

旧約詩篇の編纂

——捕囚以後旧約宗教史との関連——

赤 司 道 雄

序

詩篇の研究が、今世紀になって、グンケルとモーヴィンケルによって大きな発展をとげたことは周知のことである。⁽¹⁾その後、今日に至るまでの詩篇の研究の展開は、この二人の研究の提示した様々の問題点に関連があるものがほとんどであると言つて過言ではないであろう。それらの中で、この二人の研究にまたがって気づく一つの共通点がある。それはグンケルが分類した詩篇の *Gattungen* 中の *Klagelieder des Einzelnen* (個人の嘆きの歌) が、モーヴィンケルの云う儀礼との関連の中で、どのように取扱われているか、そしてその解釈をめぐって、特に、この個人の詩作者の云う、「敵」とか、「悪しき者」とかが何を指しているかという問題である。⁽²⁾

モーヴィンケルは、グンケルの云う「個人の嘆きの歌」もまた、その起源においては完全に儀礼的なものであったとしている。そして、それらの中にうたわれている「敵」とか、「悪しき者」を、魔術師 *pō'ale 'āwān* と解釈したことは、⁽³⁾注目すべき見解とされている。この見解に対しては、アイスフェルトの⁽⁴⁾ように批判的な者もいるが、他方、この見解をさらに展開させている研究も少くない。

シユミット⁽⁵⁾は、この敵に対する詩を、不当に告発された者が、神殿で神の前に再審判を訴える歌と解釈した。この見解は、レスリーに受継がれ⁽⁶⁾、彼はその著 The Psalms の中で、一五〇の詩を大きく七の項目に分類した中の一つ Prayers of the Falsely Accused と、二十七の詩を属させてゐる。⁽⁷⁾

右のような、特に「個人の嘆きの歌」に関する研究の展開を見て行くうちに、筆者が感じたことは次のようなことであつた。それは、それらの詩を、旧約の古い律法の裏付けとして用いられていると解する場合にも、あるいは特に、宗教史的研究によつて、イスラエル以外のオリエントの諸民族、諸部族との比較の中で検討されている場合にも、見方によつては、いくらでも疑問、反論の余地があるといふことであつた。

そこで筆者は、当然のことであるが、もう一度詩篇全般を、筆者自身の観点から分類し直して見ないわけにいかなくなつた。ここで筆者自身の観点というのは、既に拙著「旧約聖書捕囚以後の思想史」で試みたように、罪と応報に関するイスラエル宗教史の展開という角度からのものである。また同時に、本稿の検討においては、上の基本的分類を、以下の三点にまとめたものである。すなわち、一、詩の作者が神を object とするもの——これに「個人の嘆き訴え」、「讚美」、「神への依拠」、「信頼」、「懺悔」がある。二、イスラエル民族の立場から神に向うもの、三、ユダヤ教徒を object として論ずるもの——「預言者的」、「知恵文学的」、「歴史の回顧」、「律法主義的」なもの等がある。この三つの分類は、本稿の後段では、一、の「個人の嘆きの訴え」と二の中の「民族の嘆きの訴え」を同一のカテゴリに、一の中、「讚美」、「神への依拠」、「信頼」、「懺悔」を別のカテゴリとして分けるようになる。これは後述するように、神殿内での詩篇のユダヤ教徒の礼拝における意味を探る作業と関連する。

詩篇一五〇篇を全般的に概観しようとするのは、実は個々の詩が、どのような状況で、どのような立場から作られたにせよ——それが、グンケルの云う、それぞれ異った *Sitz im Leben* から出たものとして、様々な *Gattungen* に分けて見られるものであれ、あるいは、モーヴィンケルが指摘するように、いくつかの儀礼的な場面のために作詩されたものであれ——捕囚以後の、ペルシア時代、およびギリシア時代に、神殿内で用いられる本来「讚歌」の意味である *tehimn* として編纂されている全体的な意図との関連を見ようとするものである。

先ず、筆者の分類を左に列記してみる。傍線は、他の部門を含みあるいは混合しているもの、

(一) 律法主義 *legalism*. 一、一九の八—一四、一一九の各篇

(二) 王の歌、二、一八、二〇、二一、四五、六一、七二、八九、一一〇、一二三、一三二、一四四、

(三) 個人の嘆きの歌、三、四、五、六、七、一〇、一二、一三、一七、二二、二五、二六、二七、二八、三〇、三

一、三二の一—七、三五、三六、三八、三九、四〇、四一、四二、四三、五一、五四、五五、五六、五七、六

四、六九、七〇、七一、七三、七七、八六、八八、九〇、一〇二、一〇九、一二〇、一二三、一三〇、一四〇、

一四一、一四二、一四三、

(四) 民族の嘆きの歌、九—一三以下、一四、二二、四四、五九、六〇、六一、六八、七四、七七、七九、八〇、八

三、八五、八九、九四、一〇二、一〇八、一三〇、一三七、一四四、

(五) 讚歌、*Hymn* (Nの付記は民族的なもの) 八 (N)、一九—二六、二九、三三 (N)、三四、四六 (N)、四

七(N)、四八(N)、六三、六五、六六、六七、六八、七六(N)、八一(N)、八四、八七(N)、八九、九二、九三、九五、九六(N)、九七、九九(N)、一〇〇、一〇一、一〇三、一〇四、一〇五(N)、一〇六(N)、一一一(N)、一一一、一一三、一一四(N)、一一五、一一六、一一七(N)、一一八(N)、一二一、一二二(N)、一二四、一二六(N)、一二九(N)、一三四、一三五(N)、一三六、一三八、一三九、一四五、一四六、一四七、一四八、一四九、一五〇。

内 信頼の歌、一六、二三、六二、九一、一二五、一四四、

内 感謝の歌、九五、九七、一〇〇、一〇五、一〇六、一〇七、一一一、一一八、一三六、一三八、

内 預言者的詩 Prophetic Liturgy 三三の一七、五一、六五、八五、一〇六、

内 知恵文学的 Wisdom Poetry 三三、三七、四九、七三、七八、九二、九四、一一九、一二八、一三一、一三三、三、

さて、以上の全篇の類別を後にもう一度検討することとして、ここで基礎的な編纂を振返ってみたい。

先ず、筆者は、多くの先達の研究と共に、詩篇全篇の編纂を次のように見ることから出発する。

今日の第一巻とされるものうち、三一—四一篇が最初にとめられた。これを第一部とよぶ。次いでこれに第二、第三巻、四二—八九篇が加えられた。これを第二部と称する。そして、さらに、第四、第五巻、九〇—一五〇篇が集められ(第三部)、これらを全体の編纂者が第一、第二篇を冒頭に配し、最終的に今日の一五〇篇にととのえたものである。⁽¹⁰⁾ 全篇を五巻に分けたのは、モーセ五書にならったものであろう。

二

第一部は、第三三篇を除いては、すべて、*leḥāwīdā* の標題を持つ。この中、第一〇篇は、本来第九篇と一連のアルファベット詩であり、第一九篇は、一―八、九以下と二つの詩を合せたものである。

第一部を既述の分類に従って整理すると次のようになる。

「個人の嘆きの歌」は、第三、四、五、六、七、一〇、一二、一三、一七、二五、二六、二七、二八、三〇、三一、三二、三五、三六、三八、三九、四〇、四一篇の二十二篇

「民族の嘆きの歌」は、第九、一四篇の二篇。右の何れの要素をも含むものは、第二二の一篇。以上、「嘆きの歌」が、二十五篇の多きに及ぶ、但し第九、第一〇篇を一つとすると二十四になる。

これに対して、「讚歌」、あるいは「信頼の歌」は、第八、一六、一九の一―六節、二三、二九、三三、三四篇の各篇で七篇と極めて少い。

また「預言者的」、あるいは「知恵文学的」なものは、第一一、一五、二四、三七篇の四篇だけであり、他の要素の混在しているもの、部分的にその色彩の見えるものを強いて挙げて、第二二、一四、三二、三六篇、の四篇を加えるに過ぎない。第一九篇七節以下は「律法主義」である。

その他第一部には、第一八、二〇、二一篇の「王の歌」がある。

第二部は、標題が、*lībhnē korāh*―第四二―四九篇、第八四―八九篇、*l'ešāph*―第五〇篇、第七三―八三篇、および *leḥāwīdā*―第一一―七二篇の三つに分れる。先の分類を標題別に当てはめると次のようになる。

右のうち、*Yehawirah* には、「個人の嘆きの歌」が多い。すなわち、第五一、五四、五五、五六、五七、六四、六九、七〇、七一篇の九篇がそれである。また「民族の嘆きの歌」は、第五九、六〇、六一、六八篇の四篇ある。以上「嘆きを訴える歌」が二十二篇中、十三篇と過半を占める。

これに対して、「讃歌」、「信頼の歌」は第六二、六三、六五、六六、六七篇の五つを数えるに過ぎない。

また、「預言者的な歌」は、第五二、五三、五八篇の三篇である。⁽¹²⁾

同じ第二部の中でも、*Ibneh Korah* では、「嘆きを訴える歌」と、「讃歌」や「民を諭す歌」の比率がバランスを保つようになる。すなわち、「個人の嘆きの歌」は、第四二、四三、八六、八八篇の四篇、「民族の嘆きの歌」は、第四四、八五、八九篇の三篇、併せて七篇である。⁽¹³⁾

これに対して、「讃歌」は、第四六、四七、四八、八四、八七篇の五篇で、何れも民族的色彩が濃く、儀礼的な特色を明かにしている。

また「知恵文学的」なものは、第四九篇一篇である。

Yasaph は、第五〇篇と、第七三―八三篇の十二の詩であるが、ここには民族的な詩の多いのが目につく。

第七四、七七、七九、八〇、八三篇の五つが「民族の嘆きの歌」で、「個人の嘆きの歌」は、第七三篇の一篇だけである。しかも第七三篇はグンケルが *Weisheitsdichtung* としているように、知恵文学的性格が強い。

「アサフの歌」の中で、「讃歌」とみなし得るものは、第七六と八一篇の二篇で、何れも、民族的なもの、儀礼的なものである。また上のうち第八一篇は、預言者的色彩が濃い。「預言者的」あるいは「知恵文学的」なものは、第五〇、七五、七八、八二篇の四篇である。

アサフの歌は、全般的に民族的な性格が強く、「嘆きの歌」と、「讃歌」及び「預言者的、知恵文学的」なもの

が、半数づつになっている。

第三部は著しい変化を見せる。そして、第一部、第二部、特に第一部とは詩の傾向が極めて対照的である。先ず、第九〇—一五〇篇は、その標題が多様である。標題別に内容を色わけすると次のようになる。

(一) 標題の無いものが、約半数の二十八篇を占める。⁽¹⁴⁾そして、その中二十五篇までが、「讃歌」、「信頼の歌」、あるいは「感謝の歌」で、まさに詩篇全篇の標題 *tehillim* にふさわしい。⁽¹⁵⁾これに対し「嘆きの歌」は「個人」、「民族」、それぞれ一篇、すなわち僅か二篇に過ぎない。⁽¹⁶⁾なお、「知恵文学的」なものは、第一一九篇がそれであるが、筆者は、この詩を「知恵」を含みながらも、さらに「律法主義」の傾向の強いものと見る。

(二) 特殊な標題のものは左の三篇である。第九〇篇 *tephillah* 'emoshah 'ish- ha'atohim (神の人モーセの祈り)、第九二篇 *mizmōt shir* 'eyōm hashshabāh (詩「安息日のための歌」)、第一〇二篇 *tephillah* (t'ani) khi-ya'atoph w'iphné yhw h yishpokh šihō (苦しむ者が思いくずおれて、その嘆きを主のみ前に注ぎ出すときの祈り)。第九八篇、第一〇〇篇も特殊な標題がついているが、註⁽¹⁵⁾に述べるように(1)の分類に付属させる。右の中、第九〇篇と第一〇二篇は「嘆きの歌」、第九二篇は讃歌である。なおこれらの標題のつけ方は、第九八、第一〇〇篇をも含めて、後代の偽典中の「ソロモンの詩篇」と類似点を持つ。⁽¹⁷⁾

(三) 「都もうでの歌」。第二二〇—二三四篇の十五篇は、*shir hamma'atoh* 「都もうでの歌」の標題を持つ。このうち第一二三篇、第一二四篇、第一三二篇には、*David*、*Yehāwīd* が、第一二七篇にはソロモン *ishlomoh* の名が付せられている。この一連の編集の特色は、すべてが儀礼的な性格を持っていることである。この十五の詩は、内容的にかなり複雑で、グンケルの分類も多岐にわたる。しかし、筆者の観点からむしろ大まかに分けると次のようになる。

「嘆きを訴える歌」は、第二二〇、一二三、一三〇篇の三篇に過ぎないのに対し、「讚歌」、「信頼の歌」は、八篇と過半数を占める。第二二一、一二二、一二四、一二五、一二六、一二九、一三一、一三四篇がそれである。「知恵」に属するものは、第二二七、一二八、一三三篇の三篇であり、⁽¹⁸⁾右の一三一篇にも、その性格がある。まず第一三二篇は明かに「王の歌」に属するものである。

(四) 第三部には Pahauidh の標題を持つものが、右に言及した「都もうでの歌」の中の三篇を除いて十一篇あるが、この十一篇の編入には興味深い傾向がある。

(一) (二) と分類したものの前半第一一九篇までの中に編入された第一〇八、一〇九の二篇は「嘆きの歌」第一〇のうち、初めと末尾の二篇づつ、すなわち第一三八、一三九篇と、⁽¹⁹⁾第一四四、一四五篇が「讚歌」あるいは、「信頼の歌」であるのに対して、その中間には含まれた第一四〇—一四三篇の一連の編纂による四篇は、かなり強い調子の「嘆きを訴える歌」である。

以上第三部をもう一度全般的に概観し、整理してみると次のようになる。

第九〇—一九九篇の前半は、右の(一)、「無標題のもの」と、「特殊な標題のもの」で、その大部分が「讚歌」である。

これに続く第二二〇—一三四篇の「都もうでの歌」も、「讚歌」が過半数を占め、この中に「嘆きを訴える歌」三篇、「知恵」的なもの三篇が編み込まれている。

次いで再び「無標題のもの」三篇が続ぎ、このうち二篇が「讚歌」、一篇が「民族の嘆きの歌」である。そしてこの後に、Pahauidh 八篇が続くが、その中間四篇は、強い調子の「個人の嘆きの歌」で、これをはさんで、前後に二

篇づつ「讚歌」が置かれている。

最後の締めくくりの第一四六―一五〇篇は「無標題」で、「純粹な讚歌」である。

三

さてここで、詩一五〇篇の内容を、あらためて、次の分類によって整理してみる。基本的な分類を、序の終りの部分で三つに分類したものは別に組替えたものである。既述のように、従来の諸研究とは異り、神殿内の詩篇の役割を、編纂者がどのように考慮したかを検討するためだからである。最初の分類はむしろ従来の研究の線に沿ったものとして、若干の変更を試みただけであるが、以下の分類は別の意図からなされるものである。

(一) 「嘆きを訴える歌」

(二) 「讚歌」、「神への依拠、信頼の歌」、「感謝」、「懺悔」

(三) ユダヤ民族、あるいはユダヤ教徒を論ずる歌、「預言者的」、「知恵的」、「律法主義的」なもの。

第一部、第三―四一篇の三九篇。但し第九、一〇篇は一つに、第一九篇は二つに数える。これらはほとんど *Yehawidh* の標題をもつ。

(一) 二十四篇

(二) 七篇

(三) 五篇

その他、第一八、二〇、二一は「王の歌」である。

第二部は、第四二―八九篇の四十八篇

(一) 二十六篇。うぢ、

ʾdhāwīdh 十三篇

libhné korah 七篇

ʾāsāph 六篇

(二) 十一篇

ʾdhāwīdh 五篇

libhné korah 五篇

ʾāsāph 二篇

(三) 八篇

ʾdhāwīdh 三篇

libhné korah 一篇

ʾāsāph 四篇

その他、第四五、七二篇は「王の歌」

第三部 第九〇―一五〇篇の六一篇。

(一) 十三篇

無標題のもの、 二篇

特殊な標題のもの 二篇

都もうでの歌 三篇

Yehāwīdh 六篇

(一) 四十二篇

無標題のもの 二七篇

特殊な標題のもの 一篇

都もうでの歌 八篇

Yehāwīdh 六篇

(二) 四篇

無標題のもの 一篇

都もうでの歌 三篇

その他、第一一〇、第一三三篇は「王の歌」

右の表の示唆するものを推論すると次のように解釈できよう。

詩篇は、第一部の段階では、神に向って、個人が自らの、あるいは民族的立場から、嘆きを訴えるものが大部分を占める。これが、第二部になると、このような「嘆きを訴える歌」に対して、「讚歌」の系列に属するものと、「民を、あるいはユダヤ教徒を諭すもの」が、バランスをとって編纂されてくる。しかし、第一部、第二部と通してみると、なお、「嘆きを訴える歌」の占める比率が大きい。これが第三部になると大きな変化を示す。すなわち、後二者が圧倒的多数を占めるようになる。これに第一編の律法主義、第二編の王の歌が冒頭に据えられると、末尾五篇の純粹な「ハレルヤ」の歌にくくられて、*tehim* の性格が明確になっている。

四

捕囚以後、イスラエルはペルシアの支配下に、祭司を頭とする宗教国 *religious community* となる。しかし、祭司法典の成立する段階では、神殿内の祭儀は、極めて詳細な規定によって取り行われたにもかかわらず、詩を誦することは、まだ定形化していなかったものと思われる⁽²¹⁾。神殿で詩が歌われるようになったのが何時のことかは明らかではない。おそらくは、祭司とは別に、レイメンの中から出た初めは知恵の教師、後には律法学者が、徐々に会堂を作って民衆を指導し、そこで詩が誦せられるようになり、これが神殿礼拝に取入れられるようになったのではないか、という推論が成立し得る⁽²²⁾。

右の事情が明確ではないにせよ、本稿一から四で検討した詩篇編纂の推移は、次のことを物語るように思われる。詩が集められた初期の段階では、敬虔なユダヤ教徒たちが、様々な事情で不遇な生活環境におかれ、むしろ、ユダヤ教の信仰を離れ、俗化した者たち、あるいは魔術師等異教の影響下にあるものが、彼らを軽侮し、または圧迫していた。こうしたことへの不満がユダヤ教の一般庶民の信徒の間にみながっていた時に、「神に嘆きを訴える歌」、とくに多くの「個人の嘆きの歌」が、作詩され、あるいは集められて、神殿祭儀の中に採用されて誦せられ、そこに集う敬虔な信徒の涙をさそったものであろう。

右のような視点は、捕囚以後のユダヤ教の状況を、ペルシア帝国のユダヤ教保護政策によって、ユダヤ教が神殿を中心に発展したという見方と同時に、一般庶民、ことに敬虔なユダヤ教徒が、極めて困難な状況におかれていたという側面を重視するものにほかならない。こうしたユダヤ教徒一般の生活の座から、個々の詩が再検討される可能性す

ら筆者は推測するのである。多くの学者が、個々のこれらの嘆きを訴える詩の内容から、あるものは病の苦しみを訴えたもの、あるものは不当に有罪とされた者が神殿内での再審を要求したもの、また新年の祭の歌と解釈している。しかし、これらを、むしろ律法に詳しいレイマンが一般の信徒の苦しみ、あるいは自らの苦しみを、それらになぞらえて作詩したものではないかという推論も成り立つ。否、むしろ、個々の詩の作者のおかれた状況に関する解釈はともあれ、こうした一連の嘆きの歌の編集そのものうちに、当時おそらくペルシア時代のユダヤ教徒が、神殿礼拝に集い、これらの詩に特に共感を覚えたという、一般的なイスラエル宗教史の庶民の側の反応を見ることができよう。⁽²⁴⁾

しかし、神殿とは本来、神を祭り、神を讚美し、神に依拠し、神の前に己を卑くして己が罪を懺悔して神の赦しを乞うべき、礼拝、祭儀の場所である。この意味での「祈り」こそ旧約宗教の特色である。ここに第二部の編集に見る本来的なものへ還ろうとするあらたな意図がある。

詩篇の第二段階での編集は、「嘆きを訴える歌」をなお多く集めながら、「讚歌」や、「信頼の歌」の数を増やしている。一般庶民のユダヤ教徒の思いを察しながらも、指導的立場に立つ人々の当然の配慮が表れている。こうした指導者の側からの対応は、この時期の嘆きの歌に、神が公正の審き手であること、今苦しむ義しい信徒にはやがて神の救が与えられるべきことを歌う節を加えたものが多い。さらには prophetic liturgy, wisdom poetry が、おそらくはこの時期に作詩され、編入されて、嘆きの歌とのバランスをとったものと考えられる。

結 び

ユダヤ教文学は、捕囚以後ペルシア時代からヘレニズム初期にかけて、神の公正な応報への疑義を徐々に示すよう

になる。⁽²⁵⁾ その頂点に、ヨブ記の *scepticism*、伝道之書の *pessimism* がある。⁽²⁶⁾ 第一部に見られる多くの個人の嘆きの歌は、こうした風潮の表れ始めた時期に、インテレクチュアルなユダヤ教レイメンによって集められ、あるいは作詩されたものと考えられる。これらの人々が、庶民ユダヤ教徒の中で、指導的な立場をとるようになり、知恵の教師、律法学者を産む。知恵文学の中でも箴言のような民衆に世の知恵を教えて、敬虔な信徒が不遇を訴えるのを論せうとしたのは、その典型的な表れである。⁽²⁷⁾

詩篇の第三期あるいは最終の編纂の時期には、第三部に見られるように、「讃歌」が多く集められた。それらを神殿内で聖歌隊によって歌わせ、さらには *prophetic liturgies*, *wisdom psalms* を加えて行くのも、やがてはヘレニズム時代後期のユダヤ教のカタストローフを迎える前の、イスラエル律法宗教の復興を示すものである。あの長い第一一九篇は、最も技巧的なアルファベット詩であるが、その内容は *wisdom poetry* を含みながら、律法を固く守ることを誓い、主の定めを道を教えられることを願う *legalism* を明瞭にする詩である。第一部の第一九篇の後半に、「主の律法は完全である」と歌い始める *legalistic* な詩が加えられたのは、第一部の段階の編纂ではなく、最終の編纂時になされたものであろう。この最終編纂者は、詩百五十篇の末尾五篇を、何れも *halleluyah* で始まる純粋な讃歌で結ばせる。しかも最も効果的に第一五〇篇は、各行すべてに「主をほめたたえよ」の句を持つ詩で締めくくっている。そして、全詩篇の冒頭第一篇に *legalism* の明らかな詩を置き、第二篇に、「我、わが王を、聖なる山、シオンに立てたり」(六節)という語がその性格を示す「王の歌」を置いているのである。

注

- (一) H. Gunkel, Die Psalmen-Handkommentar zum Alten Testament, 1926. H. Gunkel und J. Begrich, Einleitung in die Psalmen, 1933. S. Mowinkel, Psalmenstudien I—IV, 1921—4.

- (2) 「敵」「悪しき者」「仇」等の用例について、拙著「旧約聖書捕囚以後の思想史」八二頁参照。
- (3) S. Mowinckel, *Psalmstudien I. 'Awän und die individuellen Klagepsalmen 1921*; Z. A. W. xLiii 1925. S. 260—2.
- (4) O. Eißfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, 1934, S. 131 ff. や G. Gunkel, *Einleitung* S. 196 ff. J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, I—II, 1964, pp. 411—52.
- (5) H. Schimdt, *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament*, B. Z. A. W. xlix, 1928.
- (6) F. A. Leslie, *The Psalms, Translated and Interpreted in the Light of Hebrew Life and Worship*, New York, 1949. H. H. Rowley の表現 *תורה* “This theory has been accepted.... one fears, somewhat too enthusiastically by Leslie” H. H. Rowley, *The Old Testament and Modern Study*, Oxford, 1961, p. 201.
- (7) Pss. 7; 11; 25; 26; 27, 7-14; 31, 1-8; 42—43; 52; 54; 55, 1-8b-22; 55, 18c-21-23; 56; 64; 70; 94, 16-23; 120; 140; 141; 142 及び 3; 4; 5; 17; 27, 1-6; 57; 59; 143 の後の入心の詩は特に *Spending a Night in the Sanctuary* と特別にみる。もちろん、この見解は、列王紀上八の三—三二、さらに基本的には、出エジプト記一八の一九、二二の九に基かしているものである。
- (8) 一九七三年大明堂、一九七九年第二版、七六頁以下。
- (9) 神を object とする文書は、在来の僅かな部分的な例外を除いては、旧約諸文書の何れにも見られなかった詩篇独特のものである。この論議に関しては、拙著、前掲書、七七頁以下参照。
- (10) 第三部の編纂者と、最終の編纂者が同一のものである可能性は多い。
- (11) グンケルは、第五九、六一篇を「個人の嘆きの歌」とし、第六八篇を「讚歌」としている。
- (12) 第五三篇は、第一四篇と同一である。グンケルはこれらを何れも「嘆きの歌」に分類している。筆者は、むしろ、「神に訴える歌」と対比して、「預言者的な民を諭す歌」を置いているので、そのバランスを検討する場合に、筆者の分類の方が公平を欠くことが少いと考えている。このことは、後述のまとめのところでも明かになるであらう。
- (13) 第八九篇は「王の歌」が主な内容である。
- (14) 第九一、九三、九四、九五、九六、九七、九九、一〇四、一〇五、一〇六、一〇七、一一一、一一二、一一三、一一四、一一五、一一六、一一七、一一八、一一九、一三五、一三六、一三七、一四六、一四七、一四八、一四九、一五〇の各

篇。

- (15) 「讚歌」は、二十三篇を数える。こゝで注日すべきことは、「*hal'el'yan*」(主を讃めたたえよ)で始まる詩が十一篇あることである。(但し、一一七篇は *hal'el'at'ah-yhwh* と少し形が異なる)最後の短い五篇は、典型的な、ハレルーヤの歌である。第一〇六、一一一、一一二、一一三、一一七、一三五、一四六、一四七、一四八、一四九、一五〇の各篇。「讚歌」と「感謝の歌」の混っているものは、第一〇五、一〇六、一一一、一一八の各篇であるが、この何れも、*hod'n layhwh* (主に感謝せよ)という言葉が、冒頭、末尾、あるいは、「主を讃めたたえよ」と並んで用いられている。第一〇七と一三六篇は、「主に感謝せよ」に始まる典型的な「感謝の歌」である。第一一二篇を筆者は「讚歌」とし、これに「知恵文学的」内容が加わっているとみるが、グンケルは、*Weisheitsdichtung* に入れる。第九三篇。第九五―一〇〇篇、第一一八篇、第一四九篇は何れも「讚歌」であるが、儀礼的な性格が強い。右の中、第九十五篇は、グンケルが *Prophetisch* と分類しているように、預言者の言葉も見えるが、内容的には讚歌である。以上六篇の中、第九八篇と第一一〇篇の二篇が、*mizmor* の標題をもっている。その理由は明らかではないが、右六篇は同じ性格の一連の詩であり、神殿儀礼用のものとして同時に編纂されたものであろう。筆者は「標題のないもの」と一応分けたが、内容的にこの二篇を同様の分類の中に加える方が適切と思われる。第九一篇は「信頼の歌」である。
- (16) 筆者は第九四篇を「個人の嘆きの歌」を主題とするものと見たが、ここには「民族的」なもの、「預言者的」なものも混り、グンケルは混在するものとみている。第一三七篇は「民族の嘆きの歌」とするのが適切と思われる。
- (17) このことは、今日の第四巻としての最終編纂時に、この五篇に標題が与えられた可能性を示唆するのかもしれない。
- (18) この三篇はグンケルも *Weisheitsdichtung* としている。
- (19) 第一三九篇には「知恵」的内容が加っている。
- (20) 筆者の分類は、「讚美」、「信頼」、「神への依拠」という風に分けるが、これをむしろ大まかに「讚歌」系列とするのは、既述の取扱いから察せられるように、「神に嘆き訴える歌」との対比で見ているからにはほかならない。「讚歌」、「感謝」等の文学類型からの考察は、ウェスターマン C. Westermann などの研究を比較検討している関根正雄博士の近著「関根正雄著作集」第一〇巻、詩篇註解上、一九八〇年、新地書房の九頁以下が問題点を明らかにしている。
- (21) レビ記等参照。
- (22) 既に早く Pfeiffer は、詩篇が、神殿の宗教より、シナゴークの宗教の性格を、祭司の祭儀よりもレイタイの宗教感情を

