

宗教と自然

——宗教の始源の様態への試み——

植田重雄

〈論文要旨〉 宗教民俗学は、民間の諸習俗を調査、研究するものであるが、民衆が聖なるものに具体的にふれる場である。民俗学の範囲は多方面にあり、多岐にわたる。しかしそこに見られる人間の志向している宗教性は、ある一定の本質的なものを示しているともいえる。人間が歴史的な宗教を展開する以前に、自然とふれ合い、自然の声をとおして感受した聖なるものがある。この自然的靈性を高度な技術科学文明では忘却放棄しようとする傾向がある。そもそも自然に靈性があるかどうか。それは「自然の畏敬」とどのようにちがっているか、同一であるかどうか。

宗教活動が人間の主観的内面性のみ没入するのではなく、自然を含めての存在性を宗教が考えてゆくこと、そのための自然と向い合い、体験してきた宗教の始源の様態を基礎において分離分派した宗教の普遍的視野で考えてみようを試みる。

〈キーワード〉 靈性、風―息―霊、天の声、言霊、音声、自然的靈性

はじめに

「無声ヲ聴ク」という言葉がある。表面的に声に出して語る声でない、深い声を聴けということであるから、幽遠な内容を暗示していて、まさに禪の公案である。あるいは存在の声を聴くというハイデッガーのような立場も想起される。しかし「声なき声」は声を大にして語る立場にない、もの言わぬ民衆の声を指すこともあり、この場合人間の世界の社会的政治的意味にも用いられる。本論で取り上げるのは、非存在と存在の間に聴える声、無の声、存

在の声とかいったきわめて内面的な精神の内部の契合の問題を直接問うのではない。そのような高度に思索され、形而上学的内容をここで考える前に、ある意味できわめて素朴で一般的ではあるが、自然で具象的な事柄に焦点をしぼり、自然現象と宗教的な態度の原初的形態がどのようなであつたかその対応について考えてみることにしたい。

古代ギリシアにおいて自然にたいする哲学的な統一原理を思索して、いわゆる自然学、自然哲学が思索され論ぜられてから、それ以後とくに近世以降は哲学はもっぱら人間の認識や価値論や実存に関心の中心が向けられてきた。実存といえどもっぱら人間の実存であつて、それでなければ実存の意味をなさないからではあるが、自然哲学がかりに出現し、汎神論が思索されたにしても、主流とはならなかつた。このことは宗教にもあてはまる。宗教も人間にとつての救いに情熱を傾けることはかなりきびしく為され、内面化の過程をたどり、その果した意味はたしかに大きいけれど、主観的個的なものになり、ついには自然とか環境の現実性からかけはなれていった傾向なしとしない。宗教現象学はこの世界に生じた人間の宗教現象を洩れなく取り上げ、そこから一定の方向性なり特質を見出してゆこうとすることであるが、ここではとくに自然にたいする人間の宗教的始源の様相をふり返つてみることによつて、一つの方向性の基礎を見出すことができるかどうかを試みたいと思う。とくに聖なるものに自然、乃至は自然的靈性を考えることによつて、人間だけの存在の安定を目指すものではなく、宇宙的自然的調和を可能にする道は何であるかをさぐつてみたい。

天の声、自然の声

「天の声」を聴くといつたような場合、頭上に広がり、おおっている蒼々とした天空から聴えるものが、現実具

体的になければならない。まず考えられるものは「風」である。「風」は天の気象の変化を告知する。とくに鋭敏にこれを感じさせるものは、山岳や海などの風である。これによっていつ雨雪が晴れるかが分る。篆文の「風」の解字がどのような説明を付けようとも、風はその吹く音から生れたと思われる。風は季節の変化を告知し、微風、順風として恵みを与えるが、強風、暴風となっておそろしい危害を及ぼすことも多い。天からの声としては、この風が人間にとってまず身近かに感じられるものである。雨足があがるにつれ、風が吹きはじめれば、晴れのしるしとなる。雨の音、雪、霰、霰なども本来日常体験する天からの声である。「風雲」というごとく、風に追われて疾駆する雲も天の変化を予知するものである。しかしとりわけ人間が畏れたものは、雷である。雷こそ原始人、古代人が畏怖する神の声、天の声であった。天の現象の中で雷鳴のとどろきとならんで、虚空をつんざく電光をとまなうことが、一層驚異と畏怖を惹き起す。雷神そのものは、後代になると天の神、天帝の属性の一部になるけれども、日本では「鳴神」、「神鳴」は神そのもので、天の声、神の意志、怒りを意味し、「いかずち」は人間の手に負えぬ霊的なものの直接の現われであった。

大空に踏み轟かす鳴神も

土に降りては社とぞなる

これは伊勢の神楽歌の中の神降ろしの歌である。民間習俗でも紫電閃光のちに落雷があれば、そこを聖なる場所として祀ることがあった。樹木が裂け、火を発することもあり、落雷に打たれて死んだ人は、特に神に打たれた

聖なる存在とすることもあった。

しかし畏怖ばかりでなく、長い旱天ののちに、風雨をもたらず雷は、天よりの恵みであり、宝である。伊勢神楽歌はつぎのように歌う。

北の御門鳴る雷は寶にて

きのふもけふも夕立ぞする

それだけではなく、寒い厳しい冬から春の到来を告知し、とくに春雷は農耕の開始を告げる天の声として注目された。梅雨の入り、梅雨の上り、盛夏の夕立、稻妻は稻の生育のしるしとなり、遠雷は農耕の終りを告げる。遠雷は遠い山から鳴る雷の意味もあるが、弱い雷鳴で終る場合を意味する。「神無月」には諸説がある。神鳴りがなくなる月の意味であるという賀茂真淵の説が妥当である。

他方ヨーロッパ、ゲルマンの神話においてはどうか。たとえばドナール (Donar, Thor) 神は、雷神であるが、ヴォーダン (Wodan, オーディン Odin)、フライアなどともに重要な神であり、ゲルマンでヴォーダンが主神的な性格を持つように、北欧では雷神が主神的役割を占めている。いっよりか雷神が農耕牧畜を司る神となつてゆくのは、本来天空を司り、天空のすべてに関わる神であるためにそのようなになっていったと思われる。雷をもたらず雲の間から閃めく電光を、ゲルマンや北欧では雄山羊、蛇、天地をつなぐ橋などに見なし、また神が斧、金槌をふるい、槍を投げ、楔を激しく打ち込んでいるのだとも民間ではいい慣わして来た。雷が落ちた畑はよい麦が

稔るといわれている。ポンメルン地方ではジブシーや村の娘などを傭い、雷雨のさ中電光、雷鳴を天から受取るべく畑でころげ廻ってもらう習俗がある。雨と泥にまみれると、作物がよく稔るといって喜ぶのである。呪術的ではあるが、雷の威力と恵みを感じていたことがうかがわれる。日本の農村で「稲妻」といい、稲田の遠くに電光の走るのを見て、豊作と喜ぶのも同じで、事実雷の放電は作物によいという科学者の報告もある。北欧ではしばみの若枝を戸口や窓に吊し、梟、野鼠を戸口に張りつけたりすると落雷を避けることができるという習俗もある。キリストのエルサレム入城を記念する「棕櫚の日曜日」(Palmsonntag)には、はしばみ、樅などでパーム(Palm, Palme)を作り、これを華やかに飾り立てて、教会でミサの潔めを受けたのち、帰宅して家や家畜小屋に立てておくと、落雷などの災いを防ぐといわれている。

木曜日はドナールの日(Donnerstag Thursday)で、トール(Thor)あるいはドナールの神の日と呼んでいる。ヨーロッパの人々が祭を開始する日と定めているのは、雷の声を合図とする重要な意味をもつ日としている。キリストの受難の始まりもこの「嘆きの木曜日」(Gründonnerstag)に定めており、クリスマス前の木曜日もとくに祭や祝いの準備のための開始の日と定めている。

北欧のトールを祀るのは、冬のさ中樹木を立てたり、「ユルブロック」(Julblock)といって薪を高く積み上げて、これに火をつけ燃え上がらせる。光が弱まり、衰える冬の太陽に力をつけ、太陽の再生復活を願う冬至の祭である。天空に光と熱が漲り、雷鳴がとどろき、電光が走る夏の季節の回帰を願う。雷神トールはすべての存在の生成を司る神となり、やがては一切の現象を統割する主神的性格を帯びるようになる。

農事暦、農民の諺集には、雷についての諺がかなり採集、保存されている。その二、三の例をあげてみたい。

五月の雷雨、農夫はユツへを歌う

五月は麦の穂はらみのときであり、葡萄の花が結実するときである。雷雨があれば、農民は豊作のしらせであると「ユツへ」（万才）を叫んで喜ぶ。「雷雨が多ければ多いほど、稔りの多い年」という諺もある。七、八月になれば雷雨は数も劇しきも増してくる。

雷は八月の欠点ではない、

大気や大地にとって必要なのである

落雷の畏怖はあっても、大地、大気の浄化や潤いのために必要であることは、農民は分別しており、「おそい雷雨は豊かな穀物を作り出す力がある」ともいう如く、暑い夏がつづき、幾度も雷雨があつてゆっくり穀物が成熟することを経験的に知っている。

ミツヘルに雷が鳴ったら、

鎌を沢山使って刈り取るがよい

ミッヘル (Michel) は大天使ミカエル (Michael) の農民の呼び方で、九月二十九日がミカエル祭の日であり、ヨーロッパは幾度か重大な戦争でこの天使の守護を仰いでいる。この祭の頃山の彼方で遠雷を聴くと、秋の終り、早く刈り入れをせよという天の神の告知として農民は受取る。

天候は雷鳴とともに はじまり

雷鳴とともに おわる。

春雷は眠っている冬の自然を目覚めさせる。ノルウェーでは「熊」^{bjørn} (Bjørn) が春(夏季)のはじまりを伝える雷とともに、冬眠から目覚めるので、熊はトール (ドナール) の神の眷属と見做し、愛児となつてゐる。このように雷と熊の関係を狩猟時代あるいは農耕生活の中で人間は敏感に両者の関係を見出してきた。熊の原始的な咆哮も雷との類似を感じたのではなからうか。信越の山中で五月頃、雹を降らせ雷鳴がするのを「熊荒れ」と称していて、冬眠から醒めた熊を猟師が射止める。チロルやシュワーベンアルプの地方には春のファスナットの祭に熊を行列に加えているのもその名残りである。逆に十月、十一月にゆるく弱い雷鳴があれば、すべての農事の終息を天が人間にしらせていることになり、自然も冬の眠りにはいる。このように天から響く雷の音でもって季節の変化、天の神の意志を告げるものと受けとつてきた。

風の神ヴォーダンの性格

天の意志を伝えるのは、雷ばかりではない。天空から吹く風も同じである。中世末の木版画では、東西南北から頬を膨らませて風を吹く擬人化された図が見られるように、春夏秋冬吹いてくる風の方向が異なり、それぞれが季節を示し、農耕生活を可能にさせる。冬の風はとくに厳しく、ときには雪嵐となつて吹き荒れる。ヴォーダン(Wodan)の神は、思いのまま天空を疾駆し、森をなぎ、劇しい風音を立てる。これを夜の狩人(Nachjäger)といい、天の魔群(Wilde Jagd)と呼んでおそれ、さまざまな眷属を引き連れて暴れるというのは、キリスト教が伝道されたのちの変形した表象である。本来は風の神であり、ランゴバルト、その他の部族の神であり、のちに天空を司る主神的な性格を帯びてくる。トールが北欧で主神となるのに反し、ヴォーダンは中部ヨーロッパで主神となる。ヴォーダンもドナールも並立し、一つだけの最高神とまらない間に、キリスト教が伝来してきたためその宗教的性格が曖昧になった。ヴォーダンの性格の中には、すでにキリスト教的神観が浸透して来ていると説く学者もある。ヴォーダンはヴォート(Wot) オーデ(Ode, Wode)など荒々しさ劇しさを表す言葉と語源関係を持っているが、やはり本来は風の天空にひびく音、樹木などを吹きなびかせる響きから来たものであろうとわたしは思っている。冬の雪や氷の厳しい風はヴォーダンの威力を如実に感じさせるが、それだけではなく、春、夏、秋の風は、万物を生育させる恵みの風であり、とくに秋は冬の到来を予告する風へと変様する。夏に麦畑を吹いてゆく風は、とくに穀物の母(Kornmutter)のフライア(Freia)女神であるというが、他方、麦爺さん(Kornvater)がヴォーダン神という。ヴォーダンとフライアは双神、あるいは男女の対の神と考えられている。

天空より地上を自由自在に疾駆する風は、この天地の呼吸であり、神の息であった。天地の生命体が呼吸していると感じさせる自然的存在は他にもあるが、人間がこれを直接如実に実感せしめられるものは、風である。風は大気の動きである。しかし眼には見えない、不可視的な存在であり、霊的な働きとして受け取られる。ゲルマンの宗教でも風―息―霊の形をとる。ヴォーダン神は万物に生命を与える存在である。後世になって奇怪な魔群の首領のごとく貶しめられ、その存在の特質も曖昧になってしまったが、古い形体では明らかに風―息―霊である。このことはヘブライの宗教において、「ルーアツハ」(Ruach)は霊ともいうが、元来は「息」である。人間は神より生命の息を吹きかけられて生ける存在となつたし、また別の表現では神より霊を与えられて「土の塵」にすぎない存在が人間となつたともいう。しかし本源は同じことを意味している。キリスト教が新たに台頭するとき「聖霊」(Pneuma hagia)が重要な意味を持つてくる。この「プネウマ」(Pneuma)もギリシア語では風の意味を持つていた。パリサイ派のニコデモは夜ひそかにイエスの許に来て尋ねる。これに対して「水と霊から生れなければ、神の国にはいることはできない。肉から生れる者は肉であり、霊から生れる者は霊である。あなたがたは新しく生れなければならぬ」とわたしがいったからとて、不思議に思うに及ばない。風は思ひのままに吹く。あなたはその音を聞くが、それがどこからきて、どこへ行くかは知らない。霊から生れる者もみな、それと同じである」(ヨハネ三ノ五一―八)とイエスは語っている。イエスは霊の動きを改めて風の比喩で語っているが、霊も風もどちらもプネウマ(Pneuma)である。このような説明の仕方は、元のヘブライ語の「ルーアツハ」を当時のギリシア語で説明したか、あるいは時代の経過で別々の意味に分離していたために改めてここで語ったのではないかと思われる。いづれにせよ、ヘブライ語の「ルーアツハ」もギリシア語の「プネウマ」も元は風を意味し、のちに靈性を表わす言葉となつていった。

ラテン語の「スピリтус」(Spiritus)にもヒンツの「アーマン」(Atman)なども価値高き靈性を示す言葉が風を意味しており、そこから内容を発展させていった。風は眼に見えず、しかも自由自在に、「思うがままに吹く」存在であるから、靈的存在を暗示するのにもっとも適わしい。復活したのちのキリストは「聖靈を受けよ」と弟子達に息を吹きかけている。この場合も靈と息(生命)は同一のものを意味している。息を吹き入れるとは、人間創造の場合と同じように靈を入れ、真に生けるものとなることと殆んど同じである。「風―息―靈」と基本構造は変らない。

雷とならんで風も人間が身体に感受し、「感性」で感じられる天空からの告知であり、地上からの束縛なしに働かせる生命を附与する不可視の靈的存在となった。

日本では古事記、日本書紀では須佐之男神(素戔鳴尊)は、父神伊邪那岐神が鼻を淨めて生れたという表現をとっている。「鼻」とわざわざいっている以上、「息」「呼吸」であり、「風の神」である。神名の「須佐」から見ても「吹きすさぶ」、「荒れすさぶ」の劇しい大氣の動きを伝えており、本来は天上から吹き降ってくる風の性格を示す。とくに速建須佐之男命と呼び、「速」「建」は迅速に動き、ただけしいという形容詞を附けている。高天原にのぼって天照大御神と誓盟を行ったとき、須佐之男命の十拳劔より水にかわる女神三柱が生れたので、この神は「水」を司る神、あるいは海、風雨の神として祀られている。しかし、本来は天より息をもたらし、生命を育てる神であったと思われる。あとになって天より降りて、地上でさまざまな苦難を引受けて、人間の中にはいつて人間の悩みを解き、希望をもたらし英雄神となる。出雲において八岐大蛇を退治して安寧をもたらし。日本語の性質上風と靈は一つではない。しかし「奇しみ魂」、「荒み魂」、「和み魂」、「直毘の魂」その他の魂が靈性の諸側面を表現してき

た。本来「タマ」は天上的なものから、一切の自然的な存在、および人間の霊性をも含む大きな内容をもっているものと思われる。ヴォーダン神、ヘブライのルーアツハ、ギリシアのプネウマ、魂などいずれも共通して霊性を見出してゆく過程のものであり、始源に身体的に受け止める天の声、自然との交わりがさきに強くあったことが知られる。その交わり方は多様であるが、原則は畏れである。「神を畏るるは知恵の始めなり」（箴言一一）と冒頭で述べている。この神の中に砂漠で砂嵐に襲れたり、突如豪雨がワディに降って洪水となって隊商を押し流すような自然現象への畏れが含まれているのかどうか、その中に神の意志の現われを見るのかどうかである。観念的に自然的現象を排除して、ただ人間の存在とは異なる超越性のみを強調するだけでは納得できないと思われる。

人間の側からの音声と響き

復活祭を終え、キリストが昇天したのち、聖霊降臨祭（Pfingsten）がある。農民たちにとって麦の生長、成熟を何よりも願う。移動祝日であるため、一定ではないが、この頃は概して晴れて暖い日がつづくことを願う。

聖霊降臨祭に雨が降れば

不安がやって来る

聖霊降臨祭には

農民はめっきり少なくなる

このような諺が今もいい伝えられている。春からのすべての農事を終え、あとは天候に俟つよりほかない農民は、教会やマリアの御堂に赴いて、祈りに専念し、司祭のようになる。教会などは降臨祭（フィングステン）に「お、聖霊よ、降りたまえ！ 暗闇を破り、この世界に光を照らしませ！……」（讃美歌二四四番）とか、「来れ、生命を創み出す聖霊よ、あなたの力をわれらに充し給え！……」（二四一）とか、「来れ、聖霊よ、主なる神よ、あなたのよき恵みを充し給え！……」（二四七）などの讃美歌が多く歌われる。これは教会のオーソドックスな歌である。しかしチェコ国境に近いドイツのペーマーヴァルト（Böhmerwald）地方の村々では、フィングステンの早朝、元気な老人をまじえる村の青年の騎馬隊が畑や森をとり抜け、山の上の御堂にゆき、あるいは天に向って声を張り上げ、力のかぎり、「聖霊よ、降り給え！」と昇る太陽に叫び、祈る。この場合には神の恵みの聖霊が生命を生み豊かにする天から降って村の農耕物をよく稔らせ、葡萄がよく受粉し、家畜が無事生長することを願うものであって、神学的に思惟し、論じている聖霊ではない。農民にとつて、天から光と温かさ、適度な風が吹き、適時雷や雨をもたらして潤おしてくれることではないか。ここで注目したいのは、人間が天に向い（あるいは太陽に向い）、その恵みや愛の霊を求めて叫び、声をあげ、あるいは歌うという行為である。天の彼方から雷や風が響くように、人間も何かを求め、訴え、歌いたくなるような衝動がある。月夜にかがり火を焚いてそのまわりで踊る熱帯の原住民は、全身で踊りながら、高い調子で声を発する。それは無意識に内面あるいは身体全体からこみ上げてくる喜びや願いの声である。騎馬隊が叫び呼びかける声は、原始そのものではないが、原始につながるものである。

復活祭の「緑の木曜日」（Grün Donnerstag）すなわち雷神ドナールの日から本格的な復活祭が始まる。この日修道院や教会ではオルガンを奏さず、鐘も鳴らさず、讃美歌も歌わない。ラツェン（Ratschen）と称する鳴子板

を激しく騒がしく鳴らして典礼とする。キリストの受難のため世界に調和がなくなり、不協和音だけとなったという意味である。しかしラッツェンはカタカタカタと耳をつんざく音で、ドナールの雷鳴を象った器具である。復活祭の前日から当日、村の少年達がラッツェンをあちこちで鳴らし、一つの風物詩の如く見える。本来はドナールの雷鳴を象って、春の訪れを喜ぶ行事であった。ラッツェンの響きは天の声を地上の人間が模したものであり、天の音声に呼応した行為であり、これによって春（夏）の訪れの告知を共感する。

クリスマスになる一週間前の木曜日が「戸叩き」(Klopfen)と呼ぶ行事がある。間もなくキリストが誕生し、この世に救いが果される日が来るので、その準備をせよという告知である。ゲンデルキンゲンの少年、少女たちは、朝早く家々の戸を叩いてつぎのような唱え詞をいいながら歩く。

戸を叩く、戸を叩く

あなたの家の前で

救世主があなたのもとにやって来る

目を覚まそう、目を覚まそう

人の子らよ

眠っているあなたを

主が見ることがないように！

子どもたちの戸叩きに大人は用意していたお菓子や果物などを与える習慣がある。朝寝をせず、クリスマスのパンを焼くのを忘れぬよう、祭壇をきれいに掃ききよめ飾りをきちんとするという意味で、道徳的なものになっている。かつては「戸叩きの夜」(Kloplernacht)と称して大人や若者たちが町や村の家々を劇しく叩いてしらせる習俗であった。しかし窓や戸をこわすこともあったために、ペルヒタ走り(Perchten laufen)と同じく厳しく禁止され、その後で子供の戸叩きの歌や唱え詞の行事に変っていった。戸叩きはクリスマスを告げる雷、春の到来を約束する天の声を擬したものである。「十二月に雷があると、つぎの年は風がよく吹く」、「アドヴェントに雷があると、あぶらながよく燃える」という諺があるように、農民には寒雷はよき天の徴候としており、人間自身がこれを擬して行ったのが始まりではないかと思われる。

これとならんで、日本の民俗芸能、習俗における戸叩きの形態をここでとり上げてみたい。長野県阿南町の伊豆神社の「新野の雪まつり」は民俗学研究者の間でつとに知られている。正月の十四日を中心にした春迎え(豊年予祝)の神事である。さまざまの舞がなされたあと、境内に十二メートルほどの大松明に火がともされる。春の種子、生命をもたらす幸法さいほうなどのこもっている廳屋ちやうやを青年たちが力一杯どんどんと叩き、「ランジヨウ ランジヨウ」と叫び、最後には丸太を持ち出して、どすんどすと打ちあて、はめ板がわれ、くづれ落ちる。そのために毎年張りかえる。これは悪霊を鎮めるための作法であるという解釈をする研究家もいる。春の到来を待ち、戸を叩き、ときには神々が祭の場に出現していただくようにはげしく、力強く叫びをあげ、迫る所作ではないかと思われる。「雪祭」といって社前に雪が積っていればその雪を、無い場合には、山へ登って雪を運んで来て、神前に捧げ、豊作となる予兆として喜び、神々を迎える。雪は春の訪れを告げる天からの使者であり、豊作を約束するしるしである。雪だ

けではない、雨、露、霜、霰、霰、霧なども天の現象であり、とくに春雷の声を待つように戸や家を叩く。

すでに昨年学会の大会で発表したごとく、バーデン・ヴュルテンベルク州のオーベルステンフェルト (Oberstenfeld) の監督教会の柱頭には、人間の顔をした四つの存在が口から紐のような波のような線状のものを左右に吐き出している。これが葡萄、棕櫚、その他の植物の蔓や枝葉となり、花を咲かせ、実を結んでいる紋様がある。またコモ湖畔の市立美術館 (Civico Museo Antiqua) の正面入口には元の聖マリア (Santa Maria) 教会の浮彫りの石の門がある。丸い頭の人物が口から左右に紐状の波線を発し、それが波打ち、絡み合い、渦をつくり、さまざまな形態をとりながら門柱全体を埋めつくしている。この植物を繁茂させている波線の上には、動物の紋様が門柱を埋めている。この口より紐状の波線を出している存在は、前者はこの自然的世界の四つのエレメント (四大) であり、後者はゲルマンのヴォーダン主神と考えられる。眼に見えぬ風―息―霊を可視的な造型で表現するとすれば、このような紐状の波線 (あるいは綱) で表わすしかない。この奇妙な自然霊、あるいはヴォーダン神はこの世界のすべての存在に生命と力を与え、それが生成発展、さまざまに変化している様相を示している。このようにロマネスク芸術は、森の植物やそこに棲む動物たちと共棲している原始的、野生的な表象が多く見られる。牛や鹿が野獣にたおされる表象だけでなく、人間も狼に咬みつかれたりするテーマもある。まだ部族神の性格を濃厚に持ちながらも、すでに主神、最高神の宗教意識は持っていた。

原始的な古代ゲルマンの宗教の中に、ローマ文化とともにキリスト教が伝搬して来て、これを一方的に圧倒していったとばかりいえない。ヴォーダンが天の神であり、風と生命のいぶきを与える神であることと、天に在す神、あるいは天の父ということとは共通のものを感じていたがゆえに、キリスト教に近付き、理解しようとしたことが

あつたことをこれらのロマネスクの造型は伝えてるように思われる。ゲルマン人の立場から見れば、天の神の風――息――霊の考えとキリスト教の霊の考えの間に異なるものを見出さず、共通性を感じたにちがいない。のちにキリスト教がゲルマン宗教を異教的、異端として排除したにもかかわらず、やはり生活と歴史の内面に保持していたのは、彼らの自然的靈性への必要性からである。ハイデッガーがいう「故郷喪失」はゲルマンの自然的靈性の喪失であろうか。ドイツの文学には魂の故郷にたいする熱望や喪失したものへの強い郷愁や憧れが感じられるのはそのためであろうか、なお後考を俟ちたい。

人間の原初的声、叫び

天からの声（自然の声）があるように、これに対応するかのように人間も声をあげる。「呵」といい、「呬」という。「アルファ」で始まり「オメガ」で終る。天に向つて何か訴えたいことがあれば、天に向つて叫ぶ。まだ言葉とはならないが、とにかく内的な衝動からうなつたり、大声をあげる。「嘯」は胸一杯に息を吸い、肚の底から風のような音を立てて、声を出す。そのとき口をすばめたり、ゆがめて出すこともある。言葉ではないから、意味はないかもしれない。しかし自己の心の中で鬱屈したもの、怒りや悲しみを吐き出すことがある。「嘯敖」ともいう。「呼」は息を吐き、「吸」は息を引き入れる。「呼」は息を吐き出すだけでなく、呼びかける意味が生れる。冬の晴れた日に富士山に向つて深呼吸をすれば、天地秀麗の気を自己の生命にとり入れてすがすがしくなる。「呻」は口から声を長く引いて出す行為である。「呻吟」はうめく意味がのちに出てくるけれど、歌う意味もある。「嘆」も「歎」も嘆く意味もあれば、ほめたたえるときにも、歌う意味にも用いている。旱天で農作物が枯死したり、洪水に田畑が吞

みこまれたとき、農民は天に向つて叫び、涙を流す。そうでなくとも宗教的資質のある人や詩人、音楽家などは天に向つて衝動的に問いかけ、訴える。「嘯」は人間の風のような行為であり、「長嘯」は風を呼び出す。天に嘯く行^{うそぶ}為は、まだ詩歌や音楽にならない以前の霊的なものを内に内包している渾沌の姿である。

詩篇第八篇の一、二節でつぎのように歌っている。

主、われらの主よ、あなたの御名は地にあまねく、

いかに尊いことでしょう、

あなたの栄光は天の上にあり、

みどり児とちのみ児との口によつて

ほめたたえられています

みどり児、ちのみ児が神の栄光を讃美して歌つてはいない。しかしまだ何も歌うことのできない幼児でも、あれこれ声を出して何か訴え、呟いているのを讃美と受取っている。天の神の声に応じているかのように無心で無邪気な幼児のあどけない声を歌のはじまりと見るのである。

速須佐之男命は八拳須^{やつかひけ}が胸に垂れる齡まで、激しく啼き、その状態は、「青山ハ枯山ノ如ク泣き枯ラシ、河海ハ悉ニ泣キ乾シ」（古事記）たごとくであつた。頭註にはこのような激しさは、雷神または火山の噴火を連想させるとある（岩波古典大系）。雷鳴、噴火は猛烈なエネルギーの爆発であるが、人間の悲嘆、号泣、心の感動もまたそれに対

応するものがある。しかし出雲の国に降り、八俣遠呂智と戦い、これを退治したのち、須賀ノ宮を作り、櫛名田比賣を妃に迎えるとき、歓喜の歌が生れた。

八雲立つ　出雲八重垣　妻籠みに　八重垣作る　その八重垣を

五色の雲の出るのを瑞雲といい、慶びの天のしるしという。「八雲」は多くの雲の意味であり、やはり目出度く、和やかな雲がいく重にも湧き出て、立ちこめる。この雲のような八重垣の宮殿を造り、妻とこもり、一緒に暮そうという意である。吹き荒れる嵐が、雷鳴に応ずるような吼えたり、泣きさわいでいた原初の声が、このようなすがすがしい歌となって生れたことは魂（^{たま}霊）の開顕を物語る。始めは自然の荒々しい吹きすさぶ嵐か雷鳴の如く泣きわめく童子のような神が、しらべのある歌となって高らかに歌い朗唱するとともに、人間となった神、すなわち英雄神へと昇華してゆく。

聖なるものへの讃歌、詩歌が生れるに際してその基礎にある音声が大切であることを、人間はよく知っていた。修道院、あるいは教会では祈りの中にABCのアルファベットだけを声を出して唱える慣わしがある。まだ讃美歌や朗唱ができない者、とくに特定の歌を歌う必要がないときに行うことがある。とにかくアルファベットを唱えていれば、その音声の組合せによって、かならず神を讃えるものが含まれているからである。子供にアルファベットを教える歌や曲があるが、本来これを唱えることは宗教的な意味を持っていた。頭に怪我をして言語障害を起した患者に、ぼんやりとベットで寝ているのではなく、「アイウエオ」を繰返し唱えさせるリハビリによって言語や思考

力を取戻すことができた。音声の存在は個々の人間を離れ、普遍的に内在している聖なるものの実在性を想起させる。「阿字」は口を開いて発すもつとも自然な音声すべての字の出発点、字母としてここより真言の阿字観の観法が生れる。「言霊」の考えも同じである。この自然の中には目に見えないが共通普遍の基本の音声があり、人間自身もそれに対応するかのようには音声、言葉が発することができ、その感応道交によつて相互の霊性を認め合うことである。言葉は奇しくして力あり、心を和らげるものとして畏敬を持つて言霊と呼んだ。人間の言葉に霊性を認めたことは、宇宙に遍在する言葉（音声）の働きに霊性を感じる現象の方が先にあったかもしれない。言葉にはとくに靈妙な霊性を感じられてきた。しかし次第に人間は聖なる自然の言葉の霊性を忘れ、自立的な人間の言語だけを發達させ、とくに現代のビジュアルな技術文明の中では無機的で平板なものを生みつつあることは注目に値する。

ヘブライ人の場合はどうであろうか。エジプトから脱出し、シルボニス湖のあたりでエジプト軍を風浪で海水に溺れさせ、その追跡を逃れた奇蹟を歌ったミリアムの歌がある。

主はわが力、わが歌、わが救い、

彼こそわが神、われ彼を讃えん

神に近づく営みの一つに、神に向つて歌うことがあり、神こそ歌の源泉であるという考えがあった。偶像を彫つたり画いたりする行為をきびしく禁じたヘブライ人は、その代りに眼に見えない音声の表現により、歌を神にささ

げることには情熱を燃やした。のちのシナゴグでは堂内で天地に響きわたる音量でハザーン(hazan)が歌い、これに聖歌隊や会衆が唱和した。神に創造されたこの世界のすべての存在は、音楽を奏でている。天の世界は歌を歌うことによつてのみ開かれるとゾハールの神秘的見解があるように、ヘブライ人にとつて歌うことは祈りや瞑想とならんで宗教的いとなみの重要な働きであつた。詩篇、雅歌のみならず、預言書などはただ黙読して理解するものではなく、朗唱されたものである。とくにハツシディズムの運動は音楽を重視する。ニグン(Nigun、歌、音楽)は天の門を開く鍵であり、現実の泥の中に沈み込む心を洗い浄め高め、神の現存(神の宮)を呼び起すといわれている。精神的目覚め、神との交わりをなすには、歌(音楽)によるのが近道であると考えている。言葉の中でもしらべやメロディとなつた歌(音楽)の働きに情熱を傾け、価値を見出してきた彼らは、言葉の靈性の意味をはつきり認めてきたのである。

結び

広大な天にはさまざまな現象があり、雷、風以外に、太陽、月、星辰、流星等々無限の彼方に及んで未知のものを含む。「天」は神学的に理解される以前にまず原初的に万人の心に開かれており、身近かに密接且つ具体的に日々体験することができた。四方に垂れた広大な空間を「蒼穹」と名づけ、遊牧民は自己の住む天幕にたとえ、「天ハ穹蘆ノ如ク四方ニ垂レ」、蒼々として人間万象を包む。「天何ヲカ言ハン哉、四時行ワレ、万物生ズ」天は声に出してあれこれいわない、しかし万物は変化活動し生成して止まないと孔子も讃嘆している。天に近い山岳は聖なる山となり、神と出会い、神を祀る場となる。天の神(Khan Tengri)は中央アジアの遊牧民族ばかりではない。天にた

いする人間の普遍的な想念である。天と同一視される太陽は、明るく光で照らし、燃える熱で温みを身体的に感じさせる。すべての存在を超える正義と公平の想念や愛への熱望を呼びさまして来た。また太陽と水に育まれた森は生命の揺籃の聖なる場として、樹木の生成の中から語りかけるものを長い間人間は感じ受け取ってきた。

宗教は魂の救いということで、人間と神や仏との関係に没頭してきたように思われる。

神と人間が靈性においていかに結びついているかという点について、多くの宗教的指導者や探求者たちによってさまざまな立場から探求され、思索されてきた。その世界に究めつくすべき領域が無限に広がっていることはいうまでもない。しかしここで一つの問題を提起したい。それは原始、古代の宗教において篤く信仰されていた太陽の神、月の神、あるいは星神が無力化され、これらを包む唯一神が信仰され、自然的存在はその象徴や比喩としてのみ用いられてきたことはどう考えるべきであろうか。神は霊であるから、霊をもって敬わなければならない。ここには神と人間の相即不離の関係が語られている。しかし人間を除く他の存在者はどうであろうか。自然こそ神や仏の心に添うもので、意識の一点をとおして思惟する人間の方がむしろ叛きがちなものではなからうか。キリストは「天の父は太陽を悪い人にも善人にものぼらせているではないか」、また「空の鳥」「野の花」にこそ神の心に適うものがあると説き、自然の在り方を賞揚している。しかしそのあと歴史的葛藤の渦中で悲劇の生涯を終える。現代は自然のことは自然科学者に任せ、その成果を待つという態度で、宗教はいつの間にか自然から遠ざかっていったように思われる。さらに科学技術の発展にともなって生産も消費も自然とは異なる文化と称する科学的環境を作っていた。自然は消耗、衰退し、文化は非自然、反自然的な状況が生じつつある。自然的存在を宗教的存在を表現する象徴や比喩に用いることは、今もたえず行われ、記号化にすら向っている傾向があるが、しかし一旦比喩、象徴、

(暗喩) となったものは、自然そのものと向い合った人間の原初的な感動から遠去かつてゆく。一度觀念化され、抽象化されてゆくと、これは論議するためには便利であるが、限りなく抽象化が重なつて、本来の生命力がなくなつてゆくのではなからうか。宗教は本来自然の中にあつて、自然との授受、対応から生れ、自己の生命と大自然の生命が源において一体であることを體驗しながら展開してきている。神との関わりにおいて人間の内奥に靈性を認めるのであれば、それとらんで自然の中にも靈性を認めることによって、自然との共存共生が可能となり、調和をもたらすように思われる。仏教ではすでに「一切衆生悉く仏性有り」といい「山河草木瓦礫仏性皆有り」といつている。厳密には日本における自然から展開したとも考えられ、当然神道、民間信仰の中には「神心」を一滴の露、野の鳥、曙の空の光にも宿つていと見る。民間信仰でもひきがえるが庭に這い出しければ、「いじめたりしてはいけぬ、ひきは家の守り神だで」と年寄がいつて、子供にいじめたり、殺すことを許さなかつた。ひきがえるにはひきがえるの生き方を認め、仏性を感じたのではあるまいか。現代の科学技術文明は自然的存在を人間の生活に役立てるために用いている反面、今やきわめて非自然、非人間的なマイナス面も露呈している。これを改めてゆくためには人間の中に内在している宗教性を目覚めさせ、その視点より文化、文明生活を考え直さなければならぬが、人間の実存性のみでなく、自然の中の実存性の意義にもう一度目を向け改めて宗教による自然觀や自然的感性を回復してゆくことが考えられよう。自然は荀子がいうごとく、「天ハ人ノ寒キヲ惡(ニク)ムガ為ニ、冬ヲ輟メズ」である。惜しみなく恵みを与えらるゝとともに、突如地震や噴火の災いも降す。けつしてロマンチックなものでも甘いものではなく、厳しく畏るべきものである。それゆえにさまざまなアプローチを人間は試みてきた。自然学、自然科学もみなその一つであつた。宗教は天の声、自然の声を聴こうとつとめてきた。耳を聳する瀑布や嵐の声も聴き、聴

えぬ声を聴こうとつとめてきた。天地の一切を結びつける力や生命力、すべてに統一を与え、しかもすべてが障りなく生成してやまぬ自然を通して人間の存在を省みてきた。その始源の形態は何であつたのか、宗教自身始源に立ち帰ることをいつも求め考えてきた。これは難しい問題ではある。しかし人間と自然がふれ合い生命を頒ち合つて始源的なものに目覚めつねに帰ることによつて、文明の複雑化と退廃の中から新たにすすむべき道が明らかになつてゆくように思われる。

この世界には多くの宗教が生れ、沢山の教団、宗派、教派がある。その発展過程の歴史をしらべ、比較研究するだけでも容易なことではなく、とりわけ教理、教条ができ上がっている場合、異なる宗教との相互の見解の距りが解決を生み出すことは難しい場合が多い。しかし自然にたいする感性から宗教を見直せば、複雑な問題を一転して単純化することができる。多くの民族、言語、歴史があらうとも、人間の接する天は一つであり、太陽も月も一つしかない。太陽をどのように感受したか、そこから人間の心に何が生れたかを検討するためには、太陽信仰とか月信仰を古いものとして傍へ押しやらずにもう一度よく考察してゆくことが必要である。

アンゲルス・シレジウスはつぎのように瞑想詩集で歌っている。

見えないものを見、聞えぬものを聞け。そうすれば

あなたは神が語りかける場にいるのである

「無声ヲ聴ク」ことはキリスト教でもやはり中心的主题である。内面的なものが、いかに外面的に現わすかという

ことは、たんなる主観や主情の表出ではなく、「生」と「自然」とがつねに関わらねばならない。シュヴァイツァーは「生への畏敬」(Veneratio Vitae)を語ったが、人間同士の生命の尊重だけの意味なのか。「自然への畏敬」(Veneratio Natura)を唱えるヨーロッパの生態系の学者が出はじめている。これらは東洋の「自然的靈性」とどこで共通するか、あるいはどこが異なっているのか。自然を基礎におけるの宗教的感性については改めて考えてゆきたい。

聖書における自然観

荒井 献

〈論文要旨〉旧約には、神・人間・自然の関係をめぐって二つのタイプが認められる。第一（A型）は、『神・人間』対『自然』という関係のタイプ。ここでは、神のかたちに従って造られた人間が自然の上位に立ち、神から自然を支配する権利が授けられている。第二（B型）は、『神』対『人間・自然』という関係のタイプ。ここでは人間が土の塵（自然）から「土を耕す者」（言葉通りには「土に仕える者」として造られ、神の息を吹き込まれる。あるいは、他の被造物も人間と同様に、土の塵から造られ、神の息を有し、塵に帰る。A型はP資料に、B型はJ資料に、それぞれ代表されるが、旧約——とくに第二イザヤと知恵文学——ではB型、しかも『神』対『人間』自然』という関係のタイプがA型よりも多い。新約、とくにQとローマ書には、A型が前提されているが、——それぞれの仕方——B型への志向、さらにはB型における人間と自然の関係を逆転する傾向（↓『神』対『自然・人間』）が認められる。

〈キーワード〉旧約、新約、神、人間、自然

はじめに

よく指摘されるように、リン・ホワイト・ジュニアが——鈴木大拙のキリスト教批判に促がされて——キリスト教、とくにその聖典である聖書の自然観を自然支配ひいては環境破壊の元兇とみなし、これを激しく批判している。¹⁾これを受けて、キリスト教の側では、一方においてエキュメニズム運動、とりわけこれを担う「世界教会協議会」

(WCC)において、他方において多くの場合この会議のイデオログである神学者たちによって、キリスト教を弁証する「聖書の生態論的解釈」が展開されている。⁽⁴⁾ 私もこの機会に、聖書の自然観についての私見をまとめてみることにした。

一 「地の支配」(創世記一章二八節)

キリスト教が自然支配を正当化する聖書の典拠として最もしばしば引き合いに出すのが、創世記一章二八節である。――神は五日間で天地を創造された後、六日目に人間を創造する。⁽⁵⁾

²⁶ 神は言われた。

「我々にかたどり、我々に似せて、人を造ろう。そして海の魚、空の鳥、家畜、地の獣、地を這うものすべてを支配させよう。」²⁷

神は御自分にかたどって人を創造された。
神にかたどって創造された。

男と女に創造された。

²⁸ 神は彼らを祝福して言われた。

「産めよ、増えよ、地に満ちて地を従わせよ。海の魚、空の鳥、地の上を這う生き物をすべて支配せよ。」

ここでは、神が自らに「かたどり」自らに「似せて」人間を創造している限り、人間は他の被造物より神に近く、それらの上位に置かれている。それだけではなく、神によって人間に他の被造物に対する「支配」権が委ねられている。

この「従わせ⁹」(kabash) あるいは「支配する」(radah)という動詞の解釈をめぐっては、意見が二分されているようである。ホワイト説に、どちらかといえば同情的な立場とそれに批判的立場である。

第一の立場は、この動詞の意味を創世記第一章の創造物語成立の「生活の座」に即して読み取ろうとする。すなわち、メソポタミア流域の大規模な灌漑・治水を背景として、ここには水や地を對象化すること——すなわち後の、自然を對象化すること——の萌芽を認める。⁽⁶⁾ あるいは、さらに積極的に、この創造物語がレビ記とほぼ同じ時代(紀元前六世紀後半のいわゆるバビロン捕囚期)に祭司たちによって書き下ろされたものとの前提に立つて、ここから「ひたすら自然を整理し、管理し、支配しようとして止まないレビ記の姿勢」と同種の「差異」化を促す傾向を読み取る。⁽⁷⁾

これに対して、わが国の旧約学者は人間の「地の支配」権を「護教的」に解釈しようとする。例えば並木浩一によれば、「大地に真属する被造物に対して、人間はそうでない者として優位を与えられている。しかしその優位の内実は、同輩中の第一人者として神から統治を委任されるという、イスラエルの王の位置と任務から理解される必要がある。王は神ではなく、神の委任によつてのみ地上を治めて、その秩序に責任を負う」。⁽⁸⁾ 同様に、柏井宣夫は、創世記一章二八節に許容されている「人間の動物支配には、いくつもの歯どめがかけられており、むしろ自然保護を命じられているとさえ言える」という。⁽⁹⁾ ここから、エコロジーに関心をよせる神学者たちが、人間は地の「支配者」からその「世話係」あるいは「信託者」(スチュワード)にその立場・役割を転換しなければならない、という教訓を引き出すことになる。⁽¹⁰⁾

私見によれば、「地の支配」に対するこのような二つの立場の差異は、この箇所(創世記一・二八)をテキストの

どのレベルで解釈するかによる。すなわち、これをいわゆるP（祭司）資料に基づく創世記一章一節―二章四節aの創造物語のレベルで解釈すれば、他の被造物に対する人間の優位と支配権は——もちろんそれが無制限に許されているわけではないにしても——揺がないであろう。それに対して、このテキストを旧約全体、モーセ五書、あるいはJ（ヤーウエ）資料（二・四b以下）の創造物語というコンテキストとの関連で解釈すれば、人間による「地の支配」には確かに「歯どめ」がかけられている。私にとって重要と思われるのは、P資料の「地の支配」と対照的な、J資料の「地への奉仕」の思想（二・一五）である。P資料の創造物語とJ資料の創造物語を創世記の冒頭に結合するという手法でこの物語を編集した「祭司的編集者たち」の編集意図をこそ問わなければならないのではないか。その前にJ資料のレベルで二章一五節のテキストを解釈しておく必要があるだろう。

二 「地への奉仕」（二章一五節）

「主なる神」（ヤーウエ）は、土（アダマー）の塵で人（アードーム）を形づくり、その鼻に命の息を吹き入れられ、次いで東の方のエデンに園を設け、人をそこに住まわせ、——「人がそこを耕し、守るようにされた」（二・一五）といわれる。この場合の「耕す」と訳されているヘブライ語の「アード」（*abad*）は、月本昭男によれば、元来「仕える」、とくに「僕」（エベド）として「仕える」を意味し、一般に「耕す」を意味する「ハーラシュ」（*charash*）と区別すべきである、という¹²。実際、J資料では「人」（アードーム）は元来「土」（アダマー）を耕す者——「土に（僕として）仕える者」とみなされている（二・五）。しかし、この土はアダムの罪——「善悪の知識の木からは決して食べてはならない」という神の戒め（二・一七）を侵した（三・七）——ゆえに、「呪われるもの」となった（三・

一七)。神はアダムをエデンの園から追放し、「彼に、自分がそこから取られた土を耕させる(土に僕として仕える)ことにされた」(三・二三)。

この最後の句は、人を元来「土を耕す者」とみなしていた箇所(二・五、一五)と客観的に見れば矛盾する。三章二三節では、人が土を耕す者とされたのは、人(アダム)の墮罪の結果だからである。しかし、この矛盾は、次のように解釈すれば解けるのではなからうか。——土を耕すことが人にとって自然の業であったものが、人の犯した罪の結果、自然に逆う苦役となった。

周知のように、J資料は紀元前九〇〇年代の中頃、ソロモン王の時代にパレスチナで成立している。この関連で、柏井宣夫が「善悪の知識の木」について興味深い推定をしている。——J資料と同時代に、ダビデ王(サムエル下一四・一七、二〇)やソロモン王(列王上三・九、二八)について、王の知恵を「神の御使いの知恵のような知恵」あるいは「神の知恵」として称賛する表現が見出される。ここから柏井は、次のように推定する。「ヤーウェ資料において、善と悪を知る木が禁止されている背景には、宮廷を生活の座とする知恵文学に対する批判的意識が存在したと考えられないであろうか。もしそうであるとすると、農民の生活を背景とするヤーウェ資料が、宮廷を生活の座とする知恵文学に対して警戒し、人間の限界を逸脱する危険を見てとったと考えられる。もしそうであるとすると、三章において『善と悪を知って神のようになる』ことが罪への誘惑の内容となっていること(五節)も理解しやすくなるであろう」。要するに、ここ(二・一五)には、柏井によれば、「パレスチナ農民の視野」が表現されている。¹³⁾

もしこのような推定が正しいとすれば、二章一五節の「地への奉仕」(J資料)は一章二八節の「地の支配」(P資料)と極めて対照的な自然観ということになるであろう。

ここに至って私共は、創造物語についてはP資料のあとにJ資料を置いた「祭司的編集者」の意図を問わなければならぬ。もつとも、モーセ五書の場合、新約の福音書の場合とは異なっており、「編集者」を特定することも編集者の思想を明確化することも殆ど不可能なほど困難のようである。ただし、モーセ五書の編集は捕囚期以後、紀元前四世紀前半、いわゆる「初期ユダヤ教の時代」とみなされている。⁽¹⁴⁾とすれば、この時代のユダヤ教の祭司(たち)がP資料のあとにJ資料を編み、全体として創造・樂園物語を読者に提示したことになる。人間と大地との関係については、編集後の現テキストのレベルで見ると、一章二八節の「地の支配」がいわば「序」の部分に当り、二章一五節の「地への奉仕」が、樂園(墮罪)物語へと続くいわば「本論」の部分に当る。とすれば、編集者は後者によつて前者に「歯どめ」をかけたと推定されないこともないであろう。

これを可能にしたのは、P資料でも自然の破壊は人の罪に帰されており(六・一二)⁽¹⁵⁾、被造物は全体として人間の手に委ねられながらも(九・二)、神の契約は人間(ノア)のみならず被造物全体との間に立てられている(九・九—一一)からかもしれない。いずれにしても、創造物語の中にP資料に次いでJ資料を導入した初期ユダヤ教の祭司たちは、P資料の作者(捕囚期の祭司たち)に萌芽的に認められる自然の「対象」化・「差異」化を促進する意図がなかったということができるであろう。このことは、捕囚期以後に成立する旧約諸文書における神・人間・自然の関係づけに連なるように思われる。

三 神・人間・自然の関係をめぐる二つのタイプ

神と人間と自然の関係をめぐっては、旧約の中に二つのタイプが認められるように思う。

第一は△神・人間▽対△自然▽のタイプ（これをAと名づける）。もちろんこの場合、神∥人間という意味ではなく、人間も自然と共に神の被造ではあるが、人間は神の「かたち」に従って創られた限りに対して自然よりは神に近く、自然に対し神により支配権を委ねられているという意味において△神・人間▽対△自然▽のタイプ、ということである。このタイプの典型はP資料の創造論であろう。

第二のタイプは、△神▽対△人間・自然▽である。この場合は、人間が自然の一部（土の塵）から造られている限り、自然と共に神に対する。しかし、人間には「神の息」が吹き入れられている点で自然とは異なる。このタイプの典型がJ資料の創造論であろう。もともと、この創造論において、人間以外の生物に「神の息」が存在しない、とは明言されていない。しかも、あとで指摘するように、いわゆる「知恵文学」においては多くの場合、人間を含む生物一般に「神の息」の存在が前提されている。とすればこのBタイプは、△神▽対△人間∥自然▽と図式化してもよいことになろう。

さて、このような神・人間・自然をめぐる二つのタイプ（AとB）は旧約聖書に並存している。例えば、詩編八編の自然観はAタイプといえるであろう。

⁶ 神に僅かに劣るものとして人を造り

なお、栄光と威光を冠としていたがせ

⁷ 御手によって造られたものすべてを治めるように

その足もとに置かれました。

⁸ 羊も牛も、野の獣も

⁹ 空の鳥、海の魚、海路を渡るものも。

¹⁰ 主よ、わたしたちの主よ

あなたの御名は、いかに力強く
全地に満ちていることでしょう。

これに対し、同じ詩編に編まれている一〇四編はBタイプに属するであろう。

²⁴ 主よ、御業はいかにおびただしいことか。

あなたはすべてを知恵によって成し遂げられた。
地はお造りになったものに満ちている。

²⁵ 同じように、海も大きく豊かで

その中を動きまわる大小の生き物は数知れない。

²⁶ 舟がそこを行き交い

お造りになったレビヤタンもそこに戯れる。

²⁷ 彼らはすべて、あなたに望みをおき

ときに応じて食べ物をごださるのを待っている。

²⁸ あなたがお与えになるものを彼らは集め

御手を開かれれば彼らは良い物に満ち足りる。

²⁹ 御顔を隠されれば彼らは恐れ

息吹を取り上げられれば彼らは息絶え

元の塵に戻る。

³⁰あなたは御自分の息を送って彼らを創造し
地の面を新たにされる。

ここには、生物一般に、人間と同様、神の「息（吹き）」（ルアハ）の存在が前提されており、神がこれを取り去れば、彼らは息絶え、元の塵に返る、といわれている。

詩編八編の成立年代は捕囚期、つまりP資料とほぼ同じ年代とされている。⁽¹⁶⁾ いずれもAタイプに属するのは決して偶然ではないであろう。他方詩編一〇四編はいわゆる「知恵文学」に属し、J資料と同様に王国時代に遡るといわれる。⁽¹⁷⁾ ここでも両者がBタイプを示していることは偶然ではないといえる。興味深いのは、A B二つのタイプの創造論が同じ創世紀の一、二章に編まれているのと同じように、A B二つのタイプの自然観を示す詩が同じ詩編の八編と一〇四編に編集されている、ということであろう。しかも、詩編の最終的編集が遅くとも紀元前三世紀であったとすれば、⁽¹⁸⁾ 先に言及したモーセ五書の編集時期と相前後しており、いずれも「初期ユダヤ教」の時代とみてよい。とすれば、この時代のユダヤ教はA B両タイプの自然観を共に許容できた、ということであろう。

いずれにしても、最終的には捕囚期後、おそらくプトレマイオス王朝エジプトあるいはセレウコス王朝シリアの支配下にあったパレスチナで成立したといわれる「知恵文学」⁽¹⁹⁾の中で、例えばヨブ記とコヘレトの書は明らかにBタイプ、しかも「神」対「人間」自然「型」のBタイプを示している。

まずヨブ記の場合、人間による「地の支配」がはっきりと否定されているのが目立つ。——神は人間ヨブに問い質す。——

³³ 天の法則を知り

その支配を地上に及ぼす者はお前か（三十八章）。

²⁵ この地上に、彼（ベヘモット）を支配する者はいない。

彼はおののきを知らぬものとして造られている。

²⁶ 驕り高ぶるものすべてを見下し

誇り高い獣すべての上に君臨している（四一章）。

コヘレトの書になると、人間と動物の区別が全くなく、共に同じ「霊」（ルアハ）を持ち、同じ塵に返る。

¹⁸ 人間の子らに関して、わたしはこうつぶやいた。神が人間を試されるのは、人間に、自分も動物にすぎないということを見極めさせるためだ、と。¹⁹ 人間に臨むことは動物にも臨み、これも死に、あれも死ぬ。同じ霊を持っているに過ぎず、人間は動物に何らまさるところがない。すべては空しく、²⁰ すべてはひとつのところに行く。

すべては塵から成った。

すべては塵に返る。

²¹ 人間の霊は上に昇り、動物の霊は地の下に降ると誰が言えよう（二三章）。

こうしてみると、旧約における人間・自然観を代表するもののごとくにひき合いに出され、とくに紀元後二世紀以降のキリスト教神学——とりわけ「ロゴス・キリスト論」——に大きな影響を与えたAタイプ——「神のかたち」

としての人間理解——は、旧約全体の中ではむしろ例外的で、Bタイプが旧約では圧倒的に多く見出されることに注目すべきであろう。このような聖書学的知見に組織神学はどのように応えるのであろうか。私はこれに正面から応えた「生態論的神学」を残念ながら知らないのである。

さて、旧約の自然観から新約の自然観に移行するに先立ち、大貫隆がユダ教黙示文学とイエスの自然観の差異を「置き換えモデル」と「変貌モデル」というターミノロジーで特徴づけていることに注意を促しておきたい。すなわち、黙示文学において「年老いた」被造世界が「新しい創造」によって置き換えられるのに対し、イエスの目には自然がすでに今の時に変貌して見えていたことを、大貫は主として第四エズラと山上の説教を手掛りに両者の終末論の差異から説得的に論証している。⁽²⁰⁾ 私はこれにあえて、第二イザヤの自然観を加えて論ずべきことを提案したい。なぜなら、第二イザヤにおいてイエスの「変貌モデル」が殆ど先取りの見出されるからである。

すでに一九六〇年代に、中沢洽樹が第二イザヤの自然観によせて、「変貌」という用語を用いている。――

第二イザヤにとって自然の大部分は、

(1) 物質的には、捕囚地における日常生活においても、故国帰還の旅においても、絶えざる脅威であった。

(2) 観念的には、ヌーメンのな実在であつて魔性を有し、人間の罪によつて汚されていた。この意味において自然全体が、そのあらゆる景観とともにひとたび決定的に滅ぼされなければならないけれども、そのちあるいは同時に、それは祝福された新しいものに⁽²¹⁾変貌しなければならない。人間と自然との間の裂目は、このような新しい世界の出現によつて埋められるであらう(傍点筆者)。

そして中沢は、「第二イザヤの思想の頂点」として、次のような「四五章のすばらしい抒情的間奏曲」を引用する。

⁸天よ、上より呼ばわれ、雲は義を降らせよ、地は開いて救いの花を咲かせ、ともに義を萌え出させよ。われヤハウェがこれを創造した（中沢訳）。

この句について、中沢は次のようにコメントをしている。

この天と地は古い天地であるか新しい天地であるか、という問いをわれわれは発すべきではないだろう。宇宙の救済が最後に実現する前にももちろん古い世界秩序は過ぎ去るであろう（五一・六、六五・一七、黙示録二一・一）。しかしながら、現在の秩序も神の命令によって立つかぎり、なお価値がある。しかも一つのは明らかである。すなわち人間が自分の力で救をもたらしえないように、自然も独力で義を生ずることはできない。義は、自然と歴史の中で宇宙的経綸をおこなう神の創造と救済のわざである。この義が世界秩序の創始と維持と更新の動力因また目的因（*causa efficiens et finalis*）である。自然は人間と連帯的である。それは古い秩序において人間の頽廃に巻き込まれたように、新しい創造の秩序の確立とともに人間の幸福に参与する。この真理を深い共感をもって感じ取ったばかりでなく、さらにそれをみごとに終末論的使信の中に織りこんだところに、われわれは第二イザヤの思想的意義を見るのである。

ここにわれわれは、イエスの「変貌モデル」、さらにパウロの自然観の萌芽を見出すことができるのではなからうか。

四 「空の鳥、野の花」(マタイ六章二五—三四節／ルカ二二章三一—三三節)

「空の鳥、野の花」によせて人間が今生かされて在ることの喜びを説いたイエスの「山上の説教」(マタイ六・二五—三四／ルカ二二・三一—三三)について、とくにこのいわゆるQ資料に反映しているイエスの自然については、私はすでにかなり長文の論稿を公けにしている。⁽²³⁾ここでは、この旧稿を今まで本稿で考察してきた旧約の自然観と関わらせ、旧稿(第一刷)ではその論拠を挙げるに至っていない「野の花」アザミ」説に言及し、改めてイエスの自然観を短かく再考することとする。

まず、テキストの対観を示せば、次の通りである。

△マタイによる福音書六章▽

²⁵「だから、言っておく。自分の命のことで何を食べようかと何を飲もうかと、また自分の体のことで何を着ようかと思ひ悩むな。命は食べ物よりも大切であり、体は衣服よりも大切ではないか。²⁶空の鳥をよく見なさい。種も蒔かず、刈り入れもせず、倉に納めもしない。だが、あなたがたの天の父は鳥を養ってくださる。あなたがたは、鳥よりも価値あるものではないか。²⁷あなたがたのうちだが、思い悩んだからといって、寿命をわずかでも延ばすことができようか。²⁸なぜ、衣服のことで思い悩むのか。野の花がどのように育つのか、注意して見なさい。働きもせず、紡ぎもしない。²⁹しかし、言っておく。栄華を極めたソロモンでさえ、この花の一つほどにも着飾ってはいなかった。³⁰今日は生えていて、明日は炉に投げ込まれる野の草でさえ、神はこのように装ってくださる。まして、あなたがたにはなおさらのことではないか、信仰の薄い者たちよ。³¹だから、『何を食べようか』『何を飲もうか』『何を着ようか』と言って、思い悩むな。³²それはみな、異邦人が切に求めているものだ。あなたがたの天の父は、これらのものがみな

あなたに必要なことをご存じである。³³何よりもまず、神の国と神の義を求めない。そうすれば、これらのものはみな加えて与えられる。³⁴だから、明日のことまで思い悩むな。明日のことは明日自らが思い悩む。その日の苦労は、その日だけで十分である。」

△ルカによる福音書一二章▽

²²それから、イエスは弟子たちに言われた。「だから、言っておく。命のことで何を食べようか。体のことで何を着ようかと思ひ悩むな。²³命は食べ物よりも大切であり、体は衣服よりも大切だ。²⁴鳥のことを考えてみなさい。種も時かず、刈り入れもせず、納屋も倉も持たない。だが、神は鳥を養ってくださる。あなたがたは、鳥よりもどれほど価値があることか。²⁵あなたがたのうちのだれが、思い悩んだからといって、寿命をわずかでも延ばすことができようか。²⁶こんなごく小さな事さえできないのに、なぜ、ほかの事まで思い悩むのか。²⁷野原の花がどのように育つかを考えてみなさい。働きもせず紡ぎもしない。しかし、言っておく。栄華を極めたソロモンでさえ、この花の一つほどにも着飾ってはいなかった。²⁸今日は野にあって、明日は炉に投げ込まれる草でさえ、神はこのように装ってくださる。まして、あなたがたにはなおさらのことである。信仰の薄い者たちよ。²⁹あなたがたも、何を食べようか、何を飲もうかと考えてはならない。また、思い悩むな。³⁰それはみな、世の異邦人が切に求めているものだ。あなたがたの父は、これらのものがあなたがたに必要なことをご存じである。³¹ただ、神の国を求めなさい。そうすれば、これらのものは加えて与えられる。³²小さな群れよ、恐れるな。あなたがたの父は喜んで神の国をくださる。

