

日本における比較宗教の伝統

駒沢大学教授 脇本平也

一

欧米における宗教学の歴史を取り扱った著述は、おおむねギリシャ時代から説き起こし、中世キリスト教神学や近世宗教哲学などを経て、十九世紀後半の宗教史や宗教学などの確立へと筆を進めている例が多い。すなわち、いわゆる前史をかなり精細にあとづけている⁽¹⁾。それでは、日本における宗教学の前史はどのようなようにたどれるであろうか。

この問題については、すでに鈴木範久『明治宗教思潮の研究—宗教学事始—』に、「序章 宗教学以前、第一節 宗教研究の前史」と標された簡明な叙述がある。そこでは、空海の『三教指帰』、ファビアンの『妙貞問答』および『破提字子』、真宗本願寺派学林の「破邪学科」、富永仲基の『出定後語』、服部天游の『赤俣俣』、井上円了の宗教学の『講義録』などのことを取り上げて、宗教学前史としての意味合いに関する考察を試みている⁽²⁾。

本稿でも、そこに示されたもののいくつかを読みかえしながら、なおわたくしなりの考察を加味して、日本における宗教学の前史の一端をかえりみておきたい。その際、とくに比較宗教という手法に目を注ぐことにする。というの

は、宗教学成立の根底には複数の宗教の比較という方法論上の特徴があり、そして、複数の宗教の比較ということそれ自体は、日本においては長い歴史的传统を有していると思われるからである。すなわち日本では、固有の民族宗教の上に、古くから儒教、道教、仏教、さらにはキリスト教などの流入があり、それら諸宗教の接触交渉の過程のなかで、おのずからに比較宗教の試みもしばしば現れている。その比較が、姿勢の点でいまだ宗教学的方法としての比較ではないにしても、少なくともその先駆形態としての歴史的立場は占めうるであろう。西欧の宗教学史において、たとえばロージャー・ベーコン (Roger Bacon) にみられるような、諸宗教の神学的な比較・分類の試みにも、大きな前史的立場が与えられているのと同様である。以下、しばらくこのような角度から、日本における比較宗教の伝統の一斑にふれることとしたい。

二

「三教指帰」は、他宗教学研究の域を超えた日本最初の比較宗教書ということができるとある。……各教の特徴をよく把握して、当時の三大宗教をはじめに比較した注目すべき著述である。⁽³⁾

空海の『三教指帰』(七九七年)は、鈴木によるとこう位置づけられている。読んでみると、はなはだ難解である。膨大な出典から縦横に引かれた語句をいわゆる四六駢儷体につらねた文章で、素手ではとても歯が立たない。しかし、注釈類をたよりにその大意を探ってみると、この著述全体の論旨は簡明、筋の運びは単純、といつてよさそうに思われる。すなわち、巻上では、免角公の請いにより、身持ちのよくないその甥の蛭芽公子に対して、まず第一番に亀毛先生が儒教の教えを説く。これを聞いて、蛭芽はたちまちに心を改める。巻中では、続いて二番手の虚亡隠士

が、不死の神術、長生の奇密として道教を説く。すると免角公、蛭芽公子はもちろん、亀毛先生までもこれに感服してしまふ。巻下で最後に登場するのが、三番目の仮名乞児である。「汝等、未だ覺王の教、法帝の道を聞かずや」とよびかけて仏教を説く。はじめに「無常の賦」および「受報の詞」を聞かせて、亀毛らを自失悶絶の状況に追いこむ。その上で「姫・孔の未だ談ぜざる所、老・莊の未だ演べざる所」として、生死の苦源を述べ、涅槃の楽果を示す。すなわち「生死海の賦」を述べ「大菩提の果」を示す。ここに至って亀毛公らは「彼の周孔・老・莊の教、何ぞ其れ偏膚なるや。今より以後、……敬むで大和上の慈誨を銘して、生生の航路に充てむ」といって回心する。そこで仮名が、最後に「十韻の詩」を示してしめくくる。

以上のようなドラマ構成の背後には、空海自身の宗教的遍歴の体験史があったといわれる。儒教を学び、道教に親しみ、しかし最終的には仏教を選択した空海が、その立場から三教それぞれの要旨を述べて優劣の判定を下しているわけである。この判定と選択は、しかし、それほど激しいものではなかった。ただ一つ仏教のみを選び取って、他の儒・道二教は断乎として選り捨て、というふうなものではなかった。その点、たとえば法然における念仏の「選択」とは趣を異にしている。『三教指帰』は、まさしく「指帰」であって「選り取り捨」ではなかった。

空海の筆は、亀毛先生、虚亡隠士、仮名乞児の間に論争の行われた状況を記している。仮名は、「亀毛と隠士とが論争の戦ひの庭に逢ひ」、「各我は是なりと謂ひ、並びに彼は非なりと言ふ」のを聞いて、やがてみずから「亀毛が陣に入り、……隠士が旅に對ふ」に至ったという。しかし実際には、三者間に思想論争らしきものはなにもない。免角、蛭芽は亀毛に對し、亀毛らは虚亡に對して、たちまちに唯々として従う。さらに亀毛も虚亡も、仮名の前で、質問はあつても反論はない。はじめから予定の行動であるかのように、全面的に仮名に心服する。そして、このような段取りで仏教の優位を示すことが、まさしく空海の予定なのであった。「論旨は簡明、筋の運びは單純」と前に印象

を述べたのは、この意味である。

論争めいたものを見るとすれば、それはむしろ、三教の代表者間においてではなくて、仮名の略歴を述べる下りでの「或るひと」との問答⁽⁸⁾においてである。ここでは、出家して乞食僧の仲間に入ることはこの世の忠孝の道に背く、という論難があり、これに対する仮名の応答が示されている。いわば儒教と仏教との対立である。この問題は、本書の「序」にも語られているとおり、空海自身⁽⁹⁾の逢着した人生行路上の難問でもあった。その意味では、『三教指帰』のうちにも思想的な論争や対決の影がないわけではない。しかし、概していえば、儒・道・仏、三教の綿密な対比や対決ではなくて、予定どおりに先決的な優劣の順序に配された並列という点に、取り扱い方の特徴がある。すなわち、『三教指帰』における比較宗教とは、段階的・並列的比較であるといつてよいであろう。

三

空海に較べると、フアビアン (Fucan Fabian 不于齋巴鼻庵) は、徹頭徹尾論争的である。その『妙貞問答』(一六〇五年) は、上巻で仏教を、中巻で儒道と神道とを論破した後、下巻でキリシタンの教えの大綱を顯すという、いわば破邪顯正の書である。関が原の戦いで夫を亡って浄土門に入った尼の妙秀が、キリシタンの尼幽貞を訪ねて、問答のうちに教えを受けるといふ筋書きになっている。妙秀の側から反論めいた問いかけもないではないが、議論の展開はおおむね幽貞の独擅場の観がある。すなわち、妙秀の質問を機に、幽貞みずからが仏・儒・神、三教の所説を紹介しつつ、かついちいちこれを論難し破斥していく。その語調には、たとえば「サテモ、知恵モナキ愚痴ノ至リニテアラスヤ」⁽¹⁰⁾、「惣シテ、釈迦程ノウソツキハ候マシ」⁽¹⁰⁾などといったふうな激しさがある。

この調子で、ファビアンはまず仏教を槍玉にあげる。「仏説三界建立ノ沙汰之支」から始めて「浄土宗之事付」向宗」に至るまで、十項目に分かつて日本の仏教諸宗を批判する。大徳寺の所化であつたらうといわれるだけに、批判の論鋒はもっとも鋭く、かつ詳しい。続いて「儒教之事」「神道之事」を取り上げて批判するが、ここには項目分けはない。対仏教に較べれば、量的にも簡略である。批判の論点は、相手に応じてさまざまに変化する。三教批判を通じて總体的に目立つのは、唯一なる創造主を持たぬという点、自然科学的・合理主義的にみて荒唐無稽な説があるという点などに対する論難である。最後に「貴理志端之教ノ大綱之事」を述べる。五項目を立てているが、はじめの四つは、いわば神観、人間観、来世観、救済論に当たるもの、おわりの一つは、キリシタンに関する世上の取沙汰いろいろについて不審に答えたものである。⁽¹²⁾

