

ズィクル dhikr をめぐるイブン・アラビーの冥想

鎌田 繁

すべての思想、行動を神に集約することを強調するイスラームの中で発展した神秘主義(スーフイズム)において、神を想起することを意味するズィクル (dhikr) は重要な問題である。この語はクルアーン *al-Qur'an* の中でも多くの用例が見られる。⁽¹⁾ イスラーム神秘主義においては仏教の念仏に類する神秘修行の一つの行法として発展した。とくに後世、スーフイー教団 (*ṭarīqah*) の活動が活発になるにつれ、神を内面的に体認するため、或いは一時的な浄化体験を味うため、教団毎に特徴ある行法を生み出した。⁽³⁾

存在一性論 (*wahdah al-wujūd*) と後に名づけられる思想を導入しイスラーム神秘思想の流れに最大の影響を及ぼしたと考えられるイブン・アラビー Ibn 'Arabi (六三八/一二四〇年没)⁽⁴⁾ は、その主著『メッカ啓示』 *al-Futūḥāt al-Makkiyah* 及び『叢知の台座』 *Fuṣūṣ al-Hikam* の中でズィクルまたはそれに準ずる問題を論じている。本論文ではそのいくつかの節をとり出し、彼がどのような思想をそこに読み込んでいるか考えてみたい。

『叢知の台座』の最後の章でイブン・アラビーは祈り(salat⁽⁵⁾)に言及している。預言者のハディース、「私の慰めはサラートの途中で私に与えられる」の引用から彼は次のように議論を進める。⁽⁶⁾

というのはそれ「サラート」は観想(mushahadah)であるからである。そしてまた「私を想起せよ、私はお前たちを想起起すであろう」と神が言われたように、それは神(Allah)と僕('abd)との間の親密な語り(munajat)であるからである。それは神と僕との間で半分半分に分けられた務め('ibadah)である。その一半は神に属し、また他の一半は僕に属す。丁度至高の神から伝わる次の様な権威ある伝承の中に言われているように、即ち、「私〔神〕はサラートを私と私の僕とで半分ずつに分けた。その一半は私に属し、他の一半は私の僕に属す。そして私の僕は彼が要求したものを手に入れる」と。

イブン・アラビーがここで理解するサラートは神を観想すること、神と親密な語らいをすることであり、僕だけの働きで完了するものではなく、神と僕とが分け合うとあるように、僕と彼の主である神とが一体となって協働することを実現するような祈りである。この主と僕とが互いに依存し合って実現する祈りであるという点が、サラートに不可欠なファティハ(al-Fatihah)読誦⁽⁸⁾についての彼の解釈の最も重要な点である。そしてこの神との親密な語らいは世界創造の秘密、即ち絶対者の自己顕現(tajali)の過程⁽⁹⁾を暗示している。

イブン・アラビーはファーティハを三部に分ける。第一は初めの四節、第二は第五節、そして第三は残りの二節であり、神との語らいは次の様に進められる。⁽¹⁰⁾

(I) 「慈愛あまねく慈悲深き神の御名によって」と僕が唱えると、「私の僕は私を想い起している」と神が応ずる。

「神を讃えまつる、万世の主」と僕が唱えると、「私の僕が私を讃め称えている」と神は応ずる。「慈愛あまねく慈悲深き方」と僕が唱えると、「私の僕は私を讃美している」と神は応ずる。「審判の日の執権の主」と僕が唱えると、「私の僕は私を崇拜し、そして私を信頼している」と神は応ずる。この半分はすべて至高の方に属す。

(II) 「あなたにのみ私たちは仕え、あなたにのみ私たちは助けを乞いねがう」と僕が唱えると、「これは私と私の僕との間にあり、そして私の僕は彼の要求したものを手に入れる」と神は応ずる。この節 (al-ayah) は相互の融即 (ishirak) を表現している。

(III) 「私たちを直き道に導きたまえ、あなたが恵みを垂れたまいし者の道に、あなたが怒りたもうた者、また踏み迷った者〔の道〕でなく」と僕が唱えると、「これらは皆私の僕に属す。私の僕は彼が要求したものを皆手に入れる」と神は応ずる。最初のものが完全に至高の方に属した様に、これらは皆私の僕に属す。

以上の(I)、(II)、(III)の三つの段階は不可知の超越的絶対者が自らを顕現するために創造者と被造物、主と僕、とに對極化する過程を示している。(I)の神との對話は、對話とはいえ、相手を直接第二人称で呼びかけて成立しているものではない。僕が一方的に言葉を発し、神はそれを聞き独白風に応答をしているに過ぎない。主と僕という對極化は未だ潜在的にしか現れておらず、その意味でこの部分はすべて神に属すと言うのであると思われる。

Ⅱの段階で神と僕との対話は相互に第二人称で行なわれるようになり、始めて現実のものとなる。僕は神を己れの主として呼びかけ、即ち、想い起すことで、主が世界に顕現する場 (*maḥar*) を提供する。そして僕は顕現の場を提供することでそこに僕の形姿に主が顕れる。そしてその主が顕れることそれ自身で自らの存在を獲得し宇宙の中に位置を占める。純粋な存在 (*wujūd*) であるいかなる限定も受けていない絶対者は認識の対象となり得ない。それ自身は何ら存在性をもたない僕が、神に呼びかける、即ち神を想起するということで無定形の存在 (絶対者) に対し、特定の僕が想起した限りでの主の姿、という顕現の場を提供する。そこに純粋な存在としての絶対者が、僕の想起する姿に合致する形で、自己を限定することによって顕現する。それによって本来的に存在性を欠く僕も僕として主を顕現している限りで存在するようになるのである。この様に絶対者が自らを世界として顕現するために、主と僕とに二極分化し互いに相手に自らの存在様態を規定させる。その二者の間の動的緊張の中で、即ち相互の融即を通じて、隠れていた絶対者は自らを顕わすのである。Ⅱに「僕の要求したものを僕は手に入れる」とあるのは、絶対者から僕の實現能力 (*istiḍād*) に応じて存在を賦与されることを指す。このⅡの段階はこの神と僕との対話の中核をなし、絶対者の實現を説くものである。

Ⅲの段階はⅡの段階の結果、即ち僕が現実存在を与えられた場面での僕の様態を説いたものである。ファーティハの中の「直き道」 (*al-sirāt al-mustaqīm*) は倫理的判断における善に関するのではなく、すべてのものが関与する「存在」の道である。換言すれば、いかなる事物も絶対者の實現に他ならないので、世界の中でそれが現実化するのには、善悪といった道徳的判断を越えた絶対者からの存在賦与に基くということである。個々の存在者 (*mawjūd*) がその存在實現能力に応じて存在 (*wujūd*) を受け取ること、これが「直き道に導く」ということである。かくてⅢは僕に實現されるものの説明であり、「皆彼の僕に属す」のである。

続いて彼は次の様に述べる。⁽¹³⁾

以上のことから「神を讃えまつる、万世の主」「即ち、ファーティハ」を誦誦する必要性が理解される。かくて「ファーティハ」を誦誦しない者は神とその僕とで共有されたサラートをしたことはない。「そのサラート」は親密な語りであり、それ故、想起 (dhikr) である。絶対者「である神」(al-haq) を想起する者は絶対者の所に現れ、また絶対者も彼の所に現れるようになる。

イブン・アラビーにとってファーティハ誦誦は神との交感の場としての祈りの中心に位置づけられている。その誦誦は神と人との親密な語りとして把握られ、僕は主を、主は僕を、想起起こすことであり、その主と僕の想起は不可知の絶対者を、主と僕との相互の融即を通して、顕現させる秘儀を含むのである。

神と僕とが対極的に対立しながら融即しているズィクルとしてのサラートの状況をイブン・アラビーは神の名前 (asma' Allah)⁽¹⁴⁾ の相互関係を通して次の様に述べる。⁽¹⁵⁾

次に祈り (salat) と呼ばれるものには別の面がある。至高の方は我々が彼に祈りを捧げるよう命じられ、そして我々に彼もまた我々に対して祈りを捧げると述べられた。かくて祈りは我々から「彼へ」、そして彼から「我々へ」と起こる。彼が祈りを捧げる (al-musall) 場合、彼は彼の名前、「最後の者」(al-akhir) によって祈りを捧げる。というのは、僕の存在よりも彼は後に「遅れて現れる」からである。「最後の者」としての「彼は、彼の僕がその心の中に (fi qalbi-ni) 知的な思考或いは伝統的信仰に従うこと (taqlid) で創造した絶対者」の現れた姿」(al-

haqq) なのである。即ち彼は「信仰によって形作られた神」(al-ilah al-mu'taqad) であり、その特定の場 (al-mahall) 「絶対者の顕現を受け入れる場、即ち人」に内在する実現能力に応じて異っている。これはジュナイド al-Junayd⁽¹⁶⁾ (二九八／九二〇年没) が神についての真知 (al-ma'rifah bi'llah) と真知をもつ者 (al-'arif) とについて尋ねられて答えた「水の色はその容器の色である⁽¹⁷⁾」という言葉と同じである。これはその問題の真の姿を伝えるに十分な答である。これは神が我々に祈りを捧げる場合を示している。

もし祈りを捧げるのが我々である場合は、我々が「最後の者」という名前をとり、先に述べたような、この名前をとった者をもつ状態に我々が入るのである。彼にとって我々は我々の状態のままにあるのであり、彼は決して我々が彼にもたらす形姿 (surah) 以外によって我々を見ることはないのである。何故ならば、祈りを捧げる者とは競走場の先行者 (al-sābiq) の後に遅れて行く者 (al-muta'akhkhir) であるから。

「祈りを捧げる者」(al-musallī) は二つの意味を示している。通常の「祈りを捧げる者」の他に「後に遅れて来る者」⁽¹⁸⁾の意味をイブン・アラビーは重ね合せてこの議論を進めている。祈りを捧げるのが神だという場合、神は僕に遅れて顕現するというので、僕の顕現を前提にしている。その際、神は「最後の者」という神の名前を取る。換言すれば僕の主としての神はその僕が心の中で想起する神の形姿を除いては自らを顕す場をもたない。そして神が「最後の者」である限り、その僕は「最初の者」(al-awwal) となるのである。

他方、祈りを捧げるのが僕である場合、祈りの対象としての神が既に顕現していなければ祈りは成り立たぬので、⁽¹⁹⁾神は僕に先行している。この意味での神は、被造物の世界全体に遍満している。「最初の者」という名前を通して自らを現している絶対者はすべての存在者の根柢を形成している真実在の神 (al-ilah al-ḥaqqīqī)⁽²⁰⁾ である。我々がいか

なる形姿を世界の中で取ろうとも、それはその真実在の神によって満たされている。

「最初の者」と「最後の者」という二つの対極的な神の名前を通して、主である神とその僕とはそれぞれ姿を現す。その際、世界を見る者の視点に応じて、主とその僕は顕現の道筋を替える。しかしいづれにしても一方は相手を通してしか自らを現すことが出来ない。即ち、神は僕の提供する心の中の顕現の場を必要とし、また僕が顕現することそれ自身は神の側からの存在賦与を俟たねばならない。このように主と僕との対立を維持しつつ両者が協働してひとつの存在者が顕現する。存在を与えられて存在物となった点では一個の被造物である。しかしながら、まさにその「被造物」の姿そのままが絶対者の映された姿であり、その「被造物」の外には絶対者は自己を現わす場をもたない以上、「被造物」は被造物であると同時に、映し出された絶対者、即ちその「被造物」の主を示すものである。サラートの中心となるファーティハ誦詠の中に神と人との交流を見、その交流そのものが神と人とを出現させる、即ち世界顕現をさせる、意味をもっているのである。

三

信仰告白、シャハーダ (shahadah)⁽²¹⁾ の口称にもズィクルとしてのファーティハ誦詠と同様の構造を見ることが出来る。シャハーダにおいても世界とそれの背後に潜む絶対者との関係が示される。「神の他に神的存在は無い」の句頭 (アラビア語順での) の否定の la は多神教徒 (mushrik) が個々の被造物が「神的存在」(ilah) を有するとする固定的関係 (al-nisbah al-thabitah) に対してなされたのであり、真の神性 (al-ulūhiyah) に対してなされたのではないとし、このシャハーダの句は本来的に存在性を全く欠如している無 (al-'adam) と本来的な存在そのもの

(al-wujūd) との両次元 (martabah) を包含しており、その存在の否定と肯定以外に他の次元はあり得ぬ故に、包括性 (al-shumūl) をもつ言葉 (Kalimah) であるとする。⁽²³⁾ このようにシャハーダの句は顕現した世界のもつ個々の被造物としての非存在性、また絶対者の顕現としての存在性の両方を象徴的に表現している。

このような意義を有するシャハーダはそれを唱える者の精神的段階により様々な内的意味をもつようになる。彼は六段階⁽²⁴⁾を挙げ論ずるが、絶対者と世界との関係を明かすという点でシャハーダを唱えるのは「彼の主を通して」(bi-rabbihī) 及び「彼の主の属性を通して」(bi-naʿti rabbihī) 唱える場合である。「彼の主を通して」シャハーダを唱える者のもつ知恵をイブン・アラビーは次の様に説明する。⁽²⁵⁾

絶対者 (al-haqq) は存在 (al-wujūd) そのものであり、いかなる他のものでもないこと、そして可能的存在者 (al-mumkinat)⁽²⁶⁾ が存在を受け取るのは絶対者がそれらの個物 (aʿyan) を通して自らに顕現することであること、を知る。いいかえれば、それら「可能的存在者」が神から存在を自らに獲得するというのは彼の存在の視点からであり、獲得された (al-mustafad) 存在、即ち顕現したもの (al-zāhir) はこれらの個物に対して「存在」になされた筋目 (al-hukm) そのものである。

ここでは彼の思想の柱のひとつである世界顕現の仕組みが説かれている。分節化することなく絶対者が自らを顕現することはできないので、分節化はその自己の顕現に他ならない。目に見える具体的個物の世界とは、個物として顕現するべく定められた分節化の筋目を通して、純粹存在が現れたものである。獲得された存在、即ち世界の中に顕れた存在物の形姿は、その存在するようになった個物の本質 (mahiyah) といい替えられ、それは、いわば純粹存在に

覆いかぶせた網の目を通して現れた純粹存在の形姿であり、筋目 (ḥukm) そのものである。このように現実の世界がどのようにして絶対者から顕れているかを知るのがこの段階のシャハーダの知恵であるとする。

「彼の主の屬性を通して」シャハーダを行なう者について次のように彼は述べる。⁽²⁷⁾

彼の主の屬性を通して「神の他に神的存在は無い」と唱える者は、その超越的唯一性 (ahadiyah) とその本体 (dhāt) に関する限り、絶対者 (al-haq) —— 讃えられんことを —— は「神」(Allah) とか「主」(al-rabb) とか名づけられる者ではないと知っている。何故ならば絶対者は「他との」いかなる関係 (al-idārah) も受け入れないからである。「主」と名づけられる者は、それを主と崇める者 (al-marḥūb) を必要とし、また「神」と名づけられる者はそれを神として崇拝する者 (al-ma'ibūd) を要請すると彼らは知っている。また彼らは彼らが存在を彼から獲得することで、彼に「主」という名が確立すると知っている。というのは主を崇める者がそれを要請していたからである。それ故、主を崇める者は「主」という名を確立させる根拠 (asī) であり、また一方で絶対者の存在は可能的存在者 (al-mumkināt) が存在する際の根拠である。彼が知るには、「絶対者の」本体そのものは「神の他に神的存在は無い」を必要としない。かくて彼が「神の他に神的存在は無い」と述べたのは主を崇める者がそれによって把えたその主の屬性を通してである。

以上が示すように、絶対者はいかなる関係をも超越しており、被造物の世界を必要とする創造者ですらなく、まさにそれ自身で存在する不可知の超越者である。しかし、神 (Allah) 或いは主 (rabb) はその相対者がなければ確立されない。即ち、神を神として、或いは主を主として崇拝する者がいて、始めて神は神となり、主は主となる。主の

崇拜者が存在しなくては主は自らの姿を世界の中に現すことができない。この意味で主崇拜者は主の名が確立するための根拠となる。シャハーダの「神の他に神的存在は無い」のアラビア語表現では、最初に *la ilah* 「神と呼ばれるような者は一切無い」という絶対的否定に始まり、そして *illa Allah* 「唯一絶対の神を除いて」と神の存在の肯定に終る。かくてこのシャハーダは、分節化される以前の絶対者 (*al-illah*) を、神として自らを現した神へと変換する象徴的行為とも考えられよう。このシャハーダによって、我々は神としての神を創造するのであり、その神の姿 (*ha-Allah*) は我々が神であると思ひ描いたまさにその姿をもつのである。⁽²⁸⁾

先の引用に引き続いてイブン・アラビーは次のように述べる。

「神の」我々についての知識は我々の彼についての知識における根拠である。丁度彼「預言者ムハンマド」——彼の上に平安あれ——が「自分自身を知る者は彼の主を知る」と言っているように。我々の存在は彼の存在に基いてい、また「我々の」彼についての知識 (*ilm*) は「彼の」我々についての知識に基いている。かくて彼が或る面では根拠となり、また或る面では我々が根拠となる。

主が我々にもつ知識は我々が主にもつ知識の基盤であり、我々が心の中で抱く主の形姿は主がその心の中で抱く我々の形姿に基いている。

引用の中の預言者のヘディースが示すように、主の僕が主を知る前提は先ず自らを知ることである。しかし知る主体である自己は主からの存在賦与によっているのであり、その自己が主を知るといふ働きも、主が僕を知ることに基づいている。即ち、僕が主を知るといふのは、主が僕を通して主自身を知るといふことである。主はその僕が、いわば

自らを映し出す鏡として存在しない限り、存在することはできない。他方、当然のことながら、僕は主なしには存在し得ない。

これがシャハーダの口称についての知恵であり、神人未分化の超越的唯一性の境である絶対者が分節化され、主はその僕を通して主として顕現し、僕は主を通して僕として顕現する。主とその僕とは相対的なものであり、相手を通さずして自らを現前することはできない。このような世界についての根本直観をこのシャハーダの口称は含意しているとする。

四

ここではハキーム・ティルミズィー al-Hakim al-Tirmidhi⁽²⁸⁾ (二九五〜三二〇/九〇七〜九二二年頃没) が提出した問題⁽³⁰⁾のひとつについてのイブン・アラビーの冥想を取り扱いたい。ティルミズィーの質問とは、クルアーンの句「私を想起せよ、私はお前たちを思い起こすであらう」(fa'dhkurūni adhkurukum)⁽³¹⁾は何を意味するのかわかるものである。イブン・アラビーの答えは、「これは『相応のお返し』(al-jaza' al-wifaq)⁽³²⁾のズィクルである」と述べ、以下の様に続ける。

この場合の神のズィクルは僕の先行するズィクルに遅れるものである。至高の神は言う、「彼こそお前たちの後を遅れて行く(yusallī)者である」⁽³⁴⁾と。即ち、彼は彼のズィクルをお前たちのズィクルの後にする、の意味である。

この一節は既述の諸例と同様、神の自己顕現という枠組の中で説明される。即ち、僕が主を想起することは彼が主を顕現することであり、主が僕を想起することは僕を顕現させることである。絶対者が自己を主として現前するためには、不可欠の条件として、その顕現の場 (mahar) としての僕が先ず必要である。

お前たちが彼「主」を想起起すまで彼はお前たちを想起起すことはない。またお前たちを「主を想起するのに」適しくし、そして彼を想起するよう喚起するまでお前たちが彼を想起起すことはない。彼はお前たちを、彼のお前たちへの「先行する」想起を通して、想起起すのである。

僕が主を想起起すため、顕現させるためには、僕がいつ、どのように、どの顕現の場となるかが無始の永遠の中で定められていなければならない。この神的な決定に基いて僕は主を想起する。このように僕が主を想起することは、主からの「先行する」想起という現実の想起以前の神の想起によって定められている。しかし、他方、主が僕を想起起すのは「相応のお返し」であり、僕の神の想起に相応するものとして決定されている。かくて、主がその僕を想起起すことは僕が主を想起起すその態様に一致するものであり、更にその僕の主の想起そのものも無始の永遠の間に決定されている態様に基くのである。ここには、主となって顕現する以前の「主」の僕への想起、僕がそれに応じて行なう主への想起、そして主からの「相応のお返し」としての僕への想起、という三種の異なる方向性をもつ想起の現れが見られる。この三つの流れをもつ想起は、不断に変転してやまぬ主と僕との相互依存の姿を把え、自らの存在は他方を通してのみ可能で、他方もまたその相対者によって決定されるという、靜的な把握を拒む動的な世界顕現を説いている。

お前たちは、彼〔主〕を通して (bi-hi) か、或いはお前たちを通じて (bi-kum) 彼を想起す。しかし彼はお前たちを、お前たちを通してか、彼を通して——「或いは」(aw) でなく「かつ」(waw)——想起す。このように彼〔主〕は二つの想起を共にもつ。真知を体現した或る者は二つの想起を共にもつかもしれぬが、「普通の」人々については一方だけの想起しかない。我々の間で〔主を〕想起する者たちの精神的状態は様々である。

主の側からの僕の想起は主自身を通して、また僕を通して、二つの方向からなされる。僕からの想起は人によって相違があり、或る人は自分を通してしか主を想起しないし、また或る者は主を通してしかない。しかし最も深い境地に達した者はその二つの方向性を体現する。このように僕の側から見ると、主を想起することには三種の段階があることになる。この引用に引き続いて次の様に記されている。

我々の間には彼〔主〕を彼自身の中で (fi nafsi-hi) 想起する者がいるが、彼らは幾つかの段階に分けられる。(一) ひとつの段階 (tabaqa) は彼をそれ自身の中で (fi nafsi-ha) 想起する。そしてその「自身」に付せられた代名詞 (al-damir) は「存在原理の」彼 (al-huwa) としての神 (Allah) を指す。(二) また或る人 (shakhs) は彼を彼自身の中で想起する。そして「その自身の」代名詞はその人を指す。(三) また或る人は彼を彼自身の中で想起する。そしてその代名詞はそれらの創造者 (Khaliq-ha) としての神を指し、或る特定の顕現の場に現れる彼自身として〔の神、即ち存在原理としての神〕ではない。かくてこれらの者たちのどの人が彼を想起する場合でも、これらの中の或るひとつの局面で行なうか、或いはすべての局面で行なうかである。

ここで説かれている三種の想起は先の引用で述べられた三種の想起と対応している。僕が主を通して主を想起するのは、被造物である僕と対立する創造者としての神の中で主である神を想起する(二)に当たる。僕が僕を通して主を想起するのは(三)に当たる。これは神の内面的理解を欠き、唯被造物としての立場からのみ神を想起する一般の信者のズィクルを指すといえよう。(三)に当たるズィクルでは僕の位置が消え去っており、神の中に自己が滅却した次元、スーフィーのいうファナー(fana)の境地を指すと考えられよう。⁽⁹⁵⁾

最も深い次元での知恵を実現した者の神の想起は以上の二つの神の想起を結び合せ、統合したものである。それは先の「僕と主との両者を通しての主の想起」であり、また(一)「存在原理としての神自身の中の想起」である。この存在原理としての神は、神学的な神である創造者、そして僕という被造物の二つの相対立するものを覆う、その対立者の対立を越え、かつその対立を成り立たせているような超越的絶対者である。その存在原理としての「彼」は決して認識の対象にはならず、また想起の対象にもならない。唯、それは自らを主と僕という対立の中に顕現するのである。それ故、この「僕と主との両者を通しての主の想起」には主から僕へと向う流れと僕から主へと向う流れとが共に存在する。主からの流れと僕からの流れが厳密に相応しているが故に、「相応のお返し」の想起とも呼ばれるのである。

この主と僕との間のズィクルの関係を証すものとして、イブン・アラビーはクルアーンの句「彼らはたくらんだが神もたくらんだ」(makarū wa makara Allah) ⁽⁹⁶⁾を引く。

彼らのたくらみとは神の彼らを通してのたくらみに他ならない。彼が別のたくらみを新たに始めるのではない。

という意味にこのクルアーンの句を解釈する。このように僕の行為は主が僕を通して行なう行為であり、このクルアーンの句は僕と主との二つの異ったたくらみに言及してはならず、実際には同じひとつのたくらみしか意味しない。ただそのたくらみが現実化するために、二つの対立者、「彼ら」と「神」とが現れ、両者が対立しなくてはならないのである。

いかなる対象化をも拒む超越的絶対者が神の想起、ズィクルを契機として主と僕とに對極化することで自らを顕現する。かくして僕が神を想起することはその絶対者が彼の主として現れる顕現の場を提供することであり、他方、主がその僕を想起することは彼に存在を賦与することになる。これはイスラーム哲学的に言い換えると、それ自身は全く存在性を欠く本質 (mahyah, quiditas) がそれ自身把えようのない存在 (wujūd, actus essendi) と一体化し、始めて一つのものが現象するということに他ならない。⁽³⁷⁾ 同一の現象の構成要素であるからといって存在と本質とを混同することは不条理であるように、主と僕とが対立することで絶対者を顕現している一現象を見て神人混同説 (cash-bih) とイブン・アラビーの思想を論じ去るのは、彼自身の思想の枠組による限り、的はずれとなる。

主の想起が存在を賦与し、僕の想起がその存在の顕現の場を提供し、この二つの流れが合体し現実の想起が生れる。僕なしには主の想起は生れず、主なしには僕の想起も生れない。主客未分化の絶対者が顕現するためには、主客が對極化し、互いに相手の中に浸み入り融即が現象し、その状態が動的に展開することでこの世界が現れ、その目的が完成する。ズィクルの構造もまたそうであり、主と僕とのそれぞれ相手に向う想起の流れが完璧に相応し、そこに真の意味の想起、「相応のお返し」のズィクルが達成されるのである。

五

以上イブン・アラビーの著作からサラートの核心であるファーティハ読誦、またシャハーダ称、そして神の想起（ズィクル）に關係する幾つかの節をとり上げ、彼がいかなる意味を読みとっているかを考えてみた。⁽³⁸⁾ これらの宗教的行為は、ズィクルの語がそれらを代表すると考えられるように、主とその僕との間の相互の呼びかけを意味している。この相互の呼びかけについてイブン・アラビーは超越的絶対者の自己顕現 (tajalli) という枠組から冥想を進める。彼の思想の中で超越的絶対者は不可知であり、それについて何かを述語することはできない。それ故、一段下ったそれが顕現した次元を通してしか絶対者は把握できない。神を想起することは神を心の中で作り出すことであり、絶対者がその姿を現わすことに他ならない。ズィクルが世界の顕現を意味するのはこの理由による。そのズィクルの構造は被造物としての僕が彼の主としての神を想起することで絶対者の顕現する場 (maḥal) を提供する。この顕現の場としての僕の形姿が絶対者の顕現態である彼の主 (rabb) の顕現した姿である。存在そのものとしての絶対者は与えられた顕現の場に形姿に応じてその存在を賦与し自らを現わす。そこに僕と主との融即 (shirāk) が起きる。即ち、僕の提供する顕現の場に絶対者が存在を賦与することで「僕」が現象する。即ち、世界が顕現する。被造物と峻別されるような定義可能な実体としての神 (絶対者) そのものは想定されず、神は対応する被造物の主として、その被造物、即ち僕の形姿そのものに自らを映し出すのみで、その僕の顕現の場以外には自らを現わす手段をもたない。現象としては唯ひとつの「被造物」ではあるが、その被造物はまさにその被造物そのものでその主を顕現しているのである。それそのものは完全な無ではない僕とその僕の形姿に純粹存在が顕現した主とは決して混り合

うことなく対極的にあり続け、しかしながら現象としては一なのである。⁽³⁹⁾

このような主と僕との関係をズィクルは示しており、主の側の想起は僕の側の想起なしにはなされず、またその逆もそうで、自己を実現することはそれに対立するものを通してであるという相補的な関係が説かれ、その両者相挨つて実現するのが真のズィクル、クルアーンの用語を借りれば、「相応のお返し」のズィクルとなる。このようにズィクルという限られた局面にあっても、イブン・アラビーの冥想はその思想の根幹につながる世界創造の秘儀をめぐって飛翔するのである。

注

(1) この語 (dhikr 或いはその動詞形) は「物語を話す」(*Qur.*, 18 : 83, 19 : 2 etc.) の意で用いられる場合もあるが、神との関連で用いられることが多く、神やその恩恵を想起すること (2 : 40, 5 : 110 etc.)、神名を唱えること (22 : 36, 26 : 227 etc.)、神の教えや啓示 (3 : 58, 21 : 10 etc.)、神が人を想うこと (2 : 152) などの意味する。本論文でのクルアーンの引用はカイロ版による。

(2) 法然の念仏と対照した研究に K. Nakamura, "A Structural Analysis of Dhikr and Nembutsu", *Oriental* 7(1971), pp. 75-96 がある。

(3) 集団で行なうズィクルを記述した研究のひとつに W. S. Haas, "The zikr of the Rahmaniya order in Algeria", *Muslim World* 33 (1944), pp. 16-28 がある。またスーフィー教団全般については J. S. Trimmingham, *The Sufi Order in Islam*, London, 1971 参照。

(4) イブン・アラビーの思想についての研究は、A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul 'Arabi*, Cambridge, 1939 を先駆として、H. Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, 2e éd., Paris, 1976 (初版1966) [英訳 *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, Princeton, 1969 がある] や T. Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Tokyo, 1983 (初版1966) が代表的である。邦語では井筒俊彦『イスラーム哲学の原像』岩波書店、一九八〇年の他、竹下政孝「イブン・アラビーのスーフィー聖者の

理論』、『イスラム世界』第二〇号（一九八二）一三頁—三九頁及び同氏『教知の宝石』（*Fuṣūṣ al-Ḥikam*）にみられるイブン・アラビーの「完全人間」『オリエンツ』第二五巻第一号（一九八二）七三頁—八六頁がある。

(5) サラート (*ṣalāt*) はムスリムに義務づけられている一日五回の礼拝を意味するが、次に続く引用が示すように、ここでは観想、親密な語りを意味する。それ故、本論文では通常の訳語「礼拝」を用いず、「サラート」或いは「祈り」の語を当てる。

(6) Ibn 'Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Edition and Commentary by Abū al-'Alā 'Afīfī, Bayrūt, 1400/1980, p.222. 引用中のコンテキストの出典は R. W. J. Austin (tr.), *Ion al-'Arabī: The Bezels of Wisdom*, New York, 1980, pp. 279f. を参照。

(7) *Qur.*, 2: 152.

