

キェルケゴールに於ける

「宗教的著者」と伝達の問題

石 津 照 璽

キェルケゴールは後年の『観点』や『私の活動』で、頻りに自分は宗教的著者であり、またあつたといつてゐる。たしかに自分には審美的著作が多い。しかしそれらも自分の著作活動における宗教的な全一性につながつてゐるのだから、一部の審美的著作を精密によんでもらつたとしても、自分をよく理解してくれたことにはならないといふ(X, SS. 3, 31, 68 f., 69Ann.)。『観点』と『私の活動』とは、書かれた時期にも数ヶ月の前後があり、内容の強調にも多少の相違があるが、前者においてはもとより、後者においても亦た、初めの審美的な諸著作から後の宗教的な諸書に至るまで、初終を通じて只管宗教的なものを目指して進んだ経緯を書く(X, SS. 159f., 162, 165)。それは、如何にして人はキリスト者になるかといふ問題を提示して、人をしてここに注意をむけさせようとしたといふ(Wirksamkeit), SS. 167, 166, 160Ann., (Gesichtspunkt), SS. 3, 30, 66f., 63, 69Ann.)。

宗教的著者といふ語のふくむ意味はしかし以上で充分なのではない。決定的に宗教的なものを目指し、且つこのことに宿命づけられてゐた彼は、恰もこのことと対極的に詩人的素質を享けてゐて、この双方が対立し絡みあひ、彼の生涯の上にも、またとくに著作の上にも、深刻な彩りをなしてゐる。彼の才稟はことに空想と弁証法であるといふ

が、更らに過超の教養と觀察力を加へ、それがきついキリスト教の躰けをうけた上に謂ゆる「肉体の刺」をもつてゐたので、キリスト教に対して全く個有の弁証法的關係に立つてゐた (Vgl. X, SS. 58f., 48, Angriff, S. 191, Tb., I, S. 110)。彼の詩才の底にある想像力は彼のために両刃の劍であつたが、別にふれたやうに、* 空想と反省は彼の過去と将来とを連ねて尽きることなき怖れと悩みと悔いを醸し出した。そしてそれらは隱蔽的に内にひそまり、表現にあつては象徴的間接的であつた——それが匿名の問題にも連なる——。これらのニュウンスを漂はせて、ことに彼の人間心理の洞察と描写とは素晴らしい。初期の『あれか、これか』の中の諸篇や、『諸段階』中「負目があるか、ないか」の六つの創作或は『反復』をはじめ『後書』に附せられた「最初にして最後の打明け」等を手にして、人は彼の詩才を嘆じるであらう。本当の意味で自分が著作活動をはじめる前に或る事件があつた。事件といふよりも當事者として自分が仕出かせた行跡といふべきものであつたが、このために自分は著作者になり詩人になつたといふ (X, S. 59)。事件といふのは多分レギーネとの結婚の破棄のことであるか、初期の著作は彼女にむけて或は彼女とのことに附して書かれてゐる。しかし、それは直接の事跡を叙べたものではない。

註 * 拙稿、キェルケゴールの思想の基盤——憂鬱の機制と機能と因由—— (文化、一九ノ二、昭和三〇、三月参照)。

一体詩人といひ詩人的といふのはどういふ謂か。詩人といふものは、自分の生活や現実とその物するところの詩的叙述の内容との間に相応性をもつてゐない。双方を全く別な範疇においてもつてゐる。けだし常の人には理想がないが、詩人は理想をもつてゐる。しかし、もつてはゐるが、それを主体的現実的な關係においてもつてゐない。単に空想の中においてこれを事とするのである。それ故、当の詩人その人の姿は、その詩的作品に対して諷刺的でチグハグである (Vgl. Tb., I, S. 2ff.)。このことは三つ巴に錯綜して彼の生涯と著作の上に決定的な困難を反映する。

ゆきにあげた事件は、彼を詩人にしたと同時に彼の宗教的自覚を新にするきつかけとなり (X, S. 59f.)、後久しか

らずして彼は詩人的態度を超えようとする。その後も変転たる迂余を経るのであるが、遂に最後まで彼の謂ゆる詩人的なるものは超えられることはなく、著者としての資格や著作様式の上に種々のあやを織り出してゐる。後年彼は屢々自分を「詩人の思想家」とか「詩人の宗教改革者」といふ (Vgl. Tb, I, S. 49, X, SS. 137, 166, Tb, I, S. 368, Christliche Reden, S. 377)。それは単に詩人といふことよりも高い態度を意味するが、自己の資格や位置の形容はどこまでも「詩人的」で、キリスト教に対して詩人的に立つといふより外はなかつた (Tb, I, S. 90)。所詮、性格的にいへば詩人的なるものと宗教的なるものとの抗ひが彼の悩みの歴史を綴つたのである。彼はいふ。自分は世人のやうに程々の態度がとれない。物事を極端にまで考へるのは詩人的性格であるが、自分は絶望と感能に身を投げ墮すか、絶対に宗教的なるものを唯一無上として選ぶかの二つ一つの性格である。自分の生涯の中で受けた大きな衝撃は、後者の道につくやうに自分を駆りたてた (X, S. 12)。自分がキリスト教的にきびしく育てられてをらず、子供の時から内面的な悩みももつてゐなかつたとしたら、自分は詩人になつてゐたかも知れない。全く素晴らしい詩人になつてゐたかも知れない。自分ほど現実と宗教とのことについてよく様子を知つてゐる詩人は未だ曾つてなかつた位なのだから等と (Tb, I, S. 2)。しかし詩人になることが元来の自分にふさわしいのではなかつた。ことに事件は自分の心に深く喰ひ入り、「詩人的たることにおいて」自分は深い意味で自己を知ることが出来なかつた。宗教的なるものが自分が自分にふさわしく、それにおいて自己を知つた (X, S. 80)。それ故自分の著作活動には一貫した宗教的なるものが決定的で、審美的な著作に携つてゐた最初の時期から宗教的なるものがある。けだし自分といふ人間が宗教的なのだから、著作の何処にでもその性格がある筈であるといふ (X, SS. 160, 124)。

たしかに彼の著作には最初から最後まで宗教的なるものがある。しかし反面には、彼もいふやうに、最初から最後まで、ことに様式や資格の上において、詩人的なるものが存し続けた (Vgl. X, SS. 7f., 60, 161f.)。そこに彼の著作に

おける重層し矛盾した二重性があり、「宗教的著者」なる所以の本質的特質と彼の著作における功罪の源がある。

二

ところで「宗教的」といひ「詩人的」或は「審美的」といふ言葉にも種々の意味があり且つ変化があつて互に交錯してゐる。審美的な著作を事とした最初の時期において、すでに彼は左手からは審美的な書を、右手からは宗教的な書を世間に差出した。後年の宗教的な時期においても亦た審美的な書を出してゐる（X, SS. 13f., 162, 8, 10）。それは故らにさうしたといふが、最初の『あれか、これか』と稍々時を同じくして本名の『教説集』が出され、爾来『後書』の時期に至るまで、匿名の大冊と呼応して頻りに定つて本名の教説集が併行的に出されてゐる。（Vgl. X, S. 162）——様式の上からいへば、始終を通じて匿名のものは審美的な書であり、本名の教説書は宗教的な書とされる——。通じて「宗教的」といふ意味には、いふまでもなく先づ内容的なものがあるけれども、「宗教的著者」たる彼の著作の特質をみる上には、とくに彼の著作態度や著作様式を検査することが大切である。

彼の著作活動の期間は十余年間であるが、その間に幾度かの考へ方や態度に転回がある。一八四三年夏、同じく四五年未、四八年春、四九年五月、五四年春以来等の時期をあげることが出来よう。更らにそれぞれの時期においても、同時的に違つた意図や内容をもつた著作がなされてをり、著作の様式や著者としての資格について縦横に交鎖してゐるが、ここでは宗教的といふことの内容の転回を省略して、* 先づ著作に対する彼の態度の転回中、重要なものをあげ、更らに著作様式等の問題にすすみたい。

註

* 彼の一生の経過と彼の各著作との連関及び各著作の内容の特質については拙稿、宗教的実存の実存的課題、キェルケゴール諸著作の位置と意義（哲学研究、三九三、三九四、昭和二五、七、八月所収）参照。この稿はその前に位置するもので、それとの重複をさける。

彼は『観点』や『私の活動』で、自分の著作活動を三つの時期に区分してゐる(X, SS. 9, 7Ann., 162f.)。第一は審美的著作の時期、第三は宗教的著作の時期で、中間が双方にまたがり、双方をかけ橋して、「転回点」となつた『後者』の時期である。第一期は『あれか、これか』から『諸段階』に至る時期で、一八四一、二年の交から四五年にわたつて書かれたものの時期であり、この間には併せて十八の『教説』も出されてゐる。「審美的」といふことは物事を客体的に見やり見すごし、事をわが身の上に引き受けて処決しない態度をいふ。倫理的及び宗教的なるものがテロスを持ち、それと実存的な主体的關係に立つのに対して、審美的なるものはかかる關係をもたない。かかる態度は著作の内容や様式にも反映し、ことに後者においては自己を遠のける覆面の匿名の問題にも連なる。なほこの時期においては、とくに著者の資格について詩人的或は審美的といふ、後年のやうな深刻な反省はない。

第二の時期は『後書』の時期で『後書』は一八四五年末に完了され(Tp., I, S. 237)、翌年二月末に出された。この時期は、彼の著作期間からいつても、全体の著作の分量からいつても、中間に位し、且つ彼の全著作活動を通じての「転回点」をなしてゐる(X, SS. 164, 9)。内容的にいつても、初期の考への中心は一八四三、四年の頃に出て来てをり、それが通じて彼の思想の根幹をなすものであるが、『後書』はこれを集成し、彼の終生を通じて全著作活動の「目標」となつたところの「問題」を打ち出した。彼はこの書の中で、従来諸著作がすべてこの「問題」のために仕へ、この「目標」に副ふ所以を識して、自分が宗教的著者であつたことを釈明してゐるが、『後書』が次の時期につながる転回点をなす所以には著作態度のことが重要な連関をもつてゐる。

宗教的なるものを本意とし、これを伝へることを主眼としたといつても、『後書』及びそれ以前の時期の著作は詩人的審美的な著者の審美的な態度によつて扱はれてゐる。『後書』ではとくに人が最勝義において実存する目標として宗教的なるものをあげるが、このことを叙べる著者ヨハネス・クリマクスはキリスト者ではない。この書の内容に

対するキェルケゴールの位置も同様で、「最初にして最後の打明け」では、本書をふくめて従来の匿名書には自分の言葉は一つもなく、自分はこの書に対して読者としての或は第三者としての關係をもつにすぎぬといつてゐる（Ⅳ, S. 275）。彼は未だ自己を著作内容の中に投じて、その責任と顧慮とにおいて語をなしてゐるのではない。著作の態度においては『後書』も亦た審美的詩人的である。ところが今やそれではすまされなくなつて来た。

遡つてみると、約婚の破棄によつて内面的な宗教的反省に入つた彼は、しかし未だレギーネを目あてとして自己の思ひを審美的な著作に托したのであつた。ところが彼女はフリッツ・シュレーゲルと約婚した。このことを彼が知つたのは一八四三年の七月であつた。*この時を期として彼の著作も従来の敘事的なものから人間存在の基本的構造にふれて来るのであるが、著作態度における詩人的なるものの反省も遠くはここに根ざす。従来の諸書において、すでに倫理や宗教のことが問題にされ、中には後の基本的な考へに連なるものもあるが、それらは客体的な事件に托してふれられてゐるにすぎない。ところが、約婚の破棄の後も彼の思ひを領してゐたレギーネは今や現実には彼から奪はれた。彼女との關係といふ外部的な可能性を失つた彼は決定的なものを受けた。まさしく今や単独者或は例外者として、自己と自己との間の可能性において住む外はない。即ち反省と内面化の道であつて、彼はここで実存の構造的究極性における可能性を問題とする。それは永遠なるもの乃至神との關係で、これに対しては人間的内在的なるもの一切は難破し、得られるものは「悩み」と「悔い」である。これらのことを統べ整へたものが『諸段階』で、一八四四年夏からかかれた。

自己の可能性に沈んで神との關係に生きる外はなくなつた彼に、行く手の限界が見えて来た。それは宗教的なるものの領域が内在の彼岸にあるといふことで、これに対して、「悩む」ことが人間的内在的なるものの範囲における宗教的なもの——厳密にいへば宗教的なるものへの——限界的頂上のな姿であるといふ（Ⅳ, SS. 421 f., 427f.）。

431f, 451, u.a.)。これらのことはこの書のうち「負目があるか、ないか」とくに「フラター・タキツルヌスが読者に寄せる」に叙べられてゐるが、ことに今の連関から注意すべきことは、これらの諸篇において、審美的なるもの乃至詩人的なるものと宗教的なるものとが甄別されて来たことである (Vgl. IV, SS. 408f., 426f., 438f., 441f.)。従来の諸書でもこのことがないではなかつた。しかし内容的にも相互的に扱はれる場合もあり、ことに敘述の様式等の上では、審美的な形式が倫理的なるものについても宗教的なるものについても使はれてゐるのであつて、宗教的なるものが必ずしも審美的詩人的な様式や態度に妨げられると考へられてはゐなかつた。これに對して、著作の様式やとくに態度において、審美的詩人的なるものと宗教的なるものとは對立して相容れぬことが最もはつきりさせられるのは、後の『観点』や『私の活動』であるが、この見地がすでに『諸段階』には出てゐる。ただし内在的なるものを超えた彼岸に宗教的なるものを見出した彼が、そこへの道を自分のこととして考へ、自己の態度をふりかへるとき、当然このことに当面するであらう。審美的なものゝと宗教的なるものとの間に嚴重な區別を立てた上で (IV, SS. 402f., 377f., 407f., 442)、審美的なるものに留ることが自分の意図でないとしてゐる (IV, SS. 405, 433)。

三

著作の様式や態度に關係して、審美的なるものと宗教的なるものとが相応しないといふ考へは『後書』に至つて更らにはつきりする。『諸段階』が審美的なるものを超える限界からの振り返りとすれば、『後書』は更らにそこを超えた宗教的なるものを見透した上で、そこへの目論見において、実存のあるべき姿、処すべき様を明らかにしたのである。即ち宗教的に生きることは主体的に生きることで、それはまづ個別的内面化において倫理的に生きることに相即する。ところが著者としての審美的詩人的態度はかかる実存的行為的パトスをもつてゐない。表現の技巧や心理的真理以外のテロスに仕へてはゐない。それ故審美的態度と宗教的態度とは倫理的なるもの有無によつて相反する

(psdts. VII, S. 78, bzw. VI, S. 305f. Anm.)。かかる反省から、彼は従来の態度を捨て、従来のやうな著作に携ることを抛つて新しい態度に転じなければならぬ段階に至つた。かくて第三の宗教的段階に入るのであるが、恰も時を同じくして彼は身上の大きな変化を受けた(X, S. 68)。謂ゆるコルザール事件で、「多くの匿名を用ひる著者」が批難されたのである。事件の前すでに上のやうな思ひを致してゐた彼は(Tb, I, S. 277f.)、事件によつて更らに深い反省を強いられ、著作が責任ある行為であることを覺つた(Tb, I, S. 253)。*

註 * 委細の経緯については拙稿、上掲、哲学研究、三九三、とくに三九四所收参照。

当時彼は筆硯を断つて地方区の牧師になりたいと切実に考へ(Tb, I, SS. 287, 306)。その後二年の間只管宗教的に沈潜しようとした。『観点』等で宗教的時期といふのはこの時期のことである。この間に彼は本名で大冊の教説書を出してゐるが、総じてこの時期においては、彼の態度も所論もとくにキリスト教的成立的なるものに対するまともな積極的関心を示し、その態度としては、世間と断つて自己の負目に悩みぬき、もつて「神に随ふ」信仰に生きようとした。それが『後書』の課題に副ふ所以でもあつたが、しかし事實は一律一途にゆかなかつた。コルザール事件で知らされた世間や教界はキリスト者としての生き方をしてゐない。キリスト者として個別に沈み、悩みにおいてキリストの悩みに「ならひ」、もつて神に随ふといふ課題を彼は自己に課したが、この見地に立つてみると、彼は教界に対して黙し得なかつた。かうして、只管キリスト者として始終するといふことと論鋒を教界にむけて立つといふことは、矛盾のままに糾はれて二年の期間が続いた。

この間すでに再び著作に携る意嚮は一八四七年正月の『日記』にも見え、今や全く従前のものとは違つた計画の上決心して立つといふ(Tb, I, S. 32)。——この年正月以来の『日記』は殊に深刻で且つ實際的である。ことに三十四歳といふ不思議な齡を迎へて「肉体の刺」の思ひも一きわ深く、* 世上の幸福は思ひあきらめ、自分は犠牲と

して生きることを定められてゐるといひ、神との關係にのみ念をかけ、新しい著作も控へられなければならぬとして
の(Vgl. bsdts. Tb., I, SS. 306ff., 312ff., 332ff., 336ff.)。

註 * このことについては別に敘べる。このことは兄のピーターにあてた手紙の中にもあるが、その手紙は近く Journals of
S. K., ed. by A. Dru, 1938, p. 202 である。

かかる内面的な葛藤を経て、しかし翌四八年四月にはこの矛盾と憂鬱を抛つて決然と対外的攻撃に筆をとらうと考
へた。即ち、自分の全本質は變つた。韜晦と緘黙は破られた。自分は語らなければならぬといひ (Tb., I, S. 373)。
当時すでに『死に至る病』や『キリスト教への訓練』の内容をなす稿を起し、『観点』の稿もこの年の十一月には了
へられた。

とはいへ、その後も重畳の動搖をくりかへし、信仰の未熟に思ひをよせて神への道に身を委するとともに、躬ら宗
教者たらずして宗教のことを語つて教界を難じる著作の道がこれと撞着することに混迷したのであつたが——その
間、従来から問題としていた著者としての資格や限界のことも考へられた——、この葛藤は遂に「摂理」にその血路
を見出し、自己の活動をあげて神の恵みに托したのであつた (Bsdts. X, SS. 45ff., 165ff., Tb., I, S. 342)。⁶ しか
る経緯の後、とくにいふがごとき「宗教的著者」の著作として『死に至る病』は四九年七月に、『キリスト教への訓
練』は翌年の九月に) 出されたのであつた。

いふところの宗教的著者として一八四八年春以来の著作態度は、きわめて特色のあるものであるが、しかし心のか
たくなる思ひであつた。両書について「教説書」が出されたが、それは心の休まる思ひであつたといふ (Tb., II,
SS. 251f., 257f., X, S. 160Ann.)。彼の最後の『教説』は『私の活動』と同じく一八五一年八月に出されたが、従
来の諸活動は今日聖壇の脚もとに安らひを求める。自分の負目と不束とをよく知つてゐる著者は決して自分を真理の

証し手とはいはない。ただ風の変つた一詩人であり一思想家であるといふ (Christliche Reden, S. 377)。

このやうにしておさまりを得た後年の著作態度は、更らにこの年 (一八五一) の五月から新しい動きを感じはじめた (Tb, II, S. 257f.)。それは従来よりも更らに積極的直接的な動きで (Tb, II, S. 260) 事実、率直端的に彼は自分の本名を出して教界の既成キリスト教の攻撃をはじめた。それがこの年九月に出された『自己省察のために』と次の年にかけて書かれた『自己を裁け』である。これらの書の後、彼は暫らく沈黙した。けだし、いふべきことを既にいつたのであつたが、その後ミンスターの死をきつかけとして、彼の最後の論難『隣間』の時期が続くのである。

