

宗教史にみる日本的均衡の メカニズム (上)

——マーケティングと宗教の関連において——

渡 辺 好 章

I 序

「多国籍企業化」という動向は、西暦1970年代初頭の自由資本主義先進諸国における企業活動の新しい方向を示すものであり、それはさらに、第二次大戦以後の日本経済発展史のうえてエポック・メイキングな現象として記録されるであろう。

人類の平和的共存という見地から、特定諸国の巨大企業の多国籍化が及ぼすインパクトを想定しての賛否両論は、いまだ決着をみない。それがはたして、トインビーの警告するごとく、「武力による植民地化の時代が終り、経済力による一種の植民地化時代の幕あけ」を意味するのか、大戦後ブレトン・ウッズで壊滅したはずの「ブロック経済」の亡霊が頭をもたげてきたのか、ガルプレスが指摘するごとく、自由競争とは名ばかりの混合経済体制下での、テクノストラクチャー集団によるパワー・エコノミィの新局面の展開とみるべきなのか、それは後世の歴史が証明する。

日本が当面する実際問題として、その本質論的是非はどうであろうとも、現政治・経済体制が激変しないかぎり、日本の主要企業が多国籍化の方向にむかうことは間違いない。それは、R. D. ロビンソンの企業発展段階説¹⁾の筋書き通

り、international firm (国際企業：本国からの輸出を主力に、場合によっては子会社や投資活動もおこなう) から multinational firm (多国籍企業：企業の所有権や意志決定権は本部にあるが、その事業目的を最も容易に達成できると推測される国々に企業力を拡大してゆく) に移行してゆく。

この移行が必然ならば、ないし、日本の多国籍企業が海外諸国において、現地経済と真に共存共栄を成し遂げるならば、それは単に日本経済史の範囲を越えた、世界文化史的イベントといっても誇張ではないだろう。なぜならば、日本人は有史以来、20世紀初めの侵略的統治と移民による外地移住を例外とすれば、海外に経済進出していったケースはない。のみならず、近代世界史は、キリスト教文化圏の国々の闘争とその非キリスト教文化圏への侵略の記録にあふれている。同一文化圏にあるアメリカとEC諸国との政治・経済的対立が避けられないというのに、アジアの仏教文化圏に属しながら、その地理的、歴史的條件から特異な人間関係をもつといわれる日本人が、キリスト教、回教、ユダヤ教、その他の宗教文化圏の国々に進出してゆき、平和と友好のうちに現地人と融合しえたならば、これはまさに世界文化史上の快挙である。

その成り行きの功罪はともかく、日本の経営者はかつて経験したことのない経営・政治・文化的問題に遭遇することになるわけである。その問題とは、発想、価値観、民族性の相違に起因するもので、日本人である以上、無意識的にのめり込んでしまうような問題である。彼我の価値観の善悪や文化の優劣を争うべきではない。現在の日本人経営者にとって、グローバルな見地からその意志決定を誤まないために、彼我の相違を明確に認識することが大事である。

己は彼といかに異なるのか？ この設問を掘り下げてゆく対象に宗教を選んだ。宗教は民族の集団的無意識の反映であり、その民族が古来人間としての根本的問題を解決するにあたり採用してきた心の構えであるからである。「日本人は社会的均衡を保つために古来いかなる心的メカニズムを適用してきたか」これが本稿の根底にある問題意識である。そこで、マーケティング(広義：企業活動の総体)と宗教の関連分野を明らかにしたうえで、対象領域を限定し、

(1) 吉崎英男訳、インターナショナルビジネス、通商産業研究社、昭42、p. 65

次に東西宗教の比較および日本の宗教史に特徴的現象の分析を通じて、日本人に古来普遍的な均衡のメカニズムを抽出しようとするアプローチをとった。

本論に入る前に、前提的概念である「宗教研究の立場」と「宗教の定義」を明確に規定しておく必要がある。まず以下にとる宗教研究の立場は、主観的な神学的研究でも、宗教哲学的研究でもなく、さらに純粹に客観的な宗教史的研究でもない。むしろそれは、宗教社会学的研究に立脚した立場をとっている。したがって、ここでは神の存在の有無を立証するのではなく、神を認めるか否かの人間の心を対象とする。そして、その神的なものを感じずる心とは、人間の意識構造の最底部にある「集団的無意識」の領域であるとするユングならびにフロイドの見解を基盤にしている。集団的無意識とは、ユングによれば²⁾、「太古の昔から祖先の経験を管理している貯蔵所であり、つまりそれは有史前の出来事に、それぞれの世紀が無限に小さな変化や相違をつけ加えたものの反映である。それは、人が一時的に意識している世界像と対立する一種の永遠的な世界像である。」この立場から、以下に言う宗教とは、「人間生活の究極的な意味を明らかにし、人間の問題の究極的な解決にかかわりをもつと、人々に信じられている神観念を伴ういとなみを中心とした文化現象である」とする岸本英夫の定義³⁾を採用し、この文化現象としての宗教の見地から日本人の行動原理を観察するものである。

II 宗教とマーケティングとの関連諸領域

宗教をマーケティングとインターディシプリナリー関係において研究した事例としては、アメリカのマーケティング学者、W. レーザーが『Approaches to Marketing Theory』で、人類学、生物学、生態学、経済学、法学、等々38種の学問について、マーケティングとの相互関係を四項目の評価基準（①潜在的有用性、②有用なパースペクティブとアプローチ、③コンセプトとセオリー開発へ

(2) 久保田圭伍訳、スピックス著、人間心理と宗教、大明堂、昭46、2刷、pp. 61-62

(3) 岸本英夫、世界の宗教、大明堂、昭47、9刷、p. 3

の有用性, ④重要な適用性) に位置づけをおこなっており, マーケティングは言語学, 歴史学, 人類学などと同様に「潜在的有用性」の項目にウエイトづけされている¹⁾。しかしこの相互関係評価は, 対象に上げられた38種目の学問の主観的有用性度を位置づけた一覧表ともいえるもので, それぞれがマーケティングと, どの領域で, どの程度の相関関係があるかの説明はない。

そこで, 岸本英夫の「個人の場合における宗教」と「社会の場合における宗教」の分類構造²⁾を援用して, マーケティングとの関連を考察するならば, 第1表のごとくに, 物的ないしは市場的関連領域と心的ないしは理念的関連領域に大別し検討することができる。

第1表 宗教とマーケティングの関連領域分類表

マ ー ケ ー テ ィ ン グ / 宗 教	社会の場合における宗教			個人の場合における宗教	
	創価性宗教的価値体	蓄価性宗教的価値体	帯価性宗教的価値体	信仰体制	宗教的行動
物的・市場的関連		◎	○		◎
心的・理念的関連	○			◎	

1 物的・市場的関連

社会の場合における蓄価性宗教的価値体とは, 宗教財もしくは宗教的サービスとして宗教市場を構成する, 聖典・経典・宗教書など文献, 神社・仏閣・教会など建築物, 神仏像・神仏具など儀礼用具, 宗教音楽, 宗教美術などの総体で, それ自体は宗教的価値を創造するものではないが, その価値を担う働きをするものを指す。帯価性宗教的価値体とは, たとえばイワシの頭とか正月の若水のように, 自然の動・植・鉱物や一般的製品が, 暫定的に宗教価値をおびた