このような『妙貞問答』の著者ファビアンが一六〇八年の頃かといわれるが、やがて棄教する。のみならず、こんどは逆にキリシタンに対する論破排撃の書『破提字子』(一六二〇年)を刊行する。すなわちキリシタンの神デウス(Deus)を破すというのである。この書は、提字子門派に「七段ノ法門アリ」として、「能造ノ主」たる神のこと、人間のアニマと後生の賞罰のこと、「ルシヘルト云ヘル安女」^{アンジュ}のこと、「阿檀夫妻和婦」^{アドン}のこと、受肉と科送^{トイダク}(贖罪)のこと、ゼズーキリシト御出生のこと、「十箇条ノマダメント」に関すること、の七項目をあげ、これらをめぐって「提字子云」と「破シテ云」との論争形式で著されている。最後に「平生ノコト」として、伴天連たちの行状や日本人に対する態度などについても、自身の体験談をまじえて攻撃的に語っている。⁽¹²⁾ 論破攻撃的の的としているのは、創造主の全知全能と天使や人祖の墮罪とは矛盾するという神義論の問題、唯一神信仰から生ずる不寛容さ、ひいては国を奪おうとし日本人を人とも思わぬ傲慢さ、などである。ともあれ一度はイルマンとしてキリシタン内部に入りこんでいた人物の著作だけに、「イエズス会は本書を『地獄のベスト』と称して対策に腐心した⁽¹³⁾」という。

こうしてファビアンは、日本において今日も主要な位置を占める仏・儒・神・基の四教のすべてを論破する。立場は逆転させて使い分けるが、相手と対決し攻撃する姿勢は変わらない。攻撃の武器に関して教理的立場とは別に注目されるのは、対三教においては西欧の自然科学的知識が援用されること、対基教においては日本という国の立場が強調されることである。そしてさらに興味深いのは、対四教のいずれにおいても、一種の合理主義的論理による理づめの論難が目立つ点である。宗教であるかぎり、その中核になんらかの非合理的超越性につながるもののあることは当然であるが、そのところをファビアンは四教それぞれについてあばきたて、いわば揶揄的に論破する。この点からいえば、ファビアンはいかなる宗教人でもなく、みずから自称したとおり「江湖の野子」⁽¹⁴⁾すなわち俗界の野人だったのかもしれない。それにしても、かれが複数の宗教について常人のレベル以上に精通していたことは確かであり、その意味で比較宗教に縁の深い知識人であったといつてよいであろう。

四

鈴木範久は、前にふれたとおり、真宗本願寺派の学林における「破邪学科」のことを取り上げていた。一八六八年に設置されたこの学科を目して、「我が国では最初の他宗教の研究機関であったとみてよい」と述べている⁽¹⁵⁾。本稿では、いわゆる破邪学の具体的一例として、真宗大谷派の学僧香山院電温の『關邪護法策』（二八六三年）に注目してみたい。

この書は、一、総論時勢、二、汎拳諸教、三、別弁耶蘇教、四、正決妖邪、五、呈防禦策、の五門を立てる。一では、一地球五大洲について、西洋の天文・地理の学の概要を紹介する。二では、その五大洲にみられる教門として、

釈教、天主教、耶蘇教、回教、儒教、老教、神道などを挙げて略述する。とくに天主教と耶蘇教、すなわちカトリックとプロテスタントとが「同源ニシテ別派ナルコト」に注意を喚起している。三は、その耶蘇教について詳しく紹介し論評する中心的部分で、分量的にも本書全体の六割方を占めている。初略述大意、二正弁教旨、三結成宗意の三段から構成され、このうちの二はさらに、初就「旧約」弁と二就「新約」弁とに分かたれる。四では、まさしく邪教であると決する論議を、その神観や、とくに「十誡」をめぐって展開してみせる。五では、「五ヶ国条約書」の成立した今日、耶蘇教もこちらから手を出して難破するわけにはいかないのも、もっぱら防禦するほかはないといい、その策を真諦門と俗諦門とに分けて説いている。

明治も目前の時期だけに、竜温が集めた情報資料は、量的にも質的にも、相当なレベルに達しているように思われる。序文によれば、六年前から法主の命を受けて防禦のための調査研究を始めたという。末尾の附記には、当時密行中のキリスト教の聖經類をはじめ二十六種の文献を列挙している。竜温には他の著述もあるが、それらも合わせて考えると、仏教の内外にわたって広範な読書家であつたらしい。『鬮邪護法策』でも、世界地理や世界宗教史について読書から得たとと思われる新知識を披露している。旧約ならびに新約の内容紹介の筆も、かなり綿密丁寧である。天主教と耶蘇教との差異や両者の間に争いのあることに関しても、一応の認識を示している。そうした知識の幅の広さによって、この書は、むろん論争的な護法の書ではありながら、比較宗教学前史という観点からみても興味深いものなりえている。すなわち、耶蘇教の紹介・論破にあたっては、しばしば仏教との比較を試み、相互間の類似や差異に言及している。

たとえば、神観と仏身観とを並べて、「真神ト耶蘇ト靈ト三位一体、三ニシテ即一、是ヲ仏ノ三身ノ如ク談ズル」⁽¹⁷⁾という。こうした類似点の指摘をさらに若干列挙してみると、およそつぎのようである。

偶像を拝すると「益ナキノミナラズ却テ罪ヲ受ル」とするのは、「喩テイヘバ真宗ニオヒテ雜行ヲ嫌フ」⁽¹⁸⁾のと同様である。

約ハヤハリ盟約ナリ。約定ノ義ナリ。例セバ仏ノ悲願ノ如ク……爾レバ（旧新両約）六十六卷全ク誓約ノ書ナリ。⁽¹⁹⁾

（旧約三十九巻を通じて）尤入用ナルモノハ先知ノ予言ト云フコトガ尤肝要ナリ。……其予言ト云ハ、仏家ニ云処ノ懸記・未來記也。……先知ト云ハ古ヘノ賢人ノコト、皆神顯レテ耶蘇生涯ノ事實、何ノトキ何ノ国何ノ族ニ生ルルト云フコト、ミナ予言ニ顯シテアル。⁽²⁰⁾

魔鬼、耶蘇ヲ試レドモコレラ伏スルコト不能、却テ其權ヲ奪レタリ。是亦仏八相ノ中ノ降魔ノ相ニ習テ談ズル処ナリ。⁽²¹⁾

耶蘇害セラル、ニ即十字架ニ釘打レテ死スル。忽チ聞ケバイヤラシキ十文字ノハリ付ノ形ヲ尊ブ、怪キコトノヤウナレドモ、彼宗ニ入テミレバ誠ニ肝要ナル処、尤難レ有処ナリ。例セバ釈迦ノ因位ニ惡王ノ為ニナブリ殺シニアヒ、弥陀ノ因位ニハ衆苦ノ中、毒ノ中ニ苦ヲ受玉フ。又近ク祖師ノ死罪ニ定リタルガ流罪トナリ、是ヲ尊バザルモノアラシヤ。……今モ其如シ。刑罰ノ苦ヲ受ケ我等ガ罪ヲ亡シ玉フ処ナレバ……真ニ耶蘇教ノ根基タリ、而モ此道ヲ信ゼザルモノハ定テ教ニ進ムニタラザルナリ。爾レバ此ノ宗ノ奥義ト云ハ此十字架ナリ。⁽²²⁾

以上その一部の例をあげたにとどまるが、竜温は、こうして仏教における既知項との類比を手掛かりに耶蘇教の理解を進めようとする。そこには、論難の気配はほとんどみられない。これに対して、差異を指摘する場合には、仏教の優越性と対照させて耶蘇教の妖邪を筆勢も激しく攻撃する。その事例の一部をあげれば、たとえばつぎのとおりである。

今破シテ云、天主ニ自在ノ大能アリテ万物ヲ造ル、別シテ天使ハ吾手足ノ如トアル。爾ルヨ罪ヲ作ラシメ其心ヲ転ズル不レ能、魔トナリテアダヲナスヲ伏スルコト不レ能ハ云何。又愛心アリテ木ガ実ヲ与ヘルニ食シテ死スル毒樹ハ何ノ為ニ造リタルヤ。我仏法ニ於テハ各因果ノ業ガアル故ニ、仏モ衆生ノ業力ヲ転ズルコト不レ能トノ玉フ。……汝ハタゞ天主自在ノ力ヲモテ作ルト云。若爾ラバ魔ニ誘ハル、愚人ヲバ何デ作リタルヤ。毒ヲ食スルコトヲ覚知セザルハ何ゾ。⁽²³⁾

(ノアの洪水の条を紹介した上で) 今云、洪水ヲ降シテ一切生類ヲ滅スルトハ何タル暴悪ゾヤ。……万民惡念ヲ懷クト云トモ、ミナ汝ノ子孫ニアラズヤ。是ヲ殺害シテ可ナランヤ。我仏ハ五濁ノ有情ヲ憐ミ玉フ、悪人ヲバ猶モ憐ムト云。……爾ルヲ億兆ノ生物ヲ一時ニ亡シテ快トスルハ何タル邪神ゾ。⁽²⁴⁾