- 反映していると指摘している。R. H. Pfeiffer, *Introduction to the O. T.* 1948. p. 620. 詩篇の多くの詩がその作詩の元段階では、儀礼用のものであることは、特にモーヴィンケル以来認められている処であるが、にもかかわらず本稿の観点から見る時は、預言者的、知恵文学的あるいは律法主義的なもののみならず、「敬虔」ということが、預言者的、あるいは律法的な義しい者と悪しき者の区別の規準としてあることは、このことを裏付けるものであろう。
- (23) 前掲拙著、三頁以下参照。
- (24) 筆者は、右の著の中で、「本論文の立場は、個々の詩そのものの成立年代、あるいはその原型を探ることにあるのではない。それらが、古い詩から引用されたものにせよ、あるいは、新たに創作されたものにせよ、それが、ペルシア時代、あるいは、ヘレニズム時代の初期に編集されて、ユダの民の間に広く用いられるようになったという事実の、その背景に横たわる時代の宗教思想を探ることに目的がある。」と述べた。このことはまた本稿の基本的視点でもある。
- (25) 前掲拙著は、この史的展開を追ったものである。
- (26) 拙著、一六〇頁以下参照。
- (27) 拙著、九九頁以下参照。

アダム神話の構造

定形 日佐雄

神話とは、現実直視の所産であり、自然との葛藤または人間的欲望挫折の認識である、と言われる⁽¹⁾。それではアダム神話は、どのような現実を直視し、どのような葛藤、挫折を認識したか。これが本稿の課題である。

周知のように、アダム神話は、複雑な伝承史を経て、ついに前一〇〜九世紀に文書化された⁽²⁾。しかし本稿では、伝承史的考察をひとまず措き、テキストの文法ならびに語りの構造を明らかにし、前記の課題に答えたい⁽³⁾。

以下は、考察の手順である。

一、アダム神話テキスト (BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA, 1969. LIBER GENESIS 2:4-3:24) を、読み単位としての、最小のテーマ的素材に細分する⁽⁴⁾。そして考察の便宜上、各单位末尾にその内容を規定する一語を付記し、単位呼称とする。

二、所与の読み単位を、語りにおける機能に従い、基軸 (function cardinal)、触媒 (catalyse)、指標 (indice) ならびに情報 (information) の四群に分類する。基軸は、基本的モチーフとして、語りの緊張を生み出す要素である。触媒は、基軸間の空隙を満たし、語りの進行を円滑にする。したがって基軸および触媒は、語りの脈絡に不可欠な統合的単位である。他方指標および情報は、語りの進行に直接加担せず、省いてもその脈絡を損うことのない、分布的単位である。指標は、雰囲気、感情、性格もしくは哲学を指示する。情報は、語りを一定の時

間もしくは空間に位置づける。⁽⁵⁾

三、一連の諸単位を、文法ならびに語りの特徴に基づき、連関の密な要素連続(sequence)に区分する。⁽⁶⁾

四、各シークエンスの構造的連関を明らかにし、その意味を問う。

—

所与のテキストを八十五単位に細分する。

△創世記2章▽

- 4 b ヤハウエ神が、地と天をつくる時のこと。(太初)
- 5 a 野の木いっさい、地にいまだなく、(野木)
- b 野の草いっさい、いまだ生えない。(野草)
- c ヤハウエ神が、地に雨を降らせなかったから。(原因)
- d おまけに土(アダトマー)を耕すにも、ひと(アダム)がい⁽⁷⁾ない。(無人)
- 6 ただ、水が地から湧きのぼって、土の面をあまねく潤した。(湧水)
- 7 a ヤハウエ神は、土のちりで、アダムをかたどった。(創造A)
- b か⁽⁸⁾み⁽⁸⁾がその鼻に生命の息を吹きこむと、アダムは生ける者となった。(息吹)
- 8 a ヤハウエ神は、東の方エデンに園を設け、(楽園)
- b 自らかたどったアダムを、そこに置いた。(配置)

- 9 a ヤハウエ神が生え出させたのは、見て好ましく、食べるに良い、すべての木、(果樹)
- 10 a さて、ひとつの川が、エデンから流れ出て、園を潤している。(源流)
- 11 a 第一の名はピシヨン。(支流Ⅰ)
- 12/11 a/ c 第二の川の名はギホン。(支流Ⅱ)
- 13 a 第三の川の名はヒデケル。(支流Ⅲ)
- 14 a 第四の川、それはフラテだ。(支流Ⅳ)
- 15 a ヤハウエ神は、アダムを連れだち、(連行)
- 16 a かねをエデンの園に住ませ、そこを耕し守らせた。(労働A)
- 17 a 『園の木どれからも、大いに食べるがいい。(自由A)』
ただし善悪を知る木からは、食べていけない。(禁忌A)

- b それを食べたとき、おまえはきつと死ぬからだ。』(応報)
- 18 a ヤハウエ神は言った。
- 『アダムひとりでは良くない。(単身)
- b かれにびつたりの相手をつくってやろう。(相手)
- 19 a ヤハウエ神は、土で、野の生き物および空の鳥すべてをかたどった。(創造B)
- b かみは、アダムのもとに彼らを来させ、それをかれが何と呼ぶか見た。(送致A)
- c それでアダムが生けるものを呼ぶすべてそのままだ。(名称)
- 20 a アダムは、家畜すべて、空の鳥、野の生き物すべてに名をつけた。(命名A)
- b しかしアダムには、びつたりの手が見つからなかった。(孤独)
- 21 a そこでヤハウエ神がアダムに睡魔を落とすと、かれは眠った。(昏睡)
- b かみは、かれの肋一本を取り出し、そのあとを肉でふさいだ。(摘出)
- 21 a ヤハウエ神は、アダムから取り出した肋を女にこしらえた。(創造C)
- b そしてかの女をアダムのもとに来させた。(送致B)
- 23 a アダムは言った。
- 『これは、わたしの骨の骨、わたしの肉の肉、(分身)
- b これは男(イッシュ)から取り出されたのだから、これを女(イッシュァー)と呼ぼう。』(共鳴)
- 24 こうして男は、父をそして母を棄て、妻と結びついて一体だ。(一体)
- 25 そしてアダムと妻は、ふたりとも裸であったが、恥しくなかった。(無恥)

△同3章V

1 a ときに蛇は、ヤハウェ神のつくった野の生き物すべてのうちでも、利口だった。(利口)

b へびは女に言った。

『神さまは、園の木どれからも食べていけないと、まさか言わなかったでしょうね。』(誇張A)

2 女はへびにむかって言った。

『園の木の実食べてますよ。(自由A)』

3 a でも園の真中にある木の実を、神さまおっしゃるのに、それを食べてはいけないんです。(禁忌A)

b それにさわってもいけない、おまえたちが死ぬといけないから、なんですって』(誇張B)

4 へびは女にむかって言った。

『あなたたちが死ぬですって、とんでもない。(巧言)』

5 神さまよくご存知のことで、あなたがたは、それを食べると目が開け、神さまのようになって善悪を知る

んですよ。』(教唆)

6 a 女が見ると、その木は食べるに良く、(食欲)

b それこそ目を楽しませ、賢くなるに好ましい。(知欲)

c そこで女がその木の実をいいで、食べ、一緒の夫に与えると、かれは食べた。(侵犯)

7 a するとふたりの目は開かれ、かれらは自分たちの裸を知った。(開眼)

b かれらは、いちじくの葉をつづりあわせ、腰に巻いた。(羞恥)

8 a かれらは、園のなかを歩むヤハウェ神の足音を聞いた。(出現)

b 夕風の吹く頃だ。(夕刻)

c アダムと妻は、ヤハウエ神の前から園の木の奥に、身を隠した。(退避)

9 ヤハウエ神は、アダムに呼びかけて言った。

『どこにいるのだ、おまえは！』(追求)

10 かれは言った。

『園であなたさまの足音を聞き、自分の裸が憚られ、隠れました。』(弁解)

11 a かみは言った。

『誰だ、おまえに裸を教えたのは！』(詰問)

b 食べないように命じた木から、おまえは食べたな！』(詰責)

12 アダムは言った。

『あなたさまが一緒にしてくださった、あの女がその木から取ってくれたので、食べました。』(転嫁A)

13 a ヤハウエ神は女に言った。

『なんということをしたのだ。！』(問責)

b 女は言った。

『あの蛇がわたしをだまし、だからわたしは食べました。』(転嫁B)

14 a ヤハウエ神は、その蛇にむかって言った。

『こんなことをしでかし、家畜、野の生き物すべてのなかで、おまえがもっとも呪われる。(呪詛A)

b おまえは、生きるかぎり、腹で這い、ちりを食らうのだ。(仕置)

15 a わたしは、おまえと女の間、おまえの裔と女の裔の間に、敵意を置く。(相剋A)

b かれはおまえの頭をください、おまえはその踵に食らいつく。』(脅威A)

16 a 女にむかって、かみは言った。

『わたしは、おまえの産みの苦しみをいよいよ多くする。(呪詛B)

b おまえは、苦しんで、息子^{こども}たちを産む。(処断)

c それでもおまえは夫をもとめ、かれはおまえを治める。』(脅威B)

11 a アダムにかみは言った。

『実におまえは妻の言うことを聞いて、その木から食べてはいけなさとわたしは命じて言ったのに、おまえは食べた。(罪状)

b おまえのために土は呪われ、おまえは、生きるかぎり、苦しんで食う。(呪詛C)

18 おまえのためには茨と薊しか生えず、おまえはその野草を食うのだ。(処罰)

19 a おまえは、自分の取り出された土に戻るまで、額に汗して食っていく。(相剋B)

b おまえは、ちりなんだから、ちりに戻るのだ。』(脅威C)

20 a アダムは、妻の名をハワアとつけた。(命名B)

b 彼女が生ける者(ハイイ)すべての母となったからだ。(由来)

21 ヤハウエ神は、アダムと妻のために、皮の被ひをつくりかれらに着せた。(外被)

22 a ヤハウエ神は言った。

『ほら、アダムは、われらのひとりのようになり、善悪を知った。(驚嘆)

b いまにもかかれは手を出し、生命の木からも取って食べ、永久に生きるかもしれない。』(危惧)

23 そこでヤハウェ神は、かれをエデンの園から出し、かれに自分の取り出された土を耕させた。(労働B)

24 a そしてかみは、アダムを追放した。(追放)

b かみは、エデンの東にケルビムおよび回る剣の炎を据え、生命の木に至る道を守った。(隔絶)

二

以上八十五の読み単位を、基軸、触媒、指標および情報の四群に分類しなければならない。27と28頁の表は、その分類一覧であるが、紙数の制約から次項以下での分析結果をも併記した。

(一) 基軸の単位

七単位が、基軸として機能する。神の行為を指示する△創造A△、△禁忌A△、△創造C△、△処断△、△処罰△ならびに△追放△は、アダムの行為を指示する△侵犯△の前後に、対称的な位置を占める。すなわち神は、アダムを創造し、彼を追放する。禁忌を設定し、それに基ずいてアダムを処罰する。神は、女を創造し、彼女を処断する。そして△侵犯△は、これらの語りの転軸点をなす。以上が、基軸的単位として、アダム神話のプロットを構成する。

(二) 触媒の単位

八単位が、触媒の単位として、前記基軸単位七つの語り空間を埋める。アダムの行為を指示する△命名A△および蛇の行為を指示する△教唆△の前後に、各三単位ずつ、神の行為を指示する触媒が配される。

△命名A△に先行する△息吹△、△神木△、△創造B△は、神の世界秩序づけを指示する。したがって△命名A△

<創世記2; 4b—3; 24b構造分析一覧>

単位 Sb.	基 軸	触 媒	指 標	情 報
2 章 I			5a(野木) b(野草) c(原因) d(無人) 6(湧水)	4b(太初)
	7a(創造A)	7b(息吹)	8a(樂園) 9a(果樹)	8b(配置)
		9b(神木)	10a(源流) b(分流) 11c/12a(黄金) 12b(貴石)	11a(支流 I) b(地域 I) 13a(支流 II) b(地域 II) 14a(支流 III) b(地域 III) c(支流 IV)
				15a(連行) 15b(労働A)----- 16(自由A)----- 17b(応報)
	17a(禁忌A)			(独白文)
			18a(单身) b(相手)	(独白文)
		19a(創造B)	(委託A)----- 19c(名称)	19b(送致A)
		20a(命名A)	20b(孤独) 21a(昏睡) b(摘出)	
	22a(創造C)		(委託B)-----	22b(送致B)
			23a(分身) b(共鳴)	(独白文)
		24(一体)		

<p>3章</p> <p>IV</p>	<p>6c(侵犯)</p>	<p>5(教唆)</p>	<p>25(無恥)</p> <p>1a(利口)</p> <p>b(誇張A)</p> <p>2(自由A)</p> <p>3a(禁忌A)</p> <p>b(誇張B)</p> <p>4(巧言)</p> <p>6a(食欲)</p> <p>b(知欲)</p> <p>7a(開眼)</p> <p>b(羞恥)</p>	<p>(對話文)</p>
<p>V</p>	<p>16b(処断)</p> <p>18(処罰)</p>	<p>14b(仕置)</p>	<p>8a(出現)</p> <p>c(退避)</p> <p>9(追求)</p> <p>10(弁解)</p> <p>11a(詰問)</p> <p>b(詰責)</p> <p>12(転嫁A)</p> <p>13a(問責)</p> <p>b(転嫁B)</p> <p>14a(呪詛A)</p> <p>15a(相剋A)</p> <p>b(脅威A)</p> <p>16a(呪詛B)</p> <p>c(脅威B)</p> <p>17a(罪状)</p> <p>b(呪詛C)</p> <p>19a(相剋B)</p> <p>b(脅威C)</p>	<p>8b(夕刻)</p> <p>(對話文)</p> <p>(独白文)</p>
<p>VI</p>	<p>24a(追放)</p> <p>24b(隔絶)</p>	<p>21(外被)</p>	<p>20a(命名B)</p> <p>b(由来)</p> <p>22a(驚異)</p> <p>b(危惧)</p> <p>23(労働B)</p>	<p>(独白文)</p> <p>(放出)</p>

は、神による世界秩序づけの補完的行為の表示である。しかも△息吹▽および△神木▽は、アダムと神木との対立を際立たせて、基軸単位二つ△創造A▽と△禁忌A▽との間隙を満たす。他方△創造B▽および△命名A▽は、アダムと動物との関係を規定して、基軸単位二つ△禁忌A▽と△創造C▽との間隙を満たす。

△教唆▽は、アダムたちの行為△侵犯▽を触発し、神の行為△処置▽を結果する。したがって△教唆▽および△処置▽は、基軸単位△侵犯▽前後の語り空間を埋める、触媒単位にほかならない。他方△外被▽および△隔絶▽は、基軸単位△追放▽前後の語り空間を補強する、触媒単位である。

(三) 指標の単位

〔霧囲気の指標〕 △野木▽、△野草▽、△無人▽、△湧水▽は、アダム創造前の情景を指示する。△楽園▽と△果樹▽は、アダムの潤沢な住環境の指標であろう。△楽園▽中の一語、エデンは、△すみずみまでよく潤うところ▽、もしくは△歡喜▽を意味する。いづれにせよ、エデンの園は文字通り楽園である。そして△果樹▽もまた、美しく味よい木が潤沢にあることを指示する。

△源流▽および△分流▽は、水の潤沢な流れを指示し、楽園と連続する世界の豊かな霧囲気を伝える。△源流▽は、人物もしくはは事物の間断なき活動を指示する分詞文であり、⁽¹³⁾ 乾期に涸れるワディと異なる、水の間断なき流れを指示する。さらに△分流▽中の教詞△四▽は、東西南北の四方、つまり全方位を意味する。つまり園に源を発する、潤沢な水の流れは全土に及ぶ、ということになる。⁽¹⁴⁾ 加えて△黄金▽および△貴石▽も、楽園に連続する世界の一部、ハウィラの富裕な状況を連想させる。

△昏睡▽ および△摘出▽は、女が創造されるに先立つ、アダムの状況を指示する。さらに△出現▽および△回避▽は、神とアダムたちとの対話に先立つ、緊張の霧囲気を示す。

以上十四単位を、雰囲気の指標と考える。

〔感情の指標〕 △無恥▽および△羞恥▽は、自らの裸を恥しいと思うか否かの感情である。△誇張A▽および△誇張B▽は、神命に対する不満の感情を吐露したものであろう。△食欲▽および△知欲▽は、善悪を知る木を欲求する感情である。△驚嘆▽および△危惧▽は、アダムの征服欲に対する、神の驚きと警戒を示す、感情的発言である。以上八単位が、感情の指標である。

〔性格の指標〕 △利口▽および△巧言▽は、蛇の性格を指示する。蛇は、△巧言▽において、神の言述△応報▽と直接対決せず、女がそれを踏まえて言った△誇張B▽のなかのことは否定する⁽¹⁵⁾。三者の言述を比較してみよう。

△応報▽……………móh tamáth (～おまえはきつと死ぬ。)

△誇張B▽……………pen-tamuthán (～おまえたちが死ぬといけない)

△巧言▽……………lo-móh tamuthán (～あなたがたが死ぬですって、とんでもない)

つまり蛇は、lo-móh tamáth と言えば、神と直接的に対決せざるを得ない。その手を避け、女の言述 tamuthán に密着し、これに強く反駁する。△巧言▽は、蛇の狡猾さを具体的に指示する。以上二単位が性格の指標である。

〔哲学の指標〕 以下の三十三単位を哲学の指標と判別する。

△原因▽は、アダム創造前の世界が成り立つ根拠を示す、語り手の哲学であらう。

△労働A▽、△自由A▽および△応報▽は、楽園の秩序に関する、語り手の哲学である。

△单身▽、△相手▽、△名称▽、△孤独▽、△分身▽、△共鳴▽、△一体▽、△自由A▽および△禁忌A⁽¹⁶⁾▽は、

人間の存在根拠 (raison d'être) に関する、語り手の哲学である。

△開眼▽、△追求▽、△弁解▽、△詰問▽、△詰責▽、△転嫁A▽、△問責▽、△転嫁B▽、△呪詛A▽、△相剋

A V、△脅威 A V、△呪詛 B V、△脅威 B V、△罪状 V、△呪詛 C V、△相剋 B V、△脅威 C V、△命名 B V、△由来 V および △労働 B V は、人間的欲望の挫折に関する、語り手の哲学にはかならない。

(四) 情報の単位

△太初 V および △夕刻 V は、語りを一定のときに結びつけるのに役立つ情報である。

△配置 V、△支流 I V、△地域 I V、△支流 II V、△地域 II V、△支流 III V、△地域 III V および △支流 IV V は、語りを一定の空間に結びつける。さらにまた △連行 V、△送致 A V および △送致 B V は、登場者の場所の移動を指示する、情報単位である。

三

つぎに各機能単位の文法および語りの連関を考察し、一連の八十五単位を一層緊密なシークエンス (sq. と略記) に区分する。sq. I (2・4 b ~ 14 c)、sq. II (2・15 a ~ 17 b)、sq. III (2・18 a ~ 24)、sq. IV (2・25 ~ 3・7 b)、sq. V (3・8 a ~ 19 b) および sq. VI (3・20 a ~ 24 b) が、その六区分である。そこで前掲の構造分析一覧に照しながら、各 sq. の構造について記述する。

〔sq. I〕 語りの基軸、△創造 A V において、sq. I の緊張はその極に達する。神は、土のちりから、アダムを造った、と言う。土からではない。そもそも土は、人間が死後戻るところではあるが (3・19 a)、しかしまた果樹、神木を育て (2・8 a、9 b)、野の生きものを養うところである (2・19 a)。一方、ちりは、生命を養育することとはまったく無縁な、言わば死せる土にすぎない。したがってアダムは、この死せる土から造られたことになる。ため

に神は、彼に生命の息を吹きこまねばならない。触媒単位へ息吹∨の指示である。このようにへ創造A∨とへ息吹∨は、アダムの死と生をめぐって、著しい対照を示す。

さらにへ息吹∨は、へ神木∨ともよく対照をなす。前者は、へ4+4∨の八語、二つのワウ継続法未完了文からなる。後者は、やはりへ4+4∨の八語、そして名詞文二つからなる。両単位は、語数において同調し、文体において動と静、まったく対照的である。

以上へ創造A∨、へ息吹∨およびへ神木∨の統合的単位に、他の分布的単位が加わる。

情報単位へ配置∨は、潤沢の指標へ楽園∨とへ果樹∨にはなまれ、アダムを潤沢の只中に位置づける。しかもこれら三単位は、五語文を基調とし、その前後に布置されるへ息吹∨およびへ神木∨のへ4+4∨語文から際立つ。もっともへ果樹∨の場合、主節(ヤハウエ神が生え出させたのは、すべての木だ)が五語文であり、従節(見て好ましく、食べるに良い)は四語文である。そしてこの従節四語文に、へ神木∨のへ4+4∨語文が続くわけである。

つぎにへ創造A∨に先行する諸単位について、その文法と語りの構造的連関を明らかにするため、それらの原文字訳を提示する。

- 〈大 初〉 : b^eyôm ⁶sôth YHWH ⁹lohim ⁷ereš w⁶sāmāyim. (6)
- 〈野 木〉 : w⁶khol šāh hasšādheh ferem yih⁶yeh bhāāreš. (6)
- 〈野 草〉 : w⁶khol-⁷ēsebh hasšādheh terem yisnāh. (4)
- 〈原 因〉 : ki lo' himtir YHWH ⁹lohim ⁷al-hāāreš. (6)
- 〈無 人〉 : w⁶ādham ⁷yin la⁶phodh ⁷eth-ha⁶dhāmāh. (4)
- 〈湧 水〉 : w⁶edh ya⁶leh min-hāāreš.

β : w^hisqah 'eth-kol-p^one ha^odhāmāh. (3+3=6)

<創造A> : wayyiser YHWH 'ohim 'eth-hā'dhām 'aphār min-ha^odhām. (6)

六語文・四語文の交互の反復が目立⁽¹⁷⁾。加えて文頭、文末の音素配列もかなり規則的である。すなわち文頭は、 \wedge 原因 \vee を除き、すべて \wedge 唇音 (labials) + 有音シエワ (e音を軽く短かく発音) \vee をもって始まる。 \wedge 原因 \vee 文頭のみ、 \wedge 上顎音 (palatals) + i長音 \vee をもって始まり、よく耳に残る。他方各单位文末には、閉音節 'ares (地) および開音節 -mah の二種の押韻が認められる⁽¹⁸⁾。さらに加えて動詞文五例、 \wedge 野木 \vee 、 \wedge 野草 \vee 、 \wedge 原因 \vee および湧水 \vee 二文のうち、 \wedge 原因 \vee のみ正置法である。他はすべて倒置法である⁽¹⁹⁾。しかも倒置文の動詞四例はいずれも状態動詞であるのに対し、正置文 \wedge 原因 \vee の動詞, *himūr* (雨を降らせる) のみ行為動詞である。この点でも、 \wedge 原因 \vee が際立つ。

それでは、 \wedge 創造A \vee に先行する六単位の語りは、どのような特徴を有するだろうか。

まず冒頭の \wedge 太初 \vee において、 \wedge 地と天 \vee の語順が目をはひく。しかも創世記において、アダム神話の直前にある \wedge 天地創造神話 \vee は \wedge 天と地 \vee の語順を保持する。(1・1, 2・4a)。それだけに \wedge 地と天 \vee の語順は印象的である。そして \wedge 無人 \vee において、文頭の 'adhām (ひと) と文末の 'dhāmāh (土) とは、語呂合わせになっており、両者の緊密な関係を指示する。つまり語りの視角がすぐれて大地の人間の問題に向けられる、ということか⁽²⁰⁾。

\wedge 野木 \vee 、 \wedge 野草 \vee 、 \wedge 無人 \vee および \wedge 湧水 \vee は、否定詞の有無と関係なく、空間のイメージにおいて包括的である。つまり地を耕す者にとって、草はもともと身近にあり、木は高きに繁り、水は低きに流れる⁽²¹⁾。

以上、 \wedge 創造A \vee に先行する分布的諸単位は、ヤハウェ神 (YHWH 'ohim) の規則的布置により、 \wedge 創造A \vee 以後の諸単位と連合する。つまりヤハウェ神の語は、 \wedge 太初 \vee 、 \wedge 原因 \vee 、 \wedge 創造A \vee 、 \wedge 樂園 \vee および \wedge 果樹 \vee に現

われる。⁽²²⁾

さて△源流Vおよび△分流Vは、四つの支流（ピション、ギホン、ヒデケル、フラテ）、三つの地域（ハウイラ、クシ、アッシュール）、言わば全世界の語りを、△創造A Vから△神木Vまでの、言わば楽園の語りに結びつける。

ここでsq. I各単位文の文体に注目し、その変化の様相を概観したい。

sq. I初めの部分は、主として、未完了文および完了文からなる。⁽²³⁾したがって語りの展開は、△として、——したVの文意となり、緩慢というか、きわめて単調である。これに対し、△創造A V以下、楽園の語りにおいては、ワウ継統法未完了形の文が圧倒的に多い。⁽²⁴⁾この時制は、物語時制とも言われ、語りをダイナミックに促進する。そして四支流・三地域の語りに至ると、名詞文が圧倒的に多くなり、⁽²⁵⁾語りの展開はびたりと止まり、地図を読むかのようである。

このようにsq. Iは、その前・中・後段において、展開の様相を異にする。前段の△太初V以下六単位は、均衡のとれた構造を有し、アダム創造に先立つ世界の状況を緩かに語る。中段の△創造A V以下六単位は、前段と同じく均衡のとれた構造を有するが、アダム創造の顛末をむしろダイナミックに語る。この部分はsq. I語りの山にあたり、△創造A Vはその頂点である。後段の△源流V以下十一単位は、楽園直結の世界についてスタティックに語る。

〔5. II〕前半は物語時制叙事文、後半は神独自の直接話法文である。以下は、sq. II全文の字訳である。

△進 行 > : wayyiqāḥ YHWH 'ōhīm 'eth-hā'ādām,

△労働A > : wayyanniḥēnū bh'ghan-'edhen l'obhdhāh ḡr'somrāh

△自由A > α : way'saw YHWH 'ōhīm 'al-hā'ādām l'ēmōr,

β : mikkol 'eṣ-haggān 'akhol to'khēl.

△禁忌A△ : ùme'eš hadda'ah tòhn wàrà'ò' tho'khal mimmennú,

△忌報△ : ki b'ýóm 'akhal'khâ mimmennú mòth tamúth.

