

照寺大乘院跡を含めて40基の多数のものが見られ、本門寺に9基、円融寺に8基、曾谷安国寺6基、戸塚本行寺附近6基、本土寺、柏井唱行寺、川口市領家実相寺に各4基を主なものとして、前代同様引続き造立されている。北関東では小金井法華房跡とその周辺に引続いて造立されているに過ぎない。南の横浜市港北区新吉田町に1基知られている以外、他には見受けられない。下総型ではこれに反して、多胡町日本寺、同妙光寺にも見られるが、多胡町北場浄妙寺、同中村東福寺、同正覚寺、山武郡山武町埴谷妙宣寺と新しく所在地が拡大されている。しかし下総型は各期共多胡町に集中している。

次に教線拡張の実態に触れてみたい。上記の結果は題目板碑に限って扱ったが、同時に発見されたものと比較すべきであろう。品川区御山出土板碑（現北品川法禅寺蔵）の80基中に題目板碑2基、横浜市港北区新吉田町出土3百数基中に1基、群馬県山田郡本矢場出土の21基中に1基発見されているが、大部分の所在地でも大同小異で、他宗のものと混在している。この場合その地方の日蓮宗信徒の動向として理解す可きであろう。また東葛飾郡八柱では嘉暦四(1330)年、貞和二(1346)年の題目板碑について文和、永正、享祿の他宗の板碑の存在し、本宗のこの地の消長を示し、大田区仲蒲田妙典寺の文和二(1353)年、永亨十三(1441)年の他宗のものに次いで天文十五(1546)年の題目板碑の存在する事も『平賀本土寺過去帳』に照し、合致するものがある。玉造蓮華寺、八日市場市妙典寺、同法界寺に弥陀種子板碑があり、後者に元亨のもの、円静寺に大日種子板碑があり、密教系地盤に教線拡張した事が知られる。本門寺・本土寺・円融寺等の他宗のものを圧し、卓越した処は有名寺院で問題もなく、永く地盤を確保している。これには外護者の力、僧侶の熱心な伝導にも関連し、文献的資料によっても解明されよう。その証の1例として下総型の例を挙げるな

らば、題目板碑の集中する多胡はかつての千田庄で、領主は法華経寺の信徒千葉胤貞である。その猶子は同寺三世日祐で、胤貞の一族金原常論は円静寺附近の在地領主であり、子の覚論は日祐に帰依し、真言宗の寺院を改宗し、当山二世となっている。かかる場合外護者自身の勢力の消長が教線に影響している事は見逃せない。比企郡唐子妙昌寺の貞和二(1346)年板碑に一結衆26人と、多胡町唐竹妙光寺の明德二(1391)年板碑に22人、同中村日本寺の観応二(1351)年の一結講衆、市川市下貝塚本住寺の文和三(1354)年板碑に一結衆、八日市場市安久山円静寺暦応四(1341)年板碑に一結衆徒百二人との記録、中山浄鏡房の貞和五(1349)年、曾谷安国寺応永十二(1405)年、川口市領家実相寺天文十六(1547)年、大河原御堂浄蓮寺天文二十二(1553)年板碑の多くの僧俗の名に見る講の存在は教線発展上に軽視できないものがある。

本尊は一見複雑な様相を呈しているように見えるが、七字題目のものが古く、次に釈迦・多宝を加えた三尊形式のもの、次に十界曼陀羅形式乃至はこれに近いものが現われ、特に室町時代の終末期のものには四菩薩を略し、四天王、不動・愛染明王、十羅刹女・鬼子母神、大日・大月天王等の下種仏を多く配している。これは時代の要求によるもので、星辰信仰も含む現世利益を希う結果に基くものと考えられる。

× × ×

以上、研究課題の資料の蒐集もほぼ終り、その整理の結果、初期的な問題を大略報告出来た。なお(1)本尊の表現と門流、(2)形態に現われた特異相、(3)荘厳・供養具の時代相と地域相、(4)日蓮の尊称の変移、(5)僧侶・寺院の文献による考察等の諸点が問題として残されている。これ等は今後の課題として究明して行きたいと思う。

## M・ウェーバーの比較宗教社会学 ——その現代的意義について——

沼 義 昭

### (I)

宗教の比較研究という場合、すぐに想起されるのは近代宗教学に与えられた「比較宗教学」という名称である。

それは、Science of religion, History of religion などという宗教学の呼称のうちの一つとして与えられているものであるが、近代の宗教学の方法的側面をあらわしている。