哀哉、馬屋ノ内ニオヒテ耶蘇ヲ生ミタリト云。……爾レバ耶蘇ハ実ニ一ケノ貧乏民ナリ。我大聖世尊ノ天子ノ子ニ生レ四海ノ水ヲモテ灌頂セシ有様ヨリ見レバ百千万段ノ違ニ非乎。⁽²⁵⁾

千八百年前ニ殺サレタル一ノ貧民耶蘇ガ、今日中華・日本ノ人々迄ノ日々ニ作ル罪業ガ亡ブベキカ、亡マジキカ。此ヲ信ズルハヨク／＼魔族ノナン業トミヘル。我仏法ニアリテハ自業自得ニシテ自作他受ノ理ナシ。実ニ彼ノ耶蘇ハ邪因邪果、衆生ニ罪ヲ恐レザラ令ル大悪見ナリ。⁽²⁶⁾

見られるとおり、竜温自身の本願他力の信仰に跳ね返って自縄自縛を招くような論旨もある。現代の宗教学者の眼で見れば、思わず失笑に誘われるような言い分もある。その意味で評価できないところも少なくはないが、ともあれ類似と差異とを比較によって指摘しようと試みている点に、広義の宗教学前史において注目すべき位置を与えてよいと思われる。竜温はこの書に続いて、『急策文』(一八六三年)、『総斥排仏弁』(一八六五年)を著す。いずれも儒者、神道者、天文家、耶蘇徒を「四箇の寇敵」⁽²⁷⁾として挙げ、護法の急務を説く。両著のうち後者は、とくに儒者、神道者の排

仏論を總體的にあとづけて破斥しようと試みている。前にふれたとおり、かれの視圈は諸宗教にわたって広がったとみることができるであろう。⁽²⁸⁾

五

竜温は、富永仲基を右の寇敵の一人、すなわち排仏論者として取り扱っている。しかし、排仏というのはむしろ不正確で、鈴木的位置づけたとおり、仏教の「批判的研究」⁽²⁹⁾の先駆者とみるべきであろう。かれの『出定後語』(一七四五年)および『翁の文』(一七四六年)にみられる方法論的な特色について、宗教学前史という観点から簡単にながめておきた。⁽³⁰⁾

「われ、儒の子にあらず。道の子にあらず。また仏の子にあらず。傍らその云為を觀て(傍觀乎其云為)、かつひそかにこれを論ずること、⁽³¹⁾しかり」。仲基が儒・道・仏、三教を論じた結びのことばである。自分の立場は三教のいずれでもなく、ただ傍觀して論じたらこうなった、というのである。そして、おそらくはこの「傍觀」ということが、仲基の学問をつらぬく基本的姿勢であったと思われる。主観的な偏見や先入主を去って、客観的に傍らに立つて觀る。その觀察眼でながめたところを理論化したものが、仲基のいわゆる「加上」であり、「三物五類」であり、「国に俗あり」ということであった。

加上とは、「上に加える」あるいは「上を出る」という意味である。儒教にしても仏教にしても、思想の歴史は、後のものが先行するものの上に加えるところによって発達変遷の過程をたどってきている、とみるわけである。その意味で、これは仲基のいわば歴史学の方法になる。三物五類とは、古文獻に現れる言語が三つの条件によって規制さ

れていること、その用法には約五つの多様性のあることをいうものである。したがって、これは仲基の文献学的原文批評の方法としてはたらく。国に俗ありとは、それぞれの国や民族やその文化にはまたそれぞれの特色があり、そこで風俗習慣の差異や思想の「くせ」の相違などがみられる、という提言である。すなわちこれは、仲基におけるいわば文化人類学的な観察の方法という意味をもつ。

これらの方法を駆使して、仏教經典の成立や諸宗派の展開の過程を文献学的・歴史学的に再構成してみせたものが、『出定後語』にはかならない。それは、従来の宗学的な教相判釈などとは類を異にして、むしろ近代的な客観的歴史学の部類に数えられるものと評価されている。ここで展開されたいわゆる大乘非仏説論が、宗学者の眼には排仏論と映じたのも当然であった。竜温も例外ではなかった。仲基の仕事は、時代に先駆けること、あまりにも早かったからである。西欧から学んで、近代的な仏教史研究が日本で進展しはじめるのは、明治も二十年代に入ることである。仲基に対する偏りのない学問的評価が確立してくるのも、だいたいその頃からとみてよいであろう。姉崎正治が、その著『仏教聖典史論』において仲基の宗教史家としての功を彰したのは、明治三十二年のことであった。

『出定後語』を宗教史学の業績とすれば、『翁の文』は応用宗教学の仕事といってもよいかもしれない。神・儒・仏の三教を、それぞれの「くせ」や「俗」との関連で比較考察した上で、仲基自身の考える「誠の道」を提唱している。かれの論法は、一口にいって、相対主義・多元主義を特色としている。それぞれの宗教・宗派・思想は、歴史的展開の過程においてそれぞれの位置を占めている。民族や国の伝統に応じてそれぞれの俗に染まり、それぞれのくせをもっている。つまり、時と所とに制約された特殊性があり、したがってまた相対的なものである。どれか一つだけが絶対的というわけにはいかない。これが、歴史学的、文化人類学的思考方法に基づいて出てきた、思想に対する仲基の応用的な姿勢であった。

このような相対主義は、価値の多元性を認める寛容な立場に結びつく。だから仲基は、宗学者からは外道と蔑視される婆羅門に対しても、「惜しいかな。その説、いかん。いま、あに必ず、その説の不是を保せんや」と述べて同情を示す。他方、ある一つの思想の唯一絶対性を主張するものに対しては、激しい批判のこぼを浴びせかける。たとえば、仁齋や徂徠などの一方的な主張は「皆大なる見ぞこなひの間違たる事どもなり」というわけである。さらには、自分自身にとって最終的な拠りどころを求めようとすれば、在来のすべての道はその相対性のゆえにあきたらず、結局は折衷的・習合的な常識主義に立ち戻らざるをえなくなる。こうして仲基はいう。

此三教の道は、皆誠の道に、かなはざる道也とするべし。いかにとなれば、仏は天竺の道、儒は漢の道、國ことなれば、日本の道にあらず。神は日本の道なれども、時ことなれば、今の世の道にあらず。……此三教の道は、皆今の世の日本に、行れざる道とはいふべきなり。⁽³⁴⁾

しからばその誠の道の、今の世の日本に行はるべき道はいかにとならば、唯物ごとそのあたりまへをつとめ、今日の業を本とし、心をすぐにし、身持をたゞしくし、……親あるものは、能これにつかふまつり、君あるものは、よくこれに心をつくし、……ことたるも、ことたらぬも、皆我仕合よとそれに心をたり……、奢らず、しはからず、盗まず、偽らず、色このみてほふれず、酒飲してみだれず、……今の文字をかき、今の言をつかひ、今の食物をくらひ、今の衣服を着、今の調度を用ひ、今の家にすみ、今のならはしに従ひ、今の掟を守、今の人に交り、もろ／＼のあしきことをなさず、もろ／＼のよき事を行ふを、誠の道ともいひ、又今の世の日本に行はるべき道ともいふなり。⁽³⁵⁾

此誠の道をして、別に何の道もつくり出がたきしるしには、釈迦も五戒をとき、……孔子も孝弟忠恕を説、……又神道の人も、清浄・質素・正直と説たり。是等は皆誠の道にも叶ひ、いたれることばの、ひがことにもあ

らぬ、似たる事共なりといふべし。されば三教を学ぶ人も、かくさへ心得て、ひがくしくあやしく、ことやうなるわざをなさず、人の世にまじらひて、此世をすごしなば、すなはち誠の道を行ふ人なりともいふべし。⁽³⁶⁾

右の引用の出発点における三教の否定と、終着点におけるその肯定とは、一見、相矛盾している。しかし、ともに比較宗教の応用編という意味では根を一つにしている。すなわち、比較によって析出される差異に注目してそれぞれの特殊性を強調すれば、「今の世の日本」というもう一つの特殊の前で、三教はすべて否定されることになる。他方、「似たる事共」という類似に注目してそれらの共通性を強調すれば、そこに折衷的習合主義が成立してくる。

諸法あひ万すといへども、その要は善をなすに帰す。苟によくその法を守りて、おのおの善をなすに篤くんば、則ち何ぞ彼此を扱ばん。仏もまた可なり。儒もまた可なり。苟に善をつくるをなせる者は、乃ち一家なり。⁽³⁷⁾

