

# Was ist Religion?

## ~Einführung in die Religionswissenschaft~

Yasuo OKAMURA

Die Grundaufgabe der Religion liegt überhaupt darin, das Problem vom Leben und Tod zu lösen. Aber dieses Problem ist gemeinschaftlich und zugleich individuell. Einerseits kann man nicht allein geboren werden und nicht für sich leben und sterben. Aber andererseits müssen wir nur allein in diese Welt kommen und auch einzig und allein diese verlassen. Also können wir sagen, daß die Aufgabe der Religion gemeinschaftlich und zugleich individuell ist. Die Religion gibt uns schließlich eine Antwort in der beiden Dimensionen.

Z.B. ist es bei der Trauerfeier, die eine Gemeinschaft veranstaltet, daß wir gewöhnlich zuerst dem Tod begegnen. Dort verstehen wir den Tod gerade im allgemeinen Sinne, nämlich daß wir alle einmal sterben müssen. Und auch können wir dort die Trauer mit anderen Menschen mitbesitzen und zusammen übersteigen. Aber wir sterben nur allein, wie Blaisé Pascal sagt. Dies ist auch eine ernste und strenge Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit zu übersteigen ist eine gründliche, religiöse und individuelle Aufgabe.

Wir können also zwischen der gemeinschaftlichen und der individuellen Religion unterscheiden. Und wir finden die gemeinschaftliche Religion vornehmlich durch religiöse Förmlichkeit von Geburt bis Tod. Bei dieser Förmlichkeit begegnen wir erstmals aller Freude und Trauer des Lebens. Aber z.B. die Trauerfeier verschleiert oft jene ernste Tatsache, daß wir nur allein sterben müssen. Dieses Grundproblem wird nur durch subjektive und existenzielle Erfahrung überwunden. Dadurch können wir ganz andere Perspektive erlangen, aus der die neue Bedeutung des Lebens und des Todes gegeben wird.

# 宗教とは何か～宗教学入門～

岡村康夫

## 序

拙論は「宗教とは何か」を「学的・総合的」に明らかにすることを目的とする。「学的」ということは、先ず(1)宗教を単なる信仰の立場からではなく、飽くまで一つの客観的現象として「外から」、すなわち価値中立的な学の立場から解明することを意味する。宗教には実に多様な現象形態があり、宗教学はそれらを解明し、普遍的・一般的な理解の場へ開放し、宗教に対する誤解や偏見を取り除く意義をもつ。そこでは特に宗教の個人や社会や歴史に対してもつ機能・役割等が明らかにされるであろう。十九世紀以降の宗教学の発展はこの点に多大な貢献をしてきたと言える。

ところで、その十九世紀以降の宗教学が成し遂げてきたように、宗教の多様な現象形態を理解するために、それらを類型化・概念化し、その背後にある「普遍的共通項」を取り出すことにも確かに意義がある。しかし、また宗教にはそのような類型化・概念化によって取り出される「共通項」に還元できない究極の課題があり、それを明らかにするものはもはや価値中立的な学ではありえない。その究極の課題とは最終的には主体的・実存的決断に属する信仰の事柄であると言ふべきものである。

ただし、また単なる信仰の立場からの宗教に関する発言は、ともすると特殊宗教の立場に閉塞し、その立場の喧伝・擁護に終始し、更には他に対して攻撃的にすらなる傾向にある。すなわち、その立場から発せられる言葉は極めて閉塞的・排他的となる場合がある。確かに宗教には「あれか、これか」という決断を迫るものがあり、そういう仕方ではしか肉迫できない究極の課題がある。しかし、まさにそれは究極的にはそれぞれの個の主体的決断に属する事柄であり、決して他者から強制されるものではない。

そういう信仰の事柄に、(2)「内から学的」に接近するものとして宗教哲学の立場がある。ただしその場合、宗教哲学も学である限り、特殊宗教の特殊な言語で語ることは許されない。それは或る特殊宗教の立場に立ちながら、「理性」の批判機能を媒介として、学的地平へ一歩踏み出さなければならない。すなわ

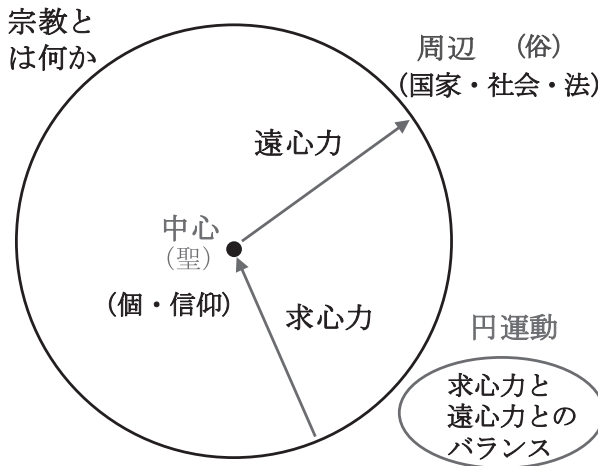
ち、それは信仰の事柄になんらかの仕方でも参与しつつ、それを「内から学的」に明らかにすることを旨とするものである。

「宗教とは何か」を「学的」に明らかにすることには、以上のような学問のあり方そのものの問題が含まれている。そして、その「外から」及び「内から」のいずれの場合にも、残された課題があると言えよう。すなわち、宗教学の場合には、多様な宗教現象を「外から」そして益々「外へ」無限踏査しなければならない。また宗教哲学の場合には、信仰の事柄を「内から」そしてなお一層「内へ」無限遡及しなければならない。そしてまた、その「外へ」及び「内へ」の、いずれの場合にも、そこで出会われる事柄をあくまで学問的地平へもたらさなければならない、更にはそのようにして得られる宗教の全体像を把握するために、それらの学問の協働作業、すなわちその当該の事柄への「外から」と「内から」との「総合的」接近が要求されるのである。以上のような意味で、ここでは「宗教とは何か」を「学的・総合的」明らかにすることを旨とする。

ところで、このような宗教解明の学問的あり方の問題は、そもそも宗教の実態そのものに相応し、由来するものである。すなわち、宗教には先ず(1)社会や歴史の様々な場面で極めて多様な仕方でも「外へ」現象しているという側面・事実がある。それは、例えば独創的な個の言葉や行動による表現に始まり、文字による共有化・経典化・儀礼化を通して、歴史的な「共同体の宗教」として確認される。宗教学は主にこのような意味での現象面としての宗教を解明するものであると言えよう。ただし、(2)宗教にはこのような「外へ」と現われた経典や儀礼に基づいた「共同体の宗教」としてのみでは捉え切れない側面があり、それらを通して一層「内へ」と遡源することを要求するものがある。それは最終的には個の問題として主体的・実存的決断を迫るものであり、更にはそれを問う者自身が問われるという逆転的局面を開くものである。これは徹底した「個の宗教」の側面であり、それは単に「外から」価値中立的に接近することを拒むものである。すなわち、それは機能や役割といった人間中心的な宗教理解とは全く異なる次元からの宗教解明を迫るものと言え、この側面を「内から」明らかにするものとして宗教哲学があると言えよう。

以上のように宗教の実態には「外へ」と展開する面と「内へ」と遡源する面とがある。宗教はそもそもこの両側面の均衡において成り立っており、その一方が欠けると他方も消滅するという関係にある。すなわち、一方的な「外へ」の展開は形式化・形骸化へと繋がり、その内実・収束点を見失うことになる。また、逆に一方的な「内へ」の収束は閉塞化・偏狭化に繋がり、外（他者）と

の対話・接点を見失うことになる。この両者の関係構造はまた下記のような円運動に譬えることができるであろう。



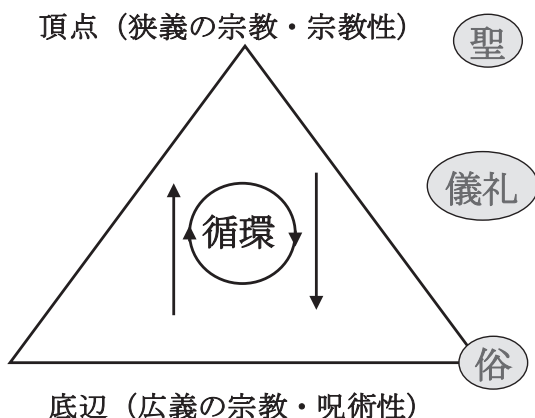
宗教の実態をこの円運動において表現する場合、特に注目すべきはその円運動そのものを成立せしめる遠心力と求心力との関係ということになる。すなわち、そもそも円運動はあくまでその両者の均衡において成立する。遠心力が強すぎると運動は「外へ」飛散し、逆に求心力が強すぎると「内へ」終息する。遠心力とはこの場合、中心からの言葉の発言に始まり、その言葉の文字化・共有化を通して、その周辺すなわち共同体の儀礼や法として展開する力を意味する。

また求心力とは逆に、周辺の儀礼や法を介して、経典や言葉の意義を問い、最終的にはその言葉の発言以前のところへと遡源する力を意味する。前者は個から発した宗教があくまで「他者」との関係のなかで展開する側面を表わし、後者は「他者」との関係を通じて、「自己」へと遡源する側面を表わす。宗教はこういう意味での「他者関係」と「自己関係」との両側面を含むものとしてあると言えるが、求心力を失った場合は単なる他者関係のなかで「自己」を見失い、遠心力を失った場合は単なる自己関係のなかで「他者」を見失う。いずれの場合も一方向のみの力が増大し、最終的には運動そのものが停止してしまう。宗教がその運動を持続し、その活力を維持するためには、両方向の力が拮抗し続けることが必要である。この書ではこの円運動として表わされた宗教

