

八幡神と弥勒神

別府大学教授 中野 幡 能

一 八幡神発現の託宣

近年八幡信仰に関する研究が盛になってきた。これはこの神の発生が日本の他の神祇に較べると頗る異質であるからだと思ふ。本日は八幡神発生の縁起をめぐる問題の一つの、考察をお話して御教示に預りたいと思ふ。

八幡宮の鎮座する宇佐については『日本書紀』卷一、神代一の瑞珠盟約章（あろかみ）の一書によると、素戔嗚尊と天照大神のうけひにより、

日神あの生れませる三みはしろの女神を以て、葦原中国の宇佐嶋に降りまさしむ。今、海の北の道中まに在す。号なづけて道主みちのぬし貴のむちと曰す。此筑紫の水沼君等いづもまが祭まつる神、是なり。

とあるが、宇佐神宮の祭神ヒメ大神はこの三女神を比咩大神として奉祭されたのに始（し）としている。また記紀には神武天皇御東征の時にお迎えした宇佐津彦、宇佐津媛のことがあるが、これらをうけつぐ記録は正史にも、宇佐宮縁起にも伝わらず、弘仁十二年（八二二）の官符（以下「弘仁官符」とする）とか承和十一年（八四四）の「八幡宮弥

勒寺建立縁起」(以下「承和縁起」とする)、『東大寺要録』(以下「要録」とする)、『扶桑略記』(以下「略記」とする)、『宇佐宮御託宣集』(以下「託宣集」とする)などにみる八幡神の発生の縁起は、何れも欽明天皇の御代又は欽明三十二年(五七一)に現われたと伝えている。

「弘仁官符」にみえる縁起は、弘仁六年の宇佐宮「神主正八位下大神朝臣清麻呂解状」にみえるものであり、「承和縁起」は承和より、少し時代が下るといわれているが、辛嶋家主の文書に記されたものである。

「弘仁官符」では欽明天皇の御代に大神(八幡)は、豊前国宇佐郡馬城峯に応神天皇霊として現われ、欽明二十九年(五六八)大神比義が鷹居瀬社を建てて祝い奉り、多年を経て現社地小椋山に遷座したとしている。

「承和縁起」も本文ではこれをうけているが「一曰」として異説である辛嶋家主に伝えている縁起を記している。その大要は大神は欽明天皇の御代に、豊前国宇佐郡辛国宇豆高島に天降り、それから大和へ移り、紀伊^{名草}、吉備^神に移り、再び豊前に戻り宇佐郡馬城峯に現れ、比志方荒城の潮辺に移り、辛嶋家主上祖辛嶋勝乙目が仕え、託宣により「御命」をうけた。ここから郡の西北酒井泉社で酒を奉り、郡の東北の鷹居に移り、大神の心は荒れ、十人行けば五人、五行行けば三人死ぬという異変があり、辛嶋勝乙目は崇峻天皇三年(五九〇)から三年間祈り、鷹居社を建て、乙目が祝、意布売が禰宜になりその後、小山田社を経て小椋山に移ったとある。

しかし「弘仁官符」や「承和縁起」にはみえないが、平安末期の編になるものに『東大寺要録』巻四、『扶桑略記』「宮寺縁寺抄」(『石清水文書』)所収縁起がある。『要録』によると

筑紫豊前国宇佐郡、厩峯菱瀉池之間、有^二鍛冶翁^一、甚奇異也、因^レ之大神比義、絶^レ穀三年籠居精進、即捧^二御幣^一言、若汝神者我前可^レ頭、即現^三三歳小兒^一立^二竹葉^一、託宣言、我是日本人皇第十六代誉田天皇広幡八幡麻呂也、我名曰^二護国靈驗威力神通大自在王井^一、国々所々垂^二迹於神道^一、是初頭御座、是即欽明天皇御時也、

とある。これは『扶桑略記』『宮寺縁事抄』第一にもほぼ同文があり、後者の「八幡大菩薩示現記」にみゆなどである文は、誤写を除くと全く同一であるから、この種縁起が平安時代の中頃にはできていたであろうことがわかる。

「弘仁官符」「承和縁起」本文では、欽明天皇の御代に応神天皇霊が「豊前国宇佐郡馬城峯」に始めて現われ、大神比義は歳次戊子（欽明二十九年）に鷹居瀬社（「承和縁起」には瀬社なし）を建てて祝い奉り、多年を経て小椋山に移建したとある。「承和縁起」の一書でも現れたのは馬城峯であり、祝った場所は鷹居社であった。ところが、これら三書所収縁起になると、「既峯菱瀉池」となり、鍛冶翁(5)があり、「奇異」であった。大神比義は三年穀を絶って祈ると、「三歳少児」が、竹葉を立てて、「誉田天皇広幡八幡麻呂」といい、更に長い大菩薩の尊号まで託宣したといっている。そして更に、奈良朝までの空白について「国々所々垂迹於神道」の語が入ったが、小椋山の移建の事には全く触れていない。

『扶桑略記』では、この縁起を「欽明卅二年辛卯正月一日」の次に「又同比、八幡大明神顯於筑紫矣」として先の縁起を収めた。これをうけてか『宇佐託宣集』では「欽明卅二年二月十日発現」になっている。またこの二本にも延暦二年（七八三）に奉った菩薩の尊号が書かれているので、延暦以後に菩薩が付加されたことがわかる。尊名広幡八幡麻呂については『統紀』天平勝宝元年（七四九）の条に「広幡八幡大神」といっているので、「広幡八幡麻呂」という尊名は古く奈良朝前からいわれていた可能性があろう。

さて『宇佐託宣集』になると十六巻の中に十二回この伝承がとられていて、必ずしも同文でなく、「一曰」として異説もあげている。ただ『要略』、『略記』に書かれていた「既峯菱形ノ池辺」の文字が「大尾山麓菱形池辺」となり、今までにない鍛冶翁の「奇異」が、辛嶋氏伝承にあった五人行けば三人殺す……のことと共に入っている。「弘仁官符」、「承和縁起」にはなかった「少児」の事が、『要録』、『略記』等に出てくる。即ち神人大神比義が三年穀を

断つて祈ると「少児」⁽⁶⁾が現れ、応神天皇の霊であると託宣したとある。その外『託宣集』第三卷には比義が祈るとす
ぐ「現天童言」として

辛国城仁始^天天^三降八流広幡^天、我者成^三日本神^{礼利}、一切衆生左毛右毛任^{心多利}、釈迦菩薩乃化身也^者、^{余略}、(五三
頁)

とだけ記され、辛嶋氏伝承の「辛国宇豆高島」が『欽明紀』にみえる「辛国城」となり新に「八流広幡」を天降すといふ『平家物語』に出る詞までが入っている。第五卷には、「厩峯」が、「小倉山」になり、「三歳小児」の前に金色鷹とか鳩とか修飾が多くなり、『要録』に「竹葉を立てて」とあるのが「於^三竹葉上^一宣」に変わり、託宣も先述の後に大菩薩の尊号の事が続いている。こうして『託宣集』には多くの記述がとり入れられ合理化されているが「一云」も所々にあるので、鎌倉時代まで可成り多くの伝承が各家に伝わっていて、新に付加されてきたことが分る。このように『託宣集』では、大神氏伝承も、辛嶋氏伝承も共に生かして、まとめようとした跡がみられる。その代りに多くの古伝と思われる断片もみられるので貴重である。これらの伝承を通じて『託宣集』で共通する部分をみると

欽明朝三十二年に発現する

厩峰がなくなり大尾山又は小倉山麓の菱形池辺となる

鍛冶翁と奇異の説話がつく

三歳少児は天童、童子となる

辛嶋伝承にない発現の主人公に大神比義が三カ年穀断をする

誉田天皇御霊の広幡八幡麻呂と長い大菩薩の尊号に『要略』等と同じになる。(弘仁官符にはただ大菩薩といっている。)

などである。

要するに八幡縁起には大きく分けると大神氏の伝承、辛嶋伝承とこれらをまとめた託宣集と三種のものがあつたことになる。ただいえることは、馬城峯の神（宇佐神カ）と大陸半島の文化と融合してできた神の中に、大神比義が入つて、これ迄の宗教活動の主体を大和と北部九州にゆかりの深い応神天皇の神霊であるとしたということであろう。そしてその年代は古く欽明天皇の時代（五四〇〜七一）より平安初期までの間に完成するという伝えであつたというのが実体であろう。

注

- (1) 三女神を天三降命とする説は、『先代旧事本紀』や一本「宇佐氏系図」にみられる。「宇佐氏系図」では「高魂尊」から「天三降命」と変化している。平野邦雄氏によると、宇佐氏系図は本系帳に発するものであろうという。そうであるとすれば、平安初期に始るといふことになる。天三降命を天照大神の三女神とすれば、既に平安時代初期に宇佐神と三女神が一体であるという説が宇佐氏には成立していたといふことにならう。しかし一般には江戸時代の学者がこれを主張した。『神祇宝典』九、『八幡宮本紀』、『延経神名帳考証』八、『信友神名帳考証』六十一、『神祇覆録』六十七、などがそれである。戦後では田中卓「ムナカタの神の創祀」(『社会問題研究』七卷二号、昭和三年七月)があり、宇佐島は九州全体をいうのであろうという。尚宇佐島説については『宗像神社史』上巻、一〇二〜一〇六頁)に触れている。
- (2) 平野博之「承和十一年の宇佐八幡弥勒寺建立縁起について」(竹内理三編『九州史研究』(御茶水書房、昭和四三年六月))
- (3) 辛嶋家主は「宇佐託宣集」の中にもみえる。
- (4) 十人行けば五人が死ぬという異変があつたということが、託宣集では菱形池辺になっている。「承和縁起」では鷹居社の創建を崇峻三年となつてゐるが、辛嶋家伝では六世紀にはここに入つてきていたといふのであろうか。近年この周辺は大規模な弥生住居趾群のあることが判明した。
- (5) 鍛冶翁とは小倉山比辰神を祀る司祭者ではあるまいか。そうだとすれば菱形池辺の「お鍛冶場」といふ聖跡は小倉山を祀る聖地であつたことになる。すると三歳の童子の託宣はお鍛冶場ではなく、鷹居に於てなされたことにならう。つまり鍛

治翁云々の縁起は北辰の縁起であり、『託宣集』所収の一本縁起に「三歳小児」の前に金色鷹が現れるというのは鷹居社を現わしているのであろうか。

(6) 『託宣集』では「少児」のことを「天童」「小児」「童子」と三様に使われている。

二 対新羅の守護神

『託宣集』では八幡神発現の聖地大尾山麓菱形池とあるが、菱形池辺の鍛冶翁の聖地「お鍛冶場」は実はいまの宇佐神宮鎮座の小倉山という小山の麓にあり、大尾山の麓ではない。『託宣集』⁽¹⁾五卷(九七頁)にはこの小倉山について

大宝元年、八幡大菩薩、為_二濟度_一向_二唐土_一、又帰来、此辰神最初_二天降_一、現_三坐小倉山_一、大菩薩御修行之次、至此峰、語_二北辰_一而言、我礼一所_二住坐_一、法界衆生利益乃願_二乎_一發_二佐牟_一者。

北辰申云

從_レ此_レ利西方彦山_一神坐須、名_二言_一權現_二須、有_二三十万金剛童子_一、申_二其權現_一天、以_二宝珠_一天、一切衆生乎_二度_一志給_二江_一者、

とある。

八幡大菩薩として、濟度の為に唐に向い再び帰ってきた。北辰神が、最初に現社地小倉山にきて、北辰神に語った。我れ一所に住んで、法界衆生利益のために働くことを発願したいという。北辰の神は「これより西の彦山に権現という神がある。十万の金剛童子がいるので、権現に頼んで宝珠をもって一切衆生を濟度せよ」といったという。

大宝年間に八幡神を菩薩というはずはないが、ここでは応神天皇の神霊をさしている。当時小倉山には北辰神が天降っていたというのである。八幡宮が遷座する前小倉山には既に北辰神が祀られていたという。いうまでもなく北辰神は北極星であり、北極聖帝君、玄天上帝である。いいかえると道教の最高神である。つまり、小倉山は道教的信仰をもつ祭祀集団の聖地であったということである。「お鍛冶場」はこの小倉山の麓にある。このことからすると北辰神を祭祀する聖地ではなかったろうかと思われる。

この神が彦山のことを指示していることからすれば小倉山も彦山も道教にも関係のある霊山としてよかろう。これに関連して古代豊国の宗教文化を物語る史料がある。『新撰姓氏録』²⁾によると、雄略朝(四五七〜四七九)に豊国から天皇御病氣の治療の為に「豊国奇巫」が招かれている。「豊国」の豊については狩谷校斎が「韓」を、いうといっているが、これは別として豊国が半島からの文化を早くとり入れていたのであろうことは、「豊前風土記」により田川郡に新羅国神を祀っていたことから想像される。

少くとも奇^{あやしきかんなま}巫として医療で参内したということは、道教的聖職者を思わせるが、成立道教が入っている筈はないし、民衆道教の流れを引いた「巫」であったかと思われる。

その後史料にはみえないが、用明二年(五八七)には用明天皇の病氣平癒の為に、蘇我馬子によって参内した豊国法師のことがみえる。このように豊国には病氣治療に従事する医師の聖職者がいたのである。

大宝二年(七〇二)豊前国戸籍には中津郡に「川辺勝法師」³⁾がみえる。法師とあるが、妻妾をもち家族をもつ在俗僧であった。当時の法蓮、彼と共に語られる「四人の同行」などが『宇佐託宣集』や「彦山修験伝法血脉」⁴⁾等にみえる。

在俗法師については、各地にいたのか「御野国戸籍」にもみえる。「僧尼令」で厳しく取締るようになったのも無

理からぬことである。しかし一般的聖職者には卜部が多く、筑前・陸奥国などには卜部・占部としてみえる。

『彦山流記』や『宇佐託宣集』によると、大菩薩（八幡前）は彦山に行く。十万の金剛童子の司霊者は豊国法師ではないかと思うが、当時の彦山の代表者は法蓮であったようである。八幡の仙翁と法蓮とは、修験道にみる「験くらべ」をして、宝珠をうばいあう物語をるる記している。

結局する所、八幡に宝珠を給い慈尊出世に結縁して欲しい。そうなれば、神宮寺弥勒寺を建て、法蓮をその別当にしたいといったものである。

宇佐側と彦山側が余程密接な関係をもっていたのであろう。このようなことで豊国には六世紀以来豊国法師とよばれる聖職者があるが、これらの法師は彦山を中心に修行していたようである。その代表と思われる法蓮は『続日本紀』大宝二年と養老五年の条にみえるように、医術に詳しく禅技に深い沙門であった。

法蓮と八幡との験くらべの物語が、実在したとすれば、大宝（七〇〇）以後の出来事であったろう。『託宣集』巻五等にみえるように、「流浪行者法蓮」というように、法蓮も彦山を中心とする豊国の法師集団の一人で、山林仏教や神仙術、医術に詳しい民衆道教的な、山林仏教の巫僧としての聖職者でもあったらしい。このような宇佐の聖職者は八幡宮が官社になっても続いている。天平勝宝の八幡宮の大神杜亮は、「禰宜尼」と『続日本紀』に書かれている。即ち尼僧であって神に仕えて託宣をする聖職者になっている。皇大神宮の斎宮や、加茂神社の斎院に当るものが宇佐では「禰宜尼」である。双方を比較してみるとその違いの著しいことがわかる。

このような道教的な仏教は既に中国では北魏時代に始まっているようである。例えば敦煌莫高窟二四九窟の西王母や、三二九窟の騎龍仙人像などの壁画をみても、インドのアジャンター窟寺院⁽⁵⁾や、西域地方に伝わりアフガンのバミアン石窟寺院に全くみられない壁画である。それは道教の神々と仏教とが融合し、独特の仏教説話が様々に画かれ

ている。かかる道仏習合的な傾向は龍門石窟にもみられる⁽⁶⁾というが、龍門の仏教文化は朝鮮半島日本に影響が強い。新羅に仏法が行われたというのは、法興王二十二年(五二八)であるというが、『三国史記』新羅本紀によると六世紀の頃、呪術宗教的試練を経て戦士の訓練をする若者集會ができて花郎⁽⁷⁾とよんだ。集會には司靈者がいて始めは原花という美女二人であったが、真興王三十七年(五七六)に事件が起って美貌の男子が花郎となった。

司靈者が男性になっただけでなく、団結の中心精神を弥勒下生の信仰にとったという。『三国遺事』によると、僧真慈は弥勒菩薩像の前で弥勒が花郎になって現れることを祈ったという。また真平王(五七九〜六三二)の時代には花郎の衆徒は、自ら菟華の香徒といい、景德王(七四二〜七六二)の時代も弥勒信仰による花郎の団結は固かったという。

弥勒信仰の日本への伝来は飛鳥時代に始まっているが、大和飛鳥・山城だけであったかというのと、北部九州の弥勒信仰も強かったようである。『彦山流記』によると、「彦山の岳も石も木も是れ弥勒の化身」とあり、また「法蓮和尚は弥勒の化身なり」と伝えている。仁平二年(一一五二)の奥書のある『人聞菩薩朝記』(『石清水文書』)にも、法蓮を弥勒とみているようであるから、少くとも平安時代にはかかる信仰が行われていたことは確かであろう。これがそれ以前の古伝だとすれば、法蓮等も亦新羅の日本の花郎であったのではあるまいか。

さて『宇佐託宣集』五巻によると

敏達天皇元年壬辰(五七二)より、元明天皇和銅二年^(七〇八)己酉まで、国一十三代、年序百三十八年の間、猶又国々に
 潛に通じ、処々に瑞を留め、奇異ありと雖も、未だ靈社を造らず

とある。

同書によるとすれば、八幡神は欽明三十二年に現われたが、敏達元年(五七二)から、和銅二年(七〇八)まで一三

八年間、国々に潛に通い、瑞を留め奇異はあったが社殿は作らなかつたというのである。ではこの時代はどういう時代であつたらうか。

この間大陸三韓問題は四三件の事件があるそのうち、三韓との関係については

高句麗 七

新羅 一六

百濟 一一 計三四

となり、その他の九件を入れると四三件、うち三四件は三韓との問題である。つまり敏達三年（五七四）から天智二年（六六三）の八十九年間は任那の存続問題で、日本は必死になつていた時代であつた。恐らく対新羅との関係を調整し、その正常化をはかるうとした時代ではなかつたらうか。

注

- (1) 『宇佐託宣集』（臨川書店）九七頁
- (2) 卷二十、泉国神別天神の条。このことについては拙著『八幡信仰史の研究』一一二頁に詳細にふれている。
- (3) 川辺勝法師は、妻妾と共に子や家族を有つた戸主であるが、法師とあるので、在俗の僧であつた。
- (4) 『修驗道草疏』三（『日本大藏經』宗典部）、その外仁平二年の「人聞菩薩朝記」（『石清水文書』）にもみえる。
- (5) 鄭健吾『敦煌への道』（日本放送出版協会）七三頁、一一八～九頁。
- (6) 水野清一、長廣敏雄『龍門石窟の研究』（同朋社）二〇三～四頁。
- (7) 黄寿永氏によると、花郎は五世紀から九世紀に実在したという（『新羅花郎の研究』——三品彰英論文集第六卷——）一四一頁。その他花郎については本巻に詳しい。都眺淳「風流道と神仙思想」（日本道教学会三三三回発表）

三 八幡宮の成立

新羅は法興王一五年（五二八）に始めて仏教を国教にし、以後新羅は多くの寺院の建立に着手した。皇龍寺の建立に着手したのは真興王一四年といわれ、二七年（五六六）には峻工している。⁽¹⁾しかし同一三〇〃欽明二三年（五六二）には新羅は伽羅十国という任那を滅した。以後百済と新羅の抗争が続ぎ、また高句麗も新羅との交戦を続けた。その間隋もたびたび、朝鮮半島に軍を出している。百村江の戦の後、新羅文武王八年（六六八）には唐、新羅は高句麗を攻めこれを亡ぼした。こうして同王一六年（六七六）新羅は三国を統一することができたのであった。このように新羅が統一運動をすすめている時、新羅のこの運動の推進力になったのは、実は新羅の花郎出身軍人・官僚であったという。

このようなとき八幡神（応神八幡神）は発現を宣言し、以来、一三八年の間は朝鮮半島は最も重大な時代であり、日本にとっては、更に危機的時代であった。そしてその間の事柄について記す、「国々に潛に通じ、処々に瑞を留め、奇異あると雖も靈社を造らず」という短い記事は必ずしも、欽明から和銅の辻つま合せの記事だけではないのではあるまいか。もしそうだとすれば、単なる宗教活動のみならず、この活動を通じて、对新羅との関係で、必ずや表面に出ない、地下工作を行っていたのではないだろうか。「豊前国風土記逸文」によると、香春岳神社⁽²⁾という社があり、この神は新羅国神といっている。香春岳は銅山でその麓には採銅所があり、採銅鑄造等の仕事に従事する渡来人がいた。これは彦山の麓の近くである。彦山を支える母体の祭祀集団は香春岳神社の祭祀集団であった。八幡祭祀集団には渡来系の辛嶋氏という氏族がある。先ほどの鍛冶翁があるが、明らかに鍛冶集団から出た聖職者であるということ

を伝えているのである。

日本と朝鮮半島の文化伝播には二種の型があったと思われる。直接行政を通じて入る型を直流型とすれば、もう一つの文化伝播の型は民間と民間を通じて徐々に文化交流が行われる漂流型であるといえよう。⁽³⁾これを史上でいえば、大和との交流は直流型伝播であり、北部九州と朝鮮半島の文化交流は、漂流型文化伝播であるといえるのではなからうか。新羅の花郎集団と同じ類似性をもつ豊国の聖職者集団は、後の八幡の祭祀集団となっているが、もっと想像をたくましくすれば、『宇佐託宣集』にみる一三八年の間に於て、北部九州と新羅には同じような信仰集団があり、その人々の間では、新羅との交渉がたえず行われていたのではなからうか。八幡宮が始めて『続日本紀』に出てくる記事は天平九年（七三七）の四月である。始めて出てくる事件は新羅の無礼の事であった。しかもその無礼を告げる神は伊勢皇大神宮と、八幡宮と香椎宮に対してであった。伊勢神宮と並べて八幡を出しているということは、八幡祭祀集団はこれまで新羅と関係があったということではあるまいか。表には出さないが、新羅との交渉の為に日本は、八幡祭祀集団を長い間、利用していたということではないだろうか。

八幡の祭祀集団による八幡宮は律令制の神祇令にみる、神祇の神社又は祠職ではない。或は又僧尼令にみる沙門僧侶でもない。むしろ、僧尼令にみる本旨とは相違う宗教行爲を行う僧侶、聖職者たちであったといわねばならない。

先にふれた和銅二年（七〇九）に近づくにつれ、宇佐には大きい問題が起っている。九州で最初といわれる百鳳寺院ができていたのである。一つは宇佐川沿岸の法鏡寺という寺であり、一つはこれより二キロ許り上流の河沿いに虚空蔵寺という寺ができている。亦二キロ許り西方に久全寺（中世の名称）という寺もできている。⁽⁵⁾久全寺を除くと、いずれも法隆寺様式の寺であったという事が明らかになっている。

虚空蔵寺の瓦は全く新羅様式の瓦であった。法鏡寺の場合は新羅様式に加えて、百濟様式の瓦が出土している。法

鏡寺が創建される頃には、大和の力が多分に加わってきたとみてよいだろう。そうであれば、大和の権力は他方ではこの祭祀集団を利用しながら、多方では僧尼令による、この集団に対する監督を強めて行こうとしたことが、これらの寺院建立となったではなかったろうか。

このような古代寺院ができるここに、仏教的要素と神道的要素を分離させなければならなくなる。そこで、これまでの仏教的民衆道教的に近い託宣が、神祇令の中の神の託宣にならなければならぬ。そこで、これ

この問題がやがて、神社の社殿を創建しなければならなくなる。先ほど縁起を紹介したが、その縁起には崇峻五年（五九二）の説と・『託宣集』等にもみる和銅五年（七一〇）にできたという説がある。歴史的にみて和銅説の支持が圧倒的に多くなっている。『大日本史』もこれをとっている。このことをみると崇峻五年説は創祀の説であり、和銅説は官社認定を意味するものではないだろうか。であるとすると、始めて神祇令の中の八幡宮になり、始めて官社の中に入って行ったのではなからうかということになる。官社になっても東大寺に向う場合には、大神杜売に対して「禰宜尼」といっている（『続日本紀』）。神祇令による官社八幡宮の司祭者は「禰宜」ではなくて、「禰宜尼」となっている。いかなれば尼僧神主となっている。われわれはこの事に注目しなければならぬ。

注

- (1) 『三國史記』新羅本紀第四。
- (2) 『宇佐託宣集』菱形池辺部によると、香春明神とあり、彦山との関係や大菩薩（八幡神）との関係することが述べられている。
- (3) 漢陽大学校宋哲来「弥勒信仰と韓国の詩歌」(『第二回宇佐文化セミナー』(宇佐史談会))。
- (4) 大分県宇佐市の中央部を流れている川で今、駅館川という。
- (5) 拙著『八幡信仰史の研究』(増補版)下、(吉川弘文館)五〇一―五一五頁、九三二―九四五頁。

(6) 拙稿「稻積山権現の信仰」(中野編『英彦山と九州の修験道』名著出版、昭和五十二年)。

四 八幡と弥勒信仰

最後の問題として、欽明天皇三十二年の八幡神発現の託宣のことをみななければならない。この時代における東アジアに於ては、何れも弥勒信仰が盛であった。ことに弥勒下生の信仰は、韓国に於ても中国に於ても、極めて盛であった。

周知の如く、韓国における『三国史記』は日本の『日本書紀』に当り、『三国遺事』は『古事記』に当る。この『三国遺事』によると、第二十五代真智王の時に「弥勒仙花」という話がとりあげられている。もともと新羅の花郎の習俗は十分に民間道教的な信仰習俗をもっていて、それと弥勒信仰との習合の事がみえている。その真慈は興論寺の僧である。その僧が弥勒菩薩に対して花郎が弥勒になって欲しいと祈った。所が靈妙寺の樹の下に秀麗な童子が現れた。そこでこれが弥勒菩薩の化身であるということで、これを弥勒仙花とした。真智王もこれを国仙、国を守る神としてこれを奉じた⁽²⁾というのである。

先程述べた如く、『託宣集』記事をとるとすれば、丁度同じ頃鍛冶翁が奇異を現した。そこで大神比義という仙翁が現れて殺断をしたという。これは修験道的であり道教的であるが、三年間祈ったら三歳の童子に現れた。先の『三国遺事』では「小童子」になって現れたという⁽³⁾。『宇佐託宣集』では三歳の童子になって現れ、しかも笹の葉にのって託宣をしたとある。笹の葉にのって託宣をするというのは朝鮮半島の巫覡の習俗である。朝鮮半島のシャーマン即ち、ムードンは笹のついた竹を握り神懸りして真赤になって託宣をするのである。笹にのっての託宣はいかにも朝鮮

半島のムーダンに近い託宣の仕方である。ところが新羅では弥勒菩薩であったが、宇佐は、嘗て神功皇后が三韓征伐をした時に、その胎中の応神天皇が遠征が終り、帰国後無事に生れたという王子であった。胎中で三韓を征した応神天皇が広幡八幡麻呂として現れたというのである。八幡宮では応神天皇が広幡八幡麻呂として現れ護国靈験威力神通大菩薩になったというのである。新羅では童子は弥勒菩薩の化身、弥勒仙花とし真智王は国仙として国の守護神にした。弥勒下生の信仰と、道教的シャマニズムが融合して国仙になり、花郎が崇拜された。八幡信仰では弥勒に相当する応神天皇が小児を通して、広幡八幡麻呂として下生した。亦の名を後に、護国靈験威力神通大菩薩として神仙的菩薩の神として出現したという。

いずれにしても、「広幡八幡麻呂」の出現は、弥勒下生の信仰を離れては考えられない。新羅に於ては、弥勒が花郎として下生し、宇佐では応神天皇の神靈「八幡麻呂」として下生してきたことになる。そして八幡麻呂はやがて、大菩薩に発展して行く。しかし司霊者は奈良時代でも「彌宜尼」であったことからすると、八幡の司霊者は『用明紀』にみえる「豊国法師」であり、この法師こそ新羅における「花郎」に当るものではなかったろうか。

しかし神祇令による神社になっても、司祭者は「彌宜尼」であるから、豊国法師の機能が想像できる。そして神龜二年（七二五）には八幡神は薬師、弥勒二仏をわが本尊」と託宣して、この二仏をまつる弥勒寺を建立した。しかし天平十三年三月廿四日の条によると、「八幡神宮に金字最勝王經・法華經・度者・三重塔」を寄進している。弥勒寺と神宮は不二一体のものであった。八幡神と弥勒菩薩は完全に習合していたのである。

注

(1) 塚本善隆『支那仏教史研究』によって竜門石窟をみると北魏（四九五～五三五）に於ては釈迦・弥勒の信仰が圧倒的に盛である。

- (2) 三品彰英『新羅花郎の研究』（平凡社）、二四八頁と二四九頁。都班淳氏によると花郎・国仙・仙荘等は同じとみている。
- (3) 前掲七六と七八頁。
- (4) 『宇佐託宣集』の記事が『三國遺事』の影響をうけたものでないとすれば、古代九州に於ける、シャマニズムの中には多分に韓半島に類似の現象があったことになる。

