古来伝えられる仏教の看護者の鉄則は、「適切な時に、面白い話をし、法を説いて、病人を喜ばせ、楽しませ、元気づけ、感動させること」[36]であった。がん患者看護の専門性が求められる今こそ、ターミナルケアの基本に立ち返って、「真心の言葉をかけること」や「思いを込めて触れること」を看護者・介護者が実践していくべきであり、在宅の看取りにおいても文字通り家族の「触れ合い」が何よりの癒しとなると思われる。

まとめ

「手を焼く」「手を尽くす」「手塩にかける」古来言い習わされてきた「手」とは「世話」（サンスクリット語ではseva）＝サービス＝ケアの関わりの親密さ深さのことである。手当ては文字通り看護の基本であり本体である。ハート・ヘッド・ハンドの三つのHどれひとつ欠けてもうまくいかない。触れること、タッチすること、マッサージすることの疼痛緩和、不安軽減の効用は、とりわけがん患者看護、エイズ患者看護のなかで見直されてきた[37]。触れることは、血流を促進させ、こわばりをほぐして、肉体的な安楽をもたらすだけでなく、触れ合うことで言語以上の親密なコミュニケーション、こころとこころのやりとりが可能となり、さらには、触れる者触れられる者の間に生命力（漢方では「気」、ヨーガでは「プラーナ」、ヒーリングでは「オーラ」「ヒューマン・エナジー」等とよばれるもの）の交流が行われて、「生命エネルギーの場」のひずみ・ゆがみが解消しバランスを取り戻すことで病める者は癒されるという場のモデルで説明される。このような癒しの構造は、奇跡の治療法としてではなく、癒しを切実に求める者の間で、日常の場で行い得るものとして要請されている。どのレベルを志向して触れるかは別として、癒し癒される関係は「手当て」抜きには考えられない。

今日、医療におけるインフォームド・コンセントの実践が熱心に議論されている。医療提供者の十分な説明を受け納得した上での意思決定、患者の理解に基づく納得した上での自己決定、自己選択がその眼目である。看護についてもその例外ではない。ケアプランを立て、患者に提示し、分かりやすく説明し、理解を得て、同意の上で、プランを実行に移す。この過程こそがコミュニケーションによる癒しの過程ともなる。もし癒しの手段として、セラ

ピューティック・タッチを行う場合でも、それを患者が理解し、納得した上で、施術するのでなければ、それこそ、よけいなお世話、御節介以外の何物でもない。合理主義的理解を超えた、生命場の乱れと修復。エナジー・フィールド・ディスターバンスについて、説明し、理解を得ることは大いに工夫を要することである。

医療のプロとしてその専門性を確立するために、いかなる看護観、倫理観、死生観をもつべきか[38]、それを根本から問い直す戦略上、「癒し」は橋頭堡であり、「タッチ」はまさしく試金石（touchstone）である。医療現場の癒しを担う最大多数、看護職が歴史ある「タッチ」を洗練させて、看護独自の癒しの手の内として位置づけようとする欧米の営みを本稿では瞥見した。わが国の看護職は、いかなる決断をするか、固唾を呑んで見守って行きたいと考える。

注

（1）早川和生、尾崎フサ子監訳『テキスト看護介入―ナースの自主的診断による患者へのアプローチ』メディカ出版、一九九四年。早川和生、尾崎フサ子監訳『看護独自の介入―広がるサイエンスと技術』メディカ出版、一九九六年。G. M. Bulechek, J. C. McCloskey, *Nursing Interventions, Essential Nursing Treatments* (Second Edition, W. B. Saunders, 1992). 早川和生監訳『ナーシング　インターベンション―看護診断にもとづく看護治療』医学書院、一九九五年。

（2）日本看護診断研究会編『看護診断一九九五』医学書院、一九九五年。

（3）安酸史子「治療目的のタッチ：看護のいしずえ」（『看護教育』三三巻八号、一九九二年）、六〇四―六〇五頁。野島良子訳「セラピューティック　タッチ―独自の診断に基づいて行う看護介入としての THERAPEUTIC TOUCH」（『看護学雑誌』五八巻八号、一九九四年）、七二九―七三七頁。マラヤ・スナイダー／野島良子監訳『マラヤ・スナイダー看護論　看護診断と看護独自の介入』へるす出版、一九九六年。

（4）L. J. Carpenito, *Nursing Diagnosis* (Lippincott, 1995), p. 355f.; L. J. Carpenito, *Handbook of Nursing Diagnosis*

(Lippincott, 1995), p. 116f.; Betty J. Ackley, Gail B. Ladwig, *Nursing Diagnosis Handbook* (Mosby, 1995), pp. 175-176; Joanne C. NcCloskey, Gloria M. Bulechek, *Iowa Intervention Project Nuesing Intervention Classification (NIC)* (Mosby, 1996), p. 565, p. 625.

(5) 中木高夫監訳『看護診断ガイド』照林社、一九九五年、一四七―一四八頁を参照した。

(6) スナイダー「看護独自の介入としてのマッサージ」(『看護診断と看護独自の介入』)、九六―一〇六頁。同「マッサージ」(『看護独自の介入』)、三二四―三三五頁、「意図的タッチ」(同上)、三五一―三六四頁。

(7) Shirley Price, Len Price, *Aromatherapy for Health Professionals*, (Churchill Livingstone, 1995).

(8) 林滋子編『看護の定義と概念』(日本看護協会、一九八九年)、一三一―一三六頁。

(9) ジーン・アクターバーク／長井英子訳『癒しの女性史　医療における女性の復権』春秋社、一九九四年、二七五―三二七頁。

(10) B・エーレンライク、D・イングリシュ／長瀬久子訳『魔女・産婆・看護婦』法政大学出版局、一九九六年、三―六頁。

(11) ディーター・ジェッター／山本俊一訳『西洋医学史ハンドブック』朝倉書店、一九九六年、一五七―一六二頁。

(12) テレーズ・コンネル・ミーハン「セラピューティック・タッチ」(『ナーシング・インターベンション』)、一八四―一八七頁。樋口康子訳「マーサ・E・ロジャース」(都留伸子監訳『看護理論家とその業績』医学書院、一九九五年)、二一六―二一七頁。

(13) E・C・イーガン「セラピューティック・タッチ」(『看護独自の介入』)、二八〇―二八一頁。R. Weber, "Philosophical Foundations and Frameworks for Healing," in: *Spiritual Healing*, ed. by Dora Kunz (Quest Books, 1995), pp. 21-43.

(14) ラリー・ドッシー／森内薫訳『癒しのことば―よみがえる〈祈り〉の力』春秋社、一九九五年、五六―六六頁。

(15) イーガン「セラピューティック・タッチ」(『看護独自の介入』)、二八二頁。

(16) 「魂の苦悩」(石川稔生他監訳『看護診断―診断分類の理論的背景と診断名一覧』医学書院、一九九一年)、四四九―四七一頁。

(17) 松木光子「看護診断のあゆみ」(松木、中木編『看護診断入門』医学書院、一九九五年)、六頁以下。

(18) 拙稿「ジレンマからのエレガントな脱出」(『看護部門』九巻二号、一九九六年)、七四頁。

(19) 清水昭美『看護婦が倫理を問われるとき』日本看護協会出版会、一九九五年。

(20) 米本昌平「再建せよ、科学者の社会的責任を」(『中央公論』一三二六号、一九九五年)、三四―四三頁。

(21) 「特集　代替療法はインチキか!?」(『メディカル朝日』二三巻七号、一九九四年)、三一―三五頁。

(22) Eisenberg DM, Kessler RC, Foster C et al., "Unconventional medicine in the united states - preverance costs and patterns of use," in: *New England Journal of Medicine*, Vol. 328, 1993, pp. 246-252.

(23) 「不眠症と慢性疼痛にリラックス療法が有効―代替療法、正式な承認得る」(『メディカル・トリビューン』、一九九六年二月八日)、二五頁。
(24) Correspondence. "Unconventional Medicine," in: *N Engl J Med*, Vol. 329, 1993, pp. 1200-1204.
(25) Michiya Ito, Nobuo Koinuma, "Trasition from Cure oriented to Palliative Cancer Care, Focusing on Alternative Medicine," in: *Second International Congress of Psycho-Oncology Full Text and Abstracts*, Kobe, 1995, pp. 209-214.
(26) 伊藤道哉「Āyurveda のターミナルケア」(『印度学仏教学研究』四二巻一号、一九九三年)、三八九―三九三頁。同「ターミナル・ケアの問題(日本印度学仏教学会生命倫理委員会報告)」(『印度学仏教学研究』四二巻一号、一九九三年)、三四九―三六〇頁。同「古代インドにおける難治病者の療養システム(1)」(『印度学仏教学研究』四三巻二号、一九九五年)、九九四―九九八頁。
(27) R. Weber, "Philosophical Foundations and Frameworks for Healing," in: *Borelli*; P. Heidt, *Therapeutic Touch*, Springer, 1981, pp. 13-39.
(28) *Suśrutasaṃhitā*, Nirnaya Sāgar Press, Bombay, 1938.
(29) *Mahāvagga*, 8, 26, 3, PTS, Vol. 1, P. 302.
(30) 『増壱阿含経』(大正蔵経(=大正)二巻七六七頁中)。
(31) 「仏説比丘疾病経」(『生経』、大正三巻八九頁中―九〇頁上)。
(32) 『大唐西域記』(大正五一巻八九八頁中下)。
(33) 『四分律』(大正二二巻八六一頁中―八六二頁中)。
(34) *Mahāvagga*, 8, 26-27. 『五分律』(大正二二巻一三九頁下―一四〇頁上)。『摩訶僧祇律』(大正二二巻四五六頁上―四五七頁中)。『十誦律』(大正二三巻二〇五頁上―二〇六頁中)。
(35) H. C. Warren, D. D. Kosambi, *Visuddhimagga*, Harvard Oriental Series 41, Ch. 1, § 109, Delhi, 1989, p. 32.
(36) Gilānavagga, *Aṅguttaranikāya*, PTS, Vol. 3, pp. 143-144. 『増壱阿含経』(大正二巻六八〇頁上中)。
(37) ドッシー『癒しのことば』、原注iv頁、第二章、注11の文献。スナイダー『看護診断と看護独自の介入』、八六―一〇六頁。同『看護独自の介入』、二八四―二八九頁。ブレチェック、マクロスキー『ナーシング インターベンション』、一八七―一九五頁。
(38) 伊藤道哉「なぜ今、看護の倫理」(『看護部門』九巻一号、一九九六年)、八〇―八七頁。

日本におけるヒーリング・ブームの展開

弓山達也

〈論文要旨〉　本稿では近年のヒーリングに対する関心の高まりをヒーリング・ブームとしてとらえ、主要新聞のデータベースからこのブームについての徴候が一九九〇年前後にあらわれ、九四年後半から本格化したことを確認する。ヒーリングが関わる領域にはニューエイジ、医療（特にホリスティック医学運動）、宗教の三つがあり、その関わりには脱近代的志向と調和志向の二つの特徴がみられる。今やヒーリング・ブームはこの三つの領域のみならず、生活領域全般に拡大しつつあるが、こうしたブームに至るまでには、一九七三年のオイルショック前後のカウンターカルチャーの台頭、八〇年代中期のニューエイジの一般化、そして九〇年のバブル崩壊の三つの契機がある。ヒーリング・ブームは、心身隔離から生ずる身体の閉塞状況や、稀薄化する人間関係からくる疎外状況への揺り返しとして位置づけることができるほか、このブームは自然や社会との調和への諸動向とも軌を一にしている。

〈キーワード〉　ヒーリング、癒し、ニューエイジ、ホリスティック医学、病気治し

一　問題の所在

1　本稿の目的

近年、日本においてさまざまな分野で「癒し」または「ヒーリング」という用語が頻繁にみられはじめた。書店には関連の書籍が数多く並び、雑誌でも同様の特集がなされ、またヒーリングに関するワークショップやセミナー

も開催されるようになった。欧米先進国でもヒーリングへの関心は高い。本稿では、こうしたヒーリングの技法や思想についての関心の高まりを「ヒーリング・ブーム」としてとらえ、その内実、拡がり、背景を論じることを目的とする。そのため本稿では、①筆者が行った青年層へのアンケート調査からみたヒーリングの青年層への浸透を手がかりに、②活字メディアにみるヒーリング・ブームの始まりと諸相を主要新聞の過去一〇年間のデータベースで確認する。③そして、ヒーリングに関わる領域とそこでのヒーリングの志向性について論じ、④最後にヒーリング・ブームの拡がりとその背景について考察していきたいと思う。

ところで、ヒーリングの問題は宗教学のみならず、医学、心理学、(医療)人類学を横断する学際的な課題でもある。そのためその概念規定は容易ではないが、それゆえに、本論に先立ち、本稿の立場としてヒーリングの性格について、宗教的救済や治療との関係に触れつつ述べることとする。(1)

そもそも、ウェーバーが指摘するように、(2)インドの業思想をはじめ、宗教はいわれなき苦しみにもっともらしい「合理的な」意味を与えてきた。だが、人が癒される現場では、「頭でわかる」合理的・知的な説明だけでは理解できないものがある。そこでは儀礼や他者との相互作用を通して、身体や感性に直接的かつ具体的に訴えかけることも重要な役割を持っている。こう考えると、広い意味でのヒーリングは身心を含めて人間の全人格に働きかけるものといえよう。だが、もしあえて宗教的救済とヒーリングとをわけるならば、教義に基づいた知的な救いの働きかけ、換言すれば倫理的あるいは思想的な背景をもった教説に従って苦難の意味を明らかにする働きを狭義の宗教的救済とするのに対して、狭い意味でのヒーリングは、病気治しに代表されるような身体や感性に直接かつ具体的に訴えかける「感じる」「実感する」働き(3)とすることもできよう。もちろん現実には、この二つの働きははっきりとわ

けられるものではない。

医療の現場でもヒーリングは注目され始めている。それは身体を機械としてとらえ、病原をメカニカルに取り除こうとする近代医療の人間観に対する反省、および後述するように、人間を一つの全体としてとらえていこうとするホリスティック医学の台頭と軌を一にしている。というのもヒーリング（healing）という語は健康（health）、神聖な（holy）、健全な（hale）という語と関連をもち、また全体（whole）とも語源〈holos〉を同じくする。その意味で、広義のヒーリングとは単なる肉体の治療に限定できない、一つの全体としての人間に対する働きかけと看做すこともできよう。池見酉次郎のいう「まるごと健康」[4]は、こうした心も体も全て含めた人間の全体性回復を端的に示す用語といえる。だが、狭義のヒーリングは肉体の治療に対して、精神医学などでいう心の回復という意味になろう。

こうすると狭い意味で、宗教的なヒーリングは身体の救い、医療でのヒーリングは心の回復という異なる志向性を示すものとなってしまう。だが、広義のヒーリングは、宗教においても医療においても、人間を精神も肉体も含めて一つの全体としてとらえ、これを回復する働きといってよく、その意味で宗教的救済や治療を包括するものといえる。もちろん人間を全体としてとらえるとき、人間をとりまく環境は無視することはできず、人間の癒しは社会や自然との調和と不可分なのである。そうすると社会や自然に全体性を回復させようとする平和活動やエコロジー運動なども「社会的な癒し」（social healing）[5]と呼ぶことができる。またアンドルー・ワイルは、人間の開発で傷付いた山肌は何百年かかけて再生することや、星が爆発して強大な破片を宇宙空間に散乱させても、やがて安定と均衡を取り戻し、物質を融合させてエネルギーに変えるという営みを続けることもヒーリングと呼んでいる。[6]

2　青年層におけるヒーリングの浸透

さて、ここで現代日本におけるヒーリングの浸透を青年層に限ってみてみよう。図1、2は一九九五年四月から五月にかけて筆者が青年層（大学生、専門学校生、高校生）三二三名から収集したアンケート結果の一部である。[7]「あなたは次の『癒し』（ヒーリング）と呼ばれるものを経験したことがありますか。（複数回答可）」という問いに対して「瞑想」「ヨーガ」「呼吸法（ブリージング）」「気功法」「ヒーリング・ミュージックのCD、テープを聞く」「アロマテラピー（植物から抽出したエッセンシャル・オイルを用いたもの）」「ラピス、ムーンストーン、水晶などの鉱石による癒し」「宗教団体の病気治し」「民間健康法」「心理学的なセラピー」「セミナー、ワークショップ」「その他」の選択肢を用意し、「宗教団体の病気治し」以下は具体例の記入欄を設けた。ヒーリング経験者は全体の二〇・七％。高校生（一〇・六％）から大学生（二九・一％）に向かうにつれて体験率がアップし、その内容も多様化してくることがわかる。高校生では「ラピス、ムーンストーン、水晶などの鉱石による癒し」をあげている者が一番多く、専門学校生では「ヒーリング・ミュージックのCD、テープを聞く」が目につく。両方とも、身体技法を用いたものやワークショップなどに比べると安価で簡便な方法という特徴がある。「宗教団体の病気治し」では一二件中、十字式健康法の一件を除いて、残り全ては神慈秀明会によるものとみられる街頭での手かざしをあげている。「民間健康法」は青竹踏み、わけのわからないこと（原文のまま）、生体エネルギーの向上、アトピー対策のシソ製品が各一件ずつ。「心理学的なセラピー」はビジョン心理学が一件、内観が二件である。「セミナー、ワークショップ」はチャネリング、霊視、ピアノを聴いてカウンセリングが各一件。「その他」はインナー・チャイルドなどのヒーリングに関する書籍を読むことが一件となっている。

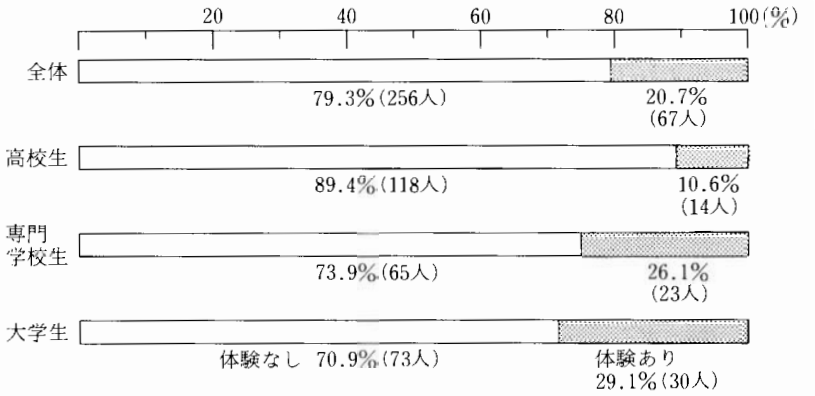
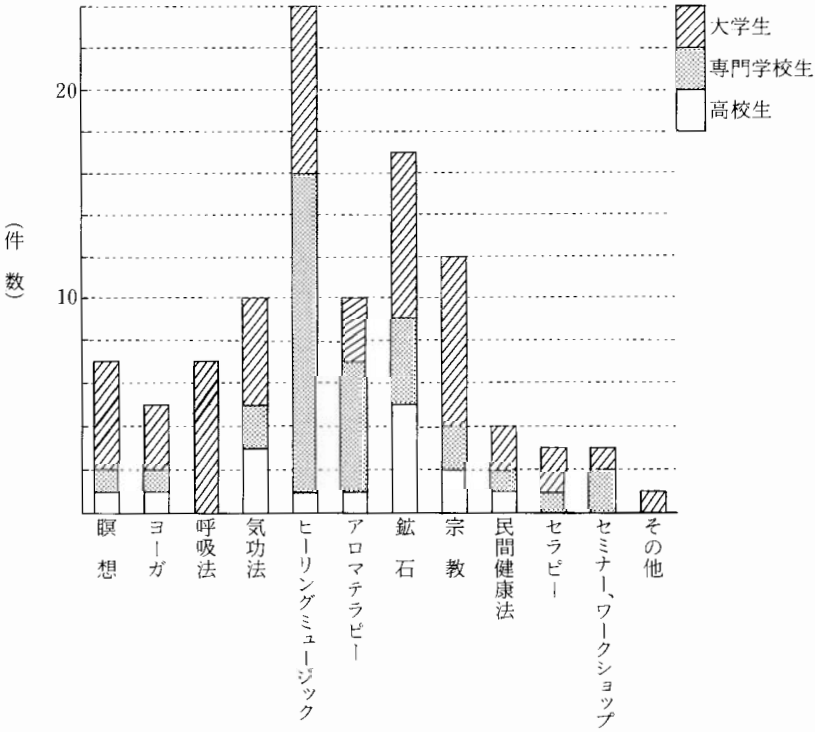


図1　青年層のヒーリング体験率

図2　ヒーリング体験の件数（選択肢別）



これらの数値をもって青年層におけるヒーリングの浸透率の高低を論じることは不可能であるかもしれない。が、同時期・同世代四〇五八名（被調査者は一部重複）の宗教意識を扱ったアンケート[8]での「現在信仰をもっている」六・七％を考えると、相対的に青年層のヒーリング志向がうかがえる。一方、同アンケートでは初詣で参拝率が五一・二％、お盆の墓参り率が四五・八％となっている。そうすると一般に高い数値を示す伝統的な宗教的行動と比べるとヒーリングの体験率は低いということがわかる。

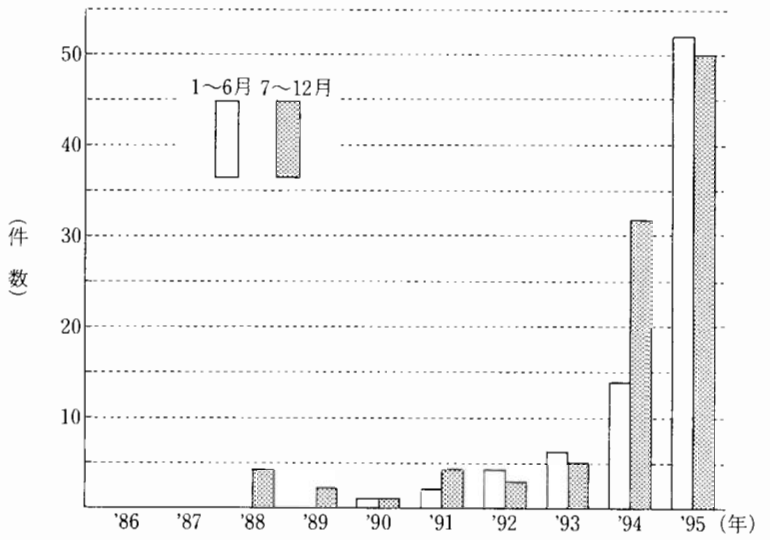
二　活字メディアにみるヒーリング・ブーム

1　ヒーリング・ブームの始まり

青年層におけるヒーリングの浸透を踏まえたうえで、この章では主に活字メディアにみられるヒーリング・ブームの始まりと諸相を確認していく。図3はいわゆる三大新聞（朝日・毎日・読売）の過去一〇年間のデータベースで「ヒーリング」「癒し」をキーワードに検索し、その件数を半年ごとにまとめたものである。もちろん、ヒーリングへの関心の高まりを活字メディア、その中でも新聞だけで検討することは危険かもしれない。むしろテレビをはじめとする映像メディアや口コミなどのパーソナル・コミュニケーションにおける動向を検討する必要もあるだろう。しかしながら、新聞データベースからも、ある程度の傾向がうかがい知ることができると思う。ちなみに新聞ごとの件数は『朝日新聞』八四件、『毎日新聞』五五件、『読売新聞』四一件で、総数一八〇件である。

さて、ヒーリングに関する記事でもっとも早いものは一九八八年後半（『毎日新聞』一件、『読売新聞』三件）にみられるが、一九九〇年までは、まだヒーリングについての記事はそう多くない。関連記事の件数が増加しはじめ

図3　三大新聞における「ヒーリング」「癒し」関連記事の件数（半年毎）



るのは一九九四年、しかも後半からである。[9] 翌年は関連記事が年間一〇〇件を越え、毎月平均八・五件となっている。一九九六年に入ってからも二月二四日現在、すでに一七件の記事がみられ、一月あたりの件数は前年とほぼ同じである。

なお、大宅壮一文庫の雑誌記事データベース（一九八八年以降）で「ヒーリング」を検索すると、一七件の雑誌記事がでてくるが、一九九四年二月に初出がみられ、同年後半が三件、一九九五年前半が九件、後半が四件である。もっとも、「ヒーリング」という用語が使われないためにデータベースで検索できなくても、一九九四年から「不思議な力」「見えない力」というキーワードで、ヒーリングの特集が組まれるようにもなっている。[10]

ただし、こうした動向が社会成員のヒーリングの関心が高まった結果生まれたことなのか、それともマスメディアのブーム形成の戦略なのかは容易に判断できない。一部でその名称が知られていたものの、潜在的にしかすぎなかっ

たヒーリングに対する希求（多くのばあい、「ヒーリング」という用語にも結実しないような）を、マスメディアや健康産業などが着目し、これを「ヒーリング」「癒し」という名称のもとに吸い上げ、ヒーリング・ブームを形成していったという指摘もできよう。いずれにせよ、以上のことから新聞・雑誌の活字メディアに限っていえば、ヒーリング・ブームは一九九〇年前後からその徴候がみられ、一九九四年後半に入って本格化したことが確認できる。

2　ヒーリング・ブームの推移とその諸相

次に先の『朝日新聞』のデータベースから、一九九六年二月二四日現在までの全ての関連記事の見出しと掲載年月日、朝刊／夕刊の別、掲載面をまとめ（表1）、ここからヒーリング・ブームの推移と諸相をみてみよう。記事は多岐にわたっており、特に一九九三年まではその傾向が強い。だが、記事が多くなる一九九四年になると、いくつかのヒーリングをめぐるトピックスが指摘できる。例えば映画「超能力者　未知への旅人」のモデルでもある高塚光（20・22・24――記事番号を示す。以下同じ）や、ノーベル文学賞の授賞式で人類の癒しと和解について講演した大江健三郎（28・35・60）が「ヒーリング」「癒し」をキーワードに報道されている。そして罹災者の精神的なケアが求められている阪神大震災（45・46・49・51・55・59・62・87・88・89・90）、信者が精神的なものに魅せられたことが指摘されるオウム真理教事件（63・64・69）に関する記事も、ヒーリングの文脈で語られている。このことは他社新聞でも同様である。

分野別にみたばあい、ニューエイジ系の音楽、グッズ、セミナーやワークショップとの関わりがみられる。特にヒーリングと音楽に関する記事（2・3・6・21・44・48・51・65・66・67・68・94）が多いのがわかる。すでに

音楽の分野ではニューエイジ・ミュージック、またはヒーリング・ミュージックと分類されるジャンルが確立されている。これらはリラクゼーションや瞑想、またオフィスや病院などストレスフルな空間をなごませるために作曲されたものもあれば、グレゴリオ聖歌をアレンジしたものやイルカの鳴き声、子供の戯れる声、波の音をヒューチャーしたものなどもある。この他、ヒーリングのための鉱石、オイル、ハーブ、ビデオなど、いわゆる「ヒーリンググッズ」に関する報道（4・10・25・61・86）、ヒーリングを目的とするセミナーやワークショップについての報道（12・17・29・50・81・84）もみられる。

次に医療分野におけるヒーリングについての記事（8・15・19・31・33・34・37・39・40・42・43・54・70・73・75・82）をみてみよう。ヒーリングを中心にして医療分野での言及は、まず、これまで近代医療に対する反省と精神的なケアの必要性を訴えかける論調が目立つ。特にデス・エデュケーション、安楽死や人口妊娠中絶での倫理性の問題、心の病いといった近代医療が直面する諸問題を精神の回復（ヒーリング）の文脈で捉え返そうというものである。また病院環境をめぐる報道もみられる。この他、阪神大震災罹災者のメンタル・ヘルスの問題も、この医療分野に入れられよう。

このようにみていくとニューエイジと医療の分野が目立つが、宗教的な側面も無視することはできない。マス・メディアの性格上、オウム真理教事件という特異な事例を除いては、特定教団の報道が難しいこともあって、特定教団に限定したものはみられない。だが、オウム真理教事件の他にも、宗教と音楽(21・68)、世界宗教者平和会議(32)、医療と宗教（8・37）などのテーマがみられ、ヒーリングの宗教側面も見過ごすことはできない。この章では活字メディアにみるヒーリング・ブームの始まりと諸相をみてきたが、このように一九九〇年前後から始まった

表1 朝日新聞記事データベース／「ヒーリング」「癒し」(1996年2月24日現在)

No.	見　出　し	年月日	朝/夕	掲載面
1	日野原重明著『「いやし」の枝のパフォーマンス』(よみもの)	89. 8.27	朝	読書
2	前衛音楽家　宮下富美夫さん(あの人の1年：1)	90.12.11	朝	奈良版
3	心いやす音楽いかが　鳥の鳴き声、せせらぎなど　店に専門コーナー	91. 2. 2	朝	家庭
4	ストレス解消ビデオ好評(ビデオ最前線)	91. 8. 2	夕	娯楽
5	聖書による癒しの心　カトリック司祭・井上洋治	91. 9. 2	朝	こころ
6	下田展久さん　ジーベックホールの音響演出(インタビュー)	91.12.22	朝	兵庫版
7	カプチャク、クラウチャー著『ヒーリング・アーツ』(よみもの)	92. 2. 9	朝	読書
8	注目されています「癒し」の知恵　大阪・高槻のシンポジウムから	92.10. 7	朝	家庭
9	白鳥のお話：1　河合隼雄(おはなし・おはなし)	92.12.13	朝	家庭
10	いやしのための道具、ヒーリンググッズが人気　やけど・アレルギーも	93. 3.11	朝	家庭
11	環境にとけ込む感覚(奥野卓司の新・人類学講座)	93. 4. 6	夕	大阪版らうんじ
12	大阪からころ会(世紀末・癒し日記)	93.10. 5	夕	大阪版総合
13	「癒(いや)しの子育てを味わい分かちあう」集い(ランダム通信)	94. 4. 4	朝	教育
14	生活考えるカレンダー　「いのちと食」作成	94. 4. 5	朝	家庭
15	病院彩る絵で患者明るく　壁や病室に太陽・動物・花…	94. 4. 9	朝	家庭
16	「親に奪われた人生」苦しんだ主婦の半生を聞く(きょういく94)	94. 4.25	朝	教育
17	アイソレーション・タンク(世紀末・癒し日記)	94. 5.10	夕	大阪版総合
18	演出家・パフォーマーの宮城聰さん(クリエーター)	94. 6.13	夕	芸能
19	エイズ死追悼　キルトに縫い込む　横浜で展示会	94. 6.23	朝	神奈川版
20	"超能力者"が劇場へ(映画を見て健康になる？：上)	94. 7. 6	夕	大阪版総合
21	奇妙なブーム(窓・論説委員室から)	94. 7. 6	夕	総合
22	高塚光氏に安斎育郎氏と聞く(映画を見て健康になる？：下)	94. 7. 7	夕	大阪版総合
23	金杉忠男アソシエーツの新作は自己救済の物語	94. 7. 8	夕	芸能
24	「超能力者」高塚光氏(安斎育郎が斬る幻視の世界)	94. 7.19	夕	大阪版総合
25	ストレス解消ビデオ　リラックス前面に(映像前線)	94. 9. 1	夕	芸能
26	「鬼平」ブーム　「家意識」の希薄な点が魅力(単眼複眼)	94. 9. 7	夕	文化
27	科学論争(安斎育郎が斬る幻視の世界)	94. 9.13	夕	大阪版総合
28	大江健三郎著『人生の親戚』(文庫)	94. 9.18	朝	読書
29	体張って書く　かくしてどたばた劇の幕が：5(ザ・新聞社)	94.10.12	夕	大阪版総合
30	白人中心の米国史の欺瞞暴く　巽孝之(ウオッチ文芸)	94.10.25	夕	文化
31	心もいやす病院に　医師らが「癒しの環境研究会」を発足	94.11. 7	夕	社会
32	世界宗教者平和会議イタリア大会から　外村民彦	94.11.15	夕	こころ
33	オランダの「安楽死実況」こう見た　TBSに反響500件	94.11.17	朝	社会
34	高柳和江さん　日本医科大学医療管理学教室助教授(ひと)	94.11.24	朝	総合
35	「人類の癒しを」　大江健三郎さん、ノーベル文学賞の受賞記念講演	94.12. 8	夕	総合
36	いじめには大人からこそ「シグナル」を(声)	94.12.10	朝	オピニオン
37	人口妊娠中絶　中野東禅さんと読者が考える	94.12.20	夕	こころ
38	インドの指導者3人の遺品や資料300点展示　仙台で特別展	94.12.23	朝	宮城版
39	血液内科医長の伊藤真美さん　今年にかける(気になるこの人)	95. 1. 4	夕	らうんじ
40	病気と闘う笑顔のスクラム　垣根を越えて－平成患者学	95. 1. 5	朝	新年特設面
41	素粒子・7日	95. 1. 7	夕	総合
42	患者に歌でやすらぎ　ボランティアが病院コンサート　川口	95. 1.14	朝	埼玉版
43	色彩　心いやす効果さぐり治療にも(五感探検：12)	95. 1.21	朝	家庭
44	流行する「いやし」の音楽　芸術的評価は別との議論も(単眼複眼)	95. 1.25	夕	文化
45	広がる「薬害症候群」「心のケア」に試みさまざま　阪神大震災	95. 1.26	夕	社会
46	心の傷　ケアの方法専門家に聞く(地震その後…　阪神間から)	95. 1.28	朝	家庭