を「宗教とは何か」を考える一つの見取り図としたい。

さて、以上のような円運動としての宗教理解を更に補完するものとして次に三角形による説明を加えたい。ここでは中心と周辺という比喩的理解に対して底辺と頂点とによるそれが付け加えられる。その場合、中心と頂点及び周辺と底辺とは重ね合わせて考えることができる。あるいは、むしろ三角形は円の一部分を、中心を頂点とし、周辺を底辺として切り取ったものとして考えた方が良くであろう。

## 宗教とは何か



この三角形による理解では主に底辺 (俗) と頂点 (聖) との循環構造が取り出される。円運動による理解が主に宗教の歴史的・社会的展開の問題を明らかにするのに対して、この三角形による理解は特に個的な「信」の問題に迫るものとなるであろう。すなわち、ここでは我々が個として宗教に関わる場合の基本構造が明らかにされる。その場合、底辺は広い意味での宗教 (宗教心) を表わす。その内実は宗教学的には「呪術性」と呼ばれるものであり、「内在的宗教」の立場に相当する。また頂点は狭義の「宗教性」を表わし、それはそこにおいて我々が何らかの仕方です「超越の次元」に関わるあり方をも指示する。

さて、「呪術性」によって特色づけられる「内在的宗教」の立場は、「民族信仰」あるいは「民間信仰」のうちにも幅広く確認される。それは所謂「苦しい時の神頼み」から「丑の刻参り」まで、あるいは「白呪術 (white magic)」から「黒呪術 (black magic)」に到るまで、人種・民族・国家を超えて世界各地

で現在も確認できる広義の宗教であり、一般的宗教理解はほぼこの立場に留まると言っても良いであろう。この「広義の宗教」は無自覚的個人レベルのものから儀礼化された共同体レベルのものまで様々な形で確認されうる。ただし、そのいずれのレベルにおいても人間内在的な立場は破られていない。すなわち、そこではすべては、その目的が達成されるかどうかは別にして、人間的志向あるいは人間的欲望の延長線上に求められている。勿論、ある場合には、その目的が因果必然性を超えて偶々達成されることもある。しかし、この「内在的宗教」の立場において大切なのは、むしろその目的達成ではない。その無限の志向性のなかに留まり続けること、そして、いつまでもその目的を追い続けられることが重要なのである。その志向性の持続こそ慰めであり救いである。というのは、その際限ない繰り返し、すなわち循環のなかで初めて我々は自己同一性を保持し続けることが可能であるからである。したがって、呪術的行為は、たとえそれが徒勞であるという思いが一瞬脳裏を過ぎったとしても、飽くまで厳かに執り行わなければならない。それはそのような疑いの思いそのものが自己同一性の揺らぎ、そして更には根源的自己否定に繋がるからである。<sup>1</sup>

これに対して「狭義の宗教」の立場は、その「内在的宗教」の立場が突破されるところに成立する。ただし、この「内在的宗教」の突破はその「内在的宗教」の「内から」漸次的・自然的に生じることは決してない。というのは、それを支える「呪術性」は本来その無限循環的行為のなかでどこまでも完結しようとするからである。それはその完結性が上述したように人間の自己同一性の確認と密接しているからであり、それを破ることはその自己同一性の破綻、すなわち根源的自己否定に繋がるからである。つまり、我々はそれを破られ自己否定をするよりは、呪術的循環的行為の繰り返しのなかで、何らかの安心や慰めを得ようとするからである。したがって、不安になればなるほど、我々は益々その呪術的行為のなかで自己完結的であろうとするのである。ただし、「呪術性」は常に因果必然性を超えた結果を待望することをその本質としており、偶々その結果が得られる場合は例外としても、最終的には厳粛な現実の前に打ち砕かれる必然性を有しているのである。

このどこまでも自己完結しようとする動きが、どこでその厳粛な現実の前で打ち破られるかを特定することは極めて難しい。それは無限に多様であり、いずれの事例も特殊的であると言わざるをえない。また、厳粛な現実の前で破られると言っても、その前でも頑なに自己完結的であろうとするのが「呪術性」を本質とする「内在的宗教」の立場であり、それが「内から」自然に破られる

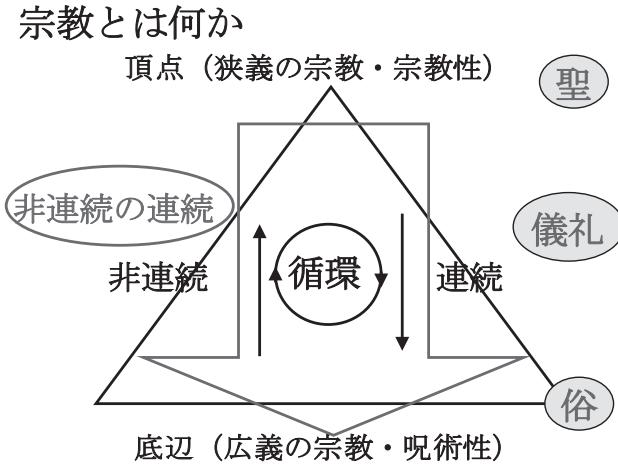
ということはありません。また逆にそれは単純に「外から」破られると言うこともできない。しかし、「呪術性」はその論理必然性を越えた特性のゆえに「疑い」と常に表裏一体であり、どこまでも循環的であらねばならない。それゆえ、もしそれが破られるとしたら、その無限の循環的動きが、その「極点 (ἀκμή)」<sup>2</sup>に達する時だと言わざるをえないであろう。ただ、その「極点」はもはや単なる人間内在性の立場の延長線上にはあり得ないのである。

以上のような「呪術性」を特性とする「内在的宗教」の立場が亢進する可能性が生じるのは、それが今一步その観念性を捨て、実践的行為の領域へ踏み込む時である。すなわち、それは観念集中的志向性が実践の場へ移され、「身体」に拠ってその志向性が更に昂進・深化される場合である。そこでは無限の循環的動きが更に加速され、先の「疑い」が一層先鋭化し現前する局面が訪れることがある。それは特にあらゆる宗教に共通する宗教的「行」において顕在化する根源的事態であると言えるであろう。

「内在的宗教」の立場が特に身体的「行」を介して破られる場合があると言ったが、それはまたその「行」の連続的・量的積み重ねにおいて生じる訳では決してない。この行的あり方も先の「呪術性」の延長線上にあり、やはりその無限循環的行為の中で自足・自己完結しようとする傾向にある。ただ、それは「身体」を介することによって一層内攻し、またそれに抗してなお一層精進しようとする勢いが益々高まることになる。そして、その拮抗関係が「極点」に達する機縁が訪れる時、人間内在性の立場が突破されることがあるのである。その「極点」を表わすのが三角形の頂点であるが、それはもはや底辺からの延長線上にはあり得ない。というのは、そこでは求める者・問う者が逆に求められ問われるという逆転的境位が開かれ、もはや人間的志向あるいは欲望の届かない全く新たな境涯が開示されるからである。すなわち、そこでは最後まで守り抜こうとした人間内在的同一性が破られ、新たな次元が突如として開かれるのである。つまり、人間中心的あり方が根源的に破られ、厳粛な事実が事実として受け入れられることが可能となるのである。

我々はここで初めて何らかの仕方で「超越の次元」に与ることになると言えるであろう。というのは、上述したように、そこではそれまでの人間内在的立場における連続的志向性が完全に絶たれると同時に、それとは全く異なる次元から、しかも全く新たな仕方で厳粛な事実がその事実性のままに現前することになるからである。そこでは人間内在的志向性に「非連続性」が突きつけられると同時に、まさに逆転的・飛躍的な仕方で全く新たな事実領解が我々に開か

れることになる。それはいわゆる「死して甦る」が如き体験としか表現できない出来事であるが、これをここでは「非連続の連続」と表現しようと思う。この事態はもはや平面上には描き得ない出来事であるが、それを敢えて先の三角形上に書き加えると以下になるであろう。



この「非連続の連続」として開かれる「狭義の宗教」は、単なる人間内在的知解を超えた飛躍的智恵の開示としてのみ領解される。また、その開示は人間の志向を根源的に逆転する全く一方的な開けとしてのみ性起し、いわゆる一神教的神の「啓示」や仏教的「覚」において開かれる宗教性の根源的関係構造を示すと言えるであろう。

拙論では、以上のような円及び三角形に拠る宗教理解を手掛かりに宗教の「学的・総合的」理解に迫りたい。

## 総論

宗教はそもそも我々に多様なあり方で関係している。それは先ず、(1)様々な「儀礼」を通して、家族あるいは共同体の問題として我々に関わっている。すなわち、それは例えば日本人の場合、具体的・典型的には七五三、成人式、結婚式、葬式などの人生の節々において、本人の意識の深淺あるいは自覚の有無に関わりなく、一つの「形」として関係してくるものとしてある。このように



