

神秘家と詩人

——十字架の聖ヨハネについて

鶴岡賀雄

十字架の聖ヨハネ⁽¹⁾は、スペインの黄金時代に活躍した、キリスト教世界でも屈指の神秘家である。と同時に、彼は古今のスペイン文学を通じて最も優れた抒情詩人の一人でもあった。神秘家と詩人という二つの面が、彼にあって二つながら、稀な高度に達していたのである。

本稿は、この詩人と神秘家という両側面が、ヨハネに於ていかなる関係を以て共存していたのかを探ることを目的とする。そのために、先ず彼の神秘教説と詩作品の特徴をそれぞれ独立に分析し、次いで両者の関係を考察するといふ手順をとることとする。⁽²⁾

一 神秘教説

1 心理学 ヨハネの神秘教説の特徴の一つは、その透徹した心理分析にある。特に、「いち早く神との一致 divina unión に達するために、魂 alma はどのように自らを処して行くべきか」⁽³⁾を扱う『登攀』及び『暗夜』では、所謂スコラ的な煩瑣主義を以て、念禱生活の中で生じうる全ての心理現象に就て、その分析と分類が為され、それらに対して

とるべき態度が明哲に示されている。従つて、ヨハネの神秘神学は、先ず（広い意味での）魂アソウの学——心理学として成立する。⁽⁵⁾本稿では、この詳細を極める記述の具体的内容に触れる余裕はないが、それらの記述を貫いている根本原理はさほど複雑なものではない。ヨハネの教説の特質は、寧ろ、比較的単純な原理を徹底的に推し進めて行くところにある。

ヨハネの神秘教説の根本には、魂が一致すべき目的である「神」は、いかなる被造物 *criaturas* でもない、という基本認識がある。ヨハネはこの、この世に対する神の「超越性」の原理を（特に『登攀』と『暗夜』に於て）徹底的に推し進める。念禱のあらゆる段階に於て、所謂神秘的な「ヴィジョン」の類の一切が、「例えそれが真に神から与えられたものであつても、そこに受け入れようと欲してはならない」とされるのもこの故である。なぜなら、いかなるヴィジョンであれ、それが *sentido* 或は *espíritu* の働きの一定の対象として捉えられるとき、それは既に神自身ではない何らかの被造物だからである。被造物とは、ヨハネの教説に於ては、「何らかの限定された様式及び様態のもとで表象される *debajo de alguna maneras y modos limitados*」「何らかの形あるもの」⁽⁷⁾であり、一方、魂の知性が一致すべき神の英知には、「完全に純粋で単純である故に、いかなる様式も様態も存しないし、いかなる限定や判明で個別な知解のもとにも *debajo de algún limite ni inteligencia distinta y particularmente* 入つてこない」⁽⁷⁾のである。

すなわち「神」は魂の諸能力の「対象」として把握することは決してできない。敢えて近代的な言い方をするなら、神は、主観に対する客体⁽⁸⁾として捉えることは決してできないということである。神を何らかのいみで己れの客体として捉えようとする魂の性向自体が、故に、神との真の一致のためには、克服されねばならないのである。⁽⁹⁾

しかも、にも拘らず、神は魂の一致すべき目標であり、この限で何らかの対象である。神は、いかなる被造物でも

ないが、しかも、それらの全てを愛を以て創造し、主宰している⁽¹¹⁾包括者でもある（これがいわゆる全且つ無 *todo y nada* の教説の根拠である）。そしてそれは同時に、常に、「キリスト」⁽¹³⁾を介して人間の魂に働きかけている人格神でもある。こうした「我」に対する、「汝」でもある人格神に関わるには、知性、意志、記憶という⁽¹⁴⁾靈（精神）の三能力は、それぞれ、信仰、愛、希望、に変容しなければならぬ。そしてこの三能力のうちヨハネの最も重視するのは、意志—愛である⁽¹⁵⁾。この神への愛を以て、魂は、通常の知性にとっては超え難い、被造物と神との間にある絶大な「距離」⁽¹⁶⁾ *distancia*」を超えて行くのである。

2 愛のドラマ 神への愛に導かれて神と被造物の間の渾大な距離を超えて行くこと、これは、『登攀』—『暗夜』の主調である内省心理学の言葉で言えば、魂の「内面」に生じる一切の体験を超えて、⁽¹⁷⁾言わば己れの最も内よりも更に内なる或るところで、神との真の一致にまで到るといふ事態であるが、しかしそこで、の事態は、最早心理学的内省による客観的な概念の言葉では十分に語りえないことである⁽¹⁹⁾。そこでヨハネは、この愛による「距離」の克服という同一の事態を、『讃歌』及び『焰』、特に『讃歌』に於ては、花嫁と花婿との間の距離の克服、合一という根本的譬喩に基いて、イメージに満ちた豊かな言葉を以て、ドラマティックに描いている。

実際、『讃歌』は、先ず魂（＝花嫁）と神（子なる神、キリスト＝花婿）との距離が無限とも言える、神の全き不在⁽²⁰⁾のイメージからはじまり、ヨハネ自身の図式によれば、「瞑想・克己の途」——「観想の途」——「一致の途（靈的婚約の段階）」——「もはや途はない（靈的婚約の段階）」⁽²¹⁾と辿って行き、遂には、神と魂とは「大へん強く結合し、変容して *transformar* 愛による一致を為し、かくて、⁽²²⁾実体⁽²³⁾に於ては、*en sustancia* 異なけれども、その栄光と相貌に於ては *engloria y parecer* 魂は神と見え、神は魂と見える *el alma parece Dios, y Dios parece el alma*」⁽²⁴⁾と言われるまでに到る。

ここで言われているように、ヨハネにとって神との一致とは、先ず、神と魂との愛による一致、次に両者の間の実体的区別、そして両者の完全な相互性（神は魂と見え、魂は神と見える）ということである。この三つは、しかも、互いに不可分に関わりあっている。なぜなら「愛」と言うことは一つの「関係」であり、「関係」とは二つのもの（実体）の間ではじめて考えられるものであり（↓実体的区別）、また「愛の特性 *propriedad de amor* は、愛する者を受する対象に等しくする *igualar* こと」⁽²³⁾であるから、神と魂とは互いに相い似たものとならねばならない（↓相互性）のである。こうして、神と魂との間に想定される「愛の等しさ *igualdad de amor*」とも言うべき関係に、ヨハネの全神秘思想を一貫する最も根本的原理を見てとることができ⁽²⁴⁾る。

3 愛の等しさ 神への愛 *amor de Dios* は、⁽²⁵⁾魂に於て肯定されうる唯一の能動的な働きである。この愛のみが、魂を暗夜の中で導いて行き、かの被造物と神との間の漠大な距離を踏破せしめる⁽²⁶⁾。しかしこの愛は、魂から神への一方的なものではない。寧ろ、神がまず魂を求めて愛し苦しんでいるのである⁽²⁷⁾。そうした、キリストに於て啓示された如き神からの愛が、魂の神への愛を可能にしている根拠なのである。

かかる愛の相互性もまた、ヨハネに於て徹底的に推し進められる。愛は愛する者同志を互いに等しくするのであるから、元来愛は一方的なものではありえない。愛する者は、愛する対象から自らも愛されることを要請する。つまり、お互いが等しく愛し合うのでなければならない。

しかも、この愛の相互性は、双方が同じだけ、同じ愛を以て愛し合うのでなければ十分なものとは言えない。従って、愛の等しさとは、魂が神を受する愛と神が魂を受する愛とが、同じ質の愛であることを意味する。更に量的にも双方の愛の等しからんことを要求する。「神の愛の完遂 *la consumacion de amor de Dios* が、魂の常なる願である。すなわち、神の魂への愛のもつ純粋さと完全さ、*pureza y perfeccion* を以て、神を受するようになることを

「願うの」である。⁽²⁸⁾「この魂の懇願の内容は、神との愛の等しさである。……なぜなら、愛する者は、「自分が」愛されているのと同じだけ「相手を」愛している、と感ずるのでなければ満足しないからである。」⁽²⁹⁾

しかし、神と魂とは、その本質に於て、全くかけ離れた存在である。従つて、こうした質、量共なる愛の等しさが実現するためには、⁽³⁰⁾神と魂との間の巨大な懸隔が克服されて行かねばならず、故に、神は自らの、この世への超絶性を捨てて、魂と似たもの、或は等しきものにまで、自らを卑めなければならぬ。これが、神の受肉ということの、ヨハネの神秘教説に於る一つの意味である。そして一方、魂も、その（低き）被造物性に埋没してしまうことなく、（高き）神に向けて登つて行かなければならぬ。しかもこの登り方は単なる自己神化、世界超越でなくて、神が自らを卑めた、その愛と同じ、質の愛によるのでなければならぬのだから、神に倣つて自らを徹底的に卑める、という仕方での向上、神化でなければならぬ。ここに、ヨハネの神秘教説に於る修行^{アソティヤ}、とくに謙遜 *humiliación* のもつ意義がある。⁽³¹⁾と共に、神の魂への愛は、単なる自己卑下、或は哀れな被造物への憐憫の情のみからなるのではなく、神の栄光を讚美し、憧憬しつゝ登つて行く魂の神への愛と同じ、質の愛でなければならぬのだから、そこでは、神もまた魂を讚え、その美しさに捕えられるのでなければならぬ。「そこでは神は」魂を偉大にするために、本当に魂に仕え、恰も神は魂のしもべ *siervo* である如くであり、魂は神の主 *señor* の如くである。また、神は魂を楽しませようと願つて、魂の奴隷 *esclavo* であり、魂は神の神となるかのようにである。⁽³²⁾とまで言われる。

しかし、こうした相互的な、同等の愛の窮極的主導権は、——左の引用でも判る通り——神の方にあるのだから、この愛の交わりは、客観的には、神が魂を己れに似たものにまで高める業と言える。「神の望みとは魂を偉大にする *engrandecer* こと唯一つである。……そして魂を偉大にすることとしては、魂を己れに等しくする *igualar* ことに勝ることは何もないのだから、この故にのみ、「神は魂が」神を愛することを悦ぶのである。」⁽³³⁾

こうして、神は魂を神と同じ高さにして愛するのであり、これは神が神を愛する、と言う事態に近い。然して、魂は、三位一体としてそれ自体愛の交わりである神と、等しき愛を似て互いに交わるのであるから、たしかにこれは魂の神への参与 *participación*⁽³⁴⁾ であり、神化⁽³⁵⁾ であり、神の子となることである。「神たる」愛 *el Amor* が父なる神と子なる神との一致 *unión* であるのと同じく、愛が魂を神に「一致させる」のである⁽³⁷⁾。「そこでは、「魂と神との」二つの意志は、唯一つの意志に一致して、神の唯一つの愛となる。……かかる愛の力は聖霊に於てあるのであり、この中へと、魂は変容されているのである」⁽³⁸⁾。「父は人間に、子に対するのと同じ愛の交わりを与える」⁽³⁹⁾

二 詩の世界

以上の如くヨハネの神秘教説の概要を瞥見しおえた上で、次に彼の詩作品の特質を見ておかねばならない。

1 テーマ ヨハネの詩の字義的なテーマは男女間の恋愛である。そこには特に宗教的な用語は全く使われておらず、故に彼の作品を純粹に世俗的、牧歌的な恋愛詩と読むことも一応可能である。「註解」書の示す神秘教説上の諸事象への様々な寓意的解釈は、詩作品そのもののイメージを本質的に規定するものではない。⁽⁴⁰⁾

2 技巧 また、神秘詩人と言うと、何か神の靈に吹かれる儘に、自在に即興に美しい詩句を次々に歌い上げて行くかに考えられがちであるが、彼の詩のテキストの具体的分析は、寧ろ反対に、それらが十分に意識的な推敲作業の末に書き上げられたことを示す様々な技巧の跡を発見している。⁽⁴¹⁾

更に、彼の詩句の驚く程多くの部分が、他の先行する詩人たちや当時の民衆歌謡、また聖書（特に『雅歌』）から借用されて来たものである。⁽⁴²⁾ しかもそれでいて、彼の詩は決してぎこちないつぎはぎではなく、全体が渾然と、ヨハ

ネ独自の詩的世界に融合されていると言われる。⁽⁴³⁾では、その「ヨハネの詩的世界」とはどのようなものなのか。

3 ホヰン

① En una noche oscura,

con ansias, en amores inflamada,

¡oh dichosa ventura!,

salí sin ser notada,

estando ya mi casa sosegada;

(*Noche Oscura* i.)

ある闇の夜

愛の思いに こがれ 燃えて

ああ 何という幸福しあわせ

気づかれずに 脱れ出た

わが家はもう 静まっていた

(『暗夜』第一連)

② [ESPOSA] ¿ Adónde te escondiste,

Amado, y me dejaste con gemido?

Como el ciervo huiste,

habiéndome herido;

salí tras ti clamando, y eras ido;

(*Cantico Espiritual* i.)

「花嫁」どこにお隠れになったのですか？

愛するかたよ、私をとり残して、嘆くにまかせて……

私を傷つけておいて、鹿のように、

あなたは逃げてしまわれました。

叫びながら私はあなたを追って出てゆきました。でも、あ

なたは、もう、いらっしやなかった。

(『霊の讃歌』第一連)

③ ¡ Oh christalina fuente,

おお水晶のような泉よ

si en esos tus semblantes plateados
formases de repente
los ojos deseados
que tengo en mi entrañas dibujados !
Apártalos, Amado,
que voy de vuelo. [ESPOSO] Vuélvete, paloma,
que el ciervo vulnerado
por el otero asoma
al aire de tu vuelo, y fresco toma.
[ESPOSA] Mi Amado, las montañas,
los vallos solitarios nemorosos,
las ínsulas extrañas,
los ríos sonorosos,
el silbo de los aires amorosos,
la noche sosegada
en par de los levantes de la aurora,
la música callada,
la soledad sonora,

あなたの銀の水面に

熱く求めているあの目を

私が胸のうちに、おぼろに描いていただくあのひとみに
にわかに、あらわしてくれるなら！

愛するかたよ、あなたの目を、そむけてください。

私は飛んでいってしまう…… [花婿] お帰り、鳩よ

傷ついた鹿は

丘の上に姿をのぞかせ

おまえの飛翔のそよ風に涼んでいるから。

[花嫁] 私の愛するかたは山々

木々の生い茂る人氣のない谷

ふしぎな島々

ひびき高く流れる川

愛のそよ風のささやき

あけぼのが たちそめるころの

静かな夜

沈黙の音楽

ひびきわたる孤独

la cena que recrea y enamora.

(Cántico Espiritual xii-xv.)

愛に酔わす、たのしい夕食やうじき

(『靈の讚歌』第十二—一五連)

④ En mi pecho florido,

que entero para él solo se guardaba,

allí quedé dormido,

y yo le regalaba,

y el ventalle de cedros aire daba.

El aire del almena,

cuando yo sus cabellos esparcía,

con su mano serena

en mi cuello hería,

y todos mis sentidos suspendía.

Quedéme y olvidéme,

el rostro recliné sobre el Amado;

cesó todo y dejéme,

dejando mi cuidado

entre las azucenas olvidado.

花で飾った 私の胸

このかただけに 堅く守って来た

そこにこのかたは眠っている

いづくしむ私

杉の梢は そよ風を送って。

狭間から風

恋人の髪をなぐる私に

その透きとおる手で

私のうなじを刺す

私のなべての感覚は絶え

そうしたまま 思いも消えて

恋人に頬をもたせて

すべてはやみ ながのまま

煩いも ときはなたれて

百合の間に* 忘れ消えゆき

これらは、ヨハネの詩行中でも特に美しい部分であるが、（これらはそれぞれ、魂の神への一致の道の、初期（①）②）、中期（③）、最終期（④）にほぼ対応している。）これらを通して感ぜられることは、このように字義的に牧歌的恋愛詩と見える情景を描きつつも、そこに味われる「ポエジー」は、既に何らかの意味で宗教的、神秘的なものだという点である。⁽⁴⁵⁾「ある気韻がこれらの詩句には充ちていて、それらに、同時に人間的で且つ神秘的な意味を与えている。全てのものが光耀に包まれているように見え、ある神秘的リアリティが、……全く人間的である地平と交流を保っている」⁽⁴⁶⁾、また、「神秘的な出来事を肉体の言葉で述べることは、他の仕方では達せられぬかもしれない現実^{リアリテイ}の鮮明な効果を与える」⁽⁴⁷⁾等と評される所以である。

このように、ヨハネの詩にあつては、そのイメージは新鮮で、濃密、ときには官能的でさえあり乍ら、しかもそれらが常に、ふしぎに透明な爽やかさの中に包まれている。いわゆる宗教的、神秘的な用語やイメージを一切使っていないにも拘らず、彼の詩は、或る種の神秘性の効果を醸し出すことに成功しているのである。しかも、彼の詩のもつ神秘的雰囲気とは、単にこの「穢れた」肉的俗世を捨てて聖なる世界に飛翔し去るといふ現世拒否的な神秘性ではなくて、一見極めて地上的、肉感的イメージを豊かに展開して行き乍ら、なおかつそれ自体が、そのイメージのまま、言い知れぬ神秘の感、非現世的な印象を与える、といった性格のものなのである。こうした「神秘性」を、とりあえず、ヨハネの詩の「ポエジー」と呼んでおく。

この「ポエジー」は、彼の巧みな詩作技術によって、言葉の微妙な排列によって生み出された一つの言語的效果である。しかし、詩は、技巧だけで出来るものではない。「ポエジー」ということには今一つの側面がある。つまり、

詩作品に、言わば先在して、それが詩人に擲まれる、或は寧ろ詩人を擲むことによって、詩人をして詩を産み出させるもの、己れ自身を詩作品として、具体的言葉のうちに実現せしめるもの、そうしたものとしてポエジーを考へることもできる。それは、詩作品の言葉の構成の効果としてのポエジーに対して、詩人の「靈感」の内容として考へられたポエジーと言へる。しかも、この——言わばポエムを生み出すポエジーと、ポエムによって生まれるポエジーとして——二様に考へられたポエジーは、われわれがそれを捉える視角によって区別されるのであって、その内容に於ては本来一つのものである筈である。そうしたポエジーが、詩人を詩作へと促す一つの「力」のように詩人によって望み見られ、或は寧ろ詩人に臨み来るとき、ポエジーは靈感としての性格をもつこととなるのである。⁽⁴⁸⁾

さて、このような詩の捉え方は、ヨハネ自身の、詩に対する考え方と重なるものである。彼は、その『讚歌』（註解）の序文にこう記している。「……これらの歌は、神の愛の何らかの熱情を以て con algún fervor de Dios 書かれているように思われます。……そしてこの神の知と愛によって教えられ動かされて informada y movida いる魂は、何らかの形でこの「神の知と愛と」同じだけの豊かさ⁽⁴⁹⁾と激しさ⁽⁴⁹⁾と abundancia y ímpetu を、その言葉 su decir の中に注ぎ入れるのです……」そして、この歌の内容である愛の事柄を言葉 parábolas を以て記述 escribir することはできないので、理論 razon によってそれらを説明 declarar するよりは、様々な詩的形象を以て、「自分の感じているものをいくらかでも溢れさせ、霊の豊かな abundancia から秘密や秘義 secretos y misterios を注ぎ出す vierten」のだと言う。そしてそうした歌は、読む者の「魂の内に、愛と愛情 amor y acción の効果を生じさせる」のである。⁽⁵⁰⁾

ヨハネはここで、自分の詩が、或る意味で神から、「靈感」を以て与えられたものであることを認めているようである。彼の詩は「神の愛と知」によって教えられ動かされて、その力を自らの言葉の中に注ぎ入れ、それに接する者の魂の内に愛の効果を生じさせる。これは、ポエジーが詩人をしてポエジーを醸し出す詩を産み出させる、という事

態と同じ構造を示していよう。ヨハネはここで、自らの詩の「ポエジー」の内容を、「神の愛と知」と呼んでいるのである。

しかし、この「神の愛と知 *amor y sabiduría de Dios*」とは、先に見た通り、魂と神との間の「距離」を否定的に克服して行くエネルギーであり、またその目的であった。そしてこの被造物への愛好の徹底的否定を要請する神の愛が、かくも感覚的なイメージに満ちた詩を書かした霊感の内実だとするなら、これは端的な矛盾であるようにも思われよう。しかしわれわれは、寧ろこの点にこそ、十字架のヨハネの神秘主義（ヒステイカ）と詩の世界との双方を支配している最も核心的な思想を見るべきであると考える。

三 詩と神秘

1 詩の領域 ヨハネの神秘教説の説くところとその詩の世界の美しさの矛盾、この問題に一定の回答を試みるためには、彼の詩のテクストだけではなく、彼の詩作行為全体に注目しなければならない。

詩は、ヨハネがその長い神秘（アポカリプティック）・修行の実践の果てに、その神秘経験自体の沈黙の中から最初に発した言葉であった。⁽⁵²⁾ 詩と神秘とは、ヨハネに於て、まさに隣接しているのである。そして、そこで大切なのは先に述べたヨハネの詩の「霊感」性である。つまり、詩作品として自らを現実化しようとの志向を持ったもの（ポエジー）がヨハネに与えられ、そしてそれを実際に美しい詩作品へと言葉を刻みつつ現実化して行くこと自体を肯うものをも、彼に何らかの形で与えられていた、ということである。すなわち、「神の愛」は、詩を作ることを彼に肯ったのである。すなわち、霊感とは、「詩」の存在する領域そのものを肯定するものである。

しからば、ヨハネの詩の存在する領域とはどこであるのか。

まず、詩は、言葉素材として成立する。言葉とは、或る種の被造物である。その限り、ヨハネはここでは、被造物の存在する領域自体を愛し、肯定しているのである。言葉への愛なくして、どうして言葉を美しく刻んで行くことができようか。

しかも、彼の詩は、男女間の愛の成就という一見極めて地上的・被造物的テーマとイメージを用いながら、なおかつ、その詩的効果によって、神秘経験の、神の愛の世界の気韻を、そのポエジーとして実現している。少くとも、そうした世界に向けて開かれている。こうして、彼の詩は、かの神と魂との間に横たわる「距離」全体を、ポエジーのポエムへの具体化としてその射程に含みつつ、かつ、詩として存在することによって、この「距離」自体を肯定しているのである。彼の詩作は、かの「距離」自体の、仲介的肯定の行為である、とでも言えよう。

2 詩と神秘 しかし、ヨハネの神秘経験とその詩作との間に、必然的な関係があるわけではない。ヨハネの詩は、詩そのものの外にある何らかの神秘経験を前提し、それに依存して存在しているものではない。彼の詩が貴重なのは、その志向する神秘経験自体の価値故のではなく、詩作品自体の詩的、美的完成度による。

一方、彼の説く神秘教説も必然的に詩（作）に行きつくものではない。勿論、彼の神秘・修行は、^{アセイン・コニステイカ}「距離」の単純な否定ではなくして、その根本的な肯定を旨としての否定であるので、⁽⁵³⁾その限りでは、「距離」の肯定である詩は神秘に接続すると言える。しかし、その肯定が「詩」として作品化される必然性は全くない。ヨハネが詩人となったのは、彼の神秘経験自体が本質的に「詩的」であったからではなく、彼が偶々、「天賦の」詩才をもっていたからだと言ふ他はない。

慥かに、「距離」は、或る次元では肯定されなければならない。これは、神の自由意志による創造と、神たるキリ

スト・イエスの受肉の教理を有するキリスト教の世界観、人間観から来る必然である。創造があれば終末があり、墮罪があれば贖罪がある。死があれば復活がある。そしてこの贖罪や復活は、この世を隔絶した神への単なる没入的還帰ではなくて、この世界そのものの存在の、神への本来の関わりの中での肯定であろう。こうした点から見れば、ヨハネの詩作活動は、彼の神秘教説と少くとも矛盾するものではない。それは、神と世界との距離関係自体の、(否定を介した)肯定であり、そして何事かの肯定はそのものへの愛を、更に言葉を生み出す蓋然性が極めて大きい。そして、そうした言葉の様態は様々なものであり得ようが、それは何らかの理論の開陳とか事態の描写であるよりは、先ず、根本的には、その肯定さるべき事態自体への讚美、讚嘆の言葉であるだろう。そして、讚美のことばとは、その対象自体の美しさをうつすかに、それ自体美しいものとなることが多いであろう。この意味では、讚美の言葉は、美しい言葉、詩の言葉に接近していい。この限りでは、神秘家たるヨハネが詩人でもあった蓋然性は十分に大きい。

しかし、こうした捉え方はあくまで一般的なものである。ヨハネに於る詩と神秘との関係の最も特徴的な点は、その神秘教説の場合と同じく、彼が単に詩人というにとどまらず、他ならぬ「愛」の詩人であった⁽⁵⁵⁾という点に見ることができると思われる。

3 愛の類比 先に(1—3)ヨハネの神秘教説の根幹にある思想を、神の愛として、更に、人と神との愛の等しさとして捉えておいた。しかし、この愛はどのような性質の愛だろうか。それは、神が神を愛する愛と同じ質の愛とまで言われたからには、所謂地上的、人間的な愛とは全く異質の、全く超自然的な愛であるとも考えられよう。しかしヨハネは——例えばエロースとアガペーのように——愛をその性質によって区別することはしない。魂の常なる念願である「神の愛の完成」は、「神の神への愛の純粹さと完全さ *pureza y perfección* を以て神を愛するようになること」⁽⁵⁷⁾であって、愛自体が質的に全く別のものになるのではない。被造物への愛と神への愛との違いは、その対象

と、純度、完成度の違いとして捉えられる。ヨハネは被造物への愛を、その愛の質故に断罪することはなく、被造物間の、特に男女の間に通用するのと同じ「愛の掟」に、神の愛もまた従うのである。ただ、愛の対象が神でないことが神との愛による一致を妨げる故に、——なぜなら、「二つの相反する傾向は、一つの基体に共存しえない」⁽⁵⁸⁾から——これを卻けるのである。「……官能 *sensualidad* がかくもの欲求の渴望 *ansias* を以て、感覺的事物に引きつけられ、動かされているのだから、もし靈的部分が靈的なものへの別のより大きな渴望 *ansias* によって燃え上っているのではないなら、自然の軛に打ち克つことも、この感覺の夜に入ることとできない。」⁽⁵⁶⁾と言われるのは、神への愛と感覺物への愛との対象の違いを主張しているのであって、寧ろ二つの愛の質的同一性を前提としているであろう。

かくて、ヨハネの説く神の愛と、魂の被造物への愛、特に男女間の愛との、愛の同質性を主張しようと思われる。この同質性の故に彼は、その基本的神学理解を世俗的な愛の用語で語り得たのであり、⁽⁶⁰⁾また、主に『讚歌』（註解）に於て、男女間の恋愛を、魂と神との愛の根本譬喩として採用し得たのであった。実際に、『讚歌』等での魂の心理描写には、殆ど世俗的恋愛心理の指摘と区別し難いものが多い。⁽⁶¹⁾『暗夜』に於る靈の暗夜の苦しみの記述は、恋人たる神に見棄てられた女性の絶望にも似ており、⁽⁶²⁾また逆に、神の愛に触れ得たときの歓びは恋の成就の歓喜に似る。⁽⁶³⁾そして、重要なのは、ヨハネがこうした言い方をしているのは、彼が魂と神との愛を男女間の愛に寓意的になぞらえたからなのではない。そうではなく、逆に、神的愛と世俗的な愛の間に何らかの同質性、連続性を見ていたからこそ、彼は牧歌的な恋愛の言葉やイメージや特性を、魂と神との愛のあり様を表現する素材として用い得たのである。男女間の、とか、神と魂の、とかの限定以前の「愛」という言葉は、決して或る神祕經驗の譬喩的表現なのではない。愛は、神祕經驗の内容自体である。

