

日本人の習合主義的宗教観の再考

—道教，儒教，仏教を日本の宗教的基層に浸透させたものは何か—

若林明彦

はじめに —東日本大震災後，日本人の価値観は変わったのか—

2011年3月11日の東日本大震災から約一年が経ったが，この災害および人災は，はたして日本人の人生観や価値観を変えたのだろうか。

今回の大震災で，私たちは自然の力の恐ろしさをまざまざと見せつけられた。そして津波に誘発された原発事故による放射能拡散の恐怖とその汚染の深刻さは，これまで原発に不安を抱きつつもその安全性を根本的に疑うことはなかった多くの日本人に，それが神話にすぎなかったことを思い知らせた。さらに，このような非常事態を前にただ右往左往するばかりで迅速な対策を取り得なかった日本政府の危機管理能力の欠如は，国家というものが安心して自分たちの命を預けられるほど頼りになるものではないことを露呈させた。こうしたことは，これまでの日本人の価値観，特に戦後の高度経済成長にそって形成されてきた物質的豊かさを追求する価値観を根底から問い直してみるに十分な出来事だったはずだ。しかし，この一年の間に，そうした価値観の問い直しの機運が大きな国民的運動に発展しているとは言い難い。今はまだ喫緊の生活再建の段階であり，その時期ではないのだろうか。それとも価値観の変更そのものを望んでいないのだろうか。

しかし，そうは言っても震災後に行われた諸機関の意識調査は，日本人の中に精神的な変化が生じたことをはっきりと示している。つまり，これまでより家族や友人といった人間同士の繋がりを大切に考えるようになったという変化である⁽¹⁾。実際，昨年は絆という言葉が一つの流行語になり，今も頻繁に使われている。確かに，津波によって一瞬にして親，兄弟姉妹，配偶者，子供等を失った人々の慟哭を目の当たりにして，家族が生きてあることの「あたりまえ」が決して「あたりまえ」ではなく「ありがたい」ことであることを再認識した人は多かったはずである。また，被災地においても，国からの遅々として進まない救援を待つよりも被災者同士の助け合いこそが生き残りを可能にしたと言う人々は少なくなかった。限界状況においては最後に頼みとなるのはモノや金ではなく，やはり人と人と繋がりということなのだろう。おそらくこうしたことが，人間関係をより重視するという精神的変化をもたらしたと考えられる。

とはいえ，この精神的変化がどれほど根源的なものなのかは疑問である。「絆」という

(1) 例えば，内閣府による「国民生活に関する世論調査」(2011年10月)によると，「震災後，強く意識するようになったこと」として「家族や親戚とのつながりを大切にする」を挙げた人が40.3%にのぼった。また電通総研による調査(電通 NEWS RELEASE 2011年7月15日)でも「これまで以上に大切にしようと思った人間関係はあるか」という問いに女性が80%，男性が68%「ある」と答え，大切にしたい人として多い順に「親」「配偶者」「子供」「兄弟姉妹」が挙げられた。また，「震災をきっかけにあらためて見直したり，距離をとるようになった人間関係はあるか」という問いには，男性の22%，女性の16%が「ある」と答えて，その相手として「不適切な男女関係」「過去の恋人」「ネットのバーチャルな友人」「旧友」が挙げられているのは興味深い。(http://www.dentsu.co.jp/news/release/2011/pdf/2011083-0715.pdf 参照)

言葉が声高に叫ばれてはいるが、この言葉のもつ私的な情緒性、感傷性は、その絆で結びつけられた人々の共同体がどのような形であるべきなのかという公的な議論へ導くことを皮肉にも難しくしている感がある。被災直後の混乱の中で、略奪やパニックを起こすことなく我慢強く秩序正しい行動を貫いた日本人の態度に対して、海外メディアからは驚異的な復元力 (resilience) という表現で賞賛の声が上がったが、この復元力とは裏を返せば、何があってもこれまでの生き方や価値観を変えることなくそれを受け入れるということでもある。結局、この復元力と現状受け入れの能力が良くも悪くも日本人の精神的特性なのかもしれない。しかしそれにしても、この精神的特性はいったい何に由来するのだろうか。

そこで、踏査すべきは、信仰心、宗教的意識、宗教観という精神的領域である。なぜなら、一般的に、大災害、戦災に見舞われて生活が根こそぎ奪われるという絶望的事態に陥れば、救済を求めて、信仰心や宗教観に変化が起こることが考えられるからである。はたして、今回の震災においてもその変化は見られたのだろうか。意識調査を見る限り、何か変化が起こった形跡はない。震災後、多くの宗教者、宗教団体が色めき立って物質的支援のみならず精神的ケアのために被災地に入って活動したのは事実である。おそらくこのような事態において何もしないことは宗教にたずさわる者としての存在意義を問われると感じられたのだろう。しかし、彼等の活動によって全国的に信者数が飛躍的に増えたとか、信仰心が強まったという報告はないように思える。もっとも、それが弱まった、虚無的になったというわけでもない。被災地の中には津波によりほとんど廃墟になってしまったにもかかわらず、なんとかして伝統的な祭を続けていこうと努力している様子も見られた。祭の存続こそが、そして信仰の維持こそがその共同体の人々の絆を結びつけ、地図上から村や町を消さない最も効果的な方法なのだという信念がそこにある。しかしそれとて、これまで通りの信仰のあり方、宗教のあり方を維持することであって変えることではなかった。

このように宗教観においても何も変化が生じてないということは、何が起こっても変わることはない復元力と現状受け入れの能力という日本人の精神的特性が宗教観にも反映していると考えらるべきだろうか。いやむしろ、この精神的特性は宗教観から生み出されたものと考えらるべきではないだろうか。

いったい日本人にとって宗教とは何なのか、どのような宗教的意識、宗教観をもっているのか。この問題は、これまでいわゆる日本人論の中でたびたび論じられてきたが、ここで改めて取り上げ、解明を試みてみたい。

1. 「宗教」という語の問題性

2008年に行われた「日本人の宗教観」についてのアンケート調査 (読売新聞、2008年5月実施) によると、「あなたは、何か宗教を信じていますか」という問いに対して、「信じている」が26.1%、「信じていない」が71.9%、また、「あなたは、自然の中に人間の力を超えた何かを感じることがありますか」という問いに対しては「ある」が56.3%、「ない」が39.2%という回答だった。この結果は、例えばキリスト教やイスラームの文化圏に属する人々のように、その宗教が自分の生活や社会全体に深く根付いているような人々にとってはまったく理解不能であるだろう。しかし、日本人はこの結果をさほど不思議に思わないのは、「宗教」という語に対する日本人の解釈の仕方にある。

