

占領軍の対日宗教政策

阿 部 美 哉

一、はじめに

連合軍の日本占領は、占領軍が民主主義のイデオロギーの尖兵としての役割を自認しており、他方被占領国日本の文化的合一性がいわゆる国体觀念によって極端に高められ、その中核をなした天皇崇拜主義が、民主主義連合国に對決する全体主義枢軸国の代表的イデオロギーの一つであると觀念されていたことから、連合軍による日本占領は二つの近代的イデオロギーが直接的に接觸した經驗としてまれにみる価値を持つ。しかも連合軍の日本占領においては、日本国政府の組織が保全され、そのまま占領行政の機構に組みこまれた為に、日本的価値の合一性が比較的良好に保たれ、両者の對決を可能にしたと考えられる。

本稿は、右のような背景を考慮して、当該問題にかんする先人の業績⁽¹⁾を踏まえつつ、占領軍の対日宗教政策の大綱をできるかぎり公正に記述するとともに、その根底にあった宗教的価値とわが国伝統の宗教的価値との葛藤がわが国の宗教法制にどのように反映したのかを分析しようとするものである。

二、対日宗教政策の策定

△政策決定の機構▽第二次世界大戦における連合国としての基本方針は、連合軍首脳の頂上会談で決定されるのが通例であって、対日戦の終結にかんする方針についても、たとえば無条件降伏の原則は、一九四三年一月のカサブランカ会談で、終戦後の日本の国境については、カイロ、ヤルタおよびベルリン会談で、最後通告となったポツダム宣言は、ベルリン（ポツダム）会談において決定されたのである。⁽²⁾しかし、対日戦後処理方針の立案にあたっては、太平洋地域における連合軍の主力がアメリカ軍であったという背景のもとに、アメリカ合衆国がその策定の主体となっていた。

アメリカ政府の内部では、まず第一に國務省が戦後処理方針と占領政策の大綱を立案し、これが陸軍省及び海軍省との合議のもとに発展され、このようにして作成されたアメリカ案がほぼそのまま連合国の政策として決定されるのが通例であった。⁽³⁾したがって、対日占領政策決定の中核は、アメリカ合衆国の國務省、陸軍省および海軍省の調整委員会であったということができる。⁽⁴⁾

△アメリカ政府の対日宗教政策▽アメリカの國務省は、きわめて早手廻しに、早くも一九四二年の四月には、対日戦後処理方針の起草に着手していた。又民間においても、雑誌、新聞論調などが、第二次大戦を全体主義・軍国主義と民主主義・平和主義とのイデオロギー戦争として色づけ、国家神道ないし天皇崇拜主義にかんしては、これを独・伊のナチズムおよびファシズムに必敵するものとして非難・攻撃していた。⁽⁵⁾

戦後用の対日宗教政策がはじめて掲示されたのは、國務省陸軍省海軍省調整委員会によって作成された「日本・信教の自由」と題された文書⁽⁶⁾であるが、これの発令日は、終戦の一年半も以前の一九四四年三月十五日になっており、

その執筆者の中には、戦前駐日大使館に長く駐在したE・R・ディッカパー、コロンビア大学で日本史の教授をつとめたH・ボートン、のち占領期初期に極東担当国務次官として対日占領政策に大きな影響を与えたJ・C・ヴィンセントなど日本にかんして学識経験の深い人々が入っていた。

この文書は、神道を本来無害で原始的な精霊信仰と、狂信的愛国的侵略主義と一体化している天皇主義とに区分し、古神道自体はアメリカの権益にとって有害ではないが、戦鬪的狂信的超国家主義を煽る国家神道は世界の平和に對する脅威の根元であると考察している。神社については、これを古代に開設され、各地方の守護神を祀る純粹に宗教的な施設、伊勢皇大神宮など古来の宗教施設であると同時に国家主義の象徴としての一面を持つ施設及び靖国神社、乃木神社、東郷神社など比較的新しい、英雄を顕彰し、愛国心を涵養することを目的とする施設の三種類に分類し、第一と第二は宗教施設であるが、第三は宗教施設ではないと判断している。この文書は、右の理解の上になつて、六項目にわたる勧告を行い、占領軍当局は占領開始直後に、一、信教自由を宣言し、二、古神道の神社の存続を許可し、三、伊勢皇大神宮など国家主義の象徴としての一面を持つ宗教施設は原則的に存続を許可し、四、国家主義的な神社における示威行進、国家的儀式及び大規模集合はこれを禁止し、かつこれら神社の役職員を解雇し、五、占領軍将士が神社を破壊することを禁止し、六、仏教寺院については自由に放任することを勧告している。

戦時中に形成されたアメリカ政府の戦後対日宗教政策は、このように、宗教としての古神道と超国家主義的イデオロギーとしての国家神道とを区別し、日本を占領したばあい、日本国民に対して信教の自由を保障すべきであるけれども、日本政府自体が国家神道は宗教でないと宣言しているものであるから、占領軍が国家神道を廃絶し、とくにその象徴である英雄を顕彰する施設を撤去しても矛盾をもたらすことにはならないと判断していたのである。

やがて一九四五年七月二十六日、ポツダム宣言^{つひ}が発せられ、日本国政府に對する連合国の最終的要求が示された。

ポツダム宣言は十三項目からなり、日本の即時無条件降伏を要求するとともに、軍国主義の除去、戦犯の処罰、信教および思想の自由などを求めた。日本国政府は八月十二日、これの受諾を申し入れ、ついに八月十五日に終戦となったのである。

九月二日朝、降伏文書に調印がなされ、ただちに連合軍の日本占領が始まった。九月六日には、連合軍最高司令官に対してアメリカ大統領から合衆国戦後対日政策第一号文書⁽⁸⁾が交付された。この文書は占領の基本政策を総括的に述べたものであるが、その中に天皇制の修正、超国家主義的軍国主義的な社交・政治・職業・及び実業団体の禁止、超国家主義的軍国主義的な団体が宗教をかくれみのにすることの禁止などを命じていた。ここでは、神道という名称は一さい用いられていないが、超国家主義的軍国主義的な組織が宗教をかくれみのに使うことの禁止は、後に明らかにされるように、国家神道の措置にかんする指示であったのである。

三、対日宗教政策の実施

▲政策実施の組織▼アメリカ政府が当初計画した日本占領の方式は、日本政府が崩壊するとの予測のもとに、被占領地域を直接軍政府の支配のもとにおく計画であった。すでに一九四二年五月には、アメリカ政府は、日本占領に備えて、軍政府要員の訓練を開始し、その為の訓練所 (Civil Affairs Training School 略称CATS) がハーバード、エール、ミシガン、シカゴ、ノースウェスタン、スタンフォードの六大学に配置され、又、モントレイには特設訓練所 (Civil Affairs Holding and Staging Area 略称CAHSA) が設立され、地域研究、日本語、軍政府の管理などの訓練が行われたのであり、その課程を終了した士官の数は、終戦時、すでに二千五百人にのぼっていた。⁽⁹⁾

しかしポツダム宣言の受諾によって、本土における戦闘と日本国政府の瓦解が回避されたので、日本の占領におい

ては、ドイツや沖縄などと異なり、ついに軍政府の設立をみることはなかった。占領軍の役割は、一般政策の設定とそれの日本政府による実施の監督にとどまった。すなわち占領軍は、その政策を最高司令官の指令をもって日本国政府に実施するよう命令し、総司令官のもとに日本国政府の各省庁に対応する局、課を設けて、その実施を監督させた¹⁰⁾。宗教にかんする事項は、日本国政府においては文部省宗教課、総司令部においては民間情報教育局 (Civil Information and Education Section 略称 C I E) 宗教課 (Religions Division) で扱った。

人権指令と信教の自由 V ポツダム宣言第十項にもつぎ、合衆国戦後対日政策第一号文書は、信教自由の確立と軍国主義及び超国家主義イデオロギーの除去を指示していた。連合国最高司令官は、これを実現する為に、昭和二十年十月四日、日本政府にあて「政治的社会的及び宗教的自由に対する制限除去の件」(いわゆる人権指令)を指令した。すなわち戦後対日基本政策第一号文書には、「超国家主義および軍国主義の組織や運動が宗教の衣にかくれることを許してはならない」との文言があり、人権指令はこれを受けて発令されたのであって、人権指令は、一方で治安維持法、宗教団体法など政治的社会的宗教的自由を制限する法律の廃止を命令するとともに、他方このような制限を課することに責任のあった人々の公職からの追放を命じたのである。

この指令にもついで日本政府は治安維持法や宗教団体法などの廃止を命令した。その結果、二十年十月九日、治安維持法違反等の罪に問われて投獄されていた「ひとのみち」の御木徳近、「大本」の出口王仁三郎・出口伊佐男、「天理本道」の大西愛次郎・岸岡悟・山浦芳雄、キリスト教「きよめ教会」の中藤源八・森五郎、「ホーリネス教会」の車田秋次・半田豊・小原十三司、「セブンスデー・アドベンチスト教会」の小倉指郎・深沢孫次等の諸氏が釈放された¹¹⁾。

宗教家で公職から追放された者の数は少数ながら存在するが、占領軍は宗教家であることを理由とする追放はつい

に実施しなかつた。これら少数の人々が追放の処分を受けたのは、これらの人々が超国家主義的イデオロギーの宣伝などに従事したと判断された為である。⁽¹²⁾

占領軍は人権指令によって信教の自由を確立しようとしたのである。それは従来信教の自由を制限することになつてきた統制的な諸法令を廃止し、これら法令の為に信教の自由を侵されていた宗教家を解放し、信教の自由を侵害する立場にあつた人々を追放するという方法をとつたものであり、いわば信教の自由の制限を除去しさえすれば日本人の自発的な意志によって、信教の自由が樹立されるであらうとの見通しに立つものであつた。しかしこのようにして占領軍によって与えられた信教の自由を積極的に伸長するには、日本の宗教家はあまりにも權威主義的であり、日本の官庁関係者は権限行使の習慣に馴染みすぎていた。そのような意味で国家神道と国との癒着のみならず、すべての既成宗教団体と政府官僚組織との間には癒着関係が存在していたのである。この癒着を厳しく分離することによってのみ、信教の自由が成立すると考え、いわば人権指令の一層の具体化と実施をめざしたものが次にのべる神道指令であつたといふことができる。

△神道指令と政教分離▽昭和二十年十二月十五日、連合軍最高司令官は日本政府にたいして、「国家神道・神社神道ニ対スル政府ノ保証、支援、保全、監督並ニ弘布ノ件」⁽¹³⁾を指令した。これがいわゆる神道指令であつて、表題は政府の国家神道に対する援助の廃止になつてゐるけれども、内容からみると、政教分離原則の全面的な樹立及び軍国主義的ないし超国家主義的イデオロギーの排除を目指すものであり、信教の自由の制限を課してゐる機関、制度、慣習、施設などの除去を極めて具体的に命じているのであつて、人権指令の細則としての性格があきらかである。

前述のように、軍国主義的及び超国家主義的イデオロギーが宗教の衣にかくれることを排除すべきことは、すでに占領開始直後にアメリカ大統領から連合軍最高司令官にたいして与えられた命令に記載されていたのであるが、この

命令には特に神道という言葉はあらわれていなかった。そのために人権指令においては、神道の制圧は命じられなかったものであった。

ところが、十月八日に、J・C・ヴィンセント極東担当國務次官がワシントンでラジオ放送をおこない、「日本人の個人の宗教としての神道は禁止しないが、日本国政府が指導し強制している国家神道に関しては、日本国政府に命じて、これに対する経済的その他の援助を廃止させることになる」と述べたのである。この放送は東京の総司令部で聴取されたが、総司令部ではその意義に疑いをいだいたので、同十日、アチソン総司令部政治顧問から國務省あてにヴィンセント放送の真意について照会する電報を打電した。折りかえし十一日にバーンズ國務長官から返電があり、同放送は、「合衆国戦後対日政策第一号文書」の解説(パラフレーズ)であったという解答が与えられた。こうして神道の処置が占領政策の実施において欠くことのできないことが明らかになったので、本件についての指令の起草が必要となり、そこで民間情報教育局長ダイク代将から同局宗教課長バンス博士にその課題が託されたのである。更に十一月三日には、統合參謀本部から「連合軍最高司令官あて日本占領及び支配の為の終戦処理基本指令」⁽¹⁴⁾が発せられ、この文書の第九条A項において「日本における軍国主義及び超国家主義のイデオロギー及びプロパガンダの流布は、その形態の如何を問わず、全てこれを禁止し、抑圧しなければならない。貴官は、日本国政府に対し、国家神道制度に対する財政的その他の援助のとりやめを要求しなければならない」と命令された。

これらの命令にもとづいて起草され、十二月十五日に発令されたものが「神道指令」であり、この指令によって、国による神道の財政的支援や弘布の援助が禁止され、神道を所轄する官庁であった神祇院の廃止が命令され、如何なる教育機関においても神道の教義を広布しあるいは神社に参拝することが禁止されたのである。

神道指令の発布後においても、さらにその徹底を期する為に数多くの命令が発せられた。たとえば、官公吏の公葬

参列の禁止、町内会隣組等による神道の後援及び支持の禁止、忠霊塔、忠魂碑の撤去、国有社寺境内地の譲与等が相
ついで命令された。⁽¹⁵⁾ 文部省はこれらの命令を受けて「神社の奉納金祭典費等について」「町内会隣組等による神道の
講演及び指示の禁止について」「公葬について」等の通達を発して、その趣旨徹底につとめた。⁽¹⁶⁾ 更に昭和二十二年四
月十二日には、「社寺等に無償で貸しつけてある国有財産の処分に関する法律」が公布され、又同日内務・文部次官
から地方長官あて「社寺等宗教団体の使用に供している地方公共団体有財産の処分に関すること」⁽¹⁷⁾が通牒された。こ
の法律と通牒は、社寺等宗教団体による国有境内地の使用を排除し、不動産の面における政教分離を実現しようとし
たものである。

このように神道指令は、人権指令によって示された信教の自由の原則の補充をなし、細部にわたって軍国主義的な
いし極端な国家主義的思想を根絶し、更に多方面から政教分離の原則を徹底しようとした。神道指令は占領軍の対日
宗教政策を最も包括的に表現したものであったといふことができる。

△天皇の人間宣言と神国思想の除去▽連合軍にとって、天皇制をどうすべきであるかという問題は最もむずかしい問
題の一つであった。まず短期的にみても、天皇を退位させるべきか、戦争犯罪人として裁判すべきか、あるいは在位
を認め日本国民が降伏の条件をおだやかに守る為の手段として利用すべきか、少くとも上記三様の可能性があった。
長期的にみた場合、天皇制の将来をどのようにすべきであるか、廃止すべきか、あるいは保持すべきか、そしてもし
保持するとすればどのような地位と権限を天皇に与えるべきかという大きな問題があった。天皇は日本軍人の戦闘意
欲の中核をなしていたとともに日本国民の統一の象徴でもあったから、この二律背反は、効率的な占領を旨とすアメ
リカ軍当局者にとって最も困難なものであり、民間においてもこれらの見解を論評する数多くの主張があらわれてい
た。例えば戦前からのニューヨークタイムスの東京駐在員であったトリスチャスは、日本問題における天皇と国家神

道に具体化された天皇信仰の重要性に着目し、日本における民主主義樹立の最大の障壁は、国家神道ないし天皇崇拜主義であり、民主主義の定着のためには天皇制の廃止が望ましいと判断し、もし天皇制を存置する場合には、連合軍は日本国民にたいして天皇が敗戦の責任者であることを宣言し、連合軍が責任ある民主主義政府を樹立して主権を国民に移譲することが絶対必要であると主張した。⁽¹⁸⁾

天皇が、超国家主義者による国民総動員計画の実施にあたって重要であったのは、天皇と日本国民との間の神秘的な関係によるものであり、このような神秘的信頼関係は占領軍当局にとっても日本国民を支配する為に極めて重要なものであると考えられた。そこで天皇制は結局存置されることになったのである。

しかし究極的には、現人神としての天皇が日本国の元首であるという制度は、日本の民主化にとって大きな障害であり、国民の統合の象徴としての天皇の機能をのこすとしても、天皇が現人神として国民の狂信的暴走を煽動する可能性は排除される必要があった。その問題関心の中から、昭和二十一年一月一日、五ヶ条のご誓文を引用しての民主主義の樹立の決意、平和主義の採用と復興の為の努力の要請および天皇の神格と神国思想の全面的否定を内容とするいわゆる「天皇の人間宣言」が行われたのである。

天皇の人間宣言の発案者が誰であったかについては諸説がある。ウッダードの考察によれば、⁽¹⁹⁾占領軍当局者は、天皇の神聖性は日本の超国家主義と軍国主義に密着しているから、これを除去する必要があるが、その行為は日本人自身によって行われなければならないと考えていたのであって、天皇の人間宣言の発案者はおそらく天皇自身であり、これを受けて幣原喜重郎首相が総司令部との緊密な連絡のもとに実行に移したのだとされている。しかし前田多聞の⁽²⁰⁾回想によると、アメリカ側で用意した英文の書面を同氏が幣原氏の依頼を受けて翻訳したものと人間宣言とはほとんど違っていないとされている。又クリーマースの研究によると、⁽²¹⁾当時総司令部と天皇側近との橋渡し役をつとめてい

タイギリス人で学習院大学教授のブライスが、民間情報教育局の特別顧問でのちにコロンビア大学の教授となったヘンダーソンに提案し、ヘンダーソンが草稿を書いてこれをブライスに手渡したことが明らかにされ、天皇の人間宣言が占領軍の強制のみによるのではないとしても、何らかの提案が占領軍側からなされたに違いないと結論されている。これらを合せ考えれば、天皇の人間宣言は、おそらく占領軍側の原案になるものであると考えてよいであろう。

天皇の国民統合の象徴としての地位は、翌年、日本国憲法において確立された。占領軍は、これに先立って、天皇を占領行政の遂行のために有効な象徴として存置しつつ、天皇の持つ精神的動員力を弱めるために、天皇の人間宣言によってその神格性を否定するという巧妙な方法を採用したといえるのではなからうか。

Λ若干の考察Ⅴ占領下に実施されたこれら三つの宗教施策は、対立する価値ないし伝統のなかに対置されていた。占領軍の対日宗教政策が一貫した主張を持ち、これらの主張が一定の価値規範に立っていたことは疑う余地がないが、これの対象となった日本の宗教事情にも、一貫した姿勢とそれを支える価値規範があったのであって、これら両者の対立を公平な見地から考察することは、われわれにとって必須の課題である。

国家神道ないし国体に対する宗教的忠誠心は、個人を主体とした宗教現象ではない。その点では、個人の信仰としての神道と国家神道とを切り離し、前者のみに対する自由を認める神道指令の立場は、一見信教自由の原則に相反しないように見えるのである。しかし、国家神道は、いわば国民道徳と愛国心という教義と国の教育機関という施設とを備えた宗教の一形態を形成していたのである。このような共同体的宗教形態を否定し、個人の信教にのみ自由を認めようとした政策自体が、その意志決定を聖書信仰と唯一神信仰に根ざす一種の宗教的価値に依っていた。「連合軍最高司令官ダグラス・マッカーサーはアメリカ民主主義の予言者であり、天皇は日本国の最高位の祭司であった」⁽²²⁾のである。

この対立は、日本とアメリカそれぞれの社会構造や政治的文化的生活の様式を制禦する日本主義とアメリカ主義の対立と考えてもよい。アメリカ主義の基底には、アメリカ人の生活経験において形成された西欧型のヒューマニズムがあり、その基本的価値は、個人の尊厳と不可侵に置かれ、個人が基本的人権を有することを保証し、民主的手続による法により個人の平等と自由を守ることが必要であるとされるものである。このようなアメリカ主義においては、究極的価値は、人間の状況を超越する。すなわち、超越的ないし普遍的に顕現された「あるべきこと」は、不完全かつ経験的に現われる「あること」よりも重要であると考えられている。⁽²³⁾

日本主義は、近代初期に形成されたものであるが、究極的には日本土着の価値体系に基盤をもっている。日本主義の基本的価値は、神聖性と社会的政治的帰属集団の絶対性であり、個人はその帰属集団に忠義を尽し、奉仕を行うことに存在意義を持つ。集団の意志決定は、当該集団の長老によって行われ、これらの人々には集団の代表者というよりは、過去との紐帯によって当該集団を一身に背負っている人々であるとみなされている。このような日本主義においては、その究極的価値は、この世の社会と自然の中に内在しているとされ、内在する価値が顕現され、存在化された「あること」が「あるべきこと」と一体化しているのである。

われわれは、占領軍の対日政策とそれに対する日本人の対応の仕方の中に、右に略述したような、基本的価値の対立を認めることができる。これをさらに具体的に検証するために、宗教集団の法制的取扱いかんして両者が示した反応について以下検討を試みることにする。

四、宗教法人制度の形成

▲宗教法人法制定の経緯▽宗教団体の法律上の地位は、戦前においては、宗教団体法によって定められていたのであるが、昭和二十年十月四日の人権指令によって宗教団体法の廃止が命じられた為に、宗教団体の法律上の地位の問題は日米両当局者の折衝の案件となった。

人権指令による宗教団体法の廃止命令に対する日本政府の最初の反応は、十月十五日に「Report on Religious Affairs Prepared in Accordance with SCAP Memorandum」⁽²⁴⁾として占領軍に示された。この報告書は①宗教団体の廃止の為の勅令が一週間以内にできること、②それ以後の宗教団体の設立には、政府の認可が不要とされること、③宗教の自由を制限する法律は全て廃止されること、④ただし宗教団体法のうち、宗教団体の法人格に関する部分はこの勅令により当分効力を有することとすること、と述べていた。十月十九日には、その勅令の案がすでに勅裁をえて総司令部に送達され、民間情報教育局では、チャイ大尉にこれを審査させた。チャイ大尉は十月二十四日に報告書⁽²⁶⁾を提出、①財産処分にかんして都道府県知事の許可を必要とする条文があり、これは指令と抵触すると判断されること、②勅令案の一部変更は日本の法律手続上不可能であるから、この案は全面的に承認しないこと、③日本政府が宗教団体法の廃止に伴う経過処置が必要であると考えている以上、人権指令の規定と精神を体现した法律が成立されるまでの漸定処置として、日本政府がこの勅令案の不適当な部分を除去し、事前に占領軍の許可を得て新たな勅令案を作成するばあいにはこれを認可すること、と勧告した。

チャイ大尉の報告書に、バンス宗教課長の見解がそえられて、ダイク民間情報教育局長に提出されたが、バンス博士の見解⁽²⁶⁾によると、当該勅令案の漸定処置的性格とそれによる実害がないことは認められたけれども、当該勅令案の

中に一部承認不可能の規定が含まれており、かつ日本国政府は全ての行動について事前に占領軍の承認を求めなければならぬという原則に立って、当該勅令案を承認しないことに決定したのである。