誕生から死に至るまで、「儀礼」等の「形」を通して、広い意味での我々の「生と死」の問題に関わるものを先ず「広義の宗教」と言うことができる。

これに対して、(2)「生と死」の問題が、そのような「形」を機縁として、あるいはそれとは全く無関係に個々の人間の問題として我々に決断を迫ってくる場合がある。先の「広義の宗教」に対して、この問題に個として主体的・実存的に関わるあり方を「狭義の宗教」と言うことができよう。

そもそも「生と死」の問題は極めて個の問題であると同時にその人が属する集団・共同体の問題でもある。すなわち、一人の人間が生まれ死んでいくことには、その人がただ一人生まれ一人死んでいくという側面と、誰も一人では生まれることも生きることもできず、またその人の死は単にその人だけの問題に終わらず、「他者」との関係の終焉あるいはその「他者」である遺された人たちの新たな関係の構築へと繋がっていくという側面とがある。(1)の「広義の宗教」における様々な「儀礼」は、この後者の側面を「形」として受け継ぎ、実践していくものであり、また(2)の「狭義の宗教」とは、「生と死」の問題をまさに自己の問題として主体的・実存的に引き受けていくことを意味するのである。

拙論では、(1)の「広義の宗教」を「共同体の宗教」とし、(2)の「狭義の宗教」を「個の宗教」として取り上げてみたい。その場合、序において円と三角形の図で示したように、(1)の意味での宗教を、「共同体」を結節点として、更に広い裾野あるいは周辺的拡がりをもつ宗教、先祖伝来の習俗・習慣にまで遡及する宗教であるとする、(2)の意味での宗教は、「個」の信仰を集束点として、逆に広い裾野から極めて狭い屹立する頂点を目指す宗教、あるいは周辺から中心を志向する宗教であると考えることができる。宗教学的整理に従うと、(1)の意味での宗教を「民族宗教」、(2)の意味での宗教を「世界宗教」と言うこともできようが、宗教の実態あるいはその展開を考える場合、この両者は不即不離の関係にある。(1)は(2)を通して焦点化し、逆に(2)は(1)を通して展開する。(1)は(2)なしには形骸化し拡散する。また(2)は(1)なしにはドグマ化し収斂し、終息する。この両者がその拮抗・均衡関係のなかにあって始めて宗教は活性化すると考えることができるのである。この点は、いわゆる「世界宗教」と呼ばれる宗教（仏教やキリスト教やイスラーム）が展開していくなかで、特に顕著に現われている。すなわち、いずれの「世界宗教」も、それが伝播していく過程のなかで出会う「共同体の宗教（民族宗教）」との積極的あるいは消極的関わりなしには、展開することはできないのである。

## 第一章 共同体の宗教

いわゆる宗教の起源や機能の解明に関して19世紀に始まった宗教学の成果には大いに注目すべきものがある。それには、いわゆるアニミズム、プレアニミズム、原始一神教等の学説やトーテムズム、自然崇拜、祖先崇拜等の学説が挙げられる<sup>3</sup>。これらは、いずれも宗教の起源やその役割・機能を解明するものとして考えられており、単なる未開社会の宗教理解に留まらない意義をもっている。ただ、これらの学説には陰に陽に宗教進化論的発想や一神教的発想が紛れ込んでおり、必ずしも宗教の実態を的確に捉えているとは言えないところがある。ここではその詳しい学説史には立ち入らないとして、その内実を参考にしつつ、先ず「共同体の宗教」に関して考察したい。ここで言う「共同体の宗教」とは、人種・民族、社会・国家の違いを越えて、一般的に構成される人間集団の営みとして考えられる「儀礼・信仰」を中心とした宗教である。

### 第一節 誕生と葬送の儀礼

そもそも、宗教はいつ、いかにして発生したのか？それは人類の発生起源に遡る問いと考えて良いものである。すなわち、それはヒトがヒトとして、その一歩を踏み出した時に、その起源をもつと言える。その一歩とは人間が「生と死」の問題に無意識的に関わり始めた時に求められ、その痕跡は遠く人類の発生史に遡って確認することができる。それはそもそも生命の不思議に対する素朴な感情であったと言えるが、その一つの極が生命の誕生に対する驚き・喜びであり、もう一つの極が死に対する驚き・悲しみである。前者は母性を極度に強調した彫像や土偶等に、後者は墓やそこに残された死者供養の痕跡等に認めることができる。それらはいずれも推測の域を出ないが、当初は個の素朴な感情表現に過ぎなかったものが徐々に儀礼化され、共同体で執り行う祭儀となっていったものであると考えられる。<sup>4</sup>

生命の誕生に対する驚き・喜びが儀礼化され、祭儀として執り行われている事例は数多くある。考古学的に確認されるもののみならず、現在も引き継がれている誕生祝いの厳かな儀礼、あるいは祭の際の或る種卑猥な口上や踊り等にも、それが含まれていると考えられる。また、この誕生儀礼以上に儀礼化され、厳かに執り行われているものとして葬送儀礼がある。すなわち、死者を送る儀礼・祭儀は、特にその意味を見失わないようにと、頑なに伝えられた「形」を守りつつ厳粛に執り行われる。その「形」に対する拘りには、死者に対する尊

敬・感謝というよりもむしろ恐れ・恐怖に近いものも含まれている。

ところで、この「生と死」に関わる儀礼・祭儀はそもそも「われわれはそもそもどこからきて、どこへいくのか」という根源的宗教的問いであるとも言える。そして、その「どこから」という問いは「大母神」や「地母神」<sup>5</sup>等の信仰へ、「どこへ」という問いは死後の世界や「再生」や「転生」等の信仰へと展開される。上述したように、当初は個としての喜びや悲しみであったものが、儀礼化されることを通して「共同体」で執り行う祭儀となるのであるが、それは「生と死」の共有化を通しての「生と死」の受容・意味づけという重要な役割を果たしている。すなわち、それは「生と死」が特殊・偶然的なものではなく、生あるすべてのものに共通する普遍・必然的出来事であるということの確認・自覚化の縁となるのである。そして、その自覚化の過程の重要な役割を果たすのが言葉・神話であると言える。このように儀礼化や神話化を通して宗教は先ず「共同体の宗教」として引き継がれてきたと言える。

さて、世界各地に残る儀礼や神話に見え隠れする人間の「生と死」に関するイメージは、誤解を恐れず言うならば、「遊離魂」<sup>6</sup>的発想に基づいていると言ってもよいであろう。「遊離魂」の発想は基本的に「遊離」と「憑依」の対概念で成り立ち、それに例えば「たましずめ」や「たまよび」等の行為が連動していると考えられる。そこには宗教学的に整理されたアニミズムやプレアニミズム、シャーマニズム等の考えが混在していると言える。また、この遊離する魂のイメージは鳥に譬えられる例が多くある。現在、世界では死者を葬る方法として、火葬、土葬が主流であるが、ヒマラヤ周辺に現存すると言われる鳥葬には、魂を鳥に託すという意味合いがあるとされている<sup>7</sup>。いずれにしても我々は「生と死」の問題をこの「遊離魂」的発想に基づいて理解している場合が多く、それによって誕生や死の生命の不思議を受け容れていると言って良いであろう。考古学的遺物のみならず、世界各地に残る儀礼や神話はそういう魂の「こしかた、ゆくすえ」、すなわちその「どこから、どこへ」を具象化していると考えられるのである。

## 第二節 祖先崇拜

ところで、このように現在まで様々な形で引き継がれてきた誕生儀礼や葬送儀礼は、多くの場合それを伝承してきた共同体の祖先に対する尊崇の念と一つに執り行われる。その尊崇の念がなければ儀礼そのものが無意味化・形骸化することになる。換言するならば、その儀礼が先祖伝来のものとして受け継がれ

たものであるということが、その権威・意味づけの重要な要素の一つとなっているのである。このような意味での祖先崇拜が特に顕著に現われるのは葬送儀礼においてである。すなわち、葬送儀礼はその人物が生前社会において果たしていた役割や位置づけに極めて密接な関係を持っており、そのような儀礼を行うこと自体が「共同体の結束」を高め、そのアイデンティティーを確認する意義をもつものとなっているのである。それゆえ、例えば壮大な葬儀の執行や不必要に巨大な墓の建築等は、その首長だったものの権威の象徴であるのみならず、その共同体存続にとって必要不可欠なものなのである。この場合、葬送儀礼は一つの社会現象であり、その「自己防衛策」として実施されるものと考えられる<sup>8</sup>。そして、それが宗教の果たす重要な機能として受け取られるのである。

このような意味での祖先崇拜は特に共同体の長にあった者が送られる場合に生じると言える。ただし、そのように尊崇される祖先も一人の人間として生まれ死んでいった存在であり、喜びと悲しみとをもって迎えられ送られた個であった筈である。そして、一人の人間の死がもたらす衝撃は、何よりも先ず社会現象以前あるいはその端緒である個への愛憎の感情であり、更には死体または死そのものに対する恐怖感に遡るものであるとも言える。従って、死者を送る儀礼のなかには、そういう個別的な感情あるいは「死穢」や「恐怖」からの脱却を意図すると考えられるものが多々ある。すなわち、死者儀礼は、死者自身に対する愛惜や崇敬の感情から発するのみならず、死者を弔うことで弔う者自身が死そのものの「恐れ」や「穢れ」から逃れるという意味合いを持つのである。そして、死者自身は祭られ送られることによって、純化・浄化され、「祖霊」として位置づけられることとなるのである。<sup>9</sup>