(8) クルアーン冒頭の「開扉章」のことであり、全七節から成る短い章である。礼拝（サラート）の際には定められた方式で必ず誦読せねばならない。サラートを神との親密な語りだと理解するイブン・アラビーがサラートについての冥想の中で「フマーティン」を取り上げるのは当然のことと見えてくる。

(9) この節全体の議論は H. Corbin, *op. cit.*, pp. 190–208 参照。

(10) *Fuṣūṣ.*, pp. 222f.

(11) 以下の僕の唱える語句が「フマーティン」を構成する。

(12) 'Afīfī's Commentary of the *Fuṣūṣ*, p.342.

(13) *Fuṣūṣ.*, p.223.

(14) イブン・アラビーの神名論一般は T. Izutsu, *Sufism and Taoism*, pp.99–109 参照。神の名前、或いは神の属性 (*ṣifāt*) にまつての議論は神の唯一性の教義 (*tawḥīd*) との関係で、それをどのように理解するか、イスラーム神字 (*kālam*) の重要な鍵と見做す。H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, 1976 pp.112–234 以下の初期の議論の一斑が窺える。

(15) *Fuṣūṣ.*, p.225. Corbin, *op. cit.*, pp.202ff. 参照。

(16) 初期スーフイズムの重要な神秘家である。A. H. Abdel-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, London, 1962 参照。

- (17) カラーバーズミー (d. 380/990) もこのシェナイドの語を引用する。そして真知をもつ者は彼が置かれた状態に最も適しい姿を常にとり、変転窮りなうごまごとの験たとする。Abū Bakr Muḥammad al-Kalābādī, *Al-Ṭaʿarruf li-madhhab ahl al-tasawwuf*, ed. by ʿAbd al-Ḥalīm Maḥmūd & Ṭaha ʿAbd al-Baqī Surūr, Bayrūt, 1400/1980, p.138.
- (18) この語 *muṣalli* は通称「サラート (ṣalāt) をする者」の意味であるが、イブン・アラビーは「後から遅れて来る者」の意味でも用いる。ʿAḥīfī's Commentary of the *Fuṣūṣ*, pp.344f., Corbin, *op. cit.*, p.204 及び E. W. Lane, *An Arabic Eng-lish Lexicon*, London, 1872 Part IV p.1720 を参照。
- (19) T. Burkhart (tr.), *La Sagesse des Prophètes (Fuṣūṣ al-ḥikam)*, Paris, 1974, p.219 n.1.
- (20) ʿAḥīfī's Commentary of the *Fuṣūṣ*, p.345.
- (21) イスラームの信仰の核心を述べたもので、これを定められた方式に従って唱えることとムスリムと認められる。「神の他に神的存在は無く、ムハンマドは神の使徒である」(lā ilāh illā Allāh wa Muḥammad rasul Allāh) がシャハーダの全体であるが、この二つでは前半のみが問題となっている。
- (22) *al-Furūḥāt al-Makkiyah*, Bayrūt: Dar Sādir, n.d., I, p.328/Cairo, 1397/1977 (ed. by ʿUḥmān Yaḥyā), V, pp.119f. 尚、カイロ版 V, p.120 の注の読み参照。本書のカイロ版は現在の所、未完結で、出版されている部分の引用については、両版の頁を併記する。
- (23) *al-Furūḥāt*, I, p.328/V, p.121.
- (24) 本文で触れたものの他「自分自身を通して」(bi-nafsi-hi)「自分の属性を通して」(bi-na-ti-hi)「自分の状態を通して」(bi-ḥāl-hi)〔信仰をまたなす者〕「自分の認める権威を通して」(bi-ḥukmi-hi) の場合を挙げる。*al-Furūḥāt*, I, pp.328f./V, pp.121~24.
- (25) *al-Furūḥāt*, I, p.328/V, pp.122f.
- (26) イスラーム哲学で存在 (wujūd) は三つに類別される。必然的存在 (wājib al-wujūd)「可能的存在 (mumkin al-wujūd)」、不可能的存在 (mumtaniʿ al-wujūd) であり、必然的存在とは他のものによらず存在するもので、神がこれに入る。可能的存在はそれ自身では存在し得ないが他によって存在するもので、被造物すべてを指す。不可能的存在はいかなる意味でも存在し得ないものである。Ibn Sīnā, *al-Najāt*, Cairo [?], 1357/1938, pp.224-26.
- (27) *al-Furūḥāt*, I, p.328/V, p.123.

(28) この思想は各人の信仰の様態に応じて適しい姿で現れる「信仰によって形作られた神」(al-Ilah al-mu'taqad)として知られる。本論文五頁以下参照。

(29) 初期の著名な神秘家のひとりである。彼の思想については B. Radtke, *Al-Hakim at-Tirmidī. Ein islamischer Theosoph des 3/9 Jahrhunderts*, Freiburg, 1980 がある。彼の歿年については 同書 pp. 16-38 を参照。

(30) 彼の提出したよへへの問題は L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Nouvelle éd., Paris, 1968, pp. 289-292 にまとめられている。

(31) *Qur.*, 2 : 152.

(32) *al-Furūkhāt*, (Bayrut ed.) II, pp. 119f. 以下の本節における引用めいじからである。

(33) *Qur.*, 78 : 26.

(34) 注(18)参照。通常「お前たちに向かって祈る」「お前たちを祝福する」の意味で解釈される。

(35) 単に神の中に自己を融没した次元、ファナー、を越えて再び世界へと戻り、高い次元での神人統合をなすことをイスラームの神秘家も、他の宗教伝統に属する者同様、述べている。イスラームの神秘家はこの次元を *fanā' al-fanā'* (消滅の消滅) / *baqā'* (「神的生」の持続) / *al-farq al-thani* (第二の分散) といった語で示す。「第二の分散」とは神への融没を「凝集」(jam') と捉え、それ以前の精神的あり方を「(第一の)分散」とする考えから由来する。

(36) *Qur.*, 3 : 54.

(37) イスラーム哲学における「存在」と「本質」についての議論は T. Izutsu, "The Fundamental Structure of Sabzawāri's Metaphysics", *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo, 1971, pp. 57-149 に要領よくまとめられている。

(38) イブン・アラビーのズィクルの理論はムハンマド・ガザリー *Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī* (d. 505/1111) などの古典期スーフィーのズィクル理論とは大きく様子を異にしている。例えばガザリーはズィクルについて彼の名著『宗教諸学の再生』*Ihyā' Ihyā' ulum al-din* の中で述べているが、そこでは修行の一つの方式としてズィクルを捉え、境地の進展にともないズィクルの経験がどのように変るかを記述している。al-Ghazālī, *Ihyā'*, Cairo, n. d., III, p. 19. この部分には中村廣治郎『ガザリーの祈禱論——イスラーム神秘主義における修行』大明堂、昭和五七年、八三頁以下に邦訳されている。またガザリーのズィクル論全体についても本書を参照のこと。このようなガザリーの理論が実践的かつ心理学的な傾向をもつのに対し、本論文でその一斑が窺われるように、イブン・アラビーの議論は宇宙(開闢)論的かつ形而上学的な特徴をも

っ
ていると考えられよう。

※たズィクル経験の深化をやはり古典期に属すスーフィーのクシャイリー al-Qushayri (d. 465/1072) は小論文 *Tarīḥ al-salūk fī tarīq Allāh* の中論述している。それについては筆者による “A Study of the term *sirr* (*secret*) in Sūfī *taḥāwīf* theories”, *Oriens* 19 (1983) [in press] の第三節参照。

(39) コルモンはこの状況を *bi-unité* と形容する。H. Corbin, *op. cit.*, p.118.

ヒュームにおける人型神観と不可知論の問題

酒井サヤカ

—

ヒューム (David Hume, 1711-76.) の主著のひとつである「人間知性論 *An Enquiry concerning Human Understanding*, 1748.」の第十節として公刊され、当時のイギリスの思想界に大きな反響をひきおこした「奇蹟論 Of Miracles」の末尾において、ヒュームは次のように述べている。

「私はここに述べられた論法を、次のような理由で、いっそう気に入っている。つまりこの論法は、キリスト教を人間の理知によって防衛しようとする請け負ってきたあのキリスト教にとっての危険な味方あるいは変装した敵どもを、打ち破るのに役に立つだろうと思われるからである。我々の至聖の宗教は、理知ではなく、信仰にもとづいているのである。」⁽²⁾

イギリス古典経験論の宗教観という課題において、ヒュームにおける人型神観と不可知論をめぐる問題を検討するにあたり、まずそのてがかりとして、ヒュームのこの言葉を取り上げてみたい。

さて、一体に諸宗教において語られる奇蹟とは、何らかの超自然的存在と目されるものによる、自然法則 *laws of nature* の一時的局所的背違である。もし、語り伝えられ、記録されている「奇蹟」なるものが、真に自然法則の一

時的局所的背違ないしは変更であつたことが高い信憑性をもって「立証」せられるならば、その奇蹟伝承を保有している教派、教団の信奉する「神」なり「仏」なりが、その「奇蹟」の現場において、実際にいわばその「神通力」を發揮したのだということになり、やがては、不敬を恐れずに言うならば、今もその教派、教団の信者には、そのような「利益(りやく)」が期待できることになる、というようなことになっているように思われる。

しかしヒュームの見るところ、自然法則の信憑性自体が、人間の経験にその根を持つから、人間の観察から帰結してくる自然法則は、決してア・プリオリに絶対的に恒常不変であるなどとは言えないことになる。昨日と同じ自然現象の推移を、明日にもそのようになるかと考えるのは、人間の心の習慣であり、人間の本能である。さらに問題を深刻にするのは、他人の証言というものの信憑性もまた、自然法則の場合と全く同様に、過去の経験にその根を持つという事実である。類似した事例の繰り返しだが、信憑性を生む。自然法則も他人の証言も、その信憑性、ないしヒュームの言葉で言えばその威信 *authority* の源は、過去において繰り返された、類似の事例の経験なのである。ある人物の証言がたびたび事実と一致していたという経験が、その人物の証言の信憑性のうらづけとなる。そのような人物は、誠実な人であると呼ばれうるであらう。

ところでもし、そのように誠実な人物が、自然法則に真向から背違するような現象を目撃したと証言したような場合に、我々は一体どのようにすれば良いのか。そのような場合には、威信の度合いの比較が行なわれるのだとヒュームは説く。しかし証言者がうそをついていないということを我々に納得させる過去の繰り返し返された経験の総量は、——それがその証言そのものの威信となるのだが——自然法則そのものについての長く繰り返された経験の総量を越えることがないとヒュームは考える。ヒュームの取り上げる多くの奇蹟伝承が、軽信の、熱しやすい想像力を持った民衆によって語られている。自然法則の威信と、奇蹟に関する証言の威信との比較は、必ず自然法則の威信の側がま

さっているということになる。

論理的には、奇蹟が奇蹟であるためには、自然法則の保有する威信が十分に大きくなければならない。もし、冷静に観察された自然現象が、たえずゆきあたりばったりに、あのようであったりこのようであったりするのならば、世界はいわば奇蹟だらけになっているのであり、自然法則なるものが成立しなくなると同時に、奇蹟なるものも無意味無内容な空語となってしまう。

つまりもし、「奇蹟」伝承の威信が、自然法則の威信より大であるならば、その「奇蹟」の方が法則となるのであって、自然法則は修正せられ、つまりはそれはもともと奇蹟などではなかったのだということにならざるをえない。

ヒュームは、ある公理から演繹して、奇蹟などありえないと説くわけではない。しかし自然理知 *natural reason* の水準において、論理的に奇蹟というものを考えるならば、そこには右に述べたような二律背反が含まれると考えているわけである。

二

ところで、様々な宗教のなかで、ヒュームの言うところのキリスト教 *Christian Religion* においてもまた、まことにたたくさんの奇蹟が語られている。しかし右に述べたように、ヒュームの見るところでは、自然理知の水準において、奇蹟伝承がいわば「真正」であることを立証することは不可能である。「奇蹟」が、ある宗教の絶対性の保証として、論理の枠組のなかで使用されることは不可能となっている。それであつてなお、なぜヒュームはキリスト教を「我々の至聖の宗教 *our most holy religion*」などと呼ぶのであろうか。イギリスの駐仏代理大使、国務次官までつ

とめたヒュームにとって、このような一見「信心深い」様子の「信仰告白」が、一身上の安全のために必要であったのであろうか。そして、そうした出自のゆえに、ヒュームの宗教にかかわる論述のなかに多々見られるこのたぐいの言明は、ヒュームの体系全体とは一貫性をもたず、ほとんど取るに足りないざれごとであるとして、無視してしまつて良いのであろうか。

「我々の至聖の宗教」を、文脈から切り離して、それだけとして見るならば、そのようなヒューム解釈も妥当であると言いうるであらう。しかしこの文言に先立ってヒュームは、「キリスト教を人間の理知によって防衛しよう」と請け負ってきたあのキリスト教にとっての危険な味方あるいは変装した敵ども」ということを言っている。デカルト (René Descartes, 1596-1650.) およびデカルト学派、スピノザ (Baruch de Spinoza, 1632-77.)、ライブニッツ (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716.) 等々の合理的哲学、ないし神学を、ヒュームの哲学ならびに宗教論と対比させ、いうところの「独断のまどろみ」の哲学を天秤の片側にのせて、反対側の皿にヒュームの哲学をのせてバランスをとって見るとき、ヒューム哲学の外見上の無神論的性格と、それにもかかわらずヒュームが、かならずしも自分を、キリスト教の敵と考えていたわけではないことが、無理なく首尾一貫すると見えてくるもののように、筆者には思われるのである。

ヒュームにとって、合理的神学は、キリスト教の「危険な味方」「変装した敵」であった。そしてまたイギリス本国における自由思想家たち *libertines* つまり理神論者たち *deists* もまた、そうであった。

すると、それではなぜ、合理的神学や理神論はヒュームの見るところキリスト教の「危険な味方」「変装した敵」であったのかという問題が当然生じてくる。そしてこの問題が、「人型神観と不可知論の問題」と題した小論のテーマなのである。

三

そこで、さしあたりまず、大陸合理論に関するヒュームの所説を検討する。
彼は言う。

「我々は我々自身の諸能力を内省することによって知るもの以外に、至高存在についてのいかなる観念をも所持していない」⁽⁴⁾

ヒューム知性論の枠組のなかにおいては、至高存在の観念、すなわち神の観念の出自については、人が自分自身あるいは他人の情動あるいは行動を観察し、そしてそこに観察される善性あるいは知恵を、無限に拡大してゆくというところにあるということにならざるをえない。⁽⁵⁾

しかし、神の観念が、そのようなところから来ているというヒュームの考えかたを、いわゆる大陸合理論における神の観念にあてはめると、まことに不都合なことになってくるのである。

まずはじめに、デカルト学派の人々について、ヒュームは次のように言う。

「物質はそれ自体においては全く不活性であるとデカルト学派の人々は言う。そしてそれによって物質が運動を産出し、維持し、伝達するべきいかなる力をも保持していない、と。しかしこのような作用は我々の感覚器官に明らかに観察されるのだし、そうした作用を産出する力はどこかに存在しなければならぬのだから、その力は、その本性のうちにあらゆる卓越性と完全性とをそなえた神、すなわちかの神聖なる存在のうち存するにちがいない、と。それゆえ、宇宙の第一動者であり、始めに物質を創造し、物質に原初の衝動を与えたのみならず、同じように全能の力

をひきつづき發揮することによって、物質の存在を保持し、物質に授けられているあらゆる運動や形態や性質を与えつづけているのは、神だということになる。⁽⁶⁾

デカルト哲学において、全存在は、延長をその本性とする、つまりはある空間を占拠することをその本性とする延長実体 *substantia extensa* と、「我考える *cogito*」の明証性によってデカルト哲学の出発地点となった、考えることをその本性とする思惟実体 *substantia cogitans* と、「完全」という概念から演繹されてくる神との三種の、いわば三個の次元の存在に分けられることは周知のとおりである。しかし延長実体の本性が、延長すること、であるということであるならば、思惟実体たる人間の心に、物質界の情報がどのようにして伝えられるのであるか。そして逆に、考えることをその本性とする人間の心は、一体どのようにして自己の身体をも含む延長実体たる物質に、空間的運動を指示伝達することができるのであるか。

「我考える *cogito*」の、ゆるがしようなない、いわば直証的な明証性から、整合な論理展開によって、「完全」なる神の存在証明と、その神の誠実が説かれ、したがって思惟実体によって明晰判明に認識されるあらゆる物質的精神的現象は、「真である」と判定せられることになってくる。完全なる神の「誠実」が、人間の学的思考の純正であることの保証となっている。

このようにして人間と世界とのかかわりの一瞬一瞬に、誠実なる神が介在してくるようになってくるならば、やがて完全なるがゆえに誠実なる神こそが、唯一無二の確固たる存在であり、「思惟」と「延長」とはそのような唯一無二の存在たる「実体」の属性であるにすぎないという、スピノザ的汎神論への道は、はなはだ至近であったように思われる。

デカルトの弟子たちが、おそらくはある種の学的苦悩の末に持ち出してきた機会原因説 *doctrine des causes oc-*

casionnelles における神は、確かに大変に多忙な神であるといわざるをえない。この神は、あらゆる人間の生活の一瞬一瞬に、「もの」と「ところ」の間をとりもち、いつでもたえまなく、あらゆる場所で、いわば「働いて」いなければならない。それにしても、この「神」は、通俗劇の大団円に、突如として「せり」に乗って舞台の上に登場してきたかのようにして、論理の展開のゆきづまりの一切合切を、めでたしめでたしに決着させてしまったのではあった。

このような論理構成を見るよりも、いっそ我々としては、スピノザ的汎神論の論理的整合のいわば美しさに、注目せざるをえないように思う。唯一の実体が、少くとも人間の知る限りにおいては、「もの」と「ところ」という二個のいわば次元において現象している。もとがひとつになれば、「もの」と「ところ」とは唯一の実体のはたらきの二側面になってくる。そしてあえてスピノザにならってこの唯一の実体を「神」と呼ぶならば、宇宙の全現象が唯一の実体たる神のあらわれとなってくるのであり、一切が神であって、神でないようなものごとは無いということになるのであり、やがて、この神はおそらくは神ですらなく、全自然そのもの、全宇宙そのものなのである。全てが「神」となるとき、論理のなりゆきから、「神」など無いというところに行き着いてしまうことは、あるいはまことに残念なことである。

デカルトの「我考える cogito」の明証性から、スピノザのいわば「汎神論＝無神論」にたち至ってしまった大陸合理論に対して、ヒュームはそこで語られている「神」の戸籍調べに着手しようと言うのである。

大陸合理論の出発地点は、「我考える cogito」であった。端的に言って、この cogito は、人間の意識であると考えてよいもののように見られる。そしてやがてたどりつかれた「神」もまた、人間の意識に少くとも似たものになっ
てしまっているのではないか、というのがヒュームの判定であった。大陸合理論に語られる「神」は、人型神である
というのが、ヒュームの「戸籍調べ」の結論であった。

「実体 substance」についてヒュームは次のように言っている。

「したがって我々は、個別的な諸性質の集合体の観念以外の、いかなる実体の観念をも保有していないし、我々が
実体について話したり推理したりするとき、我々はそれ以外のいかなる意味をも、考えていない。

実体の観念は、様態の観念と同様に、単純観念の集合体であるにすぎず、それは想像によってよせあつめられたも
のなのであり……」⁽⁷⁾

大陸合理論における「完全な」「実体」たる神の観念であつてさえ、なおこのヒュームの、「想像によってよせあつ
められた単純観念の集合体である」という判定をのがれることは不可能である。論理必然性なるものによってデカル
トによって到達された完全なる神の「誠実 veracitas」ともなればなおさらのこと、人間の情動からの類推のにおい
は、おおうべくもない。

確かに、ヒュームの見るところでは、大陸合理論の神は、人間がその源初的な経験たる「印象 impressions」か
ら、記憶と想像とのはたらきによって作りだしたところの、その印象の模倣たる諸「観念 ideas」の集合体であるに

すぎない。

大陸合理論であると、哲学史上分類されうるであろう何人かの人々の哲学について、それに内在的な立場をとって各々の体系を考察するならば、各々の体系が、各々の体系なりに、論理的に整合な、いわば美しいとさえ言える体系となつて見ることができであろうことは、毫も疑念をさしはさむことのできない「真実」であるにちがいないのであろう。しかるにヒュームは、このような人々の語る「実体」、特に「神」について、全く客観的に、いわば「そとがわ」から眺めてゆこうという態度をとる。これは確かに、先ほど筆者が書いた「神の戸籍調べ」であるにちがいない。

そして、この「戸籍調べ」がヒュームの知性によって敢行されるとき、たびたび記してきたように、「神」とは自己を含む様々な人間の行動ないしは情動からの類推によって人間の心が作りだした観念、つまりは人間的知性の産出した人型神たる構成物 Fiction であったのだという結論が出てきてしまうのである。ヒュームの見るところ、大陸合理論に語られる神は人型神であつて、いうところの超自然的な、人知の一切を超越した神、啓示と呼ばれる、宗教的実存のいわば「体験」の根拠たる、人格神ではなかつたのである。

ヒュームは言う。

「無限に聡明で、賢く、善なる存在を意味している神の観念は、我々自身の心のはたらきを内省し、善性と賢明さというかの性質を制限なく増大してゆくところからおこる。」⁽⁸⁾

さしあたり筆者は、イギリス理神論 *deism* について、十分な資料を保有せず、またそれに会っていない。それゆえ、イギリス理神論について、責任の持てる検討を加えることは、現在のところ不可能であると言わざるをえない。このことは筆者の遺憾とするところなのであって、今後研究資料収集に努力する所存であることをここに記しておきたい。

それであつてなお、現在筆者にとって語ることのできるいくつかがことながら、ここに記しておくことにしたい。

現在入手することが容易であり、また学的水準も高いと思われる資料は、ステイーヴン (Leslie Stephen, 1832-1904.) の「十八世紀イギリス思想史」(*History of English Thought in the Eighteenth Century*, 1876.)⁽⁹⁾ である。この著者による理神論にかかわる論述は、詳細をきわめ、まことに示唆に富んでいるといわざるをえないが、残念なことにあくまで間接資料である。それゆえ、この著書を引用して検討を加えるということは妥当ではないと思われる。

次に、オクスフォード大学万霊学寮特待研究員 (Fellow of All Souls) に二二歳で就任し、終生その地位にとどまっていた、イギリス理神論の代表者とも目される Matthew Tindal (1657-1733.)⁽⁹⁾ が、その晩年に出版し、理神論者のバイブル *the Deist's Bible* とまで呼ばれた「天地創造とともに古いキリスト教。すなわち自然宗教の再刊たる福音書。Christianity as old as the Creation: Or, the Gospel, a Republication of the Religion of Nature,