(1) 村田昭治, マーケティングシステム論, インターディシプリナリー・アプローチ, 有斐閣, 昭45, p. 88

W. Lazer, Approaches to Marketing Theory, Perdue Report, 1966

(2) 岸本英夫, 宗教学, 大明堂, 昭47, 19刷, pp. 34-37, 102~106

もので、マーケティング的市場性は小さい。個人の場合における宗教的行動に関する市場性は歴大である。それは、かまえとしての信仰体制を反映する個人もしくは組織体の宗教行動に関し、消耗・使用される財やサービスに対するあらゆる支出を指すもので、主として呪術・儀式・祈り・修行・伝道・奉仕に分類することができる。呪術とは、マジナイ・ウラナイのたぐいで、古代社会にあっては宗教儀式とともに人間生活全般を覆っていたが、今日では安易な現世利益を求める手段として人々が用いる、易断・手相・人相・家相・方位・占星術・虫封じ・病気封じ・霊媒の口寄せ、等々の宗教行為の提供者とそのサービスの購入者が市場を構成する。宗教的儀式とは、個人、集団、国家が主催者となり恒例的、時期的におこなわれる定形行為で、具体的には、正月・彼岸・節分・盆・クリスマスなどの年中行事や、出産祝い・帯解袴着の儀式・七五三の宮参り・成人式・結婚式・葬式などの通過儀礼、地鎮祭・上梁式・進水式・開通式・開店祝いなどの開始儀式、等々があげられ、その市場的規模は、例えば、結婚式や葬式市場のひとつをとってみても巨大なものである。祈りは、宗教儀式的集団的傾向にたいし、個人的宗教行動としての場合が多く、具体的には、開運・除病災害・安全祈願の加持・祈禱・神社仏閣参拝・恵方参り・千社参り・イナリ信仰・淡島信仰・天神講・富士講・御嶽詣・伊勢参宮、卑近なところでは、朝夕の家庭内神仏拝礼・キリスト教のミサなど枚挙にいとまない。この祈りに関する二次市場といえる、線香・花・飲食物などのお供え物、および利益の前金のような賽銭や奉納金の総額は莫大なものになる。修行は、個人の信仰体制を深め強化する肉体的、精神的修練行為であり、マーケティングの一次的市場としての規模は比較的小さいと目される。禅寺における修行、西国三十三ヶ所、四国八十八ヶ所、東西両本願寺各別の二十四輩巡拝などの巡礼修行などが純粹な意味での修行といえるものである。しかしながら、企業の社員訓練の手段としての参禅修行、観光的要素を含む霊山霊場めぐり、さらに真摯な自己研磨的動機に基づく武道、書道、茶道、ヨガ、断食行などのスポーツや芸事も二次的市場としてこの範疇にいれられる。伝道に関する市場は、ある宗教観念を世間に広く伝道、普及させるための手段として用いられる財とサービスの総体とい

うかたちで捉えられ、それらは蓄価性価値体としての宗教文化財と重複する場合が多い。便宜上、媒体別に分類してみるならば、布教のための経典、書籍、新聞、雑誌、パンフレット等活字媒体、テレビ・ラジオ放送、映画、スライド等電波・視聴覚媒体、講演会、討論会、研修会、対談など人的媒体、さらに、宗教的建造物、遺跡、碑など固定的媒体、に区分できる。最後に岸本の用語、「奉仕」に関する宗教行動とは、「おふせ」と置きかえた方がわれわれ日本人にはピッタリくるかも知れない。それは単に神に対する経済的勤労的奉仕と考えるより、神の恵みに生かされている自分の謝恩の気持から発動されるあらゆる慈善行為と解釈すべきである。この意味から、宗教団体や個人が無意識的にせよおこなう、救済運動、義捐金、寄付寄進、慈善事業など、これもまた巨大な市場性をもつことになる。

2 心的・理念的関連

岸本の分類では、社会の場における創価性宗教的価値体と個人の場における信仰体制の両分野が、マーケティングと心的関連をもつところで、実際においては両者は相互不可分的に深く影響しあっている。創価性価値体とは、教祖とその教団が創作発展せしめたコンセプトとしての宗教思想とその伝道活動を指し、それは人々の価値観に作用し、ひいては政治、経済、法律、文化にも影響を及ぼし、長期的には国民性もしくは民族性といったものまで規制する。個人の信仰体制とは、個人の人格構造の内部に生得的・習得的に形成される宗教的な心の「かまえ」で、現実にはその環境社会に優勢な宗教思想の感化を強く受けている。これは個人の価値観と緊密に結びついており、意志決定や行動の方向を定める要因となつてはたらく。

上述の分類をたたき台にして、これをマーケティング行動原理に及ぼす影響の深淺（大小ではない）の観点から再分類すると、直接的・変動的関連と間接的・安定的関連分野として認められる。

(1) 直接的・変動的関連

ある社会の、ある時代に、支配的な宗教教理が社会倫理、企業理念、個人的

価値観に直接影響を及ぼす関連の形態で、例えば、第二次大戦以前の天皇制神社神道下にあっては「勤勉」「従順」「儉約」が企業や個人の模範理念として唱導されたのにかわって、キリスト教的民主主義の戦後にはむしろ「公明」「自由競争」「進取」などが比重を増してきたごとくである。さらに、早川賢当の「富貴草」(享保十一年)にも「商は差あれども体こころ共にたのしむは商民也能く三社の御託宣をおもふべし」とあり、幕末の頃、商家では三社託宣の軸がかなり所有された形跡がある¹⁾。

宗教と経済活動の直接的関連に関する研究は多い。マックス・ウェーバーは、近代ヨーロッパで資本主義制度が健全に発達した重要な理由として、プロテスタントの宗教的価値体制をあげている²⁾。つまり、この信仰体制を共有した市民たちは、商売や労働のような日常世俗的な仕事を、神から与えられた使命として受けとった。そして宗教信仰を実践するのと同じ気持で、めいめいの仕事を忠実に正直に徹底的に実行したとみている。アンドリュウ・D・ホワイトは『科学と宗教との闘争』の中で、「貸金」に対する「利息」の問題をめぐる、経済学分野における論争や闘争の歴史を豊富な例証をもって説明している³⁾。教会側の反対の理由は、ルカ伝第六章第三十五節、山上の垂訓中の「代償を望むことなく貸すべし」という言葉で、その第一の反対者アリストテレスは、形而上学的観点から、金銭は本来「実を結ばぬもの」であり、したがって金が金を生むということは「不自然」であり、だから利息を取ることは非難すべく厭悪すべきことであると断言した。日本における宗教と経済倫理に関する研究も少なくない。ウェーバーは日本人の生活実践の「精神」の特徴は、宗教的要素よりもむしろ全く異なった他の事情(社会的・政治的構造の封建性)によって生じたものであると主張するが、小方道憲師は「中古天台の経済倫理観念」と題す

(1) 川崎庸之、笠原一男編、宗教史、山川出版社、昭44、3版、p. 316

(2) 岸本英夫、宗教学、大明堂、昭47、19版、pp. 126~127

(Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, 1904)

(3) 森島恒雄訳、A. D. ホワイト著、科学と宗教との闘争、岩波書店、1971、21刷、pp. 147~

る論文⁴⁾で、中古天台の口伝法門に、職業に従事することが仏道修行であるとする考え方が認められると書いている。中村元は、禅僧鈴木正三とその門流の唱えた職業倫理に、カルヴィニズム的西洋資本主義倫理を見出し得ると指摘している⁵⁾。さらに同氏は「経済倫理における価値の転換」⁶⁾と題し、宗教が現実社会における経済倫理をいかに規制するかの問題について浄土真信徒の場合にかぎり歴史的に検討している。土屋喬雄は経済・経営学者としての見地からこの辺を深く研究している。その著『日本経営理念史』⁷⁾と『続日本経営理念史』⁸⁾は共に宗教思想と経営倫理の関連に終始しているとみてさしつかえない。さらに、日本経営政策学会の編集になる『経営資料集大成』⁹⁾、経営理念集・社是社訓集から事例を拾いだせば枚挙にいとまないほど出てくる。

(2) 間接的・安定的関連

上述がマーケティングと宗教の直接的関連を認める心的領域で、ある地域社会における支配的宗教理念の時代的変貌とともにその相関関係にも変化が起る点に特徴がある。たとえば、中世浄土宗信徒の経済観念としては、「何ごとも前世の因果とあきらめ貧賤に安んぜよ」とする順応観¹⁰⁾や、「商するも奉行するも、すぐそれが報恩報謝のつとめにそなわるなり」とする慈悲奉仕的職業観¹¹⁾にあらわれているごとく、そこには営利を無限に追求するという精神は現われていない。しかしそれが明治以後になると、営利追求の経済活動が浄土教によって基礎づけられ、正当化されてきた趣きがある。安田財閥の創設者安田善次郎は、真宗大谷派の村上専精の精神的指導を受けていたし、宇部興産の建

