

ハイデッガーにおける転回

1

伊 藤 聡

転回^{ウレ}とはハイデッガーの思想の発展史といったものを外から表象するところに初めて生じてくる問題ではなく、当のハイデッガー自身の思索に課せられた問題、そしてまた彼が我々に追思を求めている問題である。しかもそれは彼の思索の諸々の根本問題、即ち有、時、歴史、人間、神等に並び立つような一つの問題ではなく、むしろそれらの諸問題がすべてその内で絡み合いつつ展開されているような問題である。この問題の究明は、まずその問題が属し入っている次元を正しく見据え、その次元に適った仕方て問を立てることから出発せねばならない。

K・レーヴィット以来広く流布した見解にしたがえば、転回とはハイデッガーの思索の転回、即ち所謂前期から後期への思索の変化を意味する。だが一九六二年W・リチャードソンに宛てた書簡(以下『R書簡』と略す)の中で、ハイデッガーはそのような見解を「根拠なき主張」と断じ、「転回とは第一次的には問いつつ思索する中で生じた出来事ではない」と明言している。⁽¹⁾そしてそれに続けて、『ヒューマニズム書簡』(一九四七年)の中の「 \wedge 有と時 \vee から \wedge 時と有 \vee への転回⁽²⁾」という周知の定式を指示しつつ彼は次のように述べている。「転回は \wedge 有と時 \vee 、 \wedge 時と有 \vee という表題によって名づけられた事態そのものに属している。」つまり転回は「有と時」という事態から「時と有」

という事態への転回として、事態そのものにおける事態自身の或る動性を指しているのである。

ところでこの「事態」という語は、『R書簡』執筆の直前に行われた講演『時と有』では、「有」と「時」という事柄相互の関わり合い、乃至は双方の事柄を共属させつつ保持する事・態という特定の意味に限定されて術語的に使用されている⁽³⁾。それはさしあたり「有と時」「時と有」の「と」として示されている事態であるが、その事態はさらに「性起」と命名され、「それは有を与える」「それは時を与える」における「それは与える(Es gibt)」という事態として説かれている。簡単に言えば「それは有を与える」とは有を現前性として遣わすという命運を意味する。そしてこの命運それ自身は、現前性の境域を明け開きつつ届けるという意味での「それは時を与える」ということに基づいている⁽⁴⁾。このような連関を踏まえてハイデッガーは『R書簡』で「転回は有と時の間、時と有の間で、いかにそれは有を与えるか、いかにそれは時を与えるかということから定められる」と述べている。「事態」自身の動性としての転回、それはその「事態」の内実に一歩踏み込んで言えば、「それは与える」ということの「いかに」に関する転回、つまり時の境域における有の命運の「いかに」に関する転回なのである。実際すでに一九四九年の講演『転回』でハイデッガーは「転回の到来」を「有の命運の到来」として論じている⁽⁵⁾。

転回は有の命運として「事態」そのものに属している。従って当然転回の問題は、それがいかなる命運であるかという方向で、しかも「それは有を与える」「それは時を与える」という観点で究明されねばならない。しかしそれと同時に、そのような転回の意味が十分理解可能となるためには、転回がそこから語り出されてくる当のハイデッガーの思索そのものの有り様に注目する必要がある。たしかに転回は彼の思索の「いかに」には還元されえぬ「事態」に属しているが、しかしその「事態」は思索と無関係にそれ自体で成立する事実の如きものではなく、まさしく「思索さるべき事態」として彼の思索に対して本質的な関連を持つているのである。この関連をハイデッガーは『R書簡』

において次のように語っている。「〈転回〉という名称のもとに思索された事態は私の思索をすでに一九四七年より十年前に動かしていた。転回の思索は私の思索における翻転である。」⁽⁸⁾ 転回という事態が思索を動かすのは、その事態が思索さるべき事態として思索を呼び要めるといふ仕方においてである。その呼び要めに呼応して転回を思索するハイデッガーの思索、それが「転回の思索」と言われている。思索の転回ではなく、転回の思索である。そしてそのような思索は、転回という事態自身の動性に呼応せんがために、それ自身の側においても「私の思索における翻転」という姿勢をとらざるをえないのである。こうした消息をハイデッガーは自らの思索の歩みを回顧しつつ次のように述べている。「『有と時』における有の問の着手においてもすでに思索は、思索の歩みを転回に呼応せしめる翻転へと呼び要められている。」⁽⁹⁾

肝要なことは、この思索の側での翻転との本質的関連の内で「事態」における転回を究明することである。今引用した『R書簡』においてはハイデッガーは転回の方から翻転を、さらには翻転への歩みを捉え返しているが、これはしかし彼の思索がすでに翻転しているからこそ可能な捉え返しである。自覚の順序から言うならば、むしろまず思索が自らの翻転を経験するのであり、その経験を自覚的に深化させ、その意味を熟思していく中で「事態」そのものにおける転回というようなことが経験され、語り出されるに至ったと思われる。とすれば我々の追思的考究もこの順序に従うべきであろう。そこで以下まず、転回が語られるに至った道筋を思索の翻転の方から照らし出し、それによって転回そのものの究明の準備を整えよう。

まず一九二〇年代後半におけるハイデッガーの思索の動向を『有と時』を中心に概観しておこう。彼の思索の歩みは有の問、より正確に言えば有の意味への問として始まる。この問は、問われるべき有が有の理解の内へのみ与えられ「有の理解に依存」⁽¹⁰⁾しているという意味でも、またその問自身⁽¹¹⁾が有の理解からその「徹底」⁽¹¹⁾として発源するといふ意味でも、有の理解の内⁽¹⁰⁾に自らの基底を見出ししている。有の理解、言い換えれば有が開示されているということ、これは人間が有るものに関わりつつ有るためのアプリアリナ制約であり、そういう点に着目してハイデッガーは人間を「現有」⁽¹²⁾と命名する。その際重要なことは、彼は一方では有の理解という観点から人間を現有として一義的に規定しておきながら、それと同時にまさにそのように規定された人間の内⁽¹²⁾に有の理解を還元しているということである。即ち、有の理解は理解乃至開示性一般の様態⁽¹²⁾として現有の一つの有り方であり、現有という有るものの有の体制に所属しているのである。そしてこのことは、有が有の理解への依存性を通して究極的には現有としての人間に依存していることを意味する。「有もいわば或る有るもの、即ち現有に根拠をおいている。有が与えられている(es gibt Sein)のは有の理解が、即ち現有が実存する場合にのみである」⁽¹³⁾。ここからして現有と有の関わり合いは、現有が有を⁽¹³⁾理解し、開示し、問うという現有の能動性を基調とすることになる。しかもその有に対する現有の能動的関与はそれ自身現有の内⁽¹³⁾で展開されるのであって、決して現有と現有の外⁽¹³⁾に有る他者との有的関係⁽¹³⁾ではない。

ところで有の理解はさしあたっては莫然とした「概念以前の」「前有論的な」⁽¹⁴⁾理解にすぎない。換言すればそれはその裏面においては同時に有の忘却でもあるような有の理解である。それゆえにこそその問が有の理解の「徹底」と

して、即ち有の理解を有の概念的把握にまで仕上げるべき有論的探究として、必要になってくるのである。ここで注目すべきは、有の理解と同様に有の忘却もこの時期においては一義的に人間の有り方と看做されていることである。『有と時』の序論で、有は「差当ってかつ大抵は自らを示さぬもの、……覆蔵されているもの」と言われているが、この有の覆蔵性の由来は「差当ってかつ大抵」という限定の内に示唆されている。即ち、この表現は『有と時』においては現有の日常性を、従ってまた頽落という非本来的実存を指示するものである。⁽¹⁶⁾ 差当ってかつ大抵は現有は周りの世界への頽落によって自己自身の有を見失い、有論（形而上学）の伝統への頽落によって有と有の問を忘却し、それがために有は覆蔵されているのである。そしてそれゆえにこそハイデッガーは有を「忘却から奪取する」即ち「想起」する⁽¹⁷⁾という仕方⁽¹⁷⁾で有の覆蔵性を全面的に除去することを課題として自らに課したのである。しかもその際、求められた有の顕わさの形式も概念の明晰さとして、思索の自発的要請から決定されている。

さて、では有の忘却を克服し有の理解を徹底せんがために、ハイデッガーの有の問はいかなる方向づけの下にいかなる道を辿ったのであろうか。有の理解とは、有を理解する現有の動性に着目して言えば、有るものから有への「超越」⁽¹⁸⁾であり、それはまた「現有の根本生起」という広い意味での形而上学⁽¹⁹⁾である。この形而上学が問として自覚的に表明化されると、次の如き超越論的な有の問となる。「形而上学とは、有るものを有るものとしてかつ全体として概念的把握のために取り戻すべく、有るものを超越して問うことである」⁽²⁰⁾。この問は有るものそのもの（*es ist*）の概念的把握を目指しつつ、有るものを有るものとして規定し理解可能にしている根拠、即ち「有るものの意味」として有を問う。そこではしかし有は、それが有るものをいかに規定しているかという観点で問われるにすぎない。有るものは問われておらず、従ってまた明確に把握されてはおらず、就中伝統にあっては有は定義不可能なる普遍的概念として自明性の内に放置されてしまっている。そしてその限りにおいて形而上学（有論）は根拠を欠いている。こ

うした洞察を踏まえて、ハイデッガーは上記の如き有の問を有の意味への問へと徹底させ、それによって「形而上学の根拠設定」⁽²¹⁾を期する。この問は、有を有そのものとして概念的に把握すべく、「有の意味」即ち有を有として規定し理解可能にしている根拠(時)へと問い進む。それは形而上学の超越論的な問の軌道上で、有るものから有への超越をさらに有から「有の彼方 (Einesna r'ys onotus)」⁽²²⁾へと徹底せんとする試みであると言えよう。⁽²³⁾

ところでその「有の彼方」はハイデッガーによれば現有の有の内奥に他ならない。有の意味、有を理解可能にしている根拠とは、とりもなおさず有の理解を現有自身の有の体制の内側から可能にしている根拠に他ならないのである。それゆえ有の意味への問は、その問自身がそこからその「徹底」として発源したところの有の理解、その有の理解そのものの根拠へと問い遡るわけである。そしてその準備としてまず現有の有の体制を根源的全体的に解明したものの、それが『有と時』の公刊された部分、即ち「現有の有論的分析論」である。

そこにおいてハイデッガーはまず、頹落によって規定された現有の日常的非本来的実存に定位し、そこで開示されてくる現有の有を「関心」⁽²⁴⁾として解釈する。だがそこではまだ現有固有の有は根源的には開示されていない。『有と時』では現有の開示性こそが「真性の最も根源的な現象」とされているが、それは頹落の内では非本来的開示性という意味での「非真性」という派生的形態をとっており、それがまた有の忘却一般の実存論的制約を成している。そこでハイデッガーは不安という「現有の卓抜なる開示性」に目をつけ、不安の内側で頹落を克服した本来的実存を「先駆的決意性」として示す。これが現有の「根源的真性」⁽²⁵⁾、即ち現有の有が現有自身に根源的に開示されている有り方であって、それに即して「関心」という現有の有の構造を統一的全体的に規定している根拠が「時性」として露開されたのである。この時性が現有の究極の、ただしあくまで現有に内在的な、有論的根拠であり、従って現有の諸々の有り方と等根源的に有の理解という有り方をも可能にしている根拠、即ち有の意味としての時乃至「とき性」⁽²⁶⁾であ

る。そのことを具体的に証示すべく時性から有を「トキガハル時的」に解釈する、⁽²⁷⁾というのが『有と時』第一部第三篇「時と有」に予定されていた課題である。その場合特に注目すべきことは、そのような有の解釈があくまで現有の分析論を通じて開かれた地平の内、即ち現有自身の時性を地盤としてその上で、企てられていたということである。しかも当時の構想によれば、有のトキガハル時的解釈自身も最終的には現有の有の反復的解釈に至って一応の完結をみるはずであった。⁽²⁸⁾「哲学はおそらく主観から出発して、哲学の究極の問題とともに主観の内へ帰来せねばならない。」⁽²⁹⁾この円環はしかしついに閉じられず、『有と時』は未完のままに終わった。ハイデッガーの後年の自己批判によれば、この途絶の所以は、『有と時』の試みが「あらためて主観性の単なる堅固化になるという危険の中に踏み込」んだというところにある。⁽³⁰⁾そのような危険を察知してか、ハイデッガーは一九二九年の諸著作では、『有と時』の構想の基本的枠組を維持しつつも、有の問題との関連で現有そのものの有限性を諸々の仕方で真正面から問題としている。さらに一九三〇年代に入ると、ハイデッガーはおそらく『有と時』の完成を殆ど断念して、ヘルダーリンやギリシア初期の思索者との対話に、さらにはニーチェとの対決に移っていくのである。

3

ハイデッガーの思索が決定的な翻転に踏み入るのは、先の『R書簡』にしたがえば一九三七年頃である。O・ペゲラーによるとこの頃ハイデッガーは『哲学への寄与』という覚え書の中で次のように述べている。「危機は着手された問の方向で思索を押し進めるだけでは克服されえなかった——むしろ密有そのものの本質の内への飛躍が種々の面で行されざるをえなかった。」⁽³¹⁾ここでおそらく初めてハイデッガーは彼の従来の思索の挫折を表明し、それとともに

思索の翻転を「密有そのものの本質の内への飛躍⁽⁴²⁾」として言い表わしている。密有 (Sein) とは何を謂うのか。その語はいかなる新たな有の経験を告げているのか。『真性の本質について』の註記では密有は「有と有るものとの」「兩者を」統べる「區別」として規定されている。⁽³³⁾ さしあたり形式的に言えばこの「區別」は、有るものと有が相対する平面で動いている形而上学の——形而上学自身には覆蔵された——根底を指し示している。⁽³⁴⁾ 即ちそれは、形而上学が有るものの側から超越論的に有を表象し、かつその有から振り返りつつ有るものを表象する際、つねにそこを跳び越しつつそこを動いている処である。換言すれば有るものから有への超越の直下に、超越のその都度の遂行に先立って、つねにすでに開けている処である。従って密有の内への飛躍とは、形而上学の超越論的思索の軌道から飛び離れ⁽³⁵⁾ 思索を超越そのものの直下へと翻すこと、「形而上学からの退歩」⁽³⁶⁾ 「形而上学の根底への帰行」⁽³⁷⁾ を意味する。退歩とか帰行といった表現にも示唆されているように、飛躍は決して形而上学と同一平面上に並ぶ別の新たな境域への移行ではなく、むしろいわば本来此土の自覚である。「我々は我々がもとそこに立っている地盤の上へ初めて飛躍せねばならない⁽³⁸⁾」。

ところでこのような飛躍をハイデッガーが一九三七年頃表明したということは、そこで初めて彼は形而上学との断絶を自覚したということである。逆に言えばそれ以前の、就中『有と時』の思索は、後年の自己批判においても指摘されるように、形而上学から生い来たったものとしてまだ形而上学の言葉と表象作用に囚われており、⁽³⁹⁾ 形而上学的問の軌道を根本から決定的には脱していなかった⁽⁴⁰⁾ のである。たしかに『有と時』ですでにハイデッガーは形而上学の根拠を設定すべく、有の理解の根拠、換言すれば超越の根拠を問い求めていた。しかしながらそれは超越の徹底を目指しつつ、現有という有るものから出発してその有の根拠へと超越論的に遡源する、という仕方においてであり、しかもその際形而上学を根拠づけるべき現有の有の根拠 (時性) はどこまでも現有自身の内に求められていたのである。

「有と有るものとの区別」も当時は「有論的差異」としてそれ自身有論的—超越論的に表象され、その根拠は直接的には超越の内に、究極的には現有の時性の内に求められていた。⁽⁴¹⁾それはまだいわば飛躍への助走にすぎない。その助走が飛躍に転ずるのは、諸々の根拠を、就中自己自身の根拠を自己の内にみるような現有の自己完結性が破れるときである。換言すれば、現有の根拠が現有にとつてむしろ深淵^{フツフツ}になり、そのようにして主観性が最後決定的に放棄されるときである。そしてそのとき初めて形而上学の覆蔵された根拠としての密有が現有自身の深淵^{フツフツ}の根拠として脚下に経験されたのである。

以上我々は密有の内への飛躍としての思索の翻転を形式的暫定的に考察してきたが、それをさらに立ち入って究明するためには、形而上学の根拠としてさしあたり形而上学の側から形式的に指示された密有、その密有をそのもの自身の内実に即して明らかにしておく必要がある。先に引用した『真性の本質について』の註記において、ハイデッガーは密有と真性の本質連関を指示しつつ、「真性とは密有の根本動向としての明け開きつつ蔵することを意味する」と述べている。⁽⁴³⁾我々はまず密有の「明け開く」という動向に考察の的を絞ろう。

密有が明け開く境域は「明け開け」と呼ばれるが、この後期ハイデッガーの根本語は、*Aufheben* 即ち不覆蔵性と
いう意味での真性をその場处的性格に着眼して名指した語である。具体的に言えば、明け開けとはまず第一に、その
内で有るものが有るものとして、その有において顕わにされている処、即ち「有るものの不覆蔵性」を意味する。⁽⁴⁴⁾第
二にその明け開けは同時にまた、有がその内に与えられ、有るものとともに有るものの有として顕わにされている
処、という意味での「有の不覆蔵性」でもある。⁽⁴⁵⁾有るものが有るといふその有は元来ギリシアにおいては「現前(*ouder*)」
を、即ち「不覆蔵性の内に出来しつづつ住すること」を意味するが、かかる「住」として有はただ不覆蔵性としての明
け開けの内のみ与えられてあるのである。まさにこのような明け開けを明け開くことによつて、密有は明け開けの

内に有るものの有を与え、それと同時に有るものをその有において顕わにし、そういう仕方では有と有るものとを等根源的に「統べる」のである。

ここで用語上の問題に言及しておかねばならない。有との関連で言えば、密有は、有がそこから与えられてくる根源、有がそこから有るものの有として現成してくる由来を言い表わしている。言い換えれば、ハイデッガーは、彼がさしあたり有という語で問うた事柄をその事柄自身に即して一層根源的に経験したとき、もはや有という伝統的な概念では捉えきれないその事柄自身の根源を密有という別の語で言い表わしたのである。有 (Sein) と密有 (Seyn)、この両者は事柄の上でも表現の上でも不即不離の關係にある。しかし密有という語の使用はごく一部の著作に限られており、概して言えば、一九五〇年代の初めまでの著作では不離の面が強調されて有の根源も有あるいは有自身と呼ばれているのに対し、それ以後の著作では逆に不即の面がより強く意識されて有の根源は全く別の語で表現されるようになる。⁽⁴⁸⁾ たとえば『ヒューマニズム書簡』では「それは有を与える」の「それ」は有自身であると言われている⁽⁴⁹⁾が、晩年の『時と有』では同じ「それ」が性起と命名されている。以下の叙述においては我々は原則として前者の用語法に従い、今後は有という語を密有と同じ意味で用いることにする。しかしそうなるとう有という語は両義的になるので、混乱を避けるため、これまで密有と区別して有と言い表わしてきた事柄を今後は有るものの有と表現することにする。

さて上記のことを踏まえて言えば、有 (≡密有) 自身が明け開けの内に自らを与える、即ち有るものの有として現成するのであり、しかもその際まずもって有が「自らを明け開く」という仕方⁽⁵⁶⁾で明け開けをもたらす、自ら明け開けとして現成するのである。「有自身⁽⁵¹⁾が、その内で有るものが現前するところの不覆蔵性として現成する。」この点から言うと、先に述べた「有の不覆蔵性」は同時に一層根源的には、有自身から発源し有の現成に属している不覆蔵性と

いう意味を含んでいることになる。「有の真性」「有の明け開け」等の表現においても事情は同じで、その「有の」は、しばしば両義的ではあるが、根本においては今述べたような主格的な意味で語られている。

形而上学の根底としての密有はさしあたり、以上に述べたような明け開けをその内実としている。ところでこの明け開けはしかし形而上学自身には覆蔵⁽⁵²⁾されている。そしてその事実の底にハイデッガーはかの「明け開きつつ蔵する」という密有自身の動性を聴き取るのである。定式的に言えば、明け開けはそれ自身において本質上「自らを覆蔵しつつ蔵する」という性格をもった明け開け⁽⁵³⁾である。しかもその覆蔵は明け開けに対して単に後から追加されたものではなく、むしろ明け開けと一つに現成する覆蔵であり、さらに言えば、明け開けがそこから初めて明け開かれ⁽⁵⁴⁾てくる蔵^{エッセンス}という意味を内含する覆蔵である。'Axiom' (不覆蔵性としての真性) にはその「貯え」「心」として *Wesen* (覆蔵性としての非真性) が属している⁽⁵⁴⁾。これは形而上学との関連で言えば次のような事態を意味する。即ち、まず一面では、有が自らを明け開きつつ有るものの不覆蔵性として、さらには有るものとして現成する、その限りにおいて形而上学はそこで頭わになった有るものを表象し、有るものの有を概念的理解の地平で掠めとる⁽⁵⁵⁾。だがそれと同時に有は不覆蔵性として現成する自己自身を覆蔵するのであり、いわば形而上学の視野そのものを成す不覆蔵性自身は、ましてその由来たる有自身は形而上学の視野から脱け去るのである。このような事態をハイデッガーは有の自己抑止的命運として、即ち有が自己自身を抑止し、脱け去らしめるという仕方⁽⁵⁶⁾で自らを思索に遣わし、そのようにして時代^{エポック}を画しつつ歴史を「有の歴史」として拓く、そういう命運として思索している。形而上学の歴史はその本質においてはかかる有の歴史であり、それも有の忘却とともに開始する有の歴史である⁽⁵⁷⁾。この場合有の忘却とはもはや単なる人間の態度ではない。「有の忘却は有自身の事柄に属し、有の現成の命運として統べている⁽⁵⁸⁾」。

「真性とは密有の根本動向としての明け開きつつ蔵することを意味する」という言葉は、かつて現有の開示性に還

元されていた有の理解と有の忘却が、共に今や有自身に由来する真性そのものの二重の動性として経験されていること⁽⁵⁹⁾を示している。ところで特に注目すべきことは、形而上学にはその根底たる明け開けが覆蔵されているのみならず、さらにこの覆蔵性自体も覆蔵されている、忘却すらも忘却の淵に沈んでいるということである。⁽⁶⁰⁾しかもそのいわば二乗された覆蔵の全体が有自身の自己覆蔵から命運的・歴史的に定められたものであって、決して人間の怠慢や我執に因るものではない。⁽⁶¹⁾ということはしかし逆に言えば、明け開けに内属する覆蔵性を自覚し、それとともに明け開けを明け開けとして経験することも、やはり人間の意のままになることではなく、原理的にはあくまでただ有自身がその覆蔵性を覆蔵性として照らし出し、そういう仕方ですらを根源的に明け開くことに基⁽⁶²⁾づいてのみ可能であるということである。「密有には明け開きつつ蔵することが属しているので、密有は始源的には覆蔵的脱去の光の内⁽⁶²⁾で現われる」という言葉はそのような有の根源的⁽⁶²⁾自己開示を示唆している。即ちここでは覆蔵的脱去そのものが或る「光」として有の根源的・「始源的」自己開示の必須の契機を成している。⁽⁶³⁾形而上学のもとでは明け開けと覆蔵性の双方がいわば覆蔵性の内に呑み込まれるのに対し、ここでは逆に「明け開きつつ蔵すること」の全体が根源的・「始源的⁽⁶⁴⁾真性」の内⁽⁶⁴⁾で明け開かれる。かかる事態は今の段階ではまだ十分明らかにはえないが、ともかくそのような有の自己開示を形而上学からの退歩において経験したからこそ、ハイデッガーは密有の二重の動性を思索し語りえたわけである。これまで我々は、密有の内へ飛躍し翻転したハイデッガーの思索から語り出された事柄を先廻りして述べてきたが、ここであらためてその思索そのものに注目しよう。

かつてハイデッガーは自らの思索（有の問）の基底を有の理解の内に見出し、さらにそれを現有としての人間の内で内在的に根拠づけんとしていたのであったが、飛躍によってそのような「人間の内」という抱え込みが手放されるや、一切が別の光の下に照らし出されてくる。まず有の理解の根拠として現有の特性の内⁽⁶⁵⁾に問い求められていた「有

の意味」(時)は、現有の脚下に開かれている境域として経験され、「有の真性」と改称される。⁽⁶⁶⁾「有の真性」、即ち「自らを覆蔵しつづ蔵するという性格をもった明け開け」、それが現有の時性から解き放たれた「時」の実相であり、⁽⁶⁷⁾またそれが有の理解の深淵の根底である。人間は有の理解の所有者でも主体でもない。むしろ人間はつねにすでに有の真性の内に立ち、明け開けにいわば身を晒している限りにおいてのみ、そこで示されてくる有るものの有を理解しうるのである。そしてそのような人間の根源的な有り方、即ち有の真性という根源から逆照された有り方が、かつてのなお主観性の刻印を帯びた「実存 (Existenz)」との対比で「脱存 (Ek-sistenz)」と呼ばれ、そこにまた「人間本質の変転」が語られるわけである。

それとともにおのづから人間と有との関わり合い(思索)も根底から変転する。即ち、かつてはこの関わり合いは原則的には、人間の内における有るものへの人間の能動的関与(超越)としてのみ考えられていたのであるが、今やその関与は有るものの有として現成する有自身の方から照らし返されて、たとえば「人間本質への有の関与の内部における、有への人間の本質的関わり」⁽⁶⁸⁾という風に表現される。「関与」とはここでは有が人間をその脱存の本質において「召用する」⁽⁶⁹⁾という意味での「引き入れ」の謂であり、その「引き入れ」の動性に随行するところに有への人間の関わりが成立するのである。その具体的な姿が次の如き「有の思索」である。即ち、まず有が思索に語りかけつつ思索を「呼び要め」⁽⁷⁰⁾、思索はその呼び要めを聴いてそれを言葉にもたらず、即ち応語するという仕方、「呼応する」。この呼応的関わり合いにおいて思索はさしあたっては有るものとの有と向き合う。つまり、有は思索に対して、自らを有るものとして示し、それに呼応して思索は有るものとの有を思索する。そしてその限りでは「有の思索」における「の」は目的格的属格である。⁽⁷¹⁾とはいえしかしこの関わり合いは決して単なる二極間の交互関係ではない。有の呼び要めとは、有が自らを真性として開きつつ、一方ではそこに自らを有るものとの有として遣わすとともに、他方ではそのよう

な自らの全動性を見護らせるべく思索を真性の内に投げ入れるということなのである。それゆえ思索は有の真性を包括的境域としてその内で有るものものと向き合っているのであり、根本においては真性として現成する有自身から発源し、かつ有自身に帰属しているのである。この点から言えば「有の思索」における「有」は主格的属格であり、思索は有の独露現成の一契機である。従ってそのような思索は有るもの有をもはや単に有るものもの側から形而上学的に表象するのではなく、むしろ形而上学の歴史において表象的に思索された有るもの有をも含めて、それを有の命運的呼び要めとしてその本源的由来から思索するのである。換言すれば、有るもの有を貫いてその根源へ、思索自身の根源へと還入していくのである。即ち、思索は「有の真性からかつ有の真性へ向けて思索し」、さらには真性として自らを明け開く有、それと同時に自らを覆蔵する有、そういう有へと沈思透入していく。それが呼び要めへの呼応の本来的な姿である。

4

以上ハイデッガーの思索の翻転の基本的な道筋を概観してきたが、これまでの叙述からも察せられるように、ハイデッガーはその翻転を決して自らの思索の内在的な変化とは考えていない。翻転の内で自らを有の命運的呼び要めへの呼応として自覚するに至った彼の思索は、その自覚とともに、自らの翻転と翻転に至るまでの歩みもそれと知らずに或る呼び要めへの呼応であったと覚了する。『哲学への寄与』の中でハイデッガーは、『有と時』における思索の開始を「密有自身の現成が自ら準備する初め」として語り、また後に次のように述べている。『有と時』(一九二七)で試みられた思索は……形而上学の超克を準備する道を歩み始める。しかしそのような思索をそれ自身の道へともた

らすものは思索さるべきもの以外にはありえない。⁽⁷⁵⁾とすれば、そのようにして道を歩み始めた彼の思索をさらに決定的な翻転へもたらすものも、思索さるべき事柄としての有自身以外にはありえない。「有自身が思索を撃ち当てること、またいかに撃ち当てるかということ、そのことが思索を飛躍にもたらし、それによって思索は有自身から発源し、それだけ一層有としての有に呼応する。⁽⁷⁶⁾このことは、思索の翻転が思索さるべき事柄自身の翻転、即ち事柄が思索を「撃ち当て」思索に「関わってくる」その関与の仕方の翻転に基づき、かつそれに由来するということを意味する。或る箇所では、「思索さるべき事柄自身が人間から翻転する」という性起のゆえに今日の間は未だその事柄へ^{フュッゲン}と翻転していない、と言われているが、そのような言い方の内にも示唆されているように、思索の翻転（「私の思索における翻転」）とは、単にハイデッガーの思索が前期から後期へ翻転したことを謂うのではなく、一層根源的には思索さるべき事柄への翻転、しかもその事柄自身の翻転に呼応する思索の翻転を意味するのである。そしてこのように思索の翻転の自覚を通して経験された事柄そのものの翻転こそ、かの転回に他ならない。前に引用した「『有と時』における有の間の着手においてもすでに思索は、思索の歩みを転回に呼応せしめる翻転へと呼び要められている」という言葉は、上述の如き連関全体を言い表わしている。