われわれはこの意味でも、愛の等しさ *igualdad de amor* ということが、ヨハネの最も中心的な思想であると主張

しえよう。但しここでは、神の愛と魂の愛との等しさではなくして、神的愛と世俗的愛との同質性の意味である。勿論、これらの愛の完全な同質性を認めることはできないであろう。両者は、その「純粹さと完全性に於て」大きく隔っており、特に愛の対象が人間を含めた被造物であるときには、「愛は愛する者を愛の対象に似たものにする」のであるから、その愛自体も被造物が本性的に有する愛になって行かざるを得ず、その愛は、被造物が「不完全」な存在者であると言われるのと同じ意味で、不完全な愛たらざるを得ないであろう。そして被造物の「存在」の不完全さ、複合性と、神の「存在」の完全さ、単純性との間の関係を「存在の類比」として捉え得るとすれば、それになぞらえて、ヨハネに於ては、言わば「愛の類比」の考えが、その神秘教説の根底にあると言えるかもしれない。⁽⁶⁶⁾但しここでは、「類比」の関係とは、その完全さの度合は異っても質的には連続した愛の同質性、といった意味である。そして、この被造物の愛は、本来何にも増して愛すべき神自身に向けられるとき、単なる質的連続性から、神の愛との完全な相互性としての愛の等しさへと浄化されて行くべき、ダイナミックな性格のものであろう。⁽⁶⁶⁾ハンス・ウルス・フォン・バルタザールは、ヨハネの詩に就て、「観想者は、神の美を、そしてその神の美に於てこの世の美を、見るばかりではない。彼は、この瞬視に於て、言わば存在の類比を見るのである」と言う。⁽⁶⁷⁾これは、確かにヨハネ自身も言っていることである。⁽⁶⁸⁾しかし、ヨハネの根本的立場は、知性の扱う形而上学の領域の事柄である存在の類比と言うよりは、寧ろ、意志に関わる実践の領域の事柄である愛の類比、更には愛の等しさ、と言う方がふさわしい。ヨハネは、形而上学者であるよりも、まず、神の愛の実践者であった。ヨハネの神秘主義の全ては、人間がどこまで純粹に、完全に、(神を)愛せるか、ということの実践的探究なのであった。

3 十字架のヨハネの詩 このように、愛の等しさ、或は愛の等しさを志向しつつある愛の類比ということが、ヨハネの神秘教説の最も根本的な立場であり彼の神秘経験の内容であったとするならば、先に述べた(二節末)ヨハネの

詩の世界と神秘教説との表面上の矛盾は、或る程度解消するであろう。つまりヨハネの詩は単なる感覚的世界のイメージないし言葉の美しさのみをねらったものではなくして、愛を、神の愛と同質である限りでの被造物の愛を歌わんとしたのである。慥かに神の愛は感覚的世界への愛好を否定し、故にその愛を感覚的世界のイメージを以て直接に描くことはできない。しかしその愛は地上的愛と「類比的」に同質である限りに於て、花嫁と花婿の愛として感覚的イメージを以て歌うことは可能である。そしてヨハネの詩は、字義的レベルでそうした恋愛を歌いつつ、そこにポエジーとしての神的愛を言葉の作品のうちに定着させることで、この愛のダイナミックな同質性、自体を、うつつとつているのである。被造物と神との間の「距離」の否定的克服を要請する神の愛が、地上的・被造物的な恋愛との間に、愛の類比、愛の等しさなる関係を、かの「距離」を貫いて有するが故に、「距離」の仲介的肯定たる詩は、その関係自体をうつつとつてすることに於て、可能だったのである。

われわれは、ヨハネの詩に牧歌的恋愛の美しい言葉、イメージを味わうことによつて、そこに輝いている或る神秘的な愛の雰囲気、彼の詩のポエジーとして、感得することができよう。そして詩の鑑賞としては、おそらくそれで十分なのであろうが、しかし更にそこに、ヨハネの神秘主義の特質をも読もうとするならば、そうした神秘的愛が地上的恋愛の感覚的イメージを以て歌われていること自体に、再び注目するべきであらう。そこに、彼の全神秘教説の原理であり根本であるところの、愛の等しさということ自体が、一個の詩作品として、被造物たる言葉のうちに、定着、実現されているのを見ることができようからである。

このように、ヨハネの詩は、そうした神的にして人間的な「愛」のあり様を、美しい言葉の作品へとうつつとつて行為であった。ここでうつつ、す、というのは、単に描くことではない。「描く」言葉は、描かれる対象を指示する指標、ないし記号としての性格をもとう。そうではなく、ヨハネの詩は、「神の愛」——これは、既に述べた通り、被造物

(魂)の神への愛であり且つ神の被造物への愛である——という、神秘家十字架の聖ヨハネの全人格に於て実現されて行った事柄自体を、言葉の領域に於て実現するものである。それは、或る「人格」が神秘的、ないし宗教的と言われるのと同じ意味で、宗教的、神秘的な言葉であると言ってよい。

注

(1) 俗名ファン・デ・イエバス Juan de Yepes。十字架のヨハネ Juan de la Cruz は、既足カルメル会に於る修道名。本稿では、以下、ヨハネとする。

(2) 十字架のヨハネは、一五四二年、カステリヤ北西部の或る小村に生まれた。二一歳で觀想生活を旨とする修道会カルメル会に入るが、サラマンカ大学に学ぶ間に、当時の緩和された会則にあき足らずイエバスの聖テレジアの起したカルメル会改革運動に参加、その過程で、三五歳のときに改革反対派の手で誘拐され、八箇月余をトレドで囚人に等しき幽閉生活を経験した。この試練の経験の中で、彼は突然詩作を始めた。彼は生涯を通じて僅か十数篇の詩作品を残したにすぎないが、それらのうち、特に『暗夜 Noche Oscura』『靈の讚歌 Cántico Espiritual』『愛の活ける焰 Llama de Amor Viva』の三篇は、しばしばスペイン語抒情詩表現の最高峰と評される傑作であった。トレドの牢獄を脱走した後も、改革指導者の一人として精力的な活動を続ける傍、彼は上記の自作の詩に自ら註解を施すという形式で、その神秘神学の著述を行った。一五九一年、四九歳のとき、改革派内部の対立に敗れアンダルシアの僻地に追放、圧迫の強まる中で急性の熱病に罹り、同じ年の末、迫害の内に世を去った。

ヨハネの神秘神学に関する主著は以下の通りである。(括弧内は本稿での略称)

- ・『カルメル山登攀』『登攀』 Subida del Monte Carmelo (S.)
- ・『靈魂の暗夜』『暗夜』 Noche Oscura del Alma (N.)

以上の二著は、共に『暗夜』の詩に註釈され、共に未完。本来、併せて一巻の書を成す予定であったと思われる。

- ・『靈の讚歌』『讚歌』 Cántico Espiritual (C.) 同名の詩に註解。かなり構成の異なるA版とB版とがあるが、本稿ではB版に依る。B版の真作性を疑う学者も少くないが、文献学上の諸議論は本稿の論述には直接影響しない筈である。

- ・『愛の活ける焰』『焰』 Llama de Amor Viva. (L.) 同名の詩に註解。A版とB版とがあるが、本稿ではB版に依る。

る。

テクストは、ルシニオ・ルアノ神父校訂の B. A. C. 叢書中の全集 *Obras de San Juan de la Cruz, Doctor de la Iglesia* Edición crítica, notas y apéndices por Lucinio Riano (del SS. Sacramento), O. C. D., Novena Edición (Madrid: Ed. Católica, 1975) (B. A. C. 15) を用いた引用。参照に際しては、B. A. C. 版の章・節のみを記し、頁数は略す。

なお、本稿は昭和五十三年度東京大学に提出した修士論文「十字架の聖ヨハネ研究」で扱った問題に更に考察を加えたものである。

- (3) S. 表題文。B. A. C. 版 p. 455.
- (4) 魂 alma は、神との一致に迄「浄められ、登り行く」、ヨハネの神秘教説の主役である。感覚 sentido と靈 espíritu とを含むが、肉体 cuerpo とは区別される。靈(精神)は更に「知性 entendimiento」意志 voluntad、記憶 memoria の三能力に分けられる。
- (5) cf. Jacques Maritain, *Distinguer pour unir ou Degrés du savoir*, 8e éd. (D. D. B. 1963) pp. 615—633.
- (6) S. II. 17—7 (7) S. II. 16—7
- (8) ヨハネ自身は、勿論「こうした用語は用いない」。
- (9) この克服がすなわち魂の浄化であり、それは、感覚及び靈の、能動的及び受動的「暗夜」に於て為される。これらの「暗夜」の関係に就ては、拙稿「神秘家のことば——十字架の聖ヨハネの「局面」」(『宗教研究』二四二号、一九八〇年、一四一—一六頁)で、ごく簡単に触れておいた。
- (10) cf. *Romance sobre el evangelio* 《In principio erat Verbum》…… 3, B. A. C. 版 pp. 394—395.
- (11) 神なしには、いかなる被造物も「瞬たりとも存続しえぬ」と言われる。cf. S. II. 5—3.
- (12) 「全てを味わうに至るためには、何ごとにも味わいを求めてはならぬ。全てを所有するに至るためには、何ごとにも所有を求めてはならぬ。……」ではじまる一連の警句(S. I. 13—11)は、ヨハネの教説の根本原理の端的な表明である。
- (13) S. II. 22 の「古典的」と評される (cf. Henri de Lubac, *Exégèse Médievale* t. 4, p. 504) キリスト記述を参照。ヨハネの神秘教説全般に亘るキリストの意義に就ては、Lucien-Marie de Saint Joseph O. C. D. *L'Expérience de Dieu. Actualité du message de Saint Jean de la Croix* (1968, Cerf) pp. 241—281.

- (14) cf. S. II. 6—1—4, C. 2—7, etc.
- (15) 知性に対する意志(愛)の優位に就ては C. 13—11, C. 16—11, L. 3—49, etc.
- (16) S. I. 5—1. 2.
- (17) 超えざるは、実践的には、それらを無くしてせうじよは無く、それらに對する無関心、無執着を貴べしとせよ。
cf. S. I. 11—2, S. III. 2—7, etc.
- (18) 魂の本体 *sustancia* とか「中心」*centro* とかの語が用ゐらるゝ。cf. S. II. 17—5, L. 1—9—12, L. 2—17, L. 3—3.
前掲拙稿参照。
- (19)
- (20) C. 1—2. 「どこにお隠れになつたのですか／愛するかたよ……」の詩句への註解。
- (21) C. 22—3. (22) C. 30—1.
- (23) C. 28—1. (A版はこの節を欠く) これはまた「愛の掟」*ley de amor* と呼ばれる。前掲 Romance 7, 236 行 (B. A. C. 版 p. 398.)
- (24) ヨハネの神学の窮極的原理として「愛の掟」と注目してゐるのは J. Maritain, *op. cit.* pp. 701—765, 特 p. 732 ff. 及び pp. 919—924. do, “Sur l'egalité d'amour” entre Dieu et l'âme d'après saint Jean de la Croix” *Etudes Carmelitaines*, 20, 1935, pp. 1—18. Juan de Jesus María O. C. D. “«Le amaré tanto como es amada» Estudio positivo sobre la igualdad de amor del alma con Dios” *Ephemerides Carmeliticae* 6, 1955, pp. 3—103.
- (25) この言葉はヨハネの著作に極めて頻繁に使われるが、魂の神への愛の意味ときと、神の魂への愛のときとがあり、またどちひとも決めかねること多し。
- (26) N. II. 18—3, L. 1—3, etc.
- (27) ヨハネの詩 “*Un pastorico*” (B. A. C. 版 p. 412) 参照。これは、キリストの人間への愛を、牧人の報われぬ愛の苦しみに寓意して歌つてゐる。
- (28) C. 38—2.
- (29) C. 38—3. また、トマス・アクィナスの『至福に就て *De Beatitude*』(但し、偽典)を引いて、「もし魂が、神から愛されてゐると同じ程に神を愛していると自ら感ずるのでなければ、かかる段階に達する迄、魂は満足しないし、「たとへ」天国に於てでも満足しないであろう」(ibid.)とも言う。また C. 22—8, C. 32—6 などを参照。

- (30) 但し、そうした等しさが現世に於て完全に実現しうることは、ヨハネも言わない。cf. C. 38—3.
- (31) ヨハネの、謙遜に就ての教え、「第一に、自らを蔑ろなげにすることに努め、また全ての人がそうしてくれるのを望むこと……」以下の「三箇条の定式 (S. I. 13—9)」を参照。
- (32) C. 27—1. また C. 32—1 も参照。
- (33) C. 28—1. (この一節をA版は欠く)
- (34) cf. C. 39—4, 6, L. 2—34, L. 3—78, etc.
- (35) *endiosar* (C. 27—7), *deiformar* (C. 39—4, 6) などの語が用いられる。他に C. 33—8, L. 1—13 など。
- (36) cf. C. 39—5. (25) C. 13—11. (38) C. 38—3. (39) C. 39—5.
- (40) 「この詩の歌っている」愛の言葉とどうもは、全ての人の好みに合うとは限らない単一の意味にそれらを切りつめてしまふよりは、自分の仕方でも己れの靈的容量に従って、それらによって前進することが出来るように、十分な幅をもって説明される方が、よりよいことと思うのです。故に或る程度の説明は為されますが、だからと言ってその説明に拘泥する必要はありません……」(C. prólogo 2.) と言われる。
- (41) ヨハネの詩の文学的技法の研究として、Dámaso Alonso, *La poesía de San Juan de la Cruz* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1942.) pp. 151—220, Jorge Guillen, “The Ineffable Language of Mysticism” in *Language and Poetry* (Harvard U. P., 1961.) pp. 77—121, Leo Spitzer, “Three Poems of Ecstasy” in *A Method of Interpreting Literature* (New York: Russell & Russell, 1948.) pp. 1—63, Gerald Brenan, *St. John of the Cross. His Life and Poetry* (Cambridge U. P., 1973.) pp. 99—137, Collin Thompson, *The Poet and the Mystic. A Study of the Cántico Espiritual of San Juan de la Cruz.* (Oxford U. P., 1977.) pp. 81—117, などが重要。
- (42) ヨハネの詩の源泉に関する研究として、D. Alonso, *op. cit.* pp. 31—150, Max Milner, *Poésie et vie mystique chez Saint Jean de la Croix* (Seuil, 1950) pp. 61—92, Edgar Allison Peers “The Alleged Debts of San Juan de la Cruz to Boscan and Garcilaso de la Vega” in *Hispanic Review* 21, 1953, pp. 1—19, 93—106. C. Thompson, *op. cit.* pp. 60—80, Fernande Pepin *Noces de Feu. Le Symbolisme nuptial du “Cántico espiritual” de saint Jean de la Croix à la lumière du “Canticum Canticatorum,”* (D. D. B. 1972) などが重要。

- (43) G. Brenan *op. cit.* p. 125. また C. Thompson, *op. cit.* p. 69.
- (44) 『靈の讃歌』は、東京女子蹴足カメル会訳(マシ・ボスコ社、一九六三年)に依った。他は筆者の仮訳。
- (45) そうした効果が得られるテクニスト上の根拠をここで具体的に提示する余裕はない。前註(41)の諸研究を参照。
- (46) J. Guillen *op. cit.* p. 116. (47) L. Spitzer, *op. cit.* p. 44.
- (48) ここで言う靈惑とは、勿論、或る種の神秘家が屢々陥ったという、半ば無意識的な自動記述の如き事態を指すのではない。彼の詩に見られる入念な推敲の跡は、こうした見方を明白に否定する。
- (49) C. prólogo I. (50) *ibid.* (51) C. prólogo 2.
- (52) ヨハネの詩作は、彼にとって靈的にも試練の時であったトレドの牢獄の極限状況の中から突然始まった。
- (53) 何も所有しないのは、全てを所有するためであった(前註(12)参照)。感覚的事物も、最終的には全て肯定されるに至る。cf. S. III, 2-7, C. 28-4, C. 34-5, C. 40-1, 5, etc.
- (54) ヨハネは、自らの詩句(『焰』第二連)に就き、神との交わりの様を「説明する *declarar* よりは寧ろ称讚し *encarecer* (示す)ものだと言う。(L. 2-15.)
- (55) 彼の残した十数篇の詩は(聖書の歌謡化である『ロマッセ』二篇を除き)、全て恋愛詩であると言ってよい。
- (56) ヨハネは *amor* の他に *caridad* という語も稀に使うが、両者は対比されるよりは、寧ろ同義語として並置される。cf. N. I. 2-6, C. 13-2.
- (57) 前註(28)参照。
- (58) S. I. 6-1, N. I. 9-2, N. II. 5-4, L. 1-22, etc. (59) S. I. 14-2.
- (60) 彼の最初の詩作品である『ロマッセ』(前註(10))は、彼のキリスト教神学の基本的理解を示していると思われる。この愛の同質性に就ては、特に同ロマッセ95-99行などの用語に、既に窺うことができる。
- (61) 「愛は決して退屈しない。断えざる動きの内において炎がここかしこに飛び火するように、愛は「魂を」燃え上らせ愉しませるために傷つけるのが務めである。」(L. 1-8.) など。また cf. C. 12-9, C. 36-4, etc.
- (62) cf. S. II. 5-5. (63) cf. L. 2-36.
- (64) 寓意であれば、二つの愛は全く別の質の愛であることになる。
- (65) マリタンは、ヨハネの詩に歌われた如き恋愛を、神的愛の「類比されたもの」*analogué* と謂ふ。J. Maritain, "L'expé-

- rience mystique naturelle et le vide³ dans *Etudes Carmélitaines* 23, 1938, p. 125, 139.
- (69) Roger DuVivier, *Le dynamisme existentiel dans la poésie de Jean de la Croix* (Diéier, 1973) 44' エルネの「愛」の自己変容的ダイナミズムを、エッセの教説の最大の特徴として語る。また、Lucien-Marie de St. Joseph, *op. cit.*, pp. 205—234. を参照。
- (67) Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik.* (Einsiedeln: Herder Vlg. 1961—) Bd. II. S. 476.
- (68) cf. L. 4—5.

『日本靈異記』の夢

中 村 生 雄

はじめに

『梁塵秘抄』に次の著名な歌がある。

仏は常にいませども 現うつならぬぞあはれなる

人の音せぬ暁にほのかに夢に見えたまふ (二一六)

王朝期の人間の心をどれほど強固に仏教が把んでいたか、それはもうこの歌によって明白であると言っている。一方では、仏の永遠性・遍在性の教義を下敷きにしつつ、他方では、長谷や石山の聖所に参籠して読経と観仏のはてに仏の現身を視覚化するという宗教的手続きが整備されていたのである。『更級日記』の著者は、僧に依頼してみずから未来についての夢告を得たわけだし、また『蜻蛉日記』の作者にしても石山寺に詣でて同じような体験をしている。総じて彼らにおいて、夢は日常の一部を確固として占有していた。

このことは、後の仏教者たちのそれぞれの信仰上の転期（そのうち最大のものが回心である）が夢を介して語り伝えられるという傾向に強くかかわっている。そのための例証として親鸞の六角堂での夢告や一遍の熊野証誠殿での夢告あげるにも及ぶまい。いうなれば、夢は神仏と人間とを結ぶほとんど唯一の通路であった。そして、こうした事態

は、夢が科学の対象となる近代にいたるまで一貫して続いてきた。小稿では、このような人間界と他界（神仏の世界）とを結ぶ通路としての夢の始原のありかたを、さしあたって『日本霊異記』を中心にして考えてみたい。

一

『日本霊異記』はまことに特異の書である。たんにわが国初の「仏教説話集」と規定するだけでは何ごとをも言ったことにはならない。そこには少なくとも、神話的（呪術的）契機、宗教的（信仰的もしくは唱導的）契機、説話文学的契機の三つの契機が微妙に入りこんだしかたで複合している。しかもそれら異質の契機を併存させたまま著者景戒が彼じしんの生を生きた、という事実そのもののうちに、ほかならぬ『霊異記』理解の困難があると思われる。さきごろ、こうした異質の契機をとりあえず呪術的志向と宗教的志向の二方向から△表相▽信仰と△因果▽の論理として抽出し、それら両者のあいだを浮動するしかたで起った景戒じしんの回心体験を分析してみたのも、⁽¹⁾『霊異記』のもつ複合構造を解体しつつそれら異質の諸契機の連関を多少なりとも明確化しようとしたからにはかならない。

ところで、景戒の回心が彼じしんの見た夢によってもたらされたものであり、彼がその夢を観音菩薩からの夢告として受容した経緯については、『霊異記』下巻第三十八縁の景戒の自伝的記述にしたがって前稿でふれたとおりである。延暦六年九月四日の夕刻、慚愧の念にとらえられた景戒は、みずからが陥った窮境の因を前世における己れの悪業に求め、そこに貫徹する△因果▽の理法的確さを畏れ、かつ驚歎する。そして当夜の夢において彼は乞食者・鏡日の来訪を受け、景戒が前世にあって何らの善業をも積むことのなかつた事実を証する板札を呈示されて回心するのであった。この夢に現われた乞食沙弥鏡日を、景戒は観音の変化身であると解き、また夢そのものは、業苦にうちし

ずんだ彼の生存を善業を積ませることによって救出しようとする観音の慈悲の働きであると考へた。ここで夢が果している機能はといへば、窮境に陥った人間にもたらされる超自然界（仏菩薩の世界）からの救済の通路にはかならない。

景戒の見た夢の機能をこのように考えるとき、まず想起されねばならないのは記紀神話に記された夢である。記紀神話の夢に関しては菅原昭英氏の詳細な分析があるが、本稿との関連で当面重視すべきものは「神武即位前記」に登場する高倉下と神武の夢である。

知られるごとく、神武東征譚においては、神武軍の軍事制圧作業が難局に直面する危機的場面が三度にわたる一連の夢によってそれぞれ打開されたことと記されている。その事情は次のようであった。神武（神日本磐余彦）の一行は日向を発ち、速水之門、宇佐、筑紫、安芸、吉備を経て難波に至るが、長髓彦の軍に行手をはばまれ熊野に迂回する。しかしそこでも稲飯命・三毛入野命の犠牲者を出す。神武軍は防戦一方のまま熊野の荒坂津にたどりついたものの、「時に神、毒気を吐きて、人物威に瘁えぬ」ありさまとなった。異域に侵入した神武軍の兵卒は地霊を懼伏する術も知らず、戦闘能力をそがれてしまったのである。こうした情況で第一の夢が記される——高倉下なる者が夢に見るには、葦原中国の不穏な情勢を見てとったアマテラスがタケミカヅチに助力を命じ、それを受けてタケミカヅチが剣（フツノミタマ）を高倉下に授けるゆえ、その剣を天孫に奉れ、というものであった。夢から覚めた高倉下が、果して夢に見たとおり庫に突きささっていた剣を神武に献上したところ、神武軍は再び進軍することができたという。

ところが神武軍はたちまち山中に踏み迷い進むべき道を失う。そこで第二の夢——アマテラスが神武軍の苦境を打開するために「郷導者」として八咫鳥を遣わす、との夢告が神武に対してなされた。またしても神武軍は八咫鳥の

導きに従って難路を踏破し、宇陀（菟田）の地まで進出することができた。そのうち、兄猾を宇陀の血原に屠る戦果をあげたものの、要害の地を八十梟帥と兄磯城に占拠されて進退きわまった神武に第三の夢が現われる。書紀はこの夢を神武が「自ら祈ひて寝」た夜に見たと記すのだが、——天神が訓えているには、天香山の土で天平瓮と巖瓮を造って天神地祇を敬い祭れ、また巖呪詛をしろ、そうすれば賊どもはおのずから降伏するであろう、と。ところで第一、第二の夢と異なり、この神武の夢では、すでに天皇軍に帰伏していた弟猾が天神の夢告とは別に同様の祭事の実行を神武に献言し、夢告の真实性を保証することになっている。それはともかく、夢の教えに従って丹生の川上で祭事を取りおこなった神武は子期どおり八十梟帥と兄磯城を討伐できたという。

以上のように、神武軍の勝利をみちびきだしたのは一連の夢にはかならなかつた。この夢を描いては東征譚そのものの成立さえあやぶまれるほどに、それは強力なモチーフとなっている。そして、夢告を受ける者が高倉下と神武に分かれ、戦況の経過とともに三回にわたる別々の夢として描かれてはいても、それらは神話論的には同一の意味をもったものであると解していいだろう。ところが、ちなみに『古事記』の並行記事を見れば、そこでは高倉下の夢が記されているだけである。そして、第二の八咫鳥派遣の夢告に該当する記事では、「高木大神の命以ちて覚し白しけらされてはいるだけである。そして、第二の八咫鳥派遣の夢告に該当する記事では、「高木大神の命以ちて覚し白しけら」とあるのみで夢告のかたちをとってはいないし、また八十建と兄師木誅伐記事は例の久米歌を介して筋書が組立てられている。ということとは、「神武紀」の東征譚そのものが夢を中心としてかなり意図的に整理されたらしい消息をも伝えているように思われる。

そこで着目すべきことは「神武紀」が第三の夢を記すにあたって、この夢を「自ら祈ひて寝^よ」たときに見たものだとしていることである。△ウケヒ▽とは「前もって甲と乙という対立した事態を予想しておき、神意の所在が甲にあれば実際に甲が起り、神意の所在が乙にあれば乙が起るとして、神意をうかがう⁽⁴⁾」ことである。当面の問題として注目すべきことは、この第三番目の夢が△神意をうかがう夢▽としてきわめて明確に自覚されていたにちがいない、ということである。西郷信綱氏はそれを「祭式的な手続きによって得られた夢」であるとして、「崇神記」の大物主祭祀説話の夢や、「崇神紀」の豊城命・活目尊の皇位継承にまつわる夢を例として挙げている(『古代人と夢』)。ここでは夢は、それを介して人間が神の意を知ろうと欲したさいに要請される通路であり、いかなればすぐれて自発的・意図的な作業ですらあったのである。

ところでこの第三の夢に附随するさらに大きな問題が存する。というのは、この夢がたんにウケヒによって得られただけではなく、夢告そのものの実行がやはり三度にわたるウケヒによってはじめて成し就げられるという、いわば△ウケヒの二重構造▽が看取される点である。つまり第三の夢によって天香山の土で天平瓮と敵瓮を造り、それで天神地祇を祭れば賊どもを打ち破ることが可能だ、と夢告は教える。ところが神武軍のおかれた情況ではその夢告を正確に実行することさえ容易ではなかった。

まず天香山の土を取るのだが、未だ香山は賊軍の支配下にあった。そこで椎根津彦と弟猾をそれぞれ老父・老嫗の姿に変装させて当該の任務に派遣するのだが、そのとき椎根津彦は、神武がこの国土を支配すべきものならばこの

敵陣突破行も成功するであろう、とウケヒし、首尾よく香山の土を得て無事帰還することができたのである。この土で八十平瓮と敵瓮を造って天神地祇を祭った神武は、今度はみずから二度にわたってウケヒを行なう——すなわち、水無しで飴たがねを造ることができれば坐して天下を平定できるであろうとするウケヒ、次に、敵瓮を丹生川に沈めて大小の魚が枝の葉の如く酔い流れれば、この国は能く定まるであろうとするウケヒである。これら二つのウケヒも首尾よく成功して、第三の夢によって指示された祭祀の実行もここにはじめて完了するのである。そして最後に神武がみずから「顯齋うつつしはひ」を行なつて、一連の祭祀行為が完結するという筋立てになっている。

ここで以上の一連の夢とウケヒを整理してみると次のようになる。

夢

ウケヒ

① 高倉下

椎根津彦

フツノミタマの授与

香山への進路の安全

アマテラス・タケミカヅチ↓神武

② 神武

神武

八咫鳥の派遣

水無しで飴を造る

アマテラス↓神武

③ 神武(自ら祈ひて見る)

神武

天神地祇の祭祀の方法

敵瓮で丹生川の魚を浮かせる

天神（アマツカミ）↓神武

弟猾の証言

椎根津彦の報告

もちろんこの図表化によって神話論上の夢とウケヒに何らかの構造的関連を見出そうとするわけではないが、少なくともこの「即位前紀」において一つの説話的頂点を形づくる神武じしんの「顕齋」に至る過程にあって、神と人の交渉経路として△夢▽と△ウケヒ▽がすでにいくぶんかは方法化されたしかたでとりおこなわれたらしいとだけは言えそうである。たとえば益田勝実氏によれば、日本神話にあっては人間が神を祭る祭祀の場所それだけのほかに神々の世界はありえないのであって、しかもその祭祀は突発的ではなく、「祀ろうとする準備、身体の潔齋、心がまえ」がプロセスとして前もって設けられていなければならない。氏によれば、この神武の「顕齋」もそれが一挙に行なわれたのではなく、神武にもたらされた天神地祇の祭祀を勧める夢告に始まって、椎根津彦および神武じしんのウケヒ行為にいたる一連のプロセスが、「顕齋」による神出現のために欠くべからざるものであったのである。すなわち、「八十平瓮の誓い、敵瓮で川の魚を浮き上らせるといふような神秘が現実に見われて、一步一步、神武が神がかりして神としてふるまう段階に近づく」のである。

以上から、記紀神話における夢はどこまでも公的・政治的レベルで捉えられており、古代王権の支配を実効的かつ操作的に運用すべく祭式レベルから保証していく機能を担っていたといえるだろう。⁽⁶⁾