このテキストのうち、マタイ六・二六／ルカ一二・二四では「鳥」または「鳥」によせて、マタイ六・三〇／ルカ一二・二八では「野の花」あるいは「野の草」によせて、「あなたがた」人間は「鳥」「鳥」や「花」「草」よりも「価値あるもの」であることが指摘されている。つまり、このイエスの有名な「説教」にも、旧約における神・人間・自然をめぐる二つのタイプでいえば「Aタイプ」が前提されていることになる。

しかし他方、マタイ六・二九—三〇／ルカ一二・二七—二八では、人間と生物を同列に置く「Bタイプ」を超えて、むしろ人間と動植物（自然）の関係が逆転している。すでに指摘したように、列王記などにおいて「神の知恵」にさえ擬せられた「知恵」を独専したソロモンでさえ、「この花の一つほども着飾っていなかった」と言われているのだから。ここに視点を置いて、このイエスの説教全体を読み直してみれば、人間は鳥や草花よりも優れていると言われているが、しかし何の作為なしに——大貫隆の言葉では「無為」のままで——神によりここに生かされている鳥や草花に人間はその命のありようを学ぶべきことが示唆されている。その意味で自然が人間に対するアピールとなっている、といえるであろう。自然はまさに今の時点で「変貌」しているのである。

ところで大貫は、マタイ本文の「鳥」(六・二六)がルカ本文では「鳥」になっている(一二・二四)ことを指示し、ルカ本文の「鳥」の方にマタイ本文の「鳥」よりもQ伝承の古層が反映していると正しく想定している。⁽²⁵⁾ここで重要なのは、「鳥」がレビ記では汚れの象徴(一二・二五)、イザヤ書では神の裁きによる自然荒廃のシンボル(二三・一一)とみなされていることである。とすれば、イエスにここで、「鳥」一般ではなく、ユダヤ人の価値基準からみれば最も価値の低い鳥の一つ、つまり「鳥」を指示して、人間にその命のありようをこの「いと小さきもの」に学ぶようにと諭していることになる。

とすれば、「野の花」の場合は元来何の花を指していたのであろうか。残念ながらこの場合は、マタイ本文(六・二八—二九)でもルカ本文(一二・二七)でも「花」となっている。しかもこの「花」と訳されているギリシア語の *krinon* は、それ自体として「百合」のことである。従って、邦訳でも文語訳では「百合」と訳されていたし、英訳の最新訳(REB)でも *lilies* と訳されている。しかし、邦訳でも口語訳、また最近の新共同訳で、「百合」ではな

く「花」と訳されているところからみても、「百合」説は現在では一般的に採られていないのである。その理由は、krinon という単語がヘブライ語の shushan あるいは shoshannah の訳語として旧約のギリシア語訳では用いられており、元来のヘブライ語では、百合だけではなく、もつと広範囲の植物を含意し、必ずしも「百合」に限定されないこと、またガリラヤ湖畔の野では百合が広く自生してはならないこと等にある。最近では、とくにダルマンの指摘以来、「野の花」Ⅱ「アネモネ」説が有力である。アネモネはガリラヤの自然の中で自生する最も一般的な、そして美しい花であり、この花の色がソロモンが着ていたと想定される王衣の色（紅紫色）と重なることが、その主たる理由と思われる⁽²⁶⁾。

しかし、私見によれば、このアネモネ説にも難点がある。この花には、あの「烏」とパレルになるようなマイナスイメージがない。しかも、この花は聖書の中で一度も言及されていないだけに、聖書時代のユダヤ人がこの花にどのようなイメージを持っていたかを想定する術がないのである。

そこで、私はあえて「野の花」Ⅱ「アザミ」説を提唱した⁽²⁷⁾。アザミは、アネモネと共に、ガリラヤでは最も一般的な、しかもアネモネに劣らず美しい花であることは言うまでもなからう。このほかに、私は四つの理由を挙げておく。

何よりも第一に、「アザミ」は多くの場合「茨」と対になって、旧約から新約に至るまでマイナスのイメージをもつて言及されている（創世記三・一八、ホセア一〇・八、マタイ七・一六など）。とくに注目すべきは、イザヤ書三四章において、「アザミ」はあの「烏」と共に神の審判による自然荒廃のシンボルとして言及されていることである。

¹¹ふくろうと山あらしがその土地を奪い
みずくと鳥がそこに住む。

主はその上に混乱を測り縄として張り
空虚を錘りとして下げられる。

¹²その土地の貴族たちには

もはや、王国と名付くべきものではなく

高官たちもすべて無に帰する。

¹³その城郭は茨が覆い

その砦にはいらくさとあざみが生え

山犬が住み

駝鳥の宿るところとなる。

「空の鳥」が元来「鳥」であつたとすれば、「野の花」は元来「あざみ」であつたのではなからうか。

第二は、色の連想である。ガリラヤでも、紅紫色のいわゆる「ムラサキアザミ」が多生している。他方、古代オリエントにおいて王侯貴族は多くの場合紅紫色の衣服をまとうていた。旧約では、エステル書八章一五節、ダニエル書五章七節、第一マカバイ書一〇章二〇節など。新約で興味深いのは、マルコ福音書一五章一七節の場合である。これはイエスが処刑される前に、ローマの兵士たちによって愚弄される場面に当る。ここで彼らがイエスの着ていた衣をはぎ取り、「紫色の衣」を着せて、茨の冠をかぶらせ、「ユダヤ人の王、万歳」と言つて、イエスを揶揄している。

第三に、アザミと茨は枯れると燃料にされるということ。「茨」（新共同訳では「柴」）については、詩編五八編一

○節、コヘレトの言葉七章六節、「アザミ」についてはマタイ福音書七章一九節を参照されたい。この「良い実を結ばない木」とは一六節から判断すると「アザミ」と関連している。これが前章、つまり六章三〇節にある「明日は炉に投げ込まれる野の草」と重なるであろう。

以上の論拠を総合すると、Q伝承の古い層、おそらくイエスが語った時点では、「アザミ」説が有力ではないかと思われる。それが伝承の過程で一般化されて、棘のない「百合」、あるいは「花」一般に変わったのではないか。その結果、イエスの言葉にも棘がなくなってしまう。単なる自然賛歌では、イエスの批判精神が生きないのではないか――。

最後に、旧稿中の「イエスの自然観」という小見出しの付いた部分を、一部訂正して再録しておこう。⁽²⁸⁾

イエスがここで空の鳥や野の花に言及するときに、鳥の中でも当時のイスラエルにおいては人間にとって汚らしい鳥の中に数えられている鳥を引き合いに出していることに注意したい。花の場合もおそらくアザミの様な、今日は野にあつて明日は炉に投げ込まれる、価値のない、何でもない野辺の花、とりわけ草を引き合いに出している。この様な汚れたと考えられていた鳥、あるいは保存すべき価値のない野辺の草花を指して、それを人間の今生かされてある命へのアピールとして受けとる様に求めているイエスの発言は、当時のユダヤ人の価値観から見れば、それを転倒する様な衝撃を与えたはずである。イエスがこの様に、通常嫌われ、無視された自然の小さな命にその眼差しを注がれたということは、福音書の他の箇所でもイエスが、「子どもたちをわたしのところに来させなさい。妨げてはならない。神の国はこの様な者達のものである」(マルコ福音書一〇章一四節)と言われたことに通ずると思う。

実際、今われわれが読んでいるルカのテキストでも三二節に「小さき群よ、恐れるな。あなたがたの父は喜んで神の国をくださる」といわれている。神の国とは、神の愛が支配する領域のことである。この神の愛の支配領域においては、この世の価値基準から見れば、最も小さいもの、最も弱いものが、最も大切にされることである。

五 「被造物のうめき」(ロマ八章一八―二四節)

残るはパウロの自然観である。この関連で最もよく引き合いに出されるのは、ローマの信徒への手紙八章一八―二四節であろう。

¹⁸現在の苦しみは、将来わたしたちに現されるはずの栄光に比べると、取るに足りないと思ひます。¹⁹被造物は、神の子たちの現れるのを切に待ち望んでいます。²⁰被造物は虚無に服していますが、それは、自分の意志によるものではなく、服従させた方の意志によるものであり、同時に希望も持っています。²¹つまり、被造物も、いつか滅びへの隷属から解放されて、神の子供たちの栄光に輝く自由にあずかれるからです。²²被造物がすべて今日まで、共にうめき、共に産みの苦しみを味わっていることを、わたしたちは知っています。²³被造物だけでなく、*「霊」*の初穂をいただいているわたしたちも、神の子とされること、つまり、体の贖われることを、心の中でうめきながら待ち望んでいます。²⁴わたしたちは、このような希望によつて救われているのです。見えるものに對する希望は希望ではありません。現に見ているものをだれがなお望むでしょうか。²⁵わたしたちは、目に見えないものを望んでいるなら、忍耐して待ち望むのです。

このパウロの言葉から多くの場合「被造物のうめき」というタイトルが採られる。⁽²⁹⁾しかし、この箇所⁽²⁹⁾の主題は「神の子たち」(二五節以下から判断して神の「霊」を受容している人間のこと)に對し終末の将来に約束されている「栄

光」であつて（一八節）、被造物は彼らと共に「うめき」つつ彼らの「栄光に輝く自由にあずかれる」ということ、つまり、ここにも人間を被造物に優先させるAタイプの人間・自然観が前提されていることを確認しておきたい。しかし、ここには同時に、「被造物は虚無に服してい」るが、「それは、自分の意志によるものではなく、服従させた方の意志によるもの」という注目すべき言葉がある（二〇節）。武田武長は、この「服従させた方」を人間と解釈し、これを「服従させた者」と訳している。パウロによれば、被造物が「虚無に服している」責任は人間にある、というのである。⁽³⁰⁾ 私も、この解釈は事柄としては正しいと思う。しかし、「服従させた方」を「神」ではなく「人間」ととり、これを「服従させた者」と訳し直すのは、パウロの用語法からみれば無理と思われる。

まず、ここで「虚無」と訳されているギリシヤ語 *matatoes* の動詞形 *mataiounai* をパウロは同じローマの信徒への手紙一章二節で用いている。「なぜなら、神を知りながら、神としてあがめることも感謝することせず、むなしい思いにふけり（私訳すれば、その思いは虚無となり）、心が暗くなったからです」。この場合の「虚無となった」のは、明らかに人間のことを指している。次に、これを前提としてもう一度八章二〇節を読んでもみると、「被造物は虚無に服した」とは、「被造物は人間の虚無に服した」ことを意味していることになろう。被造物は人間の愚かさ、人間の空虚さに服した、というのである。とすれば、この発言の背景には、先述した、被造物、とりわけ大地はアダムの罪によって呪われたものになったというJ資料の人間・自然観が前提されていることになる。従つて、これに続く「服従させた方」を人間ととると、意味がだぶつてしまうのである。この箇所「服従させた方」は——大貫をはじめとする大方の注解者が指摘しているように——やはり「神」であつて、これは例えばコリントの信徒への手紙一、一五章二七節で展開されているような、神は万物を服従させるという考え方から来しているとみてよ

いであらう。

いずれにしても、このテキスト全体の意味するところについて武田が主張していることは、内容的には正しいと思う。とくに、人間と自然が共生・共苦することによって、共にうめきつつ、終末を待望するという点である。とすれば、ここにも、Aタイプを前提しながらも、Bタイプに移行する、あるいはむしろ、被造物のうめきを人間の「虚無」——人間の罪——に帰する限りにおいて人間と自然の関係を逆転する可能性が宿されているのではないかと思えるのである。少なくとも中沢治樹が第二イザヤの自然観によせて指摘した事柄は、パウロにも十分通ずるとみてよいであらう。——「自然は人間と連带的である。それは古い秩序において人間の頽廃に巻き込まれたように、新しい創造の秩序の確立とともに人間の浄福に参与する」⁽³²⁾。

おわりに

以上で、聖書の自然観についての私見を閉じることにする。これをまとめれば、以下のようになるであらう。旧約には、神・人間・自然の関係をめぐって二つのタイプが認められる。第一（A型）は、 \wedge 神・人間 \vee 対 \wedge 自然 \vee という関係のタイプ。ここでは、神のかたちに従って造られた人間が自然の上位に立ち、神から自然を支配する権利が認められている。第二（B型）は、 \wedge 神 \vee 対 \wedge 人間・自然 \vee という関係のタイプ。ここでは、人間が土の塵（自然）から「土に仕える者」として造られ、神の息を吹き込まれる。あるいは、他の被造物も人間と同様に、土の塵から造られ、神の息を有し、塵に帰る。A型はP資料に、B型はJ資料にそれぞれ代表されるが、旧約——とくに第二イザヤと知恵文学——ではB型、しかも \wedge 神 \vee 対 \wedge 人間 \parallel 自然 \vee という関係のタイプがA型よりも多い。

新約、とくにイエスとパウロには、A型が前提されているが、——それぞれの仕方——B型への志向、さらにはB型における人間と自然の関係を逆転する傾向（↓神∨対↑自然・人間∨が認められる。

リン・ホワイト・ジュニアに代表されるキリスト教批判は、聖書の中のA型を——とりわけ「世俗化」されたA型を——典拠とするキリスト教に向けられていることになる。この種のキリスト教は、聖書に内在するB型に拠り、神信仰によつて自らを自己批判的に、自然の中に相対化し、「環境」あるいは「周りの世界」(Umwelt)を自らと「共なる世界」(Mitwelt)として受け入れ、それと共に生き、共に苦しみ、共に救済を待望する以外に、現代に生き残る道はないであろう。キリスト教は——例えば竹内芳郎が期待するような——「超越原理」に基づき「弁証法的否定能力を最もよく整えている宗教」⁽³⁴⁾の一つでありたい。

注

- (1) White, Lynn, Jr., "The Historic Roots of Our Ecological Crisis", in: *Science* 155, 1967, pp. 1203-1207; in: *Machina ex Deo: Essays in the Dynamism of Western Culture*, Massachusetts, The MIT Press, 1968. 青木晴三郎訳『機械と神——現在の生態学的危機の歴史的根源』みすず書房、一九七二年、七六—九六頁。
- (2) 神田健次「被造物世界の生と死——エキュメニカルな視点から」(宮谷宣史編『死の意味——キリスト教の視点から』新教出版社、一九九四年、二〇九—二三七頁) 参照。
- (3) Liedke, G., *Im Bauch des Fisches*, Stuttgart, Kohlhammer, 1979. 安田治夫訳『生態学的破局とキリスト教』新教出版社、一九八九年。Moltmann, J., *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, Beiträge zur systematischen Theologie*, Bd. 2, München, Chr. Kaiser, 1985. 沖野政弘訳『創造における神——生態論的創造論』(モルトマン組織神学論叢2) 新教出版社、一九九一年など。
- (4) 環境的危機に対するキリスト教側からの応答に関する文献解説と文献目録は、Scheldon, J. K., *Rediscovery of Creation. A*

Bibliographical Study of the Church's Response to the Environmental Crisis, Metuchen, N. J., & London, The Scarecrow Press, 1992 に詳し。

- (5) 以下聖書からの引用は原則として「新共同訳」による。ただし、必要に応じて別訳による場合もある（その場合は訳者を明記）。
- (6) 安田治夫「エコロジーと創造」（富坂キリスト教センター編『エコロジーとキリスト教』新教出版社、一九九三年）、二五二頁以下。同「自然の神学」（総説 現代神学）日本基督教団出版局、一九九五年出版予定。
- (7) 大貫隆「被造物の祈り」（『神の国とエゴイズム——イエスの笑いと自然観』教文館、一九九三年）、七六頁以下。
- (8) 並木浩一「旧約聖書の自然観」（上智大学中世思想研究所編『古代の自然観』創文社、一九八九年）、一六六頁。
- (9) 柏井宣夫「旧約聖書における創造と救い」（日本基督教団出版局、一九九〇年、二二頁）。
- (10) 村上陽一郎「文明の構造とキリスト教」（前掲『エコロジーとキリスト教』）一〇二頁、神田健次（前掲『死の意味』）二一八頁以下参照。
- (11) 野本真也「モーセ五書」（総説 旧約聖書）日本基督教団出版局、一九八四年）、一九一頁以下によれば、創世記一章の創造記事（P）と二—三章の楽園物語（J）を結合したのは、捕囚期以後の時代にモーセ五書を最終的にまとめあげた「祭司的編集者たち」であった。
- (12) 月本昭男「歴史のなかの旧約思想」（『聖書セミナー』No.8、日本聖書協会、一九九二年）、二八頁。
- (13) 柏井、前掲書、二八頁以下。
- (14) 前注(11)および山我哲雄・佐藤研「旧約・新約聖書時代史」教文館、一九九二年、一一二頁、同書付録『聖書歴史年表』二〇頁参照。
- (15) この点については、新共同訳よりも月本訳（前掲『聖書セミナー』No.8、二五頁）を参照。——「神が地を見ると、見よ、それは破壊されていた。すべて肉なるもの（＝人間）が、地上において、その道を破壊したからである。」
- (16) 勝村弘也「詩篇」（日本基督教団・宣教委員会、一九九二年、一六六頁参照）。
- (17) 勝村、前掲書、三四頁参照。
- (18) E. Schuttenhaus + 村岡崇光「詩篇」（『旧約・新約聖書大事典』教文館、一九八九年）、五六二頁参照。
- (19) 西村俊昭「知恵文学」（前掲『総説 旧約聖書』）五一三頁、山我・佐藤、前掲『旧約・新約聖書時代史』一二七頁以下、『聖書歴史年表』二二頁参照。
- (20) 大貫隆「初期キリスト教における信仰と自然——黙示文学とストア哲学の間で」（前掲『神の国とエゴイズム』）一三二—一六

四頁、とくに一四六、一六二頁。

(21) 中沢治樹『第二イザヤにおける自然観』(『第二イザヤ研究』山本書店、一九六二年)、三〇八頁。

(22) 中沢、前掲書、三〇八頁以下。

(23) 荒井献『空の鳥、野の花』(『問いかけるイエス——福音書をどう読み解くか』NHK出版、一九九四年)、一〇二—一三頁、とくに一〇九—一一頁。

(24) 大貫、前掲書、一五二頁。

(25) 大貫、前掲書、一五二頁以下。

(26) 『野の花』(『新聖書大辞典』一九七一年)、一〇四九頁、G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, Bd. I, 2: *Jahreslauf und Tageslauf*, 2. Hälfte: *Frühling und Sommer*, 1987, Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms (2. Nachdruckauflage der Ausgabe Gütersloh 1928), S. 355 参照。大槻虎男『聖書植物図鑑』教文館、一九九二年、四三頁によれば、「多くの聖書学者はこれ(アネモネ)を聖句の野のユリの第一候補にあげている」。

(27) この説について詳しくは、荒井献『野の花』はアザミ?——イエスの自然観によせて(『別冊 東京青年』三〇三号、一九九五年二月号)三—二二頁参照。なお、この説は前掲『問いかけるイエス』第二刷(一九九五年、一〇頁以下)に採用した。

(28) 荒井、前掲『問いかけるイエス』、一〇九—一〇頁。

(29) 例えば、武田武長『自然との共生』(前掲『エコロジーとキリスト教』)一八七頁。

(30) 武田、前掲書、二〇四頁。

(31) 大貫、前掲書、二〇五頁。例えば、E. Käsemann, *An die Römer*, 3. Aufl., Tübingen, Mohr, 1974, S. 227. 岩本修一訳『ローマ人への手紙』日本基督教団出版局、一九八〇年、四四四頁。

(32) 中沢、前掲書、三〇〇頁。

(33) △神△対△人間・自然△の構造から神を人間に吸収し、△神△人間△対△自然△の構造を志向するパターン。村上陽一郎のいわゆる「文明のイデオロギー」(村上、前掲書、九七頁以下参照)。

(34) 竹内芳郎『ポスト・モダンと天皇教の現在——現代文明崩壊期に臨んで』筑摩書房、一九八九年、二七頁。

△付記△ 本稿は、日本学術会議宗教研究連絡委員会主催のシンポジウム「環境と宗教」(一九九四年六月二八日、於日本学術会議)における発題に手を加えたものである。

自然現象としての「私」

徳 永 宗 雄

〈論文要旨〉 インド正統派六派哲学の一つである古典サーンキヤ学派の思想は、精神原理と原質（自然）の二元論と無神論をとる点に大きな特徴がある。現存するこの派の最古の論書としてイーシュヴァラクリシュナの『サーンキヤ・カーリカー』（四、五世紀）があるが、この書は、精神原理と原質の二元、原質から展開する二三の原理の特徴、これらの原理の展開過程などに関する簡潔な解説を主な内容としている。

本稿では、始めに古代インド人の自然観について簡単に説明したのち、『カーリカー』をもとに、古典サーンキヤ学派の個体（人間）観を考察し、この派が認めている原理の中に認識と行為の主体たるべき「私」が存在しないことを確認する。

ついで、諸原理の展開過程を考察しながら、この派の思想では、「私」がひとつの原理（実体）としてではなく、原質（自然）の繰り広げる自然現象、ないしは、原質から展開する諸原理が産み出す構造として成り立っていることを明らかにする。同時に、古典サーンキヤの思想が精神原理と原質の二元よりも、むしろ、精神原理と原質の交渉によって後者から展開する二三原理の解説に重点を置いていること、また、その教説の趣旨が人間存在の現象性を解説するところにあることも強調したい。

最後に、「私」を現象存在と見ることから生じる古典サーンキヤの根本問題に言及し、この問題が中世祭式文献と『バーガヴァタ・プラーナ』でどのように克服されるかについて検討する。

〈キーワード〉 インド思想、古典サーンキヤ、自然、人間、現象

古代インド人の自然観

インド哲学・宗教思想において自然がどのような役割を果たしているかを述べるのが本稿の目的であるが、一口にインド人の自然観といっても時代によってかなり変化があるので、本稿では対象を古典サーンキヤ学派にしばり、この派の自然観を通して、インド思想における自然と人間の関係について考えてみたい。

インド正統派六派哲学の一つである古典サーンキヤ哲学は、無神論を唱え、インド思想の主流を成す一元論に對抗して精神原理 (Purusa プルシャ) と、物質存在の質量因である原質 (Prakiti プラクリティ) の二元論をとるところに特色があり、その点で、必ずしもインド思想の代表とはいえないが、他の学派では曖昧になりがちなインド思想に固有の自然観、人間観が、この派ではその徹底した無神論のゆえに、より鮮明なかたちで現われているので、この派の思想をもとにして考えるのがもつとも分かりやすいと思われる。資料として使用する『サーンキヤ・カリカー』(以下、適宜『カリカー』ないしはSKと略す) は、この派のまとまった最古の論書で、四―五世紀にイ―シュヴァラクシュナによって編纂されたものと見られている。⁽¹⁾

古典サーンキヤ学派そのものの歴史は比較的新しいが、この派はヴェーダ時代に遡る長い前史をもっており、その歴史を通じてウパニシャッド以前の古い考え方がその中に流れ込んでいるので、それについて最初に簡単に説明しておきたい。⁽²⁾

古代インド人の自然観は、自然を終わりになきサイクルの中で生死を繰り返す大きな生命体と見なし、それと人間との間に相関的な関係があると考えていたことに要約することができよう。太陽は早朝に東に生まれ、昼間、陽光で

地上を照らし、夕べには疲弊して西に沈み、草木は春に芽を出し雨季に成長して、夏から秋に花開き、冬には枯れて生氣を失う。また、月は半月ごとに満ち欠けをくり返し、太陽は半年ごとに北行と南行をくり返している。このように、自然界はさまざまなサイクルで生と死をくり返しており、その点で、子、孫、曾孫へと生まれ変わっていく人間と異ならない。

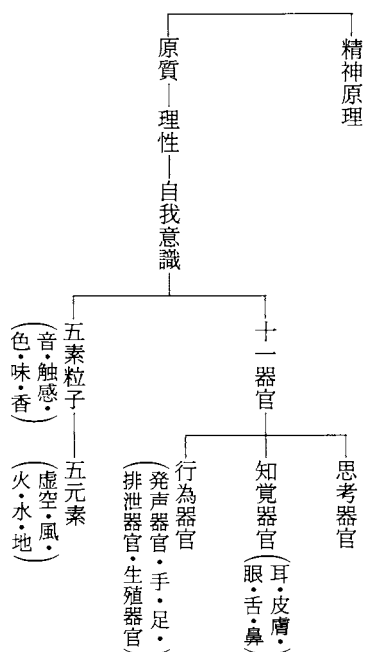
自然界を外なる自然とすれば、人間の身体はそれと連動し、それと同じ規範のもとに活動する内なる自然といつてよいだろう。現在でもインドでは、人生の通過儀礼に際して占星術が大きな役割を果たしているが、その背景には、人間の運命が天体の運行と密接に連動しているという、ヴェーダ時代からの古い考え方があつた。

自然界が人間と同じ生命体であるということから、それを一人の大きな人間と見る思想も、インド思想史のかなり早い段階で現れてくる。人間が、生氣を生命とし、眼、耳など五つの感覚器官と頭、胴体、手足の身体部位を備えた一つの完全な統合体（コスモス）であるように、宇宙は、風を生命とし、太陽、月などの天体と天地を身体とする一つの大きな統合体ということが出来る。『リグヴェーダ』の「原人讃歌」（一〇・九〇）はこの統合体をまさしくプルシャ（人間、男）と呼んでおり、この世界は原人プルシャの自己供犠によつて彼の身体から発生したことを述べている。

当時、インドでは自然界はまだ繁榮と豊饒の源と見なされており、バラモンたちは煩瑣なヴェーダ祭式を行つて自然界にエネルギーを与え、自然に本来の豊かさを回復させることによつて、そこから最大限の恩恵を引きだそうとつとめた。「宝を豊かに秘めもつ大地は、財宝、宝珠、黄金をわれに与えよ。財を恵む女神は、好意に満ちて施しつつ、その財富をわれらに与えよ」と自然界に祈願する「大地の歌」（『アタルヴァヴェーダ』一二・一・四四）は、

る生殖の觀念が基礎になっている。精神原理と原質はともに恒常の原理であるが、前者は精神的存在であるが活動せず、後者は活動するが精神的存在ではない (SK10-11)。また、精神原理は質量因でも派生物でもない不動の原理であり、原質は派生物ではないが理性以下の諸原理の質量因となる点でも異なっている (SK3)。それ自身の認識能力を持たず他者による認識の対象となるものを物質と呼ぶなら原質も物質ということになるが、原質には、意欲や焦りや恥じらいなどの心理的な性格とともに倫理的な性格も認められるので、今日我々が物質と呼ぶものと完全には一致しないことを断っておきたい。

原質は純質 (satva) 、激質 (rajas) 、翳質 (tamas) と呼ばれる三つのグナ (構成要素) から構成されており、後者はそれぞれ快、不快、消沈を本質とし照明、活動、抑制を目的としている (SK2)。そして、これらのグナが熟変 (parinama) することによって、単一の原質がさまざまな原理にかたちを変えていくとされる (SK27, cf. 16, 18)。



以下、原質から派生する二三原理を中心にこの派の自然観と人間観を見ていくが、その際、次の二点に留意しておく必要がある。その一つは、古典サンキヤといえは通常その二元論が強調されるが、この学派の主たる関心は精神原理と原質ではなく、原質から展開する二三の原理にあるということである。『カーリカー』では、精神原理と原質は二三の原理がつくり出す個体の本質を説明す

るために設定されているに過ぎないと考えた方が分かりやすい。『カーリカー』が冒頭部分で、現象 (vyakta) (原質から派生する二三の原理)、未現象 (avyakta) (原質)、知るもの (精神原理) を識別すること (vijñāna) から、サーンキヤ哲学がすぐれていると述べ (SK2)、被造物 (bhūta) の維持・発生・消滅が本書の主題であることを指摘して教説を締めくくっている点に注目する必要がある (SK69)。この点をよく認識しておかないと、『カーリカー』は二五の原理の単なる列举と解説になっしまい、何のための教義なのか理解できなくなってしまう。

二つめは、『カーリカー』には——これはサーンキヤの歴史を通じていえることであるが——輪廻する個体に関する主体的実践的な関心と、世界に関する客体的宇宙論的な観点が共存していることである。⁽⁶⁾このことが『カーリカー』の記述にしばしば混乱を持ち込み、その理解を困難にしている。このテキストでは、個我の本質が問題となるときには世界の本質も問題にされており、個我の発生が語られる時には世界の発生も同時に意図されていることを忘れてはならない。

一例を挙げると、『カーリカー』は精神原理の数を多数とする一方で (SK18)、原質を一と見なしているが (SK10)、これは、主体的実践的観点から精神原理を輪廻の主体と見て多数とし、客体的宇宙論的観点から原質を世界の質量因と見て一と考えているのである。⁽⁷⁾あるいは、そのような二つの観点が整理されないまま『カーリカー』の中に流れ込んで、このような矛盾した表現になっているというこもできよう。主体的観点と客体的観点の共存は、個体 (小宇宙) と世界 (大宇宙) を相同的にとらえるインド古来の考え方にもとづいており、この思惟方法はサーンキヤに限らず、多くのインド思想に共通して認められる。⁽⁸⁾

個体の構造

古典サーンキヤが自然との関係で個体をどのように見ているか、その点を理解するためにまず個体の構造を検討してみたい。人間の構造といわずに個体の構造というのは、サーンキヤの関心がこの世に存在する人間よりも、生物として生まれる前の輪廻する生命体の運命にあるからである。この世に生存する人間は、梵天、造物主、インドラ神、祖霊(あるいは月神ソーマ)、天上の樂人ガンダルヴァ、竜族、羅刹、悪鬼の八種の超自然的存在、家畜、野獸、鳥類、爬虫類、植物の五種の動(植)物とならぶ生物の一つにすぎない (SK33)。

個体の構成要素は先ず、身体と身体を廻りどころとする器官に大きく分けられる。「特殊化したもの」(vīṣa)と呼ばれる五種の元素(虚空、風、火、水、地)は、「特殊化していないもの」(aviṣa)と呼ばれる五種の素粒子(音、触感、色、味、香)からつくり出され、微細なもの、父母の所産、(五元素の結合によって)発生したもの(prabhūta)の三態で存在する(SK38-39)。輪廻する個体(līṅga)はこの微細なものを身体としており、それが父母の所産と、発生したものからなる粗大な身体をとって、役者のように姿を変えながら(SK40)、梵天を始めとする様々な生物となつてこの世に生まれる⁽⁹⁾。「父母の所産」と呼ばれる生物学的な身体は死後原因に帰滅するが、輪廻する個体の身体を成す微細なものは、世界の創造から帰滅に至るまでのあいだ常に存在する(SK39)。絵が画布などの廻りどころがなければ存在せず、影が杭などがなければ存在しないのと同じように、輪廻する個体は特殊化したものの一種である微細なものからなる身体がなければ存立しない (na tiṣṭhati) (SK41)。

身体を廻りどころとする器官は、五種の行為器官と五種の知覚器官からなる外的な器官と、三種の内的な器官に

分かれ、前者は後者にとつての対象と見なされている(SK33)。また、外的器官が現に存在するものを対象とするのに対して、内的器官は過去・現在・未来の三位相における対象に対してはたらくものとされる(SK33)。

行為器官には口、手、足、肛門、性器、知覚器官には耳、皮膚、眼、舌、鼻があり(SK26)、前者は発話、把握、歩行、排泄、性的喜びを作用とし、後者は音などに対する純然たる直感(alocanamātra)を生み出す(SK28)。

これら二つの外的器官の上に機能上、心理的活動を司る内的器官が位置している。内的器官には思考器官(manas)、自我意識(ahamkāra)、理性(buddhi)の三つがあり、理性「大きなもの」とも呼ばれる)を中心とするこれら三者の総体が、ヨーガ学派で心(citta)と呼ぶものにはば相当している。

思考器官は知覚器官と行為器官の両方の性格をもっており、思惟(samkalpa)を機能とじている(SK27)。「カリカー」から明確なことは分らないが、この器官は知覚器官が与える漠然とした観念を明瞭にしたり、知覚器官や行為器官に所定の働きを指示するはたらきを担っているようである。

次に自我意識(ahamkāra)と呼ばれる原理であるが、これは「思い込み」(abhimāna)を機能としており、自分でないもの、自分のものでないものに対して、「これは私である」とか「これは私のものである」という風に自己に關係づける(SK24)。自我意識が原理としてサーンキヤ思想に入ってくるのは比較的新しいが、この原理は『カーリカー』では、後に見るように、個体化の原理として古典サーンキヤ体系の中で大きな役割を担っている。

グナの特殊形態である以上の器官は相互に性格を異にしているが、燈芯と油と火が一体となって対象を照らす燈火のように、相互に協力し合つてすべてを照らし出し、その情報を理性に提供する(SK36)。

展開したものの最上位に位置する理性は決断(adhyavasāya)を機能とじており(SK23)、「これは杭である」とい

った知的な確定をしたり、思考器官によって思惟され自我意識によって自己に関係づけられた情報にもとづいて「私」はこれこれをしよう」と行為の判断をする。⁽¹¹⁾ 決断という機能から分かるように、理性には他の器官にはない倫理的な判断能力が認められる。

『カーリカー』は個体がどのような倫理的行為を志向しているかによって、理性の様態を善行、知識、離欲、超自然力、悪行、無知、貪欲、無能力の八種に分類し、それらが理性を振りどころとすることを述べている⁽¹²⁾ (SK43)。倫理的に見ると、先の四様態は個体をより好ましい状態にし後の四様態は好ましくない状態にするが、宗教的観点から見ると、知識のみが個体を解脱に導き、残りの七つは個体を束縛して輪廻に留めるものとなる (SK44-45, 63)。

以上が個体を構成する二三の原理（身体と諸器官）であるが、読者はここで奇妙なことに気がつくだろう。個体には身体と器官があるが、身体と器官を使って対象を認識し行動する肝腎の「私」がない。自我意識が「私」であると思われるかもしれないが、これはあるものを自己に関係づける器官であって、自己そのものではない。精神原理と原質が残っているが、前者は見る能力をもっているが活動せず、後者は活動するが見る能力はないので、いずれも認識と行為の主体とはなりえない。それに、精神原理には知覚器官も行為器官も存在しない。要するに『カーリカー』の二五原理のどこにも、認識と行為の主体である「私」が見当たらないのである。

『カーリカー』は個体の器官として行為器官、知覚器官、思考器官、自我意識、理性を挙げるが、「私」がなければ、行動、知覚、思惟、決断することは不可能であり、また、あるものを「私」に関係づける自我意識もはたさようがない。これではまるで首のない胴体である。『カーリカー』はこのことをどのように説明するのだろうか、そのことを次に検討してみたい。

「私」の発生

『カーリカー』によると「私」は、男性と見なされる精神原理と女性と見なされる原質の結合 (samyoga) をきりかけとして、物質存在の質量因である原質から二三の原理が順次展開することによって発生する⁽¹³⁾。精神原理と原質は本来独立しているが (SK6)、精神原理が原質から展開するものを観察し、原質が精神原理の独存を達成するため、あたかも盲人が跛者を背負うように両者が結合し、創造が始まる (SK21)。宇宙論的というと、宇宙創造の始めに精神原理が原質に関心を抱き、原質を構成している三つの要素 (グナ) の均衡がくずれると、原質が世界の展開を始めることになる。二三の原理が「発生する」といわず「発現する」というのは、この派が、原質から展開する二三の原理を、丁度甲羅の中にある亀の肢体のように、原因である原質の中に予め潜在していると考えるからである (因中有果論)⁽¹⁴⁾ (SK9)。また、肢体が現れても亀の甲羅がなくならないように、二三の原理が現れてもそれらの原因である原質はなくならないということも付け加えておかねばならない。

原質から理性が発現すると、精神と自然はより緊密な関係に入る。この段階で、理性に精神原理の知性が付与され、本来知性を持たない原質があたかも知性をもつかのようになり、一方、実際には原質のグナが活動しているにもかかわらず、本来、活動に無関心な精神原理が、あたかも活動の主体であるかのように誤想される⁽¹⁵⁾ (SK20)。

理性から自我意識が発現すると、個体のすがたがより明確になってくる。自己でないものを自己と思い込ませる自我意識は原質に、見る能力が仮に付与されているに過ぎない理性を、見る能力を持つ精神原理 (真の自己) と錯覚させ、前者を真実の自己と思い込ませる。

三つのグナのうち純質が優勢になると、つづいて自我意識から、純質的な十一の器官、つまり、思考器官、五知覚器官、五行為器官が、翳質が優勢となると、同じ自我意識から音等の五種の素粒子が発現する(SK25)。そして最後に、五種の素粒子から、素粒子が順次加算されて、虚空を始めとする五種の元素がつくり出される⁽¹⁶⁾(SK22, 38)。

こうして個体を構成するすべての原理がそろうと、それらの原理の相互作用を通じて、火(元素)の色(素粒子)を目(知覚器官)で知覚し、思考器官で思惟し、その結果にもとづいてとるべき行為を決断する器官(理性)を、(自我意識により)真の自己(プルシャ)と思い込む「私」が発生する。つまり、「私」は原理(実体)としては存在せず、二三の原理が繰り広げる自然現象、あるいはそれがつくり出す構造として成り立っている。⁽¹⁷⁾これらの原理には原質が遍在しているので(SK26)、「私」とは要するに原質が繰り広げる自然現象であり、また、原質とそこから派生した二三の原理は三つのグナから成っているので(SK11)、「私」は相互に圧倒、依存、発生、連合しながら止むことなく活動しているグナの状態で他ならない。

自然現象であるから、本来、そこに「私」が介在する余地はない。諸行為はすべて原質のグナによって為されており、グナがグナに対してはたらいでいるに過ぎない(『バガヴァッドギーター』三・二七—二八、一三・二九、一四・二三)。にもかかわらず、人は自我意識に惑わされて「私」を真の自己(精神原理)と思い、「私が行為者である」と誤って考える(同三・二七)。一方、決断や思い込みや思惟がなくなると、それらのはたらかの組み合わせである「私」は自ら消滅して、「わたし」という網から精神原理は自由になる。「それは私である」「これは私のものである」と考えながら、人は自ら自己を束縛する。あたかも鳥が網に(かかるように)。これゆえ、プルシャは、決断と思惟と思ひこみを徴表としていると、束縛されている。これゆえ、(プルシャは)それと逆であると、自由である。したが

つて、決断なく思惟なく思いこみのないものとしてあるべきである。これが解脱の特徴である。」(『マイトリ・ウパニシャッド』六・三〇)

『カーリカー』によると、「私は(しかじかでは)ない」「(しかじかは)私のものではない」「(しかじかは)私ではない」(nāsmi na me nāham) というように、完全に諸原理の考察に習熟して、誤謬がなくなると、清らかな、純然たる知識が発生する⁽⁸¹⁾(SK64)。その結果、精神原理は自己本来の状態を回復し、傍観者のようになって、理性の七種の様態が停止し事実上(arthavasat)生産を止めている原質を見る(SK65)。精神原理は「私は原質を見た」といつて原質に無関心になり、原質は「私は精神原理に見てもらった」といつて活動を停止する(SK66)。原質の活動として成り立っている「私」は、こうして事実上消滅する。

真の自己(精神原理)はその後しばらく、業の潜勢力によって轆轤の回転のように身体を維持するが、輪廻する個体(「私」)は事実上なくなっているので、死後、父母の所産である身体が消滅すると、精神原理に決定的で究極的な独存(解脱)が到来する(SK67-68)。この過程を宇宙論的に述べると、元素から理性にいたる原理が展開とは逆の順序で先行する原理に入って、最後に理性が原質に帰入すると、現象として存在する世界は拠りどころを失って消滅することになる。

『カーリカー』の本意はこのように、二・三・五諦の解説を通じて「私」が現象として存在することを示すことにあるが、「私」が実在しないとか仮現であるとか虚妄であるとか直接には述べていない。「輪廻する個体は、特殊化したものがなければ拠りどころがなくなり、存立しない」(SK41)とか、「(理性の)諸状態がなければ、輪廻する個体は(実現し)ない」(SK63)といった表現があるが、これらの表現も、輪廻する個体が現象であると主張するのはか

なりニュアンスが異なる。『カーリカー』のユニークな点はここにあり、このテキストは「私」の現象性に直接言及せず、諸原理の性格と展開過程を事実として淡々と記述することによって、かえってそれらの原理の上に成り立っている、虚構としての「私」の存在をわれわれに強く印象づけている。『カーリカー』の意味はテキストの背後に隠されてしまっており直接眼には見えないが、現象としてしか存在しない「私」には、このような扱いこそがまさにふさわしいものといえよう。

古典サンキヤのクラックス

さて、古典サンキヤは以上のように、輪廻する個体を諸原理の相互作用として成り立っていると考えるが、その結果、この学派はいくつかのむづかしい問題を抱え込むことになる。そのことを最後に検討しておきたい。

その問題はまず、個体の発生理由に関して起こってくる。『カーリカー』は、理性から元素に至る展開は各個体の精神原理の解脱を目的としており、原質が自分自身のためであるかのように行うが、実は精神原理のために行うと述べる(SK56)。また、知性をもたない牛乳が子牛の成長のために牝牛の乳房から自然と流れ出るように、知性をもたない原質が精神原理の解脱のために活動を開始するともいうが(SK57)、精神原理はもともと原質から独立しているから(CKSK19)、後者が改めて創造活動をおこす必要がどこにあるのだろうか。⁽¹⁹⁾

原質と精神原理が精神原理の独存のために結合するというのは、両者が分離するために結合するといっているのと同じで、ほとんど意味をなさない。また、その結果生じた「私」も、なぜ生じたのかわからないという意味で無意味なものといわざるをえない。解脱とは本来の自己を回復することであるから、解脱に価値を置く限り、本来の⁽²⁰⁾

状態にない個我がなぜ存在するのか、また、そのようなものがどうして生じてきたのかという問題は、多かれ少なかれ、どの宗教思想にとつても避けて通ることのできないクラックスとなってくる。

主体的実践的観点から輪廻の原因を説明して、『カーリカー』は無知によって束縛があるというのが(SK44)、その場合には、なぜ無知が生じたのが改めて説明されなければならない。無知は無始以来存在するから、その発生を説明する必要がないというのは正しくない。もし人間が無始以来無知であるなら、人間本来の状態は無知であることになるから、解脱によって本来の状態を回復しても無知のままとなり、解脱する意味がなくなってしまう。

個体の存立が保証されないため、古典サーンキヤでは識別知の担い手もはっきりしない。解脱するためには精神原理と原質を識別する知識が必要であるが、この知識がどこからだれに生じるのかははっきりしない。識別知を得るのは、精神原理か原質か原質の引き起こす現象である「私」のいずれかである。しかし、精神原理は本来解脱しており迷うことがないから、改めて識別知を得る必要はなく、一方、原質と「私」は見る（認識する）能力を欠く物質と、物質が引き起こす現象であるから、これらから真実の知識が生じることもありえない。『カーリカー』は、理性が原質と精神原理の微妙な相違を判別し(SK37)、理性の形態のひとつである知識が解脱をもたらすともいうが(SK44)、その理性を原質の展開ととしても「私」の構成要素と考えても、問題はなんらかわらない。精神原理が「私」に識別知を与えるという見方があるかもしれないが、精神原理は活動することがなく、それに、無神論をとる古典サーンキヤには恩寵の思想はないから、精神原理が「私」を救済するために識別知を恩寵として与えるということもありえない。精神原理はまったく思いやりも徳もない男であって、努力しているのは彼のために独り働いている女性（原質）である(SK60)。

識別知の担い手と同じ問題が輪廻と解脱の主体にもあてはまる。個体の存在を否定すると、『カーリカー』のように輪廻と解脱を原質に押し付け、だれも束縛されず、解脱せず、輪廻せず、人間などのさまざまな拠りどころを持つ原質が輪廻し、束縛され、解脱するといわざるをえなくなる。もし一切がこのように原質の自己運動に過ぎないのなら、マータラの引用に見られるように、解脱に向かって「私」には何もすることがなくなり、好き勝手に生きてかまわないことになる。「笑え、飲め、戯れ楽しめ、常に。対象を享受せよ。そして、躊躇するな。カピラ（仙）の教え（古典サーンキヤ哲学）を君が理解しておれば、（それだけで君は）その解脱の至福を得るだろう。」(M on SKY)これによって、宗教的努力の可能性も否定されてしまう。

古典サーンキヤ思想が抱えるこれらの問題は、実体としての「私」の存在を認めて精神、物質、個我の三元論をとることである程度克服されるが、根本的には、現象として存在する「私」に積極的な意義を認めない限り解決できない。有神論的サーンキヤの流れを受け継ぐ中世祭式文献の思想家たちは前者の方法をとり、最高神の力能（シヤクティ）が自然（マヤー）を介して個我の救済のためにはたらきかけると考えて、事実上、神と自然（物質原因）と個我（人間）の三元論を主張する。中でも、シヤクティ派の思想では神の力能がそこに展開する自然の重要性が神そのものを上回り、ウパニシャッド以前の古代インドの文献に見られた豊穡な自然が新しい装いで復活する。

これに対して、ヴェーダーンタの一元論を継承する『バーガヴァタ・プラーナ』は、自然も個我也クリシュナが展開する幻であり、一切の事象はクリシュナ（神）のクリシュナ（自然）におけるクリシュナ（個我）との戯れであるとする独自の幻影論の一元論を展開する。⁽²¹⁾このテキストの作者は、「私」と世界が無意味な存在であるからこそ、その世界において「私」が神と戯れることができると考えて、現象として存在する無意味な「私」、幻として存在す

る無意味な世界の意味を積極的に肯定するのである。

解脱を志向する多くのインド思想が現実の無常を説くことから、インド思想、中でも仏教とサーンキヤが厭世主義、虚無主義と見られることがよくあるが、この見方は、現実には空しいがそれを空しいと見る「私」は空しくないかのように考えているところに問題がある。現実を空しいと見る「私」が空しい現実であるとしたら、そのような空しい現実が抱く空しさに果たしてどれほどの真実があるといえよう。逆に、現象としてしか存在しない空しい「私」が空しいと考えるのであるから、現実には空しくないということも可能であり、そこに、『バーガヴァタ・プラーナ』に見られるように、空しい現実が一転して意味の充実した世界に転換する契機が潜んでいる。

原質が精神原理の解脱のために自己を展開すると述べた後、実にだれの精神原理も束縛されず、解脱せず、原質自身が輪廻し解脱すると『カーリカー』の作者が述べる時 (SK62)、彼はそこに『バーガヴァタ・プラーナ』より数世紀早く、無意味なるものの意味を既に嗅ぎとっていたようにも思われるのである。

注

- (1) Cf. Michel Hulin, *Samkhya Literature* (A History of Indian Literature, Vol. VI, Fasc. 3), Otto Harrassowitz, 1978, p. 138.
- (2) 古代インド人の自然観については、拙稿「自然観の素型を探る ―インド―」(転換期における人間Ⅱ「自然とは」) 岩波書店、一九八九年、一一七―一三九頁参照。
- (3) 以下、丸ガッコ内の数字は関係する『カーリカー』の番号を表わす。『カーリカー』からの引用は直訳ではなく、適宜繁雑なところは簡略化し、足りないところは言葉を補ってある。厳密な訳注として服部正明訳「古典サーンキヤ体系概説」(『世界の名著一』「バラモン経典・原始仏典」中央公論社、一九七九年、一八九―二〇八頁) があるので、同訳を参照されたい。本稿の訳語、訳文ともに同訳に負うところが大きい。また、初校の段階で、京都大学人文科学研究所の荒牧典俊教授より貴重なご意見を伺うこ

とができた。

- (4) 「熟変 (parinama) と懊悩と潜在印象の苦によって、また、要素 (guna) の活動の対立から、識別知をもつものにとつてはすべてが苦にはかならない」(『ヨーガスートラ』二・一五)。「カーリカー」五五も参照。
- (5) 図は前掲服部訳中のものを借用した。
- (6) そのうち、古典サーンキヤでは、本論で述べるとおり、個体の発生に関する主体的実践的側面が強調され、一方、世界の展開に関する客体的関心は中世の祭式文献の創造説で強くなっている。E. H. Johnston は、仏教と同じように、サーンキヤ思想は初期の段階から人間の運命の問題に深くかかわっていたことを強調している。『Early Sāṃkhya』London, 1937, p. 18.
- (7) 精神原理が一であるという考えも間接的に示されている。Cf. SK10-11. また、原質を多数とする意見もサーンキヤの古師のあいだにあったことが知られている。村上真完「サーンキヤ哲学研究」(春秋社、一九七八年)、第四章、第一節、二(二元論の問題) 参照。
- (8) サーンキヤ思想における主体的観点と客体的観点の共存は、「自我意識」を器官や元素の発生源として指定する点に取分け顕著である。この原理の前史に関して、J. A. B. van Buitenen の興味深い研究がある。Cf. "Studies in Sāṃkhya (II)," JAOS 77, 1957, pp. 15-25.
- (9) 「カーリカー」では微細なものと五素粒子の関係が明確ではない。SK41 の「特殊化したものなしには」(vinā viśeṣaḥ) を「特殊化しないものなしには」(vināviśeṣaḥ) と読むと、輪廻する個体の身体は五素粒子ということになる。なお、Sāṃkhyatattva-kaumudī は、発生したものを粗大元素 (mahabhūta) と述べてそこに瓶等を含め、Sāṃkhyacandrika はそれを山や木などとしている。
- (10) Cf. E. H. Johnston, *op. cit.*, p. 49. 自我意識は、「シェウェーターシェウアタラ・ウパニシャッド」五・八で思惟 (samkalpa) と列挙され、「ブラシュナ・ウパニシャッド」四・八と『マイトリ・ウパニシャッド』六・五で、ようやく思考器官、理性と並ぶ心理器官として現れる。なお、van Buitenen は『プリハッド・アーラニヤカ・ウパニシャッド』一・四・一の「原初に彼が「私だ」と発した。すると、「私」と呼ばれるものが生じた」等に、āhankāra の源泉を見ようとしている。Cf. *op. cit.*, p. 17f.
- (11) adhyavasāya を知的判断と見るか、行為に関する決心、決断と見るかは注釈者によって意見が分かれる。村上前掲書「第三章、第二説」四(覚—決心判断)参照。知識手段の一つである直接経験(知覚)が「個々の対象に対応する adhyavasāya」(SK5)と定義されていることから、筆者は adhyavasāya を、知覚に関する知的判断も含む行為一般にかかわる決定と理解した。なお、これに関して『マハーバーシャ』に、次のような興味深い表現がある。Cf. Mahābhāṣya ad Pāṇini i. 3.14 & 4.32: *īha ya eṣa*

manasyah prekṣāpūrvakārti sa buddhya tīkṣat karmacid artham sampāśyati samāpṣṭye prarthana prāptih (or prarthanāyām a-)
'dhyavasāyo 'dhyavasāya ārambhah.

(12) 様態につづいて「觀念の創造(つ)」(pratyayasarga)と総称される誤謬、無能力、満足、完成が挙げられるが(SK46-51)、それらが様態どのような関係にあるかは明らかではない。

(13) 「性交」(samprayoga)を連想させる「結合」(samyoga)という語で精神原理と原質の生殖行為を示唆しているが、活動しない精神原理と見る能力を欠く原質がどのようにして結合するのか、説明がむづかしい。Cf. A. B. Keith, *The Sankhya System*, Calcutta and London, 1918 (reprint, Nag Publishers, 1975), pp. 86-87. 注(5)も参照。samyogaに「つづいて」は「ヨーガ・バーシヤ」二・一七、二三、二五などの用例とも比較しながら更に検討する必要がある。

(14) 『カーリカー』は原因(ないしはその能力)から結果が現れることを、pravṛt「活動する」という動詞で表現している。一五、一六、二四、二五。なお、五二、五七も参照。

(15) 精神原理と理性ないしは原質との相互影響は古典サーンキヤの抱えるむづかしい問題の一つであり、注釈者たちの頭を悩ませている。詳細は、村上真完前掲書、第四章、第二節(映像説 参照)。

(16) ただし、Gaudapādaは、素粒子からの元素の発生を「対一対応で述べている。なお、『カーリカー』は光熱的な(tañjasa)自我意識から両者が発現するというのがそれ以上の説明はしていない。(SK25)。

(17) ただし、『カーリカー』が実体や属性といった概念を明示しているわけではない。

(18) 第三の文「しかじかは私ではない」(nāham)の意味がはつきりしない。精神原理は実在するから、この文を「私(真の自己)は(存在し)ない」と訳すことはできない。なお、これらの三つの文は初期仏典のなかの『非理想經』(Mahāvagga 1.6.38-47 他)の表現に由来しており、そこでは「これは私のものではない」「これは私のアートマンではない」「(n 'etam mama, n 'eso 'ham asmi, na m 'eso attā)となっている。

(19) Cf. A. B. Keith, *op. cit.*, p. 87.