四

以上のやうな経過におけるキエルケゴールの「宗教的著者」たることには、しかし決定的に首尾の通じない矛盾がある。それは著作の主体乃至主体の資格と伝達との間に存する問題で、最近のキエルケゴール釈の新しい線や會つてシュレンプがキエルケゴールに随ふことを見かぎつた点等とも連なるものである。キエルケゴールはキリスト教の本義がその個有の「実存伝達」にあるとみた。彼によると、キリスト教は最勝義の「実存解釈」を伝へる。それは人間が実存において罪ある者であるといふことであるが、人間は自己の不明のためにこの由がわからない。わからないから、わからせるために個有な、特異な伝達の方法が用ひられる。それが絶対的逆説としてのキリスト躬らを以てする伝達である——人はキリストのやうな人間であるといふことが伝へられるのではない。絶対的逆説なるキリストとの対決において人は躓かしめられ、自己に死別するに及んで罪ある所以がわかる、といふ具合に仕むけられる伝達である——。従つてキリスト教の真理はその長い歴史にあるのでもなければ教へそのものの中にあるのでもない。真理は、伝達されるがとき実存の在り方を、各自が自分自身の実存に体してわかるやうになるか如何かといふところにかかつてゐる。それ故人はキリスト教の実存解釈に聴従し、伝へられるとほりの実存の在り方にまで、自己の実存

を齎らさなければならぬ。始終にわたつて、キエルケゴールがそれを以つて自己に擬し、自己に檢し、且つ他に伝へ、或は後年匿名の著者に托し乃至本名を出して教界を難詰したところのキリスト教の本義とは、かかるところにおかれる。これが「人は如何にしてキリスト者になるか」といふ課題性の内容で、彼が著作を通じて人々に伝へようとした要処である。しかし、各自的な主体化を経てのみ結果を得られるかかる課題性を人々に受けとらしめるには、如何なる手法がとられなければならぬか。また、一体かかる課題性を人々に伝へる著者は先づもつて、伝へらるべき内容を自己自身の実存において体しての上でなければならぬ筈であるが、そのことは如何なるか。これらの問題と問題相互の交錯の間に彼の著作の晦澁な陰影が宿る。

まづ論者はいふがごとくに躬を処してゐたか、いふがごときキリスト者であつたか。著者として当面すべきかかる問題について、最初彼は重大な関心をもたなかつたといつてゐるが、彼の著作活動の中期から、専らこのことに関する内面的な葛藤がはじまつた。中期から後期にかけて、キリスト者たることに只管なる努力をつづけたが、遂に自分はキリスト者でなくしてキリスト教のことを語るものであるとなしたのである。もつとも、自らキリスト者でないといふ謂は、彼が期するがごとき徹しい意味でのキリスト者たることが出来なないといふのであつて、決してキリスト教に不関の態度をとるものでも逆らふものでもない。世上の意味或はそれ以上の程度においてはキリスト者であつたであらう。ただ彼は世人のやうなまなかの態度では生るきことが出来なかつた。物事を極端化して考へる詩人的な素質と、幼時からの躰けや彼の荷つた宿命的な「刺」が、絶対に宗教的なるものを唯一無上とし、必至の道として、彼に彼自身を培けさせたからであつた(Vgl. Angriff, S.191 (Attack upon Christendom, p. 65, Tb., I, S. 2f. X, S. 12f.)). しかし、やはりここには彼の著作における著者としての資格と限界の問題がある。

このことを後にまわして先づこれと連関する彼の著作様式の問題をみよう。彼の性格には、幼時から抜くことの出

来ぬうらはらの二重性のあることを屢々彼自身が語つてゐるが、著作に接しても、肩すかしをくつたやうな空白な、何か不たしかな気がかりを感じさせることがある。けだし種々な理由から、彼は著作に間接的な手法をとるので、それといつて実はそれでないものを悟らせるといふやうな、複雑な仕組みが表現の上に織りこまれてゐるからである。

いひかへれば、彼の著作の文字の上には、直接に彼その人の姿や真意をうかがふことの出来ぬやうに、故意に著作の仕方が仕組まれてゐるといふのである。勿論意とするところを伝へるためではあるが、そのためには、そのやうな方法をとる外はない。その理由は、伝へようとするところのものが直接的には伝へられぬことであるから、また著作の表から自分を遠のけておく必要があるから、更らに自分が語るに値ひしないことを語るのであるから等といふ。

彼は著者として、また編集者発行者として、十種に余る匿名を用ひたのであつた。しかし「教説集」には本名を用ひ、ことに同じ時期に匿名の書と併べて本名の教説集を出してゐる場合も多い。そして一般に匿名のものは「審美的」な著作であり、本名のものは「宗教的」な書であるといふ。何故さういふ具合にするのか。彼によると、匿名といふことは偶然的な個人的理由からなされるのではなく、作品自身のもつ本質的な理由による。といふのは、著者も亦た特定の個人として、実生活において制約せられ、且つ作品を扱ふ上にも、その人それぞれの固定的な或る高さといふやうなものをもつてゐるが、人間の心の色々なすがたを描写するには、そのやうな拘束や固定化に妨げられてはならないからである。彼の審美的著作は詩人的資格の著者に托されてゐるが、詩人は著作の内容に責任はない。責任をもたされてはやりきれない。そのやうに、審美的著作においては作品と著者との間に距りがあるが、匿名の詩人に托して自分の考へを書かせたキェルケゴールその人は、その匿名の詩人的著者よりも、作品の内容に対してはもつと遠のいてゐる。作品の中に彼自身があらわれてゐないとともに、その著者の中にもあらわれない。謂はば運転手の役目を彼はなしてゐる。また、実は彼が著作なり編集なりをなさしめるやうに仮托したところの人物の考へそのままに筆を

駛らせ事にあたる秘書のやうな位置に彼自身をおくといふのである (Vgl. VII, S. 274f.)。

このやうなわけで、彼自身は著作の中に自分の言葉を語つてはゐない。また作中に出て来る人物でもなければ、著者でも編集者でもなく、第三者であり、読者以上のものではないといふ (Ebd.)——これらのことはとくに『後書』に附せられた「最初にして最後の打明け」や『諸段階』中の「フラター・タキツルヌスが読者に寄せる」等において敘べられてゐる——。では何故彼自身と彼の著作との間にそれだけの距りをおく必要があるのか。それは彼の性格や身辺の事情にもよるが、右のことに加へて、特質的な理由としては、まづ伝達の本質に関する問題と、後年彼自身の問題としたやうな伝達者としての彼の資格のことがある。

五

著作において、彼は常に誰が何事を誰に語るものであるかといふことを顧慮してゐた。単に考へを文字に識すといふのではなく、彼の意図は伝道的で、相手を予想し、或ることを相手に伝へてわからせようとする。* それには、わかせるための仕方が、特別に語り方の中に仕組まれなければならない。とくに、伝へようとする内容は宗教的に実存することの如何であり、主体的内面的な問題である。主体的内面的なるものは、個体が各自の実存において躬らの修得にもたらすかどうかといふところに要処をもつ。内面的な真理は各自にとつてのところにある。そこで、相手をそのやうにさせるためには如何なる伝達の方法をとるかといふことが問題になる。

註 * このことについては従来もシェレンプヤティムがふれてゐる。最近ティムはこの伝達の問題と連関してキェルケゴールに於ける教会的伝統との關係を問題にした。これに対してメンツが対論してゐる。(Vgl. Diem, H., Die Existenzialektik von S.K., 1950, Anz. W., Fragen der Kierkegaardinterpretation, in: Theologische Rundschau, 1952, Hft. 1; Philosophie und Glaube bei S.K., in: Z.T.K., 1954, Hft. 1.)

主体的内面的なものは悟性の範疇の掩ひきれぬものであり、通約出来ない。伝達を著作により言葉によつてなさう

とするとき問題が起る。いふまでもなく言葉は通約的であり、悟性的な相対性によつて規定されてゐる。してみると、通約出来ぬ内面的なものを通約的な言葉にのせるといふところに一つの断層がある。更らに伝達の受けられる箇所についてみても、同じ事情がある。客体的通約的なものから通約的でない自己の主體的内面性へと、問題を受けこむのであるから、やはりそこにも断層がある。即ち通約的な言葉をさしはさんで二つの断層があり喰ひちがひの箇処があるの、伝達はその形式の上からも一筋にゆかぬ事情にある。その上、語つて相手に伝へようとするところのところが、言葉の通約性には到底のせやうのないところの、そして真理であるかどうかは全く主體的な態度にかかはるところの、内容なのである。

従つて語り手は、このやうな喰ひちがひの起る断層をおかして、しかもこのやうな問題を、相手がわかることが出来るやうに、相手が躬ら聴き入れて躬をもつて処するやうに、伝へなければならぬ。このやうなわけで、伝達は直接的には出来ない。謂ゆる「間接的伝達」が須ひられるのである。このことは一般に宗教の境地心境について云為する場合にも、本質的な問題になつて来るのであるが、とくにキェルケゴールにおいては、著作の様式上重要なことであつた。彼自身も、人をキリスト者にしようとするやうに努めた自分の著作の手法の全体にわたつて、最も重要な要処は間接的伝達にあるといつてゐる(Vgl. X, S. 27)。間接的伝達とは、それといつて、それでないもの或はそれと連關したことを、相手自身をして悟らせるやうにする仕方である。即ち本意を秘して相手と馴れあひつ、問題を投げかけ、相手をして此方の期するところへと来させる、勤くとも此方の期するところを知らしめるといふ、「弁証法的」な、権道的な方法であり、誘導的、介添的な「詐術」(Mäeutik)である。(X, SS. 161f., Ann, 169Ann., 17f., 28f., VII, S. 301, u.a.)。

この方法の用ひられるねらひは、伝達しようとする本意を、相手がきき入れて躬らそれに処し、それを体するやう

にするにある。それには暇がかかる。辛抱づよく、まづ審美的内容の著作に示されるやうに、世人の間に入つて行つて喝采を博し、共感も得ておかなければならない。しかし期するところがあつてのこと故、そこに入り放してはいけない。自己をたしかにし、畏れと戦きにおいて身を持しなければならぬ。伝へようとするのを語るに際しては、相手を怒らせては何にもならない。それには相手をよく見とどけなければならぬが(X, S18f.)、実は、伝へようとする相手は既に自らキリスト者と名乗つて憚るところのない教界の人々である(Z.B. X, SS. 26ff., 162Ann., 15f.)。それ故、その人々がもう一度キリスト者になりかわるやうに仕向けなければならぬことになる。それがむづかしい。まづその人々の背後にまわつて様子をよく見定めるために「聞者」もしなければならぬ(X, SS.17, 31, 62f. Ann.)。直下にその人々にキリスト者になれといつたら怒るであらう。怒れば相手は他へむけて自分を語ることをなす。それでは値打ちはない。私かに静かに自己のもとで、自己自身にむけて告白させるやうに仕むけることが大事である(X, SS. 18f., 31, bzw. 168)。これらのことのためには、伝達者は自己を隠身(Inkognito)に——恰かもキリストは真理を伝達するために自己を隠身にしたのであつた——することが必要である。まづ誘導的に詐術を用ひることが必要である(X, SS. 26f., 33, 61Ann.)。

何事を、誰を相手にして伝へるかといふ問題の場面に、間接的な伝達のなされなければならぬ理由を述べた。しかし伝達者としてのキェルケゴールが自己をインコグニトにし匿名を用ひなければならぬ理由は以上にとどまらない。たしかに本質的にいつて、伝達をうける相手の者が自分で自分を処決するかどうかといふ課題は、相手その人にかかるといふ問題である。此方の語り手が代行するわけではないので、語り手の「誰」は遠のいてゐてよい筈である。一応は勤くともさういふわけになる。けれども、キェルケゴールその人にとつての、また、その人としての、重要な理由は更らにこの外にある。

彼が躬らに体得し、自らいふがごときキリスト者であつてこそ、自己の実存の証拠において、キリスト者たることの「如何」を人にも語りうるであらう。そこに責任と保証といふことが出て来るし、道の先達といふことも出て来る。彼はこのことを覺つたのであつた。宗教のことは匿名では語れない。審美的に宗教のことを語るのは冒瀆であるといふことは既に『諸段階』の中にも出てをり、『後書』を出した後、彼は匿名の時期はすぎたといつてゐる。しかし、その後彼の努力にもかかわらず、いふがごときキリスト者になることは出来なかつた。それ故、或はキリスト者でないところの、或はキリスト者であるところの、仮托の人をしてキリスト教のことを語らしめる。そこにはキリスト教のことを語るに分不相応なキェルケゴールが残り、従つて彼その人は隠れなければならない。宗教のことキリスト教のことを語つても、彼は語ることに對して責任を負へない。また、負はない。權威づけるものなしで語るといふのである。ただ只管相手の注意を喚起するためとか、反省から反省へとうつたへるものであると告白される所以であるが(X, SS. 31f., 166.) このことは、彼の資格のことについて後にふれる。

弁明は更らに続いて、宗教的観点からいへば、自己自身のためにも匿名が必要であるといふ。けだし宗教的なるものは内面的であり、内面的なるものは個別的で、それは世間的なものから煩はされてはならない。ところが、宗教的なるものを伝へようとすると、とくにキリスト教界にキリスト教を伝へようとすると、事の性質上、論争的になり受難的になる。しかしそれでは躬ら宗教的に処ることが妨げられる——彼はいふがごときキリスト者にはなれなかつたが常にそれを心がけた。著作は実にまたそのための自己教育であり自己發展でもあつた(Z.B. X, SS. 167f., 55)——。それ故著者として彼は仮装を必要とするといふ(X, SS. 37, 42, 166)。

このやうに、彼の著作には伝達の問題に関して謂ゆる弁証法的な事情が織りこまれ、伝達の本質に関する問題と彼の著者たる資格といふことがからみあつてゐる。即ち語られる内容が通約的な文字にのらない性質のもので、

これを伝へるためには間接的な方法が用ひられなければならない。もつとも、相手がわかることが出来ないから、わからせる手段として誘導的詐術的な方法をとるのであるが、宗教的なるものが審美的詩人的ではなく、端的に宗教的なるものにおいて語られなければならない場合にも (Bsdts. X, S, 161Ann.)、語り手はやはり隠れて、語ることに責任をとらぬ立場にゐる。しかも語るところは客体的なキリスト教の教へではない。とくに神学の正統や体系を顧慮するものではない。かへつて仮藉なくそれらを否定するのである*。語らんとするところは、語り手が躬らに事証し現成してゐてこそ保証と權威とをもつて語ることの出来ることである。けれども語り手なる彼はそのやうな人ではない。只管キリスト教の真理がキリスト者になることの如何にあるといつて、聴き手の注意と決断とに課題をゆだねる。相手に注意を起させるためには、キリスト教を最もむづかしい厳しいものとして伝へ、教界の人なる相手を困惑させ魂消させて目が覚めるやうにし、且つ屢々逆化的な——相手は怒らせられるが、どうも氣になるといつた具合の——仕方を用ひるといふのである (Vgl. Tb, I, S. 91f, X, S, 167, VII, SS. 71f, 75, 267, u.a.)。

註 * この点については別に詳論するが、近くは、拙稿、キェルケゴールの宗教論の吟味 (哲学雑誌、昭和一八、一〇、一月)、キェルケゴールに於ける主体性の問題、(東北大学文学部年報、六(一九五五))、とくに二頁以下、七八頁以下、北欧のキェルケゴール研究(理想、二六九、昭和三〇、一〇月)参照。

六

以上のことは彼の著作の時期の推移に照してみると更らにはつきりするが、ここでは二三の問題をあげる。著作にたづさはつた当初、彼はレギーネとのことで深い宗教的反省の裡にあつたが、しかし彼の性格ではなまなかの宗教性に安んじることが出来ない。といつて、約婚の破棄といふ悖徳から引きかへして結婚による通有的な倫理性をうることも出来ない。その憂悶を彼はヴァイクトル・エレミタの名に托して、審美的に「吐き出した」(X, S, 12f.)。それが『あれか、これか』である。この書には偶意がある。「審美的」時期におけるその後の諸書にも同じやうにレギーネ

を以てとした二重性が織りこまれてゐる。しかも、ことに彼女とシュレーゲルとの約婚を知るに及んで、彼は外部的世間的な可能性から遮断せられ、只管自己の内面的可能性の中へと沈んで行つた。この間のことについて、後年彼はいつてゐる。自分は深い悲しみの中にあり、医すべくともなく憂鬱であつた。世間世界のすべてのことに絶望し、悔恨者として自己の中に住んだのであつた。ただ自分はこのことを外にあらはさず、内には只管自己の中に韜晦して外には審美的作品を書いた。その間姿をくらしめて、著者として自分をあらはさぬこの密計に私かな満足を感じた(X, S. 37)。全体として審美的著者たることは「瞞す」ことにあり、ここに匿名の深い意味があるが、とくに初めの時期においては、積極的に他を欺くのではなく自分の姿をかくすことの謂で、右のやうに世間と断ち自己を孤立して自己の中に真理への道を求めた。その彼としてはとくにこの「瞞し」を必須とした(Vgl. X, SS. 28f., 33)。

ところが『諸段階』から『後書』にかけての時期即ち一八四四年から四五、六年の交にかけて、かかる審美性とくに匿名の様式が反省せられた。『後書』の「問題」は人のあるべき姿を描いたが、それは彼をして在るところの自分に思ひあたらしめる。あるべき姿とは、自分の本意を伏せてのことではなく、正しく本意からの目標である。従来彼はよそ目に見える自分と本当の自分との間を断つてゐたが、今や自分の本意を示すからには、従来の謂で自己を覆面にする理由はない。また覆面にすべきものでもない。それにもかかはらず、彼は『後書』で『断片』と同じくヨハネス・クリマスタなる匿名を用ひた。それはしかし従来とはちがつて、反省された匿名であつた。*

註

* 後のアンティクリマクス書もさうであるが、クリマクス書も半匿名が用ひられる。即ち著者のクリマクスの外に発行者としてキェルケゴール自身の名が出される。理由は宗教的な書ではないが、しかし審美的な書ではないからである。ただし、匿名の書には自分の言葉は一つもないというが、今は自分の問題をかかっている。それには責任があるので自分の名を以つてすべきである。しかし次のような伝達上の理由と語るに値ひしないことを語るといふ理由で自ら著者たることを伏せたのであらう(Vgl. X, S. 9f., VII, S. 275)。なお「最初にして最後の打明け」では『断片』にふれるが、『編点』では『後書』にだけ

ふれる。

即ちこの書ではとくにキリスト者たるべき「課題」を目あてとし、その課題に自己をあてがふやうに人を導かうとするもので、著者のクリマクスもかかる課題に対してその分在をきめられてゐる。そのやうに、この段階の匿名性はとくに対他的な伝達の問題として強調せられているところに特色がある。匿名の深い意味は「瞞す」ことにあるが、それは伝達しようと思ふことを直接にはないで、先づ相手の心情に即してそこから逐次に誘導することである。著作の相手は教界の人々で、彼等は自らキリスト者であるといふ錯覚に生きてゐるから、「詐術的」な誘導がなされなければならぬ。この「詐術」のために匿名を要するといふ(X, SS. 29f., 162 Ann.)。このことはさきに間接的な伝達の本質的理由としてあげたことであるが、恰もこの時期に彼は『断片』や『後書』において個有のキリスト教解釈を打ち出した。キリスト教とは人間の悟性ではわかることの出来ぬ実存の在り方を伝達するもので、その伝達のために特異な仕組みをもつ。それが逆説としてのキリストの姿で、正しくキリストにおいて間接的伝達が用ひられるといふのである。かかる解釈を彼はソクラテスによつてすすめたのであつた。恰度同じことを彼は彼自身の著作の意図として、匿名の様式を釈明してゐる。即ち彼自身の著作においても、内面的宗教的なるものの伝達のためにソクラテス的な手法を必要とするといふのであつて、かかる観点から、従来の諸書がすべて宗教的なものへむけての間接的な誘導であつたとしてゐる。とくにこのことは『観点』や『私の活動』において鮮やかに主張されてゐるが、すでに『後書』に附せられた『瞥見』等においてもあらはれてゐる(Vgl. X, SS. 28f., 30, 161f., 162 Ann., 163, VI, SS. 321f., 301f., 308f.)。