(4) 印度学仏教学研究、第六卷、第二号、昭和33年3月、pp.110~111

(5) 中村元、「近世日本における批判的精神の一考察」現代仏教名著全著、第二巻、隆文館、昭和35

(6) 中村元、日本宗教の近代性、中村元選集第8巻、第四章、春秋社、昭和39

(7) 土屋喬雄、日本経営理念史、日本経済新聞社、昭和42、5版

(8) 土屋喬雄、続日本経営理念史、日本経済新聞社、昭和42

(9) 日本経営政策学会編、経営資料集大成、I巻、日本総合出版機構、昭和43

(10) 妙好人伝、興教書院、顕道書院、下巻、昭和13、p.181

(11) 内藤莞爾、「宗教と経済倫理—浄土真宗と近江商人」、日本社会年報「社会学」第八輯、昭和16、p.260

設者渡辺祐策は浄土宗の管長山下現有の指導を受け、山下の理想として説いた「強善能富」¹²⁾を理想としていた。

これに対し、間接的・安定的心的関連と呼ぶ層は、より深い次元におけるマーケティングと宗教の関連を指すところで、いわば、「タテマエ」に対する「ホンネ」の次元に相当する。そこは、ある時代の支配的宗教思想を直接敏感に反映することなく、むしろ、宗教のみならず気候、風土、政治、社会、経済といった環境要因が時代をかけてフィードバックされて人々の意識の下部構造となって固定化した層である。この下部意識構造は、日本人の基本的性格の母体であり、日本人であるかぎり、企業行動のみならず、その全ての思考や行動のあらゆる面が無意識のうちに滲み出てくる性向の根元である。

以下、本稿で研究対象とするマーケティングと宗教の関連領域は、この間接的・安定的関連領域である。すなわち、民族の大古からの集団的無意識の現われである宗教の、教理教典となっている思想の根底に、宗教観や信仰態度に特徴的な諸現象に、日本人の超歴史的「性向」を求め、マーケティング活動との関連において考察しようとする試みである。

Ⅲ 日本の宗教に特徴的な神観と歴史的事実

1 東西宗教の比較

「一つの国語しか知らぬ者は、何語も知らないのだ」とゲーテは言ったが、「一つの宗教しか知らない者は、宗教を理解していない」といえる。まずわれわれは、日本を含む東洋の宗教と西欧の宗教との比較を通じ、基本的な神観の相違を明らかにしよう。

トインビーは『一歴史家の宗教観』¹⁾で、「西紀1956年現在の世界において、最大の文化的懸隔は、一個のユダヤ的西欧自由主義と一個のユダヤ的西欧共産主義とのあいだの確執ではなく、一方においては共産主義、自由主義、キリスト教、マホメット教、さらにこれらの親にあたるユダヤ教自体をも含むユダヤ

(12) 宇部時報社、宇部興産六十年の歩み、昭31、p. 93

(1) A. J. トインビー、一歴史家の宗教観、社会思想研究会、1959、p. 18

的なイデオロギーや宗教の全集団と、他方、仏陀後のヒンズー教、大乘仏教、小乗仏教というような、さまざまな仏陀的な哲学の教宗全集団と、この二つのあいだの隔りなのである。」と指摘し、両者の発想の根本的相違と相互理解の必要性を説いている。

この発想の相違について、インドの哲学者、ラーダ・クリシュナンは『宗教における西と東』²⁾において、「西洋の考え方は合理的であり、倫理的であり、実証的であり、実際的である。これに対し、東洋の考え方は内的生命、直観知への傾向を多分にもつ。概して、東洋思想のもつ著しい特徴は、その創造的直観を主張することであるのに対し、西洋思想は批判的知性を強調するところにその特徴があるといえよう。東洋人は、ただかに見えないが実在の存することを信じ、それを他に伝えようとして、命題を公式化することは、かえって実在を冒瀆するものとするのに対して、西洋の人々は事物を明白にしようとして、神秘をさける。表現せられるもの、直接、目的に役立つものが真実であり、表現しえられないもの、用に立たぬものは真実ではないのである。東洋においては、宗教は精神生活の色合いが濃い。この見方は、理知的な命題の役割を過大視しないが、ただ内気ながらも、真実を単純化しようとする努力として、これを認めている。宗教的なすがたは、むしろそれが意味を持つのであって、真なるを示すものではない。意味は外形をそなえた規準では測られない。精神は形に——それがどんなに身にせまるように表現されていても——結びついていない。東洋の宗教は教義を重んずるものでなく、精神的なしつけともいふべきものを尊重する。」

「宗教とは、子供が父親に対して抱いている心理関係の投射である。」とするフロイドの見解に対するイアン・スッテイの批判は³⁾、西洋宗教の父系制的観念と東洋宗教の母系制的観念を実証している。スッテイは、シナからスペインにわたって拡がっていた東洋的採色陶器文化を検討して、彼達の神話と儀礼の

(2) S. ラダー・クリシュナン、金谷熊雄訳、宗教における東と西、永田文昌堂、1959、pp. 58~60

(3) S. スピックス著、久保田圭伍訳、人間心理と宗教、大明堂、昭46、2刷、pp. 92-93

パターンは父指向的であるよりも、母指向的であると指摘した。部族の文化史において、父が母にとって代った時、“天にまします父”は、“大地にまします母”にとって代った。このようなことから、宗教は、罪による強迫神経症であるところか、心理的・社会的治療法の一形態であること。つまり、憎悪によって支配されるどころか、人生が愛によって再生され、結合されるものであることをスッテイは明らかにしたのである。

東洋通のアメリカの地理学者、D. E. ソーファーは、『宗教地理学』⁴⁾の中で、「東洋の宗教体系の間では、他の宗教に対する許容または無関心の態度が浸透しているのに対して、ユダヤ教、キリスト教、回教という西の旧世界の宗教体系は、他のあらゆる宗教に対して歴史的に敵意を示した。仏教が興ったインド北部では、流血を著しく忌みきらい、宗教を普及する手段としての征服と暴力の使用が除かれた。やがて、その思想は多くのアジア南部と東部に浸透した。この東洋的態度は西洋の普遍的宗教思想のなかにおいてさえも滅多に現われていない。敵対する力(善と悪)の間の暴力的闘争の思想は、バビロニアに根ざし、ゾロアスター教において確立した。さらにそれは、バビロン幽囚後のユダヤ教に影響を与え、回教にはそれほど目立たないが、活動期のキリスト教における際立った不寛容の要素は、キリスト教以前のユダヤ教にうかがえる特徴に由来すると考えられている。そしてさらに、西洋において起った国家主義それ自身は、西洋の宗教的不寛容の遺産を大いに相続してきたように思われる。」と観察している。

日本の宗教学者、岸本英夫はその著『宗教学』の中で随所に東西宗教を対照させて、宗教なるものを解明している。以下に対照的な両宗教の主な相違点を挙げてみよう。まず、東洋の仏教的宗教思想は、人間の心構えをつくり変えることに重点を置き、深く切り込んだ人間の分析に展開するが、キリスト教のように、神を中心とした宗教体系であれば、神の属性や、神の存在の論証が宗教思想の重要な課題となる⁵⁾。西洋の宗教思想は、倫理道徳をその中に含むこと

(4) D. E. ソーファー著、徳久・久保田・生野共訳、宗教地理学、大明堂、昭46、pp. 157~162

(5) 岸本英夫、宗教学、大明堂、昭47、19刷、p. 83

を建前とする。人間の行くべき道は、すべて神によって示された道である、とする一般的通念である。東洋では、概して、宗教と道德の領域を分ける。倫理道德は、対人的な人間の社会生活の規律であり、宗教は、それを超えた、もう一つ向う側の、人間の究極的な問題の領域を取扱かう⁶⁾。東西宗教の世界観に関し、西洋の特にプロテスタントの世界では、この地上の現実世界を、具体的に、理想世界につくり変えようとする考え方をとり、神の国を地上に実現しようとする「社会的福音」の思想がある。この場合、希求態的な信仰体制が強くあらわれる。一方、東洋的な世界観では、理想世界を現実世界の中に見出そうとする。そこでは、現実世界を具体的にどう変えるかよりも、それをどう受けとるかということに問題を移す。大乘仏教の「娑婆即寂光土」の思想がこれで、当事者は諦住態的な信仰体制の立場をとる。神観については、西のキリスト教、ユダヤ教、回教に代表される一神教的な神観と、東の仏教、ヒンズー教、神道などの汎神論的もしくは多神論的な神観の対照をみる。一神論では、神は全知、全能、全在の宇宙の創造者で時間・空間を超えた超絶的存在であるのに対し、多神論では、神は人間に近い性格をもち、人間とあまり変らない環境的条件下で生活するものと信じられている。神は宇宙法則の主宰者ではなく、宇宙法則の支配の下に存在している⁷⁾。このような神観の相違は、宗教的修行に対する軽重となってあらわれる。すなわち、キリスト教を主流とする神中心的西洋宗教では、信仰体制を形成し、それを深めるものは、神と神のめぐみとであって、人間の努力ではない。人間は、すべてをあげて、神に頼りきることが強調されるゆえに、修行という自我意識の過剰は、信仰の邪魔になると考えられている。西洋よりも直観的であり体験的である東洋の宗教的伝統は、理論という廻り道をせず、直接に、修行という行動によって、信仰体制の強化をはかろうとする傾向が強い。