「宗教」という語は日本語として元々ある言葉ではない。明治維新における近代化の過程において西洋の様々な概念に対する訳語が造り出されたが、「宗教」という語も“religion”の訳語として生まれた言葉である。この訳語が定着するのは1873年頃だとされるが、問題はこの「宗教」という語が何を指すのかということであり、その意味領域をめぐる長い模索の旅がここから始まることになる⁽²⁾。そしてこの旅は今も終わることはない。むしろ、日本人はその問題を避けてきたと言うべきかもしれない。

そのような状況に到った理由は、単に言葉を翻訳することの難しさだけではなく、当時の政治的状况にあった。明治政府にとっての火急の課題は、日本を西洋国家同様に近代国家の形にするということであった。しかしその一方で、日本はあくまで天皇という宗教的権威者を頂点とした古代的祭政一致の「国体」でなければならなかった。近代国家の条件が政教分離であり、信教の自由である以上、古代的祭政一致は時代錯誤以外の何者でもない。そこで明治政府がとった方法は、皇室の祭祀と神社神道を「宗教」の範疇から外し「超宗教」へと格上げするアクロバティックな方法であった。これによって、信教の自由を否定することなく、日本国民をすべて天皇崇拜祭祀に従わせることが可能になる。しかしその結果、「宗教」という語の意味領域はきわめて狭いものとなってしまった。つまり、「宗教」とはキリスト教のように、歴史上のある時点、ある場所で、誰かが（実在性が疑わしい場合も含めて）唱えることによって創られたまたは始められた宗教、あるいは教祖がいて、教義（聖典）が確立し、それを中心に教団が構成されるような宗教、すなわち「創唱宗教」だけを意味することになったのである⁽³⁾。井上哲次郎ら、宗教政策に関わった人々が意識していたのはキリスト教であるからこれは当然と言えば当然だろうが、そのことは、皇室祭祀はともかく、儒教や民俗宗教としての神道が宗教の範疇に入るのかどうかを曖昧にしてしまった。

もっとも、後者は「自然宗教」という範疇に入れることは可能である。それは、創唱宗教とは対照的に、いつ、どこで、誰によって創られた（始められた）か分からないような宗教、言い換えれば、昔からあったし、今もあるし、これからもあり続けるであろう宗教であり、情緒的に感得される自然の中の超越的な力への信仰を基盤とする宗教である。確かに、これは神道と呼ばれる以前からあった日本の民俗信仰の特性にも当てはまるものである。しかし、自然宗教は、宗教分類上、創唱宗教と対比されるだけでなく、高等宗教・文化的宗教と対比される宗教であり、その意味で未開の地にみられるようなアニミズム的で呪術的な原始宗教とみなされる場合もある。はたして日本の民俗信仰がそのような範疇

(2) 島薮進「日本における「宗教」概念の形成—井上哲次郎のキリスト教批判をめぐる—」参照、山折哲雄・長田俊樹編『日本人はキリスト教をどのように受容したか』（国際日本文化研究センター、1998年）所収。もっとも、この模索は日本だけに見られる固有の現象ではない。そもそも、西洋の“religion”という語は、その語源については諸説あるが、その概念自体は宗教学という学問の成立と共に近代の西欧世界において確立したものであるという点で、時代的にも地域的にも制約されている概念のはずである。にもかかわらずこの語は非西欧世界にも、また歴史を貫いて適用可能な普遍概念とみなされてきた。近年、この点が問題とされ、“religion”の定義をめぐる批判的議論が活発化している。この議論の全体像については、ラッセル・T・マッカチオン／磯前順一＋リチャード・カリチマン訳「『宗教』カテゴリーをめぐる近年の議論 その批判的俯瞰」（『現代思想』vol.28-29、2000年）および磯前順一によるその解説論文「宗教概念および宗教学の成立をめぐる研究概況 欧米と日本の研究リ・ロケーション」（同書）を参照。

(3) 阿満利磨『日本人はなぜ無宗教なのか』（ちくま新書、1996年）参照。

に収まりきれぬのだろうか。確かに、それはアニミズム、呪術といった要素を多分に含むにしても、大陸から伝播してきた儒教、道教、仏教などの高等な宗教に強く影響を受けてその形を変えてきた経緯がある。いわゆるシンクレティズム (syncretism)、つまり習合主義、諸教混淆が日本の宗教の特性の一つであり、このことは日本の民俗宗教全体を自然宗教という範疇に入れることを難しくするものであることは否定できない。

2. シンクレティズムを生む日本の土壌

日本はユーラシア大陸の東端の外れに位置し、古来、大陸から様々な高度な文明・文化が流れ込んできた地域、いわば「文明・文化の吹きだまり」であって、日本の文化全体は、絶えず外から吹き込んでくる文化と土着の文化との混淆、融合によって生成、発展してきた⁽⁴⁾。したがって、死生観、他界観、供犠、葬送儀礼などの宗教的観念、祭祀もまた外来のものに強く影響される形で日本のものと混淆、融合し、アマルガム、ハイブリッドともいべき形態の宗教が日本に根付いていった⁽⁵⁾。すなわち、土着の呪術的宗教（アニミズム、シャーマニズム）の土壌の上に中国の倫理・宗教思想である道教あるいは老荘思想と儒教、さらにインド発祥の仏教が堆積し、それらが徐々に地中に浸透していった、果てはその儀礼、教義がどの宗教のものだったのか分からない状態にまで混合、融合してきたのが日本の民俗宗教なのである。

しかし、いくらシンクレティズムを可能にさせる地理的条件が整っていたからといって、必ずシンクレティズムが起これば、その状態が続いて行くとは限らない。「吹きだまり」である以上、それらを一掃する強力な「風」が吹くこともある。ところが、日本の場合、この混淆、融合状態を一掃するような外からの強風に晒されることはなかった。唯一、元寇がその「風」のはずだったのだが、同じく「神風」(?)によってその難を免れたわけである。つまり、日本の歴史において、日本全土が外国によって軍事的に制圧され、政治的、社会的に外国の支配下におかれ、さらに外国の文化を、言語を、宗教を強要されるということは一度もなかったのである。もしそのようなことが起こっていたならば、民衆の内部