近代宗教学は、その発端において、宗教の起源を追求するという課題をもってあらわれた。それは、種々の宗教を比較することによって、宗教の本質を把握しようとしたのであるが、同時にそれは、原始的諸宗教を重要な素材としてもったということの一つの理由にして、宗教

の起源すなわち原初的な形態を追及することになった。したがって、宗教の本質はまたその起源でもあるという了解が、まったく暗黙裡に前提されることにもなったのである。

いずれにせよ、宗教学は比較宗教学として、また宗教史学として、「宗教の科学」たろうとしたのであるが、現代の宗教学は、この比較という作業の遂行にあたって、若干の困難に当面している。第一に、比較によって追及しようとする宗教の起源を確定する確実な素材をもちえないこと。現存する原始的部族のいずれをもっとも原始的とするか、その確実な規準はない。従って、第二に、起源そのものの概念設定は、一つの宗教観に基づく論理的操作によらなければならず、そこに当然宗教観の相違がもちこまれる。その最大の古典的な対立は、一神教観と多神教観であった。かくして、宗教の起源論を試みるばあいには、二重の過程が、すなわち宗教観の確認と経験的資料の吟味が、もちろん相即的にであるが、ふまなければならない。

かくして、一方には個別的宗教の文化人類学的研究へ、他方には比較による起源追及を断念した、宗教の現象学的分析へという方向転換が行われることになる。いずれも、そのばあい、宗教の歴史的把握という歴史意識が捨てられることになる点は注意されねばならない。また、比較研究が行われるときにも、起源追及に代りうるような問題設定がそう失したままであるゆえに、単純な類型づくりか、各宗教の特徴の記述に終始する結果となってしまっている。

## (II)

このような現代宗教学の傾向は、ウェーバーの比較宗教社会学の意味をあらためて再認識させることになる。

ウェーバーのそれは、近代の比較宗教学と共通点をもつと同時に、また相違点をももつ。まず共通点としてあげられるものは、その歴史意識である。しかし、同時に、そこに相違点があらわれる。すなわち、近代の比較宗教学が歴史意識をもってあい対したのは、宗教の起源とそこから出発した宗教の発展史の把握であった。さらに、タイラー、マレット、フレーザーなどの文化人類学派が鋭い歴史的感觉をもって、すべてを見ていたというでもない。それは事実と反する。宗教学者がしばしば宗教学説を文化人類学派と歴史学派に別けるように、歴史意識のもち方に立ち入るならば、そこには本質的な分裂がたしかに認められるのである。しかし、宗教の起源論は、少なくとも宗教を歴史的に相対化するものであり、トレ

ルチの若干の宗教学論にも見うけられるように、近代が宗教に提起したアポリアなのであった。タイラーの系譜に立つ文化人類学は、このアポリアをうけとめることを断念し、それゆえにこそ現代宗教学の一つの後退現象として、現代に在るのである。

ウェーバーは、宗教の起源決定については特に論じることなく、単純に呪術的なものを設定している。彼の関心は起源ではなく、むしろ近代に置かれていた。ここで彼の歴史意識の構造に立ち入る余猶はないが、彼が歴史的個体としての西欧社会の分析に、何よりも関心を集中していたことは、あらためて述べる必要のない事実である。いわば、近代宗教学は起源への遡及に歴史的意識をもってのに対して、ウェーバーは近代の歴史的生成に対して関心を集中したのである。さらにウェーバーは、明確に比較の視点を用意していた。それは合理主義の概念である。彼によれば、西欧の一連の近代文化を特徴づけるものは「合理化」ということであった。宗教のばあい、それは何よりもまず呪術からの解放の過程であり、神と現世との間の組織的倫理化であった。古プロテスタンティズムこそそれを遂行したものであって、彼の『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』は、その論証にささげられたものであった。

かくして、ウェーバーの比較宗教社会学は、十九世紀において開花して以来ようやくその生気を失いつつある宗教学に対して、一つの新たな問題意識を与えつつあり、若干の宗教学者が、ウェーバーにしよく発されて、新たな比較宗教の作業にとりかかりつつある事実を指摘しておかねばならない。

## (III)

ところで、上にふれたように、ウェーバーの比較宗教の視点は、「合理主義」にあった。それは呪術からの解放の過程として具体的な内容を与えられているのであるが、宗教を分析するとき、彼はさらに若干の概念を導入している。まず主要なのは「予言」および「予言者」の概念である。予言者はカリスマの宗教的形態と規定される。カリスマとは非日常的な資質の所有者として、軍事的、政治的、芸術的領域に出現するものであるが、宗教的領域においてはまず呪術師として、また予言者として出現する。両者は、いずれも個人的資質にその根拠をもつことにおいて共通の特徴をもつが、前者が神々を動かす呪力にのみよるのに対し、後者は神あるいは神々の個人的召命に存在の根拠をもち、その使命は神あるいは神々の啓示と教説の伝導にある。