十月末には大村文部次官とダイク代将の会談⁽²⁷⁾が行われた。その際ダイク代将は宗教法人の為の特別法の必要はなく、民法の運用で宗教団体の法的地位はまかなえるとの見解をのべ、民法では不十分であることが立証されない限り、当該勅令案の承認は困難であると通告した。更にダイク代将は、法の制定にあたっては、法の受益者が参与しなければならぬという見解を強調し、十一月五日に宗教界の代表と会見することを公約した。

十一月五日には、ダイク代将ほか占領軍幹部と日本宗教界の代表との会見⁽²⁸⁾が行われた。宗教界の代表はこの会見において全く自己の見解を述べることなく、もっぱら文部省の指示通り特別法の制定が必要であり、その起草は文部省に一任すると述べた。このときダイク代将は、宗教法人が民法によって法人格をえた方が良いのではないかと提案したが、宗教界の代表は民法法人には満すべき条件が多すぎるという理由で、より有利簡便な特別法の制定を全員一致で希望したのであった。

ともあれ少なくとも形式的には、宗教界の積極的な意見という理由によって、総司令部による宗教法人令の認可の基礎ができたのであった。かくして昭和二十年十二月二十八日に宗教法人令（勅令七一九号）が公布施行され、同時に「宗教団体法等廃止の件」（勅令七一八号）が公布され、宗教団体法、宗教団体法施行令、宗教団体登記令、公衆礼拝用建物および敷地登記令、宗教団体法第二十二條第二項の規定による地租の免除にかんする件が廃止された。

又、十二月十五日の神道指令により神社院が廃止され、神社が公法人としての地位を失ったのちの神社のとりあつかい⁽²⁹⁾については、これを民法第三十四条による財団法人とする案など多数の案が出されたが、結局他の宗教団体と同様の宗教法人にする道をとることに落ち着き、宗教法人令に神社を加えるよう陳情がなされた。二十一年二月二日、

これを受けて、勅令第七十号が出され「神宮、本令施行のさい現に地方長官の保管にかかる神社明細帳に記載せられたる神社および別格官弊社靖国神社はこれを宗教法人令による法人とみなす」と定められた。又、従来法人格を認められなかった宗教結社ないし類似宗教団体も宗教法人令にもとづく届け出を出すことによって、宗教法人として認められることになった。

かくして国家神道の排除と諸宗教の法律上の地位の平等は、占領軍の意図通り実現された。しかしこれは日本国政府および日本宗教界の態度とは異質のものが、占領軍の圧力によって強制されたものであるという事実は争えない。我が国の宗教界の意見を重視するという形式は生まれたけれども、宗教界は自己の意見を確立しておらず、それがあのような仮想に立つてことが運ばれたという事実は、而後の法令の運用が形骸化する根本原因となった。更にまた宗教法人設立の基本を準則制度とした為に、実質上宗教団体とはいいがたいものまでが宗教法人となるという事態が生じてきた。又民法の定めるところでは、法人格の成立は法律によらなければならないために、宗教法人令のもとでは勅令によって宗教法人が成立することも適当とはいえないと考えられた。

このような事情から、文部省宗務課は昭和二十四年秋ごろから宗教法人法案制定準備にとりかかり、二十五年中に法制局の審査を経、二十六年二月二十七日に国会に提出した。法案は、三月三十日に参議院本会議を通過、宗教法人法は、四月三日公布され、即日施行されたのである。

占領下における法律の制定にあたっては、法案の策定事前に総司令部の審査と許可を得なければならぬことになっていた。したがって本法の制定にあたっては、法案原案の作成者文部省宗務課は、総司令部民間情報教育局宗教課の同意を得なければ国会にこれを提出することができなかった。そのために本法制定の課程をめぐってさまざまな交渉が行われ、その記録の一部が現存するために、両国の当事者の立場ないし見方の異同を具体的に検討することが可

能なのである。

△宗教法人法制定過程における日米両当事者の見解の異同▽宗教法人法は、日米両国の関係者にとって、いわば同床異夢のうちに成立したのであった。以下、具体的にいくつかの要点について両者の見解の異同を検討することにする。

まず法律制定の理由であるが、これは、日本側文部省宗務課においては、宗教法人令の宗教団体による乱用の規制が主目的とされ、従たる目的として法律制度上法人格の付与は原則として法律によらなければならないのに法律が欠けているから法制定の必要がある、という説明がなされたの⁽³⁰⁾に対し、アメリカ占領軍の民間情報教育局宗教課の立場は、まず第一に、宗教の自由、政教分離、宗教界の合意を基本原則とし、第二に、従来官庁が宗教界に制度をおしつける傾向があつたという認識のもとに官庁の越権行為の排除を求め、更に第三に、宗教界の意見を尊重することを要⁽³¹⁾求した。要するに、日本側が宗教団体のある程度の規制を目的として宗教法人法の制定を發議したのに対し、米国側は規制に反対し、宗教界の自由を尊重する趣旨を明らかにしていたのである。

そもそも宗教団体の法的地位の付与の為に、特別法が必要であるか否かについて、日米当事者の見解は正反対であつた。日本側当局者は、宗教団体法によって法人格を有する宗教団体の既得權益を保護する為に、宗教団体法にかわる特殊法の制定が不可欠であると思量し、又その法律が宗教団体の宗教的性格に対しても何らかの規制力を持つことが必要であると主張した。従つて文部省宗務課は、基本的には宗教団体法をモデルとする法人制度の成立を定める法律案を作成し、その案においては、宗教団体の教義その他宗教的事実を法人規則の必要記載事項としたのである。それにたいし、占領軍側は、原則として宗教法人の為の特殊法は不必要であり、一般法の運用によってこれを行うべきであると主張した。すなわち民法第三十四条の祭祀目的の財団及び社團の規定を生かし、この規定によって宗教団

体が財団法人又は社団法人となる方法を講ずればよいという考え方であった。この違いが特にはつきりあらわれている事例は、民法第三十四条の規定を社寺にかんしては当分適用せずと定めた民法施行法第二十八条のとりあつかいにかんする見解であつて、占領軍側担当官のウッダードは、宗教法人法付則第二十五条において民法施行法第二十八条の廃止を定めたことにより、民法第三十四条が効力を生じ、宗教団体が財団法人又は社団法人になる道を開いたと主張する。⁽³²⁾当時民間情報教育局宗教課の法律顧問であつた竹田知道も同様の見解を表明している。⁽³³⁾これに反し、日本側で宗務課において法案の起草にあつた井上恵行は、民法施行法第二十八条は死文になつたから整理したにすぎないと主張し、宗教団体は宗教法人法によつてのみ法人となることができるのであつて、民法によつて法人となることができないと主張する。⁽³⁴⁾ちなみに最近文化庁宗務課宗務法人法令研究会から刊行された「宗教法人法の解説と運用」においても、宗教団体は本法によつて「のみ」法人となることができるのであつて、その他の法律によつて宗教団体が法人になることはできないと説明している。⁽³⁵⁾しかし法制定当時、両者の見解はこのようにはげしく対立していたのであつて、文部省宗務課の原案においては本法によつて「のみ」法人となることができるとあつたものが、総司令部民間情報教育局宗教課の強い主張によつて「のみ」という言葉が除去されたという経緯がある。⁽³⁶⁾本件は、日本の宗務課当局者が主張するように、宗教法人法の排他的効力を主張するだけでは解決しないのではなからうか。少くとも占領軍側当局者は、このような問題は当然法廷によつて解決されるべき問題であると考えていたのであつて、そのような考え方にも一理があるのではなからうか。

宗教法人法案の起草方法についても、文部省宗務課と民間情報教育局宗教課とは、正面から対立した。文部省宗務課は、本法案が国会提出以前に外部に漏洩することを嫌い、もっぱら内部的に処理することを主張し、占領中の為やむを得ず占領軍当局に許可を求めるため提示する以外は、第三者には一切法案を示さない方針をとつていた。しかる

に民間情報教育局宗教課は、この種類の法律においては、法律の受益者が法律案の起草過程に参加すべきであるのみならず、その主導権をとるべきであると考えた。そこで占領軍当局は、文部省当局に宗教界の意見の汲み上げを求めたが、文部省当局は言を左右にしてこれに応じなかった。占領軍の担当官は、ついに直接宗教家と接触をもつことに決め、東京、京都、宇都宮、岡山などの各地で公聴会を開催したが、これら公聴会において宗教界代表が宗教法人法制定の希望を表明したことが、ついに占領軍当局をして宗教法人法制定承認を決意させたのであった。しかしこの際にも、日本側宗教界代表は、文部省宗務課の意を体して宗教法人法の制定に同調したのであって、自主的な判断に基いて宗教法人法の制定を推進したわけではない。

宗教法人の構成についてみると、法人意志の決定機関である責任役員及び執行機関である代表役員のあり方にかんじて、占領軍側と日本側のイメージの違いが顕著であった。占領軍側は、原則として、信者の代表として責任役員があり、責任役員会の多数決によって当該法人の意志が決定されるべきであり、その代表役員は責任役員の中から選出されるべきものであると考えていた。⁽³⁷⁾ 他方日本側の見解では、宗教団体の主たる人的要素は聖職者であって、たとえば文部省宗務課で宗教法人法の起草の実務に携った井上恵行は、その著書において、宗教団体と信者との関係を鉄道と乗客との関係にたとえ、信者は宗教団体の要素ではなく、その客体ではあっても主体ではないと明言しているのである。⁽³⁸⁾ 制定された法律においては、原則として責任役員会の過半数の議決によって法人意志を決定し、責任役員の互選によって代表役員を選任するが、別段の定めのあるばあいにはその定めによるものとして、宗教団体の伝統的構造を温存する道を開いた。今日、大半の宗教法人の規則は、教派、宗派、教団から任命された聖職者を代表役員とし、代表役員が責任役員を選任する定めになっている。かくして占領軍の改革意図は、わが国宗教集団の保守的伝統の中に埋没してしまつたのである。

所轄庁についても、占領軍当局と文部省当局との意見は対立した。占領軍当局は、宗教法人の所轄庁は、すべてのの主たる事務所の所在する都道府県の知事とすることが好ましいと考えた。占領軍当局の宗教法人観は、その純粋に物質的な側面に限られていたから、そのような財団的な法人の所轄庁は、事務所の所在地の知事が適当であると考えられたのである。しかるに文部省宗務課は、一方政府機構が宗教担当課を持つことの妥当性を疑っていた総司令部にたいして宗務課の必要性を主張するため、他方文部大臣という知事よりも高い權威の象徴をほしがる教派、宗派、教団の要望に応じるため、包括宗教法人の所轄庁を文部大臣とすることを主張し、二都道府県以上にわたって被包括の法人を包括する宗教団体のばあいその活動は知事の所轄範囲をこえるから、これは文部大臣の所轄にすべきであると説明した。しかし事實は、二都道府県以上に被包括の法人を有していないばあいでも、従前から文部大臣所轄法人であったばあいにはそのまま文部大臣所轄法人にしていることによって示されるように、これは合理的説明の可能な処置というよりは、權威主義的前例踏襲的な立場の巻きかえしであったというべきであろう。⁽³⁹⁾

その他詳細にみて行けば、ほとんどすべての条項にかんして、日米双方の見解は何程か対立したのである。しかしこれまでに観察した事例からだけでも、日本側当局者と占領軍側当局者とが、それぞれ独自の価値規範に立ちつつ、実施面における妥協がはかられたことによって、はじめて宗教法人法の制定が可能になったと云いうるのである。

五、おわりに

占領軍の対日宗教政策の基本は、超国家主義的イデオロギーとしての国家神道の廃止と宗教としての神道の存続、宗教団体の自治とその民主的運営の確立、及び全ての宗教団体の地位の平等化にあった。根源的価値の次元では、現人神と神国思想に象徴される日本文化を統合する資質を变革しようとしたのであった。これらの政策は、人權指令、

神道指令などによって実行に移され、さらに宗教法人法の制定によって定着化された。もっと基本的には、天皇の人間宣言によって、日本文化の価値基盤を根底から覆そうとしたものであった。占領軍は、一貫して、宗教を個人の信仰の問題としてとらえ、宗教団体を信仰者の集団たる社会的な存在として理解し、宗教法人の意志は信者から選出された責任役員会によって決定され、その事務は責任役員の中から互選された代表役員によって執行されるべきであると考えていた。教派、宗派、教団などについては、神社、寺院、教会などの連合ないし協会にとどまるべきであった、前者が後者に介入しあるいは干渉する関係は排除すべきであると考えていた。又特定の法律によらなければ宗教団体が法人になれない制度は、やがて所轄官庁による宗教団体の統制をみちびく惧れがあるとの懸念から、法人の成立は宗教法人法によるばかりでなく、民法によって社団法人又は財団法人になる道をも開くべきであると認識されていた。

日本側当局者の宗教団体の認識は、占領軍当局者のそれとは本質的に異なり、原則として宗教団体の既存の組織と財産を保護、温存することを目的としていた。ちなみに宗教法人の規則の実体について観察すると、大多数の被包括宗教法人においては、包括法人が資格を認定しかつ任命する者を代表役員とし、代表役員を任命する規則が設けられている。これは、宗教慣行の重視の原則が宗教団体の民主的運営の原則に優先し、伝統的宗教の階層的権威が信者の自治の展開を抑制したことを証明するものにほかならない。

信者から責任役員が、責任役員から代表役員が選任される原則が、法人規則の大半においては実質的に裏返しにされ、代表役員が上部機関の任命によって就任し、この代表役員が責任役員を任命し、この責任役員会が信者は宗教法人の要素ではないという認識のもとに法人の意志を決定するという現状、宗教団体が宗教法人になりうるのは宗教法人法によってのみであるように運営した当局者の法理などは、日本の伝統的価値規範のはかり知れぬ底力を示した事

例であるといわなければなるまい。占領軍は、日本の宗教の共同体的権威主義的でありかたを個人的民主主義的なアメリカの宗教を理想像として変革しようとしたのであるが、日本の伝統の力は、これに質的な変化を与え、これを伝統の枠組の中に消化してしまったと云いうるのではなからうか。

注

- (1) 占領時代の宗教政策の変革過程についての労作には、新宗連編「戦後宗教回想録」に所収の岸本英夫『嵐の中の神社神道』、神社新報社編「神道指令と戦後の宗教」、井上恵行「宗教法人法の基礎的研究」、W・クリューモース「Shrine Shinto after World War II 1945-1952」などがあって、日本側の状況については、比較的良く知られていた。占領軍側の状況や意図については、一昨年、占領軍の宗教行政担当官であったW・D・マッターが「The Allied Occupation of Japan 1945-1952 and Japanese Religions」を刊行、占領軍の当事者による貴重な経験と資料が公開された。又総司令部の民政部が編んだ「Political Reorientation of Japan, Sept. 1945 to Sept. 1947」を合衆国國務省の「Foreign Relations of the United States」の関係者には、対日宗教政策の基礎となつた文書が相当数収録されている。さらに「文化および教育に関する日米会議」の勧告に沿って行われた人文、社会科学の分野における日米共同研究事業の成果として、坂本義和他編「日本占領文献目録」(東京・日本学術振興会、昭和四七年)およびRobert E. Wards, et al. eds. 「The Allied Occupation of Japan, 1945-1952. An Annotated Bibliography of Western Language Materials」(Chicago: American Library Association, 1974)が刊行され、宗教関係についても、占領期にかんする日米の文献検索のための有力な手懸りが与えられた。
- (2) U. S. Department of State, *The Foreign Relations of the United States, 1943* (No. 197) Casablanca; 1943 (No. 198) Cairo and Teheran; 1945 (No. 199) Malta and Yalta; 1945 (No. 200) Berlin.
- (3) Hugh Borton, *American Pre-Surrender Planning for Postwar Japan*, New York: Columbia University East Asian Institute, 1967, 37 pp.
- (4) Hugh Borton, "Preparation for the Occupation of Japan," *Journal of Asian Studies*, XXV (February 1966), 203-12.
- (5) アメリカ人の国家神道観の形式にも、とても大きな影響を及ぼした研究者は、戦前に永らく宣教師とし滞日した Daniel C.

- Holton によつたと思される。同人が “The Political Philosophy of Modern Shinto,” *Transactions of Asiatic Society of Japan*, 2nd series, XLIX-2(1922), *The National Faith of Japan*, New York: E. P. Dutton Co., 1938, *Modern Japan and Shinto Nationalism*, Chicago: University of Chicago Press, 1943 などによつて定式化した。団体觀念及び天皇觀念及び天皇崇拜は日本文化の合一性の支柱であるのみならず、その超国家主義の根拠であるとする理解が一般に改竄された。シナ一ナリヤなどの日本宗敎觀の通説となつた。この種論說を纏録した著書に F. M. Brewer, “Emperor of Japan,” *Editorial Research Reports* Vol. 2, 1945 (14 August 1945), 121-38. があつた。
- (6) U. S. Department of State, *Foreign Relations of the United States, 1944*, Vol. V., 1207-8. 邦訳は 田丸徳善他譯「日本人の宗敎Ⅳ・近代日本宗敎史資料」(東京・佼成出版社、昭和四十八年)二四三—四五頁。
- (7) 毎日新聞社圖書編集部編「対日平和条約」(東京・毎日新聞社。一九五二)二九—九三頁。
- (8) “The U. S. Initial Post-Surrender Policy for Japan (6 Sept 45),” in Supreme Commander for the Allied Powers Government Section, *Political Reorientation of Japan, Sept 1945 to Sept 1948*, Vol. II. (Washington, D. C.: U. S. Government Printing Office, 1949), 423-26.
- (9) Carl Joachim Friedrich and Douglas G. Haring, “Military Government for Japan,” *Far Eastern Survey*, XIV (14 February 1945), 37-40.
- (10) 憲法調査会事務局「ポツダム宣言の条項受諾に至る経緯及び日本管理の機構と政策」(東京・憲法調査会・昭和三三年)第四章。
- (11) 新宗連編「戦後宗敎回想録」(東京・新宗敎新聞社・昭和三十八年)一六頁。
- (12) William P. Woodard, *The Allied Occupation of Japan 1945-1952 and Japanese Religions*, Leiden: E. J. Brill, 1972, pp. 186-187. 309. (Hereafter, Woodard, *The Allied Occupation*.)
- (13) “Abolition of Government Sponsorship, Support, Perpetuation, Control and Dissemination of State Shinto,” in Supreme Commander for the Allied Powers Government Section, *Political Reorientation of Japan 1945-1952*, Vol. III., pp. 467-469. 邦訳は 文部省文化局宗務課監修「明治以降宗敎關係法令類纂」(東京・第一法規出版株式会社・昭和四十三年)九五七—一六〇頁。
- (14) “Basic Initial Post-Surrender Directive to Supreme Commander for the Allied Powers for the Occupation and

Control of Japan," in Supreme Commander for the Allied Powers Government Section, *Op. Cit.*, Vol. II, pp. 428-439. 邦訳(抄)は田丸徳善他編前掲書'二四六一-四八頁。

- (15) Woodard, *The Allied Occupation*, pp. 131, 149-150, 299-300.
- (16) 宗教研究会編「最新宗教関係法規総覧」(東京・中央法規出版株式会社 一九五〇)五六九、五七〇-七一頁。文化庁文化部宗務課監修「宗教関係法令集」第一卷(東京第一法規出版株式会社'刊行年不詳)六一の三一-六二頁。
- (17) 文化庁文化部宗務課監修「宗教関係法令集」第二卷(東京・第一法規出版株式会社'刊行年不詳)九七-一八一頁。
- (18) Toilschus, Otto D. "The God-Emporer: Key to a Nation." *New York Times Magazine* (19 August 1945), 8, 32-33.
- (19) Woodard, *The Allied Occupation*, pp. 251-268.
- (20) 前田多聞『人間宣言の内外』「文芸春秋」(昭和三十七年三月号)八四-九〇頁。
- (21) Wilhelmus, H. M. Creemers, *Shrine Shinto after World War II*, Leiden: E. J. Brill, 1968, pp. 129-132, 223-225.
- (22) Woodard, *The Allied Occupation*, p. 241.
- (23) 上記のような現象をヘラが「アメリカの國民宗教」と命名したことは、きわめて興味深い。Robert Bellah, "Civil Religion in America," *Daedalus* XCVI-1 (Winter 1967), 1-12.
- (24) Woodard, *The Allied Occupation*, p. 83.
- (25) Woodard, *The Allied Occupation*, pp. 84-85.
- (26) Woodard, *The Allied Occupation*, pp. 85-86.
- (27) Woodard, *The Allied Occupation*, pp. 87-88.
- (28) Woodard, *The Allied Occupation*, pp. 88-89.
- (29) Woodard, *The Allied Occupation*, pp. 190-93. 新宗連編「戦後宗教回想録」三四-三六頁。
- (30) 井上恵行「宗教法人法の基礎的研究」(東京・第一書房・昭和四十七年改訂再版)二七四-一七五頁。
- (31) William P. Woodard, "Religions Juridical Persons Law," *Contemporary Japan* (1960), pp. 10-11, (Hereafter, Woodard, *Religions Juridical Persons Law*.)
- (32) Woodard, *The Allied Occupation*, pp. 100-101.

- (33) 竹田智道『宗教法人法の基本的理念』「宗教公論」(二一巻五号) 八―九頁。
- (34) 井上恵行「宗教法人法の基礎的研究」三九七―四〇一頁。
- (35) 文化庁文化庁宗務課宗教法人法令研究会編「宗教法人法の解説と運用」(東京・第一法規出版株式会社・昭和四十九年) 六頁
- (36) Woodard, *Religions Juridical Persons Law*, pp. 6-10.