それ、善のまさになすべく、悪のまさになすべからざる、善をすれば則ち順、悪をすれば即ち逆、これ天地自然の理、もとより儒仏の教へに待たず。⁽³⁸⁾

儒の子にあらず、仏の子にあらず、という立場から傍観を試みることを得て、仲基は客観的な学問の成果をあげることができた。その仲基は、同時に、主体的に誠の道を生きようとすれば、仏もまた可なり、儒もまた可なり、という実践的習合主義の立場をとることになった。基づくところは、諸教の教え以前の「天地自然の理」であり、「かくせざればかなはざる、人のあたりまへ」⁽³⁹⁾であった。このような仲基の人物像のうちに、日本に伝統的な比較宗教学者像の一つの典型をみるのできるのではなからうかと思われる。すなわち、理論的に比較宗教の学的操作を進めると同時に、実践的には諸宗教帰一の理念を追おうとするような人物像である。

六

「日本における比較宗教の伝統」と大きな表題を掲げた以上は、なお多くの事例にあたるべきことはいうまでもないが、いまのわたくしにはその力も余裕もない。右のような文字どおりの管見に終わるほかないが、それでも、日本には古くから複数の宗教の並存状況があり、それが広い意味での比較宗教の試みを促してきた、という事実を確認するには足りるであろう。そこで想起されるのが、岸本英夫のつぎのことばである。

おもうに、「宗教学」は、日本ではじまってもよい学問であった。日本ほどせまい地域に、異なった宗教が、ならび存している国は、珍らしいからである。地球上の文明国として、ほとんど、他に類例がない。日本の国全体が、宗教の実験室のような観を呈している。宗教学の研究は、さまざまの異なった宗教を比較研究するところから、はじまった。……日本は諸宗教を比較研究するのに、きわめて適した国である。しかし、宗教学がはじめて形成されたのは、日本ではなかつた⁽⁴⁰⁾。

このことばに接して、直ちに出てくる疑問がある。日本ではじまってもよい比較宗教学が、それではなぜはじまらなかったのか。その理由となった事情は、はじまったときの日本の宗教学にも影響を及ぼしてはいないか。つまり、日本宗教学の日本的特徴とでもいえるようなものにつながる可能性はないか。こういった疑問である。これに答えることは、おそらくはなはだ困難であり、むしろ、史実としての不生成を説明することは、歴史的には不可能なのかもしれない。それを承知の上で、以下に感想めいたものを記して本稿の結びとしたい。

まず、はじまらなかった理由について考えられるのは、多宗教の並存という現実だけでは比較宗教学の必要にして

十分な条件にはなりえない、ということである。それは、研究資料の提供という点ではすぐれて必要条件をみたすものではあっても、研究方法の用意がなければ十分とはいえない。つまり、方法的自覚が不十分であり未発達であったがゆえに、日本の国内事情だけでは宗教学ははじまらなかった、ということになる。

その点、マクス・ミュラーにおいては方法的自覚がはっきりしていた。かれは、「自然科学の一つとして」、「真に科学的に」宗教を研究するという⁽⁴¹⁾。その具体的操作を三段に分けて、つぎのように示している。一は、宗教のもろもろの事実を注意深く収集すること、二は、比較によって、おのおのの宗教に特異な点とすべての宗教が共通にわかち合っている点とを明らかにすること、三は、こうしてえられた証拠に基づいて、宗教の本質、起源、目的をつきとめること、である。⁽⁴²⁾このような方法的自覚の成立する背景には、いうまでもなく西欧文化全体の歴史的伝統がある。これに較べて、日本の伝統にはどのような差異があつたがゆえに、比較宗教学のはじまりの国とはなりえなかつたのか、それが問題である。問題が問題だけに、確たる論証は不可能であるが、考えられる点をいくつか拾い上げてむしろ大胆な推測を試み、大方の批判的な御示教を乞うことにしたい。

まず考えられるのは、マクス・ミュラーのいう自然科学的という思考法が、日本では未発達だったのでないか、という点である。これは、西欧と日本との「自然」観の相違にもつながるものかもしれない。シャープは、マクス・ミュラーにおける「科学的」の意味を、帰納的なやり方、法則性への確信、アプリアリな論への不信、という三点から解釈している。⁽⁴³⁾すなわち、経験的に観察し、観察された事実から法則性を帰納しようという、当時のいわゆる自然科学的方法を宗教学研究に応用しようという姿勢である。このような方法の姿勢は、少なくとも宗教に関心をもつ日本人の間には未発達だったように思われる。自然科学的知識それ自体は、ファビアンにも竜温にも知られていたが、その知識を産み出した方法についての理解、ましてやその方法を宗教の観察研究に応用しようとする姿勢などは、どう

やら与り知らぬところであったと推察される。

自然科学は、個々の事例から一般的法則を帰納するという点で、一般化の手続きをふくむといわれる。近世宗教哲学の展開は、この一般化の志向を宗教研究に結びつけたものとみることが出来る。すなわち、宗教一般の普遍的規範の本質が、理性の立場から問われたわけである。カントに学ぶところのあったマクス・ミュラーは、宗教のそうした哲学の本質概念から規範性を抜き去る方向で、「宗教の科学」を主唱したといつてよいであろう。つまり、比較宗教学発足の背景には、近世宗教哲学の流れもあつたわけである。そして、日本では、このような宗教哲学の追求目標となつた宗教一般という概念は、宗教にかかわり合う知識人たちにとって、あまり関心をひく主題とはならなかつたのではあるまいか。日本にも、主として儒教からくる理性主義はあつた。合理的批判的宗教論としての、広い意味での宗教哲学はあつたというべきであろう。しかしそれは、西欧の宗教哲学とは思考様式に差があつた。複数の宗教を寛容に認める多元主義の伝統からは、宗教一般の普遍的本質というふうな唯一の規範概念にはなじまないところがあつたのではなからうか。むしろ万教帰一、の思想はむしろ通例的であつた。しかしそれは、唯一の思想とは範疇を異にする。仲基にもみられたように、帰一、の思想は、多元を前提とした上での折衷や習合であり、実践的道学の立場に立っていた。理論的な宗教一般という思考法は、ともあれ、日本にはなじみの薄いものであつたように思われる。

ここに出でてきた実践的道学の立場ということも、考えてみるべき問題点の一つとなるであろう。自然科学は、自然的事実を価値から切り離した。十九世紀の歴史主義は、歴史的事実を価値から区別した。マクス・ミュラーもまた、宗教史的事実を規範から弁別することによって、比較宗教学を宗教哲学から独立させる方向を示した。当時、古代宗教、東洋宗教、未開宗教などの新奇な事実が、一種の優越感に裏つけられていたにせよ、西欧の学者たちの知的な好奇心を刺激した。この知的好奇心こそが、つまるところ宗教の科学を推進する基本的エネルギーであつた。日本で

も、たとば新井白石などにみられるように、新奇な宗教の事実に対して知的に貪欲な好奇心を示すものはあった。しかし、多くの場合、宗教のこととなると道学的な姿勢で接する傾向が強かったのではあるまいか。宗教史学者としてはむしろ西欧にも先駆けるほどの仲基が、三教の比較宗教において帰着したところは、やはり道学の立場であった。

ここまで、日本で宗教学のはじまらなかった理由を模索して、自然科学的方法の未発達とか、宗教一般という哲学的概念の不在とか、知的好奇心のエネルギー不足とかをあげてみた。それは要するに、西欧ではじまった宗教学の歴史的背景にはかくかくの条件が揃っていたが、日本ではそれらが未熟ないし不在であった、ということである。意味するところは、それ以上でもなければ、それ以下でもない。つまり、西欧流の宗教学は、まさに西欧の文化史的条件のなかで始まったのであって、それ以外の、たとえば日本などで始まるわけはなかった、というきわめて平明なことがらを示したにすぎない。日本には、文化史的条件、とくに宗教的伝統において西欧とは異なったものがあり、したがって当然のことながら、西欧流の宗教学ははじまらなかった。それをもし意図的にはじめるとすれば、西欧から移入し学ぶほかなかった。

こう考えてくると、問題はつぎに進むことになる。すなわち、西欧流宗教学の発生には適しなかった日本の文化的基盤、とくに宗教的伝統の特徴はどのようなものであろうか。そのような伝統のなかに移し植えられたとき、宗教学は、それに応じた特徴を帯びることになるのか、ならないのか、といった問題である。

七

これについても、残念ながら、まことに平凡な返答しか思い浮かばない。すなわち、西欧の唯一神教的文化伝統に

対して、日本の多神教的・多宗教的・多元主義的伝統という対比である。そこから日本では、宗教に関して相對主義的な寛容の姿勢も出てくれば、折衷や習合や重層といった傾向も顕著に現れてくる。従来、多くの人々がすでに指摘しているとおりのである。そのあたりの状況を、本稿でもすでに取り上げたことであるが、ここでもう一度、四人の人物について確かめておくことにしよう。

