

みず子供養にみる宗教性の問題

岩 本 一 夫

(一)

「みず子供養にみる宗教性の問題」とは、みず子供養という行為を宗教と看做すか否か、看做すとしたら、それは如何なる基準によるものであるのかを検討することを意図している。即ち、ある行為が宗教であるかどうかを決定する宗教認定の基準をどこに置くかという問題である。勿論これは宗教の定義に関わる問題であるが、筆者の問題意識は、宗教の定義からは若干ずれている。このずれ自体が題目の意図するところであると同時に本論文が明らかにしなければならないところである。

前回の紀要論文に示した如く¹⁾、供養者自身に対して行ったアンケート形式の意識調査の結果からは、みず子供養を宗教と看做すべき資料を得ることはできなかった。宗教研究者の側に、ある行為が宗教であるかどうかの認定基準に関する考察と、仮設的にも基準設定の義務があることを示した。このことは、現代社会の機能が細分化し、拡散した状況にあっては、その考察の必要性が一層増加していると言い得るであろう。

そこで、アンケート調査の結果が示す如く、みず子供養が現世利益的要素を濃く持っている点に鑑み、仮りにマリノフスキーの宗教・呪術・科学の区別を検討したが、彼の宗教・呪術の区別をもってしては、みず子供養は呪術の領域に含めざるを得ないとの結論に達した。一般に日本に於ける諸宗教は現世利益的要素を数多く含んでいるのが常態であって、もし現世利益的要素が、宗教と呪術の区分からは呪術的要素と看做さなければならないとすれば、日本の宗教の殆んどは宗教と認定できないことになってしまうだろう。マリノフスキーの宗教・呪術・科学の区分は、フレーザー以

来の西欧的伝統に発する宗教観の一系列を成すものであって、日本の宗教を考える上では、別の認定基準が求められなければならない。

この現世利益的要素の問題と並んで、現代の宗教を考える上でしばしば指摘されるのが、宗教が「見えなくなった」という点である。元々これは、近年の西欧社会に於ける「教会離れ」現象を危惧する教会側の調査に端を発するものであるが、所謂「世俗化」の問題として宗教社会学者等が盛んに取り上げるようになった。彼等は、制度的に外部から観察できる宗教行為の減少が即宗教の減退を意味するのではなく、現代の如き工業化され機能分化した社会では、宗教も個人化し拡散してしまった分、「見えなくなった」だけだと言う。従って宗教と看做す認定基準は広げられ、例えば、T. ルックマンは、現代社会に於ける宗教理解にとって重要な主題は性行動とマイホーム主義であるとしている。日本の宗教社会学者にもこの理解が受容されており、例えば井門富二夫は宗教を文化宗教・制度宗教・組織宗教・個人宗教に分類した上で、個人宗教に関しては次の如く記している。

「個人が環境に適応する必要上、自分の欲求(セックスや食欲なども含む性格傾向の全般的表出)にあわせて追求する『筋書』(個人に解釈された究極的筋書)を、筆者は『個人宗教』と名付けている²⁾。」

ここに用いられた「究極的」と言う言葉は、よく知られた岸本英夫の宗教の定義「宗教とは、人間生活の究極的な意味を明らかにし、人間の究極的な解決にかかわると、ひとびとによって信じられているいとなみを中心とした文化現象である。宗教には、そのいとなみとの関連において、神観念や神聖性をともなう場合が多い³⁾。」の中の「究極的」に呼応させたものである。しかし、岸本英

夫の定義でも、井門富二夫に於いても、この言葉は意味不明である。「究極的な意味」や「究極的な解決」と人々にただ「信じられている」限りで「究極的」とあるとすれば、さまざまな「究極的」がある訳で、言わば言葉の矛盾である。ちょうど「無限の概念は無限にある」と言うに等しく意味空疎である。第一に、日本の宗教的「いとなみ」やセックスや食欲までも含む「自分の欲求にあわせて追求する筋書」が「究極的」を信じて行われているのかどうか、甚だ疑問である。みず子供養のアンケート結果も、現世利益の問題に見られる如く、決して「究極的」なものに動かされてはいないことを示している。従って、「究極的」と言う言葉が意味空疎であるとすれば、「自分の欲求にあわせて追求する筋書」によっては、宗教活動を政治・経済・芸術・スポーツ等々の他の活動から区別することはできないことになってしまうだろう。「究極的」と言う言葉は、ヘブライ系の宗教の如く「究極的」が当て嵌まる唯一なる神への信仰をその本質とするものにのみ有意味となるが、この問題は後にもう一度検討してみたい。

