

デュルケーム宗教論における主知主義と主意主義

山崎 亮

△論文要旨△ デュルケームの思想の中で、宗教に対する関心が一貫して大きな位置を占めていたことは、しばしば指摘されるとおりである。しかし彼の宗教理解には、大きく分けて二つの側面が存在していた。一つは、宗教が社会を表す象徴体系であるとすする主知主義的な宗教理解である。それは彼の思想に一貫して見出すことができるが、特に『分業論』、『自殺論』等、初期から中期にかけての支配的観点であった。これに対して『宗教生活』に代表される後期の思想においては、宗教の中に社会を作り直す機制を見出そうとする観点が中心的な主題を構成していた。それは、共通の儀礼的行為が、集合的沸騰の中で新たな集合的理想あるいは集合表象を生み出し、再生するという、いわば主意主義的な宗教理解として把握される。本稿では、このように主知主義的観点から主意主義的観点への移行として捉えられるデュルケーム宗教論の展開を、内在的に検討してみたい。

△キーワード△ デュルケーム、主知主義、主意主義、儀礼、合一、集合的沸騰

デュルケームは、『宗教生活』⁽¹⁾刊行の翌年、一九一三年のフランス哲学会での報告「宗教の問題と人間本性の二元性」⁽²⁾において、次のように述べている。

個人が交流する、個人より以上のエネルギーの何らかの源泉を見出さずには宗教を説明し得ないということ……我々はまさにこのことによつて、ここに至るまで宗教学 (La science des religions) を妨げてきたこれらすべての主知主義的理論から解放されるのである (TH29)。

この場合の主知主義的理論とは、直接には『宗教生活』の中で批判の対象とされたタイラーのアニミスム説と、マックス・ミュラーのナチュリスム説を指すものであろう。両者は、宗教的表象の起源を、夢や自然現象に関する誤った非合理的説明に求めることによって、宗教を単なる幻想に還元したとされるのである。けれどもこのような主知主義に対する批判は、翻つてデュルケム自身の宗教理解にもそのまま妥当するように思われる。「宗教的表象は集合的実在を表す集合表象である」(ERG)という彼の周知の命題が含意するところは結局、科学によってのみ適切に表現可能な社会という実在が、宗教的信念によって非合理的・不適切に表現されているということだからである。⁽³⁾そして宗教が社会を表す(exprimer)象徴体系であるとする、このような主知主義的観点こそは『分業論』以来、デュルケムの宗教理解に一貫するものであった。

けれども『宗教生活』の中には、このような主知主義的な宗教理解と並んで、儀礼における集合的沸騰の中から新たな集合的理想が生成し、また再生されるという、今一つの観点が存在している。宗教が社会を作り出しあるいは作り直す(refaire)というこのような観点を、本稿では主意主義的な宗教理解と捉えたい。というのも後に見るように、この観点においては、儀礼における共通の行為に決定的な重要性が付与されているからである。先の引用文の前半部分にあった、「個人より以上のエネルギーの源泉」は、まさにこのような主意主義的観点によって見出されるものなのであり、その限りにおいてデュルケムは自らの批判を根底的に免れることができたと考えられる。そしてこの主意主義的な宗教理解こそが『宗教生活』の中心的主題を構成し、さらにはデュルケム宗教論の最終的な到達点を成していたのである。

本稿ではまず、『分業論』、『自殺論』に見られる主知主義的な宗教理解を検討し、さらに『宗教生活』に見られる

主意主義的な宗教理解へと至る展開を概観しつつ、デュルケーム宗教論の基本的骨格を把握することに努めたい。それは、彼の宗教論から新たな理論的可能性を直接引き出そうとするのではなく、彼の社会思想の枠組みの中で、その宗教理解を捉え直す試みなのである。⁽¹⁾

—

『分業論』と『自殺論』におけるデュルケームの宗教理解を検討するために、ここではまず、両著作が扱う中心的な主題を一瞥するところから始めたい。

両著作の中心的な主題が、社会的統合、さらにはそれとの関連における社会的規制の問題にあったことは衆目の一致するところであろう。デュルケームは当時のヨーロッパ社会の歴史的状况を一つの危機の時代と捉え、その再建を自らの社会学の実践的課題とみなしていたが、それは基本的には、失われつつある近代社会の連帯、統合をいかに回復するかという点に向けられていたのである。

『分業論』ではこの主題は、社会的統合の二つの類型の漸次的交替という歴史的發展図式の中で扱われていた。「原始的」な環節的社会にあつては、社会的統合は専ら、同質的な諸個人が相互の類似性によって結び付く機械的連帯の形態をとっていた。この場合の類似性は、諸個人に共通する集合意識が強度に発達した状態として捉えられる。ところが分業の必然的な発展によって、共通の集合意識は衰退し、諸個人の差異化が進んでその自律的な人格が発達していく。この結果、社会的統合は、自律した諸個人がお互いの差異性を前提として相互依存的に結び付く有機的連帯へと移行するのである。もとよりデュルケームが繰り返し指摘するように、分業がいかに発展しようとも何

らかの集合意識は常に存続し、従つて機械的連帯が完全に消滅するわけではない。けれども歴史の進展とともに機械的連帯は徐々に後退し、これに代つて有機的連帯がますます社会的統合の支配的な類型になつていくとされる。現実のヨーロッパ社会において有機的連帯が十分な形では実現されていないとするならば、それはひとえに、この連帯を成立させる原動力としての分業が異常な形態に陥つているからである。分業が正常に発展するようにしさえすれば、有機的連帯はおのづから確立されるはずなのである。

ここには、集合意識の共有即ち諸個人の共通性ととも、その差異性もまた社会的統合の一つの要因たり得るとする、『分業論』でのデュルケームの認識を、ひとまず指摘することができる。ただその場合、彼は、社会的統合の成立には何らかの社会的規制が必要不可欠であると考へていた。例えば機械的連帯が支配的である環節的社会にあっては、集合意識はその共通性の故に超越的 (transcendant) ないしは超人間的 (surhuman) な権威を内包する。諸個人は、そのような超越的権威を背景とした画一的な伝統的慣習によつて、強力に規制され、統制されている。そしてこのような規制そのものが、集合意識の共通性からの諸個人の逸脱を防ぎ、機械的連帯を維持するのである。一方の有機的連帯における相互依存的な社会関係もまた、差異化した自律的な諸個人の自発的同意によつてのみ成立するものではない。そこには常に社会的権威による規制が作用しており、この規制によつて初めて、諸個人が取り結ぶ社会関係は安定した持続性を獲得し得るのである。もちろんデュルケームが、抑止的制裁と復原的制裁とのいずれを伴うかによつて、⁽⁶⁾機械的連帯における超越的権威と、有機的連帯における社会的権威とを區別していることは事実である。それは結局のところ、双方の権威が諸個人の「自由検討」(Dit270. 304) あるいは知的反省をどの程度許容できるか、言い換えれば諸個人の差異性に対する許容度の相違に帰着する。けれどもこのような相違はいわ

ば程度問題にすぎず、しかもデュルケームは、有機的連帯における社会的權威の源泉をも、最終的には集合意識の共通性に求めざるを得なかったのである。⁽¹⁾

このように、『分業論』においてデュルケームが、社会的統合の一つの要因を諸個人の差異性に求めたと言っても、それはいわば諸個人の共通性によって補完されるという条件においてであった。機械的連帯と有機的連帯との區別そのものが、徹底を欠く結果となつたのである。

果たして『自殺論』になると、近代社会統合の主要な源泉は、もはや諸個人の差異性には求められなくなる。歴史の進展とともに差異化が進むというデュルケームの認識自体に変化はないが、ヨーロッパ社会の現状は、自殺率の急上昇に示される利己主義的・アノミー的な社会病理状態の蔓延として、『分業論』以上に悲觀的に捉えられる。と諸個人の差異性はそれ自体としては規制も統合もたらし得ず、逆に社会的解体状況を結果するばかりである。とするならば社会的統合は、いわば何らかの人為的手段によって回復されねばならず、しかもそれは諸個人の共通性による他はない。こうして一方では、社会病理状態を打開するための実践的課題として、共通の職業に基盤を置く中間集団の再建が提唱され、他方では全体社会に共通する「人間の崇拜」、即ち個人の人格を尊重する個人主義的道徳の必要性が強調されるのである。

しかし諸個人の共通性に基づく社会的統合の回復と言っても、その論点は『分業論』とは微妙な相違を見せている。『分業論』では集合意識の共通性は何よりもまず、諸個人の「社会的類似の総体」(DTant)として捉えられており、環節的社会における機械的連帯は、専ら諸個人の意識内容の心理的画一性に基づく癒着の紐帯だったのである。けれども差異化が進展した近代社会において、例えば「人間の崇拜」が社会的統合をもたらし得るのは、このような

心理的画一性の故にはない。それは、人間の人格の概念が、差異化した諸個人に共有され得る唯一の集合的信念として、「比類のない価値」(SUGG)を付与されるからである。とりわけ近代社会において、人格概念は実現さるべき共通の理想となるのであり、多様化した諸個人は、この共通の目的への志向によって相互に結び付けられ、統合されることになる。すでに多くの研究者が指摘しているとおり、デュルケームはこの場合、諸個人の共通性を価値の共有という側面において捉えている。『自殺論』では集合意識概念自体が『分業論』のような明確さを失い、社会的に形成された観念と感情の総体を指す概念に拡大されて、さらに個人意識に対するその外在性・異質性が強調されるようになるが、その中核にはこのような共通の価値体系が位置付けられていたと考えられる。そして、少なくとも近代社会においては、このような価値の共有こそが社会的統合の源泉とされるのである。

二

それでは、『分業論』並びに『自殺論』における以上のような主題との関連で、宗教はどのように捉えられるのだろうか。

『分業論』の中で、デュルケームは宗教を次のように規定している。

すべての宗教的な観念と感情が一樣に示している唯一の性格は、それらが、共に生活している一定数の諸個人に共通であるということ、その上それらが、十分に高められた平均的強度を持つているということである

(DT143)。

ここでは宗教は、集合意識の強力な状態即ち「共通意識の卓越した形態」(DT289f)として把握されている。実際、

本書の中でデュルケームは、分業の発展とともに集合意識が衰退していく典型例として、しばしば宗教を取り上げるのである (cf. DT133, 144, 273f.)。ただそれは、とりわけ集合意識が内包する超越的権威との関連で問題とされている。『分業論』では集合意識の超越的権威は、専らそれが「議論を免れさせる」(DT208)という点において、即ち諸個人の自由検討を抑圧し合理的な思考を拒絶するという知的な側面において捉えられていた。デュルケームによれば、このような「超越的な力に対する尊敬の感情こそがあらゆる宗教性の基底にある」(DT112)とされる。⁽⁹⁾ 集合意識の超越的権威は、例えば伝統的慣習や刑法の規定を犯す行為が、永きにわたって神に対する冒瀆として罰せられてきたように、何らかの聖なる存在という宗教的象徴のもとで表されてきた。もとよりそれは非合理的な象徴であり、一種の誤謬に他ならないが、「しかしこの幻想は必然的である」(DT188)。集合意識の超越性は、その共通性に基づく並外れた心理的エネルギーの故に、そのような非合理的な形態で客観化されざるを得なかったのである。

このように集合意識の超越性との関連が重視される当然の帰結として、宗教は、特にその社会的規制の側面で捉えられることになる。例えばデュルケームは次のように述べる。「宗教は……個人に対して絶え間なく拘束を行使する。それは個人に、彼を窮屈にする諸実践、彼に苦痛を与える大なり小なりの犠牲を強制する。……宗教生活は全く献身と無私無欲から成っている」(DT59f.)。それは、儀礼の遵守などのいわゆる宗教的義務を信徒に課すのみならず、法的・道徳的・経済的などの多様な社会関係を規制し (DT142)¹⁰、さらには「私生活の詳細さえも規制する」(DT105)のである。

その上、機械的連帯から有機的連帯への移行という『分業論』の歴史的発展図式の中では、集合意識の超越性の象徴としての宗教には、必然的な衰退の運命が割り当てられねばならない。「原始的」な環節的社会にあっては「宗

教はすべてを包含し、すべてに広がっていた」(GISE)のであり、道徳、法、経済、科学などの社会制度はすべて宗教的な形態をとっていた。これらの制度は非合理的な宗教的象徴のもとで、超越的権威によって維持されていたのである。この時「社会的であるものはすべて宗教的だったのであり、この二つの言葉は同義であった」(DTIS)。けれども分業の発展とともに、それらの制度は集合意識の領域から切り離されて超越性を失い、より合理的かつ現世的(temporal)となっていく。歴史の趨勢はこの意味における合理化、世俗化の過程に他ならない。もとより何らかの集合意識が常に存続しているから、宗教も完全に消滅することはあり得ない(CF DTIS)。けれども集合意識の衰退とともに、宗教の領域は一貫して縮小していかざるを得ないのである。

このように、『分業論』においてデュルケームは、諸個人の共通性に定位しつつ、宗教を、集合意識の超越性の非合理的象徴と捉えていた。その結果、専ら宗教の社会的規制作用が強調され、また機械的連帯に対応するものとしてその歴史的衰退が必然視されたのである。ここには、合理化ないしは諸個人の自律を妨げ、歴史の趨勢に逆行する極端としての宗教という、否定的なイメージを読み取ることさえできる。しかしいずれにせよ、このような『分業論』の観点こそがデュルケームの宗教理解の原点を成すのであり、同時にそれは、社会を表す象徴体系として宗教を捉える、彼の主知主義的な宗教理解の典型と見ることができよう。

さて、『自殺論』においても、以上のような『分業論』の宗教理解が基本的に受け継がれていると言える。例えば次のような宗教の一般的規定は、彼の主知主義的な宗教理解を端的に定式化したものに他ならない。

個人に尊敬を課し、また彼の崇敬の対象となる威力、それは社会であり、神々は社会の実体化された形態にすぎない。宗教は要するに、それによって社会が自己自身を意識する象徴体系なのである(SUS32)。

ただこの場合、宗教が象徴する社会は、『方法規準』以降その枠組みが拡大された集合意識概念、即ち社会的に形成された観念と感情の総体としての集合意識概念に対応している。もとよりそれは、『分業論』の集合意識概念とは異なり、諸個人の類似性ないしは心理的画一性に直接還元されるものではない。しかしながら少なくとも宗教学理解との関連においては、両者の含意はほぼ共通していると見ることができ、「社会全体が共有する諸観念は、この同意から、それらの観念を神聖不可侵の (sacro-saints) ものにし、それらをあらゆる議論の彼方に置く権威を引き出す」(SUISG) という言葉が示しているとおり、『自殺論』でも、集合意識が内包する共通性は超越的権威の源泉とみなされている。そして宗教もまた、何よりもまずそのような超越性の象徴として、従ってその規制作用を中心に捉えられるのである。

もとより本書の中で宗教の社会統合的機能が重視されていることは事実である。周知のように、カトリック教会は、プロテスタント教会よりも強度に統合されているが故に、利己主義的自殺——個人が社会から切り離されることに起因する——の発生を予防することができる、とされるのである。けれどもデュルケームの見るところ、宗教的共同体一般の本質的特徴は、「共通かつ義務的で、従って諸個人の自由検討を免れた諸信念ないしは諸実践 (pratiques)」(SUI160) の存在であり、その統合もまた、このような本質的特徴に依存するのである。共通の信念と実践が超越的権威によって信徒に課せられ、その生活の細部に至るまでを強力に規制しているからこそ、彼らは共同体に強く結び付けられる (SUISGf. 430)。そしてこの超越的権威が宗教的象徴の形態をとっていることは言うまでもない。カトリック教会が強度の統合を維持するのは、神が課す多数の信念と実践によって強度の規制が実現されているからなのである。けれどもこのような規制に基づく統合は、自由検討を抑圧し、諸個人の自律を妨げるといふ条件に

おいてしか成立し得ない。従つて逆に、宗教的規制が緩和されたプロテスタント教会では、その統合が弛緩すると同時に、自由検討によつて自らの信仰のあり方を決定する「宗教的個人主義」(individualism)が、その本質的性格を形作ることになるのである。

しかも「分業論」以来一貫するデュルケームの見解によれば、歴史の趨勢は「共通の信念の動揺」(swing)にあり、諸個人の差異化・自律化の方向にある。宗教的共同体が規制に基づく統合を実現し、利己主義的自殺への傾向をある程度抑止してきたとしても、それはいわば過去の遺物にすぎない。宗教が本質的に諸個人の共通性に定位し、しかも集合意識の超越性の非合理的象徴として、諸個人に対する規制をその本質的作用とする限り、それは差異化した近代社会に実質的には対応し得ない現象なのである。「人類がその出発点に逆戻りしない限り、宗教は諸個人の意識に対して特に広く深い影響をもちや及ぼし得ないだろう」(Durkheim)という言葉は、このようなデュルケームの認識を明白に物語っている。

しかし一方で、彼は新たな宗教成立の可能性をも示唆している。ただその場合、「実現可能な唯一の宗教は、検討の権利や個人の主導権に対して、プロテスタントイスマの最も自由な諸教派それ自体よりも、はるかに大きな余地を与える宗教であろう」(ibid)とされる。新たな宗教は、超越的権威による規制が大幅に緩和され、近代社会に対応する新たな装いのもとに登場しなければならないのである。そしてその可能性としてデュルケームが考えていたのが「人間の崇拜」あるいは「人間性の宗教」に他ならない。前節の末尾で触れたように、彼は人格概念を近代社会全体に共通する唯一の集合的信念と捉え、「人間の崇拜」即ち人格尊重の個人主義的道德に社会的統合の一つの源泉を求めていたが、それは同時に新たな宗教としても要請されるのである。このような構想は、『自殺論』刊行の翌年

一八九八年に、ドレフュス事件に触発されて執筆された論文「個人主義と知識人」⁽¹⁰⁾では、いつそう明確に提示される。「この人間の崇拜は理性の自律を第一の教義とし、自由検討を第一の儀礼としている」(S288)であり、「すべては、まさに唯一可能な宗教が、個人主義的徳徳がその合理的表現であるところの、この人間性の宗教であるということを信じさせるように働いている」(S277)とされる。それはプロテスタンティズムの宗教的個人主義の延長線上に位置し、まさしく近代社会に対応する宗教と言えるだろう。

けれどもこのように「人間の崇拜」が新たな宗教であると言われる場合、そこには『分業論』以来のデュルケームの宗教理解とは異質の観点を窺うことができる。すでに見たように人格概念は、近代社会全体に共通する唯一の集合的信念として「比類のない価値」を付与され、この価値の共有によって社会的統合が成立し得る、とデュルケームは考えていた。しかも彼によれば、この「比類のない価値」の故に人格概念は「宗教的性格を手に入れる」(S138)のである。この場合の「宗教的性格」は、もはや自由検討を抑圧する超越的権威を指すものではない。言い換えればここでは、宗教が象徴する超越性が価値的な側面において捉えられているのである。人格概念はその価値的超越性の故に、聖なるものとして尊敬され、崇拜の対象となり得る。こうして「人間の崇拜」は、それ自体近代社会の要請に合致する新たな宗教として、また近代社会の新たな統合の源泉として、いわば二重に肯定的なイメージもとで定立されるのである。けれども、新たな宗教としてのこのような「人間の崇拜」の構想も、集合意識の価値的超越性を表現する象徴として宗教を捉えるものである限り、従来の主知主義的宗教理解の枠内にとどまっていると言える。しかもその議論は、現実の宗教現象の分析から直接導出されたというよりも、むしろデュルケーム自身の理念的宗教像の吐露という側面が濃厚であった。彼の宗教理解の実質的な展開は、『自殺論』以降において進められ

ていくのである。

以上のように、『分業論』と『自殺論』における主知主義的な宗教理解は、基本的に、集合意識の超越性の非合理的象徴として宗教を捉えるものであった。その結果デュルケームは、宗教の社会的規制作用を重視すると同時に、その歴史的衰退を必然視するのである。宗教が一定の社会統合的機能を果たすとしても、それは超越的權威に基づく規制の所産であり、過去の統合の形態にすぎない。近代社会の統合の回復という両著作の主題との関連からすれば、宗教にはさほどの重要性は与えられていないと言える。もとより『自殺論』においては、集合意識の価値的超越性を象徴する「人間の崇拜」が、近代社会の統合を回復する新たな宗教形態として措定されていたが、それをもたらす主知主義的宗教理解の一つの帰結にすぎなかったのである。

三

さて、一八九七年の『自殺論』刊行以降、デュルケームはオーストラリアのトーチミズムを対象とする本格的な宗教研究へと傾斜していく。その成果がやがて一九一二年刊行の『宗教生活』に集約されていくのであるが、この間、彼の思想には大きな転機が訪れることになる。ここではその経緯を、二、三の点に絞って一瞥しておきたい。⁽¹¹⁾

まず第一に確認しておくべきことは、彼の当初の宗教研究が専ら発生論的方法に依拠していたという点である。⁽¹²⁾現時点での特定の社会制度の性質はその歴史的な形成過程を辿ることによってのみ説明されるのであり、しかもその際には、形成過程の始点としての歴史的起源の確定が不可欠となる。『分業論』以来の主知主義的宗教理解からすれば、起源にあつてはすべての社会制度が宗教的形態をとっていたのであり、従つて発生論的方法は、宗教研究、

とりわけ最も「原始的」な宗教の研究から出発しなければならない。こうして、オーストラリアのトーテミズムを対象とする宗教社会学が最重要の研究課題に位置付けられたのである。⁽¹³⁾このような発生論的方法にあつては、宗教は諸他の社会制度を覆い隠す非合理的な象徴体系としてのみ捉えられ、宗教それ自体の積極的内容が捨棄されていると見ることができ⁽¹⁴⁾る。言い換えればデュルケームは、主知主義的宗教理解に拠りつつ、宗教現象の解明そのものを目的とするのではなく、あくまで諸他の社会制度を説明するための手段として、いわば副次的に宗教研究に着手したのである。

第二には、決定論的観点の後退を指摘することができる。周知のように『分業論』は、社会の動的密度と容積——諸個人間の精神的相互作用の頻度、並びに人口量——の増大が分業を進展させ、さらに機械的連帯から有機的連帯への移行を必然的に決定するという、「機械論的社会観」(D133)に立脚していた。このような決定論的観点は『方法規準』や『自殺論』では若干緩和されるものの、社会集団の構成様式即ち社会構造が、集合意識のあり方を規定するという形で受け継がれていた。従つて宗教も、最終的にはこのような社会構造によって規定されることになる。(cf. D1154, SU245)。ところが一八九八年の論文「個人表象と集合表象」⁽¹⁵⁾において、決定論的観点は大幅に緩和されることになる。集合意識は、その初発の段階では社会構造によって直接規定されるが、ひとたび成立した後は独自の法則のもとに自律的に発展していくとされるのである。しかもそのような自律的發展の典型例として提示されるのが、神話などの宗教的表象に他ならない(243f)。こうしてデュルケームは、トーテミズム研究を通じて集合表象の独自の発展を探求していく。例えば『宗教生活』の中で展開される社会学的認識論、あるいは聖観念から靈魂観念、神観念への発展過程の議論は、この系譜に属していると言える。

けれどもこのような決定論的性格の緩和は、単に宗教的表象の研究を促すだけのものではなかった。それはまた、集合意識における価値的要素の重視にも対応していると見ることができ、むしろデュルケームの価値論的志向が強まったからこそ、その思想の決定論的性格が後退したと考えられるのである。実際、先に見たように『自殺論』の中にすでにその萌芽が認められたが、彼の価値論的志向はこの時期、さらに強められていく。例えば、一九〇六年の「道徳的事実の決定」⁽¹⁶⁾では、行為の目的が担う道徳的価値の源泉が集合意識に求められ、しかも諸他の価値に対するその超越性が「道徳の聖なる特質」(SP69)として強調されている。またここでは、言語、科学的概念、道徳的観念など、社会的に形成された文明 (civilisation) が「最高度の人間的価値の総体」(SP78)として位置付けられている。人間はこれらの文明の一部を内面化することによって、初めて真の人間たり得るとされるのである。さらに一九一一年の「価値判断と实在判断」⁽¹⁷⁾になると、「主要な社会現象、宗教、道徳、法、経済、美術は、価値の、従って理想の諸体系に他ならない。……理想は社会学固有の領域である」(SP121)と宣言されるに至る。ここでは集合意識のほぼ全領域が価値の総体として、あるいは価値を構成する理想ないしは理念の総体として捉えられるのである。⁽¹⁸⁾しかもこのような価値論的志向の深まりは、デュルケームの関心が内面的な価値を担った人間存在へと向けられてきたことをも示している。人間的価値としての集合意識の内面化という視点は、『宗教生活』以降、人間本性の二元性の問題として展開されていくのである。

第三に指摘すべき、そして最も重要な点は、宗教理解の転換である。先にも触れたとおり、デュルケームの当初の宗教研究は、主知主義的観点に基づく発生論的方法に依拠していた。ところが一九〇六年から翌年にかけての公開講義「宗教―諸起源」⁽¹⁹⁾において、決定的な転換が成し遂げられることになる。この講義はオーストラリアのトー

テミスムの分析を主題とし、しかもその構成や議論の進め方から見て後の『宗教生活』の雛形とでも言うべき性格を持っているが、その末尾近くでデュルケームは次のように述べているのである。

人間はその生存のために、社会を神々という実体化された形態のもとで表すことも、物理的事実に対する儀礼の物質的効力を信ずることも必要ではない。しかし祭祀が果たす精神的かつ社会的な働きは、人間が存在する限り、即ち諸社会が存在する限り必要不可欠かつ恒久的であろう (TII:22)。

ここには、例えば『自殺論』で定式化されていた主知主義的観点とは異質の、いわば非主知主義的な宗教理解の登場を指摘することができる。宗教の本質はもはや、社会あるいは集合意識の超越性を表すという表象的な機能に求められるのではない。祭祀 (culte) ——デュルケームはこの言葉を、儀礼 (rites) の総体という意味で用いている——が果たす「精神的かつ社会的な」機能こそが宗教の存在理由とされるのである。それは具体的には、儀礼が執り行われる集会の中で、諸個人が宗教的信念の共有によって集合意識としての社会を活性化し、こうして活性化された社会から精神的活力を自らのうちに取り込むという形で提示される。社会と個人との相互依存的存在あるいは弁証法的な関係に基づくこのような活性化の機能が、宗教の恒久的かつ積極的内容を構成するのである。⁽²⁰⁾ この議論は、諸他の社会制度を説明するための手段としての宗教研究から、宗教それ自体の解明を目的とする宗教研究へとデュルケームの関心が移行したことを示している。

さらに一九一一年の「価値判断と实在判断」では、このような儀礼の活性化機能が価値論的観点と結び付くことになる。この論文では、歴史上の「沸騰の期間」(SP:34)——デュルケームはその例として、ルネサンス、宗教改革、フランス革命などを挙げている——における社会生活の高揚が新たな集合的理想を生み出すという形で、集合意識

の生成が問題とされている。しかもそのような沸騰の期間が過ぎ去った後、衰弱した集合的理想を定期的に再生させるものが、宗教的ないしは世俗的な祝祭や儀式、説教、演劇の上演等であるとされる。それは「人々を接近させ、同一の知的かつ道徳的生活のうちに合一 (communion) をせる」との「できる」(SP13) 集合的な行事であり、同時にそれ自体が「創造的時代の沸騰の部分的かつ微弱な再生」(ibid.) に他ならない。もとよりこの場合の沸騰も集合的行事も、必ずしもいわゆる宗教現象に限定されてはいない。けれども沸騰が理想を生み出し、儀式がそれを再生するという図式——しかも両者は連続的に捉えられている——は、「宗教—諸起源」講義における儀礼の活性化機能の議論に重ね合わせて理解することができる。儀礼のもたらす社会の活性化が、ここでは集合的理想の生成ないしは再生として把握されるのである。この議論は、宗教が社会を作り直すという主意主義的な宗教理解の萌芽を示していると言えよう。

以上のように、『自殺論』以降のデュルケームの宗教理解は、従来の主知主義的観点から非主知主義的観点へとその重点を移していった。彼の主題はもはや近代社会の統合の回復に直接向けられるのではなく、価値論的志向に基づく人間の問題、さらには宗教それ自体の解明が前面に押し出されてきたと言える。だからこそ、集合意識を再生させ、人間に精神的活力をもたらす宗教独自の機能が発見されたのであり、またこのような活性化の機能が恒久的に維持されていくとする、いわば共時的な視点——主知主義的宗教理解における世俗化論とは異質の——が形成されたのである。そしてこのような転換の上に『宗教生活』は成立する。本書においては、これまで不明確なまま残されていた、儀礼の活性化の機能あるいは集合的理想の再生の機制が明らかにされるのである。

四

さて、『宗敎生活』の主題が、オーストラリアのトーテムスムという一個別宗教の集約的分析を通じて、宗教それ自体の解明、即ち宗教一般の本質の探求に向けられていたことは言うまでもない。⁽²⁾ その場合宗教は、多様な形態をとった信念と儀礼の諸要素から成る一つの複雑な全体、即ち「宗教体系」(FR15)として把握されていた。その上でデュルケームは、すべての宗教体系に共通する一定数の「本質的諸要素」が存在すると考え、それらの本質的要素の総体を、ひとまず宗教一般の本質と捉えるのである(FR6)。それは具体的には、本書の第二編「基本的信念」並びに第三編「主要な儀礼的態度」の中で取り扱われる信念と儀礼の基本的類型を指している。即ち宗教的信念としては、聖観念、靈魂観念、精霊観念、神観念、宗教的実践としては、禁忌、禁欲主義、供犠、擬態的儀礼、表象的儀礼、贖罪的儀礼がそれである(cf. FR53)。逆に言えば、オーストラリアの「トーテム体系」(FR14)に見られる宗敎生活の錯綜した現実の中からこれらの本質的要素を抽出し、詳細に分析する作業が、本書の中心的内容を構成するのである。

このようなデュルケームの試みにとって、主知主義的宗教理解に基づく発生論的方法がもはや本質的な意味を持たないことは明白であろう。最も「原始的」な宗教としてのトーテムスムが研究対象とされるのは、歴史的起源への遡及それ自体が目的となるからではなく、その単純さの故に、宗教の本質的諸要素の解明が最も容易となるからである(FR11)。しかもそれらの本質的要素は、「宗敎生活の基本的諸形態」(les formes élémentaires de la vie religieuse)とどう本書の表題に対応するものと見ることができるといえる。というのもそれらの要素は、人間が営む宗敎生

活一般の基本的な表出形態としても理解され得るからである。デュルケーム自身、本文中ではこの表現を一切用いておらず、その意味するところを明示してはいないが、おそらくは以上のような含意のもとで、「探求の目的」と名付けられた本書の序論の内容を、「本書の主要な目的…宗教生活の基本的諸形態を決定することを目指した、知られている最も単純な宗教の分析」(FR39)と要約しているのである。

ここで注目すべきことは、このような宗教一般の本質の探究が、本書において人間理解の問題として扱われている点である(FR2)。『自殺論』以降、価値論的志向を通じて深められた人間の問題への関心は、本書では周知のように、二元論的な人間観の積極的提示となつて現れている。人間は、有機体由来する個的存在と集合意識が内面化された社会的存在から成り立つ(FR23)。前者が人間の「動物的本性」(FR22)を構成するのに対して、後者は感覚を越えた理念の総体であり、人間の「高級な生活」(FR37, et passim)の担い手となる。言い換えればデュルケームは、個的存在に対する社会的存在の価値的超越性を強調するのである。そして宗教は、このように人間の内面に定位された価値的超越性に対応して捉えられることになる。「そのすべての形態において宗教生活は、人間を彼自身の彼方に高めること、また彼が自らの自発性にのみ従っていたら営んでいたであろうものよりも高級な生活を、彼に送らせることを目的としている」(FR39)という言葉が示唆しているとおり、ここでは宗教生活の全体が人間の「高級な生活」の発現なのであり、人間の宗教性は、動物的本性からの自己超越として、即ち人間の種差として捉えられている。だからこそデュルケームは「人間は宗教的存在である」⁽²³⁾と述べ、また人間の一般の規定として「宗教的人間」(*homo religiosus*)⁽²³⁾という表現を用いることができたのである。けれども宗教の最も本質的な意義は、人間を「高級な生活」へと高揚させ、自己超越を可能にする活力源としての性格に求められる。それは『宗教生活』以降の諸

論文では、宗教の「活力発生的 (dynamogénique)」作用と呼ばれることとなる (TI126, 27, 29, 37, JS706, SA309, 329)。そしてそのような活力発生的作用が、すでに「宗教―諸起源」講義以降示唆されてきたように、儀礼の機能として提示されるのである。

デュルケームによれば儀礼——とりわけ聖なる事物との積極的交流を目指して集会の中で定期的に執行される積極的祭祀——は、現実には多様な形態をとっているが、しかしその機制と機能は基本的に同一であるとされる。積極的祭祀の本質は、共通の儀礼的行為によって共通の信念ないしは感情が表現される点に求められる (FR53)。そのことを通じて諸個人の意識は合一 (communion) の状態に達するのである。このような諸個人意識の合一は、集合意識の共有によって氏族集団が強度に統合された状態と見ることもできる。²⁴⁾ けれどもデュルケームはこれを、何よりもまず集合意識が活性化された状態として捉えるのである。「諸意識の合一はすべて、どのような形で成されようとも社会の活力を一段と高める」(FR54)のであり、しかも儀礼に参加する諸個人は社会のこの活性化を必然的に共有する。彼らは「その社会的存在の本性において再確認される」(FR56)のであり、自らのうちに内面的な力の高揚を感じ、慰めと確信の印象を抱く。それは人間の「高級な生活」へと高揚した状態に他ならない。諸個人意識の合一がもたらす社会と個人との活性化、即ち活力発生的作用こそが積極的祭祀の根本的機能なのである (cf. FR52)。しかもオーストラリアの氏族社会では、合一に基づくこのような活性化が極限に達したとき、しばしば極度の集合的・高揚状態、即ち「集合的沸騰」が出現する。周知のようにデュルケームは、このような集合的沸騰の中で並外れて強く体験された集合的力の作用が、宗教的力の作用として象徴的に理解され、ここに聖観念が成立したと捉えるが (FR213)、それは同時に、集合的理想の生成の場面としても理解することができる。聖なる事物の聖性は、感覚的に

直接把握される物理的屬性に「さらにつけ加えられ (surajoute)」てその事物の宗教的価値を構成するのであり (FR325H)、この意味において聖観念は理想ないしは理念に他ならないからである。

このようにデュルケームは、儀礼の場面における諸個人意識の合一を宗教生活の根源に位置付け、その活力発生の作用に「宗教の人間の意味」(FR66)を見出すのであるが、彼はさらに儀礼における「共通の行為」の原理的な重要性を強調している。彼によれば諸個人の意識は、各々の意識内容が外在化されずには交流し得ない。この外在化の根源的契機は、意識内容を表現する各人の行為である。従って、共通の意識内容あるいは集合表象が形成されるためには、各人の個別的な意識内容を表現する行為が、まず以て共通のものになることが必要である。行為の共通性が意識の共通性をもたらすのであり、原理的には共通の行為のみが、意識の共通性の極限としての合一状態を成立させ得るのである (FR329H)。さらに集合意識としての社会の存立そのものが、原理的にはこのような共通の行為に依存することになる。⁽²⁶⁾ 例えばデュルケームは次のように述べている。

社会は自らが一つの行為でない限りその影響を感じさせることができないのであり、またそれは、自らを構成する諸個人が共通に行動しなければ一つの行為たり得ない。社会が自らを意識し、また定義されるのは、共通の行為によってなのである (FR328)。

共通の儀礼的行為は、単に共通の観念と感情を表現するだけではなく、むしろ原理的にはそれらを作り出すが故に、あるいは集合意識存立の原理的場面を再現するが故に、諸個人の意識を合一させ、社会を活性化することができるのである。合一による社会の活性化の頂点、即ち集合的沸騰において新たな集合的理想が生成するのも、基本的にはこのような共通の行為に基づいていると見ることができるとは、それはまさに、「社会が定期的に作り出され、また作

り直される (se refaire) 行為」(Fr603) に他ならない。デュルケームにとつては、「宗教が一つの社会現象である」というよりもむしろ『社会が一つの宗教現象である』とするパーソンの有名な指摘⁽²⁷⁾は、おそらくこのような文脈において理解されねばならない。宗教、特に儀礼は、集合意識としての社会を存立させる根源なのであり、だからこそ人間の「高級な生活」の活力源となり得るのである。

このように、儀礼における諸個人意識の合一に宗教の根源を求め、しかもそれが社会を「作り直す」共通の行為に基づいているとするデュルケームの宗教理解は、「宗教生活を支配するのは行為である」(Fr608) という彼自身の言明が端的に示しているように、行為の、従つて意志の優位を認める主意主義的観点に立っていると言うべきであろう。⁽²⁸⁾もとよりその場合の意志は、個別的なものではあり得ず、何らかの共通の意志、いわば集合的意志が想定されねばならない。こうして、集合的主意主義の立場からする宗教理解がデュルケーム宗教論の最終的到達点となるのである。⁽²⁹⁾

以上で跡付けてきたように、デュルケーム宗教論の展開は、主知主義的観点から主意主義的観点への移行として捉えられる。しかも両者は鮮やかな対照を見せている。前者が社会的規制ないしは統合との関連で宗教を副次的に捉えるのに対して、後者は何よりもまず人間の問題として宗教それ自体を探求していく。その移行行きは、いわば社会的な宗教社会学から、宗教学的な宗教社会学への転換を意味していたのである。

註

(一) 本稿で使用されるデュルケームの主要著作と、その引用略号は以下のとおりである。

De la division du travail social, 1893. (Paris, Presses Universitaires de France, 1973). 『分業論』と略記¹⁾ 引略号はDTと
す²⁾。

Les règles de la méthode sociologique, 1895. (Paris, Librairie Félix Alcan, 1919). 『方法規準』と略記¹⁾ 引略号はRMとす
す²⁾。

Le suicide : Etude de sociologie, 1897. (Paris, Presses Universitaires de France, 1973). 引略号はSUとす²⁾。

Les formes élémentaires de la vie religieuse : Le système totémique en Australie, 1912. (Paris, Presses Universitaires de
France, 1985). 『宗教生涯』と略記¹⁾ 引略号はFRとす²⁾。

Sociologie et philosophie, 1924. (Paris, Presses Universitaires de France, 1951). 引略号はSPとす²⁾。
Journal sociologique. (Paris, Presses Universitaires de France, 1969). 引略号はJSとす²⁾。

La science sociale et l'action. (Paris, Presses Universitaires de France, 1970). 引略号はSAとす²⁾。
Textes, t. II. (Paris, Les Editions de Minuit, 1975). 引略号はTIIとす²⁾。

(2) Durkheim, Émile. "Le problème religieux et la dualité de la nature humaine", 1913, in: TII.

(3) もとよりデュルケームによれば、アニミズム説やナチュリスム説が抛り所とする人間の心理的構成並びに自然現象とは異なつて、社会は個人に対して異質で超越的な実在なのであり、宗教的表象はこの現実の超越性を表す限りにおいて純粹な幻想ではないとされる。けれどもその場合にも、社会の超越性の非合理的象徴であるという点において、宗教的表象が結局はある種の錯乱ないし幻想として捉えられていることには変わりはない。(cf. FR324頁)。

(4) デュルケームの宗教論は、宗教研究によつての様々な着想・問題の宝庫として、個別的・断片的に取り上げられるのが一般的である。(cf. Lukes, Steven. *Emile Durkheim : A Historical and Critical Study*, 1973. [New York, Penguin Books, 1981], p. 482ff.)。また例えばロッカリンソンのように、彼の宗教論の展開を主題として取り扱う場合にも、その変化よりも一貫性が強調される³⁾。また例えばピッキング、W. S. F. *Durkheim's Sociology of Religion : Themes and Theories*. [London, Routledge & Kegan Paul, 1984], p. 50)。本稿では、デュルケーム宗教論の変化の側面に焦点を当て、その展開を検討しようとするのであ⁴⁾。

(5) デュルケームは集合意識を「同一の社会の構成員の平均に共通な諸信念と諸感情の総体」(DT46)と規定し、またこれを「共通意識」とも呼んでいる。

(6) 抑止的制裁は、刑罰のように、違反者に対して何らかの苦痛を課す制裁であり、これに対して復原的制裁は、侵害された状態の現状復帰のみを命ずるとされる。

- (7) 「それらの「復原的制裁を伴う」規則の権威が由来するのをもまた、刑罰的諸規則の権威と全く同様に世論からなのであるが、しかしそれは社会の限定的領域の中に局限された世論からなのである」(DTS7)。復原的制裁を伴う社会的権威は、限定された範囲の、従って部分集団の集合意識の共通性に由来するのである。
- (8) デュルケームの社会概念の変容とその宗教理解の展開との関連については、拙稿「社会と宗教——デュルケーム宗教論の展開——」(楠正弘編『宗教現象の地平——人間・思想・文化——』岩田書院、一九九五年)を参照されたい。
- (9) 超越的権威に対する尊敬感情を、人間の宗教的態度の根底に据えるデュルケームの非功利主義的視角は、彼の宗教理解に一貫する特徴の一つである。
- (10) Durkheim, Émile, "L'individualisme et les intellectuels", 1898, in: SA.
- (11) この間の経緯に関しては、特に宗教研究の方法論的視角の変遷に焦点を合わせて考察したことがある。拙稿「デュルケーム宗教論の展開——『宗教学年報』の道程——」(東北大学文学会『文化』五三巻三・四号、一九九〇年)を参照されたい。
- (12) 発生論的方法それ自体は、すでに一八九五年の『方法規準』において提示されていた (RM169)。
- (13) この点に関しては、『社会学年報』第二巻の序文を参照されたい。Durkheim, Émile, "Préface", in: *Année sociologique*, t. 2, 1899, (JS138f.).
- (14) この「こと」は、同じ『社会学年報』第二巻に掲載された「宗教現象の定義について」(Durkheim, Émile, "De la définition des phénomènes religieux", in: *Année sociologique*, t. 2, 1899) の中で「宗教が全く形式的に定義されている点からも裏付けられ」(JS159f.)。
- (15) Durkheim, Émile, "Représentations individuelles et représentations collectives", 1898, in: SP.
- (16) Durkheim, Émile, "Détermination du fait moral", 1906, in: SP.
- (17) Durkheim, Émile, "Jugements de valeur et jugements de réalité", 1911, in: SP.
- (18) この場合の理想 (ideal) には「概念 (concept) も含まれており (SP139f.)、従ってそれは、外界に直接対応する感覚的表象を超越しているという広い意味において用いられている。あるいはそれは、個人表象とは異質の集合表象を、哲学的な意味での理念として捉え直したものと見る」ことができよう。
- (19) Fontana, Paul, "Cours d'Émile Durkheim à la Sorbonne", 1907, in: TII. これはフォンタナによって筆記された講義ノートである。

(20) このように社会と個人との弁証法的関係を指定し、従って特に社会の個人に対する依存性を指摘する視点は、これ以前のデュルケームの思想には見出すことができない。しかしそれは、この講義では「社会は諸個人においてのみ、また諸個人によつてのみ存在する」(TI195, cf. 106)という表現によつて明確に提示されるのである。これと類似した表現は、これ以降しばしば繰り返されることとなる (cf. SP78, FR299, 317, 356, 384, 496)。

(21) 『宗教生活』の主題に関する詳細は、拙稿「デュルケームにおける宗教と人間——『宗教生活』の基本的諸形態』解釈の試み——」(東北大学文学会『文化』五六巻一・二号、一九九二年)を参照されたい。

(22) Durkheim, Emile, "Sociologie religieuse et théorie de la connaissance", in: *Revue de métaphysique et de morale*, 17, 1909, p. 737. の論文は『宗教生活』の序論の部分を予め単独で発表したものであるが、後に本書が刊行される際に若干の変更が加えられている。ここでの引用箇所は実際の『宗教生活』では削除されている。

(23) *Ibid.*, p. 738. の箇所は『宗教生活』では「宗教的心性一般に特有の根本的諸状態」(FR7)という表現に置き換えられている。

(24) 興味深いことに、デュルケーム自身は本書の中で「統合 (intégration)」という表現を一切用いていない。

(25) 諸個人意識の合一を宗教の根源とみなす彼の見解は、『宗教生活』以降の論文でも繰り返し提示されている。cf. Durkheim, Emile, "Le problème religieux et la dualité de la nature humaine", 1913, in: *TI*, p. 40.; "La conception sociale de la religion", 1914, in: *SA*, p. 311.; "Le dualisme de la nature humaine et ses conditions sociales", 1914, in: *SA*, p. 328.