『日本靈異記』に載せられた夢の説話はすべてで十例にのぼる。『靈異記』の説話総数百十六から見た場合、それは決して少ない数ではない。ちなみに記紀が記録する夢の事例は、『古事記』が五例、『日本書紀』が十二例である。⁽¹⁾ たんに夢にまつわる説話の頻度とはいえ、この数字は『日本靈異記』の編者景戒が夢に対していただいていたなみなみならぬ興味を示しているだろう。彼のその興味が彼じしんの回心体験を通じてみちびかれたものであったことは、前稿で詳述したとおりである。

まずそれら十例の梗概を示せば次のようである。(以下、上巻第十八縁を上18の如く略記する)

上18・丹治比の氏の持経者が法華経を誦持し観音悔過をなしたところ、夢に人が現われて、この持経者が先の世では伊予の日下部の子であったことを告げる。

中13・山寺の吉祥天像に愛欲の心を起した優婆塞が、夢の中で天女と交わったところ、実際に精液がその天女像を汚していた。

中15・高橋連東人がある乞者を招いて亡母のために追善の法会をいとなんだところ、現世で子のものを偷みその報いで牡牛に生まれかわって苦しんでいる亡母が、乞者の夢にあらわれて救いを求める。

中20・貧しい母親が嫁いだ娘の身に災いの生じる夢を二度までも見、そのため母親のなした誦経の功德で娘は危難を免かれる。

中32・寺の酒を借りて返さないまま死んで牛に生まれかわり酷使されていた物部麿が、寺の檀越の夢に現われて窮

状をうったえる。

下16・横江臣成刀自女が邪淫の報いで苦を受けている境遇を寂林法師の夢に現われて明かし、子の造仏写経の功德で罪を免かれ、そのことを再び法師に夢で告げる。

下24・大安寺の僧惠勝の夢に、悪業のためまゝ猿に生まれかわっている東天竺国の大王が現われ、法華経の誦誦を乞う。

下26・田中真人広虫女が、みずからの犯した数々の悪業のゆえに地獄に墮ちるさまを夢に見たと夫や息子たちに話し、その日すぐ死んで牛に生まれかわる。

下36・藤原永手が地獄の兵卒に拉致されていくのを息子の家依が夢に見、父に攘災をすすめるが、永手は息子のすめに応ぜず死んで地獄に墮ちてしまう。

下38・延暦六年九月四日、景戒の夢に名草郡楠見粟村の沙弥鏡日が現われ、景戒の前世での悪業を告げて善業を勧め、それを悔いた景戒は鏡日に白米を布施する。

翌延暦七年三月十七日、景戒はみずからの死体を火葬している現場に立ち合う夢を見る。

以上を通観してまず最初に気づくことは、『靈異記』の夢がどこまでも私的なレヴェルで把握されているということである。それは徹頭徹尾個人の運命にのみかわる夢であって、何らかの集団（たとえば「神武即位前紀」の夢の場合のような政治的・軍事的集団であれ、また古代の氏族共同体的在地集団であれ）そのものの命運にかかわるものではない。このように、記紀神話において公的・政治的レヴェルで機能していた夢が『日本靈異記』ではまったく私的な領域にのみ限定されていた事情については、これら文献の性格の差違だけに帰すことのできない、いわば精神的な差違を見てとらなければならないだろう。このことにかんしては、たとえば西郷信綱氏は、記紀の夢と王朝期

の『源氏物語』『今昔物語集』の夢との比較においてだが、その変化を「公的なものから私的なものへの変化」だとし、「この公的から私的への移り行きは、仏教が人々の魂のなかに入りこんできた過程とおそらく照応する。国家と仏教との結びつきは一面なかなか強かったけれど、仏教の宗教としての基礎はやはり集団ではなくて個人の魂にあったといわねばなるまい」と、的確な指摘をしている。そして、西郷氏が私的化された夢の事例として取り上げた『源氏物語』『今昔物語集』よりおよそ二世紀も早く、すでに『日本霊異記』において夢は完全に私的なものとして扱われていたのである。さらにその『霊異記』が、仏教を基盤とした最初の説話集であつてみれば、氏が見通した「公的から私的への移り行き」における仏教の関与という事実は、よりいっそう確実なものとなるだろう。

前稿でも簡単に言及したことだが、『霊異記』を支配する前仏教的要素はいまだきわめて強力であつた。△因果▽の理法の実証譚をその中核に据えた『霊異記』説話の人間理解が、自立した行為者としての△個▽を前提していたことは言うまでもないが、その△個▽は容易に前仏教的な△呪術の園▽に逆戻りするものでもあつた。ということはまた、『霊異記』においてあらわれた△個▽もしくは△私▽が、普遍宗教としての仏教の充実な影響によって基底から確立されたものでは必ずしもなく、それが当時の律令制の諸矛盾、つまり正史におびただしく列挙される班田農民の浮浪・逃亡現象によって、在地の伝統的共同体が解体していく社会関係⁹そのものに、より深く規定されていたことを見逃すわけにはいかないだろう。そしてその浮浪・逃亡の農民は、課役を忌避するために容易に髪を剃って私度僧となつたのであり、『霊異記』がこの私度僧的社会階層と深くつながっていたこともまた確実である。つまり、集団にかかわる夢から脱却して、もっぱら個にかかわる夢のみを扱う『霊異記』にいたつて、仏教的人間観もしくは普遍的人間理解がいつきよに実現したなどと手放しで讃辞を送るわけにはどうしてもいかない。ここでの△個▽は、社会の中でいわば熟成してきた△個▽ではなく、伝統集団からなかなば強制的に切斷されて△個▽とならざるをえなかつたもの

であり、そのかぎりで常に△集団▽に吸収・併呑されかねない、一時的な△個▽であったというほうがいいだろう。

とはいえ、なかば強いられたものであったにしても、集団の桎梏から解放された個人が直面する世界は、それまでの伝統的・閉鎖的世界とは異質の論理によらなければ了解不可能な世界として立ち現われてくるはずであって、そのための新しい論理体系として仏教はまたとない△知▽の枠組でもあったはずである。そして、このようないわば△個の仏教▽とは別に、より伝統的な国家レヴェルでの仏教受容がこの時代の仏教の主流をなしていたの言うまでもなく、そのような△集団の仏教▽では、仏教以前の呪術的・神秘的宗教意識の延長上で攘災招福の仏教儀礼が採用されたのであった。この後者の仏教受容においては、仏教以前との世界観的断絶は基本的には起っていないのであって、仏教は文字通り「隣国の蕃神」であり、出自こそちがっても仏と古来の天神地祇とは併存しうるものであったのである。したがって、律令支配層のこうした△集団の仏教▽からすれば、律令制の諸矛盾が現出させた浮浪の徒もしくは私度僧たちの奉ずる△個の仏教▽は、思想的にみても異質の基盤に立つものであり、従って政治的には常に弾圧の対象であったのである。『靈異記』における夢の私的性格には、以上のような思想的背景が存したと見なければならぬ。

四

前節で述べたように、『日本靈異記』が載せる夢説話の傾向は、記紀神話との比較からすればまず第一に、「公的な夢から私的な夢へ」という視点で捉えることが可能である。しかし、そうした公的から私的への移行の事情については、おそらく西郷氏が指摘したように仏教が大きく関与していたであろうが、以下では、その事情を究明する

ための前提作業として、『靈異記』の各説話において夢が担っている機能に即して若干の類型化を試みてみたい。

まず最初に、これら『靈異記』の夢説話十例中の四例を数える定型的説話群（中15・中32・下16・下24）の存在に注目しなければならぬ（「類型I」）。それは、現世での悪業のゆえに死後畜生に生まれ変わり、その苦界からの脱出を憎などに懇願するというものである。それら四例の説話構成を図表化して示せば以下のとおりである。

夢の発信者

発信者の現況

夢の受信者

結果

中15

高橋連東人の亡母

子のを偷んで牡牛に生

呑んだくれの乞者

東人による免罪宣言で

まれかわっている

牛は死ぬ

中32

物部磨

寺の薬分の酒を貸りたまま

寺の檀越岡田村主石人

檀越らが誦経し牛は行

死に、牛に生まれかわって

方をくらす

労役に従事している

下16

横江臣成刀自女

邪淫の報いで死後肉体的苦

寂林法師

子の造仏写経によって

痛を受けている

罪を免れる

下24

東天竺国の大王

仏教徒抑圧のゆえに猴の身

大安寺の僧惠勝

經典説誦によって救わ

を受ける

れる

まず初めに確認しておかねばならないことは、これらの夢の発信者と受信者との関係についてである。というのは、夢の発信者は死後の苦境からの脱出を現世の人物に向けて乞うのであるが、その夢の受信者がこれら四例すべてを通じて、発信者の遺族等ではなく、まったく第三者の仏教者であるということである。夢を見る者にとって、夢に出て来る人物はあくまで未知の人物である。そして、死者の遺族たちをさしおいて彼らからの救済要請を受信した者は、こ

れら四例においてはそれぞれ僧、法師、乞者、檀越であった。そのうち法師と乞者とは、いわゆる私度僧と同じ律令体制からの疎外者とみていいだろう。いずれにせよ彼らはさまざまな階層での仏教者であり、そうした仏教者の資格のゆえにこれらの夢の受信者たりえたのである。すなわちここでは、悪報を被っている者の苦境を理解し、その窮境からの脱出方法を何らかのかたちで指示しうるとされる者（つまりここでは仏教者）だけが、この救済要請の受信者たることができるのである。言うなれば彼ら仏教者は、ここでは夢を見る特権者として登場してきている。その意味では、彼ら仏教者たちは、記紀神話において神人交渉の一方式として祭式化された夢を見る天皇もしくはそれに準ずる者たちと同じ位置を占めているだろう。そして、神話における天皇がみずからの祖神としての天神たちとの交渉経路を夢に求め、いわば \wedge 血 \vee の原理によって夢を見る特権者たりえていたのにたいし、『靈異記』の仏教者たちは、仏教という信仰体系の或る部分にみずから参与することを通じて獲得された超自然的な \wedge 力 \vee によって、救済要請の夢を受信することができたのである。前者が生得的な特権者であれば、対照的に後者は後天的な特権取得者であった。

ところで、これら記紀的特権者と靈異記的特権取得者との段差を画する事態を見逃しにはできない。というのは、これら両様の特権者たちに夢が与えられるさいの様態にかんしてであるが、記紀の天皇たちが祭式的に方法化された手続きを通じて夢を積極的に見ようとしたらしいのにたいし、『靈異記』の仏教者たちはあたかも冥界の死者たちに魅入られるようにして、いわば一方的に夢を送りつけられたようである。前者が \wedge 血 \vee という自然原理にもとづく特権を行使するさいに、その特権の方法的拡大ないし強化をはかっているのにたいし、後者の特権たる取得された \wedge 力 \vee は、いまだ意識化・方法化の段階以前の、いわば即自的な \wedge 力 \vee にとどまっているといえようか。すなわち、両者の夢を見る特権の根拠が前述のごとく生得的・自然的と後天的・意識的というように互いに対照的でありながら、その特権の行使方法においてはかえって逆の対応を示しているのである。夢を見る手続きのこのような方法化・意識化の

差違ということについては、記紀の夢がすでにその熟成期に到達した時点でのそれであったこと、そして一方『靈異記』の夢が仏教受容の初期にあたる夢であって、いまだそれを方法化・意識化していく熟成時間が不充分であったことを示している。そのことは、冒頭でもふれたように、律令期の寺院とはまったく異なつて王朝期の仏教寺院が、救済財としての夢を独占的に管理・販売していくことになるのを見れば明らかである。『靈異記』において夢はその外枠を仏教によつて規制されながらも、いまだ夢そのものが仏教寺院もしくは仏教僧の管理下におかれることはなかつた。そういう意味では、古代王権の祭祀王によつて夢が独占・管理されていた時代と、仏教による夢の管理が徹底する王朝期とはさまにあらわれたいわば八夢の自由化の時期に、この『靈異記』は位置しているといえるだろう。

以上のように、ここに「類型Ⅰ」としてまとめた四例の救済要請の夢が、夢を見る者の特権的位置において記紀神話と共通していながら、その方法化においていまだ仏教による体系化をこうむっていない事実をみてきたが、同じように『靈異記』の夢の過渡的性情を示すものとして、これらの夢と冥界との深い結びつきを指摘することができる。

たしかに、『靈異記』のこれら「類型Ⅰ」の夢の発信者が等しく死者であつて（典型的には死後畜生界に転生したものの）、したがつて彼らの住処が冥界（畜生界）であつたという事実は注目し値いする。記紀の天皇たちはあくまでも祖神としての天神と交渉を持ったのであつて、それは決して幽明境を異にする生者と死者との交渉ではなかつたはずである。ところが『靈異記』において夢は神と人との交渉経路であるよりも、死者（冥界）と生者（現世）との交渉経路である。等しく夢は他界通信でありながら、『靈異記』においてその他界はより強く死後の世界としての他界に向けて同調されている。⁽¹⁰⁾このことは言うまでもなく、死後の世界Ⅱ冥界（畜生界）に一定の世界観からする意味づけをおこなつた仏教の影響なしには不可能であつた。仏教以前の神話的世界においては、たとえばイサナキの黄泉国訪問譚のごとく、死の世界はひたすら醜悪であり、忌避するほかない世界であつた。そして、しばしば指摘されるよう

に、神話にあらわれた冥界は現世との往来を拒まないごとく、その境界が不明瞭かつ連続的であり、この世と他界とは空間的に併存しているとされるのだが、そのじつむしる神話的世界観において、現世と冥界とは少なくとも心理的には断絶していた。ここでは、現世と死後の世界との間に相互理解は成立しないのである。

このような現世と冥界との心理的断絶を解消したものがほかならぬ仏教の輪廻転生的世界観であった。ここでは生の世界はその裏側につねに死の世界を孕んでいるのであり、たんに死を穢れとして忌避して事足りるわけにはいかなかったのである。死によって相対化された生がここに出現する。仏教の悠久の時間観念の中では、現在の生の世界はかえって永遠の死の世界（＝現世を超えた世界）の影のごときものですらあった。『靈異記』の夢が冥界通信的機能を前面に出してくる背景には、このような世界観の変容が存していたといわねばならない。すなわち仏教は、夢を媒介にすることによって、従来たんに嫌悪と忌避の対象にすぎなかった死の世界を、了解可能な次元内に再構成することを教えたのである。そして、死の世界と生の世界との相互理解は、これら四例の夢において典型的に実現されているといえるだろう。死の世界から送られてくる通信は、生の世界に属する仏教者（この通信を受取る特権的技術者）によって過不足なく解読され、それに対する適切な処置が講じられ、死の世界からの要請がかなえられることになる。現世と冥界とはここに親和的な関係を結ぶはずである。ただし、この冥界は、『靈異記』の数多くの蘇生説話で黄泉国と類同視されたりするように、いまだ神話的要素を強く残しており、また冥界と仏菩薩の世界が隣接して表現されていることから明らかなように、仏教的世界像たる地獄の明確な形象化には程遠い段階でもあった。しかしながら、その後の精神史の中で、つねに死の世界を想定することが日本人の行動様式の基底になつていく趨勢の因の一つが、おそらくこうした現世と冥界との相互理解という思考のうちに存したであろうことも間違いない。

前節でやや詳しくふれた「類型Ⅰ」の四例の夢が、『靈異記』独自の冥界観からする生の世界と死の世界との交渉・相互理解を軸に展開されているのにたいし、次に「類型Ⅱ」として抽出する中20と下36は、近親者に対する危難予告の夢であって、記紀神話では「垂仁紀」に載せられた狹穂彦の反乱を予告する夢（注6の四）につながるものである。

夢の受信者

危難の内容

危難回避の方策

結果

中20

添上郡山村里の女

娘に悪しき瑞相しよし（内容不明）

誦経

家屋倒壊の難を免れる

下36

藤原家依

父永手が兵士に拉致される

謝かみ除はら（実行されず）

地獄に墮ち責苦を受ける

垂仁の夢 垂仁

不明（皇后が謀叛を告白）

謀叛の鎮圧

このように「類型Ⅱ」の夢にあっては夢の発信者が必ずしも明瞭ではない。ただ中20では、娘が危難を回避するときにあらわれた「七ななの法師」がそれに当るかもしれない。もっとも娘じしんはこの奇蹟を「天地の助」だとするし、また景戒は、当然のことながら、「誦経の力、三宝の護念」だと仏教的に考えている。いずれにしてもこの中20の夢は仏菩薩から与えられた夢（後述の「類型Ⅲ」という側面をも併せもっているようである。しかし、記紀の垂仁の夢のみならず、その他一般の夢の事例においても予知夢として普く知れわたっているこの類型が、『靈異記』解釈に独自の意味をもつことはないだろう。そこに仏教的な意味が付会されていようと、夢の基本的機能においては一般的事例に属するものと見ていい。

さらに「類型Ⅲ」としては上18と下38の二例が、仏菩薩から与えられる夢として抽出できる。そのうち下38の景戒の見た二度にわたる夢については前稿で詳しく述べておいたので、ここでは簡単にふれるにとどめる。下38の第一回目の夢は景戒しんも観音菩薩の夢告だと解し、悪を斥け善を修する仏教信仰者の生き方への誘いだと思えるのだが、第二回目の夢告を彼は神秘的な△表相▽だと解したのである。しかし第一回目の観音菩薩の夢告が景戒をして仏教者として回心させたのであってみれば、この夢はその限りで充分にその役割を果たしたといえるだろう。

次に上18であるが、丹治比の氏の持経者が法華経を誦するのただ一字のみ暗誦することができず、そのために観音悔過をおこなったのであって、夢の中である人に教えられることによって前生の父母と実際に邂逅し、一字だけ憶えられなかった原因も明らかとなり、悔過の目的も達成されるのである。したがってこの夢は、みずからが陥った窮境（この場合は法華経誦誦の不完全さ）から脱出するためにおこなった観音悔過の結果としてもたらされた夢、すなわち、下38の夢と同じく、観音菩薩から与えられた夢であった。（ただし下38では、夢告の事後解釈において景戒が観音の変化に想到したのであって、事前に景戒と観音との関わりはなかった。）それゆえにこれらの夢は、「神武即位前紀」の夢が神武軍の窮境を救ったように、丹治比の持経者や景戒の窮境を救う夢であった。そして注目すべきことに、この丹治比の持経者の場合、彼じしんはみずからの観音悔過の行と夢との関連をそれとして自覚してはいないらしいにしても、説話展開上からすれば、この夢が観音悔過を因として結果した夢であることは間違いないだろう。それゆえここには、「類型Ⅰ」の冥界通信においては、記紀神話の天皇たちの夢と異なってまったく見られなかった、夢を見る手続きの方法化・意識化の問題が、萌芽的に現われているはずである。つまり、仏教の正統的儀礼体系の中に位置を占める悔過の行が救済の具としての夢と結びついていく端緒が、この丹治比の持経者の説話に明確に形をあらわしているのである。先述のように、夢が祭祀王の独占的管理から解放され、△集団▽の夢が個人化されていった

『靈異記』の時代にあつて、仏教は早くもこの個人化された夢をみずからの管轄下におくべく始動していたと見ることが出来る。そしてそのさい、この悔過行が、藁師悔過でも阿弥陀悔過でもなく、観音悔過であつたことは、王朝期の仏教寺院による夢の管理がほとんど後の観音普場寺院（長谷寺・石山寺・六角堂・清水寺等）によつて独占されていった消息を暗示してくれるだろう。さらに下38の景戒の夢告が観音からのものであつたことを考え合せるなら、観音と夢との深いつながりを伝えているにちがいない。

六

以上、『靈異記』の夢十例のうち八例を三つの類型に分類して、その機能について分析を加えてきたが、残る二例は、『靈異記』の説話類型から見た場合、これまでの八例のように当該説話において必ずしも夢が本質的な機能をもつていないようである。というのも、まず山寺の吉祥天像と優婆塞との交情を扱う中13であるが、これは『靈異記』の重要な説話類型の一つである仏像靈異譚と考えられる。それら数多くの仏像靈異譚のうち、とりわけこの中13と深く関連するものは、中14・中34・中42の三例である。

まずこの中13の次に続く中14は、ある貧しい女王が宴を催すこともできず吉祥天女像に窮状をうったえたところ、故京の乳母が珍貴な食物を運んできてくれ、その礼にと客たちから贈られた衣を乳母に与えたのだが、実はその衣は吉祥天女像にかけられていた、というのである。つまり吉祥天はみずから乳母の姿に変化して女王の窮状を救い、ほかならぬその証しとして、女王が乳母に与えた衣を着ていたというのである。中34は、父母に死なれたある娘が、婚約者に与える食物もないため観世音菩薩の像に祈ると、隣家の乳母が御馳走をもつてきてくれたので、なけなしの汚

れた衣を返礼に与えたが、やはり観音の像がその衣を着ていた、とする。中42は、やはり貧しくて九人の子供を養うに窮迫していた女が千手観音の像に福分を願っていたところ、脚に馬の屎をつけた妹が思いがけなく尋ねてきて皮櫃を預けていき、いつまでも取りに来ないので皮櫃を開けたら錢百貫が入っていた。そしてこれも観音の像の脚に馬の屎がついていたというのである。⁽¹¹⁾

これら三例を中13と比較してみると、前者の女たちが仏像に懇願したものが食物や錢であったのに対し、中13の優婆塞は吉祥天女像に己れの性欲の充足を祈願し、それぞれに願いは満たされることになる。ただし一方は現実に天女・菩薩の变化身の働きで、一方は夢の中で。しかし結果はいずれも、衣や馬の屎、また精液が「物証」として仏像に附着していることにより、仏菩薩の厳然たる靈異が実証されるのである。だとするならば、優婆塞が夢の中で天女と交わって欲望を排泄した行為は、乳母から食物を与えられて衣を返礼として贈る行為とまったく等価的構造をなしているわけであって、それゆえ『靈異記』の仏像靈異譚の様式からみれば、天女との交接は夢である必要はさらさらなく、かえって現実の天女の変化身との交接でなければならぬだろう。それはともかく、三例の仏像靈異譚との関連において優婆塞の夢の役割を考えるならば、この夢は明らかに、仏菩薩に向かつてなされた祈願に対する仏菩薩の側からの応答であって、その応答を受け容れる場として夢が機能していることがわかる。すなわちこの夢もまた、説話構成上は必ずしも本質的ではないが、窮境に陥ったものに対して与えられた夢なのであって、そういう意味において「類型Ⅲ」の夢につながっている。

最後に下26は、道心なく慳貪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まれ変わるが、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功德などによって生

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殯）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はかならない。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ものではなく、仮死状態によって代替されるものであった。それゆえこの夢の役割は本質的なものではなく、下26は蘇生説話の一変種にほかならない。

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（Ⅰ類型Ⅰ）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たいし、「類型Ⅰ」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、残る危難予告の夢（Ⅰ類型Ⅱ）も、仏菩薩から送られる夢（Ⅰ類型Ⅲ）も、すべてが他界（註10で述べたように、神仏の世界と冥界との区別が『靈異記』では明瞭でない）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、それぞれ△仮死状態▽（Ⅱ殯）と△夢▽に対応するものにもなるはずである。

おわりに

『日本靈異記』の夢は記紀の夢と王朝期の夢とのあいだに位置する過渡期の夢である。それはいまだ神話的・呪術的要素を払拭してはいないし、また仏教によって骨がらみとりこまれてもいない。それゆえに『靈異記』の夢の振幅は大きい。小論ではこれらの夢の諸機能をとりあえず三項に類型化して検討し、『靈異記』がもっている説話構成上の論理を夢に即して若干明らかにしたつもりである。そして、こうした事情が、古代の精神史において一つの転回点にあったらしい八・九世紀の宗教思想にとって見逃すことのできない部分であったこともまちがいないようである。

注

- (1) 拙稿「景戒の回心と『日本靈異記』」(『文学』四八巻一号、昭和五十五年一月)参照。
- (2) 菅原昭英「古代日本の宗教的情操」(『史学雑誌』七八巻一―三号、昭和四十四年二―三月)
- (3) この弟猾の献言は、西郷信綱「夢を信じた人々」(『古代人と夢』)が指摘する「二人同夢」のヴァリアントであると考えられる。氏が呈示する「崇神紀」の大物主祭祀説話の三人同夢(七年八月条)では、崇神に現われた大物主の夢告と同様の夢を見た三人の人物がその内容を告げると、「天皇、夢の辭を得て益懐心に歎びたまふ」と記されている。これは神武が弟猾の献言を聞いて、「天皇、既にして夢の辭を以て吉兆なりと為ひたまふ。弟猾の言を聞しめすに及びて、益懐に喜びたまふ」と記された叙述と並行するものであるからである。
- (4) 『岩波古語辞典』
- (5) 益田勝実「日本の神話的想像力」(『秘儀の島』)
- (6) 以上では、紙幅の関係上、記紀神話の夢の事例を「神武即位前紀」のそれをもって代表させたが、補足として次に数個の事例を追加しておく。

(一) 「天皇、乃ち沐浴齋戒して、殿の内を潔淨りて、祈みて曰さく、『朕、神を礼ふこと尚未だ尽ならずや。何ぞ享けたまはぬこと甚しき。冀はくは亦夢の裏に教へて、神恩を畢したまへ』とまうす。是の夜の夢に、一の貴人有り。殿戸に對ひ立ちて、自ら大物主神と稱りて曰はく、『天皇、復た愁へましそ。国の治らざるは、是吾が意ぞ。若し吾が兒大田田根子を以て、吾を祭りたまはば、立に平ぎなむ。亦海外の国有りて、自づからに歸伏ひなむ』とのたまふ」(『崇神紀』七年二月)

(二) 「天皇の夢に神人有して、誨へて曰はく、『赤盾八枚、赤矛八竿を以て、墨坂神を祠れ。亦黒盾八枚、黒矛八竿を以て、大坂神を祠れ』とのたまふ」(『崇神紀』九年三月)

(三) 「天皇、豊城命、活目尊に勅して曰はく、『汝等二の子、慈愛共に齊し。知らず、曷をか嗣とせむ。各夢みるべし。朕、夢を以て占へむ』とのたまふ。二の皇子、是に命を被りて、淨沐して祈みて寢たり。各夢を得つ。……」(『崇神紀』四十八年正月)

(四) 「朕今は夢みらく、錦色なる小蛇、朕が頸に繞る。復た大雨狹穗より発り来て面を濡らすとみつるは、是何の祥ならむ』とのたまふ」(『垂仁紀』五年十月)

(五) 「是に天皇患ひ賜ひて、御寢しませる時、御夢に覺して曰りたまひけらく、『我が宮を天皇の御舎の如修理りたまはば、御子必ずまこととはむ』とのりたまひき」(『垂仁記』)

(六) 「伊奢沙和氣大神の命、夜の夢に見えて云りたまひしく、『吾が名を御子の御名に易へまく欲し』とのりたまひき」(『仲哀記』)

(七) 「時に天皇、夢みたまはく、神有しまして誨へ曰したまはく、『武藏人強頸・河内人茨田連衫子二人を以て河伯に祭らば、必ず塞ぐこと獲てむ』とのたまふ」(『仁徳紀』十一年十月)

(八) 「天皇幼くましましし時に、夢に人有りて云さく、『天皇、秦大津父といふ者を寵愛みたまはば、壯大に及びて、必ず天下を有らさむ』とまうす」(『欽明即位前紀』)

(九) 「勅シテ曰ク、昨夜夢ミルニ、八幡ノ神使来リテ云フ、大神、事ヲ奏セ令メント為テ、尼法均ヲ請フ、宜ク汝清麻呂、相代リテ往キテ彼ノ神命ヲ聴ケト」(『統日本紀』神護景雲二年九月)

(7) 菅原前掲論文参照。

(8) 西郷、前掲「夢を信じた人々」。ただし『日本靈異記』についてはいさゝかふれられていない。

(9) 北山茂夫『万葉の世紀』、塩沢君夫『古代専制国家の構造』参照。

(10) ただし、『靈異記』においては、死後の世界(冥界||地獄)と仏菩薩(神)の世界がまだ画然とは区別されてはいない。たとえば上5の大部屋栖野古の蘇生説話は、地獄ではなく「黄金の山」の他界遍歴である。また地獄の政府を上30では「金の宮」といい、下22では「黄金の宮」と記すかたわら、中7では行基菩薩の生まれかわる宮を「金の樓閣」といい、中16では慈悲あつい女の生まれかわる宮を「金の宮」と記して、それぞれ地獄への途上、あるいは地獄と隣接しているかのよう述べているところを見ると、『靈異記』の他界観は未発達・未分化であったことがわかる。そのことは、上30・下35・下37で地獄を「黄泉」と記し、中7では「黄竈火物」のタブーにもふれているように、神話的表象を払拭していない叙述からも明らかである。ちなみにこれと類似の現象としては、唐臨撰の『冥報記』にも地獄を「太山」(泰山)と示す例がある(巻中・唐睦荷の項、巻下・隋康抱の項など)。