日本の社会に於いて宗教が「見えなくなった」或は「拡散している」との見解には筆者は疑念を抱くものである。古来より日本の宗教状況は元より「拡散している」のであり、従って「見える」部分と「見えない」部分は常に混在しきたっているのではないかと考えているのであるが、この問題は細心の検証を要する問題であって別の機会に譲らなければならない。しかし、少なくともかかる問題があると言う事実自体が、宗教の認定基準の検討を要求しているとは言い得るであろう。

そこで、トーマス・ルックマンの『見えない宗教—現代宗教社会学入門』The Invisible Religion—The Problem of Religion in Modern Societyを手掛かりとして、その宗教の定義「宗教現象とは、有機体としての人間の生物学的性格を超越する現象である⁴⁾」を批判的に検討した結果、まず、宗教研究に際して「宗教の根源」と「宗教現象」と「宗教的なもの」と言う三つの問題領域を明確に区別しておきたいと言う前回の提案をここに確認しておきたい。多くの宗教の定義はこの区別を前提

とせず、その分混乱しているように見受けられるからである。宗教が何に発するものであるかを問う「宗教の根源」探究は、心理学的に歴史学的に多くの言及があり、それ自体重要なテーマであることは言を俟たない。しかし、「生物学性格の超越」にせよ、「自分の欲求にあわせて追求する筋書」にせよ、はたまた「願望充足の幻想」にせよ、宗教的行為が発する個人的意識の根源を指し示すものではあっても、これを宗教の定義と看做すことはできないであろう。何故なら個人的意識を学的に検証することはできないし、更に同じ根源から必ずしも宗教的行為が帰結されるとは限らないからである。

もう一つの「宗教的なもの」で筆者の考えるものは、例えば都会の団地などに見られる自治会主催の祭などである。故郷の祭を懐しみ、神輿を造って練り回し、盆踊りに興ずる。行為自体は氏神を祀る神社の祭礼に行われるものと同じであるが、これを宗教行為、或は宗教現象と看做することはできないだろう。これと同じような事例は数多く見られるところである。この点からも宗教現象を認定する基準の検討が必要であると言わなければならない。

そこで作業仮設的に設定した基準を前回の紀要論文から転写しておきたい。

「まず、宗教の根源としては、『人間が人間として自己の有限性あるいは無力性を認識し、認定するところ』にあると考えたい。しかし、これはあくまでも根源であって、自己の有限性・無力性を認めたとしても必ずしも宗教行動に移行するとは限らないことは言う迄もない。死と言う境界状況を取りあげなくとも、人間は自己の有限性・無力性を誰もが認めていると言い得るが、しかし、自己の有限性と可能性の内に生きているのが日常性ではないだろうか。従って、それが宗教現象となるためには、その認識に基づく行為が必要であろう。

そこで、『自己の有限性・無力性の認識に基づいて、それを解決・克服するために、自己以外のものの内にその力を認め、それとの関係を結ぼうとするあらゆる行為』を宗教現象と仮りに定義付け

てみたい⁵⁾。」

この仮設的定義付けに依るみず子供養の宗教性やその他の問題は前回の紀要に指摘しておいた。そこでここでは、この仮設的定義を念頭に置いて西欧の宗教学者の定義のいくつかを検討しておきたい。何故なら、キリスト教を中心とする所謂ヘブライ系宗教は世界の諸宗教の中で特殊な事例であると考えられる限りに於いて、この仮設的定義の妥当性をキリスト教世界に於ける宗教理解の中に位置付けてみなければならないと思うからである。

(二)

宗教学が学として独立したのは、1870年のマックス・ミュラーの“Science of Religion”と言う題目の講演からであると一般にされている。そして、E.B. タイラーの *Primitie Culture* が1871年、C.P. ティースの *Outlines of the History of Religion* が1877年、J.B. フレーザーの *The Golden Bough* が1890年、E. デュルケムの *Les formes élémentaires de la vie religieuse* が1912年のそれぞれ出版であり、現在に到る迄数知れない程の研究業績が重ねられて来ている。しかし、これら西欧キリスト教圏の宗教学者たちは、所謂未開宗教から中国、インドの諸宗教を経て最高峰に位置付けられるべきキリスト教に到るまでの段階付けが常に念頭にあったことは明白である。例えばタイラーはその著 *Primitie Culture* の中で次の如く記している。

The thesis which I ventured to sustain, within limits, is simply this, that the savage state in some measure represents an early condition of mankind, out of which the higher culture has gradually been developed or evolved, by processes still in regular operation as of old, the result showing that, on the whole, progress has far prevailed over relapse.⁶⁾