ゾロアスター教における鳥葬の塔 (Dakhma)

ボンベイ大学教授　フィローズ　M・コトワル

(訳　中別府　温　和)

インドには九一、二六六人のゾロアスター教徒が現存し、パーシー (the Parsis)⁽¹⁾ と呼ばれている。パーシーはおよそ八c中葉から一一～一二cにかけて、イランからインドに陸路あるいは海路移住したゾロアスター教徒の後裔である。信徒の八割 (七二、二六六人) はマハラシュトラ州 (Maharashtra State) のボンベイに集中し、残りはグジャラト州 (Gujarat State) をはじめ主にインド西北部に散在している。

ゾロアスター教は、アヴェスタ (Avesta) およそ三c以前および三c～六cごろのゾロアスター教の姿を含む文献)、パーラヴィ (Pahlavi) およそ三c～一〇cごろのゾロアスター教の姿を含む文献)、グジャラティ (Gujarati) およそ一一c～一二c以降のインドにおけるゾロアスター教の姿を含む文献) を背景にした古い歴史をもつ宗教である。これらの文献に接しつつ、現存のゾロアスター教徒・パーシーの社会のあり方や宗教的思考の骨組に接近しているように思う。

ゾロアスター教的思考の中心に位置していると考えられるものの一つは鳥葬の塔 (Dakhma) である。俗に「沈黙の塔 (Tower of Silence)」として知られ、インド中に一一九を数える。ここではナオサリ⁽²⁾ (Naosari) に地域を限定し、鳥葬の塔について記述ならびに考察していく。

ナオサリはボンベイから北に二四〇キロ、アラビア海から一九キロの沿岸に位置する。グジャラト州 (Gujarat State) に属し、人口約八〇〇〇人。ヒンドゥー (Hindus)、ムスリム (Moslems)、ジャイナ教徒 (Jains)、スィンディ (Sindhis) 等が共に生きてゐる。六月中旬〜九月中旬を雨季で過し、残りを乾季で過し、農業、漁業を主に営む。ナオサリの中心部は徒歩でも二〇〜三〇分で縦横断できる範囲にあり、ここに七二九世帯、二、三二六人のパーシーが住んでいる。パーシーは祭司系譜に属するパーシー⁽³⁾(二六六世帯、四一七人)と平信徒(五六三世帯、一九〇九人)から構成されている。それぞれの居住区域は明確に異なり、通婚はかつてのように禁じられてはいないものの、きわめて希である。

ナオサリには五つの鳥葬の塔⁽⁴⁾があり、三塔のみが使用されている。その歴史をたどると、一六cに二塔、一八cに一塔、一九cに二塔がつくられている。これはただちに一六c以前にナオサリにおいて鳥葬の塔があるいはそれに類するものが存在しなかったことを意味しない。一一cおよび一二cから一五c後半にわたるパーシーの歴史がグジャラティ文献によるかぎり明確にとらえがたいのである。インドに移住してきたパーシーは、イランに現存するような鳥葬の塔を一六c以前に保っていたのかも知れない。

鳥葬の塔は *Dakhma* と呼ばれるが、*Dakhma* (あるいは *Daxmag*、死体をさらす場所) は *Dadgah* (あるいは *Dad-gah* 法の認める正しい場所) とともに、*Avesta*、*Paravi* の *Vidvadar* (あるいは *Vendidad*、清戒儀礼および法に関する内容を中心とする史料) 六章四四―五一節に用いられている。いずれも死体を処理すべき場所として言及されているが、その構造については文献からは明らかにしえない。ヴィデヴァード六章四四―五一節の内容は、死体は最も高きところ(山の頂)に運ばれ、石や鉄にしばりつけられ、鳥や犬に食われるべし、骨をおさめる堂 (*astodan*) を犬や狐や狼の近よりがたいところに石や土でもうけ、その中には雨

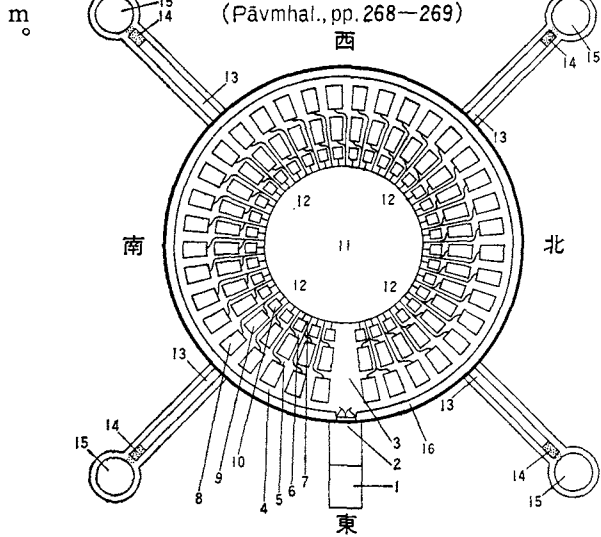
が溜まらぬようにつくるべし、のごとく要約できる。この内容はナオサリにおいても基本的には受けつがれてきている。ここでパーシーの葬送の儀礼にきわめて簡単にふれ、それとのつながりの中で鳥葬の塔について考察していく。

パーシーが死ぬと、死体は聖なる牛の尿 (gomez) と水で洗われ、白い綿の衣服で被われる。聖なる紐 (kusti) が腰にまかれたあとで、梓つきの台の上に置かれる。親戚が二人で死体の耳もとで祈り (Asem Vohū) を唱えつづける。これ以後、死体は死体悪魔 (Druji Nasu) の影響にさらされているので、死体運搬人 (Nasāsālār) のみが死体に接触しうる。死体運搬人は身体を浄め (pādyāb kusti) 祈りを唱え (Sardō Bā) 二人のあいだに紐を保ち (paivand)、死体を白い綿の衣服で被う。この過程で二度死体を犬に見せる (Sagdid)。最初の Sagdid の後で部屋に火がともされる。人々はこの火の前で祈る。死体からは絶えず少なくとも三步離れていなければならない。死体運搬人は死体を石板の上に置く、その際、北に頭の向かないようにする。そのまわりには、死体運搬人の一人によって、幅五〜六 cm の浅い溝 (Kasa) が三重に描かれる。この場でガー (Gān) の始めごとに、犬に死体を見せる儀礼がくりかえされる。

死体は夜を避けて、二人の死体運搬人によって鳥葬の塔へ運ばれる。鳥葬の塔へつづく道は一般の道路とは別してもうけてある。葬列に加わる人はすべて白い服を身につけて、死体から三〇歩離れて、二人の祭司を先頭に二列を組み、二人のあいだにそれぞれ紐を保たねばならない (Paivand)。この葬列は犬 (先に述べた Sagdid に使われた犬) に導かれている。

鳥葬の塔に運ばれた死体は、いったん石板の上に置かれ、葬列に加わった人は死体から三步離れて、最後の別れ (sida) を行ない、もう一度死体は犬に見せられる。死体はやがて、二人の死体運搬人によって鳥葬の塔内に運び込まれ、鉄の棺からおろされ、衣服をとりはらわれた後、パーウィ (pāvi、塔内で死体を置くべく決められた場所) に

ダクマを上から見た図
(Pāvmaḥ., pp. 268—269)



置かれる。鳥がこの死体をついばむ。残された骨は乾くのを待って死体運搬人の手で、塔内の中央につくられた井戸 (bhandār) の中に投げ入れられ放置される。葬列に加わった人は、聖なる牛の尿 (gomez) と水で身体を浄める。

さて鳥葬の構造について、図を参照しつつ言及していく。ここに示すのはナオサリのタタ (Tata) 鳥葬の塔であり、他の鳥葬の塔との比較においてその構造については若干の異なりがみられる。図中の番号にそって図の説明をしていく。

- 一 鳥葬の塔の入口に通じる石段。
- 二 東に面した鉄の門。タテ一・五 m、ヨコ一・二

三 通路。約四 m。死体運搬人 (Mśā-sātar) が通る。

四、五、六、七 同心円状の通路。

八 男の死体を置く場所。タテ二・五 m、ヨコ一 m (頭を置く方) 七五 cm (足を置く方)。

九 女の死体を置く場所。タテ二・二 m、ヨコ七五 cm (頭を置く方) 五〇 cm (足を置く方)。

一〇 子供の死体を置く場所。タテ一・五 m、ヨコ五〇 cm (頭を置く方) 二五 cm (足を置く方)。

一一 中央の井戸。鳥葬の塔の内部のまに相当。約一〇m。深さ一・八m〜二・七m。鳥に肉をついばまれた後、完全に乾いた骨は死体運搬人によってこの井戸の中に投げ入れられ、放置される。

一二 中央の井戸の中にもうけられた石敷。四方につくり、血、膿、排出物を排出溝を通して流出させる。

一三 地下排出溝。四方にもうけて不浄物を流出させる。

一四 砂、砂利、木炭等を用い、血、膿、排出物を濾過する装置。

一五 濾過された排出物をたくわえる地下溝。

一六 円形の外壁。直径約三〇m。

この鳥葬の塔内には死体運搬人しか入れない。かれらは鳥葬の塔の敷地内の一角か、聖火殿に付設した建物の一部に住み、他のパーシーとは居住区域を別にし、通婚もできない。公の共食も禁じられている。聖火殿に入るときは、バレンシューム (Barennum、九日間にわたる清祓儀礼。他と隔絶された、この儀礼のためだけの建物内で、聖なる牛の尿、聖なる水、聖なる火からとられた灰、犬を用いて二人の祭司によって行なわれる) によって身体を浄めてからでないと許されない。聖なる火に、パワル、ビヤクダン、シタンなどの常緑喬木を加える儀礼 (maç) を祭司をとおして行なってもらうこともできない。

この事実は死体運搬人が死体に接触することからきている。パーシーにとって死体は不浄の主体である。死体による不浄は伝染する。不浄の伝染は死体悪魔のせいである。死体悪魔は人の死後人につく。死んだ人が生前、正しく深く信仰に生きた人であればあるほど、死体悪魔は強く激しく死体につき、それを不浄ならしめようとする。不信仰に生きた人にはそれだけ弱くつく。パーシーはこのように考えている。したがって、この死体悪魔には対抗しなければならぬ。

聖なる牛の尿は不浄を祓うために用いられる。これはワラスヨジ (Varasyoji 去勢されていない白牛) から一定の儀礼にしたがってとりだされた尿であり、葬送の場面にかぎらずその他もろの清祓儀礼にも使われる。この尿で死体を洗い、死体運搬人および葬列に加わった人は手、足、顔を洗う。死体が家から鳥葬の塔に運ばれるときには、死体の置いてあった場所、死体の通った道に尿をふりまく。この尿は洗うのに用いられるだけでなく飲まれる場合もしばしばであるが、それは清祓儀礼にかぎられている。ナオサリにおける葬送の場面では尿が飲まれることはない。

白は不浄からもっとも遠い色である。家の入口にはできるだけ白しっくいを用いる。白い牛、白い山羊、白い犬、白いニワトリは白いほど不浄が少ない。菓子も飲物も白が優先される。パーシーがイニシエーション (Naioit) を経たのちに身につける聖なるシャツ (Sudre あるいは sadreh) と聖なる紐 (kusti) は白でなければならぬし、これは暗い夜につくられてはならない。死体悪魔の影響にさらされている葬送においては、死体は白い服で被われるべきだし、死体運搬人、葬列に加わった人はすべて白い服を身につけなければならない。

犬は不浄からパーシーを守ってくれるし、不浄を弱める力、不浄を追い払う力をもつ。猫は逆である。したがって犬には犬のためだけにつくられた食物 (kutra no buk 犬の分けまえ) を与えられるべきだし、祝祭の場面で共食にあずかることもある。犬は視ることで不浄を追い払う。チンワトの橋 (činvato peretu 裁きの橋) で死者の魂を待ちそして守るのも犬である。死体悪魔につかれないために死体は犬に見せられなければならない。葬列を犬が導くのも同様である。清祓儀礼に犬を使うのも、犬が不浄をはらう力をもつと考えるからである。

カシャ (kasa 幅五〜六cmの浅い溝) で死体を囲むのは、死体悪魔が入り込むのをふせこうとするためである。それだけでなく死体からは絶えず三步あるいは葬列の場合には三〇歩離れて接触を避けなければならない。土や木は鉄にくらべて死体悪魔が通りやすいので、死体を置く台は石づくりにし、棺は鉄でつくる。鳥葬の塔も可能なかぎり石

でつくり、入口は東に面するようにつくられる。北は死体悪魔が飛び来たる方角であるからである。鳥葬の塔へつづく道は他の一般の道路と別してつくられている。

鳥葬の塔は人家からできるだけ離れた、山や川の近くにもうけられるべきで、その内部には石敷をし、地下排出溝を堀り、血、膿などを濾過する装置をつくるのは、死体によって生じる不浄が人、大地に及ばないようにするためだとパーシーは言う。鳥葬の塔の敷地内にはかならず鳥葬の塔から三〇〇歩離れたところに聖火殿 (Saghi、三種類の聖なる火の中で最も等級の低い火 *Ātas Dādāhān* である) が建てられなければならない。この火は、夜にかぎって、聖火殿の壁にもうけられたガラス窓ごしに、鳥葬の塔の外壁の一部につくられた穴を通して塔内に達する。死体悪魔の影響を火によって打ち砕くためである。夜にともされる火は一〇〇〇の悪を打ち砕き、二〇〇〇の邪術師 (*parikā*) を打ち砕く、とパーシーは言う。家の中で死体を置く場所にも火がともされなければならない。

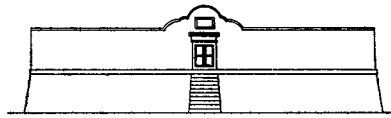
さてナオサリでは、死体によって生じた不浄をリマン (*Riman*)⁽¹⁸⁾ で表わす。死体にふれた人はすべてリマンであり、したがって死体運搬人もリマンである。一人の祭司と一人の平信徒が、リマンになった人のために行なう儀礼もリマンと呼ばれている。いまこの儀礼にふれていく。祭司はクープ (*Kub*)⁽¹⁹⁾ を経ていなければならない。リマンの儀礼は聖火殿に付設した建物において行なわれるが、そこには聖なる牛の尿、聖なる水、聖なる灰 (*Bhasm*)⁽²⁰⁾、水さし (*Karsyō*) 二杯の水、金属製のカップ二、ザクロの木の葉、九つの節をもつ棒 (*Naogar*) 二本 (この棒の一本には、先端に聖なる紐 *kusti* で金属製のスプーンが結びつけられ、もう一本には先端に聖なる紐 *kusti* で金属製の釘が結びつけられている) とともに、以下のようにパーウィ (*pāvi*) 注 (15) 参照) が準備される。

パーウィは地面に溝 (幅五〜六 cm、深さ二〜三 cm) を描くか、あるいは秒を五〜六 cm 幅に盛るかしてつくる。この中にリマンが入る。したがってパーウィは、その中にいるリマンの影がパーウィの外にいる一人の祭司と一人の平信

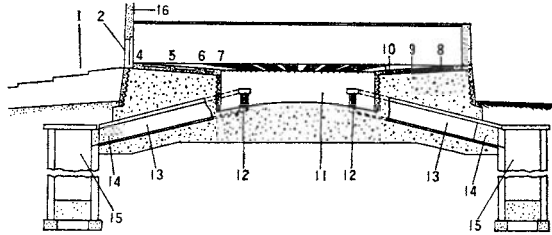
徒にさしかからぬように、またパーウイの中にいるリマンが風上にたつことのないようにもうけられねばならない。

祭司はパーウイ(1)の中に聖なる牛の尿、聖なる水、聖なる灰を置く。身体を浄める儀礼 ((*paḍyāb kusū*) 注(11) 参照) を行ない、聖火殿に付設している井戸に行き水ゆし (*karasyō*) に水を汲む。このあと白い綿のズボン (*īar Pers. sulwār*) と白ママスク (*padān*) を身につける。二つの金属製のカップを聖なる灰で洗い、水で三度洗う (*paḍ*)。このカップを乾かしたあと、一方に聖なる牛の尿と聖なる灰、他方に聖なる牛の尿を入れる。これを終えて、水さしを聖なる灰で洗い、水で三度洗い、聖なる水をその中に入れる。祭司はパーウイ(1)へひきかえす。リマンは服を脱ぎ地中に埋め、パーウイ(7)に入りしゃがむ。これ以後リマンがどのように動くべきかについては(11)に立っている平信徒が無言のうちに身ぶり手ぶりで指示する。祭司はリマンには近よらない。リマンの影がさしかかってもならないし、風がリマンの不浄を運ぶかもしれないからである。祭司は金属製のカップから卵のからに聖なる牛の尿を注ぎ、ザクロの木の葉一枚をパーウイ(9)に置く。(11)に立っている平信徒がこれをパーウイ(6)に置き、リマンにザクロの木の葉をかみ、卵のからに入っている聖なる牛の尿を三回で飲みほすよう指示する。リマンは卵のからに直接口をつけてはならない。聖なる牛の尿を飲み終えたと、卵のからはつぶされて土中に埋められる。ここで祭司はパーウイ(1)からパーウイ(3)まで、右手に九つの節のある棒(先端に聖なる紐でスプーンが結びつけてある)を、左手には聖なる牛の尿を含む金属製のカップをたずさえて進む。そこから棒を用いて聖なる牛の尿をリマンの両手に一五回注ぎ、この尿をリマンの体にふりかけさせる。祭司はパーウイ(1)にもどり、少量の砂をとり、パーウイ(3)に進んで、先のように一五回にわたって砂をリマンに与え体にすりつけさせる。祭司はパーウイ(1)にもどり、水さしをとりあげ、パーウイ(3)に進んで、先のように一五回にわたって水を与え体にふりかけさせる。祭司はパーウイ(1)にもどり、水さしをとりパーウイ(9)に置く。(11)に立っている平

ダクマを正面から見た図



ダクマを側面から見た図



信徒がこの水さしをとりあげ、リマンにパーウィ(3)からパーウィ(10)に行くように指示する。平信徒は水さしからゆっくりと三回にわたって水を注いでやる。リマンはこの水を体にふりかける。いまやリマンは浄められた。

リマンの儀礼においても葬送の場面においてと同じく、聖なる牛の尿、聖なる水、聖なる灰を手段として、死体によって引き起された不浄を浄めようとする。聖なる牛の尿は手足にふりかけられるだけでなく飲まなければならない。パーウィを用いて不浄の伝染をさまたげようとする。したがってパーウィはそれぞれが切り離されることなく連続している。影も風も不浄の伝染を可能ならしめるものであるゆえに避けられねばならない。リマンの用いた衣服、卵のからは土中に埋められるべきである。リマンは卵のからで聖なる牛の尿を飲むときは直接これに口をつけてはならない。卵のからを通して不浄が伝わるかもしれないと考

えられている。祭司はリマンに聖なる牛の尿や聖なる水を注ぐときでさえ棒を用いて行なう。しかもすばやく注がねばならない。リマンからは可能なかぎり遠ざからなければならぬし、尿や水も伝染の媒介になるかもしれない、とパーシーは言う。白いマスクをし、白いズボンをはくのも葬送のときと同様、不浄から自らをまもるためである。

葬送の儀礼において、またリマンの儀礼において観察されるパーシーの宗教的思考の一面は、死体によって引き起される不浄を忌避しようとする態度である。死体を不浄の主体とする思考はアヴェエスタ、パーラヴィ、グジャラテイ

の文献を貫いているだけでなく、葬送の儀礼にかぎらず死体を焼く火に関する儀礼の中でも中心を占めている。この思考をパーシーは鳥葬の塔をとおして保持してきたのである。鳥葬の塔に死体をさらす行為は他にいろいろな内容を含みうるものであろうが、それらについて考察することはこれからの課題となし、本稿においては葬送の儀礼、リマンの儀礼とのかかわりの中でパーシーの宗教的思考の一面をとりだしてみようとした。

注

- (1) Parsees とは、パルシイ教徒である。Parsi は Parsa から派生し、古代 Iran 南西部に位置した地域名とされる。また、そこに住む人々をそれぞれ各種呼ぶもあった。Pars のかたちで出てくるときもある。同じく地域名である。Pars の形容詞形 Parsik は、かつて Pars に住む人々をあらわすだけでなく、そこで使われていた言語をも示している (K. Mirza, pp. 1—4)。
- (2) Naosari 又は Navsari は Nao-Sari i. e., New Sari からきたとする説もあるが、Nusaripa からきたとする説もある (M. M. Murzban p. 53)。
- (3) 祭司は世襲であり男子のみにその資格が与えられている。パーシーの宗教儀礼の責任をにない、その報酬にて生計をまかなう。祭司には Pavmel (Paymel, 聖火殿の中のみ行なう儀礼 Yasna, Vendidad, Visparad, Bā, Navar, Martab, Nirangdin を行なう儀礼である祭司) と Hūmordi (Huṣmordi, 聖火殿以外の場所で行なう儀礼 Afrinagan, Faroxši, stum, Jakan, Faresta のみを行なう儀礼である祭司) がある。
- (4) Maneck Changa Dakhma (一五三一年) 現在は使われていない。
 Maneckji Nowroji Sett Dakhma (一七四七年一月三〇日)
 Hormusji Mancherji Bhabha Dakhma (一八二三年三月六日)
 Nusserwanji Ruttonji Tata Dakhma (一八七八年三月八日)
- (5) この外に記録の上で一五〇〇年以前に建てられた Dakhma がひとつ残っているがレンガ等が崩れてしまっている。一ナオサリの聖火殿に付設した建物内に白い牛が一头飼われている。祭司長が世話をする。この牛は去勢されていない。

- 定の儀礼 (Baresnum, Xub, Yasna, Baj, Darun Yasna, Vendidad) を経てこの牛からとられた尿は聖なる尿となる。
- (6) 聖火殿の敷地内には、ザクロの木、ヤシの木とともに井戸がもうけられねばならない。この井戸の水が儀礼に用いられる。
- (7) 羊毛で織られた細い紐。イニシエーション (Naiojot) を終えたパーシーは老若男女これを身につけなければならない。祭司系譜に属する女子によつて織られ、祭司がこれを適切な長さ切る。
- (8) パーシーの子供が最初に教えられるべき祈りの一つ。文字どおりの意味は、「正義は絶対の恵み。正義は美德。最高の正義を聖別する人は幸福。」
- (9) パーシーは Nasu を ① hixra (乾いた Nasu) と ② Nasu (湿った Nasu) とわけ、hixra には切りとられた髪、爪、あるいは死体からえられた骨が含まれ、Nasu には血、唾、膿汁、死体が含まれると言う。
- (10) Nasā-sālār とは別に Khānda と呼ばれる死体運搬人もいる。Khānda は Nasā-sālār と作業を分担し合つて、Nasā-sālār が死体を鉄の棺に乗せ、家から死体を運び出した後、棺を鳥葬の塔まで運び、死体を塔内に運び入れるときにはまたその役割を Nasā-sālār にゆずる。しかし、いつもこうだとはかぎらず、たいてい Nasā-sālār によつて作業が全うされる。
- (11) Pahl. pādvyāb は Av. pati-āp にあたる。文字どおりに水 (āp) をやりかける (pati) を意味する。*Xšnāōtra Ahurahē Mazdaōi (「マノマニスタのよろこびのためだ」と唱えたあと、Ašem Vohu (注 ②) 参照) の祈りを唱える。これを終えると、顔、手足を水で洗う。つぎに拭く。そうして Kusti (注 (マ) 参照) をいったん解き、背中でひもと結び目をつくり、腹でもうひとつ結び目をつくる。そのあつた、先の Ašem Vohu の祈りを唱える。
- (12) Av. Sraōša から後に Pahl. Sroš あらいは Pahl. Sroš と変形。「聴く」それゆえに「服従、従順」の意味。Avesta の中には、Sroš は「宗教を啓示する人 (daēnō-diso)」、「聖なる言葉 (māntra) の顕現」としても知られてゐる (K. Mirza, p. 102)。Sroš は人と神をつなぐ存在で、昼夜人の魂をまもるが、とりわけ夜にその保護は強まる。Sroš の祈りがあるばら夜に唱えられるゆえんである。昼夜、家や人をまもる犬と、夜明けを待つて時を作るニワトリが Sroš とむすびつけられる理由でもあつた (J. J. Modi, pp. 434—435)。
- Sroš は悪魔 (dēv) や虚偽 (Druij) から人を守る (B. N. Dhabhar, p. 15)。人の死後三日のあいだ、死者の魂を

守る。四日目の明け方に死者の魂はチンワトの橋 (Cinvato peretu) に行き裁きをうける。そのあいだ Sarōs は死者の魂をまもる。そこで、人の死後三日のあいだ、Sarōs のため以外に Yasna の儀礼が行なわれるべきでない (B. N. Dhabhar, pp. 116—167)。

(13) Pahl. paywand は「つながり」「子孫」の意味。葬送の場面では絶えず二人一組となって行動しなければならない。死体運搬人は二人で死体を処理し、祭司は二人で儀礼を行ない、葬列も二人で組まねばならないが、その際白い紐あるいは布を二人の間に保つ。この様式は、火を集める儀礼の一部をなす、死体を焼く火の収集過程でもまもられているし、清祓儀礼(たとえば Baresnum)においても観察される。また、パーウイ (pāvi) ここでは聖火殿内の一部にもうけられた儀礼空間のみにも言及している。幅五、六 cm の浅い溝で囲まれた床の一部) と別のパーウイは柄 (tamač) を両方に渡されてつながれると、パーウイの中の聖度は保たれつづけると考えられているが、その場合柄は paywand と称される。

(14) Sag (犬) と did (視る) からなっている。この Sagdid のための犬は、ナオサリにおいては死体運搬人が飼っている。目の付近が斑になっているものがよいとされる。この犬は清祓儀礼 (Baresnum) にも使われる。このような犬のいないところでは、カラスが代用されたこともあると言ふ (J. J. Mody, p. 61)。

(15) たいてい金属製の棒で描かれる。聖別されたもの(たとえば聖なる牛の尿 gomez、聖なる水 av、聖なる灰 bhasam など)はこの中に保たれているかぎりその聖度はそこなわれない。清祓儀礼 (Baresnum, Riman) においてもこのような空間はもうけられる。また聖なる火もこのような空間の中に保たれている。

(16) ガーは、パーシーが一日を刻む時間の単位で、(1) 日の出から真昼までを Havan, (2) 真昼から午後の中ごろまでを Rapivān, (3) 午後の中ごろから日の入りまでを Uziran, (4) 日の入りから真夜中までを Awišvaretem, (5) 真夜中から日の出までを Ušahin とする。

(17) 聖なる火に燃料を加える儀礼は bui と呼ばれる。Pahl. bui は Av. baodha にあたり、「香り」を意味する。パーシーはこの儀礼を bui devī (芳香を与える) と呼ぶ。Atas Dadgah (三種類の聖なる火のうち第三等級の火) には、祭司だけでなく平信徒も燃料を加えることができる。Atas Bahram (三種類の聖なる火のうち第一等級の火) には祭司のみが、しかも Xub (九日にわたる Baresnum という清祓儀礼を終た翌朝に Yasna の儀礼を行なうこと) を終えている祭司だけが燃料を加えることができる。この xub は四日間だけ有効なので、それを過ぎるとまたくりかえして行なわねばならない。bui の儀礼は一日に五回、gah (注 (16) 参照) にそって行なわれる。gah ごとに聖なる火への祈り

(Ātaš Niyāyes) が唱えらるゝ。Ātaš Bahram とはそれぞれ *gāh* 三回、一回、九回、七回、七回、六回となるが、Ātaš Ādarān (種類の聖なる火のうち第二等級の火) 'Ātaš Dadgāh とは一回だけである。燃料には、ビヤクダン、シタンなどの常緑喬木を乾燥させ一五〜二〇馬の長さの片にしたものを用いるが、Ātaš Ādarān と Ātaš Dadgāh とは一片のみが加えられるが、Ātaš Bahram とは六片が一定の形式にしたものが加えられなければならないばかりか、ビヤクダン、シタンに優先して、ミナルという常緑喬木が加えられる。この *Ātaš Bahram* の *bui* の儀礼の一部に於いては、*Kub* を終えた祭司は *gāh* の始めに身体を浄める (*pādyaḥ kusti*)。第一、第二、第三の *gāh* において、*Sarōš* (註 (12) 参照) の祈り (*Sarōš Baij*)、それぞれの *gāh* のための祈り、太陽への祈り (*Koršed Niyāyes*)、*ミナラ* への祈り (*Mihir Niyāyes*) が唱えられる。第四、第五の *gāh* においては *Sarōš* の祈り (*Sarōš Baij*)、それぞれの *gāh* のための祈り、と先の第一、第二、第三の *gāh* における太陽への祈り、*ミナラ* への祈りと代って *Sarōš* の祈り (*Sarōš Yašt* と *Sarōš Hadoxt*) が唱えられる。こうして祭司は聖火壇に入る。白い手袋 (*dastāneh*) をつけ、乳香を少々聖なる火の上に置き、つぎに六片のビヤクダンを聖なる火の上に以下のごとく加える。祭司は聖火壇の前に東に面して立ち、ビヤクダン二片を西↓東の方向に置く。つぎに南に面して立ち、ビヤクダン二片を北↓南の方向に置く。それから西に面して立ち東↓西の方向にビヤクダン二片を置く。一組二片のビヤクダンは三段に重なるように、しかしそれぞれは別々に離して置かれねばならない。このようなビヤクダンの組み方は *matī* (王座) の意味) と呼ばれ、この儀礼のためにビヤクダンをなをぎける行為も *matī* と言われている。 *bui* の儀礼を終えるにはまだ多くのことを記述せざるをえないが、それはここでの課題ではないので省く。

(18) *Pahl. rīman* は *Av. ri* から派生してゐる。「不浄のもの、汚物」の意味である。

(19) 注 (17) 参照。

(20) *Ātaš Bahram* (ペーシーが維持している三種類の聖なる火のうちで最も等級の高い火) の灰。一定の儀礼にしたがって取りだされねばならないが、いまその儀礼については言及しない。

文 献 表

- Bharucha S. D., *Rististān* (Ceremonies for the Dead), Bombay 1917.
- Boyce M., *A History of Zoroastrianism*, Vol. 1, Leiden 1975.
A Persian Stronghold of Zoroastrianism, Oxford 1977.
An Old Village Dakhma of Iran, Memorial Jean De Menasce, Louvain 1974.
Zoroastrians, their Religious Beliefs and Practices, London 1979.
- Boyce M. &
Kotwal F., *Zoroastrian bāj and drōn*, Pts. 1 & 2, BSOAS, xxxiv, Pts. 1 & 2, London 1971.
- Byramji N., *Reference to a Model of a Tower of Silence with explanatory notes relating to the mode of the disposal of dead bodids of the Parsees*, undated.
- Darmesteter J., *The Sacred Books of the East*, Vol. 4, Oxford 1880.
- Dastoor H. J., *Vendidād*, Vol. 1, Bombay 1907.
- Dastur Meherji-Rana D. S., *Dasturan-Dastur Meherji-Rana Yād gāri Granth* (Dasturan-Dastur Meherji-Rana Memorial Volume), Pts. 1 & 2, Bombay 1947.
Nondhanē Nuqtēchini (Notes and Critical Comments), Bombay 1939.
- Dhabhar B. N., *The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz*, Bomoay 1932.
- Hamkār, *Hēwāle Ervad Jāmāsp Ostā Āsā* (History of Ervad Jamasp (Nom-de-plume) Osta Asa), Bombay 1862.
- Kanga K. E., *Vendidād Bā Māeni* (Translation of the Vendidad), Bombay 1874.
- Kapadia D. D., *Glossary of Pahlavi Vendidad*, Bombay 1953.
- Kotwal F. M., *The Supplementary Texts to the Šhāyest nē-shāyest*, Copenhagen 1969.
- Kotwal F. M., *A Guide to the Zoroastrian Religion : A Nineteenth Century & Catechism with Modern Commentary*, Harvard Center for the
- Boyd J. W. Study of World Religions Monograph Series, Scholars Press, Chico 1982,
The Zoroastrian paragnā ritual, Journal of Mithraic Studies, Vol. 2, No. 1, London 1977.
- Mirza H. K., *Outlines of Parsi History*, Bombay 1974.
- Mirza K. P., *Zarthōstī Vishayō* (Zoroastrian Subjects), Jamnagar 1940.
- Modi J. J., *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees*, Bombay 1922.
- Patel B. B., *Pārsi Dharmasthalō* (Religious Places of the Parsis), Bombay 1906.
- Pavri H. M., *Bājdharnānē lagti pāwmahalni kriyāō* (High Liturgies relating to the Consecration of Sacred Bread), Bombay 1938.
- Paymaster R. B., *Ahēwālē Khāndānē Dādīshēth* (History of the Family of Dadyseth), Bombay 1931.
- Unwala N. N., *Pāw Mahēlni Kriyāō* (Ceremonies of Pav-Mahel), Surat 1922.