1730.]は、その著述の内容はともかくとして、この標題そのものが、ヒュームの「宗教の自然誌 *Natural History of Religion, 1757.*」の論旨と真正面から逆になっているということが言えるであろう。ヒュームはここにおいて、多神教の方が一神教より先であることを説いたのであった。

そして第三に、もし理神論者たちが、啓示というものを認めようとせず、あくまで自然理知の立場から神というものを論じようとするならば、そこに出てくる神は、どうしても自然神、擬人神ないし人型神とならざるをえないことは、明白であるように思われる。ヒュームにとっては、理神論者たちもまた、キリスト教の「危険な味方、変装せる敵」であつたであろうことは、想像可能なこと⁽¹⁰⁾からである。

六

大陸合理論ならびにイギリス理神論における神は、ヒュームの見るところ人型神となるということについては、以上の検討で一応の目的を達しえたように思われる。そこで本節以降、ヒュームにとってなぜ人型神観が不都合であつたか、ということについて検討してゆきたい。

彼は言う。

「それゆえ、これらデカルト学派の哲学者たちが、物質にはいかなる効果を生じる力能も与えられているはずがない、なぜなら物質の中にそのような力能を発見することは不可能であるからと結論するのならば、同じ推理のみちすじによって彼等は、至高存在のうちからもかかる力能を排除せざるをえなくなる。それとももし彼等が、事実それがそうであるように、この見解を馬鹿げていて不信心であるとみなすならば、どうすれば彼等がこのような結論を避け

ることができるかということ、私は彼等に語るであらう。そしてその方法とは、まさにそもそも始めから、彼等はいかなる事物のうちにも力あるいは効力の適切な観念を保持していないと結論することによってなのである。なぜなら物体のうちにも精神のうちにも、優れた本性のうちにも劣った本性のうちにも、彼等は力そのもののただひとつの実例すら、発見することができないからである。」⁽¹¹⁾

ヒュームの言うならば、物質的精神的現象の観察とは、つまるところ知覚の継起の観察なのであって、そこに力 power あるいは効力 efficacy そのものの知覚は与えられない。平板上をころがるひとつの球体 A が、他のもうひとつの停止している球体 B に衝突して、球体 B が運動を開始するとき、我々が観察するのはただ、A と B との接触 contiguity と、A の運動と B の運動との継起 succession とだけであって、我々はそこに力そのものを看取することは不可能なのだ、というヒュームの所説は、あるいは世上あまりにも有名であって、あえてここで取りあげるまでもないことであるのかもしれない。それであってなお、ヒュームの見るところ、人々は彼等の考える神の全能 omni-potence を語る。しかし自然観察からの類推、あるいは自然観察を行なっている心そのものはたらきからの類推によって構成される神の観念のうちには、力の観念は含まれない。経験される現象の一切合切のうちに、力あるいは効力の印象が知覚されず、したがって力あるいは効力の観念は、人間の想像力が構成したあやふやな、虚妄な観念なのであって、つまるところ人間の本能に根を持つ思い込みであるにすぎないとすれば、人々の語る神の観念の全能は、ただちに神の無能 impotence に結統する。

自然観察から、力あるいは効力にたどりつき、さらにそれを拡張して「全能の神」に至るといふみちすじは、まことに不信心な結論へと我々をみちびくとヒュームは考える。神の全能がとなえられ、神の善性がとなえられ、神の誠実がとなえられるとき、ヒュームは人間の心の熱しやすい想像力を思い、大衆の軽信 credulity を思い、理知 reason

によって神にたどりつこうとする人間の傲慢を思うのである。自然観察の主体は、つまりは各々の人間のおこなう自身自身や他人の精神活動を含めての自然現象の観察の主体は、ヒュームの言葉で言うならば、「人間の心 human mind」なのだから、想像によって人間が構成する「神」の観念もまた、どうしても人間の心に類似したものになってしまう。その意味において、人間が自らの理知によって到達することのできる神は、人型神であると見なさざるをえず、そしてそのような神の観念は、はなはだ卑小なものとなってしまうのである。

七

一七五一年、ヒューム四〇歳の年にその大部分が完成し、以降死の前月に至るまで加筆、修正せられて、遺言により、一七七六年八月の彼の没後三年を経て、一七七九年にようやく公刊された、いわば一方ではまことに難産であった作品、また他方ヒュームの最終的な立場を知るうえで最も重要な、ヒュームがその半生をかけて手塩にかけた作品である「自然宗教に関する対話 *Dialogues concerning Natural Religion*」に登場するクレアンテスの立場は、ヒュームによってぎりぎりのところまでいわば洗練された、理性宗教の立場であることができようであろう。E・C・モスナーの指摘⁽¹²⁾を待つまでもなく、この著作におけるヒュームの代弁者は、クレアンテスではなく、さらにもちらんデメア *Demea* でもなく、最も多弁で、最も雄弁ですらあるフィロ *Philo* であるということ⁽¹³⁾は、ヒューム知性論を知る者にとっては、疑問の余地のないことだからであると考えられる。しかし途中で退場してしまうメデアはともかくとして、クレアンテスもこれまたかなり雄弁であると言わざるをえない。

作中、クレアンテスは言う。

「全自然を通じての、仕組と目的との不思議な適合は、そのものの方がはるかにまさっているのではあるけれど、人間の考案した品物に、つまり人間の計画と、思考と、賢明さと、知性とによってできた品物に、全く良く似ているのだ。それで、結果が相互に類似しているのだから、類比のどのような規範によっても、原因もまた類似している」と、つまりは自然の創造者は人間の心といくらも類似していると、我々は推理する気になるわけなのだ……」⁽¹⁴⁾

クレアンテスによって「ア・ポステリオリな論証 *argument a posteriori*」と呼ばれるこのパタンの「論証」は、ヒューム知性論のいわゆる「経験論」的な傾向に、良くなじむ体の論理展開であるということができようであろう。実際のところ、この対話篇の最後になって、フィローヒュームもまたこのタイプの論証に対して、様々な制限を加えてではあるが、多少の賛意を表明しているほどである。⁽¹⁵⁾

しかし、このパタンの論議によって、人間の自然理知によって到達される「神」もまた、大陸の合理論的形而上学者、あるいはイギリス理神論者たちによって説かれた「神」と同様、人型神であったと言わざるをえない。ヒュームは、対話の登場者であって、当時の職業的宗教家一般の代弁者と見られるデミアの口をかりて、クレアンテスを人型神論者 *anthropomorphic* であるときめつけている。⁽¹⁶⁾

ヒュームが、自然神学的な「神」理解の最も洗練されたかたちであると考えていたと思われる、クレアンテスのこの論議のパタンは、しかしながらさしあたり、以下の三個の致命的な欠陥を包含していた。

その第一は、世界の創造者の存在と属性とが、そのようなパタンによって理解されうるとしても、このパタンは、そのような神が、唯一であるのか、多数であるのかということについては、何も教えていないということである。このあたりの問題について、フィローヒュームは、いわば勝ち誇って、あらんかぎりの論難を加えている。まず、そのような「神」には、それ自体の原因である、いわば神の親たる神が必要となってしまうのではないかとフィロは言

う。⁽¹⁷⁾——そして、そのようにして、原因の原因への遡及を、際限なく実行し続けければ、神は無限数存在するということになるか、またはやいっそ神など無いのだということになるかでしなくなってしまう。

世界の作者としての神を考え、そして人が何かを製作するときの人の心の働きから、そのような作者の属性を語るうとする作業、いわば人になぞらえて想像されたプラトンのデミウルゴスについて語ることに、そのことはそれなりに、地域、時代を問わず常に行なわれ続けてきたことであるにちがいない。いわば、宇宙という家を建設した大工を考えようとすること——しかし、この「大工」は、一人なのであるか、多数なのであるか。もしその家が大きく見えるなら、製作者も多数であると考ええる方が自然であると、フィローヒュームは考える。そしてそうであるならば各々の製作者の能力は、その持ち場にに応じて有限である、と。⁽¹⁸⁾

こうして、クレアンテスのパタンは、キリスト教的伝統における唯一全能の神とはなじまない、多数有限の神々と我々を導いてしまうとヒュームは考えるのである。

クレアンテスのパタンの第二の欠陥は、ライプニッツの言うところの「弁神論 *theodicy*」にかかわる問題である。フィローヒュームは世界の悪と悲惨とを説き、クレアンテスはそれでも人の幸福の総量は人の不幸の総量より多いのだと懸命に言いはる。⁽¹⁹⁾

クレアンテスのな、世界の製作者としての擬人神・人型神を前提にすれば、この、幸福の方が不幸より多いのだというクレアンテス自身の弁明をもってしても、至善なる神という、キリスト教的伝統における神と、クレアンテスのデミウルゴスとは、重なり合わなくなってしまふ。一体なぜ、慈悲深い、至善なる神が、多少なりとも人間に不幸を味わわせるなどということがありうるのであるうか。クレアンテスの製作者は、自らのつたないできそこないの作品を恥じている幼いがんぜない神であるか、大工の頭目にその作品をあざけられている見習大工のような神であるか、

年をかさねておいぼれて、できそこないの世界を作って、その死後その作品たる世界は、全くめっちゃくちゃに動いている、といった体の神であるとか考えられなくなってしまおうと、ヒュームはフィロの口をかりて断するのである。⁽²⁰⁾

そしてクレアンテスのパタンの第三の欠陥は、スコットランドに生まれ、多少ともスコットランド教会 the Kirk とのかかわりのうちに育ち、歴史家として大著を残すに至ったヒューム一身の歴史観ともかかわってくる問題であるように思われる。「自然の創造者は人間の心といへるか類似してゐる the Author of nature is somewhat similar to the mind of man; ……」⁽²¹⁾ というクレアンテスの命題は、やがて人間の心の情動の面についても神との類似を語る命題であるかのように拡張解釈されうるものとなっていると言わざるをえない。神というものが、人の心と似ているなら、神もおそらくは人と同じように、愛し、欲し、憎み、嫌うであろうと、俗衆は考えるにちがいない。であればおそらく、神に愛されるための、神に嫌われないための、何らかの方策を、人間知性の、自然理知の水準で、考案することが可能となってくるのである。そしてこのようなみちすじをたどってゆくとき、宗教的儀礼と、ありうべき「祈り」とは、世俗の小君主であるかのように空想された「神」なるものに対する「へつらい」となり、あるいはまた「脅迫」となってゆくのである。このあたりの事情は、一七四一年から四二年にかけて出版された小論集 (*Essays, Moral, Political, and Literary*) のなかに収められている「迷信と狂信について Of Superstition and Enthusiasm」に語られ、また一七五七年に出版された「宗教の自然誌」の中心テーマともなっているが、問題の大きさを考慮し、稿を改めることにして、クレアンテスのパタンの第三の欠陥の問題として指摘するにとどめて、先に進んでゆくことに致したい。

八

ヒュームの、最終的な立場を見るには、「自然宗教に関する対話」が最も重要であるということ、前節冒頭にすでに述べたことであるが、筆者の見るところ、少くとも宗教現象一般に対するヒュームの見解は、処女作であった「人性論」以降、全く変化していきないと考えられる。⁽²²⁾「真の宗教 true religion」の防衛のために、「宗教的憶説 religious hypothesis」を論破してゆくのだというたてまえのもとに行なわれたヒュームの著作活動は、人間の自然理知 natural reason の限界を説き、多少とも合理的形而上学をよりどころとしていたであろう当時の職業的宗教家たち、またその影響下にあつた俗衆の反感をひきおこしたのであつた。エディンバラの知識人のあいだで、ヒュームは不信心者、無神論者、異端者等々と呼ばれるに至り、そのような世評の故に彼は、エディンバラ、グラスゴー両大学において、教授就任のチャンスをつぶされてしまったのであつた。⁽²³⁾ いうところのkant (Immanuel Kant, 1724-1804.) の受難は、すでにその先駆者のひとりであつたヒュームの受難でもあつたと言えるかもしれない。

一七七六年七月、ヒュームは一七五一年の実質的完成以来二五年間にわたつてあため続けて来た「自然宗教に関する対話」の草稿に最後の加筆、修正を加えた。そしてヒュームは翌八月に、不帰の人となつたのであつた。⁽²⁴⁾

それゆえ、著作家としてのヒュームの、遺言であると考えられてしかるべき、このような個所のひとつにおいて、フィローヒュームはクレアンテスに次のように語りかけている。

「考察の対象〔神〕の巨大さの故に、事実いくばくかの落胆が、おのずから生じてきてしまうだろう。問題の困難

さのゆえに、いくらかの意気消沈を禁じえないだろう。「中略」だけれどねクレアンテス、ぼくを信じて聞いてほしいのだ。このあたりのことについてきたでの良いたちの人が感ずる最も自然な感情はね、天が人間に何かもつと詳しい啓示を与えてくれてね、そのことによって我々の信仰の神聖なる対象の性質や属性や働き方を明らかにしてくれて、この深い深い無知の状態から解放してくださることを、少くともそれを緩和してくださることを、心から欲し、待ち望むということなのだよ。」⁽²⁶⁾

この引用文中、「何かもつと詳しい啓示」と訳出した個所の原文は、“some more particular revelation”となっており、この“particular”には、「個人としての personal」あるいは「各自の individual」という語義があるから、「何かもつと詳しい、各個人に対する啓示」の意味にとることもできる。

フィローヒュームは、そのような啓示を待とうとクレアンテスに語りかけているのである。

もともと、ヒューム知性論の組み立てから言って、各自の知の源泉たる、源初的 original な経験は、印象 impressions と呼ばれていて、印象はそれ自体としては、言語と学問との水準において、取り扱いことのできないものであった。⁽²⁶⁾

それゆえ、ヒュームの語るところの、ありうべき particular revelation は、おそらくは印象という、個人的な、なまなましい体験の次元においてあるのであって、それはジェイムズ (William James, 1892-1910.) などが語るところの「回心 conversion」の体験と相応するもののようにも見られ、おそらくは仮にもそのような「啓示」があったとして、それはそれを体験した——あるいははしたと信ずる——各個人において、生涯に何回も無い究極的な体験であると感じられ、神による「奇蹟」であると感じられているのであって、その著しく個人的な体験そのものを、そのまま言語による伝達と、学問的記述とにのせることは不可能であると、ヒュームは考えていたとみなさざるをえない。

カルヴァン (Jean Calvin, 1509-64.) の流れをくむ、長老派教会たるスコットランド教会 the Kirk の中に育ち、エディンバラの一部の聖職者たちと親交のあったヒュームには、あるいはこうした、いうところの「各個人に対する啓示」は、耳に親しい言葉であったとも考えられる。

ヒューム一身において、そのような「啓示」が体験されたのだということを推測させるべき記述は、ヒュームの哲学的、宗教哲学的著作の中には、筆者の知るかぎりでは存在しない。むしろ著作活動の果実たる言語のつらなるのなかに、そのような記述をさしはさむことを、ヒュームはいわば方法的に、はじめから断念していたと見るべきであるように考えられる。つまり、著作の中で「啓示を待つ」ということを語るとしても、それはヒューム一身の宗教的立場について、何も語ってはいないのだ、ということになってくる。このあたりからおしはかることのできることはただ、ヒュームはそのようないわば「宗教的経験」について理解があったのだ、ということだけである。

宗教家であれば、あるいは自分の受けた「啓示」について語るということもあるであろう。いうところの宗教的実存たる個人は、各々に自らの受けた「神による奇蹟」である「啓示」について語るであろう。しかし我々の見るかぎりにおいて、ヒュームはそのどちらでもないのである。

ヒュームは、哲学者であろうとして、そこからはじめ、そこで終わっている。ヒュームの宗教哲学的結論は、自然理知 *natural reason* をその活動の場とする「哲学」が、「神」やその「啓示」について無能である、ということであった。

一八世紀のヨーロッパ人にとって、「神」が「究極的真理」を意味していたとすれば、ヒュームの立場は、彼自身の言うとおり、まさに「哲学の（にかかわる、）についての（）懐疑家 *philosophical sceptic*」であったと言わざるをえないであろう。

自然理知に限界を設定したことについて、ヒュームは「懐疑家」であった。しかしヒュームは少くとも彼なりのやりかたで、「奇蹟」と「啓示」とを予測し、いわば宗教的実存における「信仰の論理」を理解していたと考えられる。本論一節冒頭に引用した「奇蹟論」の結びにおいて、ヒュームは次のように語っている。

「単なる理知は、我々にキリスト教の真实性を納得させるには不十分である。そして信仰によってそれを信ずるよう仕向けられる人はだれでも、自分一身のなかに今もって永続している奇蹟を意識して、それは彼の知性の諸原則の全てを打破するのである。」⁽²⁷⁾

本引用中「信仰」は大文字ではじまるイタリック体 *Faith* と印刷されていて、「今もって永続している」「自分一身の」「奇蹟」という文言とあいまって、いうところの、聖霊の働きによって神の側から各個人に与えられる——つまりそれ自体が奇蹟である——信仰、というキリスト教的伝統における語りくちを思わせるといえることができるであろう。ヒュームにおいては、語り伝えられた奇蹟がそのまま奇蹟ではなく、それを信ずる人があるとき、それを信ずるといふ個人的事態そのものが、奇蹟なのだと理解されていたもののようにである。

重ねて言うが、そうであっても、上記引用もまた、ヒュームの宗教的立場については、無記 *indifferent* である。哲学者たるヒュームの最終的な立場（これは時間的に言っているのではない。）は、今日我々が言うところの不可知論 *agnosticism* なのだ⁽²⁸⁾と断じて良いもののようにである。

自称「哲学の懐疑家 *philosophical sceptics*」は、神や信仰の問題などという「大変に壮大な、そして大変に法外な問題については、自分の能力に不信をいだくという生まれながらの性向からして、あらゆる判断を中止し、あるいは中止しようと努力する、ごくまれにしか存在しない人々の学派」⁽²⁸⁾なのだ⁽²⁸⁾とヒュームは言う。

一方では当代の、自然理知をみちびきとする合理主義的自然神学一般を、不信心な人型神観であると断じ、しかし

他方では歴史的キリスト教的伝統のうちには無批判にひた切り切っている職業的宗教家たちにもあきたらず、その絶筆においてあらゆる宗教的主題に関する判断中止を説いたヒュームの立ち至った地点は、たしかに今日我々が言うところの不可知論の立場であったと言つてまとはずれではないと思われる。しかしその不可知論は、外見上の言語の矛盾にもかかわらず、予測される最も敬虔なる信仰に、場所をあける働きをもっていたと見ることが、可能であるようにも思われるのである。

イギリス古典経験論の宗教観という課題において、ヒュームにおける人型神観と不可知論の問題について、若干検討を加えてみた次第である。

注

- (1) cf. Leslie Stephen, *History of English Thought in the Eighteenth Century*. 3rd. ed. (New York: Peter Smith, 1949), Vol. I, pp. 309-10. 中野好之『十八世紀イギリス思想史』筑摩書房、昭和四四年、中巻三三—三三頁参照。
- (2) David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*. (Oxford: The Clarendon Press, 1902), pp. 129-30. (以下 E. と略記する。)
- (3) このような言明を行なっている箇所はかなり多いが、以下二例ほど引用してみる。
「しかし実際、永生と不死性とを明らかにしたものは、福音書なのであり、それも福音書だけなのである。」David Hume, *Essays, Moral, Political, and Literary*. (Oxford: The University Press, 1963), p. 597.
「有神論の真正な教義のうちには、良きもの、偉大なるもの、崇高なるもの、魅惑的なるものが顕著に見られるのだから……」David Hume, *The Natural History of Religion*. (Oxford: The Clarendon Press, 1976), p. 93. (なお、本書には邦訳、福鎌忠恕、斎藤繁雄『宗教の自然史』法政大学出版局、昭和四七年、が存在する。)
- (4) E., p. 72.
- (5) 拙稿「D・ヒュームにおける知覚の二分説と神の観念」(『日本歯科大学紀要』第十号、一九八一年)、三六一—三七二頁参照。

- (9) David Hume, *A Treatise of Human Nature*. (Oxford: The Clarendon Press, 1960), p.159. (以下 T. と略記する。)
- 大槻春彦『人性論』岩波書店、昭和三九年、第一分冊二四七ページ。
- (7) T., p.16. 邦訳、第一分冊四七ページ。
- (8) E., p.19.
- (6) cf. Ernest Campbell Mossner, *The Life of David Hume*. (Oxford: The Clarendon Press, 1970), p.111. (以下 LDH. と略記する。)
- (10) ヒュームは理神論を正面から論ずるということをほとんどしていないが、理神論者たちが理性宗教を説く以上、筆者の論旨はまとはずれではないと考える。
- (11) T., p.160. 邦訳、第一分冊二四八ページ。
- (12) cf. David Hume, *Dialogues concerning Natural Religion*; ed. by Norman Kemp Smith. (Edinburgh: Thomas Nelson and Sons, 1947), p.87ff. (以下 D. と略記する。本参照所にかぎり、ヒュームによる本文ではなく、編者スミスによる長文の解説の一部である。なお、邦訳、福鎌忠恕・斎藤繁雄『自然宗教に関する対話』法政大学出版局、昭和五〇年、が存在する。)
- (13) E. C. Mossner, et al., *David Hume Bicentenary Papers*. (Edinburgh: The University Press, 1977), pp.11-2.
- (14) D., p.143.
- (15) D., p.227.
- (16) D., p.158.
- (17) D., p.160ff.
- (18) D., pp.167-9.
- (19) D., p.193ff.
- (20) D., p.169.
- (21) D., p.143.
- (22) cf. James Noxon, *Hume's Philosophical Development*. (Oxford: The Clarendon Press, 1973), p.153. (以下 J. と略記する。)

J. は筆者と同様の見解を述べている。

- (23) cf. *L.D.H.*, pp.160-1.
- (24) 上注(21)を参照。
- (25) *D.*, p.227. 「」内筆者。
- (26) 上掲拙稿、三四ページ参照。
- (27) *E.*, p.131.
- (28) *D.*, p.227.

明治初期における政教問題

——左院・教部省と真宗教団を中心に——

阪 本 是 丸

はじめに

近代日本の宗教が、自覚的に信教自由・政教分離の問題に直面したのは、明治五年三月に設置された教部省の政策が展開されている時期においてであった。すなわち明治五年十月、駐米少弁務使森有礼が英文で信教自由の原則の採用を建白したのを皮切りに、同年十二月には外遊中の西本願寺僧島地黙雷が、三条教則に見られる政教混淆を激しく批難、政教一致論から政教分離論へと大きく踏み出したのである。⁽¹⁾この動きには明六社に拠る新進の知識人や新聞界も積極的な支援を行ない、かつ長州系政府指導者もかなりの理解を示したのであった。

ところが、当の教部省には木戸孝允をして「信仰自由などとは申事は些合点に入兼」る人物と評せしめた三島通庸（教部大丞）をはじめ、同じく薩摩閥—西郷隆盛に近い—の少輔黒田清綱、大録に田中頼庸、山内時習、山下政愛、御隄院真柱ら神道・国学系の人物が多数存在していた。端的にいうならば、教部省政策は江藤新平の作成といわれる三条の教憲を最大の梃子として「諸宗ノ僧侶ヲ神道ニ引返スノ策略」そのものであり、その政策を強力に推進しようとしたのが黒田・三島に代表される教部省の薩摩閥であった。神葬祭の奨励や火葬の禁止は仏教を物理的に締め出

す施策であり、「敬神愛國」のみを説かせ、仏教的説教を禁じることは、仏教の宗教性を稀薄化し、まさに「神道ニ引返ス」ことを半ば強制するものであったといえる。

ここにおいて、信仰の自由や政教の分離といった問題は、宗教的次元をはるかに超えて生の政治的問題——すなわち仏教に好意的であり、キリスト教解禁すらも匂わせる長州閥と神道一辺倒を主張する薩摩閥との確執——とならざるを得ない。そしてそれは留守政府時代からの火種でもあり、さらにいうならば教部省の設置そのものに至る過程において内包されているものであった。この点に着目して教部省政策の展開を論じたのが宮地正人氏であり、その指摘と分析視点の斬新さは、平板な宗教史や「国家神道」史には決して見ることのできないものである。⁽²⁾とはいえ、宮地氏によつて教部省政策の実態——特に政治的・人的・イデオロギー的構造——がすべて明らかにされたわけではない。これはいうまでもなからう。では何が不足しているのか。これを補う要素として筆者は、長閥と薩閥の二項対立に加えて左院の存在を挙げたい。⁽³⁾なぜなら、左院は教部省設置の原動力であったばかりでなく、江藤、伊地知正治、高崎五六ら左院幹部が教部省御用掛を免じられたあとも、なお教部省の政策に関して影響力を行使しつづけた形跡が存するからである（その端的な例は左院発意の火葬禁止論であろう）。以下本稿では左院と教部省との関係、および真宗教団に代表される政教分離・信教自由論が両者といかに絡み合つて展開していったかを考察し、日本近代史上に特異な位置を占める「国家と宗教」の問題——政教問題——について論を進めたい。

一 教部省の設置と左院

左院は、⁽⁴⁾薩藩置県直後の明治四年七月二十九日、太政官職制ならびに事務章程の制定によつて正院・右院とともに

設置され、「議員諸立法ノ事ヲ議スル」機関とされた。八月十八日には制度局、同二十日には集議院を各々その被官となした。ついで九月二十三日、「掌待議長問目議事」に従事する大中小の各議生（六等から八等）を設けることを願い出、翌十月四日太政官決裁を受けた。この左院設立に最も尽力したのは中弁江藤新平であり、江藤は左院一等議員、副議長となって草創期の左院を整備・拡充することに努力したのである。九月二十日には後藤象二郎が議長に就任したが、左院の性格はこの後藤、江藤を擁したことによって、少なくとも対キリスト教対策に関しては決定的なものとなったといえよう。なぜなら後藤、江藤とともにキリスト教禁制論者として知られており、殊に江藤は「仮令日本全国土焼土トナルモ、決シテ解禁不可然」と述べて、時の政府首脳すらも「同意ナカリシ」ほどの激烈なキリスト教禁制論者であったからである。

一方、当時対キリスト教政策に直接関係するものとして宣教師が置かれていたが、その活動は質的・組織的にも限界を露呈しており、早くも前年（三年）の八、九月には神祇官首脳すらもその不振を認めて神祇官の改革―太政官との効率的連携策―を求めていた。四年八月八日の神祇省への改組はその表われであり、一連の祭祀再編成―神祇官祭祀から賢所（宮中）祭祀へ―も当然その脈絡において理解されるべきものであろう。つまり神祇省の祭祀関係を徐々に取り除き、宣教に専念させる体制を意図したのである。しかし、神祇省の存在意義は祭祀の空洞化と宣教部門の不振により、一層稀薄なものとなっていったことは否めないところであらう。「神祇官は昼寝官」との言は実情を衝いていたのである。もはや神祇省・宣教師のみでは外教蔓延の防禦策はその任に耐え難いとの認識が拡がらざるを得ない状況にあった。ここに左院の出番があり、仏教界の進出を促す条件・基盤が整ったのである。