△連行△と△自由A△とは、音素 way——YHWH 'Johim——'ádhâm において、同調する。他方△自由A△と△忌報△は、ともに△不定詞+未完了形動詞△の強調構文を有する点でよく同調する。すなわち前者の ákhol to'khe (大いに食べる) ならびに後者の mòth tamúth (きつと死ぬ) が、強調構文である。したがって△自由A△は、α において△連行△に、β において△忌報△に同調することとなり、sq. II の転回点をなす。したがって△労働A△は音素同調の二文に、そして△禁忌A△は構文同調の二文に囲まれる。これら両単位は、言わば sq. II の目に相当する。その語りによれば、自由の楽園にも、軽い労働があり、不可触の禁忌がある。まさに sq. II 語りの眼目にふさわしい二単位である。もっとも語りの緊張から見れば、△禁忌A△がその頂点であろう。因みに△労働A△は、哲学の指標であると同時に、アダムを楽園に一層固く結びつける情報単位△定住△としても機能する。⁽²⁷⁾

〔sq. III〕 △創造C△が sq. III 語りの最終目標であることは、衆目の一致するところであろう。神はアダムの肋 (sela') から女を造った、と言う。旧約聖書の用例によれば、sela' は、山の中腹 (サム下 16・13)、脇間 (王上 6・5、エゼ 41・5)、板 (王上 6・15 以下)、戸板 (王上 6・34) および梁板 (王上 7・3) を意味する。つまり山とか建造物を側面から支え、守るもの、これが sela' である。とすれば、女もまた側面からアダムを支え、守るものとして創造されたことになる。

△創造C△を語りのクライマックスとすれば、sq. III 冒頭の独白文はその発端であり、末部の独白文はその終局である。この発端と終局は、語りにおいて、よく呼応する。すなわち△单身△の不善は、骨肉の△分身△を得て解消する。そして△相手△の欠如は、²⁸ (男) || 'isân (女) の音素△共鳴△をもって充足される。このように神の独白とア

ダムそれは、△創造C Vを介して呼応し、sq. IIIの基本枠をなす。したがって△一体Vは、この枠構造からはみ出す形になる。その語りも、夫婦に関する哲学であり、男女（人間）創造の主題をたしかに逸脱する。⁽²⁸⁾

△創造B Vによれば、神は、土から、野の生きものおよび空の鳥を造る。ここには、土が動物と生命を連帯するという、古代的觀念が反映しているかもしれない。⁽²⁹⁾ そして△命名A Vによれば、アダムは、神による創造行為の補完として、野の生きものおよび空の鳥に命名する。因みに旧約聖書において、命名は、統治もしくは支配の行為を意味する。⁽³⁰⁾ したがってアダムは、神にかわり、家畜、空の鳥および野の生きものを統治支配したことになる。しかも注目すべきことに、△創造B Vおよび△命名A Vに列挙される動物たちの順序はすぐれて構造的である。野の生きものから空の鳥へ、そして家畜、空の鳥、野の生きものの順に列記される。つまり家畜を対称軸に、その前後に空の鳥、さらに野の生きものが配される。言いかえれば、アダムにもっとも身近な家畜を中心に、ついで目に触れる機会の多い空の鳥、最後に日常彼の前から身を隠す野の生きものを家畜からもっとも遠い外側に対置している。⁽³¹⁾ 以上のように△創造A Vならびに△命名A Vは、すぐれてアダム中心の展開を示し、世界の創造秩序を語る。

ついで△送致A Vおよび△名称Vは、触媒の対単位、△創造A Vと△命名A Vとに囲みこまれ、動物創造の語りを粉飾する。△送致A Vは、動物が神の手からアダムの手に渡ったことを知らせる情報であり、同時に神がアダムに動物統治を委託したことの指標△委託A Vでもある。他方△名称Vは、語りにおいて一見△命名A Vと重複するようであるが、名称を与えることにより、漠とした動物界を明瞭に区別し、それぞれの動物を認識する行為の、固有な指標なのである。⁽³²⁾

つぎに△孤独Vは、sq. III十四単位のはぼ中央に位置し、動物創造の語りから女創造のそれへの転回点にあたる。その指示によれば、アダムは、動物との関係、つまり統治・被統治の関係のなかに、自らの *raison d'être* を見出す

ことができなかつた。

さて語りはいよいよ佳境に入つて、女の創造である。△昏睡▽および△摘出▽は、その前風景をなす、霧囿気の指標であつた。アダムが仮死状態に陥り、ほかならぬアダムの肋が取り出され、それをもって女が創造される。このように女とアダムとの生命の連帯は、土と動物とのそれに比し、すぐれて緊密である。

ついで△送致B▽は、△送致A・委託A▽の場合と同様、女が神の手からアダムの手に渡つたことを知らせる情報であり、同時に神がアダムに女の統治を委託したことの指標△委託B▽でもある。しかしアダムは、動物に対したときと異つて、△分身▽および△共鳴▽の独白をもって女を迎える。ここに至り、sq. IIIの緊張はまったく解消する。

〔sq. IV〕 △無恥▽と△羞恥▽が、その語りにおいて対抗し、sq. IVの枠構造をなす。そして同枠内の諸単位は、△教唆▽を語りの転回点とし、その前後に構造を二分する。

△利口▽以下六単位は、対称的に布置され、その語りにおいてたがいに対をなす。△利口▽対△巧言▽、△誇張A▽対△誇張B▽および△自由A▽対△禁忌A▽が、その対単位である。それらの構造の意味は、神の言述△自由A▽および△禁忌A▽についての曖昧な理解が、その△誇張▽の温床となり、△利口▽および△巧言▽なる者のつけ入る隙を生む、と言ふことか。

△教唆▽は、蛇と女の会話の結点をなし、△食欲▽以下の語りの起点をなす。とりわけ△開眼▽との対照が際立つ。すなわち前者の△あなたがたは、それを食べると目が開らけ▽は、後者の△するとふたりの目は開られ▽によく対応する。そしてまた△善悪を知るんですよ▽は、皮肉なことに△自分たちの裸を知つた▽結果に終る。

つぎに△食欲▽以下、後段の五単位について記述する。△侵犯▽は、△食欲▽および△知欲▽を直接的契機とし、△開眼▽および△羞恥▽をその結果とする。したがつて△侵犯▽は、後段五単位の構造的な中心をなし、その語りのク

ライマックスにあたる。しかもこれら五単位の用語数を見ると、△侵犯Vのみ七語、他はすべて六語からなる。つまり△侵犯V末尾の一語、wayyo'khal(かれは食べた)がひとときわ目立つ。しかもsq. IV全体から見れば、後段の五単位が語りの山であり、△侵犯Vはその頂上にあたる。したがってwayyo'khalは、sq. IV語りの頂点にほかならない。⁽³³⁾

〔sq. V〕 sq. V二十二単位のうち、冒頭の三単位を除き、他の十九単位が直接話法文である。しかもその前段七単位は神と人間(アダム・女)との対話であり、後段十二単位は神の独白である。

ときは△夕刻V。旧約聖書において、一日の始まりである。この情報単位をはさんで、△出現Vと△退避Vが対置される。両単位は、物語時制をもって、神の出現とアダムたちの退避を語る。この明と暗とは、対話が重ねられていくほどに、いよいよ鮮明になる。△追求Vと△弁解V、△詰責Vと△転嫁A Vおよび△問責Vと△転嫁B Vにおいて、神が一步踏みこむと、アダムたちは一步身を退く。しかも△詰問Vにおいて、神の追及は、アダムたちの所在から彼らの責任へと転ずる。前段の語りの転回点にあたる。

△呪詛A V以下十二単位は、アダムたちに対する神の審判を指示する。なかでも統合的単位、△仕置V、△処断Vおよび△処罰Vは、蛇、女およびアダムに対する審判の結果として、それぞれの厳しい現実を指摘する。蛇は、腹這って、ちりを食らう。女は苦しんで子供を産み、アダムは勞して生活の資を得る。

しかも三者三様の厳しい現実をめぐり、さらに他の諸単位が哲学する。

各審判に先行し、三者に対し呪いのことが発せられる。△呪詛A Vによれば、蛇は獣のうちでもっとも呪われる。△呪詛B Vによれば、女は出産にますます苦しむ。△呪詛C Vによれば、アダムは土の呪いを受ける。

さらに各審判の結びとして、三者の生は、それぞれに固有な脅威のもとに置かれる。しかもそれらの脅威は、三者三つ巴となって、循環する。つまり蛇は女もしくは女の裔によって頭砕かれることに脅威し、女は夫アダムの支配に

脅威し、アダムはちに戻ることに脅威する。しかも蛇がそのちりを食って生きるのだから、三者の脅威は循環する。さらに蛇およびアダムに対し、相剋の運命が付記される。すなわち△相剋AⅤは蛇と人類との宿命的な対決を、△相剋BⅤは人類と土との同様の対決を指示する。⁽³⁵⁾

つぎにアダムに対してのみ△罪状Ⅴが付記されていることは、注目に価する。女の場合、△問責Ⅴ中の△なんということをしたのだⅤの一文を彼女の罪状と考えられなくはないが、⁽³⁶⁾アダムのそれと比較して、あまりに不鮮明である。△罪状Ⅴは、明らかに△禁忌AⅤに依拠して、アダムの侵犯を確定する。以下に、原文字訳により、両単位を比較する。

△禁AⅤ > ḥme'ēs hadda'ath tōbh wārā lo' tho'khal mimmennū.

△罪BⅤ > watto'khal min-hāēs 'šer šiwvihikhā le'mor lo' tho'khal mimmennū.

下線部(その木からは、食べていけない)が、両単位の重複部分である。つまり△罪状Ⅴでは、その冒頭に△禁忌AⅤにない一語 watto'khal (おまえは食べた) が新たに加わり、△禁忌AⅤの分詞文(善悪を知る)のかわりに関係文(わたしが命じて言った)が先行の名詞△木Ⅴを修飾する。以上から、△罪状Ⅴがいかに忠実に△禁忌AⅤに則っているか、明らかであろう。ということは、アダムの行為が法としての△禁忌AⅤに則って検証されたことにほかならない。言い換えれば、アダムのみ法的な人格を保證されたことになる。蛇に対しては、△問責Ⅴのことばすら欠落している。

終りにsq.Ⅴ全般を通観し、審問ならびに審判の順序が問題である。審問はまずアダムに対して行われ、ついで女の順である。そして審判は、蛇、女、アダムの順に行われる。つまりアダムは、第一に責任を問われ、最終的に断罪される。女は、いずれの場合においても、第二位である。蛇は、審問から審判への語りの転回点において、責任を追及

されることもなく△仕置Vを受けるだけである。したがってsq. Vの語りは、アダムに対する△処罰Vにおいて、緊張の極に達する、と言える。

〔sq. VI〕 sq. VIの語りは、△追放Vにおいて、緊張の極に達する。同単位は、way^gghāres^g eth-hā^gādnamの二語からなり、*gis*ピエル（強意）形ならびに目的格強調の指示詞³⁷ *eth*をともなつて、簡勁な文意をもつ。そして△外被Vならびに△隔絶Vが、△追放Vをはさんで対置され、アダム追放の語りを補完する。△外被Vによれば、神は、皮の被いを作つてアダムに与え、彼を外界から守る。他方△隔絶Vによれば、神は、エデンの東にケルビムおよび回る炎の剣を据えて、アダムから生命の木を生い立つ神域を守る。³⁸ sq. VIの触媒単位二つは、神が被造物を外界から守るために防護措置を講ずることにおいて、よく対応する。

△命名Vが統治・支配の行為を意味することは、すでに述べた（本稿36頁）。したがって△命名B Vは、アダムが妻を統治、支配することの表示である。つまり彼らは、ここに至つて、支配・被支配の関係に立つ。しかも△由来Vによれば、彼女の呼名ハワアは生命の表象である。△肋から造られ、生ける者の母となつたVハワアは、△ちりから造られ、ちりに戻るVアダムによって支配される。これは、生が死によって支配されるという、語り手の現実認識を反映しているかもしれない。

△驚嘆Vおよび△危惧Vは、sq. VI中央に位置し、アダムの自己神化を驚嘆し、彼のさらなる神域侵犯を危惧する、神の独白である。そしてこの独白に連続する△労働B Vによれば、神は、楽園の管理・耕作でなく、楽園の外の土（アダーマー）の耕作をアダムに課す。したがつて同単位は、アダムの労働に関する哲学の指標のみならず、アダムを楽園の外に移すことを指示する情報単位△放出Vでもある。とくに△危惧Vおよび△放出Vに、動詞³⁹ *eth*（出す）が連続する。つまり神は、アダムが生命の木に手を出す、よりさきに、彼を楽園から出す。以上のように、直接話法文

および、 Σ の重複により、 \wedge 驚嘆 \vee 、 \wedge 危惧 \vee および \wedge 労働 $B \cdot$ 放出 \vee の語り口は、一層畳みかけるような調子となって、その前後の語りから際立つ。

sq. VIの文法および語りの構造的連関は、他のsq.と比較し、いくらか弛緩している。それは、伝承の重層性によるのかもしれない。そしてこの点の解明は、伝承史的研究の重要な課題であろう。しかしまたテキスト全体によって意味されるものを問うとき、sq. VIの構造的弛緩もまた固有な機能を果しているようである。そこでつぎに、各sq.相互の構造的連関が問題である。

四

まずsq. Iとsq. VIが、文法および語りの構造において、著しい対照を示す。すなわち前者の構造はすぐれて緊密であり、後者のそれはいくらか弛緩している。加えて前者には \wedge 水 \vee のイメージ、後者には \wedge 火 \vee のイメージが深い。このような対照が何を意味するか。両sq.の落差は、そのままアダム創造前の状況とアダム追放の現実とのそれを意味するものではないだろうか。

つぎに語り全体のダイナミクスを把握するために、テキストにおけるワウ継続法未完了（物語時制）の叙事文ならびに直接話法（独白・対話）文の分布状況を概観する。⁽³⁹⁾ 次頁以下の表は、それらの分布一覧である。

ワウ継続法未完了文は、sq. IIIおよびsq. IVにおいて、分布密度が高い。対話文はsq. IVおよびsq. V前段にのみ分布する。そして独白文が、これら対話文をそれらの前後から囲むように、sq. II、sq. III、sq. V後段およびsq. VIに分布する。

各sq.独白文の語りは、sq. IVおよびsq. V前段の対話文を軸に、対称をなして呼応する。sq. IIIの枠構造をなす独白文

	IV (13)	III (14)	II (5)	I (23)*	sq. 文法
〱出現〱、〱退避〱 (計二単位)	〱無恥〱、 〱食欲〱、〱侵犯〱、〱開眼〱、〱羞恥〱 (計五単位)	〱創造B〱、〱送致A〱、〱命名A〱、〱昏睡〱、〱摘出〱、〱創造C〱 (計六単位)	〱連行〱、〱労働A〱 (計二単位)	〱創造A〱、〱息吹〱、〱楽園〱、〱配置〱、〱果樹〱 (計五単位)	ワウ 継続法 未完了文 直接話文
	〱誇張A〱、〱自由A〱、〱禁忌A〱、〱誇張B〱、〱巧言〱、〱教唆〱 (蛇と女の対話、計六単位)	〱分身〱、〱共鳴〱 (アダムの独白、計二単位)	〱自由A〱、〱禁忌A〱、〱応報〱 (神の独白、計三単位)		

* ()内数字は各sq.の構成単位数を示す。

は、sq. V 後段の独白文に対応する。つまり前者はアダムと女の親和を語り、後者は両者の対抗を語る。そして sq. II 独白文は、sq. VI 独白文に対応する。前者が△善悪を知る木Vの禁忌を力説し、後者は△生命の木Vの防護を力説する。さらにまた sq. IV の対話文と sq. V 前段のそれは、sq. IV 後段のワウ継続法未完了文五単位をはさんで、よく対応する。両 sq. 一連の対話文は、ともに、△禁忌 A V をめぐっての論議である。

一連の独白文および対話文によって囲みこまれる、sq. IV 後段のワウ継続法未完了文五単位は、アダム神話テキストの構造的な中心を占め、アダムの侵犯およびその直前直後の状況を語る。したがって△侵犯Vはこれら五単位の中核をなし、同単位末尾の一語 wayyo'khal はその核心である。すなわちアダム神話テキストを構成する八十五単位は、wayyo'khal を支点とし、親和から対抗へのドラマを演出する。wayyo'khal (彼は食べた)、これこそアダムの葛藤

VI (8)	V (22)
<p>△隔絶V</p> <p>(計三単位)</p>	<p>△命名B V、△外被V</p>
<p>△驚嘆V、△危惧V</p> <p>(神の独白、計二単位)</p>	<p>△追求V、△弁解V、△詰問V、△詰責V、△転嫁A V、△問責V、△転嫁B V</p> <p>(神とアダム・女の対話、計七単位)</p> <p>.....</p> <p>△呪詛A V、△仕置V、△相剋A V、△脅威A V、△呪詛B V、△処断V、△脅威B V、△罪状V、△呪詛C V、△処罰V、△相剋B V、△脅威C V</p> <p>(神の独白、計十二単位)</p>

もしくは挫折の原因であった。△彼は食べた▽の△彼▽は、このテキストの帰属史料層、ヤハウィストの年代を考量すれば、あるいはソロモンをはじめとする、古代イスラエル統一王朝の王たちかもしれない⁽⁴⁰⁾。当代は、王国樹立の結果、イスラエルの子らが都市化および国際化の波を初めて被った時代でもある。王国が、技術革新の御旗をかざし、栄光への道をひた走るなか、このテキストの語り手は、技術文明の知がもたらす歪み、つまり人間の苦と死とを透視していたのかもしれない。⁽⁴¹⁾

注

- (1) S・K・ランガー著、矢野萬理、池上保太、貴志謙二、近藤洋逸共訳『シンボルの哲学』（岩波現代叢書）一九六二年、二二二～二五二頁。
- (2) Claus Westermann, *Genesis 1-11, Biblischer Kommentar*, 1/1, 1962, S. 259-269.
- (3) つまりアダム神話テキストの共時的考察が問題である。この方面において、すでに二つの業績がある。一つは、Edmund Leach, *Genesis as Myth, Discovery* vol. XXIII, 1962. (邦訳、江河徹訳「神話としての創世記」『現代思想』七巻一四、一九七九年十一月、青土社、一一七～一二七頁所収)である。もう一つは、Jerom T. Walsh, *Genesis 2: 4b-3:24: A Synchronic Approach, Journal of Biblical Literature*, vol. 96, No. 2, 1977, pp. 161-177. である。リーチ論文は、レヴィ＝ストロース所説に基づき、アダム神話の二項対立概念を指摘する。他方ウォールシュ論文は、いわゆる rhetorical criticism の方法によって、アダム神話テキストの構造 (the structural patterns) を明らかにする。本稿立論は、ウォールシュ論文に負うところ少なくないが、別途の作業方法によってテキストに一層密着し、アダム神話の構造 (the structure) を明らかにできなかったのではないかと思う。
- (4) 所与のテキストを一枚の切抜きはめ絵 (jigsaw puzzle) にたとえてみよう。いくつもの断片をつないで、一枚の絵にしていくとき、われわれは、絵全体の構図を予み把握しており、その全構図と各断片との関連、つまり各断片の布置を問う。テーマ的素材の最小単位とは、まさにジグソーパズルの一断片に匹敵し、根本的に、あるいは末梢的に作品の脈絡に負担することのできる単位のことである。

- (5) この分類法は、R・バルト所説に負う。R・バルト著、花輪光訳『物語の構造分析』、一九七九年、みすず書房、一〜五四頁。
- (6) R・バルトによれば、シークエンスとは、たがいに連帯性の関係によって結ばれた核の論理的帰結であり（同掲書二六頁）、少数の核で構成され、常に危機の瞬間を含む（同二七頁）。
- (7) アダムは、原音に即して訳出するならば、アダーム（*adham*）とすべきであるけれども、本稿では慣用に従って敢てアダムと訳した。
- (8) ヘブル語原文で、主語としての神が明記されず、動詞人称語尾もしくは代名詞が主語としての神を指示する場合、本稿ではそれをへかみVと訳出した。(2・7b, 19b, 21b, 3・11a, 16a, 17a, 20a, b)。したがって訳語へ神Vは、原文で同語（*elohim*）が明記される場合に限る。ならにまたへへびV（3・1b, 2・4）とへ蛇V（3・1a, 13b, 14a）についても、同様の扱いである。
- (9) 原文は名詞文であるが、敢て動詞（ありもしくはある）を補った。
- (10) Umberto, Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis, I, From Adam to Noah*, translated from the Hebrew by Israel Abrahams, reprinted in 1972. Jerusalem, pp. 107, 108.
- (11) William L. Holladay, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 1971. Leiden, p. 266.
- (12) A・ハルダー所説によれば、シュメール・マッカド語のエディンは、ひとつにへ砂漠Vとかへ冥界Vを指し、他にへ美しい沃野Vとかへ神の緑の園Vを表示する。Alfred Halder, *The Notion of the Desert in sumero-Accadian and west-Semitic Religions*, Uppsala Universitets Arsskrift, 1950. そして山形孝夫氏は「このハルダー所説をままえてついでエディンの神話的構図について詳述する。山形孝夫「古代イスラエルの神観念―治癒神イエス誕生の旧約文学的構図」、東北大学文学部日本文化研究所編『神観念の比較文化論的研究』、昭和五六年、講談社、九三九―九八〇頁所収。
- (13) E.kautsch-A.F. Cowley (ed.), *Gesenius' Hebrew Grammar*, 1960. § 1166 a.
- (14) Hermann Gunkel, *Genesis*, 1966. Göttingen, S. 8. 因みに四支流三地域の数配分は、包括性もしくは徹底性を指示する。旧約聖書の表現法と考えられる。つまり四と三は、加えて七、掛けて十二となり、七日目毎の安息日とか十二の部族というように、旧約聖書における完全数を結果する。アモス書一〜二章のへ三つのとが、四つのとがVという言いまわ

とも同様の技法である。Meir Weiss, *The Pattern of Numerical Sequence in Amos 1-2*, *Journal of Biblical Literature*, vol. 86, No. 4, 1967, pp. 416-423. 参照。

(15) U. Cassuto, op. cit. p. 146.

(16) △自由▽および△禁忌▽にAを付したのは、それらが、△自由A▽および△禁忌A▽の忠実な再表現でなく、女の恣意を多分に含むからである。

(17) マッケージンによって結ばれる二語もしくは三語は、一語と考える。因みに創2・6△湧水▽βについて、BIBLA HE-BRAICA STUTTGARTENSIA 版では、'eh-kol-p'ne-ha'dhanah とあるが、筆者は、旧版(23版)に従って三番目のマッケージンを省き、これを二語に数える。

(18) △湧水▽α・βの二分は、音素考察の便宜を図るためである。つまり、'ares と 'dhamāh は、はじめ一単位おきに現れるが、△湧水▽に至って一単位中に双方とも現れる。音素反復のテンポ急となるわけで、語りの盛りあがりや演出するのに役立つている、と考えられる。

(19) 前置詞句△太初▽および名詞文△無人▽は論外である。ただ△原因▽が他の動詞文と比較して構造を異にすることが言えれば、それで充分である。因みにヘブル語の配語法では、△動詞+主語▽が正置法であり、主語の前置が倒置法である。

(20) カーストの指摘によれば、創2・4において、4aはじめの△天と地▽と、4・b末の△地と天▽は、いわゆる交差法(キアスムス)をなす。U. Cassuto, op. cit. pp. 98-99. さらに△地と天▽の語順は、旧約聖書において、士5・4、サム下22・8、イザ45・12、48・13、詩148・13に出る。さらに周知のようにギリシアの世界創成神話によれば、まず大地(ガイア)が生じ、ついでそれから天(ウラノス)が生じる。

(21) 'edh の訳語を湧水、霧もしくは淵水とするかについて、幾多の論義が重ねられてきた。詳しくは、C. Westermann, op. cit. S. 273-274. 参照。筆者私見によれば、木、草および人への言及との関連から、同語は具体的な水の状態を指す。したがって淵水は、あまりに神話的表象に過ぎ、訳語として不適切である。あるいはまた訳語として霧を採用した場合、霧と木とは同じ空間を共有することになり、人と草の共有空間に設置されることになる。

(22) さらに同語は、△連行▽、△単身▽、△創造B▽、△昏睡▽、△創造C▽、△利口▽、△出現▽、△退避▽、△追求▽、△問責▽、△呪詛A▽、△外被▽、△驚嘆▽および△労働B▽において、総計一五回用いられる。しかも△退避▽を除く、他の単位文すべてにおいて、同語は主語として用いられる。

- (23) \wedge 太初 \vee は \wedge 前置詞十不定詞文 \vee の副詞句であり、 \wedge 無人 \vee は名詞文である。
- (24) もっとも \wedge 神木 \vee は名詞文であるが、それは先行単位 \wedge 果樹 \vee の動詞、 \vee ウ継続法未完了形(生え出させた)の支配下にある。と考えられる。
- (25) 因みに \wedge 源流 \vee および \wedge 支流II \vee は分詞文、 \wedge 分流 \vee は \wedge 未完了文十完了文 \vee である。いずれにしても、その語りはスタティックである。
- (26) たとえば仏教世界において、極楽浄土で働くというようなことは、たとえそれが軽い労働にせよ、思いもよらないことである。これは、 \wedge ブル・ギリシア世界における労働観と決定的に異なるところである。藤縄謙三著『ギリシア文化と日本文化』、昭和四九年、角川書店、一九六二〇八頁参照。
- (27) R・バルトによれば、ある単位は、同時に二つの異なるクラスに所属することができる。R・バルト前掲書、二〇頁以下参照。
- (28) \wedge 一体 \vee の冒頭句 \wedge こうして (al-ken) は、二次的語り手の挿入句である、と言われる。H. Gunkel, op. cit. S. 13.
- (29) 小口偉一・堀一郎監修、『宗教学辞典』、一九七三年、東京大学出版会、五八三頁以下所収 \wedge 土地 \vee の項(宮田元筆)を参照。
- (30) T・ボーマン著、植田重雄訳、『 \wedge ブライ人とギリシア人の思惟』、一九六八年、新教出版社、一五二頁。
- (31) C. Westermann, op. cit. S. 310.
- (32) 鈴木孝夫氏によれば、名称は単なるレッテルでなく、われわれは、名称の相違によって、世界の断片を截然と認識するのである。鈴木孝夫著『ことばと文化』、一九七四年、岩波新書(青版八五四)三〇頁。
- (33) この指摘は、ウォルシュ所説に負う。彼によれば、創世記3・6〜7は、二行句(2+3、3+3)+単行句(3+4)+二行句(3+3、3+3)からなり、単行句末尾の一語 wayyokhal を物語全体の焦点とする。J. T. Walsch, op. cit. pp. 166, 171, 177.
- (34) \wedge ギルガメシュ叙事詩 \vee によれば、蛇は、英雄ギルガメシュが苦闘の末手に入れた \wedge 生命の木 \vee を食べてしまい、彼の永生を妨げる。矢島文夫訳「ギルガメシュ叙事詩」、『古代オリエント集』(筑摩書房世界文学体系1)、昭和五三年、一六六頁参照。さらにまたF・ハイデルベルク所説によれば、イスラエルの敵、パールは、蛇の姿をとり、生命の授与およびその更新を司る。Flemming Hvid-berg, The Canaanitic Background of Gen. I-III, Vetus Testamentum vol. 10,

1960, pp. 286-287. いずれにせよ古代的観念によれば、蛇は、脱皮をくりかえして、永生を保つ、と考えられていたよう
だ。

- (35) ヘシオドス著『仕事と日々』によれば、ギリシア・パンテオンの主神ゼウスは、知恵の神プロメテウスの奸計に怒って、人間たちから、火とともに、ビオス（生命）を隠してしまおう。J・P・ヴェルナン、一九七四年東京講演によれば、ビオスとは、デメテル（母なる大地）の賜物、麦を指す。なお同氏の講演内容については、吉田敦彦氏が、訳出し、一冊の書物にまとめている。『プロメテウスとオイディプス』一九七八年、みすず書房刊。
- (36) H・J・ベッカーによれば、へなんといいくことをしたので（mān zo'th 'asith）は法的用語である。Hans Jochen Boecker, *Reformen des Rechtslebens im Alten Testament, Wissenschaftliche Monographien Alten und Neuen Testament, 1964, S. 30.*
- (37) これは、通常、被服起源伝承として説明される。C. Westermann, op. cit. S. 367.
- (38) ケルビムおよび回る炎の剣の伝承史的考察については、*ibid.* S. 373-374.
- (39) ただし直接話法文を導く、*mir* ヲウ継統法未了形（へは言った）については、考察対象から除外する。なぜなら語りのダイナミズムは、同語に続く会話文にある、と考えられるからである。
- (40) 月本昭男氏によれば、創世記三・一二〜二四および六・一〜四の背後に、ヤハウリストの王権批判を認めることができる。Akio Tukimoto, *Der Mensch Ist Geworden Wie Unserer, Annual of the Japanese Biblical Institute* (ed. by M. Sekine & A. Satake), vol. V, 1979. Yamamoto Shoten, pp. 3-44. さらにまた山我哲雄氏は、一九八一年日本宗教学会第四十回学術大会において、「失楽園伝承と王権批判」と題して発表し、月本氏とほぼ同様の結論を出している。同発表のレジュメは日本宗教学会編『宗教研究』第五五巻、第三輯、一九八二年二月、一一六〜一一七頁所収。
- (41) 中沢洽樹氏によれば、楽園にある二本の木は、全き知と生とが神の属性であることを象徴する。したがってこれらの木を犯すことは、神の主権侵犯であり、人間のヒュプリスにほかならない。中沢洽樹「エデンの園の二つの木」、日本オリエント学会創立二十五周年記念『オリエント学論集』、日本オリエント学会編、一九七九年、刀水書房四九七〜五一五頁所収。とくに五〇七、五二二〜五二三頁参照。