(4) 外来の文明・文化というと、中国文化圏からの思想、統治制度、農耕技術などだけを頭に思い描きがちだが、同じ大陸文化でも北方遊牧民族の文化（狩猟文化、馬飼育・馬具の文化など）が流入してきたこと、また南太平洋からも島伝いに畑作文化が流入してきたことを忘れてはならない。日本の「吹きだまり文化」の「吹きだまり」たる所以がまさにここにある。（吉田敦彦『日本神話の源流』講談社現代新書、1998年、参照）

(5) シンクレティズム、アマルガム、ハイブリッド、名称は何であれ、これらが日本の宗教だけに見られる特徴というわけではもちろんない。どんな宗教も多かれ少なかれ多様な宗教要素の混合体である。つまり、祭儀にしても教義にしても外部からまったく影響を受けないような「純粹」な宗教などというものはありえない。宗教を含めて、そもそも文化というものは、それが高度なものになればなるほど、多様な思想・慣習をもった人間同士の絡み合い（衝突・共生・融合など）によってこそ生まれるものだからである。ところが、その文化に自らのアイデンティティを重ね合わせるようになると、人は「純粹な～文化」、「純粹な～人（民族）」などといった「純粹さ」を求めようになりがちである。「純粹さへの憧れ」は人間を真理や理想へ駆り立てるという意味で、人間にとって貴重な良き能力であるが、その一方で、それを現実世界に執拗に追い求めることによって、不純なもの、あるいはそのように見なされるものを暴力的に排除しようとするメカニズムに巻き込まれてしまうこともある。宗教もまた同じである。「原理主義」とはその宗教の「本義」に立ち返るといっても、ありもしない「純粹さ」に自ら囚われること、いわば自縄自縛に陥ることではないのか。人間の作り出すものにおいて「純粹さ」は虚構であり幻想である。反対に「混ざり合うこと」は必ずしもそのものの価値を低めるわけではない。

からそれまで安住してきた漠然とした宗教感覚を批判的に克服する力が生じていただろうし、その結果、日本の宗教も今とは異なるものになっていたかもしれない。このように「幸いにも」国際的政治闘争の渦に巻き込まれなかったことが、日本文化の安定性と淀みを生み、日本人の宗教観をとめどなく曖昧なものにしていったと考えられる。

3. 道教・儒教・仏教の受容と融合

ところで、外来の宗教の中でなぜ中国から伝播した道教、儒教、仏教は積極的に受け入れられたのだろうか。時代はかなり下るが、キリスト教の「風」もまた日本に吹き込んだのである。ところが、キリスト教は日本の宗教的土壌に深く浸透することはなかったし、社会に定着することもなかったと言わざるを得ない。それは「キリシタン禁止・弾圧」という政治的圧力でもって説明できるものではない。その証拠に信教の自由が認められた後も、いまだにキリスト教徒の数は日本の全人口の1%程度にすぎない。キリスト教は日本の宗教的土壌とどこか相性の悪いところがあるが、それと反対に、道教、儒教、仏教とは相性がいい。では、その相性の良さとは何だろうか。

(1) 道教の受容

神社の祭儀や神道の習俗は道教をモデルにしているものが多い。例えば、「家内安全」「合格祈願」「安産祈願」などのお守りも道教の護符が起源であるし、人形に邪気を封じ込めて流すという流し雛も道教の呪術的儀礼の一つである⁽⁶⁾。そしてそれらの体系である「陰陽道」は、平安期においては最先端の呪いのテクノロジーとして興隆し、密教系の呪術と共にその後の日本の民俗信仰の中に多様な形で浸透して行くことになる。もっとも「陰陽道」は本来、暦の作製、天体観測、それに基づいた占い等の「知の技法」であり、呪術はその派生的応用技法でしかない。すなわち、「陰陽道」の根底にあるのは、万物(宇宙のみならず、人間の社会や人間の生それ自身)は陰と陽の二つの気の集散によって変化するものであり、その原理(道)を我々はひたすら受け入れればよいのだという道家の哲学、老子のいうところの「無為自然」なのである。

そしてこれこそが、古代の日本人にとっては受け入れやすいもの、というよりは、曖昧だったアニミズム的世界観にはっきりとした形を与える最先端の思想として積極的に吸収可能なものだった。というのも、それは、自然に身をまかす生き方を良しとし、人為(作為)を良しとしない日本人の心性と何ら矛盾するものではなかったからである。

(2) 儒教の受容

a. 儒教と祖先崇拜との結びつき

儒教が提起した体系的な道德規範は、仏教と共に東アジア文化圏の人間観に大きな影響を及ぼしたことは疑い得ない。しかし、それほどの高度な思想性をもつ儒教は、日本においてはまず政治道德として知的エリートたちだけに受容されたという点を確認しておく必要がある。つまり、「論語」等の儒教テキストが、特に近世以降、日本の古典教養の一翼を担うほどの影響力をもつに至ったことはいうまでもないが、それは社会の安定統治を目

(6) 菊池章太『儒教・仏教・道教—東アジアの思想空間』(講談社、2008年)参照。

論んだ知識人の階層においてであって、民衆にまで浸透したわけではなかった。先端医療を中心とした科学政策論を専門とする櫛島次郎によれば、「外国人だけでなく日本人の間にもしばしば誤解があるが、日本の社会は儒教を宗教として、つまり生活原理として受容したことはない。読書人や武士階級の間で、いわば教養として受け入れられただけ」であるという⁽⁷⁾。とはいえ、儒教が中国社会全体に浸透して行くにつれて、それが孔子崇拝と共に祖先崇拝儀礼と結びつくことにより宗教的色彩を帯びて行ったことも事実であり、この儒教の宗教化は、日本においても民衆のレベルに受容されることになった。実際、儒教が祖先崇拝を根拠づけるものとして日本の宗教的土壌に根を下ろしている様は、前述のアンケート調査においてもはっきり現れている。つまり、「盆や彼岸などにお墓参りをする」人が78.3%。そして「あなたは、自分の先祖を敬う気持ちを持っていますか」という問いに対して、何と94%の人が「持っている」と答えているのである。この二つの回答を重ね合わせれば、日本の近代化過程の中で、儒教道徳それ自体は衰退して行ったとしても、祖先崇拝という儒教的宗教儀礼は、もはやその宗教性が意識されないほどまでに、慣習化、常態化されて行ったということが言えるだろう。