左院は「宇内並立」のため、国憲の確立、内治諸制度の充実を図るべく西洋文物制度の研究・移入を推進しようとしていたのであるが、そのためにも国内の人心安定は必須の要件であった。それゆえキリスト教蔓延は、共和政を排

する「国憲」確立にとつて最大の障害物と映つたのである。当時の為政者・識者のキリスト教理解がどの程度のものであつたかは詳細にしないが、キリスト教と共和政治を密接不離なものと考へていたことは推測できよう。明治四年十月四日の左院による寺院省設立建議はその代表的な例であろう。左院の性格・機能、ひいては教部省設置と左院との關係を知る上においても重要な建議と思われるので、引用・紹介してみたい。⁽⁶⁾

邪宗ノ患浸々乎トシテ日々迫ルノ勢アリ之レヲ防クノ術尤容易ナラサル儀ト奉存候訳ハ古来三百年ノ久シキガ間一ニハ嚴刑ヲ設ケテ之レヲ懲ラシ二ニハ僧徒ヘ宗門ノ權ヲ委子且葬祭等ノ式ヲ設ケサセ殊ニ右宗旨ノ入来ルヲ嚴禁シ古来之レヲ犯スノ徒ヲ戮スルヲ数十万人ニ及フト雖長崎近傍ニハ尚往々其遺種有之趣ニ候ヘハ之レヲ防クノ難キヲ亦推知ルヘシ即今ノ形勢ニテハ尤重ク御用意無之テハ不相濟儀ト奉存候因テ建言如左御座候

一人ノ一念ヲ固メタルハ政令刑法ノ能ク移ス可キニ非ルヲハ古来聖哲ノ論ニモ判然仕居候如前文邪宗ノ儀ハ所謂教化ノ然ラシムル所ニシテ彼ノ一念ニ深ク侵入スルモノナレハ之レヲ防クニモ亦教化ヲ以テスルニ非サレハ恐ラクハ能クスヘカラス若シ此儘ニテ之ヲ闊カハ仏ノ廢滅スルニ随フテ耶蘇教ハ次第ニ盛ニ相成共和政治ノ論起ルニ至ンコモ知ル可カラサルナリ因テ宣教使モ担当仏徒モ尽力有之度是故ニ今寺院省ヲ相設ケラレ左ノ如キ目的ヲ立テ諸宗夫々相奉シ人民教化致シ候様有之度存候

一 奉敬神祇候事

一 君臣ノ大倫ヲ明ニスヘキ事

一 国家ヲ保護シ忠愛ノ心ヲ存スヘキ事

但シ宣教ノ事ハ神祇省ニテ其儀アルヘケレハ爰ニ贅セス

一 寺院省職制如左

卿

掌統判諸宗僧徒ノ事務

大少輔 大少丞録以下諸省ニ准ス

掌同上

大僧正勅一宗一人

掌糺判一宗僧徒学問勤怠及進退

(中略)

右之通ニシテ僧徒ヲ督責シ僧徒ヲ以テ向十年ヲ限り右三ヶ条ノ目的ヲ以テ海内人民ヲ教導シ邪宗侵入ノ患ヲ防キ

殊ニ人民ヲシテ

朝廷ヲ尊奉スルノ念益深ク相成候様致サセ度存候

辛未十月四日

左院

この建言で注目すべきは、左院は仏教に教法を期待したのではなく専ら朝廷尊奉、愛国主義の宣揚を求めたことであらう。教法はあくまで宣教師の管掌としたのである。それとともに注意すべきは、寺院省の期限を「向十年」としたことである。これがいかなることを意味しているか定かではないが、恐らく国憲の確立に要する時間を十年と見たからではないか。それはともかくとしても、明治四年の後半からは各所・各人からキリスト教防禦策の充実を求める声がかつてなく大きく上り、明治政府としても本格的な対策を講じる必要に迫られていたのが実情であったといえよう。宣教師教法が限界に達していた以上、キリスト教という教法を防ぐには左院のいうごとく教法を以てするしかない、との認識は共通したものであった。儒仏の排斥から一変して儒仏「収用」策へと動き出したのである。しかしな

がら、この取用策として政府部内で完全に意見の一致をみたものではなく、左院、神祇省、あるいは政府首脳個々人によって区々であったというのが真相であろう。だが当時の仏教界にあって彼らが、政教一致¹¹寺院省設立によるキリスト教防禦策に参画することが何は措て置き急務と思慮されたのである。明治四年九月、

教義ヲ総ルノ一官ヲ興シ、寺院ヲ管シ、僧徒ヲ督スルハ云ヲ得タス、凡ソ天下ノ教タル、管知セサル所ナク、督正セサル所ナク、而シテ専恣雜乱ヲ以テ国体ヲ傷ヒ、朝政ヲ妨クルノ害ナカラシメハ、庶幾クハ上下情齊ク政教相扶ノ域ニ至ラン、^(?)

と述べて邪教防禦のための寺院省設立を建白した島地黙雷も政府と同じく、信教自由・政教分離の概念はおろか政府部内の教法策がどう確定されるかは関知するところではなく、この時点では「耶蘇教」への恐怖と憎悪のみが支配的であったのである。かくして左院と仏教側はキリスト教政策に関して一致を見、かかる動きを基に左院は十二月二十二日、教部省設置を政府部内から初めて公式に打ち出すのであった。しかしその建議の意図するところは何であつたか。それは第一義的には、教部省の設置に主眼があつたのではなく、その前提としての祭政一致、つまり伊勢神宮（天照大御神）の宮中遷座によって天皇を始め文武官員が忠孝の大道を垂範することであつた。いわば天皇親祭の極を求めたものであり、これは神祇省も主張するところであつた。しかしこれは当の神宮関係者や地元民の反対が多く、実現するには至らなかつたのである。だがともかく、左院をはじめ神祇省にも祭祀と教法を分離して考える点では一致していたのであり、それは「後世或ハ祖宗ノ神靈ヲ誤リ認テ教法主ト看做サン事ヲ恐ル是教部省ヲ置所以也」という左院建議がそれを証している。「神教及ヒ儒仏」は教法であるが、天照大御神¹²三種神器を敬することは君臣の大義を明らかにする要件であり、「忠孝ノ大道」の源泉であつた。つまり教法を超越した、国家存立の絶対的基底であつたのだ。天皇統治が天照大御神によって正当化されているとの觀念を宣布することこそ重要な課題とされたの

である。だから別段、神道的幽冥観（それは一種の宗教である）などを持ち出す必要性を政府は感じてはいなかった。後年、伊藤博文は国家の基軸は神仏にはあらず、ひとり皇室のみと述べているが、その考えは明治政府が大体において有していたものであったといえる。だからといって政府（殊に左院）が神教と儒仏を同一に平等視していたという訳ではもちろんない。できれば神教に帰一することが望ましいと考えたのはいうまでもない。だが政治の次元では本音だけでは事は進まないのである。当面の施策としては神仏合同によるキリスト教防禦策が最も有効と考えたのであった。問題はいかにして、内には仏教を抱き込み反キリスト教戦線を布くかであり、外に對しては日本にも教法の自由があるかを知らしめることができるか、であった。さればこそ三条実美は左院の神道重視的な建議のみならず、他のやや宗教的に寛容な取調べをも合せて外務・兵部・文部の三卿輔に教法のあるべき姿を下問したのである。この狙いは、キリスト教解禁をめぐる政府部内の鋭い対立を宥和し、留守政府の分裂を何としても避けようとすることにあった。その対立は江藤と井上馨の両路線に象徴的に示されていたが、結局、江藤主導のもとに教部省路線が動き出すことになる。明治五年三月十四日、神祇省が廃され新たに教部省が設置された時、教部卿嵯峨実愛、同大輔福羽美静の任命とともに江藤が教部省御用掛兼動となったことがそれを証している。教部省設置の原案が左院建議によるものか、あるいは三条の下問書によるものであるか、どちらであるかという疑問が出るのも当然かも知れぬが、問題は原案の有力さにあるのではなく、左院がいかに教部省設置とその政策に関与したか、であろう。教部省設置が左院建議ではなく、下問書によるものだとする下山三郎氏の意見もあるが、要は左院以外のどの機関もしくは人間が教部省設置に向って実質的に活動したかである。教部省の設置は左院の存在を抜きにして語れないことははや自明であろう。

一一 設立当初の教部省と京都府の教部省批判

教部省設置は、いうならば江藤ら左院勢力と島地、興正寺摂信ら真宗を代表とする仏教勢力との合作であった。もちろん、神祇大輔福羽美静の思惑や、左院と仏教側の同床異夢を無視するわけにはいかないが、そのようなことは設置以前には露呈すべくもなかった。少なくとも仏教側は教部省の設立を歓迎せざるを得ない立場にあったのであり、何度もいうように失地回復の好機到来と見たことは事実である（大教院設立の熱意にもそれは見てとれよう）。ところが、江藤の存在は仏教側の期待を無残にも打砕くものでしかなかった。江藤は教部省事務章程、三条教憲、教導職々制を作成し、その基本路線の踏襲を確実にするため左院の高崎五六（中議官）、伊地知正治（大議官）をそれぞれ教部省御用掛となし、教部省にらみを利かせたのである。その基本路線とは「積徒をして断然其法則を更張し其教法を一洗し国体に本つき字内の形勢に注眼し今日の事務に実着ならしめ人知を拡充し富強に至るの目的を戸ごとに説き人ごとに諭し神道に復帰せしめん」という清涼寺雪爪の言に代表されるであろうし、又、常世長胤が回想するよう「全ク此教憲ヲ以テ諸宗ノ僧侶ヲ神道ニ引返スノ策略」⁽⁹⁾であった。

一方、福羽美静は必ずしも神道一辺倒ではなく、神仏混淆の布教体制を望んでいたことは彼の後年の回想からも明らかであり、この福羽の姿勢は彼と長州閥（西本願寺と密接な関係にある）との特別な関係を思うならばごく自然のことであろう。しかし、明治初年以來神祇・宗教行政の中樞にあった、さすがの福羽も留守政府の実力者江藤らには齒が立たず、五月二十四日には免職となる。この間の事情を大原重実は岩倉具視に宛てて次のように記している。

…神祇省被廢、教部省被置、右にて十分邪宗防の御手配も行届事ならば又々可然候得共、兎角議論のみ強く、又省

中一変革、福羽は免職にて宍戸を大輔に、黒田東京府参事を少輔に被任候、福羽の説は神仏混淆と云、左院の説は是非神道を首に立て行くと云事にて、遂に其説の通りなりしと云風聞なり、如右論のみ盛んにて更に実効とては不相見、ケ様の事にて歳月を送り候内には、彼の教は盛んに入、不可防に至候と実に歎息之至に有之候、只今の国是は異教を法と刑を以禁せず、教を以禁すと云は、至極の義にて一言の申分もなく候得共、論はよべて実事の不挙は、実に遺憾無限事に候、⁽¹¹⁾

この大原書簡は明治五年六月十五日付のものであるから「論のみ盛んにて更に実効とては不相見」と断ずるにはいささか時期尚早の感がないでもないが、教部省政策の未来の不振を暗示しているものとはいえず。ともかく、この江藤と福羽の路線の喰い違いは設立当初の教部省の前途に深刻な影響を与えるのみならず、岩倉大使一行を欠いた留守政府を分裂の危機に追い込むものであった。それを防ぐためには長州と薩摩の人事上の均衡を図ることが必要であり、教部大輔には長の宍戸璣、少輔には薩の黒田清綱をそれぞれ任じてバランスを取ったのであるが、薩摩系の優位は動かなかった。左院の「是非神道を首に立て行く」という基本路線は変更されることはなかったのである。だが、かかる教部省の姿勢の真相を仏教側が知る由もなかった。形態は神仏合同（平等）、しかしその内実は神道重視、これが教部省政策の基本であったといえよう。

だが、このような教部省の一見曖昧な姿勢に鋭く反撥した者があった。無論仏教界ではない。他ならぬ仏教界の大勢力を擁する京都府からであった。この京都府の教部省政策に対する批判は、当の教部省・政府のみならず、教部省政策による勢力挽回を期していた仏教界にも深刻な問題を投げかけたのである。京都府は五月十八日付で正院に「教法宗門ノ儀ニ付建言」⁽¹²⁾と題して、仏教界のみならず教部省そのものに対する不信を明らかにした。それは一言でいえば、教部省の存在は仏教を利するのみであり、かつ教部省と仏教各宗の直結は地方官を無視しており、その治政の妨

げとしかならない、というにであった。この京都府建言に対し教部省官員某は、教部省政策は仏教を利するにあるのではなく、あくまでも三条教憲を宣布せしめんがために仏教を動員しているのであり、又、僧侶を教正に任じたのは愚民対策としてである、旨を述べてその本音を漏らしたのである。これを知って本願寺など仏教界が快しとしないことはいうまでもない。洋行中の島地黙雷にとつても座視することはできぬ内容のものであった。明治初期における政教問題はここに端を發したといつても過言ではないが、当の京都府の思惑は別の所にあつた。つまり仏教勢力の抑圧にその主眼があつたのではなく、教部省の存在そのものを疑問視したのである。すなわち、教部省は六月九日府県に宛てて、

今般教導職設置候ニ付テハ兼テ被 仰出候三ク条ノ大旨ヲ体認シ各管轄内社寺ニ於テ追々説教可執行候条其管内老幼男女共稼業ノ余暇ヲ以テ信仰ノ社寺ニ詣リ聴聞可致旨一般末々迄無遺漏布達可有之候尤説教所之儀ハ教導職補佐ノ者共ヨリ取極可申出ニ付支牒之筋無之様可取計候事

との達（教部省達第三号）を出したが、これに対して京都府は、

今般教導職被置候ニ付テハ各管内社寺ニ於テ説教執行可致ニ付老幼共聴聞可致旨一般布達候様御申越ノ如於当府下ハ市郡共既ニ数十ヶ所ノ小学校ヲ設ケ且兼テ相立候当府制法毎春説教致候事ニ付別ニ僧侶等ノ手ヲ仮ルニ不及況ヤ四民共夫々職業結専一ニ相當候間一秒時間モ可惜コトニ付迎モ説教聴聞杯ニ余暇ハ無之依テ御申越ノ趣布告難致此段御承知有之度候也

壬申六月十七日

京都府

教部省御中⁽¹³⁾

と述べ、教導職の人民説諭を無用とする態度を明確にした。この京都府の態度の背景には、明治四年七月十八日設置

の文部省による近代的な教育制度施行に向けての動きが大きくあったことに注目すべきであろう。文部省が着々と学制の準備に取りかかりつつあるのと時を同じくして、教導職による国民教化運動は始まったのである。それゆえ、京都府にとっては教部省の施策は殊国民教導・教育に関する限り屋上屋を架すものとしか映らなかつたのであり、ましてやその施策が仏教勢力の擡頭を呼び起こす誘い水となるとするならば、当然黙視するわけにはいかなかつたのである。ともあれ、この京都府の教部省政策に対する公然たる批判は、政府・教部省ならびに仏教界に深刻な打撃を与えたことは容易に想像できよう。

この京都府建言および教部省官員の投書が、洋行中の島地黙雷にも大きな衝撃を与え、ひいては彼の政教分離への姿勢を取らせるに至つたのであるが、国内においてもそれは大きな波紋を投げかけたのである。管見によれば、国内で目立つてこの京都府建言に対する反応が見られるようになるのは明治五年の九月頃である。無論、様々な立場からする種々の意見があつたと思われるが、ここに二、三を紹介してみたい。まずその一は岐阜の長興寺春侃であるが、

謹議、頃日新聞雜誌ニ載スル京都府ノ建言ヲ読ムニ遍ク教法ノ利害ヲ論シ、頗ル仏者ヲ論破ス、其末流ニ至テ弊害有リト云ハ尚可ナリ、而シテ仏教ノ国家ニ必害アリト云ハ過貶ト謂ツヘシ、今ヤ

朝廷神仏ノ教ヲ以テ敬神愛國等ノ三条ヲ説キ、民心ノ方嚮ヲ知ラシメントス、此時ニ方テ真ニ其利害ノアル処ヲ弁論セシムハアル可ラス、臣等己ノ宗旨ヲ主張シ取テ抗弁ヲ好ムニ非ス、⁽¹⁴⁾

云々と述べ、さらに続けて「夫教法ハ人心ニ任せ、政府亦之ヲ制セス、只其ハ籍ニ至テハ皇族ト雖モ地方是ヲ管轄ス、況ンヤ神官僧侶ヲヤ、所謂三条ハ地方首トシテ之ヲ奉体シ、民政ヲ為スノ基本トス、然ハ則チ政事宣教ト唇齒相輔シ、其効ヲ益セシメントス、故ニ教義ノ事件ヲ直達セシムルハ民心維持ノ綱ヲ一定シ風化ヲ進ムノ捷効ニシテ、別ニ権柄ヲ把テ地方ヲ蔑視スルニ非ス」として、あくまで教部省政策を仏教側から擁護したのである。かく擁護論が出

たのも、教部省に対する批判がかなり根強かつたためと見られ、ある建白者は「或ハ喋々其説（註・京都府建言）ニ同シ、既ニ教部省ハ京都府建議以來陵夷不振遂ニ將ニ廢省ニ至ントス」とまで述べるに至つたのである。教部省はまさに危機に類していたのであり、その危機は当然のごとく仏教勢力の失地回復策の挫折を意味していた。なぜなら、教部省・教導職の設置は既に述べてきたように仏教界の総意の結集ともいうべきものであり、教部省への批判はそのまま仏教界の批判に直結するものと考えられたからである。かかる危機的状况に対して仏教者から早急の対応策が出されるのは当然であろう。次に紹介する西養寺（阿満）得聞の建言はその代表的なものである⁽¹⁶⁾（得聞は恐らく、この建言書を三条太政大臣に呈したものだと思われる）。

〔教部省設置建言〕（題箋・仮）

去五月十八日、京都府ヨリ正院へ建言イタシ候ソノ趣意 朝廷教部省建置レ、僧侶ニ命シテ布教傳道セシム、ソレニ付、種々ノ義申シ述タリ、ソノ略ニ云、宗門ノ事、古今内外其害不少而政法家・学士・議論スルトコロ多ト雖モ、未タ能ク是ヲ壓絶スルヲ聞ス云々、佛法東漸ヨリ一千餘年歴 朝ノ聖帝之ヲ崇信マシマシ、ソノ国家ニ裨益アル、國史等ニ明ナリ、億兆ノ人民合一歸嚮シテ敢テ邪教ニ趨ラス、ソノ實効アルコト勿論 朝廷ハ赫々タル天日ノ如クヨク照鑒マシマス、然ニ古今内外其害不少トハ何等ノ妄狂ソ、モシ國家ノ害タルモノハ疾ク芟除スヘシ、千有餘年ノ久キヲ經テソノ行ルムコト盛ナルハコレ正法ニシテ且善教タル所以ナリ、然而澆末ノ習僧侶道ヲ失スルモノナキニアラス、コレ人ノ罪ニシテ法ノ過ニアラス、古今聖帝崇信マシマシ、億兆信従ス、コレ壓絶スルモノアルヲ聞カサル所以ナリ、僻學者ソノ世ニ洽ク行レ、渥ク用ラルムヲ視テ嫉妬忿悶ニ堪サルヨリ之ヲ誹議ス、草茅危言等ノ餘唾ヲ嘗テ謾ニ言ヲ立、今マタ私論ヲ起シ、正院諸公ノ耳目ヲ汚ス、不遜ノ其シキニアラスヤ、方今教部省ヲ設ラレ

皇國ノ教法ヲ宣揚シテ惡心ヲ轉シテ善心トナシ、億兆ノ人民ヲシテ

神ヲ敬ヒ、佛ヲ信シ、天理ヲワキマヘ、人道ヲ全シ

皇上ヲ尊ヒ 朝旨ノ在トコロヲ知シメ、風俗ヲ日ヲ追テ美シク、開化大ニ行ハレハ外國モ只從テ則ヲ我文明ニ取ント欲スヘシ、然ハ則チ邪教豈侵入ヲ得ンヤ、是故ニ僧侶ニ命シテ説教セシム、然ニ僧侶ノ説教ノミナラス祠官ノ説教ヲモ併テ拒絶セント欲ス、何ニ由テカ、カノ邪教ヲ壓絶スルコトヲエンヤ、今教法流布ヲ遏メハ

皇上ヲ奉載セサル外國ノ教師、代テ教導ヲ司ラン、今日ノ形勢此ニ注意スルヲ急務トス、曾テ邪教ノ害ヲ憂ス、却テ之ヲ誹議ス、蚩ミノ細民猶能 朝旨ノ垂クヘカラサルヲシル官員ニシテ 朝旨ニ悖ル獅子身中ノ蟲ナリ、祠官ヲ併テ説教ヲ拒ムハ

皇道布宣ノ道ヲ壅塞ス、豈臣子ノ為ナランヤ

朝旨ノ在トコロヲモテ速ニ億垂ニ知シメ奉載セシムルコソ官員ノ職タルヘケレ、又説教ハ各地方官施行ノ政令ニ達スルノ理アランヤ、固ヨリ官員ト共ニ謀テ教ヲモテ政ヲ輔政ヲモテ教ヲ布ク、若祠官僧侶政令ニ違セハ罪ノ輕重ニ隨テ刑ニ處セラルヘシ、是教法ノ過ニアラス人ノ罪ナリ、数十名ノ祠官僧侶力ヲ盡ストモ官員ニ非レハ政體立タス、又官員数十人集テ説諭ストモ一僧ノ説教ニシテ数千ノ民心ヲ開化スルニ及ハス、故ニ才ヲ用能ニ任スル所以ナリ、諸府縣皆日ヲ遂テ教化ヲ布ク、独西京管下ノ人民未タ其化ニ浴セス、是官吏教導ヲ壅塞スルノ私意ヨリ出ツ、竊ニ國家ノ為ニ之ヲ憂フ、因テ忌諱ヲ憚ラス斧鉞ヲ怖レス、愚衷ヲ摠テ仰テ當路ノ諸賢ニ呈シテ以テ照覽ヲ請フ、多罪々々頓首謹言

壬申九月

西養寺得聞拜具

この得聞の建言書からも知られるように、五月十七日の京都府建言は教部省・仏教界にとってその根幹を揺がすに足るものであった。ましてや対キリスト教政策を重大任務とする教部省にとって、その省内から一恐らくはこの建言をめぐる論争を契機として―「宗門之儀ハ民心ノ帰依ニ有ル可シ」というのみならず、キリスト教の解禁を認めようとの姿勢を見せて「細々タル宗教ヲ以嘲ヲ他邦ニ招ク事勿ルヘシ」と公然と建白する者まで現われるに至ったのである。⁽¹⁷⁾ 教部省はもはや風前の灯と化していたのであり、文部省との合併論が政府部内に取り沙汰された背景にはこの京都府建言が大きく作用していたことはほぼ間違いないところであろう。

三 政教分離運動の擡頭

京都府建言によって教部省の存在そのものを疑問視する向きも出てきたことは既に述べたが、この動きが具体化し始めるのは明治五年の九月頃からであろう。教部卿嵯峨実愛は、十月十五日付で「今般以教部省可被併合于文部省風聞有之⁽¹⁸⁾」と記しており、両省合併論は少なくとも十月初旬段階にはかなり流布されていたものと思われる。そして十月二十五日、「文部教部両省被合併候事」との布告が出されたのであるが、これは文面からも知られるように、文部省による教部省の併合ではない。「文部省ハ教部省ヲ平吞スル事能ズ、カネテ敗北セリ」と常世長胤が述べているように、教部省はその存続に成功したのである。これには、参議西郷隆盛に近かった東京府参事三島通庸が大いに力を尽したといわれる。この結果、嵯峨教部卿は免官となり、代って文部卿大木喬任が教部卿を兼任。また安戸大輔、黒田少輔がそれぞれ文部大少輔を兼任し、ついで文部大丞の長菱、野村素介、少丞西瀉訥が同じく教部大少丞を兼任して一応の文部・教部対等合併の形をとったのである。しかるにこのあと、十一月二十四日付で、先に教部省存続に尽

力した三島通庸が東京府参事から教部大丞に転じることによって、教部省政策は大きく転換するに至るのである。すなわち、「黒田三島ノ両氏ハ、僅ノ徒ヲ率テ、皇道ヲ興シノ素志止ム時ナン」と常世長胤が述べるが如く、黒田、三島を中軸とする薩摩閥主導の教部省はより一層強力な神道（皇道）重視策を展開する。その具体策としては、宮地氏も指摘するように、大教院を頂点にして各地方に中小教院を設置、神官、僧侶を動員して三条教憲の趣旨を衆庶に周知徹底させることであり、さらには神葬祭の奨励に代表されるように神道の宗教的側面を促進させて仏教勢力を切り崩すことであった。

そもそも、前述したように教部省は左院の神道重視派の働きかけによって設置されたものであり、「是非神道を首に立て行く」勢力が設置時の教部省路線を決定し、黒田、三島らはそれを忠実に、そして一層強引に押し進めようとしたのであった。同じく教部省の設置を願ひ、排仏毀釈による痛手から失地回復を図らんとしていた仏教勢力の思惑とは全く異なった次元に立っていたといえる。とはいえ、表面上は仏教を優遇する素振りを示したのであり（その一例は教導職の最高位である大教正にいかにも多くの僧侶が任じられたかを見ても知られよう）、少なくとも邪教（キリスト教）防禦には不可欠の宗教として認知していたのである。だが、当面の主要目的であったキリスト教防禦も、岩倉使節団の洋行によって政府部内に微妙な意見の変化を徐々に見るに至り、やがて「黙許」の姿勢を採らしめるようになる。

かかる状況にあつて教部省および教導職にできることは三条教憲、就中「敬神愛国」と「皇上奉戴・朝旨遵守」を人民に周知徹底させ、明治新政府の正統性観念を植えつけることであろう。ゆえに教部省は、神官教導職にはひたすら「敬神」、つまり神道の宗教性を説くことを奨励し、その宗教的発展のための条件整備策を施行したのである。一方、僧侶教導職に対しては宗教（仏教）的説教を厳しく戒めて、三条教憲の範囲内での説教のみを許したのである