聖俗論に関する一考察

門 馬 幸 夫

一

聖俗論は、周知のように「聖」と「俗」という分析的な概念枠組を用いて宗教的諸現象その他を理解しようとする試みである。

聖俗論によるこれまでの考察は、次のような特徴を有していた。第一は、聖、俗論を標榜しながら、聖の側に焦点をあてて考察したものである。W・ジェームズやR・オットー、M・エリアーデ等がこれであり、心理学的、形而上学的ないし宗教学的見方がこの立場であった。第二は、聖と俗との対比の図式を定式化することにより聖俗論を展開しているものである。E・リーチや、日本民俗学による聖の両義的特徴に着目して立論したハレ・ケ・ケガレ論、宗教社会学的聖俗論のあるもの、あるいは聖俗の三元論的展開を為したP・バーガー等のアプローチもこれであるといえる。理論的展開の上ではかかるアプローチは、聖俗論における説明の一般性を高めることでは役立ったといえよう。しかし、リーチや上野氏⁽¹⁾のように聖俗論を記号学的にのみ、すなわち相互の示差的特徴 (distinctive feature) によってのみ把促する立場は、一般性は別として聖俗の内実、経験的現実としての文化的、社会的コンテクトは必ずしも明らかにならない。第三は、実証研究による聖俗論である。主として祭祀研究からするアプローチがこれである

う。しかし、この文化的内実を探求する立場も相対的には宗教学的見方、聖の側に焦点をあてたものであるといえう。

如上の観点から、聖俗論によるアプローチは、相対的に聖の側に焦点を置いたものであり、抽象化されたレベルないしは記号論的に為されてきたといい得よう。この点から次のようなことが看取し得る。すなわちこれまでの聖俗論では、聖に比し、相対的に俗との関連が等閑視されてきたということである。換言するなら聖俗論においては、聖との関係における俗とは何か、両者の相互関係はいかなるものか、その内実は何か、といった問題領野が俎上にのらなければならぬということである。またそれは、かかる理論の經驗的現実への引照も考えなければならぬということでもある。

小論は、聖俗論における、かかる問題関心に基づき、その予備的な考察を試みようとするものである。ここでの留意点は、主として日本民俗学等の知見と宗教社会学的視点からの照射ということである。また、小論における聖というタームも、非日常的なもの、すなわち宗教や儀礼、シンボル、祭、民俗信仰等、広義の意味における宗教的諸現象を含蓄している。

二

聖俗論の展開はデュルケムを以って嚆矢とされている。彼によれば、あらゆる宗教的思惟に共通する基本的な特徴は、世界を聖(sacré)と俗(Profane)という二つの根本的に対立するカテゴリーに区別することが可能なところにあるという。⁽²⁾ 聖なる世界は、俗なる日常とは異って、隔離され、人々に権威や畏敬の念を与え、功利的なものではなく、「非經驗的なもの」(パーソンズ)である。それは魅惑的なものでもあり、恐ろしいものでもある。それを信じる

者、崇拜する者には慰めや保護、生に対する動機づけを付与し、社会成員に対しては価値の体系、すなわち道徳的、倫理的要求を課すものでもある。

総じてそれは人間の側の、存在に関する信念であるといひ得るが、井上俊によれば、このデュルケムの聖概念は、相互に関連する三つの側面が見られるという。⁽³⁾ すなわち第一に、対象世界の把握にかかわる認知的カテゴリーの側面、第二に、対象に対する人間の情動的態度の側面、第三に、行為の規範的規制にかかわる道徳的・倫理的側面、の三点である。聖は、認知的な準拠枠組 (frame of reference) を提供するものであると同時に、志向 (orientation) 的なものであり、認知的、心理的、評価的なものでもあるということであろう。

さりながら、デュルケムによれば、このような聖なるものの源泉は、社会にこそ求められるべきであるという。社会はそれ自体、一つのモノ (chose) として集合意識 (表象) を持ち、個人に対して外在性と拘束性を把持する存在として現象する。而して、宗教すなわち聖なるものは、第一義的に個人主観的現実を構成するものとして、個人の心理的経験の地平に存在するものである。にもかかわらず、集合意識すなわち共同主観的現実を構成するものとしての宗教が、「経験の中に強い拘束力を持った対象として入ってくるのは、それがデュルケムの言うように集合表象だからである」⁽⁴⁾ というメカニズムがあるからである。

デュルケムの『社会分業論』における犯罪・刑罰論は、この間の消息を伝えている。社会的連帯は通常、道徳的諸現象に依存しているが、これの外的な事実を象徴するもの、すなわち社会的連帯の可視的な象徴としての刑法は、それが毀損されたとき、当の犯罪行為に対して刑罰、つまり社会の側からの一定の反作用を加える。しかし、犯罪行為の有害さの程度と、その行為に加えられるサンクションの強度は必ずしも比例しない。一人の殺人より金融恐慌のほうが実際的には社会不安の危険が大といえるが、殺人はにもかかわらず最大の悪とされる不均衡が存する。デュルケ

ムによればその理由は、その犯罪行為が社会の集合意識 (conscience collective)——同じ社会の成員たちの平均に共通な諸信念と諸感情の総体、または共同意識——を侵すからである⁽⁵⁾。」「犯罪の外的結果である刑罰制裁は特定社会の集合意識 (集合感情) を侵害するから犯罪となる」「ある行為は、犯罪的であるから共同意識を傷つけるのではなく、それが共同意識を損うから犯罪的だといわなければならない。我々は、それを犯罪だから非難するのでなく、我々が、それを非難するから犯罪なのである」⁽⁶⁾。

従って、直接間接にあらゆる犯罪性が由来するのは集合意識からである。犯罪は利害の侵犯にとどまらず、集合意識の、超越的な權威に対する冒瀆でもある。ここでの超越的な權威とは、集合意識の神聖性に根ざす、個人を超えた道徳的な力 (force morale) である。それゆゑ犯罪は、集合意識に対する一種の瀆聖行為であり、その課せられるサンクションは、感情的反作用による贖罪となるのである。

デュルケムのかかる犯罪と刑罰を、瀆聖と贖罪のセットとみる観点から導出されるものは、これが宗教儀礼と等価な機能を有するものであるということである。もし共同体が、侵害した犯罪に刑罰を課さない——損われた集合意識を補償しなければ、集合意識はその同一性を疲弊させ、社会的連帯は弛緩することになる。「刑罰の本当の機能は、共同意識にその全生命力を保たせて社会的凝集を無疵のまま確保しておくことである。共同意識は、それがはつきり否定されてしまった場合、もしその共同体の情緒的反作用がその失われたエネルギーを埋め合わせないようである⁽⁷⁾と、それは必然的にそのエネルギーを失うであろうし、またその結果、社会的連帯は弛緩してしまふであろう」。

みるように、犯罪への制裁、毀損された感情の補償は、社会をアノミー状態から防御し、集合意識の神聖性を再確認させることである。このことの含意は次のようである。すなわち社会成員に共通な諸信念への攻撃は、その制裁——贖罪により、社会的連帯を再強化するという「潜在的機能」を持つ、ということである。

この観点は今日、逸脱行動論の文脈でも言及可能なものとなっている。犯罪や特定の逸脱行動は、共同体のある個人や集団にとって逆機能的ではあるが、他の個人や集団にとってそれは、境界領域を明確化し、再統合化するという潜在的機能を果しているものでもあるからである。⁽⁸⁾

宗教的儀礼の社会的機能も、ある点で同様に潜在的機能として把握し得よう。社会的連帯は、儀礼が表出する、究極的な価値体系としての聖なるコミュニケーションを介して維持強化される。つまり儀礼というのは、とりわけ社会集団が周期的に自己を再確認する手段なのである。⁽⁹⁾ 儀礼により再生された社会の神聖性はしかし、日常性という俗なる事物の絶えざる侵食を受けて腐触する。この変質を阻止、あるいは聖性を賦活する企図は再び儀礼による他はない。「聖なる存在に関連している集合表象(意識)を再生させる唯一の方法は、それを宗教生活そのものうちに、すなわち集合した集団のうちに再びひたすことである」。⁽¹⁰⁾ かくして社会の再生が可能となるのである。

右にみた刑罰、聖なるもの(儀礼)の社会的機能は、日本民俗学における一種の聖俗論を展開した桜井徳太郎氏らのハレ・ケ・ケガレの関連図式を想起させる。桜井氏は、民俗的語彙に基づいてこの図式を提出している。まず「ケ(穢)とは、共同体生活の日常性、具体的には農養生産を可能にする根源的霊力であるとする。「ハレ」は非日常性——これにはプラスとマイナスのそれぞれがあり、「ケガレ」は、ケが枯れる意、すなわちケの日常態を保障する根源的霊力の衰退であるとみる。このことから、ケを再活性化させるためにハレが要請されるのであるという。すなわち「日常態のケこそ民衆生活の正統的基盤であって、ケの持続にはダイナミックなきわめて多量のエネルギーを必要とする。このエネルギー源の確保ないし補強のためにハレの行事が設定される。つまりケの機能を十分に果たさせるためにハレに対する需要が生まれてくるのである」。⁽¹¹⁾

この文脈は、前述のデュルケムのそれとパラレルである。すなわちここで桜井氏は機能論的観点を提出しているの

である。共同体のハレの行事、たとえば祭は、まさに社会成員による集団の象徴体系への同一化であり、そのことによって集合意識を再活性化させる機能を持つ。藺田氏による次の定義がこれを述べている。「祭とは、劇的構成のもとに祭儀と祝祭とが相乗的に現出する非日常的な集団の融即状況（コミュニティ）の位相において、集団の依拠する世界観が実在的（リアル）に表象するものである。そして、その表象された世界像のなかで、集団はその存続の根元的意味を再確認し、成員のエトスが補強される。要すれば、祭は集団の象徴的な再生の現象である」（傍点引用者）。

三

それでは、ハレとケの関係、ないしはケガレとはどのようなことであろうか。このことは順次みることとして、少しくこの前提条件からみてみよう。

さて、ケとは共同体生活の日常性であった。換言すればケは、共同体の生活世界を形成しているものであり、それはわが国のいわゆる民俗社会にあっては、村落共同体に深くかかわるものである。この限り、ケは俗と比定し得よう。この村落共同体はときに自然村（鈴木栄太郎）や地域共同体、部落等と呼称されたりするが、自足的な原生的社会（primitive society）と同様に「相互に関係しあう諸要素のシステム」⁽¹³⁾、すなわち一定の社会システムを為しているものである。社会学における行為理論の文脈でいうならば、経験的な社会システムは制度化された行為の体系、すなわち集合体（集団）を構成する複数の人間の相互作用の体系ということである。しかし、この体系は他のシステム、すなわち文化システム——価値体系や規範、信念や表出様式といった意味のパターン、に密接に関連し、相互に依存しあっているものである。むしろ両者は、ある同一の経験的事実を異ったものとして分析的に析出したものである。

このシステムを、共同体すなわち共同主観的現実の「秩序」の二様の在り方として読み換えるならば、社会システムは検証可能な経験的秩序、文化システムは、宗教が典型であるような、非経験的な象徴的秩序⁽¹⁴⁾ということになる。シュッツ流にいうならば、前者は至高現実 (paramount reality)、⁽¹⁵⁾ 後者は究極的現実 (ultimate reality) ということになる。両者の間には弁証法的な関係があることはいうまでもない。ペラーが言うように、社会行動そのものではなく、社会的諸関係の構造によって規定されるのではなく、むしろ文化体系に関連する社会的価値の構造によっても規定されている⁽¹⁵⁾のである。ここでの社会的価値の体系とは諸行為の規準を提供するものである。また、P・バーガーによればこの関係は、社会的に規定された現実を維持するための正当化、世界が持つ信憑性の構造 (plausibility structure)——世界がそれぞれ、個々の人間的存在にとって真実である世界として存在し続けるためのひとつの社会的基盤——に基づいているとされている⁽¹⁶⁾。以上のことから、共同体Ⅱ社会システム／文化システムは、相互に関連する秩序の二様の在り方を包含する「意味共同体」であるとみなし得る。

ところで、わが国社会におけるアイデアルな型の共同体は、村落共同体という一身同心のものばかりではない。その内部に、集団の累積や社会関係の堆積を供なっている。たとえば鈴木栄太郎は、共同体は諸種の集団と社会関係の地域的累積によるとし、十種類の集団を挙げている。この集団とは次のようなものである。行政的地域集団、氏子集団、檀徒集団、講中集団、近隣集団、経済的集団、官制的集団、血縁的集団、特殊共同利害集団、階級集団である⁽¹⁷⁾。

鈴木のいう自然村におけるこの関係は、それが生産関係、社会関係、象徴体系との関係にあることを示している。かくすれば共同体とは、生産関係における村落的規模の共同態的諸集団を基底として、その上に種々の集団が累積するところの堆積体であり⁽¹⁸⁾、そこに一定の程度において統一的な社会意識、共同意識、規範意識が存するということである。このことから、様々なレベルでの意味共同体——家族や同族、擬制的親子関係、功利的・非功利的各種集合

- I 家レベル
- II 同族レベル
- III 任意の集団レベル
- IV 村落共同体レベル
- V 全体社会レベル

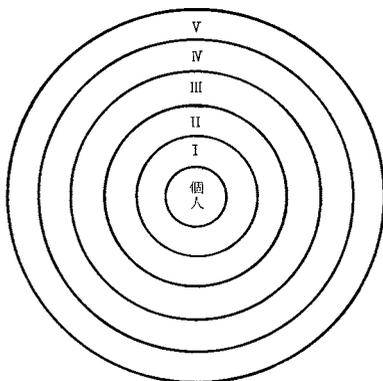


図1 意味共同体における各レベル

体（組や講等）等——が、同一村落内で平行ないし上位—下位の体系を構成して存在し、しかもそれは、それぞれ社会システムであると同時に象徴体系の焦点を結ぶものでもあるといった、秩序の共同体（システム）として存在することが理解され得る。そしてそれは各々価値体系を持つ。「社会システムに制度化された規範的文化の型の一般性は、ハイアラーキーを持っている。そしてそれは、構造的要素の一般的なハイアラーキーの関係に対応している。集合体としての社会の下位単位はそれぞれ制度化された価値を持っている。そして制度化された価値は適切なレベルにおいて、社会のもっと一般的な価値の個別化されたものと考えられるであらう」⁽¹⁹⁾。聖俗論に戻って言及すれば、このことがケ、すなわち俗

の内実を構成する現実（reality）であるといえよう。（図1）

宗教の社会的基盤において、それが個人、家、地域、にあり、それぞれキリスト教、仏教、神社と結合してきた⁽²⁰⁾というのはこの文脈で考察し得ることがらである。そこで、様々なレベルでの意味共同体は、その象徴体系の焦点を、若干のズレを以って、あるいは大幅に異にしたがら——家や同族では先祖祭祀や屋敷神その他の機能神、地域全体では神社というような——併存することになる。これらの意味共同体の空間的布置状況が図2である。

個人は、この共同主観的現実の社会、すなわちここでの共同体において社会化され、諸種のレベルの意味共同体をリフレンシヤル（referential）として行為体系を形成するのである。

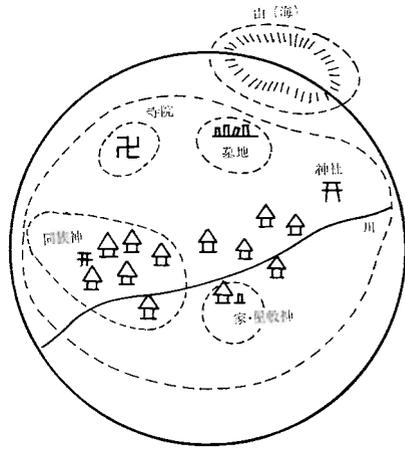


図2 アイデア的な村落における
各意味共同体の空間的布置状況

我々の生活世界における行為において、葬式では祖先祭祀として（家共同体のレベル）、祭りでは神社に（村落共同体レベル）、その他（家共同体のレベル）では、キリスト教や新宗教に（個人的な選択としての意味共同体レベル）と、容易にこれらにかかり得るといふ在り方は、一つにはここにいう意味共同体のレベルが異っている——それぞれとり結ぶ象徴体系の焦点が異なると観念されているからであるとも考えられよう。いわば、至高の、ないし究極的現実を共に含む多元的現実を、アクセントを移項することによって「棲みわけ」（使いわけ）しているともい得る。

聖俗を時間のパースペクティブでみた場合も同様であろう。「へ聖なる時間」と「俗なる時間」は、交替としてあらわれるよりも以前に平行している。すなわちそれらは、一方は他方の影であり倍音であるようなかたちで平行するような二つの時間だ。けれどもそれらは、二本のレールのように、単純に平行するのではなく、交互に顕在的であり潜在的であるようなかたちでいわばより合わさっている。これを外面から観察すると交替しているようにみえる。「それは単なる振動の双極ではなく、同時にひとつの非対称性なのだ」「一方は時間の中を漕ぎ進んでいるが、一方はいわば、時間の岸边にとどまっている。それはとどまっていながら常に平行している、遠い山嶺のようなものだ。へ平行的な歴史」（²²）（傍点、原著者）。

聖俗が同一共同体内で併存し得ることは、生活世界の中にあつてシンボルの秩序の場は通常は記号的なものとしてあり（図2の寺や墓地）、一担、儀礼的手続き等によってそれがシンボルの秩序にアクセントを置かれた場合には、

そこは究極的現実を構成する場となる⁽²³⁾、と理解される。このことは、同一共同体でのそれぞれの意味共同体において、シンボルの秩序と経験的秩序が併存、交錯することになる。すなわち、ある意味共同体は秩序へのアクセントの置き方によって日常的な非日常性——記号的ないし周縁的な場としてのそれ——、非日常的な日常性——上位の意味共同体がハレ・シンボルの秩序を体现している時、下位のそれは日常の経験的秩序のままにとどまる——といった契機を孕むこととなる。たとえば、ある一定の同族成員による祭祀（同族祭祀等）は、村落共同体内の全メンバーがそれに参加するとは限らない。その場合、同族成員にとって祭祀期間はハレの、すなわちシンボルの秩序の時空を持つが、その他の成員にとってそれは単なる記号的なものとして現象し、自らは経験的秩序——日常性の時空のうちにいることになる。同一の意味共同体レベルに帰属——所属ではない——することによって秩序体験を同じくし得るのである。

右に、ハレとケの関係を考察してきたが、それは、意味共同体に媒介されており、しかもそれは文脈によって——秩序のアクセントを変えることによって、秩序の二様の在り方のどちらをも表出し得るものであると考えられよう。けだし、わが国社会の集団は、社会関係であると同時に価値の体系を体现する意味共同体としても在るからである。それゆえ聖と俗は、集団（共同体）の中に平行して潜在すると言い得るであろう。そしてシュッツによれば、一方の意味領域から他方の意味領域への移行は、論理的にはなく、一種の「飛躍」(leap)によって行なわれるのである⁽²⁴⁾。

四

さて、俗とは対立する、聖のもう一方を形成するものに不浄、穢れがある。この「穢れ」は、俗に対し、いかなる位相を占めるであろうか。ここでは主として民俗学的知見を素として以下に若干このことをみてみよう。

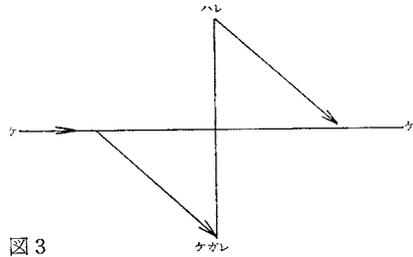


図3

穢れ（ケガレ）とは前述の桜井氏によれば、日常態を維持するエネルギーが涸渇することであった（前掲論文）。しかしそれはハレが要請されることによって俗（ケ）に統合されるものである（図3）。さりながら、この観点からのみのケガレの説明では不十分であろう。穢れの事象が全てエネルギー流出論的循環過程の説明によって尽くされる訳ではない。たとえ、穢れが恒常的に付与されているとみなされる場合——病氣や憑きものによる「家スジ」、被差別民等——にはこれと異った説明論理が必要であろう。一般的には穢れとは、俗とは対立し、同時に聖の一方の側面、ハレとも対立する認知的カテゴリーである。それは、非日常的で異常なもののうち、邪悪なもの、病的なものや不完全なもの、不運、そして死や出産、性交などによって生起される不浄性を帯びることがらであり、一方では罪人、社会の逸脱者や逸脱行為、人に不幸をもたらすと信じられている様々な事象や物などである。⁽²⁶⁾

ところで『汚穢と禁忌』の著者、メアリー・ダグラスによれば、穢れの（潜在的）機能の理解には「秩序」と「体系」の二者の概念が必要であるという。穢れに付随する隔離、潔淨、境界の設定、侵犯の懲罰等々にかんする觀念は、本来無秩序な経験を体系化することを主たる機能としているからである。「汚れとは絶対に唯一かつ孤立した事象ではあり得ない。つまり汚れのあるところには必ず体系が存在するのだ。秩序が不適当な要素の拒否を意味する限りにおいて、汚れとは事物の体系的秩序づけと分類との副産物なのである」。「もし不浄とは場違いのものであるということができるのであれば、我々は秩序の觀念を通して不浄の問題にとり組まなければならない。不浄もしくは汚物は、ある体系を維持するためにはそこに包含してはならないもの、謂いである」⁽²⁷⁾（傍点、引用者）。

つまり穢れとは、ある秩序の体系、我々の用語では意味共同体を危殆にさらす、ある事象であり、そのような関係

としての事象が聖なるもの／不浄／穢れ、とされることである。死穢（黒不浄）や産穢（白不浄）、血穢（赤不浄）あるいはある種の病人やスジのもの、被差別民等々は、それがかわる秩序と体系との関係において「穢れ」とされるのである。いうならば穢れとは、関係概念なのである。このことからすれば穢れとは、穢れが存在することによりむしろ他の体系、他の経験的秩序の世界、意味共同体を際立たせる、すなわち境界領域を明確にするものである。穢れとされる事象が存在するゆえにこの経験的意味世界は、再帰的に定立されるのである（至高の現実としての日常生活！）。それゆえ日常生活からすれば、穢れ／聖とは俗を存立させる一つの文化装置であり、穢れとされるもの隔離ないし排除、俗への復原儀礼をとまなうという意味において俗による聖の馴致を含むものである。穢れはその限り俗に侵入し、俗を攪乱する象徴的宇宙（symbolic universe）を為す貶降された聖なのである。

穢れが関係概念としてあるという含意は、それがたんに項と項との関係によって規定される記号学的関係としてあるということにとどまらない。それが一定の機能を有するというと同時に、何が「穢れ」とされるかはむしろ当の共同体が前提する——沈殿化させている諸価値と、それへの行為といった相互作用や、それに対する意味付与活動によって決定されてくることであるからである。すなわち穢れは、穢れそれ自体としてあるのではなく、穢れとされる過程が存するのである。デュルケムの「我々がそれを犯罪だから非難するのではなく、我々がそれを非難するから犯罪なのである」⁽²⁸⁾という文脈の含意は、ここでも重要である。人は、たんに共同体に制度化された価値や、社会化によって内面化された道徳、各種習俗による規範、によってのみ行為を決定するのではない。それらに対し、絶えず意味付与活動を為して世界を構成する存在でもあるのである。

ことは穢れについても同様であろう。この点について敷衍するために民俗社会から一例を取り上げてみよう。柳田國男の『遠野物語』の中に次の説話がある。

山口村の吉兵衛と云ふ家の主人、根子立だと云ふ山に入り、笹を刈りて束と為し擔ぎて立上らんとする時、笹原の上を風の吹き渡るに心付きて見れば、奥の方なる林の中より若き女の稚児を負ひたるが笹原の上を歩みて此方へ来るなり。極めてあでやかなる女にて、これも長き黒髪を垂れたり。児を結び付けたる紐は藤の蔓にて、着たる衣類は世の常の縞物なれど、裾のあたりぼろぼろに破れたるを、色々の木の葉などを添えて綴りたり。足は地に着くとも覺えず。事も無げに此方に近より、男のすぐ前を通りて何方へか行き過ぎたり。此人は、其折の怖ろしさより、煩わづひ始めて、久しく病みてありしが、近き頃亡なせたり(傍点、引用者)。⁽²⁹⁾

吉兵衛という男が山中で山女に出遇い、その後病気で死んだという山人譚である。ここで注意すべきは、吉兵衛は山で遭遇した女の容姿については語っているが、その時の恐怖については語っていない、という点である。つまり、その時の恐怖が原因で病氣／穢れたものとなり死に致ったかどうかは不明であるにもかかわらず、男が山女と遭遇したと話していたことと、男が後に病氣で死亡したという事実が結びつけられて語り手／村人に解釈されているのである(説話文中の傍点部分)。⁽³⁰⁾

客観的現実として山は他界／聖なる場所／非日常の世界であり、そこに不用意に日常の男が参入した——山人の異世界を侵犯した——ゆえに病氣／穢れたものとなり、致死というサンクションを受けたというのは、語り手／村人の主観的な解釈——意味付与活動なのである。そしてこのことの潜在的機能として吉本隆明がいうところの「恐怖の共同性」がある。説話では、山女との遭遇の恐怖がどのようなものであるのか全く語られていないにもかかわらず、この説話が村人に恐怖を与えるのは、それが吉兵衛の死という事実と関係づけられているからである。すなわち『遠野物語』にみるような山人譚が人々に語り継がれてゆくのは、村落共同体ないしその規範から逸脱することへの抑止と

内部結束の強化——日常世界の再定立という機能を結果するのである。

右にみたように、穢れがたんにそれ自体としてあるのではなく、穢れとされる過程があるというのは、一面ではそれに対する意味付与活動によって支えられているということである。穢れとはそのゆえに認知的なカテゴリーなのである。人にとって世界は、決して常に自明なものとしてあるのではない。その時々で多かれ少なかれ変化を孕んでいる。そこで、未知の要素を孕む状況を識別し、範疇化してこれに意味を与える作業を各人は絶えず営んでいるのである。つまり人は絶えず世界を構成する存在でもある。「世界の存在が可能になるのは自然的態度の背後で隠れて機能している純粹意識の志向的な意味構成作業によるものとされるのである。とすれば、あらゆる存在はもはやそれを構成する意識のはたらきとの関係を抜きにしては考えられなくなる。つまり存在と意識とは相関関係にあるのであって、およそいかなる存在といえども、それが意味を持つ限りにおいて、常にそれに意味を付与する意識の構成作用があり、その作業において、それがそのような意味を持つものとして所与になるわけである」。⁽³²⁾ シュッツによれば、生
活世界の中におけるこの過程は、有意性(relevance)と類型化(typification)のシステム⁽³³⁾によって可能とされるが、
ここでの文脈でいえば、こうしたプロセスの中における一つのカテゴリーが「穢れ」という概念なのである。