第一 部 会

私立大学における

宗教教育の現状をめぐって

寺 川 幽 芳

現在、わが国の私立大学のうち、宗教団体や宗教関係者の設立になるもの、あるいは、建学の精神や教育理念が宗教的信条や宗教的理想に立脚している、いわゆる宗教関係学校の数は、大学71校（私立大学の約22%に相当）・短大校128校（私立短大の約30%に相当）と推定される。

そこで、これらの大学・短大で、いかなる形で宗教教育が実施されているかを理解するため、直接訪問とアンケート送付による二つの方法によって、その現状を調査した。（但し、短大のうち、大学と同一キャンパス内に併設されている短大25校については、短大の調査から除外した。）

その結果、58大学（調査対象校の約82%）・65短大（同約63%）について資料を得たので、以下にその主要なものの概略を報告する。

尚、今回資料を得た大学を宗教系統別に分類しておく、大学ではキリスト教系55%・仏教系40%・その他5%、短大では、キリスト教系66%・仏教系32%・その他（神道等）2%となっている。

(A) 宗教に直接関係する学部・学科等（例 神学部・仏教学科等）の設置状況について。

① 設置している。（大学41%・短大14%）

② 設置していない。（大学59%・短大86%）

(B) 前記(A)の宗教関係学部・学科以外の学部・学科等における宗教関係科目の開講状況について。

① 開講している。（大学97%・短大89%）

② 開講していない。（大学3%・短大5%）

③ ①のうち必修科目を開講しているもの（大学89%・短大95%）、また短大については不明6%。

(C) 教団関係の資格等の取得について。

① 資格等は取得できない。（大学69%・短大86%）

② 単位取得によつてどの

学科の学生も取得可能。（大学19%・短大3%）

③ 特定の学部で取得可能。（大学12%・短大6%）

④ 大学に②③共に可能が1校ある。他に不明（大学2%・短大5%）。

(D) 宗教教育の推進をはかるための組織等の有無について。

① 設置している。（大学76%・短大55%）

② 設置していない。（大学24%・短大45%）

(E) 宗教行事以外の公的行事（例、入学式・卒業式等）の形式について。

① 宗教形式中心である。（大学67%・短大57%）

② 一部に宗教形式が入る。（大学24%・短大37%）

③特に宗教色はない。(大学9%・短大6%)
 (F)宗教教育のための出版物等の発行状況について。

①発行している。(大学57%・短大42%)

②発行していない。(大学43%・短大58%)

③発行物の最も多いのは冊子類、ついで新聞類。発行していない大学短大も「学生便覧」類はすべて発行し、そのなかで教育理念等にふれている。

(G)宗教行事の実施状況について。(入学式・卒業式・創立記念日を除く)

①実施している。大学97%・短大98%

②特にならない。(大学3%・短大2%)

③イ、実施している場合、一年間の種類別回数は、5種類以上(大学52%・短大36%)、1〜2種類(大学10%・短大23%)

④ロ、行事の具体例については、礼拝・法要・講演会・研究会等が多いが、年中行事として行われるものが最も多く、全大学の93%・短大の95%で行われる。また、毎月の行事があるもの(大学35%・短大25%)、毎週の行事があるもの(大学43%・短大28%)、毎日行事があるもの(大学36%・短大25%)となっている。

(H)宗教教育のために配布又は購入させている物品等について。

①物品等がある。(大学71%・短大77%)

②特にならない。(大学29%・短大23%)

③物品等の種類では、キリスト教系では聖書・讃美歌、仏教系では念珠・聖典が最も多い。

(I)宗教教育のための施設について。

①主目的とする施設がある。(大学78%・短大54%)

②併用できる施設のみある。(大学21%・短大43%)

③①②共にならないもの。(大学2%・短大3%)

(J)他に、宗教教育のために配慮していることについて。

①配慮している。(大学69%・短大60%)

②特にならない。(大学31%・短大40%)

③配慮していることの具体例としては、チャイムのメロディ・建物の愛称・標語・モットー・特設掲示板の設置・聖句等の掲示等極めて多彩である。

(K)学生の宗教活動について。

①宗教関係サークルがある。(大学85%・短大60%)

②サークル等はない。(大学12%・短大37%)

③不明(大学3%・短大3%)

明治法制史における宗教法

——〔医療妨害・人心惑乱〕行為対策の変遷——

武田道生

宗教と国家の関わりを考える時、法の果たす役割は大きい。国家の宗教政策は法律という形をとるからである。特に明治期は、周知のように天皇制国家の成立と新宗教の成立発展の歴史が密接に重なり合っている。この期の宗教法体制は準備期から

整備期に該り、情況に應じさまざまに変化した対応をみせている。今回は対象を新宗教に限定し、明治期に成立した新宗教教団の変容過程と国家の対応を、明治初期に成立し各種の法令の中に移動を繰り返しながらも一貫して新宗教の規制に用いられた「医療妨害・人心惑乱」行為対策の法令の変遷をたどることによって明らかにする。

天理教が連統的に規制をうけた明治七年の禁厭祈禱による医療妨害の禁の法令に代表される太政官や教部省の布達類は、罰則規定を持たなかった。そうした法令による取締の根拠条文である違令条項は、刑法典である新律綱領・改定律例に規定されているが、明治八年の太政官指令で実務上の取扱が詳細に指令される。同十五年施行の刑法では根拠条文が削除された。そのため、同十四年の太政官布告第七十二号、同二十三年法律第八十四号、同年勅令第二〇八号により政令類に罰則を設けることが認められた。

「医療妨害、人心惑乱」行為対策は、布達類から具体的刑法条文として同十五年刑法に組み込まれた。それは、違警罪第四二七条十一項、人心惑乱行為と十二項・吉凶禍福を説き祈禱呪をして人を惑わし利を図る行為、である。この違警罪は同四十一年の新刑法では削除されたが、同日施行の警察犯処罰令第二十六項は、違警罪第四二七条十一項を更に拡大し、十七項と十八項では同号十二項を二項目に分け一層厳しい規定をした。特に十八項に、神符神水を与える医療妨害が加えられたことは、当時の伝染病の大流行の際に蓮門教をはじめ多くの新宗教教団

が出していた「御神水」等の靈水に対する対応を知ることができ。この警察犯処罰令は昭和二十三年まで宗教団体規制の法律として重要な役割を担った。その理由の主たるところはその刑事訴訟手続にある。この法律の前身である違式註違条例（現在の軽犯罪法）警察に裁判権が与えられていたが、明治十五年施行の治罪法（刑事訴訟法）成立後も、違警罪はその治罪法の例外として違式註違条例同様、各府県警察署、分署で裁判が行なわれた。同十八年には、違警罪即決例として成文化された。違警罪に代る警察犯処罰令も即決例の対象として刑事訴訟法の例外が認められた。こうした専断的な警察裁判権が警察の手に確保されたことが有効に機能した理由なのである。

以上のような新宗教への対応策としての法令の変化を新宗教側の状況とあわせ考えてみると、明治期の新宗教は教義組織が洗練されていなかったため、教団活動規制の手段としてこれらの法令が十分機能した。しかし大正期には、各教団は教義・組織ともに強固に成長する。時を同じくして、内外政治状況から国家側はより強固な体制を敷くため、新たなより強力な法律（刑法不敬罪、治安維持法）を制定した。治安維持法第一条の国体変革を目的とする結社は、第二次大本弾圧に際してはじめて宗教団体に拡大適用された。以後治安維持法と不敬罪は宗教団体に適用されてゆく。不敬罪・治安維持法による取締件数が少なく、教団壊滅的弾圧に用いられたのに対し、処罰令違反件数が圧倒的に多数である。それは地方警察によって教団の地方布教所などの活動を事前に抑制する形で用いられている。その

場合の根拠条文は、明治期の医療妨害が新宗教を主たる対象としていたのに対し、昭和期は民間信仰・既成仏教などが主たる対象となり件数は減少する。代って人心惑乱行為違反が戦時下を反映し激増する。こうして明治初期以来の（医療妨害・人心惑乱）行為対策はその制定趣旨・対象として役割を変えつつも、即決という力を背景とし、天皇制下の宗教政策の重要な役割を担ったのである。

宗教的観念とダーウィン型進化論⁽¹⁾

——ホワイトヘッドの所説によせて——

菱 木 政 晴

ホワイトヘッドの、哲学体系には進化論的な観点が浸透している。それは、彼の体系の最も基本的なカテゴリーの一つである「創造性」(creativity)という概念が端的に語っている。しかし、彼の基本構図をただちに「進化論」と呼ぶことは誤解に導かれる可能性がある。それは、「創造性」に神的愛(Divine Eros)を考えるホワイトヘッドの立場は、目的論的世界観を排除したダーウィン型進化論と折り合わないからでもある。

この困難を解いて、宗教的観念と進化論を正當に比較・批判するためには、まず以下の前提を確認しておかねばならない。
(i) 進化が自覚的な問題となったのは、まず生物学の分野であって、この分野で宗教的観念との対立が目立つこと。

(ii) 生物進化論を二層に分けて考えるべきこと。すなわち、進化という事実の実証とその実証をふまえて、進化の原因・諸法則の論証との二層である。したがって、たとえば進化そのものを否定する立場は、原理的には第二層にかかわらない。

(ii) によって、進化の原因を自然淘汰だとするダーウィン型の進化論は第二層に主としてかわっていることが知られるが、自然淘汰の否認と進化そのものの否定が、しばしば混同されている。これは、自然淘汰以外の原因を積極的に説く有力な進化論がほとんど存在しないせいである。⁽²⁾

しかし、自然淘汰は第一層で言うような実証の課題ではなく、論証さるべきドクトリンであるからして、ダーウィン型進化論、すなわち、同一種内の諸個体間の直接間接の競争を進化の原因とみなす説について、本質的宗教哲学的規定を行っておくべきである。この型の進化論は、第一に、自然の目的論的世界観を排除している。したがって、ホワイトヘッドやプラトンの永遠的理想やイデアが自然に反映されるという世界観とは両立しない。第二に、同一種内の個体間の競争というように、個々ばらばらな個(individuality)の絶対性を強調しすぎている。これは、ホワイトヘッドのシンブル・ロケイション⁽³⁾と、実体・属性の論理が結びついたことによる近代の「実体的唯物論」(substantial materialism)⁽⁴⁾の産物である。個をそれだけで存在するものとみなす個人主義(あるいは個物主義・個体主義)の産物ともよい。これが競争の社会の理論的基礎である。

この二つの本質規定のうち、後者はそれが劣等者除去の意図

を含む社会ダーウィニズムやナチズムなどの全体主義に関連をもつことから、重大な影響をもつが、問題そのものとしては単純である。それは、自然淘汰で説明のつかない多くの進化的事実をあげることと、同一種内の個体間の競争は人間社会の、しかも、ある一定の時期に特有な現象であるにすぎないことを示すことで充分である。

しかし、目的論的世界観についてはより複雑な問題が存在する。それは、ホワイトヘッドの言う内在法則と賦課法則⁽⁵⁾の問題にかかわらず、超越的絶対者の存否にかかわる。進化という事実を合理的に説明しようとすれば、宇宙や生物の世界を構成する個々の存在が、自ら環境をうけつぎつつ、自らの主体性において新しい統一を与えて、自らを増し加えることによって新しい環境を未来に提供していくことができるように考えなければならぬ。ここで、過去からの継承と未来への伝達は現実的な諸存在間の相互内在によって保証される。また新しい統一は永遠的な(非時間的な)理想の侵入によって促される。しかも、この促しは超越的絶対者の命令ではなく、相互内在的な説得的存在を通じてなされるとみなければ、すぐれて主体的な「進化」という事実を説明できないだろう。

これらのことから、ホワイトヘッド哲学をまさしく進化的な哲学と呼ぶことができるのである。

(注1) ここで用いられた「観念」は、ホワイトヘッドの "Adventures of Ideas" 1933 (『観念の冒険』山本誠作・菱木政晴共訳・松籟社) の「観念」であり、プラト

ンのアイデアや着想の意味を含むもっと広義の「観念」である。

(2) 今西錦司『ダーウィン論』(中央公論社、一九七七年) など参照。

(3) "Science & the Modern World" 1925 第三章など参照。

(4) 『観念の冒険』前掲訳書、一五四ページ、および訳注参照。

(5) 「観念の冒険」第七・八章参照。

宗教寛容論の根拠についての一考察

——言語のアナロジー——

八 卷 和 彦

16世紀末にイギリス国教会の聖職者であり神学者、法哲学者でもあった Richard Hooker の著わした "Of the laws of ecclesiastical polity" 『教会政治理論』に次のような文章がある。「注目すべきことには、世界中の全ての人間の間に言語能力がなくてはならないものであることを肯定する人でも、その場合全ての人間が必ず同一種類の言語を話さねばならないとは言わない。全くそれと同様で、あらゆる教会において政治と統治が必要であるということは、あらゆる教会においてそのある唯一の形式が必要であると主張せずとも成立するのである

う。』(三卷二章・Everyman's Library 版 p. 297) ここで Hooker は、人間が普遍的に持つ言語能力と現実の諸言語のあり方との関係への類比 *analogia* に依拠しつつ、一つの「信仰」が、諸「教会」(教派)内で多様であってよいのであり、それ故に互いに「寛容」であるべきだ、と主張しているのである。

この Hooker の「いわば」言語の *analogia* による寛容論は、彼ほどに明瞭な形ではないが彼に先立って、ローマ教会枢機卿であり神学者・哲学者であった Nicolaus Cusanus の著作「*De pace fidei*」『信仰の平和について』(一四五三年著)にも見出すことができる。この本は「*una religio in rituum varietate*」(「なる宗教が多様な儀礼の中に」)(Heidelberg 版全集第七巻一章六節)という句により、宗教寛容論の先駆として著名であるが、その一六章五五節に「*Signa autem mutationem capiunt, non signatum*」(「諸々の印が変化を受け容れるのであって、印で表わされるものではない」という文章がある。signum の典型は正しく言語であり、また宗教では ritum であるから、*mutatio* は彼の言う「*connata religio*」(人間の本有する宗教)(同書一三章四五節)と、*mutatio* 思想を加えつつ、一章五節の文章「生命の授与者であり存在であられるあなたこそ、多様な儀礼において異なって探求されているように見える当のお方であり、多様な名称〔即ち言葉〕でよばれている当のお方なのです。」を理解すれば、このことも Hooker ほど明示的ではないが「言語の *analogia* による寛容論」が展開されていることがわかる。実は Hooker が Cusanus からこれ

を吸収展開したのではないかということが、その著書の引用等から推測されるのである。

さて、この寛容論は十七世紀のフランス人プロテスタントであり、オランダに亡命しつつ「寛容」について多量の著作を書いた Pierre Bayle にも見出される。「*Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, 'contrainces d'entrer'*」『哲学的註解』(一六八六—八七年著) 第二部第六章(一七二七年版著作集第二巻 p. 229; 野沢協訳の著作集第二巻二九頁)に、その寛容論の中心的論拠ではなくエピソード的に、変様された形で記されている。また一八世紀の Voltaire の「*Traite sur la tolerance*」『寛容論』(一七六三年著)の第二章と三章 (Pléiade 版 p. 635 f. 638 f. 中川信訳一三六頁、一四一頁)にも、同様にヴァリエーションとしてエピソード的に記されている。このようにしてこの寛容論がしだいに力を失なうて行った理由は、「寛容」の思想が、近代初頭までの「複数教会の共存」という段階に止まらず、後には「個人の良心の自由」にまで徹底されて行ったことにあると思われる。即ち、この寛容論の鍵である「言語」がそもそも「集团的存在」であるから、その *analogia* は「教会間の寛容」に関して力を持ちえても、「個人」のレベルの寛容には力を持ちえないのである。

さて、この寛容論が「教会間の寛容」の根拠として説得力を持ちえた内在的理由を探求する時に気づかされるのは、旧約聖書「創世記」第一章の「バベルの物語」と、その逆の奇蹟

としての新約聖書「使徒行伝」第二章の「ペンテコステの物語」である。この二つの物語が *implicit* な仕方では *analogia* として適用されることによって、〈諸教会間の寛容〉への〈Sollen〉と〈Können〉が与えられたのではなからうか。さらに、〈言語〉と〈宗教〉の関係は、キリスト教思想においては単なる構造的類似としてのみならず、信仰告白が〈言葉〉と〈儀礼〉によつてなされること、また〈言葉〉は三位一体の *Verbum* (御言) として特別な意味さえ与えられていること (いずれも *Cusanus* 前掲書に指摘がある) から、その本質に関わるものとしての *analogia* が成立するであろうことも、留意されてよいだろう。

平和を求める宗教運動

石 神 武 信

近年、とみに、科学万能時代に警鐘を鳴らし、科学の活用人間理性の欠如が指摘され、その未来を危険視して、現代の文化の流れを変えなければならぬと叫ぶ学者が多い。人類がその歴史に、かつて例を見ないほどの強力な暴力である核戦争と、精神文化の退廃が生みだす人間尊厳の無視、巷に広がる非人間的状態からくる異常な程の人類存亡にかかわる危機感にさらされている時代に、宗教者からなる国際的レベルの平和運動が起こった。宗教運動は過去においては、正戦論をかかげた戦争、

教派意識が生みだす戦争、民族主義的戦争等、その運動史は人類史に必らずしも平和をもたらしたとは言いきれないのである。

第二次世界大戦前後の平和運動を概観し、それらの平和運動を形態からみて、労働者と共に政府に働きかける形態や、政權を握って弾圧者からの解放を志向する形態や、軍事的脅威に対して悲願を投げつける形態や、更に、国際政治の場に働きかける形態に大別し、時代的特質を吟味した。特に国連の協力機関である WCRP の事業活動をとりあげ、宗教者が過去の欠点を意識し、世界人類の幸福と恒久的平和をめざして、宗教者としての在るべき姿の底辺で一致した宗教運動は、世界宗教者共同体と呼ぶ、宗教者の理想像をかかげた未来志向型の運動であるところをみた。

筆者は、平和とは、それを乱す要因が人間の本能と社会構造のなかに存在するために、人類の究極的時点に至るまで、常に犠牲を伴いつつも求め続けざるを得ないものである、とする観点に立ち、現代の宗教個人化現象や宗教集団の社会における孤立化、弱体化現象に着目し、平和を阻害するものに対して共同して立ち向かう宗教運動を通じて、人間性により深くめざめた宗教協力と教義の簡素化が宗教集団のなかで進展するところと、宗教集団の形態が統合する方向にむかうところとの宗教変容の一端を指摘した。

世界共同体の理念は、全人類に目下のところ実現可能な制度や機構を提供しつつ、徐々に人間生存の世界像を恒久的、究極

的段階へと導くものであるならば、また国連決定が強力な拘束力を持つものであるならば、それが実現の可能性が大であると言えるのだが、現在のところ、大衆も各国政府もそのような反応を示してはいない。そこで、この理念達成の歩みを更に一歩前進させるためには、現在の国連機関より更に発達した強力な支配力を持つ機関、例えば、世界連邦政府の樹立などが考えられるわけであり、トインビーの未来社会論などが連想されるのである。

また、現在の宗教者による平和運動を考える時、二つの疑問が強く残る。核戦力に訴えた世界大戦が次の世代を変貌させるであろうことの共通認識があるにせよ、その変貌は避け得ないものであるとする意識のもとに起こしている運動なのか、或いは、文化が高度に進んだ人類はそのような大破壊行為には及ばないであろうから、平和を阻害する要因を根気よく改善する運動なのかであり、後者は現実を直視しない楽観論と言わざるを得ない。

前者に示す意識を持ちながらも行動する平和運動に大半の人々が参加しているのだと見る方が自然的な観点だろうと考える。従って、現在の政治的、産業的、経済的構造の破壊を前提とした、体質の浄化された世界を想定して組織化する世界連邦政府構想であるならば、それは決してユートピアの世界ではなく、実現可能な世界共同体であり、現在のところ、その輪郭だけなのぞかれる宗教変容の姿も、一枚つつべールを剣がすが如くに、その全貌が鮮明になるものであり、現在の輪郭の意味も解釈で

きるのである。

初期「無我愛」運動と河上肇

三宅守常

河上肇は一度は無我愛運動に身を投じた経験を持つのでその文献も多く、したがって無我愛運動批判も詳細である。年次順に列挙すると、「社会主義評論」中の「擱筆の辞」、「大山鳴動」、「人生の帰趣」、「無我愛運動に投ぜし前後」(原題「余が懺悔と余が信念」)、これをもとに「自叙伝」中の「自画像」等がある。一般に河上が無我愛に共鳴し、入苑中意見を異にして訣別したとされるが、これら文献を見る限りにおいて入苑前にすでに問題があったように思われる。そこで時期を入苑前に絞り、無我愛運動とのかかわりを通して何故批判し訣別するに至ったかを探ってみたい。

河上は「しかして又た余は別に精神上の平安を得んことを欲したるに非らずして、当時の余は貧民教育に一身を献ぜんかと思考し居たる次第なれば」と回顧する如く、バイブルを読み英國の経済学者トインビーに倣って絶対的非利己主義により貧民救済や教育を考えていたのであった。「丁度そこへ伊藤氏が、ただに絶対的非利己主義の唱道者であるばかりでなく、その文字通りの実行者であるとして、私の眼前に現はれた。」「無我苑生活なるものを見るに彼等は啻に之を口にのみならず、自

ら之を実行するに似たり、これ最も余を動かすに力ありし所以也。」そして、明治38年11月28日、杜翁の「我が宗教」を読み、辞職して無我愛運動への挺身を決意している。しかし、この時点ですでに河上は伊藤の提唱する無我愛の理念を誤認しているのではなからうか。すなわち、河上にとって伊藤の提唱する無我愛運動は、自分が理想とする絶対的非利己主義のもとに同朋が起居を共にし、貧民の為に具体的現実的な救済事業に従事する同志の集団として映ったようである。しかし、伊藤の無我愛運動は、宇宙天然の本性は無我、活動は愛で過現末の三世にわたって永遠の真理として間違ったことがなく現実の社会生活においても人間の一切の行動は本質的に無我愛の活動である、したがって「自己の運命を全く他の愛に任せ同時に全力を献げて他を愛する」という実践のスローガンになるわけで、同朋がそれぞれの職業中において全力を尽すためには我利、我執を滅却しなければならぬと考えていたのである。それを河上は自我を滅却した絶対的非利己主義の集団として理解したのである。無我愛運動はあくまで精神上の平安の為の宗教的精神運動の集団であって、決して社会改良の為の集団ではないのである。ここに河上の根本的誤謬がみられるのである。そしてこの誤謬は12月7日まで続く。しかし、翌12月8日やっとこれに気付くのである。「殊に其の夜間睡眠を貪るが如きは、未だ全力を献げざるの徴なるべし」と言うように、河上は「全力を献げて云々」を「寝ねず休まず」と解釈したのである。つまり、如何なる行為でもそのまま愛しつつあるというのに対し、全力を献げて

愛さねばならないという違いである。そして無我愛運動と離れて伝道しようと計画した翌晩、一種の靈感を感じそれ止め、河上自身「自然の成行とでも云ふべきか、私は無我愛同朋の一員として伝道に携はるることになり」と言う如く、自らの誤認であったことを知りつつ入苑するのである。苟しくも絶対的非利己主義を真理として認めた以上徹底的にその方向に進もうとしたのではなからうか。

以上からみると、河上と伊藤は入苑中に意見の齟齬を生じ訣別したのではなく、もともと最初から誤解をして共鳴したことに端を発しているのであって、それは宗教的次元での無我愛の把握と対社会的現実的次元での無我愛の把握の相違であり、本来的に相入れなかつたのである。まさに誤解が河上と伊藤を結びつけたといえよう。したがって、河上の無我愛運動批判は当初から時間の問題であって、実は為されるべくして為されたということになるのではなからうか。しかし、そこには一途な行動による純粋性や求道者としての河上輩像も同時に浮んでくるように思うのである。

メンシングにおける「自我」の問題

北川直利

「宗教現象学」に底流する傾向の一つとして、宗教的主体の在り方の類型論的把握ということが挙げられる。メンシングの

場合にも、かかる関心が顯著で、「自我」の問題は彼の生涯にわたる研究全体を貫く主題となっている。

例えば『自我の形而上学のために』（一九三四年）の中で、「經驗的自我」、「靈魂」、「形而上学的奥底」という概念を軸にして一種の宗教的自我論が展開されている。宗教現象の核心をなす救済も、上の概念で表現すれば「自我」と「形而上学的奥底」の連関の仕様にかかわる事象である。その連関において未だ救済に至らない「自我」の在り方を、メンシングは「エゴイスムス」と呼ぶ。これは次の二つに場合分けされている。

一、非人格的・神秘主義的宗教にみられる、經驗的自我の現実に對する誤った信頼という意味。——絶対的で不変にして一つなるものに根源性があり、經驗的自我の屬性である個別性・具体性はすべてかかる奥底からの離反の指標とされる。それは「救いのない」Unheil 情況である。それ故、かかる自我意識に発する行為は虚妄であり、「自我の消滅」によって絶対的なものとの合一へ還帰することが救済の成就なのである。

二、人格主義・預言者の宗教にみられる、超越者に対する自己主張という意味。——超越的な人格神と人間の根源的關係は我—汝であり、神たる汝が人間の自我意識を規定している。神たる汝において初めて人間は自我となりうる。このように自我の現実性は肯定され、ただ自らの完全な自足性を主張する時、エゴイスムスとなる。救済とはかかる自己絶対化した「自然的」自我が、我—汝の人格的な統一を回復することである。

さて、以上の二種型は、メンシングの体系において「世界宗

教」の中に含まれている。両者の「構造」上の共通性は、エゴイスムスの主体として「不幸」なる情況にある自我が、根源的なものとの再統合——救済を希求するという点にある。これと構造的に對照的なのが「民族宗教」であるが、その輪郭を『宗教、人種、キリスト教』（一九四七年）などによって素描しよう。——民族宗教の伝播の限界性は外的要因ではなく、その内的な基本構造に起因する。即ち、この宗教類型における個人は未だ共同体の中に埋もれており、自立した人格性をもたない。従つて神（々）への関わりという意味での宗教の「担い手」は個人ではなく、民族である。民族としての存続・繁栄が第一義であり、かかる共同体への参与を通してのみ、個人は救いに与る。つまり、個人と民族の間の原初的結合のうちに救いは現成しており、神（々）を祭ることはその紐帯の強化なのである。