(26) 周知のようにデュルケームは、「社会生活は、そのあらゆる局面のもとで、またその歴史のあらゆる時点において、広大な象徴体系 (symbolisme) によつてのみ可能である」(FR331)と述べ、集合意識を外在化する物質的象徴——例えばトーテム動物を象徴する記章や図像、定式など——の役割を強調している。けれどもそれらの物質的象徴は、行為の根源的な共通性が刻印されている限りにおいて、集合意識の存立しないしは継続に不可欠であるとされる (FR330f)。言い換えればそれらの物質的象徴もまた、集合意識を存立させる共通の行為の延長線上に位置付けられているのである。

(27) Parsons, Talcott, *The Structure of Social Action*, vol. 1 (New York, The Free Press, 1968), p. 427. 稲上毅・厚東洋輔訳『社会的行為の構造』3 デュルケーム論、木鐸社、一九八二年、一七八頁。

(28) 『宗教生活』刊行の翌年、一九一三年の『社会学年報』第一二巻には、モースとデュルケームの連名になる本書の書評が掲載されているが、そこでは本書の主意主義的な宗教理解が次のように簡潔に要約されている。「このように理解された宗教は、何よりもまず、諸行為の一体系から成るものとして現れる。それらの行為は、集合体の精神と諸個人の精神とを定期的に作り出し、また作り直すことを目的としている。宗教は果たすべき思弁的役割を持つのではなく、その主要な機能は活力発生的なものである」

ある」(S706)。

またこのような主意主義的立場は、『宗敎生活』の今一つの主題である認識社会学の議論においても確認される。デュルケームによれば、認識論的範疇の本質的性格の一つは、それが人間の思考の基本的枠組みとして万人に課せられているという必然性に求められる (FR19)。けれどもそれは「特殊な種類の道德的必然性」(FR25) なのであり、「思考の命法はおそらく意志の命法のもう一つの局面にすぎない」(FR527) のである。

- (29) もとより本稿で明らかとなったデュルケームの主意主義的宗教理解は、パーソンズがデュルケームの儀礼論に読み込んだ「行為の主意主義的理論」とは区別されねばならない (Parsons, Talcott, op. cit., p. 440, 邦訳一九六頁)。彼は行為論の観点から、個人主体の意志ないしは価値要素を重視する立場として、主意主義の語を用いるのである。また集合的主意主義という表現は宮島喬も用いているが (宮島 喬『デュルケーム理論と現代』東京大学出版会、一九八七年、一三五頁)、その用法はパーソンズと同様の行為論的見地からのものである。

恩寵の人間論

——ジャンセニウスにおける恩寵概念“actus indeliberatus”を巡って——

林 伸一郎

〈論文要旨〉 本稿において我々は、十六世紀末のスコラ神学者たちが先行的恩寵について用いていた「非熟慮的(indeliberatus)」という概念を手がかりとして、近世初期に存在した二つの恩寵の人間論に光をあてる。その概念はそもそもトマス・アクイナスの自由意思論において人間的自由の原因とされる「熟慮(consideratio)」に由来する概念であるが、イエズス会の神学者は、「非熟慮的動き」としての恩寵にまでも「熟慮」による選択可能性を認め、そこに人間の自由を見た。それに対してアウグスティヌスに依拠するジャンセニウスは自由を「選択」ではなく、「意志する事の自由な決定」つまり意志の自発性に見る。その時、「非熟慮的」ということは「熟慮」への先行性を表すのではなく、「わざわざ」わたしのもっとも内なるところよりもっと内に「いる神が意志を触発する働きとして、意志の動きへの本質的先行性を意味している。「非熟慮的」という用語の背景には、恩寵の有効性をも「熟慮」に基づく人間の自律的選択に帰すユマニスト的人間論と「非熟慮的」な恩寵の触発を「意志する事(esse)」の本質的原理とする人間論という対照的な人間理解が見いだされるのである。

〈キーワード〉 ジャンセニウス、モリナ、恩寵、自由、「熟慮」、「非熟慮的」

はじめに

本稿において、我々は十六世紀から十七世紀にかけて恩寵と自由を巡るカトリック内での教義論争の中で示された二つの恩寵の人間論を取りあげる。恩寵と人間の関わりは、恩寵の必要性、恩寵の下での人間の自由の理解など、

人間理解の問題でもある。ところで十六世紀キリスト教世界における一大事件は宗教改革であろう。そこで提出された人間論は、人間の意志を神の意志に隷属する「奴隸意志」として捉えた、救いに関して全く無力な人間という悲観的な人間像であった。

プロテスタントの悲観的な人間論に対し、カトリック側はトレント公会議（一五四五—一五六三）において、神の救いへの呼びかけである先行的恩寵に対し、人間は全く受動的であるのではなく、「同意と自由な共働を与える」とし、更に恩寵の受容を「拒否できる」ものを受け入れることとして規定することによって、回心、義化(Justificatio)への人間の主体的参与を明確にした。

このように恩寵に対して人間の自由を強調していく神学的な潮流の中で、「人間本性礼賛の傾向」⁽¹⁾であるユマニスムがキリスト教と結びついた。人間本性への信頼に裏づけられたこの「キリスト教的ユマニスム」といわれる潮流の中にイエズス会の神学者、モリナの神学は位置づけられる。他方、そのような楽天的なキリスト教的ユマニスムの人間論に対して、カトリック内でも原罪と堕落、そしてそれによる人間本性の腐敗を強く自覚し、恩寵論を築いた神学者たちがいた。アウグスティヌスのペラギウス派論駁の書を読み込み、アウグスティヌス主義を奉じる神学者たちである。その中にアウグスティヌスの恩寵論を体系的にまとめあげたオランダの神学者ジャンセニウス⁽²⁾がいる。我々が本稿で扱うのは、近代の初期において存在したこの二つの神学的人間論である。

ところでジャンセニウスにとって、神学とは啓示された神の言葉を守るべき寄託物とし、変更を加えず正確に伝承する事を使命とするもの、従って理性でなく、記憶に依拠する実証神学であった。その立場から彼はスコラ神学に対する不信感を次のように言い表している。「(……)スコラ学派においてはそれぞれが危険な新奇さを導入し、

多くの公会議や教皇によって認可され、あらゆる古代によって賞賛された古きことを排除することによって、自分に賞賛を集めようと躍起になっているように思われます⁽³⁾。

ジャンセニウス自身はこの立場から、当時神学論争の中心テーマであった「有効な恩寵」の本質を聖書やアウグスティヌスといった「真理のスタイル」に忠実に、「よるこび (delectatio)」として定義している⁽⁴⁾。その上で次のように言う。この「よるこび」は「天から意志のなかに送られた非熟慮的な (indeliberatus) ある種の動きである。その動きによって提示された善が、或いは単に甘美な仕方得意を喜ばせ、或いは善を欲するように意志を動かす⁽⁵⁾」。簡単にいうとそれは「魂の非熟慮的、生動的な (vitalis) 動き⁽⁶⁾」である。

ところでジャンセニウスの研究者であるアベルクロンビーによると、この「非熟慮的」という用語は、まさにこの恩寵の有効性を巡って、十六世紀末のカトリック教会内で争われた神学論争において、その当事者であったイエズス会とドミニコ会のスコラ学者たちが用いていたものであって、恩寵と人間の自由意思 (liberum arbitrium) の関係の理解に深く関わっている概念である⁽⁷⁾。我々はすでに実証神学者としてのジャンセニウスの確信、そしてスコラ神学に対する不信をみた。そのジャンセニウスが「危険な新奇さ」であるスコラ神学者たちの用語で、「真理のスタイル」であるアウグスティヌスの恩寵概念を定義し直した時、彼はその用語が前提としている人間論をも前提として受け入れていたのであるか。そもそも彼はその概念を如何に理解していたのであるか。

我々は本稿において、この「非熟慮的動き」という恩寵概念を中心に据え、その理解を巡って示される二つの異なったタイプの恩寵の人間論を次の順序で確認していきたい。

(1) まず「非熟慮的 (indeliberatus)」という近世スコラ神学的概念が前提としている「熟慮 (deliberatio)」とい

う概念の、スコラ神学、特にトマス・アクィナスの自由意思論の中での位置づけを見る事によって、それを背景として「非熟慮的」という用語の問題圏域を確認し、(2)次いで「非熟慮的動き」としての恩寵と連関する自由の理解を主としてジャンセニウスがその論駁の対象としているイエズス会の神学、いわゆるモリニスムの祖であるモリナの神学に即して理解した上で、(3)ジャンセニウスにおける自由意思と「非熟慮的動き」としての恩寵の連関を確認し、その恩寵の人間論の特徴を浮き彫りにしてみよう。

一 「非熟慮的」という神学概念の問題圏域

トマス・アクィナスは人間の行為の構造を次のように考えている。「まず目的の認識が認められる。次いで目的への欲求、目的へ到るための手段の調査が、次いで手段への欲求が必要である」⁽⁸⁾。人間の意志(voluntas)は善一般という目的へと本性的に限定されている。しかしそれに対してその目的へと到る手段に不確定である。ところで「疑わしく、不確実な事物においては、まずそれらを検討することなくしては理性は判断を下さない」⁽⁹⁾のであるから、目的を獲得するための手段の選択において、理性は判断に先だって検討を行う。この検討が勧告(consilium)、熟慮(deliberatio)と言われる。トマスにとってこの二つの用語は同義的なものである⁽¹⁰⁾。

熟慮はこのように目的へと到るための手段、行為についての検討であるが、その熟慮を終わらせるものが判断と呼ばれる⁽¹¹⁾。そしてこの理性の結論を意志が受容することが同意であり、選択である。「熟慮(勧告)によって判断する我々は、熟慮(勧告)に従って欲求する」⁽¹²⁾。したがって熟慮は選択の前提であり、原理である。

このように分析される選択という行為は、熟慮、判断、選択、同意という働きが有機的に統一された行為、即ち

認識能力としての知性による熟慮、判断と欲求能力である意志の選択、同意という働きが統一的に連関している行為として捉えられている。ところで、自由意思は「欲求的知性」とも「知的欲求」とも、また「熟慮された意志」とも言われ、理性が与る意志の能力である。その意味で選択は自由意思の働きなのである。そして熟慮は選択の第一の契機である。

このような行為の構造において、人間がその行為を支配し、自由に行っているのは、何よりも理性的熟慮によってあるということが明らかである⁽¹⁴⁾。行為が自己の行為と言われるためには、それが熟慮によって検討、判断されることが必要である。ところで「熟慮する理性は対立するものに関係することから、意志はそのどちらも選ぶことができる⁽¹⁵⁾」。それ故熟慮は意志に選択の場を開くことにより、意志の無差別 (indifferentia) の原因となる。このことはトマス⁽¹⁶⁾の次の言葉からも明らかであろう。「自由の根柢はその基体としての意志であり、その原因としては理性である。意志は自由に様々なものへと赴くことができる。というのも理性が善についての様々な概念を持ちうるからである」。

このようにトマスの行為論において「熟慮」は、自由との連関において重要な意味をもつものである。なぜなら「熟慮する」理性が多様な対象に関わるることによって意志が一つの対象に決定されず、無差別にどの対象にも向かうという、いわゆる「無差別の自由」が成立するからである。そして理性的熟慮が意志の無差別の自由の原因であるというトマスの自由理解の一面が十六世紀末の恩寵論争の当事者たちによって受け継がれ、この「無差別の自由」が自由の本質とされた。例えば恩寵論争の舞台であった「助力の恩寵についての審議会」(一五九八—一六〇七)においてトミストの代表の一人であったアルヴァレスは、次のように言う。「注意すべきであるのは、自由は形

相的には、最も近く、直接的な基体としての意志に存しているのであるが、しかし根本的には理性に存しているという事である。実際それは判断の無差別に基礎を持つている⁽¹⁷⁾。判断は熟慮の結論であるから、理性の熟慮が無差別を開くことにより、意志は可能的に選択の無差別、つまり「どちらにも開かれた能力 (potestas ad utrumlibet)」を持つと考えられる。その点に関してはトミストの論敵、モリニストであるレッシウスも、「知性の無差別、または広さが意志における自由の根拠である」と言い、意志の無差別が知性の無差別を前提とすることを認めている⁽¹⁸⁾。このように、スコラ的自由論において「熟慮」が自由意思の最初の契機として、意志のもつ「無差別の自由」の原因であると考えられていたことが理解されよう。

ところで既に言及したカトリック内での恩寵論争において、この「熟慮」という用語が新たな形で問題化された。プロテスタントの惹起した問題に対し、カトリックの立場を打ち出したトレント公会議において、義化へ向けての、神の側からの無償の呼びかけである先行的恩寵に対して、人間はプロテスタントが主張するようにただ受動的であるのではなく、自由に同意し、共働することによって義化の過程が始まる、と規定された⁽¹⁹⁾。そしてこの先行的恩寵の先行性と人間の自由の連関について、恩寵が「非熟慮的」な作用かどうかという形で「熟慮」が問題となったのである。例えばトミスト、アルヴァレスによれば「第一の先行的恩寵は、人間の非熟慮的動きではない⁽²⁰⁾」のであって、「超自然的次元に関わる我々の生動的作用に因果的に先行する神の動き」である。つまり恩寵は知性や意志に生じる働きを引き起こす働きであって、その働き自身ではない。更にこの神学者は「先行的、喚起的恩寵が形相的に生動的、非熟慮的作用であることを主張する」モリニストの見解を紹介している。それによれば、先行的恩寵は「知性や意志の非熟慮的作用」であり、そのような作用は「意志の自由な同意に先行している」働きである事を意味し、

それ故先行的恩寵は「我々の中で、自由に共働する我々なしで」神が行う働きとして考えられているのである。⁽²¹⁾ 事実イエズス会の神学者スアレスはその恩寵論において「救いへと喚起する恩寵の動きは自由からではなく、必然性から生じるような非熟慮的なものか」と問い、「非熟慮的」という用語を定義しつつ、次のように答えている。「純粹に救いへと喚起する恩寵固有の働きは、自由ではあり得ず、何らかの必然性によって、熟慮作用なしに生じると言わなくてはならない。この意味で正しくそれらは非熟慮的と言われる⁽²²⁾」。同様に、「知性が熟慮するように完全に注意する前に」知性や意志に生じる作用が「非熟慮的」と呼ばれていることから、この「非熟慮的」という言葉が「熟慮」以前に、「熟慮」を通さずに生じたことを意味していることが理解されよう。

このように近世スコラ神学者たちは、「非熟慮的」という概念をトマスの行為論において自由意思の働きの起点であった「熟慮」を前提とし、意志のもつ無差別の自由との連関で用いている。トマスにおいて「熟慮」は人間が自分の行為の主であること、従って自由な行為者であることの根拠であったのだから、「非熟慮的」に生じた動きは主体の自由意思の働き以前の働き、従って自覚的になされず、自由でない、本性的な働きと考えられる。それに対して、理性が熟慮し、その結果意志が自由に決定する作用は、「非熟慮的作用に対して、意志の自由な働きを表すために熟慮的作用⁽²³⁾」といわれるのである。

ところですでに見たようにトミストにとって先行的恩寵は、非熟慮的作用ではなく、それを引き起こす神の動きである。ジャンセニウスと同様に、恩寵を魂の中の非熟慮的作用とするのはモリニストであった。それでは魂における「非熟慮的」な動きとしての恩寵との関わりでモリニストは人間の自由を如何に考えていたのであろうか。この点に関してその書『Concordia』によってモリニスムの祖となった、イエズス会の神学者モリナの神学を主たる対

象として、恩寵と自由を巡るその人間論を瞥見することにしよう。⁽⁴⁷²⁾

二 モリナにおける恩寵の人間論

モリナによると基本的には隷属に対立する自由には二重の意味がある。そのひとつは外的拘束に対立する自由である。確かに自発的に、つまり自然本性的必然性によって生じるものは自由に生じると言われる。しかしこの意味での自由は自由意思を持っているというためには十分ではない。自発性を自由だとすると、動物にまで自由意思を認めなければならないからである。モリナにとっては、必然性、必然的決定に対する自由が十全な意味での自由となる。行為者が自由と言われるのは「行為するのに必要なものすべてが揃っている時に行為する事も、しないこともでき、また反対を行う事ができると言う仕方で、ある事を行うということによって」である。そしてその時、行為に「先行する決定力と理性の判断」が自由意思の根拠となる。行為を判断する意志と同時に、その前提となる選択を行う理性なくしては自由はない。それ故、自由意思は「理性の先行する判断で自由が形相的に明るくされる意志」と言われる。つまり理性によって選択肢が開かれた意志が自由意思である。

ところでこのように自由意思は理性的判断によって自由なのだが、先行的恩寵の呼びかけである「非熟慮的作用」は理性的熟慮の対象なのであろうか。モリナにとって自由意思の働きである同意に先行して回心へと呼びかける先行的恩寵は、直接に人間能力に働きかけ、それを通して産み出される「生動的」な動きであり、その働きは「知性に働きかけて信仰に関する観念を与えて知性を照明し、意志に働きかけ、そのような考えへの感情の動きを本性的に意志の中に産み出す」⁽²⁶⁾働きとしてまとめられている。つまりモリナにとって先行的恩寵は、知性に超自然善の観

念を与え、超自然的善を求めように誘う動きを意志の中に産むにすぎず、意志を強いることはない。それ故、意志の無差別が恩寵の経験においても守られているといえるのである。²⁷

従って宗教的行為は人間の自由意思と神の恩寵の共働となり、もし人間が先行的恩寵に同意し、共働しないなら、行為は生じず、恩寵は有効でない (*inefficax*) ものに留まることになる。「我々がそれらの恩寵に同意し、共働することによって、それらを有効にすること、または同意と共働を与えず、更には反対への同意を与えることによってそれを無効にする事は我々の自由な能力の内にある」²⁸。それ故、モリナにとって、恩寵はそれ自体で行為を産み出す有効性を持たない「充分な恩寵」であって、ただ人間の協力を待つて初めて「有効な恩寵」になるものである。その原理は神の側からも次のように解釈される。「第二原因（この場合は人間）を通して行いうることのすべてを甘美に整える神は、超自然的な結果であるときでも、すべてを²⁹ご自身一人でなさろうとはしない」。このように神が第二原因との共働によってすべてを実現しよう³⁰と意志するという想定は、自然的行為においても超自然的行為においても、神も人も等しく行為の部分的原因であるという同時的共働の考えを表している。

以上のようなモリナの教説においては、罪や義といった行為に関する人間の自己責任が明確に説かれることになる。同時的共働においては、「神が我々の魂の中に非熟慮的な動きと認識を惹起するよう共働したら、それで神の仕事は終わりである。同意してその仕事をやり遂げるか、同意を加えずに恩寵をむなしく、不毛なものにするかは人間にかかっている」³⁰のであるから。つまり神の呼びかけにもかかわらず、罪に留まるのは人間の決断によることになるからである。

このようにモリナにとって自由意思の選択の自由は、その対象が自然的、超自然的であるとを問わず、自由意思

に本質的なものであった。彼は次のように言っている。「人間の意志は単に自分と本性を同じくし、本性の限界を越えない行為に関して、それ自身の本性によって、これらの行為を行うこと、行わないこと、またさらに同じ対象に対してそれが好まれる限りで無差別に、意志したり、しなかったりすることがその自由になるという意味で自由であるというばかりでなく、神の助けがなかったら存在し得ない超自然的行為に関しても、神の助けに協力する、しない、またさらに恩寵に対立するように行為を行うということがその自由になるという意味で自由であるのである。それ故、この種の超自然行為は（……）それらが存在すると言うことは超自然的な助けや神の恩寵に依存しているのであるが、同様にまた意志の自由な共働に依存しているのである」⁽³¹⁾。このように自然次元と超自然的次元を貫く意志の無差別の自由は、それ故にこそ人間の自由意思に本質的なものであると考えられる。ただし自然次元においては行為の選択を自力で行う事ができるのであるが、超自然的善の場合、神が「特別な共働」、即ち恩寵によってその対象を示し、意志に動きを与えることによってその善を人間が選択できるようにするという相違はある。しかし選択自体の意味するところは変わらない。それは手段である対象の「処理可能性 (disponibilité)」⁽³²⁾であり、決定し、選択する意志の持つ無差別である。このようにモリナにおいて自由意思は、その対象が提示されさえすれば、その選択の責任を負うべきものである。そこに、理性が正しく熟慮、判断し、意志が自律的に選択し、手段の選択を通して、自然（本性）的、超自然的に関わらず、その目的へと至りうるというモリナの確信を見ることができよう。

モリナの自由論は、スコラ神学における行為の構造の分析に則り、その上で人間の主体性を自己の熟慮そして判断に基づく選択、つまり自由意思の働きに見るものであった。その特徴は、本性的能力の超自然化に神の恩寵は不

可欠であることは認めつつも、行為の実現に関しては人間と神がある意味で同等な、共働する部分的原因であると考える事によって、神に対する人間の相対的自律性を理論化した点に見られる。⁽³³⁾ モリナの論敵であったトミストにとって、神と人間の関係は、不動の動者である第一原因と動かされずには動くことができない第二原因の間の從属関係として捉えられていた事を想起するなら、モリニストが彼らから「ペラギウス主義と非難されている」のも故なき事ではなかつた。⁽³⁵⁾ このように理性的熟慮を通して主体的に価値判断し、自らを救いに導くことが可能だとする力強い人間観をもつモリナの恩寵論は、プロテスタントの人間本性に関するペシミスト的観点への反動として、超自然的秩序内での人間の相対的自律性、人間本性の善性を強調するユマニスト的時代潮流を最も明確に表している理論であるといわれるのである。⁽³⁶⁾

三 ジャンセニウスにおける恩寵の人間論

スコラ神学の自由意思概念を前提とするモリナにとって自由の根拠は選択の無差別に置かれていた。それ故、自由は意識に原因をもつ。神は超越者として非熟慮的に、いわば意識の底から働きかけるとしても、それは超自然的行為の自由の条件を整えるにすぎない。救いは神の先行的恩寵を前提としなくてはあり得ないが、それを實現するか、しないかは熟慮、選択する人間の責任にかかっていた。このようなモリニスムの「非熟慮的作用」としての恩寵理解をふまえた上で、ジャンセニウスは、自らの恩寵概念である「よろこび」を「非熟慮的作用」として定義している。ジャンセニウスにとって、「非熟慮的作用」とは一体何を意味しているのであろうか。スコラの自由論において「非熟慮的作用」は自由意思の働きである「熟慮」との連関で問題になった。それ故、我々はまずジャンセニ

ウスの自由意思理解を見ることがから始めることにしよう。

ジャンセニウスにとって行為の決断を行う自由意思 (*liberum arbitrium*) は、スコラ神学における概念形成の結果としての理性と意志との共働ではない。スコラ神学においては、意志活動は本性としての意志 (*voluntas ut natura*) と理性としての意志 (*voluntas ut ratio*)⁽¹⁷⁾ に分類され、後者は理性をその原因とし意志をその根拠とする、選択力としての自由意思として理解されていた。ところがジャンセニウスは自由意思を定義するとき、このようなスコラ神学の概念彫琢を一気に飛び越えてアウグスティヌスに真理を求めた結果、自由意思を意志に還元してしまう。「自由意思はもっぱら意志だけの能力、働きを意味している。と言うのも意志だけが適切な意味で直接に自由だからであり、理性は意志を分け持つことによってしか自由でないからである」⁽¹⁸⁾。実際、アウグスティヌスにおいては意志の自由な決定力 (*liberum voluntatis arbitrium*)、意志の決定力 (*voluntatis arbitrium*)、自由の決定力 (*arbitrium libertatis*)、自由な意志 (*libera voluntas*) はすべて区別されていないとジャンセニウスは言う。そこでは「意志の自由な決定力」は意志の能力ではなく、能力の自由な働き (*actus liberum facultatis*) を示しているのである。「意志の自由な決定、意志の決定などの表現は敢えて言うなら、意志することの自由な決定力 (*arbitrium liberum volens*) を意味しているように思われる」⁽¹⁹⁾。従ってジャンセニウスにとって自由意思は「意志が意志する事を自由に決定する」という事として定義されるのである。このように意志は動きとして捉えられるので、意欲 (*volitio*)、欲求 (*appetio*) もまた意志として考えられる。アウグスティヌスが、愛 (*charitas*) は善き意志以外のものではないと繰り返し、更に邪欲 (*cupiditas*) を悪しき意志とするのも意志の動性に着目しているからに他ならない。「アウグスティヌスが善い意志、悪い意志と言うときに彼が何を言っているのか、我々は知っている。我々がそれによって考

えるのは意志の能力ではない。そこで意味されているのは魂の動きそのもの⁽⁴⁰⁾なのである。

このようにジャンセニウスにとつて意志は意志能力を意味するのではなく、意欲、欲求、感情などを広く含む魂の動きを意味する。それはトミスト、モリニストなどアリストテレス哲学を背景とするスコラ学者が自由を定義するときに自由意思に与える「どちらへも開かれている能力 (potestas)」ではない。アウグスティヌスに見出した、意志のこの定義からして、ジャンセニウスはスコラ学者の「無差別の自由」を自由の本質としては認めないのである。それは可能性における自由であるにすぎない。彼にとつてはこの魂の動きが「直接の自由」であった。しかしそれは一体どういふことであろうか。

ジャンセニウスは自由の一般的根拠をアウグスティヌスの次の言葉に見い出している。「それ故、我々の意志(つまり意志の動き)⁽⁴¹⁾はもしそれが我々の能力の内にないのであれば意志ではないであろう。そしてそれは能力のうちにあるから我々にとつて自由なのである。実際、能力の内を持つていないものは自由ではない⁽⁴²⁾。端的にいうなら、「能力の内を持たないものは自由ではなく、能力の内を持つているものは自由である⁽⁴³⁾」ということになる。

それでは人間の能力の内にあるもの、つまり自由なものとは一体何であろうか。能力の内にあるということは、それを行うことができるということである。ところで実際に「能力によって何かが生じるためには、意志がそこに現前していなければならぬ⁽⁴⁴⁾」から、意志によって命じられた行為が生じるなら、その行為は我々の能力の内であり、自由な行為であることになろう。従つてあらゆる行為は、それが我々の意志に従つて限られて、自由である。ではそのような自由な行為の根原はどこに求めることができるか。

ジャンセニウスの自由の定義は「意志するときに生じる行為」が自由であるということであった。意志する時に

必ず存在するもの、それは意志そのものである。意志能力と意志する事は切り離すことができない。その意味では意志は意志することの自己原因であつて、意志する事は常に意志の能力の内にある。「我々の能力にあるもので最大のものとは意志自身、つまり意志する事が立てられることである。」⁽⁴⁶⁾それ故、意志のこの自発性が、ジャンセニウスの定義に従つて理解された自由の根原となる。「意志はわれわれが意志すると、その直後に、全く間隙をあげずに現前する」と言うとき、アウグスティヌスが見ているのは、この意志能力と意志作用との不可分性であつた。従つて「意志する事」と「自由に意志する事」は同義となる。このようにしてジャンセニウスにとって自発性としての意志、意志することの決定が自由の原型となるのである。

ところで、そのような自発的な意志を否定するのは、スコラ学者の「無差別」を否定する「一方への決定」ではない。つまり一方へと意志決定している神や至福者、または断罪された人の意志が作り出す内的で意志的な必然性ではない。彼らはそのように意志決定するから意志し続けているのである。⁽⁴⁷⁾つまり自由を行使している。ジャンセニウスによると、そもそも自発性である意志を強いると言うことは語義矛盾であるから、意志を強制する必然性はない。⁽⁴⁸⁾意志の自由を否定するのは、意志しないのに何かが必然的に生じるということ、つまり意志の存立、介入を認めないという意味で非意志的な必然性である。たとえば生、死、眠り、渇きのような自然の必然性であつて、それをジャンセニウスは「力、暴力、拘束」⁽⁴⁹⁾のような必然性とする。それ故、意志が自由であるためには、意志しないにもかかわらず何かが生じるという意志と無関係な必然性、つまりジャンセニウスの言う意味での外的拘束が存在しなければよい、と言うことになる。

以上がジャンセニウスがアウグスティヌスからくみ取つた意志概念の大枠である。それは理性と意志との統一態

としてのスコラの自由意思理解に対し、働きの根源としての意志の自発性に着目することによって、自由意思を意志に還元するものであった。即ち意志は理性による無差別の開示によって自由になるのではなく、本質的に自由な、自由の源なのである。問題なのは行為の可能性としての自由ではなく、今、意志しているこの意志の自由である。この基本的認識に立脚してジャンセニウスは意志の無差別を、意志の本質的な自由ではないと批判する。その議論を見ておこう。

そもそも、ジャンセニウスによると、意志が命じる行為は、「意志するときには生じるし、意志しないときには生じない」という意味で「矛盾するものへの無差別」をもつ自由な行為である。この無差別があらゆる自由な行為から不可分な、自由に本質的な事柄であると想定することが、「無差別の自由」が自由の本質であることに他ならない。しかしこの想定は意志が他の能力に命じる行為と意志が意志作用を引き起こす行為とは質が異なっている点を看過している。意志が命じる行為の無差別は意志の命令によって測られる。つまり命じる意志の無差別が行為の無差別である。行為が決定されていないという自由は、それを命じる意志が決定されていない、即ち自由であるということである。

この自由の想定が、意志が意志作用を引き起こす行為に適用されると、意志作用の自由はそれを命じる意志に求められ、「この意志作用の中には留まらずに、際限なくより前の意志へと遡る」こと⁽⁵⁰⁾によって意志作用の自由をそれ意志するより前の意志に依存させることになる。ところがすでに見たように、意志に関しては「命じる意志と生じる意志作用」の間に全く懸隔は存在しない。意志作用を命じる「熟慮された意志」は「意志する時には生じるのであるし、意志しない時には生じないのであるから、他の意志によってではなく、それ自身によって自由である」⁽⁵¹⁾。

そして意志する、意志しないという無差別はその意志自身にのみ依っていることであるから、ある意味で「熟慮された意志は矛盾するものへの無差別を自分とともに引つ張っている」ということができる。このように無差別は意志の自発性に付随するものであるから、この意志の自発性こそ意志の本質的自由であると認められねばならないのである。

アウグスティヌスが意志において、意志と意志することの不可分性として、つまり意志の絶対の自発性として見いだしたこの本質的自由は、実行の主体に関わる「実行の自由」と呼ばれることになる。⁽⁵³⁾ この意志の自発性は、意志が意志作用を自己決定する事に他ならないから、意志が何によっても強制されえない事を意味する。そこに自発的行為における責任の根拠がある。罪人も行為を実現する限りで、何かに強いられただけではなく、自らの実行の自由を行使しているのである。それ故、ジャンセニウスは、悪しき意志の強さの故に掟をおこなうことができないう罪人の無力が「その人の罪を赦すということは全くなく、むしろその罪をより完全にする」というのである。⁽⁵⁴⁾

以上のようにジャンセニウスにおいて人間の意志と自由の本質的關係が見て取られた。この実証神学者は、スコラ学者が主張する理性が開く意志の無差別の自由に対して、自由意思を意志に還元することによって意志する事そのものへと考察を向け、そこに実行の自由と行為の主体性の根拠を見いだした。意志の本質的自由は行為を意志する、しないという無差別にあるのではなく、意志と意志作用の本質的同一性、つまり意志の自発性にある。

それでは自由意思を意志に還元するジャンセニウスにとって「非熟慮的」動きとは一体何を意味しているのだろうか。彼はスコラ学者のように熟慮の開く無差別を問題としないのであるから、行為の構造において最初の理性的契機であった「熟慮」以前という事を意味するのではないはずである。ジャンセニウスにとって問題は手段に関

わるスコラ的自由意思ではなく、目的へと向かう自発的意志である。ジャンセニウスはそのような意志の動きの構造を次の三段階で考えている。(1)まず動きとしての意志にその対象である「善への適合」が与えられる。この適合が対象への動きを引き起こすよろこび、愛と呼ばれる。(2)そしてその愛から欲求対象への動きが生じるが、それは欲求と呼ばれるものである。(3)最後に対象における意志の休息が喜悦である。⁽⁵⁵⁾ジャンセニウスによるとアウグスティヌスが「よろこび」と呼ぶのは、この構造中の第一、第二契機である。即ち、対象への「最初の非熟慮的な情動」であるよろこびと更にそれによって引き起こされた、対象への「非熟慮的欲求」である。甘美を伴ったこれらの「非熟慮的」な動きが対象への意志の動きを触発し、意志がそれらに同意することによって行為が生じる。その意味で「よろこび」は「我々をして意志、同意、行為せしめる」と言われる。⁽⁵⁶⁾

このように意志を対象へと甘美をもって、結びつけ、欲求させ、同意させる情動、欲求が「非熟慮的」な「よろこび」であるが、それは意志を意志させるが故に自発性としての自由の原因でこそあれ、自由を破壊するものではないとジャンセニウスは考える。そもそも「意志はその本性に即して、あるよろこびから生じる。それが先行しない場合、意志は存在し得ない」⁽⁵⁷⁾のであって、それ故「よろこび」は「それなくしては意志がそのようではあり得ない」というようなものであって、(……)意志を自由に意志させる「内的原因」⁽⁵⁸⁾なのである。「よろこび」は意志の根底にある能動性であり、従ってそれは意志と区別されるものではない。意志の働きの根本的な契機として取り出されるものであると行うことができる。

更にジャンセニウスにとって原罪と墮落の結果、意志は被造物の「よろこび」、愛に捉えられ、享受の対象として被造物しか志向できない。それに対して、キリストの恩龍は神の「よろこび」であって、意志を神へと結びつける。

この世においては意志の根底でこの二つの「よろこび」が争いあい、その時により強い「よろこび」を与えるほうに意志は発現するとジャンセニウスは考える。⁽⁶¹⁾このように「非熟慮的な動き」としての「よろこび」はその都度、世界に対する意志の有りようを決定し、意志を意志であらしめる原理であつて、意志の根底においてすでに世界との関わりを規定している。それはモリニストにおいてそうであつたように主体が自由に処理できる、同意の可能的対象としての「非熟慮的動き」ではない。彼らにとつて、自由意志は判断、選択能力として、価値的にいわば中立的な位置づけを持ち、世界との関わりは意識的に、従つて自己責任をもつて選択できるものであつた。その時、恩寵は自由意思が善へと向かうための条件にすぎない。しかしジャンセニウスにとつて、動きとして、常に何らかの志向性を持つ意志は、原罪と墮落によつて被造物への愛、罪の「よろこび」という悪への志向性に支配されたものであるから中立的なものではあり得ず、「悪を行うことしかできない」。⁽⁶²⁾そして原罪による意志の核心の腐敗は、意志の核心に神が、邪悪より強い「よろこび」をもつ恩寵として宿るのでなければ癒されぬ。恩寵としての「よろこび」は、それが邪欲の「よろこび」より強い時、有効に意志を善へと発現させるのである。このように「非熟慮的な動き」は、意志の深層において、意志作用の目的を規定し、意志することへと甘美に誘うことによつて意志を発現させ、そのことによつて人間の世界への関わり方を決定しているのである。従つて、ジャンセニウスにおいて「非熟慮的」な動きである「よろこび」は今、まさに意志しているこの意志の深層にあつてその根本的な志向をなし、いわばこの意志の動きに本質的に先行する契機なのであつて、モリニストの言う能力としての意志の選択可能性として、時間的に熟慮に先行する動きではないのである。

四 結びにかえて

我々は「非熟慮的」という言葉を巡って近代初期の二つの恩寵論を検討してきた。実証神学者ジャンセンウスがわざわざスコラ神学の用語を用いて自らの恩寵概念を定義したのは、この用語を用いるスコラ学者たちとの、恩寵についての理解の共通地盤を確保し、その上で問題となる恩寵概念の理解の相違を明らかにするためであると考えられる。両者にとって共通なことは「非熟慮的動き」は意志の自由な同意に先行する動きであるという事であった。それは問題が、トレント公会議でその存在が改めて定義された「先行的恩寵」に関わることであることを意味する。しかしその共通性は、同意する意志とは何か、そして先行的恩寵が如何なるものであるか、という事柄の理解の共通性を意味するものではなかった。むしろそれらの理解は異なる起源をもち、対立するものといってもよい。

一方には神の先行的な働きかけの必要性を認めながらも人間本性に行為の主体性を認めるオペティミスム、「キリスト教的ユマニスム」⁽⁶³⁾の立場が現れ、他方には原罪による人間本性、特に被造物への愛に囚われている意志の根本的腐敗を自覚し、善に向かうためにはより強い神の助けによって意志が癒されることが必要だと考える立場がある。それ故前者は神の下で人間がある一定の自律性をもち、自らの判断で救いに与りうると考え、後者は意志の根底において神が甘美に働き、意志を癒し、復活させると考える。前者は恩寵の有効性は人間によって決定されると考え、後者は恩寵はそれ自体で有効であると考え、従って、前者は恩寵の経験における自由は恩寵に同意を与えることも与えないこともできるとする、恩寵の前での理性の判断に基づく人間意志の自律性にあるとし、後者は自由を意志の自発性に見て、恩寵がいわば無意識的な「意志の衝動」⁽⁶⁴⁾として意志の内から甘美に触発することにより、意志

が意志することを決定すると考える。従つて前者にとつては恩寵は意志の選択に時間的に先行し、意識化されることによつて選択の可能性に関わり、後者にとつては意志することの決定に本質的に先行し、意志することそのものに関わつてゐる。このように理性と意志の共働としてのスコラ神学的自由意思理解を拡張し、恩寵に対しても「熟慮」は選択可能性を開き、意志は自律的に同意を決定できるとし、主体としての人間をある意味で恩寵と相對するものとして見るモリナの人間論に対して、「熟慮」を前提とせず、いわば「私のもつとも内なるところよりもつと内⁽⁶⁵⁾にましま⁽⁶⁶⁾す神の無意識的な触発による、意志の根本的能動性の発現に自由を見るジャンセニウスの人間論がある。プロテスタントによる、神との関係における人間の新たな自覚の提出を受けて、近世初期にカトリック側も神と人間の関係の見直しを行わざるを得なかつた。そこから現れた二つの対照的な人間の自覚がこの「非熟慮的」という先行的恩寵の本質を示す用語の背後に潜んでゐるのである。この対照的な人間の自覚は、それ以降の「自由」を巡る問題設定への、ある根本的な寄与となつたように思われる。しかし十七世紀フランスにおけるジャンセニストとモリニストの間での恩寵論争から始められるべきその検討は、稿を改めて行わなくてはならない。

注

- (1) Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. I, Paris, Bloud et Gay, 1914, p. 11.
- (2) F. リュバック神父は近代神学とアウグスティヌス主義を扱つた研究書の中でジャンセニウスの持つ体系性について次のような皮肉な評を残してゐる。「ジャンセニウスの獨創性は、極めてスコラ神学的な、体系の精神をもつてスコラ神学に対抗した点に在^レる。」 Henri de Lubac, *Augustinisme et la théologie moderne*, coll. Théologie 63, Paris, Aubier, 1965, p. 83.
- (3) Jean Orcibal, *Correspondance de Jansénius*, Les origines du Jansénisme I, Louvain-Paris, Vrin, 1947, p. 70.
- (4) Cornelius Jansenius, *Augustinus*, Louvain, J. Zegers, 1640, t. III, l. IV, col. 398.

- (5) *Ibid.*, col. 435.
- (6) *Ibid.*, col. 434-435. 以下言及されている「生動的(vitalis)」ということの、当時の神学者たちの理解を見ておく。十七世紀初頭の代表的トミスト、アルヴァレスは「生動的」ということを次のように考えている。ある行為が「生動的行為」と言われるのは、その行為が、それへと自らを動かし、生命をもつ内的原理から生じる行為である場合である。アルヴァレスは、「生命の第一原理が魂」(Saint Thomas d'Aquin, *Summa theol.*, I, q. 75, art. 1, resp.) であることを言まえて、「生動的行為とは、生命の原理である魂の本性的能力、即ち「知性と意志」から生じる行為とする(D. Alvarez, *De auxiliis divinae gratiae et humani arbitrii virtus et libertate* ... Lyon, 1620, disp. LXIV 参照)。この点ではイエズス会の代表的神学者であるスアレスも意見を同じくしている。彼は「聖なる考え」や「聖なる欲求、即ち善への欲求」また「知性の照明」と「意志のよろこび、甘美」など、知性と意志の働きを「生動的行為」の中に数え上げているからである(F. Suarez, *Opera omnia*, Paris, Vivès, 1857, t. VIII, p. 13 参照)。
- (7) N. Abercrombie, *The origins of Jansenism*, Oxford, Clarendon Press, 1936, p. 145. 更に『*Dictionnaire de théologie catholique*, 6-(2), art. Grâce, col. 1642-1643 参照。
- (8) Saint Thomas d'Aquin, *Summa theologica*, I-II, q. 15, art. 3, resp.
- (9) *Ibid.*, I-II, q. 14, art. 1, resp.
- (10) 例えば『真理論』第二四問第一二項の結論部においてトマスは「自由意思の働きは選択であり、それは勧告、即ち理性の熟慮である」と述べ、勧告と理性の熟慮を等値している事からも明らかであろう。
- (11) 「実践的領域において生じる推論の結論は理性に属し、見解、判断と言われる。」Saint Thomas d'Aquin, op.cit., I-II, q. 13, art. 1, ad. 2.
- (12) *Ibid.*, I, q. 83, art. 1, ad. 2.
- (13) *Ibid.*, I-II, q. 1, art. 1, resp.
- (14) 例えばトマス・アクィナス『神学大全』第二一〇九問第二項第一問回答参照。「人間は理性の熟慮の故に意志したり、しなかったりという自分の行為の主人である。理性の熟慮は一方へ、また他方へ向かうことができるからである。」
- (15) Saint Thomas d'Aquin, op. cit., I-I, q. 6, art. 2, resp.
- (16) *Ibid.*, I-II, q. 17, art. 1, ad. 2.
- (17) D. Alvarez, op. cit., disp. CXV, p. 469.

- (18) L. Lessius, *De gratia efficaci*, Paris, Lethielleux, 1878, p. 70.
- (19) Henrici Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, n. 797.
- (20) D. Alvarez, op. cit., disp. LVII, n. 4.
- (21) *Ibid.*, disp. LXXIV, n. 1.
- (22) F. Suarez, op. cit., p. 20.
- (23) Th. de Régnon (le P.), *Banza et Molina*, Paris, H. Oudin et Cie, 1883, p. 210.
- (24) L. Molina, *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione, et reprobatione ad nonnullas primae partis D. Thomae articulos*, q. XIV, art. XIII, disp. II, «*Quid nomine liberi arbitrii intelligendum sit*», Paris, Lethielleux, 1876.
- (25) 例えは「モリナは神による最初の知性への照明の結果、産み出される考えについて次のように言っている。「その考えはそれ故に単に働きであるばかりでなく、生動的な働きである。その働きは、その存在が内的原理によってある事を本性的に要求するのである。(……)その結果、そのような超自然的照明、考えは必然的に全体的作用因の一部分としての知性によって存在する。」」²⁵では働きの内的原理としての知性が指摘されている。*Ibid.*, p. 254.
- (26) Lessius, op. cit., p. 6.
- (27) モリナは超自然的観念と自由意思との関係を次のように述べている。「自由意思としての意志は、その考えを抑え、反対の方へ意志を誘う考えをもたらす事によって、それが生じないように妨げらるゝことが可能。」*Molina*, op. cit., p. 256.
- (28) *Ibid.*, p. 165.
- (29) *Ibid.*, p. 163.
- (30) F. H. Guillemin, "De la grâce suffisante" in *Revue thomiste*, t. X, no. 1 (mars 1902), p. 66; 更に同神父の次の指摘も参照。「モリニスムの長所は罪における我々の責任に関して非常に単純に見え、神の責任を簡単に免除する説明を示した事である。(……)」*Ibid.*
- (31) Molina, op. cit., p. 19.
- (32) H. Gouhier, *Fénelon philosophe*, Paris, Vrin, 1977, p. 69.
- (33) 第二原因との同時的共働という考え方が、『トマスの神の共働』についての考え方(『神学大全』第一部第一〇五問第五項参照)の批判として提出されていることからその特徴が窺えらるゝ。*Molina*, op. cit., disp. XXVI, pp. 152-153.

- (34) 例えば、ジャンセニウスもトマス・アクワナスの恩寵論を次のようにまとめている。そこで指摘されるのは意志が、第一原因としての神に依存することによって、初めて活動できるという従属関係である。「この恩寵の必要性は二つの側面から、つまり第二原因の第一原因への依存関係、そして自由な意志の無差別から引き出されている。意志はもより高次の作用者によって決定されるのであれば何かを行きこなすことはできないのである。」Jansenius, op. cit., t. III, col. 816.
- (35) Ibid.
- (36) H. Gouhier, *L'anti-humanisme au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1987, p. 37. この箇所でグイエはモリニズムを「歴史的にエマニュエール精神の中心をなす」*と評している*。
- (37) Saint Thomas d'Aquin, op. cit., III, q. 18, art. 4.
- (38) Jansenius, op. cit., t. III, col. 608.
- (39) Ibid., col. 610.
- (40) ジャンセニウスは同様に、「意志を悪にしよ、善にしよ、魂の動きとして一般に用いていることはアウグスティヌスにおいては変わらないことである」とも言っている。Jansenius, ibid., col. 611.
- (41) ジャンセニウスはまた「*De libero arbitrio*, 1, II, c. 3. Jansenius, ibid., col. 616.
- (42) Saint Augustin, *De libero arbitrio*, 1, II, c. 3. Jansenius, ibid., col. 616.
- (43) Jansenius, ibid., col. 617.
- (44) Saint Augustin, *De spiritu et littera*, c. 31. Jansenius, ibid., col. 619.
- (45) Ibid., col. 622.
- (46) Saint Augustin, *De libero arbitrio*, 1, III, c. 3. Jansenius, ibid., col. 623.
- (47) ジャンセニウスはまた次のようにも言っている。「もし一方へ意志するように決定されている人が意志しないと疑われるならば、それは条理が通らないことが吹き出すように思う。それゆえ強く、堅固に恒常的に意志する事、このようにその反対を意志することができないというように何かを意志することは最大限に意志することであり、それゆえ、最大限に能力の内にあることであり、最大限に自由なことである。」Jansenius, ibid., col. 634.
- (48) ジャンセニウスは次のように言っている。「意志が自由でないということとは矛盾を含んでいる。それは意志するときに意志しないとか、意志する事を行わないとか言うこと、結局意志は意志でないということが矛盾を含んでいるのと同様である。」Ibid., col. 632.

- (49) *Ibid.*, col. 632.
- (50) *Ibid.*, col. 718.
- (51) *Ibid.*
- (52) *Ibid.*, col. 719.
- (53) F. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, p. 288. シルソンによれば、「このような自由としての意志の自発性はアウグスチヌスが見いだした「意志に本質的な第一の自由」である。ジャンセニウス自身は「行為の自由」という表現を用いている。
Jansenius, op. cit., col. 791.
- (54) Jansenius, op. cit., t. III, col. 345.
- (55) *Ibid.*, col. 436.
- (56) *Ibid.*, col. 439.
- (57) *Ibid.*, col. 721.
- (58) *Ibid.*, col. 722.
- (59) *Ibid.*, col. 748.
- (60) ジャンセニウスはまた次のように比喩的に語っている。「よろこび」は「魂にとつて潤滑油やグリースのようなものであって、それなくしては意志の蝶番を善へと向け、動かすことできない。」Jansenius, *ibid.*, col. 418.
- (61) ジャンセニウスはアウグスチヌスの次の言葉を原罪以後の人間の行動原理とする。「より大きな「よろこび」を与えるものに従つて行ふべきことは必然である。」Saint Augustin, *Epistolae ad Galatas expositio*, 49, Jansenius, *ibid.*, col. 412.
- (62) Jansenius, *ibid.*, col. 432.
- (63) Henri Bremond, op. cit., t. I, p. 11.
- (64) Jansenius, op. cit., t. III, col. 817.
- (65) Saint Augustin, *Confessions*, III, VI, 11.

伝統と了解

—— ガダマー解釈学の形成とエーペリング ——

卷 田 悦 郎

〔論文要旨〕 ガダマーはかつてエーペリングと同じ議論サークルに属しており、また、エーペリングとほぼ並行してその解釈学を發展させた。本稿では、ガダマーの解釈学の形成にエーペリングが影響を与えた可能性を、理論内容の比較によって検討したい。

エーペリングとガダマーの間には伝統と了解の概念について著しい類似性が見られる。どちらにおいても、伝統はその過去性を失わずに現前した過去を意味し、しかも、現在の人間に力を行使する超個人的な連関を表わす。また、両者はともに、了解を解釈と密接な関係において、了解はその都度異なつて行われると主張した。さらに、了解を伝統に基礎づけている点でも両者は一致する。方法概念やハイデガーの影響、了解の構造や解釈学史観などに関して両者に相違がないわけではない。しかし、影響関係が事実だったとすると、ガダマーは哲学者として、エーペリングに欠けている解釈学的諸概念の哲学的正当化を引き受け、哲学的解釈学としてさらに發展させたと言える。

〔キーワード〕 伝統、伝承、了解、ガダマー、エーペリング、解釈学

解釈学の歴史を画することになったガダマーの解釈学は、一体、どのようなにして形成されたのであろうか。彼の解釈学はハイデガーの哲学が伝統的な解釈学にとつて持つ帰結を明らかにしようとするものであったから、その形成過程を問題にするとき、ハイデガーがもつとも重要である。しかし、他にも様々な影響関係が考えられ、ブルトマン学派の影響はその一つである。

ガダマーは、フックスやエーベリングがブルトマンの「解釈学の問題」(五〇年)に刺激されて解釈学について書き始めた、まさにその時期に、『真理と方法』(WM)を企て、準備した。ガダマーはブルトマンらと旧知の間柄であり、彼らと同じ研究集会にたびたび参加し、ブルトマン学派の著作が多く出ているモア社から自らの著作を出版した。また、彼は『真理と方法』で「ここで考究された視点を超えて、私の研究全体が目指す、歴史主義の解釈学の克服は、神学に対して積極的な帰結を有するが、この帰結は神学者エルンスト・フックスとゲルハルト・エーベリングのテーゼとほぼ等しいように私には思える⁽¹⁾」と述べている。ガダマーはここでエーベリングらとの見解の一致を認めているのであるが、あたかもこれが偶然の結果であるかのような言い方をしている。しかし、たとえば、フックスの『解釈学』は『真理と方法』の六年前に出版されているのである。

そこで、本稿ではブルトマン学派の中でも、特にG・エーベリング(Gerhard Ebeling)に関して、影響の可能性を検討してみたい。⁽³⁾ガダマーはその解釈学思想を発展させる際にエーベリングの影響を受けたと考えられるのであるが、ただし、本稿はこれが仮説として有意味であることを理論内容の比較を通して示すことで満足する。

エーベリングは教会史家で、特にルターを研究していた。彼は一九二二年生まれでガダマーよりも年下であるが、解釈学に関してはガダマーに先行しても、遅れるということは決してなかった。彼はすでに、四七年に『聖書の解釈の歴史としての教会史』(KGA)を公刊して、教会史を解釈学的に弁明した。だが、ここではまだ、「解釈学」は「聖書釈義に関わる」という一般的な意味で用いられている。しかし、五二年には「ルターの解釈学の初期」、五四年には「神学的問題としての、教会とその告知の歴史性」(GV)を発表して、彼はその解釈学に関する関心をますます深め、五九年の「解釈学」(HRG)や「神の言葉と解釈学」(WGH)では、解釈学そのものを主題とするようになる。

他方、ガダマーはすでに、三一年の『プラトンの弁証法的倫理学』において、フッサールやハイデガーに倣った「現象学的解釈」を打ち出していたが、四〇年代末まではプラトンの研究や、近代の哲学者、近現代の詩人の個別的な研究・解釈を発表しているだけであった。しかし、五一年のハイデルベルク・アカデミー入会演説で、歴史主義を越えた解釈学を目指す決意を表明し、五四年に「精神科学における真理」(WVG)、五七年に「真理とは何か」(WWV)を発表して、真理概念を手がかりに独自の哲学的な解釈学を練り上げた。この思索は六〇年の『真理と方法』として結実する。ガダマーはエーベリングとほぼ同時か、あるいは少し遅れて、その解釈学を發展させたのである。

一 共通性

ガダマーとの関係を考える場合、エーベリングの著述の中では五四年の『教会とその告知の歴史性』がもつとも重要である。確かに、五九年の「神の言葉と解釈学」にはガダマーとの注目すべき共通性が見られる。ガダマーもエーベリングも、法史学者と裁判官はともに、テキストの意味を自己の状況に適用しており、両者の違いは相対的なものにすぎないと述べている。⁽⁵⁾ だが、「神の言葉と解釈学」は『真理と方法』が完成したとされる五九年に発表されており、逆にガダマーがエーベリングに影響を与えた可能性さえ、考えられる。いずれにしても、この共通性は、両者が同じ議論共同体に属していたことを、強く示唆している。

a 伝統

1 伝統の継続と力

エーベリングは教会史を聖書の解釈の歴史と見なした (KGA: 22)。教会史は我々の前に解釈と宣教 (Verkündigung) によってその都度、キリストの救済行為を現前化させるのであり、教会史はそのような現前化の歴史である (KGA: 22)。教会史は「伝統 (Tradition)」とも言われる (KGA: 26)。エーベリングの伝統概念はカトリックの伝統概念と違い、聖書という言語的伝承物とその解釈を指している。伝統は伝承されたものであると同時に、伝承の過程を含むとされ、伝統はその点で、伝承物 (Überlieferung) から区別される (GKV: 33)。一方、ガダマーの用法はこれほど明快ではなく、伝承物 (テキスト) を指すことも、伝承物が伝承されてゆく過程の全体を指すこともある。⁽⁶⁾

エーベリングによると、伝統は歴史的存在的構成契機で、伝統なしには歴史的生は不可能である (GKV: 31, 35)。伝統は過ぎ去って今はもはや存在しない過去ではなく、絶えず新たに現前する過去、現在としての過去である (GKV: 33)。キリストの出来事は説教や聖書釈義によってたえず現前させられる (GKV: 67)。ガダマーでも、過去は現在から切り離された過去ではなく、現在へと語りかけ、それによって我々のところに現前する過去であり (WM: 156, 367f)、⁽⁷⁾ そのように現前した過去の意味に解釈者は参与する (WM: 369f)。

エーベリングにおいてもガダマーにおいても、伝統の中では現在と過去とは緊張を孕んだまま、結びつけられている。過去は現前するが、しかし、それによって過去は過去性を失うわけではないし、歴史的隔たりが解消されるわけでもない、とエーベリングは述べる。⁽⁸⁾ ガダマーもまた、過去が了解によって汲み尽くせないものと考えている

(W.M.: 355)。

過去は伝統を通して現在の我々のところにやってくるが、これは過去が我々の分析や操作の俎上に載せられる、ということではない。伝統は現在の我々に対して、あがないがたき力を行使している。この点に関しても、ガダマーとエーベリングは一致する。ガダマーは「歴史の力 (Macht der Geschichte)」という言葉を用いているが (W.M.: 285)、エーベリングも「伝統の力」、「歴史の力」、「現在にその力を行使する過去」といった表現を用いている⁽⁹⁾。ただ、両者に強調点のずれがあることは確かである。エーベリングでは、伝統は自らの妥当性を要求し、我々に規範を与え、義務づけ、未来のための指示を与える (G.K.V.: 33)。これに対して、ガダマーの関心はより認識論的で、精神科学的探究のテーマの選択に伝統が関与すると主張する (W.M.: 266f., 284)。

2 自己了解に対する伝統の優位

ブルトマンは自己了解を、歴史的現実を含めたあらゆる客観的なものから自律させようとしたが、この実存主義的な狭さは、フックスやエーベリングにはもはや見られない。フックスは自己了解を合意 (Einverständnis) に従属させた。我々は言語という媒体の中で、いつもすでに了解し合っており、自己了解はここに基礎づけられている⁽¹⁰⁾。

エーベリングは「決断」(G.K.V.: 65)、「⁽¹¹⁾「まご今」」「責任ある (verantwortlich)」(G.K.V.: 14) といった、ブルトマンを思わせる表現を用い、それによって説教や解釈の一回性を主張しはするが、フックス同様、自己了解や決断を伝統に従属させた。個人は決断するが、この決断は伝統によってあらかじめ与えられた決断に基づく。たとえば、プロテスタントかカトリックかの宗派の選択はその個人の生まれや、個人が属す社会などによって、かなりの度合いで

決定される (GKV: 85ff.)。

ガダマーもこの点に関しては、フックスやエーベリングと同じ側に立っている。すべての了解は自己了解であるが、ある事柄の了解の中で起きるので、自己所有にはならない、と彼は述べる¹²⁾。我々が属す歴史や共同体が、我々に自己了解を与えるのである (WM: 261)。

このことと深く関わるのが「歴史性 (Geschichtlichkeit)」概念の意味である。エーベリングの場合、この概念は二義的である。啓示は歴史の外ではなく中で起きたという意味で、歴史的存在とされる。この場合は、それは史実性と言い換えることができる。また、この「歴史性」は「現前性」と対比されると、「過ぎ去った」という意味を持つ。他方で、「教会やその告知の歴史性」というときは、歴史性はカトリック的伝統の存在論的連続性と安定性に対して、可変性 (Variabilität) ないし不安定性を意味する。

ガダマーの歴史性概念は確かに、エーベリングのものとは少し異なる。彼にとって、人間の歴史性とは人間がある歴史的状况に帰属しており有限であるということ、了解の歴史性とは了解に歴史が働いていること、了解がその都度更新されること、である。しかし、ブルトマンの歴史性概念と比較すると、エーベリングやガダマーの歴史性概念は、歴史とは対立しないという点で共通する¹³⁾。ブルトマンでは歴史性は歴史の経緯に左右されずに責任をもって決断する瞬間を意味する¹⁴⁾。つまり、逆説的なことに、歴史性は歴史の対立物なのである。

個人にとって伝統や歴史はほとんど自律的な存在で、個人の意志や意図に反して進行する、と考える点でも、両者は同じである。エーベリングは、伝統は個人を超えた連関で、歴史の連続性と社会を形成する機能を持つと主張する (GKV: 35)。ガダマーもまた、歴史は個人の意図や計画を超えて動き (WM: 353)、国家や社会、言語などの歴

史的現実とは、個人が直接体験できない超個人的な連関である (vgl. WM: 210)、と考える。これゆえに、ガダマーはデイルタイを批判して、体験のような内的なものに精神科学の基礎をおこうとすれば、歴史的現実をその固有性において捉えることができない、と主張したのである (WM: 261)。

ところで、言語もまた、個人を超えた歴史的現実の一つである。ガダマーはハイデガーの言語論に基づいて、道具主義的な言語観を批判した。⁽¹⁵⁾ 言語は個人がその意思を伝達するために必要に応じて手に取る道具ではない。思考は共同の言語と分かちがたく結びついている (WM: 380, vgl. WM: 410)。エーベリングもやはり、道具主義的な言語観を批判して、言語は内容を入れ替えることのできる容器ではないと述べている (GKV: 17)。

b 了解

エーベリングとガダマーの間の共通性は、伝統概念に関わるものに限られない。了解 (Verstehen) 概念についても、両者の間には著しい類似性が見られる。

1 常に新しい了解

エーベリングによれば、説教 (Predigt) は常に解釈 (Auslegung) を含んでいる。解釈を排除して聖書の字句をただ読み上げても、正しく説教できない (GKV: 12, 23)。同じことは、了解に関しても言われている (GKV: 12)。ガダマーの関心は聖書釈義や説教にはないので、もっぱら了解と解釈の関係についてはあるが、同様のことを彼も述べる。了解は解釈の遂行様式なのである。⁽¹⁶⁾ 彼の場合、了解の解釈性は、特に、了解が言語と概念に関わっていることを意味している。了解は解釈によって言語的な表現性を得る。⁽¹⁷⁾