五

さて、前節では聖の一つの在り様である穢れをみてきたが、ここでは聖の他方の存在様式、経験的な質ないし凝集性としての聖である「カリスマ」についてごく簡単にみてみよう。とは言ってもカリスマについては既に多くの論稿があり、ここではその考察における留意点の指適のみにとどまることになる。周知の如くM・ウェーバーによれば、カリスマとは次のように定義されるものである。

「カリスマ」とは、非日常なものとみなされた（元来は、予言者であっても、医師師にあっては、法の賢者にあっては、狩猟の指導者にあつても、軍事英雄にあっては、呪術的条件にもとづくものとみなされた）・ある人物の資質をいう。この資質の故に、彼は、超自然的または超人間的または少なくとも特殊日常的な・誰でもがもちうるとはいえないような力や性質を恵まれていると評価され、あるいは神から遣わされたものとして、あるいは模範的として、またそれ故に「指導者」として評価されることになる。当該の資質が、何らかの倫理的・美的またはその他の観点からするとき、「客観的」に正しいと評価されるであらうか、どうかは、いうまでもなく、この場合、概念にとつては全くどうでもよいことである。その資質が、カリスマ的被支配者、すなわち「帰依者」^{フレンゲル}によつて、事実上どのように評価されるか、ということだけが問題なのである。⁽³⁴⁾

ここで看取される主要なことは、カリスマが非日常的資質の所有者であること、フォロワーによつてそのような者として評価されること、の二点である。前者については「非日常性」ということでデュルケムとともに聖俗論の系譜に収容し得るものとみなされよう。⁽³⁵⁾しかし「方法論的個人主義」の立場に立つウェーバーと、方法論的に「社会、学主義」の立場を取るデュルケムとは、聖の把握という観点でも立論の根柢に相違があると予想され、この点では注意を要しよう。もう一点は、後者とかわかる「非日常的資質」をめぐつてである。ウェーバーは、ここでみる限りカリスマが先所与的に存在するところから論を起稿している。いわばカリスマ以後、ポスト・カリスマを問題としてしている。「評価」の問題はカリスマの構成要件を為すものとしているのである。この文脈からは、何ゆえカリスマが創出されるのか、いかなればカリスマとなるのか、というカリスマ以前論が等閑視されることになる。従つてカリスマとは、人格により多く依存するの、あるいは社会にその創造的源泉をより多く負っているのか、という問いが提起されることになるのである。カリスマ論はここで改めて聖／非日常と俗／社会との相互作用という観点に向うことになる。

これへの回答の一つが最近の宗教社会学の潮流ということであろう。⁽³⁷⁾

それはともかく、聖／人格／非日常性か、俗／社会／日常性か、という問題はカリスマにあつては曖昧なものとならざるを得ない。カリスマは両者の弁証法的存在でもあるからである。この場合、カリスマが弁証法的統一体であるというのは二重の意味においてである。一はこの日常の世界、life—worldからの超越の契機として、二は自己超越の、あるいは脱自性⁽³⁸⁾の契機として。この契機の基盤それ自体は、この自明的な日常世界そのものにあるといひ得よう。筆者が先に言及したように、個人はこの共同主観的現実の社会、意味共同体において社会化され、そこに沈殿してゐる共通の意味をリフレンシャルとして、ユニークな意味構成体となるということからすれば、カリスマもまた同様であろう。例えば沖繩のユタ——シャーマンの職能者であり、非日常的資質の所有者という意味においてここでいうカリスマとみなされるもの——は、当該社会においてその超自然的諸力の所有者と信じられているものであるが、その意味における「ユタ信仰」の背景・基盤には一定の文化、意味の秩序——超自然観——の存在が前提とされているとい⁽³⁹⁾う。ユタは人々とともにこの文化を共有し、それを選択的に再構成しつつ、しかもこの文化の突出者として存する。従つて当該社会では「ユタは普通人よりも積極的かつ強力に共通の呪術—宗教的要素を示現しているにすぎない」とさ⁽⁴⁰⁾えいえよう」ということが現出するのである。シャーマンが諸価値の再構成体となる、あるいは再構成に至る過程には召命型、修行型、職業型といった諸類型が存している。⁽⁴¹⁾換言すれば、シャーマンの職能者／カリスマは、共同体内の諸価値、象徴的秩序を再構成——憑依する神々が各シャーマンによつて若干ずつ異なるということとは、そうしたこととの表われであろう——するものであるからこそ、共同体の人々の「意味の問題」に対し救済可能体として機能し得るのである。

カリスマは、共同主観的現実からの個別的析出者、聖俗の揚棄者／媒介者であることによつて、すなわち新たな粹

組の提示者となることによって一方では、社会に対する変革的契機を所有することになるのである。要言すればカリスマとは、ある意味共同体の意味秩序の体现者、神々と人間をつなぐ者であり、またそのようなものとして評価される——カリスマとなるのである。それゆえカリスマ論における留意点は小論との関連からいえば当然のことながらカリスマとなる（される）聖俗の弁証過程が問題とならなければならないであろう。

以上、小論では聖俗にかんする覚書を記してきたが、焦点は聖との関係における俗、両者の相互関係といったところにあった。そのことにより聖というリアリティの、ある側面が明らかにされるのではないかと思われるからである。カオス・コスモス・ノモスといった視点、あるいはその他位相幾何学的視点等も含めて触れ得ぬ点——それはあまりに多すぎるが——は他日を期したい。

注

- (1) 上野千鶴子「カオス・コスモス・ノモス——聖俗理論の展開——」〔思想〕六四〇号、一九七七年、一〇一—一二三頁。
- (2) E. Durkheim, *Les formes Élémentaires de la vie religieuse*, 5^e éd. (Paris: p. u. f, 1968), pp50—51. 古野清人訳『宗敎生活の原初形態』上巻、岩波書店、昭和十七年、七〇—七一頁。
- (3) 井上俊「価値と制度——聖俗理論をめぐって」〔濱島明編』社会学講座2 社会学理論』東大出版会、昭和五〇年）、一六六頁。
- (4) 上野、前掲論文、一〇二頁。
- (5) E. Durkheim, *De la Division du Travail Social*, 7^e éd. (Paris: p. u. f, 1960), p46. 田原音和訳『社会分業論』青木書店、昭和四六年、八〇頁。
- (6) Durkheim, *ibid*, pp47—48. 同訳書八一—八二頁。
- (7) Durkheim, *ibid*, p76. 同訳書、一〇五頁。

- (8) 大村英昭・宝月誠『逸脱の社会学——洛印の構図とアノミー』新曜社、昭和五四年、二九七頁。
- (9) Durkheim, *ibid.*, 1968, p553. 古野訳下巻、一九一一一九二頁。
- (10) Durkheim, *ibid.*, 1968, p494. 古野訳下巻、一八八頁。
- (11) 桜井徳太郎「結衆の原点——民俗学から追跡した小地域共同体構成のパラダイム——」(鶴見和子・市井三郎編『思想の冒険——社会と変化のパラダイム』筑摩書房、昭和四九年)、二二三頁。
- (12) 藪田稔「祭——表象の構造——」(田丸徳善他編『日本人の宗教2 儀礼の構造』佼成出版、昭和四七年)、二六四頁。
- (13) R. Redfield, *Peasant Society and Culture*, (Chicago: University of Chicago Press, 1956), p35.
- (14) 上野前掲論文、一〇三頁。
- (15) R. N. Bellah, *Beyond Belief*, (New York: Harper & Row, 1970), pp114—115. 河合秀和訳『社会変革と宗教倫理』未来社、昭和四八年、二〇二頁。
- (16) P. Berger, *The Social Reality of Religion*, (Penguin Books, 1967), pp38—60. 藪田稔訳『聖なる天蓋——神聖世界の社会学』新曜社、昭和五四年、四三—七八頁。
- (17) 鈴木栄太郎『鈴木栄太郎著作集1 日本農村社会学原理』上巻、未来社、昭和四三年、九七頁。
- (18) 余田博通『農業村落社会の論理構造』弘文堂、昭和三六年、三六三頁。定義を紹介すれば次のようである。「水田共同体が最も基底をなし、その上に私有林野共同態が累積し、これらの共同態によってそれらの一体性が基礎づけられているところの村落規模の共同態的諸集団(例えば氏子集団が累積し、このような累積体としての村落共同態を前提として成立している村落共有集団(所謂部落共有集団、例えば共有林野集団、共有道路集団等)が重なり、その上に、土地占取の相対的独立性を基礎とする生産の私的性質に基づいて現われる諸集団や、住居の隣接関係を基礎とする部分的集団、また家共同体あるいはそれを基礎とする諸集団等が累積する。このような関係において一体性を保つ集団累積体が、村落共同体である」。
- (19) T. Parsons, "An Outline of the Social System," in *Theories of Society*, eds by T. Parsons and Others (U. S. A., Free press, 1961), p45.
- (20) 森岡清美「都市化現象と宗教」(『宗教化学研究会紀要』二号、一九六八年)、三八頁。
- (21) Alfred Schutz and Thomas Luckmann, *The Structure of the Life-World*, (London: Northwestern University Press, 1973), p24.

- (22) 真木悠介『時間の比較社会学』岩波書店、昭和五六年、五一—五二頁。
- (23) 大野道邦「シンボルと社会」(『社会学評論』八五号、一九七一年)、二九頁。
- (24) A. Schutz and T. Luckmann, *ibid.*, 1973, p24.
- (25) 波平恵美子「病気の社会的・文化的意味づけ——病気による家筋の問題を中心として——」(『季刊人類学』第十二卷一号、一九八二年)、一八四—二〇七頁。
- (26) 波平恵美子「ハレとケとケガレ」(五来重他編『講座日本の民俗宗教1』、弘文堂、昭和五四年)、八六頁。
- (27) Mary Douglas, *Purity and Danger*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1969), p40. 藤本利明訳『汚穢と禁忌』、思潮社、八七頁。
- (28) Durkheim, *ibid.*, 1968, p48. 訳八二頁。
- (29) 柳田國男「遠野物語」(『定本柳田國男集』第四卷、筑摩書房、昭和四三年)、一一二頁。
- (30) 谷口貢「へ遠野物語を考——共同幻覚をめぐって」(『ソキエタス』八号、一九八一年)、五一頁。
- (31) 吉本隆明『共同幻想論』河出書房、昭和四三年、五〇頁。
- (32) 山口節郎「現象学と社会学」(『現代社会学』第二卷一号、一九七五年)、八〇頁。
- (33) A. Schutz, *Collected Papers*, II, (The Hague, Martinus Nijhoff, 1976), pp237—238. 森川真規雄他訳『現象学的社会学』紀伊国屋書店、昭和五五年、九〇—九二頁。
- (34) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft; Grundriss der Verstehenden Soziologie*, 4. Aufl. (Tübingen, 1956), S 140. 世良晃志郎訳『支配の諸類型』創文社、昭和四五年、七〇頁。
- (35) 脇本平也「カリスマ論の諸局面」(『現代宗教1』、春秋社、昭和五四年)、四頁。
- (36) 山折哲雄「カリスマ論の動向」(『現代宗教1』、春秋社、昭和五四年、一一〇頁。
- (37) 同右論文、一一九—一二七頁。
- (38) 真木悠介『氣流の鳴る音——交響するコミュニケーション』筑摩書房、昭和五二年、一〇三頁。
- (39) 佐々木宏幹「ユタ信仰の宗教——文化的背景」(渡辺三男博士古稀記念論文集『日中語文交渉史論叢』桜風社、一九七九年)、八七八—八七九頁。
- (40) 佐々木前掲論文、八六五頁。

(41) この点については佐々木宏幹氏の諸著作、諸論文を参照されたし。

ジャン・ジャック・ルソーのコミュニオン

和 田 俊 昭

ルソーは『マルゼルブへの手紙』で自分の性格を次のように語っている。「私は孤独に対する自然の好みをもって生まれました。それは人々を一そうよく知ることによつてますます強くなっていくばかりでした。私は、自分の周囲に架空の存在を寄せ集めて、それとつきあっているほうが、世間でであう人々とつきあうよりもよほどうまくいき、世間から離れたところで私の想像が浮かび上らせてくれる存在との交わりは、完全に、私が見捨てた人々との交わりをすべて嫌悪させることになるのです」。⁽¹⁾ジャン・ジャックの内的な生(夢想)への沈潜は、つねに不正な社会への告発と結ばれている。したがって、その夢想世界は、外部世界では実現を望むべくもない二つの根源的欲求を軸として構築された。一つは「自由の精神」⁽²⁾とよばれる孤独な自己充足への強い好み。他の一つは「親密な友情」⁽³⁾すなわち、他者との直接的な魂の交^{コミュニオン}流——への憧れである。彼を築き出したのは、両者を綜合するコミュニオンの夢想であつた。彼は結局二つのコミュニオンを夢想した。一つは社会構造の領域における政治的コミュニオン、他は⁽⁴⁾いまだ構造化されない実存的コミュニオンである。本稿は、彼が追求した世界を二つのコミュニオンを対象として具体的に解明し、その現代的意義を探ることを目標にしている。そこで、まず明確な認知的性格をもつ前者を論究し、

しかる後に後者に移っていくことにする。

『告白』によれば生来怠惰で臆病で小心な少年ジャン・ジャックは、「父や祖国〔ジュネーヴ〕やブルタルコス」⁽⁵⁾によって「英雄的で幻想的な好み」⁽⁶⁾を培われたという。彼は次のように自己分析している。「気にかかることには何事にもびくびくする怠惰な心と、激しく、怒りっぽく、すぐに心を動かされ、心にふれるあらゆることに極端に敏感な氣質、それは一つの性格の中に混り合うことができないもののように見えますが、しかも、この二つの反対のものが私の性格の基礎になっているのです」⁽⁷⁾。ところで、一七五〇年懸賞論文がディジョンで当選すると、彼は自らを「祖国」と同一視し、ファナティックな祖国愛から敢然と「自己革命 reforme personnelle」を試みた。彼は実際に自己の内部世界を生きはじめたのだ。「残り少ない余生を、独立と貧困のうちに送ろうと決心した私は、世評の鎖を絶ち、他人の判断をいささかも気かけずに、ただ自分によしと思われることだけを敢然と行なうことに、魂の全力を注いだ」⁽⁸⁾。彼は「行為と理論との一致」をめざして、「誇りたかく大胆不敵、どこでも自信をたてとうした」⁽⁹⁾。フランクイエの出納係を辞し、「個人的な束縛をうけずに日々のパンが得られる唯一のもの」として写譜の仕事を選んだ。服装を改め、「もう時間を気にする必要もない」と時計も売ってしまった⁽¹⁰⁾。この「常人とちがう異様な態度」によって彼が手に入れたのは、結局「人間嫌い」^(ミサントロピ)の世評だけであったが、自己革命の敢行には、「人間を憎む多くの理由をもちながらも、それでもなお彼らを愛したい」⁽¹¹⁾という気持ちも含まれていたのである。彼は理想の「祖国」において、自らの「自由の精神」と、他者との「心の底からのあたたかい交わり」⁽¹²⁾とが総合されることを確信していたのだ。その情熱はエルミタージュに隠棲して「人々を眼の前に見なくなる」⁽¹³⁾まで約六年間続いたのである。ところで、彼にとつて自己革命は、広く文明社会を、不当な社会構造による人間疎外として告発する思想的視座と規範の確立でもあった。「すべての悪は、人間そのものよりむしろ、悪く治められている人間に属する」⁽¹⁴⁾。そこで、我々はまずルソーの独創

的な神義論を明らかにしよう。

二

現実社会を告発する時、ルソーは方法として歴史的・実証的方法を採用する。「ただ臆説的で条件的な推⁽¹⁵⁾」によって人類に先立つ「自然状態」を構築し、そこから「我々の現在の状態」を発生論的に認識するのだ。彼は人類の自然状態を、すべての人間が自由であり、しかも平等な一種の自足する世界であったという。人間的自然是ただ動物的本能たる自己保存の感情「自己愛 amour de soi-même」であり、この原始的孤立の平和たる相互性は、同類の苦しみを見ることを嫌う動物的本能「憐れみ pitié」の感情によって保障される。したがって、偶然の外的環境の変化による、人間的特質たる「理性」(改善能力)と「反省」能力の顕在化がなかったならば、自然状態は決して社会状態へと移行していくものではなかったのだ。社会状態は歴史はすべて「自然人」の脱自然化^{デナチュラリゼーション}、自己疎外として成立する。ここでは自然感情「自己愛」は、「貧婪な野心、本当の必要からではなく、むしろ他人を見おろしたい」⁽¹⁶⁾ 欲求である人為感情「自尊心 amour-propre」(利己心)に変質する。かくて一人ひとりが小児のように感覚の中に充足して生き、外的環境との完全な一致、直接的な関係(幸福 bonheur)を享受してきた自然人は、いまや自分の外に生き、他者の判断、意見から自己の存在感情を引き出すだけの「社会人」へと転落するのである。

ところで、自然状態から社会状態への移行を決定的にしたのは、私的所有の発生であり、財産の不等である。「人間を文明化し、人類を墮落させたのは、詩人からみれば金と銀とであるが、哲学者からみれば鉄と小麦とである」⁽¹⁷⁾。土地の耕作から土地の分配へ進んだ人類は、「生産の経済」⁽¹⁸⁾によって私有や欲望の発展を促がし、自ずから富者と貧者、強者と弱者に分極化する。人間関係の外面化(ゲゼルシャフト化)、人類の不平等は拡大する。しかし、「弱

い者には新たなくびきを、富める者には新たな力を与え、自然の自由を永久に破壊し、私有と不平等の法律を永久に固定した」のは、「政治社会 *société civile*」〔国家〕の創設である⁽¹⁹⁾。ここでは人間関係の倒錯（人への依存⁽²⁰⁾ *dépendance des hommes*）は法、道徳、経済活動など一切の制度によって強化され、一そう高次の形態である学問、芸術によって完成される。学問と芸術は、「政府や法律ほど専制的ではないが、おそらく一そう強力に、人間を縛っている鉄鎖を花環で飾る⁽²¹⁾」のだ。とりわけ文明社会では人間疎外は圧倒的に進行する。在来の経済外的な生活規制力たる善き習俗 *mœurs* や徳 *vertu* はことごとく排除または空洞化され、人々はただ「社会の絆を個人的利害によって緊密にする⁽²²⁾」だけだ。彼らは「互いに偏見を抱き互いに押しつけあい互いに騙しあい互いに裏切りあい互いに破壊しあわなければ生きられない⁽²³⁾」。文明人ほど「徳なき名譽、知恵なき理性、幸福なき快樂⁽²⁴⁾」をもつ惨めな存在はないのである。かくて、ルソーは十八世紀フランス社会——すなわち、「学問、芸術、奢侈、商業、法律、その他」が「わが世紀の政治の傑作⁽²⁵⁾」と称讃される一方で、「大多数の者が暗闇と貧困との中を這いまわっているのに、一握りの権力者と金持が権勢と富との頂上にあり⁽²⁶⁾」、「極度に盲目的な服従だけが奴隷に残された唯一の美德⁽²⁷⁾」になる厳しい階級社会、専制政治の社会——を、人類の「不平等の到達点」と断定する。彼は孤独における感情的直接性を踏えた、「自己自身に充足する者は誰をも傷つけようとしない⁽²⁸⁾」との確信から、自由と平等の自然的世界を要請し、ここより文明社会を、人間性を歪め抑圧する究極的形態として激しく呪詛するのである。

三

さて、ルソーは疎外された人間的自然の回復を、野性への復帰ではなく、人間的自然に相応する新たな社会の創設に求める。彼がそのモデルとして仰ぐのは、「原始状態の呑気さと我々の自尊心の手に負えない活動のちょうど中

「間」⁽²⁹⁾に位置する人類史初期段階の社会（未開社会）あるいはスパルタを頂点とする古代都市国家である。不平等が最小限に押えられ、所有の觀念もいまだ十分に発達していないこれらの社会は少なくとも、利害關心とは全く異質の、共同の価値の世界への人々の参入を通じて創出されるコミュニケーション的關係を基調とする社会——すなわち、高い凝集性、統合性をもった共同体——であった。人々は「同じような様式の生活と食物、また共通な気候の影響によって習俗と性格の点で結ばれている」⁽³⁰⁾。彼らがそれにむけて結びつく聖なる価値対象はつねに「共同体の全体」⁽³¹⁾である。「未開人においては、個人的利益が我々におけると同じほど力づよく語る。しかし、それは同じことを語りはしない。社会への愛、そして彼ら共同の防禦の配慮が、彼らを結合する唯一の絆である。……彼らは自分たちの間を分裂させる利益については、全く議論しない。彼らをお互いに騙しあわせるようにするのは何もない。公衆の尊敬が各人の望む唯一の善である」⁽³²⁾。

では、右の社会では人々はいかにして自然的秩序を享受しているのか。ルソーはそれを、「共同体の全体」|| 社会正義との「同一視 identifier」⁽³³⁾によると考える。人々は、その同一視によって打ち立てられる「良心」⁽³⁴⁾において最初の自立||自己充足（自己愛）⁽³⁵⁾を、さらに、右の同一視を機軸として確立される横の互酬關係において「憐れみ」⁽³⁶⁾による原初の平和を、それぞれ再現するのだ。今日、我々はこの事態をさらに詳細に分析する枠組として、フロイト精神分析学を使うことができる。彼は心的機制としての「同一視 Identifizierung」の概念を使って共同体の集団心理を解明したからである。そこで、集合的エディプス・コンプレックスの仮説として展開された彼の集団心理学の概要をここで述べておこう。

原始の人間社会は一人の強い男性（原父）によって支配される群族⁽³⁷⁾であった。すべての女性を独占した父は、息子たちの直接的な性的追求を妨げて禁欲を強いたが、その限り彼らを等しく愛したから、息子たちは彼に対する共

通の情愛から共同の感情をつくり上げた。しかし、同時に彼らは自分たちの権力欲と性的欲求の障害である父親を憎んだのだ（感情の両価性^{アンビヴァレンツ}）。或る日、彼らは共同して父を殺し、肉を食べて父の支配に終止符を打った。暴力的な父は彼らにとって羨望と恐怖をともなうモデルであったから、彼らは食うという行為によって、父との一体化をなしとげ、その強さの一部をそれぞれが物にしたわけである。しかし、その結果は女性をめぐる闘争であった。彼らは互いに敵同志になったのだ。いまや父親を片づけて憎悪を満足させた息子たちの中には、父への愛情が頭をもたげてきたにちがいない。かくて、後悔の念から父親との同一視によって「超自我」（良心）を打ち立て、自らの性的欲望を全面的に禁止した彼らは、父親殺害の禁止を含む宗教的、社会的禁令を定め、ふたたび父が支配する兄弟共同体を建設したのである。⁽³⁴⁾

この象徴的物語が語るのは次の事態である。共同体の感情は公的、普遍的正義を体现する統率者——換言すれば、「外集団^{アウソングループ}」と「内集団^{イングループ}」から各成員の利益を等しく保護する支配者——への成員たち共通の情愛をもった結合によって成立する。統率者は成員たち共通のモデル（自我理想 *Ichideal*）である。したがって、彼らは統率者との同一視によって内面に「超自我」（良心）を確立し、他者に対する攻撃衝動を禁止（抑圧）する。いまや調和的傾向を表出した彼らは、同一の「自我理想」によって形成された自他の共通性の認識にもとづいて相互に同一視しあい、互酬関係を建設する。一方、後者の斉一的同一視は、前者の補完的同一視を強化する。両者は相互補完的に共同体の凝集性、統合性を高揚させるのだ。⁽³⁵⁾さらに、フロイトによれば「自我理想」との補完的同一視は、主体が幼時に享受していた直接的な自己充足である「一次的ナルシズム」——これはルソーにおける自然感情「自己愛」と等しい——を対象関係において再建する「二次的ナルシズム」の心的機制である。⁽³⁶⁾すなわち、内面化された統率者である「超自我」

(良心)は、主体の原初的ナルシズムの後継者であり、したがって共同体の感情は一人の統率者を共通の「自我理想」とする集合的ナルシズム(集団神経症)として成立する。

さて、ルソーが理想の社会とする未開・古代社会は、「カリスマ的權威」によらず、善き習俗、慣習という「伝統主義的權威」⁽³⁷⁾によって支配される。善き習俗、慣習は成員共通の情愛の客体である。したがって、各成員は習俗との同一視によって、「あらゆる害悪の源である危険な傾向を最高の徳につくりかえる」⁽³⁸⁾。彼は、「良心」の確立によって「自尊心」の衝動を抑圧し、自己の自律性——すなわち、「自己愛」を継承する高次の自己充足——を実現するのだ。⁽³⁹⁾いまや成員たちは、右の同一視を機軸として獲得された自他の同質性の認識から互いに同一視し、「相互の尊重と好意からなる社会の絆」⁽⁴⁰⁾をつくり上げる。かくて、二つの同一視が相互補完的に強化しあう共同体では、文明社会の、功利主義的な個人主義——すなわち、「商業と金錢」⁽⁴¹⁾——にもとづく疑似的秩序化は存在する余地をもたず、人々は、社会状態にありながら原初の無垢と平等を享受できるのである。ルソーが理想社会のモデルを右の社会に仰いだ理由は、いまや十分明らかにされたであろう。

四

私的所有、財産の不平等を枢軸とする人間疎外の人類史を語ったルソーは、政治社会(「国家」)の起原を、富者、強者による不平等の制度化、恒久化と断定した。自由な存在として生まれた人間が「互いに破壊しあわなければ生きられない」のは、究極的に、制度化された不平等の鉄鎖につながれているためである。したがって、彼は右で述べた社会をモデルとして、在来の政治社会の全面的な構造的変革を要請する。「それによって各人が、すべての人々と結びつきながら、しかも自分自身にしか服従せず、以前(「自然状態」と同じように自由である」⁽⁴²⁾)のような社会構造を打ち建

てなければ、個々人の徳目も為政者の公正も何の役にも立ちはしないのだ。ここに在来社会がもつ抑圧的構造を全面的に清算し、全く新しい社会——すなわち、正当な所有権を基礎とする自由と平等の社会——へ移行する人民の相互契約（社会契約）が要請される。

ルソーによれば、人間性に敵対する政治社会の中で人類が生存する途は、各個人が「集合することによって」「文明社会の」抵抗に打ち勝ちうる力の総和を自分たちでつくり出し、それをただ一つの原動力で働かせ、一致した動きをさせる⁽⁴³⁾以外には残されていない。したがって、各人の身体と財産を共同の力のすべてをあげて等しく守り保護するために、人々は各々の身体と財産を「共同体の全体」に対して全面的に譲渡して、「共同の自我 moi commun」と「一般意志 *volonté générale*」をもった「一つの精神的で集合的な団体」「共和国」を創出する⁽⁴⁴⁾のだ。それは、「各市民を祖国に引き渡す」こと——換言すれば、人間の自然的世界を、一般意志 \parallel 法によって制約された社会に置き代えること——によって、「彼をすべての個人的従属から保護する」行為である⁽⁴⁵⁾。「社会契約によって人間が失うもの、それは彼の自然的自由と、彼の気をひき、しかも彼が手に入れることのできる一切についての無制約の権利であり、人間が獲得するもの、それは市民「社会」的自由と、彼の持っているもの一切についての所有権である⁽⁴⁶⁾」。一般意志は市民を等しく自由であるように強制する。しかし、このことは彼らが道徳的自由——「人間をして自らの真の主^{レトワイヤ}人たらしめる唯一のもの⁽⁴⁷⁾」——を獲得するということを意味する。自ら課した一般意志 \parallel 法に服従することは何よりも自由の境界であるからだ⁽⁴⁸⁾。

さて、ルソーは「共和国」体制を維持する制度として「市民宗教 *religion civile*」の創設を要請する。「宗教が基盤の役をはたすことなくしては、決して国家が建設されたことはない⁽⁴⁹⁾」のだ。したがって、市民宗教に期待されるのは、「共和国」体制のイデオロギー化と、その民衆への内面化の役割である。その教理は神、来世、永劫の賞罰の存