空海は、なるほど仏教の最優位を説いた。しかし、儒道二教を異教邪説として否定したのではなかった。すでに亀毛の説のうちにも仏の、仮名の説のうちにも儒の、それぞれ相手方の教えが肯定的に援用されている。さらに、『三教指帰』の最後をしめくくる「十韻の詩」には、「居諸冥夜を破る 三教癡心を棄く……綱常は孔に因って述ぶ……変転は聃公が授け……金仙一乗の法 義益最も幽深なり……」⁽⁴⁴⁾とある。義益の最高ものは仏法であるが、孔子の綱常、老子の変転の教えも、それぞれに癡心の闇を破する益がある、というのである。これについて福永光司は、「仏教独尊の排他主義」ではなくて「他者をも包容する共存主義」⁽⁴⁵⁾のあることを指摘し、「空海をして空海たらしめる偉大さの本質は、『集めて一つに大成する』ことにあった。……綜合の天才であった」⁽⁴⁶⁾と述べている。かれはまた、『十七条憲法』との連続性についても説いているが、この憲法が、儒・仏をはじめ大陸から伝来した諸思想の複合の上に成り立っていることは、周知のとおりである。

フアビアンは、仏・儒・神・基の四教を破した。論破の立場は、前三教に対しては基の立場、基に対しては前三教の立場、であったと一応はいえるであろう。その意味では、表面の否定の裏面には肯定があったわけである。ああでもない、こうでもない、といった主張の裏に、ああでもある、こうでもある、という主張をゆるすような、一種の柔軟性に富んだ姿勢がある。これをどう評価するかは別として、ああともこうとも、どちらとも考えうる、というふうな、思想的相對主義・多元主義の伝統には親近な姿勢とみてよいであろう。このような姿勢のことを、やや別の角度

からではあるが、山本七平訳編『日本教徒』は、生きるための方法論として「人が神を選択する」⁽⁴⁷⁾ものであり、それが日本教徒の特徴である、としている。つまり相對多元の神々のうちから臨機応変に自主的に神をえらぶわけで、その点からすると「ファビアンは「最初の日本教徒」であった、というのである。

日本の宗教のなかでは、浄土真宗は、一神教に似てもっとも非寛容の傾向が強い、といわれる。その真宗の僧侶竜温にも、しかしやはり寛容な相對主義の姿勢はみられる。破邪護法の使命観は盛んであるにもかかわらず、五ヶ国条約の成った以上は、耶蘇教にこちらから手を出すわけにはいかぬ、という。外国人がそれを信ずる自由を認めて、指一本ふれまいとするわけである。異国の邪教徒を教化して救済にあずかせよう、などというほどの伝道意欲は皆無である。国内的には、念仏を攻撃してやまなかった日蓮に対しても、その法難をめぐって好意的な評価を惜まない。当の邪教の耶蘇教についても、仏教や真宗に相似た共通点を認めるにやぶさかでない。とはいえ、この邪教に對抗し防禦の策は講ぜねばならぬ。そのための俗諦門としては、儒仏神の「三道ヲ合シテ」⁽⁴⁸⁾これにあたろう、とよびかけろ。かくて破邪はなまぬるく、護法は習合的である。寛容な多元主義の伝統を竜温も受けついでいる。

仲基にみられる相對主義・多元主義については、すでに触れたとおりである。

以上わずかに一斑を見たにとどまるが、かれらが、日本宗教学の前史においてとくに注目されるべき重要性をもつことに、間違いはないであろう。広い意味での比較宗教を試みながら、いずれも相對主義・多元主義の伝統のうちにあり、折衷・習合・重層への傾斜を示し、寛容の雰囲気をただよわせている。一見こういう場所でもこそ、比較宗教学ははじまってよかったとみえるが、事実はそうではなかった。逆に、宗教的には絶対主義・一元主義的な伝統が強く、非寛容に傾きやすい西欧において、それははじまった。この歴史的事実を、寛容―非寛容の対照をいささか誇張

することによって解釈してみたい。

相対的多元を認容する寛容の雰囲気のみならず、文化の全体が未分化な構造に傾きやすいのではあるまいか。宗教相互間でも、未分化な習合や一致への傾向が生まれてくる。宗教と他の文化領域、たとえば学問や道徳との間にも、相互に分化し独立しようとの要請はあまり強くならない。宗教的聖者、すぐれた学者、道徳的君子なども、それぞれ独自の達成とみられるよりも、むしろ未分化に広い共通の範疇内にあるものとして評価される。そこで、学問や道徳とは区別される宗教独自の普遍的本質は何か、というふうな哲学的問題意識は起こりにくい。まして、宗教と科学とを分けた上で、宗教の科学という発想は、日本の宗教的・文化的伝統には縁遠いものであった。こういうことにならないだろうか。

これに対して、非寛容の宗教的権威が支配した西欧においては、やがて時がくると、かえって同じく非寛容な反発力をよび出して非寛容同士がぶつかり合い、その結果、相互分化の志向を強くしてくるのではあるまいか。プロテスタントはカトリックから分化し、対立する。プロテスタント内部にもさまざまなセクトが分化する。自然科学は宗教からの独立をかちとり、哲学は理性を信仰から分化させる。客観と主観、事実と規範、といった分化の要請も、こうして、実は非寛容の宗教的伝統のなかでめばえる。つまり、客観的な宗教研究としての宗教学の独立は、西欧のキリスト教文化圏だからこそ要請されたものであった、というふうな解釈できないだろうか。

このような解釈は、いささか乱暴な誇張が過ぎると批判されるかもしれない。それにしても、日本の宗教学が、一方からいえば、前史にみられたような内発的な条件はそなえながらも、大局的にいえば、外発的に西欧から学んで成立展開しはじめたものであったということは、明治の歴史的事実といつてよいであろう。そこで、当然のことながら、移入された宗教学と日本の宗教的伝統とのからみ合いということが問題になる。つまり、日本の宗教学に日本の特徴

といえるようなものがあるのか、ないのか、という問題である。これを解明するためには、日本宗教学史をその目になつて見直す必要がある。すでに島蘭進も、相似た問題関心を示している。⁽⁴⁹⁾ 本稿も、その線に沿つての準備の一部のつもりではある。しかし、いまだ結論らしきものがいえるような段階には達していない。ただ、乱暴ついでに印象の一つをいわせていただければ、日本宗教学は、宗教の相対的多元性を当然の前提としながら、どこやら万教帰一といった方向感覚にみちびかれているかの趣があり、その角度から宗教への共感的理解を示そうとする傾きがあるような気がする。むろん例外も少なくはないが、それが日本の比較宗教の伝統につながるものではないかと思われる。西欧において、このところ諸宗教の対話とか、宗教学者の共感的理解とかが強調されているようであるが、それは分化の振り子のゆり戻しのようなものであつて、似たような動向のめばえてくる伝統の根は、日本とは違つているのではあるまいか。

注

- (1) たとえば G. Mensching, *Geschichte der Religionswissenschaft*, 1948. J. de Vries, *The Study of Religion—A Historical Approach*, 1967. E. J. Sharpe, *Comparative Religion—A History*, 1975. など参照。
- (2) 鈴木範久『明治宗教思潮の研究—宗教学事始—』一—一二頁。
- (3) 同右、四頁。
- (4) 『三教指帰』(岩波書店版日本古典文学大系71)、一二六頁。
- (5) 同右、一三七—八頁。
- (6) 同右、一四五頁。
- (7) 同右、一二四—六頁。
- (8) 同右、一一八頁以下。
- (9) 同右、八四—五頁。

- (10) 『妙貞問答上巻』(西田長男の整理による。『ビブリア』五七号)、三三頁、五三頁。
- (11) 同右(西田による解題)、一八一―九頁。
- (12) 『妙貞問答中巻、下巻』および『破提字子』は『キリシタン書 排耶書』(岩波書店版日本思想大系25)による。
- (13) 井手勝美「ハビアンと『妙貞問答』」(『季刊日本思想史』六号)、五五頁。
- (14) 『破提字子』、四二―四頁。
- (15) 鈴木、前掲書、五頁。
- (16) 『關邪護法策』(『明治仏教全集 第八巻』)、一四三頁。
- (17) 同右、一四七頁。
- (18) 同右、一四八頁。
- (19) 同右、一五〇頁。
- (20) 同右、一六一頁。
- (21) 同右、一六五頁。
- (22) 同右、一六七頁。
- (23) 同右、一五四頁。
- (24) 同右、一五八頁。
- (25) 同右、一六三頁。
- (26) 同右、一八三頁。
- (27) 『急策文』(同右)、三五頁。
- (28) 山本幸規「邪教をみる眼―幕末仏教界における破邪論の形成と『關邪護法策』」(『季刊日本思想史』一五号)にも、「竜温のキリスト教理解はほぼ正鵠を捉えているといつてよいであろう。……キリスト教は仏教に劣るという信仰者のもつ価値的優位を保持しつつも、宗教の在り方における両者の共通性を了解した発言であり、改めて宗教交渉史的観点から顧られるべきである」(一九八頁)と述べられている。
- (29) 鈴木、前掲書、六頁。
- (30) 拙稿「出定後語」(『富永仲基』)、『近代の仏教者』、五一―五二頁)、参照。