ところで、祖先崇拜が発達した地域としては特に中国と日本が挙げられる。ただし、中国では同族が、日本では「家」を中心とした祖先崇拜が見られる。その分布状況は、世界宗教であるキリスト教やイスラームが祖先崇拜を排除し、仏教がそれと習合していることと無関係ではないと考えられる。勿論、キリスト教やイスラームもその伝播過程において様々な民族信仰と出会い、時にはそれと対峙し、また時にはそれを包摂しつつ展開している。その展開・変容の姿は実に多様であり、そこにはいずれも強力な遠心力が働いていると言わざるを得ない。ただし、世界宗教（普遍宗教）と呼ばれる宗教はまた一方で強烈な求心力をもっており、周辺への多様な展開・変容の只中で、常に中心への純粹志向を見失わないところにその本来の姿がある。仏教も本来その教えの上では祖先崇拜とは無縁であるが、特に日本においては仏教が土着化していく過程で、

それと習合していったことが、その広範かつ長期に亘る展開の大きな要因となったと言える。また、もともと日本では「両墓制」が各地で見られ、墓は単なる個人の眠る場所ではなく、「先祖代々の墓」として「氏神信仰の基底」となる傾向にある。そして、特に近世以降の日本においては仏教で認められている火葬が一般化し、石碑の墓標が定着化していくなかで、個別的な「恐れ」や「死穢」からの脱却、さらには死者の祖霊化が比較的容易となったことが、現在も祖先崇拝の存続している理由であると考えられる。特に日本では仏教はそのような祖先崇拝の趨勢と対決と妥協とを繰り返して今日に至っているのである。<sup>10</sup>

### 第三節 死霊信仰と精霊信仰

以上のように、共同体において執り行われる葬送儀礼や祖先崇拝等は、勿論当初は個別的な出来事において発生した個別的な感情に由来するものであった筈である。ただし、その感情は単純なものではなく、複雑で不安定なものである。そこには死者への愛憎や悔恨、さらには恐れすら含まれている。儀礼的行為はそういう個別的な感情を共有し、鎮める意味を持つのであり、従って、それを行わなかったり、または失敗したりすることは決して許されないこととなる。このような死者に対する極めて複雑で不安定な感情の投影として、禍や「タタリ」をもたらす悪霊や死霊信仰が現われると考えられる。世界各地に伝わる民間伝承には、そういう「怨念」の具現としての幽霊話が数多くある。また、それを鎮めたり撃退したりする呪法や儀礼がある。また死霊や悪霊はそういう呪法や儀礼を通じて鎮められ、「祖霊」や「守護霊」となると考えられる場合もある。<sup>11</sup>

このように死霊や悪霊信仰は死に対する驚きや恐れから直接発したものと考えられるところがあるが、精霊信仰はそういう主観的直接交感の場から一步客観的場へ出たものと考えられることができる。すなわち、精霊は、勿論なお人間的感情の延長線上に位置するものではあるが、生々しい愛憎や怨念を離れ、人間以外の存在に宿ったり、空中に浮遊するものと考えられているのである。それは天、地、木々、水、空気、火、その他あらゆる自然現象や更には伝染病にも内在し、人間や社会に対して悪意のみならず善意をすらもって対しているのである。そして、これらの精霊は日常生活のあらゆる場面において人間と関わり、その吉凶禍福の出来事をもたらすものと考えられているのである。<sup>12</sup>

#### 第四節 ト占信仰

さて、人間生活に時として起きる吉凶禍福の出来事は極めて偶発的である。その偶発性・突発性を説明するものとして、あるいはその説明にならない説明を帰するものとして精霊信仰があると言える。すなわち、それが精霊の気まぐれであったり、イタズラであったりするるのである。それは人間生活あるいはそもそも生きること自体が不条理であり、予測不可能だからである。そして、ト占はそういう精霊に帰せられてきた不可解な出来事に、我々の側からできうる限りの説明を加えようとするものであると考えることもできる。すなわち、それは我々が得ることができるものを手掛かりに、そこに予測不能な吉凶禍福の出来事の「なんらかのしるし」を読み取ろうとするものである。<sup>13</sup>

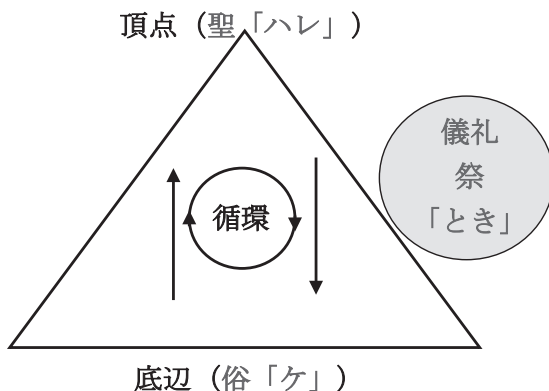
ト占は、例えばくしゃみや夢のような人間に偶発的に現われるものから、日蝕のような天文現象や、籤等の人為的に作られたもの、さらには霊媒師によるもの等、様々なレベルや方法において執り行われる。このト占のなかには東西を問わず古代の社会にあっては共同体の命運を決するときに重要な役割を演じていたものもある。ただし、近代以降は実証的科学等の発展もあり、それは公的場での役割は失ってきている。しかし、なおそれは個人のレベルでは形を変えて根強く生き残っている。それはト占が予測不能な将来に対する心理的不安を除去するという意味合いを持っているからであると考えられる。<sup>14</sup>

#### 第五節 祭

ところで、世界各地に「お祭り」と呼ばれる様々な行事がある。これも言うまでもなく本来宗教儀礼の一つである。この儀礼は、共同体の生活リズムのなかで個が共同体の成員としての自覚を与えられると同時に、その共同体の枠と秩序を超えた生命との一体化を図る重要な意義をもつものである。それは、いわゆる「ケとハレ（俗と聖）」という「とき」の区分において、日常と非日常、秩序と混沌とを再現し、共同体を活性化すると同時に個の生命力の回復を目指すものである。<sup>15</sup>

この祭には極めて厳粛な「祭儀」の局面と、いわゆる「お祭り騒ぎ」と呼ばれる「祝祭」の局面とがある。それらは元々一体であり、それらが単なる「過度の秩序」や「過度の放縦」となる場合は、その本来の意義を見失うこととなる。その両者はその拮抗・緊張関係のなかで初めて活現できると言えるが、現在ではまさに「ときならぬ」形で、しかも後者の「祝祭」の局面のみが強調され、祭が単なる人集めの手段とされている場合がある。祭には元来農耕儀礼や

## 共同体の宗教



年中行事として発生したものが、まさに「とき」を待って執り行われるべきものである。<sup>16</sup>

### 第六節 現世利益信仰

以上見てきた誕生・葬送儀礼から祭に到る様々な儀礼や信仰は、いずれも個的問題を潜在的に持ちながらも、「共同体の宗教」として引き継がれてきたものに含まれると言うことができる。それらは「生と死」という厳粛な事実を、言語化や儀礼化を通して一般化・普遍化し、個としては受け容れ難い出来事の受容をも可能とし、さらには或る場合には個的な自覚化の機縁となるものでもある。

ただし、この一般化・普遍化は逆に或る場合にはその厳粛な事実の希薄化にも繋がる。それはその事実を受容・共有する場が共同体であるということに存する必然性でもある。それは「生と死」の出来事を、個の主體的・実存的問題、すなわち徹底した「自己関係」の問題としてではなく、共同体すなわち「生」を基盤として成立している「他者関係」を主とする場において処理するからである。共同体の視点は飽くまで「生」を基盤とした「他者関係」にあり、それはその他者関係の生の延長線上で「生と死」の問題に関わるものである。

ここから想定される「共同体の宗教」の一般的共通項は、飽くまで「生」を前提とし、そこからすべてを演繹するもの、所謂「現世利益的なもの」であると言うことができよう。誕生や葬送の儀礼、祖先崇拜や精霊信仰、あるいは収

穫祭や豊穰祈願祭等の様々な儀礼や信仰や祭等は、いずれも「生」の立場、すなわち今・ここで共同体において生きている者を中心に執り行われる。つまり、「共同体の宗教」においては、結局それらが生きている者にとって、どういう意味や機能（「功德」や「効能」）を持つかということから意義づけられるのである。

以上、宗教を「共同体の宗教」という観点から考察した。それは広い裾野や周回的拵がりをもつ「広義の宗教」であり、あらゆる人種・民族・国家を超えて散見される宗教である。ここで取り上げた死霊・悪霊や精霊信仰あるいはト占や祭に到るまで、それらは現在もなお形やその度合いを変えつつも生き残っているものであり、必ずしも未開のものとして言下に否定できるものとは言い難い。勿論、現在では共同体の果たす機能が弱まり、個人的関心に基づいて人間の営みが行われる傾向があることも確かである。しかし、むしろこの「広義の宗教」は、人間がその「他者関係」のなかで「欲望」を持って生きる社会的動物である限り、変形し、形骸化することはありえても、決して消失しないものであるとも言えるのである。