(11) 日本古典文学大系本の頭注は、妹の脚ではなく皮櫃の脚に馬の尿がついていたとしているが、それでは観音が皮櫃に変化したことになり、女が妹に問い合わせたのに知らないと答えたという叙述が浮きあがってしまう。

キエルケゴールにおける「実存弁証法」の問題

川 村 永 子

序

一 キエルケゴールにおける実存弁証法

二 ヘーゲルにおける認識と存在の弁証法

三 カントにおける弁証論

結 語

序

アリストテレスによって弁証法の創始者と呼ばれ、運動を否定した古代ギリシアのエレア学派のゼノンが、対話術としての否定的弁証法によって、また、「万物は流転する」と言って、運動や変化のうちにこそ真の実在があると考えたヘラクレイトスが肯定的弁証法によって、更にはソクラテスが人間を自己についての無知の知へと誘う問答術としての弁証法で、哲学して以来、弁証法は、一切の存在者の始原 (*ἀρχή*) やイデア (*ἰδέα*)、エイドス (*εἶδος*)、ウシア (*οὐσία*) という真の存在や、また真の自己あるいは真理を探索する際の思惟の方法とみなされてきていると考

えられる (RGG 第三版 ‘Dialektik’ の項参照)。しかし、真の存在乃至真理を探求するための思惟方法と言っても、何を真の存在とし、また何を真理とみなすかは、哲学史上一定していない。この意味に於て、我々は先ずキェルケゴールにおける「実存弁証法」を解明したい。次いで、これがその批判から形成されたところのヘーゲルにおける弁証法を、前者を浮き彫りにするために概観し、更に、キェルケゴールが彼の実存弁証法をそれ程に徹底化させることに大きな影響を及ぼしたと考えられるカントの先験的弁証法論を究めたい。そうすることによって、真の自己とは何であり、またハイデッガーによっても提出されたところの、真の存在は、どのようにして我々に顕わならしめられるような経緯を経てきているか、また、真理はどのような方向に求められるべきであるかという我々にとつての本来の諸問題に対して、単に部分的にはあれ、それらの問題に解決の糸口が与えられると考えられるからである。

一 キェルケゴールにおける実存弁証法

キェルケゴールにおける弁証法は、普通、ヘーゲルにおける認識並びに存在そのものの発展の論理としての弁証法に対して、実存弁証法と呼ばれる。ヘーゲルに於ては、思惟の展開がそのまま存在そのものの展開とみなされ、それは、媒介、止揚による移行の展開によって進められると考えられる。これに対して、キェルケゴールに於ては、概念的認識がくずおれ、悟性が逆説的に、思惟し得ぬものを思惟しようとして、実存が飛躍するところに、彼の所謂実存弁証法が成り立つ。無時間的な永遠普遍なるものうちに真理を求めようとし、思惟と存在が同一であるとするエレア学派の真の祖バルメニデス以来ヘーゲルに至るまでの西欧の主流形而上学に対して、キェルケゴールは正にその逆の道を進もうとするのである。即ち、無時間的な永遠普遍的な真理の代わりに、もし時間、瞬間が人間の実存にとつ

て決定的な意味を持つとすれば、その場合、真理はどのように考えられねばならないかということが、彼の思惟の根底にある。ハイデッガーの如き顕わな、従来の伝統的西欧の形而上学に対する批判を行なっていないが、しかし、実質的には行なっていると考えられるのである。キェルケゴールによる直接的な批判は、成程ヘーゲルやその当時のデンマークの亜流ヘーゲル学者に向けられてはいる。しかし、キェルケゴールの諸著作全体を見渡し、それらの諸作品の端緒より彼によって意図されている思想の流れを読み取るならば、彼によって草案された第二哲学は、⁽¹⁾真の哲学を追求しているものであるということが理解されるのである。つまり、悪や罪の問題と関連して時が決定的な意味を持たざるを得ぬ如き超越及至反復をその本質とする教義学や彼の所謂第二倫理学を内容とする第二哲学こそ、真の哲学であるという彼の意図を汲み取ることができるのである。そして、従来の西欧の伝統的な形而上学や第一倫理学をその内容とし、内在及至は想起をその本質とする第一哲学こそ、克服されねばならぬ哲学とみなされていることが理解できるのである。彼の所謂第二哲学は、実存 (existencia) を重視して本質 (essentia) には触れぬままであるが故に、ハイデッガーの言う「哲学の本質」を直接に顕わならしめるとは言えなくとも、これを指し示すような方向を含んでいると考えられるのである。キェルケゴールに於ては、時代的制約もあって、未だ人間を、その本質と実存の両者がそこから成り立っているようなそれらの根源から考えるところまでには至っていない。彼が直接に対決した哲学者ヘーゲルが、人間、自然、歴史を、いわば本質から光を当てて思惟と存在の同一視から考察したのにはして、キェルケゴールは人間、自然、歴史を、いわば人間の実存から光を当ててカントの如く思惟と存在の峻別から考察している。従ってキェルケゴールに於ては本質面に於て十分な考察が欠けているということは、指摘され得る。しかし、それにも拘わらず彼に於ては、「哲学の本質」へ到るための真の道への第一歩であり、且つ最後まで無視されることのできぬ「真の自己」となるための豊かな実存弁証法的思惟が繰り広げられている。

キェルケゴールにおける実存弁証法がいかなるものであり、また、それがいかなる意味を持つているかを考察するにあたり、先ず彼の主要諸著作とその関連とを簡単にここで概観することが必要であると考えられる。キェルケゴールは周知の如く、人間の实存段階をその内面性の深度に応じて、内面性の最も深いとみなされるキリスト教における実存段階に向かって、審美的段階、倫理的段階、宗教的段階と区別する。そして、前二者の境界の段階にソクラテス的「イロニー」の実存段階を、また、後二者の境界に「諧謔」(Humor)によって特徴づけられ得るような実存段階をおく。そして、宗教的実存段階を更に、内在性、つまり理性にその基礎をおく「宗教性A」⁽²⁾に生きる実存段階と、これを飛躍によって超越して、「反復」及至「超越」にその本質を持った真のキリスト教の実存段階としての「宗教性B」の実存段階とを本質的に、絶対的に相違したものととして区別している。以上のような区分は、『後書』⁽³⁾に於てはつきりと述べられている。しかし、それは、彼の最初の学術論文(Dissertation)である『イロニーの概念』をはじめとして、それ以後の彼の全著作の根底に存している区分である。そして、この区分に基づいて、彼の各時期の諸著作は、各段階相互間の関係や各段階の境界に位置する実存段階の内面性を究明し、これをキリスト教の真理との関連の内に究め、最終的にはキリスト教的なものとしての宗教性Bを明らかにしようとしている。しかし、キェルケゴール自身に於て最初から彼の全著作の全弁証法的構造が見透されていたというのではないことは、彼自ら述べていることである。しかし、彼の著作手順は、神の摂理を映したものであること⁽⁴⁾を、彼自身語っている。従って、彼の全美的著作が詐術であると全面的に断言することはできず、美的作品すべてには、宗教的なものの裏付けがなされており、宗教的なものが彼の全著作活動の最初の瞬間から決定的に優位を占めていることが告白されている。⁽⁵⁾彼は既に幼年時代から「精神」に目覚めさせられ、「精神の才能(特に想像力と弁証法)と過剰なまでの教養を、並外れた発展を遂げた観察の賜物を、真に稀なキリスト教的教育、キリスト教に対する全く独特な弁証法的関係」⁽⁶⁾を、身につけて

いたのである。つまり、彼は最初から彼の全著作の全体的見通しを持って彼の思想を展開した訳ではなかったが、しかし、彼が真のキリスト教 (Christentum) とみなすものを、デンマークにおけるその当時の墮落したキリスト教界 (Christenheit) に対して、美的諸著作を通して彼の所謂間接伝授によって実存弁証法的に顕わならしめようとしていたことは、確かであると考えられる。『あれかーこれか』の直後に出版された『二つの信仰的講話』を始めとした本名による宗教的諸著作も、このことを如実に物語っている。また、「詩的作品が創作されていた時に、著者は決定的な宗教的諸使命のうちに生きていた」とか、「詩的な全著作は、私にとってよそよそしい、無縁のものであった」という彼自身の言葉にも、このことがうかがわれるのである。

さて、キェルケゴールに於ては、後述の如く、彼の実存の捉え方が実存弁証法的であるのみでなく、彼の全著作が一体となって実存弁証法的に、キリスト教の宗教性、即ち宗教性B、つまり、キリスト教における人間の実存のあり方とその神関係を伝授しようとしている、ということができる。内面性の深度による彼の実存段階の区分を軸にして彼の主要著作を簡単に概観すれば、先ず、『イロニーの概念』は、審美的実存段階と倫理的なそれとの境界に位置する実存段階を探究している。つまり、審美的あり方から脱却しようとしているが、しかし未だ内面的に倫理的段階へ深まり切れない段階に於ける実存のあり方を探究している。ここでは、ソクラテスのイロニーの立場が、実存を審美的段階から倫理的段階へと内面的に高めるものとして高く評価されている。無論、ソクラテスのイロニーの立場における Weisheit は、未だ一切の有限的な内容を否定的に見るに留まるような、⁽⁹⁾世界史的次元にのみ留まる、否定性を持たない自己的にしていて、それ以上の積極的な目的を持たない、無限の絶対的な否定性としてのイロニー⁽¹⁰⁾である。しかし、キェルケゴールがソクラテスのイロニーを「主体性」(Subjektivität)の一規定として、⁽¹¹⁾宗教性Bへ進む実存の道程における積極的なものとして捉えているところに、カントにおける実践理性による人間の意志の自律の立

場と、シュライエルマッハーにおける主体性による宗教の把握の立場が継承されていることを、我々は明白に理解し得るのである。かくして、キェルケゴールに於ては、無知の知に基づいて「汝自身を知れ」というソクラテスの立場が、審美的段階から倫理的段階へ実存が内面的に深まるときの出発点となっている。

さて、イロニーの実存段階を究めたキェルケゴールは、一八四三年に次の著書である『あれか―これか』を著わした。先ずその第二部が書かれた訳であるが、そこでは、イロニーの立場が更に倫理的実存段階へと深められねばならぬことが扱われている。つまり、一切のこの世的なものを否定すること自身に目的をおくのではなくして、倫理的個人として実存する内面性が要求される。この第二部は、キェルケゴールがこれより一年半前に何故レギーネ・オルセンとの婚約を破棄したかの根拠づけと受け取られ得る。これに対して、第二部の後で書かれた『あれか―これか』の第一部は、第二部で自分の婚約破棄を自己義認的に自己弁護していると誤解されぬようにとの、婚約破棄の真の理由や、彼の真剣な態度を隠蔽する彼の文学的技巧と考えられるのである。つまり、『あれか―これか』全体に於ては、キェルケゴールはレギーネとの婚約破棄という苦しい実存体験を契機として、無知の知を根底とした無限の絶対的否定性というソクラテスのイロニーの立場を超えて、実存の内面の苦悩を実存にとって意味なきものとせず、宗教性Bへ至るための経ざるを得ぬ実存の内面性の一過程とみなしている。しかし、この『あれか―これか』の第二部の倫理的個の立場は、宗教性Bに至った実存段階が内在性を受け取り直すこと（反復）によって真に可能とされるものなのである。何故なら、既述の、「美的作品すべてには、宗教的なものの裏づけがなされている」とか、「稀なキリスト教的教、キリスト教界に対する全く特殊な弁証法的関係」を身につけていたというキェルケゴールの言葉が、我々にそこまでの理解を要求していると考えられるからである。

キェルケゴールは『あれか―これか』が出版された年の十月に、宗教的著作の『三つの教化的講話』の他に、『お

それとおののき』と『反復』を一挙に出版する。先ず『おそれとおののき』に於ては、理性に基づく内在性の宗教性に対して、「反復」及至「超越」に基づく宗教性Bとしてのキリスト教における宗教性が、実存の内面性に於て如何なるものであるかが究められる。ここでは、アブラハムとサラに年老いてからやっと恵まれた約束の子イサクをめぐつての、アブラハムという実存の内面性に生起する実存弁証法的なものの核心が見られる。つまり、神からの約束によって与えられたイサクを、倫理的段階をも含めた宗教性Aの実存段階で愛し続けようとするアブラハムの一方の立場に対して、神の命令通り約束の子を犠牲として捧げることによってアブラハムの神関係を透明に保ち続けようとする彼の内面性の無限の情熱が対立するが、後者の勝利に於て、超越的な神からの恵みによって両者が飛躍的に受け取り直されるのである。即ち、神関係が透明に保たれることに結果するのみならず、捨てられた筈の倫理的立場をも含めた宗教性Aの立場での希望が叶えられることが示される。ここに、宗教性Aに属するユダヤ教の中に既にアブラハムが如何に力強く宗教性Bに生きていたかを、現代に生きる我々は、新約聖書との連関に於て予型論的(typologisch)⁽¹³⁾に読み取ることができるのである。この書では更に、宗教性Bに生きる実存、単独者⁽¹⁴⁾は、普遍的に妥当する倫理や宗教性Aの立場を超えて絶対者と絶対的に対峙することが、人間の主体性の側に求められる内面性の無限の情熱であることが明化されていることが理解され得るのである。

ところで、匿名による『あれかーこれか』の出版後三ヶ月にして発表された本名による宗教的著作『二つの教化的講』に続いて一八四三年八月にも『二つの教化的講話』が出版される。これ以後も、匿名による美的諸著作と並んで、宗教的諸著作が『教化的講話』や『キリスト教的講話』として書き続けられてゆく。これらの本名による宗教的諸著作は、ヘルマン・ディームも述べている如く、⁽¹⁵⁾左手で出された間接伝授による匿名の諸著作をその都度直接伝授し、ありのままのキェルケゴールの姿をその都度映し出している右手によって差し出された作品である。この右手、左

手云々というH・ディームの喩えは、意識的にレッシングの「もし神がその右手にすべての真理を、その左手に真理へ向かう唯一の常に生動する真理への絶え間なき努力を隠し持つならば、たとえ私を永遠に迷わすという添え物つきであつても、私に、選べノと言ふなら、私は謙虚に彼の左手へ身を投げかけ、父よ、与え給えノと言ふであらう。純粹の真理は確かにあなたにとつてのみ存します⁽¹⁶⁾」という言葉と平行して使われていると考えられる。つまり、彼は間接伝授の形態をとつた匿名の美的諸著作により、人間にとつての真理へ向かう無限の努力へと、当時のキリスト教界を誘^{いざな}おうとしていると考えられるのである。それに対して右手によつて差し出されている直接伝授された本名による宗教的諸著作は、神にのみ固有の真理がこの世の実存に對するときには、どのように受け取られ、また受け取られるべきか、更に、現実にはどのように受け取られざるを得ぬかを描いていると考えられるのである。それ故、それらの作品に於ては、現実のキェルケゴールの姿がうかがわれるのである。キェルケゴールは、宗教的諸著作のみならず『後書』以後の、編集者として本名を添えた宗教哲学的諸著作に於ても、それまでの彼の全著作と一体となつて常に眞のキリスト教 (Christentum) を、実存弁証法的に伝授するという意図を離れていないのである。何故なら、キェルケゴールは、啓蒙主義者レッシングとこの点では同様、永遠普遍の真理は神にのみ固有のものであつて、人間にとつての真理とは、それへ向かつての永遠の努力しかないと考えが故に、キェルケゴールにとつて、出来上がった、完全したキリスト者という者はなく、常に、成りつつあるキリスト者 (Werdender Christ) しか存在しない。従つて彼の美的諸著作は勿論、彼の本名による宗教的諸著作や、『後書』以後の本名をも添えた宗教的であると同時に宗教哲学的諸著作も、宗教性Bを実存弁証法的に顕わならしめようとしていられると考えられるのである。

次に、『おそれとおののき』と同時に出版された『反復』であるが、ここには、宗教性Bに生きようとしながら、罪意識に徹底し得ず、いわば自己義認という宗教性Aの面を拭い切れずにいるヨブの姿が描かれている。しかし、そ

ここでは、ヨブは最終的には、人間が自らを是として、神を非とすることの傲慢さに飛躍的に目覚め、且つ目覚めさせられて、宗教性Bに至り、「反復」の内に生きる結果となっている。ヨブの意味は、キェルケゴールに従えば、「信仰への境界争いが彼のうちで戦いぬかれ、情熱の半ば狂乱的で好戦的な力の凄まじい叛乱」⁽¹⁷⁾が演じられていることにある。つまり、宗教性Aと宗教性Bのぎりぎりの境界のところでの実存の自己との戦いが描かれている。ヨブの三人の友人は未だ理性の次元における倫理の段階に留まっているのに対して、ヨブは宗教性Bへ将に至らんとする宗教性Aとのぎりぎりの境界線上で、「試練」という実存範疇をめぐって宗教性Bへと飛躍する次第が顕わにされている。ここで、宗教性Bの核心が罪意識にあることが初めて明確に述べられているのである。

さて、一八四四年に書かれた『哲学的断片』に於ては、従来の西欧の伝統的形而上学に対して、彼独自の哲学の方向が明瞭に打ち出される。即ち、既述の如く、時間的空間的な現象界を捨象した永遠普遍なものの中に真理を求めて行く想起 (*andungers*) の立場に対して、時が決定的な意味を持つとすれば真理はどのように考えられざるを得ぬかという立場から、彼独自の哲学の立場を展開する。彼は、イデア (*Ideas*) とか本質 (*essence*)、形相 (*forms*) という無時間的な方向に真っ向から対決するのである。この現実の時のなかに生きる人間の実存にとって、時とか瞬間が、無意味なものではなく決定的な意味を持つとすれば、人間にとって真理を真理として理解できるような、真理理解の条件を実存に与え、更に真理を学ぶことを可能にするようなものは、ソクラテスのな産婆術による人間教師ではなく、神以外にないことを論ずる。そして、このことは、思惟の最高の逆説であることが究められる。⁽¹⁹⁾ また、このような形で要請されざるを得ぬ神は、カント以前の、「存在論的な神の存在の証明」に還元され得るような、結局は概念から存在が導出されてのるような神ではなく、カントにおける如き、実践理性による人間の意志の自律に立脚した上でのものであると考えられるのである。『おそれとおののき』に於てキェルケゴールは、信仰は人間のうちにおけ

る最高の情熱⁽²⁰⁾であることを述べている。人間の実存の内面性の無限の情熱が信仰であるということは、人間の側から神へ向かう道が考えられていることを、明らかに示すものである。無論、神やそのひとり子のイエス・キリストは罪を決して犯したことも犯すこともなく、しかも人間の罪を赦すという点で、内在性とは絶対的に断絶されているのであり、しかも、『哲学的断片』に見られる如く、人間の側における信仰すら、真理解の条件として神から与えられるものである。それにも拘わらず、その絶対的断絶は、その断絶のままに、しかも人間の側の無限の情熱によって内在性とは非連続的にはあるが、人間の側からも突破されるのである。また、神からの贈物 (Gabe) としての真理解の為の条件としての信仰が、同時に人間の側からの内面性の無限の情熱による突破によるものでもあるのである。ところで、この人間の側の情熱は、結局は神からの贈物であると言い切ってしまうことは、困難である。何故ならば、キェルケゴールは、既述の如く、カントの、理性による意志の自律の立場を踏まえていると考えられるからである。その根拠は、既述の如く、時が決定的な意味を持つ場合には真理を教える教師は神以外にはないという形で、神が要請されるということのみではない。『哲学的断片』と同時に出版された『不安の概念』に於ても、彼は人間における実存的不安を、彼の所謂第一哲学と第二哲学の両領域に跨り、それらの境界領域に位置するところの心理学によって、実存の「時間」についての意識度から分析しているところにも見られるのである。更には、これより五年後の『死に至る病』に於ても、人間における絶望を右と同じく心理学的に、人間の实存の「真の自己」についての意識度から分析して論述しているところにも、明確に示されているのである。これがまた、彼の思惟が「実存的」と言われる所以でもある。彼は人間の実存を、神の側からのみ、即ち所与 (Gabe) の面からのみではなく、人間の側から、いわば人間学的に、課題 (Aufgabe) の面からも深く考察しているのである。

しかし、ここで『死に至る病』の冒頭における、自己を描定したものである神という考えに、矢張り神が人間に

対して前提されており、人間の意志の自律は考えられていないのではないか、という問いが生じるかも知れない。この間には、即述の如く、キェルケゴールが匿名による諸著作に於てもすべて宗教的裏打ちをしており、しかも彼の生涯の課題が真のキリスト教を伝授することにあることから、一見領けるのである。しかし、彼に於ては人間における神の像 (imago Dei) は、実存が神を人格的關係のうちにあるという、關係概念に於て捉えられており、人間における知性とか理性とか存在というような本質的なものが人間における神の像であるという存在論的な考え方は把握されていないのである。キェルケゴールは人間を右の如き本質面に於ては捉えていず、ひたすら人間の実存を神との關係のうちに捉えようとし、しかも彼の考える神そのものすら、關係概念として捉えられていると考えられるのである。⁽²²⁾ 何故ならば、人間における神の像が、人間が神と人格的な我と汝の關係のうちに生き得ることであり、更にこの關係を基礎として隣人と、同様の人格的な我と汝の關係のうちに生き得ることであるならば、当然、そこで捉えられている神は關係概念以外の何ものでもないと考えられるからである。従って、人間の側における実存の内面性の無限の情熱は、神によって与えられたものというよりは、むしろどこまでも人間の側から発するものと考えられるのである。我々はここに、キェルケゴールに対する後述の如きカントの影響をも認めるのである。

キェルケゴールは『不安の概念』のなかで、シュライエルマッハーの教義学に対する不朽の功績を認めている。⁽²³⁾ 体系系ヘーゲルに対して、シュライエルマッハーを自分の知っていることしか語らぬよきギリシャの意味における思想家と見なし、⁽²⁴⁾ シュライエルマッハーの教義学に対する巧績を認めているのである。つまり、シュライエルマッハーに於ては、教義学は、現実性から出発しており、従って、原罪や罪を前提しているのである。⁽²⁵⁾ しかも、『宗教論』で宗教を宇宙の直観とし、宗教の本質を「絶対的依存の感情」(das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit)に見出すとしたシュライエルマッハーは、『信仰論』に於て、聖霊を、神的なものと、信者たちの全生命に魂を吹き込む共

同精神という形をとった人間的本性とは、結合したものと⁽²⁶⁾している。いわば、聖霊すら内在化しようとする傾向を持っていると言えよう。キェルケゴールに於ては、シュライエルマッハーにおける如く聖霊を内在化しようとするところまでに至っているとは考えられない。⁽²⁷⁾しかし、実存の内面性の無限の情熱が内在性を突破して非連続的にならざるが、超越的な次元へと飛躍し、しかも、この飛躍が、神の内在性への突入と相即的に生ずるのである。しかもその際の飛躍に於て、それまでの「主体性は真理である」という内在性乃至宗教性Aの立場が、「主体性は非真理である」という超越性乃至は宗教性Bの立場へと転換するのである。そして、このことが正にキェルケゴールにおける実存弁証法の核心となっているのである。

以上、我々は、キェルケゴールにおける、課題 (Aufgabe) と結びついた人間の側の情熱と、神の側からの恵みとしての所与 (Gabe) とが、関係概念としての神と人間の実存ということを根底にして、非連続的に突破し合うという⁽²⁸⁾ことを見てきた。しかも、そこにキェルケゴールの実存弁証法の核心があることを理解した。

『哲学的断片』に於ては更に時の問題と連関して、約二年後に出版されるこの書への『後書』で詳しく扱われる。「同時性」の問題が、イエス・キリストとの同時代的な直接の弟子と、間接の弟子という問題を通して、示される。つまり、そこでは、現実のなかで内面的に生き抜こうとする実存にとっては、真理との連関に於ては、その真理との時代的隔たりは全く非本質的なものであることが示され、各時代に生きる実存が、真理の具現としてこの世に送られてきた神人イエス・キリストをそのようなものとして信じるか否かの二者択一の前に立たされ、それに実存的、同時に対峙、対決するよう迫られることが示される。先に、我々は『不安の概念』が、実存の「時」についての意識度によって人間における実存的不安を「心理学的」に扱っていると述べたが、一八四四年に出版されたこれら二つの著書に於ては、前年に出された『反復』での、宗教性Bの決定的な中心である実存における罪意識を、時、時間というこ

とから究めているのである。

『不安の概念』に於ては、実存に於て“時”がどれだけ永遠なものによって満たされているかによって、つまり、“時の充実”の度合によって、実存的不安がどのような形態をとるかが、彼の所謂心理学によって究められている。彼のこの実存的不安の分析は、存在論的に不安を分析しているP・ティリッヒの不安の概念とよき対照をなしていると考えられる。⁽²⁸⁾ティリッヒに於ては、不安は、非存在が存在を脅かす結果生じてくると考える。相対的には、運命、空虚さ、罪過として、また絶対的には、死、無意味さ、呪詛として、それぞれ人間の存在的自己肯定、精神的自己肯定、道徳的自己肯定を脅かすのである。つまり、不安は、ここでは、人間の存在論的構造を基本にして実存論的に考察されている。また、彼が、これら三種の不安を、それぞれ古代末期、近代末期、中世末期に現われているとして、時代史的にも不安を同様に分類している場合にも、同じことが妥当する。

これに対して、キェルケゴールでは、関係概念としての神とその似像として矢張り関係概念として捉えられる人間の関係を根本の場として、永遠のアトムとしての瞬間に対する実存の自覚度から、実存的に究められている。また、彼が不安の類型を時代的に考察している場合にも、同様の立場を根底にして、各時代のこの自覚度に基づいた実存段階から考察している。ところで、この著書で問題にしていることは、五年後の『死に至る病』に於て、「自己」、つまり「真の自己」についての自覚度からも更に一段と深められる。しかし、『死に至る病』で「真の自己」が究められる前に、『哲学的断片への結びの非学問的後書』に於て、実存が主体的になるということが、真理や時との連関のうちでどのような問題や意味を持っているかが論じられる。そこでは、「主体性が真理である」実存段階が、即ち宗教性Aの立場がつきつめられたところで、質的飛躍の結果目覚めた罪意識により、「主体性是非真理である」と自覚する宗教性Bの実存段階へ突破してゆく。つまり、人間が内面的に主体化することによって初めて、なるべからざる

自己から、なるべき自己への道が開かれることになるが、最後には主体性は非真理とされ、真の自己に生きることが（仏教的に表現すれば、小我に死して大我に生きることが）、可能となる訳である。

ところで、『後書』は、キェルケゴール自ら述べている如く、仮名による美的諸著作と本名による宗教的諸著作の転回点をなしている。尤も、『後書』に至るまでの仮名による諸著作が美的作品であると言っても、既述の如く、それらには最初から、宗教的裏打ちがなされており、「摂理による教育が反映している」⁽²⁹⁾諸作品なのである。しかし、『後書』以後の作品には、編者乃至著者として彼の本名が記され、それらはただ宗教的諸著作のみより成り立っている。⁽³⁰⁾この書を転換期に、著作活動の様式に対応して、その様式を支えるような実存様式に、彼は彼自身の実存を造り変えようと、生き始める。つまり、彼自身の実存段階と直接には合致していない実存段階からの、キリスト教真理への誘導という間接伝授を交えた伝授が、直接伝授のみへと切り換えられる。『後書』を転換期に、真理の間接伝授からその直接伝授へと変化し、その切り換えは、勿論、キェルケゴールが行なったものではあるが、事柄が弁証法的に正しく伝授されるようにと、彼に施された摂理による教育によるものであると、彼自身理解しており、我々もまたそう理解するのである。

以上、既述のような意味に於て、美的作品から宗教的作品にすっかり転換する丁度要に^{かなめ}当たる『後書』までの彼の主な美的作品を、当小論文に必要な限りに於て、簡単に見てきた。『後書』以後の宗教的諸著作に於ては、純粹にキリスト教の立場から、キリスト教の中心問題を隠蔽することなく、諸問題が追求され、探求される。しかし、『後書』に至るまでの美的諸作品に於ては、彼の所謂「摂理による教育」の結果として、実存が「なるべからざる自己」から「なるべき真の自己」になる瞬間が、回心の瞬間として、つまり永遠のアトムとしての、時の充実としての瞬間として、決定的な意味を持つためには、真理はどのようなものぢなければならないかという問題をモチーフとして、す