- (31) 『出定後語』(富永仲基 山片蟠桃) 岩波書店版日本思想大系43、九二頁。
- (32) 同右、八三頁。
- (33) 『翁の文』(近世思想家文集) 岩波書店版日本古典文学大系97、五五七頁。
- (34) 同右、五四七―八頁。
- (35) 同右、五五一―三頁。
- (36) 同右、五五三―四頁。
- (37) 『出定後語』一〇五頁。
- (38) 同右、六一頁。
- (39) 『翁の文』、五五三頁。
- (40) 岸本英夫『宗教学』、「はじめた」の書き出しのところ。
- (41) F. Max Müller, *Natural Religion*, p. 13. *Introduction to the Science of Religion*, p. 4.
- (42) *Natural Religion* p. 11.
- (43) E. J. Sharpe, *op. cit.*, p. 31.
- (44) 『三教指帰』一四六頁。
- (45) 福永光司編『最澄 空海』、五六―七頁。
- (46) 同右、六三頁。
- (47) 山本七平訳編『日本教徒―その開祖と現代知識人―』、一五六頁。
- (48) 『闢邪護法策』、一八九頁。
- (49) 島蘭進『宗教学と多元主義の伝統』(『東洋学術研究』二〇巻二号)、参照。

日本宗教学の軌跡

大正大学教授 竹中 信常

—

日本で「宗教学」という言葉が使われたのは、鈴木範久の『明治宗教思潮の研究』によると、小崎弘道が「キリスト教の学問」という意味で明治一二年に使用したのが初めてであり、次いで明治一七年に石川舜台が用いている（十八頁）。いづれも今日用いられている意味ではないが、とに角「宗教学」という語は日本においては約一世紀の歴史を持つことになる。そしてその語義内容については今日まで幾度かの回顧展望がおこなわれてきた。古いところは省略するが、昭和二五年五月、岸本英夫が第四回九学会連合大会で「宗教学の展望」を発表した。その後昭和三一年、小口偉一「宗教学五十年の歩み」（宗教学研究一四七号）、昭和三五年、石津照璽「宗教学研究の問題と動向」（宗教学研究一六三号）昭和四一年、古野清人・佐々木宏幹「宗教学」（日本民族学の回顧と展望）昭和四八年、シンポジウム「比較宗教学の再建」（増谷先生学績記念会）昭和五一年、竹中信常「日本宗教学の人々」（大正大学宗教学年報二一号）昭和五四年、小口偉一「宗教学研究」と日本宗教学会」（宗教学研究二三八号）昭和五四年、鈴木範久『明治宗教

思潮の研究——宗教学事始』(東大出版) 昭和五五年、後藤・田丸「日本宗教学会五十年の歩み」(日本宗教学会五十年史・日本宗教学会) 昭和五七年、田丸編『日本の宗教学説』(東大宗教学研究室) などがあり、学会発表でもこの二三年の内でも鈴木宗忠・岸本英夫・石橋智信・矢吹慶輝・宇野円空・上野隆誠などの宗教学についての論考がみられる。(このことは後に再び触れる)

姉崎正治は「宗教学講座廿五年の想出」(昭和五年)の中で、宗教学を担当する者はすべからく「气象台」になつた積りになるべく、参謀本部や軍司令部ではなく、

「……時に応じて特殊の方面に研究を集中することは……やむを得ぬが、全体としていわば全般的観測を目標とすべきである」

「……それ故、研究の上で範囲を限定してもそこには常に人生全体と連絡する融通があるべく、限定のために人生を断片的に見做し、学問の分科を縄張範囲の様にする偏見に陥らぬ必要がある」

とし(宗教学紀要・昭和六年・六頁)宗教学のペースブな視野と有機的全体構成の必要を説いているが、上述したような近來の傾向はまさに姉崎の要望の反映ともいえよう。

いふなれば小崎、石川に始まる「宗教学」という用語が百年を越える今日、上述の諸論考をふまえて日本の宗教学の軌跡を辿るのも無意味ではないと考える。

脇本平也は「比較宗教学の伝統」において、はるかに遡って空海の『三教指帰』を起点として、ファビアン『妙貞問答』『破提字子』等を通して日本における諸宗教間の比較対照の流れを描いている。これを以て日本の宗教学史の上限として上述諸氏のを時代的に配置すると中世・近世―脇本、近世・明治―鈴木、明治・昭和四十年代―小口、昭和四十年以後―石津、明治・昭和五十年―後藤・田丸となろうか。

そこでここにはこれら諸氏の論考を下敷きとしてこれをさらに現時点（昭和五十八年）にまで引下げ、特に現時点における日本宗教学の動向と展望を試みた。但し明治以後昭和四十年代に至る期間は先学の足跡をなぞるに止め、現時点を中心にいささかの考証を加えることとする。

しかし、それにしても宗教学全般に及ぶことはいささか重荷にすぎるので、これを二つの路線に限りて迎えることにする。その一つは別表の如く、明治以後わが国で発刊された宗教学関係の著書でその標題もしくは副題に「宗教学」と表示されたもの（岸本能武太・『宗教研究』は宗教学の表示はないが並記した）についてその大体の性格と内容をうかがうことにした。これに加えて標題には「宗教学」の文学はないが、内容的に宗教学乃至宗教学説を論じたものもリストアップした。むしろこれらは筆者の管見によるもので、少なからぬ粗漏のあることは言を俟たない。また厳密には雑誌論文などにも及ぶべきだが、今はこれにまで至り得なかった。もう一つの路線は「学術大会」を中心とするもので、これは一覧表にまとめた。但しこれもまた「学術大会紀要」に掲載されたものに限り、発表のみでレヂメの提出のなかったものには至らなかった。また部会数についても紀要の目次に表示されなかったものは『日本宗教学会五十年史』によって補足した。発表論文の分類は宗教社会学・宗教哲学等々の部門別と神・仏・基・回・新宗教など宗教別とを併用した。宗教別のうち例えば仏教の如く発表数の多いものは更に教義・歴史・教団・儀礼・經典論などに再分すべきであろう。そうすれば仏教研究を通じての学会動向の一端が明かになるであろうが、専攻外のことでもあるので省略した。なお書目リストの中で発行所・体裁等の記載のないのは筆者の直接手にし得なかったものである。

そこで、著書の流れを小口の「五十年の歩み」の時期区分を含めて六期としてみる。

第一期は鈴木範久のいう「宗教学以前」つまり宗教学研究の必要性と自由性の主張された時期である。従って宗教と教育・倫理との関係が問われ、宗教学研究の独自性が模索された。著書でいうならば井上円了・岸本能武太、傍系書では有賀・鎌田などの著書がこれに当る。いわば宗教についての自由な学問的研究の可能性を樹立した時期といえる。

第二期は小口のいう第一期で、宗教学の学的独立と体系化の時期である。学的独自性については姉崎『宗教学概論』の緒論の諸章例えは「宗教学并に過去の宗教概念」「人文科学としての宗教学」などにこれがみられ、岸本能武太は『比較宗教学一斑』の「宗教学研究に反対の二説」の項で、宗教は信仰するもので研究するものではないという批判に對して、「如何にも宗教は信仰するものに相違はないけれども、又之を研究することも出来るのである。それ故今日では西洋には『宗教学』即ち *Science of Religion* と云う学問が出来ている」と述べ、次いで「比較宗教学の五問題」と題して宗教学の概念規定を試みている。学問的体系に関しては姉崎の『宗教学概論』と加藤の『宗教学』がある。特に前者はすでに今日の宗教学分科学の基礎をなすものとして高く評価されているし、後者はその後のいわゆる「宗教学概論」の濫觴をなすもので、発生・発達論と形態論が詳細に論じられている。

第三期つまり小口の第二期は時代的には大正から昭和初期にわたる時期である。ここでは欧米の宗教学説の紹介・消化を通じて宗教学の確立があとづけられる。特に傍系著書の赤松『軌近宗教学説の研究』、宇野『宗教の史実と理論』などがこれであり、古野のデュルケーム『宗教生活の原初形態』（上巻昭和五年・下巻昭和六年）の翻訳はフラ