そして文化の発展段階に応じたものとして、Few would dispute that the following races are arranged rightly in order of culture : -Australian, Tahitian, Aztec, Chinese, Italian.⁷⁾ と例

が挙げられているのである。このようなキリスト教の枠組みは宗教学がやっと途についた前世紀だからだとの見方は当たらない。前回の紀要で指摘した如く、マリノフスキーの *Magic, Science and Religion* の出版は1948年であるが、やはり未開宗教が高等宗教への胚芽状態にあると考えられているのである。

西欧の宗教学の発端が、キリスト教を頂点とする諸宗教の体系にあったとすれば、勢いキリスト教的枠内の概念が諸宗教の理解に供されることとなる。そのような概念として問題点の多いのが、「超自然」「人格」「究極」「聖性」等の言葉である。これらはキリスト教神学の中で一定の意味を持つものであると思われる。残念ながら日本の宗教学の受容では、このキリスト教的枠組みが無批判に取り入れていると言わざるを得ない。

日本に於ける宗教学の発足は、1890年(明治23年)の井上哲郎の「比較宗教」の講義に始まり、1896年の岸本能武太、姉崎正治による「比較宗教学会」の組織によるものだそうである⁸⁾。1905年に東大に講座「宗教学」が創設され、その初代教授が姉崎正治であるが、彼の宗教の定義は次の如きものである。

「宗教とは、人類の精神が、自己の有限なる生命能力以上に何か偉大なる勢力の顛動せるを渴望憧憬して、之と人格的交渉を結ぶ心的機能の社会的・人文的発展なり。吾人の宗教と称する概念は、人心自然の要求より発して、人間が人格的に依属信頼する対象を憧憬渴望し之と融合せんとする機能にして、此機能は其の性質自ら包括的融合的なるを以て、常に一個人の精神に止る能はず、多数の与衆と共にせん事を求め、又其内容を歴史及社会の発達に求めずんば止まず、宗教の活動し存在する根拠は心理的なるも、其養源と発表とは社会的発達のなり⁹⁾。」

この定義の検討はここでの問題ではない。注意を喚起したいのは二度使われている「人格的」と言う言葉である。この言葉は明治24、5年頃 personality の訳語として井上哲次郎によって造語されたものである。従って「人格的」は personal の語訳であろうが、引用文に言う「人格的交渉」と

はどのような交渉を言い、「人格的に依属信頼する対象」とはどのような依属信頼を言うのであろうか。意味不明である。

これに対して、personal の語を宗教の定義の説明中に用いているフレイザーを仮りに取り挙げてみよう。彼は『金枝篇』の中で宗教を次の如く定義している。

By religion, then, I understand a propitiation or conciliation of powers superior to man which are believed to direct and control the course of nature and of human life. Thus defined, religion consists of two elements, a theoretical and a practical, namely, a belief in powers higher than man and an attempt to propitiate or please them.

宗教が「自然と人の生命との推移を方向付け制御する人間以上の諸力」との関係だとすれば、みず子供養は勿論、日本の多くの宗教現象と看做されている行為は宗教に含まれないことになるだろう。しかし、定義の内容がここでの問題ではない。

フレイザーは、この belief を説明して、「諸力を慰撫し喜ばせる」前に「神的存在が現実実に実在することを信じなければならない」since we must believe in the existence of a divine being¹⁰⁾と、定義の中で powers と複数形になっていたものがここでは、a divine being と単数形を用いているのである。更に信仰が、それに相応しい行為に到らないならば、それは神学に過ぎず、宗教ではないと説明した上で、次の如く記している。

ヤコブの手紙II, 17 を引用した後に

In other words, no man is religious who does not govern his conduct in some measure by the fear or love of God.¹²⁾

ここでは更に God が大文字で用いられているのである。宗教の定義から四分の一ページにも足りない文中で「信仰」の対象が、powers, a divine being, God と変化しているのである。フレイザーが「宗教」religion という言葉を用いる時に抱いているものがキリスト教のみであって、勿論明言している訳ではないが、他の宗教は全て magic と看做していたのではないかと疑わしむる転位であ

る。「人格的」personal という言葉はこのような脈絡の中で、宗教・呪術・科学の区別に触れて用いられているのである。

呪術は自然現象の誤まった法則に由来し、科学はその真の法則に依拠したもので、その限りで呪術と科学は最も近親なものとする彼の区別はよく知られているところである。従って科学と呪術は真・偽の相違はあるとしても、自然の運行が「機械的に働いている不変の法則の動き」by the operation of immutable laws acting mechanically¹³⁾によると考える点で同じであるに反して、宗教は、世界を支配する超人間的存在 superhuman beings への信仰と、その好意を得るための行為から成るのだから、「自然の運行が、ある程度伸縮性、あるいは可変性がある」the course of nature is to some extent elastic or variable¹³⁾ ことを予想していると言う。この宗教と呪術・科学との対立は、結局、世界の支配者が personal であるか否かの問題につき当たるとして次の如く言う。