47	A・N・ウィルソン著『愛の癒し』（新刊抄録）	95. 1.29	朝	読書
48	今月の10枚・ポピュラー・海外編	95. 2. 1	夕	芸能
49	ボランティア（大震災の教訓：3）	95. 2.10	朝	奈良版
50	ヒーラーのバーバラ・ブレナンさん　元は科学者（気になるこの人）	95. 2.20	夕	らうんじ
51	現代美術作家がコンサート　阪神大震災非難所で癒しの祈り	95. 2.23	朝	大阪版社会
52	わがままな自分を癒してくれるのだ　村上知彦（漫画のカルテ）	95. 3.25	夕	芸能
53	ハーピー山口　写真家の視点でDJ（立ち話）	95. 3.27	夕	芸能
54	人間らしさを　柳田邦男さんと光石忠敬さんに聞く　日本医学会総会	95. 4. 5	夕	科学
55	阪神大震災の被災児・疎開児を息長く援助しよう　門眞一郎（論壇）	95. 4. 6	朝	オピニオン
56	美少年もの、相入れぬ二つの地平　村上知彦（漫画のカルテ）	95. 4. 8	夕	芸能
57	大江健三郎著『あいまいな日本の私』（ベストセラー診断）	95. 4.16	朝	読書
58	科学と結ぶカルト物　山口文憲（本に言う）	95. 5. 1	朝	コミック
59	心の異変　被災の神戸・鷹匠中養護教諭の試み（きょういく95）	95. 5. 8	朝	教育
60	伊丹十三監督が大江健三郎氏の「静かな生活」を映画に	95. 5. 8	夕	芸能
61	いい香りは幸せ誘う　ハーブやアロマテラピー　福岡	95. 6. 2	夕	西部版らうんじ
62	生の意味、見つけるケアを　「震災とこころの復興」国際シンポ	95. 6.13	朝	大阪特集
63	秋田光彦さん（オウムの闇　インタビュー特集：5）	95. 6.15	夕	大阪版総合
64	「オウム」的なもの　事件の中心的要素を素描　蓮實重彦（文芸時評）	95. 6.27	夕	文化
65	ミュージック・セラピスト宮下富実夫さん（人きのうきょう）	95. 7.15	夕	大阪版総合
66	障害者に歌声を　緊張とけ、能率もアップ（音楽と癒し：上）	95. 7.18	夕	大阪版総合
67	奈良市の試み　「歌の力」市長を動かす（音楽と癒し：中）	95. 7.19	夕	大阪版総合
68	安らぎを求めて　念仏・指圧に通じるCD（音楽と癒し：下）	95. 7.20	夕	大阪版総合
69	本来の「神秘」誠実に探求を　宗教だから起きたオウム事件　高尾利数	95. 7.20	夕	文化
70	中川米造・小林昌廣著『「医の知」の対話』（新刊抄録）	95. 8. 6	朝	読書
71	性的虐待のつらい経験、専門家に訴え　横浜で集い	95. 8.17	朝	神奈川版
72	夫婦の一瞬、鮮明に切り取る　アトリエ・シマダ「白い地図」（演劇）	95. 9. 1	夕	芸能
73	コスモロジー　中井吉英（臨床医の目）	95. 9.27	夕	総合
74	若手5劇団が最新作を披露　青山演劇フェスティバル	95.10. 3	夕	芸能
75	「病は気から」を再認識（ラジオ交差点）	95.10. 9	夕	芸能
76	遊◎機械／全自動シアター「独りの国のアリス」（演劇）	95.10.17	夕	芸能
77	障害者も地域で生活を　社会復帰の施設作り、市民グループが奮闘	95.10.19	朝	家庭
78	真のリゾート追求　火の山で：2（明日を拓く）	95.10.26	朝	社会
79	伊藤悟さん：2　予備校教師（元気人間健康日録）	95.11. 4	夕	大阪版総合
80	マンション群　スーパー開店に、いやし求め客殺到（街角）	95.12. 2	夕	らうんじ
81	セミナー「生活という癒し」（情報クリップ）	95.12. 7	朝	家庭
82	血友病HIV被害者に正義を　堀田一陽（論壇）	95.12.20	朝	オピニオン
83	G・ブルーワー著『K－パックス』（文庫）	95.12.24	朝	読書
84	イメージトレーニング　顔を緩め深く呼吸（レジャー・すくらんぶる）	95.12.24	朝	家庭
85	ひたむきさより静ひつさ　山田洋次（論壇　これからの生き方）	96. 1. 4	朝	オピニオン
86	グッズ、音楽…癒しは続く（いろいろ不安：10）	96. 1.12	朝	家庭
87	まちは障害者に優しいか　復興施策に「支援」申し入れ	96. 1.17	朝	兵庫版
88	花を贈り続け、阪神大震災被災地の力に　和田町の辻さん	96. 1.18	朝	千葉版
89	癒し　母のようにほめる（震災・燃え尽きる人たち：中）	96. 1.18	夕	大阪版総合
90	マルセイユとベルンの芸術家、神戸で共演　阪神大震災の国際救援実る	96. 1.18	夕	芸能
91	坂口安吾も家庭があり、日常があった　秋山駿（ウオッチ文芸）	96. 1.25	夕	文化
92	三木康弘さん　神戸新聞論説委員長（ひと）	96. 2. 1	朝	総合
93	又吉栄喜さん　作家（ひと）	96. 2. 6	朝	総合
94	「最期に聞く音楽」編集しては　小川博司（サンデーコンサート）	96. 2.11	朝	日曜版

ヒーリングへの関心の高まりは、大きくわけてニューエイジ、医療、宗教の領域にまたがる拡がりを有していることが確認できる。

三　ヒーリングの関わる領域とその志向性

1　ヒーリングの関わる領域

さて、前章の『朝日新聞』データベースからの分析を受け、ここではニューエイジと医療と宗教の三つの領域でのヒーリングの関わりについて説明し、そこでの共通するヒーリングの特徴をみていきたい。

第一のニューエイジの領域においてヒーリングが重要な役割を果たしていることは、いまさらいうまでもない。マイケル・ヨーク[11]がいうように、ニューエイジではグローバルな拡がりを持つエコロジカルな主題よりも個々人の健康のほうにより注意が向けられる傾向がある。特に個人の意識変容と自己実現の過程そのものがヒーリングとされる。もちろん、ニューエイジの内容は多岐にわたるが、個人の意識変容をニューエイジの核とする理解は一般的といってよい。このことは、ニューエイジの代表的な著作であるシャーリー・マクレーン『アウト・オン・ア・リム』やジェームズ・レッドフィールド『聖なる予言』からもうかがえる[12]。ニューエイジ系のセミナーの指導者や著作で知られるシャクティ・ゴーウェインもヒーリングを霊的（spiritual）、精神的（mental）、情緒的（emotional）、肉体的（physical）の四つのレベルでとらえつつ、基調は意識変容に置いている[13]。

第二の医療の領域では、特にホリスティック医学運動をあげたい。この運動は一九七〇年代のアメリカで起こった医療現状に対する異議申し立てと自然療法の見直しを特徴とする草の根運動であるホリスティック・ヘルス・ム

ーブメントに端を発する。[14] 日本ホリスティック医学協会はホリスティック医学の概念を「①ホリスティック（全的）な健康観に立脚する。②自然治癒力を癒しの原点におく。③患者が自ら癒し、治療者は援助する。④さまざまな治療法を総合的に組み合わせる。⑤病いへの気づきから自己実現へ。[15]」と規定している。丸山敏秋は、この「自然治癒力」、「ともに癒す」という共存・協力関係、「自己実現」、そして「ホリスティック」という考え方そのものにニューエイジとの影響関係があることを示唆している。[16] 確かにこの種の領域で必ず紹介されるカイロプラクティック、ホメオパシー、オステオパシー、アロマテラピー、ナチュロパシーなどの具体的なヒーリングの技法は、ニューエイジのガイドブックでも頻繁に取り上げられるものである。[17] しかし、同じホリスティック医学運動の立場から大塚晃志郎のように、[18] ニューエイジのヒーリングとの違いを強調するばあいもある。それによればニューエイジではヒーリングの結果はどうであれ、ヒーリングのプロセスのみを重んじるが、ホリスティック医学運動では結果（治＝cure）とプロセス（癒＝healing）をあわせたヒーリングを目指すという。この運動では、語源的には同義反復するものの、あえて「ホリスティック・ヒーリング」という用語を使用することがあるが、[19] これはニューエイジや宗教における病気治しのヒーリングと区別しているとも考えられる。

第三の宗教的領域でヒーリングが重んじられることは多言を要しない。前述の通り、狭い意味での宗教的救済は教義に基づいた救いに限定される傾向があった。だが、西山茂が指摘するように、一九七〇年代以降に台頭してきた「〈霊＝術〉系新宗教」「術の宗教」は、「神霊・人間霊・動物霊とその構成要素・作用などを操作し、それらの実在を『証明』したり、病気治しなどの除災招福をはかったりする反復的な霊術を、救済や布教の武器とする新宗教[20]」であった。むろん、こうした新宗教は霊術のみを頼りに教勢を伸ばしたわけではなく、一九七〇年代以降の代表的

な〈霊＝術〉系新宗教であるＧＬＡ系諸教団、真光系諸教団、阿含宗も霊術の背景には、独自の輪廻観や他界観や霊魂観が認められる。こうした世界観によって霊術の「合理的」な説明が施され、また霊術の「証明」が世界観の裏付けとなって信憑性構造をなしているのである。こうした倫理性や思想性と、そして身体や感性に具体的にアプローチする働きが相俟って広い意味でのヒーリングと呼べよう。また、近年の宗教研究でも、こうした意味でのヒーリングの機能に注目する動きがみられるようになった。例えば、永井美紀子が宗教にみられる倫理的な教説に基づく「修養的癒し」と救済儀礼や超自然的な力による「呪術的癒し」をともに「癒し」という言葉でとらえ、さらにその相補性や共存を論じようとするのは、その代表である。[21] また、精神医学の側からも、これまでの宗教病理の研究のみならず、宗教の心身の疾患への好転の臨床例から、やはり宗教のヒーリングの機能への注目がみられる。[22]

2　ヒーリングの志向性

以上の三つの領域におけるヒーリングにはいくつかの共通する志向性が見出だせる。

第一にそれは広い意味での脱近代的な志向性である。ニューエイジでは近代文明を乗り越え、克服するための意識変容の過程という文脈でヒーリングが語られる。先の『聖なる予言』では「知恵」を探し求める主人公の行く手を阻むものとしてカトリック教会と政府機関が登場するが、これらは近代精神の代弁者としての役割を演じている。ホリスティック医学運動でも強弱の差はあるが近代医療とのせめぎあいのなかでヒーリングが模索されている。オルテンバーク[23]によればホリスティック医学は近代医療に対して補完的（complementary）な位置をとるのか、代替（alternative）な位置をとるのかというニュアンスの違いはあるものの、基本には近代医療の克服という図式は見

て取れるだろう。宗教的領域でも、近代化の開始期や推進期に伸びた「信の宗教」の教義経典の倫理的側面、いわば近代宗教としての側面の強調に対する揺り返しとして〈霊＝術〉系新宗教の登場が確認されよう。[24]

第二の共通点としてあげられるのが調和志向である。ニューエイジの重要な一角をなすニューサイエンス（ニューエイジ・サイエンス）には、要素分解志向の還元主義を越えたホロン概念（アーサー・ケストラー）や、地球を一個の生命体とみなすガイア仮説（ジェームズ・ラヴロック）がある。これらはいずれも部分の有機的な調和による包括的な世界観として知られている。もちろんこうした科学的理論体系のみならず、ニューエイジには人間関係の調和や人間と自然との調和が重要なテーマとなっている。ホリスティック医学運動でも、この調和志向は確認できる。アンドルー・ワイルはヒーリングを「ひとつの全体になること」とし、特に自分のからだに本来備わっている「健康を維持し、病気を治そうとする自然の力」である自発的治癒（spontaneous healing）を強調する。そしてこの治癒系（ヒーリング・システム）は、身体的な全体性の回復が不可能な時でも「心の内部で全体・完全・平衡・平安を感じる」ことにより機能し、人を癒すという。そのばあい「自分のがんを愛さなければならない」態度や病気である自分を受容する態度への転換が「治癒の扉をあけるマスターキー」であるという。[25] ここでも自己との和解（「あるべき自己」ではなく「ありのままの自己」の受容）や心身の調和が重視されている。宗教的領域でも同じことがいえる。ここで問題にしている〈霊＝術〉系新宗教の霊術の技法やその背景にある世界観も、自己や他者との和解、[26] 心と身体、人と神、現界と霊界との調和を基本としている。そしてこれは何も〈霊＝術〉系新宗教に限ったことではなく、生命主義的救済観を基調とする日本の新宗教、さらに広く日本の宗教的世界観全体にもみられることである。また、こうした宗教的領域でのヒーリングの調和志向は、葛西賢太が指摘する一九世紀アメリカの医学

思想と宗教思想にまたがる「時代精神としての調和思想」[27]にも通ずるものであり、井桁碧がいう、宗教が本来もっている「全体存在としての人間への癒し」[28]の働きでもあるといえよう。

四　ヒーリングの拡がりと背景

1　ヒーリングの拡がり

前章でヒーリングは脱近代的そして調和志向を特徴とすることをみてきたが、こうしたヒーリングは何もニューエイジ、医療、宗教の領域に限定されたものではない。経済や余暇や教育の領域や、むしろ生活全般においてもヒーリングは注目され始めている。例えば、経済活動の領域では、企業内でのヒーリングの研修もみられるようになり、また、こうした研修を指導する財団や協会もできつつある。さらにはコンパニオン・アニマルやコンパニオン・プランツなど、職場の雰囲気を和ませるためのペットや観葉植物を一定期間貸し出す業者もでてきている。いずれにせよ、ストレスフルな空間になりがちな職場にヒーリングが必要とされているのがわかる。

生活内でのヒーリングに関しては佐藤初女（一九二一年～）が青森県岩木山麓で主宰する「森のイスキア」[29]をあげてみたい。この宿泊施設は映画「ガイア・シンフォニーII」（龍村仁監督、一九九五年）でダライ・ラマ一四世やジャック・マイヨールらの活動とともに紹介されたこともあって、現代のヒーリング・スポットとして知られている。映画をみて感銘を受けた観客や、また彼女がカトリックの熱心な信者で教会立高校の同窓会長をしていることから東北地方でのカトリックの教線にのって来訪者がほぼ連日みられ、すでに癒された体験を持つ人は三〇年間で七〇〇名以上という。しかし、ここでは特別な療法やワークショップなどは一切行われていない。森のイスキアは、彼

女の「癒しとはただ受けとめるだけ」という来訪者の話しをじっくり聞く姿勢と、しばしば来訪者も一緒になって作る普通の家庭料理で癒される場所とされている。森のイスキアはごくありふれた日常生活の中で人間相互の繋がりと、そこから見えてくる自分自身の発見を通じて癒されることを示唆している。

これまで述べたようなヒーリングは、一九九〇年前後からそのブームの徴候があったわけであるが、その社会的要請は一九七〇年代からあったといえる。そして、現在みられるヒーリング・ブームに至るまでには次の三つの契機があったと考えられる。まず、第一に一九七三年末のオイルショックによって経済至上主義の再考が余儀無くされ、それまでの大量生産と大量消費を基盤とする生活様式とは異なるライフスタイルが生まれる可能性がでてきた。当時は「カウンターカルチャー」[30]の呼称で、民間健康法や呪術＝宗教的手法をはじめとするヒーリングの技法、そして脱近代志向や調和志向などのヒーリングの世界観は一部の青年層には知られていた。

一九八〇年代に入り、この傾向は次第に拡大する。一九八六年に先の『アウト・オン・ア・リム』が翻訳・紹介されたことは、チャネリングに代表されるようなニューエイジの思想と技法の日本における一般化の端緒をなすものであるといってよい。このニューエイジの一般化がヒーリングの拡がりを推し進めたことは疑いもなく、これを第二の契機とみてよいだろう。そして八〇年代後半のバブル経済の中でも、「過労死」「時間短縮」「ゆとり」などの時代のキーワードに、心と体の安らぎを求める機運が反映されており、バブル経済崩壊後は一挙にヒーリングに対する関心が高まっていった。物質的豊かさよりも精神的安らぎを求める志向性や各種健康法の再評価の機運が生まれ、これが「ヒーリング」「癒し」というタームに結実したとみてよいだろう。バブル経済の崩壊はヒーリングの拡がりの第三の契機といえよう。[31]

2　ヒーリング・ブームの背景

では、なぜ今日、ヒーリングが注目されるのであろうか。最後に、このことについて個人、対人、社会の三つのレベルに分けて考察していこう。

個人レベルとして、まず心と体の問題があげられる。近代医療における身体＝機械の人間観・身体観や、逆に身体性の欠落した知識偏重の学校教育など、現代社会は心身隔離ともいうべき心と体を切り離した状況を個人に強いる。身体が捨象され、生き生きとした感覚が抜け落ちた身体の閉塞状況に抗する形で、心と体の関係を強調する思想や技法が注目を集めてきた。同じようにボディワークを用いて心身の相互関係や、身体を通しての他者、社会、自然との調和を目指すヒーリングに対する関心の高さも、この文脈でとらえられる。宗教の現場でのヒーリングには、教義に基づいた救いだけでなく、身体や感性で「感じる」「実感する」働きが重要であることは先にも述べた。この体感や実感に関する強い希求がヒーリング・ブームを支えているのも事実である。一九七〇年代以降に伸びた新宗教の多くが、例えば真如苑の接心や世界真光文明教団・崇教真光の手かざしのように、霊との直接交流や操霊のパフォーマンスのなかに「感じる」部分を強調してきたことはよく知られている。

対人レベルでも同じことがいえる。競争社会や情報化の進展にともない、人間関係はますます希薄になりつつある。だが、濃密な人間関係から脱して獲得した自由は、常に孤独とコインの表裏をなすものである。個人主義は他者に対する無関心や利己的態度を生みだす危険性を有している。地域社会の解体が叫ばれて久しく、一九七〇年代後半からの「家庭内暴力」、一九八〇年代半ばからは「家庭内離婚」といったキーワードが現実を雄弁に物語っている。共同性の危機は、家族といった社会集団のもっとも基礎的なところにまで及んでいる。このようななかで、ヒ

ーリングは他者との和解と結び付けられて語られることが多かった。ヒーリングの効果には人間関係における調和と、そこでの安らぎが期待されており、ニューエイジのワークショップでも、心理療法を用いて他者の赦しや受け入れの態度を養おうとするものが少なからずみられる。他者との有機的な交わりに気づき、これを分かちあうとき、それまで分断され萎縮していた自我は解き放たれ、真の自由が得られるという。対人レベルでみるならば、ヒーリングは希薄化する人間関係がもたらす疎外状況に対する揺り返しの役割を担っているといってもよい。

だが、ヒーリングの志向性は個人の内側や対人関係のなかだけで完結するものではない。社会レベルでヒーリングを考える理由はここにある。社会や自然に全体性を取り戻そうという動きもヒーリングと呼ぶことができ、人間の癒しは社会や自然との調和と不可分であることは最初にも説明した。日本では一九七〇年代から本格化した環境保護の動きは、現在広範な草の根運動として展開されている。それは酸性雨やオゾン層破壊などが大きく問題とされるなか、それまでの地域環境レベルの枠を越えて、地球的規模での視座を獲得しつつある。ヒーリングの問題は、こうした「エコロジーブーム」と結び付けても説明できる。また、東西冷戦終結後、はからずも噴出した各地での民族対立の終結に向けての懸命な努力も、社会的なヒーリングといえよう。

こう考えると癒されるべき対象は実に広く、かつそれぞれに深刻である。だが、こうした、ある意味で無限定な範囲が、ヒーリングの性格付けをあいまいにし、その概念規定を困難にしている。しかも、ヒーリングの体験は「今ここで」の救いの働きという意味において、個別的で、極めて多様性に満ちている。しかしながらヒーリングの「あいまいさ」にも関わらず、癒されるべき数々の諸問題が解決されない限り、ヒーリングへの関心は高まることはあっても、弱まることは決してないだろう。本稿ではとりあえず、この関心の高まりの量的把握からヒーリング・

ブームに鳥瞰図を与えることにつとめ、その諸特徴や背景を指摘してみた。ヒーリングが心身に与える具体的影響、ヒーリングの技法や思想の淵源や影響関係などは今後の課題としたい。

註

（1）第一章第一節は成蹊大学アジア太平洋研究センターの「新宗教のヒーリング機能」プロジェクト（一九九二・九三年、代表・新屋重彦）と大正大学綜合仏教研究所の「現代における宗教と医療の研究」〈癒し〉の研究会班（一九九五年～、代表・弓山達也）での研究に基づいている。特に前者の報告書である新屋重彦・島薗進・田邉信太郎・弓山達也編著『癒しと和解――現代におけるCAREの諸相』ハーベスト社、一九九五年、序章を参照。

（2）マックス・ウェーバー『宗教社会学論選』大塚久雄・生松敬三部分訳、みすず書房、一九七二年（Max WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1920-21）四五―五二頁参照。

（3）この「感じる」「実感する」働きを強調してヒーリングを論じたものとして、芳賀学・弓山達也『祈る　ふれあう　感じる――自分探しのオデッセー』IPC、一九九四年、六章を参照。

（4）池見酉次郎『人間回復の医学』創元社、一九八四年、一六―二一頁参照。

（5）ロバート・キサラ「新宗教の社会的癒し」（新屋他編著、前掲）参照。

（6）アンドルー・ワイル『人はなぜ治るのか』増補改訂版、上野圭一訳、日本教文社、一九九三年（Andrew WEIL, *Health and Healing*, 1988）一〇〇―一〇一頁参照。

（7）アンケート実施状況、調査対象や他の項目のデータは拙稿「青年層における宗教情報の伝達について」（池上良正・中牧弘允編『情報時代は宗教を変えるか――伝統宗教からオウム真理教まで』弘文堂、一九九六年）参照。

（8）「宗教と社会」学会・宗教意識調査プロジェクト『第1回アンケート調査報告』一九九五年。

（9）一九九四年のヒーリング・ブームについては、Tatsuya YUMIYAMA "Varieties of Healing in Present-Day Japan" *Japanese Journal of Religious Studies* 22/3-4, 1995 参照。

（10）例えば、週刊『anan』四月二二日号（特集／もっと知りたい、いま大ブームの不思議な能力（パワー）と現象のこと）、週刊『Olive』九月三日号（特集／見えない世界　不思議パワー入門）など。

(11) Micheal YORK, *The Emerging Network*, London, Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 1995, p. 37.

(12) シャーリー・マクレーン『アウト・オン・ア・リム』(山川紘矢、亜希子訳、地湧社、一九八六年。Shirley MACLAINE, *Out on a Limb*, 1983) は「水瓶座の時代」「愛と光の時代」に対する漠然とした期待を寄せつつも、基本的には作者の半ば自叙伝仕立ての形式で、実りのない恋愛から始まった自分探し、そして体験する輪廻転生、チャネリング、UFOなどによる意識変容の旅という内容になっている。またジェームズ・レッドフィールド『聖なる予言』(山川紘矢・亜希子訳、角川書店、一九九四年。James REDFIELD, *The Celstine Prophecy*, 1993) は千年単位で更新される文化や宇宙が大きな一つのエネルギー体であることを主題にしながらも、身の回りの不思議な偶然の一致に気づくことから始まり、新しい自分、新しい人間の関わりなどを開示する知恵をめぐる冒険小説である。いずれも「精神性の発達」「意識のルネッサンス」「霊的な目覚め」「意識の進化」といった個人の意識変容から人類全体の意識変容への過程を主題化している点で共通している。

(13) Shakti GAWAIN, *The Path of Transformation*, Nataraj Publishing, 1993, pp. 76-112.

(14) 上野圭一「ホリスティック医学――その意義と背景」(日本ホリスティック医学協会編『ホリスティック医学入門』柏樹社、一九八九年) 五九―六一頁参照。

(15) 藤波襄二「はじめに――ホリスティック医学の概念」(同前) 三―五頁参照。

(16) 丸山敏秋「ニューエイジ思想とホリスティック医学」(日本ホリスティック医学協会編『生命のダイナミズム――ホリスティック・パラダイム』柏樹社、一九九〇年) 九一―九九頁参照。

(17) 例えば『ニューエイジ ワークショップ・カタログ』(『フィリ』別冊保存版) 一九九五年参照。

(18) 大塚晃志郎『人のからだを、どう治す』柏樹社、一九九五年、一六三―一七〇頁参照。

(19) 日本ホリスティック医学協会の一九九四年度シンポジウムテーマは「ホリスティック ヒーリング――癒しのシンフォニーをめざして」であった。

(20) 西山茂「現代の宗教運動」(大村英昭・西山茂『現代人の宗教』有斐閣、一九八八年) 一七一頁。

(21) 永井美紀子「新宗教における修養的な癒しと呪術的な癒し」(新屋他編著、前掲) 参照。なお、この論文に先だって永井は「新宗教における修養性と呪術性――真如苑を事例として」(『年報社会学論集』六、一九九三年、一六八頁) で新宗教における呪術性と修養性について前者を「超自然的、神秘的力の助けにより何かを得たり行ったりすること、あるいはその力の助けを借りようとすること」、後者を「心の在り方や行動を省みることによって自らの向上を目指すこと」と規定している。

(22) 例えば、『こころの科学』(四三(特集／癒しとしての宗教) 一九九二年) や大宮司信『宗教と臨床精神医学』(世界書院、一九

九五年）を参照。

(23) Henry Edward ALTENBERG, *Holistic Medicine*, Japan Publications, 1992, p. 35.