## 第二章 個の宗教

第一章では宗教はそもそも「生と死」という根源的事実に当面した個の主観的感情、すなわちその悲しみや喜びや願望と深く関わるものであるということ、そして、それが儀礼化あるいは言語化・神話化されて伝えられてきたものが「共同体の宗教」であるということ述べた。現在では宗教はかなり限定された問題にのみ関わるものと考えられているが、本来それは「生と死」の全体に関わるものであった。すなわち、我々が生まれること死ぬこと、食べること生きること、着ること住むこと等の全体を意義づけ包括するものとして宗教があったのである。ただ、共同体の拠って立つところは「生」を基盤とした「他者関係」にあり、そこではその延長線上で宗教も捉えられ、その結果その内容は「現世利益的なもの」が大勢を占めるに到ったと考えられる。世界の様々な宗教を見渡した場合、宗教には先ずそういう側面があることは否定できない。

ただし、宗教にはそれだけには尽きない側面があることも確かである。「共同体の宗教」には表裏一体の積極的・消極的側面がある。積極的とは個としては受け容れ切れない「生と死」の課題を共同体において、すなわち他者との共



有によって乗り越えさせるという側面であり、消極的とはそうすることが同時にその課題の希薄化にも繋がるという側面である。確かに我々は一人では生まれることも生きることも、そして死ぬこともできないと言える。しかし、その反面我々は一人で生まれ、生き、死ななければならぬということも事実である。パスカルは「人はひとりで死ぬのである」<sup>17</sup>と言い、『佛説無量寿経』には「ひとり生じ、ひとり死し、ひとりさり、ひとりきたる」<sup>18</sup>とある。この人間の持っている根本課題は「共同体の宗教」においては解決されない。むしろ、それはそこでは隠されてしまうと言うこともできる。この「生と死」の根本課題を個として主体的・実存的に引き受けていく宗教を、以下「個の宗教」として考察したい。

### 第一節 不条理性の感覚

「共同体の宗教」は、そもそも人間はこうして生まれ、生き、死んでいくのだという厳粛な事実を、儀礼や神話を通して確認し、受け容れる場を提供するという意味を持っている。我々が最初に出会う宗教は、往々にしてこの「共同体の宗教」である場合が多く、そこにおいて我々は初めて「生と死」という厳粛な事実と直面させられる場合がある。ただし、その厳粛な事実を事実として受け容れる場がそこに完全に開かれるかどうかは、結局それに直面する個の主体的・実存的課題となる。というのは、パスカルの言うように我々は「自分自身について考えること」<sup>19</sup>から常に逃げているからである。すなわち、我々の為すこと凡ては、どんなに厳粛な面持ちでそれに立ち向かっていようとも、パスカルのいう「気を紛らすこと (divertissement)」<sup>20</sup>であると言わざるを得ない側面があるからである。しかし、「生きる」という現場では、時として冷酷な事実を突き付けられ、そこで立ち止まらざるを得ない状況に追い込まれることがある。そして、他者との共有では慰めきれない何かを一人で抱え込まなければならない場合がある。それがどういう仕方でも個を襲うかはこれもまた特定しがたい。「死」について我々が抱く感情がその典型的なものであると言えよう。

アルベール・カミュは次のように言っている。我々は普通「死」を知らぬかのように毎日生きている。「あとで」とか、「明日になれば」とか<sup>21</sup>、その前ではすべてが無益となる予測不能でしかも決定的な「死」を、我々は日々「体をかかわすこと (esquive)」によって生きている。それは我々が「思考の習慣よりまえに生きる習慣を身につけている」からである<sup>22</sup>。しかし、「ふと、舞台装置が崩壊することがある」<sup>23</sup>。機械的日常的繰り返しの只中で、ある日唐突に得体

の知れない何かが我々に現前するのである。それまで当たり前と思ひ、疑いもしなかった現実が突如として眼の前で瓦解するのである。カミュはこれを「不条理性 (absurdité)」<sup>24</sup>あるいは「異邦人 (étranger)」<sup>25</sup>感覚とも呼ぶ。この「不条理性」が最も鮮明な形で現れるのが「死」であるが、彼は「不条理」ということを次のように定義している。人生は不可解で、世界は理性では割り切れないものに満ちている。しかも人間の奥底には「明晰」を求める死にもぐりこんだ願望がある。その人間と世界とが相対峙したままである状態、それが「不条理」である<sup>26</sup>。

カミュはこの「不条理」の只中で「頑強に」そして「誠実に」生きることを主張する。我々は、一切の価値判断を捨てて、対立項のいずれも否定せず、緊張感を持って、その「不条理」を生き抜くべきである。すなわち、そこで我々は「自殺」や「逃避」や「飛躍」をせずに、「和解することなく」死ぬべきである<sup>27</sup>。シーシュポスのごとく「無益で希望のない労働」を強いられ、その「悲惨なあり方」をすみずみまで知りながら、しかも希望や期待を持たず意識に目覚めて生き続けるべきなのである<sup>28</sup>。そして、そこから出て来る重要な帰結は「もっともよく生きることではなく、もっとも多く生きること」<sup>29</sup>である。ただし、このカミュ的思考には彼自身も認める限界がある。彼の思考を貫徹するためにはどこまでも正常で明瞭な意識を持ち、できる限り長く生きることが必要である。彼はそれを打ち砕くものとして「狂気と死」<sup>30</sup>を挙げているが、特に後者はカミュ自身が遭遇した悲劇であり、その一事によって彼は彼自身の主張する「考えること」と「生きること」を貫徹できなかったと言える。

カミュは「不条理」な現実の只中で、それを「明晰な意識」をもって「考えること」そして「生きること」を説いた。そして、自殺は言うまでもなく、信仰や哲学すらも「不条理」に同意を与えるものとして拒否しようとした。彼は飽くまで「明晰な意識」の立場に立ち、そこにおいて「頑強に」「反抗」しつづけることに我々の取り得る唯一の「誠実な生き方」<sup>31</sup>を認める。ただし、先に述べたように、このカミュの立場には限界（「狂気と死」）があった。それは飽くまで彼が人間内在的「意識」及び「生」の立場に踏み止まろうとしたからである。「世界の沈黙」とそれに対して飽くことなく意味や目的を渴望する人間、その両者が対峙した状態である「不条理」を、カミュは徹底して「明晰な意識」及び「生きること」において捉えようとしている。しかし、それは見方を変えれば、カミュの「不条理」はその対立項の一つの極である「意識」あるいは「生」の否定において解消されるということの意味しないであろうか。すなわち、意

識喪失あるいは死ぬことによってカミュの言う「不条理」は消失するという  
ことにはならないであろうか。

しかし、そもそも「考えること」そして「生きること」には単なる「意識」  
あるいは「生」の立場においては捉え尽くし、汲み尽くすことができない何か  
がある。カミュの「不条理な感性」は本来まさにその根本状態を言い当てるも  
のではなかったであろうか。それを「明晰な意識」あるいは「生」の立場にお  
いて、あるいはまたその延長線上で捉えようとするところにカミュ的思索の限  
界があると言わざるを得ない。この点、彼以前に、そして彼以上に「考える」  
ということを力説し、その「考える」ということに人間の「悲惨さ (misère)」  
のみならず「偉大さ (grandeur)」をも見出したのがブレーズ・パスカルである。

## 第二節 人間の悲惨と偉大

パスカルは次のように言っている。物事はどこからそれを見ているかを注意  
しなければならない。というのは、通常それはその見ている方面からは真であ  
るからである<sup>32</sup>。ここで我々が宗教の根本課題として提示している「生と死」  
についても同様である。カミュ的思考は徹底して「誠実に」これを「明晰な意識」  
乃至は「生きること」から見ていると言えるであろう。そこにはある意味で説  
得力もあるが限界もある。それではパスカルの場合はどうであろうか。パスカ  
ルは「人間はひとくきの葦にすぎない。自然のなかで最も弱いものである。だが、  
それは考える葦である」と言う。そして、「われわれの尊厳 (dignité) のすべては、  
考えることのなかにある。われわれはそこから立ち上がらなければならないの  
であって、われわれが満たすことのできない空間や時間からではない」と述べて  
いる<sup>33</sup>。

パスカルは近世初頭の物理学・数学上の勝れた業績を残した科学者であり、  
近代的な宇宙観に通暁した知識の持ち主であった。そして、人間をミクロ的宇  
宙とマクロ的宇宙の中間に位置づけ、人間は「無限に対しては虚無であり、虚  
無に対してはすべてであり、無とすべての中間である」<sup>34</sup>と言っている。そして、  
その「無限の空間の永遠の沈黙は私を恐怖させる」<sup>35</sup>と述べている。しかし、人  
間は「考えること」によって彼を押しつぶすことができる宇宙よりも「尊い」  
と言う。「なぜなら、彼は自分が死ぬことと、宇宙の自分に対する優勢とを知っ  
ているからである」<sup>36</sup>。このようにパスカルは「考える」ということにおいて「無  
限の空間の永遠の沈黙」に対峙し、それを超える可能性を示唆している。<sup>37</sup>

