

第三部会

竹庵可観の「宗教」

大松博典

宋代（九六〇—一二七九）に活躍した天台僧、竹庵可観（一〇九二—一一八二）の著作にあらわれた「宗教」という表現の用例を通して、その思想に迫ってみたい。

「宗教」という表現については、既に早く川田熊太郎博士によって詳細な検討が加えられている。今、その要点を抜粋すると、「宗と教との各々はそれぞれ独立の意味を有する。」「それは『宗と教と』及び又は『宗の教』を、『教と宗と』及び又は『教の宗』を意味する。」「此の宗教という表現は教相判釈の世界の内にて六朝・隋・唐の間に術語として成立し、」「此の宗教という術語は天台宗系統のと云うよりはむしろ華嚴宗系統のものである。」「（『仏教と哲学』五四頁）となる。

さて、可観の「宗教」という表現の用例を吟味してみると、『岳師孤負宗教』歎『罔後賢』（統藏一〇一・一八三C）、以下すべて統藏一〇一とあるのは、恐らくは可観が主張する山家派教学の正統性を根底においた上で、「正しい天台宗く教え」というような意味で使用したのではあるまいか。同じく「弁岳師三千書」の中に見られる「天台宗教三千三諦」（同）とある

のも同様に考えてさしつかえないであろう。さらに「部教」を述べるところで「予退居山林間無事靜坐因思部教之説上為宗教聊寄學者云爾」（一八五b）とあるのは、些か不明の感があるものの「正しい天台宗の教え」の意に解すれば、極めてはっきりした可観の心情の吐露であるように思える。また「孤山因與師之鈔以事筆削全依他宗用与若天台宗教則不涉一句於其間也」（一八七d）に見られる「宗教」は、「他宗」という表現が見られることから「正しい天台宗の教え」の意味に理解できよう。続いて、「宗教眼目不_レ可_レ不明」（一九四d）とある「宗教」は如何に解したらよいであろうか。この場合「宗教のだいじなところ」を意味する「宗教眼目」であろうから、「学天台教須具宗眼」（一九四c）に見られる「宗眼」という表現が手掛りになるように思えるのだが、はっきりしない。次に「読唐朝賢首宗教清涼国師華嚴新疏」（一九六a）と「読清涼華嚴大疏経前義門对弁立教照会宗教」（一九六c）とに見られる「宗教」は、それぞれ「法蔵の著作」或いは「法蔵の教学全般」、「澄観の用いた宗教」或いは「天台から天台の、華嚴なら華嚴の各宗の教え」というのが、表面的な意味であろうが、この例は華嚴で使われる「宗教」という表現をも含めて考えてみる必要がある。換言すれば、当時は既に教禅一致的な「宗教」の使用例があっても何ら不思議のない仏教界の状況であり、可観の「宗教」という呼称にも裏面的な要素を付加して考えてもよいのではないだろうか。さらに「離合取体別理隨縁考証宗教」（一九九c）とあるのは「体」との

関連から「宗の教」というほどの意味合いにならう。とすれば、可観の「宗」に対する考え方がひとつの問題になってこよう。

以上、可観の「宗教」の用例を見て来たのであるが、『山家養苑』と『竹庵草録』とは用例に若干の違いがあるように思える。すなわち、前者では、仁岳がらみの議論の中でいわゆる山外派に対して、「正しい天台宗の教えを主張する意味合いで「宗教」という表現が用いられたのに対し、後者では、華嚴に関連する形で「宗教」という表現が用いられ、「正しい天台宗の教え」を強調するばかりでなく、可観自身の「宗」の考え方にも触れる意味合いで「宗教」という表現が用いられている。いずれにしても、当時の天台宗の中で「宗教」という表現をこれだけ用いていることは異例であるし、それが華嚴や禅と関連することを勘案してみると、単にひとりの天台僧が「宗教」という表現を用いたという範囲を越えて、さらに発展する大きな問題がかくされているように思えるのだが。

八重山諸島黒島の祭祀組織

——ツカサ継承を中心に——

加藤 健 嗣

八重山諸島黒島における祭祀儀礼は、ワン（御嶽）を対象として、ツカサ（女神役）・ティジリ（男神役）を中心として、ヤマシンカ（氏子）によって実修される。

一九六〇年以降七〇年にかけて神役、特にツカサの輩出原則が大きく変動化している様に思える。黒島においても、他の地域と同様島内に多くのワンが存在するが、ここで採り上げるのはクギワン（公儀御嶽）と称される八つのワンの司についてである。というのは、島民は、この八つの御嶽のどれかに必ず二重帰属することなく帰属し、かつそれぞれが独立した儀礼構造であるからである。このクギワンのツカサ継承はトゥニムトゥ（神元）と称される御嶽創始に關係するウガンピキの範囲内で決定される。伝統的な理想型としてのツカサ継承は、トゥニムトゥのウガンピキから輩出されるべきであると云われる。この様なイデオロギーが存在するにも拘らず、実際にはツカサの輩出行為は、神の知らせによるものでなくてはならないとされ、選出者には何らかの不定愁訴があると云われる。その不定愁訴が神の知らせであるかどうか判断するのがユタであり、ツカサは自ら後継者を任命する事が出来ない。ユタのハンジ（託宣）がなければツカサに就任出来ない。ツカサ継承の変動化は、ウガンピキからの輩出と、ユタのハンジによる輩出という、この二つの論理の振幅であらう。

クギワンと称される八つの御嶽のツカサ継承法を個別具体的に観察すると、この二〇年間、新たな秩序へ向いながら、猶、大きな偏差を持っている事が理解される。

つまり、一御嶽一ツカサ継承線でありヲナリ神信仰を前提として構成されるもの、又その構成を志向しながら不安定要素のあるもの、別の座標軸によって構成されるものである。

さらに、この偏差の中には首里というものに代表される中央／土着、家筋／能力、制度／正当性、又、レヴェルは異なるが他律性／自律性という様々の対立する諸相を見出す事が出来る。これは、コスモスと社会に関連し属する位相を二分する対立項であるが、しかしこれは理念型であつて、実際にはこれらの諸相がアナロジカルに統合されて対立するとは言ひ難い。従つて六〇年代以降のツカサの就任が、半外在的存在であるユタのハンジによつたという事は、衰退傾向にある祭祀集団の危機的狀態において、ツカサは、ウガンピキから輩出されなければならぬというイデオロギーの基盤にある、ユタの所請「系譜の論理」への収斂と混乱というより、ツカサ継承の担い手集団の中に沈潜していたそれぞれの諸相のイデオロギーの噴出を、ユタが新たに補強整備している過程なのだと云えよう。

祝詞をめぐる問題

金子善光

白石光邦氏は『祝詞の研究』（昭和十六年刊）で、延喜式祝詞の制作年代を推するためにいくつかの方法を用いている。

第一は「内容」の検討である。即ち「感謝」を述べるものと、

「祈願」の内容を持つものとは、前者の方が古いとする。

第二は「表現」の分類である。即ち「呪的表現」の含まれるものや「簡素な表現」であるものと、「文学意識」や「荘重さ」の認められるものとは、前者をより古いと見る。

第三は「文脈」の分析である。即ち「……らくを」型と「……らくと」型では、前者が古く、しかも後者はその略体とする。（その他には「……と申す」「称辞意奉らくと申す」に比べ「申し給はくと申す」は新しいとし、「辞意へ奉る」に対し「称辞意奉る」が新しいとも言ひ、「天皇が大命に坐せ……皇神等の広前に白さく」より「……白さくと申す」が新しく、「皇御孫命の御命以て」に比べ「天皇が大命に坐せ」「天皇が御命以て」などは新しい——といった具合。）

第四は「用語」「用字」の新旧である。右にもふれた「天皇」と「皇御孫命」のほか、「広前」と「大前」などでは後者が古く、また「夜守日守尔」や「茂梓中取持氏」や「恐美恐毛」などは新しいとする。

以上のうち、第一は妥当であるが第二については疑問が残る。「簡素な表現」を古い部類に入れているが当を得ているかどうか。

第三はここでは取扱わぬこととし、第四を見ると「天皇」と「恐美恐毛」を新しいとしたのは外れている。共に続日本紀に「天皇大命」「恐芽恐毛」と見えるからである（天平勝宝元年四月一日の詔）。

この他にも考えてみなければならぬことがある。例えば(イ)神

話、(ロ)神名、(ハ)祭祀、(ニ)仮名遣い、などが掲げられよう。これらの全てにわたって述べるのはここでは無理であるが、(ロ)と(ハ)に関わるものとして、

一、新年祭(六月月次) 祝詞では「天照大御神」には「大前」、他は「前」であること。

二、伊勢の祝詞では「大前」と「前」とが用いられること。

三、神前を表わす語のない祝詞があること(鎮火祭・大嘗祭・鎮御魂齋戸祭・遷却崇神)。

四、「皇神」「皇御神」「皇大御神」などの併用されていること。

五、神前に献るものを「幣帛」のみとする例とより具体的に明示する例とのあること。

などがあり、(イ)に關しても、

六、祭神名を示さぬ祝詞のあること(平野祭・鎮御魂齋戸祭・遷却崇神)。

をあげ得る。更に(ニ)に關しては祈年祭についての結論のみを掲げると、

a、助詞「と」及び「の」は上代特殊仮名遣いに言う「乙類」に属するが、例外は認められない。

b、助詞「も」については甲・乙二種の混乱を生じている。

c、神名カムロギ・カムロミの「ロ」「ギ」及び「ミ」は甲類に属するが、これもそれにならなっている。

(底本は九条家本)

と言え、ほぼ古体を伝えていることが解る。この点を全篇にわ

たって検討し、更に右の一から六の各項を解決するとき、祝詞の古さと新しさを明らかに出来るかと思われる。

神前結婚の源流

平井直房

神前結婚はキリスト教の刺激による創案であり、明治三十三年の皇太子殿下御結婚式にはじめて儀式化されたとの説が行われている。宗教儀礼としての神前結婚の成立は確かに明治時代であるが、前記の説は果して史料的に立証できるものであろうか。

江馬務氏によれば礼法の発生は室町期であり、婚礼式の基本は伊勢流が定めた。その背景には建築様式の変化があり、特に注目すべきは床の間だった。中国の禅寺では僧房の壁に祖師の像を掛け、前に厚板(押板)を置いて香炉・燭台・花瓶など載せ、押して便宜の所に寄せた。この板が固定されたものが床の間で、太田博太郎氏によればその日本での普及は、宋・元画の輸入に伴い掛軸が鑑賞形式の主体となったので、これを飾るためであったかとされている。伊勢流はこの床の間を巧みに利用した。室町末期の伊勢貞陸の「よめむかへの事」には、すでに床の間に二重台・瓶子・置鳥(雉)・置鯉など飾ることが出ている。二重台は上下とも六角の台の上段に山形を作り、白米を五色に染分けて張ったもので、春日の若宮祭などに今も使われる

「お染めの御供」に似たものであつたらしい。「よめむかへの事」には明言がないが、こうした神饌に類する種々のものを飾り、銚子・提・盃などの酒器を神具のごとく置いたところを見ると、何ほどか床の間に神を迎えて祭る意識が兆しつゝあつたものかと思われる。しかしながら幕末までは婚儀の中心は式三献の盃事であつて、その後別に神事めいたことがあるわけではなかつた。

ただ、江戸時代になると結婚は神の計らいであり恵みであるとの信仰が窺われる。『婚礼罍粟袋』（寛延三年）の序文には「出雲の祇の恵みをうけ嫁いり聲どり云々」の語が見える。婚席に神々が臨在するという意識が明確に文献上に現われるのは同じ江戸中期からで、その最初は伊勢貞丈であろう。『貞丈雑記』（玉曆十三年）巻一には、祝とは神を祭ることであり、婚礼の席に二重台・置鯉・置鳥・瓶子など飾るのは、諾冉二神への供物であるという。同様の趣旨は『婚礼法式』上の婚禮之部にも見える。こうした解釈が伊勢流を中心に定着していったことが、明治時代の神前結婚の信仰的基盤となつたのではあるまいか。

神前結婚の儀式書の早いものは、明治三年の「婚礼新式」のごとく、キリスト教の布教公認以前から出ている。現行の式次第に近い『五儀畧式』も六年七月の刊行である。当時のキリスト教は布教が認められてまだ五か月しか立たず、その婚儀が世人に影響を与える状態ではなかつた。従つて神前結婚がキリスト教の刺激で創案されたとするのは、事実ではない。類似の書

としては、他にも明治八年の『民間婚礼式』、十七年の「大成教婚礼式」、十九年以前の「大社教婚礼式」、三十二年の「新撰婚礼式」などがある。神前結婚挙行についての記録はあまり残されていないが、比較的早い確実な例は明治二十一年二月の『大社教雑誌』二十一号で、伊豆国賀茂郡での挙式を紹介する。二十四年十一月の同誌六十六号も、大社教本祠における千家尊愛管長の婚儀を報じている。さうな訳で、明治三十三年の皇室婚嫁令は神道の伝統と無関係な創作ではなく、民間ですでに実行されはじめていた神前の婚儀を、皇室という特別な場に展開させたものであつた。

これを要するに神道において、結婚の場に神々の存在と加護を意識することは、中世伊勢流の床の間飾りに兆しはじめていたと思われるが、明文化された形では伊勢貞丈の著作に求めることができる。その意識を儀礼の上に顕在化させ、神離を立てて神々を招き、あるいは神社の神前で挙式する形を取つたのが明治前期だった。明治三十三年の皇太子殿下御結婚式が神前結婚の展開に与えた影響は大きい。しかしながらその源流は、少くも近世中期まで溯ることが可能かと思われるのである。

七世紀に於ける神祇行政

鎌田 純 一

七世紀、それはおよそ推古天皇の御代より文武天皇の御代に

当る。政治史的時代区分よりは飛鳥時代と称される時代であり、なかで孝徳天皇が難波に、天智・弘文天皇が近江に都を遷されたが、あとは飛鳥の地が政治・文化の中心となっていた。美術史の上では飛鳥時代・白鳳時代と区分される時代であるが、仏教が渡来し、それを基調とした新しい文化が醸成された時代であり、また百濟・高句麗等より多くの婦化人が渡来し、その婦化人に扶けられて国家制度が次第に整えられ始めた時代であり、律令体制の基礎確立の時代でもあった。それで、その律令体制の神祇官、太政官の基礎の諸問題を、多く探ねられねばならぬが、いまその養老令制下、太政官・神祇官は二官と称せられるが、その両者の実際の位置は並べられるようなものでなく、神祇官は太政官下の八省と同等乃至それ以下程度であったことは周知の事であるが、一つにその神祇官はいつ設けられたか。二にその神祇官は設置当初より養老令にみられる程度の位置の官衛として一貫していたのか、否かの問題を考えてみたい。

それで、まず設置時期であるが、古語拾遺に、孝徳天皇の御代「以小花下諱齋部首作賀斯。拜神官頭今神祇。令掌絃王族宮内礼儀婚姻ト巫事」とのように「神官頭」のちの「神祇伯に当る役のあったことを記している。これは史料性に問題があると思われるかとみられるが、持統紀に「神祇官」「神祇伯」「神祇官長上」「神祇官頭」とあり、これは史料性もともとみられる上、さらに令集解神祇令神戸調庸及田租の条に「古記云。問。神戸調庸及租。并充造神宮及供進調度也。若有乘者何。答昔治置神祇官。中間給神主等。今治置神祇官(下略)」とのように大宝令

の注釈を引用したなかで「昔神祇官……」とあるのは、その大宝令以前飛鳥淨御原令のなかの神祇官制を記したものと推測出来、天武天皇の御代に存したものとみられる。そして、さらに令集解田令六年一班の条より養老令にはみられぬ神田条が大宝令にあったことが知られるが、その神田条を手がかりとしてみて行くと、大化改新で公地公民制をとられたときも、神社の神地神戸は没取されることなく、認められていたとみられるのである。そこで、前掲の古語拾遺の神官頭の職撰のなかには記されていないが、養老の職員令で神祇伯は「管神祇祭祀祝部神戸名籍大嘗鎮魂御巫ト兆惣判官事」とあることと考えあわせ、その孝徳天皇の大化改新のとき認められた神地神戸を監督する官衛として神祇官の初代的なものが置かれたのではないかとみるのである。最近、飛鳥板蓋宮跡の発掘調査報告で秋山日出雄氏が神祇官の跡かとみられる遺構のあることを記して居られるが、凡そその大化改新ころに設置されたとみてよいであろう。

つぎに、その神祇官の位置であるが、この七世紀のなかでも消長があったとみられるのである。すなわち中大兄皇子(天智天皇)・中臣鎌足と大海人皇子(天武天皇)・三輪氏・大伴氏・石上氏とのあいだの政治目標の差乃至政治姿勢の差、さらに仏教に対する、神社に対する感覚の差と、百濟・高句麗の問題もからみ、初期には神祇官の位置も高く、一時低くなり、天武天皇のときに高く、それよりあと、石上麻呂がなくなり、藤原不比等が政府の中心となるようになって養老令にみられるようにされたのではないかと、諸史料より判断されるのである。

今様「言霊」論、序説

棚次正和

言霊を原始的アニミズムの中で理解する合理主義的機械論的観点に対して、我々の言動を根本から条件付ける原始事実と見做す観点が可能だろう。言霊は言と霊の結合として、即ち「コト↓言(コトノハ⇄コトバ)・事↓こと」の認識論的分節と、「タマ↓モノ↓もの」の存在論的変身の交錯として捉えられる。「タマ」と「コト」の両世界を統一に見通すために、「幽り―現し」の視座を導入したい。「現し」は知覚と言語の密合した、共同体的規制下での世界把握の累積であり、その後には知覚されも言われもしない「幽り」が蔽存する。「現し」の秘義は、幽りを現すことにある。「幽り―現し」間の存在変換(ウツリ・トキ)の過程で、幽りと現しは、原像と写像、可能と現実の関係を反転させつつ相互浸透する。ところが、「現し」と「現つ」の同定は、「幽り」の非現実視と「現し」の意味喪失をもたらした。幽りを現す構造は、人間存在の全振幅をなす両界の相互作用の深化と共に歪みの矯正の意味を荷っている。夢(寝目)は、「現し」の手前で「幽り」の歪みを未然に解く予見的修正である。

古代日本人の言動を磁化していたタマは、神道成立の過程で善性をカミに、悪性をモノに移し置く一方で、カミが零落した

オニの姿をとった。他界(幽り)に帰属しつつ現界(現し)へも存在振幅を伸ばしうるこれ等の靈威は、文化的取り込みによつて、習俗と言語の中で馴化されて行つた。例えば、畏敬すべき、或いは禁忌すべきモノは、人の蔑称の者や存在の総称の物に概念を広げつつ、現前性を稀薄にした。タマ自身は外来と内在の二様態に分霊し、祭りの主題をなすタマフリで、内在魂の萎ひは幸の源たる外来魂の触れを俟って劇的に蘇る。幽りのタマと現しの虚ろなものとの化合であるモノの発生には、なる、うまる、ある、の三段階が識別される。

他方、コトは言と事に分裂し、更に言は雅言のコトノハと俗言の口頭語のコトバ(言端の語源の内に言と事の不一致を宿す)に分岐した。言葉、口約束、挨拶、噂、嘘、格言、和歌等の「言」の多義性を支える根幹は「口(耳)」であり、出来事、行為、事情、行事、興味等の「事」に看取される共通項は「目」であろう。「幽り」を背負う「現し」身は、言の聴覚傾斜と事の視覚傾斜に引き裂かれ、「幽り」への盲目は、受身的自発的な「事」の出来を「言」で追走する心理回路の定着に拍車をかけた。言と事が未分のコトの原景は、祭りの中に垣間見られよう。「コト」は、宇宙のバイオリズム、特に穀物のそれと通底した、折り目での「タマ」の賦活に関わる。幽りの神ゴトは、ミコトモチ(大君・神主・巫子)の仲介を経て現し出され、人々は外的な神聖視に、自らの「幽り―現し」関係全体の再認を投射したのだ。祭りの最高潮でミコトモチは神憑りとなり、幽りの神ゴトは神言(ノリト)やヨゴトの呪詞。叙事的カタリと叙

情的ウタヒに分化)と神事(ワザラギによるモノマネとしての呪能。芸能の淵源)に屈折して現し出される。この辺の消息は、大嘗祭や神楽に窺えるはずだ。

「タマ→モノ→もの」の変身と「コト→言・事→こと」の分節の交錯は、言語論的視角から問題化しうる。オグデンとリチャーズの三角形は有用だが、「思考」は生命流動のココロに浮き沈むオモヒの弁証法へ、「記号」はコトノハとコトノハの意味発生の現場へ、「指示物」はものとこととの拮抗へ連れ戻され、力動的に捉え返されるべきだ。霊が言にふれる外来的運動と言が霊になる内在的運動のねじれに発動する言霊は、言の葉の場合、富士谷御杖の歌論が示すように、オモヒ(ひたふる心)とトキ(時宜)の契機が浮上する。また言端の場合、言霊とは言と事の本質的乖離に於いて両項の合一が成立する場が開けることで、言が事をかたどり(言語普遍論)、事が言に落着する(言語相対論)働きは、事象の意味への超越の中で、指示(もの)と述定(こと)のカタリと、表現のウタヒのベクトルの和の形で実現される。何れにせよ、幽りを現す我々を貫通する言霊は、原本的な奥行きを持っている。

古代日本人と「自然」の問題 (二)

大西 昇

記紀風土記にみられる古代語としての「オノヅカラ」は、「ひとり」でないし「当然」という現代語に置き換えることによつて、一応の理解は得られる。しかし、この語は古代日本人の心的態度や心情に係る言葉であり、より複雑な内容を含んでいる。従つて、古代文献に於けるこの語の検討は、古代の心性の理解に資するものである。

記紀風土記の用例をいくつか検討してみると、それは、オノヅカラということ、あるいはオノヅカラなるもの、に対する古代人の一つの体験すなわち驚き、恠(あや)しみ、惶(おそ)りというように表現されているところの体験を語っていることがわかる。従つて、オノヅカラは、いわば神的な働きを形容している、あるいは、オノヅカラというところに神的なものを意識している、と言うことが出来る。例えば、「ウケヒ」や「クカタチ」に於ては、オノヅカラ神意が知れるのであり、財(たから)は血ぬらさずにオノヅカラに敗れる。「出石の刀子(かな)」はオノヅカラ淡路島に至り、島人に祀(まつ)られる(垂仁紀)。大三輪社を立てて刀矛を奉ると、軍衆オノヅカラにあつまる(神功紀)。夜来る人との間にうまれ小蛇(こへび)が、神の子であることはオノヅカラ知れる(常陸国風土記、努賀毗売の神婚譚)。又、古代人の眼は、オノヅカラ出る冷(さむ)

き水、オノヅカラ燎^もえる火（肥前國風土記）に注がれる。

すなわち、オノヅカラは、古代日本人の意識の一つの在り方であり、それは、いわばオノヅカラなものが迫って来て、オノヅカラと思わざるを得ない、というように意識する心的態度なしし心性である。

従って、そのような心性に於ては、人間の意志は否定されるということではなく、オノヅカラな働きに従おうとする。神武紀には、神武天皇の軍が行き悩んだ時、椎根津彦がウケヒして、天皇が本来平定すべきであるのなら、行軍路はオノヅカラ通じよ、という件がある。征討という人間の意志が最高度に意識されると考えられる場合に於てさえ、オノヅカラという言葉が使われる。さらに、イザナキ・イザナミ二神による創世の最高の場面であるべき、天照大御神の誕生の件では、天照大御神はすぐれて靈異であるが故に、オノヅカラ天上へ送られるのであって、祖神の二神の意志によってではない（神代紀）。

この創世の物語が、「つくる」や「うむ」よりも、「なる」という発想に貫かれているのは周知のことであるが、オノヅカラという発想とナルという発想は、お互に浸透しあっている。神武紀には、国の平定の為に天皇がウケヒして、飴^{なご}を造る件で、「乃ち飴を造りたまふ。飴すなはち自づからに成りぬ」とある。これは、神意の充溢のままに溢が成った、と理解できる。神意の充溢が意識されている為に、「造る」という意識は、いわば希薄になっていると言えよう。そのような意味に於て、そこには人間の主体性の意識がない、あるいは、主体性の意識が希薄

化されていく、と考えることが出来る。と同時に、充溢する神意は、オノヅカラと意識されている。この後の点は非常に重要であつて、ここでは、希薄化されていく人間の主体性のない意識にかわるものとしての、強烈ないわば神の主体性といつてよい意識も存在しない。それは、カミガミ自身がウケヒすることにもうかがう事が出来る。

従って、このオノヅカラという意識空間（心性）に於ては、カミガミのいわば実体的な意識は弱まり、オノヅカラの神意の充溢が成立する場の方が中心になる。そこでは、人間、山や石や木や動物などの自然物とかの実体区分よりも、その場に、神意充溢のがあるということの方に、関心が集中すると考えられる。

この意識空間（心性）は、古代日本人の多層な意識の中から、一つの層を形成するものとして取り出したものであり、これで古代日本人の意識のすべてを破えるものではないことは勿論である。しかしながら、記紀や風土記に於ける「オノヅカラ」という語の内包しているものが、一つの基本的な意識であることは否定できない。

（なお、記紀風土記の本文と訓みは、岩波古典文学大系本によった。）

「殯」

— 死と誕生、無秩序と秩序 —

フランソワ・マセ

伝統的な社会で葬送儀礼は通過儀礼の一種と見做される。他の通過儀礼のように葬儀は前の状態（この世の生活）に対する死である分離の儀礼、次の状態（あの世の生活）に対する誕生である統合の儀礼に分析される。誕生の一形態としての生産の儀礼は木花之佐久夜昆売や豊玉昆売の神話の例以外は古代の文献に殆どみられないが、先頃まで機能していた村の産屋にそれらはよく似ていたと思われる。この産屋は母と子供を俗界から分離させる儀礼を意味し、それは極度の依存状態にある子供を守ると同時に協同体を守るためであった。即ち血の中で誕生する生命が安定した状態の協同体に押し入る際この協同体は産屋の儀礼によって、生命の出現がひきおこす無秩序から自らを守る。同じく死も安定した状態の協同体に押し入り無秩序を開始するのは明白であり、古事記の中で伊邪那美と伊邪那岐の最後の会話の時伊邪那岐が伊邪那美の「千頭絞り殺さむ」という言葉に「千五百の産屋を立てむ」と応えることは偶然の一致ではない。又日本書紀の一書によると伊弉諾が死んだ伊弉冉に会う場所は殯斂の処である。この日本書紀の伊弉冉の殯の段を黄泉の訪問の段と比較すれば殯斂の処を腐敗の場所と考えるこ

とができる。殯における死は沈黙、不在、不動などを意味する現在の死と異なり、腐敗物、蛆のうようよしている状態、雷、病気が出る場所などのいわば無秩序を意味する。この危険な状態である無秩序は、天照大神が籠っている間の世界の状態に比較することができる。実際にこの天照大神の籠はこの神の死と解釈してもよい。死と考えられるこの神の不在の為世界は暗くなり、「万の神の声はさ蠅なす満ち、万の妖惑に発りき」という無秩序の状態に陥いる。ある意味で天孫降臨の前の中ツ国の状態も「多に螢火の光く神及び蠅声す邪しき神有り。復草木感に能く言語有り」と記されているごとくいわば類似の無秩序を示す。この前提に立てば古代の死、特に天皇の死は、親戚と協同体のみならず世界を悉く混乱させたと考えられる。逆に腐敗物が穢れ、無秩序の原因と見做されていたならば腐敗をさける火葬が八世紀の前半以降に初めて普及し始めたのに対し古代人が何ヶ月更には一、二年もの間この穢れの根源（殯の宮の中の死体）を保っていた理由を理解することはできない。このことから腐敗物は、肉体の表面に死によってもたらされた無秩序による現象物と見做す方がいいのではないか。一方殯の期間中、大津皇子などの反乱の発生がよく知られているが、これらの反舌は律令国家の前の政治制度の弱さ或は未成熟の証拠とだけ見做されている。しかしその反乱は社会機構の腐敗物いわば社会の表面に現われた死の無秩序の現象化であったと考えてよい。又伊邪那岐、伊邪那美の神話の中の無秩序Ⅱ病気の根源である黄泉国から逃避した伊邪那岐は三人の子供を生み各々に世界