一方『諸段階』等にはあらはれた反省から『後書』における「問題」の提示に及んで、対自的な意味における匿名の理由はうすらぎ、もはや自己を伏せるべきではなく、問題の前に自己を立たせるべき筈になつた。従来の態度や手法

が打ち切らるべきときになつて来てゐたが、これに加へて偶々起つたコルザール事件が、彼に著作における行為的責任を反省せしめた。事件の最中に書かれた「最初にして最後の打明け」でも匿名の著作が最早や続けらるべきでないといひ、『観点』の回想でも同様のことが識されてゐる(VII, S. 277, X, S. 10)。

上述のやうに、『後書』の後の二ヶ年は只管彼が宗教的に躬を処しようとした時期であつた。同時に深甚の内面的な葛藤と煩悶を重ねた時期で、ことに著者としての資格の問題が考へぬかれたが、遂に『死に至る病』と『キリスト教への訓練』とが出された。『観点』や『私の活動』でとくにいふところの「宗教的著者」の著作として、両書に於ける著者の匿名には第三の転回が示されてゐる。孰れも著者はアンテイクリマクスで、発行者としてキエルケゴール自身の名が出されてゐる。

七

以上のやうな問題の連関からすると、これらの書はかかげられた目標に随つて著者が躬を処した上での筈のもので、本名で書かれるべき宗教書でなくてはならない。*半匿名であるからには半ば責任をとつてはゐるが、しかし、審美的な書ではないにしても宗教書ではない。それは何故か。対自的にも対他的にもそこには色々なわけがある。

註

*キエルケゴールはすでに『不安の概念』についても、匿名の書ではあるが自分の考へを直接的に述べたものといふ。これとやや異つた意味ではあるが、クリマクス書にしても、アンテイクリマクス書にしても、自分の本意を明かさず唯だ運転手や秘書の位置にゐるといふ謂での匿名とはわけがちがふ。ことにアンテイクリマクス書は、元來初めは本名の書のつもりであつた。『死に至る病』は度々稿が改められ、推敲を重ねられたものであるが、初めは「教説集」として考へられた(Vgl. K. z. T., üb. von Hirsch, SS. X, 166 ff., 179, 183)。

『キリスト教への訓練』も亦た初め本名書としての構成をもち、三部から成つてゐるが、第三のものにはことに彼が教会で行つた説教の手控もある。この書の内容は一八四八年五月以来のものとされるが、匿名の決心をしたのは一八四九年の夏のことといはれる。この書に於ても、本名のつもりの内容と匿名で出されたものとの間に大きな相違はない由で

ある。ことにこの書は一八五五年五月に再版されたが、その際、匿名は廃され、以前に匿名で出すために書かれた発行者としての彼の序文と *Die Moral* が削除された (Vgl. *Einübung, üb. von Hirsch, S. x f.*)。——この間の事情は彼自身が一八五五年、五月十六日に「祖国」紙に出した短文で説明してゐる (Ebd., S. 278f.)。

本文にあげた経過からも当然であるが、右のやうな事情からも明らかなやうに、両書に於ては、彼は自分の本意を明示してゐるわけである。ただ、それにもかかはらず匿名にする理由は、自分が語るに相応せぬ位置にあるからである。みて来たやうに、この間の内面的葛藤は一八四七年正月以来、年を逐つて深刻になり、『アドラーに關する書』や『二つの倫理的宗教的小論文』、更らに『観点』や『日記』等に識されるとほりであるが、その葛藤の調停がひと先づアンティクリマクスといふ著者に托されてゐるわけである。

クリマクス書とアンティクリマクス書とは対立的な立場にある。ヨハネス・クリマクスは自らキリスト者でなくしてキリスト教を弁護するもの、アンティクリマクスは極端なまでのキリスト者として、しかも教界のキリスト教を批難するものである (Vgl. *Tb., I, SS. 71, 110, X, S. 160Anm.*)。前者はキリスト者たるべき目標をたてたが、それは誰の事証においていはれてゐるのでもない。後者の所論は行爲的責任をもつての上での書である。上の目標のところに、乃至その後得られた更らに積極的な内容のとほりに躬を処してゐる筈の立場である。ところが眞の著者たるキェルケゴール自身は如何であつたか。目標のとほりに到り得てそこから彼自身がものをいつてゐるのではない。やはりここでも到ることを期したところの「目印」をかかげてゐるにすぎない (X, S. 160Anm.)。『後書』の後躬ら期するがごとくに処しようとし、詩人的なるものから超えようと絶望的な戦ひを続けた。しかし、仕遂げ得なかつた。だから自分は眞のキリスト者であるといつたことはない。努力にもかかはらず、キリスト者として如何にも不十分だといふことは自分が一番よく知つてゐるといふ (Vgl. *Tb., II, SS. 70f., 92f., S. 167*)。

それにもかかはらず彼はキリスト者になる仕方を識すのである。それは分に相応しない。正しくこのことを伝へ得る者は神の質を享けた「權威」においてなし得る者、また自己の死をかけて証し得る者でなければならぬ (後掲參

照)。けれども彼は使徒でもなければ殉教者でもない。神の質においてではなく、その此岸なる人間性の範囲で語るのである。それは分に値ひすることではないが、かかる資格で語ることが出来るのは摂理による。それ故彼の語ることは ohne Autorität で、反省から反省へと語るにすぎない(X, SS. 160Anm., 167)。従つて彼の伝達には神の質からせられるやうな命法性はない。また相手を裁くこともしない。

次に、語られる相手はといふと、それは教界である。教界の人々はキリストを最高級の人物くらいに考へ、自らキリスト者と僭称してゐる。自己の質を転じ、生まれかわることによつてのみ、キリストと出会ふことが出来る等とは思ひもせぬ(Tb., I, S. 88)。そのやうな教界の人々に対して、相手の反省へむけて語り、注意をよび起すには間接的な誘導的な方法を用ひる外はない。それで彼はキリスト教をむつかしくし極端に高いものとした。

この仕事を托されたものがアンテイクリマクスである。ここに新しい匿名の鍵がある(X, SS. 167, 160)。アンテイクリマクスは真の意味において飛びきりのキリスト者である(Tb., II, SS. 70, wtrs. 88)。匿名の著者はキェルケゴールとは距りがある。それは前の時期でも同様であるが、新しい匿名には特別の意味がある(bsdts. Tb., II, S. 11)。相手が教界であるから誘導的な、従つて匿名の方法を必要とするといふ理由も続いてゐるが、とくに今の匿名には次の理由がある。即ち著作には責任があり、ことにこれらの書は自己の事証において識さるべきものである。そのためには事証の本人が著者として出るべきで、その間、匿名が用ひられるべき条はない。それにもかかはらず匿名が用ひられるのは、キェルケゴールが識された内容に値ひせず、著者たる資格がないからである。きわめて弁証法的で、躬らいふとほりに処することの出来ぬ彼が、躬らいふとほりに処する著者を仕立てて、その人にものをいはせてゐる。躬らいふとほりに処するといふ責任の立場を出して、その責任の位置に立てないからといふ、匿名性を否定した匿名で、審美的態度を否定してしかも審美的形式をとらざるを得ぬ著作である。

従来の匿名の著者は本名の教説書の著者よりも高い立場であるが、上のやうな謂でアンティクリマクスは従来の匿名の著者よりも更らにより高い(X, S. 160Ann.)。キェルケゴールその人にとつては、アンティクリマクス書は理想を描き「目印」を識した書で、真の意味で教化的である(X, S. 160, Tb., II, S. 70f.)。自分は書中に識されるような高い要求には相応しない。実にかへつてこの書は、真にキリスト者たることと自分との間のあの質的な無限な距りを知らせ、自分を居るところの限界につきまどす(X, S. 160Ann.)。それ故書中におかれた目印は——他人を裁くものではなく——自分をこそ裁くものであり、自分の自己教育の目あてである(X, S. 166, 167, Tb., II, S. 113)。且つまた目印の教へる質の距りは、自分の著作の伝へうる分限が「詩人的」であることをはつきりと決定してくれる。自分に対するこの限度と限界とはすでに『二つの倫理的宗教的小論文』で定められたのであつたが、ここに自分の宗教的著者たることの範疇が確定する。それは權威においてでなく、反省から反省へと語るといふことである(X, S. 160Ann., 167, Tb., II, S. 91f.)。このやうな意味でクリマクスに対立するアンティクリマクスの立場において自分は自己をきわめて深く理解することが出来、『死に至る病』や『キリスト教への訓練』は自分にとつて有意義であつたといふ(Tb., II, S. 113, 69f.)。

八

以上のやうに彼の伝達論とくに匿名による間接的伝達の問題については、三つの時期と三つの意味の展開がある。しかし見てきたやうな仕方ですら真にキリスト教的宗教性が伝へられるか如何か。間接的に詐術を使ひ、瞞して誘導して来ても、最後に内面性或は宗教性が直伝さるべき時には、端的單純に直接的に伝達されなければならぬのではなからうか。勿論伝達されることは異質の真理にはちがひない。これらのことを彼は如何に考へるか。ここに彼の謂ゆる「宗教的著者」としての資格と限界の問題が出る。

この問題は見て来たところからも明らかやうに、『後書』以後、とくに第三の宗教的時期からの問題である。彼自身はこのことを既に一八四六年夏からかかつた『アドラーに關する書』の最初の稿から問題にした。爾來稿を重ねてゐたのであつたが、今の問題に決定的な意味をもつ『二つの倫理的宗教的小論文』中の「使徒と天才」はこの書の一部であつた。また「人は真理のために死すべきか」も一八四七年の後半から始められた。*さきの時期に彼が語つたやうに、著作には行為的責任がある。また伝へんとすることは内在の範圍のことではない。質の違つた彼岸からの告知を受けることである。それ故、初めは誘導的な仕方でもよいが、結局のところは早くかおそくか直接的に伝へられなければならない、また、それを伝へる者は真理の証し手でなければならない、と彼はいふ(X, S. 161, Tb., I, 407)。

註 * この間の事情については拙稿、上掲、哲学研究、三九四、九頁以下参照。

真理の証し手は違つた質をもたらず者として殺されることを必定とする。教界攻撃の書を公にすれば自分は殺されるかも知れない。しかし自分はそのやうな者であらうか。ここに彼は自分の著者たることの限界に思ひをいたした。即ちキリスト教の伝達といふことは「權威」においてなされるべきである。しかし自分は躬らキリスト者でなしに、相手の反省へまで、これを伝へて反省を促すもので、それが自分の宗教的著者としての使命であり、ここに自分の著作活動の限界があると考へた(Bedts, X, S. 160Ann.)。かかる趣旨を識したものが『私の活動』であるが、この時期に彼の著者として持すべき態度や位置の決つたことを報じてゐる(X, S. 165)。即ち行為的主体の責任に立つといふのであるが(半匿名の謂)、しかし自分は書中に識すやうな者ではない。自分は真理の証し手ではない、特別なキリスト者としてのものをいつてゐるのではなく(Tb., II, SS. 32, 92, X, S. 160Ann.)。諸人的思想家的なものといひ方をしてゐるのであつて、真にキリスト教を伝へる資格たる「權威」において語つてゐるのではなく(Vgl. Tb., II,

S. 46f., X, SS. 166, bzw. 137, Christliche Reden, S. 377)。このことは自分の著作にとつて全く決定的で、自分は使徒ではなく天才の部類に属し、反省において語る(Tb., I, S. 403, II, S. 48f., X, S. 160Ann.)。従つて自分は殺されることはない(Tb., I, S. 44f.)といふ。かくて出すことを憚られた『二つの倫理的宗教的小論文』が一八四九年の五月に出された。彼はこの書でキリスト教の根本本質から、とくにその伝達に関する主題を扱ひ、権威の問題を的示してゐるが、この書に重要な意義をみとめ、自分の著作の限界が示されてをり最大の可能性に対する鍵が藏せられるといふ(Tb., II, SS. 46f., 76, X, S. 160Ann.)。

以上が彼の宗教的著者たることの資格に関する考へであるが、みて来たやうに、その後、彼は『自己省察のため』等において本名の直接的伝達をなす。以上の論法からいふと、それは違つた質をもたらす使徒的な書であらうか。真に躬らキリスト者としての位置において語つてゐるのであらうか。ヒルシ等もキェルケゴールが最後の段階において全くキリスト者的であつたといふが、それは解釈の問題で、キェルケゴール自身は、——書中でもいつてゐるが(Vgl. M, SS. 10, 14f.)——とくに一八五四年十二月の『日記』で自分は神から何事かをもたらし、権威をもつところの使徒ではない。自分は権威をもつことなしに神に仕へる。自分の役目は神が来ることの出来るやうに場所をこしらへるにあらうといふ(Tb., II, S. 398f.)。

註 * 引用書中のローマ数字はイェナ版全集の巻数である。K. z. T.: Einführung; üb. v. E. Hirsch といつてもヒルシ新訳の全集デュセルドルフ版、第二四、二五篇(1954) 第二六篇(1951)。また Tb. 4 S. K., Die Tagebücher, übersetzt von Theodor Haecker, 2Bde., 1923 6 略' Angriff 4 S. Ks. Angriff auf die Christenheit, üb. von A. Dörner u. Chr. Schrepf, 1890 4' Christliche Reden 4 S. K., Erbauliche Reden, Bd. 4, Jena, 1929 4' 4' 。

なおこの稿は一連のものの前後をきりはなしたもので、敘述に前提や予想があり、過不足もある。御容赦をねがふ。

神と存在

神崎大六郎

神と存在——神学と哲学との両分野にまたがる根本的な、随つて最も困難なこの大問題をいま私がここで真正面から取上げることが如何に無謀な企てであるかを私自身充分気づいているつもりである。けれどもその反面この問題は、それが最も根本的な問題であるがゆえに、各人の夫々の自己において問題とされねばならぬということ、各人の夫々の自己において問題とされぬ以前に既に問題であり、解答をさえ与えられて各人の存在と信仰とを構成しているということ、そうでなければ各人の存在も信仰もありえないということ——このことがこの問題の、他のあらゆる問題と異なる最も特異な点である。それほどにこの問題は各人の存在そのものに、信仰そのものに根源的な関りをもっている。私が私自身の企ての無謀を知りつつここに敢てそれを企てる所以は、問題自体のかかる要請に促されたものに外ならない。

私はこの小論を、"God is being itself." という D. ティリッヒの *Systematic Theology*, Vol. I, The University of Chicago Press, Chicago, 1951, Pp. 163 ff. における彼の神観の前提であると共に結論でもある命題の検討から始める。

かりに being itself に対して「存在そのもの」という訳語を用いることにすれば、ティリッヒの右の命題は日本語において次の二つの解釈の仕方を容れると考えられる——

(一) 神(と)は存在そのものである。

(二) 神が存在そのもの(なの)である。

この二つの解釈を詳細に検討するためには、傍論として日本語の助詞「は」と「が」との用法についての詳しい分析が必要であるが、ここではそれに立入ることが出来ないで直に本論に入ることとする。(註二)

(一) の解釈によれば、「神」は、少くとも「神」という語は、一応 *bekannt* なものとして、当面の *subject* として提示されている。そしてその「神」は存在そのものであるという *Erkenntnis* が与えられていることになる。随つてティリッヒの命題は大体において「通常我々が『神』と称しているものは、哲学が問題としている『存在そのもの』である」と云い換えることが出来るであらう。

(二) の場合は、「神」は *bekannt* であるなしにかかわらず少くとも当面の *subject* とはなっていないものとして提示される。この場合当面の *subject* はむしろ「存在そのもの」の方である。云い換えれば、「哲学が求め、論じている『存在そのもの』とは、信仰乃至神学において語られている『神』である」ということになる。

この二つの解釈は或る観点からすれば、全く正反対の解釈である。(一)の場合には、神が *subject* であつてそれについて色々の論議が重ねられた挙句、それは「存在そのもの」であると結論される。(二)の場合には逆に *subject* は「存在そのもの」であつて、それが「神」であると結論されていることになる。もつとはつきりといえ、(一)の場合には、神学の問いが哲学によつて答えられていることになり、(二)の場合には、哲学の問いが神学によつて答えられていることになる。

ティリッヒは前掲書の序論において、哲学は問いであり、神学が答えであるという立場をとるのであるから、右の(一)の解釈は彼の方法論に適合しない。我々は(二)の解釈を取らねばならぬように思われる。けれども、ティリッヒはむ

しろ(一)の意味でいつているように考えられる。というのは彼が“God is being itself.”という命題を提出するのは、「神は一つの存在者である」という命題への反立としてである。神は他の諸々の存在者の間の、他の存在者と並ぶ、或は他の存在者を越える一つの存在者ではない、随つて、神は存在そのものと考えられねばならない——これがティリッヒの思考道程である。そしてこれはまさに、「神とは何か」と問い、それに対して「神とは存在そのものである」と答える右の(一)の思考過程に外ならない。ティリッヒの方法論と神観との間には根本的な破綻があるように思われる。もしティリッヒの命題が彼の方法論に忠実に(二)の意味でいわれたのであるとすれば、何故“Being itself is God.”といわれなかつたのであろうか。

“God is being itself.”という命題が我々にとつて受け入れ難いものであることは、更にその命題中の“is”を考察することによつても明らかとなるであらう。

この“is”はもちろん、神が存在そのものに属するとか包摂されるということの意味しえない。また神と存在そのものが同一であることを意味するのでもないであらう。可能と考えられる解釈は(イ)神と存在そのものが相互輸入的に共通点をもつているということか、または(ロ)存在そのものが神に属することか、でなければならぬ。(イ)において「相互輸入的」といわれる関係はもちろん類比的にそういわれるのであつて、決して単に平面的に二つの円が相交するような関係ではなく、ティリッヒの「問いと答え」との関係の方が、等しく類比的ではあるにしても一層適切であるかも知れない。けれどももし「問い」がその問いをすべて「答え」によつて答えられるべきであるとするならば、その関係はむしろ(ロ)である。そしてこの(ロ)は先の(二)に外ならない。そして真に(ロ)を意味するためにはむしろ“Being itself is God.”といわれるべきである。

以上私はティリッヒの“God is being itself.”という命題のうちに含まれる問題を概観して来たが、その目的は

決してテイリッヒを批判することではなく、むしろ我々が今ここに取り上げている問題のきつかけを得ることであつた。テイリッヒがその命題を提出するのは、先述の通り、「神は一つの存在者である」という命題のアンティテーゼとしてであつた。では、「存在者」とか、「存在そのもの」とかは一体何を意味し得るであろうか。

「存在者」とは、「ある」によつて規定されるものである。そのことは、存在者とは動詞「ある」を述語とする一つの命題の主語となりうるものである、といつても同じである。命題の主語は概念であり、名詞として表現される。概念となりうるものでなければ、それについて「それがある」とは如何なる意味でも云うことが出来ない。「それがある」と云うことが出来ないといふれば、それはあるのではない。すなわち、何かがあるのは我々の判断を離れてあるのではない。「ある」は、判断の主体(主語ではない)にとつて「ある」、判断の主体にとつて意味をもっている、である。我々にとつて如何なる意味でも意味をもつていないものがあるといふことは無意味である。何かが主体にとつて意味をもつときにそれがあると云われる。判断はその意味の表現であり、判断の主語として存在者が成立するのである。

このような存在者と区別される「存在そのもの」とは何であらうか。存在とは存在者を存在者と規定するものである。「何かがある」と云う際に、その「あるといふことそのこと」である。存在者が判断の主語として考えられるに對して、存在そのものは述語の面である。それは述語として常に或る主語に附着して働く。主語と切り離された述語はありえない。そして述語は主語とはならない。

主語となるものは存在者なのであるから、存在そのものは主語とならないといふことにおいて存在者と区別されるものでなければならぬ。然るに現に此の文において我々は存在そのものを主語として扱つている。そもそも、存在そのものとは何かと問う時に既に我々はそれを主語として扱つている。これは実に矛盾である。存在論そのものがこのような矛盾に立つている。我々は存在そのものをも一つの存在者としてしか扱ひえないのである。この矛盾は「存