パスカルの「考える」ということの内容は「自分が何であり、どこから来て、

どこへ行くのか<sup>38</sup>ということである。ただ、人間は「自分自身について考えることから」常に逃げている<sup>39</sup>。それは自分自身の「惨めさ」の自覚、すなわち自己否定へと繋がるからである。それゆえ、人間はそこから逃げるために「気晴らしや仕事」へと走るのである。しかし、パスカルは「人間は明らかに考えるために作られている。それが彼のすべての尊厳、彼のすべての価値である」<sup>40</sup>と述べている。そして、「空間によっては、宇宙は私をつつみ、……。考えることによって、私が宇宙をつつむ」<sup>41</sup>と言う。我々は「考える」ことによってその悲惨な虚しい自己を自覚すると同時にその「偉大さ」の自覚に到るのである。

ただし、その場合、『ド・サンとの対話』のなかで述べられているように、「悲惨さ」の自覚はモンテーニュのような単なる自己卑下ではなく、また「偉大さ」の自覚はエピクテートのような単なる自己増上慢ではない<sup>42</sup>。それらはいずれも自己内在的反省的自覚であるが、パスカル的な「偉大と悲惨」の自覚が成立するところは、そのような人間内在性の立場が破られた「神のうち (en Dieu)」にある。パスカルの言う「神のうち」とは「我々の外でも内でもなく」、しかも「我々の外にして内」である<sup>43</sup>。それはそもそも単なる人間内在的な生の立場ではなく、それを突破し、何らかの仕方で「超越の次元」を含むようなところ、そしてそういう仕方で「内と外」というような対極構造が根源的に破られたところであると言わざるをえない。

以上、カミュの「不条理」とパスカルの「偉大と悲惨」とを比較することによって、特に宗教の根本課題である「生と死」の問題を、彼等がいかなる立場から考えようとしているかを取り出した。彼らは二人とも、デカルト以来のフランス哲学の流れのなかにあって、当面する問題を「明晰・判明に」解析する勝れた能力を持った思索家であると言える。また彼らは「生と死」の問題に主体的・実存的に臨もうとする姿勢においても真摯さを共有していると言える。ただ、彼等の決定的違いはその思索の遂行される場にある。カミュの場合は飽くまで人間内在的な生の立場に踏みとどまろうとしている。これに対してパスカルは最終的にはキリスト教的信仰の立場へ、すなわち「神のうち」へ還ろうとしている。カミュはパスカルの思索や信仰を自殺行為的「飛躍」であり、「逃避」であると言っているが、パスカルの思索から言うとカミュの思索や決断や行為こそ囚われであり、人間の悲惨な根源状態から眼を逸らす「気晴らし」に過ぎないことになるのではないであろうか。また、信仰や宗教の立場には単なる人間内在的意識からは捉え切れない境位が開かれている。というのは、それは人間の意識＝自意識を中心として形造られる「内と外」という対極構造が根

源的に突破されるところに開かれているからである。この点を特に集中的に論じるものとして次に神秘主義について言及したい。

### 第三節 神秘主義

神秘主義とは一般的に自己と絶対者との「神秘的合一 (unio mystica)」体験を核に、そこから神・人間・世界の問題を論じるものと言えよう。すなわち、それはその合一への階梯やさらにその合一からの離反あるいはそこへの還帰を、実践し、思索するものである。さらに換言するならば、「多から一へ」そしてまた逆に「一から多へ」の階梯を、神秘主義的経験の核に実践・思索するものであると言える。その場合、その実践・思索には(1)絶対否定の局面と(2)絶対肯定の局面とが現われる。(1)の局面は特に「脱我 (Ekstase)」<sup>44</sup>や「放下 (Gelassenheit)」<sup>45</sup>と呼ばれる出来事において表出され、(2)の局面は「智恵 (Weisheit)」において遂行される「創造的行為」において顕彰される。この「智恵」は主観＝客観の対立構図の基に得られる「知識 (Wissen)」＝「対象知」ではない<sup>46</sup>。(1)において、我々は人間の意識＝自意識を中核に形成される「内と外」という対極構造を破られる。それは「すべてを放棄すること」であると言われるが、さらに「神すらも放棄する」ことであり、究極的には「自己自身を放棄すること」である。すなわち、それはまた「沈黙 (Schweigen)」<sup>47</sup>とも言われ、自己中心的自己の徹底した否定を意味する。ただし、この(1)の局面は単なる自己否定には終わらない。そこでは、人間の意識＝自意識の中核を形成する「我性 (Eigenheit)」の放棄を通して、「内と外」との対極構造が破られ、(2)「内でも外でもなく」しかも「内でも外でもある」ような境位が開かれる。ここにおいて為される思索・実践は、もはや単なる人間内在的な主観的行為ではなく、「主観と客観」あるいは「内在と超越」という枠組みそのものを離れた「創造的行為」となる。

以上のような神秘主義の境位は極めて主体的・実存的対決を通してしか開かれない境位であるが、特にそれはエックハルトからベーメに到るドイツ神秘主義において典型的に見ることができる。ただし、そういう神秘主義的経験に拠って開かれる境位はあらゆる宗教の源泉であり、それらを通底する根源的境位であるとも言える。というのは、そこにおいて初めて「われわれはそもそもどこからきて、どこへいくのか」という宗教的根源的問いを問い抜くことができるからである。すなわち、そこで我々は「生と死」という宗教の根源的課題に直面することができるからである。一般的に神秘主義はその合一体験のみが注目

され、その「恍惚的・忘我的」あり方に批判の眼が向けられる傾向がある。しかし、神秘主義思想はそもそも「多から一へ」そして「一から多へ」の相即において成り立っており、むしろ「脱我的」境涯、すなわち「我性」に拠って立てられるあらゆる対極的あり方を脱した境涯を開いているのである。

その具体例として、ここではヤーコプ・ベームについて言及したい。彼の対話形式で書かれた小冊子には例えば次のような一節がある。

弟子が師に問うた。「どのようにすれば、私は超感性的生に到って、神を見、神が語るのを聞くことができるでしょうか」。・・・師は答えた。「おまえがいつときでも、自分の意欲と思慮のすべてを沈黙させるならば、おまえは神の語られざる言葉を聞くであろう」。<sup>48</sup>

ここで述べられている「沈黙」とは結局「一切を放棄すること」＝「放下」であり、「無となる」ことである。ベームは、この「放下」し、「無」となった魂のうちで「神の愛」は働き、そこに、すなわち「無底 (Ungrund)」に我々は「無にして一切」である「愛」を見いだすと述べている<sup>49</sup>。「無底」は単なる否定的・消極的なものではなく同時に肯定的・積極的であるような境涯の開けを指示するものである。ドイツ神秘主義は、キリスト教信仰の「異端と正統」の狭間にあって、それに活力を与え続けて来たものであり、西洋形而上学の歴史にも決定的局面を開くものである。特にエックハルトの「神性の無 (Nichts der Gottheit)」や、ここで紹介したベームの「無底」は、神と被造物との対極構造を根源的に脱却するものであり、そこには「神の死」によって到来したニヒリズムの現況をも超える境位が開かれている。そして、さらにそれは形而上学的思考の伝統を持たない東洋的思想と切り結ぶ可能性も孕んでいる。ここではそういう意味で次に親鸞の「自然法爾」の立場について言及したい。

#### 第四節 自然法爾

晩年の親鸞の手紙を集めた『末燈鈔』<sup>50</sup>に「自然といふは、自はをのづからといふ、行者のはからひにあらず、然といふはしからしむるといふことばなり。しからしむるといふは、行者のはからひにあらず、如来のちかひにてあるがゆへに法爾といふ」という言葉がある。この手紙のなかでは「自然法爾」は、先ず(1)我々の「はからひ」を全く離れたところに開かれるものであることが繰り返し述べられている。「おほよす行者のはからひのなきをもて」あるいは「す

べて、ひとのはじめてはからはざるなり」とある。これは我々の側からの思慮分別等の関わりを一切放下しなければならないことを意味する。すなわち、「つねにさたすべきにあらざるなり」である。それから、それは(2)「もとよりしからしむる」ものであることが述べられている。「行者のはからひにあらず、如来のちかひ」であるがゆえに、「もとよりしからしむる」のである。そして、またその「もと」のところへ還るためには我々は「はからひ」をすてなければならないのである。以上のことから、(1)と(2)とは循環的・相即的關係にあるとすることができよう。すなわち我々は「はからひ」を捨てることによって「もとよりしからしむる」ものと出会うことができるのであり、また逆に「もとよりしからしむる」ものとの出会いによって「はからひ」を捨てることができるのである。この循環的・相即的關係のなかで「自然法爾」という境涯は開かれるのである。

ところで、親鸞の言葉は「親鸞一人がためなりけり」<sup>51</sup>という極めて主体的・実存的領解を通して語られたものである。それは一見、個的・内面的了解の発言と受け取られるかもしれない。しかし、それは単なる個我的枠組みを破ったところ、すなわち「内と外」という区別を突破したところから発言されていると言うべきである。そもそも浄土教の教えは、基本的には阿弥陀仏と衆生という対極構図のなかで、「弥陀の本願」が衆生の救いに如何に関わるかを根本課題とするものと言うことができよう。そこには基本的枠組みとして阿弥陀仏と衆生、穢土と浄土、現世と来世等の対極的關係がある。しかし、親鸞の語る「自然法爾」はそもそも阿弥陀仏と衆生との間に開かれる根源的事態を言い当てるものであり、そこでは従来の浄土教的発想の基本的枠組みも撤廃される。すなわち、行者は「今・ここ」で「如来のちかひ」に出会い、あらゆる対極的あり方を離れ、「自然法爾」の境涯に入るのである。「自然法爾」は彼の浄土念仏の理解の総決算とも言うべき境涯であり、またこの境涯の開けは日本浄土教史、さらには日本仏教史のなかでも特筆すべき出来事であると言うことができる。