さて、以上の要約から、民族—世界宗教の類型化は、一見、歴史的生成という契機を欠く共時的なものに思われる。しかし、民族宗教は「早期の宗教」、世界宗教はこれを基盤として生じた「晩期の宗教」と繰り返して規定されていることから明らかなように、両類型は時間的前後關係を前提とした通時的性格も帯びているのである。この前者から後者への転換期について、メンシングはヤスパースの「枢軸時代」を引証し、転換の核心を自我の構造の根本的变化に見ている。それは個人の成長の過程で生じる自我の覚醒に類比しうる。ただし、そこには有機体的連続性ではなく質的飛躍が認められるのだが。さらに、「世俗化」についても、——ほとんど理論化されてはいないが——世

界宗教の一類型である人格主義的宗教にその淵源を求めている。こうしてみると、静態的な印象を与えるメンシングの類型論の底に、歴史性を孕んだダイナミズムが見出されるのではない。しかも、それが上述した自我論を基礎にして構成されているということは重要な論点である。無論、それは思弁的構成ではなく、素朴に「歴史的事実である」と表明されるにすぎない。が、ともかく、人類の宗教史全体を眺望し、何らかの体系の中に包括することが試みられるとしたら、そのための「見取り図」として有効であろう。

宗教的エートスについて

金 井 新 二

1 倫理学的エートス理解に即して
倫理(エシックス)という言葉はギリシャ語のエートスに、さらにエートスに遡るとされる。そして、エートス(習俗・慣習)からエートス(性格)が生じ、それがさらにエティカ(倫理規範)にまで高められた、と説かれるのが普通である。この場合、エートスは極めて強く習俗に結びつき、それを内面化したものと考えられている。しかし他方では、多くの人によって、エートスは習俗以外のモメントを含むことも示されている。では、エートスは基本的にどのような内容また構造を持つというものであるのか。この点にふれている一論考(坂部恵氏)は、エ

ートスをロゴスとパトスとの関連で述べている。それによれば、エートスは「すみならわし」(故に先のエートスに近い)、ロゴスはそれを正しく「ことわり」によって「かたどる」働きまたその根拠である。そして、パトスは語の深い意味では出来事の「ふりかかり」である。それがもたらす異常な心的高揚が「情熱」なのである。また、エートスとロゴスが日常的連続性におけるものとすれば、パトスはそれを中断させる非日常性、非連続性である。そして、パトスとの緊張関係の中で、エートスは本来の自己に目覚め、その真の根拠に立ち戻るといふ。

この興味深い指摘に学ぶと同時に、先の語源考をふまえて、次のように結論づけてみたい。(1)エートスはエトス・ロゴス・パトスの三つの主要モメントから成る内的なレベルであり構造である。(2)エートスは極めて流動的な構造を持つ。これは、出来事としてのパトスの介在から説明できる。エートスは静的な「状態」というよりは動的な「プロセス」に近い。(3)エートスは人間の個性的なりアリタイの内的構造といえる。そこでの諸モメントの先後・優劣の関係は個人や集団によって千差万別であり個性的だからである。(4)以上の諸特徴におけるエートスは、最後にやはり、倫理的かつ実践的な態度であり、単なる動的内面性や個性的リアリティーとは区別されねばならない。

2 ウェーバーの宗教的エートス理解に即して

宗教的エートスを構成するのは、宗教的なエトス・ロゴス・パトスである。具体的には、それぞれ、宗教的習俗や慣習的儀礼、教理や神学、宗教体験や宗教的感情などのモメントがそこに含

まれてくる。しかしさらに、宗教者のエートスは、彼が生きる現実の人間・社会関係をも反映したものであろう。この点を、ウエーバー〔プロテスタントイザムの倫理と資本主義の精神〕における宗教的エートス理解に即して、具体的に考えてみたい。ここでエートスは、宗教信仰の「心理的起動力」とか、それがもたらす「生活態度」の意味である。ウエーバーは、この宗教的エートスがいわば世俗化し、ただ、節制と勤勉をモットーとする「世俗内の禁欲」の生活態度だけが残ったという。そして、これこそ資本主義的エートスの重要な要素になったという。これは、資本主義的な精神やエートスの歴史的由来を説明するものとしては極めて説得的である。だが、宗教的エートスそのもの、またその変容を十分には捉えていないと思われる。まず、ウエーバーが扱う人々においては、現実には、宗教的エートスが（世俗化せずに）生きつづけていたことは十分に考えられる。彼らは、あくまで宗教者でありつづけて、同時に資本主義的企業家や労働者であった（労働大衆の教会離反は資本主義ではなく、社会主義との関連でのみ考えられる）。とすれば、彼らの宗教的エートスを、単に宗教的信念によって価値合理的に組成された生活態度、というのには不十分である。それはすでに、いわば資本主義社会的変容を蒙っており、そのような社会における独自の宗教的エートスなのである。従って、宗教的なエートス・ロス・パトスの諸モメントが、その置かれた社会環境に即応し（規定され）つつ、個性的に結合しているのが、現実の宗教者における宗教的エートスの構造であらう。

樋口一葉の宗教意識

高木 ぎよ子

明治の前半期に小説家として名をなした樋口一葉は、その短い生涯に宗教とどう関わっていたか。

一葉こと樋口夏子の一生は、丁度明治の文明開化期にあたる。この時代に知的活動を行った人の常として、新旧思想のぶつかり合いの中で、自己の存在を追求し、その思想を形成していった。夏子は文学に深い興味を抱き、それで身をたてたので、その思想の中核をなすのは文学的な色彩を有するが、その中で宗教はどのような働きをしていたであらうか。

十七歳で父に死別した一葉は、二十四歳で歿するまでの年月を、一家の大黒柱としての責任と義務に、身を粉にし精神をすりへらして働かなければならなかった。小説家として知られるようになったのは、最後の二、三年で、それに至るまでは精神的・物質的に恵まれた生活ではなかった。絶えず貧困とたたかい、人間関係に苦悩する日々を送ったのである。このような人生の問題場面に直面した一人の人間にとって、宗教は何であつたらうか。

その宗教意識を(1)知的経験としての宗教(2)心的体験としての宗教(3)慣習的行動としての宗教の三つの観点からとらえてみると、まず(3)の慣習的行動としての宗教は、定型化された慣習と

しての宗教行動としてかなり几帳面に行われているといえる。例えば家族の忌日の供養・墓参をはじめ、世間一般で行う年中行事、また住居の近辺にある薬師・大黒天・摩利支天等への参詣などがあげられる。しかしこれらに対して特に深い信仰をもっていたというより、定期的な行動という方が妥当に思われる。一方、一葉のような現実的場面におかれた者が屢々迎える信仰への道に入ることもしない。

(2)の知的経験としての宗教としては、その対象として仏教とキリスト教があげられる。キリスト教は新しい宗教として若い一葉の興味をひいている。親しい友人に信者になった者が居り、キリスト教の神について議論をしているが、どこまでもそれをそのままの形で受け入れようとはしていない。これには一葉が生涯恋慕した半井桃水がキリスト教であったことが影響していることも考えられる。キリスト教の神観を一葉は仏教の基盤で考える。それは「有神無神も一物論」という言葉であらわされている。仏教への造詣の方がはるかに深く、その思想のよりどころには仏典の教えがあったと思われる。

その一つは、筆名の由来にも見られる。一葉という名を使い出したのは明治二十四年からであるが、人生、世間を海になぞらえ、自分はその中で荒波にもまれながらどこへともなく流されてゆく一葉の舟とみだてている。それは「行水の浮名も何かも何かせん一葉の舟のうき世なりけり」という歌にも見られる心境であるが、何事もあるがままにある、ありたいとねがう

気持のあらわれがある。これは仏教のさどりの境地を志向するものであるが、そこに至る道は遠く、あたえられた環境をそのまま受けとる環境順応的思考・生活態度ということができる。

このような宗教的態度をもつに至らしめたのは、明日の糧にも窮する生活の苦しさ、小説家として一家をなせるかどうかという将来の見通しへの不安、萩の舎および半井桃水その他の人々との人間関係の挫折や葛藤など人生の苦が横たわって居り、それからの解決を求めていたと思われる。

しかし、その解決は、一葉の短い一生では、遂にあたえられなかった。一葉にとつて、その経験した人生は汚濁し乱れた世であり、その中でなすがままになるということは希望であつても、なかなか現実にはなりえなかつたし、実際にそうなるはずのものでもなかつた。そこから生れた苦は、人生に対して否定的な考えを抱かせる。仏教の經典から得た生死不定、諸行無常の理を知識として積めば積む程、凡夫の身に自省がわき、煩惱即菩提には到底及び得ない身を嘆く。その結果が、「心は悟らんとしつつ身は迷ひのうちに終るらんよ」という感慨となっている。そしてそれは、すべての苦境をこえた死への観念となり、「よき死場所をえたい」という願望となっている。

しかし、以上のような態度も意識も、どこまでも観念の域を出ていない。その領域をこえて、身を宗教の中に投じこれに深く傾くということはなかつた。

これは、明治という新しい風潮・文化環境の中で、知識人と

しての道を歩んだ一人の女性として、旧仏教の教えにひたることも、キリスト教の信仰を受け入れることもできない境地にたっていたことを示している。また、慣習的行動として現世利益的な神仏へのもの詣では行いながら、苦境を救うものとしての現世利益を求めることはせず、一方で合理的精神に叶う宗教を志向するという一見矛盾したように見える宗教意識をもっていたといえる。つまり宗教を知的に理解することは充分できたとしても、これを心で把握し体験として人生の上に生かしてゆくことはできなかったということである。

(資料としては日記を主とした)。

東西靈性交流における受容と拒否

——禅僧の西欧修道院滞在の成果——

安 齋 伸

世界の宗教界において、今世紀の最も注目される出来事は、諸宗教、とくに仏教とキリスト教の対話と交流の進展であると言われているが、一九七九年九月にわが国の禅僧を主体とする五〇数名の宗教者が西欧各国のカトリック系修道院に三週間の体験滞在を行ない、生活を通して宗教交流を計るという画期的な企てが実現された。

この靈性交流の旅は予想を上廻る成果を収め、筆者が日本側参加者を対象として実施したアンケート調査の結果からしても、

この企画に参加してよかったとするものが九八%にのぼり、再びこのような企画に参加したいと希望するものが八五%を示したのである。

企画への参加の動機については七〇%をこえる参加者が、「カトリック修道院生活への関心から」と答えており、参加仏教徒が、清貧貞潔、従順の誓願をたて、終生敵しい会憲、会則のもとで生活を送る修道院生活を見極めたいという意欲が伺われた。

他方、同信のカトリック教徒でも足を踏み入れることのできない修道院内の禁域を他教徒に開放し信仰の同志として修道院生活に招いた西欧のベネディクト会、トラピスト会諸修道院の好意にも、以前では考えられなかったほどの仏教と仏教徒に対する尊敬と関心が見られたのである。

言葉も通じない異国の修道院で、早朝の祈りに始まる沈黙と労働の規律生活はかなり敵しいものであるが、参加者の九三%がその生活に適応できたと答え、九五%が修道院生活から学ぶことがあったという謙虚さを示している。

そして、仏教徒と修道者の信仰的姿勢について共通性を感じたとするものが八五%を示し、その殆どが心と心、人間性のふれあいをあげている。

両者の差異としては、祈りの内容を指摘するものが六二%、戒律の実施のあり方四一%、典礼、儀式に関して三八%を示したが、「相互に信仰や文化は違っても、求道の同志としての親近感を感じた。」とするものは実に九五%にも達したのである。

このように、日本側参加者の印象はかなり明らかになったが、西欧修道院側の声は散発的にしか聞くことができなかつたので、今年八月筆者は各国の滞在修道院を廻って、院長、関係修道者と面接して、その印象を集録することができた。

修道院はベルギー、イタリー、フランス、ドイツ、オランダの滞在修道院であつたが、彼らが口を揃えて述べた滞在仏教徒の印象はその信仰心の深さ、誠実さと謙虚さ、またその適応への努力であつた。

ウエストマールのバルトロメオ大修道院長は、仏僧と修道者の間に兄弟的交流が行われ、仏僧たちは完全に修道院の祈りと労働に参加したと賞揚した。

カマルドリ大修道院のベルナルディーノ師は仏僧の立居振舞に心と身体的一致を目のあたりにし、その内面性の深さに打たれたと述べ、現代社会においては、この内面性の深まりこそ重要であり、東洋的内観に学ぶところが多いことを強調した。

サン・ベノア大修道院のローラン師とバトリス師は、西欧では霊的向上を考えるが、東洋では靈肉一体の向上を目指すことを知り、それこそ修行の真髄であると悟つたと述べ、スランゲルブルグ修道院のヘルヴィク師は祈りの深い境地は神を考えることではなく自らを無にして神自体と交流することと述べて、座禅を高く評価した。

この修道院では禪堂を持ち、ラサール師などの指導で接心を行なうことを知つたが、西欧修道院についてはアンケート調査も実施し現在、集計分析中であり、他日、両者を綜合して靈性

交流成果の詳細について報告したい。

伝道上からみた仏教の安心について

皆川 広義

仏教は、釈尊の四門出遊の物語が示しているように生・老・病・死の苦悩から解脱し、安心を得る道である。この四つの苦悩は人間が生を受ければ必ず死ななければならない、という宿命により生じるもので、四つの苦悩の中で死苦が根本苦であると考えられる。また、生・老・病の三苦については、現代文明が多くの救済法を見出しているが、死苦のみだけはその救済が見当らない。

釈尊の出家求道の目的は、この根本苦である死苦からの解脱にあつた。釈尊が出家して六年のきびしい苦行を行ったのも、この苦行の苦しみより、もっと深い苦悩があつたからで、それが死苦である。つまり、釈尊は死苦からの解脱を求めて出家求道されたのであり、その願いが菩提樹の悟りによって成就したのである。このような意味で、仏教の安心は、生死の苦悩から解脱することによって得られるものである。

釈尊は、この生死の苦悩からの解脱道を、苦・集・滅・道の四諦説として説示している。

苦諦は、人間が必ず、いつかは死ななければならない存在であり、そのためすべての人々が深い苦悩をもっているというこ

とである。このことを人間のすべての営みは無常であり、無常であるから一切は皆、苦しみであるとも説いている。

集諦は、この生死の苦悩の原因は、人間の心に内在している無明と、それがつくりだす我見にあるとしている。

滅諦は、この苦悩の原因となつてゐる我見を滅する無我行の実践によつて、生死の苦悩を解脱することができるとしている。つまり、我見を滅する無我行の実践が、釈尊の説く生死の苦悩からの解脱道である。

道諦は、この生死の苦悩からの解脱道を八正道として説示している。八正道は、正見、正思惟、正語、正業、正命、正精進、正念、正定のことで、悟りを得た人には実践できる行であろうが、なかが正しいのかが解らない苦悩している凡夫には抽象的で実践しにくい。これよりは大乘仏教で説く、四摂法や六度の行の方が、具体的により実践可能な行と考えられる。

人間は我見を主体として生きる凡夫であり、いきなり、それを否定する無我行の実践を示しても理解できないし、また、理解できても、それから無我行の実践に進むのは大変なことである。したがつて、仏教の教えを信じて無我行の実践に進んで行くためには、この我見をしのぐ強いエネルギーがなければならぬ。この我見がみずから自己否定して無我行を実践させるような強いエネルギーは、生死の苦悩の実感しかない。人間は自己の死に直面したときに、最もすぐれた行動をとるものである。仏教では、釈尊の教えによつて人々に自己の生死を実感させ、その死の恐怖が解脱への願いを生じ、無我行の実践へと展

開させるのである。

しからば、無我行の実践によつて、どのように生死の苦悩を解脱して、安心を決定するのであろうか。

仏教の安心は、次の二つに分けて考えられる。

第一の安心は、釈尊の説示された四諦説などの教えにより、それを信じ実践して行けば必ず生死の苦悩を解脱できるという安心で、入信の安心、もしくは本証に対する安心というべきものである。

第二の安心は、信じた仏法のより深い聞法と無我行の実践を通して、我見が滅せられ、苦悩が解消し、次第に安心が不動なものとなつて行く、妙修の安心というべきものである。

仏教者は、第一の安心によつて、我見を主体とした凡夫としての生き方から、無我なる永遠なる、ほとけの生命を主体とした生き方に転依し、この転依により「生死として厭ふべきもなく、涅槃として欣ぶべきもなし」という無住処涅槃の風光がひらかれ、不動の安心が生まれてくるのである。

「鈴木宗教学」研究

和田 真二

宗教研究上、「宗教とは何か」との問題提起は、研究者にとつて、根源的課題のひとつとして問われなければならない問題であると思う。宗教を如何にみるか、宗教について如何に考える

かによつて本質的にその問題の所在が異なつてくるであらうが、そのことは、立場の相違にも関係することであらう。具体的な問題としては歴史的、民族的、風土的、感性的な違いの問題と無関係とは考えられない。時と場を違える存在が、ひとつの問題に与え得る解答に種々相を呈するのも至極当然のことであるといえよう。

上述したことを考慮に入れ、この小論の意図するところが如何にあるかを述べてみよう。

まず、此研究は鈴木大拙博士の人と思想を問題にせんとする私の、所謂、「大拙研究」の一環をなすものであること。「鈴木宗教学」が如何なるものであるか、ということが私の「大拙研究」の課題であり、そこに此研究の意義とその目的をみいださんとすること。

博士の思想を考察する上に於て、「宗教」ということについて、一応の「理解」が必要であること。

鈴木宗教学の本質を形成するものが何であるか、*「宗教経験の問題」*がその中心をなすものであり、その立場が「宗教心理学的方法」であること。試みに、ここでいう心理学とは、所謂、心理学でなくして「心理学」でなければならぬ。心理は経験事実そのもの、といえるのではなからうか。

以上の点から考察するに、

従来、宗教といへば必ず仏教のことをさしていったが、それが明治以後、西洋のレリジオンの訳語に使用されるに及び、仏教がレリジオンのひとつであるかの感を懐かしめるようになった

たところに問題があると指摘する学者の意見は、それが言語上の問題であるにせよ、示唆に富むものであるといわねばならぬ。

「従来宗教学と云へば、歐米の學者——基督教的信仰傾向を豊かに有する學者によりて述作されて來た。従つて東洋民族の宗教殊に佛教につきて知るところ、攻究するところ、頗る欲如する。著者は深くこれを遺憾として、歐米の學者、及び一般の讀者に對して、佛教の古典的知識でなく、生きた信仰としての佛教の知識を供給せんものと思ひ、微力を揮ひて、これに十數年來従事して來た。」

という博士の一文にみられる如く、その「宗教」観は、「信仰としての東洋民族の宗教」——仏教にその立場をみいださんとするものである。そしてこのことは、「経験と理論化」の問題として論じられていると思う。又、此問題は宗教経験とその表證の問題として、博士の思想解明上、重要な事柄であらうかと考える。

次に、博士の思想形成の源が、若き日の「*宗教体験*」に由来することは、疑のない事実であらうが、その思想化の上から考察する時、その淵源に『楞伽經』研鑽のあとをみいださんとするものがある。『楞伽經』と博士の関係は想像以上に深きものがあり、『楞伽經』は余り知られない經典で、蘇東坡をもつてしても難解であり、馬鳴の起信論とも大いに交渉するところがあるといっている。此經を一種の「大乘仏說要旨文類」であると指摘するところには、博士の見識さえ窺えるのである。此經

の中心課題が「自覚聖智の境界」を説くことにあり、それに「宗説二通」の説示あるを特筆する博士の立場は、所謂、「楞伽經三部作」として結実しているといえよう。かかる立場から「三部作」を研究することによりて尙一層、博士の思想の本質とその比類なき独自性が明確になるうかと思ふのである。所謂、「即非の論理」の問題もそこからといわなければならぬ。

(註記は紙面の都合上、すべて省略した。「鈴木大拙全集」第四卷、第五卷が主なる参考資料である。)

宗教と経済倫理(二)

——近江商人の信仰——

芹川博通

経済倫理とは、経済生活における倫理的規制のことをいい、宗教倫理もその一つである。宗教の経済倫理について、マックス・ウェーバーは、「宗教の心理的な実際の諸関連のうち」に基底をもつ行為への実践的起動力」(『世界宗教の経済倫理 序論』大塚・生松訳、三四頁)と述べ、換言すれば、大量現象として「エートス」の改革をおこしつつ、日常的経済生活の社会体制を改革することはもとより、社会体制にまで有効な作用を及ぼすような起動力を指している。また、ウェーバーは、浄土真宗について、真宗は「多くの点でヨーロッパ・ルター派のそれと類似した方法で発展し、そして〈市民的〉社会のなかに多大の

勢力をもつこの宗派は、ヨーロッパの文化要素をもつとも好んで受容できる階層に属していた。けれども、この宗派は合理的現世的禁欲をもっていなかったし、同様の理由から、ルター派のように発展しなかった。」(『アジア宗教の基本的性格』池田他訳、九三頁)などと指摘している。

この報告は、宗教と経済倫理の視点からの近世近江商人論の二回目であり、この方面の研究は、すでに内藤莞爾「宗教と経済倫理——浄土真宗と近江商人」(『年報 社会学』第八輯、一九四一年)や、その他の論文にみる事ができる。内藤氏はこの論文について、これは「浄土真宗の教義と近江商人の職業倫理とのつながりを対象としたもので」、「浄土真宗の教義が近江商人の経済倫理に及ぼした影響を問題として」(『日本の宗教と社会』「まえがき」、一九七八年)いるのである。

そこで、ウェーバー的方法論によりながら、近世近江商人論を、次の三点より究明しようとしている。

- 一、近江商人の家訓・家憲に表われた宗教性と倫理性——日常生活と生活規制 (前回)
 - 二、近江商人の宗教意識——宗教生活 (今回)
 - 三、宗教の経済倫理——浄土教のばあい (次回)
- 前回、近江商人の経済倫理の特性として、(一)始末(節約、禁欲)、(二)勤勉、(三)「利は余沢」(職分観)、(四)陰徳善事(社会奉仕)、(五)自利利他の商い(良品廉価主義、薄利多売)、(六)知足分限、等をあげたが、一方、神仏に対しては喜捨を惜まないこの態度は、強く深い「信心」に基づいているとしか考えられない。

宗教の地域的特色を仏教に限ってみると、湖西・湖北には天台、曹洞、真の各宗が多く、湖北から湖東にかけて真宗が多く、蒲生郡は真宗と浄土宗が多く、甲賀郡は浄土宗が過半数を占めている。

資料が少ない難点はあるが、近江商人の信仰を三つに区分してみてみたい。

第一は仏教の信仰である。なかでも、(一)奥井金六の書信にみられるものはその典型である。かれは八幡商人で、当時の主人金六が、幕末天保の頃、東北地方に行商に出て、旅先より一族へ宛てた書簡で、旅行中に偶然みたことによせて、信仰の道に精進するよう訓誡したものである。(二)高井作右衛門了岸(一六九九—一七五九)から(三)坪田利右衛門道義(一八一六—一八九四)までの九人は、近江商人中の豪商で、かつ、仏教信仰の厚かった人たちである。(多くを、田中秀作「徳川時代近江商人の信仰に就いて」『彦根高商論叢』24号、昭和一三、によっている。)これらの人の大部分は、老後、仏門に入っており、なかには、神仏への大量寄進をおこなった人もみることができる(中井源左衛門良祐など)。また、代表的な近江商人の宗派所屬を調査しているが、まだ正確なことはいえないが、従来からいわれているように、近江商人は真宗門徒が圧倒的に多いという判断は、必ずしも正しくなく、浄土宗徒もかなりみられ、浄土教徒でおおよそ全体の三分二以上を占めていることだけは言えそうである。報恩講が盛んであり、五重相伝も今日まで継承されている。

近江商人の信仰の第二として、神社信仰があげられる。例えば、八幡商人の日牟礼八幡神社、日野商人の綿向神社、五箇荘商人の五箇神社、竜田神社があり、市場の守護神として、八日市の市神社がある。日野商人の中の醸酒業者間には、松尾神社、愛宕山、妙義山の酒神巡拝の三社講がみられ、宮座が結成され、神社を護持し、生活を守ってきた。

第三に、民間信仰(民俗宗教)に基づいた講に、神明講、日待講、愛宕講、野神講などがあつた。

近江商人の家訓や家憲にみられるかれらの宗教意識は、「佛法を信じ、慈悲心をもつて日常生活をおくり、先祖を祭ることによつて伝統を守る」精神を、みることができよう。

いずれにせよ、合理的経済倫理と密接な関連をもつ宗教は、近江商人には仏教であり、とりわけ、それを浄土教に求めるのである。

岸本英夫における心理学的宗教学

島田裕巳

宗教学説史研究は、宗教学的な(知)の構造の究明でもある。日本における宗教学の最初期からの傾向として二つの点が指摘できる。価値中立と本質論の傾向である。宗教学が客観科学として成立するには、特定の宗教・信条の立場にかたよらない価値中立的態度が求められた。また、対象とする宗教の側から

は「宗教とは何か」の問いへの解答が求められた。つまり、宗教学はこの相対立する二つの傾向を統一しなければならなかったのである。

その課題に対する解決が、心理学重視の方法論であった。宗教の本質を人間の心にあらわれるものとしてとらえ、宗教現象を心理現象に還元することによって、客観科学たる心理学的な方法によって宗教を解釈する姿勢が強くうちだされることとなった。こういつた姿勢にもとづく宗教学を「心理学的宗教学」と呼ぶことにする。

「心理学的宗教学」は、宗教の本質を「心の宗教」に求め、宗教が人間の精神性をいかに高めるかにその焦点をしぼる。神秘主義もまた、精神修養の一過程として理解される。

この「心理学的宗教学」と対をなすものとして当然予想されるのが「社会学的宗教学」である。「社会学的宗教学」は、「社会の宗教」を本質と考え、宗教の社会的機能を問題にする。宗教の秩序維持や挑戦の機能がいわゆるのも、この姿勢からである。

たしかに、「心の宗教」も「社会の宗教」も、近代社会における宗教の典型的なあり方を示してはいるが、両者のとらえ方からはみ出す部分の少なくないことは留意されねばならない。岸本英夫もまた「心理学的宗教学」の伝統の上に自らの宗教学を構築しようとした人であった。ただし論述のスタイルとして、先人の説を土台にしてその上に自らの説をとくという形をとらなかつたのは、自分こそが宗教学の新しい体系を築くのだ

という自負心があったからである。二分法の多用による類型化の作業も、宗教研究の四つの領域への区分けもともに、体系化を志向してのことであった。岸本宗教学の体系の背後に、確固とした彼の宗教観を見い出すことができよう。ヨীগ・ストラをはじめとする宗教神秘主義の研究以来、彼は宗教体験を経て形作られる心の境地を中心に宗教を考えていた。

しかし、岸本宗教学の輪郭は比較的早くから出来上がっていたにも関わらず、『宗教学』としてまとめられたのは、亡くなる三年前の一九六一年になってからのことであった。岸本には、解決を迫るもう一つの課題があったのである。

それは、宗教を生きたものとしてとらえることへの要請であった。宗教体験がいかなるものであるかを、自らがある程度実感しなければならなかったのである。それは、ヨীগ・ストラといった文献の研究だけでは満たされえないものであった。彼が、山岳宗教のフィールドワークに乗り出したのも、生きた宗教を自ら体験しようとしたからだだった。

しかし、調査はあくまで調査であり、個人の内的な動機と直接に結びつかない。内的な必然性にもとづかない単なる参与観察では、切実さを欠いて、対象の表面をなぞるだけに終わるやういのである。

山岳宗教の調査とは違って彼にとつて切実な問題となつたのが、ガンとの闘いであった。死とむきあうなかで、死は別れのときの認識を獲得することによって、生から死への人生の物語が完成された。『宗教学』には、『宗教神秘主義』の「序にかえ

て」にあった学問上の迷いは語られていない。人生の物語の完成によって、岸本宗教学の体系は確固とした基盤を得たのである。

今日、岸本の『宗教学』を読む読者は、同時に、岸本の生と死のドラマをあわせ読んでいのではないだろうか。両者はわかちがたく結びついているのである。宗教学における宗教体験の意味は、今まで以上に深められてよいテーマなのである。

ハイラーにおける「言葉」について

入井 信明

ハイラーにおいて言葉〈Das Wort〉は「祈り」の重要な局面としてあがってくるのであるが、本報告においては、その内でも文字によって書き記された言葉・文書としての言葉ではなくして、口頭において語られるところの言葉の様態を管見し、ハイラー理解への初歩的な経路としての、若干の問題をさぐってみたい。

ハイラーにおいて言葉は、具体的には「聖なる言葉」〈Das heilige Wort〉として取り扱われるのであるが、レーウ等も同様な意味合いのことを述べているようにハイラーも言葉と行為が親密な関係にあることを、また、その両者はマナ概念の内に含まれるものの、それぞれの言葉、それぞれの目的および行為そのものは何ら「聖なるもの」ではなく、またさらに、