在そのもの」という言表そのものに既にあらわれている。「もの」とは存在者である。それを「存在する」ということそのこと」として「こと」で言い表しても事情は変わらない。「こと」は、「もの」が実体的な静態的な存在者に用いられるのに対して、「もの」の出来事・動作・性質・様態等の抽象的或は動態的な面に用いられるにもかかわらず、やはり判断の対象であり、主語となり、存在者であることに変わりはないからである。またそれを「ある」と動詞の形で表現しても、それが主語と切り離されている限り、それは西欧語の *infinitivum* 乃至 *gerundium* に準ずる名詞的な用法であつて、一つの概念として存在者たることを免れない。随つてこれは表現の問題でなくて、存在論そのものの根本性格に関する問題である。

およそ何かについて、何かを考へる、語る、論じるとは、それを対象として、概念として取出すことである。或るもの（或は「こと」が主語として取出され、それについて述語される。そこに判断が成立する。それが考へるということである。私はいまここで「考へる」ということを考へている。その際「考へる」が一つの存在者として扱われている。「考へる」とは或るものを存在者として扱うということに外ならない。随つてもし「存在そのもの」が存在者と絶対に区別されるもの、絶対に存在者ではないものと考へられるとすれば、「存在そのもの」は絶対に考へられないことになる。否、「存在そのもの」は絶対に考へられないともいいえない。もとより、考へられるともいいえない。凡そそれについて述語することが出来ない。「存在そのもの」という概念そのものが成立しないのである。

存在論自体が含むこのような矛盾に直面して我々は次の諸点を考慮せねばならない——

(一) 存在者と区別せられるものとして「存在そのもの」が取出される際に、それはあくまで存在者ではないものとして取出されるにもかかわらず、それ自身一つの存在とならざるをえないこと。

(二) それを避けるためには、「ある」を常に主語に附着させて、判断の形でのみ扱わねばならぬこと。併しこの場

合には判断全体が一つの存在者であつて、「ある」はその判断の主語たる存在者についての述語という判断の構成要素としてのみその機能を果している。その判断を分析してそこから述語を主語として取出すことは出来ない。

(三) もう一つの可能性は、「考える」ということに附着している先述のような制限を、「考える」こと自体の変革によつて克服しようとする試みである。考えることにおいて、主体が対象としての或るものに関るのでなく、主体としての「私がある」と、対象としての「何かがある」とが一つであるような仕方であるということが成立することには出来ないであらうか。そこでは「考える」ということが「ある」ということとなる。「考える」が「ある」を対象とするのではなくて、「考える」が「考える」ことにおいて「ある」と関り、そのことにおいて「ある」となる。ここでは「考える」と「ある」とが別の事態ではなくて、考えるは「ある」においてあり、「ある」は「考える」を離れてあるのではない。

「考える」ということのこのような方向を打開しようとして試みているのはいうまでもなくハイデッガーである。戦後出版された彼の著述はすべてこの問題をめぐつていてといつても過言ではない。この方向に考えることが我々の当面の問題である「神」に関してどのようなことになるかは後に論じることとして、我々は先ず右の(一)及び(二)の点にとどまつて今少し残された問題を考察することにする。

存在そのものが存在者とあくまで区別されねばならないにもかかわらず、それを考えるにあつてはどうしても存在そのものをさえも一つの存在者として扱わなければならぬことを考慮するならば、存在そのものという存在者の存在が、その他の存在者の存在とは異なることが指摘されるべきであらう。即ちここで存在者の存在の中に次元が設けられるべきである。「次元」もまた比論的な表現にはすぎないけれども、「種類」や「階層」や「分節」よりもこの際一層よく事態に適合しているように思われる。存在は常に存在者の存在でしかありえないのであるが、それが「存在

そのもの」という形で取出される場合には存在者一般の存在である。存在者一般は概念としての存在者なのであるから、「存在そのもの」は概念としての存在者の存在をしか意味しえない。概念としての存在者の存在はあらゆる存在者の存在を貫いている。即ち、如何なる存在者の存在も概念としての存在者の存在であることなしに存在ではありえない。けれども存在は概念としての存在者の存在に尽きるのではない。我々は具体的な、個別的な、特殊の存在者をいくらかも知っている。そのような存在者は個々において夫々存在を異にしている。この石とあの石の存在は決して同じではない。この石とあの石は存在の場所を異にするし、その大きさ、その色、その用途等々を異にする。それゆえ「存在」は存在者の数と同じだけ多様である。併し仮に或る一定の観点を設けて、いわば或る一定の座標を定めることによつて、この多様を整理し分類することは可能である。

例えば先に私は「もの」と「こと」とについて語つた。「もの」の存在と「こと」の存在は明らかに異ると考えられる。「もの」は感覚を通して感知される時間的・空間的な対象としての存在者である。その際「もの」は対象として主体との関係を離れて存在し得るものではないと共に、主体が産出するものではなく、主体に対立する他者としての存在者である。その際既に「もの」が対象であるというまことにそのことにおいて、主体の存在が前提されている。前提といつても主体が対象より時間的に先行するという意味でもなければ、原理的に優先するという意味でもない。対象が成立するときには主体がいわばその裏側に常に成立しているのである。もとより、主体と対象とが予め別々に存立していてその二者が結びつくことによつて経験が成立するのではない。主体と対象は同時に成立する。このような意味での主体の存在はものとしての対象の存在とは全く別の「もの」である。主体は感覚を通して感知されえないし、空間的・時間的な存在者でもない。自己の身体もまた対象である。身体が主体であるのではない。けれども主体は身体と離れて、例えば身体にやどるといふような仕方では身体と別にあるのではない。主体は身体において、身体を通し

て「こと」として成立する。身体だけではなく、一般に対象を通してでなければ、主体乃至自己は成立しない。主体の存在はそのような存在なのである。

「もの」の存在に対して「こと」の存在は、「もの」の変化とか動きとか性質とかとして、「もの」を通して二次的に考えられる。一つの「もの」の種々の様態、幾つかのものの一定の関係等が「こと」として取出される。「こと」は「もの」を媒介として成立する。「もの」の媒介のない「こと」はありえない。それと共に「もの」は「こと」の一定の集合の仕方として成立する。例えば、「石」という「もの」は、主体に対して或る一連の経験を与える（即ち或る一連の「こと」として成立する）存在者に与えられるいわば便宜的な名称である。「こと」の存在はそれに与かる「もの」の存在とは別の存在である。けれども「こと」の存在は「もの」の存在を離れてあるのではない。「こと」はまた先の「もの」の場合と同様に主体との関係なしに成立することは出来ない。そして「こと」と「もの」との相即は、主体と「もの」、主体と「こと」との相即とは別の相即である。

更に我々は概念としての存在者を考えることが出来る。「もの」「こと」「も」、「主体」でさえも、概念としての存在者とならなければおよそ思考の対象とはならないことは既に見た通りである。思考とは概念を形成することであり、それについて述語することである。概念が形成されなければ如何なる「もの」についても「こと」についてもそれの存在を肯定することも否定することも出来ない。概念をもたない「ものそのもの」や「ことそのこと」の存在を云々するのは全く意味がない。

「もの」「も」「こと」「も」も主体との相即において成立すると先に述べたが、その相即に際して、概念は主体の側に形成される。概念は常にそれに対応する「もの」とか「こと」とかを指示している。その際、概念がこちら側に、「もの」「や」「こと」が向う側に、別々に分立して、一方が他方を指示するというのではない。概念とそれに対応する「もの」と

は同時に成立する。概念の存在と「もの」や「こと」の存在とは別々の存在ではない。けれども異なる存在である。

概念はそれに対応する「もの」または「こと」を離れて、いわば純粹概念として成立することが出来ない。概念は必ず「もの」または「こと」に対応してそれを指示している。但しここでは「こと」は極めて広義に理解されている。先には「こと」は、「もの」の出来事・動作・性質・様態・変化・動き・性質・関係等とかなり乱雑に枚挙的に説明されたが、それらをもつてしても決して「こと」のすべてを尽したとはいえない。凡そいわゆる抽象名詞で呼ばれるすべての概念に対応するものとして「こと」が考えられる。その内容は無限に多様である。その定義も分類も先ず不可能に近い。我々は「もの」以外のすべての概念に対応する存在者を「こと」と解することにする。随つて今我々の問題である神、存在を始めとして、自己、無、世界等も含めて考えることになる。

「こと」の存在は「もの」の媒介による二次的な存在であると先には述べられたが、そして「こと」は抽象概念と称せられるのではあるが、それと共に逆に「もの」が却つて「こと」の一定の集合に対するいわば便宜的な呼称であるのみでなく、如何なる「もの」も常に或る特定の位置・状況の中で、主体に対する特殊の関係としてしか成立しないのであるから、真に具体的であるのは「こと」であつて、「もの」こそ「こと」からの抽象であるという面をもっている。「もの」と「こと」との一次的・二次的乃至具体的・抽象的の関係は相互的である。抽象的という語が或る種の非難を含んで用いられる現代においてははこの事が特に注意されなければならない。「もの」と「こと」とのこの関係は、他の何か「もの」と「もの」との関係と同一な関係ではなく全く特殊な関係であるゆえに、この「関係」を「もの」と「もの」との関係を表す他の語、例えば種類とか階層とか分節とか区分とか次元とかによつて説明することは窮極的には不可能である。説明するためには全く新しい語を必要とする。しかも「こと」の多様に応じてその関係も無限に多様である。それを「関係」という一語で総括することにさえ問題が残されているのではないかと思われる。

「もの」は「こと」の一定の集合として成立する。そして「もの」が、即ち一定の集合の「こと」が新に一定の集合の形態をとるとき新しい次元で「こと」が成立する。それゆえ日常的な経験においてはとも角として、学問的な理解にはむしろ一切を一元的に「こと」から理解する方が適切であろう。そのような理解の仕方が現象学的方法の原理であると考えられる。私が「こと」と称して来たものは、現象といつても大差はないと思われる。ただ、「こと」の方が「現象」よりも漠然としているだけに包括的であり、この場合には却つて適切と考えられる。

無限に複雑な「こと」の集合の中で一定の観点を設けて一定の関係によつて新たな集合が考えられる所に、「もの」・物質・生命・精神等々が成立する。それらを詳細に考察することはこの論文の当面の目的から外れるので省略することとして、我々は再び「存在」に帰らねばならない。

存在もまた一つの「こと」として成立する。何か或る「もの」があるということは、その「もの」に対して私という主体が関係しているという「こと」である。先述した通り、予め「もの」と主体とが分立して「ある」のではない。主体と「もの」との関係自体が、即ちその「こと」自体が「ある」という「こと」なのである。主体と「もの」との関係として「ある」が成立する。逆に、「ある」という「こと」として主体と「もの」とが成立する。「ある」とはこの成立である。「ある」とはこの「こと」である。

所でティリッヒの *being itself* はどうであらうか。彼はそれを詳しくは論じていないが、簡単に *power of being, ground of being* と等置している。彼の "*being itself*" は、「ある」という「こと」ではなくて、「ある」ということを成立させる「もの」である。もちろんその「もの」は他の諸々の「もの」のように対象的乃至実体的に考えられているのではない。「ある」という「こと」の根柢に、その「ある」を成り立たしめる「力」「根柢」が考えられる。その「力」とか「根柢」とかを、我々としてはやはり「もの」として即ち概念として扱わざるをえないの

であるけれども、これらの「もの」が、今まで我々の論じて来た「もの」とは異なる次元のものであることはいうまでもない。「力」は物理学的には或る「こと」に先行する別の「こと」以上の意味をもちえない。そしてその「力」が成立するためにはそのための「もの」や「こと」が考えられなくてはならない。然るにティリッヒの考えようとしてゐる「存在の力」は存在そのものを成り立たしめる「力」である。その根柢にはもはや何らの原因も実体も考えられず、それ自体が原因であり、実体であるものである。それを彼は「神」と名づける。それが「神」と名づけられ、「もの」として扱われるのは、先述のように、そうすることなしには我々の思考が不可能であるからである。

我々は先に、「ある」が「あるもの」とは異なる次元でのみ考えられ、「あるもの」を考える際の考え方では扱えないことを見た。けれども「存在の力」は更に「ある」をしてあらしめるものなのであるから、ここでは更に次元が異なるのである。being itself を直に the power of being と等置することは出来ない筈である。それを思考が取扱うことは不可能である。随つてそれについてのあらゆる言表は比論的乃至象徴的となる。ティリッヒもそのことを屢々指摘して居り、「象徴」という語はティリッヒの神学の一つのキイ・ワードとさえなつてゐる。けれども問題は彼が“God is being itself.” という命題だけは象徴的ではなく、直接的な言表であるとする点にある。私の考えによれば、先に考えたように、この命題は、「存在そのもの」、「あるということ」、「ある」への問いが、「神」によつて答えられていることを意味しなければならぬ。そしてその答えはどこまでも象徴的であつて、決して直接的ではありえないのである。「あるもの」と「あるということ」との間に次元的な断絶があるように、「あるということ」と「ある』をしてあらしめるもの」との間には次元的な断絶があり、更に「『ある』をしてあらしめるもの」と信仰が「神」という語で表現しようとしてゐるものとの間には断絶がある。それらの間にはもとより単なる断絶だけではなく、問いと答えとして説明されるような相互照応の関係がなければならぬ。哲学における存在論と神学における神

観との関連が考えられる時には、この断絶と相互照応との仕方の解明こそ恐らく最も大切な問題であるといつてよいであらう。

「神」を“ultimate concern”或は“that which concerns us ultimately”といつてせよ、“being itself”といつてせよ、または「第一原因」といつてせよ、「創造者」といつてせよ、予め我々に理解されるような何らかの概念に還元し、限界づけて出発する限り、我々は決して神学が「神」という語で表現しようとしているものに到達することは出来ない。その際には、仮に問いとしての哲学に対する答えとしての神学というティリッヒの定式を借用するとすれば、常に、哲学的な答えが予め定立された哲学的な前提によつて答えられるという循環だけが可能であつて、思考は決して哲学の領域を出ることが出来ない。もとよりそのような思考は無益であるといふのではない。ただ神学的思考との間の絶対的な断絶が決して見逃されるべきではないことを強調したのである。

「神」は神学にとつては、例えば「第一原因」として、“ultimate concern”として、或は「創造者」とか「絶対者」として、思考によつて到達された概念ではない。「神」は神学的思考に、思考より前に（時間的にも原理的にも、「前に」）与えられている。しかもそれは単に「前に」与えられてしまつてゐるという完了態の関係であるだけではなく、常に思考することそのことにおいて展開される現在態の関係である。更になお、「神」は、神学的思考が「思考」である限り神学的思考の対象であらねばならないと共に、思考の主体の神関係を成立させる主体である。神学的思考はそのような意味での「神」に関らなければならぬ。それが「もの」や「こと」であると我々は云うことができない。併し、「もの」や「こと」の媒介なしに神関係が成立するのではない。むしろ我々が直面するのは、決して「神」そのものではなく、その中で「神」を口にせざるをえないような「こと」のみが我々に直接的である。「我」もその「こと」の中で成立する。のみならず、既に私自身が先程からそうしているように、「神」をも、「そ

れ」とか「そのようなもの」とかいう風に「もの」として扱うことなしには思考の中に入れることが出来ない。神学が必要であり可能である限りにおいて、「神」は「もの」として扱われる。「神」は決して時間・空間的な、物的な「もの」ではありえない。けれども、我々の認識とか体験とかが「もの」を通してしか成立しない以上、神関係は「もの」への関係を通して、「もの」への関係として、成立する。そこには客観的には、「もの」に対する関係以外の何ものもない。「神」との関係は主体的な関係である。けれども凡そ関係は「もの」に対しても「こと」に対しても主体的なものとして成立することは既に見た通りである。関係は主体の側の意味を離れてはありえない。「関係そのもの」というようなものが関係の意味と別に存在しているのではなく、関係は常に或る意味をもつたものとして成立する。或る関係が無意味な関係である場合にさえも、それは「無意味な」という意味をもつた関係である。

そのような「神関係」が「こと」として成立するのはいうまでもない。「関係」という語がそれを既に示している。しかもその関係は、「神」という「もの」と主体という「もの」とが予め別々に存立して、後に始めてそれらの「もの」と「もの」との間に関係が成立するといふのではない。むしろ諸々の「もの」に対する主体の関係において成立するところの、単に「もの」に対する関係には還元し尽すことの出来ない意味をもつた新たな関係が神関係として把握される。そしてその関係における主体の極の対極に「神」概念が成立するのである。けれども、生命とか精神とか人格とか靈魂とかの諸概念もかかるものとして成立する。随つて古来「神」はこれらの諸概念との密接な連関のもとに考えられ説かれて来たのも当然のことである。けれどもその反面に神関係がこれらのものへの関係には絶対に還元されえない面をもつことが見失われるならば、結局において我々は「神」を失うことになり、宗教は文化に、神学は人間学に還元されてしまうことになる。この点を明らかにするために私は次に人格の問題を取り上げることにする。

人格関係は「もの」への関係を通して一つの「こと」として成立する。けれどもそれは単なる物的な或は肉体的

な「もの」への関係には還元されえないし、又それらの「もの」の単に動態的な関係としての「こと」にも還元されえない。そこには少くとも「生命」及び「精神」という単に物的な「もの」には還元しえない新たな概念の媒介を要する何かがある。この「何か」はも早単なる物的な「もの」ではないし、また、随つて、それが「ある」といわれる際には、その「ある」は物的な「もの」の「ある」には還元出来ない「ある」である。この不可還元性は、物体から生命へ、生命から精神へ、精神から人格への各の関係において見られる。夫々において前項が後項の媒介でありつつ、後項は、前項の中では絶対に「ある」といいえないものを含んでいる。単に含むというのではなく、後項の「ある」は前項の「ある」と共に、それとは全く異質的な他の要素によつて構成される「ある」である。生物は決して単に物的に「ある」のではない。そこには「生命」という、物質なしにはありえないけれども物質に還元し尽さない要素がなければならない。同様に生物から人間の間、個人から社会の間に次元的な飛躍が見られる。そしてこのことは人格関係から神関係へにおいて特に顕著である。

神関係は、キリスト教神学においては特に人格関係として説明されて来た。「神」の人格性はキリスト教信仰の特質であるとして強調されて来た。「神」を単に「もの」としたり、原理としたり、概念とする立場に対してはそれが強調されることは確かに意義深いことではある。けれども神関係が人間関係に還元されるならば、宗教は成立しない。人間の産出する文化がすべてであるであろう。随つて「神」の人格性の強調は、単に物的な、或は単に原理的な、或は単に概念的な「神」を説く立場に対してのみ取られるべき立場である。「神」が創造者と、主と、父と呼ばれ、「神」との間に契約とか裁きとか愛とか贖いとかの關係が説かれるのではあるが、それらは何れも比論的乃至象徴的な表現であつて、決して神関係を完全に表現し尽し得ているとはいえない筈である。随つてこれらの説明は神関係を解明すると共に却つて隠すという面をもつている。神関係は対物関係や人間関係を媒介として、対物関係や人間

關係において、成立するのであるが、決して媒介となるそれらの關係に還元し尽され得ない。随つて対物關係や人間關係の言で神關係を表現し尽すことは出来ないのである。神關係の表現には独自の言がなければならぬ。併し凡そ「言」は神關係を表現し得るであらうか。

「ことば」は「もの」や「こと」の表現であるが、「もの」そのもの、「こと」そのものとは區別される。「ことば」は「ことば」を越えて「ことがら」を指示するという性格において成立する。その意味で「ことば」は媒介であり、象徴である。それと共に、「ことば」は理解を指すものであるから、何か或る事柄を指示し表現するに當つてこれを他の或る事柄と関連させる。理解とは他との関連において把握することをいう。何か或る新しい事柄が提示される時には、それが他の既に知られた事柄との関連にもたらされ、既知の事柄に用いられることばで表現される。全く新しく、既存の如何なる事柄とも関連のないことばは意味をもたない。その言は何事をも伝えることが出来ず、何ら理解を与えるものではない。新しい事物や事柄がことばによつて理解されるとは、その事物や事柄がことばを媒介として、既知の事物や事柄との連関の中にもたらされることである。いうまでもなくその連関の仕方には種々の場合があり得る。既知の事柄の反覆か単なる部分的な変容にすぎない場合もあれば、また既知の一切の事柄の否定とか超越とかにおいてのみ連関が考えられる場合もある。けれども、前者の場合でさえも、既存のものとは何かの意味で異つた点がなければならず、後者の場合でさえも既存のもの、否定とか超越として既存のものとの対比において始めて理解が与えられる。ことば乃至理解は常にこのような意味での断絶と連関とにおいて成立する。