の分担統治を決め与えて秩序を創立したと記されている。同じく天照大神の籠の常夜の無秩序は修復された宇宙の秩序となって再現する。従って国神の屈服は最終的に中ツ国の無秩序を收拾し天皇の先祖である邇邇芸命の秩序を開始したとみることができ、それ故邇邇芸命の即位が大國主神の高天原の宮の籠を伴っていたように、大嘗祭と同じく主に十月におこなわれた殯の終は、日嗣の次第の諫によって死んだ天皇が先祖の協同体に入ることと同時に新しい天皇が即位できることを意味した。従って天皇の場合、殯は二つの誕生を実現させる。一方腐敗、殯れ、反乱に表現される死の無秩序は新しい秩序を生む。殯のような儀礼に導かれる無秩序は新しい状態への通過の必要条件といえる。太初、生は渾沌より始まった。故に生の復活、あの世への生まれ変わりも無秩序なしに不可能といえる。殯が新しい天皇の即位と関係していたため仏教による葬儀はこれほど遅れたのではないか。

古志（四）王信仰について

——出羽国における古代神としての——

月光善弘

古志の地名は松江附近にもあって、古志人の原型は出雲地方と考えられるようであるが、弥生期になると信濃川の平野に集団を結成するようになった。従って新潟県には、長岡市を中心

に古志郡が存在し、また新発田市の五十公野山の山頂には、壮麗な古志王神社があり、いまも七月十五日には祭典が行なわれている。

古志（越）人は祖先崇拜の観念が強いので、これらの人たちが安住した土地には、古志王神社が祀られている。裏をかえせば、現在この神社をお祀りしてある土地は、かつて同族が繁栄していたということができるとされる。それで現在古志王社の祀られている分布状態とその進入経路などについて述べてみよう。

古志王社の分布は、新潟県16、山形県46、秋田県19、福島県12、宮城県1、岩手県3、青森県1となり、とくに新潟県の東部から秋田県の山岳地帯にかけて多く見られるが、これは越後の国守であった越の王である阿倍氏の祖——大彦命おほひのひこを祀ったものだといわれる。

そして古志王社の分布状態から進路をたどって見ると、次の三つのコースに大別される。すなわち第一のコースは、越後——庄内——秋田と、日本海岸に沿って北上する経路である。第二のコースは、荒川——小国——長井盆地を経て、そこから二手に分れて、一つは村山盆地へ入る内陸通りと、もう一つは五百川峡谷を通って村山盆地へ出る最上川沿いである。そして第三のコースは、阿賀川より会津盆地に入り、陸奥の国へと北進する東北の路線である。

現存する古四王神の中で歴史的に最も古いものは、著名な秋田市寺内の神社で、天長七年（八三〇）以前から秋田城の城郭

内に、城中の鎮守社として祀られたものである。

私の手元を集まった参考文献や調査などによって、古四王社の社堂や境内を見ると、大小さまざまである。秋田県内では早くから重要視され、領主の家臣などの保護を受け、壮麗な社殿を構えているものがある。しかし、その他の地方では、神社の所在すらはつきりせず、田園の中や村のはずれに、小祠としてひっそりと祀られている不思議な存在の神であるともいえる。

このように、社堂の大きさも多種多様であるが、多くの著者が記しているように、社堂の向きが北向となっているのが特色である。東や南向も若干あるが、移転などによって変化したものと考えられ、現在は所在不明となったものも、かなりの数になるのではなからうかと推察される。

次に社名やご神体を見てもさまざまである。社名には、古四王・越王・小子王・小四王・巨志王・五所・腰王・腰尾・小姓・古将・小塩・北向薬師および笥子地藏などがある。また御神体について記してあるのを見ても、自然石・墨書された木牌・小祠・鏡・棟札・神像・石仏および石地藏など種々である。

祭神についても諸説があるが、現在では越の王、すなわち出羽国がおかれる以前、越の国が北辺を占めていた時代に、越の国の地主神をお祀りしたもので、この神が北上して、東北地方とくに出羽国内に広く信仰されるようになったものとする考え方が有力である。したがって出羽国には、越の国からの移民がとくに多かったことが推定される。

終りにこの神の民間信仰について述べると、大部分の社堂は

小祠が多く、それらを管理している別当も、俗別当―民間人―であり、祭日もまちまちで、祭祀も近隣の女性や特定の信者たちによって、簡単に行なわれているのが普通である。現世利益としては、耳の病気を治す神・盗難除けの神・平定の神・疣いぼをのぞいてくれる神・勝負やたりの神・痛いかゆいところを治す神・撫で神・腰の病気を治す神などとして信仰されている。そして所願成就のお礼詣りには、自然の有孔石・駄およびお腕うでに孔をあけて紐を通したものを、または毛髪などを奉納するのが習俗となっている。

以上によって知られるように、いろいろな不明な点の多い不思議な神であるが、出羽国における古代の神として、広く信仰されたものと考えられるので、宗教民俗学的にできるだけ説明することが必要であると思われる。

日本における民間陰陽道

木場 明 志

陰陽道の本格的研究となると、なかなか複雑な理論を学ばねばならぬところもあって、一朝一旦にはその理念にしろ、社会に顕われた諸相にしろ、その把握は困難に近い作業といわねばならぬ。そこで、ここでは大まかに日本陰陽道の存在形態を考えてみよう。紙面の都合上、近世の部分のみ掲げるとする。

応仁の乱を経て、何とか宮中に有職故実を以て事えていた陰

陽師達すらも、一度は都落ちを体験し、典拠たる故実の書なども散逸多く、近世には古代以来の陰陽道をそのままに伝える人すでに無く、陰陽道は故実を拾い集めて理論を再構成する形となった。これを行なったのが安倍晴明の後裔を名乗る土御門家の安倍泰福である。

『徳川実紀』によると、泰福は天和三年九月二十五日に諸国陰陽師支配勅許の朱印状を得ている。彼が何故諸国陰陽師支配に乗り出したかは、次のことと密接に関係している。即ち、翌貞享元年十一月に保井算哲(渋川春海)は土御門泰福と協力して幕府に改暦を行なわせている。貞観三年以来連綿用いていた宣明暦を廃して貞享暦に改めたのである。これによって算哲は十二月一日天文職に任ぜられ、ここに幕府天文方が初まる。

これより先の三年間は、算哲が京へ出向いて梅小路に観測器を据え、泰福と共に天体観測に当って宣明暦の実用に適さぬことを実証し、幕府に繰り返し改暦断行を進言している。碁師の家に生まれ、十代半ばで家職を継いだ算哲であったが、天文暦数に極めて長じ、それが当時の職制上の第一人者泰福を動かして改暦に至らせ、初代天文方となったことは驚嘆に価する。

こうして改暦があり天文方ができたことで頒暦の権限が幕府天文方の管轄下となった。従来、造暦師と土御門家、あるいは今一つの暦数の家系幸徳井家の手によって造られていた暦が、一度江戸の天文方の校閲を経ねばならぬという変化が生じた。諸国の暦師などという頒暦の人々は、その多くが土御門家の配下にあったから、土御門家にとっては権限縮小である。しかし、

反面諸国陰陽師支配権を得たから、格段に配下の数が増し、上納金賦課も自在で、その意味では権限は測り知れず増大したといえる。

土御門家の主管した隅陽師集団は、陰陽師意号免許を受けると共に、天社神道(土御門神道、安家神道ともいう)を奉戴することが義務づけられるが、この天社神道は泰福の創唱で、陰陽道の泰山府君(延命長寿を司る神)を天御中至尊に充て、陰陽五行思想を以て神道説を国家的に構成したものである。泰福創唱というも、天社神道の呼称がそうであるのであり、神道説としては山崎闇斎による垂加神道の一流に過ぎない。暗斎の垂加神道は漢字神道といわれるように大陸思想の知識を駆使しての神道であり、この意味で、大陸の陰陽道に依ってしかも有職故実を多く持つ土御門家の伝承とあい呼応するところが多大だったわけである。『秦山集』によれば、上古の風を伝えて深く王者の天業を知るは安家神道を措いて無いといっている。

いずれにしろ、かく創められた天社神道は陰陽道の部分的寄せ集めに過ぎず、それも近世に至っての集大成の故に、その中味の多くは当時民間に存続していた陰陽道を神道説に合致すべく再構築したものといつてよい。配下の陰陽師に至っては、形ばかりに天社神を祀り、在来の各種混合の独自の祈禱法や呪術を専らとしていた形跡が濃い。まして陰陽師免許は得ても、諸国の舞々、万歳の人々などは、もはや芸能者であって宗教者とはいえない得ぬ形態を持つ者の多かったのである。

古代および中世の一定時期までの宮廷陰陽師、幕府陰陽師に

よる限られた活動を除いては、その全てが民間陰陽道として存在しているのが日本陰陽道の実姿ではなからうか。殊に近世においてはそれがはつきりしていると思われる。識者の御批判と御指導を切望するものである。

修験道と鉦山

菊池 武

修験山伏と鉦山・鍛冶の関係は密接であり、大峯山・月山・英彦山・金勝山・五頭山等の多くの例を挙げる事が出来るが、特に大峯山・月山は有名である。彼等は、後に祈禱師や呪医・諸行事等の面へ進出して行くが、古く、は現実の社会的経済生活の面からの採鉦と採鉦の特殊な技術にも関与していた事も考えられ、今回はこうした点に就いて若干考察して行く。

『郡中諸向取計覧』(『新修島根県史』史料篇三・文化12年)に、「石見国邇摩郡佐摩村銀山八、役優婆塞路分給ふ靈窟にして、修験の行者順道入峯、今の大峯に等しく行ひける由、古老の言伝ふる所也」と、銀山と修験の関係の伝承を記しているが、先づ大峯山は、別名「金の御嶽」或いは金峯山という名がある通り、現在も鉦脈の存在が確認されている。そこで、此の金への現実性の暗示は、『万葉集』(巻13)にも、「み吉野の、御金の嶽に、間無くぞ、雨は降るとふ、時じくそ、雪は降るとふ」と、天武天皇の作とされるものもある。又、平安末の『宇治拾

遺物語』(巻2の4)の「金峯山薄打事」には、「今は昔、七条に薄打あり。みたけまうでしけり。参りてかなくづれを行て見れば、まことの金の様にてありけり」と、金峯山の純金を盗み出して、七・八千枚の薄に打つたら、此の一枚／＼に金御嶽の文字が書かれてあり、露見したという話も出ている。こうして、金峯神社の祭神を金山彦・金山姫としている事等も考えてみると、此の山を駆け巡る山伏と採鉦の密接な関係が知られる。

一方、月山は昔、刀鍛冶が住んでいて、日本刀を作ったという伝説がある通り、頂上附近に「鍛冶小屋」という地名があり、刀工の遺跡遺物等も残っている。松尾芭蕉も、『奥の細道』の中で、「谷の傍に鍛冶小屋と云有。此国の鍛冶、靈水を撰て爰に潔齋して剣を打、終月山と銘を切て世に賞せらる。彼龍泉に(劍)等」と記している。そして現在も、刀工で「月山」という氏の無形文化財保有者が実在するし、水銀・金山・銀山跡といわれるものも多く聞かれる。

今、こうした鍛冶と山伏の関係で、越中上市町稗田の野鍛冶、利田孫三(68才)の祖父は、火を扱うについて、火中を歩いても火を手持っても火傷しない火もどしの秘伝を修験者から受けたという。それは、「天竺の猿沢池の大蛇やけとした」と三回唱え、後すぐに、「アウラウンケン」と同じく三回唱え、以上を一口にいうというもので興味がある(『富山県史』民俗編)。又「金山之神において諸行・御湯立仕間敷事」(『国事雑抄』巻18・下編・元和4年)と、鍛冶の祭神の金山之神を山伏湯立に於て執行する事を禁じられている事は、こうした事象が多く行われ

たのであろう。更に、『御山例五拾三ヶ条之巻物』（若尾五雄氏蔵）の奥書に、「元水戸領、常陸国東茨城郡岩船村大字錫高野、錫鉦山鎮護之祠、山神祠別当職、当山修驗龜沢山宝寿院跡、御嶽教常教會長、少教正黒沢峰三郎、藤原良知御印」と出、当山派修驗と錫鉦山の關係が知られる。これは、徳川家康が天正元年、鉦山師を取り締るために定めたこととされ、第三条には、山師・金堀と一緒に「山法師」も対象になっている事は、山伏が鉦山に多く関与していた事が判明する。

以上見て来た如く、金の御嶽の金を神奈備にこもる靈のシンボルとしての火又は光物とする宗教信仰的解釈や、不老不死の仙薬（秘薬）であるとする中国の道教の神山術の導入等も重要な要因であろう。が、修驗山伏達は山で修行するのであり、深山幽谷に分け入り、道を切り開き、野獸等への防衛のため、斧や刀の武器を持つ必要があった。そこで、そうした意味に於て、平生から山野を跋涉し、金銀銅鉄等の根源を、石・水・砂・栗ノ小枝葉の諸々の積であると、越後山伏の『迷悟問答鈔』（第24）にいつている如く、多分に関心が大きく鉦物の場所も揃んでいたであろう。然し、山伏の村落定着化や技術の革新と共に、専門の山師金堀りが出てこようした鉦山鍛冶から遠のいて行くのであった。

日向・米良修驗と熊野信仰

根井 淨

宮崎県児湯郡米良地方は、近隣する椎葉地方と共に近代まで未開の地であって、近世の地誌類には隠れ里と記されている。

この地方に発生した修驗道は、開發領主的存在であった米良氏自身が山伏となって活動が展開されたが、そこには熊野信仰を軸として発展した様子がみられる。従って、小稿では日向地方への熊野信仰の伝播に留意して、米良地方における修驗道の歴史的要を報告しておきたい。

当地に定着した米良氏は、その出自を菊池氏の後裔とするが決定的ではない。しかし、各米良氏の系図、由緒書や『諸家大概』は、いずれも菊池氏をその祖としており、近世にはこの説が定着していたようである。この菊池氏から出た米良氏で注目されるのは、その一族の殆んどが修驗者であったことである。

例えば『米良伝説記』によれば、重遍法印が大宰修行して花園寺先達職となり、その後、花園寺は代々米良氏によつて跡目が継がれたという。この花園寺は『上井寛兼日記』によると、中世末期には島津氏の庇護を受けた修驗寺院であった。特に花園寺の米良重亀は権大僧都相模坊と称し、天文十一年から二年にかけて都万神社にあった大般若経を書写し、神宮寺であった麟祥院に奉納した。この般若経は西都市の麟祥院に現存し、「願

主花園寺重亀」とその奥書を確認することが出来る。

また、東臼杵郡南郷地方に定着した米良氏一族も代々山伏であった。特に米良重治は権大僧都一頓坊と称して大峯修行し、慶長九年には故郷に父母菩提として供養碑を建てている。自然石六尺あまりのもので、今日磨滅が激しいがその銘文を確認することが出来る。さらに東臼杵郡東郷地方に定着した米良重昌も、天文十八年に梵鐘を铸造して山陰神社に奉納している。梵鐘は東郷町役場に所蔵され「願主天氏」となっているが、天氏とは米良氏のことである。山陰神社は、古くは冠嶽三所大権現と称し、熊野の新宮を勧請したものと思われる。

そこで問題となるのは、日向地方への熊野信仰の伝播と、米良氏の祖という菊池一族と熊野との関係である。米良文書「旦那讓状」(九九六号)によると、宝治元年(一二四七)には、日向国は熊野那智山尊勝院の檀那園内にあり、鎌倉初期における熊野信仰の滲透がみられる。次いで、米良文書「旦那売券」(四一六号)によると、寛正二年(一四六一)において「日向木くちの一族一円」は井関良信房の檀那であったが、玉泉坊に檀那株が売却されたことが判る。そして、その菊池一族を率いる先達は、光明寺、祐覚寺、花園寺、都農宮であったという。この先達の中で、祐覚寺は不明であるが、光明寺は延岡市恒富の修験寺院で、近世には当山派袈裟頭であった。花園寺は先述した如く米良重亀一族が跡目を継いだ修験寺院である。また都農宮は日向の一の宮であった児湯郡の都農神社である。しかし、この菊池一族は、のち那智山実報院の檀那として移りここに那

智山実報院と菊池一族との師檀関係が成立し、その間に介在する先記の日向の先達を指摘することが出来る。このように、日向には文献的には十三世紀以前より熊野信仰が伝播しており、特に米良地方に土着した菊池一族、のちの米良一族をその檀那としていたことが理解出来る。その他、米良文書を整理すると、中世の熊野は、臼杵郡の可愛・坪谷にも檀那を持ち、児湯郡久峯・平郡には先達を確保しており、日向各地に熊野神社が勧請されたことも判明する。

以上、日向米良地方における修験道と熊野信仰について略述したが、そこには鎌倉初期から南北朝にかけて米良氏の祖とされる菊池一族を通して那智山実報院米良家が、次第に姓が等しい日向米良氏を檀那として吸収し、その信仰圏を発展させたことがみられる。ここに米良氏自身が熊野系の山伏となり、それを継承していった由縁を認めることが出来ると思われる。しかし、近世の米良修験は新立寺に六人となり、次第に衰退したが、明治六年の『黒木重国日記』には、九月四日に「山伏殿先祖祭」といって領主米良氏に対する先祖供養が行なわれたことが知られる。このように、日向米良地方の修験道は歴史的に九州の内でも特に熊野信仰の強い一帯に成立、発展した、と理解出来る。

平安鎌倉時代の高野山金剛峯寺年中行事の

特質 ― その修験的性格 ―

日野西 真定

(1) 金剛峯寺年中行事の大勢

金剛峯寺年中行事のまとまったものとして、一番古いものは、延久四年（一〇七三）の「金剛峯寺家季中毎月所役不可闕怠事」（『高野山雑日記』）である。ついで、鎌倉時代の文永六年（一二六九）、と正応四年（一二九一）の年中行事である。さらに江戸時代に入り慶安三年（一六五〇）以下の六本がある。この中で、延久四年と鎌倉期の二本とは性格に共通点が多く、修験的な傾向が強い。これに対し、江戸時代になると、論義、問講等が多くなり、学山にふさわしい傾向を強くする。

(2) 延久四年の年中行事

布薩が殆んど毎月行われるのが目立つが、年中行事の主軸をなすものは、修正、春秋彼岸、花供（五月）、蓮花会（六月）、盆供（七月）、万燈会（九月）等民俗的、修験的性格なものである。真言宗に関連あるものは、御影供（三月）、不空御忌（六月）、恵果御忌（十二月）で、通仏教的なものとして、涅槃会（二月）、仏生会（四月）、淮胆悔過（六月）、安居（四―七月）であり、布薩もこれに加えなければならない。

(3) 花供

これらの民俗的、修験的な行事の中で、花供と蓮花会を取上げて検討する。花供は、正応四年（一二九一）の行事記によると、金堂に於て曼供を行じている。同記によると「恒例花供、無三日、以躑躅開敷之時行_レ之」とあり、花髪を検校以下有職が各一枚を持ち、大仏供等は「一杯以花盛之」とある。さらに堂内幡七十二流を金堂内の四面妻戸、犬防の上、内陣両壇、舍利塔等に立て、庭には十二流、大幡二流等、異状な程多い。これは、『金剛峯寺花供表白』（寛永二十二年、普洞院快盛寫）によると、「結躑躅、款冬（落のとう）、以為花髪之鐘、連青奇芳草以採幡之粧」とあり、特に幡には躑躅等の芳草を結びつけている。全く春の花祭りの性格のものであった。本行事は江戸時代には通常の曼供となり現在に至っている。

(4) 蓮花会

正応の行事記によると、六月十五日で金堂で問講形式で行っている。江戸時代にはなくなり、代って同十八日の葛城先達の笈渡となっている。承久二年（一二二〇）の「高野山金剛峯寺田地事」（高野山文書（東大）（一）文書番号一七五）にも「六月十五日蓮華会、金堂」とあるが、正安二年（一二三〇）の「高野山五番衆置文案」（同前文書番号四四六）には、「天野、六月十八日蓮花会」とあり、天野でも行い、日が十八日になっている。『葛城先達峯中勅式廻行記』（宝永六年（一七〇九）、葛城正大先達法印前宮三室院快意記）によると、四月七日に行者講の会所で先づ法事を行い、高野山の壇場の孔雀堂寺を参り、大門から出発する。同日天野社頭で、惣神主により明神を笈に勤請

され、葛城山中に入る。これを吹送りという。入峯の終る六月十八日には、同社頭で笈渡の行事を終え、同所の秘所とする歳の中で験者をつかつての護法の秘事を行い、終つて、高野へ駆け入り、壇上、奥院へ参り、自坊に駆け入る。これは、江戸時代のしかも行人方だけの行事であるが、平安後期には、すでに同様な行事があった。当時は、天野の長床衆は金峯山、熊野の山臥とも連けいをとっており『天野社長床衆言上書案』（正安三年（一三〇〇）の頃の文書、高野山文書（一）文書番号四四五）、葛城山脈ばかりではなく、大峯寺にも入峯し、一山あげての行事であったと考えなければならぬ。『紀伊統風土記（五）行人部の兩先達の項には葛城入峯には大峯へも廻るとある。葛城入峯も、明治の修験道廃止までは行われたと推察される。現在では、天野社で新七月十八日の「神還祭」と称する普通の神事となっている。

(5) まとめ

平安から鎌倉にかけての金剛峯寺年中行事は、修験的性格が強かった。それが次第に衰えて現在に及んでいる。しかし、高野山は、本質的には修験的靈場であると考ええる。

近代の修験教学

宮 家 准

明治五年の修験道廃止令により、旧本山派修験は聖護院所轄

のまゝ天台宗寺門派、旧当山派修験は醍醐三宝院統轄の形で真言宗に編入された。僧侶となった修験者は天台、真言の宗学を学ぶことを要請され、修験教学の研究や儀礼の実施は禁止され、修験道の典籍の儀軌は散逸した。この時期にあつて、青森県深浦出身の旧当山派修験、海浦義観は三宝院で秘か修験道を相承していた報恩院の大原演護、光台院の広橋善海に師事すると共に三寶院の経蔵に入つて、修験道関係の典籍を筆写した。その後明治十四年醍醐寺に編入修験者教育目的で恵印学校が設けられたが、海浦は、この折、修験道の典籍を五十余点、写して寄贈している。また明治二十四年には、全五十巻からなる修験道叢書を編集して、東京大学図書館に納めている。一方旧本山派系修験の典籍は、島田蕃根によつて集められた。これは現在、島田文庫として京都大学に一括して取められている。

海浦はさらに全く独力で修験教学の研究に努め、『修験安心義鈔』（明治三十一年）、『神変大菩薩録』（明治三十三年）、『修験道法具要解』（明治三十四年）などの著書を相次いで刊行する。また明治四十一年には鎌倉の修験者大三輪信哉らと共に、三寶院に聖役協会を設立、翌四十二年から機関紙『神変』を刊行する。さて一方旧本山派系修験では、大峰山中の前鬼で五鬼継義門、五鬼熊義真らによつて法燈が守られ、明治十九年には、聖護院が彼らの援助を受けて、深山灌頂会を施行している。明治十七年、熊野の那智滝から捨身した実利も、前鬼で修験教学を学び、『転法輪』（明治七年）を書いている。

大正五年から八年にかけて、『修験道章疏』全三巻が完成す

る。これは海浦・島田らによって集められたものをもとにした修験道の典籍の集成である。また大正時代には『神変』などをよりどころにして、修験数学の体系化が進められる。特に『神変』の主筆細川孝源の『修験摘要記』（大正五年）、自ら修験宣揚会を組織した天台系修験、三井豊興の『修験道』（大正七年）などは開祖伝、血脈、名義、依経、教義、峰入、儀軌などを含む体系的なものである。なお大正七年には、宇野円空の「平安期の修験道」清水沢智の「山伏の史的研究」がいずれも卒業論文として東大に提出されている。

昭和二年醍醐三宝院では岡田戒玉、高井善証らが中心となって『修験聖典』が編集される。また七年には、伝法学院が設立され、翌八年高井が中心となって柱源護摩の伝法会を開いている。さらに高井は山田広円と共に、『修験大綱』を著わしている。一方、聖護院では大正十二年宮城信雅らが中心になって、雑誌『修験』を発刊して教学の振興をはかっている。この『修験』誌上で健筆をふるったのが、佐渡の旧本山派修験出身の牛窪弘善である。大三輪と親交のあった牛窪は、すでに明治末年頃から『神変』に論文を発表しているが、大正末期から昭和初期の活動はめざましく、『修験』『神変』に毎号欠かさず執筆している。その著書には、『文化史上における役小角』（昭和三年）、『修験道綱要』（昭和八年）などがある。なお昭和になると三宝院や聖護院では講習会などにより、修験道の普及をはかっているが、三宝院の服部如実、聖護院の宮城信雅らがその中心となって活躍している。

さて以上の展開を示す近代の修験教学は、その内容のうえでは、次のような特徴を持っている。まず第一は、教祖役小角の神話を強調し、三宝院の祖聖宝、三井寺の祖円珍を中興の祖として位置づけ、それを明示する系譜を作っている事である。第二は次に天台真言などの仏教の解説、それによる修験教義の意味づけがより進んだことである。これらは、真言宗醍醐派、天台宗寺門派に属した修験集団が、その中で自己の位置を確得する為の思想的いとなみともいえるものである。しかし今一方で、降中の十界修行を忍苦、知足、劳作、精進、抖擻、歓喜、聞法、沈思、奉仕、感謝というように日常倫理と関連づけて説明し、在俗性を強調するというように修験独自の思想展開を認める事が出来るのである。

母なる概念と宗教性

大越 愛子

本論において、個別の実存における母なる概念の受肉化とその宗教性の現象を、「産み」という現実的かつ超現実的なるできごとの体験のまっ只中において考察したいと思う。

「産み」をになう個別の実存は、事実性としては、この世へ生み出されはぐくまれた存在であり、自己自身へ絶対的関心をもち、自己実現の道歩む単独者としてあったのだが、決定的に生じた自己超越的なきごとの到来において単独者的存在と

しては死に、全く別の新しき存在として蘇生する、宗教的といえる自己改造のドラマを体験する。自身の中に他者をほらみ、他者を抱く事において自己であるという重層的存在への突入において古き自己は解体する。しかし我々は、この新しき存在形態を語り告ぐことばを自身の中に見出しえない。我々は今や稀薄化したことばを、その廻って来たる本源にさかのぼって語りしめねばならない。身ごもり―それは人間存在の只中への神性のおこもりに他ならず、産みのけがれとは氣(怪)―掛―れとしてあやしき物の勢いの湧き立つ根源的生の開示である。古事記の上つ巻において、豊玉昆壳命は産みに際して「およそ他つ國の人は産む時になりては、本つ國の形になりて産むなり。」と云いて鱈の形で産んだという神話がある。この神話において、産みに際して人は自分の本来の姿に戻るのであるという思想と、その本来の姿は、それをのぞく日常的意識に対して恐ろしい異形のものとしてあらわれるという、産みのできごとの非日常性が伝えられているのである。産みにおいてあらわとなる人間の本来性とは何か。素朴には神の来臨の光の中で開かれる自即他の根源的一体性の境位、思弁的には有の産出へとけ―が―れたつ絶対無としての絶対愛の境位なのか。神的感受性を失い、産を物質再生産の発想からしかとらえられない貧しい現代においては、ただ産みのできごとへの自己自身を捨てた全面的突入においてのみ、かの本来性へと開かれるのかもしれない。それは、子産みの行為は同時に母としての新しき自己の同時生起であり、それ故にこそ自己を他者(子)と同時に生かしめたるもの、絶