ンス社会学派の宗教理論の紹介・導入の最たるものであった。また帆足『宗教哲学概論』、菅『宗教哲学の基礎理論』などは宗教学概論と名づけてもよいくらいの内容のもので、宗教学が当時の日本の学界において市民権を得たことがわかる。一方、河面『宗教学概論』では第一章で「一般学問の体系に於ける宗教学の位置」が論じられ、文字通り宗教学の文化科学としての位置づけがおこなわれ、宇野『宗教学』は「……従来の宗教学の伝統に囚われまいと努め……」、特異の章立てを試みているが、このことはすでに当時において日本の宗教学にある種の「伝統」が存在したこと、つまり宗教学が確立していたことを示すものといえよう。そしてこれは先の姉崎の著書とは異った意味で、その後展開した宗教学諸分科、特に宗教心理学・宗教民族学・宗教社会学などの発展基盤をなしたといえる。また加藤『宗教之学術的研究』、野々村『宗教学要論』においてはそれぞれ仏教及びキリスト教をとり上げているのが、これなどは具体的な宗教についての宗教学的アプローチに先鞭をつけたもので、いわば応用宗教学ともいうべく、その後徐々に盛んになった諸宗教の「比較研究」の素地をなした。赤松『宗教史方法論』は当時においても高く評価されたが、宗教の歴史現象の内に宗教の本質性と真理性とを認めようとする彼の立場は、彼がすでに多く引用しているレーマンやヴァン・デル・レーウの現象学的理論の上に構築され、その意味では最近日本において抬頭してきた宗教現象学にとっても措くことの出来ぬ先駆的位置を占めている。

この期間において特に注目すべきことは、昭和七年、「この叢書を恩師姉崎正治先生に獻ぐ」と扉書された宗教学叢書十五巻が石橋智信の監修のもとに企画され春秋社から発刊されたことである。しかしこれはその内の四巻のみで中絶してしまっただが、こうしたことが企画されたこと自体、日本の宗教学にとって意義あることであったといわねばならない。

第四期は日支事変から第二次世界大戦をはさむ数年間で小口の第三期に当る。この期間はすでによくいわれている

ように、戦争による研究の閉鎖性と内面化の時期である。国家主義的イデオロギーによる研究の自由の拘束であり、学問の国際的交流の断絶による資料の潤渇である。このために、それまで外に向けられていた目が内に向けられるようになり、その結果文献・学説の研究、古典回顧、個別研究の深化の傾向が強まった。こうした傾向を反映して企図されたのが上野隆誠・三枝義夫の責任編集による『宗教学古典叢書』十一書・十六巻であった。その「刊行の趣旨」は当時の日本における宗教学の状況を物語っているもので、いささか長文であるがその一節を引用する。

「人間精神の根基として生活文化を培い、社会力として発現すべき宗教への関心は、大東亜建設の莊嚴偉大なる戦いを契機として、愈々深く、その意義また自ら闡明されつつある。国内に於ける宗教に関する諸問題はもとより、民族政策の一環としての宗教対策の重要性については縷説を要せぬところである。然るに今日これらを繞る言説の多くが、我観に立ちて学的根拠を有せざることは、まことに遺憾といわねばならぬ。これが道標となるべき宗教学の存在意義は極めて高く評価さるべきであるが、本邦に於ける宗教学の歴史は日なお浅く、未だなお外に文献に学ぶべきものあるを率直に認めざるを得ない。まづこれを謙虚に受容し、而してこれを批判克服して、はじめて日本宗教学の基礎は築かれるというべきである。……」

しかしこの企画も戦争末期の混乱と物資の欠乏などの理由で、篠田一夫によってド・ラ・ソーサー『宗教史大系』第一巻が刊行されたのみで終ってしまった。だが戦後、個別の形でタイラー、フレーザー、ウント、マレットが、またシュライエルマツヘル、ウィリアム・ジェームスの再訳が発刊され、ある意味ではこの企画の一端は果されたいえよう。

一方、戦争による閉鎖性は反面、文献による地域調査研究を多く生んだ。例えば満鉄調査局での中国を主とするアジア研究、東亜研究所・南洋研究所における東南アジア及びインドネシア諸島の研究、東洋文化研究所の中国・イス

ラム圏、帝国学士院民族研究所では小口のイスラム・シャマニズム、古野の高砂族、台北帝大では馬淵のインドネシア全般の調査研究等がおこなわれた。これらは宗教学そのものではないが、民族資料による宗教研究に大きく貢献した。こうした情況の中で生れたのが棚瀬『民族宗教の研究』であったことは周知のとおりである。

この間に出された宗教学プロパーの書物はやはり戦時のためか僅少であり、宇野『宗教学通論』と加藤『宗教学精要』などが数えられるが、それらはいづれも入門書というべく、また当時の国体観に左右されていた節が、特に「神観」の記述にみられる。

第五期、小口の第四期は戦後から小口の「五十年の歩み」までであるが、彼によるとこの期の宗教学全般の性格は、一、神・仏・基の各神学的研究から離れた宗教学。二、米英の影響の強い時代、特に社会学・心理学にこれが見られる。三、連合学会加入を契機としてフィールド・ワークの盛行ということになる。そして一からは宗教学の再検討という一連の試みがみられ、二においては市民宗教・宗教の世俗化論が今日にまで及び、心理学の方面では精神分析学の再評価と深層心理学の導入がおこなわれ、これらは今日のサイコセラフィー及びアイデンティティ理論へとつづいている。こうした風潮を反映し著書としては石橋・鈴木宗忠・仁戸田・岸本ものが相次いで出されている。これに即応して堀・池田のベラー『トクガワ・レリジョン』の翻訳、さらには堀のエリアーデの翻訳・紹介等は戦後の日本宗教学界に大きな波紋を投げかけた。連合学会への加入に触発されたフィールド・ワークの盛行は在来の課題中の個人調査から、関連学会との共同調査による特定地域の総合研究に移ってきた。このことは後にまた触れる。

しかし、宗教学著書そのものは鈴木『宗教学原論』において「宗教学の基礎観念」が論じられ、石橋は『宗教学概論』において「宗教学の輪廓」につづいて、マックス・ミュラーに先立つ二十年「思弁的宗教学」を提唱したノーアックを、そして次にマックス・ミュラー、ティーレ等の宗教学を検討しており、下つては岸本英夫が『宗教学』に

において、「宗教学の領域」「宗教の定義」「宗教の基本的構造と機能」を論じ、改めて宗教学の枠組と領域とを考究していることは注目すべきである。そこには、戦後滔々と流入してきた宗教研究の新分野に対し、そしてそれによって急速に展開したインターディシプリナリーの傾向に対し、隣接科学との無制限的交流によって宗教学の独自性の喪失ということについての警告的態度がみられる。

この時期についての小口のまとめは、宗教学の学問的性格は明かになったが（インターディシプリナリテイの傾向のゆえに）、同じ意味と内容とで発言できる共通の場のないこと、従ってまづ（宗教学の）用語の統一を計ることであり、フィールドの単なる積み重ねは宗教学が「宗教誌」になるおそれがあるという警告であり、このことについては古野もすでに指摘しているところである。用語の統一に関してはその後の『宗教学辞典』の刊行によって、その要望の大半は満たされた。

第六期は今日的課題であるが筆者の非力不才のため極めて粗雑な管見となったことを許るされたい。しかし敢えてこれを概観すると、ここには三つのメルクマールの存在することを指摘したい。第一に、近來著わされる「宗教学」の傾向としては、初期のようによくわゆる進化論的な思考つまり宗教の起源・発達・類型・本質といった論述は影をひそめ、宗教の文化的機能、社会的役割などに関心が移ってきた。このことに関して石津は、

「……研究対象も既成の或は成立的な形態を持ついわゆる宗教のみならず、むしろ日常的なセキユラーな生活の特殊場合において宗教的な機能をさぐる研究がすすめられている」

それゆえ

「宗教の経験や現象をそれだけとして抜き型にして研究するのではなく、人間生活の全体的連関における特殊な形態或は機能としてとらえようとする」（『宗教学研究の問題と動向』・一二〇頁）

として、いわゆる宗教の「形態と機能」を重視する方向に変わってきている。つまりそれは柳川『宗教理論と宗教史』がとった「宗教をうけ入れる側から見ようとする」態度である(三頁)いしかえると、宗教をそのままの形で対象化するのではなく、人間もしくは人間生活とのかかわりの中で捉えようとするもので、いわば宗教を人間の中にとり入れる主観主義的傾向といえよう。小口編『宗教学』は現象・経験・儀礼・思想・社会という章立てであるが、これはデュルケームの宗教の定義の四要素(聖なるもの・信仰・行事・教会)に即したものであるが、そのいづれをとってもすべて「人間」とのかかわりが中心となっている。柳川に至っては上述したとおりである。駒大の『宗教学ハンドブック』も前半において「宗教と……」と章題している点この傾向にあるものといえる。傍系であるが田代『近代人の宗教』も同類とみるべきであろう。「現在の宗教学の分析手段では捉えられない部分が余りにも大きい……宗教は従来の宗教学が予想していたよりも、もっと奥深く人間の自然本性のなかに根ざしているのではないか……」と発言し(U・P・九二号・昭和五年)人間学に根づく宗教学を提唱した谷口の著書も異色ではあるがここに並記すべきであろう。こうした宗教の捉え方は最近の二つの叢書『日本人の宗教』にも『講座宗教学』にも試みられている。前者は序文において、