「離一多性」による無自性性論証

江 島 惠 教

—

シャーントラクシタ (Santaraksita c. 725—c. 788) の『中観莊嚴論頌・註』(Madhyamakalamkāra-kārikā, Peking, No. 5284; -vyūhi, No. 5285)⁽¹⁾は

△自他の語るこの諸存在者は真実において無自性である。何故ならば一多の自性を離れているから、例えば映像と同様である⁽²⁾△

でもって始まるのであるが、これは「離一多性」、換言すれば存在者が単一性と多数性との双方に結びつかないことを理由概念として存在者の無自性性を論証しようとするものであって、これに続く第二偈以下第六二偈まではこの論証式が如何にして成立しうるか、具体的には諸学派において主題とされるもの——例えば瑜伽行派で論ぜられる識——が単一性と多数性のいずれとも結びつかないことを詳論して、論証式の理由概念が妥当なことを示す意図をもっている。

ところでこの論証式は他の無自性性論証の形式とならんで、少くともシャーントラクシタ以降の論書で所属年代のはっきりしているものにおいては、極めて重要視されているのである。

例えば『中觀莊嚴論』に『細疏』(Pañjikā, Peking, No. 5286)を著してゐるカマラシーラ(Kamalaśīla c. 740—c. 795)は『中觀明論』(Madhyamakāloka, Peking, No. 5287)でこれを無自性性論証の五形式の中に位置づけてゐるし、また『修習次第』(Bhavanākrama)初篇でもこの離一多性を理由とする論証は四種不生を理由とする論証と併挙されてゐる⁽⁶⁾。

またハリバドラ(Haribhadra, c. 800)は『現觀莊嚴明論』(Abhisamayālaṅkāralokā)で傍論として無自性性の論証を全面的に展開することがあるが、それは

「一多を自性とすることのないものの自性は、勝義において存在しない。例えば幻等の様態をとるものの場合が
そうである。しかるに自他の語る諸存在者は一多を自性とはしない⁽⁷⁾」

という論証式で開始されている。これはまさに『中觀莊嚴論頌』第一偈を変形したものにほかならないし、この下に展開される議論⁽⁸⁾の構成と内容はシャーンタラクシタのこの著書に負うところが大きいと見られる。量的には『中觀莊嚴論註』のほぼ半分に相当するのであるが、ハリバドラのこの議論を『論註』とそれに対するカマラシーラの『細疏』と比較してみると行文上一致する箇所も少なくはない⁽⁶⁾。従つてこの部分は離一多性を理由概念とする論証式を冒頭に掲げて、『論註』『細疏』を要領よくまとめたものとして注目される。

少し時代は下るが、プラジュニヤーカーラマティ(Prajñakaramati, c. 950—c. 1030)がシャーンティデーヴァ(Sāntideva, c. 700)の『入菩提行論』(Bodhicaryāvatāra)に『細疏』を著すときにも、この論証式は言及されている⁽⁷⁾。それは『入菩提行論』第九章第二偈の下に二真理説に關説し、ひいては中觀學説一般を略述する箇所においてであつて、無自性性の論証について第一に諸存在は縁起するが故に無自性、第二に自・他・その双方・無原因より生起しないので無自性、そして第三に今問題としてゐる『中觀莊嚴論頌』第一偈を引用して、離一多の故に無自性であるとし

つる。

さらに、インド仏教を総合しチベット仏教の形成に大きく影響を与えたアティシヤ (Atiṣa or Dipamkara Srijñāna, 982—1054) になると、無自性性の論証形式を「四大理由」として纏め上げる。その第三の形式が「離一多の理由」と呼ばれるもので、その典拠は『中観莊嚴論頌』第一偈、それと次下に考察するシュリーグプタの『入真実論』第一偈に求められているのである。ここに整理された無自性性論証の「四大理由」はアティシヤ時代の他の学者によっても採用されているのであって、この期においてあるひとつの流れを形成していたものと思われる。この他にもアティシヤ以前の論書で彼がそのチベット訳に参画したもの、例えば『中観義集』 (Madhyamakārthasamgraha, Peking, No. 5258) や『中観室灯論』 (Madhyamaka-ratanapradīpa, Peking, No. 5254) に於いても、我々はこの「四大理由」的なものを見出すことができるのである。⁽⁶⁾

十一世紀あるいは十二世紀に活躍したモークシャカラグプタ (Mokṣakaragupta) の場合を見ると、その著『思抉説論』 (Tarkabhāṣa) で中観学説を略説する際に、「離一多性」による論証式を識の無自性性論証の形式として取り上げている。⁽⁷⁾

これに類する論書はこれ以外にも多数探し出すことができると思われるが、今は以上に挙げたもので充分であろう。「離一多性」を根拠とする無自性性論証が如何に重要な役割を演じているかが知らればよいからである。しかしここに言及した諸文献にあってはこの論証が唯一のものとはされる場合もあれば、また他の論証形式と並列的に取扱われている場合もあって、その位置づけは必ずしも一定していない。

そして『中観莊嚴論頌』以前の中観仏教関係文献について言えば、バーヴァヴィヴェーカ (Bhāvaviveka c. 490—c. 570) の『中観心論』 (Madhyamaka-hridaya-kārikā) や『大乘掌珍論』では「離一多性」による論証は出たことな⁽⁸⁾

またチャンドラキールティ (Candrakīrti, c. 650) の名著『入中論』(Madhyamakavatāra) は、その論証方法がバ
ーヴァヴィヴェカと異ることがあっても、やはり自・他・その双方・無(非)原因より不生起なるが故に無自性で
あるとする論証を採用して⁽¹²⁾いて、今我々が問題にしている論証は何ら中心的な位置を占めてはいないのである。従っ
て「離一多性」による無自性性論証は、自他等の四種不生によるもののように中観派の創始者とされるナーガールジ
ユナ (Nāgārjuna, c. 150—c. 250) 以来一貫して継承されてきたのではないとしなければならぬ。少くとも以上の
文献を見る限りにおいては、シャーントラクシタ時代に無自性性論証の形式として固定的な位置を新たに獲得したも
のであろう。

そこで、この論証がどのような事情の下に重要性を増すに至ったか、その背景を考へてみることは中観思想史研究
の上で必要であるし、かつ意味あることだと思われる。以下ではこの観点から、まず『中観莊嚴論頌』述作の周辺に
ある問題として今まではほとんど顧みられることのなかったシュリーグプタの『入真实論頌』とこの書との関係を考察
し、遡ってこの論証式の直接的な起源を探り、それに関連する二三の問題を論じることにした。

二

シュリーグプタ (Śrīgupta, Dpaḥ-sbas) の『入真实論』(Tattvāvatāra) は、アティーシャの『菩提道灯論細疏』
(Bodhimārgapradīpa-panjīka, Peking, No. 534) の中で『中観莊嚴論』と並んで「離一多性」による無自性性論
証の典拠とされている⁽¹³⁾。しかしこの書の著者シュリーグプタについて我々が知らされていることは極めて少ない。プ
トン (Bu-ston)、『シヨヌヌペー (Gshon-nu-dpal)』ターラナータ (Tāranātha) によると彼はバーヴァヴィヴェ
カ、あるいはバヴィヤの系統に属して、シャーントラクシタ (Śāntarakṣita, c. 725—c. 788) の先輩ジュニャーナ

ガルバ (Jñānagarbha, c. 700—c. 750) の師であったという⁽¹⁴⁾。この伝承が正しいとすればシュリーグプタは八世紀初頭に活躍していたことになる。もっともシュリーグプタは十一世紀後半にインドで有名な人物であったとする記事もあるが、アティーシャとの関係からすればシュリーグプタは彼以前でなくてはならないからこれは別人であろう。少なくともチベットに伝えられた伝承による限りシュリーグプタがシャーンタラクシタよりも以前の学者であることは確かである。ということは『入真実論』は『中観莊嚴論頌』に先行する論書であることを意味するわけである。

さてその『入真実論』であるが、これは現在チベット訳によって知られるにすぎず、しかも『入真実論註』(Tattvavātara-ṛitti, Peking, No. 5292)として伝えられている⁽¹⁵⁾。即ち、まず『入真実論頌』(Tattvavātara-kārika)があつてそれにシュリーグプタは自ら註釈を著した、その註釈書のみが現存するのである。しかるにこの註釈書は帰敬偈を掲げ、『入真実論頌』の本文と思われる二二偈を、長行、二四偈の添加偈(antara-sloka)、四偈の要約偈(samgraha-sloka)、ダルマキールティの『量評釈』(Pramāṇavarttika)「自比量章」第二七偈の引用、五偈の結びの偈によって解説している。その内容を紹介する意味を含めて以下に『入真実論頌』の本文と推定されるものをこの中から抽出し、註釈によって補いながらその和訳を示しておく。なお訳文中「」は主に註釈によって補った部分、() は推定されるサンスクリット原語あるいは説明的な事項を示す。

『入真実論頌』和訳

一、外あるいは内に存するこの一切「の存在者」は真実において無自性である。何故ならば一多の自性を離れているから、例えば映像(pratibimba)と同様である。

〔以下に論じるように、この論証式の理由概念「離一多性」は不成立ではない。〕

二、「原子 (anu) は分割不可能とされているが、それが集合する場合には他の原子との関係で複数的なものとならざるをえない。即ち」集合することは「原子の分割不可能性に矛盾を来たすという意味で」ありえないから、原子は単一のものではない。

それ（＝単一性 ekatva）が存在しなければそれと異なるもの（＝多数性 anekatva）ではない。「単一性と多数性とは相互に」矛盾するから、これを除いた他の在り方が存在することは論理的に妥当でない。

三、このように「原子」という「構成要素 (ambhaka) が存在しないので「ヴァイシェーシカ学派が言うような」実体 (dravya) 等の全てが否定される。また原子の集合体を本質とする色 (rupa) 等のもの、あるいは眼〔等〕もそれと同じである。

四、「唯心論者が主張するような」形象 (akāra) と別異でない「心」は多様 (citra) であるから、心は単一ではない。知が多数の部分をもって集合することは、「先の原子の場合と同様に」ありえないから、論理的に妥当でありがたい。

五、「知の」諸形象が非真のもの (asatya) であるとすれば、「知と形象とが全く無関係のものとなるという」過大適用の誤謬 (atiprasaṅga) になる。またそうでないとすれば「諸形象は」真であることになるが、そのような「真なる形象をもった」ものがどうして「把握の主体と客体 (grāhya-grāhaka) を離れた」知であろうか。

六、それは自己覚知する (svasamvedana) から「知である」と言うならば、「知は覚知対象と覚知主体との関係 (vedyavedakabhāva) で」認識するわけであって、その場合には「知は」真実のものではない。
心 (citta) がこのように存在しないのであるから心的なもの (cāstasika 心所) も否定される。

七、真実において存在者 (bhāva) が存在しないならば、「存在者の」刹那滅性 (kṣanikatva) は何を拠り所とする

のであろうか。「もしも存在者が存在するならば、それを抛り所とするそれら諸法 (dharma) のもつそれ (＝刹那滅性) が考えられるであらうが、」(例えば)石女が子供を捨てるということとは誰も考えることができない。

八、常住なもの (nitya) は「それが」継起的に作用する (krāma) としても非継起的に作用する (akrāma) としても「それが常住性」と矛盾するので、現実作用 (arthakriyā) をなしえない。また「そのように常住な時間・我・虚空等は」空間的にそれぞれ異なるものと結合しているから、どうして単一な遍満者 (ekavyāpin) でありえようか。

九、この多様な「世界の」もの (vicitra) はそうでない「非多様性なる」ものと離反し、単一性と多数性とを排除し、しかも「常住な一者によって」遍満されるものでもなく遍満されないものでもないということが成立する。

一〇、「この常住とされるものは」「理性的に」検討されることなく単に「感性的に」歎はしいもの (avīcārī-karāmaṇīya) ⁽¹⁸⁾ であって、その同類からなるものもそれと同様である。この諸存在者はそのようなそれぞれの現実作用をなすのである。

一一、世俗的な原因結果の関係 (samvīta-hetuphalabhava) は成立するので、「死後に行くという」他世間の「存在が」確立する等といったことについては、「世俗において」論議すべきであって、「それを」誰が否定しようか。

一二、誰であれ「一切法の無自性性という」修習を修習する力によって一切法無自性性を自分自身のものとする。それは「執着によって」存在を見ている場合と同様である。

一三、「存在を」真とする固持のために諸過患 (doṣa)、即ち欲求 (tāga)・嫌悪 (dveṣa) 等の敵が生じる。しかしその「存在に対する固持」がなくなれば、どうしてそれら「諸過患」が生じるであらうか。

一四、有情に利益を与える方便として「仏が」分別的な知 (savikalpa-jñāna) を持つのは、彼の全知者 (sarvajña) としての努めがそれを目的としているからであって、「決して」不都合なことではな³²。

一五、蘊 (skandha) 等として「諸經典に仏によって」説かれているものは、全てその教化対象 (vineya) のために目的 (prayojana) 如何によつて説かれている。例えば「が存在する」と表現されている場合と同様である。

一六、「現実との」不一致 (visamvāda) が経験される (dīṣṭa) 場合には、何ら検討されないで歎ばしい認識根拠 (avicārāramāṇīya-pramāṇa) によつてその認識対象 (prameya) が確立されるとするならば、世間的な行為 (loka-pracāra) は保持されるであろう。「従つて主張命題の主語の基体が不成立 (asiddhahāra)、理由概念の基体が不成立 (āśrayasiddhi) とつた誤謬はない。」

一七、「一多性によつて」全てが包括されているので、「以上のように諸存在者を考察することによつて、その一多性を」排撃する条件 (badhaka-pratyaya) に依拠した「離一多性の」遍充関係 (vyāpti) が存在する。従つて「離一多性」といふ」理由概念には矛盾 (virodha) と混乱 (bhraṅti = anaikāntikatva) とが存在しない。

一八、「単一性と多数性とを除いて」それ以外の在り方は存在しないのであるから、「以上に示された所によつて「離一多性」といふ」理由概念は「存在者」に遍充している。従つて「映像」等の実例は成立する。

【このことは愚者に理解せしめるために昔の諸アーチャーリヤ達 (pūrvācāryāḥ) によつて説かれている。⁽¹⁹⁾】

一九、「全ての存在者が」「無自性性」といふ日常表現に論理的に適合すること (nāiṣvabhāvāt-vyavahāra-yogyatā) を論証している。⁽²⁰⁾「のであるから」「離一多性」といふ理由概念が主張命題の意味の一部なのではない。一多の自性を離れているから「全ての存在者は」無自性なのである。

二〇、以上の如くにして、一切法は本来不生であるということが成立する。

これら内外のものは唯錯覚されたもの (bhāntimātra) なることが明らかである。

二一、この多様な〔世界の〕ものが唯錯覚されたものであるとき、錯覚なきもの (abhānta) が一体如何なるものであるか語るべきである。しかるに唯錯覚されたもののみが存在するとなす認識 (jñāna) は錯覚なきものであると把握すべきである。

二二、不当な仮託 (samāropa) と不当な否認 (apavāda) という二個の極端な在り方を断除したこれが中道であると、獅子吼する (simhasvara) 〔仏〕によつて説かれているのである。

『入真实論頌』は以上の如きものである。即ち第一偈で「離一多性」を理由概念とする無自性性の論証式を提示し、以下第十九偈に至る部分でその理由概念、あるいは実例の成立することを論じている。理由概念の成立することは他学派の学説の批判を通じてなされているわけであるが、その内容は『中観莊嚴論頌』のそれと一致するものが少なくない。内容の比較を表示すれば次のようになる。

『入真实論頌』

一、離一多性による無自性性論証式

二、原子説批判

三、ヴァイシェーシカ学説における実体等、あるいは小乗における

二色・眼等に対する批判

四一五、識と形象との関係よりする識論批判

『中観莊嚴論頌』

一

一一一三

一四一五

(二〇一六〇) 特に四三、四九、四六等

六 a b、自己覚知説批判

一六一—九

六 c d 心所説批判

七、剎那滅説批判

八—一〇、常住なものあるいは遍滿者とされる我・虚空等に対する批判

る批判

二—一〇

一一、原因結果の関係は世俗において成立する

八四—八六

一二—一三、無自性性の修習

八三

一四—一五、仏の分別的知、經典における「蘊」等の教説

一六、論理学的方法の確立、主張命題の主語と理由概念との基体

が不成立という誤謬はない

七六—七八

一七—一八、「離一多性」の遍充関係、実例は成立する

六二等

一九、理由概念は主張命題の意味の一部分ではない

六二に対する『註』

二〇—二二、結語

『中観莊嚴論頌』は全体が九七偈からなるが、『入真実論頌』と比較した場合内容は極めて豊富になっているし、他学说批判も細部にわたってなされている。『入真実論頌』と『註』は小部であるから、それにそのような細かな議論を求めることはできないが重要な論点は一応論じられている。原子説の批判、さらに識と形象との関係からする識論批判——細かく見ればここには識を有形象 (sākāra)・無形象 (nirākāra) とする立場への批判が看取される——

があるし、「真実において」という限定を附して構成された論証式の伴なう問題点が論ぜられているし、また理由概念の遍充関係は「排撃する条件を抛り所とする (gnod pa yi rkyen la brten pa = baddhaka-pratyasārita)」と規定されている(第一七偈)が、これは理由概念の遍充関係を帰謬法 (prasāṅga) によって示すべきであるとする立場を表明しているのであってシャーントラクシタも採用しているものであり、興味深い。このような内容的な一致は両者が冒頭に掲げる論証式が類似するところから来るものとも考えられるが、単にそれだけではないであろう。シュリーグプタがシャーントラクシタに先行する学者であるとすれば、シャーントラクシタはこの『入真実論頌』を知っていて、それを手本として『中観莊嚴論頌』を述作したとも考えられるのである。伝記によってシュリーグプタに後行するとされるジュニャーナガルバとこのシャーントラクシタの著作にあたって『入真実論頌』からの引用がないか当たっているが、現在のところこれからの引用、これへの言及を見つけ出すことはできないでいる。従って確実な証拠によって『入真実論頌』の位置、『中観莊嚴論頌』との関係を明確に示すことはできないのであるが、アティーシャの言及によって知られる通りにこの書は「離一多性」による無自性性論証を展開したものとして当時重要視されていたことだけは確かである。その意味で『中観莊嚴論』の研究にあってもこの書は類似したものとして常に比較されるべきであろう。

三

これら以外に「離一多性」による無自性性論証を表面きって掲げた論書をシュリーグプタやシャーントラクシタ以前において探し出すことは困難であると思われる。それではこの論証はどこにその起源を求めるべきであろうか。これについては『中観莊嚴論註』にある以下の記述 (Sa 65a4—b7) が参考になる。それは第一偈の論証式に関する種々の考察を一応まとめる第六一偈、即ち

《考察される限りのあらゆる存在者にはどれにも単一性が存在しない。単一性の存在しないものには多数性も存在しない》⁽²¹⁾

についてのものである。シャーンタラクシタはこれを根拠づけるために、まずこの偈と極めて類似した次の偈を引用する。

《考察される限りのあらゆる存在者にはどれにも単一性が存在しない。単一のものがないものに多数のものも存在しない》⁽²²⁾

これは第六一偈の基になったものとして重要であるが、『細疏』は「昔のアーチャーリヤ達」のものとする。しかしこれは既に学者によって指摘されている通りにアーリヤデーヴァ(Aryadeva, c. 170—c. 270)の『四百論』(Catuh-sataka)第三四四偈と一致する⁽²³⁾。ところでこの偈といい第六一偈といい、第一偈に提示される論証式を補強するものではあっても、その論証式の直接的な根拠と見なすにはその間にあまり大きな懸隔がありすぎる。論理的にも時代的にも両者を直接結びつけることは困難なのである。「離一多性」による論証式といえども中観思想の流れの中にあるわけだから、その淵源をアーリヤデーヴァ、更にはナーガールジュナにまで持つていくことは不可能ではないであろう。しかし我々の今の関心はこの論証式のより直接的な起源の方に重きが置かれている。

さてシャーンタラクシタはこれ以外に『入楞伽經』中の四偈を引き、⁽²⁴⁾次いでダルマキールティ(Dharmakīrti, c. 600—c. 660)の『量評釈』(Pramāṇavārttika)第三「直接知覚章」第三六〇偈、第二〇九偈、第二一〇偈c d、第二二六偈c d等を引用している。この中でも最も重要なのは第三六〇偈、即ち

《諸存在をある「様態」によって精察してみるとその様態は真実において存在しない。何故ならばそれら「諸存在」には単一なる様態と多数なる様態とが存在しないからである》⁽²⁵⁾(第三六〇偈)

であって、他は次の如くである。

《多様に顕現する対象物に関しては単一性〔のあること〕は不合理であるが、その場合その多様に顕現する覚知 (buddhi) が一体どうして単一なものであろうか》⁽²⁶⁾ (第二〇九偈)

《対象物は様々に思惟されるがそれはそのまま否定される》⁽²⁷⁾ (第二一〇偈 c d)

《従って特相の空なるものであるから〔諸存在は〕無自性であることが説明された》⁽²⁸⁾ (第二一六偈 c d)

『細疏』の著者カマラシーラによれば、これらの偈はダルマキールティが瑜伽行派の学説を解説する箇所において、円成実性を論証するためではなくして遍計所執性に関して述べたものであり、今問題になっていることに關して直接 (dhios su) 述べたものではないと言ふ (Pañjikā, Sa 116b)。カマラシーラはまた他の書『中観明論』で、「離一多性」による無自性性論証について論じる箇所でも『量評釈』第三章第三六〇偈を引用し、しかもその際には

《それ（＝原子）は単一の場合にも対象でなく、個々の原子として多数の場合にも対象ではない》⁽²⁹⁾

という『唯識二十頌』第一一偈 a b——これはとりもなおさず原子説批判である——を先行させて、これらは遍計された外的対象物等を否定するものであるとしている (Sa 243b)。彼がここで言わんと意図していることは、ダルマキールティの言う「非一多性」「無自性性」は認識における主客 (grāhya-grāhaka) の関係に関するものであり、これはシャーンタラクシタが語るように認識の問題を超えて、もっと一般化された形でのそれとは異なるとするものようである。『量評釈』第三章第三六〇偈がダルマキールティの全体系の中でどのような位置を占めるかについて筆者自身はまだ明確な意見を述べることができないが、これと『中観莊嚴論頌』第一偈の論証式あるいは第六一偈の文言との間には、そこに質的な相違のあることははっきりしている。そのことはカマラシーラの解釈をまつまでもない。ただ両者の間にはほぼ一世紀という時間が介在しているわけであって、この間を文献資料によって埋め合わせて

行くことは容易ではない。兩者間の論理的な類似関係については、先にも言及したモークシャカラグプタが「離一多性」による識の無自性性に関する論証式を提示する際にやはり『量評釈』の当該偈を引用しているという事実等を参照して、既に学者によって指摘されている³¹⁾。しかしまだ文献資料に基いて兩者間の関係を確定することはなされていないように思う。今我々は「離一多性」による無自性性論証に関してシュリーグプタの『入真実論頌』第一偈を獲得するに至っただけであり、しかもこれらと『量評釈』の当該偈との関係は依然として不明のままである。従って我々としては「離一多性」の論理が『量評釈』の立場から「離一多性」による無自性性論証に至る道程を、シュリーグプタやシャーントラクシタの行論の仕方、あるいは今述べたカマラシーラの解釈、時代は下るがモークシャカラグプタの取扱い方等を拠り所として推理してみる以外に方法がないわけである。