対愛に自から貫ぬかれている事の体感である。母となる事は、それ以前に自己の中でかたく閉ざされていたものが、今や何ものかによって開かれ、そこから古き自己を押し流す根源的生命力、又絶対的な愛の力が噴出し、たちまち自己を占領し、正に(け―か・かる)状態に狂い立つ事である。それは古来産褥に言われた「頭に血がのぼる」体験である。子産みは、以前の自己にとつて予測もしえなかつた新しき自己、母存在への自分うみ、根源的自己生成である。母と子はその同時的生起において全たき相互媒介性にあり、お互いの存在がまるごと全面的肯定において向かわれているという絶対愛において結ばれている。母なる概念は、産みのできごととの逢遇における、存在の根源的改変において生じた生成的概念である事が明らかとなったのである。全ての生成的概念と同じく、母なる概念も、自己自身の中に無の契機をほらみ、それ故に実存的受けとり直しの相にある。母存在としての生起は、子の同時生起、即ち子を子としてあらしめるという現実的愛の実践を媒介とするのだが、全ての宗教的行にあらわれる魔的な契機は、この愛の実践、子との関係にあらわれる。母存在の類落は、産みに際し彼女に開示された根源的生の高みを、聖なる恵みとして反復の相の下にあらしめずして、自己所有化、実体化の相へと収束し、己れの聖性に安住する事にはじまる。母性の魔性は現実的には子に対する関係において、子への支配欲、独占欲としてあらわれる。母性における子を産み出す聖なる力は、同時に子を呑みこみわがものにする恐るべき深淵の力でもある。神々にも比すべき産みの

力を与えられたる者の、それ故にもつ内なる誘惑、闇の力である。聖なる母の概念を受肉化された現実的存在にとつて、母なる事は、この自己自身の内部における聖性と魔性のたえざる闘争をになう事であり、そこに母なる概念の自己超克性、倫理性があるのである。母は愛を自からの暗い闇の力でもって支配へと陥しめないために、愛する他者の自由を、その日々の成長、一個の人間の実存への自立を願うのである。この様な他者(子)の自己うみを助ける愛の形を、ケルケゴールはいみじくも産婆術と呼んでいる。産婆とは、根源の一体性の至福の時にある子を荒々しい外界へ、冷えびえとした分離の場へひきずり出す暴力的存在である。産みのできごとへの参入において、子と共に自己自身をもうみだした母存在は、子の自己形成の途上では単なる援助者、産婆に徹する事に、自身の真の母存在としての現成を、己れの宗教的課題を見出すのである。

非宗教的生命より宗教的生命へ

玉城 康四郎

生命の宗教性と非宗教性を何によってけじめをつけるか。両者のけじめをつけていく拠り所、あるいは場を自己自身に置いて考えてみたい、自己自身を検討し、突きつめていく、そのプロセスの中で、このけじめをつけてみたいと思う。というのは、宗教的であるか、非宗教的であるかという判定は、結局は自己

自身にかかわりながら、しかも自己において決着を見る外はないからである。ただ、そのけじめをつけていくプロセスにおいて、そのプロセスの動態性(ダイナミズム)を離れないように留意することが重要である。その動態性の中で省察していくことが要請される。

まず最初に、カントは『第一批判』の中で、感性から構想力へ、構想力から先験的統覚へと究明を進めているが、この過程の論究は、認識の事実にして精細を極めている。しかし、先験的統覚にまで至ると、Ich denke、あるいは Selbstbewußtsein ということのみにとどまってしまう。いわば Selbstbewußtsein がカントでは平面的になっている。そこでこの領域を立体的に明らかにしていかねばならない。

そこで第二に、フロイドやユングの深層心理を顧みてみたい。フロイドは、自我について「自我は意識と結合して、すべての心的な過程を統制しており、夜になると眠りにつくが、それでも夢の検閲を司っている」という。そして自我は、無意識の中に根ざしており、さらにその根底に、いっそう深い無意識的な基盤が存する。それを Es と名づけている。自我は、あたかも卵の胚盤のように Es の上に乗せられているが、しかし両者には境界があるのではなく、下の方で合流している。このような自我は、未知の統御できない力によって生かされているという興味ある見解を示しているが、それ以上は展開していない。

ユングは、自我の外に自己 Selbst という概念を設けている。自己とは何か。無意識が意識化されていくという、無意識と意

識との同化の過程は、一種の和解と見られているが、その際、全人格 *totale Persönlichkeit* の中心は、無意識と意識との間の一点であるといわれる。この一点をユングは動態的に見て、全人格の新しい中心化 *neue Zentrierung der Gesamtpersönlichkeit* と呼んでいる。あるいは無意識と意識との間ということから、中間点 *Mittelpunkt* とも称される。これをユングは、自己 *Selbst* と呼ぶのである。そしてこの自己に、ユングは、パウロの「我生くるにあらず、キリスト我の中に生きたもう」という言葉や、老子の道を当てがっている。これは後に批判するように、宗教性というものをこのように安易に位置づけてはならない。これと関連して、自己は、内的なものと外的なものとの葛藤に対する一種の補償 *Kompensation* として性格づけされており、この点にフロムがいうように、ユングの夢はすべて宗教的であるという批判が起こってくる。そして自我は、自己に對立するのではなく、その支配下におかれるものでもなく、あたかも地球が太陽に對するように、自我は自己のまわりを廻っている、という。こうした見解は、自我も自己も、その動態的なプロセスの中で究明しているとはいえない。

第三に、唯識説のアーヤ識である。これはヨーガという全人格の思惟によって追求されており、そのプロセスの動態性の中で究明されているといつてよい。では自我とは何か。『成唯識論』によれば、分別我執と俱生我執を分けており、いわば前者は意識的自我意識、後者は無意識的自我意識ということができる。自我意識は、意識的にせよ、無意識的にせよ、併せてマ

ナス(末那識)といわれる。では、無意識的自我意識のさらにその基盤は何か。それがアーヤ識である。これについて論ずる暇はないが、折角全人格の思惟において心の根底を追究してきた唯識が、アーヤ識に至って、対象的思惟への後戻りを起こしたのではないかと思われる。それよりはむしろ、原始經典のなかでブッダによって注意深く説かれた業異熟 *kamma-uppaka* に注目し、それを人格的身体と名づけ、これを全人格の思惟のなかで究明していくプロセスにおいて、宗教性と非宗教性とのけじめをつけてみたいと思う。

宗教経験とその特質

松本 皓一

宗教的人間の事例研究の領域から、表記の問題について述べてみる。宗教的人間を一口に言えば、豊かな或いは強烈な宗教経験の所有者ということになるが、宗教経験を広義に解釈すると、一般的に社会で宗教現象と見なされている事象に関わる人間行為の結果、もしくはその過程に成立し認識されたものと言うことができる。この一般に社会から宗教と見なされるカテゴリーを従来の形式に従って「聖なるもの」のとするならば、宗教経験は「聖なるもの」と考えられている事象(例えば教理、儀礼、祭祀、教団制度その他)に関わる人間経験と言うことになる。

これに対して、人生における特殊な問題経験としての宗教経験がある。対象は何であれ経験当事者の主体的状況の中で、その問題解決の関わり方・態度が絶対的・無上・究極的……と言ふよりはか表現の方法がないような人間経験をさす。前者に対して狭義の宗教経験として区別することができる。

前者は社会制度ないし社会的慣習上の宗教現象にコミットする経験であり、個人的側面をもつと共にそれに参加する人々によって共有される集団の宗教体験としての面を強くもつ。ここに社会的規制力を強調するのはデュルケーム派の持論であるが、宗教経験の事例研究者であるジェームスはむしろ前者を重視している。しかし宗教的人格形成という視点からは、前者を軽々に評価することはできない。宗教的躰け乃至訓練、修行といった角度からの積極的解釈が必要である。つまり社会・文化的規制を、むしろ意志的に能動的に受容する宗教経験であり、それによる人格形成である。

これに対し後者は、自己の存立に関わる危機的な問題の自覚とその解決の努力の上に展開し、社会的要因と強く関連しながらも深く個の内面への傾斜を特色としている。サドラー (W. A. Sadler) は、宗教経験を「もつ」と言うことは人間心理の上に本質的な相異があるはずだとみている。(Personality and Religion)。人間心理への本質的影響については、シュライエルマッヘルが周知の如く絶対依存の感情ということで述べている。しかしオットーはシュライエルマッヘルを評価しながらもこの絶対依存の感情は事実からの類推であり相対的なものと質的に

変りはないとし、かつ自分自身が無限なるものに依存し制約されているという感情を自己以外の根源に帰納することによって人間が神秘的なものに出逢うことは、心理上の事実に反するとし Abhängigkeitsegefühl に対して Kreaturgefühl なる表現を使用した。ここでは宗教経験が numen 的性格をもつた聖なるものの実存的感動であるが、グッデナッフ (E. R. Goodenough) は、このような経験の対象は単に自然や社会、人間関係の中ばかりでなく個人の内面世界において自覚されることが必要だと言ふ (Psychology of Religious Experiences)。確かにこの意味での宗教経験は、いわゆる「宗教的人格」と目されるケースにしばしば見られる。しかしそれが宗教的成熟への唯一の途でないことは先述した通りである。

ただ宗教的人間のケース・スタディの立場から言うと、波瀾に富んだ生涯を送った宗教的人間つまり問題経験としての宗教経験の所有者の方が研究対象としてより興味ふかいものであることは言うまでもない。その方面では古典であるジェームスの『宗教経験の諸相』以来、多くの事例研究はこの方向をとってきた。つまり病的な、回心でいえば急激な人格転換とも言うべき異常な宗教経験が主に取りあげられてきた。

しかし宗教経験には numen 的な Kreaturgefühl なもののみではない。広義にはより gesund な宗教経験のあることは上記した通りである。宗教的人間の比較的考察にあたっては視野をこの分野に迄拡大することによって、従来偏重の傾向があった宗教的人格像を是正することができるのではなからうか。

冬・闇のイメージと宗教研究

— R・N・ベラーとA・K・サラン —

葛西 実

二人の文化を異にする社会学者、R・N・ベラーとA・K・サランについて継続的に一貫して宗教学界で問題にしてきたが、その過程で明らかになってきたことは、両者の見解が、実質的には相違はあるとしても、形式的に類似していることである。

両者に共通していることのいくつかを指摘するならば、まずなによりも、両者共に宗教的主体として自己を自覚していることである。この自覚なしには、宗教研究は不可能であると意識している。このような自覚は、社会的危機意識を不可避的に伴っており、それがなければ社会的研究は成り立たないと確信している。

その根拠は宗教的現実とのかかわりであり、それがなければ、宗教的現実、社会的現実は見えないのである。したがって宗教的現実とのかかわりなしに、宗教研究の必然性はないし、それが成立する可能性もない。このようなかかわりを無視した宗教研究は不可解であるだけでなく、現実を無視することになり、きわめて非科学的であるのみならず、今日の危機を生みだしている一つの要因となっている。

宗教的現実とのかかわりに段階（レベル）があることは、指

摘するまでもなく明らかであり、ベラー、サランにはこのことは事実である。この事実が、それぞれの宗教的伝統の旅路、巡礼、航海のイメージに相応するであろう。この過程で先達者、証言者を見だし、宗教的現実とのかかわりは、これらの先達者、証言者とのまじわりとなり、このまじわりは文化的境界を越えている。このような状況の中で、神話、象徴、イメージは無限の意味をもってくる。これらは宗教的現実を啓示し、それは今の現実であり、そこに意味の源泉があり、現実を見る視点がある。そこには伝統についての深い意識があり、自らもその証言者となる。

証言者として、両者共に、現実の危機的状況に直面せざるをえない。それをベラーは冬、夜のイメージ、サランは闇のイメージで表わしている。アメリカ、インドと歴史的背景を異にしているが、宗教的現実とのかかわりの喪失を危機の根本的理由として共有している。この根、土台のない悲惨な現実を両者は痛みとして意識している。その現実が、本質的に自己崩壊、自己破壊である。その事実が見えないこと、見ないことはその悲劇性をより深刻にしている。そのような状況から脱却する唯一の道はメタノイアである。

当然のことながら、それを課題としている宗教の社会的存在は、歴史に希望をもちうる根拠になりうるが、実際は盲人が盲人を導くという状況に堕しているきらいがある。このように宗教的現実とのかかわりを失った社会、個人は真実を識別する力を失っている。その結果、真実の証言者に対しては、無関心、

迫害、殺害という残酷な姿勢でのぞむことになる。ガンディー、マルティン・ルーサー・キングの例はそれを物語っている。

このようにベラー、サランの形式的類似性を見てくると、中心の問題として意識されることは、両者をうながし、生かしている思想的源泉ともいべき根としての宗教的現実とのかわりである。この視点の理解は、客観的認識を含んでいるが、それを越えているので容易ではない。

W・C・スミスの学問的方法論は、このような問題をするとく自覚しており、その障壁をのり越える一つの道すじを示していると思われる。対話、出会いを通しての自己理解、文化、社会、宗教の相違を越えたまじわりの現実、その根拠としての、教義的、哲学的概念規定を越えた神話的現実の自覚は、意味の理解を可能にするであろう。

宗教研究は、文化的に最つとも重要な課題をになっていることが明らかにされたが、今日の知的状況では、このことは容易に理解されないであろう。

ユング心理学における自己実現と宗教

久保田 圭 伍

ユング (C. G. Jung) の分析心理学における最高の課題は、「自己実現」ということにある。この自己実現とは、個々人がもっている潜在的可能性を実現し、意識的自我をより高めて、

その本来の生命の全体を実現してゆく過程プロセスということができる。彼が精神科医として治療にあたったのも、患者の自己実現の過程に参与することであったし、また宗教、神話、伝説、錬金術、グノーシス主義などに関する膨大な研究も、それらの中に含まれている象徴の解明による自己実現の探究であった。またユング自身が、その『自伝』で「私の一生は自己実現の物語である」と述べているごとく、彼の生涯そのものが自己実現の過程であった。

この自己実現に到るには、さまざまな道があるが、その中でも宗教は最もすぐれた道であるとして、ユングは宗教を高く評価した。それは何よりも彼自身の宗教体験によっているが、このほかに彼が接した多くの患者の人格の発達過程で、彼らの体験する心像や象徴がきわめて宗教的要素に富んだものであったことを、その臨床経験によって知っていたからであり、それとともに彼の古今東西の宗教や神話の学問的研究によって、各宗教がもっている象徴が、何にもまして、人格の統合的な全体性を実現するのに有効であることを知っていたからである。

では諸宗教は、実際に自己実現の道をどのようにに説いているのであろうか。それは各宗教が置かれた時代や社会・文化的背景によって異ってくる。たとえば西洋においては、自己の象徴はキリスト像イコノで示され、東洋においては、ブッダ、アトマン、プルシャプ、道ミチなどによって示されるという。以下これらについて概述する。

まずキリスト教であるが、キリストは心理学的には、自己の

最も発展・分化した象徴とみなされる。ヨハネやパウロのいう「わが内なるキリスト」(Inner Christ)は、実は彼らの自己のことにほかならない。東洋においては、自己の象徴として最も発達した形で表われているのは、ブッダ (Buddha) である。すなわちブッダは、人間の心の最深部に内在する元型としての自己が、象徴的に顕われたものとみなされる。たとえば「仏我一如」ということも、分析心理学的には、意識の中心である自我(宗教的には小我)を脱して、意識も無意識も含んだ心の全体性であり、かつその中心である自己(大我)に達した境地を表したものである。また禅宗の「悟り」も、心理学的には意識界に限定されている自我から、自己(無我)への開け (a breakthrough) の体験と解されているが、これも自己実現との関連で注目される。次にインド古来の宗教聖典ヴェーダにみられるアトマンであるが、これは個我の本質とされており、この本質を知ることが、同時にブラフマン(梵)すなわち宇宙の絶対者、宇宙我を知ることであり、それを体現することだとされている(梵我一如)。このアトマンの考え方は、ユングの自己の概念の古代インド的な表現とみられる。また同じくインドのヨーガの中に出てくるブルシャ(神我または真我)も、厳しい修行の段階を昇り、最後に顕現する境地であり、ユングの自己実現の過程に相応しよう。他方、中国においては道教の「道」が、自己実現の過程をみごとに示しているという。この中に含まれている陰と陽の対極性と、これが太極というかたちで平衡がとれ調和しているという考え方は、心理学的には意識と無意識の

対極性が自己において統合されていることと相応する。すなわちユングのいう自己の元型は、中国では道によって象徴されているという。

このように東西の諸宗教は、それぞれの象徴を通して自己実現の道を示しているのである。信仰に生きる人たちは、それらの象徴を受けいれることによって、人間存在の究極的欠如感を解消し、人格の統合的な全体性、すなわち自己実現の過程を歩むのである。

霊的優越者としてのアニマ

井 桁 碧

琉球文化圏一帯では少なくとも近年に至るまで、女はウナリ(姉妹)として自身のイヒリ(兄弟)を霊的に守護もしくは呪する力を有すると信じられていた。以下はこの所謂ウナリ神信仰において神と崇められるウナリという宗教的象徴としての女性像を理解するために、霊的優越者としてのアニマという一つの枠組みを分析心理学的視点から提示しようとする試みである。

霊的優越者

人間すべてが有する類型的対象把握の形、心の根源的な行動パターン、そして人間のコミュニケーション一切の基盤を分析心理学では元型 (archetype) と呼ぶ。この元型は個体が体験

通して種々の心的複合 (complex) を形成してゆく核である。

意識主体であるエゴは心的複合の一つにすぎず、エゴ以外の心的複合も自律性を持ちエゴへ働きかけて止まない。ここではエゴに対し強力で抗し難い程の力を及ぼしてくるそれら心的複合の像を霊的優越者と名づけたい。

霊的優越者としてのアニマ

男性にはそれに依って女性を女性として認知可能ならしめるような心的能力であるアニマ (anima) 元型が生得的にそなわっている。それは男性であるエゴには属さず、女性的な形姿をもって意識野に表出する。即ち心は本来両性具有的存在であり、男性は同性ばかりでなく異性の霊的優越者即ちアニマを内部に有している。女性の心に於いてこれに対応するのがアニムス (animus) である。

霊的優越者としてのアニムスの元型的イメージの性質は、すべてそれが男性の無意識と深く結びついているということに由来する。それは心の本性的な両義性を保持し、エゴが社会生活に適応するために捨てて顧みなかった内的価値へ導くといった機能を担う。エゴはこの霊的優越者を統合し、自身の心的体系の自由を得、心的全体性としての両性具有を実現するべき使命を負うと考えられる。

上述のようなアニマの機能を担う像としては、惑わせもする旅の導き手・魔女・女神・母・妻・恋人・見知らぬ女、また女性性を意識させる動物・自然現象等々がある。ウナリ神信仰に於けるウナリは霊的守護者、またときに神意を伝える巫女とし

て、ここに仮説した霊的優越者アニマの元型的イメージの一例、アニマとの関り方を示す範型として位置づけられる。

ここでは、アニマの可能な元型的イメージのなから特に実在する女性ウナリを選択していることの意味について若干考察を加えてみよう。それは無意識のエゴを生み出す側面より、むしろエゴと同じところに生まれ相伴に成長変容してゆくという側面を強調しているのではないだろうか。彼の地の伝承にはウナリと母親とを対抗的に捉えるものがあるのは今述べたところを支持すると考える。アニマが最も親しい女、ウナリであるということはアニマの根源的要件たる未知性に背反するかに見える。しかし、女が神と対面するときとところから男性が排除されることにより、イヒリにとってウナリは最も親しくかつ同時に越人間的な力を行使するアニマであり続ける。

ところで、アニマが外在する女性であるウナリに投影され、しかもその女性が投影を引き受けてアニマとしての機能を果し得るのは、その両者をしてあたかも相関的な一部とするような元型の共有が前提されるからである。即ちウナリがイヒリのアニマであるばかりか、イヒリがウナリのアニムスとなるからだと考えられる。ウナリ神信仰はウナリとイヒリの両者、正確にはアニマ・アニムスを併せた四者が男性と女性との結合による全体性を表現していると言えよう。

終りに宗教的象徴としての女性像が、女性にとっては同性の霊的優越者という意味を有する可能性にも眼を向けるべきことを指摘したい。それは単に受動的に受容するしかない男性の投

げかけるアニマ像ではなく、積極的に統合すべき意義を持ちうる。同様に宗教的象徴としての男性像もエゴの位置によっては、アニムスでもあり、また男性の上位人格でもあろう。つまり宗教的象徴としての女性像、男性像の意味作用はエゴの位置によって異なる面があると予想される。したがって論者は個別事例においてそれぞれ主体の最も適切な位置づけを行うことにより、それらの象徴と人間の関係についてのより緻密な理解が得られるのではないかと考えるものである。

日本人の宗教性について

菅井大果

かつて新戸部稲造は「日本人の宗教の理念は、経験において明快であるが、理論はあいまいである」と述べた。それは日本人では感情と観念が結合していて、言語の論理で説明する事はあいまいだとしても、その人格における確信として印象付けられているものとしたが、新戸部の規定には、宗教と教養が不明である。私は日本人の宗教性がより統合的な人格的傾向のものだという仮説を立てる。すなわち人間が普遍的に救済を求めることは、日本人の宗教においても例外ではない。

また日本人の宗教は神秘的類型のもので、倫理性を欠く（岸本英夫）という主張に対して反論する。素より西洋のキリスト教のように神の前での倫理生活とは類型を異にするとしても、

日本人の宗教ではそれを人間の生きるべき道として理解するので、それを極端な合理主義から批判する事は不当である。日本人は聖と俗を概念的に識別せず、むしろ聖を俗の中で俗と関連し、俗の語を用いて多様に表現する能力をもつ。道徳は誠、仁、人情等の語で表現しても、それらを一つの原理で説明することはできないし、それらは儒教に発した語であっても、それを儒教の語として単純に形式的に規定することができないほど真の人間性を形成する諸面を表わす広い意味のものとなっている。

日本人の宗教性と関連する倫理の特色は、1、伝統的倫理。

— 始ど不動の単一社会の安定性を持ち、抽象的な絶対他者としての神の認識はありえない。2、利益社会。— 現世利益中心の快楽主義の道徳が、宗教と民衆生活を結合する。貧、病、争を単なるヒューマニズムでなく、超自然的な力との関わりで解決しようとする。3、徳としての道徳。— 武士道は或る社会層における一セットとの一定の徳である。4、義務のモラル。— 徳川時代の「天職」や、妙好人の阿弥陀への報恩等は、日本人が義務によってその統合を堅固にしようとする制裁や規範を表現する。労働を無私的義務とする禁欲の倫理は現代の中産階級の社会的安定性の要素となっている。5、英雄志向のモラル。— 道徳行為は理想的人物（英雄）への憧れに刺戟されて起動する。この志向性は人神信仰やシャマニズムや、儒教の影響に基付き、規範喪失の中でスターの出現に連なる。6、末法の価値のモラル。— 道徳的完全性はその直接的達成を越え、記録以前の過去か、未だ見ぬ未来にありうる。一般に前者は神道、後者は浄

土教の考え方と見られる。しかし神道の中な今の理念は過去と未来を合せた現世を尊重し、親鸞の二種廻向なは現在の自証を重視する。

以上の日本人のエトスは、宗教的洞察とその価値に根差し、倫理的要素と神秘的要素を併存させ、厳格であると共に自由な傾向を、個人的と共に集合的実践を、全体的であると共に部分的なものとの統合形態を見出す。

日本人のエトスには善悪を分析する観点はなく、今此処での幸福と完全の生活に関心があるから、實際的、功利的、実践的な考え方立ち、形而上学的概念に関心はない。従って道徳行為を絶対的と見ず、犯すべからざる道徳的秩序の考えはなく、それを相対化する。(道徳的義務を要請する規準としての神の意志はない。)浮世、娑婆は義務を強調する反面日々是好日の樂觀的観点がある。人生は達し難いと共に報恩感謝する。それは善行の報いのみならず生を善と見るからである。宇宙に美と調和を直観し、大宇宙は小宇宙の人間生活に反映するから、その美と調和は道徳に影響する。かく日本人にとって善とは実現可能で、それは倫理的宗教ではなく宗教的倫理、生き方としての宗教をもつ。善は神々に優るから世俗的性格が強い。それは矛盾するものの調和に重点をおき、二分法を否定する。それは人間関係的、現世の境位中心のな倫理で、無制約的なものが心理学的、社会学的水準において働くところにその特色がある。

「悔い改め」「懺悔」「赦い」の構造

平野 孝 國

いずれの社会集団も、法律を整備するだけで、調和のとれた秩序を維持することは難しい。心を司る倫理や宗教やタブーが、実は法と法の監視人の有無に拘らず、大きな貢献をして来たのである。

「良心」といい、「正義」「善行」といっても、それ自体何の命令権もない。行為者が自ら立てた理想像に、単独挑戦する構造である。他の成員の賞揚は、勿論報酬とはなろうが——。このような倫理的世界に対し、宗教の世界では、他人の評価よりは、神ないし神的な信仰対象による利益が中心である。

社会的・精神的逸脱行動の一部に「罪」がある。キリスト教世界では、口語聖書に「罪」「とが」と訳された原語だけでも十七種に及び、「悪」「憎むべきもの」「愚か」など多数の類語による使い分けがあるという。少くとも反社会行為としての罪 *criminal* と、人類の祖が神に犯した罪 *sin* とは明確に分かれ、原罪をいかに解消するかが、キリスト教史の課題でもあった。

反神行為の結果は、ヘブル語の *nahm* (悔いる) であり、*shûb* (「神に」立帰る) ことであつたが、ギリシヤ語で *metanotéo* (心をかえむ)、*metanóthos* (思いをかえむ) と訳されたこと

から、新訳に至り「悔い改め」(Repentance)という、いわば神から離れたままの思想となつたらしい。この精神的服従に加え、「あがなふ」(Redemption, Atonement)という民族の伝統的贖罪行為によって、神の怒りを直す(「L」saveo)「救済」(salvation)にあずかるうとする。新約聖書では、自ら罪人とする自覚と、イエスを「救い主」と信ずる思想が確立する。この徹底した人間の罪意識の形成によって、本来神界とは関係のない人間社会の行動においても、神の絶対規準に照して行動規制が働く構造と考へる。

原始仏教では、厳しい自然条件下における貧・老・病・死等の苦を罪(パーリ語 𑖀, サンスクリット 𑖧)として捉え、いかに解決するかを最大の問題とした。その根元をなす貧欲・憎悪・迷妄の三毒(𑖀 avajja)も、古くは罪を意味し、反社会的行為の源と考へた。道を修し三毒を捨てれば、一切の苦悩を吹き消し(𑖀 nirvāṇa 𑖀 nibbāna)、即ち涅槃に入る。しかし独力で罪から解脱する建前の仏教も、大乘に転ずる契機は、すでに釈迦の時代に存した。比丘は釈尊や長老比丘に、己が罪を「懺」(𑖀 kamma)ゆるしを請うこと、「悔」(𑖀 kaṃḍa 悔むこと)によって裁きを受けたのである。更に展開すると、諸仏の力で自身の解脱を願うに止まらず、中国から日本へ渡来するに及び、雨を祈り、豊穰・安産・皇子降誕の御祈から国家安穩・日月触の祈りまで担当して、国家仏教的性格を具えた。神道的世界に乏しかった心の問題、就中個人祈願の分野は、仏教により補充されるとともに、新たに神の職掌を拡げた。し