ここに至ってかの「∧有と時」から∧時と有∨への転回」という定式の意味も次のように理解することができる。即ち、それはハイデッガーの思索の翻転を事柄そのものの翻転としてより根源的に捉え返したものであって、「有と時」も「時と有」もここでは単なる著作やそこで思索された思想を指すのではなく、むしろ思索さるべき課題として思索を呼び要める「事態」そのものの結構を指している。まず「有と時」とは、有るものに囚われたる形而上学には従来隠されていた「事態」が、形而上学の地平の中で最初に自らを示した姿である。それに呼応して思索は有るものしの根拠としての有とその有の根拠としての時を超越論的に問い求めていく。それに対して「時と有」は、そのように

「有と時」に引転されきたった思索に対して、一転、形而上学の地平を底に超えたところで初めて示される「事態」のあるがままの姿である。そこで初めて思索は「事態」の自己告知の動きと一つになり、本来的な呼応となる。即ち、思索は事態が自らを示すがままに聴取しつつ、時を自己覆蔽的明け開けとして、有をその明け開けの内て命運的に遣わされる現前性として、応答的に語る。そしてこのように「有と時」から「時と有」へという「事態」の転回に呼応して翻転した思索、それが「有と時」から「時と有」への転回、思索である。

ところでこの「有と時」から「時と有」への転回」は、さしあたり直接的にはハイデッガーの思索の翻転をもたらず「事態」の動性として、一応ハイデッガーの思索の道に範囲が限定されているようにも思われる。だがしかしそもそもハイデッガーは自らの思索の道を、ギリシアより西洋の形而上学の全歴史を貫ぬく一筋の道として理解して(78)り、従ってまた彼は自らの思索の翻転を同時に西洋二千年余の形而上学総体の翻転として理解しているのである。こうした理解と軌を一にして、彼は「事態」そのものにおける転回を広く西洋の歴史全体にかかわる転回として思索している。「転回は単に私の思索にかかわるだけのものではない。」(76)そこで次にそのような転回をハイデッガーの「転回」の思索」に聴き従いつつ主題的に考究してみよう。

5

一九四九年の講演『転回』において、ハイデッガーは転回を「有の忘却の、有の真性の内への転回」(80)として論じている。既述の如く、有の忘却とは西洋形而上学の全歴史の本質動向を成す有の命運を指すが、この講演では特に「完成した形而上学」として現代世界を支配している技術に(81)焦点が絞られ、技術の本質動向を成す命運「集立」(82)が有の忘

却の極限的形態として熟思されている。「集立の本質は危険である。危険として有は自らの本質〔現成〕から去って自らの本質〔現成〕の忘却の内へ転入し、そのようにして同時にまた自らの本質〔現成〕の真性に背を向ける。」⁽⁸²⁾有のこのような動性が逆向きに転じ返されること、それが「有の忘却の、有の真性の内への転回」に他ならない。まず、これら二つの動性は共に同じ有自身の異なった「現成様式」⁽⁸³⁾、即ち異なった命運である、という点に注目しよう。晩年の『時と有』の言い方に即して言えば、両者は「それが有を与える」——一層根源的には「それが時を与える」二つの異なった与え方である。「時」という観点で暫定的に図式化すれば、有の忘却は現在のであると同時に既有的な有の命運であり、他方「有の忘却の、有の真性の内への転回」は将来的に到来する有の命運である。「もしかしたら我々は既にこの転回の到来が前もって投げかけてくる影の内⁽⁸⁴⁾に立っているのかもしれない。それがいついかにして性起するの⁽⁸⁵⁾かは誰も知らない。」この到来する命運は、しかし、直線的に表象された時間の流れの中で未来に生じ、そのようにして有の忘却という命運に後続するのではない。「それは時を与える」と言われるその「時」は、相互に働き入り合う既有と到来と現在の統一を謂う。⁽⁸⁶⁾さしあたり講演ではハイデッガーは、現在の命運、即ち危険として規定された集立の内に既に転回の到来が予示されている、という現在と到来の関連を示唆している。「危険の本質の内に、有の本質〔現成〕の忘却が翻転する転回の可能性が覆蔵されている。」⁽⁸⁷⁾

危険のこのような両義性はしかし本をただせば、危険としての集立の内⁽⁸⁸⁾で完成に至る有の忘却一般の本質構造の内⁽⁸⁹⁾に予め下描きされている。既述の如く有の忘却とは、有自身が真性として、即ち有るものの不覆蔵性として現成しながら、それと同時にそういう自己自身を覆蔵するという命運である。そのように自己自身を自らの本源的由来と共に覆蔵する有の真性を、以下簡単に非―真性と表記する。有の忘却とはしかしさらにかかる非―真性さえもが必然的に覆蔵されるという事態であり、そのような非―真性を特に非―真性と表記することにする。かかる非―真性としての

有の忘却がいわば非₁(真性)となるほどに極限化した形態、それが現在におけるかの危険である。危険とは「それ自身の本質〔現成〕の真性に関して自らを脅かす有自身」を意味する。⁽⁸⁹⁾しかしたとえ非₁真性がどれほど極限化しようとも、それが有の命運として真性の一つの現成様式である以上は、そこにもなお真性が覆蔵されたままに現成し、保蔵されているのである。そしてまさにその限りにおいて、そこには非₁真性が真性の内へ転回する可能性が胚胎されているのであり、しかもその可能性は非₁真性の非₁が極限まで行き尽すことによって、却って一層高まるのである。「思索は有の極限的な脱去の内初めて有の本質〔現成〕を観取する」という言葉は、⁽⁹⁰⁾そうした事態を思索との関連で示唆している。

そういっわけであるから、「有の忘却の、有の真性の内への転回」とは、現在の₁既有的な有の忘却が背後に捨て去られ、非₁真性が全体として解消されるというような、有の忘却からの転回ではない。講演でハイデッガーは「危険が危険として性起し、そのようにして危険が初めて覆蔵されず₁有るところ」、まさにそのようなところに転回の到来を予見し語っている。⁽⁹¹⁾「危険が危険として有るとき、忘却の転回とともに有の見護りが性起する」⁽⁹²⁾つまり非₁真性が非₁真性として顕わになるといふこと、そのことがただちに「非₁真性の、真性の内への転回」なのである。非₁真性が非₁の蔽いを取り除かれて非₁真性として現われ出るとき、非₁真性は非₁真性のままに根源的真性の内へ移し入れられる。いわば非₁真性が非₁真性へと「捻転」⁽⁹³⁾されるのである。

では、非₁真性が非₁真性として顕わになるといふこと、このこと自身は一体いかにして可能であるのか。従来非₁真性の内に覆蔵されていた真性が自らを真性として開き出してくることによってである。「危険の転回は忽然として性起する。転回において有の本質〔現成〕の明け開けが忽然として自らを明け開く。この忽然たる明け開きは稲妻の閃きである」⁽⁹⁴⁾そしてこの明け開けとしての真性そのものから発するその自己照明(稲妻の閃き)が、同時にま

た非、真性の非を照破しつつ非、真性を非、真性として照らし出すのである。「^{アブリツクツメ}稲妻の閃き」とは、その語と事柄にしたがえば、瞬視である。瞬視の内であつ瞬視として「有の」本質「現成」は自己固有の照明の内へ入来する。…瞬視はしかし同時にその照明の内での自らの由来の覆蔵された暗闇を明け開かれざるものとして見護る。⁽⁹⁵⁾そしてこれこそ前にハイデッガーの思索の翻転との関連で述べた有の根源的自己開示、即ち密有の「明け開きつつ蔵する」という全動向が根源的真性の内で開き出されることに他ならない。

ところでこのような転回が到来するという可能性は、ハイデッガーにとつては単なる可能性以上のもの、即ち必然性である。そのことを理解するためには、これまでみてきた事態をハイデッガーの有史的思索の視圈全体の内に移しつつ、「時」という観点でさらに立ち入って究明する必要がある。

転回において「^{アインズタ}いつの日か」自らを明け開く有の根源的真性とは、プラトン以来の形而上学の歴史を通して従来非、真性の内に覆蔵されていた真性であるが、それはさらに遡れば実は、「^{アインズタ}かつて」⁽⁹⁶⁾形而上学の始源においてヘラクレスイトスやパルメニデスの思索に自らをまさしく *Altheia* として、乃至は *Myros, Oros* として始源的に明け開いた「始源的眞性」なのである。始源とは有の一切の自己開示の原初をなす根源的自己開示そのものを意味する。しかるにこの始源はプラトンにおける「形而上学の開始」とともに直ちに *ovta* (有るもの有る) 乃至 *logos* の裏に覆蔵され、そしてそれ以来形而上学は終始「始源からの離行」「進歩」として展開されてきたのである。とはいえその際始源および始源的眞性は決して単に背後にされ過去に消え失せるのではなく、むしろ形而上学が絶えずそこから離行的に発源する根源として留まりつつ、今なお形而上学の本質の内、非、真性の内で自らを覆蔵しているのである。それは過ぎ去ったものではなく、「既に有るもの」(das Gewesene, das Gewesende) 即ち一切の現成するものを予め自らの内に集撰するという仕方です既に現成せる有、という意味での「既に有るもの」である。⁽⁹⁹⁾このような既有的な

るものとして始源は一切の到来を、従ってまたかの転回の到来をも「既に有るものの到来」⁽¹⁰⁹⁾として予め自らの内に集
撰しつつ保蔵しており、そういう仕方でのその始源自身が将来的である。「始源はその始源性によって自らに後続する
一切を追い越しそのようにして将来的である」⁽¹⁰⁸⁾。

こうした事態は形而上学がなおその威を振っている現在、しかも形而上学が完成に至り非一真性が極限化している
現在、そういう現在にあってはさしあたり覆蔵されている。しかしながらハイデッガーによれば、「形而上学の完成」
とは同時に「形而上学の諸々の本質可能性が汲み尽される歴史的瞬間」という意味での「形而上学の終末」に他なら
ない⁽¹⁰²⁾。それはとりもなおさず、プラトン以来の「始源からの離行」がもはやこれ以上の離行可能性を保持していない
ということである。そしてまさにその限り、今や始源への還帰退歩は必至である。形而上学がその始源へ、即ち非一
真性が始源的眞性の内へ差し戻されるのは可能であると同時に必然でもある。さらにはまたそういう仕方、従来形
而上学の内でも覆蔵されていた始源的眞性がいつの日か「もう一度」⁽¹⁰⁴⁾、ただし一層始源的に現成する可能性が、——始
源が形而上学の始源として将来的に到来する可能性が、開かれているのである。この「別の始源」の到
来はしかしあくまで既有的なる「最初の始源」⁽¹⁰⁵⁾そのものから、その始源自身の再来として到来するのである。即ち
「既に有るものの到来」乃至「既有的到来」⁽¹⁰⁶⁾である。「始源的なものは一切の到来するものに先んじて性起し、それ
ゆえ、未だ秘匿されてはいるが、純粋な到来として歴史的人間のもとに到来する」⁽¹⁰⁸⁾。

この到来が「有の忘却の、有の眞性の内への転回」の到来である。転回は、『哲学への寄与』の表現を以て言えば、
「最初の始源と別の始源相互の \wedge 働き合い \vee 」⁽¹⁰⁷⁾の内、「忽然として」、即ち前後継起的連続性を絶って性起する。この
「働き合い」は晩年の『時と有』においては「既有は自らを将来に届ける」、逆に言えば「到来は既有を届け既有をも
たらず」という既有と将来的到来の「働き合い」として一層根源的に思索されている⁽¹⁰⁸⁾。いづれにせよかかる「働き合

い」ゆえに、転回の到来は——単に未来に仮想された可能性ではなく——歴史の始源の既有性の内に予め保蔵されている到来として、現在における必然的な可能性なのである。

転回のような歴史的・時的構造連関に呼応すべく、ハイデッガーの「転回の思索」は有史的思索、換言すれば「回思的先思」⁽¹⁰⁾という姿勢をとる。即ち彼は現在における有の命運（集立）を「形而上学の終末」として捉えることよって、一方ではまず「形而上学の始源」へ、既有的な有の命運へと思索を回らし、さらにそれを通じて「別の始源」へ、転回という将来的な有の命運の到来へと先駆的に思索し入っていく。そのようにして彼は転回の到来に準備を整え、それを「待つ」⁽¹¹⁾。待つことを能くし得るのは、彼が自らの思索の翻転において転回を「有と時」から「時と有」への転回」として先取的に経験しているからこそである。

最後に転回との関連で神の問題に言及しておこう。ハイデッガーが神を語るのは、単に彼がヘルダーリンやギリシア人に影響されたからではなく、むしろ転回において再帰的に到来する「始源的なもの」に神もまた属しているからである。かつてギリシア人に現前した「既有的な神々」⁽¹²⁾は「形而上学の開始」とともに形而上学の「有・神論的構造」の内へ嵌め込まれて神性を喪失し、⁽¹³⁾そういう仕方ですらを脱け去らしめ「逃げ去る」⁽¹⁴⁾。もはや神的なる神はなく、現代は「神の不在」⁽¹⁵⁾の時代である。だが「このもはやないはそれ自身において、その汲み尽しえぬ本質〔現成〕の秘匿された到来の未だないである」⁽¹⁶⁾。即ち、「既有的な神々」は過去へ消え去ったのではなく、転回において「別の始源」の到来の内で「最後の神」⁽¹⁷⁾という姿に集撰されつつ「再来し」「帰来する」⁽¹⁸⁾。このように神の到来は徹頭徹尾先にみた転回の構造連関に即して考えられているが、これは神が有の命運の下に立つ一つの有るものとして有の真性から思索されている⁽¹⁹⁾ということである。では転回に際して神はいかなる意味をもっているのか。ハイデッガーにとって神は、ギリシア人にとってのゼウスが、またヘルダーリンにとってのアポロンがそうであった如く、何よりも稲妻

の担い手、即ち有の始源的眞性から発するかの「稲妻」を人間に撃ち当てる者である⁽¹⁸⁾。そのような者として神は、転回において有の眞性が有るものを訪れるときに開かれる世界、即ち「四一界」に属しているのである。

現代という神無き「世界の夜」にあって、「夕の國」としての西洋の歴史全体が転回する「別の夜明け」を待つハインリッヒの思索は、一面では西洋哲学の伝統を越えて「西洋と東洋の彼方」を指向し、⁽¹⁹⁾ 実際仏教と相通する独自の境位を拓き出しつつも、しかしどこまでも歴史の内では歴史を問い神を語るといふ点では徹底的に西洋的な思索者であり続ける。そのことを語っているのが転回思想である。

注

- (1) M. Heidegger, Brief an P. William J. Richardson [エッセー R—Brief ヲ註記] (W. Richardson, Heidegger, Through Phenomenology to Thought, The Hague: Martinus Nijhoff, 1963 ヲ再収。頁数はこのとおり)、p. XIX.
- (2) M. Heidegger, Wegmarken (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1967) [エッセー WM ヲ註記], S. 159.
- (3) Vgl. M. Heidegger, Zur Sache des Denkens (Tübingen: Max Niemeyer, 1969) [エッセー SD ヲ註記], S. 4, 20.
- (4) Vgl. SD, S. 5-20, bes. S. 20.
- (5) R-Brief, p. XXI
- (6) M. Heidegger, Die Technik und die Kehre (Pfullingen: Günther Neske, 1962) [エッセー TK ヲ註記], S. 41.
- (7) SD, S. 20, vgl. S. 4.
- (8) R-Brief, p. XVII. ここで「ある (ist)」が強調されているのは「転回の思索」「私の思索における翻転」が、後に述べる如く、有そのものから性起することを示唆せんがためであらう。
- (9) a. a. O., p. XIX
- (10) M. Heidegger, Sein und Zeit, 12. Aufl. (Tübingen: Max Niemeyer, 1972) [エッセー SZ ヲ註記], S. 212, vgl. 183. Vgl. M. Heidegger, Gesamtausgabe, Bd. 24, Die Grundprobleme der Phänomenologie (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1975) [エッセー GP ヲ註記], S. 14, 21, 24.

- (11) SZ, S. 15. Vgl. M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, 4. Aufl. (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1973) [以下 KPM と略記], S. 219.
- (12) Vgl. SZ, S. 230 ; GP, S. 405.
- (13) GP, S. 26. Vgl. a. a. O. S, 24 ; SZ, S. 212, 230
- (14) KPM, S. 219 ; SZ, S. 12, 15
- (15) SZ, S. 35. ハイデッガーは一方では、自らを示すものをそれが自らを示すがままに直接的に挙示すべし、という現象学の格率を掲げている (SZ, S. 34)。それゆえもし仮にここで言われている「自らを示さぬ」ということが文字通り有の自己覆滅として受けとめられていたなら、そのような有を現象学的に開示せんとすることは不可能な要求だったはずである。
- (16) SZ, S. 16.
- (17) KPM, S. 226f.
- (18) 「我々は存在の種族たるためには有なるものを超出する。」(GP, S.23) Vgl. WM, S. 15, 33, 58 ; SZ, S., 366 ; KPM, S. 228.
- (19) WM, S. 19.
- (20) WM, S. 15.
- (21) KPM, S. 1, 196f., 223ff. また『有と時』における「基礎的有論」という考えもこれと同一のモチーフの表現である (Vgl. SZ, S. 10-14, 19, 183, 200f., 231, 436f.)。
- (22) GP, S. 402-404. ハイデッガーはプラトンの *ἐκκείνου τῆς οὐσίας* を「有の認識を可能にする制約として解釈している。
- (23) 「我々が直面している課題は、単に有るものからその有へと邁って問い進むのみならず、我々の問うているのは有の理解そのものを可能にしている制約であるとするれば、有を超えて、有自身が有としてそこへ向けて企投されているところのものを問う、*αὐτὸς τὸ θέμα αὐτοῦ*。」(GP, S. 399, vgl. 437.)
- (24) Vgl. SZ, S. 212-230, bes. S. 220-222.
- (25) SZ, S. 307.
- (26) 『有と時』において通俗的時間概念と区別された「時」は「根源的時」(SZ, S. 329)としての時性を指す。また、とき性 (Temporalität) という名称は、有の理解を可能にする制約としての機能する限りでの時性 (Zeitlichkeit) を「つまり「時性の」この根源的時熟様式」を指す (Vgl. SZ, S. 438. GP ; S. 324, 389, 414, 436)。

- (27) Vgl. GP, S. 22. 「手許に有る」の (Zuhandensein) のべき解釈は、GP, S. 431-439 で試みられている。
- (28) Vgl. SZ, S. 13, 333.
- (29) GP, S. 220. Vgl. SZ, S. 38. 「インデッカー」として「主観」からの出発とは、主観を自明の前提としてそこから「一面的な主観主義的」問題を立てるところではなく (Vgl. GP, S. 20. SZ, S. 24)、「むしろ主観が客観 (有るもの) に関わるための根拠としての有の理解乃至は超越を説明すべく」「主観の有」「主観の主観性」を問題とするところである (Vgl. KPM, S. 199; WM, S. 58)。それゆえに引用文中では主観に括弧がつけられ、また原則的には主観に代えて現有という語が用いられるべきである。
- (30) M. Heidegger, Nietzsche, Bd. 2 (Pfullingen: Günther Neske, 1961) [「ニーニ」または Nietzsche Bd. I 44 NI 2 略記], S. 194.
- (31) O. Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers (Pfullingen: Günther Neske, 1963), S. 180.
- (32) 「飛躍 (Sprung)」という言葉自体は一九二九年の『形而上学とは何か』(WM, S. 15) 及び一九三五年の『形而上学入門』(Einführung in die Metaphysik, 3 Aufl., Tübingen: Max Niemeyer, 1966, S. 5, vgl. 13, 134) [「EM」略記] で用いられている。しかしここではまだ飛躍は有るものから無乃至有への飛躍として、つまり超越としての経験されている。
- (33) WM, S. 96.
- (34) 「有と有るものとの区別はすべての形而上学の、知られておらず確定されていない、だがそれにもかかわらずいつも要求をわづらふ根底である。」(NI, S. 210)。それゆえにまた「形而上学の根底への帰行」は「区別への帰行」とも言われる (NI, S. 241)。
- (35) Vgl. M. Heidegger, Der Satz von Grund. (Pfullingen: Günther Neske, 1957) [「S」略記] S. 95f.
- (36) M. Heidegger, Identität und Differenz (Pfullingen: Günther Neske, 1957) [「ID」略記], S. 39-42. Vgl. NI, S. 368-371
- (37) WM, S. 197f., 205, 209
- (38) M. Heidegger, Was heißt Denken?, 3. Aufl. (Tübingen: Max Niemeyer, 1971) [「WD」略記], S. 17.
- (39) Vgl. WM, S. 159, 167, 187, 206, 233; WhD, S. 60ff.; SG, S. 146; M. Heidegger, Unterwegs zur Sprache, 5. Aufl. (Pfullingen: Günther Neske, 1975) [「US」略記], S. 128-130

- (46) Vgl. WM, S. 167f., 209; M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze* (Fruhlungen: Günther Neske, 1954) [以下 VA と略記], S. 79.
- (47) Vgl. GP, S. 23, 406; WM, S. 31, 223
- (48) かかる「深淵的根底 (Ad-Grund)」などの有ることは NI, S. 578, N II, S. 252 を参照。
- (49) WM, S. 96.
- (50) この不覆蔵性の内でのみ有るものは頭わにされることを「また覆蔵される」(Vgl. SD, S. 71f.; M. Heidegger, *Holzwege*, 5. Aufl., Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1972 [以下 HW と略記], S. 320)。この有るものの覆蔵性は「か」後に述べる「明け開けそれ自身に属する覆蔵性」とは区別されねばならない。『芸術作品の根源』(一九三五年)ではそれら二重の覆蔵性が、一方は「明け開け内部」の覆蔵、他方は「明け開けの始源」としての覆蔵として語られている (Vgl. HW, S. 42)。
- (51) 一九二〇年代後半においては真性は現有の開示性という現象の枠内で、有るものの真性(有的真性)——有の真性(有論的真性)という風に段階づけられ、有論的差異によって区別されていた (Vgl. WM, S. 28-31)。しかし今や有るものと有双方の根源が密有として経験されるとともに、そうした区別は基準決定的な意味を失い、唯一密有が明け開け明け開けとしての真性のみが諸々の角度から問題にされるのである。
- (52) VA, S. 229, Vgl. a. a. O., S. 50, 277; EM, S. 55; HW, S. 320, 341; SG, S. 207, 211.
- (53) 密有などの語が使われているのは『哲学への寄与』(1936-38)『思索の経験より』(1947)及び『真性の本質』の註記(1949)の三つであり、これらはハイデッガーの思索のいわば薬屋裏とった性格を有している。
- (54) たとえば『言葉への途上』(1952-56)『キヤラ』(1954)等における「二重性 (Zweifalt)」『放し』(1957)における「会域 (Gegenet)」『同一性と差異性』(1957)『時と有』(1962)における「性起」等がそれである。
- (49) WM, S. 165f.
- (50) Vgl. WM, S. 196.
- (51) N II, S. 353, Vgl. WM, S. 163, 203
- (52) Vgl. N II, S. 397, WM, S. 100, 154, 162, 195f.
- (53) SD, S. 79.
- (54) 『時と有』(VA, S. 220f.)『二』(SD, S. 78)° Vgl. EM, S. 87; HW, S. 42f., 310; VA, S. 241, 269-272.

- (55) Vgl. N II, S. 345-352.
- (56) Vgl. HW, S. 311; SG, S. 109, 143.
- (57) Vgl. HW, S. 243.
- (58) WM, S. 242. ハイデッガーは「忘却」をギリシマ語の *λήθη* に即して「覆蔵の命運」と解釈している (VA, S. 264)。
- (59) Vgl. N II, S. 250-254. このような経験の最初の表明は一九三五年の『芸術作品の根源』及び『形而上学入門』であり、それでは「明け開けと覆蔵の原闘争」が有自身の出来事として説かれてくる (Vgl. HW, S. 43, 49; EM, S. 77-87, 132, 146)。
- (60) Vgl. N II, S. 252.
- (61) 宗教との対比が許されるならば、キリスト教における罪や仏教における無明・煩惱が——それぞれ原罪とか業として個人の態度決定を超えた次元にまで拡大されるにせよ——根本においては人間の我執に由来すると考えられているのに対し、ハイデッガーにおいては「迷い」も——当然それは人間の有り方を規定するにせよ——根本においては有の命運から決定されるのであって、人間の何ひかの態度から惹起されるものではない (Vgl. HW, S. 310; WM, S. 91 ff.)。
- (62) WM, S. 97.
- (63) 「有が自らの現成とその由来を覆蔵するということこそ、有が始源的に自らを明け開く仕方である。」(N II, S. 389) 「拒絶そのものが有の最高の、かゝ最も堅く啓示である。」(HW, S. 104. Vgl. N II, S. 27)
- (64) 「始源的眞性 (die anfängliche Wahrheit)」(VA, S. 73; WHD, S. 23; TK, S. 28)。これは転回の内での経験される眞性である。
- (65) 「思索は形而上学的表象作用から一步退く。有は自らの不覆蔵性を拒絶するという自己抑止の到来として自らを明け開く。」(N II, S. 389)
- (66) Vgl. WM, S. 97, 168; N II S. 20.
- (67) Vgl. R-Brief, p. XXI; SD, S. 16.
- (68) WM, S. 163. Vgl. WHD, S. 45.
- (69) Vgl. US, S. 125; WM, S. 235; NI, S. 448.
- (70) Vgl. WM, S. 105; VA, S. 182.
- (71) Vgl. WM, S. 145, 148.

- (72) Vgl. Ebd.
- (73) WM, S. 203.
- (74) O. pöggeler, a. a. O. S. 187.
- (75) WM, S. 198
- (76) Ebd.
- (77) WhD, S. 3f. じのような有の翻転と人間の翻転との呼応的相即について、他にも WM, S. 823f; HW, S. 248-295 を参照。
- (78) Vgl. M. Heidegger, Was ist das—die Philosophie?, 5. Aufl. (Pfullingen: Gunther Neske, 1972), S. 11.
- (79) R-Brief, p. XIX
- (80) TK, S. 40. その他にも「有の拒却の、有の本質〔現成〕の見護りへの転回」(TK, S. 40)「有の本質〔現成〕の拒絶の、有の見護りへの性起の内への転回」(a. a. O. S. 44)等の言い方がなされる。なおこの「見護り(Wahrnis)」も単に「また第一次的には人間の有り方ではなく」(Vgl. HW, S. 321)。
- (81) VA, S. 80, 99.
- (82) TK, S. 40.
- (83) Vgl. TK, S. 37.
- (84) TK, S. 40f.
- (85) 「有の命運はさうでは——今は集立、次は世界と物、といったような——単なる前後継起は存しなく。」(VA, S. 183) Vgl. TK, S. 37f.
- (86) Vgl. SD, S. 14ff.
- (87) TK, S. 40.
- (88) 『真性の本質について』の中で「非—真性(Un-wahrheit)」は「真性の本来的な非—本質」「先行現成する本質(das vor-wesende Wesen)」として語られる(WM, S. 89)。ただしこの著作ではその非—真性が「有るもの全体の覆蔵性」(Ebd.)として有るものの方から指示されているので、本論で述べる非—真性とは視点が異なる。とはいえ事柄としては同じ非—真性である。
- (89) TK, S. 37.