(20) 「ヨーガは心のはたらきの抑制である。その時、見るものは自己本来の状態に安住する」(「ヨーガ・スートラ」一・二二)。「インド宗教が時代を超えて原状の回復、本源への回帰を目指していることについては、拙稿「同語反復表現に見られるインド的思维の特徴」(『哲学研究』第五五七号、京都哲学会、一九九一)、四二九-四六七頁参照。

(21) 『バーガヴァタ・プラーナ』の宗教思想については、拙稿「バクティ―神への信愛と帰依―」(岩波講座「東洋思想」第七巻『インド思想』三)、岩波書店、一九八九年、二〇三-二三五頁を参照されたい。

自然・経験・神性

——ホワイトヘッドにおける宇宙論への試み——

安 藤 恵 崇

〈論文要旨〉 ホワイトヘッドは、『科学と近代世界』において、十七世紀の物理学に由来する科学的自然観が近代哲学に与えた影響を検討するとともに、そこに生起する精神と物質の二分裂という問題を乗り越えるために、「有機体の哲学」の構想を開始した。それに際して、彼は一貫して、最も具体的なものとしての「直接的経験」をもつて自然の究極相とする試みを行ったというのが本稿の中心的着眼点である。その試みは、非認識的知覚の経験としての「抱握」という概念によつてなされた。『過程と実在』においては、それは、「現実的実質」の単子論的多元宇宙のうちに展開される。一方、現実態・個別者としての現実的実質に対する、潜勢態としての「永遠的客体」という要素が提示され、それは、現実態の自己創造的生成に理念的なものの導入を果たし、普遍性の根拠ともなるが、その抱握はやはり、意識に先行する原初的経験である。そうした中で成立する自然の秩序に、ホワイトヘッドは神性を見だし、宇宙論的構想においては、神は二つの本性をもつて我々の経験の原初相に介入するものとして描かれる。こうした宇宙論への試みにおいて、自然が原初的経験という究極相において神性を回復する事態を最後に検討する。

△キーワード△ ホワイトヘッド、宇宙論、直接的経験、自然

一 問題の位相

自然とは今日、通常科学の対象とするところのものとされており、それはあたかも、もはや哲学の掌中を飛び去ってしまったかのような状況の中にある。それは、科学の自然への展望が一つの世界観と化して、それまでの哲学

や宗教の自然の見方に取って代わろうとしてきた故である。しかし、そうした科学的知見の世界観への移行、更には科学の存在論化とでもいう事態は、必ずしも自覚的な形でなされてきたわけではない。もちろん、物理学におけるハイゼンベルクのように、科学的世界像を自覚的に哲学的次元において問おうとする動きは、科学の側にも全くなかったわけではなく、今日においてもそうした試みは一部科学から投げかけられ続けている^①。しかし、大勢においては、科学が提示してくるものが、そのまま自然のありのままの姿として、いわば無意識に世界像あるいは宇宙論として受け入れられていく傾向はそのまま進行している。こうした事情には、科学の急激な細分化・専門化における発展が、もはや専門集団によってしか手のとどかないものになってきているという事態も確かにあるだろう。それ故、哲学は科学の提示する自然像をそのまま受け入れていくという状況が進行していく。だが、そうした動きは、すでに近代科学の誕生とともに、そこに内在していたものだった。

数学・物理学から学問研究に入り、後、哲学へと向っていったホワイトヘッドは、『科学と近代世界』（一九二五年）と題する著書の中で次のように述べている。「宇宙論が示唆し、そしてまた宇宙論から影響を被る人間の様々な関心とは、科学、美学、倫理学、宗教である。……中略……この問題の〔過去〕三世紀の間に、科学に由来する宇宙論は、他の部門に起源を有する旧来の見地を犠牲にして、強くその権利を主張してきている」(SMW vii)。そして、「現在、我々は、十七世紀の天才によって我々の学問に植えつけられた唯物論的なものの見方に極めて慣れてしまっているのです、自然の諸問題へのアプローチの他の仕方があり得ることを理解するには、かなり困難がある」(SMW 42)。この著において、ホワイトヘッドは科学の提示した宇宙論がいかなる形で近代哲学に影響を及ぼし、そしてそれがいかなる仕方で問題化してくるかを論じると同時に、そこで生じてくる問題を解決していく試みとして、自らの「有

機体の哲学」の構築を開始している。それは、新たな宇宙論への試みであり、二〇世紀における自然哲学の復興であった。科学は、自らの形成した宇宙論に往々にして無自覚であり、「もし科学が、便宜主義 *ad hoc* の仮説の雑多な寄せ集めに堕すべきでないとすれば、科学は哲学的にならねばならず、それ自らの基礎の徹底的な批判を開始しなければならぬ」(SMW I)。よって、哲学の主要な役割りの一つとして、「事物の本性についての直観を調和させ、作り直し、正当化すること」(SMW vii) がなされねばならず、「さもなければ、合理的検討なしに無意識になされてしまう過程を明らかなものとし、かつありうる限り有効なものにすること」(SMW iii) が要請されるのである。

こうした試みの中で、もう一つ明確に意識されていたのは、科学と宗教の葛藤という事態である。自然が専ら科学の対象となり、かつ世俗化という現象を世界的に経験している現代において、科学と宗教を論ずるとなれば、やはり科学と宗教の葛藤という問題が重要な主題の一つとして浮上してくるだろう。ホワイトヘッドにとっては、両者の葛藤は、未来において、むしろより生産的なものに帰趨すべきものと考えられている。「形式論理学においては、矛盾は敗北の徴である。しかし、知識の発展においては、矛盾は勝利への前進の第一歩である」(SMW 187)。そして、「科学と宗教の」衝突は、より深遠な宗教と、より精緻な科学の和解がそこに基礎づけられるような、更に広い真理と、よりよい展望があることの徴である」(SMW 185) とホワイトヘッドは述べている。即ち、彼の有機体の哲学は、科学の示す真理と、宗教の示す真理が同時に可能となるような世界像をめざす哲学であり、それはいまだ透察されない彼方の領域をめざしての「冒険」という意味で、積極的な意においての仮説的・蓋然的性格をも有しているといえるだろう。

では、そうした哲学が要請される必然性は一体どこにあったのだろうか。そして、その要請への答えはその哲学

の中でいかなる形で表現されているのか。現代において、自然と宗教という問題を考察する一つの足がかりとして、ホワイトヘッドの形而上学的宇宙論への試みの展開をたどってみたいと思う。それに際して我々は、ホワイトヘッドが、我々にとって最も身近で根源的である「経験」という次元をいかなる仕方でも検討したかという点に基軸を置く。なぜなら、その哲学は、自然の究極相に直接的経験の契機を考えており、そして、自然と宗教が出合われる場は、まさにその経験においてである故である。「直接的経験の解明は、どんな思想をも正当化する唯一のものであり、思想の出発点は、この経験の構成要素の分析的観察である」(PR4)。

二 抽象化された自然から経験された自然へ

ホワイトヘッドは、科学の起源が、元来、自然を経験することへの視点にあったことを指摘している。「我々は、科学が日常経験の組織化から出発したということを、どれだけ注意深く理解してもしすぎることはない」(SMW II5)。しかし、科学はその発展において、日常経験を十全に組織化するという方向には進まなかった。ホワイトヘッドは、十七世紀以来三世紀間にわたって、科学において変わらず固定されてきた自然観を、「科学的唯物論」(SMW IV)として規定している。⁽²⁾そこにある宇宙論の本質は、「瞬間的な物質の図形配置が単に位置を占めていること」(simple location of instantaneous material configuration (SMW 50))をもって自然の究極的在り方とするものであり、それは十七世紀のニュートン物理学の到達点にその典型をみることができる。そうした自然観を背景として、「空間と時間において単に位置を占める物質を一方に、そしてもう一方に、知覚し、悩み、推論するが、何物にも手を出さない精神を生み出した科学的抽象の圧倒的成功が、哲学にそれらを最も具体的な事実として受け入れるつとめを

課すことになった」(SMW 55)という。(傍点は、原文イタリック。引用以下同様) ホワイトヘッドがまず批判するのは、こうした自然理解が、具体的なものから一体何を抽象したのかを自覚していなかったことである。一方、彼にとつて依り所とすべきものは、最も具体的なものである「直接的経験」であつた。そこで彼は次のように述べる。「私は、我々の直接的経験において把握されるような自然の根源的要素の中に、何であれ単に位置を占めるというこの特質を有する要素は何もないことを論証しよう。しかしながら、十七世紀の科学がただ誤つていたということにはならない」(SMW 56)。科学は、まさに抽象化のある一つの仕方を行つていたのである。よつて、真に誤りであるのは、「具体性を取り違える誤謬」Fallacy of misplaced Concreteness (SMW 57)であつたということである。つまり、すでに抽象化したものを具体的なものとして、自然の究極相と考えたことによつておかされた誤謬ということである。

そこで問題になるのは、「抽象化のよい広い領野、即ち我々の直観的経験の完全な具体性により近く立脚しうる、より具体的分析」(SMW 66)にいかにして向つていくかである。

十八世紀において、バークリーは、従来の科学的宇宙論に正面から批判を加えたが、「まるでバークリーが何一つ書かなかつたかのように、科学思想の主潮流は流れていった」(SMW 66)。そして、更に十九世紀には、ロマン主義が科学的自然観に対して異議を唱えた。⁽³⁾ ホワイトヘッドによれば、このロマン主義の反動は、まさに「自然から始まつた」(SMW 82)のであり、ミルトン、ポープ、ワーズワース、シェリーらの詩人たちが例証として引用されている。しかし、そのロマン主義も十九世紀の進行とともに衰微していった。これらの、科学的宇宙論のアキレス腱を提示しながらも、結果的にはその流れを変容させるに至らなかつた諸思想の諸局面を提示することによつて、ホワ

イトヘッドは「有機体の説」が要請されてくる必然性を述べている。

バークリーは、物質と精神が分離され、自足した物質の図形配置によって構成された宇宙論に対して、自然界の物質が、精神によって知覚されて存在するという事態がいかなることかを問うた。「バークリーが、その客観性を神の精神のうちに根拠づけた観念論へと急いで頼ったことによつて」(SMW 67)、バークリー自身は見逃したが、「バークリーの内に宿されていて、我々が現在探究している分析を目指しているいま一つの発展の方向がある」(SMW 68)とホワイトヘッドは考える。それは、「バークリーの精神に代つて、把握的統一の過程を考える」(SMW 69)という仕方での「暫定的實在論」(SMW 68)である。ここで登場してくる「把握」prehensionの語は、ホワイトヘッドの宇宙論の中核をなすものであり、最も広汎な意味で物質を経験するという事態から、その概念の目ざすところを説き始めている。ここで最も広汎な意味でというのは、「把握」の語が示しているのは、経験といつても、意識的認識を伴わない、意識に先行する原初的な事物の受容という相までを含ませている故である。「把握」の語を、非認識的把握、*uncognitive apprehension*の意で用いよう」(SMW 69)と述べる時、そこでは認識あるいは、意識に先行する経験を意味している。そして、「現実化とは、事物が相集まつて把握という統一体をなすことであり、またその際現実化されるものは把握であつて、それら事物ではない」(SMW 69)。「現実的世界は、諸把握の複合体なのである」(SMW 71)。こうして、自然は、科学が抽象化した物質の総体ではなく、「把握」という原初的経験をその究極相とすることになる。そこでは、自然の中に「経験」が組み込まれるのと同時に、より広汎で原初的な意味で捉え直された「経験」が、自然の究極的要素とされているのである。こうした見地が、有機体の哲学の第一の着眼点である。

『科学と近代世界』においては、「我々は、自然を把握的統一の複合と考える暫定的實在論に満足してよい」(SMW

とされるが、この「抱握」は後の『過程と実在』（一九二九年）において、より一貫した形而上学的宇宙論の構想において再度、中心的役割りを果たしていくことになる。

三 自然の究極相としての現実的実質

『過程と実在』⁽⁴⁾においては、「抱握」は、「現実的実質」actual entity という概念と結びつけられて展開されている。「現実的実質」は、世界を構成する究極的な事物 things である。何かより現実的なものを見いだそうと、現実的実質の背後に赴くことはできない。……中略……究極的な事実は、全て同様に、現実的実質である。そして、これらの諸現実的実質は、複合的かつ相互依存的な経験の滴 drops of experience である（PR 18）。そして、「現実的実質」は、相互に抱握し合う故に、相互に含み合っている（PR 20）。こうした諸々の現実的実質が、宇宙において共存しているという在り方を「結合体」nexus と呼ぶ。「直接的かつ現実的経験の究極的事実とは、現実的実質、把握、結合体である。他の全ては、我々にとって派生的な抽象である」（PR 20）とされる。

このような形で、自然の究極相を描くことは、『科学と近代世界』において示唆された物質的自然と精神の分裂を乗り越える試みとして、経験という事態を自然の究極相とする考えを、より明確な形で提示することだといつていだろう。ここで経験といわれている事態が、決して我々の意識的な経験や、心的次元という意味での経験に限定されたものではないということは極めて重要である。ホワイトヘッドは、現実的実質を「両極的」dipolar なものと考えており、そこには「物的極」physical pole と「心的極」mental pole とがある。ここで「物的」といわれるのには、当時の科学の状況からホワイトヘッドが注目していた量子論的な物質観が反映されており、彼が批判した「科

学的唯物論」を超えて、物質を流動的エネルギーとして捉える方向で考えられたものである。そのように考えることによって、物質を、経験の次元へと包摂しようとする展望がそこにはある。またこうした「両極性」の一方に心的次元をおくことにより、心的活動と通常考えられている経験の次元をも、自然の相において捉えようとしている。「人間の心的活動を含む経験の契機は、自然を構成するそれらの出来事の尺度の一方の端である」(AI 184)。こうした意味で、「経験」の語は中性的なものであり、いわゆる外的自然の世界と人間の経験を結ぶ根源的な位置にあるものとして、自然の究極相とされているのである。意識とは人間の経験の高次相ではあるが、「意識が経験を前提としているのであって、経験が意識を前提としているのではない」(PR 23)。こうして経験は、現実的実質とその把握という形で、その原初性において自然の究極相として提示されたのである。

しかしながら、自然の究極的要素が、「経験の滞」としての現実的実質であるという事態は、一体どういうことなのだろうか。そこから、我々は更にそれがいかなる仕方で我々の具体的経験の諸相を表現しているかを考察しなければならぬ。

『過程と実在』で表現されている宇宙論は、現実的実質の「原子論」(PR 27)という様相を持っている。それは、諸現実的実質が相互に把握し合つて、互いを含み合いながらも、その各々が個性性において、「自己—創造的」(PR 28)な仕方で生成していることを意味する。そうして個性性を有した諸々の現実的実質が在するという点で、「その哲学は、多元論的」(PR 137)である。一つの現実的実質（現実的契機 actual occasion と同義でいわれる）は、経験の原初的契機として、それ自体が一つの宇宙を有していると考えることができ、現実的世界ではその複数が、把握によって一つの現実的実質としての宇宙へと統合—生成するのである。「離接的な仕方では宇宙である（多）が、

接合的な仕方である一つの現実的契機 actual occasion に生成する」(PR 21)。

こうした構想は、従来諸研究者も指摘し⁽⁵⁾、またホワイトヘッド自身も示唆したように、ライプニッツの单子論と類比されることが可能である。「しかし、それは、ライプニッツの单子が変化するという点において、ライプニッツのそれとは異なる。有機体の哲学においては、それは単に生成する。各々の単子的な創られたもの creature は、世界を「感じる」過程、即ち複合的感じの一つの単位において、あらゆる決められた仕方ですべてに生成する。この単位が現実的実質である」(PR 20)。ここでいう「感じる」という表現は「抱握する」と読み替えて問題ない。『過程と実在』においては、抱握に二種が設定され、一つには与えられたものを現実的実質の内的構造へと導入する「積極的抱握」であり、いまひとつは、その際の導入において除去する「消極的抱握」である。この「積極的抱握」は、「感じ」feeling と表現される。そうしてみると、現実的実質は、自己創造的に抱握して生成する単子的宇宙と考えることができ、世界はその多数性によって成立していることから、それは单子論的多元宇宙ということができよう。但し、その単子は、ライプニッツの「窓のない单子」ではなく、抱握する―感じると伴を持った单子である。そして、それは、生成する過程をなしている。

さて、現実的実質の抱握という事態に立ちもどって、それを更に詳細にみてみよう。抱握する―感じるということには、まず与えられたものがあり、それは個体的統一へと導かれるが、その最終相は、「満足」satisfaction といわれる。「各々の現実的実質は、与件から生起する経験の働きの働きと考えられる。それは、その多くの与件を一つの個体的〈満足〉の統一性へと吸収するように「感じる」過程である」(PR 20)。つまり、与えられたものは、抱握において、自己創造性としてのいわば内在的目的性をもって満足へと至る。こうした内在的目的性をもって生成すること

が、現実的実質が「自己自身に関して機能することである。」「こうして自己自身に関して機能することは、現実的実質のリアルな内的構造である。それは、その現実的実質の〈直接性〉である。現実的実質は、それ自身の直接性の〈主体〉と呼ばれる」(Pr 25)。こうしてみると、現実的実質を自然の究極相とすることは、自然のうちに直接的経験の主体と、その内在的目的を核として埋め込むことを意味している。

こうした見地に対して、これは自然を擬人的に再構成したものではないだろうかと人はいうかもしれない。しかし、ホワイトヘッドのいう直接的経験とは、それまでの哲学が、主観に対して与えられる感覚—知覚 sense-perception—として捉えてきた「経験」ではない。最初にあらず、経験する実体としての主体が存在して、それが経験するというのではない。そうではなくて、与えられたものの把握そのものが、主体の自己創造的能動性を伴った成立であり、更に、主体は自らを超えて自らを未来へと与えていく。「感じは、その主体によって目指され、というよりも、感じはその主体を目指す、と言う方が、より適切である」(Pr 25)。こうして自己創造的に生成した主体は、再び他の現実的実質の与件になることにおいて「客体化」され、それ自身の直接性を失う。「一つの現実的実質が、他の現実的実質の自己—創造性において機能するということは、前者が後者に対して〈客体化〉されることである」(Pr 25)。このように、与件が、主体の直接性を形成し、更にそれは再び他の与件となって客体化されていくという事態の故、ホワイトヘッドは、主体 subject の語を用いながら、常にそれは、「揚棄体」superject という造語の意に解されなくてはならないと述べているのである。

このような現実的実質とその把握の過程が、自然の究極相であり、そしてまた我々人間の経験の根源相であると考えることにより、我々人間と自然が再度関係を新たにして、人間的経験の直接相の一契機を自然において捉える

展望が開かれてくる。それは次のような一節にもうかがえる。「このような世界概念をもってすれば、ひとりの人間といったような現実的個体について語る場合にも、我々は彼の経験におけるひとつの契機 *occasion* においての人間を意味しなければならない。……中略……これが最も具体的な現実的実質であり、誕生から死への人間の生涯は、そうした諸々の契機の歴史的軌跡である」(S27)。ここに、先にみた現実的実質の、単子論的局面を重ね合わせると、経験の統一をもつ人間は、その経験の各々の契機において宇宙を表現する一つの小宇宙であるといえる。「各々の現実的実質は、大宇宙において宇宙であるものを、小宇宙において繰り返す」(PR216)。有機体の哲学は、直接的経験への以上のようなアプローチによって、人間を再び自然の一位相として捉えることを可能とする宇宙論への試みであったといえよう。それと同時に、そこでは、自然は、再び生ける自然、能産的自然として甦えることになったといえよう。但し、その生命論への可能性については、稿を改めたい。

四 自然における形相的なものとしての永遠的客体

以上に、我々は、人間と自然を結びつける原初的経験を、現実的実質とその抱握という点に絞ってみてきたが、ホワイトヘッドは、経験において与えられる他のもう一つの次元を考えている。それは、「永遠的客体」[eternal object] という要素である。これは、ホワイトヘッドの、プラトンの宇宙論の現代哲学への再生という意図に由来するものであり、「プラトンの形相」とほぼ同一の拡がりを持つものとして当面考えてよい。但し、有機体の哲学においては、プラトンの体系はある一点において決定的に逆転されている。それは、ホワイトヘッドにとつては、勝義にリアルな現実態は、あくまで質料としての現実的実質であり、形相的な役割を担う永遠的客体は、それ自身、純粹な潜勢

態であるという点である。先の節では、現実的実質の自己創造性のみを語ってきたが、しかしそれには限定されてそれ自身となる「被限定」というもう一つの側面が考えられなければならない。永遠的客体は、「関係の本質」の複合体として、現実的実質の生成に、「進入」ingressionして、限定されて現実的実質を具現化する構成要素となる。永遠的客体は、無限の複合の階梯をなした潜勢態として存在し、そこにはあらゆる「関係の本質」の無限の可能性が内蔵されている。しかし永遠的客体そのものは、普遍的なものであつて、新しい永遠的客体というものは存在しない。それは、低次の段階では、色彩等の質的なものや、空間的諸関係を決定するものである。現実的実質は、個別者であるのに対して、永遠的客体は各々の個別者にとって普遍者として現実的実質の生成の中に具現化される。個別者として時間のうちに生成する現実的実質は、非時間的な永遠的客体の進入をもつてはじめてそれ自身となる。「時間的な事物は、永遠的な事物に関与することによって生起する」(Proo)。もし、現実的実質の多元的宇宙の相互抱擁しかなきとするならば、そこでは一つの宇宙である現実的実質が、他の共存する現実的実質との間に、相互関係づける普遍的要素をみい出す根拠は存在しないことになってしまう。「永遠的客体のひとつの役割は次のようなものである。即ち、いかにしてある任意の現実的実質が、他の現実的実質によって構成されるか、そしていかにして現実的実質が、原初的に与えられた相から、その個体的な享受と欲求を含むそれ自身の個体的存在へと発展するかを表現する要素が永遠的客体であるということである」(Proo)。このようにして、永遠的客体は先述した現実的実質による他の現実的実質の抱擁によつての客体化において「例示」illustrateされる。「例示」という語が使用されるのは、永遠的客体が普遍者かつ潜勢態であり、現実的実質の生成に進入することなしには具現化されないということを意味していると考えられる。

この永遠的客体の働きによって、自然の基礎に単子的個性性を有する現実的実質をおきながら、なぜ我々は、連続した延長という仕方での外的自然を表現するかを理解することができる。単子的個性性を有する現実的実質を相対性理論の見地の下で考察するなら、「同時的な諸々の出来事 events」は、物的諸関係に関する限り、相互の因果的、独立性において生起する (are) といえるのであり、そこでは同時的な諸現実的実質は非連続である。しかし、一つの現実的実質にとって同時的な諸現実的実質は、「延長連続体」extensive continuum という形で客体化される。そこで、この延長連続体を満たす延長関係や色彩といったものは、「関係づける永遠的客体」として例示される。つまり、自然は、現実的実質をその究極相とすることによって、原子化され、非連続であるが、その客体化された知覚様態の下では、潜勢態として分割可能性を有する連続体として現れることができる。そして、そこに永遠的客体によって関係の本質が例示されるが故に、科学はそれのある相を抽象することによって、科学というパースペクティブからの真理を得ることができるのである。

この永遠的客体の介入は、我々人間経験のうちの精神性の原初的基礎である。ホワイトヘッドは、抱握のうちに二つの区分を行い、先節で述べてきた現実的実質による、現実的実質の抱握を「物的抱握」physical prehension とし、現実的実質による永遠的客体の抱握を「概念的抱握」conceptual prehension とした。この「概念的抱握」を基礎として、我々の高次の人間的経験は可能となる。「精神性の基本作用は、〈概念的抱握〉である」(PR 33)。但し、この概念的抱握が即人間的意識の覚醒を意味するものではなく、やはりこの型の抱握もまた我々の意識的経験に先行する原初的なものである。なぜなら、人間的経験に限らず、ただ永遠的客体を抱握することが概念的抱握であるからである。こうした全く中性的なものでありながら、なおかつ精神性の原初的基盤である概念的抱握の語に対し

て、ホワイトヘッドはその理解の鍵となる同意語として「欲求」*appetition*を提示している。この「欲求」は、「我々自身の経験のうちに、また昆虫や植物といった生命の低次の形態にもまた例証を示唆する。しかし人間経験においてさえ、〈欲求〉は一層強い働きにおけるこの基本的活動の下位の観念である」(Pr 33)。こうした意味で、概念的抱握―欲求は、やはり自然の位相から人間までを貫く原初的経験であるといえる。そして、この欲求によって、自然は再びそのうちに目的性をとりもどすのである。「欲求は、それ自身のうちに不安定の原理を含む直接的事態であり、それは、現実には存在しないが、可能性としては存在しうるものの実現を内蔵している。」(Pr 33)。つまり、潜勢態の永遠的客体が限定されて抱握されることにより、そこに何が実現されるべきかを現実的実質に提示するのである。「欲求は、概念的に抱握された与件の実現への衝動と結びついた直接的物的感じを概念的に評価することである」(Pr 33)。こゝでいう概念的評価は、人間経験に先行しているもので、むしろ自然の目的性という次元といえよう。

但し、現実にごうした欲求が働く事態においては、それは物的感じに先行されたものとしてそこから派生し、物的感じ―抱握に統合されて実現化へと向う。「各々の物的感じから、純粹な概念的感じの派生があり、この概念的感じの与件は、物的に感じられた現実的実質あるいは結合体の限定性を決定する永遠的客体である」(Pr 26)。そして、「この物的感じは、その概念的相関者と統合されて、自然の目的⁽¹⁾を形成する」(Pr 27)。こゝでいう「概念的相関者」とは、概念的抱握により導入された永遠的客体のことであると解せられる。

先の節で述べた、現実的実質の自己創造的な内在的目的性とは、こゝした永遠的客体の概念的抱握をもつてはじめて真に目的性となるといえる。それは、自然の内に内在する目的性であると同時に、我々の経験の原初相において、何物かの実現への欲求を誘発する理念的次元である。こゝした経験の原初相が、いかにして高次の人間的経験

となるかについてはここでは触れないでおこう。ただ、永遠的客体なるものを構想したホワイトヘッドの試みにいて注目すべきは、人間経験にとって精神性の基底となる理念的なものは、単に観念として我々のうちにあるのではないということである。それは、経験―抱握のうちに実現されるべきものとして進入して例示されるという形において在るものである。こうして、精神性の基礎、観念の普遍性の根拠も、宇宙論的構図のうちに、自然に内蔵されたものとして立ち現れてくるのである。

五 自然における神性

以上、ホワイトヘッドの宇宙論への試みを、経験という次元を中核として検討してきたが、最後に問わなければならないのは、その宇宙論の構図において宗教の次元がいかなる仕方に係わってくるかである。はじめに、科学与宗教とが、ホワイトヘッドにおいていかなる展望の下に考察されようとしているかについて少々触れておいたが、今や、経験という事態を中核とした宇宙論において、その展望がいかなる形で表現されているかに目を移さねばならない。

有機体の哲学においては、自然における秩序の形成という主題は、重要なものの一つとなっている。先に述べたように、永遠的客体は無限の複合を持つ可能態として在り、そこには永遠的客体の階層構造が考えられている。そして、その階層構造の限定的実現をもって、宇宙は階層的秩序を有したものとして現れてくる。無機的な自然を去って、再びギリシア哲学以来の類的な生命的秩序を自然にみい出そうとする試みは、ホワイトヘッドにおいての自然の問題の中で、決して看過することのできないものである。しかし、そうした詳細については、生命論への可能

性とともに、稿を改めて今後の課題としたい。ただ、自然の秩序が右に述べたような仕方で存在するという事態への視点が、ホワイトヘッドにとって宇宙に神性が存在するという確信の根底となっているという点は、強調しておかねばならないだろう。

宇宙論への試みとしての自然哲学が、何故に宗教の次元を示唆し、神という超越者をそこに提示しうるのかという問題は、まず第一に自然の秩序の存在を根底としており、更にそれは、そうした秩序を宇宙へともたらず潜勢態の問題として問われているように思われる。そこで、秩序とは、科学が問う真理の次元を超えて、「美」という次元に係わっている。ホワイトヘッドの真理論にここで触れる余裕はないが、その哲学においては、「美が真理よりもより広範であり基本的観念である」(A1265)と捉えられている。そして、美はまた、我々の経験の高次の相において、経験されるものである。ホワイトヘッドは、宗教の次元においても、経験論の可能性を基礎にしている。『宗教とその形成』(一九二六年)の中では次のように述べられている。「この思考の系列は、カントの議論の拡大である。カントは、道徳的秩序の中に神の必然性をみた。しかし形而上学においては、宇宙の存在から神を論証することを拒否した。ここに展開されている形而上学的学説は、世界の根拠をカントのように、認識的かつ概念的経験よりむしろ美的経験の中に見い出すのである」(RM91)。この一節は、神性についての論及は、あくまでも経験に、しかもより高次の経験である美的経験に依拠していることを言明している。そして、「神について更に知りうることは、個々の経験の領域に求められなければならない、従ってそれは、経験的基盤の上にとどまる」(SMW 178)のでなければならぬ。

さて、こうしてみると、今や自然を経験するという事態は、最大限に拡大されている。宗教的経験もまた、自然

の究極相である現実的実質の原初的経験に淵源するものであり、即ち、それは我々の直接的経験における出来事なのである。

我々は、現実的実質の宇宙論が、単子的多元論であることを先にみてきたが、そこでは一つの単位としての個別者が、自らを越えて存在する他の存在者と抱握し合いながら、個体的統一性をなしていた。一つの現実的実質が表象する宇宙は、他の諸現実的実質が各々の仕方で存在、生成していることなくしては成立しえない。秩序ということは、一つにはそうした諸現実的実質の多様性の欠かせない形式である。つまり、有機体の哲学においては、他者が確かに存在するのであって、独我論は成立しないということと、秩序が現に存在するということは一つのことである。こうした宇宙の在り方について、ホワイトヘッドは次のように述べる。「超えて在る宇宙と、実現された現実態がさまたま在ることは、ともにこうした神性 deity の感覚によって、我々の経験に入ってくる。こうした超えて在る価値の感覚を離れては、實在の他者性 otherness は、我々の意識のうちには入ってこないだろう。我々自身を超えて価値があるにちがいない。さもなければ、全ての事物は、存在の自分自身の様態についての不毛な細目になってしまう」(MT 102)。ここでいわれている自らを超えて在る価値が自らに関係してくることは、そこに一つの秩序があるということであり、そこではより美的な理念が実現されることが待望されている。ホワイトヘッドにおいては、神はそのような仕方では宇宙の全体性を実現するものとして考えられている。

『科学と近代世界』において、そうした神は、「具現化の原理」(SMW 174)と表現され始めている。それは、先にみてきたように個々の現実態が自己創造を行いつつも、それらが共存態として具現化される宇宙をめざすものである。ホワイトヘッドは、ライブニッツ的最善観は認めず、悪の破壊性や、創造性の頓挫を認めている。しかし、時

間の移ろいと生成のうちに、実現されるべく理念的なものが潜在し、そのつどに最善たろうとする具現化の働きが存することを確信している。その理念的なものとは、先にみた純粹な潛勢態としての永遠的客体の高次の複合であり、それらは永遠の位相に在る。そして、それらは理念的なものとして、宇宙の渴望の対象である。宗教とは、そうした彼方の永遠への憧憬である。「宗教とは、眼前の事物の移ろい行く流れの彼方や、背後や、内奥に在る何ものか、現在しながらも現実化されるのを待っている何ものか、遠い彼方の可能態でありながらも最も偉大な現在する事実である何ものか、……中略……究極の理想であつて望みなく探求し続けねばならない何ものかについてのヴィジョンである」(SMW 191f.)。

こうした宗教のヴィジョンは、『過程と實在』において、いかなる仕方でも宇宙論の構図の中へと統合されるのだろうか。ホワイトヘッドは、まず「具現化の原理」としての神を、やはり一つの現実的実質と考える。現実的実質とは、先にもみてきたように抱握し合う経験の単位である故、神が現実的実質であるということは、神の何らかの業が、我々の経験のうちに介入していることを意味する。しかしそれと同時に、神は世界と対置されるものとして特別な一現実的実質である。そうした神が、世界—宇宙—といかに関わり、同時に我々個別者の経験へと介入するかについては、神の二つの本性を検討しなければならない。

まず第一には、「神の原初的な本性」primordial nature of Godといわれるものであり、それは、「全ての永遠的客体をその与件のうちを含む概念的感じの統一性の合生」(PR87f.)であるとされる。そして、「この合生は、主体的指向によって、全ての実現可能な基本的諸条件にそれぞれ適合した感じの関連する誘因へと永遠的客体を構成するよう導かれる」(PR88)。つまり、神は、無限の可能態を蔵している全永遠的客体を、そのつどの生成において具現

化の条件にみあうように構成して宇宙へと導入する。この働きは、諸現実的実質の自己原因的生成の原初相に介入する。「全ての現実的実質は、こうした自己原因性を神と共有している」(Pr 222)。諸現実的実質の多元宇宙において、その生成の原初に具現化されるべき理念的次元が与えられ、それは主体生成の誘因となるのである。個々の存在者が自己創造的に自己展開をしつつも、そこで宇宙の秩序が保持される究極の理由はここに根拠をもつ。この働きによって、「宇宙の衝動」the drive of the Universe (AI 195)、具現化への「至上のエロース」(AI 198)は、神性の顕現として立ち現れてくる。

第二には、「神の結果的本性」consequent nature of Godといわれるもので、それは、「展開する諸現実態の神による物的抱握」(Pr 88)であり、即ち、「現実態の多様な自由を、神が自らの実現化の調和へと受容することにより、神の経験を成就すること」(Pr 349)である。先の原初的本性が、理念的なものの宇宙への導入であつたのに対して、結果的本性は、物的抱握として神の経験が宇宙に実現されて、個々の存在者に植えつけられる働きである。これは、神の理念の世界への実現の相であるという点で、「神の世界に対する審判」(Pr 336)ともいわれる。しかし神は、世界の支配者として審判を下すのではない。神が、世界―自然の支配者であるとする考え方は、ホワイトヘッドにおいては否定される。⁽⁸⁾「神は、世界が神自身の生の直接性へと移行する時、世界を救済する。それは、救済されうるものは、何でも失うまいとする優しさの審判である」(Pr 346)。即ち、神は、宇宙を抱握して自らの経験を宇宙において実現させることにより、諸存在を救済しているというのである。一体、ここでいわれている救済とは何を意味しているのだろうか。

この問題は、有機体の哲学のうちに組み込まれた「客体的不死性」objective immortalityという概念と、宗教に

おける永遠性の次元に関わるものと考えられる。「現実的実質は、移ろう時の過程の中でへ絶えず滅する」が、客体的には不死である。現実態は、主体的直接性を喪失する一方、消滅することによって客体性を獲得する」(PR 29)。これが「客体的不死性」であり、即ち生成は結実することによって消滅するが、結実した事態は生成し終えた存在として客体的不死性の次元にのみ存在するといえるのである。だが、もしそれだけが宇宙の原理だとしたら、この宇宙論においても、創造による新しさは見いだされる一方で、「親しき者と愛する者を伴った過去を喪失する恐怖」(PR 30)につきまとわれていることになる。「時間的世界内での客体的不死性は、より洗練された宗教的直観の洞察により設定された問題を解決しない」(PR 34)。よって、「現実的契機の客体的不死性は、神の原初的恒常性を必要とする」(PR 347)。

そうしてみると、神は、先に述べた二つの本性において、一つの現実的実質でありながら、常に全ての現実的実質と同時的なものとしてそれらに係わることが要請されるだろう。こうしたヴィジョンをもって、神の結果的本性は、移ろいのうちにあるものを永遠の国へともたらすという意味での実現を含んでいるとは考えられないだろうか。「この世においてなされるものは、天国での実在性へと転換される」(PR 35)。この神の内での永遠こそが、先に問題にした救済の意味ではないだろうか。神は、それをなさんがために世界の永劫の流れとともに、そこに寄りそって忍耐する。「神は、真・善・美のヴィジョンにより、世界を導く忍耐をもった世界の詩人である」(PR 36)。

こうした『過程と実在』の最終篇「最終的解釈」における形而上的言明は、いささか経験主義を逸脱していると人はいくかもしれない。しかし、「最終的解釈」の篇を満たしているある語調の変化は、宗教という更に内奥の次元へと踏み込む試みにおいて生じてきたものとは考えられないだろうか。そこでは、宗教的次元もまた経験の原初相

から説き起こされていることを、そして、それが経験を究極相とする宇宙論の構図へと組み込まれようとされていることを思い出そう。確かにそこでは、仮説的側面がより強くなっていることは疑えない。しかし、科学が抽象化によって真理を得てくる母体としての自然—宇宙が、科学の抽象化とは異なる次元へと拡がる神性の領域を有することが、具体的経験において直観される限り、それを一つの宇宙論へと統合する試みをホワイトヘッドは中断することはできなかった。「全ての宗教の基礎である宇宙論のテーマは、永続的統一性へと移行する世界の力動的努力の物語であり、そして世界の多様な努力を吸収することにより、完成の目的を達成する神のヴィジョンの動かぬ威厳の物語である」(PR 349)。そうした宇宙論を表現しようとしたホワイトヘッドの自然哲学は、二〇世紀において自然を日々急速に描きかえて進展している科学と、世俗化の中で窒息しかけている宗教とが統合されうる一つのヴィジョンの提示であつたといえるだろう。

略号及び書名

ホワイトヘッドの著作の引用は、以下の版に依つた。

Alfred North Whitehead

SMW : *Science and the Modern World* (1925), The Free Press, New York, Paperback edition 1967. (『科学と近代世界』上田泰治・

村上至孝訳、ホワイトヘッド著作集第六巻、松籟社)

S : *Symbolism* (1927), Fordam Univ. Press, New York, reissued in 1958. (『象徴作用』市井三郎訳、ホワイトヘッド著作集第八

巻、松籟社)

PR : *Process and Reality* (1929), The Free Press, New York, Corrected edition 1978. (『過程と実在』山本誠作訳、ホワイトヘッ

ド著作集第十一巻、松籟社)

RM : *Religion in the Making* (1926), Cambridge at the university press, London, 1927. (『宗教とその形成』齋藤繁雄訳、ホワイ

トヘッド著作集第七巻、松籟社)

AI : *Adventure of Ideas* (1933), The Free Press, New York, Paperback edition 1967. (『觀念の冒険』山本誠作・菱木政晴訳、

ホワイトヘッド著作集第十二巻、松籟社)

MT : *Modes of Thought* (1938), The Free Press, New York, Paperback edition 1968. (『思考の諸様態』藤川吉美・伊藤重行訳、
ホワイトヘッド著作集第十三巻、松籟社)

註

(1) Werner Heisenberg, *Physics and Philosophy*, Harper and Row, New York, 1962 (W・ハイゼンベルク著『現代物理学の思想』河野伊三郎・富山小太郎訳、みすず書房、一九六七年)。また近年の例としては、Ilya Prigogine et Isabelle Stengers, *La nouvelle alliance*, Gallimard, Paris, 1988 (I・プリゴジン、I・スタンジュール著『混沌からの秩序』伏見康治他訳、みすず書房、一九八七年、但し邦訳は英語版よりの訳)。

(2) 『科学と近代世界』(一九二五年)では、相対性理論、量子論が言及されており、一九〇〇年のマックス・プランクの量子仮説、一九〇五年の特殊相対性理論、一九二四年のルイ・ド・ブローイによる物質波の理論が出されていることを考え合わせると、ホワイトヘッドはこの段階において物理学の新しい物質観(殊に量子論による)から、それまでの科学を見ていることは、特に注目すべきである。

(3) ここでいうロマン主義においては、ホワイトヘッドは、ドイツロマン主義哲学については触れていない。むしろ、文学思潮の方に目がむけられている。

(4) 『過程と実在』を中心とする、ホワイトヘッドの独自の概念の訳は、山本誠作著『ホワイトヘッドの宗教哲学』行路社、一九七七年再版、iii頁の表の新訳を使わせていただいた。

(5) 山本誠作著『ホワイトヘッドと西田哲学』行路社、一九八五年、一七―二〇頁。Wolfhart Pannenberg, "Atom, Duration, Form," *Whitehead's metaphysics of creativity*, edited by F. Rapp and R. Wiehl, State University of New York Press, New York, 1990.

(6) PRGの註に、「この原理は物理的連続体に対するアインシュタインの基本的公式の前面に置かれている」とある。相対性理論の説明に用いられる光円錐を考えると、円錐の外側は、禁じられた因果性の領域であり、同時的事象はその領域に属する故、因果的独立性のうちにある。

(7) 「自然の目的」の原語は physical purpose. “Physical”は統一して「物的」と訳すべきかもしれないが、ここでは全体的脈絡を考えて「自然の」と訳した。

(8) 「これら二つ〔の神觀念〕が結合して根源的で、勝義にリアルな超越的創造者——その命令で、世界が存在するようになり、その課した意志に世界が従う——という説になるが、それはキリスト教とイスラム教の歴史に悲劇を注入してきた誤謬である」(PR 342)。

日本の民俗宗教における自然観

宮 家 準

〈論文要旨〉

日本の民俗宗教には天界の太陽・月・星と大地の山・里・川・海、動植物が大きな自然を構成し、人間や神もその中に位置づけられるとの世界観が認められる。その際に地上の生物は太陽の光、月の満ち欠けや雨をもとにして生存した。太陽は昼と夜・四季、月の満ち欠けは一ヶ月を分ける規準とされ、人間を始め動植物はこの日月の「おのずから」の動きに即して生活した。特に月の満ち欠けは植物の播種・発芽・成熟、女性の月経・受胎・出産になぞらえられた。また人間の死後、その靈魂は他界とされた山や海に行き、神になるとされた。この祖先の神は春には里において稲作を守ったうえで、秋には山に帰っていった。さらに山や海にいった祖霊は川や海の潮によつて里にきて生見に付いて再生した。日本の民俗宗教には、人間がこうした自然の超自然的なリズムを「おのずから」のものとして受けとめて、「自己の内なる自然」にして、それに即して生きることを善とする自然観が認められるのである。

〈キーワード〉 民俗宗教、自然、おのずから、内なる自然、自然環境

一 民俗宗教と自然

日本の民俗宗教は、自然宗教に淵源をもつ日本古来の宗教・神道、道教・儒教、創唱宗教である仏教が習合したものである。もともと民俗宗教は、上記の諸宗教が宗教者の手を離れて民間に沈潜して残留、習合した民間信仰を基盤にしている。しかも当事者自身が生活慣習と考えて宗教と意識していないことすら認められる。けれども、大

部分の日本人はこうしたいわば目に見えない宗教である民俗宗教にもとづいて生活を営んでいる。そして民俗宗教に位置づけて、仏教・神道・キリスト教なども受容している。さらに新宗教や民衆宗教運動もこの民俗宗教を母胎として発生している。

民俗宗教は年中行事・人生儀礼（通過儀礼）・救済儀礼、神話・昔話・伝説などの物語、祠堂・神仏像・祭具・絵画などの図像を中核としている。そしてその多くは農業・狩猟・漁業・林業など自然と直結した第一次産業を営む人々によって育まれた。こうしたことから、その思想や儀礼は自然と密接な関係を有している。けれども、その担い手の間では代々伝承されているものの第三者に布教することは、さして必要とされなかった。それ故明確な教義・儀礼・組織の体系はなく、むしろ、研究者がその儀礼、物語、図像のうちにコスモロジーを解説することが試みられている。⁽¹⁾

自然は現在一般には自然科学、自然環境というように、人工または人為の所産である文化に対しておのずから生成・展開した事物や現象をさしている。その際に事物は自然物、現象は自然現象と呼ばれている。この用法は明治三十年頃以降、英語の nature の訳語として用いられた「自然」に淵源を持っている。もともと英語の nature には自然物や自然現象とあわせて、これらの根底にあつてその存在を意味づけたり、その生成や展開を導ぶく本性や原理の意味も認められる。⁽²⁾ このように西欧語の自然 (nature) の語義には自然物、自然現象、これらの本質や根底にある原理の意味が見られるのである。

けれども、nature の訳語に充当された日本語の自然は古来の中国語の自然の語義である「万物の本源的なあり方」⁽³⁾「みずから」に淵源を持つ「おのずから」という意味を持っていた。この日本語のおのずからは、天地のような主語

的存在の様態、その動きが他の力によることなく、その主語的存在によつてなることを意味している⁽⁴⁾。そしてさらに展開して、宇宙の統一力ともいえる究極的な運動に自ら即して生きることを理想化する思想が育くまれ、これが日本の道徳の理想ともされたのである⁽⁵⁾。なおこの見方は、宇宙の運動と個人の内面の運動を一つのものとして、宇宙の統一作用に即して生きることを善とする西田幾太郎の思想にも認められるものである⁽⁶⁾。

以上日本の民俗宗教の性格を示し、ついで自然の意味を現在一般に用いられている英語の *nature* の訳語としてのものと、古来の自然(おのずから)について紹介した。本小論ではこれをふまえて、日本の民俗宗教では人間との関わりにおいて自然がどのように捉えられているかを、具体的な事実⁽⁷⁾に即して考察することにした。その為に上記の自然の概念を今少し整理しておきたい。

まず自然という概念に含まれる事象には、天体・無機物・動物・植物が考えられる。広義には人間も自然に包摂される存在である。ただ本小論は人間とのかかわりにおいて自然を考察する視点にたつゆえ、人間と何等かの形で関係をもつ自然物を、今少し具体的にあげておきたい。

すると天体には太陽・月・星、無機物には空気・岩石・土・水・火などがある⁽⁸⁾。植物と動物は有機化合物で、植物には草木などの種子植物、シダ類・コケ類・茸など菌類、昆布などの藻類、細菌類、動物には鳥・獣・虫・魚があり、人間も動物に包摂される。そして、これらのものは、大きく無機物から成る太陽・月・星の天空と、土・石・水などから構成され植物が生育し動物が棲息する山・川・海・湖・野原・里などからなる大地に二分され、この両者の間に空気がある。こうしたこともあつてか、*nature* は当初は天地と訳されていた⁽⁹⁾。

いう迄もなく地上の諸事象とくに動植物は、日・月・星の運行にもとづく天候、風雨などの気候、川の流れ、潮

の干満などの自然現象にもとづいている。そしてこれらのものが自然のおのずからの動きと認識されている。もつとも時には、天変地異がおこり動植物の変異がもたらされるが、これらの全く偶然的な事象もおのずからのことと認識されている。なおこうした自然のうち人間をとりまいて、人間生活に直接影響をもたらししているものは自然環境と呼ばれている。

自然に包摂されながらも自然に外在する人間の心身やその動きは「内的自然」と捉えられている。これに対して上記の自然物や自然現象は「外的自然」とされている。この内的自然である人間は、外的自然に接しそのおのずかなる動きと関わりを持つて生活する。その際に外的自然と内的自然のかかわりの所産は文化と呼ばれている。文化には自然の中に聖なるものを見る宗教的なもの、美を発見する文学や芸術、法則を発見する科学、自然を利用し加工する技術など多様なものが認められる。またこうした営みによって生活に適する形に変形された自然環境は文化環境と呼ばれている。

ところで、R・レッドフィールドは、人間は自然的なもの、超自然的なものを含む全存在物に自己を位置づけて、生活を営んでいるとし、こうした全存在物における人間の位置づけを世界観と呼んでいる。そして世界観を構成する要素として、神・自然・人間の三つをあげたうえで、この三者のどれが優位性を持つかによって、世界観の三類型を設定している。その第一のものは、神が人間と自然を作り、人間に自然の支配をゆだねたとするユダヤ教・キリスト教・イスラム教などに見られる神中心の世界観である。第二は人間は自然を支配するが、今一方でその弱さの故に神を必要としたとする、ルネッサンスの人間の発見に始まる近代合理主義の人間中心の世界観である。第三は自然のおのずからの動きの中に神も人も位置づけうるとする、日本をはじめアジアの民俗宗教に広く認められる

自然中心の世界観である。⁽¹⁰⁾ 本小論でとりあげる日本の民俗宗教の自然観は、この第三の自然に優位性をおく世界観に位置づけられるものである。

二 自然と聖なるもの

人間をとりかこみその生活と関連を持つ自然物のうち、形が異様であつたり生態が神秘的なものは、異常な力をもつとして畏敬されている。一般にはこのように特定の自然物を聖なるものとして崇めることを自然崇拜とよんでいる。⁽¹¹⁾ とくに日本の民俗宗教では神は本来本源的な隠れた存在で、木・石・動植物などの自然物にやどつたり、風や雷などの自然現象として示現したり、人に憑依して託宣するとされている。そしてこうした、自然物や人を神として崇めている。また水・火・植物などのうち、聖なる力を持つとされるものが宗教儀礼に用いられたり、呪物とされることも少なくない。そこで本項ではこうした自然物やそれにかかわる自然現象のうち、日本の民俗宗教で特に聖なるものとされている主要なものを紹介しておきたい。⁽¹²⁾

まず天界の太陽は生活全体を守る神とされ、日の出を拝したり、日の出の太陽をまつる日待が行なわれた。また雨天が続くと日乞いをしたり、日蝕が恐れられもした。太陽を神格化した天照大神は天皇家の祖神とされている。月は夜を支配するとされ、その満ち欠けが神秘化された。月をまつる月待がなされ、月蝕が恐れられた。月の神は天照大神の弟の月読尊とされている。星では北極星、北斗七星が神格化されて、妙見菩薩と崇められた。また惑星のうち木星・火星・土星・金星・水星の五星は人間の運勢を支配するとされ、流れ星・彗星（彗星）は凶相を示すと云われた。天界とかかわる自然現象では、雷、竜巻、台風、洪水、虹、山で見られるブロッケンや海岸の蜃気楼

などが聖なる現象とされている。なお一般に天空全体を神格化して天父神と呼んでいる。

これに対して大地は女性になぞらえて地母神と呼ばれている。そして大地を構成する土・砂・石・岩・鉱物、広義の大地（地球の表面）に含まれる川・滝・沼・池・湖・海など、土地や水辺に生える植物のうち、異様で神秘感をいだかせるものが聖なるものとされた。なお日本人の多くが平地に定住して水田稲作を営むようになってからは、これと異質な地形である山・森・海・浜・岬などが聖地とされた。

大地にかかわる無機物で聖なるものとされることが多いのは、石と水である。石は小祠の御神体とされる他、生児の産石・葬儀の枕石のように靈魂がこもるものともされている。さらに異様な形の岩・岩壁・洞穴などが聖なるものとされている。聖化された岩壁や洞窟内には磨崖仏が刻まれている。石をみがいた玉が御神体として崇められたり、金・水銀などの鉱物や隕石も聖なるものとされた。地鎮祭などでは砂が聖地を造る為に用いられている。水は浄化力を持つとして禊ぎなどに用いられた。また川・泉・沼・池・滝・海などは水神や竜神がすまう所とされている。特に岩壁・洞窟などを伴う滝は、行場とされることが多かった。また火は灯明や祖霊をむかえる際に用いられた。正月のトンドのように大きな火をやす祭も行なわれた。

植物では、特に草木に聖なるものが多く認められる。まず草類では、米・麦・粟・黍・豆などの五穀が穀霊が宿るものとして、聖化された。藁は信仰民具に用いられたり、豆がらと共にトンドなどに用いられた。また桔梗・萩・女郎花・溝萩・米花・山百合・山撫子などは、盆の精霊のよりましになる盆花とされている。聖なる木には盆花や仏の供物に用いられる橘、玉串にされる榊、神木とされることが多い杉・松・檜・樟・樺・椿・橘・桜・梅・竹などがある。もともと神木とされるのは樹齢を重ねて異様な形をしたものや、根元に洞があつたり、寄り木を有した

り、梢に落雷の跡があるもので、その多くは幹に注連がかけられている。なお桃・柘榴・梅などはその実が聖なるものとされている。この他の植物では羊歯や昆布がハレの時に用いられている。一方細菌は病因をなすモノとして怖れられた。

山・森・海・浜・岬・島・洲などは、土・砂・岩・水・木などがまとまって、日常生活が営まれる里とは異なった美しい景観を示す場所である。山には木を主体とした緑の美しい神名備型のもので、岩石が多く嶽と呼ばれるものが認められる。前者は里近くの小高い丘状のもので山麓には神社がある。後者は高く険しい山で、火山なども包摂され、修験の行場とされているものも多い。なお多くの山岳では山上の台地や山腹に社寺が建立されている。一方里の神社では社殿の背後に森を設けて聖地としている。山を水源とする川の淵・滝・洲なども聖地とされている。海では浜の白砂青松、岬・先島が聖地とされている。

動物のうち、鳥では鶏・鳥・鶴・鳩・雉・白鳥・鷹などが聖なるものとされている。とくに鳥は古来太陽の使い、作神、死を予兆する鳥とされている。また鳩は八幡社の使いとされている。獣では蛇・亀・蛙・猿・鹿・猪・狐・熊・狼・牛・馬などが聖化されている。なかでも水神や山の神のあらわれとされる蛇は特に崇められ、これを展開した龍の信仰が広く知られている。また鹿・猪やこれらを抽象化した獅子も山の神の示現したものとされている。蛙は月とむすびつけられたり、水神または地神の使いとされた。亀は鶴と共に長寿を祝ぐ動物である。牛や馬は農耕に欠かせないことから神格化された。特に馬は神の乗物とされ、神への願いを託する絵馬の信仰を生み出した。ちなみにこれらの動物は蛇は三輪神社、猿は日吉神社、狐は稲荷、狼は三峯神社の神使とされている。

虫では蜘蛛、赤蜻蛉、蚕などが聖化されている。その際蜘蛛は吉凶を示すものとして、赤蜻蛉は他界の使い、蚕

はオシラサマとして崇められた。魚類では寄魚の鯉・鯽、川と海を往復する鮭・鱒などが聖なるものとされた。また地震を予知する鯰、土用には必ず食する鰻、祝いごとに用いる鯉や鯛なども聖なる魚とされた。なおこれらの聖化されている動物を見ると、山・海（川・池）・里の三箇所を住所とする亀・蛇・蛙など境界的なもの、魚なのに鱗がない鯰や鰻、身体から糸を出す蜘蛛や蚕というように、所定のカテゴリーでは律し得ない動物が聖なるものとされていることが注目される。

三 おのずから

前項で個別に紹介した自然物や自然現象における聖なるものは、相互に密接な関係を持ち、しかもその関係はおのずから定まっている。ただその中には当事者によつて特に意識されないものも少なくない。そこで本項ではこの聖なる自然物や自然現象がおのずから相互に関係を持つ様態を、空間と時間の二つの面から考察することにした。空間の面ではまず垂直的には天と地が対応している。すなわち上方の天には太陽・月・星があり、下方の大地は土・石・水から成っている。なおこの他に天と地の間の空間と大地の下の地下をあげることも出来る。周知のように地上の動植物や人間は太陽の光・月の満ち欠け、星の運行、風や雨の中で生きている。ちなみに太陽は鳥、月は兎や蛙とむすびつけられ、星座の多くも動物の名がつけられている。こうした天界の諸事象が順調に動いている時は、地上の生物の生活も無事に営まれている。それ故日蝕・月蝕・彗星・流星は戦争や政変、地上の動植物に大きな災害をもたらす台風・大雨・洪水・地震などの予兆とされた。鯰、鼠などこうした天災をいち早く察知する動物も聖なるものとされている。なお、人間の死骸が埋められたり、朽ち果てた動植物を包摂する地下は死後の世界と

されている。

次に水平的に水田稲作が営まれる里を中心として、水をもたらす川の源地の山、里を貫流した川がそそぐ海の三つの空間が考えられる。山は猟師や木こりなどの山人、海は漁民や船乗りの生活の場である。ところで宮崎県椎葉村のマタギの間では、山の男神が山鳥に姿をかえて海に行き、竜宮の竜王の娘の乙姫と交わった。その子を宿した乙姫は男神を訪ねて山にいった時、産気づいたが通りがかった西山の猟師に助けられた。やがて山の女神となった彼女は、この西山の猟師に山で獲物をとる権限を与えたとの話が伝わっている。また一般に猟師が山に狩に行く時には、海の魚のオコゼを持って行って山の神に供えたと獲物を授かるとされている。山と海がこうした形で結びついているのである。一方漁民は鰯・鯉などの寄魚をとることが多かったが、この寄魚を海の彼方の他界から訪れたものとして尊重したり、寄魚を海岸においこむ鮫などを神格化した。

里の農民の間では、山や海は死霊のおもむく他界とされた。特に山の他界にいった死霊は、追善供養の法事、正月や盆の折に里を訪れて子孫の供養を受けると、三十三回忌後は山の神になるとされた。この山の神は春さきには榊などの枝について里に下り、田の神となつて子孫の農耕を守つたうえで秋には山に帰つて行った。なお川や海には正月や盆の飾り物や供物、うかばれない死霊をのせた精霊舟、穢をつけた人形、稲をあらす害虫が流された。ところが今一方で、山から流れてくる川の岸や、海辺は山や海の他界から生児につく新しい魂が流れ着く聖地とされているのである。

山・里・海さらにこの逆の循環は、日本の民俗宗教ではこの他にも種々の局面で認められる。九州の英彦山の御田祭では、山から川ぞいに海に下つて潮水をくんで帰つた山伏が、それで清めた種粃を神前に供えてまつたあと

村人に授けている。四国の石鎚山では海の水を山上の池に注いだうえて、その池の水を持ち帰って田に注いで雨乞をしている。沖縄県中城のヤハンメーウタキでは、子供のない夫婦が洞窟内の小石を持ち帰り、子供が生まれると海岸で小石をひろってこの山のウタキの洞窟におさめている。さきに見たように盆には山から迎えた祖霊の供物や精霊舟を川に流していた。さらに厄神やけがれも川に流された。こう見てくると川に流されたうかばれない死霊、けがれた魂、厄神が海で浄化されたうえて水平線から天に昇って再生し、山からまた里に下ると信じられていたとも思われるのである。ちなみに、山の川で鮭や鱒の稚魚をはなち、その稚魚が海で大きくなって産卵の為に川をのぼって帰ってくるのを期待する慣習も、この川を媒介とした山と海の循環をおのずからのものと考えer思想にもとづくと思われるのである。

時間は基本的には太陽や月の運行・動植物の動きなどにもとづいて区切られている。それを示す暦がつくられてもいる。これらによると、一日は日の出から日の入りまでの太陽の運行にもとづく昼と、月や星に照される夜に分けられ、昼は生産活動が営まれる俗なる時、夜は聖なる時とされている。また夜から朝への移行の時、夕方のたそがれ時は境界の時とされる。しかもこれらの時間は昼は日まわり、夜は月見草・狐や狸、朝は朝顔や鶏、夕方はたそがれ草（夕顔）や鳥というように動植物とむすびつけられている。また一週間は日・月と火星・水星・木星・金星・土星にもとづいて名づけられている。

暦には太陽の運行にもとづく太陽暦と月をもとにした太陰暦があるが、日本では明治五年迄は太陰暦が用いられ、月の満ち欠けが生活の基準とされた。すなわち月の一日（ついたち）は月が出現する月立ちを意味している。また上弦の七日、満月の十五日、下弦の二十三日を祭日とし、三十日のつごもり（月隠り）には物忌に入るというよう

に、月の満ち欠けをもとに生活が営まれていた。なおかつては一月十五日の小正月、七月十五日の盆のように満月の十五日が月の始め、さらには年の始めとされていた。一方太陽を基準としたものには、太陽の視軌道である黄道を二十四等分した二十四節気（小寒、大寒、立春、春の彼岸、立夏、夏至、立秋、秋の彼岸、立冬、冬至など）がある。周知のように夏至（六月二十一日頃）は日照時間が最も長い日、冬至（十二月二十二日頃）は逆に最も短い日、春秋の彼岸は昼夜の長さが同じ日である。

自然現象の変化にもとづく春・夏・秋・冬の四季は、日本人に最も身近な一年の区分である。そしてこの四季それぞれの花鳥風月が歌によまれ、俳句の季語とされた。春の桜・夏の松や杉・秋の紅葉・冬の寒梅、春の鶯・夏の朝顔や金魚・秋の赤蜻蛉・冬の白鳥など季節のおとずれを示す花鳥が歌にうたいこまれている。さらに雪どけや開花によつて春、雪の形や螢から夏、台風や虫の声で秋、初雪や渡り鳥で冬というように自然現象のうちに四季のうつりかわりが感じられてもいた。また一年を生産活動を営む春・夏と、休息に入る秋・冬にわけ、山の神や冬眠動物が山から里に下る春、山に帰る秋というように一年を二分することも試みられている。

日本の民俗宗教では古来、以上述べてきた自然の空間的な区分とその相関、日月を基準とする時の動きを人智ではいかんともしがたい天地のおのずからなるものとして、それに順応して生きること善としてきたのである。

四 内なる自然

前項で見たように人間は自己に外在する自然の空間と時間のおのずからに即して生活している。こうしたことから、人間を外在する自然に対応する「内なる自然」とする思想が生み出されている。⁽¹³⁾ 外なる自然・内なる自然、内

的自然・外的自然、大宇宙(macro cosmos)・小宇宙(micro cosmos)という対応がこれである。ちなみに宇宙の宇は空間、宙は時間を示すとされている。

インドではヴェーダ時代(BC一〇〇〇年)に、自然界と人間界は同一の理法にもとづいて律せられる。すなわち自然が天則に従うと秩序・均整が保たれ、天則に反すると変異がおこる。人間の場合は天則は真義・正義で、それに反することは虚偽、不正である。天則は祭式の規律でもあつて、所定の時・空で定められた通りに祭式を行なうと、天則にかなつて効果がもたらされる。神は天則の遵奉者、保護者であるとの自然観が認められた。⁽¹⁵⁾また中国の自然観では外的な天・物・外界の「オノズカラシカルモノ」と、内的な人・我・内面的な「オノズカラシカルモノ」の両者を一如としつつも、後者すなわち心の本体(良知)を根本にすえている。⁽¹⁶⁾そこで以下これらを参考にして、日本の民俗宗教に見られる外なる自然と内なる自然の両者の構成要素、対応について考察することにした。

まず構成要素から見ると、内なる自然である人間も外なる自然を構成する万物も、すべてその生の根元である精霊(spirit)を有するという点で共通している。勿論その際には人間の場合は靈魂(生者は生霊、死者は死霊)、自然物の場合は精霊、神格化されたものは神霊というようにその種類は異なるが、基本的には同じものである。また中国の易の万物の根元を一気(太極)とする思想に淵源を持つ、生の根元を気とする思想も日本の民俗宗教にとり入れられている。すなわち日本人は自己の健康状態の良いことを元氣・弱っている状況を氣とおとす、氣を失う、病氣というように、生の根源を氣にしている。また今一方で天氣・空氣、この両者がもたらす氣候というように外界の自然の状況を示す際にも氣という表現を用いている。陰陽道の人間をはじめ万物が陰・陽二氣を持つとか、万物が木火土金水の五行からなるとの思想も同様のものである。空海にはじまる密教に見られる仏菩薩をはじめ万物が地

水火風空識の六大からなり、身口意の三密の働きを持つとの思想や、鎌倉新仏教の母胎をなす天台本覚論の草木国土悉皆成仏の思想では、人間をはじめ万物が仏性をもち成仏が可能であるとしている。これらの思想は民俗宗教や神道にも大きな影響をもたらしたのである。⁽¹⁶⁾

民俗宗教に於ける外なる自然と内なる自然の対応は、天空の月の満ち欠け、大地の植物の生長、女性の受胎・出産、人間の死と再生を類比させる里の農民の信仰のうちに認めることが出来る。まず月は前項でも述べたように毎月一日（月立ち）に出現し、七日頃の上弦から次第に丸くなり十五日に満月となる。このあとまた欠けははじめ二十三日頃には下弦となり、三十日の晦日（月隠り）には姿を消すというように、出現、成熟、衰退、消滅をくり返す。また図像では、月の中で餅をついている兎が描かれている。これは穀霊の精をなす餅を女神の兎が生み出すことを示すと思えるのである。なおこの他、月の中に蛙がすむとの伝承も認められる。

日本では明治五年迄は、この月を基準にした太陰暦にもとづいて農耕が営まれていた。月を神格化した月読尊の語義は「月を読む」、すなわち月の満ち欠け、月にかかる雲などによって日柄や天候を知ることをしてしている。また『古事記』では、農耕は月読尊が殺した葦原の中つ国の保食神の死体の各部分が化した五穀を栽培したのに始まるとしている。月は潮の干満とかかわることから潮流さらに水を支配すると考えられ、雨・稲妻、蛇などと結びつけられた。⁽¹⁷⁾ 水田稲作に最も必要とされる梅雨を五月雨（さみだれ）というのは、五月（さつき）の月と雨をもたらす月をかけた表現である。また水田に種をまいてから収穫が終る迄の六回の月の満ち欠けにあわせて、一年が田の神の守護のもとに稲作が営まれる旧暦の四月から九月と、守護をおえた神が去る神無月（十月）から三月迄の休息の六ヶ月に二分された。

農耕は母なる大地を鋤て耕して種をうえ、月がもたらす水や太陽の光によって、芽ばえ生長して実を結ぶように育くむ営みである。この営みは女性の受胎、胎児の生長、出産、子供の成長になぞらえられている。具体的には土を耕す前に鋤に水をつけるのは男性器の鋤に精液をつけることを意味するとされたり、雨を精液になぞらえている。⁽¹⁸⁾また豊作の予祝の為に行なう田遊びや田楽では、播種、田植、収穫などの稲作の模擬儀礼とあわせて、男女の交わり、受胎、出産をまねた所作が演じられている。こうした信仰もあつたせいか、古来農耕の主役は女性だったのである。

女性の受胎、胎児の生長にともなう腹のふくらみ、出産は月の満ち欠けとむすびつけられ、九回の月の満ち欠けで出産するとされた。蛙を月にむすびつけるのも、その腹がまるくふくらむことによっている。月と女性は太陽と男性が陽であるのに対して陰とされた。また妊娠に微妙な影響を及ぼす女性の生理は、月経、月水とよばれた。これは月のもたらす水が農耕に欠かせないとしたのと同じ発想にもとづいている。こうしたこともあつてか月が下弦になる毎月二十三日に、嫁仲間が宿にあつまつて床に月読尊の軸をかけて月待をして、月に受胎を祈る二十三夜講を行なったのである。

月、植物、女性に象徴的に見られる死と再生をおのずからのものとする思想は民俗宗教の死生観にも反映している。前項でも述べたように人間は死後、土葬の場合にはそのまま、風葬では風にさらされて腐敗した死骸の骨を水で清めて、火葬では火によって白骨化したうえで土中に埋葬する。その際に棺に死者の膺の緒を入れることもある。既述のように埋葬する大地は母胎になぞらえられている。とすると埋葬は死者を今一度母胎に帰して再生させるいとなみとも思えるのである。『古事記』には保食神の死骸から穀物の種が生じた話が認められた。白骨は舍利と呼ば

れるが、米のことを銀舍利と呼んでいる。また死後三十三回忌の弔いあげには、墓に葉のついた生木のウレツキ塔婆をたて、これが根づくとその死者は神として再生するとの信仰が認められる。人間も稲などの植物と同様に自然のおのずからにのつとつて、死と再生をくりかえす本性を内在していると捉えられているのである。もつとも人間の場合には一般には仏としてあるいは神として再生するとされている。例えば岡山県邑久郡邑久町下笠加の熊野比丘尼は、通夜の際に妻の添寝によつて受胎した死者が三回忌に再生し、三十三回忌には完成した仏となることを唱導する絵ときのテキストを伝えていた。⁽¹⁹⁾ こうした擬死再生のモチーフの儀礼は、子供を象徴的に殺して一人前の大人として再生させる成人式にも認められる。なお人間や動物の死体、枯死した植物を含みこんだ大地は新しい植物の芽や動物の卵をはぐくんでいる。それ故大地は万物の死と再生の場と捉えられる。こうしたことから、人間は月や植物と同様に、一度死んだのち、再び生をえてよみがえる自然のおのずからのあり方を内在させていると考えられるのである。

五 自然環境の破壊

ここで今一度最初にあげた世界観の三類型を想起していただきたい。周知のように、近代以降デカルトの物心二元論によつて理論づけられた、人間中心の世界観にもとづく科学技術による自然支配がなされている。二十世紀に入ると世俗化が進み神の死の神学が生み出された。一方技術の進歩は地球規模の自然環境の破壊をもたらし、それに対する思想的、実践的対応が求められている。その一つとして自然の権利を認めて自然を人間の支配から解放する環境倫理学が提唱されている。⁽²⁰⁾ ただ本小論では最初に述べた世界観の三類型にてらして、人間中心の世界観がも

たらした神の死や自然環境の破壊を是正する世界観を求めることにしたい。その為の方法としては、今一度キリスト教などに見られる神中心の世界観にたちかえてその中に新しい道を求めるものと、アジアの民俗宗教に見られる自然のおのずからを中心とする世界観の中に人間と自然が共存する道をさぐる試みが考えられる。

このうち前者に属するものには、神の王国に存在するすべての生き物は神の前では平等であると主張する環境神学や、人間を自然の中に相対化する神すなわち自己否定の視座としての神を、聖書の中に発見する営みが認められる⁽²¹⁾。ただ本項では後者の立場にたつて、日本の民俗宗教の世界観における自然を中心とした人と神のあり方のうちに自然と人間の共存の道を求めることにしたい。