説教や了解は、なぜ解釈を含むのか。その理由はエーベリングでは、まず、テキストの言語を聴き手の言語に翻訳してやらなければならないからである (GKV: 15)。解釈はテキストを聴き手の言語に置き移すことによって、聴き手に理解できるようなものにする。ガダマーも同様の理由で、了解は解釈を含むと主張する。了解においてテキストの意味は解釈者の状況の中で承認されるが、承認されるためにはこの意味は、そこで話されている言語に翻訳してやらなければならない (WM: 373)。

ところで、了解の解釈性について述べるとき、エーベリングもガダマーも、翻訳という現象を引き合いに出していることは、注目に値する。プルトマンやフックスもまた、その解釈学的著作の中で翻訳を取り上げているのである⁽¹⁸⁾。これは、この四者が同じ議論サークルに属していたためと考えられる。

ガダマーによると (WM: 363f)、どんなに翻訳が原文に忠実であろうとしても、言語の隔たりは解消できないので、翻訳は妥協の産物となる。このような翻訳の特徴は、テキストと解釈者の関係を、極端な形で明らかにするという。エーベリングは解釈の本質を翻訳として捉え、ガダマーと同じく、決定的な翻訳の可能性を否定している (GKV: 15)。翻訳は原文には匹敵できないし、また、翻訳がそのためになされる社会は絶えず変化している歴史的な世界であるので、翻訳は一度で片づけることができない。

了解の解釈性の主張は、特に、了解や宣教がその都度新たに行なわれる、ということを含意している。唯一正しい了解が存在するというのも、また、後の了解がより優れているというのでもなく、了解はただ単に、その都度異なっているのである。ガダマーによると、「テキストはそのつど別様に了解されて初めて、了解される」⁽¹⁹⁾。エーベリングも、了解と説教はいつも異なっていなければならない⁽²⁰⁾と言っている。

なぜ、了解と歴史認識は行なわれるたびに異なっていないなければならないのか。その理由は、エーベリングでは、聴き手や解釈者が属す世界が歴史的に絶えず変化しており、そして、彼らが今ここで生きている歴史的な人間だからである(GKV: 23)。ガダマーにおいても、了解が更新される理由は、解釈者の属す歴史的状況の特殊性に求められている。⁽²¹⁾ テキストは了解を通して語り始めるが、それはある歴史的な状況とそこに生きる人間に対してである(WM: 375)。そして、この状況は常に同じものではないので、テキストはその都度別様に了解されるのである。

だが、了解の歴史性の根拠は伝承物の存在様式にもある。テキストはそれ自身から、その都度異なった意味を担って現われる。「テキストの意味そのものは変わらないが、その主観的な意味付けは異なる」というのではない。変化と歴史性はテキストの意味そのものに属している。ガダマーは「絶えず新たに同化され解釈されることに依存する」というところに、伝承の歴史的な生の本質はある」(WM: 375)と述べている。エーベリングもまた、解釈が常に異なる理由の一つとして、聖書の言葉の歴史性を挙げている(GKV: 24)。「その都度新たに告知され解釈される」ということは、やはり、了解される神の言葉そのものに属しているのである(GKV: 14f)。

了解も了解されるテキストも歴史的存在としたら、テキストの同一性と思われたものは仮象だったのであろうか。ガダマーでもエーベリングでも答えは否である。ガダマーは「テキストは、絶えず別様に了解されなければならないとしても、同一のテキストである、この同じテキストがその都度別様に我々の前に己れを提示する」と述べ⁽²²⁾る。同一であるとともに常に異なっていること、これが伝承の存在のあり方なのである(WM: 448)。エーベリングもまた、それ独自の仕方、伝承の同一性と解釈の可変性は不可分である、と主張している(GKV: 23)。

2 出来事としての了解

ハイデガーにもブルトマンにも、そして、エーベリングにもガダマーにも共通に見られることだが、彼らの著述には聴覚の隠喩が支配的である。ハイデガーは存在の声に耳を傾けることを主張し、ブルトマンは神は見られるのではなく聴かれると言った。エーベリングは了解は聖書の言葉を聴くことによって起きると主張し(GKV: 12.14)ガダマーは伝承の言葉を聴かなければならないと述べた(WM: 437)。²³⁾ じつでは口承性(Mündlichkeit)が書記性(Schriftlichkeit)より優位に置かれている。

エーベリングはこの優位に従って、神の言葉を話された言葉と見なした。聖書は話される言葉として現前化されて初めて、神の言葉となる(GKV: 14)。啓示の出来事は、文書に書き記されて伝承されるが、別の時代の異なる解读者に了解され説教されて、再び、生き生きとした出来事となる。了解の出来事は、それが起きる歴史的状況によってその都度異なるが、しかし、最初の出来事と同様に生き生きとしている。同様の図式は、ガダマーにも見られる。彼は文字に一定の長所を認めながらも、基本的には、了解において克服されるべき疎外態と見ている。疎外された言説は了解において再び、生き生きとした言説(Rede)と意味(Sinn)へと戻してやらなければならないのである。²⁴⁾ 了解や解釈によって起きるこの生き生きとした出来事はテキストに外からつけ加わるものではなく、テキストそのものの意味の実現であり具体化である。ガダマーは了解について「実現(Aktualisierung)」という表現を用い、そして、この実現は「了解されるものの歴史的な可能性」であるとしている(WM: 355)。エーベリングはこの点をもまだ概念的に明確にしていなかったが、後に彼は説教をテキストの実現(Aufführung)であると主張するようになる(WGH: 251)。ちなみに、「了解や解釈を「出来事(Geschehen)」と特徴づけている点も、両者に共通する。了解は

純粹に認識論的な操作ではなく、現実の中で起きる過程であり、その意味で、了解されるものと同じ次元にある。エーベリングでは、了解や説教は、キリストの出来事が出来事であるのと同じ意味で、それ自身出来事である。ガダマーの場合にはこのような神学的含意はないが、了解はやはり出来事と規定されている。²⁴

伝統的な解釈学では、了解する者は時代の隔たりを飛び越えて、テキストの作者の心情に身を移したり、この過程や時代状況を現在に再構成したりすることが求められた。だが、これは歴史的に有限な人間存在にとって不可能な理想であった。エーベリングやガダマーの解釈学では解釈者の歴史性が根本的なものとされる。時代を超えるのは解釈者ではなく、むしろ、伝承物の方であり、その都度行なわれる了解や解釈はこの過去の現前を媒介するにすぎない。これは伝統的な解釈学に対して両者の解釈学が有する決定的な新しさである。

テキストが成立した時代と解釈者の生きる時代との時間的距離は、伝統的解釈学では、跳び越えられるべき深淵であった。ところが、エーベリングやガダマーでは、時代の隔たりはもはや、そのような消極的なものではない。ガダマーでは、それは由来と伝承物に満たされた連続体であり、伝承の声を現在にまで運び伝える媒体である(WM: 275ff.)。エーベリングにおいては、歴史は現在まで連続と続く聖書の解釈の連鎖であり、また、その翻訳の歴史である(GKV: 9, 15ff.)。ある解釈は、解釈の連鎖の一つの輪を構成するにすぎない。ここで了解概念は伝統概念と合流する。²⁵

二 相違と発展

これまで見てきたように、エーベリングとガダマーとの間には了解と伝統の二つの概念に関して、多くの共通性

が見られる。単に二つの概念それぞれについて似ているというだけでない。伝統と了解を結びつけている点で、それは他には見られない特別な共通性なのである。しかし、他方で、両者に相違点があることも確かである。両者は解釈学の理論内容と構造に関してどのように違うのか。

a 相違点

1 方法

相違点の第一は方法概念に関わる。エーベリングはフックスと同様に、方法という概念を積極的に用いている。「歴史批判的方法の意義」では、解釈学の問題と方法の問題はほとんど同義である(Vgl. BHM: II)。エーベリングは、方法の本質を科学性と制御可能性に求め、神学に方法によつて可能になる科学の厳密性を要求した(Vgl. BHM: 78)。これに対して、ガダマーは方法概念に対して明白に否定的な態度をとる。精神科学では予期を超える反復不可能な経験が重要で、これは方法論を超えて出ているという。

エーベリングにおいて方法とは、具体的に言えば、歴史批判である。彼によれば、歴史批判は単なる技術ではなく、解釈学的問題の全体を含んでいるとされる(BHM: 34)。歴史批判は啓示や教会の歴史性を明らかにし、また、神学者を思弁から守って対象に沈潜させた。⁽²⁶⁾したがって、神学は歴史批判を拒否してはならない(KGA: 9)。だが他方で、エーベリングは歴史的方法が必然的にその内的な限界にぶつかれることを認め(KGA: 10)、また、歴史的相対主義を、真理問題を消失させたとして批判してもいる。歴史批判は了解の前提であり(KGA: II)、了解は歴史批判を経由して、過去との人称的な(Personal) 出会いにまで進まなければならない(BHM: 33f)。人称的な出会いは別として、

歴史的相対主義に批判的な点では、エーペリングはガダマーと一致する。

ところで、いかにしてこの人称的な出会いが可能になるのか。それは歴史的方法が解釈者の先入見を除去することによってである。先入見という障害物が除去されると、テキストは解釈者に語ることができるようになる。確かに、エーペリングは先入見を「正しい位置に戻す (rechrücken)」と述べて、「除去する」とは言っていないが (BhM: 34)、除去が意図されていると見るのが妥当である。というのも、エーペリングは「自己を消し去って事柄そのものに語らせる」というランケの理想の正当性について語っているからである (KGA: II)。彼はブルトマン同様、先入見 (Vorurteil) と先了解 (Vorverständnis) を区別している。ブルトマンは先入見は除去されるべきだが、先了解は意識され吟味されるべきだとする⁽²⁷⁾。

一方、ガダマーは先入見と先了解を区別しない。彼によれば、先入見は元来、「予めの判断 (Vor-Urteil)」ということであって、判断を正しく導くことも誤って導くこともある。先入見は解釈者がその中で生きる歴史的状况を決定しており⁽²⁸⁾、通常は意識されないが、了解に際して部分的に意識され変容される。伝承の声は先入見の変容としてやってくるのである。除去できない先入見を方法によって排除できたいと思ひこむならば、テキストの声は凝固した先入見によって遮ぎられ、かえって了解は不可能になってしまう (WM: 343)。

2 ハイデガー

第二の相違点はハイデガーの影響に関わる。ガダマーやフックスはハイデガーの後期哲学の強い影響の下にあるが、エーペリングには存在論を拒絶する傾向さえあって、ハイデガーの影は薄い。

エーペリングは言語を意思を伝達する手段と見なす考えを批判している点で、ガダマーと一致する。だが、ガダマーにおいては、思考と言語の統一に、さらに、第三の項として、思考され言語に表現される事柄が加わる。人間の思考は言語に縛られているが、この言語は言語が表わす事柄（存在）に結びつけられている。これはハイデガーの言語論を継承するものである。

この相違は「精神史 (Geistesgeschichte)」概念についての両者の態度の違いに関係する。ガダマーによれば、デイルタイは精神科学を認識論的に基礎づけようとしたが、それは歴史を精神の客観化と見なすことによつてであつた (W.M.: 227f. 322)。歴史は疎遠で異質なものに見えても、同じ人間精神の活動が客観化されたものであり、本質的には理解可能で親密である。歴史理解は自己邂逅にはかならない。ガダマーは、人間の歴史的有限性の立場からこの考えを退け (W.M.: 260)、歴史家は歴史において、自身に由来しないものに出会ふと考へた。これに対して、エーペリングでは、デイルタイにおけるのと同様、「精神史」は歴史一般と同義である。エーペリングは既述の通り、個人に対する「歴史の力」を主張しているが、彼の精神史概念がこの主張と矛盾しないかどうか、一考に値する。

3 自明性の反転

第三の相違点は了解の構造である。ガダマーにおいてもエーペリングにおいても、了解は過去が現在に媒介される現前する出来事である。だが、現前させられた過去は、現在にどのように入り込むのか。

エーペリングにおいては、信徒は聖書の了解に際して、現前した啓示の出来事によつてこの世から救済され、信仰に導かれる。したがつて、過去は現在を変化させずにはない。だが、彼には救済という宗教的動機が支配的な

で、過去の到来が認識論的によどように起きるかが不明確なままである。すでに述べたように、彼は了解に際しては先入見は排除されるべきであると考えるが、これは現在が単純に過去にとって換わられるべきことを意味するように見える。

これに対して、ガダマーではこの過程が解釈者の先入見の変容として記述された。過去は現在に媒介されるが、これによって解釈者がその時代から受け取った自明な諸前提の一部が意識され、疑わしいものとなり、伝承内容の真理性と調停させられて変容する。この過程は地平融合 (Horizontverschmelzung) として記述されるが、エーベリングにはこの地平融合に対応するものがないのである。⁽⁴⁶⁾

4 解釈学史

第四番目の相違は、解釈学史観の違いである。

デイルタイは解釈学をドグマから解放したシュライエルマツハーを高く評価したが、この見方に対して、ガダマーはハイデガー哲学の立場から解釈学の歴史を書き直そうとした (WM: 166)。ガダマーでは歴史的意識成立以前の解釈学が、それ以後の解釈学よりも評価されている。シュライエルマツハーにおいて了解そのものがその了解内容から切り離され主題化されたが、彼以前の解釈学は了解されるべきものの内容に強く制約されていた (WM: 167)。ガダマー自身の解釈学もまた、了解する者と了解とが伝承内容に結びつけられていることを主張するものであった。事実、彼はシュライエルマツハーらに対して、テキストはその内容の真理と権利において理解されなければならぬ、と繰り返し言う (WM: 369f.)。

これに対して、エーベリングの解釈学史観はどうか。彼はブルトマンに解釈学の一つの到達点を見ている。そして、「ブルトマンは近代に発生した歴史批判の意義を強調し、シュライエルマッハーとデイルタイを継承して、先了解という要因を彼らより深く理解した」(HRG: 25)と書いている。ここで注目すべきことは、ブルトマンは近代以来の解釈学の継承者として現われる、ということである。このことは、そのブルトマン評価によってエーベリングが伝統的解釈学を原則として受け入れた、ということを意味する。これはガダマーの解釈学史観との大きな違いである。

実際に、エーベリングは近代の合理主義の成立と一九世紀の歴史的方法の発生を真剣に受け取った。また、デイルタイについて、歴史批判の厳密さを放棄せずに歴史主義を克服する道を拓いた者として、高く評価している。すなわち、デイルタイは、生き生きとした人称的な(Personal)過去との出会いであるような歴史的理解を可能にしたのである(BHM: 33f)。だが、このデイルタイは、ガダマーにおいて厳しい批判の対象となった。また、ガダマーの解釈学史観を支えているハイデガーに、エーベリングは、特別な位置を与えていない。

b 発展

もしガダマーの解釈学がエーベリングの解釈学から影響を受けたという仮説が正しいとすると、ガダマーはこの神学的解釈学にどう関わるのか。まず、自明なように、ガダマーの解釈学はエーベリングのものと違い、哲学的な解釈学である。エーベリングはブルトマン同様に、一般解釈学で当てはまる規則は神学的解釈学でも当てはまるという立場をとるが、しかし、その関心はやはり神学的である。ガダマーはおそらく、ブルトマン学派の解釈学に対

して、自身の解釈学が神学的でないことを言うために、それを「哲学的解釈学」と名付けた。ガダマーはエーベリングの解釈学を脱神学化し、普遍化した。

次に、解釈学全体の流れからすれば、ガダマーはエーベリングの解釈学をさらに発展させたとと言える。ガダマーとの相違を述べた箇所で見たと通り、エーベリングはブルトマンの自己了解の解釈学を超えようとしたが、彼の先入見概念や精神史概念、デイルタイの評価などが示すように、古い解釈学の影を引きずっていた。ガダマーはハイデガーに基づいて、この不徹底なところを克服したのである。彼は哲学者として、エーベリングの解釈学が、哲学的に釈明し根拠づける必要のあるものを多く含んでいることに気づき、この欠落を埋めようとした。

たとえば、ガダマーは『真理と方法』で、デイルタイからフッサール、ヨルク伯、ハイデガーにいたる、ある思想的発展をたどっているが、このような叙述はエーベリングにはない。ガダマーによると、デイルタイにおいて先鋭化した生と科学の分裂を、克服してゆくこの過程は、ハイデガーにおいて完成された。ここからガダマーはハイデガーの存在論が、歴史主義のアポリアに悩まされていた解釈学に対して持つ意義を認識したのである。

了解の歴史性そのものについては、ガダマーはハイデガーの解釈学循環概念を分析し、また、先入見概念の概念史をたどることにより、啓蒙主義によって貶められた先入見概念の信用を回復した。エーベリングが先入見概念をなお否定的に理解していたことは、すでに見たとおりである。また、ガダマーは伝統概念をロマン主義的誤解から救って、これを精神科学的認識の関心を導いているものと規定し(WM: 265ff.)、さらに、了解の源泉としての「時代の隔たり」に光を当て、解釈学的状況を動かしている作用史への反省を促した。

エーベリングは了解の契機としての適用について言及しないことはないが、この問題をそのものとしては発展さ

せていない。これに対して、ガダマーは解釈が適用を必然的に含むことを、アリストテレスのフロネーシス概念や法解釈学・神学的解釈学により示そうとした。また、ガダマーはプラトンに依って問いの本質を解明し、そこから、コリングウッドの考えを批判的に受け継いで、歴史認識を問いと答えの弁証法として規定した。

このような、解釈学の基本的な諸概念の詳述と歴史的・哲学的な正当化は、エーベリングにはないガダマー固有の功績である。

結論

一で見たとように、エーベリングとガダマーの間には伝統概念や了解概念に関して、多くの類似性が見られる。これらの類似性は単独で見れば単なる偶然の一致とも見なせるが、しかし、類似性が同時に多く現われるのは、それが構造的なものだからである。そして、エーベリングが解釈学に関する著述を発表した同じ五〇年代に、ガダマーは伝承概念を用い始め、了解の歴史性を主張し始める。「精神科学における真理」(五四年)では、「伝承 (Überlieferung) への帰属が精神科学の真理への道であると言われ (WG: 7)、「真理とは何か」(五七年)では、現在が我々を規定しているゆえに、歴史は「常に新たに」書かれる、とされるようになる (WW: 236)。実は、同じ思想やモチーフが時代によってどのように再解釈されるかを探究する伝承史的方法は、ガダマーが以前から用いていた、思想史の一つの方法であった。⁽³²⁾ ある決定的な解釈があるのではなく、同じテキストが時代によってその都度新たに解釈されるということ、彼は現象としてはよく知っていたので、エーベリングの伝統概念や了解概念を抵抗なく受け入れたのである。

思想上の類似性や、五〇年代におけるガダマーとエーペリングの解釈学思想の発展の並行性ということに、さらに同じ議論サークルへの帰属や同じ出版社への関わりなどの伝記的な事情も考えあわせると、「エーペリングからの影響」という仮説は、少なくとも、さらなる検討に値すると言える。本稿は理論内容の比較に重心があつたが、影響関係を実証するためにはそれだけでは無論不十分で、ガダマーが五〇年代にブルトマン学派の著作をいつ読んでどう反応したか、ブルトマン学派と個人的に、あるいは、学会活動においてどのように接触し、どのような議論を行なつたか、その結果がガダマーの草稿や講義、著作にどう反映されたか、などの事実関係も、詳しく明らかにしていかなければならない。

文献表

- H. G. Gadamer
, 'Prometheus und die Tragödie der Kultur', in: *Die Wandlung*, 1. Jg. (1945/46), H. 7, S. 600-615.
, *Über die Ursprünglichkeit der Philosophie*, Berlin, Chronos, 1948.
, 'Zur Vorgeschichte der Metaphysik', in: *Anteile: Martin Heidegger zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1950; S. 51-79.
, 'Die Philosophie in den letzten dreissig Jahren', in: *Raperta-Carola*, Nr. 5 (1951), S. 33-34.
, 'Wahrheit in den Geisteswissenschaften', in: *Deutsche Universitätszeitung*, 9. Jg. (1954), H. 1, S. 6-8. (=WG)
, 'Was ist Wahrheit?', in: *Zeithende*, XXVIII. Jg. (1957), Nr. 4, S. 226-237. (=WW)
, *Wahrheit und Methode*, 1. Auflage, Tübingen, Mohr, 1960. (=WM)
, 'Hermeneutik und Historismus', in: *Philosophische Rundschau*, 9. Jg. (1961), H. 4, S. 241-276.
, 'Zur Problematik des Selbstverständnisses', in: *Einsichten: Gerhard Krüger zum 60. Geburtstag*, hrsg. von K. Oehler und R. Schaeffer, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1962; S. 71-85.

Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz', in: *Geschichte - Element der Zukunft*, Tübingen, Mohr, 1965; S. 33-49.
『哲学修業時代』、中村訳、未來社、一九八二年。

Gerhard Ebeling

Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift, Tübingen, Mohr, 1947. (= KGa)

Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Bd. 47, 1950, S. 1-46. (= BnM)

Die Anfänge von Luthers Hermeneutik', in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Bd. 48 (1951), S. 172-230.

Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem, Tübingen, Mohr, 1954. (= GKv)

'Hermeneutik', in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Auflage, 3. Bd., S. 242-262. (= HRG)

'Wort Gottes und Hermeneutik', in: *Wort und Glaube*, Bd. 1, 3. Aufl., Tübingen, Mohr, 1967; S. 319-348. (= WGH)

註

- (1) WM: 95, 245, 249, 250, 293.
- (2) WM: 313, Anm. 2. Vgl. ebd., S. 163, 165, Hermeneutik und Historismus', S. 246, 262f.
- (3) ブルトマンやフックスがガタマーに与えた影響については、『哲学的解釈学と神学的解釈学——ガタマーとブルトマン学派』(『東京理科大学紀要(教養編)』第二十六号、一九九四年、二六一—二七四頁)、参照。
- (4) Die Philosophie in den letzten dreissig Jahren', S. 34.
- (5) WM: 308-313, WGH: 249. また、ハーゼリンツは言葉の本質は陳述ではなく、参与と共感としての告知であると述べているが、ガタマーもまた、言語を命題に還元する命題論理学を批判し、『言われた事柄と言われぬ事柄の全体を現前せしめること』(Vgl. WGH: 245f., WM: 444, WW: 231f., *Über die Ursprünglichkeit der Philosophie*, S. 21f.
- (6) ガタマーは「解釈者の伝承への帰属性」ということ、Tradition の Überlieferung を用いる (WM: 279, 297)。「テキストがその声を出す伝承(Überlieferung)」(WM: 254) という彼が言うことは、Überlieferung がテキストがその中を伝承される媒体であることを示唆しているが、彼は「伝承物(Überlieferung)なるものから語らるる伝承(Tradition)」(WM: 279, Vgl.

- WM: 221, 266, 281, 284) のような表現は、伝統がある連関に属す伝承物（テキスト）の総体とその伝承過程を表わすことを示している。
- (7) エーペリンタもガタマーも、伝統にしろ「存続する (fortleben)」という語を用いるが、これは偶然だろうか (WM: 266, 267, GKV: 33). Vgl. WM: 290 („fortwirken“).
- (8) GKV: 10, BHM: 34.
- (9) GKV: 34, 36, 85.
- (10) E. Fuchs, *Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 1970 (4. Aufl.): S. 135f.
- (11) GKV: 14. Vgl. GKV: 23 („Jetzt“).
- (12) „Zur Problematik des Selbstverständnisses“, S. 81.
- (13) ガタマーにならば歴史性が歴史の連続性と矛盾しながらどう点にいつかは Vgl. Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz: エーペリンタはマルタマンと違い、歴史 (Historie) と実存史 (Geschichte) を区別せず、その結果、用語の上では、geschichtlich と historisch を区別しない。ガタマーは geschichtlich と historisch を基本的には区別し、後者を「過去を過去の地平において捉えようとする」という意味で、否定的に用いる。
- (14) ブルタマン、『歴史と終末論』、中川訳、岩波書店、一九五九年、一七七頁、一八六頁。
- (15) WM: 381, 414, 433.
- (16) WM: 291, 366, 373ff., 449.
- (17) WM: 373. Vgl. WM: 376.
- (18) R. Bultmann, Das Problem der Hermeneutik, in: *Glauben und Verstehen*, Tübingen, Mohr, Bd. II, 1968 (5. Aufl.): S. 218; *Ernst Fuchs, Hermeneutik*, Tübingen, Mohr, 1970 (4. Aufl.): S. 100.
- (19) WM: 292. Vgl. WM: 280.
- (20) GKV: 22f., KGA: 28.
- (21) もつ両者の間に強調点の違いがあるとするれば、それはガタマーでは、テキストの意味が「客観的な歴史的過程の全体」(WM: 280. Vgl. WM: 355) にならば決まると言われていることである。
- (22) WM: 375. Vgl. WM: 355.
- (23) WM: 156, 368, 371.

- (24) WM: 441, 447, 459, 476. Vgl. WM: 275, 293, 297. ただし、彼の場合、特に自由に処理できないものということが含意される (WM: 437, 439)。
- (25) GVK: 79. Vgl. KGA: 9.
- (26) KGA: 6f., BnM: 34.
- (27) R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, Bd. 3, Tübingen, Mohr, 1960: S. 142.
- (28) WM: 289. Vgl. WM: 447.
- (29) エーゼリングは「時代精神 (Zeitgeist)」という概念を用いることもある (GKV: 26)。また、彼は歴史理解は「人間性 (Menschsein)」との出会いにおける「出口」- 解でもあると言う (KGA: 12)。歴史の固有性は「普遍的な「人間性」という概念の前でかき消されてしまう恐れがある。
- (30) ガダマーの先入見の変容や地平融合に似た考え方は、フックスに見られる。ガダマーはフックスからこの考えを受けとった可能性がある。フックスによれば、我々は前の世代から受け継いだ自明な合意の中に生きているが、この合意はその同じ過去に語りかけられることによって疑わしいものとなり覆される。この出来事が了解である。
- (31) HRG: 244, BnM: 12.
- (32) ガダマーは「プロメテウスと文化の悲劇 (四六年)」で、プロメテウス神話が時代によってどのように解釈されてきたかをたどり、「形而上学前史」(五〇年)ではパルメニデスの存在思想がプラトンやアリストテレスにどう継承されたかを考察している。

聖地のスペクタクル

——ルルドにおける奇蹟・聖体・傷病者——

寺戸 淳子

△論文要旨△ 奇蹟的治癒によつて名高いカトリックの聖地ルルドは、傷病者の存在によつて特徴づけられる。公式巡礼団は例外なく傷病者を聖地へ連れて行き、巡礼の間中彼らに奉仕することを目的とする組織を有し、また聖地を訪れた人々は、車椅子に乗り、ボランテアにつれられて聖域の中を行き来する傷病者の姿に目を向けることを余儀なくされ、祭儀においても、言説や儀礼的行為を通して、傷病者の肉体的苦痛に重要性が与えられるのを見聞きする。傷病者を主役に繰り広げられるこのスペクタクルは傷病者の肉体的苦痛と彼らの身に起こるかもしれない奇蹟的治癒という二つの要素を、キリストの十字架上の肉体とマリアの無原罪の身体という二つのモデルになぞらえ、聖域の空間と言説の中に彼らに固有の場所を与えることで、合理化される傾向にある。

△キーワード△ 現代カトリック、巡礼、奇蹟的治癒、肉体的苦痛、傷病者、ボランテア

一 はじめに

一八五八年二月十一日、ベルナデットという名の少女が、村はずれにあるマサビエルの洞窟で美しい婦人を見た。四年後司教区司祭に「聖母出現」と認められるこの事件をきっかけに、人口四一四三人、近隣の村を行き来する湯治客の通過道にすぎなかった南仏ピレネー山中の村ルルドは、現代カトリックの一大巡礼地へと変貌を遂げる。一九九〇年の統計によれば、ルルドはバリーに次ぐホテルの部屋数を誇るフランス第二の観光地である。⁽¹⁾

ルルドの訪問者は、聖域管理者によって巡礼者と観光客の二つの大きな範疇に分けられ、さらに巡礼の形態は以下の三つに分けられる。第一に、軍人・マルタ騎士団等の国際巡礼や全国規模の信徒団体・修道会・司教区主催の公式巡礼団。通常百人以上の規模で、司教区巡礼の大きなものは千五百人程、全国、あるいは国際巡礼の場合、四―五万人になることもある。見た目にもそれとわかる傷病者を伴うのはほとんどがこのタイプであり、また聖域の公式日程表に載るのもこれらの巡礼団のみである。第二に、五十人程度の小さなグループ。神父が引率していないか、つたり、事前に聖域事務局に連絡をとらないこともある。第三に、夏の間、聖域を個人的に訪れた人々を当日募って組織される「一日巡礼」。この試みは一九六六年に始められ、ボランティアによって常時五カ国語で行われている。各巡礼団は、傷病者の参加の有無や傷病者と一般参加者の割合によって性格を異にする。例えば公式巡礼団はほとんど例外なく「オスピタリテ Hospitale」と呼ばれるボランティア組織を有し、彼らが巡礼に参加する傷病者の募集から、巡礼中の世話全般を引き受ける。その存在は司教区での通常の教会活動の活性化にも一役買っている。聖域広報室発表の一九九四年度の統計では、二〇五二の公式巡礼団(七二〇、九一〇人)、四〇二九のグループ巡礼(一八八、四三五人)、一日巡礼の参加者は一七二、九七七人、聖域に存在する三つの傷病者受け入れ施設と修道会経営の宿泊施設、および、一部ホテルの宿泊者の統計から割り出された傷病者総数は、六三、八七〇人となっている。公式巡礼団参加者の国別比率は、フランス三七%、イタリア三〇%、ベルギー・イギリス・ドイツ・アイルランドそして国際巡礼が各五%前後となっている。またこれらの総計一、〇八六、八七三人という数字は、ルルド訪問者全体の五分の一に当たると考えられている。

フランスで最も親しまれている観光ガイド『ミシュラン』のピレネー編(一九八〇年版、一二二―一二五頁)に、

ルルドはぜひ訪れたい観光地として次のように紹介されている。「世界的に知られた巡礼地ルルドは、夏のシーズン中、その独特の表情を見せてくれる。潤沢な祭儀、行列、希望に胸を熱くする傷病者の姿が、聖地に霊的な雰囲気を与えている」。記述はこの後「巡礼」と題して、「ベルナデット・スビルー」「マサビエルの洞窟」「世界最大の巡礼」という三つのトピックについて語っていく。初めの二つのトピックでは、聖母出現の歴史と見者の生涯が簡単に語られる。三番目のトピックで注目されるのは、傷病者の巡礼についてのかかなり詳しい記述である。「一八七四年、第二回全国巡礼が十四人の傷病者を連れてきた。これ以後、傷病者の存在が、聖地を特徴づけることになる（一九七八年の統計では、四二五万人以上の来訪者に対し、七万人近い傷病者を数える）。傷病者の巡礼という試みの大胆さは、一九六三年に敢行された第一回ポリオ巡礼に、端的に表れている（一九七八年には、五千人のポリオ患者と運動障害のある人々が巡礼を行った）」。

対照的に、ルルドについての最も一般的なイメージを構成していると思われる「奇蹟的治癒 guérison miraculeuse」について、この記事は一言も触れていない。治癒の舞台として有名な沐浴場は、「巡礼者用」として洞窟周辺の施設説明の中に一言添えられているだけで、治癒と思われる事例の科学的調査を行う「医療センター Bureau Medical」についての記述もない（センターは、教会権威による「奇蹟的治癒」認定に先立ち、病が癒えたと申告してきた人物の旧病状、治療の経緯、快復の事実の有無を調査する機関で、ルルドを訪れるあらゆる医師に門戸が開かれており、聖域に雇われた医師がセンター長として活動の全責任をおっている）。

だが一般に、現在マスメディアによって提供されるルルドについての情報は、ほとんどがこの話題に関係している。一九九三年九月に起きたかなり印象的な治癒事例の報道はまれな例であるとしても、「治療師」の話題に引き合

いに出されたり、討論番組や宗教番組に医療センター長が出演してセンターの厳密な仕事ぶりを紹介したりすることは、珍しいことではない。一九九二年には聖域の公式ビデオ『Guérisons et Miracles à Lourdes』(ルルドにおける治癒と奇蹟)が発売されている。それによれば、現在までに二百万人の傷病者がルルドを訪れ、三万人が治癒し、六千例が調査対象となり、二千例が医師によって科学的説明が不可能であると認められたという。その中から最終的に六五件が奇蹟的治癒として、各治癒者が所属する教区の司教に認定されている。

この近代に成立した一大巡礼地ルルドは、さまざまな観点から研究されてきた。聖母出現研究としては、十九世紀のキリスト教を特徴づける民衆宗教運動として、教会との関係を考慮しつつなされたクゼルマンによる歴史研究が、また、新たな宗教現象の発生論として、関による宗教学的論考がある。また巡礼研究としては、巡礼体験の社会的機能を論じつつ、「聖母の巡礼地」の典型としてヴィクター・ターナーが取り上げており、そのターナーを批判し、個別研究の必要性を主張したイード、ダールベルグのルルドについてのモノグラフがある。⁽³⁾

本論は、巡礼地ルルドが来訪者に提供するものを分析することで、この近代的巡礼に、ターナーのコミュニケーションに代表されるような祝祭としての巡礼解釈や、聖なるものとの出会いといわれる内省的な巡礼解釈とは違った解釈を与える可能性を探る試みである。その際、ルルドについての情報やイメージの中で大きな位置を占めると思われるながら、上述の研究ではただダールベルグのみが扱っていた「傷病者」の存在に特に注目する。ダールベルグの調査が個々の巡礼団を対象にしていたのに対し、以下では、舞台としての聖域の空間構成と、そこで来訪者が参加し触れるさまざまな行為や儀礼を、歴史的変遷を考慮しながら概観していく。

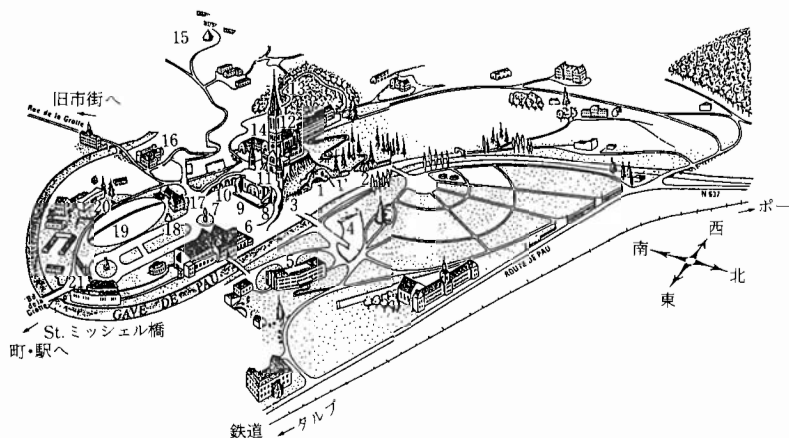
二 聖地で提供されるもの⁽⁴⁾

a 洞窟周辺―聖母像と水

聖母が現れたという洞窟右上に小さくあいた丸く暗いくぼみには、「ルルドの聖母」の名で親しまれている高さ一八八センチメートルの白い無原罪の聖母像（一八六四、1⁽⁵⁾）が浮き上がって見える。古くからヨーロッパ各地にはさまざまな奇蹟で名高い聖画・聖像が数多く存在するが、この像は少なくともルルドにおいて奇蹟と結び付けられることはなく、また聖域で行われる行列に担ぎ出されることもなかった。

出現の舞台である洞窟（1）は、長い間さまざまな奉献物の陳列場所のようになっていたが、一九五五年に出現当時の姿に戻すため前を覆っていた鉄柵とともに一掃され、現在は簡素な祭壇だけが据えられている。ミサの時間以外は洞窟の内壁に沿って通り抜けられるようになっており、長い列を作った人々が岩肌にふれていく。左手奥、見者が水を掘り出した場所には、ガラスの蓋ごしにわき水を見ることができ（二九七四）。洞窟左上部にかけられていた感謝のしるしの多数の松葉杖は、今ではごくわずかを残してはざされている。

洞窟前の舗装された空間は度々拡張され、一九二二年には川沿いの長さ五十メートルにわたって野外劇場のように八段の階段席がもうけられた。五八年にこれが取り払われて現在は幅四十メートル、夏の巡礼シーズンには人であふれている。毎朝八時半に傷病者のためのミサがあげられ、夜のロウソク行列前にはロザリオの祈りが行われる。沐浴場（一九五五、2）へ向かう傷病者を乗せた車椅子や担架の列が頻繁に通り、洞窟の左手にある蛇口の並び（一九五五、3）で水を汲み手を洗う人々のざわめきがいつも聞こえているが、現在、祈りの場としての静寂を確保す



1. 洞窟／泉 1'. ルルドの聖母像 2. 沐浴場 3. 蛇口の並び 4. 聖ベルナデット聖堂 5. 聖ベルナデット傷病者センター 6. ノートルダム傷病者センター 7. 聖母戴冠像 8. 医療センター／展示室 9. ロザリオ大聖堂 10. 聖ベルナデット礼拝堂 11. 礼拝堂 12. 無原罪のお宿り大聖堂 13. 十字架の道 14. 悔悛の礼拝堂 15. シテ・サンピエール 16. サン・フレイ傷病者センター 17. インフォメーション・センター／集会室 18. 聖ベルナデット像 19. 聖ピウス十世地下大聖堂 20. ノートルダム展示室 21. 無料休憩所

(Bernard Billet et Pierre Lafourcade, *Lourdes Pèlerinage*, Paris, Desclée de Brouwer, 1981. p.136-137 より)

るために、沐浴場へ向かう傷病者の列を洞窟の対岸を通すように変更する計画もある。

洞窟前で見られる信心業のこのように個人的な形態は、しかし今世紀初頭にみられた光景と対照的である。当時書かれたものの中で、洞窟前で傷病者をめぐって繰り広げられる「目を奪われる光景」に対し、*le spectacle, le spectateur* の語が散見されるように、ここは数々のスペクタクルの舞台だったのである。第一に、沐浴場（一八八〇、現在の3の場所）が洞窟と広場の間にあり、洞窟へ向かう人々はそので行われる「儀式」を目にせずにはいられなかった。傷病者の沐浴中、外で見守る人々はひざまずき、両手を横に伸

ばして十字架の形をつくり、司祭の先導で「主よ、聖母よ、病める者を救い給え」等の決まった文句を繰り返しながら、徐々に高揚していった。人々は沐浴場のカーテンの奥へ運び込まれた傷病者が、自分の足で歩いて出てくる姿を一目見ようと、その出口をみつめていたのである。だが聖域の来訪者の増大に対応して沐浴場が現在の場所に移転して以来、このようなスペクタクルはなくなってしまった。それ以上に、沐浴場にはいる傷病者を目にするのとさえなくなってしまったのである。第二に、ゾラの時代、夕方の聖体行列のクライマックスは、洞窟前に並べられて待つ傷病者の聖体による祝福と、そこで期待される奇蹟的治癒であった。ゾラの描いた女主人公はこの祝福の時に治癒し、そのまま誇らかに行列に加わり、人々の歓呼に迎えられたのである。その十年後、ユイスマンスが訪れたときには、舞台はロザリオ聖堂前広場に移り、聖体行列は洞窟前から出発するだけになっていた。しかしその頃も、洞窟前の空間は傷病者や高位聖職者・名士など特権階級のために確保され、一般の人々は遠巻きにそれを見たいように、傷病者が洞窟周辺で「見られる」立場にあることは、聖域の空間利用の中で公にされていたのである。

洞窟前の空間はこのように、かつては集団で行う祭儀と奇蹟的治癒というスペクタクルの舞台であったものが、祈りや沐浴、水を持ち帰る習慣など、あくまでも個人の信心の表れにとどまるさまざまな行為の場へと変化している。なかでも、奇蹟的治癒の舞台として知られた沐浴場が集団の祭儀と関わりなくなり、聖域のボランティア組織に管理をまかされ、洞窟前で繰り返られる出来事の前景から退いたことによる変化が大きい。現在、沐浴はあくまでも個人的な信心業とみなされ、巡礼のプログラムにも入らない。巡礼者の間では特別な体験として高い人気を誇っているが、それはあくまでも悔悛の秘跡の一つとして勧められるにすぎない。奇蹟的治癒も沐浴場とともに

に視界から遠のき、今や人々が見守り待ちかまえるところで目撃されることはないのである。

これは松葉杖や奇蹟的治癒の資料展示についてもいえる。かつては、博物館として今より大きな規模を誇っていたノートルダム展示室（一九三二、20）に、奇蹟的治癒に関する写真や資料が豊富に展示されていた。現在は医療センター事務局隣の小部屋（一九七一、8）に、奇蹟的治癒を認定されたか、あるいは治癒例として名高い人々の肖像写真が展示され、最近の認定例の医師所見が六カ国語で表示してある。事務局の横にフランス語で書かれた指示板以外なんの表示もないので、聖域に通じていないと訪れるのはむずかしい。

今や奇蹟はもっぱら会話の中にあらわれるにすぎない。ゾラの記述を見ると、巡礼の行きの車中で人々が順に自分の知っている奇蹟の話をして聞かせる場面があるが、一九七〇年代にマインハムが同行した巡礼でも事情は同じだった。ルルドでの見知らぬ同士の食卓でも、最近おきたらしい治癒の噂話がよく話題にのぼるが、それも、聖域発行の雑誌や隔週新聞に「治癒」の情報が載っていた頃に比べると、控えめになっていると思われる。

「奇蹟」の後退にともない、最近では、洞窟周辺や聖堂前広場で目にされる傷病者とポランティアの交流が、例えば聖域の刊行物や一般の写真集の中で、ポランティアと傷病者が手をつないだり、顔を寄せあつて話している写真が見られるようになるなど、ルルドをアピールする材料になっている。それはもはや、ゾラやユイスマンズが見た、苦しみに喘ぐ異形のものたちの戦慄する行列ではないのである。

b 聖堂―聖体顯示とミサ

聖堂はなにより巡礼団単位の祭儀空間であり、毎日午前中さまざまな巡礼団のミサがあげられるが、それ以外の

時間には込み合うということもない。この中で、祭壇に聖体顕示台を安置し、十字架上の受難のキリストの肉である「聖体」を信徒の礼拝に供する「聖体顕示」の信心業が行われている礼拝堂（一八六六、11）だけが、洞窟に次いで人の絶えない礼拝の場となっている。ここでは入口付近にある二体の聖像が訪れたものの目を引く。入った右手には、ヴァチカンのサン・ピエトロ大聖堂で信心を集めている聖ペテロ像の複製（一八七八）がある。この像の右足に触れると五十日の贖宥を得られると、触れていく人が後をたたない。その向かいにあった聖ヴァンサン・ド・ポール、聖ジャン・バティスト・ド・ラ・サールという二人の「貧しい子供達の同伴者」の像は取り除かれ、今は頭巾と木靴姿のベルナデット像があり、その踏み出した右足にも人々が触れていく。訪問者が触れていくのは諸聖堂・礼拝堂内ではここの聖像だけである。

その上に重なる無原罪のお宿り大聖堂（一八七四、12）には、一八七二年の第一回全国巡礼を記念する二三〇の巡礼団旗を初めとして、聖母出現と巡礼の歴史に関連する装飾が施され、聖母出現を記念する唯一の聖堂となっている。最下層に当たるロザリオ大聖堂（一八八九、9）は三層の聖堂中もつとも大きく、一五〇〇人を収容する。第二次世界大戦直後、聖ベルナデットの聖遺物匣を納める祭室をつくる計画があったが、立消えてしまった。この聖遺物匣は聖ベルナデット聖堂（一九八八、4）にも納められなかった。人々がそれに触れようと殺到し、混乱が予想されるため、と聖域の司祭は説明するが、現在聖遺物匣を目にする唯一の機会、聖ベルナデットの祝日（二月十八日）に聖遺物匣が洞窟内に安置されるのを見る限り、触れるものもなく、懸念される事態が起こると思われない。この控えめな扱いは、この日町の司教区教会で、ミサの終わりに聖女の衣服の一部と思われる端切れらしいものが入った聖遺物入れに、参列者が口づけをするのと対照的である。

洞窟と礼拝堂というともに私的な礼拝の場が、無原罪の聖母像、聖体、そして聖像という礼拝対象を有し、反対に、ミサの舞台としての無原罪・ロザリオ・聖ベルナデットという三つの聖堂が礼拝対象を持たないことは注目値する。またこれらの聖堂のうち、傷病者が入ることができるのは、無原罪のお宿り大聖堂（一九七四年のスロー設置より）と聖ベルナデット聖堂だけである。傷病者に開かれた祭儀空間は、意外なことだがこのように限られているのである。

c 行列の広場―聖体と傷病者

聖域の入り口から三層の聖堂までまっすぐにのびた長さ三四メートルの広場は、膨れ上がる巡礼者により広い祭儀空間を提供するため一八七四年に整備されたもので、聖体行列とロウソク行列の舞台になる。聖体行列のクライマックスである聖体の祝福を受けるため聖堂前広場に並べられた傷病者の姿は、人々に深い印象を与える。

この行列は悪天候の時、広場の左手に広がる聖ピウス十世地下大聖堂（一九五八、一九五九）で行われる。コンクリートの壁をむき出しにした薄暗い空間は柱のないドーム状で二万人を収容し、傷病者が出入りできるよう出入口がスロープになっている。ここは聖体の存在を強くアピールし、聖体に捧げられた小礼拝堂には「ご聖体の教皇」と呼ばれる聖ピウス十世の聖遺物匣が、また一九八一年の国際聖体大会を記念して奉獻された十字架の道がみられる。ここでは雨天や猛暑の折りに聖体行列が行われるだけでなく、聖域が主導的立場で積極的に改革に関与した二つの祭儀が行われる。

第一に、毎週水曜と日曜の午前中、すべての巡礼団が傷病者とともに参加する万国ミサが行われる。五、六カ国

語で行われるため時間がかかり、頻繁にフラッシュまで光るこのミサは荘厳さとはおよそかけ離れているが、世界中から集まった傷病者、巡礼者と司祭の人数に圧倒される。第二にここは、一九六七年以降、危篤の信徒の終油の秘跡を改め、傷病者に闘病の勇氣と慰安を与える目的で施される傷病者の塗油の秘跡の舞台でもある。また一九九三年に二月十一日が病める人々の祝日と定められて以降、その特別ミサをここであげるようになった。

このように、この聖堂は聖体だけでなく傷病者の空間ともいえるが、これは同時に聖堂前広場の特徴でもある。第一に、彼らのための最初の祭儀空間は、ロザリオ大聖堂前広場にある聖ベルナデット小礼拝堂（一九二七、10）であった。ここには聖母出現中の恍惚としたベルナデット像があり、毎朝傷病者のミサが行われる。左には聖体会議の守護聖人、聖パスカル・バイロンの小礼拝堂（一九一四）があり、ここにも聖体への言及がみられる。第二に、広場と傷病者の関わりは、広場における施設の変遷にも現れている。これは同時に貧窮者の扱いの変化の過程でもある。

傷病者の収容施設は現在三つある。聖域の外にあるサン・フレイ傷病者センター（16）は、貧窮者と老人のための奉仕活動を行うサン・フレイ修道会が運営する。一八七四年に工事を始め、七八年から老人と傷病者を収容しているが、聖域の経済から独立しているため資金不足に苦しみ、当初の計画が完成したのは一九三八年であった。巡礼団に参加する傷病者の受け入れ施設になっているが、貧窮者と老人の援助を目的とし、主に中近東で十五の養老院を運営する修道会全体の活動の中では、例外的な位置にある。広場をはさんだ地下大聖堂の向かいにはノートルダム傷病者センター（一八七九、6）があるが、これはもともと貧しい巡礼者の無料休憩・宿泊施設であった。それ以前聖堂前には、貧窮者のための施設を建ててほしいという見者ベルナデットの願いを入れて、「ルルドの歴史家」

として名高いラセール⁽⁸⁾が匿名で個人的に寄贈した無料休憩所（一八七二、現在の7の場所）があったが、老朽化を理由に一八七七年取り壊され、それに代わって建てられたものである。一九一〇年、タルブ司教の命で増大する傷病者のための施設として改築された。貧窮者のための代わりの施設(17)は一九一一年に広場の反対側に建てられたが、ここは徐々に集会室として使われるようになっていき、かわって一九五六年に、聖域から徒歩二十分の所に慈善団体スクール・カトリックが運営する貧窮者のための宿泊施設シテ・サンピエール(15)が建てられた。一九七七年には巡礼者の増大に対応し、聖ベルナデット傷病者センター(5)が建てられている。

このように、聖域は傷病者の受け入れに徐々に力をいれてきている。反面ベルナデットが特別な関心を寄せ、当時の社会問題でもあった貧しいものへの配慮は、聖域の中心課題からはずされていった。だが傷病者と貧窮者のための施設が、ともに初めは聖域外部の手によって設立されたこと、聖域内に最初に設けられたのが貧窮者のための施設だったことを考えると、聖域のこの方針が当初からのものでなかったことがわかる。また西暦二〇〇〇年にむけて、サン・フレイ傷病者センターの改築と、聖ベルナデット傷病者センターの北側に新たな傷病者受け入れ施設の建設も計画されているが、この計画はノートルダム傷病者センターの一部を残した取り壊し（センターとしての機能の停止）を含むため、反対する巡礼団長もいる。彼らは、この措置により傷病者が聖域の中心から排除されると感じている。聖域管理者側は、この計画により傷病者の宿泊施設は出現の洞窟により近くなり、移動の便も良くなるのであって、排除などともんでもない、と反論しているが、三層の聖堂前の空間からの傷病者の撤退、川をはさんだ洞窟の対岸への彼らの空間の移動が「排除」と感じられていることは興味深い。

三 考察

聖域の空間構成や配置された宗教材、目や耳からの情報は、聖域誕生から今日まで一定していたわけではない。現在聖地で目にとまるのは、傷病者の存在、聖体の祭儀、水の信心業、逆に期待されていながら目につきにくいものは、奇蹟的治癒、聖ベルナデット、という諸要素である。また聖域で提供される祭儀、信心業は、参加の形態により三分される。第一に、個人的に行う洞窟前での祈り、水の持ち帰り、沐浴、聖体顯示、悔悛の秘跡、第二に、巡礼団単位で行う聖堂でのミサ、ロザリオの祈り、十字架の道(個人で行われることも多い)、傷病者の塗油の秘跡(傷病者のみで行われることもある)、第三に、全員が参加する聖体行列、万国ミサ、ロウソク行列。このなかで、祭儀において沐浴(場)から聖体(行列)へ、その空間として洞窟から広場へ、という強調点の移行が見られる。それは参加形態で言えば、個人で行う信心業と集団で行う祭儀の対照の明確化と、後者の強調でもある。また同時に、そのどちらの祭儀においても重要な位置づけを与えられている傷病者の存在が注目される。そこで以下では、傷病者の存在に焦点を当てながら、聖域で提供されるものの特徴について考察を進めていく。

a 傷病者の位置づけ

ルルドのイメージの中心として「奇蹟的治癒」の名のもとに事前に知らされていたものは、実際の聖地では、目の前に多数の傷病者の圧倒的存在として現れる。傷病者を中心に構成された巡礼団に参加していなくても、広場から洞窟の間で目にされる傷病者とボランティアの姿に無関心でいることは難しい。また聖域発行の機関誌は、巡礼

を助けるボランティア機関や傷病者の巡礼を体験談の形で繰り返し記事に取り上げており、バルビエのインタビュー集『Pour vous, qu'est-ce que Lourdes? [あなたにとってルルドとは]』(Barbier, Jean, Paris, Cariscript, 1987)は、ルルドを訪れた健常者、傷病者、ボランティアの証言を集めたものだが、序にかかれたように、ルルドにおける傷病者の存在の大きさをテーマに設定している(中に医師の体験談が一つも収められていないのは興味深い)。これらの体験談を読むと、健常者の場合、初めは傷病者の姿にショックを受けることも多いが、やがてそれを悲惨な姿として眺めるのではなく、傷病者たちが発する巡礼の喜びに感化されるようになるという。ルルドの印象は、このように傷病者を主役とする「目を奪われる光景」の周辺にできあがっていくものであると感じられている。このことは、聖域が巡礼者に向けて発するメッセージからも感じられる。

聖域の公式案内書は、「興味本意の視線に「……」傷病者は敏感で傷つき易いものです。彼らは哀れみや同情のための見せ物 *spectacle* ではありません。他の巡礼者と同じように扱ってもらうことを望んでいるのです。」「共同体の一員として認めてもらいたいという彼らの強い願いが、一八七三年頃に、傷病者の組織的な巡礼を実現したのです。」⁽⁹⁾といている。全国司教区巡礼団長協会監修の『巡礼の手引き』、「傷病者」の項ではより直接的に、「町や村で、傷病者の姿を目にすることは滅多にありません。ルルドで、私たちは傷病者を目の当たりにします。彼らは同じ巡礼者なのです。興味本意に見るのはやめましょう、**写真をとる**のはやめましょう、隣人として**出会う**ように努めましょう」(強調文字は原文のまま)といわれる。このような、傷病者も健常者と変わらない教会の成員であるという共通性の強調や、傷病者を引きつけるものを、治癒への期待ではなく社会参加の希望で説明する傾向、また「病む」とは社会からの排除であり、社会への再統合こそがその治癒であるという言説に、社会学者や人類学者の分析を彷彿

佛とさせる。「巡礼という非日常的な空間で実現する現行の社会システムの一時停止は、原初的で平等な共同体を実現し、そこでは通常の社会で排除されている傷病者も共同体の対等な一員となりえる」というターナーのコミュニケーション論が、その代表例であろう。⁽¹⁰⁾ この言説は「治癒」という回復の物語を一個の肉体のレベルから人間関係のレベルへ移行していると考えられる。それを強調し、排除と再統合の図式をなぞることで、聖地の司祭団は「奇蹟」や「見せ物としての傷病者」という厄介な問題を処理しようとしているように見える。確かにルルドでは、巡礼者の間に、他では見られない友愛の共同体が生まれるとよくいわれる。だが社会性をはぎ取られた時の平等の自然発生論ともいえるこの議論では、平等の名のもとに肉体の不全が一時的に意味を消失するかののような印象を与えられるのに対し、ルルドにおいて、傷病者の肉体的不全が依然として人々の目を奪うスペクタクルであるのは否定しがた⁽¹¹⁾く、しかもそれは聖域が少なからず支援している盲人・ポリオ・精神薄弱児・癌患者等の特別巡礼団（それぞれ第一回巡礼は、一九四六年、一九六三年、一九七一年、一九八六年）の場合いっそう顕著である。疾病ごとに個別の巡礼団を組織する「カテゴリー化」傾向は、全国司教区巡礼団長協会の年次総会で問題にされたことがあり、聖地の司祭からも批判が出ているが、現実には同じ問題を抱える傷病者をまとめる方が巡礼を組織し易く、当事者である傷病者や家族の間でも、この動きを支持する声が高い。それでなくとも、傷病者の疲労を考えてのこととはいえ、歩くことのできる者も一律車椅子に乗せてボランティアが引張り、聖体行列では、広場に並べられて待つのである。他の巡礼者と共に行列に参加する場合にも、傷病者は別にまとめられて行列の先頭を行くなど、彼らを人目にさらし続けている現状を見る限り、依然、傷病者の外観に大きな意味が与えられていると考えざるを得ない。ボランティアの口から「寝椅子の数が減って、本当の傷病者がほとんどいなくなってしまう」という発言が聞かれるこ

とも希ではない。

b 二つの「身体」モデル

一方に否定できない「スペクタクル」の存在がある以上、そこにむけられる眼差しを指導する努力が生まれるのは自然であろう。傷病者の「苦しみにさいなまれる身体」は、聖域の言説、特に説教の中で、いくつもの意味を負わされてきた。第一に、奇蹟的治癒に預かる可能性を持つ故に恩寵にもつとも近いという特権的地位、第二に、苦痛を耐えることにより得られる高い精神性という道徳的価値、第三に、十字架上の受難のキリストによるこの世の罪の贖いの行為に類比される贖罪的価値。このうち「奇蹟への希望」と「苦しみの価値」という二面は、一方の強調が他方の否定になりかねないという緊張をはらんでいるが、聖域で目にされるもののレベルで「奇蹟」が後退したように、言説のレベルでも、現在は肉体的苦痛を受難と類比することによって神聖化し、奇蹟から犠牲へと強調点を移すことで、治癒への期待を抑圧する傾向にあるという。⁽¹⁾

傷病者の苦しむ身体が負わされているこの「犠牲」と「奇蹟」の二重の意味は、ダールベルグの指摘するように、それぞれモデルとなる神的存在を持つ⁽²⁾。十字架上の受難のキリスト、すなわち聖体としてのキリストと、無原罪のマリアである。巡礼団における傷病者の位置づけを問題にした論考で、ダールベルグは、傷病者がこの二つの身体モデルのそれぞれになぞらえられうるゆえに、巡礼における彼らの特権的位置づけが発生し、聖人と同じ「代願者」の扱いを受けるようになる⁽³⁾といっている。さらに「受肉」の教義に目を転じ、そこから「身体のことさらな強調はなにもルルド巡礼に固有のものではなく、カトリシズムの本質である」と結論づける⁽⁴⁾。それによれば、精神が

身体に対し相対的に優位にあるプロテスタントの身体観と異なり、カトリックの教義では身体は神聖なるものの発現であり、霊的共同体は人間身体を通して実現される、つまり、人間身体は救いの道具と考えられるというのである。信徒の集まりとしての教会を「キリストの神秘的肢体」と呼ぶように、統合のテーマを身体の比喩で物語る傾向は確かにカトリックの特徴であり、ルルドにおける傷病者の特権的な位置づけがカトリックの操る象徴言語を用いて説明されるという指摘として重要だが、聖遺物崇拜や避妊の禁止の問題まで含めて「カトリックにおける身体への関心の大きさ」と一言で説明する議論の方向は、われわれのめざすところではない。「身体のことさらな強調」がルルドに固有のものではないにしても、それが空間の中でどのように形にされているかは聖地によって異なるのであり、その違いを丹念にみていくことをしないのであれば、彼らがターナーを批判しつつモノグラフによって乗り越えようとした当初の意図を裏切ることになる。現に、同じ「聖母出現」によって成立した聖地でも、パリ・バック街、ラ・サレット、ポンマン、そしてファティマでは、空間の構成から祭儀、与えられる印象まで、大きく異なっているのである。ここでは、傷病者の位置づけにも深く関わるこの二つの身体モデルを用いて、ルルドという現象全体を違う角度から見てみたい。

この二つの身体モデルは、傷病者に潜在的に感じとられるだけでなく、聖女ベルナデットにすでに体現されていると考えられる。ベルナデットの生涯は絶えざる病苦との戦いであり、壮絶な苦しみの中に三五才で亡くなっている。その生涯は十字架上の受難のキリストとしての聖体に類比され、司祭達は説教で、その肉体的苦痛を堪え忍ぶ英雄的忍耐と従順の徳、神への変わることなき愛と信頼を強調する。ベルナデットは病めるキリスト者の模範とされているのである。一方、聖母は出現の初めに「この世の幸せはお約束できませんが、後の世では」と言ったと

いわれている。はたしてベルナデットの遺体は聖人の徴を表し、腐敗を免れるという奇蹟に与った。ここに発現しているのは復活の日を待つ聖人の身体、すなわち、無原罪、被昇天の二つの教義によってマリアの身体にすでに実現したとされる恩寵の発現形態である。⁽¹⁴⁾

この遺体は現在、彼女が生涯を終えたヌヴェルの修道院の聖堂に安置され、巡礼地になっている。⁽¹⁵⁾ 遺体に代わるものとして聖域に贈られた彼女の聖遺物匣は、先述したように、目にする機会は年に一度、聖女の祝日だけである。つまりベルナデットの神に祝福された聖人の身体、復活の日の恩寵に満ちた身体、奇蹟に関わる身体は、意識的に、聖域の表舞台から遠ざけられているのである。聖体との類比が耳からの情報で強調され、奇蹟に関わる身体が視界から遠ざけられるのは、「奇蹟的治癒」の扱いがたどっている経緯とおなじであろう。先にみたように、現在の聖域では治癒者の情報や肖像写真、記念の松葉杖が人目に触れにくくなり、沐浴場も私的な領域へと追いやられているのである。

聖域で進行しつつあるこの過程は、次のようにまとめられるだろう。すなわち、言説のレベルで傷病者とベルナデットの聖体に類比される側面が強調され、視線を引きつける傷病者の肉体的不全、奇蹟的治癒という身体を舞台にした不思議への驚き、聖女の祝福された身体という「目を奪う肉体（の不思議）」が視界から遠ざけられるべく努力されている。現在は聖体だけが広場を舞台とする集団の祭儀に関わり、それを除く他のすべての要素は、無原罪の聖母が統べる洞窟周辺の個人的な信心業の領域に囲い込まれている。このように、聖域の言説と空間利用の傾向は、聖体を除くすべてのもののスペクタクル性を否定することで訪れた人々の視線を聖体に集中し、聖体がキリストの現存として、唯一の礼拝対象となるような方向を目指しているのである。⁽¹⁶⁾ しかしこれを単純に、奇蹟から犠牲

へ、無原罪の聖母の領域である洞窟と泉から聖体の領域である広場へ、身体モデルとしてのマリアからイエスへ、と言ってしまふことはできないだろう。それぞれの身体モデルをいたたく洞窟と広場は、個人と集団の領域として聖域運営のなかで対照を明確にしつつあるが、今のところそれは並存しており、聖域の方針がどうであれ、一方が他方を凌駕するところまでは至っていない。聖体の強調は主に言説のレベルで行われ、それに耳を貸す人々は視線を幾分教育的に指導されるが、その目はやはり「傷病者」に引きつけられているし、傷病者の犠牲的側面を強調すると言うが、広場の原理が腐心しているのは相変わらず、聖体行列と聖体による傷病者の祝福、傷病者の塗油の秘跡、万国ミサという、奇蹟に代わる大がかりなスペクタクルの提供なのである。

c スペクタクル

このスペクタクル性は、聖母出現騒ぎの初期からルルドの事例を特徴づけている。Les spectateurs, un bien curieux spectacle等の直接的な表現が出現を描く新聞記事中に散見されるだけでなく、多くが、恍惚状態にあるベルナデットの様子、それに倣う人々、野次馬など、眼前に繰り広げられる珍しい光景の実況を伝える体裁をとっており、特にベルナデットの身体について、ヒステリー症状を暗示する詳細な記述が見られる。

ところで「スペクタクル」という言葉を使うとき、ここでは単純な見る行為以上のものが含意されると考えられる。それは「上演」と「観客」の概念を含む点で「演劇性」に通じるが、演劇よりは偶発的なものが期待されており、筋書きよりも眼前に繰り広げられる光景自体の生々しさ、見られる対象の「物質的次元」とでもいうべきものの重要性が予想されるのである。それは、ルルドに期待されている傷病者、沐浴(場)、奇蹟的治癒、聖体、無原罪

の聖母（の出現）、聖女の祝福された遺体という要素がすべてスペクタクルを提供する潜在的可能性を有すると同時に、それらが常に「身体」あるいは「肉体」に関わっていることから推察される。⁽¹⁾たとえば洞窟にある「奇蹟の泉」は、ただその水によって治癒がえられると言う以上に、そこで沐浴という肉体の業が行われることで、スペクタクルとなりえていた。すなわちここで人間身体は、ダールベルグが考えたカトリック的「救いの道具」である以前に、肉体の生々しさをもって視線を引きつけており、換言すれば、「目を奪う肉体（の不思議）」という素材を提示することなしには、現在のルルドを特徴づけるスペクタクルは成立しえなかったであろうと考えられるのである。集まってくる諸要素の中から、肉体という生々しく存在感あるものが選別され、スペクタクルに供されることで、今日のルルドができあがってきたのではないか、という仮定は、次のふたつの点にも示唆を与えてくれるものと思われる。

第一に、聖域における「貧しさ」のテーマの後退について。ゾラやユイスマンスは作品中、貧しいものの素朴さ、真摯さと対照させて、富ゆえの救いのなさというテーマを描いているが、ここでは貧しさが貧しさとして語られる以前に、富めるものを対照的に浮かびあがらせ、そこに視線を集中させてしまっている。ここにはもちろん、富めるものの一人としての彼らの道徳的な視線と清貧の思想があるのだが、そのように眺められた貧しさは、傷病者の肉体が突きつけてくるものに比べると、観念的で実体をつかみにくい。これは「貧しさ」が相対的、社会的なものである由縁かもしれないが、両者のこの違いが、その後の聖域での扱いに影響を与えていると仮定することができるのではないだろうか。

第二に、ルルドに対する否定的評価について。これほど賛否が分かれる世界的聖地も珍しいと思われるほど、ル

ルドには信奉者と同時に、反発する者も多い。ローマ、エルサレムのような歴史性がなく、また、そこで記念されているものが「聖母出現」といういかかわしいものであるから、という説明も可能だが、これを一步進めて次のように問うこともできるだろう。それは、ルルドで人目を引くものが、歴史性、集合記憶の支えになる、時間を吸収し再生産する装置としての空間的形象という、感情的にも理解し易い役割に落ち着かないからではないのか。ルルドでわれわれの目を奪う、たとえば傷病者の肉体は、「時間性」との相関物には見えない。ここでスペクタクルに供されている肉体は、表象や観念に解消されることを拒み、それを目にする人々は、肉体によつて引き起こされる緊張と驚きを引き受けることを余儀なくされている。ここでいう緊張と驚きの最たるものは肉体の不治と治癒であるが、それだけでなくルルドの歴史と空間は、肉体を媒介、あるいは舞台にした不思議に満ち満ちている。見えざるもの、普通には感得しがたいものの知覚、という神秘以上にあからさまなこの不思議が、ルルドに対する好悪の感情の分かれ目なのだとすれば、それはこれらの不思議、肉体に基づく緊張と驚きとが、いつまでたっても「空間的形象」に解消されないためではないだろうか。

四 おわりに

現在聖域に見られる諸要素は、初めから意図して集められたものではない。無原罪の聖母の告知、沐浴場の設置、奇蹟的治癒を求めて集まってくる傷病者、医療センターの創設等の事態が先行し、そこに聖体や貧しさという要素も加わつてとすれば統一を欠きそうになるところを、「目を奪う肉体」という競合と選別のガイド・ラインが生まれ、肉体を核とする世界観のパノラマが、ルルドという聖地に現出していったのである。その手探りの歩みがとり

あえずまちがってはいなかったことは、聖地の現在の隆盛ぶりが物語るところであろう。

傷病者の存在により特徴づけられるこの巡礼は、それではどのように意義づけられるだろうか。傷病者と直接関わることはない人々にとっても、この巡礼地の体験の核はやはり、傷病者の存在に触れることで引き起こされる緊張や驚きにあるものと思われる。ルルドへ行ったことのない人々の口からさえ、「傷病者が悲惨で、胸が痛むでしよう？」とよく聞かれるのは、そのことを示唆しているだろう。他方、先述したバルビエの証言集の中には、ルルドへ行くのは傷病者がそこにいるからで、イエスやマリアとの対話であれば、わざわざそへ出向くまでのことはない、という主旨の発言が、特にボランティアの間でいくつかみられた。彼らは巡礼に同行するだけでなく、多くの場合普段から傷病者と連絡を取り合い、交流を欠かさない。ルルド巡礼の根幹をなすと考えられる司教区巡礼において、傷病者の参加を可能にするボランティア団体の組織化が巡礼の成否を左右してきたことは、資料からも十分に読み取れる。彼らの活動は巡礼に終わらない、日常的な広がりをめざしている。また、ポリオ、障害児、癌患者等の特別巡礼は全国規模のネットワークを成長させ、社会の中での彼らの居場所を模索している。⁽¹⁸⁾ここにあっては、祝祭や内省の瞬間におわらない、社会へのフィードバックという側面である。ルルドで、傷病者はイエスやマリアと類比されることにより、彼らに固有の位置づけを与えられる。その居場所の獲得の体験が、傷病者・健常者双方の反省を促し、傷病者が現実社会に復帰するのにもなって、社会生活の直中へともたらされる。ルルドで起こること、そこでふれたことが、傷病者の存在を媒介にすることで社会生活とまったく無関係では終わらないところが、この巡礼地の現在の力なのではないだろうか。

宗教現象における「スペクタクル」という独自の空間の意義、「肉体」がスペクタクルに供されることの意義、身

体あるいは肉体というテーマが、はたして民俗的世界なのかカトリック的であるのか、またこの「スペクタクル性」や「肉体的性」が、十九世紀以降の教会運営の中にどのように位置づけられ、科学や理性の領域とどう関わってきたのか、という問いは、さらなる考察の課題である。

注

- (1) *Le Tourisme en France*. Paris, Assemblées des Chambres Françaises de Commerce et d'Industrie, 1990, p.5.
- (2) 多発性硬化症で十六年間歩くことができず、両腕も不自由だった五十八才の男性が、ルルド巡礼から帰った後身体に異常を感じ、そのまま突然立ち上がった動けるようになったという話は、大衆誌 Paris Match、一般誌 Le Point、健康情報誌 Prévention Santé、テレビの人気番組とのタイムアップ誌 Mysteres に次々に掲載された。
- (3) cf. Kselman, Thomas A. *Miracles & prophecies in 19th century France* (New Jersey, Rutgers University Press, 1983) : 関一敏「聖母の出現 近代フオーク・カトリシズム考」日本エッセイタースタール出版部 一九九三年；Turner, Victor & Edith, *Image and Pilgrimage in christian culture, anthropological perspectives* (NY, Columbia University Press, 1978)；Dahberg, Andrea, "The Body as a principle of holism : three pilgrimages to Lourdes", in *Contesting the sacred, the anthropology of christian pilgrimage*, ed. by J. Eade & M. Salmow (London & NY, Routledge, 1991) p. 30-50；Eade, John, "Order and power at Lourdes : lay helpers and the organization of a pilgrimage shrine", in op. cit., p. 51-76.
- (4) カッコ内漢数字は完成・設置年、算用数字は地図に対応する。以下は筆者が一九九二―四年に行った調査と Courtin, J.-B., *Lourdes, le domaine de Notre-Dame, de 1858 à 1947* (Rennes, Editions Franciscaines, 1947)；Zola, Emile, *Les trois villes*, Lourdes (Paris, Charpentier, 1894)；Huysmans, Joris-Karl, *Les fables de Lourdes* (Paris, 1906 [Grenoble, Jérôme Milion, 1993])；Marnham, Patrick, *Lourdes* (London, 1980) 及び聖域発行の新聞 *Journal de la Grotte de Lourdes* (1886-1991) 月刊誌 *Annales de Notre-Dame de Lourdes* (1868-1944) と研究誌 *Recherches sur Lourdes* (1961-1983) の記述に依る。
- (5) 聖母マリアが母アンナの胎内に身をもった瞬間から原罪を免れていたという教義。
- (6) 各人がロウソクを手に、ロザリオの祈りを唱え、アヴェエ・マリアを歌いながら聖堂前広場まで行列する。夕方の聖体行列と異なり、傷病者は受け入れ施設の消灯時間の関係から、原則として参加を許可されていない。

- (7) 聖体顕示台を持った司祭が巡礼団とともに行列し、その到達点で待つ傷病者を、顕示台で十字を切って祝福する。このときにも、沐浴場前の儀式の時のように繰り返される定型句があった。一八八八年、傷病者の祝福を伴う現在のような行列が聖域の祭儀として確立されたという。ロウソク行列が「マリアの行列」であるのに対し、こちらは「イエスの行列」といえる。
- (8) 一八六九年に出版されたラセール Henri Lasserre 作 *Notre Dame de Lourdes* は、百万部を売ったといわれる十九世紀宗教書の大ベストセラーであり、以降のルルド関連著作に多く引用され影響を与えた。
- (9) B. Billet & P. Lafourcade, *Lourdes Pilgrimage*, Paris, Desclée De Brouwer, 1981, p. 166.
- (10) Turner, op. cit., ch. 1 & 7. その構造主義的社会理解が巡礼論とついで一面的すぎると言う批判が、Eade & Sallnow op. cit., Introduction, p. 3-5 に見られる。
- (11) cf. Dahlberg, op. cit., p. 45-46. だがこれは奇蹟への懐疑が一層深まった現代の産物とばかりも言いきれない。十九世紀カトリック作家の間では、代理の苦しみ vicarious suffering が重要なテーマになっていたという。cf. Kselman, op. cit., p. 105.
- (12) Dahlberg, op. cit., p. 38-39.
- (13) *ibid.*, p. 46-48.
- (14) マリア論の歴史をみると、マリアを通して、贖われた人間身体のあるべき理想を追求する過程としての身体論が展開しているのがわかる(拙稿「聖処女から聖母へ——マリア神学の解釈学試論」『東京大学宗教学年報VI』東京大学宗教学研究室、一九八八年、三三—四七頁)。そこでは性(女性の場合特に出産)、死という二つの墮罪の結果から身体が解放されていく。ただしこれは「徹底して身体的なもの、生理的なものから遠ざけられる志向」……「神の母としての非身体性を主張し始める」(関前掲書、二四五—二四六頁)過程ではない。確かにマリアは身体的生理的次元を失っていくが、生理と身体は同視できないし、カトリックはなにより、身体を世界観上の重要なモチーフにしてきたのである。それは復活の概念に顕著にみられる。
- (15) 聖域発行の新聞は、遺体はベルナデットの遺族の希望で移転しなかったと伝えており、聖域の文書館にもその手紙が残っている。にもかかわらず、遺体がヌヴェルに留まったことについてはさまざま憶測が流れたようである(cf. Zola, op. cit., ch. 3)。それほどこの決定は奇異に受け取られたものと思われる。ルルドに聖女の遺体があると勘違いした巡礼者が、その場所を問い合わせた案内所を訪れることも珍しいことではない。ルルドで売られている絵はがきには、ガラスケースに納められた聖女の遺体の写真を施したものが少なからずある。
- (16) 礼拝対象としての聖体や聖像は、互いに競合することから考えても、「表象」よりは「存在」としてそこに在るように見え、その問題は象徴論では片づかないことが予想される。ターナーも、身体統御の手段としての生理的反応に奉仕する儀礼象徴を論じ

る一方で、「イコン的」なる概念を導入しているが、男性原理と女性原理のそれぞれを所記、能記としてマリア崇敬の隆盛をイコン的なものの復権とする議論は性急であろう（Turner, op. cit., p. 234-235）。だがこのイコン論は、さまざまな物質が持つ感性特性を論じる象徴論に対し、対象の物質的、あるいは存在の次元そのものを問題にしようとしている点で評価できる。

(17) いままで「身体」の語で統一してきたが、場合により「肉体」と使い分けが必要であろうと思われる。その基準はまだ確定できないが、例えば「無原罪」には「身体」が、「聖体」には「身体」より「肉体」が当てられそうであるという感觸は、全体性と身体、物質性と肉体、という関連を予想させる。また「奇蹟的治癒」の調査を任されている医療センターの仕事は、その治癒が科学的に説明がつかつかないかを判断することであるが、まずその前段階として、治癒者の症例が機能的[fonctionnel]であったか器質的[organique]であったかを峻別し、器質的な事例だけを扱うという大原則がある（cf. Olivier, Alphonse, Y a-t-il encore des miracles à Lourdes? (Paris, Lethielleux, 1970) p. 30）。心理的影響の排除が目的だが、肉体に刻印された目に見える変化のみを扱うことで、「奇蹟」がことさらに人間身体の物質的次元の問題であることを、期せずして明示する形になっている。

(18) 拙稿「医療と宗教、協調の試み——カトリックの聖地ルルドにおける医療事業の歴史と展望」（平成六年トヨタ財団研究助成報告書）。

*本研究は日本学術振興会海外特別研究員派遣事業およびトヨタ財団研究助成金による研究成果の一部である。

冥助と崇咎

——平安貴族の生活感覚における神仏についての基礎的考察——

繁田 信一

△論文要旨△ この小論は、平安貴族がその日々の生活において神仏をどのようなものとして認識していたのかを、平安時代中期の公達の手になる漢文日記（古記録）を史料として、具体的に把握しようとする試みに他ならない。より具体的には、日常生活に根ざした半ば自覚的で半ば無自覚的な必ずしも体系化されていない認識を「生活感覚」と呼ぶとして、平安中期の古記録に見える冥助の場面および崇咎の場面から平安貴族の神仏についての生活感覚を探るという方法を探る。そして、古記録に見る限り、冥助あるいは崇咎を為すものとしての神や仏は、「神社」という可視的で具体的な居所を持つ実体的な神であり、また、「仏像」という可視的で具体的な身体を持つ実体的な仏であった。すなわち、冥助および崇咎の場面に見る限り、平安貴族の生活感覚における神仏は、可視性・具体性と結び付き、人々の周囲に実体的に存在する神や仏だったのである。

△キーワード△ 神観念、神仏、平安貴族、生活感覚

はじめに

藤原師輔を父とする同腹の兄弟でありながら兼通・兼家の仲の悪さには並々ならぬものがあり、摂政・関白になって以降の兼通は兼家の動きを封じることに関心した。そのため、娘詮子を円融帝の後宮に入れるにも兼家は兼通に隠れて事を運ばねばならなかったが、折悪しく事は兼通の知るところとなり、詮子入内の話は流れてしまう。そして、兼家（東三条殿）の腹積りが兼通（大殿）に知られてしまった事情を、『栄花物語』は「さるべき仏神の御催

にや」と説明する。すなわち、詮子入内は神仏の干渉によって頓挫したと言うのである。

○東三条殿は、「猶いかでこの中ひめぎみを内に参らせん。いひもていけば何の恐しかるべきぞ」とおぼしとりて、人知れずおぼし急ぎけり。されどそのけしき人に見せ聞かせ給はず。……。さるべき仏神の御催にや、東三条殿、「猶いかで今日明日もこの女君参らせん」などおぼし立つと、自ら大殿聞しめして、……、

(巻第二、上七七—七四)⁽¹⁾

また、兼家は兼通政権下では官途も思うにまかせずにいたが、兼通の死後、新関白頼忠(太政大臣)の尽力によつて漸く右大臣へと昇進することができた。そして、『栄花物語』は、この昇進を兼家自身は「仏神のし給ふ」こととして受けとめたのである。

○東三条どの、罪もおはせぬを、かく怪しくしておはする、心得ぬ事なれば、太政大臣度く奏し給て、やがてこの度右大臣になり給ぬ。「これはたゞ仏神のし給ふ」とおぼさるべし。

(巻第二、上七七—七八)

藤原摂関家の栄枯盛衰の物語としての『栄花物語』であるが、その全四〇巻のうち巻第三十までの所謂「正篇」においては、大小の出来事の原因がしばしば神仏の干渉に帰されている。右の兼通・兼家兄弟をめぐる事例の他、例えば、中宮定子の出産が無事に済んだこと、法成寺金堂供養の試案の日に快晴であったこと、藤原道長が愛娘に先立たれたことなど、吉凶を問わずさまさまな出来事の原因が神仏の干渉に帰されているのである。

○宮の御産のことも覚し歎かれけり。しはすの廿日の程に、わざとも悩ませ給はで、女御子生れさせ給へり。……。わざとおぼし続けさせ給共なかりつれど、仏神の御助けにやと見えさせ給。

(巻第五、上一八〇)

○日頃ともすれば雨降りて、「この程の御有様如何く」と申思ひて、この御堂にもさまくの御祈ども、よもや

まの仏神にもいみじきことゞもありつればにや、昨日今日名残なく暗れて、日頃の名残なし。

(巻第十七、下六一)

○何事も常なき世は例の事ながら、猶この御事はすべてあさましう、「いかなる者かくし奉りつらん」と、よろづに仏神もつらく情なう覚え給。

(巻第廿六、下二一五)

かように、『栄花物語』正篇においては、人々の生活は神仏の干渉のうちに成り立つものであった。『栄花物語』正篇の作者は、神仏の干渉をも重要な要因の一つとして、藤原摂関家に連なる人々の栄華と没落とを描いたのだと言つてもいいだろう。

ところで、『栄花物語』正篇が平安時代中期の貴族社会を題材として同時代の公達あるいは女房の手で書かれたのだとすれば、現実の平安中期の貴族社会の人々の生活も、神仏の干渉に取り巻かれたものであったことが考えられないだろうか。ただ、今のところ、そうした神仏の干渉を平安貴族がどのように認識していたのかということが具体的に知られているわけではない。自らの日常生活にしばしば干渉してくる神仏について平安貴族自身がどのような認識を持っていたのか、その具体的なあり方が明らかにされているわけではないのである。

しかし、平安貴族のその日常生活における神仏についての認識のあり方を把握することは、日本宗教史研究の一環として平安貴族の信仰のあり方を把握しようとするうえで、欠くことのできない重要な作業であるように思われる。というのも、右に見てきた如き問題は、平安貴族における広義の「神観念」の問題として位置付けられるべきだからである。神観念の把握が宗教史研究において重要な意味を持つことについては多言を要すまい。

さて、この小論は、平安貴族がその日々の生活の中で神仏をどのように認識していたのかを具体的に把握するこ

とを課題とする。つまり、平安貴族の生活感覚において神仏はどのようなものであったのか——平安貴族は神仏についてどのような生活感覚を持っていたのか——を、その具体性において捉えようと言うのである。なお、拙稿「崇——平安貴族の生活感覚における神仏についての予備的考察——」⁽²⁾での概念規定に従い、本稿では「日常生活に根ざした半ば自覚的で半ば無自覚的な必ずしも体系化されていない認識を「生活感覚」として扱うことにする。

そして、『栄花物語』正篇の時代における平安貴族の生活感覚を知ろうとするならば、幸いなことに、平安時代中期の公達の残した漢文日記（古記録）を手掛かりとすることができるが、平安貴族の日常生活あるいは生活感覚を窺い知るうえで、古記録は最良の現存史料だと言えるだろう。そこで、本稿では、平安中期の古記録を主要史料として用いることにしたい。⁽³⁾

一 崇咎

1 崇咎を為す神

前稿「崇——平安貴族の生活感覚における神仏についての予備的考察——」は、平安貴族の生活感覚を視座として個々人にふりかかる崇の諸相を素描する試みであった。そして、その試みによれば、平安中期の古記録に見える崇は、そのほとんどが神によるものだったのである。とすれば、崇を為すものであることは、平安貴族の生活感覚における神にとって、重要な特徴の一つであつたろう。そして、崇を為すものとしての神について、平安貴族がどのような生活感覚を持っていたのかを探ることは、本稿の目的を果たすために不可欠な手続きであるように思われる。そこで、本稿の「平安貴族の生活感覚における神仏についての基礎的考察」は、崇の場面において平安貴族が

神についてのどのような生活感覚を抱いていたのかを把握することからはじめることにしたい。

さて、古記録に見る限り、平安貴族の確認した神の崇のほとんどは神事懈怠や冒瀆行為に対する「咎」であった。『小右記』長和元年六月四日条に見える「山王崇」が社前を騎馬で通り過ぎた藤原道長に対するものであった如く、また、『小右記』寛弘二年正月十六日条に見える「宇佐宮御崇」が宝殿を検封した平惟仲に対するものであった如くである。さらに、藤原忠平は極楽寺の稻荷の崇で病臥したことがあったが、その崇は、極楽寺の忠平の私堂の建立予定地が稻荷の神域を侵犯していたことによるものであったろう。

○令「極楽寺師達申「稻荷」云、若依「堂処」崇有「此病」、明日内除愈、随則堂□停止云々、

（「貞信公記」延喜十九年十一月九日条）

そうした咎としての崇は、山折哲雄の言う「タブー侵犯型」の崇として捉えることができるように思われる。山折「『タタリ』から『崇り』へ——靈魂の幾何学——」⁽⁴⁾は、平安貴族の間に見られた崇に「タブー侵犯型」と「ルサンチマン発現型」との二つの類型を見出すが、神意を軽視された神仏の「罰」の発現「あるいは『怒り』の発動」としての崇がタブー侵犯型の崇であり、所謂「怨霊」の崇がルサンチマン発現型の崇である。そして、平安中期の古記録に確認される個々人にふりかかった神の崇のほとんどは、神事懈怠や冒瀆行為のあった個人に対するものであった。つまり、平安貴族の生活感覚では、神の為す崇は、ほとんどの場合、神事懈怠や冒瀆行為に対する咎としての崇——タブー侵犯型の崇——だったのである。⁽⁵⁾

そして、それだけに、神事懈怠や冒瀆行為に対して神が咎としての崇を為さない場合には、平安貴族はそれをゆゆしき異常事態として認識することもあった。叡山が女人禁制の結果であり、女人の登山が日吉山王に対する冒瀆

行為とされていたことは、ほぼ周知のことと思われる。ところが、ある時、「狂女登山」に対して山王が何の咎も下さないという事態が起きたのである。そして、この一件は「非常之事」と見做され、「山王靈滅亡」さえもが憂慮されたのであった。平安貴族の生活感覚では、神事懈怠や冒瀆行為のあった場合、神は咎としての祟を為すべきだったのであろう。

○登山、人々語云、狂女登山、在_二総持院_一歩_三廊下_一、仍諸僧等打縛追下云々、古老僧等歎云、我山建立之後、未_レ聞_レ如_レ此之事_一、先年迷_レ路女登_レ大武辺_一、忽雷雨殊甚、天氣不_レ例、是山王被_レ咎_三登山女_二也、而今日不_レ雷雨_一、是山王靈滅亡歎云、不_レ被_レ咎非常之事、寺山上可_三滅亡_一歎、

（『左経記』寛仁四年九月九日条）

ただ、神の祟がほとんどの場合に咎であったとしても、神の咎の全てが祟だったわけではない。つまり、神が咎を為すのは神事懈怠や冒瀆行為のあった場合だけではなく、ということである。前稿に示したように、古記録に見える神の咎には、「神事懈怠や冒瀆行為に怒った特定の神による私的な報復」としての咎だけではなく、「道理に背いた非道な行為に対する公的な制裁」としての咎もあった。因みに、平安貴族自身によって「祟」と見做されたのは前者のみである。

そして、このことは、やや比喩的な言い方ではあるが、平安貴族の生活感覚における神は、自身への不敬に私憤を抱くだけではなく、人々の間での非道行為に公憤を抱くこともあった、ということを示していよう。神が公憤を抱くものと見做されていたことの直接的な証拠は、例えば次の『小右記』の記事である。従来から不仲であった三条天皇と左大臣藤原道長とが齋宮の処遇をめぐる対立したことがあったが、その際、公然と三条帝（公家）の意向に背こうとする道長（左府）に「神怒」のあることが心配されたのであった。ここに言う「神怒」は、道長の不

忠に対する神の公憤と見做されよう。つまり、平安貴族の生活感覚における神は、倫理的な審判者でもあり得たわけである。

○侍從中納言依_レ召參_レ内、被_レ仰_レ齋宮事、但不_レ預_レ行香、拾遺納言云、齋宮事不_レ可_レ敢成、公家懇切之仰逐_レ日殊甚、而左府一切不_レ承從、計_レ之有_レ神怒坎、頻有_レ夢想、然而不_レ申_レ相府者、

〔小右記〕長和二年八月十八日条

ところでまた、古記録の崇についての記述を見るならば、平安貴族が個々の神々を識別する際の指標となっていたのは、神が神として持つ名（神名）ではなく、神が神として坐す社（神社）であった。『小右記』の崇についての記事に即して具体的に言うならば、平安貴族が崇を為している神に言及する場合、それは、「山王」（長和元年六月四日条）や「宇佐宮」（寛弘二年正月十六日条）や「貴布祢明神」（寛仁二年六月廿四日条）であって、大山咋神（日吉社祭神）や菅田別尊（宇佐宮祭神）や高竈神（貴布祢社祭神）ではなかった。つまり、平安貴族の生活感覚において神々の個性を分かっていたのは、記紀に伝わる神名ではなく、祭祀の行われる神社だったのである。そして、このことからすれば、平安貴族の生活感覚における神とは、記紀に天津神・国津神として語られる神話上の神々ではなく、人々の周囲に眼に見えるかたちで居所（神社）を構えた神々であつたらう。

また、このことは、三橋正「日本における神觀念の展開」⁽⁶⁾が平安貴族の神祇信仰を「神の名」を意識する以上に「場所（祭場・神社）」を主体とした信仰」として捉えていることと符合しよう。三橋によれば、祭における平安貴族の奉幣は、神社の祭に対する奉幣であって、祭神に対する奉幣ではなかった。祭神を同じくする複数の神社のそれぞれに個別に奉幣するという慣行に見られるように、平安貴族には神名についての意識がほとんどなかったのだ

ある。そして、平安貴族の生活感覚における神は、神名を以て記紀神話に語られる観念的な神ではなく、特定の神社を居所とする実体的な神であった。

2 崇咎を為す仏

平安貴族の生活感覚では、仏もまた咎としての崇を為すものであり得た。次の引用の如く、平安中期の古記録には妙見菩薩の崇および聖天の崇についての記事があり、しかも、その二つの崇のいずれもがタブー侵犯型の崇——咎としての崇——だったのである。妙見の崇は一条天皇に対するものであったが、これは靈巖寺妙見堂の修理が為されないことの責を一条帝に負わせての咎であつたらう。また、聖天の崇は三条天皇に対するものであり、これは明らかに三条帝が持仏の聖天の供養を怠っていたことについての咎であつた。

○自_レ昨御目惱給、奉平占申、妙見成_レ崇者、早遣_レ使_レ靈巖寺、令_レ実_レ檢妙見堂、……、妙見堂上檜皮等破損、……、令_レ仰_レ所司并国司等可_レ令_レ修理、
〔権記〕長保元年十二月九日条

○聖天頭云、……、但聖天供事、儲式之時、嚴教預供、從_レ登極之日、已無_レ供養、因_レ之成_レ崇所_レ奉_レ致也、又被_レ謝供養、自平復御欵、件聖天去年安_レ置座主房、而未_レ被_レ奉_レ供養、為_レ被_レ仰_レ其事、召_レ遣座主了、

〔小右記〕長和四年五月廿七日条

管見の限り、平安中期の古記録における仏の崇咎への言及は、右に引用した二つの記事を置いて他にない。とはいえ、この二つの記事は、平安貴族の生活感覚において仏もまた崇咎を為すものであり得た、と言うに十分な根拠である。そして、そうなればこそ、右の二つの事例に向かい、こう問い掛ける必要があるのではなからうか——な

ぜに平安貴族の生活感覚においては仏が崇咎を為すものであり得たのか、と。

日本宗教史に関する議論には、崇咎をめぐって神と仏との間に対照性を見出そうとするものがしばしば見受けられる。例えば、山折哲雄『神と仏——日本人の宗教観——』⁽⁷⁾が「『神』と『仏』の間に結ばれた独自の対立と提携の関係」を「崇る神」と「鎮める仏」という対抗の関係⁽⁷⁾として捉える如くである。崇咎を為すのは神の役割であり、仏の役割はそれを鎮撫して人々を救済することではなければならない——こうした議論は、その図式的な明快さや対称性の美しさも手伝ってか、一般的に受け入れられている感さえある。そして、それだけに、どうしても平安貴族の生活感覚においては仏が崇咎を為すものであり得るのか、その事情についての説明が欲しいのである。

こうした疑問に対し、佐藤弘夫「怒る神と救う神——神仏交渉史研究への一視点——」⁽⁸⁾は重要な示唆を与えてくれる。

「中世における神仏のコスモロジー」を中世の起請文から読み取ろうとする右の論考において、佐藤は当初「いわば〈救う仏〉と〈怒る神〉」ともいうべき役割分担が、日本の中世において確立していた⁽⁸⁾あるいは「日本中世において、神仏間に治罰と救済という機能の分化がなされていた」との仮説を提示する。だが、起請文に「その下罰が期待される神々の中に、仏が交じっている例もみうけられる」ように、予想に反して「〈救う〉機能と〈怒る〉機能は、日本中世においては仏—神の区分とは対応しないものとなっていた」。中世の起請文には、観音や不動、さらには薬師までもが約定違反者に下罰する〈怒る神〉⁽⁸⁾として勧請されていたのである。

ただし、佐藤によると、「起請文に勧請され人びとを畏怖せしめる仏は、他界浄土にあってとりすました存在ではなく、可視的な姿をもって眼前に実在する形而下の仏に限られる」。中世の起請文に〈怒る神〉として勧請された仏

は、観音菩薩や不動明王や薬師如来であるよりも、石山寺の観音像・叡山の不動像・大福寺の薬師像であった。つまり、中世において〈怒る神〉であり得た仏は、經典に説かれる「形而上の仏」ではなく、仏像として特定の寺院や堂舎に安置された「形而下の仏」だったのである。

そして、中世に「形而下の仏」が〈怒る神〉であり得たのは、「可視的な姿をもって堂舎に収まっている仏は、神祇と同一範疇で捉えられていた」ためであった。仏は「ひとたび形を与えられて特定の場に安置されたとき、日本の〈神〉のひとつになると観念されていたのである」。すなわち、佐藤の議論によれば、中世の起請文に〈怒る神〉として勧請された仏は仏像としての仏であったが、中世において仏像としての仏は神祇と同一範疇にあり、それゆえ、仏でありながらも〈怒る神〉であり得たわけである。

さて、ここで平安貴族の仏についての生活感覚に話を戻すとして、先の二つの事例において崇咎を為す仏であったのは、あくまで靈巖寺妙見堂に安置される妙見菩薩あるいは三条帝の持仏としての聖天であった。したがって、中世の起請文に見える神仏についての議論を、平安貴族の漢文日記に見える神仏についての考察に持ち込むことさえ許されれば、平安貴族の生活感覚において仏が崇咎を為すものであり得た事情は容易に説明されるのではなからうか。

平安中期の古記録にその崇咎のことを記された妙見菩薩および聖天は、中世の起請文に〈怒る神〉として勧請された諸仏と同じく、「可視的な姿をもって眼前に実在する形而下の仏」、仏像という身体を持つ実体的な仏であった。そして、これら妙見菩薩像・聖天像の崇咎のことが古記録に云々されていること自体が、平安貴族の生活感覚において「可視的な姿をもって堂舎に収まっている仏は、神祇と同一範疇で捉えられていた」ことを示しているよう。先

にも触れたように、崇咎を為すものであることは、平安貴族の生活感覚における神の重要な特徴の一つだったのである。とすれば、仏像としての妙見菩薩および聖天が平安貴族の生活感覚において崇咎を為すものであり得たのも、全く当然のことであつたらう。

かように、平安貴族の生活感覚において仏が崇咎を為すものであり得たのは、それが仏像を身体とする実体的な仏である限りにおいてであつた。仏像としての仏は、平安貴族の生活感覚において、崇咎を為す仏であり得たのである。

そして、ここで再び三橋正「日本における神觀念の展開」の議論に留意したい。

平安貴族の間で流行した観音靈場参詣について、三橋は「清水寺・石山寺・長谷寺などへの盛んな参詣は、もちろん本尊として祀られる『観音』を抜きには考えられないが、それ以上にそれぞれの靈場（寺院）に対する信仰があるからこそ起こってくる」との見方を示す。平安貴族を物詣に駆り立てたのは、仏典に説く観世音菩薩への信仰であるよりも、清水寺・石山寺・長谷寺といった靈場への信仰であつた、と言うのである。確かに、観世音菩薩への信仰による参詣であれば、等しく観音靈場である清水寺・石山寺・長谷寺に重ねて参詣する必要はない。そして、平安貴族が清水にも石山にも初瀬にも参つていたことから、靈場への信仰こそが物詣を成り立たせていたのだという考えが導き出されるかもしれない。

だが、例えば大嘗会御禊の行列見物よりも長谷寺への参詣を選んだ菅原孝標女に「かかるをりに詣でむ志を、さりともおぼしなむ。かならず仏の御しるしを見む」という念いがあつたように（『更級日記』そのかへる年(9)）、平安貴族にとっての初瀬詣は、あくまで仏（観音）に参ることではなかつたか。また、玉蔓の初瀬詣に先立つて豊後

介が「仏の御なかには、初瀬なむ、日の本のうちには、あらたなる験あらはしたまふと、唐土にだに聞こえあんなり」云々と評しているように（『源氏物語』玉蔓巻）、長谷寺が多くの参詣者を集め得たのは、あくまで仏（観音）への信仰によつてではなかつたか。そして、これらのことからすれば、平安貴族にとつての長谷寺参詣は、何よりも初瀬観音への参詣であつたろう。すなわち、平安貴族が幾つかの観音霊場に次々と参詣したのは、補陀落浄土の菩薩への信仰によつてでもなければ、霊場（寺院）への信仰によつてでもなく、それぞれの霊場に坐すそれぞれの観音への信仰によつてであつたことが考えられるのである。

しかも、その場合のそれぞれの霊場に坐すそれぞれの観音とは、霊場ごとの観音像ではなかつたろうか。先に見たように、平安貴族の生活感覚における神は、記紀神話に語られる観念的な神ではなく、特定の神社を居所とする実体的な神であつた。そして、このことから、平安貴族の生活感覚における仏もまた、經典に説かれる観念的な仏ではなく、特定の仏像を身体とする実体的な仏であつたことが考えられるのである。

二 冥助

1 冥助の諸相

長徳二年、花山院襲撃・東三条院呪詛・大元帥法私行といった一連の事件により、次期関白候補の一人であつた内大臣藤原伊周がその弟中納言隆家とともに政界を追われた。所謂「長徳の変」で、この一件によつて藤原道長の政権が確立したのである。それはともかくとして、『栄花物語』によれば、事件発覚後、伊周・隆家兄弟は物忌と称して門を鎖した自邸に籠居していた。もはや二人には事態を打開する術はなかつたのである。そして、彼らにでき

ることと言えば、ただ神仏を頼むことだけであった。

○かくて祭果てぬれば、世中にいひさゞめきつる事共のあるべきさまに人くいひ定めて、恐しうむつかしう内大臣殿も中納言殿も覚し歎く。殿には、御門をさして、御物忌しきり也。……、此殿ばら、「さてもいかなるべきにかあらむ。さりとて只今身を投げ、出家入道せむも、いとまことにおどろくしからむ事は逃るべきにもあらず。たゞ仏神こそともかくもせさせ給べき」と、誦数を離たず、露物もきこしめさで、歎明し思ひ暮し給。

〔『栄花物語』巻第五、上一六一〕

さて、進退谷まった伊周・隆家兄弟が「たゞ仏神こそともかくもせさせ給べき」としたように、『栄花物語』の世界においては、人知や人力ではどうにもならない困難が神仏の干渉によってどうにかなくなってしまふことがあり得た。不仲の兄兼通に昇進を妨げられていた兼家が不意の昇進を「これはたゞ仏神のし給ふ」と見做した如く、中宮定子の安産が「仏神の御助け」によるものであった如くである。『栄花物語』に言う「仏神の御助け」は、援助というかたちでの神仏の干渉であった。

そして、現実の平安貴族の生活感覚においても、人間にはどうにもできない困難な状況が「仏神の御助け」によってどうにかなくなってしまうことがあり得た。『御堂関白記』に見える枇杷殿の火事がいい例であろう。

枇杷殿は藤原道長の邸宅の一つであるが、中宮彰子が御所としていた折に火事に見舞われたことがあった。中宮彰子は道長の愛娘の一人である。道長が枇杷殿に駆け付けたとき、火は既に中宮の座す西対に燃え移ろうとしていた。そして、道長が「無_二為方_一」と諦めかけたとき、俄に風向きが変わり、西対への延焼はなかった。中宮は難を逃れ、道長はこれを「仏神助」と捉えたのである。

○已時許為義朝臣申、中宮火付と申、即走出見有煙、仍出門、取人馬馳、有西垣辺内膳大炊室、火付焼間、戌亥風吹付西對、「相去二餘許」、無為方、而忽有北風吹不付也、是所「仏神助」也、

〔御堂関白記〕長和元年二月二日条

また、先に見た『栄花物語』の中宮定子の安産と類似の事例が『小右記』に記されている。すなわち、一度は「無為術」とされた難産が「仏神助」によって平産に転じたのである。

○中納言来云、謁御息所惱躰最重、無為術、……、其後剋相移、頼弘重来云、平安給、時但馬守則理来云、平産、但児損、難産間不可存、因「仏神助」似被全命、齊祇律師已施驗徳、

〔小右記〕長元三年四月卅日条

このように、平安貴族の生活感覚において、「仏神助」——援助というかたちでの神仏の干渉——は、「無為方」「無為術」とされた絶望的な状況を打開するものであり得た。そして、それゆえに、平安貴族は人知や人力ではどうにもならない状況においてしばしば神仏の援助を期待したのである。『権記』にはその顕著な事例が見える。

八月生まれの子供を忌む俗信があったからといって、この当時に人間の力で妊娠期間を操作することなど望むべくもない。そして、八月を予定日とした身重の妻を持つ藤原行成は、その出産が十月まで延びることを神仏の援助に期待したのであった。因みに、この事例からは、神仏に期待された援助が「冥助」と呼ばれていたことが知られる。そこで、本稿では、援助というかたちでの神仏の干渉を「冥助」と呼ぶことにする。

○午時許児没、八月子俗忌之、仍過今月可遂産事之由種々祈願、而俄有産事、是无「仏神冥助」也、

〔権記〕寛弘五年九月廿八日条

ただし、平安貴族の生活感覚において、神仏の冥助は、崇咎ほどに確実に期待できるものではなかった。右の事例に見えるように、冥助への期待は裏切られることもあり、平安貴族自身もその可能性を承知していたのである。

2 祈願と呪術

平安貴族の生活感覚では、人間にはどうすることもできない困難な状況が「冥助」——援助としての神仏の干渉——によってどうにかなってしまうことがしばしばあった。平安貴族の生活感覚において、冥助は人間には不可能なことを可能にする神仏の干渉だったのである。

それゆえ、自らの力ではどうにもできないことについて、平安貴族は冥助を期待して神仏に祈ることがあった。祈願によって冥助を得ようとしたのである。そして、古記録にしばしば見える「感応」という語は、人々の祈願に応じて神仏が冥助を為すことを意味している。次の『小右記』の記事は三条天皇の治病のための祈願に関するものであるが、ここに見える「既無_レ神助」と「一切無_レ感応」とは、その文脈から見て同じことの言い換えであろう。

○又仰云、所_レ勞弥倍、既無_レ神助、始_レ伊世太神宮、每_レ無_レ止之社、以_レ納言_レ為_レ使、致_レ異例之懇祈、一切無_レ感_レ応、仍從_レ昨不_レ拜_レ奉_レ諸神、

（『小右記』長和四年十一月六日条）

そして、「仏神亦致_レ敬慎之誠、必得_レ感応之驗」（『小右記』治安三年閏九月二日条）という言葉からすれば、平安貴族の生活感覚において、神仏は誠意ある祈願にこそ感応するはずであった。だが、いかに誠意をこめて祈ろうとも、祈願に対して常に感応があるわけではない、というのが平安貴族の生活感覚であつたらう。右の事例において、三条帝の「異例之懇祈」に関して「一切無_レ感応」ことが云々されている如くである。

しかし、それでも平安貴族は神仏の冥助を頼まざるを得なかった。そして、感応の可能性をさらに高めるため、平安貴族は験者の加持祈禱や陰陽師の祭祓などを用いていた。次に引く紫式部の手記に窺われる如く、平安貴族の生活感覚においては、験者の加持祈禱や陰陽師の祭祓は神仏に冥助を促すために用いられていたのである。拙稿「平安貴族社会における医療と呪術——医療人類学的研究の成果を手掛りとして——」¹⁰は、それらを平安貴族自身の認識に即して「一定の専門知識をもとに神仏や靈鬼を制御する技術」と位置付け、これを「呪術」という概念で捉えた。

○月ごろ、そこらさぶらひつる殿のうちの僧をばさらにもいはず、山々寺々をたづねて、験者といふかぎりは、残るなく参りつどひ、三世の仏も、いかにかけりたまふらむと思ひやらる。陰陽師とて世にあるかぎり召し集めて、やほよろづの神も、耳ふりたてぬはあらじと見え聞こゆ。〔紫式部日記〕寛弘五年九月十日条

そして、「一定の専門知識をもとに神仏や靈鬼を制御する技術」としての呪術は、崇咎の場面では神仏の崇咎を除くするものであったが、冥助の場面では神仏の冥助を促すものであった。人間にはどうにもできない困難な事態——例えば早魃・霖雨・疫病流行・重病など——に直面した際、平安貴族は実にしばしば呪術を用いていたのであり、そして、そうした場合の呪術が神仏が冥助を為すことを促すためのものであったことは、次の『日本紀略』の記事に明らかである。

○以_レ稚少僧都寛静於神泉苑令_レ行_レ請雨經法、又令_レ陰陽博士道光於北山修_レ五龍祭、小雨下、仏神之力也、

〔日本紀略〕安和二年六月廿四日条

また、『小記目録』第十九祈雨事項に長保六年（寛弘元年）七月のこととして見える「十六日、晴明、依_レ五龍御

祭験、給_レ勅禄事」という出来事が、『御堂関白記』には、

○入夜有_二大雨_一、右頭中将仰云、晴明朝臣奉_レ仕五龍祭、有_レ感、賜_レ被物云々、早可_レ賜也、雷声小也、

〔御堂関白記〕寛弘元年七月十四日条

と記されている如く、呪術によつて感応を得ることが呪術の「験」であつた。次の『小右記』の記事は先にも引いたものであるが、この事例においても、「仏神助」のあつたことが験者（斎祇律師）の呪術の「験徳」とされている。

○中納言来云、謁_レ御息所悩躰最重、無_レ為術、……、平産、但兎損、難産間不可_レ存、因_レ仏神助_レ似_レ被_レ全命、斎祇律師已施_二験徳_一、

〔小右記〕長元三年四月卅日条

無論、呪術も常に験を顕したわけではない。次の引用のように、古記録には呪術に験のないことがしばしば見えるのである。とすれば、平安貴族によつて神仏を制御する技術と見做されていた呪術も、平安貴族の生活感覚において、冥助を促す程度に神仏を制御するものではあり得ても、冥助を強要するほどに神仏を制御するものではなかつた、と言うことができるだろう。

○又云、大殿御心地猶重云々、先々早平復給、此度不_レ然、心僧都終夜加持無_レ験云々、

〔小右記〕寛仁二年六月廿二日条

○或云、依_二瘧病疑_一、有_二種々厭術_一云々、然而無_レ其験云々、

〔小右記〕長和元年六月十二日条

3 冥助を為すもの

平安貴族の言う「冥助」とは神仏による援助のことであつたが、平安貴族の生活感覚において、冥助を為すもの

としての神仏はどのような神仏だったのであろうか。このことに関連して、『小右記』には氣に掛かる事例が見える。次に引く夢想についての記事において筆者の眼を惹いたのは、「東寺冥助」という記述に他ならない。「東寺」というのは天下に名高い教王護国寺の通称であるが、果たして平安貴族の生活感覚においては寺院が冥助を為すものであり得たのだろうか。ここに言う「東寺」とは平安貴族の生活感覚において何だったのだろうか。

○宰相来云、資房已有減氣、少許食、熱氣減、去夕令祈申東寺、有二夢想、經相夢大鳥来食大蛇飛去、是即以尋汲令転読孔雀經之驗也、大鳥孔雀也、亦尋汲夢云、深覺僧正来坐、皆東寺冥助也、

（『小右記』治安三年七月十九日条）

この問いに対する答えを得るため、少し回り道になるが、藤原実資の頬の裂傷の治療に関する『小右記』の記事を見ておきたい。実資は転倒した拍子に頬に一寸ほどの傷を負ったことがあったが、この傷の完治には凡そ五〇日を要した。そして、この間の『小右記』の記事には、傷の治療をめぐる冥助についての興味深い言及が見られるのである。

○於堂読經念誦、畢見作事之間顛仆、頬突長押、一寸余許切、血多出、以侍医相成朝臣令療治、

（『小右記』治安三年九月三日条）

○從今日七今日於東寺修諷誦「毎日手作布一端」、今晝有東寺冥助之夢想、

（同五日条）

○丑時夢大夫来云、面疵問忠明平、又云、焼柘榴皮可伝、次之可伝桃核汁者、今所思者所奉帰依藥師如来告給、随喜之心不知喻方、

（同閏九月一日条）

○面疵漸減、夢想驗歎、桃核療治逐日得驗、三宝冥助感涙難禁、

（同四日条）

○丑時許夢、僧等行「懺法」、老小僧五六人会集之中有「宿老僧」、可「召」彼僧「之由有」下臆指示、仍呼「其僧」、此間事不「慥覺」、但出「卷教」、其文云、微塵數藥王・藥上結願卷教者、但不「見」公文、且所「覺悟」、今所「思者」所「勞面疵依」藥師如来冥助「平愈也」、結願上身者今朝可「平了」欵、伴僧者東寺僧上覺、是希有事也、

(同廿八日条)

実資が頬に傷を負ったのは治安三年九月三日のことで、当日中に医師による治療を受けていたが、その後、この傷の治療をめぐる以下のような出来事があった。

- ・ 九月五日、傷の治療のために東寺において諷誦を修したところ、「東寺冥助」の夢を見た。
- ・ 閏九月一日、治療薬についての夢を見た。これを実資は薬師如来の夢告と捉える。
- ・ 同四日、夢告のあった治療薬の効果により傷は日増しに癒えていく。これを実資は「三宝冥助」と見做す。
- ・ 同廿八日、傷は既に癒えていたが、夢によって傷の平癒が東寺と関係の深い「薬師如来冥助」によるものであることを確信する。

こうした事情からすれば、実資の言う「東寺冥助」「三宝冥助」「薬師如来冥助」は、いずれも東寺の薬師如来の冥助であつたろう。すなわち、「薬師如来冥助」は、仏典に説く薬師琉璃光如来の冥助ではなく、あくまで東寺本尊像としての実体を持つ薬師如来の冥助であつた。そして、「東寺冥助」「三宝冥助」もまた、東寺本尊薬師如来像の冥助だったのである。したがって、先の事例に「皆東寺冥助也」と見えた「東寺冥助」についても、やはり東寺の薬師如来像の冥助と考えるべきであらう。

また、平安貴族の生活感覚において、冥助を為すものとしての神が特定の神社を居所とする実体的な神であつた

ことは想像に難くない。先にも引いたものだが、次の『小右記』の記事にそれは明らかである。三条帝がその治病のための「神助」を求めたのは、伊勢神宮をはじめとする「無_レ止_レ之_レ社」であった。

○又仰云、所_レ勞_レ弥_レ倍、既無_レ神助、始_レ伊世大神宮、每無_レ止_レ之_レ社、以_レ納言_レ為_レ使、致_レ異例之_レ懇_レ祈、一切無_レ感_レ応、仍從_レ昨不_レ拜_レ奉_レ諸神、

（『小右記』長和四年十一月六日条）

そして、これまた『小右記』によれば、藤原文隆の思いがけない受領任官は、吉田社の冥助によるものと見做されたのである。

○長門守文隆来、申_レ慶了、次云、不_レ知_レ除_レ日案内、隨亦不_レ奉_レ申文、只暗所_レ被_レ成也、是神力也者、成_レ造吉田社_レ之、年来愁歎者也、

（『小右記』寛仁二年十二月九日条）

かように、平安貴族が冥助を求めた神仏は、特定の神社を居所とする神と特定の仏像を身体とする仏とであった。平安貴族の生活感覚において、冥助を為すものであったのは、人々の周囲に実体的に存在している神仏だったのである。次の事例において冥助を期待されているのも、興福寺に仏像として安置される仏と春日社を居所として鎮座する神とであろう。

○宰相示送云、昨日以_レ永昭僧都_レ令_レ祈_レ申山階寺三宝・春日御社、去夜夢_レ有_レ冥助_レ之由、

（『小右記』治安三年七月四日条）

おわりに

東海道の果てのさらに奥地、上総国に生まれ育った一人の少女に都への憧憬を覚えさせたのは、他でもない、光

源氏の恋愛譚をはじめとするさまざまの物語の存在であった。そして、少女は都で存分に物語を堪能したいという思いを「薬師仏」に託した。彼女は人目を忍んでは上洛のことや物語のことを等身薬師像に祈ったのである。

○ あづま路の道の果てよりも、なほ奥つ方に生ひ出でたる人、いかばかりかはあやしかりけむを、いかに思ひはじめれることにか、世の中に物語といふもののあるなるを、いかで見ばやと思ひつつ、……、いみじくもとなきままに、等身に薬師仏やくしほとけを造りて、手洗ひなどして、人まにみそかに入りつつ、「京にとく上げたまひて、物語の多くさぶらふなる、あるかぎり見せたまへ」と、身を捨てて額をつき祈り申すほどに、十三になる年、のぼらむとて、九月三日門出して、いまたちといふ所にうつる。

上総介菅原孝標がその娘のために等身薬師像を造った本来的な理由は、おそらくは少女の健康に関することにあったのだろう。孝標が家人として仕えた藤原実資の場合、その愛娘のために薬師像を造ったのは常に娘の確病の場面においてであった。『小右記』に「小兒日者悩煩、……、就中今日重以痛惱、……、兼立_レ申可_レ奉_レ願_二等身薬師・観音・五大尊像_一之願」と（永祚元年七月廿三日条）、あるいは、「小兒病極重、非_二他事_一、……、兼預_二彼闍梨_一立_レ可_レ令_レ奉_レ造_二等身薬師仏_一之願」と（正暦元年七月六日条）と見える通りである。

だが、当の少女にとつて重要だったのは、物語について「祈り申す」ことのできる仏が身近に存在することであった。だから、等身薬師像造像の本来の理由など、彼女にはどうでもよいことであつたのかもしれない。あるいは、彼女の健康上の理由で造られた薬師像ゆえに、彼女にとつて、それは彼女の全ての祈願を聞き届けてくれる仏であつたのかもしれない。いずれにせよ、『更級日記』の作者が少女時代に物語のことを祈った「薬師仏」は、諸々の仏典に説く東方浄瑠璃浄土の如来などではなく、あくまで上総介邸に安置された等身薬師像であつた。

そして、『更級日記』に窺われる少女時代の菅原孝標女の「葉師やくし仏ほとけ」についての認識は、仏一般についての平安貴族の一般的な生活感覚を反映したものであるように思われる。冥助の場面および崇咎の場面に見る限り、平安貴族自身の生活感覚において、その日常生活に干渉してくる仏は、仏像という可視的で具体的な身体を持ち、人々の周囲に実体的に存在する仏であった。平安貴族の生活感覚における仏は、經典に説く諸々の浄土や他界に住む観念的な仏ではなく、特定の仏像として供養を受ける実体的な仏だったのである。

また、『更級日記』作者は若い頃に「天照御神あまてらすみかみ」という神を頼みとすべきことを勧められたことがあったが、彼女は天照を知らなかった。そして、その未知の神を認識しようとする孝標にとつて最も重要だったのは、天照の神話上の位置付けや性格付けではなく、その神が地上の「いづこにおはします」かということであった。

○ ものはかなき心にも、つねに、「天照御神あまてらすみかみを念じ申せ」と言ふ人あり。いづこにおはします神仏にかはなど、さは言へど、やうやう思ひわかれて、人に問へば、「神におはします。伊勢におはします。紀伊の国に、紀の国造と申すはこの御神なり。さては内侍所にすくう神となむおはします」と言ふ。伊勢の国までは、思ひかくべきにもあらざなり、内侍所にも、いかでかは参り拜みたてまつらむ、空の光を念じ申すべきにこそはなど、浮きておぼゆ。

後には菅原孝標女も天照がどのような神であるかを弁えるようになる。だが、彼女の了解していた天照は、太陽神として大日靈貴と号す高天原の女主人ではない。それは、「紀の国造」として伊勢に在す神、あるいは、「すくう神」（守宮神）として内侍所に在す神であった。『更級日記』によると、天照を頼みとするには、「空の光を念じ申す」のでは心許なく、あくまで伊勢神宮あるいは内侍所へ参らねばならないのである。

とすれば、おそらくは、『更級日記』作者が個々の神々を識別する際の指標は、神が神として持つ名(神名)ではなく、神が神として坐す社(神社)にあったのだろう。つまり、孝標女にとっては、記紀神話において「天照御神^{あまてらすおほみかみ}」という名がどのような神格と結び付いているのかということよりも、この地上において天照の社がどこにあるのかということの方が重要だったのである。

そして、『更級日記』に見える菅原孝標女による「天照御神^{あまてらすおほみかみ}」についての認識は、神一般についての平安貴族の一般的な生活感覚を反映したものであるように思われる。平安貴族が神名よりも神社を指標として個々の神々を識別していたことは既に見た。平安貴族の生活感覚における神は、記紀に天津神・国津神として語られる観念的な神ではなく、特定の神社に祀られる実体的な神だったのである。つまり、冥助の場面および崇咎の場面に見る限り、平安貴族自身の生活感覚において、その日常生活に干渉してくる神は、神社という可視的で具体的な居所を持ち、人々の周囲に実体的に存在する神であった、とすることができるのである。

さて、平安貴族における広義の「神観念」を扱うこの小論は、『栄花物語』における神仏への言及にはじまる。『栄花物語』の描く貴族社会の人々は、しばしば神仏の干渉を受けながらその生活を営んでいた。このことから、現実の平安貴族が神仏の干渉に取り巻かれた生活を送っていたことが予想されよう。それゆえ、その日常生活に干渉してくる神仏を平安貴族自身が行うように認識していたのかを探ることが本稿の課題となったのである。この小論は、平安時代中期の公達による漢文日記(古記録)を史料として、平安貴族の神仏についての生活感覚を把握しようとする試みであった。

そして、平安中期の古記録に見る限り、平安貴族の生活感覚における神仏は、可視的で具体的な身体や居所を持

ち、人々の周囲に実体的に存在する神仏であった。冥助あるいは崇咎を為すものとして平安貴族の日常生活に干渉していた神仏は、可視性・具体性と結び付いた実体的な神仏だったのである。そして、平安中期の公達の残した漢文日記より抽出された神仏についての生活感覚は、『更級日記』の「葉師やてし仏」「天照御神あまてるおみかみ」の記事に見た通り、ほぼ同じ時代の女房の手になる仮名日記にも窺われるものであった。

なお、本稿の帰結からすれば、平安貴族の神観念についてその全体像を把握するためには、漢文日記や仮名日記に見える実体的な神仏と記紀神話や仏典に語られる観念的な神仏とが平安貴族の神観念の全体構造においてどのような関係にあるのかを明らかにしなくてはならないだろう。だが、それは今この場で簡単に見通しを立てられないような性質の問題ではない。そこで、平安貴族の神観念における実体的な神仏と観念的な神仏との関係については、稿を改めて論じることにした。⁽¹⁾

註

- (1) 『栄花物語』の引用は日本古典文学大系による。なお、引用にあたっては、ふりがな・傍注の類は削除した。
- (2) 印度学宗教学会『論集』二二号、一九九四年。
- (3) 本稿での古記録の引用は、『小右記』『御堂関白記』『貞信公記』については大日本古記録、『権記』『左経記』については増補史料大成による。なお、引用にあたっては、一部の漢字を旧字から新字に改めるとともに、明らかな誤字脱字を補訂し、筆者による訓点を付した。また、「」は原史料の細字双行の部分を示す。
- (4) 山折『宗教思想史の試み』、弘文堂、一九九〇年。
- (5) 無論、平安貴族の生活感覚においても、神の崇の全てが咎であったわけではない。稀な事例ながら、神が人の祈願に応じて崇を為すという事例もあった。前稿に詳述した通り、『小右記』寛仁二年六月廿四日条には、藤原道長に怨恨を抱く小一条院女御藤原延子の祈願により道長に「貴布祢明神之崇」のあったことが記されているのである。そして、人の祈願に応じて為される崇が、

先に触れた山折による二つの類型のいずれにも当てはまらないことは明らかであろう。しかも、前稿によれば、件の「貫布祢明神之崇」は「平安貴族によって呪詛の一種と見做されていたことが考えられる」のである。したがって、ここでは、山折の提示した崇の二つの類型に、「呪詛型」とでも言うべき第三の類型を付け加えることができるだろう。

(6) 『宗教研究』二〇三号、一九九五年。

(7) 講談社、一九八三年。

(8) 『日本の仏教』三号、法蔵館、一九九五年。

(9) 本稿での『栄花物語』以外の仮名文学の引用は、全て新潮日本古典集成による。なお、引用にあたっては、ふりがな・傍注の類は一部を除いて削除した。

(10) 『宗教と社会』一号、一九九五年。

(11) ただ、ごく大雑把にと言うのであれば、凡そ次のような見通しを立てることができようか。

日常生活から乖離した自覚的な内省の結果としての整合的に体系化された認識を「思想」という概念で捉えたとすれば、思想と生活感覚との間には相互規定関係を想定することができるだろう。そして、生活感覚における神仏が実体的な神仏であるのに対して、観念的な神仏が思想における神仏であるとすれば、神観念の全体構造において、実体的な神仏と観念的な神仏とは相互规定的に併存していたと見ることができるとはなからうか。

なお、思想と生活感覚との相互規定関係については、拙稿「神仏関係論ノート——平安貴族における神仏関係をどう論じるか——」（東北大学文学会『文化』第五九卷一・二号、一九九五年）を参照されたい。

道元の心常相滅論批判に関する一視点

——中国禅思想との関連において——

何 燕 生

〈論文要旨〉 心は常住不変で、相である肉体は人間の死と共に滅するという心常相滅論は、中国で南宗禅と呼ばれる洪州宗や荷沢宗の間で盛んに唱えられていた思想である。この思想が仏教の身心一如の教えに背反し、また神不滅論に近似していると考えられるため、禅思想史上では幾人かによって批判されていた。

道元の心常相滅論批判について、従来の研究の殆どはそれを日本中古天台の本覚思想に対する批判と見做し、論究してきた。しかし、心常相滅論で重要な位置を占める「靈知」や「靈性」の語は日本中古天台教学に見出されない。したがって、道元の批判対象を日本中古天台の本覚思想と捉えるのは確かな証拠を欠いていると思われる。本稿は道元の心常相滅論批判を禅思想の枠内の問題として捉え、中国禅思想との関連からその批判の具体的な対象やその批判の背景に潜んでいる諸問題を再検討することを目的とする。

〈キーワード〉 道元、心常相滅論批判、中国南宗禅、即心是仏、修行無用論

一 問題の所在

道元の禅思想の形成と発展に決定的な影響を与えたのは、言うまでもなく中国の禅思想である。しかしながら、『正法眼蔵』における中国の禅思想批判などから判るように、道元は中国の禅思想を全く無選択的に移植し受容したのではない。道元は、中国の禅思想を基盤としながら、それを批判的に摂取する中で、自己の宗教の確立を目指

したのである。そのため、彼の禅思想の中には中国の禅思想とは異なつた内容のものが多く存在していると考えられる。

道元の禅思想と中国のそれとの相違を探るに際しては、道元における心常相滅論批判に注目する必要があると思われる。心は常住不変で、相である肉体は人間の死と共に滅するという心常相滅論は、例えば、劉禹錫撰「袁州萍郷峯楊岐山故広師師碑」の〈銘文〉に、「現に滅する者は身、常に円たる者は性¹」とあるように、唐代に形成された南宗禅の間で盛んに唱えられた思想であるが、道元はこれを「先尼外道」の見解に等しいものとして強く批判した。道元の観点からすれば、心と身を分けて捉えることは、仏教の身心一如の教えに背反するものであり、しかも、人間の知覚作用としての心と本来あるべき存在としての「心」とは、峻別されるべきであり、両者を混同してはならないということである。もちろん道元以前、唐代中期に活躍し、道元により「大善知識²」と称された南陽慧忠（？く七六六）は、心常相滅論を「南方宗旨」と捉え、強烈に批判した³、また、道元に「抜群の行持⁴」をもつたと讃えられた唐末の玄沙師備（八三五く九〇八）もこれを批判していたことが『伝灯録』から窺い知られ、その意味で道元における心常相滅論批判は、南陽慧忠や玄沙師備のそれに示唆されたものであり、その延長線上にあつたと認められる。しかし道元の批判は単なる受売ではなく、批判する内的必然があつたのである。後に詳述する如く、心常相滅論への批判は当時の道元に与えられた課題であり、自己の宗教の確立のために必要であつたのである。本稿は、道元における心常相滅論批判を中国の禅思想との関連において検討し、道元が中国の禅思想の何を受け入れ、何を否定したかを具体的に探ることを通じ、禅思想に対する道元の受けとめ方とその特徴を明らかにしようとするものである⁶。

さて、道元における心常相滅論批判は、これまで幾人かの学者によって論究されてきたが、管見によると、その批判の具体的な対象について、中国の禅思想との関連から考察した研究は皆無であり、殆どはそれを日本の中古天台教学と捉えてきた。例えば、よく知られている裕慈弘の「鎌倉時代における心常相滅論に関する研究」⁽⁷⁾や近年出版された山内舜雄の『道元禅と天台本覚法門』⁽⁸⁾は、そのような視点に基づいた代表的な研究である。ただし、裕と山内の見解の間に微妙な違いがあるのも事実である。すなわち前者はそれを推測的に論じたのに対し、後者はそれを断定的に結論づけたのである。⁽⁹⁾しかし、推論であると断定であるに関わらず、共に道元の心常相滅論批判を日本の中古天台教学に対するものと捉えていることは同様であり、今日の学界では、このような捉え方が一般的となっているようである。⁽¹⁰⁾

しかし、このような捉え方に立った場合、以下のような疑問が生じてくる。それは道元が批判している「靈知」や「靈性」という概念が心常相滅論の中で重要な位置を占めているにも関わらず、日本の中古天台教学の文献にはそれが全く見出されないのは何故かという点である。要するに、もし、道元の心常相滅論批判が当時の日本天台教学、つまり比叡山の本覚法門に対するものであると言うならば、この「靈知」や「靈性」という言葉が中古天台教学にしばしば見出されるはずであるが、しかし裕や山内が用いた天台側のいずれの文献を見ても、それが全く見当らないのである。⁽¹¹⁾また、たとえ心常相滅論が本覚思想に類似していると認められたとしても、本覚思想は日本天台教学のみの思想ではなく、道元と同時代の禅宗系の人物にもそのような思想があったと認められうるのである。⁽¹²⁾つまり、本覚思想とは、大乘仏教に幅広く見られる思想なのである。とするなら、道元における心常相滅論の批判対象を、日本の天台本覚法門に限定して捉えるには問題があるのではないだろうか。

かかる見地から、新たな視点の一つとして、本稿は中国禅思想との関連からの再検討を試みる。所期の問題の解明のためには、まず道元の文脈を尊重する態度が要求されると思われる。つまり、道元がどのような文脈の中で心常相滅論を批判しているのかを探ると共に、その批判の対象を、言葉の上からのみならず、その具体的な内容の上からも道元が目にしたと認められる各種文献の中から明確に確認できる形で指摘することが必要とされるのである。そして、道元がなぜ心常相滅論を批判したか、その背景に潜んでいると思われる諸問題の解明も当然不可欠となる。以下、このような視角から具体的に論を展開したいと思う。

二 『正法眼蔵』に見える道元の心常相滅論批判

九十三卷から構成される『正法眼蔵』の中で、道元が明らかに心常相滅論を批判していると思われる巻は、『弁道話』^④、『仏性』、『即心是仏』、『身心学道』、『説心説性』、『深信因果』等であるが、中でも『弁道話』と『即心是仏』の二巻が最も詳しく、心常相滅論の意味内容も具体的に伝えられている。そこで、本節では、心常相滅論とは一体どのような内容のものなのか、道元はどのような文脈の中で心常相滅論を批判したのかという問題を、『弁道話』と『即心是仏』二巻の所説を通じて検討することにする。

『弁道話』において道元は次のように問答の形で心常相滅論の内容を伝え、かつそれを批判している。長文であるため、重要と思われる部分だけを引用する。

とうていはく、あるがいはいはく、生死をなげくことなかれ、生死を出離するにいとすみやかなるみちあり。いはゆる心性の常住なることわりをしるなり。そのむねたらく、この身体は、すでに生あればかならず滅にうつさ

れてゆくことありとも、この心性はあへて滅する事なし。(中略)心はこれ常住なり、去来現在かはるべからず。かくのごとくしるを、生死をはなれたりとはいふなり。このむねをしるものは、従来の生死ながくたえて、この身をはるとき性海にいる。(中略)しかあればすなはち、ただいそぎて心性の常住なるむねを了知すべし。いたづらに閑坐して一生をすぐさん、なにのまつところかあらむ。かくのごとくいふむね、これはまことに諸仏諸祖の道にかなへりや。いかむ。

しめしてはいはく、いまいふところの見、まったく仏法にあらず。先尼外道が見なり。いはく、かの外道の見は、わが身、うちにひとつの靈知あり、かの知、すなはち縁にあふところに、よく好悪をわきまへ、是非をわきまふ。痛痒をしり、苦樂をしる、みなかの靈知のちからなり。しかあるに、かの靈性は、この身の滅するとき、もぬけてかしこにむまるるゆえに、ここに滅すとみゆれども、かしこの生あれば、ながく滅せずして常住なりといふなり。かの外道の見、かくのごとし。(中略)大唐国の慧忠国師、ふかくいましめたり。いま、心常相滅の邪見を計して、諸仏の妙法にひとしめ、(中略)おろかなるにあらずや。もともあはれむべし。

(『正法眼蔵』三一—三四頁。括弧内は引用者、以下同様)

人間の身体は生を受けたならば必ず滅んでしまふけれども、人間の心の本体である心性は決して滅することはない。心性は常住不変だから、ただいそいで心性が常住不変だという道理を了解すればよい。ほんやりと坐禅などで一生を過ごしても、何の利益もない。このような見解に対して道元は「心常相滅の邪見」だと批判し、人間の身体の内
に「靈知」の存在を認めるのは、仏法ではなく、「先尼外道」の見解に等しいものであると斥けた。「先尼外道」とは、言うまでもなく『涅槃經』に出てくる印度の梵志先尼¹⁵のことであるが、道元の文脈から見れば、必ずしも印度

のそれを指しているのではない。次の《即心是仏》巻の文脈を見れば、それは「即心是仏」の「即心」を人間の現在の心と理解した人々のことを指していることが判る。

仏祖、いまだまぬかれず保任しきたれるは、即心是仏のみなり。しかあるを、西天には即心是仏なし、震旦にはじめてきけり。学者おほくあやまるによりて、将錯就錯せず。将錯就錯せざるゆえに、おほく外道に零落す。いはゆる即心の話をききて、癡人おほくは、衆生の慮知念覚の未発菩提心なるを、すなはち仏とすとおもへり。これはかつて正師にあはざるによりてなり。(中略) かが見処のいはくは、(中略) 物は去来し境は生滅すれども、靈知はつねにありて不変なり。此靈知、ひろく周遍せり。(中略) たとひ身相はやぶれぬれども、靈知はやぶれずしていづるなり。(中略) 昭昭靈靈としてある、これを覚者智者の性といふ。これをほとけともいひ、さとりと称す、自他おなじく具足し、迷悟ともに通達せり。万法諸境ともかくもあれ、靈知は境ともならず、物となおじからず、歴劫に常住なり。(中略) これを靈知といふ。また真我と称じ、覚元といひ、本性と称じ、本体と称す。(中略) これすなはち先尼外道が見なり。

〔『正法眼蔵へく』一四〇—一四二頁。傍線は引用者、以下同様〕

これによれば、「いはゆる即心の話をききて」、「衆生の慮知念覚の未発菩提心なるを、すなはち仏と」考えるのが、外道であるという。つまり、道元は人間の知覚作用としての心と本来あるべき存在である仏を混同し、両者を一体として捉えることを、「先尼外道」の見解に喩えて批判したのである。そのため、ここで展開されている「靈知」や「靈性」説の批判は、「先尼外道」に対してと言うより、むしろ心常相滅論に対しての批判と考えた方が妥当であろう。要するに、道元が「靈知」や「靈性」説を、心常相滅論と結びつけて批判したのは、他ならぬ両者が同一の問題

であり、「靈知」もしくは「靈性」と「即心是仏」は、共に心常相滅論における重要な概念であったからである。¹⁶ これらの概念は、道元の心常相滅論の批判の対象を考えるに当たり、最も重要な手掛かりとなるのであるが、これについての検討は次節に譲り、ここでは心常相滅論の批判がいかなる文脈の中で行なわれたかを、『弁道話』と『即心是仏』の二巻の撰述意図を通して探ってみよう。

『弁道話』は、道元が宋朝中国から帰国後間もなく「深草閑居」の時に書かれたものであり、道元の初期の代表作である。その内容は問答を中心に成っており、全部で十八の問答がある。心常相滅論に関する問答は、第十問答に見られるが、これは十八の問答の中で最も長いものである。以下に引く『弁道話』の言葉は、道元が如何なる意図で『弁道話』を撰述したかを述べたものであり、これによって、道元がどのような文脈の中で心常相滅論の批判を行なったかを窺い知ることができる。

まのあたり大宋国にして禅林の風規を見聞し、知識の玄旨を稟持せしを、しるしあつめて、参学閑道の人にのこして、仏家の正法をしらしめんとす。 (『正法眼蔵へ一』 一三頁)

このゆえに、いささか異域の見聞をあつめ、明師の真訣をしるしとどめて、参学のねがはむにきこえむとす。

(『正法眼蔵へ一』 四七―四八頁)

『弁道話』の初頭と末尾の方に見えるこの二つの記述によると、『弁道話』は道元が宋朝の禅林で「見聞」した様々な「風規」や「稟持」した「知識の玄旨」を集めて、「参学閑道の人」に「仏家の正法をしらしめん」ために撰述したものであることが判る。このような撰述意図に依拠して理解すれば、心常相滅論は、道元が集めた「異域の見聞」の一つであり、それに対する批判は、「異域」の中国の禅思想を対象としたことになるのである。要するに、中国の

禅思想における心常相滅論への批判は、道元が《弁道話》を撰述するための一つの意図であつたのである。「大唐国の慧忠国師、深くいましめたり」と前掲の《弁道話》の中で道元が言及しているように、心常相滅論は、中国において曾て主張されたことがあり、それが慧忠によつて批判された。この慧忠における心常相滅論の批判は、先に引いた《即心是仏》巻の文の後にほぼ原文のまま引用されているが、それによれば、慧忠における心常相滅論の批判は当時の中国禅思想を問題の焦点としたものであり、禅以外の仏教と関係することは全くなかつたことが判る。⁽¹⁷⁾そのため、この慧忠の心常相滅論の批判を引用してその批判の依拠とした道元の場合についても、慧忠の場合と同様、禅思想を問題としたものであつたと言えよう。

《即心是仏》巻の撰述意図は《弁道話》のようには明示されていないが、道元が「即心是仏」という言葉に対する従来の誤つた理解を批判するためにそれを執筆したことは、《即心是仏》巻を一読すれば明らかであろう。「即心是仏」という言葉は、道元が指摘しているように震旦中国の言葉である。『伝灯録』では、それを馬祖道一の言葉としている。⁽¹⁸⁾前掲の《即心是仏》巻の文意から、道元の批判の対象が直接馬祖道一に向けられているとは必ずしも言えないが、しかし後の検討で判るように、道元は実際に馬祖道一をも批判していると考えられる。つまり「即心是仏」という言葉に対する馬祖の理解自体にも問題があつたのである。

ともあれ、《弁道話》と《即心是仏》の二巻の文脈によれば、道元が心常相滅論を批判する時、常に中国禅林の出来事を念頭に置き、その批判の依拠を中国の禅僧の言葉に求めたことが判る。つまり、道元は飽くまでも禅思想の問題として心常相滅論を批判している。心常相滅論を禅思想の問題として批判する限り、当時の道元においては、日本天台本覚法門は視野に入れられていなかったと考えられる。《弁道話》の中で道元は自らを「入宋伝法沙門」と

称したが、これは道元が当時比叡山仏教と訣別したとは言えないまでも、少なくとも当時の彼にとって、比叡山仏教の存在はそれほど重要ではなかったことを示すものと言えよう。⁽¹⁹⁾

では、中国の禅宗においては、一体どういう人々が心常相滅論を主張していたのであろうか。これらの人々の存在について、道元は果たして知っていたのであろうか。要するに、もし道元の心常相滅論の批判が中国の禅思想を対象としていたとするならば、道元の批判する心常相滅論と同一の内容を持つと思われる心常相滅論を、当時の日本の参禅者によつて知られた中国の禅文献の中から抽出し、両者の類似性を具体的に明らかにしなければならぬであろう。以下、この問題について考えてみよう。

三 中国の禅文献に見える心常相滅論

前述の道元の《弁道話》や《即心是仏》に登場した南陽慧忠とはほぼ同時代に生存していた宗密(七八〇〜八四二)が『禅源諸詮集都序』を残し、慧能(六三八〜七一三)以降の禅の諸流派の特徴を、それぞれ「息妄修心宗」、「泯絶無寄宗」、「直顕心性宗」という三つに分類し纏めていたことはよく知られている。その中の「直顕心性宗」は、その内容から見れば、恐らく洪州宗と荷沢宗を指していると思われるが、「天真自然」や「靈知不昧」を説いていることが特に注目される。

一に云く、即今能く語言し動作し、貪瞋し慈忍し、善悪を造り苦楽を受く等、即ち汝の仏性にして、此れ即が本来是れ仏なり。此れを除いて別の仏無し。此の天真自然を了ず。故に心を起して道を修すべからず。道は即ち是れ心なれば、心を將つて還つて心を修すべからず。悪も亦た是れ心なれば、心を將つて還つて心を断すべ

からず。断ぜず修ぜず、任運自在なるを、方に解脱と名づく。(中略)二に云く、諸法は夢の如きこと、諸聖同じく説く。(中略)空寂の心は、靈知にして不昧なり。即ち此の空寂の知、是れ汝が真性にして、迷に任せ悟に任せて、心本より知なり。縁を藉りて生ずるにもあらず、境に因つて起こるにもあらず。知の一字、衆妙の門なり。

(鎌田茂雄訳註『禪源諸詮集都序』筑摩書房、一九七二年、九六頁)

「二に云く」は洪州宗の思想を表詮するものであり、洪州宗では人間のすべての言語、行為が「心性」である仏性の現われであり、そのため、別に悟りを求める必要がなく、ただ「天真自然」を了解すればよいとされている。そして「二に云く」は荷沢宗の思想を言うのであり、荷沢宗では空寂の心が靈知であり、その靈知を知り得れば、悟りになるという。

宗密によつて纏められた洪州宗と荷沢宗の思想の特徴を道元に批判された前述の心常相滅論者の見解に照らして見るならば、それらが共に「心性」を常住不変であると捉えている点は類似していると指摘できよう。道元に批判された前述の心常相滅論の場合も、同様に「心性」もしくは「靈知」が自由自在なものであり、「痛痒をしり、苦楽をしり」、「ながく滅せずして常住なり」とされており、「心性」もしくは「靈知」が常住不変だから、ただその常住不変の道理を理解すればよいと言っている。勿論これだけでは、道元に批判された心常相滅論が洪州宗の見解であり、荷沢宗の主張であると直ちに断定することはできないが、しかし洪州宗や荷沢宗の中にそれに類似する見解が存在している可能性を示唆しているものと思われる。

洪州宗を代表する人物は、馬祖道一である。前節で触れたように、道元の心常相滅論批判は「即心是仏」に対する理解を問題の焦点の一つとしており、しかも、馬祖道一における「即心是仏」の理解にも問題があるのである。

『馬祖語録』には

馬祖大師云く、汝若し心を識らんと欲せば、祇たゞ今語言するもの、即ち是れ汝が心なり。此の心を喚んで仏と作す。亦た是れ実相法身なり、亦た名づけて道と為す。(中略)色に随う摩尼珠の如く、青に触るれば即ち青、黄に触るれば即ち黄にして、体は一切色にあらず。(中略)此の心は虚空と寿を齊しくし、乃至六道に輪廻して、種々の形を受くとも、即ち此の心は未だ曾て生ずること有らず、未だ曾て滅すること有らず。(中略)四大の身には生滅有るを見るも、而れども靈覚の性は実生滅無し。(中略)即今の見聞覚知は、元より是れ汝が本性にして亦た本心と名づく。更に此の心を離れて別に仏有らず。此の心は本より有り今も有りて、造作を仮らず。本より淨く今も淨くして、瑩拭を待たず。自性涅槃、自性清淨、自性解脱、自性離るるが故なり。是れ汝が心性は、本より是れ仏にして、別に仏を求むるを用いず。

(入矢義高編『馬祖の語録』禅文化研究所、一九八四年、一九八頁)

という一文が見え、馬祖の「即心是仏」の理解の実態が端的に表詮されていると思われる。馬祖はここで人間の見聞覚知の働きがそのまま本性であり、本心であるとし、言い換えれば、生きて働いている日常の心の見聞覚知をそのまま本来心の作用として肯定しようとしている。このような捉え方は、前述の道元の「いはゆる即心の話を書き、癡人おもはくは、衆生の慮知念覚の未発菩提心なるを、すなはち仏とおもへり」という言及に合致しており、つまり、現在心と本来心とを峻別せず、両者を一体として考えることに問題があると道元は指摘したのである。『永平広録』に見える以下の道元の言及は、文脈こそ異なるが、馬祖道一の「即心是仏」の理解の欠点が指摘されている。

上堂。挙す。南泉衆に示して曰く、「江西和尚道く、即心是仏と。又道く、非心非仏」と。我は恁麼道わす。「是れ心にあらず、是れ仏にあらず、是れ物にあらず」と。又道く、「心は是れ仏にあらず、智は是れ道にあらず」と。又道く、「平常心是れ道」と。師云く、二員の老漢既に恁麼道う。永平長老又た恁麼道わす。吾、且く汝爾江西・南泉に問う。這裏は是れ什麼の処在にしてか、心と説き道と説き、物と説き仏と説き、非仏と説き非心と説くや。須く知るべし、一片は全く兩個無し。十方は山川を独露す。知覚は是れ仏性とも、亦た因縁とも道わす。

（大久保道舟編『道元禪師全集』下巻、筑摩書房、一九七〇年、七二頁。原漢文より引用者試訳）

ここでは、「即心是仏」に対する南泉と馬祖道一の見解が述べられているが、道元は、二人の見解は共に偏っている指摘し、「知覚」は仏性や因縁ではないことを強調した。つまり、馬祖や南泉は知覚作用としての心を仏性や因縁と捉えていると道元が理解したのである。これ以外に、道元はまた馬祖道一の「即心是仏」の解釈を「挖泥帶水」（だらだらとして、てきぱきとしない、の意）であると批判している。ともあれ、馬祖道一が道元の批判相手の一人であったことは、これで判明するであろう。

馬祖のそうした見解は、その門下の人々にも受け継がれており、洪州宗の一般的な主張であったように思われる。例えば馬祖道一の門下の一人である汾州無業（七六二〜八二四）は「心性」を次のように捉えている。

汝等の見聞覚知の性は、太虚と寿を同じくし、不生不滅なり。一切の境界は、本より空寂にして、一法の得べき無し。（中略）汝等当に知るべし、心性は本より之れ有り、造作に因るに非ず。猶お金剛の如く、破壊すべからず。

（『景德伝灯録』巻八「汾州無業禪師」項）

これによれば、見聞覚知としての心はそのまま人間の知覚作用の本体の「心性」であり、太虚と同じ寿命を持って

おり、つまり不生不滅である。この「心性」以外に、存在するものは一切ない。このような捉え方は、明らかに前述の馬祖の見解を踏襲したものであり、道元に批判された心常相滅論と類似しているのである。

袁州甄叔（？～八二〇）も馬祖門下で活躍していた人である。彼の言行は同じく『伝灯録』に伝えられており、心常相滅論に類似する見解を持つていることが窺える。

上堂。衆に示して曰く、群靈は一源、仮りに名づけて仏と為す。体竭き形消ゆれども滅せず、金流れ朴散ずれども常に存す。性海には風無きも金波自ずから湧き、心靈は兆を絶するも万象をば斉しく照す。斯の理を体する者は言わずして遍く沙界を歴り、用いずして功は玄化を益す。如何ぞ覺に背き反つて塵勞に合し、陰界中に於いて妄りに自ら囚執とらわるや。

（『景德伝灯録』巻八「袁州楊岐山甄叔禪師」項）

前述の道元の批判で判るように、心常相滅論では、心が仏もしくは仏性などに見做されている。ここに見える袁州甄叔の見解は、正にその典型的な例である。一切の事物の根底を為しているのは、「心靈」である「仏」であり、この「仏」なるものは、体や形が衰退し消えても本体は滅することがない。「心靈」は一切の事物を照らしているのだから、かかる道理を理解した者であれば、自由自在になりうるのである。先の汾州無業ほど明瞭ではないが、道元の批判した心常相滅論と類似する捉え方をしてることが看取されうる。

汾州無業や袁州甄叔の見解について、道元は名指しでこそ批判してはいないが、同じく馬祖道一の門下の八十余人の中では、ただ湖南の東寺如会一人だけが「即心是仏」の真意を理解できたと言っている。

上堂。古人道く、「即心是仏」と。而今、会す者得ること少なし。即心と道うと雖も、是れ、五識・六識・八識・九識及び心数法等にあらず。又是れ、悉多・汗栗駄・矣栗陀等にあらず。（中略）是れ、慮知念覺・知見解

会・靈靈知・昭昭了等にあらず。(中略)馬祖下、八十余員の善知識有り。只、湖南東寺の如会禪師のみ、即心是仏の道理を會得せり。
(前掲大久保道舟編『道元禪師全集』下巻、七九頁。原漢文より引用者試訳)

道元によれば、「即心是仏」について、これまで本当に理解した人は少ない。馬祖道一の門下では、「即心是仏」の真意を理解できた人は、湖南の東寺の如会禪師のみであるという。つまり、同じ馬祖門下の汾州無業や袁州甄叔の見解は道元に認められなかったのである。道元は、ここで引き続き、「即心是仏」の「即心」は人間の意識としての五識や六識、慮知念覚でもなければ、また「靈靈知」、「昭昭了」、「悉多」、「汗栗陀」等でもないと強調しており、「即心是仏」の「即心」に対する道元の一貫した見解を示していると言える。

次に荷沢宗の場合を見てみよう。荷沢宗が「靈知」説を唱えていたことは、先に引いた宗密の言葉で窺えるが、ここでは宗密自身の見解を見ることにしよう。宗密は荷沢宗の支持者であつたとされているからである。⁽²²⁾

山南温造尚書問う、理を悟り妄を息む人は業を結ばず、一期にして寿終うるの後、靈性何れに依るものならん。答う、一切衆生、覺性を具有せざる無し。靈明空寂なること、仏と殊なること無し。但、無始の劫より未だ曾て了悟せざるを以て、妄りに身に執して我相と為す、故に愛悪等の情を生じ、情に随い業を造り、業に随い報を受け、生老病死して、長劫に輪廻す。然れども身中の覺性は未だ曾て生死せず。夢に駆役せらるるも、身は本より安閑たるが如し。水の氷と作るも、濕性は易わらざるが如し。若し能く此の性を悟れば、即ち是れ法身なり。本より生ずる無く、何ぞ依託有らんや。靈靈として不昧なり、了了として常知なり。従りて来る所無く、亦た去る所無し。然るに多く妄執を生じ、習性以て成り、喜怒哀樂、微細に流注す。真理は頓達すと雖も、此の情は卒には除き難し。須く長く覺察し、之れを損し又損す。風の頓止し、波浪の漸くして停るが如し。豈、

一生の修むる所、便ち諸仏の用に同じかる可けんや。但、空寂を以て自体と為し、色身を認める勿く、靈知を以て自心と為し、妄念を認める勿かる可し。
 (『景德伝灯録』卷一三「終南山圭峯宗密禪師」項)

この一文は宗密と尚書の職にある山南の温造という人との問答の形を採っており、「靈性」もしくは「靈知」についての宗密の見解が伝えられている。理を悟り業が消えた場合の人が一旦死ぬと、「靈性」はどこに行くかという質問に対する宗密の答えの核心は、「靈性」は「本より無生」であり、「靈靈として不昧なり」という言葉に集約されていると言える。つまり、理を悟り業が消えた人の場合でも、死ぬのは、ただ身が消えるだけで、「靈性」もしくは「靈知」は依然として存在し輝くのである。この永久なる「靈知」が衆生の「自心」であり、人々は「自心」である。「靈知」を認めるべきで、「妄念」を認めるべきではない。ここで特に注意すべきは、「靈靈として不昧なり」、「了了として常知なり」という表現である。これは道元が批判した心常相滅論の「昭昭靈靈」の言葉によく似ており、共に心性としての「靈性」や「靈知」の有り様とその働きを表詮する言葉として用いられているのである。この宗密の「靈知」もしくは「靈性」について、道元は同じく『永平広録』巻六の中で以下のように批判している。

上堂。記得す。圭峯宗密道く、「知の一字、衆妙の門」と。(中略)宗密の道う「知の一字、衆妙の門」は、未だ外道の坑を出でず。
 (前掲大久保道舟編『道元禪師全集』下巻、一一六頁。原漢文より引用者試訳)

「知の一字、衆妙の門」とは、宗密の基本的主張であり、この「知」は、彼の別の言葉で言えば「靈知」である。つまり、「知」もしくは「靈知」こそ一切の事物の根本であり、根源である。宗密のこのような考え方を、道元は「未だ外道の坑を出でず」と批判した。要するに、道元が心常相滅論を「靈知」説と結びつけて批判したのは、荷沢宗の靈知不滅説が心常相滅論と同じ見解であり、心性不滅説に等しいものであると考えたからである。

以上、中国の禪文献を検討した結果、道元が批判する心常相滅論の見解は中国で南宗禪と呼ばれる洪州宗や荷沢宗の一般の見解であり、その中でも馬祖道一特にその門下の汾州無業と袁州甄叔および宗密の見解は道元の批判した心常相滅論と用語が一致しているのみならず、内容もかなり類似しており、道元はこれらの人々の見解を恐らく「伝灯録」等を通じて知り、「永平広録」の中で名指して批判したり、あるいは間接的に批判したと考えることができる。このように見てくると、道元が批判する心常相滅論を、即日本の中古天台の本覚法門と見做す従来の俗と山内の見解は些か早計に過ぎることができよう。

四 結びに——道元における心常相滅論批判の背景

すでに確認した如く、心常相滅論に対する批判は、道元以前に、中国の南陽慧忠や玄沙師備によつてもなされていた。南陽慧忠や玄沙師備は共に唐代に活躍していた人物である。つまり、心常相滅論は、禪思想史上すでに早くから批判されていたのであり、何も道元が始めてこれを批判したわけではない。しかし、道元がそうした史実を承知しながら、敢えてそれへの批判を繰り返したのは、もとよりそれなりの理由があつたからである。特に馬祖系をはじめとする唐代南宗禪の禪僧を名指して批判したのには、それなりの背景があつたと考えられる。

これは複雑で多岐にわたる問題で、与えられた紙幅ではとても充分に論じることにはできない。差当りここでは、二方面からの追求が可能であることを指摘して論を結びたいと思う。一つは道元の禪思想の特徴からであり、もう一つは道元が生きていた時代の禪思想の状況からである。

道元の禪思想の特徴は、「只管打坐・身心脱落」という言葉に示されているように、坐禪修行の必要性を説くと

共に、身と心との両方の脱落を強調するものである。これに対して、心常相滅論は、身と心を分けて捉えており、しかも身が滅するけれども心は永遠に存在し、人々は心が不生不滅だという道理を理解すればよいとしている。これは道元思想と正反対であり、当然道元に受け入れられないのである。身と心を分けて捉えることに對して、道元は次のように批判している。

身心一如のむねは、仏のつねの談ずるところなり。しかあるに、なんぞ、この身の生滅せんとき、心ひとり身をはなれて生滅せざらむ。もし、一如なるときあり、一如ならぬときあらば、仏説おのづから虚妄になりぬべし。(中略)しるべし、仏法に心性大総相の法門といふは、一大法界をこめて、性相をわかず、生滅をいふことなし。(中略)一切諸法、万象森羅、ともにただこれ一心にして、こめずかねざることなし。このもろもろの法門、みな平等一心なり。あへて異違なしと談ずる、これすなはち仏家の心性をしれる様子なり。しかあるを、この一法に身と心を分別し、生死と涅槃とをわくことあらむや。すでに仏子なり、外道の見をかたる狂人のしたのひびきをみみにふるることなかれ。

(『正法眼蔵へい』三三五―三六頁)

ここに出てくる「心性大総相の法門」という語は『大乘起信論』の「心真如者、即是一法界大総相法門体」に基づいていると思われるが、道元はここで、「身心一如」、「性相不二」、「生死即涅槃」、「一大法界」、「一心」、「一法」という理論で心常相滅論を批判した。つまり、道元が「身」と「心」の関係の問題を大乘仏教の伝統的立場に還元させて、本来単一的もしくは全的なものを、身と心に分け、前者を無常、後者を常と考えるのは、仏法の本来の考え方ではないとの結論を得たのである。同時に、この点から、道元の「身心脱落」は「身心一如」と同じ意味を持つものであるとも理解されるが、いずれにせよ、道元にとって、「身心」は一元的に捉えられなければならないのであ

る。両者を切り離して、二元的に捉え、あるいはどちらかの一方を強調するのは、共に間違ひなのである。「身」と「心」、「性」と「相」の関係に対する理解の違いが、道元と心常相滅論者の間に緊張関係を齎らし、その結果、道元をして心常相滅論への批判を行なうように導かしめたことが知られる。

道元が生きていた時代の禅思想の状況から道元の心常相滅論の批判の要因を追求すれば、当時における中国と日本の双方の禅思想の状況を視野に入れるべきであろう。道元が宋朝中国に渡った時、宋朝では「臨済宗のみ天下にあまねし」という状況であった。臨済宗を中心とした宋朝の禅思想の一端を道元は次のように記して批判している。

大宋国の一二百餘年の前後にあらゆる杜撰の臭皮袋いはく、「祖師の言句、なおころにおくべからず。いはんや経教は、ながくみるべからず、もちいるべからず。ただ身心を枯木死灰のごとくなるべし。破木杓、脱底桶のごとくなるべし」。かくのごとくのもがら、いたづらに外道天魔の流類となれり。もちいるべからざるをもとめてもちいる、これによりて、仏祖の法むなしく狂顛の法となれり。あはれむべし、かなしむべし。(中略)かれらが屋裏に仏家の道業つたはれざるなり。憑視すべきところなきがゆえに、みだりにかくのごとく胡乱説道するなり。このともがら、みだりに仏経をさみす。

〔正法眼蔵(三)〕 八二―八六頁

これによれば、經典や祖師の教えに対する軽視は、宋朝の禅思想界の一般的風潮であったことがわかる。こうした風潮を生じさせた原因は、「いま大宋国に流伝せる臨済の玄風ならびに諸方の叢林、おほく百丈の玄風を行持するなり」とか「いま臨済は江西の流なり」⁽²⁵⁾など道元の禅思想史観を表明するこれらの表現から理解するならば、他ならぬ江西馬祖系の思想に由来することになるのである。要するに、道元は臨済宗を中心とする宋朝の禅仏教における經典や祖師の教えに対する軽視の原因を、馬祖系の禅風もしくはその思想に帰せしめたのである。

馬祖系の禅思想の特徴を示すキーワードは、すでに言及した「即心是仏」であり、彼らは人間の現在の心を本来あるべき存在の仏と捉え、しかも不生不滅であるとし、人々は現在の心を知れば仏になりうるという。このような観点からすれば、經典や祖師の教えは不必要であると共に、坐禅などの実践修行も無用になるのである。道元によれば、宋代禅は馬祖系のそうした禅風の強い影響を受けて形成されたものであるが、このような宋代禅はまたそのまま日本にも伝えられ、鎌倉時代の日本の達磨宗や臨済宗の伝統となった²⁷。日本の達磨宗や臨済宗の思想状況については、ここで論じる余裕がないが、道元の弟子の中で曾て達磨宗に所属していたと思われる僧の考え方を例として見れば、修行の不必要を主張する人が当時かなり居たことが推測されうる。例えば、『御遺言記録』には、次の話が伝えられている。

義介、咨問して云く、「義介、先年、同一類（の者）の法内に談ずる所（を聞く）に、云く、『仏法の中において諸悪作すなし、衆善は奉行すべしと。故に仏法中にては諸悪は元来莫作なり、故に一切の行はみな修善なり。所以に挙手・動足の一切の作すところ、凡て一切諸法の生起にして、みな仏法なり、云云』。この見は正見なるや」。和尚（懷慧）、答えて云く、「先師（道元）の門徒の中に、この邪見を起こせし一類あり、故に在世の時に義絶し畢りぬ。門徒を放たるること明白なり。この邪義を立つるに依りてなり。もし先師の仏法を慕わんと欲するの輩ならば、共に語り同に坐すべからず。これ則ち先師の遺誡なり」。

（鈴木格禅他校訂・注釈『道元禅師全集』第七卷、春秋社、一九九〇年、一九二―一九五頁）

この記事は勿論道元が記録したものではないが、しかし修行無用論が蔓延していた当時の日本の禅仏教の状況の一端を伝えているものと言えよう²⁸。同時に、この記事を通して、道元における心常相滅論の批判は、宋代禅風の一例

面としての修行無用論が蔓延していた当時の日本の禅仏教を背景とし、理論上もしくは思想上から行なったものであると認められうる。

理論上もしくは思想上から当時の修行無用論を批判するために、道元が唐代の馬祖系を中心とする南宗禅へと遡り、その思想理解の欠点や問題点を批判することこそ、当時蔓延していた修行無用論を批判するのに有効と考えられたのであろう。彼の批判の真の目的は、他ならぬ道元が宋朝で学んだ「正法」なる禅思想を日本において確立し、更に新たな禅伝統として日本社会に定着させようとしたことであつた。これこそ当時の道元に与えられた課題であり、求法の情熱に燃えた「入宋伝法沙門」道元の宗教理念なのである。

註

- (1) 劉禹錫撰「袁州萍鄉異楊岐山故広禪師碑」(『全唐文』卷六一〇、六一六三頁)。ここで言う「性」は、南宗禅の文脈に即して言えば、心性という意味であると思われる。後に述べる如く、道元は、南宗禅における心性と心は必ずしも区別されておらず、両者を混同して使われているとするが、道元のこうした理解は果たして当を得ているかどうか疑問視される。しかし本稿の目的は、道元における禅思想の受けとめ方を探ることであり、その受けとめ方の当否を問うものではない。この点を先ず断っておきたい。
- (2) 水野弥穂子校注『正法眼蔵(一)』(岩波文庫、一九九三年)一四五頁。以下、『正法眼蔵』からの引用は、同校注『正法眼蔵(一)』、『正法眼蔵(四)』により、長文引用の場合、本文中に註記する。
- (3) 『景德伝灯録』卷二八「南陽慧忠国師語」に見える。以下、『景德伝灯録』からの引用は、本文中に註記する。なお、本稿が用いている『景德伝灯録』のテキストは台湾の真善美本によるものであり、同書から引用した漢文の日本語訓読は、一部は入矢義高監修『景德伝灯録』(禅文化研究所、一九九三年)を参照した。
- (4) 『正法眼蔵(一)』三七五頁。

- (5) 『伝灯録』巻十八「玄沙備禪師」項に見える。そこに出てくる「昭昭靈靈」という語を道元は『即心是仏』巻の中で、心常相滅論と同義と見做している。この観点から言うなら、「昭昭靈靈」を批判した玄沙は心常相滅論への批判者であると位置付けられる。
- (6) 道元の禅思想の特徴を彼の中国の禅思想に対する理解を通して探ることは、筆者がこれまで行なってきた道元研究の一貫した方法であり、その目的は、道元の禅思想をより客観的に解明しようとすることである。その成果の一部は「道元における修証思想の一考察——如浄との比較を通して——」（『印度学宗教学会』論集第十九号、一九九二年）と「彫文喪徳と琢磨増輝——道元における宏智理解について——」（同第二十一号、一九九四年）であり、本稿はその続編に当る。
- (7) 俗慈弘「鎌倉時代における心常相滅論に関する研究」（『大正大学学報』第三十四輯、一九四二年）。この論文は後に同著『日本仏教の展開とその基調——中古日本天台の研究』下巻（三省堂、一九五三年）に再録されている。
- (8) 山内舜雄「道元禅と天台本覚法門」（大蔵出版社、一九八五年）。特に同著に収められている「俗慈弘氏の道元禅師における本覚法門批判への研究について」という論文を参照された。
- (9) これは従来多くの学者が指摘していることでもあるが、裕は前掲の論文の中で、「もちろん率直に言えば、試みにいまこれが解答私案に擬せんとするところ、果たして当るか否やはなだ覚束ない」と述べ、道元における心常相滅論の批判の対象を日本中古天台の本覚法門と断定することに慎重な態度を示している。これに対して、山内は、「これは先尼外道にことよせての、叡岳における本覚法門批判とうけとるべき」であり、「明らかに背後に本覚法門思想への批判であることがみてとれるのである」（前掲同著六七八—六七九頁）と断定的に捉えた。
- (10) ここで言う「学界」は、主に今日の曹洞宗学を指している。曹洞宗学者の中で、例えば袴谷憲昭はこのような捉え方をしている。同著『本覚思想批判』（大蔵出版、一九八九年）に収録されている「道元理解の決定的視点」や『弁道語』の読み方などの論文を参照。これ以外に、曹洞宗学と立場を異にする田村芳朗が道元の思想における天台本覚思想の影響を指摘する一方、道元の心常相滅論批判に関しては、道元の批判の対象を天台本覚思想に対するものと主張している。同著『鎌倉新仏教思想の研究』（平楽寺書店、一九六五年）五四八—五七四頁参照。
- (11) 例えば、裕は前掲の論文の中で、『牛頭法門要纂』、『枕雙紙』、『生死覚用鈔』などを用いて論を展開しているが、これらの文献には、「神者」または「神」という語が見えるだけで、「靈性」や「靈知」という言葉が見当たらない。そして、山内の前掲の論文は、裕の論文を解説し、裕の主張を支持する観点から書かれたものであり、それに加える新たな文献資料は提供されていない。
- (12) この点に関しては、衛藤即応がその著『正法眼蔵序説』（岩波書店、一九七〇年）の中で指摘している。同著二四五頁参照。但し、衛藤は道元における心常相滅論批判の直接の対象を鎌倉時代の臨済宗と考えているようであるが、本稿の立場から見れば、

これも確かな実証性を伴っているとは思えない。

(13) ここで言う「九十三卷」とは、本稿がテキストとして用いている前掲の水野弥穂子校注本によるものである。

(14) 書誌学的に言えば、『弁道話』は『正法眼蔵』の中の一巻として成立したものではないが、便宜上、ここでは一先ずこれを『正法眼蔵』の一巻と称する。

(15) 『涅槃経』卷三十九(大正蔵)第十二卷、五九四頁上。

(16) もし、「靈性」や「靈知」を「先尼外道」の言葉だと考えるならば、『涅槃経』の中にそれがあはずだが、調べると、全く見当たらない。やはり心常相滅論における言葉と考えた方が妥当であろう。

(17) 厳密に言えば、慧忠の場合は単に「南方宗旨」に対する批判でなく、慧能の『壇経』が改竄されたことに対する批判の意味合いも含まれている。いずれにせよ、禅思想の問題としての批判であったことが認められよう。

(18) 『伝灯録』卷六「江西道一禅師」項を参照。しかし厳密に言えば、ここでは、「此心即是仏」或いは「即心即仏」となっており、「即心是仏」ではない。いずれにせよ、漢文の意味は同じである。

(19) この点を、さらに道元が比叡山を下山した「疑团」とを併せて考えれば、道元と比叡山天台本覚法門との関係は、より分かりやすい。つまり、道元は早くから比叡山天台本覚法門への期待を捨てていたのである。

(20) 前掲大久保道舟編『道元禅師全集』下巻、七八頁。

(21) 同時に、この一文を前掲した馬祖批判の文に照らして見れば、道元における馬祖評価に関して、以下のような全く異なる二つの解釈が得られると思われる。一つは道元が馬祖の「即心是仏」の理解の欠点を批判したが、全面否定はしなかったという解釈であり、もう一つは、道元は馬祖も理解し得なかった「即心是仏」の理をその門下の如会が理解し得たと考えていたという解釈である。もし前者の解釈を採るならば、道元における馬祖評価は不一致になる。その理由を道元による馬祖理解の変化に求めることも考えられるが、しかし同じく『永平広録』巻四に収められているこの二つの記事は、石井修道が秋重義治、伊藤秀憲の研究を参考にして作製した『永平広録』の上堂語説示年代表(鏡島元隆他編『十二巻本「正法眼蔵」の諸問題』所収、大蔵出版、一九九一年)によれば、宝治二年(一二四八)から建長元年(一二四九)にかけての永平寺での道元の上堂示衆であることが判り、そのような理由が成立しないと思われる。つまり、ほぼ同じ時期に、同一人物に対して、道元が全く異なる理解を示し、前後矛盾するような発言をしたとは思えないのである。したがって、ここでは後者の解釈の方が妥当と思われる。本稿は後者の解釈に立って、論を進めることにする。

(22) 鎌田茂雄訳注『禅源諸詮集都序』(筑摩書房、禅の語録9、一九七二年)「解説」を参照。

- (23) この点については、松本史朗「深信因果について——道元思想に関する私見——」（鏡島元隆他編『十二卷本「正法眼藏」の諸問題』所収、大蔵出版、一九九一年）を参照されたい。
- (24) 『正法眼藏（二）』一四頁。
- (25) 右同。三一頁。
- (26) 右同。三〇九頁。
- (27) 日本の臨濟禅と宋朝禅との思想的関連についての研究が従来は多いが、日本の達磨宗の場合については、少ない。近年になって、一部の学者が漸くこの問題に着目するようになった。その中では、石井修道の諸論考が特に注目し値すると思われる。同著『道元禅の成立史的研究』（大蔵出版、一九九一年）第九章の諸論文を参照。
- (28) この記事からすれば、修行無用論が当時においては「一類」の人々によって主張されていただけで、「蔓延」していたとは言えない。しかし註(27)に紹介した石井修道の諸論考によれば、当時の達磨宗ではそのような捉え方は一般的であったという。

日本の宗教における近代化と「道」

——天理教・金光教を事例として——

福嶋 信吉

《論文要旨》

天理教や金光教などでは、自らの宗教や信仰を「お道」という言葉で表現している。「道」という言葉をめぐる近世の言語的・思想的・社会的な環境は、教祖となる中山みきや赤沢文治のような民衆が「道」によって自らの信仰や宗教を提示し展開することを可能にした。これらの「道」はそれを継承する人々により「お道」と呼ばれるようになる。「お道」とは、当事者が、宗教伝統やその歴史、諸活動などの一切を包摂的に表現し、かつ、そこに神意が現われていると認識する言葉である。このように「道」や「お道」は言語化や分節化が困難な経験的・実践的知識を内包し、かつ、規範的な概念でもある。それゆえ近代（天皇制）国家における「宗教」という位置づけとの緊張関係のもと、これらの宗教伝統の自律的な展開を導いた。その際、教団や教会、教義や儀礼など歴史的に形成される諸要素は「お道」の枠組みにより取捨選択され、同時に「お道」も更新された。また、近代的認識による「お道」批判は、その新たな意味の発見やその再構成を導いた。

《キーワード》 道、お道、近代、天理教、金光教

はじめに

天理教や金光教など日本の近代に成立した宗教の一部では、自らの宗教や信仰を指す言葉として「お道」という言葉が用いられている。⁽¹⁾ もちろん天理教や金光教といった宗教としての名称も普通に用いられる。しかし「お道」という言葉を、より実感のこもった言い方として好んで用いているとするならば、そこに天理教や金光教といった

宗教名では言い表わしえない何かがあるということになるだろう。また現在の奈良県と岡山県でほぼ同時に発生した天理教と金光教には直接の影響関係は認められず、したがってこの二つの宗教伝統において、「お道」という同じ言葉が用いられてきたということは、地域や社会階層などを超えて、「道」という言葉についての広く共有された理解の基盤があつたことを示唆している。とはいえ「お道」という言い方で信仰や宗教をさすという現象は、近代以降の日本の宗教史とりわけ現代においては、それほど一般的であるとはいえない。

ところで、日本語において「みち」あるいは「どう」と読む「道」という言葉が、日本の文化や思想において持つ重要性はつとに指摘されている。柔道、剣道、弓道などの武道、能や歌舞伎、茶道、華道、和歌・俳諧といった芸道などの「道」は今日でも盛んである。また、「道（みち）」という言葉の比喩的・隠喩的な用法は広く一般的に用いられており、辞書的にもたとえば、○（それぞれの目的によつて決まった段階を経て進み、予想される障害を乗り越えて完成することが要求される）専門の仕事・分野。○どんな順序で進んで行けば、どんな所に到達するかという見通し。○時世の推移、身分の高下にかかわらず、それを踏みはずすと反社会的行為として指弾を受ける、行動の基準。（以上『新明解国語辞典』第三版、三省堂より）などといった説明がなされており、そこに「道」の思想の深さと広がりを実感することができる。

以上のことから、天理教や金光教などがともに「お道」として語られ、伝えられていったという事実に対し、次のような問いが生まれる。①近世末から近代にかけて発生・展開したこれらの宗教は、どうして共に「道」として語られ、また人々もそれを「道」として受け止めることができたのか。そこにどのような思想的、社会的な基盤があるのか。②その場合、「道」や「お道」という言葉には、一般的な「道」の思想と比較してどのような意味や特徴

があるのか。③これら「お道」の近代天皇制国家における展開にはどのような共通の特徴があるのか。④近代に成立した「宗教」という概念を前提とし、近代の批判的・合理的認識を身につけた人々は、「お道」をどう批判し、展開しようとしていたのか。小論では、主に昭和初期に至るまでの天理教と金光教を視野に入れて、これらの問いの考察を進めていくことにする。

一 「道」の諸相

中山みきや赤沢文治らは、自らの宗教もしくは信仰を「道」として語った。彼(女)に始まる宗教伝統を継承する人々はそれを「お道」として語り伝えている。「道」は唯一のものではなく様々な「道」の一つであり、「このみち」「此方の道」という他の「道」から区別する彼(女)らの表現にも現われている。そのことは「道」という言葉をめぐる当時の広範な共通理解が存在することを予想させる。一方、「道」の「教え」を信じ実践する人々にとつての「お道」は、そのような「道」の世界を前提にしながらも、そこに新たな意味が付与された「道」であると考えられる。本章ではまず、中山みきや赤沢文治が前提とした「道」の世界を考察することにする。

1 「道」のメタファーとしての言語的特性

中山みきや赤沢文治の説く宗教的世界の特徴として、民衆宗教としての具体性・実践性がある。その意味で、「このさきハみちにたとへてはなしする どの事ともさらにゆハんで」(『おふでさき』第一号 四十六)というように、「道」は彼(女)らの信仰を表現する上で、非常に有効なメタファーであった。それは先に見たように日本語とし

でもきわめて一般的な表現である。まず「道」とは自ら身体をもって歩むものである。しかし、目的地へと至る「道」にも種々の「道」がある。だからここに示すより確かな「道」を一步一步身をもって歩もう。そのような実践への促しと、実践の方途や方向性の提示、その道程における様々な経験を「道」という言葉は豊かに表現する。⁽²⁾したがって宗教においても、日常的な苦悩の克服の道や、信仰の道程での迷いや決断や希望などを、人々の経験に根ざしながら語るにあたり、「道」というメタファーはそのリアルな理解を助けるのである。⁽¹⁾

2 「道」の思想的伝統

このような「道」の言語表現的特徴を前提としつつ、日本には「道」の文化的・思想的展開があった。十三世紀にはその理念的な完成があり、近世には芸道をはじめ儒学・国学思想などの領域で多様な言説を産出している。⁽⁴⁾

「道」はある特定の専門領域であると同時に、修練の結果得られるその究極的な境地を指している。その境地を指示する方向性とその境地へと至る実践性は、先述したような日本語のメタファーとしての表現特性から強まるといえよう。「道」は継承されるべき固有の領域・方途・実践・境地などであり、その継承性ゆえに次代・後代に対して強い規範性を持つ。世の中には様々な「道」が存在することになるが、「道」はその個別性にも関わらず究極的境地においてはいずれも「道」としての普遍性がある。逆にいえば、普遍的な真理にまで達するのでなければ本当の「道」ではない。小西甚一は、天台教学の「一即多・多即一」の論理が「道」の権威性を増し、どのような「道」であれその「道」に専念すれば、他の「道」と共通の奥義に達するという信念が確立したとしている。⁽⁵⁾一方、相良亨は、「道」には「おのずからとしての自然」という考えが通底していて、そこでは天地・自然あるいは人間関係へのよ

り深い参入参贊とそれによる「自由」の獲得が追求されているという。そこに一芸に達するものは他芸に通じる、という思想の基盤があるのではないかと⁽⁶⁾いう。いずれにせよ、「道」は諸領域に開かれ多元的でありながらも、個々の特殊な「道」の境地は普遍的かつ絶対的であるという独特な思想の伝統が形成されたのである。

3 近世における「道」の社会的・宗教的背景

以上のような「道」の考え方は、とりわけ道徳的・倫理的な言説とともに、近世には広く社会階層一般に浸透した。近世の日本の儒学が体制化されず、特定の階層に特権化されなかつたこともあり、儒者や国学者、在郷の知識人などは、それぞれの立場で身分・職業に応じた多様な「道」を説いた。寺子屋などによる教育の普及もあり、民衆の間にもそのような言説を受容する基盤が広がっていく。そして、各人が「天」「天道」に付与されたその「家職」「職分」に精励することが、身分に関わりなくいずれも「天」に通じる「道」である、という言説が形成され、広く受け入れられていったのである。⁽⁷⁾おそらくこのような状況を通して、ある特定の身分や専門領域に限らずどのような者であれその日常生活に応じた「道」がある、あるいは、どのような営為にも「道」がある、というような認識が普及したのであろう。

一方、神仏、聖賢が示したとされる仏道、神道、修験道、陰陽道など、各宗教伝統はもともと「道」としてカテゴライズされていた。近世以降それらを奉ずる教団や宗教者は、幕府の法的な宗教統制・身分統制に服し、社会的に共存させられていた。⁽⁸⁾すなわち宗教的にも多様な「道」が存在することは当たり前のことであつた。もつとも寺請制度のもとで、各人は幕府が公認する仏道（仏法）の宗門・宗旨に所属することが義務づけられ、しだいに神道

宗門への改宗は許されたものの、切支丹や不受不施派などの邪宗門は堅く禁じられていた。⁽⁹⁾しかしながら、生活に根ざした欲求から、修験、陰陽師、御師などの民間宗教者や流行神の呪術や祈禱を求めたり、有名な寺社に参詣したりすることは可能であった。⁽¹⁰⁾また、吉田家や白川家の神職支配の下で、経済的条件を整えば神職身分を獲得することは可能であり、門人となることによる教義的な拘束もなかった。⁽¹¹⁾

このような近世の社会的・思想的・宗教的な状況は、とりわけ十九世紀以降、中山みきや赤沢文治のようないわゆる民衆が「道」という形を取ることで、主体的に宗教的言説を生み出し、社会的に活動を行なっていくことを可能にする条件を備えていたといえる。

二 「お道」の世界

中山みきや赤沢文治は以上のような「道」の言語的・思想的・社会的枠組みを前提として、自らの信仰や宗教を展開することができた。そして、彼(女)らの教えや実践が、「道」というべき固有性、体系性、規範性、普遍性を持つにいたつたと自覚されたとき、彼(女)らはその教えや実践の究極性や特殊性を、「道」という言葉・思想に盛り込みつつ語つたのである。

中山みきや赤沢文治の語る「このみち」「此方の道」は、「ほんみち」「しんぢつのみち」(『おふでさき』)、「天地の道」(『金光教典』)というような究極の真理であるとされた。しかも、それまでに存在しなかった「めづらしきみち」(『おふでさき』)である。それは「親神」と共に歩む「神一条の道」(『おさしづ』)、「信心の道」(『金光教典』)であり、「話を聞いて助かる道」(『金光教典』)であった。この「道」をずっと行くと、「子孫繁盛家繁盛の

「道」（『金光教教典』）というような具体的な救済や、「をふみち（大道）」「をふくはんみち（往還道）」（『おふでさき』）というような開け行くイメージも待っている。以上は今日残された原典や教典から「みち」を含む表現の幾つかを取り出し再構成したものである。もちろん、「みち」を含む表現はこれに止まらないが、「道」が彼（女）らの宗教を語るうえで如何に重要な言葉であったかは窺い知ることができるだろう。

前述したように人々が自らの職分を通して「道」を求めるといふ考え方は、広く共有されるものとなっていた。また、現世での日常的な苦悩の克服を、人々の経験に根ざしながら語るにあたり、「道」というメタファーは非常に有効なものであった。中山みきや赤沢文治は、以上のような「道」の伝統をふまえつつ、そこに彼（女）らの宗教的世界の特徴を盛り込んでいった。そのことは、「親神」の神意や「理」や「道理」に基づくという究極性・真理性が、人々の生活のなかでの「信心」という日常実践にこそ現われるという主張にも明確に示されている。

このような、中山みきや赤沢文治の語る「道」は、彼（女）によって救われたと信じる人々から、人間や世界を究極的な救いへと導く「親神」の「教え」を説く、尊い「道」として、とくに「お道」と呼ばれるようになる。以後、「道」を実践し継承しようとする教えや信仰、教団は、その歴史的・社会的名称が何であれ、「お道」と呼ばれ今日に至っている。その意味で「お道」とは、信仰の当事者の視点がストレートに表現された言葉である。「道」と「お道」は使い分けられていない場合もあるが、とくに「お道」といった場合には次のような含意があるように思われる。

「お道」とはまず、中山みきや赤沢文治など後に教祖とされる人々によって示し語られた「道」であり、他の様な「道」の存在にも関わらず人間や世界を救いへと導く究極的な「道」である。具体的には「教え」やそれに基づ

く「信心」、救いの事実など、それら全てを表現している。そして人々がしだいに信仰集団や信仰授受の系譜的關係を通して「道」に出会うようになると、その信仰集団や信仰授受の系譜的關係も「お道」と呼ばれるようになる。このように、神から教祖、信仰上の師や親たちを通して伝えられた信仰は、どこまでも続いていく「道」のイメージや「道」の規範性からいって、一つの大きな意志あるいは真理（「理」「道理」）によって貫かれていると考えられるようになる。したがって中山みきや赤沢文治に始まる宗教伝統とその歴史の全体が「お道」の概念に包摂されることになる。そこから、個々人の信仰、教えや教義、儀礼、信仰集団の制度、建物や儀式などの象徴的形式、さらには個人の信仰の道程や宗教伝統の歴史、現在の活動などを含めた全体が、「お道」という言葉のもとに一貫したイメージで把握されるのである。逆にいえば、「お道」という言葉を修飾することで、個々の事象を個別的なものとして、「お道」という世界に包摂するとともに、そこに「親神」や「教祖」の神的な權威による正統性を付与することになるのである。

このように、「お道」とは非常に包摂的な言葉であると同時に、そこに包摂される諸事象に神意の現れを認める当事者の信仰を前提とした言葉である。それは個人の歩みや歩むべき道であると同時に、信仰共同体や教団、その伝統など集合的な事象の歩みや歩むべき道でもある。その意味で、「お道」という言葉は、個人の信仰を導くとともに宗教伝統の自律的な展開を導く規範的な概念ともなる。また、言語化・分節化の困難な経験的知識や集合的な記憶などを内包するため、近代の分析的な認識では把握しにくい概念である。

三 近代天皇制国家における「お道」

当事者たちがこのように「お道」と呼ぶ宗教伝統は、教祖たちの死後、社会的には近代天皇制国家における「宗教」の一つとして展開することになる。もちろん「道」の思想的伝統は近代以降も持続するが、「道」として語られていた領域は「宗教」と非「宗教」的な「道」（芸道や道徳など）とに区別され、「宗教」の領域は近代国家・社会の枠組みの中で再編成される。また、産業や教育など社会の諸局面における近代化は、合理的・批判的な認識を普及し、それは「宗教」に対する認識にも影響を与える。「お道」が自律した宗教伝統としての制度化の過程を歩むのはこのような時代である。そこで、当事者たちの「お道」という認識が、近代天皇制国家が付与する「宗教」とりわけ「神道教派」という認識とどのように相互関係し、展開するのかを考えてみたい。

周知のように、仏教語である「宗教」という言葉は、幕末・明治初期の西欧近代やキリスト教との新たな出会いの中で、religionの訳語として選ばれ、明治十年代に定着していった。それは政教分離や信教の自由といった、国家・社会と宗教との近代的な関係や枠組みに対する欧米の制度や政治・社会思想、宗教思想などの知識の輸入を伴っていた。⁽¹²⁾そして明治十年代末から二十年代になると、宗教制度の近代的な再編成も進み、近代天皇制国家における「宗教」の基本的な枠組みもその姿を見せるようになる。⁽¹³⁾そのメルクマールとなるのが、一八八四（明治十七）年の太政官布達第十九号である。それにより、教団法を定め内務大臣の認可を受けた仏教宗派と神道教派は、国家の委任を受けた管長のもとに教団の自治を行なうという、近代国家・社会における「宗教」教団の枠組みが生まれた。⁽¹⁴⁾このような枠組みのもとで、中山みきや赤沢文治に始まる「お道」は、神道事務局（一八八六年、神道本局と改称）

に所属する「教会」として、各地に結成されていた講社を結収し、あるまとまりを持った教団の形成を行なう。一八八五年には神道金光教会の、一八八八年には神道天理教会の設置が認可される。さらに、一九〇〇年には金光教が、一九〇八年には天理教が、神道本局からの独立を認可され、近代天皇制国家における「宗教」である神道教派の一つとしての実体を整えていくのである。

たとえば一九〇〇年に金光教が独立するにあたり、内務省当局は四九カ条の調査事項を質問しているが、そこには「完全ナル宗教ハ宗教ノ要素トシテ必ス完全ナル世界観ヲ要ス、金光教ノ世界観ハ如何」「金光教ハ神ニ対シテ一神教カ多神教カ万有神教カ」「宗教ハ其目的トシテ安心立命ヲ説キ、必ス救済還没ノ方法ヲ教ユ、今金光教ノ帰着ハ如何¹⁵」といった質問項目があつた。これは明らかに近代の科学的な「宗教」概念を前提とした質問である。公認運動を通して「お道」は組織や教義の整備を行なうが、この質問に象徴されるように、それは当事者が当時の「宗教」概念による「お道」の再認識を迫られることでもあつた。このように、当事者たちもまた、自らの宗教を「お道」として捉えるだけでなく、社会に存在する「宗教」の一つとして認識して「宗教」が具備すべき体制を整え、社会的認知を獲得するとともに、「お道」の「宗教」としての一層の展開を図るようになるのである。¹⁶ また宗教学などの近代の学問的な知識を用いて「宗教」としての「お道」を説明したり、批判したりすることも行なわれる。

ところで、神道教派として公認されたこれら両教団については、一教団における国家本位のたてまえと、地方における信仰次元の自己本位の立場が、背を向け合つて併存¹⁷する「二重構造」、あるいは「政府の承認を目的として組織だてられた表明的教義と、実際の救済活動を展開する上での伝道的教義との二面性¹⁸」などが指摘されている。しかし事態はより複雑であり、そこに「お道」特有の問題があるように思われる。

「お道」が神道教派である天理教や金光教となるにあたり、当局から要求されたのは主に教義や祭儀、組織の整備である。金光教の『神誠正伝』や天理教のいわゆる『明治教典』といった教義書は、教団の努力にも関わらず「お道」に浸透しなかった⁽¹⁹⁾。それは復古神道を基にした理念的な「道」の教義の立場と実践的な「お道」の「信心」の立場との異質性がそこに看取されたからであろう。しかし、教会や教会活動の中から生じた諸々の伝統や信仰実践、教会の「系統」(天理教)や「手続き」(金光教)などのように、日常的な信仰実践と深く密着した事象は「お道」と一体化する⁽²⁰⁾。一方、教祖によって「つとめ」という儀礼が定められていた天理教では、改編させられた「つとめ」の復元が早くから企図されていたのに対し、教祖が儀礼を残さなかった金光教では、神道的祭儀が「お道」の儀式として定着した。それは一九八三(昭和五八)年に金光教独自の儀式が制定された後も、一部の教会で続けられるほどであった。また、教祖の「取次」の継承者と教派の管長が両立していた金光教では、「道」に基づく教団体制を希求する「昭和九・十年事件」が発生し管長と「取次者」の一致を見たが、当初から「真柱」と管長が一致していた天理教では、教団統理者に関するそのような問題は生じなかった⁽²¹⁾。以上のように、当時の宗教制度や当局の要求に応じて整備した事柄が「お道」にとつて異質であると認識された場合、そこに後に「二重構造」や「二面性」として分析しうるような事態が意識化されるものの、そうでない場合は当然のように「お道」の構成要素とされていくのである。

以上のように、近代天皇帝国家における「宗教」(神道教派)としての社会的認知のもとでの教団形成の過程においても、「お道」という当事者たちの認識は自らの宗教伝統の自律性を基礎づける概念として働いている。しかし同時に、その過程で形成される教団的実体は「お道」の枠組みを変容させているのである。

四 近代的認識と「お道」批判

近代天皇制国家における「お道」は、前述したような政教関係から生じる問題に会うとともに、社会の近代化にともなう諸問題にも出会うことになる。急激な都市化・産業化や近代教育の普及などは、言語化・分節化するこ
とになじまない「道」に対する理解の基盤を徐々に解体し、またいわゆる近代的自我の覚醒といった事態を招来す
る。すなわち、近代社会に生きる個人が「お道」をどう受け止めるかという問題がそこに浮上する。明治・大正期
においては、とりわけ高等教育を享受し近代的認識を身につけた人々にとり、この問題は深刻であった。

周知のように、近代天皇制国家における宗教制度の骨格が整った明治中・後期になると、社会の近代化も反映し、
知識人を中心としてキリスト教や西欧思想の影響を受けた宗教思想が提出されるようになる。それは主に、近代的
自我の問題に応答すべく、「宗教」の本質を精神や内面における宗教体験に求めるものである。一方、明治四十年前
後より、天理教や金光教の信奉者の子弟にも、東京などの大学で学ぶ者が登場する。彼らはおよそ二代目の信奉者
であり、教祖を直接知ることもなく、強烈な信仰体験もない。しかし彼らの多くは、明治後期の知的青年の抱えて
いた「人生問題」や「懐疑・煩悶」という時代思潮を共有し、また文学やキリスト教、思想書などを通した近代的
な「宗教」観の影響のもとに信仰の確立を希求していたのである。

吾等は様々な思想の影響を蒙って居ります。例へば科学的精神にも支配されて居るし、近世哲学、芸術等が教
ゆる所の、様々な意味を包含した「人生」といふ考にも支配されて居るし、其他無数のものに影響されて居り
ます。而してそれらが純一に還元されて、確乎たる生命力にまで溶かされてい⁽²²⁾ないのであります。

いうまでもなく、「科学的精神」「近世哲学」「芸術」（文学）などの諸知識やその認識枠組みは、伝統や経験に根ざした諸知識や規範に対して、理性による主体的な懐疑を向けることを喚起する。それは、前述したような都市化・産業化といった急激な社会変動ともあいまって、生活形式における「型の喪失」、⁽²³⁾あるいは、近世的な「道」の喪失ともいべき事態を招来する一因となった。竹内整一によれば、煩悶の問いは人生三問なるものの不可解・不透明に向けられていたが、その場合の人生とは、天地・宇宙・自然といった生の根拠との関わりにおける人生であった。それまでの安定した関わりを喪失し、根なし草の個として裸出させられた自己が、宇宙・自然との新たな関わりを求め、その関わりの内に新たな個としての自己を定立・実現することを希求していたのである。⁽²⁴⁾そのような煩悶青年が大きな影響を受けたのが、浩々洞を開き精神主義を唱導していた清沢満之や「見神の実験」を発表した綱島梁川であった。清沢も綱島も西洋の哲学・思想を深く学ぶとともに、それぞれ真宗、キリスト教の立場から「宗教」を内省的・体験的・本質的に探求し展開した。とりわけ、懐疑・煩悶を通じて「見神」という神秘的な宗教体験を獲得し、それに基づく「神子の自覚」を力強く語る綱島は、「宗教」に関心を寄せ、生の根拠と自己の確立を希求する青年層の共感的な熱い支持を得ていた。⁽²⁵⁾

時代精神に敏感な天理教や金光教の知的青年たちは、強烈な信仰体験もなくその「懐疑・煩悶」ゆえに、親や初代たちのような素朴な「お道」の信仰をもはや完全には共有できなかった。その意味で、いわば「お道」における「根無し草の個」といべき状態にあった。しかし、彼らには「お道」の後継者としての自覚と、キリスト教や仏教のような世界宗教へと「お道」を発展させたいという願い、人生や社会の一切の問題を「お道」「本来」のものによって解決したいという理想があった。そこで彼らが行なったのは、「お道」の意味根拠であると考えられた「教祖」

の姿とその教えを教義的に明らかにし、そこに基づく自己の信仰を確立することであり、「教祖」に立脚した信仰の立場から「お道」の意味を闡明し、「本来」の「お道」を実現することであつた。⁽²⁶⁾

僕の精神的な経路から進めば、直接教祖の思想に生きなければ、信仰の意義がなくなるのであるから、すべてを打ち捨てて教祖の道を歩んで行きたい。……ところが現実的な生活の上から言えば、僕の父も妻の父も、教祖の教えを教派的に造りあげた人々であるから、教派と教祖との間に相違のあることを意識するよりも、教派が発展し隆盛になるのが念願であつたから、教派意識を軽んじたり無視する者は、異端者のごとく観じていた。それで僕は精神的に教祖を憧憬しながら、実際的には教派の仕事をせなければならなかつた。⁽²⁷⁾

凡てを信心化し度い……本教内の色々な問題ばかりでなく、人生問題社会問題皆さうして行きたい。否さうして信心中心主義を確立して行く外はない筈のものであります。教内の色々な問題を挙げて来れば山ほどあります。ところが、私は凡てそれ等を枝葉のことと見、その中に囚れ込む事を避け、云はゞ一切を超越してこの信心問題に突入し度いものだと思ひます。⁽²⁸⁾

前者は天理教の増野鼓雪⁽²⁹⁾、後者は金光教の高橋正雄⁽³⁰⁾の言葉である。自己の理想とする信仰の確立を願う熱い思いが語られている。しかし、彼らにとつて大きな障害は「教派」「本教内の色々な問題」であり、それを彼らは避けて通ることはできなかつた。だからこそ、「すべてを打ち捨て」「一切を超越して」と力まざるをえないのである。

ここに彼らの「宗教」「お道」理解と、多くの信奉者が共有する「お道」理解との差異を窺うことができる。「懐疑・煩悶」を通つた彼らは、教会や教団の歴史やその現実の中に「親神」や「教祖」の神意を無反省に認める「お道」観を素直に持つことはできない。また、生活の苦悩からの救いを具体的に求めるに止まらず、「人生」問題をも

視野にいれ「教祖の道」や「信心」を個人の内面・精神において、より直接的に希求することに価値を置いている。彼らは、原典などを通して教祖の理解を深めるとともに、「お道」の現実を、個人の内面的な信仰体験に立脚する近代的な「宗教」理解や原典をふまえた教祖解釈の立場からより分析的に吟味し、「お道」に内在する「教団」「教会」と「教祖」「信仰」との間の矛盾や懸隔を見つめていたのである。

それはまた、「お道」の中で育てられた彼らに一種の理想主義的な「お道」観を形成していた。増野によれば「教祖の一生は主として内的生活の高調であった。生命財産をも神に捧げて、神意の發揮に務められた。其の当然の結果として、総ての形式的な事は、否定せらるゝに至った」が、教祖の死後天理教会が組織され、教会組織の完全を望むあまり、「形式を尊ぶ思想」が優勢になってしまった。その一方で「信仰」はいくぶん等閑視された。⁽³¹⁾しかも「本席」の死後、「天啓」が中絶したため、「教派」は「人間心」によつて営まれるものとなってしまつて⁽³²⁾いる。したがつて、「お道」の本来の意味からいって、「教派」の運営は神意に基づくものにする必要があり、神意を理解する「信仰」を確立しなければならぬのである。彼らはそのような理想的な「お道」の在り方を希求していたともいえる。

近代的認識に基づく理想主義的な「お道」観を持つ彼らが実感した、「教派」と「信仰」との懸隔や自己と既存の「お道」との疎隔といった問題はどのように解決されるのだろうか。ここでは高橋正雄の場合をみてみたい。

高橋においてその解決の契機は自己の救済体験にある。彼は、自己以外の他者（教団、教会を含む）にのみ看取していた諸問題が、自己に内在することにしだいに気づき、自我の破綻という危機を経験する。しかし、回心をもなう救済体験を通して、「お道」の伝統の中に究極的な救いの「道」を再発見し、そこから一切の事象を再解釈す

るようになる。彼は自己を救う「道」を「教祖」の生涯に発見し、それを追体験する形で明らかにしようとした。彼によればその「道」は、教祖の生涯と教祖の残した「立教神伝」に集約されており、具体的には教祖の後継者である「金光様（金光摂胤）」の「御取次」とその「働き」に現われている。しかも、「御取次」は各地の教会で実際に営まれている。⁽³³⁾人々が「お道」によって救われるのは、実はこの「御取次」の働きにほかならない。「御取次」の「働き」により、個人や社会の一切の苦悩の原因である自我や欲は溶かされ、真正なる救いの「道」を見いだすことができる。したがって、「お道」すなわち金光教とは「御取次の道」にほかならないとされるのである。

以上のような「御取次」による救済論は「色々な問題」を抱えた教団や教会などの組織体にも適用される。そして高橋の信仰は、「御取次の道」を見いだすことによって、「お道」の「信心」を日常生活の具体的な諸問題を通して希求するという構えへと一層変化する。さらに「昭和九・十年事件」を始めとする教団の諸問題の解決を委ねられた彼は、「御取次の道」という彼の「お道」理解をもとにそれらに対処していくのである。⁽³⁴⁾それは、彼の近代的認識に基づく理想主義的な「お道」観が、「お道」の伝統と自己の体験とに「道」というべき確かな根拠を見いだすことで、新たな理論的「お道」理解を生み出したことを意味している。

明治後期・大正期における青年層を中心とした、伝統から孤立したその近代的・理想主義的な「宗教」Ⅱ「お道」認識は、「お道」の伝統や実態の中から、「本来的」な「お道」を発見あるいは「復元」⁽³⁵⁾するという形で止揚された。そこには近代的に再把握された「お道」理解と、それに基づく伝統の更新あるいは創造が見られるのである。

おわりに

以上、天理教や金光教など一部の宗教で用いられている「道」「お道」という言葉に着目して、日本の宗教の近代化の問題の一端に迫るべく考察を進めてきた。そこから明らかになったと思われる点を確認しておきたい。

中世に成立した「道」の思想の展開により、近世には当時の社会秩序を前提としつつも特定の身分や領域に限らず、その職分や生活に応じた「道」があるという認識が一般化する。しかも多元的な宗教状況により、遅くとも近世後期には中山みきや赤沢文治などのいわゆる民衆が、「道」という形を取ることで主体的に宗教的言説を生み出すことが可能となった。さらに日常的な苦悩からの克服を語るうえで、「道」というメタファーは有効である。これらことを前提として、「信心」の日常化を意図する中山みきや赤沢文治たちは、「道」という言葉で自らの宗教的世界を表現しようとしたのだといえよう。

中山みきや赤沢文治の語る「道」は、彼(女)らの教えを奉ずる人々から「お道」と呼ばれるようになる。「お道」とは、当事者の立場から、宗教伝統やその歴史、諸活動などの一切を包括して表現する言葉であり、かつ、そこに「親神」や「教祖」の神意が現れていると認識するものである。「お道」は個人の信仰を導くとともに宗教伝統の自律的な展開を導く一つの重要な枠組みともなる。また、言語化・分節化になじまず近代の分析的な認識では捉えにくい。

近代天皇制国家のもとで、天理教や金光教などの「お道」はともに「宗教」である「神道教派」として存在することになる。その結果、元来の「お道」にはなかった教義や儀式、制度などを、これらの宗教伝統が整備すること

になる。そこでは「お道」の枠組みによる、歴史的に形成された諸事象の取捨選択と、そこに形成された教団実体による「お道」の枠組みの変容がみられる。他方、明治後期以降、天理教や金光教に登場した近代的認識を身につけた知的青年たちは、以上のような「お道」観を無批判に受け入れることは困難であった。近代的な「宗教」観の影響を受け、自己の信仰の確立を直接「教祖」に求める彼らによって、「お道」とは何かが批判的に吟味される。そこから、たとえば高橋正雄にみられるように、「お道」の伝統や実態の中から自己の生きる「道」を再発見し、経験的確信に基づきながらも近代的に再把握された「お道」理解などが提出されるのである。それは近代の「宗教」という枠組みのもとでの「お道」という伝統の更新、あるいは創造を導くことになる。

「道」あるいは「お道」という言葉は、上述したような思想的な伝統や含意を持ち、どこまでも一貫して続いている。このイメージを伴っている。この「お道」という言葉の存在は、中山みきや赤沢文治に始まる宗教伝統が、近代天皇制国家における様々な社会的・思想的危機に出会いつつも、自律的に展開することを助ける一つの重要な要因となった。それは「道」が内包する言語化や分節化の困難な内容を保持していこうとすることでもある。とはいえ、近代的認識を身につけた人々は、よほどの信仰的飛躍や信頼がない限り、「お道」という認識のもとに、その宗教伝統を無批判に受け入れることは困難である。「お道」を「宗教」として「客観的」に吟味していく方法も知っている。「お道」という言葉が、ここに取り上げた天理教や金光教などにおいて今なお宗教的に意味ある言葉として用いられているのだとしたら、「お道」という言葉が人々一般に自然に用いられていたコンテキストの希薄化した今日、どのような意義を持つ言葉として理解され使用されているのか。以上のことがらを、ここに取り上げた天理教や金光教以外の諸宗教の事例をふまえながら、機会を改めて考察し直していきたいと思う。

注

- (1) 黒住教や大本、ほんみちなど、いわゆる神道系とされる宗教に多い。
- (2) 「道」のメタファーとしての分析については、瀬戸賢一『空間のレトリック』海鳴社、一九九五年、二二〇―二二二頁を参照。なお、この「道」が喚起する身体性、実践性に着目して、新たなカトリック神学を創造しようとする試みに、門脇佳吉『道の形而上学―芭蕉・道元・イエス』岩波書店、一九九〇年がある。
- (3) このような「道」を歩むことによって得られる経験を伝達する言葉については、尼ヶ崎彬『ことばと身体』勁草書房、一九九〇年が参考になる。
- (4) 「道」については主に以下の文献を参照。小西甚一『日本文藝史III』講談社、一九八六年。相良亨『日本の思想』ペリカン社、一九八九年。
- (5) 小西、前掲(4)、一五四―一六五頁。
- (6) 相良、前掲(4)、六八―九七頁。
- (7) 黒住真『儒学と近世日本社会』(『岩波講座 日本通史』第十三巻、岩波書店、一九九五年)。佐久間正『徳川期の職分論的特質』(源了圓他編『国家と宗教』思文閣出版、一九九二年)。尾藤正英『江戸時代とはなにか』岩波書店、一九九二年。
- (8) 林淳『日本宗教史における世俗化過程』(脇本平也・柳川啓一編『現代宗教学4 権威の構築と破壊』東京大学出版会、一九九二年)。
- (9) 西田長男『神道宗門』(同『日本神道史研究』第六巻、講談社、一九七九年)。
- (10) 高埜利彦『近世日本の国家権力と宗教』東京大学出版会、一九八九年。
- (11) 西田長男『明治維新政府の宗教改革』(同『日本神道史研究』第七巻、講談社、一九七八年)四二―一頁。
- (12) 加藤玄智『宗教学精要』錦正社、一九五五年。比較思想史研究会編『明治思想家の宗教観』大蔵出版、一九七五年。鈴木範久『明治宗教思潮の研究』東京大学出版会、一九七九年。中村元『宗教』という訳語(『日本学士院紀要』第四十六巻、第二号、一九九二年)。安丸良夫・宮地正人校注『日本近代思想体系5 国家と宗教』岩波書店、一九八八年などを参照。
- (13) 井上順孝によれば明治初年から十年代にかけて「神道教派体制」の骨組みが形成された。井上のいう「神道教派体制」とは、「神道教派、仏教各宗派という大きな区分のもとに、一定の条件を備えていた神道的な宗教組織が、公認宗教として布教活動を認可されるという法的環境にあった状態」を指し、一九四五年の宗教団体法の廃止まで続く。井上『教派神道の形成』弘文堂、一九九一年、一二頁。

(14) 羽賀祥二『明治維新と宗教』筑摩書房、一九九四年、第十一章。

(15) 佐藤範雄『信仰回顧六十五年 上巻』信仰回顧六十五年刊行会、一九七〇年、三六七頁。

(16) 渡辺順一「信忠孝一本」教義の成立とその意義（『金光教学』三十号、一九九〇年）。および、李元範「日露戦後の宗教政策と天理教——「三教会同」政策をめぐる——」（『宗教研究』二九四号、一九九二年）は、一九二二年に内務省が開催した「三教会同」に対し、当時「淫祀邪教」視されていた両教団が、「宗教」としての社会的認知を求めて積極的に参加したことについて分析している。

(17) 小沢浩「生き神の思想史 日本の近代化と民衆宗教」岩波書店、一九八八年、七六頁。

(18) 早坂正章「国家神道体制下における天理教団——教祖在世期の教義展開にみる二面性について——」（石崎正雄編『教祖とその時代 天理教史の周辺を読む』天理教道友社、一九九一年）一三九頁。

(19) 宮田喜代秀「金光大神教語記録纂の歴史的過程——大正二年の『御理解』公刊に至るまでを中心に——」（『金光教学』二二一号、一九八一年）。中島秀夫「総説天理教学」天理やまと文化会議、一九九二年、四三—六二頁。

(20) 教会の「系統」や「手続き」とは、教会設立者の師弟関係などによる教会間の親子関係の系譜である。金光教では現在慣習的規範であるが、天理教では制度化されている。教会における信仰実践については、たとえば、柏木庫治『柏木庫治教話集四』天理教道友社、一九九五年、とくに七—四六頁など。また、教学的な教会論として深谷忠政『天理教教会学序説』天理教道友社、一九九五年などを参照。

(21) 「取次」については注(33)を参照。金光教の独立当時、初代管長は赤沢文治（金光大神）の三男で金光家の家督を相続した金光萩雄であるが、「取次」の後継者は四男金光宅吉の長男金光摂胤であった。「昭和九・十年事件」とは二つの権威の対立が表面化した結果、管長の罷免や退任を求める全教的な運動が発生・展開した事件である。注(34)の拙稿を参照。「真柱」とは中山みきが定めた「道」の後継者であり、初代真柱中山真之亮は天理教の初代管長となった。天理教、金光教の歴史については、天理大学おやさと研究所編『天理教概説』天理大学出版部、一九八一年。金光教本部教庁編『概説金光教』同、一九七二年などを参照。

(22) 『新光』一—三三号、金光教青年会、一九一五年、三一頁。

(23) 唐木順三「現代史への試み」（『唐木順三全集』第三巻、筑摩書房、一九六七年）。

(24) 竹内整一『自己超越の思想 近代日本のニヒリズム』ペリかん社、一九八八年、五九—六二頁。

(25) 加藤智見『いかにして〈信〉を得るか 内村鑑三と清沢満之』法藏館、一九九〇年。脇本平也『評伝清沢満之』法藏館、一九八二年。宇佐美英太郎編『見神論評』金尾文淵堂、一九〇七年。虫明・行安編『綱島梁川の生涯と思想』早稲田大学出版部、一

九八一年。今岡信一良『人生百年』日本自由宗教連盟、一九八一年などのほか、筒井清忠『日本型「教養」の運命 歴史社会学的考察』岩波書店、一九九五年、二五―二六頁。安丸良夫『総論——歴史のなかでの葛藤と模索』(同編)『体系仏教と日本人』近代化と伝統』春秋社、一九八六年、五二―五九頁などを参照。

- (26) 『天理教青年会史 第二巻』天理教青年会本部、一九七五年。久保田紘二『新光』に見られる教義化の諸問題——とくに高橋正雄を中心として——(『金光教学』二〇、一九八〇年)。李元範『近代日本の天皇制国家と天理教団——その集団的自立性の形成過程をめぐって——』(島蘭進編著『何のための「宗教」か? 現代宗教の抑圧と自由』青弓社、一九九四年)四七―五〇頁。
 (27) 増野鼓雪『残骸の道』(『増野鼓雪全集』二二)。本稿では西山輝夫『増野鼓雪の信仰と思想』善本社、一九八六年、三四―頁より引用。

(28) 前掲(22)『新光』、二八頁。

- (29) 増野鼓雪(一八九〇―一九二八) 本名は道興。父正兵衛は一八八四年に入信。十四才の頃文学に目覚め、明治大学でも文学を学び、「文学」と「宗教」との選択に苦悩するが、綱島梁川に出会うことで「宗教」の価値に目覚めたという。在学中仲間とともに青年会を組織し、以後青年会運動のリーダーとなる。卒業後、天理教本部に勤務し、一九一八年、本部員に就任。一九二〇年、天理教師養成機関である天理教校校長に就任する。教育方針を改革し、その深い思索に裏付けられた斬新で熱烈な信仰により、校長就任後入学者も急増し、全国的に有名になる。一九二一年には、敷島大教会の教会長にも就任し、その再活性化にも成功する。大正十年代の教会倍加運動の積極論者として目覚ましい実績をあげた。一九二五年、道友社社長に就任。一九二八年死去。
 『増野鼓雪全集』二十三巻がある。増野については、前掲(27)西山『増野鼓雪の信仰と思想』、前掲(26)『天理教青年会史 第二巻』二四五―二六五頁などを参照。

- (30) 高橋正雄(一八八七―一九六五) 父茂久平は教団設立に尽力した佐藤範雄の高弟。早稲田大学在学中、仲間とともに金光教学年会を組織する。その頃、清沢満之、綱島梁川、自然主義文学などの影響を受ける。卒業後、金光教師となり、教祖伝編纂における資料の調査・整理や金光教義講究所の講師を務める。大正期に入り自らの人生に問題を感じ、一九一七年決定的な行き詰まりを経験。そのとき回心し、以後、公職を辞して求道の生活を送る。一九三五年、「昭和九・十年事件」を收拾すべく金光教教監に就任以来、終生、信仰および教団行政上の指導者の立場にあった。『高橋正雄著作集』六巻など数多くの著作がある。高橋正雄については、佐藤光俊『高橋正雄における信仰的自覚確立への過程について——信念模索期を中心として——』(『金光教学』二三、一九八三年)、同『高橋正雄における信仰的自覚の確立と展開——信念の確立と立教神伝解釈の教団論への展開について』(『金光教学』二五、一九八五年)などを参照。

(31) 増野鼓雪「節ある頃」(『増野鼓雪全集』三、復刻版、河内書房、一九八八年) 八―九頁。

(32) 同「天啓の再来」(同右) 一三―二二頁。

(33) 「立教神伝」とは、安政六年十月二二日、赤沢文治が神から告げられたとされる、金光教の「立教」を指示する「神伝」のこと。「御取次」とは、それを行なう者(取次者)が、個人の願いを神に祈り届けるとともに、その願いごとに対する神の意志・思いをその個人に語る、神と人の仲介・媒介のことである。「広前」と呼ばれる教会の神前の右手に設けられた「御結界」という座に横向きに座り行なわれる。

(34) 拙稿「死んだと思うて欲を放して神を助けてくれ——金光教における教団論の形成と宗教伝統の革新」(前掲、島蘭編『何のための〈宗教〉か?』 九一―九八頁)。

(35) 天理教では、宗教学を学んだ二代真柱中山正善の指導のもとに、大正後期より「おふでさき」「おさしづ」などの原典の公刊や「つとめ」の復元が目指された。昭和ファシズム期に挫折を余儀なくされるものの、第二次大戦後、「教祖」の「教え」に基づく教典・教義・祭儀の改正が「復元」を掲げて行なわれた。「教祖」を「ひながた」とする、この「お道」の「復元」のプロセスも、宗教学の知識に裏付けられたきわめて合理的なものであったといえるだろう。

「首無地蔵」信仰の展開構造

鈴木岩弓

〈論文要旨〉 信仰現象に見られる参詣者の急増という問題を対象として、そのメカニズムを非組織的信仰の一事例である「首無地蔵」信仰を手掛かりに考察した。ここでいう非組織的信仰とは、教団としての組織性をもたない参詣者群によって営まれる、教義的にも非組織的な信仰現象である。本稿においてはまず、「首無地蔵」信仰が非組織的信仰であることを確認し、次にそれを社会レベルの信仰展開と個人レベルの信仰展開に分けて考察した。その結果、「首無地蔵」に対する参詣者急増の背後には、①口コミにマスコミが加わるという情報媒体の変化が新規参詣者の増加をもたらしたのみならず、②参詣者の中に「首無地蔵」のオカゲを貰ったという体験を得て信仰を確立した〈信仰者〉が誕生して反復的参詣者となった他、③〈信仰者〉の中から自己の〈体験談〉を発信する人々が自然発生的に現われることで、新規参詣者の増加をもたらしたことが明らかになった。

〈キーワード〉 非組織的信仰、流行神、「首無地蔵」信仰、流行現象、危機的状况

はじめに

霊験あらたかと思なされる神仏に対し、参詣者が急激に増加するという流行現象は、時代を超え、場所を超えて我が国の歴史の中に見出されてきた。本稿で扱う「首無地蔵」も、それらに比較可能な事例である。この地蔵は、高さ三五センチメートル、幅二〇センチメートル、厚さ一一センチメートルの、首から上の部分が欠けた石地蔵で、現在、広島県東部の府中市出口町の小高い丘の上に祀られている。

「首無地蔵」の存在が人々の間に知られるようになった発端は、昭和五二年五月一日の夜明け前、老人Aの夢枕に地蔵が立って次の「お告げをした」ことにある。「我はここに埋もれている。掘り出して祀ってくれ。そうすれば人類のいかなる願いも叶えてやる。」起床後、朝仕事で畑へ向かったAは、農道脇の積み石に躓いてバイクごと転倒し、その石を取り除くうちに、凶らずも地蔵像を掘り出してしまふ。

以後この石像は畑の脇で祀られることとなったが、近所の人々の参詣が始まると共に、ここへお参りしたことで長年患っていた頭痛や腰痛が完治した、などの地蔵に関わる靈験譚が語られ始めた。そのウワサは口伝えて広まる一方、マスコミでも報道され、現在では、地元広島県のみならず西日本を中心とした全国各地から、年間四、五〇万人もの参詣者を集める信仰対象として定着している。

柳田國男は『石神問答』（明治四三年）におき、神仏の流行現象の根底に、「民衆の不可思議な心理」があることを指摘して、以下のように記述している。¹⁾

近世の流行神歟神の如きは 本源伊勢に在りと申し候へども 其蔓延の極盛時に當りては 鉦鼓雜揉正に一千年前の修多羅神福德仏の流行 さては大昔の當世の神の狂態に伯仲せしやうに候 御蔭参りと云ひ 老人今も之を談ずる者少なからず 多数民衆の心理には究竟不可思議の四字を以て答へざる能はざる現象比々として多く候

このような事例は、従来「流行神」という用語で把握されてきた。そもそも流行神の語は、近世以前の随筆や説話などばかりではなく、現代の新聞や雑誌にも見られる〈日常語〉であるが、それがゆえに厳密な概念規定はなされていらない。「神」といいながら、地蔵や観音などの「仏」を、あるいは祈禱師などの「人間」をも包括して広義に

使用されている。流行神は、庶民の感覚で、生きたイメージを持って語られてきたことができる。

流行神の語を、最初に〈学術用語〉として使用したのは民俗学者の宮田登である。彼によると、この語は「突発的に流行し出し、1時期に熱狂的な信仰を集め、その後急速に、信仰を消滅させてしまう神や仏である」と定義される。この定義で宮田は、流行神を、発生と消滅という二つの要素で構成されるとの認識に立つ。彼はその枠組みに立ち、流行神を祀り上げ・祀り棄てる際に発現する民衆意識の構造解明を目指し、多くの論考を発表してきた。ただし彼が対象としたのは文献による過去の事例が中心で、歴史学的色彩の濃いアプローチと見なすことができるが、彼によって流行神が〈学術用語〉とされて以来、その研究はほとんど彼の独壇場であった。以後の研究者による流行神の定義が、彼の規定を受けた形で定着した感があることはその証左である。³⁾

さて、ここで事例とする「首無地蔵」信仰の特徴は、以下のように集約される。

(1) 「夢のお告げ通り」に出土した地蔵像に対する信仰で、この石像の前歴とは無関係に、参詣者それぞれの独自の関わりで新たに創出された信仰現象である。

(2) 特定宗教の教義や教団の組織とは無関係であり、それ自体の教義的・教団的組織化は見られない。

(3) 短時日の内に多くの参詣者を集め、地蔵を中心とした宗教施設が成立している。

本稿における筆者の課題は、突然出土した地蔵像が、多くの参詣者を集める信仰対象として定着するようになったメカニズムを説明する点にある。かかる関心は流行神研究で扱われる問題とも関わるが、宮田が流行神を発生と消滅、即ちスタレを基準にハヤリをとらえる形で定義している点からすると、少なくとも現段階の「首無地蔵」は、宮田のいう流行神の範疇に必ずしも適合しない。そこで本稿では、神仏の流行現象における、ハヤリの本質を参詣

者の急増という点に限定して捉え、「首無地蔵」信仰を手掛かりに、その展開過程における構造分析を試みたい。

一 「首無地蔵」にみる参詣の実態

「首無地蔵」信仰の実態については、別稿で論じているので詳細は省き、本稿ではその後の調査結果の成果を加えて、参詣の実態を略記する。⁽⁴⁾

この地蔵に対する参詣者の約六割は、女性で構成される。男女合わせた参詣者全体の年齢は一〇歳代から八〇歳代に及び、平均年齢は五〇歳代後半である。その居住地は西日本中心であるが、広島県のみで全体の六割ほどを占める。中でも「首無地蔵」が祀られる府中市を含む県東部は殊に多く、岡山県と併せた「旧吉備国」からの信仰が濃いと概括できる。この地域が、後述する『山陽新聞』の販売地域と一致する点は、留意すべきであろう。

「首無地蔵」を知る以前の参詣者の信仰生活は、篤い信仰心をもつ人から無神論者を標榜する人まで様々である。またその檀那寺の宗派や、諸宗教との関わりにも特別の偏りは認められない。その意味で、「首無地蔵」参詣の総体は、超宗教的・超宗派的な参詣者によって構成されているとすることができる。

そのような「首無地蔵」の運営は、最初期を除き、地蔵堂の近所に住む「世話人」と呼ばれる人々の合議に基づいて行われてきた。この中には特定の宗教の信者を自認する人は確認されず、地蔵への関わり方は、参詣者たちの自由な選択を尊重する方針で運営がなされている。⁽⁵⁾その体制は宗教法人化された昭和五五年以降も変わっていない。

「首無地蔵」では現在、月例祭の毎月一八日と地蔵縁日の毎月二四日に、近所の真言宗の僧侶に司式を依頼して儀礼が執行されている。⁽⁶⁾とはいえこの日の参詣者の大半は必ずしも儀礼には参加せず、儀礼執行時であっても、それ

とは無関係に直接地蔵像に関わる人が多い。その際には、「地蔵真言」の他、「般若心経」・「南無阿弥陀仏」の念仏・「薬師真言」など、当人の知っている唱え言がそれぞれの教義的コンテクストとは必ずしも関係なく唱えられる。またこれと併せ、五百円奉納することで授与されるタオルで自分の患部と地蔵の同じ部位を交互に撫る、あるいは線香の灰を舐めたり、それを患部に塗るなどといった呪術的色彩の濃い関わり方も任意に行われる。他方、境内でオガミヤなどの民間宗教者が勝手に宗教的活動を行うことは認められず、入口に設けられた看板にその旨が明記されている。その結果、境内において参詣者全体がまとまった形で特定の教義的性格をもった儀礼に参加する機会は、実質的にはないものといえる。

このようにして、「首無地蔵」に対する参詣は、参詣者の側からも世話人の側からも、特定の宗教的教義の導入がなされることなく実修されており、参詣者個々人の自由裁量による、自発的な信仰形態を現前させている。

参詣は、個人で行う場合が三割程度であるのに対して、複数で行う場合が約七割見られる。とくに後者の場合、同行する人々の六割程度は家族・親族で占められ、以下、近所の人や職場の知人などとなる。とはいえそのような場合でも、そこには講組織のような恒常的組織は認められず、いわばその都度的に参詣者の集合体が形成されている。また世話人たちにおいても、参詣者を組織するような動きはこれまでなされたことはなかった。

以上のように、「首無地蔵」に対する参詣は、教義的にも教团的にも組織されない中で営まれており、これを「非組織的信仰」として捉えることができる。ここでいう「非組織的信仰」とは、教祖をもたず、教団に組織されない参詣者群によって営まれる、教義的にも非組織的な信仰現象である。⁽⁷⁾かかる信仰現象は、教团的にも教義的にも規制が働かないため、参詣者の選択的な意志決定に基づいた多様な形態を現出する。ちなみにこれと対概念となる「組

「組織的信仰」は、教祖をもち、教団に組織された信者により営まれる、教義的にも明確な組織性をもった信仰現象で、いわゆる既成宗教における信仰が該当する。このような組織的信仰においても流行現象は見られるが、非組織的信仰における流行は、その教団的宣教活動が欠如しているにも関わらず、急激な参詣者の増加をもたらす点に追究されるべき問題がある。^(註)さらにいえば、この事実が意外な印象を与え、人々を驚かすことにもなるのである。柳田が「民衆の不可思議の心理」と述べたのも、そうした見地に立つからこそそのことであろう。

二 「首無地蔵」信仰の動向と情報伝達

「首無地蔵」信仰は、「夢のお告げ通り」に地蔵が出土したことで突然に始まり、以後、参詣者の急増を見せている。この信仰が教団的活動の欠如した、非組織的信仰現象であることを前提に考えるなら、参詣者急増の要因は、まず参詣者に伝達された情報に注目して追求されねばなるまい。この点に留意しつつ、「首無地蔵」信仰の展開をまとめたものが表1である。まず初めに、出土した地蔵を祀るに至った経緯から略述しよう。

出土した地蔵を祀る契機は、発見者のAが地蔵の扱いに思索している時に通りかかった、Tのアドバイスであった。Tは「土中であつて何年もお経を聞いていないだろうから、是非お経をあげて供養すべきだ」と主張し、翌朝オガミヤを呼ぶ手配を買って出た。そこでAの妻が畑の地主に了解を求めに行くと、処置に困った地主は、信心しているQ講社に電話で相談した。すると、「ものすごい力を持った霊験あらたかな地蔵であるから是非祀るように」との判断が示され、地蔵は畑の脇で祀られることになった。翌二〇日、オガミヤOの司祭のもとに石地蔵の供養が行われた。参加者は、A夫妻やTの他、この時既にウワサを聞いた近所の十人ほどであった。

祭りが終わると話し合いが持たれ、毎月二〇日をこの地蔵の月例祭とすることが合意された。以後出口町界限では、地蔵出現のウワサを聞いた人々が参詣を始めた。間もなく、参詣者の中から、「参詣後に長いこと思っていた病気が治った」という人々が現れ、オカゲを貰ったとする話もウワサとなって広まっていった。

以上が、地蔵出土後一週間ほどの経緯である。人々に、無名の地蔵に対する参詣を行わしめた背後には、伝達された情報内容が、地蔵の靈威の保証として作用していたことが指摘できよう。「首無地蔵」信仰の展開全体においては、伝達される情報内容は大別して二種類見られる。第一には「首無地蔵」が靈威あるとする言説の〈靈威譚〉であり、第二に「首無地蔵」からオカゲを貰ったと確信する人々の〈体験談〉である。前者は靈威の具体像を示すことなく「靈威あること」を述べるのに対し、後者は靈威の具体例を自己の体験として述べている。この区分に従うなら、これまで述べた経緯の内に、二種類の情報内容は既に登場していた。〈靈威譚〉に類型化される内容は、まず地蔵が「夢のお告げ通り」に出土した経緯を述べた出現譚であり、そして次に、地蔵を祀る相談を持ちかけた際のQ講社の判断である。これに対し〈体験談〉は、例えば『地蔵大菩薩礼賛記』（以下『礼賛記』と略述）に所載の、次のような内容である。これは口コミで広まった最初期の事例で、高血圧で外出もままならない人の記述である。

その日「五月二〇日…引用者注。以下同様。」は幸いめまいも起らず坂を登ることができた。それから毎日参つた。最初の一週間は若い者や嫁がつれて参つてくれたが、段々自信がついてきて一人で参る様になった。お経も全然知らず拝み方も知らないで只手を合せて「明治三一年生まれ戌年の女ですが血圧を下げて下さい」とお地蔵さんに一心に祈った。それから目に見えてよくなっていくのがわかった。(広島県府中市・女・八一歳)⁽¹⁰⁾
筆者は別稿で、「首無地蔵」に関する情報が、それを伝える情報媒体の参入状況に応じ、三段階に拡大してきたこ

表1 「首無地蔵」信仰の展開

年	「首無地蔵」関連事項	情報内容	情報媒体	マスメディアによる紹介	バス・ツアー	信仰圏	参詣者数		
S.52	5.18 地蔵出土 5.20 初祭祀	〈霊威譚〉 〈体験談〉	ロコニ 地方紙 礼賛記	6. 2 『山陽新聞』 6.10 『山陽新聞』 6.22 『山陽新聞』 6.23 『山陽新聞』 6.27 『山陽新聞』		出口町 周辺	急 増 期		
	6.20 第一回月例祭 7.15 世話人会結成 9.18 地蔵堂落成 9.28 『礼賛記』① 10.10 『由来記』発行 11.10 『礼賛記』② 12.10 『礼賛記』③ 12.27 TV 全国放送			12.21 『山陽新聞』 12.27 TBSTV 全国放送		広島県東部 岡山県			
	S.53			2.10 『礼賛記』④ 4.20 『礼賛記』⑤ 7.20 『礼賛記』⑥ 12.20 『礼賛記』⑦	7. 1 『サンケイ 新聞』	1.24 下見 3.21 20台 9.24 40台		全 国 放 送 ・ 全 国 紙 ・ 雑 誌	全 国 (西日本中心)
	S.54			4.15 『礼賛記』⑧ 5.16 現在地に遷座 7.30 『礼賛記』⑨ 9.26 宗教法人登記 11. 5 『礼賛記』⑩ 12.27 事務所完成	1.20 RCC ラジオ 2. 7 『山陽新聞』 5.19 『朝日新聞』 6.20 『毎日新聞』	3.21 20台 9.24 36台			
	S.55			2.15 『礼賛記』⑪ 5.13 宗教法人名 変更 5.18 三周年記念大 祭 9.18 礼拝堂落慶法 要 11.20 『礼賛記』⑫	3.12 『中国新聞』 5.10 テレビ新広 島 9. 5 『山陽新聞』 ・『中国新聞』 9.18 『サンケイ 新聞』	3.20 75台 9.23 50台			
	S.56			5.18 四周年記念大 祭	3.27 『山陽新聞』 5.10 広島テレビ 5.19 『山陽新聞』 7. 9 NHKテレビ 7.10 『山陽新聞』 8.29 NHKテレビ 2.27 『朝日新聞』	3.21 53台 9.23 90台			
	S.57			4. 5 千羽鶴小屋よ り出火・不動 堂半焼 5. 6 不動堂新築 5.18 五周年記念大 祭 9.30 地蔵会館落成	4. 4 『中国新聞』 7. 1 広島テレビ	3.21 100台 9.23 90台		定 着 期	

「首無地蔵」信仰の展開構造

年	「首無地蔵」関連事項	情報内容	情報媒体	マスメディアによる紹介	バス・ツアー	信仰圏	参詣者数
S.58	5.18 六周年記念大祭			1.13 広島テレビ 3.25 『山陽新聞』 4.10 『月刊観光』 4.19 『讀賣新聞』 5. 1 『山陽新聞』	3.20 100台 9.23 75台		
S.59	2.10 『礼賛記』⑬ 5.18 七周年記念大祭			1.19 『中国新聞』 4.29 『夕刊フジ』 5.18 NHK テレビ 9.20 『讀賣新聞』	3.21 50台 9.23 160台		
S.60	1.18 洗心泉竣工 5.18 八周年記念大祭			1.19 『山陽新聞』 5.18 NHK テレビ	3.21 140台 9.23 110台		
S.61	5.18 九周年記念大祭			5. 5 広島テレビ 5.19 『山陽新聞』	3.21 115台 9.23 110台		
S.62	5.18 十周年記念大祭			5.19 『中国新聞』 5.27 『朝日新聞』	3.21 40台 9.23 61台		
S.63	5.18 十一周年記念大祭			5.19 『山陽新聞』 12.10 広島テレビ	3.20 30台 9.23 40台		
H. 1	4.20 『礼賛記』⑭ 5.18 十二周年記念大祭			5.19 『中国新聞』 ・『山陽新聞』	3.21 45台 9.23 40台		
H. 2	5.18 十三周年記念大祭			5.18 RCC ラジオ 5.19 『朝日新聞』	3.21 30台 9.23 30台		
H. 3	5.18 十四周年記念大祭			3.10 広島 FM 9.12 『山陽新聞』	3.21 30台 9.23 30台		
H. 4	5. 1 『礼賛記』⑮ 5.18 十五周年記念大祭			5.13 『毎日新聞』 5.18 NHK テレビ	3.20 30台 9.23 30台		
H. 5	5.18 十六周年記念大祭 9.30 『礼賛記』⑯ 9. 境内拡張造成工事			2.16 『中国新聞』 5.21 『産経新聞』 10. 9 『山陽新聞』	3.21 40台 9.23 30台		
H. 6	5.18 十七周年記念大祭			5.19 『毎日新聞』 10. 『世界』	3.21 30台 9.23 30台		
H. 7	5.18 十八周年記念大祭			5.19 『朝日新聞』	3.21 20台		

- ・『礼賛記』の後の①②……は、第一部、第二部……の略。
- ・「マスメディアによる紹介」の昭和59年2月以降は、一部のみ掲載。

とを指摘した⁽¹⁾。即ち、地蔵が発見されて以降六月一日までの第一期、地方紙『山陽新聞』に報道された六月二日から一二月二六日までの第二期、そしてテレビの全国放送に取り上げられた一二月二七日以降の第三期とする区分である。第一期はインターパーソナル・コミュニケーション、いわゆる口コミのみで情報が伝達された時期で、信仰圏は地蔵を祀る府中市出口町を中心とする狭い地域に限定されていた。第二期はそこに、広島県東部と岡山県全域に読者層をもつ『山陽新聞』の報道が加わった時期で、信仰圏がそれら両県に拡大した。そして第三期はさらに、全国放送のテレビがそこに参入した時期で、参詣者数の大幅な増加と信仰圏の急速な広域化が見られた。

このような区分に立つと、伝達された情報内容には時期による差が認められる。まず第一期は〈靈威譚〉が主であった。五月一九日に実施を決定し、翌二〇日に行われた「首無地蔵」の最初の祭りに参加した十人ほどの人々に、前述した出現譚とQ講社の判断が既に伝わっていた点は、口コミの影響が軽視できないことを示すものといえよう。これに対し、第二期および第三期は〈体験談〉が広く伝播するようになる。この時期には、たとえば〈靈威譚〉が語られても、それは単に〈体験談〉の前置きとして伝達される程度である。単に靈威があると説く〈靈威譚〉と、当事者の具体的体験を述べた〈体験談〉とは、同じ靈威譚であっても、その影響力に差異が生じるものと思われる。抽象的でドグマ的な〈靈威譚〉だけに基づいて参詣するのは、よほど切迫した状況にあるか、信仰そのものに非常に熱心な一部の人々である。それに対し、靈威が具体的に明示される〈体験談〉は説得力があり、多くの人々の参詣の意志決定の際に有力な情報となったのである。

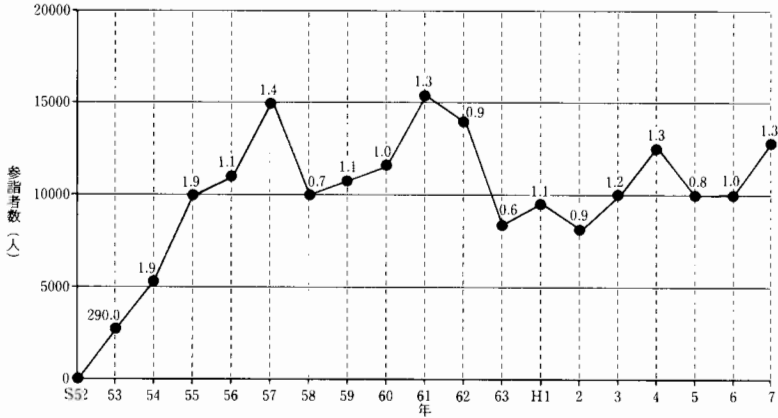
マスメディアによる〈体験談〉の伝達の中でも、注目すべきは『礼賛記』である。これは後述のように、オカゲを受けたと確信する人々の体験談を綴った小冊子で、現在までに一六冊刊行され、第一二部までは希望者に配布、

それ以降は頒布されている他、全冊礼拝堂に並べられて随時閲覧できるようになっている。新聞やテレビの情報内容が〈靈威譚〉と〈体験談〉を要約して報じるのに対し、『礼賛記』は〈体験談〉のみに限定され、多くの個人的体験を詳細に収載している。〈体験談〉の情報が『礼賛記』に文字化されたことは、オカゲを買ったとする本人が直接語るリアリティーを保持しつつ、他方で活字メディアの確実度や拡散度をもって伝達されたものといえる。

発見直後の五月二〇日以来路傍で祀られていた「首無地蔵」は、九月一八日には新築の地蔵堂で祀られるようになったが、その後の参詣者の急増に伴い、昭和五四年五月には現在地に遷座された。その際の費用のすべてが賽銭で賄いきれるほどに、参詣者は増加していたのである。以後、境内整備も徐々に進み、昭和五五年九月には礼拝堂が落成し、現在見られる境内の主要施設の整備は一段落した。

地蔵の管理は、当初は地蔵発見者のAが個人的に行っていたが、新聞報道の後の参詣者急増以降、地蔵を祀る丘の下に住む出口町第十八組の有志に管理を依頼することになった。管理を引き受けた九軒は世話人と呼ばれ、七月一五日には「世話人会」を結成し、以後、例祭の世話や地蔵堂の管理を行うようになった。とはいえ世話人は、境内の管理運営にあたるのみで、「首無地蔵」信仰を教義的に方向付けたり、参詣者組織を作ろうとする動きは、前述の如く全く見られなかった。⁽¹²⁾ 祭典の司祭は、最初の二回はオガミヤOであったが、昭和五二年七月以降は真言宗の僧侶に依頼されており、現在では安養寺（広島県芦品郡新市町）が担当している。⁽¹³⁾ また賽銭管理の問題などから、世話人会は「首無地蔵」の宗教法人化を図り、昭和五四年に宗教法人「府中地蔵菩薩」の登記をし、その後昭和五五年五月には通称に従う「首無地蔵菩薩」に名称変更した。こうして、地蔵の管理も昭和五五年までには整備が完了した。以後「首無地蔵」は、この時の施設および役員の形態を基礎にしながら運営されている。

大祭時の参詣者数の推移



ドットの上の数字は前年比の増加率

では実際に、参詣者数はどのように変化したのであるか。ここに提示したグラフは、五月一八日の「年大祭」の日に集まる参詣者の概数を年次的に示したものである。⁽¹⁴⁾ まず参詣者数の推移から見ると、昭和五五年を境に二分できる。即ち五四年までは毎年増加しながらも、最大で五千三百人であったのに対し、五五年以降は増減を生じながらも、少ない時で八千二百人、概ね一万人以上の参詣者を集めていた。

さらにいえば後者は、昭和五六年から昭和六三年までは前年比五千人前後の増減が見られて不安定であったのに対し、平成以降は参詣者数自体に減少傾向があるものの、その幅は小さく、全体としては比較的安定性が認められるといえよう。このような五六年以後の変動について、世話人は「バス・ツアーで増加した参詣者は、それが下火になって以降若干減少したが、以後、観光客ではなくて本当の信者だけが来るようになった」と述べている。⁽¹⁵⁾ ツアー実施の検討のために、バス会社が最初に見て来たのは昭和五三年一月二四日で、その年の春彼岸の中日、三月二一日には二〇台のバスが来ている。⁽¹⁶⁾ これはその後増加し、最多記録は昭和五

九年の秋彼岸の中日の一六〇台といわれる。バス・ツアーの隆盛に伴い、「首無地蔵」には観光地化の傾向も現れてきたが、その後バスの来訪は減少し、平成になるとさらに下火になった。バス会社によると、その理由は、ツアーに関心を示す一般の人々が一通り参詣し、ツアーの企画自体が成立しなくなったためといわれる。

次に参詣者の前年比増加率を見ると、昭和五五年までと昭和五六年以降とで大きく二分される。昭和五五年までのうち、地蔵出現の一周年に当たる昭和五三年は、前年比二八〇・〇倍という大幅な伸びを示し、それ以後も一・九倍を持続して増加の一途を辿る時期である。これに対して昭和五六年以降は、前年比が〇・六から一・四倍と小さくなり、参詣者数に増減が見られるようになる。

これまで検討してきたことは、次のようにまとめられる。即ち、「首無地蔵」は出現してから昭和五五年頃までは参詣者の増加が続くハヤリ、いわば急増期にあった。この過程で参詣者数が増加し、運営する世話人会が組織され、さらに境内施設の充実が図られてきたのである。その動向が一段落した昭和五五年以降は、増加の仕方はそれまでの直線的な増加ではなく、減少年も含みながらの増加であるが、参詣者数は概ね一万人前後を維持する定着期ということができる。この増減の原因の一つはバス・ツアーであったが、それが下火になった平成以降には、観光色の強い「首無地蔵」参詣は減少し、信仰に根ざした参詣が顕在化してきたのである。ただし、このような参詣者数の動向の背後に、まず世話人の側から信仰を規制する働きかけが一切なされず、集団的非組織性を保ったまま参詣者の増加が実現された点、および「首無地蔵」の霊威の保証をする情報が、初期の口コミにマス・メディアの参入を加えた形で短時日に広域化した点のあったことが留意される。

三 個人における「首無地蔵」信仰の展開

こうして、「首無地蔵」に関する情報の伝達は、教团的宣教活動のないまま口コミあるいはマスコミを通じてなされてきたことが明らかになった。そこで次に、「首無地蔵」における参詣者の急増の要因を、情報を受信した個人の信仰展開に注目して考察してみよう。

ここでの資料は、「首無地蔵」の靈験譚が収載された『礼賛記』である。この冊子は、地藏堂に設置してある「お蔭の文を納める箱」に投入された、「首無地蔵」のオカゲを貰ったと確信する体験者自身の記述を世話人が編集したもので、大半には住所と氏名が明記され、〈体験談〉とお礼の言葉が記載されている。平成七年の夏までに計一六冊が刊行されている。『礼賛記』には、延べ一九九人に及ぶ総計三〇五の靈威譚が収載されている。筆者が記述者の一部を対象に実施した調査からも、その内容は本人の体験に沿うことが確認されており、『礼賛記』はこの信仰の実態把握に有効な資料の一つとなる。ただしこの資料は、「首無地蔵」からオカゲを受けたと確信し、その信仰を自分のものとして確立した事例に限定されている。その意味で参詣者全体の動向を示す資料とは言い難いが、逆に単なる「参詣者」に終わらなかつたことが、参詣者の急増に何らかの役割を演じたものと考えられる。

1 参詣者から〈信仰者〉へ

人々が「首無地蔵」に対する信仰を確立するに至る展開を、『礼賛記』の内容をもとに整理すると次のようになる。それはまず「首無地蔵」に関する情報を知る〈情報受信〉、地藏へと直接関わる〈参詣〉、その結果願いが実現した

とする「オカゲ確信」、そしてこの経緯を経て「首無地蔵」の信者となる「信仰確立」の各段階である。

参詣者がこの地蔵の存在を初めて知る「情報受信」の契機は、家族や知人から聞いた場合（八七％）と、新聞やテレビなどのマスメディアを通じて知った場合（一三％）に二分される。このことから「首無地蔵」信仰における情報伝達は、個人のネット・ワークにおける口コミの影響力が非常に強く作用しているといえる。とくに口コミ情報の発信者の中には、二次情報としてのウワサを発信する人ばかりではなく、オカゲを貰ったと確信する体験者自身の「体験談」の発信が二五％も見られる点は注目すべきであろう。

とはいえ、人はそのような情報だけで参詣行動を選択するには至らない。いくら靈感ある存在としての情報を受信しても、そこへと関わる必然性がなければ、そのような情報は単なる知識に留まってしまふ。またたとえ参詣しても、靈感にすぎる具体的祈りがなければ、オカゲを貰ったという確信を得るには至らないであろう。ではその必然性とは何か。それは、個人的な信仰の展開の原動力ともなる各人の「危機的状況」である。

ここでいう「危機的状況」とは、「首無地蔵」に一心に関わらざるを得ないような参詣者のおかれている状況である。その具体的内容は、その状況から脱却することを目指してなされた祈りの内容を知ること、逆に浮き彫りにすることができる（表2参照）。

祈りの内容はまず、「身体的不調」に関連するか否かで二分される。「身体的不調」に関連するものは総計で二五六件（八七％）に上り、体のあらゆる部位に及ぶ、死亡率の高い病気や、長期化して完治しないものも含む不調である。これは「よいと言う治療法、お医者、病院、お拝み屋（まゐりや）など片つ端から通って見ました」（広島県尾道市・女・四八歳）という事例に見られるように、多くの癒しの施設へ関わった経験を有する場合が多く、明記してある事例

表2 『礼賛記』にみる〈祈り〉の内容

祈願内容	初参詣	二回目以後	合計
身体的不調	174 (91.1)	82 (79.6)	256
身体的不調以外	17 (8.9)	21 (20.4)	38
商売繁盛	6	1	7
安産	3	4	7
試験合格	-	5	5
行方不明者帰宅	-	5	5
手術の成功	2	1	3
家庭不和解消	2	1	3
登校拒否	1	1	2
酒乱	1	-	1
良縁	-	1	1
子授け	1	-	1
枯れた松の再生	-	1	1
家が売れる	1	-	1
土地問題の解消	-	1	1
合計	191(100.0)	103(100.0)	294

()内は%

だけで一六三件にのぼっている。しかしそれにも関わらず、その「不調」は解消しなかった。つまりそれらの人々は、様々な医療施設や宗教施設など、広い意味での癒しの施設から見放された立場にあつたわけである。また「身体的不調」に関わらない祈りの場合は全体の一三%で、経済的基盤の安定、家庭の不和克服といった、社会生活を行なう上での様々な障害除去を願う真剣な祈りであつた。これらの祈りの前提には、当事者にとつて切実で個別的具体的な精神的・肉体的苦痛があつたことは明らかである。そのような状況が、ここでいう「危機的状況」である。

この「危機的状況」が訪れた時期によって、以下の三タイプに大別することができる。

タイプ①…危機的状況↓情報受信↓参詣↓オカゲ確信↓信仰確立

タイプ②…情報受信↓参詣↓危機的状況↓参詣↓オカゲ確信↓信仰確立

タイプ③…情報受信↓危機的状況↓参詣↓オカゲ確信↓信仰確立

タイプ①は全体の八三%を占め、「首無地蔵」信仰の展開過程の全体を通じて圧倒的に多く、とくに『山陽新聞』

の報道以前はこのタイプのみである。それに対してタイプ②と③はそれぞれ一四％、三％で、いずれもマスコミ報道の開始後に見られるようになる。

これらの個人レベルの信仰展開過程から見れば、〈危機的状況〉の存在が信仰確立に重要な意味を占めることが判明する。即ち、〈危機的状況〉を前提せずに「首無地藏」へ関わる場合に〈信仰確立〉が見られないことは、タイプ②から明らかなのである。タイプ②に属する人々は、信仰生活全般に熱心な人、あるいはバス・ツアーで「首無地藏」を訪れた参詣者である。ここに属する人々は、情報受信後にまず参詣を行っているが、この参詣後に「オカゲ確信」には至っていない。参詣の際の祈りは、家内安全・身体堅固のような生活全体の安寧を祈るもので、個人的具体的な祈りではなかったからである。

〈危機的状況〉にある人が「首無地藏」に参詣後、〈オカゲ確信〉に至る際に見られる特徴は、オカゲの即効性に求められる。参詣から半年後にオカゲを確信した場合もあるが、境内に入った瞬間、あるいは帰り道、また帰宅直後に、といった即効性をもってオカゲを体験したとする記述が多々確認される。オカゲを貰った時期を明記してある中で、翌日までに「オカゲ確信」に至った事例が約半数を占めているのである。例えば地藏堂で「……お地藏様に般若心経を一心にあげました。二回目をと覚えていた時不思議に足の痛みがうすらいでいくのがわかりました。三回目をあげている時足の痛みは完全に治っていました」（広島県府中市・女・六四歳）という事例や、「其の夜「初参詣の夜」の事です。毎日毎夜、コンコンとお腹の痛くなる程出ていた咳が不思議な事にピタッと出ません。薬にさせて戴き、それ以来一回も出ません」（京都市中京区・女・五七歳）のようにである。

切迫した〈危機的状況〉が即効性をもって解消したとする体験は、永年苦しんできた当事者にとり、まさに奇跡

的体验であった。〈オカゲ確信〉に至った参詣者の記述の続きには、〈危機的状況〉の解消に喜び、「首無地蔵」に感謝すると共に、これを自己の信仰対象として選択して帰依していく、いわば〈信仰者〉の姿が明示されている。〈信仰者〉となった人々の間では、それ以後日参、月参り、写真を家に祀る、お札を身につける、常にタオルを側に置くなど、各自の判断に基づく、「首無地蔵」に対する様々な関わりの形式が確立されている。

またここで興味深いことは、同一人でも初参詣とそれ以降とで祈りの内容に若干の違いが見られる点である。前述のように「首無地蔵」では「身体的不調」の解消を祈る割合が高いが、表2に見るように、二回目以降の参詣では「身体的不調」解消以外の祈りの占める割合が倍増している。この点は、個人レベルの「首無地蔵」信仰の展開が、「身体的不調」の解消という機能神的信仰から始まり、〈オカゲ確信〉後、「身体的不調」の祈りのみならず、それ以外の祈りにも徐々に拡大、多様化する傾向のあることを推測させる。以下の信仰告白は、「首無地蔵」をいわば守護神化している事例と見なされよう。

私は今までのお地藏様に対するお礼参りと合せて、家内安全、商売繁昌を御祈念し、雨の日も風の日も毎日お参りし、お地藏様の廻りの庭を掃除し、生花の水も取り替えたり、又次々にお参りなさる人に私の願いがかなったお話をして、聞かせてあげながら二、三時間位お参りして帰っています。現在はこのお地藏様にお参りするのが、本当に楽しみであり、何でもかんでも、お地藏様をお願いしています。このお地藏様は病気の事ばかりでなく進学、結婚、家出、商売とんでも、かなえて下さいます。(広島県世羅郡・男・四五歳)

このような展開で、「首無地蔵」の参詣者の一部に、オカゲを買ったと確信し、「首無地蔵」への信仰を確立した〈信仰者〉が誕生していることが明らかになった。以後、〈信仰者〉は、「首無地蔵」への反復的参詣者となることで、

参詣者急増の一翼を担うことにもなるのである。

2 〈信仰者〉の社会的役割

「首無地蔵」の参詣者から〈信仰者〉が誕生する過程で、受信された情報の大半が〈オカゲ確信〉に至った他者の〈体験談〉であった点は注目すべきである。しかもその二五％は、オカゲを貰ったとする本人からの情報であった。これは、一旦〈信仰者〉となった人が、自ら〈情報発信者〉となる可能性のあることを示唆している。

その点を『礼賛記』の記述から見ると、「首無地蔵」の〈信仰者〉となった人々は、その信仰を自己の信仰生活において実践するのみならず、その内の四三％は、〈情報発信者〉として自己の体験を他者に発信していることが明らかにされる。「最初に治った当時、あまりにもうれしかったので勤め先で会う人毎に話して廻ったものである」（広島県府中市・女・六七歳）や、「喜びの余り町内や知人にこのことを話し難病で困っていらっしゃる方にお地蔵さんのお蔭を戴かれるよう折りがあればお話し問い合わせがあれば、由来記や礼賛記を見せてあげ乗車する列車、乗替え駅、お地蔵さん（ついで）の道順などを教えてあげています」（滋賀県草津市・男・六九歳）というのがその例である。また記述に情報発信の有無を明記しなくても、別人の記述から、その人が情報を発信したことが示される例も多く、〈信仰者〉の少なくとも半数以上が〈情報発信者〉となっているものといえよう。

このようにして情報発信する理由は、自分の切実な願いが叶えられたことに対する素朴な喜び・感謝・帰依の表明・報恩などが見なすことができ、他からの指導や強制に基づくものではなかった。その意味で、かつて同じく〈危機的状況〉にあった自分が、「首無地蔵」からオカゲを貰ったという体験を聞かせることで、他者の〈危機的状況〉

解消の指針を与えようとする、一種の仲間意識に根ざす共感的・献身的情報提供ということもできる。

情報を発信する〈信仰者〉は、その際に他者に対して果たす機能に依拠して、さらに〈布教者〉・〈同道者〉・〈代参者〉・〈取次者〉の四種に区分される。

まず〈布教者〉は、前述した事例のように、他者に対して単に「首無地蔵」に関する情報を提示するものである。次に〈同道者〉は、自己の参詣の際に、新規の参詣者を同道する場合のことで、〈布教者〉となった人の中にしばしば現れてくる。「何日かたつ中、足の痛さを忘れる様になっていました。嬉しくてもつたいたなくなりました。かぞえて五十人ぐらい参らせていただいていますよ。」(岡山県倉敷市・女・六二歳) この記述からは、〈信仰者〉の周辺に、複数の新たな参詣者が再生産される事実が窺える。

また〈布教者〉の中には、「首無地蔵」の情報を知らせた相手から、参詣の際に併せて代参して来るよう依頼される場合もあり、さらには、〈危機的状況〉にある他者に代わって、代参のみを目的とした参詣が行われる場合も見られる。「奥さんが、かねがね私が話していた首無地蔵さんにお願いに参りたいが今の状態では主人の病状は危篤状態でお参りができないと話された。医者はおと二三日の命と思っていられるらしいので翌日私と娘が代参しました」(滋賀県草津市・女・五七歳)の例のようにである。このように、利他の祈りを目的とした参詣を行う〈信仰者〉は、〈代参者〉と見なすことができる。

さらに、代参の依頼をある程度恒常的に引き受ける〈信仰者〉の中には、「首無地蔵」の託宣ができるとして、いわゆる「取次」を行う〈取次者〉となっている人が、わずかに二例であるが確認された。この二人は相互に関係はな

いが、それぞれ「首無地蔵」の顕現⁽¹⁸⁾を体験したとしており、お伺いを立てるとお告げを貰うことができる靈感の強い人といった社会的サンクシオンを得ている人々である。どちらも元来信仰生活に熱心であったが、自分なりの修行の結果、「一心こめて百巻の心経を上げお地蔵様にお願ひした」（山口県柳井市・女・六五歳）、あるいは「私はいつもの通り、午前二時の地蔵参拝を三日続けた」（広島県福山市・男・四六歳）というように、独自の信仰形式を立てている。このような人々は現在のところ専門的な宗教者ではないが、〈危機的状況〉にある人々からしばしば依頼を受けており、彼らの周りに、緩やかではあるが依頼者たちの擬似的組織が構成される可能性を窺わせる。

こうして、〈信仰者〉はその半数以上が〈情報提供者〉になって行くことが明らかとなった。その際には、さらに〈布教者〉、〈同道者〉、〈代参者〉そして〈取次者〉といった役割を担って、他者に対する働きかけをより積極的に行う展開が見られた。それらの役割は、あくまで本人の自発的な行動として開始されたが、とくに利他を目的とした参詣を伴う〈代参者〉と〈取次者〉においては、それらの役割を担う〈信仰者〉自身の信仰が、社会性をもって展開する動向が認められた。

おわりに

本稿においては、「首無地蔵」信仰の展開を参詣者急増の問題として捉え、社会レベルと個人レベルに分けて参詣者急増のメカニズムを探ってきた。そこで今までの議論をふまえて、「首無地蔵」信仰が、参詣者の急増を伴って一つの宗教施設を備えるまでに展開してきた過程の構造をまとめることで結びとしたい。

まず、「首無地蔵」信仰における参詣者の急増を構成する要素としては、まず「情報」とその「伝達」という二つ

の要素が把握された。

このうち「情報」として流布していたのは「首無地蔵」の靈験譚であるが、これはその内容から、「首無地蔵」が靈威ある存在であることを述べる〈靈威譚〉と、「首無地蔵」から「オカゲを貰った」とする個人の〈体験談〉とに二分された。前者には出現の経緯をまとめた〈出現譚〉や、Q 講社の行ったこの地蔵が靈威あるものとする判断などが含まれるが、いずれも「首無地蔵」の靈威を具体的なオカゲとして示すのではなく、単に「靈威がある」と述べるに留まっていた。それに対して後者は、「首無地蔵」の靈威が「オカゲを貰った」という個別具体的な体験を通して示されるもので、新たな参詣者を生み出すことに効果的であった。

そのような「情報」の「伝達」は、いわゆる口コミによる場合と、マスメディアによる場合とに二分された。前者は対面的になされるがゆえに、伝達範囲は狭いものであるが、当事者の〈体験談〉が伝達される際には、インパクトの強いものとして情報受信者に作用していたものと考えられる。またそのような「伝達」の仕方は、〈情報発信者〉による伝達対象者の選択も可能であるため、〈危機的状况〉⁽¹⁹⁾にある人を選択することで、その「伝達」がより効果的に参詣者の増加に結びついたと考えることができる。これに対し後者のマスメディアによる「伝達」は、短時間により広範な人々に、「首無地蔵」の「情報」を発信することに大きな力を発揮した。その成果は、地方紙からテレビの全国放送へとメディアが変化するにつれ、それに呼応する形で参詣者の居住範囲の拡大をもたらしてきた。そのようなメディアを活用した、バス・ツアーによる参詣は、とりわけ参詣者の急増を促進したが、それらの人々の参詣は必ずしも〈危機的状况〉に基づくものではなかったため、一回限りの参詣に落ち着くことが多かった。これに対して『礼賛記』は、〈体験談〉に限った靈威が詳細に示されているため、放送メディアほど広範ではないもの

の、効果的な影響をもたらしたものと思われる。

また〈信仰者〉の半数以上は、他者に対する「首無地蔵」の〈情報発信者〉となつてゐることが明らかになつた。そして〈情報発信者〉はさらに、他者に対する働きかけの違いから、〈布教者〉〈同道者〉〈代参者〉〈宗教者〉といった役割に深化されて展開する傾向のあることが明らかになつた。教团的宣教活動をもたない非組織的な「首無地蔵」信仰において、このような個人的信仰に端を発した自発的な働きかけがなされることが、新たな参詣者を再生産する道を確保したものとえよう。

非組織的信仰の展開として取上げた「首無地蔵」信仰は、以上のような構造として理解できることが明らかになつた。このような展開を経る中で、「夢のお告げ通り」に出土した「首無地蔵」に対する信仰は、その形態が定着して現在に至つてゐる。ただし今後の動向としては、「首無地蔵」の取次ができる〈取次者〉の活動に、信仰形態の変化の可能性を見ることができるといふ。

注

- (1) 柳田國男『定本柳田國男集』第一二巻、筑摩書房、一九六九年、九七頁。
- (2) 宮田登「流行神」(大塚民俗学会編『日本民俗事典』、弘文堂、一九七二年)、五八四頁。
- (3) 流行神の用語に対しては、この他に疱瘡などの流行病を流行らせる存在を指すとする指摘も見られるが、櫻井徳太郎や伊藤唯真が指摘するのみで、あまり採用されていない。このように信仰対象の属性で規定する観点よりも、それをも含む形で信仰対象の採用のあり方に着目した宮田の規定の方が、支持されてきたものといえよう。櫻井徳太郎「民間信仰の実態」(和歌森太郎編『宇和地帯の民俗』、吉川弘文館、一九六一年)及び伊藤唯真「崇り神・流行神」(櫻井徳太郎編『講座日本の民俗』7、有精堂、一九七九年)を参照。宗教・民俗・歴史関係の事典類におき、ハヤリとスタレをセットにする記述は、菊池健策「流行神」(櫻井徳

太郎編『民間信仰辞典』、東京堂、一九八〇年、石上 堅「はやり」(同著『日本民俗語大辞典』、桜楓社、一九八三年)、榎陽介・大嶋善孝「はやりがみ」(小野泰博他編『日本宗教事典』、弘文堂、一九八五年)、仏教民俗学会「流行神(はやりがみ)」(同会編著『仏教民俗事典』、新人物往来社、一九八六年)、直江広治「はやりがみ 流行神」(国史大事典編集委員会『国史大事典』第11巻、吉川弘文館、一九九〇年)に見られる。またハヤリとスタレといわず、信仰対象としての採用期間を「一時的」として限定するものに、対馬路人「流行神(はやり神)」(石川弘義他編『大衆文化事典』、弘文堂、一九九一年)、川村邦光「流行神信仰」(國學院大學日本文化研究所編『神道事典』、弘文堂、一九九四年)がある。

(4) 本章で資料とするのは、一九八六年より継続的に実施している筆者自身の聞き取り調査結果、昭和六一年一〇月に筆者が実施した月例祭参加者に対するアンケート調査結果、そして府中商工会議所が昭和五七年の一〇月に実施した調査結果である。参詣者の属性などに関しては、それらの資料を参考に、おおよその傾向を示してある。鈴木岩弓「流行神の誕生——『首無地蔵』を事例として——」(『島根大学法文学部地域社会教室論集』四、島根大学法文学部地域社会教室、一九八八年)及び府中商工会議所「首無地蔵参詣者調査報告書」、府中商工会議所、一九八二年参照。

(5) 世話人たちの基本的な姿勢として、参詣者の信仰の問題は参詣者自身の意向を尊重するという点があり、自身の主な使命は、参詣環境の整備にあるものと考えている。従って、いわゆる「世話人」から連想されるような、組織化に対する積極的な行動をとらないことがこの世話人の特徴である。世話人たちは、ここが特定の色合いをもった宗教施設となることで、「首無地蔵」が金儲けの種にされることを警戒しており、逆に、この信仰が「首無地蔵」と参詣者の一対一の関係でなされているという現在の姿に、自負をもっている感すら認められる。

(6) 注(5)で述べたように、世話人たちは「首無地蔵」に常駐するような宗教者が生まれることは歓迎していないものの、祭典を執行する宗教者の必要性は認めていた。とはいえ司祭する僧侶に対しては、あくまで儀礼の執行が依頼されているだけで、それ以上の関わりは期待されておらず、また僧侶の側でもそれ以上の関わりをおこなってはいない。なお、昭和五二年八月以前の月例祭は毎月二〇日に行われていた。

(7) 「非組織的信仰」は、従来、民間信仰・庶民信仰・民俗宗教などの用語で概括されてきた信仰現象と関連する。しかし、それらは同じ用語であっても使用する研究者により概念が多岐にわたっているため、本稿ではその使用は避け、信仰現象のもつ特質をもって用語とした。この用語の使用については、高橋渉の論考に示唆されるところが大きかった。高橋は信仰を大きく宗教信仰と庶民信仰とに二分するが、本稿という非組織的信仰は彼の庶民信仰とはほぼ同義である。高橋渉「木曾黒川の地域的信仰構造」(『宮城学院女子大学研究論文集』六七号、宮城学院女子大学、一九八八年)、同「参詣」の形態と構造」(『宗教研究』二四二号、

- 日本宗教学会、一九七九年）参照。
- (8) 参詣者の急増という視点に立ち、筆者なりの「流行神」の定義を試みたことがある。「ことさら靈威ある存在と觀念され、以前よりも、あるいは同時代の他の神仏よりも、熱狂的な多くの人々から信仰対象として選択されている神仏」というのがそれである。鈴木岩弓「『流行神』の誕生と靈験譚——横植観音の場合——」（『島根大学教育学部紀要』（人文・社会科学編）第二六巻、島根大学教育学部、一九九二年）参照。
- (9) 筆者の把握している限り、Q講社の「首無地蔵」に対する働きかけは二回あった。一度目は本文にあげた地蔵を祀るべきか否かの判断であり、さらにその直後、この地蔵を「首無地蔵」と呼ぶようお告げがあったことである。このどちらもが「首無地蔵」信仰展開の上で重要なモメントとなっているが、Q講社と「首無地蔵」の直接的交渉は全くなく、Q講社が「首無地蔵」信仰を広めていく専属の宗教的役割を果たしたわけではない。宮田は流行神の特徴として、靈験を説く宗教者の介在を指摘しているが、Q講社の場合は、そのような宗教者とは性格を異にしている。例えば、宮田登「流行神の諸相」（『江戸の小さな神々』、青土社、一九八九年）、五五―五六頁参照。
- (10) カッコ内は、『礼賛記』記述者の住所・性別・年齢を示す。
- (11) 鈴木岩弓、前掲注（4）論文参照。
- (12) 注（5）参照。
- (13) オガミヤOが「首無地蔵」の司祭を辞めた最大の理由は、首のない仏像を祭祀することに対する彼女自身の疑問であった。その意味からも、Oが司祭をした最初期の祭りにおいて、彼女の宗教者としての影響力は大きいものとはいえなかった。またそれ以降司祭を担当した真言系の寺院の影響力についても、同様である。注（5）、（6）参照。
- (14) 「首無地蔵」の参詣者の動向は、世話人たちの間においても十分に把握されているとはいえない。「首無地蔵」信仰が、非組織的信仰と位置づけられる所以でもある。年大祭は、その年の最高参詣者数を記録する日と考えられるが、曜日や天気などの諸条件により、大幅な増減の可能性を秘めている。とはいえ、そのような限界を孕みながらも、この信仰の大凡の傾向を示す手掛かりとなる。グラフは、世話人調べの概数をもとに筆者が作成した。
- (15) バスツアーの参詣者募集の情報は、新聞や旅行社のパンフレットなどの活字メディアを中心に伝達された。多くは「首無地蔵」と岡山県井原市の「嫁いらず観音」を参詣した後、鞆の浦に一泊して精進落としをする企画で、中国、四国そして九州北部のバス会社を中心に、大量の参詣者を運ぶ結果を生んだ。
- (16) ここにあげたバスの台数は、世話人調べの概数である。

(17) 初参詣後の「身体的不調」の解消は、全人的な救済としてではなく、個別機能的救済として実現されている。従って二回目以降の祈りにおいても、初参詣の時とは異なつた「身体的不調」の解消が祈られる事例が多々見られる。そのような中、二回目以降の祈りに「身体的不調」以外の祈りの割合が倍増していることは注目すべきである。

(18) 「首無地蔵」の〈信仰者〉の中にみられる、地藏顯現の体験については、鈴木岩弓「庶民信仰の形成——『首無地蔵』にみる地藏顯現の意味——」(楠正弘編著『宗教現象の地平』、岩田書院、一九九五年出版予定) 参照。

(19) 〈信仰者〉が他者の〈危機的状況〉に対して行う情報発信の背後に、一種の仲間意識に根ざす共感的・献身的な心理が確認されることを指摘した。かかる心理は、非組織的信仰の展開を考える際に看過できない意味をもつものと思われるが、この点は、筆者にとつての「民衆の不可思議の心理」として、さらなる考察の対象となる。

書評と紹介

脇本平也・柳川啓一編

『現代宗教学』 全四巻

東京大学出版会 四六判 各二二六六頁

第一巻 一九九二年六月二〇日刊 二二五頁

第二巻 一九九二年七月一五日刊 二四〇頁

第三巻 一九九二年一月一〇日刊 二二九頁

第四巻 一九九二年九月一八日刊 二一四頁

土屋 博

本シリーズは三年前に出版されたものであるから、もつと早く書評が書かれて然るべきであった。今年四月に筆者に依頼が来たとき、あらためてまだ書評がなかったことに気づき、驚いた次第である。当然編集企画には入っていたはずであるので、何らかの事情によって遅れたものと思われる。もしそれが内容の難しさに起因するとしたら、筆者の書評が軽率妄動のそしりを受けなければ幸いである。

かつて東京大学出版会からは『講座宗教学』全五巻が刊行されておられ、本シリーズはそれに続く仕事である。執筆者三三名のうち一部は『講座宗教学』と重なっているが、大部分は新しい世代の研究者である。前回と同じく、いずれも東京大学宗教学

研究室の関係者で、この点ではやはり層の厚さを感じさせる。前には執筆の中心的役割を果たした脇本平也氏は、今回は編者、しかも「ひとりのこされた編者」として、何もせず「担ぎ上げられて序言のようなものを書かされる」立場におかれることになった。その「刊行のことば」によれば、ここであえて「現代」を標榜する所以は、オーソドックスないしスタンダードたんとするよりも、むしろ野心的ないしフロンティア的たんとするところにある。換言すれば、今回の論集は客観的・体系的というよりも主體的・問題提起的であり、理論を先行させず眼前の具体的宗教現象への有効なアプローチを模索しているのである。全体を通読すると、確かに本シリーズの長所も短所もまさにこの方針にかかっていることがよくわかる。

第一巻は「宗教体験への接近」と題され、金井新二・井上順孝両氏が編集の中心となっている。ここでは宗教体験の心理的次元・社会的条件・文化的枠組がそれぞれ問いなおされる。実際にはまず「宗教体験との距離」をはかるために「現場」に足を踏み入れ、次に歴史的な資(史)料として残された「宗教体験の概念化」を考え、最後に「宗教体験の深層心理」をとりあげる。形式的に紹介する限り、全体は一貫した方法によって組織化されているように見えるが、実はこの中にはかなり異なったアプローチが並存している。大まかにくれば、宗教体験の特殊性を強調し、研究者自身との間に距離を設けようとする立場と、宗教体験を自己とのかかわりの中で解釈しようとする立場とに分けられるが、もちろん両者の中間には微妙にニュアンスを異にするさまざまな立場が存在する。

「超常体験と宗教研究」(井上順孝)は、「超常体験」という言葉を用いることで、宗教体験の特殊性を強調する立場を代表する。著者によれば、超常体験は「日常性や科学性からの一定の乖離」において成り立ち、「科学的思考法を主たる基盤にした社会的常識から、未だ認知されていないもの」であるが、最近の人類学的研究・民俗宗教研究・新宗教研究がこのような問題提起を要請するにいたつたのである。著者は従来の研究をふりかえりながら、「研究対象たる宗教者から表明される超常体験を処理する仕方」を五つにまとめ、「ある程度その世界に近づこうとする意識をもち、対応の努力を払いながらも、適当な方法を見いだせずにいる」立場から何とかして一歩越えようとする。しかしこの方法の成果は、結局、事例収集の豊富さに尽きるのではないだろうか。その具体例が「茶を飲まずんば幻覚をえず」(中牧弘允)である。「幻覚宗教の疫学」という副題がまさにこの方法の前提となつている宗教観をよく示している。こうした研究は欠くことのできない基礎的作業であるが、宗教体験の何たるかを知るためには、やはりもう少し別のアプローチも必要になるであろう。

「宗教体験の現象学的分析のために」(金井新二)は、宗教体験の研究を「意味形成のプロセス」・「体験者自身による自己解釈」としてとらえる方法を示唆する。ウェバーとリククールに依拠しつつ、類型的なものの把握と志向性分析を現象学の方法と見なし、「静的現象学」から「動的現象学」ないし「歴史的現象学」への道を切り開こうとするのが著者のねらいである。しかし、ここで言われている「現象学的分析」の具体的手法は必ずしも

明らかでないし、歴史的現象学の展開は今後の課題にとどまる。また「体験」と「伝統」(深澤英隆)も、近年の神秘主義論争を手がかりにして、「神秘体験と解釈」(伝統)の単純な二分法の克服をはかる。ここでも解釈を通じて、超常体験ならぬ神秘体験の具体相をダイナミックにとらえなおすことが目ざされていると言えよう。最後におかれた深層心理の研究もやはり、それが歴史的事象の内在的分析にどこまで有効性をもつかという点で、真価を問われることになる。「はしがき」では「宗教体験の研究は、普通の人間の日常的な体験についての研究に繋がっている」(ix頁)と述べられているが、この認識が本文でどのように展開されたのかは、一読したところではまだ見えてこないように思われる。

第二巻のタイトルは「宗教思想と言葉」である。ここでは島藪進氏と市川裕氏が中心となり、「各宗各教の聖典・古典それぞれに即した読解の手前、ないしその先」に目を向けつつ、個別の思想内容そのものよりも、思想を表現する「言葉」を問題にしようとする。その言葉の形式が「生きた宗教生活のある種の場」と結びついていると考えられるからである。実際にはまず「物語」・「神話」・「自伝」の相互の関連が論じられ、次に神秘思想および新宗教・民衆宗教の言葉をどう理解するかが検討され、さらにユダヤ教・キリスト教・イスラムにおける宗教思想読解の新たな試みが例示される。「はしがき」の問題意識は非常に的確で、豊かな可能性を予測させるが、問題それ自体の性格のゆえか、あるいは個別的事例にひきずられたためか、全体としてその問題意識を発展させるといふ形にはなっていない。

「宗教思想と言葉」(島藺進)は第二巻全体と同じタイトルをもった論文で、そのあとに続く諸論文の方向を示唆しようとする。著者は宗教言語の様態としての「宗教的物語」に注目し、これにかなり広い意味をもたせる。すなわち、神話や体験記に宗教言語を限定せず、これらを宗教的物語という大きな枠でくろうとするのである。これは生活形式全体の中に埋め込まれている。著者によれば、「宗教的物語の幅広い諸形式が存在することに注目するとき、宗教固有の本源的現象と見えた『神話』や『体験』が、実は日常的な言語活動の広がりの中で、ある一角を占めるものであることが明らかにする」(一九頁)。この仮説は、現代の新宗教運動を前向きに評価するためには特に有効であると思われる。確かに新宗教における体験の物語化と既成宗教における神話の物語化が新たな宗教言語を作り出していくのかもしれない。

しかしながら他方、歴史的形態をとってわれわれに伝えられている宗教的テキストは、依然として「宗教そのもの」への参与を要請し続ける。「宗教学者は神秘家のテキストにいかにか接近するか」(鶴岡賀雄)は、この問題をめぐって今日宗教学がとりあげなければならないいくつかの観点をきわめて適切にまとめている。実際にはミシェル・ド・セルトー等を引用しながら神秘主義的テキストの読解を論ずるのだが、その内容は教典研究一般にも通ずるものである。著者によれば、「宗教学者の視線は、テキストの『言わんとしているところ』(『文意』)『意味』(『ころ』)よりも、まずテキストの『体』としての『文体』に向かう」(二〇二頁)。書くこと自体を止めてしまうという「文体」上の

変化をも考慮に入れることによって、神秘家が必ず抱く「表現不可能性」の問題をすくいあげようとするわけである。このようなテキスト論と宗教的物語論とをうまくすり合わせるならば、次の段階で、何らかの新しい方法が浮かび上がってくるのではないだろうか。

第三巻は蘭田稔氏と関一敏氏が中心となって、「祀りへのまなざし」というタイトルの下に八篇の論文を集めている。扱われている分析対象は多岐にわたり、「いずれも実地調査もしくは文献資料もしくはその双方にもとづいて、対象への方法的接近をはかる手続きにある種の共通項が読みとれるものと思う」(v頁)と言われるが、儀礼や行事への関心という漠然とした共通性以上のものをここから読みとることはかなり難しい。さまざまな理論的立場の集積から学説史という枠を外し、宗教現象を記述するというごく当り前の場所から考えはじめるのが執筆者たちの態度であるとするならば、さしあたりこれでよいことになる。儀礼や行事という研究対象は「比較的たしかな『資料化』をゆるしながら、同時に『解説』を拒む」(viii頁)ので、繰り返し出発点にもどることが必要になるわけである。こうした発言からは、かつて一九六〇年代に栄えた祭り研究のその後の推移がうかがわれるように思われる。「祭り」ではなく「祀り」を用いることもこれと無関係ではない。「より日常的でより俗に近い行事一般を広くふくめたいこと、祭り全体の構造や変容にとどまらず祀るという個々の行為に注目したいこと」(ix頁)がその理由としてあげられる。伝統的形態をとる祭りの衰退という現実がその背景にあるとすれば、ここでは新たな視点が求められ

ざるをえないことになる。

先に述べたように、収録されている論文はいずれも自らのフィールドをもっており、それぞれの分野では有意義な貢献になっている。だが一歩進んで、積極的な統合の場が作り出されているかと言うと、そうではない。例えば「大嘗祭——儀礼論の試み」(園田楢)は、「大嘗祭が当初から『祭り』という特殊な文化現象だ」という基本認識(一〇頁)をふまえ、これを歴史論ではなく儀礼論から考察することを主張する興味深い論文であるが、その儀礼論の内容を「祭りは歴史的時間を超越して大過去を再現すること(三二頁)」と規定する点では、意外に伝統的な学説の応用が基調にならざるをえなかったように見える。また「呪と医と信」(月本昭男)は、古代メソポタミアの医術文書を分析しながら、ここで呪術と科学と宗教が相補的関係にあったことを指摘し、この「文化の正三角形」を古代ギリシアおよび古代イスラエルの場合と比較するきわめて明快かつ刺激的な論文であるが、扱われているテーマは本質的に文化論であり、必ずしも祀り論ではない。結局この領域での仕事は、今のところ個別的記述の積み重ねそれぞれ自体に意義を見出すべきなのである。

最終巻である第四巻は洗建氏と阿部美哉氏を中心として、宗教による「権威の構築と破壊」の問題を取り扱う。八篇の論文はいずれも国家・権力・政治体制を宗教との関わりで論ずるが、「権力と関係はするけれど比較的一般的な秩序について論ずるもの」、「かなり直接的に権力機構と関わるもの」、「特に性秩序を論ずるもの」の三種類に分けられている。本巻には読みこたえ

のある論文が多く、今後の宗教学のこの方面における生産的な展開を予想させる。

「忠誠心とコミットメント」(阿部美哉)は権威と権力を区別しつつ、日本人の忠誠心とアメリカ人のコミットメントの危機的状況を並列的に分析しようとする。全体としてペラー等の「心の習慣」に依存するところが大きい。この議論の枠組を日本社会に適用するためには、まだ多くのデータの蓄積が必要なのではないかと思われる。それに対して「日本宗教史における世俗化過程」(林淳)は、欧米の宗教理論を日本にあてはめるにあたって慎重でなければならぬと警告する。内容的には、いわゆる世俗化論の特殊西洋的性格を指摘するとともに、日本の宗教に即した世俗化論の展開を試みるかなり質の高い力作である。著者によれば、日本における世俗化論の適用を考えたときには、「世俗化論に含まれた宗教変動の次元と産業社会のシステム論の次元を切り離」さなければならぬ(二九頁)。つまり日本の宗教の世俗的性格は、中世後期から近世にかけて進行的な世俗化の歴史的過程の帰結と考えられるのである。この大胆な仮説は、従来自明と見なされてきた宗教学上の概念的文化的制約に目を向ける点で非常に有意義であるが、現代における日本の宗教状況の変化をどこまで説明できるかはまだ明らかでない。

また「宗教法」をめぐる宗教学(洗建)も、多少異なった角度から既成概念と文化との結びつきを問題とする。著者は、いわゆる宗教法について宗教学がどのような貢献をなしているのかをこれまで意識的に検討されてこなかったとして、とりあえず

現段階で考えられるところを二点提示する。まず第一に、「地鎮祭や地蔵像、慰霊祭が宗教ではない」とされる奇妙な判断は、宗教儀礼や宗教施設の宗教的意義、働きに対する法曹界の理解の欠如に由来するものであり、このように宗教を教義や思想を中心に考える近・現代の一般的偏見を是正していくことが宗教学の任務となる(二四八頁)。さらに第二に、西洋キリスト教文化を背景に生み出された法規範と日本の社会規範との間にはギャップがあるので、これをその宗教的・世界観的背景にまでさかのぼって明確にしながら、解決の道をさぐることに宗教学は貢献しなければならぬ(一五六頁)。著者のこうした提言は、今まであまり論じられてこなかった分野についてのものであるだけに、今後これに十分な内実をもって応えていく必要があると思われる。

性秩序を扱った二つの論文「処女母神の神(話)学」(松村一男)と「主婦」の祀る先祖(井桁碧)は、いずれも現代的な問題意識に基づく興味深い考察である。前者は、アマテラス/アテナ/マリアに関する伝承が他の大部分の処女懐胎伝承と異なる点を重視し、このような「いわば女神主導型の処女母神話・神学が生まれてきた思考過程」を説明しようとする。仮説全体の当否はさておき、これが少なくとも事柄の一面を言いあてていることは確かであろう。またシリーズ最後の論文である後者は、新鮮な視点と明晰な論旨によって特に注目に値する。ここで扱われているのは再び日本の新宗教運動であり、著者はそれを一種の「治療文化」と見なす。すなわちそれは「女たちが己を本来内にあるべき主婦と位置づけたまま、しかも、自らの生

のエネルギーを家の外に流出させ得るものとして選んだ一つの水路である」。したがって、「日本の新宗教運動は、その実際的な担い手である女たちを主体に据えるなら、全体社会の近代化過程に、フェミニズム運動とは逆の方向で展開された、女たちの意識覚醒運動と促えることができる」(二二二―二二三頁)。この結論の方向は、研究者の間でかなり広く支持を得ることができるとは思われないだろうか。

以上、主として課題の設定と方法の問題に関心をよせながら全体を検討してきた。ここで言及しなかった論文にも無視できないものがあるが、紙数の関係で割愛せざるをえない。最初に述べたとおり、本シリーズのねらいは野心的・フロンティア的たらんとするところであり、その限りでは、目的は一応達成されたと言いうことができよう。そして宗教学の現状からすれば、これが最善の戦略なのかもしれない。流動的な対象を多様な方法をを用いて理解しながら、たえず隣接語学からも学ぼうと試みる現代の学としての宗教学は、ひとつの体系や基準におさまりきれないのは当然である。しかしそれにもかかわらず、「宗教」なるキーワードを媒介として人間と社会に強い関心をもち続けるといふ一点において宗教学はまとまりうるのであり、この一見頼りないネットワークを無条件に大切にすることこそ、日本の宗教学界が作り上げてきた最良の伝統であった。これに固執しつつ各自の問題意識をきたえていくならば、宗教学は、来るべき知のモデルのための重要な拠点となりうるのではないかと思われる。

間瀬啓允・稲垣久和編

『宗教多元主義の探究——ジョン・ヒック考——』

大明堂 一九九五年三月一〇日刊

A五判 二二二頁 三〇九〇円

谷口静浩

冷戦構造が終結した現在、人類にとって原初的な民族問題がより明確な形で浮上してきている。民族問題の背後に宗教の相違があることは論を待たない。したがって民族間の協調による人類の共存を考える試みは、諸宗教の対話、相互理解と不可分に結びつく。ジョン・ヒックが提唱する「宗教多元主義」はまさにこのような宗教間の相互理解のための理論的アプローチである。本書は「まえがき」で述べられているように、間瀬啓允・稲垣久和氏を中心とするジョン・ヒック研究グループによる、宗教多元主義に対する批判的研究の集大成である。

一 全体の構成

本書は「宗教多元主義」というテーマを巡る、十一人の研究者によるさまざまな角度からの論考によって構成されているが、それに先立ち、「宗教多元主義」の提唱者ジョン・ヒックによる「自分史」が収められている。このわずか十頁にすぎない「自分史」のなかで、ヒックの理論の骨子が明瞭に示されている。

宗教多元主義は、「宗教的な諸伝統が互いに非常に異なっても、それらは究極的には一つの超越的な神的存在に対する応答の、それぞれに代替可能な人間的脈絡を構成しているのだ」という認識（四頁）を根底としている。宗教を「自我中心から神的存在中心の新しい構えへと至る人間変容」およびそのような神的存在に対する「応答」と捉えるとき、仏教やイスラームなどの宗教は、「キリスト教徒が天の父として知っているのと同じ究極的存在に対する正当な応答」（五頁）と見做すことが可能となり、そのときキリスト教以外の宗教も、それぞれ真正な、それゆえ尊重されるべきものとなる。しかし同時にこのような立場では、例えば「神の受肉」といったキリスト教の核心となる観念を、「隠喩的」なものとして理解すべきことになり、伝統的な「三位一体の神学」や「贖罪概念」を必要としないものとなる。このように非常にラディカルなヒックの立場は、諸宗教間の相互理解・相互尊重という観点では大きなメリットを持つとはいえず、宗教的生命そのものを奪いかねない観念的なものであり、多くの批判が予想される。本書は全体を三部に分けてヒックの考えを批判的に検証している。

二 各章の内容

まず第一部は「ヒック理論に比較的忠実に従い、これをまとめるないしはそのある側面を取り上げ、これを評価、検討、批判した論稿」である。第一論文、ギャヴィン・ドゥコスタ「ヒックと宗教多元主義——さらなる展開へ——」は、ヒックの最近の实在中心主義という立場における究極的存在に対する超越

論的不可知論を指摘している。ヒックの思想は、キリスト中心主義から神中心主義へというコペルニクスの転回と、さらに神中心主義から実在中心主義へといういわゆる「カント的転回」を行なっている。ドゥコスタによるとヒックが不可知論に陥るのは、「実在それ自体」と「人類によつて知覚されるその多様な現象的顕現」とを分けるというカントの枠組みを採用するときである。そしてヒックは、このような超越論的不可知論と対をなす形で、「自我中心から実在中心への転換」というプラグマテイズムのな救済中心主義を持ち出す。しかし究極的実在に対する正確な性質への注意を欠く救済論は究極的には自己矛盾である。それゆえドゥコスタは、このようなヒックの立場は「無神論や懐疑論と全く異なるものだろうか」という疑問を投げ掛けている。

第二論文、渡部信「日本におけるヒック研究」では、ヒック理解に対する重要なポイントが指摘された後に、日本人神学者の著作や邦訳のなかに見られるヒック研究の状況が示されている。渡部氏はまず、「宗教多元主義」の要となる「神的実在」に関して、ヒックが言う「神的実在」とは、けつして形而上学的な神ではなく、信じてみて初めてその体験の中でしか実在として受け入れることができない存在者であることを確認する。例えばヒックにとつての神とは、ユダヤ・キリスト教の伝統において、聖書記者が体験し、その実在に触れて告白された神であり、聖書記者が体験し、その実在に触れて告白された神でありえない。渡部氏は、ヒックの考えが、唯一の収斂された普遍的な神を想定するものという誤解を受けやすいのは、彼の初期の研究テーマである神認識論が正しく理解されず、宗教多

元主義という彼の後期のテーマのみが論じられているところにその原因があるとする。しかしヒック自身の論の展開にも問題の存することも付け加えられている。

第三論文、間瀬啓允「ヒックの宗教言語論」。ヒックは、一方で宗教言語の持つ事実的・認知的な側面を強調しながらも、神話的真理をあらわす宗教言語が不可避的に持つ非事実的・非認知的という側面を指摘し、これに言語的な身分を与えようとする。その結果ヒックは、事実的言語と神話的言語という区別に応じて、事実的真理と神話的真理という二種類の真理を認めざるをえないことになる。この二重真理は「知」と「信」の二分法を認めることであり、この点に間瀬氏はヒックの宗教言語論の一つの難点を見る。そして間瀬氏はこの難点を避けるため、「対象表示的」と「意味表出的」という言語の二つの働きに応じて、知られた〈事実〉と伝えられた〈真実〉とを区別する。すなわち間瀬氏は宗教言語を、「真か偽かの真理性が直接に問題となるような、情報伝達のための事実的なことば」とは別の、「真偽は超えて、ただ真実性が叫ばれているような、そういう主体的な自覚を表現するための非事実的なことば」(五八頁)であると主張する。

第四論文、望月賢一郎「ヒックの宗教実在論」では、「超越的実在に対する多様な、人間の応答」というヒックの宗教理解批判的実在論)に対し、「超越的実在」の認識論的、存在論的内容とその理解が問題にされている。望月氏の論点は以下の三点である。一、超越的な神的実在が人間の経験を媒介してのみ認識可能だとするとき、その認識根拠はどこに求められるのか。二、

人間の救済論としての「自我中心から実在中心へ」の人間存在の「転換」の過程の存在論的分析は不明確ではないか。三、超越的な神的存在を言語によって語ることはそもそも可能か。これらはヒックの批判的実在論的宗教解釈そのものの可能性の根拠を問うものである。

次に第II部は、「主としてヒックの宗教理論の哲学的側面を取り上げ、これを評価、批判したもの」である。第五論文、稲垣久和「宗教の経験主義と超越論的解釈学」。稲垣氏によると、ヒックの多元主義理論は、「実在それ自体」の導入の時点で、哲学的には普遍的なアイデアを想定するプラトン主義、ないしは科学技術文明の絶対化を招来したデカルト・カント的な合理主義的基礎づけ主義の立場に移行している。このようなヒックの考えは、多元主義とは逆の普遍性・必然性を要求するものであり、近代の科学技術文明を批判的に超克する思想的視座としての宗教思想とはなりえない。稲垣氏はヒック理論の根本問題をこのように明確にした後、この問題を解決する可能性として自らの「超越論的解釈学」理論を披瀝する。これは、「宗教的根源に接した自我」と論理的思考との接点に「宇宙論的な法構造」を見て取る立場であり、このような宇宙論的規範性に裏打ちされた確かな方法に頼りつつ科学の絶対化を抑止することが可能であるとされる。またこのような立場においては、異なる信仰を持つ諸宗教者間で互いの自己同一性を失うことなく対話が成立すると考えられている。

第六論文、梅津光弘「倫理学的に見た宗教多元主義」において梅津氏はまず、宗教多元主義の二極構造を取り上げる。ヒッ

クの理論は一方に一元論的な実在の究極的、形而上学的措定があり、もう一方に多様な諸宗教の状況とその解釈枠を並列的にもつてくる。しかし仮説としての究極的実在と事実としての多様な諸宗教との関係は曖昧であり、ヒックの立場は宗教多元主義というよりもむしろ、「一元論的仮説を伴った諸宗教の解釈」ないし「諸宗教の二元論的解釈」と呼ばれるべきものであろう。そこで梅津氏は、仏教学の立場、キリスト教神学の立場、キリスト教哲学の立場からの批判を取り上げるが、とりわけ最後の批判に含まれる排他主義の問題に注目する。宗教多元主義は、一つの信仰の帰依する場合の不可避な態度である排他主義を排除しようとして、このような学者的エリート主義のなかにかえって排他主義が潜んでいることを見逃している。梅津氏は、排他主義を専断的な宗教的信念の積極的側面と捉え、多元主義を、形而上学の問題としてではなく、倫理学の課題として受け止めることを提唱する。

第七論文、H・ネットランド「宗教的世界観の評価基準」においては、伝統的宗教を評価する際の基準、すなわち道德的基準、合理的基準、実用的基準が検討されたのち、宗教の真理性そのものを評価することが可能であり、また必要であることが説かれる。ネットランドの主張は、「宗教についての最も重要な問いとは、どの宗教が信者たちの役に立つか、あるいはどのような影響を及ぼしているかということではなく、むしろその宗教が（はつきりとまたは無条件に）断言していることが実際に正しいかどうかということである。基本的な信仰が正しいか誤りかという問題は、宗教を評価する上では不可避のことである」

(一一八頁) という発言に集約されている。

第八論文、永見勇「信仰の意味と宗教現象の多層性」において永見氏は、宗教現象を、宗教体験の実存、体験の客体化、客体化を通じた共同体の形成、そしてその客体を離れその意味を批判的に吟味するという四つのレベルで理解すべきだという自論を展開しながら、宗教多元主義の意義を明確にしている。宗教体験は人間が絶対的意味を自己の身体を通して感じとる体験であるが、象徴、儀礼、神話、教義という形で客体化されるとき、その絶対性は相対化される。しかしこの客体化を通して形成される共同体(宗教教団)は、信仰によつてのみ正当化される宗教的絶対性を認識レベルでも主張するという過ちに陥りがちである。ここに宗教の根本的な問題がある。それに対して宗教多元主義が、宗教体験の何物にも変えられない意味を認めつつ、同時に宗教教義や教団は相対的立場を免れないと主張するのであれば、その果たす社会的役割は重要であると永見氏は考える。さらに永見氏は、近代の科学的世界観の根本問題を、存在を「膨大な静的実在物の構築物」と捉えるところに見て取るが、この捉え方は、動的体験から生起した宗教的客体物をその動的側面を無視して客体的レベルで絶対化する宗教のあり方と似ている。ここで永見氏は、宗教の根本の意味を問うことを近代の科学的世界観を問題とすることと重ね合わせ、そのような根本の問いを惹起するところに宗教多元主義の意義を見ている。

最後に第三部は、「主としてヒック理論の神学的側面を取り上げ検討を加えたもの」である。第九論文、郷義孝「近代神学と

神話」では、ヒックの神話理解を、D・シュトラウスやブルトマンと軌を一にするものとして捉えられている。すなわちヒックは、神話の真理性は我々がその実在に対して適切な態度を引き起こすかどうかで測られなければならないとする。この場合、神話の言語は文字どおりの事実を指示するのではなく、「……として経験された」ものの解釈の言語である。郷氏はここに、事実と認識主体とを区別する悪しき意味でのカント主義を見る。そこで氏は、神話の関心は、人間の自己理解の可能性に止揚されるだけでなく、人間とその存在可能性が基礎と意味を持つところの神の恵みの行為にあるのではないかと考える。すなわち氏によると神話の言語は、単なる非認知的言語でも、また認知的言語でもなく、その中間である。このような立場を氏は、「批判的現実主義」と呼ぶ。

第十論文、延原時行「在家キリスト教提唱」においては、筆者自らが実践する「在家キリスト教」の基本的な考え方を、ヒックの宗教多元主義と対照しつつ披瀝している。延原氏の提唱する在家キリスト教は、ヒックの思想から多大な示唆を与えられつつ、神学的には滝沢克己の「インマヌエルの原事実」に立脚しており、ヒックの神話論的受肉解釈には批判的立場を取る。氏は、自らの思想を明確に示すため「在家キリスト教テーゼ」を掲げ、「深い神学的洞察に裏打ちされた自立的信徒運動(……)としての在家キリスト教が、教団キリスト教と車の両輪のように助け合って活動して行かねば日本のキリスト教(会)の将来は危ないと思う」(二〇四頁)と結んでいる。

最後に第十一論文、ステパノ・T・フランクリン「福音主義

神学の論理」において、福音主義神学の深層構造が明らかにされる。福音的キリスト教は、歴史・事実に基づくキリストの出来事、その実存・普遍的側面に対する優越性を特徴とする。そしてこの特徴のゆえに福音的キリスト教は、ヒックの宗教多元主義理論がすべての宗教に妥当することを要求するとき、この要求を拒絶するものとなる。フランクリンは、福音的キリスト教と宗教多元主義という相容れない二つの主張を対照的に示すことによつて、なぜ福音派がキリストに関して「排他的な」そして「反自由主義的な」主張をし続けるのかを説明しようとしている。

三 コメント

本書に収められた諸論考は、さまざまな角度からの「宗教多元主義」理論の正確な理解、その進む問題点の抽出、克服を目指したものである。宗教多元主義は諸宗教を「同じ究極的実在に対する正当な応答」と見做し、宗教間の相互理解・相互尊重のための理論的根拠を与えようとする。このように宗教多元主義は一見明快な論理を持つ魅力的な主張であり、しかも宗教の今後あるべき道を教示してくれているように思われる。しかし宗教多元主義の議論は「比較宗教学」的なのではなく、明らかに「宗教哲学」のそれである。ところが哲学理論としての宗教多元主義には、概念規定の曖昧さのみならず、宗教そのものに対する根源的思索の欠如が見られ、理論構成における破綻さえ見出だされることは多くの論者が触れているところである。例えば宗教多元主義は、宗教が不可避的に持つ何らかの

排他性・専一性、および個々の宗教の事実性・歴史性を深く思索してはおらず、またこれらとの論理的整合性も欠いている。本書の諸論考はヒック理論のこのような問題に対し、さまざまな方向からの考察を行なっている。そのなかにはヒック理論の問題点の指摘・批判に終始したものもあるが、稲垣氏の「超越論的解釈学」に見られるように、ヒックの理論を踏まえつつその限界を超克し新たな展望を開く論者独自の的方法論を披瀝したものも多い。このような意味でも、本書はヒックの宗教多元主義に関する基本文献の一つであることは疑う余地がない。

しかし本書に収められた諸論考を高く評価しつつも、もう一步踏み込んだ議論を期待してしまうのは評者一人ではないであろう。たしかに「まえがき」および「あとがき」で編者自らが本書の性格を「宗教を学問的に扱う上での的方法論的な試行錯誤」と規定しているが、各論者の主張にかなり共通したものが見出されることが、それらを基にしてさらに議論を展開するといふことが行なわれていれば、より多くの教示が与えられたことであろう。また現代のキリスト教の取り組み、のみならず現代宗教の可能性としての「エキュメニズム（エクメーネ運動）」、「他宗教との対話」などは、宗教多元主義との関連で是非論じて欲しい事柄であった。もつともこのような敬意を表すべき取り組みから刺激を受けてさらなる一步を踏み出すことは、宗教の学問的研究に携わるわれわれ一人一人の課題なのではあろうが。

湯浅泰雄著

『身体の宇宙性——東洋と西洋——』

岩波書店 一九九四年一月二八日刊

四六判 三三六頁 三〇〇〇円

河東 仁

神話はさまざまな宗教や哲学を産み出した母胎であるが、そこには、大宇宙マクロコスモスと小宇宙ミクロコスモスの相応という観点が普遍的に見られる。この相応関係は、洋の東西を問わず、自然観や人間観をめぐる考察の出発点となった。ところが身体からだの宇宙性という共通の観点から出発したにもかかわらず、東洋と西洋は根本的に相違した自然観や人間観を発達させた。これは何故なのだろうか？ すなわち両者は根本的に何が相違しており、その分岐点は何処にあるのであろうか？ さらには西洋思想が築き上げた現代文明の中で、東洋思想が果たしうる役割とは何なのであろうか？ そして西洋思想が見落としたものとは何なのであろうか？

この難題に対して本書は、修行論ないし身体論という視座を通して、真正面から答えようとする。言うまでもなく著者は、これまで修行論や東洋の伝統医学に対して深い造詣を示す（たとえば『身体——東洋の身心論の試み——』創文社、一九七七年、『東洋文化の深層——心理学と倫理学の間——』名著刊行会、

一九八二年）と同時に、西洋思想史に関しても、底層流としてのグノーシス主義・新プラトン主義・錬金術がキリスト教に対してもつ意味を鋭く探ってきた（たとえば『ユングとキリスト教』人文書院、一九七八年、『ユングとヨーロッパ精神』人文書院、一九七九年）。それゆえ本書において右の難問を取り扱うのも、こうした果実を有することで初めて可能となった、と同時に、著者の思想展開における必然であったとみなすことができよう。ちなみに本書の次に、大宇宙と小宇宙の相応という思考法を支える原理の探究として、『其時性キジキセキの宇宙観——時間・生命・自然——』（人文書院、一九九五年）が公刊され、著者の思想展開はさらに先の次元へと進められている。

本書は、一九八六年に刊行された論文『身体からだの宇宙性』（新岩波講座・哲学の第九巻『身体・感覚・精神』二八七—三二五頁）を書き改めたものである。ただし単なる増幅ではなく、デカルトの捉え直しを始めとして、新たな視点がいくつも付け加えられている。そこで以下、評者なりに内容を紹介してみたい。

序章では、本書の全体的な見通し図と目的が提示される。まず見通し図であるが、「女性に身体に容器」という象徴的等式が人類の神話的思考における根本命題の一つになっている、とのE・ノイマンの指摘から論述が始められる。たとえばエジプトの創成神話のように、女神ヌートが天上の女性として、男根を象徴する男神ゲブに覆いかぶさり、自らの腹の内側に世界を産み出す。あるいは『古事記』のオホゲツヒメのように、身体の開口部からさまざまな食物が出現するといった具合である。

ここから、世界が身体に容器に女性性にという性格を帯びた、

人間を取り巻く環境世界として感得され、天体や星は天上的の女性の腹の中にあるとの宇宙観が生まれてくる。また、天体・星座・方位・神々・悪魔などを、身体の各部位や器官と関連づける思考法も生まれることになる。大宇宙と小宇宙の相応である。この神話的思考法は、第二章において跡づけられるように、西洋思想史においても出発点となった、人類普遍的なものである。

この段階の宇宙観は汎神論的性格をもつ。宇宙全体が靈的な力にみちた大生命体だという見方である。東洋においては、宇宙の靈的な力が身体の内部にも満ちているとの思考法として、道教の体内神に見られるように、文明宗教ないし哲学の段階にまで持ち込まれ、理論化されるに至った。ところが西洋では、唯一神教の普及とともに汎神論的思考法が排除された。もちろん西洋思想の今一つのルーツであるギリシア思想には汎神論的色彩が存在し、また中世においても錬金術という底層流として存続している。しかしその細々とした流れも、主観（自我意識を基本とする）と客観、精神と物質の二分法に到達した時点で抹殺されるに至った。だがここで、現代文明の抱えるさまざまな矛盾を考える際に、西洋思想が捨象してきた思考法を再考することが必要ではないか、これが本書のメイン・テーマである。それゆえ本書の目的は、著者自身が述べているように、そうしたものを発掘し復元する「知の考古学」（十二頁）とも言うべきものにある。ただし考察の大半は、大宇宙と小宇宙の相応という神話的思考の特質を浮かび上げさせ、またそれが哲学として理論化されてゆく過程を跡づけるため、東洋——主として中国——の思想史に焦点が当てられることになる。

著者は中国の思想史を、漢王朝を中心とする古代前期、南北朝から唐に至る古代後期、そして宋以降に分けて考察する。すなわち儒教が国教的地位を得たのは漢代であり、後漢末期から、道教の起源となった太平道や五斗米道が起る。これ以降、儒教と道教の対抗・交流関係が、中国思想史の基本的パターンを形づくってゆく。また南北朝から唐代には仏教が伝来して、三教交流の時代となる。ただし宗教・芸術・技術の面においては、儒教よりも仏教・道教の方が大きな力をもつ。宋代に入ると、仏・道の影響で変容した儒教——理気哲学——がふたたび知識人世界の中心を占めるようになる。一方、民衆の信仰世界においては、三教が渾然一体となった性格を帯びる。

こうした流れの中で、儒教は、「天」という唯一的存在を中心に抱き、道徳性と合理性を強調し、また母性を排斥している点において、ユダヤキリスト教と類似した面をもっている。だが社会との関わり方に注目した場合、正反対の性格が浮かび上がってくる。ユダヤキリスト教が時代とともに聖と俗を峻別するようになったのに比して、儒教の「天」はむしろ世俗的次元との結びつきを強めていくからである。政治思想と家族道徳の強調である。この結果、政治そのものが宗教性を帯びることになる。ただし儒教には、祖先崇拜という側面がある。それゆえ孔子の果たしたことは、「天」信仰と関連づけることによって、神話時代から遠くなるにつれて地位が低下した祖先崇拜に新たな意義を付与すると共に、それを政治の場面にも通用する原理として高めたことにあると捉えられる。

秦漢の成立期には、神仙術を実践する方士が台頭し、次第に

儒家に対抗する勢力となった。導引や内丹と呼ばれる修行法を有し、やがて道教という哲学を産み出すに至った勢力である。方士は、心身の変容を目指す点において、シャマニズムの系列に属す存在であり、神話時代の思考法を存続させている。その思考法は、医学理論と結びつくことで、「天人相関」という宇宙観・身体観を産み出した。すなわち、中国思想史を西洋と比べた場合の最大の特徴とは、神話時代の思考法が排除されることなく方士に継承され、さらに道教として哲学化され、大宇宙と小宇宙の照応を中心におく身体観・自然観が体系化された。しかもそれが主流思想としての儒教、あるいは仏教と並存し、さらにはこれらへ影響を及ぼしたことがある。

この過程において、自然に対する関心がほとんど見られない孔子や孟子の初期儒教も、漢代になると、方士の陰陽五行説を易と結びつけることによって、天と地が流体的に呼応し合うという自然観を形成することになった。たとえば、董仲舒（前179—104）は、天地の陰陽の氣と人間の陰陽の氣が感応し合うと説いている（『春秋繁露』）。

『易経』にある注解の一つ「繫辭伝」も、儒家が老荘の説を取り入れて前二世紀ごろ作成したとされる。その中に次の句がある——「形より上なるもの（形而上者）、これを道と謂い、形より下なるもの（形而下者）、これを器と謂う」。これは理氣哲学の基本原理ともされている重要な句である。ここで言う「形而上」は、アリストテレスの著作集を編纂した際に造られた語「メタ・フィジク」の訳語となっている。自然界を含めた森羅万象の存在の仕方を支配する基本原理をめぐる考察といった意味で

ある。ところがその形而上なるものが「道」と呼ばれ、形のないう流れ動く混沌存在とされている。まず形のないう混沌が上にあり、それが母胎となり森羅万象を産み出し、その秩序を支配する、という構造である。ここには、天と地を完全な秩序を有した世界と捉え、それが混沌とした下界に秩序をもたらずとする、西洋思想と正反対の構造を窺うことができる。

自然観に関するもう一つの相違は、J・ニーダムが指摘したように、古代ギリシアが基本的に粒子モデルに従っているのに対して、中国の自然観は波動・流体モデルに依拠していることである。もちろんロゴス・ブネウマ説のように、西洋にも波動流体モデルが存在し、それが錬金術の汎神論的な自然観——万物に靈的な第五元素ないし第一質料が潜在する——に継承された。しかし西洋では、流動性の奥にあるものを、固定した「形」として捉えようとたえず努められてきた。これに対して中国には粒子モデルは生まれず、陰陽五行説にしても、ギリシアの四元素説に似ていながら、流れ動くを意味する「行」に力点が置かれるように、流体モデルから出るものではない。そして中国では、この文明が他に先駆けて利用した磁石のように、互いに空間的に離れたもの同士が見えない波動・エネルギーによって感応し合う現象に、たえず関心が注がれてきた。

ここから中国には、「共時性」(C・G・ユング)という自然を捉える今一つの原理がクローズアップされることになった。因果律的な関係のない二つ以上のものの中で、感応によって生ずるとされる同調現象のことである。天と個々人それぞれの動きを、笹竹の動きと同調させる中で読み取ろうとする易は、まさ

にこの共時性を原理とする。そしてその同調関係の探り当てには、占う者に対して、自らの内界に沈潜し、そこに湧出してくる象徴的イメージを解釈する作業が課せられる——「易とは象也、象とは像也」（繫辭伝下）。深層のイメージを通して、天と人に潜在する変化エネルギーの動向を読み取るわけである。それゆえ占う者は、客観的な観察者に留まることはできず、象徴的イメージの解釈を介して、自身もそのエネルギーの流れに組み込まれることになる。

流体モデルは、医学的な身体観にも影響をあたえた。中国医学の理論がほぼ確立したのは前漢時代で、基本となる書物は、『黄帝内経』と『傷寒論』である。後者は熱性伝染病に対する薬草療法を説いているが、前者は「氣」の循環をめぐる経絡理論を中心とし、治療法は鍼灸と導引（氣功）が主である。西洋が血液循環を知ったのがデカルトの時代であるのに対して、『黄帝内経』にはすでに記述されている。西洋医学が、病状を特定して原因を除去する、攻撃型の治療を中心とするのに対して、漢方では、病因の除去ではなく、氣の流れ全体のアンバランスを修正することで、身体内部の自然治癒力を活性化する方法がとられる。局所的な治療法でなく、全体的な観点にたつ治療法である。

また体内における氣の流れは、肝―怒・心―喜・脾―慮・肺―憂・腎―恐といった感情の変化と結びつけられる。それゆえ漢方においては、西洋医学が抱える、心理作用と生理作用の相関を局部的でなく全体的な形でどう捉えるか、という問題に直面することがない。また氣は、経絡にそった経穴を通して体外

に流出したり流入してくるとみなされている。このため漢方では、身体が環境から切り離されず、開放系として捉えられる。これは身体をまず閉鎖系と捉え、その後環境との関係を考える西洋の衛生学とは異なった見方である。

このように中国医学は、氣の流れを基本におくことによって、心理・生理・物理（精神・生命物質）という三つの次元を連結させ、人間と自然の関係を主体的身体に即して見ようとする。その際の「まなざし」は、世界の中心にいる主体としての心から身体へ、それからそれを取り巻く生ける自然へと移動してゆく。つまり精神↓生命↓物質という存在の序列にしたがって宇宙を見る態度であり、ここに大宇宙を精神↓生命作用に満ちた巨大な生命体とみならず、汎神論的宇宙観との接点が生まれる。

人間と自然の関係を主体的経験に即して捉えよとの立場は、医学以外にも中国のさまざまな技術に窺える。風水術や望気術などである。こうした捉え方には、易だけでなく、体系的な修行法の発達も大きく影響した。晋時代の「存思」「内観」といったイメージ訓練法であり、隋唐時代に、氣の体内循環への注目と呼吸法の重視が加わって、「内丹」と呼ばれた瞑想法である。ここにも、右と同様の「まなざし」を見ることができ。すなわち中国の煉丹術に相当する西洋の錬金術においては、術師の主な関心が、物理的自然の観察と加工によって自然の秘密を知ることにある。もちろんユングが明らかにしたように、心理学的問題も含まれているが、術師はそのことをはっきり自覚していない。西洋では、外界の事物を観察する際に、まず物理的自覚に「まなざし」を向ける傾向が強いからである。これに対し

て煉丹術では、不老長寿という即物的な願望も含まれるが、あくまでも心理的主体から出発し、最終的な目標が瞑想を通して人格の完成におかれる。そしてこの事情は、現在「氣功」と総称されている心身の訓練法にも受け継がれている。

以上の天人相関・流体モデル・共時性原理・精神↓生命↓物質という「まなざし」、そして主体の内的体験の重視といった中国独特の思考法は、当然ながら、中国における仏教の受容と展開にも影響をおよぼした。隋唐から宋にかけて天台・華嚴・禪の各宗派がさかんになった頃から、中国独自の思想展開が生じたのである。

仏教が中国で受容された要因の一つとして著者が挙げるのは、それまでに親しまれてきた道教における修行ことに瞑想法における類似性である。たとえば初期の天台教団では、道教の神仙術が必修とされていた。そして天台哲学を確立した隋の智顛が著わした「摩訶止観」は、仏教医学の本であると共に修行法の本として有名である。「止」とは、動揺している心を静めることを指す。「観」は、心の静まった三昧のなかで諸仏のイメージを視覚化 visualisation することを言う。唐代仏教の瞑想法には、こうした視覚化の技法をもちいるものが多く、阿弥陀仏を視覚化する『観無量寿経』——中国で作成された偽経とも言われる——が代表である。

仏教の中国の変容の一つは、天台の止観法がもたらす境地を指す華嚴思想の言葉、「理事無礙」に窺われる。これは、「理」と呼ばれる聖なる本体世界と「事」という俗なる世界とが一体不可分であり、互いに隔たりなく往来できる関係にあることを

意味する。世俗的な世界に聖なるものの流出を見る古來からの思考法の影響であり、インド大乘仏教の「色即是空」とは、大きく異なる。なぜならインドでは、俗の世界から離脱して聖なる次元に至る解脱が理想とされる。そのため輪廻の一世界でしかない物質的自然界に対しては、ほとんど関心が示されないからである。ところが中国では、「山川草木、悉皆成仏」のように、物質的自然をも生命体として捉え、そこに聖なるものを見ようとする。現象界（事の世界）がそのまま絶対的真理の表われであるとする。「事々無礙」——華嚴の目指す最終境地——である。すなわちインド仏教が超越志向であるのに対して、中国仏教は世俗の中に聖を見る非・超越志向であり、そこから修行の目的も解脱ではなく、人格の完成という実践的倫理主義的な性格を帯びてくることになる。修行を通して仏の世界を体験するとともに、理の世界から自己の内に流出している潜在能力を開花させるという考え方である。

このように「理」という言葉が哲学上の概念として定着したのは華嚴宗においてであるが、後に宋代の理気哲学において中心概念となった。清代の戴震は、「理」という漢字は玉の筋目を表わすとした。玉の筋目とは、たとえば瑪瑙の表面に浮び出た紅・緑・白の縞模様である。それは濃淡の色彩が徐々に変化してゆく位相を示す。いわば、混沌の中から現われてくる形である。これは、先述した形而上と形而下の関係に通ずる。形而上の次元は、現実の世界から言えば見えない混沌であるが、万物を生み出す根源の力を蔵している。そして形而下者が、その「道」ないし「理」の働きを受け容れる「器」になっているという考

え方である。

理気哲学の代表は宋明時代の朱子と王陽明であり、ここにおいて儒教的伝統にたつ中国の哲学的思考の完成した姿が示される。唐宋末初の道・仏との交流によって生まれたもので、たとえば自然への関心の薄い初期儒教に、両者から、人と自然——小宇宙と大宇宙——とが感応する状態を人間としての生の理想を求める考え方がもたらされた。経験をかえた超越的次元をめぐる思考も、中国仏教とくに天台・華嚴から吸収した。ただし形而上の超越界と現世、唯一絶対神と被造物を峻別する西洋的思考と比べて、中国ではこの二つの次元の区別が絶対的なものとはみなされない。修行を通して心の深層へ沈潜し、自己存在と環境としての自然が見せる心理・生理・物理的な様相が変容してゆく中で、二つの次元がとらえられるからである。そしてこの二つの次元を結びつけ、また人間において心理と生理を結びつけるのが、「氣」である。氣は、化学元素のように理論的観察によって客観的に認識されるものではなく、あくまでも主体の実践的体験を通じて直観的に感知される、一種の生命エネルギーである。すなわち理気哲学の基本は、「静坐」と呼ばれる気の循環をともなう瞑想法——具体的内容は、仏教・道教のものと似通っている——を通して、「格物致知」と呼ばれる、「物」に潜在する「理」を認識することにある。そして西洋哲学では、物理的自然科学を念頭においた理論哲学としての客観的認識論がまず第一にあり、実践哲学としての倫理学は第二の問題領域とされる。これに比して理気哲学においては、理論哲学と実践哲学の区別がなく、しかも実践的体験を通して初めて本質が認

識されるという、正反対のパラダイムがとられている。

もちろん西洋にも、キリスト教が確立する以前の古代には、たとえばストア哲学やグノーシス主義に、瞑想と修行の伝統が存在した。と言うより身体の宇宙性という観点は、洋の東西を問わず、神話的思考に共通している。ギリシア・ローマ時代の哲学の諸学派にしても、それぞれ特定の精神修養技術を伴うのが通例であり(A・エレンベルガー)、この時代にある哲学を信奉するというのは、近代のように、ある理論の価値を知的に承認するという意味ではなかった。科学的真理は個人を超えるという、科学の一元性なる原則はまだなかった。

しかしヘレニズム時代が終わり、キリスト教が確立する中で、汎神論的思考に終止符が打たれた。その最大の契機となったのが、教父の論争の中から生まれた、「無からの創造」という教義である。これによって、形相を有するのみならず質料をも無から創り出した神は、被造物としての世界から完全に超越した。そして瞑想的内的体験を通して、神・超越次元に近づきうるとする修行が異端として否定されるようになった。これが、東洋と西洋の人間観・自然観における差異の分岐点となった。さらにこの差異を決定的にしたのが、言うまでもなく、デカルトの心身二元論である。

ただしデカルトに関して筆者は、汎神論的傾向をおびた最後の西洋哲学者とみなすことで、従来の見方を捉え直そうとする。その際にキーワードとなるのが「観念」である。周知のようにアイデアは「見る」*ad id* という動詞を受動形にした名詞 *idea* (見られたもの・形・姿) から派生した。したがって観念は本来、

見る側は主体ではなく、見られる側は客体に属することになる。ところが近代哲学においては、観念は世界を認識する主体に属すもので、認識の対象である客観的実在には属さないとされる。この逆転現象を解く鍵は、古代人が「見る」と言った時の意味内容にある。たとえばプラトンにとってイデアは、感覚の目ではなく心の眼で捉えられるものである。つまり見られるものであるイデアとは、心の眼で見られるものであるがゆえに、客体にも主体にも属すという両義的な性格をもつことになるのである。

一方イデアの訳語である「観念」は、そもそも「観想念仏」ないし「観察念仏」の省略形であり、仏を念じながら心を集中させる瞑想の中で、仏の姿を観る体験を意味する。ただしここで生じてくる仏は、単なる夢・幻ではなく、主体にとつてあくまでも実在として感得される。と言うより、古代人にとつて「存在」ないし「物」は、日本語における物の怪の「モノ」が示すように、外界の物理的現実存在だけを意味するのではなかった。つまり観念とは本来、そうした「モノ」存在がわれわれの心の眼に映し出す「形」を意味するものだったのである。

もちろんこうした観念の捉え方も、自我意識を立て、主観と客観を対立させる認識論を確立したデカルトの手によって、終止符が打たれた。人間の精神を自我意識に代表させ、物質から切り離し、環境を物質的世界として純然たる客観認識の対象としたのである。西洋の科学はこれ以降、精神性に煩わされることなく、環境世界を客観的に観察し、飛躍的に進歩していった。

ところがここで、デカルト自身の考察を読み直してみると、

彼の言う観念「*idee*」の中に、フッサールの「*判断停止*」にも通ずる「方法的懐疑」の結果、自我の内面的根底から開けてくる夢や想像や幻覚などの深層心理的イメージも含まれていることが分かる。つまり彼は、外的経験において見出される事物だけでなく、内的経験において見出される事物をも、モノとして「*観念*と呼んでいるのである。それゆえデカルトの最終的な意図は、モノとして経験されるさまざまな観念の深層を探究して、すべての観念に存在の根源としての神の認識に到達することにあつたことになる。言い換えると、精神と物質を峻別するデカルト的二分法は、本来、心にかかわる内的経験の深層領域を、物質にかかわる外的経験の領域から隔離し、固有の性質と構造を有する一個の次元として確立するためのものであつた。あるいは、宗教に対する科学の勝利に道を開くためではなく、むしろ逆に、宗教のために内的経験の領域を、科学的認識とは別個のものとして確立するためだと考えられる。この意味において、デカルトは結果的には東洋と西洋の思想的差異を決定づける最終分岐点となつたが、視点を変えると、東洋とも相通する神話的思考を継承しようとした人物と捉え直せることになる。

以上が本書の概要であり、さまざまな刺激に富んだ思考が展開されている。もとより評者には、本書の批判はもちろん何らかの疑問を提出する能力も知識もない。そうした中であえて疑問を述べれば、東洋思想と西洋思想の分岐点を「無からの創造」の教義だけで説明するのではなく、風土の相違、中国とローマの社会構造の相違といった観点も視野に入れるべきでは、とい

った印象をもつくらいである。しかし、本書が修行論・身体論という視座からの考察であると銘打たれており、その範囲内で綿密な論理展開がなされている以上、こうした疑問は、的外れでしかない。しかもそれ以前に、本書の最終的な意図は、「今日的課題の背景にある歴史を発掘して、将来に対する道しるべを見出すこと」(三二二頁)、と筆者自身が記している。つまり本書の目標は、思想史の全容解明ではなく、あくまでも思想史を今後見直すための、足がかり・道しるべの提示にあるのであって、その意図は十二分に果たされている。

そして本書は、宗教の研究をめぐって、従来の客観的立場にたつ考察とは別個に、つまり客観的なる科学的真理を追究する立場とは別個に、自らの主観的な内的経験を重視する研究方法というものの可能性を示唆している。少なくとも、客観的真理と言われるものを無反省に大前提としてしまうことへの疑問を、われわれに投げかけているように思われる。