言葉は、聖なる行為、聖なる空間、聖なる人間等と結びつくことを通して「聖なる言葉」となると述べている。

まず形式的に 1. Gesang 2. Murrel oder Flüsterton

3. Heilige Sprachen 4. Freie Rede 5. Zungenreden 6. 分類を設けており、就中、最初の Gesang には先唱者と会衆との単純な反復の形式と、応答の形式 (parallelismus membrum) の区別を設けている。このような形式的分類によって大把みにされる「聖なる言葉」はさらに別の区別を受けて分類されることになる。すなわち、「神からの言葉」と「神への言葉」がそれであって、大雑把に列記すれば、次のような言葉の様態があげられていることが理解できる。

「神からの言葉」1 神名、2 神託、3 預言、4 神話 (神統記神話、宇宙起源神話、宇宙論または自然神話、人類起源神話、祖先神話、祭式神話、救世論的啓示神話と救世主神話、来世神話、終末論的神話) 5 伝記、6 昔話、7 聖譚、8 先達・師の言葉 (個別的指導・集団的指導・公開宣教)、9 比喩、10 寓話、11 道德律、12 宣教。次に「神への言葉」について列記すれば、1 聖なる原初的叫び、2 呪文 (祈禱の文句・呪詛の言葉)、3 宣誓、4 誓約 (招霊・除魔)、5 嘆願 (初代教会などに見られる聖霊降下を求める祈り・救いを求めるために神を呼び寄せる祈り)、6 罪の告白 (告悔・懺悔)、7 崇拜、8 讚美と感謝、9 信仰告白、10 供儀祭式文、11 誓願、12 請願。以上のような分願を受ける「聖なる言葉」の二側面、すなわち、神からの言葉と神への言葉を、「人間の神によせる祈りの声」〈Gebetsruf〉は、

反対に人間によせる神の呼びかけ (Gottes Ruf) である」とし、Einheit を形成するものとしてとらえている。しかしながら、ここでの Einheit とは何なのか。基本的な対話の形態の応答の上に、神へのそして神からの言葉の姿を見てとるならば、呼びかけ⇄応答というものが Einheit なのか、今一度考えてみる必要はなからうか。また、祈りの他の重要な側面としての沈黙という状態・形態における言葉の現われ方、その占める役割といった問題、さらには、文字・文書形態での言葉の問題も、「祈り」の解明のためには、改めて考え合せなければならぬ事を、自明の課題として改めて問い直すものである。

ルイス・デ・レオンの宗教的言語観

鶴岡 賀雄

ルイス・デ・レオン(一五二七〜九一)の主著の一つ、『キリストの御名について』(“De los Nombres de Cristo” 1583〜86)は、聖書中から選ばれた十四のキリストの呼称について、アレゴリカルな神学的解釈を加えて行く対話篇形式の作品で、ルネサンス・キリスト教文学の傑作とされるものであるが、その序章に、「名一般について」と題して、興味深い言語観が提示されている。この言語論に、同書のみならず、多岐に亘る彼の全活動の根本的枠組を見てとることが、この小論の目的である。

ルイス・デ・レオンにとって、言語には、三、ないし四の種類、レベルが存在していたと言える。第一は、一番「下」のレベルで、我々の日常の言語、レオンにとっては、当時のスペイン語である。哲学や神学の言語であったラテン語も、ほぼここに含めてよい。第二は、「原初の言語」たるアダムの言語であり、具体的には、「聖書のオリジナルな言語」であるヘブライ語、アラム語である。これはアダムの「完全な」言語を受けつぐものである。第三は詩の言語で、スペイン黄金時代文学を代表する詩人の一人でもあった彼自身にとって、詩は、「人々を天界にまで高揚せしめる天上的、神的不いぶきの交わり」であった。そして第四は、「名づけることによって人ととなる」言語的存在である人間と宇宙との完成状態、即ち「天上の」、至福における言語のあり方である。

これらの間の関係を見て行こう。まず「名」(ここでは名詞のみを考えてよい)とは、「それについて言われるものの代りをなし、そのもの自体として扱われる短い言葉」であり、「名とは、名づけられるものそれ自体である。但しそれが持つ現実の真の存在に於てではなく、我々の口と知性とが与える存在に於て、名づけられるものそれ自体なのである」とされる。「名」とは、彼にとつて、ものの単なる記号ではなく、本質的にはもの自体の「変相した姿」と捉えられるのである。更に、「名」は、もの①↓そのイメージ・概念②↓発音・文字、という派生構造をもつものとして理解され、①、②の關係は、同型性 *conformidad*、類似 *semejanza*、真であること *verdadera* 等

と言われる。しかるに、①の關係は「自然的」(必然的)であり完全である、つまり、ものとそのイメージとの同型性はほぼ完全であるのに対し、②では「人工的」(恣意的)であり、ものないしそのイメージと、発音、文字およびそれに付随する概念との同型性は、第一の言語レベルでは大きく崩れている。ところが、第二の「神的な」言語、文字たるヘブライ語等にあつては、この同型性が保たれている、と彼は考へる。彼が聖書の原典研究の必要性を主張したのはこの故である。彼は、聖書(雅歌)を原典から西訳したために捕えられ、この言語論も獄中で著したのであるが、彼の聖書翻訳、解釈の原理は、言語外の史実に迫らんとする近代的な意識によるものではなく、伝統的なアレゴリカルな聖書釈義と、彼自身の出自にも関わるユダヤ教カバリズム的な言語観に基くものであつた。

そうした「聖書」の言葉の指し示す、人間の、そして宇宙の完成状態も、彼は言語の相の下に理解する。そこでは、宇宙の全存在者について、ものそのものに他ならぬ本来の、「名」を、知性ある(≡言語的な)存在者たる人間が「完全に」知ることによつて、「全てのものが私の内にあり、私も全てのものの中にあり」といふ、私と全宇宙との相互透入、融通無礙の(即多のハーモニーが、世界の言語性の完全な(第四の)状態として、成立するのである。また、その「一性」自体である神も「我らの知性と一つになり……、第三者的イメージの媒介なしに魂の視界に合一し、……かくて神の御名は、神御自身の他ではなくなる」とされる。全被造物は己れの視界と知解の全体に於て

神を見、その見る全内容に於て神の諸々の名となるのである。これが彼の理想のヴィジョンであり、彼の聖書原典研究と詩作という、二つの「言語」を対象とした活動は、この「神秘的」とも言へよう理想に向けての、しかしあくまでもこの世に於る人間の位置である「言語」の地平に根ざした、魂の歩みの手だてだったのである。

「柱状化」(Pillarization)をめぐる

ヤン・スィンゲドール

「柱状化」(Pillarization)とは、「宗教あるいはイデオロギーにもとづくあらゆる種類の社会的機能や活動の組織化」をいうが、それは、欧米のある国々において世俗化がもたらした特定の「タテの多様性」の状態を指し示す。柱状化の目的は、ある宗教団体あるいはイデオロギー集団に属する人々に対して、非宗教的あるいは非イデオロギー的性格をもつ組織体への所属意識を拡大することによつて、彼らの宗教的あるいはイデオロギー的アイデンティティを確認させ、かつ強化しようとすることにあると思われる。

日本においてもある種の世俗化過程が起こりつつあるし、多様性の状態が社会構造を特徴づけているのである。それを「柱状化」という概念で解釈できるかどうかは大きな問題であるが、「柱状化」概念を念頭に置くと、日本においては次の二つの現

象がこのような社会変動の存在をいくらか示唆していると思われる。一つは、ある新宗教団体に見られる動向であるが、もう一つは、日本の会社員の、会社（企業）に対する所属意識である。

日本の社会構造を観察すると、たしかに宗教にもとづく社会的機能の組織化はあまり見られない。それは、大部分の日本人の宗教帰属意識は排他的ではなく、したがって一定の人生観は一般生活の社会的行動や組織にはあまり反映しないからである。一方、とくに個人的な信仰を要求し、それに伴って一種の排他性を帯びている新宗教団体には、柱状化に類似したある傾向があらわれつつある。これらの教団は、明確な宗教的アイデンティティを強調すればするほど、信者たちの全人格的な参加を要求し、この参加を可能にするために純粹の宗教的領域を超える、自分なりの、しかも自分だけの「世界」を作り上げるようにと迫られてくる。例えば、様々な文化活動を行なうことによつて、信者と教団とのつながりは強化され、この非宗教的活動それ自身が信仰教育の一環とされ、かつ正当化されるのである。つまり、特定の宗教的アイデンティティは非宗教的な組織構造によつてのみ十分に支えられるので、このようなアイデンティティを強調する教団は必然的に「柱」とも言えるサービス・ネットワークを作り上げることとなる。

日本社会を特徴づけているもう一つの現象は、多くの会社員の会社に対する忠誠心である。これは一見したところ宗教あるいはイデオロギーと関係ないが、彼ら会社員の自己アイデンテ

ィティの核心を成している忠誠心を支えているのは、「柱」ふうのサービス・ネットワークにほかならない。一方、会社員がこの「柱」の中に「共同体」を求め、それを自己のアイデンティティの基盤にする限りでは、彼らの愛社心と会社そのものに宗教的側面があるのではないかと思われる。

会社単位の「柱」と、新宗教団体単位の「柱」はそれぞれ全人格的な参加を要求するので、互いの関係は問題になりがちである。一般の日本人の重層的信仰の場合は、「宗教と愛社心」との間に葛藤が起こるはずはないが、宗教離れと言われる世俗化が逆説的には宗教の個人化をもたらしているので、重層的信仰の構造に変化が生じてくることは十分に考えられる。この状況の中で、とくに既成宗教の出方が注目される。既成宗教にも個人的信仰を強調する傾向が見られるが、それを支えるためにはある種の「柱」を作り上げる必要が出てくるに相違ない。しかも、その場合は、既成宗教にとつてもまた、自分の信者の信者としての所属意識と、彼らの会社員としての所属意識との間に葛藤がますます起こりやすくなると思われる。そういう意味で、日本の宗教の未来に関しては、「宗教と会社（企業）」の相互関係は最も中心の問題になるかもしれない。

真浄居士・鈴木馬左也の禪と人間像

松本皓一

近く本テーマにより小論をまとめる予定なので概要だけを述べることにしたい。

一、鈴木馬左也（一八六一—一九二二）の人物

一口に言えば住友総理事として、明治大正期の経済界で活動した人であるが、早くから禪を修め、その方でも知られている九州の旧高鍋藩三万石の家老の家に生まれた。東京帝国大学法科大学で政治学を学び、卒業後直ちに内務省その後農商務省に出仕、明治二十九年三十六歳のとき乞われて住友本社に入社、理事から総理事に進み、社長を扶けて経営に手腕をふるった。とくに知られるのは製銅業の近代化、肥料製造や植林業の発達に寄与している。その他社会事業や人材育成の教化などにも尽力した。

このような世俗的評価の反面、熱心に禪による修養を実践した。

二、鈴木の禪者像

鈴木が参禪の師と仰いだのは、京都大徳寺の広州、興津清見寺真浄、博多聖福寺の東瀛、妙心寺湘山、円覚寺洪川などの各和尚である。

彼の一族の間には参禪歴のある者が多く、鈴木が最初禪に近

づいた直接の契機も、次兄左都夫の感化によるものと云われる。但しその背後には、修養による自己形成という意識が強かったことを指摘できる。禪を修養の手段として受け入れることは、明治初期の一部青年の間に強くみられたところであり、この点については既に論証したことがある（拙稿「北条時敏における人間と禪」『明治宗教の側面』、『日本の宗教心の展開』所収）参照。

しかし鈴木の場合とくにこの意識が強かった。その要因としては次の点があげられよう。

① 戊辰の役から西南の役にかけて小藩・高鍋藩がおかれた政情不安から、国事や藩政に奔走することを誇りとする実践的関心の強さ（鈴木は旧藩主秋月家に連なる水筑氏の出で、これらに関心をもたざるをえなかった）。

② 鈴木の家・養家の一族に共にみられる学問尊重の家風（特に儒学）。

③ 大学遊学時代・官吏時代の友人関係に禪のみならず種々な人間修養の集まりがあった。

鈴木の禪の特色は、一つの公案を徹底的に究明し、その究明見得したものを直ちに実生活に活用するにあったと言われている。彼は住友総理事という社会的地位から、種々な教化事業（例えば報徳会への協力推進）を行なっているが、これを直ちに彼の参禪の結果と速断するわけにはゆかない。

彼が禪者として、どのような人間的成熟をとげているか、その点を明らかにする一つの方法として、同時代の禪の人間とし

て評価される北条時敬（廓堂）との比較が有効であろう。北条と鈴木は、北条自身が告白するように肝胆相照す仲である。記録を残さない鈴木は、北条の日記の中に散見されており、その中で鈴木は接心の幹事役の如き立場で活躍している。両者の比較考察により鈴木は接心の幹事人間像が明らかにされると思われる。

財界人として、また禪者としての鈴木は、今日より批判的に言えば、旧保守道徳の鼓吹とも、体制内の労働力・生産性の強化とも種々言えようが、一面では経済的エリートとはいへ一個の人間であり、人間において宗教がいかなる意味をもつかを明らかにする上で興味ぶかい。しかしそれらについての論述は近い将来の別の機会にゆづりたい。

宗教研究における

現象学的方法の成立と展開

塚本厚志

マクス・ミュラーによって創始された宗教学は、時代とともに展開・分化・変容を続けてきた。彼の用いた研究方法は比較言語学的方法による比較神話学であったので、そのような立場からの宗教研究は「比較宗教学」と呼ばれた。しかし今日における宗教研究の実状を反省してみると、形勢はかなり変化していることに気付くであろう。とりわけ英国・米国およびその両

国の影響下にある日本においては、宗教学、宗教人類学あるいは宗教心理学が宗教学の主流であるかの如き観がある。それらの国々においては宗教の比較研究は行なわれなくなった。

「比較宗教学」の語が用いられなくなったのも、このことと無縁ではなからう。研究方法は宗教の個別的な研究、特殊宗教史的研究に取って代わられた。しかし、それ以上に大きな変化は、宗教思想の研究がなされなくなったことである。宗教学、宗教人類学、宗教心理学などにおいては、機能主義的方法により、宗教に関わっている人々の信仰・思想などを宗教以外のもので置き変えて説明する傾向が強いからである。しかしながら、ドイツおよびオランダにおける宗教研究に目を向けるならば、これとは著しく異なった性格が見られる。それは信仰・宗教思想の研究に重点を置くものであり、哲学的・神学的・形而上学的色彩を持つものである。ドイツ、オランダにおいても比較宗教学 (Vergleichende Religionswissenschaft) の語は用いられなくなったが、この両国においては宗教現象学、体系的宗教学などの名の下に宗教の比較研究が受け継がれてきている。フッサールの影響を受けていると否とに関わらず、宗教現象学と呼ばれる人々の多くは、宗教を宗教以外のものに置き変えて説明する立場を「還元論」と呼んでこれを排除し、宗教を宗教に関わっている当事者にとつての意味という観点から理解しようという意図をもっている。この学派のもう一つの特徴にもなっている究極的存在の客観性および啓示に関する主張などは神学への逆行として、あるいはフッサールの現象学と

は相容れないものであるとして批判されることも少なくないが、宗教学が一つの学問としての存続を危ぶまれ、その周辺諸学への解体の危機にさらされているのに際して、現象学派によって宗教固有の領域の存在が強調されたことは高く評価されてよいであろう。

現代のオランダの宗教学者であるワールデンブルヒ (Wardenburg) は従来の宗教学を、若干批判的な意味を込めて、「古典的な」宗教学と呼び、現代においては「新しいスタイルの」宗教学が要求されていると主張する。彼は『宗教学への反省』(“Reflections on the Study of Religion”)の中で次の様に述べている。「宗教についての一般的概念の不統一がいかなる宗教学をも、比較研究の形式であれ全包括的な研究形式であれ、ほとんど全く不可能にしている。(中略)。学問において、もはや宗教の定義については様々な定義の並立しかありえない。したがって、一つの普遍的比較宗教学——古典的な宗教学において追究されたような——の可能性は崩壊する。(中略)。比較(の対象)は少数の事実に限られたものとなる。」(p. 38)

宗教学は、宗教の比較研究および宗教思想の研究という観点から見ると、宗教学における特殊な部門というよりはむしろ比較宗教学の伝統的な立場を受け継ぐものであるといえよう。また、宗教学は機能主義的態度への反発として登場したが、現代の宗教学は、いささか宗教社会学、宗人類学などへ逆もどりつつあるともいえるであろう。

エレウシスの秘儀に見られる靈魂観

岡本 修

エレウシスの秘儀は、ギリシアの代表的な秘儀であるが、この秘儀には、一種の靈魂不死論とでもいうべきことが、古くから伝えられている。すなわち、エレウシスの秘儀に参加した者は、死後、地下の世界で永遠の生命を楽しむというのである。

この靈魂不死説については、ホメロスははじめとして、ソフオクレス、ビンダロスなど多くの報告がなされている。しかし一般に、エレウシスの秘儀については、その内容について、不明な所が多く、これらの報告もエレウシス固有の靈魂観と限定せずに、エレウシスの秘儀をも含めて、古代ギリシア一般に広まっていた靈魂観、特にその不死説と他界観が問題とされるべきである。

そこで注目したいのは、このエレウシスの秘儀に結びつけられた靈魂観は、必ずしも新プラトン主義に代表される古代ギリシアの神秘思想に結びつくものとは考えられていないことである。新プラトン主義に典型的な形が見られるギリシアの神秘思想は、紀元前六世紀以前に生じたオルフィズムの宗教運動に端を発したもので、ピュタゴラス学派、パルメニデスなどにも影響を与えながら、プラトンにおいて明確な内容を持つに至った

ものであるが、その特徴は靈魂と肉体の二元論にあると思われ
る。すなわち、人間を靈魂と肉体の単なる結合と理解し、靈魂
の不死は、靈魂が肉体から離脱し、より高次の、純粹に靈的か
つ神的存在に包摂されることを意味しているわけである。

ところが、エレウシスの秘儀に結びつけられた靈魂觀は、こ
のような二元論の構造を持つとは思われぬものがある。以下、
この点に注目しつつ、若干の検討をしておきたい。

エレウシスの秘儀の内容を検討するにあたってよく問題とさ
れるものに、ホメロスのデメテル *Demeter Ankhthra* への讚歌があるが、
この中では靈魂の不死については、単にこの秘儀に参加したも
のと、それ以外のものとの区別を強調しているにすぎない。し
かし、これがピンダロス、ソフォクレスの報告となると、それ
に加えて若干解釈が入り込んでいると思われる。

たとえば、ピンダロスの表現は、「これ（エレウシスの秘儀）
を見て、地下へ行くものは幸せである。彼は生命の終りと神が
送ったその始まりを見る」(Frag. 137, in T. Bergk, *Poetae
Lyrici Graeci*) となっている。これは一般にエレウシスの秘
儀の農耕儀礼の性格に結びつけて解釈されているようである。
すなわち、植物が枯れ、そして又芽がふくという事実に結びつ
けて考えられているわけであり、実際、エレウシスの秘儀は秋
の種まきの時期に行なわれるものとされている。しかし、この
植物の生命のサイクルが、そのまま靈魂の不死に直結するかど
うかは疑わしいともされている。(E. Rohde, *Psyche*, S. 292)
これに対し、ソフォクレスの表現では、エレウシスの秘儀を

見た者は、地下の世界へ行った時、非常に幸福で、彼等の中に
生命は有り、他の者にとっては、すべてが邪悪であるとなって
いる。この表現の中で気がつくのは、ホメロス、ヘシオドスな
どにあらわれる伝統的な靈魂觀である。すなわち、秘儀に参加
しなかった者の死後の世界は、ハーデスのそれであり、秘儀に
参加した者の死後の世界は、選ばれた者（英雄）が死から免が
れ、神々によって運ばれるエレシアの野のそれが意識されてい
るということである。

このように、エレウシスの秘儀に結びついた靈魂觀には、様
々な解釈が可能であるが、これらの解釈は、オルフィズムに源
を発する二元論的な神祕思想と比べると、著しい対比が出て来
ると思われる。それは、地下の世界であれ、ハーデスであれ、
エレシアの野であれ、現世と結びついた存在であり、ハーデス
に住む靈 *psuchai* と靈魂 *psyche* とが二元論的に対立するも
のであれ、肉体 *soma* と靈魂 *psyche* とが二元論的に対立するも
のではないということである。しかしこの点については、アン
ティステーリア祭など、古代ギリシアの靈魂に関する様々な儀
礼などの詳細な検討が必要と思われる。

信教の自由と政教分離

佐木 秋 夫

体制的矛盾の激化にともなう世界が破滅的核戦争の危機に

さらされているなかで、イランやパレスチナやポーランドをはじめ世界のあちこちで、政治ないし国家と宗教との関係が深刻に問い直されるような重大な事態が進行して、世界史の動向に決定的なかかわりをもつような重要な問題を提起している。そういうなかで日本では、軍国主義・国家主義の復活強化をはじめとして、平和と民主主義の憲法とその原則に対する反動攻勢が急テンポで推し進められているが、その攻勢の一翼を担って、靖国神社の公式参拝「国家護持」の促進をはじめとする国家神道復活の運動があたりたてられている。これが信教の自由と政教分離を明確に保障する憲法に対する真向からの挑戦であることは、いうまでもない。こうした動きは、反動になびく保守性の根深さを示しているが、その一方、国家神道復活に対しては、宗教界の大きな部分を含む広範な世論の反撥・批判が高まり、地域住民などによる遺憲訴訟が続発している。そういうなかで、信教の自由と政教分離に関する様様な問題点が発掘され深められてきた。津地鎮祭、自衛官合祀、忠魂碑事件については、注目すべき判決が相次いで行なわれた。日本や世界におけるこのような事態を顧みながら、信教の自由と政教分離の問題について、あらためて考察を加えておくことが、必要であると考ええる。

信教の自由は、それを個人の内面の問題として問い詰め、また、宗教の立場から教義的に意味づけていくこともできるだろう。しかし、わたしがここで提起している問題性からするならば、それを人間の権利の問題として、社会および国家権力との関連において歴史的に考察するのだからなければならない。この自由は、まづヨーロッパで、奴隷制・封建制とそれに密着する宗教の支配に対する人民の人間解放のたたかいによってかちとられていった。ルネッサンス・宗教改革を経て、自由・平等・連帯の民主主義の原則が、ブルジョアジーを先頭にする市民社会において明確にされ、フランス大革命とアメリカ合衆国の独立とがその具体化に大きく道を開いた。信教の自由は、この民主的な思想・信条・良心・表現の自由の一種にほかならない。またこの自由は近代的合理主義・科学の発展にともなう脱宗教化の潮流の中で定立されたもので、とうぜん、唯物論・無神論・非宗教の思想を認めるので、宗教の選択だけでなく宗教を信じない自由を含んでいる。民主的国家権力は、この自由を保障する責任を負う以上、宗教の有無と相違について中立であることをすなわち政教分離を要求される。しかし、社会的不平等は自由の徹底を妨げ、階級支配と植民地支配は宗教の政治的・反動の利用・統制をうながし、それに封建的残存がからむので、信教の自由と政教分離の徹底は、真に自由で平等な体制の実現を待たなければならない。世界史はいまその実現への過程にあって、反動勢力と民主・平和勢力とのこの自由をめぐるたたかいが進行しているのである。民主・平等の徹底実現を歴史的課題とする社会主義体制は、もちろん宗教を私事としてその自由を認めているとはいえず、種々の歴史的制約の故に民主主義がなお徹底しえないなかで、信教の自由も不十分さを免れない。しかし、「ユーロ・コミュニズム」や日本共産党の宗教への態度は、明るい展望を示している。一方、アラブ・イスラム諸国では、

イスラム教が民族解放闘争の旗印となるという歴史的事情から、政教一致的な逆流が強まっている。

近代天皇制は、新しく造成した国家神道によってその支配を神聖化する、という半封建的なもので、仏教はその下で宗教改革を阻まれて形骸化し、建前によって本音を蝕む安易な便宜主義が民主的文化の成長を妨げた。現憲法は深刻な反省に立って初めて信教の自由と政教分離を明確にしたのだが、いまそれが再び脅かされているのである。

第二部会

ルネッサンス美術考(一)

——サン・ドニ修道院長シュジェール——

住田良仁

ルネッサンスにおいて視覚的芸術が文化史上大きな働きをなしたことは周知の事実である。文化のジャンルの中で殊に視覚芸術が盛んになったのは何故か、この問題を中心に、ルネッサンス美術をめぐるいくつかの問題を考えてみたい。

今回は、一二世紀フランスのサン・ドニ修道院長シュジェール(Suger 1081~1151)をとりあげる。彼によってイタリアルネッサンスの先駆けと言える美学が生まれ、それに基づいて当時としては画期的な事業がなされているのであり、ルネッサンスの美術を考える上で見過ごすことのできぬ人物であるからである。

一五世紀、ルネッサンスの美術家達の大半は新プラトニ主義の影響を受けた。新プラトニ主義の美術家達は、例えばミケランジェロのように、内的な美に激しく憧れたが、しかし実際には外的な美に最も敏感な人々であった。この内的美と外的美との関係について、シュジェールは既に取り組んでいたのである。シュジェールの文書は、E・パノフスキー(Erwin Panofsky)

が編纂し、英文対訳をつけた“Abbot Suger——on the Abbey Church of St. Denis and its Art Treasure” Princeton, 1946)に収められているが、そのうち『管理記』De Administrationeは、サン・ドニ修道院の改造始末記ともいえる文書であり、彼の美学を知る上で最もよいものである。

シュジェールの美術史上の業績は①リブ・ウォールト、飛び窓フライング・バットレス、②石の大彫刻、③ステインドグラスの高窓、バラ窓の採用もしくは創始であろう。彼はこれらのものを組合わせて、いわゆるゴシック様式を創始したのであるが、その際の彼の基本的方針は、第一に、神の家にふさわしい豪華なものにすること、第二に、その家に入る人間にとって心地よいものであること、であった。

第一の方針は、この修道院に伝わる擬ディオニシウスの『天の階級制ヒエラルキアについて』に基づいていた。擬ディオニシウスによれば「あらゆる創造物は、目に見えるものも見えぬものも、光フィロソフィアの父によって存在させられている光である。……万物をとおして、理性の案内によって、私は……かの根源へ導かれる。」シュジェールは、これに従って、どのような卑しい物質の中にも神の光が宿っている、と考えた。目に見えるものは、知的光のイメージである物質的光であり、その知的光は真の光のイメージである。彫刻や宝石をちりばめた祭式用具は光であり、それらを通して人間は神に至る、と考えたのである。教会の主扉には「……愚かなる精神は物質的なるものを通して真理へ昇り／光を目にして水没から甦らむ」という銘が刻まれた。正面祭壇

には、金や宝石のちりばめられた祭式用具が置かれ、バラ窓や高窓のステインドグラスからは色彩豊かな光がさし込んでそれを輝かせた。こうしてシュジェールは感覚によって捉えられたものを恥じる必要がなくなり、積極的に、それが自然の産物であれ人工の産物であれ、実在の物体をよしとすることができたのである。当時、例えばシトー会は、敬虔・瞑想が侵される故、いかなる場所にも画像や彫像を置かぬこと、ステインドグラスは白くなければならず、それには十字架や画像を描いてはならぬこと等の建築美術規定を定めていたのであり、これと比較すれば、シュジェールの新しさがわかるであろう。

彼の基本方針の第二について言えば、彼は節制や修練には賛成したが、クレルヴォーのベルナルの如き絶対的な服従と禁欲主義には反対した。彼は修道士が健康を害さぬよう睡眠や食事、気を配り、又教会の聖職者席を冷たい大理石や銅から木造に代えたりなどした。

以上のようなシュジェールの美学や態度はルネッサンスの美術家や人文主義者のその先駆であり、その意味で、シュジェールは、ルネッサンスを考える上で、もつと注目されてよい人物ではないかと思うのである。

虚無と悪の問題

——有の立場と絶対無の立場において——

川村 永子

自己が真の自己に目覚め、真の自己になるという「自覚」の問題は、宗教の根源的問題と考えられる。真の自己は、反省する自己と反省される自己が一となる迄に意志の立場が突き詰められて意志の立場が突破される時に、実現可能となる。しかし、自己がそのような自己に至るには、実存は、意志の立場を突破する際に虚無と悪の問題に直面することとなる。そして、実存が虚無と悪の問題を超越して善悪の彼岸の世界に自然法爾に生きる時に初めて、真の自己の実現が可能となり得ると考えられる。従って、虚無と悪の問題は、実存が真の自己に目覚める為に解決されねばならない根源的問題である。宗教におけるこのような根源的問題連関において、虚無と悪の問題を究めたい。

絶対無とは相違していわば相対的な無と考えられる虚無は、一切の有るものを単に否定して空虚なものとするに留まり、絶対無の如く一切を真に生かして本来的有り方に生かすことなく、一切を本来的有り方から歪んだ有り方であらしめる。従って、悪がもし、一切の有るものが各々本来的有り方であるという自然法爾的有り方から乖離することであるとすれば、虚無から悪が生じてくると考えられる。虚無と悪とのこのような理解の下

に、虚無が実存にどのような立場となり、更に実存に頭わとなつた虚無やそこから生じてくる悪が実存によってどのようなように克服されるかを、実存の有の構造と有の歴史との両者に妥当するような以下の四つの場合に分けて究めたい。