かしその基本的構造は、罪穢を「赦う」形式のまま今日に至っている。記紀万葉の世界における罪は、ツツミに由来し、サワリとも同義に用いられた。自然および社会現象の中、平常の生活を妨げるものすべてが、この概念に包含される。そしてその原因は、必ず当該社会の中の、反神・反人倫ないし反社会的行為者と信ぜられた。非行者は必ず探索し、赦えの料を科すは勿論、連体責任は国中に及び、物理的汚穢の除去、大赦の料の徴収、諷の要求に至つたものと考えらる。

社会的罪と宗教的罪を、ほぼ一体に捉えた点、神道は仏教に類似するが、環境的世界に意味を認め、価値を発見した点に特色をもつ。自らあらゆる事象に神を見、神意を感じる文化となつたが、神に全智全能の属性は与えなかった。「完全」という思想が見当たらないのはその故であろうか。『神を助けた話』が語られるばかりか、悩める神の社にまで仏塔を建てた。過ちを犯せば、神も赦いの料をとられ、追ひ払われもしようが、新天地では英雄神となる。人間性悪観が根づかなかつた所似でもある。

剃髪した者の社会的罪を帳消しにした思想は、仏教の本義からは不可解であるが、神道の赦いとして考へるときは、十分理解できる構造であつた。

〔参考〕中村元『佛教語大辞典』東京書籍 昭和五〇年、『望月佛教大辞典』増訂版、世界聖書刊行会 昭和二九—三三八年、『新聖書大辞典』キリスト新聞社 昭和四六年。

金光大神の受難について

畑 愷

凡そ日本の民衆宗教の教祖たちは、その信仰の芽生えは、病氣・経済などの苦難に始まり、その信仰体制が確立して布教伝達の時期にいたると、外部からの妨害・圧迫など苦渋をなめていない者はない。それは、日本の特殊な宗教事情・宗教政策にもよるが、その受難の跡は様々で、それに対応する教祖たちの態度に、夫々の信仰体制の特色があらわれているのは、注目すべきである。

金光教の教祖・金光大神、俗名赤沢文治の受難の歴史、今大きく三つ時期に分けて考察してみることとする。第一は、その二十三歳にして家督を相続してから、三十代より四十二歳を頂点とする、所謂「金神七殺」の恐怖と、それにつながる自己の「九死一生」の大病の受難である。即ち、義弟の死から養父、わが子三人に、飼牛二頭を失っていった時期である。この間、文治は勤勉に農業に励んだため、経済的には向上していったが、度重なる不幸で、無気味な不安におびやかされる。

そのため当時の社会慣習である日柄方角を徹底して遵守していき、終には方角の神金神をわが家に祀るが、なお文治四十二才の春、「九死一生」の大患に落ち入る。この時彼は、いかに日柄方角を守っても、なお人間では量り及ばない神への無礼が

あることに気づき、全く自己放下して神にわびる。

すると、そこから祟り障りの神とのみ思っていた金神が、助ける働きを現してくる。このことで、文治は、始めて神を信頼しぬく態度が固まっていく。

即ち、第一期の受難は、七墓築く不幸と不安の連続であるが、そのことで、文治の実意丁寧神信心といわれる態度がきたえられ、人間の実態を見出させ、やがては日柄方位をみて神の留守をねらう態度こそ神への無礼であると気づき、限りない無礼の身に働きかけてくれる神の恩愛に相応じていく信仰体制を形成していったのである。

第二期の受難の時期は、文治の布教に対する妨害である。それは、修験道の山伏たちによるもので、教勢に対する反感、教義の対立に端を発しているが、折々文治は無資格での布教行為で、当時としてとがめられるのは当然のことである。

そこで、文治の周囲では、山伏の暴状を防ぐため、何とか資格をえようと、修験道の補任状や、高田家更には白川家の許状をえようと努力する。しかし、文治は、便宜的な布教資格は、己の信仰体制を曲げるものとして、意に介せず、山伏たちのなすままにして忍従し、むしろ己の信仰体制を純粋化し、強固なものにしていった。

かくして、明治時代に入り、政府の宗教政策はいよいよきびしくなり、第三の受難の時期となる。

即ち、明治四年の「神官職員規則」により、文治の布教行為は禁止され、その神前施設は一切片付けねばならなくなる。こ

れが明治六年の「神前撤去」の受難で、文治は、納戸であった暗い六畳の控えの間にひきこもり、孤独と断絶の日夜を過すのであった。その間、神命により文治は、「生まれかわり」を自覚し、更に、「天地金乃神、生命金光大神、一心に願え、おかげは和賀心にあり」との書附いたせい」との神のお知らせのもとに、神名確定した神に、ひたすら祈り貫き、それ以外何もなすべなき五日間をすごすと、奇しくも布教再開を許された。それより、文治は、その体験をもとに、社会を批判しつゝ、自主的布教へと進み、更に生神金光大神として、人類救済の使命を担う者としての自覚をもつにいたるのであった。とともに、なお無資格の身の故もあって、わが家の神前に坐す外他出せず目出った儀礼も行なわなかった。

このように、金光大神の受難は、いつの時も、その受難を通して、自らの信仰体制をみがぎきたえ、純粹化し強固にして、終にはその孤独と断絶の果てにいたって、最も究極の信仰体制を開華させていったとともに、一面穩健な目出たぬ布教行為に終始していったのである。

他者について

土井道子

人間は生活の為のみでなく、精神的にも他者無しには生きられない。然も対人関係こそ悩みの大半である。従って他人と共

にも生きられない。どうしたら他者と共にも、又他者無しにも生きられるか。又人は常に他者との複雑な関係の中に生きているのに、責任は各人が負わねばならない。何故か。かく他者との関係の総体が自己なので、人間は自分を知る為にも他者を知らねばならない。

(一)、社会学も複数の人間存在を前提する。然しそれは自己も他者も共に第三者へ同化してしまい、自己関係は黙殺される。倫理学はあるべき理想的関係を押しつけ、現実の自己関係を無視する。故に他者は哲学の問題であり、然しその資料は宗教、文学、文化人類学、精神医学等あらゆる分野にあおがねばならない。

(二)、他者の問題は主観―客観という概念でとらえられない領域として、言語や身体と共に特に現代哲学の問題である。然し「他者の認識はいかにして可能か」という従来の認識論では扱えないし、解釈学では他者の存在を前提してしまうし、現象学の志向性は物と人との存在の区別が明かでない。

(三)、サルトルは対他存在を媒介にして主観他者を確立したが、「みる―みられる」関係ではなお自他の相互性は不完全で、そのまなざしは見るものを即自存在に石化するメドゥーサの目である。我々は愛の目差しはじめて意識という不安定な自己を存在へ安定させるのである。

(四)、言語は第三領域で、「話す・聞かれる―話される・聞く」関係はより密接な相互関係である。プーバーは言語を介して、然も他者からの語りかけに成立した関係の中で私が存在する。然

しその他者は生得的他者を怒とする永遠の他者であり、その言葉は深化して沈黙に到る。むしろ我々は現実の経験的他者を理解する道筋として永遠の他者を位置づけたい。では経験的他者は永遠の他者に何を加えるか。特定の国語を話し、身体を持つ。(四)、身体は包まれ顔は露わさねばならない。顔こそ人間の対他存在であり、人は何かでなく誰かであり、それは外の誰かに対しての誰かである。覆面は犯罪に通じ仮面は変身を目的とする。顔の喪失は外の身体部分の喪失より以上に人格の喪失である。

傷ついた顔もお識別の役をはたす安部公房「他人の顔」。ピランデルロの「裸の仮面」を挙げて、レーヴィットは現実の人間の役柄存在性を示す。身体は又手足に於て道具や機械を介しての共同労働の關係又、労働、生産、報酬を介しての他者との權力關係を生ずる(ヘーゲル、マルクス)。

(六)、文化人類学は我々と異った文明圏における自他關係、他者経験を報告する。宗教、祭祀、演劇等の習俗は勿論、日常の出会いに際しての挨拶の言葉と動作さえ、実に多様である。

(七)、非日常的他者体験も我々の日常的なそれを側面から照らし出す。一つは宗教的、主として絶対他者たる神の体験。もう一つは精神医学から報告する。精神病の診察が三人称的、一人称的、二人称的と展開したことは周知のことである。つまり自然科学的な外部からの観察や実験、次に患者の告白や日記を診断の対象とする、最後は医者自身も加わって対人關係に於て考察する方法である。又宮本忠雄氏は分裂病者の病歴を他者体験の推移の三段階(不特定他者の強制的態度、特定第三者、強制的

弱体化と他者の断片化)で説明し、そのどこにも通常の我—汝關係が無いという。又木村敏氏は分裂病を「個体化原理の危機」と云われ、主客未分の幼児が反抗期を無事にすぎず他者を分離して自己を確立し、自他の間に分離、否定を媒介として真の協調關係を確立するが、それが失敗した場合に分裂病が成立するのだと云っている。

日常性への問い

米沢穂積

「日常性への問い」のひとつの在り方として、ここで試みられるのは、日常性を限定的ながらも主題化し、そこを手がかりとして日常性と宗教性との対照を行い、各々相照す場においてわれわれの知が見のがしがちな兩者の或る相貌を垣間みようとするのである。

まず日常性の特徴づけを試みる。そこにあらわになるのはこの日常性なるものの把えどころのなさである。把えどころをなくしているものとして日常の自明性が考えられる。ただし自明性とはもはや問いかけを行えない地平である。しかしこの地平はいかにして成り立つのか。それは日常が日々常にそれ自らに同じであることに依る。つまりこの自明性は自同性に基く。それは固定的形式的な自同性ではありえない。それを支えるのは自明・自同性に破綻を呼びうるものを常に排除し、一時的に

破綻を招いたとしてもさまざまそれを修復してゆく働きである。ここに見られるのは固定 *stiffness* ではなく安定 *stability* である。この *stability* の自己保存装置としての体制 *establishment* は様々の姿で日常生活のネットワークに組み込まれている。

この自明・自同性を作りだし保持する働きを「同化」と呼ぶことにする。そして等しく日常性の場でありながらこれと拮抗する働きを「異化」となづける。「異化」の用語法に関しては大旨ロシア・フォルマリズムのそれに従う。ここでは、自動化・反射化している日常的意識が単に認知しているものを日常的文脈から切りはなし明視することが「異化」の役割であり芸術の目的であるとされている。ここには明らかにハイデガー『有と時』に見る日常性分析 *Gerade, Neugier, Zweideutigkeit* という現有の類落の性格づけに通うものがある。しかし芸術や哲学の明視するものやひとや出来事の本来のあり方、それを見のがし、聞きもらし、言いそこねることで、却って日常性において保たれる或るものがあるのではないか。飛躍するが仮にそれをヘーゲル論理学の用語にならって即自と呼ぶ。それがもつ意味（あるいは寧ろ無意味）は日常性と宗教性との照応において明らかになるであろう。

そこでわれわれは仮定的なテーゼ「宗教は日常を非日常化し、非日常を日常化する」の検討から出発する。ここに非日常化とは日常の様々のレヴェルにおいて異化の働きを行うこと、あるいはその働きの主体（当事者）とはならぬまでも、その働きの

結果を明視し、承認し、把握してゆくこととするのである。日常性の同化の働きが持続的である以上、異化もまた持続的であらねばならないが、これは恒常的装置として自己形成することはできない。非日常的な *establishment* なるものは本質上ありえない。従ってこの非日常化という拮抗作用は自己破壊的でもあらねばならない。（例えば成立宗教として教義・組織が確立・整備され、それを維持するシステムが機能する以前、以降の対比、遍歴（者）と定住（者）との対比等でこの問題を具体的に考えることができる。）

テーゼ後半部の日常化とは非日常的な出来事を日常性の文脈の中にとりこむことである。日常性そのものが既にこの同化の働きだから宗教の関与は単に非日常性の自己終息を待つのではなく、それに対し周到に準備し、予後を入念に配慮したりすることである。（例えばベルグソン『道徳と宗教の二源泉』に見る静的宗教、ことにその想話機能の叙述においてこの問題を具体的に考えることができる。）

このテーゼに関しては三様の読みとり（省略）が可能だが、ことがらを基本的に支えるものは宗教と日常との同化の働きの場に仄みえる。近代の哲学的宗教理解からすれば、異化の面の評価、同化の面の批判、克服が普通であった。しかし最も深い考察にしても、日常性・宗教性の有意味層の根底に当りはねかえされたもののみをうけとっていたように思われる。すべてがそこに吸取されてしまい、そこからの反響としての意味が帰ってこない領域（即自）は、そこに最も近く寄り添う日常性Ⅱ宗

教性を通路としてのみ、われわれの手に届くものとなるらう。

岸本英夫「宗教学」の価値体系

中 本 光 省

言ふところの価値体系とは Value System の日本語訳である。価値とは需要と供給との間にあって交換或いは評価の標準となるものを云う。価値体系とは当該標準の関連づけ内至は階層づけをなしたるものの総体を云う。需要と供給のない状況にあっては、価値はないと云える。岸本博士の価値観も決して此の事に対して例外ではない。但し、彼はその適用を極めて広義に亘ってなしていると云う点、及び深層心理に迄も之を関係づけている点は特筆に値する。例えば彼は人間的価値と云う語を Ontological Value 即ち人命は究極的に時空を超えたもの、当事者にとって全世界以上のものであると云う *res ipsa* の標準として用い、それを宗教学の研究課題とする。或いは草葉に宿

る露に堂々たる崇高無比の究極的価値を認識する心理現象にあって、その対境としての露滴に「帯価値性宗教的価値体」と云う術語を与えると云った具合である。此の様な価値の体系を理解することなしには、誠に味わい深き岸本「宗教学」を正しく把握することは不可能である。

岸本博士は更に理想的価値、究極的価値、直接的価値、創個性、価値体、蓄価値性価値体、宗教的価値体制、個人的価値体制、社会的価値体制の術語を用いる。此等の用語は何んらかの意味で demand and supply の原則に據る。彼は demand と云わず need と云うが、彼は心理的欲求 (need) は必ずその満足を求める demand の形を執るとの立前の上で valuation が行われるものとする。

宗教的価値体制に就て、彼は奇蹟欲求的 magicreligious な請願態が再編成されて希求態になり、更にそれが再編成されて諦住態になると云う順列階程を示している。此の場合、彼は個人的内至社会的な disintegration (出家、終末等、即ち sacred (聖) と云う語で表される宗教意識) / integration (宗教体形成、新生等、即ち holy (聖) によって表わされる宗教意識) による再編成を岸本博士は意味している。云わば、請願態と希求態の間には「発心」が、希求態と諦住態の間には「脱落」がある。従ってそれは再編成と云っても annihilation, creation と云った形のもので単なる re-arrangement を意味している訳ではない。

理想的価値とは美且善とか、或いは究極的人格性に関わる

idealism の領域の価値であり、その cosmic realization に於ける人間的価値が究極的価値として体験される。因みに、究極的と云う術語は、Catholic (Universal) と同義語として扱われる。究極的価値とは beatitude (聖人位) の価値と云っててもよ
う。

直接的価値とは F.H. Bradley の *idea*、immediate experience の価値である。これは神秘主義の極致にある体験であり、神秘主義の立場より理解された realism の領域での価値である。これはキリスト教徒の神の現在 (immanent) 体験となり、信徒の非思量底の無礙自在の心境ともなる。

尚、岸本英夫「宗教学」の思维体系の中心をなすものに創価性宗教的価値体の術語によって表される考え方ががある。彼によれば、宗教は第一義的に表徴 (symbol) を必要としない。イエスが「我に従へ」と云った時、釈迦の最初の弟子が、おのづと、釈迦が近づくとつれて礼拝をしないでいられたくなかった時に、イエス或いは釈迦の立場から云って、彼等 (イエスと釈迦) は創価性宗教的価値体である。「尤も弟子や信者のある者から云えば、帶価性、或いは蓄価性宗教的価値体でもあり得る。」

以上の如く、価値体系の理解が岸本英夫「宗教学」の鍵となっている。そして、そこから、彼の価値中立的宗教学方法論も理解されることとなる。

「和」の原理について

雲藤義道

「和」の原理といえば、聖徳太子の憲法十七条の第一条に出る「以_レ和為_レ貴」の「和」を想起するのであるが、それは突如として、十七条憲法にあらわれたわけではなく、その歴史的思想的背景がなければならぬ。

論語学而篇の「礼之用和為_レ貴」が永く出典とされてきたが、論語第七卷(第十三子路篇二十三)にも「子曰、君子和而不同、小人同而不和」とも出ている。いずれも十七条憲法の「和」は儒教の原理から出たものとし、第一条が儒教による人心の和合を説き、第二条によって、が我を否定する仏教への帰依を説いたものだと理解し、「十七条憲法は、あくまで儒教的・法家的な国家の実現を求めているが、かゝる国家を実現するために、が我の否定を説く仏教に高い価値をおいている」とするのが、井上光貞著「日本古代の国家仏教」の所見である。

一方、村岡典嗣の「憲法十七条の研究」(「日本思想上の問題」所収)には「十七条憲法の中心思想が何であるかについて、たとい儒家・法家の思想を用いているとしても、その根底にあるのは仏教思想であって、たとえば、儒家の語とされてきた「和」の思想も、むしろ僧宝の和合の精神であり、「無_レ忤」もその和

合のための慈悲矜哀たる無諍とする解釈が適切である」と、仏教の原理にもとづく和の精神であることを主張する。

聖徳太子による十七条憲法の制定はA・D・六〇四年（推古十二年）であり、それより十年前のA・D・五九四年（推古二年）には推古天皇の三宝興隆の詔勅が發布されている事情から見て、「以和為貴」の宣言は仏教の和の原理によって、政治的理想を宣揚しようとしたものであるのが妥当であると考える。しからば、仏教における「和の原理」を支える根底は如何なるものであろうか。

二

仏教の証（ざとり）の内容を頭わす根本思想として空・無我の思想が説かれている。不二の法門ともいわれる。また分別智に対して無分別智とも説かれる。相對の差別相を超えた絶対平等の境地、対立を離れた不二の真理を説いている。それは、自他の対立を超えて、分別する分析知を離れた、一体的総合智ともいべき空・無我の境地である。和の原理が、単なる和合とか調和を意味するものではなく、仏教の根本智ともいべき空・無我の思想に根底づけられていることを看過してはならない。

また、原始仏教以来一貫して、仏教の宗教的実践の基本的原理であった「慈悲」の精神が「和」の原理を支えていることを考えざるを得ないのである。「以和為貴」の原理は、慈悲の精神に裏づけられて初めて暖かい仏教の実践となるのである。大乘仏教において菩薩道の理想が説かれ、自他平等の慈悲心が

仏教の根本であり、「仏心」とは大慈悲心であると説かれている。「和」の原理は慈悲心に支えられて、真実の実践原理となるのであるが、そのことは、現代における歴史的文化的な新たな意義を持つものではあるまいか。

三

近代合理主義は、理性的洞察によって、人間の歴史は進歩発展するという人間理性への信念に立っている。その結果、科学的知識と技術の進歩によって、人間の社会は理想の状態に至りうるという歴史的信念を形成したが、人間が開発した科学技術の進歩によって、人間社会の破壊が招来されるのではないかとの危懼が生じつつある。この現代の人類課題に対する解決の根拠となる思想は、いまだ現われない。留まることのない進歩の観念 (idea of progress) は、必然的に「競争の原理」を伴う。このような競争の原理に対して、仏教の「和」の原理が、新たな現代的視野のもとに再認識され、更めて、その現代的意義が評価されるべきではなからうか

第四部会

オリエント古代都市国家について

市川 裕

本稿は、アッシリア帝国の年代記・遠征記録に則って、オリエント古代国家の支配のメカニズムを明らかにすることを目的とする。

アッシリアの諸王は、諸々の神々の為に築いた神殿の華美・豪華を繰り返し誇示する。そして、自分の宮殿を造営し、総じて、神殿・宮殿を中心とする都市の繁栄に腐心する姿を見ることが出来る。例えば、アッシェルナシル二世の年代記によると、在位二十五年間に種々の土木事業を営んでいる。ニムネヴェのイシュタル神殿再建、エンリル神殿の祭壇奉納、イムグル・ベールなる町に宮殿を建造、都市カラクの再建、既に廃墟となっていた町々の復興等々。特にカラク市の再建記録は、オリエント古代都市建設の雛型を見る。このように、王の最大の国内政策は、都市の繁栄の為の大土木事業であった。その動機は王の英雄的行為を誇ることであろう。しかしそれだけではない。諸々の神殿を建造し都市全体を神に奉げるのは「王の生命力 (napistun) を生き生きとさせ、王の日々を長からしめ、王の年々を輝かしくさせ、王の支配地の総り (zenu) を豊富にす

るため」であった。王にとっては、こうした神への祈りを神殿と都市の建造という具体的な形で表現するという思考のメカニズムがあったのである。アッシリアの王は神アッシェルの祭司 (Sargu) であり、世界の支配者としての自覚は、神殿建造と都市の奉獻という行為を通して神への感謝の表現となり、しかも王と神は威信を分有することができた。だから、この思考が破られない限り、都市は破壊と再建とを繰り返すのであり、オリエント国家はあくまでも都市国家の形式を維持した。では、都市の繁栄を支える大事業に要する膨大な人的・物的需要を供給したのは何であったか。

アッシリアの軍隊は残虐だった。反逆者の生皮をはがし、城壁につるした。しかし、それは単なるエピソードにすぎない。確かに、反抗する都市を徹底的に破壊し焦土と化したという記録は枚挙に暇がない。しかしこれは、アッシリアに対して執拗に反抗した地域に限られるのである。都市を破壊せず住民を強制移住させたサマリアの場合などは、城壁を改造してさえる。最も一般的な支配形態は、アッシリアの行政官を派遣して統治させ貢納を確保することであり、未征服地には貢納と表敬訪問を義務づけたにすぎない。だから、支配の最大の目的は帝国の安寧と財宝の確保である。当然謀反がないに越したことはない。しかし、遠征記録は種々の反乱を伝えている。ある従属国の王が貢物を携えてアッシリアを表敬訪問した際、どこそこの統治者が謀反を企てているという情報を伝えたので鎮圧すべく軍隊を召集した——年代記の軍事遠征にみられる典型的な書き

出である。従属国の表敬訪問は恰好の情報入取の機会である。そして遠征の途次、各従属地からの貢納・表敬訪問が相継ぎ、大量の情報で帝国内の情勢判断の好材料を提供する。遠征によって謀反地域を制圧するばかりでなく、未踏地の征服も行われ、武器・戦車さらには敵方の優秀な軍人さえも自軍に編入して戦力向上に努める。軍事遠征は、こうして、都市の繁栄を支える最大の人的・物的供給源の確保を可能にしたのである。都市の繁栄と軍事遠征のメカニズムはしかしこれだけではない。王は何故治世の初年に遠征を行い、何故神の無敵を願っているのか。古代国家は王位の継承期に常に崩壊の危機を孕んでいる。新王は即位儀礼において単に象徴的に祭壇を廻ってはいられないのである。実際に軍隊を率いて諸國を巡回し勢力を誇示しなければ、従属地域の服従に基く帝国の安定を確保できない。しかも軍隊は無敵でなければならない。ひとたび敗れば、なし崩しの謀反が起こる。では軍隊は何に頼ればよいのか。勝利の栄光は神々に帰す。帝国の繁栄を支えるかにみえる軍事力は、その威信をアッシリアの神々から賦与されるという相互依存が成り立つのである。

古代ギリシャの宗教に関する一考察

——主にホメロスのプシュケー *ψυχή* 概念について——

神原和子

古代ギリシャの所謂靈魂信仰は、東方の密儀宗教に由来するとの定説は其の史的資料が全く信憑性を欠く現在の所では、その教説がプシュケー *ψυχή* なる語を以て説かれたか否か、或いはその教説が存在したか否かを確かめるべくもない。其は却つてジョン・バーネットによればアリストファネスの喜劇にやゆされた一事が証明しているように、プシュケーについての奇異な説として前五世紀のギリシャ人達を驚かしたソクラテスの獨創性をこそ顕示している。然しそれでも依然としてソクラテス及び其以降の哲学者がその教説をオルペウス教、或いはディオニュソスに意図的に依拠して説いている点が重要な事は変りない。その内的必然性がかの靈魂信仰の本質を直線的に指向しているからである。ここでは斯く東方の密儀に由来を求めるソクラテス達が何故それ以外の語ではなくプシュケーを以てその不死性を論じたかという問を根底に、まずプシュケーなるギリシャ語の本来的な意味を検討してみたい。即ち是がかの不死性と関わる何等かの必然性を語の内的属性として含んでいたか又は含むに到るかが中心の関心事である。

プシュケーは語源学的に元來生物一般の息いきであり感覺的な語

あつた。勿論近代語訳の soul, Seele, âme、靈魂の意味は含まず、不死性とも無縁である。特に生ける者が最後に吐く氣息として、其を吐けばその者が死ぬ為に生命も意味した。この語が現れる最古の文献ホメロスの叙事詩に於ても事情は変わらないが、知られるようにホメロスには生命の他に些さか実体的な亡靈の表象が伴っている。即ちプシュケーが吐き出されると同時にその故人の写し (εἰκόνα) となり、背丈、容貌衣服さえも酷似して、その故人のプシュケーと呼ばれる。是は故人を離れると生氣もなく烟の如く冥府的存在となるのだが、ホメロスにとっては是は眞の生存ではない。肉体を具えた現実的生以外に生存の意味はないからである。同一のプシュケーなる語に最も非実体的な生命とやや実体的・個的な亡靈表象があることは如何にも矛盾している。オッター⁽¹⁾はこの冥府的存在は如何なる反省にも基づかない亡靈 (Totengespenst) の信仰の産物であるとしている。彼によれば是は凡ゆる民族の原初段階に見られ、ギリシャも又例外ではない。然し是を認めれば却つてこの二表象の相違は際立つてくる。エルンスト・ビッケル⁽²⁾は是等二表象に潜在的關係概念として氣息靈 (Atenseele) 表象を導出した。ラテン語のアニマ anima が生命・靈魂・息の意味の統一的な言葉である事から類推してプシュケーに同様の語根を求めたのである。確かにプシュケーは「齒の防壁を越えるだろう。」 (ἀνεψύρατος ὀδύρατος) 等の表現の場合は、抽象的生命とは趣が異なつて感覺的に知覚の対象となる「氣息」に結びつき易い。ビッケルは是から推してプシュケーは元來が息や呼吸の靈魂、氣息

靈であつた筈だと推論している。生命と亡靈の二義を持つホメロスのプシュケー概念は統一的な表象から出たものとはいえないが、この氣息靈が元來の觀念であれば、想像的な現象の亡靈表象と抽象的な生命表象は是を橋渡しとして、整合された形でないにせよ関連づけられてくるという訳である。逆に氣息靈が亡靈表象と同一視された時、プシュケー表象に矛盾が生じたのだとも説かれてゐる。可成り高い水準の文明段階に属するホメロスには既にこの語のこうした背景、姿容は漠然としていたに相違ないが、ホメロスより遙かに古い原始的な死者信仰や習俗的な信仰が亡靈・氣息靈といった表象でホメロスの語彙にも残存していたとの推測がなされて来る。是等の推論の是非は早急に斷ずる事は出来ないが、それでも此処ではホメロスのプシュケー概念の背後に民族の原始段階に於ける習俗的な信仰が影を落していることがプシュケー⁽⁴⁾にとっては重大な意味を持つてゐる。オルペウスの叙事詩にある「空中に飛翔するプシュケー」をこの氣息靈と結びつける程軽率なことはないだろうが、ホメロスのなオリュムポス神の背後にどれ程のギリシャ土着の信仰、或いは死者信仰が存在し、それがかの異郷の密儀の靈魂信仰と如何様に関わつてくるかの問題を、これは暗示するからである。前五世紀の文明都市アテナイに慣行されていたアンティステリアの祭儀は、死者の鎮めと清めの為のものであり、それが表向きにはディオニュスを祭神とする事を知る時、ギリシャ民族固有の死及び死者に対する信仰と東方密儀との関わりは如何にも複雑な深いものであり、それがプシュケー概念に対する解釈

の難しきとも弊がっていると思われ。

- (1) Walter F. Otto, Die Mamen oder den Urformen des Totenglaubens
- (2) Ernst Bickel, Homerischer Seelenglaube
- (3) Homer, Iliad 9, 409.
- (4) Aristotle, De anim, I. 5, 410 b 22 ff.

