

## キリスト教の本質を求めて

——石原謙博士におけるキリスト教史学の成立——

## はじめに

中 川 秀 恭

キリスト教の本質を求めて

わが国におけるキリスト教の成立と発展の歴史において、記憶せられるべき人物が二人いる。波多野精一博士（明治一〇年—昭和二五年、一八七七—一九五〇）と石原謙博士（明治一五年—昭和五一年、一八八二—一九七六）である。波多野博士は、わが国においてキリスト教を学問的に研究する道を開拓した。年令的に五年おかれて波多野博士につづく石原博士は、前者の開拓した道を歩み、キリスト教を確立、展開した。波多野博士の研究が宗教哲学の樹立への道をとリ、名著『時と永遠』（昭和一八年、一九四三、英訳『Time and Eternity, transl. by Ichiro Suzuki, 1963』）においてその結晶を見たのに対し、石原博士の研究はキリスト教の哲学的基礎の探究にはじまり、宗教学哲学の研究を経て、キリスト教の歴史的研究に及び、主著『ヨーロッパ・キリスト教史』上、下（岩波書店、昭和四二年、一九七二）に結実した。その間四分の三世紀、明治・大正・昭和の三代にわたってつづけられた博士の研究は、そのままわが国におけるキリスト教史学の形成の道程であるといふことができよう。博士の課題は、「二千年の時の中に生きて自らの真理を展開し、歴史上の人格を通じて福音の力を示したキリスト教を歴史的宗教として把握

し、『キリスト教とは何かとの問いを歴史を通じて解く』こと<sup>(1)</sup>にあった。

石原博士は研究に専念するかたわら、わが国におけるキリスト教、中世哲学の研究の推進とその成果の普及ともすこぶる力をいたした。すなわち、昭和二十七年（一九五二）には有賀鉄太郎教授らとはかつて日本基督教学会を設立、その初代理事長となり、翌昭和二十八年（一九五三）には高田三郎、松本正夫教授らの協力のもとに中世哲学会を組織して、その初代委員長に就任、わが国におけるキリスト教及び中世哲学の研究を組織的に結集、後進の育成につとめたのである。

以下、石原謙博士がキリスト教の本質をその歴史の研究を通じて明らかにしようとした苦闘の足跡をたどり、博士におけるキリスト教史学の成立の過程をうかがうこととする。<sup>(2)</sup>

一

昭和四七年（一九七二）二月、『ヨーロッパ・キリスト教史』の上巻『キリスト教の源流』が刊行された時、石原は挨拶状を添えて、それを知友に贈った。「私事かねてよりキリスト教史研究を志し、キリスト教の本質と展開とを歴史を通して理解することを生涯の念願として努めてきました。……」

事実、石原は少年時代から歴史に対して興味をもちつつける半面、キリスト教とは何であるのかという漠然たる疑問を抱いていた。

石原は明治一五年（一八八二）八月一日、東京市本郷区本郷四丁目に父量、母ちせの次男として生れた。長男純は後に物理学者として東北帝国大学理学部の教授となった。父量は明六社の中村正直の教導をうけて牧師になった人で

ある。母ちせは石原が幼少の頃死去したため、母方の祖母にみとられたが、この人がまた敬虔なキリスト教徒であった。こうしてキリスト教的な環境の中で育った石原は、小学校へ行く途中、子供たちから「ヤソ、ヤソ」とはやしたてられたり、時には石をぶつけられたりして、学校へ通うのがいやになったという。そして、このようにまわりの者から特別扱いされるキリスト教とは何であるのか、との疑問を、物心のつく頃から抱きはじめて<sup>3)</sup>た。

このような困惑と疑問とは、キリスト教の禁制がとかれて間もない明治のはじめに、キリスト教的家庭に生れ、キリスト教とは全く異なる歴史的・文化的背景をもつ社会の中で生きて行かねばならなかった石原の実存に伴う素朴にして、且つ根源的な気分であった。この疑問は石原の成長と共に次第にはっきりした形をとり、答えを求めて止まず、明治、大正、昭和にわたる九四年に近い生涯を通じて石原をかり立て、キリスト教の本質を問いつづけさせることとなる。

明治二九年（一八八六）本郷尋常小学校を卒業した石原（一四才）は、創立間もない早稲田中学に入学、教頭坪内逍遙に倫理学の教えを受けた。「坪内さんというのは非常に道徳的な人でしてね、……：中学校の教師をひきうけてからは、その生活を一変して、一切酒ものまづ煙草もやめてしまおうというようにし、もう生活全体を教育のためにさげてくれた人です。……：坪内さんの教えるところは根本は儒教だし、……：論語を中心とした話でしたけれども、ただ表面的な字句の解釈でなしに、儒教の精神というものを教えてくれて、それはどうも私にもかなり深い影響を与えてくれました。」（『大学キリスト者』五一号七一）。早稲田中学には、生徒幹事として増子喜一郎がいた。彼は教育家として知られ、植村正久の弟子で市ヶ谷教会の会員であった。石原はこの人の導きをうけ、明治三三年（一九〇〇）教寄屋教会において田村直臣から洗礼をうけて、キリスト教徒となった。時に一八才。

明治三四年（一九〇一年）、中学を卒業、第一高等学校入学。同じ級に阿部次郎、岩波茂雄らがいた。

明治三六年（一九〇三）、二一才のとき、「ナザレの聖者を論ず」と題する文章を一高校友会雑誌に寄稿、それが縁となり、阿部次郎のすすめで文芸部員となった。

ところで、この文章は当時の石原のキリスト教理解をよく示している。「敢えて問う、基督教の本領とは何処にありや。愛なるか。愛は確かに基督教の綱紀なり。……然れども、イエスをもって単に歴史上の人物となす吾人にとりては、此の如きの説はこれを論評するの価値だも認めず。然らば斯教の本領は果たして奈辺にありとするぞ。思うに基督教の特色として他に誇るに足る点は『我は神の子なり』との意識にあるが如し。然れ共是れまた大に其解釈の如何によるものなれど、吾人の信ずる所によれば、此語は人類一般の神に対する関係を言明せるものにして、夫の三位一体説が教える如く、イエスのみ神の子にして、もと恒久的形而上性を有せるも暫時肉体をとりて現世界に降りるとの意にはあらざるべし。」（Ⅺ・四六二）。

この文章において、我々は石原が「キリスト教の本質（本領）は何処にありや」という少年時代からの問いを問いつづけていたこと、そして、それに対する答えを「我は神の子なり」との意識に見出していたことを知ることができ。石原はイエスのみが「神の子」ではなく、彼はただの人間にすぎず、すべてのキリスト者が「神の子」であると解していた。これはキリスト教の人文主義的・理想主義的な理解であって、キリスト教福音の正しい理解に到達したのは、多くのすぐれた人々との出会いを通じ、石原自身の学問と信仰とが深まって行った後のことである。実際、石原がキリスト教福音を自己の全存在をあげてうけとめ、魂の平安を得たのは、この文章を発表してから七十数年後の最晩年、死の床においてであったと解される<sup>(4)</sup>。

明治三七年（一九〇四）、石原は一高を卒業（二二才）、東京帝国大学文科大学史学科に入学した。石原はその動機について次のように語っている。「史学科を選んだというのはもう少年時代以来の夢だったんです。小学校時分に頼山陽の『日本外史』とかね、竹越与三郎の『二千五百年史』とか、ああいう歴史物を読むのが好きだったんです。……それで中学校時代にも、大きくなったら歴史をやりたいという望みをもって、大学へ入るとき、なんにも苦慮しないで、問題なしに歴史科へ入ったんです。」（『大学キリスト者』五一号、一九七三年五月、七三）。

石原は、しかし、一年にして哲学科に転じた。思想を求める石原は当時の西洋史学科に満足できなかったらしいが、それにもまして哲学科で教えていたケーベルにひかれたという。

ラファイエル・フォン・ケーベル (Raphael von Köber) は一八四八年、ドイツ人を父としてロシアのニジュ・ノヴゴロドに生れた。同市のギムナジウムを経て、モスコーの高等音楽学校に学び、音楽理論とピアノ演奏を修めた。その後、イェナ大学、つづいてハイデルベルク大学において哲学、並びに文学を学んだ。ハイデルベルク大学では、特にクノー・フィッシャー (Kuno Fischer, 1824—1907) のもとで哲学史を学んだ。その後、一八八三—四年カールスルーエでピアノ、音楽理論を教え、ついでミュンヘンに移って著述に従事していた。たまたま井上哲次郎教授が然るべき哲学者を東大に招くべく、その推薦をハルトマン (Karl Robert Eduart von Hartmann, 1842—1906) に依頼したところ、ケーベルを推薦、かくして彼が日本へ来ることとなった。彼は明治二六年（一八九三）から大正三年（一九一四）まで二一年間、東大において西洋哲学、古典語を教え、その教養と人格とによって学生に大きな影響を与えた。東大を退任後ドイツへ帰ろうとしたが、病を得て果さず、大正一二年六月横浜において没した。享年七六才。

石原はケーベルの講筵に列して、その学才を認められ、家庭にもしばしば出入りして可愛がられた。思うに、石原

はケーベルにおいて古典的教養・カトリック的キリスト教信仰・学問・芸術が渾然融和した一つの人格に出会ったのである。石原の語ったところによれば、ケーベルが大学講内をゆくり歩いて行くと、あたりが輝やいているようであり、畏敬の念をもって遠くから黙ってその姿を見送っていたという。「ケーベル」先生には生活も学問も趣味もすべて統一ある調和をなしてそのたましいと人格とを形成し、そしてそれがヨーロッパの古典的な文化の真髓に根ざしていて、我々は先生においてヨーロッパ精神の活ける姿に触れ得たかのように感知した。……先生の風貌に接してヨーロッパ的教養の統一ある調和を学び、その基礎の上に及ばずながら学問の道に携わり得て来たことを、私は限りなく貴い無言の教訓として感謝して止まない。」(Ⅹ・三三六)。かくして石原は、ケーベルによって一生の精神的な方向を定められたのである。

明治四〇年(一九〇七)、石原は「紀元前後における救済問題及ロゴス論」<sup>(5)</sup>と題する論文をもって東京帝国大学文学部を卒業、大学院に進学、ケーベルの指導の下に、「キリスト教の哲学的基礎」をテーマとして研究を進めた。研究の中心はアレキサンダリアのクレメンヌス(Titus Flavius Clemens Alexandrinus, ca. 150~211)であった。クレメンヌスが古典ギリシヤ・ヘレニズムの哲学思想をもってキリスト教の神学的理解を試みたことに興味をもつたらしい。石原はこの研究を通して、キリスト教のヘレニズム化(Hellenisierung)の過程をさぐるうとしたのである。この研究は明治四五年(一九一二)七月、Über die Philosophie des Klemens von Alexandrien (「アレキサンダリアのクレメンヌスの哲学」)と題するドイツ語の論文にまとめられ、大学院卒業論文として提出された<sup>(6)</sup>(三〇才)。因みに、この論文によって文学博士の学位が授与されたのは、その九年後、大正一〇年(一九二二)のことである。時に石原三九才。

大学院における研究についてはケーベルは殆んど指導せず、石原は暗中模索しながら、数少ない文献をあさり、独学のような研究をつづけた。わが国におけるキリスト教研究の黎明期であった。

この時突如として石原の前に現われたのが波多野精一（明治一〇〜昭和二五年、一八七七一—一九五〇）であった。早稲田大学教授であった波多野は在外研究員として明治三七年（一九〇四）〜三九年（一九〇六）の間ドイツ留学、ベルリン及びハイデルベルクにおいて研究した。ベルリンにおいてはフォン・ハルナック（Adolf von Harnack, 1851—1930）<sup>7</sup>、プフライデラー（Otto Pfeiderer, 1839—1908）の講筵に列し、ハイデルベルクでは哲学のヴェンデルマン（Wilhelm Windelband, 1848—1915）<sup>8</sup>、神学のウァイス（Johannes Weiss, 1863—1914）<sup>9</sup>、トネルチ（Ernst Troeltsch, 1865—1923）<sup>10</sup>、ダイスマン（Gustav Adolf Deissmann, 1866—1937）の講義をきき、宗教史学派の影響を受けた。

明治三九年（一九〇六）帰国した波多野は、富士見町教会において聖書—ローマ書—の講義をはじめた。石原は学友小山鞆絵（後に東北帝国大学教授、近世哲学史）のすすめでこの講義に出席、波多野の知遇を得て、家庭にも出入りし、学問上の指導を受けることとなった。

翌四〇年（一九〇七）、東京帝国大学文科宗教学主任教授姉崎正治が欧州に出張することとなり、その留守中の講義の一部を委嘱された波多野は、その年の九月から「原始基督教」の講義をはじめた。それは波多野が「留学中に眼を開かれた新約聖書宗教の宗教史学派的<sup>7</sup>研究法を徹底的に再検討」した上で行われたもので、わが国におけるキリスト教に関する学問的研究の出発点を画する出来事であった。この講義はその翌年、明治四一年（一九〇八）に『基督教の起源』と題して警醒社から出版され、異常な反響を呼び起した。<sup>8</sup>

この講義は姉崎正治の帰国により一年だけで終ったが、波多野は哲学科に講師としてとどまることとなり、哲学演習の名の下にスピノザの『エティカ』(Ethica ordine geometrico demonstrata, ca. 1675)の独訳本、カントの『単なる理性の限界内における宗教』(Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 1794)、ヘーゲルの『宗教哲学』(Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 1832)等を講読した。<sup>(9)</sup>また、若い卒業生中の熱心な希望者を自宅に招いて、ヘーゲルの『精神現象学』(Die Phänomenologie des Geistes, 1807)を精読した。

かくして、大正六年(一九一七)、波多野が京都帝国大学教授として赴任すべく東京を離れるまで十年、石原は私の機会を通じてキリスト教に関する厳密な学問的研究の態度と方法とを、波多野から学んだ。

波多野は京都においては宗教学講座を担任、宗教哲学の樹立に専念、苦心慘澹の結果遂に『宗教哲学』(昭和一〇年、一九三五)、『宗教学序論』(昭和一五年、一九四〇)、『時と永遠』(昭和一八年、一九四三)の三部作において独自の宗教哲学体系を完成した。一方、石原はキリスト教の歴史的研究を通じてその本質を追及する道をとリ、それぞれの研究の方向が異なるにいたるが、二人の人間の・学問的交わりはいよいよ篤く、昭和二五年(一九五〇)一月波多野が没するまでつづいた。石原は、学問のきびしさという点で生涯を通じて波多野のまなざしを感じ、畏敬の念と親愛の情をもって波多野を仰ぎ見ていた。石原は研究の成果を公けにする度に、「波多野先生がこれを読んだら何と言われるであろうか。まだまだ未熟だ」と言うを常とした。



これよりさき、大正二年（一九一三）、波多野のすすめもあって、石原はシュライエルマッヘルの『宗教講演』(Reden über die Religion, 1799, 5 Aufl. 1926) を訳することとなった。そこで石原は幾種類かの底本を用いて本文を決定し、ディルタイの『シュライエルマッヘル伝』(Leben Schliermachers, 1870) 、『その他の文献について』、著者の生涯と本書成立の由来をさぐって「序説」にそれを述べ、巻末に詳細な解説を附して、『シュライエルマッヘル宗教論と題して、翌三年（一九一四）に出版した。石原は後にこの書を不満として絶版にしたが、この仕事を通してシュライエルマッヘルからうけた影響には頗る大なるものがある。石原は晩年次のように語ったことがある。「シュライエルマッハーから受けた影響っていうものは、やはり終生忘れることができないし、今でもそれを有り難いと思っていますね。……私自身の宝としてシュライエルマッハーを誇っております。」(『大学キリスト者』五二号一九七三年七月五五)。

その頃、岩波書店が「哲学叢書」の刊行を企画した。石原はその一冊として『宗教哲学』を担当することとなった。『シュライエルマッヘル宗教論』を公けにしたばかりの石原は、それを基礎として宗教の哲学的理解に進み得ると考えたように思われる。しかし、いざその仕事にとりかかってみると、それが容易でないことが次第に明らかになった。結局、石原は宗教思想の発展を問題史的に論述するという方針を立て、ギリシア以後の思想史を背景としたキリスト教神学の立場に重点をおいて叙述の筆を進めた。この書は大正五年（一九一六）に出版された。

石原が本書において問題としたのは、「いずれの研究方法によって宗教の真理が正しく把握され得るか」(XI・一二)ということであった。かくて、石原にとって宗教哲学の中心の問題は、宗教の「根拠を合理的に樹立し、又其処から宗教の歴史的事実を説明せんとする所にある。」(I・四九八)。石原によれば、この根拠は人間の認識範囲を越える先験的要素であり、「カントの用語に倣って宗教的アプリアリ」(I・四九八)と呼ばれる<sup>(11)</sup>。そして、「我々は特殊の宗教でなしに、一般の宗教に、ある意義における宗教的真理の実現を許さねばならぬ」とし、この立場を「トレルチと共に『包有的超自然主義』(der inclusive Supernaturalismus)と名けよう」と述べて、石原は本書を結んでいる(I・五〇〇)。ところで、このような立場からは当然宗教の絶対性の問題<sup>(12)</sup>が起るが、石原はその後の生涯においてそれと取り組むことをせず、専らキリスト教の歴史の研究へと深化して行くこととなる。

『宗教哲学』は読書界から歓迎され、二五版を重ねるにいたったが、石原はこの書に満足できず、大正一二年(一九二三)関東大震災を機として絶版とした。彼は、この書は「私の失敗作で、慚愧に耐えない」(VIII・六)としながらも、この失敗を通じて、「キリスト教の哲学的理解の困難な道であることを身をもって確かめることができた」(同所)としている。後年、石原は「宗教哲学への道に踏み出したとはいうものの結局何の結末にも達しないで、惨めな敗退に終わった」ことの原因を省察して、「私の著作の思想的根拠が薄弱で、その態度は宗教史学派の立場以上に出でなかつたこと、そしてその立場をもってしては宗教の真理を学問的に根拠づけることの至難であることを、私自身當時は自覚するに至らなかつたことに帰するであらう。」(XI・二三)と述べている。

この時期の石原は、一方において宗教・キリスト教の哲学的理解の試みに「失敗」したが、さればと言って、他方、キリスト教の真理をその歴史を通して明らかにし得るとの方法論的見通しをいまだ開くことができなかつたよう

に思われる。石原は一種のアポリアの前に立ちすくむにいたつたのである。しかもこのような苦悩とはうらはらに、石原は明治学院神学部講師（大正四年—六年頃まで）として教会史を講じ、またキリスト教史、特に宗教改革史の研究にはげみ、その成果を次々に発表していった。<sup>(13)</sup>このように外面上平和らしく見えながら、内的世界において苦しむ自己の姿を、石原は次のように述べている。「歴史の外に学問を知らない私は、歴史を通して真実固有のキリスト教に達しようとする努力の到底成功し難い結末を、私は当時既にトレルチ等宗教史学派自身によって肺腑に徹するまでに教えられていた筈であるのに、歴史探究に帰って過去の事実の中に少くとも内的敬虔の情熱を燃やすことによって言わば自己陶醉を味わおうとしたかの如くであった。」（Ⅷ・二四）。

石原の暗中摸索がどの位の期間つづき、如何にしてキリスト教史・教会史の研究に方法的な確信をもって立ち向うにいたつたかについては、残された資料の詳しい検討を必要とするが、とにかくいつの頃からか、「宗教の真理は：知的作用によってではなく、シュライエルマッハーの教えているように個人的内的な『感情』……において体験される」との知見が開けた。つまり、「宗教は総じて理論的ではなく、歴史的・精神的に個人の活ける内的敬虔の理解によって、従つて哲学的によりもむしろ宗教史的に研究さるべきである」（Ⅷ・七）というのである。こうして、石原はその「幼少年の歴史的趣味の故里にはからずも再帰したのである。」（同所）。

石原がかかる認識に到達したことについては、シュライエルマッハーのほかにも、ハルナックの影響を見逃すことができない。「歴史、就中教会史を通してキリスト教の本質を学ぼうとする構想について、私は初めハルナックの Das Wesen des Christentums によって示された……。」（Ⅷ・序八一—九）。

『宗教哲学』の著述と前後して、石原はハルナックのこの書を精読した（Ⅷ・序・一〇参照）。それはもとハルナ

ックが一八九九—一九〇〇年、ベルリン大学において全学部学生のために行った講義を印刷したもので、高評を博し、諸国語に翻訳され、出版後十年間に十萬部印刷されたという(Das Wesen des Christentums, 1900, 15 Aufl. 1950. 岩波文庫に山谷省吾訳あり)。ハルナックは本書の第一部「福音」においてイエスの宣べ伝えた福音と、それが個々の問題に対して与える解決とを説明し、第二部「歴史における福音」において、歴史を通して福音が変改を受けつつ、しかもその固有の意義を失わなかったこと、そして宗教改革とプロテスタント主義とが最後の解決を与えたことを述べている(XI・二八二参照)。

石原は本書を通じてハルナックから、「キリスト教の歴史的展開を通して福音の原理としての意義とその力とを解しようとする叙述法を学び、その論旨に鑑みてキリスト教とは何かとの問いに、私なりに答えたいと考え、歴史研究にできる限りの関心を傾けた」(VIII・序・一〇)と述べている。彼は、「その着想をもって前半生を終り、後半生に進んだ。」(同所)。時に大正六、七年、石原三五、六才の頃であったと推定される。<sup>(14)</sup>

## 三

大正二〇年(一九二一)、東大文学部講師(哲学)の石原は、キリスト教の根源と由来を学び、その本質と歴史とを理解しようとの大いなる望みを抱いて、文部省在外研究員としてドイツに留学した。その後には、ハルナックを通して得た着想をたしかめようとの意図があったように思われる。石原は留学先として躊躇することなくハイデルベルク大学をえらんだ。そこには、彼がかねて教会史研究の手引きとして愛読した『教会史綱要』(Grundzüge der Kirchengeschichte, 1903, 11 Aufl. 1949. 井上良雄訳『教会史綱要』一九六三)の著者ハンス・フォン・シェー

ヘルト (Hans von Schubert, 1859—1931) が教授として在職していたからである<sup>(15)</sup>。ハイデルベルク滞在は僅か一年にすぎなかったが、石原はシューベルトのもとでキリスト教史観とその方法とを確立した。

それでは、シューベルトの教会史観、ないしキリスト教史観の特徴はどこにあるのであろうか。

一、シューベルトの歴史研究は、「ランケ (Leopold von Ranke, 1795—1886) の立場を継承している。人間の歴史の「各時期が神に直接する」(Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott) とはランケの有名な言葉であるが、それはシューベルトにおいても同様である。彼も「神的真理が歴史を通して、いずれの時代・事件・人物にも認識されるのを見ていた。……シューベルトは如何なる事件にも根底に神の働きを予想し、神の摂理を前提とすることなしに問題解決の不可能なことを信じていた。」(XI・二九七)。それ故に、彼にとって教会史は世界史に対立する「聖なる歴史」(istoria sacra) ではなく、むしろ世界史をその根源から理解し直して、その意義を定める基本的前提をなす。彼の『教会史綱要』(前出) はまさにその見取り図を示すと見えよう (XI・二九九参照)。

これは世界史が神の救済の摂理によって動かされており、教会史はそのような世界史の基本的部分・原点をなすとの見方であって、シューベルトの歴史叙述を成立せしめる根源的な前提、ないし「作業仮説」——それは彼のキリスト教信仰に深く根ざしている——をなしている。

この見方は、石原のキリスト教史においても前提されている。「何れにもせよこの教会史対一般政治史の関係は深く絡み合い錯綜して複雑であるが、この交錯を究明しない限り宗教と政治ないし国家社会との関係を正しく認識することはできない。最近これが神学的に考察され、救済史対世界史の問題として学界の関心を集めている。つまり教会史は『聖なる歴史』という表現を用いないにしても、教会が神の救済秩序に屈しその歴史的展開の中に神的経綸を説

み取ることが認識されるとなし、そこに教会史の特殊の理解が前提され、世界史との関係が追及されねばならない……」(Ⅷ・二二)。

二、シュューベルトによれば、教会史とは単なる知的活動(教義・神学)の歴史ではなくて、キリスト教的人間の信仰体験そのものが中核を占める社会生活の歴史である(Ⅺ・三〇〇参照)。言いかえれば、教会史上の出来事はその根底に働く人格の力、動き、影響を考えずに理解することができない。もとより、教会をして教会たらしめるためには、組織・制度・典礼などの制度に加えて、政治的社会的政策ないし民族的国家的力というようなものの影響を無視することができない(Ⅺ・三〇一—二参照)。しかし、そこにとどまってはならない。その根底にはたらく偉大な人物の内的敬虔を見なければならぬのである。かくして、シュューベルトにとって教会史は、人間の社会と文化とを活かし、支える力としての内的敬虔そのものの歴史的展開なのである。とは言っても、そのねらいは個人の内的敬虔という宗教体験の記述そのものにあるのではなくて、その人間を根底において生かし、動かしている神の力、神の救済の摂理を明らかにするところにある。このようなシュューベルトの歴史記述の特徴を示すものが *Grosse christliche Persönlichkeit*, 1921 29。

シュューベルトのこの特徴はそのまま石原に見られる。「宗教は総じて理論的ではなく、歴史的・精神的に個人の活ける内的敬虔の理解によって……研究さるべきであると感じた。」(Ⅷ・序七)。石原がその最晩年に公けにした大著『ヨーロッパ・キリスト教史』の上巻『キリスト教の源流』においてアウグスティヌスを、下巻『キリスト教の展開』においてルターをとりあげて、多くの頁を費やして彼らの人格・思想・内的敬虔を叙述し、それを通してキリ

スト教の教会・歴史形成力を明らかならしめようと試みるとき、シュューベルトの影響が認められる。石原はシュューベルトにならない、歴史において神的力、ないし真理が顕わになる場としての信仰史上の人物に焦点をあわせて、キリスト教史の叙述をするのである。

三、このようにシュューベルトは、歴史における個人の契機を重視する。しかし、教会史について言えば、それはあくまでも教会形成において大きな役割を果たした人物の内的敬虔という意味にある。神の力、神の真理は、人格を通して世界史のただ中で教会を形成し、それによって世界史を形成するのである。かくして、教会が世界史の中で自己を形成しつつ、同時に世界史を形成し来った経過を実証的に明らかにすることが、教会史の課題となる。

このことは石原においても同様である。「過去二十世紀の間キリスト教は、いかにして永続的な教會的組織を結成してヨーロッパ社会を支配したか、政治的国家といかに関与し文化と教育と学芸とを産出する原動力となり、そしてヨーロッパの勢力範囲の拡大した近世に至っていかに教会改革を試みてこれに対応したか。そしてその間に当然困難と障害とは多く、失敗や躓きもしばしば繰返されたにかかわらず、多くの国や民族の興亡盛衰常ならない中に、教会のみがその伝統を守り、ヨーロッパのみならず世界のあらゆる地域に拡布することの可能であったかは、歴史上の驚異ではないだろうか。われわれはその歴史的経過を究めてその原因を究めたい。」(Ⅷ・序・二〇)。

以上、シュューベルトの教会史観の特徴をあげ、それが石原によって継承されていることを見た。シュューベルトにおけると同様、石原のキリスト教史においても、制度としての教会と、偉大な人物の信仰、ないし内的敬虔 (*innere Fromigkeit*) が重要な役割を演じる。ただし、それは教会史における制度と個人という二極をなすのではなくて、構造的に連関させられている。ここに、神の力・真理が個人の内的敬虔を通じて教会を形成した歴史的経過を、世界

史——ヨーロッパ史——との連関において探究するキリスト教史学が成立する。<sup>(17)</sup>「キリスト教史学は……教会史たることよって初めて一般世界史から区別されて神学的に考察され、固有の内容を培い、神的救拯史の視角から人間の精神史、従って世界史をも理解し批判することが可能とされるのである。もし人間の精神的構造に永遠者との出会いという契機があり、それが歴史的發展に決定的意義を占め、しかも個人の心理的ないし社会的生活に関わるだけでなく歴史的現実の一契機をなすものとすれば、教会という特殊の団体組織の精神的力によって支えられるときに可能かつ有効なのである。」(Ⅷ・二七)。

大正一二年(一九二三)、ヨーロッパから帰国した石原は、助教として東京帝国大学文学部哲学第二講座を担任したが、かつてケールのもとで共に学んだ阿部次郎、小山柄絵らの在職する東北帝国大学法文学部から招きを受けた。それによれば、「古代及び中世を担当すればよく、しかも各自の研究は全く自由で、中世思想との関連においてキリスト教を取扱うことはむしろ歓迎したい」(Ⅺ・六〇)ということであった。石原は熟慮の末、己れの学問的要求を貫くためにこの招聘に応ずることを決意、東京大学の了解を得て、翌一三年(一九二四)東北大学へ移った。法文学部古代中世哲学史担任教授としてである。

東北大学では評議員、法文学部長、附属図書館長等の要職につき、大学運営の枢機に参画、多忙をきわめたが、その間にあって鋭意研究を進め、エックハルトに関するかずかずの研究論文、『神学史』上・下(岩波講座『哲学』、昭和八年、一九三三)、『基督教史』(岩波全書、昭和九年、一九三四)、『新約聖書』(岩波『大思想文庫』、昭和一〇年、一九三五)その他を発表した。

昭和一五年(一九四〇)、石原はかねて招聘を受けていた東京女子大学長に就任すべく東北大学を辞して上京、一



二月に就任した。東京女子大学には昭和二三年（一九四八）七月まで在職したが、戦時中は幾多の困難にもめげず、時の権力にも屈せず、キリスト教主義女子高等教育を守り通したことは、広く知られているところである。

その後幾度遷、昭和四一年（一九六六）、石原八四才の時脳内出血によって倒れ、半身不随となるも不屈の意志をもって闘病、やや回復、その時を期して一切の公職を辞して研究に専念、その後も一度ならず心筋梗塞の発作に襲われたが、それにも屈せず、昭和五一年（一九七六）七月に没するまで、数多くの著書、論文を公にした。主著『ヨーロッパ・キリスト教史』上下二巻二〇〇頁（岩波書店、Ⅷ・Ⅸ所収）は、昭和四二年（一九六七）八五才の時に執筆をはじめ、四七年（一九七二）秋九〇才にして完成した。その間における石原の驚嘆すべき精進ぶりについて、私はかつて次のように述べた。「先生は邸内一隅の書庫にこもって定められた時間、調査、執筆をつづけられた。夏の炎暑の下、冷房もない書庫の一室で、視力の衰えた右眼——左眼は十数年前白内障で失明——と不自由な右手をもって孜孜として筆を進める先生の姿を思い浮べるとき、感動の波が湧き起るのを覚える。」（岩波書店刊『図書』、一九七八年十一月号）。

かくして、石原はかつてハンス・フォン・シューベルトのもとに学んで、キリスト教史の史観とその方法とを確立して以来、その死にいたるまで五五年、その間キリスト教史の研究をつづけてうむことなく、『ヨーロッパ・キリスト教史』においてその研究を大成した。人はこの書において石原のキリスト教史学の結晶を見ることができるのである。同時に、この書は石原自身にとって「キリスト教の本質」への問いに答えるものであった。

ここで、ハンス・フォン・シューベルトを追想した石原の言葉を引用しよう。「ただ其にしても忘れることの出来ないのは、愛する祖国と学問とに対する飽く迄も真摯且つ忠誠な節操の意志と、然かも快活にして朗らかな希望と信念とに充ち優しく温かな情緒とのよく相調和せる先生の容姿である。私は其を想い浮べる毎に、頃りない尊敬と懐し

さを覚えるのである。<sup>(18)</sup>」

#### 四

これまでのところで私は、石原の学的生活をたどり乍ら、彼におけるキリスト教史学の成立過程を説明すべく試みた。そして、彼の主著『ヨーロッパ・キリスト教史』においてそれが大成されたと述べた。最後に、彼のキリスト教史学に内包されている問題点を指摘することにしてしよう。

一、今日、人が石原の膨大な『著作集』をひもとくとき、彼におけるキリスト教史学が果たして歴史学として成立し得るであろうか、との疑問をいだくに違いない。松村克己はこのことについて、次のように述べている。「石原の立場は……究極においてはすべてを神の摂理の下に歴史を見ようとする救拯史観に立っている。これは厳密な意味では歴史学の立場を超えたものであって、歴史に神学的な見地を導入するものとして批判を免れないだろうと思われる。しかし石原は、『キリスト教史』というものは本来そういう立場でしか成り立たないと考えていたのではないかと思われる。」(X・「解説」、四六五)。

シュールベルトの教会史叙述を成立せしめる根源的な前提、ないし作業仮説が、「世界史が神の救済の摂理によって動かされており、教会史はそのような世界史の基本的部分・原点をなすとの見方」にあることは、さきに述べた通りである。そして、石原のキリスト教史においてもこのことが前提されていると述べた。しかし、そのような前提を認めたとしても、松村の提起した問題はそのまま残る。かくして、この問題はわれわれを石原キリスト教史学の基本的性格を問うことへと導く。<sup>(19)</sup>

二、石原のキリスト教史学は、現代的な意味における歴史学というよりは、むしろキリスト教思想史の性格をもっていると思う。事実、石原自身『キリスト教の源流』序において、次のように述べている(一一)。カトリックの歴史家ロルツ(Joseph Lortz, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung*, 21 Aufl., 2 Bde, 1926—64)は「全く内面的な敬虔・信仰・神学思想の面に重点をおいてキリスト教そのものの発展を追及し、教会概念の涵養を指向している。私もそれに倣って……キリスト教とは何かとの問いを、その歴史を通して解くことを本書の目標とした。」(同所)。ここで石原という歴史は思想史のことである。

ところで、このような思想史は一種の *Intellectual History* であるということができよう。私はかつて、「キリスト教史学は可能か——石原キリスト教史学をテーゼとして」と題する日本基督教学会第二四回学術大会シンポジウム(昭和五十一年、一九七六、九月)において、次のように述べたが、その考えは現在も変わらない。「私は、博士の『キリスト教史』はその動機……、方法から見て、『教会史』ではあり得ず、むしろ『世界史』(ヨーロッパ史)との連関における『キリスト教思想史』と呼ぶのが相応しいと思います。ここに『思想史』と言いますのは、例えばブロンフスキー・マズリッシュ共著、三田博雄他訳『ヨーロッパの知的伝統』(J. Bronowski and Bruce Mazlish, *The Western Intellectual Tradition. From Leonardo to Hegel*, 1960)に見られるような *Intellectual History* の意味においてであります。ブロンフスキー・マズリッシュはこの書において、『さまざまな分野——宗教と政治、科学と宗教、芸術と社会、芸術の変革と哲学、文学上の文体の運動、諸技芸の革新など——における思想の相互作用を解明し、近代を形成したヨーロッパの知的伝統を辿っている』と言われています。石原博士は原始キリスト教から宗教改革にいたる歴史の経過の中で、キリスト教——特に福音理解と救済論的歴史観を中心とするキリスト教思想——

が時の政治や思想と相互に作用し合いつつ、それらに變革的な影響を及ぼし、かくしてヨーロッパ的世界を形成するにいたった力動的な軌跡を辿り、そこにキリスト教の本質をさぐるうと試みられたのであります。」(前掲『日本の神学』一六号、一三二)。

三、宗教社会学の見地から、石原のキリスト教史を見ればどうなるであろうか。ルックマンは『見えない宗教』(Thomas Luckmann, *The Invisible Religion*, 1967. 赤池・スィンゲドー訳、一九七六年)において、次のように述べている。現代工業社会の「第一次的な公的制度は、機能的合理的『メカニズム』を通じて大衆行動の操作はできざるが、個人の意識やパーソナリティの形成には、もはや寄与し得ない。個人のアイデンティティは本質的には私<sup>わたくし</sup>の現象となつてゐる。……制度の分化が個人生活の広汎な領域を構造化しなのまま放置し、人間の生き方全体を整理する意味世界を掘り崩してしまった。制度の分化がもたらした社会構造の裂け目から『私の領域』と名づけるものも頭をもたげた……。」(一四四—五)。政教分離によつて、自己の支配権を強化するために国家に依存できなくなった教会は、その主張と関心とを「教会固有」の領域に制限することとなった。それが「私の領域」である(一四一参照)。しかし、ひとたび教会——宗教——が「私の事柄」であるということになれば、個人は「究極的」意味の組合せの中から、自分に似合ったものを選ぶことになる。この場合、個人は「聖なるコスモス」——宗教・教会の提示する究極の意味体系——に対して「買い手」として自分を位置づけるようになる(一四七参照)。

ルックマンのこの分析は、わが国の状況にそのままあてはまるとは限らない。例えば、わが国においてはキリスト教ははじめから国家に依存していなかったし——戦前の国家神道についてはルックマンの分析はあてはまる——、それはいちじるしく個人的性格をおびていた。しかし、いずれにしても、宗教が「私事」となり、個人が「聖なるコスモス」の「買い手」となったという彼の指摘は、わが国においても妥当するように思われる。実際、今日わが国を動

かしているものは、「私事」としての宗教ではなくて、政治・経済・科学・技術等——その根底に一種の「思想」が存在することは言うまでもない——であるように見える。このことは、わが国のみならず、世界のどの国にも見られる。世界全体が急速に世俗化——「超越者」との関係を断ち切り、己れ自身において自己充足的・内在的に己れのことを処理しようとする態度——しつつあるのである。現象的に見れば、世界を形成するものはこのような意味における「世俗的な公事」——政治・経済・科学・技術等——であって、宗教の「私事」ではない。かかる現象にもかかわらず、キリスト教は「世界は神の摂理の下にあり、歴史は神の真理によってつらぬかれていく」と説く。たとい、それが少数者の群の「かぼそい声」ではあっても、真理だという。しかし、この真理はキリスト教信仰を通じて、人間実存の場において証しされるべきものであって、現代的意味における歴史学によって証示することができない。

このような問題性から、石原のキリスト教史学を見ればどうなるであろうか。先ず、石原のキリスト教史学は世俗化された世界のあらゆる現象の反証にも、かわらず、歴史における神的真理の支配に対する信仰を前提して成り立っている。かくして、次に、彼のキリスト教史学における「学的真理」と「実存真理」との関係が問題となる。彼自身このことを意識しながらも、敢えて一個の歴史家として、学的探究の道をぎりぎりまで歩み通そうとしたのではあるまいか。信仰の実存においてしか証しできないキリスト教の本質・真理を、学の道において追及しながら。石原は生涯にわたるキリスト教史研究を通じて、われわれにこの問題をつきつけ、それに対して答えるように迫っているのである。

註

(1) 石原謙著作集「刊行のことば」(岩波書店、昭和五三年、一九七八)。

- (2) 『石原謙著作集』(第一—二卷)からの引用は、巻数、頁数のみを記す。例えば、XI・二五七。  
なお、文中すべて敬称を省略する。
- (3) 「信仰生活を省みて」、対談、語り手・石原謙、聞き手・中川秀恭、『大学キリスト者』一九七三年五月、五一号、七〇頁  
参照。
- (4) 松村克己「石原謙博士の人と学問」(『思想』一九七六年九月号)、吉村善夫「石原謙先生の終末論」(『石原謙著作集』第八卷「月報」八)参照。
- (5) この論文の一部は、加筆の上、『哲学雑誌』二五二・三・四号、明治四一年二・三・四月号に発表された。I所収。
- (6) 学位論文の原本も副本も関東大震災で焼失したが、この論文に組みこまれるべき一部が、「アレキサンドリアのクレメンスと希臘哲学」と題して、『哲学雑誌』一九九号、明治四五年一月号に発表された。I所収。
- (7) 石原・田中・片山・松村著『宗教と哲学の根本にあるもの——波多野精一博士の学業について』(昭和二九年、一九五四、岩波書店刊)一二頁、XI三七六頁。
- (8) 『波多野精一全集』第二卷(昭和四三年、一九六八、岩波書店刊)所収。
- (9) 石原の出席は、身辺の事情により、『エテイカ』の演習をもつて終った。
- (10) 文中シュライエルマッヘル、シュライエルマッハーとあるは、それが用いられた年代の違いによる。尚、『シュライエルマッヘル宗教論』の序と内容解説は、I所収。
- (11) 石原のこの立場には、波多野精一のカント解釈の影響が見られる(XI・二二)。波多野は大正二年(一九一三)四月、東大哲学会の第一回カント・アーベントにおいて「カントの宗教哲学について」と題する講演を行い、「新しき真正の意味に於ての宗教哲学はカントに始まった」と述べた(『波多野精一全集』第五卷四二九)。石原はそれをきいて深い感銘をうけた(松村克己・小原國芳編『追憶の波多野精一先生』一三三)。青木茂は、石原の『宗教哲学』執筆の直接のきっかけは、波多野のこの講演をきいたことであった、としている(I・五二二、解説)。
- (12) I・五〇〇注(1)参照。
- (13) 「ルーターに於ける権威並びに自由の観念」(大正四年三月)。  
「M・Lutherと神秘主義」(大正六年四月)。

「ルーターの宗教改革」一六六（大正六年五、六、七、八、一〇、一一月）。

「宗教改革史余談」（大正六年九月）。

「ルーターの文化的意義」一一三（大正七年二月四月）。

「ヘレニズム時代の宗教思想」一一二（大正九年一一二月）。その他。

(14) 石原がこのような着想を得たのは、ハルナックの『基督教の本質』を読んだ時のことではなくて、その後数年間つづいたであろう暗中模索の時期に、この書におけるハルナックの史観と叙述の方法に省察を加えた上のことであったと思われる。

(15) XI・二八八―九参照。ドイツ留学については、XI・二九頁以下に詳しく述べられている。

(16) この書はシューベルトが一九二〇年ハイデルベルク大学の全学生に対して行った公開講演であつて、ペテロからシュライエルマッハーにいたるキリスト教史上における偉大な人物一四人をあげ、彼らのうちに示されるキリスト教信仰の力を概観することによつて、使徒時代から近代にいたるまでのキリスト教史を叙述する。石原は本書についてこう述べている。「この書こそ私の最も訳出してほしい愛読書である。」(XI・三〇三)。

(17) シューベルトの教会史観の特徴については、石原謙「教会史家としてのハンス・フォン・シューベルト」(XI所収)、同「ハンス・フォン・シューベルト」(シューベルト著・井上良雄訳『教会史綱要』附録)を参照。Hans von Schubert, Lazarus Spengler und die Einführung der Reformation in der Reichsstadt Nürnberg. Hrsg. u. eingeleitet von Hajo Holborn, 1934の末尾に、ホルボーンが著者の史学の特徴について述べているという。なお、宮谷宣史「石原謙先生——その生涯と学問」(『大学キリスト者』六一号・一九七七年三月)参照。

(18) ハンス・フォン・シューベルト著・石原謙訳『宗教改革の世界史的意義』附録「ハンス・フォン・シューベルト先生について」九五頁(岩波書店、昭和六年、一九三二)。

なお、石原のキリスト教史観の系譜については、拙稿「石原原謙博士におけるキリスト教史観」(『聖書と教会』、日本基督教団出版局、一九七六年一月)参照。

(19) 石原におけるキリスト教史学、更に一般にキリスト教史学の可能性の問題については、秀村欣二「一般史学とキリスト教史学」(日本基督教学会編『日本の神学』第一六号、一九七七年、一三六―一四三)参照。

(20) かかるキリスト教史観がすでに確立していたことは、さきに述べた通りであるが、石原は『ヨーロッパ・キリスト教史』

う。  
(上巻『キリスト教の源流』、下巻『キリスト教の展開』)を執筆するにあたり、  
ロルツにおいてそれをたしかめたのである



哲学的宗教哲学と神学的宗教哲学 (2)

——理性の絶対批判と懺悔——

水見 潔

哲学的宗教哲学の一つの模範形態として、田辺元氏の宗教哲学を挙げる事ができる。田辺氏の場合、懺悔転換(宗教性Aの境地)の理論的裏づけとして、理性の絶対批判という哲学的方法の明確な自覚が存するという点が、特長である。『懺悔道としての哲学』においては、絶対批判とは、批判対象としての理性のみならず、批判主体としての理性をも引き括めて批判に曝すというしかたで、理性批判をその最後の帰結にまで推し進める営みであるとされている。それにより理性は、自己同一的保全の余地をまったく残さぬ、絶対の自己分裂、自己矛盾に迫り込まれるのであり、この絶体絶命の窮地において、自ら進んで、身を引き裂かれるにまかせ、自己の存在を滅尽するという事によって、かえって超越的転換力に働かれて、「哲学ならぬ哲学」へと復活せしめられる。この同じ事態が、宗教的体験としては懺悔救済と表現されるのである。それ故、絶対批判は懺悔転換の哲学的理論の側面を形造ると言われ、両者のいわば表裏一体的な相即関係が主張される。とはいえ、一方は哲学的方法、他方

は宗教的体験として互いに由来を異にする両者が、単純に同一視されてよいというものでも、もちろんあるまい。両者が同一事態を異った側面において表現する概念であるというのなら、この事態そのものに即して、相互の内面的連関の具体的あり方が徹底的に究明されるべきであろう。そうした試みは、たんに田辺研究にとつて必須であるというにとどまらず、一般に哲学的方法と宗教的体験との相互連関の確立を根本的関心事とする宗教哲学的見地から言っても、重大な意義を担い得ると考えられる。この点はすでに西谷啓治、武藤一雄両氏によって指摘されているのであるが、ここでは私なりに、能う限りの解明を試みたい。まず、田辺氏の批判概念を考察せねばならない。田辺氏においては、理性批判は、常に理性の自己分裂、自己矛盾というあり方との根本的連関において考えられている。理性の自己分裂矛盾とは、具体的に如何なる事態を意味するか。この点を、田辺氏における哲学的理性の基本的性格づけに基づいて理解しようと思う。哲学的理性は、「特殊相対即絶対普遍(B即A)」の認識の能力である。ここで「即」とは、哲学的理性が経験的、歴史的な特殊相対に関わり、それについての知に立脚しながら、何らかのしかたでその特殊相対性を否定克服して、そこに絶対普遍的現成を認識するという運動性を示す語である。ところが哲学的理性は、この動性を喪失し、既得の特殊相対的知を直接肯定的に絶対普遍に合一せしめんとする頹落への傾向(BイコールA)を含んでいる。このことは、己れの既存性に安住しようとする人間存在の自己執着的惰性に基づいて、不可避であ

る。理性批判が哲学的理性の根本的自覚であるならば、それは、この類落態にある理性を喚び醒まして、本来の活動性へと復せしめるのでなくてはならない。それが如何なるしかたで具体的になされ得るのかと言え、理性批判は、まず、批判対象たる理性が独断的に絶対化している特殊相対(B)に、否定的に對立する他の特殊相対(反B)を呈示する。然る後、仮に「BイコールA」の独断的態度が許されるものなら、同等の權利をもち「反B」もまた、絶対化され得る(「反BイコールA」の)だという道理を指し示すのである。「B」と「反B」とが同時に絶対普遍を名乗り得るといふ、この事態が、絶対普遍の把握者をもって自認していた当の理性にとつて、自己分裂、自己矛盾として經驗される。そしてこのことが、理性の自己満足的類落態からの脱却のための、必要条件なのである。以上によつて、理性批判と理性の自己分裂、矛盾との必然的連関が認められた。

### 宗教的信念の論理構造

問 瀬 啓 允

トマス・アクィナスは『神学大全』第二問第二項二において、「何かが存在することを証明するためには、証明の媒介として、その名が何を意味するかを把握していなければならぬ」と述べ、その名によつて示されるものが「何であるか」(quid est)という本質の知と区別された、その名が

「何を意味するか」(quid significat)という意味の知が論理的に先行する不可欠の前提要件であるという。そしてトマスは、これに続く第三項において、かの有名な「五つの道」(quinque viæ)によつて「神在り」の論証 demonstratio a posteriori をおこなう。それゆえトマスのおこなう論証はこの「神」という名によつて意味されるものが、たとえば第一原因たる、一者としてすでに先取られている。というのは、トマスは聖書に典拠をえて(「ロマ書」第一章第一九節)、全世界を神の被造物すなわち神の結果としてみるからである。つまり「創造主なる神」といふ最も啓示的な事実を先取つておいて、その上でなおも自然理性による論証 demonstratio a posteriori の営みが可能だとしているわけである。「第一哲学(形而上学)の全体は最終的に神の知識に向けられる」と言明したトマス自身のうち、自然理性の論証以前に、それによつて論証されるべき神の存在に対する信念が先行しているとするならば、あるいは現代の著名なトミストとして知られるコブルストン神父の言うように、「神の存在に対するかれ(トマス)の確信は形而上学的な論証によるものではなく、端的に信仰によるものだ」とするならば、一体ここには宗教的信念に対するどのような論理と、またどのような論理構造とがかくされているとみるべきであろうか。これがわれわれに与えられた課題なのである。