その具体例の一つとして、ここでは妙好人・因幡の源左において開かれた根源的宗教的生について言及したい。源左において具現している根源的宗教的生の立場は彼の「ようこそ、ようこそ」<sup>52</sup>という言葉に集約される。源左は如何なる逆境のなかでも最終的にはこの言葉に落着する。それは単なる消極的あきらめの境地ではなく、彼の前には、どのような不遇も前向きに受け容れる極めて積極的諦念の世界が開かれている。確かに彼は典型的な勤勉で忍耐強い日本の篤農家の一人であるが、彼が生きた境涯は、そういう個人的・人格的次元に解

消できないものを含んでいる。そういう境涯の開けは、彼が親の突然の死に出会い、「聞法」の果てに実体験を通して「ふいっとわからせてもらった」<sup>53</sup>ことに起因する。源左はその時のことを「城谷に草刈に行つてのう……一杷負うてもどりかけたら腹がにがってえらあて、デンに負わしたらすとんと楽になって……」<sup>54</sup>と表現する。それは外から見ると単なる日常的動作の一つであるが、彼にとってはそれまでの「聞法」を通して醸成されていた疑惑が一挙に現前し、氷解した瞬間である。源左は「これがお他力だわいやあ」<sup>55</sup>と言う。仏の教えを聞こうと極度に緊張していた力（「自力」）がここでは一挙に脱落する。まさに字義通りの「放荷（Entladung）」<sup>56</sup>の出来事である。それは源左にとって個我的・自己中心的あり方が破られ、「仏さんのお心の中に」還る瞬間でもある。そこにはもはや「おらげいの他人げいのつて区別」<sup>57</sup>はない。そして、そこはその後の源左の言動すべて、すなわち「ようこそ、ようこそ」という言葉に落着するすべてが湧出する源泉となったのである。

## まとめ

以上、ここでは「宗教とは何か」ということに総論的に迫ることを試みた。その際、第一章では「共同体の宗教」として、共同体における儀礼や祭等を通して伝えられている「広義の宗教」について述べた。この「共同体の宗教」は字義通り「共同体」において、すなわち「他者関係」を中心に営まれる宗教であった。ここで言う「他者」とは、誕生から死に到るまでに、個々の人間が何等かの仕方や状況で出会う相対的他者のことであり、それには家族や「共同体」の構成員等の「他者」は勿論のこと、さらには「神々」や「精霊」、「死霊」や「亡霊」も含まれる。これら後者の存在は、我々が住んでいる世界とは異なる世界に住み、あるいはその異界との交流・交信を媒介するものと考えられることがある。しかし、それらは実際いずれも今・ここに生きている我々、あるいは我々がそこに住んでいる「共同体」との関係のなかでしか意味を持ち得ない「相対的他者」である。そもそも宗教の根本課題は「生と死」の問題であるが、それがこの「共同体の宗教」においては、そういう相対的「他者関係」において、すなわちその関係の拠って立つ「生」の立場、乃至はその延長線上において捉えられるのである。例えば典型的には葬送儀礼でさえ、その重点は今なお生きて遣される者の側に置かれる。むしろ、それは或る場合には、その遣される者の「共同体」の存立そのものを賭けたものともなる。あるいはまた例えば「たまよび」や「た



ましずめ」は、まさに死にゆく者と遺される者たちとの関係、あるいは後者そのものの関係のなかで重要な意味を持ちうる。そこでは死にゆく者自身の「ゆくすえ」も、なお生きて遺される者との関係において、またはその関係の延長線上で捉えられるに過ぎない。従って、それがたとえどんなに近しい人の死であろうと、その死は飽くまで相対的「他者関係」において「他者の死」として出会われるのである。

これに対して第二章では、宗教の根本課題である「生と死」の問題を、飽くまで自己の問題として、すなわち主体的「自己関係」の問題として究明しようとするものを「個の宗教」として取り上げた。そして先ず、第一節と第二節において、カミュの「不条理性」やパスカルの「偉大と悲惨」等の言葉を手掛かりに、人間的生がむしろ自己からの逃避として「体をかかわすこと」や「気を紛らすこと」に繋がる自己矛盾的構造をもつことを明らかとした。カミュやパスカルは、なによりもそのような「自己自身を知ること」を通して、「誠実に」生きることを提唱する。ただし、特にパスカルの思考は究極的には単なる「自己関係的自己」に終始する人間的「意識」や「生」の立場に終わらない「信仰の次元」を要求するものであった。パスカルはそこを「神の内」と表現するが、それは人間的自我＝意識の立場からすると、「外でも内でもなく、外でも内でもある」としか言い得ないところである。あるいは、むしろそこでは「内と外」や「自己と他者」という関係構造そのものを成り立たしめる自我＝意識のあり方そのものが抜本的に破られていると言わざるをえないであろう。第三節ではそのような境位を開く典型例としてキリスト教的神秘主義の思想を紹介した。そこでは「脱我」や「放下」を通して開かれる新たな肯定の立場に注目した。それは単なる神秘的「合一」に留まらない「一にして二、二して一」というダイナミックな根源的宗教的生の立場を切り開くものであった。そして、それはさらに第四節で見たように、キリスト教的神秘主義とは全く異なる歴史的文脈のなかにある浄土教的宗教的生とも切り結ぶものであり、より一層深く人間の本質に根差した宗教的生のあり方を指示するものであった。このような「個の宗教」において切り開かれる宗教的根源的生のなかにこそ、宗教の根本課題である「生と死」の問題を解決し、そもそも「宗教とは何か」を考える手掛かりがあるとと言える。というのは、「生と死」の問題は、相対的「他者関係」のみにおいては捉え切れない真摯な「自己関係」の問題に根差し、その「自己関係的自己」の繫縛からの解放なしには解決されない問題だからである。そして、その「繫縛からの解放」はまさに我々が「個」として主体的・実存的に出会う

ことによってしか領解できないものだからである。

以上が拙論において明らかとしたことであるが、再度そこから、この段階で「宗教とは何か」ということについて言い得ることを取り出しておこう。

先ず繰り返して述べていることであるが、(1)宗教の根本課題は「生と死」の問題であるということである。この課題に如何に、どの地平で答えるかによって、①「共同体の宗教」と②「個の宗教」とに分かれる。それはそもそも「生と死」が二つの側面を持つからである。すなわち、それは誰も一人で生まれることも死ぬこともできないという側面と、すべて人は一人生まれ一人死ぬという側面とである。そういう意味で先ず「共同体の宗教」のもつ意義も勿論否定することはできない。普通我々が最初に出会うのは「共同体」において伝えられる宗教であり、それを通して我々は「生と死」の問題に出会うと言っても過言ではない。民族宗教は勿論のこといわゆる世界宗教と呼ばれるものも、この「共同体」の媒介なしには成立し得ない。それを介して伝えられる儀礼や教えを通じて、我々は先ず「生と死」の問題に直面するのである。確かに、そのような「共同体」の成立以前、我々は「個」として生のままの「生と死」に出会っていたと言えるかもしれないが、その「生と死」の意味を問い、形にし始めるのは飽くまで「共同体」においてである。単なる裸の「個」として「生と死」に出会った場合、我々が感じるのは喜びや悲しみ以前の「驚き」以外の何ものでもないであろう。我々は「共同体」において初めて、その突発的・非日常的事態を受け容れ、その意味を理解するのである。ただし、この「共同体」においては、その「生と死」の問題は受け容れられると同時に希薄化される可能性がある。というのは、ここでは「生と死」は飽くまで「共同体」の置かれている「相対的他者関係」において、またはそれが基盤としている「生」の立場、あるいはその延長線上で捉えられるに過ぎないからである。ここでは「死」のみならず「生」も対象化され、どこか「他者の死」あるいは「他者の生」としてしか見られていないところがある。そういう意味で「生と死」はどこまでもそのリアリティーにおいて現前していないところがある。従って、「共同体」において伝えられる儀礼や神話を通じて了解される「生と死」の問いは、さらにもう一步「個」として主体的・実存的に問われなければならない必然性がある。拙論で、その点を究明しようとしたのが「個の宗教」である。

さて、この「個の宗教」において中心課題となり、最終的に「狭義の宗教」を領解する突破口となるのが、(2)「脱我」あるいは「放下」と呼ばれる出来事

である。これらの言葉は確かに極めて特殊な文脈においてしか理解されない神秘的経験を言い表わすものではあるが、それは同時に宗教理解の普遍的道を表現するものでもある。それは「生と死」の問題を飽くまで自己の問題として、すなわち徹底した「自己関係」を究めることにおいて出会われる普遍的出来事であると言える。拙論ではその典型例として神秘主義の思想を挙げ、ヤーコプ・ペーメと源左の具体的宗教的生の立場を紹介した。そして、そこでは全く異なる歴史的な文脈のなかにあるものが出会い、そこにより根源的普遍的宗教的生の立場が開かれていることに注目した。ペーメは「放下」と言い、源左は「ふいとわからせてもらった」と言う。それらはまた「沈黙」であり、「はからひをすてる」ことであるが、いずれも「脱我」、すなわち個我的生の枠組みを突破する出来事を言い表わしている。それは主体的「自己関係」を通しての「自己関係的自己」=「自己中心的自己」の絶対否定であり、すなわち、徹底した「罪人」あるいは「悪人」の自覚の性起である。ここには見事に宗教的経験の普遍的側面が現成している。