それにしても、なぜ儒教が祖先崇拝という宗教性を帯びるようになったのだろうか。本来、儒教に宗教的要素はないはずである。孔子自身、「神」や「靈」などの超越的存在者に類するものについては何も語らない、いや語るべきではないと言っており（「子は怪力乱神を語らず」）、死後の「魂」についてさえもさしたる関心を示していない。また、孔子の教えの中核にあるのは、家族の愛情＝「仁」とそれを実現する形式的規範＝「礼」であり、これらを一般の人間関係に拡大して行くことによって、社会的な正しさ＝「義」が実現し、その結果、安定した統治力を持つ国家が形成されるというものである。したがって、儒教は家族の秩序（親子間、夫婦間、兄弟姉妹間などの秩序）を基盤とした社会倫理思想であって宗教ではない。しかし、倫理や道徳の基盤が家族という生命共同体にあるということは、自ずから生死の意味を問題とする宗教と次のように繋がることになる。

儒教道徳の根本である「父子に親あり、君臣に義あり、夫婦に別あり、長幼に序あり、朋友に信あり」（『孟子』）といういわゆる「五倫」を見ると、第一に守らねばならないのが父子間の血縁秩序（「親」）であることが分かる。だとすると、家族にとって父に対する最大の義務すなわち「孝」とは、父系血縁秩序（血統）を維持すること、すなわち父系の子孫を残すことになる。したがって、父の後を継ぐ子孫を残せないということは、最大の親不孝であり、「不孝に三あり。後無きを大なりと為す」（『春秋左氏伝』）と言われる所以がここにある。そして、父系世代間の「孝」の連鎖は、父系の延長線上にある先祖に行きつき、結局、「孝」とは先祖に尽くすこと、先祖を祀ることという祖先崇拝に結びつくことになる。

つまり、私の「いのち」は親から与えられた「いのち」であり、その「いのち」はそもそも先祖からの繋がりをもった「いのち」であるということ。ゆえに先祖を祀るのは当然の義務なのである。そして、「いのち」を繋げるために子孫を残すこともまた義務となる。なぜなら、もしそこで子孫を残せなかったならば、それは「いのち」の繋がりへの断ち切り（「家」の断絶）であり、先祖を祀る者の消失であり、その意味で先祖への裏切りということ

(7) 櫛島次郎「いのちの始まりをめぐる欲望と倫理と宗教」、国際宗教研究所編集『現代宗教2003〔特集〕宗教・医療・いのち』（東京堂出版、2003年）所収、44頁

とになるからである。反対に、この繋がりを私が維持して行くことによって、私自身の「いのち」も身体的な死を乗り越えて、永遠性を手に入れることができるということにもなる。ここまでくると、儒教は一つの祖先崇拜を旨とする「りっぱな」宗教である。そして、これが道教とともに日本の宗教的土壌に浸透していったのは自然のことだった。なぜなら、儒教に基づく祖先崇拜儀礼が日本の近世以降の社会制度、とりわけイエ制度の構築においてきわめて都合のよい仕組みだったからである。

b. 日本の「家」観念の特性

しかし、ここで注意すべきは、東アジア文化圏に共通する祖先崇拜の軸としての「家」の観念について、中国・韓国と日本の中にズレがあるということである。櫛島によると、そもそも「日本社会におけるイエは、儒教の宗教とは異なり、生物学的血縁の連続に宗教的価値はない。生活事業体としての存続に価値の置かれた実体だと考えられる。(…同族婚やいとこ婚をふつうのこととしてきた日本の親族システムは、中国や朝鮮のような儒教社会からすれば、礼の対極、野蛮の極みなのである)」⁽⁸⁾。

元来、一口に「家」といってもそれには多様な意味がある。社会人類学者の中根千枝はこれらを整理し、「家」の構成要件として、①血縁②食事(台所、かまど)⁽⁹⁾③住居(生活を共にする場所及び建物)④経済(生業、生産活動及びそれによる所有財産)を挙げたが、この四つの構成要件の中のどれを優先するかによって「家」の概念にズレが生じる。大まかに言えば、中国の場合(韓国においても同様)、①の血縁が最優先されるのに対して、日本においては④の経済が優先される傾向にある⁽¹⁰⁾。

両者の違いは「家」を継承する際にはっきりと現れるが、この点について日中の比較研究を行った官文娜は次のように述べている。「中国では「家の跡継ぎ」の意味は「宗祧」を継承することにある。すなわち父系祖先の血統上の系列を継承し、次の世代にその祖先の血統を伝達することなのである。いわゆる「宗祧」を継承する目的は祖先を祭ることにある。中国においては古来祖先を祭ることには、「神は比類をうけず、民は非族を祀らず」、「鬼神は、その族類に非ざれば、その祀りをうけず」という伝統がある⁽¹¹⁾。つまり、先祖の霊(神、鬼神)を祀ることができるのは、血統上の繋がりをもたない「非族」ではなく、

(8) 櫛島, 前掲書, 同箇所。

(9) 中根によると、「家族」を指示する単語が「竈(かまど)」や「火」の意味をもつという文化は世界の多くの地域に見られ、日本語の「イエ(家)もまた、もともと「かまど」を意味する「へ(he)」に前頭詞の「イ(i)」がついたものとされる。つまり、「かまど」やその「火」というものが「家族」という集団の象徴的指標となっていたというわけである。(中根千枝『家族の親族構造』[東京大学出版会, 1970年]参照)

(10) この違い(血縁を重視するかしないか)は、人工生殖技術の受容において現れてくる。中国や韓国では人工生殖技術を積極的に受け入れる傾向にあり、そこに倫理的問題性が厳しく指摘されることはあまりない。この点に関して現代韓国に注目して研究している淵上恭子は次のように述べている。「儒教の祖先崇拜に基づく父系血統主義が社会規範の根幹をなして、父系血統を絶やす不妊が忌避されている韓国においては、父系血統存続の窮余の一策となるクローン人間に対して、人々は心の奥底では拒否感を抱いていないように思われる」(淵上恭子「人工生殖時代の朝鮮儒教—現代韓国における生殖テクノロジーと祖先崇拜—」、『現代宗教 2003』所収, 90-91頁)。現段階においてその作製のみならず研究までも厳しく規制することにおいては国際的なコンセンサスがえられている「クローン人間」に対しても拒否感が強くないのだから、まして卵子売買や代理母が倫理的に問題視されることはほとんどない。つまり、韓国においてはいまだに父親の血統を守るということが家族としての倫理的使命であり、最優先課題として捉えられる、ということなのである。