The distinction between the two conflicting views of the universe turns on their answer to the crucial question, Are the forces which govern the world conscious and personal, or unconscious and impersonal?¹⁴⁾

勿論、宗教は前者を、呪術と科学は後者を諾うと言う。

例えば日本各地に見られた豊作祈願や雨乞いの所謂呪術は、言わば自然の運行にある種の伸縮性・可変性を予期していると言い得るのではなからうか。否、自然の運行に対する考そ方が全く異なっていると言った方が当たっているのだろう。元々、自然の運行が「機械的に働いている不変の法則」に則っていると言う言い方自体がキリスト教的枠組みの中で言い得ることである。しかし、このような疑問を提すること自体が何の意味を持たない程、フレイザーの宗教理解は揺ぎないものであるとの印象を与える。

ところで、フレイザーが宗教では自然の運行の伸縮性・可変性を前提としていると言う場合、信仰と行為によって世界の支配者の好意を獲得する

ことによるが、逆に言うなら、世界の支配者は、自然の運行を伸び縮みさせ変えることができると言うこと意味する。即ち、端的に言うなら「超自然」である。世界の支配者は、単に自然の因果律を超えた存在であると言うにとどまらず、それを変える力をも有していると言うのが「超自然」の意味するところである。このような意味で、自然の因果律と超自然が対立的に、或は矛盾律的に対比される思考パターンは、ヘブライ系宗教以外にはなじまない。先の引用文中の「世界を支配する諸力」が conscious and personal であるか、unconscious and impersonal であるかの選択肢は、矛盾律による二分法であることを、接頭辞 un- と im- が示している。この矛盾律に立つ二分法は、創造神と被造物の二重構造を持つヘブライ系宗教、ここではキリスト教だが、それに特徴的なものである点に注意を喚起したいのである。そしてここで指摘しておきたいもう一つの点は、フレイザーに於ける personal の用い方である。即ち、「世界を支配している諸力」the forces which govern the world が personal である、かどうかと言っているが、これはカソリック神学の正統な表現であると思われることである。例えば、トマスは「神」Deus という名称が、「ある場合は本質の代わりをし」Quandoque ergo hoc nomen, Deus, supponit pro essentia, 又「ある場合にはペルソナの代わりをする」Quandoque vero supponit personam. と言っている¹⁴⁾。ペルソナの問題は別の機会に論じたところであって、ここでは触れない¹⁵⁾。ここで指摘しておきたいのは、Deus が persona の代わりで用いられる、或はその限りで Deus は persona であるという表現と、フレイザーの世界の支配者が personal であるという表現の同一性である。トマスもフレイザーも言わば、「神は persona, あるいは personal である」と言っている訳だが、この文脈の中で、personal を「人格的」と訳すことは元の意味からそれることになるだろう。何故なら、「人格的」と言う言葉は先にも記した如く、意味不明であるが、少なくとも「人間として立派な、人間らしい、人倫上清廉な、高潔な」と言った倫理的色合いを含むか、でなけれ

ば、「擬人的」という意味で用いられている。先に引いた姉崎正治の宗教の定義に用いられた「人格的交渉」「人間が人格的に依属信頼する対象」の「人格的」は、人間の側に引き寄せられた用い方であって、人間と対象の関係が「人格的」であることを要求しているのである。しかしながら、トマスに於いても、又論考した如くフレイザーに於いても、persona, personal は、「超自然」と言う文脈の中に位置付けて初めてキリスト教本来の意味が明らかになる言葉である。従って、personal の訳語と考えざるを得ない姉崎正治の宗教の定義はその限りで意味不明と言わざるを得ない。

先にも記した如く、このことは宗教学が揺籃期であった為の不備であるとの見方は当たらない。フレイザーについても同じことが言える。何故なら、彼以降現代に到るまで、この傾向は陸続として指摘できるからである。現代は宗教学の様々な分野からの記述的資料が山積しているが、その解釈と体系では自ずから背後に担った文化伝統とでも言うべきものの制約にあると言わざるを得ない。この点をもう一つの例で考察しておきたい。

(三)