以上の東西宗教に対照的な相違点を一覧表にまとめると、第2表のごとくなる。更に、世界人口に占める東西宗教の人口的勢力を大づかみながら認識す

(6) 岸本英夫, *ibid.*, p. 87

(7) 岸本英夫, *ibid.*, pp. 91~96

第2表 東西宗教の比較

	東(仏教・ヒンドウ教・神道)	西(キリスト教・回教・ユダヤ教)
神 界	無神もしくは汎神教	一神教
世 界	「娑婆即寂土」思想	「社会的福音」思想
	現実をどう受けとるか, 現実世界 = 理想世界	現実をどう改善するか, 現実世界 →理想世界
終 未	弱く存在する	強く存在する
信 仰 体 制	体験的神秘主義的傾向 融合態が主流	観念的理想主義的傾向 希求態が主流
神観のイメージ	大地の母性神—恵み	天上の男性神—権威
対 他 宗 教	許容・無関心・吸収	敵対・排他的
宗教思想の中心	人心の改善を意図し, 人間の根本 的問題の分析	神の属性やその存在の論証
神 の 位 置	人間にちかい, 宇宙法則の支配下 にある	超絶対的存在, 宇宙の創造者
宗 教 的 行 為	修行の重視	祈りの重視

るための目安として、ソーファーがおこなった世界宗教人口概算表（第3表）を参考までに紹介する。これらの数字のうち、民族宗教系の単純な部族宗教人口、1億5千万人と内容構成の不明瞭な分派の宗教体系の小さな教団と特に宗教関係をもたない人口、2億5千5百万人を除外して、東西宗教人口を比較すると、ユダヤ教、キリスト教、回教徒の13億3千万人に対し、東洋宗教圏の人口は12億6千5百万人と算定される。

2 神道の系譜

西東宗教の根本的発想の相違を概観したうえで、次に日本の特徴と認められる諸点を神道および仏教史に拾ってみたい。いうまでもなく、これら宗教の歴史はそれぞれに歴大な史実が存在し、各方面から研究がなされている。限られた紙面において、しかも論証の過程的手段としてこれらの領域にふみ込む場合には、目安としての観点を定め、その観点を中心に限定的考察を試みるのが定石であろう。以下、神道史では⁸⁾、日本古来の宗教である神道がいかにか新しい

(8) 岸本英夫編、世界の宗教、大明堂、昭47、9刷、pp. 201~234

第3表 世界の宗教 (1963)

単位 100万

宗 教	人 口		
民族宗教体系			1,174
単純なもの(部族宗教) ㉓			150
ユダヤ教			13
神 道			35
ベトナム, 朝鮮の宗教			36
中国の宗教			540?
ヒンズー教			400
普遍的宗教体系			1,557
仏 教			240
上座部仏教	65		
大乘仏教 ㉔	175?		
キリスト教			897
カトリック	530		
プロテスタント	230		
ルーテル教会	70		
長老派とカルビン派	45		
バプテスト	40		
英国国教会 ㉕	30		
メソジスト	30		
その他 ㉖	45		
東方教会		107	
ロシア・カトリック (USSR)	50?		
他のオーソドクシィと東方教会 ㉗	57		
回教 ㉘			420
分派の宗教体系			14
シーク教			7.5
カオダイ教・天道教など			4.5
ジャイナ教			2
小さな教団と特に宗教関係をもたないもの ㉙			255
計			3,000

㉓多数の新しい原住民の宗教と1000年期の宗教を含む。㉔信憑性の薄い戦前の資料に基づく中国の概算。㉕伝統的な呼称「プロテスタント」は、英国国教会に属する多くの教会の信徒から拒否されている。㉖モルモン教その他を含む。㉗コプト人、アルメニア人、エチオピア人、マラバル地方の人々のキリスト教会を含む。㉘シーア派と分派(ドゥルース派, その他)は回教総人口の約10パーセントである。㉙西ヨーロッパとソ連におけるキリスト教伝統がある人々の子孫におもに信じられているもの。

イデオロギー(宗教)を吸収、消化していったか、いわば日本における新来文化吸収のパターンを観点と定めたい。

古 神 道

縄文、弥生時代の原始宗教に関しては、アニミズム説、ナチュリズム説、トーテミズム説がありいまだ定説をみない⁹⁾。神道史の発端は、古墳時代(西暦3世紀)より伝教伝来(538年)までの、農耕技術の発展と階級社会の成熟を基盤にした統一国家の生成期にもとめられ、この時代の神道を古神道もしくは原始神道と称する。神観念は汎神教的で、神秘と畏敬の念を起させる存在は、ことごとくカミと呼ばれ、山、海、水、動植物の神格化した自然神; 偉人、長上に神性をみる人間神; 抽象的な力や観念の観念神に大別し観察できる。氏族統合の中心となった氏神としては、祖神ばかりでなく自然神や観念神(例えば、産霊の神)も信仰されたと考えられる。古神道の儀礼の中心は当然農耕儀礼で、現世利益的な請願態がその宗教的態度であった。請願に際して、心の浄化をはかる象徴的行為として、禊(身^み滌^{そぎ}ぎで海中や川流^{みすず}に入って身を洗^{はら}う)と祓(身体に付着した塵を払^{はら}う)がおこなわれている。当時の世界観としては、満蒙から北方アジアのシャマニズム文化圏の高天原—中津国—黄泉^{たかまがはら なかつくに よみ}といった垂直三元的世界観と東南アジア系の現世—常世^{とこよ}という水平二元的世界観が並存している。さらに、こうした世界観にもかかわらず、高天原も常世も現世に即して描かれ、現世こそは、過去、現在、未来のうち、最も価値ある世界としての、現世中心主義的人生観が支配的であった。そこには、印度神話にある厭世傾向は微塵もない明るい楽天的な、現実肯定的な人生観がある。

諸氏族の勢力が統合されて統一国家が形成されると、諸氏族の神話が皇室中心に統合され体系的な日本神話「古事記」が構成され、さらに従来同床共殿であった神と人との関係が崇神天皇の御代に、「神人分離」¹⁰⁾がおこなわれ、部族の守護神であった神が、国家の守護神的性格をおびてくるようになる。各氏族

(9) 川崎庸之・笠原一男編, 宗教史, 山川出版社, 昭44, 3版, pp. 2~5

(10) 天照大神を笠縫邑に, 倭大国魂神を磯磯邑に, 佐土布都神を石上邑にうつし祭った。

(11) 権力者が自己の信仰を強制せず, 諸氏族の氏神を尊重し, これを包括する。具体的には, 各氏族の氏神に対して祭のたびに皇室国家から捧げ物がなされた。

の統合者である皇室のとした宗教政策は、いわゆる「神祇制度」¹¹⁾にうかがい知れるように、寛容的であったと思われる。

神仏習合→仏教的神道

紀元538年に百済の^{くだら}聖明王^{せいめいおう}を通じ伝来した仏教は、新しいイデオロギーとして、学問として、芸術として、^{となりぐにのかみ}蕃神として驚異をもって迎え入れられた。この際、蘇我稲目の仏教賛成派と物部尾輿、中臣鎌子の反対派とが対立抗争したとの論があるが、当時朝廷において政権争奪の敵対関係にあった両者の争点の一つになったかもしれないが、これが闘争の原因になったとは考えられない。むしろ、相貌端厳な仏像や建造芸術、荘厳な法会などが人心を魅惑し、続いて起った神仏習合の現象を引き起したと考えるのが妥当であろう。