(24) 西山、前掲、七一頁参照。

(25) アンドルー・ワイル『癒す心、治る力――自然的治癒力とはなにか』上野圭一訳、角川書店、一九九五年（Andrew WEIL, *Spontaneous Healing*, 1995）一〇五―一八一頁参照。

(26) 和解としてのヒーリングに関しては、新屋重彦「物語としての『ほんぶしん』の癒し」（新屋他編著、前掲、三四―三七頁）参照。

(27) 葛西賢太「調和思想からキリスト教科学へ――癒しの思想と技法をめぐって」（『東京大学宗教学年報』一三、一九九一年）四―五頁参照。

(28) 井桁碧「癒しの構造――新宗教における病気治し」（『研究フォーラム「宗教と癒しの現代的状況」記録集』財団法人庭野平和財団、一九八九年）九頁参照。

(29) 一九九五年一一月二九日に森のイスキアで行ったインタビューによる。佐藤初女と森のイスキアについては『東奥新聞』一九九五年八月二三日、一一月二五日参照。

(30) 一九七〇年代のカウンターカルチャーに関しては高田昭彦「対抗文化論序説――対抗文化の世界と社会学の接点」（『成蹊大学文学部紀要』一四）参照。ここでは一九六〇年代の文化状況との連続よりも断絶・克服を強調している。

(31) 明治前期の殖産興業・富国強兵、そして戦後の高度経済成長がそれぞれ一段落した直後の明治末から大正期、そして一九七〇年代後半に神秘・呪術ブームが起きていると西山茂（前掲、七〇頁）は指摘する。ヒーリング・ブームも、こうした神秘・呪術的性格を有しており、こう考えるとバブル経済崩壊後にヒーリングへの関心が高まったということも、強引な経済成長の後には神秘・呪術がくるという西山仮説の裏付けになるといえる。

（付記）本稿は平成六・七年度文部省科学研究費補助金（特別研究員奨励費）による研究成果の一部である。

書評と紹介

土屋博編著『聖と俗の交錯』

北海道大学図書刊行会　一九九三年九月二五日刊
四六判　二三四頁　二四〇〇円

林　淳

本書は、北海道大学文学部宗教学講座で学び、研鑽してきた宗教学専攻の研究者を中心に編まれた論文集である。執筆者の多くは、キリスト教思想、西洋思想を専門とする研究者であるが、それぞれが専門とする個別研究の殻をうち破って、ひろく近代における宗教のありかたにまで視野を広げようとした、野心的な論文集になっている。近代の宗教というと、宗教学の分野で主題化される場合、新宗教の実証研究として表現されることが多いが、本書は、そうした立場とは異なり、思想史、あるいは知識社会学の立場から、近代における宗教のありかたの解明に貢献しようとするものである。本書の書名となった「聖と俗の交錯」は、本質的な意味で本書を規定しているように思われるが、その点は後ほど論じることにしたい。

さて、本書の概要を紹介し、そのあとに評者の批評を述べたいと思う。序論におかれた土屋博「聖俗問題と宗教学の可能性」は、ヨーロッパにおける宗教学の成立過程をたどりつつ、現代における宗教学の可能性を説いた示唆深い論文である。ヨーロッパにおいてはキリスト教神学の強い影響下で、宗教学には諸学問のはざまをぬってアイデンティティを確保するという宿命があったことが述べられ、さらに研究者の信へのかかわりという「主観的」研究と記述的な「客観的」研究との双方を足場とするという方法的なディレンマをかかえていることも周到に指摘されている。宗教現象の最大公約数的な概念として神観念ではなく、聖俗概念がもっとも有効なものであることが確認されて、現代的な状況を解明する糸口になる可能性が示されている。著者は、方法論上の危うさとともに研究対象である宗教現象じたいの不透明さを背負う宗教学の宿命に、脆弱さよりも、現代の学問としての可能性を積極的に見ようとする提言をおこなっている。

つぎの大道敏子「歴史意識と宗教」は、西洋における歴史意識の段階を論じたものである。古代では、典型的に循環論的時間意識が支配していたが、ユダヤ教の終末論の出現は、そうした古代的な循環論的時間意識から脱して直線的な時間系列のなかで世界を理解しようとする歴史意識の覚醒であった。中世キリスト教では終末に興味が示されなくなり、終末論到来の希望にかわって、教会による礼典やこの世の秩序が重んじられるようになった。しかし教会の救済システムに満足できない者のなかから、一方で千年王国運動や黙示的なビジョンが生まれ、他方で十二世紀以降の叙事詩の男女の愛が、もう一つの救済史として存在し、「愛の救済史」が誕生する。近代になると、人間の

努力によって歴史は展開するという進歩史観に変容するが、進歩への懐疑も同時に共存し、フランス革命後進歩史観は一段と進むことになるという。この論文は、限られた枚数のなかに長大なテーマを盛り込みすぎている。「愛の救済史」と現代の恋愛を比較するという叙述の方法を採った方が、「愛の聖化」という著者の主張がよりスマートに明確に浮かび上がったのではないか、という印象を評者はもった。

宇都宮輝夫「社会思想と宗教」は、社会思想史のなかで宗教がどのように論じられてきたかという問題設定のもとにサン＝シモンとデュルケームの宗教論に焦点をあてた論文である。単なる平板な紹介ではなく、著者が知的巨人たちの思想の核心部を独力で注意深く探りあてたという点で、読みごたえのある力作といえる。とりわけサン＝シモンを取り上げ、その思想の統一像を説明してみせたことの意義は小さくない。ヨーロッパの産業体制の確立期に社会発展三段階説や実証科学を提唱したサン＝シモンは、本当のところは功利主義者とは対極的に、エゴイズムや個別主義を克服し社会統合をもたらすものを要請し、「博愛主義」や「新キリスト教」という言葉で表現した。サン＝シモンのあとを受けて、社会統合を再建しうる社会の内面的連帯を探究したのが、デュルケームであった。彼にとって宗教は、集合意識を持続化されて社会統合を表現し形成するものであったが、近代社会では、宗教の事実判断の側面は科学にとってかわられ、宗教の道徳の側面が再生産されていく。デュルケームは、社会は本性的に理想形成体という命題と近代社会は分化した社会だという命題とのアポリアを市民宗教論で解こうとしたが、著者はアポリアの直前にとどまるべきだったと指摘する。知的巨人たちが提出した解答ではなく、直面した問いの方に、宗教学が問うべき課題があるとする著者の問題の立て方は、現代宗教学の道行きを知る上で正当な学問的態度であると思われた。

今井道夫「科学思想と宗教」は、西洋における科学思想と宗教との関係をめぐる論争・議論、とりわけ十九世紀末から二十世紀初頭までのヘッケル、ドイル、フロイトなどの思想家たちの議論の要点を紹介し、科学に内在する思想性に着眼し、その上でこうした思想性に、実は宗教伝統がかかわっていたのではないかと予想する。十九世紀末の心霊主義や異端の科学としての精神分析学についての叙述は、興味深いものであった。しかし結論部で、利根川進の見解が引用されているのは、評者にはやや唐突の感を否めなかった。十九世紀末から二十世紀初頭という限定された時代であったのが、ストレートに現代にジャンプしたことに、評者は戸惑いを感じざるをえない。十九世紀末と今日とのあいだでは、同じように「科学」や「科学者」という言葉であっても、意味するところの範囲や内実には違いがあるのではないかという疑念がある。また「科学と宗教」というテーマであるならば、近年流行のニューエイジやトランスパーソナル心理学に対して十九世紀末の心霊研究との比較の上の議論があってもよかったように思われる。

佐々木啓「言葉と宗教」は、言語哲学や言語学の成果をふまえて宗教の言葉一般を論じる地平を設けながら、具体的には福音書の言葉を考察する。福音書研究史の主流だった歴史的―批

判的方法に代表される発展モデルに対して、チャットマンの提案した物語テキスト・モデルが詳細に紹介される。前者では、原初的テキストや言葉の意味内容が解読対象とされ、現実世界との関連づけで解釈がなされる。しかしパラダイム転換後の後者では、テキスト世界の自律性が尊重され言葉の表現形式が重視されるようになる。ところが宗教の言葉においては言葉の外部を問題とせざるをえなく、別様の理論化の必要性も説かれる。この論文では、発展モデルと物語テキスト・モデルとが二者択一の関係にあるのかどうか、そして物語テキスト・モデルの精緻化と言葉の外部の理論化がどのように関係（あるいは無関係）なのかについて、ほとんど説明されていない点が気になった。

櫻井義秀「世俗社会と宗教」は、世俗化論や市民宗教論の展開をたどりつつ、二十世紀後半に起こった「宗教の復活」や現代の高度情報化社会の宗教意識までを幅広く論及した斬新な論文である。議論の対象は広く、著者は駆け抜けるようにつぎつぎと多くの論点をつなげていくが、読者は論旨の展開のスピードについていけなくなる危険もある。たとえば日本の歴史では「権力の正当性を宗教に求める必要性もなかった」という著者の断定は、黒田俊雄氏の顕密体制論をふまえれば修正されねばならないだろう。また第二節「世俗化論の再聖化」で市民宗教論を紹介しているが、市民宗教論において世俗道徳の聖化があることは冒頭できても、「世俗化論の再聖化」が適切な表現かどうか疑問である。このように著者の触れた論点はより一層の吟味を要するが、全体としては流動的な現代の宗教の多様な形態を理論的に対象化するための基礎づけにかなり成功しているといえる（特に第四節）。また今日の宗教・民族紛争を「政治的イデオロギーにより国民国家として形成された社会の政治システムから、文化システムに民主化と経済的向上の期待をシフトした結果」という観察は、著者の卓見であろう。

澤田愛子「医療と宗教」では、看護学の現場からターミナル・ケア、ホスピスを論じたものだが、宗教伝統のなかにある癒しの機能をたどり、宗教的な癒しのもつ全体性の回復や他者を気遣う心の存在を確認し、今後の現代医療においてそうした宗教的な価値を導入すべきことを提案している。西洋医学においても、またそれを受容した日本の医療においても、自然科学への傾斜のあまり、精神的な側面を置き忘れてきたのが、生命倫理やターミナル・ケアへの関心の高まりのなかで、生命や人間の尊厳が問い直されることになった経緯が、説明されている。実践的な現場に身を置いている著者ならではの提言は、傾聴に値するものである。

以上、本書の概要を紹介してきたが、西洋思想史に関して概説書以上の知識を持ち合わせていない評者にとっては、学ぶべき点が多々あったが、個別的な疑問点も上に述べたようにあった。しかし本書は個別論文の集成でありながらも、全体としては「聖俗二分法という仕掛け」がキーワードになっていて、多くの論文がそれを意識して取り組み、共通の議論の場を与えようとしている点が重要である。それはたとえば、「思いがけないところにゆらめく聖なるものの影」（土屋論文）、「聖の芳香をかいだ過去の記憶をよみがえらせる」（櫻井論文）、「聖と俗が交錯し合う地平」（澤田論文）といった、綾のある表現が論文の末尾

を修辞的に飾っていることからも、その一端をうかがうことができよう。しかしそれは、論文を美しく飾りたてるために使われているというより、宗教学が取り組むべき、あらたな研究領域を提示するためのものである。「聖俗二分法という仕掛け」というキーワードをてがかりにすることで、聖と俗との交錯領域を自覚的に対象化し、それによって宗教学の依拠すべき座標軸を探ろうとする、新鮮な戦略であり、評者は本書の序論を読んだとき、「あらたな宗教学宣言だ」と思わず呟いた。こうした試みに対して、聖概念の定義とか方法的なディレンマの点でいくら批判的に責めたてても、議論は生産的な方向に向くことはないと思う。「あとがき」を見るかぎり、著者たちは、別な機会に「体系的な構想」を予定しているらしく、その「宗教学宣言」の全貌はまだ露にされていないと考えられる。あえて本書の全般に関して評者が感じた疑問点を提示すると、つぎの二点である。第一に、「聖と俗の交錯」は、いつの時代でも宗教の周辺に存在する現象なのか、それとも現代の宗教の特徴として抽出された概念なのか。土屋論文を読むかぎり、前者のように理解可能だが、後者の解釈の可能性も排除されていないようである。第二に、土屋論文、櫻井論文、澤田論文でわずかに論じられている箇所があったものの、西洋以外の社会の宗教について言及が極端に少ない点に、評者はいささか疑問を感じた。もちろん著者たちの専門が西洋思想であることは十分に承知しているが、キリスト教を典型とする宗教観を脱するために「聖俗二分法という仕掛け」が用意されたのだから、著者たちは西洋以外の社会の宗教をもっと議論の俎上にあげ、広く「聖俗二分法」の有効性を確かめるべきではなかったか。

北海道大学に宗教学の講座が設置されたのは一九四七年のことで、哲学科の社会学宗教学専修科として発足したことは、あまり知られてはいない。一九五〇年には宗教学専修科として独立するが、初代講座担当者が西洋哲学、キリスト教神学の専門の中川秀恭氏であった。そのあとを継いだのがイスラエル宗教史の専門の宇野光雄氏であった。中川、宇野両氏の影響が、その後の北海道大学の宗教学の学風を決定づけたと見てよいであろう。西洋思想、キリスト教神学の素養を培いながら、社会の面から宗教を見ようとする姿勢は、本書にはじまるわけではなく、長く確かな学問的な蓄積の上に実ったものだった。北海道大学の宗教学の流儀は、テキストを丹念に読み解くという訓練を重視する学風のなかでつくられ、屹立してきた。「宗教ブーム」の騒音とは遮断されたところで、静かに訓練を重ねてきたデスクワーク派の著者たちが、宗教学の革新を企図した真摯さは、ゆっくりと日本の宗教学界に波紋をおよぼすにちがいない。

宮家準・小川英雄編『聖なる空間』

リトン　一九九三年一一月一五日刊
A5判　三二八頁　五八〇〇円

加藤智見

一九八九年から九〇年にかけて宗教史研究所では「聖なる空間」をテーマに研究会が実施された。本書はその折に発表された諸氏の論考をまとめたものであり、九篇からなる。

吉田泰「旧約聖書におけるマーコーム・ヒエロファニー」、渡辺和子「聖なる空間の表象――古代メソポタミアの「生命の木」――」、森雅子「英雄叙事詩の系譜――ギルガメシュの末裔たち――」、小川英雄「古代オリエントのアジール」、鶴岡賀雄「魂の空間性――アビラの聖テレジア『魂の城』における――」、高島淳「シヴァ教の宇宙論」、松村一男「日本神話における鳥と聖空間」、高木きよ子「西行にとっての山里」、宮家準「熊野曼荼羅の世界――熊野修験伝来本を中心に――」。

吉田氏は、まず宗教学説史における「聖」理解の問題を取り上げ、R・オットーの「聖」を検討する。次にエリアーデの考察したカテゴリー「ヒエロファニー」を取り上げ、オットーの「聖」のカテゴリーと違って「聖なる現象をその多様な諸相全体において解明しようと試みた」ものであると指摘する。そしてその立場に立ち、氏は旧約聖書における「聖なる空間」マーコームの意味論的理解を、「神殿、至聖所、臨在の幕屋など具体的な聖域を直接取り上げるのではなく、また旧約聖書における『聖なる空間』を一般的に論じるのでもなく、むしろある意味ではイスラエル宗教思想における聖空間の基層を示す」ヘブライ語マーコームを主に取り上げ、その特色のある用法の検討を通じ、旧約宗教特有の「聖なる空間」思想を明らかにしようという意図の下、第一に宇宙論的な秩序空間としてのマーコームを諸例を引き合いに出し検討する。また第二に祭司文書におけるマーコーム、続いて第三に神との出会いの場としてのマーコーム・ヒエロファニーについて検討される。「イスラエル宗教ではある特定の土地と結び付いたところの『土地神』崇拝にまでは移行しなかった。ここにいかなる土地をも神としないイスラエル宗教特有の否定の理念が働いている」などと非常に興味を引く叙述がなされている。さらには、第四に祭壇マーコーム・ヒエロファニーについて言及され、「『神の箱』そのものよりも、次第にそれを安置するマーコームの方に、人々の崇拝関心が移っていった」ことも指摘され、第五に申命記および申命記史家文書におけるマーコーム思想が究明され、新しいマーコーム理念の形成の事実等に触れられる。第六に、預言文学と詩文学におけるマーコーム・ヒエロファニーが言及されるが、以上を通して論者は祭儀を執行する場・神の顕現する場を意味するマーコームが、やがて神の名が唱えられるすべての場に拡大され、俗なる空間が次々と聖化されていく変遷について、やや難解な文体ではあるが、実に厳密にたどられていく。

渡辺氏は、一般に古代オリエント、あるいは古代メソポタミアに由来し、少しずつ形を変えながら世界中に伝えられたと考えられている「生命の木」のモティーフについて、「古代メソポタミアの『生命の木』に関する研究の現状とその問題点をふまえて解釈の可能性を探」ろうとする。まず古代メソポタミアについて述べ、「生命の木」研究史を概観し、現代のイコノグラフィー研究を紹介しながら古代メソポタミアの「イコノロジー」の機は「まだ十分に熟していないように思われる」と指摘し、さらに文献学的検証に入り、旧約聖書のいわゆる失楽園の物語に言及し、「ともあれ古代メソポタミアにおいて、伝統的な木の両側に動物が配されたモティーフを『生命の木』とよんだ形跡は全くないのである」と指摘する。そして本論の主題「古代メソポタミアの生命の木のモティーフ」の変遷をD・コロンの七つの時代区分に従い、多数の図像の事例を駆使してたどる。興味深い部分である。そして従来の解釈の検証に移り、古代メソポタミアの「生命の木」は『創世記』の「生命の木」とはその意味が異なることを指摘し、「木の両側の動物は木を人間などから守っているとは考えがたい」とする。その理由として二点があげられている。かくして氏は、古代メソポタミアの「生命の木」は、「生命の木」そのものを表すのではなく、楽園を象徴しているとする。「聖なる空間、すなわち楽園のシンボルであり、また楽園願望の現れとみることができるのではないだろうか。そのように考えると、『生命の木』のモティーフのなかの木は『楽園の木』であるとも言える」からである。これこそ当時の人々にとっては俗の空間と異なる聖なる空間であったと指摘している。以上、多数の文献を駆使し、諸図像を綿密に考察した労作であると思えるが、正倉院蔵品については、さらなる解明を期待したい。

森氏は、「『ギルガメシュ叙事詩』は西方ばかりではなく東方にも伝えられ、中国では羿と呼ばれる英雄の叙事詩を編み出し、『楚辞』離騒に大きな影響を与え、更に日本ではスサノオをめぐる記紀神話にその痕跡をとどめた可能性が甚だ大きい」と考え、「羿、霊均（離騒の主人公）、スサノオが東方におけるギルガメシュの末裔であったこと」を立証しようとする。氏はまずギルガメシュと羿の生涯、偉業、特性等を五箇条の点で対応させながらたどり、その類似点を指摘し、後者が前者の末裔であったこと、すなわち『ギルガメシュ叙事詩』が中国に伝来し、「その地で『后羿叙事詩』を編み出したであろうことは殆ど疑う余地がない」とする。次に霊均を取り上げ、「離騒全篇は『ギルガメシュ叙事詩』と多くの点で対応し、とりわけその登場人物の相互関係や特性には到底偶然の所産とは考えられない類似が見出されることは紛れもない事実である」と考える。さらに氏は、日本の記紀におけるスサノオを取り上げ、『ギルガメシュ叙事詩』のエンキドウと対比し、主として三つの論点からその類似性が偶然の所産ではなく、伝播と影響による可能性が大きく、スサノオはギルガメシュの末裔であると同時に羿の末裔としての一面をも持っているとし、「『ギルガメシュ叙事詩』は西方においてはヘラクレス（あるいはアキレウス、オデュッセウス）、東方においては羿、霊均、そしてスサノオといった末裔たちを生み出すことによって、幾世紀にもわたって、また世界の

各地に相似した神話世界―聖なる空間を構築し続けたのである」と結ぶ。以上、英雄が聖の空間と俗の空間にまたがって活動する模様を的確に把握した論考であると思えるが、神話世界がなにゆえに、またいかにして聖なる空間であると言い得るかの根本的かつ本質的な問題への論究を今後に待ちたい。

小川氏は、アジール（不可侵の避難所）が旧約聖書に「避け所」「逃れの町」として出てくるが、「古代の地中海世界とオリエントのアジールについて、その事例と宗教史的発展の実態を明らかに」することを主題とし、まず吉田泰氏の論文「古代イスラエルにおけるアジュール法」（一九八五）が提起した諸問題を検討し、「古代イスラエルのアジールの古代オリエント宗教史上における位置を考察」した上で「記録に残るオリエントのアジールは青銅器時代に文明開花したメソポタミア、エジプト、アナトリアではその伝統が欠除している。多分、金石併用期（ほぼ前四千年紀後半）以前には存在したものが古代国家の形成と共に失われたのであろう。他方、それらの地域の周辺部や地中海世界では、鉄器時代になって小型国家が出現し、記録が残るようになると、アジールの事例が姿を現わす。…多分、これらは青銅器時代にすでに存在していたのであろう」とし、フェニキアを中心に考察を進める。具体的には「メルカルト神殿のアジール権の思想的背景は何であったのか」と問い、メルカルト神は「死によって人類救済の功業を完成したのである。メルカルト神殿のアジール権はこのような祭神の功業、すなわち人類への恩恵を基にしていた」とする。氏はさらにメルカルト崇拝のアジールがキリスト教の構造にも影響を与えていることを指摘する。「旧約聖書のアジールは基本的には儀式に基づく民俗宗教的アジールであり、それをもってキリストの救済思想の背景とするよりも、ガリラヤに流布していた英雄神メルカルトの救済物語とアジールを重視する方がキリストの贖罪死を説明しやすいであろう」ときわめて興味深い結論が導き出される。と同時に現代人はとかく不可侵といったことなど、観念的に考えがちであるが、「フェニキア人がローマ、ガデス、タソスなどに入植し、その地に神聖不可侵の祭壇を築いたのも、実は公益上の特権（免税等）を現地の王に保証させるためであった」と記されているように、日常的な空間の中にさまざまな動機で聖なる空間が形成される、いわば聖空間の多様性も知らされるのである。

右の四氏は古代中近東を問題にしたが、次に鶴岡氏は西欧を問題にする。

氏は「（「比喩」としての）神聖空間設定のなかでも、人間の思考にひときわ強靱に纏わりつくように見える『内』と『外』の対比、とりわけ、そのとくに『近代西欧的』な把握方式とも思われる『内面・内向』と『外面・外向』という対比および価値づけについて注目し」、アビラのテレジアの神秘思想の中でそれがどのように働いているのかを考察の主題とする。具体的には、アウグスティヌスによって敷かれた神探求の、外→内→上の図式が、テレジア最晩年の主著『魂の城』の教説において「いかに具体化されているか」が検討されるのである。まずテレジアのいう「城」の見取り図が示され、「魂（の内面）」の事柄を「城（の内部）」での出来事として語るところに新たな神秘

主義的言説を創出する一つの機能を氏は見出だし、「この魂の内面が転じられた先の姿、つまり城の内部構造の意義」についての考察に移る。アウグスティヌスの「我々の心はあなたの内に憩うまで安らぎを得ることができない」というテーマがテレジアにおいて魂の内部空間がもつ構造ないし特性に移されて把握され語られていく姿が、図などを通して示される。そしてさらにアウグスティヌスが「私の上で、汝の内で」見出だされるといった神はテレジアの場合にはどうなのか、魂は「内向」からいかにして（「上」としての）外に転ずるかが問われていく。第七の階梯まである『魂の城』の第五、第六住居になると「私の魂の内奥＝中心にいる神」というだけの把握でなく、それに並び、あるいは重なり「逆に私が神の中にいるという空間的図式で語られる場面が出てくる」ことを指摘する。しかし氏はさらに重要な城の第七住居の性格に注目する。「第七住居にある魂にあっては、もはや、それまでの『城』内部での根本志向であった『もっと内へ』という、本質的に比較級的な動勢をもつ精神的非充足感が消滅」し、「その最内奥で神と不可分に結ばれるに至って、外的生、肉体によって行為する生にその志向を転じ、「かつては暗かった魂の外郭にまで輝き透り、城全体が一個の玲瓏たる発光体となる」という。そして「内」なる「魂の城」はかくて、「魂である空間であるとともに、魂がその中にいる空間でもあり、そして何よりも、神がそこに住まい、顕現することによって神の似姿・神の場所となっていくべき、魂がそれに対して、そこに向けて働くべき、最も宗教的な空間でもある」と結び、「聖なる空間」の典型の一つを精妙に描きだす。

次に高島氏はインドを問題にする。

氏は、シヴァ教の宇宙論はあまり知られていないとし、『スヴァッチャンダ・タントラ』を資料に用い、まずは「梵卵中の世界」、「梵卵外の世界」の順に詳細にその宇宙論を紹介する。その後、この宇宙論と救済の関係が「ヒンドゥー教一般に共通する側面とシヴァ教独自のあり方との二つの面に分けて考え」られる。まず前者の場合であるが、「シヴァ教の救済論の最も重視するところは、個人の努力・修行による解脱（シヴァとの合一）であるが、宗教的エリートに対する教えに加えて、一般大衆のための救済装置を忘れてしまうことはない。それが多数の聖地である」とし、この聖地も二種あって「一つは通常の聖地であるが、もう一つは、シヴァの低次の現れである神々がそのまま救済のために化身して『自生のリンガ』となっている場所である」と指摘する。次に後者の場合であるが、「シヴァ教はもっと直接的な救済の手段を持っている」とし、「その中で最も基本的なものがディークシャー儀礼である。これはイニシエイションと訳されることが多いが、単なる入信式ではなく、それだけで弟子の救済を保証する力を持っている」とする。シヴァ教の教えによれば、すべての存在は本質的にシヴァと異ならないが、穢れのためにその本質を見失う。それを滅することにより、人は死後シヴァと合一する。その手段がディークシャーであり、これについて述べられる。また合一するためには穢れだけではなく、業をも滅する必要がある。業は無始以来続いているから、無限の時間が必要であり、このような発想に基づくがゆえに、巨大な宇宙が必要でもあったのである、という考えも示される。

この他にも宇宙論の特色が示され、「シヴァ教が最終的に目指す境地とは、善悪や浄不浄の二元論を越えた地点にあり、シヴァとの合一を経験した行者にとっては、宇宙全体がシヴァの現れとして聖なる宇宙にと変貌するのである」とされる。このような論究は仏教的な聖なる空間観の探求にも側面的に深い示唆を与えるものと思われる。

以下三論文は日本を問題にする。

松村氏は、日本の古典神話に見られる鳥の姿から、聖空間観念を探り出そうとする。その際、考古学、民族学、民俗学の成果と突き合わせ、断片的に残っている、動物に日本人が投影してきた世界観を明らかにしようとする。まず「日本神話に登場する鳥の中で、最も馴染み深いのは」神武の「軍勢を熊野において導く八咫烏であろう」とし、『古事記』と『日本書紀』で八咫烏が皇軍誘導者および軍使の役で現れ、『日本書紀』ではその他に金鵄が戦闘助力者として登場することなどを挙げ、この烏が三つの形態で関与している点を指摘する。そこで氏は世界の諸地方の建国神話に見られる鳥の役割を考察し、再度八咫烏の問題に立ち戻り、これと鴨氏との関係を追究して「八咫烏ないしは霊鳥の助力はユーラシア大陸に類例が見られる伝承であって、むしろそれが鴨氏によって採用され、自分たちに利益となるよう改変されたと考えるべきではないだろうか」と考える。ではなぜ烏が重要視されたのか。氏は、「王権が稲作と結び付いていること、そして烏が稲作儀礼と結び付いていることの二点が作用していた」と考え、「朝鮮から日本に入ってきた可能性が高いと言わざるを得ない」とする。また日本神話に見られる鳥の例として、八咫烏、金鵄の他に倭建命が死後に化した白鳥が有名であるとし、これを取り上げる。古代日本では白鳥は霊魂の与え手、霊魂の化身であったという宗教的な側面を指摘し、さらに稲と係わり、穀霊であったことも指摘し、鷺舞のような民間行事との関係を論じて「こうした点は、鷺舞神事と日本神話の白鳥の間に存在する、忘れ去られている繋りを垣間見させてくれる」と述べる。以上の内容を総括し、聖なる空間についての興味深い図が作成され、さらに「日本神話において天皇を中心とし、鳥を象徴に用いて描かれた聖空間の図では、黒と白の鳥の対比、火（太陽、明り）と水の対比、稲といった要素が認められた。これらが日本人の宗教世界の主要な構成要素であり、外来の仏教儀礼の中でも活用されていると思わせる例が存在する」とし、最後に東大寺の修二会、お水取りが言及されるが、興味をそそられる。

高木氏は「果して西行は山里を魂の安らぎの場所としえたであろうか。そこに満足しきってその隠遁生活を送ったのであろうか」と問い、まず山里でえたプラスの価値について月と桜を主として取り上げ、「山里の優」の面を掘り下げる。そして「西行の山里生活をもっともよく生かしていたのは桜であった。これに比べると月は山辺の友であり、西行に生きる上での勇気や意義をあたえる面があった反面、山里生活のあらゆる苦悩を触発させるものでもあったのである。月以外にも、自然環境は西行にさまざまなマイナス志向をもたらしている」と分析し、「山里の哀」と題してこの面を追究し、「この山里の哀感を『心なき身』としてとらえながら、実はその逆を表現しようとしたとこ

ろに、西行の苦悩が見えるのである」とする。しかしこの山里は、さらに深い時点で彼に大きな意味をもたらす場所にもなる。これを氏は「山里の寂」の面から見据えようとする。たとえば雪の中の孤独に打ち沈む西行の寂しさの極まりが、「跡のつかない雪によって象徴されている。神聖なるべき空間は、ここで俗世間的な感情によって乱されてしまう」。するとこの寂寞は「人間を包容する自然よりも、人間を閉め出す自然」を見させることになる。このような西行の態度の中に、氏は「寂しさに耐えられない弱者西行の姿」を見る。そして「山里では寂しさが主体であり、この寂しさによって救われるというところに、逆説的ながら西行自身の内面吐露がなされている」という。そして最後に「吉野山」と題して、執着する弱者であったが、桜に執着する心を持ち続けて来たからこそ、今悟りの境地に近づくことができた、すなわち迷いから悟りへの階梯が桜に、特に吉野の桜によってなされたという独自な結論に至らせたことを指摘する。氏は吉野の桜が迷える僧に「心を揺らし、魂を抜け出させ、すべてをそこに身をおくことで限りない安らぎと心の平和・静穏をあたえ、現世を超越した時間を西行にあたえたという点で、宗教的な空間の意味をもっている」とする。しなやかな論の進めとともに、日本人の独自な聖なる空間がよく指摘されている。

宮家氏は、熊野曼荼羅のうち、主として聖護院に伝来する熊野修験のものを取り上げ、修験道の世界を見ようとする。まず熊野十二所権現の名称・神名・本地・垂跡神の俗体が表化され、熊野修験における熊野十二所権現の本地の図像が倉敷市の五流修験に伝わる絵符によって示される。十二所権現の中核をなす証誠殿の本縁が説明され、その本縁譚の絵巻にされたものは、後に熊野とくに那智の観音信仰を唱導する手だてとなったことなどが指摘される。次に長岳寺旧蔵の熊野宮曼荼羅をもとに、南北朝期の熊野三山の状景や熊野修験系の宮曼荼羅の特徴が紹介される。さらに「もっとも一般的な熊野曼荼羅は熊野本地曼荼羅で」あり、ここで聖護院所蔵の南北朝時代の絹本着色の八葉形熊野本地曼荼羅（一幅）が取り上げられ、詳細に検討される。次に熊野垂跡曼荼羅、熊野本跡曼荼羅に言及され、熊野那智参詣曼荼羅が紹介される。その際「那智参詣曼荼羅説明図」を使った解釈には興味を引かれるが、氏は「絵解きを聞く人はこの亡者を死後の自己の姿あるいは最近に世を去った肉親と重ねあわせて画面を凝視する。彼らは冥土のみやげに補陀洛山寺の高僧が観音の浄土におもむく補陀洛渡海を見、那智の大滝を拝し、一山の葬式寺に詣でた上で上皇の祈禱の座に連なる。その上で妙法山に鎮まったのである」という。最後に熊野曼荼羅の構図と思想に触れ、「熊野曼荼羅の中核をなす本地曼荼羅や垂跡曼荼羅は、熊野山伏が王子に導かれて熊野詣をして、山中の他界にいます熊野十二所権現を始めとする熊野三山の諸仏諸神を拝し、さらに胎蔵界、金剛界になぞらえられた大峰山系を大峰八大金剛童子に導かれて順峰修行して、金峰山において役行者と同様に金剛蔵王権現にまみえることを修行の理想とする熊野修験の思想を示していると思われるのである」と解明し、結ぶ。

本書は「聖なる空間」の理論的総轄というより、さまざまな

宗教的な場からの問題提起という立場に立っているが、それゆえ安易な理論的独走に陥ることなく、資料に密着し、しかも鋭利な発想と提言に基づいた読み応えのあるものである。同時に、聖空間の解明に向けてのひたむきな九氏の姿勢は、読者に改めて研究意欲を喚起させるものである。

磯前順一著
『土偶と仮面・縄文社会の宗教構造』

校倉書房　一九九四年九月三〇日刊
B5判　二三六頁　八二四〇円

松村一男

本書の著者磯前氏の関心は宗教学ばかりでなく、縄文考古学、記紀神話、神道史、ユング心理学など多岐にわたっている。本書はそうした幅広い関心のなかでも、とくに縄文時代の宗教について土偶と仮面を中心に論じたものである。

本書は全体の構想と目的、各論文の初出を述べた簡潔な「はしがき」（一―六頁）で始まる。つづいて中核をなす三論文、第一部「仮面論」（一四―九六頁）、第二部「土偶象徴論」（九八―一二一頁）、第三部「屈折像土偶論」（一二四―一七七頁）が置かれる。さらに、付論一「中空遮光器形土偶の変遷をめぐる覚書」（一七九―一九三頁）と付論二「筒形土偶について」（一九四―二〇八頁）の二篇がつづき、本文は「むすびにかえて」（二〇九―二一六頁）で終わる。末尾には横組で、参考文献（二一七―二二三頁）と出土遺跡文献（二二四―二三六頁）が付される。また本文中には、出土品の測定値や一覧を示す表が九つ、仮面と土偶二二体の鮮明な写真、仮面や土偶の線画図や分布図など四二図が添えられている。なお「はしがき」に述べるよう