「神在り」は、啓示神学者にとつては啓示されたもの(creve-tata)、信じられたもの(credita)であつて、それ自体が啓示的真理に属するが、自然神学者にとつては論証的真理として啓

示可能なもの (revelabilia) 信じられうるもの (credibilia) である。なぜなら、神について知られうる事柄はすべて被造物において知られていて弁解の余地がないので、その被造物としての人間理性はこれを証明しようと考えられているからである。ここには実践的な自然理性の要請としての自然法という考えがとりこまれていくことは明らかであるが、実はここにはさらに明らかでない論点先取 (petitio principii) がある。すなわち、「神の名」をはじめから知っていながらこれを方法的に判断中止して論証をすすめていく、行き着く先を知っていながらこれを方法的にエポケーして道筋をたどっているのである。このような論点先取の方法的エポケーは、信仰の論理に一般的な性格のものである。なぜなら信仰のためにはたらく論理は、結論を反証してこれを否認するためのではなく、先取った結論を論証してこれを確認する、あるいは認証するためのものだからである。有限者に対する究極実在の根拠を多者としてではなく一者として認めるということは、この一者の存在に対するコミットメントがすでに働いているからであり、またさらにこの一者が啓示された「神の名」に内容されているとする認定は、まさしくこの場合の信念の確認であり、認証のはたらきだからである。そして啓示神学者と自然神学者の双方にとっての最大の関心事は、この信念の反証でもなければ否認でもなく、この確認であり認証だからである。

そこでわれわれは、宗教的信念の論理とその構造は petitio principii にある——先取られた結論に対するコミットメントが

絶対的なものとして働くので、その先取られた結論が確認され、認証されるものになるのだ——と明示的に言明したいと思う。トマスの場合にみるように、神に対して先取られた信念の正当化のためには、かえってこの論理性格は肯定的に評価されるべきものではなからうか。

### キリスト教理解の一側面

西村 恵 信

比較宗教学が単に客観性や公平性のために第三者的立場に立つ学者によってなされることが、宗教ということがらなるがゆえに、必ずしも妥当なことではないという反省がなされてから既に久しい。この欠点を克服するものとして唱えられてきたのがいわゆる「比較完教学の人格化」ということであり、その代表的主張が W・C・スミスの論文「これからの比較宗教学のあり方」(東大出版会『宗教学入門』四七頁以下所収)に見られることは周知のところである。この主張の一つの根幹は、これからの比較宗教学が必要とするものは特定の宗教的信仰をもつ人の人格的出遇いということであり、それは世界が狭少化した現代状況において充分説得力をもつ主張であるに違いない。実際、過去三十年を見れば、政治・経済、文化の急速な世界的規模での接触にも増して宗教のそれはめざましい進展を見せている。一九七九年九月に行われた上智大・南山大・花園大等の

共催による「東西文化の源泉Ⅱ靈性の交流」のプロジェクトはこの点で歴史的意義をもつものとして内外に評価されている。

しかるに、この試みに参加した一人として、今回の靈性の交流において事前に予想だにできなかった他宗教研解のための一面があることに開眼させられた点を述べたい。

一般に比較宗教学の場において見せる特定の宗教の顔は、それに比せられるべきもう一つあるいはそれ以上の宗教に対して向けられている。その姿は一面化されることは当然であるが、より注意すべきはそれが極めて意識的な姿勢をもっている点である。向い合う宗教に対して意識をもつということは、そのまま自らに対しての自意識をもつとことがある。換言すればそういう場合の宗教はもはや「即自」であることを止めた「対自態」にあるといえる。もとより、すべて存在する限り他を持たなくてはならぬという弁証法的理論もある。しかし、それが存在するものの姿のすべてではない。自他ともに意識のない赤子も充分に存在するものに価するゆえんである。

特定宗教の存在ということについても同じことがいえるはずであり、そういう自意識なき宗教をそれ自体として理解する努力も他宗教研解の重要な一面でなくてはならないと考えるのである。すべてわれわれの認識は、認識するもの、視角を通してなされ、認識する主体の功利性が介在しているのであり、いわば認識されるものの有用性が問われているに過ぎない。したがって、たとえば比較宗教学の場合、いかに学的客観性が志向せられているといっても、眺められた宗教、あるいはそれに対

して眺める宗教は、共にすでに充分主観的なものになってしまっている。そういう仕方では他宗教の本当の理解ができるかどうか、たとえできたとしても一面的かつ不完全な理解といわざるをえない。たとえ、スミスのひそみに倣って比較宗教学の人格化に参加したとしても、それが比較を基調とする限り、真実の相手に出合うことはできない。このことは簡単に理解できる道理でありながら、しかも宗教的出遇いの場合においてすら容易に閑却されがちなことではないであらうか。

筆者は今回、キリスト教史上初めて公式に西ドイツ・アインフル州にあるマリア・ラーハ・ベネディクト大修道院のクラウズーラ（結界）の内部で修道士たちとの共任を許され一ヶ月近くを過したのであるが、そこに見たキリスト教は、比較宗教学以前の、出遇いの場以前の、いや「宣教以前」のキリスト教であり、修道士たちは自らを「イエスの弟子」と考えていても「キリスト教徒」であるとする自意識がないのを確認した。異教徒であるものへの意識もない修道士たちが、仏教徒に対し特別の関心も示さず何の教義論もしないまま、ただわれわれを自分たちの生活共同体の一人として迎え入れたに過ぎなかったとき、筆者は他宗教研解の核心に開眼したのである。

## 『眼蔵』文章の比較思想論

玉城 康四郎

道元の『正法眼蔵』がきわめて難解であることは定説となっている。近年現代語訳がいくつも出されており、筆者もその一端を荷ったのであるが、拙訳をも含めて、果たしてこれは正しい訳であるのかという疑問はつねにまとわりつく。そこで、この文章のむずかしさという問題をひっさげて、他の思想家の文章と比較することによって、『眼蔵』文章の意味にまで掘り下げてみたいと思う。まず、道元と比較する思想家の選択を次のような規準に従った。一つには、道元は独自の思想を持った仏教者である。そこで仏教の側から独自の思想家をえらび、インド仏教からアサンガの『撰大乘論』、中国仏教から天台智顛の『摩訶止観』をとり上げる。二つには、道元と同時代の西洋の思想家に着目し、道元は仏教の側から絶対者仏を追究しているのに対し、キリスト教の側から絶対者神を究明しているトーマス・アクイーナスの『スンマ・コントラ・ゲンティールス』を選んだ。そして三つには、道元はひとえに主体性に徹底して真理を実現しようとしている態度に鑑み、同様の態度をとっていると考えられる現代の思想家、ハイデガーの『根拠の本質について』と、西田幾多郎の『無の自覚的限定』を採用した。

このようにして、ここに選び出された思想家たちの文章と道

元のそれとを比較してみたのである。その結果を考察してみよう。まず仏教の側からの『撰大乘論』には、若干の漢訳とチベット訳がある。たとえばその中の観行人について、いかえれば冥想中の状況を記述した箇所があるが、漢訳もチベット訳も理解に苦しむ所は一点もない。そこで究極の世界について述べる如来法身の叙述を見ると、「無生<sub>レ</sub>為<sub>レ</sub>生、以<sub>ニ</sub>無住<sub>ニ</sub>為<sub>レ</sub>住、作事無功用<sub>一</sub>（チベット訳も同意）などという如く、従来の術語を使って説明するのみである。術語を既定概念とすればこれも理解は通ずる。では、智顛の『摩訶止観』はどうか。一念三千の極意を語ったといわれる周知の箇所「夫一心具<sub>ニ</sub>十法界<sub>一</sub>、一法界又具<sub>ニ</sub>十法界<sub>一</sub>、百法界。……」を見ると、一念三千の形成されていく過程をはっきりと抑えることができる。しかし真の境地に進入していくと、「玄妙深絶、非<sub>レ</sub>識所<sub>レ</sub>識、非<sub>レ</sub>言所<sub>レ</sub>可言」として言語表現を斥けてしまう。つまり言表を放棄したという外はない。つぎにトーマスはいかがであるろう。『スンマ・コントラ・ゲンティールス』の中の神の存在に関する一節を見ると論旨はきわめて明快である。それは、神における存在と本質との同一性を証明するために、可能態と現実態との関係から推論しているからである。すなわちその文章が理解可能であるというのは、神の存在そのものについてではなく、われわれ自身に通ずる論理からの推論のためである。

以上挙げたのは理解不能ではない思想家たちである。そこで残るのは、ハイデガー、西田、道元である。この三者には、ドイツ語と日本語、また日本語の中にも、道元独自の中世語と現

代語の相違はあっても、いずれも主体性に徹しつつ真理を追究し、しかもみずから考えかつ語るといふ点で、一脈相通する文章の雰囲気を感じられる。まずハイデガーの『根拠の本質について』の一節はどうか。かなり難解ではあるが、かれの基本的な考えが動態的に語られ、読む者をして自ら思索せしめる面白さがある。日本語に訳するとかえって理解不能になるといふ点でも道元に類似している。さらに西田はどうであろう。その『無の自覚的限定』の中の一文も、同様に面白い。ハイデガーも西田も、理解不能ではなく、難解ではあるが、明白に理解可能である。これに対して、道元のたとえば『眼蔵』『坐禅蔵』の一文「思量の皮肉骨髄なるあり、……兀兀地に思量なからんや、……」は、同じレヴェルの態度で読むと、まったく理解不能といわざるを得ない。いったいどこに、ハイデガー・西田と道元との相違があるのか。この点に探索の眼を向けることも、もっとも興味深い所である。

### ワツハのウエーバー像

北川直利

宗教社会学——特にその体系的類型論はマックス・ウェーバーをもつて始まり、ワツハがその分野での後継者の一人であることは一般に認められている。しかし、宗教現象学とウエーバー流の社会科学の間にある方法的緊張などを考えると、こ

の継承間隔はさほど単純な事柄ではない。以下、その問題点を、もっぱらワツハの捉えたウエーバー像に限定して概観する。

ワツハは『宗教学』（一九二四年）の中で、厳密に経験的な宗教学から「宗教の本質」に関する問いを排除すべきことを提示した際、その傍証として、ウエーバーの「宗教学社会学」（『経済と社会』第二部、第五章）の昌頭の一節を註の形で引用している。しかし、ウエーバーの文章では、宗教の本質の「定義は「以下の論述の結果においてならあるいは可能であるかも知れない」となっており、これは明らかに、少くとも形式的には、結末においてもかかる問題を排除すべきだというワツハ自身の主張とは異なる。

こうした「本質」問題に関する両者の食い違いは、ワツハの「宗教学社会学としてのマックス・ウエーバー」（『宗教学社会学序説』）になると一層明白になる。彼は、ウエーバーの「宗教の発生」論にも表れている合理主義的偏重を批判して、「現象の起源についての論証は、その現象の本質に関しては何ら決定的なことを述べ得ない」と結論付けている。つまり、ワツハから見ると、ウエーバーは宗教の本質について積極的に打ち出すことは留保しつつ、不当にも暗黙裡に、発生論的に捉えたものを宗教の本質と見做しているのである。

かかるワツハのウエーバー批判の根柢にあるのは彼の宗教観である。ワツハにとつて、宗教現象——特にその核心である宗教経験は、「この世の事柄」から自立した根本的に超越的なものであり、従つて宗教と「世界」の関係は、その現実的働きの中

で初めて副次的に生じるものなのである。

以上の点が、そのままウェーバー批判の視点である。ワッハから見れば、ウェーバーは宗教的に動機付けられた行為をも、経済的行為に做って合理的に目的・手段の範疇で解釈しようとした点で誤っている。既にワッハは『宗教学』の中で、宗教現象特有の合理的・非合理的要素の二重性を指摘して、「意味の探求」は、合理的知性だけではなく、心情の全体によってなされねばならないと述べている。従って、ウェーバーは「カリスマ」といった非合理的響きをもつ概念などを導入したものの、結局この非合理的要素を見逃していると批難されるのである。

では次に、かかる批判によって、ワッハが術語としてウェーバーから継承した「救済欲求」という概念が、どのような内容的変化・屈折を与えられたかを具体的例証として検討する。この言葉はワッハの処女作『救済思想とその解釈』に類出し、その第二章、第一節において、「救済欲求」の生ずる場面が、宗教史的資料を整理しながら提示されている。その敘述は社会的・政治的苦難に始まり、悪や死の問題、あるいは宿命論といった観念的領域での苦悩に進み、最後は、人間が個体として斯く在ることそれ自体が苦悩の源であるという、いわば存在論的苦悩にまで及んでいる。これを見ると、ウェーバーがこの概念をおそらく目的・手段の図式に副うものとして用いたのに対して、明らかにワッハはかかる図式を突き抜けていると言える。そもそも、ワッハの本書の狙いの一つは、救済欲求の背後に遡求してその根源を見究めることであり、そのためこの概念が「生」

の次元にまで深められているのである。

ところで、「救済欲求」をめぐる、両者の間には以上のような相違がありながら、それが「苦悩からの解放」という否定的・消極的性質のものであるという認識では一致している。しかし、一致点はここまでで、ワッハは、ウェーバーの救済に関する論述には、救済の決定的な一面である積極的側面の理解が欠けていると見ている。敷衍すれば、ウェーバーの研究はもっぱら「厭離穢土」の力学であって、「欣求浄土」の側面は主題化されていないと言えよう。——少くとも、この中に表現されている宗教経験の超越性を尊重する形では遂行していないのではないか。

以上のように、ワッハはウェーバーの「救済欲求」を受け継ぎながら、生の次元における心的態度として類型的に深化させ把握するという面で、また、この欲求の対象であるはずの「救済思想」をその客観性に即して類型化するという面で、変容を加え深化させているのである。

### 宗教変容に関する一考察

山岡隆晃

二つの異質な文化が接触しその結果変容する過程を、人類学者レッドフィールド、リントン、ハースコピッツらは文化変容(aculturation)という概念を用いて説明した。ここではそ

の文化変容の一局面としての宗教変容を問題とし、我が国におけるその典型である外来宗教としての仏教と固有の土着宗教との接触、変容について若干の考察をしてみた。

我が国における仏教がきわめて日本的な変容をとげて今日に到っていることは、その原初形態であるインド仏教と比較する時、我々はあまりにその変容ぶりに驚ろかされるのである。その変容の過程を人類学者ハーススコピッツによって提示された再解釈 (re-interpretation) という概念を用いることによってそのいくつかの局面についてみてみたい。

仏教が我が国に土着化する過程において、おおよそ次の三つの局面が想定される。一、仏教が土着宗教的要素の一部を再解釈して仏教の内部に取り入れそれを体系化している局面、二、一とはまったく逆に土着宗教の側がその固有の観念によって仏教教理の一部を再解釈している局面、三、仏教と土着宗教が融合・混淆して、まったくあらたな第三の性格をもつ宗教を誕生させるに到った局面、の三つである。第一の局面は神仏習合といわれる局面であり、これは仏教が日本各地に伝播されそれがその地域に土着化する過程において、その地域の神々の性格や意味づけを仏教的に再解釈し、具体的には仏教の守護神として仏教の体系の中に位置づけることを意味する。今日、我々は仏教の教理の中にも、そして各地域の寺院の伽藍の中にもかかる仏教の側の再解釈によって元来の性格や意味の一部を改変され、仏教の守護神として機能している無数の土着の神々の姿を見ることが出来る。ここで再解釈をする主体は、僧侶等仏教を担う

宗教的エリートであり、このエリートの明確な意図のもとに土着宗教の側は変容を強いられる。そして又、ここでは仏教と土着宗教は一応並存という形をとるが、それはあくまでも仏教優位という原則によって貫かれていた。第二の局面は、例えば、仏教教理の中で最も重要な概念である仏(ブッダ)覚者)が、日本的なコンテキストの中では死霊、祖霊死者を意味するような場合である。この場合には、仏教教理が我が国固有の祖霊観等によって再解釈され、変容を強いられるのである。今日の日本の仏教が、主に葬祭仏教としてインド以来の仏教とはまったく異質なものに変容したのは、この最も顕著な現われと見ることが出来る。ここに関与する解釈の主体は、我が国固有の信仰を支えつづけたマスレベルの民衆であり、彼らは仏教を受容するに際して、時には仏教本来の意味や意図を無視し、それを換骨脱胎し彼らの現世利益的な欲求にそった形で仏教を再解釈し、そうすることによって受容したのである。第三の局面は、修験道に典型的に見られるように、仏教的要素と土着宗教的要素が混淆・融合してまったくあらたなる性格をもつ宗教へと転回していった場合で、それに関わる職能者も、修験者という第三の職能者群によって構成されるに到るのである。

以上の三つの局面を動的にとらえると、それは上昇と下降という二つの運動としてとらえることができる。土着宗教が仏教の体系の中に取りこまれていく過程は上昇運動であり、逆に、仏教が土着宗教的観念によって再解釈される過程は下降運動であるといえよう。そして又、修験道等新しい宗教の誕生はその



中間点にあるものといえよう。いずれにしても、仏教と土着宗教は再解釈という契機と、上昇と下降という二つの運動を通じて互いに相接近し、日本的な変容をとげていったと考えることができるのである。

### 宗教と文化摩擦

——フィリピンにおけるアグリバイアニズムの成立をめぐる——

#### 赤池 憲 昭

#### I

宗教ないし宗教運動と文化摩擦との関係には、四つのレヴェルが仮定できる。一つは、宗教（運動）が異文化間の葛藤・対立を顕在化・激化する場合、第二は逆に緩和ないし融合する場合、第三には、宗教（運動）が同一文化内の葛藤・対立を顕在化・激化する場合、最後がそれを緩和・統合する場合である。四つのレヴェルは相互に関連し合い、現実には複雑多岐にわたる形相を作り出すと予想できる。ここでは、これからの論旨に必要な一つの条件だけをあげておきたい。それは、文化摩擦はかならずしも異文化の接触ないし同一文化内の新要素の成立の当初に起こるとはかぎらず、むしろ多くの事例では一定の期間を経過して発生する可能性が大きいということである。フィリピンの事例でも、約三五〇年間にわたるスペイン文化の支配の末に生れた革命運動の舞台で、カソリシズムをめぐるスペイン文化とフィリピン文化の摩擦が顕在化するのである。

#### II

課題のねらいとするところは、一八九六年から一九〇一年にかけてのフィリピン革命にさいいて、フィリピン教会の独立運動として展開するアグリバイアニズムを素材として、宗教と文化摩擦を考える試みである。革命時を中心として、革命勢力側のカトリック教会に対する姿勢をあらかじめ概観しておけば、五つの段階に区分することができる。すなわち、一、革命前——スペイン修道会士によるフィリピン支配の反感、二、革命直前——スペイン人修道会士の追放要求、一方ではスペイン政府への忠誠維持、三、革命時——スペイン人修道会士およびローマ教皇への追放、一方ではローマ教皇への忠誠強調、四、革命直後——スペイン人修道会士・スペイン政治権力およびローマ教皇権の追放、一方ではフィリピン独立教会としての自立、五、革命後——米国籍プロテスタント諸派への傾斜、以上である。論題の中心となるのは、三の革命時の問題である。

#### III

革命の導火線となった事件が、そもそもカヴァイテ暴動にさいする三人のフィリピン人司祭の処刑であったことが象徴しているように、フィリピン革命は教会問題が中心の座を占めている。スペイン人修道司祭に独占されている聖堂区主任司祭職を、フィリピン人の在俗司祭にも解放せよという要求が発端である。周知のごとく、フィリピン征服後、スペインは、地域の統治方式としてスペイン人修道司祭を核にすえた。一村を支配するに一人の修道司祭で事足りたといわれるほどである。このよう

な支配形態は、革命側から見れば、Caesaro-Papism（皇帝・教皇主義）のミニアチャーであつて、ここから革命側の「政教分離」の主張が起つている。アグリバイが革命政府司教総代理に任命されてからの彼のイデオロギーの一つが「政教分離」にはかならなかつた。アグリバイ・革命勢力側のもう一つの柱は、ローマ教皇による正当性附与への願望である。カソリシズムはフィリピン人にとって単なる外来宗教ではない。スペイン人の手でもたらされたカソリシズムは、歴史的経過のなかでフィリピン人の生活感情・生活様式として移し代えられ、フィリピンにおける「フォーク・カソリシズム」に代表されるようなフィリピン文化そのものとなつて行つたのである。アグリバイを破門したマニラのノサレダ大司教は、スペイン的な金んだカソリシズムであり、これに対抗してローマの後楯を求めながら真正のカソリシズムを回復し、それをフィリピンのカソリシズムに発展させようというのが、アグリバイアニズムの革命時における発想であつた。

N

「政教分離」によつて、「Caesaro-Papism」と明確に区分され、ローマの保障によつて自己の正当性を確認するというアグリバイの公式は、つまりは同じカソリシズムを二分し対立させることによつて、スペインの文化的社会的要因を払拭し、フィリピン人のアイデンティティを樹立しようとする試みなのである。つまり、ここでは、カソリシズムが、古い伝統的なスペイン文化（フィリピンでの）と、そのなかから生れる新しいフィ

リピン文化への模索という両者の抗争を浮き彫りする働きをいつめていたのである。

「フィリピン独立教会」として発足後、ローマの支持を放棄したアグリバイ教会は、その他の条件を織りまぜながら、停滯・減退の過程をたどることになる。

H・R・ニーバーのデノミネーション論

柴田史子

H・R・ニーバーの思想は、プロテスタンティズムのアメリカ的展開と捉えることができる。従来のニーバー研究は、そのプロテスタント的側面を重視してきたが、ここでは、彼のアメリカ的性格を把握する第一歩として『教派的精神の社会的源泉』(“The Social Sources of Denominationalism” 1929)に着目する。

ニーバーは、一般に新宗教運動は、既成教会から弾き出された者の既成教会への反抗という形で発生すると考える。しがし、運動が成長して経済的にも繁栄を遂げ、世代交代を通して制度化されると、そこから弾き出された者は新たに運動を起こす。この過程は、トレルチの類型に従えば、ヨーロッパにおいては「チャーチ・セクト」の相関関係として展開する<sup>(1)</sup>。そして、ニーバーによれば、アメリカではこの過程は、「デノミネーション」というアメリカ独特の形態をとる。

「デノミネーション」は、神に至る方法の多様性、個人の自由と責任、対話が真理に近付くことを可能にすると考ええる信念等に支えられた宗教形態で、アメリカ社会の多様性と任意主義の基盤の上のみ成立し得る、極めてアメリカ的なキリスト教の形態である。そして、この「デノミネーション」においては、神学・教義は二次的にしか扱われず、大部分のメンバーにとっては、地域主義、民族的背景、人種の違いが、教派に参与する際の主要関心事となっている。

ニーバーは、アメリカ、キリスト教会をこのように特徴づけ、これを批判していく。諸教派は、キリスト教精神を共有しており、神の国建設のために協力するべきである。しかし、現実には、各派は政治・経済・社会的な相違、つまり現世的・相対的相違から分裂・抗争し、自己正当化・自己防衛を図っている。ここに見られる姿勢は、相対的なものの絶対化であり、絶対神への背信である。このような状態は、克服されなければならない。

そこで、彼はその克服を求めていく。彼は、分裂の原因は社会的諸要因にあるとしているが、兄のラインホルドのように社会改良を目指すわけではない。<sup>(3)</sup>彼は、むしろ社会的要因による分裂を不可避なものにしている各派の内部に分裂の真の原因があると考えて、教会改革の必要を説く。しかし、ここで彼が提出する案は、中世カトリック教会のような「チャーチ」の復活でも、新しい「セクト」の建設でもない。彼は、教会組織の形態を問題にしているのではなく、精神的態度を問題にして

いるのである。そして、彼は、教会の精神的改革の原理としてキリスト教的兄弟愛の原理を提示する。つまり、彼は、社会改良や社会主義思想に強い関心を示しながらも、個人主義の枠内に留まり、個人の良心に多くを期待しているのである。彼のこのような姿勢は、社会思想的には、R・ホフスタッターが描くところの「革新主義」の系列上に位置づけられるであろう。<sup>(4)</sup>

また、ニーバーは、アメリカ、キリスト教会を描写・批判しながらも、「デノミネーション」というアメリカ的形態を是認し、また、その形態を支える個人主義的価値観を非常に重視している。これは、不確定性としてしばしば批判される彼の思想にも象徴されている。彼の不確定性は、思想体系が一般にも抽象性の産物ではなく、多様な現実に対処しようとする姿勢の現われなのである。<sup>(5)</sup>この姿勢の背景には、多元主義、任意主義そして個人主義の伝統がある。そして、ニーバーの類型論的方法も、このようなアメリカ的思考様式を反映するものとして理解されるべきである。

このように、ニーバーは『教派的精神の社会的源泉』において、キリスト教精神の喚起によるアメリカ・キリスト教会の改革を志向している。ここには、アメリカ・キリスト教会の特質とその問題点が描かれているが、同時に、個人を越えた力の導入を必要とするような社会に対して、あくまでも個人主義の立場に立って応答しようとする、ニーバーの「革新主義的」姿勢が浮彫りにされているのである。

註(1) Ernst Troeltsch, "Die Soziallehren der christlichen

Kirchen und Gruppen" 1911.

(2) ed. by R. Richey, "Denominationalism" 1977, pp. 29-30.

(3) H-R. Niebuhr, "How My Mind Has Changed", Christian Century, 1960. 3. 2, P. 249.

(4) R. Hofstadter, "The Age of Reform" 1955. (『アメリカ現代史—改革の時代』みすず書房、一九六七年)

(5) Fowler, "To See the Kingdom", 1974. P. 258.

### カリスマの宗教指導者の一考察

川村邦光

わが国の新宗教運動及びその教祖を理解する上で、M・ウェーバーのカリスマ概念は必須のものである。本稿ではまず初めに彼のカリスマ概念を検討しつつ、カリスマ的宗教指導者を分析する上での理論的枠組に関して考察する。ウェーバーのカリスマ概念の定義は次の二項に要約することができる。(一)カリスマとは非日常的なものとみなされたある人間の資質である。(二)カリスマは他者による評価を不可欠なものとする。つまり、カリスマの担い手はカリスマ性の証明と承認とを必要とする。(一)をカリスマの心理学的特性による定義、(二)をカリスマの社会学的特性による定義と呼ぶことにする。近年、カリスマ概念は個人の人間的魅力や精神異常の問題にまで適用され、カリスマの

心理学的特性を重視し、社会学的特性を軽視する傾向が多くなっている。かかる視点はウェーバーがカリスマを恩寵の賜物もしくは先天的資質と規定しているところに由来すると考えられる。ウェーバーのこの規定にのみ視点を固定した場合、カリスマ性は宗教信仰の面ないし心理学・精神病理学的観点からのみ捉えられ、ウェーバーの定義を歪曲してしまう危険性が生ずる。それに対し、カリスマの社会学的特性を重視する視点、つまりカリスマを関係概念として捉える立場をとることが今後のカリスマ論にとって一層重要であると考える。

したがって、カリスマ的宗教指導者を考察する際、まず第一にその者の宗教的資質が帰依者によってどのように評価されているのか、あるいは宗教指導者と信徒の間にカリスマ的權威が成立しているのかという点が大きな指標となる。第二に、カリスマ性を主張する宗教指導者が社会的文脈コンテクストのなかでどのような評価を得ているのかも合わせて考慮する必要がある。なぜなら、カリスマ的宗教指導者はその宗教的資質の故に、つねに潜在的には逸脱者とみなされ、正当にそのカリスマ性を認められない生活経歴をその出発点においてもつからである。第三に、カリスマ的宗教指導者が自己をどのように評価もしくは規定しているのかを考察しなければならない。

次に、以上の論点を前提として大本の開祖・出口なおがカリスマ的宗教指導者となるに至った過程を考察してみる。なおは「わかひめぎみのみことのみたまが、でぐちなをのみたまになりてきて、ごよういたすのは、めいじ二十五ねんからであるな

れど」(『神霊界』所収「おふでさき」と明治二五年の年号

をその他のおふでさき(神諭)の多くの箇所に戻復して記している。この年の正月五日はなおの婦神があった日であり、なおにとっては信仰の原点である。ところで、「じんみんは、いつすんさきのわからんものであるから、めいじにじうごねんから、でぐちおやこさちがいにして、なにもしらしてありたのざ」

(同上)とあるように、なおは婦神後の自己をへさちがい√と規定していたことがうかがわれる。また、なおは「モウ近所の者も相手になりて呉れる者一人も無い」(『経歴の神諭』)と他の人々によってへさちがい√と呼ばわれ、社会から排除されていることも自認している。だが、なおはこのような中で「二十五年正月から、出口直も人から見れば是も狂人まぢが」と周囲の人々によって押されたへさちがい√の烙印を受け入れ、その意味を再規定していった。すなわち、「なにはどわるくゆはれても、さちがいと、ゆはれても、ほうけてをるとゆはれても、きにさえいと、あほうになりてをるがけっこうざよ」(「おふでさき」)とへさちがい√であることを自ら正当化し、へさちがい√を神の御用を果すために必要なこととして捉えかえすに至っている。このへさちがい√の正当化いわば対抗評価は社会的日常的状態を超越した宗教的資質つまりカリスマ性を社会的に表現するためのひとつの回路であったと考えられる。

以上のように、カリスマ的宗教指導者の生活経歴の中に、社会によって押された狂気の烙印が神の權威によって正当化され、狂気が宗教的カリスマへと転換する場面をわれわれは見出すこ

とができるだろう。

## 諸宗教の協力

— 宗教社会学的一考察 —

ヤン・スインゲドール

諸宗教の対話・協力は現在の宗教界を最も特徴づけている現象であるにもかかわらず、それに関する宗教社会学的研究は案外少ない。欧米のある学者はキリスト教内の教会一致運動を取り上げてきたのであるが、彼らの研究が有益な示唆を与えているものの、その結論をそのまま世界諸宗教の対話、とりわけ日本における宗教対話にあてはめることはできない。

西洋・キリスト教世界内で行われていた宗教対話の主要な社会的原因としては、以前に存在しなかった宗教的多様性と、世俗化——とくに脱教会中心化という意味での世俗化——があげられる。日本の場合は、世俗化に対する意識はそれほど強いものではないので、それが宗教対話を促進した主要因だとは思われない。一方、宗教的多様性は日本の宗教伝統に古くからあるが、この伝統的な多様性のパターンにおける変化が現在の宗教協力を大いに引き起こしたと考えられる。終戦後政教分離が徹底的に実施された結果、政治権力が保証して与えていた宗教界の「和合する多様性」のパターンはいくら崩壊ははじめ、宗教団体は自分の力で聖なる価値である和合を維持しなければならぬ状態となった。宗教対話は正にそのための新しいメカニズ

ムだったのである。つまり、諸宗教の対話・協力は目的よりも和合を守るための手段であり、政教分離という新しい状況に置かれてきた宗教団体は政治権力の代替物となつて、この手段を取らざるを得なくなつたと言えよう。

日本の宗教団体が盛んに行なっている国際的対話にも同じような功利主義的な一面が見出される。現在流行している国際化のムードの利用とともに、日本の宗教団体は対話を狭い日本の視野からより普遍的視野へと拡大することによって、国内の対話において対立の原因になり得る話題を避けることができるようになる。こういう意味で国際的対話は国内の対話を可能にするための手段という役割を果たしていると思われる。

しかしながら、諸宗教の協力の社会的理由があることその他に、その機能と逆機能、ならびにその結果の問題も存在する。積極的な局面としては、対話によって人々は互いに結んでいく共通の人間性に目ざめさせられ、この自覚によって相互依存の現代社会に生きるための適応性は作り上げられる、ということを描けるが、逆機能もいくらかあるようである。主なものはアイデンティティ境界の拡大に伴うものである。対話において寛容あるいは普遍主義を主張すればするほど、個人として、あるいはグループとしての宗教的アイデンティティはぼかされ、最終的には自己破壊の危険性も出てくる。このことは対話が狙っている目標の問題と密接な関連がある。日本の宗教協力においては多様性という現実をわきまえて、対話によって多様性の調和を守ろうとする狙いがあるが、この態度は特殊主義的であると

同時に現実主義的でもあり、したがってアイデンティティ保持の問題はそれほど明確に提起されない。それに対してキリスト教はあくまでも伝道の要素を含む対話を行ない、普遍性を旨とする理想主義をかかげている。その結果、「対話」という現実課題と「改宗」という理想目標との間に常に緊張関係が存在し、教会のアイデンティティ保持は大きな問題点として出てくる。最近、キリスト教側の宗教対話にあまり進展がないと言われるのは、特殊主義的要素やアイデンティティの限界をわきまえることがどうしても必要だということの認識からきているかもしれない。

### 憑霊 (spirit possession) の概念について

佐々木 宏 幹

「憑霊」は宗教現象のきわめて重要部分を構成し、とくにシャーマニズムの中核部分に位置しており、従来内外の研究者によっていろいろな視点・角度から概念規定が試みられてきた。たとえば憑霊 II トランス (trance) 状態と見て、その人間の意識内における深度や型のあり方に重点をおいた心理学的規定、憑霊や憑霊者の社会的役割・意味の分析を志向した社会 (人類) 学的枠づけ・憑霊の文化的意味 II 儀礼的・象徴的役割の解

明を射程内においてた宗教（人類）学的定義などその例である。

ここでは宗教（人類）学的題アプローチからする「憑霊」の意味内容について検討するとともに、特に日本や東南アジアのシャーマニズムの現象を取り扱うに際して出合う若干の問題を提示したい。したがってここで「憑霊」の概念は人類学的方法に憑霊の文化的評価と解釈を中心に構成されたものに依拠することになる。

まず憑霊に関する従来の規定で問題になるのは、この現象を人間にのみ限定して扱う点である。「憑霊状態はシベリア極北地帯の呪医に典型的に見られ、この呪医はシャーマンと呼ばれる」とか「憑霊はトランスの一形態であり、それはある人物の行動が通常彼に外在するとされる精霊によってコントロールされている状態である」とか「憑霊はある人物に関する文化的評価であり、たとえば精霊の個人への侵入などそれが表現するところの意味である」などの諸定義はすべて人間を対象になされている。しかるに、いわゆる「<sup>(1)</sup>グキ」(possession)は決して人間に限定されるものではない。沖繩のセヂ(霊力)は人間に憑けばカミンチュ(神人)やユタ(シャーマンの職能者の原動力)となり、動物や自然物に憑くと霊能力を生じさせる。セヂ憑霊の概念はそれゆえ、人間・動植物・自然物を包含しているのである。また従来の「マナ」(mana)観念とも関連させた再検討が必要である。

第二に普通「憑霊」＝「トランス」と理解されることが多いが、もしトランスを激しいけいれんやひきつけ等の伴う心的分

離を意味するとすれば、わが国の「神がかり」を説明できないことになる。わが国の憑霊はすこぶるヴァリエーションに富んでおり、外見的に激しいものから目立たないものまでである。しかし当人や依頼者・信者は等しく「神霊・精霊との直接交流」を認めているのであれば、文化的意味では「憑霊」ということになる。

第三に多くの研究者は「憑霊」＝「超自然的存在の身体への侵入」と考えがちであるが、決してそうではない。第二の事柄とも関連するが、わが国のシャーマニクな職能者においては「神がかり」は「マカレル」、「トリスガラレル」、「カミケガスル」の表現に見られるように身体への精霊の直接侵入よりもむしろ「霊的影響」＝外側から主体に働らきかけることが、強く見られる。

沖繩のユタやカンカリヤーにおいても、イニシェーションの神がかりにおいては精霊の侵入と神自身としての振舞いが見られるものの、一連の試練を経て依頼者にハンジするようになるとチヂガミ(守護霊)の援助で「幻視」や「幻聴」により役割を果たす者が少なくない。表現も第一人称でなく第二・第三人称を用いることが多い。初心者はトランスに入るがベテランになるほど常態に近くなるとも言われる。<sup>(4)</sup>要するに憑霊には「霊の侵入」(spirit intrusion)と「霊の影響」(spirit affection or influence)があると言えよう。<sup>(5)</sup>なお東南アジアのシャーマンの職能者の多くは、憑霊において必ず霊の侵入をえて第一人称で語るのに、わが国のそれはきわめてヴァリエイティブに富ん

であり、その実態究明には広く包括的な概念の構成が必要であると考えられる。

- (1) Notes and Queries on Anthropology, 1960.
- (2) R. Firth, problems and Assumption in an Anthropological Study of Religion, Journal of the Royal Anthropological Institute, 89, (2), 1959.
- (3) I. M. Lewis, Ecstatic Religion—An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism, 1971.
- (4) 大橋英寿「沖繩における Shaman  $\wedge$  ニタ $\vee$  の生態と機能」(『東北大学文学部研究年報』第二十八号、東北大学文学部、一九七八)。
- (5) J. Beattie & J. Middleton (ed.), Spirit Mediumship and Society in Africa, 1969.

### 呪術宗教職能者創出の社会的契機

——民衆の宗教的ニーズとシャマニズム——

桜井 徳太郎

地域共同体住民の宗教志向に著しい呪術性が認められること、族出する新宗教の布教や教団儀礼のなかに濃厚な呪術が顔を出していることは、多くの研究者が指摘するところである。既成と新興を問わず、成立宗教に対する呪術性の要求は、近代化が進み当事者が避けようとするにも拘わらず衰退どころか、ますます増長の傾向すら示す。これはいったいどうしてなのである

うか。この点を民間シャマニズムと民衆の宗教的ニーズとの関連で考えてみたい。

まず伝統的シャマンの民間巫女の生態をうかがうと、東北地方に点在するイタコ・イチコ・オガミン・ワカなど修業教育型の口寄巫女は、顕著な衰退現象を示し、近い将来その絶滅が予想される。ところが、これに反しゴミンとかカミサマ、さらに法華行者とか稱荷行者などよばれる修行啓示型の呪術宗教職能者や祈禱型の行者などは遂に増加の傾向を示している。前者の衰微を後者が肩代りしているともいえる。沖繩を中心とする南西諸島ではユタ・カンカカリヤ・ムヌス・ニガイビトウなど召命偶発型の巫者が、戦後、体制側の弾圧が除去されたことを契機に表面へと躍り出、活発な機能を展開してきた。そして新しいシャマンが夥しく創出されている。このように民間シャマニズムの領域に限りて住民の宗教的ニーズをみても、呪術宗教に対する要求度が少しも減退していないことを知る。

その原因を追跡すると、いうまでもなく大きくは政治・経済の急速な変動に伴う国際的不安動揺、それに影響される国内の変動と生活の不安定、日常生活のなかで鬱積される社会関係のストレスや家庭的不和、異常に膨張する物質取得の欲望と成就し得ない不満からくる貧窮観、さらに科学の進歩や技術の革新によってもなお解決しえない事故・難病・公害など、多数を列挙することができよう。民衆をして宗教へ趨らしむる貧・病・争からの離脱要望がここにおいても重要な契機をなしているといえよう。三陸沿岸の南端、唐桑半島は遠洋漁業に従事する漁村



であるが、その形態は主要な働き手を都市へ吸収される出稼ぎ農村の留守家族と類似する。出稼ぎの収入で家屋の多くは近代住宅に改造され電化も行き届き、その豊かな暮らしは何ひとつ不足がないように見える。ところが留守家族にとつての不満・不安は、むしろ従前よりもいっそう強く深刻である。残留の女手で共同体運営につとめ消防団を結成して治安を確保するように努めるけれど、精神的支えを失った村には生氣がみられない。いつ遭難事故が起こるかもわからない心の不安は医しようがない。そこで事あるごとに呪術宗教職能者のところへ駆けこむ。そして祈禱、祈願、ト占等によって精神的安定を得ようとこころみる。何故なら心の安定は、もはや僧尼・神官などの伝統的宗教職能者によって得られない。また官僚化した民生委員や役場の職員、小中学校の先生などは、いくら訴えても職掌外だとして掛け合ってくれない。

身体障害者である盲者に対する福祉施設は充実し教育方法も近代化された。そのため盲少女のうちイタコやオガミンへ進むものは少なくなつた。これはまことに慶賀すべき状況だといえよう。けれども民衆の呪術性宗教に対するニーズは解消したわけではない。そこで口寄巫女の肩代りという形で別の宗教職能者を需めるところから、需術性の濃い祈禱型宗教職能者が繁盛し、次から次へと民衆のニーズに対応しながら新しく創出されて行く現実を無視するわけにはいかないであろう。同様なことは都市においてもみられるけれど、祈禱師とかオガミヤとよばれるものの多くは、呪術性・靈驗性を標榜する教団・教会に所

属し、その保障のもとで宗教行動を起こしている。しかし、成立の原点を探って行くと、その根をシャマニズムにおき、伝統的な呪術宗教の流れに身をおいていることを知る。

このように呪術宗教職能者の性格や行動にシャマニスティックな要素や傾向のあることは十分に注意を向ける必要がある。ところがそれと対照的に宗教職能の上で大きな役割を果たす成立宗教の担い手が、逆に呪術性から遠ざかり体系化儀礼化を目ざす余り、民衆からかけはなれてしまったことである。これは宗教体制を合理化近代化することには成功したかも知れないけれど、そのために民衆の宗教的ニーズを十分に充足し得ない結果を招来した。たとえば神社は、明治維新このかた体制を整理し国家神道の枠組みに入り込むことによつて形式は整序されたかも知れないけれど、地域社会の氏子の気持は逆に神職から離れて、形骸化してしまつた。また沖繩において部落祭祀の中心であった神女の祝女たちも、尚正朝の宗教政策によつて官僚体制に組みこまれることによつて、かえつて民衆の心から離れ、形骸化した。その充たされない空洞を埋めるために、民衆の宗教的ニーズは挙つてユタなどのシャマンへ集中したのである。こんにち民間シャマンを中心とする呪術宗教職能者が民衆に歓迎される所以であろう。また新宗教の教祖がシャマン性を不可欠とする理由でもあろう。

## 自然と超自然

仁戸田 六三郎

ここで自然と超自然という題目を掲げたこと自体が既に宗教学における一つの規定的な立場に立っていることになるかもしれない。しかし筆者は必ずしもそうでないと思うのであるが、端的に申せば宗教学の体系という視点から問題提起をしようとしているのである。自然と超自然が並び措定されることはヘブライ系の宗教においては当然のことであることは今更いうまでもない。そのような伝統的な設定は、それらの同系統の宗教が基盤とし前提としている意味においても、何等疑はしいものではないようである。そして、それが宗教学自体に関して規定的であり、従って軌を一つにしているように思われる。例えばヘーゲルの宗教哲学の如く、絶対宗教、啓示宗教、自然宗教というような分類を行っていることから知られるであろう。またパスカルの場合も自然は常に神と対立し *avec Dieu* と *sans Dieu* とに対し人間はどちらを選ぶかが問題となっている。そして後者即ち *sans Dieu* は彼においては自然であり悲惨 (*Misère*) である。またハイラー教授は *Das Heidentum ist natürliche wildwachsende Religion, das Christentum übernatürliche, geistige Religion*—— (F. Heiler: *Das Christentum und die Religionen*, Sonderdruck aus *Einheit des Geistes* 1936)

といっているようにキリスト教を超自然の宗教としている。先のヘーゲルは自然宗教を低次元の宗教のような筆緻で論じているように思われる。今日の宗教学がヨーロッパから端を発したことから、右に示したことが全く無縁とは思われないのである。

個々の現実的な宗教現象の宗教学的の場合も、そのような研究を推進する場合の方法論に内在するものを考えてみるならば、かかる現象を可能にしている内的根拠に触れるような場合、必ずしも正当とは思えない傾向が見られるのである。この問題について特に東洋の諸宗教に関して私は欧米の学者と論じたのであるが、多くの学者はこの問題には気づいていないようであった。彼等の宗教風土からすれば、例えば先のヘーゲルの分類もそうであるが、一神教と他神教の体系的な路線における区別分類は欧米人の宗教風土からは実に明瞭に浮きぼりされる。しかし宗教学の体系の構成になると右の分類はヘブライ系統の宗教には妥当するけれども、東洋の宗教に対しては少くとも一神教・多神教の分類は全く足並みが乱れるところが出てくる。由来自然に対して超自然を考えていることを前提として考えているということは、宗教学研究に体系形成という点から見ても問題になるように思われるのだが、欧米人のみならず日本の学者の中でもそれに気づかない人がなきにしもあらずである。

宗教における一神か多神かということは、その学者が立脚している宗教風土の相違によって違ってくる。そこでヘブライ系

の宗教においてあるものとは違った意味と在り方で二者択一の場合があるし、また両者共存の場合すらある。かかる在り方は従来自然宗教のワクの中に封じ込んで処理される傾きが多かったように思われる。また古代ギリシヤについて考えてみると、彼等のいつている自然は超自然に対する自然ではない。また仏教における自然法爾の自然も同様である。また中国では自然に對して他然という言葉もあるくらいだから、仮りに自然ということを取りあげただけでも、多岐亡羊の譏りを受けることにもなりそうだ。いわんや宗教学乃至宗教哲学に体系的性格を附与しようとする企ては、学問として存在する以上は蓋し当然である。それには私が掲げた問題を更に広く高い次元から虚心に考え直すことも必要ではなからうか。

### 宗教的情操教育の展開と矛盾

山口和孝

このたび改訂された中学校学習指導要領道徳で、「人間が有限なものであるという自覚に立って、人間の力を超えたものに対して畏敬の念をもつように努める」ということが謳れた。一九六六年の「期待される人間像」でうち出された、「知育偏重」批判の「宗教的情操」教育論の政策化である。教育基本法第九条に、公立学校においては、「特定の宗教のための宗教教育」は禁止されるが、「宗教に関する寛容の態度及び宗教の社

会生活における地位は、教育上これを尊重しなければならぬ」とあるところから「一宗一派に偏らない」宗教教育に宗教的情操教育は行うことができる。否、むしろ積極的に奨励されなければならないとする論が多い。

田中耕太郎は、宗教的情操教育は憲法二十条の政教分離規定に抵触しないと見解を表明し、岸本英夫も憲法調査会で同様の見解を述べている。また他方、宗教的情操教育は、人間の全人格の陶冶に不可欠なもので教育を完成させるものだとする見解も広く支持されている。

宗教的情操とは、絶対的・超越的・超価値的なものの存在を認め、これらに対する敬虔・畏敬、帰依などの、情緒よりは一段高い知的感情と解されているが、宗教的觀念から遊離した宗教的情操は存在しない。学習指導要領の言う「人間の力を超えたもの」とは即ち超越的實在を認めることであり、絶対的なものの存在を認めない教師の信教の自由を法的に拘束しようとするものである。また、自然に対する素朴な感情や生命尊重などの精神を宗教的体験として説明してしまう立場からは、人間生活の集団性から生じる倫理的規範、道徳的規律、芸術的価値等が全て宗教の独占物として理解・説明されることになる。

一宗一派に片寄らない宗教的情操教育が理論的にも実践的にも存在しないことは、戦前の教育の歴史が物語っている。

戦前の宗教的情操教育は、私立を含む官公立学校で宗教教育と宗教的儀式を禁止した文部省訓令第十二号（一八九九年）の建て前をくずさず、宗教教育を学校に導入しようとする詭弁と

して持ち出されてきたものであった。それは国家神道による祭政一致主義と政教分離の矛盾を隠蔽する政府の宗教教育政策であるとともに、社会主義・自由主義運動に対抗して「国体」に連なる「全人格的陶冶」された臣民教育のイデオロギー的機能として位置付けられていた。そして宗教的情操教育の名のもとに国家神道に隷属していた特定宗教を媒介とした宗教教育が広く学校教育の中にとり入れられていった。

戦前においても宗教的情操教育は特定の信仰を媒介とせずには成立しないものであり、官公立学校への宗教的情操教育導入にはムリがあることを指摘する学者も多々いた。しかし、殆んど全ての宗教を隷属させた国家神道こそ諸宗教を超越する普遍宗教であり、文化・道徳の最高規範である「教育勅語」が各世界最高宗教に共通の道徳的要素を具現しているとして、これらが宗教的情操教育の基盤とされた。