「かみ」という語についてもこのことはいえる。キリスト教が我が国に入る以前から用いられていた「かみ」という語がキリスト教において用いられる際には日本における古来からの宗教における神觀との連関のもとにそれからの断絶が意味されている。この事は旧約（ユダヤ教）の神觀が新約（キリスト教）によつて受け入れられた時にも考え

られる。

言の性格がこのようなものであるとするならば、神關係を言で表現するためには人格關係の言を借りることが不可避であるように思われる。神關係が人間關係を通して、人間關係として、成立するように、神關係の言は人間關係の言を通して、人間關係の言として語られる。けれどもそこにおいて単に人間關係だけが聞かれ、理解される場合にはその言は宗教とは何の関りもない。神關係が語られ聞かれる場合には、言においても事柄においても言自体、事柄自体が媒介であり、象徴であることが、他の言、他の事柄に比べて（他の場合にも言及び事柄の被超越性は多かれ少かれ存するのであるが）特に留意されなければならない。

人格關係は主体と主体との關係である。主体とは先に見たように対象の反面である。随つて主体と主体との關係とすることは反面において主体が相手の対象であるということに外ならない。人格關係は主体における対象の主体性の確立、即ち自己における自己の対象性の自覚として成立する。そこにおいては自己の主体性と対象の主体性とは等価的である。「もの」に対する關係においては主体の側にのみ意味が成立するのであるが、人格關係においては意味が二中心的に成立する。その二つの中心において成立する意味が互に影響し合うことによつて一中心的な主体・対象關係には見られない新な「交りの場」ともいうべきものが開かれる。このような場においてこそ主体は眞の意味で成長し發展することが出来る。このような場においてこそ主体は対等な主体からの制約によつて自らを變容する可能性を与えられるからである。

所で神關係において主体は自己と対等な主体に關るのではない。その關係が神との交りと呼ばれるにしてもその「交り」は人格的な交りとは類比的にのみ語られるべきである。人格的な交りと神との交りは、「もの」との關係、即ち主体・対象關係と比べるならば、或る共通したものを有しているといえるでもあろう。前二者は後者が一中心的で

あるのと異つて一応二中心的であると考えられる。けれども神との交りにおける二つの中心は人格関係におけるように或る共通の場の中に並立する二者ではない。厳密には二者とか二中心とかの言表を許さない事態である。主体は対物関係や対人関係における主体性を神関係においていささかも失うのではない。信仰が決断として説明されるように、神関係は人間の側における極度の主体性において成立する。併しながらその際主体は決して対等な別の主体に関係するのではない。主体はここにおいて始めて超越的な主体に関係する。自己が主体であるとすれば、も早主体という語では表現しえない主体、それとの関りにおいて自己の主体がひたすら罪として無として、而して救いの対象としてあらわになる如き主体、自己とあらゆる対象との存在の根源、神関係そのものの根源であり、自己の過去と現在と未来とを、自己と他者との根源と意味と運命とを決定しているものとしての主体に関する。神関係において人間は自己の存在の根源に関する。

存在の根源は「存在そのもの」、「あるということそのこと」とは区別されるべきである。「根源」という語も「神」を言表するためにはもとより類比的な語にすぎないけれども、「存在」と「存在の根源」との間には明らかに次元的な相違がある。しかも「神」は「存在の根源」をもつて言表し尽されているとはいえない。「存在の根源」を「存在者として存在者たらしめるもの」、「存在者に存在を与えるもの」と解するならば、それはキリスト教信仰において「創造者」といわれているものにはほぼ相当する。キリスト教信仰における「神」は創造者に止らない。むしろその創造において被造者の存在に被造者の側の責任において破綻のあることがあらわにされ、被造者の単なる「存在」がも早「存在」ではなく、むしろ無であり、死であるが故に「新しき存在」へと被造者の側の決断によつて赴くようにと呼び出す者としての「神」においてこそキリスト教信仰は成立している。そこでは「神」は根源であるよりは、(も)とより根源であることをいささかも失うことなく)むしろ目的であり、終末である。

併し「神」は我々の存在の根源と終末とを以て説明し尽されるのではない。神は主体として我々の根源であり終末であるが故に我々にとつては無限に未知のものとしてあらゆる可能性をもつて我々に関る。我々の理解するあらゆる可能性は神にとつては全く部分的である。神はまさにかかるものとして我々に関る。かかるものとして我々に関る者が神なのである。

このような「神」を「考える」ことが、「もの」を考える場合と同様な仕方ではなされえないのはいうまでもない。そこでは考える主体の根源と終末が対象として考えられる。その対象は考える主体の根源且終末として無限の可能性をもち、その可能的なあらゆる変容によつて考える主体そのものが変容する。ここでは考えること自体が考える対象たる考える主体の根源に左右される。随つて「もの」を考える際の「論理」にも拘束されることは出来ないであらう。もとより論理が破棄されては凡そ考えることはありえない。けれども神学的思考は独自の論理をもたなければならぬ。神関係は先述の通り、「もの」や「こと」や人間関係を媒介とする限りに於いて、神学的思考の論理は一般的な論理を媒介とする。けれどもそれに拘束されるならば、神学的思考が独自の対象としなければならぬ神関係を考へることが出来ないのは自明のことのように思われる。このような神学的思考の論理が未だ確立していないことは事実である。けれども凡そ神学が既にあつた限りに於いて神学は既にこのような論理によつて考へて来たのである。神関係は対物関係や対人関係として、生起する。これらの関係とは別の所で別に生起するのではない。神関係はこれらの関係の意味である。だがそれらの関係の意味は人間が自らのうちから自らによつて設定するのではない。意味はもとより人間の側における、人間の主体にとつての意味である。人間の主体というものなしに「意味」は考えられない。けれどもその意味を人間の主体は自らから生み出すのではなくて、神関係における人間の主体の対象としての「神」から受けとる。人間の主体にとつては、神関係は「神」から与えられ、「神」は神関係において与えられる。それは人

間の論理にとつては循環に過ぎない。神は啓示によつてのみ知られ、啓示は神を前提することなしには考えられない。けれどもこの循環こそ「現実」の構造である。現実論理を越えて現前する。現実こそ唯一の神秘である。「ある」という現実には思考にとつてはただひたすらに「ある」のであつて、「ある」をしてあらしめるものは思考の彼方にある。思考にとつて「あるをしてあらしめるもの」は仮定か想像にすぎない。それを語りうるものはそれに思考以前の所で触れるもののみである。それは、「ある」が思考にとつてひたすらに所与であるように、主体にとつてひたすらに所与である。そしてその所与の反面にそれを与えるものとしての「神」が体得されているのである。「神」はかかるものとして人間の主体に与えられる。それは現実としての「啓示」においてである。

神關係は対物關係、対人關係として生起する。そのことは反面からいえば、あらゆる対物關係、対人關係が神關係として生起し、神關係であるということに外ならない。あらゆる「もの」とあらゆる人が夫々にもつて単に「ある」ということが既に絶対的な神關係である。その關係が「創造」といわれる。創造において一切の「もの」と人は絶対的に神から遮断されると共に絶対的に神に關与している。そのことは單なる思考の立場にとつては臆断に過ぎないであらう。それを思考が思考の中にもち込むことは思考の自殺とさえなるであらう。けれどもそれが思考以前に、思考の根源においてまた思考の終末として与えられている時には思考はそれを思考せざるをえないのである。凡そ思考はかくの如く現実から始まるものであるからである。

單なる「ある」がかかる神關係から見られるとき、それは充足せる完了態ではなくして「無」に瀕するものとして、それ自体既に「無」であること、「ある」ということがその否定としての「無い」に外ならないことになる。併しその無の自覚はその反面に、單なる「ある」を越えて眞の意味での「ある」、新しき「ある」へと呼び出されていることに外ならない。そうでなければ單なる「ある」とか、「無」とかは全く問題として出て来ることがないで

あろう。そしてまた、『神』がある」といわれる際の「ある」が如何なる意味での「ある」であるかも右の如き神關係の現実からのみ明らかにされ得るであらう。

註

(一) 日本語の「は」と「が」との問題は、国語学者の間でもまだ定説はないようである。この問題に関する私見は、松村明「主格表現における助詞『が』と『は』の問題」(国語学振興会編「現代日本語の研究」白水社、昭和十七年、所収)に負うところが多い。

宗教体験の心理学的考察とその限界

小野泰博

四六

- 一、はしがき
- 二、体験の類似
 - (1) 啓示と幻覚
 - (2) 終末観と世界没落感
 - (3) 罪と罪業妄想
 - (4) 神のお告げと言語新作
- 三、心理学的仮説と宗教体験
 - (1) 了解と説明
 - (2) 宗教体験、その一
 - (3) 宗教体験、その二
- 四、宗教心理学の位置

一、はしがき

凡そ宗教心理という名のもとに、大きく二つの立場が考えられる。一つは、言わば護教的立場と称すべきもので、自ら、何らかの信仰の立場に立ち、それを大前提として、その信仰内容の説明乃至は伝道のために、心理学一般を利用する場合である。最近におけるアメリカの教会への精神分析利用はその一例であろう。また神学者テイリッヒの組織神学が、そのユング理解の深さによつて一層力づけられていることも否めない。

もう一つは、唯物論的な宗教否定の立場からするものである。言わば宗教を心理学に解消してしまおうとするもので、宗教を公式的にアニミズム化したり、所謂医学的唯物論の立場から、神秘家を狂人扱いにするような試みが行われる。故に同じ宗教心理学の名においても、それが宗教側の畑からなされる場合には前者が多く、心理学（精神医学も含む広義の）の側からなされるときには後者の立場がとられ易い。

以上の如き宗教心理学の性格からして、われわれは観念的には、純粹に中正客観的な立場を予想出来ても、実際には余程困難な問題である。人間の思考作用というものが、本来、その底流をなす感情的傾向に、無意識裡に支配される可能性は無視出来ない。

しかしわれわれは、人間のいとなみとしての宗教現象を、つとめて客観的に観察してゆかねばならない。即ち何とかを主張せんがために心理学を援用するのではなくて、現象を心理学そのものをして語らしめなければならぬ。

なお宗教現象とは、すぐれて社会的対象である。個人心理学の対象であると共に、より社会心理学の対象ともなるべきものであろう。しかし、ここでは一応考察の順序として個人から出発したい。しかも次章にかかげる理由からして、研究の糸口を異常心理、精神医学に求めた。

二、体験の類似

精神病といつても、一方には全く人格の崩壊してしまつた精神分裂病から、他方は軽度な神経症まで、病像は様々である。また病因論的にも心因性、内因性、外因性と非常に幅の広い概念である。それらの各論については専門書に譲つて、ここでは特に症状としてとらえた病者の特異体験の中で、宗教的体験と比較的近似なものだけをあげるに止める。

しかも両者における類似がとくに問題とされるのは、普通われわれの心性にとつては、経験することの出来ない、

体験の深さ、生々しさ、直接さ、である。ウイリアム・ジェームスも、その「宗教経験の諸相」⁽³⁾の第一章で、彼が宗教経験の研究を始める基礎に、なぜこの病理学的記述をもつてするかを述べている。

第一に抑え切れぬ好奇心から、第二に病的状態においては、その心的体験の拡大や比較がよりよく理解出来るからである、という。後者の立場は広くフランス心理学の病理学派とよばれる見解である。数字とグラフによる実験心理学は注意・記憶・知覚などの研究のめざましい発展にも拘らず、日常生活の人間心理、具体的な心理現象に関しては教えるところが少い、これに対してこの病理学的方法は、精神病者や神経病者を通して正常人の心理を明らかにしようとする方法である。この考察法はフランスでは哲学者メーヌ・ド・ピランに始まり、社会学者コントが問題にし、哲学者で文学者のテーヌがとりあげている。しかも精神病は自然が行う実験だと称したのはリボーである。ことに性格学の領域におけるこの業績は周知の通りである。では早速具体的な記述に移ろう。

(1) 啓示と幻覚

宗教者にとつては最も重要な啓示もその現象面だけとりあげれば、病態意識にくくありふれた幻覚(Halluzination)の一つに過ぎない。幻覚とはエスキロールの古典的定義によれば「対象なき知覚」(perception sans objet)である。

例えば、ある新しい宗教の開祖である婦人は、

私がこうしてお話するのは、私のお腹の中に神様がおいでで、神様がお話しなさるからです。私は神様のお使いで、いま私が話しているのは頭でじやない。頭はカラッポお腹で喋っているのです。お腹に天照大神が入つてゐる……。神様のおつしやることは私の口を動かしてでる。そのお声がします。

と告げている。パウロはダマスコへの途中、「我語るにあらず、神我にありて語るなり」と述べている。また「本人の身体は神の社に貰い受ける」との神の言葉に接した教祖もある。

これらは一応普通にはあらわれない特異な体験に相違ない。精神病学者ジャネはこれら体験に共通な「自分は神ではないが神の声を聞く」という特質をくだいて説明している。⁽⁴⁾即ちこのような体験が、病者の極端な誇大妄想的優越感と、一方、劣等妄想との中間形態にあたるものだという。例えば「わたくしは、自分だけではとるに足らない人間である。わたくしは神様に仕える者としては最後の者である。しかし同時に、わたくしは、その点では最初の人間である」という言葉。この優越感は、まさしく優れた力との結合から来るものであり、この観念を下士官の行為という比喩でよんでいる。言わば下士官という身分は愉快なもので、それはあらゆる社会的地位のすべての人によつて求められる。宗教家というものは、かかる心理を独占したものである。彼は下士官であつて、命令を發するものは神であり、命令をきかない者を罰するものも神である。そして彼を偉くするのも神である。日本の將軍たちが、嘗て、「自分は一介の小石に過ぎない。これひとへに陛下の御稜威によつて光あらしめられているものである」といつたのも、天皇が神であつた時代にはごく自然な心理であつたらう。

普通の人でも、不意にある考えがひとりでに胸に込みあげてくるとか、インスピレーションといわれる感じを持つことがある。このような感じが極めて実感的になつてくるのが病態心性であつて、作意思考 (gemachtes Denken) とよばれる。かかる患者は、歩いていても自分が自動人形のように感じられる。しやべつていても、自分が話しているという感じがしないという。恐らく宗教的啓示、神のお告げといわれる現象もこれに近いと思われる。

(2) 終末観と世界没落感 (Weltuntergangserlebnis)

クルトシュナイダー⁽⁵⁾のある患者は、

「お母さん、あなたは世界が減びつつあるのに気がつかないのですか」と母親に呼びかけ、彼女は外を歩いている中から、人々がみなひどく変つてしまつたのに気がついた。ある朝、彼女は椅子に一つの赤い汚点がついているのを

見た。そしてこう語つた。

私は一つの赤い汚点を見ました。始めのうちは、これはキリストの血の一滴かと思ひ、或はまた妖術かと思ひました。……私が爪でそれを搔きとろうとしたとき、私は突然、自分の手に黒痣のあるのを見ました。私には、それが聖痕 (Stigma) だとししか解決出来ないのです。

しかも彼女はしきりに、世界の終末を口ばしる。

この世界が減びるというのに、あなたは少しも驚かないのですか。だつて、この世界、この全自然を見さえしたら、地球と全自然が本当に静止してしまつたようだし、さまざまの天体同志においても、何かしら変化が起つたらしいという印象をうけるではありませんか。

この例は分裂病の第二期で、妄想知覚、錯覚、異常感情状態が入り混つて起つている。

また、パプロフと共に著名なソヴィエト聯邦の学者シルコルスキー等の記載によると、約五十年前ロシアのキエフ県に、マリヨワニー教という新宗教を起したマリヨワニーという全くの文盲者がいた。彼は天国の句をかくという珍らしい幻嗅すら持つていた。自体の喪失感を伴ひ、礼拝時、不随意に手があがり、身体が浮きあがるのを覚え、屋外の霧の中に聖星があらわれたという。これこそ救世主の「証し」であると主張し始めた。

やがて強い世界没落感とともに、「死に備えよ」との幻聴に接し、人々に世界の終末の近きを告げる。その時には、新らしい聖書が出来、最後の審判の罪は普通の者は六年、自分に従うものは一年であると説く。しかも四十日の断食をして祈り続け、信者に告げていう。「人は地上の財を積むべきではない。みな仕事を捨てて祈れよ」。これにより、信者は、生業を放棄し、自己の所有物を或は売り、或は与えてしまひ、彼とともに過度の樂天的なお人よしとなり、刺戟への感受性が退行し、氣楽な子供のような毎日を送るようになった。これは進行麻痺の患者にもよく見られ

ることであるが、このように痴呆化とともに無条件的な喜びが生ずるのは如何なる関係であろうか。ジャネによれば、高級な知的現象はエネルギーを費やすことが大で、低級な知的現象は、力を費やすことが、きわめて小さくてすむ。それ故高等な現象が消失すれば、低級な現象の力は多くなる。かくて痴呆の到来は勝利感をひき起し、それは更に喜びの状態、熱狂と尊大の状態になつて現れると説く。

さて前述の教祖は、次第に言葉が常套的となり、思考は内的連関性を欠き、彼をとりまく信者達も、みんなヒステリー症状を起し、ケイレン運動、叫び、哄笑、すすり泣き、流飲、などの諸動作を始めた。それは伝染し易く、囂然たる騒ぎとなり、混乱におちいり、あるいは電光にうたれたように倒れ、恍惚として足を踏み、胸をさすり、次には犬の吠え声や馬のいななきをまねて、全身がぐつたり疲れきるまで止まなかつた。

終末観という宗教上の概念も、実はこうした病的心性の直接的な実感的な世界没落感から材量を得て構成されたものかも知れない。

(3) 罪と罪業妄想 (Selbstbeschuldigungswahn)

キリスト教における原罪という観念も病者には何の苦もなく身に襲つてくる。鬱状態にあるとき、フロイドの所謂攻撃的傾向の摂取機制とよばれるものによつて自罰的な心理から、過度な自己苛責に苦しむ。ある四十五歳の商人の妻は、

自分は非常に悪い子供であつたに違ひなく青春時代に神の十戒の第六戒を犯した。これは非常な大罪であつて、犯したものは生きながら五体が腐るのだ。

と恐れおののき、またある患者は、「私は自分の罪がすべて眼前に見えてくる。」と訴える。

なお罪業妄想ではないが似たものに強迫体験 (Zwangs Erlebnis) がある。その体験の内容が不合理であり、無意

味であるに拘らず、「家を出るとき右足から踏み出さねばならない」という強い觀念にとらわれたりする。しかもこれは、「どうしてもそうせずには何か悪いことが起りそうで止められぬ」という。これは言わば前論理的、呪術的、象徴的な思考である。フロイドは幼児の強迫神経症をもつてトーテム・タブーの宗教起源を主張した。

(4) 神のお告げと言語新作 (Wortneubildung)

教祖とか霊媒などになると、普通人には、ちよつとわからない言葉を口走つたり、書いたりする。これと同じことが精神病によく見られる。すなわち新作言語とよばれるものである。言語でありながら伝達を可能にしない非社会的言語である。精神分裂病の言語は「自己のためのみの言語」である。大本数の出口直は、神のお告げ文と称し、次の如く述べている。

これまでのよわ、をわ十ぜんかみは九ぜんともして、じちのもとえゝがみを、よにをといてこのよいわざさんつもりで、しよがつのせちぶんのよに、いりまめをもえんより九いりて、このいりまめのはえるまで、うしとらいはいりておれともしなされて、をしこめをりてはらわたをぞにといたして、九てしもてからざのほねれ、はつかしよがつにやいて九たのざとよ。からざのすじは、ぼんのそめんどいたし……

意味のとれる個所はきわめて少ない。これは教祖様の言葉故、その弟子出口王仁三郎によつて独特の解釈が加えられている。言葉をお経を誦むように、リズムミカルに発音し続けることは分裂病者に見られることであるが、それがまた新語まじりである。電波による幻聴のため殺人犯となつた分裂病の青年は、自己の罪を「腸陰罪」と述べたてていた。

このような言語新作は、ヒステリー性格者における二重人格中、巫女の舌懸りにも似ている。二重人格の場合の例としてはフルールノアの研究したエレエヌヌスミットという若い女性がある。霊媒としての能力があり、霊界の交

通はいつもレオポルドという奇怪な靈媒を通して行われた。しかも一人の交霊会員の死んだ息子の火星旅行談となる
と火星語というものが口をついて出て来る。フルールノアの研究によると、その火星語はヨーロッパ語に似たもので
あつて、語源は彼女の母国語であるフランス語からなつてゐることがわかつた。

以上極めて概括的ではあるが宗教体験と病体意識の類似の若干を見た。勿論ここで、それ故に宗教体験者がことごとく
病者であるというのではない。教祖などと言われる人、或は靈媒と称せられる人々の中には、バラノイア、または
ヒステリー性格を指摘できることもあるが全てではない。しかし、それらの人々が平素は健全な心性の持主である
としても、時として、一時的な意識変化が起るのではないかと考えることも可能であらう。

なおロンブローゾ以来、クレッチマーなどが好んで扱つてきた天才論においても、その個人対象の研究方針から、
ランゲアイヒバウムによつてその人物を天才とながめる民衆側の心理へと焦点が移された如く、宗教体験者ことに教
祖などの問題となると勿論個人心理学だけの問題ではない。だから宗教体験者個々の問題となるとその人間の生活史
は勿論、社会的な背景も十分顧慮されねばならず、極めて総合的な研究成果から決定されなければならない。

しかしここでは一応現象面から出発したので、仮にその客観的意識体験が類似したものとしての立場から考察を進
めようと思ふ。

次に問題となるのは、では病体意識の場合そうした心的体験は如何にして發生するのであらうということである。
現代までのところ、精神病のうち、精神分裂病などの病因は、生理学的、脳解剖学的に全く不明である。言わばその
行き詰りから、精神医学者達は、それぞれの見解に従い、心理学、あるいは哲学的知見の援用によつて、作業仮説的
な心理理論を構成しようとした。ジャンネが心的緊張力、心的エネルギーを語り、フロイドが無意識的機制を重視した
のもこれである。

三、心理学的仮説と宗教体験

(1) 了解 (Verstehen) と説明 (Erklären)

他の医学部門と同様、精神病理学にとつても、生理学的な概念ですべて説明しつくせるならば問題はない。

しかし、それが不可能な現状では精神医学も心理学を援用しなければならぬ。そこで了解心理学が目をつけられた。例えば攻撃されれば怒り、欺されれば嫉妬深くなるという如く、前の原因から、あとのことが発生的に了解出来て、それ以上廻れない究極のものがある。このような確かさの体験の上に、了解心理学が成立する。言わば了解とは、リップスの感情移入、あるいは追体験とよばれる作用であり、現実的、直接的に経験された精神的所与を、直観的に再現することである。

しかし精神分裂病の被害妄想の如きは、その体験自身を追体験し、同感することが出来ない。ヤスパースはこの區別を強調した。そして彼は説明的方法なるものを考えた。つまり、精神現象を意識外の事実によつて、因果的に説明しようとするもので、了解不能な病的心理現象は、大脳機能の変化、あるいは遺伝などの概念によつて因果的に説明すべきだといふのである。

これはディルタイの「自然を我々は説明し、精神生活を了解する」というのにあたる。いわば、自然科学的認識と精神科学的認識を区別すれば、了解は後者の根本的な認識方法であつて、人間の精神生活には、自然科学的説明で捉えられる方面と、精神科学的、了解心理学的に捉えられる方面のあることは以前から認められていたことである。

ヤスパースは、この考えをマックス・ウエーバーの了解社会学の示唆をうけて展開したといわれる。いづれにしても精神医学の領域で精神科学としての心理学の位置は重要なものとなつた。精神医学、異常心理学が、この二つの領域にわたる学問であるという性格は、以下の考察で、さらに意味を深めるであらう。

(2) 宗教体験、その一

前述した如く、この複雑な精神現象を了解するためには、色々の心理学的仮定が必要となつてくる。それには、発達心理学的、力動心理学的見地を加味した人間心理の段階的発達史的構造の理論をたて、リボー以来の伝統に従い、病的退行の現われとしてそれを説明するジャネと、一方、一見了解困難に思えるような心的現象も、意識下の心的機能、即ち、無意識衝動という概念を仮定することによつて了解出来るとするフロイドが注意されなければならない。

人間の機能を階層的に見る考え方は古い。近世においてシェリングは自然界の段階的発達を通して、高次な発達段階は低次な発達段階を包括することを述べ、リボーは精神作用の病的現象を進化の過程を逆に辿るものと説明した。イギリスの神経病学者ジャンクソンは病的過程によつて、最高層の機能が低下し、低次層の機能が表面に出ることを説く。このことはマックス・シェーラーの感情の層位的区分にも見られる。

次にジャネは、リボーの影響をうけて、心的緊張の低下、高次機能の独立化等をもつて、彼の所謂精神衰弱 *Psychasthenie* を説明している。

ジャネの階層説に入る前に心的エネルギーの仮説一般に触れておかねばならない。以前には、生殖本能とか、闘争本能とか多くの本能が並べられ、各種のエネルギーが我々の中にあつて行動を惹き起すものと考えられていた。しかし今日では、この考えは行われず、寧ろ人間の中に、落下のエネルギーがダイナモを廻転させて、電気エネルギーとなり、さらに熱や光のエネルギーとなるような、言わば一種の生理心理的な精神的エネルギーを仮定する立場が普通である。ジャネ、ベルグソン、マクドウガル、フロイド、ユングなどがこの立場である。即ちジャネの心理的力、または心理的エネルギー、フロイドのリビドーとよばれるものである。しかもこの両者の心理学説は主として、この精神的エネルギーの力動的、および発達の構成を論じ、さらにこれによつて病的精神状態、ことに神経症や、精神病

の症状を、言わばこのエネルギー構造の病態として理解しようとするものである。

ジャネは、人間が自然のおよび社会的環境に態動的に適應しようとするとき生ずる種々の問題を、最もうまく解決出来るように、人間の身体的および精神神経的なエネルギーがよく統一され完備されているとき、その心的機能は高い水準にあると考える。ジャネとフロイド両者の理論の間には種々の相違があるにも拘らず、両者とも、高い緊張状態は、個体のエネルギーが調和的な綜合を示すときに見られるとする点では一致している。ジャネはその心的水準の段階的構成の理論と、实在機能 (*Fonction du réel*) という概念のもとに、綜合 (*Synthèse*) という觀念を提唱した。フロイドは心的葛藤の存在を主張した。またジャネの心理学は行動の心理学と言われるが、ワトソン達の意味の行動主義ではない。もつと意味が広く、言語は行動の内面化されたものとみる。まず彼の傾向の体統 (*hiérarchie des tendances*) とよぶものを見てゆこう。⁽⁹⁾

1—反射的行動の段階

2—知覚的行動の段階

一定の刺激に対して直ちに行動が現われず行動の準備状態に止まり、これによつて知覚が発生する。この時期に自己の身体と事物との区別が生ずる。

3—社会人格的な段階

他人の模倣、服従、協力等の現象が現われる。他人との協力作業と共に、自分の行動をも監視し統制する能力が現われ、これが自己意識の出発点となる。ここでわれわれが自身に対してとる行為は、他人に対して経験した行為を模写したものである。内的行動は外的行動をモデルにしたものである。この自己自身との協力——自己知覚が、行動の制約、感情及意識現象の出発点となる。この段階はまだ人間に固有のものでなく、動物と關聯している。

4—原始的知能の段階

これは二つ以上の知覚的行動を組合せ綜合する衝動。例えば道具の使用、言語等の機能が發生する。言わば動物と人間との中間の段階である。

5—確言的信念の段階

次に欲望、信念、現象等の言語發達に伴う種々の心的機能が現われる段階。この段階は、自己の信念欲求が直ちに実在と確信される場合で、レヴィ・ブルニールの前論理的心性に相当する。ここでは感情の影響が圧倒的であつて、要するに感情が信念を作つたり、こわしたりする。内的断定は行動を誘い、これがこの心的水準における暗示性の特徴をなしている。しかもこの段階では嘘言というものが無い。嘘とは考へることと語ることの區別を想定しているからである。ここでまた存在の概念が生れる。存在することは、本質的に信ぜられていることである。存在概念は、動植物、物質的対象、影、火風の現象、死者、名、心像、想像上の創作物などに拡充される。心像や象徴を存在として取扱うのは特定な心的状態ではなく、極めて一般的な思考、確言的水準の思考の特殊な一形態にすぎない。この段階の行動様式は、未開人、児童にも認められるが、最も完全な姿で見られるのは精神病患者の妄想の現象である。ジャンネによれば、妄想とは、一定の状況にあつて行動する際、一次的傾向 (*tendance primaire*) があり、高次の行動調節の機能、即ち議論反省等の心理学的機能によつて修正をうけることなく、そのまま確言的性格をもつた信念の形態をとつてあらわれたものである。

6—反省的信念の段階

これは信念が内的な反省を経て、はじめて確立される段階である。想像と區別された現実という觀念が生ずるのはこの段階である。また言語は、はじめ常に对人的行動であつたものが、その發達とともに、人が自分自身に話し

かけるといふ現象が生じ、この内的対話が他人と自己との区別を強化し、人間は独立した内的意志によつて行動するようになる。ここでいう反省とは、例えば、ある会合での討論をわれら自身の中で再生する行為であり、またこれは内的討論をした後でなければ同意することを許さないことである。

7—合理的段階

8—実験的段階

更に科学的判断と行動とが、可能となる段階である。

ジャネの患者ソフィは、精神衰弱者で、十年間のうちに約半年の期間、前後三回精神病状態に陥つた。その場合の精神状態には著しい相違が見られる。

平常は疲れ易く、生活に興味を持たず、行動の一つ一つが宗教的戒律に反するごとく思われるといふ所謂瀆神恐怖を有していた。そしてすべての行動を罪悪と感じ、私の生き方を改めなければならない……トルストイに見習つて、貧乏な人々のために尽さなければならない……看護婦になつて、病人を助けなければならないと言いながら、一向に実行に移すことはない。しかるに、その前後三回にわたる精神病状態では、全く反対で、彼女の決心は直ちに実行に移され、道で乞食に会うと、直ちにお金を与え、他人にうるさい程世話をやく。禁欲生活をしなければならぬと思ふと全く食事をとらない。ジャネはこの二つの相反する状態を対比し、後者は前者より低級な心的段階（断言的信念の段階）とし、前者を反省的信念とする。またマドレーヌという患者の実証的研究から、聖女テレサとの比較を行い、聖女テレサの忘我也安我時に關する限り、一時的病的障害を構成しているのであると解釈する。

かくて、ジャネは、宗教的神秘主義の研究者に反論を加える。即ち、エクスタイズにおいては、思考は平常より更

に深く、更に真実な高級な形態をとり、かつまた疑うべからざる宗教的真理を啓示するとの説に対し、彼はそこに高級な思考の存在を認めず、ただ単純で、直接的な、そしてニュアンスに乏しく、批判を欠いた、ただの信念を見るにすぎない。それは被暗示者や、精神薄弱者の退行した確言的信念の段階に近いものであるとする。ジャンの心的発達
の図式においては、その最高の段階が合理的、実験的段階であつて、その上に位するような宗教的・道徳的行動の段階は考えられず、そこには高い意味での宗教の入る余地はないように思われる。

ウイリアム・ジェームスも、その体験様式自体を問題とするとき、ジャン的立場を出発点としている。即ち医学からみると、これら恍惚状態は、退化や、ヒステリーの肉体的基礎によれる、暗示的且模倣的催眠状態に他ならない。勿論これらの病的状態は、多くの場合に存し、またあらゆる場合に存し得る。然るにこの存在事實は、恍惚状態が生む意識に対して何ら価値の高下を定めないと述べている。なおジェームスは続けて、これらの精神的状態に対して、精神的判断を下そうと思えば、淺薄な医学論で以て満足せず、これら恍惚状態が人生に供する結果をたずねなければならぬと述べている。

(3) 宗教体験、その二

生物学的な、あるいは医学的な立場からの心理構成理論が、宗教体験という高級な段階は特に認め得ないのに対し、ここに神秘体験という高度な宗教体験を認めようとする立場がある。それはドラクロアである。大神秘家と言われる人には、より勝れた知能の高揚、自己の統御、高級な人格性の確立があると彼はいう。即ち神秘体験とは単なる直観ではなく、宇宙の原理を同一化しようとする人間の努力によつて指向された知的並びに情緒的諸題目の極めて複雑な綜合であるとする。

ここでいう知能とは、神秘的状态を統制し、更にこれをその保証となるべき広大な宗教的体系へ結びつけるもの

であつて、この論理が生命を結晶化するものである。故に神秘家でも知能及び批判的機能が無意識的に統制しているの
であるという。そこから彼は宗教的信仰の三分類を試みた。

- ① 黙諾的信仰 *foi implicite*
- ② 理論的信仰 *foi raisonnante*
- ③ 信任信仰 *foi confiance*

ここで、ドラクロアは、はつきり低次の宗教体験と高度のそれを区別している。(1)は原始的素朴な信仰、慣習、社
会的暗示、模倣によるものである。(3)に高い位置を認めている。なお忘我を二区分している。

- ① 抒情的忘我 *extase lyrique*
- ② 功利的忘我 *extase utilitaire*

②はシャマンや呪医が行うもので、断食、苦業、舞踊、興奮剤等による宗教的陶醉に達し、精霊または、神があら
われて、他界へ赴く助けをするもので、所謂、憑依現象など、専ら未開社会に見られるものとする。これに対して①
は茫漠たる観照で、意識で表現出来ない心的高揚に達するものとする。これには神秘的神学が伴い、抒情性と音楽性
を帯びている。かくてリュエバのいう、薬物を使用した心的統制機能の一時的排除による下級の機能の高揚という生
理的条件を認める一方、デュルケムの集合的忘我を含ませている。

なおドラクロアは、高級な忘我における精神性 (*spiritualite*) なる言葉を持ち出し、これを重視している。これは
背景に神学を伴い、狂熱と、神的無限への思索との統合であり、言わば、感情における最も本質的なものと、思考に
おける最も総合的なものとの直観の世界という。これは、十四世紀、ドイツの思索的神秘主義者マイステル・エック
ハルトの高い位置を基礎とした見解であることが了解される。

このドラクロアに近い見解はベルグソンに見られる。ベルグソンは、その「道德と宗教の二源泉」¹⁰において、道德や宗教には二つの区別があることを述べ、「閉された道德」と彼がよぶところのものは、本能的習慣の代用として生れた知性以下の道德であり、「開かれた道德」とは、天才的人間によつてのみ与えられるところの人間の直観による道德、知性以上の道德であるとする。即ち、

静的な閉じた魂 *l'ame close* —— 知性以下

開く魂 *l'ame qui s'ouvre* —— 知性

動的な開いた魂 *l'ame ouverte* —— 知性以上

ここで、ベルグソンのいう開いた社会とは、人類全体に開放された社会であつて、単に閉じられた社会の枠（家族・同郷・国家）をそのまま拡大した社会ではない。そこには、例外人による突如たる飛躍が必要なのである。閉じられた社会では、閉じられた枠の打破をめざす知性の目ざめに対する防禦的な反作用として、トーテム・タブーが宗教と道德の役割であつたのに対し、開かれた社会では、例外人（キリスト教の聖者達、ギリシヤの賢人達、イスラエールの予言者達、仏教の阿羅漢）の呼びかけ *appel* に対して、人々が憧憬 *aspiration* を抱きつつ、それを模倣するところの開いた魂がある。しかもベルグソンの愛と、神秘主義の意味は重要である。彼にあつては、真の人類愛とは、家族愛、市民愛、祖国愛の線を、いかに延長しても、到達されることのないもので、（これらは、その反面に憎しみを醸している。——フロイドの言う両面価値 *Ambivalenz*）、その愛には限界がない。従つて、閉じた道德と、開いた道德との間には、有限なものと、無限的なものとの根本的な次元の相違がある。真に開かれた無限の愛の境地に達するには、思いきつた (*d' un bond*) 愛の飛躍 (*elan d' amour*) によつて、人類を超越しなければならぬ。その根本的躍進力の中心は神との合一であるという。このような神秘的体験を媒介としてこそ、われわれは人類愛に徹する

ことが出来るという。即ち、真に人類を愛することは、ただ神を愛することによつてのみ可能となるのである。

なおベルグソンは、この書において、ジャンネの「苦惱より忘我」における宗教的恍惚、あるいは靈感啓示体験の病理学的考察に反対している。ベルグソンは精神病者の恍惚状態は、神秘家の体験の模倣に過ぎないという。

こういう見解は新フロイド派といわれるフロムの中にも見られる^(四)。彼は宗教を権威主義的宗教と、人道主義的宗教とに分けている。しかも前者の方は、人間を超越する力に対する屈服であり、この形態では最高の徳は、服従であり、根本の罪は不服従であり、神はその権力の象徴となる。この立場は、フロイドがトーテムとタブーを強迫神経症との関聯においての見解の踏襲である。また、この権威主義的宗教に、彼は原始宗教と共に、その信奉する国家とか政党などに絶対的献身をさしげる所謂世俗的な権威主義まで含めているが、今はそれには触れない。たゞ、こゝでは、この権威主義的宗教に対する、人道主義的宗教が問題となる。

人道主義的宗教の例証として、彼は初期の仏教、道教、またイザヤ、イエス、ソクラテス、スピノザの教説、キリスト教の神秘主義をあげている。彼に従えば、人道主義的宗教においては、神は人間のより高い自己の像であり、人間の万能的な姿の、また人間がなるべき姿の象徴であるが、権威主義的宗教においては、人間はそのもつている最善のものを神に投射し、反対に自分自身を貧困にする。そしてこの投射の機制はマゾヒズム的な、屈從的な性格に帰せられる。

さて、この人道主義的宗教とベルグソンの宗教観との類似を、その「愛」の説明にみてみよう。フロムは、イエスの言葉「それ我が来れるは、人をその父より、娘をその母より、嫁をその姑嬢より分たん為なり」を、肉身の安定してしまつた暖かさとしての動物的情愛を離れて、自由と独立の真の人間となるために、近親相姦的愛の結びつき、タブーを断ち切るという意味に解している。その近親相姦の結びつきの基本形式は、部族・国家・社会・政党へ連なるものであり、前述のベルグソンによる閉ぢられた社会を意味している。そして、人類の發展は、この近親相姦の結び

つきから自由へ向うことであるという。本来他人である妻への愛も、近親相姦の愛の闘いの克服に始まると述べている。あらゆる大宗教は、近親相姦のタブーという消極的命題から、自由という積極的な命題へと教えを進めた。仏陀は、孤独のうちに悟りを得た。人が自己と自己の真の力を知るためには、あらゆるなじみ深さを、完全に放擲することだ、そうフロムは考へる。

なお、このように、人道主義的宗教の目標は、その人がそのエネルギーを、より高い自己に向つて統合することであり、愛に生き、生産的な能力を發揮し、成熟した人格を達成することにあるとすれば、反対に、その成熟と統合へのひどい故障が彼等のいう神経症であり、ここに精神分析が宗教と協力して働くべき分野がありとする。しかも分析的治療とは本質的には患者をして愛する能力を得させ、あるいは回復せしめることにある。これはまた、「なんじ自身の如くなんじの隣人を愛すべし」という、広義の愛の宗教的目標ともなる。原始的宗教では、罪は本質的にタブーへの違背であつたが、人道主義的宗教では、良心は、内におきかえられた權威からの声ではなく、その人自らの声である。