ダルマキールティは経量部から瑜伽行派へという過渡的な立場に身を置いて『量評釈』を述作したのであるが、その第三章第三六〇偈に見られるような「離一多性」の論理は知の形象 (ākāra) の問題を論じる際に、後に出てくる無形象論 (nirākāravāda) への道を拓くような方向で有効に適用されている。彼以後は知の形象の有無を廻って教内部に論争が展開され、その過程で無形象論的立場に立つ学者の中には、後のシュリーグプタやシャーントラクシタに明確に見てとれるように、瑜伽行学説を中観学説と結びつけ中観学説を優位におく立場で綜合しようとする学者達が出てきたであろう。この過程で『量評釈』的な「離一多性」の論理はより包括的な問題にも適用されるようになった。認識論に関する問題に限らず極めて一般的な事項、例えばヴァイシェーシカ学説、原子説といったものを批判する際にも有効であるとされるに至ったのである。この段階になると瑜伽行学説もこの論理の対象に入ってしまう。年代は今確定できないがアーリヤデーヴァ (Āryadeva) に帰せられている『智心髓集』 (jñānasārasamuccaya) 第

《〔瑜伽行派が〕勝義的なものとするその識も賢者（たる中観派）は認めない。何故ならば一多の自性を離れて
 いるから、例えば空華と同様である》⁽³²⁾

やモークシャカラグプタの取扱いは、その事情を反映しているものと思われる。そしてシュリーグプタは「外ある
 いは内に存するこの一切〔の存在者〕は真空において無自性である。何故ならば一多の自性を離れているから」と言
 い、シャーンタラクシタは「自他の語るこの諸存在者は真実において無自性である。何故ならば一多の自性を離れて
 いるから」と言う。主張命題の主語は前者においては「内外の諸存在者」であり、後者においては「自他の語る諸存
 在者」であるが、前者にあつては「内外」とい何となく認識論的な臭いが残存しているのに対して、後者はより外
 に開かれている。ここに来て「離一多性」による無自性性論証は明確な位置を獲得したのである。

ダルマキールティからシャーンタラクシタに至るこの時期にあつては他方で「存在性」に根拠を置く刹那滅性論証
 の形式も展開されたし、また理由概念の遍充関係 (vyāpti) を如何にして確定するかという問題、即ち遍充関係を帰
 謬法によって示すという理論も着々と精密化されつつあつたと思われる。⁽³³⁾ 特に遍充関係を帰謬法によって確立すると
 する考えは『入真実論頌』第一七偈にその片鱗が看取されるのである。従つて遍充論の精密化もこの論証形式の確立
 には論理的側面から影響を与えたものと考えねばならないであろう。

その意味でも、『量評釈』の諸註釈者達の学説をある意味で著者ダルマキールティとは切り離して分析することが
 今後の課題として浮び上ってくるし、それはとりもなおさず『量評釈』的な「離一多性」の論理から「離一多性」に
 よる無自性性論証に至る過程を文献資料に沿って追うことを可能にするかもしれないのである。

- (1) 近年この書の研究は強力に推進されている。山口益「中観莊嚴論の解説序説」(『千鴻博士古稀記念論文集』一九六四、四三—六九頁)、『梶山雄一「仏教における瞑想と哲学」(哲学研究、五一—二号、一九六九、一九—三八頁)等。一郷正道「『中観莊嚴論註』の和訳研究(1)」(京都産業大学論集、第二卷人文科学系列第二号、一九七二、一八二—二〇四頁)、『同 A Synopsis of the Madhyamakālamkāra of Śāntarakṣita (1) (田仏研、二〇—二、(三六)—(四二)頁)等。
- (2) フランス語の原文は Bodhicaryāvatāra of Śāntideva with the Commentary Pañjika of Prajñakaramati, ed. by P. L. Vaidya, BST, No. 12, Darbhanga 1960, p. 173, 11-12 6引用して取られる。niṣvabhāva ami bhāvās tattvataḥ svaparoditah/ ekānekasvabhāvena vīyogāi pratibhavaḥ//
- (3) 詳細は江崎「Kamalaśīla の無自性性論証」(東方学、第四一輯、一九七二、一〇—一三頁)参照。
- (4) Abhisamayālamkāraḥ Prajñāpāramitāvākyāḥ, ed. by U. Wogihara, Tokyo 1932—35, p. 624, 5—6 ya ekānekasvabhāva na bhavanti na teṣām paramārtaḥ svabhāvo'si. yathā māyādirūpaṣya. na bhavanti caikanekasvabhāvāḥ svaparoditā bhāvāḥ.
- (5) op. cit., pp. 624, 5—624. 5.
- (6) 従って現在サンスクリット原文が存在しない。『中観莊嚴論頌・註・細疏』を読むときは『真実撰集論頌・細疏』(Tattvasaṅgraha-kārikā, -pañjika) とならべ、この箇所を参照することは原サンスクリット文を想定するに際して極めて有効である。
- (7) 前註(一)参照。
- (8) Bodhicaryāvatāra-pañjika, op. cit., pp. 171, 29—177, 24 周知の如くこの箇所は一種の中観学説綱要であってチャン・ノブキーンチヤの『入中論』(Madhyamakāvatāra) 第六章の引用があることなどでも有谷である。また『入中論疏』(-bhāṣya) も同レベルな文があることが注目される。
- (9) 詳細は江崎「Aīśa の無自性性論証」(印仏研、一九一、一九七〇、(三九)—(四五)頁)参照。
- (10) Tarkabhāṣa and Vādashāna of Mokṣakaragupta and Jitārīpāda, ed. by Vidyabhusana, second ed. Mysore 1952, p. 70, 14—16.
- yad ekānekasvabhāvam na bhavati na tat paramārthasat, yathā vyomakamalam, ekānekasvabhāvam ca na bhavati

vijñānam.

- (11) ハーヴァッウ・ウエーカの論証法については江島「Bhāvaviveka 研究——空性論証の論理について——I」（東大東洋文化研究所紀要、第五一冊、一九七〇、特に一一三頁以下）を参照。
- (12) 『入中論』第六章第八——一九偈の法無我についての論述はまさに四種不生によって提示される。即ち自不生は第八偈の a—第一三偈、他不生は第一四—一九七偈、俱不生は第九八偈、無（非）因不生は第九九—一〇〇偈によって論じられる。
- (13) Bodhimārgapradīpa—pañjikā, Ki 323 a
- (14) E. Obermiller: The Jewelry of Scripture, History of Buddhism, Heiderberg 1931, vol. II, p. 135; G. N. Roerich: The Blue Annals, Calcutta 1949, p. 34; A. Scheiner: Tarānātha's Geschichte des Buddhismus in Indien, St. Petersburg 1869, reprint Tokyo 1963, S. 172, 199.
- (15) G. N. Roerich: The Blue Annals, p. 226.
- (16) この書の奥書は不完全でありチベット訳者が誰であるかは不明である。
- (17) この二句 (pāda) はチベット訳では韻文になっているが本来散文の『註』であったと思われる。
- (18) ma brtags gcig pu rñams dgah [ba] この用語は生滅を性質として現実作用 (arthakriyā) の能力ある世俗的な存在を規定するものとして『中観莊嚴論頌』第六四『註』(vrtti, Sa 68 b 2)、『現觀莊嚴明論』(ed. by U. Wogihara, cf. General Index p. 2) 等で盛んに使用される。これはこの期に生れた新しい世俗の規定づけとして注回される。
- (19) この二句 (pāda) もチベット訳では韻文になっているがやはり本来『註』の文が。
- (20) ran bshin med pañi tha sñad du/ run ba ñid du sgrub par byed/ キンメンリット原語を Abhisamayālamkāralokā, ed. by U. Wogihara, p. 636, 5—6 sarvabhāvānām niśvabhāvātāvayavahārāyogātāprasādanāt (Tibetan translation, Cha 291 a. 1. ñnos po thams cad la ño bo ñid med pañi tha sñad du run ba ñid rab tu begrub pañi phiyir) に於て推定した。
- (21) ñnos po gañ dan gañ dpyad pa/ /de dan de la gcig ñid med/ /gañ la gcig ñid yod min pa/ /de la du ma ñid kyan med//
- (22) ñnos po gañ dan gañ brtags pa/ /de dan de la gcig pa med/ /gañ la gcig pa yod min pa/ /de la du mahan med pa yin// この偈はシャーメンタラメンタの他の著書にも僅かだが異なった形で引用される。Dharmakīrti's Vādanvāya with

the Commentary of Śāntaraksita, ed. by R. Sankrityāyana, Appendix to JBORS. vols. XXI & XXII, 1935—36, p. 87
tasya tasyakaratā nāsti yo yo bhavāḥ parikṣyate/ na santi tenāneke 'pi yenaiko 'pi na vidyate//

(23) 前掲山口「中觀莊嚴論の解説序説」五六頁¹⁾及び五七頁註(4)参照。

(24) The Lanāvataārasūtra, ed. by B. Nanjō, 2nd ed. Kyoto 1956, II. 175, 198; III. 48, 53. 空海の「難一多註」の
その關係がそのよは明なれど。「難一多註」の關係を論ずる例を以て「ナーカトシメント」(Ranākarasānti, c.
950—c. 1050) の Prajñāpāramitopadeśa (Peking, No. 5586, Ku 161a) の「難存在」の「難一多註」の關係を論ずる
が「難一多註」の關係を論ずるが「難一多註」の關係を論ずるが「難一多註」の關係を論ずるが「難一多註」の關係を論ずる
tathā copādālakṣaṇam (引用) iva pāda cd. が多少異(レ)る等が興味を引く。

(25) bhāvā yena nirūpyante tad rūpam nāsti tatvataḥ/ yasmād ekam anekāḥ ca rūpam teśān na vidyate// Pramāṇ-
āvarttikabhāṣayam of Prajñākaragupta, ed. by R. Sankrityāyana, TSWS. No. 1 Patna 1953, p. 400 以下。 以下
同。

(26) citrāvabhāṣeṣv artheṣu yady ekatvaṇ na yuyyate/ saiva tāvat katham buddhir ekā citrāvabhāṣinī// op. cit., p. 286.

(27) yathā yathārthas cintyante viśīryante tathā tathā// op. cit., p. 286.

(28) ato lakṣaṇasūnyatvān niḥsvabhāvāḥ prakāśitāḥ// op. cit., p. 289 以下。 以下「難一多註」の關係を論ずるが「難一多註」の關係を論ずるが「難一多註」の關係を論ずるが「難一多註」の關係を論ずる
pa/ /de ni *gsal bar* hoṅs pa yin/ 以下。 以下「難一多註」の關係を論ずるが「難一多註」の關係を論ずるが「難一多註」の關係を論ずるが「難一多註」の關係を論ずる
vipacchātḥ/(Tibetan translation: mkhas pa rnamis kyois gaṇ gsuṇ pa/ /de ni *dnos stobs* hoṅs pa yin/, Pramāṇāvarttika-
kārikā, Sanskrit and Tibetan, ed. by Y. Miyaoka, Acta Indologica I, 1971/72, p. 69 以下) 以下「難一多註」の關係を論ずる

(29) Vinśatikā Vijnāpimātratāsiddhi, ed. by S. Lévi, Paris 1925, v. 11ab, na tad ekam na cānekam viśayaḥ par-
amānuśāṇ/

(30) Tarkabhāṣā, op. cit., p. 70.

(31) 桂紹隆「ダルムキールテ」における「自己認識」の理論(南都仏教'第二三号'一九六九'一—四四頁'特に二七頁以
下)。本稿を草するにあたりこの論文から多くの示唆を与えられたことをここに記しておきたい。

(32) 山口益「中觀仏教論攷」一九四四'三—五頁参照。この掲のサンヌクリット原文は Tarkabhāṣā, op. cit., p. 70, 4—5;
Subhāṣitasamgraha, ed. by C. Bendall, extrait du "Muséon", 1905, p. 15, 7—8. 以下「難一多註」の關係を論ずるが「難一多註」の關係を論ずるが「難一多註」の關係を論ずるが「難一多註」の關係を論ずる

dhīrānām vijñānam pāramārthikam / ekānekasvabhāvena vijogād gaganabjavat//
 尚『智心髓集』第二一一八偈は仏教四派の学説を簡潔に示すものとして注目され、かつ他書における引用によってサンスタ
 リット原文も知られてゐる (Y. Kajiyama: An Introduction to Buddhist Philosophy, Memoirs of the Faculty of Letters,
 Kyoto University, No. 10, 1966, pp. 5 etc. 前掲桂論文、八一―九頁、等参照)。
 しかるにその第二六一―二八偈が Subhāsitasaṃgraha, op. cit., p. 15 には Saraha のものとして引用されていること、更に
 この全体第二一一―二八偈がチベット大蔵経所収の Jetāri (Jitāri): Sugatamata-vibhāṅga-kārikā (Peking, Nos. 5296, 5461,
 5867) の本文として現われこれに對して著者自身の bhāṣya (No. 5868) の存在することに注意を喚起しておきたい。この
 bhāṣya は Bodhibhadra の Nibandhana (No. 5252) より大部であり『量評釈』からの引用等もある。このような事情は『智
 心髓集』の成立を考えて行く際今後考慮されるべきであり、また本稿の所論にも密接な関係があるが、別稿を期することとす
 る。

(33) 梶山雄二「存在と知証——仏教哲学諸派の論争——」(哲学研究 第五〇〇、五〇五号)等の諸論文。E. Steinkellner: Die
 Entwicklung des Kṣaṇikatvānumāna bei Dharmakīrti, WZKSO., Bd XII—XIII, 1968/69, S. 361 f.

D・ヒュームの神観念の問題

渡 辺 喜 勝

本論の目的は、D・ヒューム（一七一―一七六）の所論をもとに、特に神観念の問題に主眼をおき、彼の宗教思想を考察するになる。

ヒュームは、彼の『自伝』(My Own Life, 1777)からも明らかのように、七五年の生涯の大半を研究に没頭し、しかもその領域も成果も実に多彩である。こうした中で彼が宗教問題に関心を抱くようになった直接の動機が定かではないが、少くとも次の二点が考えられよう。すなわちひとつには、当時の宗教界の教師たちに対する批判であり、⁽¹⁾他は本論で述べるように、理神論に対する懐疑である。

こうした観点から、ヒュームの宗教論の展開と帰結とを探っていくこうと思う。ところで彼の宗教論、就中神観念の問題を論ずるに際し、その問題の所在を次の三点に要約しようと思う。(一)神観念の起源に関して、(二)神の本性について、(三)神の存在論証の可能性について。もちろんこれらはその問題の性格上、このように個別的に論じられるべきではないかも知れないが、―実際ヒュームの著作の中においても互に連関して扱われている―ここでは問題を明確にするために、便宜上三分することにした。

ヒュームその著『宗教の自然史』Natural History of Religion, 1775 —以下『自然史』と略—において、自己の宗教の問題に対する関り方ないし関心を述べている。それによるとひとつは、人間理性における宗教の根拠づけの問題であり、他は人間本性 human nature の吟味によって、宗教の起源を探ろうとする試みである⁽²⁾。しかし『自然史』の中で主として論じられるのは後者の問題であるが、ただこの二つの関心は『自然史』に限らず、他の二、三の彼の宗教論においても共通する彼の一貫した態度である。後に触れるが、彼は人間の理性や合理的精神などには極めて懐疑的であった。実際、彼の宗教論の中で語られる人間は、哲学的エリートや宗教的エリートではなく、「無智な一般大衆」the ignorant multitude, the vulger である。

こういった人々が、現実の日々の生活の中で遭遇する様々な出来事に対し、その能力の点で多く制約を受けるが故に、時に盲目的・衝動的な行為にはいたりする、その心的な動機に彼は宗教の根拠を見出し出している⁽³⁾。これを彼は希望と恐怖、hope, fear——特に恐怖ということばで表現するが、この感情はいうまでもなく特殊な宗教的感情を意味するのではない。ただこれが、人生の種々の相容れない出来事と、それに対する関心や人間精神との関りにおいて、宗教的感情ないし神概念を生み出す動機になるにすぎない。

換言すれば、人間の生活の中に全く予想外に配分されている諸事、たとえば病気・健康・豊富・欠乏・生、死などが、その原因が未知なる故に希望と恐怖の不断の対象となるのである。そして人は「この相反する感情の中で不断に動揺する」(IV, p. 473) のであるが、これが誘因となり、我々に将来の予想される諸事に心を向けさせ、かつ現実の矛盾する出来事の検討を強いる。ここにはじめて、人間は極めて不明瞭で不確実ながらも、ある種の自然的・必然

的な原因なりを想像するに至り、「神の最初の莫然たる痕跡」the first obscure traces of divinity を知ることになる。

ところでヒュームによれば、人間にはすべての存在を理解するのに、自分自身のもつ尺度で、しかも日常的に親しく接しているものの諸性質を転用する傾向があるという。⁽⁴⁾つまり、はじめはおぼろげであった未知なるものの諸原因も、人間の日常的な実践的な生活経験の中で、次第にその概念が明瞭なものとして形成されていくのである。この過程を、当面する神観念の問題に移しかえみるなら、最初彼の言うような、無知な大衆のもった何らかの「超越的な力」superior power and authority の概念は、やがて「自然の所産の静観によって……この広大なメカニズムに存在と秩序を与え、かつその諸部分を、ひとつの規則的計画ないし組織的体系に応じて調整して、ひとつの単一な存在」(IV, p. 41) の概念へと、いわば進化論的に推移するといえる。ヒュームはこのプロセスを「人間の思惟の自然的な進歩」the natural progress of human thought と表現しているが、この進歩はより完全なものへと志向するものであり、第一の階程で得た概念がやがて不完全なもの捨象により、完全な一神の観念へと移りゆくのである。しかしこの論理は次節で考察することになるので、ここでの論究は控えたい。

さて、以上の論証から明らかのように、ヒュームは宗教の起源や根拠を多神教の中に見ようとする。⁽⁵⁾彼は『自然史』の中でこの証明として、歴史的文献・文書の記述、あるいは進化論的証明として、アメリカ・アフリカ・アジアなどの未開部族の例に触れている。しかし彼の宗教論に接して感ずることは、彼が歴史的には近代と古代、地理的にはヨーロッパと一部を除いた東洋、宗教的にはキリスト教徒と非キリスト教徒、更に哲学者と大衆を極めて意図的に、この一神と多神の問題に結びつけて論じてはいるが、彼がより生彩をもって語るのは、むしろ多神論的神々についての論証である。

こうした彼の姿勢を、たとえばE・カッシーは、ヒュームにとって高等宗教といわれるものと、迷信・偶像崇拜といわれるものとの差異は、前者が希望・恐怖の感情以外に単に抽象概念や倫理概念などの、いわば一種の知的モチーフが付加されているにすぎない。従ってこの両者はその根柢において本質的に同一であるとして解釈しているが、多少の問題は残るにせよ当をえているかと思われ⁶⁾。更にまた、ヒュームがその宗教論において目指すところのひとつには、桶教授の論じられているように、宗教の理念とか宗教のあるべき姿などのいわば神学的な当為の問題にあったのではなく、むしろ現実の宗教現象を観察することにより、経験的事実として存在する諸信仰の実態をありのままに認めるところにあつたとみるべきであり、かかる事実を一般大衆の信仰を通して論究していったと考えられよう⁷⁾。

ところで前記のように、人間のもちうる最初の神観念は、自然の仕組みの静観によって得られる永遠なる一神ではなく、不断の希望と恐怖の対象たる多神の観念である。それ故にそれは、人生の偶有事の多種多様に即応して得られるものである。

しかし、このようないわば心的メカニズムの必然的所産としての神観念は、ヒュームの哲学においても可能であろうか。この問題を吟味するために、彼の観念論について若干考察してみたい。

周知のように、ヒュームの認識論においては、すべての観念は「印象」impression によってみちびかれる。従つて、もし神の観念が可能であるとすれば、その原像である神の印象が指定されねばならない。しかし彼の認識論では、この問題が積極的に扱われていないため、ここでは彼の論旨に従いつつ主題を模索するにとどめようと思つ。

彼によれば、印象には質的に異なる二つの概念がある。一方は感覚による印象 impression of sensation であり、他は反省による印象 impression of reflection である。前者はたとえば快・不快の如き印象で、いわば根元的に心mind に現れるが、その原因は不可知である。これに対して後者は、前者によって生じた印象に対する情意の反応に

伴って生起する印象で、いわば二次的なものであり、たとえば『自然史』でいわれるところの希望・恐怖の如き印象である。⁽⁹⁾ かかる両印象を原像として観念形成が行なわれるのであるが、これも記憶の働きによる場合 idea of memory と、想像の働きによる場合 idea of imagination とがあり、後者がいわゆる観念連合 connexion or association of ideas の法則に従うものである。⁽⁹⁾

このようにヒュームの観念形成においては、すべて情緒なり経験なりが前提されている。従って、印象として経験されない観念の対象は本来あり得ない。ただ想像の働きによって諸観念の一定の関係から、この関係の場である心にこれらが理解されるにすぎない。たとえば、時間・空間の観念は一般的印象としてはあり得ないので、一般観念 general ideas としてもつことはできないが、ただ「ある一定の仕方に配列された色をもつ点」(I, p. 55)とか、あるいは「ある変化する対象の知覚しうる継起」(ibid. p. 57)として現われるものを、感覚なり反省なりで経験される限りにおいて、その空間的な現われ方なり時間的な在り方なりが理解されることになる。

「原因の力と効力に関する問題」concerning the power and efficacy of causes もこれと同様な論理で説明される。すなわち、力の印象はいかなる事物からも与えられないが、我々は同一の対象が、常に特定の結果を生み出すことの多くの実例から、そこに両者の必然な結合を想定し、この力の本質を構成するものを推論するのである。これはいわば心のおもい方とでもいえようか。従って、原因となる力とかエネルギーは、原因そのものにあるのではなく、全く心に属するものであり、それ故にそれは、認識作用の所産にすぎないといえよう。⁽¹⁰⁾ 事実ヒュームは、ある事物の必然的關係を心に繰り返すことによって、心が常にそれに伴うところのものを想い及ぶように、いわば習慣的にきめつけられるように感ずる、この感じを一種の印象ないしは規定 determination とよんでゐる。(ibid. p. 335)

このように、ヒュームにおいては、力や時間等のいわば抽象観念の形成も、すべて現実の経験のレベルにおいて語

られる。従って、ここでは常に人間の主体的な生活経験が基盤であり、この点でこれは、前述の『自然史』における最初の神観念の形成の問題にも符合するものであらうと思う。

以上から、ヒュームの神観念は、人間の経験から必然的に導出されるものであり、しかもそれは、人間の感情や情緒に密接に関係した極めてダイナミックなものであることを知った。そこで、かくして得られた神がいかなる本性をもち、それがいか様に人間生活に関わっているかを以下において考察してみたいと思う。