戦後、国家神道は解体され、「教育勅語」は失効したが、文部省は宗教的情操教育の存続と有効性を確認した。それは一九六三年の「期待される人間像」で具体化され、今回の学習指導要領で政策化された。

つめ込み教育と受験体制の中で、子供達の差別・選別教育が一般化し、彼らを絶望と孤独に追いやっている時、人間が有限なものであり絶対的なものを自覚してあきらめさせる精神を養おうとすることは、何を意味しているのであろうか。

## 現存在と時熟

白木靖晴

### (一) 現存在

ハイデッガーは、ギリシヤ以来の高貴な問題である存在を探究しようとするが、それを遂行するにあたって、問う己れ自身を常に問題とせざるをえないような人間存在を現存在 (Dasein) と術語化する。現存在は、単なる存在者でもなければ、又生命を有する生物学的存在者に留まらず、自己自身にめざめるものとしてあらゆる学問的な問題設定において、常に己れを問題とせざるを得ないような存在者、即ち人間存在である。独り、人間存在のみが、あらゆる行為の、あらゆる学的いとなみの主体である。主体であるとは、他とかけ替えない己れ自身を持つことといえよう。単なる生物は死亡において、世代の交代をなすにすぎないが、これに反して、一人人間のみが己れの死として、自己自身が死ぬのである。かかる死において死ぬような存在者が主体としての現存在にはかならない。現存在は現において己れの存在にめざめるような存在者である。

### (二) 関心と死

ハイデッガーは、右に述べたような現存在のありようを関心 (Sorge) として規定する。関心とは、生命を持ち、生産活動を営み、己れ自身にめざめるような人間の生のありようを示すも

のである。さきほどふれたように、かかる現存在は、死をになつてゐる。死において死ぬのは、己れ自身にほかならないが、それは単なる死亡（世代の交代）でなく、己れ自身の死である。死は現存在の終り（Ende）であり、その意味で現存在が無（Das Nichts）に帰することにはかならない。単なる存在者は破壊による形態の変化や、場所の移動によつて、なくなるということはあつても無にきずることはない。無は、現存在に特有な現象である。即ち、無は、存在者に対する非存在としての消極的な意味しかもちえない。存在者が無いという意味で無であるというならば、無はまさに無いものとして存在することになり、有に転換せざるを得ないからである。

(三) 有限性と良心

現存在は死をになうものとして有限的な存在者であるが、死は今だ現実化しないものとしてあくまで現存在にとつて可能性としてある。死の可能性は、その到来によつて終り、に至るといふ意味で、まさに不可能の可能性といえよう。それ故に、死は常に未完了なものとして課せられているものである。換言すれば、死は永遠に未完了な可能性にほかならない。そのような、現存在のありようを自覚すること、これが良心にほかならない。良心の呼び声といわれるものは、死すべき己れの自覚にたつことである。ハイデッガーは、このような良心の呼び声によつて、己れの有限性を自覚することを死に先駆するといふ。このように、死に先駆し（Vorlaufen）、己れが有限であることを自覚する現存在のありようを、彼は時間性（Zeitlichkeit）と称する。

(四) 時熟（Zeitigung）

現存在は、時間性として有限である。一般に生命をになうものにとつて生きるとは、生を維持することにはかならないから、その意味で生きるという目的が実現するというのは生命の活動と考えられる。そのかぎりでは、生の活動は、生の実現という意味で（未来的なものが実現する）、生が熟するといえよう。あたかも、果実が実をむすび、熟することによつて生を保存するように。このように、生命をもつものは、一般に生の活動という意味で熟する時間をもつ。たとえば、我々が日常生活において、機が熟する、あるいは気が合うというように。ハイデッガーはこのように現象してくる時間を時熟となすける。時熟は成熟の一点に集中することであり、その頂点において瞬間として立ち止まる。それ故に、時熟する時間は一瞬々熟することにおいてたち止まる。時熟する時間はその意味で永遠の今としての時間の連続であり、そのかぎり非連続の連続の時間といえよう。

西洋に於ける仏教の使命

J・ヴァン・ブラフト

まえがき。

宗教界には、東洋の様々な宗教が西洋に進入し始めたという新しい現象が現われた。その現象はまだほとんど宗教学的研

究の対象にされていないが、主に Harvey Cox, *Turning East* という著作を参考にしてその現象の意味について考察したい。  
 (一) 東洋にとって仏教の西洋への進出はどのような意味をもち得るのか。

ポスト植民地時代に於ける東洋の文化の再自覚の中で、仏教は東洋の普遍的代表者として認められ得るのか。又、西洋への進出は仏教の東洋的性質を問題にする。

(二) 西洋にとって仏教の進出は何を意味するのか。

(α) 西洋の仏教との接触は新しい段階に入った。一方、仏教は今度宗教の実践や神秘として求められ、他方、仏教に対して西洋社会の本能的な反応は見えるようになった。諸宗教間対話に対してこういう反応はどの影響を及ぼすのだろうか。

(β) 西洋人が東洋的宗教に傾く動機は、主として西洋人の人間的つながりへの憧れと人生の根源的なものとの直接的触れ合いの探求が指摘される。その中に西洋文化の病気が見られる。その病気に悩む現代人は、社会改善を誘って、個人的救いを求めるようになったのか。

(γ) 西洋文化の危機とは(ルネサンス時代以来)西洋が自分の霊の源泉とのつながりを失なってもっぱら所有、権力などの対象的なものにおける自己主張を追求するようになったと思われる。そういう西洋におけるキリスト教会の情況も注目に価する。

(δ) 無我を徹底する仏教には西洋のその病気に對して使命があるのか。先に、宗教の社会に対する影響力と西洋の仏教のメッセージを健全に受容する可能性が問題になるが、仏教は西洋

の自分の伝道への道を開くような努力に多に貢献できると思われる。

## 授記と本願

橋 本 芳 契

授記 vyākaraṇa (Pali: veyyakaraṇa, Tibetan: luh-bstan

-pa) は語源は vi-a-kr 梵英辞典(マクドネル)による

と(一)分離 (Separation) 区別 (distinction) 差別 (dis-

crimination) (二)説明 (explanation) 細叙 (detailed descri-

ption) の意味で、やがて仏教に入り、予言〔すること〕

(prediction, prophecy) の義で、九分教の一 (one of the

nine divisions of scriptures dharma) に数えられるとする。

そして法華經(常不輕菩薩品ほか)などに見えるところ。本

年度学会賞(旧姉崎正治記念賞)受賞木村清孝氏『初期中国華

嚴思想の研究』の審査評言中に、「根本仏教よりの如実な流露

としての中国華嚴思想」とあったが、その根本仏教は単に原始

仏教ではない。姉崎博士の初期三部作は『印度宗教史』と『根

本仏教』と『現身仏と法身仏』(法華經研究)と聞いたが、そ

のうち『根本仏教』は阿含經の研究を通じて博士が大小乗の仏

教の原点に達しられたものの表白である。昭和九年二月、肌寒

いどんよりした冬の日の朝、博士は東大法文經一号館の一階の小さな教室で淡々と釈尊の辞世の四句偈をパリー語で語りつつ

最終講義を終えて退場されたは筆者が三年生の時であった。いろいろ授記のことを考えて五十年、「大乘経典中の授記は多く現前授記なり。この思想的発展は、常識的な差別的完成善の要求が、次第に理想化され、最上善の内容に接近したものと考えられる」(望月仏教大辞典(00授記の項)というに参照し、弥勒(matreya)菩薩の「一生補処(ekajati-pratibuddha)」、つまりあと一生繫縛されるだけで、次には仏の位処を補う時点にあるものとする予言記について考えてみた。

維摩居士の病氣を見舞うべき仏命は、十大弟子らの次には菩薩方に降った。そしてその最初は弥勒で、これについてとくに竺道生は『註維摩』中で、「弥勒とは、娑羅門の始なり、兜率に生れ、諸天の師となると雖も、猶お本姓を以て称す。其の親承の、仏弟子なるを以て、使も亦よろしく衆菩薩の先きに在るべきなり」(大正蔵38三六〇下)と言っている。且、経文に弥勒は平生「不退転の行を説く」とあるに加註し、道生は「如を体するの行は、復た退転せざるなり。弥勒に射らに此の行ありて而も現に授記を得。今これを説くは、まさにこれ(聽說者)を引いて利を見て法を楽しましめんとするなり(原漢文)」と述べている。維摩経では、世尊の弥勒への授記は、「一生当得阿耨多羅三藐三菩提」であったとし、道生もその菩提につき、声聞・辟支仏・仏の三品の別があるが、唯仏菩提のみが無上正遍の菩提であるとし、一生も復た無量生なき余の一生であると註している。その他「授記」には要らず四事ありて合成するもの、一々これを推すにみな無となる。四事とは(一)以人受記為主、(二)

以体如為本、(三)無無量生、(四)在一生中得仏であるが、すべて經意に即しその概念化をなじているようである。経文には、「一切象生皆如也。一切法亦如也。衆聖賢如也。至放弥勒亦如也」としている。授記は個体に対する成仏の予言であつたものが、仏の原意において衆生を差別することはないであろう。これやがて大乘仏教に本願 purva-pratibuddha の教理が示され、一切衆生の成仏が説かれるに至つたゆえんである。親鸞の浄土和讃に、「五十六億七千万、弥勒菩薩はとしを經ん、まことの信心うるひとは、このたびさとりを開くべし」というのがあるが、弥陀の五劫にわたる思惟、長載永劫の修行がひとえにわれ一人のためとするとき、本願の理は普遍であつても、その如理実証はやはり信心うるひと各個の如来大悲への目ざめとしなくてはなるまい。藏訳維摩経弥勒段には、「マイトレーヤよ、あなたが完全な涅槃にはいるとき、あらゆる衆生も完全な涅槃下にはいる。あらゆる衆生がそれにはいらない限り、如来も完全な涅槃にはいらないから」として、大無量寿経四十八願中と同趣意の理を掲げている。本願の究明は、かえつて授記の本意の把握にもとづけてなされるべきものであろう。

### 宗教形態論について

田丸徳善

一、ユリアードは「宗教学の回顧——一九二一年以後」(一九

六三年初刊)の中で、宗教学における「現象学者」と「歴史学者」との対立にふれ、前者の代表と目されるファン・デル・レーウにつき、彼が「……一度も宗教形態学 (religious morphology) ないし生成的現象学 (genetic phenomenology) の試みを行わなかった」と評している。他方、エリアーデはこれに先立つ『宗教史論』(一九四九年)、とくにその第一章で、「聖なるもの形態学」(morphologie du sacré)を論じ、周知のヒエロフニーの概念を展開した。これによってみるならば、彼は現象学的・共時的な視点と、歴史学的・通時的な視点との総合をめざしているとも言え、事実、近年、もっぱら宗教的觀念の歴史を扱った大著を刊行しつつある。もともと宗教現象学と宗教学との対立・分裂の問題は、すでに一九五四年、ペッタツォーニも指摘したところであり、それ以来宗教現象学をめぐる論議の一つの焦点をなしてきたものである。その過程で浮び上ってきたものが「形態学」なる立場なのである。ここでは、その基本的発想について少しく考察し、併せてエリアーデの立場に対する解釈にもふれることにしたい。

II. Morphologie (= Formlehre) の語は、ゲーテがその植物研究の過程で初めて用いたもの(一八一七年)であり、もと生物(その部分や個体)の研究に根ざしたものである。しかも、最初は主として目に見える外形の比較研究を内容とするものであったが、やがて解剖学が発達するにつれて、次第に生物器官の組織のみでなく、細胞の生理の問題とも関連するに至り、その分野は著しく広がった。さらに、生物学における進化論の出

現は、時間(歴史)の次元を導入することによって、問題に新しい局面をもたらした。すなわち、ゲーテをも含めて初期の研究者にあっては、生物やその部分は、より単純なものから複雑なものへのヒエラルヒーをなして配列されたが、それはいわば論理的な系列で、発展ではなかった。外的形態は内的なる本質の発現として理解された。これに対し進化論は、単純から複雑への系列を発達の結果とみなして、その事実の立証、そのメカニズムの説明に力を注いだのである。これは、ある意味では、静態的な当初の形態学の立場の放棄にひとしいと言えよう。このほか、「形態」の概念は心理学(ゲシュタルト心理学)、言語学(「形態素」)、歴史哲学(シュベングラールの「世界史の形態学」など)でも用いられるが、今は深く立入らず、宗教学との関係に目を向けよう。

三、宗教との関連で「形態学」を論じたおそらく最初の例は、ティールだと思われる。彼は宗教学を「形態学」と「本質論」(Ontology)とに二分したが、この前者は宗教の発展とその法則とを扱うもので、絶えず変化する形態の底に一貫した発展があるか否か、を問うものであった。一般に初期の宗教学が、それに先立つ比較解剖学(および比較言語学)をモデルとしたことは、ジョーダンも述べるところであり、ティールの場合もその例にもれない。ところで、非歴史的な宗教現象学(レーウ)は、こうした進化論的構成へのある種の反動から生まれたが、さらにその欠陥への反省から新しく「形態学」が提示されていると言えよう(ゴルダンマーにも、やや似た論旨がある)。し



かし、前述のようにエリアーデの意図する「生成的現象学」は、果して実現されているであろうか。たしかに『宗教史論』の冒頭で、彼は「歴史」の問題を留保するとし、また「単純から複雑へ」という系列で宗教現象を並べるのは不当であると言う。しかし、この書の全体を通じてみれば、さまざまのヒエロフアニーの背後には一貫した体系が想定されていることは否めない。それはやはり静態的な、ゲーテの意味での「形態学」という性格がつよい。右の解釈は、エリアーデにおける思想の（可能な）「展開を度外視しているし、「形態学」と「類形論」の問題、進化論の再評価などの問題も論じ残しているが、これらについては改めて取扱うことにする。

## 信教の自由の史的条件的現段階

佐 木 秋 夫

信教の自由とは、宗教を信ずるか否かは個人の自由であるという人間の基本的な権利とその意識をいう。と同時にそれは、政教関係すなわち権力によるその自由の保障の問題である。この権利と権利意識およびその政治的保障のあり方は、世界人類および諸民族それぞれの社会・経済・政治の基礎的な条件によって規定され、いま一九八〇年代に臨んで、画期的な発展を示しつつある。

この新しい主要な変化の様相とその歴史的な意義を説明す

るためにまず、この自由に関する主な問題点を整理しておきたい。まず、この自由は思想ないし信条・良心の自由の一種である。したがって、非宗教的無神論的唯物論の立場からどんな宗教をも信じないという自由は、信仰の自由と不可分のものとして保障されなければならない。つぎに、思想的表現の自由が要請されるのと同様に、宗教にも儀礼や教団形成だけでなく布教宣伝などを含む広い宗教的活動の自由が要請される。

シエマ的に要約すれば、原始共同体には複数の宗教は存立しない。古代・封建社会では、正統的宗教が形成されて、宗教の面においても支配や服属、強制や禁圧、抵抗や反乱が生じ、そのなかで自分たちの信仰の自由を守る闘いが発展する。

しかし、自己絶対化でない相互尊重の民主的な信教の自由の意識が形づくられるのは、近代ブルジョア民主主義革命の過程においてのことだった。そこには、人間の平等と自由を要求する資本主義の一面が現われている。けれども、その半面、資本主義のもう一つの面が搾取・抑圧・植民地支配など民主主義を圧殺する形をとり信教の自由と、形式的には認められても実質的な裏付けを伴わないだけでなく、独占資本主義の段階に入ると、その反民主的な構造が極めて強化される。

科学的社会主義は、この末期的体制を克服して人民レベルで民主主義を達成することを、その歴史的使命として掲げている。しかし現実の社会主義国は、搾取と差別の打破など巨大な前進を遂げたとはいえ、帝国主義の脅威の下で体制を防衛しつつ基礎的建設を進めるなかで、人民の権利の一定の制約は不可避だ

った。官僚主義および大國主義がそのマイナスを加重した。とくに宗教の面では、反革命勢力による宗教のアヘンの反共主義的利用に対する戦斗的無神論運動という対決構造のなかで、布教活動が制限され、憲法上でもその点の保障が欠けている。偏狭な教条主義と極左主義の下で宗教も他の文化諸部門ともども被害を受けるという局面もあった。しかし、社会主義国における宗教迫害という報道は誇張で、信教の自由がそこでの政教関係の常態であることは、長年にわたる国際的宗教交流からも、すでに明らかにされている。

第二次大戦と戦後の反ファシズム抵抗・防衛・解放の戦列の中で、宗教者と社会主義者との同志的な理解と連帯が生れ、信仰の有無を超えて平和・民主・独立などの人間的な共通の目的のために共闘するという原則が確かめられた。また、社会主義は、大きく曲折しながらも、未来を担う世界的な大勢として成長し、諸宗教の広範な信者たちのあいだにも支持が広がっていった。一方、大衆の宗教離脱と社会や文化の諸部門の脱宗教化が進むなかで、宗教が政治に直結し介入する政教一致的な力が減退して、宗教のいわば純化・内面化がすすむ。これらは、社会主義が信教の自由を完成するうえで有効な条件となる。

ベトナム解放戦争における仏教徒の総決起は、社会主義者との連帯の新段階を画するもので、一九七〇年代に入ると、その社会主義政権は、布教を含む宗教活動の全面的な自由を確約した。一方、高度資本主義諸国の共産党のいわゆるユーロ・コミュニズム路線の中でも同様の保障が約束され、そのうらづけと

して、複教政党制を含む全般的な自由と民主主義が提起されている。日本共産党もこの新段階に応ずる同様の政策を提示している。

## 第二部会

### 宗教の伝承

——柳田ブームをふりかえる——

林 淳

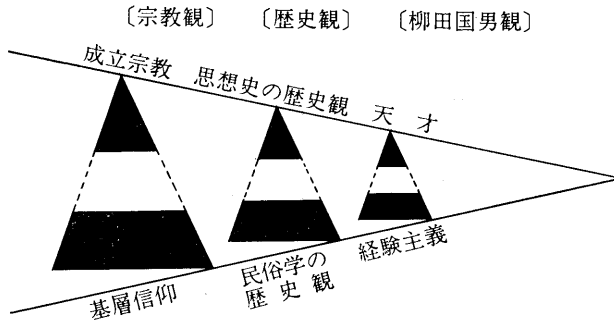
七〇年代初めに興った柳田ブームは戦後の宗教研究史における節目となった。戦後の宗教研究を主導したのは、既成宗教の研究ではなく民衆の信仰を掘りおこす民俗学の流れをくむ立場であった。原始宗教とも成立宗教とも区別され両者の中間領域をねらった△相対的概念▽が活用され、日本の宗教性を特徴づけるものとして定着された。△相対的概念▽のなかには、民間信仰、祭、民俗宗教、庶民信仰、シャーマニズムという概念が含まれるが、それは柳田国男の固有信仰論の発想を受け継ぐものであった。固有信仰が現代に生きている姿を捉える可能性を持つた点で固有信仰論を一步押し進めた。しかし、成立宗教とのつながりを十分に説明しえないままに日本の文化の基底を流れる基層信仰として理解されるにとどまった。雑多な信仰要素の集積を含み何らの構造をも備えない△相対的概念▽はしだいに膨張・拡散する弱点をもった。

柳田ブームは△相対的概念▽の安定を崩す基点となった。柳田ブームは民俗学の内部から興ったものでなく、政治学・歴史学・人類学といった周辺科字からの関心の高まりであった。そ

れはかならずしも民俗学への関心に連続しなかった。柳田の生涯を追いその思想形成の過程を再構成することによって柳田の思想を明らかにし、それをはかりに日本の近代化を批評するという思想的な関心である。思想的観点が柳田に適用され、民俗学の中にも流れ込んだ。しかし、柳田の天才を認める思想史の立場と柳田民俗学から経験主義を継承した民俗学の立場は本来うまくかみ合わなかった。柳田民俗学に対して、「天才的直観に根ざした経験主義」という評価が民俗学者によってしばしばなされた。しかし、経験主義は本来天才を前提としないものであるし、天才は歴史観の枠をこえるものである。柳田観についての矛盾は歴史観にまで及ぶ。即ち、柳田という歴史に突出した人物の生涯を追うことで近代化という巨大な変化を見直そうとする思想史の歴史観と固有名詞を持たない常民の生活の特に不変の部分を照らし出す民俗学の歴史観は直接につながらない。さらに矛盾は宗教観にまで広がり投射される。成立宗教と基層信仰が対置され、その間の関係は空白に置かれたままだった。柳田観↓歴史観↓宗教観と矛盾は拡大を続けた。矛盾の拡大は△相対的概念▽の安定を切り崩すものであった。

△相対的概念▽の崩壊は宗教史を一貫した視点から捉えることを困難なことにした。一人の研究者が日本の宗教史の全体像を眺望することはほとんど不可能になった。そのため、対象、方法も異なる他の研究論文との抱き合せによって研究を公表するという△編の時代▽が到来した。△編の時代▽は宗教理論の行きづまりの結果興ったものであった。共通に了解される理論

の枠組が失なわれたことが原因である。このような理論の行きづまりは現在二つの事態となつて表面化しているようにみえる。一つは日本の宗教を「宗教的複合」として評価する見方である。この見方は宗教史を全体としてまとまりとみる見方をさまたげる。研究者はいずれの対象を選択しようと、それが「宗教的複合」の一部分であるという安堵感を持ちながらも、個人の研究領域をいくら押し進めても宗教史の全体像には迫まることはできない。どの領域にねらいをつけたらよいかを定めにくくなつたわけである。もう一つの新しい事態は宗教現象の「実感」が強調されたことであつた。学問的な宗教理解への疑いが深まり、その脆弱さが自覚される。方法的態度をうち捨てることで宗教現象が全体として蘇ることを希求するが、信者との境界が不分明にならざるを



えない。  
宗教研究をさらに発展させるためには、「相対的概念」の立場を継承しその問題点をも受け継ぐことが必要である。天才／経験主義、思想史／民俗学、成立宗教／基層信仰という対置された二項の関係を求める必要がある。そうすることによつて、「宗教的複合」論や「実感」の宗教学をこえていくことができると思へられる。

修験道と陰陽道

木場 明志

平安期においてすでに、中央官制中の陰陽師とは別に市中陰陽師、地方陰陽師が居たことは『今昔物語集』などから明きらかであるが、彼らはその咒術をどこから修得したのであろうか。これはその淵源を山林修行者、ヒジリ、験者などと共通するところに求めて大過ないことであらう。ひとり陰陽師のみが、他の庶民的祈禱宗教者とは全くの別存在であるとの設定はできないとせねばならない。

中世以降低迷凋落していた陰陽道を、近世貞享年間に至つて垂加神道の一流、天社神道として再興したのは安倍晴明末裔という安倍泰福であるが、彼によつて組織された陰陽師というのは、それまでに各地において陰陽師的活動をしていた宗教者、および陰陽師志願者（組織加入による中央権威奉戴のメリット

を望む者)であった。従って舞々太夫をはじめ院内山伏であった万歳の者などを含む雑多な宗教者の集合体であるのが実際であった。近世土佐国では、陰陽師と呼ばれたのはこの天社神道傘下の者であり、他のハカセ(博士)と称された宗教者と共に、以前より剣山修験道によって育まれてきていた陰陽師的宗教者であった。修法書にも共通のものがあり、ここでは陰陽道が修験道の構成要素、従属要素、あるいは周辺文化となっていたことがよく看取された(拙稿「民間陰陽師の咒法」(大谷大文学国史学会五十周年記念論集所収))。

この天社神道は明治政府によって明治三年閏十月に禁止された(修験道また明治五年九月禁止)が、禁止直前の同年二月に入門した新田勘蔵という者があった。この者は埼玉県児玉郡神泉村下阿久原の住人であるが、留意されるのはこの同一人、もしくは家族とみられる新田勘右衛門(明慶ともいう、天保十(大正二))という人物が、明治十六に至って木曾御嶽講に加入し、この地方の指導者として大いに活動し、行者としての修法書を残していることである(埼玉県文書館蔵浅見家文書)。この時代の陰陽道の修法書と、修験道系教派神道である御嶽教の修法書の両者は区別がつかない。というより同種であるといえるのである。恐らくは、実修作法において違いをみせるだけであつたらうと思われる。

また本年三月に病没するまで陰陽師を自称していた人に、長野県小県郡武石村の佐藤勝太郎氏があつた。明治四十年生まれの勝太郎氏は、この地方では地鎮祭、失物判じ、病気の障り除

け、荒神祭を気軽に行ない、薬草知識に長じ、快活世話好きでまさに重宝といえる人間であつたようである。彼の祖父は行者であつたから、その見様見真似に始まって、残された書物の研究を中心に宗教的素地が養われたものと思われる。祖父亥三五郎氏の書物の中に『御嶽御山経』を含むことから、祖父は御嶽系の行者であつたらしい。そして勝太郎氏は若年諏訪へ出ていた時分に陰陽師佐藤州永を名乗るようになり、下諏訪町花見新道で、「陰陽師佐藤州永易字鑑定所」を開いている。後年村へ戻つてからは施療中心の活動を志したらしく、チラシ広告も出している。こうして陰陽師を名乗った背景となつたのは、宗教結社「陰陽道」との接触であつた。昭和十一年二月に勝太郎氏がまとめた『陰陽道秘法祈禱禁厭咒諸方術書』『陰陽道秘密奥伝集』には、「権大陰陽正佐藤勝太郎書」とあり、昭和十五年の宗教団体法施行に対応して製作された「宗教団体陰陽道」立教のための趣意、規則書の写しも残っている。この写しによると、陰陽道本庁は浜松市砂山町にあつて、代表者で第一世貫主となる人は杉山要人という人物であつた。この結社の祭神に御嶽神社が加わっていることからみて、御嶽修験系、あるいは御嶽教系の宗教結社であつた。

以上により、陰陽道が修験道の構成要素となつて伝えられ、教団、結社としての陰陽道が、修験道の分派の形で、また神道や教派神道に姿を変えて時代の時々姿をあらわしてきた様子が知られようかと思ふ。

## 古代日本人と「自然」の問題

大西 昇

古代日本人の意識に於ては、自然と人間との間に根本的な區別がない、という一つの解釈を取る時、ここに、いわゆる人格神ないし人間神をどのように考えればよいか、という問題が起こつて来る。

ここで人格神というのは、キリスト教的な一神教的人格神を指すものでは勿論ないのだが、多神教の世界に適用された場合、あいまいな概念と化す嫌は否定できない。従つて、ここでは、人間的に表象されたカミを人格神ないし人間神とし、自然そのままがカミとされる場合を自然神とする一般的用法に、便宜的に、従ふことにしたい。

主に古事記に例を取つて考えていくことにする。古事記のカミガミは、天神地祇と山河のカミに大別でき、天神地祇の大半は一般に人間神とされている。イザナキ・イザナミ二神をはじめとして活躍するカミガミは、人間的な姿で表現されており、その姿は人間そのままであると受け取れる程である。それは一つには、よく指摘されるように、古事記の原理が天皇の根拠づけであることから当然のこととも考えられる。しかしながら、人間的に表象されてはいても、それらの神名を分析すると、多くはむしろ、自然のいわゆる神格化と見做し得るか、ないしは

自然と密接に関連したカミであることがわかる。自然を中核とするこれらのカミガミを自然神とみなすことも十分可能である。

しかし、一般的には、一度人間的なカミが成立すると、自然神を次第に駆逐する傾向は、ある程度の普遍性を持つていよう。すると、ここでの問題は、古代日本人はどのような意識に於て人間的に表象していたのか、ということになる。この点についてももう少し考えていくことにする。

天神地祇の多くは氏族の祖神である。祖神は多く単に祖と表現されている。古事記序には、「陰陽ここに開けて、二霊群品の祖となりき」とあるが、二霊はイザナキ・イザナミ二神を指し、群品は宣長をはじめとして一般に万物と解されている。この祖は、カミについて言われる時には、親を意味しており、具体的ならみの親のイメージを残している。氏族の祖神としては、カミがそのまま人間に連なっていくということではなく、この祖には、各氏族の在所、根拠を求める心情が含まれており、各氏族の根拠としてカミが祀られている、と解釈し得る一面がある。つまり、自己を現に在らしめている根源的存在、それが祖である。さらに、古事記では、木の神、野の神と言われているものが、日本書紀では、木の祖クノチ、草の祖ノソチとなつていて、木や草の祖が考えられている。一方では木や草の祖であるものが、人間の祀る神となつているという事は、根拠としての祖という視点からすると、ヒトと草木が同じ水準に置かれていと言えよう。

以上のことは、さらに、ヒコ・ヒメについても言えることであつて、ヒコ・ヒメは一般に、三、四世紀を中心とする時代の首長層の呼称であつたとされているが、古事記では、神名と人名の両方に使われている。又、磯がヒメと呼ばれている例もある(仲哀記)。従つて、ヒコ・ヒメによつて、カミ、ヒト、インがくくられていることになる。

つまり、草と磯が区別されている水準で、ヒトと磯とが区別されている。それは、ヒトと草木や磯との存在区分のあいまいさであり、古事記の段階に於ては、カミを人間的に表象する傾向が強よまりつあつたとはいへ、カミの人間のな表象と自然として表象することの間には、矛盾ないし対立が意識されていない、と理解できる。そこには、両者の共存を許容する心性があつた、と言ふことが出来、従つて、自然を人間的に表象したとしても、それは、現在我々が言う意味で、自然を人間の方に引きつけ、人間的に解釈したということにはならないのである。

罪と罪を除去する文化と祈りの構造

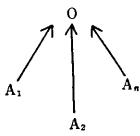
平野孝國

罪の考方は、社会・文化の違いによつて異なる。その解決法も従つて一様でない。併し宗教的罪に対しては、祈りという方法が多くとられる。他の日常的行動とは確かに違つて見える。

このため宗教的行動全体が、特殊なものと理解されがちである。

祈りは宗教的行動群の中で、どのような位置にあるのか。それは合理でも不合理でもない非合理の世界にある。また当為でも禁止でもない、慣行的世界の中にある。両界の交わる核心的位置を占めるものとする、儀礼・修行・術・タブーなどをバランスよく配列してみることが出来る(三七回大会発表)。では一般の社会的行動の一部として捉えたら、どのような構造になるか。祈りは何れかに該当するか、それとも異なる類型をなすか——。今回のテーマである。

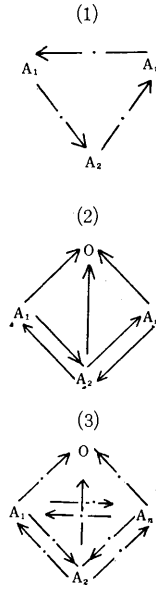
単一行動者(A)と単一被行動者(O)の人間関係を、「I型」(↑O↑A) (↓O↓A) (⇄ON A) (⇄O↑; A) (⇄O↓; ↓A) (⇄O↑; ↓A)の六類型とした。↑は行動者自身の意志に基づき、対象に働きかけた行動の方向性を示す。↑・↓は行動対象の意志を慮つて営む行動である。Oは人物・自然事象・シンボル(一定の社会的条件反応を起しうる文化)でありうる。この二者関係を以下の諸類型に移した。類型に変化が生じない時は省略形も加えた。



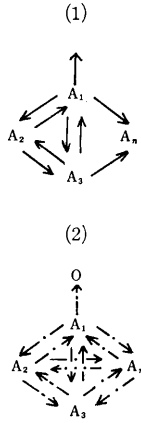
〔II型〕任意の数の行動者間の関係を、 $A_1 \cdot A_2 \cdot A_n$  三者関係とし、二五八類型の可能性から、上図の如きを仏教の回向型として捉えた。

との関係を、 $A_1 \cdot A_2 \cdot A_n$  対Oの関係として、七四、〇八八類

型中、三つの類型をとり上げ、(1)は神対信仰者の関係、(2)(3)は神対宗教教団の関係とした。



〔Ⅳ型〕任意の数の行動者と単一被行動者の間に、一人の仲介者を置くことによつて成立する人間関係である。四四四、五二八類型中(1)(2)を神と司祭者と信仰者の関係として捉えた。



以上四類型において、祈りの成立しうる関係は、いずれも対象Oに対して、AないしA<sub>1</sub>〜A<sub>n</sub>が一方的に働きかけている関係〔A〕。あるいはOの意を付度した行動（多くは自己規制）を営んでいる関係〔B〕である。唯一の例外はⅡ(1)の回向型である。但し、どの類型にも共通した日常的な社会関係が認められる。Ⅱ(1)はデマ・噂・年賀状。Ⅲ(1)は桜と花見客、(2)は漫画や小説の主人公と愛好会。(3)は原発問題と政治家・学者・地元住民の民主的関係。Ⅳ(1)は革命と首謀者と革命者集団、(2)は仇討・首

謀者・血盟集団など。

では祈りそのものの形態を、無反応な相手に対して営まれる一般社会行動と比較したとき、どのような特色をもちうるか。それとも発見しえないかが問題の焦点となる。

〔A〕1請願型 祈願者の願望を直接訴える行動類型。「ねだり行為」がこれに当る。

(2)讚美型 祈願対象を褒め称える行動類型。一般の「おたて行為」。

(3)款待型 祈願対象に自身興味関心ある事物を提供する行動類型。「饗応行為」。

(4)強迫型 祈願対象に叛意をほめめかしたり、冒瀆行為をする行動類型。「おどし行為」。

(5)感謝型 祈願者に拘る何等かの状態・現象を、対象者の行動によるものと信じ、感謝する行動類型。「謝礼行為」。

(6)伺い型 祈願対象の意のあるところを知ろうとする行動類型。「内意尊重行為」。

〔B〕1適意型 祈願対象の気に入ると信じてとる行動規制の諸類型。「御機嫌とり行為」。

(2)恭謙型 祈願者が卑下し、謙讓の態度を示す型。「敬まい行為」。

(3)憐憫型 自らの窺状を訴え、又は身を責むことにより、祈願対象者の同情を求める型。「泣き落とし行為」。

(4)懺悔型 祈願者の秘事過失を吐露し、祈願対象者への絶対的帰依を表明する型。(a)事後謝罪型、(b)事前予防型。(1)謝罪



(b) 打明け行為」。

(5) 回向型 祈願者自身が任意の相手と祈り合う行動類型。「祝辞・挨拶交換行為」。

以上の諸類型を神・仏・基三教について検討した。三者はそれぞれ異質的な宗教観・世界観に立つ故、祈りも全く異質的な意味でありうるが、行動形態としてみるときは、殆どこれらすべての類型をもつ。結果的には、祈りもきわめて日常的社会行動の一部であつて、宗教だけの特殊形態は指摘出来ないことになる。今後さらに検討を要する問題ではあるが、祈りをはじめ宗教的行動が、他の一般的行動と別個のものと考えること自体、一つの大前提ではないか。基本的には、宗教的対象の理念的の特異性も、芸術的美の世界や、数学の教理念などとの差違に匹敵する。宗教だけを特殊な世界に別置しようとすることは、芸術至上主義と同一の心理構造ではなからうか。

### 土御門家秘儀と改元の神事

岩佐貫三

歴代の天皇家にとつて原則的には一代一度の行事の一つである即位の大礼にふくまれた国家的行事の一つに大嘗祭のあることは何人もよく知るところである。この天皇即位に伴う元号法制化の事なり、式典の内容の将来性については今日予断を許さない転換の時機に際合している。この大嘗祭が原形となつて毎

年恒例の新嘗祭に変化して現在も宮中に於ける儀式として辛うじてその遺形を保ちつつ続行されている。この大嘗祭と新嘗祭との関係は一口に云て天皇即位後、はじめて行ふ新嘗祭がつまり大嘗祭であり、即位の諸儀礼の中でも最大の行事ともいふべき大嘗祭はあらかじめ設けられた大嘗の中で悠紀殿・主基殿の両殿において天皇自ら行ふ神饌の供進と神々との共食をそのピークとする。文字通り一代一度の盛儀であり、踐祚・即位につづく踐祚大嘗祭と呼ばれるもので天皇制の秘奥にかくされた秘儀の一つであるが、その多くの典職が古来、口伝によつて承継されている。

これに対してここでとり上げる天曹地府祭は、日本陰陽道の宗家であつた旧土御門家の私的な非公開性の天皇即位の際の天神地祇への告祭であり、一種の贖祭であり、長年に亘て未公開のまま、直接の関係者以外には門外不出の記録にとどまり、名称のみ記録されたものであつた。今日、この天曹地府祭の秘儀的深奥部分も早、現実には天皇即位の周辺からその影を没したかかの如くみえる。しかしその一部は換骨奪胎されて *ritualistic* の民間習俗となり、一部は修験道に介入し、一部は土御門神道の神道の教義として伝承されている。この陰陽道の儀礼の実体について今日的分析を試みてみたい。この祭事の名は既に吾妻鑑、統史愚抄などに散見する。これが徳川期に入るや歴代天皇（文献的には明正天皇より仁孝天皇にいたる十二代）の皇位継承時に執行する土御門総家の一大秘儀となつた。今上帝即位の際はその骨格は己に換骨奪胎されて形式化し、事実上は

明治天皇即位の時限を以て一応打切られているがこの天曹地府祭なる陰陽道祭がその形を換えて、或いは若狭市名田終の土御門神道本庁の土御門神道へと継承され、その太一祭として残滓をとどめている。今日、幾変遷して宮内庁図書寮に所蔵される幾多の資料の中に旧土御門子爵家より承継した即位に関する天曹地府祭都状、後陽成天皇より孝明天皇にいたる原本二十一冊・並びに同じくその他の天曹地府祭都状（徳川家康より家定にいたる十七冊）が現存する。この願文ともいうべき都状を基にしてこの秘儀を考えてみたい。現存する都状はすべて黄染紙に朱書を以て書かれたものであり、この都状なる陰陽道独自の名称については容易に解明し得ないが、この都状の内容のもつ道教的性格は明正、後光明、後西、靈元、東山、中御門、桜町、桃園、後桜町、後桃園、光格、仁孝にわたる十二代の天子即位の際にとり行われた陰陽頭土御門家邸内にての秘儀に明白であり、道教的青書を下敷きにした祭文の一種である都状を捧読し、陰陽道の贖物として供進されるものには金幣、銀幣とあるが事実は道教的紙銭であり、神道の贖物の撫物、人型とたくみにくみあわせられ、陰陽曹府、泰山府君、南斗北斗、六道冥官、八百万神等に供進されるに至ってはその雑様性は否定すべくもない。

## 久高島の神話と儀礼

鈴木正崇

沖縄本島南部、知念岬の東方海上に浮ぶ久高島は、古来から琉球開闢に関わる島として知られ、歴史的にも琉球王朝と深いつながりを持つて来た。「神の島」として崇められてきた久高島には、十二年目の午年にあたって行われるイザイホーという巫女の資格認定を中核とする神事が伝えられており、これに關しては多数の報告が提示されている。本発表は、島の錯綜した歴史を顧慮した上で、神話と儀礼を総合的に検討し、分析する試みの一端である。

島の神話は、大別すると人類起源神話と穀物起源神話の二種に分けられるが、両者は密接に関連している。久高にはアマミキョ・シネリキョの渡来が伝えられており、島の始祖は、シラタルとファーガナシという兄妹であったとされている。このことは、各種史書に記されている始祖伝承や、琉球各地の民間に流布する民間伝承と共通する要素である。穀物は、海上遙か彼方から流れついた白壺にはいつていた種を、始祖がハタスという畑に撒いたことに始まるという。島では、人類起源神話は、聖地カペールとの関わりを説き、方位で言えば東北を聖なる方位として陸ぞいに展開してクボー御嶽と結び付き、穀物起源神話は、伊敷泊との関わりを説いて、東南方向の海の方角を

重視する。島には、元来二集落があつて東北から西南へと移動してきたと考えられるが、前者の伝承に関わる集落は、先住者の要素を持ち、曾ては大里家、現在は久高ノロを中心とする久高集落、後者は、後住者の要素を持ち、現在は祭祀の中心となつている外間ノロを中心とする外間集落であつたと推定される。

島の儀礼については、年中行事を大別して四つのグループに分けてみた。それは、以下の通りである。

(1) ニレーの神への儀礼

二月 ニルヤウブヌスウガンダテ (願立)

四月 ニレーカンジャナシー (農耕終了時)

九月 ニレーカンジャナシー (農耕開始時)

十二月 ウブクイ (願解)

(2) 太陽と月への儀礼

八月 ティーダーガミー

(3) 農耕儀礼

一月 ショウジウマチー (麦・男)

三月 ウマチー (麦・女)

五月 ショウジウマチー (粟・男)

六月 ウマチー (粟・女)

八月 ウマチー (すべて・男と女)

(4) 漁撈儀礼

七月 ウブマミキ (大漁祈願)

十月 マミキグワー (大漁感謝)

久高島には、ナナマッティと呼ばれる七つの大きな祭があるが、(3)と(4)がこれにあたり、生業に関わる儀礼が重視されていることがわかる(八月ウマチーを除いて、ティーダーガミーを加える説もある)。この島では、男女の性別による分業が成立しており、女性は農耕、男性は漁撈にたずさわっているが、儀礼に関しても漁撈儀礼は男神役のソーレーガナンが取りしきっている。

十二年に一度行われるイザイホーは、年中行事ではないが、豊作、大漁の願いがこめられており、全く島の祭祀体系から逸脱している訳ではない。しかし、その本質は、同じく十二年ごとの八月に行われる男の行事、ナージキイ(名付け)と対をなして、島に於ける年齢階梯制の段階移行に伴なう儀礼である。中心となる四日間の祭祀の分析を通して、分離し移行し合体による全体構成と、移行段階における二過程(世俗離脱・神女加入)を明らかにすることが出来、更に別の視点から移行段階を、加入し認定し交歓に分離して地位上昇の過程とそれに伴なう主宰神の変化(ウトウガニー↓ニレーの神)が跡付けられる。

幻想的文学の宗教性

中村 恭子

二十世紀文学界のもっとも顕著な現象は、爆発的な、いわゆる

るSFブームではないかと思われる。アメリカではSF黄金時代第一期はすでに終り、第二期に入ったといわれ、今日、その全貌をとらえることは容易ではない。ハードウエアからソフトウエアへの転換がSF界においても起り、最近の傾向は人間学的、宗教的、幻想的といふことができる。

本報告において、私は現代の幻想的文学の一例としてC・S・ルイスの『ナルニア国物語』シリーズ全七巻をとりあげ、幻想性と宗教性の関連を考察することを目的とする。SFの作中世界がわれわれの世界と明らかに相違するので幻想的であるとか、「現代の神話」であるといわれるが、これまで主として児童文学の中で生き延びてきたファンタジーが、SFブームの中で甦り、古典として大人にも親しまれる秀作を多く世に送り、SFは、Science fantasy (本来はScience fiction) の略であるとする人も多い。『ナルニア国物語』は一九五〇年より五年に亘って刊行されたカーネギー賞受賞作で、現代の大河ファンタジーの名作である。著者のC・S・ルイス(一八九八—一九六三)はケンブリッジ大学の中世ルネサンス期英文学教授であるが、若い時、いったん棄てたキリスト教に三十余歳で回心、以来キリスト教正統派の護教論者として令名高い人である。彼にはSFの三部作の作品もあるが、幼少よりファンタジーに魅せられたルイスは、童話を自己の信仰表明に最適な文学形態と考え、長年温めてきた幻想的イメージをちりばめた物語を自由に展開させながら、ナルニア国の創造から終末までの年代誌を構成したのである。

七巻は各独立したテーマを持つ物語であるが、ナルニア国の編年誌の順序に並べてみると、刊行の順序とはかなり喰い違ふことが判る。ルイスは、童話は空想に従って、イメージが先から浮かんて書くものであると述べているので、全体の構想が初めから存在したことは疑いもないが、その中でイメージが鮮明に浮かんた部分から筆をとったのではないかと思われる。最初に刊行された *The Lion, the Witch and the Wardrobe* (1950) は、そのイメージとプロットの展開に高度の緊迫感があり、感銘深い巻である。そのクライマックスは、キリストをかたどると思われるライオンのアスランが白い岩の上で、人間や動物たちを救うために贖いの死につく瞬間に大いなる奇蹟が起り、アスランは死より甦り、悪は滅されるといふ結末である。ここで著者は全体を貫く死と再生というテーマを、ユニークなイメージと物語の展開の中で強く印象づけるのである。その後刊行された四冊は、善と悪の絶え間ない闘いと遍歴という二大テーマによる英雄叙事詩的作品である。これに対し、最後に書かれた第一の国造りの巻と最終巻の終末物語は、もともと聖書に依存する、ルイスの信仰の直接的発露と思われる。永遠の神の国に対し、ナルニアは初めと終りを持つ、有限の、影の国であるとする。まともがそこで与えられ、意味づけが与えられるのである。創造と終末を描くために、ルイスはそれを信仰告白としてではなく、あくまでイメージと物語の必然によってもたらされたものにするために、最後まで苦心を重ねたと思われる。

SFは近代小説が一旦抹殺した物語を復活させ、日記やモノ

ローグによる著者の思想伝達的方式を否定した。しかし、著者の潜在意識に関わるような信仰、価値観は、想像力が強烈であれば、それと密接に関わりあうと思われる。真のファンタジーには、作者の価値観がイメージや物語の展開に伴って滲み出てくるのではないだろうか。このような理由で、私はファンタジーの研究は、宗教的・世界観の分析に、新しい手がかりを与えることになりはしないかとの見通しを得るに至った。

C. S. Lewis: Bodley Head Ltd., London, 1950-56

和訳本 瀬田貞二訳 岩波書店 一九六六

1. *The Magician's Nephew*, 1955 (6)

『魔術師のおとこ』

2. *The Lion, the Witch and the Wardrobe*, 1950 (1)

『ライオンと魔女』

3. *The Horse and His Boy*, 1954 (5)

『馬と少年』

4. *Prince Caspian*, 1951 (2)

『カスピアン王子のおとこ』

5. *The Voyage of the Dawn Treader*, 1952 (3)

『朝びらぎ丸 東の海へ』

6. *The Silver Chair*, 1953 (4)

『銀のおとこ』

7. *The Last Battle*, 1956 (7)

『おとこの戦い』

(年代順)

(刊行順)

## 『日本霊異記』の夢について

中村生雄

記紀神話において、夢は霊異なる知なり力が神から与えられる通路であった。それは典型的には、「神武即位前紀」の高倉下と神武の三度の夢にあらわれている。西郷信綱氏はそれを「祭式的」な夢であるとし、「崇神経」の大物主の夢告もまた「沐浴斎戒」して得られたものであることを指摘している（『古代人と夢』）。そこでの夢は、したがって人間の側から神の意を問う呪的行為であり、そのかぎりで太占や盟神探湯、ウケヒ等と同じ神との交渉技術であって、公的、政治的領域に属していた。

ところで『日本霊異記』には夢にかかわる説話が十例ある（上18・中13・中15・中20・中32・下16・下24・下26・下36・下38）。それらを類別すれば、現世での悪業のため死後畜生に生れ変わり、その苦境を憎などにうったえて脱出を乞い願う夢が四例（中15・中32・下10・下24）、近親者の身に迫った危難を予告する夢が二例（中20・下36）、危機的局面にさいして観音から与えられる夢が二例（上18・下38）、夢を介した仏像霊異譚が一例（中13）、さらに小論で検討する夢による地獄からの蘇生譚一例（下26）となる。