に、本書の基となった論文はいずれも一九八六年から一九九一年にかけて書かれている。

本書が刊行された一九九四年には、青森市で縄文前期から中期（紀元前三五〇〇～二〇〇〇の一五〇〇年間）の長期におよぶ三内丸山遺跡が発掘され、その壮大な規模は人々を驚かせた。またクリやヒエなど食物栽培の可能性も想定され、従来の狩猟採取の縄文時代のイメージに根本から再検討を迫るものとして注目されている。土偶も三二センチもある大型の十字架板状土偶をはじめ、数多く出土している（四五〇体）。しかしその発掘、整理はまだ継続中であり、縄文時代の宗教は今後さらに研究が進められるべき有力な領域となっている。

当然ながら、本書は三内丸山遺跡での発掘以前の資料をもとに書かれている。しかし、次に述べるように本書が対象とする時期は縄文後期・晩期（紀元前二〇〇〇～三〇〇年）であり、三内丸山遺跡は前期・中期であるから、本書がとくに論じる土偶に関しても、三内丸山での発掘結果が本書の論旨に大きな変動をもたらすものとは思えない。

著者も説くように、漠然とした「縄文社会」というものは存在しない。「地域と時期のまとまり、文化統合の単位の中で具体的に考察される」べきものである。したがって本書は、主たる対象を多様な文化遺物の残る後期・晩期の東北地方、とくに亀ケ岡文化に限定している（一頁）。亀ケ岡は青森県西津軽郡木造町にあり、縄文後期中葉以降、晩期にわたる集落遺跡が出土している。

縄文考古学は土器の編年研究が中心であった。著者もいうように、「土器形式はその時空における普遍性、質量にわたる豊富さから、縄文時代の時空座標としての意味をもち、また当時の共同体の動態を表わすものとして評価されてきた」。しかし同時に、「土器以外の形式の資料、特にそれが共同体論に組み込まれないものは、仮面・土偶研究に端的にみられるように、抜本的進展がないままに今日にいたっている」（九〇頁）。そうした枠組みの呪縛を解き放ち、縄文時代の精神生活を解明するための資料として著者は土偶と仮面を選ぶ。たしかに土偶と仮面は縄文考古学において軽視されてきたようだ。経済活動と密接に結びついた土器と異なり、土偶も仮面も精神面に関わるもので、実証的・科学的な考古学の潮流から外れていたためもあるだろうが、それと並んで、出土品の数が土器に比して圧倒的に少なかったことも一因ではないか（少なくとも三内丸山遺跡の発掘までは）。たとえば土偶は明治時代初期のエドワード・モースの大森貝塚発掘以来百十余年で、全国で三十万以上といわれる遺跡からでも、出土しているのは約一万五千体に過ぎない（原田昌幸『土偶』至文堂、一九九五年、一七頁）。仮面にいたっては、磯前氏によれば、後期の一六遺跡から三〇点、晩期の二〇遺跡から二八点、あわせて三六遺跡からのわずか五八点に過ぎない（一五頁）。ただし仮面については、著者もいうように発掘された土製・貝製品以外の素材で作られたものもあったと考えられる。木・皮・布製品の仮面である。朽ちやすい素材の仮面は残らない（一八頁）。また、仮面を用いずに、草・藁のみの着装で霊的存在を表現する場合があったことも考慮しなければならない（一五頁）。もちろん、そうした可能性があるにせよ、

資料として活用できる仮面出土品が極めて少数であることに変わりはない。

個別論文のすべてについて内容を紹介することは不可能なので、第一部〜第三部についてのみ、とくに興味をひかれた個所に言及することにしたい。

第一部「仮面論」では仮面の定義、研究史、形式、個別の仮面の検討、分布と地域的特色、出土状態、仮面の性格、亀ヶ岡式土偶との関連などが論じられている。ここでは仮面の数の少なさのもつ意味の解釈と、仮面と土偶の関係についての二つの論が説得的な解釈として印象に残った。

著者は、仮面の数の少なさには二通りの解釈が可能であるという。「一つは仮面祭祀が盛んでなかったこと……もう一つは仮面祭祀自体は必要とされたが、多くの数を作りだす必要がなかったこと」（七三頁）である。「縄文社会」と一括して論じることに批判的である著者は両方の可能性を認めつつも、「点的な分布を示すわりには、九州から北海道にかけて広範囲で、後期前葉から晩期中葉頃にかけて比較的短くない期間に存在している」ことから、仮面を多量に作らないことがむしろ要求されていたと考える（同頁）。つまり、前述のような土偶と仮面の数の相違は、「仮面は土偶のように個々人に保有されるものではなく、共同体自体あるいはその体現者たる族長、または共同体の特定集団のもとに管轄されていた」（同頁）可能性が高いとするのである。

仮面と土偶の関係については、形式や分布の検討を踏まえて、「仮面と土偶が共存する地域もあれば、土偶あるいは仮面の一方のみが存在する地域もあり、さらには仮面と土偶の双方とももたない地域もある……仮面と土偶の共存のあり方にも三つの種類がある。……仮面と土偶の顔部が同じ表現を基本とするもの……複数形式が併存する土偶形式のうちの特定形式とのみ、仮面の顔部が共通性を有するもの……仮面と土偶が別の表現をもつものである」（四四頁）と指摘する。亀ヶ岡を例にとれば、遮光器型、鼻曲り型、中沢目型という三形式の土面があるが、そのうちで亀ヶ岡式土偶と共通した特徴を強くもつのは遮光器型のみである。しかしまた、両者は「完全な等式で結びつけられるものではない。亀ヶ岡式土偶は複数形式の土偶から構成されるものであるが、遮光器型土面はそのなかの一部の土偶形式のみとその特徴を共有するにすぎない」（七八頁）。こうした事実は、明治時代の坪井正五郎にはじまり現在の代表的土偶研究者である江坂輝弥まで受け継がれてきた「土偶＝仮面」説に再検討を迫るものだと著者は説くのである（同頁）。

第二部「土偶象徴論」はユング派の元型心理学によって土偶の意味を説明しようとするところに最大の特徴がある。著者は土偶を「心理的な意味で母性性が優位に表現された象徴物」とする（一〇〇頁）。こうした母性性の象徴の土偶に対して、男性性の象徴が石棒である。しかし、「土偶が基本的に顔と体を有しているのに対して、……石棒は生殖器＝男根として表現させるにすぎず、その顔や身体までが造形されることはない」（一〇二頁）。こうした相違を著者はユング派のエリッヒ・ノイマンの自我意識の発達史の図式を用いて、「この段階では母性性が優位であり、男性性は母性性にとって生殖器的役割として存在し

た」（同頁）と理解する。解釈はともかく、土偶を石棒と対で考える視点は有効であろう。

土偶の特徴はそのほとんどが意図的に破壊された後にやはり意図的に散逸した状態で埋められること（「廃棄・埋納」）にある。著者はこれを供犠と見て、そこに「死と再生」の観念を認める。これは土偶に関心をもつ研究者の多くが最近支持している考え方である。著者はまた、土偶が仮面に比してかなり多く出土することから、土偶祭祀は「共同体のなかの特定の集団に独占的に掌握されたものではなく、共同体の多くの成員が主体的に関与した」（一〇六頁）とする。

土偶が廃棄・埋納される場所にはいくつかのタイプがあることを指摘（一一八―一二〇頁）した後、土偶祭祀について次のような結論が示される。「土偶の廃棄・埋納には己れ自身の死と再生、および遺物・遺構への働きかけという二つの側面があり、場合に応じてその状況にふさわしい廃棄・埋納のかたちが選ばれたと思われる。土偶は生命の循環を司るものとして……さまざまな災いが起こったとき……災いの象徴として故意に破壊され、廃棄・埋納された。その後、ふたたび生命が甦った証として、新たな土偶が完全な姿で作られる。それは母性性に満ちた状態の象徴として、次の破壊のときが訪れるまでそのままのかたちで安置され祀られたのであろう」（一二〇頁）。

第三部「屈折像土偶論」は東北地方の縄文後期から晩期中葉にかけて盛行した、四肢を屈折させた特異な形態の土偶を取り上げる。著者によれば、この種の土偶の研究はまだごく僅かであり（一二四頁）、したがって第一章でまず具体的な土偶を写真とともに紹介しつつ、研究史の検討、形式分類、分布などの諸側面を論じ、最後にその特異性の意味を考察している。著者によれば、この体をこごめた姿は胎児や屈葬に似ており、再生観の表現と推測される（一六〇頁）。

このように第一章はそれ自体でまとまりを有し、完結している。しかし第二章は複数の異なる問題が並列されており、ややまとまりを欠く。第一節は第一章のデータの補足である。ついで第二節で関東以西の屈折像土偶の紹介があり、最後に「亀ケ岡文化における宗教遺物の構造」と題された第三節がくる。とくに第三節は屈折像土偶に関わらない亀ケ岡文化の地域性を論じたもので、異質である。これは著者が「はしがき」にも述べているように、第三節が本来は第一部の仮面論の一節として書かれたものであることに起因している。三部構成のバランスをとる意味からこの部分は第三部に置かれたのであろうが、内容的には第三部の他の節とそぐわない。

以下では、全体を通しての感想を構成、用語、注の三点に分けていくつか記しておきたい。まず構成の上では、考古学に詳しくない読者にはやや不親切であるという印象をもった。縄文後期・晩期というが、縄文時代の年代的区分の説明や図はない。また亀ケ岡文化というが、亀ケ岡がどこにあるのかも本書中には一言もない。いずれも専門家には当然すぎることなので書いていないのだろうが、考古学ではなく宗教学の立場から読む者にとってはいささか辛い（この専門書の読者なら調べて読むのが当然なのだろうか）。

またもう一点構成の上では、「仮面論」が「土偶象徴論」より

も前におかれているのも不親切と感じた。資料の絶対数が少ない仮面の解釈は、「土偶象徴論」で示されている土偶の儀礼的廃棄・埋納とその背後にある「死と再生」の観念の指摘とに依拠しており、土偶と類似した儀礼や観念が仮面にも認められるとされているからだ。考古学に素人である読み手とすれば、「土偶象徴論」が先にあって、その後で「仮面論」を読む方が、はるかに理解しやすいと思う。「はしがき」によれば、「土偶象徴論」には先行論文があり、「土偶象徴論」は先行論文の訂正として書かれたという。この先行論文は一般読者向けの論集のために書かれており、その内容の多くが残る「土偶象徴論」の方が考古学の専門誌である『考古学研究』のために書かれた「仮面論」よりも、宗教学の者には分かりやすいのは当然であろう。こうした内容的に不自然と感じられる配置になっているのは、「仮面論」を除けば本書の他の論考が二つの付論を含めてすべて土偶を論じたものだからではないだろうか。つまり、第一部以外に「仮面論」をおくならば、付論のあとに本論がきてしまうか、あるいは土偶論の中に仮面論が割って入ることになり、体裁上望ましくないと考えられたのであろう。

肯定的にであれ否定的にであれ、縄文社会を特徴づけるのに原始とか未開とかに類する表現がよく見られることは非常に気になった。この種の表現を使用されている回数とともに列挙すると次のようになる（初出順）。原始社会（二回）、原始・未開社会（五回。うち一回は未開・原始社会）、未開人（二回）、野蛮社会（一回）、未開社会（二回）、プリミティブな（一回）、原始社会（一回）。「縄文社会も他の原始・未開社会と同様に……」（九一頁）という場合には縄文社会はその中に含まれるし、「（縄文社会は）けっして単純な野蛮社会でなかった……」（八九頁）という場合にはそこに含まれていない。

古代とか中世という歴史的・時代的な区分にも当然価値判断は入っている。そもそも個別文化の枠を越えて複数の異なる社会に同一の歴史区分を導入すること自体が価値判断だからだ。しかしそれは少なくとも表面的には価値中立的であろうとしている。これに対して原始、未開などは、歴史的・時代的な区分ではない。それは「文明人」がより文化的に劣ったと見なす社会に付する、あからさまに価値判断を含んだ西洋植民地主義や人種主義を色濃く反映する区分である。

著者はより価値判断を含まない表現も用いている。たとえば、伝統的社会（一回）、先史時代（一回）、先史社会（一回）である。では、強い価値判断を含む用語の方が本書ではなぜより多く用いられているのだろうか。それは著者が縄文の考古学的データを解釈する際に、参照枠としてマルクス主義唯物論史観、フレイザーに代表される進化論的人類学、ユング派の精神発達史観を活用しているためではないかと思う。これらは人類に共通・普遍の尺度を認めようとするいわゆる「グランド・セオリー」であり、その源泉を十九世紀の進化論的精神に有する。縄文のデータをより普遍的な枠組みで捉え直そうとするときにこうした「グランド・セオリー」に依拠することが、価値判断を含む用語が本書に散見する理由と考える。

しかし、そうした「グランド・セオリー」に依拠することは著者の狙いとは相反するものではなかろうか。著者は「はしが

き」で縄文時代という「漠然とした次元」ではなく、「文化統合の単位、すなわち地域と時期のまとまりをもつ単位のなかで具体的に考察されるべき」と述べているし、「むすびにかえて」でも、「解釈の恣意性を防ぐためには、各形式・形式(ママ)を個々に研究するだけではなく、時期・地域的に限定されたひとつの文化に属する資料の総体としての組成の把握、すなわち文化の構造的な理解をおこなうことが必要である」(二一三頁)と述べている。それは原始社会とか未開社会というまったく具体性を欠き、その代わりに価値判断だけはしっかり含んだ範疇に縄文社会を位置づけることで達成されるのだろうか。評者には大いに疑問である。

注の表記でも気になる点がある。考古学での慣例であろうか、注の文献に該当個所の頁数が書かれていない場合が多いのである。これでは典拠となっているのが本や論文のどの部分なのか分からない。典拠となっている個所の内容説明が本文中で行われているならばまだよい。しかし、典拠文献の内容はほとんどの場合書かれていない。これでは、著者の主張が典拠に裏打ちされているか確認したい場合には、その典拠に立ち返らなければならない。典拠が折口、柳田、デュルケム、フレイザー、レヴィ＝ブリュール、エリアーデ、ターナー、レヴィ＝ストロースなどであっても、該当個所を探索するのは容易でないし、典拠が考古学の雑誌であれば、手近に備えていない宗教学者は図書館にでも行かねばならない(図書館にある場合でもだ。なければ確認の仕様はない)。

たとえば、土偶の廃棄・埋納の意義について論じている一一八頁を見てみよう。そこで著者は、土偶の廃棄・埋納が三種に分類できるとして、その一つの、「貝層・泥炭層・遺構内覆土層など一般的な廃棄・埋納の場所へ廃棄・埋納される」タイプをA類とする。「そこでは土偶が土器・石器・魚骨・獣骨・貝殻などさまざまな遺物に混じって出土する。」そしてそれに続いて、「A類の場所である遺物包含・遺構内覆土層は、かつて河野広道が述べたような「物送りの場」とされ、そこへの廃棄行為は単なる不要物の処分としてではなく、再生の願いが込められたものと考えられている(河野一九三五)。その意味でも、A類の廃棄・埋納は土偶のもつ豊饒性自体の再生を願うものであったと考えられる」と述べる。この個所は、本書の眼目の一つである土偶の廃棄・埋納の宗教学的解釈にとって決定的に重要なものであろう。しかし、「貝塚人骨の謎とアイヌのイオマンテ」という『人類学雑誌』五〇―四掲載の論文において、「再生の願いが込められていた」という解釈がどのようにして導き出されているのかを本書はまったく紹介していない。著者はそれを受け入れているが、読者が果してそれが妥当かどうかを確認したければ、元の論文を探して読むしかないのである。

もちろん、土偶の廃棄・埋納に「再生への願い」があるという解釈自体に反対するものではない。それは言葉は悪いが誰でも考えそうなことである。だからこそ、なぜこの題名からして土偶の廃棄・埋納とは直接関わらないように見える河野論文が典拠として挙げられているのか疑問に感じてしまう。同じ解釈をしている研究者は他にはいないのだろうか。河野論文がこうした解釈を最初に提示したから、参考文献として掲げているの

だろうか。こうした疑念を抱かせるような書き方は、あまり科学的とはいえまい。

評者は神話学という範囲で記紀神話の解明への一助として、縄文考古学の成果に関心を払ってきたに過ぎない。したがって縄文考古学はいうまでもなく、考古学一般についても素人である（『宗教研究』の読者のほとんどもそうであろうが）。考古学の専門的議論については批評できる任にはない。したがって考古学的データの部分はほとんど割愛して、宗教学的解釈の部分についてのみ批評することになった。著者が心血を注いだであろう出土物の考古学的データの収集・形式分類・分析、さらにはこれまた大変な労力を要したと思われる研究史の回顧についても言及しないのは、本書の最良の部分を評価しないことになるが、畑違いの評者の専門と掲載誌の性格とを考え合わせ、著者の御寛容を請いたい。

中村生雄著

『日本の神と王権』

法蔵館　一九九四年四月一五日刊
A5判　二六一頁　三二〇〇円

同著

『折口信夫の戦後天皇論』

法蔵館　一九九五年一一月三〇日刊
A5判　二六三頁　三八〇〇円

津城寛文

編集部から最初に承った作業は『日本の神と王権』の書評であるが、脱稿前に近著『折口信夫の戦後天皇論』を手にした。執筆時期も相前後し、内容も密接な関連があるので、二著をまとめて紹介することにした。作業の進展の都合上、前著の検討を中心に、近著には補足的に言及することにする。なお前著に関しては、書評がやや時期遅れになったことをお詫びする。

一　〈霊〉と〈性〉を回路とする王権

まず前著『日本の神と王権』は、五年ほどの間に発表された論文を一書にまとめた論文集であり、まとめるに際して、各論

で読者が紙背に読み取るべき基本的関心が、「まえがき」に次のように明示されている。すなわち、「日本人が〈あちら側〉と交渉するときの回路には大きく三通りのものがあった」として、(一)稲作共同体の組織原理に密着した儀礼においては〈稲〉が、(二)祖先祭祀や仏事においては〈霊〉が、(三)生身の人間にたくわえられたエネルギーがかかわる儀礼においては〈性〉が、それぞれ〈あちら側〉と交渉する回路となった、という。もちろん、長年にわたって重層的に構築され伝承されてきた儀礼というものの複合的・多義的な性格から、これらは分かちがたくからみあっていることはいうまでもないが、著者の関心は、「『稲の祀り』のさらに向こうに隠された王(天皇)の役割について、これまでの研究者の見方は大きく二つに分かれている。一方はそれを〈霊〉に関係づけて考え、他方はそれを〈性〉に関係づけて考えている」とあるように、〈稲〉というモチーフというよりは、〈霊〉と〈性〉という「儀礼上交換可能なメタファーとしてはたらく」モチーフのほうに向いている。当然ながら、テーマ設定は、柳田民俗学の系譜よりは、折口民俗学の系譜を読み込むことで行なわれる。

さらに、これらの回路の検討を通じて著者が最終的に明らかにすることを目指しているのは、〈神と王権〉の問題、つまり「支配と服従という人類史をつらぬく〈こちら側〉の関係は、その背後に神という〈あちら側〉の力を前提にして成り立ってきた……きわめて普遍的かつ今日的」な問題である。その具体的な作業が、「そのようなテーマを日本という固有の歴史のなかに投げ込んでみるとき、どこにどのような偏光作用が生じているか」を問う手続きになるわけである。これを一言でまとめると、日本の王権儀礼のなかの〈霊〉と〈性〉という回路の解明、というテーマになるであろう。

近著『折口信夫の戦後天皇論』は、初出の時期は前著の後半と重なりつつ発表されたもので、前著でもしばしば言及されている折口信夫に焦点を絞り、その王権論を検討したものである。「戦後の」天皇論は、当然「戦前の」天皇論との対比で示されるので、折口信夫の王権論全体がテーマといえる。

二　構成と内容

前著『日本の神と王権』は二部構成になっており、大体、I部には神の発生を〈霊〉と〈性〉の回路を通じて考察した論文が、II部には天皇をテーマとする論文がまとめられている。理論的な骨子をなすのは、I部の最初の二論文、すなわち「日本の神の発生――古代のタマとカラ」と「祟り神と始祖神――神と祀りの発生と制度」である。I部のその他の論文、およびII部の天皇関係の諸論文は、そのような〈霊〉と〈性〉の回路によって維持された王権という原理を前提とした各論なので、ここでは冒頭の二論文の内容のみを検討する。

「日本の神の発生――古代のタマとカラ」は、「出来合いの神々の姿が登場する以前の、生なましい神々の息吹き」「日本人のいだいたもっとも本源的な『いのちの感覚』とでも言うべきもの」を再現するものである。日本の霊魂観については、「身体(カラ)は霊魂(タマ)の容物」という折口信夫の実感的理解がしばしば引用されるが、それに対して著者は、益田勝美氏の「タマが

カラに宿っているあいだは、生命の通っているカラ全体をミ（身）という」とする説を高く評価し、これは「古代日本人がみずからの身体のなりたちの内側にひそかに感じとっていた始原の身体感覚」を正確に指摘している、としている。これに対して、折口の「たましい」論は、タマの去来にのみ注目する結果、「〈たましい〉を附着させる容器としての身体への関心は低下せざるをえない」ので、益田説が問いつめようとした古代日本人のアルカイックな身体感覚からは遠ざかっている、とする。ところがこう指摘したあと、「ミ」説によって折口説を修正するのは至難のわざであるという理由から、著者はただちに、「タマ」が善良なる「カミ」（守り神）と邪悪な「モノ」（祟り神）に分化するという折口説の再検討に移っている。しかし最後にまた神の発生の前提となる身体感覚の問題にもどり、古代信仰の研究において〈身体〉というモチーフがいかに重要であるかを強調している。

〈身体〉というモチーフは当然〈性〉というモチーフに直結する。「祟り神と始祖神――神と祀りの発生と制度」論文は、佐藤正英説を援用しつつ、まず神はもともとすべて祟り神であったという指摘を引いて、神の出現は突発的であり、その突発的な出現こそ「祟り」であった、とする。そしてそのような時、祟り神の側から一方的に命じられて行なわれる祭祀を〈発生としての祀り〉、その祭祀が固定化したものを〈制度としての祀り〉として、新たに呼びわけている。重要なのは、この〈発生としての祀り〉から〈制度としての祀り〉への移行が、祟り神を性的に饗応する「神の女」という〈性〉の回路、神人通婚の回路を通ってなされることである。「神の女」は神の妻であり、神（神の子孫、神の祭祀者）の母でもあり、これによって、かつての祟り神が血縁関係をもった守り神になり、〈制度としての祀り〉で祀られる神になる。ここに王権の発生基盤があるが、著者は、このようにして〈制度としての祀り〉を掌握して権力の座に君臨したヒコにとって、「予測を許さぬ祟り神の恣意性を内包」した「ヒメの霊能力」は今や厄介な代物として抑圧排除されるにいたり、〈神の妻〉たるヒメは必然的に没落していく他ないことを、どこかしら惜しげに指摘している。これは、〈発生としての祀り〉に見られた〈あちら側〉と〈こちら側〉の突発的な、〈霊〉と〈性〉の回路を通した、したがって生々しい交渉が、〈制度としての祀り〉に押さえこまれることによって、権力構造へと転用されていくことへの、痛切な思いからきているのであろう。

近著『折口信夫の戦後天皇論』においても、折口の天皇論の検討という形をとって、この「霊」と「性」および「王権」のモチーフをさらに追求し、突き詰めている。自説を組み立てる部品として、折口説を敷衍して採用する、というスタイルがとられており、次のような要旨になる。

「女帝」「中皇命」は臨時的・補助的な存在ではなく、むしろ神の言を取り継ぐ者として、「中皇命単独の制度が本来」の形であるが、それが天皇の血による継承が制度化されて以来没落した（『女帝考』はなぜ書かれたか）。系図に連なる祖先神の崇拝が神道の宗教性を阻害してきたが、「宗教上の神」は系譜に連ならない「むすび」の神以外にない（「日本神道の〈対抗宗教改

革〉のプラン」）。海の神と山の神をめぐる歴史的な系統論は、神（マレビト）と精霊（マレビトの呪言に圧服される土地の地霊）の対立というパラダイムによって構造的にとらえなおすことができ、この構造は文芸、芸能、国家をつらぬいている（「神と精霊の対立というパラダイム」）。一方また「神と精霊の対立」というパラダイムは、精霊が〈性〉を変数にして分化すると、神と神の嫁のペア関係にも対応する（「〈神〉観念と〈性〉のメタファー」）、などである。王権そのものについて、前著では暗示的にしか述べられていないことも、近著では折口説を跡付けるかたちで、十分に展開されているのがわかる。

三　深層文化論としての評価

両書は、課題発想、分析視点、概念設定のすべてにわたって、標準的な深層文化論に属しているので、評者の関心に引きつけすぎるというお叱りを覚悟の上で、最後にその観点から評価してみる。

まず、『日本の神と王権』をみると、「本源」「始原」「発生」「アルカイック」「プロトタイプ」「原像」などのキーワードが示唆するように、深層文化論のモチーフが随所に見られる。そこで追求されているのは、「日本人のいだいていたもっとも本源的な『いのちの感覚』とでもいうべきもの、さらにはその始原の感覚の背後にひそんでいた〈たましい〉（タマ）のはたらき」（五頁）であり、「古代日本人がみずからの身体のなりたちの内側にひそかに感じとっていた始原の身体感覚」（九―一〇頁）であり、「神のプロトタイプ」「祟り神の原像」（四四―四五頁）なのである。

近著『折口信夫の戦後天皇論』では、この視点はさらに明らかになり、「神の系統を何らかの歴史的経過にもとづいて説明しようとする方法は言外のうちに放棄されている……そうした日本の神の系統論を償うかのように……構造論的視点からとらえる」（八九頁）とか、「折口学にとっての通奏低音的役割をになっているものの一つが〈性〉をめぐるメタファーであり」（一〇八頁）などと述べられ、折口学を「通奏低音」という深層文化論特有のキーワードにおいて、また構造分析という深層文化論愛用の方法において、とらえなおそうとしているのがわかる。

これは、実証史学やイデオロギー批判の作業では有効に扱えないモチーフである。著者自身は、自らの課題発想（深層文化論に属するものに他ならない）の有効性を、それらのアプローチの非生産性と対照させることで、主張している。具体的には、『日本の神と王権』においては、岡田荘司氏による実証史学的な「天皇霊の秘儀」論批判が取り上げられ、『折口信夫の戦後天皇論』においては、諏訪春雄氏による折口信夫の全体理論の実証主義的な批判と、村井紀氏による折口学説のイデオロギー批判とが取り上げられ、それぞれ次のように逆批判されている。

「大嘗祭――〝真床覆衾〟論と寝座の意味」と題する岡田論文は、折口の大嘗祭論の中核をなす「マドコオフスマ儀礼」論を俎上にあげて、そのような秘儀は文献には一切見られない、したがってなかったのだとして、折口説全体を否定し去って評判となったものである。これに対して著者は、神と神を祀る者との交渉が一般に「性的なメタファー」で語られることは、「文化

人類学や宗教学にもとづく象徴論・権力論の教えるところではなかろうか」として、それらの到達度と、「実証史学の到達度」との、「如何ともしがたい落差」を指摘している。諏訪春雄氏についても同様な批判である。村井紀氏のイデオロギー批判については、折口の戦争責任を問うことや、戦後の「時流に乗った」発言を批判することは、政治の人ではなかった「折口批判の勘どころ」をはずしている、と指摘している。要するに、生産的な折口批判は、実証史学やイデオロギー批判のレベルではなく、折口説に対抗できる「大胆で創造的な説明モデル」を呈示する構造論のレベル、つまり深層文化論のレベルでしか行えない、ということである。

著者は、このような深層構造論のレベルにおいて、折口説を乗り越えようとしているかと思われる。それは次のように、折口自身における実証学への傾向に対する批判となってもいる。つまり、「かつて神と精霊の対立というパラダイムのもとに置かれ、実体概念から方法概念への飛躍をとげたかに見えた〈神の嫁〉や〈まれびと〉という折口名彙」が、晩年の折口によって「再び歴史的事実の側に揺り戻されているように見える」ことを指摘し、その原因を「当のパラダイムが文学と芸能の発生論に限定され、ついに国家あるいは権力の発生論にまで深められることがなかったという事実に由来するもの」と解釈した。そしてそれはまた、折口の「神道宗教化」論が流産したことをも関連している、としている(『折口信夫の戦後天皇論』一三七頁)。この、折口が後の世に残した課題を、〈霊〉や〈性〉といった深層のキーワードによって達成するのが、著者の今後の課題のようにも思われる。宗教文化の深層研究の好例として、注目していきたいと思う。

大森惠子著

『稲荷信仰と宗教民俗』

岩田書院　一九九四年一二月刊
A5判　六四八頁　一五、二四四円

高橋　渉

本書は「日本宗教民俗学研究会」による「日本宗教民俗学叢書1」として刊行された。内容は五部編成で、著者は「序にかえて」において、「第一編では、稲荷山の土に対する民間信仰は、屋敷神や地主神の大部分が稲荷神である宗教現象と同質のものであることと、屋敷神稲荷や城鎮守稲荷の祭祀過程をとおして、祖霊信仰と穀霊信仰が一体化して、屋敷神稲荷の信仰が形成された状況を記述。第二編では、水神稲荷や御霊稲荷、祇園型稲荷、医薬の神稲荷、疱瘡神稲荷、勝利神稲荷、蚕神稲荷などの諸相を略述するとともに、このような神観念を民間に流布していったのが、修験や陰陽師などの宗教者であったことを追求した」。そして「第三編では、弘法大師伝承を付随する稲荷社への東寺系聖の関与、荼吉尼天稲荷の信仰が民間に伝播された過程、伏見稲荷本願所の愛染寺住持天阿上人と荼吉尼天信仰の関わり、修験の宗教活動と弁財天稲荷信仰、火の神稲荷の成立過程、海の修験と稲荷信仰などについて考証した。第四編では、稲荷信仰をとおして狐伝承や狸伝承が示す宗教的要因を分析し、狐や狸が暗示する宗教的特質を中心に」検討、最後に第五編で「愛染寺より勧請した稲荷の事例を摘出し、文献・木札・御神体・勧請証書・社伝のうえから、愛染寺が実施した稲荷信仰流布活動の実態について述べた。さらに、伏見稲荷の祠官家がどのような宗教活動を展開したのか、伏見稲荷の祈禱と神霊授与の面を文献や記録から記述した」と、自ら内容を要約している。

一方「あとがき」で著者は、かつての指導教授であった五来氏から、女性言葉は使うな、女性言葉で発表すると研究成果が半減する、自分を女性と感じるな、などと指示され、稲荷に関する原稿の執筆依頼を受けて五来氏を訪れたときには、先生の目は急に鋭くなり、激しい口調で、あなたは稲荷の研究者ではない、あなたの現状では荼吉尼天信仰を中心に論文を書くことはできない、すぐに断り状を書きなさい、未熟な論文を掲載して恥をかくくらいなら断った方があなたのためですよと言われた、等々の次第を経て、稲荷研究を進めて来たと記している。