すべての人間が「真の自己」「単独者」、「真の実存」となるべき課題を担っていることを伝授しようとして、それを伝授するに必要な美的手段を構じつつ間接伝授によって、それに必修の諸問題が取扱われていると理解できるのである。また、『後書』以後の仮名によらぬ宗教的諸著作もすべて、実存が最終の目標と生の意味を「真の自己」になることにおくべきであるという視点の下に書かれていると理解できるのである。彼の晩年の名著『愛の業』、『死に至る病』、『キリスト教の修煉』、又、彼の死後出版されたが一八四八年に書かれ、彼の全著作活動がどのような視点の下に行なわれたかを読者に示している『わが著作活動の視点』も、人間一人一人が「真の自己」になることが、取りも直さずキリスト教の意味であり、目的であることを述べようとしている。「真の自己」をどのようなものとみなすかは、何をその基礎に置くかによって、仏教、キリスト教、あるいは各哲学者によって各々異なるであろう。例えば、人間を、神との人格的關係を基礎にしてか、あるいは、絶対無の場所から考察するか、また、イデア (Idea)、本質 (essence)、形相 (eidos) というような何か実体的なものから把握するか等によってである。キェルケゴールにおける真の自己とは、既述の如く、各実存が各自、自己の永遠の淨福は神の愛故に我々の贖罪のためにこの世にわかされた神人イエス・キリストを信することにより、自己の神關係が自己の意志による反抗によって不透明にされているという罪意識に目覚め、自己中心的自己が無とされ、宗教的愛と修煉に生きるような自己のことである。

以上、述べてきた如く、キェルケゴールにおける実存弁証法は、彼の「実存」觀乃至「単独者」觀と彼の著作活動全体を貫く彼の真理や真理に関する事項の伝授法に基づいている。そして、このことは、『単独者——私の著作活動についての二つの「覚書」』のなかに、次のように簡潔に述べられている。

「『単独者』の弁証法は常にその二重の運動によって両義的にされた。……仮名の出発点はつまり知性や教養その他に関してある人が他の人を凌駕し得ることにあり、建德的講話は建德的なこと、即ち一般人間的なことから出発し

ている。しかし、この二重性こそ正に「単独者」の弁証法である。「単独者」はすべての人々のうちの唯一なる者であると共に、万人をも意味し得る。さて、弁証法的に注意を喚起するためには「単独者」というカテゴリーを常にその二重性に於て用いる必要がある。一方の側に存在する傲慢さはある人を挑発し、他方の理解における謙虚さは他の人々を怖げさせる。しかし、この二重の思想における惑乱が注意を弁証法的に興奮させるのである。そして、既述の如く、この二重性が正に「単独者」の二重性である。しかし、世の人々は幾つかの仮名著者による作品の中に出てくる「単独者」に注意を向け、私をそのまま仮名著者と混同してしまった……⁽³¹⁾

二 ヘーゲルにおける認識と存在の弁証法

キェルケゴールの実存弁証法をより深く理解するために、我々はここでヘーゲルの弁証法を当小論文に必要な限りに於て簡単に概観してみたい。⁽³²⁾

ヘーゲルにおける哲学体系は、普通『エンチクロペディ』における、理念そのものの学、即ち、本質学としての論理学、自己の他在のなかにある理念の学としての自然哲学、自己の他から自己帰還する理念の学としての精神哲学全体を指す。しかし、ヘーゲル自ら述べている如く、⁽³³⁾ 分析的な現象学的方法による意識学としての『精神現象学』は、出版に際しては、哲学体系『エンチクロペディ』の第一部と呼ばれていた。しかし、実際には、『精神現象学』は前者とは独立した、哲学知、学の立場に到達すべき『論理学』（大論理学）及至『エンチクロペディ』への予備学という結果となる。そこで、ヘーゲルにおける哲学体系が、『精神現象学』、『エンチクロペディ』、更に歴史哲学及至応用論理学⁽³⁴⁾としての自然哲学及び精神哲学という流れ全体をも意味する可能性も生じてくる。しかし、西谷啓治教

授も指摘される如く、⁽³⁵⁾『精神現象学』から『エンチクロペディ』への立場の転換が、本来その際にそこに潜む筈の問題に関して明白でない。つまり「絶対的なものに根拠を置きながら然も経験的に確実な相対的なものから出発し、そして絶対的なものの知のうちにそれ自らの完成を求める」という精神現象学の思惟の方向の、「絶対的なものの知、そのものに立脚して、一切の相対的なものをその絶対知の領域の内部に於けるいわば神的な理法あるいはロゴスの自己展開とみる」⁽³⁷⁾論理学の思惟への方向転換の根拠が定かでない。

ところで、カントは周知の如く、存在論的な神の存在の証明に還元されるようなそれまでのすべての思弁による神の存在の証明を否定し、形而上学上はパルメニデス以来の、また神に関しては中世スコラ哲学の真の創立者アンセルムス以来の、思惟と存在の一致の思想を否定する。しかし、カントの実践理性に基づく倫理的分野を究めようとして、無限者・絶対者の自我であるような絶対的自我を根拠とした知識学としての哲学を樹立したフィヒテに対して、シェリングはフィヒテの扱わなかつたカントのいわば理論理性による領域、自然哲学を再び前者に並ぶものとして展開させる。そして、ヘーゲルの影響もあって、その両者の、即ち、自我と他我、精神と自然の根拠となる絶対的無差別、絶対的同一の立場から考察する同一哲学に到達する。シェリングの哲学は、周知の如く、其の後、同一哲学における絶対的無差別から何故差別が生じてくるかという問題⁽³⁸⁾と結合した人間の自由、つまり、人間における悪や罪の問題と連関して、古代ギリシア哲学以来ヘーゲルに至るまでの存在者の本質 (*essentia*) にかかわる消極哲学と、キリスト教を中心とする、人間の実存 (*existentia*) にかかわる積極哲学とを区別するに到る。しかし、カントにおける理論理性に対する実践理性の優位の立場や、実践理性の優位の面を更に徹底化したフィヒテの絶対的自我の「事行」 (*Tathandlung*) を根拠とした知識学の立場、更には、真理を存在者の本質に求めるのではなくして実存にかかわるものとするシェリングの後期の積極哲学の立場と異なつて、ヘーゲルは、常に存在者の本質から考察しており、思弁

に終始する。彼に於ては、既述の如く、歴史哲学、自然哲学、精神哲学は応用論理学と見なされるからである。彼に於ては、有限者よりなる現実には、真の絶対者である神乃至絶対理念の自己展開したものにすぎず、自然は他在における理念であり、精神は他在から自己へ帰還する理念にすぎず、歴史は絶対者の本質が顕わにされる過程にすぎないと考えられているからである。そこには、シェリングの考えるような善へのみならず悪へも向かうような人間の自由が考えられる余地はなく、彼の「必然の真理は自由⁽⁴⁰⁾」であるとか、「自分が全く絶対的理念によって規定されていることを知ることが人間の最高の自主ということである⁽⁴¹⁾」という言葉からも理解できる如く、絶対者の本質が自由と考えられている。従って、その展開としての人間の自由も、結局は、神の自己展開における一過程にすぎず、神による摂理の必然的実現にすぎない。そこには、カントによって一旦否定された、思惟と存在の一致が再び徹底的に貫かれている⁽⁴²⁾。この世に存在する一切のものが神、絶対的理念、及至絶対者、精神をその内容とする理性の自己展開による結果にすぎないのであるから、当然、「理性的なものとは現実的であり、現実的なのは理性的⁽⁴³⁾」となるのである。

以上見てきた如く、ヘーゲルにおける『精神現象学』の方向から『論理学』及至『エンチクロペディ』の方向への転換は、内在性の次元でなされており、立場の転換に於て本来考察されるべき質的飛躍や次元の質的相違やその由来の究明ということがなされていない、内在性の内における連続性の立場内での移行に終始している。更には、絶対理念の学としての論理学から、その応用論理学としての、自己の他在のなかにある理念の学としての自然哲学、自己の他在から自己へ還帰する理念の学としての精神哲学、絶対理念の自己展開の過程としての歴史哲学⁽⁴⁴⁾への展開においても、それぞれの応用論理学への移行に際して、内在的な考察が貫かれている。そして、正にこのような内在的移行を、キェルケゴールは批判するのである。ヘーゲルにおける、純粋な理念に関する学であり、真理や思惟をその対象とする論理学は、応用論理学としての自然哲学、精神哲学、歴史哲学、哲学史を、いわばプロティヌスにおけるエマナティ

オの考えの如く、いわば絶対理念の学としての論理学から流出してきたものとみなし得る。しかも、後者における如く、一者からヌース、ヌースからプシユケー、プシユケーから自然、自然から質料へと、一者から遠ざかる程、存在や光が欠如し、従って存在や善の欠如としての悪が顕わとなる、というのではない。ヘーゲルに於ては終始一貫、存在者の本質から考察されており、学のすべての発展は存在者の本質の内在性における、つまり、内在化された絶対者の理念の発展として考察される故に、絶対者の自己展開途上に於て存在や光や善というが如きものの欠如は生じ得ず、その展開途上のある段階では一見悪をみなし得るようなものも、全体としての真理には奉仕するような善とみなされることとなる。ヘーゲルでは、人間も自然乃至世界も、いわば神の自己展開なのであるから、人間の自己も世界もそれ自身としての意味を失い、且つ人間はその真の自由をも失うこととなる。このように、ヘーゲルの哲学体系は、本質学とその展開としてのいわば応用本質学より成り立っており、しかもこれら両者は本質学のみを纏め切ることができるものである。そこには人間の悪や自由の問題も本来的には顕わとなつてこない。ヘーゲルの哲学は、バルメニデス以来の西欧の伝統的形而上学の根本的特徴である「存在論的思惟」を基礎とした、概念的把握によつて成り立っている。

以上の如き、いわばソクラテスの内在的な想起の説を基礎とし、思惟と存在の一致を説く存在論としてのヘーゲル哲学を批判し、人間の実存が真理を求めるときに悪や自由の問題が決定的な役割を演じる立場を標榜するのが、キェルケゴールであることは、周知のことである。

さて、ヘーゲルの哲学体系が、『エンチクイペディ』をさすのか、それとも『精神現象学』から『論理学』乃至『エンチクロペディ』を経て応用論理学に至る哲学体系を意味するかは、ここでは決定することはできないが、しかし、いずれにせよ、その体系は内存的・連続的存在論のうちに成立しているために、当小論文に於ては、いずれかに

決定することは強いられない。我々はここでは、むしろ両方向をそのまま二重性の内に理解したい。さて、ヘーゲルの哲学体系は、方法的にも内容的にも弁証法的に展開されている。キェルケゴールにおける人格論的思惟 (Personalistisches Denken) に基づく質的な実存弁証法に対して、ヘーゲルの弁証法は、存在論的思惟に基づいた、存在と認識の量的な思弁的弁証法である。以下それを簡単に概観したい。

ヘーゲルに於ては、認識は先ず抽象的、悟性的に対象を把握することから始まる⁽⁴⁵⁾。しかしヘーゲルによれば弁証法の目的は事物を即自且対自的に考察し、一面的な悟性規定の有限性を明化することにある。従って彼によれば、カントに於ける理性のアンチノミーで、悟性規定がどんなものであろうと、それが真の姿に於て考察されるなら直接にその反対物に転化することを示していることが意義あることなのである。かくして、即自的、肯定的なこの認識段階は内在的に超出されて、この有限で一面的な悟性的規定はその否定として示され、反対のものへと転化する。これが即ち次の、弁証法的乃至否定的理性的な、第一の定立に対する反定立の、対自的段階である。ヘーゲルによれば弁証法は、「現実におけるあらゆる運動、あらゆる生命、あらゆる活動の原理」⁽⁴⁶⁾であり、更に「一切の真に学的認識の魂」⁽⁴⁷⁾である。そして、表象に従えば、悟性が神の慈悲と呼ばれるのに対して、弁証法の原理は神の力 (Macht) と考えられていることから理解できる如く、これは理性的段階である⁽⁴⁸⁾。しかし、哲学は弁証法の単に消極的な成果には立ち止まることはない。この否定的なもの成果として生み出したものを止揚されたものとして自身の内に含んでおり、この消極的成果なしには存在し得ないのである。そして、このことが論理的なもの第三の形式、即ち、弁証法乃至否定的な理性の立場を超えた、思弁的乃至肯定的理性的なものの根本規定である。そして、この第三の段階は、第一と第二の立場を共に含んだ、即自且対自的な、否定の否定としての肯定、総合の立場である。このことは、ヘーゲル自ら述べている如く、⁽⁴⁹⁾「ドイツ語の aufheben (止揚する)」という言葉が「除去する」という意味と同時に「保存す

「と」という意味を持つていることから明白である。この第三の立場は、特定の諸規定の否定としての肯定的な成果を持ち、且つ異なった諸規定の統一であるが故に具体的であり、しかも悟性の論理学を含んでいる。つまり、この立場は、二つの対立した立場における諸規定の解消と移行のうちに含まれていて肯定的なものを把握するのである。⁽⁵⁹⁾ 主客の対立を内に含み、具体的全体的な立場であり、対立したものを観念的な要素として自己の内に含んでいる。そして、第二の弁証法的乃至否定的理性的段階は、三つの形式の論理的なものの中で、つまり、前二者から思弁的乃至肯定的理性的段階への移行に際して、決定的な発展の原理となる。従って、弁証法は第二の段階に於てのみならず、三つの段階全体を貫く、論理的なものの運動の原理とみなされる。しかも、以上述べてきた概念的認識の発展の論理としての弁証法は、二の前半で述べたことから明白であるようにヘーゲルに於ては、同時にそのまま存在の発展の論理となっているのである。論理的なものの発展が、そのまま絶対者の自己実現の過程と考えられており、従って存在の発展の論理をも意味すると考えられるからである。

しかし、ヘーゲルにおける以上の如き内在的な弁証法の立場（ここでは真理は全体であることから、真理に関しては *Sowohl-Als auch* の立場）に対して、キェルケゴールはカントを引き継ぐ思惟の存在との不一致を基礎に、存在者の本質をその対象とした第一哲学、存在論としての哲学に対立する、人間の実存、つまり、人間の悪や自由や愛が真理とのかかわりに於て決定的な意味を持つてくるような、即ち時のうちにおける時の充実 (*die Fülle der Zeit*) が問題となるような、実存にかかわる第二哲学を樹立しようと試みるのである。ここでは実存は、想起を基礎とした本質的真理か、時が決定的な意味を持つような真理を選ぶかという、真理に関してあれか——これか (*Entweder-Oder*) の決断の前に立たされる。キェルケゴールのヘーゲル批判は、思惟と存在の一致という、存在者の本質にのみかかわる後者の存在論的思惟に対してのみならず、彼の存在論としての論理学のなかで、現実の世界の一切の運動、生命、

活動の原理としての弁証法が中心的原理になっていることに對しても向けられている。キェルケゴールに従えば、内在性、連続性の立場における存在の弁証法に於て、解消とか、内在性、連続性における単なる移行によって量から質への転換が生じることは不可能なのである。彼によれば、量から質への転換は、質的飛躍、つまり彼の実存弁証法によってのみ可能なのである。ここで我々は、キェルケゴールにおける実存弁証法の問題をより明確に浮彫りにするために、カントの弁証論について簡単に概観したい。

三 カントにおける先験的弁証論

既に我々は、ヘーゲルの弁証法に於て、悟性的思惟は、定立か反定立かの一方のみを肯定し、他を否定するのに對して、理性的思惟は弁証法的か思弁的かを問わずに、総合に到るための矛盾の統一を意図するものであることを理解した。しかし、カントに於ても、周知の如く、悟性と理性は区別される。カントに於ては、悟性は規則を用いて現象を統一する能力であり、理性は諸原則の下に悟性の規則を統一する能力であつて、直接に経験や経験の対象に關係することなく、悟性概念と悟性の判断に關係し、概念を使って多様な認識にア・プリオリな統一を与える⁽⁵¹⁾。従つて、理性統一は、可能的経験の悟性統一からは本質的に区別される。しかし、悟性概念であるカテゴリーが、その本来の領域である経験の範囲内に内在的に留まらず、統一に際して経験を越えたものにも通用しようとして超越的にならうとすることによって先験的仮象が生ずる。カントによれば、純粹悟性概念(カテゴリー)は諸表象の総合的統一とかかわり、純粹理性概念(先験的理念)は、あらゆる条件の無条件的、総合的統一にかかわる⁽⁵²⁾。そして、先験的理念には三種あるが、第一は、思惟する主觀の絶対的(無条件的)統一を含み、第二は、現象の諸条件の系列の絶対的統一を

含み、第三は思惟一般の一切の諸対象の条件の絶対的統一を含む。即ち、これらは、伝統的な西欧の形而上学の歴史における三大テーマ、思惟する主観としての自我、一切の現象の総括である世界、一切の存在中の存在者である神にかかわる。そしてこれらの理念の事実性は、理論的、思弁的には成立できぬものであり、唯、実践的な意図に於てのみ妥当するものである。魂の不死、自由、神がこれである。自由は、道徳法則の存在根拠 (ratio essendi) として先験的に知られる得る唯一の理念であり、神と人間の魂の不死は、道徳的考慮に於て要請されるところのものである。

さて、先験的弁証論は、人間理性にとつて自然ではあるが、しかし純粹理性そのものの詭弁であるような、つまり、理性の自然的本性に由来する錯覚を問題とする。弁証的推理は、理念の数と同様三種しかなく、その結論はこれら三種の理念にそれぞれ帰着する。⁽⁵³⁾つまり、三種の先験的理念によつて三種の先験的仮象が生まれるのである。第一種の理性推理は、「多様なものを含んでいない主観という先験的概念からこの主観そのものの絶対的統一」⁽⁵⁴⁾、即ち魂の不死に通ずるような自我の実体を推理するもので、先験的誤謬推理 (transzendentaler Paralogismus) と名づけられる。第二種の弁証的推理は、「与えられた現象一般に対する諸条件の系列の絶対的全体」⁽⁵⁵⁾という先験的概念にかかわるもので、このような推理をする理性の状態は二律背反 (Antinomie) と名づけられている。ここでは周知の如く、量、性質、関係、様相という四つのカテゴリーについて述べられているが、当小論文に於ては、第三の自由に関する二律背反を以つて代表させたい。第三種の推理は、「私に与えられ得る限りの対象一般を考えるための諸条件の全体から、物一般を可能とするような一切の条件の絶対的、総合的統一」⁽⁵⁶⁾、即ち神を推理するもので、純粹理性の理想 (Ideal) と名づけられている。そして、ここでは、既述の如き思弁による神の存在の証明の当否が論ぜられるのである。

以上、簡単に概観したカントにおける先験的弁証論は、先験的仮象を批判することによつて、理論理性が先験的理

念に関しては限界を持っていることを示すのである。つまり、人間の魂の不死にしても、自由にしても、神の存在にしても、思弁的にはいずれとも決し難いものである。従って、問題は理論理性から実践理性の領域へと移されることになるのである。実践理性の領域に於ては、自由は、既述の如く、道徳法則の存在根拠として先験的に我々に知られる理念である。魂の不死は、福徳の一致としての最高善が靈魂下死の前提の下にのみ実践的に可能であり、且つ道徳的法則と不可分離に結合されたものとして純粹実践理性によって要請される（理論的には証明不可能⁽⁵⁷⁾）。神の存在は、福徳の一致という最高善が可能となるための必然的制約として、道徳的に必然的なものとして要請される⁽⁵⁸⁾。これが、カントにおける神の存在の道徳的証明と呼ばれるものである。このような意味に於て、純粹理論理性に対する実践理性の優位が説かれることになる。従って、我々はここで、カントにおける先験的弁証論が、純粹理論理性に対する実践理性の優位をもたすための媒介となっていることを理解できるのである。そして我々はそのことの内に、思弁的に考察することによって、即ち、理論的認識によっては、実践的理性の領域に属する事項の認識は不可能であるという、言葉は相違しても内容上はいわばキェルケゴールのヘーゲル批判とも言い得るような側面が既に先取りされていると理解することができるのである。更に、自由が道徳的法則の存在根拠とされ、道徳法則が自由の認識根拠とされているところに（たとえ、それがカントの信仰に於ては神の命令、神の声と受け取られていようと）、ヘーゲルに比して、神に対して人格をもった人間ということがより大きな比重を占めている。またヘーゲルに於てはカント以前にまた逆戻りして独断的に措定されることになる神が、カントに於ては神の存在の思弁による証明が不可能とされて道徳的証明が行なわれたということに、我々はキェルケゴールの大きいなる先駆者をカントのうちに認め得るのである。

結 語

我々は一で論じたキェルケゴールの実存弁証法とその問題点をよりよく理解するために、二に於てヘーゲルの認識と存在の発展の論理としての弁証法を、三に於てカントの先験的弁証論を概観した。以上のことから、キェルケゴールの実存弁証法の立場は、カントの先験的弁証論によって哲学的に確立された純粹理論理性に対する実践理性の優位の立場を徹底化したものと考えられ得る。無論、カントは哲学、理性の立場内で、西欧の古来の形而上学の中心テーマである自我、世界、神の問題を考察しているのに対して、キェルケゴールは理性をも超えたいわば宗教哲学の立場でこれらの問題を論究していることでは、両者は相違している。しかし、カントによって人間の魂の不死と神の存在が道徳的に要請され、且つ人間の意志の自律が確立されて、初めてキェルケゴールにおける如き実存弁証法も可能となると考えられるのである。周知の如く、カント哲学はルター神学を哲学的に解釈しなおしたものと考えることが可能であるが、しかし、カント哲学を省略してルターからキェルケゴールへ飛躍することは不可能と考えられるのである。思弁による神の存在の認識、理論的認識による自我の実体化、自然法則と自由意志の二律背反が、先験的弁証論によって先験的仮象であることが示されることにより、中世的性格を脱却し切っていないルター神学⁽⁵⁹⁾を近世的なものへと脱皮させ、更にキェルケゴールにおける如き実存弁証法を可能とさせたと考えられるのである。しかしその反面、純粹理論理性がかかわる領域を、キェルケゴールは、ヘーゲルにおける思弁的哲学体系を批判する余り、深く考察する暇を持たなかった。ヘーゲルにおける実存を度外視した思弁的哲学体系に対する実存の立場からの批判は当たっているとしてみても、存在者の本質面を徹底的に究明することなくして、人間の真の自己が究められるとは考え難い

である。人間の真の自己にかかわらざるを得ぬ、哲学的、宗教的な真理の問題の探究は、人間の実存と本質が未だ分離されていず根源的に一であるところから探究するようにと、我々を促すからである。

注

- (1) キェルケゴールの著作からの引用はE・ヒルシュのドイツ語版(1950～)によったが、デンマーク語版の頁付をも付記した。Vgl. S. Kierkegaard, 11/12 Abt. (Der Begriff Angst), S. 19, IV 293.
- (2) 「宗教性A」は、狭く、内在的な宗教における宗教性を指す場合のみならず、宗教性Bの実存段階を除く、倫理的・宗教的実存段階における内面性を総称することもある。
- (3) Vgl. S. Kierkegaard, 16. Abt. II. Teil (Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken), S. 229ff, VIIff, S. 242, VII 465.
- (4) Vgl. S. Kierkegaard, Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller, übersetzt v. Dornet u. Schrempf, 1922, S. 52. (以下「Zitierte Gesichtspunkt」で表記)。
- (5) 注(6)参照。
- (6) Vgl. S. Kierkegaard, Der Gesichtspunkt, S. 58.
- (7) Vgl. S. Kierkegaard, Der Gesichtspunkt, S. 60f.
- (8) Vgl. S. Kierkegaard, Der Gesichtspunkt, S. 61.
- (9) Vgl. S. Kierkegaard, 31. Abt. (Der Begriff der Ironie) S. 179, XIII 257.
- (10) Vgl. S. Kierkegaard, 31. Abt. S. 217, XIII 291.
- (11) Vgl. S. Kierkegaard, 31. Abt. S. 266, XIII 335.
- (12) Vgl. S. Kierkegaard, 31. Abt. S. 266f, XIII 335.
- (13) Vgl. Leonhard Goppelt, Typus, Darmstadt, 1969, S. 163ff.
- (14) キェルケゴールにおける「単独者」については、『キェルケゴール研究』第七号(創文社、一九七七年)五頁以下の拙論を参照されたい。

- (15) Vgl. H. Diem, *Sören Kierkegaard*, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1864, S. 24.
- (16) Vgl. G. E. Lessing, Werke, Bd 8, S. 33 (‘Eine Duplik’ in ‘Theologische Schriften III’), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1979.
- (17) Vgl. S. Kierkegaard, 5/6. Abt. (*Die Wiederholung*), S. 80, III 244.
- (18) キェルケゴールにおける真理の問題については、既に別の機会を扱ったので、ここでは省略した。
- (19) Vgl. S. Kierkegaard, 10. Abt. (*Philosophische Brocken*), S. 35, IV 204.
- (20) Vgl. S. Kierkegaard, 4. Abt. S. 140, III 166 f.
- (21) キェルケゴールにおける神の像 (imago Dei) については、『キェルケゴール研究』第八号 (創文社、一九七八年) 拙編「三風文」を参照せよ。
- (22) Vgl. S. Kierkegaard, 24/25. Abt. S. 8 f, XI 127 f.
- (23) Vgl. S. Kierkegaard, 11/12. Abt. S. 17, IV 292.
- (24) Vgl. S. Kierkegaard, 11/12. Abt. S. 17, IV 292.
- (25) Vgl. F. Schliermacher, *Der christliche Glaube* (Walter De Gruyer & Co/Berlin 1960), § 63~69.
- (26) Vgl. F. Schliermacher, *Der christliche Glaube*, § 123.
- (27) Vgl. S. Kierkegaard, 24/25. Abt. S. 126 ff, XI 234 ff.
- (28) Vgl. Paul Tillich, *Der Mut zum Sein*, Stuttgart, Furche-Verlag, 1965, S. 37~67.
- (29) Vgl. S. Kierkegaard, *Der Gesichtspunkt*, S. 52.
- (30) Vgl. S. Kierkegaard, *Der Gesichtspunkt*, S. 38.
- (31) Vgl. S. Kierkegaard, *Der Gesichtspunkt*, S. 89.
- (32) ハーゲルの弁証法理解に当たっては、西谷啓治教授著「般若と理性」(玉城康四郎編『仏教の比較思想論的研究』、東京大学出版会、一九七九年、一三七頁~一九九頁) から多くを学ばせて頂いた。
- (33) G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Frankfurt am Main, Subrkamp, Werke in 20 Bände, 1970~71, Bd. 8, § 25.
- (34) Hegel, *Enzyklopädie*, Bd 8, § 25.

- (35) 西谷啓治著「般若の理性」二七二頁参照。
- (36) 注の(35)に同じ。
- (37) 注の(36)に同じ。
- (38) 辻村公一著「ドイツ観念論」(『哲学大系』第二巻、人文書院)二八〇―三二三頁参照。
- (39) シェリングにおける悪の問題は、既に一度扱っているので(『宗教研究』一三〇号八二頁以下にレジュメを發表)、ここでは省きた。
- (40) Hegel, *Enzyklopädie*, Bd 8, S. 303, § 158.
- (41) Hegel, *Enzyklopädie*, S. S. 304 § 158 Zusatz
- (42) Hegel, *Enzyklopädie*, § 51.
- (43) Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Felix Meiner, 1955, S. 14.
- (44) Vgl. Hegel, *Werke in 20 Bände*, Bd. 12, S. 105.
- (45) Hegel, Bd. 8, *Enzyklopädie*, § 80 Zusatz.
- (46) Hegel, *Enzyklopädie*, Bd. 8, § 81 Zusatz.
- (47) 注の(46)に同じ。
- (48) Hegel, *Enzyklopädie*, § 45.
- (49) Hegel, *Enzyklopädie*, § 96 Zusatz.
- (50) Hegel, *Enzyklopädie*, § 82.
- (51) Vgl. Kant, *K. d. r. V.*, 1787 (B), 359. 我々は「コト」で「カザース」以降(それ以前のマイスター・ネックハルトに於つてもそうであるが)「カント」「ヘーゲル」等に於ては、悟性は intellectus に当たり、理性は ratio に当たるが、古代やアソセラムスに於ては「コト」の逆である「コト」に注意すべきである。
- (52) Vgl. Kant, *K. d. r. V.*, 1787 (B) 391.
- (53) Vgl. Kant, *K. d. r. V.*, 1787 (B) 397 f.
- (54) Kant, *K. d. r. V.*, 1787 (B) 397 f.
- (55) Kant, *K. d. r. V.*, 1787 (B) 398.