グノーシスにおける救いについて

岡 本 修

グノーシス主義には、正統・異端の問題からナグ・ハマディ文書の取り扱いなど様々な問題があるが、エイレナイオスがマルコス派に言及して、「あの大いなる表白し得ざるものの認識が全き救済である」(Irenaeus, Adversus Haereses, I. 21, 4)と述べているように、これ等の問題には救済という宗教の根幹にかかわる知(グノーシス)の問題が内在していると言えよう。一般にグノーシス主義の救済観は、プニウマ(霊)の認識、すなわち自己の内に潜むプニウマの認識を通して自己を救済することにありと思われる。そこで、このような救済観に潜む世界観、イネス理解の特徴などを、歴史的に深いかかわりを持つキリスト教と比較することで、グノーシス主義の持つ特徴の一端に触れてみたい。

グノーシス主義の世界観を検討する手掛りとして、ここではプトレマイオス派の神話を取り上げたい。プトレマイオス派の神話では世界は三つの世界からなっている。第一の世界はプローマと呼ばれ根源的世界である。この世界には、プロバテールもしくはビュトスと呼ばれるマアイオーンをはじめとして、三十のアイオーンによって満たされている。第二の世界は中間界で、これはプレローマの世界から取り残されたソフィアアカモートによってつくり出される。そしてソフィアアカモートはここでデミイウルゴスをつくり、このデミイウルゴスが第三の世界、物質界をつくることになる。

このプトレマイオス派の神話には、グノーシス主義の特徴として認められる世界観があらわれていると思われる。それはすでに指摘されている所であるが、新プラトン派の流出説に通じるものがあることである。所謂流出説には一者 *νοῦς*、イデア *εἶδη*、靈魂 *ψυχή* を類と種の関係で把える傾向があるが、このような連続性がプトレマイオス派の神話にも見られる。一例を挙げれば、デミイウルゴスが人間をつくる際、アカモートによってプニウマがまかれたという表現の中などに見ることができよう。つまりプニウマを通して三つの世界が、たとえその在り方には各世界で違いがあるにしても、連続していると言え

る。このような世界観はグノーシス主義の救済観を基礎づけていると思われる。すなわち、自己の内にあるプニウマの認識(グノーシス)を通して、より高次なプニウマに救済される

という救済観には、この三つの世界連続性が指摘されねばならぬと思われる。

この救済観の傾向はグノーシス（認識）を救済の手掛りとする自己救済にあると思われるが、この点を信仰と知を対立的に捉える傾向の強いキリスト教と、特にイエス理解の違いを通して比べてみたい。グノーシス主義では一般的にイエス・キリストは必ずしも重要な意味を持っていないと言えよう。グノーシスを人間にもたらし得るものとして、イエス・キリストは一応の救済者の位置は与えられているが、自己救済を特徴とするグノーシス主義ではイエス・キリストは重要な意味は持ち得ないと思われる。この傾向は歴史的なイエスに対する関心のうすさを通して、所謂ドーケイイズム（キリスト仮現論）の要素を含むことになる。

グノーシス主義のこのような特色は、イエスという歴史的存在を通じて全能な神を信じるキリスト教の救済とは違ったものと言えよう。来世における恩恵等の救済が神の配慮によってもたらされるといふキリスト教の考え方には、来世と現世との絶対的対立が前提とされており、そこに信仰、すなわち知とは対立的に把握された信仰が問題になる場があると言えよう。これに対し、グノーシス主義では来世—この場合、プレローマの世界や中間界ということになるが—と現世とが連続性として把握され、そこに認識を通しての因果的連関が救済に結びつけられていると言えよう。この問題については、知の性格の検討、特に救済における因果性や人格の問題とのからみでの検討が必要に

なるかと思われる。

古代イタリア宗教の源流

松村 一 男

古代イタリア宗教については、エトルリア文化に接する以前には素朴な力への信仰を有していたのみであった、とする説が従来ひろく受容されてきた。しかしこうした考え方は、エトルリア宗教とローマ宗教の神名の一部の類似とエトルリア文化の優位性の二つから導き出された印象に過ぎず、明確な根拠を欠く。本発表では、イグヴィウム青銅板 (Tabulae Iguvinae) に見られる儀式をローマのものと比較して、古代イタリア人がエトルリア文化に接する以前から既に固有の宗教観・世界観を有していたと考えるべき理由を示してみたい。

イグヴィウムはローマの北二百キロ余のアペニン山脈西斜面の町で、前三世紀以前の宗教儀式を記した青銅板が残っている。用いられているのはウンブリア語である。内容上幾つかの儀式に分かれるが、中心となるのは、町の三つの門の外側と内側で行なわれる六柱の神々への供犠と人々の清めの二つである。

前者のうち、三つの門の外側で行なわれる供犠には共通性がある。それらは順にユピテル、マールス、ウオフィオヌスに対して行なわれるが、いずれも犠牲獣は三頭の雄牛であり、しかも三神は共通にグラボヴィウスという称号を持つ。これら

の点から見て、三神はイグヴィウムの主権神で、三神群をなしていたと考えられる。

門の内側の供犠は、トレプス・ユーヴィウス、フィース・サンキウス、テーフエル・ユーヴィウスに対し捧げられる。犠牲獣は共通ではない。しかし三神のいずれもがユーピテルにつながる事は注目される。まず、トレプスとテーフエルの称号のユーヴィウスは「ユーピテルの」という意味であり、フィースの名も、ローマにおいてユーピテルと同一視されていたディーウス・フィディオスのフィディオスという部分の方言対応形である。更にサンキウスという称号は、青銅板にユーピテルの称号としても現われている。

次に人々の清めだが、これは町の外の領土境界で行なわれる。成人男子が兵士の階級別に並び、祭司が敵の撲滅と町の平和のために祈願を行ない、人々の周囲に犠牲獣が三度歩かされる。祈願の対象となる神々は、セルフス・マールティウス、セルフス・マールティウスのプレストータ・セルフィア、セルフス・マールティウスのトゥルサ・セルフィアの三神だが、これらはいずれもマールティウス「マルスの」という称号を含む。前述の門の内側の神々と対比するなら、町の内部はユーピテル系列の神々が支配し、町の外ではマールス系列の神々が防御に当たるといふ図式が看取されよう。

さて、共和政期ローマの聖職者順位リストによれば、筆頭の祭司王に次ぐのは、ユーピテル、マルス、クイリーヌス三神の祭司大フラーメン達であった。これら三神のうち上位一神は

イグヴィウムと同一である。第三位のウォフィオーヌスとクイリーヌスだが、両神は共に語源的に「生産者集団の神」を意味していたと考えられる。またマルスは市内に神殿建立を禁ぜられていた他、彼が司った兵士の清めにおいては、兵士が階級別に市外のマルスの野に並び、その周囲を犠牲獣が三度歩かされ清めが行なわれた。

こうした両地域の三神群に共通の特長は、以下のように要約出来よう。——三神は階層をなし、ユーピテルは支配権、聖権、誓約を代表する。マルスは戦闘性を代表する。ウォフィオーヌスとクイリーヌスは生産者集団、豊饒性を代表する。町の内外の対比は、上位二神によって代表される。

こうした主権神群の一致に関して、エトルリアの影響は考えにくい。エトルリアの主権神群は男神一柱、女神二柱の構成で、男神のみの例は知られていないし、エトルリア人王が支配していたローマの王政末期には、エトルリア的三神群のためのカピトリーヌス神殿が別に建てられている。従ってイグヴィウムとローマの三神群の顕著な一致は、古代イタリア人が共有していた宗教観・世界観に由来すると考えられる。

De vera religione における罪について

岩本 一夫

アウグスヌスに於ける罪 peccatum の問題は、彼がキリスト

教を、言う所の「真の宗教」として選び取る上で重要な契機を成すものであるに留まらず、パウロの書簡が示す如くキリスト教信仰の重要な要因であることは言う迄もないことであろう。しかしながら、ここに考察したい問題は、キリスト教神学或は教理上からではなく、言わば宗教哲学的観点から彼の罪意識に内在する特質を指摘することであり、その限りで恣意的問題意識に発するものであることを付言せねばならないであろう。

周知の如く、彼の罪の問題は彼自身の深い体験に根ざすものであり、その限りで哲学的論理の体系である前に実存的問題意識の色合いを強くもつものであると言われている。確かにこの事は、例えばトマス¹⁾の次の如き体系的一般的な規定に比べて、人間の意志の内に専ら罪と悪の根源を見るその発想にも表面的ながらも認められるところであろう。トマスは罪を次の如く規定しづる。

nam peccatum proprie nominat actum inordinatum, sicut actus virtutis est actus ordinatus et debitus. (th., II, I, 71, 1)

これに対して、アウグスチヌスは無秩序な行為 *actus inordinatus* 或いは秩序を乱す *per turbatio* が強 *vehemens* (XX, 38) という規定よりも、むしろ悪の根源として罪の原因を求めて例えば次の如くに言うのである。

Voluntate ergo peccatur et, quoniam peccari non dubium est, ne hoc quidem dubitandum video habere animas liberum voluntatis arbitrium. (XIV 27)

最高善たる神に創造された被造物は一つの秩序の中にあり、秩序に順う限り、言い換えるなら各々の本性 *natura* を完うする限り善であり、悪は何ら実体的なものではないという彼の反マニ教的主張はよく知られている所である。従って、秩序を乱し顛倒し得る可能性を有するのは意志に発する自由な自発性を有する人間だけであり、その限りで意志が罪の根源と言われているのである。

とすれば、先に述べた恣意的な観点よりするならば、かかるアウグスチヌスの罪の考え方が、例えば「告白」の言葉「あなたに安らう」*requiescat in te* (I, 1) ようになった後のものであるという点も、蓋し一つの問題であると思われるのである。何故なら、一般的には否定的要因と思われる罪というのが、安らう以前の心の不安 *inquietum est cor nostrum* (*ibid.*) には看取できない人間性の肯定と主体性の主張が表裏一体を成しているからである。罪を犯す可能性と同時に犯さない可能性も有する人間の主体性の自覚は、同時に人間性の肯定にも通ずるものであり、同書 XLV 85 では端的に次の如く言われているのである。

Fatemur hominem hoc esse, quod nos sumus, qui tamen habet vivia, non est tamen ipse vitium.

勿論かかる人間性の肯定は、創造による秩序の中で「神に向う」*ab deum* (XII, 79) という条件に於いて言われているとも考えられる。しかし、同書には他の被造物に対する人間の価値的優位が諸処に述べられているのであり、その語調には、人

間存在であるということに対する特別な感慨が認められ得るように思われるのである。例えば、XLI. 77では次の如く言われている。

Necesse est autem fateamur meliorem hominem plorantem quam laetantem vermiculum.

神学的には、この人間の価値的優位は、人間が「神の像と似姿になぞらえて造られた」factus ad imaginem et similitudinem dei (XLIIV, 82)という聖書の証言に基づくものである。とすれば、キリスト教の持つかかる人間性の肯定と主体性の主張がアウグスチヌスの心の安らぎに与えた影響の有無ということも、他の諸々の契機と同様、問われるべき重要な問題の一つと思われるが、今後更に、ストア派哲学やキリスト教に近しいと言われる浄土系の法然、親鸞等との対比を通して考察したい。広く御高示を請う次第である。

トマス・アクィナスの創造概念

笠井 貞

聖トマス・アクィナスは、哲学と教理神学とを明確に区別しているが、哲学は人を神へ導くもの、神学は神からするものとして、共に主題が神であることに差異はなく、創造された人間と万物を、究極の原理たる神との関連において考察するのである。トマスの創造概念は、神の自由な愛の働きによるものとし

て、その基底に恩寵と救済の思想がある。

トマスの存在論において、本質エッセンスは存在エッセを受けることにより、その本質そのものとして、現実世界に存在エッセする。その存在は、神から与えられるのであり、それは神によって創造されることであるとする。トマスにおいてイデアは、創造の根拠として神の心の内に先在するもの、最高善たる善のイデア（これを本質的に存在そのものたる神とする）、生きている知性としての天使などとしてプラトンのイデア論を摂取しているが、創造神の外に独立して存在する真实性は認められないから、イデア自存説を否定する。トマスにおける神は、自存する存在そのもの、純粹現実実態、第一原因で、一切の事物の作動因・範型因・目的因である。一切の存在者、第一質料さえも、第一の存在者たる神により、無から創造されたとして、ギリシア哲学とは全く異なる公理を持つ哲学的立場をとる。彼は、ギリシア哲学の「無からは無」という命題は、普遍的根源からの諸事物の第一の流出には適用されないとして、「無からの創造」*creatio ex nihilo*を主張する。この無は如何なる存在者でもない。前置詞 *ex* は質料因を意味せず、*post*(の後に)で秩序を表わすと言う。被造物が、先在する質料から造られるとすれば、この質料は神自身か、神以外の或るものである。しかし神は単一で不動の第一動者で質料を持たず、また神は絶対に先なるものであるから、神が無から全存全在を創造すると説く。

神による存在全体の産出は、運動又は変化ではなくて、創造とは、被造物にとって、その存在の根源たる神への一種の関係

である。創造者たる神の被造物に対する関係は、単に概念的であるが、被造物は、實在的に神に向かって秩序づけられて、神に依存しているのであるから、トマスの創造概念は、理論的・哲学的なものではない。無条件に存在を産出することが創造の意味で、それは何か他の前提されたものを必要とせず、ただ神だけに属する固有な働きである。神は本性の必然性によってではなく、自由に世界を創造したのである。神の能力は無限であるから、神は現に存在するものよりも善いものを創造することもできたのである。神の創造活動の意図は、ただ自己の完全性、即ち善性を伝えることにある。神の創造には、自然の働きや技術の働きは混合していない。自然の働きは、創造された根源的要素を前提にしているから、自然により生ずるものも被造物と呼ばれる。諸々の被造物には、アウグスティヌスも言う通り、三位一体の痕跡が見出される。神だけが永遠の存在で、時間も世界創造と同時に始まるのであり、世界は、神がその存在することを意志する間だけ存在する。神の創造作用自体は永遠であるがこの作用の外的結果は神が意志した方法から起こる。「世界に初まりがあった」ということは、ただ啓示により与えられ、信仰によってだけ捉えられることで、哲学的に論証或は認識できることではないと、トマスは言う。一なる神は、自由意志的能力者として、多を造ることができるのであり、諸々の被造物の差別や多様性は、神の意図に由来する。神の本質たる第一類型は、多によらなければ表現されず、また諸事物間の不同・差異は、全体の完全性成就のためにあるとする。

以上のように、トマスは、神の意志の働きとしての創造を、人間理性を超えた信仰に属することであるとすると、同時に、できる限り理性を貫いて、創造概念の哲学的探究を推進しているのである。

アンセルムスの立場の特徴について

高田 信良

一世紀後半の人カンタベリーのアンセルムスは極めて敬虔な信仰者であると同時に勝れて稀有の論理学者であり、形而上学者でもある。「彼以前にも彼以後にも信仰と理性の申し分なく完全な絶対的な調和が実現されたことはなかった。絶対的な——ナイーヴとはいえるかもしれないが——しかし、美しさと気高さを持った完全な理性の力に対する信頼は神の賜物と照明であり、世界の創造者にして救世主である神、世界と魂の内において我々に啓示してくる神、『この世に生れて来てすべての魂を照したもう』神、同時に形而上学の至高の対象である神、宗教的な魂にこのうへもなく近く現在のである神への信仰に基いている信頼である」と讃えられて⁽¹⁾いるが、彼の形而上学的思索の主体はどこまでも信仰する理性である。そこから形而上学における存在論的議論と信仰に關することがらとが不可分な仕方⁽²⁾で論じられ得る地平が切り開かれてくるのである。

彼の形而上学的思索の対象である神は信仰の対象である神に

「他ならない。「聖書の權威に全く頼らずに」神の本質に関して瞑想するアンセルムスの思索を遂行せしめる動機は彼が信じ愛している神に関する真理を「いくら何でも理解したい」というものに他ならない。彼の形而上学的思索の代表作であるプロスロギオン、即ち、「ただ一つの論証でしかもその論証自身の証明の他の如何なる論証をも必要とせず、それだけで神がまことに存在すること、神が他のどのようなものをも必要としない至高の善であり、全てのものがその存在と幸福の為に神を必要としていること、そして、神の実体について我々が知っている全てのことを証明するに足るような論証」を求めた思索の結晶であるところのプロスロギオンは敬虔な祈りの中で神への語りかけである。それは神との対話としての瞑想の中で醒めた明晰な議論が進められているものである。

「神の瞑想へ精神を喚起する」ための長い第一章の後に「神が真に存在すること」を論じた第二章が続く。「そこで信仰に理解を与える主よ、あなたが私たちの信じているように存在し、あなたが私たちの信じているとおりのかたであることを、私に有益とお考えになられるだけ、私が理解するように計らって下さい。そして、たしかに、あなたが、それより偉大なものが何も考えられ得ない何かであることを私たちが信じています。しかしながら『愚か者は心の内で神は存在しないと言った』のであるが、『それより偉大なるものが何も考えられ得ない何か』 *aliquid quo maius nihil cogitari potest* と云うこと」⁽⁶⁾「愚か者」が聞くとき、彼は少くともその聞いたことは理解している

といえよう。しかし、「それより偉大なるものが考えられ得ないもの」が理解の内にもあることはあり得ない。もし、少くとも理解の内にもあるなら、それが実在として存在することは考えられ得るし、又、その方がより偉大でもある。そこで、もし、「それより偉大なるものが考えられ得ないもの」が理解の内にもあるとすれば、「それより偉大なるものが考えられ得ないもの」自身がそれより偉大なるものが考えられ得ないもの」と自身となってしまう。しかし、そのようなことは矛盾である故、「それより偉大なるものが考えられ得ないもの」は疑いもなく理解の内にも、又、実在としても存在するのである。

アンセルムスの主張は単的に言えば否定的な答が矛盾を含んでいるということである。即ち、「神は存在しない」と真実言いつ切られるときには既に「神」ということがらが理解されているという主張に他ならない。そして、そのような議論は神への祈りの中で、神への語りかけの中で進められていることが忘れられてはならないであろう。彼の所謂存在論的議論は祈りと共に存しているのである。彼は祈りの中で思惟と存在の同一性を「発見」しているといえるであろう。

(1) A. Koyré, *L'idée de Dieu dans la philosophie d'Anselme*, 1923 Paris p. 227

(2) Anselm von Canterbury, *Prosligion, Prooemium*
F. Frommann Verlag Stuttgart 1962

(3) *ibid.* capitulum II

(4) C. Hartshorne, *Anselm's Discovery*, 1965 Open

イグナチオの不偏心と禪の無の比較研究

門脇佳吉

一、比較の方法。人間理性は宗教を客観的に判断する審判者たりえないし、まして相異する二宗教を第三者的な高次の立場から比較し検討することはできない。宗教体験を正しく理解するためには、研究者が自から何ほどか同質の宗教体験に達し、それを反省し、客観的に把握することが最良の方法である。その場合、宗教体験を主観的に解釈しないために、その宗教体験を表現している文献に依拠して、出来るだけ客観的に解釈される必要がある。

従って、我々の比較研究はイグナチオ・ロヨラの『靈操』と無門慧開の『無門関』のテキスト解釈学という様相を呈する。(紙幅の関係で『靈操』についてしか述べることはできない。)

二、両テキストの構造分析から解釈学へ。

『靈操』は、イグナチオが自分と同じような宗教体験に人々を導くために書いた「靈操指導者のための指南書」である。従って、ロラン・バルトが『靈操』の構造を分析して言っているように、このテキストには四次元がある。①イグナチオが靈操指導者に対して語る。②靈操指導者が靈操者に語る。③靈操者が指導者の指示にもとづいて、自ら靈操することによって、

テキストの目ざすものが黙想者の実践によって現実に実現される。④神が、直接的に黙想者と交る。(Ex 15)

また、『靈操』を解釈する場合に、テキストの成立過程を充分考慮する必要がある。「不偏心」の出るテキストは『靈操』の「原理と基礎」であるが、その根本思想はイグナチオがカルドネル河畔で受けた宗教体験から生まれたものであり、その文章表現は彼がバルセロナその他で学んだ神学に由来するものである。真正な宗教体験と真の神学はトマスによれば最終的には同一の判断に達するはずであり、それ故、イグナチオがこれを書いたとき、正統な手続をふんでいると言えよう。しかし、その表現はその当時のスコラ神学のもつ限界を共有すると言わなければならない。解釈においては、その限界を現代神学と西田哲学のより広い視野のうちに包摂し、その真意を解釈しなければならない。

禪の『無門関』も類比的な構造と成立過程をもつと思われる。

三、「原理と基礎」の構造分析

スペイン語原文によれば、長い三文章から成っている。その構造は次の如くなる。

人間は 創られている

①①El hombre es criado

ために 敬慕する 敬う

para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro
神を(に)そして それを媒介して敬う 自分の靈魂を
Senior, y mediante esto salvarse su anima;

ほかの事物 地表上の

②②y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas
は 創られた

人間のために これらの事柄が人間を助けるために para el hombre, y para que le ayuden en la prosecu- 人間の創られた目的を成就する上に ción del fin para que es criado.

このことから次のことが 人間はそれらの事物がこの目的 De donde se sigue, que el hombre tanto ha de usar のために助けでくれる限り、これらを用い、その目 dellas, quanto le ayudan para su fin, y tanto debe 的の妨げとなる限りこれらを棄てなければならぬ。 quitarse dellas, quanto para ello le impiden.

そのため次のことが必要である
② Por lo cual es menester

我々自身を全被造物に対して不偏になること
③ hacer nos indiferentes a todas las cosas criadas, en すべてにおいて 自由意志の自主性にゆだ todo lo que es concedido a la libertad de nuestro libro ねられているものと禁じられていないもの albedrío, y no le está prohibido;

その具体的方法、我々の側から病氣よりも健康を欲すること
④ en tal manera que no queramos de nuestra parte más 貧困よりも富貴を（欲することなく、 salud que enfermedad, riqueza que pobreza, honor que deshonor, vita larga que corta, y por consiguiente 欲することなく）その他万事において（そのようなことなく） en todo lo demás;

ただただ我々が創られた目的へとより一層導くもののみ
⑤ solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce

を望み選びながら。
para el fin que somos criados.

三、主要文の主語は人間たる我々であるが、前二文（①②③④⑤）の主語は「人間」で、最後文（⑥⑦⑧⑨）のそれは「我々」である。前二文は「真の自己」の力動的あり方を表し、最後文は「このあり方にもとづいて主体としての我々がどのように自身を処すべきか」を述べている。

四、その解釈。この三文章には22の動詞が使われていることからも推測されてくるように、この文章によって表現されている宗教体験は力動的である。その上、冒頭に「……のために、創られている」とあり、人間存在の創られつつある現場の真中に立ちたられた「経験」を語っている。現代神学風に表現すれば、終末論的な力動的現実の「経験」である。そこにおいては、万物がその終末論的現実の表現的焦点である。他の被造物が人間を終末論的目的にどれほど助けるかを決定するのは、被造物であり、助けるか妨げるかに基いて、人間はそれを用いるか棄かを決定すべきである。従って、この終末論的力動性の真中に立つ我々は、全被造物に対して自分自身を「不偏にする必要がある」。その不偏性は①健康と病氣、貧困と富貴等の二元相対を超える立場に立つこと、②終末論的目的に導くもののみを望み選ぶべきであることを示す。

社会変動と聖母のメッセージ

石 神 武 信

人類は神話的合致集団において、神と密接な交りがあったが、社会の多様化、民族的統合化に伴い、人類の世俗化が進み、幾多の文化変動や社会変動をくりかえしてきた。その変動形態のうちにも、啓示による神の介在がうかがわれる。

キリスト教集団を例にとり、その歴史をさかのぼれば、イスラエルの民のエジプト捕囚、バビロンへの流謫のうちに、世俗化、社会変動、人間の歩むべき道への軌道修正である啓示のパターンが見られる。同様に、絶対神のイメージを持つ他の文化圏における伝統的宗教史についても、何らかの形で類似したパターンが見られはしまいか。

近代以後においては、世界大戦が社会変動をもたらした例が多いのだが、その原因は、唯一の絶対神に対する人間の罪が根源にあり、その罪の累積が、無神論、唯物論、誤った自由思想として顕れていることを聖母のメッセージにより知ることができ、又、理性ある歴史的考察によっても確認できるのである。聖母はそのメッセージの真憑性を、フランスのルルドにあつては、聖母自身の託宣者としての身分と人間の犯す罪を告げ、ポルトガルのファチマにあつては、第一次世界大戦が人間の罪の結果であり、もしもこれを悔い改めなければ、更に大きな戦

争が起ることを「太陽の奇跡」を伴って宣言した。現代にあつては Movimento Sacerdotale Mariano、「司祭のマリア運動」を通して、来るべき大戦争、聖母の教会への大迫害、殉教者をうらやむほどの生存者の苦難、などが間近に迫っていることを予言している。我が国にあつても、秋田の湯沢台における聖母像の涙とメッセージが同様の罰を語っているのだが、その奇跡性と啓示性は、目下のところ、日本のカトリック教会が調査中のものである。人類が、これらの苦難から解放された時には、中国、ロシアも含め、全ての民がこそぞつて教会に向きなおり、教会そのものが世界中のあらゆる国の光となる、いわゆる最後の勝利、が訪れることを予言している。

これら一連のメッセージの真憑性は、教会の良心ある調査や宣言に委ねる者であるが、研究者の立場から、聖母のメッセージを全人類に呼びかける宗教運動の一類型としてとらえ、人類救済史の展開を、その座標軸価値体系のX点から、時代の経過に従つていくつかの社会変動を放物線で描けば、その頂点をつなぐ線は確実に終末論的Ω点に到達するものであるとすれば、現代社会の置かれている位置が把握できるのである。即ち、聖母のメッセージの発生要因を社会変動勃発に求め、その動機は、緊迫化した社会情勢の意味上の原因を託宣者が訴え、その機能は、熱狂的、社会恐慌の反応を避けるために静的であり、その展開は、ことさらキリスト教への回心を直接目的としているのではなく、人類が絶対神に向きなおり、究極的宗教価値にめざめるべく促しているのである。

国連が先ごろ、核兵器研究報告を出し、人類皆殺しの可能性に警鐘をならしている時代にあつて、過去の社会変動を、その意味上の変動パターンで示してみると次のようになる。1、自然と人間の相互依存的均衡状態から、2、その均衡が崩れ、3、人間の罪ゆえに社会悪が生じ、4、啓示により罰を知らせ、祈りと犠牲が要求され、5、罰としての戦争が起り、6、新たな均衡への努力がなされ、7、自然と人間との新たな相互依存的均衡状態に至るのである。この際、人間は自然の秩序を通して絶対神とかかわっていることになるのである。人類は、世俗化の進むなかで、いくつかの社会変動を経て、今や、その歴史上最大の社会変動を迎えようとしているのであり、そのかなたにのぞかれる、ポスト・モダンの社会と宗教の有り様を聖母のメッセージは示唆していることに注目したい。