在、社会契約および法の神聖によって構成されなくてはならない。そして、この宗教が万人のエネルギーを結集する力をもった時、換言すれば、市民がその祖国愛から共通の「自我理想」たる一般意志と同一視し、これにもとづいた同志的結合を高揚させる時、初めて国家は確固たる秩序と恒久的安定性を獲得するであろう。善き習俗に支えられた「祖国」において、「人為は完成してふたたび自然となる」⁽⁵⁰⁾(カントの表現)。いまや「祖国」は、自然人の感性的生から道徳的生へと移行した理性的存在によって再建された自然なのである。

五

ルソーが「祖国」の他に夢想したもう一つのコミュニオンは、『新エロイズ』の中でクララン共同体の祝祭として描かれている。それはこの閉鎖的な小集団の日常的秩序の「周辺」において一時的、自然発生的に成立する実存的なコミュニオンである。ここではジュリという一人の女性——社会体系で占める彼女の構造的地位はクラランの支配者ヴォルマールの妻である——が、「祖国」の一般意志に相応する特権的中心としての位置を占める。「祖国」は私的な情的な世界を超えた、父性原理的、公的、普遍的な正義の世界、善、悪を峻別する道徳的なコミュニオンであった。しかし、ジュリを中心とする祭が実現するのは、徹頭徹尾母性原理的、感傷的な自由と平等の世界——換言すれば、一定の確固たる秩序と相対的安定性をもたないコミュニオン——である。

作者自ら告白するように、ジュリのモデルはエルミタージュで知り合ったドゥドト夫人である。⁽⁵¹⁾この恋愛小説は、夫人と愛人サン＝ランペール、ルソーの三者関係を基礎として書かれたのである。ここでルソーの、愛する女性に対する態度の特異性に注目することは決して無駄ではあるまい。多くの場合、彼は相手女性の現実的な性的所有を求めない。ただ夢想の中で相手に対する受動的、マゾヒズム的關係をつくり出すだけだ(ランペール嬢の懲罰への期待、

バジール夫人への恋心、トリノでの露出事件⁽⁵²⁾、マリオンに罪をなすりつけたリボン事件。彼が望むのは、当の女性が彼に対して全イニシアティヴをとることである。ところで、この女性主導の關係が「官能的 sinnlich」な「性器愛 genital Liebe」をめざす攻撃衝動を抑圧し、純粹に「情愛的 zärtlich」な傾向において営まれる時、二人の關係はいわば母—子關係になるといえる⁽⁵³⁾。第三者を排除して相手の性を独占的に所有する恋愛、また制度化された性的独占である結婚⁽⁵⁴⁾に対して、精神的な情愛で結ばれた母—子關係は第三者の関与を排除しない。したがって、三者關係は社会の原型であるから、ここに母—子關係を機軸とする愛のコミュニケーションの可能性が拓かれる。情愛をもって息子たちを等しく愛する「母親」は、彼ら共通の「自我理想」である。彼らは「母親」との補完的な同一視を機軸として、相互の親密な交わり⁽⁵⁵⁾を創出するであろう。「母親」はその自己犠牲——彼女は「性器愛」を断念するから——において愛のコミュニケーションを統括するのである。

ルソーにとってこうした関与の最初の対象はヴァランス夫人であった。彼は「彼女を通してのみ考え、感じ、呼吸していた」⁽⁵⁶⁾という。だから夫人をママンと呼び、「自分のためより彼女のために愛した」⁽⁵⁷⁾のだ（理想化）。彼はいう、「この愛すべき婦人の性格がすぐれていることの一つの証拠は、この人を愛した人間がみな愛しあったことだ。嫉妬、いや競争心までも、この人がよびおこす主要な感情のまえに消えてしまう」⁽⁵⁸⁾。したがって、夫人が彼を愛人の一人に加えた時、彼は「近親相姦を犯したような気持ち」⁽⁵⁹⁾を味わった。だが、もう一人の愛人クロード・アネと夫人を共有する生活は、ルソーには「おそろく地上にまたとない交わり」⁽⁶⁰⁾に思われたという。「希望も感情もみな共同」で、「二人さしむかいより三人集まる方が楽しかった」⁽⁶¹⁾。夫人は依然として「母親」であり、ルソーとアネとは決してライヴァルにはならなかった。この「三人世帯」は、愛人との性交を相手の独占を望むことなく——つまり、「相手の個性とは何の関わりもなく」⁽⁶²⁾——行ないえた夫人を中心として初めて成立したといえよう。

ところで、ドゥドト夫人、サン＝ランベール、ルソーの三者関係は、ママン、アネとの場合とはかなり異なっていた。今度は「力の限り猛り狂った恋」⁽⁶³⁾であった。だが、一方的な恋のあきらめの中で、ルソーは「気持ちがじみた情熱を清らかで永続的な友情に変える」⁽⁶⁴⁾ことを余儀なくされる。彼は夫人を純粹な情愛の対象として理想化し、三者関係の安定化をはかる。「彼女をわがものにしたいと望むには、余りにも私は彼女を愛していた」⁽⁶⁵⁾。「私は彼女の愛人としての一瞬も恋仇と思ったことはない。つねに私の友なのである。それではまだ恋ではないと人はいうだろう。そうかも知れぬ。が、それゆえに恋以上のものだった」⁽⁶⁶⁾。この恋以上の「三人世帯」の夢想が、やがて母―子関係を機軸とする愛のコミュニオンとして定式化されるであろうことは、いまや容易に推察されるであろう。

六

『新エロイズ』においてジュリはサン＝ブルーとの官能的な愛を断念して、ヴォルマールの妻になる。しかし、彼女がクラランの住民たち共通の魂になるのはブドウ収穫の祝祭においてである。クララン共同体は主人と奉公人という封建制的、家父長制的な構造をもつ。しかし、祭―ブドウの収穫は単なる「機会原因」にすぎない――は、現実の不平等を甘い陶酔の中に溶かしこみ、感傷的平等が新しい人間関係を建設する。「ここに行きわたっている甘美な平等 la douce égalité は自然の秩序を元に復し、一方の人々に対しては教訓となり、他方の人々に対しては慰めとなり、あらゆる人々に対して友愛の絆となっているのです」⁽⁶⁷⁾。一時的に、今日だけの歓喜の中で、『契約論』の法的公準――自由にして「媒介体」のない社会――の感情的等価物が実現される。いまやジュリは祭の中心に位置し、光を放ち、運動を伝達し、一切がそれにむけて収斂する存在である。「叡智と慈悲の専制的な権勢」⁽⁶⁸⁾を揮う彼女の姿は周囲に自己の現存を押しつけ、「普遍的な歓喜」⁽⁶⁹⁾ *allegresse générale*」を伝播させる。「彼女に接する者はすべて彼

女に似るようになり、周田のすべてがジュリになる⁽⁷⁰⁾のだ。かくてジュリはクラランの「共同の自我」として、「種々の異なった身分の者」たちの魂の直接的な交流を実現するのである⁽⁷¹⁾。

しかし、この自然発生的なコミュニケーションは、クラランの社会の具体的構造に属してはいない。この全面的友愛の短期の勝利は、主人の支配と奉公人の服従という原則にもとづいた領地の日常的秩序と経営を、いささかも脅かすものではない。すでに『契約論』はそのコミュニケーションを、市民の即自的感情を超えた法理論の上に表明したが、⁽⁷²⁾クラランの祭はそれをまさに「情的機能の実存的平面」⁽⁷³⁾において実現するだけだ。後者のコミュニケーションはいまのものであって、前者のように言語、法律、習俗を通じて未来につながるものではない。ヘーゲルの表現を借りると、「その透明な純粹性において、空中に溶けてゆく形のないもやのように消滅する」⁽⁷⁴⁾他はないものである。したがって、ルソーは祭の最中でさえも社会的地位の不平等を容認している。「あらゆる人々は平等でありながら、しかも自分の身分を忘れる者は一人もいないのです」⁽⁷⁵⁾。ルソーは平等が拡大するように社会を変革しようとは思わない。「自分の身分から下に降りる人々にとっても、自分の身分から上に昇る人々に劣らず楽しい共通のお祭り状態がそこから生れるとすれば、自分の身分から時々出ることができさえすれば、またそういう欲望が起りさえすれば、どんな身分でもそれ自体では殆んどどうでもよいものだということになりはしないか」⁽⁷⁶⁾。時々すべての人々が互いに自由で平等だと感じるようにすることができさえすれば、彼は社会的偽平等しか存在しない世界を受け入れる。祭は社会構造上の不平等を決して変革しない。しかし、一時の「甘美な幻想」⁽⁷⁷⁾によって、人々の感受性に富んだ魂を補償するのである。

ところでクラランの祭は、現実の社会構造に背を向け、一時の幻想に訴えることを正当化するロマン主義において、ルソー晩年の意志的孤絶の境地に連続している。周知のごとく後者の境地は『エミール』発禁にじまる政治的迫害の中できり拓かれた。孤立無援の彼は「世界の他の部分から隔てられた豊饒な孤島」⁽⁷⁸⁾（サン・ピエール島）で、夢想

によって、あたかも自然人のように「万物の体系の中に溶けこみ、自然全体に同化する」⁽⁷⁹⁾。そして、この世の万象の「たえず流れる」の彼方に「存在の感情 sentiment de l'existence」を享受するのだ。⁽⁸⁰⁾ 彼はこれを「自分自身と自分の存在」⁽⁸¹⁾を楽しむのだという（自愛^{オート・エロチスム}）。かくて、彼はあえて自らを「運命によって孤独にあることを命じられた人間」⁽⁸²⁾と見做す。いまや「言い表わしたい陶酔と恍惚」⁽⁸³⁾の中に、「あらゆる人間的な幸福をつぐなうものを、運命も人々も奪い去ることのできないつぐないを見出すことができる」⁽⁸⁴⁾からだ。「存在 existence」という名詞と「恍惚状態 extase」という名詞とはしばしば語原的に同族関係にあるとされるが、ルソーの場合、このことは適切である。存在するとは「局外に立つ」こと——人が、通常、社会体系で占める構造的地位の総体の局外に立つこと——である。⁽⁸⁵⁾ 彼にとって、集合的な祭もしくは孤独の「無為」^{フアル・ニエン}によって社会構造の局外に立つことは、不正な社会に対する批判と抵抗の拠点としての恍惚状態に入ることであった。

七

結論に移ろう。晩年のルソーはかつての自分を次のように回顧している。「人々が私の同胞であった間は、私は地上の幸福を思い描いていた。この計画はいつも全体につながるものだったので、私は公衆の幸福がなければ幸福になれなかった」⁽⁸⁶⁾。民衆の幸福を視座とする彼の夢想は二つのコミュニケーションをうみ出した。これら——歴史の「進歩」という視点に立つかぎり、「祖国」と「クラランの祭」とは対極的位置を占めるのだが——が、個体の自立という個人主義と、他者との親密な交わりの利他主義^{アルトルイスム}とを綜合するものと把握されたことはすでに明らかにした通りである。ところで、彼が個人の自由を促進し、育成するものとしてコミュニケーションを捉えたことは注目にあたいする。周知のごとく、今日までの欧米の近代化は社会のエリートによって担われ、民衆である「コモン・マン」は、前者によって在来の共

同体に埋没した「伝統人」から、自立した「近代人」へとつくり変えられていく啓蒙の客体であった。したがって、幾多の近代化論が採用した共同体のパラダイムに、共同体は個の自立を否定するという前提があったのは当然である。しかし、こうして個人を伝統的な共同体から根こぎにした後期近代化過程は、現在、深刻な人間疎外状況をうみ出している。すなわち、共同体から解放されて自立したはずの近代人の文化的アノミー（アイデンティティの拡散）、大型化し官僚化した権力——少数のエリートによって操作される——に対する個の自立の喪失といった事態である。今日アメリカ社会学の「大衆社会論」は、高度工業社会におけるマスメディア現象と人間疎外とを鋭く批判している。これに対して、ルソーがすでに十八世紀において、エリート主義につながる功利主義的な個人主義による「近代化」——啓蒙哲学者によって主張された——を批判し、あくまで、個の自立と不可分の一体であるコミュニケーションを主体に据えた幸福追求の途を模索したことはきわめて貴重である。現在、欧米や日本で進行中の近代化と、それを基礎づける共同体のパラダイムとを全面的に受け入れる前提にたてば、ルソーのパラダイムはたしかに時代おくれである。しかし、現在の近代化の方向に幾分かの疑問と批判があれば、出直しの道しるべとして彼のパラダイムは未来的意味をもつではあるまいか。すでにアメリカ社会学では、右の状況からの脱出の一つの方向として小集団の意識的再構成と、その小集団内部での人と人との相互交流（コミュニティ）の賦活と親密な連帯の復活が説かれている。いわゆる対抗文化は、権力に対する抵抗と個人の自立の拠点としての共同体を志向している。したがって、未曾有の深刻な歴史状況に直面しつつある現代人にとって、十八世紀の異端者ジャン・ジャックが提起した問題はいまだ無意味なものとはなっていないと思われる。

注

(1) テキストはブレイヤード版ルソー全集 (*Oeuvres complètes*, Edition publiée sous la direction de Bernard Gagnebin

- et Marcel Raymond. Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1959—. Quatre volumes parus.) を使用した。(以下、ルソーと略記する) *Première lettre à Malesherbes*, O. C., I, p. 1131.
- (2) *Op. cit.*, p. 1132.
- (3) *Ibid.*
- (4) ヴィクター・ターナーは社会を、身分・役割・職務の間の諸関係である社会構造と同一視する静態的な見方を排し、ヴァン・ジェネップ A. van Gennep の「通過儀礼」の三段階の儀礼——分離 *séparation*、周辺 *marge* (境界 *liminaire*)、再統合 *agrégation*——に示唆されて、構造と、人々の直接的で無媒介で全人格的な対面である「コムニタス *communitas*」とどう継起する段階をともなう弁証法的過程として動態的に捉えている。コムニタスはつねに構造の「周辺」において成立する。このような社会が構造とその「周辺」との二つの様式に分けられるとすれば、ルソーの政治的コミュニオンは構造領域内に、実存的コミュニオンは構造の「周辺」に位置するものとなる。(Victor W. Turner, *The Ritual Process*, Chicago: Aldine, 1969. 富倉光雄訳『儀礼の過程』思索社、一九七六年)
- (5) *Confessions*, liv. VIII. O. C., I, p. 356.
- (6) *Seconde lettre à Malesherbes*, O. C., I, p. 1134.
- (7) *Ibid.*
- (8) *Confessions*, liv. VIII. O. C., I, p. 362.
- (9) *Op. cit.*, liv. IX. O. C., I, p. 417.
- (10) *Op. cit.*, liv. VIII. O. C., I, p. 363.
- (11) *Seconde lettre à Malesherbes*, O. C., I, p. 1135.
- (12) *Confessions*, liv. IX. O. C., I, p. 414.
- (13) *Op. cit.*, p. 417.
- (14) *Préface de Naraisse*, O. C., II, p. 969.
- (15) Voir *Confessions*, liv. IX. O. C., I, p. 404.
- (16) *Discours sur l'origine de l'inégalité*, O. C., III, p. 133.
- (17) *Op. cit.*, p. 175.

- 17) *Op. cit.*, p. 171.
- 18) J. Starobinski, *J.-J. Rousseau, la transparence et l'obstacle, suivis de sept essais sur Rousseau* (Paris: Gallimard, 1971), p. 349.
- 19) *Discours sur l'Origine de l'Inégalité*, O. C., III, p. 178.
- 20) *Émile*, liv. II, O. C. IV, p. 311.
- 21) *Discours sur les Sciences et les Arts*, O. C., III, p. 7.
- 22) *Préface de Narcisse*, O. C., II, p. 968.
- 23) *Ibid.*
- 24) *Discours sur l'Origine de l'Inégalité*, O. C., III, p. 193.
- 25) *Préface de Narcisse*, O. C., II, p. 968.
- 26) *Discours sur l'Origine de l'Inégalité*, O. C., III, p. 189.
- 27) *Op. cit.*, p. 191.
- 28) *Dialogues*, II, O. C., I, p. 790.
- 29) *Discours sur l'Origine de l'Inégalité*, O. C., III, p. 171.
- 30) *Op. cit.*, p. 169.
- 31) *Contrat social*, liv. I^{er}, chap. VI, O. C., III, p. 360.
- 32) *Préface de Narcisse*, O. C., II, p. 969-970.
- 33) *Discours sur l'Économie politique*, O. C., III, p. 259.
- 34) フロイト「トーテムとタブー」西田越郎訳、『フロイト著作集』第三巻、人文書院、一九六九年、二六五―二六九ページ。

今日、フロイトが採用している Ch. ダーウィンの「原始群族」のモデルは歴史的観点からは議論の余地が多い。しかし、ここでの眼目ともいえるべき共同の価値に対する集団成員の感情の両個性を機軸として編成される集団心理の仮説は、決して経験的前史研究の枠の中で獲得されたものではない。その真理としての性格は夢解釈や分析の作業によって十全に保証されている。彼はカリスマ支配の群族をモデルとして、エディプス・コンプレクスの仮説を「いかにもそうらしい物語 just so story」に仕上げたのだ。¹⁾ このモデルの歴史的客観性に対する疑問はこの際全然問題にならない。

- (35) フロイト「集団心理学と自我の分析」小此木啓吾訳、『著作集』第六巻、一九七〇年、二二一―二三五ページ。
- (36) 自我が他者にリビドーの充^{リビドー}当^{リビドー}を行なう「対象^{対象}愛」に対して、自我成立以前の直接的な自己充^{自己}当^{自己}が、「一次的ナルシズム」(自体^{自己}愛)である。これに対して、「二次的ナルシズム」は自我の媒介作用を前提とする自己充^{自己}当^{自己}である。自我は自らの理想である他の自我を内面化する――すなわち、その人をモデルとして自我を変化させる――ことによって、この自我にリビドーの充^{リビドー}当^{リビドー}を行なうわけである。(フロイト「ナルシズム入門」懸田克躬・吉村博次訳、『著作集』第五巻、一九六九年、二二六―二二七ページ。)
- (37) M・ウェーバー「世界宗教の経済倫理・序論」徳永恂訳、『ウェーバー社会学論集』青木書店、一九七一年、二二〇―二二一ページ。
- (38) *Discours sur l'Economie politique*, O. C., III, p. 260.
- (39) 「良心」は人間における「正義と美德の生得的な原理」であるが、理性の媒介作用なしには発達しない。このことは、「良心」がその起原を自然感情「自己^{自己}愛」にもち、後者の自己充足を高次の社会的関係――「自分自身と自分の同類の者」とに對する二重の關係――を通じて表現するものであることを物語っている。(Emile, liv. IV. O. C., IV, p. 598-600.)
- (40) *Préface de Narcisse*, O. C., II, p. 968.
- (41) *Discours sur les Sciences et les Arts*, O. C., III, p. 19.
- (42) *Contrat social*, liv. 1^{er}, chap. VI. O. C., III, p. 360.
- (43) *Ibid.*
- (44) *Ibid.*
- (45) *Op. cit.*, liv. 1^{er}, chap. VII. O. C., III, p. 364.
- (46) *Op. cit.*, liv. 1^{er}, chap. VIII. O. C., III, p. 364-365.
- (47) *Ibid.*
- (48) ルソーの「一般意志」理論はカント道徳哲学の形成に決定的な影響を与えた。後者は、前者を「個人意識」の側から、またそのかぎりで定式化したものにすぎない。筆者はこの問題について他で詳論した。(拙稿「カント哲学におけるJ.J.ルソー問題」奈良県立短期大学『研究季報』第二八巻第二号、一九八〇年、七三―九六ページ。)
- (49) *Contrat social*, liv. IV, chap. VIII. O. C., III, p. 464.

- 50 I. Kant, *Mathematischer Anfang der Menschengeschichte, Gesammelte Schriften*, hrsg. v. der Preussischen Akademie der Wissenschaften (Berlin, 1912-23), Band VIII, S. 117-118.
- 51 *Confessions*, liv. IX. O. C., I, p. 440.
- 52 スタロバンスキーが指摘する通りに、「ジャン・ジャックのマゾヒズム的な夢想の中には、それに先行するサディズム的な場面に對する反動という意味を帯びたものがこぼれ見られる」。とりわけこの露出事件と次のリボン事件はその最たるものである。(Starobinski, *Op. cit.*, p. 206. 松本勤訳『J. J. ルソー——透明と障害』思索社、一九七三年、三一七ページ)
- 53 S. Freud, "Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebestehens," in *Beiträge zur Psychologie des Liebestehens, Gesammelte Werke* (London: Imago, 1940-1952), Band VIII, S. 78-91.
- 54 性は、結婚によつて現実の永続的な構造化社会の絆の基礎になる。したがつて、ルソーは結婚を、財産の占有と同様に鋭く告発されるべき人類の犯罪とする。彼が「家政婦」以上の妻をもたず、生まれた五人の子を次々に捨てたのはけだし当然であつた。
- 55 作田啓一『個人主義の運命』岩波新書、一九八一年。
- 56 *Confessions*, liv. V. O. C., I, p. 201.
- 57 *Op. cit.*, p. 169.
- 58 *Op. cit.*, p. 178.
- 59 *Op. cit.*, p. 197.
- 60 *Op. cit.*, p. 201-202.
- 61 *Op. cit.*, liv. IX. O. C., I, p. 414.
- 62 しかし、ルソーはママンとの性交でけいせいも「彼女を辱しめたような自責の念」に苦しめられた。彼は愛する女性(理想化した女性)を欲することができず、欲する女性(例えば、ラルナージュ夫人)を愛せない。「官能」と「情愛」とが合流した「愛における完全に正常な態度」をもつことができない、その性的実存の周辺性こそ、彼を愛のコミュニオン(a)の夢想に駆り立てた第一のゆゑである。
- (a) S. Freud, "Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebestehens," *Gesammelte Werke*, Band VIII, S. 79.

- (63) *Confessions*, liv. IX. O. C., I, p. 445.
 (64) *Op. cit.*, p. 463.
 (65) *Op. cit.*, p. 444.
 (66) *Op. cit.*, p. 462.
 (67) *La Nouvelle Héloïse*, IV^e partie, lettre VII. O. C., II, p. 608.
 (68) *Op. cit.*, p. 607.
 (69) *Op. cit.*, p. 604.
 (70) *Op. cit.*, seconde Préface. O. C., II, p. 28.
 (71) *Op. cit.*, IV^e partie, lettre VII. O. C., II, p. 609.
 ルソーはクラランの祭を「身分逆転の儀礼」であるローマ人のサトゥルヌス祭に擬している。しかし、儀礼的なものをもたず、完全な即興として現われるクラランの祭を、厳密な意味での祭——すなわち、非日常的制度として構造的秩序の中に組み込まれたコミュニケーション——と同一視することは許されない。彼のこの誤った同一視は『ダラン・ヘルへの手紙』でも見られる。すなわち「共和国」の制度としての祭を要請しながら、彼が描く祭(例えば、ジュネーヴのサン＝ジュルヴェの祭^(a))は儀礼的なものから最も隔たった、即興的に出現するコミュニケーションである。
- (3) *Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles*, dans: *Du Contrat Social et autres oeuvres politiques* (Paris: Garnier, 1975), p. 232-233.
- (72) ここでは国家の内容を市民の直接的感情に拠って判断することは厳しく戒められる。「国家の繁栄を判断する場合、市民が自分たちの幸福について抱いている感情をよりどころにしてはならないし、したがって市民の幸福そのものをよりどころにしてはならない」(*Fragments politiques, du bonheur public*. O. C., III, p. 513.)
- (73) Starobinski, *Op. cit.*, p. 121. 松本勤訳『「ルソー——透明と障害」』一八三ページ。
- (74) G.-W.-F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Philosophische Bibliothek 6. Auflage (Leipzig: Meiner, 1952), S. 462.
- (75) *La Nouvelle Héloïse*, IV^e partie, lettre VII. O. C., II, p. 607.
 (76) *Op. cit.*, p. 608.

- ⑬ *Op. cit.*, p. 603.
- ⑭ *Réveries*, cinquième Promenade. *O. C.*, I, p. 1048.
- ⑮ *Op. cit.*, septième Promenade. *O. C.*, I, p. 1065-66.
- ⑯ *Op. cit.*, cinquième Promenade. *O. C.*, I, p. 1046.
- ⑰ Voir aussi *Discours sur l'Origine de l'Inégalité*, *O. C.*, III, p. 164.
- ⑱ *Op. cit.*, p. 1047.
- ⑲ *Op. cit.*, p. 1041.
- ⑳ *Op. cit.*, septième Promenade. *O. C.*, I, p. 1065.
- ㉑ *Op. cit.*, cinquième Promenade. *O. C.*, I, p. 1047.
- ㉒ ターナー『藝社の発展』屋舎記、一九二一年。
- ㉓ *Réveries*, septième Promenade. *O. C.*, I, p. 1066.