さて、下巻第二十六「非理を強ひて債ものかひを徴りた、多の倍を取

りて現に悪死の報を得る縁一は、道心なく慳貧な田中真人広虫女がみずからの悪業のゆえに地獄に墮ちるさまを夢に見、その日すぐに死んで牛に生れ変わるが、家族たちの追福儀礼によって救われる、というものである。ところで『靈異記』には、仮死状態のあいだに墮地獄を体験し、家族等の追善供養や生前の善切徳などによって生き還り、地獄のありさまを報告する話が数多くあり(上30・中5・中7・中16・中19・中25・下9・下22下23下35)、他界遍歴の定型をなしている。たとえば『靈異記』の著名な蘇生説話としてしばしば言及される智光の他界遍歴譚(中7)においては、九日間の仮死状態(遺体を火葬に付さない期間Ⅱ殞)のあいだに、彼が行基を誘った罪条が明らかにされ地獄の責苦を強いられている。広虫女の事例においても、彼女の罪条は智光と同じく「閻羅王の闕」で告示されるのだが、それが彼女の夢の中の出来事であったという相違があるだけで、構造的には広虫女の夢は智光の仮死状態と等価であって、ともに△脱魂▽(Ⅱ遊離魂)現象の主要な形態にほかならない。したがって『靈異記』の説話類型からすれば、広虫女の夢は必須の要件となるのではなく、仮死状態によって代替されるものである。にもかかわらずそれを夢の出来事としたのは、後半に展開される牛への変身譚との脈絡において要請されたからにほかならない。それは言うまでもなく、広虫女の夢を仮死状態に置換した場合に変身譚が論理的に成立不可能となるからである(ひとたび畜生に変身すれば、夢を通じてしか人間界と交渉をもつことはできない。中15・中32・下16・下24参照)。それゆえ

本縁の夢は『靈異記』にとって本質的なものではなく、むしろ蘇生説話の一変種だと想定していいだろう。

そこで、『靈異記』で十例中四例の最大の比重をもつ畜生界(Ⅱ他界・冥界)からの救済要請の夢と比較してみた場合、広虫女の夢を含めた蘇生説話が現世から他界に向けた発信経路を形成しているのにたいし、『靈異記』の夢が他界から現世に向けて送られてくる救済要請の受信経路であって、両者がひとしく他界通信の機能をもちながら、その方向性において対照的であることに気づくはずである。そしてさらに、残る災厄予告の夢も、仏菩薩から送られる夢も、すべて他界(神仏の世界と冥界との区別が『靈異記』では明瞭でない。上5・上30・中7・中16参照)から現世へという方向性においては、一例たりとも例外はないのである。したがって、シャマニズム研究が伝える△脱魂▽と△憑依▽の対極的な特質が、『靈異記』にあつてはそれぞれ△仮死状態▽(Ⅱ殞)と△夢▽に対応することにもなるはずである。

ところで冒頭に述べた記紀神話の夢がやはり神からの他界通信でありながら、それらを人間の側が管理する△祭式的▽傾向が著しかったのに比して、『靈異記』の夢では人間は受動的な地位にとどまり、その領域も私的なものへと変化している。それは、祭祀主が公的・政治的に夢を掌握していた古代専制期と、仏教寺院が一種の救済材として夢を管理していく(長谷寺・石山寺等)王朝期とのあいだに、この『靈異記』が位置していることを示しているだろう。

## 新宗教の発生とアニミズム

— 宗教と民俗 IV —

島 蘭 進

従来の新宗教研究においては、新宗教の発生をアニミズム克服と見る観点とアニミズム活性化と見る観点がならびたってきたが、この二つの観点がどう結び結ぶかについての考察はなされてきた。ここではアニミズム克服と見る観点にとつて恰好の例とされてきた金光教を例にとり、この二つの観点の統合の可能性を探りたい。

従来通説では、金光教祖赤沢文治はその前半生、日柄方位の俗信、迷信にからめとられていたが、四二歳の大患の折、神に出会って以来それまでの信仰の呪術性を払拭し、合理的近代の内面的な宗教意識へと転換したとされる。この見方によれば、金光教の発生過程は民俗信仰のアニミズム的要素を否定し排除していく、一方的なアニミズム脱却の過程であったということにならう。

しかし、教祖伝の内容を仔細に検討していくと、こうした見方は正しくないことがわかる。第一に、前半生の文治は当時の民俗信仰のアニミズムにどっぷり浸りこんでいたわけではない。民俗宗教の担い手である山伏らの呪術的世界に、文治はほとんど関わっていなかったと思われる。むしろ、アニミズム的な宗教意識に批判的だった学者にして庄屋の小野光右衛門を深く敬

慕し、彼の説くアニミズムを脱却した日柄方位説に従っていたのである。第二に、四二歳の患に始まる一連の宗教的体験を、アニミズムの克服・脱却という一つの方向のみを向いた過程と見ることはできない。この過程はむしろ、アニミズムの活性化した形態を示す石鎚の先達や金神祈祷者のシャーマニズムに導かれたものだった。確かにそこで内面的省察が深められるのだが、それはアニミズムの活性化に支えられてのみ行われたのである。第三に、その後の新しい信仰と教えの形成過程を、アニミズムの否定、排除ととらえることはできない。新しい宗教性の中核は首尾一貫した救け（現世内救済）の意志に対する信仰である。それは一元的な超自然的意志への信仰という点ではアニミズムを超えているが、身近な救済への期待に基いているという点ではアニミズム的な救いの力の観念をひきついでいる。後者に注目すれば、むしろアニミズム活性化によつてもたらされた世界像の一面を神話化し定着したものといえるのである。

以上のように金光教の発生過程において、(1)アニミズム克服の過程はアニミズム活性化に助けられて進行し、(2)アニミズム克服による新しい宗教性は、アニミズム活性化による世界像の一面を継承したものであった。したがって、ここではアニミズム活性化とアニミズム克服は表裏一体をなし緊密に結びついているわけである。同じことは、幕末以来の他の創造的新宗教の発生についてもいえるであろう。

いっぽうにアニミズム的な信仰が広く残存している社会に社会変動が生じた時、どのような宗教意識の変化が生じるかを三

つないし四つの類型にまとめてみる。第一は(A)アニミズム活性化ばかりでアニミズム克服が伴わない場合で、幕末の流行神やおかげ参りなどがこれに含まれる。第二は(B)アニミズム活性化なしにアニミズム克服が行われる場合で、小野光右衛門の日柄方位説などにはそうした性格が強い。第三は(C)アニミズム活性化とアニミズム克服が表裏をなして進行する場合で、さらに(C<sub>1</sub>)アニミズム克服が先行する場合と、(C<sub>2</sub>)アニミズム活性化が先行する場合の二つの下位類型にわけられる。(C<sub>1</sub>)の例として、外来宗教や先行する宗教運動に刺激され、それらを模倣するような形で展開する宗教運動を、(C<sub>2</sub>)の例として、金光教を含む幕末以来の創造的な新宗教をあげることでしよう。この最後の類型が成立するためには、アニミズムを濃厚にとどめながら、宗教的個人主義の萌芽を含んでいるような宗教状況の存在が好条件となる。江戸後期の民俗宗教はそうした宗教状況を構成していたと考えられる。

## 創唱神話

### 田中 實

神話といえ、記紀に記されているような、遙かな古代からの伝承神話のことと受け取るのが普通であろう。ところがこうした、伝承神話の他に、たとえば天理教の泥海古記のような創唱宗教の開祖などが語り出した神話がある。こうした神話を創唱神

話と呼んだのである。どんな伝承神話も、その始めには誰かが語り出したに違いないから、元々は創唱神話であったと解される。ところで充実した創唱神話には、宇宙の始まり、人類の始まりの物語が出てくる。この辺のところを、ユングの自伝には、「人間の起源は単なる過去ではない。それは人間の存在の常の下層をなすものとして、彼と共に生きてきたものである。人間の意識は、その身体的なものによるのと同様に、それによっても形づくられてきたのである。人はそれらを神なる観念によつてまとめ、その働きを神話の助けをかりて記述する。そして、その神話を「神の言葉」として解釈する。」とある。

さて実察に創唱神話を聴いているうちに、その主潮は、創唱者自身の魂の由来を語るにあらざることを知った。多くは機が熟すると、まず当人に直接つながるといふ神霊が突如として語り出し、そこをたぐり口として、自己の根元へ、やがて存在の深みを尋ね、宇宙と人間に関する理解に達している。

そして神に出会うに至ったことによつて、自己の生き方の正しかったことが自認され、神話の語りの進むと共に自認は確信となり、まともな完成と共に、やがて不拔の確信となる。

さてここでは創唱神話の一つとして神話Aを紹介したい。

#### 神話A

まず創唱者Aについての事項

先祖の地 福井県大聖寺

祖父 明治になって大阪に出て商売、後に台湾に進出

母 女姉妹の長女、婿養子縁組の失敗からAを私生子と



する。

生年月日 A(女性)は、明治四十年十二月六日、  
生地 神戸で生まれた。

略歴

Aは生まれると直ぐ里子に出され、兵庫県の田舎で学齡前まで過し、その後神戸に移住。長ずると共に、当時の社会情勢の下では、私生子ということはAの心の重い負目となり心痛した。十七才で貰ってくれる人があつて結婚。子供も三人できたが、夫の女性問題とかで別居。この後創唱者になるまでひとり暮らし、事情あつてか商売替が多かつた。

Aが神話を語り出したのは昭和二十三年七月十九日、神戸においてであつた。それから亡くなるまで神戸に住んでいた。

神話Aのポイント

Aの心境を深めた要因の一つは私生子という負目であつた。しかし神話を語り出したきつかけは、信心に縁の薄かつたAがどういふわけか商売の不振などから人に誘われ、神信心に通い始め、信仰への急傾斜であつた。

神話Aの主役の神々

- 口切り 応神天皇、八幡大菩薩
- 指導役 天照大神(観音菩薩)
- 主台役 出雲大神(大国主命)
- 主神 宇宙自然の神—大国主命
- 表役 皇室先祖—皇室八代代表明治
- 裏役 出雲先祖—出雲七代代表大国主

家来役 勇士の面々—代表楠木正成

脇役 古い神々や仏菩薩

脇役 代表猿田彦命

叔父上 代表須佐野男命(釈尊)

金光・大本神話と神話A比較表

備考	1859	1892	1948	1968
名神要	天照皇太神	撞の大神	天照大神	天照大神
主	天地金乃神	国常立之尊	出雲大神	出雲大神
王	良の金神	良の金神	私ことは私奴	私ことは私奴
祖	皇	上(神功皇后)	皇室先祖	皇室先祖
祖	祖	孝	先祖	代々
仏教	祝詞心経同格	仏教も含む	一部経の実現	一部経の実現

三神話は独立に生まれながら先行承継発展の形である。

教祖とその Mediation の現象学的意味

荒木 美智雄

現在、私に問題になっている、金光教の「教祖とその取次ぎ」を考えることによって、歴史上に生起した、教祖という宗教現象が共有する意味について考える。

創唱宗教は、しばしば「倫理的宗教」などと呼ばれ、その他の宗教現象よりも一段と高次な宗教であると主張される。しかし、そのこのの意味は、充分に解明されているとは云えない。

K・ヤスペルスは「軸の時代」に現われた四人の大きな人格を哲学的立場から人類の範型として把握している。しかし、人間に関わる諸学問を統合するものとしての宗教学の立場からすれば、範型・思想としての把握ではまだ不十分であり、よりトータルな把握が試みられねばならない。ヨワキム・ワッハもヴァン・デ・レーウもその周頭な方法論的前提の用意にも拘わらず、創唱宗教の教祖たちに重点を置き過ぎて、正当な位置づけを与えていない。この問題を克服するためには、われわれが、制度としての「創唱宗教」の文化の枠組、その枠組を支える社会の構造を離れ、教祖を教祖自身の例から見ることが要る。それは、歴史時代を中心に見る視点を離れ、広く人類の宗教史の観点から、様々の文化の中に生起した様々の宗教現象との公平な比較研究を必要とすることにもなる。

教祖は範型である。カリスマである。そして神話(宗教的実在を顕わす言語)である。教祖は「新しい信仰」、「新しい意味」の世界であり、「新しい人間」を代表する。神話は、金光教の場合、弟子たちが「お取次ぎ」の場で受けた教え、彼らの受けとめ方、そして教祖自身が書き残した「金光大神覚え」その他の書き物の中にある。それは、直接的な神との交流による、絶え間なき生と宇宙の再解釈、再編成の記録であり、宗教体験による、人間と世界の、緊張に充ちた創造である。「金光大神覚

え」の独自性は、教祖の教祖認識が包含されていることである。金光大神が、究極的に把握した、宗教体験の意味には、全神が、外の伝承世界の枠組に組込まれた「崇り神」・パーソナルな神ではなく、人間の生を宇宙を根底から支えるトータルな神であり、内面の敬虔な信仰に応答する神であり、人間が自分の力や業で神に関わる生の保持は「御無礼」であるということがある。宗教体験の後、教祖たちは、社会の構造とそれを支える象徴的宇宙から *withdraw* して、構造の周縁に立ち、そこに踏み留って *mediation* を行う。K・バリッジの把えているカーゴ・カルトの子言者の特徴は、そのまま教祖たちの特徴でもある。教祖は社会的に *nobody* である。神に対して一人一人の人間の「身代り」であり、人に対して「神の前立ち」である存在、それは *everybody* だ。しかし、教祖は具体的な肉体を持つ教祖自身 (*somebody*) である。これが教祖の神話の重要な一側面である。教祖の存在は、常に構造の側、合理主義の立場からすれば矛盾である。しかし、教祖(リミナルな存在)からすれば、構造こそ一大矛盾であり、人間の破壊なのである。

教祖の *mediation* は、そのまま、既成の宇宙の創造に先立つ始源のカオスへの回帰による「新しい人間・宇宙」の創造である。それは、具体的に特殊な状況に於ける、具体的な問題を扱えた、具体的な人間と、具体的な「生きた神」との間で、言葉でなされる。教祖の言葉は具体的普遍であるが、創唱宗教が既成化する時には抽象的普遍となる。

教祖・現象学的意味の一つは、古代都市国家以来の、文明社

会の構造、即ち、神を構造の外に祭り上げることによって、人間が人間を、自然を支配する、人間の死と疎外の構造を批判し、新しい人間のあり方を指し示すこと、構造の呪縛からの人間の解放である。しかし、教団の構造内での成立は教祖の死である。

## 浅原才市研究

### 五十嵐 大 策

浅原才市（一八五〇—一九三二）は、今日見ることの出来るものでは、約五千首余の詩を残した（鈴木大拙編と楠恭編の二本に所収。なお、これについては『宗教研究』第52巻第3輯の拙論参照）。才市研究は今後の真宗研究のために、種々の角度から考察がなされて然るべきだと思う。

先ず、真坂のけじめ自力のけじめについて次の様に言う。

「聞く人は自力のみすぎわたせて聞けば、聞けば六字の聲がする」「御恩うれしや信行両座がないならば、わしの後生は闇の闇、御恩うれしや南無阿弥陀仏」「けさ衣かけて念仏となえても自力ない人又迷う」「十八願はじきの法、十九二十はじきの前なり」「蓮如様とはなかくしませう。ながが違えばわが身の損よ。なかを好うして御縁にあえば、自力自力のさかえが知れる」「おなじ迷い迷いといいましても、迷いが迷いにおると、法が迷いにおるとのちがいがしております。自力自力

はここでわかります」「自力自力がわかるのは、知識（私注「弥陀の知識」）がわしに向うたしるしよ、なむあみだぶつに向いとられて」等と言って、信と疑の区別をハッキリつけることを述べている。ここに、親鸞・覚如・蓮如に一貫していた真坂の区別自力の区別廃立の義の伝承があきらかに窺える。

次に、特に興味を引くのは、詩集の中に教学用語宗学用語が頻頻に出てくる。例えば、「願行具足の南無阿弥陀仏、機法一体の南無阿弥陀仏、名体不二の南無阿弥陀仏。真俗二諦の願行が信心で名体不二が御報謝で、真俗二諦が掟のすすめ、これが才市が楽しみ道具。御恩うれしや南無阿弥陀仏、南無阿弥陀仏。掟ほど楽しむものはない、これが後生のもとなる」「まず、才市は、しやわせ者であります。機法一体にしてみました。名体不二にしてみました。二種一具のなむあみだぶつにしてみました。撰取不捨にしてみました。才市ほど、しやわせ者はありません」「三業惑乱は自力自力のさかえであります。三業は人の田地であります。又自力の信心はわしが田地であります」「信行両座をあじよをてみましょう。信のみにりに心とられて」等と言って、しばしば教学用語を用いている。仏教や浄土教や真宗で使っている専門用語を自己の領解としてよく咀嚼し吸収している。詩集の中を整理してみると、

「真俗二諦」16首

「願行具足」1首

「機法一体」13首

「名体不二」18首

「二種一具」5首

「信行両座」6首……楠恭編『妙好人物種吉兵衛語録』の中

に、吉兵衛の領解として、信行両座の  
話の一つ出てくる。

「三業惑乱」1首……一七九七—一八〇六の十年間、西本願

寺の宗門をゆるがした信仰騒動。

等となる。妙好人達の領解にとつては、特に覚如の御伝鈔や蓮如の御文章の果した役割は、実に大きいものがあると言わなければならぬのである。

次に、才市は自己存在に対する批判的視点を忘れていない。

才市は弥陀によつて知らされた「きざま」をよく省察しており、いつわらざるありのままの正体、内心内実内面の心のすがた、内側の心の動きを正直に告白し懺悔している。人間存在の正体を「あさましのもあなたでわかるあなたなけらにやわかりません。南無阿弥陀仏南無阿弥陀仏」と言つて、慚愧している。仏の側・法の側からはたらきによつて、人間存在の正体・実態・真相をはじめ知らされた悪趣ともいふべきすがたを、「あさまし」と告白する。才市の自己存在の批判的視点は、更に「才市や貧欲心に愚痴心に邪見の心に驕慢心によう揃うたものあさましやあさましや」「この才市は迷いを本として貧欲瞋恚愚痴を本として、月日を送るあさましあさまし」の言葉となつて懺悔される「才市心になががある。才市心に地獄があるよ。ひにち、毎日、炎がもえる。目には見えねど、これが証拠、ありがたいな」の言葉の中にも内的注視の深さが知られる。才

市においては、人間存在は外からも内からも、そのすがたは「あさまし」「はづかし」の慚愧の一言に尽きていたのである。

### 須弥山の構造について

——その水平面よりの考察——

春日井 真英

この研究は東海仏教学会で発表した「須弥山に関する象徴的解釈」<sup>(1)</sup>を出発点においた一連のものである。これは仏教的宇宙論の中心である須弥山説の水、樹木、山等の問題に象徴解釈という立場からアプローチを試みるものである。すでに須弥山の垂直面からの構造分析はおわり、ここでは須弥山をとりまく諸々の問題について論を進めようと考える。

須弥山をとり囲む「四大洲」<sup>(2)</sup>「九山八海」等のモティーフ群は内容的に四資料ともだいたい共通し一致している。しかし、内容相互の連りは全体にまとまりがなく、断片的なモティーフの統合されたものではないかと考えられる。ここでは各資料の「閻浮提品」を四大洲のところから、その内容に従つて七ノ八モティーフ群に分割し、そのモティーフ毎に象徴の比較、解釈及び問題点の検討を行つていくものである。全体からモティーフを判断すると、第六、第七のそれに重点がおかれているように考えられる。しかし、それについては次の機会に譲る。

#### 第一のモティーフについて

須弥山の北、東、西、南に鬱単日(Uttarakuru)弗干速(Purva-

videha) 俱耶尼(Avaragodāniya) 閻浮提(Jambudvīpa)の四洲がこの順序で記され、それぞれに菴婆羅(Amra) 伽藍浮(Kadamba) 鎮頭迦(Tinduka)そして閻浮(Jambū)の大樹がそびえているという。ここには各洲の形態、順序及び方位等といういくつかの問題があるが、今回は省略する。この四洲の樹木は各々が幹の周匝七由旬、高さ百由旬、枝葉の四布すること五十由旬という神話的、象徴的大樹として記されている。この四大樹が須弥山とどのような関係にあるのかは分らないが、八万四千由旬という須弥山の高さと比較すると規準の違いがそこにあると考えることができよう。この四大樹に関する資料はまだ十分ではないものの、その樹々がある特定の神格と結びついたり、特殊な機能を有していることなどから重要なシンボルズムとして扱われているといえる。また、この四大樹と四大洲の問題は須弥山との関係で改めて問い直す必要があると考えられる。

この四大洲の四大樹の他に、同じ規模の三本の樹がある。この三本の大樹は神的存在と結合した形で現われ、先の四樹とは本質的に異なっている。三大樹の中で特に注目すべきは龍王と金翅鳥王のいる拘吒摩利(Kutasalmali) 樹であろう。これは天界や神々に関係のある他の樹々にくらべ、その荆で閻羅王(Yama)が罪人を苦しませるといっているのである。しかも敵対する龍と金翅鳥が同一の樹にいととされていることは、水のシンボルズムである龍が荆の樹でおさえこまれ、天竺のシンボルズムである金翅鳥がその監視をしているというイメージを与えてくれる。

第二の阿修羅のいる樹の問題は資料不足のため別の機会に委ねたい。

第三の切利天のいる屋度、もしくは度昼は Parijata 樹であり、インドラ神と密接な関係にあることが知られている。しかし須弥山頂に切利天、もしくは三十三天の宮殿があるという記述とこれがどのように対応するのであろうか。これは今後の課題である。またこの三本の大樹は、その宿る神的存在の機能から宇宙を「天、空、地」に分ける三界説を示す要素をも含み大きな問題点となろう。しかも樹木の寿が全体で「七」になるということはシンボルズムの面からも見逃すことのできない問題である。

- (1) 東海仏教 第二四輯
- (2) 印度学仏教学研究 第二八巻第一号収録予定
- (3) 『大樓炭経』、『長阿含経』第四分「世記経」、『起世経』、『起世因本経』
- (4) Hopkins, E.W., *Epic Mythology*, Biblio & Tannen, NY 1969. p 8

### 地域社会とつきもの信仰

長谷部 八 朗

社会のめまぐるしい変化に伴い、我が国に伝統的に息づいてきた民間信仰も様々な面で著しい変貌をうけている。「つきもの

の信仰」もその例外ではなく、かつて頻繁に勃発したつきもの事件も、現在ではほとんど聞かれなくなった。が、一方で「つきもの筋」は血縁的ネットワークを通して生きつづけている。

一体、その存続因素をどこに求めたらよいか。私は、つきもの筋を特殊な民間信仰の問題として孤立的に見るのではなく、所謂「差別」、「逸脱」といった当該社会において一般的な逸脱カテゴリーの中に布置させ、他の差別、逸脱現象と相対化させながら要因を抽出したいと考える。

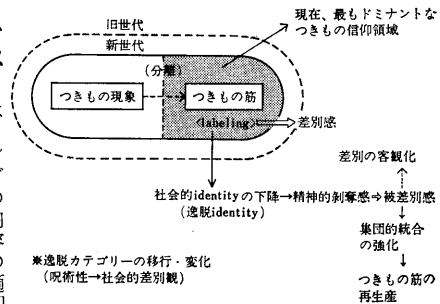
時代の推移とともに、つきもの信仰の初期的徴表であった「つきもの現象」が減少し、つきもの筋のネットワークが独立し、呪術性から社会的差別観へと逸脱カテゴリーが移行しつつある。こうした差別観は逸脱者に社会のノーマルな規範からはずれた逸脱的アイデンティティを形成せしめ、やがて彼らに精神的剝奪感、被差別感を生ぜしめる。即ち、差別の客観化であり、同時にそれは彼らの集団的結合の強化、換言すればつきもの筋の再生産へとつながる訳である。

さて、このようにつきもの筋を社会的差別を伴う逸脱カテゴリーの中で把える視点からつきもの筋の存続因素を抽出する糸口を模索してゆきたい。

(1) Labeling theory

ラベルの付与は逸脱行為や現象のもつ内的特性に対してなされるのではなく、社会的相互作用に基づく一定の反作用の所産と一般にされている。

つきもの筋の場合も、その内的属性への一面的なラベリング



から、ラベリングの内容の適切性とか、ラベルの付与理由とかは余り問われずに、人々に即効的、明示的にイメージを付与する。従ってラベリングの発生契機が、個人的でインフォーマルなものでも、一旦、ラベルが付与されるとそれは客観性、永続性をもちやすい。

(2) 基本的逸脱 → 派生的逸脱

つきもの現象を契機としたつきもの筋の形成という直接的基本的逸脱から、婚姻、分家による同族的拡散の網目によって間接的派生的に逸脱してゆくケース。

この派生的逸脱では逸脱そのものがagentiveな意味をもつようになる。つまり生まれた時から全人格的にラベリングされる。従ってラベルの永続性固定性が更に強まる。

として考えると筋の形成をうまく説明できなくなる。仮にそうであれば、つきものに対する負のイメージは、通社会的に一定するはずであるが、実際には、様々な地域的偏差がみられる。ラベリング理論は、つきもの信仰をとりまく社会の構造因への考慮の必要性に目を向けさせる。

また、ラベル自体は一種のシンボリックなコードである

ただ、従来、村落構造の主たる特徴をなしてきた同族的結合に逆に乗っかる形で筋が形成されてきた場合は、「筋」と「同族」が「機能的代用項目」(R・マートン)としての意味をもち、この派生的逸脱は実は派生的ではなく、この逸脱が発生する土壌自体が基本的逸脱をも生み出す genuine な部分をなしていたのではないかと考えられる。そうした視点からは今後、つきもの筋自体は解消されても、血縁意識を礎にして、何らかの形でその集団統合性が再生産されてゆくことも考えられる。

### (3) 社会秩序のバランス維持上の潜在的機能

従来、つきもの信仰に積極的な機能を見出すとする見解もあったが、つきもの信仰自体が家筋継承に基づく差別問題として扱えられつつある現在、積極的機能の付与は必ずしも適当ではあるまい。従って、そこに機能ががあるとすれば、それは目的的行為の予期した結果ではなく、あくまで結果として潜在的に機能しているといえよう。逸脱者の行為、存在は他者にとって極限的なものであり、一定の距離を置いて、それに対して諸々のタブーを課することでみずからの行為存在を客観視し、自己の社会的アイデンティティを境界維持的に守るメカニズムを有するといえよう。

## 日本の仙人

小池 長之

仙人は中国の道教において、人間が修行の結果到達する超能力者のことである。わが国には道教が直接伝わったという記録はないが唐へ留学した僧が知識として伝え、これに倣って修行して、世間から仙人と認められるような人物も、すこしはいたようである。

平安時代の中頃に、大江匡房が『本朝神仙伝』を著している。これは完本が現存せず、かなり重要な部分が欠本になっているが、『今昔物語集』に転載されているために、その内容を知らることが出来る。

その内容は、古事記の神話は記されず、倭武命から始まっている。伊吹山の神を退治しようとして失敗するが、「生ける人のために神明を計るは、直ただの人にあらざるなり。あに神仙いまだよけの類にあらざらむや」と結んでいる。仙人にあたる日本語に「いきばとけ」と仮名をつけているのは、神以上の超能力者を仏と同視しているところに特色がある。

次に聖徳太子をあげている。戸を閉じて入定の間に、靈魂が唐に渡って経を取って来たとか、甲斐の黒駒に乗って、白昼に天に昇り千里を往復したとか、歴史的に認め難い記述をしている。

『本朝神仙伝』の焦点は、役行者と桑仙人であろう。役行者は人間でありながら、山の神をコキ使い、言うことを聞かぬ一言主神を呪縛して谷底にとじこめたという記述は、彼が人間でありながら、修行の結果、神以上の超能力者になったと、人間の可能性の形で描かれているが、逮捕されて伊豆の大島に流されたあたりに人間くさい面を残している。

桑仙人は欠本の部分で目次だけが残っているが、修行の結果、空を飛ぶ術をおぼえたが吉野川のほとりで洗濯をしている女の足を見て妄念をおこして雲から落ち、空をとぶことが出来なくなったということは、空を飛ぶ超能力が、女の魔力よりも弱いという、だらしのない記述になっている。しかも彼は最後に大和に久米寺を建てているのだから、仏教が人生の終着駅となっている。最初から日本の仙人は、仏教よりも劣ったものであるという意図で描き出されており、仙人を理想とする道教の立場が、わが国では独立していなかった証拠である。

『本朝神仙伝』に出て来る仙人は大きく分けて二種類になる。先ず聖徳太子をはじめ、秦澄、報恩大師、弘法大師、慈覺大師、陽勝のごとく、仏教史上の偉人であって、特に伝記の中で常人のなし得ぬ超能力を發揮したという記述を重視し、仙人という側面もあつたと紹介しているものが第一のタイプで、第二は山奥に住む正体不明の世捨人で、最後はどうなったかわからぬような怪人物を、おそらく仙人であろうと想像して描き出したものである。この第二の型は、大江匡房自身が、仙人を尊敬しようなどという態度は全く見られず、単に珍しい話題の紹

介といった程度である。中には竿打の仙とあって、仙人にはなつたものの、俗骨が重くて高さ七、八尺しか飛べず子供が竿をふり上げて追いかけたという。ここではあきらかに仙人が軽蔑されている。

僧が山奥で修行して超能力を持つようになった場合に、聖と呼ばれ、俗界に戻って、病氣の原因になる人に憑いた悪霊を、加持祈禱によって調伏して、相應の尊敬を受けていた。日本の仙人はこの超能力が話題にされたのみで、俗界に戻って世のために盡くすという行為が欠けている。すなわち自行のみで、化他がない。仏教でいう菩薩行にあたるものがない。僅かに久米仙人が、役人にすめられて、材木を空を飛ばして運んで見せたぐらいである。日本の仙人は、仏教徒の出来そこないの形で、仏教に差をつけられた形で描かれているのは、道教が宗教という形で輸入されず、知識という形で、仏教と供に伝えられたためであろう。

### 新古今集にみられる宗教意識

高木 きよ子

昨年の古今集にひきつづき、本年は新古今集に見られる「信仰を持たない人の宗教意識」について考察する。

古今集を貫いている「はかなし」は無常意識と結びついてそこに「あわれ」の世界を形作している。そして無常意識を解決



するものとしての浄土思想は、古今集では現世肯定の上に立っていた。新古今集ではそれがどのように変つていったか。

新古今集が成立したのは元久二年（一一〇五）で八代集の最後の勅撰集であり、古今集成立から三百年経過している。この三百年間に和歌は一時の頹廃からまた力をとり戻し、院政開始頃から歌壇も次第に整い、正統派・保守派に加えて新に藤原俊成が登場し幽玄を基調とする新古今風がつくられていた。実際に撰進にあつたのは俊成の子定家をはじめとする和歌所寄人達であり、後飛羽上皇がそれをリードした。和歌は貴族の生甲斐であり、和歌の中に貴族達は己れの人生を凝視し内省し、そこに生きる上でのさまざまな希求をもつたといえる。

それは当時の時代的背景にそのもとを蔵している。古今集から新古今集に至る三百年間に藤原摂関体制が確立し、やがてそれが崩壊した、それにつづぎ平氏の勃興と滅亡、鎌倉幕府の成立という動乱の世になった。新古今集を代表する歌人は、ほとんどが平安末期の新旧交替劇を身をもって体験している。その結果、もともと栄光を追うことを人生の目的とし、無気力で消極的な日常生活を送っていた貴族達は、人生不安と社会の危機感に生命のはかなさ、世間の空しさを感じとつたといえる。

このような時代に宗教の果した役割りは何であつたか。まず浄土教の普及といふことがある。浄土教は源信の任生要集以来次第にその輪を拡げていったが、当時の人々の心を把えたのは末法思想の鼓吹である。動乱の世情を末法の到来と考えた人々は、法然の教えに導かれて極楽浄土へと傾斜していった。無常

意識がこれを支えている。

新古今集には無常を詠んだ歌が多数みられる。それらの中には、職業宗教家が観念的に詠じたものもあるが、体験的に無常を詠じたものもある。「一九三八 紫の雲路に誘ふ琴の音に憂き世をはらふ峰の松風 寂蓮法師」は前者に屬し、七八七 今はさは憂き世のさかのべをこそ露消えはてし跡としのばめ 俊成女は後者である。さらに「八三 花は散りその色となくながむればむなしき空に春雨ぞ降る 式子内親王」にみられる無常意識は、自然の中にしみじみとした人生のあわれを詠んでいる。

このように浄土への志向にもなる人生無常の哀感と並んで著しい傾向は山里への志向である。それは現世に失望した貴族たちが世をのがれて山里に入り、そこに生きているという現実と世を捨てるといふ理想を結びつけたものと考えられる。つまり山里への隠遁は世を棄てるということの解決策であつたのである。山里で自然美を追求すると同時に自然による人生の苦悩の解決をはかろうとしている。

しかし山里は遁世前に考えたような理想郷でないことは、山里に暮らしてみればじめて明らかになる。それは俗時代に考えたと異なり孤独と寂寥につつまれている。この孤独にどれだけの出離者が堪えられたか。西行は「六二七 寂しさにたへたる人のまたもあれな庵ならべん冬の山里」と詠じて山里に自然との融合の境地を見出しているかに見えるが、心底を流れるのは自然に拒否された孤独の姿であり、自然は宗教的解決をあえてはいない。「六七二 待つ人の籠の道は絶えぬらん軒場の杉に

雪重るなり 秀能」もそれと同じ境地を示している。山里が真に俗をこえた超俗の世界となりうるとき、人間はそこに自然をそのまま救いとして感得することができたのである。

古今集の王朝人が散る桜の中に人生のはかなさを見て無常意識をかりたてられたとしたら、新古今集の歌人は散る桜にはかなさよりもほろびの美をとらえ、さらにそれを超克した世界を求めていたといえる。

## モンゴル革命とラマ仏教

### 中 濃 教 篤

モンゴル革命（一九二一年）により、モンゴル人民共和国が成立する道路と、成立後におけるモンゴルのラマ仏教について、これまで、革命によるラマ廟（僧院）の破壊や、ラマ教壇庄についての論述はされてきたが、亡命ラマ教徒によるものは別として、革命をくり抜けてきたラマ教側から、その歴史について論じた文献は余り存在しなかったのではなからうか。ところが、本年六月、モンゴルの首都ウランバートルのガンダン・テェクチェリリング僧院で開催された「第五回アジア仏教徒平和会議」の参加者に配布された記念出版物『モンゴリアにおける仏教』（一九七九年）で、そうした歴史が概観されるにいたった。それによると、革命直前のモンゴルにおける仏教と廟（僧院）の経済力などが、次のように記されている。「十七世

紀の終り近くまでは、（モンゴルでは）ラマ仏教の赤（帽）派と伝統的なシャーマニズム崇拜が同時に信じられていた。しかし、十八世紀の始めには、ラマ仏教の黄（帽）派が主要な信仰となり、多くの廟（僧院）が建ち、急速にラマ僧の数が増えた」とされ、その理由の一つに、マンチュウの支配者とモンゴル貴族によるシャーマニズムの抑圧と仏教の集中的な普及活動があげられている。そして、当時の廟（僧院）の経済力発展の例として、十七世紀の中頃までは、廟（僧院）の数は百以上に達しなかったものが、二十世紀の始めには、約七千にのぼったとされ、「一七八四年に創建されたザツ・カーンのバトー・ワング・コーサンの或る廟（僧院）の財産は、家畜三百頭であったが、一九二四年に、その廟（僧院）の家畜は二万三千五百三頭になった」と報告されている。それと同時に、廟（僧院）は十八世紀から十九世紀初頭にかけて広大な耕作地を所有し、金融業を営み、隊商を雇って事業を行うなど、その収入を著るしく増大させるものが数多くなつたと指摘されてもいる。こうして宗教活動の本来から、しだいに逸脱して行つたラマ仏教に対する民衆の反感が生じていたことは否定の余地がない。と同時に、革命前において、中国人や十月革命を逃れてモンゴルにやってきた帝政ロシアの一部の富有者たちが、モンゴ人民を抑圧し、略奪するという事実があり、「モンゴルの廟（僧院）とラマ僧たちもまた同様の運命に遭遇した。中国の擄取者たちは、宗教の最高指導者ジェブサンダンバ・ボグド（ボグド・ゲゲン）を、中国に対して陰謀を企てたという口実のもと

に逮捕した」り、二十以上におよぶ大廟（大僧院）が抑圧され、これに属していたラマ僧たちの多くが虐殺されたとされ、そのため、ラマ僧たちが、モンゴルの祖国を守るため、外国侵略者たちに対する人民との共通の闘いに連帯したと分析されている。ここにモンゴル人民革命とラマ教徒の關係の二面性を見ておく必要があると考える。その特筆すべき人物として、今日のモンゴル仏教徒たちは、ハスバートル、B・サンブー、B・ブンスアグ、J・ジャミヤンゴンボなどを教えている。一九二一年の革命後、一九二四年まで、ボグド・ジェブサンダンバ活仏が、国の最高位を兼職していたという歴史も、こうした点に深くかかわっている。だがその反面、革命後、「高級ラマのある部分は、人民党と政府の革命的政策」に反対し、「反革命のデマを流し、反乱を準備した。（そうしたこととも関連して）一九三〇年頃から、多数の貧しい僧——その大部分は若いラマ僧——は還俗し、僧院の多くが閉鎖され、所有者のなくなった僧院の土地、家屋は、地方の学院、病院、文化施設に用いられた」と記されているが、このようなラマ仏教の内部矛盾の激化と、人民の墮落したラマ仏教への反発とが相乗したものが、いわゆるモンゴル革命時のラマ仏教弾圧の真相というべきではないか。その結果、革命後の政教分離政策は、次のような具体的現実を生んだ。

- ① ボグド・ゲゲンへの国家からの供養、上層ラマへの国家の財宝投資を停止するとともに、人民からの強制的な献納を停止し、

- ② 仏教の慈悲と平等の思想により、ボグド・ゲゲンに従属する下級ラマ僧と一般ラマ僧は、彼らの主人への租税から解放され
- ③ 仏陀の教訓にもついで、商売と利子取り立てや、廟（僧院）の畜財のために税を押しつけることによって富むという廟（僧院）の在り方を思いとどまらせた  
 というのがそれである。

## 医療の神話学

島田裕巳

宗教には救済が期待されてきた。それは、体と心と魂の三つの次元での救済であった。しかし、現代の社会では、西洋の近代医学が体の救済の役割をになりようになり、さらには心の救済をも目指すようになってきた。精神医学の発達である。ところが、近年では、医学の問題点が指摘されるようになり、救済を目指す医学が逆に健康に対する脅威になっていることが明らかになってきた。医者による医学的処置は治療効果を持たず、医者の効用は幻想なのである。例えば、十九世紀に猛威をふるった結核は、抗生物質が使用される以前に大幅に死者数は減少していたが、それは生活環境の変化によるものである。それが、あたかも抗生物質で結核が減少したかのように考えられている。

では、なぜ事実にして医学の介入が効果があるという幻想が信じられているのであろうか。その理由としては、人間の意識にひそむ普遍的な構造が考えられる。例えば、宗教でよく見られる「靈動」の現象に対するとらえ方と、病気による症状のとらえ方には共通するものがある。「靈動」は生理学的には維体外路系の運動であり、歪みを正そうとして起こる体の自律的な回復運動である。それが「靈」がについていると説明され、「靈動」の名を与えられる。この「靈」という不幸の原因をなくすためには、「靈」を浄めるということが行なわれる。この維体外路系の運動は医学の中では、病気による症状として考えられている。症状であるがゆえに、おさえることが目指され、自律的な回復運動としてとらえられることはない。図式化すれば、「靈動」や症状としての維体外路系の運動が現象であり、その現象の原因が「靈」や病気にもとめられる。したがって、治療のメカニズムは、「靈」や病気を取り除くといった形がとられる。体の障害を外からの異物の侵入としてとらえ、その異物の除去が治療だという点に両者の共通性がある。

この理解の図式では、病気は独立した実体としてとらえられ、病気の原因は微生物といったものにもとめられる。肺炎ならば肺炎球菌、結核ならば結核菌という形である。しかし、結核による死亡者数が、コッホによる結核菌の発見や、抗生物質の登場以前に減少していたことを考える必要がある。体は常に微生物によって感染しているのであって、病気は、その体の置かれている環境や状態によって起こってくるものなのである。つま

り、「病気をおこす微生物は、原因ではなくて、症状であるかもしれない」のである。したがって、病原菌の発見は、実際の治療に役立つというよりも、医学的処置が有効であることを神話的に保証するものだと言える。

医者による介入や医学的処置には一般に考えられているような効果はなく、むしろ、新しい病気を生む危険性がある。医学の有効性は神話によって支えられているが、医者による介入に治療効果があるのは、生体に備わった回復力が治療の期間間に働き出すことと医者の行為が象徴的な操作になっているからである。その点で、医者と呪術師は変わらない。例えば、偽薬に一定の効果があることが認められているが、それは、医学の神話が薬物に対する期待や自己暗示を生んでいるからである。また、医者と患者の間に信頼の関係があることも必要な条件であるが、これは医学が医療を独占していることと関わりを持っている。また、手術も病源を取り除くという図式にのっとったもので、医学の神話を支える儀式的役割を果たしている。儀式であるがゆえに繰り返す必要があり、不必要で危険な、扁桃腺切除の手術は相変わらず繰り返されている。そして、手術は患者を隔離し、患者の体を専門家である医師にわたしてしまう結果になっている。ここに、医学の問題点があり、体の救済の面での不完全性、さらには不適切性があらわれている。

## イギリス革命に於ける民衆のセクト運動

—ランターズの宗教的急進思想を中心として—

木田理文

ランターズ運動はピューリタン革命（一六四〇—一六〇年）の後退期に現われた民衆運動である。この運動は一六四八—五八年頃にイングランド全国各地で発生し消滅した。これを支持した社会層は都市とその近郊、市場町に住む下層職人、日雇農民、下級兵士などであった。彼らは民衆の宗教的なセクト運動およびラディカリズムとして革命政府にも抑圧され欺かれた民衆の人間の解放を行った。

ランターズとは、「熱狂的に説教する人々」という名称であり、当時の運動の中で最も荒々しい「喧騒（喧舞）派」と見做され、他派から「狂信の徒」と渾名された。彼らは安息日に居酒屋で小集団の集会を開き身体表現による騒擾な説教を行った。またこれらの説教や著書の中で彼らの指導者たちは神秘的な終末論的な思想を表明した。この様な彼らの行動と思想に見られる相互交渉の強調が彼らの荒々しい主張の特質と見做される。

爾来このランターズ運動に関して二つの見解がとられてきた。第一の見解はこれをピューリタニズムから逸脱した宗教運動と、その完教思想を神秘主義あるいは熱狂主義と扱えた。次に第二の見解はこれをピューリタニズムに対抗する急進運動

と、その革命思想を急進主義あるいはユートウピア主義と扱えた。

これらの相違はランターズの定言—あらゆる被造物に神が内在するという教説と、あらゆる人間関係の自由という主張—をそれぞれ教会史、革命史の文脈で解釈した結果である。そこで原資料（百二十点余り）に基きランターズ思想とその意義を次の二つの視点—宗教思想の革命と、革命の急進思想—から論ずる。

ランターズ思想を表現する主要なテキストはA・コップ『燃えて飛ぶ巻物』（一六五〇年）とL・クラクソン『単一なる目』（一六〇年）である。そこでこのテキストに心理学的、社会学的に接近する事でランターズの宗教思想、急進思想とその特質を説明する。

第一にテキストに示される宗教的経験と宗教的信念を深層心理学的に分析する事で、その宗教思想が生存意欲の原理に基づく人格形成の理論であると理解される。特にコップは宗教的経験として意識、態度変容という二重の心的変容による内的、外的な心的変容とその三重に複合し基礎づけられた心的過程を明確にした。

第二にテキストに示される急進的構想と急進的観念を文化人類学的に分析する事で、その急進思想が有機化の原理に基づく世界形成の理論であると理解される。特にコップは急進的構想として祭儀的、経済的な水平化という二重の相互関係の水平化による文化的、社会的な世界変革とその三重に複合し基礎づけら

れた関係化の過程を明確にした。

以上の結果から得られた特質を民衆運動の他派と比較する事でランターズ思想の意義を解明する。その特質は聖俗に基礎づけられた二重の生の構造を通して危機的な状態にある人間的心と相互関係を回復する点にある。またそれは民衆の宗教運動の中でパプティスト派やクエーカー派より、民衆の革命運動の中で第五王国派やディガー派より共生的な心と世界の変革を志向した点に意義がある。

こうしてランターズ運動は賤民、貧民をも含む人類的な友愛の視点にたち、あらゆる物に内在する二重の生命による聖俗的な人間の変革を主張した。この共生的な思想は革命の興隆期にあった水平派の精神を継承した聯合的なセクト運動のものである。

だが革命の急激な後退がランターズ思想を解体し、革命後にその宗教的特質のみが聖霊主義としてイギリスベーム派（フィラデルフィアン派、マグルトン派）に継承され今日に伝達された。また彼らの言う退行による個体化と有機化の原理は本能的心理学と現象学的社会学の示す現代的な人間像の先駆となった。

## 民間念仏にみる祖先信仰の一形態

—会津大念仏によせて—

渡辺 喜勝

本報告は、福島県会津地方一円に伝承されている「会津大念仏撰取講」と称せられる民間念仏集団の信仰形態を手掛りに、彼らの祖先観と、念仏儀礼による祖先信仰の一端を明らかにしようとするものである。この念仏の信仰機能面の基調は、各講員たちの先祖へのいわゆる追善供養にあるが、形式的には、先祖—子孫といういわば縦の系譜からなる家集団と、何々組とよばれる講組織が横の関係となつて、この念仏集団の信仰的要素を支えている。そして具体的には前者は（彼岸念仏）に、後者は（道場念仏）にその典型が認められる。従つて両者は、勤行式における形態はほとんど類似しているが、信仰の構造面では際立った対称を成している。端的にいえば、後者はまず第一にその名称に拘わるまでもなく、念仏者たちの修行的要素が極めて強いことである。ここでは彼らは、浄土宗の僧侶を導師として、それに従つて儀礼を遂行する。従つてここでは、当然宗派性・教義性—いわば彼らの阿弥陀仏信仰要素—が優先することになる。これが第二の特徴である。彼らの祖先信仰的要素は、このような中で、いわば二義的に位置づけられるに過ぎない、このような道場念仏における性格を、ここでは仮りに（体制性）とよべば、彼岸念仏のそれを規定しているのは、い

わば（庶民性）である。つまり、宗教者の意図なり様式なりはここでは決して第一義的になりえないところに特徴がある。そして、ここでの講員たちの信仰対象は念仏という形式をとるにせよ、いわゆる彼らの（祖先）であり、その限りで彼岸念仏を祖先信仰の一形態として位置づけておくことにする。以下これを中心に、彼らの祖先観と祖先信仰について若干の考察を加えてみたい。

まず、ここでの祖先は、竹田聴洲氏の言われる如く、いわゆる（家の系譜）に位置づけられ、またそう期待される如き信仰の対象であって、単なる血統的・生理的な存在ではない、これは彼らの意識調査からも窺えるが、ただこれは必ずしも家長や戸主などに限定されるような、いわゆる父系だけを意味するわけではない。第二に、この祖先は、念仏における形式から知られる限り、極めて抽象的・集合的かつ公的な（祖霊）の性格をもつことである。これは彼らの自作の回向文記などからも窺えるが、ただそれもいわゆる弔上げ後の死霊ではなく、単にその家の系譜に連なるいわば（没個性）の死霊といった程度の意味である。しかし、このような形態上の観点は講員たちの祖先観とは必ずしも一致しない、つまり、彼らの祖先という意識構造の中核には莫然とした（何々家の祖霊）というものはなく、むしろ明確な人格性を帯びた個人霊が存在する。それも本人と世界的に極めて近い故人の場合が最も多い、この二面性は、いうまでもなく（個人）を場にした態度と、家・講組織という（社会）を場にした態度との相関において説明されるが、しかし当

然のことながら、この相手はともに具体的講員の信仰の態度である。換言すれば、家・講のいわば社会的な場面に内包されて存在しうる個人の態度であり、信仰である。

以上から、こうして形成されている（信仰）の要素は、様式的には確かに宗教性であり倫理性であり、更に祖霊であつても、これを支えている根本的・本質的要因は、「なつかしい」「ありがたい」などの表現から窺えるような、極めて個人的な親密な祖先観であるように思う。この問題は、ここでは割愛せざるを得ないが、この念仏講の辿ってきた歴史的事情とも無関係ではない。確かに、道場念仏におけるような宗教者レベルでの整然とした念仏行なども、その限りでは本来の目的に副って十分に機能してきたことを思わせる。しかし、この念仏に限っていえば、このようないわば宗教的体制側からの教化策が直ちに第一義的にこの念仏講を支え導いてきたとは思えない。このことはまた、この念仏講が昭和三十七年に喜多方市の無形文化財に指定され、芸能色が豊かになるにつれて、次第に退潮してきた事実も、決してこれだけの要因との関連ではないにせよ、無視できない問題であると思う。