- (96) SG, S. 101.
 (16) TK, S. 41ff.
 (25) TK, S. 42.
 (35) 「縁起 (verwinden, Verwindung)」という表現は、「有の忘却の始源の捻転」(VA, S. 78)「有の命運の捻転・集立の捻轉」(TK, S. 40)「形而上学の捻轉」(WM, S. 242-252)等と同一。ハイデッカーが特に上記の如き転回の動性を示すべく用いた表現でもある。たとえば「技術の本質はその未だ覆蔽されている真性の内へ verwinden される」(TK, S. 38)という風で用いられる。その場合ハイデッカーは「一方では「克服」というこの語の普通の意味を響かせつつ、それと同時にその裏に firwintan という古高独語の原意、即ち「捲き込む・捲き込む」という意味を語り込めている。それゆえ或る箇処では Verwindung の動性が「絡みゆく (umranken)」という語で表現されよう (WM, S. 244)。そして肝要なことは、verwinden されるという行方が「真性の内」に、それも形而上学の歴史の根底に覆蔽されている「始源的真性の内」へであるという点である (Vgl. Wld, S. 23; WM, S. 244; N II 481)。なほこの語は「耐忍」と訳されて人間の放下した態度の意味に解される場合が多いが、しかし少なくとも第一次的には Verwindung は人間がそれのために「召用」され、人間がそれに「呼応」すべき事態そのものの動性を謂うべき (Vgl. TK, S. 39; WM, S. 244)。
- (54) TK, S. 43.
 (55) Ebd.
 (95) Vgl. HW, S. 301. ハイデッカーは einst という独語の両義性の内に、後に述べる既有と到来の「働きの内」より端的に言えば「初期のもの」と後期のものの同時性」(VA, S. 183) という事態との表現上の対応を読みとっている。
- (97) 「資源は開始の内への中心を覆蔽する」(Wld, S. 98) Vgl. N II, S. 403-410, 416, 428, 458; EM, S. 137-142.
 (98) N II, S. 486f., vgl. S. 458. 形而上学のかかる難行 (Fort-schritt) である、形而上学からの退歩 (Schritt zurück) が必要となる。
- (99) Vgl. SG, S. 121; US, S.57; N II, S.481; VA, S. 183.
 (101) US, S. 57.
 (101) N II, S. 9.
 (102) N II, S. 201. Vgl. N I, S. 464, 657; VA, S. 71f.

- (103) この始源への還帰ということがハイデッガーのヘルダーリン解釈の一つの根本モチーフである。
- (104) N II, S. 483.
- (105) US, S. 154f.
- (106) N II, S. 481.
- (107) O. Pöggeler, a. a. O., S. 144.
- (108) Vgl. SD, S. 14-16. ニーチェ講義を中心とする有史的思索が「形而上学の終末」「最初の始源」「別の始源」という形で問題化しつつあった歴史、その歴史をその根源たる「それは時を与える」という一点に向けて熟思しているのが『時と有』である。
- (109) Vgl. SG, S. 158f.; N II 490.
- (110) Vgl. TK, S. 22, 40.
- (111) N II, S. 29.
- (112) Vgl. ID, S. 45-65, bes. 45, 65.
- (113) Vgl. WhD, S. 7; HW, S. 70, 250.
- (114) Vgl. N II, S. 394f.; HW, S. 34, 248; VA, S. 183.
- (115) VA, S. 183.
- (116) O. Pöggeler, a. a. O., S. 144, 264. 「最後の神」の「最後の(letz)」は、さきさく「有の終末論」における「終末(εσχατον)」を指示しており、従ってまたそれは「論(λογος)」即ち集積という意味との関連をもつのである(Vgl. HW, S. 301; WhD, S. 67)°
- (117) WhD, S. 249.
- (118) Vgl. TK, S. 45f.; WM, S. 162, 169, 310; VA, S. 278; HW, S. 340; NI, S. 476; N II, S. 394; M. Heidegger, Er-läuterungen zu Hölderlins Dichtung, 4. Aufl. (Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1971) [『存在と時間』, S. 58-77
- (119) Vgl. EH, S. 42, 61, 68f.; VA, S. 222ff.
- (120) HW, S. 300.

イニシエーションと体験

——山岸会の特講を例として——

島 田 裕 巳

はじめに

特定の集団の構成員となるためには、その集団の認めるイニシエーションの過程を経なければならぬ場合が少なくない。イニシエーションの形態は多様性を示すが、ヴァン・ジュネップによって指摘されたように、そこには共通する構造を見出しうる。つまり、新たに集団に加わりうとする個人は、それまで属していた集団から分離され、なんらかの試練を伴う移行の期間を経て、新たな集団に結合（再統合）されていくわけである。⁽¹⁾したがってその過程は、エリアーデも強調するように、生命の死と再生の過程になぞらえられて、死と再生のシンボリズムによって表現される。それまで属していた集団からの分離は古い自己の死であり、新しい集団への結合は新しい自己としての再生の体験なのである。⁽²⁾

では、そういった構造を持つイニシエーションにおいて、個々の人間は具体的にどういった体験を持つのであろうか。また、新たな集団の構成員としての自覚はどこから生まれるのだろうか。

ただし、イニシエーションにおける体験の内容を明らかにするのはそれほど容易な作業ではない。その特殊性が内

容の把握を困難にしている。イニシエーションの過程はその性格上、イニシエーションを経ない人間には秘儀として隠されているからである。特に、イニシエーションに成功し、集団との一体感を強め、その理念を内面化している者ほど、イニシエーションの具体的な内容を公にすることに消極的である。そこからは、断片的な事実や比喩的な説明しか引き出せない。彼らにとつて、イニシエーションの体験を語ることは、その集団の理念を語ることに等しいのである。彼らは、集団において定型化・定式化された解釈の図式にしたがつて体験を語る。つまり、彼らはイニシエーションの中で何が起こつたかを語っているのではなく、何が起こるべきかを語っているのである。

それに対して、イニシエーションに成功せず、集団の構成員とならなかった者の証言の方が豊富である。しかし、彼らの証言もまた何が起こつたかを語るものではない。彼らにとつては、なぜ自分が集団の構成員にならなかったかを語るの方がむしろ重要だからである。彼らはイニシエーションの失敗を説明することによって、自己の立場の正当性を暗に表明している。つまり、彼らは何が起こらなかつたかを述べているのである。

こういった困難な問題を解決するには、イニシエーションに成功した人間の証言と、失敗した人間の証言とを比較する必要がある。その際に、比較の基準として考えられるのが、観察者自らのイニシエーションでの体験である。観察者は、いわゆる参与観察によって、自らイニシエーションに参加し、そこでの体験を記述しなければならない。記述の対象となるのは、他の参加者の態度の変化ばかりではない。観察者自らの内面的な変化についての観察が大きな比重を占めてくる。⁽³⁾それを基準にしながら、イニシエーションに成功した人間の証言と失敗した人間の証言を比較することによって、イニシエーションの成否を決定する要因を見出し、ひいてはその全体的な構造を明らかにしよう。つまり、本稿はイニシエーションでの体験の側から、その構造を探ろうとする試みなのである。

一、山岸会と特講

ここでイニシエーションの具体的な例としてとりあげるのは、山岸会の主催するヤマギンズム特別講習研鑽会（一般に特講と略称されるので、本稿でもそれに従う）である。

山岸会は理想社会を実現するための運動体として一九五三年、京都府下で結成された。山岸会の名称は、会発足当時、指導的立場にあった山岸巳代蔵（一九〇一—一九六一）に由来するが、山岸会の初期の活動は山岸巳代蔵の考案した山岸式養鶏法⁽⁴⁾を普及させることで農家の生活を改善し、同時に、その養鶏法の根底にある精神にのっとり理想社会を実現していくことであった⁽⁵⁾。したがって、当初は農民の生活改良運動的な色彩が濃かったが、一九五八年に三重県阿山郡伊賀町の通称春日（山）に、百万羽科学工業養鶏株式会社と称する共同体の建設が始まった頃から、理想社会のモデルを志向する共同体の運動へと変化していった。同時に、運動の急速な拡大を目指して、特講へ国会議員を送るといふ計画を含んだ「急進拡大運動」を展開したが、結果は、新聞紙上にも大々的に報道されて世間の注目を浴びた「山岸会事件」を起こし、狂信者集団の印象を残して運動は停滞した⁽⁶⁾。

山岸会の運動が再び活発化して、社会的に注目を集めるのは、一九六〇年代終わりから七〇年代中頃にかけての時期で、アメリカから対抗文化運動とともに「コミュニケーション」ということばが理想的な小共同体を指すものとして伝えられると、山岸会は日本のコミュニケーションとして再発見されることとなった。十代二十代の青年層が参加し、運動は積極化した⁽⁷⁾。山岸会の共同体も、北海道から九州まで全国に二〇ヶ所以上設けられ、養鶏以外にも大都市部では建設業などにも従事し、構成員の数は千名を越えていた。筆者が山岸会と最初に接触したのもこの時期であった⁽⁸⁾。

山岸会にとつての特講の重要性は、まず第一に、特講を受講することが山岸会の会員になるためのほとんど唯一の資格になっていることにある。また、山岸会の共同生活体であるヤマギシズム生活実顕地に加わつて生活をともにするためにも特講の受講は不可欠の条件となっている。したがつて、この一生一度しか受講できないとされる特講を山岸会のイニシエーションとして考えることができるわけである。

ところで、第一回目の特講が開かれたのは、一九五六年一月十二日のことであつた。場所は、京都府乙訓郡長岡町（現在の長岡京市）粟生の光明寺で、参加者は一五〇人前後であつた。以来、山岸会事件のあと一時中断された期間を除いて、現在まで定期的に開かれ、その回数は千回を越えている。筆者が受講した当時、特講は全国数ヶ所で開催されていたが、筆者が参加したのは、栃木県日光市にあつた山岸会日光会館での特講であつた。期間は一九七五年七月二十五日からの一週間で、終了後自由参加の補講が一日あつた。⁽⁹⁾以下、まず筆者の参与観察による体験を記述し、それを他の特講の受講記録と比較していくわけだが、山岸会の共同体の構成員となつた人間の特講の内容についての証言で資料となりうるものは少ない。したがつて、「ヤマギシズムの本質を探る第五回——研鑽をめぐつて」⁽¹¹⁾と「第一回特講参加者座談会——世紀の夜明けに参列して」⁽¹²⁾の二つの座談会の記録は貴重である。共同体の構成員とはならなかつた人間の受講記録には、水津彦雄、宇佐美承、手塚信吉、牧野紀之⁽¹³⁾によるものなどがある。なお、筆者の特講での体験を記述するにあつては、記述の便宜上、筆者を「私」と表記することにする。

二、怒り研鑽——「私」の場合

特講を受講する以前の「私」は、特講に関して若干の予備知識を得ていた。水津による受講記録を読み、特講のテ

キストとして使われる『ヤマギンズム社会の実態』⁽¹⁴⁾にも目を通していた。このテキストは一般には市販されていないために、受講以前に読んだことがあるという場合はそれほど多くないはずである。

△私▽の参加した特講には他に十名が参加していた。山岸会の側からは世話係として五名が加わった。受講者は男六名、女五名、世話係は女一名の他はすべて男だった。年齢は、受講者が十七歳から二十七歳、世話係が二十歳から三十一歳までであった。夏期休暇中ということもあって、受講者の大半は学生と教員であった。⁽¹⁵⁾ 受講以前から面識があったのは二組四人の受講者だけで、あとは初対面であった。△私▽にとって知り合いは一人もなかった。

この受講者と世話係をあわせた十六名が一週間の間、会場にあてられた三十畳ほどの部屋で寝食をとにもすることとなった。一週間の間、受講者たちはテレビ・ラジオ・新聞・雑誌・本等を見たり聞いたりすることは禁じられた。酒も禁止されたが、煙草は自由であった。その間、参加者以外の人間と接触する機会はほとんどなく、会場の外に出たのは全員で二度ほど短い散歩に出た時だけであった。受講中は、途中参加・途中退場は認められず、短い休憩時間をのぞけば受講者の自由になる時間はなかった。

会場の壁には「特別講習研鑽会目標」という幕がはられ、次のように書かれていた。

(イ) どんな場合も腹の立たない人であること。

(ロ) 零位に立つこと

地位、家柄、旧歴、名譽、學歷、知識、經驗、感情(怒りも含めて)、思想、風習、職業、家、妻子、我、時間、生命等に執着する心を放ち(一応棚上げて)零の身軽さに立って物事を見、考え、究明(研鑽)理解する。

(ハ) 自己一体の理を研鑽し、

(ニ) 研鑽はすべての考え方の基本であり、すべての実行の基でもあるのではなからうかと思考し、

(ホ) 自他一体で繁栄しようという理論、方法、実行はどうだろうかと研鑽する。

受講者には、テキストである『ヤマギシズム社会の実態』が渡されるが、特講ではこのテキストを読んで感想を述べあうことと、世話係が用意された「テーマ」を提示し、一同に一応の納得がえられるまで討論しあうことの二本立てで進められる。例えば、第一日目には、テキストの最初にある「1、零位よりの理解を」の部分が読まれ、テーマとしては、「駅はどこにあるのか」といった問いが世話係の方から出された。第一日目はまだ小手調べをしているといった感じで、それほどつっこんだ話し合いにはならなかった。

特講は一週間にわたって続くわけであるが、その全体について詳細に述べることは不可能である。したがって、ここでは二日目に行なわれた通称「怒り研鑽」の部分を取りあげることにする。この怒り研鑽は特講の全体の中でも最重要視される部分で、その重要性は実際の特講の中でも強調された。

怒り研鑽は二日目の昼から始まる。まず、世話係の一人が、「これから、世界にもかつてないことを行ないます」と宣言した。怒り研鑽ではテキストは使わなかった。そして、目標の(イ)にある「どんな場合にも腹の立たない人であること」の意味から論議が開始された。世話係は受講者全員に対して、腹の立たない人間になりたいかどうかを質した。△私▽を含めて全員がなりたいと答えると、今度は、最返腹を立てた経験を具体的に述べるよう求められた。△私▽は、ある友人が△私▽の意向を無視してことを進めた時に腹を立てたという経験を述べた。他の受講者たちは、友人に勝手に自分の持ち物を使われた時のことや、警察機動隊に誤って暴行を受けた時のことを腹の立った経験として語った。全員が経験を語り終えると、次に、腹を立てた時、そのことが生理的・精神的にどう影響したか、さらに腹を立てた相手に対してどんな影響を及ぼしたかを語るよう求められた。この論議の目的は、腹を立てたことが結果的には悪い影響しか与えないことを印象づけることにあるように思われた。

続いて、「腹を立てない」と「腹の立たない」の違い、怒りが本能であるのか、同じような状況に直面しても腹の立つ場合と立たない場合があるのではないかとといったことが論議された。いわばここまでが準備段階であって、△私▽を含めた受講者たちは、世話係の導く方向にそって議論を進めてきていた。それは普通の話し合いであって、全てを納得したわけではなかったが、特に異を唱えるべき問題点はなかった。怒り研鑽はここから本番をむかえ、違った展開を示すこととなる。

やがて論議の焦点は、受講者各自が語った腹の立った経験にしばられた。世話係は、「では、その時なんで腹が立ったんか」という問いを受講者全員に投げかけた。それに対して、△私▽の場合には、
 「相手が自分の意向を無視したからだ」

と、その理由を述べた。しかし、この答えは世話係から反論された。

「では、相手が自分の意向を無視すると、なんで腹が立つのか」

△私▽は答えた。

「自分の思っていることと違ったから」

この答えも世話係を満足させず、さらに反論された。

「なんで自分の思っていることと違うと腹が立つのか」

以降の論議はこのパターンで続けられた。世話係の方は、「なんで腹が立つのか」とか「腹が立つ寸前のところはどろだったのか」と、同じ問いを繰り返し、△私▽を考えこませた。△私▽の腹を立てた時の心理についての説明はことごとく反駁された。それではなぜ、と問いつめられた。他の受講者についても同じだった。順番に世話係との問答が繰り返され、△私▽と同じように問いつめられ、答えに窮していった。時間の経過とともに、受講者の発言も少

なくなり、その分だけ、問いつめ方もきつくなってきた感じであった。問いと答えの繰返しは休憩を何回かはさんで数時間に及び、沈黙の続く時間が長くなるにつれて、会場の空気ははりつめた重苦しいものにかわっていった。△私▽は途方に暮れていた。彼らは一体何を要求しているのか、皆目見当がつかなかった。時計はすでに真夜中の十二時をまわり、長時間にわたる問答によって精神は消耗していた。

しかし、この状態は永遠に続いたわけではなかった。時刻はすでに午前二時をまわった頃であった。ある女性の受講者の発言が、脱出口を示してくれたのであった。彼女の発言はおおむね次のようだった。

「今、自分が腹を立てた時のことを考えてみると、腹が立たないような気がする。今度、そういったことがあっても腹は立たない」

このひとは△私▽に強い印象を与えた。「ああなるほど、腹を立てることなどないのだ」と感じられた。何か暖いものがこみあげてくるように思えた。それは一種の解放感であった。そして、その時の△私▽に起こった心理的な変化の中で最も明瞭な変化は、世話係の繰り返ししてきた「なんで腹が立つのか」ということばが、腹を立てた理由を聞いているのではなく、腹を立てることなどないではないかと訴えかけているように聞こえてきたことであった。世話係の言い方がかわったわけではなかった。△私▽の側の受けとめ方がかわったのである。

こういった変化は、△私▽だけの体験ではなかった。同様の体験が報告されている。「ヤマギシズムの本質を探る第五回——研鑽をめぐる⁽¹⁷⁾」にある第一回特講に参加した安井登一⁽¹⁸⁾の発言である。

「その時は「怒り研鑽」を二昼夜、それこそ一睡もせずぶっ続けてやった。係は全体を推進する係と各班に班係がいたが、ときどき「もう腹が立たんようになったか」と、一人ひとりに尋ねにくるんだよね。そう聞かれるとこちらは考えこんでしまうし、そのうちに腹が立たんようになったという人がどんどんあちこちでできてくるし、何回も立

つか立たんかと聞かれるんで、考えてみても自分ではそのときははっきりしないんだけどね、もう立たんようになって言うてしまった。そしたら、その途端になんか急に楽になったような気がしてね」⁽¹⁹⁾

ここで重要なのは、腹が立たないということの納得の仕方である。安井は怒りの原因を把握し、腹が立たないことを納得してから、腹が立たないと告白したわけではない。わけのわからないまま、腹が立たなくなったと言ってしまったところで袋小路を脱出したのである。

「腹が立たない」ということばが鍵をにぎっているといえよう。〈私〉にとっては、女性の受講者が、腹が立たないと言っている瞬間から、安井にとっては、思わず腹が立たないと言ってしまった瞬間から、同じ「腹が立たない」ということばが、それまでとは違った意味を持つことばとして立ち現われてきたのである。⁽²⁰⁾ その瞬間は、〈私〉にとって、それまで経験したことのない特異な精神的な転換の瞬間であった。長い問答が、まさにこの瞬間を受講者に経験させるためのものであったことを了解したのである。

三、怒り研鑽の二つのタイプ

ただし、怒り研鑽がすべてこのような形で進行するというわけではない。例えば、宇佐美承の報告する第一三七回特講は次のようであった。⁽²¹⁾

その特講の受講者は十名であった。受講者の一人であるS夫人は、いままでで一番腹が立たった経験を次のように語った。

「主人が毎晩酒のんで、サカナも三種類つくりまますねん。私はテレビ見イたい思ても、子どもにとられてしても、

みられしません。ほいで、も一つテレビ買うてくれというたら、そんなもんいらんいわれましてん。酒半分にしたらテレビぐらい買えるのに、三日ものいわずでした」

このS夫人と世話係との問答は以下のように続いた。

「怒りの原因を探ってみましょか。Sさん、テレビ断られて、なんでハラたつたん？」

「主人が公平やないさかい」

「公平やなかったらなんでハラたつんのん？」

「私だけ損するさかいです」

「自分が損したらなんでハラたつんのん？」

世話係はこのように受講者を問いつめ、考えこませていく。S夫人は、「結局、自分の思うようにならんよってハラたつん違いますか」とか、「結局、わたしの考え変えないけまへんな」と、結論を出そうとするが、世話係は追及の手をゆるめず、「なんでやろ、なんでやろ、みんなもうちょっとでっせ」と迫ってくる。ここまでは、△私▽の場合同じである。

ところが、最後の場面が違うのである。受講者一同が疲れきったところで、世話係の一人が発言した。

「思うようにならんでもハラたてんこともあるのん違いますか。世の中には思うようにならんことのほうが多いんやないやろか。そんなことでなんでハラたてんならんやろ。みなさん、思うようにならんんだら、ハラたてるもんと決めてのん違いますか。よう考えてみたら、思うようにならんいうことと、ハラたてるいうことは別や。これをいっしょに結びつけて考えとるんが固定観念や。二つは結びつかんものやとわかったら、思うようにならんでもハラたへん」

ここでは、△私▽や安井の場合のように、受講者の側が腹が立たないことを実感として納得する部分が欠けている。受講者が追いつめられた状態の中で脱出口を見出し出ていく前に、世話係が脱出口を教えてしまっているのである。したがって、宇佐美の報告によれば、この世話係の発言に対して、半数が悟り、半数がキツネにつままれたような顔をしたという。宇佐美のいう悟りが、一体どんな心理的状态を指しているのかははっきりしないが、△私▽や安井のような解放感を伴なう納得の仕方ではなかったように思われる。

水津彦雄の参加した第一五四回特講も、手塚信吉の参加した第二二五回特講も、宇佐美の場合のように、世話係が最後に話をまとめ、怒りの原因について説明を加えたと報告されている。そして、報告者たちは一様に、あっけない幕切れに、肩すかしをくったといった印象を述べている。

つまり、怒り研鑽は、受講者が腹が立たないということばを自らのことばとして見出し出てくるまで徹底して待つかどうかで違ったものになってくるのである。怒り研鑽には二つのタイプが存在することになる。ここでは仮に、安井や△私▽の特講のように受講者の側が腹が立たないということばを発見していくものを、「発見型怒り研鑽」と名付け、宇佐美・手塚・水津の場合のように、世話係が解説を加えるものを「解説型怒り研鑽」と名付ける。

両者はある時点まで同じ過程をたどる。まず、世話係の方から「なんで腹が立つのか」という問いが提示され、受講者たちは各々、怒りの原因を述べていくわけだが、その説明はことごとく論破されていく。受講者たちがこれまで生きてきた日常の世界では怒りの原因の説明として認められていたことも、その根拠のあいまいさが指摘される。説明のことばを失なった受講者たちはやがてことばに窮していく。ここまでは、発見型も解説型も変わらない。怒りについて認識を異にする二つの世界は対立したままである。二つの世界とは、世話係の属する山岸会の世界と、△私▽

たち受講者の属する日常の世界である。この二つの世界の対立は、怒りの原因についての説明が論破されていくなかで、次第に鮮明なものとなる。受講者にとって山岸会の世界は確かに自分たちの属している世界とは違う世界として存在するのだが、その世界の構造や論理、そこへ至る道筋はまったくわかっていない。その一方で、怒り研鑽の進行につれて日常の世界を成立させる根拠があやういものとなっていくのである。

そこでは何らかの飛躍が必要である。怒りの原因についての日常の世界での論理が無効であるならば、それを放棄してしまわざるをえない。その時受講者たちの目の前に残されたのは、腹の立たない人間になるという目標であり、腹が立たないことばである。それは用意された唯一の脱出口であり、受講者たちは無理にでもその目標やことばを受けいれざるをえない。そうせざるをえないように、長い問答の繰り返しによって追いつめられてきているからである。そして、腹が立たないということばを告白することによって、二つの世界を隔てる距離を一挙に乗り越えてしまうのである。山岸会の世界における怒りについての認識の仕方が納得されるのは、告白の後からである。安井の場合がそうであったし、△私▽の場合には、女性の受講者による腹が立たないという告白によって、腹が立たないということばが目の前にあらわれてきた瞬間に納得したのであった。「なんで腹が立つのか」ということばが、腹が立つことなどないではないかと訴えかけてくるように聞こえた瞬間に、山岸会の世界で怒りがどう認識されているかを知ったのである。それは、△私▽の属する世界が移行したということでもあった。△私▽の中で、世界は、腹が立たないということばを実感できる人間の世界とできない人間の世界とに二分され、自らが後者から前者へと移行したと理解されたのである。二つの世界では、同じことばに対する理解が異なる。山岸会の世界では腹が立たないのが人間本来のあり方で、腹が立つのはいわば間違いなのである。それに対して、日常の世界では腹が立つというものはありふれた出来事であり、腹が立たないこともあると考えられているわけである。つまり、山岸会の世界を成立させてい

るのは、腹が立たないといったことばに対する特有の理解の仕方であり、その世界の一員となるためには、そのことばに対する理解を共有しなければならないのである。

以上が、発見型の怒り研鑽の構造であるが、解説型では構造が違う。最後の段階で、世話係は山岸会の世界から受講者の世界へ下りて行く。彼らの加える解説は、受講者の世界のことばを用いて、その論理に従ってなされる。実際、世話係による解説の例として引いたものを見ても、受講者が考えた怒りの原因とそれほど違っているように思えない。そこには、二つの世界の距離を乗り越える瞬間は存在しない。ただし、世話係は自信をもって解説を加えている。問答に疲れ果てた受講者たちはすでに自らのことばへの自信を失っている。世話係の解説は、受講者に理解可能なことばでなされるために、それは自信を回復させることにつながる。自分たちの考え方がそれほど間違っていないかったことに安心するのである。しかし、受講者たちは、自分たちの世界を出ていない。腹が立たないということばを、発見型の場合のような形では納得していないからである。

ではなぜ、怒り研鑽は発見型と解説型とに分かれるのだろうか。イニシエーションの観点からすれば、本来の怒り研鑽は発見型であると考えられる。なぜなら、ここまでの分析で明らかにしてきたように発見型には日常の世界から山岸会の世界への移行の過程があるのに対して、解説型にはその過程が見られないからである。その点で解説型はイニシエーションとしては不十分である。また、発見型怒り研鑽であった第一回特講には、特講の産みの親とも言うべき山岸已代蔵が病身を押して加わっていた⁽²²⁾。彼が特講終了後に書き記した文章からは、第一回が彼の目論見以上の成功をおさめたことがうかがえる。つまり、山岸已代蔵は発見型の怒りの研鑽を目指していたのである⁽²⁴⁾。

しかし、怒り研鑽が発見型となるためには一定の外的な条件が必要である。第一回や八私⁽²⁵⁾の場合と、宇佐美たちの場合とで大きく違っているのは、前者がともに山岸会の運動が高揚していた時期にあたるのに対して、後者は山岸

会事件後、運動が停滞していた時期であったという点である。運動が高揚している時には、特講を開く側も、参加する側も切実なものを感じている。山岸会は理想社会を求める運動として期待され、その期待は特講参加者の増大という形で具体的に示される。そこでは日常の世界と山岸会の世界との距離が強調される。受講者の側も、山岸会の世界が日常の世界とは全く別の世界であることを期待する。山岸会が理想社会実現への可能性を秘めているか否かは、それが日常の世界からどれだけ隔たっているかではかられるからである。そういった時期の特講においては、山岸会のものの方が日常世界のものの方が決定的に違う点が強調されることになる。その傾向が発見型怒り研鑽に反映されていると考えられよう。

これに対して、運動が停滞している時期には、二つの世界が隔たっている点ではなく、連続していることが強く主張される。山岸会事件の後、狂信者集団として世間の注目を集めた山岸会としては、自分たちの世界がそれほど特異なものではないことを知らしめていかなければならなかった。事実、誤解をとくための宣伝活動が事件後展開された。⁽²⁶⁾したがって、特講もまたそういった宣伝の機会として利用されることになる。二つの世界の連続性が強調されれば、怒り研鑽はどうしても解説型にならざるをえないのである。

要するに、怒り研鑽は本来、発見型を目指すものなのである。では、その目的はどこにあるのだろうか。また、怒り研鑽はそれ以降の特講の進行にどう関わっていくのだろうか。

四、理想の共同体

山岸会の側からすれば、怒り研鑽の目的は怒りをなくすことであり、特講全体の目的は研鑽とは何かを理解させる

ことにある。しかしながら、そういった目的の説明は山岸会のことばによるもので、それ以上の検討をばむ性格を
持っている。受講者たちが怒り研鑽やそれ以降のプログラムの中でどういった体験をするかをもとに特講の目的を採
っていかねばならない。

怒りは山岸会にとって常に重要な問題であった。研鑽によって、様々な事柄を検討し、解決策を見出し、その実
現をはかっていくためには、怒りをなくすことが前提条件とされた。腹を立てて感情的になれば、公正な判断ができ
ないからである。その点について、山岸巳代蔵は次のように述べている。「如何なる場合にも絶対腹をたてないこと
と、暴力を用いないことになっていきますから、何を言われても悪感情を残さないこと、それから、誰もが思った事
を、思うがままに、修飾のない本心のままを、遠慮なく発言し、又は誰の発言や行為をも忌憚なく批判します」

政治批判も、人格批難（同席者の）も、差し支えなく、そんな事で弾圧したり、腹を立てたらおしまいです」⁽²⁷⁾

また、初期の時代においては、山岸会の正会員は、「自己反省し、如何なる場合にも絶対に怒らぬもの」、準会員は、
「怒らざらん」と欲するも未だしもの⁽²⁸⁾とされていた。現実はこの資格規準に基いて会員が正会員と準会員とに区別さ
れていたわけではないが、山岸会の怒りについての姿勢をよく表わしたものだといえよう。

なぜこれほどまでに怒りをなくすことが重視されたのであろうか。そのきっかけとして考えられるのは山岸巳代蔵
自身の体験である。彼は、十九歳の時に壁にぶつかり、その後三年間にわたって考えぬいたすえに、ある確信をえた
とされているが、⁽²⁹⁾推測するに、その確信のひとつに、怒りをとりのぞかなければ理想は実現できないというものがあ
ったと考えられる。その彼自身の体験を他の人間に再体験させる機会として特講という方法が考え出されたのであ
う。すでに、特講の開始される以前に毎月開かれていた会の定例集會では、怒りをなくすことがテーマとしてとりあ
げられていた。⁽³⁰⁾山岸巳代蔵自身の参加した第一回特講で怒り研鑽が徹底して行なわれたのも、それが彼の体験に基