書評と紹介

新田雅章著

『天台実相論の研究』

平楽寺書店 昭和五六年二月刊

A5版 六六〇頁 九五〇〇円

池田魯參

本書が刊行されて間もなくして、著者の新田雅章氏から、一通の葉書を頂いた。葉書には、昭和五六年四月二四日のスタンプが押印してある。氏がいわれたかったことが、単刀直入に表明されているので、無礼とは思いますが、紹介の意を含めてはじめて引かせて頂こう。

口幅つたいいかたですが、天台の教学思想の根本である『実相』ということが、研究者の間で、わかりきったことであるという態度で、いとも簡単に軽く扱われているように思われ、これでは智顛の立場の根本がボヤケテしまうのではないかと考え、まとめてみたものです。

本書の原題は、「はしがき」に記すように、『智顛における実相論の形成とその展開』である。東京大学の博士号を取得された、学位取得論文を公刊したものである。因みに、指導教授は玉城康四郎博士、主任教授は中村元博士である。

本書は、智顛の実践体系において具体化される実相の構造を、智顛の前半生から後半生へ、「形成とその展開」という方法で究明している。この辺のところを、「実相の究極相に途を開く、いわば方法的通路としての、行_{II}実践の体系の基本構造と、それによって捉え出される実相の境界のありようとの解明を、視座の中心に据えて、生涯の各時代において構築された、智顛の実相論の体系的内的構造の骨格を尋ねるのが、本書の課題である」(六頁)と記している。

全体は六章で構成されるが、著者自身、各章の内容を整理している(六頁)ので、それにしたがおう(括弧内は便宜的に目次にしたがって私が書き加えた)。

序章(著述と思想の時代的展開)では、本論の陳述を進めるに当って、主に依拠する智顛の著述について簡潔にのべおえ(第一節、著述の取扱い)、ついで彼の生涯にわたる思想的展開の時代の経過を、あらかじめ概略的に論述する(第二節、智顛の思想形成の時代区分と著述の成立の前後関係)。

第一章(初期実相論の展開)では、最初期の実相論の内的構造の解明が中心の課題である(第一節、『次第禪門』を中心としてみた初期実相論の体系。第二節、『方等三昧行法』にあらわれた実相論の初期的性格)。実践観と実相観とを視座の中心に据えて論究に努める。

第二章(初期実相論の変容)の課題は、最初期の実相論が内容的に変容しはじめる経過を辿ることにある(第一節、実践観の上にみられる新たな思想的展開。第二節、実践観の変容を導

いた教法的背景。第三節、『法華三昧懺儀』『方等懺法』『六妙法門』の表示する実相)。新たな実践観の構想なり、それが構想された理由が尋ねられるであろう。

第三章(実相論の新たな体系化)では、実相観に加えて実相観の上に認められることとなる異質な展開が跡づけられる(第一節、『覚意三昧』。第二節、『法界次第初門』における新たな実相論の体系化の方向の定着と拡充。第三節、『小止観』における「止観」構想の体系化)。

第四章(「三大部」における実相論の構造)では、先行する思想的展開のいわば総決算として体系化される、「三大部」講述時の実相論の内的構造の解明が主題である(第一節、円頓止観の構造。第二節、円頓止観の開示する実相の境の内的構造)。

第五章(晩年の実相論)は、「維摩経疏」を手掛かりとして、晩年の実相論の構造的性格を尋ねるのに向けられる(第一節、「維摩経疏」における円教の体系。第二節、一実諦による実相の表白とその宣揚の思想的意味―実相の直接的実践的性格の明確化)。

著者は以上のように概説しているのであるが、全体的な構成からも明らかのように、本書は徹底して、智顛の実践(観心)体系の究明をめざし、これを基礎にして、対応する実相観がどのように展開していったのかを論究する。

本書で扱う智顛の著述は、序章で選択された次の十点に限定されている(括弧内は論述頁)。

- 1 『次第禪門』(二六―一一一頁)。
- 2 『方等三昧行法』(一

- 一―一四四頁)。
- 3 『法華三昧懺儀』(一四七―一六〇・二〇四―二二一頁)。
- 4 『方等懺法』(一六〇―一七四・二二二―二二七頁)。
- 5 『六妙門』(一七五―一八九・二一七―二二四頁)。
- 6 『覚意三昧』(二二六―二七三頁)。
- 7 『法界次第初門』(二七四―二九七頁)。
- 8 『小止観』(二九八―三七二頁)。
- 9 『円頓止観』(三七四―五七六頁)。
- 10 『維摩経疏』(五七七―六二八頁)。

著述を一覧しても、本書の方法が、天台の教観二門のうち特に観門の枠組によって、智顛の実相観を透視するものであることがわかる。「三大部」を「円頓止観」(『摩訶止観』とは記さない)によって代表させた点にも、そのことは象徴的に表われている。

観門を基礎にして教理の核心にせまろうとする本書の方法は、従来天台研究では希薄であった一面であり、本書の成果はこの方面を十分に補うものとなった。その点で、本書は創意にあふれた斬新な研究であるといえよう。

加えて、原典解説や推論形式において思索の妙を印象づけ、著者の思索三昧に遊戯する風情が、読者をしてまた思惟の世界へと誘うのである。このような著者一流の手法には、並みはずれた力量を感じさせられる。

本書のような大著を公刊された著者の労に對して、衷心より深く敬意を表明し、著者の斯界における今後の御活躍を、大方と共に、後学の一人として切に期待するものである。

せっかくの機会であるから、本書を讀了して氣付いた二、三

の点について、愚考を呈したい。

次に引くのはその一例であるが、本書の処々でこのような気になる硬質な文章表現に出会った。

『方等三昧行法』の智顛への帰属の明白化は、それが半行半坐三昧を教示する書物のゆえに、そうした行の形式をも行法の有効なものの一つと解してゆこうとする姿勢の、ごく早い時期の智顛における確立を伝えるであろう(一一三頁)。

原典の読み込みや、論証のすじみちをたどろうとする矢先で、しばしばこのような硬い表現に出会い、出鼻をくじかれるような感じを受けた。本来、表現すべきXが難解なのであるから、この辺の文章はもっと平易に表現するよう心がけられるべきであったのではなからうか。

方法の問題についていえば、例えば「初期実相論の解体の経過を尋ねてゆく場合」(一四六頁)とあり、「初期実相論の構想は、その後の思索の過程で、実践観の面で、着実に変質しつつあるのである」(一一二頁)と記し、「構図のみにて三観三諦説の呈示は時間の問題である」(二七八頁)という、これら一連の表現から明らかなように、本書においては、智顛の教学思想の展開を、時間的変容というような一面で強調されすぎた嫌いがある。このことは、佐藤哲英著『天台大師の研究』における研究成果を全面的に継承し、その結論を大前提として容認したところで、本書の研究が成立したという、研究過程に関わるのであろう。したがって本書は、智顛の著述の時代推定については、心ならずも佐藤説の正当性を証明することとなり、それを

さらに思弁的に裏づけ補強する形の結果となった。

確かに、智顛の著述を時間的推移を伏線にしてみることは、自明な一つの視点ではあろう。しかし、それだけで尽されるものでは決してない。「いつ」「だれが」という視点は、同時に「どこで」「だれに」「何のために」著わしたのか、というような種々の視点を内に包むはずである。これらの諸条件を満たすのでなければ、智顛の著述が「どのように」表現されているのかを読み込むことも、充分になされたとはいえないだろう。

例えば、『六妙門』は、陳尚書令毛喜に与えた書であり、『小止観』は、俗兄の陳鍼に、『維摩經疏』は、隋晋王広(煬帝)に、与えられた書である、と伝えられている。これらの伝承が示すように、個々の著述はそれぞれの撰述背景があり、今日考えるような具合に、一様であったわけではない。A書では特にいうべきことであったとしても、B書ではいふ必要のないことで、別にいうべきことがあった、というようにみることもできるわけであり、各々の著述が、時々の状況に応じて教説内容も異なるのはむしろ当然なことといわなければならない。例えば、『懺法』と『三昧行法』でも、教説に相違をきたすのは当然のことと思われる。

このように、智顛の著述の個々の特質は無視されてはならないと思う。現代社会の書齋人同様の著述観念で、均一な時間的发展の一面だけで問題を一般化してしまうことは、扱われる対象が対象であるだけに、一層の慎重さを要するであろうと思われるのである。

『六妙法門』の明かす行の理想態は、さきにもてきたように「観心」を基本として修せられるべきものであり、不定観ではないのである。不定観は四種証相説の教示するところでは、凡夫・外道・二乗・菩薩がともに行ずる、ただだか「互証」を導くだけの行にはかならず、高次な悟りを導く行法では決してない（一八四頁）。

と、本書に記されていれば、誰れでも首をかしげるに違いない。前述したような方法に根をおろす問題の一例である。

それでは、このような合理の陥穽を回避するのに、どのような手立てがあるというのであろうか。私に思い付くことは、せいぜい次のようなことである。

例えば、伝統教学の建て前では、『次第禪門』『六妙門』『摩訶止観』の三著は、各々漸次止観、不定止観、円頓止観と規定され、「三種止観」と総称されている（一八二頁）。すなわち、三著は教理的には同等のものであると見るのが通例である。しかしこの見方は、本書のように思想を前から後へと展開面位置づける見方と対立するものとなる。一考を要するのは、この接点で、従来の教理学における不合理性を指摘するのと同じ熱心さで、伝統教学がそう組織づけた教理について、今日的な（私、ないし教団に現われている、というほどの意味）意義をみなおし、その意義を正しく推論しようとする努力が必要なのではなからうか。少なくとも研究者一人一人の側に、伝統教学と切り結ぶ、そういう気構えなり、ある種の緊張感が伴わなければいけないのではなからうかと思われる。

そのような意味でも、本書が実相観の発展過程を、従来通りの「次第から不次第へ」「禪から止観へ」という価値の図式にそって論及するのは、いかがなものであらうか。公式とされているものに對する吟味と検証をばぶいた点は、不用意の感をまぬがれないのではなからうか。

また本書のように思索を樞にする研究では、基語（二五〇頁）についての選定法が肝要である。そして一度選定された基語については、周到な規定がなされなければならないだろう。全体を通していえば「禪」「三昧」「観心」などの語の相互の關係が氣になった。いきなり「調心門立ち」「色門立ち」「心門立ち」（一二五頁）などが出る例などどうであらうか。

行のいわば外形的形式という観点からみれば（中略）、両者（『次第禪門』と『方等三昧行法』）は異なった行の方法を教示してみせるわけであるが、しかし行を修するに当たっての心がまえ、すなわち内的姿勢（『心要』の点でみれば、両者の求めるところは構造的に決して変わるものではないわけである（一四一頁））。

と記し、さらに別の個所で、

この面（坐禪を説き明かしている点）でのみみれば、『法華三昧懺儀』は『方等三昧行法』や『次第禪門』と系統を異にする著述ではない、といつてよいであらう。しかしこうした關係はあくまでも行の外形的な形式の面からみていえることにすぎず、ひとたびその指示する行の内面に立ち入ると、必ずしもそうとはいえない側面をそれは含んでいるよ

うに思えてならない(一四七頁)。

と記している。主張点は全く逆になるのであるが、伝統教学における「事行」と「理行」の範疇論を参照して基語として決択をつけておけば、少なくともこのような推論における混乱からはまぬがれえたとと思われる。

いわずもがなのことどもを、くだくだしく記した感がないでもない。本書を読んで私が気付いたこれらの諸点も、所詮はこの大著の实在を前提にしていることであるにすぎぬ。指摘したこれらの諸点は、決して本書の瑕疵とはならないであろう。なぜなら、仮りに本書から前述の問題の個所を全て削除して見たとしても、本書の研究成果は寸分たりともゆるがないからである。

殊に、「つねに一切法のあり方を実相にきりつめて表出するいわゆる真理に関する概念」(四九八頁)として表わされる、三諦三観に集約された『円頓止観』の実相論を解明する研究としてみる時、本書は独自の地歩を占めるように思われる。

実は、直線的に集約していく、問題がある方法論のゆえにこそ、天台の『円頓止観』の構造は、一層絶対的な位層においてその全貌を顕現するのだといえるわけである。そして一度このような評価の上に立ってみれば、智顛の十種の著述の個別研究としても、本書が学会の評価に充分堪えうる成果であることを、誰れもが認めるはずである。

上田賢治著

『国学の研究 草創期の人と業績』

大明堂 昭和五六年九月刊

A5判 二三七頁 二六〇〇円

井上順孝

本書は、釋契沖、下河辺長流、戸田茂睡、荷田春満といった、国学の成立期に名を遺す人物の思想や業績を個別に論ずるという形となっているが、その論議の底に一貫して流れる問題意識は明瞭であり、かつ意欲的である。それが何であるかは「序説 国学の光と影」においてははっきりとうかがい知ることができる。ここでは文中にも国学ないし国学研究における「光と影」という表現が再三再四登場してくる。「光と影」によって意味されるものが、明と暗の対立なのか、光があるから影があるという表裏の関係なのか、もっと別のことなのか、必ずしも明確に読みとることはできないが、この表現の中に、国学研究の現情に対する著者の不満ないしは苛立ちがこめられているのが伝わってくる。

その不満というのはおおよそ次のような現情理解によって生じていると言えよう。まず国学が近世の学問あるいは思想運動として位置づけられ、専ら研究対象の領域の側に放置されたままである、換言すれば、国学の目ざしたものと、現代の神道神学の方法とがほとんど有機的つながりを有さないという認識で

ある。今世紀にはいつて花開いた新国学が新国学と称されながら、その実、近世国学とは事実上別の道を切り拓いたのも、こうした傾向と無縁ではないと考えられている。また国学を国学たらしめていたものは何か、国学の精神は何であったか、という根本的問いかけが、ともすればなおざりにされているとも把握されている。

こうした現況を克服していこうというのがおそらく本書の隠された意図とみることができる。序説に続いて各論が展開されていくのだが、評者にはそこで論じられた細かな検証作業の内容の妥当性をきわめていく能力がない。そこで、各論が序説で示されている問題意識とどのような係わりをもつか、また全体の構成がどの程度説得力を感じさせるかという点を念頭に置きながら紹介を進めていくという形式を採用ことにしたい。ここに収められた各論は、荷田春満論の前半部を除いて、既に別個に収録されていたものではあるが、一つのテーマのもとに本書に収録されていると理解することが適切であるからである。

釋契沖、下河辺長流、戸田茂睡の三人に比べて荷田春満の扱いに充てられたスペースはもともと大きく、前三者の合計を凌ぐ。国学史上における荷田春満の位置にそれだけ重きが置かれているのであろうし、また、これまでの研究の蓄積の多寡とも関係があるろう。さらに、前三者に対するのと、春満に対するのとは分析の視点がいくぶん異なっている。契沖、長流、茂睡に関しては、それぞれを国学者として認めるのが適切かどうか、という点に重点が置かれている。春満に対しては、彼が国

学者たることは最初からは認められた上で、彼に与えられた従来の過大評価と過小評価を研究的に整理しつつ、著者なりの主張を構築しようとしている。いずれにおいても著者の主張が随所に明確にうかがえるところが本書の魅力であるが、これはまた同時に反対意見を持つ人からの攻撃の的ともなりやすいに違いない。

最初にとりあげられている契沖に対しては、次のようなきわめて具体的な問が向けられている。「契沖を国学の始祖として位置づけることは、妥当であるのかどうか」（一二頁）。契沖を国学者に入れるべきか否かについては、これまでも議論があり、それは国学の文学的側面を重視するか、学問・思想的側面を重視するか、ということと深い係わりがあった。著者の検討の仕方は、しかし、これとはいささか趣を異にする。契沖の出家の理由、任職となっていた曼陀羅寺からの出奔後の行動、また彼の抱いた信仰、とくに神道や古代に対する思い、などを吟味しながら、主として契沖のアイデンティティという視点からアプローチを行なっている。結論としては、「確かに、神道の、体系的な思想家ではなかった。しかし、それを追求し、その方向への、門扉を開き、その心のあるべき基本を教えた人として、国学者であった」（三三頁）と認めようとしている。

契沖に対して師の立場にあったことがあり、契沖の学問を考へる際に無視できぬ存在であるとの説もある下河辺長流に関しては、彼が実際に契沖の師であったかどうかよりも、両者の学問方法・態度の間にどのような継承関係があるか、という方が

より重要であるという方向を打ち出している。そして長流の万葉集に関する著述を検討しながら、彼は基本的に「心のまこと」を求める歌人であって、結局、その学問は国学と認めることはできないとしている。

長流とはほぼ同じ頃、江戸で活躍し歌文学上に名を残す戸田茂睡にも同様の検討が加えられている。「要するに彼のアイデンティティーは、不幸にして世に捨てられた直参の武家というところにあつた。」(六七頁)というのが著者の洞察であり、茂睡の歌文学は一種の神儒仏一致論、歌の効用論であると規定されている。さらに、茂睡の思想が世法の仏法からの独立を説いている面に注目すると、国学者の神道観・仏教観であるようにもみえるが、これは一貫しているわけではなく、彼はついに儒教や陰陽道の影響を脱し得なかつたとされる。それ故に、「遂にその神道の本質を見極め、それによって国の心を知るという国学者には成り得なかつたようである。」(七八頁)と結論づけられている。

それぞれに割り振られた紙数がそれほど多くないことから、論理の展開に必要な材料が必ずしも整備されているとは言いが、著者の描いた構図は充分理解できる。また宗教心理学の視点を織りこんであるのは、今後の論議の展開にさらに広まりを与えるもののように思える。しかしながら、言うまでもないことかもしれないが、一つ注意せねばならぬのは、ここでの結論、すなわち、契沖は国学者として認められるが、長流、茂睡はどうやらその枠外にあるという考えは、あくまで著者なりの

国学者観に基づくものであるという点である。

著者は、宣長をその研究方法は文献学的客観性に貫かれつつも、《やまとごころ》を研究者必須の態度として強調した人物と捉え、彼の中に国学者のあり方の典型をみている。従ってそうした著者の目に三人がどう映ったかが論じられているのである。師弟関係や業績のジャンルによって形式的に国学者かどうかを論じていくよりは、このやり方はより実質的であり、興味を惹くものである。反面、これは著者も充分承知しておられることのようにあるが、「神学的判断」という色あいが強まるのは避けられない。

荷田春満の学問・思想の評価について再検討した部分は書き下しである。春満は大國隆正により国学四大人の祖に据えられたわけであるが、以後その評価のみが先行し、本格的な研究が今日に至るまで未だ不十分であるとの認識に基づき、彼の伝記上の事実の再検討にかなりの頁を割いている。別居独立の動機、赤穂浪士の吉良邸討入に関与したという説などが吟味される中に、もつとも慎重に論じられるのは、春満が国学の学校を開こうとして幕府に提出したらしいとされる「創造国学校啓」文に関するいくつかの問題点である。しかしこれに関する論議には常に資料的乏しさという難点がつきまとうらしく、先行学説への批判を加えながらも歴史的事実についての断定は避けられている。そしてこの啓文が文書の形で幕府に出されたということには否定的見解を示しつつ、啓文が実際に提出されたかどうかよりも、そこに表明された思想が春満のものであるかどうか

かの方が重要である、という方向性を示すことで、この問題を検討することの意義を見出そうとしている。

他方、春満の学問のもつ性格・内容については、彼の伝記についての研究と比べて、深刻な論議が行なわれてこなかったとして、再考を促している。学統については契沖や山崎闇斎門下大山為起との関係を探り、春満の独自性がどの程度のものであったかに論及している。また、学問領域については、「神典研究に基礎を置く、神道論が一つ。そして万葉集を中心とした歌文学が一つ。この二分野を中核とし、他はすべて、副次的、補助学的性格をもって研究された」(一五一頁)と解釈している。そして、その学問伝授の方法は中世の方法を尊重していたが、それを行なう精神においては中世を脱していたと考え、その古典研究においては日本の特殊原理の発見に務め、そこに日本の道を見ようとしたのだと解釈している。このようなことから、契沖が文学に傾く、春満が道義面に傾くの相違を示しつつ、両者の学的姿勢は同一線上にあると見なされている。

なお、春満に関しては、さらに「荷田春満の神学」という章が設けられ、彼が依拠した神典、世界観・神理解・人間観などが説明されている。神学者として見た場合の春満の思想の特徴が論じられているのである。

さて、以上本書の紹介を主としてきたが、著者の問題意識と個別の論述との関係はどうかみ合っているであろうか。話の大筋においては著者の思考の道程がよく読みとれ、問題意識への対応部分も明らかである。大半が既発表の論文を収録したとい

う本書の成立から考えるときわめて統一性を有しているということが出来る。しかし、細かな論議の展開においては、今一つ整理された論理の運びが欲しいと感じられる箇所もあった。とくに春満論の書下しの章がそうである。これまでの研究のどこに不満を見出しているのか、それに対しどの点が新たな主張であるのか、といった点の記述がやや繁雑に思われる。

ところで著者はそれぞれの人物が国学者であるかどうかを、その人の精神において判断していこうという立場を採っていることが分る。このことは神道神学の樹立を目指す著者の意図からすれば当然のことであろうし、また一人ひとりの人物を国学者と言えるかどうか定めていく作業には一つの有効な方法と言える。ただ、国学の担い手を点と線で結ぶのではなく、国学を一つの流れとして捉える、あるいは一つの時代的潮流と考えると、別の問題も横たわっているように思われる。

国学はむろん特定の個人を媒介として生じ、展開するのだが、他方、歴史の流れの中には、それまでの文化的蓄積が次の段階の文化的産物を生んでいくというプロセスを想定できるわけで、国学運動もそのようなプロセスの一つとして見ることでできよう。もしそうであるなら、国学者一人ひとりを超え、時代の特徴を備えた「精神」の発生及びその分有という問題がありはしまいか。そして、国学者の「精神」の発生はいかなる条件の下に可能となり、どのような形で具体化せざるを得なかったかという問が生じてこよう。これは個々の国学者のライフヒストリーの総計を越える問題であり、本書の目的とは直接的に

は係わっていない。しかし、たとえば宣長に国学者としてのあり方の典型とみるといった主張がなされる場合、なぜそれが正当なのかを説明しようとするなら、このような問題に突き当らざるを得ないような気がするのである。ただ、このことは本書の意図するところを曲解していなかったとしても、躑を得て蜀を望む類の言であることは言うまでもない。

総じて本書は国学創草期の研究に関するさまざまな問題点を知らせてくれ、また個々の国学者の思想を論ずる際にどのようなコンテキストの中でそれを行なわねばならぬかについても幾多の情報を与えてくれている。戦後の国学研究が必ずしも充実したものであるという状況において、本書は一つの活性剤の役割を果たすであろうことは疑いを入れない。

武藤一雄著

『神学的・宗教哲学的論集 I』

創文社 昭和五五年十二月刊
A5版 一九〇頁 三〇〇〇円

藪田 坦

本書は、武藤教授が最近数年間にいろいろな形で発表された七篇の論攷と、付録として加えられた旧作（教授の卒業論文「良心と悪」）とから成っている。周知のように、すでに著者は過去二十年近い年月にわたって、著者の意図される独自の神学的宗教哲学の立場とその理論的基礎づけを一貫して追求して来られ、その間の成果として二、三の労作が発表されている。本書もその題名から窺われるように、これらに続くものであり、しかも内容的にいっそう深化進展せしめたものである。旧著におけると同様、本書においても、著者の深いキリスト教信仰と透徹した神学的哲学的思索との類まれな結合から生み出される数々のすぐれた洞察や見事な論述から、私はいつものながら多くの教示と啓発を受けることができたが、のみならずことに本書からは、従来のもの以上の、或いは今までにはない何か新たなものが感ぜられ、そこに一種の感嘆と感銘を覚えさせられたものである。

このことは勿論、本書の内容全体から惹き起こされたもので

あるが、強いて言えばそれは次に次の二点に関連していると思われる。一つには、恐らくその出発点以来取られ続けてきた著者の根本的な思惟の立場や体勢が、今やこの書において明瞭に確立され、一つの究極的な地点に到達した感をもってきわめて明快かつ直截に現われているという点である。と同時に二つには（しかも第一の点と必然的に結びついて）、旧著以来さまざまな角度から繰り返し論究されてきた神学的宗教哲学の可能性が、本書において具体的に現実化され、独自の内容と風格をそなえた一つの宗教哲学として実現されてきたという点である。ここから振り返ってみるとき、著者の思想的展開においてもと目指されていた方向や意図、またそこに一貫して流れていた思惟体勢ないし思想形成の特質を今にして納得せしめられ、かつは感嘆させられるのである。

このような、今や明確になってきた著者独特なものをあえて表現するとすれば、私はこれを「中」の立場、あるいは「中」的思惟と呼び、またそこから形成された思想を「中」の哲学と名付けることができるのではないかと思う。これについてはしかし、少しく説明を要するであろう。本書の概観的な紹介や批評は他にもすでに一二なされているので、ここではとくに、今述べたような著者の思惟展開と思想形成の特徴を、旧著との連関ないし旧著からの進展をも含めて注目し、もって書評の役目に代えたいと思う。（なお旧作の卒業論文を本書に収録された理由については著者御自身のくわしい説明があり、事実またそれは著者の思想的発展の源泉を知る上でも重要ではあるが、こ

こではあえて触れないことにする。）

さて武藤教授の思想に関して、これを「中」の立場とか「中」の哲学と言うとすれば、その中とはいかなることを意味するのであろうか。思想的な次元で中と言え、普通、二つのもののあいだ、或いは両極端を離れいずれにも偏することのない中間を指し示すのがごく一般的な理解であろう。例として挙げるまでもないが、アリストテレスにおける中（庸）も、また仏教における中道も、基本的にはこの意味をもっていると言えよう。中の立場ないし中の思考とはそれ故、相対立ないし相反する二つのものを提示しつつ、そこからそれらの中間または中心を指し、かつそれを見出さんとするものであると、差し当って言つてよいであろう。

著者の神学的宗教哲学的思考においても、そのような二つの相対立ないし相反する概念、思想、立場などを対峙せしめつつ、そこから両者の相関関係や排除関係を通じて思考を進展させていくという、いわば二元的思考様式あるいは問題設定がしばしば見られる。ある意味でそれは、著者の思想全体にわたる最も基本的にして特徴的な思惟方法ないし思考様式であると言つてよいかも知れない。

その二三の明瞭な場合を挙げて置こう。著者は以前からしばしば、いわゆる神学主義と宗教主義という二つの立場を対置させながら、自らの思想的立場を定位し、開発されようとして試みられてきた。本書でもまた第一論文「学問のゆくえ」や、第二論文「信仰の神と哲学者の神」のなかで、その問題はかなり詳しく

取り上げられ、しかもそれは上述のように一つの究極点に到達した明快さと直截さをもって論述されている。簡単に言って、著者の立場は、いわゆる神学主義に偏すること、かと言って逆にまたいわゆる宗教主義に組するものもなく、むしろ両者の相互の内面的な媒介を通じて、そこから両者を生かしつつ真に統合し得るものとして「神学主義にも宗教主義にも非ざる第三の立場」（本書五頁、五二頁）が追求されている。その際、著者のいわゆる内、超越の論理が決定的に重要な意味をもち、そこから例えば「神学圏内に内的に深く徹することが、その外側に超出することであり、また外に出ることがより深く内に還帰するという意味をもつのでなければならぬ」（同六三頁）といったことが語られている。内的超越について今は詳論する余裕はないが、いずれにせよ、ここにはまさに著者の中的思考のあり方が典型的に現われていると見られるのである。（なお、いわゆる神学主義や宗教主義の説明もここでは省略せざるを得ないが、著者は、前者の典型としてバルト神学を、また後者の代表的なものとしてシュライエルマッハーやトレルチの宗教哲学を念頭に置き、さらにその両者に非ざる第三の立場、すなわち著者の目指す神学的宗教哲学にとって先蹤となる重要な事例として、キルケゴールの宗教哲学や、ことにテイリッヒの弁証論的神学にしばしば言及されていることだけを指摘しておきたい。）

同様のことは、ブルトマンの非神話化問題への著者の関わりのうちにも明瞭に現われている。ブルトマンは著者がその思想

的影響を最も大きく受けた一人であると思われるが、著者の立場は、一方で非神話化の必然性とその意義を充分認めつつも、他方その極端化ないし行き過ぎに対しては、神話論の必然性をも認めつつ批判的に一定の距離を置くという、きわめて柔軟性をもつものである。本書では第四論文「終末論の二類型」のなかで、とくに終末論の問題との関連において、それはいつそう具体的に展開されている。即ちここでは、主として終末論をめぐるブルトマン神学とクルマン神学とを対置させ、前者を「救済の出来事の神学」、後者を「救済史の神学」と特徴づけたが、それぞれの特質とまた尊重すべき点を明らかにし、両者を内的に媒介することを通じて、そこから二つの神学が「相互に排他的でありながら相補的な関係において結合され、統一的に把握される」（同一〇六頁）ような独自の理解を示さんと試みている。ここにも中的と性格づけられ得る思维方式は如実に現われていると言えよう。さらにはまた同論文におけるパウロの終末論の二重性と、その内面的統一の把握の試みに関しても、また第七論文「異言と預言」におけるこの二つのものの相互の関係の理解においても同様の事態が見られるが、その詳細はもはや割愛する。

ところで、溯って考えてみれば、著者の神学的宗教哲学的思想の展開は、実はその当初からかかる基本的な思维体勢に終始貫かれてきたことに気付かされる。その固有な思索の結実をまとめられた最初の名著は『神学と宗教哲学との間』（昭和三十六年）と題されたが、ここにすでにそれは基礎を置かれていた

のである。神学と宗教哲学とのあいだへの探究は、何よりもまずこの二つの学問分野が接触し合う限界領域や両者の折衝から生じてくる種々の問題を考察し解明せんとするものであった。

しかしこのあいだは、すでにそこで単なる静止的・固定的な間とか、両者とは別の中間領域ということではない。むしろそこでは、二者の相関関係または対立関係を通じて、しかも両者を内的に媒介・統合しつつ、そこから「両者の相互限定の場、その相互限定の反復によるきわめて動的な場」(論集Ⅰ、二〇頁)を目指していたことが今にして顧みて知られるのである。それは著者独自の神学的宗教哲学の立場への第一歩であり、その基礎づけへの最初の模索であったと看做されよう。

このことは、その後発表された著者の第二の労作『宗教哲学の新しい可能性』(昭和四十九年)において、事実いっそう明瞭に現われ、そこにはほぼ確立されていたと見られるのである。この点についても今は詳述は避けるが、要するに、いわゆる神学圏に閉鎖しがちな神学主義の立場を内在的に超越しつつ、しかも再び単なる宗教主義や従来の普遍的宗教哲学の立場に還帰するのではなく、新たな可能性は、対極する二つの立場を真に内的に媒介しつつ、また両者の対話的応答を通じて開示されてくる。あいだの思维方法はここでさらに大きく一步を前進せしめられ、両者を真に媒介(中介、*vermitteln*)しながら、しかも相互突破的に開かれるきわめて動的な性格を有するものとなる。その意味でここでの思维は、もはや単なるあいだ、(zwischen)にとどまらず、むしろ両者を包みつつその内に、(inmitten)現