ただ父系血統の末裔たる男子であり、その者のみが家業と家産を相続することができるというのである。さらに中国のこの父系血統主義は、「同姓不婚」の伝統を生むことになる。

同じく官文娜によれば、父系血統主義が「同姓不婚」と結びつく理由は、まず、同姓婚が不妊の原因となる恐れがあること、次に、父系単系の血統を維持するためには父方の親戚（宗族）と母方の親戚（姻族）をはっきりと分ける必要があるが、同姓婚はそれを曖昧にしてしまう恐れがあること、という二点である。したがって、兄妹婚はもちろんのこと、いとこ婚も禁忌範囲内とされた。これに対して古代の日本においては父も母も同じ兄妹間の婚姻は禁忌だが、父が同じだが母が異なる兄妹、母は同じだが父が異なる兄妹どうしの婚姻は禁忌範囲外であったし、いとこ婚にあってはどのような型であれ通婚可能であった。現在の法律でも、婚姻が認められないのは主に直系血族と三親等内の傍系血族（兄と妹、弟と姉、叔父と姪、叔母と甥）だけであって、いとこ婚は可能である。このような禁忌範囲の狭さ（婚姻規則の「寛容さ」）は、儒家的視点からは「野蛮の極み」ということになるのだろう。それにしても、同じ儒教文化圏にありながらこのような違いが生じるのはなぜなのだろうか。

それは、先に中根が示したように、日本においては「家」及び「家族」とは血縁集団というよりも経済活動を同じくする生活共同体としての集団と捉えていることにある。つまり、家族を形成する上で、血が繋がっているということよりも「同じ釜の飯を食っている」ことのほうが優先されるということである。実際、日本の場合、家系が絶える危機にあるときばかりでなく、跡継ぎたる男子がありながらも養子を迎える慣習が、中根が言うところの「ノーマルなシステムとして」機能してきた。重要なのは家業と家産を受け継いで行くことであり、祖先崇拜に結びつく父系世代間秩序の維持は、二次的なものにすぎない。それとは対照的に、中国の養子制度は、「異姓不養」（異姓、すなわち先祖を同じくする者でない者は養子としない）を原則としており、父系血統を維持することが最重要視される⁽¹²⁾。

以上のように、日本と中国・韓国とでは「家」や「家族」の捉え方において違いがある。しかし、それぞれの「家」概念に基づいた祖先崇拜は、儒教と結びつくことによって倫理的に体系化され、一般民衆の宗教観の基層となったという点では共通していると言えるだろう。したがって、「家」概念と全く無縁な、あるいはそれを拒否するタイプの宗教である仏教やキリスト教が東アジア文化圏に流入してくる際には、それらがこの基層とどのように折り合っていくかが問題となった。その点、日本に伝播したキリスト教はそれが十分にできなかった。それが今だに信徒数の少なさとなって現れていると考えられる。

(11) 官文娜「婚姻・養子形態に見る日中親族血縁構造の歴史的考察」、『歴史人口学と比較家族史』（早稲田大学出版部、2009年）所収、143頁

(12) このような違いは中国大陸と日本との政治的環境の違いに起因している。日本で家業と家産の継承に家族の力点が置かれるのは、それらを暴力的に破壊する外部からの因子が多くなかった、または強くなかったからであろう。それに比べて中国大陸においては様々な民族、部族が入り乱れて覇権を競い合ってきた長い歴史があり、家業の破壊、家産の篡奪が茶飯事だった。そのような状況の中で信頼できるのは血縁関係にある者だけだという考えが生まれるのは当然のことであろう。世界に散らばる華僑の強固な家族の結束力もその伝統であると考えられる。

(3) 仏教の受容

a. 仏教は寛容な宗教なのか

2009年11月、当時、民主党幹事長だった小沢一郎は高野山を訪れ、全日本仏教会会長と会談した際に、「キリスト教もイスラム教も排他的だ。排他的なキリスト教を背景とした文明は、欧米社会の行き詰まっている姿そのものだ。その点、仏教はあらゆるものを受け入れ、みんな仏になれるという度量の大きい宗教だ」と述べ、さらに会談後、記者団にも「キリスト教文明は非常に排他的で、独善的な宗教だと私は思っている」と語ったという。このあからさまなキリスト教批判に対するキリスト教教会側からの抗議に対しても、「(仏教では)死ねば皆、仏様。ほかの宗教で、みんな神様になれるところがあるか」と反論したという。

この小沢発言は、それが翌年の参院選挙を念頭においた仏教会へのリップサービスだったとしても、「信教の自由」を侵害しかねない発言、しかも権力の中枢にいる政治家の発言として、本来大きな政治的、社会的問題に発展してもよい発言だったはずである。ところが、それは紙面の片隅を埋めるためだけのエピソードの一つとしてしか受け取られなかった。なぜなのか。おそらくそれは、この発言の中の「排他的宗教のキリスト教」対「寛容的宗教の仏教」という図式が、いわゆる保守派の政治家、思想家だけでなく、多くの日本人にとっても共通の見方であり、今更驚くべきものとは受け取られなかったからであろう。

ところで、この小沢発言に対しては、仏教の側からも批判はあった。仏教学者の末木文美士は新聞コラムで次のように述べている。「そもそも日本以外の仏教では、仏は特別な存在であるから、誰でも死んだら仏様になるなどということはありません。…確かに、誰でも仏になる可能性をもっているという「仏性」の観念は、最澄以後、日本仏教の共通の基礎となった。しかし、それさえも広く受け入れられたのは東アジアの仏教だけであり、東南アジアやチベット仏教では認められていない。日本人は、ともすれば仏教という何でもありのルーズな宗教のように考えがちだが、決してそうではない。誤解の上に立った自国賛美はきわめて危険である」(読売新聞2010年1月29日夕刊)。末木のこの批判には、「寛容さ」を「ルーズさ」と誤解し、なおかつそれに安住しようとしている日本人の一般的仏教観への異議申し立てが読みとれるし、さらにその背景として、「葬式仏教」と揶揄されているように、仏教が葬送儀礼としてしか日本社会の中で機能していないことに対する仏教学者としてのいらだちがあるように思われる。