(法談、説法、という話そのものを用いることを禁止し、説教を用いるようにしたほどである)。こうした教部省政策に對して仏教側が強い反撥を示したことはない。三条教憲による説教のみを僧侶に行なわしめることは「恰巴士人ニ商法セヨト言ヒ：是迄学ビシコトモナキ神典ヲ講スルハ実ニ迷惑至極ナリ」というのが仏教側の偽らざる気持であつたらう。だが、單なる反教部省の態度や感情、もしくは一揆（明治六年三月の越前大一揆）のみで片づく問題ではなかつた。こうした教部省政策に對しては教団の組織的反撃を以てせねばならず、それを率いる指導的理念、それに政治力が必要であつた。そしてここにその切り札として島地黙雷に代表される洋行歸りの真宗系僧侶が登場するのであつた。

島地は明治五年一月に梅上沢融、赤松連城らと共に洋行、彼地において具さに信教自由・政教分離の実情を知つた彼は、帰国後直ちに政教分離を求めて教部省政策批判の活動を展開する。六年八月二十九日には、先の教部省官員の投書を引き合ひにして、「乍恐御省ノ体裁御変制被為遊、僧侶ハ断然御除省可被遊候」との建言を教部省に提出。これに對し、九月、十月と再度島地に口論、示論があつたが、いずれも彼を満足させるものではなかつた。ついで十月五日付で、大教院での神仏混済に象徴される政教の混乱を非とする建白書を參議伊藤博文、同大隅重信に呈している。また同じ頃、真宗は七宗一同が神道から分離することを六宗管長に建議し、十月三十日には真宗管長代理權少教正藤枝枝澤名で真宗の大教院分離を教部省に上請するに至つた。これ以後、真宗教団は大教院分離運動へと進むのであるが（興正寺、仏光寺は脱落）、その運動を指導したのはいうまでもなく島地黙雷であり、その盟友として大洲鉄然、赤松連城、石川舜台、大内青密等が各々活動したのである。

さらに島地はこの大教院分離運動を展開するに當つて、ひとり真宗教団の力のみならず、長州系政府要人の力をも最大限に利用した。特に木戸孝允と島地との連絡は密で、木戸は六年十一月の時点で既に教部省を廢し、内務省中に

社と寺の寮を置くことまでも考えている。かくして島地に率いられる真宗教団は木戸、伊藤、宍戸ら長州出身の政府指導者および長閑に近い太政大臣三条実美らの支援を受けて大教院分離のみならず、教部省廃止へと突き進むのである。ところで、大教院分離運動といっても、当時のことであるからそれが直接的な示威・請願行動の形を取れる訳ではなかった。政府要人に対する個別的請願は別として、原則的には左院宛に当該運動の趣意・建白書を提出し、その審議を経て正院で決裁を受けることが通例であった。無論、島地もこの制度を大いに利用したのであり、大内、石川の左院宛建白運動もそれなりの効果があったことは認められよう。

明治七年は、真宗教団の大教院分離運動が最も活潑に行なわれた年で、島地は本願寺僧侶として、大内は仏教青年として大いに政教問題に関して建議をなした。島地の建言書、上書類は多々あるが、その中でも重要なのは既に二葉憲香、福島寛隆、藤井貞文の諸氏が紹介された明治七年五月に出された長文の建白書であろう。これは福島氏が全文を紹介し、『島地黙雷全集』第一巻にも収録されているものであるが、いずれも草稿であり、日附・宛先を欠いている。管見によれば、この正本は七年五月二十四日付で左院宛に「教部改正建議」と題して提出されたもので、別紙の一として「教部失体管見」、二として「教部改正愚策」をそれぞれ添えている。この正本は草稿本とは字句や項目の順序などかなり異なった所はあるが、内容において大差はない。本稿では紙副の關係上全文を紹介することはできないが、ともかく該建白書が左院に提出されたことは確実である。

この建白に対し、左院は六月五日付で「御参考ノ為メ上申候也」と決したが、それは「方今教部ノ叟ニハ中外多少ノ議論モ有之候折柄」という認識によるものであった。ついで左院は六月七日、伊地知議長、内務課高崎議官の捺印により、

別紙紙口泉管下真宗妙誓寺住職島地黙雷建白ノ趣教部改正ニ深ク注意致シ候趣意ニ付一応教部省へ相廻シ可申哉相

伺候也⁽²⁰⁾

として、この建白書に対する教部省の意見を求めるのであった。ところが島地にこのことは通知されておらず、未だ回答なきを知って「命ヲ待ツ事此二十数日也」としびれを切らし、再度左院に六月十日付で「教部改正ノ儀ニ付再応建言」と題し、建議したのである。

ともかく、島地の建白書は教部省へ廻されることに決したのであるが、教部省は遅々として回答を示さなかつたようである。左院に教部省の回答が届いたのは明治八年一月七日のことで、これは明治七年十二月二十八日付で教部省六等出仕鈴木魯が、「山口県管下真宗妙誓寺住職島地黙雷建白書三冊御廻有之一覽候処右は毎度論說多岐ニ涉リ候得共之ヲ要スルニ専ラ自己之宗教ヲ主張スルノ僻見ニ過キス殊ニ当省失体之論ニ至テハ事実相違之廉不少候⁽²¹⁾」云々と認め、左院書記官室宛に送付したものであった。この教部省回答を受けて左院は明治八年一月十日、次のような最終決定を行なった。

別紙山口県管下真宗妙誓寺住職島地黙雷建言教部改正ノ議禱キニ之ヲ教部省ニ回議シ頃日同省ノ答弁ヲ得及チ反覆審按候処原議ノ説タル往々誤解ヲ免カルサルモノアリ然レモ其論スル所頗ル激切ナルヲ以テ之ガ弁ヲ為ス亦力ヲ極メタルガ如シ故ニ該宗当日ノ持論此ニ拠テ見ルコトヲ得ベキノミナラズ本院モシ教義ヲ議スル有ラバソレ或ハ参考ノ用ヲ為スニ足ラン因テ建白書ハ本院ニ留置候方可然ト存候也⁽²²⁾

このように、左院は島地建言を参考意見とすることに決したのであるが、左院が島地建言を却下せずに「参考」として留置したことには大きな意味があった。それは、端的にいうならば左院の教部省不信を意味することではなかつたか。なぜなら、教部省は島地黙雷宛に「島地黙雷建白之内教部失体管見之条々示論書」を出し、教部省なりの回答とその正当性を明らかにしていたのである。教部省としては、島地の教部省ならびにその政策批判は問題とするに足

らないものであり、それは大内青巒の「神仏混淆改正之議」と同列のものであった。しかるに左院は、島地、大内のみならず、八年一月十八日に受領した石川舜台の「教部省改正ノ議」と題する建白に対しても、一月十九日付で、

別紙石川県管下石川舜台建白之趣勸査候所方今ノ形勢ニテハ神仏宗教を競争し不穩之兆ヲ生スルニ至ル云々神仏教導職及教部省之景況可見者有り因テ将来参照之為メ書面本院へ留置可然存俱也⁽²³⁾

と立案、一月二十三日に上申している。これらのことは明らかに左院が教部省に対していか程かの不信感を抱いていたことを示すものである。遠からず教部省に対して何らかの具体的措置が取られるはずであった。それが大教院分離指令であるか、はたまた教部省そのものの廃止であるかは容易には決しがたかつたであろうが、政府部内でも相当慎重に審議が行なわれたのであろうことは間違いない。このように「教部省政策の是非」についての論議が慎重になされた背景には、この問題が、単なる大教院分離や教導職の位置をめぐる純宗教上の問題に止まらず、前述したような長州閥と薩摩閥の政治的ヘゲモニーの争奪戦があったからであろう。教部省内部においては、大輔天戸璣と薩摩の黒田少輔・三島大丞との確執は根深いものであったが、真宗側の大教院分離運動が激化するとともに、両者の対立も激しくなり、明治七年十月段階では三島の酒田県令への転出が画策され、同年十二月には三島の酒田県令兼任が決った。木戸孝允をして「一層神道家に而して信仰自由などは申事は些合点に入兼」と評さしめた三島の事実上の教部省放逐は、木戸・伊藤博文・三条実美ら長州系要人を抱き込んでの島地の政治力の勝利ともいえよう。これを機に島地は政府へ最終決断を下すよう迫る。八年一月、島地は東本願寺の石川舜台と連署で太政大臣三条実美、左大臣高津久光、右大臣岩倉具視に宛てて大教院分離の早期断行を求める建白書を呈出。左院および正院は、もはや大教院分離を認める以外にないと思慮したと思われる。この後、左院は三月二十二日付で正院に、臨時御用取調掛の草した「教部省ヲ処分スルノ建議」⁽²⁴⁾を正院に上申、議政官とはいえ政府機関内部から教部廃省論が呈されたことは甚だ重い

意味を持っていた。結局この案は左院の廃止等もあって採用されなかったが、左院および政府首脳も大教院分離は勿論のこと、教部省の廃止による信教自由・政教分離はもはや避けがたい局面にさしかかっていることを悟ったであろう。左院が廃されて直後、大内青巒は正院宛に「宗教管理ノ衙門ヲ置クヲ要セサルノ議」を呈出したが、正院係官は「大ニ見ルヘキモノアリ因テ供高覧候也」として三条太政大臣、参議板垣退助等の上陳した。かくて五月三日大教院での神仏合同布教の差止が発せられ、大教院分離運動は一応の結着を見た。

むすび

明治五年から八年にかけて近代日本の宗教界は揺れ動いた。キリスト教防禦のため一丸となって国民教導に当るはずであった神仏両教は、本来の「敵」であるキリスト教攻撃から一転して、それぞれ互いを攻撃するようになった。もちろんきっかけは、政府教部省が仏教独自の布教を認めようとせず、神道色の押しつけを図ったからである。もはや仏教にとって信教自由は、キリスト教にとっての、ではなく自己自身の問題となって立ち現われたのである。これを理論的に指導し、組織的に運動化したのが島地黙雷らであった。しかし、信教自由・政教分離について関心を有していたのは何も島地らだけではない。洋行により外国の宗教事情を具さに観察した木戸孝允や伊藤博文などの政府要人もこの問題を強く意識していたのである。それに左院もやがて同調する。ただし、あくまでも日本の実情にふさわしい政教分離、の範囲において。それはやがて神官と教導職の分離、神社非宗教論へと進む。明治十四年の祭神論争を待つまでもなく、かかる日本型政教分離の用意はなされていたのである。⁽²⁵⁾

註

- (1) この点に関して論じたものに、福島寛隆「神道国教政策下の真宗—真宗教団の抵抗と体制への再編成—」(『日本史研究』一五、一九七〇年)、藤井貞文「島地黙雷の政教分離論」(『国学院大学日本文化研究所紀要』三六、昭和五〇年)等がある。
- (2) 以上については宮地「近代天皇イデオロギ―形成過程の特質」(『天皇制の政治史的研究』所収、一九八一)が詳細に論じている。
- (3) 左院の神祇・宗教政策への関与については拙稿「神祇官再興建議と左院—祭政一致をめぐる論議—」(『神道学』一一一、昭和五六年)および「祭政一政をめぐる左院の「政教」論争」(『国学院雑誌』八二—一〇、昭和五六年)、参照。
- (4) 左院に関する初の本格的かつ詳細な研究として松尾正人「明治初期太政官制度と左院」(『中央史学』四、昭和五六年)がある。
- (5) 佐々木高行『保古飛呂比』五、一七三ページ。
- (6) 国立公文書館蔵『公文録』明治四年左院之部。
- (7) 『島地黙雷全集』第一巻、本願寺出版協会、一九七三年、九一—一〇ページ。
- (8) 下山三郎「近代天皇制論」(『近代日本の国家と思想』、三省堂、一九七九年)、参照。
- (9) 『岩倉具視関係文書』第七、四五—四六ページ。
- (10) 国学院大学図書館蔵『神教組織物語』。
- (11) 『岩倉具視関係文書』第五、一五四—一五五ページ。
- (12) 前掲、藤井貞文論文、参照。
- (13) 『京都府史』政治部祭典附録社寺沿革類。
- (14) 国立公文書館蔵『建白書^{明治五年_上申_三}』
自八月至九月三。
- (15) 広島県土族宮地六郎の建白書、同右。
- (16) 神宮文庫蔵『三条家文書』。
- (17) 教部省出仕福島鼻の建言「宗門之事」、同右。
- (18) 宮内庁書陵部蔵『統愚林記』四、明治五年十月十五日条。
- (19) 『教義新聞』十四号

- (20) 国立公文書館蔵『明治七年建白書議按録』。
- (21) 国立公文書館蔵『建白書明治七年甲戌一』。
自三月至五月一。
- (22) 同右。
- (23) 国立公文書館蔵『明治八年建白書議案録』。
- (24) 拙稿「明治八年左院の教部省処分案」(『国学院雑誌』八四―一、昭和五八年)、参照。
- (25) 安丸良夫『神々の明治維新―神仏分離と廃仏毀釈』、岩波書店、一九七九年、二〇八―二〇九ページ、参照。

類比・物・空間

——デュルケムからアルバクスへ

関 一 敏

はじめに

よく知られているように西洋「文明」社会とオーストラリア「未開」社会を素材として展開されたデュルケムの課題の中心には「個人と社会」の問題があった。モスの証言は『社会分業論』(一八九三)の草案時代にあたる一八八三年頃にはこの生涯のテーマが意識されるにいたったことを示している。⁽¹⁾ しかもそれは「ほとんど最初から個人と社会集団の一般的関係であった。」⁽²⁾ ここにいう「一般的関係」をのべる際にデュルケムとその学派の用いた言葉が「集合表象」*representation collective*であり「社会」*société*であった。これらの概念はデュルケムの課題の要をなすだけに批判もまたそこに集中する傾向があった。たとえばM・ダグラスは個人の主体的働きかけを極度に縮小するデュルケムの社会の肥大化を「受動態の社会学」と評している。⁽³⁾ またN・エリアスはデュルケムからパーソンズにいたる「個人と社会」問題の視点そのものの認識論的根拠を批判して、それが個人の内部／外部を二分する「閉ざされた人間」*homo clausus* 観に依拠する点を不毛とみている。⁽⁴⁾ そうした批判のうえでダグラスやエリアスの試みた方向はデュルケムとは異った視角から出発する「能動態の社会学」の構築であった(「グループとグリッド」理論、「図柄」

と「ゲーム」理論)。

本稿はこうした新しい視角を用意しているわけではない。また近年の成果にみられる浩瀚なデュルケムの用語分析⁽⁵⁾を志すものでもない。ただ「個人と社会」の問題から「空間」と「物」の問題へと入っていったデュルケムの論理がどのような展開を示し、どのようにアルバクスに受け継がれ、どの部分が排除されたかをたどることによって宗教空間論のとりうる方向の一端を示したいと考えている。しかし、そのためにはなお若干の工夫が必要と思われる。

一 デュルケム社会学と比喩

(一) 読み方の問題

デュルケムを読むにあたって二通りの方向が考えられる。

ひとつは多分に多義的な意味をもつ固有概念をその内容について分析的に整理することである。この方面の成果には先にひいたルークスや中久郎らの仕事があり、裨益するところのきわめて大きな業績だが、語彙論的分析が必ずしも理論的再構成に結びつかないおそれがある。これを補正する手段としてデュルケムの術語の具体的対応物を事例研究のなかに探し、そこに仮託された構想を器の方から考察する手法がある。たとえば『宗教生活の原初形態』では「社会」と「宗教」の構想がオーストラリア原住民の主としてアルンタ社会を舞台に展開されており、それぞれの概念には「二次的なものがまだ根本的なものを蔽っていない」(D. 1912, p. 8) 状態での民族誌的事象が対応する構成である。「社会」と「アルチェリンガ」、「神」と「マナ」、「タブー」、「象徴」と「チュリンガ」など。これらの事象がデュルケム理論の「恰好の実験場」(D. 1912, p. 11) を提供していたことは、逆にいえばそれらの民族誌的事象の

性格が「社会」「神」「象徴」の構想に理論的整合性を保証していたことを意味する。このことから、前に別の場所でも論じたように、⁽⁶⁾「社会」をその内容について整理し「社会の真の性質」「社会の魂」といわれる部分に必ずしも社会還元論といいきれない着眼をみいだすことが可能と思われる。すなわちデュルケムの「社会」には実在社会をつねに超越しつづける「そうあるべき」理想としての社会が仕組まれており、アルンタという「夢見」・アルチュERINGがそうした「社会」観に民族誌的裏付けを与えたと考えられるのである。⁽⁷⁾

もうひとつの方法は内容に対して形式から入る手法である。個々の事例分析や概念操作に盛られたデュルケムの論理の表現形式に焦点をあわせ、「個人と社会」の一般論構築にあたってデュルケムのいっていた関係イメージのモデルを明らかにする方向である。そのモデルが「個人と社会」論に同時に付与していった可能性と限界性を形式の方からみる試みであり、より具体的にいうなら「比喩」もしくは「類比」によって蔽われたまま答えを与えられずに終った課題を間接的にうかがひあがらせる狙いをもっている。

第一の読み方がかつてレヴィ・ストロースによって批判的な手続きから抽出された「最良のデュルケム」⁽⁸⁾をいわば内側から読みとる方向をもつのに対して、本稿の試みである第二の読み方はつまるところ外からのデュケルムの論理批判に行きつかざるをえぬ志向を内在させている。

(二) 類比的思考の方法的意義

デュルケム社会学が比喩的な表現を「社会(的事实)」の説明にあてていたことはすでに多くの指摘がある。R・ニードムは「力」「エネルギー」「電気」「熱」といった物理学用語に注目し、「社会学的思考への十九世紀物理学の影響」に興味ぶかい研究課題をみとめていた。⁽⁹⁾物理学にとどまらず、G・ギルヴィッチの批判の糸口となった「化学反応」「化合」「作用と反作用」などの化学用語、「器官と機能」「種」「年令」などの生理学・生物学用語、さらには

「意識」「表象」といった心理学用語にまでこれは及んでいる。

一般に人文学や社会科学における比喩の役割にはたんに修辭学的な説明技術上の手法とは限定しきれぬものがあると思われる。V・ターナーはこうした比喩もしくは類比的思考のもつ積極的意義を認めると同時に、その危険性を指摘している。⁽¹⁰⁾時代の先端には「多くの意味をになう多義的な象徴や比喩」があり、「生物学や力学の用語で表現されるような、時代の基本課題と類比的に結びついた中心的な意味をそこにともなう。」それらは一方で新たな時代への対応を準備しながらも、他方でその力が大きいほど經驗的反駁を許さない自己充足的神話に陥るおそれがあるとされる。

比喩と類比のもつこうした正負の二面性はデュルケム自身にも意識されていた。自殺に関するG・タルドの「模倣」理論による解釈が現象の由来への問いをかえて隠蔽してしまう点を批判した一節で「集合的感情の生みおとされる複合的プロセスの分析」(傍点原文イタリック)を主張して次のようにのべている(D.1897, pp.116-7)。「集合的狀態を生み出す結合がいかになされ、いかなる要素がそこに介入し、一定の支配的狀態がいかに発生するか」、また「孤立した個々人の心的狀態が相互に結合する法則」や「集団生活に生ずるより複雑な結合のメカニズム」がどのようなものであるかについてはあまりに未知の部分が多いため、「われわれの説明は多く比喩 *métaphore* ではない」。したがって現象の正確な把握にはほどとおいが、しかしタルドのいう「模倣とは全く別のものがそこにあることを示したかったにすぎないのだ」と。比喩をめぐるこの考え方を正面から展開していったのが「個人表象と集合表象」の類比 *analogie* 論だった(D.1898, p.1)。それによれば類比は厳密な意味での証明方法ではないが「有効な二次的検証と説明の手續き」であり、「比較の正当な一形式」とされる。デュルケムのここでの狙いは集合表象と個人表象の類比的視角から出発して、両表象間と、両表象の学としての心理学と社会学間の「相対的独立性を明ら

かにする」ことにあった。つまり対象と方法の双方にわたって類比作業が重ねられるわけだが、その行程で「二次的」とされる類比的方法がどれほど自覚的に適用をえていたかは、デュルケムの当初の意図とは別に考えられるべき問題である。類比の場面を大きく次の二つに分けてこの点を考えてみたい。「学の成立」モデル（方法）と「個人と社会の関係」モデル（対象）である。

(三) 類比的思考の実践

「学の成立」モデル この点については『社会学的方法の規準』（一八九五）が恰好のテキストになる。個々の事例説明というよりも全体の論理構成それ自体が、新しい科学としての社会学の成立をめざして、先行諸科学としての物理学・化学・生理学・心理学に学のモデルを探究する類比の積み重ねをおこなっているからである。とくに対象論的側面から直接の離脱目標となった心理学との関係には深い注意がはらわれた。十九世紀心理学の趨勢は思弁的内省的学からの離脱を実験的観察の学への移行によって果したW・ヴント、Th・リボラの「実験心理学」の確立にあってといわれている⁽¹¹⁾。デュルケムは一八六〇年頃からのこの趨勢を「この三〇年間に心理学に変化をもたらしたあの改革」(D.1885 冊 p.93)とよび、「外部から、いいかえれば物のように研究することを根本原則とする客観的心理学」(ibid., p.25)の「偉大な革命」(ibid., p.94)が社会学に導入されるべき必要をつよく主張したのである。「客観的」ところでいうのは「物から観念へ」(ibid., p.72)観察を進める因果法則の科学への要求であり、「社会的事実を物のように考察する」(ibid., p.71)という多くの批判を浴びた公準もそこから生まれている⁽¹²⁾。そうした科学性への要求において同一の出発点に立つ新たな学（社会学）が「生まれいでんとしているときには、これを形成するのにもっぱら既存の諸モデルに、すなわちすでに形成すみの諸科学に依拠することは必要」(ibid., p.267)だとデュルケムは考えていた。しかしながら類比には限界があり、「心理学と社会学の間には生物学と物理化学的諸科学の間のそれと同

様の不連続性が存する」(ibid., p. 208)。社会学者が心理学的素養を「習得してのちそれから解放される」(ibid., p. 220) へきだとデュルケムが考えたのはこの地点である。すなわち「独立したひとつの個性」(ibid., p. 268) の学問的構築という意味での類比モデルからの離脱がそこに次の課題として生ずる。

先行科学モデルの模倣と離脱の要求がデュルケム社会学によって満たされたか否かについては、「学の成立」のための方法的要請といった抽象的レベルでは判断しきれない。そのためには学の対象となる「社会(的事実)」が物理・化学・生理・心理的諸事実との類比的解釈から離脱しえた(とすればその)過程をみなければならぬ。この点については、病と健康をめぐる社会／生物の二領域の対比(第三章)や社会種／生物種の類比(第四章)といった少数の例外をのぞけば、その試みは決して十分に達成されたとはいえないようである。元来二次的と条件づけられた類比が一次的役割を担いながら、デュルケムの論理の中心的位置を占める箇処があり、しかもそれは「個人と社会」というもっとも要となるべき課題についてのものであった。

「個人と社会の関係」モデル 社会が集合する個人によって構成されながら個人に還元できない固有の全体をなすことを「外在性」とデュルケムは定義した。その説明に無機質分子と生物細胞の関係をあげたうえで「全体はその諸々の部分の総和とは異なるある物」(ibid., p. 207) だという。還元可能性の比喩としては、この関係であれ、青銅や水とその構成元素との関係であれ類比的有効性をもつと思われる。問題は、個人にとっての社会が「外在」すると同時に「内在」する関係にあり、したがって個人から社会へと到達する構成過程が考えられねばならぬことだった。デュルケムがこの過程に与えたのは「化合」*combinaison* もしくは「化合的綜合」*synthèse chimique* の比喩である。「本来相違のある一切の個人的特質は中和して相殺され」「人間の本性でもっとも普遍的な固有性だけが残る」(D. 1898, p. 29)。個人表象が「神経要素間の作用と反作用の所産」であるように、集合表象は「社会を構成す

る意識要素間の作用と反作用の所産」(ibid., p.27) である。つまり「社会生活を説明してくれるのは、この化合という事実」(D.1895^註 p.208) だという。この視点に対するG・ギルヴィッチの批判の要点は、化学的要素は意識をもたないから融合以前の完全な孤立状態がありうるが「個人と社会」の関係にこれは妥当しないという、化学的比喩の不幸を説いたものだった。⁽¹³⁾

デュルケムにとっての問題は、生涯の課題ともいえる「個人と社会」の「一般的関係」がつまるところこの種の比喩の不幸を脱することができなかった点にあると思われる。かれ自身、H・スペンサーらの生物学的社会学をさして「社会学的法則を生物学のそれによって検証するかわりに還元しようとした」(D.1898, p.1) 点に類比の誤謬をみていた。しかし「還元」的類比思考への批判的自覚をもちながら、集合表象(社会的なもの)の構成過程論がついに比喩的表現に終始したことが問題なのである。「化学的综合」はのちの道徳論・宗教論のなかで別の表現にその役割をゆずっている。「集団沸騰 *effervescence collective*」⁽¹⁴⁾ がそれであり、「ひとたび諸個人が集合すると、その接近から一種の電力が放たれ、これがただちに彼らを異常な激動の段階に移す」(D.1912^註 [上] p.389) 集団的熱狂状態をさす言葉である。「沸騰」「電力」「エネルギー」「力」といいかえられてはいるが、つねに物理学的な比喩であることに変わりはない。とすればこれらの類比的表現が読む者に何かを伝える手法というよりは、デュルケムの認識論的枠組に深く浸透し、デュルケムの離脱を許さなかった「社会学」以前の前提的イメージを示すものではないかという疑問が生ずる。比喩はこの場合、かつてデュルケム自身がタルドを批判したように、真の問題の所在をその表現のなかに「隠蔽する」*voiler* (D.1897, p.114) 機能をもつのである。

この点をふまえて「分類」論の方向から次にもう少し詳しくデュルケムの論理に分け入ってみることにしたい。

二 分類論からみたデュルケムの論理

(一) 分類論

『分類の未開形態』は『社会学年報』*L'Année Sociologique* 第六卷(一九〇三)にモスとの連名で発表された。以後の『年報』に「集合表象」の欄が設けられる最初の成果であり、一九三〇年代以降のオランダ構造主義による分類論の民族誌の先駆的位置をしめる論文である。先駆とはいえ、その学史上の役割は「たえざるインスピレーションの源泉として」であってデュルケムのな課題と論理がそのまま継承されたのではなかった。⁽¹⁵⁾ 分類の問題は学史的にはむしろ共著者モスの線と、二分法をめぐるエルツの「右と左」論の線上にのちの民族学的開花をみたのである。⁽¹⁶⁾ モスやエルツがデュルケムから受け継がないことによって「分類」論の展開を準備したデュルケムのな課題と論理は、分類と社会についてのものだったと思われる。「分類の社会的起源」といわれるテーマがそれである。