づいた思想の核と深く結びついていたからであろう。

また、怒り研鑽は、怒りをなくすことによって研鑽を可能にする前提条件を整えるとともに、研鑽の方法自体を受講者に理解させることを目指す。ある事柄を、常識や主観的な判断にとらわれることなく、つきつめて考えていけば、最終的には山岸会で言われる「真理」に行きあたるということを、怒りについて考えることを通して体験的に理解させていくのである。世話係の役割は、受講者が常識や主観に流されるのを防ぐことにある。つまり、研鑽は知識として伝達されるものではなく、体得すべきものだと考えられているわけである。

特講では、怒り研鑽だけではなく、そのすべてのプログラムを通して研鑽の方法を受講者に体得させようとする。怒り研鑽で山岸会のものの方を理解しえなかった人間も、のちに他の場面で、怒り研鑽においてと同様な精神的な転換の体験をする可能性を有している。問題を、主観的な判断や一時の感情にとらわれることなくつきつめて考えていくことによって、真の理解に到達しうるはずだとするのが研鑽の基本的な考え方である。その方法を体験を通して理解し、その有効性を納得させるために一週間という期間が必要なのである。

三日目以降の特講の進行の仕方は、基本的には怒り研鑽と変わらない。世話係がテーマを提出し、受講者がそれぞれ意見を述べあい、一応の納得がえられるまで続くという点では同じである。例えば、△私✓の参加した特講で五日目に世話係が提出したのは、「何でもはいとときけますか」という問いであった。すでに五日目ともなれば、受講者たちは山岸会の考え方になじみ、テーマに対してどう答えたらいいのか見当はついている。つまり、この場合なら、「はい」と答えればいいのである。しかし、世話係はそれを見越して、確信のない受講者にはさらに難題をふきかける。「それなら、特講が終わった後もここにずっと残れますか」といった具合⁽³¹⁾にである。そして、問答は受講者が一応納得するまで続けられていく。ここでもまた、テーマとして提出されたことばの真意が一瞬にして納得されること

が期待されている。

こういった同じ構造を持つ問答が繰り返されることによって、受講者たちは研鑽と呼ばれる山岸会の考え方を次第に理解していくことになる。そして同時に、その考え方を表現する山岸会独特のことばを覚えていく。「研鑽」ということばがそうであり、「真理」ということばがそうである。他にも、「無所有」「一体」「親愛の情」「零位」「持ち味」「一致点」「無我執」「前進無固定」等々がある。もちろん、こういったことばは一般の社会でも使われるが、山岸会の中ではそこに独特の意味が与えられている。しかも、そういったことばは頻繁に使われるのである。特講の中で、こういったいわば、「山岸語」がどう使われるかを知り、その使い方を覚えていくことによって、受講者たちは山岸会の世界観を内面化し、山岸会流のものの考え方にしたがって世界を見るようになっていくのである。やがて受講者の目の前には、山岸語ということばを共有した共同体が現われる。受講者は、山岸語の体得によって自らが、山岸語を共有した共同体の一員であることを自覚していくのである。

それはさらに、特講の場自体が共同体の性格を持つようになることによって、受講者たちに強く印象づけられることになる。受講者たちは、怒り研鑽でのような試練をともにくりぬけてくることによって、お互いに親近感を抱くようになる。一週間の間、隔絶された場所で寝食をともにすること自体が、個々人を隔てていた壁を取りのぞくことにつながる。かえって特講以前に付き合いがなかった間柄だからこそ、より一層親しくなったことを実感するのもかもしれない。

特に、受講者が日常の生活の中で感じていた悩みが公にされると、親近感は強まる。現在ばかりでなく過去までが共有されるからである。〈私〉の特講の場合にも、永年にわたる父親との確執や、異性とのトラブルについて語った者がいた。そういった告白は、告白した本人にとって精神的な浄化（カタルシス）の働きをするばかりでなく、告白

を聞いた側にも影響し、その意識の底にひそんでいた精神的な葛藤を意識化させることにもなる。それは、時に集団的な感情の暴発を引き起こす。第一回特講に参加した亀井正子は次のように語っている。

「そうね、あれは六日目の朝やったか、脇屋さんというおばあさんがみんなの前に進み出て、「わしは、今まで嫁が悪い、嫁が悪いとばかり思うとったが、そうじゃなくてわしの考え方が間違うてあつたんじゃ」言うてね。一六〇人の参加者の前に立って自分の今までの過去を話されて、泣き出したんですわ。脇屋のおばあさんの嫁というのは農薬をかぶってよう目が見えんようになってね、そやからおばあさんが、炊事、洗濯からトリの世話まで全部せならんかった。それでよう腹が立つし、嫁の悪口ばかり言うとった。そのおばあさんが「わしが間違うとったんや」と言い出した時、みんなが「そうや、わしらも今までひとが悪いと他人ばかり裁いておつて、自分の間違うとることにも少しも気づかなんだ」と次から次へと感想が出されて、粟生の光明寺が張り裂けんばかりの泣き声で埋まっちゃった。私は今でも、男の人があんな大きな声で泣くの聞いたことがない。まだ耳の底に残っています⁽³²⁾」

これは確かに偶発的な出来事ではあつた。第一回特講を聞くにあつて、その発生が予想されていたかどうかはわからない。むしろ予想外の出来事であつたと言うべきであろう。第一回の受講者たちは、二昼夜にわたる怒り研鑽や、今述べた出来事とともに体験することによって、特講の場自体が理想の共同体、ヴィクター・ターナーのことばを使えば「コムニタス」⁽³⁴⁾であると感じるようになったのである。△私▽の特講の場合も、参加者の間の一体感は終わりに近づくにつれて強くなった。それは単に受講者の間だけではなく、世話係をも含めての一体感であつた。理想の共同体の存在を実感することは、特講の重要な部分を構成しているわけである。

特講というイニシエーションの機会を持つてからの山岸会にとつて、会員個々人の特講での体験は、山岸会の「原体験」とも呼べる地位を獲得した。会員たちはその原体験を通して、山岸巳代蔵の提唱する理想社会を垣間見ること

となったのである。『ヤマギシズム社会の実態』に描かれた理想社会がどういった社会であり、また、どういった方法によって実現されるのかは、特講を受講して初めて理解されるのである。〈私〉の場合も最初に述べたように、特講を受ける以前に『ヤマギシズム社会の実態』を読んでいた。しかし、その時受けた印象と、特講の中で読んだ時の印象とはまるで違っていた。特講の中で、山岸語の独特な意味を実感としてとらえられるようになって初めて、山岸已代蔵の言わんとするところが理解できたのである。第一回の受講者たちも事情は同じであったと推測される。

『ヤマギシズム社会の実態』はすでに、特講開始の一年前に会報に発表されていたからである。⁽³⁵⁾

特講開始の二年半後、山岸会は三重県の春日で共同体建設に乗り出すわけであるが、その時も特講での原体験が構想の下地になっていたことであろう。特講で経験された理想の共同体が、現実になられようとする理想社会のモデルであった。特講において実現された理想の共同体を現実化しようとする試みが、春日での共同体建設の目的だったのである。

おわりに

特講での受講者の体験は三つにまとめられる。

(一) 精神的な転換

これは怒り研鑽をその典型とする。世話係が提出したテーマの意味がまったく別の角度から理解される瞬間がある。その瞬間は一種の解放感を伴なう。特講の受講者は、一週間の特講のどこかの場面で、そういった瞬間を経験することが期待されている。また、物事をそういった形で理解することが山岸会という研鑽であるとされる。

(二) 集団独特のことばの習得

特講の受講者たちは、研鑽、零位、一体といった山岸会独特のことばに触れ、その意味を知り、使い方を覚えていく。それを通して、現実を今までとは違った形で語ることが可能になり、現実は今までとは異なる姿を持って現われてくる。山岸語の習得こそが、山岸会の世界観の受容を意味するのである。

(三) 理想の共同体の発見

山岸語の習得によって、そのことばを共有する共同体が見えてくる。さらに、自らをその共同体の一員として認識するようになる。特講の参加者の間に相互理解が生まれ、一体感が醸成されると、その場は理想の共同体のモデルと考えられるようになる。

もちろん以上の三つは別々に体験されるわけではなく、相互に関連し、お互いがお互いを支持している。それは、山岸会のものの方、世界観の根底をなし、特講の受講者たちはこの体験を通して、今まで自分たちが生活してきた日常の世界を否定し、山岸会の世界を受容する。イニシエーションとしての特講の成否は、受講者たちがこういった体験を持てるかどうかにかかっているわけである。

しかし、この三つの体験はそれぞれに問題をはらんでいる。まず、(一)について言えば、この受講者に精神的な転換を起こさせる技術は、洗脳や強制的な自白、あるいは改心を迫る技術と共通性を持っている。精神的な転換を起こさせる側の考え方を受けいれざるをえない方向に追いついていくという点に関しては少しも変わるところがないのである。⁽⁹⁶⁾つまり、こういった技術を用いられれば、腹が立つことの方が「真理」であるという考え方を受けいれさせることも可能なのである。

(二) についての問題は、(一)と深く関連している。新たなことばの習得は、確かに新たな世界の発見ではあるが、そ

のことばによって表現された世界が絶対的に正しいことを保証するものではない。ことばは、そのことばが使われた時から一人歩きを始め、意味内容を拡大していく。例えば「研鑽」ということばはあらゆる事柄に適用され、その意味はあいまいなものになってくる。そのことばが使われたところから先は、さらに検討されることがなくなっていく。ことばが人間の行為や考え方を拘束する面が強くなっていくのである。

(三)については、特講の場で実感される理想の共同体は特講という特殊な条件のもとにしか成立しない、一時的なものである点が問題になる。特講で感じられた理想の共同体のイメージは、現実に建設される共同体のモデルになりえても、その建設の可能性を保証するものではないのである。

特講は確かに山岸会へのイニシエーションの過程である。しかし、受講者たちが特講での体験を通してイニシエーションを果たした山岸会とは、現実に存在する山岸会の共同体なのであるか。それはむしろ、現実には存在しない理想の共同体、理想の山岸会なのではないだろうか。特講の中で垣間見られた理想の共同体は、理想を現実化しようとする運動を生み出す契機となると同時に、人を現実に対して失望させていく。それは、人間の意識が常にユートピア的であらざるをえないところからくる、根本的な矛盾なのであるか。

注

- (1) van Gennep, A. *Les rites de passage*, 1909
- (2) Eliade, M. *Birth and Rebirth*, 1958, Harper & Brothers (堀一郎訳『生と再生』一九七一年、東京大学出版会)
- (3) 参与観察における観察者自身の体験の重要性については Reck, Gregory G. In *The Shadow of Tlaloc—Life in a Mexican Village*, 1978, Viking Penguin (拙訳『トラロクの影のもとに—メキシコの村の人生』一九八一年、野草社)を参照。
- (4) 山岸式養鶏法の実践について述べたものに、『山岸会養鶏法 増補改訂 農業養鶏編』一九五七年、山岸会出版部、がある。
- (5) 山岸会の理想社会論については、『ヤマギシズム社会の実態』一九五四年、山岸会本部、を参照。

- (6) 山岸会事件については、当時の山岸会の機関紙『快適新聞』ならびに、新島淳良『阿Qのユートピア』一九七八年、晶文社、を参照。
- (7) 一九七〇年代における山岸会の活動と影響については、拙稿「山岸会―閉ざされたユートピア」『流動』一九八一年三月号を参照。
- (8) その直接のきっかけとなったのは、一九七五年度東京大学文学部宗教学宗教学専門課程の演習「宗教運動の調査研究」(柳川啓一教授担当)において、山岸会を担当して調査したことであった。演習の目的は、当時特異な運動を展開していた比較的小規模の教団や宗教的集団(山岸会の他に、GLA、カトリック・カリスマ運動、世界真光文明教団、神の子どもたち、エンカウンター・グループなど)をとりあげて、参与観察によって調査することにあつた。アメリカ合衆国における同様な調査に、Glock, Charles Y. & Bellah, Robert N. *The New Religious Consciousness*, 1976. University of California Press, がある。
- (9) 北海道のヤマギシズム北海道試験場(現在のヤマギシズム生活別海実頭地)、栃木県の山岸会日光会館、三重県の山岸会本部、山口県の山岸会山口会館、長崎県のヤマギシズム生活西海実頭地の五会場であつた。
- (10) 補講は初期の特講ではなかつた。
- (11) 『ボロと水』第五号(一九七三年)、ヤマギシズム出版社
- (12) 『ヤマギシズム生活実頭地生産物供給所通信』四四号(一九八〇年)、供給所通信社
- (13) 水津彦雄『日本のユートピア―日本の共同体の実証的研究』一九七一年、太平出版社、宇佐美承「絶対怒らない人間」への実験」『朝日ジャーナル』一九六二年八月五日号、手塚信吉「日本経済の行方とヤマギシズム(三)」『月刊協同体』一五八号(一九七八年)、牧野紀之「特講の論理」『鶏鳴』第四四号(一九八一年)
- (14) 注(5)を参照。
- (15) 学生・教員の受講者が多いのは当時の一般的傾向だつた。新島淳良の提唱した幸福学園の運動が、新島の山岸会への参加とともに山岸会の運動となつたことが影響している。幸福学園については、新島淳良『ヤマギシズム幸福学園』一九七七年、本郷出版社、同『子どもを救え』一九七八年、野草社、を参照。
- (16) 注(5)八頁
- (17) 注(11)参照。

- (18) 文中においてはYと表記されているが、注(12)と比較することによって安井の発言であることが確認される。安井は何度も山岸会の総務を務めてきている。
- (19) 注(11) 十四頁
- (20) W・ジェイムズは、James W., *The Varieties of Religious Experience*, 1902. (梶田啓三郎訳『宗教的経験の諸相』一九七〇年、岩波文庫)の中で次のように述べている。「神秘的経験のもっとも単純な階級は、ある格言とか文章とかのもっている深い意味が、何かのはずみにいっそう深い意味を帯びて突然にパッとひらめく、という場合であるのが普通である。」(邦訳(下)一八六頁)
- (21) 注(13)を参照。
- (22) 注(12) 五頁を参照。
- (23) 「第一回特別講習研鑽を共にした、わが一体の家族、なつかしの兄妹弟妹よ、わが父・母・妻・子よ」注(5) 一一四—一一頁
- (24) 安井は第一回特講の時の山岸巳代蔵について次のように述べている。「特にそのときのこと印象に残っているのは、宮崎県から来ていた青年が「今度の講習会は養鶏技術を教えるというので来たのだが、だました」と言って山岸さんに食ってかかった。そしたら山岸さんは「養鶏の秘匿技術を授けるとは言ったけど、養鶏技術を教えてやるとはどこにも書いていなかった」と言った。このへんの言葉の表現はちょっと違っているかも知れないけれど、そしたら続けて山岸さんが「それでもあなたは腹が立ちますか」と聞かれた。その青年は「立ちません」と言った。こうした山岸さんのちょっとはさまれる言葉から連鎖反応を起こして、皆腹が立たんというようになっていった」(注(11) 十四頁)
- (25) 第一回特講以降二年間に四五〇〇名以上が特講を受講している。山岸会事件後、年間の特講受講者数が千名を越えたのは一九七四年だけである。
- (26) 山岸会事件の一九五九年八月には東京の千代田公会堂で「真相発表講演会」を開いた。また、学者や評論家の山岸会についての報告をまとめて機関紙の特集号を作ったりしている。
- (27) 注(5) 三八頁
- (28) 山岸式養鶏会本部発行『山岸式養鶏会会報』創刊号(一九五四年)、二〇頁
- (29) 『山岸会養鶏法』三八頁、「革命へのあけぼの——山岸巳代蔵 挨拶講演」『けんさん』第一一一号(一九七三年) 三頁を

参照。

- (30) 安井によれば、この会は「夜明し研鑽会と称され、「特講でやっている」「如何なる場合にも腹の立たない人になる」とか「真の幸福とは何か」といったテーマで、そりゃ随分やったものだ」(注(11) 十三頁)という。
- (31) 特講によっては、「裸になれますか」とか「死ねますか」といった問いにかわる。
- (32) 注(12) 三頁
- (33) 注(23) を参照。
- (34) Turner, Victor W. *The Ritual Process*, 1969, Aldine.
- (35) 山岸会・山岸式養鶏会発行『山岸会、山岸式養鶏会会報』第三号(一九五四年)
- (36) 告白のメカニズムについては、拙稿「からだの救済とこころの救済——医療宗教学へ」宗教社会学研究会編『宗教の意味世界』一九八〇年、雄山閣、を参照。

マイスター・エックハルトに於ける思惟の動性とその存在論的理拠

——アナログア論による定位——

田 島 照 久

「私は魂の内のある力 (eine Kraft in der sêle) について語った事がある。この力は神へのその最初の突入の際、神が善なるものである限り、この様な神をつかむ事はない。神が真である場合にも同様に神をつかむ事はない。この力は神の根底に迄突き進み、更に探し求め、そして神をその一性に於いて、つまり神の荒野に於いて (in siner einunge) つまり神を神の荒野で (in siner einode)、神自身の根底で (in sinem eigenen grunde) つまりのである。」⁽¹⁾

Eckhart の思惟はその全体にわたって極めて高い力動性によって貫かれているといわれる。右のドイツ語による説教に於いても魂の内(2)の「ある力」が神の善や真の領域を突破し、神性の沙漠に迄突き進むという極めて動的なプロセスが語られている。

ではこの Eckharts Mystik の有する動性とは彼の思惟の全体構造の内での様な理拠を得ているのであろうか。本稿では先づこの動性の理拠を定位し、それによって得られる Eckhart 理解の基礎的地平から、「魂に於ける神の子の誕生」と「創造」の問題、「被造物の無」の問題、「離脱」と「神性への突破」の問題に触れていきたいと思う。

Eckhart 解釈に於ける存在論的傾斜と認識論的傾斜

Eckhart にあつては自己の問題は直に神に対する魂の問題であつた。魂が如何にすれば神を有りのままの姿でつかみ得るか、この神と魂との問題が Eckhart の全思索を貫く主導モチーフをなしている。十全な神認識を目指して魂がたどるその全道筋はそれ故に認識論的なプロセスと名づける事が出来る。更にこの全行程にあつては、神認識の徹底の度合いがそのまま魂自身の、即ち人間自身の心的境界 (*conditio animae*) とみなされ得るのである。

それ故に Eckhart 解釈の際の認識論的視点とは、魂の神認識過程の構造的分析という作業と共に、魂の有する心的境界の積義をもその射程にとらえている。前者をキリスト教神学の一連の経歴に立つ通時的解釈とするならば、後者、即ち魂の心的境界の積義にあつては、人間の根源的体験という共時的な問題領域の可能性が我々に拓かれてくるであらう。⁽³⁾

さて Eckhart 解釈に於ける存在論的傾斜であるが、これは Eckhart の思惟の有する存在論的問題領域に立つ事により獲得される地平であつて、この *Ontologie* の領域は「*Deus est esse.*」というトマスを受け継ぐ根本テーゼによつて支えられている。以下トマスに立った Eckhart の *esse* 理解を出エジプト記第四章十四節の「*Ego sum qui sum*」⁽⁴⁾ のラテン語による註解で見えていく事にする。

*

「在りて在る者」⁽⁵⁾ の註解では Eckhart は五つの観点を挙げ説明を加えているが、その第二の観点として *ego sum* に触れ、*ego sum* とは主語としての *ego* が純粹な *esse* である事を表わし、又この事で同時に主語の本質 (*essen-*

tia) がはっきりと示されているとする。即ち神にあっては esse と essentia とは同一であり、この様な同一性は神に於いてのみ語られうるのであるとする。

第三として次に *sum qui sum* という反復の構造が搜られる。Eckhart はこの反復の構造にすべての否定性が排除された肯定の純粹な (*puritas affirmationis*) を見む。この肯定の純粹さは esse の自己自身への再帰的振り向き (*reflexiva conversio*) によって成せられるものであるが、又この神の再帰的自己運動によって成立する純粹な神の肯定性は、神が自己の内にも不動にして留まることと言ひ換えられる。そして神のこの自己への回帰運動は更に内的生命の「沸騰 *bullitio*」であると考えられるのである。

ここでは位格の神の自己認識が、esse の純粹肯定性に即して語られているとされよう。

第四では第二で説かれた神の esse と essentia の同一より、*Ego sum qui sum*. という神の答そのものの有する意味が解釈されていく。

Eckhart に「*quis (wer)* は元々 *quid (was)* と同じく、事物の何性 (*quidditas*) と同じの *essentia* について問うものであり、事物の名やその概念を示すものとされる。

つまりモーセの言葉「彼らが『その名はなんのですか』とわたしに聞くならば、なんと答えましようか。」という問の答として神が語った *sum qui sum* を神の本質 (*essentia*) を包みなく明かす答として受けとらうとするのである。そしてその *essentia* を明かす答が esse をもって語られているところに只、神のみに可能な問と答の対応関係をみようとする。

すべての被造物にあっては、その *essentia* は自己に固有なものである一方、その esse は他に由来するものであるために、被造物の esse と *essentia* は不同のものと考えられ、それ故被造物にあっては、*essentia* に関する問と esse

に関する問とはきびしく区別されねばならない。「人間とは何であるか」の問に「人間は存在する」と答える事は愚しい (stultus) 答といわねざるを得ない。しかし神にあってはその esse と essentia とは区別され得ない為に、「神は誰であるか、あるいは何であるか quis aut quid sit deus」との問に「神はある deus est」と答えるのは正当であり、神にのみ許される答であるとされるのである。Eckhart によれば神は Ego sum qui sum. の答をもって、神の essentia を esse として余すところなく開示した事になるのである。

我々は神の esse と essentia とについての以上の Eckhart の解釈から次の様な esse に関する理解を確認し得る。Eckhart はトマス同様神と被造物の本質的区別を esse と essentia の異同関係にみている。即ち神の本質は esse である。我々が先に Eckharts Ontologie の根本ナーゼとして立てた Deus est esse. がここでも以上の如く確認されるのである。⁽⁷⁾

ならばこの esse と essentia の異同によってとりえられた神と被造物の根本理解は、Eckharts Mystik の内での様に定位されてくるのであろうか。これが Eckhart 解釈の存在論的問題領域である。

アナロギア論

Eckharts Mystik の認識論的動性に存在論から基礎を提供するものが、神と被造物の関係を規定する Eckhart のアナロギア論である。

Eckhart に於けるこのアナロギア論の重要性に触れて例えば Mieth は次の様に語っている。「Eckhart の全構想にとって彼のアナロギア論が有する解明機能がはじめて知られる様になり、又強調される様になったのは J. Koch

と H. Hof の力によるものである。⁽⁸⁾」

確かに彼等によって Eckhart のアナログイア論は詳細に検討が加えられたが、これ等の研究⁽⁹⁾には Eckhart の用いたアナログイアの類型の確定及び Eckhart の思惟の全体に向けての構造と機能の究明に尙少なからぬ問題点と不十分さが残されている。以下これ等の問題点も考慮しながら Eckhart のアナログイア論をテキストに即して見ていくことにしたい。

Eckhart のとらえる神と被造物との関係とは例えは次の如くである。(二箇所からの引用文をそれぞれ資料Ⅰ、Ⅱとし便宜上、それぞれ連続している文章をその内容に従って、a) から b)迄と c) から i)迄に区分する。)

資料Ⅰ⁽¹⁰⁾

a) Sed omne ens creatum analogatur deo in esse, veritate et bonitate. (しかしすべての被造的の存在者は有、真、善において神とのアナログイアな関係に立っている。)

b) Igitur omne ens creatum habet a deo et in deo, non in se ipso ente creato, esse, vivere, sapere positive et radicaliter. (つまりすべての被造的の存在者は、有、生命、思惟を神から、又神の内、に実際に又深く根をおろして持つのであり、被造的な存在としての自己自身の内に持つのではない。)

資料Ⅱ⁽¹¹⁾

c) Analoga vero non distinguuntur per res, sed nec per rerum differentias, (アナログイアなものは事物によって、あるいは事物に於ける差異によって分けられているのではなく)

d) sed per modos «unius eiusdemque rei simpliciter. (一つの同じ物そのものの「存在様態」によって分けられているのである。)

e) Verbi gratia : sanitas una eademque, quae est in animali, ipsa est, non alia, in diaeta et urina, (一例、生物体にある一つのそして同じその健康が、他ならぬそれが食物の中にそして尿の中にある。)

f) ita quod sanitatis, ut sanitas, nihil prorsus est in diaeta et urina, non plus quam in lapide, (つまり、その様にして健康としての健康は(=健康そのものは)石の中に無いのと同様、食物にも尿にも全く無いのである。)⁽²²⁾

g) sed hoc solo dicitur urina sana, quia significat illam sanitatem eandem numero quae est in animali, (しかし尿は生物体の内にある彼の一つの健康を徴す^しその故にのみ健康であると言われるのであり。)

h) sicut circulus vinum, qui nihil vini in se habet. (自己自身の内^に如何なるワインも持たぬ環がワインを徴すのと同じである。)

i) Ens autem sive esse et omnis perfectio, maxime generalis, puta esse, unum, verum, bonum, lux, iustitia et huiusmodi, dicuntur de deo et creaturis analogice. (しかし存在者あるいは有及びどの完全性も、特に有、一者、真なるもの、善なるもの、光、義などの様な普遍的な完全性は、神と被造物に関してはアナローグに語られるのである。)

先づ資料Ⅰの a) 及び資料Ⅱの i) に於いて、所謂 *termini generales* の一つとして *esse* が神と被造物についてアナローグに語られる事が明示される。そして更に資料Ⅰの b) で、この *esse* を被造物はしかしながら神の内^に深く根をおろすというあり方で持つのであって、決して被造物としての自己の内^に持つのではないとされる。

資料Ⅱでは、神と被造物の *esse* について見られたこのアナログな関係が、アリストテレス以来の「健康」の事例¹³によって説明されていくのである。

しかし問題は資料Ⅱの e) と f) との文脈の不斉合にある。順を追って検討を加えていくと、資料Ⅱの c) で、アナログアを多義性及び一義性の概念より切り離れた後、d) に於いては Eckhart 自身のアナログアの定義が明確に下されている。即ち只一つのもののみを考え、この一つのものの存在状態の違いによって類比諸項間の関係を説明しようとするアナログアである。それ故に当然の事としてこの定義に即して以下 Eckhart 自身の持ち出した「健康」の類比例が説明されていく事になる。e) では生物体にある只一つの「健康」が存在状態を変えて食物、尿の中にあると語られる。定義に添った具体例の説明としてはその限りに於いてここでは文脈上の不斉合は見られない。しかし f) では、食物や尿の中にあるとされたその同じ一つの「健康」の存在状態を説明して、石の中に「健康」がある以上のあり方ではないと語る。つまり、石の中に「健康」など無いと同様、食物にも、尿にも「健康」は無いのだという結論が導かれていくのである。そして続く g) では、食物という類比項は消えうせて、尿についてのみ、なぜそれにもかかわらず、尿が健康であると云われうるのかその理由が説明される。それは尿が生物体の内にある「健康」を徴すからであって、h) では尿が生物体の「健康」に対して持つその関係が、ワインとワインクランツの例で示されている。(Weinkranz とは、居酒屋の表につるさげられている冠状の標識で、その秋の醸酵したての若いワインがある事を告げる徴しである。)

まとめると、資料Ⅱの c) から e)迄は、文脈上の不斉合は見られず、又 f) から i)迄も同様である。しかしながら e) から f)への移行に於いて *ita* という副詞を用いているにもかかわらず、論の展開に於いて決定的な文脈の不斉合が見られるのである。

しかし *ita* という副詞の用い方からすると、Eckhart 自身にはこの文脈上の不斉合さとは別な意図の斉合さが自覚されていた様にも思われる。この文脈にあらわれている不斉合さを手がかりにして、Eckhart のアナロギア論もつ独自の意味の解明に入っていくことにしたい。

*

先づさし当りは、資料Ⅱの f) と g) とで述べられている「健康」の類比例の構造が検討されねばならない。

この類比例はトマスの類比の分類にあつては、先づ *Sentenzenkommentar* の中⁽¹⁴⁾で、*secundum intentionem tantum et non secundum esse* (概念のみにより、有によらない) 類比例となれ、更に、*De veritate* の中では、*analogia proportionis* 比例の類比例となれ⁽¹⁵⁾、又、カエターヌスの *De Nominum Analogia* の中で語られる三分類では第三番目の *analogia proportionis seu attributionis* 比例の類比あるいは帰属の類比と呼ばれるアナロギアの例に挙げられている。⁽¹⁶⁾