神仏習合は段階的に発展し、まず神道の神々は仏法を守るとする護法神の観念、次に宿業により苦界に止まっている神々は仏法を聞いて解脱をしたいと望んでいるとする解脱の観念、ついには、インドを「本地」とする仏が日本に垂迹した(権に現われた)のが神であると説く本地垂迹思想の三段階に進行する。この「本・迹」の論法は大乗仏教の根本理念に発するもので、古来教義や論理的思想体系を欠いていた神道史のうえでは、画期的な段階を迎えたというべきであろう。

こうした神仏習合の動向に即応して、いち早く仏教的神道を唱えたのは、天台宗の本拠比叡山の天台神道(別名、山王一実神道)と真言宗の本山高野山を中心とする真言神道(两部習合神道)であった。山王一実神道は、宇宙の統合体は仏陀(釈迦)にあり諸神はその垂迹であるとし、日吉神社こそ釈迦如来が現われた天下一の名社であると説いた。三輪流神道の流れを汲む两部神道は、宇宙の一切万有は太陽を意味する大日如来の現われであり、その大日如来も一切物も金剛界、胎蔵界の二相を有している、とする真言教学に基づいている。これら両者とも発想は本地垂迹説を援用したもので、密教的儀礼により請願態的な信仰がおこなわれたことが推察される。

反本地垂迹説→度会神道

朝廷勢力の衰退、貴族の興亡、武士の勃興といった政治勢力の主役が立ち代

り、一方では従来の仏教理念を否定する念仏や禅が急激に普及をみせはじめる鎌倉時代にはいると、神道の内部から独自の神道教学を樹立しようとする動きが起ってきた。

『神道五部書』¹²⁾をもって仏教とは別個の神道中心的教義体系を世に問うた、伊勢外宮の神主、^{わたらい}度会氏の一族により唱導された度会神道（伊勢神道）がそれである。その主要教説は、まず、宇宙の一元的本体として「混沌」があり、これが内外二宮の根本神であるとする。第2に、神、道、人の三者は結局本体たる「混沌」に帰着する。第3に、神道と仏教の間には本末の分があり、神道の立てる根本神が本体で、仏はインドにおける垂迹であるとした（反本地垂迹説）。第4に、神道の特質は清浄にあるとし、禊祓による心身の浄化を強調した。第5に、本体たる根本神に合一するため、正直（現代の高潔・正義にあたる）と祈り（行法）に力点を置いた修行が説かれている。

吉田神道

室町時代に出現した吉田神道は、度会神道の影響を明らかに受けたもので、『唯一神道名法要集』をあらわし、吉田神道こそは本迹縁起神道や两部習合神道と異なり、宇宙の根本原理にもとづいた元本宗源神道（唯一神道）であると唱えた。宇宙の根本神（大元尊神すなわち^{くにのとこたちのみこと}国常立尊）を祀る吉田山上の大元宮を中心として、周囲に伊勢をはじめ式内社の神々が全部まつられてある。元本宗源の法を樹木にたとえれば、神道が根幹で仏教は花実、儒教は枝葉に相当すると述べて、反本地垂迹の立場を明らかにした。人の形は天地と同じ要素から構成されるとする人間観に立ち、心は神の宿る^{みあらか}舎であるから、常に浄化しなければならない（内清浄）ことを強調した。この学統をひく神道家が好んで使用した教化資料が「三社託宣」¹³⁾で、江戸時代に至って広く商家などにも普及

(12) 「伊勢二所皇太神宮御鎮座次第記」「伊勢二所皇太神宮御鎮座伝記」「豊受皇太神宮御鎮座本記」「造伊勢二所太神宮宝基本記」「倭姫命世記」の五書で、全体的統一に欠け、外宮の鎮座の由緒について記すのみならず、仏教、儒教、道教、陰陽道、五行説から借用した語句や思想が多く述べてある。

(13) 伊勢、八幡、春日三社の託宣という形式で心の清浄、正直、慈悲などの神道教説を説明したものの。

した。

儒家神道

江戸時代になると、朱子学の藤原惺窩^{ていこ}、林道春らが性理説を論拠とし、さらに陽明学の中江藤樹、熊沢蕃山等は良知説を論拠に、神儒合一の理想を説いたが、理論的研鑽だけで、神社での儀礼や実践にまでは展開しなかった。儒家神道が確立するのは、後の吉川惟足^{これたる}と山崎闇斎をまたねばならない。

吉川神道は、吉田神道を究め、これに朱子学的解釈を加えて一派を立てた、吉川惟足に創唱された。その教学は、国常立尊を太極（宇宙の理法、絶体的原理）とし、自然の中に人倫の道が備わっており、心は神明の舎であるとし、さらに天は人の大なるもの、人は天の小なるものとの観念に立ち、靈魂不滅を唱えた。幕府に仕え、徳川頼宣にその説を伝えたかれの経歴から当然のことであるが、吉川神道の特徴は国家統合の道として神道を強調した。

垂加神道は、仏教、朱子学をおさめ、後年吉川惟足と度会延佳^{のぶよし}に神道を学んだ山崎闇斎が一派を開いた。その教説の第1は、垂加のスローガンに現わされているごとく、度会神道が神道五部書にいう、「神（の恵）は垂るるに祈禱を以て先となし、冥（神慮）は加うるに正直を以て本となす」の一節にある祈りと正直の強調である。第2は、吉川惟足の天人一貫説を更に発展せしめた天人唯一説、第3は、生活態度としての敬^{つつしみ}の強調、第4は、全て理性ではかり難いものは、ありのままを信ずべきとする絶体信仰、第5は、神道とは皇祖神、天照大神の徳を学ぶことであり、その徳は三種神器に象徴されていると説く、熱烈な天皇信仰などが挙げられる。

復古神道

太平の元禄時代には、人々の間に解放精神が起り、自由討究の学問的要求が生まれてきた。この動向のひとつの現われに文献学的アプローチによる国学の研究があり、本居宣長は古典の分析を通じて、その神道論において復古神道の基礎を確立した。

本居神道論は、まず、神道は天地自然の道でも人の作れる道でもない、それは産靈神^{むすびのかみ}の御霊により天照大神に伝え給う神の道である、と神道を定義づけ

た。次に、古代日本人の神観念を分析したうえで、神とは、「尋常^{よのつね}ならず、すぐれたる徳のありて可畏^{かしこ}き物」と定義した。第3は、中世以来まったく忘れられていた「産霊^{むすび}」の再認識である。第4は、天照大神の御子として万世一系の天皇が、大神の御心をその心として理想の道を行ない給う。ゆえに、わが国が世界に傑出しているとの論理である。第5は、吉凶、善悪は対立する二元論的存在ではなく、次に来るより大きな善と吉とをもたらす要素であると説く生成発展の論法、第6は、世の中のすべては神の意志なのだから、小ざかしい人智で矛盾を論ずることなく、一切を神意にゆだねよとする、融合態的絶体信仰の観念を説いている。

平田神道

本居神道論を、より合理的より倫理的より実践的に展開し、独自の神道理論を構築したのは、平田篤胤^{あつたね}である。篤胤の神道論は、宣長の客観的神観に対しきわめて主観的で、その説明のためには儒教、道教、キリスト教思想までとり入れ、他教には極端に排斥的である。その第1は、古事記の冒頭に出現する天御中主神^{あめのみなかぬしのかみ}を宇宙万物の絶体神とする神観で、第2は、古来の垂直的世界観に西洋天文学説を援用し、高天原を太陽、中津国を地球、黄泉を月とした。そして宣長にはみられなかった幽冥観を唱え、幽冥界とは、神代説活にある隠世のことで、現世に対し道徳的優越性をもち、ここでは仁慈即愛が神の御心であり、道徳の根底となるものであると説いた。第3の人間観では、性善説の立場をとり、現世において善人が苦しむのは、神が人間を試み給うからであり、善悪に対する真の応報は現世になく来世にある。この来世での善悪の審判神は大国主神で、出雲大社を中心に、各地の産土神がこの来世のいとなみに結びついているとした。第4は、古神道の宗教的要素を儀礼化し、祈願の詞^{ことば}をつくり、家々の神棚の礼拝、祖先の霊屋^{みたまや}の設置と礼拝を強調した。この現世の生活を終えた人の霊は幽世に常在して、後に続く者を見守るという死後観は、現代神道の祖先崇拜に大きく貢献している。第5は、日本は世界の本宗、神道は諸教の根源で、現世は天皇により主宰さるべきとする、天皇主義、日本中心主義である。このために篤胤は幕府のとがめを受け、講説、著述を禁じられ、郷里に帰