- (9) Kant, *K. d. r. V.*, 1787 (B) 398.
- (5) Vgl. Kant, *K. d. p. V.*, 1787, S. 220.
- (8) Vgl. Kant, *K. d. p. V.*, 1787, S. 225 f.
- (59) ルター神学の中世的性格について、『キェルケゴール研究』第七号、拙論「キェルケゴールにおける単独者の問題」注(一)を参照されたい。

S. キェルケゴールの『キリスト教講話』について

米 沢 紀

序論 キェルケゴールの『キリスト教講話』を取上げる理由

キェルケゴールの仮名カギイの著作『不安の概念』『死に至る病』『哲学的断片』『哲学的断片の完結的非学問的後書』の四つの著作について彼の罪観を考察する時、前二書に於ては、自分の宗教的体験の心理的分析がなされ、人は自己の自由な意志決断によって罪あるものとされ、原罪によって本性そのものが罪あるものとはされていない。しかし罪は動的なものとして概念的に把握し得ないとして規定されている。これに対し後の二書は自分の体験の分析というよりは、罪の知的説明であり、罪を原罪に基づく状態として規定している。罪は人間固有のものというよりは、むしろ人間性そのものとして規定されている。それは真理又は永遠性を人が生誕と共に失うという原罪観に基づいてそのようなであり、原罪に於て人は自由に真理や永遠性を失うにしても、そのことに対し後代の個人が倫理的責任を負わねばならないということにはならない。ここでは原罪に基づく罪観が強く出て居り、個人の罪に対する倫理的責任は問題とされていない。前二書はペラギアニスム的個人の罪に対する倫理的責任の問題に強調がおかれているとするなら、後

の二書に於ては人間の本性と罪が同一視されていて、アウグスチヌスの色彩が濃い。この二つの罪観はキェルケゴールの著作の二大対流となっていて、両者を合一させるべき充分な解決がなされていないと見られる。このように罪観に相違があるのはキェルケゴールの著作が仮名で書かれ、すべてが彼の人格的責任を負うべき本心が吐露されているものとは見做されない、一種の思索実験ともいふべきものと思われるが、罪観を罪観として罪の側面からのみ見ないで、罪は啓示の光を通し、又信仰により一層あきらかになるものとすれば、信仰論及び信仰の対象としてのキリスト論の検討によつて、これら二つの対立する罪観に融和の鍵が与えられるかもしれないと思ひ、キェルケゴールが本名で出版した著作、即ち建徳的講話集、特に『キリスト教講話』を取上げてみたいと思う。

一 キェルケゴールの『講話』についての問題

キェルケゴールは『我が著作活動の視点』を一八四八年一月に書き上げ、自ら自分の著作活動の真意を伝えようとしている。これは彼の兄ピーターの手によつて彼の死後一八五九年に出版された。この『視点』の第一篇の冒頭に「A、著者は美的著作家なのか、それとも宗教的著作家なのか、という全著作活動における二義性又は二重性」と題し、それ迄の全著作を三部門に分けてゐる。第一部門（美的著作）——『あれか・これか』『おそれとおのき』『回復』『不安の概念』『序文ばかり』『哲学的断片』『人生行路の諸段階』以上の外に次々に公けにされた一八篇の建徳的講話がある。第二部門——『哲学的断片の完結的非学問的あとがき』。第三部門（宗教的著作）——『種々なる精神における建徳的講話』『愛のわざ』『キリスト教講話』外に美的小論文『危機および一女優の生涯における一つの危機』とし、ここに明らかに美的著作と宗教的著作の二重構造が著作活動の始めからあることを示し、自分は始め美的

著作家であったが、年をふるに従って宗教的著作家になったのではないとしてゐる。⁽¹⁾そして彼の全著作活動の思想全体は人是如何にしてキリスト者になるか⁽²⁾という一事につきることを読者は念頭において欲しいと言つてゐる。⁽³⁾又美的著作は宗教的なものに人の関心を向けるための伝達の手段であり、真理へと人を誘う詐術であるとしてゐる。⁽³⁾

キェルケゴールが著作家として単独者の道をとるようになった直接の動機は、婚約者レギーネ・オルセンとの婚約破棄であるが、レギーネは一八四七年一月シュレーゲルと結婚し、キェルケゴール自身翌四八年四月一九日に「私の全本性は変つた。私の隠蔽と躊躇は破られた。私は自由に語る。」⁽⁴⁾と日記に書いてゐる。もっともすぐ二四日に「否、否、私の躊躇は未だ破られることは出来ない。少くとも今は。」とあるが、幾分の躊躇は未だ認められたにしても、彼はこれ迄の全著作に対し自ら解題を書く気持になつたのであろう。一つには父にまつわる呪わしい定めによつて三五才以上迄は生きないと考えていたこともあり、この年健康を害していた彼は総決算のつもりで著作の真意を書き残す気持になつたのであろう。その為幾分反省的に図式化されて二重構造が『視点』の中に示されているが、本名で書いた宗教的著作として『講話』の中に特に彼の真意が真面目に吐露されていると見てよいと思う。

所で『講話』は彼の真意を真面目に吐露したものであつても、殆んどが出版されたものであつて教会で説教されたのはごくわずかである。『視点』の中で当時のデンマークの教界は「おそろべき錯覚である。」⁽⁵⁾といつて居り、これに対する覚醒が『講話』を出版する目的の一つでもあつたが、本名で語られたとしても出版という形をとる以上『講話』も又厳格に言えば間接的伝達であつた。特に後になるに従い、教会攻撃は強くなるが、それ故一層敢えて「權威なしに」(ohne Autorität) 語る必要に迫られていたのであろう。即ち『講話』は公認の教会への批判を含むと同時に、他方自ら理想とする新約聖書の使徒達のキリスト教に遠いことを反省している謙虚さをも示すと思う。特に初期に於ては教化的又は建德的という語がつけられていて、キリスト教の語がつけられていないのは、未だ充分キリス

ト教とは言えないが、宗教的であることを示し、それぞれの『講話』は美的著作の提示する問いに対する答えと考えるべきものと思われる。そこで『キリスト教講話』を取上げるに先立って出版された『一八の建德的講話』を取上げ、そこに表われているキェルケゴールの信仰と思想を吟味したい。

二 『一八の建德的講話』

一八四三年五月一三日キェルケゴールは『二つの建德的講話』を出版した。その前に『あれか・これか』を二月二十日にヴィクトル・エレミタの仮名で出版している。『視点』では「私は左手で世間に『あれか・これか』をさし出し、右手で『二つの建德的講話』をさし出したが、すべての人々あるいはたいのいの人々は右手で私の左手のものを掴みとった⁽⁶⁾。」と述べている。又同じくこの『講話』については「大いなる森の中に世をしのぶ小さな花⁽⁷⁾。」と述べているが、彼がいかにこの『講話』を大切に考えていたかがわかる。そしてこれは『あれか・これか』に於て示された美的人間と倫理的人間の絶望や挫折に対して解決を提示していることがわかる。

一八四三年一〇月一六日に『三つの建德的講話』が出版された。これは『反復』と『おそれとおのき』と同時に出版されているので主題に内的関連があることがうかがわれる。同年一二月六日に『四つの建德的講話』が出版されたが、がこれらの講話に於ても前の講話と同じく『反復』や『おそれとおのき』の主題の展開がされている。アブラハムやヨブの沈黙の深さに思いがはせられていて、レギーネを捧げねばならなかった彼自身の心境や摂理の秘義に対し沈黙が暗示されている。

一八四四年六月八日『三つの建德的講話』が出版され、同年八月三十一日に『四つの建德的講話』が出版された。こ

れらは同年六月一七日に出版された『不安の概念』の問題と対応していると見てよいと思う。「肉の中の棘」の問題が講話の主題として取上げられていて、『不安の概念』における罪の経験的分折に対し、『講話』では苦しみが人間に罪を自覚させ、神との和解へ導くと説いている。

以上の一八の建徳的講話は一つにまとめられて、一八四五年五月二十九日に『一八の建徳的講話』として出版された。これらの講話の主要テーマは地上的なものとそれに関わる自己の断念 (regination) である。『神の要求に自分の意志を服従させることを学び、自分に与えられた苦悩を耐え忍ぶことである。永遠なものに目覚めて、ひたすら内面化し、自らの中に沈潜することにより、自らの本来性に到達しようとする宗教性Aの立場である。永遠なもの時間を越えているという自覚はあるが、それが時間の中に人として来た神、逆説としてのイエス・キリストであり、このイエス・キリストと同時になることにより、罪の赦しを与える神との和解があるということは未だ明確に出ていない。

三 『想定された場合における三つの講話』

これは一八四五年四月二十九日にキェルケゴールによって出版された。想定された三つの場合というのは堅信礼(信仰告白式)と結婚式と葬式である。表題の示すようにこれらの講話は実際にそのような場合になされたのではなく、飽くまでも想定された場合での講話である。これに対応する美的、倫理的、宗教的著作は同年四月三〇日に出版された大部の『人生行路の諸段階』であるが、この著書に於て文学の形で自らの罪の告白がされていると見ることが出来るが、まだ仮名の形であり、『講話』の方もキェルケゴールの宗教観が表れていて興味深いが、宗教性Aの段階と見

てよいと思う。

神への探究心は青年期に於て現われるが、それが途中で懷疑によってくじけて不可知論者になる場合があるが、それは丁度原始人が自然の中に永遠なものを求めて得られず遂には偶像崇拜に終ると似ている。そして自然の中に神を求めることの空しさを知って、次に心の中に神との出会いを求めるが、「心の清い者が神を見る」ことを知る時、罪の告白を通し、孤独の祈りの中に神を見出すことになる。『人生行路』に於て美的、倫理的、宗教的と段階的に絶望を通して実存が深められて行く様に、神の探究も自然の中から心の中へと、美的探究から倫理的探究へと深められ、罪の自覚により絶望に終るが、それが罪の悔改めを通し新たな宗教性へと道が開かれて行く。しかしキェルケゴールは自然宗教、多神教、汎神論、キリスト教の間に発展的段階を認めていないので、この『講話』にも彼の宗教観の特色が表れているので興味深いが、ここではまだキリスト教特有の贖罪観や、愛や、逆説としてのキリストは出ない。但しキェルケゴールはヘーゲルのように理性の目覚めによって、神の探究心を知識にとって代らせず、驚異の念を認識にとつて代らせず、宗教へと深めているが、この『講話』は宗教性AからBへ移行する間奏曲と見てよいと思う。故意か偶然かこれには建德的という語はつけられていない。実際に教会で語られなかったからでもあるが、内容によるのかもしれない。

四 『様々な趣意での建德的講話』

これは一八四七年三月一三日に出版され、三つの講話からなる大部の講話集である。英訳では三つに分けて別々に出版された。第一の講話の題は「心の純粹さとは只一つのことを意慾すること」である。この講話は遅延、障害、

干渉、あざむき、腐敗などにみちたこの世の多様性からどのように単独者が身を離（はな）し、「本当に善を願う」心の純粹性を求めるかについて述べる。更に真剣に善を求める時に会おう四つの障害について述べ、「人は善のために一切をなそうと欲さねばならず、又善のために一切を耐えようと欲さねばならない」と言っているが、ここに彼を考えるキリスト教への準備が明白に表われていると思う。

第二の講話は「野の百合、空の鳥」であり、これは三つの話からなる。第一話は「人間であることに満足せよ」であり、第二話は「人間であることの素晴らしさ」であり、第三話は「何という淨福が人間に約束されていることだろう」である。第一話は野の百合、空の鳥を教師として人間のこの世的思い煩いを捨ててべきことを教えている。ここでは聖書の野の百合、空の鳥とちがって、自らに満足しないで美しい百合の花になろうとして遂に死に至った野の百合と、未来の生計の思い煩いから遂に殺されてしまった山鳩の話が寓話風に挿入されていて、ケルケゴールの文学的才能が見事にここでも結実していることが示されている。『死に至る病』に於て心理的、哲学的に追求された主題が挿話の形で文学的に語られ、彼の文学的才能が講話の中に巧みに生かされている。第二話は人間に与えられている永遠の目的を思い出させる。即ち人間の素晴らしさとは人間が精神であることであり、それは目に見えない素晴らしさであるから、外見を装い、何を着るかでなく、人間自身であることであると言っている。第三話では人間には正しく選ぶということによって淨福が約束されているが、その選択とは神と富との選択であり、「先づ―汝らの裡にある―神の国を求めよ」⁽⁹⁾ そうすれば一切がつけ加えられると教え、地上的なもの一切の断念の上に神からくる真の淨福があると教えている。この第二の講話は思い煩いは自己自身であろうとしない人間の罪であることを示している。

『建徳的講話』の第三の講話は「苦難の福音」と題するものである。これは序言の他に七章からなる。第一章ではルカ一四章二七節「自分の十字架を負うてわたしについて来るのでなければ、わたしの弟子となることはできない」

という聖句をもとにし、キリストに従うとは如何なることかを語る。キリストは模範であるが、模範である彼はその十字架を死に至る迄服従をもって負い通すべきことを教えたのだから、彼に従う者も只一人で自分の十字架を負い続けるべきであることを強調する。第二章はマタイ一章三〇節「わたしのくびきは負いやすく、わたしの荷は軽いからである。」に基づいて語られ、キリストは人類の模範として重い荷、即ち罪の重荷を負うために来られたが、この重荷を負うことに何故喜びがあるか又苦難が重いのに何故荷が軽いかについて説く。キリストは重い荷を軽いものとして負われたが、それに従う者もそのようではなければならないが、そうさせるのは勇氣と柔和であるという。ギリシヤ人（ストア）のように歯をくいしばったり、いやなのに我慢してではなく、自由人が負うように勇氣をもって負う時、荷は軽くなる。又柔和をもって負う時、荷は軽いという。荷を荷なうことを良い事として負う時、荷は軽くなるのである。更にキリストが負わせてくれる軽い荷とは罪の自覚を取り除き、代りに赦しの自覚を与える方による特別のものであり、この赦しは刻苦精進して得られる功績主義の重い軛とは関係なく、又いい加減な態度で手を出す軽い恩恵主義の安売りともし無縁である。赦しはこちらが代価を払って買いとるべきものではない。（高嶺の花）でもなければ只同然で安く手に入るものでもない。赦しはあまりにも高価な犠牲を払って贖なわれたものだという。即ちイエス・キリストの十字架の贖罪によって与えられたものなのである。だからキリスト教の真理はひたすら柔和に徹して信ずる外に、これを受けとる道はないという本質を備えたものである。信ずる者には赦しを出発点として新しい人生が始まるが、しかしこれを過去のこととして忘却し去るのでなく、絶えず赦しを心に銘記する時、自分の負う罪の重荷は軽くなるのだと言っている。

第三章に於ては苦難こそ永遠に向けて人間を錬え上げる道場だということ語る。「もしもある人間が苦難の中にあり、そしてその受けている苦難によって学ぼうと望むならば、その時彼はもっぱら自己自身についての、また神に

対する自己の関わりについてのなんらかの消息を絶えず知覚させられることになる。そしてこのことこそ、彼が永遠に向けて錬え上げられつつあることのしるしである⁽¹⁰⁾。という。更にそのしるしとは安息を見出すことであり、安息は罪の痛恨に心碎かれた者と神との和解の中らあり、そのためには心碎かれた者が服従の思い、すなわち神の摂理にすべてをゆだねるという永遠の思いの中に安らわねばならないと説く。神との安らぎこそ人間を救うための神の摂理に外ならないからである。罪の贖いが成就していること、そこに悔いた者の安らぎがある。

第四章に於ては更に苦難を強調しつつも、神に関わる時には何人も何ものもうぼうことの出来ない喜びがあることを語る。この章の主題は「人は神に対する関係において、常に罪人として苦しむことにおける喜ばしきこと⁽¹¹⁾」である。「ひとりの人間が神とかかわって、そこで正しいか、悪いかの問題が生ずるとした場合……自分の非を認めて神を得るか、それとも自分の正当さを主張して神を失うかという、恐るべき選択をつきつけられたら、前者をえらび給え、そこに天の幸いがある。否、それは人間の魂に命ずる天の要求が貫徹されたことなのだ。」⁽¹²⁾といている。

苦難の問題をキリスト教的ないみで真向うから取上げたこの章でキェルケゴールは明確に人間の罪の問題にしている。そして「神とひとりの人間とのあいだの根本関係は、人間が罪人であり、神が聖なる者である。」⁽¹³⁾といい、「神に相對する時、人間はあれこれの具体的問題において罪人なのでなくて、本質的に、すなわち彼の存在全体が罪人なのである。あれこれの点で咎があるのでなく、存在全体が無条件に咎を負っているとすれば、人間はまたつねに咎ある者である。」⁽¹⁴⁾という。そしてこの世で罪なくして苦しんだ只独りの人としてイエス・キリストをあげる。「キリスト者は神の御前に咎なくして苦しみを受けた方がただひとりしかないと知っている。しかしまたそのひとりの方がいましたということが厳然たる事実であることも知っている。いかなる人間も自分を(彼)と比べたり、(彼)の物差しによって自分を測ったりすることは許されない。(彼)とひとりびとりの人間とのあいだには、永遠的な差

異が蔽存する。それゆえ、人間が神にたいしてつねに咎ある者として苦しみを受けるという真理が、いまやひとときも明瞭に輝きでるのである。⁽¹⁵⁾」といっているが、ここにはキリストと人間の質的差が明確に出ており、彼の信仰とキリスト観があざやかにうかがわれる。しかしここでは咎という語を用い、罪という語が用いられていないことに注意する必要があると思う。

第五章のテーマは「苦難こそ道である」であり、苦難の中にある者は自分の果すべき務めが何であるか、ただちに自覚するという。又苦難が道である故にその喜びの音づれば「患難を如何にうけとめるかということであり、苦難が道なのだから、人を目的地に導くもの故、人間の力をこえるものではないということであり、人間が現実そこに歩いて進んでゆけるものであることである。」⁽¹⁶⁾という。即ち苦難それ自身が人間を永遠なものへ導く力であるという。

第六章は第二コリントの四章一七節「このしばらくの軽い患難は働いて、永遠の重い栄光をあふれるばかりにわたしたちに得させる」についてである。「しばらくの時間の苦難がいかに最大に増しても、永遠の幸いの重みはなお、それに勝るといふ喜び」⁽¹⁷⁾について語る。永遠の重みある栄光は無限に高次のものであり、手段化されない。目的そのものであるという。又永遠の幸いの重みと地上の苦難は同じ量りではかれず、質的にちがうものだともいう。

第七章は「自由を得た者の果敢にして大らかな信頼の勇氣は苦難のただ中であって、世より支配の権を剝奪し得、又自ら屈辱を転じて光栄に、敗北を転じて勝利に化する権能を存すると見出すよろこび」⁽¹⁸⁾について語る。

以上『様々な趣意での建徳的講話』について語って来たが、特に第三の講話である「苦難の福音」に於てキエルケゴールの命題とする絶対的なものは絶対的に、相対的なものには相対的に関わる態度が明確にされ、以前に増して永遠なものについてより明白に強調点がおかれていることがわかる。特に人間の罪の問題が苦難と関連して取上げられている。神の前で人間は全く咎ある者であり、それを認め、神からの罪の赦しを受入れて、重荷を負い抜く時に、

地上的なものによらない魂のよろこびがあることを語っている。美的人間の目的とする地上の快樂とちがひ、倫理的人間が求めて得られなかつた全く超越的な次元から来るよろこび、即ち神の愛と恩寵、罪の赦しについて語っている。そしてそれは霊的なものであり、目に見えない隠された次元のものであるといつてゐる。しかしキリストについては、キリストは贖罪者であるよりは従うべき模範であり、キリスト者のまねびの対象であることが前半に於て強調されている。後半に於てキリストと人間の差は質的にちがひ、比較出来ないものであることが強調されてはゐるが。

この後彼は一八四七年九月二十九日に『愛の業』という大部な聖書における愛についての考察を出版する。これは抽象的な人類愛とか、観念的イデア的な愛でなく、具体的な神の戒めとしての隣人愛についての考察である。これについての考察は今回省き、一八四八年四月二十六日に出版された『キリスト教講話』を取上げたい。一八四八年は既に述べたようにキェルケゴールにとって画期的な年であつた。四月一九日受難週の日記には「私の全本性は變つた。……私は自由に語る。」と記されている。これは彼の生涯における三度目のそして最後の回心の経験でもあつた。この質的变化をもたらしたのは神が彼の罪を赦すだけでなく、忘れて下さるといふ深い宗教的自覚が与えられたことによるのであろう。この回心の経験が以後の『講話』の中にどのように現われているか考察したい。

五 『キリスト教講話』

この講話集は四部からなり、その第一部は「異教徒の思い煩い」というタイトルがついてゐる。彼はこれらの講話の中で詩とキリスト教との相違を明らかにする意図があつたが、彼の詩人的素質は又もや百合と小鳥について語り、我々が如何にして小鳥から思い煩いをやめるかを学ぶかについて語る。この講話が出た頃のデンマークの社会状況

は、ドイツとの戦いに破れ、貧困に苦しみ、キェルケゴール自身貨幣価格の変動により経済的に窮乏の状態に陥るようになったから、この異邦人への呼びかけの背後に自分自身への警告もふくまれていると見てよいかもしれない。彼は決して自分を忘れて他人事として語りかけなかったのだから。

さて、第一部では時間的な生に結びついた思い煩いについてすべてがあげられる。不足の思い煩い、充足の思い煩い、卑賤の思い煩い、高貴の思い煩いのような物質的思い煩いから、不遜の思い煩い、自己苛責の思い煩い、不決断、移り気、慰めのないことの思い煩いのようなより精神的な思い煩いに至るまで考察の筆を進め、異邦人はこの世的で一時的な物質や価値を求めて思い煩うが、キリスト者が永遠な価値や幸福を求めるのは神の導きを信ずるからであるとし、両者を対照させつつ、いかにしてこの世の思い煩いから勝つことができるかについて述べる。

第二部のタイトルは「苦難の戦いにおける喜ばしい声」であり、喜びは慰めと智慧に基づき、信仰ある者は苦難が一時的であり、勝利は永遠であることを知る故に喜ぶことができるかと語る。この第二部における七つの講話は皆「…における喜ばしいこと」で始まる。例えば第一の講話は「苦しむ者は一時的に苦しむが、永遠に勝つという喜ばしいこと」である。この講話に於ては永遠性と時間性が対置され、永遠性とは純粹に将来ではなく、時間を越えることであり、啓示に於て永遠なものは反復することができるかと説く。時間に於て失われたものは永遠なもの（逆説としてのキリスト）に於て全く新しい形で回復することができる。人間は誤まって時間的なものに固着し、永遠なものを失うが、永遠なもののために進んで時間的なものを失うならば、時間的なものも、永遠なものも共に新しい形で獲得できると述べる。それぞれの講話は時間性の喪失は永遠性の希望にくらべれば無に等しく、「人間が恐れるべき唯一のものは人間性の墮落である罪である」と述べている。(19) (Doch dies ist verlorenheit; die Sünde allein ist des

Menschen Verderben.)

第三部は「背後から傷つける思想——建徳のために」である。これは七つの講話からなる。第一の「あなたが主の家に行く時は、心して行きなさい」に於て神の前に出て自分が罪人であることを知り、一切のこの世的な喜びを捨て、悔い改めて神の恩寵を受ける時、至福の慰めが与えられ、それが主の家での只一つの救いであることが説かれる。第二の講話は「ごらんさない、わたしたちはいっさいを捨ててあなたに従いました。わたしたちは何をを得るでしょうか？」(マタイ一九章二八節)の主題の下に「自由意志的なものがキリスト教である」⁽²⁰⁾ことが語られる。ペテロのように一切を自由意志から捨ててキリストに従うのがキリスト教であり、旧約のヨブのように受動的に、うばわれた苦しみに耐えるのではなく、積極的に自発的にこの世的なものを捨てることである。第三から第六の講話、特に第六の「善いことのために嘲りをうけることは——けれども幸いであります」⁽²¹⁾に於ては善いことのために侮辱を受けて苦しむことが幸いであり、進んでキリストに従う者のこの世におけるあり方であることを示しているが、この背後には彼が「コルサール」という悪徳週間誌の攻撃と侮辱に対して自ら自由意志的に身をさらした経験が裏づけされている。又第五の講話「わたしたちは今、救いにいっそう近い——かつてわたしたちが信じる者となった時よりも」に於ては、人はいつ信ずるようになったのか、神と自分が明確な関係を持つようになった時、この今が大切であって、信仰を主体的に神と関係をもつこととして、今をはっきり自覚的にもつことの大切さを説いているが、生れて八日目に洗礼を受け、明確に自分からキリストを受け入れることのないまま、教員であり、キリスト信者になっていた当時の教会批判がここに現われている。後に『自ら裁け』や『キリスト教の修練』などに明白に現われる教会批判の萌芽である。「この『今』をあなたが知るようになるには、まずはじめに、あなたが信じるようになった『かつて』、その時期がいつであったか、つまり、決定的なものがあなたの人生に生じて、あなたが信仰者になったこと、それを明確に知ることが、あなたにとって先づもって確かでなければなりません。まるで背後から人を撃つような、この容易でない問

「題にあなたも又注目しているでしょうか。」と人々に自らの信仰の姿勢を正すべきことをすすめているが、ここでは、まだおだやかな形で問題が提供されているが、既成の教会への単独での批判攻撃ののろしをあげるには自分の側において準備不足と見てか、又この問いかけのもつ意味の重大さを知ってか、この講話を出版するにはいく分彼自身にためらいがあったようである。

第三部の最後の講話、即ち、第七の講話に於て自由意志的苦難を価値あるものとする態度とは対照的に人は善なるものに対し無力であるから、恩寵を受けるようにすすめている。この第三部の第七の講話はキェルケゴールの信仰告白であり、宗教性AからBへの移行がなされている。『哲学的断片の完結的非学問的後書』ではAからBへの移行が理論的に叙述されているが、ここでは単独者が自分の不完全さを完全に洞察し、一切の希望をキリストにおく時、宗教性AからBへの移行がされるとする。ここではキリストは単独者にとって模範ではなく、救い主になっている。そこでこれ迄の建德的講話はこの飛躍に対する準備であったことがわかる。この飛躍についてキェルケゴールは「彼は世界の中で信じられた」というタイトルのついた第三部の最後の講話で実存的行為（信仰告白）として述べる。

ここでは単独者が一人の方にのみ自分の生を結びつけた証人となる。そして「私は彼を信じた」⁽²³⁾という個人的告白でそれを裏づけている。この信仰告白に於て言われていることは実存のすべてがかかっている故重大である。「私は私の信じる方への愛の故に一切のものへの愛を断念する。……というのはいないなら生きるにしても死ぬにしても、どうでもよいことだからだ。」⁽²⁴⁾単独者は一切の希望をこの一人の方、イエス・キリストに托し、キリストのみを愛する。ここで絶対的なものには絶対的に、相対的なものには相対的に関わろうとするキェルケゴールの命題は実存的に立証される。

『キリスト教講話』の最後の第四部「金曜日の聖餐式における講話」も又七つの短い講話からなる。第一はルカ二

二章一五節、第二はマタイ一一章二八節、第三はヨハネ一〇章二七節、第四はコリントの一一章二三節、第五はテモテⅡの二章一二節と一三節、第六はヨハネ第一の手紙三章二〇節、第七はルカ二四章五一節である。これら七つの短い講話はキリストの赦しを理解し、それを受け取らせるように単独者に準備させるのを目的としている。ここでは救い主であり、贖罪者であるキリストが中心的な位置を占める。そして最後の講話でキリストの赦しは功なくして与えられる過分のものであり、人間は自分の・罪に関して全く無力であり、只キリストのみのなしうるところであると説く。「キリストがあなたの救い主であり、贖罪者である。あなたは贖りに於てキリストの共働者となることはできないのである。いかなるいみにおいても決してありえないのである。罪は全くあなたのもの、罪のあがないはキリストのものである。」(Er, dein Heiland und Versöhner. Du kannst vor dem Alter mit Ihm nicht zusammen kommen als Mitarbeiter, sowie du wohl bei deinem Tun mit Gott als Mitarbeiter zu schaffen haben kannst. Christi Mitarbeiter in Beziehung auf die Versöhung kannst du nicht sein, nicht im entferntesten. Du bist um und um schuldig, Er ist um und um die Genugtung.)⁽²⁵⁾

『キリスト教講話』において贖罪の信仰は単独者に対して実存的関係におかれ、その中のこの最後の講話において人間は神の前に全く無力で自分の罪について何事もなし得ず、只キリストだけが罪の救い主であり、贖い主であることが明白となる。