ではこの健康の例にみる「esse」によらず概念のみによる「類比」、即ち帰属の類比とは一体どんな構造を持つものなのであろうか。

一般にこの類比にあつては、必ず本来の類比項 *primum analogatum* なるものが存在し、共通名辞によって表わされるその類比本性は、この本来の類比項たる第一類比項に於いてのみ、本来的に実現されている。その他の類比項である *analogata inferiora* 派生類比項には、この共通名辞の有す本性は常に第一類比項に対しこの派生類比項を持つならぬかの関係に基づいてのみ、名辞されているにすぎない。つまりそれ自身に内在する何らかの *esse* によって名辞されているのではなく、外在的な関係を踏えた上でのみ名辞されている事になる。即ち *designatio extrinseca* 外的名辞である。

これを健康の例で説明すると、共通名辞によって表わされる「健康 *sanitas*」という類比本性は、生物体という *primum analogatum* 第一類比項に於いてのみ本来的に実現されているもので、例えば尿が「健康である *sanus*」といわれるのは、*sanitas* そのものが尿の内にあるからではなく、生物体にある *sanitas* を尿が徴すという関係に立つために、「この尿は健康である」と外的に名辞されるにすぎない。

それ故、先の資料Ⅱの f) と g) の健康の説明はこの類比の構造に照らしてみると妥当なものである事が分かる。

この健康の例で語られた帰属の類比は、Eckhart よりも二八〇年程後のルネッサンス期のスペインの神学者 Francisco de Suárez (1548～1617年) の分類によれば、*analogia attributionis extrinseca* 外的帰属の類比と呼ばれるものである。

これに対して、先の資料Ⅱの d) で下したアナロギアの定義、「同じ一つのものその存在様態の区分に立った類比」とは、スアレスによって *analogia attributionis intrinseca* 内的帰属の類比と名づけられているアナロギアである。

トマス の *Sentenzenkommentar* では、この類比は第三の類比、*secundum esse et intentionem* 即ち *esse* と概念の双方に従がった類比に相当するものである。カニターヌスはこのトマスの第三の類型を比例性の類比 *analogia proportionalitatis* と同定しているが、今日では明らかに誤まりとされ、スアレスの分類による内的帰属の類比がこれに当るとされている。⁽¹⁷⁾

*

ではこの内的帰属の類比とは一体どのような構造を有するものであろう。

先づ内的と云われる以上、共通名辞によって語られる類比本性は第一類比項だけではなく、下位の類比項に於いて

も内的に実現されていなくてはならない。但し一義的ではなくアナローグである限り第一類比項と下位の類比項での実現のされ方は無論の事異なる。

つまり存在状態の違いが見られるのであるが、この存在状態の違いは、類本性が第一類比項に先づはじめにしかも完全に実現され、下位の類比項には、その後で第一類比項への依存に基づいた上で実現されるという、先後の順序によって (*per prius et posterius*) 基礎づけられている。スアレスはこの先後の順序を特に重視し、一義性との區別をこの先後の關係に置いて⁽¹⁸⁾いる。

Eckhart が神と被造物との間のアナローグとして先づ念頭に置いたのが、この内的帰属の類比であったかどうか再確認するためには、彼の定義の内に含まれていなかったこの「先後」のモメントを検討しなくてはならないであろう。しかしこの「先後」の意味する事柄は神の創造の行為であって、第一類比項たる神に実現されている *esse* が下位の類比項たる被造物の *esse* より先であるとして Eckhart が考えていることは言を俟たない。以上から Eckhart が神と被造物の *esse* について定義を下したアナローグは間違いなく *analogia attributionis intrinseca* 内的帰属の類比という事になろう。

「内的帰属の類比」で神も被造物もそれ故に「有る」とアナローグに語られる時、その *esse* は実在の仕方は先後によって異なるにせよ、神にも被造物にもそれぞれ自己のものとして見出しされるのであり、それが為^に内的に「有る」と名辞されるのである。

するとここで極めてやかましい問題がもち上がる。資料Ⅰの b) で被造物はその *esse* を被造物としての自己の内に持つのではないと語られているからであり、更に Eckhart には「無の教説」として有名な次の言葉が残されているからである。

「すべての被造物は純粹な無である。私が語るのは、取るに足らぬものとの意味でも、更には或る何かであるとの意味でもない。すべての被造物、それは純粹な無である。」⁽¹⁹⁾

内的帰属の類比からはこの被造物の無は一体どの様に説明されるのであろうか。更にまとめれば我々の出発点であった資料Ⅱのe)とf)の間の文脈の不斉合も、内的帰属の類比を外的帰属の類比で説明しようとしたところに生じた混乱であったと一応解釈が出来るであらうが、しかしこの不斉合は二つの型の類比の不用意な混在による単なる乱脈だけしか意味しないであらうか。

以上の問題を考えるにあたって、Eckhartは帰属の類比に於ける内的、外的の区別に相応する質的区分を導く内の類比の具体例を知らなかったとする観点は先づ排除して置かなくてはならない。ラテン語著作に次の様な個所があるからである。

「実体的なものがのみが esse を与えることが出来る。偶有性は esse を与えることは決してなく、『これ程の大きさである』といった様なことぐらいしか与えることがない。……偶有性はむしろ、その esse をその保有者(実体)を通じてその保有者に於いて受けとるのである。……すべてこの様なもの(偶有性)はつまり、存在者であり物である一つのものへのアナロギア、即ち実体へのアナロギアにおいてのみ存在者あるいは現実的な事物であるのである。」⁽²⁰⁾

ここでは実体と偶有性が「ある」という場合のアナロギアが説かれている。そしてこの実体と偶有性のアナロギア例が内的帰属の類比の代表例とされているものである。しかも Heribert Fischer によってトーマスの師 Albertus Magnus の *Sentenzenkommentar* の内にも帰属の類比の内的、外的に相当する区分が見うけられることが報告されている。⁽²¹⁾ 更にはトーマスにあっても、この区別ははっきりと意識されていると考えられる。例えば「対異教徒大全」の第三十四章では次の様に論じられている。

「神とその他の事物（被造物）については一義的でも、多義的でもなく、アナローグに語られる。つまり一つの者の順序と関係に従うのである（Secundum ordinem vel respectum ad aliquid unum.）」⁽¹⁹⁾ここでは先づ「一つの者への順序と関係」という構造モメントからアナローグとしては帰属の類比が考えられている事が分かる。トマスはこれを更に二分しているが、要約すると次の様になる。

(一)多くのものが一つのものへの関係に立っている場合。例、健康。外的帰属の類比に相当。(二)二つのものの順序や関係が、この二つのもの以外の他のあるものの上でつかまれているのではなく、これ等のうちの一つのものの上でつかまれている場合。例、実体と偶有性。内的帰属の類比に相当。

更にトマスは神と被造物について語る場合、この(二)の仕方ではなくてはならないと明言している。つまり人間は神の認識へと被造物より近づくのであるから、神と被造物に関して述べられている名辞の事柄（res nominum）は神の内では存在様態に対応して先なるものとして（per prius）あるが、名辞の概念（ratio nominis）はしかし、後なるものとして（per posterius）あるとする。

さて以上の様に、当時の資料的な Niveau に於いても帰属の類比の内的、外的な実質的区分は意識されていたし、又 Eckhart 自身の資料中にも内的、外的の類比例がその構造の理解に立って用いられているのを見ることが出来るのである。

*

それではなぜ神と被造物の関係が帰属の類比で語られる時、外的ではなく内的帰属の類比でなくてはならないのであるか、その理由をアナローグの論理的構造に添って次に点検を加えていくことにする。

健康の例を用いれば「sanitas」という類比本性は、確かに第一類比項である生物体にか実在しないもので、そ

他の派生類比諸項にあっては、例えば尿は生物体の健康を徴し、食物は生物体の健康を維持するという関係に基づいてのみ「sanus 健康である」と呼ばれるにすぎない。しかしながら sanus であろうとなかろうと、尿や食物それ自体が「有る」ことには全く変わりが無い。即ち sanus であるという名辞は類比項自体の存在のレベルには全くかわりのない事柄なのである。⁽²³⁾

つまり外的名辞の構造を有する外的帰属の類比とは、その類比項自身の esse が既に前提とされていなければ成り立ち得ないアナログアであると云えるのである。

それならばもし「有る」という共通名辞を外的帰属の類比で語るとするならば、一体どうなるか。外的名辞の構造からこの共通名辞によって表わされている本性が実現されているのは第一類比項即ち神に於いてのみとなり、派生類比項の被造物には、esse は現実には無いことになる。被造物は non-ens 即ち nihil 無となる。この結果我々は、全く現実に存在していないものと、存在しているものとのアナログアという無意味な結論を手にするにすぎない。

Eckhart 自身、外的帰属の類比構造によって、「被造物の無」の教説を基礎づけようとしていたわけでも無いし、又自身身をも含め被造物が存在論的に非存在であると考えていたわけでも無い。むしろ人間に生起してくる極めて鋭い意味の被造物のネガティブな存在性を熟知していたからこそ、「被造物の無」の教説が語られたのである。

「地獄で燃えているもの、それは無である。」⁽²⁴⁾「被造物の無」の教説の真の意味は後に見る如く認識論的問題領域に存すると云わなければならない。

Eckhart の資料に戻ると、定義からは内的帰属の類比を基本的なアナログアとして想定したにもかかわらず、なぜ外的帰属の類比の典型例である「健康」の事例を Eckhart は説明に用いようとしたのであろうか。

資料Ⅱの e)、f)では食物と尿の二つの派生類比項が登場するが、外的名辞の理由を示すg)では尿だけが取り上げら

れている。又更にh)ではこの理由の補強として、ワインクランツの説明がなされている。「尿」は生物体の健康を「徴す^{しよ}」故に健康であると名づけられ、ワインクランツも同様にワインがあることを「徴す」という機能を有する。

つまり資料Ⅱの内的帰属の類比の定義につづいて、この定義に更に導入したいと考えられていた関係契機は、この Zeichencharakter 「指示性格」に他ならないのである。

この指示性格は他の個所では⁽²⁵⁾尿、ワインクランツにつづいて被造物についても語られ、被造物とは神を「指示するもの nutus」であるとされるに至る。そしてここで取り出された指示性格は更に独自の動性を得て言い換えられよう。

「如何なる被造物も常に神を喰^くんでいる (edit)。被造物は造られたものである以上、常に飢えている (esurit)。なぜなら、被造物は決して自己自身に由来するものではなく、他なる者によって (ab alio) あるからである。」⁽²⁶⁾

指示性格はこの様に「飢え」に置き換えられる。神を指し示すそのあり方が、神を飢えるという動性に置き換えられる。そして飢えるのは、被造物が常に神を「喰んでいる」からであると考えられるのである。ここに Zeichencharakter の有する究極の意味が語られている。

更にこの edit-esurit (喰む—飢える) の関係は被造物の有の構造を次の様に一層独自のものとして明らかにしてゆく。

即ち「被造物は有るが故に喰み、 他によりて有るが故に飢える。 Edunt, quia sunt, esuriant, quia ab alio sunt.」⁽²⁷⁾

神と被造物のかかる関係は、父アルブレヒトⅠ世を失い悲しみの淵にあるハンガリー女王アグネスに書き贈ったと思われる。「神の慰めの書 Daz buoch der götlichen troestunge」の中でよりはっきりとした形で示されている。

「すべての善きものは人間に神が貸し給うた (gelihen) もので、決して自分のものにと与え給うたものではない。被造物には神は如何なる善きものも与え給わず、仮りに貸し渡し給うにすぎない。」⁽²⁸⁾

「ここでは善について語られているが、資料Ⅱのi)でも見る如く、esse, unum, verum, bonum, lux, iustitia は termini generales として Eckhart では単に das Abstrakte であるばかりでなく、又 das Absolute として神の内では同等に見なされうる完全性である。即ち esse に関してもここに語られている bonum 同様の事態が神と被造物の間に見られていると云い得る。

以上の観点からまとめると、被造物が「有る」のは神から不断に esse を借り受けているからであって、被造物が現に「有る」その existere を支えている esse は神から借り受けているにすぎず、決して被造物固有の所有物ではない事となる。

この一瞬一瞬の神の esse 借受は、同時に被造物が常に神に飢えるという、被造物としての根本動性を基礎づけるものである。

Eckhart はこの様にして、被造物の内において被造物を現にあらしめている esse を、外的帰属の関係契機の一つである Zeichencharakter を通じて、徹底的に神に帰属せしめようと試みているのである。

即ち資料Ⅱのe)からf)の文脈の不斉合は、この関係契機を導入しようとした意図から生じた混乱と解する事が出来る。Eckhart のアナログア論を極めて独自のものにしてこの関係契機とは、一言で云えば被造物の有する「絶対依存性」である。

Eckhart が「被造物は一つの純粋な無である。」と語る時、この「無」を絶対依存性に約して存在論的に積義するならば、「被造物は自己」のものたる esse によって existere しているのではない。」という事になる。

しかしこの場合重要なのは、Eckhart が持ち込んだ絶対依存性とは、下位の類比項に実現されている類比本性の所有帰属関係を語るものであって、決して内的帰属の類比の基本構造を損うものではないという事である。

この事は逆に云えば、被造物の esse は神自身の esse ではあるが、正に下位の類比項たる被造物の内にあることによって神の内の esse とは本質的に、(被造物の本質 *essentia* に限定されて) 異なる様態を取っているという事になる。

被造物の内に入り、被造物をしてあらしめている esse を尚かつ被造物の所有物でないとし得る理拠は、神が一瞬一瞬この esse を貸し渡しているとする不断の反復の構造である。

「有 esse」を神にすべて Eckhart は帰せしめていると語る場合、このことは以上の意味に於いて理解されねばならない。

被造物が「有る」のはそれ故神の内に入り、神の有に立って「有る」のではなく、神の、外なる有に於いて「有る」のだと云える。それ故に被造物は常に神へと向う根本動性を有するのである。

被造物がその都度神より esse を借り受けて有りつづけるといふ事を、逆に神の側から見れば、不断の神の創造の行為が語られている事に他ならない。被造物の *existentia* の継続性は創造主たる神の不断の創造行為に支えられている事になる。

絶対依存性の関係契機を導入した Eckhart のこの内的帰属の類比は、同時に Eckhart に於ける「創造」の意味をも明かすものである。Eckhart にあっては神のこの創造の行為は一瞬一瞬、全被造物をあらしめる神の根源的な生命の力の横溢と一つに見られている。それ故、その都度その都度あらしめられている全被造物は常に神への esse に飢えるという根本動性を携えるのである。

この様にして、被造物としての魂が携える神への動性は絶対依存性を契機とする内的帰属の類比によって、存在論的に基礎づけられているのである。⁽²⁹⁾

scintilla animae 魂の閃光

「如何なる被造物と雖も有を目ざさぬ程に取るに足らぬものは何一つとして無⁽³⁰⁾。」

この言葉の存在論的基礎づけは、これ迄見て来たところであるが、現実はこの動性を認識論的プロセスに於いて成就し得るのは、人間のみである。それは人間の魂の有する *imago dei* 神の似像の故である。そしてこの神への動性の成就是 *Eckhart* に於いては「魂の内での神の子の誕生」と名づけられ、神の内なる *esse* 即ち *ipsum esse* の直接認識を意味するものである。

魂に於ける *imago dei* とは何か。ここで我々は *Hof* の論文「*Scintilla Animae*」で取り出されたすぐれた成果を用いる事が出来る。

Hof に於ける *scintilla animae* 即ち「魂の内のある力」とされる「魂の閃光 *ein vünkeln der sêle*」は次の三つの観点を有するとされる。⁽³¹⁾ (一) 神の子の誕生の場 (二) *intellectus inquantum intellectus* (知性である限りの知性、即ち知性そのもの) (三) *essentia animae* (魂の本質)。

神の子の誕生とは *ipsum esse* の直接認識であり、これは神の似像として魂に与えられ魂の本質をなす *intellectus* の力によって成せられる。しかもこの魂の内の *intellectus* は *Eckhart* では神の内の非被造的 *intellectus* そのものの *Analogon* とされてゐる。それではこの魂の内の *intellectus* とどう力は *Eckhart* にあってはどの様に

して神をとらえるときされているのであろうか。

via negativa, 離空

「神を求むるに或る手だてを用いて為す者は、その手だてを手に入れるに止まり、手だて故に隠るる神を遂にはとらうる事が無い。然るに神を如何なる手だても介さず(Ane wise)求むる者は、神を有るがままの姿でつかむ者である。」⁽³²⁾
「或る手だて wise」とは被造的手段のすべてを云う。ここではそれ故、祈りや瞑想さえも空しいとされる。祈りや瞑想で出会われる神は、祈りの相でとらえられた神、瞑想の相でとらえられた神であり、その厚い「衣裳の下に *under einem kleide*」隠れた神⁽³³⁾であって「覆ふの無い裸の有 *esse nudum sine velamine*」⁽³⁴⁾では決して無いからである。

「神へは如何なる通路も無し。」

神への杜絶。神への動性を本来有するにもかかわらず、この否定性が被造物の現実に携える正当な意味であるとされるのである。我々が神へと向うべく被造的な営みを駆使する事は、同時に我々のこの不可能さを覆い隠すことと一つである。ここに被造物の起源として (*creatio ex nihilo*) 語られた「無」の更に一段と真刻な意味がある。即ち認識論的な意味での根本無明である。かかる無明は被造物の閉塞された自己同一性の有する虚妄な自己意識によってたらされるものである。つまり魂は神よりの *esse* の借事を味まし、自己固有の *esse* として自己意識を成立させ、他者としての被造物に、所有、獲得、支配等の利害能所の関係を切り結ぶ。無明とは即ちこの非本来的な自己確信より生ずる意識である。他の被造物との関係に封じこめられた内で為されるこの自己確信のプロセスは、関係他者である被造物との分かちがたき結びつきの内で更に一段と深められていく。そして目的対象たる被造物の喪失や崩壊に応じ

て様々な苦しみの相を現じてやまない。のみならず自己はそれ故更に自己たる確信を深めようと被造物の内に一層深く埋没していく。この悪無限の様相を呈しながら当面の生の随処に生み出される無明が「被造物の無」の有す認識論的な意味である。Eckhart はこの「自己」のあり方を *eigenschaft* (我執) となづける。

それ故に Eckhart は自己とすべての被造物から自由となる事⁽³⁶⁾、即ち「*abgescheidenheit* 離脱」を説くのである。即ち魂の「離脱」のプロセスは自己の存在構造、借事の有、つまり自己の無を見抜く *intellectus* による自己認識過程とみなすことが出来るのである。Eckhart に於いてはこの様に、この無が知られることは、この無が生ざられること、即ち *intellectus* によって認識論的自己否定として担われることと一つに結びついている。

存在論的傾斜に立てば、「離脱」は無規定、無分節、無限なる神の *ipsum esse* を限定する被造物の有する被造性そのものを脱する事である。*ipsum esse* の限定性である何性 (*quidditas*) としての本質 (*essentia*) を *wegeliminieren* する事とも云えよう。但しこの動性は、自己認識の深まりに於いて魂の心的境位としてのみ成せられる事なのである。

如何なる深まりに於いてであらうか。

*

「一者とは否定の否定である *Ein ist ein versagen des versagenes*。すべての被造物は自らの内に一つの否定性を携えている。即ち他のものではないという否定性である。……しかし神は一者であって、この否定性を否定するものである。」⁽³⁷⁾

他の被造物を介して成立する自己認識は、他の者に非ざる自己という多者性 (*Vielfalt*) の上に立った自他意識によってもたらされる。魂の *intellectus* という動性によって遂行される自己認識の真なる深まりとは、それ故、この

多者性即ち quidditas という被造性によって成立している自己、能所、主客の個我意識を揆無する魂の脱自的な自己否定のあり方といえるのである。この魂の脱自性は右の引用文の如く、神の一者性によって量られている動性である。

離脱の内容として語られた被造的手だての断念と多者性としての被造性の克服は結局、能所関係の克服という点に於いて一つとなる。如何なる手だても用いずに神を求めるとは、求める事の断念に他ならない。求める事の断念とは、求める者、求められる者という能所の関係を廃することを意味するからである。そしてこの一者性に魂が立った時、「求める事無きところ(38)に神を見い出す」とされるのである。

これ迄我々の見て来た如く、本来この神の unum (一者性) は esse と等価の神の内の絶対性であった。esse が創造という神の行為によって神のペルソナの領域と結びつけられていると同様に、それ故この unum もラテン語著作の内では位格の神の領域での完全性であった。しかしこの一者性はドイツ語著作にあっては、神も、魂も、又あらゆる被造物をも無差別にしている場(「ここでは草も木も石もつまりすべての物が一つである」)⁽³⁹⁾、更には位格の神をも突破して (durchbrechen) はじめて至り得る場と)で「gotheit 神性」の語をもって語られている。

この「神性」の釈義は Eckhart 解釈の極めて大きな問題点であるが、結論的に云うならば、「神性」とは、「離脱」という魂の根本境位を神に於ける三位という最後の「多者性」克服に向けてロゴス化したものと解される。それ故、「神性」とは神の ipsum esse 絶対有を超える絶対無として、あるいはプロティノスの根源一者の様なものとして存在論的地平から理解されるべきものではなく、どこまでも魂の絶えざる無化の徹底された動性の下に認識論的な魂の境位として見るべきものと考ええる。

「神性」にこの視点からの接近を可能にするのが、Eckhart の「離脱」という概念の有する内実及び構造なのであ

る。「離脱について von abegescheidenheit」と題された Eckhart の論文の中に、先の「自己自身及び被造物より自由となる事」と語られた説明とはかなり趣きの異なる「離脱」の定義が下されている。

「真なる離脱とは、鉛の山が微風に不動である如く、襲い来る愛や悩み、誉れや恥辱、更に誹謗のすべてに精神が不動である事、それ以外の何ものでもない。」⁽⁴¹⁾

「離脱を譲る心 (Demut) よりも贅える第二の理由は、完成された謙る心は被造物すべての下へと自己を赴かせ、その事により人間は被造物に向って自己自身を出ていく事となるが、離脱はそれに反し自己自身の内にとどまるからである。」⁽⁴²⁾

「離脱」とはそれ故に「自己自身の内に不動にしてとどまること」と定義されよう。

問題はこの「自己自身の内」である。この「自己自身の内」とは、我々の見て来たところに従えば、非本来的自己同一の意識 *eigenschaft* が破られた先、「すべての被造物が無であるところに神を見る」と語られる様な魂の *via negativa* を経て帰源する本来の自己の内である。存在論的地平からは、神の *ipsum esse* の認識に於いて真に自己である (*ego sum*) 場と与える。この *ipsum esse* は先に見た如く位格の神の生命の沸りであった。それ故に魂が神の *ipsum esse* を真に認識することは、非本来的な自己のあり方に死した (*grund tod* 根本死) のち、神のこの生命に満され神の子として生れ変ることであった。この魂の変容が「神の子の誕生」と語られたのである。

しかしここには未だ *zeugen* する父と *zeugen* される子との能所の区別が残されている。この神の内なる他者性 (多者性) が一者性の構造、否定性の否定 (*Verneinen des Verneinens*) によって、魂の神認識の徹底として克服されていくのである。これが「突破 *durchbrechen*」である。

それ故、「神性」は、神が被造物に対して神となり、被造物が神に対して被造物となったその「創造」の先、神の

業がすべて止んだ、神が神であるその根底として、神の *ipsum esse* を超えるかの如くの表現で語り出されてくるのである。

位格の神のはたらきが止む場としての神性は、更に天と地の創造の時できえ、「何らの創造も無きが如くに」に不動であったと語られ、神自身の「離脱」として定位されてくる。⁽⁴⁴⁾

「離脱」に即して見るならば、「神はこの不動の離脱に永遠の側より立つ」⁽⁴⁵⁾。それに対し魂は時間の側より立つ故に離脱は不断の自己否定の脱自過程 (*Vorgang*) の姿を呈するのである。

「神性 *gotheit*」は *Eckhart* のドイツ語の説教の内様々々なヴァリエーションを得て言い換えられる。

「静寂の沙漠 *die stille wüste*」「荒野 *einode*」「隠された父性の静かなる闇 *die stille vinterrisse der verborgenen vaterschaft*」等のメタファーで語られるものは、静寂たる(死に切った)、未展開の(不動の)闇の如く無差別な(外に他を絶し、内に自を絶す)我々自身の至るべき境位なのである。そしてこの魂の境位を示すものが *Eckhart* の説く「離脱」に他ならない。更にこの様に理解された魂の境位は根源的体験という共時の問題領域に於いては「*Samadhi* 三昧」と名づけられた心的境位との比較検討の十分なる可能性を拓くものといえるであろう。

注

(1) Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, Hsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart 1936ff. *Die deutschen Werke*, Erster Band S. 171. (以下ドイツ語著作 DW, ミラノ語著作 LW と略す)

(2) *Eckhart* 解釈の問題点の一つにドイツ語著作とラテン語著作との関係を一体どの様に見るかという問題がある。ドイツ語著作にあらわれている極めて高い力動性は、神の十全なる認識を求める認識論的なプロセスが構造的に持つ力である。即ち神

問題かの認識のテーマとなつて縦横に説かれているものがドイツ語著作だと云える。それに対してラテン語著作で語られている諸命題は概ねドミニコ派が受け継いでいるトマス等の神学上の遺産に沿うものであるが、重要な事は、アナロギアの問題で扱う様に Eckharts Mystik を形造っている神認識の全プロセスを支える存在論的理規がラテン語著作で極めて独自に説かれていたことである。即ち今迄一般にドイツ語著作にのみ Eckhart 独自の Mystik の本領が見られていたのに対して、ラテン語著作に述べられているスコラの根本問題に対する Eckhart の理解がトマスのそれと比較すると Eckhart 独自の解釈があるのが見つけられ、テーマによってはドイツ語著作の独自性を支える理論的基盤を提供している場合もあると云えるのである。

(3) この観点から比較思想の可能性も考えられてくる。本稿の最終部参照の事。

(4) LW II, S.20~S.28

(5) 山田晶氏によれば、ヘブル原文の直訳であるこの *Ego sum qui sum* は近世以降の聖書原文の歴史的批判的研究の成果によつてもその解釈は多岐に渡ることとして、次の五つの解釈が挙げられてある。一、神の現存 (*Dasein, Vorhandensein*) の強調、二、神が汝らと「ともに存在」(*Mitssein*) 事の強調、三、神が「在りしめる者」であることの強調、四、異邦人の神が「無」であるのに対して、イスラエルの神こそは真実に「存在する」神である事の示し、五、この不可解な言葉のうちに神の「隠れた者なること」(*Verborgenheit*) が示されている事等である。山田晶『在りて在る者』創文社、昭和五十四年、六ページ参照。

(6) 神に於ける *esse* と *essentia* の同一は *Summa theologiae* I, q. 3, a. 4 で神が「第一作動因」であり、「純粹現実態」であり、「第一有」であることの三点より論証されている。

(7) しかし又同時に神の *esse* の純粹肯定性は神自身の沸騰として、又光として (LWII, S.21) 神自身への回帰の運動として語られている以上神の「自」認識の働きを通じてはじめて成ぜられるものである。それ故に、「神の本性は知性であり、神にとつて存在することは認識することである。Sed natura dei est intellectus, et sibi esse est intelligere. (LWI, S. 52)」と語られるのである。ここに語られている「神は知性である」というテーゼは、位格神としての神の本性を示すものであるが又、魂の知性の根源をなすものでもある。

(8) Dietmar Mieth, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*, (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1969) S. 134. Eckhart のラテン

語著作の編集者でもある Koch は彼のフナロギ論の中で次の様に語っている。「第一、年を追う毎に私にはいよいよ明らかになつて来た事がある。それはフナロギ論が Eckhart の思惟の要 Angelpunkt となつていふ事である。」「Josef Koch, "Zur Analogielehre Meister Eckharts" in: Altdutsche und altniederländische Mystik, Hsg. v. Kurt Ruh, (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964) S. 277.

更に上田閑照氏も「ヘックハルトの思想の根本性格を、中世形而上学、存在論の枠の中で最も明確に示すのがヘックハルトのフナロギ論である」と語っている。上田閑照「神の子の誕生」と「神性への突破」――ドイツ語説教集に於けるマイスター・ヘックハルトの根本思想――『ドイツ神祕主義研究』創文社、昭和五十七年）一二五―一三〇頁。

(9) Josef Koch, a. a. O. ; Hans Hof, Scintilla Animae, Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der Eckhartischen Philosophie zur neuplatonischen und thomistischen Anschauung, (Lund, 1952)

(10) LWII, S. 282.

(11) *idid.* S. 280f.