二

上述したように最初の神の観念が「秩序と統一」をもった自然の仕組み」の静観からではなく、人生の出来事に対する関心や人間精神を動かす不断の希望と恐怖から発するとみるヒュームの論理は、必然的に多神教に帰着する。そしてまた、こうしたいわば心的メカニズムの必然的所産として発見される神々は、高い倫理性や道徳性を兼備したものであるとして指向されるものではなく、人間の現実の生活における欲望や願いの対象である。従ってここに展開する神々の像は、人生の出来事が多種多様であると同様多種多様であり、人間の営みが有限であると同様その営みに関わる神々も有限である。つまり人は人生の様々な相容れない矛盾に遭遇するとき、「制約された不完全な神々」 *limited and imperfect deities* を容認せざるを得ないのであり、しかも神々の領分を識別することによって自己の生存の安全を類うのである。かくて水夫が *Neptune* に航海の安全を祈り、戦士が *Mars* に武運を祈り、また商人が *Mercury* に商売の繁昌を願うごとく、「どこも局地的神々の一群で充満する」(IV, p. 448)。

しかしこうした神々は一定の座に不変に存在するのではなく、あたかも潮の干満の如く、結えず変転盛衰の運命にある。それはいうまでもなく神の観念が人間の情緒の変遷に副うものであり、かかる情緒の主体たる人間本性 *human*

nature が整然たるコスモスではなく、むしろカオスであるからである。従って神々の座の変遷——ヒュームの表現に従えば多神教と一神教の栄枯盛衰 flux and reflux of polytheism and theism——において、その準拠するところは人間本性であり、その法則もまた人間本性に潜在するものである。以下において私はヒュームの説くこの問題を考察し、併せて神の本性を明らかにしようと思う。

彼は『自然史』の中で多神と一神に関し次のように述べている。「多神の存在を認めつつ、一神を特別な崇拜の対象となす。……この一神は他の神々と同じ性質をもちながらも、他の神々を君主が臣下に対すると同様な権力をもって統治する」このことから彼のいう多神と一神との関係は、諸神をいわば折衷的に帰一させるようなものでもなく、また信仰の場面においても、諸神が同時に並列的に、しかも等質に存在するものではない。祈りの局面で求められる神は常に一神である。

このように人は、偶像崇拜的な多神から、いわゆる単一神教的な神信仰へと変転するが、しかしヒュームによれば、ここから再び多神教へと回帰する性向をもっているという。この点に関するヒュームの所論を、『自然史』に従って要約すると以下の如くなる。

一、多神教の起源に関して

(1) 前節で述べたように、人生の困難や幸福は何らかの不可視的な諸力によって影響を受けていること、そしてそれらの諸原因は、人間の恐怖と希望の結えざる対象であることを知る。

(2) 人間はこの対象に不安を抱くようになり、想像力によって自己の理解力に適した形においてこの対象を表象する。

(3) 従ってこの対象は、人間に類似したものとして考えられ、それ故にそれらは人間同様、愛憎に左右されるもので

あるから、供儀や祈禱に屈するものであると理解する。

二、多神教から一神教への転移

(1) しかし人間は、これらの有限な諸力に長く満足することはできない。

(2) そこで、祈りの際の誇張された賛辞や追従が、これらの諸力の觀念を次第にふくらませる。

(3) ついに彼らの神々を完全性の極限にまで高揚させ、ここに無限な単一な属性を備えた一神が表出される。⁽¹³⁾

三、一神教から多神教への転移

(1) しかしこの純粹で至高な一神の觀念は、大衆の理解力に対しても、また情緒の働きにとっても、長く堪えられるものではない。

(2) そこで人間は人類と至高神との間に、いわば半神半人 *demi-gods* 的な介在者を要求する。

(3) この介在者は、人間本性に多くあずかっているので、大衆にとっては主要な祈りの対象となるが、やがてこれは、次第に多神の中に沈潜していく。

(4) これが、人間の生活の場で次第に俗衆的な彩色を受け、ついに自己壊滅するに至り、再び一神教へと転回する。

このように、人間は自然界の出来事や人生の営みにおいて、有限なしかも極めて利己的な見地から、その原因たるものを想定し、人間の理解力の及ぶ限りにおいてそれを神として表象した。そしてかかる神々は、主として人生の不安や恐怖に関わるものであるから、それに対する人間の側に時に「悪魔的で悪意に満ちた神」*A devilish and malicious deity* という素朴な概念が形成される。なぜなら「人はいかなる秘密も、神の探究から匿しきれない」ということ、また彼らの胸中のどんな奥底をも神は見通しであることを信じているからである⁽¹⁴⁾。この神の怒りを鎮めるため、人はいろいろな手段を考える。それは、恐怖困窮が切迫するにつけ新しいへつらい方を発見し、この称賛が極限にま

で高められると、ついに説明不能な神秘の中に突入し、最初は人生における個別的な善事悪事の直接の創造者としてのみ想定された神が、ついに宇宙の至上の変革者として描かれるのである。⁽¹⁵⁾

この過程には、前節で述べた人間の思惟の自然的進歩が働いているわけであるが、その動機としては、「思惟の進歩」以上により本来的な人間の恐怖心、をみるべきであろう。そしてここで言われる一神も、多神を否定するところに成立するいわゆる唯一神教的なものではなく、あくまでも多の中の一であり、それも前述のカッシーラの解釈する如く、洗練された多くの形式が付加されたとはいえ、その核心においては両者とも同一とみるべきであろう。この核心とはいうまでもなく、ヒュームが宗教の根拠とみたあの人間の心理的な力に希望・恐怖である。しかし人間が自らの追従の動機によって、神々を世俗的完全性をはるかに越えたところまでもちあげ、しかも崇高な述語を帰属させて求めた一神は、宗教に対する人間の本性からも、また理解力からも堪えがたい概念である。かくて一神は再び多神と共存する。

このような多神—半神—一神—多神との一連の動きから、我々は、ヒュームの神は決して単に在るのではなく、常にただ求められるものであり、成るものであることが知られる。そしてその場面は信仰であり、その根は人間の精神的・情緒的作用の必然的な生成発展の過程——いわゆる自然史——における折々の局面である。しかしこの移り行きは、もちろん人間の合理的・知性的な発展をいうのではない。それは人間本性の奥深く潜んでいる非合理的な、むしろ衝動的ともいえる要素からほとぼしる未知なるもの、恐ろしいものへの盲目的な——むしろそれ故にこそ必然的な自己投入によってみられる過程である。

以上から私は、ヒュームが宗教の自然史とよんだその歴史性は、単なる直線的な時間的推移からくる場面を意味しているのではなく、むしろ円環的プロセスと考えたい。そしてそれは、偶有事の入りこむことのない全くの必然性の

彼の宗教論の中で直接この問題を取り扱っている書物に『自然的宗教に関する対話』(Dialogues concerning Natural Religion 1779)——以下『対話』と略記——がある。この書物はデメア Demea・クレアンテス Cleanthes・フィロ Philo の三人の議論を筆記者としてのヒュームが記述するという構成である。従ってヒュームの宗教観を論ずるにあたり彼の立場が問題になるが、これを詮索する前にこの三人のそれぞれの主張を知るべきであろう。

まずデミアは神の存在に関する議論の中で次のように自己の立場を表明している。「私はこれ程確実で自明な真理を、いくらかでも常識を備えた者ならば本気で疑うような者は誰もいないだろうと信ずる。問題は神の存在存在に関してではなく神の本性本性に関してである」⁽¹⁷⁾そして更に神の存在や属性等も「詮索することは神の存在を否定する不敬」(Dialogues: II p. 174) であるときめつけている如く、彼にとって神の存在はいわばアプリオリなるものであり、それは神の被造物である人間にとっては「深い雲に覆われ」ていて全く「神秘的」(ibid. II, p. 174) なのである。従って神の存在存在はいかなる論証も必要としないいわば究極的な真理であり、それを論ずること自体すでに瀆神的行为なのである。更に彼はマールブランシの言葉を引き合いに出して、神が単に物質から区別されるために精神、Spirit と呼ばれるべきでないことを主張する。なぜなら神を精神と呼ぶことによって、神の本性が人間の本性に何らかの類似をもつかのような危険を暗示するからである。だから「神の真の名称は、存在者、換言すれば無限の存在者・あらゆる存在者・永遠普遍的な存在者である」⁽¹⁸⁾。

このような無限なしかも必然的存在者としての一神を主張するデメアに、クレアンテスとフィロは対立する。まずクレアンテスは「自然の創造者は人間の心に類似している」(ibid. II. 177) ことを指摘して、アポステオリなる立場からの議論のみが神の存在や本性を指摘しようという。彼は宇宙をひとつの機械とみて、その工匠を神とみるいわゆる近代の機械観的自然観に立脚し、そこに目的原因を強張する。すなわち自らの作品である自然の中に、その意図

を表示する神と、かか神の意図を読みとる観察者たる人間との間に一種の類比を認めることによって、人間は自己の計画や知性・理性等から、それらの何らかの類似関係にある神の計画なり目的なりを知るのである。従ってデメアのいうようないわば存在論的証明によって明らかにされる神の存在は、クレアンテスにとって単に「空中の楼阁」*building in the air* であるだけでなく、神に帰属せられる「超越性・偉大さ・聖などの語も人間の想像の産物であり不合理」(IX, p. 249) なのでもあるに過ぎない。こうしたいわば人間理性に全幅の信頼を寄せるクレアンテスの立場は、デミアにとってもフィロにとっても同意できるものではない。フィロはクレアンテスの言う神人類似説が、仮りに神の存在論証での漠とした推測の基盤とはなりえても、しかしそれは実践的な信仰の対象たりうるか、という疑問を投げかける。なぜなら人間は、聖なるものの屬性の経験や作用を何ら持たないからである。そして更にクレアンテスの論証は、必然的に擬人神観 *anthropomorphism* 的な結論を予想するものであり、それ故にそれはまた多神論を導くものであって、無限な神を要求する論に矛盾するからであるという。(V, P. 204)

フィロは「人間をして宗教の正しい認識に至らしめるのは人間の邪悪と悲惨とである」(X, p. 237) といい、また「宗教の中に恐怖と希望の両者が入り込んでいるのは確かだ。なぜならこの両情緒は異なった時に人間の心を鼓舞し、それぞれがそれにふさわしいように聖なるものを形成する」⁽¹⁹⁾と述べて、宗教の根柢を人間の情緒作用の中に位置づける。この点ではデメアとある程度相通ずる立場にあるが、しかしフィロは宇宙の創造精神の存在や全知全能・不滅・無限・不可知的存在などの「人間の能力を全く超越しているもの」に関わるのは、ちょうど我々が「見知らぬ国にあってその土地の習慣や法を犯す危険に瀕している旅人のようなものである」(p. 166) と述べて、人間の有する理性や悟性の有限性を指摘すると同時に、神の不可解なることを主張している。これはまだデメアの言う先天的啓示に対する懐疑でもある。結局彼にとって神の問題は、有限なる人間の理解力を無限に超えたものであり、従ってそれ

は「学校において輕蔑の対象となるよりは、寺院における崇拜の対象となるべきものである」。(p. 176)

このようにデメアとクレアンテスの場合、たとえ両者の論証の根拠が異なっても、神（唯一神）の存在と本性との認識の可能性は疑っていない。しかしフィロは、人間の認識力が神存在の領域にまで及ぶという見解には極めて懐疑的であり、むしろ否定的でさえある。彼が言い得るのは、もし神が存在し、しかもそれを人間が知り得るとすれば、それは信仰によってのみであるということにすぎない。

以上簡単ではあるが『対話』における三人の主張を辿ってきた。そこで前言したようにヒュームの立場をいかに考えるかという問題が残るが、しかしこれは依然として困難である。というのはすでにみたように、彼の神観念がここに登場する三人の意見にある点でそれぞれに共通しているからである。すなわちデメアとフィロには、人間理性に対する不信と、宗教の根拠を情緒作用におくという点で、またクレアンテスには、デメアのいう如き、先天的啓示によって究極的存在が知られるという考えに対する反駁（この点ではフィロにも共通する）と、認識の出發に、人間の経験作用をおくという点でそれぞれ一致するといえよう。こうした意見の錯綜の中で、特定の人物をヒュームの代弁者とみることは、一見無理に思える。更に、神の存在や、その認識の可能性等の問題においても、ここで語られるような三様の意見が、ヒューム個人の思索歷程の中でそれぞれに位置を占めていたと想定しても、それほど不自然とは思えない。すなわち、当時の宗教界・思想界の事情をある程度考慮すれば、唯一神の存在論に関して、デメアの主張するような本体論的証明も、当然彼の意識に潜在していたであろうし、またしばしば言われるように、ヒューム哲学がロック・バークレーのいわゆる英国経験論の系譜にあるとすれば、クレアンテスの立場も、フィロの一部の説も理解されよう。

しかしその唯一神の存在が、いかにして知られるかという究極に至ると、彼の答えは、フィロのいう如く懐疑に陥

らざるを得ない。ここに『対話』におけるヒュームの立場も明らかになってくるが、むしろここにこそ単に理神論では包括し得ないヒューム宗教論の独自性があるとも言えよう。たとえばカッシャーも、この点に関して次のように指摘している。「理神論は、あらゆる場所を通じて変化しない人間本性が存在すること、そしてこの人間本性は、理論のおよび実践的な特定の基本的認識を具備しており、しかもそれらは無条件で信頼するに足るものだという前提から出発する。だがわれわれは、このような人間本性をそもそもどこに発見するというのか。それは経験的にあたられた事実であるか——それともそれは単なる仮説にすぎるものではないのか。そして理神論の根本的欠陥は、それはこの仮説を無反省に信頼して、それをドグマにまで高めたことにあるのではなからうか。このドグマに対してヒュームの批判は向けられる」⁽²¹⁾

このような理由と、更にヒューム自身も『対話』の中で語っているように、人間理性では確とした決論を持ち得ないような問題を扱う場合、むしろ対話形式を用いる方が無難でもあったろう。⁽²²⁾ここから、私はヒュームがフィロに最も近い立場にありながら、なお故意に三様の登場人物を仕立上げ、彼らの発言を通して自己の信仰なり思想を自由に表明したものと考へたい。とはいっても、すでに明らかのように、我々は彼のこうした不明瞭な態度を表面的なあるいは対外的な作意と考へざるを得ない。それは、『対話』におけるいわば神学的な問題に対する彼の態度がかなり歯切れが悪く、それは『自然史』やその他の宗教論の叙述と極めて対象的であることも無関係ではあるまい。ここにも我々は、ヒュームの宗教問題に対処するひとつの姿勢をうかがえるであろう。つまり『自然史』で語られる宗教は、正統な神学的教義からみれば、いわば迷信であり異端であろう。しかし『対話』で、敢えて神学者デメア(ある意味ではクレアンテスも)を登場させ、唯一神の存在を問い、それは予想されるにしても不可知なることをフィロに託して結論づける彼の姿勢には、逡巡の中にも一種の勇気をみれると思う。L・ステイブンもこの点について「多く

の人間がヒュームの回答に共感したことは疑いの余地がない。ただ自己の共感を公言するものがほとんどいなかっただけである。しかし普通の科学的探究の精神で、かかる疑念を解決しようとする知的勇猛心よりさらに一層稀なものは、これらの疑念はついに解決不可能であると世間に告白する勇氣である⁽²³⁾。と述べて、ヒュームの姿勢を端的に捉え評価している。

かくてヒュームの宗教論において、その論理的帰結からはたとえ一般的・普遍的な意味での神という名辞が示されようと、いわゆる実体的な神は知られない。そこに現れ、認識される神は、常に人間の心情作用の根ざすところから、それらの自然史的な発展の必然性に連関するものである。従ってそれは、人間の悟性と心理の限界内における神であり、それを越えたいかなる属性も人間には知り得ないものである。彼が「奇蹟について」On Miraclesの中で「我々の最も聖なる宗教は、理性に基づいているのではなく信仰に基づいている⁽²⁴⁾」と言い、キリスト教のもつ奇蹟について批判的な見解を示しているが、これもこうした彼の宗教観を知るうえで極めて暗示的であろうかと思う。そしてまたその宗教的見地から、彼が生前二度にわたる大学での職を拒まれ、更には彼の属する教会においても、破門策動まで生じた事由も自づと理解できるものと思ふ。

註

(1) Hume: Essay X (III, p. 83) なお本論で使用したテキストは、The Philosophical Works of DAVID HUME, vols. I—W. 1825, Edinburgh である。引用ページもそれに従った。

(2) Natural History of Religion, (W, p. 435)

(3) ibid, §. 2 (W, p. 444) コールドが宗教の根拠に希望・恐怖をおいたことは、他に Dialogues concerning Natural Religion, p. 279 から知られる。(なお同書は前に掲げた論文集に入っていないため、テキストには左記のものを用いた。引用ページもそれに従ふ) HUME's Dialogues concerning Natural Religion: ed. by K. SMITH, Oxford, 1935.

(4) Natural History of Religion (W, p. 446) の性向により人は「生命なき自然物」にも感情を付与し、想像力によって河神 river god や木の精 hamadryad などが俗衆の守護神 genius になりうる場合もあるという。

(5) *ibid.*, p. 436—441

(6) カッシーラー『啓蒙主義の哲学』中野好之訳・一九六五・紀伊国屋書店・二二〇—二二二頁。もちろんヒュームは明言していないが彼の姿勢を勝義に解釈すれば、カッシーラーの言う如くなる。

(7) 楠正弘『理性と信仰Ⅱ 自然的宗教』一九七四、未來社、一二五頁。なおこの点に関連して同教授は「ヒュームの人間は悩みの故に宗教を求めるが、さらにもう一步深められた宗教の領域には入り得ない。すなわち宗教的なエリートは、深い悩みの自覚と、その根本的な救いをもとめ、つきつめた宗教の境地を体験するのであるが、このような宗教経験は、ここではとりあげられない。しかし宗教を研究する場合には、これもまた、宗教的事実なのであって、ヒュームはこの領域に目を閉じた。ここに、ヒュームの宗教論の欠陥がある」(同書一一七頁)とヒューム宗教論の限界を指摘されている。なお同書の第二・三章の論文から本論の作成上多大の教示をいただいた。

(8) 「この快・苦の観念が再び心に現れると、欲望や嫌悪あるいは希望・恐怖の新たな印象を生ずる。これは反省に起因するものであるから、当然反省の印象と呼ばれてもよいだろう」(I, p. 23)

(9) ヒュームの観念形成の問題は、Treatise of Human Nature: Book I, Of the understanding (p. 15—34) を参照された。
5。

(10) この点に関してヒュームは、究極的作用力を神におくデカルト学派のいわゆる生得観念論に対し、次のように述べ、その不合理を指摘している。「生得観念 innate ideas が誤りであることはすでに認められているので、感覚機能に現れる対象や、我々の心に内的に意識される対象のどれについて求めても無駄であった作用力の観念を説明するのに、神を想定しても何ら代役にはならない。なぜなら、すべての観念が印象に起因するのであれば、神の観念もまた同じ起源から発する。ところが感覚の印象も反省の印象も何らの力も効力も示さないのなら、神にそのような動的原理を見出すのは、むしろ想像するのさえない不可能なはずだ」(I, p. 212)

(11) Natural History of Religion, S. 6. (W, p. 465)

(12) *ibid.*, S. 8. (W, p. 471—473)

(13) ここでいわれる一神と啓示宗教における一神との関係はヒュームの場合確に問題である。本論の三節でも述べるが、この

両者は少くとも彼の論理に忠実に従い、そのたてまえを言えば同一とは見がたい。すなわちこの一神はあくまでも人間の心性に基づくものであるから、無限とか単一とかの属性も当然その枠内の範囲に限定されよう。また仮りにそれが人間を超越したものであったら、ヒュームの宗教論における実践的意味(信仰など)が失なわれることになる。ただ彼が啓示や奇蹟などのいわば超理性的なものは信仰に基づくと表現する場合に少なからぬ矛盾が感じられる。

- (14) *Natural History of Religion*, S. 13 (W, p. 500)
- (15) *ibid.*, S. 6 (W, p. 465—466) 神に対するくづらひの根底には、人の幸福への限りない欲望と不安の感情、及び神自らが人間と同様追従を喜ぶ、という神観念があるという。
- (16) *ibid.*, S. 15 (W, p. 511)
- (17) *Dialogues concerning Natural Religion: Part II*, p. 174.
- (18) *ibid.*, II. 175.
- (19) *ibid.*, XII, p. 279.
- (20) しかしデメアの場合、より厳密に言えば希望と恐怖はあくまでも宗教的生活に入るために認めうるひとつの手段にすぎない。神の存在が先天的であることには疑いを入れない。(X, p. 237 参照)
- (21) カッソラー『啓蒙主義の哲学』二一八頁
- (22) *Dialogues concerning Natural Religion*, p. 157—158.
- (23) L・ステイブン『十八世紀イギリス思想史』中・中野好之訳・一九六五・筑摩叢書・五頁。
- (24) *An inquiry concerning the human understanding*: S. X. (W, p. 153)
- (25) ヒュームの伝記は『世界の名著・ロック・ヒューム』大槻春彦編・昭和四七年・中央公論社によった。それによると、一七四四年にエディンバラ大学、一七五一年にはグラスゴー大学の倫理学教授候補に推薦されながら、彼の宗教思想ゆえに反対された。また一七五五年には、スコットランド教会でヒューム破門の動きがあったことが知られる。

ルペルカーリア祭における儀礼と伝承

— ジョルジュ・デュメジルの学説を中心に —

植 島 啓 司

古代ローマの祝祭の中でも、毎年二月十五日に行われたルペルカーリア祭 (Lupercalia) は特に重要な意味を持っていた。それ故に、現在に至るまで、宗教学・人類学・古典学をはじめとする多くの研究が、この祭の意味の解明のために捧げられてきた。⁽¹⁾しかしそれにもかかわらず、この祝祭の中に登場する青年集団ルペルキの奇異な振舞い（通りすがりの女達を山羊の皮でつくった鞭のようなもので打ち、女達は身籠るためにすすんで打たれた）を説明するのは、全く難しいことであった。人々の想像力が生み出したこの風変わりな儀礼にはいろいろな側面があり、しかもそれらを手際よく説明する神話伝承がほとんど残されていないこともあって、様々な解釈が次々と登場したのである。

こうした祝祭の持つ意味の多様性は、現象学的な見方からすれば、きわめて重要なことであり、その不可解な網の目を解きほどこいていく過程は、同時に、古代ローマの宗教的象徴体系の本質を見つめることでもあった。というのは、宗教的儀礼にせよ神話伝承にせよ、一度人々の間に定着したイメージは、常に人々の想像力・観念複合の最も深い領域へと浸透し、人々の観念を決定したからである。人々の想像力は、そうした意味では、伝統的様式に随順する