中世前期キリスト教界における戦争観の転換

青 山 玄

高瀬弘一郎著『キリシタン時代の研究』（岩波書店一九七七年）の出版は、キリシタン研究に新しい時代の到来を告げる一つの鎗矢であり、その意味では慶賀すべきであらう。しかし、そこに引用されている一部宣教師たちの日本征服案その他にまずく読者もいたので、筆者は、「あの宣教師たちは、決してそんなに悪い人たちではないと思う。中世以来のヨーロッパの

伝統やヨーロッパ教会人の戦争観をみれば、おそらく当時の教会に対する熱心と同時に、日本人に対する大きな善意をもって、あのような日本征服案を作成したのだと思う」などと答えた。話しているうちに、ふと自分がヨーロッパで学んで来たことを整理補足して発表しようと思ひ立つたが、調べるのが非常に多いので、ひとまずその中間発表をしておきたい。

聖書をひもどくと、旧約時代には神の言葉に従つてなされた神の民の敵に対する戦争は、防衛戦・侵略戦を問わず、すべて聖戦として是認されていた。これに対し、キリストとその弟子たちは平和の精神や敵に対する愛を強調したが、しかし戦争そのものを悪として退けてはいない。三世紀になつて初めて、テルトゥリアヌスやオリゲネスやチブリアヌスのように、戦争をキリスト教精神に悖ることとして全面的に退けるキリスト者が現れたが、でも、これは当時の教会人一般の見解とはならなかった。キリスト教はすでに兵士たちの間にさえ広まりつつあつて、各人は自分の従事している職業の中で信仰に召されており、信仰のために職業を変更する必要がないという使徒時代以来の考え方が、一般的に定着していたからである。

四世紀前半、コンスタンティヌス大帝が神の幻視に支えられて合戦に大勝利をおさめたり積極的にキリスト教保護に努めたりするようになると、キリスト者の戦争観にも、ゆつくりと新たな変化が始まったように思われる。司教たちが、国家から裁判権まで付与されて半分官吏のようになり、国家の利害と教会の利害とが重なり始めたからである。

更に、異端とされたドナティストとの争いが激しさを増すと、アウグスティヌスは、侵略戦と防衛戦とを区別し、正戦を防衛戦の場合のみに限って、①それが必要不可避であること、②常に平和を目的としていること、③敵対者の善をも目的としていること、というかなり厳しい三条件の下で認容した。しかし、話し合いによるドナティストとの一致回復が失敗に終り、しかも彼らによる社会秩序の攪乱が続くを見た四一一年には、ついにルカ福音一四章の *cogite intrare* (強いて入れよ) を引用しながら、共通善や正当宗教を認めない者に対する国家権力による制裁を是認している。ここに、宗教戦争を肯定する後世の思想の論拠が、すでに現われていると見ることもできよう。

六世紀の末、グレゴリウス大教皇は、「あなた方がしばしば戦争を欲するのは、国を広げるためであるが、これは神を敬うことになると思う。(中略)キリストの名が征服された民族のいたる所へ信仰宣布によつて広められるからである」と書いて、福音宣教という観点から、初めて異教国に対する侵略戦を結果的に肯定しているが、この時でも尚伝統的に平和主義を標榜していた西欧教会が、宗教戦争を認へと大きく変化したのは、九世紀中葉から十一世紀にかけてであった。その主要因は、次の四つにまとめることができよう。

一、以前には皇帝もしくは国王の権力が、平和の維持と武力をもたない教会の保護に尽していたが、その国家権力が瓦解したため、教会が自らの手で外敵異教徒に抵抗し、信仰の遺産を守り抜く必要に迫られたこと。

二、諸侯・騎士団の割拠し始めた地方では、教会人がかつて国家に委ねていた保護をこれら新興地方勢力に委ねて、その支持育成に協力し、かれらの戦勝を神に祈ったり、旗・騎士・剣を祝別したりし始めたこと。

三、キリスト者の諸侯・騎士団同志が私闘を繰り返すのを回避させるため、各地の教会人が主導権をとつて度々平和会議を開き、法律家による調停や、*Treuga Dei* (神の平和) と称する休戦制度を設置したこと。これらの制度自体は平和を目ざしたものであり、事実かなりの成果をあげたが、しかし制度に従わぬ者に対する平和のための戦争を是認するのにも、度々利用されたこと。

四、九一〇年に創立されたクリュニー修道会が、聖と俗とを峻別して、聖なるものが俗なるものによつて左右されることのないよう、世俗権力からの教会の完全な自由独立を達成しようとなつたこと。この改革思想が広まると、教会の自由を守るための戦争を、一種の正当防衛として是認する動きにまで発展したこと。

カトリック布教神学(一九一一—一九六二)
について

佐藤 三郎

今世紀初め(一九一一年)布教の目的・方法について神学的

学問的観点からカトリック教会では初めて布教神学の雑誌が刊行され、一九一四年にはドイツ・ニュンスタール大学カトリック神学部に布教神学の講座が設けられた。本稿は一九一一年から教会が現代世界の要求に応えるため、従来のやり方、制度、規則等の刷新を目的とした今世紀教会最大の出来事といわれた第二バチカン会議（一九六二—一九六五）前までの五十年間にわたるカトリック布教神学の発展と非キリスト教諸宗教についての教会の見解を考察する。

一、カトリック布教神学の父 Josef Schmidlin（一八七六一—一九四四）によれば、布教の目的は非キリスト者が回心と洗礼によって教会へ組入れられること、即ち個人の回心と魂の救いだけに限定されるのではなく、いまだ教会のない布教地にカトリック教会を植えつけること、組織化された位階的教会を設立することである（Plantationstheorie）。ここでは教会というものが救済史的ではなく、教会法的・護教的に理解されている。この教会法的色彩を帯びた Plantationstheorie はベルギーのルーヴァン学派の R. Lange や P. Chales, J. Masson、教会法学者 A. Seunois、オランダの布教神学者 E. Löffeld 等に受け継がれる。特に Charles によれば、非キリスト者の救いは教会以外でも可能なので、非キリスト者の福音化及び回心だけでは布教活動の基礎づけにはならない。その基礎づけは教会の本性においてのみ可能である。彼にとって教会は組織化された位階的教会（教皇・司教・司祭・宣教師等によって現存する

教会）で「spirituell」な教会概念とははっきり区別される。そしてこうした教会はこの世の秘跡として世界を聖化する任務をもつので、全世界いたるところに現存しなければならぬ。Charles の教会論的考えは、教会が神の国と同じであるとするところから、教会はキリストと同一視される。それ故キリストとの同一性と位階制をもって布教は本質的にカトリック教会のみならず、同じ任務である。そしてこの Plantationstheorie は諸教皇たち（ベネディクト十五世、ピオ十一世、ピオ十二世）の布教に関する回勅で認められている。しかし、Plantationstheorie に基いた布教神学が次の二つの問題点を秘めていることは否定できない。(1) 教理神学、基礎神学、聖書学、倫理学との密接な関係の欠如。(2) 教会論に関しては、超自然的現実性としての教会を一面からのみみる Inkarnationsstheorie の問題性。また位階的教会の強調はプロテスタント諸教会の布教神学との対立をもたらし、エキュメニカルな要素はみられない。

二、非キリスト教諸宗教に関して教会は救いの仲介者としての非キリスト教諸宗教が個別的救いの可能性をもつとある程度認めるものの、一般的には非キリスト教諸宗教のそうした役割をネガティブにみる。即ち非キリスト者の救いは、カトリック教会とその秘跡なしには多くの場合不可能である。こうした非キリスト者の救いの可能性については、トマスアクィナスやスコラ神学者たちの救いの可能性を重視しつつ、カトリックの優越性を証明するため、教会は非キリスト教諸宗教について宣教師がもっと知識をもつよう強調するが、しかし非キリスト教諸

宗教それ自体についての神学的考察は神学者をはじめ諸教皇たちからは余りふれられていない。ただ第二バチカン公会議開催少し前から、J. Danielon、H. de Lubac、J. Congar などの神学者たちによる非キリスト教諸宗教についての神学的考察は、諸宗教をポジティブにみている点では注目に値する。特に非キリスト教諸宗教を自然宗教としないで Kosmisch な宗教とみなした Danielon は、非キリスト教諸宗教を救いの歴史の仮の段階とみている。

救難聖者クリストフォールスの特質

植田重雄

聖クリストフォールスは中世後半より救難聖者の特質を現わしてから教会や神学的発想よりも民間聖者として親しまれ、その崇拜形態が拡大していったかに見える。この聖者の場合とくに危急の災難、苦悩から庶民を守るという伝説上の誓いが一つの宗教の内容を深めてゆく。たとえばここに例示したごとく、ボーン湖畔のブックスハイム修道院で刷った木版画（一四二三年頃）には二行書きで「いかなる日もクリストフォールスを見つめよ、かくてなんじは悪しき死に遇うことなし」と誌している。これに類似の言葉は沢山あり、「いつも聖クリストフォールスを見つめよ、その者はけっして不慮の災いにおち入ることなし」もそれである。クリストフォールスは幼児キリストを肩に背負い、

棕櫚の樹を杖にして激しい流れを彼岸から彼岸へ渡ろうとする。彼岸には灯火をともして彼を迎える苦行者がいる。このように幼児キリストを背負って苦難の流れを歩む聖者の姿を見つめることよって魂の安らぎを得るといふ信仰がヨーロッパの全域に広まった。

それゆえ「聖クリストフォールスを思い浮べ、心安らかに旅をせよ」の言葉は、巡礼者や遠い旅に出た者が守護を願う祈りである。また、「朝になんじ（クリストフォールス）を見つめるならば、夕べにもなおその生命に喜びあり」という言葉があるように、一日一日の心の悩み煩いよりの解放でもあった。聖者の誓いと代願は素朴な形態をとって、霰、早魃、嵐、洪水、火災、飢饉、ペストなどから人間を守るということであったが、苦難の内容は、十四人の救難聖者によって次第に役割が分れるようになっていた。とくにクリストフォールスにおいては「安らかな死」、死に臨んでの魂の静寂であったが、その性質、種類にもとづいて植物が蔓をのぼし、枝葉をひろげるようにその誓いと代願は際限もなく多様に開花結実していった。その結果、本来キリストに代願して取り成す聖者であるものが、逆にこの聖者に出会うべく、心に想い浮べられるように、「おゝ主イエス・キリストよ、今宵聖クリストフォールスの姿をわれにあまりに逢わせ給えとひたすら祈る」というようになる。

中世以来多くの祈りと瞑想の形態が生れたが、その中には図像の助けをかりて聖者の生涯を瞑想し、これに祈りを捧げる。その中には典札になって「クリストフの祈り」として加えられ

ているものがある。元來救難聖者は信者が苦難にあたって自己の名を呼び、救いを求めるときその誓いを果す。したがって長い祈りも仕事に従事し、生活している庶民にとって次第に短かい切実な祈り」(Stöckel)となつてゆくのは、至極自然な成り行きであり、宗教の単純化が同時に宗教の本質に触れてゆく。それはうつろいゆき、過ぎ去つてゆくものの中で一瞬聖者を思い浮べ、見つめるだけで永遠の救いの中に導かれるという問題である。これは図像であらうと、さきにあげた二行書きの祈りの言葉であらうと問うところではない。救いは瞬間の中に成就するといふ考えがいつどこで生じたか。それは兎に角として人間が時間に生きている限り、瞬間の想い(祈り)の中に現存が確認されるとするならば、このように簡略化され、単純化された救いの問題は宗教家や宗教的思想家の特質の面からのみ見るよりも、むしろ庶民の側からの強く劇しい宗教的要請からその成立をわたしは考えたい。聖者を一瞬に凝視し思惟することは、祈りと瞑想という差異すら撤去してしまい、帰依すべき態度がさらに一層明確なものとなるのである。

旧約詩篇の編纂

——旧約宗教史との関連——

赤司道雄

ここに御報告するのは、旧約詩篇百五十篇を、個々の詩の側

から検討するのではなく、全体として、あるいはいくつかのまとめられた編集によるものとして、捕囚以後のユダヤ教の流れの中でどういふ宗教史的意義を荷いつつ神殿で用いられたかということを明らかにしたいという一つの試みです。そしてそうした全般的視野から、もう一度個々の詩の内容を少しづつ再検討して見たいと思つています。

この場合、多くの先達学者と共に、詩篇全編の編纂を、三—四—一が先づまとめられ(これを第一部とよぶ)、これに、現在の第二、第三卷、四—二—八九が加えられ(第二部)、最後に第四、第五卷、九〇—一五〇が(第三部)まとめられて、これらを全体の編纂者が一、二篇を冒頭において今日の形にしたものとする。ただ特に第三部と、全体の編纂に関しては、同一の手によるかも知れずさらに後述する。

これらの三部の編纂の内容については、一方特にグンケルの分類、またその後の検討による若干の新しい分類などもあり、また他方、これとは別の角度からの、モーヴィンケルに代表される祭儀との関連、そして、他の民族の詩との比較による宗教史研究の展開などがあるが、ここでは以下に述べるような分類を基礎とする。それは、詩篇の今日の研究が、とくに、モーヴィンケルの云う「個人の嘆きの歌」をめぐつて様々の見解を齎らしていることも関連して、ここでは「嘆きの歌」とこれに對比する、「讚歌」および、「民衆であるユダヤ教徒を諭す立場のもの」と大きく分けてその編纂の意図を探らうとするものである。(分類については、拙著『旧約聖書捕囚以後の思想史』

参照)

第一部は三十三篇を除いて全編、'Itharwidi'の標題をもち、十九の後半以外は、元来一編者によってまとめられたものであろう。この中、「個人の嘆きの歌」は二〇篇、「民族の嘆きの歌」は三編、以上二つの要素を備えているものは二篇と、併せて二十五篇、すなわち半数をはるかに超える。これに対して、「讚歌」は四篇、何れも民族的なもの、それと個人的なものでむしろ「神への信頼の表白」といふべきものは二篇、併せて六編とぎわめて少い。

また、預言者的、あるいは知恵文学的なものすなわち、ユダヤ教の指導的立場から一般信徒を諭す形のもの、二つしか見られない。

第二部は、その標題によつて(一) 'Idarwidi'—五—七—二—(二) 'Ithne korah'—四—二—四—九、八—四—八—九、(三) 'P'asata'—一—五—〇、七—三—一—八—三に分けることができる。(一)では「個人の嘆きの歌」と「民族の嘆きの歌」が、それぞれ九篇と四篇と相かわらず半数以上を占める。これに対して、「讚歌」および「信頼の歌」は五篇「悪しき者の滅びを説く歌」は三篇である。(二)では「個人あるいは民族の嘆きの歌」が七篇、これに対し「讚歌」は五篇、「知恵文学的な詩」は一編と、バランスがとれている。(三)では「民族の嘆きの歌」が多く、五篇、「個人の嘆きの歌」は一編、これに対し「讚歌」は二篇(何れも民族的)、(「預言者的」あるいは「知恵文学的」な詩は四篇と、こゝでも、バランスがとれている。

第三部は、標題を検討するとかなり複雑になっている。その半数の標題のないもの六一篇中、半数の二十五篇が、「讚歌」あるいは「信頼の歌」、「感謝の歌」であり、「嘆きの歌」は二篇にすぎない。その他の詩の中には、「讚歌」「信頼の歌」に分類されるものが十六篇、「民を諭すもの」が、四ないし五篇、これに対し「嘆きの歌」は、十一篇、この第三部では、「嘆きの歌」と、「讚歌」や「民を諭す歌」の比が、第一部に比して全く反対の傾向にある。

以上から、詳細な論議は別の機会にゆづつて、捕囚以後、ペルシア時代からギリシア時代前期に渡つて、神殿内に詩が編纂され、これが、一般のユダヤ教徒の前でうたわれた状況の変化がうかがえる。個々の詩の製作過程がどうであれ、神殿に詣でる信徒の共感をさそう多くの「嘆きの歌」が初めの頃多く集められ、ヨブ記、伝道の書等の著される極端なスケプティシズムに至る道が表れる頃、これに対して「讚歌」が多くとり入れられ、さらに、民衆を本来の律法の義にもどそうとする指導者の動きが、「知恵文学的」詩を段々増やし、最終編纂の第一篇、第十九篇の後半の挿入、によつて律法主義への方向を示したものであろう。詩篇百五十篇の締めくくり五篇が極立った純粹な「讚歌」であることも編纂の面から注目すべきことである。

ヨハネ黙示録から見た「弱者神学」の矛盾点

—— 韓国人被爆者を中心として ——

木原 範 恭

「カイザルのものはカイザルに、神のものは、神に返しなさい（ルカ 20・25）。」

「あなたがたは、この世と妥協してはならない（ロマ 12・2）。」

「心の清い人たちは、さいわいである。彼らは神を見るであろう（マタイ 5・8）。」

これらの聖句は、ヨハネ黙示録に結晶される。

「彼らの口には偽りがなく、彼らは傷のない者であった（ヨハネ黙示録 14・4）。」

このヨハネ黙示録の云わんとするところは、この世と妥協しないキリスト者の有機体（ヨハネ黙示録 12・1）であるエクレシヤの勝利である。

韓国人被爆者救援活動の大きな問題点の一つは、「隣人愛」の核となるべきキリスト者たちのグループの十分な協力が得られなかったことである。そして、「隣人愛」の内容が、これまでの筆者の調査でハッキリしたことは、次の二点である。

(一) キリスト者グループを中心とした救援活動も、韓国の宗教統一ムードの中で、その内容が弱められていること。つまり、

ソロモンの宗教融合政策（列王紀上 11・7）に見られる様に、団結力が弱められている。

(二) カトリック・ラジカル思想と、民衆への「恨」を結合しようとする「隣人愛」にも問題点がある。そしてこの「隣人愛」は、金大中氏をはじめ、韓国の代表的なキリスト者によって支持されている。

かかる「隣人愛」について、姜在彦（カン・ジエオン）氏は、雑誌「エコノミスト」（一九八〇年十月二十一日付、毎日新聞社発行）に『金大中の民主化思想と現代』という論文を発表し、「民族主義者」金大中氏の祖国統一を志向する思想を次のように分析する。即ち、

「金大中は死生を度外視して、大衆的政治家として生きようとする信念の根拠を一言でいって、キリスト者としての「隣人愛」に生きようとする信仰にあるという。

そして同氏のいうところを要約すると、次のようになる。金大中のいう『隣人愛』とは、具体的には、支配階級によって、さげすまれ、虐げられてきた『アム・ハー・アレツ（地の民）』に対するそれである。

そして彼の思想分析を次のようにする。「私は以前に、いま獄中につながれている民族詩人金芝河が、創作活動において、カトリック・ラジカル思想と民衆の「恨」を結合しようとする、その思想的意味を検討したことがあるが、いま政治家と詩人との立場の違いこそあれ、両者に共通する思想的営みを垣間見ることができた。」

そしてこれと酷似した立場は、文東煥(ムン・トン・ファン)教授によって支持されている。

同教授はその著、『人間解放とキリスト教教育』の中で、神は強者と弱者のいずれの側に立たれる方であらうかと問いかけている。同教授の答えは、「聖書にあらわされた神は、新旧約を通じて、いつも抑圧されている者の側に立って下さり、彼らの解放のためにみ業をなして下さったし、新約におけるイエス・キリストは、いつもそのような方としてみ業をなされた。そして今は、聖霊を通じて、同じ業がなされているのである」という。同教授は、これを「解放の神学」とよび、弱者のための論理を構築する。

その論理は、弱者の人間の自覚、権利意識を鼓吹することに始まる。

筆者の訪韓二回による調査から結論として云えることは、姜在彦氏の次の言葉は真実であるということだ。

「確かにいま韓国のキリスト教界内部の有力な潮流として、従来の現世逃避、来世待望から脱皮して、「隣人愛」のための現実参与に踏み出したことは、朴正熙政権が登場して以来の韓国における代表的な大衆的運動としての学生運動および労働運動における強い影響となつて現れている。」

聖書における「拝む」の種々相

オフナー・クラーク

「序論」日本人の先祖崇拜が、「主なる神の外何物をも拝むべからず」との聖書の戒めに反しているかどうかを考えるに、一、日本人が先祖を「拝む」意味、二、聖書に記されている「拝む」意味、を明白にしなければならぬ。前者については第36回宗教学会で発表したが、当発表は後者についてである。

「旧約聖書の単語」旧約聖書で、「拝む」と一番よく訳されているヘブル語の単語 *shachah* は、身をかがめる、お辞儀をする、ひれ伏すという意味で、人も神もその対象となることがある。 *gadad* (頭を下げる)、*nahai* (顔に倒れる)、*seged* (ひれ伏す)も「拝む」意味で使われるが、生きている、尊敬されている人もその対象にする場合がある。 *abad* (耕す、勤める、仕える)は、以上の単語と組み合わせて用いることも多く、儀式的な意味に限らず、一般的な意味でも「拝む」と訳されているが、人間に仕える意味もある。 *kabad* や *yare* も、神、人、どちらも「敬う、あがめる」「恐れる、畏敬する」意味で用いられる。その他に、*zabach* (犠牲をささげる)、*nagash* (進み寄る)、*alah* (登る)、*qarab* (近づく)、*rum* (引き上げる)、*naph* (振り動かす)、*nasak* (注ぐ)なども、人の拝んでいる動作を指すが、外面的な行為しか示さないばかりでなく、「拝む」と

関連しない場合に使うことが多い。

「新約聖書の単語」新約聖書には、ギリシヤ語の *proskuneo* (……の方へ接吻する、敬意を表する、お辞儀する、ひれ伏す) は、拜むことを示すのに一番よく使われている単語 (旧約の *shachah* の訳語) で、神の外に身分の高い人の場合にも用いられる。時に *pipto* (落ちる) と組み合わせ用いられることもある。旧約の *abad* の訳語は *latruuo* であって、雇われる、仕える、奉仕するとの意味であり、人の奴隷に關しても、神の僕に關しても使える単語である。他には、*sedas* (畏敬、恐れ) を語根とするいくつかの単語がある。*sebasma* は人の拜むもの、礼拝の対象であり、*sebastos* は尊まれるもので、ローマ皇帝の称号でもあるが、*sebasmenoi* は、敬う者となる。*eusabes* は、神か親に対する敬虔を示すが、「信心深い」と訳することもある。*phobos* (恐れ、恐怖) も、倫理的な意味で使う場合、人にも神にも適用することができる。*threskos* (信心深い) や *threskoia* (宗教) は、宗教の外面的形式を指す単語である。「聖書においてよみされる礼拝」旧約聖書を通して「拜む」行為を指す種々の単語の共通点は、神にも人にも適用できるところと、恐れを意味する単語を除いては、外面的な行動を指すことである。「拜む」には、讚美、感謝、祈りなども含まれているが、それらは特定の一面しか示さない。旧約聖書に共通な最高の倫理的な見解から言くと、神の根本的な要求は、外面的形式的な礼拝ではなく、公義やあわれみの行動に現われている内面的、靈的な礼拝である。主は犠牲よりもあわれみを喜ばれ

る。主の選ばれる断食は、しえたげられている者の解放である。主の受けられるいけにえは、碎けた魂である。公道や正義の伴っていない形式的な礼拝を、主は受け入れられない。神を礼拝する者は、靈とまことをもって礼拝しなければならぬ。自分自身を供え物としてささげることが、信者のなすべき靈的な礼拝である。神のみまえの清い信心とは、困っている孤児ややもめを見舞うことにほかならない。

「結論」聖書に記されている「拜む」に關しては、使われている単語や形式的な儀式よりも、拜む者の心の状態や、その日常行動が決定的に意味付けるものである。日本語で言う「拜む」とは、尊敬を表わすために手を合わせることであるが、拜む人によってその意味は違っている。拜む人の心の思いやその日常生活を考慮せずに、その形式的な動作だけで、聖書の禁じた行為をしているかどうかは断定できないのである。

聖書研究における文芸学的方法

土屋 博

旧・新約聖書研究における歴史的・批判的方法は、様式史的方法から編集史的方法へと進むうちに、それなりの成果を上げつつも、同時に、反省すべき問題を露呈し始めているが、後に来べき方法については、いまだはっきりとした見通しが立たない状況にある。しかし、近年、方法として未熟であるとはい

え、新しい傾向がめばえてきたことも事実で、それを仮に「文芸学的方法」と呼び、その可能性を考えてみたい。ただし、この名称は、厳密な意味での「文芸学」(Literaturwissenschaft)を指すわけではなく、英語圏での呼び方(Literary Criticism)が示唆しているように、「文学批評」のニュアンスをも含んでいる。

そういう意味での文芸学的方法の中には、歴史的・批判的方法を越えようとする動機が、潜在的にあるのではないかと思われる。そこでは、文学形式とそれらの働きが強調され、種々の文学理論の助けをかけて、作品そのものへ目が向けられる(cf. W. A. Beardslee, *Literary Criticism of the New Testament*, Philadelphia, 1970)。そのさいに、どうしても一種のあいまいさが残るのであるが、それを学問的欠陥と考え、文芸学的方法を歴史的・批判的方法の単なる補完と見なすか、それとも、割り切れないところに積極的意義を見出そうとするなかで、評価が分かれる。

そうした評価の相違は、構造主義的方法とのかかわりの中にも現われる。例えば、タルバートのように、構造主義的方法との親近性を認めながらも、それと一線を画す場合には、従来の学問的立場から、あまり抵抗なく受け入れられる(C. H. Talbert, *Literary Patterns, Theological Themes and the Genre of Luke-Acts*, Montana, 1974)。しかし、構造主義的方法が聖書研究に適用された時の根本的動機は、全体をとらえる視点のとりもどしであったと思われる。したがって、構造主義

的方法がさほど実を結ばなくても、根本的動機は、依然として別な形で生き続けるのである。旧・新約聖書を宗教現象の一環として理解するためには、この問題意識は大切である。

最近、文芸学的方法と並行して、あるいは、それと微妙にかみ合いながら、特に新約聖書研究の領域で浮かび上がってきたのが、社会学的方法であり、両者の接点に、文学社会学的方法が成立する(cf. R. Seroggs, 'The Sociological Interpretation of the New Testament: The Present State of Research', *New Testament Studies* 26, 1980)。今日主張されている社会学的方法は、元来、文芸学的方法と根本的動機を共有していると考えられるが、今のところ、やはり、歴史的・批判的方法を補完するものとどまる。社会学的方法に基づく新約聖書研究と比較すると、関根正雄氏の場合(『旧約聖書文学史』上・下、岩波書店、一九七八年、一九八〇年)には、文学社会学的方法の使用がうたわれてはいるものの、関心は、むしろ、イスラエル文学史の「根本テーマ」が美意識によって支えられながら、共同体の中で展開されていった様相に向けられており、ともかく、全体をとらえる視点が提示されている。だが、これと同様の方法を新約聖書に適用しようとする時、まだまだ多くの困難が予想されるのである。

このように、文芸学的方法ないし社会学的方法を通じてなされてきた最近の聖書研究の模索のあとをふりかえってみると、おぼろげながら、そこに、一つの方向が見分けられる。それは、様々な面で、個別性よりも共同性を、非連続性よりも連続性を

強調する方向であるように思われる。なかんずく、宗教的伝承と世俗の諸領域とのつながりが重視されつつある。結局、旧・新約聖書に内在する本来の「トボス」は何かということだが、問われなければならないのであろう。

初期ティリッヒの学問体系論にみる神律理念

芳賀直哉

ティリッヒによれば、科学とは、それによってわれわれが世界および自己に出会うひとつの仕方であり、出会われる諸々の事実を整理分類することである。その場合、科学の前提条件となるのは、直接的対象としての現実から「隔たり」を獲得することだとされるが、この働きは精神に帰せられる。精神とは何か。ティリッヒは精神を「存在せる思惟」と規定し、精神の基本的範疇として「創造的なもの」という概念をあげる。ここから、科学は精神の創造行為として「創造的かつ原初的な世界解釈」あるいは「意味実現の機能」であるとされる。個々の創造行為は「普遍的なものの個別の実現化」という意味をティリッヒとは与えられるから、直接的現存在よりも一層深く普遍的なもの（無制約的なもの、あるいは意味の内実）を表現しうる。しかし、創造行為における無制約的なものの発現は、同時にその深淵の開示でもある。