キェルケゴールはこの後『大祭司』『取税人』『罪ある女』を一八四九年一月三日に出版する。『罪ある女』に於て罪を赦された女が多く愛する故に赦され、愛するとは告白と献身に於て全く自分を忘れ、自己分裂の二律背反ではなく、献身による完全な統一であることを示している。キリストの愛への人間の側、罪人の側からの完全な応答である。

ついで『一つの建德的講話、罪ある女』が一八五〇年一月二日に出版された。ここでは初期の作品『あれか・これか』や『人生行路の諸段階』に於て見られた女性への蔑視が消え、完全な女性の理想像が描かれている。レギーネの理想化と見做すことが出来る。

一八五一年八月七日『金曜日の聖餐式における二つの講話』が出版され、更に一八五五年八月一日に『神の不变性』と題する講話が出版された。これは彼が教会攻撃の最中一八五一年五月一八日に実際に教会で説教したものである。『キリスト教講話』以後この最後の講話に至る迄のものはこの小論の当初の課題に必ずしも必要とされないの
で、考察は省略するが『キリスト教講話』について改めて言及してこの稿を終りたい。

結 論

この論文の最初の課題はケルケゴールの仮名の著書の中、主なもの四つを取上げ、その中に罪について対立する二つの対流があることを見、この対立を克服するために彼の信仰論とキリスト論を考察することにより、何らかの解決が与えられるのではないかと考え、講話の中に示されている信仰論とキリスト論を辿ったのであった。『様々な趣意での建德的講話』と特に『キリスト教講話』を取上げるに至って、彼の仮名の著書に於て見られた対立は実存的信仰告白という裏づけがなされていることにより解決が与えられたと見做し得ると思う。二つの対立する罪についての考えは同時的なものでなく、実存の経験の深まりのちがい、信仰の深さのちがいから来るもので、時間的前後のちがいであり、模範としてのキリストから全く救い主として、贖罪者としてのキリストになることにより、キリストと人間の質的相違を認め、人間の全き罪性の告白、人間の無力の告白が彼のキリスト論と罪観と人間観の行きついた形と

見るのである。「罪とは人間の本性の全き墮落であり」それからの救いは只キリストの贖罪によってのみもたらされるのである。假名の著作の知的な抽象性は講話における信仰告白によって実存的に克服されたと見、間接伝達から直接伝達の移行が回心の経験(罪の赦しの経験)によってもたらされ、それ以前の建徳的講話は假名の著作が志向していたと同じ立場、即ち宗教性Aの立場のものであり、『キリスト教講話』になって始めて彼自身がキリスト者として実存し、自らキリスト教と銘うったように、宗教性B(彼の考えるキリスト教)の立場のものであることがわかる。

『哲学的断片の完結的非学問的後書』においては理論的に宗教性AからBへの移行が図式的に考察されているが、その実存的裏づけが『キリスト教講話』において信仰告白として明確になされて居り、キェルケゴールの実存的立場は漸くここに於てキリスト者として確立したと言い得る。負い目の意識から罪意識へと深まり、人間の本性そのものの墮落を自らの責任のこととして負いつつ、その救い、贖いを全く神の罪の赦しの恩寵にゆだねるのである。キリストを贖罪者として受入れる所に真の和解と安らぎがある。キリストとの同時性の成就であり、宗教的実存の成就である。これ以前のまねびとの対象としてのキリスト、模範としてのキリストは倫理的宗教的立場で、ひたすら内面化し、この世的なもの一切を捨ててキリストに従おうとする宗教性Aの実存にとつてのキリスト像であるが、それが救い主、贖い主としてのキリストへと深められてゆく。これが宗教性Bの実存にとつてのキリストであるが、更にそこから『キリスト教の修練』『自ら裁け』『瞬間』において再び「まねび」としてのキリスト像に一層強められてゆくが、このキリストは罪を赦されたと信する者が、真理の証人として従い、贖罪の真理にあづかりつつ証しをする証しの対象としてのキリストであつて、同じまねびでも前者は往相的とするなら、後者は還相的である。又その実存的立場は前者は倫理的・宗教的であり、後者は宗教的・倫理的と言つてよいと思う、事実彼は罪の救い主、贖い主としてキリストを信するに至ったそこから、更に飛躍して自ら達し得た所に従い、殉教者として、殉教のキリスト教を身をも

って生きることになる。彼の晩年の著作についてはこの稿では取り上げ得なかったが、このテーマでの小論はこれをもって一応終りとしてたい。

注

- (1) 田淵義三郎『わが著作活動の視点』白水社、一九六三年、一九頁。
- (2) 同全 三三頁。
- (3) 同全 五二頁。
- (4) The Journal of Kierkegaard, tr. by Alexander Dru (New York and Evanston: Harper Torch Books, The Closter Library Harper and Row Publishing, 1958), p. 138.
- (5) 『視点』三二頁以下。
- (6) 同全 二八頁。
- (7) 同全 二七頁。
- (8) S. K. ERBAULICHE REDEN IN VEKSLHEDENEM GEIST, 1847 (Eugen Diederichs Verlag, 1959) S. 85.
- (9) Ibid. S. 218.
- (10) Ibid. S. 271.
- (11) Ibid. S. 280.
- (12) Ibid. S. 281, S. 282.
- (13) Ibid. S. 300.
- (14) Ibid. S. 300.
- (15) Ibid. S. 302.
- (16) Ibid. S. 314.
- (17) Ibid. S. 322.
- (18) Ibid. S. 342.

- (21) S. K. CHRISTLICHE REDEN, 1848,
(Eugen Diederiches Verlag, 1959) S. 169.
- (22) Ibid. S. 19. S. 192.
- (23) Ibid. S. 202. S. 241.
- (24) Ibid. S. 233. S. 234.
- (25) Ibid. S. 259.
- (26) Ibid. S. 262.
- (27) Ibid. S. 322.

参考文献

- Sören Kierkegaard, Gesammelte Werke, 7. 8 und 9. Abteilung. Erbauliche Reden 1843/44 (EUGEN DIEDERICH'S VERLAG, 1956)
- Sören Kierkegaard, Gesammelte Werke, 18. Abteilung Erbauliche Reden in verschiedenem Geist 1847, (EUGEN DIEDERICH'S VERLAG, übersetzt von Hayo Gerdes, 1959)
- Sören Kierkegaard, Gesammelte Werke, 20. Abteilung, Christliche Reden 1848, (EUGEN DIEDERICH'S VERLAG, übersetzt von E. Hirsch, 1959)
- S. Kierkegaard, CHRISTIAN DISCOURSES, Etc., (PRINCETON UNIVERSITY PRESS, tr by WALTAR LOWRIE, 1 st 1971. 2nd 1974)
- S. Kierkegaard, GOSPEL OF SUFFERINGS, (JAMES CLARKE & CO., LTD., LONDON, tr. by S. ALDORTH and W. S. FERRIE, 1955)
- S. Kierkegaard, TO WILL ONE THING, (McGILL-QUEEN'S UNIVERSITY PRESS, MONTREAL AND LONDON, tr. by Jeremy Walter, 1972)
- G. E. Arbaugh and G. B. Arbaugh, Kierkegaard's AUTHORSHIP, (COLLEGE LIBRARY Rock Island, Illinois, 1967)
- S. Kierkegaard, The Journals of KIERKEGAARD, (HARPER TORCHBOOKS, the Cloister Library HARPER & ROW

PUBLISHERS, NEW YORK AND EVANSTON, IL. BY ALEXANDER DRU, 1958)

現代キリスト教思想叢書5『ヘーゲル・キリスト教の精神とその運命、キルケゴール苦難の福音―キリスト教講話』白水社、一九七四年。(杉山好訳)

飯島宗享編『キルケゴールの講話・遺稿集5』新地書房、一九七九年。

橋本淳訳『セーレン・キェルケゴール・キリスト教講話、背後から傷つける思想』新教出版社、一九七六年。

G・マランツク、藤木正三訳『キェルケゴールその著作の構造』ヨルダン社、一九七六年。

松浪信三郎訳キルケゴール著作集11『死に至る病』白水社 一九七〇年。

氷上英廣訳キルケゴール著作集10『不安の概念』白水社 一九七一年。

大谷愛人訳 キルケゴール著作集6『哲学的断片』白水社 一九六二年。

杉山好・小川圭治訳キルケゴール著作集7・8・9『哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき』白水社 一九七二、一

九六九、一九七〇年。

書評と紹介

宗教社会学研究会編

『宗教の意味世界』

雄山閣 昭和五五年四月

A5判二五四頁 二五〇〇円

荒木 美智雄

「現代社会の宗教的諸現象を研究する営みにおいて、宗教の内包する意味世界への探求は、いかなる方法を採用するにしても、私たちの前に立ちはだかる根本的な問題である。それは、宗教が人間の所産であるにもかかわらず、『聖なるコスモス』としてはるかに強力な実在として人間を規定する構造を保有している、という研究対象の独自性に求められるであろう。それゆえ、研究対象として宗教を取り扱う場合、その中核部分で合理的・科学的判断を拒絶する闇の領域が私たちの前に立ちはだかっているかのごとく痛感する。しかし、この困難を克服して宗教的世界や信仰の心意が作り出した世界を経験科学的に理解し、説明するてだてを模索していかねばならない」と、その「まえがき」に於て主張する本書は、宗教社会学研究会によって先に発表された論集A1V『現代宗教への視角』に続くもの、論集A2Vであり、編集A1Vが孕んでいた問題点を克服

しようとするものもあるとされる。

多くの可能性を秘めた、これら新進研究者集団の宗教研究に對する意欲は、この論集の表題とその「まえがき」に、そして諸論文に採用された新しい視点にも充分に読みとられる。そして、このように、若い研究者の間で、宗教の意味世界が、何らかの仕方での研究の中心課題となってきたことは、ほんとうに喜ばしいことであると言われねばならない。しかし問題がないわけではない。

「まえがき」では、宗教の意味世界は、「狭義の教義、神話、儀礼などを包み込んでいる聖性をおびた究極の世界観」、「生の諸様式に意味づけをもたらす世界観」であるという。そして、宗教の意味世界という「対象化しにくい世界」に肉薄するため、従来の「科学的・外在的」アプローチを超えて、「研究者と対象世界とのへだたりを設けることなく宗教的世界を了解する必要」が指摘され、「神学的研究、イデオロギー論にもとづく研究、あるいは社会還元主義的、外在的研究を克服し、内在的理解と、いわゆる経験的科学的説明との接点を求める」としている。しかし、二、三の懸念が抱かれる。そのような理解が可能となるためには、「まえがき」で提出された宗教と社会の関係把握は、やゝ図式的スタティックでしかも一方的に過ぎ、そのために「宗教の意味世界」も充分に「宗教の意味世界」たり得ないのではないか、ということ。そして、もう一つ、そのことと不可分な方法的問題であるが、研究対象としての宗教の「合理的、科学的判断を拒絶する闇の領域」とそのような

「宗教の世界や信仰の心意がつくり出した世界を経験科学的に理解し、説明するたてを模索」することの間、あるいは、「内在的理解」と「いわゆる経験科学的説明」との間には、これまで多くの研究者がつまづいた困難、すなわち宗教の意味世界の問題とその観察、理解の立場に関わる困難な問題があると考えられる。

「まえがき」は、宗教社会学研究会が「唯一の方法」、「確固とした枠組」を持ち合わせていないとして、各執筆者が、それぞれの関心・方法で自由にこのテーマについて展開したとしている。実際、執筆者たちの専門分野、問題関心、方法は実に多様であり、興味深い論文も発表されている。しかし、読み進むに従って次第に明らかになったことは本書の表題、「まえがき」と諸論文の間にはそれほど深いつながりはないということ、そして「まえがき」が抱えている問題点だけは、少数の論文をのぞいて、多くの論文が抱えているということである。問題は、宗教が宗教として、宗教の意味世界が宗教の意味世界として、そして、それらまつわる社会が社会として、充分に取扱われているかどうか、である。

紙数の限定上、発表された論文それぞれの内容に深く関わって問題にすることができないのが残念であるが、各論文の紹介と批評を試みてみよう。

Ⅰ 伝承世界の継承と展開

「イズナ」と「イズナ使い」……………佐藤 憲昭

伝承としての祭り世界……………茂木 栄

奄美におけるノロ継承のイデオロギー……………井筒 碧

宗受容における文化的・社会的側面……………山崎 美恵

救いの体験と論理……………門馬 幸夫

救いの論理……………渡辺 雅子

現代に生きる憑依と憑抜の論理……………宮永 国子

からだの救済とこころの救済……………島田 裕巳

Ⅲ 神学と教典の意味世界……………山中 弘

メンディズムにおける宗教体験と社会……………山和夫

イスラーム・ファンダメンタリストの世界観……………大塚 和夫

真宗教学と歎異抄……………林 淳

Ⅳ 聖性の存立構造……………川村 邦光

カリスマの磁場をめぐって……………対馬 路人

宗教的超越世界の『現実的』存立……………佐藤 憲昭

佐藤論文は岩手県K市周辺に見られる民俗宗教的現象——死

霊、生霊、神霊、動物霊等の「超自然的存在」への信仰とそれ

から超自然的存在と直接的交流をすることによって民衆の要求

に答えている呪術・宗教的職能者たち——をとりあげ、とりわ

け神話、伝承的存在である「イズナ」と「イズナ」を使う職能

者たちの問題と取り組んでいる。しかし、様々の超自然的存

在・象徴的存在と象徴に関わる職能者を取扱いながら、佐藤論

文はそれら象徴や職能者の象徴的行為を象徴的なるものとして

深く追求することはしないで、機能的に問うている。その結

果、社会的機能は把握されたかに見えるが、象徴的世界の整合

的な意味は問われないうまに放置されている。これは茂木論文についても言えることである。茂木論文は柳田国男と折口信夫がそれぞれ一方の祭りを研究しながら他方の祭りの研究に手を触れることがなかった信州新野の「雪祭り」と「市神の盆祭り」という二つの祭りを視野の両極に据えることによって伝承世界を改めて把え直そうとする新しい試みである。しかしここで、祭りの象徴的意味は全く問われない。この二つの祭りに関して「祭りとは何か」を問わないままに、「祭りがいかに行われるか」を追って、事実関係をまとめていくが、そこに宗教的に「何が起っているのか」を全然問うことなしに、二つの祭りがダイナミックに「連関している」と言われるのである。

井桁・山崎論文は前二者とは異った問題を扱っている。都市化による伝統的文化・社会の崩壊の危機に直面した最近の奄美「甲」地区におけるノロ祭祀の最高位の女神役ウヤノロの継承の問題という興味深い現象と取組んでいる。ウヤノロ継承にまつわる最も深刻な問題は、伝統による神役の神聖性、正当性の確保の問題であるが、伝統の規範からして明らかに正統を逸脱した神役が擁立され継承させられた事実をとりあげ、その意味を問うている。しかし、ノロ祭祀の伝承も神役の継承も途絶し、それを支えてきた社会の構造とそれに根ざした伝統が崩壊過程をたどる中でウヤノロ信仰の再生を伴ったノロ継承のイデオロギー逸脱という現象は、単にイデオロギー「修正」あるいは「再活性化」の問題ではない、もっと大きな問題であろうとも考えられるが、どうであろうか。長期に亘る過去の調査の

積み重ねに基き、他の地区との比較を視野に入れた現在進行中の研究であり、将来に期待がかけられる論文である。

門馬論文は外来的宗教文化である観音信仰の日本に於ける受容の問題をとりあげ、その背後に基層に潜む宗教的心意の「表層」への顕在化を問題にしている。日本の宗教に固有な様々な潜在的心意——来訪神的性格、他界観念、水及び大地のシムボリズム等々——の重層的複合が、更に家族主義的社会構造との関係が分析されている。しかし、それを以って観音信仰の意味世界を整合的に説明したということにはならないであろう。

渡辺論文は、天照皇太神官教における救済の論理を信者の生活史再解釈のメカニズムとして分析している。信者の教化を目的とした教団発行の機関誌掲載の手記を第一資料としている点特徴である。しかし、そこで問題にされているのは宗教の意味世界ではなく、信仰のパラダイムとしての教祖を中心にした目的論的世界に関わって、その世界への生の転化の「論理」——生の意味づけの枠組や苦難の克服の方法——とその社会的基盤なのである。

宗教の意味世界の整合的な解釈を期待して読み進んだが、ここまでのところでは「まえがき」の約束と出合っていない。「まえがき」の主張する宗教の意味世界はやつと宮永論文で追求されている。宮永は、世界真光文明教団において実践されている憑技という超常現象が教団の中でどのように規定されているかを解明しようとしている。この論文では宗教の意味世界が教義と儀礼の実践によって構築された「論理世界」として中心

問題となっている。(論理)という言葉は渡辺論文にも第二章の表題にも使われているがしかし、これら宗教の意味世界の内実を正當に表現する「言語」と考えられるだろうか。疑問である。宮永は自分自身の参与を伴う長期に亘るフィールド・ワークの積み重ねを基礎に、ブリッジの方法——投企性と被投企性のせめぎ合いによって得られる視座——を用いて、真光の人々にとっての意味世界を「手かざし」の問題をとおして説明する。憑抜の反復と信仰の深まりは憑抜者として完成されていくことを通して自己中心的世界から真光の「浄った」人物に変身していくプロセスだという。魅力的なアプローチである。しかし、このプロセスを次の島田論文が問題にする「手かざし」の問題と対話させるとどうなるだろうか。

島田論文は近代西洋医学の批判をとおして医学に於ける治療の問題と宗教における治療の問題をとりあげている。主に真光における「手かざし」とカトリックの「ざんげ」を問題にすることによって「物語り」(意味世界)が心身の治療・救済と深いかわりを持っていることを論じ「医療宗教学」という、医学と宗教学との共同研究を提唱した異色の興味深い論文である。

山中論文はウェーバーの方法を用いてウェスレー神学とメンディソットの日常生活における実践的態度や職業論理とのダイナミックな関連を再検討している。これは古典的なテーマを取りあげたオーソドックスな宗教社会学的研究であろう。これに対して、大塚論文は今日流行のテーマを取りあげているのである

が、それが、社会人類学的方法であり、重要な事実が述べられているにしても、あまりに自分の留学体験に依存しすぎて、イسلام・ファンダメンタリストの世界を学問的に取扱うおうとする迫力に欠けるきらいがある。

林論文は真宗教学と歎異抄の問題をとりあげ、教典の内部に聖性の源泉があるとして、歎異抄に教典の一般的特質を探ろうとする。意欲的な着想を含んだ論文ではある。しかし、問題がある。歎異抄は真宗教団に於て確かに重要な書物であるが、教典としては認められていない。真宗教団で教典としての聖性を認められていない書物を、外部からストレイトに真宗の教典とし、そこから教典の一般的特質を把握しようとする場合には、それなりにそのような視点を説明することが要ると考えられる。そうでなければ、事実の無視と歪曲と考えられても仕方がないであろう。宗教史上のすべての教典は、各々の宗教の伝統あるいは教団が聖典と認めたものである。さらにたゞとえもし、歎異抄が教典であったと仮定しても、他の様々のタイプの教典とのなにかの比較ということなくして歎異抄からのみ教典の一般的特質を抽出することは出来ないものである。真宗に於ける「師と弟子」ということも、東洋の創唱宗教にはかなりのところまで妥当しても、それが宗教史上の教典に共通する一般性とは即座になり得ないのである。

川村論文はカリスマの問題を扱っている。最近のウェーバーのカリスマ概念に対する批判をまとめ、最近の学問的成果の中から、カリスマ概念に相応する諸概念を吟味して、社会関係、

社会過程の問題であるとして「カリスマの磁場」と押えて諸説を意欲的に整理している。しかし「磁場」はどこまで追求しても磁場である。また、とりあげられた諸概念は、夫々何らかの具体的で特殊な状況をモデルにして得られた概念であつて、即座にカリスマ一般を、あるいは種々のタイプのカリスマ的状况をすべて説明し得るものではないであらう。どうしてもカリスマ論はフアビアンや、バリッジらの、具体的なカリスマ的人格とその人格が置かれた特殊な状況に即した研究とそれによつて確保された概念が中心に置かれねばならぬであらう。

対馬論文は「ある経験と超越世界が関与したと認定する」人間にとつての「超越界の実在性」の問題に限つて、その「現実的」存立の問題を突込んで議論している。議論は堅実であり、多くの鋭い洞察を含んではいらぬ。しかし、「経験処理」ということに力点が置かれた結果、宗教経験の世界の不透明さ、「非合理性」を切り捨て、あまりに合理的に一般化しすぎて、宗教経験における具体性、質、力といった側面が軽く処理されて宗教の意味世界のダイナミックな把握からはかえつて遠くなくなつてしまつたと思われるがどうであらうか。

私は宗教学を専門領域としてゐる。その宗教学の包含する一分野として宗教社会学はある。しかし、そのことは私をただちに宗教社会学の専門家たらしめるものではない。また、本書の多くの論文で扱われた宗教現象についても無知のことが多く、教えられるところは少くなかつた。しかし表題も、まえがきもこの論文集にはふさわしいものではない。どう見ても、まえが

きや表題と多くの論文の内容との間には深いつながりがないのである。それどころか、宗教の意味世界的な解釈はなされないまま、宗教の意味世界の大きな広がりや深さは、不明瞭なままに論文の背後に隠されてしまつた。これは、宗教の社会的還元主義ということですらない。少数の例外を除くと、ほとんどの研究が宗教現象に触れることはあつても宗教現象と取組むことがなかつたのである。しかし、宗教の意味世界が充分に理解されないで、その世界にまつわる「社会」が理解されるということとはできないであらう。

これら若手研究者にかけられている期待は大きい。諸困難が速やかに克服されることを、そしてさらに大きな展開を成し遂げられることを期待し念願する者の一人である。

竹中 信常著

『宗教学序説』

山喜房仏書林 昭和五三年四月
A5判 四四六頁 六五〇〇円

芹川 博通

筆者が学生の頃、著者竹中信常博士の宗教学概論の講義を五
―六年間連続して拝聴し、末席を汚したことがあったが、その
講義のとき、時間一ぱいノートをとらされ閉口したことが思い

出される。しかし、筆者のように毎年顔を出す学生がいたためではないと思われるが、講義内容が毎年少しずつ角度や視点をちがえており、そのときのノートも教冊を教えている。凡帳面な著者の講義内容を、本書の前半の諸論攷に多く見出し、なつかしく思い出させてくれる。

本書の序の巻頭に、「『宗教とは』『学ぶもの』ではなく、『おこなうもの』であり、そしてまた、宗教とは『考えること』ではなく、『感じること』である。しかしそれにもかかわらず、宗教を真に理解し、正しく信仰するためには、宗教を『学び』且つ『考え』ねばならない。——これが三十年來、宗教学を講じてきた著者の感懐である。」(序、一頁)と著者の宗教に対する基本的な考えを述べ、本書の内容を次のように語っている。「したがって、その内容をなすところは、あくまでも宗教の真の姿を描くにあるが、その表現は学生を前にして講壇から説くに等しい、いうなれば啓蒙平俗のものに甘んずることにした。特に前半の総論的部分がそれであり、後半において、著者がかつて試みた論稿を再録して宗教学の学問的半面を止めることにした。本書を題して『宗教学序説』としたのはこのゆえである。」(序、二頁)そして本書は、真野正順先生に献呈されている。

本書は、本文が十一章からなりたっており(四四六頁)、さらに英文論文二点(一四頁)、索引(一六頁)が附されている。各章とも内容が多岐にわたっているが、それを要約すると次のようなものになる。

第一章「宗教学の成立と展開」では、宗教学が神学や宗教哲学より袂を分かって成立し、方法論的特徴として「比較」研究へすすんだことが述べられている。

第二章「宗教学の意義と限界」では、宗教学は現象学であり、経験学で、原理学でなければならず、教義学や宗教史学、宗教哲学と区別されなければならない限界をもつことが示される。

第三章「宗教諸分科」で、宗教学の分科学として、(宗教史学)、宗教心理学、宗教社会学、宗教民族学、宗教現象学のあつてを説く。

第四章「宗教学における宗教の意味」では、著者の宗教の定義を中心に、宗教の意味が追究されている。「宗教とは、死すべき存在としての人間の有限性の自覚の上に立って、永遠なるもの、無限なるものを畏敬し、思慕し、これを自己のうちに体現しようとする心。しかもその心は人間の精神構造の根底をなすものであるゆえ、あらゆる人間に普遍的にそなわっており、それが個々人の日常生活の態度や思考や情緒のうえに浸み出て情操を形成し、やがては社会生活にも反映するようになる。」(四七頁)

第五章「宗教と呪術——マレットを中心として」では、宗教研究において、宗教の内包的研究 *intensive study* と外延的研究 *extensive study* が考えられ、後者の例として、呪術との関係がマレットを中心に追究されている。

第六章「宗教的对象」では、宗教的对象として、アニミズ

ム、ブレアニミズム、自然崇拜、呪物、トーテミズム、祖先崇拜、神観念などが説明され、現代に至るまでの神観念の諸相が述べられている。

第七章「宗教的主体」は、宗教的主体としての人間の側面より宗教意識が究明されている。

第八章「儀礼論」では、かなりの量をさいて(一五三―二一四頁)、儀礼論を展開し、「儀礼は教義に先んじて信仰の継承維持の役割を果しているともいわれるのである。」(二二―頁)と儀礼先行説の立場を踏襲して結んでいるが、概してこの章では、儀礼を中心とした著者の宗教論が述べられているといえよう。

第九章「宗教と文化」では、宗教と宗教ならざるものとの関連について extensive な究明によって、宗教の独自性、宗教の真の姿、すなわち人間生活における宗教の意義を理解することができるといふ立場で、文化としての哲学、科学、道徳、芸術とが宗教との関連研究がなされている。

第十章「現代における宗教の役割」では、現代における宗教の役割を論じるに当って、いわゆる「宗教」と「宗教そのもの」を峻別してかからなければならず、「人間そのもの」と「宗教そのもの」のかかわりを、以下のように述べる。「現代には人間実存の自覚、危機的存在の自覚にほかならず、それは個人的には生死、自己の限界性、集団的には危機の意識化、終末論乃至末法観つまり人類の限界性の形をとる。」(二四八頁) 宗教の側から表現すると、「生死を越える道としての宗教」「永

遠を目ざすものとしての宗教」となるという。このような立場で宗教の役割を考察すると、「宗教は世俗を対象することなしに、世俗の中に深く分け入って、人格と集団を通じて、みずからの聖性を發揮し、逆に世俗をして聖なる世界に近づかせるのである。」(二五九頁)として、この章をむすんでいる。

ここで本書の前半を終わっている。こゝまでを別冊としたものに『現代宗教学の理解』(山喜房仏書林、昭和五三)がある。

第十一章「宗教研究の諸相」は、昭和二五年以降、各誌に発表し掲載した諸論文をまとめたものであり、本書の中で、最大の頁数を占めている(二六一―四四六頁)。またこの章は、標題のように、著者の宗教研究の諸相を知ることができるだけでなく、著者の宗教研究の遍歴を知る上でも貴重なものである。その内容は次のようである。

- 一 比較宗教学の黎明
- 二 超自然主義(『宗教研究』一三六、昭和二八)
- 三 マレットの宗教理論(『大正大学研究紀要』三九、昭和二九)
- 四 宗教学展開の一時点(『大正大学宗教学年報』一四、昭和三九)
- 五 宗教的危機について(前掲誌一五、昭和四〇)
- 六 ニュー・ギニア民族の宗教観念(『大正大学研究紀要』五二、昭和四二)
- 七 ニュー・ギニアのマナと霊質(『民族学研究』一四―四、

昭和二五)

八 ニュー・ギニア民族の死の儀礼(『大正大学宗教学年報

二〇、昭和五〇)

九 死霊と祖霊——祖先崇拜への一考察——(『宗教文化』一

一、昭和三一)

一〇 ロとカマドの神々(『東方宗教』六、昭和二九)

また本書は、『タブーの研究』(山喜房仏書林、昭和五二)につづき、さらにこの書の後に『仏教——心理と儀礼——』(同、昭和五四)がすでに刊行され、これらは近時の三部作を形づくっている。それだけではなく、本書は、「宗教学」の概説書としては数少くない労作の一つであり、今日、宗教社会学的研究が多く宗教学徒に支持される中で、宗教心理学や宗教民族学が民族学、さらに宗教現象学を強調する著者の立場が、本書を一読するだけで伝わってくる。宇野円空先生の学風を継承し、R・R・マレットの理論的影響も随所にみられる。われわれが宗教学の学的体系化を考え、宗教の科学的研究をすすめる際に、本書は、再度原点にもどって考えさせてくれる内容と課題を豊富に備えたものであるといえることができる。

Saddharmapundarika Manuscripts found
in Gilgit,

edited and annotated by Shoko WATANABE, with the
preface by P. V. Bapat, 2 vols. Tokyo: The Reiyūkai,
1972—1975. 29.5×21cm, 85pl.+2tables; pp. xviii+307, 7
pl. ¥29,000.