され死んだが、彼の思想は継承され、平田塾の討幕運動に進むのである。

明治期の神道→国家神道

明治新政府がその成立以来、一貫して遂行してきた宗教政策を一言でいえば、国家神道の確立であった。その粗筋は、祭政一致による神道の国教化を計ろうとしたが、仏教勢力の根強さに加え、西欧文明諸国にみる政治と宗教の分離の趨勢に抗しきれず、神道非宗教論的見解をもって、いわゆる日本的な天皇制国家神道を形成していったといえる。

このへんの事情をもう少し詳しく辿るならば、まず新政府の成立直後の慶応四年三月、祭政一致・神祇官復興を布告し、古代国家の官制を再現し、天皇制政府の神権的権威の確立が図られた。一方、同時に布告された神仏判然令は、幕府の封建支配の手段としての仏教の特権的地位をくつがえすための措置である。そして、明治三年一月には大教宣布の詔が発せられ、「大教」の名のもとに、天皇の古代的・宗教的権威を中心とする神道的国体観念と国民道徳の教化が進められることになった。さらに政府は、全国に散在する神社を中央集権的に組織化し、全国神職の世襲制を改め政府による任命制となし、従来神社の経済的基礎をなしてきた社領を没収し、遂には江戸幕府時代の寺請け制をそのままに氏子調を發布したが、この時代逆行的企画は二年余で中止せざるをえなかった。これら一連の神道養護政策実施の過程において、全国各地で、地方官吏、国学者、神職、儒者らに指導された急激な排仏毀釈運動が捲き起っている。

明治五年三月の神祇省の廃止に代る教部省の設置、および国民教化の中央機関としての大教院の設置は、政府の宗教政策の転換を示す事実である。その主な理由は、おそらく急激に勢力を増大させた復古神道家が主導してきた祭政一致の古代的形式および過激な神道国教化の運動と、廃藩置県を経て基礎を確立した天皇制政府の旧習一洗、文明開化の方針との間に矛盾が深まったためだろう。ともあれ、政府の大教院を中心とする国民教化運動の目的は、国民に天皇の崇拜と政府への精神的支持を植えつけるための政教一致的イデオロギーの普及にあり、その教化基準は「三条の教則」が規定する、敬神愛國ノ旨ヲ体スベキ事、天理人道ヲ明ニスベキ事、皇上ヲ奉戴シ朝旨ヲ遵守セシムベキ事、の三

ケ条であった。

政府の宗教政策の転換とともに、政府内の復古神道家の勢力はにわかには衰退し、排仏毀積運動はかげを潜めた。さらに神道側は、教義・組織・布教技術の面で仏教の敵ではなかった。明治八年、真宗四派の大教院脱退と神仏合併布教の禁止によって、大教院は設立二年半余で解散のやむなきにいたった。新政府が「大教」の名で、天皇崇拜、神道的国体観念と国民道徳を宣布する国民教化運動は、所期の目的をとげることなく瓦解したのである。

しかし、明治十年代後半には、政府は天皇制の精神的支柱であり天皇制国家観の宗教的基礎でもある国家神道を確立させるために、信教自由のたてまえとの矛盾を調和するため、神道を非宗教とする見解をとった。教派神道の独立を認めることにより祭祀と宗教を分離し、祭祀を宮中にうつし天皇に祭祀大権を帰すことによって、祭政一致の形式をつくったのは、まさにこの矛盾の解決策であった。諸宗教は、国家神道に従属させられ、明白に宗教である国家神道の教義に背反することは許されなかった。明治二十二年、帝国憲法が發布され『安寧秩序ヲ妨ゲズ及臣民タルノ義務ニ背カザル限リニ於テ』（第二八条）国民は信教の自由を認められたが、宗教でない国家神道を否定することは臣民の義務に背き安寧秩序を妨げる行為である。翌二十三年に、「教育勅語」が發布されるや神道界はこれを神道的国民教化の基準として教典化し、「御真影」を聖像化して活発な布教を展開した。

明治二十年以後、神社は国家の祭祀をつかさどり、その運営には、国費・公費を充てるといふ国家神道体制が確立され、日清・日露戦争を通じ、神社崇敬を媒介として国民に天皇と国家への忠誠心と軍国主義思想を浸透させた。大正時代から昭和の初期にかけて、神社の整理、祭祀令の制定、神職制度の整備が進められ、国家神道体制は支配機構の一環として着々と強化され、昭和二十年十二月十五日、占領軍の「神道指令」で厳しく政教分離が断行されるまで、この国家神道体制は続いた。

批判的考察

以上が神道史二千年の粗筋である。時代的背景、宗教家の性格、統治者との

結びつき、などの局面をすべて無視して、歴史上に現われた主要神道教派の教理に焦点を絞り、その変遷のパターンを観察した。この過程において、例えば神紙制度とか排仏毀釈運動といった、神道史の小さな現象に、きわめて日本的な特徴を認めることができたが、ここではそれらの一切を割愛することにした。むしろ、有史以来、時代的・政治的・社会的環境変化の底流にあって、脈脈と存続してきた日本の特徴を顕著にするために、第4表「神道教理の脈絡」を作成してみた。ここに如実に現われた二つの特徴、すなわち神道の汎神観と禊祓に象徴される宗教的行為に超時代的一貫性をみる歴史的事実に対しては、異論がないところであろう。

(1) 汎神観と文化吸収のパターン

キリスト教に代表される一神教では、それがカトリック、プロテスタント、東方教会と別れ、さらにルーテル、カルビン、バプテスト、メソジスト、英国国教会等々と再分派しようとも、第一義的根底となっている神観は不変不動である。これと極端に対照的なのが神道で、キリスト教では最高に重要な「心臓」にもたとえられる部分が、時代的イデオロギーの興亡と共に、ある時は仏教の釈迦や大日如来となり、またある時は儒教の太極にあたる神として国常立尊もしくは天御中主命を立てている。

このように神観としての最高神が交替するという現象は、日本人の神観が不安定であるという証拠ではなく、有史以来日本人の神観が「汎神教」として今日まで不変的に継続しているということである。

汎神教とは、そもそも宗教流派を神霊の数によって分類した名称で、一神教・多神教とともに比べられる¹⁴⁾。しかしこの分類は、神の存在を根底においているから、まず神をたてる宗教と神をたてない宗教に分けたうえで、前者をその神の数により再分類するべきであろう。ともあれ汎神教では、あらゆるものが神霊となる可能性をもっており、その数が無限的に複数で、一定しない点に一神教や多神教とことなる特徴がある。因みに、神道とプロテスタントの神と人間とのかかわりあい、ビジュアルに描くならば第1図のごとくになる。神道

(14) 岸本英夫, 世界の宗教, 大明堂, 昭47, 9刷, pp.11~13

第4表 神 道 教

	古代大和	奈良・平安		鎌倉	室町
	古神道	仏教的神道		度会神道	吉田神道
		天台(山王一実)	真言(两部習合)		
神観	神秘と畏敬の念を起させる全てのもの	最高神は釈迦如来	最高神は大日如来	宇宙の一元的本体は「混沌」	宇宙の根本神は国常立尊
世界観	高天原—中津国—黄泉 現世—常世	西方浄土 本地垂迹思想	西方浄土 一切万物は金剛界と胎蔵界の相と有す 本地垂迹思想	日本が本で印度は垂迹 反本地垂迹思想	三教枝葉花説 反本地垂迹思想
人間観	楽天的 現世中心	現世中心	現世中心	神・道・人は「混沌」に帰着する	人の心は神の「舎」
信仰体制	浄め、 ご利益信仰	浄め ご利益信仰	浄め ご利益信仰	神道の本質は清浄にある	自分の心に宿る神をみずから祭る道
宗教的行為	呪術 禊・祓	密教的呪術 禊・祓	密教的呪術 禊・祓	禊・祓を通じての身心の浄化を強調 正直と祈りの修行	内清浄の極意 密教的呪術行為をおこなう