確かに最近西欧の宗教学者の中には、キリスト教的枠組みをもってしては、未開宗教等の解明が困難であることを表明する者も少なくない。例えば、E.E. エヴァンズ-プリチャード E.E. Evans-Pritchard は、その著 “Theories of Primitive Religion” の中で、心理学的諸理論、社会学的諸理論、レヴィ・ブルジュールの理論等を総括的に批判的に論評を加えているが、その中で未開宗教を研究する上での困難の一つが言語であるとして次の如く記している。

If an ethnographer says that in the language of a Central African people the word *ango* means dog, he would be entirely correct, but he has only to a very limited degree thereby conveyed the meaning of *ango*, for what it means to the natives who use the word is very different to what “dog” means to an Englishman. The significance dogs have

for them—they hunt with them, they eat them, and so on—is not the significance they have for us. How much greater is the displacement likely to be when we come to terms which have a metaphysical reference!¹⁶⁾

この書は1965年の出版であるが、誠に適切な指摘であると言わなければならない。personalと「人格的」と言う訳語の置換で、如何にその背景にある意味内容が隔ったものであるかを前節に於いて示したところである。従って、特に形而上学的意味内容を持つ用語については細心の取り扱いを要するのであって、エヴァンズ-プリチャードも、Things may be thought of in different ways. in different contexts. In one sense it is one thing, and in another sense it is something more than that thing.¹⁷⁾ と言っている。

にもかかわらずである、このように言うエヴァンズ-プリチャードでさえも、spiritual, personality等の用い方にはある種のぶれを感じさせるが、ここでは、supernaturalという語を取りあげてみよう。

この言葉は多くの未開宗教研究者によって用いられているものである。エヴァンズ-プリチャードも彼らの理論を批判する際に用いているが、その説明をどこにも見い出すことができない。

例えば、心理学的諸理論の批判では、ハーバート・スペンサー Herbert Spencer の「祖先崇拜があらゆる宗教の根である。」ancestor-worship is the root of every religion. という結論の検討の過程で、スペンサーの考えとして、次の如く言っている。

The origin of religion, however, is to be looked for in the belief in ghosts rather than in souls. That the soul has a temporary after-life is suggested by the appearance of the dead in dreams, so long as the dead are remembered. and the first traceable conception of a *supernatural* being is that of a ghost.¹⁸⁾ (以下、イタリック体は全て筆者による。)

又、R.H. ローウィ Lowie の業績に関しては次の如く記している。

R.H. Lowie, whose study of the Crow Indians was an important contribution to anthropology, tells us that primitive religion is characterized by 'a sense of the Extraordinary, Mysterious, or *Supernatural* (note the capital letters), and the religious response is that of 'amazement and awe ; and its source is in the *Supernatural*, Extraordinary, Weird, Sacred, Holy, Divine (again, note the capital letters).¹⁹⁾

「大文字に注意」とはあるが、どう注意すればよいのかには触れていない。更にもう一箇所あげるならば、

To cite a final American anthropologist, and a brilliant one, Goldenweiser : he also says that the two realm of the *supernatural*, magic and religion, are both characterized by the 'religious thrill'.²⁰⁾ と記している。

上記の引用文中に用いられている supernatural は各研究者に即して詳細に検討されるべき取り分け「形而上学的意味内容」 a metaphysical reference であると思えるのであるが、その言葉にエヴァンズ-プリチャードが何の説明も加えていないとすれば、彼にとってこの言葉「形而上学的意味内容」を持つものではないか、或は彼の読者にとって説明不要である程明白に了解できるものであると看做しているかのどちらかであろう。どちらであるにせよ、前節で指摘した問題が潜在することは否めない。

この語は社会学的諸理論、例えばデュルケムでは用いられていない。これは、社会学が社会科学として、言わば科学的に社会に於ける宗教の役割分析を意図していることに起因すると思われるが、それでも、デュルケムに於ける聖と俗、個と個の社会化の理論にはやはりキリスト教的枠組みの影響を認めざるを得ない。しかし、この詳論は別の機会に譲らなければならない。ここでは supernatural をレヴィ-ブルュール批判に於けるエヴァンズ-プリチャードに即して検討してみた

い。

レヴィ-ブルユールの理論はここでは触れる必要はないだろう。問題は、レヴィ-ブルユールに於ける *supernatural* をエヴァンズ-プリチャードがどう捉えているかであるが、この語はレヴィ-ブルユールでは *mystical* と殆んど同意語であるとして次の如く言う。

If Lévy-Bruhl had wished to arouse an Englishman's worst suspicions, he could not have done better than he did by the use of the word 'mystical'. Yet he makes it clear that he means no more by this term than what English writers mean when they speak of belief in the *supernatural*—of magic and religion and so forth.²¹⁾