ものであったし⁽³⁾、それ故に、そのイメージの変化の軌跡を正確に復原することは、対象になる社会の固有の宗教体系を見出すことでもあったのである。

フランスの宗教史学者ジュールジュ・デュメジル (Dumézil, G., 1898—) が、このルペルカーリア祭に関連して提出した学説は⁽⁴⁾、古代ローマ宗教の研究史の上でもきわめて重要なものであった。彼がはじめにこの祭を研究の対象としたのは、処女作『不死の饗宴』Le Festin d'Immortalité, 1924. が書かれた五年後の『ケンタウロスの問題』Le Problème des Centaures, 1929. である。それまでの解釈の中で主流を占めていたのが、ウングァー (Unger) の Die Lupercalia (Rhein. Museum, XXXVI, 1881.) マンハルト (Manhardt, W.) の Mythologische Forschungen, 1884. の見解であった。その他にも、ドイップナー (Deubner, L.)、マルカント (Marguardt)、ヴァンソワ (Wissova, G.)、フレイザー (Frazer, J. G.)、ファネル (Farnell, L. R.) などが独自の見解を示していたが、いずれにしても、古代ローマにおいてルペルカーリア祭が持っていた本質的な性格を明らかにするには至らなかったのである。⁽⁵⁾

私は、この論述において特にデュメジルの分析の手順・方法の概略を示したいと思っている。彼の学説は、多くの分野でとりあげられているが、宗教学からの学説的かつ方法論的な論評はそれ程十分には行われていない。⁽⁶⁾ それ故に、彼を構造主義の生みの親としたり (レヴィ・ストロース) 彼の方法を機能主義的社会的還元 (デュラン) とするような見方が生じてしまうのである。もちろん実際には、問題はそうしたところにあるわけではない。たとえば、ルペルカーリア祭に付随する伝承 (ギリシャのヘラクレスとパーンの伝承を参照) の中で女装 (ロール・リヴァーサル) が問題になる時、われわれは、プルタークは勿論のこと、フレイザーの Adnis Atis Osiris, 1907. ウマン・ジエネップの Les Rites de Passage, 1908. ヴァンマンの Naven, 1936. をはじめとして両性具有の神話誌に至る程

でを研究対象とせねばならない。⁽⁷⁾ そうした視野を持ってはじめて、一つの祭儀のもつ固有の意味に接近することが可能なのである。ハイエ (Bayet, J.)、ハリソン (Harrison, J. E.)、エリヤーデ (Eliade, M.) 等は、そのよう例であるし、デュメジルの学説もそうした地平でこそ捉えられて然るべきであろう。

以下、まずデュメジルの方法論的問題意識について簡単に論じた後、今までのルベルカーリア祭に関する具体的な分析・問題点を列挙し、さらにデュメジルの分析手順を対照させて示したいと思う。

註

(1) その研究史の大要を知るには、Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (Neue Bearbeitung, begonnen von Georg Wissowa, 1927) 1815—1842. を参照。また、Warde Fowler, W., The Roman Festivals of the Period of the Republic, 2nd ed., London, 1908 の豊富な註を参考になる。もう少し詳しくは、James, E. O., Seasonal Feasts and Festivals. (New York, 1963) p. 326. の文献表が簡略であろう。

(2) Eliade, M., Images and Symbols (London, 1961) pp. 100—101. の次の記述がある
「神話—宗教的神体験の領域とメタモルフォーゼの領域との間には、もちろん交換・借用・混同が見られるだろう。それに、ヴェーダの神話体系のような不安定な領域では、どれがどれに属するかを区別することさえ容易ではない。しかし、この不安定性と不明確さこそが現象学的な観点からすれば有益なのである。なぜならば、それこそが、相互に浸透しあい吸収しあうという宗教形態の志向性を導き出し、その弁証法的なプロセスによってわれわれに古代の宗教現象を理解可能ならしめるからである。」

(3) Francastel, P., La Réalité Figurative (Paris, 1965) p. 211.

(4) ルベルカーリア祭を直接主題とした著作はなすが、Le Problème des Centaures, 1929. Mitra-Varuna, 1940, 1948. La Religion Romaine Archaique, 1966. など、書かれたらう。

(5) Wissowa, G., Religion und Kultus der Römer (München, 1912) Deubner, L., "Lupercalia" Archiv für Religionswissenschaft, XIII, 1910, pp. 481—485. Margardt, Rémische Staatsverwaltung (2nd ed. 1885) Frazer, J. G. (trans.), Ovid's Fasti (Loeb Classical Library, 1931) Farnell, Cults of the Greek States, 1896.

(6) 日本では松村武雄、古野清人以来幾つか紹介があり、最近では、吉田敦彦『ギリシヤ神話と日本神話』（みすず・一九七四年）がある。

(7) 特に Delcourt, M., *Hermaphrodite*, Paris, 1958, pp. 5—27. は見落すことができない。

二

デュメジルは宗教史を通じて古代の表象体系の復原を試みたが、それを彼は次のように表現している。

「最古の神格についてインドとローマを対照したことによってわかった一つの事実は次の事を明らかにした。つまり、ここで問題になっているのは偶然の一致ではなく、インド⇨ヨーロッパ諸民族の極東（インド、イラン）と極西（ケルト、イタリック）において特に保存された宗教的メカニズムの一つの痕跡なのである。われわれの努力はこのメカニズムを再建する事であった⁽¹⁾」

たとえば、『フラーマン⇨ブラフマン』*Flamen-Brahman*, 1935. の中で、デュメジルはローマとインドに存在した複合的な機構 *l'organe double* を問題にしている。それはローマのレクス⇨フラーマン *rex-flamen* とインドのラージュ⇨ブラフマン *raj-brahman* との間に厳密な対応を見出すことであった。この聖なる王と祭司という組み合わせは古代の祭司階級組織の根幹をなすものである。デュメジルは聖典・伝承・儀礼を検討して、以前はブラフマンが浄化と贖罪の人身御供において王の代理をしたと考えたのである。ローマでの *Arges* の祓の儀式⁽²⁾に登場する人身御供の風態、悲嘆と懊悩の衣裳をつけたフラーマニカ（祭司フラーマンの妻）の演ずる傑出した役割は、インドにおけるそうした事実を裏づけてくれる。もちろん歴史時代におけるブラフマンにはそうした性格は既に失われてしまっ

ている。王に捧げられた犠牲的な死にかわって、ブラフマンには呪術的な力と類勢挽回のための生命とが与えられる事になる。だが、歴史時代に至ってそうした様々な変化をこうむっていたにもかかわらず、インドのブラフマンとローマのフラーマン・ディアリス（ユピテルの祭司）との間には明白な類似が見られるのである。それをデュメジルに従って列挙してみよう。

フラーマン・ディアリスは、ローマの外へ出る事を禁じられているので、馬に乗るべきではないとされており、(Aulugelle; Plutarque, *Quaest. Rom.*, 40) たゞえ供犠のためであっても、馬に触れてはならない事になっている。(Pine, *Histoire Naturelle*, XXVIII, 146) そして、ブラフマンも馬やその他の動物、乗物に乗ってはならないとされている。(Mannu, IV, 120)

フラーマン・ディアリスは火葬の薪の山に近づくべきではなく (Aulugelle) ブラフマンも火葬の煙を避けるべきだし、葬列の通る村ではヴェーダの誦唱は控える事になっている。(Mannu, IV, 69, 108)

フラーマン・ディアリスは酪酏を避け、醸酵するものに触れるのを禁じられており、(Aulugelle; Plutarque, *Quaest. Rom.*, 109, 112) ブラフマンもアルコール飲料を消費してはならないとされている。(Mannu, XI, 94, 96, 97, *Ātapatha Brāhmana*, XII, 9, i, 1)

フラーマン・ディアリスは生の肉に触れることはできない。(Aulugelle; Plutarque, *Quaest. Rom.*, 110) フラマンも供犠の時に提供された肉以外食べてはならない。(Mannu, IV, 213, *ct.* 112; V, 7, 27, 31, 33, 36 etc.)

フラーマン・ディアリスは犬に触れることも、その名を呼ぶことやそれも禁じられている。(Plutarque, *Quaest. Rom.*, III) ブラフマンも犬の鳴き声の間こえる間、ヴェーダの誦唱を禁じられており、(Mannu, IV, 115) 犬や犬を飼う人々が触れた食物を食べてはならないとされている。(Mannu, IV, 208, 216)

デュメジルは古代の表象体系の復原のためにそうした詳細な対照表（変化表）を作成し、それをそれぞれの社会の固有の展開、変化と結びつけて分析するのである。だが、そこに表現される様々な対照は決して固定的なものではない。宗教的象徴の持つ意味を限定する場合、それを本来固定的なものとして捉えては類型論に落ち入るのが関の山である。すなわち、象徴は一つの喚起力から制度（institution）に至る振幅を持つものであって、それ自身比較・類推・寓意によって構成されているわけではなく、その独自の変貌の過程によって意味を生み出していくからである。デュメジルの最初の理論的な集成である『インドヨーロッパの神々』（1952）に次のような表現が見られる。

「ここ（インドの神界）には、構造のよい例が、又一つの表現された神学が見出される。インドの神界はそれぞれの神々の寄木細工ではない。全体が、そして個々の局面が、細部を条件づけるのである。それぞれの神々には固有の方位づける力があって、全体の中で自分のとり得る様相を決定するが、同時に、それ等は他の神々との結びつき、対照を生み出す活発さを伴ってはじめて理解されるのである」⁽³⁾

ここで人対照を生み出す活発さVとして表現されているのは、おのおのの結びつきがそれ自身で規則であるようなオルガニスムを想定しての事であろう。たとえば、構造主義の視角によれば、通時的な変化は共時的な構造の中に取込まれ、表現されたもの持つ人財宝Vあるいは人貯蔵物Vの機能、すなわち増大し変形していく全体という機能は消え去ってしまうのだ。⁽⁴⁾ところが、デュメジルが対象化しようとしたものこそ、まさにこの人増大し変形していく全体という機能Vなのである。明白で約束によって決められた意味作用を分類するのではなく、宗教的表象の中に含まれる様々な意味がたがいに結合し、離反し、再統合される様子を見つめることが必要なのである。そうしたメタモ

ルフォーゼの領域にこそ、われわれは降りたたねばならないのだ。

註

- (1) Dumézil, G., *Mitra-Varuna*, Paris, 1948, pp. 19—20.
- (2) この儀礼については Wardle Fowler, W., pp. 150—151, James, E. O., *Sacrifice and Sacrament*, London, 1962, pp. 99—100. など参照。
- (3) Dumézil, G., *Les Dieux des Indo-Européens*, Paris, 1952, p. 14.
- (4) Lefebvre, H., *Le Langage et la Société*, Paris, 1966, p. 325.

三

さて、ルベルカーリアの祭儀の簡単な概略を示す事からはじめたい。この祭は、年の終わり、フェブルアリウスの月の十五日（二月十五日）に、ローマのパラティウムの丘（双生児ロムルス・レムスが牝狼に育られた）で行われた。それは当時の歴史家たちも既に忘れかけていたユノ・フェブルア *Iuno Februa* (*Februata*, *Febru* (a) *Iis*) を祭神として祀ったと伝えられる。この祭の主役は二組に分れた若者たちで、騎士階級出身の若者たちによって構成されたルベルキ *Luperci* という二つのグループが裸に革の胸帯をして縦横に走りまわり、山羊の皮で作った鞭のようなもの（フェブルア）で通りがかりの人々（特に女性）をたたくというのである。彼等は一年のうちこの祭のためだけに組織された *conférie*（集団）であり、その生命力ある振舞いは、ルベルカーリア祭が古代ローマの祭儀の中で格別重要な位置を占めていた事と考えあわせると、一層興味深いものである。

彼等がどのような筋骨きのもとでそうした乱暴な振舞いをしたかは知られていないが、走り出す前に山羊が犠牲にされ、その時に使われた真赤な血のついたナイフが二つのグループの若い首領の額に触れられ、すぐにミルクで浸し

た羊毛でふきとられたという事が書き残されている。奇妙なことに、その時二人は笑うことになっていた。また、このルペルキ達は犬を生贄に捧げたらしい。この祭において、去年の収穫の初穂から作られた *mola salsa* がウエスタ巫女によって捧げられた事も記録されている。

以上がルペルカーリア祭について知られているほぼすべてである。この祭の中心をなすのは言うまでもなくルペルキの奇異な振舞いであるが、それはこの祭の主要モチーフとしてかなり古くから有名だったらしい。たとえば、シェイクスピアの『ジュリアス・シーザー』の第二場はこのルペルカーリア祭が舞台であり、シーザーはアントニーを呼んで次のように言う。

「アントニーアス、きみが馳ける時忘れないでキャルパーニアに触ってやってくれたまえ。古老たちの話では、子種のない女も、この祭の競争で誰かに触ってもらえれば不妊の呪いが落ちるといふことだ」

シーザーがこの時に催したルペルカーリア祭は、この祭の中でも最大の規模を持ったものとして知られている。紀元前四十四年のこの祭については、プルターク (*Caesar*, 61) にも記述が見えるが、この時代には祭もだいぶ変貌をとげており、ルペルキは三組に分かれ、⁽²⁾ それもコンスルが儀礼的に走りまわるものになっていたようだ。しかし、幾つかの筋書が変わったとしても、その中心的モチーフの「子種のない女も、この祭の競争で誰かに触ってもらえれば不妊の呪いが落ちる」だけは依然として（帝政期に入ってこの祭が消滅するまで）⁽³⁾ 存続したのである。

ルペルカーリア祭の名称については諸説がある。ルペルカル（この祭の出発する地点で、かつて双生児ロムルス・レムスが牝狼に育てられた洞穴の名称）は明らかに *Iupus*（狼）に由来するものであろう。だが、ルペルカーリア祭

の名称が直接このルベルカルに由来するのかどうかはわかっていない。古典学者ヴィッソワは、ルベルクス（ルベルキ）に由来するという説を支持している⁽⁴⁾。それではこのルベルクスは何処から来たのか？ 最も有名なのは、既にセルウィウスによって示された語源 *Iupus-arceo*（狼を追ひ払うもの）で、それはマルカルト等によって支持されている。だが、問題を一層難しくするのがこの祭の性格である。後で述べるように、この祭でのルベルキの振舞いは人狼を追ひ散らすもの⁽⁵⁾とするより人狼⁽⁶⁾そのものとして見た方が、はるかに理解しやすいのである。すなわち、*Iupus-arceo* 説をとるならば、ドイップナーも批判する⁽⁶⁾とおり、奇妙なパラドクスが生れてしまうのだ。豊饒を司どり、山羊の群を守り、田園の平和を願ったファウヌスの祭司が、群を襲う狼だというパラドクス、

それ故に、*-ercus* を単に接尾語として見る説をはじめとして、*Iupa + parcens*（ウァロ）、*Iues + parco*（ウンガ）などの語源説があったが、なかでも注目すべきは *Iupus + hircus*（狼 + 雄山羊）という結びつきである。バイエは「狼と山羊を表わす祭司（ルベルキ）が、彼等の狼神に犬を生贄に捧げる」と書いているし、マンハルトに至っては、ルベルキの二つのグループがそれぞれ狼と山羊とを表わし、*Vegetation-Spirit* がパラティウムとクイリナルの二つの共同体によって分たれるというトーテミスムに近い見解を提出したのである⁽⁸⁾。いずれにしても、われわれはこの祭儀の背景にある神話伝承や祭儀の細目をさらに詳しく検討せねばならないだろう。

註

(1) この祭の持つ政治的重要性については、Dumézil, G., *La Religion Romaine Archaique*, Paris, 1966, pp. 343-344. を参照。

(2) *Quinctiales* と *Fabiani* に *Julii* が加わった。

(3) ルベルカーリア祭は 494 A. D. まで存続し、時の法皇ゲラシウス一世によって聖母マリアお浄めの祝日 (*Candlemas*) に変えられた。

- (4) Wissowa, G., Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie. (ed. W. H. Roscher) s. v. Luperus.
- (5) Dumézil, G., *La Religion Romaine Archaïque*, Paris, 1966, p. 342.
- (6) Deubner, L., "Lupercalia" p. 485.
- (7) Bayet, J., *Les Origines de L'Hercule Romain* (Paris, 1926), p. 187.
- (8) Manhardt, W., *Mythologische Forschungen*, 1884. p. 91 foll.

四

オウィディウスは『祝祭暦』の中で、このルペルカーリア祭の起原をギリシャのアルカディアのパーン神崇拜と結びつけている。パーンはアルカディアの尾根づたいに出没した家畜の群を守る神であった。オウィディウスは次のように記している。

その時から、われわれはその神（パーン）を祀り、フラーマン・ディアリスはアルカディア人によってローマへ持ち込まれたその儀礼（ルペルカーリア祭）をいまなお古来のやりかたで行っている。

だが、この *Flamen adhuc prisco more Dialis obit*（異伝が多い）という表現は、受け入れ難いものである。フラーマン・ディアリスがこの祭の祭司である事はまず考えられないのだ。彼は山羊や犬の供犠をすることを禁じられており、触れることさえ出来ないのである。（*Plutarque, Quaest. Rom., 111*）この祭儀では、フラーマン・ディアリスが普段の役割をルペルキに委ね、ルペルキがこの一日だけ特別の祭司集団を形成したと考えるべきであろう。

デュメジルが特に注目したのもこの事である。オウイディウスの『祝祭暦』II・21—22の「祭司長はレクスとフラメンに羊毛のきれはしを求めた。古代の人々の言葉に従えば、それはフェブルアと名づけられた」から判断して、グイツワは、ルベルキに呪的な鞭フェブルアを与えたのをレクスとフラメンであると結論した⁽¹⁾。つまり、祭のはじめに普段の祭司から聖なる暴力を表わす集団(ルベルキ)へと人権力の伝達Vが行われたと考えたのである。

それでは、このルベルキの奇異な振舞いはどのように説明されてきたか？ それについては、既に古代ローマの歴史家たちの間でも様々な推測が行われていた。たとえば、プルタークは次のような一つの伝承をとりあげている。すなわち、ロムルスとレムスがアルバの王アムリウスに勝ったとき、喜びのあまりかけ足で、自分たちが幼かった頃牝狼が乳房を与えてくれた場所へ来たところから、その道中を真似る祭が催されたというのである。血のついたナイフを額にもっていくのは、当時の殺害と危険の符牒であって、ミルクに浸した羊毛で浄める式は、二人の養育の追憶だ⁽²⁾というのである。

また、オウイディウスは『祝祭暦』(Fasti)の中で、次にあげる二つのローマ建国に関する伝承⁽³⁾をとりあげている。

一つはルベルカーリア祭の中の対抗儀礼としての側面と裸で走りまわることの説明になっている。ある日、ロムルスとレムスが裸のまま休みながら肉の焼けるのを待っていると、異邦人たちが家畜の群を盗んだという知らせが入る。ロムルスとレムスはそれぞれの部下を引き連れて裸のまま敵を追いかけ、そして異邦人たちを追い散らしてしまう。レムスは先に家畜をとり戻して野営に帰り、少し焼けた肉をとりあげて、「勝者のみが食べるができる」と言ったと伝えられる。

もう一つの神話は、フェブルアで女を打つことの説明となっている。ロムルスがサピナ人を追放してローマを支配

することになった時、そこが不毛の地であると知って、神託にうかがいをたてる。その答は次のようなものだった。

“*Italidas matres*” inquit “*sacre hircus inito*” (牡山羊がイタリアの女達を犯すのだ！)

ト占官は、それを、牡山羊の皮でつくった鞭で女を打てば彼女等は妊娠するであろう(土地は豊かになるであろう)と解釈する。

ルペルカーリア祭でのルペルキの儀礼的な所作とこの二つの伝承を対照させると、この祭が豊饒(再生)儀礼であることがわかる。また、フレイザーも推察するとおり、この祭は年一度の周期的な悪魔の追放なのである。邪悪な侵入者を払拭し、共同体の安全と幸福を願う儀礼だったのである。そして、ロムルスとレムスが競って走りまわったということは、騎士階級の若者たちのイニシエーション儀礼としての側面をもまた強調するのである。

ウォード・ファウラーによれば、この祭儀を構成する要素は二つに分類される⁽⁴⁾。(1)特にプリミティヴな儀礼で、供犠、血を塗りつけたり拭いたりすること、動物の皮を身につけること、フェブルアで打つこと、これ等はかなり初期の儀礼の残存である。(2)ローマ定着後の儀礼で、競技者が二つのグループにわかれること、パーティウムの丘をまわって走ること等が属する。

特に、二人の若者への血の儀式は、原初的な人身供犠を示すものと考えられる。ハリカルナッススのディオニュシウスは、当時からの祭儀をアルカディアのゼウス・リュカイオスの儀式と比較している⁽⁵⁾。言うまでもなく、ロムルスとレムスはマルスとレア・シルヴィアとの間に生まれ、フィクス・ルミナリス(乳母の女神としてのイチヂクの樹)の下で牝狼によって育てられたのである。マルスがアポロン・リュカイオスと密接な親近性を示すことは周知の

ことであり、もともと同様の話根（牝狼に育てられた英雄）を持つことは興味深いことである。エヴァンスもこれ等イタリアやクレタの伝承がアルカディアの儀式と結びつくことを示唆しているし、プシルスキーも *loup-garou*（人狼）に関する論文で同じ内容のことを述べている。このように、この祭儀（ルペルカーリア祭）には、狼神信仰の歴然たる形跡が見られるわけである。

また、マンハルトは、ルペルキが走り出す前に行う一連の所作を、死と再生の象徴的な表現とする。若者たちは実際に殺されないが、血ぬられたナイフによって生贄の死をわかち持ち、ミルクで浸された羊毛で拭きとることによって新たな生を得るのである。笑いはその再生のしるしなのである。こうした見解は、フレイザー、ファーネル等のほぼ一致した見方でもあって、儀礼の筋書きの中に『收穫による Vegetation-Spirit の死と春における復活』というドラマを読みとることを主眼としていた。特にフレイザーは狼としての穀物霊の例を『金枝篇』の中で幾つか列挙している。だが、これ等の見解はウォード・ファウラーによって強く批判されてもいるのである。すなわち、穀物霊の死と再生の儀礼は、ルペルカーリア祭の舞台とされる牧畜生活よりはるかに後の時代のもものと推定されるからである。

ルペルキはパラティウムの丘の南西から北東へと走るわけであるが、ウァロは、それを *lustratio*（清め）と表現している。⁽¹⁰⁾ 大地（主に市の境界）をたいてまわることと女性を打つこととのアナロジーは、かなり古くからのものであるが、行列して市の境界線をたいてまわる儀式の例は、*Argées* や *Ambarvalia* の中にも見出すことができる。当初はどのようなものだったかわからないが、*beating the bounds* の儀礼は、後には宗教と司法とが結びついたものとして知られている。⁽¹¹⁾

ともかく、ここで確認しておかなくてはならないのは、当時の人々がそのランナーたちを *creppi* と呼んだことで

ある。

creppi とは capri (山羊) から来た語と推定されている。古代の歴史家たちは、ルペルキを直接狼として表現してはいないし、確かに狼が主要なイメージを形作る祭儀ではあっても、それではルペルキが生贄の山羊の皮を身につけたこと等が説明され得ないのである。それよりもむしろ、この creppi という名称や供犠、ルペルキの容姿から判断して、ルペルカーリア祭の根底に Lupercus-Bonus (ルペルキ+牡山羊) という複合が先行して存在したと考えた方がよいのではないだろうか。それが後に、ロムルスの神話伝承と結合し、さらに起伏に富んだモチーフを取入れたと見るのである。

それを個々の要素によらず、全体的な枠組を設定し、インドヨーロッパ的な視野のもとで解明したのが、デュメジルの研究なのである。

註

- (1) Wissowa, G., *Religion und Kultus der Römer* (München, 1912), p. 517, n. 6.
- (2) Plutarch, *Romulus* 21.
- (3) Ovid, *Fasti* 359—452. なお、ロムルスに関する神話伝承については、Grant, M., *Roman Myths* (London, 1971) pp. 91—133. Heurgon, J., *Rome et la Méditerranée Occidentale jusqu'aux guerres puniques* (Paris, 1969) pp. 128—137. Delcourt, M., "Romulus et Mettius Fufetius" *Hommages à Georges Dumézil* (Brussels, 1960) pp. 77—82. などをご参照。
- (4) Warde Fowler, W., *The Roman Festivals*, 1908, p. 312.
- (5) ハウサニウス (VII. 38) プラトン (『国家論』VII. 565) プリニウス (『自然誌』VIII. 81) 等によって伝えられる。この祭では、供犠の動物の肉に混ぜられた人肉を食べたものが、九年間狼に姿を変えられたと云う。Harrison, J. E., *Themis* (Cambridge, 1912) p. 22, n. 6. など参照。

- (6) クレタの伝説では、シビトスはその父アポロンによって妊んだ牝狼によって育てられた。
- (7) Evans, A. J., *The Mycenaean tree and pillar cult and its Mediterranean relations*, p. 31.
- (8) Przijski, J., "Les confréries de loup-garous dans les sociétés indo-européennes" *Revue de l'Histoire des Religions* 121 (1940) pp. 128—145.
- (9) アポロニウス・ロテュウス (W. 478) に、殺人からの浄めの式は、殺人者の手に仔豚の血をぬりつけてそれを拭うことによって実施される、という一節がある。こうした purification の儀式はギリシャで行われた形跡があり、ここから、ルベルカーリア祭のルベルキが殺人者であるという説もある。
- (10) Varro, *De Lingua Latina* 6. 34 "Lupercis nudis lustratur antiquum oppidum Palatinum gregibus humanis cinctum" 参照。
- (11) Warde Fowler, W., *The Roman Festivals*, 1908, p. 319.