この五来氏には、例えば『山岳宗教史研究叢書14』所収の氏の論稿に、「私が庶民信仰とよんでいるのは、原始宗教とよんでも民族宗教あるいは民俗信仰、俗信とよんでもよいのであるが、民族宗教や原始宗教（固有信仰）というものは主として庶民のあいだに伝承されて残存しているので、庶民信仰とよぶことにしている」（傍線は引用者、以下同様）と記述されるように、用語に対するかなりルースな対応が見られる。このような姿勢は、上記引用文中の【原始宗教（固有信仰）】の如く、意味の異なる用語を説明無しにただ括弧に入れて記述する方式を含め、本書の著者にも同様に認められるところとなっている。

一般に、神々や精霊、信仰、表象、観念などの術語で表わされる〈体験的事象〉を対象に含む研究にあっては、それらの対象が、自然科学の場合と異なって〝物質的〟客観性をもたないが故に、概念をいっそう明確に規定して使用すべきことは自明であろう。とくに〈宗教〉と〈信仰〉については、世に「宗教音楽」を「信仰音楽」と称する例は見られず、また「哲学的信仰」を「哲学的宗教」に換える用語法もないという言語慣用の他に、主として欧米の学界で論じられてきた〈呪術と宗教〉の問題に関し、所論において両者を明確に区別した、例えばマリノウスキーが、〈呪術的信仰〉と〈宗教的信仰〉の語を別様に使用していることなどを了知すれば、宗教と信仰の二語をそれらの論考に言及することもなく、恣意的に置き換え、あるいは混用する用語法は、その分析レベルをおのずから低きに止めるであろう。術語は西欧語との対応にも留意されるべきである。

以下では次の三項目を〈但書き〉として、本書に見られる主な問題点をあげて見よう。即ち、(1)「問題点」は、字数の都合から、長い引用なしにもその問題性が比較的理解されやすいと思われる事項を選ぶ、(2)「評言」については、概念規定などを含め、すでに発表した評者自身の研究や仮説を基底におき、記述する、(3)「引用」に際しては、引用事項に対応する本書の中の主な頁だけを選び、括弧内の数字で表示する、以上である。

まず、用語の問題と論理の運びを見よう。例えば著者は「①キツネ（狐）の名称が食物の根元霊をあらわすことは、②キツネの古語が『ケツネ』という方言となって残っていることを見ても明らか」（488、番号は引用者、以下同様）だと言う。この論は、〔狐の古語があった、それはケツネという地域語になった、この地域語は今も存在する〕という構成の「②」の判断を立て、それを根拠に「①」を導く運びである。但し氏は、「ケツネまたはケツニの方言が残っている」地域として、熊本、大分、愛知、富山、岩手等々の県と共に、京都府と大阪府を挙げる(512)。これは、キツネの古語は、例の「周圏論」を適用できない形式で、畿内の方言としても残存している、などという主張なのか。いずれにせよ「②」に「キツネの古語」は明示されず、その古語が「ケツネ」という方言になったという断定は挙証を欠く。だから「②」は、実は〔動物の狐をケツネと発音する地域が存在する〕旨の設定にしかならない。日本語学は近年〈方言〉の語を避ける傾向にあるが、仮に「方言」を語るなら、〝古語がキツネではなくケツネになった〟として、「ケツネ」に殊更意味をもたせようとする前に、まず［ki］と［ke］の訛音等、方言の音韻論的問題が質されるべきであろう。但し、何にせよ、この「②」に、動物の〝狐〟と〝根元霊としてのケツネ(484)〟なるものを結びつける契機は、何も示されない。だから、例え〔狐をケツネと発音する地域〕が其処此処に在ったとしても、この〈地域の存在〉自体が、上記、キツネなる語は食物の根元霊を表す、とする言い分の論拠にはなり得ない。ケツネを「食（ケ）の（ツ）根（ネ）」と分解してみても、そのケツネが「狐」になる必然性はない。流説なら、狐の古語はキツだったとか、キは臭でネは犬だとも言う。それにしても、狐は〝食物の根元霊＝ケツネ〟の化身として一般的に認められた動物(484)だ、などと、氏は、何を根拠にそう断定するのか。

また、氏は『日本書紀』が「食物神は保食神（稲荷神）としている」（484）と言う。しかし『書紀』に「稲荷神」の語は無い。また後から稲荷に当てられた神名には多くの異説が立てられている。このような事態を考量すれば、氏が【保食神（稲荷神）】と書いて、『書紀』があたかも稲荷を保食神だと規定しているかのように示す筆法は不当であろう。東京佃の「於咲稲荷」については、氏はその呼称が、近世この地に住んだ於咲という老婆に由来するとの伝承を記し、次いで「老婆の御霊を稲荷神として祭祀した」のだから「もとは『於咲』ではなく『みさき（御前）』と称されていた可能性も出てくる」（260）と言う。氏におけるこの「可能性」の出処は、どうやら〝御霊とミサキ〟に関する氏の勝手な〈観念連合〉の如きもの、のようである。つまり「ミサキ」なる言葉に付会させようとする無前提の〝語呂合わせ〟でしかない。これは、氏の言う「語呂合わせ信仰」（176）の、今日における生きた具体例でも示す心算か。

著者は「猪の上に狐が乗っている像は、①猪が山の神の化身で、一方の狐は田の神の化身であるという宗教的観念から形作られたものであろう。②山の神は田の神でもあると、信じられた結果とも考えられる」（29）と記している。この「②」にある所謂〝山の神、田の神交替説〟は、〈信仰者の観念内容〉をそのまま無批判的に〈概念〉に移そうという事例だが、信仰者の観念ないし信仰内容はそうであれ、例えば〝第三の神〟が山と田を往き来すると見るのか、或いは単に同じ神の呼称の変化と解するのかなど、本来学術用語に求められるべき〈概念〉としての要件を追求する姿勢はここでも全く見られない。上の引用文は著者の解釈を提示したもので、その限りで内容の整合性を求められようが、この「①」「②」を合わせると、〈猪は狐でもある〉などという、何やら意味不明な命題が生まれるのだ。

冒頭で一部示したように、著者は「海神稲荷」云々と数多くの稲荷神を作り出す。その制作過程は、まず「龍燈・狐火・稲妻・太陽・月」などを「光源」と総称すると決め、次には「これらの光源を稲荷神として祭祀する事例」を幾つか挙げて当の稲荷の神々に「光源神稲荷」の名を付与する（455）とか、また稲荷神が「井戸や清水・池・滝・川・海のそばに、水の神・川の神・海の神として祭祀される場合」があるとして「水の神稲荷」を創出する（212）、などのような〝手法〟である。後者の場合には、東京早稲田の「水稲荷神社」の伝承が援用されたりする（195）。多様な稲荷神は、氏が「分類」と称する作業においても現れる。例えば、「火防に霊験あらたかな稲荷神が祭祀された動機に則して分類すると、火防を願って勧請祭祀された稲荷、焼け残った稲荷、火伏霊験譚が付随する稲荷、と三種に分けられる。次に火防に霊験あらたかな稲荷神を宗教的要因に基づいて分類すると、祟り神稲荷・託宣稲荷・夢告稲荷・狐神稲荷・狸神稲荷・水神稲荷・山の神稲荷・鉱山神稲荷・鍛冶神稲荷などに大別することができる」（427）という具合である。

さて、こうして多様な稲荷神を羅列する一方で、氏は、稲荷神は、民俗的稲荷、神道的稲荷、仏教的稲荷の三種に大別できる（427）と言う。但し氏の〝分類〟は、「仏教的稲荷神（荼吉尼天）に寄せられた信仰が、現在も民俗的稲荷神の信仰のなかに生き続けている場面に直面することが多い」（427）とか、或い

は「祖霊稲荷は、一面では御霊稲荷にも分類できる宗教的要因を含む」(225)などと語られるように、区分自体さえ曖昧な拵でしかない。このような分類は、かつて激しい批判を浴びたレヴィ・ブリュールの〈プレロジック〉の世界が、あたかも現に存在するかのような絵図を呈示する。上記の引用では、二箇所に「大別」とあり、どれが上位の分類項なのか、それさえ定かではない。仮に、民俗的、神道的、および仏教的、という大別による〝稲荷三種〟を上位の区分肢だとしても、次には多種多様な稲荷神群が、その区分肢に何を基準にどう類別されるのか、示されることはない。氏の〝分類〟には、レヴィ・ストロースがヘパンセ・ソヴァージュ〉にも認められると説いた、分類の論理性、体系性が全く見当たらないのだ。氏は「仏教的稲荷信仰の根源」を、「太古に遡る祖霊信仰に端を」発した「仏舎利(釈迦の霊)に対する信仰」(423)だと言う。しかしこの断定についても、仏舎利が、何故「釈迦の霊」となるのか、この「仏舎利信仰」は印度における信仰現象か、など、不明な事柄が次々に湧出する。そしてこの重大な断定に関しても、氏はそれを裏付ける資料や論証の提示を等閑に付したまま、已む。

多様な稲荷神を羅列し、一方では稲荷神の〝三分類〟を示したりしながら、氏は「稲荷神の宗教的本質は『霊』そのものでは」ないかと言う。霊であれば変質が可能になろう(239)と言うのだ。氏は、「本質」という言葉を好むようで、「稲荷神は性神であるといえよう。―(略)―ますます稲荷信仰の本質に接近した思いである」(39)と書き、「伏見人形に寄せる民間信仰は稲荷信仰の本質を顕示している」(50)とか、稲荷神は「農神から福神に」変化し(133)、「御霊神にも」(223)「変質自在とする宗教的本質を有することは明確」(223)だと、また断定する。だが、〝変質自在な本質〟などという形容矛盾の典型の如き言辞を以て、氏は何を規定したいのだろうか。通常〈変質〉と言えば、従前との同質性を失うことを意味する。だからレヴィ・ブリュールが言う〈前論理〉の世界でもなければ〈変質した稲荷〉という表現がもつ denotation は〈稲荷ではない神〉になるであろう。しかるに氏は、稲荷は変質してなお稲荷になると言う。氏における稲荷神の〈本質〉は、巷の多様な稲荷神から帰納された概念ではない。逆に、氏の羅列する多様な稲荷は稲荷神の〈本質〉から演繹される神々でもない。そして本質と多様な稲荷神を繋ぐ契機は、稲荷信仰の史的展開過程で求められることもなく、その〈繋ぎの位置〉にはただ変質という〈項〉が当てられるだけなのだ。本書では〈本質〉が繰り返して語られるのに、〈本質 essentia〉概念の本来の意味は除棄され、本質の語はただ虚辞の如く頁を埋めているのである。

祇園型稲荷の説の箇所では、氏は「牛頭天王は疫病を流行させる御霊神である」(247)と断定する。しかし『三代実録』などが示す平安初期の〈実在した皇族らの怨霊〉という御霊観念が、「備後国風土記」や「祇園牛頭天王縁起」の説く牛頭天王の〈形相 eidos〉に照応しないことは明白であろう。初期の御霊観念は〈火雷天神〉の出来後変化する。今日の鎌倉や大阪御堂筋の御霊神社は中世以降の御霊観念に由る祭神を祀るが、中世の御霊観念は近世へ展開し敷衍された。しかし、氏はかかる御霊観念の史的展開を視野に入れず、上掲の文を書く。また御霊会

も時代に従って性格を変え、疫祓いの祭り、祇園御霊会を興した。その始行には諸説あるが、天禄・天延の頃であり、牛頭天王はここで祇園御霊会に参入する。ところで、氏の指摘はないが、稲荷神にはその御霊的性格を見せる歴史的契機があった。まず、稲荷神が天長四年（八二七）に初めての神位「従五位下」を受ける契機となった空海の、東寺造塔に係る神木伐採の〝祟り〟、不予がある。稲荷神は〈祟る神〉として歴史に登場したのである。また寛治八年（嘉保元年、一〇九四）には一度限りの記録を残した〈稲荷御霊会〉がある。平安時代、稲荷神自体が御霊的性格を呈した情景は、かように望見される。但しこの事は、氏の唱える「御霊稲荷」に関与しない。氏は「御霊稲荷」の場合は、信長など実在した人物の怨霊（232）を御霊と称し、怨霊を鎮めるために祀ったのが御霊稲荷だ（217）と言う。但し「信長の霊と稲荷大明神を祀る」（231）と書いて御霊と稲荷神が〝別の神格〟であるように表現し、先の〈稲荷神自体が御霊的性格を呈した〉出来事を埒外に置くのである。ところが氏は、別に「光秀の霊も稲荷神として祭祀されたのであろう」（237）と述べて、〝御霊・稲荷神一体〟の図柄も描く。かくして氏の謂う「御霊稲荷」の神格は、不明瞭のままとなる。

人々に信じられた〈事実〉を根拠におけば、稲荷信仰も多様な形態において把握されよう。但し、信仰内容の事実性と信仰の事実性は明確に区別されなければならない。信仰内容は〈観念〉であり、信仰自体は客観的な〈事実〉として存立する。さて、氏は〝稲荷神と牛頭天王の本地仏は共に十一面観音だ〟との前提を立てて「祇園型稲荷」を説く（255）。だが〈信じられた事実〉を文献に探せば、稲荷神は、初めは「稲荷神」とだけ記載され、のちに「上・中・下三名神」となる時代を経て「五座」の神として祀られるようになり、その五祭神に当てる神を巡って諸説が立てられたという史実に際会する。だから〈稲荷神の本地仏〉も、五祭神を立てた時代は当然ながら五座の神々に五種の本地仏を当てる説が提唱された。ここで歴史上、稲荷神の本地仏として説かれた諸尊を列挙すると、虚空蔵菩薩、不動明王、千手観音、十一面観音、文殊菩薩、如意輪観音、地蔵菩薩、阿弥陀如来等になる。かかる実態に照らせば、「稲荷神の本地仏である十一面観音像」（385）などと、稲荷神の本地仏を「十一面観音」に限定する記述は、牽強による独断に過ぎないことを露呈するであろう。氏は、論拠も事由も提示せず、ただ断定し、それを踏石に、臆することなくまた自説を拡げるのである。

氏は「『大日経』などに荼吉尼天（稲荷神）と大黒天（大黒神）が同体と説かれた」とか「『大日経』や『大日経疏』の経典で説かれる荼吉尼天について述べると、これは夜叉大自在天といってもよいし、摩訶迦羅天、別称大黒天ともいってよいとある」（384）と書く。しかし氏が引く漢訳『大日経』は荼吉尼真言や印を記し、『大疏』の方は荼吉尼が〈摩訶迦羅に属すること、所謂大黒神なること、云々〉を述べるが、そこに【荼吉尼天（稲荷神）】などの記載は、当然ながら無い。「いってもよい」などという記述もない。荼吉尼が稲荷となる事情は、荼吉尼天と書いた後に稲荷神を断りなく括弧に入れて繋ぐほど単純ではない。氏はまた「変形荼吉尼天像」（452）を語る。しかし、氏が荼吉尼像の〝原型〟と見做すらしい〝稲束を担ぎ鎌を持ち白狐

に跨がる女像〟(429)は、この形状自体が〈胎蔵界曼陀羅〉に描かれる荼吉尼天像の紛れもない「変形」なのだ。意味不明な文言は荼吉尼を語る所にも多々ある。氏は「日本人の荼吉尼天信仰の特色は、荼吉尼天を―(略)―大黒神と同一視したところ。云々」(385)とか、「日本人の宗教観念のもとで形成された荼吉尼天信仰の特色は、荼吉尼天(稲荷神)を大黒天(大黒神)と同一視した点、」(388)などと書く。しかし上の引用で〝荼吉尼天と大黒天が同体と説かれた〟とか荼吉尼天を〝大黒天ともいってよい〟と説くのは『大日経』や『大日経疏』の経典だと、氏自身が指摘したのではなかったか。この指摘が正当だとすれば、〝荼吉尼天と大黒天を同一視する〟というのは、単に、異国伝来の経典の説くところと同等である、とか、経典の説を受容した、などと言われるだけのことでしかないであろう。ところがこの〝同一視〟は、次には「日本人の荼吉尼天信仰の特色」や「日本人の宗教的観念」などの如く、氏において〝日本的特色〟にされてしまう。奇妙な自家撞着と言う外はない。そして、これも亦、問題点の具体例をひとつ提示したに過ぎない。

細かな問題も多い。例えば『御遺言』を掲げてわざわざ「おゆいごん」とルビがふられる(374)。これは、著者が付けたか否か明確ではないが、ここに少なくとも「ママ」という注記はない。『御遺言』の通常の読み方は、「ごゆいごう」である。

荼吉尼と狐と稲荷信仰に関する事項や、そうした問題に関わる評者の見解は雑誌等に既に公表しており、ここではそれらの詳細に言及はしない。稲荷信仰の史的展開や、稲荷神の習合問題、飯縄信仰、御霊信仰、山岳信仰・庶民信仰の概念等についても同様である。その多くは稲荷大社の『朱』二九号迄に転載され、三十号には寛治八年の「稲荷御霊会」のことを載せた。

評者は通読した後、首肯できる箇所を探す再読を試みた。結局各頁に指摘すべき問題の数々を見るに終わった。収載資料も著者の臆度が纏綿し、労力を思いつつも整理作業を多とすることを躊躇させた。総じては、資料の類がもつ時代性に殆ど顧慮せず、自説に充用する手法の問題がある。また、概念レベルに観念を直截載せる用語法の難点。そのため記述の現場は恰も乱鴉の様を呈する。一方で本書を評価する人はあろう。世には衆を恃み、世上の権勢を頼りに説の称揚を画り、また貶めようとする策がある。但し本書については上掲の諸項にどう応えるのか。評者の本誌掲載書評は、田丸徳善編『講座宗教学』第一巻の第二三九号以来二度目である。今〈編集委員は書評を書くべし〉との債務を遅れて果たす次第だが、進取の作業ではない。

井手勝美著

『キリシタン思想史研究序説
――日本人のキリスト教受容――』

ぺりかん社　一九九五年二月二八日刊
B5判　五九五頁　八二四〇円

青山　玄

本書は、「あとがき」にも説明されているように、第Ⅰ部研究篇の既発表論文十一篇と、第Ⅱ部史料篇（翻訳）二編とから構成されている。第Ⅰ部は、一九六六年から九三年と、発表時期も執筆の動機や目的も相異なる諸論文を、関連したテーマごとに多少整理して収録したもので、当然それらの初出論文の間には、内容の部分的重複や叙述形式の不統一などが見られる。できることならその後の内外における研究成果を加味して、大きく増補・補訂すべきであろうが、著者は、諸般の事情から字句の修正や引用史料の一部改訳だけに止めざるを得なかったことを詫び、読者に寛恕を願っている。しかし、その多少の不備を了承しつつ、三十年間近い著者の研究業績を改めて総括的に読み直して見ると、その間の著者の研究のめざましい進展と、学界の動きなどが浮き彫りにされていて、既発表論文をそのままこのように編集することの価値に眼を開かれた思いがした。

一

全世界的規模の「西洋化」Westernization の試みは、十五世紀末に始まり二十世紀に至って絶頂に達したと言って良いが、キリシタン史は、トインビーが「成長期」の文明と定義する十六、七世紀の西洋文明を日本に伝えようとした、その西洋化の第一波の挑戦に対する、日本人の受容と拒絶の歴史として捉えることもできよう。この時ポルトガル人やスペイン人の宣教師が伝えようとしたキリスト教は、当時の西洋文明と深く結合しており、この文明は、トインビーによると「社会生活のすべての局面とすべての活動が一つの社会的統一体に調整されて、そのなかで経済、政治、文化の要素が、成長しつつある社会組織の内的調和によって見事に整合されている」（三二二頁）という特徴を持っていた。しかしそれはまだ、十八世紀の「解体期」を経て出現する、世俗的「技術が宗教に代わって西欧的価値のピラミッドの頂点に座る」（同頁）西洋文明ではなかった。

著者は、十九世紀の明治開国期に渡来した西洋化の第二波と異なり、「キリスト教を社会的文化的構成要素の核とし、一つの不可分の全体として統合され」（一頁）ている、十六、七世紀のその西洋文明が、外的、内的にどのようにして日本に伝えられたのか、また当時の日本人はそれをどのように受け止め、それに対してどのように受容または拒絶したのかという問題に、宗教的思想的側面から特別の関心を寄せている。実際キリシタン史の場合は、大和朝廷が中国文明を受容した時とは異なり、「未開と文明との出会いではなかった。それは周辺文明として誕生してから九世紀を経過し、すでに平安時代の中期ごろから（中

略）中国文明とは異質の〈基本文明〉としての独自性を強めた日本文明が、近代初期の西欧文明を受容した」（三二〇頁）ことに起因する、比較文明学上のもっと大きな問題が、キリシタン史の基層部に介在していることを示している。それゆえ著者は、トインビーの高度宗教論までも援用して、この問題に取り組もうとする意欲的姿勢を示している。

二

序に続く本書の第1部研究篇の諸論文は、それぞれその豊富な後註と共に、次の順序で収録されている。まず、その表題とごく簡単な内容を紹介しておこう。表題の後の括弧内の年次は発表年次、頁数は本書の頁数である。

1キリシタン時代における日本人のキリスト教受容――キリスト教書籍を中心として（一九六六年、三―八九頁）

A・ヴァリニアーノの一五八三年と一五九二年の二つの日本巡察報告書と、彼がキリスト教書籍を日本に導入する方針を採択した経緯について、こうして日本で刊行された書籍とその内容、日本司教セルケイラの教育方針と刊行書籍、日本人のラテン語理解力について。――著者は既にこの論文の中で、後述するハビアンの問題を取り上げ、西洋人と日本人との信仰理解の違いや、日本におけるキリシタン用語の「原語主義」と中国天主教史における「訳語主義」との違い、および宣教師たちが西洋キリスト教神学の中心テーマとも言うべきキリスト論や三位一体論などは殆ど日本に導入せずに、実践的倫理神学と、日本人の宗教的誤謬の論破を主目的とする「準備福音宣教」とに、最大の努力を払っていたことに注目している。

2東インド巡察師A・ヴァリニアーノの日本人観（一九六七年、九〇―一五三頁）

ヴァリニアーノと日本布教長F・カブラルとの対立、ヴァリニアーノの教会統治方針と日本人観などについて。――ヴァリニアーノの細かく手堅い日本人観と、彼の指導に基づく日本と中国におけるキリスト教適応政策の違いは仏教と儒教との違いに起因すること、ラフカディオ・ハーンの日本観、文明と文化の違い、一元的汎神論とキリスト教的神秘主義との違いなど、種々の興味深い考察も読まれる。

3十六世紀日本におけるキリスト教の受容（一九八四年、一五四―一七〇頁）

キリスト教受容の政治的社会的前提条件とキリスト教への媒介思想（仏教思想、神仏習合思想、吉田神道の天道思想など）、各種の改宗動機、洗礼志願期と典礼その他について。――学術誌に載せた論文ではないので、後註がない。

4キリシタン宗門（一九七八年、一七一―一八五頁）

我が国への仏教の伝来とキリシタン伝来との比較、貿易船の来航とイエズス会員たちの上からの布教、ヴァリニアーノの布教政策の結末とその意義、日本人同宿やキリシタン教会の独立をめぐる諸問題について。――学術誌に載せた論文でないこの著作にも、後註がない。

5不干斎ハビアンの生涯（一九六六～七七年に発表した三つの論文をまとめたもの、一八六―二二六頁）

キリシタン知識人でイエズス会に入会し、神仏儒を論駁した『妙貞問答』を著わした後、脱会・棄教して『破提宇子』を発表したハビアンの数奇な生涯を、イエズス会史料やドミニコ会史料、並びに内外の諸研究など、相異なる史料文献を駆使して浮き彫りにした論文。「補説」にイエズス会側史料三点の邦訳とハビアンの年譜も載せている。

6 不干斎ハビアン『妙貞問答』上巻「禅宗之事」について（一九七四～七五年の二つの論文と、九三年の覆刻校註版とをまとめたもの、二二七―二五七頁）

國學院大学の西田長男教授によって発見された掲出書上巻の十一部から成る構成の解説と、その中の「禅宗之事」の翻刻註記。さらに、ハビアンのキリシタン改宗までの前半生について、「出自」「臨済宗出身者」「京都臨済系大徳寺との関係」の三項目に分けてなしている貴重な考察。

7 ハビアンと『妙貞問答』（一九七八年、二五八―二八八頁）

十五世紀末に始まり二十世紀に至って絶頂に達した近代西洋文明の世界的な伝播拡大現象を「西洋化 Westernization」と規定し、その第一波と、既に「世俗化 Secularization」の時代に入っていた日本文明との接点にあって、数奇な人生行路を辿った知識人ハビアンの前半生と後半生について、また彼の著作『妙貞問答』上・中・下巻の内容についてなしている貴重な論考。――著者は「あとがき」で、ハビアンが一六二〇年に将軍秀忠に献上した合理主義的キリスト教批判『破提宇子』にも論及し、ハビアンが『破提宇子』の中で、キリスト教国による日本征服が不可能であるが故に、宣教師たちの「法ヲ弘メテ千年ノ後ニモ之ヲ奪ント思フ志シ、骨髄ニ徹シテアリ」などと書いていることを紹介し、ハビアンは西洋人による軍事的日本征服よりも、「法ヲ弘メテ」伝統的「日本ノ風俗」と価値体系とを根底から解体して行く、宣教師たちによる西洋化の動向を警戒していたように観ている。

8 日本準管区長P・ゴメスの強制改宗論批判――『神学綱要』第一部・第六十八章（一九六八年、二八九―三〇二頁）

「上からの布教方法」というザビエルの布教方針を継承したイエズス会員は、実際上「領主の裁許なくしては、たとえ家臣や民衆が希望しても、キリスト教徒となることは不可能なるが故に」、布教活動の自由を保証する領主の裁許を得ることに努めたが、たとえ領主の援助と好意を得ていても、強制改宗にならないようにとの「服務規程」は、特に九州ではしばしば遵守されなかった。ゴメスは、この問題について教会側に二つの見解があり、一つは既に改宗した領主を通してなら正当とし、他はその場合でも信仰や受洗の強制を不当としていること、並びにそれぞれの見解の根拠を紹介しているが、聖書と諸神学者たちの教説に基づいて、第二の見解に従うべきことを説いていた。しかし、異教徒でない異端者に対しては、暴力による強制復帰の正当性を擁護していたことを明らかにした論文。

9 徳川家康の死因について（一九八七年、三〇三―三一七頁）

家康の発病と死因については『大日本史料』所収の諸史料に詳述されているが、著者は、それと平行して残っており、日本側史料には伝えられていない当時の風評を伝えている数

種類の外国側史料を紹介し、中でも種々の理由から信憑性が高いと思われるドミニコ会史料に注目している。そして、家康が狩猟に出て失神した時、家臣が家康愛用の薬簞笥の抽出の一つに入れてあった毒薬を知らずに飲ませて、家康の意識を回復させたが、その毒薬を飲まされたことを知った家康が即座に「もはや生きること叶わぬ」と語って、その数日後に死去したことを伝えている、そのドミニコ会史料の話の信憑性を慎重に吟味している。

10 トインビーのキリシタン観（一九八九年、三一八―三三一頁）

ヘレニズム史の専門家で文明史家でもあるトインビーは、中国での初期イエズス会の布教史に大きな関心を示し、「キリシタン史に言及しているところは少ない」が、著者はそのトインビーの観点に身をおいて、彼の言葉を手際よく利用しながら、そのキリシタン観を浮き彫りにしている。――著者によると、キリシタン迫害の政治的理由を重視するトインビーは、日本の権力者は「日本人改宗者が〝第五列〟として利用され、その支援によってポルトガルとスペインの連合王国の日本征服が可能となることを恐れた」、「いわば文明の生態系破壊の危険性を直観的に察知し」、迫害は「この潜在的な危険性を未然に防止し、自己のアイデンティティを維持するために採択した自衛手段であった」と考えており、「宗教の形を取って侵入してきた積極的な文明は、技術の形を取ったものよりも烈しい抵抗にあう」、それは土着文明の死と消滅の最も致命的要因である「文明の様式喪失」に外ならなかったから、と観ていたという。興味深い見解である。

11 トインビーの高度宗教論――近代初期におけるイエズス会の中国布教政策（一九七八年、三三一―三六五頁）

著者はまず、十六世紀イエズス会の日本・中国布教政策の立案計画者ヴァリニアーノの適応主義的布教計画とその歴史的位置付けを、諸史料文献に基づいて明確にした後、当時の中国におけるイエズス会員の布教活動を文明史の観点から高く評価しているトインビーの立場の、キリスト教中心史観から高度宗教中心史観への進展について、説得力に富む論述で詳しく解説している。「すべての高等宗教、否あらゆる種類の宗教が実在に関する同一の真理をごく僅かながら共有し、また人間の救済という同一の目標を僅かながら共有していること――このことを私は確かに信じる。しかし、すべての宗教が同じであるとは、私は考えない。未来を見通すことができる限りに於て、すべての宗教が、その共通の精神的財宝を様々の形で現わしている異なる教義、慣行、制度を、併合することに同意するであろうとは、私は考えないのである」、「宗教の言葉は科学や技術の言葉ではない。それは詩と預言書の言葉である」、したがって「福音を非科学的な詩的な意味で受けとることにしてはどうであろう」と、諸高等宗教の和解共存の提案や、信仰の精神的真理と理性の科学的真理との和解共存の提案など、著者はここに、トインビーの注目に値する言葉を多く紹介している。そして最後に「第二ヴァチカン公会議と中国キリスト教会」と題する一章を設け、最近のカトリック教会の新しい動向についても考察している。

三

本書の第II部史料篇（三六七―五七三頁）は、研究篇の諸論文、特に第二の論文と関係が深い次の二つの史料の解題と、その議題並びに本文の翻訳である。

1日本イエズス会第一回協議会（一五八〇～八一年）と東インド巡察師A・ヴァリニアーノの裁決（一五八二年）

2日本イエズス会第二回全体協議会と東インド巡察師A・ヴァリニアーノの裁決（一五九〇年）

――この第二の史料には、かなり詳しい後註もついている。

四

本書を通読して、西洋文明と日本文明との最初の出会いという観点から、著者が宣教師たちの日本人観とキリスト教導入の仕方、並びに日本人のキリスト教受容の仕方に特別の関心を示し、この立場から不干斎ハビアンの辿った思想的軌跡とトインビーの文明論について、手堅く研究を進めていることは高い評価に値すると思う。著者がその序文に、「本書はキリシタン研究の一分野であり、（中略）大家にして初めて成し得るキリシタン思想史概略ではなく、あくまでも『序説』すなわち本論に入る前のまえがきとしてのささやかな試論を述べたものに過ぎない」（二頁）と、本書の研究の限界を謙虚に認めている点も奥ゆかしい。著者が主として扱っているイエズス会員の布教活動はキリシタン史の中核部分ではあっても、キリシタン史の中には、それとは性格を異にする布教活動もあって、それなりに大きな成果をあげていたからであろう。