フロムのこういう考へ方は、またオルポートの分類にも通ずるものである。即ち「個人と宗教」¹⁵において、オルポートは未成年者の素朴な輕信を取上げ、ピアジェによる兒童の自己中心性、魔的思考、擬人化に對して、成熟した生産的な宗教情操に高級な宗教の位置をみとめている。しかもこの宗教的情操は、①よく分化していること、②ダイナミックであること、③包含的であること、④ユニークな統合的体系であること、⑤開發的であること、をその理想としてゐる。これはジェームスの「分離せる自我とその統一の過程」以来の考への流れを酌むものといえよう。

四、宗教心理学の位置

既述の如く、宗教体験を理解するためには、ジャンネの立場をとらない限り、ドラクロア、ベルグソン、フロム、オ

ルポートに見たように、宗教形態そのものを二大別することによつてのみ、宗教体験の心理的解明という困難な問題を処理することが可能であつた。確かに、スピノザの直観知、シェーリングの知的直観などと共に、ベルグソンの直観も、まさしく哲学的直観で、実験心理学でイエーンシユのいう直観像の問題とは、はるかに遠い。

L・W・グリーンステッドがその宗教心理学で述べているように、オルポートの分析では、宗教は統合的生命哲学の一つとして、しかも、それらの中で、もつとも包括的なものとしてあらわれている。生理学的な異常心理学から出発したわれわれは、その心理学的作業仮説をたどつていこううちに、神秘体験の、他に還元し得ない独自性を保持しようとするなら、心理学を超えた形而上学の領域へ近づかなければならなかつた。科学を標榜して立つたフロイド、ユングが、やがてうけるに至つた批判も、それが了解出来ないものまで了解しようとした処にあつた。了解心理学のゆき過ぎをいましめたヤスパースは、具体的人間の理解は哲学による他はないとして、自ら形而上学者へと転身した。しかもなほ最近のエゼキエールの病誌 *Pathographie* 研究では、哲学者ヤスパースでなく、精神病学者ヤスパースが発言し、彼の厳密な学的態度を如実に示している。

一方、精神分析派の立場をも好意的にみるミンコフスキー、ピンスワンガーなどは、進んで精神医学を哲学的人間の立場から所謂実存分析することを始めている。

これでわれわれは、心理学の学的位置をもう一度反省してみる必要があるのではなからうか。ジャネは、心理学の位置を次の如く理解している。要するに心理学とは、問題のずつと一般的な、ずつと広い生理学と、ずつと狭く、ずつと制限された歴史学との間の非常に局限された領域に位置を占める。それは、一般性と個性との過渡的形態である。このことは心理学の研究の上に境のあることを思わせる。以上の如きジャネの見解は、すでにヴィンデルバンドが、自然科学の判断は法則設定的であり、歴史の判断は個性記述的であると述べている。換言すれば、人間とは一般法則

性の枠(生理学・心理学)でとらえ得る存在であると共に、その枠をはみ出る存在でもある。言い換えれば、言わば一個、一個かけがえない実存者なのである。了解心理学者デイルタイがテーマに対して、自然科学には還元し得ぬ精神科学(Geisteswissenschaft)の特質を強調している。またシンボル形式の哲学を称えるカッシーラー^四は、我々人間は、物理的世界の中に行動しているのではなく、シンボルの宇宙のうちに行動しているのである。そしてシンボルを了解し、解釈するために、我々は原因を探究する方法とは別の方法を発展せしめねばならない。意味のカテゴリは存在のカテゴリに還元さるべきものでない、と説く。ことさらに人間的な宗教現象をその研究対象とするわれわれは、しかも方法論的には、心理学、社会学とともに歴史学、哲学などの隣接諸科学の交差点に立たされているとき、このわれわれの占めている位置的反省が常に肝要ではあるまいか。

精神異常者の病的体験は、神秘家の単なる模倣であるとか、反対に、神秘家こそ、古来の伝習や修業によつて、精神病者がごく自然に入つてゆける意識の世界へ入ろうと努力しているのではないかという論争は、もはやそれだけでは当たらない。両者の見解は、それぞれ正しい。唯、視点が異なるだけである。

ボストン大学のP・E・ジョンソンが、彼の宗教心理学研究の立場として(1) Dynamic Psychology の立場と(2) Interpersonal Psychology の双方から総合的に見ようとしている。この試み^{四〇}は、方法論的にも多岐に互り、種々の困難が予想されるが、協同研究の訓練をもつアメリカにおいては可能であらうし、注目されてよい。

註 (1) P. Tillich; Systematic Theology, 1951

(2) K. Jaspers; Allgemeine Psychopathologie, 1948 (内村、西村、島崎、岡田共訳、精神病理学総論) (西丸四方、精神医学入門)(村上仁、異常心理学)等

(3) W. James; Varieties of Religious Experience, 1902 (比屋根訳 P.26)

(4) P. Janet; Lévolution Psychologique de la Personnalité, 1992 (関訳 p.332)

- (5) Kurt Schneider; Zur Einführungs in die Religions-psychopathologie, 1928 (藤田'保谷訳 p. 79)
 宗教病の精神病理学 (藤田'保谷訳)
- (6) 宗教病の精神病理学 (藤田'保谷訳) p. 74
- (7) W. Lange-Eichenbaum; Das Genie-Problem, 1951
 天才の心理学 (藤田'保谷訳)
- (8) 古野清人'宗教心理学説' 村上仁'異端心理学' (古野訳 宗教心理)
- (9) H. Delacroix; La Religion et la Foi, 1922 (古野訳 宗教心理)
- (10) H. Bergson; Les Deux Sources de la Morale et de la Religion, 1932
- (11) H. Fromm; Psychoanalysis and Religion, 1950
- (12) G.W. Allport; The Individual and His Religion, 1950 (原谷訳 p. 64—84)
- (13) L.W. Grensted; The Psychology of Religion, 1952 p. 64
- (14) K. Jaspers; Der Prophet Ezechiel eine Pathologische Studie, 1947
- (15) E. Minkowski; La Schizophrénie, 1953 (村上訳精神分裂病)
- (16) E. Cassirer; An Essay on Man, 1944 (宮城訳人間 p. 277—8))
- (17) P.E. Johnson; Psychology of Religion, 1955

執筆者紹介

石津照麿	東北大学教授
神崎大六郎	京都大学講師
小野泰博	東京大学大学院学生
藤田宏達	北海道大学助手
玉城康四郎	東洋大学助教授
柳川啓一	昭和医科大学講師

書評

故坂井尚夫教授の「インドの宗教」をめぐって

故坂井尚夫教授の生前の学績を記念して、このたび「インドの宗教」（山喜房仏書林、昭和三十一年四月）が上梓せられた。邦文で書かれたこの種の類書の少い現況において、本書の公刊をみたことは誠に意義深く欣びに堪えぬところであるが、他面また、在りし日の同教授を知れる人にとつては、恐らく感懐の深い書物となることでもあらう。

坂井教授は昨年十一月十二日、北海道大学附属病院において約半歳にわたる入院加療も空しく、遂に不帰の客となられた。行年四十九才、学者としては愈々最盛期に向われる時であった。殊に多年にわたつて熱情を傾注せられた研究が卒然と未完に終つてしまつただけに、この感あるを禁じ得ない。恐らく教授自身も、かかる時期に死を迎えねばならぬとは少しも予期せられていなかつたに違いない。坂井教授の非凡な才能と深い学識とを熟知している何人も、その訃音に接して驚愕し、わがインド学界の大きな損失を省みて、心から痛恨したのである。

「インドの宗教」の出版は故教授に対するこの様な追惜の念から、寂後百ケ日を期して実現をみるようになった。この書は元来、辻直四郎博士が監修せられた「印度」（僧成社、昭和十八年）の一部をなしたものであつて、故教授の最近の研究成果

をこの中に求めることはできないが、その堅実な学風の一斑を偲ぶに足るものである。今回の単行本としての再版に當つても、特に多大な配慮を与えられた辻博士は「まえがき」において次の様に述べられている。

「坂井君の著作としては、一番大部のものであり、かつ古今のインド宗教・哲学の大綱を簡潔に記述したものととして、今もその価値を失つていない。もちろんその後最近にいたる間に、外国語で書かれた好著は少くなく、坂井君みずから再版を思い立たれたとすれば、多くの個所に、増補改訂の筆を加えたであらうことは想像にたかくない。しかし本邦ではその後これに代るべき綱要書が現れず、記述の信憑性にいちじるしい変化が起つたとも思われない。今は君の手沢本によつて自筆の補正を参酌し、漢字を読みやすく書きかえるにとどめ、でき得るかぎり原著の面影を失わぬように努めた。この形において君の学績の一端を偲びつつ、わが読書界にインド思想の梗概を紹介し得れば幸甚である。」

本書の由来及び価値に就いては、辻博士の右の薦辞に尽きているが、その内容に關して以下少しく敷衍紹介して、故教授の学績を追思ふことにしよう。

この書は坂井教授の遺された業績としては最も大きな著作に終つたけれども、形の上から言へば、B6判二六二頁（うち索引一六頁）の書で、決して大著に属するものではない。特に悠久四千年に垂とするインドの深遠多岐な宗教を叙述するには、むしろ小さ過ぎるといった方がよいかも知れない。しかしそれ

は、一つには故教授が簡明な筆致を好まれたことにもよるであろうが、本来この書がインド教 (Hinduism) を中心としつつ、インド全体の宗教を出来るだけ平易簡略に記述した一般向の概説書であるためによると思われる。恐らくそれ故に、またこの書においては立論の基礎となつた資料や典拠は一々示されていない。巻末に列挙せられた「一般参考書」に拠られることのもかつたことは容易に想像されるが(但しこの書には主として原著の出た後に現れた代表的著作もかなり附加されている)、これらは本文の論旨とは一応切り離された形になつてゐる。従つて、専門学者にとつては物足りない点のあることは否めないが、しかしそれだけに一般読者にとつては、却つて煩雜を免れ内容理解に親しみ易いものとなつてゐる。この様に本書は一般読書人を対象として書かれてゐるものではあるけれども、しかしその背後には周到綿密な学問的用意の爲されてゐることを見逃すことができない。往昔のヴェーダ文学より現代インド教にいたるまでの殆ど無数に近い浩瀚な資料を、当時として可能な限り直接に參看吟味し、片言隻句なりとも確実な根拠なくしては苟くもしないという学問的良心に立つて筆を進めておられるから、論述は公平かつ正確であり、一応安心して依用し得るものであるといつてよい。その点で、この書はやはり故教授の苦心作であつたと言ふことができると思ふ。

本書の構成は七章より成り、前後に簡単な序説と結語とが添えられてゐる。これらの中、最も筆力の注がれてゐるのは第六章インド教で、分量的にもこの本の約半分が充てられてゐる。

これは現にインドにおいて支配的な勢力を持つてゐる宗教の解説に重点を置かれた為で、本書を特色づけてゐるものである。

ところで、インド教は言うまでもなく、その源泉を古くヴェーダ文献を中心としたバラモン教に仰いでゐる。故に坂井教授はこのインド教の解説をなす前に、それに先行する宗教・哲学を歴史的に概観するために五章を設けられる。先ず第一章ヴェーダの宗教においては、インド最古の宗教形態をリグ・ヴェーダを中心として考察し、第二章ウパニッシュドの哲学においては、プラーフマナの思想に關説しつつ、主として前期古ウパニッシュドに基いて、その中心思想を述べられる。この第二章は故教授の最も得意とされた分野に属するものであるだけに、簡潔な記述の中にも蘊蓄の深さが偲ばれるであろう。次に第三章哲学諸派においては、いわゆる六派哲学の綱要が後世のインド教各派において予想される哲学的背景の理解に必要な範囲内で説かれる。周知の如くインドの思想史を叙述する場合には、ウパニッシュドの次に原始ジャイナ教、原始仏教と次第するのは普通であるが、この書では各宗教別に章節を立てる趣意にあるから、前の二章との連絡を保つ意味で、先に正統バラモン哲学諸派が述べられたのであろう。この意味からすれば、この章に引續いてインド教が説かれてもよいわけであるが、歴史的記述の常途に準じて、その間にこれら正統バラモン教に対立する二大宗教の解説が与えられる。即ち、第四章仏教、第五章ジナ教(ジャイナ教)がそれであるが、このうちジナ教に就いては、原始時代より現代にいたるまでの歴史が手際よく述べられてい

て甚だ便利である。仏教に関しては、原始仏教を中心とする梗概が簡約されているに過ぎないが、これは仏教が「後世一部はインド教に合流し、他はインドからその跡を断つた」という点、その教理はシナ・日本を通じて大きな展開をなし、我國においてはインドの他の如何なる宗教に関するよりも多くの優れた論述に親しみ得る点で」（序説）略説されたのである。それ故、この書においてインド仏教に関する深い理解を求めようとする人は失望するかも知れぬが、それは教授が断つておられる如く、他の多くの優れた論著によつて補わらるべきであらう。ところで、以上の五章にわたる解説を終つて、次に第六章としてこの書の中心をなすインド教が纏めて説かれる。この章において教授はインド教の主要な神格及び所依の聖典を概述された後、その各派に就いての歴史・思想・実態をかなり詳しく秩序づけて述べられる。インド教を主題とした邦文の代表作としては、現在故井原徹山氏の「印度教」（大東出版社、昭和十八年）が存するが、これは丁度坂井教授のこの原著と並行して出たものであった。当時、邦語で書かれた信頼すべきものとしては、宇井伯寿博士の「印度哲学史」（岩波書店、昭和七年）に含まれたインド教の部分があるぐらいのものであった。かかる時に、坂井教授が特にインド教に重点を置いてその概説書を公にされた努力は、大いに賞揚されてよいであらう。尤も、この章で説明されるところのすべてが、坂井教授自らの研究成果に基いているというわけではなく、むしろ先進学者の説を蒐集整理したものが多しと言つた方が妥当かも知れない。しかし当時として手

にし得る限りの参考文献を克明に渉猟し、的確な判断に基いて按配・統一して記述したものであるから、そこにおのずから、教授のインド教に対する深い造詣を窺うことができるのである。最後に第七章外来宗教においては、パーシー教、ユダヤ教、キリスト教及び回教がそれぞれインドに受容された経過並びに発展を略述されている。これらの中、特に回教に関しては、原著がインド独立法の成立（昭和二十二年）以前に書かれているために、若干の字句の修正を必要とする箇所（例えば二三八頁二行目）も生じているが、この書で述べられるところによつても、読者はインド連邦と回教国パキスタンとが互いに分立せねばならなかつた事情を、歴史的思想的立場からよく理解することができるであらう。

以上の如く、本書はインドにおいて過去数千年間に展開した宗教思想乃至宗教現象の殆どすべてにわたつて解説している。主要なる文献、人名、地名等も殆ど網羅されており、それらは平川彰氏の厚意によつて新しく作製された索引で検索し得るようになつてゐるから、好便である。ただ今日の一般啓蒙書の在り方からすれば、普通の読者に不慣れた固有名詞や術語にもつと説明があつて欲しいところであらうが、ともかく平明簡潔な表現の下に、全く測り知れないほどの複雑多様性を示してきた諸宗教をほぼ余蘊なく系統づけて説明している点で、この書を手にとつて見るほどの人は誰でも、容易にインドの宗教全体に對する正しい理解を持ち、かつその特徴を把握することができるであらう。その意味で、辻博士が述べられている様に、この

書は今なお依然としてその価値を失っていないものである。そしてまた、十数年前この原著が書かれた後、これに代るべき手頃な書物も現れていない現在としては、改めて本書の再版さるべき意味も十分あると言われなければならない。

「インドの宗教」はおよそかくの如き意義を担い、それ故にまた、故坂井教授の面目を偲ぶに値するものと考えられるが、しかし固よりその学問的本領を十分にあらわしたるものではない。故教授の学的業績を世に残すという観点からすれば、多年精魂をこめて手がけられていた「ヴェーダにおける靈魂の觀念 (Seelenvorstellung)」と「パーニニにおけるヴェーダ文法」の二大研究の集大成されるのが、学界の何人も久しく待望するところであつた（「インドの宗教」に対する辻博士の「まえがき」参照）。然るに、これらが直ちに世に問ひ得るような形で遺されていなかつたのは、かえすがえすも遺憾なことであつた。故教授独特の蒐集分類による老大なカード資料は、今やこれを駆使すべき主人を失つてしまつたのである。かくして坂井教授の企てられた研究課題は、今後この方面の学者の討究を俟たざるを得なくなつたが、せめて故教授が生前発表せられた幾つかの学術論文でも纏めて出されることが望ましかつた。しかしそのこともまた、現在の出版情況からして直ちに実現を見ず、将来の企劃として時期を待たざるを得なくなつたのは、残念なことである。

坂井教授は人も知る如くわがインド学界においては、かけがえのない貴重な存在であつた。インド学者としての優れた素

質、豊富な学殖、殊にサンスクリットを始め印欧語系の各方面にわたる精緻な語学力は、夙に専門学者の間に定評があつた。その学問的関心は広義のヴェーダ全般にわたる広汎なものであつたが、中でもウパニシャッドに対しては限りない愛着を抱かれ、文字通りその奥義に味到された。教授は実にウパニシャッドの中に生れ育ち、冥合された真理探求者であつたといつてよい。生前教授の発表された論稿は——その余りにも良心的な学風の故に著作の憾みがあるけれども——大部分ウパニシャッドに関するものである。曰く「ウパニシャッドの一解釈」——*Kaustikīrahmanopanśad* と *Sankara* の解釈」（昭一）曰く「ウパニシャッドの哲学」（昭一五）曰く「ウパニシャッドに於ける輪廻思想」（昭一八）曰く「ウパニシャッドの解脱思想」（昭二四）曰く「サルヴァ・ウパニシャット・サーラ (Sarvopaniṣatsāra)」（昭二六）曰く「ウパニシャッドの二三の問題」（昭二七）等。これらの論文は概ね短篇ながらそれぞれ頗る充実した内容を盛つており、高く評価さるべきものであるが、中でも輪廻思想と解脱思想とを取扱つた二論文は（共に早大発行の「哲学年誌」第十三巻及び「フィロソフィア」第十七号所収）、恐らく故教授畢生の研究課題の一つである前記「ヴェーダにおける靈魂の觀念」に直接關聯を持つものである。靈魂觀念の問題を主題とした論文としては「古代印度に於ける靈魂觀念」（北大文学部紀要第一号、昭二七）が遺されたのみであるが、これは最古のリグ・ヴェーダを中心としての著作であつた。若し教授にかすに、今少しの時を以てすれば、

必ずやヴェーダ文献全体に及ぶ靈魂觀念の諸形態が体系づけられたに相違ない。然らばヴェーダ末期に展開したウパニシャッド以降、殆どすべてのインド哲学・宗教の基調をなした輪廻説、並びにそれに関係ある種々なる思想系譜も明瞭化せられることになり、総じてインド思想研究に多大な貢献をなし得たことであろう。このことのみを考えても、惜悼極りない所以である。

故坂井教授の遺された専門的業績並びに学風の全貌を十分語り得る資格は私にはない。今は、依頼されたままに「インドの宗教」の書評を兼ねて、故教授の遺業の片鱗を偲んだ次第である。故教授の学功を十分に顕彰し得なかつたことを深くお詫びすると共に、ここにウパニシャッドの一句を呈して、謹んで哀悼の念を捧げる。

jivāpāṇi vāva kīlādān mriyate, na jīvo mriyate.