五

デュメジルが、ルベルカーリア祭をはじめとりあげたのは『ケンタウロスの問題』(1929) においてである。そこでデュメジルは、まずルベルキを媒介にして、ケンタウロス⇨ガンダルヴァという古典的図式の構成上の一致を証明しようとしたのである。つまり、「ルベルキは、神話的想像力の豊かな人々の間で、ガンダルヴァ、ケンタウロス、クリブニイ等の半人半馬の存在として表わされたもののローマにおける対応物ではないか？」⁽¹⁾というのが、その根本的な発想である。

彼は既に処女作『不死の饗宴』(1924) の中で、一方でプロメテウスの神話が、そして他方で thargéles のイオニアの神話・儀礼群が、アンブロワジー(神酒)にまつわるインド⇨ヨーロッパの初春儀礼のモチーフをひき継いでいることを示した。そして、その初春儀礼に登場するマスカラード(仮装行列)⁽²⁾の研究を通して、Kentaurói =

Gandharva という半獣神の神話伝承の比較対照を試みたのであった。

「ケンタウロスに関する多くの伝承は、ギリシア・ブルガリアの祭儀に登場する仮装行列の筋書きの中に要約され
てゐる」⁽³⁾

彼は、はじめに、初春儀礼に登場する仮装集団の性格を分析して、(1)時間の精霊、(2)悪魔、(3)死者の魂(祖先の霊)とのつながりを指摘している。

「動物の仮装、動物の姿をとった悪魔は、一年の変わりめの日々に登場する或るグループと関係がある。その日々(主に12日間)は一年を表わし、そのグループが行う儀礼は、(1)過ぎた日々の中で悪魔によって危険にさらされた世界を救うためであるし(ギリシヤの Callicantzaros の場合)、(2)来たるべき豊饒なる日々を約束し示すためのものである」⁽⁴⁾

その主要な儀礼の筋書きは、ギリシヤでは新年に「アラビア馬」⁽⁵⁾が山羊の皮から作った仮面に山羊のひげをつけて、婚約中の女性を奪い去るが、結局、男に殺されてしまうというものである。この系統に属する神話的伝承の例として、デュメジルはインドの場合をとりあげて、『リグ・ヴェーダ』等に記載されているプルーラヴァースと精女ウルヴァシーとの対話篇を引用している。

プルーラヴァス王は美しい水の精女ウルヴァシーに恋をし、地上で二人は結ばれる。彼は裸のままウルヴァシーの前に現れなないと約束する。いつか彼女が妊娠し地上での滞在が長びくと、半神族のガンダルヴァたちは彼女を再び天上に呼び戻そうと計略する。まず、彼等はウルヴァシーがわが子のように愛する二頭の仔羊を盗んだ。彼女の歎く声を聞きつけてプルーラヴァスが裸のまま彼等を追いかけると、ガンダルヴァたちは稲妻を閃めかして彼女にプルーラヴァスの裸体を見せてしまう。その後精女ウルヴァシーは身をかくし、プルーラヴァスは彼女を求めて放浪する。そして、ついに二人は一年の最後の夜に出会い、プルーラヴァスはガンダルヴァの一人になることを選んだ。⁽⁶⁾

ガンダルヴァは、『リグ・ヴェーダ』の中では曖昧にしか表現されていないが、後には特殊な世界に生きる人間の胴体に馬の頭をもった存在として表現されている。デュメジルはこのガンダルヴァの実体について次のように推測した。

「インドにおいては、古代の書物はほぼすべて聖職者によって書かれたものだ。だがそれにもかかわらず、そうした聖職者団体の実体（秘密）を語る幾つかの記述がある。それは、ガンダルヴァという超自然的で神でも悪魔でもある存在の一群に置き換えられて表現されたのである」⁽⁷⁾

プルーラヴァスが後に火の供儀の教えをガンダルヴァから得る事は、この対話篇が全体で一つのイニシエーション儀礼の投影であることを物語っている。また、ガンダルヴァが年の変換に関することは既にホプキンス (Hopkins,

W.) によって研究されており、⁽⁸⁾つまり、(1)神または悪魔でもある半獣神が、(2)年の変わりめに登場し、(3)女(ウルヴァシー)を誘拐する、という初春儀礼の仮装劇のモチーフがそこに表現されていると指摘するのである。ルペルカリア祭の場合には、(1)、(2)は同じで⁽⁹⁾(3)女をフェブルアで打つ、と置き換えられているという事になる。(ローマ建国に際して、ロムルスがサピナ人の女たちを誘拐したという事は広く知られている)

いずれにしても、性(性の結合にせよ対照にせよ)がそこで大きな役割を果しているのは重要である。マンハルトンによれば、中世のカーニヴァルの時、未婚の女性が鋤や木の幹につながれたというし、また、衣裳の交換はその最も一般的な表現である。

このようにして、デュメジルは、初春儀礼の仮装劇のモチーフの共通性をもって、ガンダルヴァ(インド)、ルペルキ(ローマ)、ケンタウロス(ギリシャ)の比較を行うわけであるが、その音声学的な対応についても簡単に検討している。

註

- (1) Dumézil, G. *Le Problème des Centaures*, 1929, p. 207.
- (2) 古典的な研究として、F. Gastineau, B., *Le Carnaval*, 1855. Fahne, A., *Der Karneval*, 1854. などがある。仮面ごっこは、Schneider, I. L., *Masques Primitifs* (Paris, 1951), Burand, G., *Les Masques* (Paris, 1948) を参照。
- (3) Dumézil, G., *Le Problème des Centaures*, 1929, pp. 165—166, n. 6.
- (4) *ibid.*, p. 40
- (5) おそらく、馬の仮装をした人物であろう。馬がこうした儀礼の中で特に重視されるのは興味深い。主にそれは馬が好色であることがよく知られている。
- (6) *Rig Veda*, 10. 95.
- (7) Dumézil, G., *Mitra-Varuna*, 1948, p. 33.

(8) Hopkins, W., *Epic Mythology*, 1915, pp. 152—159.

(9) 古代ローヤにおつては三月一日が新年であつた。Warde Fowler, W., *The Roman Festivals*, 1908. 64. The Roman Method of Reckoning the Year. を参照。ローヤの曆法については Fustel de Coulanges, *La Cité Antique*, 1864. (『古代都市』白水社) に興味深い記述がある。

六

デュメジルが最初に三者の音声学的な比較対照を試みたのは、*Le Problème des Centaures*. 1929 である。その後、Servius et la Fortune, 1943. の序文で異議を検討しなおし、ついで、Mitra-Yaruna, 1940. の△音声学と社会学に集約したのである。

要点だけ述べてみよう。まず、三者を音声学的に見ると、インドのガンダルヴァ (Gandharva) は G^hondh-erwo- に、ローヤのルベルキの別名フェブルウス (Februus) は G^hedh-erwo- に、ギリシヤのケンタウロス (Kentauros) は Kent-erwo- になる。初めの二つの形態の間の交替は、かなり普通に見られるものである。主な相違は、母音と鼻音の挿入辞の有無だけである。三番目の Kent-erwo- は、初めの二つの形態の中の有声閉鎖音 (G^h-dh-) が無声閉鎖音 (k-^t-) に置きかえられた形である。この交替は、手足のすばやい表現的な動作を示す語 (saisir, courir) の語根、動物 (牡山羊など)、体の部分を表わす名詞に多くあらわれ、Hommes-Bêtes を表わす語、仮面・放蕩者・誘拐者を示す名詞にも特有のものとされる。

かつて、メイエ (Meillet, A.) は、印欧語において、語根 g^hedh-△熱烈なる願望を持つ△を認めたが、デュメジルは、それをもとに三者が共通の起源を持つことを明らかにしたのである。三者はそれぞれ異なる形をとるが、関与する現実は同一だといふのである。

このようにして、デュメジルは、ルペルキをガンダルヴァ、ケンタウロスと同一の地平で捉えることに成功する。そして、ルペルカーリア祭の冒頭で行われるハ権力の伝達に再び注目することになる。ルペルキもガンダルヴァもある種の祭司集団の投影であることは既に推測した通りである。すなわち、インドでもローマでも二種類の祭司集団が存在したことになる。それは日常的な神事を司どるブラフマン（インド）、フラーマン（ローマ）と、一年のうちである一時期だけ登場するガンダルヴァ（インド）、ルペルキ（ローマ）である。前者は聖なる秩序を守り、後者は聖なる秩序を解体する（後者は非常に短期間しか威をふるえないが、その間に前者を浄め、甦えらせ、混乱の中で力を回復させる）。インドの場合、ガンダルヴァは酒飲みであり、それに反して、ブラフマンは酒を断っている。ガンダルヴァは半馬で、馬の世話をするが、ブラフマンは馬に乗るとき、すべての宗教的行為を中断する。また、ブラフマンは全裸になることを禁じられているが、それに対して、プルーラヴァスがハガンダルヴァの一人になるV筋書きの冒頭は、ガンダルヴァがプルーラヴァスを全裸で走るように強いる仔羊泥棒の場面なのである。

こうした対照は、もちろん、ローマの場合にも見られる。先にも述べた通り、ルペルキは犬と山羊を供犠に捧げることが、フラーマン・ディアリスはそれに触れるのさえ禁じられている。ルペルキは普通の指輪をするが、フラーマン・ディアリスは中空の指輪のみ許されていた。ルペルキの神話的原型のロムルス・レムスは、まだよく焼けていない肉をただちに食べてしまうが、フラーマン・ディアリスは生の肉に触れることを禁じられていた。ルペルキは人々を鞭打つが、フラーマン・ディアリスの足もとでは、いかなる受刑者も鞭打たれることを猶予される。ルペルキは、鞭の一撃で無差別に、出会う女すべてを妊娠（受胎）させる。それに対して、フラーマン・ディアリスとフラミニカは、最も厳格な儀式に従って結婚し、模範的なカップルをなしている。

このようにして、ルペルキ（ローマ）とガンダルヴァ（インド）とが同一の起源を持つことが明らかにされるわけ

であるが、また、フラーメン・ディアリスとルベルキとの対照（古代の聖職者階級の相補的二分観）を指摘することによって、ルベルキの当初の役割が推定されることになる。ルベルキの本質的な性格は、過ぎた日々の中で危険にさらされた世界を救い、浄化し、来たるべき豊饒を回復させる事だったのである。ルベルカーリア祭は、ローマにおけるケンタウロスの祭なのである。粗暴で好色なケンタウロスの登場するドラマは、今もギリシャの民俗伝承の中に残されているが（Callicantzaros）⁽¹⁾、神話・儀礼の中では、ほぼそうした役割は忘れられてしまっており、わずかにこのルベルカーリア祭などに（変形されて）残存したのである。

彼は『ミトラ・ヴァルナ』Mitra-Varuna, 1940, 1948. で次のように書いている。

「ローマの宗敎生活の中に現れた野獣のような凶暴な集団（ルベルキ）は、民族誌の敎える一つのタイプである。それは、仮装・イニシエーション・呪的な力に依拠するグループであって、ほぼすべての未開社会に見出すことができる。その集団は、秘密の名にふさわしく、日常の宗敎と全く反する活動によって、逆に、公の宗敎とこの上なく結びつくのである」⁽²⁾

古代インド・ヨーロッパ世界でも、そうした集団の持つ機能はやはり重要なものであった。それは中世ゲルマン社会においても存続し、現代では冬の終わりの仮装集団の中にその痕跡がうかがわれる。ルベルカーリア祭はそのローマ的翻案と見ていいだろう。そうした集団、又は彼等の行う儀礼は、当時のインド・ヨーロッパ世界では日常生活と相補的な役割を果し、△維持▽に対しては△創造▽、△平和▽に対しては△暴力▽というように両者の機能的な平衡が常に考慮されていたらしい。デュメジルは、古代ローマの宗敎において特殊な祭司集団（ルベルキ）が平常の祭司

組織（フラーメンによって代表される⁽³⁾）とそうした平衡を保っていたのではないかと考えたのである。

Flamen
性的不毛
年長のもの
維持
重々しさ
平和
日常的

Luperci
性的放縱
年若きもの
創造
素早さ
暴力
反日常的

すなわち、デュメジルは、ルペルキの儀礼的振舞いを季節祭の仮装儀礼と同様の側面で捉え、半獣神の神話伝承と関係づけて解釈したのであるが、その実質的な社会的機能を、相補的な祭司集団として規定したわけである。逆に言うならば、古代の祭司集団（相補的）の存在が初春儀礼と結びつくこと、その想像力への投影（儀礼における道化の存在が重要な役割を果たした⁽⁴⁾）として半獣神の神話伝承が存在したということを順次明らかにしたわけである。実は、そうした構造こそ、既に不十分ながら自然神話学派以来示唆されてきた、インドヨーロッパ社会に固有の古代の表象体系の一環なのである。そこに表現された豊饒・浄化の生命力あふれる儀式こそ、ルペルカーリア祭の基層を形成するものであり、それが Lupercus-Boncs（ルペルキ+牡山羊）という複合として、祭の中に痕跡を残したとデュメジルは考えたのである。たとえば、それは creppi という呼び名であり、彼等の衣裳であり、また februa という鞭なのである。

さて、このようにしてインドヨーロッパ的視野のもとで、ルペルキをめぐる根底的な複合が明らかにされるわけ

であるが、それでは、この祭に登場する様々な狼神信仰に関係する要素は何を物語るものであろうか。狼の儀礼的模倣は、言うまでもなく戦士のイニシエーションに特徴的なもので、後には *Männerbünde* を色彩する固有のシンボルであった。この祭の場合、ギリシャにおけるゼウス・リュカイオス、アポロン・リュカイオスとのつながりで説明されることが多いが、おそらくこの場合、そうした伝播関係以前に両者に共通の狼神信仰の基盤が存在したとすべきであらう。それがローマにおいては青年戦士集団と密接に結びつき、ロムルスの神話伝承を経て、ルベルカーリア祭を再構成したと見るのである。

いずれにしても、こうした表象群の中で重要なのは、それぞれの持つ同一の社会的機能なのであって、個々の形姿（狼・山羊・熊など）ではないのである。⁽⁵⁾ 半獣神の表象の本質をなすのはメタモルフォーゼの力であって、それがそれぞれの地方で固有の発展を生み、最もポピュラーな変化形態を定着させたと見るのが妥当であらう。

一つの祭儀はそれ自ら一つの「貯蔵庫」*Conservatoire* なのであり、歴史的な変化はそのものとして記されるよりも、むしろ、重層として表現される。歴史的に最古の儀式形態を求めるのではなく、どこに最古のものが残存するかを知るには、そうした重層をたんねんに検証していく他ないだろう。デュメジルは、最近の『神話と叙事詩』（第二巻・一九七一年）の中で次のように書いている。

「つまり、主な冒険の挿話をとり上げてもわかるが、むしろその中心的な筋の中にあらわれるイメージ・プロセスによって、マハーバーラタが、ヴェーダ等の讃歌や宗教文献とは別の場所（すなわち叙事詩文学）に存立する人諸表象の貯蔵庫」*Conservatoire de Représentations* である事が理解される。さらに、そこに集められた化石

fossiles は、社会・宗教・神話の進化にもかかわらず、現在まで、その本来の形態と価値を伴って存続したのである。比較主義の次の世代の仕事は、この「貯蔵庫」なのである⁽⁶⁾」

デュメジルは、神話伝承の異本の検討（採集）を、既に一九三〇年の『ナルト伝説』*Légendes sur les Nartes*, 1930. の中で行っているが、その研究の中でも明らかのように、神話（儀礼）伝承において最も変化することの少いのは、その主要モチーフである。主題・名称・観念構造は様々な変化を蒙りやすく、その結果多くのヴァリアントが生み出されることになる。このことは、ルペルカーリア祭の儀礼に関してもほぼ同様にあてはまると言えよう。デュメジルは、季節祭の仮装劇の主要モチーフがこの祭においても一貫して存在し、その周囲に様々な要素が累積して、伝えられるような一つの祭儀が構成されたと考えたのである。そうした中で、彼は、それぞれの果たす社会的機能を抽出し、その対象表を形作って祭儀の全体的な骨組みを再構成するよう試みたのである。

想像力は様々な思いがけない展開を生み出し、後には、その理由が失われてしまうというような事態がおこる。だが、その変化は、神話伝承・儀礼・聖職者階級組織などに表わされる宗教的象徴体系の中に必ずや痕跡を残すのである。われわれは注意深くそれを読みとり、その変化の軌跡を正確に復原せねばならない。

註

(1) Lawson, J. C., *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion* (Cambridge, 1910) pp. 190—255. この著作のデュメジルに与えた影響は大きい。

(2) Dumézil, G., *Mitra-Varuna*, 1948, p. 33.

(3) Kerényi, K., *The Religion of the Greeks and Romans* (London, 1962) (『神話と古代宗教』新潮社) の第六章を参照せよ。

- (4) Lawson, J. C., *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, 1910, p. 227 foll.
- (5) オットー・フラーは、人狼に対する信仰が、しばしば野性の獣（特に狼）に変装した若者たちの季節の仮装集団と関係する。 (Höfler, O., *Kultische Geheimbünde der Germanen*, 1934.)
- (6) Dumézil, G., *Mythe et Épopée*, II. (Paris, 1971) p. 10.