ただし、それは飽くまで普遍的宗教的経験の側面に過ぎない。その絶対否定は同時に絶対肯定の世界の展開となる。その典型例の一つとして、ここでは特に(3)親鸞の「自然法爾」の境涯を取り出した。そして、その具体的宗教的生の展開として因幡の源左の諦念の世界を取り上げた。「自然法爾」とは、「はからひ」を捨て「もとよりしからしむる」ものへ還ることであると同時に、「もとよりしからしむる」ものとの出会いによって「はからひ」を捨てることであると言った。そこには具体的には「源左ほど悪い奴はない」という自覚、すなわち徹底した「悪人」の自覚を通して開かれた諦念の世界が展開される。つまり、源左の「ようこそ、ようこそ」という言葉は単なる自己反省的消極的表現ではない。それは「おらげいの他人げいのつて区別」が抜本的に破られたところから発せられた諦念の言葉である。源左はそこを「仏さんのお心の中には」と言い、パスカルは「神のうち」と言う。それらはいずれもそもそも「自他関係」を成立せしめる人間的自我=意識が突破されたところ、すなわち単なる人間内発的意識=生(いのち)の立場が破られ、何等かの仕方(方法)で「超越次元」を含むような「新たな生」の境涯、あるいはむしろ「生と死」の立場を超えた境涯が開かれたところを指し示している。宗教改革後の混沌とした世界を生き抜いたペーメも最後には「御心のままに」と言い残したと伝えられている。「自然法爾」あるいは「御心のままに」ということ、いずれも人間内発的・個我的生が破られたところから領解できる境涯であり、宗教の根本課題である「生と死」の問題は、そこか

らのみ克服することができると言える。

---

<sup>1</sup> 呪術については下記の文献を参照。

- ・フレーザー；『金枝篇』（全5冊）永橋卓介訳、岩波文庫、1978年
- ・フレーザー著、メアリー・ダグラス監修、サビーヌ・マコーマック編集；『図説金枝篇』東京書房、2005年
- ・マリノフスキー；『呪術・科学・宗教・神話』宮武公夫・高橋巖根訳、人文書院、1997年
- ・小口偉一、堀一郎監修；『宗教学辞典』、東京大学出版会、1974年、369頁「呪術」の項参照。

<sup>2</sup> Schellings Werke, Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung herausgegeben von Manfred Schröter, Fünfter Hauptband, *Erlanger Vorträge in den Jahren 1821-1854*, S.25

<sup>3</sup> 脇本平也；『宗教学入門』講談社学術文庫、1997年、47-57頁  
並びに以下の文献を参照。

E.B.タイラー；『原始文化』比屋根安定訳、誠信書房、昭和37年

R.R. Marett; *The Threshold of Religion*, Methuen & Co. Ltd. 36 Essex Street W.C. London (マレット；『宗教と呪術』竹中信常訳、誠信書房、昭和39年)

古野清人；『原始宗教の構造と機能』有隣堂出版、昭和46年

<sup>4</sup> 脇本平也；『宗教学入門』34-41頁参照。

村上重良；『世界宗教事典』講談社学術文庫、2000年、12-15頁参照。

<sup>5</sup> 脇本平也；『宗教学入門』38-41頁

<sup>6</sup> 山折哲雄；『仏教信仰の原点』講談社学術文庫、2005年、18-23頁参照。

<sup>7</sup> 川喜田二郎；『鳥葬の国～秘境ヒマラヤ探検記～』講談社文庫、昭和49年

<sup>8</sup> 小口偉一、堀一郎監修；『宗教学辞典』、「祖先崇拜」512頁参照。

<sup>9</sup> 柳田国男；『先祖の話』筑摩叢書、1975年参照。

<sup>10</sup> 堀一郎；『民間信仰』岩波全書、1977年、214-226頁参照。

<sup>11</sup> 同上、200-209頁参照。

<sup>12</sup> E.B.タイラー；『原始文化』60-86参照。

<sup>13</sup> 小口偉一、堀一郎監修；『宗教学辞典』「占い」40-41頁参照。

<sup>14</sup> 同上及びE.B.タイラー；『原始文化』34-48頁参照。

<sup>15</sup> 細谷昌志、藤田正勝編；『新しい教養のすすめ 宗教学』昭和堂、1999年、136頁

<sup>16</sup> 同上、135頁

- <sup>17</sup> Pascal, B.; *Pensées*, Édition Garnier Frères, 6, Rue des Saints-Pères, Paris, p.131  
以下、パスカル；『パンセ』前田陽一、由木康訳、中公文庫、昭和59年参照。
- <sup>18</sup> 金子大栄編；『真宗聖典』所収「佛説無量寿経」、法蔵館、昭和54年、56頁
- <sup>19</sup> Pascal, B.; *Pensées*, p.111
- <sup>20</sup> *Pensées*, p.109
- <sup>21</sup> カミュ；『シーシュポスの神話』清水徹訳、新潮社、昭和47年、25頁（Camus, A.;  
Œuvres complètes; édition publiée sous la direction de Jacqueline Lévi-Valensi, Vol.1, Le Mythe  
de Sisyphe, p.107）参照。
- <sup>22</sup> 同上17頁（p.102）
- <sup>23</sup> 同上24頁（p.106）
- <sup>24</sup> 同上8-9頁（p.97）
- <sup>25</sup> 同上14頁（p.101）
- <sup>26</sup> 同上27-36頁（p.108-113）
- <sup>27</sup> 同上81頁（p.139）
- <sup>28</sup> 同上168頁（p.195-196）
- <sup>29</sup> 同上87-88頁（p.143）
- <sup>30</sup> 同上90頁（p.145）
- <sup>31</sup> 同上36頁（p.113）
- <sup>32</sup> Pascal, B.; *Pensées*, p.76
- <sup>33</sup> *Pensées*, p.162-163
- <sup>34</sup> *Pensées*, p.88
- <sup>35</sup> *Pensées*, p.131
- <sup>36</sup> *Pensées*, p.163
- <sup>37</sup> *Pensées*, p.73-74

彼の言う「考える」ということは単なる「意識」や「生」の延長線上にはない。彼は「よい目をもつこと (avoir bonne vue)」が大切であると言う。「よい目」を持てば「繊細 (fins)」になれると言う。そして、「繊細な精神」の人々は「物事を一挙に一目で見ること (tout d'un coup voir la chose d'un seul regard)」ができると述べている。この「一挙に一目で」ということには、論理的に推論を積み重ねていくことができる「幾何学の精神」の持ち主とは全く異なる物の見方が開かれている。それはカミュ的な単なる「意識」や「生」の立場のような人間内在的思考において開かれる見方ではない。パスカルがこの「繊細な精神」において「考える」という場合、そこには何らかの仕方ですべて「超越の次元」が開かれていると言わざるをえない。

- <sup>38</sup> *Pensées*, p.115
- <sup>39</sup> *Pensées*, p.111
- <sup>40</sup> *Pensées*, p.115-116
- <sup>41</sup> *Pensées*, p.163
- <sup>42</sup> 前田陽一責任編集；『パスカル』所収「ド・サン氏との対話」、世界の名著24、中央公論社、昭和41年、481-497頁参照。
- <sup>43</sup> *Pensées*, p.193
- <sup>44</sup> Schellings Werke, *Erlanger Vorträge in den Jahren 1821-1854*, S.24
- <sup>45</sup> Jacob Böhme; *Sämtliche Schriften*. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1730 in elf Bänden, neu herausgegeben von Will-Erich Peuckert, Stuttgart 1955-61, IX, *Christosophia*, S.85-108
- <sup>46</sup> Schellings Werke, *Erlanger Vorträge in den Jahren 1821-1854*, S.17
- <sup>47</sup> Jacob Böhme; *Sämtliche Schriften*. IX, *Christosophia*, 144
- <sup>48</sup> ebenda.  
ドイツ神秘主義叢書9『ペーメ小論集』創文社、藺田坦、松山康国、岡村康夫訳、1994年、267頁
- <sup>49</sup> ebenda, S.15及び同上、277頁参照。
- <sup>50</sup> 金子大栄編；『真宗聖典』所収「末燈抄」697頁
- <sup>51</sup> 金子大栄校注；『歎異抄』岩波文庫、2002年、87頁
- <sup>52</sup> 柳宗悦・衣笠一省編；『妙好人 因幡の源左』百華苑、昭和50年、178頁
- <sup>53</sup> 同上、3頁
- <sup>54</sup> 同上、6頁
- <sup>55</sup> 同上、3頁
- <sup>56</sup> Schellings Werke, *Erlanger Vorträge in den Jahren 1821-1854*, S.25
- <sup>57</sup> 柳宗悦・衣笠一省編；『妙好人 因幡の源左』38頁