## 第三部会

## 思惟の道と信仰の道

——ハイデガーを巡って——

佐々木 亮

ハイデガーの思惟の道において *Kehe* の持つ意味を概観することから、脱・存 (*Ek-sistenz*) の境位において、*Danken* と *Dichten* と *Danken* とが区別あるものとして、しかも互いに指示し合う、即ち一つの対話となりうる場が拓かれることを考察してみたい。

ハイデガーの *Kehe* はさまざまに解釈されている。有への改宗であるとか、無から有への転回、現有から有への転回であるとか……。しかしこの *Kehe* においては確かに叙述の方向性は逆転されたが、ハイデガーの思惟の「道」としては一貫性が存す。即ちどこまでも現有の *Da* が注視されている。それは本質領域を注視することである。有るものと有との中間領域、即ち無(名なきもの)の場にて実存することこそが関心事である。同じことが  $\wedge$  *Kehe*  $\vee$  後には、有の開けの近みに住むと言われる。この住む者が脱存と名づけられる。

『*SuZ*』期には、有するものの有が決定された時に無の無化が生起すると考察された。それはまさしく有の忘却(脱去)と

いう根本経験を表示している。この中間領域において、形而上学を見返る方向と、有の本質現成の様を観取せんとする(無の内にて有を経験することを学ぶ)方向とが合している。この故に、人間的現有(*Ent-schlossenheit*)において、無の座の保持者と有の牧者とは同一であると言われる。この境位では真理と非真理とは等根源的であるとと言われる。顕れと隠れとの同時において迷いが支配していると言われる。有の側から言うとき、有の *Konstellation* ということになる。この *Konstellation* のうちで、顕れと隠れとが、即ち真理の本質現成が生起すると言われる。かくして有の顕れの相のみを固定化する思惟から有の動性に適う思惟に変動することが言われる。同時に「言いつつ言わぬこと」という風なことばも変転する。つまりこの領域では中間者であることを忍耐しつづねばならない。

*H. Ott* はこのようなハイデガーの後期の思惟を神学にとつて有効なものと思做す。*Ott* はそれを、*K. Barth* のそれでも、*R. Bultmann* のそれでもない第三の神学としての自己の神学と近しいものと考ええる。*J. M. Robinson* は *H. Ott* の祈りをハイデガーの解する詩の位置におく。祈りは神のことばと人間のことばとが出合う場である。

同じ事態が、詩作においては盲目の詩人の歩む様である。即ち突如の経験として命名を断念し、歌うことに転ずる。しかも歌いつつ行くことは確かなものに導びかれ従い行きつつも迷いの道にある。ここでは聖なる名が欠けている。詩人はしかし、あくまで聖なるものの命名に与るのであるか。



このような次元でのことばの経験は、仏教（大乘起信論）での依言真如と離言真如という事態に近い。死すべき者の語りは、有の語りかけに呼応しつつ語るといえども、有るものに執する。それはどこまでも撤回され続けねばならない。逆に有に用いられる仕方での死すべき者の語りがなければ、いかなる消息をも看取することはできない。それ故どこまでも語り続けねばならない。逆に言えば、あらゆる物のうちに有の消息が宿っていると言える。同じ物のうちに、用具としての相と、Geistの現成としての相とを同時に観取しなくてはならない。家の友—Hebel—においては自然の計算可能性と自然の自然性とを総合するという風に考えられた。ここにおいて、「有るものがある」という根本事実（有の不可思議）に直面したのである。ある意味でギリシャにおける人間の物とのかかわりに還帰したとも言うる。

Kenneの事態を述べるには形而上学のことばにてはなされずと言われた。かくして別の始元が説かれた。その際、新たな思惟により困難な課題が与えられたと言いうる。即ち有が有として現成すること（Ereignis）を語るという事。それは語られねばならず、語れば不十分、否、虚妄に陥るという性格のものである。それ故「ことばへの途中」と言われねばならなかった。このことは信仰における行の性格に近いものと考えられる。唯識における三性説が即座に菩薩行（道）に連がることに比せられるであろう。

### エックハルトの離脱と仏教の三昧思想

田島 照久

「貧しきの説教（Armutpredigt）」と通常呼ばれている説教の中で、エックハルトは「心の貧しさ」と云うキリスト教の徳目について三つの要件を挙げる。一、無意志（無所求）、二、無知三、無所有。第三については、神以外の余物余事の断念に成ずる「神の為の場」を魂が未だ所有する限り、通常はこれが離脱の意味だが、その限りは真に「貧しい」とはされ得ぬと説く。すべての断念に成る神の場をも捨て去るとは、謂わば「離脱からの離脱」とも去える事態である。「離脱をも離脱してこそ真の離脱」とするパラドックスの目ざすものは、端的には「離脱」という在り方そのものを廃する事である。即ち離脱する主体と離脱さる客体との間に開く能所主客の関係が根底より克服さる境位がめざされている。神も魂も、のみならずあらゆる被造物も無差別平等な「一」なる場に立つ事が「離脱」の根本義と云える。

かかる場は神の側からは「神の離脱」とも又「神性」とも呼ばれる。かくの如く、神の創造という業以前の神も魂も又あらゆる被造物も「一」である根源に立ち帰り不動であるとするのが「離脱」の第一義であるならば、これは正しく仏教の「三昧思想」に相応するものと謂える。梵語「samadhi」は通常、定、

定意、三昧、三摩地、調直定、等持、正受等と訳されるが「心境性」と訳するのが一般である。心一境性とは、内に諸法の平等なるを觀じて、即ち能所寂滅の空性をみて不動なるの境地をいうもので、既に平等の理に理入し、根本智を得ている境地である。この境地を寫した仏の姿が「三昧仏」「禪定仏」と呼ばれ、下化衆生の大悲行に奔走する「說法仏」「活動仏」に対応される。しかし後者は本来「三昧仏」の禪定に発する仏の大機用であり両者は不離相即の關係にある。かかる仏の動靜の二面は又、エックハルトの説く「神と神性」との關係にも見られる。神は三一的自己認識としてのダイナミズムそのものとしてとらえられて居り、神性は三位を支える神の統一原理としての「一」である。神の不動と活動という問題に関してエックハルトはイエスの嘆きを取り上げる。「私の魂は死に至る迄嘆き悲しむ」と嘆いた時イエスは不動なる離脱を得ていたであろうかとの問いに、ドアの止釘の不動性とドアの開閉の自由さの比喩を示すのである。即ちイエスはその不動の離脱故に死の際迄の嘆きを全身で嘆く事が出来たとするのである。この嘆きは「離脱」の不動性故に、却ってイエスの赤心の悲嘆とされるのである。

正法眼藏、「海印三昧の卷」に「諸仏諸祖とあるにかならず海印三昧なり。この三昧の游泳に、脱時あり、證時あり、行時あり。海上行の功德、その徹底行あり、これを深深海底行なりと海上行するなり。」とあるが、この深深海底行なりと海上行する前念後念に涉らぬ場こそがイエスの嘆きの在り処と見る事が出来る。即ち、我々の日常の万行が一々、平等の海底迄踏み

抜かれていなければならぬということの事が、「離脱」の語の意味とみなされ得るであろう。

仏教の三昧思想は身体に具体され、様々な「行」を生んだ。「大智度論四十七」には、種々の三昧百八が挙げられている。更に、道元にあつては「坐神」は三昧王三昧と呼ばれ、一切の三昧はこの五三昧の看屬とまで云われている。一方エックハルトにあつては身体に約された行法は伝わっていない。しかし以上概観した如く我々が具体的「行」によつて到達する三昧の境位の内実とエックハルトが「離脱」という事で説示したものは深く通じ合うものがあると見なされ得るのである。尚、道元には「三昧」は諸法の如是相として「現成なり」、「道得なり」とする立場が更にあるが、ひと本の花も三恒の全機現という、花に即して語られた花の恒常なる姿は、エックハルトに於てはみる事は出来ない。彼にあつては「離脱」とは徹底して「神と魂」と云うテーマの内で説かれているのである。

### 仏教倫理学の問題

伊 東 洋 一

「仏教倫理学」ということが仮に成立するとすれば、そこにどんな問題があり、その立場はどういうものになるか、考えてみたい。

先ず「仏教倫理」という言葉は、どういう意味の使用である

か。それを仏教という宗教における倫理の意だとすれば、そこに宗教と倫理というおよそ相容れないものが一つになっている。あるいはそれらをついに結びつけようとしている。相容れないとは、倫理が人間関係に属し、宗教はそれを超えたもの、との一般的な考えに立ってのことである。世法と仏法である。したがって両者は次元を異にし、その間に越えることのできない深淵が横たわっている、と考えられる。そこで、この相容れない宗教と倫理がどういう形で結びつけられるのか、それらを結びつける原理は一体どういふものになるのか、このような問題が仏教倫理学が先ず取り組まねばならぬ問題であろう。

仏教は「倫理的宗教」といわれる。その意味は、仏教は宗教であることはいうまでもないが、宗教の中でも倫理的色彩の濃厚な一つである、というのである。そしてその挙げる理由の主たるものは次のようである。釈尊にとって、解脱の境地に達するには、消極的には一切の悪事を避け、積極的には善事をなすことが条件である。しかもこのような倫理が自己の心を清浄にするという宗教と共に仏教とされている（七仏通戒偈）あるいは釈尊が二十九才で出家したのは、「善なるものを求め」てであり、出家後もまた「善なるものを求め」たのであって（<sup>五</sup>）、その点で釈尊は善の追求者であり、また善の完成者である。更に釈尊はその前世において、俗人として衆生のために善事をなした（本生譚）、そしてこの世で出家成道し最高の解脱を得た後も、なお四十五年間俗世界にあって善事をなした。善事をなす、つまり道徳的であることは、そうしてみると、世間出世間

を問わず、また仏道であることになる。また教理的に、釈尊の問題は、畢竟人生における苦の問題とその解決如何ということであって、それはきわめて倫理的である。等々。

さてこれらの理由は、宗教と倫理の不整合の問題と同時にそれを解消するための結合の原理を何らか示唆しているとも見られる。すなわち、善事をなすこと（倫理）は解脱（宗教）のためである。宗教が目的、倫理は手段である。倫理は宗教に從属させられている。これは宗教と倫理の結合の原理を目的・手段の関係に求める一つの立場といってよい。仏教（宗教）の目的は解脱、涅槃であって、善事（倫理）はその目的に至る階梯にすぎない。解脱が達せられるとそれは捨てられる。事実釈尊には、「わたしには善は少しも用がない」（Su）という言葉さえ見い出せる。そうなると宗教と倫理の乗離のみが際立ち、およそ結合から遠ざかる。釈尊が求めた「善」も宗教的善であって、倫理的善でないとされると一層そうである。しかしまた解脱の境地に達したものの行為は、自ずから世間的善に合致するという見解は、この立場のものであろう。それにしても次元の異なる宗教と倫理を語り合うことのできる場にもたらずことができないのであろうか。道徳的であることは（が）仏道とは、このための試みであるとも考えられる。すなわちそれは倫理的宗教の論理、世法が仏法、仏法が世法、したがってその底の全機現成の論理といってよいかである。更に釈尊の問題が苦とその解決というのは、要するに無明の闇を破ること。つまり五蘊六入縁起といった法の認識である。これは哲学に接近する。仏教

を哲学とみる見方があるとすれば、その立場である。

このように見てくると、宗教と倫理、哲学をいつも切り離して考えることをしないインド人独特の思惟の仕方が考慮され、宗教と倫理の問題もこの方面からのアプローチの必要もあるのではなからうか。

### 「場所」における個物の意義

高坂史朗

西田哲学の展開の中で「場所」という考え方が現われてくることよって、「純粹経験」以来直観として認められてきたものがはじめて論理的構造を有した形で登場する。そしてその「絶対無の場所」は一般者の立場であり、最後の一般者を主張するものであるが、しかし彼の個物への理解によって深められる一般者である。そこで、「場所」の成立において個物がいかなる働きをなすかを考察しよう。

『善の研究』においてはこの個物への考慮がほとんどなされておらず、西田の思索の進展とともに、個物の問題が浮かび上がってくる。そしてその導き手は、まずライブニツによってであり、更にはアリストテレスによってである。アリストテレスは真に存在するものを感覚的個物とし、その個物を判断形式から導けば「主語となつて述語とならない」という基体的定義を考えた。しかしながら真の主語である感覚的個物は感覚的対

象であり、一瞬一瞬のうちに變化し、消滅していくものである。したがって、たとえ我々がこの現実の世界でその個物を直観によつて把握し得ていても、学的認識としては捉えられないこととなる。判断形式において、あるいは学において知識の対象となるのはむしろ普遍的なものである。これはアリストテレス自身の矛盾とも言えるものだが、西田はここに「場所の考えを生み出す契機をみる。すなわち、感覚的個物、真の主語は判断形式に基付けば「主語となつて述語とならない」ものであるが、判断が常に一般性を有する時、それは判断形式の枠からはずれている。否、判断を超越しているのである。そして超越する真の主語が判断を成り立たせているのである。しかしその場合、西田はその超越をアリストテレスのように主語面に求めるのではなく、述語面に求めるのである。これは彼がその判断の成立根拠を「私がある」という自覚に基礎付けるからなのである。そしてこの自覚の構造も、ただ「私が私を知る」という単なる主語と述語との一致ではなく、「私が私において私を知る」という「私において」という構造を考える。この「私において」は主語の方向ではなく、述語の方向、しかも超越的述語と考えられよう。自覚において現われる「私において」は、判断形式では隠れた超越的なものとして「主語となつて述語とならない」指し示しでしか表わせないのである。したがって判断は真の意味では超越的述語の自己限定作用として成立するのである。

西田はこの超越的述語の自己限定(具体的一般者)を判断形式にあてはめるのみならず、更にそれを定式化し敷衍していく

ことにより、一般者の立場を深めていく。すなわち、判断的一般者、自覚的一般者、睿智的一般者である。判断的一般者の立場は客観的自然事物に関する認識のあり方である。我々は客観的自然事物という個物を捉えんとする時、個々のものを把握しつつ判断の基礎には實在全体を見、総合的統一の全体場に限定されたものを主語とする。主語の位置に自然的個物を置くとなると、超越的述語とは意識(働くもの)と考えられる。意識に支えられて自然的個物の認識が与えられるのである。そして西田はこの意識の根柢を更に求めていく。意識が限定される場合それを我々は内的自己と呼ぶ。そして内的自己を限定し成立させるものを意識作用の場と置く。「作用の作用」すなわち「見るもの」である。つまり自覚的一般者の立場は完全な自己直観に基礎付けられるのである。そして西田はそのまた背後の世界を考える。すなわち睿智的一般者と名付けられた世界がそれである。つまり価値的世界である。そしてその最後の一般者を彼は「絶対無の場所」と名付ける。すなわち、一般者の実体性を取り除き、個物に対する一般者を超えた一般者を示すことによつて、個物そのものを捨象せず成立させることをはかるのである。

### 絶対無と出合い

田 辺 正 英

絶対無の哲学(特に田辺元博士における)において果して

「出合い」の問題が捉えられるか否かを検討する。

田辺博士は、その著『懺悔道としての哲学』において、「懺悔道が哲学的に生きる唯一の道であり、その自覚が唯一の哲学である」と論じて懺悔道を哲学として行じようとするのである。それゆえ、懺悔道は、自力的直観に基づくのでなく、他力の転換に媒介せられる行信証として、本来真宗の概念であるが、哲学としても他力的に捉えられる。懺悔は自己の行でありながら自己を突破して、自己を放棄する行であり、懺悔の否定的側面に対して肯定的側面として廻心が存在する。博士は懺悔そのものは他力的に媒介された行信として、そこに絶対転換の他力的媒介を捉え、教済が懺悔を媒介するとする。そこに絶対転換としての絶対否定の行、絶対無のはたらしを承認せざるをえないのである。それゆえこの他力的な絶対否定、他力の絶対主体は絶対無であり、あくまでそれは相対的自己に媒介せられたものであるから単なる絶対矛盾の自己同一ではなく、自己の死復活に媒介せられた実存的絶対媒介でなければ絶対無とはいえないとされる。(ここに西田博士の絶対無への批判がある。)

さてかかる絶対否定、絶対媒介を捉える絶対無が、いわゆる「出合い」という概念で捉えることが出来るのであろうか。

「出合い」を最も哲学的に捉ええたのはM・ブーバーの『我と汝』である。ブーバーによれば、「我は我だけでは存在しえない。存在するのは、「我」汝における我か、我」それにおける我のみである。それゆえに我」汝の関係を最もよく表わす場合は、『出合い』ということになる」のである。「汝」の中で絶

対に「それ」とならないものは、「永遠の汝」とよばれる神であるが、汝と我とが出会うのは、ひとえに恩寵のたまものであるとされる。

かかる実存的人格的な出会いは、絶対無の場合は、形而上的なものに突破されてしまうことになる。懺悔的実存的な主体が、絶対否定的媒介的な絶対無に出会うことによって、否定転換されて、肯定的な廻心を成立させ、救済が成就するとはいつても、不断に懺悔を行じつづけなければならぬのが、懺悔道の懺悔道たる所以である。この場合、絶対無は他力的ではあるが、すでに仏（真宗的にいえば阿弥陀仏）としての人格的有的な性格を超出しているものとされるからである。従って絶対無の救済——懺悔の性格は、同時的な否定即肯定であり、絶対と相対との否定転換が絶対無の絶対媒介において成立することになるが、あくまでも絶対無たらんとして、無の有、あるいは如（無）より来失した方便的有としての如來の人格的救済仏の性格を否定する結果、あくまでも「出会い」という人格的關係より遠ざかる結果になる。宗教をより哲学的に行じようとする懺悔道として必然的な帰結であらう。

これを回避して、懺悔の否定的な側面を失かしつつ、なおかつ出会いとしての救済を捉えようとするれば、武内義範著の『修行信證の哲学』に論ぜられていような宗教の実存的主体的出会いとして懺悔を捉え、救済の構造を明らかにすることになる。ここでは「絶望的な罪障の自覚を通じてのみ、救済が可能となる」と前提され、「根源的な罪障を荷負することは救済への全

き準備である」とされ、「我々の側からの現在から未来への道が、仏の側からの未来から現在へ将来する道と道交感応するところ」に救済が成立する」とされる。仏と衆生との出会いが、懺悔（罪障の自覚）を跳躍板として救済を成立させることになる。

青木敬磨著の『念仏の形而上学』においては、より真宗的に出会いは一方的に仏の側から摂取不捨の形において始まる。従って懺悔もまた救済の過程の中の機深信として、法の深信とともにある。「名手が外から来るが故に我々は念仏の信心を起す」といわれ、どこで信に入ったかも知覚せず、仏にとらえられてはじめて罪障の深きことが知られるとするのである。真実の出会いの様相に最も近いのではなからうか。（以上）

### 『善の研究』における「統一」の

概念について

坂本 弘

この発表は前回における発表「純粹経験の思想と宗教」を補足しようとするものである。『善の研究』における西田幾多郎の純粹経験の考え方は、少くともその当初、W・ジェームズの純粹経験に示唆を得て形成された關係上、両者の一応の比較はどうしても必要になる。ジェームズは、没我的な、充実した、反省意識の加わらない意識状態を純粹経験と考えた。このような状態は長く持続することはできない。その後には動きの多い転移の過程がやってくる。しかし、やがてまた新しい没我的な経

験の状態が訪れる。ジェームズが特に関心を向けたのは、純粹経験のこのような横軸的な方向であった。その関心は主として心理学的であった。これに対して西田は純粹経験と考えられるものの意味内実を問題とする。縦軸的な方向に関心を向けたといつてもよい。彼は次のように書いている。「純粹経験の直接にして純粹なる所以は、単一であつて、分析ができぬとか、瞬間的であるとかいうことにあるのではない。反つて具体的意識の厳密なる統一にあるのである。意識は決して心理学者の所謂単一なる精神的要素の結合より成つたものではなく、元來一の体系を成したものである。……かく意識の本来は体系的發展であつて、此の統一が厳密で、意識が自ら發展する間は、我々は純粹経験の立脚地を失わぬのである。」（全集第一卷、一二—一三頁）

では、その厳密な統一とはいかななるものか。西田はこれを、個人を越えた大きな意志の統一作用のあらわれとしてとらえる。勿論、認識、道徳、芸術、宗教への諸方向を内に蔵するものとしての意志である。それは個人を超えたものである。というよりはこの現われきたる大いなる意志の自覚体系こそ其の自己なのである。

では、このような考え方は『善の研究』以後如何に展開して行くのか。今も触れたような意志の統一作用、その自覚体系が問題となつてくるとき、もはや純粹経験といった思考の枠内におさめることはできなくなる。

かくして西田は『自覚における直観と反省』にはじまる爾後

の諸著作においてその構造究明に力を傾けその独創的な哲学の体系を築いて行くのであるが、ここではその考え方の基軸をなす一般者の自己限定の論理に触れるにとどめたい。その論理は詮ずるところ次のようになる。すべて精神的なものは、自己の内から働き自己によつて創造して行くことによつて、自らを知り自らを見るのである。そこでは働くことは知ることであり、見ることである。働くということは精神的なるものが自己自身に還るといふ意味をもつのである。（このような考え方は西田自身その名を挙げているフイヒテをもこえて中世の『原因論 *Liber de Causis*』そして特にマスター・エイクハルトにまで遡ることができらるであらう）これが一般者の自覚的自己限定の論理となるのである。このような自己限定の作用はすでに感性的世界においても認められるのであるが、それがよりはつきりしたかたちで現われるのは叡智の世界においてである。叡智的自己はイデアを産出しイデアを実現して行くことを通じて自らを自覚するのである。叡智的一般者はかくして自覚的に自己を限定して行く。

しかし叡智的自己は、それにもかかわらず同時に反価値への方向を含む。その反価値的なものはノエマの方向には見られず、独りノエシスの方向に見られる。（これは叡智的自己のノエシスの独立性を物語るものでもある）かかる叡智的自己をノエシスの方向にどこまでも否定・超越しようとする困難にみちた努力のきわまりにひらけるのが絶対無の自覚としての宗教的生なのである。大いなる意志の自覚的体系は感性的世界から叡智的

世界、さらに宗教的世界までを包む深さを保有するのである。

## 阿弥陀仏と自然神学

——仏教における「神学」の可能性——

高田 信良

1 「**▲**仏教**▼**における「神学」という概念について

2 「**▲**自然神学**▼**の意味

一 「神学」の確立——啓示神学と自然神学

二 近代形而上学の「**▲**自然神学**▼**」性

三 「宗教の出会い」の場における「**▲**自然神学**▼**」

3 「阿弥陀仏」の「**▲**自然神学**▼**」的理解

一 「未法五濁の世」意識と「煩惱熾盛の凡夫」意識

二 「**▲**根源性**▼**」の神学

神学という概念は普通キリスト教神学の意味で用いられる。

又阿弥陀仏は仏教においても浄土の教えの念仏信心の場で現われるものであり、自然神学は本来キリスト教神学に由来するものであるから、両者を結びつけたような用語法は唐突な感じがするばかりか、無意味とも思われよう。しかし、神学とは本来宗教的真理の学的体系化のことであり、如何なる宗教においても成立し得るものであろう。キリスト教の歴史においても「学」としての「神学」が確立されるのは十二〜十三世紀のスコラ学の時代である。そこでは、それまでの「聖なる教え」が如何なる意味で「学」であるのかという問題意識の下に「神学」が形

成され、所謂啓示神学、自然神学（哲学的神学）として内容的に整理されたのである。キリスト教信仰の歴史は最初からギリシヤの理性との絶えざる出会い、対決の中で常に自らの信仰を弁証していかなければならない宿命を負っていた。又、その中から「神学」が形成され、絶えず新たな脱皮を繰り返してきたともいえるであろう。中世におけるアリストテレスの「学」要請に対して啓示神学、自然神学の体系化がなされ、又、近代的理性との対決から「近代化」がなされ、更には現代的状況において他宗教との出会いの問題を真撃に受けとめて、新たな「自然神学」を志向していることもそのような脈絡から考えれば、当然なものと理解することができるであろう。

仏教の歴史も勿論常に新たな状況における論理化の努力の歴史であり、膨大な蓄積があることは勿論である。しかし、現代的状況における積極的な論理化、弁証的努力の歴史はまだ緒に付いたばかりといわれなければならないのではなからうか。現代的状況とは、科学的理性が優勢的に支配し、それに伴って生じてきた世俗化現象であろう。そこでは単に科学的理性の一面面を問題にするだけではなく、近代的理性の認識論的存在論的根拠たるラチオを全体として受けとめ、仏教における宗教的真理のラチオとの交通可能な領域の探求がなされなければならないであろう。丁度、「信じているものを知解 *intelligere* しようとしなければそれは怠慢である」と述べて「知解を求める信仰 *fides quaerens intellectum*」を存在論の意味が十分込められているような「ラチオのみによって *so'a ratione*」求める（カ



ンタペリーのアンセルムス)のような徹底性が不可避ではなからうか。

歎異抄に端的に代表されるような念仏の立場が現代的状況において弁証される為には、仏教の歴史に内在的な論理の展開の吟味と共に、念仏の根拠たる「弥陀の本願」に出会い得る場の不可欠の契機たる「末法五濁の世」における「煩惱熾盛の凡夫」というような意識が、近代の理性が支配的な時代における人間の時代認識、自己認識と媒介されるような存在論的、認識論的ラチオの探求が不可避の課題として現われているのではないだろうか。

### A・N・ホワイトヘッドの宇宙論について

——その「神」概念の位置——

菱 木 政 晴

ホワイトヘッドは、自然の法則についての考え方を四つの類型に分類して批判している。(「観念の冒険」一九三三年、第二部)すなわち、(1)内在説(2)賦課税(3)実証主義説(4)規約主義説である。このうち、(1)(2)は法則というものについてのなんらかの意味での形而上学的実在性に対する主張を含むのに対して、(3)(4)にはそれが無い。たとえば、(4)では法則の便宜性による規約的性格を言うのであるが、その便宜性のリアルな基礎を問うにはやはり(1)(2)の考察が必須となる。それ故、ホワイトヘッド

は内在説を中心として賦課説を少し加味した形而上学的構図をはっきり自覚した見地をとっており、(3)(4)には一面の真理を認めているにすぎない。

彼は賦課説が持つところの法則を課す専制君主的イメージの神を拒否して、内在説を採用するのであるが、それでは「なぜ、宇宙が法則なき混沌へと着実に逆もどりしていかないか」の理由を与えることができないから、宇宙には、ある安定した現実態があつて、これとその他のものの相互のかわり合いによつて秩序へと向かう傾向を保証するものでなければならぬとす<sup>(1)</sup>。この「安定した現実態」が秩序そのもの(法則という永遠の対象)と現実の事物との媒介者として登場する「神」である。

何故、このような媒介者が要するのであるか。それは第一に「存在論的原理」<sup>(2)</sup>によつてどこからともなく世界へたどつてきたようなものを認めないことによる。つまり、それぞれの現実的有は把握のはじまりの局面において、すべての永遠の対象(法則などを含む)を原初的に把握している(理想として実現している)神という特別の現実的有を把握する(順応する)ことによつて、間接的に(神を媒介として)永遠の対象を把握することになる。これを「神を混成的に物理的感取すること」という。第二に、秩序といっても静的なものではなく、それへ向かう傾向、あるいは「新しさ」として考えられねばならないことが、この神を必要としている。つまり、それぞれの現実的有にとつて、概念的把握のはじまりの局面が、先行の現実的有に実現されていた永遠的对象や神の概念的把握のうちにあつた永

遠の対象を、それら(神およびその他の)諸現実的有を混成的に物理的感取するという仕方では、一部分は先行のものと同じで、おわりの統一の局面では、一部分は先行のものと同じで、別の一部分は異なる概念的把握が発生する。ここにあらわれる「新しさ」が、はじまりの局面で感取した神からくる誘因あるいは説得に由来するのである。

こうして、ホワイトヘッドの神は内在的かつ超越的、時間的かつ永遠的、すなわち、所謂、万有在神論的である。

本日の発表では、このようなホワイトヘッドの「神」概念の論理構造を検討して、それが「神」と呼ばれなければならない理由、すなわち、その宗教的、あるいは信仰的理由への若干の考察を試みてみたい。

それは、*reason* (理由・合理性)があるということは、現実的有があるということだという徹底の実在論をすてず、なおかつ新しき統一へ向かうこと(秩序へ向かうこと)があるという信念を持つ時、その両者を満足せしめるには、神という特別の現実態を信知せざるを得ないことである。神は合理的な世界(すなわち、*reason* がある世界、存在論的原理のある世界)の主要な例証であると同時に合理性を基礎づけてもいる。

注1 *Adventures of Ideas* p 147. 1938 The Macmillan

Co.

2 *Process & Reality* p 33. 1929 Cambridge Univ.

Press.

3 *ibid.* p 36

## プラトンにおける美と救済の論理

角田 幸彦

プラントンは『饗宴』において理性 *logos* の協業者 *symplochos* としてエロス *Eros* を論じている(「二二二b」)。エロスとは激しく美 *to kalon* を求める熱情 *phrosos* であり、また神聖な狂気 *sebia mania* とか神の分け前 *theia moira* とも言われている。エロスはまた不死なるもの(神々)と死すべきもの(人間)の中間に位置する者とか、知を持つている者と全くの無知なる者の中間者とかさらに美しい者と全く美に無関心的な者への間に立つ美を求める者とか表現されている。エロスはその本源においてアイデア界へ上昇せんとする人間の激情である。ゆえに哲学者 *epistemoos*こそがエロスの人とかエロスそのものとされる。哲学者(知を求める者 *epistemoos*)とは美を求める者 *kalokrasos* である。なんとすれば美のアイデアこそまた数あるアイデアのなかで最もわれわれの魂に強く呼びかけるからである。

ギリシア人の現実の生を規定し前進させた観念は *tyche* であつた。なる程ギリシア民族ははじめて倫理字を形成した。そしてその中心となつた観念は *arete* (思慮の健全性)であつた(しかしこの *arete* なるものが彼らの現実生活に影響を与えたというようなことはほとんどなかったと言つてよい。美しいものな *to kalon* が美しいものである *to dyadon* という *kalokrasia* の観念こそが形成的姿勢の推進力であつた。美し

いもの *to kalon*、こそがわれわれの魂を呼ぶもの *to kalon*、として魂の実在界への上昇をなさせている。しかし美しいものとは単に現世的な現象としての様々の美しいものではなく、実は美のイデアの放射、映像でなければならぬ。この所の深い把握がプラトンにはあった。と同時に彼は決して単なるイデアリストではなかった。美のイデアへはわれわれは一気に理性によって到達することはできず、エロスによって美のイデアの分有の度合いのうすいものが濃いものへと徐々に上昇してゆく他はない。或る個別的身体の美しさ→美しい身体一般→日常営為な法・慣習の美しさ→学問の美しさと階梯をたどって美のイデアへと行く他ない。プラトンはギリシア人一般の美への執着を先ず認めながら、それが同時に魂の浄化・救済につらなるものとならなければならぬことを洞察し得た最初のそして唯一の人であると私は考える。

そしてギリシア末期においてはほぼ全ての哲学の学派（代表はストア派とエピクロス派であるが）がこのプラトンの精神を離れ、自己制御的な単なる内省的理性のなかに立て籠ってしまつた。不亂心 *tranquilla or aethera* や何事にも驚かざること *nil admirari* が人間を幸福にする唯一のものと標榜された。

それらは Hegel の言う不幸なる意識 *unglückliches Bewußtsein* の哲学であり、美しいものを媒介としての魂の純化を忘れた哲学であり、それは生動的潑刺とした哲学からの墮落であつた。

また、プラトンは『国家』において正義の実現された国家、

最も真実な国家から悲劇（芸術の最も中心的なもの）を追放すべきことを説いている。このことは芸術（悲劇）が哲学と対抗し合う役割をホメロス以来担つてきたことを意味する。そして美しく語ること、またそれによってわれわれの感性を刺激することを批判し、正しく語ることそしてわれわれの理性に則することを厳しく主張している。このこととプラトンが美を唯一の関門として魂の純化、救済を説いたことは確かに緊張関係にあるが、決して矛盾はしていない。プラトンは哲学を思弁的概念的思惟とせず、むしろ真の悲劇、最も真実の悲劇として構想している。美という *infalig* なるものを唯一の媒介とする魂の解達が人間の弱さと高貴さと剛毅さを表現するかに悲劇的なものかを見据えていたのである。

エロスと理性の円現こそ最もプラトンの天才をわれわれに伝えるものである。

キェルケゴールにおける

哲学と神学の問題

川村 永子

哲学は、哲学そのものの性格規定のみならず、内容、方法の点でも古代ギリシア哲学以来多種多様の変遷を経てきている。当発表に於ては、キェルケゴール（以下Kと略記）における如き実存の立場と、バルメニデス以来ヘーゲルに至る迄の西欧の伝統的な存在論的形而上学とが、そこから性起してくると考え

られるこれら二つの流れの根源となるような、いわば絶対無の場所を予感し、それを潜在的に志向しつつ、実際には、実存哲学者M・ハイデッガー（以下Hと略記）の有（*Sein*）の真理への思惟に手掛かりを求め乍ら、Kにおける哲学の、更には哲学と神学の問題を考察したい。

Hは、実存主義の祖Kの影響を受けており、その影響を脱却したと見なされる後も、拭い切れぬ程にKの思想に深く影響されていると考えられる。このような意味に於て、絶対無の場所を予感し、志向し乍らKにおける哲学と神学の問題を考察する場合には、Hの哲学・神学の究明が逆に、Kのそれに深い示唆を与えると考えられる。Hによれば、古代ギリシア哲学以来ニーチェに至る迄の西欧の伝統的形而上学は、存在するものの存在、即ち *Was-sein* という存在するものの本質を思惟してきたのであり、それをそのようなものとして顕わならしめている有（*Sein*）に直接かかわることがなかった。というよりも寧ろ形而上学の始源に有を忘却してきてしまっている。しかしその場合、有からの人間への呼び掛けが聞かれるという場の必然性が、人間に無を顕わにする不安という形で明化される。そしてそこでは、実存には真理を主体的に自己同化することが要求される。これに対しKは、内在乃至想起を本質とする従来の西欧の形而上学を第一哲学として、これを実存解明には本質的役割を果たさぬものとして拒否する。真理は、実存的な主体化、自己同化の方向に求められる。本質と実存の根源に帰還したところで真に顕わとなる有から思索しようとするHと、人間の本質面をへ

ーゲルに代表されるような第一哲学に委ねたままにして、人間の実存を、関係概念として理解したキリスト教の神への関係から考察しようとしているKとの間には、Hの存在論的思惟形式とKの人格論的思惟形式という根本的相違が存する。更に両者間には、ニヒリズムの克服の問題に根底的に触れてくる無や不安の考え方や、その克服の仕方について、質的な相違が存する。その上、Hは存在論によって培われてきた解釈学的現象学によって有そのものに迫ろうとしているのに対して、Kは実存弁証法によって専ら実存に迫る。

しかし、HもKも共に、哲学の真の根源に帰還しようとして、哲学を究明しようとし、更にその際に、静的な対象論理に貫かれた概念によってではなくして、真の言葉を求めることを通して哲学を探索しようとしている点に於て一致していると考えられるのである。

次に、神の問題であるが、Kは神を対象的把握を拒否する人格的関係概念として、実存そのものの成立の場と理解している。しかしそれは、徹頭徹尾意志の立場によって貫かれており、この点に、人間の本質面が真の姿を顕わにし得ない困難な問題を学んでいる。Hに於ては、有の性起としての本来的哲学は、存在—神学（*Onto-theo-logie*）となる。しかし、この神が有を顕わすにする方向を持っている限りに於て、神にかかわる思惟は、存在論を離脱し、理神論的、有神論的の神をも超える。しかし両者共に、真の哲学への道が遮断されていることへの鋭い洞察によって真の哲学を究明する場合に、神を問題とせざるを得ぬと

考察している点に於て、一致している。

しかし、現代に生きる我々には、実存の根底から顛わとなつてくる虚無に直面して、理神論的、有神論的の神や、有の立場をも超えたところで哲学と神学が一体となつて成り立つてくるような絶対無の場所から考察することを余儀なくされると考えられるのである。

## ベルジャエフの社会観

田口貞夫

ロシアの亡命の思想家ニコライ・ベルジャエフ（一八七四—一九四八）は、すでに少年の頃から哲学研究を天職と感じていたが、いわゆるアカデミックな講壇哲学には全く関心がなく、「わたしの哲学は人間とこの世界を解放するための闘争である」と、云つた。社会観においても、かれは、現実の社会は、諸諸の世界事件により客体化されており、その中において人間の人格は疎外されているとし、かかる社会を変革して人間を真に解放することを生涯の課題とした。

こうして、かれは大学生時代に、まず社会変革を当時普及していたマルキシズムに求めた。だが、やがて、マルキシズムの根拠である唯物論は、人間精神をも物質とみたま非人格主義であり、それによって人間精神の自由はうばわれるとして、キリスト教に転向した。のちに、かれはマルキシズムを評して、そ

の資本主義における搾取の拒否、反ブルジョア主義などは社会正義に基づくものであるとして高く評価した。しかし、それは、たった一つの嘘、すなわちキリスト教反対の嘘によって一切の長所も帳消しになつてしまつたという。こうして、かれはマルキシズムの代りにキリスト教に社会変革を求めたため、ロシア革命後数年を経て、ソビエト官権によつて、ヨーロッパへ追放された。だが、自由を期待したヨーロッパの社会も、かれにとつて、やはり、ブルジョア主義に毒され、客体化された状況にあった。頼みにしていたキリスト教も、かかる社会を反映して、活力を失い、その神は、キリスト教本来の神とは違つた。神キリスト教・社会相似論の神に退化していった。こうして、かれ独自の、正義に基づく神人論的絡末論的キリスト教が形成された。すなわち、本来自由なる人間と、自由なる神が、神人キリストを仲保者として協力、提携することにより、瞬時にして神人社会が出現し、一切が解決される。かかるキリスト教信仰によつてのみ、真の社会変革が実現する。しかるに、かれにとつて現実のキリスト教はブルジョア主義に毒されており、権力志向の傾向が強く、信者を強制的に統合し、愚昧化する神人懸隔の宗教であつた。また、非寛容性によつて、宗教戦争や異端弾圧をひきおこす可能性のある未熟な信仰であつた。いづれにせよ、マルクスから「宗教は阿片なり」といわれてもやむをえないものであつた。それに対して、かれは宗教的寛容の重要性を云い、また、かれの、人間と神が協力することによつて地上に神の国を築こうとする信仰は、愛と自由に基づく神人一体の成熟した信仰であつ

た。フロムやストランクの宗教の分類に従えば、前者すなわち現実のキリスト教は権威主義的宗教、後者のベルジャエフのキリスト教は人間主義的宗教といえよう。なお、ベルジャエフは、マルキシズムは本質的に反宗教であるが、一面、非寛容、独善、強制など、権威主義的宗教と同じ性格をもつと云ったが、ユニークな所論であったと思う。さて、かれの意図した神人社会とは、具体的にはいかなるものであったかについて、かれの社会哲学書「奴隸と自由」、遺稿「霊の国、セザルの国」により、その特徴をあげてみる。かれの理想とする社会は、主人と奴隸のいない、万人が自由人の社会であった。また、かれはサルトルなどの死を賛美する風潮に抗して、キリスト教信仰は復活を宗とするとし、近代ロシア宗教思想家の中で、とくにフィヨドロフを死と戦った闘士として高く評価した。また、戦争に関連して、ナシヨナリズムを徹底的に批判し、それは祖国愛とは本質的に異なる集団的エゴイズムであり、戦争の最大の要因であるとした。なお、エゴイズムに基づく資本主義の下では戦争は不可避であるといった。終りに、現在、依然としてマルキシズム支配下のソビエトにおいて、ベルジャエフの理念は、正教に基づく反体制運動に大きな影響を与えている。

## 初期シュライエルマッハーにおける 信仰と学

——バルビー神学校時代を中心として——

長江弘晃

昨年の学会発表に引き続き、今回は、バルビー神学校時代における、シュライエルマッハーの信仰と学について考察する。ここで学という場合、学校より教授された学問という意味ではなく、主として彼が友人と組織した「哲学クラブ」における啓蒙主義的「勉学」*Studium*を指す。この意味での学を、彼が根本より追求した時、「信仰の危機」(CIS, 八三頁)の問題が生じ、結局ヘルンフト派の「宗教的解放」(LS, Bd. 1, 二八頁)という事態に立ち至ったのである。しかしこのことは、彼が無神論者になったということではなく、ニースキー時代の受身の敬虔的信仰が、時代的精神によって打破されたということである。この点は、従来のが国の研究(石井次郎『シュライエルマッハー研究』等)でも十分指摘されているが、再度、神学的問題の中で信仰と学の間を通じた検討し、彼の信仰上に何が付加されたのかを明らかにしたい。

シュライエルマッハーは、このバルビー時代を「精神の最初の開花」(Br. 一頁)の時代と述べているが、それは直接的には神学校側の定めた禁書の自主的勉学よりもたらされた。彼は、哲学ではカントの批判主義の初歩を学び、文学では敬虔主

義を内包する宗教的情操を伴ったドイツ独自の啓蒙主義を学んだ。次に精神の開花と間接的に係わるものは、学校における勉学より自然科学の認識を得、それにより自然の内に神の摂理を直観する体験を与えられたことである。たとえば、植物と鉱物採集の実習により、豊富な被造物の中に神の摂理を考え、学生主催の「船遊び」Wassersfahrtで自然美を「神の讚美」Preis der Goetheit として歌い上げてゐる。これら一連の勉学とその体験は、彼のキリストに対する信仰に以下に見られる如く、批判主義、道德主義の啓蒙主義の感化を及ぼした。

シュライエルマッハーの未熟な信仰を案じて、ヘルンフト派の信仰を固持するようにと、父や叔父は再三にわたる警告と警告を發した。叔父は「教会以外に何の救いもない」Extra ecclesiam nulla salus と強調し、やうに「救いのないところに教会もな」Nulla salus extra ecclesiam という表現の下で、ヘルンフト派兄弟団以外に信仰による救いはない。(Br. 三六頁) ことを警告し、父は、どんな状態にあつても「神の享受」frui Deo を忘れず、「空虚な神学者」eitar Theologe に撞れぬようにと警告してゐる(Br. 四〇頁)。総じて保守的なこれらの忠告は、シュライエルマッハーの神の「刑罰」Strafe に対する疑問を阻止し得なかつた。彼は神の「刑罰」への疑問より、キリストの「贖罪」Versöhnung への懷疑を経て、「贖罪」に対する不信を告白した。確かにこのことは、「贖罪論とキリストの神性に対する疑念」Zweifel gegen Versöhnungslehre und Goetheit Christi (Cl.S. 八七頁) が起つたことと

帰因するが、彼において「贖罪」とは、次の二つの理由により「不可解な神の恩恵」unbegreifliche Wohlthat Gottes (Br. 六五頁)であつた。第一はキリスト自身が「身代りの贖罪」stellvertretende Versöhnung であることを表明しなかつたことであり、第二は「神は人間が不完全である故に決して永罰を与える筈がない」(Br. 四二頁)といふことである。

バルビー時代において、彼の信仰した神は、彼の父の信ずる神と同一の「共通の神」gemeinschaftlichen Vater (Br. 五三頁)であるが、人間自体に内在する「欠点」Fehler (カントの「根本悪」radikal Böse と類似)を克服するための努力を望むところの神でもあつた(Br. 六五頁)。換言すれば、彼は決して Simul iustus et peccator という恩寵觀で神を捉えなかつたといえよう。従つて彼は神の「否認者」Verleugner (Br. 五三頁)ではなく、「罪の力」Macht des Böse に対して無力と虚脱の意識感情の否認者であつた。要するに、バルビー時代の信仰と学の關係は、外面的にはヘルンフト派の信仰と啓蒙主義思想との対立として現われた。しかし、内面的には学が信仰の進化を觸発したという点で、両者は結合しており、ニースキー時代の心情的敬虔に基づく信仰心に、完全性を求める自己救済という道德主義と、永罰に対する案觀主義というイメージが付加されたと思われる。

## シュライエルマッハーの解釈学について

——了解するということ——

## 築山修道

近代解釈学の成立がシッライエルマッハーに帰されるのは、彼においてはじめて「了解」(Verstehen)の問題が学的且つ一般的に問われ、そのことによって彼が以前の領域別特殊解釈学(聖書解釈学或は古典文献学)を超えて「一般解釈学」(Allgemeine Hermeneutik)を体系化しようと試みたからである。換言すれば、シュライエルマッハーの解釈学の理論的課題は了解の一般理論を確立することにあつた。以後了解理論はテキスト理論と並んで解釈学を形成し発展せしめる二つの基軸となるのであるが、われわれの差し当つての関心は、シュライエルマッハーの「了解すること」が如何なる意味であり、またどのような解釈学の問題を含んでいるのかということにある。シュライエルマッハーは、解釈学を「他者の話しを正しく了解する技術」と定義し、或は「話し(Rede)または書物(Schrift)を完全に了解すること」は一つの技術遂行(Kunstleistung)であり、それは技術論(Kunstlehre)乃至技術(Technik)を必要とする」と語っている。従つてシュライエルマッハーの解釈学は、話し或は書物一般を正しく了解するための「了解の技術(論)」(Kunst/Lehre/der/Verstehens)として基本的に性格づけられるのであるが、ここには三つの問題が含まれている。

つまり、一つは、了解の技術若しくは技術的了解という場合の「技術」とはどのような性格のものか。二つは、話し或は書物とは何か。これは一般にはテキスト理論の問題であるが、テキストが何を意味するかという事は果して自明的なことなのか。三つは、テキストを了解するとは如何なる意味であるのか(了解の本質論)。また正しい了解を獲得するためには如何なる方法論的手続乃至は技術が要求されるべきであるのか。(了解の方法論)シュライエルマッハーによれば、了解の技術は機械的(mechanisch)なものではない。それは、単に一つの技術(外国語の翻訳技術)でもなく、またある技術に関する諸規則を単に集積した規則集(古典文献の難解な箇所を解読するための文法的な規則集)でもない。端的に言えば、それは言葉・思考・人間の本性から引き出された一般的な法則に従つて、言語経験を了解する。方法論的に自覚され、体系化された知識に基づく了解の技巧である。従つてかかる意味での技術(論)の一般性乃至普遍性はシュライエルマッハーの解釈学の性格を基本的に規定し、それに学問性を与えるところのものである。第二の問題は、言葉と思考と人間に関連した問題で、シュライエルマッハーの解釈学を構成する二つの重要な契機である言語学と心理学或は文法的解釈と心理学的解釈に関わる問題である。つまり、話し或は書物は言葉の全体に関係すると共に話者乃至著者の思考全体に関係する。そして話しが言葉の全体に関わり言葉から成り立つものである限り、人間は言葉がそこにおいて生き生きと自からを現示するところの場所(Ort)であり、その意味に



おいて人間は言葉のオルガン (Organ der Sprache) である。しかし他面、話しが話者の思考全体に関わり、彼の思考の事実そのものを現わしている限り話しは話者の内的生命乃至精神 (inneres Leben, Geist) である。そして話者の内的生命乃至精神としての話しを言葉によって表現する限り、言葉は人間のオルガン (Organ des Menschen) である。従って話し或は書物はわれわれの前に与えられた単なる対象物ではなく、話者または著者の内的生命が言葉において自からそこに現示せしめている、それ自身が一つの全体としての有機的な連関をもった生きた個体 (Individuum) である。第三の問題は、話者の内的生命であり、それ自身生きた個体である話しを了解するということは、対象を客観的に外から認識する、いわゆる対象認識とは本質的に異った構造をもつ認識のあり方である。つまり、生は外から対象的には認識され得ないが故に、生の了解には対象認識とは質的に異った可能的条件及び方法が要求される。シュライエルマッハーはかかる前提条件として読者と著者との「同等化乃至同格化」(Gleichsetzen, Gleichstellen) 或は解釈者と解釈されるものと同一性の可能性ということを強調し、かかる了解の方法として文法的解釈と心理学的解釈並びに予覚的 (divinatorisch) 方法と比較的 (comparativ) 方法を設定し相互補充的に取り入れる。従って、両者の同格化または同一性の可能性を前提とし、解釈を通して成立するような「生の了解」という認識様式は、自己了解と意味了解乃至他者了解とが相互に呼応し、相補い合う、相関的な構造をもつ認識のあり方