『分類の未開形態』の主題は「科学的思考の方法のなかに真の社会制度——その発生を社会学だけがあとづけ説明することのできる制度——をみいだす」(D.1903, p.395) ことであり、論理学の歴史からみた「未開」分類論の試みだった。そのさいにデュルケムの注目したのは分類の序列的秩序 *ordre hiérarchique* が意識そのものにも可感界にもそのモデルをもたぬとみえることである。「人間はどこにこのすばらしい配列のプランを見出したのか。」(ibid., p.400) これに対する解答は分類の社会的起源というものだった。この主張には二つの意味が考えられる。ひとつは分類が社会的相対性をもつことへの着眼であり、異文化理解に歴史的に資するところのあった視点である。もうひとつは、分類のモデルが社会にあるとする、のちに多くの批判に晒されることになった視点である。「諸々の観

念は社会によって与えられたモデルにもとづいて組織化されている。しかしながら一度この集合心性の組織が存在するや、それは原因に対して反作用しこれを変えるべく機能する」(ibid., p.417)。デュルケムの想定した社会と分類の相互関係は、①社会組織をモデルとする分類の起源、②成立した分類による社会組織の統御、の二段階に分かれていた。しかし、①の原初的段階は分類の成立以後(②)からはデュルケムの「外部から」の客観的観察を元来許さずのない想定された起源にはかならなかったと思われる。①の段階では「人が事物を組織できたのは、彼らが組織されていたから」であり、「最初の論理体系の統一は社会の統一を再生する」(D.1912 Ⅱ [上] p.260)とされるのだが、この原初段階に逆行するためにデュルケムの選んだ方法は「未開」社会の分類を一系列的な発展図式のうえに配列することだった。具体的にはオーストラリア原住民・アメリカインディアン・中国古代の三様の社会と分類をとりあげ、氏族組織にもとづく分類が最初は副次的に生みおとされた方位分類へと比重を移行させ、やがては抽象度を増した分類(たとえば中国の風水)が社会組織を制約するにいたる過程を段階的にそれらの例にみよとしたのである。

しかしながら、デュルケムが①の原初形態に到達するために設定した分類の発展図式の冒頭には、すでに分類成立以後(②)のオートストリア原住民社会が置かれなければならないことは、デュルケムの論理に一種の亀裂を生じさせたと思われる。分類にモデルを与えたとされる氏族組織そのものもテーマをめぐる人間の配分である以上、そこにいう「社会」それ自体がすでに何らかの分類体系の反映ではないかという循環論的な疑問が生ずる。ニーダム

の批判もここに注がれていた。その要点は「論点先取」と「情価性への依拠」の二点である。

「論点先取」⁽¹⁷⁾とは論理構築のすえに導き出されるはずの結論が無媒介に前提に組みこまれた状態をいい、部族―半族―氏族の社会分化過程や、「社会的なもの」の「宇宙論的のもの」に対する先行性の論がそれにあたる。とくに後者については「社会的なもの」と「宇宙論的のもの」(象徴的のもの)両者間に「因果関係」をみる論理的必然性自

体に疑問がある。唯一いいうるのは原因とかモデルの関係ではなく、「社会秩序」と「象徴秩序」の双方がむしろ「何らかの共通の秩序原理」を示していることである。⁽¹⁸⁾ ニーダムのこの視点はデュルケムの膨張する「社会」概念への批判につうずるものである。先にのべた社会と分類の関係の二段階(①②)のうち①の「社会」にニーダムのいう「共通の秩序原理」をみることも形式的には可能だが、あまりに肥大化した「社会」の論理的意思是、その場合ほとんど無化されてしまうことになる。

もうひとつの批判点は、デュルケムが社会的次元の成立過程に「感情」を導入したことである。「家族・社会組織の根底にあるのと同じ感情 *sentiments* が事物の分類を司った」(D. 1903, p. 458) として事物間の「親和性」 *affinités sentimentales* を主張したのがそれである。この点に関するデュルケムの論及(D. 1903, pp. 458—461; D. 1912 訳 [上] pp. 260—4) はきわめて分りにくい簡短となっている。その理由は事物間の親和と排除の感情が分類以前(①)と以後(②)を混乱させたままに社会成立論にくみこまれていることにあると思われる。たとえば「事物の基本的性質はそれが社会的感受性を与える影響の仕方を表わ」(D. 1903, p. 459) し、異社会では同一の事物も異なる影響をもつという主張は、意味や価値の社会相対論にすぎない。また「各地域は固有の情価値 *valeur affective* をもつ」(ibid., pp. 458) との見方は、分類以後の現象論としては不当とはいえない。聖地や地のヘソの空間的聖俗問題がここで語られているからである。問題が残るのは、ニーダムの批判にあるように土地に「固有の情価値」が分類以前のむしろ分類の成立を促す要因として起源論的な役割を与えられているとみえることである。デュルケムは「事物をクラスに分類するよう人間を指差した力」(ibid., p. 458) をそこに見て、そうした「力」の発現する状況を「集団沸騰」と名づけていた。

(二) 集団沸騰論

R・ベラはデュルケムの論理に、捕捉しがたい力にみちた何らかのプロセスによって人間がつき動かされる暗がりの場所をそのままに表現する志向をみていた。⁽¹⁹⁾ 集合的力によって集合表象の発生する状況をいう「集団沸騰」はベラのいう「暗がりの概念」の中心をしめるものである。

集団沸騰と形容された事例には二種類ある。ひとつはフランス史の「革命的または創造的時代」にあたる十字軍とフランス大革命である (p. 1912 頁 [E] pp. 380—1)。とりわけ「社会が自ら神となる、あるいは神々を創造する」例として挙げられたのがフランス大革命だった。集団的熱狂状態の中で「祖国」「自由」「理性」といった世俗的概念が聖化され、「自らの教義、象徴、祭壇および祝日をもつ一つの宗教が自ら設立されるに至った」(ibid., pp. 384—5) のである。もうひとつはオーストラリア中央のアルンタ族にみられるコロポリ corrobori (熱狂的祝祭) の例である (ibid., pp. 388—96)。そこでは「人は、自分自身をいつもとは異なって考えさせ、働かせる一種の外的力能に支配 (ibid., pp. 388—96)。そこでは「人は、自分自身をいつもとは異なって考えさせ、働かせる一種の外的力能に支配、指導されていると感じ」「通常住んでいるのはまったく違った特別の世界、彼を襲って転生させる例外的に強度な力にみちた環境へと実際に移し変えられたかのようになる。」こうした二種類の事例が同一概念によって表現されたことは一種の曖昧さをそこに与えることになった。歴史的・一回性・と伝承的・反復性の論理的混乱が同一概念によって括られているからである。

もちろん状況描写としての「沸騰」はその限りでは有用な表現である。あたかも沸騰点で液体の気化するプロセスのように、歴史的変革や祝祭の場では個々人の意識を超越した何らかの力動過程が一種の非日常的次元へと人々をおしあげることがあり、この状況を類比的に集団沸騰と名づけることも不可能とはいえない。しかしその概念が現象的叙述にとどまらず、個人と社会の接合点、もしくは社会変革の媒介項の役割を担うところが問題なのである。これについてはすでに歴史的ともいえる批判的蓄積がある。B・マリノフスキーは「集団沸騰」と宗教現象のつねには結び

つかぬこと、そうした状況がしばしば完全に非宗教的性質をもつ一方で、宗教的信仰の発生過程にかならずしも群れ crowd としての社会の介在しないことを指摘した。⁽²⁰⁾ マリノフスキーのデュルケム批判には、「社会」の膨張によって狭少化された「個人」の視点からの「個人と社会」関係の見直しの意図があったが、群れ crowd とあるように群衆心理学的な解釈をデュルケムに施そうとしたことが、たとえば T・パーソンズの反論を生んだ。それによれば「集団沸騰」状況は「未組織の会合」ではなく「精緻に組織化された儀礼」にほかならない。⁽²¹⁾ とすれば、レヴィ・ストロースの次の批判が説得力をもってくる。「宗教的理念が集団沸騰の場に発生するどころか、集団沸騰そのものが宗教的理念の存在を前提とする。」⁽²²⁾

奇妙なことにデュルケムはこの論理的逆立に十分に自覚的ではなかった。『道徳教育論』(D. 1925)では個人に対する社会的事実の独立性(外在性)・拘束性とともにもその個人的浸透(内在性)が指摘されている。拘束性も社会からの一方向的な作用ではなく、個人にとっての望ましき *désirabilité* としての社会という相補的視点が提出された。「個人と社会」の一般的関係はしたがって外在かつ内在、拘束かつ願望というある意味で背反する二組の概念によって説明されることになった。この相補的視点からは、しかしながら社会的水準が構築されるプロセスへの問いが残されることになる。「集団沸騰」によってデュルケムが包みこんでしまったのは、社会の個人的浸透(内在性・望ましき)の過程が一方にあり、そうした社会的水準の新たな構築が他方にあるという、伝承的反复性と歴史的一回性の明確な区別であったと思われる。アルンタのコロポリは前者の例であり、伝承的に反復されてきた騒乱である。そこでは過剰や横溢がそれ自体は規則外にあるかのように現象しつつも俗から聖へと移行する社会的文脈において組織化された過剰にすぎない。⁽²³⁾ したがってその祝祭的場における社会的な次元(集合表象、宗教的理念)の発現は諸個人を超越する潜在的な表象が諸個人を超越へとひき上げることによって一層の内在的浸透を確認する過程である。むしろ

それは表象の再生といわれるべきものであろう。これに対して、フランス大革命などの歴史的事象には政治経済的要因のからみついた非反復の一回性がみられる。デュルケムのひいた「革命の祭」が「自由」や「理性」といった世俗理念を聖化したプロセスは、社会的枠組によって保証された表象の再生ではなく、新たな表象の発生を示すものである。それは既成の理念（自由・理性・祖国）や象徴（五月の樹）を利用する⁽²⁴⁾という意味で表象の起源とは異なり、しかも既成の表象に蓄積された習俗的・宗教的・社会的価値を全く新しい全体配置のなかに再配分する組み替えの作業⁽²⁵⁾において再生とも異なる過程である。

デュルケムの「集団沸騰」はしかしながら再生でも発生でもない、表象の起源を志向する部分をふくんでいたと思われる。「理念の世界（中略）を創造するには、社会の内社会によってのみ可能である知力の過剰な興奮を必要とした」(D. 1912 訳 [E] p. 427) とのべる限りでは再生論もしくは発生論的過程ともみえるが、「宗教的観念が生まれた」と思われるのは、この激昂した社会的環境における、この激昂そのものからである」(ibid., p. 393) とするときに、聖と俗の理念がその起源を問われている。いわばデュルケムは、分類成立以後の事象からその前史へと「集団沸騰」の比喩を媒介に遡行的に類推したのである。

三 デュルケムからアルバクスへ

(一) 社会形態学

デュルケムのもうひとつの著名な類比として「社会的事実を物のように」観察するとの命題があった。『社会学的方法の基準』第二版（一九〇一）「序」によれば、事実に対する客観的態度の表明にすぎないというが、「社会的事実

は物であり、物のように取り扱われなければならない」(D. 1895^註 p. 265)とあるように、方法的客観性を保証する社会的事実それ自体の客観性(外在性)への認識がその背後にはあった。これについてはT・パーソンズらの指摘がある。すなわち「観察主体の視点」(方法論)と「社会内の行為主体の視点」(対象論)という「二重の意味」である。⁽²⁶⁾デュルケムの社会認識には後者の視点、つまり「それがたんなる人間の意志の命じるところによっては変形されえない」(ibid., p. 39)という意味で「物」の属性をもつとの理解が含まれていた。

ここで注意したいのは「物」としての社会的事実には比喻をこえた実在の物が組みこまれており、「流動」と「固定」を両極とする「微妙な濃淡をもった諸段階」の一方の極をなすと理解されていたことである(ibid., p. 68)。「社会的基体」substrat socialとよばれるこの領域は、具体的には人口の規模・密度・分布、都市や家屋の構成様式や記念碑の存在、交通路等のコミュニケーション網からなる社会の感覺的・物質的形態にあたる(ibid., pp. 66—8; D. 1899, p. 181)。デュルケムは他方の流動的な空間化されていない集合表象の学をサンシモン、A・コントにならって「社会生理学」physiologie socialeとよび(D. 1915, p. 110)「空間的に固定された社会的基体の学を「社会形態学」morphologie socialeと名づけた。「物」との類比の意味するところは、したがって「感覺的与件」「外的諸特徴」を出発点とする客観科学の方法的要請が、その対象となる社会的事実の「固定的」で外的な部分の存在によって保証されうることの主張であり、社会生理学的事実のなかでは法的・道徳的・習俗的規範の具体的表現としての法律・道徳律・格言・諺等の比較的「生の結晶化の度合」の強い部分が、また社会的事実全体においてはさらにその度合の強い社会形態学的事実がそうした役割を担うものと考えられたのである(D. 1895^註 pp. 113—8)。社会形態学の狙いは「科学の真に説明的な部分へとすすんでいく「道程」(ibid., p. 187)であり、アルバクスの言葉をかりれば「物質的形態の背後に集合心理の一部を発見する」(H. 1938, pp. 12—3)試みだった。その意味では、この分野はいわば

「物」を社会的事実としてとらえ、その意味を問う「物」の解説作業の狙いをもっている。

しかしながら、基体と表象の相互関係はデュルケム自身の指摘にもあるように単一的な結晶化の関係としてのみ理解することはできない。デュルケム、モス、アルバクスによる社会形態学の展開には次の二つの方向が見出される。ひとつは、人間精神の身位的拘束を問うように物質的基体による集合表象への制約と影響をみる視点だった。たとえばエスキモー社会の冬期の集中と夏期の分散からなる居住形態にその宗教活動への制約をみたモスの『エスキモー社会の季節的変移』(一九〇六)⁽²⁸⁾や、同じ原理をアルンタの雨期と乾期に見出したデュルケムの『宗教生活の原初形態』(一九二二)はこの方向の具体的成果である。もうひとつは、これとは逆の方向に集合表象が物質的基体へと「その同一性を維持しながらみずからを結晶化する」(D. 1895 註 p. 116)過程に注目する視点である。その代表的成果としてはM・アルバクスの一連の集合記憶論(『記憶の社会的枠組』一九二五、『聖地の福音書伝承のトポグラフィ』一九四一、『集合記憶』一九五〇)をあげることができる。ただし、これらの著作は表象の「結晶化」という実体的な過程ではなく、表象が事物に「重畳」され「固着」していく象徴の発生過程に問題を限定する方向をとった。この方向の前提には、次にみるように「宗教生活の原初形態」を中心とするデュルケム象徴論の新たな展開を見出すことができる。

(二) 支点としての物と空間

道徳と宗教をめぐる論考においてデュルケムの提出した象徴論的課題には次の三点があった。(1)象徴の社会的起源(社会相対論)、(2)象徴効果の二面性(拘束性と望ましさ)、(3)可触的象徴の喚起力⁽²⁹⁾。このうち(1)と(2)は、すでにふれたように集合表象一般の論として方法論・分類論のなかにも一貫してまとめられる主題である。これにたいして、晩年のデュルケムに特徴的な象徴への関心は(3)の問題に注がれていた(D. 1911, pp. 103—9; D. 1912 註 [F] pp. 396

—432)。それは、アルンタの祭具チュリンガや戦地の旗に代表される事物の象徴作用とその発生過程への問いであり、デュルケムの用語によれば、個人意識に外在する「特殊なメカニズム」への集合表象の固定化ととらえられる。たとえば、事物（紋章、記号）日付（記念祭）場所（巡礼）など（D. 1909, p. 15）。この象徴過程のメカニズムへの注目にはデュルケムにおいて次の意味をもっていた。「集団沸騰」の項でみたように、集合的な熱狂状態は理念が聖性を帯びて生み出される場として理解されていた。しかしそうした場で昂揚した社会的な感情は「会合が終ってしまふと追憶の形相で存続する」（D. 1912 譯 [上] p. 416）にすぎず、一度は超越性へと引きあげられた諸個人も聖なる体験を徐々に失わざるをえない。それゆえ「集団沸騰」から次の「集団沸騰」にいたる期間には昂揚を保存し再生する機構が存在するはずだというのがデュルケムの論理になる。その答えとして考えられたのが可触的象徴による理念と感情の支えという着眼だった。「永続する事物に記入されると、感情それ自体が永続的になる」（*ibid.*, p. 416）。デュルケムの用語は「重置」superposer「客体化」objectiver「固定化」fixer ともよまうのだが、いずれも物質的・空間的象徴によって流動的な集合表象に支点の与えられることへの言及である。

M・ダグラスのいうように⁽³⁰⁾、アルバクスの課題はここにのべたデュルケムの課題の延長線上にあった。まず社会的基体のもつ意味について個人の身体的比喩をもち出し、「個人が平衡状態にあるために身体と空間の知覚が必要である。アルバクスがとくに注目したのは宗教的な空間のはたす役割だった。「他の何にもまして宗教集団は事物に依拠する必要がある。」というのも、周囲ではすべての制度や慣習が変化し、理念や経験が更新されていくのにたいして宗教集団は不変を主張するからである」（H. 1950, p. 162）。すなわち、一方に過去から未来に及ぶ不変性の主張があり、他方に思考と感情の不安定さをかかえる宗教集団にたいして永続性と安定性を保証する役割を事物と空間にみたのであ

る。身体的存在である個体の集合としての社会もまた「有機的身体」(H. 1938, p. 168)をもつとする視点はなお比喩の領域を出ていないが、デュルケムの類比を継承しつつアルバックスが果したのは、宗教空間論におけるそうした類比的思考からの離脱の試みであったと思われる。「二つの宗教空間」論および「集合記憶」論の二方向からこの点を見ておきたい。

(三) 意味としての物と空間

「物」の比喩がデュルケムにおいて一種の曖昧化を施していた視点には、社会的事実を物としてとらえる方向を転倒して、物・を社会的事実として理解する方向が含まれていた。社会における物や空間の役割への問いは、表象に安定性を与える支点的論としてすでにデュルケムの提示した課題である。しかしその先には、物や空間の表象する意味を問う解読作業が残されていた。これについてアルバックスは具体的分析においてなお不十分なが鋭い着眼を示している。たとえば、バルザックの吝嗇な老人の家やディケンズの公証人事務所の細部の描写が主人の社会的カテゴリーを暗示するように、家具・装飾・絵画・道具の趣味や様式は「言語の等価物」だというのがその例である(H. 1950, p. 131)。また、場所と集団の刻印について次のようにいう。「集団の全行程は空間的項目に翻訳され、集団の場所はそのような空間的項目の集合体に他ならない」(ibid., p. 133)。宗教空間にこうした項目を探るためにアルバックスの引いた例は礼拝堂と巡礼の二つである(ibid., pp. 161—5)。

礼拝堂には二つの機能があるとされる。信者の集会所として俗界の影響から区切られた「避難所」abriの機能と宗教的表象の「支点」appuiの機能である。「支点」の役割は礼拝所内部の空間配置にみられる次の特徴にあらわれる。すなわち礼拝上の必要という機能面のほかに、宗教集団の伝統と思考が空間配分に表現される点である。「礼拝所は集団のメンバーに区分と(それにみあう)態度を要請し、儀礼・祈り・教義と同じように不変で確定的なイメージ

シ群を心に刻みこむ」(ibid., p.162)。聖所のある区域がさらに分離されるのは集団的思考がその地点に注意を集中する必要性を表わし、そうした空間の細部には必ずしもメンバー全員に知られない宗教的意味が含まれるのである。いっぽう、巡礼は過去の伝承の事蹟を踏査する行為である。アルバックスは十字軍による聖地エルサレムの奪回以後の経過を例にとり、福音書に伝えられる主な出来事の場所のみならず、キリストの生涯や原始キリスト教会の些細な出来事の場所をも多少とも恣意的に配分してきた聖地伝承の形成過程を追う(ibid., pp.164-6; H.1941)。巡礼の活発化とともにこの傾向はいよいよ加速され、過去の事蹟と想像力の所産は一体化してさらに新たな伝承の空間配置を生むにいたる。その結果、同一地点に相異なる複数の伝承が同時に存在したり、同一の伝承が他の伝承の引力によって場所を移行したりする事態が生ずる。こうした矛盾や変移に教会や信者のよく適応してきた事実は、宗教的記憶が出来事を喚起するさいの支点³²場所がいかにして選定されるかという問いを与える。アルバックスは聖地と同じ聖性をもちえないいかなる場所もないという。ただしそれは「信者たちの集合的な願いさえあれば」、「福音書の歴史舞台に立てられた十字架や諸聖所を物質的に再生産するという条件さえあれば」(H.1950, p.164)という限定付きである³²。受難のプロセスをたどる「十字架の道行」はそうした再生産の一例である。

礼拝堂と巡礼聖地をめぐるアルバックスの視角には二つの宗教空間論への糸口が見出される。A・ルロワグーランによれば、静的で同心円構造をもつ鳥瞰的視角に立つ「放射空間」と、開けつつある視界を意識しながら踏破していく地上動物の「巡回空間」の二つがある³³。礼拝堂の空間配置は前者であり、巡礼のそれは後者である。この区別をアルバックス自身かならずしも意識していたのではないが、エリアーデやリーチにないもうひとつの空間論として注目すべき方向である³⁴。

さらにアルバックスによる大きな貢献は「集合記憶」の視角だった。イエスの事蹟伝承がエルサレムとガリラヤの各

地点に配分される巡礼空間の生成と変移の過程 (H. 1941) は、宗教的記憶がたんなる過去の再現ではないことを示している。「集合記憶は過去を保存するのみならず再構築する」(H. 1925, p. 221)。イエスにまつわる伝承が場所性を獲得する過程には、収束・細分化・併存という集合表象の三つの運動傾向が指摘されるが、これは空間的表象をえた過去がそこに起源でも再生でもない発生論的資格で現れることを意味している。すなわち「集合記憶が過去の再構築であり、現在の信仰と宗教的要請に過去のイメージを適合させることだとすれば、起源にあったことがらは全く不用といわずとも二次的である」(H. 1941, p. 7)。⁽³⁶⁾「集団沸騰」の比喩を媒介にデュルケムが逆行的に類推した起源論の袋小路は、現在からの再構築としての記憶論によって問題そのものが更新されることになった。と同時にデュルケムの化学的・物理学的比喩は捨てられて新たな類比的視点が登場する。「集合記憶」あるいは「つぎ木」としての宗教史 (H. 1925, pp. 178—187) である。

おわりに

本稿ではデュルケムの類比形式を糸口に「個人と社会」の一般論がどのように思考され、またどのように思考されずに終わったかを考えようとした。「化学的総合」や「集団沸騰」はデュルケムにおける個人と社会の接点をなす要の比喩だが、そこに託された「社会」の起源論的類推は「物」と「空間」のはたす支点としての役割への注目を導きだした。アルバクスのひとつの課題はそこから「物」と「空間」の意味の解読へとむかうことにあった。そのさいにデュルケムの起源論的類推は宗教史の発生論的理解にぬりかえられ、「総合」や「沸騰」の比喩が捨象されていたことを不十分ながら本稿で示そうとした。稿を閉じるにあたって二三付言をのべ、結論にかえたいと思う。

まず比喩もしくは類比について。デュルケムの比喩的起源論の袋小路がアルバクスの発生論的視角によって回避される行程は、アルバクス自身が新たな比喩を獲得する行程でもあった。「つぎ木」としての宗教史もしくは「集合記憶」がそれである。模倣の比喩を克服するためにはもうひとつの離脱の比喩を必要とするのかという問題がそこに生ずる。⁽³⁷⁾ そのさいに模倣の比喩に託された課題（この場合デュルケムの「個人と社会」）はどのような変容をこうむるかという問題がある。

もうひとつは宗教空間論プロバの課題である。アルバクスの観点は、空間的支点（場所）と集合表象（伝承）の結合・離反の変移運動を集合記憶のなかにみとめ、その運動過程を過去の再構築という現在時からのたえざる働きかけとしてとらえるものだった。ところで宗教的表象が時間を超越する真理の永遠性を志向するとすれば歴史上の過去へと逆行する運動とは両立しないようにみえる。この問題にアルバクスの与えた解答は、宗教的表象が永遠性を表示するのは時間の外にはなく過去の一時期をそれ以後の歴史から分離 *détacher* する作業によってであるというものだった（H.1925, pp.187—191）。すなわち過去の隔離による超現在性の獲得である。とすればそうして隔離された過去において志向された宗教の未来的表現にはどのような空間的形象が与えられることになるのだろうか。パノフスキーの墓石論にある「回顧的」*retrospective* と「待望的」*prospective* の二類型は、⁽³⁸⁾ いわば時間を吸収し再生産する装置としての空間的形象のあり方を示している。二つの類型のうち後者の表象過程は前者と同一原理に立つのか否か、否とすればその原理上の相違は何かということである。これは空間における宗教的形象の時間構造をめぐる一課題である。

註

- (1) M. Mauss, "Introduction" au *Socialisme d' E. Durkheim*, 1928, in *Oeuvres III* (Paris, Ed. de Minuit, 1969) pp. 505-6.
- (2) T. Parsons, *The Structure of Social Action*, vol. I, 1937, (N.Y., Free Pr., 1968) p.306.
- (3) M. Douglas, "Passive Voice Theories in Religious Sociology", 1978, in *In the Active Voice* (London, Routledge & Kegan Paul, 1982) pp.1-3; "Cultural Bias", 1978, *ibid.*, p.200.
- (4) N. Elias, *What is Sociology?*, translated by S. Mennell & G. Morrissey (N.Y., Columbia U. Pr., 1978) pp.117-121. また同じ著者の *Die höfische Gesellschaft* (Luchterhand, 1969) 波田節夫他訳『宮廷社会』法政大学出版局、昭和五十六年、「序論——社会学と歴史学」のデュルケム、ハーニンズらの認識枠批判を参照。
- (5) S. Lukes, *Emile Durkheim—His Life and Work* (London, Allen Lane The Penguin Pr., 1973). 中久郎『デュルケムの社会学理論』創文社、昭和五十四年刊。
- (6) 拙稿「神と社会をうなぐもの——デュルケムにみる宗教学の課題」『時と人と学』東京大学宗教学研究室、昭和五五年、一九四—六ページ。また作田啓一『デュルケム』講談社、昭和五八年はデュルケムの一貫した社会学的认识枠として「世界の三層構造」を明快に説明している(五一—六ページ)。
- (7) もろろんこのことは現代のアルチェリンガの探究(道德論)が民族誌的研究と同一の手続きで成立することを意味しない。
- (8) C. Lévi-Strauss, *le Totémisme aujourd'hui*, 3e éd. (Paris, P.U.F., 1969) pp.136-9. 仲沢紀雄訳『今日のトーテムム』みすず書房、昭和四五年。
- (9) R. Needham, "Introduction" to *Primitive Classification of E. Durkheim & M. Mauss* (Chicago, U. of Chicago Pr. 1963) p. xxv; "Skulls and Causality" *Man*, n.s., vol. 11, 1976, pp.83-4.
- (10) V. Turner, "Social Dramas and Ritual Metaphors", 1971, in *Dramas, Fields, and Metaphors* (London, Cornell U. Pr., 1974) pp.28-9.
- (11) M・ルシュラン『心理学の歴史』豊田三郎訳、白水社、昭和三四年、一九—二一、六七—七〇ページ。W・ヴァントとデュルケムの関係については S. Lukes, op. cit., p.54, p.90 n°16.
- (12) デュルケム社会学における「物」の意味は「これ」と「まらぬ」。後述。