しかし、そもそも仏教は寛容な宗教と言えるのだろうか。仏教が日本の宗教的土壌に浸透しえた理由の一つは、神道が生業を共にする地縁共同体(集団)の維持・繁栄に関わってきた一方で、それまで不明瞭だった個人の死に際しての魂の救済に関することを、その高度な理論と儀礼でもって仏教が補完しえたことにある。そこで問題は、この「個人の魂の救済」をどのように解釈するかということである。多くの日本人が持っている救済観は、「死者の魂はブッダ(仏陀)の慈悲によって浄土へと救われ、そこで魂はホトケ=仏になるのだ」というものだろう。この救済観がまた仏教的葬送儀礼を支えてもいる。しかし、これは仏教の創始者、釈尊(ゴータマ)の思想とは本来相容れないものではないのか。

b. 釈尊の思想の厳しさ

「ブッダ」とは「覚醒した者」という意味であり、あらゆる我執、煩惱から解き放たれ

た境地、いわゆる悟りの境地、解脱の境地（涅槃）に到達した者の意味（釈尊もその一人にすぎない）であるから、仏は実体としての魂とは何ら関係がない。もちろんインド仏教は、東方に伝播する過程で多様に変化し、とりわけ東アジア文化圏において仏教が土着化する際により変容した。その経緯を考えれば、教義・儀礼の変化・変容自体、不思議なことではない。問題は、この変容が「本来の仏教」からの離反・逸脱なのかそれとも展開・深化なのかということなのだろう。しかし、そうしたいわゆる神学的な議論は別にして、ここで問いたいのは、その変容の解釈がどうあれ、一般的に日本人は、仏教がいかに日本人の宗教的精神性と親和性をもっているかのように考えているが、実際は、両者はかなりかけ離れているのではないかということである。

そこで、仏教最古の経典の一つであり、釈尊の思想及び仏教成立期の思想がほぼそのまま伝えられているとされる『スッタニパータ』（中村元訳『ブッダのことば—スッタニパータ』岩波文庫）を見てみよう。

「第一、蛇の章」の「三、犀の角」では、悟りの境地に達するためには、あらゆる世俗の交わりを絶つことがいかに重要であるかが語られる。例えば、「36. 交わりをしたならば愛情が生ずる。愛情にしたがってこの苦しみが起こる。愛情は災いの生ずることを観察して、犀の角のようにただ独り歩め」。「37. 朋友・親友に憐れみをかけ、心がほだされると、おのが利を失う。親しみにはこの恐れのあることを観察して、犀の角のようにただ独り歩め」。「38. 子や妻に対する愛着は、たしかに枝の広く茂った竹が互いに相絡むようなものである。筍が他のものにまつわりつくことのないように、犀の角のようにただ独り歩め」。「44. 葉の落ちたコーヴィララ樹のように、在家者のしるしを棄て去って、在家の束縛を断ち切って、健き人はただ独り歩め」。

このように、悟りの境地をみざす者は、世俗の財産、地位、名誉のみならず友人、家族すべてと絶縁し、ただ独り修行の途につくことが求められる。すなわちこれが「出家」なのである。しかし、こうした行為は、東アジア儒教文化圏に見られる「家」を核とした信仰形態と相容れない。儒教的倫理観から言えば、本来、家督を継いで祖先の御霊を供養し、家の繁栄を維持していくべき長子としての責務を、突然、全部放擲して「家出」してしまった釈尊は、放蕩息子ではないにしろ、親不孝者であることに変わりはない⁽¹³⁾。あらゆる共同体の紐帯を振り切って、一人屹立して自由になろうとする釈尊のこの精神性⁽¹⁴⁾はやはり

(13) 釈尊は結婚して一子をもうけており、出家は長子誕生後まもなくのことである。したがって、釈尊は家督継承の長子を残すという義務をちゃんと果たしている。インド思想家、宮元啓一は、そこに世俗を超越した「神」のごとき釈尊ではないプラグマティストとしての釈尊の一面を見ている（宮元啓一『仏教誕生』ちくま新書、1995年、参照）。とはいえ、釈尊はその長子に愛情をそそぐこともなかったと言われ、結局はその子を棄ててしまったわけだから（今で言う「りっぱな」ニグレクト）、やはり「家」という共同体さえも執着の一因としか見ない釈尊の常識はずれの一面は否定できない。

(14) 仏教学の泰斗、中村元は、『スッタニパータ』の44. 訳注の中で、元来、インド人には孤独を楽しむ傾向、内省的性向が見られるが、それにはインド固有の温暖な気候風土、及びそれに合った農耕形式の影響が大きいと指摘している。温暖な気候と適度の氾濫による肥沃な大地は、農耕作業を比較的容易にし、共同作業を必要とせず、社会生活においても他人への依存度を少なくさせて、そのことが結果として徹底的な個人主義思想を生んだとされる。わたしたち日本人は、「結」という制度が示すように、農耕に共同作業は必要不可欠と考える。したがって、農耕生活を営む地域ではどこでも必ず強固な共同体が形成され、他人への依存度の高い社会生活及びそれに合った考え方が生まれるのが当然だと考えるが、それも一つの思いこみであるということが分かる。

儒教文化圏の、そして日本人のそれとはかなり異なる。この点から考えると、仏教は日本に根付くはずのない宗教だったとさえ言えるだろう。

c. 大乘仏教と中国仏教

それにもかかわらず、仏教が日本の知識階層だけでなくやがて一般民衆にまで浸透して行ったのはなぜなのか。その理由の一つは、日本に伝播した仏教が、中央アジアで発展した大乘仏教であったことにある。大乘仏教は、釈尊＝ブツダの慈悲よる万人の救済、したがって出家する強靱な精神性をもたない俗人から悪人に到るすべての人々の救済という教義をもつものだが、この仏の慈悲による万人救済の思想が日本人の心情に合致したものであった（とりわけ「慈悲」という言葉は大和言葉の「かなし」と符号する）。また、大乘仏教の浄土観は、日本の土着の山岳信仰に見られる他界観とも合致した。すなわち、救済の地である極楽浄土は、死者の靈魂の帰る聖地として身近な山中＝他界に重ね合わされたのである。