民俗宗教に見られる自然中心の世界観においては、自然のおのずからの中に人間も神も位置づけられていた。もつともその際に自然のおのずからの運動そのものを神格化する試みもなされている。密教の大日如来やその垂跡で太陽を神格化したとされる天照大神がこれである。そして、天空の月や星、風雨などの自然現象はすべて、そのおのずからのあらわれで、特に月の満ち欠けはその重要なめやすとされた。農民の多くは、それにのつとつて四月から九月の水田稲作に従事し、十月から三月は休息した。この休息期間の間に新穀を神と共食する秋祭、靈魂を身体につける冬祭、活力を示し発動される春祭が行なわれた⁽²²⁾。神も四月から九月は里にあつて農耕を守り、十月から三月は山で休息するとされた。この期間山中に籠つて修行した神主や山伏は、神の力を体現したものとして、冬眠した動物は神の使いとして崇められた。

その後正月と七月十五日の盆が先祖まつりの日として重視されるようになった。その際正月は年の始めに年玉をもらつて歳をとる日、盆は死者供養の行事とされて、僧侶がたずさわつた。またこれとあわせて四月には山から神

を迎えて豊作を祈る春祭、十月には神に新穀を供えて豊穰を感謝して山に送る秋祭が行なわれた。そして正月・盆・春・秋の祭の四つが年間の最大の行事となっていた。人々は毎年自然のおのずからの動きの中で農耕を営み、この四つの行事をはじめとする諸行事を定められた通りに行なうことによって自然の恩恵を受けようとしたのである。

一方人間は、受胎して母胎内で生長して誕生し、他界とされた山から川を流れてきた、また海の彼方から浜辺にたどりついた魂が身体に付着することによって、真の生を得た。そして自然の恵み、家族の保護のもとに成長して成人式をむかえ、結婚し子供を生み育て、やがて死を迎える。なおこの過程は農作物の発芽・成長や、少年は梅・青年は桜・壮年は松や杉・初老は紅葉、老人は落葉した木というように四季の折々の木になぞらえられている。死後は子孫から追善供養・盆・正月・彼岸など祖霊化の儀礼をうけることによって、次第に清まって三十三回忌の弔いあげ後は、山に行つて神となる。このあとは上記のように春には山から下つて子孫の農耕を守り、秋には収穫を見とどけたうえで山に帰るとされたのである。

この自然のリズムにのつとつた年中行事はいわば大宇宙のおのずからの理法である。一方小宇宙をなす人間の一生は内なる自然ともいえるものである。ところでこの内なる自然としての人間の一生と大宇宙のおのずからを示す年中行事の両者は、誕生は新しい魂を受けて成長する正月、結婚は春祭の豊穰の予祝、死は祖先を迎える盆、神となる弔いあげは十月の収穫祭というように相互に対応している。このことは外なる自然である大宇宙のおのずからの動きにのつとつて、小宇宙としての人間の生が営まれること、さらには人間が内なる自然をなすことを物語つていると考えられるのである。⁽²³⁾日本人はこのような自然の理法そのものを神格化した統御神のおのずからにのつとつ

て無事に一生をおえ、子孫にまつられて神となることが至上の幸福と考えたのである。

ところがこうした順調な道をたどらない人も少なくない。親の都合でこの世の生を与えられなかった水子、親や周囲の者の不注意で死亡した子供、人間関係のしがらみ・政争・戦争の為に怨念をいだいて死亡した怨霊、供養されない死者の幽霊、まつられないことから零落した神が化した妖怪がこれである。順調な生をおえて、死後は子孫の供養をうけた人のように、祖先神（人間神）になり得なかったこれらのものは、自然を神格化した自然神の傘下に入り、人間による自然環境の破壊を憤る自然神ともども自分をこうした状況においやった者に報復する。病気、失業、天変地異などは、こうした自然神と結託した水子や小児の霊の障り、怨霊の祟り、幽霊や妖怪のいたずらによると説明された。

これらの中でもとくに怨霊の祟りは地震、落雷、台風など自然の猛威となつてあらわれた。これを鎮める為には怨霊を御霊神にまつりあげて、その守護を願わねばならなかった。菅原道真をまつた天満宮、平将門をまつる神田明神はこの代表的な例である。これに対して水子や幼児霊の障りに対してはこうした霊がいるとされる霊場について、これらの霊に生きているかのように風車を与えたり、入学、結婚の絵馬をおさめることによって、その思いをかなえさせることが試みられた。また幽霊は供養し、妖怪はまつるることによってその不満をやわらげようとした。

けれども誕生・結婚・死・弔いあげによつて神になるという人間の願いが、特定の間人々や企業のエゴによつて、より贅沢な生活や大きな利潤の追究というように極端に強調され、その周囲をつつむ天・地・動植物のおのずからの動きを支える、自然環境の破壊がもたらされた時には、自然の神は人々に天災をもたらすのである。事実天災の原因には高慢な人間や企業による自然環境の破壊にもとづく人災が少なからず認められる。こうした場合には、怨

念をいだいて死んだ人々が怨霊となって自然神と結託して天災をもたらすとの思想を体现するかのよう、企業の利潤追究やエゴによる公害で死亡した人の家族や仲間、その遺影や「怨」の字を記した旗をにかけて、自然保護運動や公害闘争を行なっている。当事者は気づいていないかも知れないが、これはまさに民俗宗教の自然観にもとづいているのである。⁽²⁴⁾

本小論で述べたように、日本の民俗宗教の自然観では、もともと自然のおのずからの理法を神と認め、それに従い、それと調和して生きることを理想としている。さらに万物が聖なる精霊、気、仏性を持つゆえ、このことを認識し、すべてのものを尊重する思想も存在した。けれども近代以降、自然を自己の利益の為に利用した人間は、従順な自然に対して専横になり、民俗宗教に見られたこうした自然観を喪失したのである。現在地球規模で進むこの自然環境の破壊をくいとめる為には、個々の場合に応じた反対運動とあわせて、自然を内面化した人間が、自然の万物と共有する霊性、仏性、清く明き心にたちかえって、自然のおのずからに則して生活することが何よりも必要とされるのである。

注

- (1) 宮家準『日本の民俗宗教』講談社、一九九四年参照。
- (2) 柳父章『翻訳の思想——「自然」とNature』平凡社、一九七七年、三二—五〇頁参照。
- (3) 中国の漢語における「自然」の語義については、池田知久「中国哲学における自然」第四回日本哲学会議哲学系公開シンポジウム「自然」資料、日本哲学会議哲学研究連絡委員会、一九九四年、峰屋邦夫「自然観」蜂屋『中国の思想』法蔵館、一九八五年参照。
- (4) 相良亨「はじめに」『自然』講座 日本思想一、東京大学出版会、一九八三年、IV頁。

- (5) 相良亨『「自然」という言葉をめぐる考え方について——「自然」形而上学と倫理——』金子武蔵編『自然——倫理学的考察』以文社、一九七九年、二五二—二五三頁、竹内整一『日本的「自然」について』同上シンポジウム『自然』参照。
- (6) 西田幾太郎『善の研究』岩波文庫、一九五〇年、二二—二三頁。相良、上掲論文二五〇—二五一頁。なおこの思想は上掲シンポジウムでの竹内整一の発言に見られたように、天台本覚論にまでさかのぼるものと考えられる。
- (7) 中埜肇『自然哲学の時代的視点』『自然とコスモス』新岩波講座 哲学五、岩波書店、一九八五年所収参照。
- (8) 太陽、月、星も岩石・土など無機物から構成されているが、一応概念上区別しておきたい。
- (9) 英語の nature は当初は「天地」「万物」「造化」「森羅万象」と訳されていた。(柳父章、上掲書) また中国哲学では nature を中国語の「天」「性」「気」「自然」「道」などに置きかえて、その自然観を分析することが試みられた(内山俊彦『中国古代思想史における自然認識』創文社、一九八七年参照)。
- (10) R・レッドフィールド、染谷臣道、宮本勝訳『未開の世界観と文明』『未開社会の変貌』みすず書房、一九七八年。
- (11) 原田敏明『古代日本の信仰と社会』彰考書院、一九四八年、五三—六八頁。
- (12) 聖なるものとされる自然物を取りあげてその聖性の根拠を説明したものは、M・エリアーデ、久米博訳『宗教学概論Ⅰ—Ⅲ』せりか書房、一九七七年。G・ファン・デル・レーウ、田丸徳善、大竹みよ子訳『宗教現象学入門』東京大学出版会、一九七八年、四九—七三頁がある。なお日本の民俗宗教における聖なる自然物を取りあげたものには、斎藤正二『日本の自然観の研究』下、八坂書房、一九七八年、一〇三—一二〇頁。肥後和男『日本に於ける原始信仰の研究』東海書房、一九四七年、四三—一二〇七頁。池上広正『宗教民俗学の研究』名著出版、一九九一年、二二—四四頁。村山修一『中世日本人の宗教と生活』目黒書店、一九四八年。池辺彌『古代神社史論攷』吉川弘文館、一九八七年、一〇七—二四三頁。野本寛一『神々の風景』白水社、一九九〇年、四六—一八〇頁などがある。
- (13) 源了円『日本人の自然観』『自然とコスモス』新岩波講座 哲学五、岩波書店、一九八五年、三五—二頁。
- (14) 服部正明『インドの自然観』上掲新岩波講座 哲学五、二九九頁。なお服部正明『古典インドの自然観』同上シンポジウム『自然』参照。
- (15) 福永光司『中国の自然観』上掲新岩波講座 哲学五、三四—五頁。
- (16) 田村芳朗『日本思想史における本覚思想』相良亨他編『自然』講座 日本思想一、東京大学出版会、一九八三年所収。萩山深良『日本の自然観の一要素としての草木成仏思想』『宗教研究』二九九(六七の四)、三一五—三一六頁、一九九四年。
- (17) M・エリアーデ、久米博訳『宗教学概論Ⅱ』、七—四九頁参照。

- (18) M・エリアーデ、久米博、上掲書Ⅲ、一―一二頁。
- (19) 宮家準「当山派修験の地域定着―追善供養の絵とき」慶應義塾大学大学院社会学研究科紀要三六、一九九三年。
- (20) R・F・ナツシュ、松野弘訳『自然の権利』TBSブリタニカ、一九九三年参照。
- (21) 荒井献「聖書の自然観によせて」シンポジウム『環境と宗教』日本学術会議宗教教学研究連絡委員会、一九九四年。
- (22) 折口信夫「年中行事」『折口信夫全集』一五巻、中央公論社、一九六七年参照。
- (23) こうした大宇宙の運行の中に個人の生である小宇宙を位置づける営みは、天空の星座に位置づけて個人の運勢をうらなう占星術にも認めることが出来る。
- (24) 宮家準「日本の民俗心意―恩情と情念と」宮家『日本宗教の構造』慶応通信、一九七四年所収参照。

付記 本小論は一九九四年十二月六日におこなわれた第四回日本学術会議哲学系公開シンポジウム「自然」での提題原稿に加筆したものである。

村落社会における宗教的表象と自然

古賀 和則

△論文要旨△ 本稿は、村落における宗教事象を事例として、宗教の自然との関係をリーチのいう物質的象徴化という側面から検討するものである。人間は、宗教儀礼によって自然を対象として自分の生活世界を表象するという捉え方である。

まず、奥能登のアエノコトを事例として、田の神祭りを主旨とするアエノコトの祭りの中に季節に生活時間を同調させる側面があることを取り出し、就業形態が大きく変化した現状では後者の性格が強いことを見た。次いで、琵琶湖湖東の伊野部の村落境界を事例として、村落やムラ・ノラ・ヤマという生活活動の諸領域を対象として生活空間が物質的象徴化されている様態を取り出すとともに、道切りの象徴作用を検討することによって、表象される生活空間に秩序性が強調されていることを指摘した。

△キーワード△ 生活世界、物質的象徴化、アエノコト、境界

はじめに―本稿における宗教と自然の関係枠―

本稿は、自然と関わりをもつ宗教事象、すなわち宗教的行為や信仰の対象物などの観察される宗教現象を人間の生活場面に基づいて考察するものである。自然と宗教の関わり合いを考察する場合、人間の生活過程を構成する具体的な生活の諸活動、すなわち生活活動(life activities)を介して考察する必要がある。宗教の具体的な形態は、生活活動に深く関わり、さらに自然が人間に関わるのは生活活動においてであるからである。村落における宗教事象に

は、自然時間や自然空間に関連するものが多いが、それは、村落における生活活動が自然の形態に影響を比較的大きく受けてきたからである。

ひとつの宗教事象は、標榜される宗教的目標の達成以外の側面をもつ。本稿では、宗教事象において観察される標榜される宗教的目標の達成という側面と生活時間と生活空間という生活世界の表出という側面に注目し、両側面を対比しながら宗教と自然の関わりを検討していくことにする。自然の人間に対する関わり方のなかにふたつの側面を識別することができる。ひとつは、いわば物質的・技術的環境の側面であり、物質的・技術的な面から生活活動を継続させ、同時に生活活動を制約するものとしての側面である。温度、湿度、降水量、日照時間、地形、地味、水利の便等々の自然の状態は、生活活動の形態を条件づけてきた。人間にとって自然は生活の糧を得る対象であるから、人間は、この物質的環境に対して、技術的な改善の企てを続けてきている。また同時に、自然が自分たちに有利に働くように形而上学的に操作、祈願、感謝する宗教事象を作り上げてきている。その宗教事象の側面の特徴は、目標が標榜されているということである。いわば、顕在的側面である。

自然の人間に対する関わり方のもうひとつの側面は、人間の意味世界である生活世界 *life-world* と関連するものであり、生活世界を構成する基盤であるとともに、生活世界を表象する物質的对象 *material objects* としての側面である。人間の生活活動は、他方において自分が住む意味的な精神世界である生活世界によっても支えられている。この生活世界は、生活活動の時間と空間を含めた生活活動の状態を下敷きとして構成されている。⁽¹⁾ 生活活動の舞台であるその環境は、生活世界の舞台でもある。生活活動の環境には、自然という物理的環境も含まれる。自然の形状は、生活世界構成の有力な下敷きとなっているのである。ところで、人間にとって環境は、生活世界を具象化す

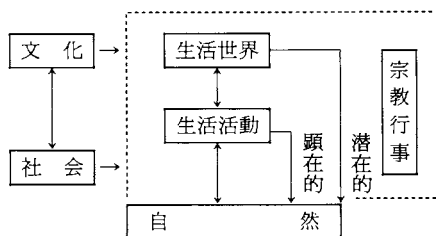


図1 本稿の模式図

るキャンパスでもある。例えばリーチは、精神の産物である諸観念を外在する物質的対象に転化させることを物質的象徴化 material symbolisation といひ、人間は、物質的象徴化によって諸観念に相対的な永続性をあたえ、その永続的で物質的な形を介して、単独で作用した場合の精神の能力だけでは扱えない技術的な操作を、人間に加えることができるという⁽²⁾。自然と宗教の関わりに関して、生活世界を表象する対象物として自然を捉えようとする本稿では、リーチの物質的象徴化は、有効で簡潔な道具と考えられる。人間は、自然的・物理的環境に重ね合わせて自分の生活世界を構成し確認する。その確認は、儀礼という象徴行為によって達成されることが多い。その宗教事象に対して自然は、表出の対象として存在する。その宗教事象における表出は、目標として標榜されるよりも儀礼

によって象徴的に語られることが多く、いわば潜在的な側面といえよう⁽³⁾。

ところで、例えば、定期的な雨ごいの儀礼が降雨の祈願を目標とすると同時に季節の変わり目を確認する儀礼でもあるように、右に述べた顕在的と潜在的のふたつの宗教事象の側面は、往々にして単一の事象の中に認められる。しかし、必ずしも不即不離のものではない。物質的環境に直接に関わる生活活動は比較的变化しやすいものであるから、生活活動に直接に関わる顕在的側面も比較的变化しやすいものとなる。しかし、人間の精神の世界に関わる潜在的側面はより持続的である。したがって、顕在的側面に着目して、個別の生活活動と関係づけようと不合理に見える宗教事象も、潜在的側面に注目すると合理的に見えるのである。

以上の枠組みを模式化したのが図1である。本稿においては、自然との関わりをも

つ宗教事象を、その顕在的側面と潜在的側面というふたつの側面を軸として記述していく。いいかえると、生活活動と生活世界を媒介として宗教と自然との関わりに接近するものである。以下、まず奥能登のアエノコトをとりあげる。ここでは、田の神祭りという生活活動の系列に属する側面と生活時間の表出的側面に注目する。次いで、琵琶湖湖東平野の五個荘町伊野部の村落境界にみられる宗教事象をとりあげる。ここでは、とくに物質的象徴化された村落の入口における宗教事象が表出する生活空間に注目する。

二 季節・生活時間・宗教的表象―奥能登のアエノコトを事例として―

自然に強く条件づけられる農業を主な生業としてきた村落においては、季節の変化に同調して生活活動が行われることが多く、季節の変化に同調する生活時間が構成されてきた。季節のリズムは、農作物の成育のリズムであり、農民たちの生活のリズムでもあった。したがって、農耕に関わる宗教事象は、顕在的には農作業の安全や作物の豊饒に関わる側面を標榜しながら、潜在的には季節に同調する生活時間を表出する一面をもつ。本章では、奥能登のアエノコトを事例としてとりあげ、管見による現況を紹介しながら、この祭りが季節に重ね合わさった生活時間を表出する側面を記述していく。

1 農耕儀礼としてのアエノコト

奥能登のアエノコトは、家ごとに家人のみで営まれる家の祭りである。この祭りは、かつてはこの地方に広くどの農家でも営まれていたともいわれる。しかし、現在伝承している家はわずかであるといわれている。また、家の

祭りであるためか、伝承されているアエノコトでも、その細部には差異も見られる。こうした事情をふまえて、この行事に見られる祭りの概要を摘記する。⁽⁴⁾

この行事は、一二月五日、当家のゴテ（主人）が祭主となり、田の神を田に迎えに行き、家の中に招き入れ、風呂に入れ、食事を供してもてなし、その後供した食物を家人が共食する祭りである。この儀礼の間、祭主は正装し、さも貴人を遇するがごとく声をかけ、ていねいに慰労のもてなしの所作をする。また、供する食物の膳の品は家ごとに定まっており、飯、煮しめ、魚、なますなどがあり、いずれも一対である。酒も供えられる。

こうして招き入れられた田の神は、多くは種粃俵を依代として家の中にひと冬を過ごし、二月九日、田の神迎えと同様の饗応を受けて家から田へ送り出される。アエノコトにおける祭祀対象の田の神は、種粃を依代としている点では粃に宿る穀霊のようでもある。しかし、水稻作業を終えて土中より呼び戻され、冬の間は当家にとどまり、水田での作業が始まるのに先立って田に送られるという過程からすると、むしろ水稻の成育に作用するマナの力を発揮する存在と見なされよう。

アエノコトは、自然と密着してきた農民の生活と関わり合っている。まず、物理的・技術的な関わりの面をみる。農民は、自然の条件にあつて、自然のリズムに従い、ときには自然を調整し、また改良を加えながら水稻栽培を繰り返していく。しかし自然は苛酷であり、この物理的・技術的な関わりが成功するかどうかは保証されていない。彼らは、春には水稻の順調な成育を祈念し、秋には収穫を感謝する。アエノコトは、農民たちの自然との物理的・技術的な関わり合いから産み出された宗教事象のひとつである。

2 生活時間の表象としてのアエノコト

同時にこの行事は、農民の生活活動に区切りを画する祭りという面をもっていた。奥能登では、かつて十月下旬に設定された二八日が多い）「刈り上げ」の日までに稲穂を刈り上げることになっていたが、その後も乾燥、脱穀、蔵やニワへの粃の搬入、出荷といった一連の作業が新嘗祭とアエノコトの行事を区切りとして行われた。もちろん、実際の作業はこれらの祭りより遅延気味であったというが、これらの行事は、農民たちにとって作業の規準であった。こうしてアエノコトは、他の農耕儀礼とともに、農民の生活活動に区切りを画する行事のひとつでもあった。

現在、アエノコトの祭りを公開して報道にサービスしている輪島市町野町徳成の中谷家では、父祖以来、アエノコトではなくアイノコトといつてきたという。アイとは合間のことであり、一連の農作業が終了し、次の農作業が始まる合間の祭りなのであるという。アエノコトに対する中谷家の意味づけが一般的であるか判別し難い。しかし、アエノコトの祭りがもつもうひとつの側面、農民の生活活動に区切りを画する行事という側面を示していたことは確かである。

一連の農耕儀礼は、物理的時間を作業時間に合わせて裁断し、設定されているわけではない。それらの諸儀礼は、稲作にとって重要な意味をもつ季節の変化に同調して設定されている。アエノコトも例外ではない。輪島市町野町域では、アエノコトが行われる一二月五日にはアエノコトアレが来るといわれている。この日、天候は、大きく崩れ、祭りが行われる昼前頃には小康を取り戻すが、祭りが終わる頃に再び崩れるという。崩れた天候は、アエノコトの日が過ぎるとふたたび安定するという。すなわち、アエノコトは、秋から冬への季節の移行期に行われる祭りの性格も有する。

表1 農家数の推移：総戸数（農家数）

集落 年	町野町金蔵	町野町東
1960	102(95)	40(39)
1970	94(81)	35(35)
1980	93(72)	35(33)
1990	89(61)	34(27)

※農業センサス集落カードより作成。

町野町東集落には、町野町真久の数が含まれている。

要約すると、アエノコトは、水稻の豊饒に関わる田の神の祭りを標榜する宗教行事であるが、同時に、秋から冬への季節の移行期に行われる祭りであり、季節に同調する農民の生活に区切りを画して、また演技と共食によって生活世界の移行を具体的に確認する家の祭りであったといえよう。

3 生活活動の変化とアエノコト

ところで、現在、アエノコトはどのように行われているのか。この行事が行われていた範囲は広く、また外部から触れにくい家の祭りという性格をもつ。したがって、この行事の全体の様態を把握することは困難である。ここでは、筆者が学生とともに全戸の世帯主に対する面接調査及び若干のインタビューを試みた輪島市町野町金蔵（一九九三年度）及び町野町東（一九九四年度）を事例としてみる。⁽⁵⁾ ちなみに、

町野町金蔵（以下、金蔵とする）は中山間地に位置する八四戸の村落であり、町野町東（以下、東とする）は平野部に位置する二八戸の村落であり、いずれも農業を主産業としてきた（表1）。

数度の予備調査のなかでわれわれに伝えられたことは、この二村落においては、アエノコトの日に、正装して田の神を招き入れ風呂と膳をもって饗応する一連の祭り形式を伝承する家は金蔵にわずかに見られ、東では皆無ということであった。アエノコトの祭りを停止した経緯を尋ねてみると、生活活動の変化が指摘された。とくに、農業経営の変化が多く指摘された。たしかにアエノコ

表2 専兼別農家の割合 (%)

集落 年	町野町金蔵			町野町東		
	専業	第1種	第2種	専業	第1種	第2種
1960	5.3	66.3	28.4	2.6	58.9	38.5
1970	2.5	46.9	50.6	5.7	20.0	74.3
1980	4.2	11.1	84.7	3.0	9.1	87.9
1990	14.5	5.5	80.0	7.4	7.4	85.2

※農業センサス集落カードより作成。

町野町東集落には、町野町真久の数戸が含まれている。

トは農耕儀礼であるから、農業に対する農民の関わり方とアエノコトの祭りには深い関係があるはずである。輪島地域の農業は、昭和三〇年代から兼業化が進んだ。金蔵と東においても、一九七〇年には第二種兼業農家数が第一種兼業農家数を超え、一九八〇年には八五パーセントの農家が第二種兼業農家となっている表2)。ちなみに、表2において一九九〇年に専業農家が微増しているのは、従来兼業していた農業以外の職業を退職した高齢者の家族が増大したことによる。

二村落の住民の生業の基軸は、農業から他産業に移行していった。この就業形態を促進した主な技術的な要因は、農業の機械化と化学肥料・農薬の普及であった。これらの要因は、農作業にかける労力と時間を縮小したが、同時に、さらに多くの収入を要求し、農業以外の職業に恒常的に従事する必要性をうみだした。こうして、生活活動の基調は、農民のそれから賃金労働者のそれへと変換され、農業は賃金労働の合間の限られた時間内に急ぎ終えなければならない仕事となった。

それでも多くの家で農業が続けられている。しかし農事暦は、早期米栽培が普及することによって、従来の暦から大きく離れたものとなっている。現在、田植えは五月の連休頃、稲刈りは九月の中旬から下旬にかけて行われている。以前の農事暦に対比するとおよそ一月遅く開始され、一月早く完了する。もちろん、苗代の作業は要らないし、田起こし、稲刈り、脱穀、乾燥、粃摺りなどの作業時間も短縮されている。「刈り上げ」、新嘗祭、アエノコト

の日は、現実の農作業のリズムとは合わなくなっているのである。

家々にアエノコトの祭りを行わなくなった契機を尋ねてみると、田植えの機械化の普及が最も多く指摘された。田植えの機械化が普及し、植え付ける苗を農協が一括して育成栽培することになり、各農家が種粃を保存しておく必要はなくなったのである。苗の一括育成栽培が、農家から種粃をなくしたのである。しかし、粃は農家に残されているから、種粃俵でなくとも粃俵を作ることとはできる。田植え苗の一括育成栽培がアエノコトの祭りを止める決定的な契機であったと語られていても、それは、右に述べた生活活動の大きな変化過程のひとつにすぎない。しかし、アエノコトの祭りの根底には稲粃の繁殖への願いがある。だからこそ、田の神は、種粃俵に宿ると表象されたのである。苗の一括育成栽培は、アエノコトから中核の祭具を奪うとともに、この祭りの伝統的な信念のリアリティを喪失させたのであろう。

4 金蔵と東における現在のアエノコトの祭り

さて、右に述べたように、二村落を含めて町野町域においてアエノコトの祭りは、ほとんど行われていないといわれていた。しかし、実際は複雑な内容をもっていた。まず、金蔵におけるアンケート調査の結果は、アエノコトを伝承する家はほとんどないであろうという予測と異なっていた。アンケートは、「あなたの家では、一二月五日に「アエノコト」はまつりますか。」という問に対して、選択肢として「必ず丁寧にまつる」・「形だけはまつる」・「ほとんどまつらない」・「ふだんの日と変わらない」の四選択肢を掲げて択一回答としておいた。われわれの予想では、「ふだんの日と変わらない」が圧倒的に多くなるはずであり、せいぜい「形だけはまつる」にとどまるだろうとい

表3 金蔵におけるアエノコトのまつり方と農業収入の割合（実数）

選択肢 \ 農業収入割合	0割	1割	2割	3割	4割	5割	6割	7割	8割	9割	10割	計
必ず丁寧まつる	12	6	0	1	1	1	1	0	3	1	0	26
形だけはまつる	11	5	4	4	1	0	0	1	0	0	0	26
ほとんどまつらない	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	2
普段の日と変わらない	18	3	1	0	1	2	0	0	0	0	1	26
NA	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
合 計	44	14	5	5	3	3	1	1	3	1	1	81

表4 東におけるアエノコトのまつり方と農業収入の割合（実数）

選択肢 \ 農業収入割合	0割	1割	2割	3割	4割	5割	6割	7割	8割	9割	10割	NA	計
供えて丁寧まつる	1	1	0	0	0	2	1	0	0	0	0	1	6
供えず丁寧に拝む	4	0	2	2	0	0	0	0	0	0	0	0	8
普段の日と変わらない	5	2	0	0	0	0	1	0	0	0	0	2	10
合 計	10	3	2	2	0	2	2	0	0	0	0	3	24

うものであった。しかし、結果は、表3、5のうに「必ず丁寧まつる」・「形だけはまつる」・「ふだんの日と変わらない」の三者が拮抗するものであり、伝承を含むと予想した「必ず丁寧まつる」も三分の一にのぼっていた。

このアンケートは、より詳細な聞き取りに行くべき家を絞り込むことを第一目的としていた。そこで、「必ず丁寧まつる」とした家にアエノコトの祭りの様子を尋ねてみた。しかし、一連の伝統的な祭りの様子を伝承していた家は、ほとんど見られなかった。われわれは、あらためてアエノコトの「丁寧なまつり方」にも多様性があることに気づいたのであった。

したがって、一九九四年度の東の調査ではアエノコトの祭りの差異を、供物をインデックスとして取り出そうと文言を変更してみた。アンケートは、「あなたの家ではアエノコトのおまつりをなさ

表5 金蔵におけるアエノコトのまつり方と年齢（実数）

世帯主年齢 選択肢	-29	-39	-49	-59	-69	-79	-89	計
必ず丁寧にまつる	1	2	1	2	11	4	5	26
形だけはまつる	0	0	3	5	10	7	1	26
ほとんどまつらない	0	0	0	0	2	0	0	2
普段の日と変わらない	0	0	3	2	9	11	1	26
NA	0	0	0	1	0	0	0	1
合 計	1	2	7	10	32	22	7	81

※問 「あなたの家では、12月5日に「アエノコト」はまつりますか。」

表6 東におけるアエノコトのまつり方と年齢（実数）

世帯主年齢 選択肢	-29	-39	-49	-59	-69	-79	-89	計
供えて丁寧にまつる	0	1	1	0	2	0	2	6
供えず丁寧に拝む	0	0	0	2	3	2	1	8
普段の日と変わらない	1	0	4	2	3	0	0	10
合 計	1	1	5	4	8	2	3	24

※問 「あなたの家ではアエノコトのおまつりをなさいますか。」

いますか。」という問に対して、「供物をひととおり供えて、ていねいにまつる」・「特にお供えることはしないが、気持ちだけはていねいに拝む」・「普段と変わらない」の三選択肢を掲げて、択一回答とした。東ではもはやアエノコトの祭りを行う家はないといわれていたが、結果では、「供物をひととおり供えて、ていねいにまつる」六戸、「特にお供えることはしないが、気持ちだけはていねいに拝む」八戸、「普段と変わらない」一〇戸であった（表4、6）。もちろん、「供物をひととおり供えて、ていねいにまつる」と回答した家でも、祭りに見られる独特の供物が揃えられているわけではなかった。しかし、供物の有無にかかわらず、ていねいにまつると回答した家は、半数以上を占めていたのである。

5 季節の移行期の祭りとしてのアエノコト

われわれのアンケートの結果からは、金蔵と東の約三分の二の住民が現在でもアエノコトの日には、何らかの特別の宗教的行動をとっているとみることができる。この様態をどのように解釈できるのであろうか。解釈可能性のひとつの方向は、世帯の維持において農業が占める割合との関連に関するものである。アエノコトは顕在的には農耕儀礼であつたから、農業経営が継続されている家には慣行としてアエノコトに対する積極的な関わりが存在するであらうというものである。この件に関して表3と表4が参考にならう。このふたつの表は、世帯収入全体に占める農業収入の比率をクロス集計したものである。このデータからは、農業収入の割合の高低と選択肢の間に特徴的な傾向は見出せそうにない。むしろ、農業収入の比率が皆無ないし低い世帯にあつても、アエノコトをまつる家が多いことに注目すべきだろう。すなわち、生活活動における農業の比重と、アエノコトの宗教的行動の間には、以上のデータからは関係を見い出すことはできないのである。

また、もうひとつの可能性の方向は、世代交替によって伝承が希薄化ないし断絶したというものであろう。若い世代は、アエノコトの祭りを伝承せず、アエノコトの現況はこの衰退過程を示しているという見方である。この件に関して表5と表6が参考になる。このふたつの表は、選択肢と世帯主の年齢をクロス集計したものである。この表に見るかぎり、世帯主の年齢と選択肢選択の間に特徴的な傾向は見い出せそうにない。

また、アエノコトが家の祭りとしての性格をもっていることから、家族形態と選択肢選択をクロスしてみたが、やはり、特徴的な傾向は見い出せなかった。いずれにしても、さらに詳細な研究を必要とするが、アエノコトに標榜される水稻の豊饒を祈願感謝する田の神祭りという顕在的側面は退き、潜在的な季節の移行期に関わる祭りとい

う表出的側面が持続していることは指摘できよう。奥能登では、神社や仏閣や各家屋に冬囲いを凝らして風雪をしのいでいるが、町野町域では冬囲いの仕事は、アエノコトの日頃、正確にいえばアエノコトアレの頃を目安として行われている。この地方でも、生産活動は季節のリズムを脱したかに見える。しかし、生活活動の全体は、なお厳しい自然に制約されているのである。人びとは、アエノコトを祭り、家族が揃って共食し、冬の季節に入るのである。

三 景観・生活空間・宗教的表象―滋賀県五個荘町伊野部の景観を事例として―

農業を主産業としてきた日本の村落は、農作物を最大限に収穫するという要件をうけて自然景観を下敷きとした文化景観を構成してきた。その景観は、地形・地味・水利の便などの自然の状態を映したものとなっている。村落の景観は、生産・消費などの生活活動の場であり、同時に生活空間を物質的象徴化によって具象化し持続させる物質的対象である。村落における宗教事象は、顕在的には生活活動に直接的に関わる技術的目標を標榜し、同時に潜在的には景観を物質的対象として生活空間を表象する表出的側面も担ってきている。本章では、滋賀県五個荘町伊野部を事例として、村落の景観に重ね合わされる宗教事象が住民の生活空間を表出する側面を見ていく。

1 伊野部の景観

伊野部は、滋賀県の湖東平野の愛知川流域に位置する村落である。大字伊野部の範囲と重複しており、近世の彦根藩領時代からひとつの村とされた藩政村であった。村組は東出と北出の二組に、近隣組は六組に分かれている。

表7 伊野部の農家の変化（実数）

種類 年	総戸数	農家数	専業	第1種	第2種
1970	51	43	3	17	23
1980	53	41	1	8	32
1990	52	34	1	0	33

※農業センサス集落カードより作成。

また近江に指摘されるトナリの役割の強さがここにも認められる。⁽⁶⁾

戸数は、一六九五年（元禄八）に六三戸と記され、一八八〇年（明治一三）六〇戸、一九二五年（大正一四）に五六戸であり、昭和三〇年代から現在まで五〇戸を若干上回る数字で安定している。人口は、平成元年では二一八人となっている。世帯数及び人口からみると伊野部は、五個荘町域の村落のなかでも小さい村落に属する。

一八七八年（明治一一）の戸数六〇戸のうち、農家が四七戸、商家が五戸、工家が八戸であり、伊野部の主生業は農業であったといえる。⁽⁷⁾しかし、戦後の兼業化の傾向はこの村落にも及び、一九七〇年には専業農家はわずか三戸、第二種兼業農家が半数を超えていた。以下、専業農家、第一種兼業農家は減少し、第二種兼業農家あるいは農業の放棄へと動いている（表7）。このように伊野部でも住民の生活活動の中心は、農業から賃金労働へと移行している。

伊野部は箕作山の東南部に位置する。大まかにいえば、箕作山の稜線と八日市市建部日吉の吉住池から流れ出る大同川に囲まれた区画が大字伊野部であり、伊野部のいわゆるの所有となっている。現在、共有林が約五〇ヘクタール、水田が約三〇ヘクタールある。水田は、伊野部の住民のいずれかの活動の空間は、集落、その周囲に水田、そしてその背後に山と川という下位領域に分かれているのである。福田アジオは、ムラの空間構成を「民居の一集団」Ⅱ集落Ⅱ定住地Ⅱムラ、「耕作する田畑」Ⅱ耕地Ⅱ生産地Ⅱノラ、「利

用する山林原野」Ⅱ林野Ⅱ採取地Ⅱヤマ（ハラ）の同心円的な領域の模式図を提案しているが、伊野部にもこの模式図は妥当する。そして、この伊野部の景観は、土地改良による圃場整備やパイパスの新設置がみられるもの、住民の現実の生活が農業から他の職業へと移行した今日でも基本的には持続されている。⁽⁹⁾このことが、伊野部の空間の特徴のひとつとしてあげることができる。

2 伊野部における村落境界の宗教事象

村落や村落の低位領域の地図的境界に見られる民俗的宗教事象の事例は随所に見られ、それらの宗教事象のトポロジーによって生活空間を描き出すことを目的とした研究も少なくない。⁽¹⁰⁾伊野部の事例にあてはめてみる。図2は現在の伊野部の主な宗教事象の配置図である。伊野部は、氏神の建部神社と村寺としての性格をもつ正福寺（浄土宗）の一村一社一寺の村落であり、宗教事象の多くが氏神と村寺を舞台として行われている。このことを確認して村境からみてみる。

西側の安土町老蘇との境界は箕作山の林道の峠であり、かつてこの地点で虫を送った。東側の境界は大同川にかかる六枚橋であり、正福寺を出た葬斂行列をこの地点で解いている。南側の境界は磨崖地蔵・吉住池の伊野部側であり、かつて伊勢代参者をここでサカムカエしたし、現在でも郷祭りである建部祭りの建部下郷からの神輿をここで建部日吉の使者が正装して迎えている。

北出の入口には津島社と女地藏・男地藏の北出地藏が東出の入口には津島社と東出地藏が祭られている。津島社には全戸が東出と北出に別れて、輪番でそれぞれ毎夕灯明を点じている。その当番には「津島番」の木札が回され

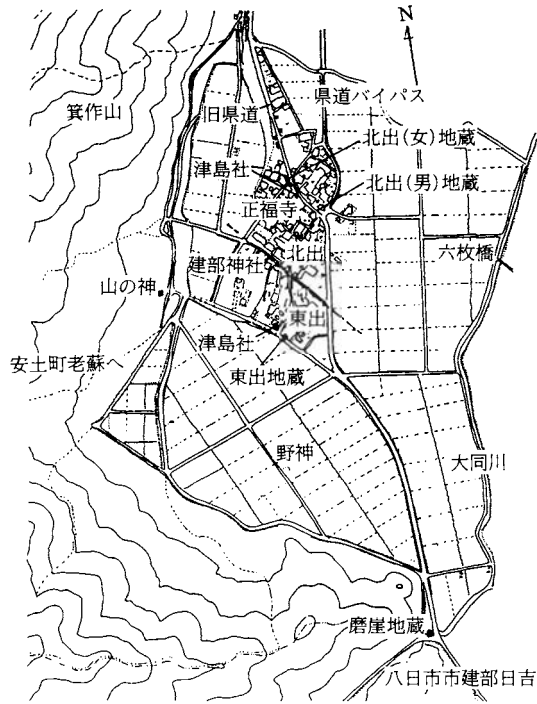


図2 伊野部の景観と主な宗教事象

る。津島神社には毎年一人を村の代参として派遣しているが村内の講会はない。東出地藏と北出地藏は個人的な崇敬を除けば現在では八月の地藏盆の際に供養されるのみである。伊野部には地藏講の組として東出と北出があるが、この地藏講がそれぞれ講活動の一環として地藏盆を祭っている。

また、山の口には山の神が祀られ、ヤマでの作業を守護している。山の神は、建部神社の参道から箕作山系の千

草嶽山頂にむかう林道を少し入った脇に立つ杉の太木が神体である。千草嶽には伊野部の共有林があり、山割りを行ない燃料・山菜等を採用していた。現在、毎年一月の初亥の日に伊野部の山の神の祭りが行われ、早朝、建部神社宮司が神事を行い、また各家の世帯主が供物をもって参詣している。

ヤマとノラの境界である山裾の原野では、近年まで盆にオシヨライサンを迎えた地点がある。また、馬サンマイや赤子サンマイもこの領域にあった。

このようにして、伊野部においても生活活動の領域に重ね合わされた生活空間を再構成することができる。⁽¹⁾

3 境界の宗教的表象の象徴作用

宗教事象が行われる生活空間の境界には、地図のように線が描かれているわけではない。境界は、往々にして山の稜線、河川あるいは道路といった可視的な地形的特徴によって標示される場合が多いが、実際は不可視のものである。不可視の境界が地形的特徴や人造の構築物を物質的対象として象徴化され、明示されてきたのである。さらに、境界において行われる宗教事象は、儀礼の象徴作用によって境界―厳密に言えば境界の内側の領域―を一層明示してきたのである。

ひとつの事例を挙げよう。地理的境界における宗教事象の多くが厄除け・火難除け・疫病除けというような災禍からの防御を具体的に標榜していることに着目してみよう。災禍の結果は具体的・物質的なものであるが、災禍の予測は想像的・精神的なものであるから、災禍が侵入するのを防御する装置は、象徴的な要素を含むものとなる。したがって、象徴的防御装置は、まず想像的・精神的にリアリティのある場所が選ばれることになるが、実際は具体的・物理的に効果が想定される場所が選ばれることが多い。

例えば、この文脈では道切りという防御装置を取り上げるのが適切であろう。災厄は、もし現実に入るのであれば、侵入の度合いも方法も経路も予測できるものではない。しかし、道切りは、生活活動の地理的な入口を舞台として演じられることがほとんどである。もちろん、舞台たる地理的な入口は、ムラへの侵入口全体を象徴化したものである。人間にとって、災厄の得度は到底知りえないものであるが、人や牛馬や物品と同様の方法によってこの入口を経由して侵入すると表象することによって統制可能な存在となるのである。入口を適切に管理すれば、災厄は防げるのであるから。道切りは、まさしく象徴的なものであって、道切りが演じられる地理的な入口は、想

像的・精神的なアイコン的象徴⁽¹²⁾に相当するものである。

伊野部の事例を見てみる。ムラから隣の集落へ通じる経路は、図2から新設のバイパスを除くと、北側（北出）と南側（東出）から抜ける旧県道が主要なものであることがわかる。しかし、農道、林道を含めるとその他にも見られる。しかし、津島社と地藏が祭られているのは、旧県道の入口だけである。この東出と北出の入口が物質的象徴化の対象となされ、ムラへの全侵入口を象徴しているのである。

4 宗教儀礼による生活空間の秩序化

ところで、道切りによって守られるものは何であろうか。道切りに関わる宗教事象においても生活活動の具体的な目標が標榜されている。それでは、道切りに関わる宗教事象において潜在的に語られているもの、表出されているものは何であろう。

われわれは、生活空間が表出されていることについて右に述べておいた。しかし、その生活空間の表出という側面は一面にすぎないように思える。なぜ、道切りによって生活空間を語ろうとするのか。われわれは、宗教事象と自然の関係を宗教によって説明するのではなく、人間の生活場面に基づいて分析しようとしている。同様に、なぜ、生活空間を表出するのか、とあらためて問うことが必要であろう。いいかえると、生活空間を語ることのなかに語られているものは何であろうかと再度問うことである。

その回答は、境界内の領域、正確に言えば境界内の秩序という虚構ということになる。道切りが防衛しているのは秩序ある内側であり、道切りが閉め出しているのは秩序を乱すものである。災厄とは、内側の秩序を乱すもの

のことであり、内側の秩序にとって異例のものである。⁽¹³⁾ もちろん、秩序という虚構は、秩序を乱すものを閉め出すことによって確立されるのである。道切りは、秩序を乱すものを象徴的に閉め出すことによって、正確に言えば、象徴操作によって秩序を乱すものを作り出しそして閉め出すことによって、秩序化を達成しているのである。その意味では、境界は、防衛的ではなく攻撃的な前線なのであり、境界における宗教事象は、村落社会の存続と強い関わりをもつであろう。もちろん、境界における宗教事象のみがその機能を果たすわけではない。しかし、それは、生活活動の境界を物質的象徴化の対象にすることにより、自他の区別をよりリアルに明示するものであろう。

四 小結

「宗教と自然」というテーマに関連して、本稿は、アエノコトと村落境界の宗教事象を事例として、宗教と自然の関わり合いを生活活動と生活世界という視点から論述してきた。奥能登のアエノコトの事例からは、生活活動を介して季節に同調する生活時間の表出としての側面をとりだした。現在、生産活動の主軸は、季節に制約される農業から季節の制約を受けることの少ない職業へと移行している。しかし、冬の季節の厳しい自然環境は、この地方の生活全体をなお覆っている。田の神祭りを目標として標榜してきたアエノコトが形態を変えてもなお既定の日に祭られているのは、季節の移行を確認する祭りという側面を持続させているからと推測される。人びとは、アエノコトを祭り、冬の厳しい自然のものと生活に入るのである。また、琵琶湖湖東の伊野部の村落境界の宗教事象からは、ムラ・ノラ・ヤマという生活活動の領域を物質的象徴化の対象として、領域に重ねられた生活空間を抽出し、さらに護持される生活空間がその秩序性にあることを指摘した。

アエノコトや伊野部の村落境界の宗教事象の事例の趣旨は、他の多くの村落にもながしか発見することができよう。村落における生活活動は、自然の強い制約を避けることができないからである。もちろん、他の地方の村落と同様、奥能登と湖東にも固有の社会的・文化的背景があることを考慮しなければならない。例えば、奥能登では苛酷な自然であり、湖東では村落の高い凝集性であろう。奥能登の苛酷な気象は、季節の変化に同調した生活活動と生活時間をより強く要求している。湖東村落の高い凝集性は、限定された自然環境にあつて長く複数の村落の中で存続を要求され続けていることに由来すると思われる。村落の凝集性は生活空間の輪郭を明示することをより強く要求している。実際は、伊野部では都市化の傾向が住民の生活様式に及んでいる。にもかかわらず、ムラ・ノラ・ヤマという領域の輪郭が維持されているのは、決して偶然の結果ではなくこの村落の總有的な慣行の結果であり、そこには村落の社会的統一性が作用している。そして、宗教事象が村落の社会的統一性を住民を動員して表出させ、村落の凝集性を支えているのである。⁽¹⁴⁾

注

- (1) 例えば、デュルケームは、「人間は、自分の生きている小さな社会にかたどってしか世界を表象することができない」という(宮島喬訳『自殺論』中公文庫、一九八五年、二七三頁)。
- (2) リーチ (Leach, Edmund, *Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected: An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology* (Cambridge University Press, 1976) 青木保・宮坂敬造訳『文化とコミュニケーション—構造人類学入門』紀伊國屋書店、一九八一年)。
- (3) 顕在的と潜在的という用語については、R・K・マートン、森東吾他訳『社会理論と社会構造』一九六一年を参照。
- (4) アエノコトに関する報告は少なくない。例えば、奥能登のあえのこと保存記録編さん委員会編『国指定重要無形民俗文化財保

存記録 奥能登のあえのこと』一九七八年を参照のこと。

(5) この調査実習の簡単な報告書としては、龍谷大学社会学部社会学科『金蔵のエチュード―奥能登の社会と文化(二)―』一九九四年、及び『輪島市町野町東―奥能登の社会と文化(二)―』一九九五年がある。

(6) 伊野部の社会組織については、古賀和則『村落の社会関係』(□羽益生編『五箇荘―湖東村落の伝統と現在』未定、一九九五年(予定))を参照。

(7) 滋賀県市町村沿革史編纂委員会編『滋賀県市町村沿革史』第五巻、一九六二年。

(8) 福田アジオ『時間の民俗学・空間の民俗学』木耳社、一九八九年、一一〇頁。

(9) 伊野部の農業の沿革については、千葉紀子『伊野部農業の変化過程―農作業の聞き取り調査から―』『地域総合研究』第三号、一九九三年、四三―五三頁を参照のこと。

(10) 例えば、村武精一『祭祀空間の構造―社会人類学ノート』東京大学出版会、一九八四年。また、特に福田アジオ、前掲書。

(11) 伊野部の宗教事象の詳細については、古賀和則・西光義秀・山本哲司『伊野部の宗教生活―ムラごととしての宗教の素描―』『地域総合研究』第二号、一九九二年、三七―七五頁。及び古賀和則『村落社会における宗教講の機能―つながりの創造と強化―』『地域総合研究』第三号、一九九三年、一二―二三頁。

(12) リーチ、前掲書、六三頁。

(13) このことについては、ダグラス・Mary, *Purity and Danger—An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (London, Routledge and Kegan Paul, 1966) 塚本利明訳『汚穢と禁忌』思潮社、一九七二年、六八―八七頁)を参照。

(14) 伊野部の社会的統一性については、磯部裕『伊野部区における社会的参加と政治・行政機構』『地域総合研究』第二号、一九九二年、九四―一〇二頁。古賀和則・西光義秀・山本哲司、前掲書。及び古賀和則、一九九三年を参照のこと。

なお、伊野部の社会的統一性については、近隣村落とのあいだの緊密な関係を無視することはできない。しかし、この側面については、紙数の都合で別稿に譲ることにした。

追記 本原稿作成に当たっては、京都女子大学舟橋和夫氏に有益なコメントを頂いた。ここに記して謝辞に替える。

自然・風土と宗教文化

藺田 稔

△論文要旨△ 一九九二年六月にブラジルのリオ・デ・ジャネイロで開催された国連主催のいわゆる「地球サミット」(UNCED
…国連「環境と開発」会議)では、「持続可能な開発」という困難な課題について加盟諸国が一致して事に当たろうとする「リオ
宣言」や「アジェンダ21」が採択された。また、その補完会議として同時に開催された「グローバル・フォーラム・リオ会議」
でも、世界から集まった宗教家や国会議員を中心に企業家、芸術家、科学者たちが三日間の討議を重ねて総括した共同見解を
発表した。そこには、今日の地球環境の危機が実は人類共通の内的な精神の危機にほかならない、との共通認識が強調され、それ
に対処するには、現代を支配する物質至上の価値観を問い直して、これを根本から変えることがわれわれの急務だとの指摘があ
る。そして特に宗教の面では、地球とその全生命が神の恵みであり、万物に神は内在すると再確認すべきであって、その意味で
大自然と共生してきた世界の先住民たちの知恵に学ぶべきだ、というのである。

そこで本稿では、まず、かれら先住民たちとも共有しうるような古代以来の日本人の自然環境への関与を△社会・生態系▽と
いう客観的な文明の構造として一般化したあと、さらに、地域住民にとつてのその主観的な文化の位相を△風土▽とみなす立場
から、日本の山岳列島の河川水系ごとの局地的な自然環境を地方単位の歴史風土に仕立てあげてきた宗教文化の一面を△風土祭
祀▽ととらえながら、特にその森のシンボリズムに焦点をあてて現在すすめている事例研究の一端を紹介し、最後に集落社会
での△家郷祭祀▽に関連して△鎮守の森▽の宗教的意義を論じてみたい。

△キーワード▽ 社会・生態系、風土祭祀、家郷祭祀、家郷社会、鎮守の森

はじめに

一九九二年六月に開催された地球サミット・リオ'92（UNCED：国連「環境と開発」会議）で、「持続可能な開発 sustainable development」という困難な課題をめざし、加盟諸国が一致して事に当たろうとする「リオ宣言」や「アジェンダ21」が採択された。

また、その補完会議として同時に開催された「グローバル・フォーラム・リオ会議」でも、世界の宗教者や政治家、企業家、芸術家、科学者が三日間の討議を重ねて総括した共同見解を発表した。そこでは、今日の地球環境の危機には内的な精神の危機に由来するものがあるとの共通認識が示され、この危機に対処するには、従来の価値体系を根本から問い直すことが緊急の課題だとの指摘がある。そして宗教的には、世界とその全生命が神の恵みであり、万物に神は内在すると再確認すべきであって、その意味で大自然と共生してきた先住民の知恵に学ぶべきだ、というのである。

これを承けて翌年四月に開催されたグローバル・フォーラム・京都會議でも、まず「清水八幡宮を会場に世界各地からの先住民代表が全生命への祈りを捧げ合い、国際会議場での総会では「国際みどり十字」という環境保全を推進する世界的機関の設立が承認されている。

かくいう私も、ここ十年来、環境に関わる宗教文化に関心を深めており、及ばずながらグローバル・フォーラムにも参加したり、昨九四年には六月二十八日の日本学術会議公開シンポジウム「環境と宗教」にパネラーとして発言し、また九月に伊勢の地で開催された昭和聖徳記念財団主催の「千年の森に集う会」に参画したりしながら、研

究活動のひとつとして主に国内において関連する調査研究をすすめているところである。

そこで今回の報告では、まず、いわゆる先住民たちとも共有しうるような日本人の自然環境への関与を「社会―生態系」という客観的な文明の構造として一般化したあと、さらに、地域住民にとつてのその共同主観的な文化の位相を「風土」とみなす立場から、古代以来、日本列島の自然環境を生活の「風土」に仕立てあげてきた宗教文化の一面として、特に森林のシンボリズムに焦点を当てて近年すすめてある事例研究の一端を紹介しながら、その意義を論じてみたい。

一 社会―生態系の文明と「風土祭祀」

英国ウエールズ出身で長野県の黒姫高原に住むナチュラリストのC・W・ニコル（一九四〇―）氏が、一九九一年七月二十二日付け神社新報に寄稿した「聖なる森」というエッセイに、こんな一節がある。

「そこは高い木々にかこまれた岩穴で、辺りには鳥や猿の声、美しい滝の流れる水音だけが響く、それは素敵な場所だった。褐色の肌を持つ小柄な狩人は腰蓑一つという出で立ちで、手には弓と毒矢を持っている。その彼が花を一輪手折って髪に差した。誰かが問う、どうして神がここに居ると分かるのですか。あなたには神の姿が見えるのですか。私は馬鹿な質問だと思ったが、その狩人は笑顔で答えた。神の姿は見えない、だが見えなくても此処に居ることは分かる。」

彼は、このエッセイで、伊勢の森をはじめ神社の森がいかに大切であるかを説いているのだが、それに関連してアフリカのザイールのピグミー族の狩人たちが、彼らが聖なる場所として崇めている所に案内してくれた時のエピソード

ソードを紹介しているのである。そして彼自身が、この狩人の答えに心底共感して、「何処の国であろうと宗教が何だろうと、聖なる地・聖なる森において、目に見えない存在を疑うほど私は未熟ではない。」と結んでいる。

いうまでもなく、ピグミー族といえば、熱帯雨林イトワリで狩猟採集生活を送るムプティ人のことである。ザイルの広大な原生林のなかで家族集団ごとに移動しながら原始的な狩猟採集の生活を送っている、いわば未開社会の種族であり、したがって彼らの生態は、ほぼ完全に原生林の動植物の生態系、すなわちエコ・システム eco-system に組み込まれてこそ成り立っているといえよう。そして彼らのいわば精霊崇拜から成る原初宗教も、いいかえれば〈生態系の宗教 ecological religion〉（生態系そのものを宗教的世界とするタイプ）とも言える類型と考えられる。そしてさらに敷衍すれば、世界各地で今、「先住民」と言われるなかで稀少とはいえ未開の文明に留まっている諸種族の宗教もまた、居住する地域の自然環境すなわち動植物の生態系に寄り添って生活する内でのコスモロジーであることを考えれば、やはり自然宗教 nature religion であると共に〈生態系の宗教〉とみなすことができよう。

ところが、過去の古代文明は、いずれも農耕あるいは牧畜という生産経済から始まっている。そしてこの段階では、一定の社会単位で所与の生態系を含む自然環境を抜け出し、同時にこれを人工的に改良し、管理して生活を文明化していくことになる。つまり古代文明の段階では、人間が自然の生態系から独立した社会を形成しながら、自然環境にさまざまな人工的開発をほどこして、森林を伐採し、大地を耕し、穀物や牧草を栽培して自然条件を積極的に組み替えていくのである。いうまでもなく、この段階では、近代文明のように自然をコントロールしたり支配すると考えるほどの技術を持ち合わせていないので、自然環境の気候や生態系と調和する範囲での文明システムにほかならない。そこで、この文明段階を仮に自然環境との関わりで表現すれば、未開文明の生態系 eco-system の段

階から、いわば社会―生態系 socio-eco-system の段階にすんだとすることができよう。したがって古代文明に対応する古代宗教 archaic religion には、先の〈生態系の宗教 ecological religion〉からみて、その内の一つに〈社会―生態系の宗教 socio-ecological religion〉という構造類型が成り立つのではないか、と考える⁽¹⁾。

さて私が、ここで〈風土祭祀〉と表記したのは、この社会―生態系に対応する宗教文化としてのコスモロジーを背景とした日本古代以来の神々の性格とその祭りを、特殊論ではなく一般論として端的に表現するためである⁽²⁾。

なぜかといえば、農耕文明での自然環境は、もはや純粹の〈自然〉ではなく、その生態系も、また原生の生態系ではありえない。それは、人間社会が主体的に関与した文明の生活環境であって、すでに住民たちの精神文化に取り込まれた、いわば〈文化的自然〉とも言うしかない。そこで、この矛盾する表現を避ける目的で、この際、和辻理論に立つ〈風土〉概念を採用して、いわば環境と宗教との内在的関与の構造を明らかにしてみたいのである⁽³⁾。

つまり、和辻哲郎の風土論によれば、いわば所与の〈気候風土〉という自然環境が、一定の人工をほどこされる過程で、そこに土着して生活社会を築く住民たちの文化的な〈歴史風土〉という形で内在化される。つまり〈風土〉とは、単に外在的自然の気候地勢ではなく、住民の生活社会が主体的に構築する安心立命のコスモロジカルな生活世界 Lebenswelt の内外に組み込まれ、読み込まれた、いわば内在的自然である。さらに現象学からする社会理論によれば、自然を環境として〈風土〉化するとは、当該社会の成員たちが彼らの生業を営むことで自然を生活環境に開発することだけではなく、同時に彼らの共同主観として自然の風物を感じしあい、読み込みあう象徴の世界を構築することでもある⁽⁴⁾。考えてみれば、〈祭祀 cult〉は、語源的に culture と同 cultivation とも通じており、土を耕

す・身を装う・所作をする・祭りをする、などの意味を共有していたという。つまり自然の大地を耕して生活の八風土Ⅴに仕立てることは、すなわち文化として精神的に安住しうる宗教的世界、コスモスを祭祀的に構築することだともいえるのである。⁽⁵⁾

しかも、古代の農業経済を中心に営まれる文明に相当する宗教文化は、その土地の自然環境を開発して、より豊かな生産物を得ることなのだということを理解するための神話的世界を祭る宗教だということになる。たとえば、世界の神話のなかには、大地の地母神テラ・マテルを人間が殺して、その母体からさまざまな作物を獲得するという神話もある。大地の死と再生という解釈が農耕の始まりを語り、いわば犠牲と豊饒を祈る神話と祭りとなるわけだが、実は日本の古典神話にも、この例を見出だすことができる。

『古事記』の神代巻には、高天原を追放されたスサノヲに食物を乞われたオオゲツヒメが、鼻と口と尻から味のよい材料を吐き出して調理し、これを提供すると、スサノヲは不浄なものを供したと怒ってこの神を切り殺してしまふ。すると、殺された神の頭から蚕が、両眼から稲種が、両耳から粟が、鼻から小豆が、陰部から麦が、尻から大豆が、というように貴重な農産物がこの世にもたらされる、という神話がある。『日本書紀』にも同様の神話が、一書として記載され、ここではツキヨミという神がウケモチという神を切り殺すと、その身体から五穀がもたらされるという物語になっているが、いずれも大地の食物女神が殺害されて、その死体から貴重な農産物が生成することに変わりはない。

この話型は、メラネシアやインドネシアに分布する「ハイヌウェレ型」の神話に属する南方系の神話で、南中国から東南アジアにかけての照葉樹林文化である雑穀栽培や焼畑農耕とも結びついた物語に共通するものだが、⁽⁶⁾い

れにせよ、農業という生業こそが、人類をして自然環境から社会を自立せしめ、その生態系に耕作の手を加えるという形で「社会―生態系」という新たな環境構造をもたらすとともに、「風土祭祀」という共同主観レベルの文化的位相を可能ならしめたといえよう。つまり、地母神ないし食物神の犠牲による農産物の獲得という神話こそが、自然環境を「風土化」した古代文化を象徴する宗教的表現なのであり、したがって、語源的に「耕作」とも「文化」とも通じ合う「祭祀」こそが「風土化」にふさわしい宗教的営為、すなわち儀礼なのではあるまいか。

その十分な指標とはいえないが、たとえば『常陸国風土記』に行方郡の古老の話が記載されている。それによると、箭括氏の麻多智という地元の豪族が、郡家の西にある谷の湿地を開墾して水田にしようとしたところ、「夜刀神」と地元で言う蛇が群れをなして開拓を妨害するので、武装してこれを谷の奥まで追い払ったあと、山口の堺の堀に呪力のある標の杖を立て、蛇に向かって「ここより上は神たちの土地にし、ここから下は人間の田地にして、今後は自分が神主になって神たちをずっと敬い祭るから、どうか恨んだり祟ったりしないでくれ」と言い、その場に社を建てて祭りをした。その社が現在の玉造町新田にある夜刀神社に当たるが、このマタチの功績でかつての葦原が十余町歩の水田に開発され、以来マタチの子孫が夜刀神を祭りつづけて今にいたると、古老の話は結ばれている。

この説話が物語ることは、古代の地方民が水系に沿って水田を開墾する際に、野山に棲息する野生をも靈性あるカミとしてマツル営みを怠らなかつたことの例示と考えられよう。蛇が野生のカミの出現した姿と見做されていたことは、同じ風土記の那賀郡の部にやはり古老の話として、茨城の里に住む娘に夜毎通う名も姿も知らぬ者があり、やがて娘が産んだ子が蛇の姿で、昼はもの言わぬが夜は母と語るのでカミの子として育てたという例もある。また著名な例では、『日本書紀』崇神天皇紀に、三輪山の神オオモノヌシが土地の豪族三輪氏の娘ヤマトトヒモモソヒ

メのもとに夜毎通う姿が実は蛇体であり、『古事記』崇神天皇記にもイクタマヨリヒメという名から神靈が憑依する娘と知れる巫女に三輪山の神が通つて神の子オオタネコを産む、その姿形がまた蛇体であることを想わしめている。時代を降つて中世の物語縁起にも、たとえば安居院『神道集』巻第十に載る「諏方縁起」に見るように、大和国甲賀郡の地頭の三男、甲賀三郎がさらわれた愛妻、春日姫を、まず六十六国と壱岐・対馬の「御嶽」六十八カ所の靈山に探し求めたあと、今度は信濃国の蓼科山にある人穴から地下に入り、七十三の人穴と七十二の地下の国を巡つて、最後に維縵国からやつと信州の浅間山の頂上で地上に戻れた、という長い物語がある。しかも三郎が地上に戻つた時には神として大蛇の姿で出現するのだが、このような物語縁起に代表されるような、それぞれ地域の八風土化に由来するところの、水神でも雷神でもある蛇体の土地神祭祀という古社の起源伝承は日本の各地で数多く見出だされる。甲賀三郎は、苦勞して地下の他界を放浪し地上に戻つたところで諏訪大明神に成長するのだが、そのカミ出現の姿が蛇体であつたことは、現に諏訪大社をめぐる龍蛇神信仰に相応するのである。⁽⁷⁾

二 〓風土祭祀〓と小盆地宇宙

特に日本のような山岳列島の場合、温暖多雨のモンスーン気候の下では、いたるところ数多くの小河川が発達し、内陸に当たるその上流に大小の盆地を形成しながら、下流の海岸地帯にもさまざまな河口平野を展開せしめている。しかも多くの沿岸平野は、その両側と奥地を山稜で囲まれ、わずかに一方だけが海岸として海に開けているといった小規模の平野であるから、大陸におけるそれと比べれば、やはり、これらも海に接した盆地とみなすことができる。米山俊直は、この点に着目して日本列島が百余りの盆地から成つていと捉え、先史古代から近代にいたるま

で、そのそれぞれが「小盆地宇宙」を形成してきたと指摘する⁽⁸⁾。もとより地方ごとの地勢や気候の相違があり、またさまざまな歴史の違いも無視はできないが、それらの相違を通じても指摘できる共通の環境条件には、おおよそ河川の水系に沿って水源地帯に奥山がそびえ、中山間地帯に里山が連なり、多くの谷川が洪積台地を形成しながら盆地の中央に低湿地を集め、やがて本流がさらに下流の盆地か、あるいは沿岸平野に下っていく、というパターンであろう。これに、おおよそ住民の基本的な生業を配置するとすれば、まず奥山の深い広葉樹天然林には熊や猪、鹿や狼、蛇などの野生の獣たちが棲息し、狩猟と採集の場ではあるが、ほぼ少数の山民たちに任されて里の住民には神秘的な聖なる他界でしかない。次の中山間地帯では、日当たりと水利のよい傾斜地や山麓に集落を営みながら、焼畑や転作による雑穀や畑作物を栽培し、里山を利用して薪や炭を生産する小規模な農林業が生業となる。そして盆地一帯では、水利や灌漑に改良を加えながら水田開発がすすめられ、血縁と地縁に基づくイエやムラの濃密な協同体による稲作の集約農業が展開したという、少なくとも昭和初期までの生業構造が、それぞれの盆地内に維持されてきたと言えよう。各盆地の小宇宙は、このような基本的生業の営みに即し、しかも内外のさまざまな歴史を読み込みながら社会・生態系を構造化するなかで、風土祭祀の世界として構築された、と考えることができる。

さて、そうした風土祭祀を、他の地域にさがけて古墳時代から整備することで古代国家を確立していったのが、当時最大の規模をもった奈良盆地一帯を開発し支配した大和王権にほかならない。

ほぼ西暦四世紀に実在を推定しうる第十代崇神天皇のいわゆる三輪王朝から七世紀後半の天武・持統朝にかけて整備された奈良盆地の風土祭祀は、律令体制での国家祭祀として神祇官所祭の四時祭に組み込まれている。そ

れらは、二月の祈年祭、四月と七月の広瀬大忌祭と竜田風神祭、および六月と十二月の月次祭なのだが、主に『延喜式』巻八に伝存する当時の各祝詞によれば、祈年祭と月次祭とは、特に、高市・葛木・十市・志貴・山辺・曾布という奈良平原に集中する御県（ミアガタ）、すなわち朝廷直轄の農地を守護する六カ所の作神たちと、飛鳥・石村（イワレ）・忍坂（オサカ）・長谷・畝火・耳無および吉野・巨勢・賀茂・当麻・大坂・膽駒（イコマ）・都祁（ツゲ）・養布（ヤギウ）の各山口十四カ所に鎮座する林産と治水の神々と、さらには吉野・宇陀・都祁・葛木の四水分神つまり奥山の水源神たちが共に招迎の上で合祭されている。また二度の広瀬大忌祭では、奈良盆地のほぼ中央にあつて四方の支流が集中して大和川の主流に合流する広い瀬の地点に鎮座するワカウカノメノ神社、つまり天皇に御食をたてまつる食物女神の社で、この主祭神と共にやはり前記の六御県の神たちと十四山口の神々が勧請されて、ほど良い灌漑水利の祈願がなされていた。

しかも、これら御県神六社、山口神十四社、水分神四社が鎮座する位置をみると、まず御県神が大和川本流を囲む盆地中央の農耕地帯に、山口神は盆地周辺の各支流が平地に流れ出る山麓地帯に四囲を囲むように散在し、そして水分社は、さらに四方の奥山を成す分水嶺の水源地帯にそれぞれ鎮座していることが確かめられる。このようにして、広大な盆地底を舞台に、飛鳥の板蓋宮や浄御原宮から藤原京、平城京へと古代の大和國家が形成される過程で、周辺の山稜を水源とする四方からの谷川を集めて奈良盆地一帯をうるおす大和川水系に沿って配置された三種の風土神たちが、いわば立体的な神聖世界を構成して古代國家の「風土祭祀」を完成せしめたのである。⁽⁹⁾かねて景観工学を標榜する樋口忠彦は、日本の景観を「盆地の景観」「谷の景観」「山の辺の景観」および「平地の景観」に分類し、特に奈良盆地を「秋津洲やまと」型として、その都が外来文化を包み込み、宿し、育んだと指摘したが、⁽¹⁰⁾

まさしく大陸文化と接触して成立した大和國家は、一方でその「風土祭祀」を國家祭祀に組み込んで成立してもいいのだ。

ところが、その古代においても七世紀から八世紀にかけて國家建設が大規模化し、宮殿や大寺院などの造営事業がしきりに進められるにつれて、大和川や淀川の上流域での森林伐採が激しくなり、そのために洪水や渇水が頻発したり、下流への土砂流失もいちじるしくなった。たとえば、『続日本紀』天平宝字六年（七六二）四月十七日の条には遣唐使船が大阪湾に面した港の難波津で座礁してしまった事件を記しているが、これも淀川や大和川への土砂の大量流出が大阪湾を埋めてしまい、港湾機能を妨げてしまった例である。^①そこで朝廷は、比較的早くから自然生態系の乱開発を戒め、さまざまな森林保護や治水の対策を構じている。これも一例を挙げれば、『類聚三代格』卷十九「禁制事」に載る弘仁十二年（八二一）四月二十一日の太政官符「應禁制斫損水邊山林」には、次のような見識が記されている。

「産業ノ務ハ只堰池ノミニ非ズ。浸潤ノ本ハ水木相生ズ。然ラバ則チ水邊ノ山林ハ須ク鬱茂スベシ。何トナレバ大河ノ源ハソノ山麓然トシ、小川ノ流ハソノ岳童（カムロ）ナリ。ココニ知ル、流ノ細太ハ山ニ随イテ生ズルヲ。夫レ山雲雨ヲ出サバ、河九里ヲ潤ス。山童毛盡キタレバ、溪流涸乾ス。」（原漢文）

しかも、これに続く文言には、先例の大同元年（八〇六）閏六月八日の太政官符を引用し、その当時もすでに天武四年（六七五）から一貫して「山河海島浜野林原等」が公私を共にする領域として灌漑保全のため河川流域の乱伐が禁止されてきたことに言及したのち、当今は、大河の水源である奥山は禁制があっても小河の水源となる里山には禁制がないので、農民たちがもっぱら近くの山林を乱伐してしまうために作物の干害が頻発している。そこで今

後は、水田を灌漑する「川谷泉源溝池等」の沿岸林叢の伐採は公私の別なくこれを禁止する、というのである。

こうした伐採禁止令が推測せしめることは、古代の律令体制下で「御県（ミアガタ）」と称された畿内数カ所の朝廷直轄の料地、あるいは単に「県（テガタ）」と称された諸国の開発された農業生産地帯は、地勢上ほぼ各地の盆地底や水系沿岸に開発された先進農耕地帯であり、それらを取り囲む「里山」とさらに後背の「奥山」とが水源涵養地帯だということである。しかも、奥地の山岳地帯は遠隔地でもあり、また宗教的な禁忌にちがいない禁制も強くあつて手つかずの深い天然林なのだが、一方の「里山」に当たる中山間地帯は、文字どおり「杣山（ソマヤマ）」として建築土木用材や薪炭原料など、とかく山林の乱伐による荒廃を招きがちだった。とりわけ畿内での都城建設が大規模になり、壮大な宮殿や大寺院の建立に必要な木材には、伐採や運搬の容易な平地林や里山林がまっさきに乱伐されてしまい、地方でも国衙や国分寺などの建設に大量の木材が消費されたのであつた。

ところが唯一、平地にせよ里山にせよ、根強い禁忌に守られて伝統的に伐採を免れてきた天然林がある。それが、古来カムツモリ（神の杜）またはカムツヤシロ（神の杜）と称された、神々の鎮まる森林であり、あるいはカムナビ、カムナビヤマ（神奈備山）、ミムロヤマ（御室山・三諸山）とも呼ぶ神体山であつた。たとえば『類聚三代格』巻第一には、その冒頭に「神社事」とあつて、まず、攘災招福のため神仏を敬うには必ず清浄を先とすべきところから「諸国神祇社内」を清浄に保つことを命じた神龜二年（七二五）の聖武天皇の詔をかげ、その後しきりに発せられた神社境内の修理保全に関する太政官符を多く記載する。¹²なかでも、承和八年（八四一）三月一日の太政官符「應禁制春日神山之内狩獵伐木事」をはじめ、山城の賀茂下上社の境内や神山、大和の丹生川上雨師神社の神地などの保全に関するものが注目される。もともと、こうした禁制が発せられる以前は、神々の社地とする森や山は

千古不入の禁足地であったから、狩猟伐木は当然のこと禁忌とされていたはずであった。したがって時代はさかのぼるが、大化の改新当時の孝徳天皇でさえかつて難波の生国魂社の境内林を、おそらくは宮殿か寺院の建立のために伐採させたことを理由に、「神道を軽んじた」と非難されたほどであった。⁽¹³⁾

かくして、古代大和の△風土祭祀▽に例をみたように、開発の進んだ地方の先進地でも、田園地帯に「県二坐マス神」の社とも「田宮」とも「里宮」ともいうべき社叢群が点在し、周辺の山麓や中山間地帯には「山口二坐マス神」の社とも「山宮」ともいうべきモリヤマ（森山・杜山）が点在して、さらに奥地の水源地帯には「水分二坐マス神」の「奥宮」が文字どおり聖なる奥山として山岳地帯を占めている、といったほぼ共通の森林景観を構成してきた、と考えられるのである。

こうした「小盆地宇宙」ともいうべき地方の森林景観と△風土祭祀▽とのおおよその対応を実証できる事例について、私は、奈良盆地の調査研究のほかに過去いくつかの事例研究を試みてきている。それらの地方としては、岐阜県飛騨の高山・古川盆地⁽¹⁴⁾、長野県の諏訪盆地と新野盆地⁽¹⁵⁾、埼玉県の秩父盆地、兵庫県の一宮盆地、岩手県の遠野盆地、などが取り敢えずあげられよう。そのほかに、いわば凹型の地形をなす盆地とは対照的な凸型の小宇宙と△風土祭祀▽を呈する事例には、鹿児島県に属する奄美大島本島と屋久島とを挙げておきたいが、とくに屋久島については昨年、文部省科学研究費による調査を継続中である。

三 鎮守の森と△家郷祭祀▽

日本の古典神話には、おそらく古代のこうした列島の森林風土を反映したにちがいない神々の物語がある。すな

わち『日本書紀』巻第一「神代上」第八段に載る第四の一書に、乱暴狼藉の罪を負つて高天原から追放されたスサノヲが、御子神のイタケルを連れて一旦朝鮮の新羅国に天降つてから船で出雲の簸の川上に至り、そこで首尾よく大蛇を退治して得た草薙の剣を天照大御神に献上したが、そのあとイタケルが、高天原から持参した大量の樹種を、朝鮮には播かずに、九州から日本各地に限なく播き尽くして全土を青山に成した。そのためにイタケルが功績ある神と讃えられるのだが、この神こそ紀伊の国に鎮まる大神なのだ、とある。また続く第五の一書では、スサノヲが「朝鮮の地には金銀の宝が豊かにあるので、わが子孫が治める国には浮く宝の良き船がないといけない」と言つて、まず自分のひげを抜いて散らすと、それがたちまち杉の木になり、つぎに胸毛を抜き散らすと檜になり、尻毛を散らすと榎の木となり、眉毛がまた楠の木になった。彼は、そうした後それぞれの用途を定めて「杉と楠の木は良き船の用材にし、檜の木は立派な宮殿を建てる材木とし、榎の木は死者を葬る棺の材料とせよ。それぞれ役に立つ多くの木種が、すべて上手に播き芽生かせることができた。」と言祝いだ。そのとき、スサノヲの御子で名をイタケル、オオヤツヒメ、ツマツヒメという三柱の神もまた各地にくまなく木種を播き布いたのちに、紀伊の国にたどりついた。そして最後にスサノヲは、熊成峯から根の国におもむいた、とこの一書は伝えているのである。因みに、このスサノヲの御子神、五十猛命は『古事記』神代巻の大国主神・根の国訪問の段に登場する「木国之大屋毘古神」と同神であつて、森林豊かな国ゆえに「木之国」すなわち紀伊の国なのであり、かつての延喜神名式の名神大社で現存する和歌山市伊太祁曽の伊太祁曽神社の祭神である。また姫神のオオヤツヒメ、ツマツヒメたちも、いずれも名神大社であつた同市宇田森の大屋津比売神社と同市平尾の抓津比売神社とにそれぞれ祀られている。

かくして、スサノヲのような文化英雄神が自分の体毛を各種の樹木と成し、しかもそれぞれの用途を言祝ぎ、「木

の国」ゆかりの御子神たちに播種させて島国をみごとな青山なす森林列島たらしめたという、世界にも類のない神話が古代日本に誕生し伝承されたことに思いをいたすとき、いかに古くから住民が山林の保全や育成に敬虔な関心を寄せ、この山岳列島を森林豊かな緑の生活風土に形成してきたかが改めて理解されよう。

そして古代から中世へ、中世から近世へと時代が下るにつれて、世は貴族文化の律令官僚支配の体制から武家文化の將軍・幕府支配の体制へと大きく社会が変化してきたが、いずれの中央政権も地方の守護・地頭や諸国の大名たちも、少なくとも戦乱期でない平時のあいだは等しなみに全国の神社や神苑への敬虔な態度を持して、その荘園維持に代わる神領寄進や安堵、社殿修理や保全、祭祀厳修や奨励に努めることに変わりはなかった。

たとえば、鎌倉幕府のいわば憲法たる御成敗式目（貞永式目）にしても、その冒頭第一条に「神社ヲ修理シ祭祀ヲ専ラニスベキ事」（原漢文とあつて御家人に対し詳しくその理由と具体的内容を説明しているが、そうした中世武家法の理念は徳川幕府や諸大名にも影響を与え、これも鎌倉幕府の制度を継承した寺社奉行の保護と監督を通じ、一方では切支丹禁制と領民の人心収攬のためあつて、各藩も競つて寺社の造営寄進に努めたのである。

ところが、その点では維新以来の明治政府の方が、むしろ伝統宗教にたいする国家統制を強化し、却つて旧来の神社祭祀を破壊してしまったとも言えよう。明治元年（一八六八）の祭政一致への復古や神仏分離の実施をはじめ、矢つぎ早の神道国教化をすすめながらも、同四年正月の社寺領上知令や五月の世襲神職廃止令（いずれも太政官布告）によって、相当数の古社がその「風土祭祀」を構成してきた由緒ある神体山や社領地を失つたり、累代の神主家が離職して、その祭祀伝承を断絶せしめたりした。そのうえ明治政府は、少数の有力「官社」つまり官国幣社を国家管理にし、大多数を占める府県社以下のいわゆる弱小「民社」から分断して、結果的には、両者を通じた神

社本来の宗教性を奪うことになった。前者を一元的な国家祭祀の場とする一方で、後者を氏子の一戸一神社制（明治二九年）や一村一神社制に向けての「神社整理」ないし「神社合祀」の推進（明治四〇年）によって、古代以来の地方の△風土祭祀▽や中世以来の村落秩序を成す△家郷祭祀▽の多くを、強引に破壊する結果となつてしまつたのである。⁽¹⁷⁾

さて、ここにいう△家郷祭祀▽とは、かねて私が、やはりローカルな地域社会の氏神祭祀とその神話的コスモロジーを、土地の△風土▽との対応においてトータルに表象構造として把握するための方法概念に採用してきたものである。そしてその採用の理由には、近代にいたるまでの日本全国のムラやマチ、すなわち各地の郷村社会が、単に現代社会学の言う「地域社会」あるいはコミュニティではなく、神仏を祭る祖孫一体の靈的協同体であり、かつては農林漁業など第一次産業としての生業を共にし、内部に階層分化を孕みながらも、精神的には住民どうしの安心立命を保証する「神聖世界」の単位でもあつたことに注目するからである。もとよりその点は、従来の村落社会論において十分指摘されてきたところで今さら多言を要しないが、敢えて宗教社会学の立場から、そうした住民どうしの郷土愛という共同主観性の位相を一括して△家郷性▽と表現するとすれば、そうした伝統的コミュニティを△家郷社会▽と捉えることも可能となる。しかも、この△家郷社会▽という概念は住民共同の文化的主観性を指示するものだけに、たとえ当該社会の内外に生業分化や階層分化など社会経済的な変化が生じたにしても、相当の持続性を發揮してきた郷村社会の特性を言い当てることにもなる。そして、そうした地域社会の△家郷性▽を持続せしめてきた有力な宗教文化こそが、一般に「鎮守の森」とその氏神祭祀という、いわば空間と時間の両次元でコミ

ユニティの神聖秩序を構成する「家郷祭祀」なのである。⁽¹⁸⁾

ところで神社は、古くカムツヤシロ（延喜式神名式）とも、またモリとも訓んでいた。『万葉集』にも、

ちはやぶる神の社しなかりせば春日の野辺に粟蒔かましを（巻三四〇四）

春日野に粟まけりせば何時しかに続ぎてゆかましを社とむとも（同四〇五）

という、ある女性と佐伯赤麻呂との二首の贈答歌があり、また、

木綿かけて斎くこの神社（モリ）越えぬべく思ほゆるかも恋のしげきに（巻七一三七八）

あるいは長歌の一節に、「山おろしの 風な吹きそと うち越えて 名に負へる社（モリ）に風祭せな」（巻九一七五一）、また「山科の 石田の社（モリ）の すめ神に 幣帛取り向けてわれは越え行く 相坂山を」（巻十三一三三二六）などと詠われている。

神のヤシロとは、神を祭るべき神聖な場所の意味で、ふだんは注連縄で標めて囲っておく禁足地だと考えられている。春日野は神のヤシロだからこそ、粟を蒔くことはできないのであった。また、「神社」や「社」あるいは「杜」とも書いてモリと訓むのは、これも日本独特の漢字の用法で、実は神の鎮まる森すなわち、こんもりとした社叢をさしている。つまり日本の神社とは、もと神の鎮まる神聖な森にほかならなかったのである。

しかも神社の祖型では、多くの場合モリはすなわちモリヤマ（森山）であった。山麓祭祀が神社のおもな起源形態なのである。たとえば奈良盆地の大神神社は、神殿なしに背後の三輪山をそのまま祭神の社とする古代祭祀を今に伝えているが、やはり近くの石上神宮の布留山も、また春日大社の三笠山もそれぞれ神体山である。さらに「世界文化遺産」に指定されたばかりの京都の総鎮守、賀茂神社もまた、その上社、下社ともに「神山」と「御蔭山」

という神体山から、それぞれ祭神を迎える「御生（ミアレ）」と「御蔭（ミカゲ）」という名の神出現（hierophany）の神事を中心に「葵祭り」を執行している。

一般に「神体山」と呼ぶのは、古典上「神奈備（山）」すなわち神が鎮まる神聖な山のことで、実は山そのものが神体なのではないが、全国各地にそれと見なされる特別な山には、コウヤマ・ミヤマ（神山）、ミヤマ（宮山）、ミタケ・オンタケ・ウタキ（御嶽）、オオヤマ・ダイセン（大山）、モリヤマ・ムリヤマ（森山）などの通称がある。森とも山ともつかぬ地方的な聖地には、奄美諸島のオボツヤマ、種子島のカローヤマ、薩摩・大隅のモイドン、西石見の荒神森、対馬の天道山などの例もある。いずれの場合も、集落から間近に眺められる印象的な山岳や、こんもりと樹林に覆われた姿のよい丘陵で、その多くは、住民の生業と生活に不可欠な灌漑の水源や集落景観の奥まったランドマークを構成している。海や湖の沿岸集落では、豊富な漁場でもある沖合の岩礁や小島を「立ち神」とも「神島」ともするが、逆に海の方から航路や漁場の陸標ともなる「山立て」の岬や内陸の山を信仰の対象としていることも多い。

近年の国語学の成果には、日本語のカミは古くクマ（隈）やクム（隠む）を語源とする水源の山や谷に隠れた靈性をさした、という注目すべき有力な説がある。⁽¹⁹⁾ マツリという古語も、ふだんは隠れたカミなればこそそのミアレ（出現）を待ち迎える神事であった。日本の山岳列島の局地的な自然環境に土着して農林漁業を営む集落の住民たちが、幾世代にもわたって築き上げた安心立命の生活世界は、おのずからそうした山や森に隠れた靈性を発見してカミに祭る生命的なコスモスを構成したのである。

各地方の歴史風土に生まれ育った住民たちが安住の故郷と頼む村や町の＼家郷秩序＼には、それぞれに氏神鎮守

の社を中核とする、いわば△山宮―里宮―田宮▽あるいは△奥宮―神社―仮宮▽といった祭祀構造が理念的に伏在している。⁽²⁰⁾ 里宮は本来、山宮から祭神を集落に迎えるべきヤシロの森なのだが、歴史的にまず社殿を構えてから祭神が常在する氏神鎮守の社となった。それでも、ふだんは森の内に鎮まって、生活集落にとつての△奥▽ないし△境界▽という聖なる空間秩序を体现することに変わりはない。伝統的な日本の家屋や集落の△家郷秩序▽にとつては、むしろ空間的には日常生活の内部に中心の場を占めない△奥▽まった座敷や鎮守の森こそが、実はその象徴的中核を成している。⁽²¹⁾ 末端の△田宮▽や△仮宮▽は、集落の生業や生活の場に神が臨在する祭礼時だけの「神宿」や「屯宮」あるいは「御旅所」とも称される。

日本に特有のコミュニティには、伝統的に中心の広場がなく、おもに道路を軸にして集落を形成する。⁽²²⁾ 氏神鎮守の祭礼が、△山宮▽から△里宮▽、鎮守から神宿へと、神を街路に臨幸せしめて集落全体を聖なる開放空間に変える。この晴れの時こそ、いわばムラ（村）がマチ―イチ（祭―市）と化して人心の活気が盛んによみがえる。こうした住民総出の喜びの交歓こそ、ふだんは鎮守の森のものの静かで透明なコスモロジー秩序がもたらす△家郷性▽の再現なのである。⁽²³⁾

結び

しかしながら、さきに言及した明治以来の国家祭祀への一元化に加え、第二次大戦後の急激な工業化と都市化が旧来の生活基盤をその根本から変質せしめて、現在は旧来の△家郷社会▽の存続を困難にしている。都市と村落を問わず現代の地域社会は、各種の経済開発を理由にかつての豊かな風土性を破壊し、伝統的な△家郷祭祀▽を空

洞化させて、今や深刻な△家郷性▽喪失の危機にひんしている。とりわけ一九六〇年代から八〇年代にかけては、日本経済の高度成長期における国土の乱開発が公害の頻発と自然環境の荒廃をもたらし、社会全般の利便性追求と物質的繁栄の代償として△家郷社会▽の解体にともなう人心の荒廃をも招くにいたり、それが、ついに九〇年代のこんにちには、他の欧米先進社会をしのぐほどの多様な病理的現象が社会全般に頻発する、その遠因のひとつとなっているといえよう。

ところが、またそうであるからこそ、それぞれの地方で新旧さまざまな△家郷性▽回復や、その存続の努力も各地で粘り強くなされていることも確かである。そして時あたかも、冒頭に触れたように地球規模の環境保全が国際的な緊急課題となった今、あらためて日本古来の森林文化として、本稿にいう△風土祭祀▽ないし△家郷祭祀▽の宗教的伝統が内外の注目を集めるようになった。たとえば、全国に八万社を超える神社が、その本来の宗教性ゆえに幾多の歴史的困難をしのいで保全してきた「鎮守の森」、すなわち神苑や神体山の宗教的シンボリズムが、あらためて民族古来のアニミズム的生命観の自覚と共に再評価されつつあることが、なよりの新たな可能性を示唆している。あるいは全国神社を代表する伊勢の神宮において、昨年まで実に八年がかりで執行された大規模な第六十一回式年造替遷宮祭もまた、いわば大がかりな△風土祭祀▽であって、多量の檜の用材をすべて「御神木」つまり霊樹として育成する古来の造林文化なくしては、過去一千二百年に及ぶ二十年に一度のこの大祭も継承が叶わぬものなのである。

注

(1) △社会・生態系▽という概念については、筆者自身が十年来、△風土祭祀▽論をすすめる過程でこれに対応する客観的な文明構造として構想したものが、一昨年から昨年にかけて「千年の森」をテーマに学際的なシンポジウムを実施した際に、森林生態学と造林学を専攻する荻野和彦・愛媛大学教授が、やはり文明社会と自然生態系との関係構造にこの△社会・生態系▽という方法概念を使っておられることを知って、これが学際的にも有効な概念であることを確信した。詳しくは、藪田他「討論△風土▽をどう捉えたか」九学会連合日本の風土調査委員会編『日本の風土』（弘文堂、一九八五年）序章一―二二頁。および荻野和彦・基調講演「人が森をつくる」（千年の森プレシンポジウム報告書）（千年の森に集う会発行、一九九四年）六一―六頁を参照されたい。

(2) 藪田稔『祭りの現象学』（弘文堂、一九九〇年）第五章および付論1、2参照。

(3) 和辻哲郎『風土―人間学的考察』（岩波書店、一九三五年）特に第一章「風土の基礎論」七―二三頁参照。

(4) 藪田稔「大和に見る風土の宗教的構成」前掲書『日本の風土』第2編第4章、一三九―二五八頁。

(5) 木村敏「比較文化精神医学序説」同著『自己・あいだ・時間』（弘文堂、一九八一年）所収、三〇六―三〇八頁。

(6) 大林太良『稲作の神話』（弘文堂、一九七三年）第一、二章、一一―一〇三頁。

(7) 安居院『神道集』巻第十「五十諏方縁起」神道大系・文学編一『神道集』（同編纂会、一九八八年）二七七―三七七頁。

(8) 米山俊直『小盆地宇宙と日本文化』（岩波書店、一九八九年）一八五―二〇二頁。

(9) 藪田稔、前掲論文（4）、二五四―二五六頁。また同前掲書（2）、二五六―二六八頁。

(10) 樋口忠彦『景観の構造』（技報堂、一九七五年）八四―一六二頁。同『日本の景観―ふるさとの原型』（春秋社、一九八一年）第二章、四七―一七七頁。

(11) 国史大系『続日本紀・後編』（吉川弘文館、一九七七年）二八七頁。

(12) 国史大系『類聚三代格・前編』（吉川弘文館、一九七七年）六一―三二頁。また国史大系『類聚三代格・後編』（同、一九七七年）六〇六―七頁。

(13) 国史大系『日本書紀・後編』（同、一九七八年）二二五頁。

(14) 藪田稔、前掲書（2）、二六八―三一五頁。

(15) 藪田稔「祭り―家郷の原像」岩波講座・東洋の思想15『日本の思想I』（岩波書店、一九八九年）四四―八七頁。

(16) 「御成敗式條」『群書類従』第二十二輯（統群書類従完成会、一九七七年）一頁。

- (17) 坂本是丸「国家神道体制の成立と展開」同著『国家神道形成過程の研究』（岩波書店、一九九四年）所収、第九章三〇五―三三六頁。他に森岡清美『近代の集落神社と国家統制』（吉川弘文館、一九八七年）、櫻井治男『蘇るムラの神々』（大明堂、一九九二年）など参照。
- (18) 藺田稔、前掲（15）参照。
- (19) 阪倉篤義「語源―『神』の語源を中心に」佐藤喜代治編『語彙原論』（講座・日本語の語彙、第一巻）明治書院、一九八二年、八九―一〇七頁。藺田稔、前掲（15）、六三―六九頁。
- (20) 景山春樹『神体山』（学生社、一九七一年）参照。
- (21) 榎文彦「日本の都市空間と『奥』『世界』（一九七八年―二月号）所収。他にオギユスタン・ペルク（宮原信訳）『空間の日本文化』（筑摩書房、一九八五年）一六三―一六五頁など参照。
- (22) 神代雄一郎『日本のコミュニティ』（鹿島出版会、一九七七年）参照。
- (23) 藺田稔、前掲（15）、七三―七八頁。他に上田篤編『鎮守の森』（鹿島出版会、一九八四年）、岡谷公二『神の森・森の神』（東京書籍、一九八七年）など参照。

（付記） 本稿は、平成六年度より継続中の文部省科学研究費補助金による総合研究A「環境問題と宗教に関する調査研究」（代表：藺田稔）の成果の一部である。

熊楠の自然

——南方熊楠の自然観、宗教観について——

芳賀直哉

〈論文要旨〉

宗教の立場でみられる自然は、自然科学の対象となるような分切・数量化された客体ではなく、「じねん」として、その内に主観をも含んでみずからあらわにする統一的全体存在である。したがって、自然はホロンである。南方熊楠は宗教思想家ではないかもしれないが、自然をホロンとしてとらえた点でかれの自然観は宗教的である。熊楠の活動は多岐にわたるが、中心にあるのは生命現象の解明という一点である。粘菌研究が生涯の仕事となったことは周知のことだが、これは偶然ではない。神社合祀に反対したのも気まぐれからではなく、生命の不思議探究にとって必然的な行動であり、この一事に収斂される。かれは、自然・社会・人文諸分野の科学に興味をもっていたし、科学的知見に信頼をおきはしたが、だからと言って科学によって自然の全体、生命の大不思議が解明できるとは考えなかった。むしろ、宗教とくに大乘仏教のほうがよりいっそう精確に自然の真相を説明できるとみていた。本稿は宗教的「じねん」観を熊楠の思想のなかに発見しようとするところみである。

〈キーワード〉

南方熊楠、自然、粘菌、神社合祀、現場主義

一 はじめに

宗教の説く「救済 (salvus, salvation)」は、語源の語義から「癒し」を意味するといわれる。この場合、「癒し」はたんに精神的なことから限定する必要はないであろう。パウル・テイリツヒによれば、救済（＝癒し）は疎外・分裂状態の再一致を、即ち「神と人間、人間と世界、人間と自己自身のあいだの分裂を超克すること」を意味する。⁽¹⁾

宗教でいう「救い」や「いやし」がこのような意味でとらえられるとするなら、まさに今日の「人間と自然とのあいだの不正常な関係」の修復・回復に努めることは宗教の仕事とならなければならない。人間にかぎって言っても、いのちの営みのための諸条件すなわち食べ物とか空気や水といった自然環境、また教育や政治などのあらゆる面でのいのちの危機が増大している。このような状況において、「いのちの救済」をかける宗教が自然環境と人間の生態論的關係について真剣に考えはじめるのは当然のことである。

小論は右に述べた問題関心から南方熊楠の自然観、宗教観を、かれの粘菌研究や自然保護運動を中心にしてさぐる試みである。かれは動態的生命生態論とでもいべき観点から、神社合併、工場誘致、土地開発、町村合併などに反対した。われわれはかれの実践的思想に圧倒されるとともに、その情熱に共感しうる。というものも、熊楠はいのち、自然、宗教、社会制度などを大きな活ける生態系のそれぞれが一つひとつの環ととらえ、この大きな連鎖のどのひとつを欠いても他の全てがそれとして存立できなくなるとみた点で、かれの示唆は今日のさまたまのエコロジー運動に理論的統一を与える可能性があると思うし、また先にふれた意味での宗教の現代的課題に寄与し得ると思われるからである。

二

南方熊楠が子供時代よりいろいろな植物・動物・鉱物の採集に異常な興味をもっていたことは、今日多くの評論のつたえるところである。たいていの人なら、子供のころ何かの収集に一時的にせよ凝ったことはある。例えば、切手、コインなど、いままも生家のなかのどこかにねむっている収集物を想いうかべるひとは多い。こうした収集趣

味はふつう何か特定の物に限られ、しかも「凝る」期間も概して短い。熊楠の特異なところは、手当たり次第何でも集めたという点と、やがて青年・壮年期になると採集する対象も限定されるようになったが、採集活動が死ぬまでつづいたということだろう。自然に対する関心、生命現象の不思議に関する興味、人間社会への関わり、これらは誰もがもつものであるが、熊楠の場合は並はずれて広く深い。

かれ自身がいわゆる『履歷書』に記しているように、八、九歳の頃から数年かけ『和漢三才図会』や『本草綱目』等を「二十町、三十町も走りありき借覧し、ことごとく記憶し帰り、反古紙に写し出し」たことはよく知られている。書き写されたこれらの書物は綴じられて今日も残されており、われわれも見ることができが、記憶にたよって写された挿図が極めて精緻であることに驚く。特に鳥類、魚類、動物の図は原本を横に置いて写筆したとしてもこれほど生き生きと活写できないだろうと思わせるほどの出来栄である。事物に対する観察眼の確かさ鋭さ暖かさを熊楠は子供のころから先天的にもっていたことが、この一事からも窺い知ることができる。幼少年期の採集活動に熊楠自身が言及した箇所はないが、かれの和歌山中学時代のエピソードとして、「弁当箱に昆虫や蟹などを入れて、ひそかに楽しみ観察して居られた」とか、その頃に採集した植物や鉱物の標本が「いちいち採取日附と学名和名を附して保存されて居ます」などの証言がある。⁽³⁾今日残っている一八八五年（明治十八年）一月一日からの日記によれば、東京帝国大学予備門在学中の熊楠が時折大森、鈴ヶ森などに出掛け、土器、石器、人骨片、貝殻片などを収集していたこと、さらには江ノ島まで足をのばして魚介類などの標本を得ていたことが分かっている。⁽⁴⁾日記帳には最初の年、取得した標品数を購入書籍数とともに、月末毎に書き記している。この習慣は一時途絶えるが、渡米後新たな採集対象を得て復活する。二十歳で渡米してからも、文通により知り合ったカルキンスからかれの集蔵

地衣類標本などを譲り受ける前から熊楠は時折菌類・地衣類などを採集・分類していたが、まとまった標本を手にして収集熱に一層拍車がかかったことは想像に難くない。じじつ、カルキンスから贈られた標本類に触発された熊楠は、この時期採集に熱中し、三ヶ月間ほどキューバに渡って各種陰花植物標本を採取している。一八九一年一月三十一日の日記には「チカゴ府コロネル・カルキンス氏より地衣科六十種一箱到着」とある⁽³⁾ほか、同氏からはその後も標本類の贈与があったことを日記はつたえている。熊楠自身、採集・収得した標本類をたびたび日記にしるし、だんだん増えていく標品の数と種類を確認しては励みにしていた様子がみえる。かれはまた、このキューバ旅行について『履歴書』に次のように記し、のちのちまでこの時の成果を誇っている。

小生の所集には、今も米人の手に入らぬもの多く、いまだに学界に知れざるものもあるなり。キューバにて小生発見せし地衣に、(中略)ギアレクタ・クバナと命名せしものあり。これ東洋人が白人領地内において最初の植物発見⁽⁶⁾なり。

こうした採集・分類・収蔵性癖について言えば、その後八年にわたるロンドン滞在をはさんで、帰国してからは「粘菌」が熊楠の関心の中心になったことも周知のとおりである。これは、帰国後かれが、粘菌の宝庫であった熊野・那智山域近くに住んだことも大きく影響したが、ただそれだけでは説明がつかない。なぜ、粘菌なのか。たしかに滞米時代から地衣類などの陰花植物を収集していたことは右述したように事実であるが、生前から「粘菌図譜」出版に熱意を燃やしつづけたほどに「粘菌」に執心した理由は何だったのだろうか。

粘菌自体はありふれた生物であり、町中でもちよつとした雑木林に行つて注意して探せば見つかる。もちろん、珍しい種は人の手が入った人工林には生息していない。もっとも、百年ほど前までは、熊楠も神社境内の神泉や手

水鉢あるいは自宅の庭の柿木など身近な所で新種を発見したのだから、粘菌の生息環境は現在とは全く違う。粘菌はバクテリアをたべて生きる動物とも植物とも言い難い（動物でも植物でもある）単純な原始生物であるが、熊楠がこれをどうみていたかを示す滞米時代の一文がある。これは羽山蕃次郎に宛てた書簡に記される各種菌類の説明のなかの一節であるが、そこで熊楠は粘菌の生活環に触れている。

また貴君も医学の下ごしらえと、ちよつと生物学も御学習のこと、定めて御知りならんが、右菌類に似たもので *Mycetozoa* と申す一群、およそ三百種ばかりあり。これははなだけしからぬものにて、（1）のごとく幼時は水中を動きまわり、トンボがえりなどし、追い追いは相集まりて（2）のごとく痰のようなものとなり、アミ―バのごとくうごきありき、物にあえばただちにこれを食らう。然るのち、それぞれ好き好きにかたまり、（3）より（7）に至るごとくいろいろの菌状のものとなり、いずれもたたくときは煙を生ず。（中略）Figs. 以下この類を菌なりと思ひ、植物中に入れしが、近来は全く動物なることという説、たしかなるがごとし。（レイ・ランケストルの説には、最古の世の生物はこのようなものなるべしという。）⁽⁷⁾「（1）から（7）の図は省略―筆者」

このように、のちに大きな波紋をひきおこす粘菌の定義について、熊楠は当初より粘菌は動物だとみた。しかし、これに生涯固執したわけではなく、例えば明治末年から数年間頻繁にかわされた柳田國男との往復書簡では、粘菌を「動物とも植物とも分からぬ微細の生物」または「動植物いづれともつかぬ奇態の生物」と書いている。⁽⁸⁾しかし、昭和初年に粘菌標本を天皇に献上するさいこれを動物として最後までおし通したことからわかるように、かれは粘菌を結局は「動物」とみたのだろう。言うまでもないことだが、定義の是非が問題なのではない。熊楠は粘菌の一生（生活環）に何を発見したかが重要なことである。かれは粘菌の変形過程に生命の不思議をみたと思つた。

だからこそ粘菌研究がかれの生涯の仕事になったのだろう。熊楠は粘菌の変形する現象のなかに宇宙の大生命のひとつの現れをみたから、かれにとって粘菌研究は生命の探究に外ならなかった。粘菌とその生活環境の観察から、かれは生物環境としての森林の大切さを自然に知ったとわたしは思う。明治末から政府が進めた神社合併政策による森林の大破壊に対して、かれが激しい反対運動をおこなったのも、森の消滅が粘菌というひとつの生命の破壊にとどまらず、ひいては広く人間をも含めた全生命を脅かす愚行であると知ったからであろう。熊楠は一世紀前に今日の自然環境保護運動を理論・実践両面で闘ったことは既に述べた。又「エコロジー」なることばも当時すでに使用している。しかし、かれの行動の動機は当世風の流行によるものではなく、より広く深く全生命生態論に根ざすものであること、また、その運動の射程は宇宙大の知恵を目指すものであることを、われわれは知るべきである。以上の視点から、先に触れた神社合併政策の問題点をやや詳しく次に述べたい。⁽⁹⁾

三

一九〇六年（明治三十九年）に出された勅令いわゆる「神社合併令」は、全国各地域の下級神社を政策的に減少させて奉仕する神職の俸給を確保する目的をもっていた。同年八月十日に出た勅令第二百二十号「神社寺院仏堂合併跡地の譲与に関する件」は次のように宣言する。

神社寺院仏堂ノ合併ニ因リ不用ニ帰シタル境内官有地ハ官有財産管理上必要ノモノヲ除クノ外内務大臣ニ於テ之ヲ其ノ合併シタル神社寺院仏堂ニ譲与スルコトヲ得

右勅令の主旨を解説する「通牒」も同年八月十四日付で内務省の神社・宗教両局長名で出された。勿論これら「勅

令」「通牒」のみを武器として「神社合併政策」が推進されたわけではない。同年四月に出された別の勅令「府県社以下神社の神饌幣帛料供進に関する件」（明治三十九年四月三十日・勅令第九十六号）で、下級神社にたいして各道府県費より神饌幣帛料を支出することができると定め、供進をうける神社を地方長官が指定すると明記した。これにより、神社合併政策の推進は各道府県知事の裁量にまかされる部分も相当あって全国一律というわけではなかったから、ほとんど影響をうけなかった地方もあった。しかし他方では、発布後わずか二・三年の間に甚大な被害を蒙ったところもでた。熊楠の住んだ和歌山県は、となりの三重県に次いで短期間に神社が激減した地方であった。はじめ、熊楠は当該の政策自体に反対ではなかったものの、やがて「一町村一社」などと画一的強制的に、地域の実情や神社の由緒由来などおかまいなしに合併・合祀が進められ、神社建物のみならず神社の森林までもが破壊されるにおよんで反対運動に立ち上がったことは、熊楠自身が述べているところでもあり、今日よく知られている。ところで、熊楠が反対運動に立った動機は何だったのか、今日の「自然保護運動」とどういう関連があるのかという観点から「神社合併反対運動」を論じてみよう。

鶴見和子は、熊楠の神社合祀反対活動を「エコロジー運動・公害反対運動の先駆」というとらえかたをする。⁽¹⁰⁾ 確かに、結論的にはそういうことになるだろうし、それが間違いとは言えないが、わたしはむしろ、熊楠が反対活動をおこした本当の動機はもっと別のところにあったのではないかと思う。かれは神社「合祀」よりも「合併」を警戒したが、それは「合併」により神社域全体が丸ごと消滅してしまうことによつて境内・神林に生息する粘菌などの貴重な研究対象が失われることを恐れたからだと思われる。

有名なる老樹巨木を一本一本保護すべきは勿論だが、左迄名の聞えぬ草木でも、学術上土地の名を挙げ、又後

日大に所ろの爲になるものも多いから、神林という神林は全く其儘其下に生えた雑木小草迄も天然のまま生し置かんことを望む。⁽¹¹⁾

小生は最初自分が専門の學問上より神社合併に伴う神林の濫滅を止めんとて、此反對運動に出たるにて、もはや神社の濫伐は大に止み、今後、無茶苦茶に行わるゝ様子見えざれば、小生は自分の目的は達し得たるものなり。⁽¹²⁾

熊楠が、神社の統廃合に対してばかりでなく田辺灣に浮かぶ神島の乱伐阻止にあれば熱心だったのも、そこに生息する貴重な植物群の消失がかれ自身の研究にとって打撃になると考えればこそであつたろう。神社境内の自然も神島の自然もともにかれにとつてはかけがえないものであつたに違いない。なぜなら、それらはかれ自身の一部であり、かれは神林を守ることによって自分自身を守ろうとした（こうした見方を土地の人も述べている⁽¹³⁾）のであるから。

しかし、かれが雑誌や知人宛書簡などに公表した「神社合併反対意見」では、右に指摘した「學術上の損失」という観点は前面にでない。合併政策による数多くの弊害を列挙する最後に、史跡・景勝地・古伝の消滅という項目をたて天然物保全を主張するくらいである。もつともこれは熊楠の戦略だとも考えられる。当時のことだから、一般向けの雑誌・新聞で貴重植物の保護を言つても読者の賛同など得られず読みとばされるおそれがある、それよりはむしろ、国体観念、愛郷心、地域自治、人民の融和などを阻害するとか、敬神の念を国民に植え付ける目論見に逆効果だとか、一般受けもし政府も気にするような弊害を指摘したのだとわたしは思う。げんに、植物学者白井光太郎に宛てた書簡では、内容は雑誌発表とほぼ同様ながら、相手が関心をもち賛同・協力してくれそうな事例も付

け加えているし、松村任三宛書簡（これは柳田國男により『南方二書』として五十部私刊されたものである）はほとんど植物学上の大損害を訴える内容になっている。例えば、どこそこのナチシダ、ユノミネシダ、ガンゼキラン、冬青の樹、チクラマゴケ、ホルトノキ……などの珍しい植物が神社合併・神林濫伐により絶滅したことを報告して、「第一に植物保存の点のみより願わしきは、閣下ら、何とか一日を躊躇せず、（中略）学者の一通りの研究がせめてすむまで、生物および古物、勝景、史跡、土俗、里風を保存するために、（中略）中央政府また大学、学会等より人を派し、実地を調査する」ことを「至急何とか御勧告下さらずや」と要請している¹⁴。また、熊楠は同書簡において各地の濫伐後の様子をうつした写真数枚を証拠として松村に示し、ひとつひとつ説明を加えながら具体的に現状を訴えている。図や写真を用いることは熊楠がよくおこなった手段であり、これにより一層強い印象を読者に与えることができた。現在ではあたりまえのことになっているが、どうしたって活字より映像のほうがインパクトがある。当時、写真を利用することなどはきわめて新しい試みだったのではないかと思う。いわば、事実や現場を重視する態度である。ちなみに、松村宛書簡には次のような一節がみられる。

写真（甲）の（イ）は前状申し上げし粘菌おびたしく生ずる糸田猿神社の小神林にて、ケヤキ、ムク、ミミズバイ、ハイノキ、タブ、ルリミノキ、ジュズネノキ、ヒョンノキその他より成り、そのタブノキにマツバランの大窠株つけり。岡村周諦氏査定の、従来本邦になしと思ひおりたる、アストムム・シユブラツムもあり。アシリア・グラウカは、世界中この辺にのみ連年見出させる新種なり。しかるに四年前敝命してこれを（二）なる稻成村の稻荷社へ合祀し、跡木一切、アリドオシノキごとき小灌木までも引き抜かしむ。……（中略）……（ハ）は、弘法大師が臨んで影を留めたという弘法の淵なり。（中略）この掠も三年ばかり前に伐らんといいし

を、小生ら抗議して止む。⁽¹⁵⁾

現場写真を見せてのこうした実情説明は、代議士中村啓次郎をとおして政府に提出した意見書にも実例がある。すなわち、熊楠の父の生まれ故郷に鎮座していた大山神社合併事件の際にやはり現地の写真を撮らせ、それを内務大臣に意見書とともに提出して大山神社の合併中止を進言しようとした。熊楠は親類の古田幸吉に「何分早速大山神社の写真三組とり、三葉つつ写させ、(中略)絵図面共に御送り越被下度候」と依頼し、⁽¹⁶⁾送られた写真を有効に使うとした。こんなところにもかれの現場重視の実地主義があらわれていて、興味ぶかい。この大山神社の一件は、そこが熊楠にとっても因縁ある社であったからことのほか存続に力をいれたが、同時にかれに大きな厄災ともなった。熊楠の神社合併反対運動の一実例としてこの大山社の場合をとりあげてみよう。

大山神社(大山権現社)は、熊楠の父弥兵衛の生地である和歌山県日高郡谷田村大字入野にあったが、明治四十二年末頃ここにも合併話がもちあがった。当地に住んでいた徒弟の古田幸吉が熊楠に存続方助力を求めてきたことから、両者間に手紙のやりとりがはじまった。これ以前から、熊楠はすでに合併反対意見を地元の新聞等に発表していたから、かれのところには古田の他にも各地の保存派からの協力要請があつたと思われる。はじめ熊楠は、大山神社が合併対象から除外される式内社かどうか調べ、該当しないことがわかると、その他の除外規定『六国史』所載神社、勅祭・準勅祭社等々」に相当するか否かをたぶん調べた上で、いずれにも当てはまらないことを見きわめてなお、「然し、延喜式に無いから由緒なしという訳でも無いから」と書き送り、⁽¹⁷⁾存続には地域住民一同の堅い決意が必要と助言した。その覚悟さえあれば、役人らが何か言つて来たところですから延ばしに合併承諾書に捺印するのを延ばしていれば、そのうち自分が提出する意見書が容れられれば合併は取り止めとなるから、村民一致結束し

て事にあたれ、というのが熊楠の忠告であつた。ところが、当の古田は神社存続の条件（いわば責め道具）とされた神社基本財産を用意しようとして、基金の寄付依頼を熊楠から実弟の常楠にして欲しい旨書いてきたので、熊楠は憤慨してこう返事した。

小生は最初より金を標準にして神社を存亡するに大反対故、只今、小生より常楠に出勤を一言なりともすゝめ候ては、自分の主張を自分で破り、只今、東西牟婁郡にのこりある諸社は、悉く金銭を標準として、再びつぶさるゝに及んことをおそるゝ故に候。（中略）金を以て大山神社のみを保存することは出来不申、飽迄も言論を以てせんとするものなれど……⁽¹⁸⁾

この他にも、熊楠は古田からの手紙にはそうとう「いらいら」させられたようで、例えば「郡長が県庁から叱られたら、気の毒とか、大山の写真を新聞に出すはよいが、村役場のことを書かぬ様とか、殿様が家令に命ずるやうな、小六かしきことを言来られては、小生は阿房らしくて、相談にかかり得ず候」とか、あるいは又「毎度々々女の腐つたやつ⁽¹⁹⁾の如く、ぐにやぐにしたることを腰弱く頼みに来り」、「余りたわけたることを申来ること勿れ」などと怒っている。そしてついには、古田からの手紙を封も切らずに破つてしまい、「来信一切御断はり申上候⁽²⁰⁾」と言うまでに陰悪な状態になっていく。激しやうい性格は熊楠自身よく承知していて、一つのことに掛かりきりになると他のことが見えなくなる自分の性癖について「小生は物に一心になる男ゆえ、神社合祀の事すまぬ上は、一寸何事も他の事はかゝり得ず⁽²¹⁾」とたびたび語っている。この性格は夫婦間にも軋轢を生じさせた。熊楠が神社合祀反対運動に関わっていた当初、妻の松枝が実家に戻ったことも一再ならずである。熊楠の激情が時に「気分狂人如くわるく⁽²²⁾」なさしめ、身内を慮つて反対運動もほどほどにと頼み諭す妻に馬乗りになって包丁をむけたこともあつた。県

の幹部で合祀を推進していた役人の講演会場に酒気をおびて闖入し、制止しようとした警官を「投げ飛ばして」逮捕され十八日間監獄に入れられたことも、熊楠自身認めるところである。ことに入監騒動は、かれの言によれば大山神社の件で責任者に談判しようとして災難にあったものである。⁽²⁸⁾

四

このように、熊楠の神社保存についての考え方は、どんな手段をつかつてもとにかく神社が残ればよいというような保存至上主義的なものではなく、かえって学術上貴重な資料保護など忖度なしに画一的強制的に神社合併をおこなうこと自体が非道不正義であり、言論によってこの非真理を糾弾する自分のほうにこそ大義はあるというものであった。したがって、かれが合祀推進派の役人や神職を罵るときは表現に容赦はない。かれら張本人の無知無学をなじり、神社合併によって得た金で私腹を肥やすやからを姦吏奸商と決め付ける。こうした悪口雑言のたぐいは枚挙にいとまがないほど頻発するが、これも、決して「ためにする」批判ではなく、熊楠はこころの底から合祀の蛮行を憎み、踏み躪られていく貴重な自然を惜しんだのである。熊楠から名前をあげて痛罵された者は多く、当時和歌山県神社界の重席を占めていた連中例えば紀俊、奥五十鈴等の神職、また田村和夫、楠見節、相良某ら県の幹部役人や郡長たちがしばしばやり玉にあげられる。

神職らにたいする激烈な批判は同時に神社神道にも向けられる。多少割り引いてうけとめなければならぬが、熊楠の神道にたいする評価はあまり芳しいものではない。松村や柳田などに宛てた書簡のなかで表明されている例を二、三挙げてみよう。

神道ごとき不文不典の教を、強いて、この無智、無学、浅見、我利我慾の劣陋神機の輩に拡張せしめんとし、強いて旧史、地誌、土俗、郷風に大関係ある神社を滅却してまでも、その俸給を増さんとするは心得られず。⁽²⁴⁾

神道は宗教に相違なきも、高語論議をもって人を屈従させる顕教にあらず、(中略)その教は、古え多大繁雜の禁忌 taboo system をもって成れる習慣条々(不成分律)を具したるのみ、外に何というむつかしき道義論、心理論なし。⁽²⁵⁾

小生は神教ごときものに別に関係なく候えども、わが国の古蹟を保存するは、愛国心を養う上において、また諸般の學術上はなほ必用のことと思う。⁽²⁶⁾

右に引用したところからも分かるように、熊楠にとって神道(神教)は決して当時の国家神道のイメージではない。なるほど、先にみたように愛国心とか皇室尊崇の情だとかを援用して神社保護を訴えるが、それはあくまで方便であって、主眼は右引用文中にもある學術・民俗・歴史的側面における評価である。ところで、神道以外の宗教について熊楠はどうみていたのか、そもそも宗教なるものをどのように考えていたかという問題にごく簡単にふれておきたい。

五

「南方熊楠の宗教観」として概観できようなまとまった論著も文章も熊楠は書いていない。土宜法龍宛書簡に散見される「宗教論」も、キリスト教に関する批判、大乘仏教とくに密教に対する共感はそのからわかるものの、これらの文章を取り集めて「熊楠の宗教観」となすには不十分である。材料が足りないというより、そもそもかれ

は自らの宗教論を構成しようとしたのかという根本的な疑問があるのである。かれの考える宗教は、信仰の対象というよりも、物理・心理現象についてのより十全な解釈であつて、その点で大乘仏教は科学と矛盾するものではないとかは言う。熊楠の場合は、「宗教論」はすなわち「科学論」となるゆえんである。

小生が仏教を特に信ずるは、因果輪廻ということを科学（論理以下の）にて保証し得たればなり。⁽²⁷⁾

科学いかに張りたるとて、少しも仏教に害なし、科学にて知り得ぬこと常に存すればなり。しかして仏教の因果輪廻の説は、科学にて知り得ることと、知り得ぬこととに、共通普存するものとして立ちたればなり。⁽²⁸⁾

科学というも、実は予をもつて知れば、真言の僅少の一分に過ぎず。⁽²⁹⁾

今日の科学、因果は分かるが（もしくは分かるべき見込みがあるが）、縁が分からぬ。この縁を研究するがわれわれの任なり。⁽³⁰⁾

熊楠が真言密教に親近感を抱いていたことは自らもそう語るところから間違いないが、日本仏教全般に関しては先の神道同様かなり手厳しい意見をもっていた。とくに、僧侶の道德觀念の低劣さ、こころざしの低さについて、真言宗僧職である土宜法龍に対したびたび書いている。

一体、日本の仏教中、もつとも異議あるは、汝らの真言宗にして、祈禱、呪籙等の外は何の益もなく、「（以下要点のみ列記）僧つねに少年を姦犯し、高野山の僧毎夜下山して発娼し、僧正までもが尼をいろいろとし、小姓が和尚を召ぶに屁をもつて相図し、ふすま絵の十二天や二十八宿の顔をみて手淫する……」⁽³¹⁾

このように、宗教そのものよりその宗旨を宣べ教える教職集団の質の悪さを批判するのである。この点で、神官を罵り官制神道より民俗神道を本来とみなすかれの「神社神道観」を軌を一にしている。他方キリスト教に関する

熊楠の見方は、教義自体は大部分理屈に合わないもののその自由平等の教えや信者の道德觀念の高さに好感をよせている。かれは、「西洋の耶蘇教の特色として私のもっぱら称賛するは、その平權自由と申す一事に御座候⁽³²⁾」と書き、またユニテリアンやクエーカー教徒の質素さ謙虚さ信心ぶかさを仏教徒やキリスト教他教派の僧の所行と比べて、前者について「小生もクエーカーははなはだ好きじや⁽³³⁾」と感想を述べている。

右にふれた諸々の感想はいずれも土宜法龍に宛てた手紙のなかで熊楠が書いているものであるが、そこでは当時勃興した比較宗教学の著論が紹介されている。熊楠はこれらの著書内容を要約して教えるという形で、新しい学問の成果を土宜に紹介した。したがって、両者のあいだで話題になったことがらは仏教全般にとどまらず、オカルティズム、イスラーム、ギリシャ・ローマの密儀宗教、そしてキリスト教まで、当時最新の学界動向をおりまぜて言及される。とくにクラークの書いた『十宗教論』やティーレやマックス・ミュラーの著書などは、土宜に要旨を書き送っていることからわかるように、熊楠自身が精読していたことが窺える。この時期（ロンドン滞在時代）、熊楠の宗教理解は大いに進んだと思われるが、ついに西洋の宗教に帰依するということはなかったし、真言宗信徒を止めることもしなかった。比較宗教学じたいについて、かれはその著論をよく読んではいたもののあまり感心しなかったようで、この新興の学問を「博覧会の人類館ごとき皮想の学」とみなし、「ちよつと面白く、またそんなことに口を出すと官費で洋行させてくれるから、何の信も仰もなき輩がそんなこと囁りかかるもの多し」と皮肉を述べている。⁽³⁴⁾

かれの宗教理解は洋行体験によつて深まりも広がりもしたであろうが、それはつねに科学の優位のもとにおいてのことであり、またその科学よりも大乘仏教のほうがまさるとかれが確信している以上（否むしろこの確信はロン

ドン時代に確固たるものになったというべきだろう)、熊楠の宗教観に揺れはない。かれに言わせれば、日本仏教僧すべからく、他宗教のことなどより「一切智識の索引」たる科学⁽³⁵⁾を学ぶべしということになる。

しかるにこの万事にもつとも必要にして事々近卑ながら、その理は万象の深蘊に出づる科学を学ぶことはせず、何として仁者(土宜のこと―筆者注)は世間を救済し得んか⁽³⁶⁾。

かれは科学対宗教というような通俗的比較を排して、生命の大不思議をよりよく明らかならしめるという規準で両者をみる。熊楠が次のようにいうとき、それはまさにこの規準からみてのことである。

大乘は望みあり。何となれば、大日に帰して、無尽無究の大宇宙の大宇宙のまだ大宇宙を包蔵する大宇宙を、たとえば顕微鏡一台買うてだに一生見て楽しむところ尽きず、そのごとく楽しむところ尽きざればなり。⁽³⁷⁾

かれにおいては、粘菌の変形現象を顕微鏡のむこうにみて楽しむことと、いわゆる宗教的法悦(土宜のいうところの「内心の妙想を楽しむ」と区別はない。有名な「南方マンダラ」によって語られる「物不思議、心不思議、事不思議、理不思議、大日如来の大不思議」は一体のものであつて、その意味で科学と宗教は別のものであるはずもない。物の不思議現象のなかに大日如来の大不思議があらわれてくるそんな不思議を、熊楠は日々顕微鏡をとうして見える閉ざされたしかし無限に広がる空間のなかで感じたのであろうか。こうした実感は、もちろん「神秘体験」というような言葉でかたづけられるべきではない。熊楠は、幽霊だの神罰だのしばしばそれも大真面目で語るが、他方ではオカルト現象や神秘現象などは決して鵜呑みにせず合理的解釈の可能なもののみを受け容れた。この点、一見理性的で、熊楠から報告される神罰譚など相手にしなかった柳田國男が、とくに若いころは叙情的な文学作品を書いたり、『遠野物語』や『山の人生』にみられる負の世界への異常な関心、あるいは「神かくし」に遭いそうに

なった自己の幼児体験および気質など、非合理的なものに対するつよい傾斜をもっていたのと好対照をなす。熊楠は神社会併推進派の張本人が病氣や事故などで頓死した例を「神罰」などと得意げに語るが、そのじつ反面では次のように客観的に理解する。

祟りなどということ小生は信ぜぬが、昨今英独の不思議研究者ら、もっぱらその存在をいい、小生も神社会祀励行、神林乱伐に伴い、到る処にその事実あるを認む。思うに不正姦邪の輩、不識不知の間にその悪行を悔い、悔念重畳して自心悩乱することと存じ候。⁽³⁸⁾

以上、南方熊楠の「宗教観」について瞥見したのであるが、核心を探しあてられぬもどかしさを禁じえない。おのれの宗教観を叙述するという気持が熊楠自身になかったのではないかと前に指摘したが、それでも散在する膨大な「書きちらかし」は残っているのだから、うまくまとめられないわたし自身結局「南方熊楠という巨大迷路」に入り込んでしまったとするのが適切であろう。この問題に一応の結末をつけるのは紙幅の制約もあり他日を期すほかないが、現時点でひとつ言えることは熊楠の自然に対する関わり方も宗教についての見方もあるいは神社会祀反对運動の情熱も、さらには熊楠の全関心もが、ただ一点に帰着するということである。この集中心を何とよぼうか。いのちそのものの活動というべきか、あるいは生命のダイナミズムとよぶべきだろうか。

注

- (1) Tillich, Paul: *Systematic Theology*, (The University of Chicago Press, 1957) p. 166.
- (2) 『南方熊楠全集（以下『全集』とのみ表記）』第七巻、平凡社、一九七二年、七頁。
- (3) 平野威馬雄『大博物学者——南方熊楠の生涯——』リプロポート、一九八二年、三七頁。平野はここで田中敬忠氏（生前の熊

楠を識っていた人物)の証言として紹介しているが、熊楠自身は自分の幼少年時代の収集癖に関して語っていないので、あくまで傍証として引用した。

(4) 『南方熊楠日記Ⅰ 1885-1896』、八坂書房、一九八七年、五頁及び二六頁。

(5) 同日記、二六五頁。

(6) 『全集』第七巻、十頁。

(7) 同、九七—九八頁。

(8) 『南方熊楠選集』別巻(柳田國男・南方熊楠往復書簡)平凡社、一九八五年、三十三頁及び四十一頁。

(9) 熊楠と神社合祀問題との関わりについては、神社合併政策の政治的背景や当時の神社界の動向にからめて筆者は別のところで論じているので、本稿では詳細は省いた。拙稿「南方熊楠と神社合祀(上)」(『静岡大学教養部研究報告(人文・社会科学篇)』、第二四巻二号、一九八九年)を参照されたい。また、合祀問題に関しての柳田國男との交渉については、拙稿「南方熊楠と柳田國男—神社合祀問題をめぐって—」(同、第二七巻二号及び第二八巻二号・二号、一九九一年以降)を参照されたい。

(10) 鶴見和子『南方熊楠』講談社(学術文庫)、一九八一年、二二二頁以下を参照。

(11) 南方熊楠「老樹保存に就て」(『父南方熊楠を語る』日本エディタースクール出版部、一九八一年所収、同書九六頁。

(12) 南方熊楠「古田幸吉宛書簡」(同右)二〇三頁。

(13) NHK教育テレビ放送「NHKセミナー「二十世紀の群像」南方熊楠」の第三回放送分に登場する後藤伸氏の言。

(14) 『全集』第七巻、四九〇頁—四九二頁を参照。

(15) 同、五一四頁—五一五頁。なお、写真は全集の当該テキストに不掲載。

(16) 南方「古田宛書簡」(前掲書所収)一八九頁。

(17) 同書簡、一八四頁。

(18) 同書簡、二七一頁—二七二頁。

(19) 同書簡、二二〇頁、二二三頁、二二四頁をそれぞれ参照。

(20) 同書簡、二四三頁。

(21) 同書簡、一八三頁。

(22) 同書簡、二四一頁及び二四六頁を参照。

(23) 同書簡、二二三頁を参照。

- (24) 『全集』第七卷（松村任三宛書簡）五〇四頁。
- (25) 同、五〇五頁。
- (26) 『南方熊楠選集』別卷（前掲書）四二頁。
- (27) 『全集』第七卷（土宜法龍宛書簡）一九九頁。
- (28) 同、二〇〇頁。
- (29) 同、三七二頁。
- (30) 同、三九二頁。
- (31) 同、二六八頁を参照。
- (32) 同、二三五頁。
- (33) 同、一八六頁を参照。
- (34) 同、三二一頁を参照。
- (35) 同、四一六頁。
- (36) 同、四一七頁。
- (37) 同、三五六頁。
- (38) 同、五一五頁。

地形条件からみた雷神信仰の地域的展開

——金村別雷神社の信仰圏を手がかりとして——

松井圭介

〔論文要旨〕 本研究では、金村別雷神社（茨城県つくば市）における講社及び昇殿祈願者の分布を通して、雷神信仰の地域的な展開、及び信仰を受容した地域における信仰と地形条件との関係を検討した。雷神信仰には、雷に対する畏怖の感情から生じる雷除けを祈願する信仰と、雷のもたらす恵みの雨を祈願する信仰という二つの側面がある。金村別雷神社の場合、後者の水を司る恵みの神としての信仰が強く表出している。しかし祈願内容や信仰の形態には、受容された地域の地形条件によって差異がみられる。乏水性の洪積台地上の集落では、雷神が降水をもたらす神として信仰され、雨乞いの儀礼が村の共同祈願として行われてきたのに対し、沖積低地に立地する集落では、雷神が水雷除けの神として崇敬され講社が結成された。また信仰の地域的な差異は、集落の地形条件とともに、神社からの距離との関連性も看取され、神社から相対的に近隣にある地域では、総参型の講（春秋団体講）が成立するのに対し、遠隔の地域では、古くからの代参講（太々講）や参拝頻度の高い月参講が営まれていることがわかった。

〔キーワード〕 雷、洪積台地、沖積低地、講、昇殿祈願者

はじめに

シンガポールの地理学者であるL・コングが、宗教地理学とは、宗教と環境（ここでは広く自然・社会の両環境を含む）^①との関わりの様態を研究する学問であるとしたように、宗教地理学の分野では、宗教と風土・環境との関

係の叙述に常に関心を有してきた。宗教現象の顕れが、それぞれの宗教現象を育んだ民族、社会、文化、自然環境といった歴史的特殊性を反映していることは当然のことであり、宗教現象を考察するとき、風土と宗教現象との関係を明らかにすることは重要な課題であるといえる。特に日本人の神聖観を考える際には、信仰の生成基盤として自然環境に着目することは重要である。⁽²⁾人間が自然環境に抱く畏怖の感情は、自然現象の絶対的な力の顕れの前に無力な人間にとって、神意として受けとめられた。この自然環境の多様な様態が祭祀の対象とされ、信仰が生成される一要因となったことは想像に難くない。自然環境は畏怖されると同時にまた、人間に豊かな恵みをも与える報恩感謝の対象でもあった。古来日本人が神聖観を感じ、祭祀がなされてきた聖地は、畏怖の対象となるも、人間の生活に欠かすことのできない恵みを約束する地であった。この自然環境に起因して信仰が生成された諸事例は、野本寛一に広く紹介されている。⁽³⁾

拙稿でも指摘したように、宗教と風土・自然環境の関係を考察することは、宗教地理学において重要な課題であるが、十分な学問的蓄積がなされてきたとはいえない。⁽⁴⁾前述した野本や鈴木秀夫は、風土・自然環境が、神觀念や聖地観といった信仰の根幹に関わるシンボルに、生成基盤を提供することを論じた。藺田稔による家郷景観の研究は、氏神鎮守を中心とする風土的なシンボル体系が、伝統的なムラの集落形態にも密接に関与していることを明らかにしたものである。これに対し、宗教が風土・自然環境に与える影響を考察した研究では、修験道の持つ自然観や聖域観と自然保護、環境保全との関わりを考察した長野寛の研究がある。⁽⁷⁾この長野の研究に代表されるように、地理学における宗教研究の基本的な流れは、人間によって作り出された文化景観に果たす宗教の役割を明らかにしようとする景観論の立場からの研究であったといえる。⁽⁸⁾

これに対し、宗教と風土・自然環境との関わりを、信仰者の分布と信仰拠点との地域的な結びつきから検討していこうとする地域論的な研究は、これからの課題とされる分野である。これまで地域論的な研究は、主として山岳宗教の信仰圏研究として民俗学や地理学の分野で行われてきた。山岳は古来より神々の憩う地として、また宗教者の修行の地として、多くの人々の崇敬を獲得してきた。信仰圏研究は、この山岳宗教を空間認識という視点で捉えたものである。⁽⁹⁾ 信仰圏を把握する際に、信仰対象の山岳を中心に同心円的な圏を設定しようという試みは、宮田登⁽¹⁰⁾において仮説的に示されて以後、岩木山⁽¹¹⁾、加波山⁽¹²⁾、筑波山⁽¹³⁾、出羽三山⁽¹⁴⁾、戸隠山⁽¹⁵⁾といった山岳信仰圏の研究が蓄積されてきた。これらの山岳信仰圏研究では、信仰者の分布や信仰の形態を把握し、その地域差に着目して信仰圏内部に地域区分を設定することが課題であった。しかしながら、信仰圏内部における信仰者の分布や信仰の形態の地域的な差異を、自然環境との関係から考察した研究は、これまでほとんど蓄積されてこなかった。

そこで本稿では、自然現象と密接な関係がある雷神信仰を取りあげ、茨城県つくば市にある金村別雷神社を事例に、金村別雷神社の信仰圏の地域的な広がり明らかにし、雷神信仰が地域にどのように受容されているのか、また信仰を受容した地域における自然条件と雷神信仰の形態にはいかなる関係があるのか、という視点から考察する。

一 茨城県における雷神信仰

雷は恐ろしいものとして畏怖され、その反面水神として、また天の神に根源する火を雷光によって運搬する神の子としても崇拝されてきた。⁽¹⁶⁾ 雷神信仰は、農作物や家屋への被害を与える電雷を司る神に対する信仰であると同時に、恵みの雷雨をもたらす神として信仰され、広く農村社会に浸透していった。また荒ぶる神として災厄をもたら

す雷神は、御霊信仰とも重層化し、北野天神の原像が、疫神、怨霊神とともに雷雨神としての性格を帯びていたことが指摘されている。⁽¹⁷⁾ 柳田国男は、関東の平野部で落雷があつたときに、その落雷した区域に直ちに青竹を立て注連を張っておくと、その竹を伝つて雷獣が再び天上する話や、雷神が地に落ちて童子となり、農夫に養われた結果、その農夫の田ばかりには思ひのままに雨が降つたという話を引き、稲田に降り来たつておおいに崇敬される雷の姿を、雷神信仰の原初形態として捉えている。⁽¹⁸⁾

図1は、一九五四〜一九六三年の十年間における日本全国の平均雷雨日数を示したものである。⁽¹⁹⁾ これによると、関東地方北部、東北から北陸地方にかけての日本海沿岸、中央高地、紀伊半島南部、九州地方などの各地で年間の雷雨日数が多いことがわかる。雷雨の降る時期は均一ではなく、夏季に集中する。関東地方北部など日本の雷雨地帯における夏季の雷雨日数の割合は、熱帯の陸地の年間の雷雨日数のそれに匹敵する程高いものである。⁽²⁰⁾ 図2は、茨城県域における、一九二一〜一九二四年にかけての落雷の分布である。⁽²¹⁾ これによれば、県中央部から南西部にかけて分散的な落雷の分布があるほか、県北部の久慈川、那珂川流域に落雷が集中していることがわかる。

雷雨及び落雷多発地域である北関東地方には、雷を冠した神社が多く分布していることが知られている。これらの神社は雷神社、雷電神社、火雷神社、別雷神社などの名称で呼ばれているのが通例である。このうちで、茨城県における雷神社の分布を示したのが図3及び表1である。⁽²²⁾ ここでいう雷神社とは、神社の名称の一部に雷が含まれているものを指す。これによると茨城県内にある宗教法人格を有する雷神社は、二六社である。このうち郷社に列せられているのは、金村別雷神社一社であり、その他の神社は、村社（一二社）もしくは無格社（一三社）である。雷神社の大半（二一社）は、単独で別雷神を祭神としており、またほとんどの神社が雷神を神として祀っている。⁽²³⁾

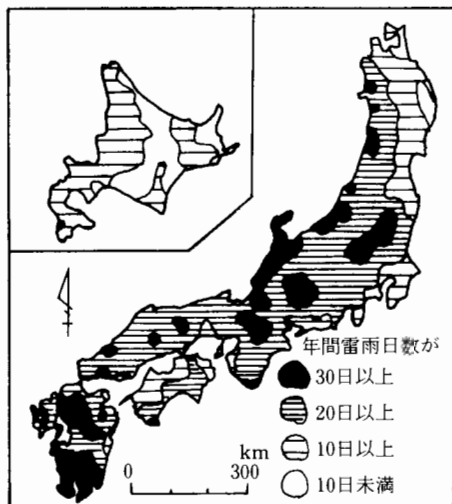


図1 日本における年間雷雨日数(1954～1963年)
(畠山久尚『雷の科学』河出書房新社、
1970年、53頁を修正)

金村別雷神社(図3、番号14)や別雷神太神(図3、番号1)のように、京都の上賀茂別雷神社からの勧請に縁起を持つ神社や、大和村大曾根の雷神社(図3、番号24)のように、鹿島神宮からの勧請社もみられるが、歴史的な経緯に関しては不明の神社が多い。創建の縁起が不明の神社が多い中で、県南東部にある麻生町の岡集落に祀られている雷神社(図3、

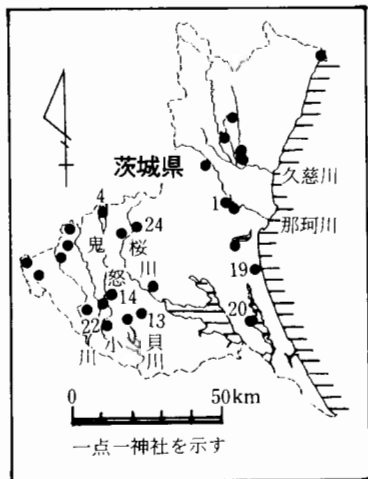


図3 茨城県における雷神社の分布(1989年)
(『茨城県宗教法人名簿』及び
『茨城県神社誌』より作成)
注) 図中番号は表1に対応している。

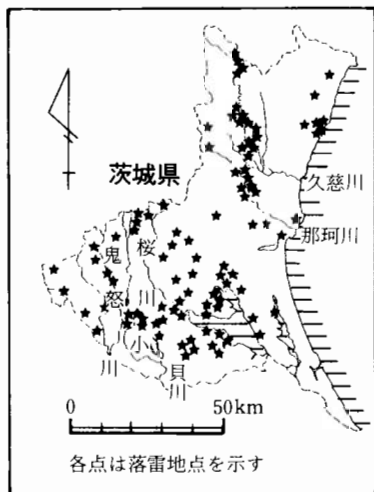


図2 茨城県における落雷の分布
(1921～1924年)
(中谷宇吉郎『雷』岩波書店、
1939年、23頁を修正)

表1 茨城県の雷神社(1989年)

	所在地	神社名	祭神	社格
1	水戸市元山町	別雷皇太神	2	村社
2	水戸市泉町	水雷稲荷神社	3	無格社
3	古河市雷電町	雷電神社	1	無格社
4	下館市樋口	雷神社	1	村社
5	結城市結城	雷電神社	1	村社
6	結城市大木	雷神社	1	無格社
7	水海道市福二町	雷神社	1	村社
8	常陸太田市藤田町	雷神社	1	村社
9	常陸太田市西三町	雷神社	1	無格社
10	北茨城市平潟町	雷神社	1	無格社
11	岩井市神田山	雷水神社	1	無格社
12	つくば市根崎	別雷神社	1	無格社
13	つくば市稲岡	雷神社	1	村社
14	つくば市上郷	金村別雷神社	1	郷社
15	茨城町網掛	神明雷神社	3	村社
16	桂村栗	雷神社	1	無格社
17	金砂郷村上利員	別雷皇太神社	3	無格社
18	水府村知久	雷神社	1	無格社
19	鉾田町柏熊	雷神社	1	無格社
20	麻生町岡	雷神社	1	村社
21	新治村藤沢新田	別雷神社	1	無格社
22	谷和原村鬼長	雷神社	1	村社
23	真壁町細芝	雷電神社	1	村社
24	大和村大曾根	雷神社	1	村社
25	総和町磯部	雷電神社	2	無格社
26	三和町諸川新田	雷神社	1	村社

(資料は図3に同じ)

注) 祭神のうち、1は別雷神が単独で、2はその他の雷神が、3は雷神以外の神が祀られていることを示す。

番号20)には、次のような縁起が伝えられている。⁽²⁴⁾

元文元年(一七三六年・筆者註)九月一五日の夜、大風雨迅雷民家に震ふ。邑人其跡に椿樹一株を栽ゑ之を記し更に祠宇を營建して別雷神を祭祠す。其震日なるを以て毎年九月一五日祭典を挙ぐといふ。

この事例から、落雷の被害にあった場所に雷神社が建立され、雷神として祀られる場合があることがわかる。落雷が祀られる習俗の例としては、例えば、筑波郡地方では、雷が田畑に落ちると、落雷の場所に竹を四本立てて注連縄を張り、「拌み屋さん」に頼んで地祭りを行う。これをアトマツリといい、落雷の場所は作物が赤くなつてしま

い不作となるので、二度と落ちないためにアトマツリを行うという習俗がみられる。⁽²⁵⁾ また同郡でも別の地域では、これとは反対に、田畑で落雷にあった場所は、神の降臨した場所であり、土地が豊かになるとする地域もある。⁽²⁶⁾ いずれの事例にせよ、落雷のあった場所には、注連縄が張られ聖域として祀られる。

次に雷神社が立地している自然環境の要因を検討したい。図3からわかるように、雷神社の立地には二つの特徴が読みとれる。まず第一には、県南西部の鬼怒川、小貝川、桜川流域と県中央部から北部にかけての、那珂川、久慈川流域に分布の集積がみられることである。このことから雷神社の立地が、図2に示された落雷の分布と相関性があることが予期される。茨城県南西部と中央部から北部にかけての各主要河川流域は、落雷の常襲地域であり、雷神社もこの落雷多発地域に分布の中心がある。第二には、雷神社は、河川や湖沼の自然堤防上の微高地や、氾濫原に立地する傾向が強いことである。このことから、雷神社に対する信仰が、水を司る水神としての機能性を高く有し、避雷・除災の神であると同時に、雷神の持つ龍神としてのイメージや、雷がもたらす降雨への祈願が投影されているものと推察される。

それでは人々は雷神に対し、いかなる信仰を祈願していたのであろうか。ここで茨城県における雷神社に対する信仰事例を五つ取りあげ、信仰の形態を検討したい。

(事例一)⁽²⁷⁾

筑波郡谷田部町（現つくば市）赤塚付近は雨量が少なく、また用水の便も悪いので、干ばつに悩まされることが度々あった。赤塚では日照りが続いたときには、村の代表が稲岡の雷神様（図3、番号13）へ雨乞いに行く。

稲岡の雷神様は、至徳元（一三八四）年にこの地方が大干ばつの時、時の領主が京都の上加茂別雷神社を分祠して雨乞いしたものとわれ、古くから付近農民の信仰を集めていた。この雷神様にお参りしてから、神社の入口にある池の水を汲んで村に持ち帰る。一方村の集会所の庭では、若い衆が集まって酒だるを並べ、この中に水を満たして待っている。この酒だるの中へ雷神様から迎えてきた水を注ぎ込む。そしてたるの水をすくっては相手かまわず頭から浴びせかける。この行事をすると必ず雨が降ってくるといわれている。

（事例二）²⁸

鉾田町柏熊集落では、水戸の雷神社（別雷皇太神・筆者註）の御分霊が鎮守に祀られている（図3、番号19）。この地方は海岸近くなので土質が砂壤土であるため、特に干ばつによる被害を受けやすい。そこで日照りが続くと、部落の代表が集まって相談し、水戸の雷神社に行つて祈禱を受け、竹の筒に水を入れてお迎えしてくる。部落では雷神社に集合して水がくるのを待つ。その間若者たちは、雷神社の神輿を出し、雨乞いの祈願をしながら村中を廻る。そして最後にはすぐ下の海岸に降り、海中で神輿をもみ合い降雨を祈願する。この雨乞いの行事は雨が降るまで続けられる。

（事例三）²⁹

鹿島郡地方は昔から気象の関係で、雨量が少なく夏作物の干ばつ被害が多かった。そこで日照りが続くと各地区で雷神様へ雨乞いに行った。大洋村大蔵部落では、干天が続くと青年が三人代表として選ばれる。選ばれた青年らは、裸足で鉾田町柏熊の雷神様へ午前一時に参拝し、降雨の祈願祈禱をした後、幣と水をもらつて村へ帰る。青年らが帰るや、総動員で直径一尺長さ三間の大龍を作る。龍ができると村人たちは裸になって、龍をかつぎ寺

の池に入って龍をもみ合う。その後、龍をもみ合いながら村中を練り歩く。

(事例四)⁽³⁰⁾

江戸崎町沼田では、田植期・稲の生育期に雨のない干ばつの時、村世話人の代表数人が雨乞いのため、筑波郡豊里町（現つくば市）の金村別雷神社に代参祈願した。幣束と竹筒に入った水を載いて帰り、枯れた小川に、幣束と竹筒を安置し、供物を備えて祈願した。この祈願は七日間続けられた。その間、村の若者は交代で大太鼓を打ち鳴らして祈願した。いつの雨乞いの時でも、七日の内に必ず雨が降ったという。

(事例五)⁽³¹⁾

筑波郡谷和原村川崎本田では、日照りに同村鬼長にある雷神様（図3、番号22）の池を掃除すると雨が降ると言い伝えられている。

この他にも、下館市樋口の雷神社（図3、番号4）の信仰圏は、栃木県小山市まで広がっており、小山市の東部では、湯立ての神事が行われ、雷・雨などの天候の占いが行われていた。⁽³²⁾ また茨城県西部の古河市や猿島郡の一带では、群馬県板倉町にある板倉雷電神社に雨乞いや雷除けの祈願を行う信仰が広くみられる。

これら複数の事例から、茨城県における雷神社への信仰が、（一）雨乞い儀礼を中心とする村内の共同祈願という形で信仰が表出し、（二）その聖なる力は、龍の形や太鼓の音によってシンボライズされ、（三）畏怖よりも、人間に恵みを与える神としての性格を強く有していることがわかる。それでは、この雷神社に対する信仰は、地域的にどのような広がりを持ち、またどのような自然基盤を持つ地域に受容されていったのであろうか。ここで取りあげた

五つの民俗事例は、いずれも第二次世界大戦以前に行われていたものであり、現在、雨乞いの儀礼が行われる集落は皆無に等しい。科学技術の進歩に伴う、灌漑設備の普及や農法の変化は、日本の農村の生活空間を大きく変容させてきた。これに伴い、現代において雷神社に対する信仰もまた、変容していることが推察される。次節では、茨城県の雷神社の中で、最も広範囲の信仰を集め、茨城県はもとより、千葉県や埼玉県の農村地帯にも信仰圏を有していた金村別雷神社を事例に、信仰圏の地域的な広がりを把握するとともに、信仰を受容した集落における地形条件と信仰内容との関係を考えてみたい。

二 金村別雷神社の信仰の分布

金村別雷神社は、つくば市の西端、旧豊里町の上郷に鎮座する旧郷社格を持つ神社である(図4)。承平元(九三一)年、豊田家初代領主将基によって、上加茂別雷神社の分霊が勧請され創建されたものとされている。金村別雷神社は、小貝川が作り出した沖積低地の氾濫原の中に立地している。標高は約一四メートルである。この小貝川は、古来より河道の定まらない暴れ川で、一度大雨が降れば、付近の沖積低地を乱流し、たびたび大きな水害をもたらしてきた。河川沿岸地域には河跡沼が残り、特徴的な地形を印している。しかし伝承によると、どんなに激しい洪水が発生したときでも、不思議と金村別雷神社の境内地は冠水することがなかったといわれている。

金村別雷神社は、金村様や雷様と呼ばれ、創建以来、五穀豊穡を祈願する農業神として地元住民の崇敬を集めてきた。金村別雷神社の氏子地域は、旧村の上郷(かみごう)、手子丸(てごまる)、木俣(このまた)、野畑(のばた)にあたる。この四つの旧村が二九の地区にわけられ、各区から氏子世話人が一〜三人選ばれている。秋祭りの際に

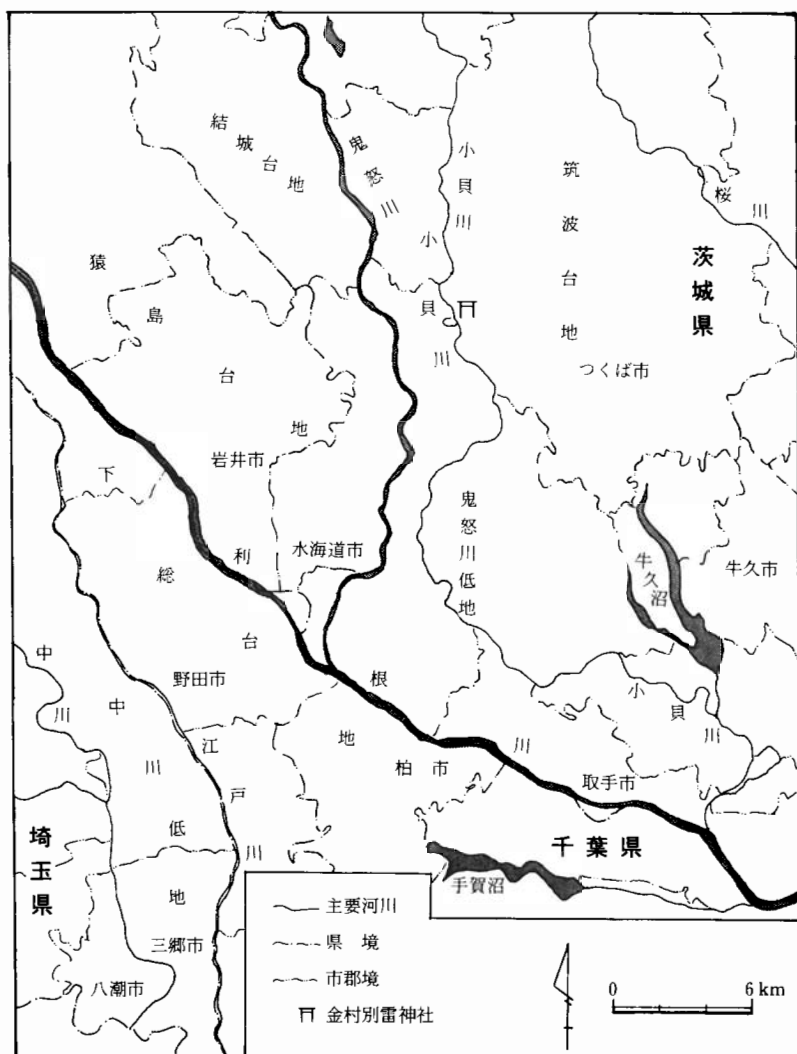


图4 研究对象地域

は、各地区から代参者が選ばれ、神社に新穀の奉納や感謝の祈願が行われる。しかしながら、金村別雷神社は関東三雷神⁽³³⁾の一つとして、信仰圏は氏子地域を越えて、広く関東地方に広がっている。これに呼応して、金村別雷神社に寄せられる信仰も多様であり、五穀豊穡や雹雷除けを始めとし、家内安全、無病息災の神としても信仰されてきた⁽³⁴⁾。

本稿では、金村別雷神社の信仰圏を把握するために、1 講社（雷電講、雷神講）の分布、2 個人による昇殿祈願者の分布、という二つの指標を用いた。筆者が調査を行っている同じ茨城県内の笠間稻荷神社の場合、信仰圏を把握する際に、講社、昇殿祈願者の分布他にも分霊勧請者や農産物の献納者の分布も有用な指標であったが、金村別雷神社の場合は分霊を勧請するシステムがなく⁽³⁵⁾、また産物献納者も氏子もしくは講員に限られるので除外した。講社及び昇殿祈願者の分布は、金村別雷神社社務所所蔵の講社台帳と参拝者名簿に依拠した。

1 講社の分布⁽³⁷⁾

金村別雷神社の講は、集落の大字、小字、坪、区などを単位に組織されるのが通例である。したがって、講社の結成は集落における社会組織と密接にかかわり合っている。講には全部で四種類あり、整理すると以下のようになる。

(一) 太々講：春秋の大祭に行われる、太々神楽の奉納を行う講社である。もともとは春秋の大祭に参拝する講であったが、現在では春か秋のどちらか一回の大祭のみに参拝する講社も増えている。代参講の組織であり、代参人は講中で祀る大木札と講員の人数分の中札（神棚用）及び田畑に祀る雹虫除札（春）や感謝祭小札（秋）

をもらう。金村別雷神社の講の中で、最も歴史が古く、江戸時代に起源を有する講が大半である。この太々講を含め、金村別雷神社の講の代参人はすべて輪番制である。

(二) 祈年講：正月に新年の祈願を行う講社である。現在では元旦祭で御祈禱を行った講員の人数分の札を、講の世話人宛てに郵送する形式がとられている。もともと太々講であった講が、講員における農家の減少に伴う参拝意欲の低下などから、祈年講へと変わった講も多い。また正月だけは祈年講の形態をとり、春秋の季節には他の講として参拝を行う講もある。

(三) 日月年参講：日参り、月参り、年参りを行う講である。現在では日参講はない。月参講は通常、三〇九月の七ヶ月にわたり、月に一回代参人が神社に参拝を行う講である。現在では、初月（四月）と終月（九月）の二回の参拝のみ行う講が多くなっている。年参講は、年一回神社に代参する講で、大半の講がこの年参講である。参拝時期は、講により異なるが、三、四月と九月、一〇月の時期に参拝する講が多くなっている。講により授与品は様々であるが、郷中安全を祈願する箱札や太木札、辻札とされる大札、田畑に祀る電虫除札を希望する講が多い。

(四) 春秋団体講：春秋団体講は、主として四月か一月に、金村別雷神社へ講員の総参りを行う講社である。大祭の時期に参拝する講社も多いが、太々神楽の奉納は行わない。参拝時期に応じて春講、秋講と呼ばれる。自発的に組織された講は相対的に古く、江戸時代から継続する講もある。しかし春秋団体講には、第二次世界大戦前後に、神社側の教化活動により、結成された講社も多い。

図5は、太々講及び祈年講の分布を示したものである。図中の□印で示されているのが太々講の分布である。太々講は全部で四七講ある。このうち祈年講と太々講を兼ねている講は図中■印で示した一一講である。県別にみると埼玉県の一九が最多であり、千葉県に一六、茨城県が一二である。市町村別では、埼玉県吉川町に二三の講が集中しており、以下茨城県岩井市に六、千葉県野田市に五、同流山市に四、同柏市、埼玉県越谷市に二となっている。太々講は先に述べたように、年間の祭礼の中心である春や秋の大祭において、太々神楽を奉納する講社であり、江戸時代から続いている講が多い。利根川、江戸川、中川の河川流域の猿島台地、下総台地北西部、中川低地に分布の集積がみられる。各講社の平均議員数は四〇人である。越谷市の大成講や流山市の西深井講、茨城県境町の伏木中部講では、百人を越える議員がある。

図中の△印で示されているのが、祈年講の分布である。祈年講は全部で五一ある。祈年講の分布を県別にみると、千葉県の一九が最多であり、以下茨城県一六、埼玉県一三、東京都二、神奈川県一となっている。太々講と同様に、分布の中心は、千葉県の東葛飾地方から埼玉県南東部にかけての地域である。市町村別では、野田市の六が最多であり、柏市、吉川町、埼玉県三郷市に各四、越谷市、千葉県関宿町が各三となっている。祈年講では、直接代参人が参拝するのではなく、神札が郵送される形式をとる。そのため講社と神社のつながりは希薄であり、講社としての存立基盤は脆弱である。太々講と比較して講の規模も小さく、平均の議員数は約二一人である。規模が大きい講が多いのは埼玉県で、平均で三二・三人の議員がいるのに対し、千葉県では二〇・六人、茨城県では一五・四人となっている。茨城県の講社の規模が小さいのは、講としての組織が崩れ、現在では個人となっている講が、四〇%近くを占めているからである。

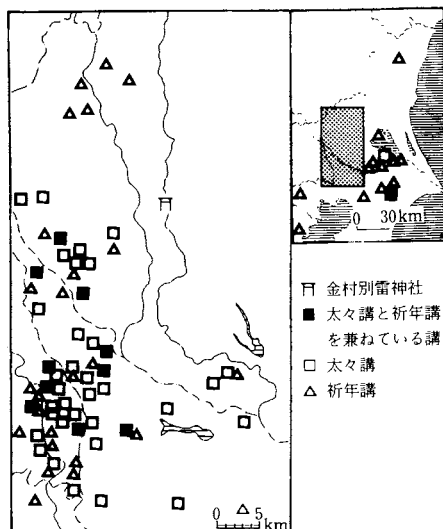


図5 金村別雷神社 太々講及び祈年講の分布(1991～1994年)
(金村別雷神社『太々講台帳』及び『祈年講台帳』より作成)

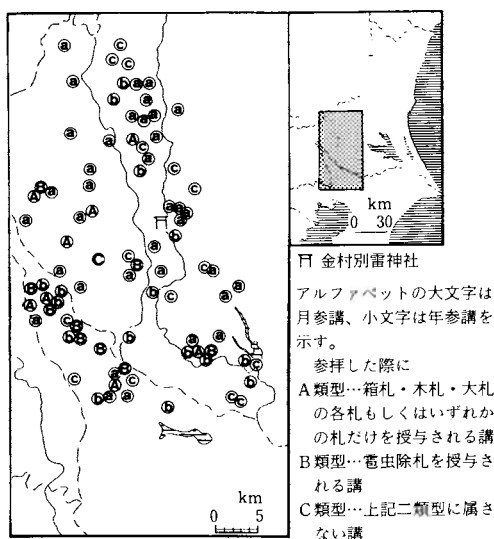


図6 金村別雷神社 日月年参講の類型別分布(1991～1994年)
(金村別雷神社『日月年参講台帳』より作成)

日月年参講は、全体で八十九講が分布している。図6は、この日月年参講の分布を各類型別に示したものである。A類型は、参拝した際に神社から授与される神札のうち、村の産土社に祀られる箱札や大木札、または辻札として村境や辻に祀られる大札だけが授与された講社である。したがってA類型に属する講社は、⁽³⁹⁾「諸難電虫除護符」と書まれてきた講であるといえる。B類型は電虫除札を授与された講社である。電虫除札には、「諸難電虫除護符」と書

かれ、雹虫除の祈願がなされた札が、講員の人数分授与され、各戸の田畑で竹の竿に挟んで立てられる。このためB類型の講は、農業神としての金村別雷神社に対する信仰が、最も投影されている講であるといえる。C類型は、A、B両類型に属さない講であり、多くは雹虫除札の代わりに中札が授与される講である。中札は主として各戸の神棚に祀られる。C類型に属する講は、農業神としての信仰意識は薄れ、慣行として神札の授与を受ける講といえる。

日月年参講の分布を県別にみると、茨城（六七講）、千葉（二二講）両県に分布がみられるだけで、他の講と比較して分布域は狭い。日月年参講のうち、複数月に参拝を行う月参講は二一講（三三・六％）である。月参講の比率は、千葉県の講では四〇・九％と高いのに対して、茨城県の講は一七・九％を占めているに過ぎない。年参講と比較して、月参講は参拝頻度が高く、信仰に篤い講であると考えられる。特に野田市や岩井市では、月参講の占める割合が高くなっている。両市はそれぞれ、下総台地と猿島台地上に立地する典型的な乏水性地域であり、雷神による水の恵みを祈願する講が組織されたものと推察できる。しかし現在では、月参講の数は減少の傾向にあり、月参講から年参講へと、また形態は月参講であっても、各月参りを止めて、三、九月の年二回参りへと参拝回数が増加する講が増加している。⁽³⁹⁾ 市町村別に日月年参講の分布をみると（括弧内は月参講の数を示す）、野田市の二二（七）が最多で、以下つくば市一〇（〇）、茨城県下妻市九（二）、柏市六（一）、茨城県伊奈町六（三）といった市町村に多く分布している。

さらに日月年参講の分布を類型別に検討してみたい。類型別の割合は、A類型が四九・五％、B類型が三二・六％、C類型が一七・九％である。A類型の市町村が多く分布しているのは、神社に近接する茨城県内のつくば市、下妻市、

結城郡、筑波郡といった市郡に多く、この地域では、産土社に金村別雷神社の箱札・大木札を奉納し、各辻には金村別雷神社の大札を立てるという信仰の形態が中心である。C類型に属する講社も同様に、茨城県内を中心とする神社に近接する地域に分布の集積がみられる。C類型に属する講社は八七・五％が茨城県内に分布している。これらのことから、神社に近接する茨城県西部から南西部にかけての地域では、雹虫除を祈願する農作物の安全祈願よりも、雨乞い儀礼を中心とする村内の共同祈願の対象として、金村別雷神社の信仰がなされている地域であることが推察される。これに対し、利根川右岸にあたる千葉県の東葛飾地域では、B類型の講社が卓越している。またこの地域にあるB類型の講社は、野田市の船形講の二二〇人、同目吹一・二区一一五人といった大規模であることも特徴である。この地域では、五九・五％の講社がB類型に属し、金村別雷神社が共同祈願の対象であるとともに、雹虫除信仰を祈願して講が組織されている地域であるといえる。

図7は、春秋団体講の分布を示したものである。春秋団体講は、春秋の大祭を中心とする四、一・一〇月に、集落の小字、区、坪などを単位として、金村別雷神社に総参りを行う講である。全部で九九あり、参拝季節に応じて春講、秋講、春秋講と呼ばれる。春講が四二、秋講が五二、春秋講が三、その他不明が二である。このうち集落において自発的に結成された講社は、全体の二一・二％（二二講）⁽⁴⁰⁾である。全体の七八・八％（七八講）は、主として第二次世界大戦後に、神社側の教化活動を受けて参拝を開始した比較的新しい講社である。春秋団体講全体の分布は、茨城、千葉、埼玉、東京の一都三県にわたっているが、全体の九一・九％（九一講）は茨城県内に分布しており、特に非神社団体に属する講社（図中白ヌキ）は、すべて茨城県内に立地している。これは神社による教化活動が、金村別雷神社の宮司が兼務している神社を祀る地域を中心に行われたからである。⁽⁴²⁾ 兼務社における春秋の祭礼は、金

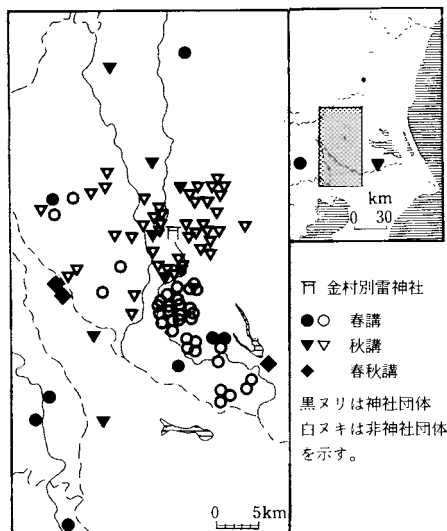


図7 金村別雷神社 春秋団体講の分布(1991～1994年)
(金村別雷神社『春秋団体講台帳』より作成)

村別雷神社の宮司が行っており、各社の氏子が御礼を兼ねて金村別雷神社へ参拝する例が多いと考えられる⁽⁴³⁾。講の分布を市町村別にみると、つくば市と茨城県谷和原村の二〇講が最多であり、同水海道市の一五、同伊奈町、同石下町の八が続いている。参拝季節の地域性をみると、神社から南部の小貝川流域では、春講が卓越している。これに対して神社の西部から北部にかけての地域では秋講が卓越していることがわかる。春秋団体講は参拝形態が総参りであり、神社を中心とする二〇キロメートル圏では、総参りを行う集落が数多く分布していることがわかる。

以上金村別雷神社の講の分布を、講社の種類別にみてきた。分布の特徴を整理すると次のようになる。

- (一) 太々講及び祈年講は、金村別雷神社から比較的遠方に当たる、埼玉県南東部から千葉県北西部、茨城県南部にかけての利根川流域地方の、中川低地、下総台地北西部、猿島台地といった地域の集落に分布の中心がある。神社の近隣である茨城県西部では、太々講、祈年講とも分布は疎である。祈年講は茨城県内では、講組織が解体し、個人で行っているところが多い。

- (二) 日月年参講は、現在では月参講と年参講がある。信仰の篤い月参講は、下総台地北西部の野田市や岩井市の

猿島台地上に立地する集落に多く分布している。また類型別に分布をみると、A、C類型に属する雹虫除け札をもらわない講が茨城県内を中心とする、神社に近接する地域に集積しているのに対して、B類型に属する講は、前述した野田市を始め、小貝川・鬼怒川低地に位置する茨城県藤代町や同守谷町など、神社から遠隔の地域に分布している。

(三) 春秋団体講のうち、古くから成立していた神社団体に属する講は、神社から遠隔の地域に分布している。埼玉県、千葉県、東京都に分布する講はすべて神社団体の講である。これに対して神社に近接する地域では、宮司が兼務している神社の氏子地域を中心に、一九四〇年代以降成立した比較的新しい講が集積している。春講の分布の中心は、谷和原村を中心とする小貝川・鬼怒川低地に立地する集落にあり、秋講の中心は、つくば市を中心とする筑波台地上の集落に分布が集積している。

2 昇殿祈願者の分布⁽⁴⁾

昇殿祈願者は、個人で元旦祭、春秋の大祭のときに、拝殿にあがって参拝を行う祈願者を指す。図8に、元旦祭における祈願者(六六〇人)の分布を示した。つくば市からの祈願者が、全体の三九・二%(二五九人)を占めている。このうち氏子地区からの祈願者が一四六人(二二・一%)に上っている。次いで水海道市八六人、岩井市六六人、茨城県猿島町三四人、石下町二〇人が続いている。

図9は、春大祭における祈願者(六九八人)の分布を示している。春の大祭は、かつては「お雷まち」と称し、赤飯を炊いたり、草餅を作って参拝し、夏の雷による恵みの雨を祈願した。水海道市からの祈願者が一〇七人と最

多である。次いで岩井市の八〇人が続き、つくば市からの祈願者は五五人に過ぎない。特に氏子地域からの参拝者はわずか二人である。他の市町村では、伊奈町四六人、守谷町四四人、猿島町二九人、野田市二八人となっている。

図10は、秋大祭における祈願者（四〇二人）の分布である。春の大祭と同様、水海道市からの祈願者が一五人と最多であり、次いで岩井市一〇二人、つくば

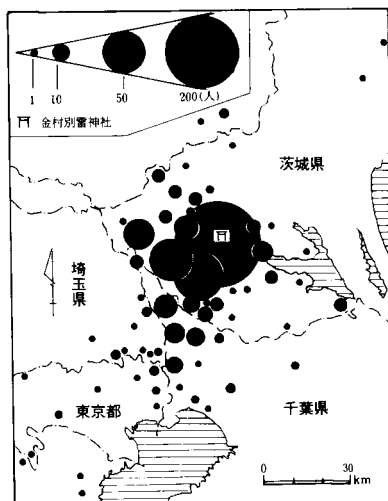


図8 元旦祭における昇殿祈願者の分布
(～1995年)
(金村別雷神神社社務所資料より作成)

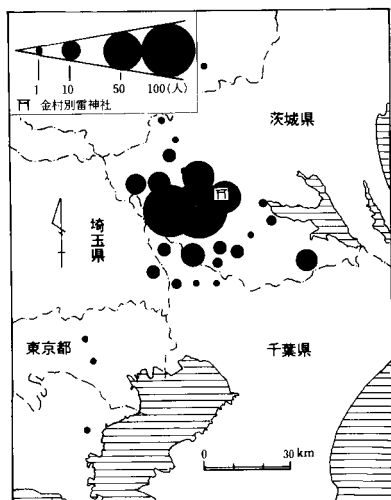


図10 秋大祭における昇殿祈願者の分布
(～1994年) (資料は図8に同じ)

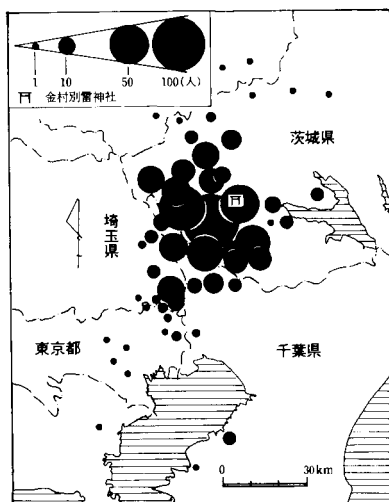


図9 春大祭における昇殿祈願者の分布
(～1994年) (資料は図8に同じ)

市三八人、石下町三六人、守谷町二〇人の順となっている。秋は講社による参拝が主であり、個人による昇殿祈願者は少ない。

以上三つの例祭における、個人による昇殿参拝者の分布を整理すると次のことがいえよう。

(一) 各例祭における分布域はほぼ共通している。神社を中心とする三〇キロメートル圏に分布の中心があり、遠隔では、栃木県益子町、神奈川県横浜市、千葉県木更津市まで分布は広がっている。

(二) 元旦祭では、氏子崇敬者の参拝が多数を占めるものの、春秋祭では、水海道、岩井、つくば（氏子地域を除く）、猿島、伊奈、守谷など氏子地域外の神社に近接する地域からの参拝者が中心である。

(三) 各例祭における参拝者は重複しており、特に春秋大祭の間には相関関係が高い。また講社の構成員が、講とは別に個人で参拝していることも予期される。

三 講分布にみる地形条件の特性

前節では、講社の分布を、その類型や参拝時期の差異といった視点から検討を行った。本節では、講社が成立した地域の有する立地環境を、地形条件との関わりから考察する。金村別雷神社の講が成立している集落を（一）沖積低地に立地する集落と（二）洪積台地に立地する集落にわけ、講の種類別、類型別に示したのが以下の図11～13である。沖積低地とは、河川の堆積作用によって形成された低地を指し、自然堤防上に集落が立地し、背後の氾濫原に水稻を中心とする稲作地帯が形成されるのが通例である。洪積台地は、過去の河川の堆積物の表面に火山灰が被覆している場合が多い。自然の水流に乏しい上に地下水位が低いために、典型的な乏水性地域となっている。⁽⁴⁵⁾ここで

は本稿で対象とした金村別雷神社の二八六講が成立している集落のうち、地形条件の判別が困難な七を除く、二七九講を対象とした。このうち洪積台地に立地する集落に成立した講数は一二九、同じく沖積低地が一五〇である。

1 洪積台地に立地する集落における信仰の分布特性

図11は、地形条件からみた講の種類別分布数である。洪積台地では、日月年参講の占める割合が卓越している。神社の東側にある筑波台地、稲敷台地、西側の猿島台地、北側の結城台地、利根川右岸の下総台地はいずれも、標高二〇メートル程度の乏水性の洪積台地である。この地域では、水田は谷津田がみられる程度であり、大部分が小麦、タバコ、桑、野菜類、芝といった畑作が卓越する農業地域である。日月年参講は、これら台地上の集落に雨乞

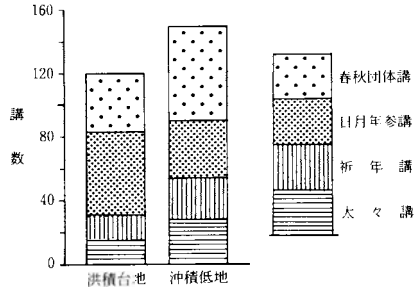


図 11 地形条件からみた講の種類別分布数 (1991～1994年) (資料は図5～7に同じ)

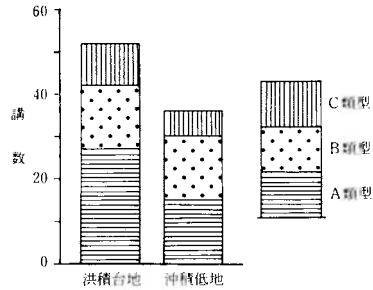


図 12 地形条件からみた日月年参講の種類別分布数 (1991～1994年) (資料は図5～7に同じ)

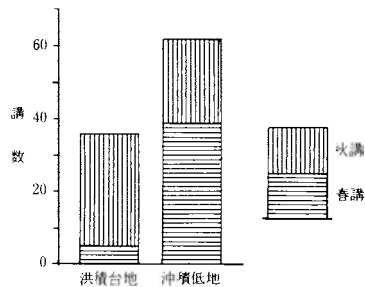


図 13 地形条件からみた春秋団体講の季節別分布数 (1991～1994年) (資料は図5～7に同じ)

いの共同祈願として、また雹虫除けの作神としての信仰を基に組織されたものである。参拝頻度からみると、洪積台地では、五二講中一七講（三二・七％）が月参講であるのに対して、沖積低地では、三六講中わずか三講（八・三％）に過ぎない。参拝の頻度は、信仰の熱心さと関わるものであり、沖積低地の集落と比較して、洪積台地上の集落において、金村別雷神社に対する信仰の篤いことが伺える。

日月年参講の類型別分布数を、地形条件別に示したのが図12である。ここから洪積台地では、A類型に属する講が卓越しているのに対して、沖積低地では、B類型に属する講の割合が高いことがわかる。同じく春秋団体講の参拝季節別の分布数を、地形条件別に示したのが図13である。洪積台地では、秋講が大多数であるのに対して、沖積低地では、春講が卓越していることがわかる。

また同じ洪積台地上においても、各種講社や昇殿祈願者の分布特性には地域差がある。日月年参講におけるA類型は洪積台地に卓越しているが、その分布をみると、結城台地や猿島台地で卓越していることがわかる（図6）。筑波台地では氏子地域を中心に、秋に総参りする春秋団体講の分布の中心である（図7、図13）。また元旦祭における昇殿祈願者もこの地域が中心となっている（図8）。これに対し、猿島台地と下総台地では、春秋に代参する太々講の分布の中心である（図5）。この太々講は筑波台地や結城台地には分布していない。下総台地では、雹虫除け札の授与を希望する、日月年参講におけるB類型の講が卓越している（図6）。この雹虫除けの神札は、春に参拝する太々講においても授与されることから、下総台地は農業神としての雷神信仰の性格が最も強く残存している地域であるといえる。

このように、神社に近接する筑波台地や結城台地の集落では、金村別雷神社が集落全体での共同祈願を行う神社

として信仰され、秋には新穀の感謝に神社へ総参りするという、産土社的な神社として信仰されている。これに対して、猿島台地や下総台地の集落では、集落全体の祈願だけでなく個人レベルでの作神として信仰が受容されている地域であると考えられる。洪積台地上の集落における信仰の事例を次に二つあげる。

(事例1) 下総台地(千葉県鎌ヶ谷市)⁽⁴⁶⁾

初富地区では、太々講が営まれている。講員は三七人であり、うち七名で代参する。代参は春の大祭時である。下総台地西部にあたり、標高は約二五メートルである。この地域は、江戸幕府直轄の小金牧、中野牧の一部であり、明治政府が窮民救助と旧幕臣授産を目的として開墾事業を行った。初富はその最初の開墾着手地である。土地条件が悪く、天候不順による連年の不作が伝承されている。

初富では、平年は代参を行うのみであったが、日照りの年には、特に雨乞いに出かけたことが伝わっている。足の丈夫な人が代表に選ばれ、神社で「お水」をもらい、途中で止まるとそこで雨が降ってしまうというので、リレー形式で運んでくるものだったという。

(事例2) 結城台地(茨城県八千代町)⁽⁴⁷⁾

尾崎地区では年参講が営まれている。三月に大札を金村別雷神社より貰い受け、地区内の八ヶ所の辻に立てる。洪積台地上に立地し、標高は約二五メートルである。集落の北部から南部にかけて、舌状に台地が延び、東西を飯沼川の支谷が刻んでいる畑作農業地域である。この地区での金村別雷神社への信仰は、雨乞い信心が根幹であった。世話人が一〇二尺の竹筒を持って金村別雷神社に向かい、神社に着くと神官より御祓いを受け、持参した

竹筒に靈験あらたかな神社の靈水を満たしてもらい、地区全戸分のお札を迎えて帰途につく。地区では人々が、留守の間に煮付けや赤飯を炊いて、世話人たちの帰りを待つ。世話人一行が姿を見せると太鼓をうち鳴らし、地区内にその帰りを知らせる。人々が勢揃いしたところで、世話人は迎えてきた靈水を、地区内の田畑や辻々に祈りの言葉とともに流して歩く。全部流し終わると、地区の東を流れる用水路に入り、雨乞いの祈りをしながら、お互いに水をかけ合って雨乞い信心の行事がおわる。その後、用意されたご馳走を会食し解散する。雨乞い信心のかいがあつて、雨が降ったときは、「礼信心」を行う。これは太鼓をうち鳴らし、降雨を神に感謝する祈りを捧げるものである。この時の雨水を「お返し水」といって後日、金村別雷神社へ持参した。

下総台地の事例として取りあげた、鎌ヶ谷市の初富地区は、台地上の新田開発の典型的な例であり、土地条件に恵まれていない地域である。初富では各種神社に対する参拝講があつたことが報告されており、同様の土地条件をもつ柏市や野田市においても講の多様性を指摘しうる。⁽⁴⁸⁾それだけ雷神に寄せる祈雨の信仰が強い地域であるといえる。結城台地の事例として取りあげた、八千代町の尾崎地区の事例は、辻札の授与だけを受ける日月年参講A類型の典型例である。農家個人単位では、札をもらうことはなく、信仰が慣行として存続されている意味あいが強くなっている。以上の例からもわかるように、乏水性の洪積台地では、雷神のもたらす恵みの雨に対する信仰が顕著である。神社での聞きとりでは、一九六〇年代を最後に、雨乞いの儀礼は途絶してしまったが、現在でも安定した降雨をもたらす神としての雷神信仰が、台地上の集落における信仰の根底にあるものと考えられよう。

2 沖積低地に立地する集落における信仰の分布特性

沖積低地における講分布の中心は二地域ある。一つは、神社の立地する小貝川、鬼怒川の流域に位置する水海道市、伊奈町、谷和原村といった小貝川・鬼怒川低地の一角を占める地域であり、もう一つは、江戸川、中川の下流部に位置する三郷市、八潮市、吉川町といった中川低地である。両地域とも江戸期以降に開発された新田集落が多く、水害の常襲地域であった。沖積低地では、春秋団体講と太々講、祈年講の分布に特徴がある。しかしながらそれぞれの講は、両沖積低地に一様に分布しているのではなく、この両地域には信仰の形態に地域差がみられる。中川低地では、吉川町を中心に太々講、祈年講の分布の中心地域である(図5)。しかしこの地域には、日月年参講や春秋団体講の分布はほとんどみられない。これに対し、小貝川流域の小貝川・鬼怒川低地は、日月年参講と春秋団体講の分布はみられるが(図6、7)、太々講、祈年講はほとんど分布していない地域である(図5)。特に春講(春秋団体講)の分布がこの地域の特徴であるといえる(図7、13)。このことは前述したように、第二次世界大戦後の国家神道制度の崩壊や、農村の変容に伴う講社の減少といった事態を迎えた神社側による、兼務社の地域における教化活動も一要因である。小貝川の対岸に位置し、金村別雷神社に対して産土社的な信仰意識のある水海道市や石下町の講社は、筑波台地と同様、秋の新穀感謝祭の時期に参拝を行っている。その他の地域では秋は各地域の産土社へ参拝し、春に金村別雷神社に参拝する講が多い。沖積低地における信仰の事例を次に二つあげる。

(事例1) 中川低地(埼玉県三郷市)⁽⁴⁹⁾

三郷市は、江戸川と中川に囲まれた沖積低地であり、北部の吉川町と連続し、中川の自然堤防上に集落が立地

している。大半の集落は、江戸中期以降の新田開発によって生まれた村である。現在太々講が残っているのは高州地区のみであり、他に祈年講として営まれている地区が三つある。

半田地区では金村講と呼ばれ、雹除け、雷除け、また作神として一九六〇年代まで講が組織されていた。五年間にわたって毎月講金を積み立て、毎年順番に代参した。五年で積み立てが終わるととりあえず解散し、また新たに講員を募って再編成した。代参は秋の大祭にあわせて行われる。代参の数日前に講員が全員公民館に集まって講を行った。ここで代参者を決め、皆で直会を行う。代参には一泊を要したが、交通の便が良くなってからは日帰りとなった。代参では講員全員のお札を受ける。宿泊費や交通費及び神社への納入金は講費で賄われる。代参後の集会はなく、お札は、世話人を通して配布される。

高州地区では雷神講と呼ばれ、現在でも講が営まれている。産土社の香取神社境内に雷神社が祀られている。この雷神社は大正時代に雷の被害があったために祀られ、それから雷神講として毎年、金村別雷神社へ参拝するようになった。講金は月掛けにした。金村別雷神社からお札を受けると、雷神社のお札を取りかえる。雷除け、作神の神として信仰されている。

(事例2) 小貝川・鬼怒川低地(茨城県谷和原村)

谷和原村の中央部は小貝川の氾濫原で、沖積層の地味の豊かな水田地帯である。谷和原村内には、春秋団体講と日月年参講をあわせて二一もの講がある。いずれも沖積低地上に立地する集落である。現在の谷和原村の地域には、現在三四の農業集落があり、今なお多くの集落で講が組織されていることがわかる。このうち約一〇〇世帯の下小目集落では、各小字単位で八つの講が営まれている。下小目集落では、八坂神社が産土社であり、宮司

は金村別雷神社の宮司が兼務している。各小字では、四月に雷除けと農事安全を祈願しに総参りを行っている。

沖積低地では、水は大雨による洪水といった災害をもたらす危険なものであり、住民にとって恐れられる存在である。以上の例からも看取できるように雷神への信仰が、雹雷除祈願という形で表出する講が多いことが推察される。

おわりに

本稿では、茨城県つくば市にある金村別雷神社における講社及び昇殿祈願者の分布特性を通して、雷神信仰の地域的な展開、及び信仰を受容した地域における地形条件の特性と信仰の形態との関係を検討してきた。信仰の分布及び信仰形態の特性と、信仰を受容した地域との関連を整理したのが表2である。

表2からも明らかのように、雷神信仰には大きく二つの側面がある。すなわち雷に対する畏怖の感情から生じた雷除けの信仰と、雷のもたらす恵みの雨を祈願する祈雨の神としての信仰である。金村別雷神社の場合、地域における信仰の受容の様態をみると、水を司る恵みの神としての機能が強く表出している。しかし信仰の形態には、雷神信仰が受容された地域の条件によって差異がみられる。乏水性の洪積台地上の集落では、江戸時代から降水をもたらす神として、金村別雷神社が信仰され、雨乞いの儀礼が村の共同祈願として行われてきた。各集落では、月参講や年参講が成立し、代参者がたてられ、降雨への祈願が行われた。これに対し、沖積低地に立地する集落では、雹虫除け、雷除けの神として崇敬されてきた。金村別雷神社の信仰圏は、神社を中心とする三〇キロメートル圏を

表2 金村別雷神社の信仰の分布と地域別分布特性(1995年)

地形		洪積台地		沖積低地	
地域類型		I	II	III	IV
地 域		筑波台地 結城台地	猿島台地 下総台地	小貝川・鬼 怒川低地	中川低地
講 社	講 太々 祈年 講 日 月 年 参 講 春 秋 団 体 講	×	○	×	○
		○	○	△	×
		○	△	○	×
個 人	元 旦 祭	○	△	○	△
	春 秋 祭	○	△	○	△
信 仰 形 態	参 拝 時 期	秋	一	春	一
	参 拝 頻 度	年一回	年二回 以上	年一回	年二回 以上
	主 要 祈 願	五穀豊穡 降雨	降雨 雹虫除	五穀豊穡 郷中安全 雹虫除	雹虫除 雷除
		郷中安全	郷中安全	郷中安全	郷中安全

(金村別雷神社社務所資料より作成)

注) ○は分布あり、△は分布が多少あり、×は分布がほとんどないことを示す。

また一は、ほとんど関連性がないことを示す。

中心に広がっているが、講社や昇殿祈願者の分布数では、洪積台地上の集落と沖積低地上の集落との間に、顕著な差異はみられない。しかしながら、各集落が雷神に祈願する信仰の内容は、五穀豊穡、郷中安全、降雨、雹虫除け、雷除けなど多様性に富んでおり、これらの祈願内容は、各集落が立地する自然環境と密接に関わり合っているのである。

また信仰の地域的な差異は、集落の自然条件だけでなく、神社からの距離との関係においても看取される。神社の近隣地域(表2の地域類型I、III)では、集落の成員の総参り(春秋団体講)という形態がみられ、また個人で

の昇殿祈願者も多いのに対して、遠隔の地域(表2の地域類型II、IV)では、太々神楽を奉納する講が成立し、また神札の郵送を受ける祈年講が多く分布することこの地域の特徴である。また金村別雷神社が産土社の機能を持たない遠隔の地域では、金村別雷神社の有する靈驗こそが、信仰を支える絆である。これらの地域では、板倉雷電神

社、戸隠神社、大山阿夫利神社、榛名神社など同様の機能を有する各社との信仰圏の競合も想起される。遠隔地の特に台地上集落において、参拝頻度の高い講が成立しているのは、この地域においてそれだけ降雨を司る神としての雷神信仰への希求が強い証左である。

なお本稿では、各地域における、金村別雷神社と他の水神や雷神社との関係や、金村別雷神社の各講の形成過程に至るまでの検討はできなかった。また立地する集落の自然条件は極めて多様であり、地質条件や気象条件、水文条件等は考慮に入れることができなかった。以て今後の課題としたい。

註

- (1) Kong, L., "Geography and religion: trends and prospects", in: *Progress in Human Geography*, 14, 1990, p. 356-357.
- (2) 野本寛一『神々の風景―信仰環境論の試み―』白水社、一九九〇年、八頁。
- (3) 野本、前掲書、四六―一五四頁。
- (4) 拙稿「日本における宗教地理学の展開」(『人文地理』四五巻、一九九三年、五一五―五三三頁)。
- (5) 鈴木秀夫『超越者と風土』大明堂、一九七六年、一五九―一六五頁。
- (6) 藺田稔『宗教と風土』(『人類科学』三四号、一九八一年)、一〇一―一一六頁。
- (7) 長野寛『日本人の山岳信仰に基づく聖域観による自然護持(その一)』(『駒沢地理』二五号、一九八九年)、五一―七六頁。同「日本人の山岳信仰に基づく聖域観による自然護持(その二)」(『駒沢地理』二六号、一九九〇年、六七―八七頁。同「日本人の山岳信仰に基づく自然護持―信州戸隠山の事例―」(『山岳修験』一〇号、一九九二年)、九―二三頁。
- (8) 地理学で用いられる景観(地理景観)とは、「任意の広さの地表面断片であり、その地表面断片は、その外貌と内在する諸現象により、また内外の位置関係によって一定の性格を持つ空間単元で、別の性格を持つ周囲の地表面とは区別して取り出せる」ものである。佐々木博「景観」(日本地誌研究所編『地理学辞典 改訂版』二宮書店、一九八九年、一七五頁。また宗教施設を文化

- 景観における重要な構成要素としてみる視点は、石井英也「文化景観」(中村和郎、手塚章、石井英也『地理学講座4 地域と景観』古今書院、一九九一年)、九三―九六頁に展開されている。
- (9) 石飛一吉「屋久島における山岳信仰圏の研究」(『鹿児島地理学会紀要』二二号、一九七六年)、一三〇―一三八頁。
- (10) 宮田 登「山岳信仰と講集団」(『日本民俗学会会報』二二号、一九六一年)、五一―四頁。
- (11) 宮田 登「岩木山信仰―その信仰圏をめぐって―」(和歌森太郎編『津軽の民俗』吉川弘文館、一九七〇年)、二七七―二九五頁。
- (12) 宮本袈裟雄「地方霊山信仰の成立と展開―加波山信仰を中心として―」(笠原一男編『日本における政治と宗教』吉川弘文館、一九七四年)、二八五―三二二頁。
- (13) 西海賢司「筑波山信仰の展開とダイドウ譚」(宮田登、宮本袈裟雄編『山岳宗教史研究叢書8 日光山と関東の修験道』名著出版、一九七七年)、二四二―二六三頁。及び牧雅子「筑波山信仰の信仰圏」(佐々木宏幹、宮田登、山折哲雄編『現代宗教2 特集山岳宗教』春秋社、一九八〇年)、一四一―一六〇頁。
- (14) 岩鼻通明「出羽三山信仰圏の地理学的考察」(『史林』六六号、一九八三年)、六八一―七二六頁。
- (15) 岩鼻通明「戸隠信仰の地域的展開」(『山岳修験』一〇号、一九九二年)、三一―四〇頁。
- (16) 田村善次郎「雷」(『大塚民俗学会会報』日本民俗事典、弘文堂、一九七二年)、一六九頁。
- (17) 前掲田村、及び上田正昭「天神の原像」(上田正昭編『天満天神』筑摩書房、一九八八年)、三一―七頁を参照。
- (18) 柳田国男「雷神信仰の変遷―母の神と子の神―」(柳田国男『定本 柳田国男集第九卷 新装版』筑摩書房、一九六九年)、六三―六四頁。
- (19) 畠山久尚『雷の科学』河出書房新社、一九七〇年、五二―五四頁。
- (20) 前掲書、五二頁。
- (21) 中谷宇吉郎『雷』岩波新書、一九三九年、二三頁。
- (22) 資料には、茨城県総務部総務課編『茨城県宗教法人名簿』茨城県、一九八九年、及び茨城県神職会『茨城県神社誌』同会、一九三〇年を用いた。
- (23) 雷神社の名称を持たない神社の中にも、例えば賀茂神社のように雷神を祭神として祀っている神社はあるが、本稿では対象に含めない。
- (24) 茨城県神職会、前掲書、三一八頁。

- (25) 井之口章次『筑波山麓の村』名著出版、一九八五年、一六九―一七〇頁。
(26) 金村別雷神社における筆者の聞きとりによる。
(27) 田村竹男「雨乞い」〔茨城の民俗〕一〇号、一九七一年、九七―九八頁。
(28) 新堀 猛「鉾田地方における奇習と奇祭」〔茨城の民俗〕一〇号、一九七一年、一〇三頁。同「鉾田地方の水と信仰」〔茨城の民俗〕一四号、一九七五年、九四頁。

- (29) 菅谷安雄「雨乞い」〔茨城の民俗〕一〇号、一九七一年、一一〇―一一二頁。
(30) 和泉田富美麿「水の民俗」〔茨城の民俗〕一四号、一九七五年、一一二―一二二頁。
(31) 染谷吉嗣「水について」〔茨城の民俗〕一四号、一九七五年、一二八―一二九頁。
(32) 小山市史編集委員会編『小山市史 民俗編』小山市、一九八八年、五一―五五頁。
(33) 板倉雷電神社、別雷皇太神とともに、関東三雷神と呼ばれている。
(34) 豊里町史編集委員会編『豊里の歴史』豊里町、一九八五年、九五頁。また金村別雷神社で現在、行われている例祭は次の通りである。

御目覚祭（元旦祭） 毎年一月一日

春大祭 旧三月一日（近年はこの時期の休日に行う）

秋大祭（新穀感謝祭） 毎年十一月二三日

- (35) 拙稿「信仰者の分布パターンからみた笠間稻荷信仰圏の地域区分」〔地理学評論〕六八巻、一九九五年、三四七―三四八頁。
(36) 分霊社は一つ（千葉県柏市）ある。
(37) 本稿では、講社台帳に記載されている講の中で、平成三（一九九一）年～平成六（一九九四）年の四年間に参拝を行っている講社を対象とし、図示した。但し、この間に参拝があっても、平成六年までの時点で、解散が明らかとなっている講は除外した。
(38) B類型の講社の多くは、雹虫除札とともに、箱札や大木札、辻札も授与されている。
(39) 野田市の保木間集落にある講では、一九九〇年より、それまで三～九月の各月参りという形態から三、九月の年二回参りに変えた。その理由としては、農業後継者が減少し、かつ通勤兼業者となり、年七回の参拝が困難となったことに依る。
(40) 金村別雷神社ではこれらの講社を「神社団体」と呼んでいる。
(41) これらの教化活動と連関して成立した講社を、金村別雷神社では布教者の名をとり、「田村分」「岡田分」と呼んでいるが、本稿では一括して、「非神社団体」と呼称する。

- (42) 平成元（一九八九）年現在、金村別雷神社宮司が兼務している、宗教法人格を有する神社は五五社ある。内訳はつくば市三社、水海道市一六社、石下町五社、谷和原村一社となっている。
- (43) 兼務社における祭礼に関しては、山本正三、田林明、小田宏信、林秀司、原田洋一郎、吉村忠晴、上木原静江「茨城県石下町本豊田地区における生活形態の変容」『地域調査報告』一二号、一九九〇年、一七六―一七七頁。
- (44) 昇殿祈願者の分布は、過去の各例祭における昇殿祈願者の記帳記録を基に、神社が管理している崇敬者名簿を資料とした。
- (45) 矢嶋仁吉『集落地理学』古今書院、一九五六年、一五一―一五三頁。
- (46) 鎌ヶ谷市郷土資料館編『鎌ヶ谷市郷土資料館調査報告書Ⅲ 鎌ヶ谷の民間信仰』同発行、一九九三年、一一頁。及び竹内理三編『角川日本地名辞典 12 千葉県』角川書店、一九八四年、一〇〇〇―一〇〇四頁。
- (47) 八千代町史編纂委員会編『八千代町史 通史編』八千代町、一九八七年、七〇〇―七〇二頁。
- (48) 鎌ヶ谷市郷土資料館、前掲書、六頁。また筆者の調査では、笠間稻荷講や御嶽講もこの地域に多く分布している。
- (49) 三郷市史編纂委員会編『三郷市史 第九巻 別編民俗編』三郷市、一九九一年、六〇〇―六〇一頁。

散骨と環境保護規制

藤井 正雄

〈論文要旨〉 現在、日本において火葬骨ないし骨灰を海や山に撒く、いわゆる散骨が社会問題化しつつある。残念ながら我々は散骨に関わる法規制を持ち合わせていないからである。一方、ヨーロッパにあつては scattering ground/garden ないし anonym と呼ばれる撒骨用の共葬墓地が北欧諸国、イギリス、ドイツ、スイス、チェコなどに広く分布し、アメリカにおいては主として西海岸沿いに散在するが、いずれも厳しい法規制下に置かれている。欧米に見られる特色は、葬儀・火葬・墓地が同一場所で営まれ、法的にも三者は一本化していることである。本論文は欧米の法規制の実態について比較検討し、もって現代日本における法規制の在り方を探ることにある。「墓地埋葬等に関する法律」（昭和二十三年五月三十一日号外法律第四八号）は土葬と火葬とを併記しているが、既に火葬率が九七%を超している今日、火葬を中心に再構成する時期にきており、散骨問題についても自主規制が必要であると言わざるを得ない状況にあるといえよう。

〈キーワード〉 散骨、骨灰、火葬、火葬率、scattering garden, anonym

はじめに―問題の所在

散骨とは、骨灰を海中、山中、空中に撒く葬法の一つで、我が国では『続日本後紀』承和七（八四〇）年九月辛巳の条に明記されているように、後太上天皇（淳和天皇）が「骨を碎きて粉と為し、之を山中に散らしめよ」との遺詔によって実施されたのが初見であるが、その風習は日本に限ったものではなく、古代アジアにおいてもいくつ

かの事例を数えることができる。かかる散骨の風習については、私は、日本における事例の歴史的考察をはじめ、海外の事情も合わせ論じてきたので、⁽¹⁾ここでは視点をかえて、散骨をめぐる現実に起こっている社会的問題とくに環境問題へのかかわりを法規制という観点に絞って考えてみたい。

散骨が日本において社会問題化したのは、市民団体「葬送の自由をすすめる会」(安田睦彦会長)が一九九一年十月五日に相模灘に三十年前に自らの命を絶った一看護婦の遺骨を流したことに端を発する。この件について厚生省生活衛生局は現行の「墓地埋葬等に関する法律」(略称「墓埋法」)は散骨を想定していなかったことから、同法に抵触するものではないと述べ、法務省刑事局も節度をもってなされれば刑法一九〇条の「遺骨の遺棄」には当たらないと慎重に見守っていく姿勢を示したと新聞は伝えたのであった。両省とも公式見解を発表した訳ではなく、成り立ちうる解釈の一つとして述べたに過ぎないと見られるが、世間では公式見解と受け取り、今後は「骨は撒いていいことになった」という風潮がかなり急速な勢いで広まっていったことは事実である。

一九九三年三月一七日の朝日新聞は、同会が宮城県老人福祉協会所有の宮城県亘理郡逢隈下郡の通称「大森山」の標高五〇メートルほどの小高い丘に会員の骨灰を撒いたことを伝えている。この事例は三日後の二十日、NHKの紀行ドキュメンタリー・心の旅人「散骨―あなたを自然にかえしたい」の放送で、散骨の現場に同道しての散骨の三つのケースをとりあげたなかの一つとして紹介された。テレビ放送は骨灰を山や海に撒いて構わないとする噂を事実として肯定するものであった。テレビ放送や朝日新聞の記事を押し進めていけば、土地所有者の了解が得られさえすれば散骨が可能となり、条件さえ整えば自宅の庭に撒くことも出来るということになる。そこに記念碑でも建てれば「墓埋法」に抵触しない墓地の出現となろう。散骨が「墓埋法」の対象外であるから禁じているわけでは

ない」という厚生省衛生局企画課の見解を楯に運動を繰り広げている市民運動体が、このまま運動を押し進めていっても、焼骨を埋蔵しない限り違反にはならないからである。

ここで問題点を整理してみると、NHKの放送は「節度をもつてなされれば散骨は認められる」とする法務省刑事局の見解に従っているとはいうものの、その節度とは遺骨に対してだけであって、撒く方法、撒かれる土地および住民の感情問題には及んではない。ここに改めて「節度とは」の内容が問われなければならないことになるであろう。

放送では、すべて骨壺から取り出された「遺骨」であつた。火葬場で関東では全骨が渡されるが、関西では一部の地域を除いて白骨のほかは残骨として火葬場にその処理を任せてしまう。従つて残骨はゴミであるから散骨は構わないとする見解がある。ところが、「廃棄物処理法」第十六条二項に「みだりに公けの場所等にゴミを捨ててはならない」とあるので、遺骨であらうと残骨（ゴミ）であらうとも、「節度」が要せられるのは同じである。

散骨に関する関心はその後高まつていった。各種の「世論調査」の統計は確実に容認する人が増大傾向にあることだけは指摘することが出来るであらう。一九九四年二月には散骨を請け負う葬儀社が名乗りを上げた。東京都新宿区にある公営社は散骨を海洋葬（マリンメモリアルセレモニー）と命名し、散骨とは「遺骨を細かく砕き、粉状にして自然（当面は海）に返すことをいい、その実行は葬送の祭祀の一環として、宗教的感情を害さないよう、相当の方法を節度をもつておこなわれるもの」とし、自主規制を「散骨請負約款」に明記して公表した。

一方、「葬送をすすめる会」は散骨を自然葬と呼び、三年間に相模灘沖を皮切りに海や賛同する法人・個人所有の山中に一八件、二五人の遺灰を返してきた実績を持つが、公営社が散骨葬を請け負うことが公表されるや、一カ月

足らずの後に神奈川県平塚市の葬儀社・株式会社サン・ライフとの間で自然葬実施委託契約が取り交わされたことが報道された。サン・ライフは「葬送の自由を進める会」の賛助会員となり、その役割は、会の依頼に応じて自然葬の業務を分担するだけであって、自然葬の主宰者はあくまでも会であり、実施に当たっては理事が立ち会うものとされた。その後、同会は株式会社セレモアつくばと同様の契約を結んでいる。

しかし、散骨が社会問題として大きくクローズアップされたのは、一九九四年五月二七日に三年前に亡くなり自然葬を希望していた会社員（当時六九歳）の遺骨を山梨県小管村にある東京都の水源地に撒いたことが、四日後の新聞報道で明らかになると、地域住民は散骨現場が大菩薩峠の登山道から脇に山道を五〇メートルほど入ったところで、斜面に腐った生花と撒かれた五センチ程の大きさの遺骨を発見して一斉に反発した。小管村はいくまでもなく関連四市町村の代表は六月五日に都庁を訪れ、散骨を黙認した水道局に自然葬を止めるように要請した。「葬送の自由をすすめる会」は設立当初から「再生の森」構想の実現をめざしていた。その構想とは、水源林の森に遺灰を返し、遺族からの自然葬基金を積み立てれば、開発によって森が汚染されるのを阻止し、かつ森林保護と墓地不足の解消に役立つというのである。遺骨を粉状にせずそのままの形で散骨したのは、会の方針で故人および依頼者の意志を尊重することから為されたとは思われるが、撒く側の自由の強調であって、撒かれる側の土地およびその地に住む住民の自由を無視したものであった。しかも、骨灰を産業廃棄物と考える会の見方よりも、遺骨を亡き人を偲ぶ縁とする信仰心厚き人の方がはるかに多い。いうならば、遺骨に対する日本人一般のメンタリティを無視した振舞であったといえるであろう。⁽¹²⁾

「墓理法」は第一条でこの法律は「国民の宗教感情に適合し、且つ公衆衛生その他公共の福祉の見地から、支障な

く行われることを目的とする」と謳っている。墓理法自体の空洞化を防ぐためには、早急に、諸外国で法律で規定されているように、散骨が墓所の一形態であることを明言して規定すべきか、「墓理法」改定が困難であるならば少なくとも法に矛盾しないガイドラインの作成が望まれている。本稿は英独をはじめヨーロッパ諸国やアメリカの一部の州で実施されている法規制の実態について見てみることにする。

ヨーロッパ諸国の法規制

火葬の展開には人間関係や民族ないし宗教のもつ世界観と密接な関係を持つている。例えばヒンドゥー教ではこの世を仮りとみ、肉体は霊の仮の宿とみることから、火葬は霊を肉体の束縛から解放する宗教儀礼として展開された。ところがローマ時代が火葬であるのに、キリスト教徒の葬法が土葬となったのはいかなる理由に基づくものか。その理由については様々な解釈がほどこされてきた。霊肉の結合を死後にも強調するユダヤ教の伝統の影響とみる解釈、キリストの復活とよみがえりのモデルによるとするもの、初期キリスト教徒集団は貧乏であつたからとするもの、キリスト教徒の復活信仰を嘲笑するために彼らの遺体を火葬に付したローマの慣行によるなどである。⁽³⁾恐らく単一の要因によってではなく、これらの要因が複合して火葬が禁止されたものとみることができる。

カトリック教会が火葬禁止を撤廃したのは一九六三年に第二バチカン公会議の開催時で、パウロ六世の教勅によって「教会法」一二三〇条(2)「火葬せよとの遺言はこれを執行してはならない」とする火葬禁止の規定や、一二四〇条(1)―(5)の火葬に付した死体の埋葬拒否は削除されたことによる。かかる決定は、火葬が既に全欧的に普及していく状況や、新教の火葬容認をふまえてのことである。例えば一九〇三年四月一日施行のイギリスの火葬法、そ

の適法範囲はアイルランドは除かれるが、第十一条には、火葬したことによって葬儀を拒否された遺体に対して「宗旨上の教義により禁じられていない英国国教会の牧師は、主教の許可を得、かつ、死者の葬儀執行者、埋葬当局又は火葬若しくは焼骨の埋蔵を行うその他の者の要請を受けて、葬儀を行うことができる」と規定しているのも、カトリック教会による火葬死体の葬儀執行拒否に対する措置の一例として挙げることができる。⁽⁴⁾

キリスト教なかでもカトリック教会が頑に火葬を忌避したのは、既に述べたように土葬がキリスト教の伝統的葬法となった理由のほかに、火葬推進論者が非キリスト教ないし反キリスト教であること、ゾロアスター教がその信仰上の理由から火葬に反対していること、火葬は自然の摂理に背く行為であること、地獄の業火を連想させること、犯罪の証拠を湮滅させること、そして後世に考古学的遺物を残さないことなどの理由を挙げることができる。⁽⁵⁾

一方、ヨーロッパにおいて火葬運動が起こった理由については、さまざまな要因があった。第一には衛生上の問題である。パスツールによる微生物の発見によって土葬による地下水の汚染が直接伝染病の流行につながるという衛生上の知識の普及が火葬運動を支えたことである。次に都市化による都市の膨張、それに伴い教会墓地が満杯になって公共墓地が教会とは離れて造成されていったこと。土地不足の都市にあつて、土葬が広い埋葬面積を必要とするのに対して、火葬は土地の高度有効利用と墓園の美化に役立ったことなどを挙げることができる。火葬の採用はまた様々な慰霊形態を生み出していったのである。火葬運動に立ちはだかるキリスト教の干渉の度合いは民族間で異なる。北欧における火葬先進国スウェーデンでは、知識層がリベラルな宗教的態度を持っていたこともあつて、教会の反対はドイツなどにみられたような激しさはみられなかったなどの例を挙げることができる。

ここで指摘しておかなければならないのは散骨に先立つ火葬について厳しい法規制があることである。ヨーロッパ

パの中で最も火葬率の高いのは七〇%を超えるチェコ、イギリスである。イギリスは連合王国 (United Kingdom) という言葉に表されているように、イングランド、ウェールズ、スコットランド、北アイルランド等から構成されているが、それぞれ法制度や慣習も少しずつ異なるので、「火葬法」(Cremation Act, 1902)はアイルランドを除く連合王国の全土に適用される(十六条)が、スコットランドは別途「スコットランド墓地法」(Burial Grounds (Scotland) Act, 1855)があるので、同法第三ではこの法律のスコットランドへの適用要件を謳っている。所轄省はイングランドやウェールズにおいては、狭義の墓地埋葬が環境省 (Department of the Environment)、火葬が内務省 (Home Office)、スコットランドではスコットランド省 (Scottish Office)、北アイルランドでは北アイルランド省 (Northern Ireland Office) とされている。火葬を行う場合の手続き、焼骨の処理などについては、「火葬法」に基づく「火葬規則」(Cremation Regulation, 1930) によっている。火葬は届け出た火葬場において行なわれること、火葬に際しては申請書のほかに、①開業医による死亡原因の証明書、②五年以上の開業医としての登録の経験を有し、かつ死者及び①の開業医の親族等ではない開業医の証明書、③火葬場に必置される五年以上の開業医としての登録を有する死亡認定医または副認定医の認定の書類が必要とされる。そして火葬場経営者には所定の様式に基づく個々の火葬の記録の管理が義務づけられている。火葬による犯罪の隠匿の防止や宗教感情に対する配慮からである。焼骨の処理については、「火葬規則」十六条に「火葬場に隣接する墓地や土地に礼節をもって埋葬されるか、地上に撒かれなければならない」と規定されており、多くは墓域内に散骨場 (scattering ground) がある。そして、河川に撒く場合には「汚染防止法」(Control of Pollution Act, 1974) に基づき地方自治体の水質当局の承認が要せられる。⁽⁶⁾

北欧なかでもデンマークとスウェーデンでは、一九八七年現在で火葬率はそれぞれ六四・三％、五八・七％と火葬が普及している。スウェーデンにおいては、一九一六年に「墓地使用権法」ができたが、一九六三年には全面的に改定され「墓地使用権等に関する法律」⁽⁷⁾および同法に基づく「埋葬規則」が新たに制定され、今日に至っている。「墓地使用権等に関する法律」では、墓地の担保化・第三者への譲渡の禁止（第三条）、墓地の荘厳さの保持、死者の休息所にふさわしい神聖さへの配慮および衛生上の配慮（第四条）を謳っている。そして、墓地の荘厳さが保たれず墓地が明らかに放置されている場合には、墓地許可権者は墓地使用権者に対して墓地の整備を命じてから一年以内に実行されない場合には、墓地使用権放棄を宣言することができる。墓地使用権者の氏名または住所が不明な場合には、当該命令は一般紙に一回、地方紙に一回公告されるものとし（第十条）、また特別な事由がある場合には、県政府が他の墓地に改葬し、ないし当該使用権消滅を宣言することができる（第十一条）。ただし、墓地にはスウェーデン国教会教区その他の地方自治体を経営主体とする公共墓地と国教会以外の宗教団体や私有地の民間墓地とがある（第一条）が、地方自治体営の場合には墓地使用権は放棄されない（第十条）と謳っている。

我が国では、無縁墳墓の改葬については「墓地埋葬等に関する法律施行規則」（一九四八年）第三条により死亡者の本籍及び所在地の市町村長に対して縁故者の有無を確認すると共に二種以上の日刊紙に三回以上公告することになっている。ちなみにイギリスでは連続する二週間のそれぞれ少なくとも一回づつ一地方紙に公告するほか墓地においても掲示されなければならない「廃止墓地（修正）法」[Disused Burial Ground (Amendment) Act, 1981]と「フランスでは有効な公告が三年間定期的に行われた後においても墓地が継続して放棄されている場合には、市町村議会の議決を経た上で使用承認を撤回し、墓地は市町村に帰属する」（自治法典「L361-17条」と謳われている。各国の事

情が反映されていることが窺われる。

ただ、日本の場合と大きく異なるのは、スウェーデンでは法律の名称に掲げられているように、墓地使用権について明確で詳細な規定があることである。このことは後で述べるようにドイツでも同様である。墓地使用権の一つに、墓石を建てる権利があるが、良好な墓地文化に適合させるために許可権者が定めた墓石の外観やその他の設備についての規定に従わなければならない(第十一条)。いうならば権利には守らなければならない義務が伴うことである。すなわち環境を配慮したうえで墓石が建てられるのである。墓地使用権が消滅した場合、使用権者は許可を得て墓石を除去できるが、六か月経過後は墓石は許可権者に帰属し、許可権者は墓石のうち芸術的価値・歴史的価値を有するもの、または保存すべき理由があるものは、当該埋葬地または他の適切な場所に再設置される(第十二条)のである。

埋葬地には、土葬墓のほか焼骨を収める納骨堂や納骨の壁龕(いわゆるコロンバリウム)と並んで散骨の墓所がある(第一条)。墓域の一隅にある「追憶の庭(森、丘)」と呼ばれる一定の区域に骨灰を撒くことができるが、「埋葬規則」には墓域外の海・河川に骨灰を撒くには県政府の特別許可を要すると規定されている。スウェーデンでは骨灰がそのまま撒かれるが、フィンランドやノルウェーでは骨壺にいれてから埋葬するいわゆるアノニウム(anonym, 無名墓地)の形態をとっている。なお、「埋葬規則」には教会、地下室の埋葬についてはエンバーミング(embalming, 遺体保存術)が義務づけられているのも特徴の一つである。

ドイツにあつては連邦制国家であるので、戦争被害者の埋葬に関する事項のほかは、州政府の定めによっている。ここではバイエルン自由州の「州都ミュンヘン市に管理される墓地の使用に関する法律」(Satzung über die Benut-

zung der von der Landeshauptstadt München verwalteten Friedhöfe, 1978) を主にとりあげることにする。⁽⁸⁾ 先にスウェーデンの事例で述べたように、墓地使用権については詳細な規定がある。直接的に一般個人に貸与される直接的墓地使用権と団体に使用権が貸与される形の間接的墓地使用権とに分類されるが、共に使用期間は書き換え申請によって更新が可能である。家族墓所の使用権者は墓・墓標を安全で墓園の品位に適う状態の維持が義務づけられているが、この管理義務に違反した場合には使用権者が二カ月以内に必要な要求に対する処理をしない場合には、墓標は抹消され、ミュンヘン市埋葬局の手によって墓所の全てが回収される。使用権者の死後二カ月の準備用期間を経ても墓地使用権の書き換えを行わない場合、あるいは使用権者が生前墓地使用権の期限が切れる前に措置をしなかった場合も同様の処置がとられる(IV 施設、管理及び手入れ(家族墓所) §23 墓所の手入れ及び管理)。墓所は墓地全体の環境に適合したものでなければならぬという大前提の下に、墓所内や隣接する墓所との間に砂や礫を撒いたり、石を敷いたりすることは禁止される。樹木を植える場合でも、ミュンヘン市埋葬局の書面による許可が必要である。萎れた花、花輪などは除去し、定められた場所に捨てなければならない(IV §22 墓の基準及び植生)のである。

墓標(墓石)についても環境保持のため厳しい規制がある。「墓標に関する規則、州都ミュンヘンの墓園の墓標(墓石)」によると、墓標の建立ないし変更には許可を得ることが必要である。1/10の大きさのスケッチとともに正副二通の申請書に、墓標の様式、材料及び加工法、内容、形、色、字体の指示、装飾、マークなどの案を書いて提出する。いくつかの条件、規則に適合しない場合には許可されない。許可されて一年以内に施工しない場合には、この許可は効力を失する(§1 許可義務)。墓地区画には造成規則のない区画と規則のある区画とがあり、前者の区画で

は墓標には形、加工法、環境への適合などに關して特別の要求がなされないのが基本で(§6 造成規則なしの区画)、後者の区画ではけがらばしいといった目立つ色、表面が光っている黒い石、ガラス板、彫刻・絵画・写真、彫像・オブジェなど環境に適合しないと思われるものは一切禁止される(§7 造成規則付きの墓地区画)。また、墓標の材料が限定される場合もある(§8 追加(臨時)の造成規則のある区画)。このように環境への適合を第一義的に謳うことから、芸術的、あるいは歴史的に貴重な墓標は市の特別保護下におかれるのである(§16 高価な墓標の保護)。

ここで墓地法の核になっている「州都ミュンヘン市に管理される墓地の使用に関する法律」に目を転ずると、墓地の利用者だけでなく訪問者にも守らなければならない行為規範として、以下の事項を挙げていることが知られる。

①墓地参拝者としての品位を汚す者。②利用者として、他人を傷付け、損害を与えあるいはひどく妨害し、迷惑をかける者。③禁止行為として、(a)墓地を子供の遊び場とすること、(b)喫煙、騒音、他人の体面を傷つける行為、(c)動物を連れ込むこと、(d)営利行為、(e)宣伝行為、(f)墓地内の施設・建物・墓石を汚したり破損したりすること、(g)当事者を除き、芝生、墓地の小丘、墓地の囲いの中に立ち入ること、(h)墓地内にびん・缶・水差しなどの放置、(i)造花などを墓石の装飾として用いること、(j)写真家を墓石のところに連れてくること、(k)墓地使用权者の承認及び同意なしに写真を撮ること、(l)墓地内へ車を乗り入れること、④乳母車、自転車で埋葬の場、葬列に近付いたり、遺体安置所の前に停めたりしてはならない。⑤埋葬の時間帯には会葬者だけが遺体安置所への入場を許される。十四歳未満の子供は成人の同伴があるときにのみ許される(Ⅰ 総則§4 市有墓地への訪問)。以上の各項に違反した場合には罰金刑に処せられる(Ⅵ 終章§27 違反行為)。このほか罰金刑として加えられているのは、書き換え手続きの遅延者、許可規則及び墓標建立規則違反等々である。

散骨については、イギリスやスウェーデンで行われているような骨灰を直接大地に撒く方式ではなく、フィンランドやノルウェーと同じく骨壺を地下に埋蔵する方式を採用している。その方式も地域によって異なり、ハンブルク市ではアノニウムと呼ばれる周辺を囲った一定の芝生地に一つ一つの骨壺を埋蔵する形式を採用しているが、ミュンヘン市では一定数の骨壺の入ったコンテナを埋蔵する形式を採用している。ハンブルク市の場合はゲートが標示の役割を果たしているが、ほかには散骨墓地も無名墓地もいずれも墓域を示す標示は全くなく、ミュンヘン市は共同墓地施設として位置付けられ(III 墓地の使用権⁹⁾、墓地の様式c)、全体の墓園のなかの一墓所として厳しい環境維持の規制を受けて美しい形態を整えているといえるであろう。

最後に火葬率の低いフランスについて触れると、フランスは国民の大部分がカトリック教徒で、パリ市の火葬認可が一八八〇年で全土の認可が一八八九年と火葬の歴史はきわめて浅く、すでに述べたように、教会法が改正される一九六三年までカトリック教徒林火葬が禁止されてきたという歴史的要因によるものであって、現在でも火葬は数%に過ぎない。しかし、自由を国とするだけに散骨を公道以外において認めていることを指摘しておきたい(自治法典[Code des Communes, R361-14条]⁶⁾)。

アメリカの法規制

アメリカでの火葬率は、表1のアメリカ各州の火葬率の推移¹⁰⁾が示しているように、州の状況を反映してばらつきがあるが、全般として年々増加する傾向を見させている。表2はCANA(the Cremation Association of North America 北米火葬協会)がコンピューターによって弾き出した火葬率の予測であるが¹¹⁾、一九八八年の予測は實際を

○・四％下回っているほかは、いずれの年も予測を上回った火葬率の上昇となっている。例えば、一九九〇年の火葬率予測は一六・九％であったが実際は一七・〇％と○・一％上回り、一九九一年の火葬率は予測値一七・四七％も一・〇三％上回った一八・五〇％であった。二〇〇〇年及び二〇一〇年における火葬率予測も年々訂正されてそれぞれ二五・二一％、三二・四一％に上昇している。一九九二年の火葬率は予測の一八・八九％に近い値となるであろう。

アメリカは合衆国であるので、北米全土にわたって連邦レベルでの包括的な埋火葬立法はない。例えば、環境保護局 (The U.S. Environmental Agency) は海での埋葬及び火葬骨の散骨を陸地から沖合三マイル以遠と規制している。海での遺体埋葬は例えばミシシッピ・デルタでは深度一、八〇〇フィート以上とするなど他2カ所を例外としているが、火葬骨の散骨は深度制限の規制はない。詳細は各州法によって異なるのである。しかも、州レベルにあっても、どの州法もすべての局面に及ぶ包括的な条項を包摂しているものではない。火葬率の漸増と相まって、業界が営業科目に最も重要なサーヴィスを加えることを期待している公衆の信頼を得る為にも、統一立法の条項は北米全土に展開されて、制定されなければならないとして、北米火葬協会は一九八八年に火葬法の立法案を提示している。この提案された立法モデルはラピン・ホフ・スパングラ・グリーンバーク北米火葬協会法律顧問団のラピン Harvey L. Lapin 及びラウンゲン Shale P. Lapping 両氏により着手され、一部は五〇州及び若干の外国の法律リサーチ・プロジェクトに基づいている。北米火葬協会委員会の委員会会議及び郵送による二度の機会において広範に検討され、それぞれの検討の場で聞わされた意見に基づいて訂正されたもので、統一立法の制定に向かって漸く動き始めた段階にあるといってもいいであろう。

表1から窺われるように、火葬率の高い州は、ハワイ州を除くと、ネヴァダ州五二・三八％、ワシントン州四四・

表1 アメリカ各州の火葬率の推移

州 \ 年次	1988	1989	1990	1991	1992
アラバマ	2.24	2.49	2.76	3.21	3.23
アラスカ	38.32	36.35	35.86	40.93	40.45
アリゾナ	20.30	32.57	34.55	35.31	42.45
アーカンサス	6.66	6.98	7.22	8.43	8.47
カリフォルニア	38.09	37.82	40.12	40.43	43.21
コロラド	31.32	40.03	33.73	41.58	40.87
コネチカット	12.81	13.72	15.77	15.30	17.21
デラウェア	12.62	17.14	19.82	18.91	15.68
コロンビア特別区	*	*	*	*	*
フロリダ	30.56	32.65	34.46	38.76	35.50
ジョージア	4.29	4.27	5.03	7.02	8.14
ハワイ	54.13	50.16	49.48	55.43	55.71
アイダホ	16.05	18.32	26.84	27.49	29.46
イリノイ	11.93	12.41	12.04	14.65	14.27
インディアナ	6.53	6.74	7.23	7.73	8.76
アイオワ	7.51	8.46	8.04	10.04	9.94
カンサス	6.08	6.04	7.17	7.88	8.02
ケンタッキー	3.16	3.95	3.41	3.42	3.61
ルイジアナ	3.71	4.09	4.99	5.68	6.38
メイン	21.3	22.32	23.90	24.68	28.31
メリーランド	12.55	15.15	14.55	14.11	15.28
マサチューセッツ	13.36	13.93	14.56	17.70	18.05
ミシガン	15.71	16.09	17.26	18.48	20.00
ミネソタ	14.72	15.60	16.16	17.60	18.84
ミシシッピー	*	1.78	1.84	2.12	2.41
ミズリイ	7.25	8.16	8.78	9.00	12.40
モンタナ	28.22	35.50	36.54	37.69	38.65
ネブラスカ	8.37	6.92	7.61	8.33	9.88
ネヴァダ	43.25	50.89	51.86	60.08	52.38

ニューハンプシャー	21.31	21.94	22.19	26.17	27.10
ニュージャージー	19.31	20.57	20.96	21.11	21.90
ニューメキシコ	16.24	17.31	19.52	21.41	20.89
ニューヨーク	13.52	13.82	14.31	14.99	14.32
ノースカロライナ	6.47	7.10	8.20	8.86	10.38
ノースダコタ	*	*	*	*	*
オハイオ	11.29	12.18	12.70	14.36	15.02
オクラホマ	4.13	4.20	4.67	4.79	4.87
オレゴン	33.23	33.60	34.95	38.17	42.25
ペンシルバニア	8.28	9.07	9.85	10.87	12.46
ロードアイランド	15.35	14.70	14.74	16.21	24.50
サウスカロリナ	5.10	5.74	6.09	6.41	6.67
サウスダコタ	*	*	*	7.43	7.51
テネシー	2.57	3.32	3.55	3.82	4.60
テキサス	7.09	7.30	7.28	8.77	8.96
ユタ	11.83	9.02	7.95	10.18	11.63
バーモント	26.79	30.90	33.40	34.53	35.00
バージニア	9.00	11.34	12.81	12.77	13.23
ワシントン	40.23	43.50	42.74	43.29	44.11
ウェストバージニア	2.26	2.43	2.85	3.00	3.19
ウィスコンシン	11.46	12.50	12.98	14.10	15.91
ワイオミング	*	*	*	*	*
全米	15.30	16.40	17.00	18.50	約19.00

*印は火葬場が4以下の州

表2 火葬率の変遷とCANAの予測

年	火葬率(%)	予測(%)	実際の火葬率と 予測とのずれ	2000年に おける予測(%)	2010年に おける予測(%)
1987	15.2	14.9	+0.3	22.5	//
1988	15.3	15.7	-0.4	22.2	//
1989	16.4	16.2	+0.2	22.3	26.8
1990	17.0	16.9	+0.1	22.33	26.87
1991	18.50	17.47	+1.03	25.11	32.41

一一％、カリフォルニア州四三・二二％、アリゾナ州四二・四五％、コロラド州四〇・八七％、アラスカ州四〇・四五％の順になっている。アメリカ九地帯のうち太平洋沿岸地帯（ワシントン州・オレゴン州・カリフォルニア州・アラスカ州・ハワイ州）では、一九九一年には一一九、〇〇〇体の火葬があり火葬率は四〇・九六％で、北米火葬協会は一九〇〇年には一五一、九〇〇体の火葬、四八・三五％の火葬率、二〇一〇年には一八八、七〇〇体、五五・四五％に達すると予測している。また、高地地帯（モンタナ州・ワイオミング州・アイダホ州・コロラド州・ニューメキシコ州・ユタ州・アリゾナ州・ネヴァダ州）では一九九一年には三三、八〇〇体の火葬、三四・〇七％の火葬率で、二〇〇〇年には五二、七〇〇体、四七・一八％、二〇一〇年には七四、三〇〇体、五九・四四％に達すると予測されている。北米でこの二地帯に火葬が多いことが特徴である、

カリフォルニア州では、全米に先駆けて一九六五年に散骨が州法として合法化された。骨灰は一回の飛行で一体を、一番近い海岸線から沖合三マイル以遠の地点で、深度五、〇〇〇フィートの海洋に埋葬するなどの規制があったが、一九七〇年の改定では、舟または飛行機で骨壺に入れて運び、一番近い海岸線から沖合三マイル以遠とし、散骨を行う者は気候条件によつては遅延できるが火葬後五〇日以内に行うこと、さらに死者の名前、生没年、死亡時刻、死亡地、散骨の場所その他必要事項を記載した公文書の保管を義務づけている（§7117）。他の州でも殆ど同様であるが、遺体及び骨灰は一体づつ区別することが原則で、同一の火葬炉に二体を共に火葬することは禁じられ、火葬が終わったならばすべての骨片・骨灰を片付けない限り次の使用はできないこと。骨灰を他の者の骨灰と混ぜ合わせることはできないが、墓地内外の散骨は適用外であること、また同一の家族成員が一体以上収容できる共通の骨壺の場合などは適用外である（§7054.7）としている。遺骨の処理は登録業者によること（§9740）、違反者は軽犯罪と

して罰せられる (§ 9748)。登録業者は散骨に使用する航空機は連邦航空省、船舶は連邦運輸省認可のものであること (§ 9742)、また扱った数、散骨領域などの年次報告書を毎年会計年度の六月三〇日までに提出することが義務づけられている (§ 9745)。

ワシントン州においても、遺体・遺骨は慎重に扱われる。粉状化された遺骨はこぼれたり他のものが流入して混じり合わないように封印された容器に収容し、安置される (WAC 98-40-020 (11), 用語, 1989)。遺体は二年ないしそれ以上、遺骨は一年ないしそれ以上法的所有権があるが、期間内に処理を怠ったり、拒否した場合には喪失する (WAC 68-50-230, 未処理の遺体—規則, 1985)。火葬場、葬儀社、墓園業者、親族以外の者で実質的に遺骨ないし粉骨を保持している者は当該局に書留で最終処理を申請し、正式許可書受理後に、あるいは六〇日以内に指示がなければ、個人墓地、公共ないし共同墓地、教会地下室、納骨堂に遺骨ないし粉骨を個々に回収可能・不能を問わず最終処理を行うことができる。そして、名前・死亡場所・火葬場・処理地は、墓地、火葬場、葬儀社ほか実質的な遺骨ないし粉骨の保持者によって永久記録として保存される (WAC 98-40-080, 火葬体の処理, 1985) と謳っている。

ワシントン州法の散骨についての法規制をみると、火葬骨が五ミリメートルないしそれ以下に粉状化されてさえいれば、遺骨を墓地や永代にわたって保存される地に託すことを要しないと明言する。州法によると、火葬とは火葬場において五ミリメートルに粉状化することをいい、遺骨を保持している人が墓地・コロンバリウム (霊廟)・宗教的目的にのみ用いられる建造物に遺骨を預ける場合には適用しない (RCW 68. 04. 110 火葬 [1987]) と謳っている。火葬を扱った業者—遺体の処理をする権利のある葬儀・墓園業者 (RCW 68. 50. 160 遺体処理をする権利

―葬儀・墓園業者の責務「1993」―との取り決めがあれば、国家や警察権力に干渉されることなく遺骨を保持することができる(RCW 68. 50. 270 火葬骨の所持「1987」)のである。そして、業者以外の誰でもが火葬骨を埋葬したり、大地、空中、海に散骨することが許され、また業者との相談で取り決めれば保証され、限定された地域でなされる(RCW 68. 05. 195 火葬骨の埋葬ないし処理―要せられる許可ないし保証「1987」)。

しかし、散骨が許可なしに公共の地―連邦・州・カウンティ・地方政府の所有地で、森・湖・海域を含む―ないし私有地に骨灰を撒いたり処理することが出来ると言っているのではない。本質的には散骨は自己の所有地こそが最も適切な地ということになる。そして業者に委託する場合には、一九九四年八月現在ワシントン州に登録された空葬業者は、High Flight, Blue Dolphin Society, American Memorial Association, Anchor Bay Charters, Northwind Aviation, Coordinated Air Services の六社であるが、散骨は東西二五〇マイル、南北三〇〇マイル以遠の地ないし海となるのである。カリフォルニア州では初めは散骨を公共の地において許したが、空葬による場合には目指す公共の地に必ずしも散骨されずに住民から多くの苦情が寄せられた結果、現在の制限が課せられたという経過を考慮に入れると、ワシントン州の規制がかなり厳しいものとなっている所以を窺うことができる。

多くの州では葬法・処理の選択の優先順位を定めているが、ネヴァダ州では、火葬の指示を遺された配偶者、成人に達した子供、両親、後見人の順位とし、困窮者や身寄りのない者などは担当の官吏、献体者は医療機関が決定するとし、この外に生前の意志表示を加えてくる(451. 650, 火葬を指示する権威、1993)。散骨は登録業者によらない者及び一つの骨壺に他者の骨灰を混ぜ合わせた仕方・場所に散骨することは禁じられ、また同一の家族成員や友人が一つの骨壺に収める場合や一体以上収めるようにデザインされている骨壺を除いて、一体以上を同一の骨壺

に収めたものは安置することも禁じられる。散骨は、遺骨を $\frac{1}{8}$ インチ(三・二ミリ)以下の粉状にして個々に密封して収められた骨壺から海上、公共の水路上ないし空中に、また墓域内にその目的の為にのみ造られた散骨場に行くことができる規定されている(451. 700, 火葬骨の処理、方法・場所の制限、1993年改定)。

また、ネヴァダ州では遺体及びその火葬には慎重で、火葬待機の遺体に近付くことや一体以上の遺体を同時に火葬することは禁じられている(451. 685, 火葬待機の遺体に人を近付けること、一体以上の遺体を同時に火葬すること、1993)。遺骨の保存及び処理については、火葬後三〇日以内に処理についての指示がない場合には、火葬場経営者は骨壺を指示のない他の骨壺と共に一定の部屋に安置し、管理料を徴収することができる。そして、火葬後二年以内に遺骨の請求や最終処理の指示がない場合にはいかなる方法でも自由に処理することができる。火葬の指示者はその全費用を弁済するものとする規定している(451. 685, 火葬骨の処理・責任、火葬場経営者、1993)。この点については、フロリダ州では火葬業者は火葬後一二〇日を経過した場合、海上や墓域内に設けられた散骨場・散骨池への散骨、教会のコロンバリウム(霊廟)その他当局の定めるところに従って処理することができるとし(§ 470. 026—(3))、この規定はニューヨーク州の「公衆保健法」[Public Health Law, § 4202—(3)]と共通する。この点ではネヴァダ州や先にのべたワシントン州の法規制より緩和されている。

一方、州法に散骨の規定のない場合には散骨は不可能かという点と必ずしもそうとはいえない。例えばニューメキシコ州では一箇所だけはあるが、アルバカーキー市のサンセット・メモリアル・パークの一角に一九九一年に開設された散骨の庭(scattering garden)がある。州法に抵触して訴訟が起ることを防ぐという配慮から、その備えとして利用者には三枚の承諾書にサインを求めている。一枚は火葬の承諾書、一枚は埋葬・納骨に際して他の火葬

骨と混ぜ合わせることへの承諾書、いま一枚は散骨への承諾書である。散骨の庭を開設した所以は、六、七年前にサンタフェ市の北に所在するチマヨのインディアン聖地に観光客によって骨灰が撒かれていたのをインディアンのレンジャーが発見して大騒ぎになった事件が発端になっている。その土地の所有はインディアンとなっているが、連邦政府の管理下に置かれていることから、連邦政府は散骨禁止のパンフレットを作成して、これを規制した。この規制が出来たことによって、かえって散骨の希望者が霊園に訪れるようになり、希望者のニーズに応える形で開設したものだという。その後、南のラスクルーソーで、ある人が土地を購入し、家を建築中に骨灰が撒かれていることを発見して元の地主を訴えるという事件が起こり、その事件以後いまや散骨の問題は霊園の問題ではなく、不動産関係に法律的な関心が移っているという。⁽¹³⁾ ワシントン州シアトル市のエヴァーグリーン・ワシユリ墓園での「散骨についてのお知らせ」に、現在私有している土地であれば誰でも散骨は可能ではあっても、土地は将来他人のものにならないという保証はないこと、散骨に対して近親者の内には不快感をもつ者もいるであろうといった理由を掲げて、霊園での埋葬・コロンバリウムへの納骨を勧めている文書に出会ったことがあることと無関係ではないであろう。

以上に見てきたように、アメリカにおける法規制はかなり厳しいものであることが知られるであろう。ただ一言繰り返していい添えたいのは、全米での火葬率は一九九二年の統計からすればおよそ一九％程であり、五〇％を超える火葬率の州はハワイ州五五・七二％、ネヴァダ州五二・三八％の二州にとどまっているに過ぎない状況にあり、散骨はごく限られた葬法にすぎないことである。しかも、散骨が他者への迷惑ないし不快感を与えるものであるだけに、厳しい環境保護規制の下に置かれているということである。

結びにかえて

以上に述べた欧米の法規制の実態と照らし合わせて、我が国の「墓埋法」と散骨との関わりをみてみると、新聞報道では厚生省衛生局企画課の散骨が「墓埋法の対象外であるから禁じているわけではない」という見解は再検討の要があると思われる。散骨が対象から外れた理由についての解釈が問われなければならないし、そのためには一連の論証の積み重ねをしていかなければならないといえるからである。

現行の墓埋法の原基となり、墓地をはじめて行政下に組み入れた明治一七年の「墓地及び埋葬取締規則」の制定前の状況から勘案すると、葬法として水葬・火葬・土葬・風葬の四葬あるなかで火葬と土葬の二葬に限定している。「新津綱領」第四卷 人命律下（明治四年二月二〇日第九四四号）では死屍を水中に棄る者は杖一百とし、「改正律令」（明治六年六月一三日太政官第二〇六号布告）では第二〇三条「凡子孫ノ死屍ヲ棄ル者ハ懲役七十日」とされているように、水葬と風葬は禁じられている。現行の法律では、水葬は船員法に規定され、「墓埋法」では墳墓を死体を埋葬する土葬と火葬骨を埋蔵する施設としての火葬墓に限ったものと受け止めることができる。これらの推移からして、風葬は禁じられたままであるとみてよいであろう。散骨は火葬と風葬の二重葬であるから、法の対象外であるというよりも、禁じられてきたものと受け止めることが可能である。

以上の考察から言いたいのは、散骨を希望する人がいる以上、欧米において施行されているように、散骨には新たな法規制を必要とすると考えたい。散骨を否定し禁ずることではなく、かつ誰にも迷惑をかけることなく現代人のニーズに応えるためには、法改正して散骨場（庭、森）を墳墓の一形態に加えることを提唱したい。そして、法

改正に先立つ当面の課題として、葬儀社が散骨を業務の一つに加えて既に実施段階に入っている実態を勘案すれば、業者の登録制、登録業者による自主規制が為されることが要請されるであろう。

注

- (1) 藤井正雄「ヨーロッパの墓地にみられる慰霊形態―伝統と先端のはざま―」『理想』No. 630、一九八五年十一月、一六四―一七四頁。同「散骨のフォークロア」(『骨のフォークロア』弘文堂、一九八八年二月、第一章一―三三頁)。同「諸外国の墓地事情について」(『東京都霊園問題調査会報告書付属資料』一九八八年三月、三三五―四五二頁)。同「現代の墓地問題とその背景」、藤井正雄他編『家族と墓』早大出版、一九九三年一月、二二―二四頁。
- (2) NHKの放送内容の分析や散骨を営業課目の一つに加えた葬儀社の約款についての詳細は、藤井正雄「散骨と環境問題」(『生存科学』五一二、一九九五年二月)のとくに四五―四五五頁を参照。
- (3) Tuomo Lahtinen, "5. Summary in English" in *Polttohaudaus Suomessa*, Åbo Akademi, 1989, p. 149.
- (4) 林 民夫「諸外国の墓地法制」(その一)『生活と環境』日本環境衛生センター、平成元年一月号、八九頁。
- (5) 佐藤 章『西洋墓地史』(一)日本公園緑地協会、一九八八年、二五頁。
- (6) 林 民夫、前掲論文、八七頁。
- (7) 林 民夫「諸外国の墓地法制」(その二)『生活と環境』平成元年二月号、「墓地使用権に関する法律」(仮訳)四五―四七頁参照。
- (8) 佐々木翠訳「ミュンヘン市墓地法」全日本墓園協会編『欧州墓地視察報告書』一九八五年九月所収、四八一―六一頁。
- (9) 林 民夫「諸外国の墓地法制」(その三)平成元年四月号、九〇頁。
- (10) 表1は「Cremations and % of Deaths', *Cremationist*, Vol. 29, No. 3, p. 4から作成した。
- (11) "CANA Report: Cremation Rate Rising Faster Than Projected" *The American Cemetery for October, 1992*, p. 26.
- (12) "Model Cremation Law Proposed by the Cremation Association of North America", *Cremationist*, Vol. 24, No. 4, 1988, p. 4, 10, 12, 14, 27.
- (13) セネラルマネジャーのレヤー Paul F. Layer Jr.氏の談による。

本論文は平成六年度厚生科学研究「諸外国における埋葬等に関する法規制の比較研究」（主任研究者・藤井正雄）の報告書の一部を敷衍したものである。なお、その研究の一環として行ったアメリカにおける調査（一九九四年八月一〇日～二三日）は全日本墓園協会事業「散骨研究会」調査として実施されたものである。

書評と紹介

竹内整一・月本昭男編著

『宗教と寛容——異宗教・異文化間の対話に向けて』

大明堂 一九九三年三月三〇日刊

A五判 三六二頁 三八一円

鶴岡賀雄

本書は、「世界の様々な宗教・思想・文化に関する学術研究並びに研究助成を目的として設立された宝積比較宗教・文化研究所」の企画に成る「宝積比較宗教・文化叢書」の第一冊目である（続いて『超越と神秘』『経験と言葉』が刊行されている）。こうした企画の第一冊目に「宗教と寛容」というテーマが選ばれたのは、現代世界の思想的、宗教的、政治的状況、また宗教学という学問が直面している問題状況に鑑みても、時宜に合ったものと言える（ちなみに国連は本年を国連寛容年に宣言している）。格調高い「はしがき」に続いて、四部に区分された一五編の論文、およびシンポジウム記録で本書は構成されるが、全体を通じて、「宗教と寛容」という伝統的テーマ（メンシング『宗教における寛容と真理』（田中元訳、原著一九五五）は、まさにこの分野の基本的著作たりうるだろう）を現代の学問的ないし思想的課題として考えるための、恰好の素材が提出されて

いると言える。以下、若干の感想を交えつつ、紙数の許す範囲で各論文の簡単な紹介を試みるが（「」内はすべて引用）、それがそのまま、「宗教と寛容」という問題系の現状を何ほどか提示するものになつているとすれば、それは本書の大きな成果であらう。

第一論文、中村元「同一宗教の内部における諸異説の対立と宥和」は、表題のとおり、異なる宗教間での問題とされがちな「対立と宥和」のあり方を、「主としてインドの宗教体系（仏教を含む）の場合」を題材に「同一宗教の内部」で検討している。著者は、げんに存在する諸異説を宥和する「解決法」として、①「それらはみな実は同一の内容を説いているにほかならないと解する」、②諸異説がもつ「諸原理の根底に、より究極的な原理を想定し」、各異説は「その究極的な絶対者に基づいて成立している特殊相にほかならぬ」と解する、の二つの態度を取り出す。そして前者の立場が比較的容易であるのに対し、後者は理論的難問を惹起するという。つまり、「何故に勝義の真実説のみを説かないで、仮の方便説のほうを多く説いているのであるか？」字句の上では、互いに矛盾する諸説が、種々に説かれているのは何故であるか？。これへの回答としては、人々の「機根」の別に対応するためとする説が紹介され、法華經の一乗思想もそれとされる（ただし法華經では、もはや勝義諦自体の内容が具体的に説かれることがない点が重要という）。一方、諸異説は「悪人に（真理の）認識が起ころのを妨げるため」にあるとする考えも紹介されている。以上の論点は「同一宗教の内部」でのこととして検討されているが、しかし提出されている解決

の枠組み自体は、異宗教間の事柄に拡大しても当然考えられるであろう。とともに、そもそも「同一宗教」ということの意味、つまり宗教の「同一」性とは、いかなる規準で考えられうるのかが、寛容の問題にとつても本質的であることに気づかされる。

第一論文が「宗教と寛容」の問題に対する主にインドの宗教に発する回答法の整理だったのに対し、続く第二論文、間瀬啓允「宗教多元論——宗教における寛容の基礎づけ」は、現代西欧のキリスト教神学ないし宗教哲学からの先鋭的な回答の一つであるヒックの「宗教多元論」を、明快に解説したものである。その主張を評者なりに再整理すれば、まず、キリスト教の絶対性のみならずその（絶対的）優位性をも放棄する（いわゆる「ルビコン川を越える」）。これは、人間存在の「自我中心から神の実を中心への」（「コペルニクスの」）転換であり、宗教的理想達成の普遍的構造が「事実として、どの偉大な世界宗教にも生じつつある」ことを「率直に認め合う」ことである。そしてそれが可能になる「理論上の」「仮定」として、「人格的」にも「非人格的」にも、つまり「多」として「現象」するけれども「即自的」には、また「究極的」には「一」なる「本体（神の実在）」を想定する。このとき、「現象」的「多」は相互に矛盾敵対するのではなく、「相捕的」関係にあるとされる。こうした枠組みが、上述のインド的な寛容の基礎づけと親和的であることは明らかにあらう。ヒック等の主張の意義の一つは、いわゆる東洋人にはなじみやすいこうした考え方が、排他的とされることの多かったキリスト教神学のただ中から提出されてきたところにあるように思われる。なお、同論文の最後に、「宗教多元論」は「絶

対的な「一」の觀念の放棄の上に成り立つ」「相対主義」ではないこと、また「万教帰一的な世界宗教の到来」を目指すものではないことが明言されているが、この二点は、この種の思考枠組みに必ず伴うかに見える問題点を自ら指摘したものであらう。ただ、究極的に一なる実在とその多様な現象形態という枠組みは「一元論」のそれそのものとも見え、これを「宗教多元論」と言うには評者には違和感が残る。このように考えなければ寛容ということはありえないのかどうか、つまり本来の意味での相対主義（ないし多元論）の可能性が、ここでは十分に考慮されていないかと思われる。

第三論文、鈴木範久「近代日本宗教協力小史」は、著者積年の研究に基づき、明治二十九年の宗教家懇談会から昭和六年の日本宗教平和会議までの、日本でなされた六つの「宗教協力」の試みの実態を紹介するもので、的確な解説とあいまって資料的にも貴重と思われる。引用されている多くの資料には、近代日本における諸宗教間の「協力」つまり相互寛容の理論的根拠や背景が読み取れるばかりでなく、同時にそうした「協力」の要請や努力が、つねに極めて具体的な歴史的、政治的状況や力学の中でなされていたこと（そして実際にはかなり無力であったろうこと）に注目させられる。「宗教と寛容」という問題は決して純理論的、神学的問題としてのみ提出され、また解決されるものではない。

以上の三論文が第一部を構成し、従来の宗教学ないし宗教哲学が「宗教と寛容」の問題を考えてきた基本的枠組みや視点を提示する、いわば総論篇である。続く第二部と第三部は、実際

の諸宗教がこの問題にどのように対応してきたか、しているかを紹介、検討する各論的部分である。

第四論文ジーン・リーヴス「法華經」と宗教的寛容」は、第一論文でも触れられていた法華經における寛容思想の射程を探ったものである。「方便」や「仏一乘」といった概念で教説の多様性を調和、統合しようとする法華經は、さらにその菩薩思想の徹底によって、自己の救い・悟りと他者のそれとの区別自体が無効となる視点にまで達している。このときには、多様な他者のあり方はむしろ肯定的に評価されることにもなり、「法華經はある種の相対主義を主張する」とも言われる。そして「寛容の実践は知慧と共感に、世界の実相に、源を発する……。人の救済は他者への寛容ある態度に懸かっている……。そのようにしてこそ、人は仏法を敬うことになり、自らの内の仏性を開花できる」と結論されるとき、自らは既に得ている最高絶対の真理に未だ達していない他者を何らか許容する、といった意味での寛容概念が既に解体されていることに気づくだろう。

第五論文、末木文美士「浄土教における寛容と非寛容」は、この法華經に主に拠る天台の寛容主義から転じて、選択本願念仏説を排他的に標榜するに至った法然の非寛容主義が、親鸞にいたる日本浄土教の理論的展開の中で、いかにして一定の「諸行」を容認つまり寛容説を再導入していったかを、明晰に整理している。ここでは、他宗、余行の容認・非容認つまり寛容・非寛容の問題が、理論的には、浄土教という思想形態自体のまさに根幹に関わるものであることが浮き彫りにされている。

第六論文、高島元洋「儒教の寛容について——古学を中心に」

は、儒教本来の、とりわけ朱子学の非寛容主義に対して、日本の古学派（仁斎、徂来）や闇斎が、「老子の道」や仏教や神道に対して比較的寛容な態度を取るに到った理論的経緯を入念に辿っている。著者は結論的に、この寛容性の源泉として日本古来のアニミズムと、時代変化への柔軟な対応を挙げているが、これを儒教思想の日本的展開と考えるなら、ルーズなものとして否定的に評価されたこともある諸宗教の日本的共存は、宗教的寛容の興味ある一現実形態として捉えられることとなるだろう。

第七論文、井上順孝「近代神道システムと宗教的寛容」は、こうした意味での諸宗教の日本的共存あるいは排除を生む思想の実態を、近代の神道を題材に（近代の神社神道、教派神道、神道系新宗教の三つの「宗教システム」に分けて）手際よく整理している。その過程で、他宗教（とくにキリスト教）に対する非寛容の主張の内実として、主に神社神道がとる「区別的排除」（他宗教との同列的対抗自体を拒否する）、教派神道に一部見られる「競争的排除」（教えの優位性を積極的に主張する）、新宗教にときおり見られる「突発的排除」（指導者間の個人的関係、感情等に起因する）を区別するといった試みもなされている。また、教派神道や神道系新宗教は、「信者獲得の自由競争」という状況を前提に存立しているため、そこでの他宗教への態度は、寛容・非寛容という問題構成自体になじまないものとなっていることが指摘される。

以上、第Ⅱ部がいわゆる東洋の諸宗教を題材にしていたのに続き、第Ⅲ部では、その排他性つまり非寛容性が指摘されることの多い、またそのゆえに逆に寛容概念、寛容思想の発生源で

もある西洋の諸宗教での寛容思想が検討される。

第八論文、月本昭男「古代イスラエル唯一神教の成立とその特色」は、ときに「短絡的」に、非寛容性の源泉ともされる「唯一神教」の成立を、現代旧約学の成果に即して歴史的に確認しようとするものである。そこでは、古代イスラエル宗教即ち一神教という常識が多く修正されているが、同時に、事実上は一弱小民族の神であったヤハウェが、同時に全世界の普遍的で絶対的な唯一神とされるという「逆説」(唯一神が普遍神であれば、特定の民族のみの神ではありえない)が取り出され、この逆説は、民族ではなく個人という契機を導入するキリスト教において解決される(その意味ではキリスト教を予想する)との見通しも述べられている。寛容の問題を考える基本単位として、民族、個人、教団、等の相互関係をどう捉えるかは、井上論文でも言及されていたが、きわめて重要な点であろう。

第九論文、佐藤研「キリスト教の「寛容性」と十字架の出来事」は、そのキリスト教における寛容・非寛容の問題を正面から扱った論文である。現代キリスト教神学の他宗教に対する評価を、プロテスタントのバルトとカトリックのラーナーに即して冷静に確認し、前者の「キリスト教徒に(として)指名された者(christianus designatus)」も後者の「無名のキリスト教徒(anonyme Christen)」も、最終的には「イエス・キリストの名」を掲げるか否かに固執するという「限界づけをもたざるを得ない」とする。しかしこれら「神学者」の態度が基本的に「(原始キリスト教のケリユグマ(宣教)から出発するのに対し、「ナザレのイエス」当人においては、いわゆる「宗教」的、「教団」

的、あるいは「民族」的、非寛容は問題にならなかった。ただ彼は、いかなる場面であれ「被抑圧者・被支配者・弱者」と「本質的に連帯している」という点において、上記の意味では「徹底して「寛容」であると同時に、その寛容を求める姿勢が徹底して「非寛容」なのである」とされる。この後者の意味での非寛容は、これもまた、一般的な寛容・非寛容概念を解体せんとするものと言えよう。

第十論文、中田考「イスラームにおける寛容」は、評者には本書中でもことに魅力に富むものの一つであった。そのわけは、佐藤論文にも示されていたが、寛容であることは良いことだ(ろう)という漠たる前提自体に対して、端的な疑問を明言しているからである。とくに第一節「寛容」概念の困難」では、「寛容」はあくまでも近代西欧文明の生み出した概念」であって、そうした歴史的・思想的背景から切離し、「具体的状況を捨象して「寛容」を論ずる抽象論の不毛性」が明快に指摘されている。一方、現代世界でその非寛容性が喧伝されることの最も多いものの一つはいわゆるイスラーム原理主義であろうが、第二節以下では、クルアーンおよびイスラーム法学の正統的解釈に基づいて、概してイスラームが寛容、つまり他宗教信者に対して「非強制的」宗教であることが整然と主張されていく。

第十一論文、鎌田繁「イスラームにおける他宗教の理解」は、その意味では具体的状況に密着した論文である。つまり、ユダヤ教、キリスト教、イスラーム三教交錯の場であった西暦十一世紀のアンダルス(イスラーム支配下のイベリア半島)で活動したムスリム知識人イブン・ハズムによるユダヤ教理解の試み

を、彼の創世記批判の作業を題材に辿っている。著者はそこに、もちろん時代的制限はあるものの、或る合理精神に基づいた「文献学的手法」の萌芽さえ見出している。最終的批判のための準備作業とはいえ、主張の客観的整合性や普遍的倫理性を規準になされるこうした他者理解の試みは、そこに自ずから或る中立的理性場所を成立させるだろう。それは後の「比較宗教学の先駆とも考えられよう」ものとされる。寛容精神が成立する、西欧近代以外の場所を指摘した貴重な論文である。

第十二論文、藤井守男「ペルシア文学に見る「寛容精神」の淵源」は、こちらは厳しい宗教的非寛容策をとったガズナ朝下のイランで、「寛容精神」をもって生きたアブー・サイード（西暦十〜十一世紀）の思想を紹介するもので、彼の説く他者への「寛大さ（フトウツワ）」は、その「神秘道」の核心である自我性の消滅（マラーマティーヤ）に基づくものであること、つまり自己主張の根拠としての我性からの脱却をこそ追求する神秘主義は、本質的に他者への寛容をもたらす、との重要な論理が取り出されている。

第四部は、宗教という場面を一応離れて、とくに現代の哲学、倫理学等で寛容の問題がどのように考えられうるかを示す諸論文からなる。

第十三論文、渋谷治美「唯物論と宗教」は、唯物論「信仰」者、科学主義「信仰」者と自己規定する著者のやや随想風の文章だが、寛容の問題としてここで提出されている重要な論点は、自分の奉ずる知的体系（唯物論、等）と理論的には矛盾対立する「宗教」に「興味を持ち」「最も人間的な営みとして……愛し

さえもする」、等と言ってしまうときに著者に生ずる、自らの「増上慢」への或る不快感であろう。これはおよそ、一つの整合的体系を自分の「主義」として立てて、そこから他者を位置づけ、それなりに「肯定」していこうとする、言わば体系定立志向自体に内在する棘のようにも思われる。

第十四論文、大庭健「新たな普遍の発明と「寛容」」は、副題に「西欧近代における寛容を問うための極私的な覚え書き」とあるとおり、くだけた文体による「覚え書き」の体裁を取るが、その故に端的に論点を語っている面もある。本稿でも随時指摘してきた、寛容という概念自体の「イカガワシ」さの内実をより精確に捉えるために、著者は問題を三点に分けている。「一、近代的「寛容」が、思想・信条のクレージーな（相互理解が到底不能な者の間で、といったほどの意味（評者））差異を包括する原理になりえたとき、そこでは、実は如何なる普遍が想定されていたのか？ 二、その「近代的」普遍は、実は、いかにして・いかなる非・近代を排除することによって「普遍」を語りえたのか？ 三、近代的寛容を暗黙のうちに支えた「近代的・普遍」の非・寛容を、我々は、いかに我がごととして批判し超克しうるものか？」そしてこれらへの著者の簡潔な見解として「一」に対しては、「一方が、他方に対して、「劣った者として許容してやる」と宣告することに成功したのである。そうである以上、近代的「寛容」は、社会的・権力的な優劣の所産ではない」と述べる。「二」については、一切の「相対性」を超越する「絶対」を目指すヘーゲルの哲学に典型的に見られる、「他」なるものの「同化」の思想を指摘する。「三」については、（デ

イヴィッドソンらの「ラディカル解釈の非決定性」に発する相対性の哲学」の更なる徹底にその可能性を見ているようである。ともかく、こうして問題はもはや宗教と寛容の問題に限定されえず、現代の倫理学、政治哲学、法哲学等の先端的議論に合流していかざるをえない。(とともに、逆に宗教と寛容の問題がハイデオロギーや△思想▽や△価値観▽におけるその問題に吸収・解消され(尽くし)てよいかについても、別に考える必要がある。)。

第十五論文、佐々木孝次「許し」と禁じられた欲望」は、精神分析(とくにラカン派)的視点から寛容の問題に接近するもので、その手掛かりとして、寛容を対他関係の一つのかたちとして、つまり「他者への許し」と捉え直して論じている。その切り口、発想は魅力的だが、そして著者は、他人に対して許す――許さない(つまり寛容―不寛容)の解決不能の揺動というジレンマに入り込まない態度として、自分と他人双方の、相手に対する不可避の「無知」を自らに許可した上での行為(としての「申し出」という関係の形)の可能性を考えているようだが、ラカン派的用語に通じない評者には、論旨を正確に掴むことが難しかった。

最後の第Ⅴ部は、「寛容の倫理・非寛容の論理」と題するシンポジウム記録で、編者(竹内)を司会に四人の執筆者(井上、月本、渋谷、高島)が参加している。本書の各論文を踏まえて、宗教と寛容を巡る論点として、寛容・非寛容という問題設定の有効性、寛容の根拠・基礎づけ、自己と他者との関係、信仰の絶対性と相対性、の四点が指摘され、問題の整理や議論がなさ

れているが、とくに内容紹介する紙数はない。中では、現代宗教のアクチュアルな場面に最も接していると思われる井上氏の随所の発言が明快であり有益だった。ただし討論の前提をなすはずの本書所収の諸論文を読んでいるのは司会者だけ――それも全論文ではない――で、いささか準備不足の印象は否めない。おわりに、全体を通読後の感想を敢えて一言するなら、寛容(tolerance)という言葉ないし価値を規範に他宗教(ひいては「他者」との関係を考えていくことは、いろいろな面ですでに窮屈になっているようである。それによって目指されているものはともかく、この言葉自体の耐用年数は――「共生」などという新語に押されて――そろそろ尽きつつあるのかもしれない。

渡辺学著

『ユング心理学と宗教』

第三文明社、一九九四年八月一〇日刊

A五判、二六七頁、二三〇〇円

葛西賢太

フロイトやユングをめぐる研究がこれだけ出回っているので、フロイトが宗教批判的で、ユングが宗教的、といったことを真顔で議論しているような人はもういないだろうと思ってしまう。しかし、われわれが専門の狭い領域から一歩外に出ると(たとえば教壇に立つと)われわれの常識は世間の非常識であることがわかって打ちのめされることになる。

ことにユング思想の広がりや学ぶ場合、ユング自身の関心がただでさえ広いうえ、さまざまな思い入れをもつて読まれているために、これから学ぶ者には真実像を掴むことが実に難しく、学んだ者には、一般に抱かれているユング像を捉えることがまた難しいのではないだろうか。特に本邦の場合、河合隼雄氏らのユング研究者を経由してのユング理解が広く受け入れられていることを忘れるべきではない。思想そのものの難解さももちろん無視できない。深層心理学の中でも、精神分析についてのラカンのコメントールと並んで用語の晦渋さで鳴らしているのがユング思想であろう。これらが、人文諸科学の広い領域に引き出されて論じられてもよいユング思想を、「ユング派」という

狭い集団の中に留めてしまう足かせともなっていた。

ユング思想をめぐる諸問題をていねいに整理して見せてくれる著者の渡辺氏は、この点でわれわれの素晴らしい先達である。本書は「ユング派」から大きな離陸をとげるための方法的準備ともいえる前著『ユングにおける心と体験世界』に続く、学際的な実践をまとめたものであり、著者が一九八四年から十年間にわたって書き続けた論文が集められている。カント哲学、唯識思想、宗教ブームなど、多岐にわたるトピックを取り上げながらも、著者はユングの体験世界を凝視する視点を原則として動かさない。ユング思想に映し出されるものはさまざまなのだが、その境域はユングの体験世界の中に納まってしまいう万華鏡のようなものであるからだ。ユングとの冥府めぐりは決して楽な旅ではないから、視点が安定しているだけで読者の旅はずっと確実なものとなる。

人文科学系の研究領域に属しておられる読者なら、本書でユングの思想にさらに親しまれるに違いない。しかしわたしは、社会科学的な関心を持つ読者にたいしても、本書をお薦めしたい。もちろんそれはユングを押さえておく、という意味ではなく、むしろ一つの問題提起としてユングを受け止め、その可能性と限界とを見出していくつとめがあるはずだ、ということである。

一、宗教心理学上の位置

学説史上の位置づけについては本書の「分析心理学の受容と展開」を直接読まれた方が手っ取り早いかも知れないが、ここで著者が自らをどのように位置づけているかを私なりに紹介す

ることにより、研究領域を異にする読者にも得るものがあるはずだ。

著者によれば、ユング思想に対しては、主観主義的理解と客観主義的理解の二つの立場があるという。前者は、グノーシス主義や東洋思想などにユングをひきつけて理解する本質論的立場、後者は、ユングが思想形成を行なった文化的・思想的背景を十分考慮しながら、ユング思想そのものを検討の対象とする、解釈学的立場である。著者は自らを後者の解釈学的立場に位置づけている。前者は、比較的初期の宗教心理学にあつたように、心理学の理論を援用して宗教思想を考えようとする伝統を引いているといえる。後者は援用ということには二重の意味で懐疑的である。一つには表面的なあるいは用語上の類似点のみを取り上げた、方法的に安易な比較ではないのかという疑いであり、二つにはこのような研究方法が、(ユングをはじめとする)心理学および心理学者そのものはじっくり評価できないのではないかという疑いである。

心理学理論も、心理学者の生と切り離して考えることはできず、まして対象を選ばずに援用することなどできないはずである。同様に、彼らの著作のいわゆる宗教論のみを取り出してきて、ユングやフロイトの宗教観を断ずるのではなく、彼らの全ての著作を対象として、それらがある平面上に位置づけてみて、そこから彼らのもつていた「宗教性」を浮き彫りにする。いわば彼らの生涯と思想全体を「テキスト」として読み、解釈する立場が後者である。

「解釈学的立場」が強調される背景は複雑である。フロイトに

しろユングにしろ、没後それなりの時間が経って、近年になってそれまで知られなかつた書簡その他の資料が公開されたり発掘されたりしているということが当然背景にある。リクルールやデリダなどが取り組んでいる新しい聖書解釈学の視点も無視できない。だが、解釈学的立場を旧来の伝記的研究と対比させることにより、新しい資(史)料や方法論の導入のみではなく、対象への思い入れにもより自覚的であり反省的であるという特徴が見えてこよう。ユングに対する熱狂や反発が、どのようにわれわれのユング解釈を歪めるのか、それをも反省し解釈する立場なのである。この反省に立った上で、ある陰影を浮かび上げらせるように光が当てられる。たとえばユングの方法論上の問題点もクローズアップされるが、ユング思想のおかれていたコンテキストを明確にすれば、その問題点は相対化されるかもしれない。物理学をモデルにする科学観からすれば奇怪なオカルト学のようにみえるユング思想だが、ユングの論理を照らし出す光の当て方もある。

解釈学的研究には二つの側面がある。反省に反省を重ねてユングの実像を描き出していく面と、より広いコンテキストの中に再びユングを位置づけ直す面である。この二つは別々のものではなく、前者の先に後者が開けてくる。

ユング研究者以外にもユングを読ませるためには、ユングをユング思想から出してみる試みが不可欠であり、本書の試みはまずこの点から評価できよう。

二、各章の内容

著者は一九九二年に、『ユングにおける心と体験世界』で、日本宗教学会賞を受けておられる。今回収録された論文のうち、「人間の宗教性と意味の体認」および「ユングの（心理学）と哲学」の二つは、『体験世界』に収録されているもののへの加筆である。前節で述べたように、方法論的反省と広いコンテクストへの位置づけとは切り離された営みではなく、著者の場合にも前著がさまざまな意味で本書の各論文の足掛かりとなっている。

「体認」論文は、「排便する神」というユングの特異な宗教体験から導かれる宗教論がユング思想の中にどう位置づけられるかを示したものである。人間が「本来的に宗教的である」というユングの語を著者は問題にする。ユングのいう宗教性は、排便する神であろうと鰯の頭であろうと、理論的には個人の自我意識が体認するいかなるものをも対象とするのであるが、同時にそれは象徴の機能を通じて、人類が集合的無意識において普遍的にもつてきた表象（元型のあらわれ）によっても規定される。これらの表象は、個人によって深く体認されることによってはじめて意味あるもの（宗教的なもの）となるが、それはすなわち個人が人類に普遍的なものにつながるということである。ユング思想が内向的・心理主義的であるという批判に対して、徹底的な内向において心理主義を超越する契機が対置されることになる。

「哲学」も、解釈学的立場が方法論の検討に生かされた論文である。まずユング自身が解釈学的立場に立つて、人間の先行理

解について検討していたことが挙げられる。すなわち、元型やコンプレックス、内向・外向といった概念は、人間の認識を偏向させる諸要素と見ることができる。ユングはカントからの影響を告白しているが、著者は、ユング思想がカントの影響を直接的に踏まえたものではない「準カント的主観主義」であることを指摘する。具体的には、世界とわれわれ自身との間にある体験世界・心の重要性を指摘し、個人に体験された出来事は、それが現実か妄想であるかを問わず、個人にとって現実として認識される限りに対して軽視できない事柄、「心的現実」であるとする。人間は直接的には、この心的現実の体験世界の中でのみ生きているのである。体験世界の中で心的現実を作り出すフアンタジーの機能を、著者はカントの産出的構想力と再生的構想力との二つが合わさったものであるとして、集合的無意識における元型の働きを説明する。

「分析心理学の受容と展開」と「ユングを読む」は、学説史的な問題を扱っている。前者はかつて『宗教研究』（二九二号）に掲載されたもので、「日本の宗教学」特集の一環として、本邦におけるユング思想の受容についてまとめたものである。本書では後者の「ユングを読む」のみが書き下ろしである。ユング研究者としての著者の経緯と、ユングを読む上での問題点をとりあげ、自由に書かれた印象が強かったが、単なるあとがきではない。ユング研究の上で重要な問題を数多く取り上げており、その意味で「受容と展開」と対比して読まれるべき論文である。

「深層心理学と心靈主義」は、ユングの学位論文で、従妹の霊媒としての体験が精神医学的な立場で検討されていることを取

り上げる。ユングは心霊主義への深いコミットメントと、世に認められる医師となる道との間で深い葛藤を体験している。この葛藤がユング思想の形成に大きく関わっていることを指摘する。

「分析心理学と唯識思想」および「月と密教的瞑想」はともに仏教思想を題材としていながら雰囲気異なる論文である。

「唯識」論文の方は、集合的無意識概念と阿頼耶識概念とを比較しながら、両者の共通点と相違点について検討するものである。両者はともに、救済あるいは治療を目指す目的論的な立場に立つ。しかし、後者においては体験世界は虚妄なるものとして無意味化されるが、前者においてはむしろ積極的に検討吟味すべき材料となる。個性性の確立について、前者が後者に比して積極的な意義を見出していないことも大きな差である。

「月」は、家永三郎とW・ラフルアの先行研究で、前者が自然そのものに畏敬を感じていた西行、後者が仏教的な自然観をもっていた西行を捉えようとしたことにたいする新解釈の提示である。著者は西行を密教行者と捉え、そのほうが月を瞑想対象とした西行の心像世界を、前二者よりも適切に解釈できるとする。なお、著者は拙稿が活字になる頃には渡米され、ハーヴァード大学世界宗教研究所で西行についての研究を更に深められるはずである。

本書を通してみて気づくのは、ユングの入門書としても薦められるぐらいいいねいにユングの用語・諸概念が整理されていることである。たとえば「ユングを読む」では、ユングにおいて元型概念の七種類の用法が混在していることが指摘される

（前著で詳しく検討されたもののまとめだが）。ユングの論理の齟齬はこの他にもいくつも示されるが、著者はそれでユングを短絡的に切り捨ててしまうわけではなく、齟齬が生じるコンテクストを示し、ユングの問題点とともに魅力をも明らかにしてくれる。

だが問題もないわけではない。著者の整理の影に、一種の達人としてのユングは隠れてしまっている。東西の思想にも神学にも深い造詣があり、自身も神秘的な体験をしており、さらにそれを語る能力も場も持っているユングは、少なくとも達人としての言語ゲームの中に生きていたということがいえる。本書からは、ユングの知的魅力は感じられても、同時代の人々を捉えたユングの妖しさはわかりにくい。もちろん著者は、このようなアプローチを意識的に打ち出したのであるが、本書に描かれなかったユング像に注意を払えば、引っ掛かる論文がある。

「今日の宗教状況と心理学」と「現代における信と知の問題」の二論文は、まったく異なる角度から、世俗化社会について考えたものである。前者は評論社の『こころの科学』掲載の一般向けのエッセイで、現代人を「心理的人間」と捉える。現代では、個人の生は宗教的超越性においてではなく、心理学の相対性において意味づけられる。だがそこにも人間の宗教性が潜在するゆえに、現代社会でユング思想が意義あるものとなっている。いわばユング思想が求められるような性格が現代社会にあり、いわゆるオカルティズムと同じ脈脈として、ユングがブームになっているという。

後者はM・ブーバーのユング批判と、それに対するユングの

反論を取り上げ、ユング思想の立場を明らかにする。ブーバーはユング思想が擬似宗教的なものであるとして批判し、真の神との関係を語っていないとする。ユングはこれに對して、自分は心的表象としての神については語っても、「真の神」「実在する神」については何ら言及してはいないと返す。神の存在・非存在について論じるのを方法論上回避する必要性を説くユングに對し、ブーバーは結局、善惡の区別なく心的表象としての神のみを論じる「グノーシス主義者」だと決めつけてしまう。二人の立場の違いを明確にしたうえで、ユング思想の可能性を示すのが本論文の主眼である。

両者はまったく異なる角度から、「世俗化」されたといわれる社会の宗教性を問題にしているのだ。だが、ユング思想の内的論理の解釈から、ユングをめぐる論理の解釈へと視点を移してみよう。たとえば、ユング思想の社会的意味を問うならば、ユング思想の論理とは別の、あるいはその論理と連動する、ユングをめぐる断層が問題になってくる。

三、ユングを誤読する

ユングの著作を読み進めれば、まとまりがあるとはいいがたいイマジネーションが際限なく展開され、読者はついていく自信をなくしてしまう。ユング思想は達人主義的な性格をもっている。ユング思想を体認するには、大部の著作を読み進める根拠もさることながら、同時にユングの膨大なイマジネーションと対峙しうるだけの知識と体験が求められる。

ところで、このような達人的ユングについてかかれた著作は

山ほどある。對して著者がとっているのは、心的現実論を鍵にして、ユングの方法論的な有用性を示す立場である。ただし「今日の宗教状況」論文だけは少々違う立場をとっているようである。方法論的な有用性に加えて、別のユングの魅力があるのである。

著者は「非合理の復権」が生じているといっている。ところでこの「非合理」は、ユング思想だけではなく、ユングという人物自身にも見出されるべきである。ユングの持つ神秘的な雰囲気と、自分流の読み寛容だったユング研究の状況がそうさせる。言い方をかえれば、ユングを囲む者たちの多くは、今も昔もユングにそれぞれの待望する人物像を好き勝手に投影しており、ユングもそれに応えたということなのである。ユングの発言の随所に宗教的な語彙がちりばめられているのは、周知のように、ユングがいわゆる「敬虔な」信仰者であることを意味するしるしではなく、むしろ宗教的達人・現代の預言者という、ユングが生きた言語ゲームなのである。

ユングが「宗教」とみなしたのは、教義や教会を含めた集団的形態としての「宗教」ではなく、それらを抜きにした個人の信仰形態、いわば「靈性」と呼ぶことができるものである。もっともユングは、特定の教団に所属するという意志表明を目印にした個人のあり方を「信仰告白」と呼び、「宗教」と対比させていた。ユングが個人的な宗教（靈性）を評価し、自らの特異な神体験をも公表したことは、パンドラの箱を開けることでもあった。ユングはたびたび自分の思想が正當に理解されないことをこぼしているが、著者の論文をもとに、ユングがどのよ

うに、なぜ誤読されるかを考えてみることができるだろう。

ユングの誤読には主に二つのパターンがあるようだ。一つは東洋と西洋を二分し、ユングが東洋を西洋に優るものとみていると読むことである。ユングは繰り返しこのような読み方に警戒を促しているのだが、このような誤読と関わるものとして、神（人）哲学や禅・ヨーガなどの西洋での流行や、河合隼雄氏の「自我のない東洋人の意識」という着想が挙げられるだろう。著者は「ユングを読む」で、河合氏の着想がユングの厳密な読みからずれている点を述べつつも、同時にその背景に、E・ノイマンとJ・ヒルマンという、二人の重要なポスト・ユンギアンたちを見出している。河合氏の新解釈自体はある種建設的なものと評価できるだろうが、そのような相対的なものとは受け止められていないところに本邦での問題がある。彼の著作はユングを「応押さえておくためにも読まれているのだから」。

もう一つの誤読のパターンは、ユングを一種の預言者とみる、あるいはそのように詐称しているとみてしまうことである。ユングは、神という表象の認識を記述するのみであるのに、それを神の存在証明あるいは存在の規定と読んでしまうのである。こちらの例としては多くの神学者の名前が挙げられるが、既述したように対話の思想家たるブーバーの名前が入っていることに驚きを覚える人も多いだろう。

著者が「現代における信と知の問題」で指摘するように、ブーバーの批判は論点がずれ、ユングをあきらかに誤読している。ユングが神自身の存在について言及せず、体験内容としての神

の心像について言及していることは、ユングの発言から理解可能である。ブーバーのような立場の人間がユングを正しく読んでいなかったことの責任は追求されねばならない。だが、なぜブーバーが、ユングをちゃんと読めなかったのかを問うてみてはどうなのだろうか。そもそも、著名な人物の思想は、しばしば「正しく」読まれないものである。だがユングの場合、誤読をされる理由がある。

ブーバーが、神自身と神の表象とのユングの区別を無視したことは、ブーバーの誤読と確かにいうことができるだろうが、ブーバーがそのことを（意識的あるいは無意識のうちに）論外として拒絶したとはみれないだろうか。ブーバーが、ユング（及びその他の）心理学における善悪の相対化という問題についてゆゆしく思っていたことは察せられる。われわれが読めばウィットに満ちた表現とみなしうる「神」への言及は、ブーバーのような立場の人々にとっては、同時代の多くの人々を迷わす偽預言者の無責任な言動としてとられたであろう。また、「私は神を知っています」などというユングの発言を、都合よく曲解した人も少なくなかったのではないか。

ユングの「失言」を責め、「責任」を追求するなら、ユングがナチスの協力者と誤解された一連の出来事を引き合いに出す方がより具体的である。だが私が述べたいのはそんなことではない。ユングの思想が広がり、受け取られるコンテクストも、研究対象とされてよいのではないかということである。

達人としてのユングは、その思想が難解なため、また人々が彼に預言者像を投影するために、誤読される。「心理的人間」は、

宗教性を離れた意味の希求を行なうのみではなく、宗教的な像の投影をも行なう人々であることを見落としてはならないのである。ユングが誤解されるコンテクストをも解釈すること、この視点を著者および「心理的人間」についてのこれまでの論考に加えてみることににより、ユングをめぐるコンテクストの解釈はより十全なものとなりうるであろう。もちろんこれは著者だけの課題ではなく、われわれ読者の課題でもある。

島田裕巳著

『父殺しの精神史』

法藏館 一九九三年六月二〇日刊

四六判 二一五頁 二〇〇〇円

宇都宮輝夫

本書は、著者が以前に公刊した『フィールドとしての宗教体験』および『イニシエーションとしての宗教学』と、基本的問題意識ならびにテーマの点で重なり合っており、三部作の最終巻と見なすこともできる。しかしテーマを扱うための道具立てが多彩になっている部分や、かなり大胆に踏み込んだ主張も見られ、その意味では前二著を越え出ている。それゆえ評者も書評を書くに当たって、本書を再読三読し、テキストの細部を考え抜いた。以下では内容を章ごとに紹介し、検討してみたい。ただし、紙幅の制約上、第一章「死というイニシエーション」と終章「父殺しという課題」は割愛し、内容的に中心となる第二・三章のみを取り上げることとする。

まず、第二章「父殺しの精神史」は、西洋における宗教学説史の一断面を取り上げ、その根底に潜む近代西洋精神史の動態を読み取ろうとする野心的・意欲的な考察である。表題からしても、分量からしても、本書のメインと言えよう。著者はここで、一九世紀終わりから二〇世紀初頭にかけて、宗教の起源が特にトーチミズムの現象をめぐって、さまざまな領域の多くの

学者によって探求された原因を明らかにしようとする。この目的のために研究史がたどられ、供犠論のR・スミス（トートム動物殺し）、フロイト（原父殺害）、フレイザー（祭司あるいは王殺し）、さらにはユング、タイラー、ラング、シュミット、そしてデュルケムらが論じられる。そうする中で著者は、エリアーデに依拠しつつ、供犠・トートミズム・宗教の起源などが関心の的になった理由は、当時の時代精神の危機意識にあったことを指摘する。ニーチェの「神の死」に明瞭に見られるように、近代世界は拠って立つ伝統を自ら掘りくずすことによつて危殆に瀕し、自らのアイデンティティを確認せざるを得なくなった。現在のあり方を見つめ、行く末を見通すためには、自らの来し方を見究めざるを得ない。著者によれば、これが宗教の起源に対する当時の熱中の秘められた動機なのである。かくして動物殺し、父殺し、王殺し、神殺しが一連なりにつながる。

このように本章は、宗教学説史の一断面を切り口として近代西洋精神史を読み解こうとする壮大な展望をもっている。著者の目配りは広く、教えられるところも多い。しかし、問題点も目につくので、それを指摘しておきたい。まず形式的なことを言えば、確かに個々の学説を丹念にたどる必然性はあるものの、時にはあまりにも初歩的な紹介までも含まれるため、記述が冗長になっている（オイディプス神話の紹介まである）。誰を対象に書いてあるのかと、首をひねらざるを得ない。

次に、内容的な問題点を指摘したい。第一に指摘されるべきは、「父殺し」の意味的多義性、曖昧さである。例えば宗教の起源に関心を寄せた研究者たちは「自分たちが父（王・神）殺し

の犯人であることを自覚することによつて、自分たちが自立した近代人へと生まれ変わってきたことを確認したのである」（一〇七頁）という表現に見られるように、動物殺し・原父殺害・王殺し・神殺しが一線に並べられ、「父殺し」として一括される。しかし神殺しと他のものとの間には、決定的な違いが存する。神殺しとは、社会の近代化に伴う世俗化のことであり、現実の歴史的事実に対する比喩である。それに対して他のものは、最初の時代における宗教の行為そのものか、あるいは宗教発生の基礎となったものであり、しかもそれは単なる仮説でしかない。性格も機能も時代も異にする事柄を一つ重ねにすることは無理がある。また、神殺しの時代には宗教の起源を問う必然性があつたとしても、答えの内容が原父殺害や王殺しになる必然性はない。たとえ著者の主張するように、父権的文化を否定せんとする時代思潮があつたとしても、宗教起源論の内容がそのようなものになる論理的必然性は何ら認められない。

また、著者によれば、宗教の起源やトートミズムに関心を寄せた人々は皆、キリスト教文化の根底を問い、それを批判的に相対化することを隠された動機としてもっていた。この主張は詳細に吟味されねばならない。「隠された動機」と言うとき、それは自覚的隠蔽なのか、それとも本人たちにとつても無意識的なものなのだろうか。研究者たちは近代化という時代背景に突き動かされていたというのが本書の基本的観点である以上、答えは後者なのであろう。しかし動機が本人にとつても無自覚的なものである限り、それは彼らの残した文献等の中には直接的には明示されていないはずである。とすれば、それはどのような

に確認されうるのかという問題が生じてくる。しかるに本書では、そうした方法上の難題には何ら論及されていない。むしろ実際になされるのは、彼らによって書かれたものに基きつつ、背後の動機を探っていくという手法なのである。

この方法上の難点には目をつぶるとしても、なお問題が残る。研究者たちの動機を彼らの書いた文献から丹念に確認するという作業は、本書ではほとんどなされていない。当時の研究者として多くの者が名を挙げられており、さらにそれ以外にもつと多くの者がいるにもかかわらず、(学説の内容ではなく)動機の確定のために多少なりとも文献的・歴史的事実の努力が払われているのは、フロイトやデュルケムら、ほんの数例にすぎない。なぜこれら数例から全体に及ぶ一般化が可能なのか、理解に苦しむ。しかも彼らへの論及も、厳密にフロイト研究・デュルケム研究として考えれば、必ずしも首肯し得ない。

著者がこの二人に着目するのは、二人がともにユダヤ人であったという特別な理由からである。「ヨーロッパの社会の中で、常に差別され、虐げられてきたユダヤ人にとって、キリスト教の抑圧的な構造を明らかにしていくことは、きわめて切実な課題であり」(二二―二三頁)、それゆえ二人はキリスト教を相対化するために、トートেমイズム研究に向かったというのである。ここには二重の問題がある。

第一は、文献的事実における説得力の乏しさである。著者によれば「フロイトは、トートেমイズムそのものに関心を持ったわけではなく、彼の発見したエディプス・コンプレクスを基盤にして、父殺しの問題に関心を寄せていた」(九〇頁)。フロイト

の宗教論において原父殺害が説明原理として重要な位置を占めているのは言うまでもないが、しかし父殺しへの関心が彼の宗教研究の中心であったわけではないし、彼をそれへと向かわせたわけでもない。文献から確認できる限りでは、宗教への関心は、強迫神経症と宗教との類似を発見したことに始まる(一九〇七年)。この発見がユングの『リビドーの変遷と象徴』によってさらに刺激を受け、トートেমイズムにおける二つのタブーとエディプス・コンプレクスとの一致という認識に至る。中心はむしろエディプス・コンプレクスであろう。ただし、宗教論の背後にあるフロイトの根本動機がキリスト教批判(さらにはそれを貫いて宗教一般と文化そのものの批判)にあったという著者の指摘は、勿論正しい。とはいえ、この動機そのものは彼がユダヤ人であったことに基づくという主張には、裏づけが欠けている。唯一引用されているのは、『トテムとタブー』が「我々とアリア族の神信心の間に分裂を生むというジョーンズの『フロイトの生涯』に引用されたK・アブラハム宛書簡と、神なきユダヤ人が初めて精神分析を創造したというある書簡中の言葉である。ユダヤ人が精神分析を創造したからといって、それは宗教論に関するフロイトの動機を明らかにするわけではない。また『フロイトの生涯』の当該箇所は文脈がはっきりせず、意味はさほど明確ではない。オリジナルであるアブラハム宛書簡を見る限り、「我々」とは直接にはフロイトとアブラハムであるが、周辺の諸資料から推すと、間接的には精神分析学者たちを指すと考えてもよい。しかしその中には、フェレンツィやジョーンズらの非ユダヤ人も数多くいた。著者は思想史のこうし

た錯綜には踏み込んでいないのである。

同じことが、デュルケムに関しても言える。確かに、彼の宗教研究がキリスト教の相対性を前提としていたとか、キリスト教の相対化を促進したとは言えよう。しかしそこからは、彼の動機が「キリスト教を相対化するため」(二三頁)であったという結論は出てこない(付言すれば、彼の仕事は神殺しの側面をもちつつも、他方では神の延命行為でもあった)。宗教研究に対する彼の動機は決して単一ではないが、決定的であったのは、『社会分業論』第二版序文に見られるような、当時のアノミックなフランス社会の危機的状況に対する実践的関心であった。そしてそれに関連して、功利主義的社会理論と対決べく構想された「信念共同体としての社会」という、サンシモンとコントからの影響による純社会理論的関心がある。さらにこれらと平行して、レヴィイストロースにも連なり得るような、分類の原初形態とトーテミズムとの関係に対する認識人類学的関心があった。デュルケムのテキストから確認しうる動機はこうしたものであり、それゆえ著者が自説を論証するためには、彼の第一の動機がキリスト教の相対化にあったことを示す具体的テキストを挙げる必要がある。

第二の問題は、説明原理としてユダヤ人性を持ち出すことが、本章の基本テーゼと不整合をきたすことである。宗教の起源やトーテミズムに対する関心は自らの来し方・行く末を見定めんとする近代ヨーロッパ人のアイデンティティの動揺に起因するという基本テーゼからすれば、ヨーロッパ人全般が問題なのであって、ことさらユダヤ人だけがアイデンティティの危機にさ

らされるわけではない。第三章では、ユダヤ人の言語ゲームと非ユダヤ人のそれとの違いが指摘されるが、ここで問題なのは前近代のゲームと近代のゲームとの異質性であり、非ユダヤ人が排除される理由はない。つまりここでは、トーテミズムに対する関心を説明する図式が、近代ヨーロッパ人の危機から、ユダヤ人の問題へといったまにかシフトしてしまい、説明が二本立てになってしまっているのである。この点を著者が十分自覚していないために、(タイラー、スミス、フレイザー、ミューラー、シュミット、ジェヴォンズ、スペンサー、ギレン、ゴールデンワイザーらの存在にもかかわらず)宗教の起源・トーテミズム・供犠をめぐる議論で重要な役割を果たしたのはユダヤ人であったという、かなり強引な主張もなされることになる(一八九頁)。

最後に、事実問題で気になる箇所を指摘しておく。(一)「三位一体的な理解は福音書が書かれた当初の段ではそれほど顕著ではなかったが、のちの神学的な議論のなかでその三者の関係が明確にされていった」(二一九頁)と主張されている。「その三者」とは、父なる神とマリアとイエス・キリストだと言う。評者はこうした神学的議論を知らない。(二)「三一頁では、アウグスティヌスの回心体験が言及され、彼が手に取って読んだ書物がパウロの記した「使徒行伝」であったとされる。無論「使徒行伝」はパウロの手になるものではないし、ここでアウグスティヌスが手にしたのは「ローマ書」である。『現代宗教学・2』に取められた著者の別の論文「神話としての回心」では、正しく「ローマ書」一三章が指示されているものの、依然「使徒行伝」を読んだとされる(著者は「ローマ書」が「使徒行伝」の

一部だと思っているのであろうか。混乱の原因は、著者が服部英次郎訳にある「使徒の書」を誤解したことにあると思われる。著者は『告白』の原典に当たるべきであった。そうすれば、「使徒」が単数になっていることに気づいたであろう。(三)著者によれば、フロイトの言うエディプス・コンプレックスは、キリストの神話が個人の発達を規定していることを自覚したことによって発見されたのであり、その神話が内面化されたものとして捉えられる(二二九、一三二頁以下)。しかしこれではエディプス・コンプレックスの普遍性が否定されることになりかねない。そもそも著者の見解を裏づけるテキストを、評者は知らない。フロイトがそれを発見した機縁は患者分析と、主として自己分析であった(「精神分析の搖籃期より」や「性欲論三篇」などを参照)。

第三章「宗教のヴィジョン」にはさまざまな話題が盛り込まれているものの、メインになるテーマは、宗教学者の宗教論が自らの属する文化の宗教ないし宗教観に影響されるという宗教学の文化拘束性であり、その問題がなかなく日本の宗教学の歴史に即して考察される。著者の主張を図式化して言えば、日本の宗教学は、姉崎・岸本に代表される心理学的宗教学と、原田敏明・柳川に典型的に見られる社会学的宗教学に分けられる。前者は宗教を心理現象として捉え、「悟り」に近い達人宗教的な信仰形態のみを対象とした。この立場の文化拘束性の端的な現れが、「諸住態」と名づけられた信仰のあり方に対する岸本の高い評価である。これに対して後者は、日本の民俗社会における宗教のあり方をもっぱら問題とし、その価値を強調した。二つ

の立場は相互に補い合って、超越的存在への信仰を核としたキリスト教的伝統とは異質である東洋的・日本的な宗教的伝統の価値を再認識させたのである。

では、日本の宗教学者を規定していた「日本的、あるいは東洋的な宗教伝統」とは何か。著者によれば、それは集団主義に基づく「日本教」(山本七平)であり、「日本の意識」(住合一彦)である。これは西洋のキリスト教文化という言語ゲームとは別種のゲームである。そのため日本の宗教学者は、西洋の宗教論をそのまま日本に適用することに否定的であった。そして西洋においては、宗教の起源やトーチメイズムの研究を通じてキリスト教の相対化を果たしたのは、「キリスト教という言語ゲームから疎外され続けたユダヤ人」(二八九頁)であり、あるいはエリアーデのような異文化体験者・亡命者なのである。

さて、こうした著者の一連の主張を精査してみよう。まず指摘されるべきは、どのような内容の日本的・東洋的な宗教伝統が日本の宗教学者の学説のどのような主張を規定していたのかという具体的事実が歴史的・文獻的にはほとんど明らかにされていないことである。宗教が心理的事実として、あるいは共同体の宗教として捉えられていたと言うだけでは、どうしてそれが日本的な宗教理解の特徴と言えるのか理解できない。そもそも、西洋的・東洋的・日本的という諸特徴は、どのような標識によって識別され、またそれはいかなる手段によって測定されるのであろうか。これらが委細にわたって明示されねばならない。岸本を例に取れば、彼がいかなる文化的制約を受けているように、同時に多様な宗教を視野に入れていたはずであり、実

際、定義そのものがテリリヒ的発想を帯びている。細部に徹底してこだわらなければ、説得力を欠くことになる。第二の問題は、文化的規定要因として「日本教」が指摘されるにもかかわらず、「日本的」および「東洋的」という言葉がしばしば並置されていることである。第三に、日本教の実態は「各種の日本人論が指摘している」（一八六頁）と著者は言うが、日本人論なるものは内容も視点も方法もまちまちであり、相互に矛盾してさえいる。したがってそれらの総和は、いわば一切になり、かつ無となり、具体的には何も指摘していいのとさして変わらない。日本教の実態が論証されたことを、評者は不明にも知らない。それはいかなる要素から成り、いかなる標識、いかなる測定手段が存在するのであるのか。

また、文化的制約を説明するために言語ゲーム論を持ち出す意義が評者には理解できない。新たな道具立てには新たなコストがかかり、それゆえそれに見合った新発見が期待される。しかるに本書では、社会学の伝統的な道具立て（例えばマージナル・マン）で得られる知見以上のものは何ら語られていない。さらに、ここでの言語ゲーム論の記述は、一例を挙げるにとどめるが、「ルールの根拠を明らかにする」という表現に見られるように、かなり強引である。確かに言語ゲームの個々の指し手の根拠は問えるし、「説明」もされ得よう。しかし、言語ゲーム自体の根拠は明らかにされうるのか、いなそもそも存在するのであるか。ワイトゲンシュタインの周到な考察を念頭に置くと、ここでの議論は比喩の域を出ず、彼の思索のインパクトは失われてしまっている。ユダヤ人についての記述も、彼らの状

況が世紀の変わり目あたりから始まったわけではない以上、もっと詳細な分析と議論が必要であろう。

以上では章を追って見てきたので、以下では全体を振り返って評価してみたい。事実認識の問題点についてはさきにその数例を指摘したが、それに類するような安易な一般化が目につく。例えば、「ヨーロッパの研究者たちはトーテミズムという現象に強い関心を抱いたが、それは同時にオイディプス神話への関心でもあった」（二三頁）と言われる。しかし実際には、フロイト、ユング、レヴィ・ストロースらが挙げられるのみである。

一三三頁では、「近代の学問が創造されるためには神なきユダヤ人を持たねばならなかった」という主張が見られる。この種の問題が散見され、好意的に見れば単なる舌足らずかもしれないが、やはり慎重さに欠けよう。同様に、不用意な表現のために論理不整合が生じ、読者は首尾一貫した理解を得るのに困難を覚えさせられる。例えば、ヨーロッパ文化の父性的特徴の一標識として家父長制が挙げられるが（二〇三頁）、この標識は父不在とされる日本文化の議論では一顧だにされない。また、日本教の特質は集団主義にあるとされるが、他方で日本文化は「個人の人格に究極の根拠をおく」（二〇六頁）と言われる。そして集団主義の日本教に規定された姉崎や岸本の宗教学は、宗教的エリート個人の宗教性を重視するものであったという。さらに、宗教の起源やトーテミズムの研究は、一方ではキリスト教的伝統の崩壊に起因したと言われ、他方では欧米の宗教学者にとってイエス神話は規範として機能していたと言われる。これらの点には言葉を補い、叙述を整理する必要がある。

本書で扱われるテーマは壮大で、道具立てでも多彩であり、主張されるテーマも大胆な発想に基づく。しかしさきには個々の議論に即して述べたように、主張の地道な基礎づけという点では、本書には十分な説得力が欠けている。現実の歴史事象は多様な要因に規定されており、それゆえ細部へのこだわりが望まれよう。著者は「あとがき」で自ら本書を評して、「将来においてもこれ以上のものは書けないのではないか」と言う。しかし私見では、著者のやり残した課題は多い。これほど多岐にわたるテーマを、しかもそれぞれが非常に重要なテーマを扱った書物が、一分のすきもない完璧な論証に裏づけられて世に出されたならば、それは比類のない業績となるからである。

最後に、本書を「読む心」とでも言うべき事柄に触れておく。本書は往々にして論述がさまざまな方向に流れ、そのため厳密に論旨を追うのがしばしば困難になる。大学の講義などでは、一つのテーマを設定しつつも、それに付随した周辺知識を付加して学生の知識の幅を広げようとする。本書の議論の進め方はそれに似ている。しかし注意深く読むならば、全体を通底する問題意識に気がつく。それをキーワードとして挙げるならば、イニシエーション・死・人間的ふれあいの三つである。学説史の謎を追う第二章も、コルプス・クリスティア・ナムから純然たる内在的世界への西洋社会のイニシエーションであった。死はイニシエーションの最重要の一環である。そしてイニシエーションを経たさきに展望されているのは、閉じた学問・社会・人間性を突破する、開かれた真の人間性である。著者の学問的関心事であるばかりでなく、人間としての関心事でもあるこの

ような生と死へのまなざしに、評者は共感を覚える。それは真摯な対決を促し、そのため書評も辛口になる。評価するとは、空疎なほめ言葉を羅列することではなく、理解し批判的に摂取すべく格闘することである。評者の手元にある本書は、欄外が書き込みで埋め尽くされている。

会 報

○「宗教研究」編集委員会

日時 平成七年四月一日（土）午後三時～七時

場所 学士会館本郷分館

出席者 市川裕、岩本一夫、鈴木岩弓、棚次正和、藤田正勝、

渡辺和子

議 題

一、刊行報告

第六八卷第三輯（三〇二号）、第四輯（三〇三号）

一、編集方針

第六九卷第一輯（三〇四号）以降

第七〇卷第一輯（三〇八号）特集号のテーマについて

一、今後の運営について

査読報告、書評、欧文要旨等について議論がなされた。

○常務理事会

日時 平成七年四月二日（土）午後一時～一時三〇分

場所 学士会館本郷分館

出席者 荒木美智雄、安齋伸、井門富二夫、石田慶和、上田

賢治、上田閑照、江島惠教、金井新一、木村清孝、

坂井信生、鈴木範久、田丸徳善、中村廣治郎、長谷

正當、藤田富雄、宮家準

議 題

一、平成七年度日本宗教学会評議員選考委員選挙日程の決定

五月二四日（水）投票資格（会費納入状況）についての

通知発送

六月一七日（土）有権者資格締切

六月二八日（水）有権者資格認定

七月二四日（月）投票用紙発送

八月一九日（土）投票受付締切

八月二六日（土）選挙管理委員会（開票）

一〇月一四日または二一日（土）

評議員選考委員会（第一回）

一一月一二日（日）評議員選考委員会（第二回）

一、選挙管理委員長選出

互選により中村廣治郎氏を選挙管理委員長に選出した。

○理事会

日時 平成七年四月二日（土）午後一時三〇分～三時三

〇分

場所 学士会館本郷分館

出席者 阿部美哉、洗 建、荒木美智雄、安齋伸、井門富二

夫、池田昭、石田慶和、上田賢治、上田閑照、江島

惠教、小川圭治、金井新一、河波昌、木村清孝、楠

山春樹、小山宙丸、坂井信生、佐々木宏幹、鈴木範

久、鈴木康治、谷口茂、田丸徳善、中村廣治郎、長

谷正當、藤井正雄、藤田富雄、平敷令治、堀越知巳、

議 題

前田專學、松本皓一、宮家準、

一、日本宗教学会第五四回学術大会について

十一月一日（金）～一二日（日）の三日間、沖縄国際大学で行われる学術大会の詳細について、開催校である同大学学長の平敷令治理事より報告され、了承された。日程の概要は以下の通りである。

十一月一日（金） 公開講演会、学会賞選考委員会、理事会

十一月一日（土） 研究発表、評議員会、空手演武、琉球舞踊鑑賞、懇親会

一二日（日） 研究発表、『宗教研究』編集委員会、評議員選考委員会、公開特別部会、会員総会

大会参加・研究発表の申込締切は六月末日。

一、平成七年度日本宗教学会賞選考委員会について

青山玄、洗 建、河波昌、木村清孝、芹川博通、蘭田坦、J. D. Reidの七名が選任された。

一、新入会員について

別記六三人が入会を承認された。

一、日本学術会議諸委員会主催のシンポジウムが左記の日程で開かれることが報告された。

日本学術会議宗教学研連主催のシンポジウム

日 時 平成七年六月一九日（月）午後一時三〇分
場 所 日本学術会議大会議室

主 題 「現代社会の危機と宗教」

日本学術会議哲学研連主催のシンポジウム

日 時 平成七年十一月二八日（火）午後一時

場 所 日本学術会議大会議室

主 題 「無常」

両シンポジウムを日本宗教学会が後援すること、会議の経費として、各々に二万円の酬金を支払うことが承認された。

一、IAHRの第一七回国際会議について

本年八月五日～一二日、メキシコ・シティーで行われるIAHR（国際宗教学宗教史学会）の第一七回国際会議を控えて、例えば名称変更問題や新役員の選出など同学会をめぐる最近の状況について、同学会理事の荒木美智雄氏より報告がなされた。

一、来年度学術大会について

来年度の第五五回学術大会は國學院大学で開催されることが同大学学長の上田賢治常務理事から報告され、了承された。時期は一九九六年九月の予定。

会員訃報

○日本宗教学会評議員、元龍谷大学教授、島本清先生は、平成六年一月四日逝去されました。享年六八歳。

ここに謹んで哀悼の意を表し、ご冥福をお祈り申し上げます。

○日本宗教学会名誉会員、天理大学教授、丸川仁夫先生は、平成七年一月一六日逝去されました。享年九二歳。

ここに謹んで哀悼の意を表し、ご冥福をお祈り申し上げます。

○日本宗教学会名誉会員、東京大学名誉教授、花山信勝先生は、平成七年三月二〇日逝去されました。享年九六歳。

ここに謹んで哀悼の意を表し、ご冥福をお祈り申し上げます。

○訂正 第六八巻第四輯（三〇三号）

誤

正

総目次（扉）

一九九五年度

一九九四年度

執筆者紹介（執筆順）

植田 重雄	早稲田大学名誉教授
荒井 猷	惠泉女学園大学学長
徳永 宗雄	京都大学教授
安藤 惠崇	高知大学講師
宮家 準	慶應義塾大学教授
古賀 和則	龍谷大学助教授
蘭田 稔	京都大学教授
芳賀 直哉	静岡大学教授
松井 圭介	日本学術振興会特別研究員
藤井 正雄	大正大学教授
鶴岡 賀雄	工学院大学教授
葛西 賢太	東京大学大学院
宇都宮輝夫	北海道大学助教授

The Scattering of Cremated Remains and Cemetery Laws and Regulations Concerning the Environment

Masao FUJII

Recently, the scattering of cremated remains in the mountains and from ships at sea has become a critical social problem in Japan due to a lack of regulation. On the other hand, in England, Germany, Switzerland, and the Czech Republic, for example, cremated remains may only be scattered in cemeteries dedicated exclusively to this purpose and which are heavily regulated. Such locations are called “scattering grounds,” “scattering gardens” or “anonym.” And, in the United States, especially in the Pacific region states of Washington, Oregon, California, Alaska, and Hawaii, cremated remains may be scattered in scattering gardens, at sea, or in public waterways. Western laws are characterized by their comprehensiveness in relation to funerals, cremation, and cemeteries as a whole. This paper considers the laws and regulations in Europe and the United States. Finally, it is concluded that burial laws in Japan must be rewritten immediately and the system of scattering regulated.

A Regional Study of the Sphere of Religion of the *Kanemura Betsurai* Shrine

Keisuke MATSUI

This paper seeks to clarify the sphere of religion of the *Kanemura Betsurai* Shrine (*Betsurai* Shrine for short) in Tsukuba, Ibaraki Prefecture, through an analysis of the distribution of fraternities and worshippers.

To accomplish this purpose, this study was conducted in the following two steps. First, the author mapped distributions of fraternities and worshippers. Second, these distributions were analyzed from the viewpoint of relationships between religious faith and landform.

The thunder faith has two dimensions. In this study, the *Betsurai* Shrine faith involves a kind of thunder god which can be characterized as the god or master of rainfall. It also appears that the location of landform settlements has something to do with the mode of *Betsurai* Shrine faith. In settlements on the diluvial upland, it appears as a cult of invocations for rain. On the other hand, people living in the alluvial lowland believed in a god of prevention of thunder and/or flood damage.

The difference in faith can also be grasped in relation to the relative distance from the *Betsurai* Shrine. There are differences in the mode of fraternities between those nearer to and farther from the *Betsurai* Shrine.

Views of Nature and Religion in MINAKATA Kumagusu's Writings

Naoya HAGA

MINAKATA Kumagusu (1876-1941), a biologist and great scholar of religion and folklore, was also a great naturalist and ecologist. This paper takes up his thoughts on life, nature, religion, and science from the viewpoint of a dynamic holistic ecology.

Although as a biologist he conducted researches on the classification of myxomycetes (mycetozoa according to his naming), Minakata was not a mere taxonomist. He was not only a scientist, but also an activist for the conservation of the natural environment. He protested against the Shrine Mergers proposed by the Meiji government, because this policy was badly used and the shrine forests were destroyed by the local government. The forests were the location of his research on mycetozoa and other plants. Their disappearance, therefore, was a crisis for life itself and for him personally.

It is said that Minakata was a pioneer in the ecological movement in Japan. He was very active in the protection of nature, but his practice against the Shrine Mergers differed from present popular movements to protect nature. In a sense, his interest was ego-centric. It was, however, not anthropo-centric because Minakata intended to conserve shrine precincts wholly from a naturalistic and vitalistic standpoint. According to Minakata's way of thinking, human beings belong to Nature in the same way that mycetozoa do. Therefore, what threatens mycetozoa also threatens human beings. Destroying Nature is equivalent to ruining the living relation between human beings and Nature.

According to Minakata, religion is inseparable from science. While both intend to explain the Great Wonder of Life, Mahayana (Great Vehicle) Buddhism, in particular Shingon Tantric Buddhism, is superior to science in being more fully able to explain phenomena of Nature, or the Great Life of the Cosmos, the Dainichi-Nyorai (the Symbol of Cosmos-wide Life).

The Religious Nature of a Social-Ecological System

Minoru SONODA

At the 1992 United Nations Earth Summit for Environment and Development in Rio, member nations brought their concerns to bear on the grave issues of sustainable development. Unanimous in their resolve, the summit released *The Rio Declaration* and *Agenda Twenty-One*. And, at a related conference, the Global Forum, which was held in Rio simultaneously, spiritual and parliamentary leaders from around the world were joined by industry figures, artists, and scientists for three days of deliberation. The Global Forum culminated with a joint statement emphasizing that the present global environmental crisis is, in fact, an inner crisis of human spirit. As such, this crisis sternly suggests that it is critical for us to reevaluate our societies' materialistic values in order to embrace deep and lasting change. The message for religion is that our world and its all-infusing life energy is the very abundance of god, that we must reckon with the immanence of god everywhere and in all things.

This is something for us to learn from the indigenous peoples whose wisdom of coexistence we so admire.

I wish to share my concept of Japan as a culture which symbolically assimilates life cycles and processes of the natural world, a style of civilization which I consider a "social-ecological system." My perspective views such social-ecological systems by region. The natural phenomena of a region provide a structure upon which the inner spiritual world of its community is projected and externalized. As one example, sacred groves are found for every level of community in Japan. My report will hopefully illuminate this concept of a social-ecological system through the presentation of my own case studies of Japanese communities and their sacred groves.

Religious Representations and Nature in Rural Communities

Kazunori KOGA

This paper investigates the relationships between religion and nature with reference to Leach's material symbolization in which religious rituals make nature the object of representations of metaphysical life-worlds.

This paper treats two religious phenomena in rural communities. The first chapter looks into *Aenokoto*, a rite which developed in Noto in Ishikawa Prefecture. Two dimensions, the manifest and the latent, are pointed out in the rite. The rite latently expresses the change in a life-time in terms of the seasonal change from autumn to winter.

The second chapter looks into the religious phenomena on the border of one rural community, Inobe, in Shiga Prefecture from the viewpoint of the material symbolization of the life-space of the inhabitants. Finally, by analyzing the symbolizations of the phenomena, it becomes clear that what is represented is the order of the community.

The Idea of Nature in Japanese Folk Religion

Hitoshi MIYAKE

A certain world-view can be seen in Japanese folk religion. Nature is comprised of the sun, the moon, stars, mountains, villages, rivers, the sea, and animals and plants living on the land. Human beings and gods are also included in this view of nature. All living things on the land exist under the light of the sun, the waxing and waning of the moon, and the rain.

The sun is the standard by which day and night and the four seasons are determined. And the waxing and waning of the moon is the criterion for determining the months. All living things including humans, therefore, have lived according to the movements of the sun and moon. In particular, the changing of the moon in this view is linked to the sowing of seeds, germination, ripening, and, moreover, to menstruation, conception, and birth.

After death, the soul removes to the mountains or the sea which are considered as the other-world where it is believed one becomes a “kami,” or deity. Ancestors, as deities, descend to the village in the spring to observe the cultivation of rice. The ancestral deities then return to the mountains in the autumn.

Moreover, the spirits of ancestors residing in the mountains and the sea, descend to the village carried along by the river or tides and are reborn as babies.

In the Japanese natural folk religion, human beings accept the rhythms of nature as a rhythm that originates in one's inner self, and to live in this “nature of one's inner self” is believed to be good.

Nature, Experience, and Deity : Whitehead's Essay on Cosmology

Yoshitaka ANDŌ

In *Science and the Modern World*, Whitehead examined problems arising from the influence of science on modern philosophy and began constructing "the philosophy of organism" to overcome scientific materialism. He pointed out the bifurcation of mind and matter in modern philosophy and the fallacy of misplaced concreteness in science. Hence, he resorted to immediate experience by proposing "prehension" as an ultimate aspect of Nature. He conceived "prehension" as an experience of uncognitive perception. In *Process and Reality*, "prehension" was developed alongside the idea of "actual entity," a unit of immediate experience. Whitehead thus formulated an atomistic cosmology similar to monadology in which Nature is then expressed as manifold of actual entities. In this scheme, another element, the "eternal object," is derived from Platonic "form." But in Whitehead's work, this is considered pure potentiality, while actual entity is actuality. An actual entity prehends eternal objects in gaining a purpose for realization. Whitehead suggested Deity from an aesthetic order of Nature. In his cosmology, God was conceived to be the Principle of Creation. God contains primordial nature which introduces eternal objects as a lure of realization. All actual entities share with God their self-causation. And through the consequent nature of God, God saves the world by realizing it. In his essay on cosmology, Whitehead revived the philosophy of Nature at the same time that Nature restored Deity.

Man as a Natural Phenomenon

Muneo TOKUNAGA

Classical Sāṃkhya, one of the six orthodox philosophical schools of Classical India, is characterized by the dualism of Spirit and Nature, and strict atheism. The Sāṃkhyakārikā, the oldest extant text of this school composed by Īśvarakṛṣṇa in the fourth or the fifth century A. D., gives a concise account of Spirit and Nature, the evolution of the twenty-three Tattvas from Nature, and other related topics.

After a brief comment on the notion of Nature among ancient Indians, I will focus attention on the structure of man put forth in the Kārikā and ascertain that man or a transmigrating being is not found as a Tattva in the doctrine of Classical Sāṃkhya.

Then I will make a survey of the evolution of the Tattvas from Nature, described in this text, in search of man or a transmigrating being with the consequent result that man exists not as a Tattva but as a natural phenomenon produced by the twenty-three evolutes of Nature in this philosophical school.

Finally, I will go on to the theoretical problem that confronts Classical Sāṃkhya and other philosophical schools bent on the quest for emancipation (*mokṣa*), and discuss how this problem is solved in the philosophies of the medieval religious literature and the Bhāgavatapurāṇa.

Naturanschauung im Alten und Neuen Testament

Sasagu ARAI

Im Alten Testament lassen sich zwei Typen für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott, Mensch und Natur unterscheiden. Der erste Typ A zeigt die Struktur «Gott-Mensch» contra «Natur». Hier steht der von Gott als sein Ebenbild geschaffene Mensch über den anderen Geschöpfen (Natur); über diese zu herrschen, ist das ihm von Gott verliehene Privileg. Der zweite Typ B zeigt die Struktur «Gott» contra «Mensch-Natur». Hier wird der Mensch verstanden als Geschöpf, das Gott aus Erde vom Ackerboden (Natur) geformt und mit dem Lebensatmen ausgestattet hat, damit er “den Ackerboden bestellt” (wörtlich: “dem Ackerboden dient”). Wie der Mensch, werden also auch die anderen Geschöpfe aus Erde vom Ackerboden geformt, mit dem Lebensatmen ausgestattet und kehren zum Ackerboden zurück. Den Typ A bezeugt die Quelle P (Priesterschrift), den Typ B die Quelle J (Jahwist). Insgesamt bezeugt das Alte Testament letzteren häufiger als ersteren. Vor allem bei Deutero-Isaias und in der Weisheitsliteratur überwiegt der Typ «Gott» contra «Mensch-Natur».

Im Neuen Testament, vor allem in der Logienquelle und im Römerbrief, ist der Typ A zwar vorausgesetzt, aber es zeigt sich deutlich eine Tendenz in Richtung von Typ B, wobei sogar das Verhältnis von Mensch und Natur umgekehrt wird («Gott» contra «Natur-Mensch»).

Religion and Nature : An Investigation of Original Religious Form

Shigeo UEDA

Religion has developed through an historical process and as such has developed into various religious groups, faiths, and denominations in a movement toward greater variation.

However, in its original association with nature, religion enjoyed a more universal breadth and depth. Through viewing the spirituality of nature in the same way as human spirituality, humans will be able to develop a humanistic religiosity and discover new religious paths.