である。それ故に、シュライエルマッハーの解釈学の課題であり、理想である「著者と同様に若しくはよりよく了解する」ということの意味は、生の了解構造に含まれるこのような根本的性格を踏えて理解されなければならない。そして了解の問題はシュライエルマッハー以後解釈学の歴史的展開を通して一層根源的に問われるのである。

### ヘーゲルにおける宗教の問題

——『初期神学論文集』を中心に——

八 田 隆 司

ヘーゲルにおける宗教の問題を考察する際、多くの示唆を与えてくれるものは、ノール編集の『初期神学論文集』である。そこで、ヘーゲルにおける宗教の問題を『初期神学論文集』を中心に考えていきたい。

ヘーゲルがこの論文集において宗教を問題にした際、その手掛かりとなる重要な概念の一つとして「実定性」(Positivität) という概念をあげることができる。この実定性の意味をとりあえずのべておくと、自ら定めたものではないものへの服従という他律的精神と言うことができる。そして、このような実定性を如何に克服するかが、若きヘーゲルの宗教に対する重要なテーマの一つであった。

ヘーゲルの実定性の克服の仕方には、ベルン時代とフランクフルト時代とは大きな変化がみられる。ベルン時代のヘーゲ

ルは実定性をユダヤ精神の中にみている。ヘーゲルの理解によると、ユダヤ教においては神へのひたすらな奉仕と隷従、喜びも悲しみも愛もない命令があるだけである。律法への盲目的絶対的服従が要求されているのである。このような神は人間の主体からかけはなれ、人間の外に客体として与えられたものとしてあるために、実定的である。主体の意志の自律においてではなく、自らの外にあるものへの他律において、ユダヤの精神は成立しているのである。このような実定的な梗直したユダヤ民族の危機に登場したのがイエスである。

ベルン時代のヘーゲルは、イエスの教えをカント流の意志の自律としてとらえることで実定性を克服しようとした。つまり、「すべし」という定言命法によって言い表わされる意志の自律を主張することで、ヘーゲルは実定性を克服しようとしたのである。ひたすら律法に盲目的に服従し依存しているユダヤの民に意志の自律をとくことで、実定性の克服ができると考えたのであり、イエスをその具現者としてヘーゲルは考えたのである。

しかし、フランクフルト時代のヘーゲルは、イエスの解釈を変え、実定性に対する問題の取りくみ方を変えることになる。意志の自律をあらわす定言命法「すべし」は、普遍的絶対的命令であるために、絶対的なイデアールなもの(Cas Ideale)を持つべきものとされる。したがってこのことは、定言命法が何にも制約されないイデアールなもの無条件的に前提していることを意味する。だが、このイデアールなもの、有限的主体

からでてきたものではない。というのは、イデアールなもの有限的主体からでてきたとするならば、それは主体によって条件的に制約される以上、絶対的命令とはなりえないからである。したがって、イデアールなもの有限的主体にとって絶対的に与えられたものとして存在することになる。このことからわかるように、実定性を克服しようとしてたてた意志の自律そのものが、実定性に他ならないのである。

このような矛盾を如何に克服するかが、フランクフルト時代のヘーゲルの課題であった。その際、フィヒテ思想の影響下次のような考えを鮮明にする。自体的に存在しているイデアールなもの認めない限り、自己意識は考えられないが、同時にイデアールなものは自我にとつてのみ存在しうるのだ、という考えである。この考えは、もはやイデアールなものが実定的であることを示していない。というのは、イデアールなものは主体にとつて存在するからである。主体はイデアールな客体に一方的に服従しているのではない。主体が在るのは確かにイデアールな客体によってであるが、同時に客体は主体にとつて存在するのである。このことは、客体がもはや実定的ではないことを示している。主体と客体との真なる関係は、実定的な対立ではなく、融和しあつた関係である。このような主一客との一致をヘーゲルは生とよび、その関係を愛とよぶ。生と愛という概念は、ヘーゲルが実定性を克服した概念であり、ヘーゲルの宗教思想の一面を示す概念でもあると言えよう。

## ヘーゲルとキェルケゴール

## 国 井 哲 義

ヘーゲル哲学は強い意味で体系の哲学と呼ばれる。それは彼が、個別的に切り離されたものではなく、体系においてこそものごとの真理は把握されるものであるということを目覚して自己の思想を確立していったからに他ならない。体系の困難の一つに、それをいかにして始めるかという問題、すなわち「始元」の問題がある。ヘーゲルによれば始元は最も抽象的、一般的、かつ無前提のものでなければならぬ。そうでなければ、それはそれが前提する他のものに依存することになり、何ら「初めのもの」ではなくなってしまうからである。ヘーゲルは「論理学」において、このような始元として「純粹者」を掲げている。この純粹者は純粹な抽象であるがゆえに絶対的に否定的なものでもある。その意味でそれは「無」と同一のものである。両者は自己同一的なものとして同一のものであり、統一にその真理をもっている。この両者の統一が「成(生成)」である。この成のなかで有と無は統一され消滅する。こうして両者が止揚された結果として生じてくるものが「定有(現存在)」である。

論理学におけるこのような概念の秩序から次のように解釈することができる。ヘーゲルにとつて、自己のうちには有と無をと

もに持たないようなものは存在しない。換言すれば、非存在が存在へと移行(発生)し、存在が非存在へと移行(消滅)するがぎりであらゆるものは存在するのである。

このように論理学のなかに生成の運動を導入するヘーゲルの方法に対して、キェルケゴールは「論理学においてはいかなる運動も生じてはならず、論理的なものはただ有のみである」として反論する。彼は現存在の運動は認めながら、それを論理学のなかに取り入れることに反対するのである。したがって両者の分岐点、問題の中心は「現存在」の概念にあることになる。「後書」のなかでキェルケゴールは「a論理的体系はありうる、しかし現存在の体系などというものはありえない」という主張を掲げているが、ここでいわれている「現存在」という概念がヘーゲルのそれとはまったく異なるものであることに注目したい。キェルケゴールにおいてそれはひとりひとり人間の在り方という意味なのである。両者の意味するところが決定的に相違しているのであれば何ら衝突は生じないように見えるが、実際はそうではない。現存在を論理体系のなかで扱うということとは、現存在についての一つの解釈を示すことであり、ある意味で現存在の問題を論理学のなかで解決してしまうことであるとキェルケゴールの目には映るのである。彼にとつて現存在の問題とは倫理の問題に他ならない。倫理の問題を論理学のなかで解決しようとするヘーゲルの非倫理性に彼の批判は向けられることになる。

キェルケゴールは倫理的立場を徹底させ、その地点からヘー

ゲルの体系に対して「いかにして体系は直接的なものを始元として始まるのか」という問いを提出している。この問いが正當な仕方では答えられるなら、体系とは現存在を抽象化し、それを再構成したものである、ということにならざるをえないであろう。そうであるとするなら、抽象の行為、すなわち内省は体系にとって前提されていることになるのではないか。これは、無前提であるはずの体系が実は前提をもっていることを意味する。それだけではない。ヘーゲルの体系には更に大きな前提がある。キリスト教である。キェルケゴールにとって、キリスト教の真理とは主体がいかにキリスト教にかかわるのかという主体的問題なのであるが、思弁哲学はキリスト教を所与の前提とすることによって、主体的倫理的問いそのものを不可能にしてしまうのである。この点をキェルケゴールは批判し断罪するのである。

### フイヒテ「知識学」における自由と絶対者

岡田 勝 明

フイヒテの「知識学」は、「知」の絶対的な普遍妥当性の究明の試みであった。知の根源にまで逆のぼって知を問うということに、哲学のあらゆる問題が関わってくるゆえに、それはまたフイヒテにとって、「哲学」でもあった。

さて周知のごとく、カントの第一批判と第二批判とを統一的に把えるということが、フイヒテの狙いであった。問題の核心

は、現象界を超越し、またはいかなる概念規定によっても捉ええない絶対者と、知との関わりである。

我々の知が現象界に妥当しうるのは、それがもともと自我によつて基礎づけられたものだからである。認識としての知においては、主・客の区別が明確になっているが、このような主・客の対立がもたらされるのは、自己意識を基盤として人間の知が成立しているからである。それゆえそれは、「意識の意識」とも言われうる。ここに人間の知の超越論的構造が、根差す。かかる知の契機が、「Eit」である。

ところで、認識の真性は、主・客の一致に求められる。この一致が、根源的な普遍妥当性を有するためには、知は絶対者を把握したものとして示されねばならない。ここで問題は、認識主観のさらに根底にまで立ち到ることになる。

それでは知はいかにして絶対知となりうるのであろうか。一八〇一年の知識学に定位しつつ述べれば、次のごとく言ひうるであろう。知は絶対者に向かう時、自己の「終極(Ende)」に出会う。素朴ではあるが、しかし確実な事実として、我々は非我の非我性、非我の自我に対する超越性を、どこまでも認めざるをえない。知は絶対者に「対する」ことによつて、このことをその根底から自覚する。しかしながらこの知の無知の自覚は、否定的に超越者を把握することなのである。知は無知を介することによつて、知にとつて無知なるもの、すなわち非我、あるいは絶対者を根源となすのである。自我の最深の根底において、いわば極主観性において、非我のもつとも非我なるもの、いわ

ば極客観性が出会われる。そこでは、主観は単に主観的という有り方を超え出、また客観も単に客観的という有り方を超え出る。この事態を、一七九四年の知識学の第一根本命題の成立の根底である「Ich bin」と重ね合わせて考えれば、これは、Ichとbinとが別々ではなく一つであり、いわばIchがbinの中に入りこみ、binがIchの中に入りこんでいるという知の根源的事態を提示した命題とも言われよう。このような事態に対して、知が「für sich」になることによって、知が知として成立してくるのである。

このようなことが知に関して言われうる根拠は、どこに存するのであろうか。これは、以下の点に存すると思われる。すなわち、知の成立する根源的契機は、「für」によって示されうる。それは、対象と結びつきながら、しかも対象を超越論的に基礎づけるという知の契機である。ここに対象からの知の「自由」は、明瞭である。しかも知が絶対知となる時、この知の根底である自由は、絶対者の自由と同根のものとなる。さらにこの自由に対して知が「für sich」になることによって、知の自由は具体化されるのである。この自由は、一八一〇年の知識学において、知が「神の外なる神の存在」としての「図式」と言われるように、知の否定面の徹底化を介して、神のもとに根拠づけられる。また『浄福なる生への指教』(『Die Anweisung zum Seligen Leben』)において、ヨハネ福音書を例にひきながら、知の自由が神の内に根拠づけられたものとして示されるのである。

ここに述べたように、「自由」こそは、フイヒテ哲学の原理の中心に位置するものと、言われうるであろう。しかしフイヒテにとって、それは単に哲学の理論的原理にとどまるものではない。もともと自由への問いかけは、実践的な問題であり、しかも主・客がともに成立する知の根拠が求められるところでは、知は客観的な知という有り方の変貌を要請される。それに伴って、自己自身の有り方も、転回を求められるのである。知識学の背後において、認識論の根幹を占める問題が、宗教的自己の現成と一つにからまったところで解かれるという点こそ、フイヒテ哲学のもっとも陸目に価すべき点ではなからうか。

### カントにおける根本悪とその克服

常石 希望

カントにおける悪の問題を『宗教論』第一篇に考察する。

(一)まず導入的に、従来のカント倫理の立場での悪、及び自由(Freiheit)の概念を瞥見する。彼の倫理の立場は、現実的 Mensch(人間)をではなく、睿智的 Persönlichkeit(人格性)を課題とせざるをえなかった故、従ってそこでの悪と自由は単に「善への自由」として可能であり、「悪への自由」、つまり自由と結ぶ悪の概念は明らかでないこととなる。ここにおいて、悪の概念の明確な規定、悪と自由、及び悪の引責、等が従来の倫理の立場での問題として残るのである。総じてこれらは道徳

の現実投入の問題、従って Mensch にかかる問題であつて、従来の単に道徳の純粹確立を課題とする *Persönlichkeit* の立場からは尽くしえぬ問題であらう。

——これに対し『宗教論』はこの Mensch を課題とすること及びその故に、より本質的なカントの「人間学」を本書に認める。同様にかかる Mensch の自由と「Wilkkür の自由」が登場するが、特にこの自由は善と惡を、なじりうる自由である。

(一)『宗教論』第一篇は、カントの經驗的判定に基づく根本惡の事実指摘から始まる。しかし一例をとれば、その善か惡かの判定は *Rigorous* の立場から「強選言命題 (A ⊙ B) (AKa. VI. 22-3)」として立てられ、従つていずれか一方を必ず真として選ぶという結果、あえて人間は惡と判定されている。つまりその惡は善との対比上に考えられており、絶対惡ともいふべき概念をカントは認めていない。

(二)従つて具体的に根本惡の内実を示すものとしてカントがあげる第三段階の「惡への性癖 *Hang zum Bösen*」即ち意識的に道徳法則を退ける故意の罪責も「惡魔的 *teuflich* (A. 37)」惡からは區別される。(かかる惡は惡として必然的に選ぶ惡として、人間の自由と矛盾する)。つまり根本惡とはかかる絶対惡とは區別されながらも、なお人間の道徳的現実を規定し続ける *vertilgen* (絶滅する) *ausrotten* (根絶する) ことのできぬ惡である。

(四)では「惡の根拠」及び「引責」はどこに求められるのか。

感性の内には求めえない。感性は人間を単に「動物」とするから。又それは道徳的に立法する理性自体の腐敗にも求めえない (A. 35)。なぜなら道徳的理性にその根拠を求めることは、人間を道徳法則から縁切りした「惡魔」とするから。根本惡とはこの理性の腐敗ではなく、人間の心情 (*Herz*) の腐敗と規定される故。——端的にそれは上述の動物と惡魔の中間者である人間 (*Mensch*) 及び Mensch の有する *Wilkkür* の自由にも求められべきであり、この自由が惡の眞の根拠として引責を主体に帰しうる点が規定される。

以上から、カントの根本惡は根絶しできない点で *radikal* であると共に、なお善及び道徳法則との關係上に規定される惡であると帰結しうる。

(五)「克服」の問題は、上のようなカントの惡の概念自体にも予示されている。より明瞭には「*Wilkkür*」にも先行する道徳法則の意識 (A. 45註) 即ち惡に先立つ「道徳的素質 *Anlage* (A. 36)」を根拠とすると規定される。——同時にこの *Anlage* は「*Persönlichkeit* の素質 (A. 26)」と定義される。つまり本来 Mensch にかかるは善の惡の問題は、再びかの *Persönlichkeit* による従来の立場へと「克服」されることを意味する。克服の問題を契機として、『宗教論』第一篇の人間学が、実は Mensch と *Persönlichkeit* の両構造にまたがる包括的総合的な眞の人間学であった、という解釈及び帰結へと導かれる。

(六)『宗教論』は、一方ではこのような *Persönlichkeit* 即ち惡原理に対する善原理の勝利を確信する理性的、道徳的意志の自

由の立場を守る。しかし他方、どのようにしても根絶しできない根本悪の存在を、この Mensch は認識せざるをえないという立場をも保持している。その点では「克服」とは一面 Personlichkeit に根拠を有す善の確かさである、と共に他面、Mensch にとって克服は単なる形式的可能態にすぎぬ、という両面を含む。従って『宗教論』の課題、即ちかかる Persönlichkeit と Mensch の課題は、この悪の radikal さの故に悪原理との斗いを無限性の内にとらえ続けるところに存すこととなる。その故にこそ、この悪との無限の斗いは『第二批判』弁証論にみる「靈魂の不死」を要請させざるをえなかつたと言いうるであらう。

### カントにおける幸福について

諸岡道比古

本論は有限な理性的存在者が道徳的宗教により、いかなる幸福そして救いに与り得るかを論究するものである。

カントによれば、幸福は「理性的存在者の存在全体に不断に随伴する生の快適さの意識」と定義される。この幸福は有限者にとって必然的な対象である。というのには有限者は自己の有限性故に、常に必要を感じる(Naturbedürfnis)存在だからである。それ故、有限者は自愛の原理に従ってどこまでも幸福を追い求める。これが現実的存在状態における人間の恣意のあり方である。言うなれば幸福を求めることは、感性の対象に依存する有

限者にとって本性なのである。しかし有限者はあくまでも理性的存在である。有限者の心の奥底には理性の声がなり響く。そして理性の声は意志の規定根拠を道徳性の原理にする様に有限者にせまる。ここに感性的にして理性的な有限者に独特な道徳的関係が示されることになる。この道徳的関係が破壊されるとすると、感性的存在としての有限者は動物的存在に、理性的存在としての有限者は形而上学的存在になるであらう。有限者はこの道徳的関係を保持している。それ故、理性を賦与された存在としての有限者にとって幸福は本性上、第一のものではない。第一のものは純粹実践理性で意志を規定することである。では意志をこの理性で規定することにより、有限者はいかなる幸福を得ることができるのであろうか。

そこでカントが幸福という名のもとに総括する自愛について検討することにする。カントは「自愛を好意の自愛(Wohlfühlen)」と「適意の自愛(Wohlfühlen)」とに分ける。前者は理性的であるけれども、傾向性のより持続的な充足を自先すものである。この自愛を意志の規定根拠とすることは、カントが極力否定したことである。一方、後者は無条件的な自己自身に対する適意であり、道徳法則と自己自身が一致した時、生じるものである。幸福は感性に依存する存在としての有限者の本性であり、誰れもが求めるものである。しかし理性を与えられた存在者に許された幸福とは、好意の自愛ではなく、適意の自愛ということになる。しかもこの恣意は人間の本性である。

ところで現実的存在としての人間の恣意は、自愛の原理、即

ち好意の自愛により規定されている。すると人間は適意の自愛を懐くためには人間の本性を、即ち恣意の主体を放棄しなければならぬ。言うなれば好意の自愛を求める主体は死なねばならない。つまり、有限者としての人間はこの世で適意の自愛を懐くことは、根本悪故に不可能である。また有限者は理性的存在である限り、好意の自愛を求めることは許されていない。あくまで有限者は道徳的に生きなければならぬのである。そして道徳的に生きれば、いづれの日にか真の幸福、即ち適意の自愛を得ることができると希望するのである。

この様に人生において適意の自愛を得ることもできず、さりとて好意の自愛にふけることも許されていない有限者に救いはあるのだろうか。カントにとつて救いとは人間の倫理的完成、即ち道徳法則と自己自身との完全な一致である。すると恣意の主体を放棄することが倫理的完成であるが故に、恣意の主体に死ぬことが救いということになる。

以上の様に、有限な理性的存在者はこの人生において、感覺的に満されることも、また真の幸福や救いに与ることも許されていない存在者である。それ故、有限な理性的存在者にとつて幸福は見はてぬ夢であつたのである。

## ニーチェにおけるニヒリズム

川鍋 征行

ニーチェの主著とみなされる『ツアラツストラ』においてみられる、神の死、永却回帰、超人などの思想を主ながかりとして、ニーチェにおけるニヒリズムを考えてみたい。ニーチェの課題は、大いなる正午による一切価値の価値転換であつたやうにおもわれる。いいかえれと、神なき世界において、人間がいかにしてニヒリズムを自覚し、いかにして、ニヒリズムを克服していくかということが、ニーチェの根本問題であつたとおもわれるのであり、これは、現代に生きるわれわれ自身の課題でもあるやうにおもわれる。

ニーチェによれば、人間は過渡的存在であり、末人、高人超人という区別によつて、ニヒリズムの自覚と克服は違つてくる。ニヒリズムは、『力への意志』によれば、「一つのまったく特定の解釈のうちに、キリスト教的道徳的解釈のうちにひそんでいるのであり」「至高の諸価値が価値を失ふことである。」このようなニヒリズムの状態は、いうまでもなく、神の死に由来する。「神の死」の神は、ハイデッガーによれば、形而上学的世界全体をさしてあり、神の死とは、キリスト教をそのうちにふくむ西洋形而上学全体の終りを意味しているのであり、いわば、神の死によるニヒリズムとは、超越的原理が否定されてい



るにもかかわらず、あたかもそれが存在するかのようになされ、それによって現実の生、事物が否定されている状態をさすのである。

このニヒリズムより脱却し、克服する契機となるのが永却回帰の思想であるが、端的に「無<sup>八</sup>無意味なもの<sup>ノ</sup>が永遠に」<sup>ノ</sup>と表現される永却回帰の教説は、キリスト教の再結の教説に反対する思想としては、重きをなすようにおもわれるが、客観的真理として妥当するかどうかは別問題であらう。しかし、終極目的として考えられる超越的原理から解放されて、地上の生のあらゆる瞬間が、そして、その瞬間において一切が、ありのままに、なんらかのかげりもなく肯定されるすがたが「大いなる正午」と呼ばれるのであり、永却回帰の体験を契機にして、大いなる正午という認識の太陽によって、一切価値の価値転換をなした者が超人とよばれるのではないであらうか。

超人は「精神の三様の变化」によれば、小児のように、無垢であり、忘却であり、新しい開始、遊戯であり、大いなる肯定である。すなわち、ニヒリズムは克服されたのである。このニヒリズムの克服は、高人達への同情をふりきり、永却回帰の体験を通して覚醒し、ニヒリズムをのりこえて変容した者になったこと、大いなる認識によつて光につつまれた者になったことを意味している。

ニーチエは、ショーペンハウワー、ドイッセン (Paul Deussen 1845-1919) 等を通して、古代インド哲学、原始仏教を理解しており『ツアラツストラ』等におけるニヒリズムの克服の

仕方は、禅体験に通ずるものがあるようにおもわれる。原始仏教で説かれる四諦にならつてニーチエのニヒリズムの克服を考えてみると、現代の精神的状況は、歴史的転換状況としてのニヒリズムという霧囲気があり、このニヒリズムの由来は、神の死という形而上学的原理の否定である。そして、目ざすべき人間としての超人は、大いなる認識により回心したものであり、この超人になるためには、永却回帰という思想に耐えて、それをわがものとしなければならぬのである。いうまでもなく、仏教においては、さまざまな苦は、無明に基づく渴愛に由来し、この渴愛を戒学、定学、慧学という三学の修習によつて、ことごとく滅した者を理想としているのであるから、ニヒリズムの克服の仕方は、大分異なっているようにおもわれる。すなわちニーチエは、全き理性による意志的人間の形成をめざしているのに対して、菩薩道は、分別智をこえた無分別智の展開とみなされ、人間そのものをのりこえているようにおもわれる。

### sapientiaの宗教的意味について

岩本 一夫

宗教に於ける合理的なものと非合理的なもの或は概念化と非概念化の問題は宗教哲学的観点からも重要なものの一つである。

例えば、R・オットーはその『聖なるもの』第二章で、宗教領域の特異な範疇である *das Heilige* の持っている内的要素は、概

念的把握の不可能性 *arctum, ineffabilis* であると言っている。とすれば、アウグスチヌスが「三位一体論」で、「従って父は知恵であり、子は知恵であり、聖霊は知恵である。しかし同時に三つの知恵ではなく一つの知恵である。」*Et deo sapientia pater, sapientia filius, sapientia spiritus sanctus; et simul non tres sapientia, sed una sapientia;* (VII, iii, 6) と、神に知恵を述語付ける時、*sapientia* は単なる抽象概念ではあり得ないのではなからうか。何故なら、彼は神が「言い表わし得ないもの」*ineffabile* (I, i, 3) であり、「神性の超越性は我々の使用言語の能力範囲を越えている」*excedit supereminenter divinitatis usum eloqui facultem* (VII, iv, 7) ことを熟知した上での述語付けであるからである。

知恵の問題は多くの完教に於いて重要な主題を成すものであるが、就中、キリスト自身が知恵とされるキリスト教では重要な神学問題である。アウグスチヌス自身が認める如く (VII, i, 2)、知恵としての子のペルソナの問題は、「コリント前書に於けるパウロの言葉」キリストは神の力、神の知恵である。*「Χριστὸν θεοῦ ὁμοιωτὸν καὶ θεοῦ σοφίαν* (I, 24) に発するものである。新約聖書中でも福音書とパウロではニュアンスが若干異なっているように思われる。福音書中の知恵の言及は、マタイ伝第十一章二五、第十二章四二、ルカ伝第十一章三一、第二十一章一五等々に散見し得るが、圧倒的に知恵を語るのはパウロであり、それもコリント前書に於いてである。ここにもキリスト教神学が形成される道程でギリシヤ思想の果たした役割が窺い知られる

ように思われる。従って、アウグスチヌスのペルソナに関する神学も、不完全ではしばしば矛盾している本質主義的神学 *la théologie essentialiste* であり、ギリシヤの影響が認められるこの批判である (A. Malet: *Personne et Amour dans la Théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, p. 24, J. Vrin 1956)。

しかし、ここで問題としたいのは、アウグスチヌスにとって「神は語られる以上に真に思惟され、思惟される以上に真に存在するもの」*Verus enim cogitatur deus quam dicitur, et verus est quam cogitatur* (VII, vi, 7) であるとすれば、何故知恵を述語づけるのかという点である。換言すれば、不可能を不可能と知りつつ *quaerere* するその欲求の宗教的意味である。例えば、アリストテレスは『形而上学』冒頭で、「人間の知の欲求」が端的に「自然的なもの」即ち *φύσις* だと言っている。他方、神が万物の創造者であるキリスト教では、「神を呼び求めながら問い求める」人間の信仰も「神の与えたもの」*quam dedisti mihi* (Confessiones, I, 1) だとすれば、その欲求も神を原因とするが、この点に関しては、トマスに次の如き明瞭な言葉を見出すことができる。

*Sic ergo non nisi cum magno labore studii ad praedictae veritatis inquisitionem perveniri potest. Quem quidem laborem pauci subire volunt pro amore scientiae, cuius tamen mentibus hominum naturalem Deus inseruit appetitum.* (C. G., I, 4)

amor scientiae への、即ち哲学への自然的欲求 appetitus naturalis とする時の naturalis は、先のアリストテレスが端的に *subiecto* であったのに比して質を異にする内的志向性を示すものである。ともかく、たとえ神学上右の如き「問い求める」根拠が提示されるとしても、更に自由意志 *liberum arbitrium* の存在を考え合わせるなら、やはりそれが宗教哲学の問題であるように思われる。

この問題は仏教でも、不立文字教外別伝を宗とする禅宗に顯著に認められるが、例えば、法然に於いても、念仏の要文を集め要義を述べたという「選択本願念仏集」と「ちしやふるまいたせずして、只一こうに念仏すべし」という所謂一枚起請文との関係にも見出し得ると思うのはけだし外学のためであろうか。更に考察すべく広く御教示を請う次第である。

### スピノーザ『エチカ』における様態の定義

安 中 隆 徳

認識と倫理を一体として一つの理想（永遠の相の下に）とするこの体系は、認識に対して楽観的でない。それは、人間の普通の認識への低評価、及び、永遠の相の下なる直観知への困難を語った体系末尾により判然する。そこで、人間認識力へのかかる思惟を内在せしめる体系の性格とは何か、という体系構築法上の問題が生ずる。——このような問題を背景として *modus*

の定義及びその論証の性格を考察したい、とするのである。

*modus* の定義は *substantia* の定義同様、認識論的ではない。即ち *intelligo substantia affections sive id, quod in alio est*……とある。一方公理一により、在るものは全て、自己のうちにあるか、他のうちにあるか、である、とされている。従ってここにあるのは、存在のし方により、実体であるか様態であるか、を考えようとしていることになる。従って、私は、この二分法の性格を考え、更に、それがこの論証体系の中で果す役割を考えよう、と意図するのである。

この二分法は、存し方 *in se est, in alio est* を考えるのであるが、この *se* と *alio* でわかるように、同格なる二者が考えられているのではない。即ちそれは並列しないので、その様子は、有名な、内在原因の定理に表現されている。神は事物の内、在原因 *causa immanens* であると共に、在るものは全て神の中にある、と説明されている。知性改善論には「自然の根源」という言葉がみられる。

そこでこの二分法を端的に、事物が二つあると平面的に解し得ないことが解される。この意味で、図形的客観性上において、この世界観を解するのは、疑問点があると思われる。

さて、かかる二分法により、論証が展開している。即ちそれは、第一部定理十五である。即ち、在るものは、自己のうちにあるか、他のうちにあるかで例外はない、とされている。従って、在るものは全て、神のうちにある、と論証せられている。即ち、唯一なる実体、神以外の一切は、*modus* でなければなら

ないことに、論理的になるのである。ここにあるのは、論理であり、例外を許さない二分法がその要になっている、と思われる。ここで、その、存し方の二分が、一つの論理として、論証体系に組み込まれていることが指摘しうる。

更にこの二分法は一面的解釈を許さない。即ち、在る *est* を基点として考えれば、そこに二分があると共に、*est* の共通がある。共通にのみ着眼すれば、平面的に、神と世界が同一となる。

二分にのみ着眼すれば、ポイントである *est* を見逃し、その *est* の在り方を問題にするスピノーザの関心を抑え難くなるのではないだろうか。この地点に、この体系が論証を方法とする一つの状況が考えられる、と思う次第なのである。即ち、それは人間の認識・知恵で知りうることは、多少別の所にこの二分法の性格があると考えられる。最初に述べたように、変容した神を知るのが、困難なる永遠の相の下なる直観知（第三種認識）である。それが最高の倫理的行為とされているのである。

従って *modus* の定義は、*est* を起点として、区別と共通を同時に表現する二分法を背景とする、論証上の一つの論理タームとなっている、と思われる。更にそれは、認識的要素がない二分法であることが、この体系の論証という方法の背景になっていると思われる。即ち、人が認識するのは唯一の神ではなく、変容 *affectio* した限りの神であることは、第五部で度々語られているのは周知の如くである。

ここで（聖書による）宗教、及び神学とは一線を画するスピノーザ独特の性格が表われている。また、人間の知恵とは別に

体系が構築されている点、むしろ宗教に似ている、という特質があらわれている。このような背景の下に *modus* の定義を考察した。

### ソクラテスの宗教性についての一考察

保坂 幸博

ソクラテスの宗教性という問題は、一つには、ソクラテスに現われたいわゆるダイモンの声であるとか、彼の宗教的敬虔とかの、どちらかといえば外的な現象を捉えるという道もある。が、ここでは更に言葉を限定して、ソクラテスの人格の持つ宗教性というようなる意味では一層内的とも言える事柄とした。そして、かかる問題にとり組む一つの些細な手がかりとして、ソクラテスの「対話」の持つ意味に注目してみることもあながち全くの無益という訳でもないように思われる。

プラトンの *SAKHPON* によれば、対話即ち語る言葉がいかなるものかについて、ソクラテスとファイドロスとは、「生きた・魂に裏付けられた言葉である *λογος* *ζωοντα καὶ ψυχουον* (276a)」という意見で合意したとされている。このことを今仮りにソクラテス自身の対話という場面で考えることも許されるとすると、この *ζωοντα* の *ψυχον* は却ってソクラテス自身の人格という問題をも喚起するように思われるのである。

もっとも、作品の *AIPOY* の脈絡では、この「生きている言葉」ということは、書かれた言葉との比較で言われている。つまり、書かれたものは魂に有害で死んでいるに等しい。これに反し、語る言葉は魂の活動そのものだから生きているというのである。これは古代の言語論一般にも妥当することである。

しかしながら、問題を今言うようにソクラテス自身の対話という場面で考えたとすれば、かかる一般の言語論を越えなければならぬ。即ち、特定の対話者と特定の状況の中で現に語っているという、ソクラテスの現実の問題として捉える観点が必要である。前述の *AIPOY* の中で、「対話者は、相手の魂がどのような形相を持っているかということ *oua eidy eye* を熟知していなければならぬ」という意味のことが強調されている (211d)。この意味は、語り手は、相手の魂が何を欲しているか、いかなる話題いかなる話し方に応ずるはずのものであるか等々を、即ち相手の魂の状態をよく判断して、それを具体的な対話に形成する能力を持たなければならぬということである。してみるとソクラテスの対話の主眼は、表現形式や内容の如何にあるのではなく、(この点の詳細は研究発表に譲る) 語りかけている相手の魂に直接的に結びつこうとするそのことだったように感じられるのである。直接的に結びついて、これを説き指導することだったように感じられる。「弁論の力は魂の指導 *dukatōria* である (271d)」というソクラテスの教育観がよくこれを物語るであらう。

もっとも、翻って考えれば、かかる直接性は無前提に宗教的

なものと呼ばれる訳にはいかないとと言える。魂の指導なるものが、どこへ向って魂の何を指導することであるのかという点が未だ明らかではないし、そもそも宗教性の定義それ自体にも触れざるを得ないからである。

ただ、ソクラテスの魂は、対話の外見を越えて相手の魂に直接的に結びつく不思議な力を強く有していたように思われる。言ってよければ、多くの人々に宗教的な力といったようなものを感じさせる類のものだったように思われるのである。SYMNONION の中で、ソクラテスに極近かったと思われる青年アルキピアデスは「ソクラテスの語るのを聞く者は誰でも強い衝撃をうけ、神がかりにされたようになってしまふ *ekrenaymēnos ephēu kai katephēdix* (215d)」と言っている。更にソクラテスの対話について、「ソクラテスは、いつも同じ論理によって同じことを言うるように見えるけれども、いったんその外見を離れてその中に踏み込んでみると、それが限らない理知と徳とを含んでおり『最も神的なもの *deōtaros* (222a)』であるのを見出すのである」と、更に興味深い内容の言葉を吐いている。

### エッカルツハウゼンと魔術 (マジア)

中井章子

カール・フォン・エッカルツハウゼン (一七五二—一八〇三)

の生きた十八世紀後半のバイエルンでは、啓蒙主義と反啓蒙主義の秘密結社が対立し、この対立を止揚する形でフランスからサン・マルタン（一七四三—一八〇三）らのイリュミニスムの、神と自然と人間の再統合の考えが入ってきていた。

エッカルトハウゼンは、人の弱みにつけ込む山師の試みと、何もかも無批判に信じることを反啓蒙主義の迷信として批判する一方、理性の力で理解できぬすべてを否定することを啓蒙主義の不信仰として批判する。

理性が正しく、理性の解し得ぬ魔術が誤っているのではなく、理性も魔術も、それを用いる主体が神に従うか否かにより、正しいものとも誤ったものともなるのである。人間には、理性の光のみでは不十分であり、神の光に導かれぬ理性は必然的に誤りに陥る。

理性、論理、概念は絶対的なものでなく、私たちの感覚器官と不可分なものである。私たちの感覚器官が変れば、それにもとづく観念も変り、さらに言葉、また科学、法律、道徳も異ったものになるはずである。私たちの感覚が新しくなれば、いまは理解できないことも理解できるようになり、不可能なことも可能となるかも知れず、神や自然も新しい姿であらわれてくるだろう。このような立場からエッカルトハウゼンは、現象を対象とする客観的真理と、そこに現れている「内なる力」そのものである絶対的真理を区別する。

エッカルトハウゼンの「魔術」は、この隠れた力を知り、この力と一つになって活動することである。彼は、「神の魔術」

とこれに基くべき「自然の魔術」を区別する。「神の魔術」は、転落した人間が、キリストにおいて新たに生れ変ることにより、智（ソフィア）と再び一つに結びつき、神の似姿であるはじめのアダムの状態を回復するという、神秘思想家が教えてきた道である。

エッカルトハウゼンにおいて神は、「力の中の力」である。この力は万物の中に流れ込み、また源にもどり、この流れは生命あふれる輪となっている。自然の万物には神の刻印が押されている。

それゆえ、新たに生れ変わった人間は、この輪の中に入り、自然の秩序と一つになることができるようになる。ここに「自然の魔術」の根拠がある。このような立場からエッカルトハウゼンは、『魔術の扉を開く鍵』（一八八八—一八九二）において、手品、降霊術、予感、予言、催眠術、動物磁気、若返り法、鉱脈を探り当てる占い棒、動物の言葉、薬草などの用い方、その根拠などを検討しているのである。

エッカルトハウゼンが特に重視するのは、ピタゴラス派やカバラの伝統の中にも見出される数についての思弁である。数に彼にとつて、感覚的なものと知性的なものをつなぐはしごであり、神の魔術と自然の魔術の間に位置するものである。自然の数を知り計算することのできる人は、万物の比に關係、一から多へと万物が展開していく過程、物質と精神の關係、過去と未来などを知ることができる、と言われる。

エッカルトハウゼンの魔術の考えは、「自然の光」により神

に至る道と、「思寵の光」により神に至る道を一つにしたヤコブ・ペーメ以来の、神智学の流れの中に位置している。啓蒙主義の「理性の光」の限界を指摘し、カントの純粹理性の批判をふまえ、同時代の自然科学理論を利用しつつ、神智学の流れの中で問われてきた「魔術」を包括的に取り扱ったところに、エッカルトハウゼンにおける「魔術」の意義がある。彼の「魔術」はまた、ゲータやバーダー、ノヴァーリス、シュリングラのロマン主義的自然哲学と共通の基盤に立ち、この基盤を独自なあり方で明らかにしている。

### 十七世紀イギリス宗教思想の一視点より

T・ホッブズにおける国家と教会 (一)

玉井 実

本稿は主著、リヴァイアサン *Leviathan* (Levと約す) or *the Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*. Oxford: Basil Blackwell 1951. の政治哲学におけるキリスト教のコモンウエルス *A Christian Commonwealth* の成立を巡り、国家と教会の「ベルソナ」(人格 *person, persona*) による結合の意義と、聖書の「神の法 *the divine law*」との関係について論じてみたい。

ホッブズのキリスト教の政治学の本質は「自然法 *the laws of nature* を媒介とした国家主権者によるコモンウエルズの統治を、そのまま聖書(旧約聖書も含む)の「神の実定法 *the*

*divine positive law*」を基本として、彼の政治理念に適合させたものである。その政治理念とは、コモンウエルズの「平和」と「秩序」を本質とする主権者 *Sovereign* の権力と臣民 *Subject* の義務による絶対主義の確立であった。

ここにホッブズは、自然による神の王国 *the natural Kingdom of God* とは別に、予言による神の王国 *the prophetic Kingdom of God* から真なる予言者、旧約のアブラハム、モーゼなど、新約のイエス、キリストを通じてその真正なる奇蹟予言を宗教上の最高権威とするに至った。然るにかような権威と政治上の主権との関係において語る時、各々の主権者が先ほど述べた事からして、聖書をいかに認識し、臣民をいかに教化し、統率するか、そこに主権者の直接の命令が存在する。そして神の代理としての命令は神の実定法としての権威であり、そこに国家と教会における緊密な関係が生じ、両者の主権者と臣民の間に「ベルソナ」の交流があるといわれる。

そこで先づ時々の最高主権者は聖書解釈の最高権威をもち、それが基本条項となるのは「私的理性 *the private reason*」を超えて、「公的理性 *the public reason*」の普遍的認識に立つものとみなされ、また従来の教会や聖職者の任務や慣習に大なる異論が述べられている。その主眼点は新約による神の王国はキリストの再来による最後の審判以後のものとなる。それ故に現世の教会は真の王国でなくローマ法王を含む聖職者は信徒に対して、神の実定法の強制力はないのである。聖書の教えそのものはまだ「法」ではなく、信徒に対して単に信仰を得るた

めの助言や説教にのみ限定されているに過ぎない。ここに国家主権者だけが聖書を通してその直接の命令権を有し、そこに臣民への強制力をもつことになる。

かくして国家主権者は一方で最高の牧者 (the supreme pastor) となるのである。ここにホッブズは教会を定義して、「教会 Church とは一人の主権者の「ベルソナ」において統一されたキリスト教への信仰を告白している人々の集りであり、彼らはいかなる主権者の命令 command において合議すべきであり、また彼の權威なしに合議すべきではない。(Lev. III. xxxix. p. 305)」。

ここに各々のコモンウェルスは政治と宗教の一致において、世俗的統治 temporal government と靈的統治 spiritual government の区別をする必要はなく、現世では国家も宗教も世俗的な統治以外には存在しないのであり、国家と宗教、双方の代表が各々の立場で一般臣民 (或いは信者) を指導することを禁じている。かくしてホッブズは国家と教会を同一のベルソナを以って結びつける。その理念は一群の人々がベルソナをもつことは、それが特定の代表者によつて担われ、その意志 will が代表されるからである。ここに教会が教会たりうるのは、そのベルソナが特定の権威者によつて担われ、教会はその意志を發揮しうるのである。

かくして政治上の主権者は最高の牧者として、国家と教会、双方の頂点に存在するのであるが、かような見地から彼の批判の対象は、カトリックの法王絶対権とプロテスタント諸派にお

ける聖書解釈の個別化に向けられている。ここにホッブズのキリスト教国家主権論は近世イギリス絶対王制を擁護し、宗教的にはイギリス国教 (The Anglican Church) に近いものといえよう。

### 後期シェリングに就いて

『哲学的経験論の叙述』研究ノート

岡村康夫

『哲学的経験論の叙述』(Darstellung des philosophischen Empirismus<sup>4)</sup>) は「かくて経験論は、その究極的帰結に於て、自ら我々を超経験的なもの (das Überempirische) へ駆り立てる」という言葉で締め括られている。この「超経験的なもの」へ到るまでの叙述を要約する。この著では、「神」とは「存在の主 + 存在そのもの」(der Herr des Seyns + dem Seyn selber) であるとされている。このうちの「存在そのもの」としての「神」こそ、その「超経験的なもの」であると推察されるが、ここでは先づ哲学的経験論の立場が行き着く「存在の主」としての「神」に就いて整理する。

#### 一 存在の主 (原因) としての神

「存在の主」としての「神」は、哲学的経験論の立場に於ては、第四の「原因の概念」(der Begriff der Ursache) として導き出されるものである。この概念に到るまでの諸概念をシェリングは次の如く提示している。① *ἀρχή* ② *πρῆξας* ③



μετεπακίεον ④ υοίς このうちの特に①と②とはその他様々の仕方でも表現されている。即ち「実在的原理」(das reale Prinzip) ≡ B と「観念的原理」(das ideale Prinzip) ≡ A 「客観的なもの」(das Objektive) と「主観的なもの」(das Subjektive) 「存在しないもの」(μη ὄν) と「存在するもの」(ὄν) 或いは「 $\bar{\eta}$ 」(Güde) と「 $\eta$ 」(Zugde) 等である。

「世界の事実」は、この二原理の「対極性」(Polarität) に於て、然も①から②までの生成過程に於て捉えられる。①は生成過程の *υποκρίεον* であり、②は①を②へ高め③を媒介するもの、③は①と②との両者の共同の産物である。自然哲学は、この三つの原理を「単なる事実」として取り出す。ところが生成運動のそもその原因である①に対する②の「優勢」(Übergewicht) が、どこから由来するかは決定できない。そこにシェリングは自然哲学の限界を見る。

これに対して哲学的経験論は、生成運動の「原因」即ち①に對して②に「優勢」を与える「原因の原因」(causa causarum) を洞察する。またこの根底に働く「意欲」(Wollen) 或いは「意志」(Wille) を洞察する。そしてその意味に於て第四の *λογος* を「悟性的意志」或いは「意志する悟性」と訳す。「存在の主」としての「神」とは、この「意志」の当体に他ならない。

## 二 存在そのもの(実体)としての神

「存在の主」としての「神」は、「存在の主」であるが故に存在との「関係」のうちにある「単なる相対的なもの」(ein bloß Relatives) である。従つてこの概念は、神の最高

概念とは考えられない。シェリングは、そこに関係概念より上位の概念即ち実体概念を提示し、「実体」(Substanz) としての「神」をその最高概念として考える。然しこの「実体」としての「神」は「超経験的なもの」に属する。そのことを示すのが、シェリングの主張する *εἶδος* と区別された *οὐκ ὄν* ではないかと推察される。

シェリングによるならば *εἶδος* の *εἶδος* は、「現実性」は否定するが、そのことに拠つて却つて「可能性」を肯定する否定詞である。これに對して *οὐκ ὄν* は、その「現実性」も「可能性」も否定する否定詞である。この意味に於て、*οὐκ ὄν* は、全く如何なる意味に於ても存在しない「本来的無」(das eigentliche Nichts) である。「実体」即ち「存在そのもの」としての「神」が超経験的なものであるということは、それがこの *οὐκ ὄν* として示されるといふことであると思う。即ち哲学的経験論の立場に於て「現実性」でも「可能性」でもないものとして、そういう *weder ~ noch* を迫るものとして現われるということであると思う。

シェリングは、この「超経験的なもの」を「絶対的先者」であると云う。『世界時代』(Weltalter) は、まさしくこの視点から叙述された存在論の体系である。ここでは「無」は充溢そのものであり、同時に「一切」である。

## 後期シェリングの否定性の問題

堀尾 孟

後期シェリングをめぐる二解釈、即ち H. Fuhrmans に代表される「キリスト教的なものへの帰転」及びこの延長線上にある A. Schulze などの schwäbischer Pietismus 及びにエマヤ神秘主義 (Kabbala) の影響を指摘するものを、例えば W. Schulz に代表されるような、人間存在の深淵に暗き非合理的な力を見て驚愕し、神学に救いを求めつつもなお不安を隠し切れぬシェリング像とが由って来たる因は、シェリングの如何なる立場にあるのか。斯る問題に関連して、今その一因と思えるものをシェリング後期の代表者の一つである『世代』の中の神性 (Gottheit) 概念について見てみる。

この概念は何よりも先ず、元初的根源的な自然 (Natur Gottes) の盲目性に対する絶対的な否定と見られている。自然の内奥にあって然もそれを越えたより高い神の本質と考えられ、それに対しては全自然が単なる存在に下落する力、従って存在を納めると同時にそのことによって自らが本質であることを顯示する存在と本質の統一、それ自体に於いては potenzlos, nichtwollen な無であると同時に一切を自由の光のもとに置く肯定力と見られている。斯る一切の意味でそれを Lauterkeit と呼んでいるが、ここにシェリングは原理的に最高のものを見

取っている。肯定力としては「単なる現在 (Gegenwart)」によって、この故に一切の運動なしに、言わば魔法のように「自然の中に「自由への憧憬を目覚す」と説明され、自然がそのものに適したものと成った段階ではじめて、そのものは自然に対して seyend であると言われる。しかしその場合でも「神はその隠蔽されてあることから、自分がその隠蔽されてあることを止める (aufhören)」というようにして開示的な神とは成り得ぬ」(言いつゝ総じて神性そのものに werden ということを認めていない。その aufhören ということが、本質と存在との絶対統一である Lauterkeit の中断ということであれば、斯る事は起り得ぬであろう。しかし Lauterkeit であるということ、神性がそのままに全自然の展開の中へ自から転じ入るということとは別である。シェリングではしかし、斯る転入は Lauterkeit の廃棄即ち中断と考えられている。つまりこの一切を焼き尽す炎にも例えられる Lauterkeit は、自からの超越的のみ有り得る在り方を焼き尽す炎とは見られず、常に自からとは別な他を想定した炎となっている。いわば相対的な絶対否定とも言うべきものになっている。無を言い Lauterkeit と言って一切の実体的規定、何らかの「もの」的性格を拒排しつつも、やはり無なるもの(有)となつていと言わざるを得ない。

従って斯る神性というものを前提する立場に立てば、Fuhrmans の如き見解を以つてこの世代論は統一的に見られるでもありません。最早斯る形而上学が建てられぬと見るならば、Schulz の言う如く、自然全体は自からの本質と存在の絶対統

一の場を失い、理性は無力となります。

ヘーゲルの思想の根底に潜む「安息日のない」悪無限のニヒリズムを予感しつつ、理性にその存在の確実な基盤を与えようとしたシェリング後期の努力も、その存在の事実性が事実そのものの内に求められず、結果としてそれ自体としては盲目的な自然を導出し、その意味ではより深いニヒリズムの準備を為すことになっている。その原因は彼が絶対の場での否定即肯定と見たその *Lauterkeit* が実はなお相対的であり、常に何かの否定であり肯定であったところに考えられる。換言すると、存在の事実が或る媒介に基づくと考えられたその媒介の基本構造としての否定性が不徹底に終わったところに、後期シェリングの問題があったと思える。

### 実存の根拠としての絶対無

遠山 諦 虔

実存の根拠を論ずるには、まず、それと実存の存在構造との関係を考える必要がある。

実存は自田な主体性として、みずから自己の存在を造りゆくものであり、その限り実存はそれ自身を根拠とし、他の根拠を要しない。このことを、実存の根拠はその存在構造のほかにないと言い換えることができる。実存の存在構造は、同時に実存がそれ自身を支える実存の存在根拠でもある。だが、このことは

如何に解明されうるか、ハイネマンは、サルトルが人間を脱自的主体性の中心であり核であるとした矛盾を評して、それは彼が神への背反のために支払わざるをえなかつた代価であるとしている。実存の構造論的側面のみからの理解は、人間主義を前提としなければならないところに、一つの難点を蔵している。

そこで、実存がその存在構造として関わるものとしての実存根拠論ではなく、実存の存在構造自体の根拠を問う実存根拠論が求められるのであるが、これが如何にして自由な主体性としての実存を制約することなく存在せしめるかという点に、また難点が生ずる。

このような実存構造そのものの根拠は、西欧では従来、主として存在や神、または無などに求められてきた。無は否定的なものとしては、実存はみずからを根拠とし他の根拠をもたないことを示すのみで、積極的な意味で実存の根拠とはなりえないが、無が充実性を以て経験されうる何かであれば、それは実存根拠となることも可能であろう。ただ、そのような無を実存根拠とした実存哲学の完成は、まだ何処にもみられない。ハイデガーでも、初期の無の重視にも拘らず、実存根拠は後年ではやはり *Sein* とされているのである。

結局、ヨーロッパでは実存の根拠は存在か神かという、極めて明確な伝統の線上に求められているのである。だが、実存をもこの伝統線上の産物という限定内でみるならともかく、実存は人間の自己のありかたを示すものであれば、その根拠は種々考えられていいはずである。その一例として、無の実存根拠と

しての可能性を、西田哲学の「絶対無」に探索してみたいと思う。

結論を先に述べると、西田哲学の絶対無は、実存に何等の制約をも与えずそれを包括する意味において、勝れた実存根拠たりうるが、それが実存構造の側面において如何なる力用を示し、実存を現成せしめるかという点に、多少の疑点を残している。

『哲学論文集 第七』の宗教論のなかで、西田は自分の言うところは万有神教的でなく、万有在神論的とも言うべきであろうとして、自分の宗教理解を明らかにしている。これは『善の研究』が万有神教に同情的であるのと比するとき、明確にその立場の転換を感じさせる。だが、西田哲学の万有在神論的な宗教理解は、「絶対無」の性格を規定している。「万有在神論」(Pantheismus)はクラウゼの創唱であるが、西田がこれに同調する所以は、超越神教にせよ万有神教にせよ、それらは共に対象論理的に神を見る立場であるに對し、万有在神論は神を場所的論理的立場で見ると考えられたからであろう。しかし Pan-en-theismus ではなく Pan-theismus といふ The-ismus をめぐる一つの立場であり、テイスマスそのものの独自の超越性格は、仏教的な空や無を基調とする西田哲学の絶対無と、直ちに結びつくものではないはずである。

それゆえ、絶対無の立場が万有在神論的というのは、パン・エン・テイスマスという一種のテイスマスの主張ではなく、それを一旦否定し、絶対無の場所的包括性を示すものとしてそれを捉えなおしているのである。実存はここでは絶対無の普遍性

のゆえにそれに包まれ、この意味でそれを根拠とすると考えられる。しかし、実存は他面、善導の「二種深信」の機の深信に示される如く、絶えずその根拠から脱落しているものでもある。実存の眞の根拠は、ここで逆対応的に働くものでなければならぬ。このような逆対応的な実存根拠の実存構造に即した解明こそ、今後最も強調されるべき点のように思われる。

アダムとソフィア

岡部雄三

創世記によれば、アダムの伴侶はその肋骨からつくられたエバである。従つて、アダムと言へば直ちにエバを想起するのが常識的反応である。しかし、ここにアダムの眞の伴侶は乙女ソフィアである、と主張した神秘家がいた。ヤコブ・ペーメ (Jacob Bohm, 1575—1624) がその人である。彼の唱えたアダムとソフィアの神話は、イギリスのフィラデルフィア協会の人々、ドイツのギヒテルやアーノルト、フランスのボワレ等を経て、サン＝マルタンによつて基礎付けられた十八世紀後半のイルミニスムの運動に及び、更にはロシアのソロヴィヨフやベルジャエフにまで浸透しており、その後世に与えた広汎な影響には測り知れぬものがある。

ペーメによれば、エバ創造以前のアダムは、男とか女という分裂した存在ではなく、男にして女である完全な人間、両性具顕の存在であった。アダムの「火の魂」は、乙女ソフィアの「光のからだ」と結び合っていたのである。すなわち、神の能動的な三つのペルソナないし意志が神の智ソフィアと一体となることによつてはじめて眞の愛の神となるように、アダムもま

たソフィアを花嫁としソフィアを内に住まわせることによつて神の似姿となるのである。アダムはソフィアと一体であるがゆゑに神の意志を直接体現しうるものであり、またその能力は神に等しく、疲れや眠りを知らず、消化器や生殖器も必要としない、汚れなき超人的存在である。アダムは自らを自ら愛することによつて出産を行う「男の乙女」であり、相対立する男女という二元の分裂とは無縁である。

乙女ソフィアに関する伝承は後期ユダヤの智慧文学のなかに見られる。そこには、万物の創造主、仲介者、救済者としてのソフィアの姿が具体的に描写されているが、しかしペーメがどこからアダムとソフィアの神話のモントを得たのか、今日のペーメ研究でも不明である。

ところで、聖書にもあるように、この超人アダムは転落する。ペーメによればこの転落は二段階にわたつて行われる。第一の転落は、アダムが神の一なる世界に飽き地上の多の世界を欲望することによつて惹起される。この欲の動きは、そのまま乙女ソフィアに対する裏切り、不貞であり、こうして乙女ソフィアはアダムのもとを去り天上界に消え去るのである。ソフィアを失つたアダムは、そのために直りに眠りに陥り、この間に彼の肋骨からエバがつくられたのである。第二の転落は、知恵の木の実を食べることによつて引き起こされ、こうしてアダムとエバは、完全に地上に従属する存在となり、そのからだはかつての全宇宙のエネルギーのエッセンスから、物質的で重いごつごつとしたものに変化したのである。

人間はかつてのソフィアの姿を異性のなかに見出さんとして愛し合うが、ソフィアを失った片端の存在である男女にソフィアの存在を求めても無益である。ソフィア不在の愛は、結局深い失望と悲劇に終ってしまふ。

人間の救いは、その転落が女性との関連から始つたように、再び女性によつて端緒を開かれる。マリヤは、ソフィアの肉体的容器である。その胎内から生まれたイエス・キリストは、乙女ソフィアの光のからだをまとつた第二のアダム、両性具頭の神人である。キリストの受難と十字架上の死、復活は、第一のアダムがうけて耐えなかつた試練を一個の人間として克服した業に他ならず、これによつて乙女ソフィアは再び人間の魂と合一する働きかけを人間に行うことができるようになる。キリストによつてソフィアは人間の魂の中にまいもどつてきているのである。またアダムとともに分裂し転落した宇宙万物にも、ソフィアと一体となつて神の似姿を回復した人間を中心として、再び光と愛に充ち溢れた世界に復活する道が開かれたのである。これは、現宇宙の終焉を意味すると同時に、ソフィアを軸とする新しい宇宙万物の再創造と表裏をなしているのである。

### パルメニデスの詩篇について

岡本 修

現存するパルメニデスの断片は、その詩の形成や断片三に代

表される表現の難解さなど、取り扱ひの非常に難しいものであるが、ラインホルト K. Reinhardt が指摘するように (Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie, Bonn 1916, S. 256.) 宗教体験の一種として捉え、靈魂の不死性の論究と考える時、興味深い内容を提供してくれる。というのも、パルメニデスの詩篇のテーマの一つに、断片三に見られる認識の問題があると思われるが、詩篇全体を完教体験の叙述と捉えるなら、そこに宗教に対する認識の問題を見ることができると思われるからである。少なくともアウグスティヌスが *De civitate Dei* の中で論じた *theologia naturalis* の一典型として検討することができるのではないか。

パルメニデスの詩篇は、夜の世界(現実界)と光の世界(神的世界)の二元的世界観からなっている。パルメニデスの表現に即して言うなら、ダイモーンが智者を導くという道を、太陽の娘たちに導かれ賢しき馬の引く馬車に乗り、復讐の女神ディケーの番をする門を夜の世界から光の世界へと通り抜け、そこで女神から真理の道のおしえを受けることになる。

ここで問題となるのは、神的な世界—これは死すべきものども(現実界)に對しまるき無欠の真理の道と表現されている—の論じ方である。神的な世界はもっぱら永遠性として捉えられているのだが、注目すべきは *poiesis* (思惟・認識) と結びつけられて論じられていることである。すなわち實在性の問題である永遠性が、認識や思惟によつて得られる普遍性の問題と同一視されているわけである。(8.34—41) そこで問題となる

のが、断片三「存在と思惟は同一である (en ydno boro voeth  
 sortu te kai shau)」に見られる實在性と知(知識・認識)の関  
 係である。断片三については様々な解釈があるが、その際焦点  
 となるのは voeth (思惟・認識)の性格である。パルメニデス  
 によれば、voeth (思惟・認識)の結果得られるもの(概念・理  
 念)の普遍性—この場合永遠性でもある—は、ディケー・アナ  
 ンケー・モイラなどによつて保証されるというのである。(8.6  
 —41) 一般に認識を主体の客体への働きかけを解するなら、認  
 識は主体である人間存在に根拠づけられるが、パルメニデスの  
 場合、知(知識・認識)は人間を離れ、それ自体實在性を持つ  
 ことになる。認識主体としての人間存在はまったく考えられて  
 いないのである。

このような知(知識・認識)の把握は、イデア・エイドスな  
 どの概念でギリシア思想の中では広く見られるものであるが、  
 それではこれが宗教的性格を持つ時、どのような特徴を持つ  
 か。ここでは問題点を明確にするため「信仰と知」という考え  
 と対比させて見ておきたい。

「信仰と知」という場合、信仰即宗教的なものは、知・知識  
 と対立関係で捉えられているが、この考え方の背後には、知識  
 の対象となるものと信仰の主体である人間とは異なるものとす  
 る意識があると思われる。知識の対象(自然)に対し科学性  
 (現象の因果性)は認めるが、宗教現象の主体である人間は自  
 然の法則(現象の因果性)からは自由であるというわけである。  
 このような前提があつて、はじめて宗教現象の科学的認識に

「機能」「構造」といった概念が問題になるのである。

これに対し、パルメニデスの場合、人間存在を他の存在(自  
 然)から区別する意識はまったく見られない。知(知識・認識  
 を考えるに際し、主体としての人間存在は問題にならず、宗教  
 現象—これも人間を主体とする—の説明—パルメニデスでは神  
 的世界の叙述—に、人間以外の存在(自然)と同じ論理を使うわ  
 けである。アウグスティヌスの言う *theologia naturalis* の *na-*  
*turalis* は、このような人間に対する取り扱いに対して使われた  
 ものと思われる。宗教に関する知の問題を考える時、自然とい  
 う概念はその多義性のためだけでなく重要なものと思われる。  
 ギリシア思想で言うなら *physis* についての一層の検討が必要で  
 ある。

### 古代ギリシヤの宗教に関する一考察

—オルベウス教義に於ける「巨人神話」の巨人について—

神原 和子

ディオニュソスの古いトラキアの供儀に根を下した伝説であ  
 るが、巨人神話は其の展開した形として、既にギリシヤの思考  
 領域にあるといわれている。<sup>(1)</sup> この最も顕著な表れが巨人族の登  
 場であり、彼等が幼神ディオニュソス殺害の責めを負うものと  
 して設定されたことにある。まず第一に其の罪は太古のもので、  
 人間から出たものではない故に人間には償い得ない、穢れざる<sup>(2)</sup>  
 である点で、根源悪の様相という宗教的な罪の特性を持つに致

った。

現実の供儀は、農耕儀礼として、凡ての生り出でものを春に魔呪的に甦えらせる事を願って、その神聖な力を持つ神が犠牲に供せられた。信徒達は神を八つ裂きにして、その生身を喰う事で、この神にあずかると信じたとされている。是の血腫さい神事は、神を殺害せねばならぬ恐怖、及び最大の穢れを伴ない、彼等はこの二重の情緒的葛藤（神聖に与る事と神聖冒瀆との）にさいなまれた事であらうし、其がいやが上にもオルギーの陶醉のふんいきを盛り上げたに違いない。

神話に於けるディオニソスの殺害は、巨人族に代々伝わるオリュポス一族への復讐であつて、神に与らうとの意図は本来存在していない。従つて信徒達の神聖体験は巨人族の凶行には欠落している。幽冥界にある穢れの種族の犯す神聖冒瀆がその罪である。この巨人族の性格の確立こそが、「宗教的独創の最も特色ある部分」ではあるまいか。其は神話の人間発生論に於て必然的に生じてくる靈肉二元観の、そして特に靈魂不死の前提を為すものと思われるからである。

ディオニソス殺害の罰としてゼウスに焼き尽された巨人の灰から生じる人間は、ディオニソスの神的靈魂と、巨人的肉的要素を持つ存在となつた。是は必然的にホメロスの可死の人間が神性の暗示する不死性を生得のものとして付寄する事を意味する。即ち神性関与の資格を発生論的に認める事になる。そして一方には神的要素とは相容れざる穢れの巨人的肉的要素が準備されている。是の二重性はディオニソス密儀の信徒達が

体験した神聖関与と神聖冒瀆の二重性の情緒的葛藤の形象化であるとするのは行き過ぎだらうか。

さて密儀に於ける神を喰うという神事の神性関与は、ディオニソス本来の植物神格を持つ、絶えざる自然の甦えりという不死性への関与を意味した。巨人の灰から生じた人間は既に神性を肉の属性として所有している。其故に本来ギリシヤには存在しなかつた筈の靈魂と肉体の相反する二重性が浮彫りにされてくる。

靈魂は肉体に捉われている、肉体は墓場である、(cave of the dead) という観点は、この二元的要素の各々の価値をきわだたせる時にはギリシヤ人にとって最早やそう遠いものではない。靈魂は或る「贖罪」(Sühner dikty)の為に肉、体に宿るのだという思想は、密儀に於ける信徒達が与かろうと願つた甦えりの不死の生命を志向せず、靈魂は肉体との同居は苦痛であるとの設定から、靈魂の自体的存在を  $\psi\upsilon\chi\eta$  へ向かう事を予測させる。靈魂の自体的存在の神聖性とは一体何かは最も注目すべき問題である。

勿論是の説が、統一的なドグマの存在さえ問題となるオルベウス教義に帰せられるか否かは論外の事であらう。

その理論的根拠が他の思想に由来を求め得るものであることも、否定する事は出来ないし二元的要素の対立的設定から靈魂の自体的存在への展開は、何を措いてもプラトンの手にゆだねられたものである事を否定する理由は見当らない。然し其であつても尚、「オルベウスの靈魂の教義は、靈魂の



神聖性についてのプラトンやアリストテレスの見解に対して、直線的な先駆者なのである<sup>(7)</sup>というW・イエーガーの説は、現実の具体的な密儀から出発して、是等の思想に到る過程の、ギリシャの展開の分岐点的存在である事を是認する見解として正しいものといえるのではなからうか。

そして後世のプラトン・アリストテレスがピュタゴラスの教説と共に、好んで依拠しようとするオルペウス教義の精神的系譜の発端には、古い型のディオニュソス密儀を背後に窺わせる巨人神話がある。特に其の密儀の持つ不死性の質及びその関与の問題を、大きく変容し転換させた巨人の持つ意味は看過す事は出来ない。

注

- (1) Erwin Rohde: Psyche II Orphiker, Abs 3. S. 118
- (2) Plato: Laws, Book 9, 854B
- (3) M.P. Nilson: Geschichte der griechischen Religion I, Abs. 4. Die Orphiker, S. 689
- (4) Plato: Cratylus, 400c
- (5) Plato: Cratylus, 400c
- (6) W, Jaeger: The Theology of the early Greek Philosophers chp. V. P. 87
- (7) Plato: Phaedo, 65c

## ビザンツ文明における国家と宗教

吉沢 五郎

ビザンツ文明は、七世紀から十世紀にかけて「成長期」を迎える。いわゆるレオ三世、コンスタンティヌス五世の治世に、親文明にあたるギリシア・ローマ文明の遺産が蘇生されることになった。政治的側面では、旧ローマ帝国に範を仰いで、中央集権国家体制が確立され、またバルカン半島から小アジアにおよぶ広大な領土も再統合された。さらに常備軍および文官制も設置された。

他方宗教的側面では「皇帝・教皇主義(Casaro-Papismus)」が基軸となった。それは、国家に対する宗教ないし教会の従属関係を意味している。皇帝による教会統制の可能性と、教義論争への介入を許すことになる。今日、「皇帝・教皇主義」に対し、「西洋史学の偏見」とするだけでなく、学説上の批判も少なくない。ベックの提唱した「政治的オルトドクシー」といった概念も、その一翼をしめる。しかし、形式と用語の妥当性はともかく、歴史的現実には踏み入るとき、その存在は否定しがたいものがあろう。

一例をあげれば、ブルガリアのギリシア正教改宗において、最大の障壁となったのは、「皇帝・教皇主義」に由来するものであった。コンスタンティノーブルの総主教に忠誠を誓うことは、

教皇権が皇帝権に從属することから、政治的忠誠に連座する問題であった。ブルガリアにとっては、政治的独立の喪失を意味する。ボリスが改宗し、典礼用語に「言語上の自由主義」が認められるという布教上の好条件をそなえながらも、シメオンがブルガリア総主教の独立を企図したのも、この事情においてであった。

「皇帝・教皇主義」について、さらに留意したいことは、その原型が、先の政治的制度の再建と同じく、ギリシア・ローマ文明の遺産の中に宿されていることである。すなわち、コンスタンティヌス大帝の「キリスト教公認」や、ユスティニアヌス一世の「調和論」に、その源泉をみる事ができる。それは、子文明による親文明の再生現象であり、トインビーは「ルネサンス」と命名している。「ルネサンス」は、かならずしも、イタリヤ・ルネサンスの一回性を示すものではない。現代西洋史学においても、ルネサンスの再把握が主唱され、「ルネサンス複数説」が定説化されつつある。トインビーのルネサンス論は、西洋中心の一九世紀的ルネサンス観を克服する上で注目される。それと同時に、文明論的観点から、ルネサンスを「文明の挫折」の要因として捉えていることは重要である。「皇帝・教皇主義」を支柱としたビザンツ文明の挫折は、その命題を満たす有力な歴史的事例である。

事実、ビザンツ文明で再生された「皇帝・教皇主義」は、文明の生の成長を阻止し、拡大を停止させて、挫折の原因となつた。元来、ビザンツ文明には、豊かな宗教性と芸術性が潜在し

ていた。神学では、カラブリア修道院を中心とする神秘主義が、また美術では、コラの旧修道院のモザイク壁画が、その象徴的事例である。しかし、「皇帝・教皇主義」による国家的統制は、宗教的自由と創造の芽を阻むものであった。パウロ派が根絶され、聖像破壊運動が弾圧された。他面、「皇帝・教皇主義」に起因するローマ・ブルガリア戦争（九七六—一〇一八）に勝利を収めたものの、その後内政、外交の失敗を重ね、「文明の挫折期」を迎えることになった。

このように、ビザンツ文明の「皇帝・教皇主義」に、トインビーのルネサンス論を援用するとき、世界的視点に立った新しい分析と評価が可能となる。まず、同じギリシア・ローマ文明を親文明とし、対極的な発展をとげた西洋文明と対比し、つぎに、諸文明の比較研究を通して「ルネサンス」の成否を検証するとき、トインビーの問題提起がより一般化され、説得性を増すものとなる。

### 初期アウグスティヌスのordoについて

小 阪 康 治

『秩序論』での秩序の問題を分析し、その解決の試みとして『自由意志論』の秩序の用例を検討することで、当時のアウグスティヌスの秩序の考え方を研究してみたい。『訂正録』でも述べているように(1.3.1)「すべての善と悪を含む神的摂理の

秩序」を理解させることは困難であったので、この研究は途中で打ち切られた。『秩序論』(II.7.24)から *ordo studenti* が始まると思われるが、『秩序論』本来の目的であった。「秩序とはそれによって、神が創造した万物が支配されるものである。」(I.10.28)という問題はなぜ困難に直面したのであるか。その一因としてアウグスティヌス達が理解していた秩序の役割は明確であったが、その意味が多様であったことがあげられる。例えば(I.7.17~18)でリケンティウスが、秩序は神から来、神と共にある、と述べたのに対して、トリゲティウスはそれでは悪も秩序に含まれ、神が悪を愛することになると批判する。これに対してリケンティウスは、悪が神によって愛されないのも悪自身身の秩序であるから、神が愛さない悪も秩序の外にあるのではなく、しかも神は秩序を愛す、と反論する。ここでは両者の秩序の意味が違っていることは明白である。トリゲティウスの批判における秩序は、この議論の少し前から、誤ることは原因によって生ずるだけでなく他の原因にもなるから秩序に含まれる、という議論がなされていることから、原因・結果の順序と考えられている。この他にもこの用例は多くある。(I.5.14)

(II.5.15)しかしリケンティウスの反論の秩序は調和と、そのような意味であろうと思われる。悪もそのあるべき場にあれば全体の調和をくずすことはないと考えているのであろう。この用例は他にも(I.1.2)などに見られる。しかしアウグスティヌスは(II.7.23)でリケンティウスの説では悪が生じることを説明できないとしてこの説にも賛成していない。このよう

に秩序の意味が発言によって違うことに加えて、悪の概念も明確ではなかった。死刑執行人等の良くないもの場合には一応の解決ができるが、悪一般という場合に秩序との関係が説明できないのである。

私は『秩序論』前半で残された問題の解決を『自由意志論』に求めたい。この書は様々な読み方が可能であろうが、第一に『秩序論』では明瞭でなかった悪を人間の意志によるものとし、これによって神が悪と直接関係しないですむようになったことが重要である。『秩序論』では秩序と悪の関係を考えたので悪と秩序を切りはなすことができなかつたと思われる。第二に悪を意志によるものとするので『自由意志論』における秩序の意味も異なつたものとなる。この著作では秩序は階層という意味で考えた方がよい用例が主となる。宇宙全体における個々の物の秩序は段階的に規定されており、(II.5.10)各々がそのあるべき秩序にあることが善いことである。人間の意志は中間的善(*medium forum* II.19.53)として、そのあるべき秩序を意志することが秩序にかなない幸福でもありうるのである。したがってこの場合悪とは正しい秩序からの離反(*aversio*)である(II.20.54)。それは *defectivus motus* (欠落的運動)ともいわれ無からのものである(II.20.54)から神によるのではない。このように考えれば『秩序論』で残された問題は『自由意志論』で一応の解決が与えられたと思われる。すなわち、神が秩序を創つたのであるが、その秩序からはずれること、つまり悪、は自由意志によるのであるから、秩序自体はこの意志によ

つては何の影響も受けない。生じた悪とは、意志があるべき場としての秩序を捨ててより下位の秩序にあることであるから、悪は神によるものではないと同時に、しかも神の秩序の中にあるとも言えるのである。Orion概念は他の著作でも様々に用いられているので、さらに研究しなければならぬと考えている。

### トマス・アケイナスの天使論

笠井 貞

天使は、トマスによれば非物体的、非質料的実体である。この実体は、人間の知性を超えたものであるから、これを人間の知性は、それ自体においてある限り把握できない。天使は自体的に存在する形相だから不滅であり、天使達は各自、種差を有して、人間にとっては数え切れない程、多数存在する。天使は身体を持たないが、時により身体を取る。天使が場所において存在すると言われるのは、魂が身体に存在すると言う場合と同じく、包含するものとしてであり、包含されるものとしてでない。天使は宇宙の一部分であり、一天使が一場所に存在する。天使は人間のために、連続的にも非連続的にも、思う通りに場所的に運動する能力を有している。

天使は魂の諸力の内の知性と意志だけを有している。天使は直観的洞察力で認識する。天使は自己の形相、即ち自己の実体により、自己認識し、また神に刻みつけられた形相により、

他の天使を認識し、そして自己の本性的なものにより、神々についての認識を持つことができる。天使は質料的なものを認識し、諸事物を普遍的本性においてだけでなく、更にその個別性においても認識する。天使は未来の事柄に関して、その原因から必然的に起ることは、人間よりもよく認識するが、未来の事柄をそれ自体において認識することはできない。天使は人の心の考えの結果においてでは知ることができるが、内心の考えや意志は認識できない。天使は恩寵の玄義の一切を初めから知ってはいない。天使は推理や判断によってではなく、事物が何であるかを認識する。天使の知性に、虚偽・誤謬・欺瞞などが、それ自ら生ずることはない。

天使において、意志は或る一つの力または能力であり、本性や知性ではない。天使は自由意志を有する。天使においては、意志と呼ばれる知性的欲求しかないから、その欲求は、憤怒と欲情とに区別されないままである。天使における意志の働き、即ち愛は、本性的な愛と、選択的な愛とが共に存在しており、前者が後者の根源である。天使はこの両者で自己を愛する。また他の天使を、これと本性を共にするものである限りにおいては、本性的に愛する。天使は本性的な愛によって、自己よりも先ず神を愛する。

天使は神により、物体的被造物と同時に創造された。至福の対象である限りにおける神への回心のためには、天使達も恩寵を必要とする。至福な天使は絶対に罪に陥ることはできない。天使は神の予定に従い、至福の特定の段階に導かれる。天使達に有

り得る罪は、傲慢と嫉妬である。悪天使（悪魔）は、創造の最初の瞬間の後、直ちに罪に陥つたのであろう。悪魔は、その罪を悪と認めない。悪魔は人間を神から離反させようとする。最初の天使の罪が、他の天使達の罪に陥る誘引になったが、多数の天使達は罪に陥らなかつたのである。人間の救いのために、審判の日までは、善天使達は奉仕のため、この世に遣わされ、悪霊達は人間の試練のため、この世の暗い大氣の内に在る。天使の光により、人間の知性の光は強められて、より正しい判断に至ることができる。人間はキリストにより、善天使達の仲間に入れられるべきであるとする。

トマス・アクィナスが *Doctor angelicus* と呼ばれた因由の一つは、彼の精密な天使論の展開である。トマスは、アリストテレス哲学を骨子として、カトリック信仰に悖らないようにして総合の体系を形成した。アウグスティヌスやディオニシウス・アレオバギタの天使論を解釈して形成したトマスの天使論には、プラトニズムも活かされている。トマスによれば、天使は人間よりも神に近いが、その後、ドゥンス・スコトゥスにおいては、天使を人間に近づけた。近世になって、フランシスコ・スアレスは、トマスよりも詳細な天使論を叙述し、トマスとスコトゥスの中間的立場を取っている。

## ニコラウス・クザヌスにおける知の無知

小山 宙丸

標題にある知の無知は、クザヌスのドクタ・イグノランティアを、かりに訳したものである。前回考察したソクラテスの無知の知とは、はっきり区別して考えるべきであるという意図にもとづく。ただ知の無知は、ドクタ・イグノランティアの直訳とはいえないし、又無知の知は、自らの無知を知ること、それなりに意味がとおるのに反して、知の無知は、それだけではなかなか意味がとおらないという問題があるだろう。

クザヌスは『ドクタ・イグノランティア』の第一章で、はっきりと知は無知である (*scire est ignorare*) と書いており、太陽を見ようとするふくろうという有名な比喩を引用している。ふくろうの見た太陽、われわれの知識は、そういうものである。われわれの知識は本来、知識の名に値いしない。無知というべきものである。量的にいてもわれわれの知識の周辺に、無限の無知の領域がある、ということではなく、そういうことをも含むかも知れないが、質的にいってわれわれの知識は、厳密な真理に比べると、粗雑極まりないので、知識とはほとんどいうことができない。つまり知とは無知なのである。それが知の無知である所以である。このような、知識が無知であること、すなわちわれわれの無知である理由を知れば知るほど、われわ

れは知あるものとなるのである。われわれの知識の構造上、われわれは本質的に無知なのだ、ということが、クザリヌスのおうとしているところであろう。

ソクラテスの無知論の根拠の一つには、当時の知者たち（ソフィスト）の知識論に対する強力な反措定であるということが考えられるだろう。彼らの考える知識を、とても知識として認めることができず、別種の知識論を考えないわけにいかなかったのだ。クザリヌスの無知論にも同様な事情が働いていることは考えられなければならない。「私はあなたがその誤りを考えるようになり、古くさい豈からのがれるように、そういう状態から自分をとりもどすことができるならば、それはあなたのよろこびだろうと思います。」「丁度天性自由な馬がしかし、端綱によって飼馬桶につながれて、自分に与えられているものしか食べられない状態にあるのと似ています。」「『知恵について』」  
 「現在はアリストテレス学派が盛んであるので、反対の一致 (oppositum coincidentia) は異端と考えられている。それを認めることが神秘神学への上昇の始まり (initium ascensus in mysticam theologiam) をなすのだが、その学派で育てられた人々にとっては、この方法は全く愚かなものに思われるのだ。」「『弁明』」以上はこの問題に関連すると思われる箇所を、クザリヌスの一二の著作から引用したのだが、クザリヌスにおいても、世の知者たちに対する反撥はひと通りのものではない。人間にあっては、無知といい、知といっても、その差は相対的なものかも知れない。しかしクザリヌスはそれほど通り一遍の

ことを考えているのではない。そのさい、クザリヌスが知識の試金石として提出するのが、上の引用にあった「反対の一致」である。ふつうの考え方からいうならば、反対はあくまで反対であって、一致しないものだ。従ってこの考え方にはふつうの考え方に対する一種の挑戦であり、逆転があると考えられるだろう。しかしクザリヌスはあくまでこの立場をとってゆずらない。この場合はクザリヌスにとって決して思いつきとか、そういう種別のものではない。「矛盾の一致は、そこに汝が住む天国の城壁 (murus paradisi) であって、その門を悟性の最高の精神 (spiritus altissimus rationis) が護っている。その番人が打ち破られなければならない、中へ入ることは許されない。」「『神の直観』」ここで悟性は肯定されているのではない。

### ルターにおける信仰、愛、自然法について

早乙女 禮子

Lutherの自然法概念は彼の信仰と愛(信仰義認)から、彼の律法と福音(律法観)から捉えることができる。特にThomasの自然法概念を媒介としてLutherのそれを福音弁証法的に基礎づけていること、そこに両者の自然法観の類似と差異を看取することができる。

1. ThomasはAugustinusの法の三分化を継承し、自然法を永遠法との関係で定義づけている。自然法は永遠法の分有

であり、実定法は、自然法の分有であるとする。Thomasの自然法概念は神と人間の本性の存在の類比という思想によつていゝる。Lutherは三段階におけるスコラ哲学的調和における神法と実定法との間における媒介的存在として自然法概念を捉えていると言われる。特にLutherは二王国論、二支配論との関連に於て、二様の自然法、即ち神の自然律法(das göttliche Naturgesetz)と世俗的自然法(das weltliche Naturrecht)を理解してゐると言われる。(E・Brunner)が指摘する如く、LutherはThomasの神の像の形相的創造秩序のみを受容した。それはAugustinus-Lutherの愛(caritas)の解釈に依拠している。Augustinusの解釈は「神への愛は真の自己愛である」とする。Lutherの解釈は、「自己嫌悪」「自己弾劾」、逆説的愛である。両者の相矛盾、相対立を福音弁証法的に統一する。従つてLutherの自然法概念は神への愛(神の自然律法)と隣人への愛(世俗的自然法)との間に媒介的な法として位置づけられ得る。従つてLutherは、キリストの、律法から出発している。Lutherはその典拠をI. Kor 9, 21の中に見出してゐる。

二、Lutherにおける神の自然律法は神の国に於てのみ見出される。即ち内的、靈的人間に向けられる。キリストにおける啓示のみが神の自然律法の真の理解を可能にする。Lutherは第一に、モーセ律法の十戒にその模範的規範を見出してゐる。彼はモーセ律法がユダヤ人のザクセン法である等の特殊性と同時に、自然法と一致する普遍性を認めた。J. Heckelは十戒は

質料的には神の自然律法であるが、形相的には実定法であるといふ。十戒はキリスト者の信仰と愛の中に基礎をもつ。この中に存在と、当為が含まれてゐる。つまり十戒は信仰に、愛は十戒の第二表に属してゐる。次にキリストは愛の戒めと黄金律 Matthew 7, 12. Luk 6, 31)を同一視した。黄金律も信仰と愛によつてのみ可能であるといふ点で、内的、靈的規範である。

三、Lutherは非キリスト者に対してもRöm 13, 9を中心にして理解してゐる。Lutherは世俗的自然法の倫理的規範を十戒の第二表の中に見出してゐる。黄金律も十戒の第二表と同様、質料的には靈的規範であるが、形相的には外的規範である。この両規範に如何に対処すべきか、それはキリスト者、非キリスト者の立場によつて異なるであらう。LutherはRöm 2, 15を典拠としてAugustinusの靈と文字の解釈から示唆を得てゐる。Lutherは自然法概念を、神の国の靈的自然法(神の自然律法)とこの世の国の非靈的自然法に分けてゐるように思われる。このことはキリスト者の隣人に対する根本的態度に帰せられる。即ちキリスト者は自分と自分に関しては信仰によつて生き、隣人と隣人に関しては愛に従つて生きるということ。ここでは非キリスト者に対しても十戒や、黄金律を、即ち世俗的自然法(道徳法、自然的倫理性、良心等)を書き記したことを実証する。

四、Lutherの自然法概念は三重の義に対応して考えることができる。即ち律法の第一用法は市民的、政治的義であり、律法の第二用法は神の義であり、律法の第三用法、つまり、キリス

ト者が福音弁証法的に信仰と愛をもって相関的に関わる用法に自然法概念を位置づけることができるように思われる。結局キリスト者にとって現実には神の自然律法のみが存在するということが、世俗的自然法は神の自然律法の類比であるということ、Luther の自然法概念は信仰と愛におけるキリスト者の自由として捉えることができる。然し具体的には体系化させることなく、形相的存在論的、靈的當為的法として風化させてしまった。

### テイリツヒにおける宣教論

——その神学的基礎づけについて——

新藤 泰 男

テイリツヒによるならば、キリスト教のメッセージは、人々が参与し得る新しい実在のメッセージであり、その新しい実在は、人々に起こる不安と絶望とを受けとめる力を与えてくれるのである。そして、メッセージ伝達の可能性の前提は、人間の実存の普遍的構造であり、それはまた、その動的な関わりの中にもある。その関わりに、同一化せずに参与する時にのみ、伝達は可能となる、というのである。

さて、テイリツヒは、以上の「伝達の理論」を踏まえて、教会論と啓示論を結びつけ、キリスト教の歴史解釈の立場から、宣教の理論を展開させるのである。これは、彼の組織神学第三巻で考察されていることでもあるが、この宣教の基礎づけの前

提になつてゐるものは、次の文章によく表わされている。「何らかの仕方、又、何らかの次元で、一人ひとりの人間は、彼が現にその中に生きている歪曲された現実とは対照的な、新しい実在を待望している。」このような前提に立ち、歴史の意味は神の国であり、その担い手は、歴史の中では、キリストの教会であると展開させるのである。そして、この歴史の中心は、キリストとしてのイエスにおける、新しい存在であり、この中心によつて、中心前と中心後に、歴史は分けられる。そしてこれはまた、歴史の意味が、そこで十分に顯示されるのはその中心であり、その中心前は、教会の潜在的時期であり、中心後は、顕在の時期とされる。

この観点から、宣教とは、それによつて、教会が全世界にわたつて、それ自体の潜在性を顕在性に転換する教会の活動として捉えられている。そして、この変革が宣教の意味である、と言ひ切るのである。

そして、このような宣教論は「回心」という概念の中にもはつきり認められる。すなわち回心には否定を肯定という二つの要素がある。その否定面は、人間の全存在をかけた否定という拒否であり、後悔と呼ばれる。そこでは、実存的な疎外への束縛が否定され、それは、情緒的な歪曲からの解放を意味する。他の肯定面は、人間の全存在をかけた肯定という受容であり、それは、信仰と呼ばれる。そこで肯定されるのは、靈の現臨により創造される「新しい存在」であり、それはまた、知的歪曲からの解放を意味する。そして、この回心の構造には、靈の共



同体の、潜在的段階から顕在的段階への移行という性格がある、としている。

以上のように、その宣教論の基礎には、一方では、人間の生の、として霊の次元における両義性から統一へと向かう探求への答えとして、永遠の生命と霊の現臨が設定され、そして、その担い手として、霊の共同体としての教会の理論が構築され、他方では、啓示の中心であり、歴史の中心でもあるところのキリストとしてのイエスが語られ、歴史の意味とその完成としての神の国が設定され、歴史的啓示論が構築されているのである。これはまた、次のようにも言い換えることも出来る。

テイリッヒにおける宣教の理論は、次のようなものである。すなわち歴史という場における人間の生と霊の次元の構造を、実存論的に分析し、その構造の、歪曲から統一へと向かおうとする性格、つまり、意味の充実を求める人間の在り方を分析し、その回答は、神の国という概念で象徴されている、ということである。その両義性から統一への移行は、テイリッヒによると、変革を起点とした、潜在から顕在への移行、そして、啓示と救済の予備的歴史における唯一の進歩的要素の運動として表現するならば、それは、未成熟から成熟への移行（『組神神学第三卷 p. 365』）としても表わされるのである。そして、これらの理論は、Ultimate Concern を軸とし、カイロスの立場からの相関の方法を用いた、テイリッヒの組織神学の全体系の中で論じられているのである。

## ユングの内的体験と宗教観

久保田 圭伍

ユングの分析心理学において、宗教が極めて重要な位置を占めていることは周知のとおりであるが、その宗教観は、彼の内的体験によるところが大きい。彼は『自伝』の中で、「私の人生のすべての外的な面は偶発的なものだったのです。内的なことだけが、実体性を持ち、決定的な価値をそなえていることができるのです。」（傍点は筆者）と述べている。

ユングの宗教観は次の三点によく現われている。(1)彼のキリスト教信仰、(2)彼の神体験、(3)宗教の定義の三つであり、これらと彼の内的体験との関連をみたい。まず第一のキリスト教であるが、ユングはプロテスタントの一派であるスイス改革派に属したキリスト教徒であり、信仰をもって生涯を送った。しかし尋常一様のキリスト教徒ではなく、伝統的キリスト教から見れば、明らかにアウトサイダーであり、「中世だったら火あぶりになっていたことであろう」と述べ、自身のキリスト教の特殊性を自認している。このような彼のキリスト教観に決定的な影響を与えたものに、ギムナジウム時代（十二歳）のバーゼルの大聖堂上における幻視体験がある。ここで彼は、生ける神は神聖とされている聖書や教会をも越えた存在であることを知る。まさにこれはユングにとって、「生涯の決定的な体験」であり、彼のキリスト教観を変えさせる大きな要因となった。

右の体験は第二点の神観に直結する。ユングはテレビの対談で、「私は神を信ずる必要はありません。それは神を知っているからです。」と述べている。これはユングが、見神という直接体験によって神を知っていたからである。しかしユングのいう神は、神学的実在としての神ではなく、心理的に経験できる神である。すなわち神の心像であって、これは人間に「普遍的な経験的事実」である。つまりユングにとって神は、普遍的無意識における元型の表象としての神の心像であり、自分はそれを体験し、知っているというわけである。かかる神観を形成した背景には、右の体験のほか、もう一つ大きな体験として、ユングがフロイトと訣別（一九一二）し、独自の道を歩め始めた、いわゆる無意識との対決時代をあげねばならない。この頃、彼は自分が分裂病者であると思えるほどの昏乱した、凄しい内体的体験をした。みかし内的な昏乱は一九一六年には收拾に向い、その後一九一九年には「元型」という言葉を初めて用い、一八二〇年には、心の発達心の発達のゴールは「自己」であることを、この時代の自身の体験によって知った。当時をふりかえって、彼は「私が自分の内的なイメージを追求していた頃は、私の生涯において最も大切な時であった。その時にすべての本質的なことは決定された」と語っている。ユングが神を元型的心像であるとし、これは元型としての自己の象徴と識別しがたいとするのも、彼自身の内体的体験に基づいているのである。

第三に彼は、宗教を「オットーがいみじくもヌミノーゼと呼んだものを、慎重かつ良心的に観察すること」と定義した。ヌ

ミノーゼは人間の合理的、意志的、道徳的な努力を越えたダイナミックな要素である。宗教はこれを観察することであるというが、それは当人自身の体験の観察にはかならない。先述の分析心理学の言葉を用いれば、自身の心の深層にある普遍的無意識から湧出する元型的心像の「体験的観察」ということである。宗教をこのように捉えたのも、ユング自身の内体的体験が、その背後にあったということができる。

### 「即得往生」と「希望(Desires)」

岩本泰波

親鸞は『教行信証』『教巻』に第十八願成就文の「即得往生」の「即」について

「即の言は願力を聞くに由りて報土の真因決定する時剋の極促を光闡するなり」と述べている。さらに「信巻」にはこの「時剋の極促」を「信

業の一念」としているから、親鸞において「即得往生」は「信心をうるときのきわまり」とみられているのである。『一念多念文意』等によれば「即得往生」とは「不退転に往生」「正定聚のくらゐにさだまる」ことであり、「このくらゐにさだまりぬれば、かならず無上大涅槃にいたるべき身となる」と述べられている。

「往生」とは、それゆえ親鸞において、いわゆる「時間の流

水」において「此土」より「彼土」へと「往き生ふる」ことではなく「撰取不捨の誓願」を「聞信する一念」に「ときをへず、日をへだてず、正定聚のくらしのにつきさだまる」を「往生をう」というのである。

それはさきの「行巻」によれば「報土の真因決定することである。「真仏土巻」によると「往生」とは「皆受虚無之身無極之体」と言われている。ゆえに「報土」とは純粹清浄な関係の場であるといえよう。衆生の現実が無明煩惱による曠却流転である限り、「報土」は永遠の彼岸であり、その意味で「報土」は永遠の「未来」である。しかし、「報土」は「願力成就」の「今現在說法」の場である限り、そこは、いわゆる時間の延長のはてに想念される「対象」としての「未来の世界」ではない。「願力」とは、「無量寿・無量光」である。それゆえ「報土の真因決定」とは永劫流転の無明が「願力を聞く一念」に「無量光明土」なる純粹な交わりへの動向を生み、智慧と一なる無限なる慈悲の相関が歡喜にはずむ能動的現在となる確証が決定することであらねばならぬ。「即得往生」とはそのような生の動向である。

さて、パウロにおいて「生」は「キリストにありて希望」であり、「キリストにより、いま立っている恵みに」「信仰によって導き入れられ」「神の栄光を望んで大いに喜ぶことなのである。

しかし、パウロにおける「喜び」は決して直接的即自的な「喜び」ではなく「み霊の初穂をいただいている」者たちが

「心の中でうめきながら」「からだの贖われることを待ち望む」「忍耐」にともなう「喜び」なのである。「患難が忍耐を生み」「忍耐が練られた品性を生み」それが「希望を生み出す」とパウロは言っている。

かくて、パウロにおいても「救い」は「かなた」にあるが如くである。それは「今の時の苦しみ」は「将来、啓示されようとしている栄光に比べれば、取るに足りない」ものであるからである。しかし、「まだ見ていないものを」「忍耐をもって熱心に待」つとパウロが語るとき、「希望」はまさしく、「十字架におけるイエス・キリストの死・復活」を「信ずる」ことであり、「その死の様に結びついて」「彼と共に死ぬ」ことが、「その復活の様に」「ひとしくなる」ことを「信ずる」ことである。そこには何らの人間的保証はない。ただ「み子の姿に似た者にあらかじめ定められた」「神の計画」に自らの「行為」を委ねて「日に見えない望み」に生きるといふことがあるだけである。

かくて「希望」はキリスト者の生に愛の行為として「現臨する」「イエス・キリスト」であるとすれば、それは「即得往生」が「信業の一念」に「開発」する「無量寿・無量光」とまさしく照応する生の現在の動的契機であるといえよう。

ただ「希望」の「根源」が「神の聖意」であり、生み出されるものが「愛の行為」であるに比して、「報土の真因を決定する」「願力」は「大悲の相関」の「根源」として「信心の智慧」であるという重要な相異があるのである。

## 賀川豊彦における

## 実践的キリスト教のエートス

金井新一

賀川豊彦は神戸のスラム伝道によって広く世に知られるに至った。賀川自身の言葉によれば、これは何よりも「イエス・キリストの模倣」としての、キリスト教的隣人奉仕の行為であったという。そこで、この典型的キリスト教実践の隣人奉仕の行為であったという。そこで、この典型的キリスト教実践の隣人奉仕の行為であったという。そこで、この典型的キリスト教実践の隣人奉仕の行為であったという。そこで、この典型的キリスト教実践の隣人奉仕の行為であったという。

若き賀川の生活史にみると、かれがスラムの生活に入ってから要因は三つある。第一は、病氣と死の脅威である。かれは元來病弱であり、胸部疾患が中学時代に発見されて以来、かれの青春は咯血と発熱のくり返しであった。一年間の病院生活と転地療養も効果はなく、危篤に陥ったこともあった。神戸の神学校の卒業を前にして、かれは自分の死が間近に迫っていることを感じていた。そして、絶望と自殺への誘惑にさいなまれる一方、「どうせ、近い中に死ぬのだから——一年か、二年か、長く生きて、三年位の中には肺で死ぬのだから、死ぬまででありつたけの勇氣をもって、最も善い生活を送るのだと決心」して、スラムにとび込むのである。死の脅威の前に動揺し絶望しつつも、最後の死に甲斐、死に場所を求めたといえよう。少くともそれは、幸福な、自信にみちたキリスト教的伝道などでは

なかつたのである。

第二の要因は、孤独と自己の帰属性の探求である。これはかれの生涯を一貫している重要なモメントである。この面からみると、かれのスラム入りは、いたいけな子供頃からかれを苦しめてきた「孤独」、そして「自分は一体何者か、自分の場所はどこか」というアイデンティティーの問題に対して、死を前にして最後の答えを出そうとした行為とみられる。それは、隣人への奉仕というよりは自分の本場の居場所を求め、他人の救いよりもむしろ究極的には自分の救いを求める行為であったとすらいうる。この点を十分に理解するためには、かれの出生の秘密から考えてゆかねばならない。また決して幸福ではなかつたかれのその後の生い立ちをみなければならぬ。かいつまんでいえば、かれは、いわゆる庶子（俗にいう「妾の子」）であつたこと、そのために苦しみつづけて成人したこと、家の破産と相つぐ父母の急逝、天涯孤独の淋しさ、そのために、元來天真爛漫で人なつこい性格ながらも、反面、決して人を寄せつけない「一匹狼」であり、孤独で情緒的に不安定な人格を形成したこと、等々である。そしてこのような境遇は、かれのうちに、弱い者、貧しい者に対する一種異常と思えるほどの強い共感と同情を育んでいつたのである。さて、このような彼に対して、神学校に起つた肺結核患者排斥の運動はかれの孤独を頂点にまで高めるものであつた。かれは怒り、失望し、そして神学校宿舎を出てスラムに移つたのである。神学校もまたかれの居場所ではなかつたのである。

このようにみえてくると、かれのスタム入りは、大きな存在の危機から生じたものであることがわかる。彼のキリスト教的実践はそこから行動のエネルギーをくんでいるのである。これに對して、キリスト教的な倫理的要請——すなわち、「イエスの模倣」、「貧者との連帯」など——は、これに意味を与え、このエネルギーをそれによって方向づけるものであった。これが第三の要因である。そして、この実践の動力とそれへの意味づけが結合したところに、固有のいみにおけるキリスト教的エートスが成立したと考えられる。エートスとは、存在の危機から生じた単なる行動力ではなく、また、単なる理念や倫理（エティーク）でもない。それは、エティークが、人間の現実の場で存在に拘束されつつも、同時にそれを意味づけ、方向づけるところに成立すると考えられる。逆にいえば、存在の危機から行動する者が、首尾一貫した意味づけを得るところに成立すると考えたい。賀川の事例はこのようなエートス成立を示す好例であると思うのである。