(12) ①を受けたこのものも又文脈の不齊合が以下問題となるわけだが、このもの全集版のドイツ語訳を挙げておくと、*und zwar so, daß von der Gesundheit als Gesundheit ganz und gar nichts in der Speise und im Harn ist, nicht mehr als im Stein;*

(13) *Met.* IV2, 1003a33-b1

(14) トマスはメトメス・ロムム、ルドウス命題集註解の中でフナロギアを三種に分けている。

I' *analogia secundum intentionem tantum, et non secundum esse* (概念によるのみで有に依らないフナロギア)「健康である」という名辞は生物体にも尿にも食物にも薬にも用いられる。

II' *analogia secundum esse et non secundum intentionem* (有により、概念によらぬフナロギア)
「体」という名辞は、可滅体にも不可滅体(天体)にも用いられる。

III' *analogia secundum intentionem et secundum esse* (概念及び有に依るフナロギア)
神と被造物に於いては真と善が語られる場合このフナロギアが用いられるとされる。

(15) *De veritate* ではトマスはフナロギアを二様に分類している。I' *analogia proportionis* 比例の類比、例としては「実体

と偶有性」の関係と「健康」の事例が挙げられている。二「*analogia proportionalitatis* 比例性の類比、類比例としては「見らる」が挙げられる。身体的に、そして精神的に（理解するの意味）の双方について *analog* に語られるからである。即ち比例の比例とも云うべき、関係構造の一致に基いたマナロギアである。

(16) 他の二つは「不等性の類比 *analogia inaequalitatis*」と「比例性の類比 *analogia proportionalitatis*」

(17) 例えばカエターヌスの信奉者である P. Santiago Ramirez O. P. の *En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre la analogia, SAPIENTIA 8 (1953) S.166-192* や *secundum intentionem et secundum esse* のマナロギアとカエターヌスの比例性の類比とを同定するのは無理であるを明言している。Francisco Pérez Ruiz, *Analogia entis* について「一考察——トマスを中心として——」『中世思想研究』一九六一年）一四六ページ参照。

(18) ヘレンス氏同論文一四五ページ。

(19) DW I, S.69.

(20) LW II, S.58f.

(21) Herbert Fischer, *Meister Eckhart*, (Freiburg: Verlag Karl Alber, 1974) S.118. 同様の指摘はヘレンス氏の上掲論文一四七ページにもみられる。

(22) 「教父たちはこのような自然神学の可能性を『造られたものを通して造り主たる神の存在を知る』というパウロのことばによって、啓示の立場から保証した。造られたものを通して造り主なる神の存在の認識にまで到達するためには、『造られたもの』の世界が遍歴されなければならない。」と山田晶氏は語る（前掲書四〇四ページ）。この意味で対異教徒大全で語られたトマスの内的帰属の類比は、被造物自身の有の意味が十分に確定された上での積極的な遍歴の場に構築されている論理であるといえよう。しかし Eckhart にあっては被造物はトマスの意味で決して豊かな遍歴の場ではない、従ってそこで見られる類比の構造も以下見ていく如く独自の意味合いを有しているのである。

(23) 箕輪秀二『*Analogia* 研究 I』——トマスの *analogia attributionis* にみる存在論的基礎とこれを廻る問題——」（三田哲学会編「哲学第三十九集」一九六一年）三九三ページ参照。

(24) DWI, S.88.

(25) LWIV, S.372.

(26) LW II, S.282 本論中の資料Ⅱの(i)につき個所。

- (27) *ibid.* S.282, 11f.
- (28) DWV, S.36.
- (29) Hof へ Koch は共にこの神への絶対依存性を語りながらも内的帰属の類比の内に定位していない。Koch は内的、外的の区別は一切離れず、Hof はこの絶対依存性故に Eckhart の類比をすべて外的帰属の類比で説明し、「被造物の無」も外的帰属の類比構造から説明しようとする意図がうかがわれる。例えは Hof 上掲書 S.119, S.86, S.147.
- (30) DWI, S.134.
- (31) Hof, a. a. O. S.220.
- (32) DWI, S.91.
- (33) DWI, S.123.
- (34) LWIV, S.108.
- (35) Deutsche Mystiker des Vierzehnten Jahrhunderts, Hsg. v. Franz Pfeiffer, Bd. II.: Meister Eckhart, Neudruck der Ausgabe Leipzig 1857, Aalen 1962, S.80. (以下略称 Pf.)
- (36) DW II, S.528. 「説教をする時は、私はいつも離脱について語るように努めている。離脱とは、人間が自己自身とすべてを被造物から自由になることである。」
- (37) DWI, S.263.
- (38) Pf. S.80.
- (39) Pf. S.332.
- (40) 例えは DWI, S.194; Pf. S.194; Pf. S.144f.
- (41) DWV, S.411f.
- (42) *ibid.* S.405.
- (43) Pf. S.83.
- (44) DWV, S.413f.
- (45) DWV, S.413.

聖なる火をめぐるゾロアスター教の宗教儀礼

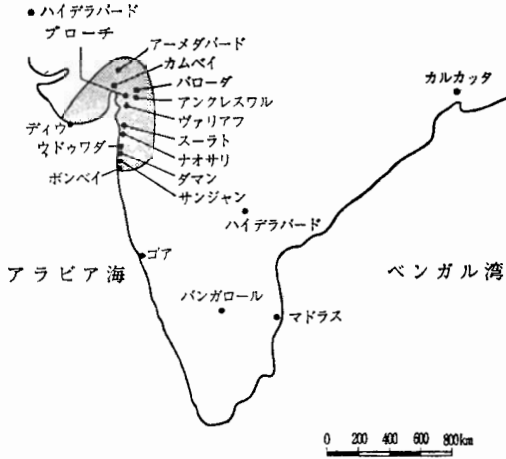
——マーチと (mäci) とジヤシャン (Jāšan) を中心として——

中 別 府 温 和

アフラマズダ (Ahura Mazda) を信仰の対象の中心とし、ゾロアスター (Zoroaster) を予言者に位置づける宗教によって他との境界を維持している宗教集団をゾロアスター教徒と呼ぶ。ゾロアスター教徒の中で七C以降に陸路、海路インド西北沿岸地域に移住し定着し、更にボンベイまで移動したゾロアスター教徒はパーシー (Parseis)⁽¹⁾ と称されている。九万人近くのパーシーの八割はマハラシュトラ州のボンベイに集中し、残りはグジャラト州をはじめ主にインド西北部に散在している (図1参照)。パーシーは婚姻を集団内婚に限定し、改宗を厳禁し (しかし布教も行わない)、伝統的な宗教儀礼を保持しつつゾロアスター教徒としての独自性を保ってきた。

パーシーはベルシヤから異なる文化の中へ移動し、そこで形成されたゾロアスター教徒の集団であること、マイノリティ宗教集団であること、識字率の高さ、倫理性の高さ⁽²⁾、そして都市部への集中在在、商業活動への志向の高さなどによって特徴づけられる宗教集団である。ゾロアスター教徒の集団がこのように方向づけられてきた事実の背後に如何なるゾロアスター教的思考様式がその動因として働き得たかという問題に接近しようとしている。そこでゾロアスター教的物把握様式の一側面の理解のために、小地域ではあるがゾロアスター教の古い姿をより多く保持してい

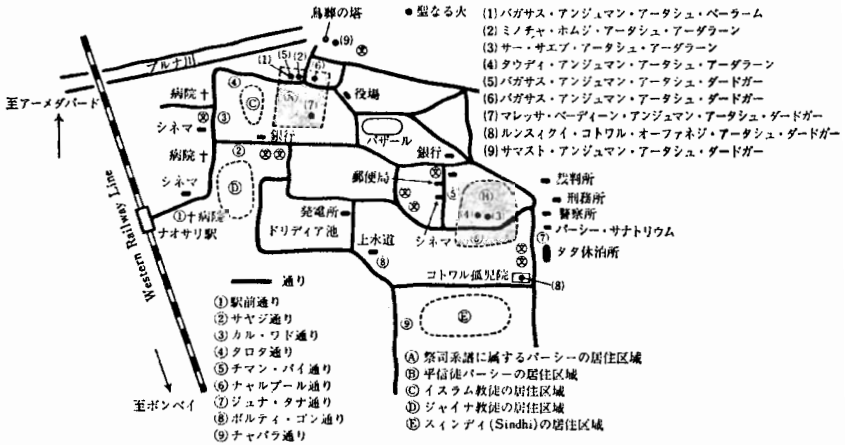
●デリー



部分

パーシーが移住をくりかえした地域の略図

(図1)



ナオサリの略図

(図2)

るナオサリ (Navsari 図2参照⁽⁶⁾) での集約的現地調査結果の一部を参照しつつ、現存するゾロアスター教徒の行動様式の観察から、この古い宗教の独自性を再構成しようと試みている。

ところで宗教が集団によって維持されているということは、そこに意味が共有されていることである。共有されている意味を集団的に表現する一つの手段がシンボルであり、シンボルを含む儀礼である。これらを通して集団内に類似の事物把握様式が保持される。儀礼は宗教的なものをその中に含む行動の体系である。ここでは儀礼の機能的な局面に注目して行く。さて、ゾロアスター教に於て最も重要な宗教的シンボルは聖なる火と鳥葬の塔である。本稿では主として聖なる火に関する宗教儀礼、特に聖火殿内の宗教的行為を取り上げ、それを通してゾロアスター教徒の事物把握様式についての若干の特徴を取り出そうとする。

最初に聖なる火の種類と性格、聖火殿の成立過程を示し、ゾロアスター教徒のそれらへの関わり方を観察する。次に聖火殿内の宗教的行為として、マーチ (mači) の儀礼 (聖なる火へ香木を加える儀礼) とゾロアスター教徒による共同の祝祭 (特にジャシャン Jašan とガーハンバール Gāhanbār) を取り上げ、それらを通して観察され得るゾロアスター教的的事物把握様式の一側面を理解しようとする。

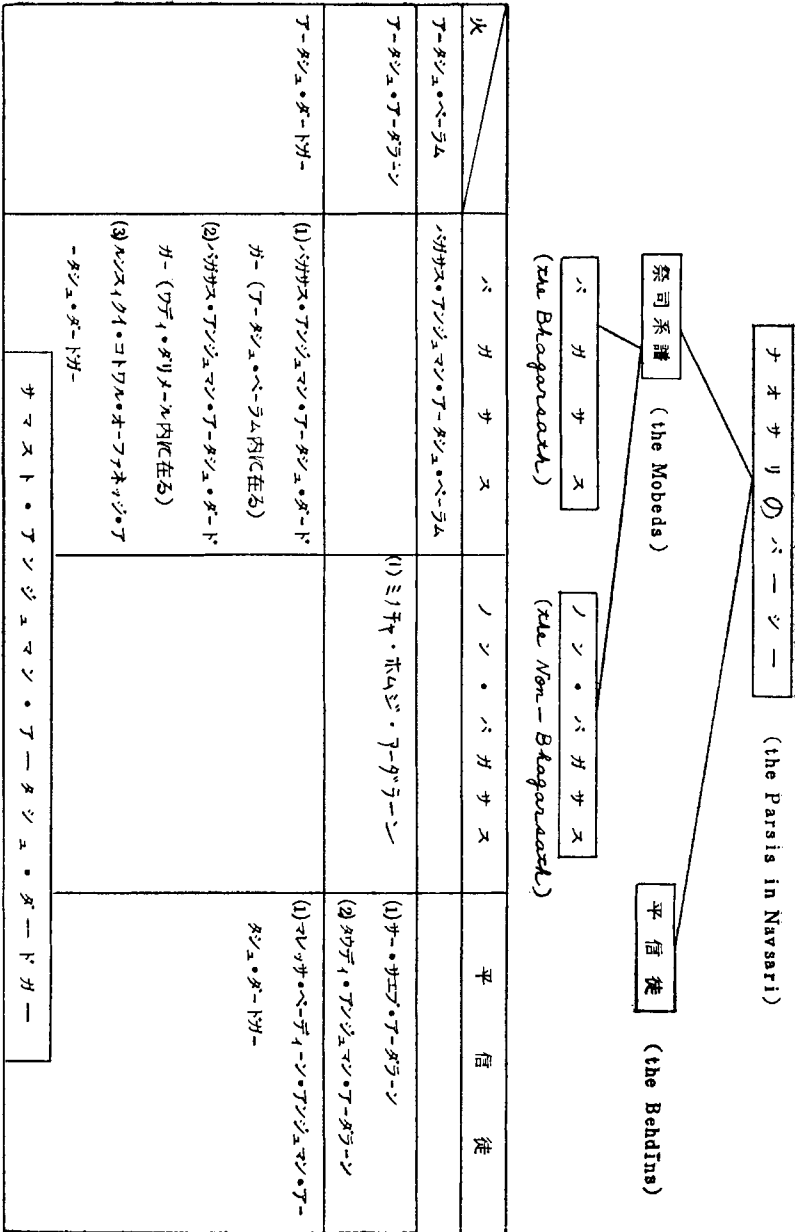
ゾロアスター教徒は3種類の聖なる火を維持している。これらの火は聖別の儀礼⁽⁴⁾を経ていること、規則的に香木⁽⁵⁾が加えられること (bui bui の儀礼)⁽⁶⁾、火への祈り (Āraš Niyāyeš ārtāšū・ニヤイシユ⁽⁷⁾) が捧げられること等を通してその他一般の火と区別されている。三種類の聖なる火は(中の一つを例外として)それぞれ複数の火を寄せ集めて一つの聖なる火に統一したものであるが、その内容に従って上下の等級がある。等級の高い方からārtāšū・ヘーラム (Āraš Bahram)⁽⁸⁾、ārtāšū・ārdārān (Āraš Ādarān)⁽⁹⁾、ārtāšū・dādgār (Āraš Dādgār)

と呼ばれ、語源的にはそれぞれ、「戦勝の火 (the victorious king of fires)」、「諸々の火のための火 (a fire for fires)」、「あるいは「諸々の火からなる火 (a fire of fires)」、「法の認める正しい場所の火 (the fire in a lawful, proper place)」と理解できる。

聖なる火は聖火殿の内の聖火壇 (gumbad)⁽⁹⁾ に保たれる。聖火殿はその内におさめられている聖なる火の名称によって例えばアータシュ・ベラム、アータシュ・アーダランなどと呼ばれることもあるが、ダリメール (Dari-Mihir シトラの門)、あるいはアギーアーリー (Agari 火の家)とも称されている。聖火壇に保たれる聖なる火は決して絶やされてはならない。それぞれの聖なる火は独自の存在と見なされ、別の火と混ぜ合わされたり、二つ以上に分たれたりすることもありえない。⁽¹¹⁾

聖火壇内の聖なる火へはガー (Gah) の始め毎に香木が加えられる。⁽¹²⁾ ガーはゾロアスター教徒が一日を刻む時間の単位で、(1)日の出から真昼まで (Havan Gah)。(2)真昼から午後の中頃まで (Rapiwin Gah)。(3)午後の中頃から日の入りまで (Uziran Gah)。(4)日の入りから真夜中まで (Avisruhem Gah)。(5)真夜中から日の出るまで (Ushin Gah) の如くである。香木にはバウル、ビヤクダン、シタン等の常緑喬木を用いる。ガーの始め毎に香木を加えるだけでは聖なる火を永続的に保つことはできない。そこでガーの始め以外には10〜15分間隔で香木が加え続けられる。⁽¹³⁾

ここまで聖なる火、聖火壇を含む聖火殿の概略を示した。次にゾロアスター教徒がこれらに対してどのように関わっているかが考察されねばならない。ナオサリの事例を中心に記述していく。ナオサリには九つの聖なる火が維持されている。今それらを図表に示すと図3の如くである。この図表について注目すべき事はそれぞれの火を維持してき



(図 3)

た主体が異なっている点である。ナオサリにおいてパーシーは祭司系譜に属するものと平信徒に二分され、祭司系譜に属するパーシーはバガサスとノン・バガサスに分かれて⁽¹⁵⁾いる。祭司系譜に属するパーシーと平信徒であるパーシーのそれぞれの居住区域は明らかに異なり、通婚はかつては禁じられ今日でも極めて希である。聖なる火はこれら二つの集団によって全く別々に維持されてきた。更にバガサスとノン・バガサスによっても別々に維持されてきた。聖なる火を維持する主体が異なるということは、聖なる火をつくり、それを聖火壇に保ち、聖火殿を建てあるいは修復しつつ、その中で絶えず聖なる火を維持すべく特定の祭司に宗教儀礼を委任していくのに必要な財物をまかなう主体が異なるという意味である。聖なる火に香木を加え火を絶やさないようにし得るのは祭司のみであるし、⁽¹⁶⁾聖火殿内で行なわれる宗教儀礼はそれが祭司系譜に属するパーシーから指示されたものであれ平信徒であるパーシーから指示されたものであれ特定の祭司のみが行ない得るものであるから、この意味で祭司は全ての聖なる火に関わる。祭司はパータク (Parthak) を通して聖なる火と聖火殿に関わっている。パータクとは祭司が一定の経済的報酬のもとで特定のパーシーのために誕生、イニシエーション⁽¹⁷⁾、婚姻、葬送に関する宗教儀礼等を行なう関係をいう。パータクは小さいもので一〇世帯、大きい方で一〇〇〜二〇〇世帯に至る。一つの聖火殿は約一〇〜一五のパータクの上に成り立っている。パーシーの生活はパータクを通して聖火殿と深いつながりを保ちつゝ展開している。パーシーであるかぎり、どこどの聖火殿に入ることも妨げられないし、その中で祈ることは自由である。しかし、パーシーの現実の生活と深くつながっているパンタクはそのまま保たれる。このような意味で聖火殿を維持する主体が異なるということは、その維持に必要な経済的負担をまかなう主体が異なるだけにとどまらず、パータクを通して聖火殿に関わる主体も異なってくるのである。聖なる火そのものも決して二つに分かたれたり、二つの聖なる火が一つに混ぜ合わされたりされないし、更に聖なる火を消してしまうことはあってはならないという意味で独自性を持つが、この

ことを含めて聖火殿は極めて独自性が強い⁽¹⁹⁾。このような聖火殿にパーシーはパンタークを通して関わっているのである。

ナオサリの九つの聖なる火と聖火殿についてはそれらの成立年代当時のグジャラティ史料が残されている⁽²⁰⁾。その史料によってパーシーの聖なる火と聖火殿への関わり方の一側面を取り出していく。ここではタウディ アンジュマン アーダラーンとバガサス アンジュマン アータシュ ダートガーに関する史料を提示する。

一八六九年、タウディのアンジュマンによってつくられる。ナオサリからは祭司長とデサイ家の人々が参列、マネクジペーラムジ タワディア、ナナバイ シャプルジ パテルが指導にあたった。一九〇〇年四月一五日修復される。これまでダダチャンジ家の祭司が火の維持にあたり、火そのものはダードガーであった。一九〇〇年一月二二日、ダードガーがアーダラーンに格上げされる。二四の家から火が集められた。その中に、ナオサリの祭司長の家、デサイ家、ミノチャホームジ家、ダダチャンジ家からの火が含まれる。六組の祭司が聖別に必要な儀礼を行ない。アーダラーンはホルムスジ、クルワルジ タワディア アーダラーンとして知られるに至った。クルワルジ カワスジ タワディアが息子の霊に捧げて儀礼と聖なる火の維持に必要な財物をまかされたからである。タウディとナオサリの学校は全て休校になった。

かつてここに火は保たれていなかったが、今は二つのダードガーが別々の聖火壇内に保たれている。エルワドクルシェドジ サヒアルが Rs. 25000 を寄付し、一九二九年に創設。バガサ アンジュマンのムクタド (Mukhtad) 信託制度⁽²¹⁾とパーシロージ・ガー (Pāroji-Gāh) 信託制度⁽²²⁾によって維持されている。デサイ家が修復の費

用を負担した。別のダードガーは聖火殿の北側に保たれてワディア家によって維持されている。これは一八五一年にモトランバイ・ワディアがジェハンジル　ワディアの霊に捧げてつくった。ナオロジ　マネクジ　ワディアが Rs. 6000 の費用を負担し修復した。この際クルシェドジ　カワスジ　デサイから Rs. 500, ダンマ　イアルジャニから Rs. 1000 の寄付があった。

これらの史料とここに示し得ない他の七つの史料を通して観察される特徴の一つは、聖なる火をつくり、聖火殿を建てこれを維持し修復していくことが、個人あるいは一族を単位として担われ、しかもその行為はそれぞれが関係をもつ故人の霊に捧げてなされている点である。一三三の聖なる火ならびに聖火殿の中一一八(約九割)がそうであった。聖なる火と聖火殿に対するパーシーのこのような関わり方は、後に言及するマーチ (māci) の儀礼とフラワシ (Fravāši) の関連で捉えられる時にゾロアスター教についての重要な一面を示していると考えられる。

聖火殿⁽²³⁾はその中に聖なる火、ゾロアスターの肖像、太陽、月、星、牛、フラワシ、ザクロ、ナツメヤシ等のゾロアスター教にとって重要なシンボル群を含みつつ、他方では祭司たちによって諸々の伝統的宗教儀礼が行なわれ、共同の祝祭が催される聖なる空間である。ここでゾロアスター教徒による聖火殿内の宗教的行為について、マーチ (māci) の儀礼と共同の祝祭を中心に取り上げて叙述し、それを通して、ゾロアスター教に関する若干の特徴を検討する。

パーシーは聖火殿に入ると、先ず体を浄める (pādyab kustī)。「アフラ・マズダのよろこびのために」(Xšnaötra Ahurahē Mazdao) と誦じた後、「アシャ (aša) は最も善き」として讃える祈り (Ašem Vohū) を唱え、顔と手足を水で洗い、拭く。そしてクステイ (kusti) をいったん解き、背中をひとつ結び目をつくり、腹でもうひとつ結び目をつくりつつ腰に正しく結ぶ。その間先のアッシュム・ヴォファーの祈りを唱える。この儀礼は最も基本的なもの

で、これを終えずにはパーシーの宗教儀礼は行なわれない。パーシーは身体を淨め終わると聖火殿の中に入り、ゾロアスターの肖像に一礼をしそれに手で触れる。祈りの部屋では、必ず頭部を帽子やスカーフで被い、履物は脱ぐ。両手を胸の前で合わせ、頭を垂れ、聖火壇の出入口の前に立ち、火に面す。聖火壇の出入口の敷居近くには丸い盆と杓が置いてある。跪き、ビヤクタン、あるいはお金を盆の上に置き (Yamačni-ašodād)、杓に盛ってある聖なる火の灰 (bhasam)⁽²⁴⁾ に触れ、額に付着させる。額を敷居に接触させ、鼻を床に触れさせつつ、左右に動かす。立ち上がり、火に面しつつ、二・三步後退する。そしてこの後、格子窓越しに火を見つつ、火に面しながら祈る。パーシーは儀礼によって身体を淨め、供物を通して火に接する。その場面は、儀礼を通して物理的、身体的にも、精神的にも清浄であることへの価値づけ、というゾロアスター教の思考様式について最も重要なものの一つが表現される場面であるが、これに関しては別稿にて考察が進められるであろう。

ここで問題とするのは、上に述べた方法とは異なる仕方ではパーシーが聖なる火に接する行為である。すなわち、特定の月・日・時間 (ガー) を定めて祭司によって聖なる火へ香木を加えてもらう様式である。これをマーチ (māči) と呼ぶ。マーチには、個人、家族、通り、を単位に行なわれるもの、パーシーが共同で行なうもの (Fala-ni Māči)²⁵ 信託に行なうもの (Trust-ni Māči) がある。個人的なマーチは、特に妊娠、誕生、誕生日、イニシエーション、入学、卒業、就職、婚約、結婚等の人生の節目に個人の意志によって行なわれるものと、家から死人が出た時に、死後四日目 (cheharum, この日の朝に死者の魂・ウルワンはこの世を去ってチンワットの橋に向いそこで審判を受ける)²⁶、十日目 (dehom)²⁷、三〇日目 (siroja)²⁸、一年忌 (salroj, varsi)²⁹、ガーハンバール、ファルワルディン (Farvardin) の日、等に個人的に行なわれるものがある。家と通りを単位とするマーチは一年に二回、二ヶ月目 (Ardebeshst, アッシュ・火)³⁰、九ヶ月目 (Ādar, 火) に行なわれる。ナオサリでは家を単位とするもの二つ、通り

を単位とするものが七つある⁽²⁶⁾。共同で行なうマーチは年に一度九ヶ月目 (Ādar 火) に行なわれる。更に信託にされているマーチについて叙述していく。このマーチは故人の遺言によってなされる場合と家族が自主的に行なう場合がある。前者の事例として、ダダバイ ヒラジ カンガ バージ・ロージガー信託 (Dadahai Hiraji Kanga Bājji-gāh Trust) を取り上げる。

この信託はダダバイ ヒラジ カンガ バージ・ロージガーと呼ばれるべきである。故ダダバイ カンガはヒラ・バウグ (Hira-Baug) ダダバイの父ヒラに因んで名付けられた土地) を残し、この財産から得られる収入によって、信託を請け負う者は月々のバージ・ガー、年々のバージ、ダダバイと彼の妻と彼の両親と彼の息子と彼の兄弟の妻たち (これらの人々には息子がいなかった)、と彼の兄弟の義理の両親のためにムクタードを行なって行かねばならないとした。ダダバイには三人の息子があつた。ダダバイの死後、三人の息子 (ジャム シェドジ、バマンジ、ファルドウンジ) が一年交代でバージ・ロージガーを行なってきた。三人の息子が死んだ後、それぞれの長男が信託を請け負っていく。

この信託は三世代にわたって存続している。一定の財物を遺言によって残し、それから得られる利得や収入を使用して、故人の魂 (ウルワン) やフラワンのために聖なる火を中心とする儀礼を年々繰り返して行くのである。信託を請け負う人は原則として長男を優先して指名されるが、儀礼を定められた通りに行なわなかったり、収入を他の目的に用いたりするとその役割を外される。次にもう一つ別の様式の信託マーチに関するグジャラティ史料を記述する。

……ナオサリ、アータシュ・ベールーム信託の責任者の方々へ。我々は、母（故人）ヒランバイ ベーラムジ
クルシェドジ ドーディ（故エルワド ダラブジ ホルムスジ ダストゥール ジャマスパス）と父（故人）
エルワド ベーラムジ クルシェドジ ドーディの敬虔な魂のために、ここに五〇〇〇ルピーを捧げる。この
五〇〇〇ルピーを上記二人の名前において台帳に記載し、更にこの五〇〇〇ルピーを預けた利子（今は銀行に
預ける。これとは別に、土地を他人に貸し与えてそこからの上納をそれに使用する仕方もある）を用いて、以
下に掲げる三つのマーチをそれぞれ特定の日にアータシュ・ベールームにおいて行なっていただきたく願ひ上
げます。

(1) 母 ヒランバイ ベーラムジ ドーディの命日七月六日（月 Meker, 日 Khordad）

(2) 父 エルワド ベーラムジ クルシェドジ ドーディ八月三〇日（月 Avvan, 日 Aneran）

(3) 故ダダバイ ナオロジの命日一〇月三日（月 Dae, 日 Depdin）

上記の事よろしくお取り計らいの程お願い申し上げます。

これは既存の信託マーチに依頼し、そこへ資金や土地を委託し、そこからの利子や上納を使用し、アータシュ・ベ
ラムに於いて故人の命日に故人の魂とフラワシのためにマーチを行なってもらうのである。この形式のマーチはナオ
サリに於ては極めて多く、それぞれの信託マーチの台帳には、月、日、時間（ガー）毎に故人の名前と故人のため
マーチを委託した人の名前が記されている。また、この資料に関して注目すべきことの一つは、ダダバイ ナオロ
ジの命日にマーチが行なわれるべく依頼されている点である。ナオロジは歴史上の人物でパーシーの尊敬を集めて
いるのだが、先のマーチを依頼した人には血縁的には無関係である。パーシーの家にはナム・グラハン (Nam-

grahan) と呼ばれるものがあって、その家に所属する故人の名前が記してある。これらの名前は死者のフラワシのための儀礼などの際に全て呼び求められるのである。その際、古代イランのゾロアスター教徒やインドのゾロアスター教徒の中で特に偉大な人物として称賛されている人々の名前も呼び求められる。今、このような慣行が想起させられると同時に、フラワシを呼び求める儀礼 (Farvardin Yasht) の後半で三〇〇以上の異なるフラワシが呼び求められる事実をも想起させられる。

マーチには形式について異なりは見られるが、ゾロアスター教徒がマーチを通して、すなわち聖なる火へ香木を加える儀礼によって、死者の魂を供養しようとしている態度が観察され、かつそのような行為へは高い価値づけがなされていることも理解できる。

聖火殿内のパーシーの祝祭はジャシヤン (Jāsān) とガーハンバール (Gahambar) を中心としている。パーシーは一年三六五日を二ヶ月に割り、一ヶ月に三〇日を与え、年末の五日間をガーサー日 (Gatha) と称している。各々の月と各々の日は特定のヤザタ (Yazta, 祈りに値するもの意味) によって守護されている。パーシーの家での祈りは、その日のヤザタへの祈りを含む。ところで、月のヤザタと日のヤザタが同一である日は神聖であると考えられている。それらを順次取り出し、それぞれのヤザタに付されている意味をも述べると次の如くである。Farvardin・スラワシ、Arđvahišt・火、Khordad・水、Amurdad・植物、Shahrevar・空、Mihrgan・シトラ、Ābān・水、Ātar・火、Bahman・家畜、Spendārmad・大地、これらのジャシヤンの祝祭の間に六回のガーハンバールが入る。ガーハンバールは五日間にわたる祝祭である。本来は季節祭と深く結びついていたと考えられている。それぞれの名称と関連づけられている創造とを示す maidyōizaramaya・空、maidyōšama・水、patišahya・大地、Aya-ōrima・植物・木々、Maidyāitrya・動物、Hamaspānadedaya・人間である。ジャシヤンとガーハンバールの外