予言者が伝える予言は二つのタイプにわけられる。第一に模範予言は冥想的方法による模範的生活によって救済に至る道を示すものであり、その最高存在は非人格的である。なぜならば、それは冥想によってのみ獲得されるものだからであり、そこでは人間はかかる最高存在の「容器」として把握される。第二に使命(倫理)予言は、神の名によって倫理的な要求を提出し、その最高存在は人格的、超世俗的である。そこでは人間は神の「道具」と思惟され、行動的、禁欲的倫理が課せられる。

このような予言の内容の相違は、宗教的達人と大衆とのがかわり方を決定する。宗教的カリスマをもつ達人の宗教意識と宗教的音痴である大衆の宗教意識は、模範予言のばあい何の橋渡しもなく、達人自身が呪術的崇拜の対象となり、救済のためにその呪術力が買いとられる。使命予言は、現世の生活を神の意志によって形成しよう

とし、独自のセクテをつくりあげる。これら両者の間にはさまざまな中間領域があるが、ウェーバーは東西の宗教をこれらの概念によって特徴づける。呪術から解放された、組織的、倫理的、合理的生活態度は使命予言によって形成されるのであり、その共鳴盤として発見された担い手が西欧の都市の市民層であった。

ウェーバーはこのような独自の視座により、原始的諸宗教についてもしばしばふれているのであるが、それを対象とする専門学者からの発言は余りみられず、いわゆる宗教学との関連づけはまだ充分ではない。宗教研究者がウェーバーの問題提起をうけて、その「追実験」を行なうことは、斯学のために決して無駄な努力ではあるまい。

## 関東を中心とした文学遺跡研究

——万葉集東歌について——(中間報告)

竹下数馬・白井忠功

### 1

先に万葉集卷十四所収の東歌のうち、武蔵・上総・下総・上野・下野の五国を実地踏査し、基礎資料となる歌碑について報告したが(年報第2号)、今回は国名の明らかな歌の地名について報告したい。

### 2

万葉集卷十四のうち国名の明らかな歌は、雑歌・相聞・譬喩歌の部立を有するもので、それぞれ国毎に歌を挙げており、五首、八十一首(ある本、一本の歌で一首全体を挙げたもの五首を含む)、九首となっている。

国名の明らかな歌を記すと、(雑は雑歌・相は相聞・譬は譬喩歌、数字は歌数(首)である。)

(1)武蔵国	雑0	相9(1)	譬0	計9(10)
(2)相模国	雑0	相12(1)	譬3	計15(16)
(3)上総国	雑1	相2	譬0	計3
(4)下総国	雑1	相2	譬0	計5
(5)上野国	雑0	相22(1)	譬3	計25(26)
(6)下野国	雑0	相2	譬0	計2
(7)常陸国	雑2	相10	譬0	計12

(8)信濃国	雑1	相4	譬0	計5
(9)遠江国	雑0	相2	譬1	計3
(10)駿河国	雑0	相5(2)	譬1	計6(8)
(11)伊豆国	雑0	相1	譬0	計1
(12)陸奥国	雑0	相3	譬1	計4
合計	雑5	相76(5)	譬9	計90(95)

となる。以上十二国九十首(九十五首)であって、関東を中心にと考えると、(1)武蔵国より(7)常陸国までの範囲の七国七十一首(七十四首)となる。この様に東歌の国名の明らかな歌の大部分が関東を中心としたものであることがわかる。これらの歌は、元来口誦の世界のものであり、民衆の共有のものであるばかりでなく、<sup>なま</sup>生で粗野で力強く、庶民生活に密着している。そうして豊富な方言で歌われているものである。

特に相聞の世界で歌われたものが六十一首(六十四)もあるということに注目しなければならない。

ところで万葉集の歌を内容的に大きく分類する場合、相聞、挽歌、雑歌の三つを挙げることが出来るが、なかでも相聞とは、もともと手紙や口頭によるやりとりを意味しており、それが男女間に行なわれるのが普通であった。だから相聞の歌は事実上恋の歌であるといえるのである。

東歌にみられる相聞もその様に考えることが出来るが、東国の庶民の間に歌われたものであれば、東国の庶民生活のなかから生まれたことは明らかなことである。彼等の素朴純真な情感が素直に歌われ、郷土色豊かなも