(Chānd. up. VI, 11, 3)

(藤田 宏達)

増谷 文雄著

「仏教とキリスト教の比較研究」

人類の二大宗教である仏教とキリスト教との比較考察については、既に欧米の学者によつて注目せられており、それに関する或る程度の見解は決して珍らしいことではない。然し彼等の

対象となる仏教は主として原始仏教であり、精々印度の空観仏教、或は特殊な事情から禪仏教である。従つて其の比較はキリスト教と原始仏教、神秘思想と禪仏教に関するものが多く、而も一つの試作として単なる見解に止まつてゐるに過ぎない。欧米人が、単に原始仏教のみならず、印度、シナ、日本に互る大乘思想を展望してキリスト教との比較検討を為すには尚ほ相当の時日を要するであろう。

著者に依つて試みられた此の書は、仏教とキリスト教との比較に関する、正面切つての纏まつた一つの考察である。凡そ、全然異なつた文化圏に発生し、而も長い時間の間、夫々異なつた民族的社会的条件の下で、歴史の根柢深く育成し來つた二つの宗教思想を、宗教の本質問題から比較照合する場合には、比較の方法そのものが、論者の宗教に関する主体的関心に制約されざるを得ない。然らずして宗教現象の純客観的比較にのみ移行しようとする場合には、とかく宗教の本質問題が、失われ易い。然しながら前者に於いては、宗教にとつては固有な主体的態度が、ともすると主観的な好悪の偏見に陥る危険性が濃厚である。著者は、宗教の主体的問題と取り組み、終始之を見失わずして、而も比較照合の場を出来る限り客観化する点に苦心を払つており、之に關しては十分の用意が施されている。此の様な宗教の主体的問題と比較考察の客観性とを同時に満足する著者の意図は、各篇の区分、即ち第一人間論、第二幸福論、第三信仰論、第四実践論の区分の仕方に既に現われており、更に各論を運んでゆく著者の根本態度、即ち、仏教とキリスト教との

直接の比較ではなく、その背景にある宗教一般の領域に着目していること、従つて仏教とキリスト教の、夫々の特定の教義体系を抜け出て、広く「人類の精神的所産の総体の中にあつて」各々の位置を客観的に確定しようとする態度に依つて充されてい

る。

第一篇人間論は、「私はいかなる人間であるか」という問いに対する二つの宗教の答えを考察する。宗教が人間のものである限り、人間存在とは何か、を規定することは、宗教を問う際の、先づ最初の大前提である。そして涅槃若しくは神の国へ向うには、日常茶飯の、平均化された人間の在り方を超克するという点に於いて、二つの宗教は異なる所がない。然し人間存在の受け取り方に於いては、両者は全く対蹠的である。釈尊の仏教に於いては、人間は謂わばホモ・サピエンスとしての把え方に比せられ得る。即ち人間存在は総べて苦であるが、その苦から脱却する為には、苦の依つて来る原因を突きとめ、八聖道（正見、正思、正語、正業、正命、正精進、正念、正定）を実践して終には涅槃寂滅の目的地に到ることが出来る、そして結局、依るべきもの、燈とすべきものは、法（真理）であり自己であり、決して他者を依り処としてはならぬ、といわれる程に理性的合理主義的な宗教である。之に反してイエスの教は、ギリシヤのヘレニズム文明に対してヘブライズムを代表する精神文明であり、自己の弱さ、果敢なき、就中、自己の罪深きことの自覚に依つて神の国へと誘われる。従つて依るべきものは、もはや自己でも自己の理性でもない所の、非合理的な精神であり、終に

はテルトゥリヤヌスの「不合理なるが故にわれ信ず」という命題さえも現れてくることとなる。

人間は畢竟、自己の幸福を求めて止まぬものとすれば、二つの宗教は如何なる在り方の幸福を追究しているのであるか。之が第二篇の幸福論である。釈尊の仏教もイエスの教も、地上の空しさを認め、従つて世間的な幸福は真の幸福ではなく、之に執著するものは結局は人間そのものの破綻の前に踏みじられて了う。世間的な幸福の代表と思われる富を、釈尊もイエスも厭い棄てて、貧しさこそ、真の幸福、即ち超世俗的な幸福への手掛かりであると、礼讃する。一体超世俗的な幸福とは何か。釈尊に於いては涅槃であり、イエスに於いては救済である。然らば其処へ到る道は何か。之は第一篇にも述べられて、如く、釈尊に於いては、四諦（苦、集、滅、道）の道理を弁え且つ体得し、八聖道を実践し、其の他三十七道品等、数々の行道が存するが、それ等は、要するに、根本は正しい道理に基くという合理的の精神に準拠するものである。イエスの場合はそうではない。救済への道は虚無の自覚であり、理性の放棄である。而もかかる行為さえ決して自力的ではなく、神の恩寵に依るのである。此の事は仏教の場合には、親鸞の救済観に著しく類似している。即ち、信することも弥陀の御もよほしに預かるのである。又、聞くままに信すること、及び往生と新生など、両者には類比せらるべき点が多い。

第三篇信仰論は宗教生活の依処を明示するものである。信の在り方は様々であるが、之を解信と仰信とに分けてみることが

出来る。解信は、合理的理解に基いて必然的に生ずる信であり、仏教に於いては浄土門を除く他の総べての教義に妥当する。仏教が智慧の宗教と云われる所以である。然し信・解・行・証と呼ばれている如く、その場合の信は解・行・証の前段階としての信であり、証人の方便たるに過ぎない。即ち、信は窮極の意味を荷うのではなく、道理を信することから始めて仏道の様々の行が開かれるのであり、最後に涅槃を証得するに至る。然るに信の他の一つである仰信は、特に浄土門に於いて強調され、其処では信は、更に前進する為の方便ではなく、信することだけで宗教の本質が総べて尽されるといふ絶対的意義を有する。此の事は、同じく信を強調するキリスト教の信仰と、根本構造に於いて類を一にすると考えられる。第一に、此の二つの信仰が罪惡の自覚に出發しているという点であり、浄土門では罪惡深重、煩惱熾盛、地獄一定という如き表現に見られ、キリスト教の場合は、「義人なし、一人だになし」「善をなす者なし、一人だになし」という詩篇の言葉、或はアウグスティヌスの罪の自覚などに於いて見られる。そして其後にある歴史観にも、末法濁世と世界終末観とが平行の構造を示している。第二に救の対象となる人間は、親鸞に於いては「善人なほ以て往生す、況んや悪人をや」であり、之と同一の思想がルカ福音に於いて見られる。第三に此の二つの信仰の道が、何れも因果の法則の切断の上に立つていることである。浄土門では自業自得の因果の原則が棄てられ、仏智不思議に乗託する如来廻向の道が開かれ、キリスト教ではイエスの贖罪に依つて信仰義認の

道が開かれた。第四に原始仏教に於いては、修行に依る人間の完成者であつた仏が、浄土門では衆生に對して救い手であり絶対他者であるという点でキリスト教の神と同類である。第五に以上の様な構造に於いて成立する信仰は、信すること其のものが、一方では如来よりたまわりたる信心であり、他方では神の恩寵であり、従つて、一方では誓願不思議の成就に依つて正定聚の位に住し、他方ではイエス贖罪に依つて神の国に生れることが約束される。かくして結論に於いて二つの宗教は信仰一筋といふ点で撰を一にすることが明かである。

宗教的人間は、いかに超世俗的な真理に依つて再生しても、ともかく此の世に生きてゆかねばならぬ、従つて何かを為さねばならぬ。よりよき生の実現に向つて何を為すべきかを課題と為すものが第四篇の実論である。然し、此の宗教倫理は、人間と人間との關係に立つ道德倫理を遙かに超出して、人間が絶対者に向う立場に立つものである。仏教でもキリスト教でも、世俗的な意味での善惡の概念は棄て去られて、深い自己省察に依つて法・仏・神の絶対者の立場から善惡が裁定される。かくて宗教的実践の第一は仏教では慈悲であり、キリスト教では愛である。然しキリスト教の愛は、神の愛の模倣として行われるものであるに對し、釈尊の仏教に於ける慈悲は人間開發を目的とするものである。

此の様に著者に依つて、人類最高の宗教である仏教とキリスト教の比較研究という極めて困難な、然し重要な課題が、宗教の主体性を基盤として客観的な並置法に依つて描き出された。

其処には主として、釈尊、キリスト、パウロ、法然親鸞等の宗教人に就いて、それらの思想、信仰、倫理観が、決して抽象的な理論の並置ではなく、具体的な人生の事象に関しての見解、行為、挿話に依つて、生々と表象され対比されている。これに基いて読者は、仏教、キリスト教に連なる夫々の宗教人の生き思想、信仰を比較弁別しながら把え得るであらう。著者は全く護教的立場を排し、学問の客観性に立つて比較を試みられた。そして、何れの宗教に基いて自分の信仰となすかは、偏に

読者の自主的な裁決に託せられた。此の様な意図を促進する為にも、著者に続く此の方面の学究者は一層困難な課題に立ち向かわざるを得ないであらう。著者も指摘せられる如く、仏教もキリスト教も単に釈尊やイエスのみに依つて成つていたのではなく、之等に連なる無数の宗教的偉人に依つて長くも且つ深く形成されて来た。一つの生きた信仰は一つの個人の身体性を通して具現されている様に、仏教もキリスト教も思想的に生活的に巨大な身体性を有する宗教である。此の身体を捨象し類型のみに抽象して対比することは重要であり、同時に又一方では、どこまでも自己の身体に還えりつつ、それを突き合わせることも極めて至難な問題ではあるが重要である。例えば、親鸞の宗教は類型性的に見ればキリスト教と共に、自業自得の因果の法則を超えて絶対者よりの結実を建前となすものであるが、思想の基盤から云えば少しく異なつた見解が成り立つ。それは主として華嚴、天台の思想に影響されつつ、等しく大乘を母胎として生れたものである。従つて親鸞の信仰に於ける如來の働きは、

もとよりパーリ仏教に於ける因縁とは異なるが、それよりも一層広汎にして深い大乘の縁起或は実相觀に即応するものであり、それ故にこそ親鸞の信仰に於いては（親鸞ではなく真宗の教義と信仰は蓮如との關係が深い）、如來は必然の道理であり、自然に爾らしむるものである。此の様な縁起觀から見れば親鸞の信仰は、寧ろキリスト教に対して独自の宗教思想を表明するものと云わねばならないであらう。

吾々は更に一步進んで、宗教思想の右の様な対比から、更に交流へと踏み出すことは出来ないであらうか。学問的には、その為に必要な準備の数が多くがなされねばならないし、相應の時日を要するであらうが、此処に一つの提案を試みたい。それは、仏教者とキリスト者とが、自己の開けゆく信仰に関して、自分の思想的背景に帰りつつ、全く虚心坦懐に語り合う場が得られたらと思うのである。その場合にはもとより種々の論議も起るであらうが、ともかくも目指すものは、論議に依つて二つの宗教の優劣を相談するのではなく、唯、現在の自分の宗教的立場が更に開放せられ前進することを建設的に願うのみである。その為には、夫々の教義を通して其の思想的生命を、そして又、夫々の歴史的母胎に帰りつつ其の思想から醸し出される夫々の信念を、其の信念を通して更に夫々の宗教的本能を、相互に交流し触れ合い感じ合ひながら、広まり深まりしてゆくことが望ましい。真理は教義を超え、思想を言語を論議を超えつつ、而も感じ合うことが出来ようと思うからである。

小口偉一著

「宗教社会学」

著者については、改めて紹介する必要もあるまい。私にとつては小口先生と呼ぶ方が自然であるが、氏の体系的な宗教社会学の著書には、いまだ接することができない現在、この論文集「宗教社会学」（昭三〇年東京大学出版会発行）によつて、氏の学説の根本問題について教えていただけるのは、私たち後学の者には大きなよろこびである。師の著書の書評とはおこがましいけれども、未熟な紹介と読後感を書きつらねてみたい。

この書には、著者が戦前より戦後にかけて発表した一〇の論文がおさめられ、その内容によつて、三部に分れている。第一部「宗教学と宗教社会学」には、「宗教学の転回」「宗教社会学の立場」「宗教学宗教学と宗教社会学」の三つの論文が属し、最初の論文では、宗教学が科学であるためには何が必要であるかが説かれている。次のものでは、宗教社会学史のスケッチとともに、著者のいさく宗教社会学の理論がのべられる。おそらくこの二篇が著者のもつとも強く世に問おうとしている部分であろう。ここで説かれていることは、さらに節を改めて紹介したい。最後の論文は、とくに、宗教史の方法に多くのページがさかれている。第二部は、「マックス・ウェーバーと宗教社会学の問題」と題し、「宗教批判の基礎」「權威信仰の構造」「アジア社会の呪術性」の三篇がおさめられている。著者の宗教社会学の理論は、ウェーバーを基礎として展開されているが、ウ

ェーバーのいかなる点を撰取しようとしているか、それをこの第二部によつてうかがうことができる。中では、ウェーバーの「経済と社会」によりカリスムの支配及びカリスムの解釈に、大きな力がそがれている。あまりにも有名な「資本主義の精神」については、よく説かれるような反唯物主義としてでなく「価値判断から自由な、徹底的な客観主義」をもつて宗教を理解した例としてあげられるだけである。また、「權威信仰の構造」の中での、日本人の宗教的態度とフアシズムの結びつきの分析は、著者の現実的な問題への関心の深さをあらわすものと見てよい。第三部は、第一部の課題と、第二部のウェーバーの方法をもつて、実証的分析に入ろうとするもので、「宗教的社会結合の類型」「宗教的權威の特質」「イスラム社会の結合様式」の三つよりなる。類型学的方法の見本をここに見ることができ、読者として、もつと詳細な展開を見たい気もするが、それはこの書の主題からはずれることになるのであろう。第三部で扱われるべき問題は、なお別の書での公刊を待望したい。附論「宗教における人間の問題」は、信仰なき者には、宗教理解は不可能であるということに対する反論であり、第一部の「宗教学の転回」や第二部の「宗教批判の基礎」と連関するものである。

全文二一七頁、新書判で手にとりやすい外見と、「低迷の記録」とか「宗教社会学を研究する人々にとつての入門的な意義をもつてにすぎない」という著者のけんその言葉にもかかわらず、内容は、決して手軽なものではない。博識の圧縮された行文と、きわめて鋭敏な文章の迫力に、引きずりまわされ

るような感じの所へ、革新的な所説が叩きつけられる。

著者の説く所をいくつか拾つて見よう。この書の主題が「科学としての宗教学の樹立」にあることは、疑いない。著者は云う。宗教学の解放の過程はまだ終結していない。宗教学はいまだ科学の名にはじゆうぶん値しない。「解放」とは、もちろん神学及び宗教学からの解放である。このことは、今まで説かれていながらもわらず、きわめて不徹底である。一見、客観的、実証的と唱えているごとくに見えて、なお、宗派的、護教的の偏見がひそんでいる。高等宗教とか低級宗教という区別、宗教体験のない者には宗教理解はできないということ、キリスト教、あるいはその他の自己の宗教の優越視、宗教への批判に対して宗教を擁護する側に立つ態度、宗教民族学や宗教史など、自己の宗派にかゝりたくないものを研究するときには、宗教学者のようでありながら、ひとたび自分の信仰や現実の問題を取り扱うと、神学博士や司祭になつてしまふ。要するに、従来の宗教学は、「僧職者の学」であつた。著者はこのように説いている。またつづいて、宗教学が、科学の名に値するためには「僧職者の学から人間の学——民衆の学へ回帰せしめねばならない」「民衆の学とは、ひろく民衆の宗教が対象として取上げられねばならぬことを本旨とする。……いかに卓越せるものであらうと、またいかに深遠であらうとも、特殊な人々の特殊な宗教を対象とするのみでは、それは特殊な宗教学を形成するにすぎず、科学としての普遍性を欠如したものである」。以上の立場がとくに強調されているのは「宗教学の転回」と「宗

教批判の基礎」の二つであるが、この趣旨は本書全体をつらぬいており、「この改変なくしては、宗教学は永遠に不可思議なる学問として科学の名を僭称せねばならない」など、情熱的となさ云い得る筆でのべられている。宗教学が経験的、実証的、客観的でなければならぬと云われたのは、とくに珍しくはないだらうが、そう唱えながら、なおあいまいにほかさされている感じのあつたこの問題をかくも大胆、率直に、宗教学界の中より発言したのは、はじめてではないだらうか。その論旨は、著者がそう云つてゐるわけではないが、宗教体験のある者には宗教学の理解は不可能に近いとまでいい得るいきおいであり、以上の点は、さかんな論議のまこととなるように思われる。

しかし、これまでは、研究の前提である。「宗教学の貧困を救い、これに正しい方向づけをなすべき唯一の途は、方法的反省にある」。その反省は、この書では、一つは宗教類型学の提唱であり、また一つは、宗教学の立場を明らかにすることである。

宗教類型学は、宗教現象を整理、分類し、宗教学や宗教学心理学の基礎科学としての性格をもち、トイの「宗教史序論」やレーマンの「宗教の現象界と観念界」がその例としてあげられている。これについては、本書では多くふれるところがないので、さらに別の機会におうかがいたい。たゞこの宗教類型学は、宗教現象を、生きている社会から引きぬいて整理するという比較宗教学の危険を、どうやつて防ごうとするのだらうか。宗教学の基礎資料としては、慎重に選択され、計画された詳細な地域調査を通じて、法則をかりに設定する方法の

方が重要なのではないだろうか。これが私の疑問である。

宗教社会学の方法についてみると、著者によれば宗教現象は「社会的、心理的複合体」として把握されねばならない。宗教現象をすべて社会現象とみる社会学主義とはたもとを分つ。宗教社会学は「宗教が社会構成体を形成し、社会事象として現れている場合を探求する」あるいは「宗教集団に関する諸問題を取扱うものである。たとえば教団の結合・分離・成立・発展などの問題を探求する」。短い引用であるがこゝに非常に重要な見解がふくまれている。従来、宗教社会学といへば、宗教の根源を社会に求めるとか、社会と宗教との関係を明らかにするとかいうように、漠然と解されることがしばしばであった。それが対象を宗教集団にしほることによつて、きわめてはつきりとしてきた。デュルケムやウエバーの「名人芸」の応用でしかなかったのが、もつと広い分野に発展する基礎をおくものと云つてよからう。ヴァッハの一九四四年の「宗教社会学」も同じ傾向にそつている。この書の「宗教社会学の立場」は、現在の宗教社会学の傾向の一つを見る上に貴重な文献である。また第三部の「宗教的結合の問題」は、この立場からの宗教集団の分類のこころみである。

ふしぎなことに、宗教集団の研究は、比較的見のがされることが多かった。宗教集団の構造を除外して、個人あるいは集団意識と社会構造をむすびつけることが宗教社会学であると考えられていたことさえあつたのだから、宗教集団の研究の重要性は、幾重にも強調されなければならない。

しかし、宗教社会学は、宗教集団以外のものに手をふれることはタブーであらうか。「宗教という事象の営まれるところの社会構成体を探求する」という言葉からはそうとれるし、この書においては、宗教の定義、解釈については、全くといつてよいほどふれておられない。たとえば、宗教（宗教集団でなく）の社会学的理解、社会における宗教の機能の解明（この書の「宗教の社会的機能の探求」とは、「宗教集団と他の社会集団との関係」である）は、宗教社会学の分野と見なせないだろうか。この問題は、社会現象としての宗教は、宗教集団及びそれと関係する教理、制度、儀礼に限られるかどうかにかかつている。私にはまだこういう問題の解決はつきそうにないが、宗教集団のみを対象とするときには、宗教社会学は、隣接諸科学とくに宗教心理学を援用はしても共同研究は不可能で、自らのまわりに鉄のカーテンをめぐらすおそれがないわけではない。この書の巻末の文献表に出ているパーソンズの論文「宗教社会学の理論的發展」のように、個人の社会的行動の側から見て、宗教を *Social System* の一部と把握するやり方に対し、著者はどのような見解をもつておられるだろうか。

著者の学説は、この諸論文を書かれた当時にくらべ、ずつと前進しておられる私はとるに足りない意見をならべたにちがいない。また、ウエバーにはなほだ暗いので、著者の出された卓見と問題を数多く見そなたつており、文中、表現の未熟な点で、失礼にあたる所もあるとすれば共に著者の御寛容をお願いする次第である。

（柳川啓一）