に聖火殿内で祝われる事として、数年 (No Rōz) 、ゾロアスターの誕生日 (Khordad Sal, 一月六日、この日は No Rōz i Xas 特別の新年とも呼ばれている)、アフラ・マズダの日 (一〇月一日、八日、一五日、二三日)、ゾロアスターの年忌 (一〇月一日) がある。また九月一九日を命日が不明確な人々や年末の五日間に死んだ人々のための命日としていること、更に二月二九日 (Mahraspand) をフラワシのために祝うことが興味深い。

ジャシャン、ガーハンバルを中心とするパーシーの祝祭について特徴的なことは、それらの祝祭を通じて、動物(家畜)植物と並びに自然環境的要素(火、水、空、大地)をくり返し崇めている一方で、人のフラワシのための祝祭が重要視されていることである。聖なる火を保つ聖火殿はこれらの要素を共同で祝祭する空間としても存して来たのである。ここでフラワシについて言及していく。⁽²⁶⁾

フラワシは全ての善きものの内に存在し、そのものを生長せしめる精神的実体である。アフラマズダの精神的世界の創造と物質的世界の創造については精神的世界の創造に与る。それ故にアフラマズダの創造した空、水、大地、火、植物、動物、人間は各々のフラワシを有する。フラワシは全ての自然的なもの、あるいは人間に先行して存在し、それらが絶えた後もフラワシは永遠に存続する。全てのものが創られる前に或る精神的実体が存し、しかもその精神的実体は、全てのものの変化を越えて不滅のものとして存在し続ける。フラワシはゾロアスター教徒に何か永遠的なものを想起せしめる。

全ての人はその人のフラワシを有する。フラワシは人が生まれるに先立って存在し、その人の誕生に際してその人の *urvan* (魂) とともに在り、その人が生命を保つ限りそのウルワンを導き、死を以ってその人のウルワンから分離し、フラワシの集団へもどり、そこでそれまでと同じ形で永遠に存在し続ける。従ってフラワシとウルワンは別々のものである。ウルワンも不死であるが、ウルワンは人の死を以って死者に属し、フラワシはウルワンを離れてフラ

ワシの住居に帰る。人の死後、チンワットの橋 (Cinvato paratu) で審判を受け、その応報を受けるのはウルワンである。それ故に、生きている者と死んでいる者を結びつける精神的実体は死者のフラワシである。人の死後三日目に、死者のフラワシは呼び求められる。死者のフラワシが生きている者を援助する。フラワシは、水を流し、木々を生長せしめ、風を吹かせ、太陽、星、月を軌道に乗せ、家畜を増大させ馬と車を与え、人の妊娠、出産を安全にする。このようなフラワシは、家のフラワシ、通りのフラワシ、村のフラワシ、国のフラワシとして言及されてもいる。フラワシが領域によって共有されている。フラワシは戦士の性格を有する。それは武装し、鉄の武器で悪魔 (Daeva) を倒す。フラワシの援護、攻撃力、勇敢さは、敵との戦いに於いて呼び起こされる。生きている者は供物 (肉と衣服) と祈りによってフラワシを記憶し、崇敬し、その恩恵に感謝する。両者の関係は互恵的なものである。

ジャシャンがフラワシのために行なわれるときは、パーシーはダクマ (Daxma、鳥葬の塔) に行き、フラワシを供養する。特に年末の一〇日間は死者のフラワシがそれでぞれの生前の家々に帰って来て、そこに住む人々の称賛を求める信じられている。その期間中、パーシーは家の一面をフラワシを迎える場所として選び、そこを水で洗い、台を設けて、その上を水と花で飾る。その場所には火 (Diva、小さな器に灯心を浸したもの) が点される。こうして死者のフラワシを迎えるのである。また故人の命日には、聖なるバン (Darun) と聖なる水 (Av) 、ザクロ、卵等の供物を用意し、火を点して故人のフラワシの供養をする。この儀礼はゾロアスター教徒にとって極めて重要なものである。宗教的儀礼の中心を占めている。フラワシのシンボルはナオサリに於る全ての聖火殿に描かれている。

ゾロアスター教徒の聖なる火と聖火殿への関わり方を取り上げて、それが故人の靈魂の供養と関連している側面に言及した。更に聖火殿内で行なわれるマーチと共同の祝祭の観察を通して、ゾロアスター教徒が死者の魂やフラワシを聖なる火へ香木を加える儀礼を中心にして供養しようとする態度を取り出した。しかもフラワシはゾロアスター教

において死者と生きている者とを結ぶ精神的実体であり、フラワシとの間に互恵的な関係が存していることも理解された。フラワシは何か永遠的なものを感じさせる精神的実体であり、一方ではその戦士の性格の故に戦いの場面で呼び求められる対象でもあった。

ゾロアスター教徒が死者の魂やフラワシを供養することに価値づけを行なっていることは、ナオサリに於いて慣行されているパーラク (Palak 養子制度) やザンデ・ラワーニー (Zande-ravani) にも表われている。パーラクは男子を中心とする養子慣行である。しかしパーラクに指名された男子には原則として財産相続の権利は認められていない。パーラクにされた人の第一義的使命は、自分をパーラクにした人の死後、その人のために宗教儀礼を行なっていくことである。その宗教儀礼は、聖なる火に香木を加える行為を中心とし、それによって故人の霊を供養しようとする。この儀礼が継続される限り、パーラクを指名した人の名前は儀礼の中で呼び求められていく。死者の霊魂が供養されるだけでなく、その名前も記憶されていく。ザンデ・ラワーニーは、死後一年間に行なうべき儀礼を生きている間に済ましてしまうものである。この儀礼は徳の高い行為と考えられており、ゾロアスター教徒の間でしばしば行なわれている。死者の霊の供養への関心の高さがここにも表われている。

儀礼は複合として存在する。諸々の儀礼の相互連関の中から意味のある内容が抽出されねばならない。本稿で取り上げたのは聖なる火と聖火殿に関する宗教儀礼であるから一面的ではある。しかし、聖なる火と聖火殿はゾロアスター教の中心的シンボルであり、聖なる火は個別的に聖別され、独自性を保ち、永遠に燃え続けるようにと複雑な儀礼によって香木を加えられ、しかもその儀礼は聖なる火にとって欠くべからざるものであるという意味で、また一方では聖火殿の中で行なわれる宗教儀礼であるジャシャン、ガーハンパールはゾロアスター教徒が共同で行なうべき祝祭であるという意味で、これらの儀礼を通しての考察は有効であると考えられる。ゾロアスター教徒、パーシーは聖な

る火へ香木を加える儀礼を通して死者の魂の供養を行ってきた。死者の魂も不死ではあるが、この魂は死者に属し、死後四日目の朝にこの世を離れてチンワットの橋で審判を受ける。魂はこのような意味で、この世での個人の行為を規制している。この世での個人の行為は死後應報的に裁かれる。聖火殿内の共同の祝祭に於てはフラワシとアラマズダの物質的創造が称讃されてきた。フラワシは魂とは異なる。祝祭の中ではフラワシを呼び求めることが最も重要であると信じられている。死者のフラワシ群はこの世にもどつてきて、生前の家々を訪れるとも信じられている。ゾロアスター教徒は供物をそなえ火を点してフラワシを迎える。死者のフラワシと生きている者との互恵的關係である。フラワシは生きている者に恩恵を施す。フラワシは永遠の精神的実体であり、死者と生者を結びつけるものである。このようにパーシーは聖なる火と聖火殿という最もゾロアスター教的なシンボルに関する儀礼を通して、死者の魂と死者のフラワシの供養を行ってきたし、またパーラクやザンデ・ラワーニーとの関連においてそのことへ高い価値づけを行ってきたのである。

注

- (1) Parsi は Parsa (O.P.) 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、そこに住む人々をも指す名称であった。Pars の形を出てくる時もある。同じく地域名である。Pars の形容詞形 Parsik は、かつて Pars に住む人々を表すだけななく、その使われてきた言語を示している。(K. Mirza, *The Zoroastrian Religion*, Bombay, The Industrial Press, 1977, pp.1-4.)
- (2) Max Weber, *Wirtschaft Und Gesellschaft*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1972 S.292. 武藤一雄、園田宗人、園田垣訳、『宗教社会学』創文社、昭和五十一年、一三三ページ
- (3) ナオサリはボンヘ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。グジャラート州に属し、人口約八〇〇〇人、ヒンドウ (Hindus)、ムスリム (Moslems)、ジャйна教徒 (Jains)、スィンヂャイ (Sindhis) 等が共に生きている。

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、繊維業が営まれている。ナオサリの中心部（略図に示した部分）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、二二二六名のパーシーが住んでいる。

- (4) 聖なる火は一定の儀礼を通して浄められ、聖別され、最終的に、Taxtašni (即位式)を経て、Taxtašni にては、聖火壇を囲む壁に剣、権標（先端に牛の頭を付したもの）王笏（詳しくは Sven S. Hartman, *Parseism, Leiden: E. J. Brill, 1981, p.24* を参照）が掛けられていることを想起させる。更に、かつてスラトに於て、シェーンシェーイ (Shāhān shāhi) パーシーとカズミ (Kadmi) パーシーが、一つの町に二つの聖なる火（この場合はアータシュ・ペーラム）を置くべきか否かについて論争を交えたことを想起させる (J. J. Modi, *The Religious Ceremonies and Customs of the Parsees, Bombay: British India Press, 1922, P.227*)。

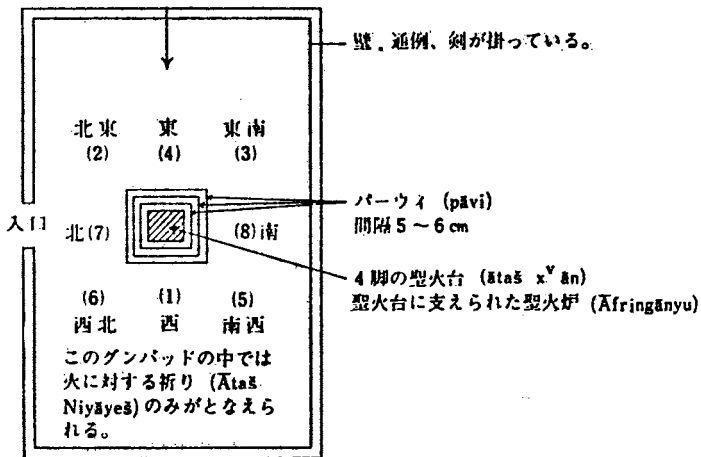
- (5) 聖なる火への燃料としては乾いた、香りを放つ木片が尊ばれている (アータシュ・ニヤーエシュ八、一四、一五参照) 例えばビヤクダン、シタン、パワル等の常緑喬木。イランのゾロアスター教徒の間ではザクロの木、アンズの木、ビスタチオの木が優先されている (Mary Boyce, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism, Oxford: the Clarendon Press, 1977, P.75*)。ナオサリに於ては牛の糞を乾かして聖なる火への燃料として使用した事実もある。

- (6) 聖なる火に燃料を加える儀礼はブイ (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、この儀礼をブイ・デウィ (bui devī 文字どおりには、芳香を与えるの意味) と呼ぶ。アータシュ・ダードガーには、祭司だけでなく平信徒も燃料を加えることができる。アータシュ・アーダランには、祭司のみがその資格のいかんを問わず燃料を加えることができる。アータシュ・ペーラムには、祭司のみが、しかもクープ (Kub, 一日にわたるパレッシュヌームという清祓儀礼を経た翌朝にヤスナ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。このクープ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。ブイの儀礼は、一日に五回、ガーにそって行なわれる。ガーごとに聖なる火への祈り (アータシュ・ニーアーシユ *Atāš Niyāš*) が唱えられる。アータシュ・ペーラムには、それぞれのガーごとに、一回、九回、七回、七回、六回となっているが、アータシュ・アーダラン、アータシュ・ダードガーには一度だけでよい。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cmの長さの片にしたものを用いるが、アータシュ・アーダランとアータシュ・ダードガーには一片のみ加えられるが、アータシュ・ペーラムには六片が一定の形式にそって加えられねばならないばかりか、ビヤクダン、シタンに優先してパワルという常緑喬木が与えられる。ここで、アータシュ・ペーラムのブイの儀礼にふれる。クープを終えた祭司は、ガーの始めに身体

を浄める(クステイ・パードヤープ Kusti Padyāb) 第一、第二、第三のガーにおいては、人の魂を守るサローシユ(Sarōš)への祈り(バージ Baj) それぞれのガー(Gāh)の祈り、太陽への祈り(Koršed Niyāyēs) ミトラへの祈り(Mihr Niyāyēs)が唱えられる。第四、第五のガーにおいては、人の魂を守るサローシユへの祈り(Sarōš Bāi) それぞれのガー(Gāh)の祈り、と先の第一、二、三のガーにおける太陽への祈り、ミトラへの祈りにかわってサローシユへの祈り(Sarōš Yašt と Sarōš Hadox)が唱えられる。こうして祭司は聖火壇に入る。白い手袋をつけ、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マーチ(māci 王座の意味)と呼ばれ、この儀礼のためにビヤクダンをささげる行為もマーチと言われている。祭司はマーチを終えると、聖火壇を支える石板(クワン Xān)を水で洗う。このとき「アフラ・マズダのよるごびのために」(Xšaodra Ahurahē Mazdao)とアッシュム・ヴォフォーの祈り(Ašēm Vohū 「アシヤは絶対の恵み。アシヤは美徳。最高のアシヤを聖別する人は幸福」)を三回唱える。つぎに、善思(フヴァルシユタ Hvaršta)と声に出して言いつつ、ビヤクダンと乳香を聖なる火に加え、手

グンパッド (Gumbad) の略図

パレシュヌームを済ませ、クープを
経た人だけが入ることができる。



に金属製の杓 (Camax) をもって、聖火炉のまわりを廻る (チャク・ファルウン Cak farvun, 円をまぐる)。

祭司は(1)~(8)の順にまわり、それぞれの地点でつぎのように祈りを唱える。(J.J. Modi, op. cit., pp.236-237)

- (1) 「火を通して、御身アフラ・マズダを崇める」
- (2) 「善思の供えを通して、御身アフラ・マズダを崇める」
- (3) 「火を通して、御身アフラ・マズダを崇める」
- (4) 「善言の供えを通して、御身アフラ・マズダを崇める」
- (5) 「火を通して、御身アフラ・マズダを崇める」
- (6) 「善行の供えを通して、御身アフラ・マズダを崇める」
- (7) 「われらの思想の啓かれるよう」
- (8) 「われらの言葉の啓かれるよう」
- (9) 「われらの行為の啓かれるよう」

- これらの祈りを唱えると、祭司は聖なる火の上にビヤクダンと乳香を置き、先に述べたように、ガー (Gah) にそって聖なる火への祈り (アータシュ・ニーアーシユ *Atas Niyaves*) を決められた回数唱える。それを最初に唱えるときは、はじめの部分において、もう一人の祭司は悪思 (ドゥズクマタ *dusmata*) 悪言 (ドゥズクタ *duzhuxta*) 悪行 (ドゥズワルシュタ *dusvasta*) と発しながら鐘を三回ずつ九回ならす。また、第一回目のアータシュ・ニーアーシユの終りの部分においては、祭司は杓で聖火炉の灰の上に二つの円をえがく。この円は第二回目のアータシュ・ニーアーシユを唱え終ったときに消される。
- (7) この祈りの中で聖なる火は「アフラマズダの子」として人格化され (AN. 4, 5, 6, 7, 8, 10, 12, 18,) 供儀と祈りに値し、供物を以て接せらるべき存在とされている (AN. 7, 8, 14, 15)。供物を以て近づく人に対して火は生命、知恵、子孫、活動力、勇氣等を恵む (AN. 10, 11)。永遠的存在であり、人々をして善き報い、善き名声と魂の永き平静に与らしめる (AN. 13)。
 - (8) アータシュ・ベラムは一六の異なる火から構成され、アータシュ・アーダラーンは四つの異なる火から成っている。アータシュ・ダードガーはゾロアスター教徒の炉床から得られた一つの火を清献し、聖別したものである。『西日本宗教学雑誌』一九八一年第六号 pp.26~29 参照)。

- (9) 聖火壇を囲んで祈りの部屋がある。聖火壇への出入口は一つで、火の世話をする祭司のみが出入りを許される。その一つの出入口を除く他の三つの壁に窓が設けられ、真ちゅうの格子が付されている。この窓越しにパーシーは火を見つつ祈る。敷

居、窓台には銀製の花輪模様を描かれ、それぞれ六枚の葉を持ち、ゾロアスター、権標、太陽、月、星、牛が刻んである。聖火壇の出入口に二、三枚の銀板が据え付けられ、ゾロアスターの姿や聖火壇やアヴェスタの祈りが刻んである。聖火壇の真中に四脚の聖火台 (Atas X'an) に支えられた聖火炉 (Aringanyu) があり、そこで聖なる火は燃え続けている。

(10) それぞれの聖なる火、聖火壇をつくった人に因んでその固有名詞を付してミノチャ・ホームジ・アーダラーン、コトワル・オーファネジ・アーダラーンなどと呼ぶ場合もある。

(11) アータシュ・ダードガーはこの限りにあらず、二つ以上に分かれたれ得る。アータシュ・ダードガーには、(1) 宗教儀礼の行なわれる場所 (Uwisgah あるいは Yazsna-gah) の内に保たれ儀礼のために用いられるものと、(2) 聖火壇に保たれてパーシの祈りの対象になっているものがあり、(1) については宗教儀礼の毎に、祭司によっていくつにも分かれたれて使用される。(12) 俗的な時間と区別された時間に沿って聖なる火へは香木が加えられている。ガーの始め毎に聖火壇の隅に掛けられている小さなつり鐘が鳴らされる。

(13) この香木はゾロアスター教徒が聖なる火に対して祈る時に持ち来ったものである。聖火壇の隅に保ってある。

(14) これらは Kaka Pahlun, Kaka Dhunpal, Asha Faredon, Mahhear Faredon, Chanda Faredon を出自とするパーシーのことである。

(15) Udvadia, Kakaria, Dadachanji, Panthaki, Bhandari, Minocher Homji, Rabadi を指す。ミノチャ・ホームジは元来はバガサス祭司であったが、一六八六年に自分の家の敷地内に聖火壇を建て、アータシュ・アーダラーンをその中に保ち、バガサスの火と区別した。

(16) 祭司は Dastur を頭として Ervad, Mobed の順にランク付けされている。これらの祭司が一〇日に及ぶ Barashnom の清祓儀礼を経た翌朝に Yasna の儀礼を行なうと Xub の資格を得る。Xub を得ていることは儀礼を通して最も浄められている状態を示している。その資格を有する祭司だけが聖なる火に香木を加えることができる。

(17) ソロアスター教徒は七、八才でこの儀礼 (Navjote) を受ける。その際、聖なるシャツ (Sudre) と聖なる腰紐 (Kusti) を与えられる。Navjote は個人の家で行なわれたり、聖火壇に付設された建物で行なわれたりもするが、いずれにしても親戚、友人が数多く寄り合って祝う。

(18) Panthak は一群の祭司が宗教儀礼を行ない得る地理的範囲のことであった。かつては (1) Sanjan 祭司 (Dantora 川から Par 川まで)、(2) Bhagaria 祭司 (Par 川から Tapi 川まで)、(3) Godavara 祭司 (Tapi 川から Narmada 川まで)、(4) Bary-

- cha 祭司 (Narmada 川から Maki 川まで)。(5) Khabata 祭司 (Maki 川から Sabarmati 川まで) の如き *Pantak* が存した。
- (19) ナオサリの近くのブローチに於て、祭司の不足と聖火殿を維持する費用の不足から、アータシュ・アーダランが消失してしまったという事実は存する。聖なる火を絶やしてしまふことは決してあってはならないはずなのに、パーシーはこれについて全く無関心ではなかったにしても、結果的にはこれを立て直そうとはしなかった。
- (20) これに関しては『西日本宗教学雑誌』第六号 pp.34—37 参照。
- (21) ゾロアスター教暦の年末の一〇日間にフラワシのために儀礼を行なう。パーシーは家の中の一画をフラワシを迎える場所として選び、そこを水で洗い、テーブルを設け、その上を水と花で飾る。その場所には火が点される。
- (22) 故人の命日に *Bai* の儀礼を行なうこと。Bai は聖なる火、聖なる水、聖なるパン (*Darun*)、ザクロ、乳製品、卵からなる供物を伴なう。
- (23) 聖火殿の規模は異なるが、その構造は殆んど同じである。ここはナオサリのアータシュ・ベールラムを一例として取り上げていく。敷地の広さは約四三m四方。一階建。聖火殿の門をくぐると庭がある。(約八m四方) ここにザクロ、ナツメヤシと花々が植えてある。ザクロとナツメヤシはヤスナの儀礼に使用される。アッシリア風の数本柱に支えられた上方の壁には、太陽とフラワシと火を表わすシンボルが刻まれている。とりわけフラワシはナオサリの聖火殿全てに描かれている。入口には聖火殿の成立についての歴史がグジャラーティで記してある。聖火殿の中に入る大理石造りの壁、上方にシャンデリアが吊されている。そこにゾロアスターの肖像(高さ二・七m)と著名な祭司、平信徒の肖像が掲げられている。ゾロアスターの肖像は新年、ゾロアスターの誕生日その他の祝祭日にはゾロアスター教徒によって花で飾られる。その肖像に一礼をし、それに触れる。その奥に聖火壇(5m×5m、天井の高上八m)を囲む祈りの部屋(一方一五m×五m、他方は五m×四m)が展開する。
- (24) *Av. atyro-paiti irista, Pahl. adurastar. アータシュ・ベールラムの灰は牛の尿とともに清祓儀礼に用いられている。*
- (25) ダストゥール家マーチ、デサイ家マーチ、カムス通りマーチ、マリアンブラ通りマーチ、クタール通りマーチ、ダストゥール通りマーチ、アンティア通りマーチ、デサイ通りマーチ。
- (26) J.J. Modi, *op. cit.*, pp.408~426.

書評と紹介

伊藤唯信

『浄土宗の成立と展開』

吉川弘文館 昭和五六年一月刊

A5判 四八〇〇円

林 淳

鎌倉仏教の発生を考察する上で、聖とよばれる民間の遊行僧の活動に着目しなければならないという指摘は決して新しくはない。昭和二八年にでた堀一郎『我が国民間信仰史の研究』は遊行宗教者を包括的・通史的に叙述したものだ、すでに鎌倉仏教と聖の関連を指摘していた。昭和三一年にでた井上光貞『日本浄土教成立史の研究』でも平安時代の民間的浄土教の内に、後の法然の宗教に通じる思想的諸契機が胚胎していたことが述べられた。こうした聖を視野に入れた研究史の蓄積の延長線上に本書があることは、つぎのような著者の言葉からもうかがえるだろう。

日本仏教の展開は、従来、高僧の著作や伝記によって跡づけられる傾向にあったが、高僧の仏教はいわば日本仏教の表層にしかすぎない。日本仏教の研究にはこの「表層仏教」に対

する「基層仏教」の領域こそ、もっと明かす必要がある。この基層仏教を領導したのは、無名無数の庶民教化者である。彼らは、日本仏教史の各時代に通じた名称でいえば、聖(ひじり)とよばれる教化者であった。この聖の仏教こそ、日本仏教の基層をなすものであり、聖仏教史の体系的把握は日本仏教研究上の重要な課題である。(一頁)

以上引用した部分は堀氏や井上氏が語った言葉と受けとって別段おかしく感じられない。そのことはしかし、本書が堀氏や井上氏に代表される研究成果の粋を出てないということを感じない。むしろ逆に本書は通説に対しては挑戦的であり、いくつかの新視点を提出している。これまでの研究は、鎌倉仏教の開祖のでき上った思想と聖仏教の間に何等かの共通点を見出そうとしたが、本書では法然に焦点をしばり思想の形成される過程を綿密に跡づけようとする。その際に一回起的な回心によってたちどころに、宗教的悟りや救済教義が成就されるという見方は斥けられる。以下本書の概略を簡単に紹介してみよう。

第一章「法然の立宗と比叡下山」、第二章「法然の思想進展と浄土宗の発達」は法然の思想形成の過程を史料に基づきながら丹念にたどったものである。従来から法然の立宗と叡山下山は諸説が入りみだれて定った説が定着していない。立宗に関しては時期が問題になり、叡山下山に関してはその理由がいろいろ憶測される。承安五(一一九五)年四三歳の時法然は浄土宗を立宗したといわれるが、その時に法然の思想が一気に完成したとは考えにくい。法然の回心は一回起的な事件ではなく、

時間的な幅をもった継続的な成熟の過程とみるべきだからだ。著者が四三歳前後を「第一次思想成熟」とよび、五十年代終わりから六十代にかけての時期を「第二次思想成熟」とよぶのはそうした回心観があつてのことだろう。

よく知られているように法然の信仰は、源信『往生要集』を出発点として善導へ帰向する。『往生要集』では、何故称名の一行が百即百生の決定業たり得るのか、その道理がはつきりとはしなかつた。その答は善導『観経疏』散善義の一文「一心専念弥陀名号云々」によって与えられる。つまり念仏は弥陀の聖意に基づく行ゆえに、称名は決定業であると感得したのである。称名往生の確信を支えたのは、善導の著作だけではなく善導その人すべてであつた。三昧発得を体験した念仏者の理想として、善導が帰依の対象になつた。こうした内面的な変化に伴い、法然のなかに民間の念仏専称の行者へあらたな関心が生まれた。当時から現身得証の噂の高かつた遊蓮房という聖に特に心を寄せた。従来は叡山下山については、布教の目的とか墮落した天台教団からの離脱のためとか、様々な説が立てられたが、著者によれば念仏三昧による靈証を得た民間の聖に直接会うことが、下山の目的であつた。

以上が第一次思想成熟のおよその概括であるが、これを基盤として第二次思想成熟が生じた。第二次思想成熟で『選択集』の原型となる思想的萌芽が生じるのであるが、丁度法然の圓冊に教団が形成されだす時期に合致する。教団が形成され法然の宗教が社会に弘通されると、既成仏教側からの批難も惹起され、

浄土宗の相承の欠如が誹謗される。こうした時期に法然の思想の進展に決定的な影響を与えたのは、三昧発得の体験であつた。『三昧発得記』は偽書とみなす見解もあるが、著者によればこの体験を通じて法然は自身の往生が疑いないこと、善導が弥陀化身であることを確信するようになった。またそれ以降は他の行を排斥し独占的に但念仏が主張される。こうした思想の進展は教団の形成と軌を一にしながら押しすすめられた。原始浄土宗教団は直弟を中心とした集団を中核に、その周辺部に念仏上人の率いる自立的同法集団が群立する拡散的な組織であつた。この組織は聖同志の間にみられた往来聞法という交流のあり方を基本にする。浄土宗の短期間の膨張・増大も、弾圧によつても根こそぎ払拭されなかつたのも、異端の発生も、すべて教団の構造から説明されていく。

第三章「法然滅後における浄土宗教団の様相」も教団の構造と関連する。法然滅後直後、法然の思徳に謝するため阿弥陀佛像造立が弟子の源智により発願され、勧進が盛んに実施された。史料によると多数の勧進聖が参画し源智が彼らを取りまとめたが、勧進事業を可能にしたのは先に述べた拡散的な組織の構造であつた。専修念仏の社会的基盤については、従来諸説が乱立し貴族層、武士層、農民層、商人層がそれぞれ候補にあがつたが、どれか一つの社会層に限ざるよりも広汎な社会層が帰依したと考えるべきである。貴賤、男女、道俗を渾然一体させた結縁集団が随時各処に生じ浄土宗を形成したとされる。

教祖伝は史実を知る上で良質の史料とは言えない。なぜなら

教祖の偉大さを誇示するために奇蹟や虚構に満ち満ちているからである。しかし虚構は虚構で、何故それが形づくられたかは、十分研究に値する問いである。第四章「念仏聖像成立の教団的背景」は法然伝を通して虚構の作られる過程が検討されている。まず『知恩院私記』が他の法然諸伝との比較研究から、法然伝の中で最古のグループに属し、後の諸伝記作成の時に参照されたこと、弾圧の気配が濃くなった頃に隆寛によって作成されたことが推定される。聖覚や明遍にまつわる挿話は虚構が作られる過程を示す格好の事例である。法然伝にある聖覚が法然の病を治したとの話は事実とは言いがたい。この聖覚による法然治病譚は、聖覚の流れをくむ唱導聖たちが教団内で活躍した頃に作られ伝えられたものであろう。明遍の場合もいくつもの挿話があり、法然が「源空は明遍の故にこそ念仏者にはなりたれ云々」と述べたとも言われるが、事実ではない。明遍が高野山の聖たちの指導者であったことから、高野山に出入りした念仏者が京都や諸国を遊行しながら明遍の教説を伝播させたことと推測される。最後の第五章「開創期浄土宗の思想動向」では、一念派の争論、一念派集団が貧者・非人をも取りこんで組織化にいち早く成功したこと、一念派集団は既成教団の経済的基盤を侵蝕したことが述べられている。また善導信仰が念仏の地方伝播とともに各地へ扶植されたことや、神祇信仰と念仏信仰の交わりについても言及されている。

以上が本書の簡単なアウトラインであるが、本書の特質は教団の背景を明らかにしながら、法然の思想の形成される過程や

浄土宗の成立・展開を究明した点にあるだろう。宗学的研究では法然の宗教の獨創性は自明視され、その普遍的性格が強調されがちで、歴史的状况から断絶した法然像が提出されることが少なくない。本書では法然を歴史的状况にもどして理解しようとする。その際に対象に切りこむ武器になるのが著者の場合、適確な教団構造の把あくにある。教団構造を軸にして、法然を歴史の現場にもどして理解しつつ、法然の獨創性を鮮明化するという、やっかいな課題に本書は意欲的に応えている。しかし著者の論述のしかたに全く疑問点がないわけではない。以下三点に分けて評者の感じた疑問点を述べたいと思う。第一は用語に関して。「法然教団」「同法集団」「専修念仏集」「念仏宗」「念仏教団」「浄土宗」といくつもの用語が活用されているが、そこに意味内容の差はあるのか。第二は教団の形成と法然の内面との関連についてである。第二次思想成熟期において、法然の思想的進展と教団形成は時期が重なり合い、それゆえ相互に関係しあうと指摘されている。しかし時期の一致だけで、両者の具体的な相互の関係は見いだされてはいない。教団の形成によって、どのような新しい思想的課題に法然が直面したのかを検討されるべきではないか。第三は聖仏教史についてである。

著者は浄土宗の発生基盤を聖の活動に求める。法然教団は聖集団、法然は聖の収斂者であることが解明されている。それとともに著者は「聖の歴史からも法然の存在は注目される」(九二頁)とも述べ、「聖仏教史」という言葉さえ使用している。それであるならば、聖仏教史上で法然はどう位置づけられるのだ

ろうか、言いかえると法然出現の前と後で、聖仏教の構造はどう変化したのかを著者に尋ねてみたい。これは疑問点というより質問に近い。これは、研究対象を一三世紀半ばまでの開創期浄土宗に限定している本書の問題意識からすればはずれなのだろうか。以上三点にわたって評者の疑問点をあげてみたが、どれも教団にかかわる事柄であることでは一致する。教団史的視点からの仏教思想研究がまだ開拓されたばかりの領域だという事情があるのかもしれない。本書がもたらした新視点は法然研究のみならず、鎌倉仏教全般を新たな視野から眺め直す、画期的なものである。

Robert D. Storch ed.,

*Popular Culture and Custom in
Nineteenth-Century England*

Croom, Helm London & Camberra, 1982. 213pp.