先ず第一に、西欧の伝統的形而上学から帰結してくる虚無である。これは、ニーチェによつて「神は死んだ」と、プラトンの・キリスト教的な背後世界、彼岸の世界が否定された結果、それ迄キリスト教の神やギリシア的イデアが存すると考えられていた場が空虚となり、そこに埋め合わせる何ものもない状況で頭わとなつてくる虚無である。この虚無は人間の意志の立場を蔑ろにする知性、理性の立場を貫くところから帰結してくる。このような虚無から生じてくる悪は、機械化された人間や欲求の人間が自覚的自己を失うという形で頭わとなる。このような悪は、知に対する意志の優位によつて克服されようとすることになる。第二に理解される虚無は、西欧の伝統的形而上学と意志の立場から対決し、意志の立場で眞の自己に迫ろうとするような、ケルケゴールによつて代表される立場における虚無である。この立場における虚無は、人格の神に対する実存の意志的反抗の結果頭わとなつてくる。このような虚無はケルケゴールにおいては、不安や絶望が極度に強められた、善に対する不安や、キリスト教を虚偽として聖霊を否定するような絶望として頭わとなる。このような虚無から生じてくる悪は、普遍的の立場を否定しようとする単独者の歪曲された個の立場を貫く形で頭わとなる。このような悪は、実存が知・情・意の根源

の場へと突破することによつて、善悪の彼岸の世界へと超克され得ると考えられる。第三は、ハイデッガーにおける虚無の理解である。ハイデッガーは、前二者における虚無や悪の立場をも内に包み込むような立場を展開しようとして試みている。ここでは、退屈の中で頭わとなる不安の根本気分の中で、実存は虚無に出会う。虚無は、人間が有するものの有のみに係わつて有そのものに携わらなかつた結果生じてきたと理解されている。このような虚無やこの虚無から生じてくる悪は、世界を世界たらしめている時（働—空 *Zeit-Spiel-Raum*）の根拠である脱底としての有そのものを実存が回思する時、克服されると考えられる。しかし、個別的自己の死が即生であるような、つまり個と普遍、個別者と歴史（社会）の同時的成立の場が可能であるのは、以上の三つの「有の立場」をも内に包むような、例えば西田哲学における如き「絶対無」の場所においてであると考えられる。そこでは、実存は善悪の彼岸へと超脱し得ると考えられるのである。

シュライエルマッハーに

おける宗教と歴史

築山修道

「宗教と歴史・社会」という問題は、いろいろな視点から問題とすることが可能であるが、ここでは特に「宗教のリアリティー」の問題として、つまり「宗教におけるリアリティーが何処

で如何のような仕方でも成り立つのか」という問題を解明するため一つの重要な視点として、差し当ってはシュライエルマッハーにおける「宗教と歴史」という問題について考えてみたい。

我々の現実存在は、歴史・社会という場を離れては成り立たない。その意味で我々の実存は、歴史的・社会的現実を自己自身の現実として引き受けなければならない本質的に歴史的・社会的な存在である。それ故に、宗教が我々にとつてリアリティを有するためには、宗教は歴史・社会と何らかの関わりをもたなければならぬ。しかもその関わりは、外的・偶然的なものではなくして、内的・本有的な関わりでなければならぬ。つまり、歴史的・社会的契機というものは、宗教の本質構造に属するものであって、宗教の本質を構成する必然的な要素でなければならぬ。しかし反面、宗教は、常に生成変化する、流動的にして有限なる歴史的・社会的世界に自己の存立基盤或は自己表現の場を有すると同時に、その始源 (Wohel) をば、歴史・社会の相対的な世界に有することは出来ない。つまり宗教は相対性を超えた絶対的に永遠・無限なるものに根源的に由来しなければならぬ。その意味で、宗教は何らかのかたちにおいて常に「超越性、永遠性、無限性」を自己の本有的な契機として持っている。それ故に宗教の歴史・社会に対するかかるとして、連続的にして非連続、非連続にして連続的な、いわば「非連続の連続」という緊張を孕んだ二重の関係として一般に見られなければならない。

然るに、シュライエルマッハーの思想においては「宗教と歴

史」はどのような関係において見られているのであろうか。結論を先取りして言えば、シュライエルマッハーにおいては、現在の出来事として現成する「生成する歴史 (Werdende Geschichte)」は、その根底において、永遠・無限なるものの自己限定的な働きによつて、その自己表現として産み出されたものであり、そのことによつて歴史が自己の根源的存在性を神のものに依存し、そのことによつて保持されているものであるならば、歴史の根本相は必然的に宗教的な性格を有たざるを得ない。そしてかかる観点から見られる時、シュライエルマッハーにおいては人間の歴史は、宇宙の無限なる活動乃至世界精神 (Weltgeist) の自己生成即ち世界史 (Weltgeschichte) の一部を構成するものとして見られる。そしてこの意味においては宗教とは、歴史をその根本相において生き生きと直観すること、換言すれば、歴史をその根底において宗教史として見ることである。

然るに、現在の出来事としての歴史が、神のものや人間との根本関係における根源的な現成として見られ、我々はそれをシュライエルマッハーの言う如く「最も本来的な意味での歴史」即ち「原歴史 (Urgeschichte)」として見ることが出来るとしても、しかしそれだけでは偶然性を本質的な契機とする我々の具体的現実としての客観的歴史的事実は、それ自体としては十分に捉え切れないであろう。つまり、我々の時間的・有限的な現実存在を直接無媒介的に永遠なるものに直結せしめることは、我々の歴史的現実には固有な意味が見失われるばかりでは

なく、同時に永遠なるものの実在性そのものも不透明なものとなり、かえって「歴史」と「歴史を超えた神的なるもの」との實在的な関係までが曖昧なものにされてしまふであらう。換言すれば、「歴史」と「歴史を超えた永遠なるもの」との関係は、非連続面がどこまでも徹底されることによつて、はじめて連続面もリアルになるような「非連続の連続」としてのみ真に實在的な関係として成立すると考えられる。かかる観点から見る時、シュライエルマッハーにおける「宗教と歴史」との関係は、非連続性が徹底されないままに、言い換えれば、歴史の自己否定が透徹されないままに、むしろ連続面において見られているということが出来る。そしてそのために神と我々との根本関係の根源的現成としての「原歴史」とわれわれの具体的現実としての歴史的・客観的事実とが緊張した関係を保持しつつ、相互に媒介されて力働する歴史運動として展開するまでには到らない。むしろシュライエルマッハーにおいては、宗教は歴史を観照する立場として見られている。そして正にここに、又シュライエルマッハーにおける「宗教と歴史」との関係について大きな問題が残されることになるのである。

平和主義再洗礼派における国家と宗教

中野 毅

R. K. Fenn は、あらゆる社会は個人のアイデンティティと

社会秩序の権威 (Authority) のための比較的一貫した文化的基礎を与えるという課題を常に負っているが、この個人がアイデンティティを獲得するところの理念・価値・規範と、国家が自らの権威を行使し、社会規範を正当化する際に依り所とする文化的基礎を二つの行為体系としてみると、両者は矛盾・対立する要素を潜在的に孕んでいると主張する。そして、一九五〇年代のアメリカは、この両者の体系が共通の宗教的文化伝統、J. Wilson の Public religion によつて統合されていると信じられていたが、それ以降、両者は分化し、対立が顕在化したと考えられる。

近代社会における国家と宗教の関係を、以上のような宗教社会学的研究の立場から再検討してみると、メノナイトやクエーカー等の歴史的平和主義教会による良心的兵役拒否の運動、およびその法制化の問題は、次のような意義をもつ。まず、国家が自らの国家主権の及ばない領域、すなわち至高なる宗教的信念の世界の存在を認めたということ、さらにユダヤ・キリスト教的伝統以外の諸宗教を含む多様な宗教の存在を公に認めたということである。この二つの問題は、世俗化とも関連するが、国家がその権威の根拠を、特定の宗教的文化伝統に求めえなくなったこと、または、国家の権威が非宗教化したことを意味し、第二には、Fenn のいう二つの行為体系が分化したことを示しているのである。

では、こうした変化は、どのような位相において起つたのであろうか。兵役拒否を遂行した一セクトであるメノナイトの宗

教理念をメンノー・シモンズに遡って把えてみると、「キリストのまねび」の理念から導かれた「再生者の手による自発的結社としての教会」の形成・現世拒否の世界観に基づき、世俗からの分離とセクト間の純化、「山上の垂訓」に基づく「帯剣の否定」、無抵抗・非暴力の絶対平和主義等が中心的教理であることが明らかになる。そして、メンノーらの非暴力・無抵抗の論理は彼らの新約聖書主義にもとづく「キリストのまねび」と分ちがたく結びついた *core belief* であるとともに、兵役拒否その他の帯剣の拒否の行為は、彼らの内的信仰の証しの外的象徴であったことが理解できる。

とすると、現代アメリカにおける彼らの兵役拒否の運動は、人道的な立場からの反戦運動でも、また社会的抵抗の運動でも決してなく、第一義的には、純粹に宗教的な志向性をもった運動であったことになる。そして、この信仰の純化を求める運動が、逆説的にも、近代国家の宗教的權威づけを剝奪するという結果を招いたのである。

トレルチは、再洗礼派は中世的コルプス・クリスチアナムを否定し、自由な結社原理を通じて近代的世界の創造に大きく影響した真の近代的セクトと評価している。確かに国教会的世界からの離脱・否定を通し、国家と教会の分離を近代史上、原理的に主張したのは彼らであったと考えられるとともに、歴史的にも、オランダ再洗礼派、イギリスのバプティズムを経て、アメリカの政教分離制度の形成に影響を及ぼしたといえる。しかし、そのみでなく、現代において以上のように、国家と個人、

社会の文化的分化をひきおこすという機能をも担っているのである。

伝承の受容と教典の形成

土屋 博

宗教現象を形づくる諸要素の中で、「教典」は、他の要素、例えば「教団」や「儀礼」などと比べて、宗教学的考察の対象になりにくかったように思われる。多くの既成宗教、特に「教典宗教」においては、教典に基づく教義の確立が宗教生活の中心になるため、教団内部で神学ないし教学の立場から、自らの教典に関する詳細な研究がなされており、その蓄積の重圧が、背後にある共通の問題に目を向けることを妨げ、宗教学的考察を遠ざけてきたことも否定できない。複数の宗教に通じる概念としての「教典」という用語すら、十分に市民権を獲得しているわけではない。やや古い「聖典」も、相変わらず用いられているし、東洋の色彩をもつ「経典」も、かなり広く受け入れられている。信仰と生活の基準を表わす「正典」という概念は、ユダヤ教・キリスト教で重視され、この対極として、「外典」「偽典」「偽経」などの概念が生み出されたが、このように教典が分化していくことの意味についても、正典の重要性を強調する立場からの議論はあったが、広い視野に基づく教典論はあまり見当たらない。G. Mensching, K. Goldammer, G.

Widengren などの議論も、一般的な解説の域を出していない。

宗教学としての教典研究の可能性を考えていくためには、今日このようなことをあらためて問題にしうるにいたった背景をしっかりとおさえておかなければならない。それは、キリスト教の正典である旧・新約聖書研究における方法的変化にかかわる。具体的に言えば、まず、歴史的・批判的方法を通して、旧・新約聖書に含まれている多様な要素が浮かび上がり、その結果、正典の権威が相対化されて、これらの諸文書を教典として扱う道が神学の側から開かれるにいたったことである。新しい資料に基づく外典・偽典の研究とそれらの再評価も、この傾向をおし進めた。

しかし、ここから生じる歴史的相対主義・全体性の喪失等々の事態は、一方において、いわゆるファンダメンタリズムの運動をよび起こす。その聖書解釈の方法は、歴史的制約を越えて、広く宗教学的な教典論にも適用できる一つの類型を表わしている。他方、歴史的・批判的方法を内側から克服する可能性を模索しつつあるのが、文芸学的アプローチである。これは、方法としてはまだ未熟であるが、社会学的アプローチと微妙に交錯しつつ、旧・新約聖書が一種の文学作品であり、それらが教典特に正典として形成されたのは、神学・思想の問題であるだけでなく、すぐれて社会学的問題であることを明らかにしようとする。

このような模索にとって比較的有効と思われるのは、H. R. Jauss や W. Iser を中心とするドイツ文芸学の新しい潮流

(「受容美学」とか「美的作用理論」とか呼ばれている)である。W. Iser の理論によれば、文学作品は、テクストと読者とが収斂する場所であり、テクストの「意味」を問う旧来の問いは、それを読むと読者に何が生じるかという問いにおきかえられなければならない。

そもそも、断片的な口頭伝承から正典にいたる過程は、端的に「聴き従う」べき言葉から「読む」べき文献への変化にほかならない。また、現代においては、教典は、それを生み出した教団の枠を越えて、広く文化遺産として読まれるべき運命をもつ。したがって、教典の問題を扱うさいに、読者(教団または個人)の果たす役割を考慮に入れることになるのは当然である。このような状況にもかかわらず、教典を、読みものとしてではなく、あくまで聴き従い・信ずるものとして限定して扱うとするのが、ファンダメンタリズムの選ぶ方向である。今後、それは、ますます現代状況との緊張関係を強いられることが予想されるのに対して、教典を自由に読みついでいく流れの中では、次第に「教」典としてのアイデンティティが問われざるをえなくなるのではないかと思われる。

エーペリンクの教義学の構成

森田雄三郎

エーペリンクの『キリスト教的信仰の教義学』三卷(一九七

九年)の読みづらさの一因は、その叙述方法の形式から言えば、二分法、三分法、ときには四分法を使用することにある。二分法は両極性の形で現われ、例えば、*ordo rei* と *ordo cognitiōnis*、外的な地平の広がりとは本質的なものへの集約、律法と福音といったふうに、信仰の経験的側面を叙述する際に現われる。しかもこの二分法はつねに、相互浸透とか、生ける同時とかいったふうに、両極の緊張的統一として示される。三分法の例としては、世界の創造者・和解者・完成者、*sola gratia=sola verbo=sola fide=Widersprechen = Versprechen = Entsprechen*、歴史次元・生命次元・言語次元といったように、三一の関連の形で現われ、ここでも三における統一として示される。この三分法は主として信仰の対象的側面を叙述する際に現われる。四分法の例としては、信仰・神・世界・人間といった形で現われる。この場合も、四者が並存するものとしてではなく、独特な一における多、多における一として示される。以上の四つの異なった叙述方法の形式は、その内容に対応する。二分法を語るときは、主としてルター派の伝統的な解釈学の原理である「律法と福音」に関係せしめられ、三分法を語るときには、主として *Creō* の三一神論的告白に関係づけられる。四分法は、*Creō* と「律法と福音」との統一における展開であると共に、さらにエーペリンクの解釈学的観点の新しさを加えたものと言えよう。

エーペリンクによれば、教義学の課題は、(一)キリスト教的信仰について、(二)体系的手続きをとることを通して、(三)弁明する

ことにある。この解釈学の課題にふくまれる三点は、教義学の対象と経験と解釈学的統一を指すと考えられる。したがって、エーペリンクはこれら三点は *Verflechtung* の反省であるといった表現を使用するけれども、それは三者の並存関係を意味せず、むしろ解釈学的弁明における前二者の統一を意味する。これに対応するのが、歴史次元・生命次元・言語次元の関係である。これらの三次元もまた並存するものではなく、むしろ言語次元は、歴史と生命、対象と経験を統一する根本的次元を意味する。その限りでは、三分法は解釈学における両極的統一、統一における両極性へと方向づけられる。さらに、このような差異化における同一、同一における差異化は、特有の傾斜と方向づけを与えられる。そのことは、四分法の分析から明らかになる。

信仰・神・世界・人間の四分法は、エーペリンクの教義学の本論全体を通して採用される叙述方法であり、各部における配列順序を変えることによって、それぞれの独自の傾斜を示す。エーペリンクはこれを「Syntaxにおける諸エレメント」の關係として語るが、ここでも四つのエレメントが並存しているのではない。とくに信仰は、勝れて統一性を示すもの、神連関と世界連関と人間連関の三者の統一性を示すものとして語られる。他方またエーペリンクは、世界と人間を一つにして、信仰における神と被造物全体との解釈学的・超越的統一について語る。その場合、信仰は根元的な言語語の出来事運動を意味する。しかし、信仰は神の言の啓示そのものではなく、また主体的決断と

しての実存的信仰でもない。信仰は「前置詞的」場所であり、神の言との超越的遭遇であり、恩恵の賜物としての証であり、世界と人間、歴史と生命の根底にあって両者の分節を可能ならしめる *Zusammen* である。結局、このような信仰の解釈学的統一を示すことがエーベリンクの教義学の主眼目であると考えられる。

しかし、ここにまた、エーベリンクの解釈学的教義学の限界があるように思われる。神が言を語りかけるところに、信仰は語りかけられつつ語りかける言語的出来事運動として成立する。しかし現実には神は語りかけ、かつ沈黙する。これに対応する信仰は「途中」にある言語運動であり、神の秘義を秘義として告白する信仰にとどまる。それは終末論への徹底を欠くように思われる。

バルトの予定論と歴史哲学

大島 末男

バルト神学の特異性はキリスト論的方法に根差し、予定論はその最高の証左である。なぜなら根源的出来事である神の予定は、隠れた神の聖定ではなく、キリストの和解の出来事と同一性を保持するからである。

予定論について古来からある誤解は、和解論と予定論、歴史とその存在根拠との関係の誤解に起因する。カルヴァン主義神

学は、歴史が始まる以前に決定された神の計画の視座から歴史を理解し、歴史の決定論を導入した。これは神の予定を、歴史とは関係ない固定した体系や図式と理解することであり、神の予定と和解とを異なる出来事とみることである。反面、アルミニウス主義神学は、神の恵みと人間の信仰という根源的關係から抽象された人間の自由意志を強調する。これに対してバルトは、キリストの出来事、つまり神と人間との呼応の關係という根源的出来事から出発する。つまりバルトは、カントの形而上学批判と近代の歴史主義の要請を踏まえて、古典神学の予定論を再構成する。そして歴史の決定論と人間の自由意志論との対立を止揚し、統合するのがその予定論の核心である。

さて古典神学は、救いに定められた者と滅びに定められた者を峻別するという意味での二重の予定論を保持した。ところがバルトは、この二重の予定論を、キリストは罪人の代りに滅びに定められ、罪人を救いに定めるという形に置き換える。それゆえキリストの和解の行為は、救われる者と滅びる者との両極を架橋する契約の虹となる。しかもこの虹は、両極にまたがる中立地帯や展望台ではなく、神の召命と人間の信仰の間に展開する歴史そのものである。

それゆえキリストの和解の行為は、すべての者を神の恵みの中に包み込む歴史となる。つまり和解の行為は、古典神学のキリスト論において、キリストの人性が *ahypostasis enhy-postasis* という形で神によって形成され、神性の中に包み込まれた事実を、行為の視座から解釈しているのである。したが

って人間が神の呼びかけに応答するとき、真の人間と真の歴史が形成されるのである。

反面、近代科学に基づく歴史主義は、歴史的事件を歴史の内部における因果関係によって説明することを前提とし、歴史を超越するものによって基礎づけることを拒否する。しかしバルトは、歴史的（根源的）世界の論理は、近代科学のように因果の法則に依存せず、他者との呼応の關係に依存すると説く。さらにバルトは、真の歴史は人間の中に内在する可能性を実現することによってではなく、人間の領域の外から介入してくる神の啓示に応答することによって形成されると主張する。

バルトのこの歴史理解はハイデガーの歴史理解と共通の関心を分け合うが、両者の差異は次の通りである。まずプラトン哲学に基づく正統神学は、神の啓示を、過去において確立された規範と理解し、この規範を正確に反復すること、つまり神の最初の行為を繰り返すことに、人間と歴史の意味を見出す。これに対してハイデガーは、過去の規範によっては完全に表現されず、その規範の背後に隠されている存在の可能性を実現することが、真の歴史を形成することであると理解する。バルトの立場は、この両者の立場を統合するので、自己の思想の中に矛盾を内包する。

換言すると、バルトは神、キリスト、人間の領域を区別し、人間をキリストの人性の中に、キリストを神の中に包摂する。しかしこの包摂を実現するためには、各領域において他者と自己の呼応の關係を確立し、その上さらに神と人間との呼応の関

係によって各領域を統合せねばならない。ところがハイデガーは神とキリストの領域を認めず、ただ存在の開示と実存の応答の關係だけを認める。これが聖書に忠実なバルトの神学と、思惟にだけ依存するハイデガーの哲学との差異である。

クザールヌスにおける

《vis creativa》について

酒井紀幸

われわれ人間の有限性がどれほど疑いえぬものであろうとも、その限られたる在り方をみずから問いつづける限り、その限界を確定しえぬような事態に直面せざるをえない。禽獣と神との中間に人間を位置づけることは、なるほど一面の真理ではあるものの、人間自身の在り方そのものを十分に説明するものではない。とすれば、限界性と非限界性との間にあってみずから規定しえぬ人間を、規定することはいかにして可能か。そもそもわれわれの内なる有限性と無限性とは、はたしていかなるものであろうか。われわれがクザールヌスにおける《vis creativa》を問題とする出発点も、じつはこの問いのうちにある。クザールヌス最晩年の著作である《Compendium》。その第八章には、きわめて興味深い比喩、《cosmographus》（宇宙学者）の比喩が語られている。この《cosmographus》とは、むしろ《cosmos》について《記述する者》の謂である。すな

わち、クザリヌスに従えば、五つの門 (quinque portae=五つの感覚) を通って町の中へ入ってくる (intrare) 使者 (nuntius) たちの、世界のあり様についての報告を町の中にいながらにして受け取り、感覚的な世界の記述をえる者が cosmographus なのである。

ところでこのような比喩のいったい何が注目し得るのであるのか。われわれは、第一に「門」ということばの指し示す意味を、第二に真理に対する cosmographus の態度を強調すべきであろう。

まず「門」とは、何であるか。この点に関して、クザリヌスが「門」を通じて入ってくる「per quas (sc. portas) intrare」という表現で語っていたことを思い起こすべきであろう。それは閉ざされた世界を暗示している。すなわち、門を通じてしか出入りできない一つの独立した世界の存在である。しかも門の向こう側は「外」(extrinsecus) であり、こちら側は「内」(intrinsecus) なのである。したがって「門」とは、外なる世界と内なる世界という明確に隔てられた二つの世界の接点にはかならない。

第二に、cosmographus の真理に対する態度とは、いかなるものであろうか。「したがって宇宙学者 (cosmographus) は、全力をつくして全ての門を開けておき、常に (semper) 新しい使者の知らせに絶えず (continue) 耳を傾け、その記述を常に (semper) より真なるものとするように努力するのである」(第八章) とクザリヌスが語るとき、その態度はきわ

めて明瞭なものといえよう。「continue」・「semper」という副詞と「verior」(より真なる) という形容詞の比較級とが結びついて生じるクザリヌス哲学にとって本質的なイメージがここにはある。それを「絶えざる上昇」のイメージと呼んでもよいであろう。「より真なるもの」とは、「より真にあらざるもの」を想定している。それは相対的な比較の連鎖を前提しており、しかもクザリヌスは、その連鎖を絶えずより上位なるものへと向かって進むことが重要であると主張するのである。

「上昇」とは、言い換えれば、外から内へと向かうことである。「門」は、ここにおいても意味をもつ。じつさい cosmographus は、感覚的世界の記述をすべて終えると、門を閉ざし、みずから地図を描いたのではなかったか。ここにおいて外へと向かっていたまなざしは、みずからの作り出した地図へと向かい、「内なるまなざし」internus intuitus となり、そして窮極的には、「創造主へ (ad conditorem) と向かうのである」。

外から内への方向転換 (conversio) とは、むしろ人間 (cosmographus) の技 (ars) と知 (scientia) とによって成り立つ人間の独自性由来する。人間は、この独自の在り方によって、知られざる「創造主」へと向かうのであるが、それが単なる「deus」ではなく、「creator」であり「conditor」である点をわれわれは忘れてなるまい。なぜなら、われわれ人間が内なるまなざしをもってみいだすものは、われわれの内なる創造的力 (vis creativa) なのだから。

人間的時間についての研究序説

——波多野精一『時と永遠』を出発点として——

楠本真三

物理的時間に対立する人間的時間、つまり人間の実存的時間への究明の序論を試みる事が今回の目的である。西洋哲学史に於て時間の究明が重要な問題になり、多くの哲学者がこの問題と取り組んで来た事は言うまでもないが、日本にあっては波多野精一『時の永遠』の研究が不可欠であると思われる。今回は、この書の時間論の序説を検討し、私なりに人間的時間について触れてみたい。

さて、波多野の時間の流れの捉え方が常識的な見解と違っている点は時間の流れを過去から現在、現在から将来へと考えるのではなく、将来から現在、現在から過去へと考えている事に注意すべきである。次にこの様な時の流れが存在する以上、その来るものは一体何かが問題となる。ここで波多野は二重の否定をしているので読者を難解にさせる。波多野は、来るものが「無」、「非存在」と仮定し、それに対する二つの反対論を論駁するのであるが究極的には来るものは「存在」であると主張する。「無」が来ると思われるのは現在が過去になる現象からそう思われるのであって、先に時の流れを将来から現在、現在から過去へと考えたのだが、現在が常に過去へと流されていく現実は、来るものを「無」とし、将来を未来と考えると良く理解さ

れる。ここでは絶えず消滅していく時の流れが考えられており、この状態に生きる主体は、存在を獲得しつつ、しかも同時にそれを失うのである。これに対して時間性の克服が考えられているのが将来から現在、現在から過去への方向から考えた時間論である。ここに於ては来たるべきものは「存在」である。過ぎ去っていく時間の流れにあっては、未来と現在とは出会う事なく時間は絶え間なく過去へと追いやられる。それ故、永遠が成立するためには将来、つまり「存在」と現在が一体化しなければならぬのであって、こうして無くなる事のない「今」が成立し、未来、過去は消え去り、時は今——今として存在する事になる。この時間は時間の無常性を突破したものであり、波多野の表現を借りると時の経過は、「喜びの体験となる」わけである。

さて、「時と永遠」という事柄について考察する時、私は、マルティン・ルターとキルケゴールの思想にぶつかると。ルターは、キリスト者のこの世での在り方を「義人にして同時に罪人(Simul iustus et Peccator)」として理解する。イエス・キリストの十字架を信ずる信仰によって人は義と認められ義人として既に永遠性を与えられているが、同時に未だ罪は残存するが故にキリスト者も罪人としてこの世に存在し、時間性の中に存在している。表現を換えればキリスト者は靈的であって肉的存在である。⁽¹⁾この様にルターは、キリスト者の中に永遠性と時間性の二つを同時に見ているのである。キルケゴールの時間論にとって重要な概念に「瞬間」の概念と「同時性」の概念とがある。

今、「瞬間」の概念を取り上げてみると「瞬間」は時間の中で時間と永遠とが互いに相触れるときに成立する。ここに於て時間性の概念、つまり未来的時間、現在の時間、過去の時間という分類が成立する。そして、キルケゴールによれば人間は、時間的なものと永遠的なものの総合であり、この時間的なものと永遠的なものを総合するものがこの「瞬間」なのである。

以上、波多野精一、ルター、キルケゴールを介して「時と永遠」の問題を考察したが、私も、個人の実存としての歴史は、本来その瞬間瞬間が二度と繰り返す事の出来ない「今」の連続として、武藤一雄氏の言葉を借りれば非連続の連続としてあり、この事は日常性が打ち砕かれ、「死」に直面する時に明示される事柄だと考える。本来は、ここから人間の時間の考察へと進んでいくべきであるが、それは別の機会に譲らなければならない。

注(1)この問題については拙稿「マルティン・ルター『ロマ書講解』の基礎的研究」(玉川学園女子短期大学紀要第七号)で言及した。

創造論の展開過程一試論

小山宙丸

創造論のはじまりをなすものが、旧約聖書の冒頭の一句にあることはもちろんであるが、しかしこれがヘブライズムの特性として、思弁的な解釈をともなったものではないことは、よく

知られているとおりである。

これに思弁的な反省がともなうようになるのは、ヘレニズムとの接触によってであって、旧約聖書の末期の文献に、そのような反省のはじまりをみることができると。

キリスト教の時代になってからも、無からの創造という教義はすぐに確立されたわけではなく、それには教世紀の時間が必要であった。思弁の力はギリシア思想から借りながら、しかしギリシアには無からの創造という考え方はないのであるから、独自のものを生み出さなければならなかったわけである。

中世に入ると、この問題はむしろ重点が次第に思弁の方に移ってゆくように思われる。しかし錯雑した長い歴史の流れの中にあつて、ついに方向性が失われることなく、創造論が確立されたのは、ヘブライ思想を支えている思考の抽象性、普遍性であったと思われる。このヘブライズムの特性は、ヘレニズムと比較するとよく浮んでくるように思われる。

いうまでもないことであるが、旧約聖書は記述の形態としては、一切抽象的、普遍的な形をとらず、具体的個別的な仕方をとっている。つまり、一般的、法則的な書き方はせずに、誰が、どこで、いつ、何を、どうしてしたか、というような叙述になる。これは神話的記述の仕方と同じであつて、悪魔がへびの姿で出て来たりするものであるから、しばしばブリミティヴな印象を与える。従つて、そういう所から思想内容もまた、かなりブリミティヴな、つまり原始的で幼稚なものではないか、と判断されかねない面をもっている。