では、宗教的価値をもつ存在(△)と人間(○)が同次元に存在する形態で、場合によっては、人間(○)が死後もしくは生存中にでも神(△)になることがあります。プロテスタントでは、宗教的価値をもつ存在(△)が、人間および人間世界を超越して存在しており、両者の間には明確な区別がある。神は超絶的なもので、二つと存在することはない。

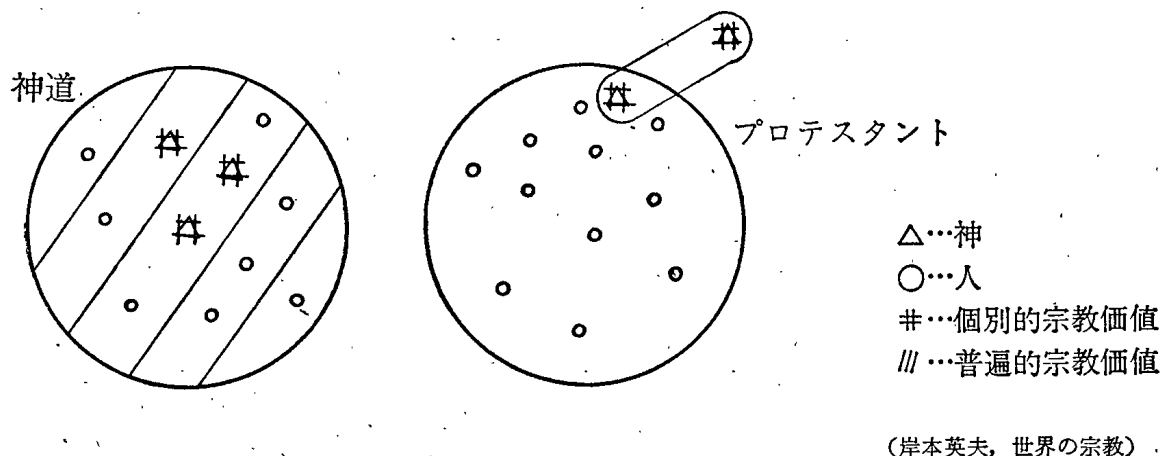
日本人のこの汎神教的な神観をシャマニズムに由来を求め、日本文化の多重構造化を説明づける試みがすでになされている。このシャマニズムと呼ばれる一

理の脈絡

江		戸		明治一大正
儒家神道		本居神道論	平田神道	国家神道
吉川神道	垂加神道			
宇宙の絶対原理で規範の根源である太極とは国常立尊	太極を天御中主命	尋常ならずすぐれたる徳のありて可畏き物	絶体神を天御中主命 祖神を高皇産霊神と神皇産霊神	天照大神とその直系である天皇
天人一貫 説人は天の小なるもの 霊魂不滅	天人唯一説	天地間の万象生成の根源は産霊にあり 天照天神の日本は世界の中心	古来の垂直的世界観と西洋天文学説を結合 日本中心的	現代的世界認識なれども 日本中心的
人は神をその心に受けて生まれたもの	生活態度としての敬と謙虚のすすめ	善悪一元論 現在の悪は未来のより大きな善の根である	性善説 善悪の応報は来世にある	西政思想入るも、 どちらかといえば 現世中心的
私欲を没却して、心の本質を発揮するための修行を強調	祈りと正直の強調	世のすべては神の意志とする融合態	伊勢をはじめ諸国の神々や守設神をうやまう	雑多な信仰を天皇制国家神道が支配する
禊・祓による浄めの修行	禊・祓による浄め	禊・祓と敬の生活	禊・祓による浄めと天皇を中心とする敬愛観	教育勅語にいう忠考と正直のすすめ 禊・祓・集団参拝

種の未開宗教は、シャマン（巫者、みこ、いちこ、いたこ、ゆた）が超自然的なものの依憑によって、恍惚境に陥り、生霊や死霊をよび出してオツゲを伝える呪術宗教である。その分布は、主に北極民族に見受けられるが、韓国、日本その他のアジア諸民族にも今なお残存が認められている。呪術的宗教行為は、呪物のもつ力や呪術的力によって直接的に問題の解決をはかろうとする「マジナイ型」と行動の選択に迷う場合、人間が超自然的な方法で、それを決定する役割りをつとめる「ウラナイ型」に分類されるが、シャマニズムは八卦、方位、日

第1図 宗教的価値機構の類型



柄の吉凶などと共にウラナイ型呪術の範疇に入る¹⁵⁾。

堀一郎は『日本のシャーマニズム』¹⁶⁾で、縄文の狩猟採集文化から弥生の農耕文化、さらに近代日本の文化まで、これがその底流にあると論じている。泉靖一も同様に、日本文化の根底にシャーマニズムが存在するとの見解をとっており、彼の言葉を引用するならば、『シャーマニズムの世界での神聖者は、天地万物に精霊の存在を信ずるアニミズム的なものであって、そこには原則として、最高神や唯一神の観念も、善悪・正邪・神と悪魔のような二元論もみとめられない。神聖者なるものにたいするこのような意識構造は、閉鎖的、排他的にはなりえない。そして、万物に神聖者を見とめている以上、「他の世界の神々」または「新しい神々」などはありえないから、いかなる神々でも、またイデオロギーでも、拒否することができないからである。したがって、シャーマニズムの神統には、地域によって、さまざまな他の宗教、たとえば仏教、キリスト教、道教、イスラム教などの神格がとり入れられ、ひどく雑然としていて、キリスト教的な神学からすれば、神聖観察の分析が不可能になってくる』¹⁷⁾。

鶴見和子は上述見解に同意したうえで、さらにウイルバート・E・モアの緊張処理の体系としての社会理論にこれをあてはめ、シャーマニズムの世界は多重構

(15) 岸本英夫, 宗教学, 大明堂, 昭47, 19刷, pp. 50~52

(16) 堀一郎, 日本のシャーマニズム, 講談社現代新書, 1971

(17) 泉靖一, 文化のなかの人間, 文芸春秋, 1967, p. 116

造型緊張処理のパターンに該当すると結論づけている¹⁸⁾。同氏のこの論理は、宗教のみならず、東西文明のイデオロギー、社会体制、道徳倫理観の相違を理解するうえで、ひとつの手がかりを提供すると考えるから、以下にその過程を要約してみたい。まず、W. E. モアの定義「矛盾や対立のない社会はない(第1前提)、そうした緊張があれば、その特定の緊張を緩和しようとして、人間はなんらかの行動を起す(第2前提)、そして緊張→緊張処理→新たな緊張の発生という循環の輪はとどまるところがない(第3前提)。つまり社会とは緊張処理の体系である」より出発した論理は、モアの挙げた4つの緊張要因、すなわち、①所得、権力、名声の分配に関する不均等 ②善悪、正邪基準の社会集団による相違 ③集団や個人間の原則や価値に関する相違、および④出生率と死亡率、男女の比率、幼老人口の比率といった人口上の不均衡、に同氏の追加する第5の要因としての外来の新しい原則、価値、考え、行動の仕方が入ってきたときにおこる緊張を加えた。そして、これら五つの原因から生ずる緊張の処理パターンには、特定社会それぞれに、歴史的に永続性、一貫性があるとしたうえで、その緊張処理のパターンを第5表のごとく、独占型、競争型、統合型、多重構造型の四種類に分類した。独占型については、集団Aと集団Bとの利害が対立した場合、利害の不一致をまず認めた上で、AまたはBが他者を圧倒して単独の支配を確立する。つまり排除もしくは従属による緊張処理のパターンである。競争型とは、矛盾律の受容の点で独占型と同じ前提に立つが、処理方法はむしろ逆で、対立の排除ではなく、対立を強調し、激化し、正当化することにより緊張を処理するやり方である。統合型は、競争型の展開形態で、対立するイデオロギー、文化、人間関係を激化させ、矛盾をより深く自覚したうえで、対立し合う原則や価値の双方を打ち直し、新しい原則や価値を再構成する方法である。これらにたいし、多重構造型は、利害関係の対立する集団に対しても、対立しあう原則、価値、イデオロギーなどに対しても、矛盾を無視することによって、対立を認めないとする方法である。前三者は、形式論理における矛盾を無視しない、という点で共通的に一致しているが、多重構造型は理論的