戸田宏文

「ネパール系写本の中、その重要性の認められるギルギット写本を、正確にローマ字に転写することが急務である。遺憾ながらこれも完本として伝わらないが、恐らくネパール伝本の批判的出版の基盤となると思われるからである。既刊本との詳細な比較を注記するために多くの時間を割くよりも、ありのままにこの写本を学界に紹介する方がよい。段落ごとに KN への参照が付してあれば十分である。」とは、故辻直四郎博士の言である。(『法華経研究』Ⅲ, pp. 17—18.)

故渡辺照宏博士のギルギット写本のローマ字本は、まさしくこの言の如くになされたものと云って過言ではなからう。

一九六六年十二月九日にこの写本を入手されて以来、病臥にありながら、一〇年の歳月をかけての畢生の研究成果が、このギルギット写本の出版である。(『大法輪』41の7参照。)

まず著者は、ギルギット写本を A、B、C の三つのグループ

に分類する。すなわち、Group A 123 葉（白樺樹皮）、Group B 52 葉（白樺樹皮）、Group C 7 葉（紙）である。A及びBは第一巻に収められ、Cは第二巻冒頭に入れられている。

(Group B の fol. 65 及び fol. 98 の右半分は、National Archives, Serial 50 にあると云われている。また fol. 99 と写真 No. 344 と No. 345 の間に入れらるる一葉が L. Chandra に依りて既に出版されている。nos. 3217-3220 “*Gilgit Buddhist Manuscripts*” pt. 10. また Group C の残りのものは 48 葉が L. Chandra に依りて出版された。同書 nos. 3121-3216. かつ JA 1932 Janvier-mars の plate Gilgit 4 の片面のみではあるが、この Group C に加えられる。) これら三類 182 葉のローマ字転写本が、本書第二巻を成す。

著者が写本の写真版に、ローマ字転写本を付して出版したことは、佛教原典研究史上画期的とも云うべきで、今後の研究の範とさるべきであろう。出版されたものゝ読みの正否を判断するに当りて、原写本が手許にない場合、隔靴搔痒の感を覚えるのは、筆者のみではなからう。写真版の出版に依りて、読みの独断が排されることは間違いない。

序論で著者は、本書はケルン・南条本の *Addenda* であり、*Corrigenda* であると云っているが、このことは脚注を見れば明らかである。刊本の欠陥を十二分に補正している。又、脚注全般を読めば解るように、むらが見られる。これについては「近い将来を期す」と云って序論を結んでいるが、著者とは幽明の境を異にした現在、後学の者の果すべき役割であろう。

出版するに際し、著者は、可能な限り原写本に忠実であることを旨としたとしているが、書写上疑う余地のないものについては、正書法を用いているので、厳密な意味では、写本のローマ字転写本とは云い難いであろう。注記は、W. Baruch の多くの写本の異読を克明に記したあの手法と同じやり方をとり、さらに西蔵訳に重要性を認め、西蔵訳との異同を詳細に記していることは特筆さるべきであろう。これらのことは Gb の脚注において、殊に H. Beckett 論文を手厳しく批判している(237 頁以下)において顕著である。(『大法輪』41 の 4 参照。)

次にギルギット本の親近関係を述べているがギルギット本はネパール本に似ており、又西蔵訳は、文章の中にはネパール本よりもギルギット本に似ている。従って、ネパール本に見られる変容は、西蔵訳が完成した後生じたと推定されるとしている。このことは法華経原典成立史を考える上で大いなる示唆を与える。西蔵訳であるが、デルゲ、ナルタンの両版に在りて、北京、チョーネ両版に無く、勿論梵文写本にも無い相当長い文があることを報告しておこう。(他版筆者未見。) すなわち、見宝塔品の宝塔から出てくる声の描写である。(De 89a, 3—b, 3: Na 13ab, 4-135b, 2) 同様に、西蔵訳のみが増広されている箇所もある。(De 175b, 4-5)

序論ではこの外、音韻、文法の特徴が簡単に述べられている。特に新しい表記法として *anic* が本書に於て用いられていることを述べている。

ところで、偈文の韻律について著者は、古典梵語の韻律、特

khaṭuṅka (247. 5) khuddāka, khuddika (57. 29, 59. 19, 119. 13) kho hu (222. 12) gajā (<gavā) (3. 10, 107. 24, 108. 5, 109. 8, 111. 19) gñhi-citta-vicintata (249. 27, 301. 2) gaṇ-
 thivā (250 n. 2, 301. 6) ghoṣa (nt.) (46. 18, 224. 23, 229. 1) ghuṣṭa (133. 19, 265. 20) caṇṇaka (136 n. 6, 158 n. 27, 161 n. 31, 167 n. 7, 258 n. 15, 268 n. 21) cāṇḍāla-mauṣṭika (252 n. 43) cibva, cchivva, cchivvaka (306. 12, 132. 10, 263. 34) tāttaka (121. 10, 238. 28, 299. 5) tucchā (82 n. 2) tṛs (76. 26) tehi (=teṣāṃ) (126. 13) tyam (=tam) (75. 9) daṇḍa-uddgiriṇa (249. 19, K'; C₂ daṇḍa-dhrd-gūraṇāni) divasa-mulya (227. 6, 229. 10, 17) duṣya (31. 4, 39. 10, 54. 4, 120. 6, 121. 27, 173. 1, 215. 30, 255. 19) evaṇṇ deva (226. 30 cf. 松澤訳 I 註 201.) dharmadehanāyāi: (inst. sg.) (88. 15) dhvaṇṇasāyī (189. 1) (a)-nirdhāpita, nirdhāpāna (29. 13, 32. 23, 33. 13, 209. 28, 210. 9, 224. 18, 216. 29) niyāyāta (29. 6, 202. 11 Tib ṇes par bton pa) nispuḷāva (<nispuḷāka) (189 n. 6) nūṇānir yānair (31. 9) paṭyam (r. paṭham <spaṣṭam) (144. 6) paṇḍitān (gen. pl.) (40. 14, 217. 1) pali-gṇuddha (197. 7) pāriyātra(ka), pāryātraka (11. 17, 139. 6, 182. 3, 271. 21, 136. 19-20, 268. 30) pīṇindhana (153. 1, 280. 20) praḡharantaṃ (r. praḡharantaḥ) (57. 19) praṇamayya (247. 22, 283 n. 3) pratisaṇṇayana (89. 4) pratisaṇṇāna (125. 26, 127. 4, 252. 11) prakāna (197. 1) baddha-kuttiā (250. 19, 301. 23) babhūvatām (3 du.) (291. 8, 9-10) bomaka

(<vyomaka) (160. 22, 23, 163. 22) brahmāṇa (cpd. ㊦ 羅六) (81. 2, 82. 22, 87. 14, 93. 32) bhikkuyāḥ (f. pl. nom.) (250. 18, 301. 22) -matha (53. 21, 25, 68. 29, 79. 5, 83. 12, 110. 13, 250. 9, 301. 13) margati (35. 33, 47. 17, 51. 12, 81. 10, 197. 6, 212. 15, 223. 21, 224. 24, 228. 28, 229. 10, 29, 253. 22) yavāna (126. 19) yāttaka (131. 5, 24, 262. 27, 263. 15) vaṅka (49. 32, 130. 23, 25. 227. 30, 247. 20) vañña(82 n. 2) vāsāpayaṇta, vāṣyāpayaṇta (35. 30, 212. 12) vikadhamāna, vikadḍhamāna (35. 12, 211. 27 cf. Turner 2660) vinaddha (67. 12, 206. 2) vi-pratyayaṇya (12. 26, 183. 13) viśaḷhantī (288. 1 cf. Turner 12268) visrabḍha(45. 27, 118. 8, 227. 22, 228. 8) vtiṭvṛta(104. 15) vedanaka(50. 4) viraṇṇika(219. 31) śakṇuvāma: (opt. 1 pl.) (96. 28 cf. C₂, C₁) śruṇṇa (238. 1, 298. 10) ślāḡhya-māna (31. 26=Gc) saṇṇiṣṭha (36. 19, 213. 5 Tib tshig par gyur cf. Turner 11097) saṇṇāṇiyāt (2 sg.) (46. 8, 228. 14) santikātas, santike (20. 29, 43. 11, 48. 16, 49. 21, 50. 15, 53. 27, 199. 8, 230. 32) sapta-kṛt(163. 5, 174. 9) sādyati (252. 10) sthhati (115 n. 23, 121. 5, 149. 22, 204. 30, 277 n. 19, 59. 15) sphalet (158. 15, 285. 10) heṣṭhe(197. 16) ciraṇacariya(89. 19).

最も秘密な要本である田原の校正は大変な労苦を煩うので、著者及びその協力者の労力は並々ではなかつたと思はれる。筆者が気せうたものを次にあつた。

vii, 17 K → K'; vii, 20 Leingrad → Leningrad; vii. 26 Camberra → Canberra; xii. 4 Buruch → Baruch; xiii. 32 mm

→?; xiii. n. 1 Nandikésvara→Nandikésvara; xiv. 2 s→s; xiv. 27 ya: ca ra→?; xiv. ta: na: bha→?; xiv. 31 bhāsete for bhāsete→bhāsete for bhāsete (244. 18); 5 n. 12 rddhi→rddhi; 13 n. 11 vipula rddhir→vipula=rddhir; 25 n. 4 Sāradva→Sāradva; 26 n. 13 Sāriputra→Sāriputra; 30. 1 nirgaccha→nirgaccha; 32. 3 anuttarāyām→rāyām; 50 n. 6 śātim→śātim; 51 n. 8 °muktimś→°muktim; 53. 21 sam-śrāva→samśrāva; 76. 16 teṣām→teṣām; 78. 14 samvītā→sam; 93 n. 11 abhyo-k/-r→abhyo-k/-r; 99 n. 20 daṇḍa→daṇḍa; 107 n. 9, 109 n. 9 p. 3 n. 4→p. 3 n. 5; 108. 19 samya-ksambodhim→samya-ksam; 110. 14 masmi→imasmi; 110 n. 8 p. 53 n. 9→p. 53 n. 8; 114. 10 dukkhā°→duḥkhā°; 115. 22 agrabodher→°bodhir; 126 n. 13 bahavas→bahavaś; 127 n. 12 samjñān→samjñān; 129. 11 mahādhyāninō→°dhyā-yino; 142. 19 bhonti→bhonti; 146. 27 pāryāyena→paryā-yena; 151. 14 adīśyena→adīśyena; 151. 23, 279. 21 nirpāma-yataḥ→nirpāma(°); 152. 32 añjalīn→añjalīn; 157. 4 teṣām→teṣām; 164 n. 24 būhu→bāhu; 165 n. 10 °ṅgulim→°ṅgulim; 167. 27 tādrśam→tādśam; 172. 20 °pāṇḍaraḥ→°pāṇḍaraḥ; 174 n. 6 'pṛul pa→'pṛul ba?; 176. 21 -sam-grhitena→samgrhitena; 177 n. 19 kṛtriman→kṛtriman; 179 SADDHARMAPUṆḌARĪKAM→SADDHARMAPUṆḌA-RĪKAM; 183. 14 'rhan→'rhan(°); 187. 16 pratyuppannean 'dhvani→°utpanne 'dhvani; 190. 34 sprśīva→sprśīva; 191

n. 1 dharmās→°dharmās; 197. 15 cānimiṣam→cānimisam; 197. 21 Iśvaru→Iśvaru; 205. 1 yādśī→yādśī; 206. 21 teṣām→teṣām; 206. 22 °pramāṇam→°pramāṇam; 214 n. 9 śrīputā→chrīputā; 223 n. 14 3. sg.→2. sg.; 224. 16 -vikṛdīteṣu→-vikṛdīteṣu; 239. 12 śad-abhijñā→śad-abhijñā; 246 n. 8 daṇḍa→daṇḍa; 246 n. 21 tūṣṇi-vabhūva iti T²→T¹; 248. 17 74b→74a; 248 n. 28 bhagavan→bhagavān; 262 n. 6 sṛpu-yānt→śrīpu°; 269. 30 teṣa→teṣa; 283 n. 11 būhu→bahu;

297. °SAMDARŚANA→°SAMDARŚANA- vol. I, 83 118, 118 b→119, 119b.

次立写本の體方はゴツブ 善神ノ善神ノセネレハ善ゴツブ
 々體所は次ニ取レドクダク (ネノロ空カ善神ノ體方々々々)

5. 21 rddhi- (rddhi-); 5. 26 yannva (yanma); 7. 6 upe-tāstatha (upetāsvatha); 10. 11 paripūrṇa-dāri (-cāri); 29. 27 mā haiva paribhrameyuḥ (mā haiva pathi vibhrameyuḥ); 30. 17 alabhāt (alambhāt); 35. 12 vikāḍhamānāḥ (vika(ḍ)-dhamaṇāḥ); 38. 1, 214. 20 kṛidā ca rati ca (kṛidā va rati va); 39. 2 upastahedakavidhān(upastahae 'nakavidhān); 41. 10, 217. 31 ca (va); 45. 21 paryeṣayitvā tayā (paryeṣa-yitvānāyā); 45. 27 viśrabdham(visrabdham); 53. 2 satātām (suta tam); 56. 29 yathācaddarśī (yathāvaddarśī); 57. 14 vidyū-māli (vidyu-māli); 62. 3 upamayā hhaikatayā (upamayāpṛhaikatayā); 69. 16–17 sthivā tikṣṇam (sthivā-bhikṣṇam); 72. 17 v[ī]p[u]ṭam (v[ī]malam); 79. 1 harṣa

(māṣa) : 81. 10 m[ā]ṅgāmo (margāmo) ; 82. 17 anugr̥h̥iṣva (anugr̥h̥iṣva, anugr̥h̥iṣva?) ; 84. 8 vināyakaḥ (vināyaka) ; 86. 16 aśrutvā (aśruśrutvā) ; 88 n. 11 mahardhikāha (mahardhikāhā) ; 90. 31 ca (na) ; 93. 7, 94. 4 -koṭyaiḥ (-koṭyāih cf. koṭya-) ; 102. 24 phāsam (phāsam) ; 109. 27 va (ca) ; 112. 28 vinayārthaṃ (vinayārtho) ; 114. 25, 129. 6 yanva (yanma) ; 153. 20 vāme (vā[rā]me) ; 157. 23 bhr̥ṣali (cr̥ṣali, r. vr̥ṣali) ; 158. 6-7 nime t̥r̥uḥe t̥ṣtahe t̥ṣtasabe (nime 5 ruhe 5 stabe 5 stashe) ; 174. 5, 292 n. 3 -vik[r̥i]-dāyā (-v[ik]u[r̥vayā) ; 178. 11 amātsaryahaṃ (amatsary ahaṃ) ; 187. 16 dīkṣv aprameyāsv (dīkṣv āpra°) ; 192. 1 śṛṇuvanti subuddha- (śṛṇuvantimu buddha-) ; 193. 4 eta (eva) ; 193. 9 kṣāntā ca dāntā ca (kṣāntā va dāntā va) ; 194. 22 puṣpā ca gandhā ca (puṣpā va gandhā va) ; 194. 27 vīṇā ca tādā paṇavā ca (vīṇā va tādā paṇavā va(?) ; 195. 1 caikena (vaikena) ; 196. 14 buddhā (buddhvā°) ; 197. 11 vicintan (vicinvan) ; 197 n. 8 pariguddha T*(parišuddha) ; 203. 5 ca tu caṅkramanto (cānucan kra°) ; 204. 15 co(nō) ; 204. 21 māre sa (mār° esa) ; 204. 28 kirt[ē]ṣyat[ī] tān (kirt- [ē]ṣy at[ī]tān) ; 209. 8 sajanantena (sa[m̄]jānante ta) ; 210. 10 tam emān(tam enān) ; 212. 11 cōḥpīdāt̥ha (cōḥpīdāt̥ha) ; 213. 29 śrutvā ca (śrutvāna) ; 220 n. 15 vedanāṃ kṣī° (vedanāṃ kṣī°) ; 227. 17-18 samśrāmāyamāno (samḥrām- ayamāno) ; 228. 3 adyadagreṇa (adya-d-agreṇa cf. BHS

介 紹 書

4. 64. Kashgar r. adya[va]-d-agreṇa 110a, 1) ; 233. 7 prakāṣi co sya (prakāṣito 'sya) ; 240 n. 32 C₄ mañcaka- (pañcaka-) ; 244. 8 niścitāṃ[ī] (niścitā bi) ; 244 n. 8 T₂ yac (yam) ; 253 n. 40 prakāṣataḥ (prakāṣaḥ=Gc T_{1b} nman par) ; 254 n. 6 C₇ asanta santo ti (asantaḥ saṃbhā<sa>ti cf. C₄ asanta sambhāṣati, Gc asanta santā ti) 260 n. 6 paramparānumodakas C₇°modakasyāpi C₄ (param va 'numodakas tasyāpi C₇, param vā 'numodaka<sa>syāpi C₄) ; 269. 33 kunārā[ka]kṛya (kunārā[kāṃ] kanyā) ; 271. 18 dṛyūti (dṛyuti) ; 274. 22 gīhṇate (gīhṇate) ; 21. 9 lokaviduṣya ('viduṣya) ; 227. 9 paryeṣitvā tayā ('tvānāyā).

最後に註釋の爲に本を驅つて釋義を撰出さしむる。79 n. 13 A, T₉, C₂₉, C₂₄ 且民の事。80 n. 8 A, T₉ 且民の事。153. 19 及び 281. 3 且民の事。adhiveta 及び體はキーン字本及び國體記に於て Kashgar 本に adhiḡamayeta 及び相體を與す。C₄及びC₉。174 n. 4 ㊦體は C_{3,4,7}, K', T₄ 且民の事。174 n. 7 ㊦國體記に於て 174. 2 且民の puraskriah ヲ prakampadhīh ㊦體に記す。178 n. 15 ㊦國體記に於て 206 n. 17 Kashgar 本及び Gc 且民の事。『梵文法華經寫本集成』第三卷105頁參照。234n.4 Kashgar 本及び Gc 且一彼の事。252 n. 21 T_{2,7,9,4,9} B 且民の事。252 n. 32 T_{2,3,4} B 且民の事。254 n. 29 A, T_{8,9}, C₇, C₂₉, C₂₄ 且民の事。285 n. 25 XXII ㊦ L. Chandra ㊦ nos. 3219-3220 且民の事。

本書の出版に依って、我国の仏教梵語原典研究が世界的な水準にまで高められたと言ひ得えよう。

会報

○日本宗教学会五十周年記念事業委員会

日時 三月二四日(月)午後五時

場所 学士会館分館三号室

出席者 安斎伸、安津素彦、石田慶和、大島清、小口偉一、

桜井秀雄、田丸徳善、藤田富雄、柳川啓一、脇本平

也

議題

(1) 学会五十年史について

単なる事務的記録の他に、学会の流れが分るような記述の部分の設けたらどうかとの案が出された。

(2) 予算について

経常費のうち、五十万円を記念誌印刷費に充当し、記念誌は会員全員に無料で配布することを委員会案として決定した。

○常務理事会

日時 五月一〇日(土)午後一時

場所 学士会館分館七号室

出席者 安津素彦、大島清、後藤光一郎、桜井秀雄、竹中信

常、田丸徳善、藤田富雄、柳川啓一、脇本平也

議題

(1) 昭和五五年度日本宗教学会会長選挙について

委員長として柳川啓一氏を選出した。

また本年年度の選挙日程を左記の通り決定した。

昭和五五年度日本宗教学会会長選挙日程

五月一四日(水) 投票資格(会費納入状況)について

の通知発送

六月一四日(土) 第一次投票有権者資格締切

六月一六日(月) 選挙公示発送

六月二〇日(金) 選挙管理委員会(第一次投票有権者

資格認定)

六月二五日(水) 第一次投票用紙発送

七月一九日(土) 第二次投票有権者資格締切

七月一九日(土) 第一次投票締切

七月二六日(土) 選挙管理委員会(第一次投票開票、

第二次投票有権者資格認定)

八月二五日(月)

第二次投票用紙発送

九月二〇日(土)

第二次投票締切

一〇月四日(土) 選挙管理委員会(第二次投票開票)

○理事会

日時 五月一〇日(土)二時半〜四時

場所 学士会館分館七号室

出席者 井門富二夫、大島清、小川圭治、窪徳忠、小池長

之、後藤光一郎、小山宙丸、桜井秀雄、桜井徳太

議 題

郎、高崎直道、竹中信常、田丸徳善、長尾雅人、野村暢清、橋本芳契、藤田富雄、松本滋、宮家準、柳川啓一、脇本平也

徳太郎、竹中信常、橋本芳契

(1) 日本宗教学会第三九回学術大会について

期日は十月二〇〜二二日、場所は東京虎ノ門の国立教育会館にて行なわれる予定のことが、開催校である東京大学の柳川常務理事より報告がありました承された。

なお、日程の概要は次の通りである。

一〇月二〇日(月) 日本宗教学会五十周年記念講演

会及び記念祝賀会

二一日(火) 研究発表、理事会

二二日(水) 研究発表、評議員会、総会

また、本年は、「日本の宗教学―回顧と展望―」といったテーマの部会を開いてはどうかという提案がなされ、希望者が一定数あった場合、そのような部会を設けてもよいと了承された。

(2) 五十周年記念事業について

大島委員長より経過報告がなされた。

(3) 新入会員について

別記一六名が新たに本学会員として承認された。

(4) 学会賞選考委員

次の七氏を本年度の選考委員に選出した。

井門富二夫、石田慶和、小池長之、後藤光一郎、桜井

執筆者紹介（執筆順）

鶴岡 賀雄 東京大学大学院

中村 生雄 春秋社勤務

川村 永子 京都大学非常勤講師

米沢 紀 弘前学院大学教授

荒木 美智雄 東京理科大学助教授

芹川 博通 淑徳短期大学助教授

戸田 宏文 徳島大学教授

○宗教学研究編集委員会

日時 五月二四日（土）六時

場所 本郷三丁目いろは鮪

出席者 赤池憲昭 洗建 金井新二 芹川博通 蘭田稔 土

屋博 中村恭子 保坂幸博

議題 「特集」について他

On S. Kierkegaard's "CHRISTIAN DISCOURSES"

Toshi YONEZAWA

When I read S. Kierkegaard's four main pseudonymous works, such as "Sickness unto Death", "The Concept of Dread", "Philosophical Fragments" and "Concluding Unscientific Postscript", I found two contradictory views on sin in these books. In the former two books there is a strong emphasis on our personal ethical responsibility to our sin as it is done by our free will, but in the latter two there is no emphasis on responsibility, for sin is originated in our fatal sinful nature from our birth.

In order to find a solution to make these opposing currents into one, I tried to study his "18 Edifying Discourses", "Edifying Discourses in Various Spirits" and especially "Christian Discourses".

Finally in "Christian Discourses" I found his confession of sin and faith in Christ, as Redeemer and Saviour of sin. After his third conversion he reached to Religious B, true Christianity, and he wrote "Christian Discourses". The 18 Edifying Discourses are written as answers to the questions presented by pseudonymous works but their stand point is Religious A, not yet fully Christian.

The differences between his views on sin or Christology or human nature came from the different stages of his religious existence. The final and ultimate stand point of his religious existence is Religious B, as it is clearly revealed in "Christian Discourses". Therefore I dare say I could find a solution to my question in studying his "Christian Discourses".

Das Problem des existenziellen Dialektik bei Kierkegaard

Eiko KAWAMURA

Die Dialektik ist seit der Zeit von Zenon, Herakleitos und Sokrates die Methode des Denkens bei der Untersuchung der Wahrheit, des wahren Seins und des wahren Ichs. In diesem Aufsatz handelt es sich um die existenzielle Dialektik bei Kierkegaard mit Rücksicht auf die Dialektik der Erkenntnis und des Seins bei Hegel und auf die transzendente Dialektik bei Kant. Und dadurch möchten wir den Weg finden, der uns zeigt, in welcher Richtung wir die Wahrheit suchen sollen, wie sich das wahre Sein in der philosophischen Geschichte darstellt und was das wahre Ich eigentlich ist. Die existenzielle Dialektik bei Kierkegaard scheint uns die Probleme von Wahrheit, Ich und Existenz, aber nicht von Sein, klar zu machen. Wir möchten bei der Erörterung dieses Problems einerseits die Dialektik als die Logik der Entwicklung der Erkenntnis und des Seins bei Hegel insofern überblicken, als sie die existenzielle Dialektik bei Kierkegaard klären kann. Da dieser dem spekulativen philosophischen System Hegels gegenüber seine eigene existenzielle Dialektik entworfen hat, scheint es, daß wir nur mittels eines Überblicks über die Dialektik Hegels die Stärke und die Mängel der Dialektik Kierkegaards hinreichend verstehen können. Andererseits möchten wir die transzendente Dialektik bei Kant erörtern, da wir Kierkegaard in bezug auf den Primat der praktischen Vernunft und die Autonomie des Willens durch die praktische Vernunft für unter starkem Unterfluß Kants stehend halten.

Wir können weder die existenzielle Dialektik bei Kierkegaard noch die Dialektik Hegels als notwendig für das Verständnis des wahren Ichs und der eigentlichen Wahrheit ansehen, obgleich jene mehr als diese gemäß ist. Wir sollten solche Probleme eigentlich im Bereich oder im Ort erörtern, wo *essentia* noch nicht in zwei gespalten ist.

Dreams in *the Nihon-Ryōi-ki*

Ikuo NAKAMURA

Dreams appearing in *the Nihon-ryōi-ki* are in a transitional stage and have their places between those in mythology of *the Koji-ki* and *the Nihon-sho-ki* and those in the aristocratic literature of the classical age, i.e. *the Genji monogatari*, *the Kagero nikki*, *the Sarashina nikki* etc. They have not still dropped mythological or magico-religious elements while they are not under the great influence of the Buddhism. Therefore, dreams in *the Nihon-ryōi-ki* bears many functions of various stages.

In this short article, classifying those functions into three types, i.e. dreams of an entreaty of remedy from the land of the dead, those of a future misfortune of close relations and those of the good results given by Buddhas or Bodhisattvas, I tried to investigate them to clarify the logical construction of the *Nihon-ryōi-ki* as a narrative.

It may well be assumed that some facts I have clarified here have an important meaning in the religious thought of the period of the 8 th and 9 th centuries A. D., one of the turning points in the ancient history of mind.

La Mystique et la Poétique chez Saint Jean de la Croix

Yoshio TSURUOKA

Saint Jean de Croix (1542—1591) est un des plus grands mystiques chrétiens en mêmes temps qu'un célèbre poète espagnol. Mais on dirait qu'en apparence il y a une contradiction chez l'œuvre de ce saint : car dans ses œuvres doctorinales rédigées comme commentaires de ses propres poèmes, il répète mainte fois l'ineffabilité essentielle de l'expérience de l'union avec Dieu et aussi la nécessité de dépouiller toute la tendance naturelle aux plaisirs de ce monde créé pour atteindre cette union ; cependant, ses poèmes lyriques, dont le thème est l'amour pastoral et nuptial, sont tous pleins de riches images terrestres.

Néanmoins, à mon avis, dans les œuvres poétiques le saint ne raconte pas directement son expérience même de l'union mystique (sinon, ce serait une contradiction). Ce qu'il y exprime, c'est "l'amour de Dieu (el amor de Dios)", dans lequel l'âme et Dieu s'aiment réciproquement, et par lequel l'âme est emmenée vers Dieu à travers toute la distance qui existe entre les créatures et Dieu incréé. Cet "amour de Dieu" est à la fois l'amour de Dieu pour l'âme et celui de l'âme pour Dieu, et d'après ce saint, il y a une sorte de similarité qualitative ou "l'égalité d'amour (la igualdad de amor)" entre ces deux amours. Donc on peut voir ici une relation *analogique* entre l'amour divin et l'amour humain, et c'est sa notion de cette "égalité d'amour" ou *l'analogie d'amour* qui a permis au poète d'écrire des poèmes d'amour terrestre malgré sa doctrine sévère de l'ascético-mystique. Ces deux sortes d'expérience, la mystique et la poétique, sont ainsi liées par cette *égalité ou analogie d'amour* offrant un fondement commun.