ギリシア哲学のはじまりが、対象に対する驚異の念にもとづいてくということはよく知られていることである。その対象としては多くのものがあげられるが、その代表的なものとして天体の運動があることには異存がないであろう。宇宙を貫いている秩序、調和の、もつとも目ざましい仕方、見える形となつたもの、と考えられたのである。世界の中にある法則が、裸かの形で現われたものと思われたのである。哲学者が宇宙の秩序、法則を探求するものだとするならば、天体の運動は、その法則の表現として、哲学と分ちがたく結びついている。(この結びつきが起源の時だけに限られないものであることは、近代のカントの第二批判の結語の、「私の上なる星夜の大空」云々の文章を考えれば、明白であろう。)そして哲学の抽象性、普遍性は今さらいうまでもないことであろう。

ところが旧約に目を移して、ここでは天体はどのように考えられているであろうか。「あなたはまた目を上げて天を望み、日、月、星すなわちすべて天の万象を見、誘惑されてそれを拝み、それに仕えてはならない。それらのものは、あなたの神、主が全天下の万民に分けられたものである。」(『申命記』四ノ一九)もちろん、十戒にも同じことがいわれていることは、いうまでもない。一見、プリミティヴにみえる記述の中に含まれているこの抽象性、普遍性は驚くべきことではないか。この点ではギリシア思想の抽象性は、比べものにならないというべきだろう。しかもギリシア思想の普遍性の卓越性もまた、否定できないであろう。

キリスト教の教義としての無からの創造という考え方は、ヘライズムとヘレニズムの融合の産物である。それができあがるのには長い時間がかかった。しかしそれはなんとなくそうだったという種類のものではない。多くの思弁は捧げられた。しかしその方向性はいささかも見失われることはなかったのである。

キェルケゴールの思想の一断片

大屋 憲 一

彼の著作には、その表現のほしげしに、*erfinden* とか、*konstruieren* とか、*schaffen* と云う言葉が屢々目につく。これらの言葉は何げないもののようにであるが、キェルケゴールの思索の理解のためには、重要な言葉であると思われる。と云うのは、これらは、彼の所謂「魔的なもの」(*das Dämonische*)に、深く関聯して、これを了解していけるからである。彼は、私が他人を瞞しこんで誘惑するとか、又、他人より瞞しこまれて誘惑されると云うのではなくて、最も難儀なものは、自分が自分みずからを欺く、或は、絶えず、自分が自分を瞞しこもうとするところに、その「魔的なもの」の実相をみている。

思うに、「魔的なもの」とは、自己中心的であつて、どこまでも個別者としての立場を失わず、どこまでも自分であらうとし、他との関係に入つてゆけない在り方である、と云い得よう。

私は、このような相を、第一には、彼の所謂「水の精」(Wasermann)に於てみることが出来る。彼によれば、「水の精」は、奈落の隠れ家より現われて、無垢なるアグネーテを瞞し(まど)こまんとする誘惑者であるが、それは、海の Wesen をとって出て来たような、海のなかにはたらく暗い大きな自然の力であり、それ故に、又、この自然の力には、単なる人間の衝動とか、意識には尽きない、謂はば、業力とも云い得べき力が表明されている。

このような点に、私は「魔的なもの」としての「水の精」の特質をみる事が出来るが、然し、この立場は、かのアグネーテと同様、未だ、彼の所謂「興味あるもの」(das Interessante)の域を出でないのである。つまり、「興味あるもの」とは、私共のにぶりがちな感覚のみならず、感情や理知をも刺激し、退屈させないものとして、謂はば、誘惑者の行動のモチーフとなっているが、それ故に、又、美的実存にとつての基本的範疇とも云い得よう。それ故に、又、この「興味あるもの」が、単なる享楽(Genus)のみならず、芸術や文学等々の人間生活の凡てに關つてゐることは、客易にこれを知り得るのである。

又、この「興味あるもの」が、「転機の範疇」であり、「限界の範疇」であることは、これを指摘するに止めたい。

次に、その著「不安の概念」を中心としてみるに、ここでは「魔的なもの」は、寧ろ、直接に精神(Geist)の場より問題とされている。つまり、彼が「無垢」(Unschuld)なるものを、「夢みつつある精神」(der träumende Geist)として取

り上げ、「精神」が、未だ、真実に「精神」に到つていない、存在根拠の無なることを、感知するところに、その不安が伴うことを指摘している。彼によれば、「不安」は、「無垢」より「責め」(Schuld)への、或は、墮罪への移行についての、その中間規定(Zwischen-Bestimmung)として、誰も、逢着せざるを得ない無の深淵であり、その存在根拠の可能性(Möglichkeit zu können)をその内面性に於て問わしめるものである。

そこに、不安は、彼の所謂「共感的反感」と「反感的共感」と云う在り方を以て現われるが、彼は、この「善に対する不安」、即ち、「魔的なもの」を「個別者が悪の中にあつて、善に対して不安を懐く」はたらきとして捉えている。つまり、神の前に私共の本来的な開示(自由)に向けて開ききれない、その、どこまでも閉ざしている(不自由、障礙)在り方における不安である。然も、このような「魔的なもの」(不安の内実)は、いよいよ深いだけに、その種々相をとつて現われるが、それは開示(Offenbarwerden)と閉鎖性(Verschlossenheit)との葛藤に於て、或る時は、「突発的なもの」(das Plötzliche)として、所謂「若存若亡」として現われ、又或る時は、彼が「今一步で開かれそうにみえるが、然し、その瞬間、閉ぢられる方で最後のあがきをかき、狡猾にも開かれること自体、一つのごまかしに変えてしまう」と云うが如き相をとつて現われる。然も、このような在り方は、自分が他人を瞞し(まど)こむのではなく、自分が自分を瞞し(まど)こむ以外の何ものでもない。彼は「自分自身

によって欺かれると云うことは恐ろしいことだ」と云っているが、これこそ、彼の所謂「魔的なもの」の究極的な意味を示すものであろう。そこに、又、私共が、本来的な真理をも作り出し (erfinden)、「構成して行く」(konstruieren) 相がみられている。「不安の概念」の最終章で、彼は「有限性は、常に断片的にのみ解明するのみで、全体的に解明することがないが……信仰の助けにより、不安は摂理の中に、安らうよう個別者を育成する」と述べているが、ここに、彼は、不安こそ、人間を救い、信仰に引き渡すものであると云う。

グリゴリオス・パラマス

にぞける theōsis にしつゝ

清水 澄

信仰生活の究極の目的を theōsis に求めるのが東方正教会に伝統的な立場とみてよい。今日、知名の正教会神学者達はこの点に一つ一致した見解を示している (cf. V. Lossky: In the Image and Likeness of God, p. 110; J. Meyendorff: Christ in Eastern Christian Thought, p. 128; T. Ware: The Orthodox Church, p. 236)。

theōsis (deification, divinization) は、最も一般的に規定すれば、偽 Dionysios Areopagites の云ひに依り「神との同化・合一」Hé pros theon aphanōiōsis te kai enōsis

を意味するが、しかし theōsis は通常いわれる「救済」salvation・redemption の事態の積極的な規定であつて (cf. Lossky, op. cit.)、両者は異なるものでないといわれる。就中、T. Ware は「誤解を避けるために」theōsis に次の六つの特性を挙げてゐる。即ち、(一)それは特別の人にのみ許されるものではなく、例外なくすべてのキリスト者にとつての目的である。(二)それは、人間の罪なる本性からの離脱ではなく、懺悔と祈りの生活を将来する。(三)それに到るために秘教的方法が要求されるのではなく、通常の正しいキリスト者としての生活の中からそれが得られる。(四)それは孤独で自己的な状態ではなく、社会的であり愛である。(五)それは限想的ではなく、実践的・活動的である。(六)それは教会を離れてはありえない (T. Ware, op. cit. p. 240~242)。T. Ware の指摘が正當であるとするれば、theōsis には敢えて批判される余地はないとしてよからう。けれども、何故に sotēria ではなく theōsis であり、また何故それが「積極的」意味をもちうるのかは問われてよい。

インソズモス Hesychasmos をめぐる論争は、ビザンツ神学の最後を飾るものである。周知の如く、Gregorios Palamas (1296~1359) は神の ousia と energia とを分別する点に依り、人間が神の非被造的な光明 actiston phos を見るものが出来ると説いてインソズモスを擁護した。彼の神秘主義神学をおいて theōsis の問題を G. Mantzarides の所論を中心にして少しく考えた。

ペンサッチェスは「パラマスの theōsis 論」[Hé peri

theosis tou anthrōpou diascalia Gregorion Palama』彼の『パラマス論』『Palamica』1973 所載論文の結論の章でたとえ恩寵にすぎたて語ることが出来たとしても尚、theosis は神秘のままに留るといふパラマス自身の言葉を引用して、人間の theosis は神の超自然的な威力によって生じた神秘的出来事であつて本来的に不可説である故に、この論文では theosis の本質を説明したのではなく、ただ人間論的アプローチを試みたにすぎないと述べている (op. cit. s. 265)。けれども、彼はパラマスにおいて theosis とは何であるかの問題を避けているのではなう。

その要点は次のごとくであるとみてよい。第一に、theosis とは、人間が自らの力で神となることではなく、人間を神化せしめる恩寵・働きの he theopoiis charis e' energeia、神化の贈物 to theopion dōron によつて将来される。この点に關して次の二つに留意せねばならない。その一つは、この神の恩寵は、イエス・キリストにおいて完全に且つ歴史的に実現されていることであり、他の一つは、この恩寵に人間が真実に關わる結果が theosis である carpos pragmaticōs coinōnias autou meta…… 以上、ここに神の恩寵と人間の勢力との synergy が認められている点である。

第二に theosis は神の恩寵の働きの關わるものであつて、神の本体・本質に参与するものではない。神の oustia は超越的である。しかし、この神における oustia と energeia との分別は、一方では確かに神の絶対的超越性を保証すると共に、

他方では神の全体的現前性を保証するものと考えられる。つまりパラマスにとつては、働きのない本体は無であり、且つ働きの本体そのものの働きの故に、働きのない本体は現前している。この意味で人間の神との合一 he meta tou theou enosis tou anthrōpou がいわれる。

しかし第三に、theosis は人間の実存的窮状からしてこの人生では完成されない。この人生から始まり、復活・昇天に到つて完成される。

パラマスにおける theosis は、神の恩寵の働きの絶対的現実性の確信に基づくものであつて、東方正教会の神秘主義的伝統を明示するものと思われる。

道徳と宗教

——ヒュームとカント——

村野 宣男

ヒュームとカントが道徳と宗教という問題を取扱ふ際に、兩者の道徳論における方法論の相異がいかに關係するかを見たい。ヒュームは、道徳的判断を理性的判断(推論的判断ならびに認識的判断)から区別し、理性からは道徳は導き出せないとする。道徳的判断の基準は、事実に対する反省において働くところの道徳的感情にあり、これによつて事実、道徳的に是認あるいは非認されるとする。是認と非認とは、それぞれ快・不快と

いう感覚が伴うとされるが、このことは、是認は自然で抵抗のない感情であり、非認は不自然で抵抗のある感情であることを意味する。ここでいわれる道徳的感情は、非常に繊細なものであることが知られる。一方カントは、ヒュームの道徳的感情を主観的な基準であるとして斥ける。すなわち道徳は当為(Sollen)と、こう論理を持つ性格上、相対的基準を容認することができない。道徳的感情や具体的経験的行為は、相対的であることを免れ得ない故に、道徳的基準となることができない。道徳的基準は、形而上学的であることが要求されるのである。われわれは理性をもつが、「理性の関心は拡張にある」とされ、理性は、経験界における相対性を理念的に純化させる力をもつとされる。この理性の働きによって、理性の事実(ein Faktum)としての道徳法則がカントによって立てられる。

以上のように、ヒュームとカントの道徳論は、その方法において、経験論的と形而上学的という明らかな対照をなしている。両者の相異は、ウィリアム・ジェイムズが『プラグマティズム』で述べるところの気質の差によると考えられる。ジェイムズは「哲学の歴史は気質の差の衝突によって差支えない」と述べ、二種類の気質の型を提示する。すなわち、軟い心(合理論的)「原理による」・主知主義的・観念論的・楽観論的・宗教的・自由意志論的・一元論的・独断論的)と硬い心(経験論的・事実)による・感覚論的・唯物論的・悲観論的・非宗教的・運命論的・多元論的・懐疑論的)の二つである。明らかに、ヒュームは硬い心、カントは軟い心に属することが知られるのであ

るが、カントの気質は、道徳的原理を明確にするためには相応しいと考えられる。ヒュームの道徳感情論は、具体的経験的場面において何が道徳的であるかを定めるには有効であっても、原理を不明確にする。しかし、両者の気質は、道徳と宗教の關係に關しては、どのような影響をもつのであろうか。ジェイムズによると、軟い心は宗教的でもあるとされているが、カントの道徳的法則に対する尊敬の感情の中には宗教的香りが感ぜられる。これに反してヒュームは、道徳は全く世俗的な事柄で、気楽さとか明るさを伴うものであり、宗教的厳格さとは縁がないものと考ええる。もし道徳と宗教が事実上関連しているとすれば、たしかにカントの哲学的気質は、両者の関連の場面をより鋭敏に捉えるには相応しいと考えられる。しかし、同時に、両者の関連性に関して、事実上関連している場面を超えて思弁的考察に墮する危険性をもっているのではあるまいか。カントの道徳と宗教に關する考察の背後には、『純粹理性批判』が提出した形而上学的問題を解決しようとする思弁的要求が強くみられるはしまいか。ヒュームも、道徳と宗教の結びつきを否定しているわけではない。『宗教の自然史』や『自然宗教に關する對話』を通して、ヒュームは、道徳と宗教が結びついた形態を理想としている。しかし両者は、思弁的ではなく経験論的に別個の起源をもつものと捉えられている。経験論者としてのヒュームの方が、より公平に道徳と宗教の關係を見ていたと考えられる。

聖書の贖罪精神と聖霊融合の

接点についての一考察

木原 範 恭

D・H・ロレンスは、その著 *Fantasia of the Unconscious* (無意識の幻想)の中で、人間は何によって、真に個であり得るか、又、何によって、集団としての人間が、愛のうちに有機的に一致した平和な存在になり得るかという社会学的な問いに、彼は、“Holy Ghost” (聖霊)である、との仮説をもつて答えている。又大きな仮説のような期待を“Holy Ghost”にかけていたことにも、彼の聖霊観が少しばかりうかがえる。しかし、彼のいう『聖霊』というのは、聖書に従えば、人間が生まれながら持っている霊と取り違えている様な印象を与える。なぜなら、彼は、『聖霊』のことを成就し得ぬ自我であると、ハッキリ断言しているからだ。しかし、ロレンスは、使徒行伝第二章でのべられているペンテコステを歴史的事実と認め、以後、『聖霊』が、われわれと共にある、という。しかし、彼のいう、『聖霊』は、ユングの主張する「無意識の深層領域から心理的エネルギーが、集団的にあふれ出てきた状態を意味する」という、ペンテコステの聖霊の説明と酷似した立場にたつ。

F・F・ブルースは、異言が語られる、恍惚状態の中で、何事が語られるというだけでは、聖霊の臨在の証拠にはならない、

という。なぜなら、ペンテコステの時のペテロの説教の内容は、神が栄光の座にひきあげられた方こそ人々が十字架につけて殺した方だった、ということであった。

W・T・カナーは、その著『聖霊』の働きの中で、「ペンテコステは、キリストの救済力による、人間の解放を意味し、イエスの死と復活において可能となったことが、人間の体験において実現したことを意味する」と主張する。つまり、使徒たちの只中に働き、道徳的・霊的能力を保証したこの力の性質をイエスを回顧することにより、イエスの言葉・イエスの癒しの業、奉仕の生涯を回想することにより、理解できたという。

われわれは、ここで、聖書の贖罪精神と、人の霊と聖霊融合の接点に、十字架の成就者としてのキリストを考える。

テサロニケ人への第一の手紙第五章二十三節は、わたしたちが三部分——霊・魂・からだ——から成っている。そして、又魂は、三部分——思い・意志・感情——から成っていることを示している。

本稿においては、主としてこの霊の部分について考えてみたい。

霊については、ウィットネス・リーは、その著 *The Economy of God* (神の永遠の計画)によると、霊は完全な単位であり、良心、交わり、直覚から成っている三つの部分、あるいは機能である、とのべている。即ち、善悪を識別することは、良心の一つの機能である。罪に定めたり、あるいは義とする事は、良心の働きである。即ち、ロマ書第九章一節に「わたしの良心も、

聖霊によって、わたしにこうあかしをしている」と録されている。又、リーによれば「祈ることは、神と交わることである」との立場にたつて、エペソ人への手紙第六章十六節のギリシア語訳聖書の PNEUMATI の前に、冠詞もなく、大文字で書かれていないことを指摘し、これは聖霊ではなく人の霊であるという。

聖書に従えば、「主につく者は主と一つの霊になるのである」(コリント人への手紙第六章十七節)とあって、神とのまことの交わりとは、人が主と一つの霊になることである。

直覚については、ルドルフ・オットーが、その著『聖なるもの』の中の論文——『靈的経験としての復活の体験』——の中で、「見る賜物、すなわち秘密な直覚の賜物、パウロ自身も多くもっていたこの賜物」と、述べている。

コリント人への手紙第二章十一節には、「人の思いは、その内にある人間の霊以外に、だれが知っていないようか」とあり、人の霊は、人間の思い知り得ないことを知ることが出来る。

コリント人への第二の手紙第十三章五節「御子なる神はわたしたちのうちにあります」、ローマ人への手紙第八章十一節は、「霊なる神はわたしたちのうちにあります」とある。父、御子、聖霊の格位をもつ三での神は、わたしたちの命、またすべてである、と聖書はいう。

「全宇宙——時間と空間と永遠——において、神の計画の中心は、御自身を人類に分け与えることにある」というリーの主張は、聖書の贖罪精神と聖霊融合の接点について考察するにあたって、援用できるのではあるまいか。

クザーヌスにおける theos と theoro

清水 富雄

十五世紀ドイツの人ニコラウス・クザーヌス(一四〇一—一四六四)の独自の思想に対する関心が最近の学界でとみに高まっている。彼はその晩年 cardinal (枢機卿) に任ぜられ、高位聖職者の立場から宗教政策に関して八面六臂の大活躍をおこなったが、他面では冥想的・神秘的傾向の強い宗教思想家でもあった。この人特有の宗教思想を究明する手掛りとして、私は彼のいう theos (神) と theoro (私は見る) との関連に注目したい。主著 *De docta ignorantia* (一四四〇) の成立後数年にして書かれた作品の中でクザーヌスは「theos が theoro から生ずる」と述べる傍ら「theos は curro (私は走る) から生ずる」とも述べている (*De quaerendo Deum*, 1445)。これは彼のいう神が一方では内省的性格の強いものであったばかりか、他方では実践活動とも無関係ではなかったことを暗示する。彼の宗教思想は内側への沈潜と外側への働きかけという二つの方向の何れにも、深い関わりを持つものであったように思われる。

そこでまず我々の日常周辺の世界に眼を向けてみると、「私がおかを見て」という感覚的事実から直ちに「信仰の対象としての神」のイメージが生じてくるとは考え難い。自己中心

性を中核として存在する私自身の中から生み出された「神」のイメージは、私と同じく自己中心性を中核的な存在構造とするであろう。そしてそのような神というのは、本来の神、信仰の対象としての神とはおよそ正反対な性格のものである。無欲・無私の遍在的な神こそ本来の神と称すべきものであるのに対し、我欲の神という語は矛盾概念にはかならない。このように考えしてみると、*theos* が *theo* から出てくるとクザーヌスが述べる場合、その出方は無媒介的・直接的なものではなく、何等かの主体的な判断や推論を媒介とする間接的なものである。またこの間接性と密着して、何等かの啓示依存的な直観が働いていたかもしれない。そこに予想される判断・推論ないし直観とはどのようなものであったか。

この問題の考察に関して有力な手掛りが一つある。それは「自己自身のまなざしが一定の狭い視野に限定されている」という自覚である。「我々の見る働きは一定の角度からのものにすぎない」(*De visione Dei*, 1453)。これは「己れ自身のまなざしの自己中心性に関する自覚から発した言葉である。そしてこの自覚が「罪」の自覚を伴っている場合、まなざし論と神概念との関連は密接となる。クザーヌスの場合、このような背景から「神の包括性・超越性・内在性」の実感や「神人合一的神秘感」が深められていったものと解される。

クザーヌスの場合、有限な被造物と無限な神との間には超え難い断絶がある。彼の神人合一観はこの断絶を背景として展開される。「反対の一致」としての神は一切の被造物を超越する

存在であることにより、一切の被造物を内に含むばかりか、被造物の内にも *ratio* (根拠) として存在する。そこで被造物は *complicatio* (内含) において神の内にも含まれ、*explicatio* (展開) において神の内から外へ出ることになる。ここには、神と被造物との間に成立する一種の血のつながりのようなものが感じられる。そして神と被造物との間のこうした密着の関係を背景として、彼特有の教会論が展開される。神人合一観を足場とする彼の教会論は、「戦う教会」(*militans ecclesia*) という語が示す如きわめて積極的・実践的性格のものであり、戦闘的な感じの強いものである。神人一体論と実践活動との深い関連がここに暗示されている。

パウロ・テイリッヒにおける

「理性と啓示」について

新藤泰男

テイリッヒが用いる理性概念は、バルメニデスからヘーゲルに至る古典的伝承にみられる、ロゴスとしての古典的理性であり、それは精神 (*mind*) に実在 (*reality*) を把握させ、実在を変容させる精神の構造を意味する。このような理性を特に「存在論的理性」と呼び、他方、思考の有機的組織体を首尾一貫させ、論理的にし、正しく推論させる理性の側面を、「技術的理性」と呼ぶ。この技術的理性は、存在論的理性の仲間であり、

道具であり、存在論的理性と切り離して用いてはならない、という。また、ティリッヒは、存在論的理性を主観的理性と客観的理性とに分類しているが、前者は実在を把握する mind の理性的構造であり、後者は mind により把握され形成される実在の理性的構造を意味する。このように分けどちらにも偏らずに理性の構造を相関させることにより、観念論として実在論や唯物論を越えようとする意図がみられる。この二つの構造を相応させているのは、神の靈的現在 (The spiritual presence of God) であり、これはあらゆる実在的なものの中にある、という。

次にティリッヒは、存在論的理性を、次元において二つ、本質的理性と実存的理性、に分ける。前者は、存在論的理性の本質であり、「存在の普遍的ロゴス」であり、「存在自身と一致している存在論的理性」である。しかしこの本質的理性は、生と歴史という実存状況の中で現実化されると「実存的理性」として表現される。というのは、実存の諸制約の下では、理性は、理性そのものの深み (depth) との直接的一致を失うからである。実存の状況の下では、この理性の深みは、「理性に先行し、理性を通して明らかにされる何ものか」を指し示す表現なのである。以上のような理性の構造は実存状況の中で主観と客観との間に、また、理性と理性の深みとの間に対立や闘争が生じ、理性の機能に曖昧性 (ambiguity) が生じる。この曖昧性からの一義的なものを求める問いは、啓示により答えられる、とティリッヒは主張する。それは次のような順序で考えられている。理性

は、その本来の在り方を求めて、実存の中に自らを表現しようとする。たとえば認識の領域においては、「真理そのもの」(存在と究極的に実在的なものの無限な力)、美的領域においては、「美そのもの」(無限なる意味と究極的意義深さ)、法的領域においては、「正義そのもの」(無限な真剣さと究極的尊厳性)、を共同社会の領域では、「愛そのもの」(無限の豊富さと究極的一致)、というように、各々の領域の中に一義的なものを求める願いがあがる。これらは皆、比較的にいえば理性の深みを指し示す理性の特質だというわけである。この理性の深みは、神話 (myth) と祭儀 (cult) という象徴的形式の中にも自らを表現するが、そこには、「道徳と同様、科学を超越する諸要素、すなわち、究極的関わり (ultimate concern) を表現する無限性の諸要素が明らかである」とティリッヒは考えている。このような中に、「究極的な関わりへの顕示」として、啓示が与えられるのである。すなわち、人間は、実存的理性において、本質的理性への求めを、究極的関わり種々な形で表現しており、それを明らかに示すのが啓示なのである。

啓示においては、秘儀 (mystery) が、奇跡 (啓示のしるしの出来事—啓示の客観的側面) を通して、エクスタシー (主観・客観を越える mind の状態—啓示の主観的側面) によって受容される。この時、理性の構造、歴史的出来事の構造、存在の構造は破壊されることはない。啓示を受容するのは理性性においてである。しかし、実存的理性が、その在り方において啓示を受容するのではない。啓示によって、生と歴史の中で不透明に

なっている理性の深みが透明にされ、本質的理性があらわにされるのである。

啓示においては、理性の構造が破壊されるのではない、啓示においては、知識が増加されるのではなく、また、啓示の知識は、日常生活の知識と対立しない、と主張するところにテイリッヒの理性論と啓示論における特色がある。

マイスター・エックハルトの

アナロギー論

田島 照久

エックハルトのラテン語による著作の内には一般に *analogia attributionis* (帰属の類比) と呼ばれる類比の具体例が幾つか説かれている。この帰属の類比とは、トマスの類比を分類整理したカニタヌスによれば、類比項の内には必ず第一類比項 (*primum analogatum*) と呼ばれるものがあり、類比形相はこの第一類比項に於いて本来的に実現されていて、派生類比項では第一類比項との何らかの關係に於いてのみ外的に名辞されているに過ぎない事になる。例えば尿が健康である (*sans*) と云われるのは、*sanitas* が尿の内にあるからではなく、動物にある *sanitas* を尿が徴わすという關係に立つ限りに於いてのみ語られているにすぎない。さて、エックハルトがこの帰属の類比を神と被造物の *esse* について用いる場合、問題点はそ

の構造上の前提条件と、その独自の意味とである。Hof はエックハルトの「被造物の無」をこの帰属の類比から説明しようとしている。その際 Hof が用いる例はエックハルトの引く鏡の像の帰属類比例である。鏡の中に映った像はリアルにそこに在るにもかかわらず *esse* を持たぬもの *Nichts* である。被造物の無はこの例が示す様な理解でうけとらなければならないとする。Hof の言うところを帰属の類比の構造に従がって説明すれば、神と被造物について、*esse* が語られる場合、*primum analogatum* である神の側には *esse* は本来的に実現されているが、派生類比項である被造物では *esse* は神の *esse* との何らかの關係に於いてのみ外的に名辞されているにすぎず、結局被造物は *esse* を持たず *non-esse*、*Nichts* であるという風に説明がつくかの如くに思われる。しかし帰属の類比のこの解釈は明らかに誤まりである。エックハルト自身帰属の類比を次の様にとらえているからである。「一つの同じ存在の存在様態 *modus* による区別」。*Nichts* は *esse* の否定であって決して *esse* の存在様態ではないからである。即ち結論的に云うならば、外的名辞 (*designatio extrinseca*) をその構造に持つ帰属の類比では、各類比項の *esse* は既に何らかの形で前提にされているという事になる。それ故類比項が *non-esse* になるという結論は決して出て来ない。ならばこの帰属の類比の本来の意味はどこにあるかと云えば、どの様な關係に於いて被造物の *esse* は神の *esse* に対しているかという事。即ち被造物の *esse* の存在様態を問う事にある。エックハルトはこ

の間の事情を Weinkranz の例ではつきりと説明している。「尿が sanus であると言えるのは、只尿が動物の内にある sanitas を指し示しているからであり、この事は自分自身の内にて Wein を持たぬ Weinkranz が Wein を指し示しているのと同じである。」エックハルトの帰属の類比はこの「指し示す」という性格 Zeichencharakter」に向けて解釈されねばならない。この場合「指し示す」という在り方の内実は「被造物の存在は神の現存に依っている」という被造物の有す全き依存性 totale Abhängigkeit である。不断に神より自己の存在をうけとって在りつづける被造物の本質がすなわち神への動性としてここに次の様に語られることになる。「造られたものは、いつも飢えてゐる (hungern)。なぜなら、それはみづからによつて存在しているのではなく、他によつて存在しているのであるから。」

「被造物の無」の問題は「無からの創造」を踏まえた被造物の「起源」の問題として見ていかねばならない。エックハルトは又、被造物の起源である無を知る事は神の esse を知る事であるとも語つて、神の esse への動性は又同時に自己の無への動性とひとつのものであると解せる。この無への動性はエックハルトでは Abgeschiedenheit (離脱) と名づけられてゐる。この離脱という via negativa により Seele は自己の無相化を成就しつつ、あるがままの姿の神 (Gottheit) へと「突破」していく。もともと自然神学に於ける analogia とは、神の超越を確保しつつ、有限なる人間の言語が無限なる神の本質

を語らうとした時に見いだされた唯一の道であつた。しかしエックハルトに於いては analogia は自然神学的アナロギアの構造に沿いつつも、尚かつこの限界を破りゆく動性を内にはらむものである。そしてこの動性が Mystik の道を拓いていくものとなる。

それ故はエックハルトの analogia attributionis は Eckhart Mystik のもつ動性を存在論的に基礎づけるものであるとみなす事が出来る。

「有りて有るもの」

——出エジプト記三十四の解釈への試論——

山我 哲雄

旧約聖書中の最も有名な難所の一つに、出エジプト記三十四がある。そこで、名を示してほしいというモーセの問いに対し、神は自分の名がヤハウェであることを明らかにするが、これに先立って、「わたしは有りて有るもの」(ehyeh 'asher 'ehyeh) という謎のような言葉が置かれてゐるのである。この句の意味をめぐつては、古くから神学的、哲学的観点からの多くの解釈があり、また近代以降は、言語学、宗教史等の方法を用いて様々な解釈が提起されてきた。しかし、この部分の本来の意味を理解するためには、あくまでそれを本文のコンテクストのなかに位置づけ、それがその文脈のうちでいかなる役割を果たして