さらにもう一つの理由は、その大乘仏教の教典が漢訳されて中国に伝わった際に、儒教や道教に影響を受けることによって、死者供養、先祖供養という儀礼のための仏教へと変容したことにある。大乘仏教の万人の救済という思想は、死者の靈の救済、先祖の靈の救済へと発展し、『孟蘭盆経』や儒教色の濃い『父母恩重経』という疑経とされている經典までも作り出される。そしてこの中国仏教が、近世の日本において確立されるイエ制度を支える死者および先祖の靈魂への儀礼として定着して行くことになる。葬式仏教と擲擻される起源がまさにここにある。

d. 仏教と無の思想

このように、仏教が日本の民衆レベルに浸透することができたのは、仏教本来の教義が理解されたというよりは、それが祖先崇拜及び葬送の儀礼装置として機能することに成功したからであると言えるだろう。しかし、その一方で、僧侶といえば、檀家を廻って先祖供養の仏事を司る僧侶だけでなく、ひたすら座禅修行に励む禅僧がイメージされるように、インド仏教が唱える精神あるいは心のあり方の理想としての「無」を説く宗教であるという認識もまた近世においては民衆の中に浸透していた。

しかし、そもそもこの「無」とは何なのか。一般的には、仏教という「無」よりは「無我」のほうが馴染みがある。それは、仏教經典において「無」と漢訳された言葉がサンスクリット語の「アートマン」（個我）に否定の接頭辞がついた「アアートマン」だからである。ただし、この「アートマン」を自我意識、利己心と同義とし、「アアートマン」を単純にその否定と見なすわけにはいかない。というのも、大乘仏教においてはこの「無我」と同義とされる「空」（シューニヤ）の方が主題とされるが、この「空」とは、「自律的、本質的に存在するもの、すなわち実体は存在しないこと」（「一切皆空」、「色即是空、空即是色」）を意味していることから推察されるように、「無我」も「空」もそれらは単なる心理的、倫理的な概念ではなく、そうした枠にはおさまりにきれない形而上学的な概念であるからだ。実際、西田幾多郎、田辺元、西谷啓治といった日本近代の代表的哲学者たちはみな、この「無・空」に真理の根源を見出そうとし、あくまで「存在・有」にそれを求めようとする西洋のいわば「存在・有」の思想に対する東洋の「無の思想」を展開して行っ

た⁽¹⁵⁾。

e. 無の思想から無私の心術へ

しかし、そのような難解な「無」の思想を一般の人々が理解していたわけではない。にもかかわらず、それが民衆のレベルにおいて浸透して行ったとするならば、それはどのような理解のされ方だったのか。山折哲雄は、インド仏教の「無我」の思想が日本に伝えられる際、それは大きく軌道修正されたとして次のように述べている。「日本人の現世志向の特徴は、「無我」というような極度に形而上学的な観念を受け付けなかった。むしろそういう「無我」の観念に代わって登場したのが、浄らかな精神状態を追求する「無心」「無私」の考え方であった。観念のレベルでは無我を説きつつも、日常的な意識や感覚のレベルでは心にわだかまりのない「無心」の状態が探求され、それが信仰心や宗教心の基礎を作るものと考えられるようになったのである。古くから神道では、「清き明き心」ということが説かれていたが、それが仏教の「心浄ければ一切は淨い」という思想と共鳴して、日本人の宗教意識の下地を作っていた。「自我」の独立や否定を目指すよりも、「心」の昇華や浄化をよりいっそう重視するようになったのである」⁽¹⁶⁾。つまり、民衆のレベルでは「無」「無我」の思想は「思想」としてではなく、昇華、浄化されてわだかまりのない心のあり方を得るためのいわば「心術」として受容されたということだ⁽¹⁷⁾。そしてそれが浸透し得た理由は、日本古来の「清き明き心」という心術と共鳴し得たからである。

4. 自然の聖性

しかし、ここでさらに「清き明き心」という共鳴板の根底にあるものを考えてみる必要がある。「清き明き心」のうそ偽りのなさにしても「無心」のわだかまりのなさにしてもそれらは自然の流れ、趨勢の中にこそ見出されるものである。事実、自然はうそをつかないし、その流れは滔々としてわだかまりがあるようには見えない。だから、自然と共に生き、自然によって生かされている人間の心の共鳴板は、まずその自然と共鳴するはずであ

(15) 「無」を単なる「有」の否定ではなく、「有」以前の根源的な「無」（西田の言う「絶対無」）として捉えるという考え方は、仏教だけでなく道家の思想（「無為自然」）にもあり、それらが融合することで東洋の精神文化としての「無の思想」（久松真一はそれを「東洋的無」と称した）が形成されたのであろう。しかし、西洋（厳密には西欧）の思想史において、「無の思想」が一貫して拒否され続けたわけではない。上田閑照によれば（「無と空をめぐって」日本哲学史フォーラム編『日本の哲学—特集 無／空』昭和堂、2004年所収）、西欧思想史においても無に意義を与える思想として否定神学、弁証法、ニヒリズム（虚無主義）、そしてハイデガーの思想もあったが、結局それらは有・存在を最終的に肯定するための無であって、無が思想の核心になることはなかったという。

(16) 山折哲雄「第一章 概説」、山折哲雄編集『講座 仏教の受容と変容 6日本編』（俊成出版社、1991年）33頁～34頁

(17) このことは、日本人の宗教観を内省的な方向へ押し進める一方で、宗教を社会的、政治的文脈の中で主題化する（例えば「社会運動としての宗教」、「国家権力と宗教」といった問題に取り組む）という方向への展開を妨げることになったとも言えるだろう。実際、今でも多くの日本人は、墓参りや年中行事などの儀礼は伝統的慣習として宗教の範疇の外に置く一方で、宗教とは結局一人一人の心の中の問題（プライベートな事柄）だと考えている。もっとも、日本の歴史において、戦国時代の浄土真宗本願寺派による宗教一揆（一向一揆）と天下統一後のキリシタン禁止・弾圧は、宗教を社会的、政治的に捉えるきっかけとなるはずの事件だった。しかし、結局、それらは芽のうちに摘まれてしまった。

るし、またそうするのが人間のあり方なのだ。つまり、うそ偽りなき生き方とは、わだかまりなき生き方とは、作為を捨ててその自然の勢いに身を任せて生きることなのだ。おそらく日本人はそのように考えていたはずである。実際、日本の古典文学、伝統芸術、あるいは伝統の技芸や武術などはことごとく自然との融合を表現しようとし、またそれを唱えてきた。