小口偉一 監修 『宗教学辞典』

宗 像 巖

今回、出版された『宗教学辞典』は、日本における最初の宗教学の辞典であり、わが国の宗教学研究史における画期的事業である。本書の刊行が実現されたのは、日本宗教学会をはじめ、民族学、社会学、人類学などの隣接諸科学の多数の研究者が執筆に参加され、積極的に協力された結果であることはいくまでもないが、同時にまた、この種の辞典の出版に伴う膨大な編集作業に尽瘁された東京大学宗教学研究室の柳川啓一教授、監修の労をとられた小口偉一・堀一郎両教授、ならびに、本書の刊行を推進された東京大学出版会の各位の御努力の賜物である。このような、きわめて密度の高い、内容の充実した宗教学専門の辞典を利用して頂く側の立場から、本辞典の刊行に貢献された各位に、まず、厚く感謝の意を表明したいと思う。

本書の序文にも指摘されているように、わが国においては、教団の立場から辞典を刊行する例は、すでに、仏教、神道、キリスト教等に見られた。しかし、宗教学という立場から、各種の宗教に共通にみられる事項を中心に、広く、客観的に、宗教現象にかんする基本的な術語についての科学的解説があたえられたのは本辞典がはじめてである。

わが国における宗教学の研究の歴史は、すでに、七十有余年におよんでいるが、今後、科学としての宗教学が確立されてゆくためには、なによりもまず、基礎概念が整備され、宗教現象の科学的研究のための方法論が、一そう精緻なものに組立てられてゆくことが期待される。従来、特定の宗派、教派、教団などで用いられてきた価値判断を含む用語は、そのままの形では、宗教学の概念として使用できないものである。宗教学上の概念は、価値判断を含まず、宗教現象の客観的理解に役立つものでなければならぬからである。

ところで、宗教学形成の基礎構造としての概念を整えてゆき、考慮すべきいくつかの問題がある。まず、きわめて漠然とした一般的傾向として、科学的知識が形成される初期の段階では、研究者の個人的発想から生まれたあたらしい造語が学界に氾濫することである。これらの新生術語は、やがて、淘汰され、選別され、鋭い分析効果をもつ概念に磨き上げられてゆく。また、この段階においては、既存の同一の術語が多義的に使用される傾向も生ずる。その結果、一つの学問領域内の術語に混乱が発生し易い。基礎的な概念の意味が不統一のまま残され、しかも、価値判断を含む主観性の強い定義が混入されると客観的な科学的知識の体系化は困難になる。今日の社会諸科学は、このような概念化に伴う原理的な問題を大幅に解決してきていると思うが、なお、残された問題がないわけではない。

第二の問題点は、宗教学を含めて、わが国の社会諸科学が西欧の社会科学の知識の影響をうけて形成されてきている事実か

ら生ずる問題である。そのため、日本の研究者の概念形成の作業の一部は、西欧文化の土壤のなかで、すでに、鑄造された概念を、自からの問題意識に則して、選び取り、翻譯し、修正を加えて、日本の学界に定着した、云わば、市民権をもつ概念に育てあげてゆくことを意味する。云うまでもないことだが、このような西欧の社会科学の知識の選択的受容は、単なる、模倣過程におわるものでなく、むしろ、批判的精神をこめた自主的選択でなければならぬ。将来、期待されることは、わが国の宗教学研究の間で創造される概念、理論的枠組が海外の文化のなかに國際的的市民権を獲得してゆくことであろう。

この概念形成に関連しては、さらに、根本的な問題が存在する。しばしば、指摘されてきたように、科学的概念・理論的枠組の発展過程のなかには、基本的なディレンマが内在する。それは、科学的知識の発展は精密な概念群の形成と理論的枠組の体系化によって実現されるが、それが同時に、知的体系の硬化・自閉化を伴い易いということである。このような傾向は、研究対象としての現象のもつ深みと研究者によって概念的、理論的に捕捉された知的映像との間のズレ、および、研究者自身の関心の移動から、ほとんど、不可避免的に発生してくる。そのため、科学的知識が実在するものの解明に役立つ、「生きた知識」でありつづけるためには、既成の知識体系に、常に、創造的改革が加えられてゆかなければならないのである。

以上述べたような諸問題が、学問体系のなかに概念が整備されてゆく過程で存在するのであるが、この『宗教学辞典』の編

纂の意義も、これらの概念整備上の諸問題を解決しながら、わが国に、「科学としての宗教学」を確立してゆくための基礎条件を満すため、辞典の形式をとり、専門研究者を動員して、基本的な術語に、適確な意味をあたえようとしたものといえよう。本書の序文で監修者が明快に述べているように、宗教現象の科学的研究に役立つための宗教学の術語を整備してゆくことが、

本辞典刊行の主要目的であったのである。そのため、編集上の方針として、重要な術語群が、まず、八つの領域に分類された。そして、第一の領域である『宗教学と関連諸学』においては、「機能主義」、「構造主義」、「実存主義」、「宗教地理学」、「宗教民族学」などの三十種類の術語が選出され、解説があたえられている。この第一の領域につづいて、第二の領域以下の分類は、それぞれ、『一般宗教用語』、『宗教思想』、『儀礼と修行』、『宗教と心理』、『宗教と社会』、『宗教と文化』、および、『宗教の類型と諸宗教』に分けられている。このなかで、『宗教思想』の領域は、さらに、『世界観』、『聖・神・靈魂』、『自然』、『人間』、『象徴』の領域に再分類されている。そして、『世界観』の領域には、「永遠回帰」、「現世利益」、「輪廻」など二十六種の術語が項目として選出されている。その結果、本辞典で項目として選定された術語の数は、総計三十九語におよんでいる。

もっとも、総ページ数が八〇〇頁におよぶこの種の辞典で、選出された術語の数が三十九語をこえていないことは、本辞典の一つの重要な特色を示すものである。従来、わが国で出版さ

れたこの種の辞典では、術語の数が多し反面、個々の術語にかんする説明が簡潔にすぎ、結局、利用者に不十分な理解しかあたえられないものが多かった。しかし、この宗教学辞典では、術語が包括的な分類枠組のなかで、適切な配分を保って厳選され、その一つ一つに、実に周到な説明があたえられている。

たとえば、第六の領域である『宗教と社会』のなかに含まれている「社会変動と宗教」の項目には、八〇〇〇字以上におよぶ詳細な説明が加えられている。ここでは、まず、社会変動の定義がおこなわれ、宗教の統合機能、変革機能、社会変動にもなう宗教の変化と対応、宗教団体の組織の変化、ならびに、宗教家の役割の変化にわたって包括的な解説がなされている。

ここであたえられている説明は、通常の辞典の術語解説をはるかに越えた幅広いものである。さらに、この基本的な説明にもとづいて、読者が自主的に研究をすすめるための参考文献が紹介されている。しかも、このような、きわめて行き届いた解説は、本辞典の項目として選ばれたすべての術語についておこなわれているのである。たとえば、「宗教」にかんする解説は一二〇〇〇字以上におよぶ綿密かつ包括的なものであり、さらに関連する参考文献としては和書・洋書、ならびに、論文を併せて二十三点が紹介されている。このように各項目に関連する参考文献の紹介が充実していることも本辞典の特色をなすものである。たとえば、「チャーチ、セクト、デノミネーション」、ならびに、「祭」の項目では、それぞれ、二十七点と二十五点におよぶ多数の参考文献があげられている。

このような貴重な辞典が刊行されたことは、当面、基礎概念を整備してゆく必要にせまられているわが国の宗教学の現状からみて、その意義は大きく、まことに、時宜をえたものである。さらに、本書の刊行により、わが国の宗教学研究の基盤が、一段と強化されることは、単に、宗教学自体の今後の発展に役立つのみならず、隣接社会科学領域の研究者の思索を触発し、深化させてゆくものとしても、重要な意味をもつものである。

すでに、各方面で指摘されてきているように、今日の世界における科学技術文明の急速、かつ、一面的な発達、世界各國、とくに、先進工業社会に深刻な思想的不安を醸成してきている。そして、この一元的に技術化されてゆく世界のなかから、あらたな形での宗教的関心が復活してきている。このような宗教的世界にたいする関心の増大は、青年文化の世界をもふくめて、きわめて多様な表現形態をとり、工業化された社会の各階層にわたって幅広くあらわれはじめている。しかしながら、工業文明の最中から表出されてくる宗教の現代的な復活現象は、単純に、伝統宗教への回帰のみを意味するものではない。それゆえ、宗教現象の科学的研究にたずさわる者にとって重要なことは、伝統的な組織宗教が現象的に衰退してゆくかみえる傾向のなかで、あたらしい宗教的関心が潜在的に社会各層のなかに復活しはじめていることを適確に読みとるための分析的視力を備えることである。

このような現代特有の宗教のあたらしい表出形態を発見し、

分析し、そこにこめられた意味を共感をもって理解してゆくために、伝統的な教派、教団、宗派のなかでつくられてきた宗教用語にもとづく解釈だけでは不十分である。このような伝統的な視座による説明では、このあたらしい宗教現象の意味を把握できないばかりか、かえって、誤解すら生ずる可能性がある。

それゆえ、現代の技術文明のなかにみられる宗教復興現象の所在・意味を、正しく捕捉し、理解してゆくためには、既存の個々の宗教のもとで形成されてきた宗教現象の個別的・護教的認知の枠組をこえた、より広い柔軟な視座が発見されてゆくことが必要なのである。つまり、「工業文明の中の宗教」という独自の精神現象を理解するためには、既存の文化表層下に、しばしば、それを超越する形で胎動しはじめている、あたらしい精神現象としての宗教の芽ばえを読みとってゆかなければならない。

さらに、一言つけ加えるならば、このような工業文明の発展は、決して、一律に展開してゆくものではない。それは、各国の異った文化的伝統、歴史的背景の下で、多様な形態を経過しながら実現されてくるものである。その結果、工業化にともなう伝統宗教の変容、衰退、あるいは、あたらしい宗教的関心の醸成も、多様な形態であらわれてくる。

このことは、現代の宗教現象の研究が有意味的に実施されるためには、宗教学研究のなかに、今後、一そう、綿密な比較文化的展望が導入され、各国別の宗教現象の変動の意味が、相互

の比較研究を通じて明らかにされなければならないことを意味する。

工業文明の進展と脱工業文明特有の文化的、思想的問題の発生は、現代の社会諸科学の各領域における研究に重要な課題を提起しているが、それは、とりわけ、今後の宗教学にとって重大な研究課題をあたえるものである。後期工業文明の状況のなかで、われわれの知的、精神的関心は、技術的世界をこえて、また、政治的イデオロギーの世界にもとまらず、さらに、宗教的世界へむけて深められてきている。このような現代文明の基調のもとで、宗教現象の科学的理解を主題とする宗教学の果すべき役割の重大性は、今後、ますます、増大してくるであろう。歴史上みられたように、宗教が人類相剋の原因となることなく、むしろ、工業技術文明の前方に、すでにみえる隘路を脱出して、人類文明の復興の道を模索してゆくために、今後、宗教学の研究があたらしい問題意識をもって、積極的に展開されること、切に期待されるのである。このような全体的状況の下で、わが国の宗教学の発展を一段と促進するものとして、このたびの『宗教学辞典』の刊行は、きわめて重要な時代的意味をもつものである。

日本宗教学会会則

(昭和三十六年一月二十六日改正)

(昭和三十六年一月十五日一七条)
(一八条、一九条、二四条改正)

第一章 総則

第一条 本会は、日本宗教学会と称する。

第二条 本会は、本部事務所を当分の間東京大学文学部宗教学研究室におく。

第三条 本会は、宗教学の研究に関係ある団体および個人の研究上の連絡を図り、宗教学の発達普及を期することを目的とする。

第四条 本会は、会員組織とし、宗教の学的研究に従事するものをもって会員とする。

第五条 本会の目的に賛同する研究団体は、団体として本会に加盟することができる。加盟団体に関する細則は、別にこれを定める。

第六条 本会は、会員または加盟団体をもって支部をつくることのできる。支部に関する細則は、別にこれを定める。

第七条 本会は、その目的を達するため、次の事業を行う。

- 一、学術上の研究調査。
- 二、学術大会、講演会、研究会、その他の集会の開催。
- 三、会誌「宗教学研究」の刊行。

- 四、会員または加盟団体に対する研究の援助。
- 五、その他必要な事業。

第二章 会員

第八条 会員を分けて次の四種とする。

- 一、普通会員
- 二、維持会員
- 三、賛助会員
- 四、名誉会員

第九条 普通会員または維持会員として入会しようとするものは、会員二名以上の紹介をもって申込み理事会の承認を得なければならない。

第一〇条 普通会員および維持会員は、所定の会費を納めるものとする。賛助会員および名誉会員は、理事会においてこれを推薦する。会費に関する規定、別にこれを定める。

第十一条 会員は、本会会誌の配布を受け、集会に出席し、また会誌および集会においてその研究を発表することができる。

第十二条 別に準会員をおく。準会員は、所定の会費を納め、本会会誌の配布を受け、集会に出席することができる。

第三章 役員

第十三条 本会に次の役員をおく。

- 一、会長 一名
- 二、理事 若干名
- 三、監事 二名
- 四、評議員 若干名

五、委員 若干名

第一四條 評議員は、会員中より会員総会においてこれを選任する。選任方法についての細則は、別にこれを定める。

評議員は、評議員会を組織し、重要な会務を審議する。

第一五條 理事は、評議員の互選により、これを選任する。理事は理事会を組織し、会務を処理する。また理事の互選により常務理事若干名を置くことができる。

第一六條 監事は、評議員の互選により、これを選任する。監事は会計を監査する。

第一七條 会長は、会員総会において、これを選任し、本会を代表して会務を統理する。会長の選任についての細則は、別にこれを定める。

第一八條 委員は、理事会の承認を得て、会員中より会長これを委嘱し、会務を担当する。

第一九條 役員の任期は二カ年とする。役員は重任することができる。

ただし会長は引続き重任することができない。

第四章 会議

第二〇條 評議員会および理事会の議事は多数決をもってこれを決する。会員総会についての細則は別にこれを定める。

第五章 会計

第二一條 本会の経費は、会費、寄附金その他の諸収入による。剰余金および寄附金は、基本金として、これを積立

てることができる。

第二二條 本会の会計年度は、毎年四月一日に始まり、翌年の三月三十一日に終る。

第六章 附則

第二三條 本会則を変更するには、評議員会の議を経たのち、会員総会の出席会員の三分の二以上の賛成をえなければならぬ。

第二四條 本会則は昭和三十六年一月一五日から施行する。

日本宗教学会会則細則

(昭和三十六年一月二六日)

(昭和三十六年一月一五日第二条改正)

(昭和四七年一〇二二日第二条・附則改正)

一、選任規定

第一條 評議員の選任は、次の方法による。

(1) 会員の選挙により、会員のうちから選出された一〇名および理事の互選により選出された三名(計一三名)の選挙委員をもって、選挙委員会を構成する。

(2) 会員の選挙による選挙委員の選出は、二名連記の無記名投票(郵便投票)による。

(3) 選挙委員会は、委員の過半数を以て成立する。

(4) 選挙委員会は、会員のうちから、評議員候補者を選考し、会員総会において会長これを委嘱する。

第二条 会長の選任は、次の方法による。

- (1) 評議員が、会員のうちから三名連記の無記名投票（郵便投票）を行い、得票順に三名を会長候補者とする。（第一次投票）

- (2) 会員は、この三名の会長候補者のうちから単記無記名投票（郵便投票）を行う。（第二次投票）

- (3) 第二次投票の、最高得票者をもって会長当選者とする。最高得票同数の者が二人以上の場合、年長者をもって会長当選者とする。

- (4) 会長に事故があった場合には、理事会の議を経て、該の会長選挙の際の次点者を会長代行とする。

第三条 評議員選挙および会長選挙の管理事務は、常務理事会がこれにあたる。

二、会員総会規定

第四条 会員総会は、原則として毎年一回学術大会の際にこれを開催する。

第五条 会員総会は、学術大会参加会員の三分の一以上の出席をもって成立する。

第六条 会員総会では、次の事項について報告を行ない、承認を得なければならない。

- (1) 庶務報告

- (2) 会計報告

- (3) 次回学術大会開催地の決定

第七条 会員総会に議事を提案しようとする会員は、会員一〇

名以上の賛成を得て、提案責任者氏名・議題・提案理由・要旨を、会員総会前の理事会開催日までに理事会に提出し承認を得なければならない。

第八条 会員総会の議事は、出席会員の過半数の賛成によってこれを決定する。

三、加盟団体および支部規定

第九条

- (1) 宗教の学的研究を目的とする団体は、理事会の承認をえて、本会の加盟団体となることができる。

- (2) 加盟団体は本会会誌の配布を受け、その会員は学術大会、講演会、研究会に出席することができる。

第一〇条

- (1) 加盟団体は、理事会の承認をえて本会支部となることができる。

- (2) 支部は、所属の個人および団体の研究の連絡助成を図り、本部はこれを援助する。

四、附則

本細則を変更するには、評議員会の議を経ることを要する。

会 員 内 規

評議員選考委員選出内規

賛助会員規定（昭和三六年四月二七日）

（昭和三六年四月二七日）

第一条 本会の趣旨に賛同しその事業を後援するものを賛助会員とする。

第二条 賛助会員は法人（又はこれに準ずるもの）および個人の中から理事会においてこれを推薦する。

第三条 賛助会員は、年一万円以上の会費を納入するものとする。

第四条 賛助会員は「宗教研究」その他本学会出版物の配布を受け、本会主催の講演会・学術大会及び国際学会に來賓として出席することができる。

名誉会員規定（昭和三六年一月九日）

第一条 名誉会員は多年本会会員であり、学術上貢献のあつた会員の中から理事会においてこれを推薦決定する。

第二条 名誉会員は会費納入の義務をおわない。

第三条 名誉会員は本会刊行物の配布をうけ集会に出席し、又会誌及び集会においてその研究を発表することができる。

第四条 理事会は外国人学者で学術上特に貢献のあつたものを名誉会員として推薦決定することができる。

一、選挙権および被選挙権

投票締切日の六カ月前よりひきつづき会員であり、前年度までの会費を納めているものは、選挙権および被選挙権を有する。

二、有権者名簿

有権者名簿は会員名簿をもってこれにかえる。但し会員名簿作成後の会員の移動については「宗教研究」会報欄に掲載する。

三、選挙管理委員会

選挙管理委員会は常務理事によって構成する。

四、選挙期日

選挙期日は評議員の任期終了の年、選挙管理委員会において決定する。

五、選挙方法

a、会員中より選出される選考委員

① 選挙は全会員の郵便投票による。

② 投票は二名連記無記名とする。

③ 投票は所定の送付用封筒および投票用紙を使用する。

b、理事中より選出される選考委員

別に理事会の互選によって選出する。

五、選考委員の決定

- ① 開票は選挙管理委員会にて行う。
- ② 会員による選考委員の決定は、得票順とする。
- ③ 同点者が二人以上の場合、年長者を優先する。
- ④ 次のものは無効投票とする。
 - ① 投票締切日までに到着しないもの。
 - ② 所定の送付用封筒および投票用紙を使用しない場合
 - ③ 送付用の封筒に住所氏名を記入しない場合
 - ④ 投票用紙に所定以外の事を記載した場合
 - ⑤ 投票を二通以上一括送付した場合
 - ⑥ 郵送しない場合
- ⑤ 当選人はやむをえぬ事情の場合、告知後一〇日以内に辞退を申出ることができる。

会長選出内規

(昭和三十六年一月九日)

一、選挙権

投票締切日の六ヶ月前より引つづき会員であり、前年度までの会費を納めているものは選挙権を有する。

二、選挙管理委員会

選挙管理委員会は常務理事によって構成する。

三、選挙期日

選挙期日は会長の任期終了の年選挙管理委員会において決

定する。

四、選挙方法

会長の選任は細則第二条による。

五、会長の決定

- ① 開票は選挙管理委員会にて行う。
- ② 会長の決定は得票順とする。
- ③ 同点者が二人以上の場合、年長者をもって当選者とす
- ④ 次のものは無効投票とする。
 - ① 投票締切日後到着した場合。
 - ② 所定の送付用封筒及び投票用紙を使用しない場合。
 - ③ 送付用の封筒に住所氏名を記入しない場合。
 - ④ 投票用紙に所定以外の事を記載した場合。
 - ⑤ 投票を二通以上一括送付した場合。
 - ⑥ 郵送しない場合。

執筆者紹介

阿部 美哉 日本学術振興会人物交流課長

江島 恵教 法政大学講師

渡辺 喜勝 東北大学助手

植島 啓司 東京大学大学院

宗 像 庵 上智大学教授

The Allied Occupation's Religious Policy for Japan

Yoshiya ABE

The occupation of Japan by the Allied Powers was an interesting incidence of a confrontation of conflicting values. It provides us with an important example of individualistic and democratic values in the climate of communal and authoritarian values.

Tracing the formation of religious policy in the United States for post-surrender Japan, the directives issued by the Occupation authorities to the Japanese government and the legislation on the incorporation of religious bodies, this article reveals the American and the Japanese ideal of religious organizations and brings out the actions and reactions from the two parties.

This study concludes that, whereas the Occupation's effort to remove ultranationalism from Japanese religions was achieved to a considerable degree by the issuance of the Civil Liberties Directive and the Shinto Directive and its symbolic foundation turned down by the proclamation of humanity by the Emperor, the process of the implementation of the religious juridical persons law proves that the introduction of democratic principles in the organizational structure of religious bodies in Japan was eventually prevented by the immanent powers of Japan's traditional forces.

Eine Bewiesführung der *Niḥsvabhāvatā*

Yasunori EJIMA

Eine Hauptthese von der Mādhyamika-Philosophie lautet, dass alle Dinge wesenlosig (*niḥsvabhāva*) sind. Von Anfang der Schule an haben sich die Philosophen sie zu beweisen bestrebt. Im späteren Buddhismus Indiens sind fast alle Bewiesführungen, die die verschiedenen Entwicklungsstufen überlebt haben, einer sektlerischen oder synkretischen Auffassung nach zusammengefasst; z. Bt die vier Schlussfolgerungen zum Beweis der Wesenlosigkeit bei Atiśa. Eine wichtigste davon heisst

wie folgend :

- (These) Diese von unsern und andern Schülern diskurieten Seienden überhaupt sind in Wirklichkeit wesenlosig,
(Grund) weil sie vom Einheits- und Mehrheitssein entfernt sind,
(Beispiel) wie ein Spiegelbild ist.

Eine grosse Rolle spielt die Schlussfolgerung an Hand des *Ekānekatva-viyogahetu* unter andern bei der Madhyamakālamkāra-kārikā Śāntarakṣitas, dem die logische Theorie Dhamakīrtis schon bekannt ist, und der dem Śrīgupta, d. h. dem Autor des Tattvāvatāra, wo es sich auch um diegleiche Beweisführung handelt, nachgeht.

Der Aufsatz widmet sich einem Versuch danach, die Beziehung zwischen dem Tattvāvatāra Śrīguptas und dem Madhyamakālamkāra Śāntarakṣitas festzustellen und ferner die Bedeutung von diesem Beweis in der Philosophie zu der Zeit deutlich zu machen.

About the Idea of 'God' of D. Hume

Yoshikatsu WATANABE

In this essay I try to investigate D. Hume's theory of religion, based on his essays, especially on the idea of 'God'. I suppose that there are at least two reasons for the fact that Hume who participated in many fields was concerned with religious problems : one is criticism against *lehlars* in his contemporary world of religion, and the other is doubt about deism.

From these points of view, I have classified this problem into three, in order to understand his idea of 'God', as follows :

- (1) origin of the idea of 'God'
- (2) nature of 'God'
- (3) that we can or cannot prove the existence of 'God'.

Hume explains by his theory of the necessity of mental action how the ignorant multitude come to have the first idea of God. And this idea moves from polytheism to theism necessarily and dynamically with ceaseless movement of two sources (hope and fear) of mental action.

In this point we can understand 'natural historical' emotion of human being which Hume tells us.

Thus we can know that his idea is always based on experiences of human beings.

We can find one reason that he is very sceptical of the existence beyond human nature, as he says that the existence of God is unknown ultimately.

Nevertheless, he ventured to accept religious phenomena which should be rejected in orthodox theology, and he tried to find universality in both human nature and religion; in such an attitude, I suppose, we can find many interesting problems for the history of religion.

Rites et Legendes de la Fête des Lupercalia

—Étude sur la Théorie de Georges Dumézil—

Keiji UESHIMA

Il s'agit de très vieux rites de Rome antique, déjà presque incompréhensibles aux contemporains d'Ovide. C'est la fête des Lupercalia qui a été célébré le 15 février chaque année. La fête est remplie de traits inexplicables; surtout la conduite bizarre d'une confrérie dite les Luperci est particulière, p. e. les membres frappent toutes les femmes pour les féconder. Leur nom contient sûrement le mot "loup" (*lupus*), mais leur costume est en peau de bouc.

Il y a beaucoup de théories sur ce problème, par exemple celles de Wissowa, Warde-Fowler, Mannhardt, etc. Georges Dumézil a tenu compte de la fête des Lupercalia pour la première fois dans *Le Problème des Centaures* (1929). Depuis lors jusqu'à *La Religion Romaine Archaïque* (1966), il a montré comment le sens des fêtes printanières avait subi beaucoup de changements, et comment Rome nous a fourni d'exemples variés de ces changements. Après avoir achevé l'examen des éléments des rites séparément, il a réussi à mettre le tout ensemble dans un système symbolique. Aussi, il nous a fait comprendre que les concepts *Gandharva-Centaures-Luperques* ont été en rapport au même fait, et que les Luperci ont fonctionné comme complément à la hiérarchie flaminique de Rome: