『次第禅門』所出の「北国諸禅師」の「通明観」

多田孝正

一

一般に江南の貴族的風土の中で醸成されていった南朝仏教は玄学清談の流行と相俟って高踏的思弁的となり、次第に教義に深遠精密の度を加えていったが、その故に民衆から遊離し出家者のための仏教となり終った。反面、北朝仏教は誦経修禅を主として信仰的情熱に富み、現実的かつ実践的であるものが多いとされている。(1)

随代に入り江南の地における仏教を代表する一方に天台智顗がある。智顗が大蘇山において師慧思より法華三昧を体得し、禅法の実修に努めた後、金陵仏教界に登場し一躍高名を馳せえたのは、彼の講学が修禅の実践の裏付けを持っていたためである。(2)

この小論は彼の目を通して理解された北地の修禅の一端をその著『釈禅波羅蜜次第法門』における「通明禅」によって検討することを目的とするものである。

『釈禅波羅蜜次第法門』(以下『次第禅門』と呼ぶ)は智顗の著述の中でも比較的早期のものであり、金陵における彼の禅法の講説を法慎が筆録したもので、親撰と認められているものの一つである。

この書は禅波羅蜜の名称によって捉えられた仏道の修行方法を網羅し、諸法実相観の上で統一しようとしたものであるが、採り上げられている各観法の名目はそのほとんどが『大智度論』に見られるものであり、記述内容も類似し引用の本文関係も『大智度論』と一致するものが数多いのである。(3)

故に智顗の此書における特徴の第一はこれらの観法を如何に組織体系付け自己の主張する禅波羅蜜の中で処を得せしめるか、という点に重きが置かれていることである。

「通明観」は「六妙門」「十六特勝」と共に亦世間亦出世間禅の部類に属するものであるが、この三門は『大智度論』の中には存在しないのである。

智顗には「六妙門」の別行本が存在し、これは天台三止観の内の不定止観を説くものとして重要な地位を占めているが、(4)「通明禅」「十六特勝」については学者によって言及されることが少ないようである。しかし智顗が『次第禅門』全十巻の内巻八の全巻を費して「通明観」を述べている点に注目する必要があると思はれる。

この「亦世間亦間禅」の中における三門の区別役割は行人の根性の不同によって、

「一者自有衆生　慧性多而定根少　為説六妙門……二者自有衆生　定根多而慧性少　為説十六特勝……三者自有衆生　定慧根性等　為説通明　通明者　亦具根本禅而観慧巧細……皆能発無漏(5)」

と区別されるのである。この三種の区別は『大智度論』の

「禅最大如王　説禅則摂一切　説余定則不摂　何以故　是四禅中　智定等而楽　未到地中間地　智多而定少　無色定多智少　是処非楽　譬如車一輪強一輪弱　則不安穏　智定不等亦如是(6)」

という思考に基づくものと考えられるが、この三者の中では定慧が等しいとされる「通明観」が一番勝れていると考えても良いはずである。しかるに智顗が特に「六妙門」を鼓吹した理由についてはあまり明確にされていない。或

は南岳慧思によって、「此吾之義児　恨其定力少耳」[7]と批評されたことによる智顗の自覚に基づくものであろうかとも推察される。

現存する智顗当時の仏教文献の中で北中国の修禅実践の消息を伝えるものは比較的少なく、その故にこの方面の研究は未だ充分でないように思われる。智顗の文献の中においても、教相判釈に関する面にいわゆる「南三北七」の語のもとに当時の北方の教判の概要が偲ばれる程度であって、実際の教義内容の細部はもとより実践上の問題点を検討しようとすると確実にはその姿を捉えることが困難である。

しかし智顗の思想体系が確立される第一段階のものとして考えられる『次第空門』の中から北方の仏教事情を伝える資料を求めると、そこに「通明観」が存するのである。

『次第禅門』において、翻訳経論の引用以外の箇処において明瞭に中国の北地を指し、その地方の出家者の修行実践に言及している箇処が「通明観」を説く中に一箇処見当る。

「釈名者　所以此禅名為通明観者　此観法出大集経　文無別名目　北国諸禅師修得此禅」[8]

と「北国諸禅師」と呼び、その修得する禅を「通明観」であると指摘している。

この北国諸禅師は具体的にどのような人師達を想定していたのかは明瞭ではないが、同じ修禅者としての智顗によって捉えられた北国の「通明観」とはどのような内容をもっていたのであるかを検討する必要がある。

註

（1）横超慧日著「中国南北朝時代の仏教学風」『中国仏教の研究』所収
（2）佐藤哲英著「南北仏教の特色と智顗の教学」『天台大師の研究』所収
（3）佐藤哲英著「前期時代著作の研究次第禅門」『天台大師の研究』所収

（4）『摩訶止観』一上（大正蔵三六、三A）
（5）『次第禅門』巻七、（大正蔵四六、五二四A－B）
（6）『大智度論』巻十七、（大正蔵二五、一八五B）
（7）『続高僧伝』巻十七、（大正蔵五十、五六四B）
（8）『次第禅門』巻八（大正蔵四六、五二九A）
なお「法界次第初門」上ノ下（大正蔵四六、六七四C）にも同様に述べられている。

二

智顗の思想的基調は概観して、「智者師事南岳　南岳徳行不可思議　十年専誦　七載方等　九旬常坐一時円証　大小法門朗然洞発　南岳事慧文禅師　当斉高之世　独歩河淮　法門非世所知　履地載天　草知高厚　文師用心一依釈論」[1]といわれるように、その思想及び実践は竜樹系の般若思想の流れの中で一応考察されるのが妥当であると考えるが、この智顗によって

「此禅境界繁多　非可伝述……示知有此一法門　異常伝禅也」[2]

と理解された禅は一体どのような形態を有していたのであろうか。以下『次第禅門』における「通明観」の記述にしたがって紹介してみたい。

「通明観」の観法は『大集経』[3]に収められているが、その観法には特別の名目が付けられていない。「根本四禅」と似ているが通常の五支と異りがあるので「四禅」と呼べず、又「十六特勝」とでは名目に相関する処がない。[4]そこで北方の諸師は、

「所信通者　謂従初修習即通観三事　若観息時即通照色心　若観色乃至心亦如是　此法明浄能開心眼無諸暗蔽既観一達　三徹見無閡故名通明」(5)

としてこの禅に「通明」の名を与えている。一説には『華厳経』にこの名目があるともいう。

智顗の見解としては、「法行此丘　修此禅時　欲得神通即得之」の『大集経』の経之を引用して

「今言通者　即是能得六通　明者　即是能生三明　此因上説果　故言通明観」(6)

と三明六通による理解を示している、が実際には経文には神通は説かれているが当該引用経文は見当らない。この三明六通に関して智顗の師南岳慧思は盛んにこれの発得に努力している姿が見られるので、(7)智顗の「通明」の解釈は或はこの態度を基底とした智顗なりの見解を示したものであろうか。又はこれと逆に、北国の「通明観」を神通・神異という神秘的なベールの彼方へ置こうとする意図をもって述べられたものであろうか。

「通明観」に対する総体的な智顗の見解は、「通明観」とは通常使用される四禅四空定の名称が用いられてはいるが、一一の禅の中に更に出世間の観定の法を増勝することがあり、無漏と三明六通を発すのに疾利であり、又非想の後心に諸の心数を滅して滅受想に入るので根本四禅の暗証に取著するのとは異り、神智の功能があり根本の観慧とは著しく異っている。と述べて更に北地に対する江南を意識してか『成実論』的見地に立って考えると、九次第定の第八解脱に此准出来るかも知れないとしている。(8)

「通明観」の記述に関して、一体どの程度迄北国諸禅師の観法の状況を述べているのか、その記述は信用出来得るのかが非常に問題なのであるが、細部に亘る検討は別に稿を改め発表することにし、一応は『次第禅門』修証章における記述のほとんどは諸経論からの克明な引用から成り立っており、組織構成を別とすれば智顗の独特の見解として目新しいものはほとんどないことから、(9)ほぼ「通明観」の記述も北国の観法を正確に示しているものと見て間違いな

いであろうと考えている。

註

（1）『摩訶止観』一上（大正蔵四六、一B）

（2）『法界次第初門』上ノ下（大正蔵四六、六七四C）

（3）『大方等大集経』巻二十二、虚空目分声聞品（大正蔵十三、一六〇C・二十四―一六一C・五）智顗は「通明観」を述べるに当り、この箇処のほぼ全文を引用している。

（4・5・6）『次第禅門』巻八（大正蔵四六、五二九A）

（7）例えば我々はそれを慧思の「立誓願文」からもそれを見ることが出来る。

「我為衆生及為我身求解脱故　発菩提心立誓願　欲求如来一切神通」（大正蔵四六、七八七A）

（8）『次第禅門』巻八（大正蔵四六、五二九B）

（9）例えば『次第禅門』修証における九想・八念・十態・八背捨・十想に関する記述のほとんどは『大智度論』巻二十一から巻二十三（大正蔵二十五、二一五A―二三二C）迄の当該項目の本文と一致するのである。

三

「通明観」は修行方法と修禅発相の二段から記述されている。この二区分の解説の方法は他の全ての禅門の修証においても見られる処であり、この観法の特殊性を示しているものではない。

修行方法は『大集経』の

「初禅者亦名具足　亦名遠離　云何具足　云何遠離　言遠離者遠離五蓋　言具足者具足五支　所謂覚観喜安定云何名覚　如心覚大覚思惟大思惟　観於心性是名為覚」(1)

を引用して概要を述べ、更に別釈を設け次の如く、観息如心と観色如行・観心如行の三段階に分別した修行方法が述べられている。

一　観息如心

「如心者即是初禅前方便定発也　亦即是未到地　但証不孤発要由修習　云何修習　行者　従初安心即観於息色心三事倶無分別　観三事者　必須先観息道　云何観息　謂摂心静坐調和気息　一心諦観息想遍身出入　若慧心明利即覚息入無積聚出無分散　来無所経由去無所履渉　雖復明覚息入出遍身　如空中風性無所有　是則略説観息如心相(2)」

二　観色如行

「次観色如行者　既知息依於身離身無息　即応諦観身色如此色本自不有　皆是先世妄想因縁招感　今世四大造色囲虚空故　仮名為身　一心諦観頭等六分三十六物及四大四微一一非身　四微四大亦各非実尚不自有　何能生大分之身三十六物無身色可得　爾時心無分別即達色如(3)」

三　観心如行

「次観心如行者　当知由有心故　則有身　色去来動転　若無此心誰分別色　色因誰生　痴観此心藉縁而有　生滅迅速不見住処亦無相貌　但有名字　名字亦空即達心如　行者　若不得三性別異名為如心　復次行者若観息時　既不得息即達色心空寂　何以故　三法不相離故　色心亦爾　若不得色心三事　即不得一切法　所以者何　由此三事和合能生一切陰入界衆苦煩悩　善悪行業往来五道流転不息　若了三事無生則一切諸法本来空寂　是則略説修習如心相(4)」

以上の観息如心・観色如行・観心如行の三事に分けて「通明観」の修行方法を示している点に関して、先に挙げた北地の通明観の名義の解釈（注二―五）と合せ考えると、その根拠は『大集経』に求められるようである。

智顗もまた禅波羅蜜の組織体系化を示す『次第禅門』明門において次のような考察をなしている。

「此則禅有三　所謂　一世間禅門　二出世間禅門　三出世間上上禅門　故大集経云　有三種摂心　一者出法摂心　二者滅法摂心　三者非出滅法摂心……第一別明門……一以息為禅門　二以色為禅門　三以心為禅門」(5)

「問曰　諸法無量何故但取此三為禅門　答曰　今略明有三意　故立三法為門　一如法相　二随便易　三摂法尽　一如法相者　如大集経説　歌羅邏時　即有三事　一命二暖三識　出入息者名為寿命　不臭不爛　名為暖　即是業持　火大故　地水等色大臭爛也　此中心名之為識　即是殺那覚知心也　三法和合従生至長　無増無滅」(6)

以上の如く智顗自身においても禅波羅蜜を組織立てようとする時、『大集経』の思想をその一つの背景にいているように思われる。(7)これら『通明観』の記述と智顗の体系とを合せ考えると、智顗は禅波羅蜜を三門に分けその観色如行（以色為禅門）の中に「通明観」を取り入れているのであり、「通明観」以外の他の一一の禅門の中で息・色・心の三門を具足した観法を説くということはない。これに対し北国禅師にとっては「通明観」が彼等の全くの禅観の体系であるところから、この中において三事を分別しているのである。

これは『大集経』に依拠するという立場に立てば当然の帰結であろうか。すなわち『次第禅門』に表わされた「通明観」は、当時江北で実際に実践されていた禅観の系統を『次第禅門』の組織の中に組み入れようと努力した結果、一禅門の中に息・色・心の三門が残存してしまったと考えることが出来よう。(8)このように考えると、観息如心・観色如行・観心如行の内容も智顗の恣意の解釈でなく、或る程度当時の状況を如実に示した資料として取り扱うことも可能であろうと思われる。

更にこのように考えることが許されるならば、智顗の初期における空観思想も北国の禅観である「通明観」も同様に『大集経』という共通の立場をもっていながら、智顗にとっては北国の「通明観」の息・色・心は色の中のものに

すぎないという表明であるかも知れない。そうであれば『摩訶止観』の

「昔鄴洛禅師　名播河海　往則四方雲仰去則千百成群　隠隠轟轟　亦有何益利　臨終皆悔」(9)

という見解に連なるものと思われる。

註

(1)『大集経』巻二二（大正蔵一三一六一B）

(2・3・4)『次第禅門』巻八（大正蔵四六、五二九B－C）

(5)『次第禅門』巻一上（大正蔵四六、四七九A－B）

引用される「大集経」の本文は

「云何名為出法摂心非滅法摂心　若比兵能観心出因縁乃乃至一切行全因縁　是名出法摂心非滅法摂心　云何名為滅法摂心非出滅摂心　若比丘能深観察滅心因縁乃至一切行滅因縁　是名滅法摂心非出法摂心　云何名為非出法摂心非滅法摂心　若比丘能観心性眼性乃至識性　是名非出法摂心非滅法摂心」（大正蔵一三、一五九B－C）

(6)『次第禅門』巻一上（大正蔵四六、四六九B－C）

引用される「大集経」の本文は

「是歌羅羅　有三事　一命二識三煖　過去世中業縁果報　無有作者及以受者　初息出入是名無明　歌羅羅時気息入出有二種道　所謂随母気息上下　七日一変　息入出者名為寿命　是名風道　不臭不爛　是名為煖　是中心意名之為識」（大正蔵一三、一六四B）

(7)『大集経』が智顗の禅波羅蜜の組織立ての上での一つの背景になっていると思われる資料の一つとして次を挙げることも出来る。

「無漏有二種　一者対治無漏　二者縁理無漏　故大集経云　有二種行　一者慧行　二者行行」（『次第禅門』巻九、大正蔵四六、五三五B）

引用される『大集経』の本文は

「云何道出　若比丘見道有二種　一者行行　二者慧行」（大正蔵一三、一六四A）

（8）『次第禅門』修証の内　縁理無漏（慧行無漏）以下は不説のままである。この部分においては当然息・色・心の三事具足の状況が述べられるはずである。

（9）『摩訶止観』七下、（大正蔵四六、九九B）

四

次に証相については

「此亦具有証欲界未到地相　行者如上観察三性悉不可得　其心任運自住真如　其心泯然明浄名欲界定　於此定後心依真如法　心泯然入定与如相応　如法持心心定不動　泯然不見身息心三法異相　一往猶如虚空故　名如心　即是通明未到地也(1)」

と通明未到地を説明し、次の初禅発相では、

「次釈初禅発相如前引経説　此応具釈五支証相　今先拠覚支為本覚義既成　釈余四支則従可見　所以経言覚大覚覚者覚根本禅覚触発相故名為覚　此事如前説但軽重有異　大覚者豁然心目開明　明見三事発相名為大覚　此傍釈未是正意(2)」

と一応『大集経』を引用して公式論的解釈を述べて発相を示しているが、これは傍意であり正意ではないと、次に別に正意の解釈を示している。すなわち

「復次今当分別覚大覚義　所言覚者　覚世間相也　大覚出世間也　此即対真俗二諦釈之　亦有漏無漏義意在此(3)」

と覚と大覚とを真俗二諦に対して考えていることを示している。この真俗二諦（世間と出世間」という範疇におい

て禅を捉えようとする「通明観」の行き方に対し、智顗は智顗の禅波羅蜜の体系の中においては是を亦世間亦出世間（亦有漏無漏）禅とするとしている。

この俗諦に当る世間を、

一、根本世間（一期正報五陰）

二、義世間（根本之法与外一切法義理相関）

三、事世間（発五通時悉見一切衆生種類及世間事）

の三世間に分類し、この三世間に対し出世間も衆生の根性の下中上利鈍の不異の為に三出世間があるとする。(4) この三世間の分類は『次第禅門』の他の箇処には見られないものであるが、『摩訶止観』に取り上げられる五陰・衆生・国土の三世間の構想を思わしめるものがある。

一の根本世間の発相は

A 「豁然見自身九万九千毛孔……即見身内三十六物一一分明……非但見身三十六物四大仮合不浄可悪　亦覚知五種不浄相」(5)

B 「行者住此定内三昧漸深覚息後五蔵内生息各異……分別気相非一……形相非一……如是知是身内外不実猶芭蕉復観心数随所縁時悉有受想行識四心差別不同」(6)

C 「三昧智慧転深浄明利……覚此身無常所遷新新生滅空無自性色不可得」(7)

と示し、更に『大集経』の五支の一一について例えば覚については覚・大覚・思惟・大思惟・観於心性の五句を、覚と大覚、思惟と大思惟、大思惟と観於心性の三段に分け、覚―思惟―世間―俗諦、大覚―大思惟―観於心性―出世間―真諦の立場に立って、上述のA・B・Cと次第して初・中・後発相と進むものと説明している。

詳細は別に機会を復て論じたいと考えているが、総括的に見てこの根本世間の発相で述べられている三十六物等の見解に関して、その表現方法が智顗が常に用いている羅什訳系の典籍に見られるものとニュアンスが異り、羅什訳以外の禅経類のものに近いと考えられる。このような点からも「通明観」の記述はあまり智顗の恣意は加えられていないとも想像される。(8)

次に二の義世間には内外両義世間があり、外の義世間は根本世間因縁、根本与外世間相関・王道治正の三種に区分されている。

この外の義世間の記述は、仏・儒・道の三教関係の上で偽経であるがしかも重要な問題を含んでいる『提謂経』の内容を、現在迄に指適されている資料よりも一層克明な記述が見られるので、引用が長文になるがその全文を『提謂経』俟文を補う資料の一つとして提示したい。(9)

「釈外義世間　復為三意　一正明根本世間因縁　二明根本与外世間相関　三明王道治正

第一　釈覚知根本世間因縁生義。

行者　初得初禅　既已証見根本世間。

爾時　或見道或未見道　今欲知根本世間一期果報　因何而生。

A　『爾時　於三昧内　心慧明利　諦観身内三十六物四大五陰　以願知心　願知此身何因縁　有三昧智慧福徳善根力　故即便覚知　如是身命皆由先世五戒業力　持於中陰　不断不滅　於父母交会之時　業力変識　即計父母身分精血二諦大如豆子　以為已有　識托其間。

爾時　即有身根命根識心具足　識在其間　具有五識之性　七日一変　如薄酪凝酥於後漸大　如雞子黄　業力因縁変此一身　内先為者　五蔵安置五識』

爾時　即知不殺戒力　変此身内　次為肝臓　則魂依之。
不盗戒力　変此身内　以為腎臓　則魄依之。
不妄語戒力　変此身内　以為脾臓　則意依之。
不飲酒戒力　即変身内　以為心臓　則神依之。
此魂・志・魄・意・神　即是五識異名也。
五臓宮室既成　則示識則有所栖　既有栖　託便須資養、五戒業力復変身内　以為六府神気　府養五臓及与一身。
府者　胆為肝府　盛水為気　合潤於肝。
小腸為心府　心赤小腸亦赤　心気血気　小腸亦通血気　主潤於心入一身故。
大腸為肺府　肺白大腸亦白　主殺物益肺成化一身。
胃為脾府　胃黄脾亦黄　胃亦動作黄間　通理脾臓　気入四支。
膀胱為成府　腎府黒膀胱亦黒　通湿気潤賢　利小行腸故。
三焦合為一府分　各有所主　上焦主通津液清温之気　中焦主通血脈精神之気　下焦主通大便之物　三焦主利上下。
五臓之神分治六府　六府之気以成五官之神　主治一身義。
府臓相資出生七体。
腎生二体　一骨　二髄　腎属於水　以水内有砂石　故即骨之義也。
肝生二体　一筋　二腸　肝為木　木為地筋　故生筋腸也。
心生血脈　心色赤属血　以通神気　其道自然。

脾生肌膚　脾為土　肌膚亦土。

肺生於皮　肺在衆臓之上　故皮亦一身上。

是為五臓　能生七体　亦名七支。

肺為大夫　在上下　捨不義　肝為尉仁　心在中央　稟種類　脾在期間　平五味　腎在不衝　四気増長。

七体成身　骨以柱之　髄以膏之　筋以縫之　脈以通之　血以潤之　肉以裏之　皮以覆之。

以是因縁　則有頭身手足大分之軀　余骨為歯　余肉為舌　余筋為爪　余血為髪　余皮為耳。

識神在内　戒力因縁　則五胞開張　四大造色清浄　変為五情　是以対塵　則依情　以識知五色因縁　則生意識

塵謝則謝帰五臓　一期果報四大五陰十二入十八界具足成就。

此則略説一期果報根本世間義所因由。

B

『問曰　若言識従内出　在五根間　識別五塵　与外道義有何異耶。

答曰　如浄名経説　不捨八邪而入八正　亦云　六十二見是如来種　此言何謂　如是等義　皆出提謂経　明非人

所作　若於此義不了　在下自当可見。』

第二　釈内世間与外国土義相関相。

行者　三昧智慧願智之力　諦観身時　即知此身　具仿天地一切法俗之事。

所以者何　如此身相　頭円象天　足方法地　内有空種即断虚空　腹暖法春夏　背剛強法秋冬　四季体法四時　大

節十二法十二月　小節三百六十法三百六十日　鼻口出気息法山沢谿谷中之風気　眼目法日月　眼開閉法昼夜　髪法

星辰　眉為北斗　脈為江河　骨為玉石　皮肉為地上　毛法叢林。

五臓在内　在天法五星　在地法五岳　在陰陽法五行　在世間法五諦　内為五神　修為五徳　使者為八卦　治罪為

五刑　主領為五官　昇為五雲　化為五竜。
心為朱雀　腎為玄武　肝為青竜　肺為白虎　脾為勾陳　此五種衆生　則摂一切世間禽獣　悉在其内　亦為五姓
謂宮・商・角・徴・羽　一切万姓並在其内。
対書則為五経　一切書史並従此出。
若対工巧即断五明六芸一切技術　悉出其間。
当知此身雖小　義与天地相関。
如是説身　非但直是五陰世間　亦是国土世間。
第三　釈身内王法治正義。
行者　於三昧内　願智之力　即復覚知与内。
心為大王　上義下仁　故居在百重之内。
出則有前後左右官属侍衛　肺為司馬　肝為司徒　脾為司空　腎為大海。
中有神亀　呼吸元気　行風致雨　通気四支。
四支為民子　左為司命　右為司録　主録人命　斉中太一君亦人之主柱　天大将軍特進君主　主身内二千大神　太
一有八使者八卦是也　合為九卿　三焦関元為左社右稷　主姦賊　上焦通気入頭中為宗廟。
王者　於閻治化　若心行正法　群下皆随　則治正清夷　故五臓調和　六府通適　四大安楽　無諸疾悩終保年寿。
若心行非法　則群僚作乱　互相残害　故四大不調　諸根暗塞　因此抱患致終　皆由行心悪法。
故経言　失魂即乱　失魄則狂　失意則惑　失志則忘　失神則死。
当知　外立王道治化　皆身内之法。

如是等義　具如提謂経説。」[10]

以上が義世間の記述である。ここに述べられている事項は「具如提謂経説」といわれるごとく、また既に指適された俟文資料の文章より非常に簡明であるので『提謂経』の抜粋であると考えられる。

Aの部分は明らかに『大集経』[11]からの引用のようであるので、『提謂経』製作にあたっての『大集経』との関係等検討を要する問題が残されている。

例えば、既に指適したように、北方の修禅と『大集経』の関係を重く見れば、この「第一根本世間因縁」は前述の「根本世間」との関係と深く結び付いて、これは全く『大集経』と諸禅経との関係の上で考察されるべきで、『提謂経』とは関連ないように考えられるが、『法華玄義』においての『提謂経』の引用文に[12]五戒の問題が扱われているという関連から見ると、Aの部分はやはり『提謂経』と何等かの因果関係があったものと思われる。

このように『提謂経』成立に『大集経』及び智顗の述べている北国の「通明観」というものが何等かの形で影響を与えたのではないかと推察出来るのである。

またこの点で『提謂経』の性格というものは、ただ単に仏教における五戒が中国における五行思想の五と云う名数に合致しているという点に注目して、各名数を配合することにより一般社会の中に仏教を侵透させるという点を挙げるのみでなく、その根底には当時北中国で実践されていた禅観思想と深い関係をもつ要素があったのではないかと推論されるのである。

次にBにおける問答は智顗の身辺において取り交されたものと判断して良いであろうと考えるが、五戒の問題を取り扱い五戒五常一致を主張したと理解[13]されている智顗の後期に見られる態度とはいささか趣きが異り、在るものがそのまま在るという淡々とした印象を受ける。この態度は『提謂経』の直偽問題に全く触れることなく、暗にその経典

の思想に関連している北国の「通明観」そのものへの痛烈な批判を示しているものとも見えよう。

外義世間に対する内義世間は次のように述べられている。外義世間は仏が出世しなくとも神仙の世智によって上述の如く分別されるが、若し此の分別に住してしまえば終に心は理外に行せられ真実を見ることがない。そこで内義世間とは、如来が出世し広く一切の教門の名義の相を説いて衆生を化すことである。(14) 簡潔に云うならば五陰、十二入、十八界、四諦、十二因縁、六波羅蜜による外義世間との係り合いを次の如くに明確にすることである。

「行者　於定心内　意欲得知仏法教門主対之相　三昧智慧善根力故。

即便覚知　云何知　如仏説五戒義為対五臓　已知前説　若四大五陰十二入十八界四諦十二因縁　悉人身内也。

即知四大此義為対五臓　風対肝　火対心　水対腎　地対肺脾。

若聞五陰之名　即覚知対身五臓　色対肝　識対脾　想対心　受対腎　行対肺　名雖不次而義相関。

若聞十二入十八界　亦復即知対内五臓　十入十五界義自可見　二入三界　今当分別　五識悉為意入界　外五塵内法塵以為法入界　此即二十三界相関　意識界者　初生五識為根　対多法塵即生意識名意識界。

若聞五根亦知対内五臓　憂根対肝　苦根対心　喜根対肝　楽根対腎　捨根対脾。

五根因縁則具有三界　所以者何　憂根対欲界　苦根対初禅　喜根対二禅　楽根対三禅　捨根対四禅乃至四空定住名捨倶禅　当知三界亦為五臓　其義相関。

聞説四生亦覚知此義関五臓　所以者何　欲界具五根　五根関五臓　五臓関四大　四大対四生　一切卵生多是風大性身能軽挙故　一切湿生多是水大性因湿而生故　一切胎生多属地大性其身重鈍故　一切化生多属火　大性火体無而炊有故　亦有光明故。

如来為化三界四生故　説四諦十二因縁六波羅蜜　当知此三法薬神丹悉是対治衆生五臓五根陰。

所以者何　如仏説一心四諦義　当知集諦対肝因属初生故　苦諦対心果是成就故　道諦対肺金能截故　滅諦対腎冬蔵之法已有還無故　一心已対脾開通四諦。

乃至十二因縁六波羅蜜類此可知。此三種法蔵則広摂如来一切教門。

是故行者　若心明利諦観身相　即便覚了一切仏法名義　故華厳経言　明了此載者　即是達一切　是則説内義世間義相関之相　意在幽微　非悟勿述。」(15)

引用が長くなったがこの部分は特に『提謂経』の経名は見当らない。これは『提謂経』の製作年代が明らかになっている現在、「通明観」的習禅と『提謂経』の製作の相互の影響、すなわち、通明観的発想による禅観が『提謂経』の成立に影響を及ぼし、またそれの成立が「通明観」の確立へと進んだのか、或は比較的早い時期に「通明観」の完成があり、それによって『提謂経』が製作されたのかという問題を考察する上での一つの手係りになるものと考えられるため、その資料の一つとして引用したためである。

この外内両義世間に関しても根本世間と同様『大集経』の五支をもって浅深の階程を設け、下の覚は義世間の名義不同にして隔別の相を覚す、大覚は外世間の名義に実体はなく但だ五臓による。次の覚は肝は不殺戒等の一切法の如しと雖も他の四臓等の一切法とは別異であることを了知す、大覚は肝等の諸法は無常にして生滅すること異ならず余の四臓等の諸法も無常なりと覚知する。上の大覚は肝等の諸法は本来空寂にして異相有ることなしと覚する。と述べられている。(16)

第三の事世間については、

「得初禅時獲六神通　見世諦了了分明……深観根本世間三事　即能通達義世間相　覚義世諦時三昧智慧　転更深利神通即発……即能見十方三世九道凡聖衆生種類国土所有一一相貌差別不同　是名修得神通見事世間通達無閡」(17)

とし、その論拠として『大集経』の神通の部分[18]を正確に引用している。また覚・大覚等の五支についても、前述した五支の分別と同様の解釈が施されている。

以上で「「通明観」の主要部分は終るのであるが、二禅以下三禅・四禅・空処定・識処定・少識処定・非想定・寂静処については『大集経』の引用とそれに対する補註の如き形で適宜な解釈がなされている。

最後には

「行者入此法門　不取実際作証　具足大悲方便　一切仏法　起六神通　度脱衆生　即是約一種法門　明摩訶衍也」[19]

と結んでいる。この結語は『次第禅門』修証における各法門のほとんどに見られる定型句的語法であるので明らかに智顗の見解と見られるものである。

註

（1）『次第禅門』巻八（大正蔵四六、五二九C）
（2）『次第禅門』巻八（大正蔵四六、五二九C－五三〇A）
（3）『次第禅門』巻八（大正蔵四六、五三〇A）
（4）『次第禅』巻八（大正蔵四六、五三〇A）
（5）『次第禅門』巻八（大正蔵四六、五三〇A－B）
（6）『次第禅門』巻八（大正蔵四六、五三〇B－C）
（7）『次第禅門』巻八（大正蔵四六、五三〇C）
（8）一例を挙げれば、二における証相の記述は次のようである。

「復見此身薄皮厚皮膜肉　各有九十九重　大骨小骨三百六十及髄　各有九十八重　於此骨肉之間有諸虫　四頭四口九十九尾　如是形相非一　乃至出入来去音声言語亦悉覚知　唯脳有四分　分有十四重　身内五臓葉葉相覆猶蓮華孔竅空疎内外相通

亦各有九十九重諸物之間亦各有八十戸虫　於内住止互相使役　若行者心静細時亦於定内聞諸虫語言音声　或時因此発解衆生言語三昧　身内諸脈為主　復従心脈内生四大之脈　一大各十脈　十脈之内一一復各九脈合成四百脈　従頭至足四百四脈　内悉有風気血流相注　此脈血之内亦有諸細微之虫依脈而住　行者如是知身内外不実猶如芭蕉」（大正蔵四六、五三〇B―C）

このような表現による観法の記述を禅経中より求めると端的にこれと一致するという指適は出来ないが、「治禅病祕要法」の次の記述などとは非常に類似性をもっているということは指適出来よう。概して羅什系のものは所謂実相観的観法に重点が置かれ、右のような細部に亘る分析的観法の記述は少ない。

「如是諸病　当教急治　治之法者　先観薄皮　従半節起　見於薄皮　九十九重　猶如泡気　次観厚皮　九十九重　猶如芭蕉　次復観膜　如眼上翳　九十九重　潰潰欲穿　次復観肉　亦九十九重　如芭蕉葉　中間有虫　細於秋毫　虫各四頭四口九十九尾　次当観骨　見骨皎白　如白琉璃　九十八重　四百四脈　入其骨間　流注上下　猶如芭蕉　次当観髄　九十八重　如虫網糸　観諸節已　次観頭骨　一一髪下　有四百四脈　直入脳中　其余薄皮厚皮　骨与身無異　唯有脳膜十四重　脳為四分　九十八重　四百四脈　流注入心」（「治禅病秘要法」巻上　大正蔵十五・三三四B）

（9）塚本善隆著「提謂経俟文」『北朝仏教史研究』所収。道端良秀著「提謂波利経と五戒五常」『唐代仏教史の研究』所収。星宮智光著「中国仏教における伝統思想包摂の一齣」『天台学報』一一号所収。

（10）『次第禅門』巻八（大正蔵四六、五三二A―五三五A）

（11）「往古過去九十一劫　有仏世尊　号毘婆尸如来……我於爾時　与如是等同一父母共為兄弟　受持五戒勤修精進　聡明智慧心楽善法　種々供具供養彼仏」（『大集経』巻二一、大正蔵一三、一五二A）

と及び、三―6註の引用文参照。

（12）「五戒天地之根　衆霊之源　天地之和陰陽　地持之万物生　万現之母　万神之父　大道之元　泥洹之本　又四事本　五陰六衰本　四事即四大　四事本浄　五陰本浄　六衰本浄」（『法華玄義』十上、大正蔵三三、八〇四A）

（13）星宮智光稿　前掲論文。

（14）『次第禅門』巻八（大正蔵四六、五三三A）

（15）『次第禅門』巻八（大正蔵四六、五三三A―B）

（16）『次第禅門』巻八（大正蔵四六、五三三B―C）

(17)『次第禅門』巻八（大正蔵四六、五三三C―五三四A）
(18)『大集経』巻二二（大正蔵一三、一六〇C二四―一六一A一一）
(19)『次第禅門』巻八（大正蔵四六、五三五B）

五

『摩訶止観』巻九上観禅定境に「通明禅」が説かれているが極めて簡潔な表現で纏められているため、そこからこの禅観の時代背景を知る手懸りは見出せない。しかし智顗が『次第禅門』の「通明観」を踏まえた上で述べている事は「具明其相　備如通明観中広説」（大正蔵四六、一二一B）から明瞭である。

この小論では、智顗の「止観」体系の完成への道程を探る上で、智顗の禅観が形成されていった時代背景の一つを為していると思われる「通明観」に焦点を当て、それが『大集経』『提謂経』『諸禅経』等と深い関係を持つ「北国諸禅師」の観法と深い繋りがあり、またこれが智顗にも或る程度の影響を与えたのではないかという推論に立ち、『次第禅門』の「通明観」を資料的に概観した。

民俗的象徴と原始的宗教性

——折口信夫の民俗学発見——

島　薗　進

折口信夫の活動分野は多方面にわたり、それぞれの分野で分野の表現形式に応じた多様な業績を残したが、その反面、自分がどこにいるか、なにものであるかについてのはっきりした考えをいつももっていたように思われる。多くの分野への関心を統一する中心的観念が必要だったのである。また、逆に各分野の内での同一性（アイデンティティー）を超える明確な思想的同一性（アイデンティティー）をもっていたからこそ、かえって各分野で自在に活動することができたわけである。この思想的同一性のあり方を問うことは折口信夫を理解する重要な鍵となるだろう。

思想的同一性の獲得は劇的な出来事として記憶に残り回想される。折口はこのような回想をしばしば書きとめている。

……私は先生〔柳田国男〕の学問に触れて、初めは疑ひ、漸くにして会得し、遂には、我が生くべき道に出たと感じた歓びを、今も忘れないでゐる。……兄の扶養によって、わびしい一生を、光りなく暮さねばならなかつた、さうして、彦次郎さん同然、家の過去帳にすら、痕を止めぬ遊民の最後を、あきらめ思うてゐた私の心に、一道の明りのさす事を感じたのである。（『古代研究』「追ひ書き」[1]）

学者なかまに立ちまじると、文学者肌が、目だつた。文学者の群れにゆくと、あまり著しく、自在を失うた学究臭

さが、省みられた。……かうして、人に悪まれ、飽かれても尚、文学の結界を踏み出す事は、えせなかつた私である。其間に俄かに、一筋の白道が水火の二河の真中に、通じて居るのを見た。柳田国男先生の歩まれた道である。私はまつしぐらに其道を駆け出した。(『海山のあひだ』「この集のすゑに」)[2]

青年期の迷いと自己分裂ののちに、「民俗学の発見」とよぶべき出来事がおこった。眼前に民俗学の「道」が開けた。それは、他の分野と並ぶ一つの領域として発見されたのではない。主体の中心がおかれる「生くべき道」であった。このような「道」を見出すことが、思想的同一性の獲得だった。

民俗学が「道」となったのは大正三年頃のことと思われる。この頃『遠野物語』と出会い、「聾籠(ひげこ)の話」が書かれる。[3] やがて柳田国男を師として仰ぐようになる。採訪旅行が始まる。この過程をわたしは次の二つの局面から考えていきたい。一、民俗学の発見の前提となった原始的宗教性への関心はどのように形成されたか。二、発見された民俗学の方法とはなにか。この発見によってなにが可能になったのか。——そして最後に、三、民俗学の発見によって折口が得たものを、現代の学問に生かすための条件はなにか、について探ってみたい。

一

民俗学を発見し、わがものとする以前に、原始的宗教性への関心は存在していた。それはまず、民俗学的な探求の対象としてではなく、原始的情念として現在の瞬間に噴出するエネルギーのごときものとして表象されていた。時間や空間の拘束をこえた無形式、無規定の生命力として、英雄的個人によって、芸術・宗教・生活に実現されていくのである。

日蓮や親鸞の残した手柬を見ると真の詩に出逢った様な心もちがする。盲動々々刹那を充実しながらひたばしる盲動、そこに信仰、ちから、詩は生れるのである。(「若山牧水論――盲動」)[4]

瞬間の「盲動」によって生の充実を成就できないのは「功利や、偽善や、妥協的な安心」[5]にかかずらって、微温的形式生活に安住してしまうからである。それをうちやぶって「真の悲痛なる原始的戦闘」[6]に帰らなければならない。原始的宗教性に関する折口の思考の重要な導き手となり、原始的情念を成就していく人として折口がたたえたのは岩野泡鳴であった。

成立した哲学でない処に、不断に流転する氏の生活の大きさを見るべきである。ぼんち・熊か人かを通じて、ひたと氏の信仰に接することが出来た。この二篇に具体化せられた烈々たる生の欲求は、趣味や良心に鬘けるわれらの額に擲れた□るの鉄槌であった。世間見ずのぼんちはやまとたけるの力に生き、妹を尋ねて黄泉比良坂を走せくだったいざなぎの執着は、熊か人かを疑はしむる樺太出稼人の内に甦へつた。(原文改行)数百年の土着によって、骨髄まで郷土の匂の惨み透つたわれらの生活は、氏によつていたましきまでにさらけ出された。ぼんちを読んで辣然たらざる者は、郷土生活情調を解しない人といはねばならぬ。熊か人かに到つては、既に詩の境地につき入つてゐる。「麻苧らを桶にふつさにうまずとも来せざめやいざせを床に」とさけんだ東国人のなりどよむ心熱が聴かれるではないか。(「推讃」)[7]

現在の瞬間に信仰・力・詩として噴出する原始的エネルギーは、古代にその根をもっている。泡鳴のリアリズム小説「ぼんち」や「熊か人か」は、古代の人々の素朴で力強い生活力をよみがえらせる。それは英雄的個人である作家が苦悩の中から生み出すのである。

以上のような考えは大正二年末から大正三年始めにかけての文芸時評にはっきり見えているが、それが形をとりだ

したのは明治四三年ごろであると思われる。少年時から折口は古典にひかれていた。記紀や万葉集に親しみ、短歌を作った。国学院大学に入り、国学者三矢重松を恩師と仰いだ。一方、象徴主義的な文芸・言語理論に興味をもった。短歌解釈の経験をもとに、言語が成就する超越的なものを理論づけようとした。[8] また、宗教に関心をもち宗教家の門をたたき、神道系の宗教団体に加わった。[9] これらすべては、折口の古代的なものと超越的なものへの関心を示している。しかしそれらだけでは原始的宗教性という考え方はでてこない。古典的伝統や既成の宗教観念の枠をうちやぶることが必要であった。

枠の突破はなんらかの精神的事件として経験されたであろう。三十年近くも後になって書かれた次の一節は、そういう精神的事件を暗示しているように思われる。

> 故人岩野泡鳴が『悲痛の哲理』を書いたと前後して、『背教者じゅりあの—神々の死』が、初めて翻訳せられた。此二つの書き物の私に与へた感激は、人に伝へることが出来ないほどである。私の民族主義・日本主義は、凛として来た。(原文改行) じゅりあん皇帝の一生を竟へて尚あとを引く悲劇精神は、単なる詩ではなかった。古典になじんでも、古代人の哀しみに行き触れない限りは、其は享楽の徒に過ぎない。」(「寿詞をたてまつる心々」[10])

『悲痛の哲理』もメレシュコフスキーの『神々の死』(島村茎三訳『背教者ジウリアノ』) も古代的なものをとりあげている。しかし、それは実存的悲愴感と結びつけられ、むしろ悲劇的なものという理念が強く主張されている。悲劇精神によって古典や伝統の枠を破らねばならないという考えが、これらの書物との出会いから得られたように思われる。「悲劇精神」が折口にとってなにを意味したかは多面的にとらえられねばならないが、考え方のすじ道は次のようなものだったろう。生の欲求が形式的な社会秩序の前で抑圧される。自意識の矛盾と苦悩が生じる。なんらかの伝統的観念に逃げこむことはできない。安逸や妥協を拒み、なお生き抜こうとする時、宗教的な生の充実が得られる。

それは古代的な生命力のよみがえりである。

悲劇的なものについての考えは、短歌的伝統に対する自己投入のゆきづまりとも照応するように思われる。『悲痛の哲理』と『神々の死』を読んだと思われる明治四三年、折口は石川啄木の『一握の砂』にも強い感銘をうけている。[11]折口が熟読した『一握の砂』には、たとえば次のような書きこみがあるという――「信を把せむとして終に之を逸したるかなしき彼を此処にも見るべし此瞬間の充実よわれすでに神にいたらむ」。[12]啄木は信仰をとらえられなかったために苦しむ文学的自我を脱しきれなかったという。だがその啄木の短歌作品に対する評価は高かった。啄木は日常の平凡な題材をとり、そこから厳粛感を歌いだすことができた。これは短歌史の大きな変化をもたらしたとしている。(「石川啄木から出て」[13])

平凡なものに対する言及は、悲劇的なものという観念が、自然主義文学の折口流の吸収と関連して成立したことを示している。「偶像破壊」というような言葉にそれは現れている。

自然主義の勃興によってすべての幻影は消え失せた。歴史ある者は、悉く偶像と見做す浅薄な破壊がはじまった。(「滅ぶるまでのしばし」[14])

われ／＼の考察が内面――或は寧ろ暗面というた方が適実であらう――に向うて来た時、こゝにも一つの偶像破壊が行はれる。自分がえらばれた何物をも持ってゐなかつたといふ悲しみに逢着するのだ。新聞の三面種を不断に供給してゐる人々と、やはり同じ空気を呼吸しあつてゐる人間だけあるのだ、といふ失望が胸に沁む。宗教も、道徳も、教育も、芸術も、乃至は恋愛もこゝに根ざしたものでなければ、意味のないものである。人間社会の関所手形に過ぎなくなるのだ。(「零時日記」[15])

自然主義的な偶像破壊により悲劇精神が生まれ、古典的なものや伝統的宗教観念の枠が破られる。この時、原始的宗

教性への関心が成立する。

ここまでは岩野泡鳴の考え方にほぼそっている。しかしやがて同じ原始的宗教性という観念にかなり異った内容がもりこまれるようになる。瞬間における噴出という表象は背後に退き、日常の中に潜在しているものが機会を得てよみがえるという発想が生まれる。英雄的個人の力という側面が消え、集合的情緒形式の表出という側面が表に出てくる。

ことし五月のはじめのことであった。月が毎晩、血の様に曇つて見えた。それは、科学が世界の隅々までも行きわたつた時代である。何処かの火山灰の所為だなどいふ臆説が、さも〳〵安心を強ひるらしくわれ〳〵に聴えた。しかし依然原始的の恐怖が、理性の上に屢翳してとほりすぎた。明けの夜も、そのまた次の夜もといった風に、月は赤く朧々として中空に懸つてゐた。この時、倏(シュク)として天の一方に声があった。『世界の滅ぶべき時至れり』。(原文改行)辻といはず、家の内といはず、東京の町には忽この声が充満した。胸から胸に響く恐怖の鼓動、それは群集の交響(シンフォニイ)に依て次第に高まつて行つた。……ある処の僧侶は、発狂して天地が滅びるのだ、われ〳〵の罪の酬いらるべき時が来た、と叫んで走り廻つたのを巡査がとり押へたとも聞いた。天地の大事に当ると蘇る原始人の心は、警察官や新聞記者の目には、狂的の発作とほか見えまい。……けれども、今の世にも尚黙示を感得する祖先の強い直観力が、遅純になつた社会の何処かに潜んでゐることを知つて、心強く感じた。(原文改行)さうして『神はいまだ弑虐に遭はず』と叫んだ。(「零時日記」(16))

ごくふつうの日常生活の中に原始的宗教性が潜在しており、機会を得て復活するという考えは、岩野泡鳴の考え方の枠からはみ出るもののように思われる。上に引いた一節は大正三年中に折口が自然主義—象徴主義の文芸批評の概念による思考から次第に遠ざかり、民俗学の方へ近づいていった過程を反映している。

この過程の背後では内面の意識状態の変化も生じていたと考えられる。そういつた心的経験をわたしは次のような文章によみとりたいと思う。

しかし遂にこの愚劣な貴族趣味の崩れる時が来た。これまで趣味の城壁で堰きとめられてゐた愛の流れが、漲り出た様な心地がする。穢いどかた人足の握つた後のじめ〳〵する吊り革をぢつと握りしめて、いひ知らぬ懐しみを味ふことが出来る様になつた。それから又、時には、幾万人の手を渡つて来たとも知れぬ、青錆ふいた銅貨のにほひを嗅ぎながら、幾万人のある時の欲望生活を象徴してゐる銅貨を掌の汗に濡しながら、かの幾万人との交渉を切に感じることもある。この観念がこの頃に到つて、愈その範囲を拡げて来た。ある時は蹲つてゐる自分の膝のあたりに来る、禿げとろけた犬や、鶏の息の、どうかすると自分の頬にふれることがあるのを、心から懐しく感じる。(17)（「零時日記」）

ここには自己浄化の経験が語られている。自我の執着が消え去り、無名のもの、みすぼらしきもの、生理的生存にすぎぬものの中に安らぎが見出されている。こうした心的経験は原始的宗教性という観念の内容の変化に対応している。原始的宗教性は無名の欲望や集合的感情として、平凡なもののうちに潜在しているのである。

折口は無名のもの、集合的なものへの感受性を泡鳴など以上にもっていた。その理由は二つの点にまとめられよう。一つは、大衆社会化の徴候を敏感に感じとっていたということである。折口は明治末期に青春を迎えた、自然主義以後の知識人であった。大学卒業後、都市の片隅で「遊民」の生活をおくっていた折口には、泡鳴にはまだあった英雄主義的な側面は不可能と感じられただろう。彼には選民意識に近い自負と同時に、強い庶民意識、町人意識があった。秩序ある階層構造の中に自己を位置づけることはできなかった。折口は都市大衆の一員としての自己から出発した知識人の最初の一人といえるだろう。自己の多くの部分は、無名のもの、集合的なものにとけこんでいると感じ

ていたと思われる。自然主義や啄木からの影響も、大衆社会の一員としての自己の確認を意味したと言えよう。もう一つの理由は、古典に対する解釈学的経験である。折口は定型詩、とくに短歌においては形式が内容を規定するという側面が重要であることに早くから気がついていた。古典詩歌の形式を生み出すものは、集合的な表出である。形式の成立は発生論によって捉えられる。大正三年の「国民詩史論」ではすでに文学の宗教発生論が定着されている。[18] 抒情詩は叙事詩から、叙事詩は語部の口頭詞章から、それはまた「神人交通」の言語による韻律文から発生した。集合的な原始的宗教的表出から次第に分化して、短歌の形式は成立した。万葉集の歌の背後には無名の民衆の宗教性の名残りがしばしば見出される。

古典的伝統から原始的宗教性へ、英雄主義的な原始的宗教性から無名の民衆の中の原始的宗教性への考え方の変化は、折口が自己を発見していく歩みを示している。前世代の思想の枠組から、自己の感受性にふさわしい考え方への脱皮が見られる。民俗学の発見による思想的同一性獲得の感性的基盤はここにあった。この基盤に合致する知的方法が見出されねばならなかった。

二

民俗学や隣接諸学などの経験科学への関心は急に形づくられたものではない。万葉集などの古典研究を焦点として、折口は早くから多様な学問分野への関心をもっていた。国学・国史学などはもとより、さらに広い文脈で民族の過去を探ろうとしていた。学生時代から言語学や民族学・人類学にかなりの興味をもっていた。『人類学雑誌』を読み、[19] 朝鮮語・蒙古語を学び、アイヌの習俗に関する知識を得ていた。[20] 日本民族の起源という学界・論壇の関心事にも

興味をもたないわけはなかったろう。官学の外での『郷土研究』の発刊（大正二年三月）は、以上のような関心をさらに刺激したに違いない。それは地方の一般読者の参加を促しており、市井の国学者の末裔という折口の自覚にぴったり来るものが感じとられただろう。

大正二年十二月と大正三月三月の『郷土研究』に「三郷巷談」[21]が寄稿される。「三郷巷談」によって折口は経験科学である民俗学に踏みこんだ。それは問を提出し、資料の収集整理によって問に答えていくという学問の過程への参加であった。民俗学では、問はまず意味不明の習俗に目をとめることから始まる。埋もれた資料の発掘・集積とともに、今まで見えていなかった意味の連関が明らかになってくる。一定の意味連関をもつ資料群がうかびあがってきた時、一つの答が与えられる。この解明は失われた意味の出現であり、回復である。解明が次々と進めば、知識はふえ、より本源的な問題に接近できるだろう。たとえば、日本民族の起源というような問題である。

地方誌という資料の宝庫、失われた意味の回復という作業、起源への問などに折口はひきつけられただろう。しかし民俗学はまだ全体的に自己を投入する場とは感じられなかったと思われる。柳田民俗学との出会いについて、先の引用文には、「初めは疑ひ、漸くにして会得し」たとあった。他にも「私どもはまだ若かったのです。だから其喜びもはっきりしなかったのです。」[22]「でも気分は、この通りだったら、困るなあといふ不安が起りました。つまり私といふ人間が容易に生れかはれなかったのです。」[23]という回想がある。創刊時の『郷土研究』は折口の宗教観や学問観を充分満足させるものではなかった。柳田の「巫女考」「毛坊主考」『石神問答』などは、それほど折口の心を動かすものではなかったと考えられる。折口の頭の中心にあったのは、原始的宗教性の復活という感性的経験であった。民俗学の知識はまだこれと結びつくことができなかった。民俗学に失われた意味の回復はあっても、原始的宗教性のよみがえりは感じられなかった。経験科学が主体的自己投入を可能にするとは思えず、知識と感性の分裂をこえる道は見

出されていなかった。民俗学は思想や宗教の新しい「道」とはなりえていなかった。

折口の見方からすれば、柳田は失われた意味を回復させる知的作業の名手ではあったが、民俗学を通して思想や宗教を正面から問う気はさしあたりなかったといえる。初期の柳田は確かに信仰の形態を探究したが、それは逸脱した周辺的世界の信仰に限られたものであった。『石神問答』が扱った信仰の本体は、先住民の神、外来の陰陽道の神、それらを追い払う境の神であった。「巫女考」も「毛坊主考」も俗神道の逸脱した形態を探究したものであり、表向きの社会秩序や民族信仰の本来の姿にはわずかにふれてくるだけである。社会秩序を支える信仰とは何か、中心にあるべき宗教は何か、という問は柳田は問わない。このことは柳田が学んだヨーロッパの民俗学が、当然のことながらキリスト教とはなにかを問おとうしなかった、ということと関係があるだろう。このヨーロッパ民俗学の態度に柳田は大きな疑問をもたなかった。それは中心の精神的秩序と逸脱した周辺的信仰とがはっきりと区別される別々のものであるという感じ方を柳田がもっていたからである。キリスト教的伝統とは異なるにせよ、柳田には伝統に支えられた秩序意識が欠けてはいなかった。

柳田は逸脱した周辺的信仰をとりあげる。それを共感的に理解する。できる限り証拠を求めて、由来をつきとめる。失われた意味が回復される。それによって逸脱信仰は奇怪さをとり払われる。見えざるもの、境の外のものへの恐れは、理解の力で解消され、境は目に見えるものとなる。柳田の方法の特徴はあらゆる点で境界をはっきり定めることである。正統秩序／逸脱信仰、日常的意味連関／原始的宗教性、俗／聖、現世／他界、事実／幻想――これら内／外の二項は、別々のものであり、境ははっきりしている。民俗学は境界の向う側（外）に入りこみ、それを巧みに秩序づけてもどってくる。論文は境界を定めることで、観察者・研究者の前から存在していた精神秩序をますます確証していくのである。[24] 反対に折口にとっては、こちら側（内）の秩序が欠落していると感じられていた。「偶像破

壊」とは古き価値秩序の解体を意味した。学問や文学の主体は安泰ではなく、危機にさらされていると感じていた。折口が柳田の民俗学にとまどいを感じたのはこのためだったろう。後年折口は「先生には宗教的情熱がない」と語ったというが[25]、彼には柳田の安定した研究の姿勢がうまくのみこめなかったのである。実存的宗教的主体と縁がない、趣味や好奇の学であり、客観主義的な方法であると感じたことが少なからずあったと思われるのである。

ところが『遠野物語』という本があった。この本が、民俗学が経験的―主体的学問でありうるということの重要なヒントを与えたと考えられる。それは詩作品「遠野物語」でたたえられているように、「我が為の道別きの書」[26]――民俗学の「道」への導きの書であった。『遠野物語』との出会いは柳田国男と『郷土研究』への認識を一変させたと推測される。民俗学は趣味や好奇の学でもなければ、たんなる客観主義の科学でもない。それらを越えるものをもつと折口は感じただろう。逆説的なことだが、『遠野物語』が方法を求めていた折口への啓示となることができたのは、それが柳田の方法が確立される以前の著作だったためである。『遠野物語』は若き柳田の抒情を色濃く残し、ロマン的な異郷意識を思うさま投入したものであった。境の外の神々の世界や異郷の伝説を柳田は抒情的に書き写す。折口にはそれが原始的宗教性のよみがえりと感じられたであろう。民俗の中にかくも濃密な宗教性があった。神々や他界についての感受を、このように生き生きと描き出せるということは、折口にとって驚異であったにちがいない。この本を読まなければ、柳田に対する敬意はあれほどのものにはならなかったであろう。

しかし『遠野物語』が折口の方法確立にとって決定的であったとはいえない。『遠野物語』は原始的宗教性の復活を感じさせる本だったが、失われた意味の回復という面では逆に内容のとぼしいものであった。『遠野物語』には問と答がない。資料の収集による意味解読がない。抒情的散文であって民俗学的解明ではない。のちの民俗学者としての柳田自身は、『遠野物語』のロマンチシズムを民俗学の進むべき方向とはしなかった。ここでも柳田は明確な境界

をつくった。原始的宗教性への没入と失われた意味の回復、ロマンチシズムと実証精神、『遠野物語』と『石神問答』は別々の領域におしわけられた。なるほど柳田という人間の中に二つの要素は共存している。しかし両者は、明確な境界線によってわけへだてられているのである。

この境界線をとり払う仕事を折口はしなければならなかった。わたしは、大正三年後半に書かれたらしい「髯籠(ひげこ)の話」(一～四)がその仕事をほぼなしとげたと考える。原始的宗教性を経験的資料の探究と再構成を通じてよみがえらせるという方法は、この論文でかなりの程度まで実現されている。民俗学者折口信夫は「髯籠の話」とともに誕生したのである。この論文の内容をわたしなりに整理してみよう。——民族信仰の源には神々へと機能分化する以前に天神・太陽神の崇拝があった。この神は社に常在するわけではなく、祭りの時に限って来臨し、人々が迎えるのである。迎えるために神の来臨の場所が決められる。来臨の場所は初めは山や木など自然物そのものだったろうが、次第にめじるしが必要になる。そこで神のよりつくめじるしとなるヨリシロ、オギシロが作られる。さらに大嘗祭の標山(シメヤマ)やダシ、ダイガクのように、ヨリシロに来臨し祭場に移動するという形が成立する。ヨリシロの形は神を具象するのではなく、神を象徴するもの、カタシロとなる。折口の故郷、木津のダイガクの先につけるヒゲコ(「径一丈余の車の輪のやうに輻(オホウ)に数多の竹の輻(ヤ)の放射したもの」[27])は太陽神の象徴である。「籠は日神を象り、髯は即、後光を意味するものであると思ふ」[28]。万燈の紙花、北関東の葬式の花籠、コト始めの目籠やめかい、旗竿や五月幟の先の目籠、さらに鯉幟そのもの、ボンテン、切籠燈籠などもヒゲコの変形として見ることができる。死者の精霊と神の区別は重要ではなく、もとははっきりした区別はなかった。本質的なのはヨリシロの思想——神の来臨のめじるしの事物の思想である。神鏡・仏壇の像・位牌・写真・宴席の洲浜・島台などもこの思想によっている。それらは聖なるものを地上に顕現させる「もの」なのである。

「もの」という言葉は「髯籠の話」でそのまま使われているわけではないが、折口はのちに「髯籠の話」の独創性の一つとして「もの」をとりあげたことを自ら指摘したという。[29] ヒゲコの解釈が正当であるかどうかは別として、この「もの」への着眼という点に「髯籠の話」の特徴がある。それは一つの対象の領域を見出すことだった。わたしたちはこの領域を民俗的象徴（民俗における象徴）の領域とよぶことができよう。民俗的象徴は民俗学の経験的資料であり、また聖なるものの地上での媒介項である。それは現在の日常的意味連関の内ではきわだった意味を失った残存物である。残存物の中の意味の破片を集めて遡源していくと本来の聖なる意味が明らかになる。失われた意味の回復によって原始的宗教性がよみがえってくる。民俗的象徴は原始的宗教性を背後に潜在させており、原始的宗教性は民俗的象徴を通じて顕現する。潜在や顕現という考え方は、一つのものの中に内／外の二項の重ねあわせを見ることを意味する。民俗的象徴に目をとめることは、正統秩序／逸脱信仰、日常的意味連関／原始的宗教性、俗／聖、現世／他界、事実／幻想のような二項を重ねあわせにして見ることである。ヒゲコは祭のかざりであり、単なる竹細工であると同時に、太陽神信仰の表現である。比較対照による分析をゆるす具体的形状であると同時に、神と他界を感じさせるものでもある。この重ねあわせにおいて、両項の境界はもはやはっきりしなくなっている。[30] 両項ともそれ自体で充全な秩序をもっているものではなく、対項とのいりくんだ関係の中でとらえられる。外は内に入りこみ、内は外へ流れだす。

この重ねあわせによって分裂した関心の統合が可能になる。民俗的象徴に目をとめる時、日常の自我と原始的宗教性を感受する自我は別々のものではなく共存している。経験的知識を求める自我と永遠性、超越性を求める自我は混じりあっている。研究者、観察者は同時に思想を営む者となる。民俗的象徴をとらえることによって、折口は思想的同一性をほぼわがものとすることができた。「偶像破壊」のさなかの自我は二つに分裂していたが、今や折口は分裂

した二つのものの重ねあわせの中に自己を見るようになる。これが「生くべき道」に出ることだった。以後、折口は民俗的象徴の探求の旅にのりだすことになる。学問は道となり、旅となったのである。

三

民俗的象徴への着眼によって民俗学は経験的―主体的学問となることができたが、またそれは折口の自己浄化の経験を確証するものとなったであろう。民俗学の道を歩むようになってから、折口の自我は形をかえる。「悲劇精神」や実存的悲愴感はそのままストレートに表現されることはなくなる。大正四年夏頃に書かれたと推測される日記には次のような一節がある。「苦痛に波立ってゐる横隔膜の打鼓と共に波立ちつゝ客観態度を確立して居らねばならぬ。客観は楽ではない。しかし学問もその道を探ることによって常に新しい道を進むのだ。」[31] 客観性による悲愴感の相対化をもたらしたのは抽象的概念による「思想」ではなく、民俗学によって学んだ、事実の力や生活の重みをとらえようとする態度であった。この態度がもっとも尖鋭に現れるのは旅であった。

山陽線を西に走るほど、山と海との接近の度が強くなつて来て、この二つの大きな自然に脅かされて跼蹐って住んでゐた、祖先の生活が思はれる。柳田先生は、日本を山島と異名してゐられる。わたしは天野家の稍かけづくりの傾きを持つた二階座敷に居て、日本人の恐怖と憧憬との精神伝説を書いて見たいと思うた。(「海道の砂　その一」)[32] 此迫門の名を思ふと、わたつみとの交渉の深かつた時代の祖先の生活が、汐騒の漲り充ちた勢ひで胸にせまつて来る。われらの祖たちが、その又祖の世の記憶として、長く忘れなかつた名詞の一つは、速吸ノ門であつたのである。(同上)[33]

これらの文章には永遠なものの影が濃厚に漂っている。旅に出た折口の感傷を誘うものはその土地の中に潜んでいる永遠性である。その土地にくらした死者たち、またくらしている人々の単調にくり返された生活がきざんだ意味の記憶である。地名や方言や伝説に、そして民俗的象徴にそれらはたくわえられている。紀行文「海道の砂」には、このような永遠性の感受を示す「祖先の生活」という言葉がくり返し使われている。民俗学に思想的同一性を見出すことは、「祖先の生活」に敬意を払い、その永遠性に身をひたすことを意味していた。それこそ生活感情の落ち着きの背後にあるものだった。

民俗学の発見によって折口の学問、文学の諸活動は統一的な意義を与えられた。それをもたらしたのは民俗的象徴への着眼という方法であり、それを支えたのは「祖先の生活」の永遠性による自己浄化の経験の確証であった。しかし同時に、民俗学の目標に関する漠然とした観念があったことを見落すことはできない。「道」となった民俗学には終点が想定される。すなわち神学の確立である。民俗学の目標である神学は、民俗のもっとも原型的なものを定式化することによってえられる。学問の過程は原型的なものへの接近、進歩であると感じられるようになる。[34] 理解は唯一の最終的定式という目標に拘束される。ここにわたしは古い学問観を見る。折口民俗学への疑問の多くはここから生じる。原型的なものだけを強調することは、民俗の形態の多様性の意義を軽んじることを意味する。折口が自分にはものごとの相違をきわだたせる能力（「別化性能」）[35]が欠けていると自ら言っているのもこのことと関係があるだろう。あらゆる民俗はその原型において一致してしまう。民俗が多様化、雑多化していく過程と、それを促した力はすべて非本質的なものとしてきりすてられることになる。少なくとも論述の主題からはずされてしまう。

ところが、この雑多性・多様性は民俗的象徴の本質的特徴をなすものなのである。民俗的象徴はまず意味不明の「もの」だった。意味連関を失った遺物として見えてくるものだった。多様な類似形態を集め、比較し、失われた意

味をとりもどすことで、はじめて原始的宗教性の姿をかいま見うるものだった。こういう手続きをへるからこそ、経験的—主体的学問でありえたのだ。民俗的象徴は純粋な原型でなく、断片化した派生物である時にのみ探究の対象でありうる。派生物である民俗的象徴は原始的宗教性を半ば隠ぺいしている。多様性・雑多性は隠ぺいする作用の表現でもある。隠ぺい作用は先にあげた内／外の二項の重ねあわせの中に感じられている。二項間の〈異和〉が隠ぺいをもたらす。柳田にあっては、両項は対立してはいたが異和はない。両項はつねに整然とわかつことが可能である。これに対して折口がとらえた民俗的象徴においては、両項は相互浸透して共存している。そして両項の異和を包みこんでいる。たとえば切籠燈籠は仏教的な意味とヨリシロとしての意味とを二つながらかかえこんでおり、二つの意味の異和が切籠燈籠の発生論的探究を要請する。異和があるからこそ掘りおこしが必要になり、解明の喜びが生ずる。解明を通じて原始的宗教性の復活が可能になる。そして分裂した自我の関心が統合される。民俗的象徴への着眼が新しい方法となるためには、二項の異和を見おとさないことが必要条件であった。

大正初年、悲劇精神や偶像破壊という観念がまだ力を保っているかぎりは、二項の異和は実感としてあった。実存的悲愴感の中の自己疎外の意識は異和の表現である。正統なものと逸脱したものとの異和は、生活実感の中にも民俗資料の中にもあった。みすぼらしきものに安らぎが感じられ、ついで民俗的象徴が着眼された時、異和は実感として生きていた。その後の民俗学の発見による思想的同一性の獲得は実存的悲愴感の克服を意味した。これとともに異和は単なる生活の実感ではなくなってくる。生活感情の表出に落ち着きが感じられるようになるのは今見たとおりである。しかし生活感情の落ち着きは、異和の実感の解消をもたらしたにとどまらず、方法にも影響を及ぼした。原型のみが重視され、民俗の多様性・雑多性が軽視されると、民俗的象徴そのものも関心をひかなくなる。民俗的象徴が注目されても、発生論的分析の手間を省略され、結論だけが示される。神学的定式が表だつようになる。民俗の中には

充全な聖なるものの秩序がある。民俗の中に世界観や宗教観念の枠組はすべて見出されるはずである。こうして民俗学が民俗の中の意味の充全性を強調すればするほど、それは日常生活の諸かっとうや社会規範のリアリティーをおきざりにすることになる。この異和の解消が、折口の大正十二年以降昭和五年ごろまでの仕事[36]――すなわち『古代研究』の主要部分――の特徴となっていく。

わたしは二項間の異和をとらえる方法が実感における解消をこえて生きる道は何だったかを大正初年の折口の考え方の中に探ってみたい。異和をとらえるより大きな視角を考えてみたい。それはまず旅の中の異和に求められる。民俗採訪は民俗の中の永遠性だけではなく、民俗の解体の感受をももたらす。異和は解体の感受として現れる。

語のわかる若い人々は、文明の誘惑に魂を蕩して、永いまじめな祖先の生活に対しては、忘れつぽくなつてゐる。偶、その片端を覚えてゐる者はおのれの記憶を恥ぢる様な顔つきで、さうした話を残した祖先を卑しむやうな口ぶりで、話して聞かせる。(「海道の砂　その一」[37])

自らが心をうちこんでいる対象の形式が、いわば自壊作用をおこし解体していくのを理解し、なおかつその中に新しい生命の種――希望と力を求めようとするのは、折口の学問や批評の基本的態度であった。それは文学批評の面では「滅ぶるまでのしばし」[38](大正三年)以来の短歌滅亡論に顕著に現れている。そこには一つの歴史観(歴史思想)がある。

郷土会の席上で聴いた、新渡戸博士の桜島避難民の話が思ひ出されずにはゐなかつた。幸福な移住地から逃げ出て、火の雨や山つなみの不安な故郷、其も僅かに五・六代しか土着の歴史を持つてゐない土地を慕うて戻る、といふ人々の心が、思ひ沁まれる。民族の歴史の上に根拠を持たない物をとりこむ積極的の努力と、伝統に随従する消極的の焦慮とを常に経験した日本人の、をやみなき努力に深い歴史的省察をせねばならぬ。(同上)[39]

ここに内包されている歴史観は、民俗にふれるたびにくり返し生じてくるものであろう。「山島」「海山のあいだ」の生活、その閉鎖性と外への強烈な憧れ、そこにおしよせる歴史の波、波のひきおこす情熱と抵抗、永遠性を喚起する形式の解体、解体の中の希望と力といった見方である。そして実はこの歴史観は民俗への関心そのものの本質的内容であるように思われる。折口が民俗的象徴に着眼したのも、一つの歴史観の表れであるといえよう。民俗的象徴の本質的特徴をなす二項間の異和を形成したものは歴史である。原始的宗教性が歴史の中でさまざまに姿をかえていく時に、民俗的象徴は成立する。とすれば、民俗的象徴は、たんに原始的宗教性の表出形態であるにとどまらない。それは歴史の表現でもあるのだ。民俗学を通して、民俗の雑多性と民俗的象徴における異和をもたらした歴史の力というべきものを読みとることができるはずである。

折口信夫の仕事をうけついで経験的―主体的学問を展開させていくためには、原型的信仰のあり方を探るだけではなく、このような歴史の力をもとらえる必要がある。歴史の中での民俗の意義をとらえる民俗学的歴史観の構成が目標となる。その研究は社会科学の諸領域との接触を必要とする。民俗は多様な歴史的形態として、社会科学的概念の枠でとらえ返されねばならない。とくに民俗学的歴史観が日本近代史をどう捉えるかは重要な問題である。折口自身、歴史観を概念化するような研究に手をふれていないわけではない。[40] またその後の研究者等によって民俗学と社会学・政治学などを架橋しようとする多くの業績があげられている。それらをうけつぎ、総合し、折口民俗学の出発点以来の課題であった民俗の宗教性とはなにかという問に焦点をあわせる研究領域の開拓が必要とされている。[41]

註

『折口信夫全集』中央公論社、昭和四〇年～四三年、は『全集』と略記する。

（1）『全集』第三巻、四九六ページ。

(2) 『全集』第二一巻、一一八～一一九ページ。
(3) 『遠野物語』を読んだ時期、「聾籠の話」が書かれた時期については、池田弥三郎『私説折口信夫』中央公論社、昭和四七年、参照。「聾籠の話」(一～四)が書かれた時期は、本文中に引かれている『郷土研究』の記事の時期などから考えても、大正三年の秋ごろまでであることはまちがいないように思われる。詩作品「遠野物語」の「大正の三とせの冬」(『全集』第二三巻、四五ページ)が虚構であることは充分考えられる。しかし、この本を東京で買い求めたということは事実ではなかったか。とすれば、『遠野物語』を読んだのは、上京した大正三年春以降ということになる。「聾籠の話」を口語体で書かなかったということは、『石神問答』『遠野物語』などの影響をうけ、すでに柳田国男を強く意識していたことを推測させる。しかし、『遠野物語』を読んだのと、「聾籠の話」を書いたのとどちらが先かの決定的な判断材料は今のところない。
(4) 『不二新聞』大正三年三月二五日、(『短歌』—迢空・折口信夫特集臨時増刊号、昭和四八年、四五ページに再掲)。
(5) 「推讃」、『不二新聞』大正三年一月二一日、(前掲誌、三七ページ)。
(6) 同上
(7) 同上
(8) 「和歌批判の範疇」、『わか竹』第二巻第五号、第一一号、明治四二年、(『芸能』第一三巻第五号、第六号、昭和四六年に再掲)、「言語情調論」、『全集』第二九巻、参照。
(9) 「年譜」の明治三八年、三九年の項、『全集』第三一巻、三八六～七ページ。また、大正四年四月の日記、『全集』第三一巻、八六ページ、参照。
(10) 『全集』第二九巻、二九五ページ。
(11) 「悲痛の哲理」が『文章世界』に発表されたのは明治四三年一月。『神々の死』は『背教者ジゥリアノ』と題して『ほととぎす』第一四巻第三号(増刊第三冊)、明治四三年一一月、に掲載された。啄木の『一握の砂』は四三年一二月刊行である。この当時、折口が他に日本やヨーロッパのどのような思想家、文学者に影響をうけたかは今後の研究にまたねばならない。
(12) 安藤英方「『花山寺縁起』の行くえ」、池田弥三郎、加藤守雄、岡野弘彦編『折口信夫回想』中央公論社、昭和四三年、二七一ページ。
(13) 『全集』第二五巻、三七九～三八六ページ。

(14) 『不二新聞』大正三年二月一五日、(『短歌』—迢空、折口信夫特集臨時増刊号、三五ページに再掲)。
(15) 『全集』第二八巻、一ページ。
(16) 同上、五～六ページ。
(17) 同上、一～二ページ。
(18) 『全集』第二九巻、三八五～三九〇ページ。また、『古代研究』「追ひ書き」、『全集』第三巻、五〇五～五〇六ページ、参照。
(19) 明治四五年六月の書簡、『全集』第三一巻、一二二ページ。加藤守雄「釈迢空年譜考」(十一)、『芸能』第一二巻第一一号、昭和四五年、参照。
(20) 『古代研究』「追ひ書き」、『全集』第三巻、五〇五ページ。
(21) 『全集』第一五巻、三九〇～三九四ページ、および『全集』第三巻、一二三～一二六ページ(一と二まで)。
(22) 「先生の学問」、『全集』第一六巻、五一三ページ。
(23) 同上、五一三～五一四ページ。
(24) ここに柳田は民俗学のモラルをおいていた。『石神問答』、『定本柳田国男集』第一二巻、筑摩書房、昭和四四年、一四六ページ、参照。
(25) 戸板康二『折口信夫坐談』中央公論社、昭和四七年、七三ページ。
(26) 『全集』第二三巻、四七ページ。
(27) 『全集』第二巻、一八七ページ。
(28) 同上、一九〇ページ。
(29) 池田弥三郎『私説折口信夫』、九八ページ。『全集』第二巻「月報」、五ページの池田弥三郎の発言。また本文中の「神器」や「象徴」という語の使用もこれと関連があろう。
(30) これは「聾籠の話」でふれられている南方熊楠の「目籠」についての考え方(『郷土研究』第二巻第三号、大正三年、の「紙上問答」「答」、一九〇ページ)、柳田国男の「柱松考」(大正二年一二月に講演。『郷土研究』第一巻第一一号、「雑報」欄、七〇三ページ、にその要約が載っている。『定本柳田国男集』第一一巻に収録されている「柱松考」などの『郷土研究』第三巻第一号からの連載については、池田弥三郎『私説折口信夫』参照)の考え方と対照的である。南方と柳田が、

目籠や柱を境を区画するものと考えたのに対して、折口はヒゲコを境をこえる媒介物と考えたわけである。

(31) 『全集』第三一巻、九五ページ。

(32) 『全集』第二八巻、六二ページ。

(33) 同上、八〇ページ。

(34) この考え方は「民族論理」や「古代論理」という言葉においてもっとも明らかである。これらの「論理」が定式化されたのは昭和二年頃である。(「神道に現れた民族論理」『全集』第三巻、参照。)

(35) 『古代研究』「追ひ書き」、『全集』第三巻、五〇一ページ。

(36) この時期の仕事は、大正一二年の「琉球の宗教」に始まり、『古代研究』の発刊(昭和四年、五年)をもっておわる。昭和五年ごろ民俗学の新しい論稿はほとんど書かれていない。昭和七年ごろから、ちがった傾向の仕事が始まる。

(37) 『全集』第二八巻、七三～七四ページ。

(38) 註(14)参照。

(39) 『全集』第二八巻、六七～六八ページ。

(40) 昭和七年以後一四年ごろまでの仕事が、とくにこの点で重要である。

(41) たとえば民俗的(民間信仰的)要素を濃厚に含んでいるとされる新宗教運動の研究は、この領域の重要な一画をなすだろう。新宗教運動は近代史の中で民俗の宗教性がたどっていく運命をうきぼりにしていると考えられるのである。当然のことながら、宗教社会学の成果が、この研究の大きな導き手となるだろう。

体験的コスモロジについて

——W・ライヒの場合——

小野泰博

この無限の空間の永遠の沈黙が私には恐ろしい。(『パンセ』二〇六)

一五九〇年の頃、オランダのレンズ磨きの職人ヤンセンが二つのレンズを合わさせることによって生ずる現象に気づいて以来、いままで人類に閉ざされていたマクロの世界とミクロの世界を急速に手もとにたぐり寄せることができるようになった。このレンズの組み合せによって、ガリレオは一六一〇年に望遠鏡を作成し、加速度の法則や随性の法則を発見し、地球上の物体の構造に働く法則と星や太陽に働く法則との一元的把握を試みた。またイギリスの物理学者フックは、顕微鏡下でみたコルクの小片に、はじめて「細胞」(cell)という名をつけたのが一六六五年(顕微鏡図集)だといわれている。

しかもパスカルの死後七年で(一六六九)世に出た『パンセ』にはこの嘆きが記されていた。やがて、自然が科学という名で裸になってゆく過程を、「繊細の精神」(esprit de finesse)の持主は、空恐しいものに感じたのかもしれない。このパスカルの短いことばを、ボーリンガーのいわゆる「空間恐怖」に結びつけることは速断に過ぎようが、「月に兎が住まなくなってしまったあとの始末」はまだついていないのではあるまいか。

したがって、それは未解決の課題を一挙に解決しようとする努力や、あるいは世紀の大問題を自分には解決できたという自負となって噴出することがある。近代合理主義の先駆者デカルトも、精神と肉体との二分法に困り、松果腺というつなぎ目を構想したり、ガレヌス以来の動物精気（esprits animaux）を捨ててはいない。こうした宇宙と人間、生命と人間といった問題は、今日では、もう正面からとり組む問題ではなくなってきている。人類起源や言語の起源を、したり顔して論議することが、人類学者や言語学者のさしあたりの課題ではないように。しかし、宗教学においては、宇宙と人間、生命論は避けて通れない課題であろう。宗教現象や宗教体験を社会学や心理学に還元しようという前世紀末からの試みは、心理学が精神物理学（psychophysics）の名で旗挙げして、いまはその看板をおろしてしまったように、容易なわざではない。

ここで筆者の立場は、宗教学は、いま諸宗教のモデルになるような宇宙論、生命論を提示しなければならないといっているのではなく。こわれてなくなってしまった宇宙論や生命論模索の試みがどのような形で、どのような状況下で、どんな人たちによって試みられるかを比較考察する必要があるのではないかということである。しかしそんなことならすでに神学や教義学ないし宗教哲学で行ってきたではないかと問われるであろうが、筆者のいいたいのは、そうした固まったいわば静的な宇宙論や生命論ではなくて、体験としての宇宙論・生命論であって、粗笨ながら手づくりのしかもダイナミックな宇宙論・生命論のでき方をさぐってみたいと思うのである。

ここでとりあげようとする人物は、医学を学んで初期の精神分析運動に参加し、さらに共産党に入党しながら、そのいづれからも破門され、後半生はオルゴン・エネルギーというアリストテレスのブシケにあたるような生気論にとりつかれるという数奇な運命をたどった〝科学者〟ウイルヘルム・ライヒ（Wilhelm Reich, 1897–1957）のことである。

一　精神分析へのいざない

そのきっかけは、一九一九年（二十二才）の医学生の頃の教室でのいたづら書きの回覧に始まる。その紙切れには、sexological seminar への案内が記されていた。[1] しかしそうしたセミナーの多くは、倒錯した性をあつかったような興味本位のものであった。しかしこれが縁で経験豊な精神分析家の話には心を引かれ、フロイトの著作を読むようになる。それはフロイト四十九才の時（一九〇五）に書いた「性に関する三つの論文」と「精神分析入門（一九一五―一六）であった。この頃性風俗面からみた時代精神（Zeitgeist）[2]について、ライヒがその著作を読んだことのあるウィーンのフォレル（August Forel, 1848-1931）によると、ウィーンの性的モラルの放縦さ（laxity）はパリにおとるものではなく、ヴィクトリア朝文化に象徴される表面の慎しみ深さが漸くくずれ去ろうとしていた。精神科医ジルボーグ（Zilboorg）は、学生青年の間では、ロシヤだけにかぎらずヨーロッパ各地に「leagues of free love」がはびこり、性病、避妊薬、性教育のことが巷の大きな話題になっていたという。こうした時代背景の中で、フロイトは、この三つの論文の中で、(1)性の倒錯に性対象の倒錯（inversion, 同性愛）と性目的の倒錯（perversion）のあることや(2)幼児性欲、(3)思春期における性的変化をあつかっていた。

また、およそ性というもののしがなさについては十四才（一九一一）のとき、自分の家庭教師と母親との関係を父につげ口したために、母親が自殺してしまうという悲哀をすでに体験していた。[3] 当人自身の結婚生活はとみると、二十四才のときに、同じ医学生でかつ彼の精神分析の患者であったアニー・ピンクと学生結婚し、二女をもうけているが、子どもを共産主義センターにあづけるなどして、党生活に従事し、一九三二年（三五才）の時ベルリンのメーデ

ーで、後年、彼の妻になるベルリン国立歌劇の踊り手エルザ・リンデンベルグに出会い、翌年アニーと別れ、このエルザとともにオスローに移っている。この年精神分析協会を追放される。しかしこの第二の結婚も七年間ほどで、一九三九年(四十二才)でエルザと別れアメリカに亡命、後にライヒの伝記を書く家政婦兼実験助手のクルゼ・オーレンドルフと一緒になる。四十七才で長男ピーターが生まれる。ある意味で、この三人の伴侶の更替は、彼の生涯の三期を代表しているともいえよう。アニー・ピンクはいまも精神分析医として生き、長女エヴァも医師になっているが、ライヒの精神分析家として「性格分析」(一九三三)に結実されるプロセスの同伴者であり、第二の妻エルザは、社会主義運動を共にするのにふさわしい伴侶で献身的で、勇気ある党人で、地下運動に挺身している。やがてライヒは、他から見れば途方もない生命エネルギーの研究や人工雨の実験に没頭するようになるが、晩年には、教育歴もあまりない、素直にライヒについてきてくれるイルゼ・オーレンドルフが必要だったのであろう。また見方によっては、若くしてしかも、自分の咎から失ってしまった母親に対するあこがれは強く、第二の妻エルザ・リンデンベルグは、ライヒのために母親のつくってくれた料理をせがまれて努力したが、どうしてもそのおふくろの味がだせなかったと述べているし、最後の妻イルゼ・オーレンドルフは、キャベツをいためそこねたが、それがライヒの味覚にあい、ライヒあこがれのおふくろの味もたいしたことはないと苦笑した旨を記している。さらにライヒには、家庭教師と母親とのprimary scene(交接)の場を知っていたのか、フロイトのいう familiy romance を抱いていた。[4] つまり、彼の場合父親からの解放をねがっていたためか、自らはこの父親の子ではなくて、多分母がウクライナの農民のだれかと関係してできた子であるといったり、あるいは母とどこか大気圏の外からやってきた男との申し子だなどという考えにとりつかれていたことがある。[5]

エドワード(Paul Edward)は、ライヒの生涯を三つの時期に分けて考えているが、[6] これにそってみてみると、(1)

精神分析運動の中にありながらオーソドックスからははずれ、「性格分析」、「オルガスム理論」を主張して「症候分析」(symptom analysis)に反対し、性的抑圧や神経病の社会的機能を理解しようとした時期、(2)神経病的態度をその患者の身体的基盤に関連づけようとし、いわゆる性格分析的生命治療(character-analystic vegeto the rapy)を発展させた時期、(3)オルゴン(orgon)エネルギーについての理論をたてた時期に分けられる。なおエドワードは、哲学の立場からすると、実存主義的な精神分析やユング、その他のフロイト派の分析家のメタサイコロジカルな思弁にみられるように精神医学の中での最近の形而上学的、親宗教的な(pro-religious)傾向に少々食傷ぎみの人たちにとっては、ライヒの身体に基礎をおいたものの考え方は却って新鮮なのではないかと述べている。

二　症候分析から性格分析へ

なんでもない心的に健康な人にとって、神経病的な症候は、何か異物のようにみなされていた。症候というのはフロイト派精神科医にとっては抑圧された幼児的衝動が変装した形で出現したものとみなされる。したがって治療はその症候を除去することである。それはパーソナリティの中の抑圧されている部分を、残りのエゴと調和させることによって実行される。しかしライヒはこれに満足できなかった。確かに自由連想や夢の解釈によって、外傷的体験は排除されるかもしれないが、多くのケースでは性格上の障害が引き続き残っているという。そして、全性格に障害のない神経病的症候はなく、症候は神経病的性格の露呈したものというのがライヒの主張であった。むしろライヒはせき止められている怒りや憎悪の感情の意味内容の解釈を重視する。ここから彼のいう「性格鎧装」(character armor)という概念がでてくる。これは、感情をもったパーソナリティが身につける鎧や固い殻のようなもので、これによ

って内からの要求と外界からの打撃をはねかえしてしまう。しかもこの性格鎧装を攻撃するには、いわゆる「否定的転移」(negative transference)が必要になる。

たとえば、ヒステリカルな症候をもった受身的で、女性的な感じの若者がいた。過度に礼儀正しく、恐怖ゆえか、極端にこそこそ隠しだてをするような性格であった。ライヒによると、この慇懃さは、ライヒに対する防衛であり、ほんとうの感情のこもった相手に対する理解を避けて通るためのものであって、時が経つにつれて、患者の隠されていた攻撃が徐々に夢の中にあらわれてきた。言いかえると、その慇懃さは、憎悪の気持を圧えて外へ出ないよう受けとめていたのである。ライヒがこの防衛メカニズムを打ち砕いたところ、ライヒに対し憎しみの感情を転移してきた。(つまりネガティブ転移)いままでこの憎悪は無意識のままだったのである。憎悪と慇懃とは対照的なものであると同時に、過度な慇懃さ(over-politeness)は、憎悪が変装してできたものである。

さらにライヒによると治療の目的は、[7]患者の神経病的性格を「性器性欲的な性格」(genital character)に変えることである。つまり、神経病的症候やさまざまな破壊的態度のもとになっているエネルギーは、十分に満足のゆく交接によって適切に放出されうるものである。したがって、性器性欲的性格の持ち主は、「オルガスム的潜在力」(orgastic potency)をもつという。こうした治療をライヒは、フロイトの症候分析に対して性格分析と呼んでいるのである。

したがって、ライヒの治療は、快苦ともに感じ得る能力を再確立することである。すなわち、苦痛にみちた体験なしに、不快な自分自身との戦なしに快も生のよろこび(joie de vivre)もないという。

三　感情の生理学的保留（physiological anchoring）

ライヒは怒や愛情といったものを心の中の出来ごとと考えるのは誤りであるという。それはあくまで生理学的な過程であって、もしある感情が抑圧されると、そこには、それによって当のエネルギーが拘束される生理学的なメカニズムがなければならない。

またライヒは、フロイトがイドとか無意識というような理論的な用語を使いだしたことに、生理的ともいうべき警戒心を抱いていた。フロイトは一九二三年（六七才）のとき「エゴとエス」を発表しているが、この内容は出版に先だってベルリンの会議の席で述べたものであって、これについて、ライヒは、後年一九五二年になってからこう述べている。「その話は非常に見事でした。……エゴもイドも同じように無意識です。すばらしいことだ、おどろくべきことだ。そんなことの考えられるのは天才だけだ、とわたしは感じました。しかしフロイトは、こうしたエゴ本能によって、リビドー理論がおきかえられたり追い出されたりするとは考えていなかった」と述べながら、すでにエゴ本能は、ノン・セクシュアルな本能であって、エゴ本能の重要性がしだいに強調されていくことは、他方で性的本能の重要性が減少してゆくことであって、ライヒにとってはエゴとイドは、機能の上で分離しているだけでもとは一つというのである。[8] このようにイド・エゴ・スーパーエゴなどに分けることを精神分析の徒は、metapsychology（理論心理学）などと婉曲な言い方をしているが実は自ら形而上学になっているともいえる。

リビドーの語[9]にしても、もともと一九世紀末には、しばしば性的願望ないし性的本能をさすことばとして用いられていた。モル（Moll）はこのリビドーに性的本能の進化の各段階という意味を持たせていたが、フロイトはさらに、

性本能の進化の段階と起る得る変形の総体をさすように拡張した。さらにユングはその意味を全体としての心的エネルギー（psychic energy）にまで拡大し、後年はリビドーということばを全然使わずただ、心的エネルギーとのみ言っていた。

さらに精神分析とライヒの違う面は、「心に浮かぶまま一切を話しなさい」という連想法に対し、そんなことはすべての人にできることではないし、たとえ沈黙をまもる時があってもそれも一種のコミュニケーションであると見なし、その表現の仕方、態度に注目するようになった。つまりその行動表現の「フォーム」を「内容」以上に大事にする立場である。ライヒはいう「表現モードは決して嘘いつわりを言わない」と。

そこからライヒは、患者の生物体としての動作をこまかく観察するようになり、感情が生理的ないし身体的にどのような変化を与えるかに注目していった。フロイト、ユングが形而上学的な心的仮説に走るのに対し、ライヒは、ますます生理・生物学的な次元に踏みとどまろうとした。つまりユングの心的エネルギーに対し彼は、生物心理エネルギー（biopsychic energy）を称していた。

たとえば、一九三三年にコペンハーゲンで、ライヒは、受身の同性愛的ファンタジーを打ちあけるのに強い抵抗を示した男性を治療していた。ところで、この抵抗は、首の極端にこわばった状態となってあらわれてきた。……この抵抗に精力的な攻撃を加えたところ、患者は突然折れてきたが、驚くべき反応を示した。三日間、植物的なショック反応（vegetative shock）をあらわした。顔の色が急激に白面から黄色ないし青色に変り、皮膚はまだらで、色合いの違いをみせた。また首と後頭部に劇痛を訴えた。心臓鼓動は早まり、下痢を起こし、疲労困憊の状を呈し、力がぬけてしまったように見えた。……患者の防衛体制がくずれてしまうと、感情が身体的なものを通して（somatically）立ちあらわれてきたことを示していた。(10)

四　心身二元論から同一論（identity theory）

ライヒは、いわば科学的な人相学や手相学がその考えの基盤に、反復されるある感情表出のパターンが固定化してゆくことから、その人なりの表情人相ができあがってゆくという前提を立てようとしているのに似て、ある感情体験の累積は慢性の筋肉上のこわばり（chronic muscular rigidities）となって形にあらわれるという考えをとるようになる。したがってそのこわばりはその人の性格態度や抑圧されている感情に関わりをもつことになる。ここから彼は、次第に多くの心理学者や、たいていの精神分析家のとってきた心身の二元論を棄ててゆくようになる。つまり彼にとっては筋肉のこわばりは、単に感情の付随物ではなく、筋肉鎧装（muscular armour）と性格鎧装（character armour）は、機能的に同一なものになってくる。

フロイトの「無意識」という考えは生物学的な領域に深くその根を張っていた。心的なものを深く掘りさげてゆくと、いままで輪郭の明瞭だった心的傾向が心理学的な思考だけでは測定できない神秘的な働きに道をゆずってしまう。フロイトは、精神分析的な研究から引き出した心理学的な概念を生命の源に適用しようとした。したがって、生物学的なプロセスを人格化（personification）して、イド、エスなどという形而上学的な概念を導入したのである。つまり一人の人間の中に三人の葛藤する小人がいるような考えである。ここからフロイトは彼の本心を枉げて、世におもねって、性中心、生物学的な基盤を捨てたというのが終生変らぬライヒのフロイト批判である。かくてライヒがいたるところで使う袋状組織（bladder=膀胱）のシンボルマークがでてくる。

ライヒはいう。心的なものは、「質」によってきまり、身体的なものは量によってきまる。心の働きにあって、決定的な要素はある種の観念でありあるいは願望である。しかるに身体にあっては、それはそこに働くエネルギーの「総体」(amount)である。ところでオルガスムの研究によってわかったことは、心的な働きの質は、そのもとにある身体的興奮の総計によるということである。つまり強烈な身体的興奮状態をまって、はじめて交接やそのよろこびの観念が強烈、カラフル、生き生きとしたものになるというのであり、しかもその満足のあと、そうした観念は容易に再生産されない。そこからライヒはつぎのような比喩で説明する。[11] 浮き沈み、大きくうねる大海の波が、その波上に浮かぶ一片の木片にどんな影響を及ぼすかということである。つまり木片は心的生活であり、この大波こそ生物・生理学的なプロセスなのである。こうしたイメージがやがて、フロイトが指摘しておきながら、それを自分のものにしなかった[12]太洋的感情（oceanic feeling）をライヒが一切の宗教感情のもとにしてゆくのである。これをライヒはフロイトは彼自身の生気、生物学的な生気を抑制し、いわゆる昇華させてしまったからであると説明する。(『文化の不快』*Unbehagen der Kultur* 一九三〇などという本を書くことによって)

五　死の本能

たしかに、二十世紀が迎えた二つの革命的思想は、プロレタリヤの解放をめざす社会主義革命とフロイトによる性の解放であろう。そしていままでそれをはばんできたものがさきにあげたヴィクトリア朝文化のもつ道徳主義的、権威主義的な教育であった。宗教的な家庭では反セックス的な道徳主義と権威主義的保守的な学校教育が子ども中の自然な生命衝動を抑えてきたともいえる。ライヒによると宗教的神秘主義と、もはや宗教を信じなくなった多くの人が奴隷的に従っている「道徳」なるものがきわめて倒錯せる性的生活を創り出しているのであり、こうした過去の道徳を排除することこそそれが空しく戦をいどんできた不道徳性を排除する前提条件であるという逆説を述べている。そこで保守的な人は、道徳がなくなれば「動物的本能」がむきだしになるではないかと案じた。ライヒはいう、たしかに人は自分のなかに「無意識的な地獄の世界」(unconscious inferno)をもっている、だがそうかといっていままでも、人間のもつ倒錯的破壊的衝動は、道徳的統制に服したであろうか。フロイトが「死の本能」という概念を導入してくるのは、第一次大戦(一九一四)を目撃したあとの一九二〇年(六四才)の「快楽原理の彼岸」[13]に於てである。つまりいままで自我本能と性本能とを対立させ前者は死へ向うものであり、後者は生を志向するもので、自我本能は有機物が無機へかえる本能であり、性本能は二つの生殖細胞の合体を目ざし、生命に不死性(immortality)を与えるものとみてきた。しかしこうした死へ向う生といった表現でフロイトは満足できず、そこにはまだギリシャ人の崇高なる必然(sublime *Ανάγκη*)に従うとか、シラーの「生の重荷に耐えるため」(Um die Schwere des Daseins zu ertragen)につくるだされた幻想の匂いがあるかもしれないといい、もっと生物学に基礎を置いたものに定着させようとする。そ

こからワイスマン（Weismann）が生物体を死すべき部分と不死なる部分とに分け、前者は狭い意味での肉体（soma）であり、これは自然死に従うものであるのに対し、他方、生殖細胞とりわけ生殖質（germ-plasm）は潜在的に不死であるとする。しかも、ワイスマンは、単細胞生物は潜在的に不死のもので死というものは、多細胞の後生動物（multicellar metazoa）になってはじめてあらわれるという。ここからフロイトは高等動物におけるこの死は、自然なものであって、死は内在的原因によるのは事実だという実感を抱くようになる。

さらにフロイトは、一九四〇年になると、その「精神分析概説」[14]の中で、いままで何度かためらいや、動揺を経たが、ここに二つの基本的本能を確認するといって、エロス（自己保存）と破壊本能（種族本能）を併立するとともに、前者は結合をたてまえとするに対し、後者は、結合状態をほどき、そして破壊するもので、その最終目的は生けるものを無生物の状態に帰することゆえ、「死の本能」と呼ぶのだと言っている。

しかし死の本能は内に働いている限り沈黙のままで、それは破壊の本能となって外へ向うときつまり筋肉運動としてあらわれるときはじめて、人の目に触れるものである。また超自我が確立してくると、かなりの量の攻撃本能がエゴの内部に固着され、そこで自己破壊的に働く。この攻撃性が自己破壊へ移されると、髪の毛を引きちぎるなり、顔をこぶしでぶつなりの行動からさらに自傷行為、自殺にも及ぶ。またそれはマゾヒズム的な処罰欲求（need for punishment）になってあらわれることもあるし、臨床場面では、治療者に対する患者の抵抗という形をとることになる。[15]

こうしたフロイトの見解に対し、一元的な立場をとるライヒは、エロスとタナトス（死の本能）とを並立的なものとはみず、むしろ死の本能の方が、二次的形成物で、神経病の所産である。したがって性本能や食欲のように一次的、生物学的なものではない。よって自殺というようなものも、他人に対する無意識的な反抗ないし、圧倒的な状況

を逃れるため方法に他ならない。攻撃性についても、死の本能を云々する人たちは、完全に健康な攻撃性をサディズム的で、破壊的な攻撃性との両者間の区別を無視するものであるとする。前者はむしろ生肯定的なもので、後者はこれに対し、生命欲求の満足が拒否されたときに生物体がとる反応であるとみる。さらに、一次的マゾヒズムについては、むしろフロイトの初期の所説を支持する。つまり患者は、性行為に対する罰が恐ろしくて悲嘆にくれるのであって、その行為を罰してもらいたいからではないという。(16)

ちなみにこの死の本能ということばは、戦後のわが国でアメリカ張りの精神分析の導入で、メニンガーの「おのれに逆うもの」など一連の翻訳を通して大変流行した概念である。戦争の殺し合いの不可避性だったことを、このことばでお互いに慰めあうところがなかったでもない。

ライヒは、治療者の立場から、治療にとっては、およそ不毛なこの概念は、治療者が患者の難しい抵抗に遭遇してなすすべのない不甲斐なさに対する言い訳の役を果していると批判している。

たしかにフロイトが攻撃本能ということばを使い出すのは、五才児の症例ハンスについて記しているところからである。(17) ハンスの馬恐怖について、この子の不安はその攻撃的な傾向（父親に対する敵意、母親に対するサディズム的敵意）の抑圧によるものと結論し、アドラーのいう攻撃本能という考えを裏書きするものだと述べているが、ただしアドラーの言い方は、誤れる一般化（misleading generalization）であるとし、自分としてはよく知られている自己保存本能や性本能と並べてこれをとくに同じ基盤でならべる気はない。すべての本能に普遍的かつ不可欠な属性であるとその存在をみとめながら、むしろそれは特殊な自己存続の本能（selfsubsisting instinct）のことをいっているのであると、うけ流している。しかも出版されてから十三年目（一九二三）には、わざわざこれに脚注をつけて、その当時自分は攻撃本能の存在を主張せざるを得なかったが、いまはむしろ破壊本能ないし死の本能ということばでこれ

を言いたいと述べている。ここに概念上の動揺があるとともに、ライヒの指摘するように死の本能が徐々に、フロイトの中で優位を占めてゆくプロセスがうかがえる。

ライヒがフロイトに対して感じた生理的予感は、その「ライヒ、フロイトを語る」の一九五二のインタビューの中に如実にあらわれているが、そこには、フロイトのリビドー説に最後まで固執し、はてはこれを試験管の中に（in vitro）探し求めようとした彼の姿がうかがわれる。ライヒによると、フロイトの「死の本能理論」は一九二四年から五年へかけてできていったがそれと平行して、リビドー理論は死滅の道をたどりはじめたという。

これをライヒは、フロイト自身の死にたいという願望と裏腹になっていると指摘する。つまりフロイトは病気（あごのガン）にかかり、ナチに追われ、孤独だったそうした死の影が、死の本能という概念にフロイトを固執させたものという。

六　アニミズムと神秘主義

ある意味で二十世紀の代用宗教ともいえるマルキシズムと精神分析を身をもって体験したライヒは、セクトとしてのそのいづれからも出てゆくとともに、晩年近くなってから、『エーテル・神・悪魔』（一九五一年）とか『キリストの殺害』（一九五三年）などといった風変りな書名の本を出版している。これを内部でひそかに進行していた心的疾患、パラノイアのなせる妄想形成とみなすか、あるいは空想にとどめるか、あるいは、特異なコスモロジーと考えるか、それは読む人の視点でそのパースペクティブが違ってこよう。[18] しかし、宗教体験というものを、「生の拡充」とか「生命的飢餓」といわれるような定義づけからみてゆくと、ライヒの考えは、それなりに現代人共通に失いつつあ

る何かを求めている姿として、しかもそれがアンプリファイされて出ているものということができよう。

彼はまず生命過程について人間が無知なのは、概念的思考上のテクニックに欠点があるのか、それとも研究が不十分なためであろうかと質問を投げかける。アダムとイブの神話には合理的な意味がある。知慧の木の実を食べたことは火と刃剣によるパラダイスからの追放を意味する。イブをしてアダムを誘惑させるようにするのは原始的な生物運動であるとともに男根のシンボルである蛇である。彼らは禁ぜられているリンゴをもぎとり、それを食べた。すると急に恥しさに襲われる。性的シンボリズムははっきりしている。「智慧の木の実を食べるものはだれでも神と生命を知覚するのである。そしてこのことが罰に価するのである」、伝説はこのように述べているが、ライヒはいう。愛の法則の認識は、生命の法則の認識につながる。続いてそれは神の認識につながる。しかもこの結論は、全科学史を通して、間違いのないことだし、この二十世紀になって、自分の宇宙オルゴン・エネルギー（cosmic orgone energy）の発見によって確証されたという。そして自分がこの世紀の大発見をしたため聖書に書かれてある通り、自分は世の処断をうける身になった。（つまり入獄したこと、世に受けいれられないこと、同時に被害妄想的気分）しかも人類はこのオルコン・エネルギーに遭遇してきたのに、既存の宗教的な禁止・禁欲によって、却ってその研究が圧えられてきたのである。ここにライヒのいう奇妙な関数（機能）方程式（functional equation）がある。[19] つまり神＝生命＝宇宙的オルゴン・エネルギー＝自然のオルゴン的機能法則＝引力の法則。そしてこの自然の秘密を解く鍵は、感覚の働きであるとする。感覚はいうまでもなく、内的および外的刺戟の知覚されるいわば篩（ふるい）の役を果す。人は、感覚によってエゴと外界との橋渡しをすることができる。しかも最近になるまでこの自然の中の中心部分をなす感覚について科学的研究は何も発言できず、神秘主義というものが、生命感覚の領域を奪い去ることができた。しかもこの感覚の本質を洞察する門戸を開いたのが、ライヒの性格分析なのである。そこで発見できたことは、感覚は興奮の働き

(function) であり、いいかえれば、刺戟の量と感覚の烈しさとの間には機能上の同一性があるということであった。原子爆弾を発明した自然研究は、いまやはっきりと宇宙のオルゴン・エネルギーを発見した自然研究に遭遇したのである。「ここで決定しなければならないことは、自然というものは、ごくわづかのまばらに散布している小粒(specks)を伴った空虚な空間(empty space)なのか、それとも、ダイナミックに働き、普遍的に有効な自然法則に従う連続体としての、原初的な宇宙エネルギーに満たされた空間かどうかという問題であるという。

物理学者というテクニシャンは、機械主義的な哲学にもとづく思考しかできぬくせに、全物理的問題が基本的には解決できたとみている。そうした人間の生命観は、制約されている。そのわけは、複雑な装置をつかえば、飛行機はリモート・コントロールで飛ばすことができ、生きたパイロットはいらなくなるということにとらわれている。そして悪名高き殺人武器の発明が新しい原子エネルギー時代の夜明けだと信じている。彼をとりまく全世界(universe)は足もとからくづれているのに、彼の生命観は固定して押し込められ「空虚な空間」でできている。

しかも典型的な機械主義に立つ物理学者は、機械構造の原理に従って考える。機械は完全でなければならず、したがって、その物理学者の思想と行動は「完璧で」なければならない。かくて、「完全主義」(Perfectionism)がでてくる。しかし、自然は正確なものではない。自然は機械的に働くのではなく「機能的」に働くのである。一切のものに浸透し、一切のものを支配している自然の働きには法則に則った調和がある。しかし、この調和と法則性は、あの精神病の患者に着せる機械的な拘束服(straightjacket)ではない。(ライヒのいう機能的は生命的の意に近い)

自然の働きはかくも合法則的でありながら、そこには完全主義はない。自然に成長した森の中には、一定の成長原理がある。しかし、何百万という木のどの葉一枚をとってみても、そこに写真でとったようにお互にぴったり同じという葉は二つとない。このように完全主義と不確定性とは相互に排除し合うものである。たしかに、何千年間、遊星

の軌道は変らなかった。しかし何千年も、さらに何百年という時間も、宇宙のプロセスからいえばとるに足らない短い年月だ。太陽系の起源は、その未来と同じく不確定である。かくて、天体物理学の「完全な」メカニズムである太陽系までさえも、熱の周期、太陽の黒点、地震等のように「不規則」な変動があるという点で、不完全なものである。自然には法則がある。しかしそれは機械主義的なものではない。

それゆえに、完全主義というのは、機械主義的文明のもつ強迫的な正確さである。形式論理学の概念的な枠組の中では、一切が論理的であるが、このわくを一歩踏みはづすと非論理となり、抽象的な数字の枠の中では、首尾一貫していようとも、外へ出ればよるべき枠がないのと同じであるように、機械主義的な完全主義も、それ自体の論理的なわくの外では非科学的なものとなる。

かくて精神科医ライヒは自分の患者であるきわめて天分のあるしかも、古典的な学派に属する、病的に制止(inhibition)のかかった物理学者の性格分析を通して神秘の一部を解明できたという。その男は、子どもの時から、強い、夢みるような宇宙へのあこがれとファンタジーを発達させていた。それが動機で天体物理学をやるようになった。このファンタジーの核心は、星のちらつく宇宙の中をたった一人で浮遊するという観念であった。二才児のときの記憶から、このファンタジーには個人的な歴史があった。子どものとき窓越しに夜の星を眺めていた。不安のいりまじった興奮で、星のあらわれてくるのを待った。彼の空想上の「空中飛行」は、親のいる嫌な家庭から彼を逃れさせてくれた。強い抑制は、こうした子どものときのつらい体験からでたものである。同時にそうした体験が、器官感覚に素直に従うことへの制止となり阻止となってしまったのである。治療によって生物的感覚が解放されると、不安がでてきた。これは彼の仕事を阻止していた核になっていた不安である。器官感覚は大事なもので、これによって人は、自分の肉体内の自然なオルゴン機能を体験できるのである。しかるにこの機能に不安が負荷されていたので、抑制があったの

である。

生きた生物体が感覚を受けいれる能力があるか否かは刺戟に反応できるかどうかによる。しかもこの反応は、感情(EMOTION)と分離できないものである。いいかえるとそれは原型質の運動(motion)と結びついている。だから感情的な刺戟反応は機能的には感覚と同一のものである。さらにすべての刺戟は二つの形に分けられる。それはフロイトのいう快と不快である。しかもライヒのオルゴン・生物物理学は、快を生物学上の膨張(expansion)に、不快(あるいは不安)を生物学上の収縮(contraction)とに機能上等置することに成功したという。

しかもこの膨脹と収縮は基本的には、物理的な機能で、無機的な自然の領域にもみられるものである。これらエモーションよりはるかに広い領域を含む。膨脹ないし収縮のないところには、エモーションはないが、エモーションなしに膨脹と収縮は働くと仮定できるかもしれない。その例は大気中のオルゴンの中である。ライヒはそこで、生物体がある発展段階にくるとオルゴン的膨脹と収縮にエモーションというものがつけ加わると結ぶ。

ところでライヒは、感情生活(emotional life)の原始的な見方は、神秘的なものではなく、それはまた唯心論的(spiritualistic)でも、形而上学的なものでもなく、それはアニミズム的であるという。つまり自然は生きている(animated)ものとみなされ、しかもこのアニメーションは、人間自身の現実感覚から引き出されたものである。精霊は人間の形をもち、太陽や星も、ほんとうに生きた人間のように動いていた。死者の霊は、現実の動物の中で生き続けたのである。未開人の知性は、大地の豊穣を女性の肉体の生殖力と等置したり、雨雲は知覚できる存在とみなしたりするアナロジーの世界に生きていた。未開人は、自分自身の感覚に従って自然をアニメートした。しかし彼らはそれらをアニメートはしたけれども神秘化はしていない。ここでいう「神秘主義とは、その文字通りの意味で、感覚印象や器官感覚を、なにか非現実的なもの、この世界の彼方のもの(something unreal and beyond this world)に変えて

しまうことである」人類学が教えてくれるように、尻尾のあるくま手をもった悪魔とか、翼をもった天使とかは、人間の想像作用の後の所産であって、現実にそぐわず、ゆがめられた現実概念に由来するものである。また地獄、天国、形のない、青灰色の幽霊、危険な怪物なども、不自然な、ゆがめられた器官感覚である。

たしかに、アニミズム的な未開人も神秘家も自分の肉体感覚を投影することによって、自然をアニメートすることでは同じ、しかしその違いは、「アニミズムは自然な、ゆがめられない器官感覚を投影するのに対し、神秘家は不自然な、倒錯せる感覚を投影する」ところにあるという。またアニミズムは雲ないし太陽の中に霊魂をみとめているが、これは正しくない。しかしアニミズムはこうした自然対象の形態や機能をみだり変更しない。他方悪魔とか天使は、もはや形なり、機能の上で現実に対応していない。この種の神秘的なアニメーションのもとにある唯一の実体は、鎧装化した人間のもつゆがめられた器官感覚である。

ここでライヒは、ケプラー（一五七三―一六三〇）をもち出す。つまりケプラーは神秘主義のかどでしばしば非難されてきたが彼の抱いていたのは遊星機能のアニミズム的概念であって、それを神秘主義と混同してはいけない。さらに機械主義的な関数法則を確立したガリレオは、ケプラーと仲の悪かったことが知られている。またニュートンの中にもアニミズムが見出される。大事なことは、ケプラーなりニュートンが自然の調和ある法則を発見しようとしたアニミズム的な努力を、神秘主義として追放しようとした機械論者のいわれのない優越感から離すことだとライヒはいう。歴史のあかすところだと、自然科学の中の機械主義者は、デモクリトスあるいはケプラーのアニミズムへの反動として発展したのではなく、教会や中世の途方もない神秘主義に反抗して発達したのである。キリスト教会は、先史科学の自然にねざしたアニミズムやその科学を創始した人のヴァイタリティを、生命と自然から遠ざかった神秘主義ととり変えてしまったのである。神秘がかった大司教は、アニミステックな魔女を異端として焼き殺しているのであ

る。

また神秘家にとっては、霊魂が肉体の中に生きているのであって、霊魂が肉体に影響を与えるという事実を除いては両者間に結びつきがないのである。神秘家にとっては、肉体と霊魂は、相互に関係ある領域ではあるけれども厳密に分れているのである。このことは、心身平行論や機械主義的心理主義的因果関係にとっても言えることである。ところでライヒのいうオルゴン的機能主義のモットーとする研究原理は、心身の統合（unity）、感情と興奮の統合、感覚と刺戟の統合の中に見事に表現されているという。この生命概念の基本原理としての統合ないし同一性は、いかなる超越主義ないし感情のオートノミーをもはっきり排除するのである。一方神秘主義の本質は、感情と感覚の一人歩きというか、その超自然的な自動性にある。したがって、たとえ精神分析でも、それが本能的衝動を、具体的な、生理学的に、触知できる興奮によって説明しないなら、それは神秘的なものになる。

また神秘的な人間は、アニミズム的に思考し、感じうる人間と違って、自分の器官感覚を直接に体験できず、ゆがんだ鏡を通してものをみるような体験をするのである。神秘家は、オルゴンの流れや興奮を説明できるかもしれない。しかし、それを量的に理解できないのである。木のかたまりを鏡に映った像で測定しようとするようなものである。このように神秘主義はその根本に直接の器官感覚の阻止があるため、こうした感覚は「超自然的な力」の病的知覚となって再現してくる。これが、神霊術者、分裂病者、パラノイアの人の知覚であって、偏執型の分裂病者は電流の影響をうけている。と称し、神霊術者は、青灰色の星雲状の幽霊を見、宗教的なテンカン患者のファンタジーには、宇宙霊（universal spirit）が出てくるし形而上学者がいだく「絶対的なるもの」の印象もこの類であるという。

以上のようなライヒの叙述をたどっていると、彼自身の称するオルゴン・エネルギーもどこかプノイマ（精気）、エンテレキー、霊波、霊動の匂いがしてくる。フロイトとは反対に、「現実との生ける接触が薄れてゆくにつれて」

（ミンコフスキー）ライヒの中には、新しい生気論がよみがえり、あえて生けるアニミズムと死せる神秘主義とを区別することによって自己と現実との間にしのびよってくる薄いヴェールをはぎとろうとでもするように両者を峻別しようとする気持がわかるような気がする。身近な人間関係が疎遠になるにしたがって、宇宙大の自己の座標軸の模索が始まっている。大宇宙と小宇宙をもう一度結びつけようとする努力がうかがえる。同じく精神科医W・ブロンベルグ[20]は、ライヒの生物物理学をメスメルなどの尾を引く磁気治療者（magnetizer）の流れの中でとらえているが当を得た批判であると思う。ともあれ肉体から精神を分離してしまった医学的唯物論に対する十九世以来の自然哲学や医学的ロマンティシズムの復活をもみることができよう。「自然は、目に見える精神（スピリット）であり、精神は、目に見えない自然である」（シェリング）という強烈な一元論は、永久に消えないであろうし、宗教とはこれを何らかの形で体験しようとする営みともいえないこともない。

神を人格とみず、生命エネルギーや宇宙法則と等置する形は、仏教的にいえば体験的仏身論といえるのではあるまいか。

註

（1）W. Reich, *The Discovery of the Orgone*, Noondy Press, 1967, p. 3.

（2）Henri F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious— The History and Evolution of Dynamic Psychiatry—*, Basic Books, 1970, p. 502.

（3）イルゼ・オーレンドルフ・ライヒ、平田武靖訳『ライヒの生涯』せりか書房、一九七〇、二八頁。チャールズ・ライクロフト、志魔隆訳『ライヒ』新潮社、一九七三、六頁。

（4）S. Freud, *Family Romances*, 1922 [Standard edition, Hogart Press, vol. IX, pp. 237-241]

（5）イルゼ・オーレンドルフ、前掲書、二七頁。

(6) Reich, Wilhelm. [*The Encyclopedia of Philosophy*, 1967 vol. 7, pp. 104–114.]

(7) Reich, *The Discovery of the Orgone*, Noondy Press, 1967, p. 117.

(8) M・ヒギンス編′小野泰博訳『宇宙′生命′エゴ―ライヒは語る―』現代思潮社′一九七二′七六頁。

(9) Henri F. Ellenberger, op. cit., p. 703.

(10) Reich, *The Discovery of the Orgone*, pp. 239–240.

(11) Ibid., pp. 235–6.

(12) ライヒ『宇宙′生命′エゴ』pp. 95–96.

(13) Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, 1920 [Standard ed., vol. XVIII, pp. 44–5]

(14) Freud, *Outline of Psychoanalysis*, 1940 [Standard ed., vol. XXIII, p. 148]

(15) Ibid., p. 150.

(16) Reich, *The Discovery of The Orgone*, 1967, pp. 103–104′ライヒ『宇宙′生命′エゴ』′七五―七六頁。

(17) Freud, *A Phobia in a Five-Year-Old Boy*, 1909 [Standard ed., vol.X, pp. 140–1]

(18) Paul Bergman は′*International Encyclopedia of the Social Sciences*, 1968の中で′ライヒ後年の思想は′壮大なもの(grandiose)であるが′次第に分裂病に犯されていった情熱の所産とのべ′Paul Edwards の方は′その *Encyclopedia of Philosophy* の中で′ライヒは′晩年精神病であった。彼の側近の者の中にはこれを否定する者もあり′彼を診察した刑務所の医師は′正気であると証明している。しかし裁判の記録や自分の訴えを記した手紙をみると′偉大な人物がたおれてしまったという結論を否定し得ないと記している。

(19) Reich, *Ether, God and Devil*, Farrar, Straus and Giroux, 1973, pp. 77–93.

(20) Walter Bromberg, *The Mind of Man—A History of Psychotherapy and Psychoanalysis*, Harper, 1963, p. 222.

特別寄稿

イギリス宗教社会学の最近の動向

ブライアン・R・ウィルソン

宗教社会学は、伝統的に、他の社会学よりも社会学理論と最も深い関係にあったとよく言われてきた。社会学の父ともいうべき人々のなかでも、とくにコント、デュルケーム、ウエーバー、パレートは、社会における宗教の役割に関心をもち、宗教を最も重要なものと見なした。この伝統は、最近では、社会体系の第一義的な重要性を価値の役割に認めるタルコット・パーソンズ等の業績に受け継がれている。社会学理論と宗教社会学が結びつく理由はいくつかあるけれども、社会の科学としての社会学が未発達な時代に西洋で幅をきかせていた社会理論が、キリスト教的概念を濃厚に保持していた事実は、決してとるにたらない理由ではない。社会の意図的に組織された分野である政治領域に関心を限定した理論家が比較的早く神学的概念を排除したのに対し、社会的な慣習や制度を説明する総合的社会理論のほうはことごとく宗教的な価値や観念や態度に深く染まっていた。その理由は、慣習や制度が神から与えられたものとして、ある意味では神聖にして侵すべからざるものとして理解されていたことに気づけば、説明がつく。（性的束縛、インセスト・タブー、外婚（エクソガミー）の規範を伴う）家族、（地位の格差の正当化を伴う）社会の階層分化、（正しい行為の制定、及び適当な制裁と報酬を伴う）社会化と教育は、長い間、超自然的に定められた生活秩序との関連にお

いてのみ説明されるにすぎなかった。キリスト教はその神学的体系の中に社会理論を有していたので、社会の科学としての社会学はいったん歩みを始めると、その当初から、社会を説明するのにキリスト教的観念を展開する一方で、同時にそれと対立せざるをえなかったのである。

キリスト教の社会理論と社会学者の理論との連続性は、道徳観念に関しても、コントやデュルケームの業績においても、エドワード・ウエルステルマークのような痛烈な不可知論者やイギリスの社会学者L・T・ホブハウスの著作においても見られる。キリスト教的（ことにプロテスタント的）思考に負うところが大きい個人主義の強調はマックス・ウエーバーに顕著であるし、カール・マルクスの著作の中にキリスト教的地上天国（ミレニアリズム）の存続を認める者もいるであろう。

もちろんこうした問題は私の直接の関心ではない。私がそれに言及するのは、西洋において宗教社会学が直面する困難の特殊性、すなわち西洋の言語から神学的要素を追放することがいかに困難であるかを示すためである。キリスト教は社会の理論、とりわけ社会における宗教の役割に関する理論をもっていた。なぜなら、社会は神の意志を行い、神の栄光を現わすために、神によって作られたものである、と考えられていたからである。こうして宗教社会学はひとたび研究領域を確定してしまうと、社会、とくに宗教制度とその組織的表現である教会に関するキリスト教的思想全体を継承した上で、それを消化ないし嘔吐せざるをえなくなった。

したがって、全く異なった宗教的文化に慣れ親しみ、より寛容で多様な宗教的伝統をもつ社会で生活する者にとっては、宗教社会学のキリスト教的極印――全く消し去ることは困難である――に十分注意をはらうことが肝要である。この極印は、宗教社会学を西洋のキリスト教諸国に適用する際に影響を与えただけではない。社会学者がキリスト教神学から受け継いだ用語、たとえばチャーチ、セクト、カリスマ、プリースト、シズム（分派）とかは、他の宗

教的な伝統に対してもしばしば漠然と誤まって適用されてきた。そこで社会学者は、こうした用語を受け入れながらも、そこから神学的内容を徐々に取り除き、より明確な社会学的性格を賦与しようと努めてきた。彼らはまた事実無根の仮定、たとえば宗教的実践の排他性（ある宗教を信じるならば、他の宗教を全て否定すること。ある教会（チャーチ）や教派（セクト）に属するならば、別のものには属しえないこと。）とか、教理的な信念を宗教への帰属の基本的な決定要因と見なす傾向とかの、明確に規定されてはいないが深い影響力をもつ観念に表わされている仮定に注意をはらわなくてはならなかった。

こうした問題はイギリス宗教社会学の発展にとって重要であった。一般にイギリスの社会学者は社会学理論にあまり寄与することはなかった。イギリス人は理論化よりも経験主義を好む国民であるとよく言われている。そして彼らはおそらくこの経験主義のゆえに、使用せざるをえなかった概念に含まれる神学的要素に対してあまりにも敏感であった。もちろんイギリスの宗教社会学者の何人かは、神学的な極印を消す必要性を強く唱えてきた。それは私の教え子であるロラン・ロバートソンの著作に窺えるし、多少異った点においてではあるが私自身の著作にも見られる(1)。言うまでもなく、こうした指向性はキリスト教神学や宗教一般に対する敵対性を意味するものではない。

イギリス宗教社会学の主たる特徴は経験的性格、とりわけ歴史的性格にあった。イギリス人は歴史の継続性を強く意識する国民である。彼らは三百年以上もの間政治的革命を経験しなかったし、イギリスの諸制度は着実に、しかも（ここ二十年くらい前までは）常に過去の伝統を尊重しながら発展してきた。だからイギリス人が経験的な仕事をするとき、歴史的な側面を排除することはまずありえない。実際イギリスの社会学者は、ある制度の現状を調査するよりも、その歴史をあとづけるほうに精通しているように思われる。学問としての歴史学は高い評価を受けており、社会学者はしばしば歴史の重要性をよくわきまえていることを示そうと努めてきた。もちろん社会学者は生粋の歴史学

者ではないし、過去への関心も、探求の方法も、予想する仮定も、認める説明の種類も、すべて歴史学者のものとは異なることが多い。たとえば社会学者は大衆運動や下層階級の生活様式に深い興味を示すであろうし、社会的にも政治的にも有力な人物の宗教的態度よりは大衆のそれに重要な意義を認めようとするであろう。また社会学者は、一部の歴史学者が無学な連中の単なる「妄想」にすぎないと片付けがちであったセクト的・千年王国的運動に対して、社会的な説明を加えようとした。

イギリスの宗教社会学の主な特徴は、宗教の史料、とくにここ二百年間の工業化の時代の史料を分析する試みであったと言える。一部の歴史学者は以前よりもずっと社会学的な分析に留意するようになったとはいえ、[2] 古い時代への関心はもっぱら歴史学者にまかせっきりであった。生粋の社会学者は、一般的に、古い時代に関する資料を検討するのに十分な技量を持っていない。しかし過去二百年間の資料に関する限りこうした問題は生じない。[3]

もしイギリスの社会学者が一方で過去を研究する誘惑にかられてきたとすれば、他方では他国や他文化を研究する誘惑にもかられてきたのである。その主な誘因は、イギリスにおける人類学の伝統と、海外の未開な諸国民との古い繋りであった。最近、世界各地の宗教に関する詳細な研究がなされてきている。ことにメラネシア、西アフリカ、中央アフリカ、ラテン・アメリカ、および専門家による南アジアや中近東の研究である。こうした業績のなかでもピーター・ワースレーのものとか、私自身の最近の研究は、人類学よりも社会学の極印を押された比較論的視座にはっきりと立っている。[4]

歴史的研究の魅力と他文化の宗教社会学的研究の魅力は、この分野にかかわるイギリスの社会学者の仕事の大部分を説明してくれるとともに、その振幅と多様性をも示している。もしイギリスが海外諸国とそれほど関係をもたなかったり、また強力な歴史的伝統をもたなかったとすれば、イギリスの社会学者は当世の宗教をもっと研究したのかも

しれない。それゆえ現代のイギリスにおける宗教研究は断片的な状態のままである。このことはイギリス文化を検討することに対するある感受性を部分的に反映している。イギリス人は多少控えめなことで知られ、プライバシーを非常に尊重する。イギリスでは宗教はきわめて個人的で私的な事柄と見なされることが少なくない。

教会自体は、長い間、社会学的調査に対して敵対的ではないにしても冷淡であった。もちろんアメリカの教団（デノミネーション）と比べても、さらにヨーロッパ諸国（特にフランス）のカトリック教会と比べてさえも、イギリスの国教会、カトリック教会、また多くのプロテスタントの教団は、社会学的調査の結果が教会にとって有益なものであるかもしれないのに、それを受け入れるのを躊躇してきた。教会から正式に迎えられなかったために、イギリスの宗教社会学は調査を行う個々の研究者の自由業という性格が強かった。このような教会の態度は、研究者が現代の宗教活動よりも宗教の歴史的側面に目を向けることが多かったことをある程度説明してくれる。というのは、教会の承認なしに現在の宗教活動を調査することは困難だからである。最近、教会は以前ほど殻に閉じこもらなくなり、独自の社会学的研究を援助するようにさえなった。もっとも、その研究のための言及内容は教会当局によって規定されていた。教会が最も興味をもった質問事項は、教会出席者数の減少、典礼頻度の低下（特に洗礼、堅信礼、最近では教会の結婚式）、および聖職者の人材登用についてである。しかし、たとえ研究を始めたとしても、教会は調査結果の公表にいつも積極的であったわけではなかった。カトリック教会のニューマン人口統計調査は、社会学調査の代表者と教会当局とが合意に達しなかったために中止された。そして調査結果は一般にも社会学者にも決して明らかにはされなかった。

社会学に対する教会側の留保的態度は、イギリスの「主流」宗教に関する社会学調査の量が比較的少いことの一因ではあるが、他にもそれと関連する重要な要因がある。第一に、イギリスの多くの社会学者は不可知論者ないし無神論者である。多くの者は宗教的な訓練を受けておらず、大部分の者は宗教問題に関して比較的無神経であり、宗教の

挑戦（チャレンジ）と訴え（アッピール）に対して冷淡である。ある者は宗教（とくに国教会）を支配階級や「既成勢力（エスタブリッシュメント）」と同一視する。多くのイギリスの社会学者は――マルクス主義者に限らず――既成勢力に反対の立場をとっていると思いこんでいる。他の学者は、精神的・美的・社会的レベルの如何を問わず、宗教に同情心を抱いていない。

社会学者自身が宗教的に（マックス・ウェーバーの用語を借りれば）音痴である unmusikalish という事実は、以上と関連する第二の要因によってさらに明白となる。多くの社会学者は宗教が現代のイギリスの日常生活にほとんど影響力を及ぼしていないと考えている。ある者にとって、この仮定はコントの実証主義の流れ（イギリスではハーバート・スペンサーやL・T・ホブハウスによって紹介された）を直接に汲んでいる。それは、社会が発展するにつれ、人間の世界観も、神学的・形而上学的見地からより事実に則した傾向に移行する、という説である。他の者にとって、同様な態度はマルクス主義ないし経済決定論の社会観――宗教は必然的に随伴現象と見なされる――に由来している。しかるに逆説的なことには、宗教を重視するウェーバーやデュルケームの社会理論の重要性を認める者でさえも、宗教が現代のイギリスにおける独立変数として、あるいは経済的・社会構造要因の重要な結果として見なされるという考えに慣じまないのである。

私自身、留保付ではあるが、宗教の現代的意義に関する以上の結論に全面的な反対を唱えているわけではない。現代のイギリス人の大多数は、宗教の影響を強く受けているようには思われない。とはいえ、私は社会学が宗教を無視してよいとは考えない。なぜなら宗教は少なくとも個々人の生活における潜在的な力を保持しているからである。宗教は現代産業社会において、全く強制されない自由選択のきく数少ない領域の一つである。そのうえ、それは（娯楽やスポーツの組織的宣伝と比べて）組織的な商業宣伝がほとんど効を奏さない領域での自由選択でもある。教会生活に加わるのには、イギリスの労働組合のような、強い疑似合法的な誘因は介在しない。短期間の成人教育と比べてみ

ても、物質的利益は求められない。教会に所属したり宗教活動を行ったりすることによって、より高い社会的地位が得られるわけでもない。また宗教集団を媒介にして行使される社会的圧力も存在しない。宗教活動には必ずといってよいほど金銭的な出費が伴い、相当の時間と労力が要求される。したがって、宗教活動に熱心な僅かなイギリス人にとって、宗教とは、少なくとも、かなりの犠牲に価するものと言えよう。それゆえ、宗教が国民の相当数にとって他の方法では満たされない欲求を満たしてくれるものであり、こうした欲求が彼らにとってはかなりの個人的出費を伴っても満足感には代えられない程重要なものであることは明らかである。この点とは全くかけ離れているが、西洋の宗教が価値の伝播を意識的に遂行している数少ない媒体（エイジェンシー）の一つであることは一考を要する。その価値とは、（今日では昔ほど排他的ではないが）集団的・共通的な善行を推進するためにしばしば個人に規制を加えたり、また多かれ少なかれ個人的利害を犠牲にしたりするような価値である。

研究の方法

宗教の社会学的研究を弁護しなければならないとしたら（弁護が必要ならばの話だが）、これから述べるような理由がそれにあたる。しかしながら、多くのあまり目立たない余暇活動か（その最低レベルに宗教を位置づけるとして）特別な理由づけも要求されないで研究に価するものと見なされていることは注目してよい。「社会科学研究会議（The Social Science Research Council）」社会学委員会では、他のどんな課題よりも宗教研究に費される時間が少ない。そのために、大部分の研究は個人で一切をまかなう個人研究である。したがって、彼らがお金よりはもっぱら時間をかけることや、彼らが博士論文の準備者か大学の教官であることは納得できよう。（但し、教会自体、あるいはマス・メディアによって研究が推進されたことも稀にはあった。）そのために研究の規模は概して小さく、研究方法は資金不足のために選択の余地が限られていた。このような事情のもとでは、ほとんどの研究が基本的に文書（宗教集団の出版

物や記録）の研究であり、またその焦点が現代的というよりは歴史的であることは驚くにあたらない。イギリス人は調査研究、ことに宗教のような微妙な問題に関する調査には控えめであるので、多額な研究資金の欠如はわれわれがすでに注目した傾向、すなわち宗教の社会学的研究の重点が歴史的であるという傾向に拍車をかけているのである。

研究資金が比較的少いということと、宗教研究に対するイギリス人の文化的に控えめな態度とから、別の事態も生じている。すなわち、イギリスの現代宗教に関する本格的な社会学的研究のごく一般的方法は、広範囲の調査方式（サーヴェイ）よりも参与観察法（パーティシパント・オブザヴェイション）となっている。参与観察法はきわめて労力集中的な活動であるにもかかわらず、一定の型にはめにくく、他人に任せることすらできにくい。研究内容の良し悪しは研究計画の技術的優秀性や研究活動の協力体制よりも、個々の研究者の感受性や緻密性に左右されやすい。研究に費される時間当りの生産性は低く、この種の研究方法には成果の減少がいつ始まるか知りにくいというらみがある。研究対象である集団の様式や感触をつかむのにはかなり長い時間を必要とするにもかかわらず、ある時点を越えると――その時点はあらかじめ定めるのが難かしいだけでなく、その時に至ってもわかりにくい――もはや新しいことはほとんど知りえないのである。労力の消費は、基本的に、調査に従事する社会学者の時間の消費であること、また参与観察による研究を行うのが主に大学院生や博士論文の準備者（国家から生活維持費の支給を受けてはいるが、コンピューターや調査にかかる費用の支給は受けていない）であることは驚くにあたらない。

もちろん参与観察は画一的に有効な調査方法ではない。それは比較的小規模な研究や比較的小さな集団の集約的（インテンスィヴ）な研究に適している。そういう集団には教会（チャーチ）や教派（セクト）の会衆があり、適切に選ばれた会衆は教団全体（デノミネーション）の典型例ないし事例研究と見なされうる。したがってその研究結果は、無作為抽出法と比べて、正確さでは及ばないにしろ内容の深さにおいて勝り、より多くの人々に妥当性を認められるであろう。とはいえ、調査者が参与する場合での実質的な内容

が、方法の有用性に影響を及ぼさずにはいない。大教会の定例礼拝に出席すれば有意義で貴重な成果が得られるとはまず考えられなかった。したがって、参与観察法が主として異端的なセクト運動、カルト集団、宗教的コミューンの研究に使用されてきたことは当然といえよう。

イギリスの現代宗教に関する社会学の本格的でオリジナルな研究の大半が、少くとも部分的には参与観察法によってなされてきたと言っても誤まりではない。信仰や態度に関する国民世論調査の皮相な研究を除いて、宗教の調査はあまりなされてこなかった。世論調査の結果は、回答者の宗教的態度を示すと同様に、調査立案者の根本的無知をさらけだすにすぎないことがしばしばある。参与観察や調査をしたことのない学者が、宗教を社会学的に研究する場合には、歴史的な研究が多く、まれに純粋に理論的なものもある。いくつかの研究は多くの方法を用いて特殊な問題――たとえば聖職者の補充・社会化・訓練――の分析に向けられてきた。

主な研究領域――地理と人口統計

イギリスにおける宗教社会学の諸問題・諸命題・諸方法・研究資金についてこれまでふれてきた。それに照らして考えれば、実際の仕事にかなりのむらがあったとしてもなんら不思議ではない。いくつかの基本的なテーマはほとんど注目されなかったし、されたとしてもあまり体系的ではなかった。それゆえ、フランスなどではかなり関心をよんだ、社会誌的調査の二つの根本的な論題（レジュメ）――宗教地理と宗教人口の統計――は、イギリスではほとんど未調査の状態にあった。イギリスの社会学者は経験主義的であるにもかかわらず、地理学的・人口統計学的データにはほとんど関心を示さなかった。宗教地理は、信仰体系が画一的で宗教的慣行が普及している国では、ほとんど重要性をもたないであろう。しかしイギリスでは国民が多数の宗教集団に分かれ、しかもその各々が過去において顕著な道徳的・文化的様式を維持してきたので、地理的な多様性がかなり認められる。現在、イギリス人の大多数はおそらく非宗教的

である。とはいえ、多くの人々はある教会――ふつうは既成教会である国教会――に細々と繋がっていると主張する。しかしまた、全国に局所的に散らばっている、少数ではあっても重要なカトリック教徒もいれば、多数の（衰退しつつある）非妥協的教団もある。また数万人のユダヤ人もいれば、この二五年間の間にインドやパキスタンから移住してきた、不定数の、イスラム教徒、ヒンズー教徒、シーク教徒もいる。

キリスト教会の右派から左派に至るさまざまな派は、歴史的に、さまざまな地域でさまざまな勢力を誇ってきた。これらの教会の生活様式、文化、道徳的態度にはある程度差があったので、比較的勢力を誇った地域の一般大衆になんらかの影響を及ぼしてきた。たとえば非国教徒教団はウェールズ地方や北部イングランド地方で栄えた。十九世紀に、これらの教団は禁酒を勧める自発的な運動の熱烈な支持者となった。ウェールズ地方ではアルコール飲料を四六時中販売することに反対する雰囲気を諸教会が作りだしたことは確かである。そこでは長い間、酒の販売はイングランドよりも制限されていたし、ことに日曜日には飲屋が閉っていた。長老派教会はスコットランド地方で同様の規制を加えた。カトリック教徒はアルコールについても、日曜日に許される行動様式についても、非常に異なった態度をとっている。カトリック教徒は、数が徐々に増えているにもかかわらず、イギリスの法律にほとんど影響を及ぼさなかったが、カトリックの盛んな地方では――とくにイングランド北西部とスコットランド西部において――独特な生活様式と文化を保持している。しかしこれらの点は一般的な観察から導き出されたものにすぎない。地域的な差異に関する本格的な社会学的研究はほとんどなされてこなかった。しかもイギリスにおける宗教地理学の大部分はきわめて歴史的な指向性が強かったのである。(5)

狭義の宗教人口統計学も、ことに結婚・多産・離婚に関して重要な情報を提供してくれる。さまざまな「歴史的」プロテスタント教団（メソジスト派、組合派、バプテスト派、長老派）は一般的に産児制限、離婚、再婚、ひいては

同性愛についてもリベラルな態度をとるようになっている。こうした問題には昔から厳しい制裁が加えられてきた。カトリック教会は産児制限に厳重な規制を加えてきたし、事実上離婚を認めず、堕胎を禁止している。英国国教会も長い間カトリック教会とほぼ同様な立場をとってきたが、近年（ここ五十年間）道徳的厳格性を次第に緩和している。イギリスでも他のヨーロッパ諸国と同じく、ことに第二次世界大戦以降のカトリック教徒の増大は、彼らの多産性によるところが大きいと考える見方がゆきわたっている。プロテスタントは家族の拡大を防ぐために産児制限を行う傾向があったのに対し、カトリック教徒はそうすることを教会によって禁じられてきた。しかし、イギリスにおいては、アイルランドからカトリック教徒がかなり移住してきたこともカトリック教徒の増大の一要因となっている。

このテーマに関する研究はきわめて少なく、イギリスのユダヤ人のみが本格的な人口統計学的研究を出版したにすぎない。さまざまな宗教の信者の死亡率を検討する余地もあろう。というのは、多くの非国教徒教団の信者は依然として飲酒を断つ傾向にあり、多数の教派の信者も禁煙を守っているからである。一時、生命保険会社は禁煙・禁酒を確約できる人々に対して、彼らの生命は危険性が少ないという仮定に基づいて、低額の保険料を特別に認めることがあった。個人の浪費に対するこのような規制が宗教的規律に対する真摯な態度に由来するところでは、人口統計学に関心をもつ宗教社会学者のとり組む研究課題が存在することは明らかである。

組織と宗教的職業

おそらく社会学における組織理論に関する関心の高まりと、最近まで社会学者によるこの分野の研究がほとんどなされてこなかったことのために、教会、教派、修道院、および関連諸団体は、最近に至ってようやく組織として研究されるようになった。社会学者が関心をもってきたのは、社会変動に対する宗教側の反応であった。宗教団体も、他の制度と同じく、ますます企画化される社会的環境においていかに存続するかという問題に直面してきた。英国国教

会の古いモデルはカトリック教会と同様に本質的に封建的であった。英国国教会は十九世紀に、教育・地位・権力の差に適応するようになった。概して英国国教会は当世の典型的な社会的外観を映す鏡となった。もちろん十九世紀末の民主主義的政治構造の発展は英国国教会に影響を及ぼさずにはいなかった。十九世紀の中葉にイギリスで行われた最初にして唯一の宗教調査[6]で、非国教徒教会が非常に強力な大衆の支持を得ていたという事実を知って、多くの国教徒はショックを受けた。それはまた一般の国教徒に対して宗教活動に精を出すよう訴えた。こうした自覚から、以前よりも一層民主的な教会組織を要求する声が高まった。

もちろん既成教会は、伝統的価値の維持者として、世俗的諸制度よりもずっと効果的に民衆の要求に強く対抗することができた。しかし教会の指導者たちが増大した抗争に気づくようになる一方、宗教に対する民衆の無関心も増大していることに気づき始めるにつれ、教会における一般信徒の活動を促す圧力はさらに強化された。社会学者は教会における組織的変化の過程を研究してきたので、国教会及び他の宗教団体に関する文献はますます増えている。[7]厳密な意味における位階制の崩壊は、圧力団体の発生、非公式の交渉の発生、及び利害の大きい一般信徒間におけると同様に聖職者階級間の抗争の発生をも可能にした。国教会内部における論争は以前よりも公開されるようになり、既成教会や諸教団は、半世紀以上も前のような、国家に対する尊敬・関心・影響力を失った代りに、より開放的で非位階的な制度となったのである。

宗教団体は固有のイデオロギーのために、変化に対してあまり敏感に即応できない。キリスト教の教団や教派はつねに自己の信仰の真理――すなわち宗教的真理に関する自説の正確さ、手順や儀礼に関する十全の保証――を強調してきた。宗教団体は、イデオロギーの真理の永遠性と実践の妥当性を主張するならば、社会環境の変化に対応しにくくなる。社会学者はこうした状況がかなりの制度的緊張を生みだす一因であることを了解している。そして多くの宗

教団体が十九世紀以来この緊張を体験してきた。教会が他の制度の合理的・技術的規準を採用しようとした際に、また権威と組織に関する初期の伝統的概念には全く無縁であった官僚化・集権化・形式化の方法を受容した際に、この緊張がしばしば発生した。究極的に非合理的な情緒的欲求を満たす宗教の伝統的役割と、現代的・合理的手順との対照に焦点を合わせた緊張は、いつも社会学的用語で直接的に論じられるわけではないが、今や社会学的分析の焦点となっている。[8] 平たく言えば、組織的適応に対するイデオロギー的束縛が存在し、この特定な問題に関して多くの研究がなされてきたのである。[9]

教会自体はある程度組織的な問題に気づき始めている。ことに現在緊急の議題となっている聖職者の補充・訓練・社会化・職業化の問題とか、聖職者の人材登用の問題、および牧会の問題である。教会の専門家による報告書がすべて、彼らの弁護する組織的変化の社会学的結果について、特に言及しているわけではない。現在の問題の背景には次のような事実がある。すなわち英国国教会は、教会運営の範例と軌跡を提供するのが地域社会であるという想定から、ますます意識的に構築される組織機構の受容へと、徐々に移行せざるをえなかった。こうした傾向は必然的であったが、国教会が自己の問題について報告を求めた人々は、現代社会においてすら宗教の魅力が人間的・情緒的・非官僚的媒体としての名声であることを正しく自覚せずに、新しい組織的技術をしばしば採用してしまったのである。ますます官僚化する教会は、ますます大衆から遊離する教会となっていく。教会に任命されたある評論家は、教会の牧会を軍隊になぞらえ、聖職者の人材登用の合理化を是として論じた。[10] 別の牧師は教会を官僚的機構として分析し、おそらく宗教の情緒的機能をほとんど無視して、その運営に関するモデルを提供しようとした。[11] この二人の評論家とも、宗教活動の根本的な非合理性に深い理解を示さなかった。非合理性それ自体としては、厳密に官僚的な組織モデルが宗教制度の運営に有効性をもつ範囲を制限せざるをえないのである。

現代社会の切迫した事情によって教会に要求される組織的変化の長期的・現代的問題は、今やイギリスでは、教会当局が問題の背後にある社会的要因を感知しないとしても、よくわきまえている多くの変化によって、ますます複雑化している。まず第一に、一般大衆の側における宗教的奉仕活動に対する援助の減少である。教会、特に国教会の建造物は、教区制の中にうまく位置づけられているが、ほとんどすべての教区において教会出席率は低下している。それゆえ国教会は、減少し拡散した大衆に奉仕するために投入する高価な設備と人力の問題に直面している。しかも諸教会を一つにまとめることは困難である。というのは、宗教活動は往々にして地域共同体という感覚にあまりにも依存しているからである。第二に、聖職者の役割自体が多くの社会活動における専門職の発達によって変えられてきた。これは特に教育者としての機能の喪失、および精神病学・社会活動・カウンセリングの発達によって起った。聖職者は、あまり専門化・官僚化されていない社会において、こうした機能の多くを背負ってきたアマチュアであった。聖職者はこうした役割がなければ、潜在的な大衆とのかかわりもそれほど多様化しなかったであろう。第三に、司祭や牧師としての訓練を進んで受ける人々の数が確実に減少している。そして教会は、適切な牧会を維持できなくなれば、信徒の援助の減少に拍車がかけられる、と考えがちであった。第四に、この状況はインフレの影響でますます複雑化した。すべての教団にとって、聖職者に相応の俸給を支払うことはインフレの時期にはますます困難となっている。というのは、収入の大半は基金によって賄われており、歳入が歳出にとても追いつかないからである。牧師数の減少は今や改変できない。なぜなら、教会は新しい牧師に、彼が他の職について稼ぐ額の給料などとても支払えないからである。カトリック教会ですら、他の先進諸国と同様にイギリスでも、僧職や修道院に入る人々の数が減少してきた。しかし、カトリック教会には財政的な問題は少ない。というのは、神父は独身であるので、英国国教会やプロテスタント諸派のように、家族もちの既婚男性にふさわしい俸給を彼に与える責任がないからである。

牧師になるための訓練を受ける人々の減少は、この職業で得られる報酬の低さに対する反応だけでなく、現代社会における牧師の役割についての不安に対する反応をも示すものであろう。アメリカと同じくイギリスにおいても、牧師の役割、及びさまざまな集団が非常に異なった期待を牧師に抱くような状況での役割葛藤に対して、かなりの関心が見られた。神学、古典、一般教養の面で牧師を教育・訓練することは、今日では、教会を運営し、教区を組織し、伝道活動を行い、社会福祉や社会問題を扱う際に当面する、特殊な問題に対して修練を積むというよりは、牧師の学者的な威信を維持する為に機能しがちである。牧師職のジレンマは、社会化の巧妙な過程が重要であるとしても、そうした訓練の方法もまた厳密に合理的な教育課程に容易に還元できないという点にある。牧師として成功するかどうかは、時として、職業的に訓練された能力というよりは、個人の人格性にかかっているように思われる。一般的に、牧師の厳密に学者的な（時にはスコラ的でさえある）教育の大半は仕事には直接ほとんど役立たないと言われながら、他方では聖職者は教養と博識の人でなければならないと広く認められている。そしてこの点に牧師の威信の大部分がかかっているように思われる。(12)

教派（セクト）の研究

イギリスにおける宗教社会学の動向を評価する際には、過去二十年間、比較的小さな教派的集団のほうが他の宗教現象よりもはるかに注目されてきたことを明らかにすべきである。この理由の一端はすでに指摘してきた通りである。教派は熱烈な宗教的実践活動を伴う比較的小さな集団である。それは明確に境界づけられた実体であり、一般に排他性の原理に基づいて動くので、社会学者にとっては、人類学者にとっての部族と非常に似た存在となる。そこには部族よりも厳密な境界線が引かれている。教派は会員の熱心な実践活動を要求するので、独自の統制技術は価値指向におけるかなりの安定性と画一性を保証している。その結果、一般的に言って、集団の公的に表明された教理から

確かな推論がなされうる。こうしたことは教会や大教団にはあてはまらない。

一個人が一教派を一人で調査するのは可能であるばかりか（これまで見てきたようにイギリスの宗教社会学ではふつうのことである）、教派を徹底的に研究するには、これが最高の、あるいはおそらく唯一の方法であろう。教派の信者は調査者との面識がなければ、質問表方式には進んで答えてくれないものである。彼らは個人的に会うことのほうを好み、研究動機の誠実さに関心をもっている。それゆえ、調査作業を他人に委せることは難かしくなるのである。というのは、インタヴューと個人的に深い付合いによってのみ、教派の研究課題が保証され、信者の協力を得ることもできるからである。それでこうした方法が調査者にとって不可欠の技術となるのである。この種の研究は、コンピューターの使用にまだ相当の不信が残っているイギリスでは、社会学的研究の個人性によく適合している。このような研究は小規模ではあっても深くかつ詳細であり、機械的で型にはまった手順をふむ浅く広い調査よりも、多くの学者に好まれている。

過去二〇年間になされた小教派の個別研究は十指をゆうに越える。[13] これらの運動の大部分は、イギリスでの信者数が、十万人に満たない。いくつかの運動は二人以上の調査者によって異なった時期に注目されたが、仕事がぶつかることは驚くほど少なかった。むしろ、別々の研究がお互いに補完しあう傾向にあったといえる。[14] この分野の趨勢は比較研究であった。なぜなら、教派の組織、教派の展開、および情況の変化に対する適応とイデオロギーとの相関関係が、多くの調査の焦点となっていたからである。そのためイギリスでは、大教会や大教団の生活様式に関するよりも、教派に関する情報量のほうがはるかに豊かなのである。

教派研究に加えて、比較的新しい宗教団体に関する研究の最近の展開をとりあげなくてはならない。それらは、（とくにサイエントロジーの場合のように）[15] 概して世俗的な手順や指向性へのかかわりにおいて、あるいは東洋を主

とする外国からのイデオロギーと実践の輸入において、伝統的教派と異なっている。(韓国の文鮮明が創始した)原理運動、(ヒンズー教哲学に基づいてバクティヴェーダンタ Bhaktivedanta が創始した)ハレ・クリシュナ Hare Krishna 運動、イスラムの神秘的一派であるスーフィ Sufi 運動、マハリシ Maharishi 瞑想運動、インドの少年救世主マハラジュ・ジ Maharaj Ji のディヴァイン・ライト・ミッション Divine Light Mission 等の異国的な運動(カルト)集団の発生は、イギリスの社会学的調査を促した。他の新しい運動には、短命に終るかもしれないが、イエスの名をたたえる幾多のコミューンが含まれる。これらのコミューンは、改宗者をふつうのキリスト教的伝道の使命ばかりか、共同体的生活にも駆りたてる伝道活動を行っている。共同生活をおくるセツルメントでは、財産や収入はすべて共有にされ、できるだけ外界との接触を断つ。こうした集団のなかにはまだ社会学的研究に敵対的なものもあるが、アメリカと同じくイギリスでも、この種の集団に関する基本的な社会学的仕事が相当に積み重ねられている。[16] この仕事はふつう大学院生によってなされてきた。彼らは、こうした運動に入りこんで参与観察を行うのに、年令的に、絶好の立場におかれている。ある場合には、この仕事は身分を明さない参与観察によってなされた。調査者は求道者のふりをし、目的を明さずにその集団を知ろうと努める。しかしこの技術で満足な情報が得られることは稀である。これは倫理的にも疑わしく、成果もきわめて主観的にならざるをえない。これは情報収集の正式なアプローチや要求が断られるような絶望的な場合にしばしば採用される手段である。

より保守的な教会の礼拝様式の変化に見られるもっと一般的な発展も、社会学的に注目を集めている。今日、若い社会学者はこうした宗教集団の展開をあとづけるのに熱心なあまり、宗教的に永続するという見込みが立つ前に、多くの宗教現象を調査テーマに選んでしまう。聖霊カリスマ運動 Charismatic Renewal Movement ——突然信者が未知の言葉を発する新ペンテコステ運動——は、アメリカでもイギリスでも、社会学的にかなりの関心を惹いてきた。

聖霊カリスマ運動が深遠な情緒主義への回帰であり、ますます官僚化・没個性化する世界における直接的・自発的表現への要求であることは、疑いをさしはさまない。この運動は、多くの点で、西洋社会で最も規律のゆるい階級と結びつく特徴をもっている。そしてこの運動の音楽・情緒・表現は、労働者階級の、とくに北アメリカの黒人社会の文化様式に負うところが大きい。宗教の趨勢は現代西洋社会の他の発展と似てなくもない。現代の西洋社会では、現存の構造を故意に崩す試みが、情緒的表現の新しい振舞と結びついている。西洋では禁制の破棄が強力な傾向なので、諸制度は労働者階級の粗野な表現様式の人気に太刀打ちできなくなっている。多くの中流階級の人々は、労働者階級の人々の表現がはるかに直接的・非抑制的・自発的であるところから、それをより「真実なもの」と見なすようになっている。異言の情緒的な発現を伴う聖霊カリスマ運動には、西洋世界の他の現代的な文化的変化に認められるような、強力で反文化的な衝動がある。

セクト主義と宗教的逸脱行為についての増大する文献全体は、おそらく偶然にではあるが、西洋文化の様式・性格の基本的変化に関する重要な註釈書となっている。相当数の研究の意義が集積されていることに気づいた時点で、それははじめて多くの意味をもつ註釈書となるのである。その意義は必ずしも特定の詳細な民族誌的調査で強調されるものではないし、個々の著者すら自分の仕事が明らかにしている諸傾向の、過ぎさる瞬間の、より大きな意義に気づかないかもしれない。この累積する影響力は、少数者の宗教運動の詳細について蓄積されている経験的・分析的文献の中から、より適用範囲の広い理論的結論が生まれる可能性を示している。(17)

教会員、教会出席、態度

西洋世界における宗教社会学の核心的な関心は、さまざまな教会の会員数、宗教活動のレベル、および一般大衆の信仰と態度を評価することであった。これらの関心はイギリスではフランスやアメリカのように顕著ではなかった。

しかし、これらの問題についてある程度の調査は続けられている。もっとも、信仰や態度に関する調査は社会学者よりも世論調査団体によって普通なされてきたのであるが。教会員数の統計は、最近、ロバート・カリーとA・J・ギルバートの歴史的研究によって非常に入念な精査を受けてきた。[18] 教会員に関するこれらの基本的データは、宗教的状況を評価するのに重要である。しかし、いろいろな運動には非常に異なった信徒の認知基準があり、そのため統計的編集はさまざまな教会や教団の神学的巧妙さに左右されている。大雑把な会員数ならば、現在、ほとんどの運動について入手できる。とはいえ、社会学者は、教会自体はそれほど興味をもっていない、階級別・性別・学歴別・職業別の、もっと詳細な数値を知りたがっている。

教会出席率は、ある意味では、実際の会員数よりも一般的宗教性についての信頼できる目印とされてきた。教会は時々思い出したように、これらのデータを集めてきただけだが、社会学者や世論調査は長年にわたり頻繁に査定を行ってきた。これらのデータそのものは、(後で簡潔に述べる) 世俗化の証拠を提供する以外には、分析を深める手がかりになりにくい。一般的に言って、教会出席率は最近比較的低迷を続けてきた。イギリスでは、ふつうの日曜日の教会礼拝に出席する人々は、国民の約一〇～一五%である。もちろん都市と農村、また教団別に地域的な差はある。カトリックはプロテスタントよりも高い出席率を示してきた。(もっとも以前ほど顕著ではなくなったが。) カトリックの出席率が高いことには二つの理由が考えられてきた。まず第一に、カトリックのミサへの出席は、プロテスタントの教会出席よりもずっと重要であると伝統的に見なされてきた。これは両者の儀礼に対する異なった態度に反映されている。プロテスタンティズム、またある程度英国国教会も、伝統的に、礼拝行為に秘儀的重要性を認めてこなかった。第二に、イングランドとスコットランドのカトリック人口のかなりの部分は、アイルランドの移住者かアイルランド系の人々によって構成されている。彼らにとって教会出席とは、アイルランド人が社会的に低く見られがちな

異郷の土地において、民族的アイデンティティーの徴しを提供する役割を果たしてきた。社会学者は、イギリスにおいて教会出席に付きまとっていた非宗教的・社会的意味がこの数年間重要性を失いつつあることを示してきた。公になされる宗教的行為が、知らない者同士の都市社会ではますます個人的な行為となる。教会に通う者は互に顔見知りであっても、教会出席の習慣は、辺鄙な田舎を除いて、地域社会で特定の社会的意味をもつことはまずないのである。

宗教的な信仰と態度は、しばしば新聞やテレビでもとりあげられるテーマである。それゆえ、イギリスにおける宗教的な態度と意見に関する社会調査の大半が、純粋に学問的な目的をもつ社会学者よりも、ニュースを目的とする世論調査団体によってなされてきたことは驚くにあたらない。世論調査団体にはこの種の調査を実施できる資金がある。しかしその結果は大衆の反応の表面的な印象にすぎない。概して、社会学者はこれらの成果を、注意深くかつ過大評価せずに用いてきた。もちろん調査は比較を目的とするのであり、皮相的にしろ、その結果は地域別に、あるいは各年別に比較されうる。宗教の影響力はイギリスで増大しているかという簡単な質問に対する答から、その影響力は減少していると考える人々が増えていること――一九六五年には五五%だったが、一九六七年には六五%になった――をわれわれは知っている。このような調査がイギリス宗教社会学の動向を表わしているとは言えない。というのは、調査は宗教自体に真に興味を抱いていない人々によってなされることが多く、最も皮相的なレベルで状況を捉えているにすぎないからである。調査というのは、絶対的というよりは相対的な信頼度しかない温度計を、種々の微小な物体がうごめく池の中に入れるようなものである。そこからは水面の温度があいまいにわかる程度のデータしか出てこない。このことはそれらのデータが示すいくつかの明らかな矛盾からも明白である。

教会一致（エキュメニズム）と世俗化

宗教社会学におけるいくつかの傾向は調査の質的内容が異なるために極めて顕著であるが、最も重要な問題のすべてが、単なる調査や社会学的研究の質的内容のために生ずるという印象を残すことは誤りであろう。実際、イギリスにおいて最も激しい議論が闘わされている二つの領域――エキュメニズムと世俗化――およびそれに関連して多大な関心を喚起している論文は、特定の調査計画にのせることが困難である。論争はいつもイデオロギー的になされてきたとは限らないが、これらの問題にイデオロギー的含みが無いとは言いきれない。それに劣らず明らかなことは、基本的命題について大幅な不一致があることと、論争を続けていけるだけの実証的調査が十分になされていないことである。

エキュメニズムとは、分裂したキリスト教諸教会の再統合をはかる動きにつけられた名称である。これは、教会指導者にとっても社会学者と同様に、特別な関心を惹くテーマである。この三〇年間というもの、四分五裂した教団や教会の指導者たちは、ますます共通の目的を強調するようになった。彼らはお互の教会員をより親密に結びつける新しい同意基盤を求めてきた。しかしその過程は、キリスト教諸教団が過去においてとってきた保身的立場のために、困難に満ちていた。歴史的にいって、各教団は自分たちだけが真理を独占的に所有し、他教団はそれを部分的にしか所有しないと主張してきた。異なった教団はしばしば互に破門しあった過去をもっている。多様な教団的立場を生みだした歴史的状況はすでに消滅したとはいえ、さまざまな集団は、長い間、お互にほとんどないし全く妥協を許さない戦闘態勢におかれていた。

宣教地におけるキリスト教の伝播は、異なる教団がより親密になる過程を引き出すのに一役かった。十九世紀末の都市化時代における新しい社会問題を捉える試みは、エキュメニカル運動を有意義たらしめる条件となった。しか

し、おそらく最大の要因は――それ自身論議をよぶ説であるが――キリスト教の教えに尊敬をはらわなくなる政治権力と、ますます宗教に無関心となる一般大衆とに直面して、教会が自己の弱点を自覚することによって、一致を求めるよう導かれたことである。更に突っ込んで、教会は自己が強い時よりも弱い時に同盟を求め、同盟を考える人々は熱心な信徒よりも教会の専門家である有給牧師であるのではないか、と論じられている。この議論を支持する証拠はかなりあるが、聖職者がエキュメニズムを、自己の地位を守るために考案した政治的戦略や方便としてよりも、新しい精神的目標として見なすことのほうを好むのは理解できる。それに劣らず明らかなのは、異なった宗派のキリスト教徒を一致させるようなことは、必然的に妥協や譲歩を伴わざるをえないてんである。運動が別個の組織として区別されるそもそもの問題自体は、ますます無関心になっていく社会環境において教会が「一致する」必要に迫られるにつれ、部分的に解消されている。たとえば、バプテスト派は――その名称は成人洗礼を主張することに由来する――地方教会のレベルでは、幼児洗礼を好む組合派と一致するようになった。

エキニュメニズムは教会にとって人気のある目標であった。というのは、エキュメニズムは、その方針が成功する限り、新しい回心者や社会的影響力の行使やキリスト教の倫理的教えの伝達によってはほとんど何も達成されない状況において、何かを達成したという体験を教会人に与えたからである。社会学者は現代的状況の切迫性が教会にエキュメニカルな態度をとらせたことを示してきたが、同時にエキュメニズムに対する教会の主張がすべて実現したのではないことをも示してきた。多くの一般信徒は、儀礼や組織の変更によってもたらされたものを完全に理解することなく、統一のスローガンを採用したことがこうして明らかとなった。[19] エキュメニストはまた、ひとたび教会間の仕切りが取り払われれば、伝道が刺激されて、新しい改宗者が増えるとしばしば主張してきた。しかし社会学的研究によって提出された証拠によると、このようなことは歴史的に起らなかったのである。[20]

世俗化の問題に目を転ずると、イギリスの宗教社会学者を巻き込んでいる最も中心的・論争的テーマに突き当たることになる。この点に関する社会学の主な伝統は、コントから現代に至るまで、人類進化の過程における合理的思考過程と、事実に即した思考習慣の発達を強調することであった。もちろん現代の社会学者は、たとえ人類が合理的体系を進化させ、また社会組織自体も無意識的な「所与の」地域共同体から、高度に意識的で・緻密に組織された・官僚構造へと発展するとはいえ、非合理的なものもそれに劣らず人間的・社会的生活における重要な要素として存続していることを認めている。現代の社会学者で、世俗化の過程が宗教的な気質や行為の全滅をもたらすと主張する者はまずいない。実際、世俗化を強調した多くの人々は、世俗化が宗教的良心の変革と、新しい宗教組織の出現を伴っていることも指摘してきた。

西洋社会に世俗化が進行していると考えるか否かは、だいたい宗教をどう定義するかにかかっている。しかし、多くの社会学者、神学者、信徒、評論家は、常識論に基づいて、西洋社会がますます世俗化されてきたと当然の如く考えているように思われる。ほんのわずかの宗教社会学者がこの主張に異議を唱えただけであり、そのさまざまな根拠の一つに宗教の定義の問題があった。もちろん、流布した仮定に疑いを差し挟むのは学者や知識人の正当なる義務である。この十年間、イギリスの宗教社会学者の大部分を大なり小なり巻き込んだ「世俗化論争」は、社会学者にふさわしい、実に活発で知的な作業であった。しかしこの場合に限れば、常識的見方は十分に保証され、また世俗化論に反対する人々はまだ、宗教的な思考・態度・制度のすべてが西洋社会において社会的意義を喪失しつつあるという見解に挑戦するのに十分な本格的証拠を提出してはいない、と私は考えている。

「世俗化」という言葉はそれ自体イデオロギー的であると非難されてきた。[21] これは私には必ずしもそうであるとは思えない。もっともマルクス主義者はアプリオリな前提にたって、世俗化は先進社会に必ず起ると論ずるのである

が、私は「世俗化」という用語を、宗教的実践（コミットメント）の減少や宗教制度の衰退と見なされる変化として定義することは可能なように思われる。

この過程に関する最も明確なデータは、教会員数と教会出席率の減少、および一般大衆の信仰の変化を示す数字である。これらの変化は宗教性の皮相的側面にかかわるものであり、よって、宗教の衰退が起っているのではなく、伝統的宗教形態に背を向けても個人としては宗教的であるという宗教的変化の過程が起っているのだ、と論じられてきた。この議論は、宗教的気質の構成に関する仮定にそれたり、社会には一定の宗教的気質を貯えるプールがあると想定する傾向すらある。つまり、宗教は形態が変っても消滅しない、というわけである。もちろんこの議論はどうどうめぐりであって、宗教的変化の重要問題に取り組むことも、人間の良心における深い変化の可能性を真剣にとりあげることにも失敗している。

この議論の一変種には、機能主義的立場をとって、宗教が社会においてある機能を果すからには、そうした機能を果すものは何でも宗教的であると論ずるものがある。この場合、多くの根拠のない仮定が生み出される。そして、宗教が果す役割は社会にとって必要不可欠であると断言することによって、さらに力を得ようとすることがよくある。経験的事実として、宗教を全く欠く社会は存在しないし、宗教が差しのべる利益をたえず求める者もいるかもしれない。しかしそう言ったところで、宗教の強制的な社会的機能を論ずることにはならない。他の者は宗教を人間の究極的関心と規定して同じように論じた。トーマス・ルックマンにとって、宗教は、さまざまな生物学的行動や家族的営みにおいて顕著である。これでは宗教が普通考えられているよりもずっと広範な現象となり、その広い言語内容のために社会学的分析が粗雑で空虚なものとなってしまう。

世俗化論は、現在よりも昔のほうが人々は宗教的であったという含みをもつと言われている。これは確かに世俗化

論争では陰に隠れている問題である。しかし、その昔の「信仰の時代」が現代の宗教と同じ状況にあったと仮定すべきではない。経験的事実に基づいて、人間が太古において、現在よりも超自然的存在を信じ易かったと想定することは、確かなように思われる。それらは必ずしもキリスト教的存在ではなかったし、彼らの宗教活動も教会に限られていたわけではなかった。事実、教会はさまざまなアニミズム的・呪術的な観念や行為を排除してきたし、この意味でキリスト教自体はマックス・ウェーバーがずっと以前に観察したように、世俗化を推進してきたのである。より高度な宗教ほど超自然的なものの呪術的概念の遍在的要素をなくそうと努める。この意味で——すなわち超自然的なものの直接性を減少させた点で——超越的指向をもつキリスト教は世俗化の媒体であったといえる。人々がますます超自然的諸力の有効性を信じなくなったということ、またそれを信ずる者もより超越的な概念を抱く傾向にあることは、経験的立場において論破しえないように思われる。

世俗化論を評価するには、さらに多くの調査が必要とされる。調査のやりがいはあってもまだ真剣には考えられていない方法の一つに、超自然的目的のために費される国民総生産の割合を計って、それを比較することがある。これは世俗化の仮定についての客観的基準と数量化を生み出すであろう。もちろん世俗化のような広汎な現象の評価には、大規模な調査の機会が必要であるが、すでに述べた理由によって、イギリスでは実現しそうにない。しかし、いくつかのセクト運動の変化する様式においてすら、人間の心性に急激な変化が起りつつあることを暗示する付随的な証拠がある。また超自然的なものは、たとえ個人にとって究極的依存の場として、あるいは暇つぶしの場所として存続するとしても、社会秩序における重要な位置を徐々に失っているという証拠もある。それゆえ世俗化のテーマを全面に押し出す調査計画はイギリスには無いが、多くの特殊研究は世俗化論を支持（ないし反対）する証拠を示してくれる。この問題は依然としてイギリス宗教社会学の中心的な論争課題である。

（中牧弘允訳）

参考文献

1. Roland Robertson, *The Sociological Interpretation of Religion*, Oxford: Blackwell, 1970 ; Bryan R. Wilson, *Magic and the Millennium*, London, Heinemann/ New York, Harper & Row, 1973, pp. 9–18
2. たとえば次を参照。Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, London: Secker and Warburg, 1957; Eric Hobsbawm, *Primitive Rebels*, Manchester : Manchester University Press, 1959; Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, London; Weidenfeld and Nicolson, 1971
3. 社会学者と歴史学者を区別する線を引くのは難かしいが，歴史学的・社会学的ジャンルにはいる研究には，次のような好著がある。 Elizabeth Isichei, *Victorian Quakers*, Oxford : Clarendon Press, 1970 ; Michael Hill, *The Religious Order*, London : Heinemann, 1973; David Martin, *Pacifism*, London: Routledge & Kegan Paul, 1965
4. 以下参照。Peter Worsley, *The Trumpet Shall Sound*, London: McGibbon & Kee, 2nd ed. 1968 ; John D. Y. Peel, *Aladura : A Religious Movement among the Yoruba*, London: Oxford University Press, 1968. 著者は二人とも社会学者ではないが，社会学的な情報を盛りこんだ二つの研究を挙げなければならない。 Richard Gombrich, *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*, Oxford : Clarendon Press, 1971 ; Michael Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt*, Oxford: Clarendon Press, 1973
5. 最も包括的な研究は， John D. Gay, *The Geography of Religion in England*, London : Duckworth, 1971
6. 調査は1851年に行われた。 *Census of Great Britain 1851 : Religious Worship–England and Wales*, London, 1853
7. 英国国教会の構造的・組織的変化に関する最も包括的な社会学的研究は， K. A. Thompson, *Bureaucracy and Church Reform: The Organization Response of the Church of England to Social Change, 1800–1965*, Oxford: Clarendon Press, 1970. P. C. MacCaffery, "A Sociological Analysis of the Concerns of Pressure-groups in the Roman Catholic Church in the Netherlands and in England", *Acts of the 12th Conference on the Sociology of Religion*, Lille, CISR, 1973, pp. 239–56
8. この線に沿った探究を刺激する独創的な研究はアメリカ人の手になる。 Paul M. Harrison, *Authority and Power in the Free Church Tradition : A Case Study of the American Baptist Convention*, Princeton : Princeton University Press, 1959
9. これらの研究のいくつかは次に収められている。 Bryan R. Wilson (Editor), *Patterns of Sectarianism*, London : Heinemann, 1967
10. Leslie Paul, *The Deployment and Payment of the Clergy, London:* Church Infor-

mation Office, 1964. 社会学者の批判も参照のこと。 Bryan Wilson, "The Paul Report Examined", *Theology*, LCVIII, 536, (1965) pp.89–103

11. Peter Rudge, *Ministry and Management*, London: Tavistock, 1969
12. 英国国教会の問題についてはいくつかの研究がある（すべてが出版されているわけではない)。特に A. P. M. Coxon. "Patterns of Occupational Recruitment: the Anglican Ministry, *Sociology*, 1, 1, (1967), pp. 73–80. 長いものとしては, A. P. M. Coxon, *A Sociological Study of the Social Recruitment, Selection, and Professional Socialization of Anglican Ordinands*, 未刊, Ph. D. thesis, University of Leeds, 1965 ; Robert Towler, "The Social Status of the Anglican Minister", in Roland Robertson, *Sociology of Religion: Selected Readings*, Harmondsworth: Penguin Books, 1969
13. たとえば次を参照。Bryan R, Wilson, *Sects and Society*, London: Heinemann, 1961; A. T. Rogerson, *Millions Now Living Will Never Die*, London: Constable, 1969 ; Bryan R. Wilson, *Patterns of Sectarianism, op. cit.* に収められている, John Wilson, T. R. Warburton, R. Robertson, B. R. Wilson, B. R. Wilson, and G. Willis の諸研究。John Whitworth, "The Bruderhof in England: a Chapter in th History of a Utopian Sect", *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, 4, 1971, pp. 84–101.
14. エホバの証人に関する最近の二つの研究がそれである。A. T. Rogerson, *op cit.*, および James A. Beckford, *The Trumpet of Prophecy*, Oxford: Blackwell, 1975; 心霊派に関しては, Geoffrey Nelson, *Spiritualism and Society*, London: Routledge and Kegan Paul, 1969; および Veida Skultans, *Intimacy and Ritual*, London: Routledge, 1974
15. サイエントロジーに関して, 最も信頼のおける, 社会学的情報を含む研究は, Roy Wallis, *The Road to Total Freedom: A Sociological Analysis of Scientology*, London: Heinemann, (近刊)
16. 原理運動に関しては, Mark Cozin, A Millenarian Movement in Korea and in Great Britain, *A Sociological Yearbook of Religion in Britain*, 6, SCM Press, 1973, pp. 100–121, および James A. Beckford, "Two Contrasting Types of Sectarian Organization", *VIIIth World Congress of Sociology of Religion*, Toronto, 1974
17. この点に関しては, Bryan R. Wilson, *Contemporary Transformations of Religion*, Oxford: Oxford University Press, (近刊)
18. Robert Currie and Alan Gilbert, "Religion", Ch. 13 in A. H. Halsey, *Trends in British Society Since* 1900, London: Macmillan, 1972 ; Robert Currie and A. J. Gilbert, *Churches and Churchgoers*, Oxford: Clarendon Press, (近刊)
19. このテーマに関する証拠は次を参照。David B. Clark, *Survey of Anglicans and Methodists in Four Towns*, London: Epworth Press, 1965. Michael Hill and P. Wakeford, "Disembodied Ecumenicalism: A Survey of the Members of Four Methodist Churches in or near London", *A Sociological Yearbook of Religion in*

Britain, 2, London: SCM Press, 1969, pp. 19–46; Alan Bryman and C. Robin Hinings, "Participation, Reform and Ecumenism: The Views of Laity and Clergy", ibid., 7, 1974, pp. 13–25; も参照。一般的な議論としては Bryan Wilson, *Religion in Secular Society*, London: Watts, 1966

20. 次の優れた研究を参照のこと。Robert Currie, *Methodisim Divided: A Study in the Sociolgy of Ecumenicalism*, London: Faber, 1968

21. この主張は世俗化論に最も批判的だったデイヴィッド・マーティンによってなされた。D. A. Martin, *The Religious and the Secular: Studies in Secularization*, London: Routledge & Kegan Paul, 1969. 神学者の社会学的な議論では, Robin Gill, *Social Context of Theology*, London: Mowbrays, 1975

＜訳者付記＞

本論文の原題は, "Recent Trends in the Sociology of Religion in Britain" であり, 1975年9月16日に東京の国立教育会館で行なった講演の原稿を翻訳したものである。

書評と紹介

八木誠一著『仏教とキリスト教の接点』

法蔵館、四一九頁、昭和五〇年九月

西村恵信

一

本書の著者、文学博士八木誠一さんは、東京工大教授であり、四十三才にしてプロテスタント神学の世界的重鎮である。筆者は過去十年来、寝食を共にしつゝ信仰を語り合う、定期的で着実な機会を八木さんと共にしてきた間柄にある。このたび、筆者が、近訳H・デュモリン教授の『キリスト教と仏教の邂逅』(春秋社・一九七五年)を献呈した直後に、この労作が贈られてきたわけであるが、その両宗教にまたがる文献資料の調査と、それらの全体を貫ぬいて一糸乱れぬ論理の確かさに今更の如く八木さんに敬服させられたのである。

八木さんは、その福音書理解の特異さのために、多くのプロテスタント神学の人々から批判を受けているらしい。仏教徒である筆者が側で見ていても気の毒なくらいだ。「日本で、輸入神学でなく自分の脚下の問題をかかえて、それゆえオリジナルな神学を営んだ人は多少とも無意味感に悩まされる」[1]と述べて、わが国のキリスト教神学界に絶望する彼であるが、それでも滝沢克己氏の提示するキリスト教と仏教との可能根拠、すなわち、一刻も早く異教の迷妄から足を洗ってイエスのみを救世主と告白し、ただここにのみ真理への道があることを信じて、洗礼を受けてキリスト教会に所属することを論理的必然とするキリスト教ではなく、神と人との両義の接触の区別に立ってする滝沢のキリスト論への魅惑は抑えがたいようである。

元来、八木さんは、内村鑑三の弟子であった父君の影響を受けて、無教会主義の地盤に育っているので、教会の伝統に反比例するだけの信仰の情熱を持ち、常に自己の足下を問題にしているように見える。「私は自分の罪に苦しんで、十字架の贖罪を信じ、生まれかわった。私は十字架なしには生きられない」[2]と述べたり、「一九五三年二月、内村鑑三のロマ書研究の中に道徳的努力を棄てて十字架を仰げ」とすすめるのに出遇って回心を体験してクリスチャンになった」[3]と書いているのを見れば、このことは自明である。ただ彼の考えによれば、「キリスト者同士であっても、それぞれのキリスト者が信ずる神(父・子・聖霊なる神)が同一の神であるということを客観的に証明することは出来ない。……そもそも人が神を対象的に眺めることが出来ない以上、キリスト者同士が同じ神を信じていることを客観的に証明するみちはない。……神と信仰的実存の関係の事柄について客観的証明は不可能なのではなくて、必要がないのである。しかしそれは、自分は自分、ひとはひとで、信仰は全く個人的な事柄だということではない。人は交わりの中において人である。対話と相互理解また対決を欠かすことは出来ない」

（本書四一四頁）のである。八木さんは、滝沢氏などと共に、プロテスタント神学者としては稀な仏教の理解者である。（筆者自身の体験から推して、福音信仰を最後のものとするプロテスタント神学の立場から仏教に理解を示すことは、それがいわゆる自由神学に堕ち込まない限り、極めて困難なわざであろうと思われる。これに反してカトリック教徒が霊性を通して行う仏教理解は遙かに現実性があるといえよう。H・デュモリン神父の前記著作を精読した直後であるだけに特にそう感ぜさせられた。

彼が仏教を知るようになったのは、留学先のゲッチンゲンに於てであったというから、その動機が知的なものであったことは疑いない。グンデルト教授を訪ねた帰途の車中、鈴木大拙の著作を耽読していてフト車窓の彼方に流れる雲を見たとき再び回心を体験したと彼は述懐する。[4]「統合」の思想はこの時の体験から出たものであろう。

二

さて、本書を、八木誠一さんは≪ひとつの発見の報告≫であるという。この表現は、かのカントのコペルニクス的転回にもおとらぬ響きを与えるではないか。確かに宗教体験としての回心というものを通らなければ、このように一貫した力のある論理体系の出るわけがない。統合の理念は、八木さんにとってもひとつの発見であったのであろう。発見というものが文字通り覆い蔵されていたものが明るみに出ることとすれば、これが八木さんのクリエティヴィティによるものでなくて、むしろ神のわざであるとさえ思われたであらう。

従って本書は、仏教とキリスト教の融合の試みから結果した統合の論ではない。だから、両宗教を比較しようとする試みは最初からなされていない。全篇、統合論の展開であり、統合論の証しとしてのキリスト教、あるいは仏教が論じられているに他ならない。その過程で、たまたま両教が接するところがあるというに過ぎない。元来、他の信仰的実存（統合としての個）の内容に立ち入ることの出来ない以上、その統合体同士を比べることはできないわけであり、あるのは相互理解と対決だけである。

では八木さんのいう統合とは何か。彼はこれを定義していう。

> 統合とは、一般的に定義するとこういうことである。複数の主体的・自己決定的な個があって、この個は互いに相異る個性を持ち、したがって必ずしも互いに相手の要求通りにならない。互いに他に対して拒否権（抵抗権）を持ち、また互いにこの拒否権を承認してもいる。しかしこのような個が同時に互いにかかわりの中にあり、他者へのかかわりを媒介してのみ自分であることが出来る。しかもこれらの個が全体としてひとつのまとまりをなしている。このような個の集合を統合体といい、この集合において上述の関係が成り立っているとき、この集合は統合されている、という。

定義は簡明であるが、意味内容は深く広く四百余頁のすべてに及んでいて飽くことを知らない。その内容は次の如くである。

序説　主題と方法（一九頁）……キリスト教と仏教の触れ合いの可能根拠と、統合論の位置づけを述べる。

第一章　統合ということ（一一頁）……本来的実存から説き起して統合の定義をする。そして統合体でないもの、および統合のアナロジー（類比）の指摘に及ぶ。

第二章　統合体の成り立ち（五〇頁）……統合の集合としての統合体を論じる。統合体における極は「窓のある」個であるが、かかる極と極の関係が、主観―客観、個即類、歪みと統合、存在、言葉・行為、個と普遍というような具体的な場面で論じられる。そして更に統合の内容が伝達される仕方として間接伝知（八木さんの図式ではL〔文献〕の内容が、I〔解釈者〕→S〔事柄自身〕関係においてのみ真に伝達されること）について論じる。

第三章　統合論と仏教―その一（三五頁）……統合論全体を裏づけるものとして原始仏教（存在）、アビダルマ（時間）、中観（極のあり方）、唯識（主客関係）、天台（全体と部分）、華厳（極の相関）の中心的教説を論じる。

第四章　超越者（八三頁）……超越者とはロゴスが受肉して統合者となったものであるとする、八木さん独特の超越者の考えが展開される。こゝでは場としての超越者が論じられ深く西田哲学に喰い入るほか、「信知」、「超越者の行為や構造」が論じられる。

第五章　統合論と新約思想（七八頁）……本書の中心と考えられる本章には八木神学の全体が凝集している。即ち、「統合への規定」を内容とする超越者の働きは、キリスト教会の内外を問わずあらゆる人格に妥当するとするいうことである。この場合先にあげた図式、I→S→Lの正しさが、在来のキリスト教（特に弁証法神学における）のI→L→Sを鋭く批判する。この部分は八木さんの多くの先行する新約学についての著作を発展させたものである。

第六章　統合論と仏教―その二（二一頁）……ここではすぐれて宗教的実存のあり方を示す禅と、超越者への信知を説く浄土仏教が総括的に論ぜられる。前五章をプロローグとする本章の禅や浄土に関する論述は、統合論もここに極まるの観を呈するのである。

三

本書は、すぐれた信仰告白の書であるが、その欠けたるところのない完全さの装いのために、読者をして、かえって一種の空しさに誘い込む面もある。それは丁度、西田哲学が純粋直観によってあらゆる実在の弁証法的構造を見抜いて終ったかに見えたとき、諦観の哲学、哲学の宗教化、上からの哲学などの批判を受けたと同じような状況を予想させるのである。

八木神学の統合論が、すべての宗教を判釈するクライテリオンとなり、もはや動かしがたくなったとしたら、その時こそ、統合論それ自体が、統合体であるべき世界宗教の出会いの場で、ひとり「窓なき」モナドとなってしまい、八木神学もまた新たなエゴイズムに堕してしまいそうな気がするのである。八木さんの神学が未来への更なる発展を約束するならば、それは

窓を開いていなくてはならないのだが、八木神学にしのび入ることのできる無の裂け目は一体何であらうか。それの発見の努力を八木さんに希望したい。

それにもう一点、本書は、八木さんが統合論から仏教に言及された初めてのものであるが、キリスト教については厳しくI→L→SではなくてI→Sに基いてLを読むことを主張されながら、統合論の証しとして引き合いに出された仏教については、このことの厳密な検討がなされていないことが気掛かりである。仏教に関する限り、文献を拠り所として信仰を考えようとされているのであるが、八木神学が、仏教学の非神話化と平行して更に充実したものとなることを期待して止まない。それとともにまた、八木さんが、知性のそれではなく信仰のレベルで仏教者と対話を更に深められるならば、統合論こそ豊かな将来性を約束されることになろう。妄言多謝。

註

(1) 八木誠一「仏教との出会い」(『禅文化』七二号、一九七四)六四頁

(2) 八木誠一著『新約思想の成立』(新教出版社、一九六三)序文三頁参照

(3) 八木誠一著『キリスト教は信じうるか』(講談社現代新書、四三)二一頁

(4) 一九六七年、神奈川県大磯にあるクリスチャン・アカデミー・ハウスでの「第一回禅とキリスト教懇談会」の席上、八木さんは彼の魂の遍歴を切々と述懐されたことがある。

金子晴勇著『ルターの人間学』

A5、八十五七六十二〇〇頁、創文社
昭和五〇年二月、五五〇〇円

谷口茂

まず用語の問題に触れなければならない。この表題を目にして、読者は何を思い浮かべるだろうか。それは〈人間学〉をどのように理解しているかにかかっている。

ところで近頃〈人間学〉ということばは流行語になっていて、ただの風変りな人生観や人間知にすぎないものが、よく〈何々の人間学〉とタイトルをつけられて売り物にされている。もちろんそのようなことを咎め立てする必要は何もないが、学問的な著作においては、やはり厳密な使い方がなされなければならない。著者はどのような意味でこのことばを使っているのか。

序論の冒頭で、著者は本書の主題を、「宗教改革者マルティン・ルターの思想を、従来なされてきた神学的・教義学的理解の狭い枠から解放し、広く人間学的視点から解釈し直」すことにある、としている。この文脈では、人間学は特殊な神学的立場よりも広い一般的立場からのルター理解の試みであると理解できる。さらに、「人間学的方法とは人間が自己自身を自覚的に、つまり〝生を生そのものから理解する〟基本的理念から生じている」(五頁)と述べているので、著者はやはり、という

よりも当然にも、現代哲学の一分野として展開されている人間学に近い意味でこのことばを使っているのだなと安心していると、八頁に、「ルターの人間学は神との関係の中で人間が自己を理解することにより成立する」という文章が出てきてひどく驚かされる。著者が人間学的立場からルターを研究するというのではなくて、ルター自身が行なった人間学を理解しようというのが著者の狙いなのだ。

ルターの人間洞察の適確さと深さに感嘆している者として、私も〈ルターの心理学〉というような表現を用いたことがあるが、一種の修辞的誇張にすぎなかった。著者がそのような軽い意味で使っているとは思えない。そこで著者の真意を知るための適当な文章を探していると、次のような個所が目についた。

「哲学的人間学の立場から言うと、マックス・シェーラー以来、ルターは宗教的人間学、または神学的人間学の部門に属するものとみなされている。もちろんこれに対し異論の余地はないが、ルター自身の側から見ると哲学的人間学と神学的人間学とを区別し、両者の関連をも解明しており、この区別と関連から彼自身の人間学は展開している。哲学的人間学と神学的人間学は創造・堕罪・救済の過程を通じて両者の総合体としての宗教的もしくは宗教哲学的人間学を確立している。」(九十三頁)

第一の文章に対しては、私も異論はない。この「哲学的人間学」は、まさしく一般に理解されている学問分野としての人間学 (Philosophische Anthropologie) の意味で使われており、ルターは人間学前史に属する。しかし第二と第三の文章では、まったく著者独自の意味内容がこめられているので、これを理解するのは容易ではない。著者も確認しているように、人間学が〝生を生そのものから理解する〟人間の自己了解の試みであるとするならば、人間を徹底して神との関係という枠ぐみのなかでしか考えないルターの人間論が、どうして人間学と言えるのだろうか。神学という特定の価値体系をもった立場からの人間把握は、人間学にとっての一参考資料にはなりえても人間学に取って替ることはできない。なぜなら、現代の人間学は、人間がさまざまな立場から自己把握を試みずにはいられないということ自体を問題としている学問だから。

要するに、私は「人間学」を「人間観もしくは人間論」と読み替えることによって用語の問題を整理し、そうしてはじめて本書の内部へはいることができた。私にとってきわめて通りにくかった門だが、一旦はいってしまえば、そこには豊かな学問世界が開けていた。本書を日本のルター神学研究史のなかに置いてみると、ルター学の草分けである佐藤繁彦の『ロマ書講解に現れしルッターの根本思想』、みずからの神学思想とのかかわりによって見事にルター神学の核心を摑み出した北森嘉蔵の『宗教改革の神学』に続く、記念碑的な成果であると言うことができるだろう。本書の長所は、何よりもルターの神学の形成を、単に神学史の文脈においてだけではなく、広範な西洋精神史の流れのなかで跡づけようと努めている点にあると思う。そのさい「ルターが人間というものをどのように捉えたか」という主題が軸になっていることは、まさに著者が序論の冒頭で自

負しているように、ルター理解を従来の狭い枠から解放しており、さらに、その主題の普遍性のおかげで、神学にうとい読者の関心をも誘う原因となっている。また著者は特殊で難解な神学用語の濫用を抑えて、つとめて一般的な哲学用語で説明しているが、これは神学研究をより広い世界に解放するために、まず神学自身のために、今後も推進されるべき方向であると思う。

本書の構成と内容の概要は次の通りである。

第一部「ルターの人間学の特質」では、ルターの人間観の形成過程が論究される。人間を「身体・たましい・霊」に三区分する当時の哲学的人間観と「霊・肉」に二区分する神学的人間観との弁証法的統一としてのルターの宗教改革的人間観、すなわち「義人にして同時に罪人」が、キリスト教的人間把握の根本形式である「神の像」とどのように関連しているかを、パウロ、アウグスティヌスとの比較を通して思想史的に解明しようとする。さらにこの宗教改革的人間像が、「中世におけるキリスト教的徳性を代表する」フミリタス（謙虚）の徹底的な改造であると考えられる事情を解明しようとする。

第二部「ルターの人間学における良心概念の研究」では、ルターの人間観の中核をなす良心が扱われる。まず良心概念の中世思想史的背景が回顧され、中世スコラ哲学の伝統から受けついだシンテレーシス（良知と訳される。神と善についての根源的知識という面と、善に向かう根源的意志という二面をもつ）の概念が退けられ、これに代わって良心概念がルター神学の基底に定着する過程を解明しようとする。同時に試練の概念と結びついてルター神学がその根本性格を形成する過程を、初期の諸作を通して分析している。次に『ガラテア書講解』の詳細な分析によって、ルター神学の根本構造を解明しようとする。著者は、「ここが本書の主要な部分である」と述べ、次のように説明している。

「まず、良心概念が他の名詞・動詞・形容詞と結びついて使用されている用例の言語学的分析を行ない、良心の定義、およびその誤った解釈が批判検討されてから（第一節）、良心が試練概念と結合して現象する試練の諸形態が詳しく解明される（第二節）。さらに良心の試練が聖霊と神の言葉によって克服される出来事を言葉の出来事として考察し（第三節）、そこから神の言葉としての教義と良心との実存的相関の問題を提起し（第四節）……」（四頁）

続く三つの章では、以上の論考で明らかにされた良心概念が「生と死の弁証法」を内容としている事情を確かめ、さらに良心が「具体的生活世界」でいかなる意義をもっているかという倫理の問題を考察し、最後にルターの良心論の現代的意義を検討している。

このように内容的に多岐にわたり、ルターの神学を扱うさいに顧慮すべき命題のほとんどすべてがとり上げられ、しかも周到な手続きのもとに十分に意を尽して考察されており、形式的には間然するところがない。結論のすべてに同意できるわけではないが、そのような不満よりも、さまざまな問題の所在を教

示してもらったことへの感謝が大きい。

終りに、批判というよりは、むしろ望蜀的注文を付け加えたい。

第一は方法に関するものである。著者は歴史的な研究の立場ではなく、神学的な立場にある研究者なので、これはないものねだりの類かもしれないが、著者が「本書の研究の前提」としている付論「宗教的基礎経験の意義について」において、伝記的観点を強調していることを考慮に入れると、本書も単なる概念操作だけではなく、伝記的事実との相関がもっと顧慮されてもよかったのではないかと思われる。周知のようにルターの著作物の大多数は、書斎での静かな思索の成果ではなく、外の現実との血みどろの格闘に勝ち抜くために、あるいは弁明、あるいは攻撃として書かれた、いわばことばの武器だからである。著者は伝記的事実に対してあまりにも無関心すぎるようだ。ルターの劇的な生涯における最初の劇的事件である修道院入りについて、著者はあっさり、「動機となったものは友人の死であったとされている」(五五二頁)と認めているが、ルターの伝記的研究の歴史も然るべく考慮してもらいたかったと思う。

第二は、研究対象に関するものである。『奴隷意志論』が中心に据えられていないのは残念なことであった。著者も、「何度か言及したが、今回はこの書物を主題と関連して解明することができなかった」(十頁)と述べているので、今後の研究に期待したい。本書がもし『奴隷意志論』を主要な対象としていたならば、あるいは本書の表題に対して私は疑問をいだかなかったかもしれない。というのは、『奴隷意志論』における人間は、もはやそれ自身の実体をなんらもたず、単なる神との関係概念と化しているので、ここにおいてこそフォイエルバッハの、「神学とは人間学である」という逆説的命題が妥当するからである。

鈴木範久著

『内村鑑三とその時代
―志賀重昂との比較―』

昭和五〇・一一、日本基督教団出版局

ジャン・ハウズ

この異色ある研究は、内村鑑三の生涯を、その同時代人の志賀重昂と比較することによって明らかにしようとしたものである。内村は第二次世界大戦後、文化英雄になった。政府と社会から敵視されたなかでの彼の勇気が広く賞讃されたのである。著者は、たがいに似通うところの多い二人の人間が、異った歴史的役割を演ずるに至った背後の理由に焦点を合せている。

本書は十章からなり、それぞれ二人の人間の経歴が順を追って比較されている。はじめの七章は、二人がおよそ四十歳に達する時期までで、この間の歩みは並行している。終りの三章は、それとは反対の異る歩みを示している。まず本書の要約からはじめよう。

二人は、いずれも佐幕側の藩士の家に生れた。それ故両者の

父は、ともに維新後まもなくその地位を失った。志賀の父はやがて三十九歳の若さで死んだ。他方内村の父は、自信を失い、新しい仕事を見つけることもできず、やはり若くして家長の地位を長男鑑三に譲った。志賀は、その後も旧藩における父の門弟たちとの結合を保って生きたが、内村はそういうものにすべて背を向けた。こうして彼は、志賀が大切にしたものとの連続感を失った。

二人の少年は、そうした明治日本で、英語と実用科学とにより身を立てようとした。この結果、二人は札幌農学校で学ぶことになる。ここで内村は、クラークの残した影響によりキリスト信徒となったが、志賀は入信しなかった。卒業後、内村は北海道にとどまり、開拓使の漁猟科に役人として勤めた。他方志賀は、長野県で中学校の教師となった。だが、二人とも長くはその地位にとどまれなかった。内村は止むに止まれぬ気持から東京に出て、志賀は酒の上の失敗から辞めざるをえなかった。

二人の青年は、その後ともに日本を離れて西洋との重要な出あいを経験する。内村はマサチューセッツ州で学び、ここで日本の文化的伝統に対し、健全な確信をえた。その反対に、日本の軍艦に同乗して大平洋の諸島を巡航した志賀は、西洋の侵食が、その島々の人間にもたらした被壊の恐怖を知って帰った。日本に帰った二人の行動には、この違いが反映する。志賀は、西洋の脅威から日本を守るために、富国強兵を主張する記者となった。内村は、新潟の北越学館に仮教頭として赴任し、高度なキリスト教教育をほどこすとともに、外国人宣教師から経済的独立をはかろうと試みた。しかしその希望は、学校の創設者のいれるところとならず、やがて幻滅してこの地を去った。西洋との接触によって愛国心をかきたてられた志賀が、社会で尊敬される地位をかちえたのに、内村には困窮が訪れた。

東京に戻った内村には、第一高等中学校でのいわゆる「不敬事件」が待っていた。しかしこの事件に対する雑誌『日本人』による志賀の論評は、内村に同情的であった。志賀はその直後になされた内村の妻の淋しい葬列にも従った。

心の安まらぬ彷徨ののち、内村は京都に住んで執筆生活に入った。ここで内村は『地理学考』を世に出したが、これに少し先立ち志賀の『地理学講義』も世に出ている。二人はともに、日本の世界における将来の位置を求めて、その役割を、東洋と西洋との媒介にあるとみた。内村は、日本が、東洋と西洋との足らざる面を補いあって、新しい文化を創出するところに、その天職をみた。これとは反対に志賀は、日本の役割を、両世界の間の商人となることにみた。二人のこの予言は、いずれも日本の特殊な地理上の位置によるものである。

これまでの七章においては、内村と志賀との相違も示されてはいるが、むしろ二人の歩みにおける基本的な類似性が強調されている。この後に続く三章は、この前半生の異る面と宗教の問題より生じる、基本的な生き方の不一致を表している。

明治三十年代に入ると、志賀は政界に入り、しばらく衆議院議員になったこともある。その後も彼は、政治的な問題に強い関心を示した。これに対して内村は、聖書の研究と解説に着手

し、政治的方法によって、この世の人間の運命の改良はもたらされないことを確信した。この研究から「無教会」運動が生じた。日露戦争は、二人の相違をさらに拡大した。志賀は戦線の視察に出かけ、帰国後は、その経験談を記して、熱狂的な読者を喜ばせた。内村は絶対平和主義者となり、世間からは引退同然となって、その国にこれ以上侵略行為をさせない思想を青年たちに鼓吹した。第一次世界大戦の後で、内村は再臨運動に従うようになった。内村の目には、彼の周辺の世界がしだいに非実在なものとなるのに反して、この世を超えた世界の「実在」性が、明らかに映じるのだった。だが、志賀は、あい変らずその関心を直接見うるものに限定していた。このように著者は、二人が同じような人生の出発を始め、同じような経歴を歩み、その祖国と国民とを同じように愛しながら、この世とあの世との関係について、たいへん異なる結論に至る相違を語っている。

次に本書でとくに注目される点をあげたい。第一は、二人の間の相違が、他者との関係における対照的な経験の違いから生じたとみる、著者の見方である。彼は、二人の相違を、その父に対する関係に求める。志賀の父は、実際には早く死んだが、その息子に、忠実な門弟という遺産を残した。門弟たちは、志賀の一生の歩みを多くの場で助け、志賀の故郷岡崎との結合を、その死の直前に至るまで温存させた。志賀の父とは反対に内村の父は、その後も長い間生きてはいた。しかし息子には、なんら物質的にも精神的にも援助できなかったから、死んだも同然であったと言ってよい。その結果、当然のことながら、内村は故郷高崎との地と血のつながりを失い、あたたかい人間関係を他に求めたが、いずれもうまくいかなかった。彼の三度目の妻を除くと、彼が永続する結合をつくろうと求めた人々は、たいてい、離反、背反、死などによって彼の期待を裏切った。志賀の血と地による密接な結合が、彼にその身近なところにある「現実」との調和をもたらしたのに反し、内村におけるあたたかい人間関係の欠乏は、この世を超えた世界という、一見「非現実」なるものによってもたらされる満足に、内村の目を向けさせた。彼の再臨の「実在」性に対する確信は、その展開のほどを物語るものである。

以上の見方は、本書のなかでもっとも注目に値する点である。だが、ほかにも注意すべきことが三点ある。第一は、彼が内村研究のために、労多い調査によって発見した新しい史料のことである。とりわけ重要なのは、内村の高崎における少年時代のものと、新潟における最初の教職時代の史料である。『新潟新聞』が、その学校の歴史の草創期の出来事に関心を払って報道していることは、新潟の人々が、その新しい学校に深いかかわりをもっていたことを反映している。その新聞に掲げられている内村の就任演説は、彼の失敗が、はじめから実際には運命づけられていたことを示すものである。他のところでも、内村研究者たちの目にとまることのなかった数多くの新聞雑誌類に、通暁していることがうかがわれる。もしこれらの史料が、『内村鑑三研究』のような雑誌に紹介されるならば、研究者た

ちの役に立つだろう。

新史料に加えて、著書は周知の出来事についても、少なからぬ興味深い新しい見方を提示している。一つは、学生たちによって形成された初期の札幌教会が、その偉大な力を発揮したのは、そのもっとも近くの宣教師たちが函館に住んでいて、一年に二度しか札幌を訪れることができなかったことによるもの、とみている点である。教会員たちは、その創立まもない集会のかかえるあらゆる問題に、本職の宣教師の助言なしにさらされた。著者は、もしもそのような接触があったならば、おそらくあのようなたくましい成長を遂げなかっただろうと説く。第二点は、著者が「無教会」を、原型を求めることによって、思想の純粋化をはかる日本的な特性の一例とみていることである。以上の二つの見方は、今後の内村研究において注目されるべき点である。

これらに加えて、著者の方法についても一言しなくてはならない。それは Psycho-history とも Psycho-biography とも呼ばれる方法であるが、その特徴は、個人のパーソナリティの展開を考慮し、その人間の他人、とくにその両親との関係に重点をおくことにある。E・エリクソンの著作は、この方法が宗教的人間の研究にいかに有効であるかを示している。エリクソンとその方法に従う人々は、これをフロイトの見方にもとづくものとする。エリクソンのようなすぐれた学者の手にかかってこそ、その方法は顕著な業績を生んだが、それほどではない人々の筆では、かえって心理学理論の闇路に入ることによって、研究をそこねることもよくある。著者は、人間の父との関係の性質に関するフロイトの基本的な仮定から出発する。しかし、彼は理論の闇路におちいることをさけ、忍耐強い調査にコントロールされた芸術的手腕に頼って、説得力ある解釈に達している。

著者の見方に関しては、賛成でない他の専門家もいるだろう。たとえば私も、経済的な相違が、内村と志賀とに明らかな影響を及ぼしているのではないかと思う。志賀の父は死んだけれども、その息子を貧困な状態にはおかなかった。彼は札幌農学校で、他の学生たちの多くが官費による財政的援助を受けていたのに、授業料を納めていたともいわれる。のちに彼が、衆議院議員になることができたことも、相当な資産のあることを示すものである。反対に内村は、彼に頼る大家族を養うために、札幌農学校の提供する奨学金を必要とした。彼は長年にわたって貧困状態を送り、財産上の制限のために投票権がなかったのに、国人に民主主義の長所を説いた。このような財力の相違が、おそらく伝統に対する対照的な態度と同じように、二人の間の相違を形成したものと思われる。このような別の解釈を示唆することは、本書の価値をさげるものではなく、むしろ彼の論の説得力を肯定するものである。

著者は「後記」で、ものを書き上げたあとに安らかな満足感を覚える人があるのに対して、彼には「ほろにがい後悔の念と慙愧の思いしか残らない」(二六七頁)ことを述べている。ほかにも彼は、内村研究を十八年間にわたって、継続的ではないに

せよ続けてきたことを語っている。読者のなかには、それほど深く知ったならば、十分やった感じを抱くと思う人があるかもしれない。しかし、内村のことをよく知る人なら、著者の当惑がわかるであろう。内村を扱う伝記作者の難しさは、その対象がたいへんな要求を彼に課すことにある。著者は、今日までのところでは最良の解釈をもつ論文を書き、今後の研究に新しい道を切り開いた。その終りの三章はとくに注目に値する。そこでは内村が、彼の厖大な著作の大部分を生んだ日露戦争後の年月が扱われている。実際この時期に関しては、殆んど研究がなされなかったところである。したがって著者が「後記」にみずから記すような不満の理由はわかるが、われわれはそれに同意するものではない。彼は深く満足してよい。

執筆者紹介

多田　孝正　東京大学大学院博士課程修了
島薗　進　東京大学大学院博士課程
小野　泰博　図書館短期大学教授
ブライアン・R・ウイルソン　オクスフォード大学教授
西村　恵信　花園大学助教授
谷口　茂　明治学院大学教授
ジャン・ハウズ　ブリティッシュ・コロンビア大学教授

会　報

○編集委員会

日　時　昭和五一年二月二七日（金）午後五時―八時
場　所　本郷学士会館
出席者　荒井献、上田賢治、小川圭治、加藤智見、後藤光一郎、坂井信生、鈴木範久、芹川博通、薗田坦、薗田稔、田丸徳善、平井俊栄、藤井正雄、前田専学

議　題

一、新旧委員事務引継ぎ
一、五〇年度第三・四輯進行状況報告
一、五一年度編集方針・企画
　大会紀要号のあり方、書評と紹介欄の充実方法などについて討議した。

○常務理事会

日　時　昭和五一年三月一六日（火）午後二時―四時
場　所　本郷学士会館
出席者　大畠清、小口偉一、竹中信常、桜井秀雄、中川秀恭、仁戸田六三郎、平川彰、古野清人、柳川啓一、脇本平也

議　題

一、会長選挙について
　1、選挙管理委員長の選出
　　互選により竹中信常氏を選出した。
　2、日程を左記の通り定めた。
　　六月一六日　第一次投票有権者資格締切
　　六月一九日　選挙管理委員会
　　七月一二日　第二次投票有権者資格締切
　　七月二四日　選挙管理委員会
　　第一次投票開票
　　九月二〇日　第二次投票締切
　　一〇月二日　選挙管理委員会
　　第二次投票開票
二、賛助会費について
　1、会費値上げ案が出された。
　2、賛助会員を増やす案が出された。

○編集委員会

日　時　六月四日（金）午後五時半―八時
場　所　本郷学士会館
出席者　上田賢治、小川圭治、加藤智見、芹川博通、薗田稔、田丸徳善、山形孝夫

議　事

一、編集方針の検討
一、二二九号の編集
一、展望の企画

○理事会

日　時　六月五日（土）午後一時半―四時

場　所　本郷学士会館
出席者　安斉伸、大畠清、窪徳忠、楠正弘、佐木秋夫、田丸徳善、中川秀恭、古野清人、脇本平也

議　題

一、第三五回学術大会について

1準備の経過報告

安斉理事より準備委員会及び準備日程について説明があった。事務局は上智大学社会学研究室に置き、大会は一〇月九日（土）―一一日（月）に開催することを確認した。

2大会費用について

大会参加費を八〇〇円、大会費を二五〇、〇〇〇円とすることが提案され、承認された。

3その他

大会時にシンポジウム等の行事を企画することが提案されたが、今回は時間的に無理という理由で見送られた。また、プログラムは大会参加者にのみ配布することにした。

二、新入会員

別記二五名が承認された。

三、賛助会費

現行三、〇〇〇円以上であるのを、一〇、〇〇〇円以上とすることが認められた。

新規会員の勧誘が提案され、分担して実行することが決まった。

四、日本宗教学会賞選考委員について

昭和五一年度日本宗教学会賞選考委員は次の七氏に委嘱することになった。

阿部重夫、池田末利、植田重雄、雲藤義道、佐木秋夫、田丸徳善、中川秀恭

五、会費値上げの件

会費値上げを必要とする実情が説明され、一律五〇〇円程度の線で、引続き検討することとなった。

○新入会員紹介

新井　俊夫　清瀬市下清戸二―四七〇　大正大学大学院博士課程

石毛　直道　茨木市紫明園三―五　国立民族学博物館助教授

市川　裕　蓮田市関山二―五―一　東京大学大学院修士課程

稲岡　了順　川口市西川口三―二四―一三　大正大学浄土学研究室副手

上杉　宣明　京都市下京区高倉五条上る西村方　大谷大学大学院博士課程

丘山　新　杉並区今川三―六―一二　東京大学大学院博士課程

大菅　俊幸　北区赤羽一―三〇―三中幡荘　駒沢大学大学院修士課程

大西　昇　品川区西品川一―二五―四　早稲田大学大学院

博士課程

勝木　太一　藤井寺市恵美坂二―一〇―四九　仏教大学大学院修士課程

鎌田　繁　杉並区南荻窪一―一三―二　東京大学大学院博士課程

鎌田　正之　神戸市東灘区本山南町九―四―一久本アパート2F二〇三号　京都保育専門学院非常勤講師

康　東均　葛飾区宝町二―三四―二八　東京大学大学院修士課程

栗原　貞一　橿原市見瀬町一七六五―二ニュータウンB一―五〇三号　桃山学院大学講師

後藤　義乗　京都市伏見区竹田流池町一二一京都府立京都専修職業訓練校内　龍谷大学大学院修士課程修了

Michael SASO: Department of Religion, University of Hawaii, Honolulu, Hawaii 96822　ハワイ大学助教授

佐藤　健　京都市北区大宮椢ノ木町一四―八　仏教大学仏教文化研究所助手

豊島　正典　尼崎市開明町三―一三　法華宗興隆学林教授

芳賀　直哉　秦野市下大槻四一〇―二―二―四〇七　日本ルーテル神学大学講師

林　淳　所沢市下安松一五九―二　東京大学大学院修士課程

早島　理　長崎市錦町八八九―二四　長崎大学教育学部講師

松井　孝純　豊中市城山町二―二―二三　法華宗興隆学林教授

松田　稔　杉並区阿佐谷南一―三七―一九　国学院高等学校教員

松原　正毅　茨木市西駅前町七―五〇一　国立民族学博物館助教授

宮崎賢太郎　板橋区大谷口上町四―五松本方　東京大学大学院修士課程

Juan MASIA　練馬区上石神井一―七一〇　上智大学講師

訂正

○二一六号（四九巻三輯）iページ

Makoto MORITA → Makoto OKADA

○二一七号（四九巻四輯）46ページ

104. om 華 → 107. om 華

103. vi(virūḍhaka 増長天)→93. vi (virūḍhaka 増長天)

113. vi(virūpākṣa 広目天)→103. vi(virūpākṣa 広目天)

On Tongmínguǎn (通明觀) of Chanshī (禅師) in North China according to the *Cídìchámén* (次第禅門).

Khōshyō TADA

They say that the *Tíwèijǐng* (提謂経), a missing sutra, was written by Yúngjing (曇靖) in Běiwèi (北魏) Dynasty in order to propagate Buddhism for laymen in north China and its subject was the identification of wǔjiè (五戒) in Buddhism with wǔxíng (五行) in Chinese thought.

We can recognize the materials related to the *Tíwèijǐng* in some works by Tiǎutái-Zhiyi (天台智顗), and they show not only that it was written in order to identify wǔjiè with wǔxíng but also that it is closely related to the thought of Chánguàn (禅観) in north China in those days. The *Cídìchánmén* is one of the works by Zhiyi in his early times and include more foundational materials on the thought of Buddhism at that time, namely, in his training period, than *Móhězhǐguǎn* (摩訶止観).

In the volume VIII one of the most important materials on this problem is discussed in Tongmíngguan.

He says that the basic structure of Tongmíngguǎn is Catvăridhyānāni (四禅) in the *Mahā-samnipāta-sūtra* (大集経), but the way of actual practice depends on Chanshī who sits in religious contemplation in north China. First he observes the mutual relation of wǔjiè and wǔxíng based on the way of observation of the 36 elements of his body, specially wǔzàng (五臓). In this way he gradually gets more profoumd religious grounds.

This fact shows that a close connection existed among the formation of the *Tíwèijǐng* and Chánguàn based on the Tongmíngguǎn conceptions and is suggestive of the direction and tendancy of Chánguàn in north China in those days.

Folkloric Symbols and Primitive Religiosity
—How Shinobu Orikuchi Discovered the Method of Folklore—

Susumu SHIMAZONO

Young Orikuchi had much interest in the idea of primitive religiosity of the Japanese people. At first this idea was generated in the literary thought at the time which asserts that heroic individuals should realize this religiosity by momentous vitality in art, religion and life. However, this heroistic bias soon disappeared and primitive religiosity was regarded as a collective emotion which lay beneath everday common life. This change was brought about dy his clear awareness that the traditional value system had collapsed and by his hermeneutic experience of classical poetry.

In 1914 he found folklore as a new empirical science in the work of Kunio Yanagita. Then he wrote a paper entitled "On the Higeko" with a focus on the power of folkloric symbols. By deciphering the meanings of folkloric symbols empirically he was able to reveal primitive religiosity latent in these symbols. Folkloric symbols have dual meanings of internal/external, this-world/other-world, profane/sacred, fact/illusion, and so on. While Yanagita was interested only in making the boundaries of these two aspects clear as well as the bounddary of subjective/objective, Orikuchi removed these boundaries and turned the empirical study into a subjective project.

Orikuchi saw the aim of folklore as defining the archetype of the Japanese belief system. The result of this attitude was the neglect of the diversity of folkloric data. When various data are reduced merely to pure archetypes or the frameworks of the sacred, folkloric symbols lose the duality of internal/external and subjective/objective. To avoid this reduction folklore would have to make the best use of the fruits of other social scientific disciplines and recover the historical perspective which lies implicitly in all the works of Orikuchi.

On tha Cosmology as Experience (la cosmologie vécu)

Yasuhiro ONO

Astronomy is regarded as a branch of science today, and the direct relationship between stars high in the sky and each human-being is lost for us. But when real human relations on the earth become weakened or extinguished, we start to seek for the axis of co-ordinates of ourselves in cosmic scale. It is "the cosmology as experience." Even if cosmology as the form of myth or dogma were to be extinguished, the specific cosmolgies vécu will remain and be reproduced by each soul. For example, Willhelm Reich's functional equation of "God=life=cosmic orgone energy=orgonomic-functional-law-of-nature=law-of-gratification" will better be comprehended with the above viewpoint in mind.

In brief, if we are put in an extremely alien situation by dint of an endogeneous, morbid process or by dint of reaction to too hard a life condition with conflict, it is possible that everybody will experience his specific cosmology and constitute his new worldview. Kenji Miyazawa's ides of cosmic galaxy accrding to the *Saddharmapundarika* 法華経 seems to resemble Reich's in form. This cosmology-formation should not be regarded as a kind of illusion. We have to understand this phenomenon as a deformation of the life-style, and we are able to acknowledge the rebirth of Greek pneuma and entelechy in the idea of Reich's orgone.