- (13) G. Gurvitch, *la Vocation actuelle de la sociologie*, T. II 3^e éd. (Paris, P.U.F., 1969) pp.38-9.
- (14) 前(拙稿(前掲)では「集団的激昂」と訳したが、デュルケムの類比的方法からすれば文字通り「沸騰」がふさわしい。
- (15) R. Needham, 1963, *op. cit.*, pp.xxix-xxxiii
- (16) ヤスビ(じやうび) P.E. de Josselin de Jong, "Marcel Mauss et les origines de l'anthropologie structurale hollandaise", *l'Homme*, T.XII-4, 1972. pp.79-82. エン(じやうび) R. Needham, "Introduction" to *Right and Left* (Chicago, U. of Chicago Pr., 1973) pp.xi-xiv, xvi-xviii.
- (17) R. Needham, 1963, *op. cit.*, pp.xiv-xv.
- (18) *ibid.*, pp.xxv-xxvi; M. Eliade "Remarques sur le dualisme religieux", 1967 in *la Nostalgie des origines* (Paris, Gallimard, 1969) pp.250-1.
- (19) R.N. Bellah, "Between Religion and Social Science" in *Beyond Belief* (N.Y., Harper & Row, 1970) pp.240-1. 葛西美(くわにし) 小林正佳訳『宗教と社会科学のあいだ』未来社、昭和四九年。
- (20) B. Malinowski, "Magic, Science and Religion" 1925, in *Magic, Science and Religion* (N. Y., Doubleday Anchor Bks, 1954) pp.57-9.
- (21) T. Parsons, *op. cit.*, p.437
- (22) C. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p.102. これを「論点先取」批判のひとつである。
- (23) 拙稿(前掲)一九六二一〇〇ページ。
- (24) M. Ozouf, *la Fête révolutionnaire 1789-1799* (Paris, Gallimard, 1976) pp.260-316.
- (25) アルバクスはこれを「接ぎ木」とよんでいる(H.1925, p.187)。こうした宗教史的展開はたとえば聖母出現譚の成立過程にも見出される(拙稿「聖母出現をめぐる一考察——ルルドの出来事(一八五八)」『筑波大学地域研究』一、昭和五八年、一三三—一四五ページ)。
- (26) T. Parsons, *op. cit.*, p.349. 折原浩(せいはら) 宮島喬(みやしま)はそこからデュルケム社会学の非歴史性・保守主義的性格(折原浩「デュルケム社会学の『保守主義』的性格」『社会学評論』七六号、昭和四四年、二二—二〇ページ)、社会的事実の不可変性の感覚(宮島喬「社会学的実証主義の思想構造——E・デュルケムの場合」『思想』五六五号、昭和四六年、二二—三九ページ。同『デュルケム社会学理論の研究』東京大学出版会、昭和五二年、四六一—五一ページ)を導き出している。

- (27) 社会形態学的事実は「通りいっぺんの検討で、行動あるいは感覚の様式に、もしくは思考の様式に帰着させることができると思わなう。」(D. 1895 訳, p. 66)
- (28) M. Mauss, "Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos", 1906 in *Sociologie et anthropologie*, 4^e éd. (Paris, P.U.F., 1968). 宮本卓也訳『エスキモー社会』未来社、昭和五六年。
- (29) 拙稿「昭和五五年(前掲)の二〇一ページ」。
- (30) M. Douglas, "Maurice Halbwachs, 1877—1945", 1980, *op. cit.*, pp. 259—61; *Evans-Pritchard* (Sussex, Harvester Pr., 1982) pp. 74—5.
- (31) 社会階層のなかで物質界との相互交渉のより深い層(農民・肉体労働者)に感覚性のより強い社会意識をみた次の論文には、アルパクスの類比的視点がよく現われている("Matière et société" 1920 [H. 1972, pp. 58—94]).
- (32) ソシエール言語学の「恣意性」理論からすればあらゆる事物が記号的役割を果しているはずだが、歴史的社会的にはごく限定された「共通の事物のストック」のなかから象徴物の選定がおこなわれてきたといえる。ニードムは「想像力が反応しやすい自然の引力点」をそこにみている(R. Needham, *Symbolic Classification* [Santa-Monica, Goodyear Pub. Co., 1979] p. 61.) 聖地の空間的条件としての「自然の引力点」は宗教空間論の一課題である。
- (33) A. Leroi-Gourhan, *Le Geste et la parole*, vol. 2, (Paris, Albin Michel, 1965) A・ルロワ・グーラン『身ぶりと言葉』荒木享訳、新潮社、昭和四八年、三一五—八ページ。
- (34) ヒエロファニーとしての宇宙軸を中心とする同心円構造の聖空間論(エリファード)も、この世とあの世の境界に聖性をみる階梯的禁制空間論(リーチ)も放射空間もしくは切りとられたその一部を論ずる点で共通している。M. Eliade, "Centre du monde, temple, maison" in *le Symbolisme cosmique des monuments religieux* (Roma, Is.M.E.O., 1957) pp. 57—82; E. Leach, *Culture and Communication* (London, Cambridge U. Pr., 1976) pp. 81—93; 拙稿「宗教と空間」(第四一回宗教学術大会発表要旨)『宗教研究』二五五号、二五六一—七ページ。巡回空間論からみた祭論の試みとしては拙稿「祭と記憶——ベルギー・エノー州バンシュのカーニバルをめぐる」『史境』六号、歴史人類学会、昭和五八年、一一八一—四八ページ。
- (35) 複数の相異なる伝承が一地点に集中して固着化する傾向(「収束」あるいは「記憶の群衆本能」)。ある出来事の細部が自己増殖的に空間的支点をふやしつづいてイメージを更新強化していく傾向(「細分化」)。二つ以上の遠隔地点に同一の出来事の記憶が同時に存在し、相互に引きあう傾向(「併存」)。(H. 1941, pp. 145—7)。

(36) 集合記憶の再構築過程はレヴィ・ストロースの「プリコロージュ」として理解される (F. Raphaël, "Le Travail de la mémoire et les limites de l'histoire orale" *Annales*, 35e année-n°1, 1980, pp.129-130).

(37) 先にデュルケムの類比的思考にたいする批判的立場の例としてあげた N・エリヤスが社会発展を論ずるさいに「線的ないし平面的比喩」に替えて「螺旋階段の上昇ないし下降の表象」したがって多次元的モデルもしくは「四次元的比喩」を提唱していくことの意味を考えなければならない (前掲「宮廷社会」三八一—二二—三三)。比喩としての「集合記憶」については D. Pascot & J.L. Le Moigne, "Construction et destruction de la mémoire collective", in *les Processus collectifs de mémorisation: Actes du colloque d' Aix-en-Provence* (Lib. de l' Université, 1979), pp.230-42.

(38) E. Panofsky, *Tomb Sculpture* (London, Thames & Hudson, 1964). コロッセ「待望的」というのは未来の「時として無限に延長された」時点における何事かの実現に向けられた希望の時間構造を意味している。空間的形象に限らず、口碑伝承の「集合記憶」が「現在の必要性のみならず未来への集団の投企とのかかわりにおいて構築」される点については Ph. Joutard, "Tradition orale et mémoire sélective", in *les Processus collectifs de mémorisation*, pp.78-81. その宗教的形象化についてたとえば松本滋「宗教集団における象徴——とくに天理教の場合」『人類科学』第一三集、昭和三五年、五四—六六ページ)は甘露台について「記憶のシンボル」にたいする「期待のシンボル」を論じて示唆にとむ。

デュルケム引用文献 (D) と略記)

翻訳による引用は文中に「訳」と明記した (例: D.1912 註、p……)

D.1895——*les Règles de la méthode sociologique* 18e éd. (Paris, P.U.F., 1973)

宮島喬訳『社会学的方法の規準』岩波書店、昭和五三年。

D.1897——*le Suicide*, n. éd. (Paris, P.U.F., 1960)

宮島喬訳『自殺論』(部分的要約を含む) 世界の名著四七巻、中央公論社、昭和四三年。

D.1898——"Représentations individuelles et représentations collectives", in D. 1924, pp.1-38.

山田吉彦訳「個人表象と集団表象」『社会学と哲学』創元社、昭和一八年、三—七五ページ。

D.1899——"Note sur la morphologie sociale" in D.1969, pp.181-2.

D.1903——"De quelques formes primitives de classification" in D.1969, pp.395-461.

小関藤一郎訳『分類の未開形態』法政大学出版局、昭和五五年。

- D.1909——“[Ideal moral, conscience collective et forces religieuses]”, notes prises par G. Davy à un cours professé vraisemblablement dans l' année scolaire, in *Textes 2.* (Paris, Ed. de Minuit, 1975). pp.12-22.
- D.1911——“Jugements de valeur et jugements de réalité”, in D.1924, pp.90-109.
- 山田吉彦訳「価値判断と事実判断」『社会学と哲学』創元社、昭和一八年、一八一—二一九ページ。
- D.1912——“*les Formes élémentaires de la vie religieuse*, 5^e éd. (Paris, P.U.F., 1968).
- 古野清人訳『宗教生活の原初形態』改訳版(上)(下)、『岩波書店』昭和五〇年。
- D.1915——“*la Sociologie*” in *Textes 1.* (Paris, Ed. de Minuit, 1975) pp.109-118.
- D.1924——*Sociologie et philosophie*, n. éd. (Paris, P.U.F., 1967)
- 山田吉彦訳『社会学と哲学』創元社、昭和一八年。
- D.1925——*l'Education morale* (Paris, P.U.F., 1963)
- 麻生誠・山村健訳『道徳教育論』明治図書出版、昭和三九年。
- D.1969——*Journal sociologique* (Paris, P.U.F.)
- ナルバクス引用文献 (Hと略記)
- H.1925——*les Cadres sociaux de la mémoire*, réédition (Paris, Mouton, 1976).
- H.1938——*la Morphologie sociale*, n. éd. (Paris, Armand Colin, 1970).
- H.1941——*la Topographie légendaire des Héangiles en Terre sainte*, 2^e éd. augmentée (Paris, P.U.F., 1971).
- H.1950——*la Mémoire collective*, 2^e éd. (Paris, P.U.F., 1968).
- H.1972——*Classes sociales et morphologie* (Paris, Ed. de Minuit, 1972).

教典論の新しい可能性

——聖書研究における方法の推移をめぐって——

土 屋 博

宗教現象を形づくる諸要素の中で、「教典」は、他の要素、例えば「儀礼」や「教団」などと比べて、宗教学的考察の対象になりにくかったように見える。⁽¹⁾それは、せいぜい、宗教思想との関連で引用されるか、あるいは、宗教史研究の資料として言及されるにとどまっていた。そのさいには、「宗教と言語」という広い問題設定の中へ教典問題が位置づけられる場合が多かった。⁽²⁾こうした傾向の原因は、教典研究がもっぱら神学ないし教学に委ねられてきたことにあると言えるであろう。いわゆる「教典宗教」(Buchreligion, Schriftreligion)においては、⁽³⁾教典に基づく教義の確立が宗教生活の中心になるため、教団内部で詳細な教典研究がなされており、そこで蓄積された伝統の重圧が、背後にある共通の問題に目を向けることを妨げ、宗教学的考察を遠ざけてきたことは否定できない。キリスト教における聖書の研究が、そういう効果をもたらす伝統の最たるものであった。しかし、神学の中心問題は、本当は、何らかの形で、宗教学にとっても中心問題となつて然るべきなのである。

それにもかかわらず、現実には、複数の宗教に共通する概念としての「教典」という用語すら、十分に市民権を獲

得しているわけではない。これとらんで、「聖典」も相変わらず用いられているし、仏教的色彩をもつ「経典」もかなり広く受け入れられている。このように用語が確定されないのは、結局、対象となる文書のイメージが人によって異なるためである。教典は、「宗教的なもの」のとりえ方に応じて相当広範囲の文書をも含みうる概念なのであるが、ユダヤ教やキリスト教に見られる「正典」(Canon)概念が、いつのまにかこれに影を落とし、範囲を限定する方向に作用しているように思われる。元来、正典は、教典として書かれた諸文書の中から、信仰と生活の基準として、教団によって選び出されたものである。そして、それに伴って、「外典」(apocrypha)・「偽典」(pseudepigrapha)・「偽経」などの概念が意味をもつようになる。したがって、このような限定は、宗教集団の社会的あり方と密接に関係しているのであるが、キリスト教神学の正典論においては、正典の歴史的・社会的相対化を極力排除するために努力が払われるのが常であったので、正典論を越えた教典論の展開をそれに期待することは困難であった。キリスト教神学の状況は、しばしば宗教学に微妙な影響を与えてきたが、教典論の場合にも、その傾向がうかがわれるように思われる。

G・メンシングは、いくつかの角度から宗教の全体像をとらえようとする試みの中で、教典の問題をも取り扱う。まず、「宗教構造の諸類型」(Strukturtypen der Religion)にそくした宗教類型論の展開にあたり、「教典宗教」という概念が提示される。⁽⁶⁾ そのさい、メンシングは、「啓示宗教」(Offenbarungsreligion)という概念を引き合いに出し、すべての啓示宗教が教典宗教であるわけではないが、教典宗教はすべて啓示宗教であると言う。また他方、「宗教の生の諸法則」(Lebensgesetze der Religion)にそくした緊張の諸類型の論述にあたり、「文書伝統」(Schrift-tradition)という概念が提示される。⁽⁷⁾ メンシングによれば、これは、一つの宗教のもつ創造的な力の物質化と硬直化なのであり、新しい創造との間に緊張関係を作り出すものである。要するに、いずれの箇所においても、教典は、非

合理的なもの、ヌミノーゼ的なものと対置されつつ消極的にとらえられているが、啓示の強調からもわかるとおり、基本的観点がキリスト教に制約されていることは明らかであろう。

K・ゴルダマーは、「体系的宗教学」の構想を描くにさいして、「宗教の形状・形態・形式」(Gestalten, Gestaltungen und Formen der Religion)の一部として、「聖なる文書と聖なる伝承」(Heilige Schrift und heilige Überlieferung)について論じる⁽⁸⁾。ここでは、宗教文書が次第に正典的權威を帯びて定着していく経緯が概括的にとらえられている。さらに、G・ヴィデングレンも、「宗教現象学」の試みの中で、聖なる言葉から「正典形成」(Kanonbildung)にいたる動的過程にそって教典問題を論じ、教団という社会的場をぬきにしては正典形成がありえないことを的確に指摘する⁽⁹⁾。これらの著述は、いずれも、教典の幅を正しく把握しているとしても、やはり一般的解説の域を出ていないと言わざるをえないであろう。

このように、従来、宗教学的教典論は、あまり多くの成果を生み出すにはいたらなかった。教典論は、主として教義研究と結びつけられてきたのである。教義というものは、宗教現象を構成する一つの要素にすぎないにもかかわらず、神学の場合、特定の宗教を内側から弁証するので、どうしても教義を中心に考え、その教義の根拠を教典に求めるということになりがちである。しかも、それぞれの宗教が、自らの神学の一環として教典を研究するとすれば、それらの研究は、互に相対化を拒みつつ孤立した形で並存せざるをえない。そのさい、前述のように、研究成果の蓄積が、外側からの発言を封じる効果を發揮する。さらに、正典が制定される場合には、閉鎖的傾向はますます強まる。その傾向をもつ聖書学においては、「バイブル」は、「書物の中の書物」もしくは「唯一の書物」と考えられる⁽¹⁰⁾。しかしながら、教典を研究するにあたっては、内容の真理性の評価とは別に、論じるべき問題がいくつか存在するはずである。狭義の神学の世界で、そのような問題の意義が十分に認められないだけなのである。

以上見てきたようなこれまでの状況をふまえながら、現在あらためて、宗教学的教典研究の可能性を問うにいたったのには、それなりの理由がある。簡単に言えば、今世紀に入って急速に展開された歴史的・批判的方法に基づく旧・新約聖書研究の結果、少なくともキリスト教神学に関する限り、かなり事情が変わってきたためである。そこには、かつての宗教学派の問題意識を継承するという面もうかがわれたが、文献学的手法を用いた旧・新約聖書の徹底的分析は、単に自由主義神学の残滓として片づけるわけにはいかないものを含んでいた。教典研究の方法に関しては、キリスト教のそれがモデルとされる場合が多かっただけに、この変化の及ぼす影響は大きかったと思われる。最も顕著な変化は、おそらく、旧・新約聖書が伝承の過程にそくして動的にとらえなおされ、その中の多様な流れ、多様な思想が浮かび上がってきたことであろう。そして、旧・新約聖書自体が多様な要素をかかえこんでいるという事実の認識は、当然、普遍的統一理念を前提とする正典性に対する疑問につながっていった。⁽¹⁾しかし、問題はそこでとどまらず、他方においては、逆に、歴史的相対主義、結論の仮説的性格、全体的見通しの喪失等々の事態をめぐる疑問が、歴史的・批判的方法に向かって投げかえされたのである。⁽²⁾

今日では、歴史的・批判的方法がもつ一種の近代合理主義的性格が次第に認識されつつあるが、問題は、それをどういう方向でのり越えようと志すかである。一つの方向は、いわゆるファンダメンタリズムであり、歴史的・批判的方法を全面的に否定し、旧・新約聖書の正典性を無条件に肯定するものである。ファンダメンタリズムという名称自体は、歴史的意味をもっており、第一次世界大戦後主としてアメリカで起こったプロテスタント教会の保守的運動を

さすが、その聖書理解の仕方は、歴史的限定を越えて、かなり一般性をもった一つの類型を示している。近年、キリスト教以外の宗教に関しても、ファンダメンタリズムという概念が用いられることから判断すると、この類型は、聖書論ばかりでなく、広く宗教学的教典論にも適用しうるのではないかと思われる。歴史的・批判的方法は、その反動として、このファンダメンタリズムに一層明確な自己規定を迫ったと言えるであろう。

ファンダメンタリズムの聖書理解の特徴は、聖書の真の著者を神とし、聖書の記述を靈感によって書かれた誤りなきものと見なすことである。⁽¹³⁾この場合、誤りが無いということは、神学的に誤りが無いだけでなく、歴史的・地理的・科学的にも誤りが無いということを意味する。つまり、聖書に書いてあることは、全くそのままの形で史実であったと見なされるのである。そこには、歴史的・批判的方法が介入する余地はない。ファンダメンタリズムに基づく聖書理解においては、まず何よりも、「聖書と聖書を照らし合わせること」(comparing scripture with scripture)が重要になる。ところが、そのさい、聖書の記述の正確さを証明するための手段として、自然科学的説明や歴史学的知識がとり入れられるので、それは、一見すると、科学的であり、史実実証作業を尊重しているように見えるし、当事者たちもそのつもりになっている。なかんずく、本文批評・言語学・考古学などの領域には力を入れるため、歴史的・批判的方法を拒否するファンダメンタリズムが、かえって歴史学的であるという印象すら与えるのである。なお、ファンダメンタリズムとカトリシズムとの関係はかなり微妙である。J・バーによれば、ごく最近にいたるまで、カトリシズムの公式の立場は、ファンダメンタリズムの立場と明白な共通点をもっていた。⁽¹⁴⁾しかし、最近になって、カトリシズムは、そこから抜け出ようとしている。カトリシズムの場合には、聖書の用い方がプロテスタントイイズムとは異なるので、聖書理解の問題に余裕をもって対処しうるのである。

ファンダメンタリズムは、自らの聖書理解が聖書それ自体に根拠をもっていると主張する。そのためによく引用さ

れるのは、「テモテへの第二の手紙」三・一六（「聖書は、すべて神の靈感を受けて書かれたものであって、人を教え、戒め、正しくし、義に導くのに有益である」）及び「ペテロの第二の手紙」一・二〇—二二（「聖書の預言はすべて、自分勝手に解釈すべきでないことを、まず第一に知るべきである。なぜなら、預言は決して人間の意志から出たものではなく、人々が聖靈に感じ、神によって語ったものだからである」）である。⁽¹⁵⁾ これらの箇所で「聖書」と訳されている *“word”* は、通常の用法では旧約聖書をさす。「テモテへの第二の手紙」の場合、日本聖書協会訳のように、すぐ前の三・一五を「また幼い時から、聖書に親しみ、……」と訳しようとすれば、この「聖書」が旧約聖書であることは明らかであろう。⁽¹⁶⁾ だが、「ペテロの第二の手紙」においては、若干事情が異なる。この手紙の著者は、三一六から判断すると、すでに、パウロの手紙を「聖書」とならぶものと見なし始めているからである。⁽¹⁷⁾ とは言っても、この「聖書」が新約聖書をも含むと考えるわけにはいかない。⁽¹⁸⁾ また、当然ながら、「テモテへの第二の手紙」や「ペテロの第二の手紙」のようなやや特殊な文書に書かれていることを、旧・新約聖書全体を判断するための基準とするわけにはいかない。したがって、ファンダメンタリズムが主張する聖書の根拠は存在しないことになる。⁽¹⁹⁾

歴史的・批判的方法は、つきつめて言えば、史の実証作業を基礎にすえた歴史科学的方法であり、自然科学的方法と共に近代の学問を支配してきた方法である。この力がいかに根強いかは、反近代的性格をもつはずのファンダメンタリズムですら、前述のように、外見的には自然科学や歴史科学を重んじるように見えるところからもうかがわれる。そうであるとすれば、歴史的・批判的方法にかわる方法を見出すのは、さほど容易ではないことが予想されるであろう。構造主義的方法が、結局、歴史的・批判的方法を補完する役割しか果たせなかったのも、不思議ではない。⁽²⁰⁾ しかし、今や、歴史的・批判的方法の問題点はある程度はつきりしており、ファンダメンタリズムとは別な方向でこれをのり越えようとする試みもないわけではない。その一つが文芸学的傾向であり、「方法」と言いうるほどに成熟

していないので、さしあたりこう呼んでおくしかない。もう一つ、社会学的傾向があるが、これは、一部は歴史的・批判的方法を補完するものであり、他の一部は文芸学的傾向と微妙に交錯しているように見える。

「文芸学的傾向」という名称は、本当はあまり適切ではない。元来、「文芸学」(Literaturwissenschaft)という概念は、一九世紀中頃ドイツにおいて、「精神科学」(Geisteswissenschaft)の概念に伴って現われた⁽²¹⁾。それは、旧来の関連諸分野から明確に区別されるべき方法的自覚であり、その強調点は、「文芸の科学的認識」を確立するというところにあった⁽²³⁾。文芸批評は、文芸学とは区別され、重要性を否定されないうまでもなく、あくまで「なかば芸術的、なかば科学的な認識形式」にとどまる⁽²⁴⁾。D・H・ザルネッツキーの比喻によれば、文芸批評と文芸学とは、文芸という一つの恒星をめぐって運行する二つの遊星のごときのものである⁽²⁵⁾。ところが、近年の旧・新約聖書研究、特に新約聖書研究における文芸学的傾向は、このような厳密な意味での文芸学とはニュアンスを異にし、文芸批評に接近する⁽²⁶⁾。少なくとも、「科学」という概念に対しては、意識的に距離をおいているように見える⁽²⁷⁾。そういう点を考慮に入れば、むしろ、「文学批評」的傾向とでも言った方がよいのかもしれない⁽²⁸⁾。要するに、旧・新約聖書の文学作品としての性格に焦点を合わせ、美学や言語論をも含めた広い意味での文学理論と旧・新約聖書研究とをつき合わせようとするのである⁽²⁹⁾。

それに対して、もう一つの「社会学的傾向」は、一見したところ、このような文芸学的傾向とは動機を異にするように見える。確かに、そのことを示唆する発言もあるし、社会学的傾向をもつ研究は、意識的には歴史的・批判的方法と同一線上に立っている。しかし、この傾向を自由主義神学や社会的福音の再来としか考えられない場合には、これが現われた意味はわからないであろう⁽³⁰⁾。H・C・キーは、自らの関心が美学ではなく、「社会史的起源」(sociohistorical origins)にあると言うが、彼の主張する「社会学的視点」(sociological perspective)なるもの

は、主として知識社会学的問題意識と結びつけられているように思われる。そのねらいは、「社会科学においてこれまでに展開されてきた方法論的手段、もしくは、現に展開されつつある方法論的手段で、初期キリスト教文学の分析に新たな範型 (fresh paradigms) を提供しようものもの範囲を明らかにし、それによって、「初期キリスト教文学で」報告された出来事及び報告にかかわった人々の環境と生活世界 (life world) に対する理解を増大させること」であった。⁽³²⁾ ここで問われているのは、単なる史実ではなく、初期キリスト教徒たちの「思想世界」 (thought worlds) であり、「世界観」 (Weltanschauung) である。⁽³³⁾ 歴史学者は、言われたものの意味と語られず残されたものの含蓄とを共にはっきりさせようと試みるべきである。初期キリスト教の研究者は、新約聖書記者たちのテキストの中にある暗黙の意味の網の目に注意を払わなければならない。⁽³⁴⁾ このような要請は、もはや、通常の歴史学の課題を越えるものであろう。キーによって明確に示された社会学的傾向は、若干ニュアンスの違いがあるとは言え、G・タイセン等によるドイツ語圏の研究ともつながっていく。⁽³⁵⁾ ここでは、「文学社会学」 (Literatursoziologie) という概念を用いて、文芸学的傾向と社会学的傾向との接点が積極的に求められている。⁽³⁶⁾

ともかく、旧・新約聖書研究におけるこうした方向は、神の言葉としての正典をますます固守しようとするファンダメンタリズムの方向とは対照的に、歴史的・批判的方法を通して結果的に顕在化した正典の相対性という認識をふまえつつ、その歴史的・批判的方法自体の限界をも問う形で、旧・新約聖書をさらに広い地平へと解放する。その基礎になっているのは、要するに、旧・新約聖書も一種の文学作品であるという問題意識であり、さらに、古代イスラエル宗教から初期キリスト教にいたる宗教の歴史的形態に即応する文書として、こうした教典が結晶し、そこから正典が生まれてくる過程を照射すべく、知識社会学的手法が援用されるのである。キリスト教教義学に基づく評価はさ
ておき、少なくともこれによって、旧・新約聖書研究は、人間学的な幅を与えられ、閉鎖性を脱して宗教学の一環と