いるかが考慮されねばならない。

出三二〜四一七はモーセの召命の場面であり、そこでまずモーセは、イスラエルの民をエジプトから救出せよという大命を受ける(10節)。これ以降の部分は、今日のJ・E複合体として見た場合、神とモーセの間で五回にわたってこの使命をめぐる問答が繰り返されており、そこでモーセが様々な口実を設けて執拗にこの重責を回避しようとするのに対し、神はその都度、モーセを鼓舞して任務の遂行を促すのである。ここで注目すべきことは、この五回の「モーセの固辞」→「神の応答」という対話のうち、実に四つまでにおいて、神が *'ehyeh* の語によって答えていることである。次に要点のみを記してみよう。

A (三二〜三三)、「私が何者だといっているのでそのようなことを仰せつかるのでしょうか」→「わたしが汝とともにある」(*'ehyeh*) からだ。B (三三〜三四)、「私は汝の名さえ知りません」→「私は有りて有るもの」(*'ehyeh 'sher 'ehyeh*)。C (三四〜三五)、「民が信じなかつたらどうするのです」→「奇跡を示し」このしるしを見て、民は信じるであろう。D (三五〜三六)、「私はうまく話しができません」→「私は汝の口とともにある」(*'ehyeh*)。E (三六〜三七)、「誰か他の者を遣して下さい」→「(怒って) 私は汝の口、アロンの口とともにある」(*'ehyeh*)」。

すなわち神は、A、D、Eの文脈において、*'ehyeh* の語によって使命の遂行における同伴と加護を保証し、逡巡するモーセを叱咤激励しているのである。こうしてみれば、同様の文脈のうちにあらわれる14節の *'ehyeh* も、これと同様の性格をも

つものところとらえるのが最も自然であろう。すなわちそれは、「神は」とともにある」という *Beistandsformel* の一部として理解すべきである。このことは、重責を託された人物の逡巡→*Beistandsformel* による鼓舞という同様の図式が、ギデオンの(十六)、サウル(サム上九二一、一〇七)、エレミヤ(エレ一八)の召命の場面にも認められることによって裏付けられよう。

「有りて有るもの」という同語反復的表现(*paronomasia*)は、表現の全体性と確実性を強調する修辭と見ることが出来る。同様の関係詞を伴う同語反復的表现として、「汝の煮るものを煮よ」(出一六二三)、「彼らの行った国民の所へ彼らは行き、わが名を穢した」(エゼ三六二〇)、「私の語ることを私は語り、言葉はなされる」(エゼ一二二五)、「私が恵む者を私は恵む」(出三三一九)などがあげられる。これらをそれぞれ、「汝の料理したいものをすべて料理しておけ」、「彼らは、行ったすべて、の国々で、ことごとくわが名を穢した」、「私が語るすべての言葉は必ずなされる」、「私は恵もうとするすべての者を必ず恵む」と意識することができるとすれば、「わたしは有らんとして有る」というわれわれの箇所は、「私は、私が(ともに)ある」とするすべての者と(ともに)ある」と解し得よう。

神名を質すモーセの言葉は、純粋な問いではなく、あくまで重責を回避するための口実、異議である。それゆえこれに対する神の言葉も、単にヤハウェという神名を教示する解答であるに留まらず、そこに共存加護をあらわす *'ehyeh* という意味をかけることによって、モーセの優柔不断な態度をいさめ、使命

の受諾と遂行を迫るものとなつていと考えられる。
 (より詳しい論議は、早稲田大学文学文研究科紀要一九八二年
 度号別冊に掲載される予定の拙論を参照されたい)

M. Luther における罪の性格

加藤 智 見

宗教に深くかわわり、更には宗教に全関心を集約し、あらゆる
 観点をダイナミックに宗教的に保持する人間を仮に宗教的人
 格とした場合、そうなる人間はどのような人格を有しているか、
 またそうさせる、宗教的根拠はいかなるものであるか。もちろん
 宗教には多数の形態が存し、それに応じ宗教的人格の類型も多
 様であり、同一の宗教形態に関心を寄せるにしても、人格はさ
 まざまな要素が複合したものである故、究明の方法は複雑であ
 る。

今回は仮に信仰に全てを集約するいわば絶対帰依の宗教形態
 を問題にしてみたいが、いかなる宗教的人格がこれに帰入し、
 そうさせる宗教的根拠はどこにあるかという側面から、ルター
 をとりあげ、彼のいう「罪」(Sünde, Peccatum)の性格を
 軸にして考えてみたい。

私見によれば、この宗教形態においてはまず罪が観念の場か
 らではなく全存在的に、すなわち肉と共に生きて存在すること
 がそのまま罪であると感ぜられている面がある、しかし同時に

他面でそれ故にこそそのまま全存在的に救済されたいという、
 理念的には矛盾するとき願いがその基盤になっているのでは
 ないか、かような願いをもつ人格と深く関係するのではないか
 と考えられる。ルターは「この生においては罪なしであり得な
 ず」(WA. 2, S. 732) 所註「その人間全体が全く肉である
 (omnino totus homo caro est)」(WA. 56, S. 343)と感
 じた。修道院でのあらゆる努力もこれを脱却するためであった。

しかるに終極的にはその行為の主体がすでに肉を有し自己愛に
 生きる存在たるが故に挫折に至る。しかしその挫折の根底には
 肉を否定せず肉のままに救済されたいという意識が基幹になっ
 ていたのではないか、これを観念を媒介にして神の義に至ろう
 としたところに「気も狂わん」ばかりの苦悩があったのではな
 いか。仮に心理的側面からみるに、ルターには相反する対極性
 すなわち一方にきわめて強烈な肉欲の罪悪感、自己存在の過敏
 なまでの不安感、他方にそれを完全かつ潔癖に執拗なまでに分
 析思考する面が存し互いに相剋し、これが彼を苦しめ更には強
 迫観念にまでも進ませたと思われる。それ故に救いへの願いは、
 相対的な善への志向、霊の浄化という次元に満足し得ず、肉を
 具し罪なるがままの全存在的な救いの希求があったと考えられ
 る。かような人格であれば、自己の内において罪に沈む我身を
 自己の主体にして生きることが不可能になる。義となり得る可
 能性はないからである。

しかしかような情況にあったことが、いわば生きたイエスの
 姿に気づかせることになる。「我々に先んじて (Praeventi)」

(WA. 6, S. 514)「我々と同様に (als wir)」(WA. 2, S. 691) 苦惱し、罪を「我身に引き受け給うた (recept in se)」(WA. 6, S. 106) 姿にである。ここに罪の主体は転換され、その意味も大きく転質される。人を義とするために神自らが「罪に定め給う (demnat)」(WA. 1, S. 540) その罪になる。最も彼を苦しめた「罪」は義たらしめられるためのものになり、大きな歓喜に転ぜられる。

さて以上の点から考えるに、かような内的プロセスを経る人格、すなわち罪の感じ方が善悪相対を起点とするものではなく、全存在を罪と感じる在り方は、観念的な善への志向に落ち着き得ず絶望的な罪悪感にまで至り、しかもかかる人格はその根底で潔癖な面が強く、その罪の全ての主体が圧倒的に神の側に転換され得るまで心の安定を得ないと考えられる。ましてルターのような複雑な内的因子を対極的にもつ人格においてはそうであるが、ひとたび自己以前に神自らが苦悩の主体になっていると気づくときはじめて神の愛を感じ得て、それまでの罪の苦悩はそのまま深い歓喜と純粹な信仰、すなわち絶対帰依を支える強力な宗教的エネルギーになる、と思える。かような心情になり得る人格が宗教的人格の一つのタイプとして考えられるし、かような境位に至らしめる根拠に絶対帰依の宗教形態にみられる意味の一端が存するのではないかと思われるが、この点を問題提起しておき、今後別の側面からも検討してみたい。

キェルケゴールに於ける

「真理」と「伝知」の問題

佐藤 幸治

キェルケゴールはキリスト教真理を永遠の真理、絶対的真理と言う。この「真理の存在」は疑い得ぬ前提であり、逆説としての真理、不条理として悟性によって証明されることの出来ないものである。それは悟性の躓きの彼岸に信仰の対象として開示される。

一方、「主体性は真理である」という主体的真理は「存在の真理」に関する真理概念である。キェルケゴールにとって「存在の真理」は「思惟と存在の一致」としての命題の真理を意味しない。「一致」への経験論的方法も観念論的方法も、そしてヘーゲルによる思弁的方法にもキェルケゴールは反対する。何故ならばそれらの方法は人間存在の実存性を忘却しているからである。キェルケゴールにとって「存在の真理」は、実存する精神である限りの実存する精神にとって問われる真理である。そしてそのことは問う者自身が真理の内に実存するために真理を問うことと一つである。

キェルケゴールは、人間は精神であり、精神は関係である、と言う。その関係の諸契機を種々の変様で以て構造的に明らかにしようとする。この関係としての自己は、反省が無限であると同時に二重性を持つという実存の事実に由来する。実存する

者は一般的なものを思惟し反省すると同時に、その思惟の内に実存し、思惟を自らの内面性に同化させるということがなければならぬ。実存する者は実存する者として自らの思惟に関心をもち、その思惟の内に実存しなければならぬ。思惟と実存こそが一致しなければならぬのであり、それは実存する者の思惟という点で一致するのである。

キェルケゴールの実存は倫理—宗教的な実存理解である。従って神関係に於ける実存の有り方がキェルケゴールの究極の関心事である。そこで、存在が前提されている永遠の真理への関係の仕方 (Wie) が問題となる。関係は反省に因るが、反省によって獲得される真理は自己化 (Aneignung) となり、主体は実存しつつ主体性の内に沈潜するのである。主体的に真理への関係を遂行する主体に於て、実存は矛盾である。それ故、情熱なしには思惟することすらできないのである。従って、この関係の仕方は極限に於て無限の情熱である。無限の情熱で以て主体は永遠の真理へと関係しようとする。

主体的反省によってのみ神への道は開かれ、神は又、主体として、神へと向かう主体の内面性に対してのみ現存在するのである。しかし、主体は何処にも神を見出し得ない。主体性の本質は絶望に至る。そして絶望の範疇によってのみ神は把握される。キェルケゴールは絶望に沈む主体性にとって神は要請 (Postulat) されると言う。「存在の真理」は主体が主体的であることによって真理の名に値する。そのような主体性に対して神が絶対的真理として要請されるのである。その神は証明以前という

意味での前提条件 (Postulat) でもあるのである。

真理の伝知に於ても反省の二重性と相即して二重性が考えられねばならない。直接、間接を問わず、伝知に於て表現される内容は第一の反省に因る。伝知の表現は第一の反省によって得られた思想を正しく表現することである。しかし、主体的思想家はこの表現を直接に伝知することはできない。第二の反省によって自己が理念に関係していることを知るからである。ここで伝知は形式が問題となる。伝知者は伝知の形式に於て自己自身の理念に対する関係を再現しなければならぬのである。真の理解は内面性に於ける理解であり、そういう理解を可能にするのが間接伝知である。それ故、間接伝知には「自制」と「技術」が要求される。第三者の介入を許さぬ自制と、二重反省の形式を無窮に変化させる技術である。神関係の美しくかつ深い表現としての無の自覚は伝知に於ても保持されていなければならないのである。

ヘルダーリンのキリスト像

長井英子

ドイツの詩人、J・C・F・ヘルダーリンの後期の大作では、それまでほとんど言及されなかったキリストが、非常に重要な役割を果たしている。このキリスト像を論ずるためには、まずヘルダーリンの自然観の変化を概観しておく必要がある。

彼の作品を年代順に辿って確認されるのは、自然が静かな楽園の形態から、男性的でダイナミックな大生命体へと転じてゆくことである。優しい母であった自然は、次第に躍動性、能动性を増し加える。その心臓は父なる神であり、人格的である一方で宇宙全体の生命活動を司り、かつ自らも生命活動によって歴史の流れを引き起こしている。

後期の代表作の一つ『パンと葡萄酒』は、ヘルダーリン独自の歴史観を明示している。彼によれば、昼の時代、即ち黄金のギリシア時代以後は、夜の時代——神と人間、及び人間同志の絆が断たれ、自然に内在する神の恵みの力（神々）が認識されず、人間同志の喜ばしい結びつきも失われる時代——が続いている。しかし、この時代の到来は、人類の罪、神の怒等から生じたのではなく、神の側から発する、神と人、人と人とを統合する力が休息に入った時、必然的に起こるべきことである。キリストの重大な使命とは、二つの時代の転換期に立ち、昼の時代の終末と将来の再帰を告知し、同時に夜の時代に慰めを与えることであった。

「かれはその王笏・直射する光の矢を／神として悩みながら折つたのだ、／だがそれは 時をえてふたたびその光が帰ってくるためだった。」（バトモス）

ヘルダーリンは、主の再臨の時を時代の夜明として待望する。この時、かつて黄金のギリシアを生み出した神的力量は眠りから覚め、近代化に伴って専門へと分化しつつある社会を統合するものと、彼は信ずる。

「エゴイズムのどんな形態も、慈悲深い愛の聖なる支配のもとに屈服するだろうということ、共同の霊がいっさいの上に、いっさいのなかに行き渡るだろうということ」を、彼は予感する。再臨への期待はピエティスムスの伝統をうけつぐものであるが、ヘルダーリンの視線は最終的に、彼自身の生きる夜の時代に最も強く注がれていた。

青年期のヘルダーリンは、古代ギリシアに心酔するあまり、自らの時代や国家を厭う傾向が強かった。しかし日常的自然のみならず、時代の激流にも神の息吹を感じる詩人は、最終的には彼自身の時代、祖国に則した詩の探求を使命と確信するに至る。

彼は古代ギリシアの模倣を放棄し、「しだいに（夜の時代の）人々を、ひとつの生きている、千重の分節をもった親密な全体へと合一させる」⁽³⁾ 真の詩文を志向した。この際、彼が理想とした模範は、神的使命を完璧に全うしたキリストに外ならなかった。

ヘルダーリンにとつてのキリストは、時代の転換期という重大な時点で、不可避の時代の運命を、自らの生死を通して具体的に世に示した半神であった。換言すれば、キリスト個人の運命という特定の一時空の中に、あらゆる時空を貫いて活動する普遍者の生が、一点となって明瞭に映し出されたことになる。詩人はキリストに倣って、自らの運命と神との接点、真の「今、ここ」を捉える詩文を、狂気の闇に至るまで追及し続けたのである。

註(1)『ヘルダーリン全集Ⅱ』（河出書房新社）二二三頁

手塚富雄訳 (2)同Ⅳ四四五頁 志波一富訳 (3)同三四四頁 志

波訳

律修教会参事会員運動と隠修制

——一・一二世紀教会史の一局面——

末永正道

教会参事会員 (canons, chanoines, *canonici*) の歴史的研究は修道士 (monk, moine *monachus*) のそれに比べて従来立遅れていた。研究が本格化し始めたのは一九五〇年代以降にすぎない。特に、グレゴリウス教会改革との運動の中で、いわゆる「律修」、教会参事会員 (chanoines *reguliers, canonici regulares*) の出現をみた一二世紀後半から一二世紀前半期に大きな関心が寄せられている。

一方、これとはほぼ時を同じくして起こった今一つの、注目すべき宗教現象として、隠修運動 (mouvement *éremitique*) がある。初期東方教会で発生した隠修制 (*éremitisme*) は西欧において、五—八世紀におけるアイルランド系の隠修士 (*hermit, ermite, eremita*) の活動に続く、第二の開花期をこの時期に迎えている。この運動と、そこから生じた隠修的修道会 (*ordres éremittiques*)——カマルドッリ Camaldoli, シヤルトルーズ *chartreuse*, グランモン Grandmont など——に対する関心も近年大きな高まりを見せている。

ところで、一見全く相反する志向性をもっと思われがちなこの二つの宗教運動は、現象的にはその起源において深く結びついていた。「隠修的起源の教会参事会員共同体 (communauté

canoniale d'origine éremittique)」の存在がそれを示している。Violante と Fonseca のいう、「厳密な意味での改革＝律修教会参事会」つまり共同体全体の貧困をめざす、最も急進的な律修教会参事会員グループがこの種の共同体から生まれている。その事例の豊富さと分布の広さは、すでに Deraine によって指摘されたが、その後は Bequet によるリムーザン地方の研究、Mills によるライン・ロワール河間地域の研究等の地域的研究が大きな成果をあげている。

Mills は「隠修士の共同体が「共修化 (cénobisation)」の段階を経て、律修教会参事会員集団となるまでのプロセスを分析し、そこに認められる「ヘネディクトゥス共修制 (cénobitisme)」の影響力を強調する。組織面ではクリュニイの「霊的な面ではシトーの影響が特に大きい」とされる。Bequet は「リムーザン地方に簇生した聖職者＝隠修士の共同体の多くが、教会参事会員集団に発展することなく、シトー会に吸収された事実を明らかにする。またこの地方からは、グランモンという大規模な隠修的修道会も誕生している。その創始者 Etienne de Muret はグレゴリウス改革精神の薫陶をうけた聖職者であったが、同時代の聖職者＝隠修士共同体とも接触をもっていたと推測されている。こうした種々の生活様式 (*ordo*) の混交の事実が、問題をいっそう複雑にしている。その解明のためには、各集団の内部構造だけでなく、それをとりまく社会的諸条件、またその諸条件への集団の対応の様態を観察する必要がある。Bequet は「リムーザンの隠修士＝律修聖堂参事会員運動に、

リモージュ司教・同司教座聖堂参事会さらにはポルドー大司教が強く関与していた事実を指摘する。特に、フランスス王ルイ七世やイングランド王アンリ二世と親交のあったポルドー大司教 Geoffroy Babion の存在が重要とされる。この運動と在俗教会権力司教座あるいは数皇庁との関係をめぐる問題は、グレゴリウス改革の歴史的理解にもつながるであろう。ひいては、中世カトリシズムの基本性格を説明する一助となるのかも知れない。

サン＝マルタンと「存在の連鎖」

——十八世紀神秘思想の一側面——

今 野 喜和人

啓蒙の世紀、十八世紀後半、フランス・ドイツを中心として興った神秘思想の潮流は一般にイリュミニズムと呼ばれている。その代表者と目されるサン＝マルタン（一七四三—一八〇三）の自然哲学から一つのテーマ「存在の連鎖」を取り上げ、啓蒙時代の哲学、科学との関わりにおいて考察しよう。

イリュミニズムの世界観の基本は万物の照応である。神・人間・自然は一撃がりの「鏡」として連続し、各存在間には神秘的な照応関係があつて、それぞれ神の意図を反映するシンボルとしての役割が与えられている。サン＝マルタンはこの包括的・段階的世界観を表現するために存在の連鎖——神から流出し

た被造物が天使から人間、動物、植物を経て無機物まで、可能な限り小さい完成度の相違を経て隣接する一連の鎖であるという概念——を頻繁に主張する。この概念は元来、プラトン、アリストテレスに起源を発し、近代に至る西洋思想史の中で宇宙論、存在論の重要な基礎を形成していたものである。（その歴史についてはアーサー・O・ラウジョイの『存在の大きいなる連鎖』内藤健二訳、晶文社、一九七五年、参照）。サン＝マルタンの背景に古代以来の新プラトン主義的伝統があつたことは当然考えられる。が、むしろ同時代の自然科学からのインパクトをより重視すべきだろう。実際、十八世紀は「存在の連鎖」があらゆる思想家の間に合言葉のように語られた時代であり、当時流行した博物学は正に存在の連鎖の確証を得ることに奔走した。

もちろん啓蒙期の哲学、科学が存在の連鎖から引き出そうとしていた傾向と、イリュミニズムのそれは出発点に大きな隔たりがあつた。唯物論対神秘思想、それは被造物の階梯を下から考察する上から考察するかの違いにも要約できよう。その対立をサン＝マルタンは人間観の問題に関連させ、哲学者たちは人間を動物の地位に貶めている、と訴える。確かに存在の連鎖は当時、人間と動物、さらに無機物質との距離を縮めるための論拠となり、種の不変説を打ち崩す一種の進化論的発想さえ生んでいた。サン＝マルタンは「事物によつて人間を、ではなから人間によつて事物を説明すること」を第一のモットーに、神から使命を受けて宇宙全体の再生の責任を担う特権的人間像を維持しようと努める。

しかしサン・マルタンの考えていたこのような基本的対立にも拘らず、啓蒙哲学のある部分と、イリュミニウムとは奇妙に重なり合う部分があった。

存在間に不連続は無いという存在の連鎖の主張を究極的に押し進めれば、人間の中にある感性を、動物、植物はもちろん、石のような無機物にまで認める発想に繋がる。自然の統一性を強く直観した、かのデイドロは『自然の解釈に関する思索』等で、このような生氣論的、物活論的自然観を展開する。デイドロにインスピレーションを与えた十八世紀中葉の生物学には、現代の我々の目から見れば神秘的ともいえる要素が介在していたのであり、この傾向は十八世紀末のイリュミニウムにおける自然哲学形成に際し、少なからぬ影響を与えたものと思われる。存在の連鎖は十八世紀において（あるいはそれ以前、特にルネサンス期から）アナロジックな、また一種汎神論的な自然観を存続させる絆の役を果たしていた。

この事実は啓蒙合理主義の台頭とそれに対抗するオカルト的イリュミニウムの出現といった図式的十八世紀観にある程度の修正を要求するものだろう。さらに目を十九世紀に転じれば、サン・マルタンの思想はドイツロマン派啓蒙、特にバーダーらの自然哲学に多大な影響を与え、機械論に対抗する統一的世界観の形成に大きく寄与した。この点を考慮すれば、啓蒙からイリュミニウムを通じたロマン主義への連続的移行という問題に関心は及んで行くのである。

オリゲネスの復活論における

魂とからだの問題

横山 みや子

イコリント一五・四四aの「魂的からだ *σῶμα ψυχικόν* がまかれ、靈的からだ *σῶμα πνευματικόν* によみがえる」はオリゲネスの復活理解を支える中心典拠である。今回はこの一節の解釈を彼の初期のアレクサンドリア時代の著作である『原理論』(A.D. 229-30)と、晩年にカエサリアで書かれた『ケルソス駁論』(A.D. 249)において比較することにより、両者の相違を明らかにし、とり分け後期の思想の特色を探る手がかりとしたい。

彼は『原理論』二巻八章二節において、この一節をイコリント二・一四の魂的人間と靈的人間の区別に基づいて解釈して、パウロは「義人の復活においては、至福なる生命にふさわしい者達の中には何ら魂的なのがないことを示している」と述べている。彼は魂を神への愛から遠ざかって冷えた (*ψυχιστικόν*) 不完全状態として規定し、その結果神は魂の墮落状態に応じて物質的身体の創造を余儀なくされた。従って復活とは魂的人間がロゴスと知恵の教育を通じて靈的人間となり、これに応じて身体も物質的状态から非物質的な靈の状態へと浄化されることであると考える。こうした復活理解は、彼がグノーシス主義者

や哲学者から教会に向けられた批判を重視し、聖書の単純な逐語的解釈の克服に努めたことと一致する。復活を逐語的に理解する人々は、神の霊に与かることではなく、単なるこの世的な欲望を満たす生活を希望しているにすぎないと言われる。こうした外部からの批判に対してオリゲネスはキリスト教の体系をアレクサンドリアの知的伝統の中に確立することを試みた。彼の二元的人間観はこうした背景と切り離すことはできない。しかしここから、地上的存在と復活状態との間の連続性の問題や彼の宇宙論的体系から除外されたイエスの復活の歴史性の問題が生じてくる。後期オリゲネスはこれにいかんを答えているだろうか。

彼は『ケルソス駁論』五巻において先のパウロの一節を「より善きものへの変化」と規定した後、II コリント五・一に基づいて、義人の魂は、死後に肉体 *σάρκα* が朽ちた後も中間時のからだ *οὐρανία* としての天幕 *σκήνη* をまとい、その上から復活のからだとしての永遠の家を着ようと願っていると解釈する。ここで彼がなぜ魂的からだと霊的からだの二区分を、こうした三状態に展開したかが大きな問題となる。それは第一に死後から再臨・復活までの間の中間時からの現実の必要性が、第二に福音書のイエスの復活顕現物語に独自の解釈が可能となったことである。オリゲネスは特に『ヨハネ福音書』と『ルカ福音書』の記事について、復活後のイエスの奇跡的顕現の後に、見ないで信じることの勧めや、弟子達の「信仰の」目が開かれた際にイエスの姿が見えなくなったことに着目している。彼

によればイエスの奇跡的顕現は、「感覺の目」でしか見ることをできない人々に「信仰の目」を開かせるための中間時からだを意味し、復活のからだは感覺の目には見えないものとされる。こうしたイエスのからだの変化の解釈は、受肉論や山上の変貌の理解にも前提され、イエスの変化は多くの人々を益する神的配慮とみなされる。ところでこの書はプラトン主義者ケルソスのキリスト教批判に対する反駁書である。ケルソスはギリシアの伝統的神観念である単一性、不変性に依拠して神的ロゴスが卑しい生れの人間イエスと関ることを批判し、また朽ちる肉体の復活をうじ虫の希望として嘲笑している。こうした朽ちるものと朽ちないもの、肉体と魂の二元論に対して、オリゲネスは同一のからだにおける屬性変化というアリストテレス的一元論を用いて対峙している。そしてイエスの変化を彼の奇蹟性として特徴付けることにより、旧約のモーセ、エリアといった人物と対比している。後期オリゲネスはパウロの復活論のダイナミズムにより接近したのであり、又人間の復活後の具体的問題やイエスの歴史性の問題に関して、一般の人々に理解しうる弁明を行ったのである。

ニーチェのイエス像

浮田雄一

ニーチェがアンチキリストとして否定するキリスト教は、創

始者イエスを対象としたものではなく、イエスの教説と生と死とをユダヤ的政治的要請を背景として、パウロが解釈した「歴史的キリスト教」であることは、すでに十分指摘されている。では、ニーチェはイエスに対してどのような認識・理解をもっていたのか。一言でいうなら、イエスという存在はその教説だけではなく、その生涯と死との全体が、人間の生の根源の意味の証言である、というものである。

ニーチェのこのようなイエス理解は、二つの面からとらえられる。肯定的側面と否定的側面である。肯定的側面についてはすでに多く論じられている。本論は否定的側面を中心にし、肯定面は簡略とする。

始めに肯定面であるが、イエスが「生の根源の意味の証言」であるとは、ニーチェの「実践者としてのイエス像」の中によく現われている。すなわち、イエスの歴史上の出現は、何か新たな信仰を説く救済者としてではなく、現世において福音を成就する実践的生の模範 (Vorbild) として意味があると解する。このような肯定的要素は、次のように理解できる。

- (1) イエスは信仰者でなく生の実践者である。
- (2) イエスは新たな生の実践を説く者として非道徳的であり、道徳に代って生の根源性・自然性を説く。
- (3) イエスは彼岸における生の真実を説く救済者ではなく、現世における自己克服的福音を説く現実主義者である。
- (4) イエスの説く福音は、外部世界の制限や拘束を超越した純粋に内面的な神の王国である。

次に否定的側面。その第一は、イエスは低き者・弱き者・悪しき者の徳に価値を置いた点である。イエスが常に「弱き者」の側に立つのは、「弱き者」が常に裁かれる側にあるということ、及び裁くことそのことを否定するイエスの姿勢による。そして、ニーチェは、イエスのこのような弱き者への同情の愛が、強き者・高き者の徳を不当に低下させたと考ええる。ニーチェにとって生の根源の意味は、Dionysos という古代ギリシャの神の名で比喩的に語られるものであるが、その意味するところは「創造性」である。この思想が、後に超人 (Übermensch) の思想へと展開していく。生きるとは、自己の創造的生を生きたることである。実存の生が力への意志 (Wille zur Macht) であり、その意志が創造性へと向かう力であることは、高き者にも低き者にも共通してある生の根源形式である。高き者には高き者の自己創造の権力意志があり、低き者には低き者の自己創造の権力意志がある。ニーチェは、イエスの同情愛が、結局弱き者の権力意志をルサンチマンという方向にしか展開しないことを否定するのである。従ってニーチェが否定するのは弱者ではなく弱者のルサンチマンであり、ルサンチマンをもたず世界解釈であるといえる。

否定面の第二は、イエスはデカダンであるという点である。根拠の第一は、イエスの説く絶対無抵抗・無条件の愛の教えは、イエスという人間の病的な触覚の鋭敏性による現実に対する本能的憎悪から生まれたとする。根拠の第二は、イエスの教説と生と死との全体が、ヘブライの神への信仰を根拠としてなされ

たものであること。すなわち、ニーチェは一切の背後世界 (Unterwelt)、人間に超越的な一切の存在を否定するのであり、それによって始めて現実主義が真実となるのである。根拠の第三は、イエスが人間を罪人と見なしている点である。ニーチェにとって人間の生そのものには何ら意味も目的も存在しない。問題は世界観的解釈にある。

以上、ニーチェの肯定するイエスは、自己克服による真実の生を現世で実現しようとする意志であり、否定は、Dionysos 的創造性を基準として、生を弱め、否定し、無化するところの一切であるといえる。