成する中^的な立場のものとなる。しかもかかる「中」に立つことが、そこで探究される事柄の真理^的の中(treffend)するという意味をも含んでいるのである。(この点に関しては、同書所収の論文「解釈学^的の原理としての中」がきわめて重要な契機となっている。)

以上のような思想的な深化進展をふまえて、今著者の最近著(即ち論集Ⅰ)を見ると、いわば「間から中へ」の展開は一つの完成の域に到達し、決定的な「中」の立場として実現されているように思われる。また、ここで取り上げられている諸論題自体は、従来からのものと大きく変化するわけではないが、今やそれらはまさにこの立場においてのみ可能となったであろう具象性と現実性を帯びて、生き生きとしかも直截自在に論述されている。前著において次第に明瞭化され、事実またほぼ確立されていた新しい宗教哲学の可能性は、今や中^的な神学的宗教哲学として現実化され、中の哲学として具体的に展開されていると言い得るであろう。著者における「中」は、その思考方式または思维の立場にとどまらず、そこから展開される具体的な思想内容の本質的特徴をもなすと考えられるのである。

このような「中」または「中道」といった言葉は、本書のなかでも決して頻繁に用いられているわけではない。しかし永年^{にわたる}著者の思想的展開のあとを「間から中へ」として捉えてみるならば、本書において明確に到達された独自の立場とそこから具体的に展開される思想を、以上に述べた意味のすべてを含めて「中」という言葉によって表現し性格づけることが不

可能ではないと、私には思われる。そしてこの立場は、さらに様々な神学的宗教哲学的問題をその内を含み得ると同時に、これら諸問題の具体的解明としての中的思想の豊かな展開をも可能にするはずであろう。

恐らくその「中」は、著者においてキリスト教と仏教との「中」を指し、そこにまで拡張し得るものであらう。著者が仏教にも深い関心と理解をもたれていることは、著述の随所からも窺われるところである。ここでもまたその「中」は、決していわゆる比較思想や折中主義のようなものでも、また二つの宗教思想のいずれでもない第三の中間的な思想的立場を求めるものでもないことは言を俟たない。著者にとって、キリスト教的真理の究明こそが思索の原点であり究極でもあることは勿論であるが、しかも単にキリスト教神学や信仰のうちに自閉するのではなく、仏教思想のうちにも学ぶべきものを見出し、むしろ自他ともに開かれた真理の場において互いに真に出会い、そこから自らの真理性をいっそう發揮させ開発するという意味での「中」こそが、目指されるべきものであらう。本書のなかでも繰り返して述べられる、キリスト教と仏教との我々対話を通じて著者が求めようとされているのも、こうしたことであらう。そしてこのような真摯な対話が成り立ち得る場所が、先に述べてきた神学の内在的超越としての神学的宗教哲学の成立する場に他ならないのである(同六四頁)。逆に言えば、内在的超越の「何処へ」(Wo hin)、すなわち神学圏の内への徹底を通じて外へと超出するそのゆくえとして開かれるこの場所において

始めて(同一〇頁)、キリスト教と仏教の真の対話もまた行なわれ得ると考えられているのである。すでに明らかのように、このような事態は著者における「中」の立場を通じてのみ可能となり、また「中」の哲学としてのみ成就され得るであらう。

最初にも述べたように、本書は永年に及ぶ著者の神学的宗教哲学的思索が到達した一つの究極点を示す意義深いものであるとともに、しかもその到達が直ちに新たな始まりであることを期待させるきわめて重要なものである。その意味でも、著者御自身が自己策励的な意図をこめて(同書序一頁)名付けられたこの『論集I』が、さらにII、III……以下の遠からぬ産出を予告するものであることを心から念願したい。

以上私は、私自身が本書から受けた強い印象と感銘にもとづいて、そこに見られる著者の思想的立場と思想自体の著しい特質と思われるものを、いささか勝手な理解をまじえて(それが著者御自身の意図を十分に理解しないはずなものではないかと危惧しながらも)記してみた。本稿がいわゆる書評とはかなり性質の異なる不適切なものとなってしまうことをお詫びしておかねばならない。

大島 清 著

『預言者とメシアの研究』

山本書店 一九八〇年二月刊
菊版 二二九頁 六四〇〇円

小田島 太郎

長く東京大学で教鞭をとられた著者は退官後、予て準備中であった、イスラエル共和国での発掘調査事業を指揮し、傍ら著述に専念して来られた。この研鑽の中から『萬葉人の宗教』（一九七九年）と本書とが先ず刊行され、ほかに二著作が近刊の予定と伺う。『萬葉人の宗教』と本書は研究対象を異にするが、両者の根底には著者の宗教観が一貫している。『萬葉人の宗教』については田丸徳善氏の行き届いた紹介（本誌二四〇号、一九七九年）があり、著者の宗教理論、とりわけ Heil 生命拡充説、について詳しく解説されている。読者にこれの再読をお願いしたい。

本書の内容は「序」と次の三編（四七の下位区分）に分かれる。

- | | |
|-------------------|----------|
| 一 預言者の研究 | 一一一—〇九頁 |
| 二 イスラエル王朝時代の宗教の研究 | 一一一—一七九頁 |
| 三 イエス時代のメシア思想 | 一八一—二二九頁 |

主題と論点

第一編は四つの主題から成る。「I 『ナビー』と『ロエー』について」は、古代イスラエルの預言現象の起源に関し、それが先住カナンの媒介を経てイスラエルに伝播したか否かを問う論点である。著者は関連する諸説を懇切に紹介しながら、預言現象を規定する術語（ロエー、ホゼー、ナビー、エクスタシー）恍惚、見者、シャーマン等々）を整理、吟味する。論点は、リンドブロムの視点と方法に承認を与えつつ、彼の結論の導き方に誤りありとすることである。即ち「リンドブロムは、宗教史的比較研究の立場に立って……、恍惚現象は、特定の地域、特殊な人種あるいは種族に結びつけられない、一般的人間的現象であると論じ」つつも「……古代イスラエル周辺の諸民族に関しては、伝播を重視し、特にイスラエルへの伝播にカナンの媒介を否定し得なかつたのは、ヘルシャー、イエブゼン等の説を完全に脱却なし得ず、また、せつかくの自己の方法論的主張をイスラエルにまで徹底なし得なかつたものと考えられる」（三一頁）。エクスタシーとしての古代イスラエルの預言現象は外部からの伝播によらず、「その宗教とともに」（三一頁）初めから存在したと著者は推定する。

「II マリ文書の預言者」と「III ウェン・アモンの報告」は、各々の地域（ユーフラテス中流のマリとフェニキアのビブロス）に広義でのエクスタシーが存した事実を例証し、この比較によってエクスタシーとしての預言現象の汎地域的・非伝播的性格を類推し、Iの結論を補強せんとする。マリ文書への言

及は今日稀でないが、ここでのように関連本文が詳細なる検討に付されたのは本邦では恐らく初めてのことであろう。さてマリ文書の分析にはもう一つの目的がある。この文書が伝える限りで、マリ宗教の実質を論定することがそれであり、結論は次の如くである。「Mari 預言にあつては、神は、本来的、本質的には、『王座、土地、市の主(あるじ)』であり、与えたものを取り去る怖る』べき Unheilsgott であるが、Nihatum、その他、供儀等々の宗教儀式によつて、Heilsgott になると言うのである」(七〇—七二頁)。

第一編を締めくくる「IV 古代イスラエルにおける預言者」での中心問題は、「もともとイスラエルによつて Heilsgott(恵みの神)として崇められていたヤハウェが、いかなる原因で捕囚前預言者によつて Unheilsgott(禍いの神)と説かれるに至つたか」(二頁)であると説明される。換言すれば、一つの宗教伝統——しかも一神教のそれ——のうちに相對立する二つの神觀念が併存する現象を如何に理解すべきかという宗教学的な設問である。先ず旧約正典から外典に至る広い範圍に「恐るべき神」の觀念が認められることから、「古代イスラエルにおいては、『恐るべき神』によつて表象せられる、神に対する根本的、宗教的畏怖感情を、その全歴史を通して持っていた」(八〇頁)と推論される。著者はこれを古代イスラエル人の「意識の底流」(八〇頁他)、また「底流意識」(八二頁)と呼び、ここに宗教儀禮の謂れを見る、「本来的には『恐るべき神』即ち Unheilsgott が、犠牲、供え物をなし、宗教儀式を営むこと

によつて Unheil を与えることなく、Heil を与える Heilsgott になるのである」(八一頁、傍点は筆者による)。著者の「このような宗教学的な儀禮論を中軸とするイスラエル宗教の全体構図の中で、それでは捕囚期前の記述預言者(アモス、ホセア、ミカ、イザヤ、エレミヤおよび前五八六年迄のエゼキエル)は如何なる位置を占めるであろうか。彼らの言葉を逐一検討したのち、著者は次の結論を下す、「一般には宗教儀式によつて神からの Heil を祈待したが、これらの預言者はこれを否定して、正義・愛等の道義によつてこそ神からの Heil を求め得るとなし、宗教儀禮によつて Heil を祈待するものに対して、Heil ではなく、恐るべき神による恐るべき Unheil が与えられると預言したのである」(一〇六頁)。それは「底流意識の表面噴出」(八二頁)である。

第二編は「I イスラエル王朝時代の宗教の研究」(第二編全体の標題に同じ)と「II 古代イスラエルにおけるアシュケラテ信仰」とから成る。I は著者が本誌一九九号(一九六九年)に載せた同名の論文および Orient, Vol. V, 1969 に載せた論文 Das religiöse Leben in der Zeit des israelitischen Königums の双方に基づくもの、II は本誌二二三号(一九七三年)に載せた同名論文の再録である。後者は一九七一年の第六回国際旧約学会(ウブサラ)での著者の発表に遡る。さて I は王朝時代(前十一—六世紀)——狭義での預言者の時代に重なる——におけるイスラエル宗教の実情を叙述するもので、旧約諸文書を残した「Yahwe-Monotheismus」(一二二頁他)、

「純一なヤハウェ信仰」(一二三頁他)の立場からして「異教信仰」(一二三頁他)とされる宗教の諸相を記述するが、著者の網羅的、具体的な追究に読者は驚くであろう。神名、神格、これと結合する地名、地形、自然物と構築物、また儀礼の諸形態とこれに関わる常人・人士等々が克明に記述され、さながら宗教学者としての著者による宗教実態調査の趣きがある。ここで事実性の追求が自ずと著者を資料批判に赴かせるが、とりわけ申命記の歴史家の編纂した列王紀を取り扱う段でそれが顕著であり、南北両王朝に対する右の編纂者の評言——「ヤハウェの目に悪しとするところをなせり」、「心ヤハウェに全からざりき」、殊に「イェロベアムの道を歩みき」、「イェロベアムの罪に歩みき」、「イェロベアムの罪を離れざりき」——の内実を歴史的蓋然性に照して考量する際、それが新しい試みとなっている(例えば J. Debus, *Die Sünde Jerobeams* 1967, Göttingen と比較されたい)。「このような異教信仰は、……イスラエル王朝時代の全時期にわたって、イスラエルの全地域にわたって、イスラエルの全階層にわたって、行われた」(一五六頁)との結論に著者は達する。

文献資料から得られたこの結論を、考古学資料、具体的にはアシュタルテ女神像土偶、の時代的、地域的分布を精査することによって、補完するものが、前記Ⅱである。一〇〇体を越える鉄器時代Ⅱイスラエル時代の女神像土偶を出土する遺蹟は、地域的偏りを見せず、また出土層が右の時代全体を覆う事実を確認(一七〇—一七一頁)したうえで、著者の結論は説得的で

あり、かつ先の結論と完全に一致する。

第三編は、前二—一世紀のユダヤ世界における未来への待望の諸相を論じる。ここで用いられる方法的枠組は、「Partikularismus (特殊の救済主義)」——「Universalismus (普遍的救済主義)」であって、この観点から「アム・ハアレス」(Ⅱ一般民衆、ハシディム(敵愾党)、マカベヤ党、パリサイ派、バプテスマのヨハネ、イエス等が相互に関係づけられ、また隔りが測られる。特に注目すべきは、従来メシア思想との関係が薄いとされるパリサイ派にも著者が「終末論的……な、神の支配」Ⅱ「メシア王国」(一九三頁)への待望を見出す点である。ヒレルの言葉、「来るべき世のいのち」が主要なる根拠である。ここでも著者の論述は類型論的抽象に偏することなく、常に歴史的事実のもつ具体性が顧みられている。例えば著者は、パリサイ派による社会的指導権の掌握の過程を詳細に論じる。この時期をアレクサンドラの即位とシモン・ベン・シャタツハの亡命地からの帰国の頃——「イエス当時より約一〇〇年前」(二〇二頁)——に見る著者の見解も注目すべきであろう。

視点・方法と構成

本書全体に一貫する著者の視点は恐らく、通人類的視点と称してよいであろう。凡そ宗教現象の根底には、古今東西を問わず、共通要因があるとするものである。これが著者をして「萬葉人の宗教」を論じさせ、また本書を著わさせるのであり、著者がマリ文書の分析とイスラエルの預言現象とを関連させる所以でもある。第三編において著者は、特殊の救済主義である

か普遍的救済主義であるか、との枠組を用いるが、これも著者の通人間的視点と無関係ではないかも知れない。このように見れば、著者がその方法を「比較・類推に基づく」(四〇頁)させるのは充分な根拠をもつことが分かる。更に、以上の如く著者が類型論的分析と歴史的個別性とを相関させる仕方を見るとき、その方法を「宗教史的なそれ」(四〇頁)と規定するのは当を得たことである。勿論類型論と歴史性との相即は原理的に困難を含むが、著者はそれを乗り越えるために、個々の類型を余りに狭く規定することを拒む。従って読者は「Heil」生命拡充への希求、「エクスタシー」恍惚、「特殊のあるいは普遍的救済主義」、「メシア思想」等の、緩やかな規定の意味に気づくべきであらう。

最後に本書の構成を見よう。第一編では特に「II マリ文書の預言者」と「III 古代イスラエルにおける預言者」との緊密なる対応が目を惹く。両者は、先ず預言現象の汎地域的性格を例証するために照合され、更に両地域における神が共に「Jahreiligott 怖るべき神」であり、預言者もまた共にこの Unheil を Heil へと転換する問題に係る、とされる——この故に Unheil の預言者アモスの説く「Heil への条件……」(九六—九八頁)も論ぜられる——。さて第一編と第二編との関連は、標題において必ずしも明らかではないが、内容上は深く結合している。後者がイスラエルにおける預言現象の背景としての異教信仰の浸透を論ずるからである。このことはIを締めくくる次の言葉に明らかであらう、「この間にあって、ひたすらに

神ヤハウェにたいする純一な信仰を主張し、Yahwe-Monothelismus の立場を固守死守していたのが、一握りの預言者たちであったと考える」(一五七頁)。以上に比べ、第三編は比較的独立している。論述の対象となる時代が前二編の場合と大きく異なるためでもあらう。しかし第三編の最後を飾る、バプテスマのヨハネとイエスについての段落でやはり両者における預言者の伝統が論ぜられる。著者は言う、「ヨハネのうちに脈々と生きている預言者のところに親しく接してこそ、イエスは、預言者のいのちをわがいのちのうちに生きることを得たのではなからうか」(二一三—二四頁)。

以上は——幸いに何がしか妥当だとしても——本書の骨格を紹介したに過ぎない。半世紀を遙かに越えて宗教研究に従事された著者の言葉は驚くほど平明であり、かつ重い。筆者は随処に著者の宗教本質論を伺う思いがした。Unheil を避け、Heil を願うのは蓋し人間の永遠の心情であらう。本書の論述は、その手堅い方法のゆえに長きに亘り基本的部分において改変を不要とすることであらう。

会報

○常務理事会

日時 昭和五七年四月一七日(土) 午後五時半

場所 東京大学山上会議所

出席者 安斉伸、石田慶和、植田重雄、大畠清、桜井秀雄、

高崎直道、中川秀恭、野村暢清、平井直房、藤田富雄、柳川啓一、脇本平也

議題

一、昭和五七年日本宗教学会長選挙日程

五月六日(木) 投票資格(会費納入状況)についての

通知発送

五月三十一日(月) 第一次投票有権者資格締切

六月二日(水) 選挙公示発送

六月五日(土) 選挙管理委員会(第一次投票有権者資

格認定)

六月九日(水) 第一次投票用紙発送

七月三日(土) 第二次投票有権者資格締切

七月三日(土) 第一次投票締切

七月一〇日(土) 選挙管理委員会(第一次投票開票、

第二次有権者資格認定)

八月九日(月) 第二次投票用紙発送

九月四日(土) 第二次投票締切

九月一日(土) 選挙管理委員会(第二次投票開票)
一、選挙管理委員長選出
互選により植田重雄氏を委員長に選出した。

○理事会

日時 四月一七日(土) 午後六時~八時

場所 東京大学山上会議所

出席者 安斉伸、井門富二夫、池田昭、石田慶和、植田重雄

大畠清、小野泰博、窪徳忠、小山宙丸、佐木秋夫、
桜井秀雄、桜井徳太郎、高崎直道、中川秀恭、野村
暢清、平井直房、藤井正雄、藤田富雄、J・V・ブ
ラフト、前田専学、山折哲雄、脇本平也

議題

一、日本宗教学会第四一回学術大会について

十月一~三日の間九州大学にて行なわれることが、開
催校である九州大学の野村常務理事より報告がありました
承された。

なお、日程の概要は次の通りである。

一〇月一日(金) 公開講演、理事会

一〇月二日(土) 研究発表、評議員会、総会、

一〇月三日(日) 研究発表、シンポジウム(予定)

本年は、新たに、テーマを比較的狭くし、ほったシンポ
ジウムを五部会ぐらいに分けて開いてはどうかという
提案がなされたがテーマの内容に関しては、次の理事
会ではかられることになった。

一、新入会員について

別記二四名が新たに本学会員として承認された。

○編集委員会

日時 昭和五七年五月二二日(土)午後六時

場所 本郷学士会館九号室

出席者 洗建、金井新二、J・スインゲド、芹川博通、蘭田稔、土屋博、保坂幸博、山折哲雄、柳川啓一

議題

一、「宗教研究」二五三号、二五四号の編集方針

一、学会員の業績把握について

一、書評への応答を掲載する件について、

○選挙管理委員会

日時 昭和五七年六月五日(土)午後一時

場所 本郷会館会議室

出席者 小口偉一、後藤光一郎、桜井秀雄、高崎直道、竹中信常、田丸徳善、中川秀恭、野村暢清、早島鏡正、平井直房、柳川啓一、脇本平也

議題

一、昭和五七年度日本宗教学会会長第一次選挙有権者資格認定について

有権者一六八名(評議員の九五・五%)を一括承認した。

○理事会

日時 昭和五七年六月五日(土)午後一時半~三時

場所 本郷会館会議室

出席者 池田昭、小口偉一、窪徳忠、後藤光一郎、佐木秋夫、桜井秀雄、桜井徳太郎、佐々木宏幹、高崎直道、竹中信常、田丸徳善、中川秀恭、野村暢清、橋本芳契、早島鏡正、平井直房、藤井正雄、松本皓一、柳川啓一、脇本平也

議題

一、日本宗教学会第四一回学術大会について

開催校を代表して野村常務理事から、シンポジウムのテーマについて原案がだされ、それに基づき活発に討議が行なわれた。シンポジウムの数については二つか三つぐらいが適当ではないかという意見が強くてた。

一、宗教学会賞選考委員の選出

本年度の日本宗教学会賞の選考委員として左記の七名が会長から指名され、これを承認した。

伊藤幹治、高崎直道、田島信之、田中英三、平井直房、堀越知巳、松本滋

一、編集委員の交代について

前田専学氏に代ってあらたに江島恵教氏が編集委員となった。

一、新入会員について

別記二四名があらたに本学会員として承認された。

○訂 正

本誌二五〇号、会報二七八頁上段理事の項に、小野泰博、加藤章一、鎌田純一各氏の御名前が脱落しておりました。お詫びして訂正いたします。

本誌二五一号、新入会員紹介一五〇頁上段、春日神静は春日神静の誤りです。お詫びして訂正いたします。

執筆者紹介（執筆順）

赤司道雄 立教大学教授
定形日佐雄 プール学院女子短期大学助教
門馬幸夫 駒沢大学大学院
和田俊昭 京都大学大学院
池田魯参 駒沢大学助教
井上順孝 国学院大学日本文化研究所員
藪田坦 大阪市立大学助教
小田島太郎 明治学院大学助教

Les Communions de Jean-Jacques Rousseau

par Toshiaki Wada

Dans la première lettre à Malesherbes, Rousseau dit : «Je suis né avec un amour naturel pour la solitude qui n'a fait qu'augmenter à mesure que J'ai mieux connu les hommes. Je trouve mieux mon compte avec les êtres chimeriques que je rassemble autour de moi qu'avec ceux que je vois dans le monde, et la société dont mon imagination fait les frais dans ma retraite achève de me dégoûter de toutes celles que J'ai quittées.» Cette parole montre que Rousseau est assez schizophrène. Le repli vers la vie intérieure est lié à l'accusation d'une société injuste. Le monde extérieur, pour lui, est celui où chacun est obligé de être conflit avec toutes les autres de resserrer les liens de la société par l'intérêt personnel. Ainsi il se laisse aller à la rêverie des sociétés formées par l'estime et la bienveillance mutuelle. Elles sont les communions qui peuvent se former seulement par la participation de toutes les associés à une valeur commune et sacrée. Il y a deux communions exprimées dans son écrits. L'une est la communion politique qui, dans *Du Contrat Social*, est formulée sur le plan de la théorie du droit. L'autre est exprimée comme la fête de la communauté de Clarens dans *La Nouvelle Héloïse*. C'est la communion d'amour formée sur le plan existentiel de l'affectivité. Cette dernière est l'équivalent affectif de la première. Donc, les sociétés qui peuvent occuper vraiment l'âme de Jean-Jacques, quel qu'ils soient, sont toujours une telle communion libre et sans corps intermédiaires.

A Note of Sacred-Secular Theory

Sachio Monma

This essay is a study of the sacred-secular problem. The sacred-secular problem has been focussed mainly on the sacred aspect. Therefore this report rather aims at placing the focus on the secular aspect and probing the interaction between the two. The sacred has two aspects—purity and pollution, and they are deeply related to significant community. The sacred has also the concept of charisma. Charisma and pollution are considered relational conception. As for the method of study, the interactional approach would be effectual.

Die Struktur des Adam-Mythos

Hisao Sadakata

Es geht in dieser Abhandlung um die Struktur des Adam-Mythos (Genesis 2; 4 b-3; 24).

Erstens können wir die gegebenen Texte in 85 Einheiten (lexie) gliedern, jede von ihnen die kleinste und thematische ist.

Zweitens teilen wir die 85 Einheiten nach jeder Funktion in vier Gruppen ein ; wie folgt, 1) 7 Verse(2; 7 a, 17a, 22a, 3; 6c, 16b, 18, 24a) wirken als der Erzählungskern (fonction cardinal), 2) 8 Verse (2; 7b, 9b, 19a, 20a, 3; 5, 14b, 21, 24b) sind die Erzählungskatalyse (catalyses) und füllen die Lücke des Erzählungskernabstands, 3) 57 Verse (2; 5a, b, c, d, 6, 8a, 9a, 10a, b, 11c/12a, 12b, 15b, 16, 17b, 18a, b, 19c, 20b, 21a, b, 23a, b, 23a, b, 24, 25, 3; 1a, b, 2, 3a, b, 4, 6a, b, 7a, b, 8a, c, 9, 10, 11a, b, 12, 13a, b, 14a, 15a, b, 16 a, c, 17a, b, 19a, b, 20a, b, 22a, b, 23) sind die Merkmale der Atmosphäre, des Gefühls, des Charakters oder der Philosophie in der Erzählung, 4) 13 Verse (2; 4b, 8b, 11a, b, 13a, b, 14a, b, c, 15a, 19b, 22b, 3; 8b) geben uns Informationen über die Zeit der Erzählung oder den Ort der Erzählung.

Drittens können wir die obengenannten 85 Verse 6 Sequenzen (abk. Sq.) zusammenstellen : Sq. I (2; 4b-14c), Sq. II (2; 15a -17b), Sq. III (2; 18a-23b, 24), Sq. IV (2; 25-3; 7b) Sq. V (3; 8a-19b) und Sq. VI (3; 20a-24b). Jede Sequenz bildet den in der Erzählung dargestellten Geschehensbogen und besteht aus einem oder einigen Kernen.

Zum Schluß müssen wir die strukturelle Zusammenhänge dieser 6 Sequenzen durchsehen.

Sq. I, die in bezug auf die Zahl der Wörter, die phonetische Regel, die Wortfolge, die Form des Geschehensbogens, das Erzählungstempo usw. sehr systematische Struktur behält, steht in Gegensatz zu Sq. VI, die in obenerwähnte Zügen unregelmäßig ist. Auf anderem Aspekt ist in jener die Vorstellung vom Wasser einprägsam, aber dagegen in dieser die Vorstellung vom Feuer.

Nächstens ist es bemerkenswert, daß die Monolog-Sätze in Sq. II,

III, V und VI, die sich vor und hinten Dialog-Sätze in Sq. IV und V bestellen, sich sowohl in ihrer Stellung als auch in Thema symmetrisch stellen. Und die von den Dialog-Sätzen eingeschlossenen 5 Einheiten (3; 6a, b, c, 7a, b) beschreiben über das Verbrechen und die Umstände davor und danach. Daher nimmt Vers 6c, besonders das letzte Wort von 6c "wayyo'khal = und er aß" die strukturelle Mitte in diesen Einheiten, und gleich in der ganzen Abam-Erzählung ein.

Adam (Mensch) müßte für sein Leben streiten und daran scheitern deswegen, weil er vom Baum des Wissens um Gut und Böse aß. Der Erzähler (Jahwisten, 10 v. Chr.) könnte angesehen haben, daß der Wissensdurst nach den technischen Fortschritten die israelitische Eidgenossenschaft verzerren sollte.

Compilation of the Psalms and the Religious History of the Old Testament after Exile

Michio Akashi

According to the periods of compilation the 150 psalms in the Old Testament are divided into three parts. The change in the way of editing each of these three parts corresponds to the development of the Old Testament religion which we can trace in the Chethubim after Exile. In order to examine this change, the writer of this article classifies all the psalms into three types.

(1). Songs of lament, individual and national. (2). Hymns, songs of trust, thanksgiving and penitence. (3). Prophetic liturgies, wisdom poetry and legalistic poems. These psalms give instructions to the Jewish pious people.

The following table shows how differently these types of psalms are collected in each compilation.

Part I. (Pss. 3-41) (1) 24 psalms (2) 7 psalms (3) 5 psalms

Part II. (1) 26 psalms (2) 12 psalms (3) 8 psalms

Part III. (1) 13 psalms (2) 42 psalms (3) 4 psalms

The rest of the psalms are king's Songs.

The change shown above suggests that in the first period many songs of lament were collected and sung in the temple, reflecting the underprivileged situation of the pious common people who believed Judaism after Exile. But Psalms were originally Tehilim (Hymnals) sung in the temple rites. Thus in the second period the leaders in the Jewish religion, probably laymen who knew the Torah quite well, tried to balance the contents, adding more hymns and instructive songs. In the last stage of compilation the editor put in many hymns.

The compiler of Part III may have been the last editor. The last editor opened the 150 psalms with legalistic Ps. 1 and king's Song Ps. 2. Especially the last Ps. 150 has the word haleluyah in every line.