このように見ると、山折が言う「日本人の宗教意識の下地」とは自然であり、自然の聖性ということになる。自然は人間に大いなる恩恵を与えるものである。その一方で、自然はときとして今回の大震災のように、情け容赦なく人間の生活と命を粉々に打ち砕く大いなる災いをもたらすものでもある。それは人間にとってどうしようもないものであり、人間が有限で無力な存在であることを思い知らせるものである。しかし、だからこそ日本人はそれに畏敬の念を抱き、それに抗うことを良しとしなかった。たとえそれが災いであったとしてもそれに耐えることによって、やがて自然が人間を復元させてくれる。そのように日本人は信じてきた。したがって、海外から賞賛された日本人の復元力（resilience）とは実は自然の力であり、自然が人間に与えてくれる力のことなのである。日本人に復元力があるとするならば、自然の復元力に絶対の信頼をおいているということである。

おわりに —まとめと課題—

日本人の宗教的意識や宗教観は曖昧だと言われる。何事にも明確に規定するということをしたがる日本人であるから、宗教もまたその規定が曖昧なままでも、そのことにさして問題を感じることもないのであろう。というより、日本人はこの問題について考え、論じるのをあえて避けてきた、いわばタブー化した感がある。いずれにしても、宗教に対して独特の態度を示すこうした日本人の精神性は何に由来するのか。これが本稿で明らかにしようとした問題だった。

そこでまず、宗教意識や宗教観を曖昧にしてしまうことになった要因を「宗教」という語の鑄造過程の中に見出した。つまり、明治期に、宗教という語が“religion”の訳語として造られる際、「religion＝キリスト教」という見方に強く支配されたために、「宗教」という語の意味するものが日本人の宗教観とズレを生じさせてしまった。さらにその訳語造りの過程において、明治政府による国家主義的宗教政策、すなわち天皇を頂点とした国民の精神的統合という目論みによってその意味範囲はさらに不明瞭になって行った。

次に、そもそも日本の宗教は、大陸から伝播した儒教、道教、仏教に影響を受け、神道成立以前の土着のアニミズム的民俗信仰と習合することによって形成されたものだが、この習合性、シンクレティズムという特性がまた日本人の宗教観を曖昧にさせるものだった。

しかし、それは日本人の宗教観が常に節操なく変節を繰り返してきた根無し草のごときのものであったということ意味しない。むしろ、その曖昧さを醸成しがちなシンクレティズムこそ日本人の意識の根底にある不動の宗教的価値観の存在を示唆するものだった。日本に伝播した外来の宗教は、そのままの形で定着したのではなく、結果的に日本の宗教的土壌と調和するように変容させられたが、その宗教的土壌の根底にあったのがそれ自体変わることをないこの宗教的価値観だった。

その価値観の一つが、生活共同体において互いに生かし、生かされる人間の「いのち」の聖性であり、生活共同体の核としてイエ制度が確立する過程においてこの価値観を具体

化するものとして特に儒教と中国仏教が利用され、民衆の間に葬送儀礼と祖先崇拜儀礼が定着することになる。そして、もう一つの価値観が、人間がその恵みで生かされ、その災いで滅ぼされる自然の聖性であり、自然の聖なる力とその勢いに身を任せるという態度はおそらく古代から一貫したものであろう。そしてこの直観を心術に高めたものが仏教の「無私」の観念であり、道教の「無為自然」の思想であった。

しかし、これで日本人の宗教観が解明されたわけではもちろんない。特に自然の流れに身を任せるといふこと、自然と融合するといふことを良しとする精神性は、日本人だけに限られるのではなく、世界中至る所で見られるものであり、この点に関しては未開部族や先住民族のそれのほうがより顕著である。しかし、日本人の場合、この精神性をきわめて洗練された形で、つまり文学や芸術において表現してきたという点でやはり特異なものであるといふことができるだろう。そこで、改めて自然の流れに身を任せるといふこと、自然と融合するといふことを良しとする精神性、自然の聖性を日本人はどのように表現してきたかが分析されねばならない。さらに、精神性や思考といふものが言語を用いてなされることを考えると、そのような表現を可能にする日本語の言語学的分析といったものも必要となるだろう。以上、これからの課題を挙げて本論を締めくくりにする。

—Abstract—

Rethinking of Japanese syncretistic religious concepts

— What made it possible for Taoism, Confucianism and Buddhism to penetrate through the lower stratum of the Japanese religious consciousness ? —

Akihiko WAKABAYASHI

Why are Japanese religious concepts described generally as vague? The first reason: The Japanese word “syukyo” coined as a translation from “religion”, the prime example of which was considered as Christianity by translators, didn't cover the indigenous belief of Japanese people. The second reason: The religious policy of Meiji government, designating Shinto as “Ultra-religion” and intending to make it obligatory for Japanese people to practice the emperor worship, made the concept of “religion” unclearer. The third reason: The Japanese religion has a syncretistic character by blending of Taoism, Confucianism and Buddhism.

But in spite of blending of overseas' various religions, there remain two religious senses of values unchanged. One of them is Sanctity of Life in the minimal community as family system, that created funeral rites and ancestor worships affected by Confucianism and the Chinese Buddhism. Another is Sanctity of Nature that created a cast of mind like entrusting and leaving yourself to the awesome nature's momentum affected by the notion of “anatman” in Buddhism and the notion of “abandoning artifice and just being oneself” in Taoism.

〔抄 録〕

日本人の習合主義的宗教観の再考

— 道教, 儒教, 仏教を日本の宗教的基層に浸透させたものは何か —

若 林 明 彦

一般的に日本人の宗教観は曖昧であると指摘されるがそれはなぜか。第一に、「宗教」という語が“religion”の訳語として造られた際、キリスト教が念頭におかれたことによつて、「宗教」という語の意味するものと日本の民俗信仰のそれとの間にズレが生じたこと。第二に、その訳語造りの過程において、神道を「超宗教」とすることで天皇崇拜を国民的祭祀にしようとした明治政府の宗教政策が、「宗教」の概念をさらに曖昧にさせたこと。第三に、そもそも日本の宗教は、土着の民俗信仰と儒教、道教、仏教とが融合して形成されたシンクレティズムであることである。

しかし、日本の宗教が諸宗教の融合体であるとしても、日本人の意識の根底には二つの不動の宗教的価値観が存在する。その一つが、近世以降、最小の生活共同体としてのイエ制度を維持する人間の「いのち」の聖性であり、それは儒教と中国仏教の影響の下、民衆の間に葬送儀礼と祖先崇拜儀礼を生む。もう一つは自然の聖性であり、仏教の「無我」や道教の「無為自然」の思想の影響の下、畏怖すべき自然の力、勢いに身を任せるという心術を生んだ。