現実の根底である深淵である無制約の本質を捉えようとする

精神科学の方法は超論理的 *metalogische* な方法（それは動態的方法あるいは弁証法的方法と言っても良いだろう）でなければならない。それと云うのも、存在内実は、論理学がするような論理的 *logische* な思惟形式によるだけでは捉え切れないからである。方法についてのこのような性格規定は、ティリッヒの場合、その真理観と結びついている。ティリッヒは二つの真理観、即ち真理を絶対的な普遍妥当性を有するものと理解する静態的真理観と、真理とされるのはそれが歴史の意味および存在と生の意味を支え担う真に現実的なものであるからだとする動態的真理観とを区別する。そして、方法が超論理的―動態的であったように、ティリッヒは動態的真理観に立つ。

ところで、「神律」ということでティリッヒが指し示す地平は「自律」との統一形態である。神律も自律も、共に或る静態的状态を意味するのでなく、精神の方向性を指す概念である。例えば次のように言われる。「精神は純粋な内実としての即ち思惟形式の深淵としての存在への方向である」。又、自律は「諸形式及びその妥当性の担い手としての思惟への方向」であると言われる。ところで、神律は形式をとることによってのみ現実化されるから、自律との統一においてはじめて成り立つと考えるべきであるし、逆の場合も全く同様である。神律の科学を考えるさい、それを自律的科学に対して異った領域を担う個別科学として、両者を並存的なものと解しては、ティリッヒの意図を見誤る。ティリッヒによれば、ただひとつの精神科学だけが存する。即ち、無制約的なものと制約されたものの統一をめ

ざす精神科学は神律的性格を有するとされるのである。従って、神律と自律の単純な対立が想定されてはならない。むしろ、神律が自律を媒介せず、自律が神律を合理化して処理するとき、両者の関係は他律と世俗的なものの対立に転落してしまっているのである。神律と自律は、存在と思惟という二つの意味実現契機の前証法に基づく前証法的関係において理解されなければならないのである。

このような神律概念の根拠として、カイロス体験における無制約的なもの、自己開示の経験が指摘できよう。ティリッヒは宗教を定義して次のように言っている。「宗教は無制約的なものの経験、即ち、絶対の虚無の経験に基づく絶対の實在性の経験である」と。存在するもの一切の虚無性の経験が絶対的根源的な「否」へ導かれるところで、虚無経験が絶対的に根源的な「然り」へと転ぜられるという経験をティリッヒは宗教とよんでいる。そして、この逆説的転換は具体的な歴史のカイロスにおいて成立するのである。このような転換経験を根拠としてはじめて、動態的真理観も、神律的精神科学の超論理的方法の主張も、それとして意味をもつてくるのではないかと思う。

ルターにおける律法の用法

宮 庄 哲 夫

律法的・能動的義から福音的・受動的義にいたる「神の義」の宗教改革的認識は、律法と福音の峻厳な区別を理解することに存するといえる。この両者の区別の視点から、ルターの律法の用法とその契機について考えたい。

律法の義と福音の義の間には、天地ほどの差異 (*distantia*) があるとされるが、この *distantia* 概念はルターの神学的思考、とりわけ「信仰とわざ」、「霊と肉」、「キリストの統治とこの世の統治」等、「連のルターの「区別・対」の根拠をなす重要な概念と思われる。さうこの *distantia* は、いかなる中間 (*medium*) をも有しないことによって、単なる相違に基づく区別、対立に留まらない深遠さを帯びた無限の淵の様相を呈示するものである。従ってそれはルターによれば、キリストによって律法に死んで神に生きるか、キリストを失なって律法に生きようと努めて神に死ぬかの絶対の淵を頭わにするものとなる。しかし「律法の他は何も知らない理性 (WA, 40 I, 474)」にとっては「律法によって生きる者が神に生きる (同, 268)」がふさわしい故に、この *distantia* の真相を捉えることはできない。その不可能性は人間にとって存在的、実在的なものといえよう。実際、良心の苦悩や死の時に際しても「二つの義は求め欲する以

上に近すぎ相寄る(画、49)」といわれる。それに対して信仰に
 とっては、*distantia* が徹頭徹尾 *distantia* であることにおい
 て始めて、人間からすれば不可能な生の可能性が開示される
 いわねばならない。それが罪の赦しの義としての福音の義であ
 る。かくて無限の *distantia* は、キリストによってと、キリス
 トを失なってしまうキリストをめぐる存在的構造を顛わにする。
 とところでルターにとって律法の本来の用法である神学的・靈
 的用法が、神の怒りと罪を良心に啓示するのみならず、それ
 によってキリストへと駆りたてる媒体となる時、それは「最善に
 して最も完全な用法」といわれる。つまり「死の槌」たる律法
 によって砕かれし良心は、キリストを聞く恩恵の時へと準備さ
 れるのであるが、その際、律法の時と恩恵の時とは単なる連続
 的時間性の前後継起ではない。それは字義的には、歴史的時間
 の内部におけるキリストなる律法の終りを時間的境位としつつ、
 靈的には、良心において不断に継続する律法の働きとして時と
 永遠の矛盾対立を再現する。両者の「時」は無限の *distantia*
 を有するのである。それ故ただ聖霊によって、すなわち神によ
 って意図されて恩恵の時に備える律法が、間接的にしる義認に
 仕えるものとして最高の用法なのである。それは又、「癒す」
 ために「砕く」神の異なる業 (*opus altium Dei*) の観点か
 ら、神の無からの創造 (*creatio ex nihilo*) の業として捉えら
 れている。律法の靈的用法が福音への媒体と解せられる時には、
 この「無から」ということが根柢になければならない。砕かれ
 無化した良心における律法と福音の実存的相関は、聖霊を媒介

とした律法の靈的用法においてのみ、否定的転換となりうるの
 である。

かくして二つの義の間の無限の *distantia* は、福音の義の深
 淵的根柢としての意味をもつ。信仰的決断において *distantia*
 の真相を捉えるとは、このような律法とその用法の本来的位置
 づけを明らかにする。あるいは、律法の用法は、*distantia* と
 いう根柢を根柢として顛わにするものといえるのではないだろ
 うか。律法を律法として (*legi ut legi*) 用いる最善にして最
 も完全なる律法の用法は、*distantia* を *distantia* として捉え
 んとするルターの「律法と福音」論の根本契機であるといえよ
 う。

M・ルターにおける罪に関する一考察

加藤 智 見

私見によれば、「罪」に対する見方には少なくとも二つの在
 り方が考えられる。その一は、罪の規準が人間存在に超越的な
 理念の場にある「罪」、その二は、理念的な善悪判断以前の人
 間存在自体を罪と意識するその「罪」である。前者の場合は概
 ね人間の肉体的側面は比較的初期の段階において否定されるか
 止揚され、精神にその全関心が集約される傾向が考えられる。
 これに対して後者の場合には、肉体的側面は精神と共に常に同
 時に執拗に問題にされ、人間が両者を共に所有すること自体に

強烈な罪の意識を感ずる特色があると思える。この後者の特色は特に人格的な宗教形態と密接な関連が考えられる故、今回はその一例として仮にM・ルターの「罪」のとらえ方を考えてみたい。しかしこれは私の主観的な問題意識に基づく故、いわゆる神学的なルター研究の立場とは角度と方法を異にする点を断っておきたい。

ルターが、義とされるには「信仰のみで充分である」(WA. 1, S. 24)としたことは周知のことであるが、同時に常に「この肉体 (*düßer leyb*) が生きてゐる限り罪 (*sund*) が完全に止むことはない」(WA. 2, S. 728)と述べ、その態度を問題にしたい。すなわち信仰によって義とされるということと、肉体をもち生きて存在することが罪であるという二つの事が、いづれか一方を否定することなく彼の内に同時に執拗に問題になっている態度である。これを換言すれば義人たることと、肉体を有するが故の罪人たることの、いわゆる理念の世界において矛盾する如き在り方が、ルターという同一の主体において常に同時に言われている点である。(一)このような在り方は如何にして可能であるか、(二)その場合「罪」は如何なる意味をもつか。この点を問題提起したい。

そもそも彼によれば、人間は「精神と肉体の二種類の性質 (*zweyerley natur*)」(WA. 7, S. 21)をもつとされた。しかし留意すべきは、「神の前に」(*coram Deo*) 立つとき、所詮「その人間全体が全く肉である (*omnino totus homo caro est*)」(WA. 56, S. 343)と規定される。人間を精神と肉体の

二要素に分けつつも、それを理念的実態的に峻別することなく、両要素を所有する人間を全く肉であるとみなし、そこに人間の免がれた罪を見出す。これを要するにルターの罪の意識は、精神と肉体をそれぞれ単独に分離して思考する立場に立っているのではなく、同時に両要素を一者として所有し存在することを罪とする立場に立っている。何故かような見方に至ったかといえは、神の前にという人格的な態度がその発想の基底にあつたからである。従つてかかる罪は理念を媒介することによつては消去され得ない。修道院時代に、「哲学的に (*philosophice*)」(WA. 54, S. 186) 思考することによつて罪を超えんとして挫折したのもここに根拠があるといえる。

そのルターをして回心せしめた根拠を問うに、彼によればキリストの人格によるという。キリストは「我々の肉と苦悩に満ちた生の中に (*in carnen et calamitossimam vitam nostram*)、まで御自身を低め、我々の罪の罰を我が身に引き受け給う (*recepit in se*)」(WA. 6, S. 104-105)。これを考えるに精神の苦悩のみでなく肉の苦悩も同時にキリストが人間に先立って身に引き受けた、と彼が気づいている点である。ここに精神と肉体の両者を同時に所有して生きる人間存在が神との人格関係に移され包摂される在り方がみられる。従つて罪は通常の実態的な悪に基づくものとは全くその意味を変へる。「神は人を義となし始め給うときまず人を罪に定め給う (*dannat*)」(WA. 1, S. 540)。すなわち罪は人が義とされんがためのものになる、というのである。されば肉の罪の強烈な自覚と義とを

れることとの二事は矛盾することではなく、却って信において一体たるべきものとなる。ここに理念の世界の実態的思考とは全く異質な人格態を基調とする在り方と「罪」の見方の一例が考えられるが、以上は私の恣意的な問題提起に基づくものである故、改めて別の観点からも考察したいと思う。

シュライエルマッハーの大学生活と信仰

長 江 弘 晃

シュライエルマッハーのハレ大学入学と退学までの期間は僅か二年（一七八七年復活祭—一七八九年五月末）であった。一七九四年の彼自身の回想によれば、外面的には、未来を顧慮せず、むしろ現在の要求に対してのみ研究した（*Selbstbiographie*、一二頁）、所謂啓蒙主義哲学の研究に専念した時代であったことがわかる。しかし彼の内面において信仰の問題はどうなったのか。今回はこの件に関して主に彼に与えられた外的影響と、彼自身の内的進歩とを再度確認することにより、この時代に限定した彼の信仰の特色を論じてみたい。

バルビー時代に贖罪説に対する懐疑（*Br. Bd. 1. 四二頁*）、キリスト神性の否定、及び *Neologen* への関心（*Br. Bd. 1. 五三頁*）等を表明したシュライエルマッハーは、自由研究を求め次なる段階ハレ大学進学を希望した。ハレにはバルビーとは違った *libertas philosophandi* があり、彼が関心を寄せた

Neologen の神学説が公然と講義されていた。彼は二年間の研究（*Br. Bd. 1. 四四頁*）を父親の許しと伯父の協力で実現した。

この時代の外的影響は、大体のところ父親、友人、伯父、大学等の四方面を掲げることができる。父親は神学的な勧告と哲学書の選択、社交上の注意、英語、仏語の習得等の指示を与えた。友人は特にプリンクマンとアルベルチニを指摘できるが、彼らとの友情を通じて研究と信仰の励ましを得た。伯父スティーブンラウフは、甥の生活と研究上における *spiritus rector* として大きな影響を与えた（*CLS. 一〇八頁*）。大学内の諸講義では、第一に F・A・ヴェルフによる文献学的教養、第二に J・A・エーベルハルトによる哲学的教養を修得した（この時代のシュライエルマッハーの哲学研究を検討する場合、エーベルハルトのカント批判を媒介とし比較すべきである *CLS. 一一〇頁*）。これに対して神学は、僅か S・ムルジナの使徒行伝に関する講義のみ聴講した（*Br. Bd. 1. 六四頁*）。従って神学部の *liberalis theologia* と彼の当時の信仰とは余り関連なきものと考えられる（とはいえ彼自身 J・D・ミヘリスの入門書を読み合理主義神学への関心はあった *Br. Bd. 1. 七九頁*）。統べて彼の主体的研究を概観してみる。彼は F・A・ヤコービの著作を読み（*Br. Bd. 1. 六六頁*）現実界への哲学的理解を思索の目標とし（*CLS. 一一二頁*）、同様に P・ペールの思想に注目した（*Br. Bd. 4. 四頁*）。

しかしこれらの研究の際、彼は決して対象にのみ没頭するこ

となく、常に客観的批判主義の立場に止まった(Br. Bd. 1. 七八頁)。全体としてハレ時代はカント啓蒙哲学に取り組んでいた時期であるとしても(CLS. 一五頁)、そこより得た批判主義的思索は、彼の内面的信仰心に少なからず影響を及ぼしたはずである。というのは、キリスト論に関して伯父の意見を述べた書簡に、彼の合理主義的キリスト解釈が認められるように思えるからである。彼は伯父のキリスト論の特色を、贖罪の死の軽視、「その本分を感銘深い説得的方法で論告する」教訓者的キリストという二点より説明した(Br. Bd. 4. 一六頁)。この箇所はシュライエルマッハーの贖罪説否定とキリストの人性に関する偏的主張(Br. Bd. 1. 五四頁)との一致を物語り、仮りにこの点で彼が伯父に同意を示していたとすれば、退学後余り日数の経っていない書簡であるという理由より、伯父のキリスト論はまたハレ大学時代における彼のキリスト論であったともいえる。資料的に十分推量できないが、この仮説に基づき一応(ヘルンフートの「キリスト一元論」Christomonismus)の否定の継続と共に、批判主義的影響よりキリストに対し教訓者的イメージを彼が付加したことを提示しておきたい。要するにハレ時代の彼の信仰は、書簡にみられるように(Br. Bd. 1. 六五頁、七三頁)大冒バルビー時代後半の信仰と大差がない。即ちその概念において一方では消極的なヘルンフートの神学を拒否した、身代りの贖罪に対しての否定であり、他方では積極的なヘルンフートの訓戒を踏襲した、人間側の禁欲的自己救済の強調と神秘的啓示とを内包する神の摂理への深い信頼であった

といえる。

シュライエルマッハーの解釈学と聖書解釈

築山修道

解釈学(Hermeneutik)と聖書解釈学(Exegetik)とは、元来伝統的なキリスト教神学のうちにおいては密接な関係にあったが、しかし近代に入って十八世紀の啓蒙時代以降、両者の関係はそれまでの密接な関係から次第に相互に反発し、否定し合うといった緊張関係へ、更には解釈学は教義学から分離・独立しようとする新たな傾向を呈したのであった。十八世紀のかかる歴史的動向を背景にして、十九世紀の初めに従来領域別特殊解釈(spezielle Hermeneutik)を超克して、一般解釈学(allgemeine Hermeneutik)を建設したのはシュライエルマッハーであったが、我々は彼において、近代解釈学の新しい展開を見い出すと同時に、解釈学と聖書解釈との関係においても新たな事態を窺見するのである。つまり特殊解釈学を一般解釈学によって基礎づけるといのがシュライエルマッハーの基本線である。従って、聖書解釈も一般解釈学によってその解釈技術的な手続きの基礎を与えられなければならないとシュライエルマッハーは考える。ところで一般解釈学的手法が聖書解釈に適用される時、聖書の解釈は、文法的解釈と心理学的・技術的解釈によって遂行される。聖書は、文法的解釈によって、

言葉或は章句の意味連関が、聖書における語句の全体的な連関においてのみならず、聖書に関連する言語的、歴史的諸契機との連関においても総合的、包括的に理解されなければならない。そしてかかる解釈のためには比較的方法 (comparative Methode) が有力である。しかし文法的解釈によつてのみでは、聖書の生きた言葉の内実をそのリアリティーにおいて了解することは出来ない。何故ならば、比較という方法は、言葉をつつの個体 (Individuum) として統一的、直接的に捉えることは出来ず、常に一般的なものととの比較において個別的なものを把握しようとするからである。よつてかかる言葉の了解を可能ならしめるためには、予覚的方法 (divinatorische Methode) が不可欠である。予覚の方法は、個体を直接的に把握しようとする方法であり、直覚的乃至直観的把握の性格を有する。そしてかかる方法は、心理学的・技術的解釈にとつて本質的に不可欠である。心理学的・技術的解釈は、各聖書記者の内的・宗教的生を了解すると同時に、彼等をして宗教的生の表現行為を發動せしめ且つ聖書に統一性をもたらしている統一の力 (Kraft der Einheit) としての「キリストの存在と生命」を了解することである。換言すれば、各聖書記者の内的・宗教的生命活動のうち自己を表現し、それらの活動に統一をもたらしめている「共通な生命」が「キリストの存在と生命」であることを予感し、直覚することである。従つて我々は「キリストの生命」を自らの内に予覚しつつ、聖書の言葉を感じする時、はじめて聖書の言葉そのリアリティーにおいて直接的に了解することが出来る

と考えられる。

さて、このようにシュライエルマッハーの方法論的に自覚化された一般解釈学の諸規則が聖書解釈に適用される時、それは、彼以前の言語的、歴史的批判的な聖書解釈法と比べて、文法的解釈の点においても、一段と進んだ聖書解釈の方法論的自覚化と見做すことが出来るのであるが、しかしシュライエルマッハーの聖書解釈の方法論として、従来の方と比べて漸新でまた特徴的であると思われるのは、心理学的・技術的解釈の聖書解釈への応用であつた。そして彼はかかる解釈によつて、聖書のうちに表現された「キリストの生」を了解し、以て聖書の言葉を生きた言葉としてその内実において、「内から」直接的に了解しようと試みたのである。それ故に、かかる解釈は、聖書の言葉によつて指示される精神的世界の連関を単に対象的、客観的に把握することではなく、或はまた史的イェスを廻つての史實的な認識でもない。それは、自己自身の内に、聖書の言葉を感得し、キリストの生を予覚する、いわば生の主体的、自己解釈的な了解である。何故ならば、自己自身の内に、聖書の言葉を感得し、キリストの生を予感するということは、生が聖書の了解を通して、自己自身を了解するという事態を指し示していると考えられるからである。かかる意味において、シュライエルマッハーの一般解釈学的方法に基づく、聖書の解釈は、聖書の了解を媒介とする、一種の「生の自律的自己了解」であると見做すことが出来るのであろう。

バルトの『アンセルム』について

大島 末男

バルト神学は出来事の神学といわれる。この事実を、彼の神学方法論を確立したアンセルム書に基づいて考えてみたい。神学の方法は、その神学に固有な神概念に依存するので、バルトがアンセルムにおける神の存在論的証明の独自の理解に基づいて、自己の神学方法論を確立したことは当然なことである。

古典神学における神存在の証明は、創造の秩序を前提とする。まず世界が神の痕跡をとどめている限り、世界の創造者は宇宙論的証明によって指示される。また世界が究極の目的に向って組織されていると理解される限り、神の目的論的証明は意味をもつ。更に古典神学における神の存在論的証明は、この世界が存在と非存在との混合から成り、反面プラトンのアイデアの世界が真実在の世界と考えられる限り、意味をもつ。したがってこのような根本的枠組によって世界を理解することが不可能となったとき、古典的な神存在の証明は意味を失う。古典的な神存在の証明は、本質の領域においてのみ効力があり、本質から転落した実存の世界、本質を歪曲する罪の世界、感性に訴えるものだけを実在と考える世界では無意味となる。

バルトはアンセルムの存在論的証明において、神の名(概念)を神の啓示と見る。そしてカントの批判によってプラトンの世

界像が崩れた後では、神の自己啓示に基づく以外に神学の方法はないことを示す。神の名(啓示)は、自己の中に運動を内包し、神の名を聞いた者の思考の中に内在化された神概念を、実在する神を知ることへ高める道である。そしてこれが神学の方法となる。更に人から神へ至る唯一の道はキリスト(ヨハネ14・6)であるから、キリスト論的神学が成立する。

プラトンは、天上にあるアイデアを地上の事物の存在根拠、認識根拠と理解したが、近代哲学はこのアイデアを人間の思考の中概念へ転落させる。したがって事物(対象)と概念(思考)との対応を可能にした創造主である神は、人間の思考の中に内在化された空虚な概念へと転落する。ガウニロ、トマス、カントは、アンセルムの神概念を、存在と人間の思考(概念)との直接的な同一性として理解したので、人間の思考の中に内在化された空虚な概念へと転落すると見たわけである。

ところがバルトは、アンセルムの世界の根源的地平を、神の啓示と人間の祈りの相関として捉える。換言すれば、神の恵みと人間の讃美は、神の根源的な出来事の両側面として生起するが、この根源的出来事がバルト神学と神存在の証明の根拠となる。根源的な出来事である神の言葉(啓示)は、人間の信仰を確立するので、神の言葉は人間の信仰(始め)と実在する神(終り)を結ぶ道となる。したがって思考の中に概念として内在化された神と実在する神とは、直接的同一性を保つのではない、主観的な概念(信仰)から真実在の神への道は神の名によって開かれる。

人間の耳に聞える神の名が単なる字句であるならば、字句に基づいて字句の真理を理解することは、思考の中に内在化された神の名から実在する神へ到達することに対応し、これが神学と神存在の証明の道となる。人の耳に聞える言葉の中に隠れている神が、この言葉を通して自己を啓示することが神の根源的な出来事であり、これが神学の根拠となる。したがってこの出来事が生起しない限り、神学と神存在の証明は空虚となる。反面、神学は次の場合に可能となる。つまり古典的哲学と神学を支える本質と存在の枠組、近代の哲学と神学を支える思考と存在の枠組の根底に隠れている神が、出来事として自己を啓示し、この枠組を再確立し、思考の中に内在化された神から客観的な神（近代神学）、客観的な神から真実在としての神（古典神学）へ至る道を開く場合である。そしてこれがバルトの出来事の神学の本質である。

P・ティリッヒにおける△宗教的象徴▽の意義について

新藤 泰 男

ティリッヒによると、神学とは、まず、実存的な問いが生まれてくる人間状況の分析をして、そして、キリスト教のメッセージに用いられている象徴が、その問いに対する答えであることを示すこと、なのである。そして、ツァールントは、このこ

とを「キリスト教の使信に用いられている象徴の意味内容の把握と、その内容をわれわれの時代と世界の変化した状況に、それを新しく解釈して、翻訳するという努力」として評価している。

ティリッヒ自らも、「知識に関する私の神学的教理の中心は、象徴の概念である。」（『パウル・ティリッヒの神学』一九五二）と述べている。そして実際彼の著作を見ても、一九二五年の論文、『宗教哲学』以来一貫して述べていることは、次の陳述の中にあらわれている。「真の象徴において、実在は把握される。象徴は、非本来的な表現形体であるが、本来的な表現が、事物の本性上不可能なところでは、不可避である。」

彼によれば、△宗教的象徴の性質▽とは、人間の霊の中における、実在の深層次元（the depth dimension of reality）を開示することであり、その次元は、究極的実在の次元であり、聖なるものの次元である。しかし、宗教的象徴は、それ自体を超越するものを象徴的に指し示しているのであるから、宗教的象徴そのものが、聖なるものではない。

また、△宗教的象徴のレベル▽には、超越的レベルと内在的レベルの二つがあり、前者は私たちの出会う経験的実在を超えて行くレベルであり、後者は、私たちが実在との出会いの中で見出すレベルである、と彼はみる。

ここにティリッヒと神学の特徴がよくでてゐる。つまり彼も、宗教的象徴と本質主義的観念との結びつきを見る神学的伝統の中にいるのである。すなわち、本質主義（essentialism）的なも

の考え方は、全体としての實在の構造を究明せんとする哲学的体系であるが、この思考には、實在のもう一つの面への考察が欠けている。それは、本質は実存の中ではじめて現実となるのであるが、その現出は、事物の本質の表現であると共に、それは本質を隠し、歪曲するという面もあるのだ、という考察である。この考察を主張するのが、ティリッヒによれば、実存主義なのである。そして彼の企図、この両者の総合により、人間存在とその行動を考察しようとするものである。そのため、彼の陳述は、存在論的であり、実存主義的であり、そして、「存在論と心理学との混合」している者などと批判される。

しかし、これらの批判は一面で正しいようであるが、ティリッヒの意図は、人間の實在は、人間の経験可能領域とそれを超越する領域との二つの領域の交錯する次元でみようとするところにあるのだ、とみることにより補正されなければならない。

しかしながら、(領域というよりは、次元という方がよいとティリッヒは主張するが)生の現実全体を全体としてみようとするとティリッヒの陳述に不明瞭さが残るのは否めない。このことへの批判が△究極的関心▽、そして、非象徴的要素と象徴的要素の二要素をもつとしている△神は存在それ自身である▽という陳述に対してなされている、という事実を示されている。

しかし、ここにこそ、ティリッヒの△象徴主義▽ともいうべき姿勢が表われているのである。理解し、把握したものは、概念によって表現されなければならないが、同時に、その表現することによって失なわれてしまう真理の一面がある時、その両

者を失なわずにどう表現するか、これがティリッヒのライフ・ワークだったということが出来る。そしてそのために、△宗教的象徴▽を用いて表現する以外に方法はなかったのである。

チャンニングのキリスト論をめぐる

平本 洋子

最近プロテスタント系の人々から「ユニテリアンはキリスト教ではない」という声を聞くのであるが、チャンニングの作品を通して何かそれについて考えてみたいと思う。チャンニングはアメリカにおけるユニテリアニズムの指導者の一人であるといわれている。彼の多くの講演・説教などの記録、論文、書簡等に見られるものはユニテリアニズムを支える大きな要素となっているともいえる。このような観点からチャンニングの述べるところを通して「ユニテリアンはキリスト教ではない」といわれている問題に触れてみたい。

まづ、チャンニングの次の言葉をあげてみると、「私にあるのは唯一の神(たとえ父と称せられても)であって、故にこそ、イエス・キリストはこの神ではなく、その神に依存し、従う息子であると信じることはつきりしているキリスト者の仲間であらう」(I indeed belong to that class of Christians who are distinguished by believing that there is one God, even the Father, and that Jesus Christ is not this one God, but

his dependent and obedient Son. (Channing's Works. Boston: American Unitarian Association. 1903. "The great purpose of Christianity" p. 246) と云つてゐる。この講演の始めに、新約聖書のテモテへの第二の手紙一章七節をあげ、「神がわたしたちにくださつたのは臆する靈ではなく、力と愛と慎しみとの靈である。」と云うパウロの言葉を示してゐることからわかるように、どのようなキリスト者の仲間であるかを臆することなく述べてゐるのである。

三位一体という神学理論、或いは罪について、又は教会の在り方について等、チャンニングは夫々に對してユニークな考えをもつてゐるのである。

三位一体については、神の単一性とイエスの単一性とは異なる単一性であるとの二三位一体に反對してゐる。(Channing's Works. 1903. "Unitarian Christianity" p. 367~p. 384)