なお、本書の読者には、著者が批判的慧眼をもって大胆に暴き出しているイエズス会員の布教活動のマイナス面だけを一般化して、キリシタン史を考えないようお願いして置きたい。さもないと、イエズス会員の指導を受けて入信し、最後まで教会に忠実であった高山右近や黒田孝高、小西行長ら無数のキリシタン、並びにイエズス会員三木パウロら数多くの殉教者の、驚嘆に値する程の力強い生き方は不可解になるからである。イエズス会員の布教活動には、著者がまだ扱っていない隠れている大きなプラス面もあることを、著者の研究の補足として付記しておく。例えば、既に一五五九年にイエズス会員指導の下に豊後府内でキリシタン信徒の自主的慈善活動の組織が創立されたが、同様の組織は、その後他地方にも創設されて「ミゼリコルディアの組」「慈悲の組」「お告げのサンタ・マリアの組」「ゼズスの組」などと呼ばれていた。後で来日したフランシスコ会員やドミニコ会員たちも、同様の組・講組織を数多く創設・指導し、それらに支えられて活躍しているが、歴史の底辺面に隠れている一般信徒たちの、こういう主体的草の根活動にもバランスよく配慮しないと、ゆがんだキリシタン史像を持つことになろう。

著者が本書で扱っているキリシタン思想についても、それが当時の西欧キリスト教思想の一つの流れに過ぎないことを、見逃さないよう気をつけたい。同じくトマス・アクィヌスの神学思想を継承していても、異教に寛大であったイタリアのカエターヌスやコンタリーニ、セリパンドらのルネサンス神学思想と異なり、十五世紀末から新たに興隆したスペイン・ポルトガル

の神学思想は、未だ嘗てなかった程異教に対して否定的戦闘的で、異教の背後に悪霊の跳梁を見ようとするこの思想は、イベリア半島では十七世紀中葉まで続いている。この時代に渡来した宣教師の多くは、オルガンティノやヴァリニアーノら主としてイタリア系の人を除くと、大なり小なり殆ど皆この思想の影響を受けていたであろうが、しかし、キリスト教神学は決して一枚岩でないことを忘れてはならない。本書に言及されている中国の宣教師リッチとインドの宣教師ノビリはいずれもイタリア人で、ルネサンス思想に立脚していたことにも注目したい。

なお、著者が扱っているトインビーの高等宗教中心史観は、文明史の次元では誠に結構な所論であるが、そこで「キリスト教」という言葉で表現されているものは、キリスト教文化ではあっても、それを、神から派遣されたキリストが、神への従順を何よりも重視しながら広めたキリスト教と同一視することには、ひとりカトリック文化哲学者ドーソン（三四七頁、三五〇頁）のみならず、異論を唱えるキリスト者が多いであろう。聖書には、全世界への神の命の土着化を教える言葉と共に、どの文化の人間にも、すなわちキリスト教文化の人間にも等しく、「改心して福音を信じ」（マルコ、一の一六）神の命に生かされるよう厳しく要求する言葉も多いからである。したがってこの意味でのキリスト教は、諸民族が生み出した文明文化とは次元の異なるものと考えるべきではなかろうか。トインビーが退けたアンブロジウス（三五七頁）は、この意味でのキリスト教信仰の立場に固執したために、ギリシア文化擁護の立場に固執したシマクスと対立したが、両者がそれぞれ大きく心を開いて相寄るなら、本来あの対立は解消し得るものであったと思うし、現代は過去のどの時代にも増して、諸文明文化の交流と共存共栄が可能になっていると思うが、いかがなものであろうか。

小坂国継著
『西田哲学と宗教』

大東出版社　一九九四年一月二〇日刊
四六判　三四三頁　二八〇〇円

仲原　孝

西田哲学に対する研究は、もちろん昔から熱心に行なわれてはいるが、特にここ最近になって、洋の内外を問わず、西田哲学に対する関心が急速に高まってきているという印象をうける。昨年が西田の没後五十周年にあたっていたということで、それを記念する催しや出版が相次いだということもあるが、そういう外面的な事情以前に、現在我々が住んでいるこの世界自体が、ますます西田の思想を要求するような世界になりつつある、ということが言えそうである。

さて本書は、最近の西田哲学研究における代表的な研究者のひとりである著者による、西田哲学研究三部作の第二作にあたる。著者はこれまでに、『西田哲学の研究――場所の論理の生成と構造』（一九九一年、ミネルヴァ書房）、本書『西田哲学と宗教』、そして『西田幾多郎――その思想と現代』（一九九五年、ミネルヴァ書房）という三冊の西田哲学研究を公けにしている。評者の身辺の個人的な事情で、書評原稿の締切を遅くしてもらっているあいだに、著者の最新作が先に出版されてしまったわけで、はなはだ間の悪いことになってしまったが、三部作が出そろってから第二作を書評するというのも、第二作を三部作全体の中に位置づけて書評できることになって、ある意味ではかえって好都合だったとも言えるかもしれない。

三部作の第一作『西田哲学の研究』は、西田の処女作『善の研究』から中期の『無の自覚的限定』までにいたる思想の展開を、主要著作の一冊一冊を丹念に緻密に読み解くことを通じて跡づけ、それによって「西田哲学における場所の論理の生成過程とその論理的構造を考察」せんとしたものである。そして、ここで達成された厳密なテキストの読みにもとづいて、こんどは初期から最晩年にわたる西田哲学の全貌を描きだそうとしたのが、本書『西田哲学と宗教』である。一見すると本書の表題は、西田哲学をもっぱら宗教との関係という視点においてのみ解明する、といった限定された主題設定を表わしているようにもみえる。しかし著者の言うように、「西田哲学は、全体としていえば、一種の『宗教哲学』であるといえる」（六六頁）としたならば、本書が単に西田哲学のなかの一側面だけを切りだしてきて論じているとみるのは不適切であることになろう。むしろ本書は、その本質においてひとつの宗教哲学であると考えられる西田哲学の、全体像を提示しようとした試みなのである。

なお、参考までに紹介しておけば、第三作『西田幾多郎――その思想と現代』は、主として西田の後期ないしは完成期の哲学に対象をしぼり、その全般的な叙述を行なうとともに、そこにみられる問題点ないしは「欠陥」を浮き彫りにし、「現代の歴史的状況において西田哲学を批判的に継承し発展させる方途を

自分なりに考えてみようとした」ものである。したがって、前二作は西田哲学に対する著者の批判的見解は抑制して、西田の思想そのものをできるだけ客観的にたどるという性格を色濃くもつのに対して、この第三作は著者が西田哲学の欠陥や限界とみている点を積極的に批判しているのが特徴である。著者は第一作『西田哲学の研究』のなかで、「西田の思想はあくまでも彼によって書かれた著作によってのみ理解すべき」であり、「例えば彼の只管打坐の禅体験をあまりに強調しすぎるような場合」には「彼の思想に対して要らぬ予断を生む危険性をはらんでいる」と述べている（二一頁）が、このようにあくまでもテキストそのものの正確な読解にもとづいて西田の思想を理解しようと一貫して努めてきた著者が、こうした研究にもとづいて行なっている西田批判であるだけに、この書での西田批判は単なる主観的な印象批評のような西田批判とは根本的に質を異にするものであり、今後の西田哲学研究にとってきわめて重要な視点を提供するものと言わねばならない。

本題の『西田哲学と宗教』に話をもどそう。ここで本書の内容を簡単に紹介しておく。本書は三部構成で成り立っている。第Ⅰ部「西田幾多郎の生涯と宗教」は、西田にとって哲学の出発点であると同時に宗教の出発点でもあった「深い人生の悲哀」ということに特に着目しながら、西田の生涯を描いた伝記である。次々に訪れる不幸と挫折と葛藤の連続に彩られたその生涯の中で、西田がみずからの運命と自己の内なる矛盾とにいかに徹底的に苦しみ抜いたか、そしてこの苦しみを、一方では禅や真宗やキリスト教といった宗教によって、また他方では徹底した哲学的思索によって、いかに乗り越えていったかというさまが、ここに描き出されている。すでに引用したように、著者は西田哲学を西田の個人的な心境や体験に還元して理解すべきではないと考えているのであるが、にもかかわらず著者がここでこのような西田の個人的な心境に踏み込んだ伝記の叙述を行なっているのは、おそらく本書が元来、西田哲学に関する「啓蒙的著作」（はしがき）を意図したものだからだと思われる。じっさい、西田の哲学それ自体は、あくまで哲学そのものの内的な論理にしたがって理解され、評価されねばならないであろうが、西田の哲学に初めて接近する初学者にとっては、彼の哲学が決して単なる抽象的な思弁ではなく、彼の具体的な生の現実にあくまで密着した思索の結実であったことを知るのは、彼の哲学を理解する上で大いに有益であろう。

第Ⅱ部「西田哲学の構造と展開」は、初期から晩年までの全時期にわたる西田の思想の展開を、「純粋経験」「自覚」「絶対自由意志」「絶対無の場所」「一般者の体系」「弁証法的世界」「行為的直観」「絶対矛盾的自己同一」という八つのキーワードのもとに整理し、おのおのの概念が何を意味するか、そしてまたそれが西田の思想の展開の中でいかなる必然性をもって考え出されてきたか、ということを明らかにしている。そして、こうした究明を通じて、西田哲学の発展過程の中で一貫して変わらない部分と徐々に変化している部分とをそれぞれ浮き彫りにしている。周知のように、西田は『善の研究』を唯一の例外として、自己の哲学の全体像を整理して体系的に叙述するということを全く行なっておらず、そのつど直面している問題について「考

えながら書き、また書きながら考える」（『西田幾多郎』五七頁）というスタイルを最後まで貫いた。したがって彼の書いたものは、彼の思索の生きた現場の様子をそのまま映し出しているという魅力をもつ反面、彼の思想の全体像を統一的にとらえるのがきわめて難しいという問題もはらんでいる。西田哲学を継承するにせよ批判するにせよ、それはあくまで西田哲学の全体を的確にとらえた上でのことでなければならない以上、西田哲学の全体像を統一的な視点から整合的に叙述するという課題は、それ自体、西田哲学研究の重要な根本課題のひとつであり、じっさい多くの優れた研究者たちによってこうした叙述の試みは繰り返し行なわれている。その中でも、ここで行なわれている叙述は、たかだか百頁程度の限られた紙数にもかかわらず、初期から晩年までの全時期を網羅し、西田の思想の根本動向をきわめて簡潔に明快に整理している。こうした簡にして要を得た叙述を支えているのは、西田の全時期の思想を一貫するものをあくまで明確に見据えながら、しかも余計な主観的・心境的粉飾のついた叙述を避け、西田の思想そのものの内的・論理的な展開のみをたどるという著者の姿勢である。こうしたきわめて見通しのよい全体像の叙述は、初学者の西田哲学への接近を容易ならしめるものであるのはもちろん、専門の研究者に対しても西田解釈のひとつの有力な指針を与えるものとなっていると思われる。

最後の第III部「西田哲学と宗教」は、とくに西田哲学における宗教思想に主題をしぼって、ふたたび初期から最晩年までの思想の展開を叙述したものである。宗教思想に主題をしぼると言っても、すでに触れたように西田哲学そのものが本質的に宗教哲学的な性格を強くもつものである以上、第II部の叙述と第III部の叙述は重複しあうところも少なくないが、しかし第III部では「私と汝――人格的自己の構造」「西田幾多郎とキルケゴール」「哲学と宗教との関係」「逆対応の論理――成立と構造」「逆対応と平常底」といった、第II部ではあまり取り上げられていなかった側面に光をあてながら、あらためて西田の思想の本質を浮き彫りにしている。

こうして見てくると、本書が目指しているのは、ひとことで言えば、生涯・哲学・宗教思想という三つの観点から、それぞれ西田の思想の全体像を描き出すことであった、と総括することができよう。本書が元来「西田哲学に関する啓蒙的著作」を意図したものであったことはすでに述べた。「啓蒙的」とはさしあたり「入門的」というほどの意味に解されうるであろうが、本書が西田哲学への入門的書物として読まれうるのは、初学者でも安易に理解できる程度の浅薄な、入り口にとどまる知識の伝達に終始している、という意味においてではなく、むしろ本書が西田哲学の核心をなす要素のすべてを簡潔に明快に説明していて、難解をきわめる西田哲学へと初学者が接近するための好個の手引きを与えてくれている、という意味においてである。しかし他面において、錯綜する西田哲学をこれだけ明快に整理するに際しては、もちろん、西田哲学の核心をなすものに対する著者独自の視点からする解釈が背景に存していなければならない。西田哲学を整理して体系的に叙述することは、それ自身がひとつの西田哲学解釈の作業なのであり、したがって本書は

著者の西田哲学解釈の全体像を提示するものという意味をももっていると言えよう。じっさい著者は、本書を公刊した当初は、この書で著者の西田哲学研究には「一応の区切りがついたと考えていた」と述懐している（『西田幾多郎』一頁）が、著者がそう考えることができたのは、まさに本書において著者の西田哲学解釈がひとつの完結した形を与えられているからだろうと思われる。例えば、第三作の『西田幾多郎』で著者は、対象を後期の西田哲学に限定しつつ、ふたたび西田の思想の全般的叙述を行なっているが、ここでの叙述は第二作である本書の叙述に比べると、たしかに一層詳細なものになっているし、例えば他の西洋の哲学者（アリストテレス、プロティノス、ヘーゲル、マルクス、ベルクソンなど）と西田の思想を対比して論じたり、「ポイエシスとプラクシス」とか「歴史的身体」とかいった新しいテーマについて論じたりしているなど、本書に見られなかった多くの特長をもっているとはいえ、全体としてみれば、本書の叙述のなかの後期思想の部分をより一層詳細にしたという域を出るものではない。核心のみを端的にえぐり出す叙述の簡潔さと明快さ、完成度の高さという点で、評者はやはり本書の叙述の方が優れていると思う（『西田幾多郎』の真価は、そこで展開されている著者独自の観点からする西田哲学批判にこそあると評者は考える）。本書での見通しのよい全体像の叙述は、初学者のみならず専門の研究者にとっても、西田哲学研究のためのひとつの確かな指針を与えるものと言ってよいであろう。

ただ最後に、ひとつだけ些細な問題を指摘しておきたい。本書の中で西田の著作名として『一般者の自覚的限定』という名前が何度も出てくる（五七、二二〇、二六八頁ほか）が、これは言うまでもなく『一般者の自覚的体系』の誤りである。単純な誤植かとも思ったが、本書のあちこちで何度も同じ間違いが頻出すること、そして本書ばかりでなく『西田哲学の研究』（二三四頁）や『西田幾多郎』（二八頁）にも同じ間違いが見られることなどから、この誤記はどうやら著者の癖であるように見受けられる。『無の自覚的限定』というよく似た著作名と混乱されているのであろうが、専門の研究者にとっては些細な誤記にすぎないものでも、本書を手引きにして西田哲学に接近しようとする初学者にとっては無用の混乱を招くものになりかねないので、入門的な著作であればこそ、このような点には細心の注意を払っていただきたいものである。

島薗進編著

『何のための〈宗教〉か？
――現代宗教の抑圧と自由――』

青弓社　一九九四年四月一〇日刊
四六判　二三七頁　二四七二円

沼田健哉

本書は、序章と第五章が島薗進氏によって執筆されており、第一章から第四章までが、それぞれ島薗ゼミへの参加の経験を有する若手の研究者によって執筆されている。序章―宗教教団と自立―が、本書の理論的前提を提示しており、第一章から第三章までは、それぞれ、天理教・金光教・修養団捧誠会の事例研究とみなすべきものである。

しかし、第四章は、島薗氏の理論とは一定程度独立した理論的考察の後に、真如苑と創価学会の比較研究がなされている。そして、これらの事例研究の成果を踏まえて、第五章においては、島薗氏により新宗教の大衆自立思想と権威主義に関する総括的考察がなされている。

したがって、評者は、まず、序章と第五章の島薗氏の論文を考察の対象とし、ついで、第四章のジュマリ・アラム氏の論文について言及し、しかる後に、第二章から第三章までの論文について論評を試みることにする。

評者は、以前から島薗氏の研究者としての力量をきわめて高く評価しているが、本書においても他の研究に類を見出すことが困難な多くの示唆に富む考察がなされている。島薗氏や金井新二氏のような研究者と他の多くの宗教学者と称する人々との差異は、島薗氏らが社会学を中心とする社会科学の諸理論を、それぞれを専門とする研究者に劣らぬレベルまで修得していることにある。

島薗氏は、まず、本書の主題は、近・現代の日本の新宗教を素材として、宗教と自立の関係を考察することにあるとし、自立とは、個々人が相互の人間としての尊厳を尊びつつ、自らの判断に基づき自らの力で行為し、生活することを指すと定義している。この自立は、共同生活への積極的関与を通して実現するものであり、個々人の主体性による判断と行為が、生活全体の基盤にある限り、自立は妨げられない。これに対して、個々人の十全な人格統合の発現が生活基盤から見失われると、支配と従属が始まるとされている。

島薗氏は、ついで、自立は支配と従属に対立するのみでなく、差別と排除にも対立する価値であるとみなしている。さらに、島薗氏は、自立を支える判断力の内面的条件として、①個々の状況において、他者の人格を深く理解しつつ、良き判断、的確な判断を行う能力、②人間性の奥深い洞察を踏まえた一つの統一的世界観、確固たる価値観に基づき首尾一貫した判断を行う能力をあげ、これらが宗教と深く関わっていることを指摘する。

ついで、島薗氏は、宗教教団と自立に関する考察において、宗教教団にとって権威の行使は、その存立の根幹に関わるものとみなしている。そして、宗教教団がどの程度自立志向を促進

しうるか、あるいは権威主義に貢献するかを規定する変数として、以下の項目をあげている。

（a）教えと伝統の内容　（b）カリスマ的権威か、解釈的＝討議的権威か　（c）指導者のパーソナリティーや思想　（d）社会環境

さらに、島薗氏は、本書が、「宗教教団と自立」という問題をとりあげた理由として、一九八〇年代の末から、多くの新宗教教団が、個々人の自立を奪うという点を大きなポイントとして、厳しい批判を受けたので、この問題に関して、一定の見通しを得たいと思ったことをあげている。

しかし、島薗氏は、同時に世界の宗教情勢や日本の思想状況も視野に入れている。具体的には、宗教的リベラリズムにかわり、ファンダメンタリズムや新宗教が台頭し、教団宗教、教説宗教が近代の諸価値とされる自立や平和と相反する場合が多いと考えられる傾向が生じてきているというのである。

島薗氏は、世界的に自立と宗教の調和が疑われる傾向にあるとみなし、日本においても、「教団宗教、教説宗教否定論」とでもよぶべき論調が高まっているとする。かつての日本の知識人は、キリスト教や仏教に対する高い評価を前提として、宗教と自立の調和は当然可能なこととみなしていたが、このような思考枠組みの大幅な転換が起こっており、新宗教研究においても、新たな視点から自立との関わりを考察する必要性があるということが、島薗氏の問題意識として提示されている。

以上の島薗氏の問題提起は、ほぼ的確なものといえる。しかし、以下、言及の対象とする、第五章―新宗教の大衆自立思想と権威主義――昭和期の教団を中心に―は、若干の問題点を含んでいる。

島薗氏は、オウム真理教と幸福の科学の指導者崇拝・教祖崇拝には、それまでの新宗教にはみられなかった新しい要素があるとみなしている。これらの教団においては、生身の指導者への公然たる絶対崇拝がみられ、かつ大衆自立思想との間の緊張関係がみえないというのである。

島薗氏は、指導者崇拝と大衆自立思想は、順逆の両ベクトルをもっていると洞見し、さらに、歴史学のなかで、新宗教が取り上げられる場合には、その思想が大衆自立思想を促す内容をもっていたという側面が強調されることが多かったことを指摘する。しかし、現在においては、「近代的自我」を得ようとするよりは、肥大した自我意識にあきたらず、他者や自然とのつながりを求めて、自己を超えたものとの融合感が求められているとする。しかし、島薗氏は、民主主義のためには、「自立の思想的拠点」は、いまなお必須であるとして、新宗教の大衆自立思想が昭和期の教団において、いかに展開もしくは現実化したかを考察しようとする。それは、自立と権威主義のせめぎあいが、多くの日本人の日常生活全体にとっても、きわめて重要な問題であり続けていると考えているからであるという。

島薗氏は、天理教・金光教においては、教団の運営は一元的な集権主義的なものではなく、自立思想は顕在的であり、教祖崇拝が大衆自立の契機となっている例が十分にみられると考えている。これに対し、統一教会・オウム真理教・幸福の科学においては、大衆自立より、指導者や組織への服従忠誠を促す傾

向が強く、中央集権的権威主義的な教団組織を目指しているとみなしている。

島薗氏は、新宗教史においては、ゆるやかな組織体制から、中央集権主義や権威主義に通じる堅固な組織体制への変化が、大きな流れとしてみられるとして、その中で大衆自立の傾向が顕著にみられる教団として、創価学会・霊友会・修養団捧誠会をあげている。

まず、霊友会に関する島薗氏の言及をみると、法華経的大衆主義の伝統を継承し、近代の民主主義的思潮を取り込んで、自立思想を強化したとしている。しかし、評者は、霊友会は、法華経的大衆主義の伝統を的確に継承しているとは考えていず、かつ過度の体験主義自体が、本来的な意味での仏教的自立への障害となっている側面もあるとみなしている。一定の教学の学習なくして、本来的な意味での仏教教団とみなすことは困難といえよう。

ついで、島薗氏は創価学会の出発点となった牧口の思想における自立思想の要素、さらには、日蓮正宗における社会的権威に対する批判の論理に注目している。そして、霊友会を含む多くの教団とは対照的な、このような挑戦的態度の源泉となったものは、牧口のファシズム権力に対する抵抗と獄死、戸田城聖の入獄と非転向の経験であるとしている。

島薗氏は、権力に対する抵抗の姿勢が、大衆的な自立思想とつながっているという点に創価学会の新しさを見出している。島薗氏は、さらに、牧口、戸田、池田の個性の相違を的確に指摘した後に、創価学会の大衆自立思想は、理念としてよりは、環境への革新的姿勢ゆえに、自立の促しとして機能しているとみなしているが、ほぼ的確な認識といえよう。

ついで、修養団捧誠会の自立思想にふれ、自己の信念を曲げず、あくまで良心に従って生きるべきという自立の教えと、他者と調和すべきという教えが矛盾しないものとして説かれていることに注目している。このような指摘は的確なものであるが、評者は、当教団に類似した集団は、日本に数多くみられるので、島薗氏が当教団を研究対象にとりあげたのは、たまたま詳細な研究をする機会に恵まれたが故でもあろうと推測している。

ところで、島薗氏は、前記の三教団が、それぞれに特徴的な自立思想を有し、それらは信徒が自立的な生活態度を形成するのに貢献した一方では、人々の自立への志向を妨げるような教えを説いたり、集団生活を導いたりしている側面があることをも指摘している。

島薗氏は、霊友会や創価学会では、ときに強力な集団的統合が実現しており、指導者の指示のもと、一致団結した集団行動がとられ、信徒の自立的な行動が妨げられることが少なくないとしている。しかし、評者は、霊友会は、各支部の独立性が強いうえに、実質的に活動している会員の比率が低いため、強力な集団的統合が実現しているケースは少ないと考えている。

また、創価学会においても、『となりの創価学会』で描かれているように、クレムリンに比されている信濃町の本部職員組織と末端の組織では、大きな差異があり、同一に論じているのは、慎重さを欠いているといえよう。さらに、東京都知事選の結果

でも判明したように、末端の会員が権威に無条件に服従しているとはみなしにくい。

島薗氏は、霊友会における自立への志向性を抑制する要因をいくつかあげているが、評者は、それに加えて、霊界からと称する権威主義をあげたい。評者は、かつてトランス状態にある幹部会員が、霊言という形態で若い会員を叱咤し、それらの会員が泣かんばかりにひたすら謝っているのを見聞したことがある。創価学会においても脱会しようとする者に対してそれを阻止するために集団で働きかけているとしたら、自立の志向とは、相反する行動といえよう。

ところで、島薗氏は、これら三教団を、大衆自立の考え方が顕著にみられる教団の代表的な例とし、昭和後期（一九七〇年代）以後に発展した教団では、GLAを除いては、自立思想があまり目立たないとしている。しかし、GLAがきわめて自立思想が顕著にみられる教団であることは確かであるが、このような見解も、宗教学者としては稀な程理論志向性の強い島薗氏であるが故の過度の類型化のようにみうけられる。

評者は、大衆自立の思想は、霊友会・創価学会・修養団捧誠会・GLA等においてのみ顕著にみられる現象ではなく、霊友会以上に自立的な教団は数多く存在するし、同一教団においても時間が経過する過程において変化がある場合が多いとみなしている。すなわち、評者は、自立の思想や組織の形態が教団毎に差異があることに、島薗氏はより一層注目するべきであると考えている。さらに、七〇年代の新宗教において自立思想が目立たない一方では、新霊性運動のなかには、自立思想に通じるものが重要な要素として組み込まれているとしている。しかし、新霊性運動の影響のみられる新宗教が少なからずあることを島薗氏は熟知しているはずである。この部分は論理が一貫していないといえよう。島薗氏は、広く長期的なパースペクティヴのもとに一般化を行うが、それが適切でない場合も時としてみうけられる。それでも、現代日本の動向に関する島薗氏の見解は、総体としてはほぼ的確であるといえよう。

島薗氏は、「あとがき」において、〈宗教〉そのものが「マインド・コントロール」の装置とみなすべきであり、ある種の宗教の特殊なテクニックへの批判が、いつの間にか、〈宗教〉批判へと横すべりしていく気配が感じられると述べている。この〈宗教〉とは、人を束縛し、抑圧するような、教義箇条や教団組織と不可分のものとしての宗教という意味であるという。

島薗氏は、本来、宗教は個人と霊的ないし神的なものとの直接的関わりであるべきで、それが教説や組織といったかたちに押し込められると、本来の宗教は生命を失ってしまう。しかし、教説を立てる宗教は必ず抑圧的になるわけではなく、〈宗教〉は、いかなる場合に抑圧的になり、どういう場合に自由に貢献するかという問いから本書は書かれたとしている。この問いは、本書によって完全に解明されたとはみなしがたいが、その解明のための一里塚としての位置づけは、与えてもさしつかえないといえよう。以上で、島薗氏が執筆した部分に関する論評を終え、他の執筆者による論文に言及する。

第四章―新宗教における「カリスマ的教祖」と「カリスマ的組織」――真如苑と創価学会を比較して―は、ジュマリ・アラ

ム氏によって執筆されている。ジュマリ氏のみが、執筆者中、相関社会科学科の所属であるためか、他の島薗ゼミのメンバーの論文と比較すると、理論志向の強い内容となっている。

この論文を評することは、他の論文とは別の困難な問題点がある。それは、執筆者がイスラム教が支配的な宗教伝統である国の留学生であるため、異文化比較という視点が長所となっているが、反面、日本宗教の内在的な研究という点では、ややものたりない点があるからである。実は、やや私事にわたるが、評者は、以前折原浩氏からジュマリ氏の研究指導を依頼されたことがあり、その際カリスマ論による新宗教教団の比較研究に、真如苑と創価学会を選択することは不適切であると述べたことがある。

今回、当論文を読んでみると、両教団の差異を指摘することにはかなりの程度成功しているが、理論的にみても、教団の個別的内在的理解という点からもいくつかの問題点が残されている。まず第一に気になったのは、真如苑の伊藤夫妻を「模範預言」的教祖、創価学会の指導者を「使命預言」的教祖と類型づけているが、これは、ヴェーバーの理念型と現代の社会学のモデルとを混同しているとの印象を与えがちである。むしろ、島薗氏がよく行うようにまったく新たな分析概念を構築した方がよかったものと思われる。さらに、スティグマ論やラベリング論を、教祖のカリスマを社会心理学的な観点から分析する理論としているが、これも、本来社会学の理論であるため、誤解をうけやすい論述である。

このように、社会学者としては、分析用語がやや不正確との印象がないではないが、真如苑の分析はかなりの程度成功しているし、創価学会の分析も、一定の水準に達しているが、真如苑の分析よりややみおとりがする。しかし、全体的にみるならば、従来の研究にない新たな言及や分析がみられ、力作として評価したい。

ついで、第一章―近代日本の天皇制国家と天理教団――その集団的自立性の形成過程をめぐって―は、李元範氏によって執筆されているが、論理が一貫しているうえに、歴史的変遷を正確に分析したすぐれた論文である。

李氏は、天理教をもっぱら国家権力との関係によってとらえ、その自立性を評価するような研究は必ずしも適切ではないとして、新たな視点からの分析を行っている。李氏は、民衆宗教の集団的な強さは、生き生きとした実感を共有する運動体であるところにあるとして、その共感の世界から得られる確信と信念が天理教の信者たちの自立的な活動を促した過程を歴史的に分析している。その結果、集団的統合をもたらす権威秩序が教団の史的展開に応じて再編されていったことを検証している。集団的自立性という概念が明確にされている点でも意義の大きな論文といえよう。

ついで、第二章―死んだと思うて欲を放して神を助けてくれ――金光教における教団論の形成と宗教伝統の革新―は、福嶋信吉氏によって執筆されているが、神学と宗教学の中間という印象を受ける。もっとも、このようなアプローチがかならずしも否定すべきものというわけではなく、トレルチのように神学と社会科学を統合した卓越した研究者もあげることができる。

しかし、福嶋氏が、今後より勝れた研究者となるためには、個人の内面的な信仰世界を生かしつつも、それをより客観化して提示する努力が必要と思われる。

第三章―女性の自立と新宗教――修養団捧誠会「東京ミセス」の場合―は、薄井篤子氏の執筆によるが、女性たちが信仰活動の中で、「個々人が相互の人間としての尊厳を尊びつつ、自らの判断に基づき自らの力で行為し、生活する」ことをいかに実現しようとしているかを検討の課題としている。そして、この視点は自立の条件およびその実現の困難度には性による違いがあるという前提に立ちつつ、宗教と自立思想のあいだの特徴的な関係を明らかにすることを主題としている。

薄井氏は、フェミニズム研究家の一部にみられるようなイデオロギー過剰と硬直したドグマに拘束されているような傾向とは無縁の研究者であり、困難な研究課題を着実な実証研究によって達成しようとしており、今後の研究成果が注目される。当論文も一定のレベルに達しているが、フェミニズム理論のパラダイムがやや古いのではないかとの印象を受けるので、パラダイム革新が今後の課題の一つとして残されているといえよう。いずれにしろ、注目すべき研究者の一人であるといってさしつかえない。

最後に本書全体を通しての印象を述べると、きわめて困難な研究課題を掲げつつ、これほど理論と実証のバランスのとれた名著は稀であるといえよう。島薗氏が、現代日本を代表する宗教研究者の一人であることはいうまでもないが、他の執筆者も多大の可能性を秘めており、今後の研究活動に大きな期待がよせられる。本書の編者である島薗氏は、研究指導に関しても一流であることを示しており、評者は、今後とも島薗氏の指導をあおげることを期待して本書の論評を終えることにしたい。

畑中幸子、クネヒト・ペトロ、中林伸浩、
岡田浩樹、谷富夫著
『アカデミア　人文・社会科学編（57）
特集：伝統をくむ新宗教――真光』

南山大学（紀要）　一九九三年一月三一日刊
A5判　二七一頁

武田道生

真光系教団や真如苑、オウム真理教など高度経済成長期以後、急激に教団の発展を遂げた教団をどのように位置付けるか、新新宗教という命名の是非、その存否などさまざまな議論がある。島薗進は、最近新新宗教の特徴を七点に整理している。（産経新聞一九九六年二月一四日夕刊）第一に、青年信者の比率の高さ。二、「貧・病・争」から人生の空しさからの入信への変化。三、自己責任の強調から霊の永続を信じ、現世の人間関係の希薄化。四、神秘現象そのものへの関心。五、終末観。六、教祖崇拝。七、現世離脱的。この七条件が全て当て嵌まるとはいえないものの、真光系教団も該当する条件はある。ではこうした特徴を備えた教団はどこが、どうして新しいといえるのだろうか。こうした疑問へ、極めて綿密な資料の分析や調査によって解答の糸口を提供してくれる論文集が三年前に刊行されている。オウム真理教事件が起こってからは、この教団の意味を巡る論義のなか、さらにこの論集の学的価値は高まったといえるだろう。

真光系教団は、クネヒトが序で述べているように、一般的には「極めて非合理的、即ち神話的・呪術的」な教団群として捉らえられているが、そうした面とは「もうひとつ別な顔があり」、これに着目し、「一教団群の歴史的展開を踏まえながら、その教理の中核的要素と（宗教）組織への執着心の実態と動機などを探り、明らかにする」ことが本論集の目的とされている。この共同研究は極めて多彩な方法が採られている。文献研究、インタビュー、アンケート調査、参与観察等を行い資料収集し、それらを文化人類学と（宗教）社会学の方法で分析している。そうして各研究者の研究過程においてでてきた共通の方向は、真光はそれ以前の新宗教と連続しているとの認識であり、見方としては、新しい側面に注目して、「新新宗教」と呼ぶ傾向に対して、「伝統的側面に力点を置く方向」である。なお、この共同研究においては、世界真光文明教団と崇教真光の真光系二教団を調査並びに研究対象としていて、両者を呼ぶ時には、真光教団と呼んでいる。

論集の構成は、クネヒト・ペトロの「序」に続いて、畑中幸子「まえがき」、第1章　同「真光教団の成立」、第2章　クネヒト「啓示の条件―十字に秘められた事―」、第3章　中林伸浩「岡田光玉の言霊―語呂合わせと文字についての一考察―」、第4章　岡田浩樹「儀礼と組織―道場における手かざし儀礼―」、第5章　谷　富夫「新宗教青年層における呪術性と共同性―崇教真光を事例として―」に分かれる。畑中の「まえがき」は、研究目的と全体の研究を概説したものであるから、五本の研究論文から構成されていることになる。畑中の真光教団の歴史的

展開から教団の全体像を把握する第1章を除いて、これらは教義的側面の特徴と、儀礼の構造や信者の意識の分析から教団の社会的意味といった区分けから、第2章クネヒト論文と第3章中林論文、第4章岡田論文と第5章谷論文の二部に大別することが可能である。その編集意図に沿って紹介して行きたい。

第2章の畑中論文は、以下の諸論文の前提をなすもので、この教団群の共通の祖・岡田光玉の生涯を追い、その神秘体験から教団設立、その死後の分裂を追う。内容的には6節に別れている。第1節では、「真光の歴史的背景」を辿る。昭和四九年に死亡した岡田は生前から神話化されていて、母親が出雲大社の熱心な信者であって、大国主命に願掛けをして、大国主命の使いの白銀の鼠に左足を噛まれた夢を見て、岡田を出産した、という現在の教義・儀礼に関わる誕生神話はここでは語られていない。事実のみを記述することを目的としたのであろうが、その後の宗教生活との関わりがいささか唐突に感じられてしまうこともあるように思われる。しかし一方、これまで書かれていなかった事実のいくつかが明らかにされる等興味深い点もある。また、これまで以上に世界救世教、大本との教義的関わりが真光の教義的シンクレティズムに与えた影響として具体的に明らかにされている。第3節「教団の発展」は、昭和四十年代に入りテレビメディアの利用による爆発的発展を指摘する。まさにこの時期以降のマスメディア時代の新宗教の先駆だったことが理解できる。第4節「「手かざし」の奇蹟」は、具体的な説明によって第4章岡田論文の基本的理解の助けとなる。第5節「教団の分裂」は、岡田死去後の関口榮崇教局長（当時）と岡田恵珠の二代目教え主継承を巡る裁判紛争を扱う。両教団で対立する微妙な問題を含んでいることもあって、畑中の表現は慎重になっているため、わかりにくくなってしまっている。要は法律的には、遺言によって教祖のみ付けられる「おみたま」が正式に関口に譲られ、代表役員として活動し始めたものが、後に岡田派の者によって宗教法人登記が岡田恵珠名でなされ、その正当性の根拠として後に発見された「神示」の正当性が認められなかったため、裁判では関口派が勝訴したが、和解交渉中に、岡田派は高山に宗教法人「崇教真光」を設立登記し、その後に和解が成立したということである。各地の信者は現在の両教団の教勢の比率以上の割合で崇教真光についていったようである。評者が調査を行った北米方面本部は、名称はアメリカで登記してあるため変更できないので、「世界真光文明教団」であるが、系統では「崇教真光」に属すると言う、名称の捩れ現象が起こっている。宗教学的に興味深いことは、一般信者にとっての宗教的正当性は、養女であっても岡田光玉の「血」や「姓」を受け継ぐ者にこそあるということである。岡田は教団経営の面から遺言で関口を指名したが、信者にとっての教祖は、特に手かざしという呪術的救いの力を秘めた教祖でなければならなかったということを示しているのではなかろうか。さて第6節「真光の再興」では、その後の両教団の発展を描く。特に海外支部の発展は目覚ましいが、その分析は教団の資料によっているので、余り掘り下げられず、いささか表面的であるのが惜しまれる。また、現在では両教団ともに、「神示」がなくなっていることと二代目教え主にカリスマ的な指導力がみられないこと

を挙げている。これらの指摘は極めて重要な問題を含んでいると思われるが、それ以上の分析は行われていないのが残念である。全体には各教団資料とこれまでの研究者の業績に片寄り過ぎて、また展開を追うことに終始して、新たな問題への取り組みの力が削がれているといえよう。

第2章クネヒト、第3章中林論文は、教義の分析を通してこの教団群の宗教性の特質に迫ろうとするものである。日本のさまざまな教団はそれぞれ教祖の家の家紋や流れを汲む宗派の紋の変形を用いたりしている。しかし評者は寡聞にして、単に教団の象徴としての紋を遙かに超えて、教団の世界観を表現するために、神紋や左右のスワスティカやカゴメ印など、意図的に多様に造形的象徴を用いている例を知らない。クネヒトは、V・ターナーの象徴理解を援用して、「教義とその結晶である象徴は、教団員に神の経綸に従って生きるべき使命観を促す」、「それ自体独自の体系をなすもの」とする前提に立ち、そうした具象的な造形的象徴、特に全てに共通する十字の教義的分析を通して世界観の象徴表現を解明する。これは一種の謎解きゲームのようでもあり、知的な興味を呼び起こす。また教団の理解という点からすれば、真光教団の大きな特徴の一つであるシンクレティズムが象徴の分析によって明らかになるという、論者にすれば副次的であろう成果がもたらされていることも評価されるのではなかろうか。

一方中林論文は、極めて詳細な論考が展開されている力のこもった作業である。彼はまず言霊論を、豊田国夫、折口信夫らを言葉に呪力があるとする信仰に基づく呪術的言霊論とし、小林秀夫に代表される第二の類型を、「言葉には内的で自在に文学的創造をする力とひとびとの内心に美的感動を呼び起こす力を持つ」という文学的言霊論に分類する。さらに近年の鎌田東二の言霊論を、言葉は世界を作り、人と宇宙の関係を示すという観点から、霊学的言霊論、中林によれば、宗教的、神秘的言霊論と評価する。さてこうした前提に立って、論者は岡田光玉の言霊が同音異義の言葉・漢字に取り替える語呂合せと漢字の音と訓の取り替えの二種の型と一音一義の音義説であることを指摘する。評者の知る限りでも、こうした語呂合せの教義用語を用いる新宗教の教団が数多い。しかしそれが単独なものかどうかで大きく異なる。岡田の場合は教義全体に精緻な言霊による表現が張りめぐらされていて、言霊の全体世界を形成している。この特徴を鎌田は語呂合せの「言語神聖化」と「言語遊戯化」という宗教的言説であるとするが、中林はこれを批判し、独自の結論を導き出す。それは日本の文化的脈絡から理解する方法で、「文字に対する音声の優越」という岡田の言霊の特徴から、彼の語呂合せの特異性を明らかにしようとする。中林は日本の言霊思想は外来漢字に対する反発と文字文化そのものへの反発があったとする。岡田の言霊もこの系譜にのっているというのである。岡田は漢字を音に従属させて使うことによって、音を主として漢字や意味を従とする。音義による表現にこそ文字ではなく音にこそ真の意味があるという思想を典型的に表しているし、文字の権威の優越性の否定こそ、その中心をなしているという。岡田にとっての、特に漢字に対する権威の否定を中林は、真光教団の存立の根幹だとして「文字制度と結びつい

た権力による政治的な支配に対する宗教的な価値の衝突」をあげる。この論がどれほど刺激的か、専門外の評者には不明だが、真光教団の発生を考える時、本論文の主たる目的であるかは別として、これを、いわゆる新新宗教の発生論の問題として、近代合理主義への反発という枠の中で理解できるのかいささか不明であるし、さらなる考察が必要と思われるが、こうしたアプローチから語られる新鮮さは評価したい。

第4章、第5章論文は、前二論文から一転して、「奇跡宗教」が信者を継続コミットさせる構造、呪術と共同性を社会学的な調査に基づいて追及した研究である。真光教団の特徴は、三日間の研修によって誰でも手かざしによる奇跡を起こす霊能者になれるというカリスマの一般化、解放化にある。岡田論文は、誰でも行えるこの手かざしがどのように組織上位置付けられ、教義的な意味を与えられて行くか、そしてどこに信者が信仰活動の意味を見出して継続していくことになるのかを探るものである。ここで岡田は、宗教社会学者の櫛島次郎の新新宗教の急成長の理由の分析、「不幸の個別化」に対して「個別化された救い」の提供説に反論し、個別の不幸の解消後のコミットメントの継続の説明を明らかにする。その中心は、教団組織の中心であり手かざしが行われる道場である。それは導きの親子関係の強い道場の繋がりとそこに本部から派遣される専従幹部の道場長や導士の運営する中央集権体制からなるハイアラーキーな構造を持つ。一般信者は、初級レベルでは、櫛島のいうような自己の問題にしか関心がないものが多く、中級以上になると能動的継続的信者に変容して行く。手かざしは信者相互に行う平等なものであるが、受けることは一日一回しかできないが、かざすことは何度も行うことが勧められるため、自然に能動的な役割分担の変容が行われるとの分析は、魅力的である。この点は第5章の谷論文と別の視点から見た同一の結論である。さらに刺激的な分析は、霊動憑依が、霊の存在を信じる発端となって入信動機となるという先行研究とは逆に、信仰の浅いものでなく深い信仰をもつものに頻繁に起き、信仰の深まりを示すという仮説が、導士と霊査を受けている少女の具体的なやりとりなどから提示されていることである。評者の北米の道場の参与観察の折にも、激しい霊動は見ることはなかったし、岡田のいうように、導士のいない時には霊査はしない（つまり、起こらない）という言葉からも、このことが理解できる。また道場が聖域として「御稜威」がある場でありランクが上なほどそれは強いし、自宅よりも手かざしの強い光を受けることができるとして、道場へ通う意味が強化される。道場の階級性も強化される。その他教義の研修や儀礼も極めて中央集権的な構造になっているという。論者は、結論としてカリスマ的能力を解放しつつ、一方で組織の中に統制することが信者の継続コミットメントの主な仕組みであるとしている。自ら語っているように、信仰の自律性を低く評価している理由を、情報化社会の巨大教団への新たなアプローチを探ったと述べているが、評者は論者の姿勢は評価するがこの結論は余りに教団組織論や教義のシステム論に片寄りすぎていて、一面的に思える。組織が中央集権的になっていて、そこでのカリスマ発揮が特別なものであっても、また導士が絶対的な支配の役割をになっていようとも、それらが

治病儀礼を超えた信者としての継続性の主要な根拠には思われない。評者には、論者がさりげなく通り過ぎてしまった、初級信者と能動的な中級以上の信者の二重構造の背景こそ、その相違点こそ、継続コミットメントの鍵を握っているのではないかと思われる。単なる組織の在り方を超えてひとびとを引き付けるこうした教義や儀礼の意味はなにか、今後の分析が望まれるところである。

第5章で谷は、図表を駆使して、一二〇頁にも及ぶ論文で、八〇年代以降に急激に発展した、特に呪術宗教的な「現代新宗教」（論者が使用を嫌っているように見える「新新宗教」を指しているように思える）がこれまでの教団に比較して青年層を惹きつけている社会・文化的メカニズムを解明しようとする。まず前提として現代日本社会を分析する。谷は鈴木広を援用し、現代社会は、「たえず全体化する全体性と、たえず私化する私性」であると規定し、個人の私生活は快楽主義に準拠する欲望中心の価値が追及され、現代人はアノミー即ち欲望の無限病に陥っているとする。こうした現代状況を背景に出現してきた現代新宗教の特徴は、欲の無限病を予防しあるいは癒す宗教かどうかにかかっている。この点こそ新宗教と現代新宗教の決定的な相違点とする。欲望を煽る宗教は、形は新新でも「旧」であるとする。つまり入信過程としては、「貧」ではなく「富」を巡る諸問題なのである。さらに、谷は宗教を、人々が聖なるものへの信仰と儀礼を通して救済を求める「共同の営み」と定義し、価値が崩壊し、個を単位とした共同体の崩壊した現代社会において、あらゆる宗教の存在が共同社会の再生・強化の可能性によって試されているとする。こうした社会学的な宗教定義からは、共同体の再強化説は当然の帰結とも思われるが、豊かな社会を懐疑するところから出発したものではあるオウム真理教や新霊性運動やサブカルチャー的宗教現象は、どのように捉らえられるのだろうか。谷は、個人の孤立化や内閉化を煽る新宗教は「新しい儀式」とはいえないとはっきりと指摘しているのだから。

こうして「共同性」あるいはその結果としての「信者としての継続性」が重要な問題として提起されてくることになる。谷は、呪術的新宗教は、霊魂と霊界の存在を前提として、現世の不幸を霊障に原因を求め除霊による奇跡を強調するが、そのエコロジー的世界観や終末論的危機管理も、その倫理的側面を基礎付ける原理が主として呪術しかないところが、信仰の社会化、共同化が充分促進できない限界であるという。オウム真理教事件の二年前の本論文でのこの指摘は注目に値する。まさにオウム真理教の存在と彼らの引き起こした事件は、こうした研究からも明らかにされるべき視点を提供してくれている。しかし一方、この時点で、こうした限界を指摘したものの、呪術的新宗教群は教勢を着実に伸ばし続けていることも事実である。逆説的ではあるが、谷の指摘した現代社会状況の進展が皮肉にもこの伸展の原因と考えられなくもないのではなかろうか。

入信の契機ともなる呪術の効果がない信者の離脱可能性は、教団が離脱者を追わない非拘束性ともあいまって極めて大きい。こうして入信したものが、中級以上になると呪術の自己陶酔や現世利益という私化から脱却させられ、利他愛の人格完成

や信者の一体化という共同化へ転換していく。この私化（孤立化、呪術）と共同化の結合可能原理を、谷は真光青年隊のアンケート調査から行ったのが後半部分である。このアンケート調査の成果は、これまでの先行研究で憶測と直感で語られていた分析が、明確な数値によって裏付けられたということではないかと思われる。評者は数値だけに価値を置くものではないが、両方法の融合が望まれるということである。さて、彼らの特徴はそれまでの新宗教信者と大きく異なっている。まず高度経済成長期の安定期の子供であることから、脱移動＝脱成長世代で、都会定住の中・上層の階層に属する。入信動機も「貧・病・争」から「霊・無・病」へと変化し、特に霊と理由無しが際立つ。「霊」に関しては、勧誘者がなしや友人・未知の信者であることからも、メディアの影響が大きく「煽られ型」入信とされ、一方「無」は中学生以下の青年が圧倒的で、親からの「連れられ型」入信とされる。これら両型の入信者とも、入信後は学習と実践を通して教団の信念体系を内面化し「種人」にならされて行く。この過程において、真光教団が目指していることは、世俗社会における社会関係の欠如を補充したり、既存の関係にとって変る「宗教代替機能」ではなく、信者の持つ既存の世俗的結合（主に家族）を維持強化する「世俗補強機能」によって意味付けを行うことであるという指摘は極めて重要である。これが共同化の中核であり、いみじくも谷が文中で指摘する通り、オウム真理教など世俗離脱コミューンと決定的に異なる点である。

彼らの生活理念も同様で、調査結果からは、彼らは社会化・共同化を志向し対抗イデオロギーを志向するが、それが意識レベルの主観的なものに留り、道場内の手かざし呪術によって解決されてしまう。この構造は青年信者に生きがいを与えているものの、それは道場内での一種閉塞的な再生産に陥ってしまう欠点がある。谷は、こうした「道場内に限定された」人救いの社会化、意味転換を教団の存在意義と断定する。

新新宗教あるいは現代新宗教真光教団は、こうして見てくると、個の現代に竿差し家族を中心としたいささか狭い共同体の再生を救済の中心に据えた、まさに全体のタイトルのように「伝統をくむ新宗教」そのものであることが分る。もちろん「伝統」とは何かという議論は必要ではあるが、しかしここには、伝統仏教のような「先祖」を中心とした共同体観念はない。こうした世界観を持つ宗教の出現こそまさに現代新宗教の一つの特徴を表しているのかもしれない。非常に類似した形態を持つ真如苑などの比較調査が待たれるところである。また、現代宗教情況の多様性を、地道な資料検討や調査によって指摘する本研究は、その説得力をもって読者を圧倒する。そうした意味でこのような優れた研究に触れるためにも推薦する。また冒頭で述べたように、これらの研究成果は現在読み直してみた時、現在こそ重要な価値をもっていることを痛感させられた。時機を得た研究として必読すべき論集である。

宮家準、鈴木正崇編『東アジアのシャーマニズムと民俗』

勁草書房　一九九四年一一月一五日刊
A5判　三九一頁　六一八〇円

丹羽泉

本書は、一九九一年から九二年にかけて行なわれた慶應義塾大学地域研究センターの共同研究プロジェクト『環東シナ海文化圏のシャーマニズムに関する比較研究』（代表　宮家準）の研究成果である。「まえがき」によると「環東シナ海文化圏」とは、東アジアのうち、日本・沖縄・韓国・台湾・西南中国を主体とする地域を指し、この地域は仏教・儒教・道教が基層文化としてのシャーマニズムや民俗と複合して存在しているということ、また神人隔絶がなく、神や霊と祖先とが連続性を保ち、祖先崇拝、位牌祭祀、系譜の維持そして古代以来交流の歴史がある、などの共通の歴史・文化的要素が指摘できるとしている。この共同研究プロジェクトは、こうした地域相互のさまざまな文化の融合と差異に注目しつつ、その基底にあるシャーマニズムや民俗の共通性を指標として、社会や文化の在り方を明らかにしようと試みたものである。

本書の構成は、まず冒頭に一九九二年六月に慶應義塾大学で開催された国際シンポジウム（「東アジアにおけるシャーマニズムーその研究と課題ー」）で行なわれた日本、韓国、台湾を代表する櫻井徳太郎、金泰坤、劉枝萬の三氏の講演および佐々木宏幹氏のコメントと参加者による質疑応答が収録してあり、引き続いて［第Ⅰ部　日本］、［第Ⅱ部　韓国］、［第Ⅲ部　中国］と地域を三つに分け、各地域ごとに五本づつ、合わせて一五本の論文が収めてある。

「シンポジウム」における講演では、まず櫻井氏が「日本におけるシャーマニズム研究の動向」と題し、簡単に最近の研究成果について概観した後、古くから議論されてきた問題である「憑霊」を再び取り上げる。氏はこれをシャーマニズムの本質的な部分を構成するものとした上で、トランス状態を実験心理学等の成果と突き合わせつつ、三つの段階に分け、これをシャーマンの入巫→成巫→熟巫のタイプと対応させて捉える見方を示し、今後深層心理学や精神医学等の科学的な研究と連動させる必要を指摘している。さらにしばしば混同しがちなシャーマンとプリーストとの関係を特に社会的な役割関係の中で構造的に把握する視点の必要、そして近代や社会変動期における新宗教教団の発生やしばしばシャーマン的性格が指摘される教祖等の持つ社会的性格を視野に入れたシャーマニズム研究の必要を論じる。

韓国からは金氏が「韓国シャーマニズムにおける神観念と祭儀の象徴的原義」と題した発表を行っている。まず、韓国の巫俗に現れる三〇〇余種に及ぶとする巫神を自然神、人間神、その他の三つに分け、系統別分類を行った後、これらが階層的序列をなしていることが示される。次に巫俗神話を取り上げつ

つ、巫俗儀礼の空間・時間観念についての考察を行い、その象徴的意味について金氏独自の見解を示している。

「台湾におけるシャーマニズムの変容」と題した発表において劉氏は、現在急速な社会変化を経験している台湾社会に対応して変容しつつある台湾シャーマニズムの現況に焦点をあて、具体的な報告を行っている。霊媒として鬼神の意思を伝達する役目を負っている童乩、尪姨、共鬮をシャーマンとして取り上げ、それらが「くずれ」た様相を呈していることを指摘しつつも、同時にそこに社会のニーズに対応して生成発展して行くシャーマニズムの姿を見ている。

これら三つの発表を締めくくる形で最後に佐々木氏によるコメントが述べられる。櫻井氏の発表に関連しては、「憑霊」をどう捉えるかという問題について、その認識の共有を確認した上で、特に精霊に対する統御のあり方ー統御するのかーされるのかーに注意を喚起すべきであるとの指摘をし、金氏の発表については、氏の長年にわたる調査実績を評価しつつも、発表において極めて思弁的に示されたモデルに対し、やや間接的な表現をとりながらも、モデル抽出に際しての手続きについて疑問を投げかけている。そして劉氏の発表については、その発表主旨を補足する形で、佐々木氏自身による台湾調査の経験に基づいた若干の見解を加えている。

次に地域別に収録された論文について、簡潔に要旨を示す。

「第I部　日本」では、まず本土を対象としたものとして、修験道の萌芽期にみられるシャーマニズム的現象を歴史資料を通して検討し、そこに佐々木宏幹氏の分類によるシャーマンのタイプが脱魂型も含めて全て認められることを指摘し、それぞれのタイプのものが、密接に関わりあっていることを示した論文（宮家準）および南九州に分布する年中行事である綱引を、竜神文化との関わりから、日向、備後・備中の神楽を比較することを通じてその相関を実証的に論じた論文（小野重朗）が収められている。

その後に琉球文化圏を対象とした三本の論文が続く。その第一の保坂達雄氏の論文は、八重山、奄美諸島および沖縄本島の祭りの事例から神と他界観を検討することを通じて、従来行なわれてきたような海・山・地下といった方位や空間認識そのものに焦点をあてる研究視点に疑義を呈し、新たな他界観分析のアプローチの可能性について論じている。第二の高梨一美氏の論文では、南島に広く分布する一定の主題をもった説話伝承をとりあげ、それが女性を巫女へと駆り立てていく社会の基層に存する宗教的コードとして作用していることを論じており、分析を通じて南島に展開するシャーマニズムを巫女を再生産する文化システムとして捉えるという視点を提供している。最後の山下欣一氏の論文では、宮古シャーマンの成巫事例の詳細な分析を通じて、個々のシャーマンにおいて「生きた」神話の形成過程がそこに示されていることを描き出し、創世神話の「再創造と反復」の地平を読み取っている。

「第II部　韓国」では、韓国の社会関係との規定性において女性を捉え、これをシャーマニズム論として人類学的な視点から総合的に考察した論文（崔吉城）、近代という社会変動過程との関連において宗教が女性に対して担ってきた役割を社会学的

に扱った論文（鄭暎恵）、同じく現代の社会変動状況下にあって、急速な成長を続けるキリスト教を「祈禱院」という神癒の場に焦点を当て、土着のシャーマニズムと融合している状況を論じたもの（淵上恭子）、そして済州島での実地調査をもとに巫俗的儀礼と儒教的儀礼の両方を取り上げ、これらを男性／女性、コスモロジーといった側面に注意を払いつつ、複合的全体として把握すべきであると指摘した論文（神田より子）、中国や日本をも含めた歴史的な視座から王室の儺と民間のそれを仮面劇との関わりにおいて考察し、そこに巫俗の変形した姿を指摘した論文（野村伸一）が収められている。

「第Ⅲ部　中国」では、まず第一のものとして文献史料『廣東新語』を手がかりに、鶏を竿で担って歌舞する広東巫俗〈贖魂舞〉に焦点をあて、これを中国大陸とその周辺地域にわたる巫俗の系統論と関わらせて考察を行なった論文（可児弘明）が収められ、次に、従来童乩に偏りがちであった研究視点を変え、プリーストたる法師とシャーマンが共同で行なう「法事」の内容を検討することを通じて台湾漢人社会におけるシャーマニズムについて考察を行い、そこに現代台湾社会の急速な変容の状況を観察した論文（高橋晋一）が収められている。そして西南中国の少数民族についての三つの報告と考察が続く。一つは水族の鬼神信仰を中心にしたもの（范禹）、次に瑤族の葬送儀礼と代表的な祭りについて紹介したもの（姚舜安）、最後に苗族の春節行事に見られる来訪神に焦点をあてその両義的性格を外部世界および未来という時間認識との関連において考察をした論文（鈴木正崇）がそれぞれ収められている。

以上、要旨のみを簡潔に追ってきた。紙数の関係で個々の論文それぞれについて、詳細に論評を加えることができないことが残念であるが、これらの諸論文は、執筆者の専門領域も宗教学、民俗学、文学、人類学、社会学、歴史学と多岐にわたり、それぞれの問題設定や視点等の違いもよく出ており、それぞれにおいて興味深い論考がなされている。二年間の研究実施期間に合計一九回にものぼる研究会が持たれたことや、九一、九三年の夏にソウルおよびブタペストにおいて開催された国際シャーマニズム研究学会会議にメンバーの一部が参加ないし発表を行なって来たとの経緯が、専門分野を異にしつつも、問題の認識がよく共有されていて、論文相互の連関性が、全体を通して捉え易いものとなっている。この点、「学際的研究」と称してなされる共同研究にしばしばみられるような総花的な論文の羅列とでもいうべきものとは明確に区別されるものである。

本書のような試みは、ちょうど十年ほど前にすでに『シャーマニズムとは何か』（櫻井徳太郎他編著、一九八三年、春秋社）や『日本文化の原像を求めて―日本のシャーマニズムとその周辺―』（加藤久祚編、一九八四年、日本放送出版協会）といった書物の公刊という形で行なわれているが、これらを本書と比較して読むことによって、この領域における研究の進展状況と研究対象自体の変化の様子を伺い知ることができ、現在の研究状況がより立体的に浮き彫りになるだろう。このように中・長期的な観点によって、国際的な共同研究が継続的になされ、その成果が世に示されてきたことの意義は大きい。これは「シャーマニズム」という学問的なテーマを軸として、それぞれ独自の

研究スタイルを築いた佐々木宏幹、櫻井徳太郎、宮家準氏らを中心とする研究者が求心力となりえてはじめて可能になったものといえよう。

「学際的研究」や「地域研究」という表現を耳にするようになって久しい。これは異なった専門学問領域の研究者が協同して、共通の研究主題あるいは対象地域に焦点をあてた研究を行うということであるが、実際問題として、諸学問間相互の実りある成果を引き出すのはなかなか困難である。というのも本来こういった研究は、インターディシプリナリーなものであるはずで、その成果はそれぞれのディシプリンを前提とした上で、はじめて成立する何ものかでなければ、あまり意味をもたない。つまり相互に「掛け合わさった」ところに成立するものでなければならないと思われるが、実際にはただ単に研究主題や地域のタイトルだけを共通とした、相異なる研究成果の「足し合わせた」だけのものとなりがちである。そういった意味においても、本書で示された成果は、「学際的」研究としても「地域」研究としても成功的な試みの一つであるということがいえよう。

最後に、筆者が気にかかる点を若干述べておきたい。宗教学が方法によって規定されたものでなく、対象によって規定されたものであるということが、シャーマニズム研究の場においても、典型的に現れていると思われる点である。対象規定性という性格が確かに一方ではさまざまな学問的アプローチからなされる研究上の議論の共有の場を提供したり、「総合」の試みを行なう受け皿になりうる可能性を示すと同時に、ややもすると宗教学独自の足場が脆弱になりやすいという懸念を示さざるを得ない。冒頭の櫻井・佐々木両氏がいみじくも指摘していたように、今後、シャーマンやシャーマニズムを教祖や新宗教との関わりで捉えたり、社会の維持機能としてあるいは変革機能として作用する宗教としての性格との関連において、さらにはすぐれて心理学的な側面と関わりを持つ現象であると同時に、社会学的な事象とも関連する明確な研究領域として統合的に把握していくようなアプローチが必要になってくるように思われる。そのためには、歴史的に形成されてきた色合いの濃いシャーマニズム概念を例えばより社会科学的な意味において操作性を持つ概念として設定していくような試みがなされてもよいかもしれない。たとえばシャーマニズムの定義のうち、「トランスのような異常心理状態」において「超自然的存在との直接接触を行う」人物といった場合、前者はすぐれて心理・生理学的なレベルにかかわる事象であるが、後者は当事者の解釈のレベルに属するものであるし、精霊との接触のあり方の問題もそのレベルに属するものである。トランスという事象「それ自体」とこれが社会の文化的コンテクストの中で担う意味作用という側面を区別し、たとえば社会学で使用されるような操作概念としての「カリスマ」や心理学で用いられるコンプレックス概念などと整合性をもちうるような概念設定を模索する必要があるように思われる。

石井誠士著
『癒しの原理　ホモ・クーランスの哲学』

人文書院　一九九五年四月五日刊
四六判　二六四頁　二二六六円

棚次正和

一体なぜ、我々は癒されるのか。そもそも、癒しとは何であり、病気や健康とは如何なることか。本書の著者は、癒しや癒しに関連する事柄に対して、その原理へと遡及しつつ、強靱な思索力で哲学的探究の途を切り拓こうとしている。著者は長年にわたり医療技術系・看護系の大学で哲学を講じてこられた方であり、癒しをテーマとした本書の出版は、実に相応しい筆者を得た企画であると言わねばならない。折しも、昨今は世を挙げての健康ブームである。

癒しは、一般に医療や福祉の特殊で個別的な問題として、或いは科学的な治療の対立概念として、或いはまた生命倫理という社会的な問題として考えられている。しかし、癒しのテーマは、実は「人間の存在そのものの問題」である。「癒されるということは、大いなるいのちの経験である。決して単に個々の技術的な処置のことではない。……それゆえ癒しの根本的な問題は、むしろ、生き、病み、苦しんでいる私たち自身の生命の方に、つまりその根拠にこそある。」（省略は評者、以下同様）言い換えれば、癒しは、こころとからだの相関を含む人間存在全体を見渡しうるような視座において、初めて総体的で統一的な事柄として、且つ存在の深みの次元で取り上げられうるテーマなのである。それ故に、評者にとっては、癒しに纏わる個々の問題に対する著者の哲学的説明を検討するよりも、むしろ本書の底に一貫して流れる思想的基調音を可能な限り明瞭に浮かび上がらせることが、重要な課題となる。

さて、全体の構成は、以下の通りである。

はじめに
第一章　ホモ・クーランス――次の千年紀の哲学的人間のために――
第二章　生命
第三章　死の問題
第四章　生命と技術
第五章　直視の世界――ヒルデガルトの癒しの思想――
第六章　学としての健康科学
おわりに

第一章「ホモ・クーランス」と第六章「学としての健康科学」は、それぞれ癒しや健康について哲学や健康科学の立場から学問論的な原理的考察を試みた論考である。その二つの論考の間に差し挟まれた諸論考（第二章～第五章）は、生命や死や技術などの特殊なテーマを、最新の話題（臓器移植、脳死、代理母出産、遺伝子操作など）との連関の中で取り上げながら、それをどこまでも「癒しの事実」――癒しの個々の諸事実ではなく、癒しの原始的事実という意味――に遡源しながら、そこ

から遊離せずその原始的事実に即しつつ思索を展開している。また、第五章「直視の世界」は、十二世紀ドイツの修道女であるヒルデガルト・フォン・ビンゲンに関する試論であるが、一部のドイツ神秘主義研究者や種村季弘らの好事家を除いて、我が国では必ずしも本格的な仕方では紹介されて来なかっただけに、その論考は、彼女の癒しの思想が含む宇宙論的意味を炙り出すためには格好の考察資料を提供するものと思われる。こうした本書の構成が示す通り、著者が射程に収めている問題領域は広範多岐にわたるが、著者の基本姿勢は、癒しの現象に対する理解を、「癒しの事実」へと徹底して遡及することによって、またその遡及することから深めて行こうとする意図で貫かれている。類書との最大の相違は、正にその根源的で全体的な思索の遂行という点にあるのである。この意味において、著者は確かに「京都学派」の哲学的伝統の流れを酌む思想家であると言える。

著者が取り扱った諸問題を逐一吟味する余裕も能力も、残念ながら今の評者にはない。ただ、癒しの諸問題に対する著者の基本姿勢の一端を明らかにするだけでも、書評の責任は果たせると判断している。本書の思想的基調音を明瞭な形で浮上させるためには、癒しの原理的究明と学問論を展開した第一章と第六章が、とりわけ重視されるだろう。従って、まず、そこでの議論の概要を辿ることにしたい。

第一章では、近代を導いた知の在り方の根本的批判を通して、一つの新しい人間像が探究されている。この千年紀で起こった出来事を、「ヨーロッパに芽生えた新しい文明が、発展して、遂に地球全体に拡がり、さらにそれが地球上の人間と生物の在り方を大きく変え、その運命を左右するに至った」ということである、と著者は総括する。結果として、科学技術や情報や多元的価値が支配する社会が誕生した。だが、生命や健康や平和などという根本問題は何一つ解明されず、逆に我々はますます混迷の度を深めている。著者の見解では、デカルト哲学に典型的に現れた身体性の軽視と他者や環境の存在の欠落（生活世界の喪失）は、一つに結びついている事態だと推測されるが、身体や他者や環境は、所有する対象ではなく、主体として把握されるべきものである。このような未曾有の転換期において、著者が自らの思索の出立点に置くのは、生きた主体的身体としての人間存在である。人間存在は、諸関係の交点、或いは諸関係と自己自身とを配慮する存在者である以上、それは何よりも「ホモ・クーランス」(homo curans, 配慮する人、ケアする人)として規定される。通常の対象化する思惟から自己の在処を見る思惟への「思惟方法のコペルニクス的転換」、これこそが著者が本書で遂行を試みた企図である。

問題の根源を自己自身の根底に向かって問うというこの思索の転換に際して、著者が思想的な共鳴を示すのは、例えばハンス・ヨーナスの哲学的生物学(第二章後半に詳しい紹介がある)であり、ヴィクトル・フォン・ワイツゼッカーの医学的人間学であり、西田幾多郎や久松真一の禅仏教である。ヨーナスは、物質代謝の現象を手掛かりにして、生命体に物質の同一性とは存在論的に区別されたフォルムの同一性が成り立っていることを説明し、またワイツゼッカーは、生物学に主体性の概念を導

入して、生物の相互主体的な関係性の前提である根拠関係（因果関係ではなく）への洞察を掘り下げた。著者の出立点は生きた主体的身体にあるが、生きていることは身体的であることであり、それは痛むことに他ならない。孤独な痛みにおいて、私は他者の痛みに触れる。我々は、自己の痛みの原因を「あくまでも自己に帰することによって、自己自身の知られざる根柢において、自己を超えて、他者に、他者の痛みに通ずる。」痛みは、私と汝の間の関係の根拠への自己超越の契機をなすのである。痛みの共感、即ち共苦を通して、自己と他者は不連続的に連続しうる。こうした痛みの共同的共苦的な体験を実存の根本的在り方とする限り、人間は「ホモ・パティエンス」（苦しむ人）であり、「ホモ・クーランス」である。

痛みという人間の根本的否定性を契機として、具体的な生命と関係性の現実が示されるわけである。この具体的な関係性において、まず第一に考察されるべきは、生ける身体である。それは、こころとからだが単に併存するものではなく、こころとからだとが相即する全体としての自覚的身体である。生きた身体としての人間存在に対する著者の基本理解は、痛みの共苦的理解の中に顕著に窺えたが、このような「不連続の連続」を身体的存在としての人間存在に見る著者の理解は、自然環境や社会関係に関する理解でも同断であり、常に相互主体的な関係性（いわば縁起）それ自体を成立せしめている根拠関係への洞察に深く支えられている。物質代謝の現象が原基的に示すように、生命の意味は不断の自己否定による肯定、即ち生命の犠牲にある。人は他者のために死ぬことによって生きる、ということが本質的にある。従って、この見地に立てば、技術も「私たちの生命の深い自覚と、共に痛む慈しみのこころに基づき、生命の自然治癒力に奉仕し、それを援助する能力の意味をもつ」ものとして捉え直される必要があるし、また我々は共に生かされ生きる自覚的身体として、「痛みを契機として自己のリアリティに覚め、自己の底に、自己を越えて、他者を見、また環境に開かれる」のである。以上のような考察を踏まえて、著者は、次の千年紀を開く理念を、デカルト的な「自然の主人にして所有者」から、自らを生んだ「自然の奉仕者にして守護者」である人間へと転換する方向に探し求めている。

第六章「学としての健康科学」――本書に収録された諸論考の中では最も以前（一九八九年）に書かれた――では、学としての健康科学（health science）の可能性と課題が哲学的に吟味される。現時点で健康科学やそもそも健康についての原理的な議論が非常に貧困であることを断りつつ、著者は医学と健康科学の関係を次のように捉える。「医学が近代の機械論的自然観に基づいた生物学的医学と疾患の診断・処置とで特徴づけられるのに対し、健康科学はむしろ癒しを、いわゆるヘルス・ケア、つまり人間の生命の全体的調和の維持とそのためのライフ・スタイルの育成とをめざすのである。」つまり、医学と健康科学は、その関わる領域を同じくしながら、学問の出発点も方法もはっきりと異なる独立した学問と見做される。ここで言う医学とは近代的医学のことだが、著者は「医学が健康と病気とを身体のメカニズムの機能とその欠損とに還元したこと、そして、もはや癒しの事実を問題にしなくなったこと、この点に近代の

生物学的医学の強みも、またその重大な欠陥も存する」と見ている。

このような医学が主流を占める現状で、「健康科学」が学として成立する可能性は、どこにあるのか。「健康」、或いは「癒しの事実」は、厳密に言えば、対象化しえないものである。健康それ自体は、「医療科学の一切の科学的研究の彼岸」であり、「限界概念」である。しかし、正に「健康そのもの、生命の本来的な在り方そのものが科学的認識の対象とならないということの認識、健康に関しての学問的認識のこの限界の確認こそが学問に新しい視野を開く」のである。事実、著者において、この限界の認識が、限界を超えて根本的に新しい医学、即ち「全体的人格のこととしての癒しの事実を絶えず注視する医学」への展望を与えている。

著者の思索が具体的に始動する原点は、ここでも根源的主体としての身体であり、従って健康科学が出発するのも、この「身体の全体作用的直観」としての生命の直観からである。諸科学において前提とされていながら、その内部で不問に付されている第一原理は、哲学や宗教でこそ初めて原理的に問われうるが、健康科学の第一原理をなすはずのものは、「健康」それ自体である。ここで、著者は、健康を人間存在の問題として根本的に研究する学問分野を「健康人間学」(health-anthropology or human science of health)と総称することを提唱する。それは「健康科学の中核的研究分野」をなすものである。注意すべきは、「健康」の概念が、ここでは単に疾病や虚弱の欠如などという消極的な意味ではなく、人間の創造性や全人的充実というような積極的な意味合いを担っていることである。このような「癒しの事実、全一的生命の発動」を見るところにおいて、医学と宗教とは触れ合うことになると予想される。

ところで、健康科学のための理論的支柱をどこに求めるべきだろうか。著者は、澤瀉久敬による気と体の「二元的一元性」の考えに導かれつつ、ひとまず身体を有機体と内的統一性と対外的能動性との統一として理解する。しかし、著者の眼差しはそこに止まらず、澤瀉がそれ以上問うことのない事柄を更に追尋し、生命や健康の根拠、病むということや癒しの事実を如何に捉えるべきかを問う。その探究を通して、澤瀉の言う「二元的一元性」が常に超越的な地平においてそこから成立すると見られること、また「二元的一元性」の可能性の問題が、西田幾多郎では世界の個物的多と全体的一との矛盾的自己同一として解決されていることに想い到り、次の如き見解に到達する。「私たちの生命は刻々世界の底に死し、世界の底から蘇る仕方で成立している。それをはっきりと自覚して生きるのが人間の自己実現であり、癒しである。その自覚がはっきりせず、生命の底の統一が失われるとき、個物的多と全体的一に背いてアンバランスが生ずる、それが病気である。」

健康が科学の対象認識とは違った仕方で、つまり直観知として把握されるということに関して、著者は、メーヌ・ド・ビランの原始的事実(le fait primitif)やWHOの憲章冒頭の健康の定義(「健康は身体的精神的社会的な完全な善い在り方の状態であって、単に疾病や虚弱の欠如ではない」)を考察の糸口として、著者自身の健康哲学や癒しの哲学を披瀝している。例えば、

次の如くである。「健康への関わりはケアでなければならない。つまり、人間の全体がそれに向かい、人間の全体がそれによって生かされる在り方でなければならない。……自己の身体への関わりがセルフケアの基本である、と考えられる。ところが、人間の場合には、そのセルフケアは、他者へのケアに即して成り立つ。」或いは、「絶対に〈共に生きる〉ことができない者が、そのできないことの自覚が転換の契機となって、絶対に〈共に生きる〉ことができるようになる、他人の存在が認められるようになる。……本来的なケア、つまり他者と〈共に生きる〉生き方こそが、癒しを育むのである。」

癒しの事実こそが、何処までも健康科学の出立点である。人間の共苦や共生がそこから可能となるこの癒しの事実に想到する時、我々はそこに超越の次元を見ざるを得ない。そもそも、癒しはどこから来るのか。身体のメカニズムからとも、精神の活動性からとも、或いは環境の作用からとも言えず、それは「常に生命体の生命自身の内から来る」としか言えない。癒しは、身体や精神や社会などの諸要素を統一的に超越しつつ、しかも「身体を貫いて働く超越的にして内在的なもの」である。この根源的事態を、著者は「癒しが可能であるのは、生命の根柢の超越的一の現在に存するのである」とも表現している。生命の基底の根源的事実を見据える時、初めて我々は自分の身体を育み形成する超越的なもの、環境世界の尊さを言い得るのである。こうして、著者が勧める「医学から健康科学へ」、乃至は「キュアからケアへ」という医療理念の転換は、実はそのまま第一章で示唆された思索方法の転換に対応している。それは人間の在り方の一大革命をなす事柄なのである。

以上、第一章と第六章に絞って、論述の概要を摑もうと努めた。該博な知識と事柄の本質に肉迫する強靱な思考が、本書の価値を生み出していることは、もはや言を俟たない。癒しに関する今後の学術的（少なくとも哲学的）研究は、まず第一に本書の如き基礎的考察を踏み台にしてこそ着手されるべきだろう。ただ、唯一の懸念は、こうした本格的な議論が、医療現場で多忙を極める近代的医学の関係者や、癒しの資料収集や社会学的人類学的な比較作業に腐心する研究者には、顧みられないのではないかという点にある。本書を医学概論の基本図書とするような大学が現れないものだろうか。「癒しの事実」への思考の遡及は、通常の思考習慣の転換を伴う故に、必ずしも容易ではない。にも関わらず、我々は「癒しの事実」によって、現にここで今、息をしつつ生きている。この実存の原始的事実を、現代人は、息を整えて真正面から見詰め直す必要がある。

もっとも、上述のような本書に対する好意的な評価は、評者が著者と全面的に見解を同じくすることを必ずしも意味しない。本書の底に鳴り響いている思索の基調音には、著者の思想形成の基盤を成していると考えられる西田や久松の禅仏教思想からの音響が陰に陽に重なり合っており、「生命」や「身体」などの基本概念や「癒しの事実」自体の理解にも、その影響は窺える。「身体」を「こころとからだとが相即する全体としての自覚的身体」と捉える見方は、「こころ」と対立する限りの「からだ」とは明らかに異なるし、「生命」も生物を生物として成立せしめる「生命の根源」の意味を既に内蔵している。「身体」や「生

命」は、いわば内在と超越の次元を同時に含んだ「人間存在全体」の別名なのである。このような把握の仕方それ自体は首肯できるものである。但し、人間や世界の存在構造の理解如何によっては、著者の身体観や生命観が包括的過ぎることへの批判が生じうるだろう。例えば、人間の存在構造を霊・魂・体の三重に捉える立場から見れば、身体は霊と魂と体のそれぞれが固有の世界で纏うべき三重の身体であり、精神・生命・物質という三重の存在様式を想定する世界把握からすれば、著者による「生命」把握は、精神的萌芽を既に孕みつつ物質的身体と一体の生命ということになる。こうした「身体」や「生命」の包括的理解は、著者の「癒しの事実」の把握にも反映されているに違いない。それにしても、本来「癒しの事実」は万人に現在しながら、なぜ多くの人々は病み続けるのか。癒しの問題は、人間の自己理解の問題であり、結局は自己の生命の根拠を何処に見るかということに収斂するのではないか。

たまたま評者は著者と面識があり、幸いにも上述の幾つかの疑問に関して御尋ねする機会を得た。その折りの御説明では、三分説のような分割法それ自体が問題を孕んでおり、何処までも人間存在をその生命の根拠から全体として把握したいとのことであった。何れにしても、癒しを巡っての表面的には盛んだが、その実単に技術論に終始しているだけの思想的状況に、本書がいわば賢者の一石を投じたことは疑いない。かつて、ヒポクラテスが「自然治癒力」への奉仕を医術の理想とした如く、我々が個々の自覚において、「癒しの事実」を実存の根底に直結する事柄として再認（感謝）すべき時節は到来したと言える。少なくとも、そのことを反省する絶好の機会を本書が提供したことは、間違いあるまい。

会　報

○お詫びと訂正

昨平成七年一一月、第五四回学術大会に際して改選された本学会役員の名簿の中に、事務局の手落ちのため、左のような大きな誤りがありました。ここにお詫びして訂正いたします。

『宗教研究』三〇六号　会報欄　二六五頁

誤　理事　佐々木宏幹

正　常務理事　同

なお、すでにお届けした一九九五年度の会員名簿の役員欄（四頁）も、これにならってご訂正いただきたく存じます。

○常務理事会

日　時　平成八年四月六日（土）午後二時三〇分～三時

場　所　国學院大学常盤松二号館大会議室

出席者　荒木美智雄、阿部美哉、井門富二夫、石田慶和、上田閑照、金井新二、鈴木範久、田丸徳善、中村廣治郎、宮家準

議　事

一、平成八年度日本宗教学会会長選挙日程の決定

四月二五日（木）　第一次選挙公示発送

五月二二日（水）　第一次投票有権者資格締切

　　第二次選挙公示発送

五月二七日（月）　第一次投票有権者資格認定

五月三〇日（木）　第一次投票用紙発送

六月二九日（土）　第一次投票締切

　　第二次選挙有権者資格締切

七月　六日（土）　選挙管理委員会（第一次投票開票、第二次投票有権者資格認定）

七月二四日（水）　第二次投票用紙発送

八月三一日（土）　第二次投票締切

九月　七日（土）　選挙管理委員会（第二次投票開票）

一、選挙管理委員長選出

互選により阿部美哉氏を選挙管理委員長に選出した。

○理事会

日　時　平成八年四月六日（土）午後三時～四時四〇分

場　所　國學院大学常盤松二号館大会議室

出席者　安蘇谷正彦、阿部美哉、洗　建、荒木美智雄、井門富二夫、市川裕、井上順孝、上田閑照、大屋憲一、鎌田純一、金井新二、川崎信定、小山宙丸、鈴木範久、鈴木康治、谷口茂、田丸徳善、中村恭子、中村廣治郎、花岡永子、藤田正勝、平敷令治、松本滋、宮家準、（國學院大学）石井研士

議　事

一、日本宗教学会第五五回学術大会について

九月二〇日（金）～二二日（日）の三日間、國學院大学で行われる学術大会の詳細について、開催校である同大学教授の安蘇谷正彦理事より報告があり、了承された。

日程の概要は以下の通りである。

九月二〇日(金)　公開講演会、舞楽、学会賞選考委員会、理事会

九月二一日(土)　研究発表、評議員会、懇親会

九月二二日(日)　研究発表、『宗教研究』編集委員会、会員総会

大会参加・研究発表の申込締切は六月八日(土)。

一、平成八年度日本宗教学会賞選考委員について

洗　建、江島恵教、芹川博通、薗田坦、中村恭子、宮田元、David Reid の七名が選任された。

一、新入会員について

別記二三人の入会が承認された。

一、来年度学術大会について

来年度の第五六回学術大会を慶応義塾大学で開催することが、同大学教授の宮家準常務理事から提案され、了承された。時期は一九九七年九月一三日～一五日の予定。

一、日本学術振興会「未来開拓学術研究推進事業」の概要について、小山宙丸理事より説明があり、次回理事会までに検討することになった。

一、日本学術会議宗教学研連主催のシンポジウムについて、上田閑照常務理事より報告された。

日　時　平成八年七月二日(火)午後一時三〇分～

場　所　日本学術会議大会議室

テーマ　「現代と宗教の危機」

また、宗教学研連ならびに哲学研連主催のシンポジウムを日本宗教学会が後援すること、会議の経費として、各々に二万円の醵金を支払うことが承認された。

○『宗教研究』編集委員会

日　時　平成八年四月二七日(土)午後三時～六時三〇分

場　所　学士会館本郷分館

出席者　石井研士、市川裕、宇都宮輝夫、末木文美士、鈴木岩弓、棚次正和、永井政之、林淳、藤田正勝、星川啓慈、渡辺和子

議　事

一、刊行報告

第六九巻第三輯(三〇六号)、第四輯(三〇七号)

一、編集方針

第七〇巻第二輯(三〇九号)以降の企画について協議し、第七一巻第一輯(三一二号)特集号のテーマを「沖縄の宗教」に決定した。

一、今後の運営

学術大会の発表レジュメの注意事項等について論議がなされた。

○新入会員(四月六日承認分)

青木　健　東京大学大学院　〒一一三　文京区本郷五―一一―一四―三〇一

有宗　昌子　大阪大学大学院　〒六一一　宇治市槇島町本屋敷四〇―一―六―四〇三

伊藤　真宏　佛教大学非常勤講師　〒五四六　大阪市東住吉区桑津三―四―九

大谷　栄一　東洋大学大学院　〒三五一　朝霞市幸町二―三―二二

岡田　荘司　國學院大学教授　〒二五三　茅ヶ崎市東海岸北五―一二―五〇

小野善一郎　國學院大学大学院特別研究生　〒一五八　世田谷区奥沢五―二五―二　シティーコーポ自由ヶ丘一〇二号

神谷泰一郎　駒澤大学大学院　〒一五八　世田谷区瀬田五―六―二二　近江荘六号室

川瀬　貴也　東京大学大学院　〒一七六　練馬区向山四―九―一九　リベラル向山二―二〇三号

菊田龍太郎　國學院大学大学院　〒三五〇―一一　川越市今成一〇四八―一四

佐藤　淳一　〒一一四　北区西ヶ原三―一四―三　桜井荘A―一〇三

関口　和男　法政大学助教授　〒二七三　船橋市西船一―一五―一―二

髙橋　原　東京大学大学院　〒一七一　豊島区池袋三―五八―六　晃南荘一六号

戸田　孝重　佛教大学研究員　〒五八二　柏原市国分本町六―五―二二

冨澤　かな　東京大学大学院　〒二三五　横浜市磯子区洋光台二―一二―九

中西　正幸　國學院大学教授　〒一九四　町田市本町田二〇四八―一六

西牟田崇生　國學院大学学芸員　〒一四六　大田区下丸子四―一六―五

濱田　英作　静修女子大学助教授　〒〇〇三　札幌市白石区南郷通一丁目南二―六　ハイフィールド88　二〇三

松本　丘　國學院大学研究員　〒一〇一　千代田区神田多町二―九―三

松本　都　立正大学講師　〒二七五　習志野市谷津七―一一―五―一〇二

松本由紀子　東京大学大学院　〒一九〇　立川市羽衣町一―一〇―二

丸山　育美　〒一五八　世田谷区瀬田四―二三―一六　丸高ビル三F

宮本　晃吉　國學院大学大学院　〒三三六　浦和市別所二―三七―二六

山田　慎也　慶応義塾大学大学院　〒三四三　越谷市大間野町二―一二二

会員訃報

○日本宗教学会評議員、鳥取女子短期大学長、佐々木倫生先生は、平成八年五月二八日逝去されました。享年七四歳。ここに謹んで哀悼の意を表し、ご冥福をお祈り申し上げます。

執筆者紹介（執筆順）

山折　哲雄　国際日本文化研究センター教授
下田　正弘　東京大学助教授
谷口　龍男　早稲田大学教授
宮崎賢太郎　長崎純心大学教授
大宮司　信　北海道大学医療技術短期大学部教授
伊藤　道哉　東北大学助手
弓山　達也　日本学術振興会特別研究員
林　淳　愛知学院大学助教授
加藤　智見　東京工芸大学教授
松村　一男　天理大学助教授
津城　寛文　城西国際大学助教授
高橋　渉　宮城学院女子大学教授
青山　玄　南山大学教授
仲原　孝　大阪外国語大学非常勤講師
沼田　健哉　桃山学院大学教授
武田　道生　大正大学非常勤講師
丹羽　泉　東京外国語大学助教授
棚次　正和　筑波大学助教授

The Healing Fad in Modern Japan

Tatsuya YUMIYAMA

In this article, we will identify the current increasing interest in healing as a "healing fad." Through examining the databases of major Japanese newspapers, we can determine that this fad gradually began around 1990 and developed into a large scale phenomenon in the second half of 1994. The healing fad has been related to New Age, medicine (especially holistic medicine), and religion. In these areas, healing is oriented toward the post-modern and harmony. The spread of knowledge concerning healing was stimulated by three things, first, by the counter-culture which emerged around the period of the oil shock of 1973, second, by the popularization of New Age in the mid 1980s, and, third, by the collapse of the Japanese "bubble economy" in 1990. As the background to this process, we can identify a reaction to the "shutting out" of the body in the separation of mind and body and a protest against the alienation from the attenuation of human relationships. Movements oriented toward harmony with society and nature have also contributed to the healing fad.

The Healing Arts in Nursing : Therapeutic Touch as a Touchstone

Michiya ITO

The development and use of Therapeutic Touch as a nursing intervention is one way in which nurses have sought to become more consciously aware of how they use their hands and of their potential to facilitate the comfort and healing of their patients. Therapeutic Touch is viewed as an energy field interaction. From this perspective, nurse and patient extend beyond their physical bodies, each being an energy field pattern within the other's environment. The rationale used to describe Therapeutic Touch is rooted in philosophical traditions, especially those of Indian philosophy and Buddhism.

Care must be taken that the patient's physician or medical team obtain a consensus. This is particularly important because Therapeutic Touch is not congruent with the mechanistic, physical-sensory model that underlies medical practice. It is not very easy to obtain Informed Consent of patients who consider such intervention quite unconventional. Other health professionals have questioned its appropriateness and effectiveness. The concepts of Therapeutic Touch are providing not only the building blocks for a base of knowledge that is uniquely nursing but also the touchstone for an autonomous profession.

"Illness and Healing" of Mind: A Profile of "Healing and Relief", as Seen from the Psychiatric Standpoint

Makoto DAIGUJI

This paper considers the theme of "healing and relief" from the standpoint of psychiatry. Illness is, indeed, the subject of treatment, but the focus shifts at times to the growth of the mind. Therefore, illness can be considered to be not only just the opposite existence to healing in an opposite position, but also a bearer of a profile leading to healing or relief. This is among the reasons for the consideration of healing and/or relief from the viewpoint of "illness and healing."

The objects of consideration include, firstly, possession. Considered from the angle of experiencing individuals, such an ability enables them to integrate their own experiences in collection with their surroundings. In particular, such an ability also enables them to create a community believers' reliance, which together with the former ability are of importance from the angle of healing.

Next, we observe the mind locus of atypical psychosis in which the patient becomes able to obtain an appropriate stability of mind in the course of the reconstruction of the patients' psychotic experience as a religious story. In this case, such an ability as permits an objective explanation of the patient's experience and of positioning the myth toward the formation of community so that the above patient's own experience may be jointly owned with others is of importance with respect to healing. Some additional remarks are also made on the complementarity in healing between religion and medicine.

A Study of the Views of Salvation among Christians in *Tenchi hajimari no koto*

Kentaro MIYAZAKI

Tenchi hajimari no koto is one of the most valuable and secretive documents relating to early Christians in the Nagasaki, Sotome, and Goto regions. It was one of the few materials documented by Japanese, contributing not only to the analysis of the underground Christians' understanding of Christianity during a period of a decree prohibiting the Christian faith, but also throwing new light on the development of the history of thought of Christianity in Japan. It is thus no doubt that *Tenchi hajimari no koto* is a valuable document in comparison to *Myotei mondou* by Fabian. In this study of *Tenchi hajimari no koto*, the process of compilation is analyzed to the full and the author's messages are made clear. As a result, further evidence is provided for the importance of Yurushi no kami or Sukui no kami (God as Salvador) as an influence on the development of early Christianity in Japan during the ban on the Christian faith in a time when the ordeals Christians endured and their seeking salvation after death were fully documented. It is thus reasonable to concluded that *Tenchi hajimari no koto* was documented in the undergroud Christians' desire to seek Yurushi no kami or Sukui no kami under circumstances in which they had to deny Christianity in order to stay alive.

Das Ploblem der Erlösung in der Religion: Vom Gesichtspunkt der religiösen Existenz Shinrans

Tatsuo TANIGUCHI

Es ist die Absicht der vorliegenden Arbeit, das Problem der Erlösung in der Religion vom Gesichtspunkt der religiösen Existenz Shinrans zu erklären. Diese Arbeit besteht aus drei Teilen. Erstens erkläre ich die existentielle Haltung Shinrans, der als Einzelner vor den Amida Buddhas Gelübden steht.

Zweitens erkläre ich hier den Prozess, durch den Shinran letztlich als Einzelner vor den Gelübden steht, durch den Übergang vom Amidas 19. Gelübde zum 20. Gelübde und vom 20. Gelübde zum 18. Gelübde, das heisst, „Sangan-Tennyū". Das, was daraus klargemacht wird, sind das Bewusstsein des sündhaften Selbst und die Erlösung durch den Glauben von der anderen Kraft, besonders Amidas Kraft des originären Gelübdes (Hongan-riki).

Letztens erkläre ich, was der Einzelne bedeutet, in bezug auf Shinran, der als Einzelner vor den Gelübden steht, und damit das Problem der Erlösung. Nur Einer, d. i. der Einzelne bedeutet den einzigen von allen, und zugleich jedermann. Also, der Mensch, der erlöst wird, ist nicht allein Shinran, sondern auch alle anderen Menschen werden erlöst. Und ausserdem, dass der sündhafte Mensch erlöst wird, hängt vom Glauben von der anderen Kraft ab. (Der Glaube von der anderen Kraft beinhaltet zwei Arten des tiefen Glaubens, d. i. „Nishu-Jinshin".) Durch den Glauben ist der Mensch als „Shōjōju" in dieser Welt von der Geburt (Ōjō) in das Land Amidas (Jōdo) überzeugt. Darin liegt die Erlösung für den sündhaften Menschen. So denkt Shinran.

Enlightenment and Salvation : Reconsideration of the Typology of Indian Buddhism

Masahiro SHIMODA

As has been shown in some modern scholarship, there is a two-tiered model of Buddhism to be derived from the *Nikāya* literature. One is the trend which aims at the attainment of *nirvāṇa* through liberating insight (*prajñā*) by learning the Buddhist teachings materialized in words which have been handed down by the authorized institution (*Saṅgha*). The other is the one which esteems meditations, spiritual experience (*Samādhi*) and shows preference of icon over words as the medium of symbolization and individual charisma over institutional authority as the principle of leadership. The former also appears as village dwellers while the latter as forest dwellers as attested in the tradition of *Theravāda* Buddhism.

These two types correspond roughly to the *brāhmaṇa* and *śramaṇa* tradition in the pre-Buddhist period respectively, and coexist through the history of Indian Buddhism. They interact with each other in the development of *Mahāyāna* Buddhism, which mainly shows the latter type of characteristics by means of the *sūtras*, the medium of words, peculiar to the former type.

"Sustainable Starving"

Tetsuo YAMAORI

I think there is no proper Japanese equivalent to the "demon" in Christianity. On the contrary, the Japanese "*gaki*" (a hungry ghost) often mentioned in the Buddhistic countries in Asia cannot be found in European societies. What can be the reason?

Setting aside the topic of the demon, the image of a starving person who is likely to be identified as "*gaki*" in Buddhistic texts, has been quite differently understood and viewed negatively in Christian texts. First this paper considers the meaning of "*gaki*" and then makes clear the characteristics of religious recovery or curing from the crisis of starvation. And finally I would like to discuss the idea of "sustainable starving" or the capacity to survive in the age of food-shortages to come, referring to the *gaki*-concept.