では、*mystical* とは何かについては、続けてレヴィ-ブルユール自身の説明をあげている。

I employ this term, for lack of a better, not with allusion to the religious mysticism of our own societies, which is something altogether different, but in the strictly defined sense where 'mystical' is used for the belief in forces, in influences, and in actions imperceptible to the senses, though none the less real.²²⁾

仮りにレヴィ-ブルユールの言う *mystical* が *supernatural* と同じ意味合いを有するものだとすれば、この二つの引用文からはそれがどのようなものと考えられているのか判然とはしない。imperceptible to the senses から判断するならば、*supernatural* は単に人間の能力を超えた領域を指し示しているかの如くである。もしそうであるとすれば、その範囲内で用いられなければならない。然るに、エヴァンズ-プリチャードは、レヴィ-ブルユール理論批判の過程で、そうとは思えない用い方をしているのである。

レヴィ-ブルユールが未開人の、言い換えれば、前論理的心性 prelogical mentality の特徴としてあげた「明白な矛盾を知覚しそこなっていること、或はそれに対する関心が欠落していること」its failure to perceive, or its lack of concern at,

evident contradictions²³⁾ は見誤りであるとして、二つの理由をあげている。一つは、現代の如き集約的現地調査の報告を未だ知らなかった為に、矛盾というものが起こるのは、本来異なった状況で見られるべき信仰をヨーロッパ人が単に羅列しながらめるからだと言うことに彼は気付かなかったのだと言うことである。他の一つは、*mystical* であると言われている所謂「集団表象」が惹起されるのは、物 the objects 自体ではなく、儀礼の中で用いられることによるのだと言うことに気が付いていないことである。この内後者の実例として、「日の入りを遅らせるために」to delay the setting of the sun²⁴⁾ 木々のまたに石を置く場合をあげている。これらの石が「神秘的意味」a mystical significance を持つのは、儀礼に於いて、儀礼の目的で、儀礼の期間だけだとして、次の如く言う。

The sight of this or any other stone in any other situation does not evoke the idea of the setting sun. The association, as I pointed out in discussing Frazer, is brought about by the rite, and need not in other situations arise. It may be observed also that objects such as fetishes and idols are humanly constructed, and in their materials selves have no significance ; they only acquire that when they are endowed with *supernatural* power through a rite which, also by human agency, infuses in them that power, object and its virtue thus being separated in the mind.²⁵⁾

この引用文中では何故 *mystical* power を用いないで *supernatural* power を用いたのであろうか。この文脈の中では、「日の入りを遅らせること」to delay the setting of the sun に関係があったからだというのがその理由ではなからうか。即ち、太陽の運行を伸び縮みさせ変えることができる力こそが、キリスト教に言う本来の *supernatural* の意味であるからだ。もしこのように捉えることができるのであれば、先に *mystical* と同意語とされた *supernatural* と、ここでの用い方の間にはぶれがあると云わざるを得ない。太陽の運行は「機会的に働らく不変の法則」によるものであると言う前

提が先ずあって、それを変える力 power は supernatural であると言うことであれば、フレイザーとエヴァンズ-プリチャードの間には時代を超えた共通の了解の上に立っていると言わざるを得ない。それが、聖と俗, personal と impersonal, 伸縮性と非伸縮性, 超自然と自然と言う矛盾律的二分法をその枠組とするキリスト教である。木々のまたに石を置いて太陽の運行を遅らせようとする人々にとっては、太陽の運行が「機会的に働らく不変の法則」に基づくとは考えていないだろうし、太陽自体が彼らに対して持っている意味内容はイギリス人たるエヴァンズ-プリチャードに対して持っているものとは異なっているにちがいない。

このことはみず子供養に限らずキリスト教を除く日本の諸宗教にも当て嵌まるのであって、キリスト教的二分法の枠組みで捉え切れないとすれば、日本の現状にあった独自の枠組みが追求されなければならないと考える。そのためにも日本に於けるキリスト教的枠組みの現状を直視する必要がある。そこで、「超自然」という概念受容の一例を次に簡単に指摘しておきたい。

(四)

第一節で触れた如く、岸本英夫の宗教の定義は西欧キリスト教的枠組みの中で妥当すると思われるのであるが、日本の宗教学者の多くは彼の定義を出発点としている。井門富二夫もその一人である。彼は、岸本英夫の定義の良さは二度用いられた「究極的」にあると言う²⁶⁾。何故なら、ジーン・ブロッカー Gene Blocker も言うように、人間が「意味を求める動物」であるから、意味の追求は終極的には「究極性」に到るから、であろうか。「こういう『究極性』を求めながら、人間が自己の生活を意味づけてゆく行為の大方を、『宗教』もしくは『宗教的』と定義付けたのだと言う。とすれば、みず子供養をはじめとする、「究極性」を追求しているとは思えない多くの日本の宗教現象と看做されている行為は、結局究極性に結びつくものだと言っているのか、その行為の意味自体がそれを行なう人にとって「究極的」であると言っているのか判然としない。岸本の定義によって、何故、「現

代社会の流動状況の中で、個々人がアド・リブ俳優のように自分だけの『生き甲斐わく』を求める事態も、一応、すべてカバーすることができる」のか、筆者の理解力不足のせいでよく分らない。唯、ここで問題にしたいのは岸本英夫の定義の内容ではなく、井門富二夫が岸本英夫の定義をより深く掘り下げた定義を提出したと言うミルドン・インガー Milton Yinger の彼に於ける受容のあり方である。

井門富二夫は、「現代人にとっては、伝統も拡散し、教団自体も併列するデノミネーション（好む者が参加する準拠集団）となっていて、むしろ表面的には宗教慣行や宗教集団と関係を持たない者が大多数である²⁷⁾。」との現代理解に基づいて、各個人人の宗教性を測定する基盤を設定しようと試みたものとしてインガーをあげ、次の如き定義を引いている。

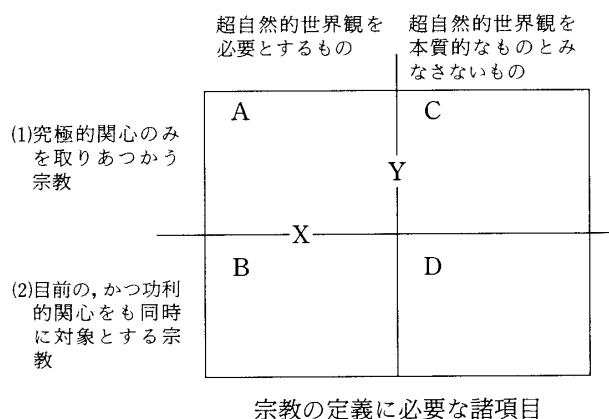
「仮に宗教を他の多くの日常活動にしみ込んでいる、一つの変数として、あるいは体験の一つの特質として、形容詞的に〔宗教的といういみで〕観察するとすれば、われわれは、宗教の境界を探索するよりも、むしろそれに関連する〔宗教とみられる要素の濃い〕諸体験の強度を測定するように試みるべきである。こうすることによって、宗教の定義の範囲を拡張できると思う。宗教は、ある信念や実践の一定のセットというべきである。

そうした信念や実践により、ある集団は、

- (1) 意味、苦難、不正義 (meaning, suffering, injustice) の究極的な問題を選定し、
- (2) 以上のような諸問題を弱め、解決するよう試みる根本的な諸方法を明示し、
- (3) しかしそのようなすべての努力にもかかわらず、無意味、苦難、不正義が続くという事実に対処する〔終末的〕論理を展開させるものである²⁸⁾。」

インガーの論文を原文に当たって検討できなかったのでインガーの本意が那邊にあるのかは決定できない。しかし、少なくとも井門富二夫の主張は明確でなければならない。その視角から言うなら、インガーの定義が何故岸本英夫のそれを深めたものとなるのか理解できない。第一節に触れた如く、

現代日本の宗教の特徴を「拡散」「デノミネーションの併列」等に見ることに筆者は疑問を持つものであるが、宗教が「信念と実践の一定のセット」であるとの指摘は、第二節で触れた如くフレイザーも言及しているところであって、何ら新しいものではない。仮りに現代の宗教が個人的に、或は井門氏の言う「内心倫理的状況」に拡散していると認め、その限りで、「宗教の境界を探索するよりも、むしろそれに関連する〔宗教とみられる要素の濃い〕諸体験の強度を測定」すべきであるとしても、問題は、「宗教とみられる要素」の境界をどのように決定したらよいのか、である。もし、(1)(2)(3)がその要素だとしたら、それは「集団」の要素であり、その「強度の測定」はどのような数値で表わそうと言うのであろうか。これによって所謂「内心倫理的状況」である個人的宗教状況を捉えることはできないし、そこに用いられている「究極的な問題の選定」とか「〔終末的〕論理の展開」は一体如何なる内容を考えているのであろうか。ただ「究極的」が用いられている故に岸本英夫の定義が「深く掘り下げられた」と看做しているのではないかと思えてくる程である。このインガーの定義を補足するためにコリン・キャンプベル Colin Campbell の図式を掲げるに到っては何か言わんや、である。図式とは次の如きものである²⁹⁾。



図の D に近くなる例としてはヒッピーの麻薬体験や幻想があげられているが、この D を除いた ABC の領域までを宗教として検出する方法をインガーは模索しているそうである。C の分野に近

いものとしては、仏教の一部、ユートピア的マルクス主義、アメリカのエシカル・ソサエティ、キャンプベルの言う「類似宗教的倫理運動」irreligion、日本では実践倫理宏正会等が入っており、B には魔術的・呪術的側面をもつ信条や運動をあげ、「いわゆる新興宗教」の大半はここに入ると言う。勿論、各宗教が ABCD の各要素を合わせもつことは言う迄もないが、「変数や要素の多寡による推定」だと付言している³⁰⁾。

それにしても、この図に用いられた「超自然」とか「究極的」は一体如何なる意味内容を持っているのだろうか。フレイザー流の「超自然」だろうか、或はレヴィーブルュール流のそれであろうか。井門氏は何の説明もしていないのである。

姉崎正治の「人格的」にしても、この図の「超自然」の井門氏に於ける受容にしても、時代の新旧を超えてある種の共通の問題点が潜在していることを指摘したいのである。このことはフレイザーとエヴァンズ-プリチャードの比較に於いても見られることであつた。筆者は、この問題点の除去なくしては、日本の宗教現状を捉えることはできないと考えるものである。図の「超自然的世界観」が如何なる意味を持つかにもよるが、みず子供養初め多くの日本に於ける宗教現象は D に入れられそうであるが、インガーの基準からすれば、D は宗教からは除外されているのである。インガーに限らず、西欧の宗教学者の提示する認定基準によっては日本の宗教の多くが捕捉できないとすれば、日本の現状に即した議論が闘かわせられなければならないし、そこから、キリスト教に対しても対応し得るような基準が探究されねばならない。みず子供養を共同研究のテーマに選んだ主たる目的もここにある。即ち、日本固有の宗教認定基準の論議を喚起すること、みず子供養を通して日本人の宗教的心性を明らかにすること、である。第一の宗教認定基準に関しては、第一節に明記した。しかし、この基準もあくまでも作業仮設的なものであることは言うまでもない。何よりもまず、日本の宗教の基底をそれ程までに意識的なものと捉えてよいのかどうかと言う反省がある。もし無意識的要素が加味されなければならないとすれ

ば、それをどう認定基準に加えていけばよいのだろうか。このことは、みず子供養のみならず、他の多くの宗教現象の検討を経ずしては得られないであろう。第二の日本人の宗教的心性の問題は勿論第一の問題と密接な関連を有するものであることは言う迄もないことであるが、この問題に対して筆者は一つの展望を持っている。しかし、これについては稿を改めなければならないであろう。

注

- 1) 論文「みず子供養にみる宗教性の問題」東京工芸大学工学部紀要 Vol. 10 No. 2 1987
- 2) 『講座宗教学』第三巻，東京大学出版会 1978，69 ページ
- 3) 岸本英夫『宗教学』大明堂昭和 36 年，17 ページ
- 4) T. ルックスマン『見えない宗教—現代宗教社会学入門』ヨルダン社 1970 73 ページ
- 5) 前掲論文，36 ページ
- 6) E.B. Tylor : Primitive Culture, John Murray 1903, P. 32
- 7) op. cit. P. 27
- 8) 『講座宗教学』第一巻，東京大学出版会 1977，2—3 ページ。
- 9) 『宗教の定義をめぐる諸問題』文部省調査局宗務課，170 ページ
- 10) J. G. Frazer : The Golden Bough, Part I: The Magic Art and the Evolution of Kings. The Macmillan Press LTD, 1913, P. 222
- 11) op. cit., P. 222
- 12) op. cit., P. 223
- 13) op. cit., P. 224
- 14) op. cit., P. 224
- 15) 論文「トマスに於ける esse の宗教的意味について」宗教研究 251 号昭和 57 年，7 ページ
- 16) E.E. Evans-Pritchard : Theories of Primitive Religion, Oxford, 1965, P. 12
- 17) op. cit., P. 89
- 18) op. cit., P. 24
- 19) op. cit., P. 38
- 20) op. cit., P. 39
- 21) op. cit., P. 83
- 22) 前注同ページ
- 23) op. cit., P. 88
- 24) 前注同ページ
- 25) op. cit., P. 89
- 26) 前掲書 44 ページ
- 27) 同書，47 ページ
- 28) 48 ページ，Milton J. Yinger : 'A Comparative Study of the Substructures of Religion,' Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 16, No. 1 1977
- 29) 同書，49 ページ
- 30) 同書，50 ページ Colin Campbell ; Toward a Sociology of Irreligion, London : Macmillan, 1971