罪については、伝統的な罪に対する解釈(原罪説)に反對して、罪を道徳的にみている。罪とは義務を汚すことであり、良心(the divine faculty—神的作用—を認めてゐる。)と理性との指図に従わなうことであるといつてゐる。(Channing's Works 1903. "The evil of sin." p. 347~p. 354)

教会について、チャンニングは初代教会の信徒達の素朴な心の通り結びつきをあげ、このような集りが眞のキリスト者がすべてを国民を通して広げていくべき統一と調和との型態の一つであるといつてゐる。(Channing's Works. 1903. "The church" p. 423~p. 446) 又「私は特定の教会の狭い壁から逃れ

出て、青空の下、広々とした太陽の下で遠く広く眺め、自分自身の目で見、自分自身の耳で聞き、ただ真理だけを追求して生きたい。」(I desire to escape the narrow walls of a particular church, and to live under the open sky, in the broad light, looking far and wide,.....Channing's Works. 1903. "The great purpose of christianity" p. 247) と云つてゐる。初代教会にはなかつたようなことが多くなりすぎて、その本質から離れていくようにみえるキリスト教会に對して一つの提案をしてゐるように思われる。

チャンニングは「新約聖書を読んでいると、いたるところでイエス・キリストが何のために現われたかという個所に出会う。」といひ、そして「自然の姿と神の心とにより、神と我々とを一体にするためにキリストは生き、教え、死に、又、復活したのである。」(Channing's Works. 1903. p. 247) と云つてゐる。このような意味で、このように思う人々と共にキリスト者であるとチャンニングはいつてゐるのである。

「ユニテリアンはキリスト教ではない」といふ人々があるが、チャンニングは以上のような意味で「ユニテリアンはキリスト教である」とはつきりのべてゐるのである。そこに對立がみられるが、その對立を通して、キリスト教そのものは何であるかということが問題になるのではないかと思われる。

キリスト教教派についての一考察

小笠原 政 敏

教派 *denomination* はヨーロッパのキリスト教にはない。アメリカのキリスト教における教会が *denomination* 型教会なのである。これはキリスト教史の中でもユニークなもので、ヨーロッパのキリスト教の発展であるが、アメリカで生れ展開した新しい教会型である。

教派はヨーロッパの国教型教会とちがって、神学的に、信仰告白や地域の上に立っていない。またヨーロッパのセクト型教会のように法的に制定された教会から分離したり、法の下に信仰の自由を与えられて存在しているのでもない。また、セクトのようにキリストの権威を自己にのみ主張して排他的であったり、真理の擁護者としての立場を国教会型のように主張しない。教派は排他的でない。競争的であるが包括的である。真理を独占しない。凡ての他の教会が誤ったものとしめない。一つの教派はより大きな教会の一部である。

このような教会が現われる環境は、まず、様々な移民が移植した多様なプロテスタント、第二、キリスト教伝統の皆無の新しい広大な自由な土地、第三、東部と西部、北部と南部の社会的自然的文化的相違、第四、白人と黒人の共存、第五、信教の自由の制度、第六、リバイバルの勃興など、以上のような環境

から発展した教派の重要な特徴として、*voluntarism* と *pluralism* を挙げたい。

pluralism とは多様性をみとめること、信仰、礼拝、組織の多様性である。このことは、真理を表わすに常に不十分でありしたがって究極的な充分なものを追求しなければならぬという前提がある。問題は無限の多様性への傾向であり、それは真理把握の豊さをもたらすとともに、限界線をどこに引くか、また、多様性は同一教派内にも起こり、異なる教派間の同一性も起こるとき、何が教派を一つの力ある集団として結合させていくかである。

アメリカの教会が *voluntary association* であることは、「信者たちの集団」ということである。信仰は教派の多様性の中で一つであるとの確信が底流に存する。その源流は *John Wesley, George Whitefield* にあり、さらに十七世紀のピューリタン・インデペンデント、そして十六世紀の宗教改革者たちの教会観まで至らうと *Winthrop S. Hudson* は試みている。批判は別として、確かに、メソジスト運動に由来する信仰復興運動が *pluralism* と *unity* の双方をみとめる教派の発展に影響を与えた。 *methodist pietism* である。その感化は十九世紀全般にわたる。

さらに重要なことは、強調点が神学大系よりも個人的体験、回心体験にあったことである。信者たちの集まりとは、信仰による集まりよりも信仰深い信者、回心体験をあかしする信者の集まりである。 *voluntarism* がこの *piety* に基礎を置き、そ

こから力を引き出す。それが稀薄になれば voluntarism も危機にあう。

この piety は、アメリカカ・プロテスタントの聖書主義に根ざしている。信仰告白、神学、教職制度、教会制度にまさって神の言としての聖書の權威は絶大である。私はここにスイス改革派の伝統の感化が交錯しているのを見る。

メソディズムにおける制度化と分離

山中 弘

一九世紀前半のイギリスにおけるメソディズムの抗争、分裂過程に対して、従来二つの視点から研究がなされてきたと考えられる。第一はイギリス政治史の分脈に重ねあわせて、その抗争、分裂を組織内部におけるトリーの保守主義と自由主義の対立として記述するという視点である。第二は、その抗争が教会統治をめぐっておこなわれたことから、外的な政治状況よりも組織に注目して、組織内にある異質なリーダーシップの対立抗争としてこれを記述してゆこうとする視点といふことができる。しかしその過程が、第一にウエスレーというカリスマ的指導者の死を契機にして、第二にその争点がサクラメント執行権やメンバー追放権といった宗教的權威にあつたことに注目すれば、この過程は、カリスマ的指導者を中心として形成されたゼクテ的な宗教運動が継続的で安定した組織に成長してゆくプロ

セスにおいて、教団創設者の担なっていたカリスマ及び宗教的權威の組織内での継承とその制度化をめぐる問題という視点から考察することができるように思う。この発表の目的は、カリスマの継承とその官職カリスマ化というウエーバーの方法を念頭に置きながら、上述の視点に立つてこの展開を特にウエスレーの死によるメソディズムの宗教的權威をめぐる対立とこれを通じてのウエスレーのカリスマの官職カリスマ化への方向がしるされたと思われる一七九一年から七九年までの時期に限定して考察することにある。

さてウエスレーのカリスマ的權威とその継承という場合に、まず問題となるのは形式的には国教会という既存の宗教制度内にあつたメソディズムを宗教的權威という点からどのように規定するかである。ここでは彼の自意識よりも彼以降の展開に注目して次のように規定する。すなわちメソディズムを、国教会の牧師としてのウエスレーのもつ国教會的權威とそれとは異なる彼自身の独自のカリスマ的權威という二重の權威を包摂する彼のリーダーシップのもとに組織されたゼクテ的な運動と規定したい。そしてこのように規定できれば、メソディズムは原理上相互に矛盾する三つの權威を学んでいたと考えられる。つまりそれは、ウエスレーの權威と国教會的權威とゼクテ的なメンバー個々の主観的カリスマという三つの權威を混在させていたと考えられる。そしてこの三つの權威のうち、国教會の權威を除く他の二つの權威がメソディズム独自の權威の形成にかかわるものであることを考慮すれば、ウエスレーのカリスマの官職

カリスマへの転化は、まず国教会的権威と他の二つの権威との対立となつてまず顕在化させることになる。

一七九一年のウェスレーの死は、メソディズム内に、第一に彼のリーダーシップを誰が受けつぐかという問題と第二に彼のもとに混在していた宗教的権威の明確化という二つの問題を提起する。結論的に云えば、一七九七年までにこの二つの問題をめぐる組織内の対立を通して以下のことが確定したといえる。

第一に年會がウェスレーのカリスマ的権威を継承し、それによつて年會がメソディズムにおける最高の権威を掌握した。第二にウェスレーのカリスマ的権威を年會と年會及び巡回区の実権をにぎる巡回説教者に転化させることによつて、巡回説教者によるメソディズム支配を正当化した。第三にウェスレーのカリスマの官職カリスマ化によつて、組織内のゼクテ的原理をそれに包摂し、組織の統合原理とした。第四にこの諸点の達成は、組織の中核であるクラス・ソサィティに存在するゼクテ的原理との妥協においてなされた。しかしながら、この組織内のゼクテ的原理との妥協においてなされたウェスレーの権威の制度化は、その権威の徹底につれて、これと原理上矛盾する俗人によつて担われたゼクテ的原理と本格的に対立することになるのである。

大いなる然りの中に含み入れられた

絶 対 無

山 本 和

わたしは関東学院大神学部で14年間、教義学を担当した後、大学紛争期の犠牲になつて神学部廃止の憂き目を見たが、一九七四年玉川大学に迎えられてこの春迄七年間「宗教哲学」を講じた。最初、神学と宗教哲学では方法がまるで違う——上から下へか、下から上へか——果たして宗教哲学を講じうるかと疑惧したが、昨日もお話しのあつた歴史学と神学とを橋かける媒介は、宗教哲学以外にない、との自覚が生じ来たり、キリスト教神学の立場を堅持しつつも、それよりも一周り広い、より外の文化の生を成立させるために、宗教哲学の必要を痛感し、これと積極的に取上げるようになった。この七年間、波多野精一『時と永遠』を再読三読し、これとの *Auseinandersetzung* をやつて来た。

日本には強力な宗教哲学の伝統がある。波多野精一から石原謙、山谷省吾、菅円吉、有賀鉄太郎を越えて、武藤一雄まで、しかしそれはキリスト教系宗教哲学である。それを押し進めることは、一つの課題だが、西欧的宗教哲学の延長でそれからの脱却ではない。一九五八年、サンケイ・ホールで開かれた第八回「国際宗教学および宗教史学会」以来、大變尊敬し、師と

仰いで御指導を賜った西谷啓治先生(『宗教とは何か』一九六一)は、絶対無・空の立場から宗教哲学を構築されている。この東洋の、アジア人の、日本の絶対無・空の立場から成り立っているそのような宗教哲学との対話・対決に入らなければ、キリスト教の土着化はおろか、新しい宗教哲学は生まれないだろう、西欧と東洋、とくに京都学派の仏教の宗教的思惟と対決して両者を越えた第三の次元に踏み出した時、そこではじめて新しい真理の啓示の道が開かれるであろう。たまたま高坂正顯『西洋哲学史』のディオニシオス・アレオバギータの章で「*theologia apophantike* 否定の神学を内に含み入れぬような *theologia kataphantike* 肯定の神学はなく……」という命題に出会い、それを予め西谷先生へ手紙で書いておいて昨年十月、日基学会の際お目にかかった。西谷先生は三時間の対決の後最後の三十分になってはじめ示されたものが、「*Waldenfels: Absolutes Nichts—zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum 1976*」だった。その第二章「根幹部の「西谷啓治と空の哲学」で絶対無ないし空の立場を分析紹介し、京都学派——西田幾多郎——田辺元——西谷啓治……以下——の絶対無の哲学的思惟が恐らく歴史上初めて、今や西欧的、ユダヤ教的、キリスト教的に統御されてきた西洋宗教哲学史の中に突き出して、問いかけ、対決と対話を開始した。ゼスイト神父の著者は、京都大学大学院で西谷教授に師事して書いたこの一冊で、学位を得ボン大学カトリック神学教授となった。

この書の冒頭で著者は武内義範を引用し、西欧の哲学者、神

学者の思惟のみならず全西欧文明が Sein の周りを廻わっているが、東洋の思惟、とくに仏教のそれは Nichts を中心理念とする。東と西では Nichtsein と Nichts の理解がまるで違う。そして、ハイデガーでも、ティリッヒでも東洋の無は置かれている。ひとりカトリックの神学者 B. Welde がティリッヒよりも鋭く東洋の無を理解した。「無は空無ではない。倫理的基本決断は我々に教える、無は背負い、真証し、決断する。それから一つのアッピールが生じる、汝に信頼せよ、無の底なきもの・沈黙せるもの上に踏み出よ、信ぜよ、無の音無しの力はあらゆる大きいもの、力あるものより大きい」を引用してこのヴェルデの無の理解が始めて橋を架けた。扉を打開いた。著者ヴァルデンフェルスもこの線に沿って両者の対話の地ならしに貢献したいと言う。本書一七三頁以下には *Kataphantische und Apophantische Theologie* の項目で *Dionysios Areopagita* を引用して存在の神学よりも無の神学(否定神学)の方がより深い真理を語ると、説得してくれる。

「大いなる然り」とは、聖書のキリスト教的概念であり、一切の謎、多くの秘義を取囲み規定し、照らしいるその秘義、復活日の秘義である。それは否を傍らにでなく内に含み入れている。否のない然り、受苦金曜日のない復活日がたわいのない幻想であるように、この然りは神の然りであるから「否」を中に内包している。罪なき方の凡ての罪人に代つての死は、否定、怒り、審き、断罪である。しかし大いなるあわれみが、否にもかかわらず最初にそしてついに最後決定的に然りを言う神、こ

れが大いなるあわれみであり、創造にも創造の意味と目標としての契約にも聴き取れる。将来せんとする永遠の光の日の明け初めも、大いなる然りの性格を持つ。我々はこの大いなる然りに内包される絶対無と、有と無も、生と死もそこで乗り越えられる空の立場とは、淵々呼び惑えるようにでもなく、紙の表裏の出入りのようにでもなく、本来、究極的において他を構造的要因として内に保有する、同じ真理ではないのであろうか。西谷の空の立場とキリスト教的大いなる然りとは、二〇年前よりもっと接近した。一つなる神を目差して、という印象を持つている。

宗教意識における「予示」の時間性について

遠山 諦虔

アウグスチヌスは『告白』のなかで、神の万物創造は時間的なかのある時点での出来事ではなく、全く無時間的の創造である、何故なら、時間もまた神の創造に成るのだからという。神の創造が「無からの創造」と言われるのは、質料に形相が加わることが如き仕方では無を素材として何かが造られることではなく、神が万物の絶対的存在根拠であり、神なくして何物もありえないことを意味している。有名な時間論はこの根本思想に基づいて展開されているが、神が時間の存在根拠であるという思想と、時間がその存在構造上どういいう性格を有するかという考察とは、

ただちに結びつくものではない。前者では時間的な以前が否定されるから、予示の問題は起りうべくもない。予示の問題は時間論的のみに問われるのであるが、予示がその時間的充実を求めるところに、時間を越えた時間自体の存在根拠があらためて問われねばならない。アウグスチヌスでは、このような時間論的側面からの時間の存在根拠は、未だ明確化されているとは言えない。

近代の哲学的時間論は、アウグスチヌスが残した心の問題の方向に時間の根拠を追究した。生の哲学も現象学ともに時間を内的な意識の時間性、時間意識の問題としている。ここでは多くの場合、時間は現在から過去へと沈下してゆくものとして捉えられるので、予示の基本性格である未来志向は消極的な規定に止ることになる。これに対し、実存哲学はまた別のアスペクトから時間を捉えており、ここでは時間の連続的流動性そのものが行為や出会いの面で非連続性を介して成る時間生成の仕方が問われている。未来志向はそこでは過去志向以上の積極性をもちうるのである。

さて、宗教の場合、問題となるのは多くは「預言」(Prophetic)としての予示であるが、これは必ずしも時間的意味の予言ではなく、また予示は必ずしも言葉(Logos)によるとは限らない。神の言葉とされるものは、本質的に論理的・無時間的と解されねばならず、そのまま時間的に展開する言葉ではない。そこには永遠と時間の関係如何という根本問題が潜んでいる。そこで、この考察は預言(または予言)という特定の宗教現象に限らず、

まず予め、示す、ということの時間性の構造を解明して、さらに他の現象形態にまで視野を広げようとするものである。

予め、ということ第一に特色、づけるものは、時間性の到来、(Zu-kunft) ということであらう。到来は多くの場合、過去のでも未来的でもなく、将来的に捉えられる。殊にハイデガーでは将来は単に時間性の一契機ではなく、時間性の時成、(Zeitigung) の根源を示す概念となっている。これは彼が到来を全く時間性の脱自構造のみから捉えたためで、その構造を最もよく示すものとして将来をとったのであらう。しかし、将来、(Zukunft) は一面どこまでも時間性の一契機であるから、これは時間論的には根拠不十分な将来優位説ということになる。キルケゴールの場合も将来は重視されているが、彼の場合は時間性の時成の根底に永遠があり、将来は永遠が時間に到来する時成のときの仮の姿と考えられ、将来に時間論的優位が置かれていくというわけではない。しかし、いずれの場合でも瞬間の時成は等根源的と考えられているから、到来は将来的にだけでなく、過去面においてもまた既在的に捉えられねばならない。宗教意識において、予示は未だ来らざるものが来らざるましまししかも充実され、過ぎ去ったものが過ぎ去ったましまししかも充実されることとして、はじめて意味をもつのである。さもなければ、予示は過去面においては決定論的となり、未来面においては空虚な予測を出ないのである。

このような予示の時間性についての基礎的な考察によって、啓示宗教における種々の預言形態をはじめ、予示構造をもつ限

りの種々の宗教意識現象、例えば仏教の正像末思想、念仏往生の思想などにも光を投じ、またそれによってマックス・ヴェーバーが預言の二類型を分けて説明したような、東西宗教意識の本質的特徴の解明に向うことも可能になるかと思う。

ヒュームの自然宗教について

村野 宣 男

ヒュームの自然宗教 (natural religion) の概念は、『自然宗教に関する対話』によれば、世界秩序の設定者としての神をたてる有神論であり、又、理性的・道徳的特徴をもつ。この概念は、自然的・理性的領域と宗教的領域との重り合いによって成立しているように思えるが、何故このことが可能なのだろうか。ヒュームは、『対話』において、世界の合目的・道徳的秩序から世界の設定者としての神を証明することに對して異論を唱えている。ヒュームの反証は、認識論的立場からこの世界と神との間に因果関係を定めることができないこと、又、この世界には秩序性が事実上存しないことを指摘することによる。相対的なる自然的世界から絶対的宗教の世界を引き出すことはできないともされる。この両領域を論理的に把握するとき、両者の関係は不可能のように思える。ここでは、両者の関係を論理的ではなく、心理的事実関係として捉えてみたい。

そもそも、自然的領域における認識・情念・道徳的活動は不

確かで相対的であり、これらの活動から神を類推したり、証明しようとする事柄自体心理的にも矛盾したことなのである。ヒュームにとつては、カントのように、認識は、ア・プリオリなカテゴリーによって論理的に規定されるものではなく、心理的な信念によって規定される。道徳は、当為を問題としながら、具体的道徳行為となると相対性を免かれ得ない。信念に関しては、人間の根底には不安 (anxiety) が存するのであり、自然的領域の事柄は、宗教と対照をなし、自然的領域の不確かさの故に、宗教が求められると考えられる。

論理的にみれば、自然的領域は相対的であり、宗教的領域は絶対的である。両者を論理的対立として捉えようと、両者のかかわりは、矛盾律からして不可能となる。しかし、ヒュームにおいては、現実には、世界秩序の設定者としての神概念の中に、自然的領域と宗教的領域の両者のかかわりが存する故、このかわりを論理的ではなく心理的に捉えることが妥当に思える。すなわち、宗教的啓示の中に、自然的領域の事柄が事実上、取り入れられていくと考えることができる。自然的領域において理性的活動が十分なされないまま、この領域の事柄が宗教的領域に取り入れられるときに、迷信とか狂信の形態が生ずるのであり、これは『宗教の自然史』においてヒュームが指摘するところである。ヒュームは、自然的領域において理性的な活動が十分なされた状態、すなわち、理性的・道徳的状态が宗教的信仰と結びつくべきことを主張し、このような信仰形態を自然宗教とするのである。

世界秩序の設定者としての神概念は、自然的世界の観察によって得られた世界秩序の概念に関連していることは明らかである。ヒュームは、一方では理神論者の自然神学的証明を批判しながら、他方このような神概念を受け入れている。この神概念形式の背後には、ヒュームの常識主義がある。ヒュームは『対話』において、自然神学的な神概念は、「常識の原理」からして妥当であると述べているが、ここでいわれる常識主義は、ヒュームの経験論の根底に存するものである。自然的世界の認識においてヒュームは、懐疑論を表明しているが、この懐疑論は単なる方法的懐疑であり、ヒュームは懐疑によりばらばらにされた世界を常識でもって取り戻しているのである。ここで世界は秩序性において捉えられているが、この価値評価された世界がヒュームにとつての経験的事実である。この常識の立場は、自然的領域と宗教的領域の双方に関する判断の根底にあり、両者を統合するといえる。宗教における相対性と絶対性の問題は、論理的に捉えると煩瑣な思弁に陥り易いのであるが、ヒュームの常識主義の立場はこの問題の解決について一つの視点を与えているように思える。

ヘルダーリンの『平和の祝祭』を巡って

佐々木 亮

ヘルダーリンの『平和の祝祭』は一九五四年に、ロンドンで

発見されて以来、多士済々の人々の議論的となった。

周到な音調の転移によって示される、この詩の根本思想は和解である。それが平和の祝祭において現成する。それは歌により建立される。この和解は何と何との和解か。W. Bröcker は、一、現在にて世界の靈、時の主の顯現により人間相互の、二、過去にてイエス・キリストを介して人間と神との、三、将来にてキリスト自身とギリシヤの神々との、それぞれの和解が、自身も和解者である俗人により歌われると言う。この詩が和解、特にギリシヤ精神とキリスト教との和解を歌っていることに異論はないであろう。このことが究極の関心事であったことは、ヘルダーリンの「ヘラクレスとパッカスとイエスとは兄弟である」(『唯一者』)という独得の見解の内にも窺える。この見解と深く結びついてこの詩は成立した。異質と思われるこの二つの世界はどのように相会しうるのか。

このことに密接に関連して、最大の論争、即ち *Fürst des Festes* (第二、第九連) は一体誰かということについて諸家の諸説が開陳された。イエス (*Tachman, Pigenot*……) ナポレオン (*Alleman, Kerényi*……) 平和の神 (*Binder*) 民族の守護靈 (*Beilner*) 世界の至高靈 (*Bröcker, Szondi*) デイオニソス (*Mommsen*) ヘラクレス、ヘリオス……etc.

この『平和の祝祭』の草案は一八〇一年二月九日のリュネヴィルの和議に触発されてなされた故に、ナポレオンは意識されていたことは違いないとしても、この詩想中の平和は、根源的理想的なものであることも明白である。しかしこの理想的なも

のが、まさに歴史的となることが、この詩で歌われているのであるから、この和議は先触れとも言いうるだろう。この *ein Gott* としか言われていない *Fürst des Festes* は誰かを推定するにあたって、まずテクストに即して理解されねばならない。(Szondi) それとともに、この詩の中でさまざまに示される *Gott, Geist* との *Fürst des Festes* とのかかわり、第二トリ阿德で招請されるイエスとこの神とのかかわり、更には最終連に唐突に歌われる母なる自然とのかかわりをヘルダーリンの神観・自然観に即して理解しなくてはならない。

以上の点を考えた上で、私は Bröcker と Szondi の説に賛成したい。概略を述べると次のようになる。(これは万有在神論と言いうるかもしれない) 神的なる火を消さぬために、父より遣わされたものは、父が識られること (*Fürst des Festes* の顯現) により、はじめて彼らの素姓が認識される。(ヨハネ福音書の逆) 彼ら天上人は移ろい易いものである。(おぞましく宿命 II イエスの死を暗示) しかしそれは人間に対してのいたわりによるのである。つまり過度にならないように配慮されて神的なもの人間に贈与される。その贈与の神的なることを識るには長い吟味が必要である。そのような迂路を経てようやく人間のものとなった神的な贈与とは、自然の諸力である。つまり自然の諸力はまさに神的なものであり、それらは一つに結び合っていることが会得される。それは祭りの日において証しされる。祭りの日には、神々と人々とは相会し、互いに聞き合う。一つの対話となる。天上人たちは互いに歌い合いつつ、こ

ーラスのうちに現前する。(これは、W. F. Otto 風と言え、ギリシヤ的)

時の主になるには余りに偉大すぎた世界の至高の靈が、祝祭を行うべく、人間の方へ身を傾ける。そのことにより大地から天上まで愛の掬がゆきわたる。これこそサトゥルヌスの平和という風に言われた事ではなからうか？ これは詩人の夢にすぎないかもしれない。しかしこれは神々しくも恐ろしき夢である。そして、この根本には「真正の雷にも似た経験」が存した。曰く、「アポロンに撃たれた」と。

この詩を含むヘルダーリンの後期の讃歌とハイデガーの後期思想とは稔り豊かな対話となると私は思う。

ディアレクティクとしての絶対批判

氷見 潔

前回の発表で述べたような、田辺氏の批判概念から言って当然、氏のカント理解に於ては『純粹理性批判』中の「超越論的弁証論」就中「純粹理性の二律背反 Antinomie」が中心的位置を占める。氏の見地からすれば、カントの理性批判は、二律背反論に於て、無制約普遍的認識を追求する哲学的理性が必然的に陥る自己分裂の、容赦ない暴露というところまで達したのである。しかしこの二律背反の解決という点に関しては、田辺氏は終始カントの不徹底性を指摘し、難じている。それは何故だ

らうか。

『純粹理性批判』では、理論理性による絶対普遍の積極的把握は結局断念され、理論理性が現象認識に於ける特殊相対的性格に甘んずる限り矛盾分裂は自ずと解消すると主張される。然る後カントは、『実践理性批判』に於て、実践の領域に限って絶対普遍への積極的関わりを理性に認めようとする。すなわち、純粹理性の自己立法に基づく道徳律が意志の規定根拠となるという仕方、また神及び不死なる靈魂が実践理性の要請 *Postulat* の対象となるという仕方、総じて絶対普遍者は実践の指針たる理念 *Idee* として、理性による積極的把握を許すとされる。この解決策は、総括的に言えば、理論的知識を制限して実践に席を空け、而して実践の領域で哲学的理性の要求を満足せしめんとするものである。まさにこの点を評して、田辺氏は、カントが理性の二律背反を前にして後ずさりし、実践理性の領域へと移行してしまうことにより、結局批判の主体たる理性の保全を図ったと論ずるのである。

こうした論評の必然性を、我々は哲学的認識を倫理的実践の自覚と解する田辺氏の基本的態度から理解し得るであろう。倫理的行為に於てこそ、理性の二律背反の事態がもっとも深刻な形で——「後ずさり」を決して許さぬものとして——我々を襲い来るのであるとの認識は、氏に於て根本的なものである。氏の考える理性批判の徹底された形態とは、それ故に、理論理性のみならず実践理性をも巻き込んで、二律背反に直面した理性をして自ら進んで自己分裂に身を委ねしめずにはおかぬような、

仮借ないものである。

こうした徹底的批判の道を示した模範例として、田辺氏が高く評価するのは、ヘーゲルの『精神現象学』である。そこに叙述されるのは、絶対者を認識せんとする知の主体が自らの特殊制限性のゆえに矛盾分裂に逢着し、その都度絶望を介してどこまでも自己否定的に高まりゆき、ついには無碍自在の絶対知に至るといふ過程である。とりわけ「精神」の章から「宗教」の章への移行部は、倫理的行為の構造に即して実践理性の二律背反を徹底的に追跡したものととして、田辺氏自身の絶対批判にきわめて近い内容をもっていると言われる。ここに於て明らかのように、田辺氏の批判概念は氏自身の哲学を、必然的にカントの弁証論からヘーゲルの弁証法へと向かわしめるのである。換言すれば絶対批判の道を窮めることは、氏にとってディアレクティクの徹底深化と別の事柄ではなかつたのである。

しかし田辺氏は決してヘーゲルと同じ地点にとどまつたわけではない。互いにきわめて近しいかに見える『精神現象学』前記箇所¹に於ける「批判」と懺悔道に於けるそれとの綿密な比較検討を通して、我々は、田辺氏のディアレクティクがヘーゲルをも超えるものであることを明らかにしてゆこう。