(18) 鶴見和子、好奇心と日本人、講談社現代新書、昭47、pp. 114~121

第5表 緊張処理のパターン

記号による過程の説明		A, B... n = 異なる価値・原則・イデオロギー等	
		+	= 受容
		-	= 拒否
		±	= 両面価値
共時的	通時的	時点 t ₁	時点 t ₂ (A以外の価値・原則・イデオロギーに 出あった場合の緊張処理のパターン)
① 独占型	独占型	+A → +A・-B または -A・+B	
② 競争型	競争型	+A → ±A・±B...±n	
③ —	統合型	+A → +A'B'...n'	
④ コンパートメント型	多重構造型	+A → +A・+B...+n	

(鶴見和子・好奇心と日本人)

矛盾をそのまま包容してしまう点で優れて特異なパターンである。神道史にみるこの最たる例は平田神道の教理で、そこには古神道、道教、儒教、仏教、キリスト教、西洋天文学説まですべてが混存している。

(2) 禊・祓の意味する日本的人間規範

古神道の太古以来、今日の教派神道にいたるまで、神道に特徴的な宗教行為である「禊・祓」は、綿々と継承されてきている。この宗教行為は何をシンボライズしているのか、それが日本人の社会生活においてはたず機能はいかなるものなのだろうか。

本来、宗教的行為とは、人間の信仰体制にもとづいて、外行動として打ち出されてくる宗教行動¹⁹⁾で、その一般的形態として呪術、儀礼、祈り、修行、宗教的奉仕などがあげられる。禊・祓の根底にある信仰体制²⁰⁾は、肉体の浄化を媒介にして心の浄化をはかり、心の罪や穢れを除去しようとするものである。禊は身滌ぎで、海中または川流に入って身を洗う行為のシンボル化したものであり、祓は身体に付着した塵を払い除くことを意味している。神道では、神事に先立って心身を清めるため、参加者の自発的意志で行う善解除^{よしぼらえ}と、犯罪者などに対し強制的におこなわしめる悪解除^{あしぼらえ}がある。神官が個人もしくはは集団や事物の前でおこなう禊・祓は呪術的儀礼といえるが、水行^{みずぎょう}など多分に修行的行為

も含んでいる。

禊・祓の宗教行為の根底にある「浄化」の信仰体制を、歴史的に詳細に観察すると、その本質的意図に若干の変化が認められる。それは、呪術的災害防除としての古代の禊・祓から、一種の社会道徳的心構えの育成強化としてのそれへの変化である。

『古事記』や『日本書紀』にみられる「けがれ」の典型は²¹⁾、黄泉の国においていった伊邪那岐命いざなぎのみことがそこでの「けがれ」を除去するために禊・祓がなされたとするくだりにみる。当時の人間にとって、「死」こそ穢れのきわみであり、これを黒不浄(赤不浄は血)と考えていた。縄文時代に一般的であった屈葬は、死体の手足を折り曲げ、頭の上に大きな石を置くこともある、葬法で²²⁾、死者の霊魂が遊離して人間に害を及ぼすことのないようにと願う意識が働いている。

やがて、古代国家の統一がなり、農耕経済社会が確立してくると、災害防除的禊・祓の宗教行為に、社会道徳的意味が付加されてくる。672年に飛鳥浄御原宮に即位した天武天皇は、685年に爵位の改正をおこない、諸王以上の位階名は明位と浄位、諸臣位階名の筆頭は正位と直位とした。明浄と正直は当時の神道の道徳意識であり、飛鳥浄御原宮と「浄」の一字を飛鳥と御原宮の間に入れていることも、この時期に浄の意識が一段と高まっていたことを示すものである。以後、心の浄化による正直と潔白の観念は、神道史に一貫して受け継がれたことは、すでに述べたごとくであるが、ここで、この点に焦点を絞って、文献に表わされた事実を若干ひろってみたい²³⁾。

北畠新房の『神皇正統記』は、天皇の表示としての三種の神器を説明し、「鏡」は明・正直・無私を、「典玉」は純愛を、「剣」は正邪を判ずる知力を示

(19) 岸本英夫, 宗教学, 大明堂, 昭47, 19刷, pp. 47~50

(20) 岸本英夫, 世界の宗教, 大明堂, 昭47, 9刷, pp. 208~209

(21) 上田正昭, 日本の原像, 文芸春秋, 1972, 3刷, p. 167

(22) 笠原一男・安田之久編, 史料日本史, 上巻, 山川出版社, 1971, 新訂13版, p. 8

(23) 中村元・山田統編, 世界思想教養辞典, 日本東洋編, 東京堂出版, 1972, 5刷, 神道の部, pp. 297~456

す、としている。山崎闇齋は『神代卷風葉集』に、神道の核心はツツシミ(敬)にあり、道とは人間の通る道、守るべき準則にして、天照大神が自身で示されたごとき公平無私・博愛・寛容の事実こそ、人が日常歩むべき道を示したものである、と定めている。出口(度会)延佳は、『陽復記』の中で、「慎^{つつしみ}の一字こそ眼なれ」と心のへり下りの大切さを強調してから、「神道は正直を本とす。名利^{みなこ}を捨てず名利を求めず、名は実の資なれば、実と相応の名は神道にいとひ捨つる事にてはなし」と神道では名誉・利益は賤しいもの忌むべきものではなく、努力の結果としての名利は当然なれど、努力せず報酬を求めるのは誤りであると規定している。さらに、「神慮は正直にして明鏡の如く、悪心は不正直、さびに似たり。直、不直は水火の如し。水(善)は火(悪)を尅^{こく}(勝つ)する眼前の証拠也。」「正直とは心中と言語と相違なき由」と正直とは言行一致なりと説いている。本居宣長は『直毘^{なおびのみたま}霊』をあらわし、日本には古来、禍を直したまふ御霊、直毘神、^{かむながら}がおわす。上代には自然に「惟神」の大道がおこなわれていて、天下はよく治まっていた。ところが後世外来文化(儒・仏)の影響を受けて、人々が悪い思想にかぶれるようになった。しかしながら、この国は天照大神が照臨して、世界無比の神道がおこなわれている限り、直毘霊により国家は平安に治まるだろう、といった内容で、その根底に神の心の思想が認められる。

禊・祓の宗教行為が意図する、日本的信仰体制「浄化と正直」の強調の裏面的意義は、内調整による社会均衡の成就であろう。

キリスト教では、人間問題の究極的解決に関する根本的信仰構造として、「原罪」が存在し、懺悔、祈り、無償の愛といった宗教行為が中心になっている。ところが、神道では、「未完成な自己ながら神のめぐみに生かされている」という自覚の信仰構造と、まこと、祈り、浄め(禊・祓)の宗教行為が中心になっている。この相違は、形而上学的絶体神に根本的基準を置くか、人間の心の中にある神的なものに基準を置くかの違いにかかっていると考えられる。すなわち、キリスト教社会では、神が法律であり、それは絶体なのである。人間社会の緊張や紛争は、その絶体的法律を基準に裁かれ罰せられる。言うなれば、ルール・アンド・ペナルティの原則で人間社会の均衡をはかろうとする。神道社

会では反対に、神は混沌であり神聖なるもの全てであるから、絶体基準となる法律は存在しない。そこで、神の未完成にして小なるものである人間の側の心を、浄化し、純化することにより、神的な良識といったようなものを基準となし、その良識を行動原理とたてることにより、社会の均衡を保とうとするアプローチである。

上述の両アプローチのどちらがより優れているのか、どちらが21世紀の人間社会の均衡基準となるのかは断定できない。われわれ日本人は両者の本質的相違をはっきりと認識したうえで、現在の一神教であるユダヤ教、回教は共に原始時代においては多分に汎神教的色彩をおびていたこと、日本は島国という隔離された環境のもとで、一度も外来民族の征服を受けていないこと、農耕経済社会という労働集約的産業が基盤となってきたこと、といった日本の特殊な地理的、歴史的、風土的、経済的条件を忘れてはならない。