£ 13.95

山 中 弘

近年、我が国においても、また西欧においても、民衆文化の研究が流行の観を呈している。その影響関係は定かではないが、こと西欧の研究に限って言えば、かなりの数の研究書が発刊され我が国にも続々とそれらが翻訳、紹介されている。こうした研究は、それが対象として扱っている時代や地域によってその性格を異にしているとはいえず、その底流にはほぼ共通した

問題意識がある。概括的にいえば、それは歴史を特定のイデオロギーや図式によって大所高所から裁断することへの反省に立って、歴史を作りあげてゆく民衆の側から民衆個々の「生きた顔」をできる限り再構成しようというものといえよう。例えば、イギリスにおいて、こうした研究動向の有力な推進者の一人と目せられるE・P・トムソンの労働者階級の研究は、フェビアン的な労働運動史の図式を批判して、一八世紀の民衆の独自の文化的・社会的遺産の再評価に努めようとした労作であり、この研究に刺激されて、多くの研究者が現在ではわずかにその残滓を残すにすぎない当時の民衆文化の再構成をおこなっている。

さて、本書は、全体として、こうした研究動向から生まれてきた七人の若手研究者たちの手になる論文集である。論者は、それぞれ祭りからミュージックホールまで多様な対象と地域を分析の俎上にのせているが、それらは一貫して一九世紀のイギリスの民衆（職人・工場労働者・下層中産階級等）の慣習、儀礼、価値、信念の継続性と変容ならびに両者の葛藤、対立を問題にしている。とりわけ本書の論者たちの共通の問題意識は、次の二点に要約されるように思われる。まず第一に、産業化・階級分化・都市化といった近代化にまつわる一九世紀の様々な社会構造上の変動は、一八世紀以来の民衆文化の性格に決定的影響を与え、それを衰退ないし著しく変容させたが、両者の対立、葛藤は決して一様かつ一方向的なものではなく、伝統的信念や慣習が持続しつつ、近代的エートスと複合的な構造を

とるといふ多様性を孕むものであったということである。特に、本書の中で示される現実の一九世紀イギリスの歴史過程における伝統的なものと近代的なものとのこうした複雑な関係は、近代化論に際してしばしば議論される宗教的エートスの概念の有効性の再検討を促すように思われる。第二点目は、本書の論者たちが共通してとっている民衆文化を研究する際の視点に関するものである。あるいは研究にとりくむ際の態度についてもよい。それは一口にいえば、民衆文化を、社会構造、階級葛藤、権力や権威の分配といった「歴史ないし社会史の大問題」との関連で考えなければならぬという態度である。本書の編者である R. Storch は、トムソンの研究以来、民衆文化の研究が流行し、そのためこうした研究が同僚の歴史学者の間で白眼視されなくなったことを歓迎しつつも、その流行がかえって、民衆文化の研究を「歴史ないし社会史の大問題を避けたり、無視したりする派手な骨とう趣味へと墮落」させることになるという危惧を表明している。民衆文化研究は社会、経済的変動や社会的規律、公的秩序のイデオロギーの変化といった大きな社会的問題との関連でおこなわれる時、社会史の中に次々に新しい概念をうみだすことができるのである。こうした意味から、本書は、近年の民衆文化の研究動向の中に位置づけられつつも、同時にこうした研究の流行に苦言を呈し、民衆文化史をオーソドックスな社会史の中に再び位置づけ直すことによつて、かかる研究の再活性化をはかろうとするものといえよう。さて、個々の論文についての簡単な紹介をしてみよう。

まず、"Persistence and Change in Nineteenth-century Popular Culture" と題された Storch の論文は、先に素描した本書の全体的な方向性と問題意識を示すイントロダクションとなつているとともに、当時の民衆文化の変容を、民衆自身の内的な変化とそれをとりかこむ社会状況の変動を中心に概観している。彼によれば、イギリスにおいて民衆文化は、地域的有力者の保護の下で一七世紀後半から一八世紀にかけて開花した。それは民衆によつておこなわれる様々な祭りや娯楽を含むとともに、時には彼ら独自の道徳的規範にもとづく集団的反抗という形態をとった。ところが、大陸におけるフランス革命の勃発とともに社会秩序の強化が主要な関心事となる。様々な法的措置をともなったこの新しい社会秩序の形成こそ、民衆文化の性格を変容させる重要な外的因子なのである。Storch は、こうした観点から、民衆文化の性格が除々に進展してくる社会秩序の強化という枠内に押しこめられることによつて、秩序破壊的な危険性をもつものから防衛的で保守的な性格をもつようになってきたとしている。しかし同時に、彼は、かかる民衆文化の性格の変化が単にそれをとりかこむ社会的環境にだけ由来するものではないことも指摘する。すなわち、従来の民衆文化を担ってきた民衆自身の内部で、自ら伝統的な文化を拒否する階層があらわれてきた。チャーティズムの指導者たちに代表されるように、こうした階層は、中産階級的で非国教徒的な倫理的徳目を積極的に吸収し彼ら自身の伝統的な文化を克服すべきものと考えたのである。民衆文化の変容に影響を与えたこうし

た外的・内的要因を概観し、以下各論者によって、個々の地域における民衆文化の特性と変化の諸相が語られるのである。

次の論文は、David Vincent, "The Decline of the Oral Tradition in Popular Culture" である。この論文は、文字通り、活字文化の浸透にともなう民衆の口承伝統の衰退を取りあつかったものであるが、著者は、このテーマを外的な社会環境の変化からよりも、Storch が指摘した民衆内部の変動に焦点をあてて分析している。まず彼は、一八世紀の後半より始まる中産階級による民俗学的な仕事で民衆を無知なものであるという前提のもとにおこなわれてきたと批判し、自らの立場との間に一線を画す。Vincent によれば、民衆文化は、彼らの口承伝統のもつイマジネーションの豊かさで従来より受けいれられてきた俗謡や民衆本との交流によって極めて内容の豊かな世界を形づくってきた。ところが、こうした伝統から成長してきた知的で自立した労働者層は、彼らの仲間たちを啓蒙するために中産階級が担っていた活字文化を積極的に吸収していった。そのため彼らは、その背後にあった口承伝統を失なうとともに、活字文化のかかる積極的受容は、民衆の内部に、その文化に積極的に同化しようという部分とそうでない伝統的な人々という二極的分裂をもたらしたのである。

第三番目の論文は、John Rule, "Methodism, Popular Belief and Village Culture in Cornwall 1800—50" である。これは、本書の中で唯一、一九世紀のイギリスの宗教状況を正面からあつかったものであり、地域的研究から民衆の伝統的信仰の

継続性の一端を明らかにしたものである。この中で、Rule は、メソディズムが炭鉱のコミュニティーに対して与えた影響を、特に民衆的娯楽と彼らの様々な伝統的信仰との関連で議論している。当該地域における民衆的娯楽へのメソディズムの影響は、彼によれば以下の通りである。メソディズムの主要な拠点の一つであったコーンウォール地方にそれが浸透するに際して極めて大きな障害となったのは、教会でおこなわれる祭りやそこでの様々な娯楽であった。ところが、産業構造の変動によって余暇時間に変化が生じ、あわせて、こうした祭りを援助していたバトロンたちも次第に手をひくことによって従来の娯楽が衰退した。これに代って、地域のメソディストたちが積極的に推進した絶対禁酒運動が彼らの注目をあつめ、それに附随しておこなわれるティーパーティーやバザー・行列が新しい余暇を提供することになるのである。

以上がこの論文の前半の概略であるが、本論でさらに興味深いのは、著者がその後半で明らかにしているメソディズムと当該地域の様々な民衆的信仰との関連である。というのも、これは、近年ようやく明らかにされてくるようになった、一八世紀後半から飛躍的に成長を遂げたメソディズムが地域的レヴェルでどのように⁽²⁾浸透していったのかという問題の一端を取り扱っているからである。しかし、かかる問題のもつ意義はメソディズム史個有的なものでは決してない。それは、近代イギリスの宗教史さらには所謂「近代化」という問題にまで関わっていると見える。その理由について、ここで十分に述べることはきない

が、それが既存の宗教の背後に横たわっている民間信仰の問題に光を投げかけている点に関係している。近代のイギリス宗教史のこれまでの研究は、国教会、非国教徒集団にかかわらず、制度化された「見える」宗教の研究に集中して来た。そのため、一九世紀の中産階級の主要な倫理的徳目である禁欲や勤勉といった所謂「近代的エートス」をめぐる論争や世俗化に関わる議論も、おもにこうした制度化された宗教を前提にしておこなわれてきたといえるのである。ところが、最近の研究動向は、こうした制度的宗教によって周辺に押しやられ抑圧されてきた民間信仰の存在とその意外な影響力に注目するようになってきている。例えば、J. Obelkevich の *South Lindsey* 地域の研究から、ごく最近の D. Clark の研究に到るまで、多くの地域的研究の成果がこの問題の持つ重要性を明らかにしている。こうした民間信仰は、多くの場合、既存の宗教の内部に形を変えながらも残存しつつ、民衆の日常的な行為や生活様式を規定し続けてきたというのである。その意味から、かかる民間信仰と制度的宗教の関連は、従来どちらかといえば、近代化の文脈の中で合理主義的エートスや脱呪術化といった理念型的な概念のレッテルをはられてきた非国教徒の理念の現実的帰結を再考するうえでも、極めて重要な意義をもつものといえるのである。

話がいささか本論の内容から逸脱してしまっただが、上述のような近代イギリス宗教史研究の最近の動向を考えるならば、Rule の論文は、まさにこうした傾向の中に位置づけられる。

彼によれば、従来のメソディズムの研究者は、コーンウォール

地域をキリスト教信仰の空白地帯と考え、メソディズムの浸透が野蛮な人々に文化的恩恵を与えたとみなしてきた。しかし、現実の住民は独自の民間信仰の体系の中で生きていた。絶えず不安定さと運がつきまとう生活環境は、多くの民間信仰をうみだし、炭鉱等での運の変化は、こうした信念にもとづいて説明された。かかる民間信仰に対して既存の宗教制度は、無視する態度に終始した。ところがメソディズムの場合、その単純な教理を地元の説教者が伝道することによって、上述の民間信仰と競合しつつも、それらを自己の信仰体系の内部に翻訳、吸収していったのである。したがって、Rule によれば、メソディズムは人々に迷信に代わる文化を提供したのではなく、メソディズムの迷信が当該地域の民衆の迷信と適合的であつたのである。

次の編者 Storch による “Please to Remember the Fifth of November”: Conflict, Solidarity and Public Order in Southern England, 1815—1900” John Walton and Robert Poole, “The Lancashire Wakes in the Nineteenth Century”, Douglas Reid, “Interpreting the Festival Calendar: Wakes and Pairs as Carnivals” との三論文は、いずれも地域的に見られる民衆の伝統的な示威行動や祭り、定期市の変容と衰退の諸相とそれをもたらした社会的要因及び民衆側の内的要因と地域の特性ととの関連で分析している。とりわけ、こうした論文の中で興味深いのは、鉄道の発達とそれが民衆にもたらした旅行という新しい娯楽が古い彼らの娯楽の衰退に拍車をかけたという指摘であろう。彼らは単に自分たちをとりかこむ社会的圧

力につき従っていただけでなく、その中で、絶えず彼ら自身の独自の娯楽を生みだしてゆく。もちろん、そこには産業資本主義の発達といった大きな社会的文脈の変動が前提とされている。むしろ民衆の文化は、こうした変動にさらされながらも、その中に伝統的要素を忍びこませてゆくのである。Peter Bailey, "Custom, Capital and Culture in the Victorian Music Hall" は、民衆文化のこうした側面を民衆の新しい娯楽となつたミュージックホールの分析を通じて明らかにしている。Bailey は、一九世紀中葉から第一次大戦まで流行したその歴史をたどり、それが商業化の波にのりながらも、そこで歌われる歌詞や劇の内容の中に伝統的な民衆文化が温存されていたことを指摘している。

民衆文化の独自性は、種々の娯楽の性格だけに反映しているわけではない。彼らが労働していた仕事場にも、外部の人間には容易に知ることのできない個性的な文化が存在した。Clive Behag, "Secrecy, Ritual and Folk Violence: The Opacity of the Workplace in the First Half of the Nineteenth Century" は、一八三〇年代から四〇年代にかけてのバーミンガムの労働結社のもつていた独自の文化様式が存在とその変容を明らかにしている。Behag によれば、彼らは、秘密の入会式や独特の葬送儀礼といった神秘的な兄弟愛を象徴する儀礼によって結ばれており、中産階級の人々には理解できない規範をもつた世界を形づくっていたのである。

以上、それぞれの論文について簡単な紹介を試みたが、各論

文とも、かなり限られたスペースしか与えられていないため、全体として本書は、イギリス各地の詳細な資料を使った実証的研究であるよりも、論者それぞれの過去や現在の調査や研究の要約にとどまっているという論文集特有の欠点をもっていることも否めない。しかし本書は、民衆文化研究の最近の動向を知ろうとしても、また個々の研究対象の水準を知ろうとしても極めて良くまとまっております。イギリス研究の専門家ばかりでなく、広く民衆文化研究に関心をもつ人々にも、多くの興味深い事例を与えることができるように思われるのである。

(1) Edward P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (New York, 1963).

(2) Henry D. Rack, "Doctors, demons and early methodist healing," in W. J. Sheils ed., *The Church and Healing* (Oxford, 1982).

(3) James Obelkevich, *Religion and Society* (Oxford, 1976). David Clark, *Between Pulpit and Pew* (Cambridge, 1982).

会報

○選挙管理委員会

日時 昭和五八年七月六日(水)午後六時

場所 本郷学士会館 二号室

出席者 植田重雄、小口偉一、後藤光一郎、高崎直道、竹中信常、中川秀恭、平井直房、柳川啓一、脇本平也

議題

一、昭和五八年度日本宗教学会評議員選挙考委員選挙有権者資格認定について

有権者 一、三〇六名(維持会員及び普通会員の九二%)を一括承認した。

○編集委員会

日時 昭和五八年七月一六日(土)午後六時

場所 本郷学士会館 二号室

出席者 洗建、金井新二、芦川博通、保坂幸博、華園聰磨

議題 一、第二五九号(五七巻四号)編集方針

一、その他

○常務理事会

日時 昭和五八年八月二九日(月)午後一時半

場所 本郷学士会館 九号室

出席者 後藤光一郎、桜井秀雄、竹中信常、田丸徳善、中川

議題

秀恭、平井直房、脇本平也

一、日本学術会議第一三期会員選挙の候補者の推薦について検討した。

○理事會

日時 昭和五八年九月三日(土)午後五時

場所 神田学士会館 三〇六号室

出席者 井門富二夫、池田 昭、小口偉一、窪 徳忠、雲井 昭善、小山宙丸、佐木秋夫、桜井徳太郎、竹中信常、田丸徳善、中川秀恭、中村瑞隆、橋本芳契、平井直房、藤井正雄、松本 滋、脇本平也

議題

一、新入会員の承認

新たに学会員として別記三五名の入会を認めた。

一、第四二回学術大会発表者の承認

一、日本学術会議第一三期会員選挙の候補者推薦について。中川秀恭氏を候補者として推薦することが決定された。

○選挙管理委員会

日時 昭和五八年九月一〇日(土)午後一時半

場所 本郷学士会館 二号室

出席者 後藤光一郎、桜井秀雄、竹中信常、田丸徳善、中川秀恭、平井直房、柳川啓一、脇本平也

議題

一、評議員選考委員選挙開票
開票結果

① 理事互選分

投票者総数 五二（投票率 六八・四％）

有効投票者数 五二

無効投票者数 〇

有効投票数 一五六票の内訳

柳川啓一 二四、田丸徳善 一八、小口偉一 一

四、楠正弘 六（以下略）

この結果、柳川啓一、田丸徳善、小口偉一の三氏が理事互選による選考委員に選出された。

② 一般投票分

投票者総数 三六七（投票率二八・一％）

有効投票者数 三六六

無効投票者数 一

開票結果

田丸徳善 三六、柳川啓一 三三、楠 正弘 二

三、小口偉一 二二、佐々木宏幹 一九、上田閑

照 一六、桜井徳太郎 一五、植田重雄 一五、

松本皓一 一四、赤池憲昭 一四、山折哲雄 一

四、中川秀恭 一二、竹中信常 一一、桜井秀雄

一一、小山宙丸 一一、堀越知巳 一一（以下

略）

この結果、理事互選で選出された柳川、田丸、小

口の三氏を除いて、楠、佐々木、上田、桜井、植田、松本、赤池、山折、中川、竹中の一〇氏が一般投票による当選者とされた。

○学会賞委員会

日時 昭和五八年九月一日（土）午後六時

場所 本郷学士会館 一号室

出席者 小川圭治、小野泰博、佐々木宏幹、平井直房、堀越

知巳

議題

一、本年度学会賞審査委員長の選出。互選により堀越知巳

氏に決定した。

一、審査基準その他についての打合せ。

○訂正

本誌二五五号総目次中(三四四頁六行目)山我哲雄氏の御名前が山折と誤記されておりました。お詫びして訂正いたします。

二五六号、△書評に答える▽の柴田有氏の文章中、印刷過程での脱落がありました。お詫びして補充させていただきます。

一一二頁末尾「この点でも」につづけて、「大貫は難クセをつけているが、何らの根拠も示していないので私もあえて反論せずに放置し、より周到な批判を期待しよう」とが挿入され、一二三頁の冒頭「思う」につながる。

会員訃報

○本学会理事・尚綱大学教授 阿部重夫先生は昭和五八年九月二八日脾臓腫瘍のためお亡くなりになりました。慎んで哀悼の意し、御冥福をお祈りいたします。

執筆者紹介(執筆順)

伊藤 聡	大阪外国語大学非常勤講師
島田 裕巳	東京大学大学院
田島 照久	明星大学講師
中別府温和	九州大学助手
林 淳	東京大学助手
山中 弘	筑波大学大学院

The Sacred Fires and Religious Rites in Zoroastrianism

—Māči and Jašan—

Harukazu NAKABEPPU

The Parsis (Zoroastrians) have three kinds of sacred Fires: the Ātaš Bahrām, the Ātaš Ādarān, and the Ātaš Dādgāh. After the consecration, these sacred Fires have been kept burning in the Sanctum Sanctorum (Gumbad) of the Dar-i-Mihr or Agiārī (so-called the Fire Temple). The qualified priests (with Xūb) alone can go before the sacred Fires five times (Gāhs) a day and 'feed' them with pieces of fragrant, dried wood (māči).

The sacred Fires and Dar-i-Mihr are essential sacred symbols of Zoroastrianism. Complexes of those symbols conserve the meanings in terms of which each individual interprets his experience and organizes his conduct. The analysis of sacred symbols and accompanying religious rites may be of great help to clarify the Zoroastrian way of thinking.

The Gujrati documents of nine sacred Fires in Navsari situated 250 kms north of Bombay where our research work has been carried on, show that most of the sacred Fires have been founded individually by a parsis, a family, or an Anjoman (i.e. assembly) in pious memory (Xšnuman) of the departed soul (urvan). The Parsis believe such pious foundations of the sacred Fires to be very much meritorious. This is the case with Dakhma (the Tower of Silence).

Again the religious rites in the Dar-i-Mihr, māči and Jašan, have been observed for the departed. Māči is to appoint a special month, day, time (Gāh) for offering pieces of fragrant, dried wood to the sacred Fires. This is a vital ritual to keep the Fires burning forever. There are several kinds of māčis: the individual māči, the family māči, the street māči, the collective māči and the Trust māči. Many of those māčis, especially individual māčis and Trust māčis, have been done for the sake of the departed soul. Lots of Jašans (communal feasts of the Zoroastrians), including six Gāhambārs (five-day communal feasts) have also been celebrated mainly for the Fravasi (an ever-

lasting spiritual entity) of the dead. Fravaši is an ever-lasting spiritual entity and the Zoroastrians believe that Fravaši of the dead come back to this world and visit their own house during the last ten days of the Zoroastrian year (Hamaspəθmaidyem).

Thus the Zoroastrians have devotedly performed those religious rites for the soul of the departed and the Fravaši of the dead. This awareness of the soul of the departed and the Fravaši of the dead may be first importance when we approach the Zoroastrianism.

Der dynamische Charakter vom Denken Eckharts und dessen ontologische Begründung

—in Hinsicht auf seine Analogielehre—

Teruhisa TAJIMA

Das Denken Eckharts, besonders in den deutschen Predigten und Traktaten, durch seinen dynamischen Charakter sehr stark gekennzeichnet.

In der vorgelegten Abhandlung versuchte ich einsichtig zu machen, wie dieser dynamische Moment durch seine Analogielehre begründet ist.

Bei Eckhart spielt die Analogie eine entscheidende Rolle zur Auslegung des Seins von Gott und Kreatur. Seine Bestimmung der Analogie heißt wie folgt; *analogia per modum unius eiusdemque rei simpliciter*. Der Gliederung von Suárez nach ist sie *analogia attributionis intrinseca*. Die eigene Leistung Eckharts besteht aber darin, daß er in diese Analogie eigene Verhältnis-Moment eines *analogatum inferiorum* von *analogia attributionis extrinseca* eingeführt hat. Der von Eckhart eingeführte Moment meint die absolute Abhängigkeit.

Das Kreatürliche *is t*, nur insofern es in unaufhörlicher Abhängigkeit *esse* von Gott entleiht. Das Sein, durch das die Kreatur sein läßt, gehört total zu Gott. Wegen dieses ständigen Entleihens hat das Geschaffene ein niemals gesättigtes Verlangen nach *ipsum esse* d.h. Gott.

Aus diesem Grund hat jede Kreatur in sich einen grundlegenden dynamischen Charakter. Das sogenannte "Nichts von der Kreatur" muß darum von dem ontologischen Aspekt her als die absolute Abhängigkeit der Kreatur vom Sein Gottes verstanden werden. Die Kreatur *is t* nämlich nicht durch sein eigenes Sein.

Aus der Unwissenheit von dieser Nichtigkeit der Kreatur entsteht das verschlossene Selbstbewußtsein der Seele. Eckhart nennt es "eigenschaft" (Ich-Bindung). Abgeschiedenheit bedeutet also das Losgelöst-Sein von der Ich-Bindung. Darum ist das Selbsterkennen der Seele mit der Selbstverneinung der Seele identisch. Dieses Prozeß der Abgeschiedenheit der Seele nennen wir die Gnoseologie bei Eckhart.

Experience in Initiation

Hiromi SHIMADA

Structure of initiation has been studied in various ways since A. van Gennep pointed out the tripartite phases, of passage, using the serial terms, separation, margin, and reaggregation. But with regard to the experience in initiation, we don't have sufficient research materials. Through what experience does a candidate find himself being a member of the religious (utopian) group?

As an example of initiation, we take up the Yamagishi Kai session — Yamagishism Tokubetu Koshyu Kensan Kai which is called Tokko for short — which lasts a full week. The Yamagishi Kai (Yamagishi Association) is the largest utopian community in Japan. Yamagishi Miyozo, the association's eponym, developed a unique and successful chicken-raising method and originated a kind of group-dynamics session, kensan hōshiki (inquiry method). Those who want to join the association must have a course in the Tokko session. The most important part of it is ikari kensan (anger inquiry) which tries to make a trainee incapable of anger under any and every situation. The aim and the meaning of the Tokko session is discussed by comparing the case of my experience in it with that of others'.

In our consideration of experiences in the Tokko sessions, three things become quite clear. First, trainees experience a kind of conversion through which they can grasp the reality from a different standpoint. Secondly, they become capable of understanding and using the language of the Yamagishi Kai of which usage and meaning is different from that of the general public. Thirdly, they catch a glimpse of an utopia. It is the model of the utopian community which they want to construct in this society.

Die "Kehre" bei Heidegger

Satoshi ITOH

In diesem Aufsatz versuche ich, den von Heidegger gedachten, Sachverhalt von "Kehre" im Zusammenhang mit der "Wendung" seines Denkens zu erörtern. (§ 1)

An der Wendung ist das Wesentliche, daß sein Denken von der Bahn des metaphysisch-transzendentalen Fragens abspringt und die Subjektivität des Daseins (Menschen) endgültig verläßt, so daß es in den als Ab-grund des Daseins geöffneten Grund der Metaphysik zurückgeht. Dieser Grund, d.h. die Wahrheit des Seins ist für die Metaphysik verborgen, weil das Sein einerseits als Wahrheit des Seienden "west" und darin sich als Sein des Seienden dem metaphysischen Denken geschicklich schickt und zugleich sich selbst entzieht und verbirgt. Die Wahrheit "west" hier als Un-wahrheit. (§ 2, 3)

Die Wendung des Denkens bedeutet primär die Wendung zu solcher Wahrheit des Seins, d.h. zur zudenkenden Sache. Nach Heideggers Erfahrung entspringt diese Wendung aus der Wendung der Sache selbst, die er unter dem Namen "Kehre" denkt. (§ 4)

"Die Kehre der Seinsvergessenheit in die Wahrheit des Seins" ist das Ereignis, daß die Seinsvergessenheit, die als Un-wahrheit des Seins den Grundzug der Metaphysik bildet, in die ursprüngliche Wahrheit des Seins "zurückverlegt" wird, anders gesagt, daß die durch die Geschichte der Metaphysik verborgene Wahrheit sich lichtet und so die Un-wahrheit als Un-wahrheit erleuchtet. Dieses Ereignis denkt Heidegger als zukünftige Ankunft des Geschick des Seins, und zwar Ankunft, die aus dem gewordenen Anfang der Seinsgeschichte als dessen Wiederaanfangen kommt. Die Kehre ereignet sich im "Zuspiel" zwischen Ankunft und Gewesen. Das Gottesproblem ist auch in diesem Gedankenkreis gedacht. (§ 5)