### 明治二十八年のカトリック東京教会会議

青山 玄

前世紀日本のカトリック教会では、明治二十三年（一八九〇）と二十八年との二回に亘って教会会議が開催されているが、前者については、昨年の学術大会で次のような三つの特徴的性格

を秘めていることを明らかにした。

一、近代社会に對する閉鎖的対決姿勢  
二、ローマ教皇とその代理者である司教・司祭に對する従順の強調

三、細かい法規による教会活動の画一化

この根本的性格は、後者においても少しも変わっておらず、細かい法規による規制という性格は、むしろ強化されていると言つてもよい。前者が「日韓教会會議」と称しているのに、後者が「第一回東京教会會議」と称しているのは、一八九一年六月十五日付教皇書簡で日本カトリックのヒエラルキーが、一人の東京大司教の下に長崎、大阪、函館の三属司教が置かれる形に整備されたこと、並びに韓国司教からの要請に基づき、一八九四年五月十八日付布教聖省教令が、それまで日本と同一地方区を形成していた韓国司教区を中国の第一地方区に所属させたこと、等の事情による。

第一回東京教会會議は、予定通り明治二十八年四月二十八日の日曜日に東京大司教館のある築地教会で開会され、五月十二日閉会しているが、その議事内容は五年前の決議の不足面を補足するという性格を帯びていて、細かい事項に関するものが多い。會議の教令は、聖職者、信徒、非カトリック者とフリー・メイソン、秘跡、崇敬と典札、信心会と結社、という六章に分けられており、さまざまな細則や指針を定めている。紙幅に制限があるので内容を一々紹介できないが、例えば第二章のIには次のような言葉が読まれる。

「奉公のためあるいは技能を学ばせるために、自分の子女を異教徒に託す必要のある信徒の両親には、その子女が信仰を捨てたる危険にさらされないように配慮する重大な義務のあることを、しばしば強調しなければならぬ。子女が自由に信仰を表明して掟を守ることができるよう、できるだけ多くのことをその保護者から認めてもらうのは、良心上の義務である。親代わりに子女の世話のみをみている信徒に対しても、同じ重大な義務について強調しなければならない。教会堂をしばしば訪れることができない事情にある信徒でも、日曜祝日には、ミサ拝聴の掟をできる限り守ろうと努めなければならぬ。少なくとも年に四回、すなわち降誕祭、復活祭、聖霊降臨祭、聖母被昇天祭の日には、ミサ拝聴のできないその他の祝日には、賢明な判断により司教から定められている幾つかの祈りを個人的に唱えて、ミサ拝聴という神からの義務とか補足遂行する重大な責務がある。なお、年一度の告解とを何聖体拝領の務めも軽んじてはならない。」

右の引用は全体の中の一端にすぎないが、このようにして細かい点に至るまで規則遵守の義務意識を強調することは、信仰生活を次第に形骸化したり、特に異教徒の多い地域社会や職場で隣人と歩調を合わせながら苦労して信仰生活を営んでいる信徒には、教会をおもしろくないもの、いまわしい束縛と感じさせたりするおそれもあったのではなからうか。このような傾向は、一八七九年六月二十三日付布教聖省教令に基づいて開催された明治二十三年の教会会議にもすでに見受けられるが、明治

二十八年の第一回東京教会会議は、それに一層拍車をかけたと言ってもよい。

明治後半のカトリック統計を調べると、毎年平均して約千名ずつ信徒数を増やしているのは長崎教区だけで、それまで一応順調に教勢を伸ばして来た東京教区は信徒総数八千名台と九千名台の間を、大阪教区と函館教区は三千名台と四千名台の間を、それぞれ二〇年間以上も足踏み状態を続けている。その一つの原因は、このような法規の綿密化と義務意識の強調にあったのではなからうか。第一回東京教会会議は、閉会に先立ち次の教会会議を五年後の一九〇〇年に開催する決議をなしているが、これは結局実現せず、ようやく大正十三年（一九二四）十月、全国司教管区長会議という少し簡略な形式で開催されている。従ってその決議は、約三〇年間少しも変更されずに施行されてきたことになる。

### 虐げられた者の論理と聖書の贖罪精神

—— 韓国人被爆者を中心として ——

木原 範 恭

池明親氏はその著『韓国現代史と教会史』の中で虐げられる人々の発想と虐げられる人々の発想という対立を考える。同氏は一九〇九年、三十一才のとき伊藤博文を暗殺した安重根を例にとり、イエスを裁いたピラトの法廷にたとえる。

「殺す側の論理」と「殺される側の論理」は明らかに対立す

ることを例証し、同氏は安重根を裁いた旅順の法廷の中でも、ピラトの法廷におけると同じような対照を見ることができると主張する。そして、「カトリックの信者であった安重根は、単純な暗殺者ではなかった。法廷の中で彼の答弁を読むと、裁く人と裁かれる人との間に横たわっている深淵を感じざるをえない。裁かれる人々があまりにも精神的な高所に立っている。安重根の『東洋平和論』という獄中の漢詩は、そのような高みを反映している。」

同氏によれば「殺される側の論理」と「虐げられる者」の論理が、今まで韓国人の思想の基本をなしているという。

安宇植氏は、その著『天皇制と朝鮮人』の中で、日本人総体の原罪は、天皇を媒介に日本の国民の同胞に仕立てられたことから、さらに「皇国臣民」の一員に組み入れられ、否認なしに絶対主義天皇制の首かせにつながることになされたという。同氏にとっては『天皇の赤子』とは、異国の『天皇の奴隷』というひびきがあったのではなからうか。

そしてこの原罪のはじまりを、一八七五年の江華島事件に求めている。そして同氏は「ほぼ四十年におよぶあいだ植民地統治として朝鮮人の頭上に君臨し、これを抑圧してきた日本人総体の原罪は、ひとえに天皇(制)に由来する」と定義する。姜寿元氏は「韓国原爆被害者の訴え」の中でこの原罪は、日本軍国主義にあったとしている。すなわち、歴史にみる軍国日本への圧制とみる。

このことは雑誌『世界』（一九七九年十一月）に発表された

小寺初世子氏の『朝鮮人・韓国人被爆者の核意識』（広島市在住）の調査報告も、この事実を認めている。即ち、反植民地的話題が五五％と群を抜いて高率を示し、二位反戦的話題は二九％、原爆話題は一六％で三位に落ちる。同氏の説明によると、これは回答者における戦時の記憶が、戦争や原爆よりも、被植民地統治（被支配）に対する憤りの形で強烈に残っていることを示すとし、日本の植民地支配は、原爆被害よりも深い傷跡を残していることをこの資料は物語っているという。

又、同資料は、彼等が、日本国に救援責任があるとした人に対する関連設問では、七六・八％の人が「日本人なみの救援」を要求しているが、この内、国民的待遇要求は強制連行、強制労働等の補償要求を含まぬとも解せられると説明している。

更に、同調査によると、回答者の八割が、日本に救援責任があるといい、残る二割が米国と答えて、他の国名をあげた者はいなかった。日韓請求権処理協定の条項などが、この人達の中に何の意味もないことが、明白に窺える」と説明している。

筆者が二回訪韓して、在韓原爆被害者実態調査を知ったことは、韓国人被爆者救済運動は、民族の真の解放と民族の独立を目指す『独立運動』の延長と見なされていることであったが、これは指導的立場にある側の主張であった。

日本の国家（戦争）責任を問うことのなから、自発的な贖罪精神が生れてくることを韓国人被爆者たちは期待することさえ知らないということであった。

筆者のもとにとどけられた韓国教会連合会「韓国原爆被害実

態調査報告書」のむすびのことばをもってこの小論の言葉にかえたい。「彼等が補償、治療等を自分たちが当然要求すべき権利が何であつても正確に知らないのが、何しろ最も深刻な問題のようである。彼等は大部分、教育水準が低いため、自分の権利を主張するような論理的な思考をすることが出来ない。(中略)

日本に対して又は国家機関とか、社会団体に対して希望することが何であるかという質問に対して、大部分の被爆者らは、治療と生計対策に対する配慮を訴えた。被爆者のための無料治療施設があればよいとの意見を云う人もあつた。しかし三十二年間も捨てられて、蔭で生活していた彼等はそういう事が今になつて、どうして成し遂げられることがあるのかと断念する状態で嘆息だけ吐き出していた。一生を滅亡させられたと思ひながらも必分の補償を求めようともしない。

この素朴な人達を唯無知なる群像とばかり見捨てるという問題は余りにも深刻である。」

聖書の贖罪精神のようなものが求められ、キリストによる奇跡的な救いに似たものが今求められている。

## パスカルの「恩寵文書」に

### 於ける信仰と論理

道 鉢 滋穂子

アウグスチヌスの巨大な恩寵思想の中で、パスカルが『恩寵

文書』に於いて特に力説するのは、第一に、人間は信仰に至るにも堅忍してゆくためにも恩寵に依るしかないという点であり、第二に、この事実にも拘わらず、人間の意志の自由はそれによつて些かも侵される事がないというこの二点である。だがこの根本思想に対する両者の態度に微妙な擦れが見られる事も亦否定し得ない。ヒッポの司教は第一の点に関して、人を信仰に導く恩寵と最終的堅忍を可能ならしめる恩寵とを区別し、前者は凡ての人と与えられるが、後者は救霊を予定された人とのみ付与されるものであるとして、前者を *adjutorium sine quo non* 後者を *adjutorium quo* とそれぞれ名付けているが、しかし救霊予定自体、人間の功德とは無縁の、窺測し得ぬ規準によるのであつて、何人も救霊を予定されたいとの確証は得る事ができないが故に、凡ての信仰者は「恐れ慄きて己が救いを全うせねばならぬ」(『ピリピ書』2—12)と考えるのである。これに対し、パスカルに拠る *grace suffisante* と *grace efficace* との区分は、むしろ恩寵の或る側面を特に強調することを目的としているように思われる。恩寵により義とされた義人であっても一瞬の後には恩寵を剝奪されるかも知れず、しかもその理由を人間は全く窺ひ知る事ができないとパスカルは繰返し述べている。彼は明らかに恩寵を一瞬のものとして扱っている。従つて義人が最終的堅忍を得るには、義化に続く各瞬間毎に恩寵が与え続けられねばならない。だが、最終的堅忍は救霊を予定された人とのみ与えられるものであるから、堅忍の恩寵は選抜から零れ落ちた者中途で遺棄したまま遠ざ



かつてしまうのだという。凡ての義人は「恐れ慄きて」生きよと、パスカルも亦勧告する。この解釈は確かにアウグスチヌスのそれに酷似しているが、恩寵の瞬間性を強調している点で、パスカルやジャンセニストはヒッポの司教の見解を極く僅かだが拡大解釈しているのである。

第二の点に関するヒッポの司教の見解は難解な教説の一つに数えられるが。パスカルはこれを解明するに際し、同司教の著作に散在する恩寵の「愉楽」<sup>アイレシヤク</sup>性の主張を抛り処にしようとする。——恩寵は最高の愉楽である。然るに人間の意志が自らに最大の歓喜をもたらすものを選択へと赴くのは必定であるから、意志を恩寵が満たせば、意志はその至悦によつて恩寵の命ずるものを選んで誤つことがない。その際、意志は自己の選択能力を喪失した訳ではないのだから、意志の自由もまた侵されていないのだと、パスカルは解釈するのである。これはジャンセニウスが特に力説した教説であるが、アルノー等が愉楽説を軽薄なものとしてこれに与しようとはしなかつたのに対し、パスカルはこの教説を積極的に利用したのである。それなら、パスカルは何故この様な取捨選択をしたのか、それが問題となる。義人の遺業に由来する「恐れ」の感情は『パンセ』の諸断章に散見するが、『覚書』<sup>メモワール</sup>にはそれが特に顕著である。そこには「神から離れていた」とか「永遠に神から離れざらん事を」とか「我を棄てる」といった言葉が何度も記されている。この事実から、義人の遺業の觀念はパスカルにとっては「強迫觀念」に近いものだったのでないかと推測される[Stier]。尚、恩寵の愉楽

に關しては『パンセ』には殆ど記されていないが、彼の信仰が「恐れと慄き」のみに満たされたものでなかつた事は、『罪人の回心』やロアネス嬢宛書翰等に窺う事ができる。そこには、キリスト者の生が「苦しみと不安」を経ねばならぬ事、しかし同時に甘美な喜びに満ちたものである事等が叙述されている。だがこの喜びが何にもまして如実に表われているのも矢張り『覚書』である。そこに記された *Amour* という同じ六個の単語はパスカルが恩寵の愉楽を味わつてゐた事を示す何よりの証拠である[Beauf. Sillier]。従つて『覚書』はパスカルの信仰体験を凝縮したものと云つてよいのだが、同時にこの体験が後にアウグスチヌスの恩寵思想を解明する際の手引きになつたのだと考える事ができるのである。

### パスカルのキリスト教

宮 永 泉

デカルト哲学（それは大きく形而上学・自然学・道徳の三者から成つてゐる）の果実たるデカルト道徳は、それが形而上学と自然学に基礎づけられてゐることを除けば、ストア神秘主義者エピクテトスの道徳と重なり合う。パスカルのキリスト教は、かくの如きストア神秘主義に根拠づけられたデカルト哲学の挫折克服としてのキリスト教である。

I パルカルに於けるデカルト哲学挫折の内容を形而上学的・

自然科学的・道徳的に整理すれば、次の様になる。(1)まず形而上学的にみれば、理性の内なる神の觀念と理性の外なる神の現実存在をつなぐ神秘的直観の有を自覚したデカルトの理性が、その様な直観の無を自覚したパスカルに於て、 $\wedge$ 神の觀念し持たぬところの「悪徳に占拠された逆逆の場」 $\vee$ (パスカルの理性)に転落した、ということである。(2)次に自然科学的にみれば、デカルトにとつては価値実現可能の場であつたところの近代機械論的宇宙全体が、パスカルの理性の前に、価値や目的に全く縁無き「無限と虚無の間中間存在」として現れた、ということである。(3)最後に道徳的にみれば、デカルトの理性の与り知らなかつた「罪性」(単に外的善のみならず理性的意志もまた人間の力の内に無く、従つて对人愛即対神愛という根源的「義務」を果さんと欲しても、神に対する意志の背反故に、最早不可能であること)を、パスカルの理性が自覚した、ということである。

II パスカルは右の挫折を、理性・習慣・靈感の「三つの手段」によつて克服した。(1)第一の理性による克服は、 $\wedge$ 神・魂・世界創造・原罪が在るとする定立命題も、無いとする反定立命題も、いずれも不可解である $\vee$ という二律背反を、神の存在の道徳的歴史的証明によつて、パスカルの理性が解く形になっている。即ち、①まず道徳的証明とは、パスカルの理性が己れの外に透視顕在化せしめた $\wedge$ 自然的事実 $\vee$ (民衆・半賢者・賢者・敬神者の四種類から成る全人間存在の全行動が、自己愛即死の恐怖として真なる善即ち神を指示しつつ、激しく嘆いてい

る、という道徳的事実)を、「墮落」を示す超越の暗号と読んで、定立命題を蓋然的に肯定することである。②次に歴史的証明とは、パスカルの理性が己れの外に透視顕在化せしめた $\wedge$ 超自然的事実 $\vee$ (肉のユダヤ人・真のユダヤ人・肉のキリスト者・真のキリスト者の四種類から成る無数の「証人」が、一致して歴史上のただ一点なるイエスを指示しつつ現存している、という救済的事実)を、「贖罪」を示す超越の暗号と読んで、定立命題を蓋然的に肯定し、下から上へと行われた道徳的証明の正当性を上から下へと裁可することである。(2)第二の習慣による克服とは、既にその精神(パスカルの理性)をキリスト教教理に賭けた主体が、今度はその肉体(自動機械)をキリスト教儀式(キリストとの交わりの再現習慣化)に服従せしめ、これを蓋然的に肯定することである。(3)第三の靈感による克服とは「神の贈り物」たる恩寵を享けることであるが、これは言う迄もなく、第一第二の人間の「手段」と全く異なつて、ただ神にのみ行使し得る神的な「手段」である。この恩寵を享ける時、一方主体の精神は $\wedge$ キリスト教教理を蓋然的に肯定するパスカルの理性 $\vee$ から $\wedge$ それを突然的に肯定するパスカルの心情 $\vee$ へ、他方同時に主体の肉体は $\wedge$ キリスト教儀式を蓋然的に肯定する自動機械 $\vee$ から $\wedge$ それを突然的に $\vee$ 肯定するキリストの神秘体の一、肢体 $\vee$ へ、「無限に無限な距離」を越えて、転ぜられる。かくて「完全なキリスト者」と成つた主体は、恩寵が欠ければいつ落ち込むかも知れぬところの①賢者の自然主義的「絶望」②敬神者の神秘主義的「傲慢」という「二重の危険性」を常に

自覚しつつ、民衆の「愚か事」に自覚的に服従する形で、生きるのである。

M. Lutherにおける「Werk」の論理

加藤 智見

諸宗教における「行」や「わざ」の内容と形態は、各々の宗教が人間の「罪」を如何様に意識するかに深く関係すると思われる。私見によれば、罪に対する態度に、それを理念の場で概念として思考する場合と、罪を神との人格関係の場に自覚する場合の、少なくとも二つの態度が考えられるが、両者の間には罪の意味に本質的な違いが生じ、その罪を超えんとする宗教的な行為、わざ自身にも全く異質な意味内容が生じる、と思われる。今仮にかような角度からルターにおける「罪」(Sünde, peccatum)と「わざ」(Werk, opus)の内的関連を明らかにし、Werkの意味とそれに内在する論理について検討したいが、問題の性質からも本稿は神学的な立場ではなく宗教学的な立場に立つことを断っておきたい。

「何人といえども真に懺悔し尽したと確信出来る者はいない」(WA. 1, S. 234)とするルターが、罪を罪として規定する根拠はどこにあるか。「死によって清浄になるまではこの生において罪なくしてはあり得ない」(WA. 2, S. 733)。「悪の傾向は根本的には肉が塵に帰し、新たに創造されねば死なない」(WA. 7,

S. 211)。それは死による外免れ得ないという彼のいう罪は、端的に理念としての善、徳に相對する次元のものではない。その根拠を問うに、人間は「靈的と肉体的との二重の本性(zweyerley natur)を有す」(WA. 7, S. 21)が、究極においては「神の前に(coram Deo)」、所詮「その人間全体が全く肉である」(WA. 56, S. 343)からである。ここに留意すべきは、例えば肉を否定して靈に帰するという如く、いずれか一方を否定して他方を肯定する態度ではない。全関心を神の前に集約し、人間を全く肉としてとらえる態度である。従って「神の意志に服従せぬ限りそれだけ罪を犯す」(WA. 1, S. 572)であり、「もし罪から立ち直らんとするならば神から離れてはならぬ」(WA. 6, S. 237)のである。すなわちルターにおける罪の根源は神に背反し、離れ、自己愛(eygen Lieb)に縛られ肉として現実に存在することにある。これを換言すれば罪は全く神の前に立った人格関係に生まれるものであって理念的な世界とは次元を異にする。人間によって思考された善を為すことではなく、「神へ身をもって向きを変え」(WA. 1, S. 99)、「神を急ぐ」(WA. 6, S. 237)ことが全てになる。神から求められる人格的結核関係への帰入に全関心が向けられる。それに気づいたところに実はルターの回心の根拠が考えられるが、ここに罪というものは全く異なった観点から見られることになる。「神は人を義となし始め給うとき、まず人を罪に定め給う(damnat)」(WA. 1, S. 540)最もルターを苦しめたその罪は、今や神によって義とされるためのものになる。仮に理念の場に立っていれば、かような「罪」の意味の転換は

あり得ない。

さてかような内的情況に至るとき、ルターという Werk は、通常の善悪の判断を超えた場、すなわち人格的な強烈な信仰の内に把握される。「この信仰が全ての werk を善とする故である。いやこの信仰が全ての werk を為し werk の主であらねばならぬ」(WA.6.S.263)。かような境位にあっては信仰と Werk は並行したり別の基盤に立つものではない。「信仰に立つか不信仰に立つか、それによって Werk は善になったり悪になったりする」(WA.7.S.32)とされる如く、善悪、罪、不義等は全て信仰の内に決着されることになり、Werk 自身の主体性と本質は信仰にあって成立する。理念的な実態としてではなく人格態として神に示された罪は、神自身によって赦される外ないからである。ここに強度な帰依の關係が生まれ、この關係において神は自ら人間に向つて Werk の主体となり、Werk の善悪は人間の判断ではなく神の所有に帰せられる。同時にその主体は人間にならねばならない。何故なら神に自らの意志に従うことを求め、しかも帰依する人間は神の意志にかなうことに最も純粹な Werk を見出すからである。かような側面に人格關係から生まれる Werk の内在的な論理が考えられるが、この点を仮に問題提起し、今後検討を加えたいと思う。

## 再洗礼派の歴史意識

出村 彰

十六世紀の二つの R (宗教改革とルネサンス) をめぐって、種々の論議がなされて来たが、近年は両者に共通の性格を、その「復元主義」Restitutionsism、あるいは「原初主義」Primitivism に求めることが多い。歴史の目標を過去の復元に見るこの姿勢は、確かに強い歴史意識の表出である。宗教改革そのものも、実際はキリスト教史の解釈をめぐる対立であった。一般に、宗教改革者たちは初代教会の回復を目指したが、果たして、どこまで溯れば十分かについては意見が分かれる。

急進的宗教改革は主流派の宗教改革よりもっと溯行し、書かれた聖書 *scriptura scripta*、あるいは聖書の執筆者たる聖靈そのもの *spiritus scripturam scribens*、さらには聖書の解釈原理としての理性 *ratio scripturam intelligens* にまで戻るべきことを主張した。キリスト教史の原点の摸索に他ならぬ。

この問題を徹底して考え抜いた再洗礼派のひとり、バルターザル・フープマイアである。再洗礼派のうちではもっともツヴィングリに近い存在であるが、この問題、つまりキリスト教史の原点をめぐる鋭く対立した。具体的にここでは、バプテスマのヨハネの位置付けについて、フープマイアとツヴィング

リを対比し、そこから再洗礼派の歴史意識を探りたい。

問題は端的に、ヨハネを依然として旧約に属すると見るか、それともすでに新約に属すると見なすかである。フープマイアはヨハネがその説教の内容についても、洗礼の効力についても、ついに旧約、すなわち律法を越え出なかつたことを主張して止まない。ヨハネとイエスとの間には決定的な断絶があり、両者は非連続である。歴史の転向点はヨハネの後、キリストにおいて、もっと厳密にはその復活において初めて生起した。従って、フープマイアによればキリスト復活以前の洗礼は、ヨハネにせよイエスの弟子たちにせよ、十全な教済の効力を持たない。

全く対照的にツヴィングリは、ヨハネとキリストとの間には、宗教内容についても洗礼の効力についても、本質的な差異は全くないと主張する。ヨハネはすでに律法ではなく福音に属するゆえ、その洗礼はまさしくキリスト教洗礼に他ならない。両者の間にキリスト教史の原点を認めることは、旧・新約の一貫性に依拠するツヴィングリの洗礼論から言っても、絶対に不可能であり、不当であった。ここには連続の歴史意識が看取されると言つて良いだろう。

ここからいくつかの問いが生ずる。フープマイアもツヴィングリも、等しく宗教改革の「のみ」の原理に固着するのであるが、それぞれの歴史意識が果たしてこの原理と矛盾・撞着を来さないかということがその一つである。「信仰のみ」がモチーフとなると、恵みの一方的先行性を準拠とするツヴィングリ

の歴史意識が優先し、他方「聖書のみ」が、ことに旧約に対する新約の優位を踏まえて前面に出されるとき、少なくともフープマイアから見れば、ツヴィングリの連続性思考は「のみ」の原理に背馳すると思われた。

第二の問いは、キリスト教思想史の中で上述の二つの歴史意識を位置付ける課題である。フープマイアは自分の立場が教会教父たちの一致した支持を有すると主張する。他方、ツヴィングリは自分がこの論点については独自の存在であることを自覚している。これまでの教父や博士たちは、ヨハネとキリストを分離する誤謬を犯して来たが、再洗礼派はこの点でローマ教会と同断である。とツヴィングリは批判する。

第三の課題は、フープマイアを同時代の他の再洗礼派と対比することである。いずれも精密な文献的処理が不可欠である。

### 神認識の限界について

小川 圭治

最近、自然神学の新しい可能性を問う試みが、いくつかの異なった立場から提起され、諸宗教の対話の必要性が強調される。(去る一〇月二三日京都大学で開かれた日本基督教学会のシンポジウムでもこの問題がとり上げられた。本報告は、このシンポジウムの発題の続編にあたる)。このような場合に、われわれは、それぞれ自分の主体的な立場を明確に、幅の広い対話の

可能根拠を明確にする必要があるだろう。

本報告では、K・バルトの『教会教義学』II/I「神認識」の章の§27「神認識の限界」を手がかりとしてこの問題を考えたいと思う。

バルトは、神認識の限界を、人間の認識能力の限界とか、その有限性とかいった問題から出発するのではない。むしろ神認識の出発点(*terminus a quo*)と到達点(*terminus ad quem*)を明らかにすることによってその限界を設定しようとする。その際原理的テーゼとして「神は神自身によって知られる」を立てる。したがって神は人間に隠されている。その神の隠べい性が破られるのは神の側からでなければならない。それがイエス・キリストにおける啓示の出来事であり、それによって神認識という神と人間の出会いの出来事が成立するのであるから、キリスト啓示が神認識の出発点である。さらにまたその出来事において神認識が成立するのであるから、それがまた到達点でもある。

このような神認識の限界設定が明確にされることによって、はじめて、生産的なキリスト教と諸宗教の対話が真の対話として成立するものと考ええる。

## 世界宗教の出会い

管井大果

ティリッヒによると、宗教は究極的関心によって把握された存在の状態で、一般に宗教史的内的目的であり、世界的視野の境位の核心的事柄であって、その他の関心によるものをすべて前段階的とする。つまり互いに葛藤する有限な関心事を拒否する。

世界宗教の出会いは、現代における疑似宗教との出会いがその重要な観点であるが、それは世俗主義との出会いである。疑似宗教と訳される語の英語は、*Pseudo religion* と *Quasi religions* の二つがある。宗教内部の疑似宗教と外部のそれである。世界宗教が疑似宗教を克服できないのは、その内部に分離があるからである。

歴史的に遡ると、旧約の初期予言者は、異教の神々はヤハウェより力をもたないから、無に等しいと考えたが、予言者の唯一神教は神の正義が他民族にも普遍的に妥当するとし、それがイエスに受け継がれた。「よきサマリヤ人」「ルカ十章二五—三七」や、サマリヤの女との対談(ヨハネ四章一—二六)等の記事は、マタイ二五章三一以下等と共に、特殊主義の枠を破るイエスの普遍主義を表わしている。パウロはキリスト教に改宗したユダヤ人の律法主義と異邦人の放縦主義を一刀両断したが、

それはキリスト者に対する事柄で、ユダヤ人も異邦人も共に罪人であると共に救いが必要だと考えた。初代教父はロゴスの遍在を説き（ロゴス・スペルマティコス）アウグスチヌスのように、簡単に他宗教を受容も、拒絶もせず、むしろキリスト教の基盤の答えに対する問いを他宗教が提起するとした。従って彼らは異教の求めとキリスト教の使信の間に共通の場を見出した。彼らはヘレニズムの概念をキリスト教にとり入れて表現したからシンクレティズムではないが、そこには普遍主義が生きていた。七世紀の回教の抬頭はキリスト教に防衛の姿勢をもたせ、そのしるしが十字軍だが、それにより反ユダヤ主義も起った。その中でクザーヌスは天上での世界宗教の対話を描き、ロゴスが一だから諸宗教は一であると説いた。キリスト教人文主義者はキリスト教の制約を越える神の霊の働きを認め、ソツィニ派と自由主義は普遍的啓示を説いた。啓蒙主義はキリスト教の合理主義的理解と同一規準で他宗教を理解し、シェリングとヘーゲルはキリスト教を他宗教とその文化の成就、シュライエルマヘルは宗教史中、キリスト教を最高とし、トレルチは世界宗教におけるキリスト教の位置の問題を問い、宗教の理念における歴史には普遍的目的はないとして、宗教間の対話よりも文化交流の促進を考えた。その後、バルトは宗教の概念を否定して、キリストの特殊啓示を強調した。

今日の宗教における聖は俗的領域と弁証法的に深く関わるが、それは宗教の弱さではなく、その偉大さを示し、特に宗教の自己批判は世界宗教としての資格である。出合いは先ずある宗教

に優勢な極的諸要素と他の諸要素が優勢な他宗教に対して極的関係をもつことを現象学的に明らかにし、その上で、他方の宗教的確信の価値を認め、自方の宗教的基盤を表現し、対話も葛藤も起りうる共通の場をもち、相手の批判への開放的態度をもつことを前提とする。更に対話する相方が、無制約的、普遍的、究極的なものの経験としての聖の啓示に従わなくてはならない。どの宗教もこれを独占することはありえない。その啓示は相対的に並存する諸宗教の共通の内的目的である。枠付けされた諸宗教の体制をこの内的対話によって越えて、聖を普遍的に意義のあるものとして解釈する。そのような象徴理解は、聖への統合とその豊かさに向わせるものであるが、それは宗教現象を否定するものでもなければ、宗教間の対話、出合いを終らせることでもない。それは特殊な枠組みにしばられないで、聖に向けて世界宗教が止揚されることである。

### ユング分析心理学における「神」

井 桁 碧

近代以降神の権威は凋落し、神無き世界に生きることが文明人の証しであるかの如き観がある。本稿はそのような状況にもかかわらず今世紀に生まれた分析心理学が何故「神」を問題としなければならなかったのか、またそこで捉えられた「神」はどのような神だったかを理解しようとする一つの試みである。

分析心理学は人間の心を諸々の対立する心的要素とその統合からなる一つの全体をなすプロセスであると仮説する。そして心的プロセス全体及びその中枢——したがって、Ego（意識主体）を包摂し統御する——をSelf（自己）と名づけた。

Selfは心的能力が完全の展開をした状態をも意味し、それを実現することが心の発展の目標であるとされ、Selfを実現する過程はEgoやSelfの多様な側面を意識化し統合してゆく過程である。

心は自分自身を越えるものとその実在については否定も肯定もできず、したがって絶対的真理を主張することは放棄するというのが分析心理学の立場である。だが、この心理学はEgoの勢力分野を人間の領域、それに抗し難い力を及ぼし行為へと導く心的要素、及び機能——それはSelfの多様な顕現である——のEgoの領域における象徴的表出を神と呼ぶ。それゆえこの神は人間の心的体験の領域に属し、しかも心がSelfの実現を目標とする以上、心の解放を至上の目的としたユングにとり「人間」と「神」の問題は関心の中心とならざるを得なかったのである。分析心理学は臨床体験に基くユングの不満、即ち人が神に向かうことは幼児的心性への固着であるという精神分析学的理解の仕方への不満に端を発し、やがて後に彼が内なる神を見出すところ人間精神の根元的課題であると確信する過程においてその仮説を体系化し、それに基く実践的方法と目標を明確化するに至ったと考えることができる。

このように神が心的プロセスの核あるいは指導原理として捉

えられるとき、神は常にあり人に体験を強制するものである。そこから云えば神の死とは人間の生を方向づける価値が失われ、しかも新たな指導原理はまだ無意識の中にある状態のことにすぎない。心的状況に即応せず指導原理たり得なくなった神の像は死なねばならないが新たな形象をとって神は必ず現われる。

分析心理学における人間とは、神を持たぬ自由、そして神が究極的には破壊または祝福のどちらを人間に約束するかを知る力は持たないが、しかし選ばぬ神に抗して従うべき神を選ぶ自由と能力を持つものである。ユングは個としての人間の価値を求め、それを人間が神の破壊的な相に打ち倒されるかも知れない実に脆弱な存在でありながらなお神を選ぶという倫理的決断能力を有する点に見出した。

ユングは個人は内なる神を見出し倫理的自律性を確立することによって自由になれるとし、既成の神像を信仰することではなく、個人が神を体験することを重視した。しかし個人の体験する神は共同体の共有する神と無関係ではなかった。彼はその理由を共同体は心的指導原理を成員が共有することによって存続し、共同体の文化あるいは精神と個の心的プロセスとが弁証法的関係にありて前者も後者と同様全体性を志向するからであると考えた。

心的全体性を体現しうる神の像は、心の構造そのもの即ち絶対的矛盾とその統合を意味しなければならない。もし共同体の公的な神の像が余りに一面的な心的状況しか表現しえないなら、個々の無意識は神における全体性の回復を試みる。ユング晩年



の関心はヨーロッパ文化の指導原理であるキリスト教の神の像——悪の原理と女性原理の過度の排斥により全体性を体現しえなくなつた——における全体性の回復という問題に集約していつた。

ユングの描いた宇宙の中で人間は創造の日に人間とは無関係の超絶的な神が立てた計画を機械の如く正確にこなしてゆくのではなかつた。「人間」は「神」に語りかけ問いかけることができ、「神」はそれに対し自らの姿を変えて答えてくれるそのような宇宙の中にユングは生きたのである。

### 神秘神学のことば

——十字架の聖ヨハネの一面——

鶴岡賀雄

十字架の聖ヨハネ(San Juan de la Cruz, 1542—1591)は、「カルメル山登攀」(以下「登攀」と略)及び「靈魂の暗夜」(以下「暗夜」)——共に未完。これらは元来、併せて一つの書を為す予定であつたと考えられる——に於て、神との一致に向う魂の歩みの全体を、暗夜 *noche oscura* という語のことに一括し、それを、能動的暗夜と受動的暗夜とに分ける。前者は「登攀」に於て扱われ、後者は「暗夜」が扱う。二つの夜は更に、感覚の暗夜と靈の暗夜とに分けられて、結局四つの夜が区別され、それが一種の神秘階梯を為すことになる。

感覚とは、いわゆる五官にはほ相当し、靈とは、知性・意志・記憶という、いわゆる「内面的」な心理諸能力である。一切の被造物から隔絶している神に一致するためには、故に、まず魂を地上の諸被造物に結びつけている感覚が浄化されねばならない。この浄化の過程ないし完成状態が、感覚の暗夜である。感覚が浄化されると、魂のより「内的」な部分である靈の諸活動が鮮かに目ざめ、見えてくる。様々の「神秘的」ヴィジョンが現れるのもこの段階である。しかし、そうした一切の靈的現象は、たとえそれが神から与えられたものでも、魂はそれを避けるべきである。なぜなら、それは、知性や意志の対象として捉えられた限り、既に神御自身ではないから、とヨハネは説く。彼は「登攀」に於て、こうした感覚的及び靈的な諸現象を煩瑣と思われるまでに精密に分析し、分類している。その明晰な内省の視線は人間心理の一抹の欺瞞、曖昧をも見逃さず、その全ての動きを冷静に把握し尽す。そしてそれらの全てを浄化せよと、即ち、それらのいずれにも執着するな、と説くのである。

しかしそれでは、神との一致はどこで成就するのか。それは魂の「本体」ないし「中心」に於てだ、とヨハネは言う。魂の本体とは、知性、意志等の通常の働きを「超越」した、それらよりなお「内」と一応表象される。しかしそこで生ずる出来事に對し、魂は能動的に関わることは一切できない。なぜなら能動的に何かを為そうとする努力自体がそこで否定されるべきだからである。この徹底的自己放棄の完成状態が受動的暗夜とよばれる。(但しこれは悪しき静寂主義と混同されてはなるま

い。そこでこそ、神との真の出会いが為される。

が、ここに於て、ヨハネの「内省心理学」の言葉は絶える。受動的夜で魂に生ずる事態は、もはや一切の能動的な心の働きに無関係の次元でのことなのだから、心理現象を対象化して明晰判明に概念化する心理学の言葉は力を喪う。かくて、この受動的夜を積極的に語りうる為には、魂の階梯の上昇に応じて、それを語る言葉の性格自体をも変えねばならない。ヨハネの叙述が多く逆説と譬喩とを用いるようになるのはこの故である。実際、「登攀」が明晰な内省心理学の言葉ではほぼ一貫して書かれていたのに比して、受動的夜を扱う「暗夜」では、「闇の光線」「暗い火」、「水晶を照らす光」「炎と一つになる薪」など、キリスト教神秘主義にはなじみの譬喩が多く登場してくる。

しかし、明晰判明な心理学の言葉と、イメージの力に依る譬喩のことばは明らかに性格を異とする。「登攀」―「暗夜」が遂に未完に終わったのも、実はこの言葉の性格上の落差を克服しきれなかったからではないか。そしてこの両著を未完のままに残して、ヨハネはより大胆に譬喩とイメージとに訴える、「霊の讃歌」と「愛の活ける焰」とを完成する。ここでは彼の言葉は奔放な迄に自由である。それは、彼が客観的心理分析の言葉から詩の言葉自体へと重心を移し、また、否定的な「夜」よりも積極的な「愛」を、一切の叙述の中心イメージにおいたからではないか。

そして更に、「神は愛である」と言われるとき、「愛」という言葉はもはや単なる譬喩ではない筈である。

## 古代オリエントの創造神話の論理

市川 裕

古代オリエント世界の神話的・宗教的特徴を、世界をどのよう了解したかに注目して第一にその形式的側面、第二にその実質的側面を捉えることを目的とする。

一、天上の世界を含む世界全体は、占星術を中核とする解釈の網の目で蔽い包まれていたということ。これは古代オリエントに限られる特徴ではない、E. Cassirerのいう「神話的概念形式」のもっとも完璧な体系に属す。Th. Jacobsenは、古代オリエントのパンテオンが当時の国家構造をモデルにして秩序を形成したと考える。即ち、家長を中心とする各々の家には各守護神があり、城壁で囲まれた都市には各々都市の神があり、これら諸々の神々が集会を形成し、その最上層部に、アヌ・エンリル・ニントゥ・エンキが權威の頂点に位置する。人間の運命をはじめ世の出来事は神々の集会で決められた。この指摘は正しいが、古代オリエントの人々の思考の構造の一面を捉えているにすぎない。エヌマ・エリシュによれば、バビロンの主神マルドゥクは混沌の勢力ティアマトに勝利をおさめた後世界の秩序を定める。「かれは偉大な神々のために落ちつき場所を設けた。かれらの似姿であるそれぞれの星、十二宮の星座を置き、一年を定め、基礎的割りふりをしてから、十二月の月にそれぞれ

三つの星座を配置した。「星の運行は主権神によって定められ、神々は星座の中にまさに空間としての「座」を与えられる。実際には、各神々のもつ属性、それと関係をもつ諸々の日常の出来事が天の運行に結びつけられる。こうして人間の運命は占星術によって既に決定されたものとなり、自然の規則性が社会的に規範化される。これは、E. E. T. Opitsch の言う「二重の投影」である。即ち、人間は身近な生活環境をモデルにして未知のもの・不可解なもの・宇宙全体を了解し、こうして出来上がった世界事象の解釈体系に基いて、今度は逆に、自分たちの身近に起こる日常の出来事に関する判断を導く。

二、古代オリエントの人々が神話に託した願望乃至意識の方向性は、城壁によって囲まれた都市構造の存続である。

(1) いわゆる『シュメール王名表』によれば、王権は天から都市に下り、その都市の支配者たる王が次々に王権を担う。「王権は天から都市Aに下った」「都市Aは武器により滅ぼされ、王権は都市Bに運ばれた」という特有の表現は、城壁都市が確固たる政治的単位であったことを示す。(2) シュメール及びアッカド両民族の人間創造論に共通するのは、人間が神々の労働の肩代りをして造られたとする点である。洪水防止・灌漑設備のための運河建設及び神々の住居としての神殿建設、人間労働の以上目的は、都市生活の維持を最大の関心とする。(3) 人間はどこで創造されたか。天地創造物語は創造の主役を演ずる神が誰かを基準として二つに分かれる。(a) 神エンリルを中心とする神話群で人間が生み出される場所は Duranki 「天地の結び目」の

Uznuma 「肉を生むところ」である。この場所はシュメール宗教の中心地のひとつ Nippur の聖所と考えられる。(b) 神エンキを天地創造論の中心に据える神話群は人間を Adab (深淵) で造る。エヌマ・エリシュによると Adab とは深淵、真水を意味すると同時に神エアが定めた聖所でもある。天上には神殿 Apsal と同一規模の神殿が造営され、地上には神々が天界と深淵を行き来するための「神々の門」バビロンが設けられる。こうして城壁都市は人々の生活関心の中心に、したがってコスモロジーの中心に置かれるに至る。

結論として次のように表現できよう。古代オリエントの人々は、城壁によって囲まれた都市構造の存続に最大の関心をほらい、それに基いて天体を含めた秩序を維持しようとした。そして秩序とは、天体の運行という自然の法則が諸々のしきたりを取り込んで価値づけられ、社会的に規範化されていることを意味する。

### 福音書伝承の形成と象徴的行為

土屋 博

福音書の背後にある伝承の形態や性格について論ずる試みは、様式的的方法の提唱にもなつて現われたものであるが、その後、編集史的方法を通過し、それぞれの伝承の社会的機能についても、様々な仮説が提起されてきた現在では、もう一度、そ

これらの伝承全体を多少異なった角度からとらえなおすことによつて、さらに、新たな問題場面が見えてくることもありうるのではないかと思われる。

様式的的方法に基づく福音書研究の出発点になった諸業績は、いずれも伝承の分類を提示したが、そのうち、後にいたるまで影響を及ぼしたのは、ブルトマンのものであろう。周知の如く、彼は、共観福音書の伝承を、イエスの言葉伝承と物語伝承に分け、イエスに焦点を合わせる場合には、言葉伝承に依拠する。

しかし、ともかく、イエスの行為にかかわる伝承を一まじめにし、言葉伝承と対置したことは、ディベリウスのやや散漫な分類と比べて、一つの方法を明確に示していた。やがて、編集史的方法に基づく福音書研究の結果、イエスを言葉によつてとらえようとする事とそれ自身が、特定の思想傾向を表わすものと考えられるようになり、ブルトマンの分類を用いながらも、彼とは逆に、イエスの行為、ふるまいを見なおす風潮が生じた。

とはいえ、その後の研究も、イエスの行為にかかわる伝承を統一的に把握することには成功せず、微に入り細をうがつ研究と対応して、対象もまた、次第に拡散していくというのが現状である。確かに、それぞれの伝承の中から比較的古い形をさぐり出すことは、歴史的、批判的方法を厳密に適用すれば、ある程度までは可能であり、社会的諸条件を考慮しながら、それらを仮説によつて統合する手法は、史的イエスへ接近するために、一応有効である。ただし、そのようにしてとり出された原型が、イエスという歴史上の人物と一致することは、遂に証明されな

い。問題は、あえて仮説を立ててまでイエスの原像をとらえようとする試みが、すでに一つの主張を内に秘めていることである。つまり、イエスをふるまいの模範とせよという主張である。これは、一つの単純な歴史観であり、本質的には一種の神学的主張である。福音書記者マルコがいだいていた考え方には、これに通ずるところがあり、後に、この主張は、正統的教義の確立と平行して展開された通俗的なキリスト教市民道徳と結びつき、初期キリスト教思想の一つの流れを形作つていく。

ところが、マルコは、イエスをふるまいの模範としながらも、その描写の具体性ゆえに、統一的な行為規範を示すにはいたっていない。これは、おそらく、福音書文学という文学類型によつて方向づけられた特徴であろう。イエスをめぐる宗教現象を考えるためには、このように諸伝承をわりきれないままにしておくことを、未発達のしるしと判断せず、むしろ、そこに積極的な契機を見出すことが必要であると思われる。

タイセンは、イエスの奇跡物語伝承に対して、「共時的考察」、「通時的考察」とならべて、「機能的考察」を試み、奇跡物語を「象徴的行為」としてとらえる(G. Theigen, *Urchristliche Wundergeschichten*, Gütersloh, 1974)。「機能的考察」という呼び方は、あまり適当でないが、これによつて、宗教現象の自律性をおさえようとするのであれば、一応正しい問題意識を表わしているといえよう。

もし、象徴的行為を広い意味で用いるならば、福音書伝承が形成される過程で、イエスの行為がそのようなものとして理解

されていったことは疑いない。行為に象徴的性格が付与されることによつて、多様な解釈を可能にする幅が留保され、宗教現象のダイナミックスが生かされる。言葉伝承における譬の展開が、おそらく、行為の象徴化と関連していたと考えられる。教義となったキリスト論と模範的人間像としてのイエス理解とのほゞまに、このような可能性が開かれていたのである。

クリストフォルス崇拜と伝説の諸形態

植田重雄

聖者クリストフォルス崇拜とその伝承説話の変化の過程は、ヨーロッパキリスト教の中でも注目すべきものがある。ヨーロッパ文化の民俗的なものにもまで滲透しているのは、救難聖者としての性格であり、*Christo-phori faciem die quacunqu-e tuert, illa nempe die morte mala non monietis* (いかなる日もクリストフォルスを見つめよ、その日にはなんじは悪しき死を味わうことなし) の言葉で知られている。これは殉教を遂げる際の聖者の誓いに基くものである。

ところが救難聖者となる以前、クリストフォルスは *Reprobis* と呼ばれ、呪われし者、罰をうけし者として犬の頭をもつ存在 *Kynokephalen* であったことは、東方教会のイコノグラフィイによつて明らかである。犬が鎧をまとう騎士として表わされている。ここに掲げたアテネのベナツキ美術館のものは、右

上方に天使が棕櫚の杖を与え、祝福を授け、クリストフォルスはじつと見上げてゐる。獣性(低き被造性)が消えて、やがて巨人クリストフォルスと変貌する。巨人クリストフォルスは力のみを信じ、この世界でもっとも力あるものに仕えようと志し、王や悪魔の騎士になるが、ついにキリスト教の苦行者に奉仕し、最後に河畔に渡し守となつて多くの人々を渡す。ある夜、幼い子供が小屋を訪れ、背負つて河を渡ると、耐えられぬほど重くなるが、辛うじて向う岸にたどりつく。その幼児はキリストであったことを知る。ここに掲げた図はブラバント地方のマイスターによる祭壇画のフリューゲルで「河を渡るクリストフォルス」の典型的な構図である。さらに河を渡る行為に殉教の意味を与えたり、さまざまの奇怪な魔が跳梁して彼の行為を妨げる図も多い。「巨人の身体の大きさは、勇気の大きさを表わし、河の流れは殉教を、杖は十字架を意味する」とも歌われている。不慮の災い、突発的な事故に遭わぬようにと教会の内外の壁や橋や城門などにこの聖者を書き、民俗的聖者として親しまれ、さきの救難聖者の言葉も口ずさまれる。その他に「聖クリストフォルスよ、おんみのわざは大いなり、朝おんみを見る者は、夕べもなお生きる喜びあり」という詩句もある。その他家畜、盗賊、狼、熱病、旅行の危険などを防ぐ聖者としても崇拜された。フォラギネは「黄金伝説」でこの聖書に教會的英雄像を与えたが、この時これまでの多くの要素をまとめた意義は大きい。しかしここでとくに、教會的視野外にある民俗的な要素について注目すると、ここに掲げた南チロール地方のサン・フォス

カ監督教会の壁画である。聖者は肩に幼児を背負い、一見して型通りの如くであるが、山地の人々の間では原始から信じられていた野性人 (Wildmann, Wildmänner) あるいはドナル (Donar) に近付いている。ドナルやヴィルトマンは、巨大な身体をし、赤い蓬髪をしている。右手に棍棒または樹の幹を持ち、一見猿と人間の混合したような原始人のような奇怪な姿をとる。キリスト教の聖者は宗教的世界にはいるために荒野や森林に隠れた。聖マグダレーナ、聖ヨハネ等々枚挙にいとまない。ドナルやヴィルトマンの表象はゲルマン古来の守護霊であり、クリストフォルスは著しくゲルマンの神々に近似した姿をとったことは、聖者崇拜がゲルマンの神々 (守護霊) を攝取吸収する教化の道であったか、それともキリスト教受容のおせいスイス、チロールの山地においては聖者も自然と変容して彼等の個有の聖なる存在の表象をとっていったかについては、今後さらに考察を加えてゆきたいとおもう。