しての教典研究になる可能性をさし示されたのではないかと思われる。

三

旧・新約聖書をとりかこんでいた正典概念の枠組が、キリスト教神学の内部から相対比されていくことによって、これらの諸文書を教典という本来の地平へもどし、今までに蓄積された研究をも生かしながら、他の宗教の教典とならべて考察することが可能になってきた。この可能性は、原理的には従来も開かれていたのであるが、現在では、これに新たな視点が付け加えられる。そのさいの基本的前提は、前述のように、教典の文学的性格である。ところが、教典を継承する人々は、しばしば、それがあくまで教典であって、単なる文学ではないことを主張して、文学的性格の強調に抵抗する。⁽³⁷⁾もとより、教典概念の確定は重要な課題であり、その成否は、ひとえに宗教概念の確定の可能性にかかっている。しかし、ここでは、それ以前のところで、教典が人間の言語表現として成立する場面を問題にしようとしているのである。

宗教現象と文学との間に根源的な関係を仮定すること自体は、別に特殊な発想ではない。文学信仰起源説は、いろいろな形で唱えられてきたが、その典型を折口信夫において見ることができ⁽³⁸⁾る。彼は、日本文学の発生を探求し、「神授（と信ぜられた）の呪言」をさぐりあてた。⁽³⁹⁾この原初形態は、「日本文学の根柢に常に横たわって滅びない唱導精神」を通して示唆されるものであるが、そこには、「ほかひを携へ、くぶつを提げて、行きく／＼て、又、行き行く流民の群れ」を思い浮かべる彼の直観的・詩的構想力が働いていた。⁽⁴⁰⁾「貴種流離譚」すなわち「ひ弱くて、か細い、神の胤の様な尊いお人が、諸国をさすらひ歩くと云ふ形の物語」とか、「まれびと」とかいう折口独自の概念も、こ

の考え方の延長線上にあり、同様の問題意識を表わしている。彼は、すでに文学になっているものから見始めるのではなく、「文学に一步足を懸けてゐる時」から見ようとするのである。⁽⁴¹⁾

また、N・フライは、文学の「原型」(archetype)を広い意味での「神話」(myth)に求める。彼によれば、物語・筋としての文学は「ミュトス」(mythos)であり、神話が「転位」(displacement)されたものである。⁽⁴²⁾ かなる時代の文学にも、中心となる「百科全書的形式」(encyclopaedic form)が存在するが、神話様式におけるそれが「教典」(scripture or sacred book)である。そのため、世界で最も体系的にできた教典としての聖書は、明らかに一個の文学作品である。「聖書は、基礎的な神話であり、創造から黙示にいたる単一の原型的構造を示すものである」。「聖書は単なる文学『以上』のものだと言われているけれども、それは、文学以外としての扱い方も可能であることの意味しているにすぎない⁽⁴³⁾」。

折口の日本文学発生論は、歴史上の特定の時点のことだけを問題にしているのではない。その発生は、次々に繰り返す発生である。ここでは、歴史的考察と本質的なものに対する直観とがいりまじっている。また、フライは、自らの仕事を「批評」(criticism)と規定し、その内容としては、「教養教育・文化人・文科学研究などさまざまに呼ばれているものの一部をなし、文学に関係する学問および趣味の全業績」を考へている。⁽⁴⁴⁾ このような批評は、芸術であると同時に科学でもあるが、「純粹」科学や「精密」科学ではない。⁽⁴⁵⁾ したがって、宗教現象と文学との共通の根源をさぐる試みは、史学的に実証されうるわけではないし、科学的に証明されうるわけでもない。それは一種の直観的仮定であり、問題は、その仮定によって新たに何が見えてくるかである。そもそも、「宗教」とか「文学」とかいう概念も仮説的性格をもつのであるから、それらに関係づける理論が同様の性格をもつのは当然かもしれない。ともかく、その仮定によれば、一方において、人間の限定された営為としての言語表現は宗教的色彩を帯びやすいことになる

し、他方、教典は文学として成立することになる。ここではさしあたり、教典の文学的性格にそくして、文学理論を適用する可能性を問うていく。

その場合に文学として考えられているものが、いわゆる美的価値をもった文学作品だけでないことは言うまでもないであろう。教典は、通常、教団生活と結びついた口頭伝承の蓄積の中から生まれてくるのであるから、その最終的形態がすぐれた作品であっても、それだけを見ているわけにはいかなのである。日本で「口承文芸」を最初にとり上げて論じたのは、柳田国男であった(一九三二年)⁽⁴⁶⁾。彼は、すべての口承文芸を総括して、「口碑」という伝統的用語をあてはめようとしたが、この着想は結局根づかなかったようである。しかしながら、口承文芸の特質を作者と読者の関係に見た点において、柳田は、明らかに時代に先んじていた⁽⁴⁷⁾。彼によれば、口承文芸は、読者の要望によって常に一定の方向へ導かれる。例えば、日本では、薄命の美人は必ず救われねばならないし、桃太郎は凱旋しなければならぬ。柳田は、「モチーフ」の訳語としての「趣向」をこの一定の方向を表わすために用いた⁽⁴⁸⁾。それは、「この国民の胸を波うたせていた、古い大きな感動」であり、「なつかしさもなつかしく」愛惜さるべきものなのである。現代の文学理論の一部では、文学と読者との関係が意識的にとり上げられ、口承文芸ならざるすでに出来上がった文学作品が、読者とのかわりの中で見なおされている。そして、おそらくこの点が、文学理論の側から教典論に与える最も意味のある刺激になるのではないかと思われる。したがって、柳田自身の価値観に対する評価はさておき、彼の口承文芸論は、予見的意義をもっていたのである。

文学作品と読者とのかわりを問う文学理論は、文芸学の伝統のあるドイツでは、H・R・ヤウスやW・イーザーによって代表され、「受容美学」とか「美的作用理論」とか呼ばれる⁽⁴⁹⁾。イーザーによれば、文学作品は、作者によって作られるテキストと読者がなし遂げる具体化との二つの極をもつ。つまり、テキストと読者とが収斂する場所に、

文学作品が位置しているのである。この場所は潜在的であり、文学作品は、テキストから呼びかけられた読者が遂行する構成過程においてのみ、姿を現わす⁽⁵⁰⁾。したがって、この詩は、このドラマは、この小説は何を意味するのかという旧来の問いは、読者を通して虚構テキストがよみがえる時読者に何が生じるのかという問いによっておきかえられなければならない⁽⁵¹⁾。イーザーは、テキストにおける「不確定性」(Unbestimmtheit)が、テキストと読者の相互作用をひき起こし、また、それをある程度調整すると考えており、その基本構造を「空所」(Leerstellen)及び「否定」(Negationen)と呼ぶ⁽⁵²⁾。読者は、それらを契機として、自らのイメージによる構成活動へ向かわしめられるのである。

これまでの教典研究は、そこに示された教えの内容を一つの無時間的な教義体系として抽出するか、あるいは、教典形成期の歴史的状况の中で、創始者の人格や思想の史的原像を探索するかであった。その場合、抽出された教義体系も、探求された史的原像も、それ自体に内在する価値以上に、教典なるがゆえの価値を賦与される。結果的には正典の相対化をもたらした歴史的・批判的方法に基づく聖書研究の場合でも、教典の權威による正当化を求める性格はあまり変わらない。そうである限り、特定の教義体系にあてはまらない考え方や特定の史的原像にかかわらない史実は、教典の中に含まれたものであっても、関心の対象からはずされることになる。意識されているにせよ、されていないにせよ、教典はすでに一定の方向で読まれているのである。同じように、ファンダメンタリズムすら、やはり一つの読み方と見なすことができよう。したがって、教典を文学的テキストとしてとらえ、これと読者との相互作用を問うことは、教典研究のうちに事実上存在した問題を意識化することを意味する。ただし、教典は、通常、一人の作者が一気に書き上げたものではないから、この読者という概念は、教典成立以前の口頭伝承や断片的文書伝承の受容者をも含む広い意味で用いられなければならない。

視点をそこへすえなおすことによって、教典は、読者をとりかこむ社会的場の中に位置づけられる。⁽⁵³⁾そこでは、教典のどのような受け取り方も、それなりの意味をもつのであり、従来関心の外におかれていた事柄にも光があてられる。⁽⁵⁴⁾そして、教典のさまざまな機能が明らかに⁽⁵⁵⁾なってくるにつれて、その機能を媒介として、異なった宗教の教典を互に関係づけていくことも可能になるであろう。長い歴史をもつ宗教の教典は、一種の文化遺産でもあるから、既成教団の意図にかかわりなく、普通の読みものとして、多くの人々によって自由に読まれるべき運命にある。したがって、それぞれの教団における教典研究が、教典をめぐる史的状況の復元に努力を重ねても、他方において、人々の多様な要望に対応する形で、かなり自由に教典が読みつがれていくのを阻止するのはむずかしい。⁽⁵⁶⁾現代宗教の重要な特徴が宗教の個人化という点にあるとすれば、教典の読み方は、今後ますます教団の枠を越えていくことになるのかもしれない。

解釈学は、「書く―読む」の関係と「語る―聴く」の関係とを区別するところに成り立つ。⁽⁵⁷⁾教典研究も一応同様の区別をおさえるところから出発するが、この場合には、先にふれたように、背景として口頭伝承（口承文芸）を考慮に入れざるをえないので、単純な区別にとどまっているわけにもいかない。朗誦や説教などの行為と教典との関連が問われるようになると、問題は一層複雑になる。そもそも、宗教現象の中で教典をとらえるにあたっては、その言語表現としての性格すら、他の表現とのかかわりを通して見なおされなければならないのである。⁽⁵⁸⁾今日、多くの学問領域において、「方法上の多元主義」(Methodenpluralismus)が現われている。このような状況に直面して必要なことは、安易な統合の試みではなく、さしあたり多元主義を肯定しつつ、その根底から共通した動機を少しずつさぐり出していくことであろう。教典論の新しい可能性も、ただちに積極的な形で現われるよりも、むしろ、旧来の方法の

限界を自覚するところから、次第に浮かび上がってくるのではないかと思われる。

注

(1) 宗教学の創立者と言われるF・マックス・ミュラーは、周知のように、教典の研究に基づいて比較宗教学を提唱したが、その後の自立した宗教学・宗教史学は、もはやその手法をとらず、教典研究は、かえって関心の中心からはずされていった。特に日本の宗教学においてはそうであり、姉崎正治(一九〇〇年)、加藤玄智(一九二二年)、佐野勝也(一九三三年)、宇野円空(一九三一年)、石橋智信(一九四九年)等の『宗教学概論』もしくは『宗教学』という表題をもった著書は、いずれも、教典については、ほとんどふれないか、ふれてもごく簡単に扱っているにすぎない。

(2) G・ランツヨフスキーが、そのような扱い方の例を示している。G・Lanczkowski, *Einführung in die Religionswissenschaft* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980), S. 39—45. 三小田敏雄他訳『宗教学入門』東海大学出版会、一九八三年、八六—九七ページ。

岸本英夫『宗教学』大明堂、一九六一年、一一六—一九ページにおいては、教典(著者の用語では「聖典」)を、儀礼形式・宗教美術・宗教音楽・宗教建築等と共に、「宗教文化材」の「第一の種類」としてとらえるという興味深い方向が示唆されている。しかし、その後、ここで示唆された方向にそって、美学的観点をふまえて教典を考えようとする研究は、あまり現われなかったように思われる。

(3) 一口に「教典宗教」と言っても、さまざまなニュアンスの相違がある。ここで指摘した問題は、比較的狭い意味での教典宗教のみあてはまる。cf. G. Mensching, *Die Religion: Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze* (Stuttgart: Curt E. Schwab, 1959), S. 106—108. 下宮守之他訳『宗教とは何か——現象形式・構造類型・生の法則』法政大学出版社、一九八三年、九九—一〇〇ページ。

(4) N. Smart & R. D. Hecht (ed.), *Sacred Texts of the World: A Universal Anthology* (Macmillan Reference Books, 1982) には、「古代の神話的文書や現代の政治的文書が、“Sacred Texts”として集録されている」。

(5) 渡辺善太『聖書正典論』(『聖書論』第一巻)新教出版社、一九四九年。

(6) G. Mensching, *op. cit.*, S. 97—108. 同訳書、八八—一〇〇ページ。

(7) *ibid.*, S. 327—334. 同訳書、三二六—三三四ページ。

- (8) K. Goldammer, *Die Formwelt des Religiösen: Grundriss der systematischen Religionswissenschaft* (Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1960), S. 250—286.
- (9) G. Widengren, *Religionsphänomenologie* (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1969), S. 574—593, 特に S. 591—593.
- (10) 「ハイブル」の語源となっている “*ghita*” (「小さな書物」) は、元来、ギリシア語では中性複数形であったが、ラテン語に移されるさいに、女性単数形になった。多様な文書の結集であった旧・新約聖書を統一理念に基づく正典と見なす道が、ここから開かれていった。B・F・ウェストコットは、これを「幸運な文法違反」(happy solecism)と呼んだが、果たして「幸運」であったかどうかはわからない。『新聖書大辞典』キリスト新聞社、一九七一年における「聖書」の項目参照。
- (11) E. Kasemann (Herausg.), *Das Neue Testament als Kanon: Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970) は、旧・新約聖書の正典性をめぐむ神学者たちの問題意識を、ごくは危機意識を表わしていた。
- こうした状況の中で、従来の「旧・新約聖書神学」は、方法の明確化を迫られる。W. G. Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus · Paulus · Johannes* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969) S. 11—16. 山内真訳『新約聖書神学——イエス・パウロ・ヨハネ』日本基督教団出版局、一九八一年、一五—二三ページはこの点の自覚を示している。
- (12) 筆者は、これまでも折にふれて、新約聖書、特に福音書の研究方法について論じてきた。本稿は、これらに続くものである。拙稿「編集史における多様性と統一性」(『日本の神学』日本基督教学会、一〇、一九七一年)、一八六—一九六ページ、同「共観福音書研究における編集史的方法」(『旧・新約合同学会シンポジウム発題要旨』『新約学研究』日本新約学会、創刊号、一九七三年)、五六—五八ページ、同「福音書研究の方法に関する一考察」(『オリエンツ』日本オリエンツ学会、二〇—一、一九七七年)、二二—二六ページ。また、W. A. Beardslee, *Literary Criticism of the New Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1970, 1977). 拙訳『新約聖書と文学批評』ヨルダン社、一九八三年における「訳者あとがき」と本稿は、きわめて密接な関係にあり、相補的である。
- (13) ファンダメンタリズムの特徴とその問題点を適切にまとめたのは、J. Barr, *Fundamentalism* (London: SCM Press, 1977, 1981²). 喜田川信他訳『ファンダメンタリズム——その聖書解釈と教理』ヨルダン社、一九八二年。聖書理解については、特に pp. 40—89. 同訳書、六七—一一九ページ参照。

- (14) *ibid.*, pp. 105—108. 同訳書「二三六一—三九六ページ」。
- (15) *ibid.*, pp. 66—67. 同訳書「九五—九六ページ」。聖書の引用は、広く知られているという意味で、「日本聖書協会訳」によつたが、ファンダメンタリストの用いる「新改訳」でも、多少言葉づかいの相違はあるが、ほとんど同じである。
- (16) 原文では「三・一五」の「聖書」は “*εσα τράκουρα*” である。三・一五—一六の訳し方をめぐつて、さまざまな議論がなされてきたが、A・T・ハンソンは「一五節の “*εσα τράκουρα*” を “the sacred writings”, 一六節の “*γουγι*” を “every passage of scripture” と訳して、いずれも旧約聖書をさすと考える。彼は「この手紙の著者が当時のある種の旧約聖書理解と対決しようとして書いたことを」正しく指摘している。A. T. Hanson, *Studies in the Pastoral Epistles* (London: S. P. C. K. 1968), pp. 42—44. *idem*, *The Pastoral Epistles* (The New Century Bible Commentary) (London: Marshall Morgan & Scott, 1982), pp. 151—152.
- (17) 三・一六には「次のように記されている。「彼〔パウロ〕は、どの手紙にもこれらのことを述べている。その手紙の中には、*εσοσον*、*εσοσον*、わかりにくい箇所もあって、無学で心の定まらない者たちは、ほかの聖書についてもしているように、無理な解釈をほどこして、自分の滅亡を招いている」(日本聖書協会訳)」。ただし「この三・一六をどのように理解するにせよ、一・二〇—二二の「聖書」は旧約聖書である。cf. Ch. Bigg, *Epistles of St. Peter and St. Jude* (The International Critical Commentary) (Edinburgh: T. & T. Clark, 1901, 1956;) p. 269.
- (18) 新約聖書に対してこの言葉が用いられるようになるのは、『クレメンヌの第二の手紙』二・四以降である。cf. K. H. Schelkle, *Die Petrusbriefe, Der Judasbrief* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament) (Freiburg: Herder, 1961, 1976⁴), S. 237.
- (19) J. Barr, *op. cit.*, p. 78. 同訳書「一〇七一—〇八ページ」。
- (20) 注(12)の拙稿参照。
- (21) 学術用語としての「文芸学」は、一八四二年に出版されたT・ムントの著書に始まると言われている。竹内敏雄『文芸学序説』岩波書店、一九二五年、一ページ。
- (22) 同書、二〇—二二ページには、次のように記されている。「この概念をもつて表示される文芸認識はまづ一科の学として文芸批評乃至鑑賞論から区別され、つぎに精神科学の一文科として文献学乃至文献学的文学史から区別され、さらに芸術学の一文科として一方では旧来の『文学史』から、他方では旧来の『詩学』から自己を区別する。」「……しかしそれはまたそれ自身

の領域のうちに新しい文芸理論と文芸史とを包容し、ある意味においてこの両者を総合しようとするものである。」

- (23) 同書、一一八ページ。
- (24) 同書、一三三ページ。
- (25) 同書、一三六ページ。
- (26) ドイツにおける文芸学の本流は、新約聖書研究よりも、むしろ、旧約聖書研究に影響を与えてきた。その動向については、野本真也「旧約学における文芸学的方法の位置」(『基督教研究』同志社大学、四二—一、一九七八年)参照。この論文は、旧約聖書研究においても、最近、「テキスト言語学」(Textlinguistik)や「テキスト理論」(Texttheorie)の導入によって、従来の文芸学的方法をのり越える学際的理論が志向されていることを的確に指摘する。
- (27) 文芸学がすべて単純な科学主義の立場をとってきたわけではない。岡崎義恵は、文芸学における「直観法」を強調する。彼によれば、文芸学の研究方法は、「一般精神文化学を持つ直観的特性を一層強化したもの」なのである。しかし、他方、次のようにも言われている。「文芸学の如きものは、恐らく科学中最も直観力を多く働かせてよいものに属するであらう。しかしそれには限度がある。直観が理論と実証との総和を超える程になると、もはや科学としての立場を失ふのではないかと思ふ。」岡崎義恵『文芸学概論』勁草書房、一九五一年、一一—一四ページ。
- また、E・シュタイガーも、文芸学に含まれたディレンマを感じとっている。「つまり、ありていに言ってしまうと、文芸学については事が変な具合になっているわけである。それに携わっている者は、学問をやり損うか、文学をやり損うか、どちらかである。」E. Staiger, "Die Kunst der Interpretation", in *Die Kunst der Interpretation: Studien zur deutschen Literaturgeschichte* (Zürich, 1955). 新田博衛訳「文芸解釈の方法」(世界の名著八一『近代の芸術論』中央公論社、一九七九年)、五五〇—五五一ページ。
- (28) 英語の "literary criticism" がこれにあてはまる。注(12)にあげた拙訳書における「訳者あとがき」を参照。
- (29) J・R・マイルズによれば、近代の旧・新約聖書研究には、歴史に対する疑似宗教的コミットメントが見られたが、最近では、文学理論への関心がこの傾向によってかわりつつある。J. R. Miles, "Radical Editing: Redaktionsgeschichte and the Aesthetic of Willed Confusion," in *The Creation of Sacred Literature: Composition and Redaction of the Biblical Text*, ed. by R.E. Friedman (Berkeley: University of California Press, 1981), pp.85—99.
- (30) R. Scroggs, "The Sociological Interpretation of the New Testament: The Present State of Research", in *New*

Testament Studies, 26, 1980, pp. 164—179. 「これが新自由主義の結果であるのか、ベトナム戦争や学生反乱や世界各地のきびしい経済的・政治的圧迫のような社会的緊張の結果であるのか、それとも、これらすべての結果であるのかは、今のところには「きびしいなご」(p. 165)。

- (35) H.C. Kee, *Christian Origins in Sociological Perspective: Method and Resources* (Philadelphia: The Westminster Press, 1980), p. 29.

(32) *ibid.*, pp. 18f.

(33) *ibid.*, p. 21.

(34) *ibid.*, p. 24.

- (35) W.A. Meeks (herausg.), *Zur Soziologie des Urchristentums* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1979). G. Theilgen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1979).

(36) これら二つは、注(12)であげたいくつかの拙稿ですべてに論及した。最近の「社会史的聖書解釈」(sozialgeschichtliche Bibelauslegung)と称するものも、社会学の傾向との関係の中でとりえられるべきであろう。フランクスを中心とした新しい歴史学の方法である「社会史」をこれと結びつけるわけにはいかない。

なお、大貫隆“Zur literatursoziologischen Analyse des Johannesevangeliums: Auf dem Wege zur Methodenintegration”, in *Annual of the Japanese Biblical Institute*, Vol. VIII, 1982, pp. 162—216 は、ドイツ文学部の成果を意識的にとり入れた。近年の諸傾向の統合を企てたものであるが、結論的には、あらゆる傾向を歴史的・批判的方法の中に位置づけようとしている。

- (37) 例えは E. Käsemann, *An die Römer* (Handbuch zum Neuen Testament) (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1973, 1980+), S. 1. 岩本修一訳『ローマ人への手紙』日本基督教団出版局、一九八〇年、一七七ページでは、パウロ書簡が「文学的書簡」(Kunstbrief)ではないことが強調されている。

(38) 折口信夫「国文学の発生(第四稿)——唱導的方面を中心として」『折口信夫全集』第一巻、中央公論社、一九六五年)一四一—一四六ページでは、「たゞ今、文学の信仰起源説を最、頑なに把って居るのは、恐らく私であらう」と言われている。

(39) 同書、一一五—一二五ページ。

(40) 同書、二一六—二二六ページ。

- (41) 同「日本文学の発生 序説」(『全集』第七卷、一九六六年)、特に三四三—三四四ページ。「文学」という言葉は、明治初年以降“literature”の訳語として定着したが、元来、その意味には、さまざまにニュアンスがあったようである。鈴木修次『文学としての論語』東京書籍、一九七九年、特に三四一—三四二ページ参照。
- (42) N. Frye, *Anatomy of Criticism: Four Essays* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1957). 海老根 宏他訳『批評の解剖』法政大学出版局、一九八〇年。
- (43) *ibid.*, p.315. 同訳書、四四八—四四九ページ。cf. *idem*, *The Great Code: The Bible and Literature* (London: Routledge & Kegan Paul, 1982). F. Kermode, *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1979). 山形和美訳『秘義の発生——物語の解釈をめぐって』ヨルダン社、一九八二年。
- (44) N. Frye, *Anatomy of Criticism*, p.3. 同訳書、五ページ。
- (45) *ibid.*, p.7. 同訳書、一二ページ。
- (46) 柳田国男「口承文法史考」(『定本 柳田国男集』第六卷、筑摩書房、一九六三年)。
- (47) 同書、一六一—一八ページ。ただし、柳田の考えでは、作者と読者(看客・聴衆)との関係の中でとらえられる「所謂読者文芸」は、口承文芸に限られていた。
- (48) 同書、一三八—一四六ページ。
- (49) H.R. Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation*(Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970). 轡田収訳『挑発への文学史』岩波書店、一九七六年。W. Iser, *Der Akt des Lesens: Theorie ästhetischer Wirkung* (München: Wilhelm Fink Verlag, 1976). 轡田収訳『行為としての読書——美的作用の理論』岩波書店、一九八二年。この問題意識は、もともとドイツ語圏だけのものではなく、広く共有されてきた。“reader-response criticism”と呼ばれる一つの流れを形づくっている。J.P. Tompkins (ed.), *Reader-Response Criticism: From Formalism to Post-Structuralism* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1980)。
- (50) W. Iser, *op. cit.*, S.38—39. 同訳書、三三—三四ページ。
- (51) *ibid.*, S.41. 同訳書、三六ページ。
- (52) *ibid.*, S.283. 同訳書、三二二ページ。

(53) プロテスタントとカトリックとの共同作業による最新の新約聖書註解シリーズ *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament (EKK)* は、「各巻」『影響史』(Wirkungsgeschichte) という章がもうけられている。これは、「受容史」ではなく、あくまで新約聖書を主体にして影響の及ぶ範囲を問う点で、旧来の手法の延長線上にあるが、ともかく新しい問題意識が反映していることは確かであろう。なお、「Wirkungsgeschichte」という言葉は、H. G. ガダマーが用いている。H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1960).

(54) 拙稿『牧会書簡』の表現形態」(北海道大学文学部紀要「三一」(一九八二年))は、従来あまり注目されなかった「牧会書簡」の宗教学的意味を明らかにしようと試みたものである。

(55) 島園進「新宗教の宗教意識と聖典——『おふでさき』の文体について」(『日本人の宗教の歩み』大学教育社、一九八一年)、二九八—三二二ページは、天理教の教典を宗教意識の変化と関係づけながら論じたもので、すぐれた着眼点を示している。

他方、井筒俊彦『コーランを読む』岩波書店、一九八三年は、現代の文学理論の趨勢をふまえながらも、むしろ、コーランの史的原型を明らかにしようと試みる。ここには、史実に対する一種の樂觀主義があるように思われる。

(56) 歴史的・批判的方法に基づく詳細な旧・新約聖書研究とならんで、*The Reader's Digest Bible* (要約聖書) とか *Topical Bible* (項目聖書) とかが広く用いられている現象は興味深い。

(57) P. Ricoeur, "La métaphore et le problème central de l'herméneutique", in *Revue Philosophique de Louvain* (Louvain, 1972). 久米博他訳『解釈の革新』白水社、一九七八年、八四ページ。

(58) 道元は、自然現象を見て経を知ると言う。「いはゆる経巻は、尽十方界これなり。経巻にあらざる時処なし。」「山河大地をもて経をうけ経をとく、日月星辰をもて経をうけ経をとく。」「道元『正法眼蔵』第四十七・仏経(日本思想大系一三『道元』下、岩波書店、一九七二年、七二—七四ページ)。

付記・本稿は、日本宗教学会第四一回学術大会(於・九州大学)及び第四二回学術大会(於・大正大学)での研究発表に基づくものである。