「……宗教というものが、人間個々人の心のあり方と深い係わりを持ち、それらのおよそ千差万別の心的現象の複合体が示す文化実態は不可解にして捕捉したいものだという諦観にも似た認識をわれわれが持つ……。だが未知の超自然的領域、人間の潜在的・無意識的部分から噴出してくるエネルギーは、人間の存在を根底から支えるものであり、その部分への解明は人間そのものへの問いかけであり、それはわれわれが過去から現在を経て未来に突き進む際に決して怠ってはならない基本的作業である」(傍点筆者)

と宣言している。今日の日本の宗教学の性格を端的にあらわした発言である。

反面、どちらかという宗教を対象化して客観的に説明し体系化しようとする在来の流れもつづいており、湯田・竹中、特に鈴木宗忠がこれらであり、脇本のもややこれに近いと思われる。

第二のメルクマールは学史もしくは学説史への関心が高く、いわば第三反省期というべき点である。著書としては『比較宗教学の再建』、『明治宗教思潮の研究』、『日本の宗教学説』等である。このことは後の「学会の流れ」にもみられる。

第三のメルクマールは先に述べたとおり他学会及び隣接科学との交流によってフィールド・ワークと総合研究が盛んになったことであるが、これは上述の如き理由に加えて、文部省の科学研究助成が与っている点が多大である。そして個々の特殊研究がこうした総合的体系に組み入れられることによって、単なる「宗教誌」からの脱皮が望まれる。

三

学術大会の流れに移る。始めに一覧表についていうと、戦前は隔年、戦後すなわち昭和二三年になって毎年開催となった。但し昭和三三年が抜けているのは、周知のようにこの年国際宗教学宗教史学会第九回国際会議が東京・関西で開催されたため国内大会が開かれなかったからである。国学院で会員総会と公開講演会のみがおこなわれた。右欄には関連事項を記入した。研究分類については上記した。数字はすべて実数である。本来ならば年次の発表者数との比率を出すべきだが今回は及ばなかった。部会数の増加が発表者数の増加に正比例するのは当然だが、現在大体七〇八部会に落ちついているということは分科目が定着してきたことを示しているといえよう。

発表内容についていうと第十六・二〇・二二・二三・二六・二七回等で概念規定及び方法論についての発表がつき、特に二五回では石津「宗教研究の立場」の発表があり、シンポジウムに「宗教研究の方法」がとり上げられている。そして第三六回のシンポジウムでは「宗教概念の再考」が論じられており、特に三四・三五・三八回等において岸本・矢吹・石津・石橋、第四〇回では鈴木宗忠・岸本の各宗教学説が検討され、四二回では上野隆誠の学説及び田丸「三つの宗教学」などがみられた。このように宗教学そのものについての反省と各学説についての検討において、宗教学の方法・性格・任務などが不断に論じられている。比較の項に関しては昭和三十三年の東京国際学会でハイラーが“The History of Religions as a way to the Unity of Religions”を講演し、「一切の宗教は究極において統合される」と論じ（岸本監訳・宗教学入門・一八四頁）つづく第十八回大会では「諸宗教と宗教」と題するシンポジウムが試みられた。これらを契機として諸宗教の出会い及び対話に関する発表が目につくようになり、第三一回ではデュモリン、管井・山口等、三三回では山口「宗教的世界の全一性」そして三四・三七・三八回とつづき、三八回ではスインゲドウ「諸宗教の協力」がみられる。ハイラーによって投げられた「出会い」の問題はそれまで余り正面切って論じられなかった「比較」の問題に波及するに至った。第十九回では「ニーチェと仏教」「フロイトと阿頼耶識」「比較宗教学」等の発表がおこなわれた。また二二回には「インド思想と深層心理」、三〇回では「比較宗教の視点」四一回では「ヘーゲルと道元」「親鸞とキェルケゴール」など恒常的に関心が持たれている。こうした学会の流れに即応するかのように、仏教もしくは浄土教とキリスト教との比較研究に関する著述が近来とみにふえてきている。この傾向は小口によってコメントされた「宗教研究の共通の場」への志向ともみられる。

社会学の項でも国際宗教学会との関連で漸増の傾向にあり、昭和五十年、宗教学会研究会の発足によって若い世代の人々が特に実態調査を通じて多く参加している。このことは民俗学が第三一回大会より急増してきているこ

とと相関する。フィールドにおける外地調査では昭和五四・五六年度の柳川・森岡等のハワイ日系人調査、五六・五八年度野村の南メキシコ・カトリック文化の調査、五七年竹中のハワイ浄土宗調査、五八年の柳川等のカリホルニア日本人宗教の調査などいづれも何らかの形で学会発表につらなっている。他方内地でも沖縄・奄美・本土各地の調査がさかんである。

個別テーマとして近來目につくのは儀礼研究特に「祭り」についての発表であり、これは社会学・民俗学・フィールド等の交叉の上におこなわれるものが多い。第三四回と四十回大会の両度にわたって、その公開講演で柳川は「祭り」をとり上げている。昭和五六年に「儀礼文化学会」が発足したのもこうした風潮を反映している。またエリアード学説の導入以来、オットーの聖理論の検討に沿って儀礼構造論とのかかわりにおいて「聖俗論」が絶えることなく続いていることは無視できない。例えば第二三回の柳川「聖と俗の関係」のほか二六・二九・三三・三五・三七・三八回等にそれがみられる。個別研究について最後に挙げておきたいのは「現象学」に関するもので、これは教的には多くないが、ヴァッハ、オットー、ハイラー、レーウ、メンシング、エリアード等の刺戟をうけ、特に北川三夫のレーウ、ヴァッハの紹介によって、日本宗教学界としては宗教学方法論の再検討の意味を含めて、この方面での研究を深めつつあるようである。われわれは最近、宗教現象学についての二つの翻訳書と大島『宗教現象学』とを得た。

四

日本の宗教学がのこした軌跡をここまで辿ってきて、いささか事大的な言辭を弄することを許されるならば、わ

れわれは終りに当って冒頭に引用した姉崎の言葉を再度深思する必要を痛感する。具体的にいうならば、特殊な課題を普遍的な体系の中に位置づけ意味づけし、方法的には現象研究を主とするフィールド・ワークの成果を觀念研究を主とする文献研究によって理論化する（これは経験科学として当然の方法である）そして諸宗教を共通の用語と概念によって解釈・理解し、その上に立って人間の生存に欠くべからざるものとしての宗教の眞実の姿を描き出すことを「宗教学」の究極の目標とすべきことを軌跡の中に読みとるべきであらう。

付記

この講演については小口偉一氏の論稿と共に、氏より直接示教されることの多大であったことを深謝する。また先学諸氏の氏名にすべて敬称を略したことも叙述の性格上寛恕を乞う。一九八三・十一・三

学 術 大 会 一 覧 表

仏教	キリスト教	神道	新宗教	回教	中国	教育	神話	比較	現象学	
11	3	2				2	2			講座創設二十五年記念宗教学論集
20	3	3				1			1	日本の宗教学
17	6	6	1		1	3		1		
23	4	4	1							内5人は講演者
15	8	2				1				
29	10	4								
16	3	3	1	1		1				22年連合学会
7	5	4				2				宗教と人間 特集8人を含む
18	3	4	2							死と宗教 特集6人を含む
20	3	4			2	1				
33	9	7	3		6	2				
23	13	8	1		3	2				
28	19	4	3		4	2				
24	12	8	3		5	1		2		
19	13	10	2		1	4	1	2		講座50年 学会55年
25	14	8	3		4	1	2	1		
34	15	4	4		4	1	1	3		シンポジウム日本人の宗教心の特質
20	15	3	1	2	5	1	2	2		シンポジウム・講 宗教と宗教
36	9	5	3	1	6	2	2	3		
34	8	2	1		5		2		1	シンポジウム 五部会
37	16	5	2	2	3	2	3	1		
33	12	2	3		4	3	1	1		シンポジウム 三部会
32	10	4	3	1	5	3		3		
28	9	4	4		5	1		2	1	
33	12	4	4	1	4		1	5	2	シンポジウム 宗教研究の方法
36	15	5	4	2	9	4		1	2	
31	9	9	4	2	4	6	1	2		
32	10	4	2	2	2	3		3	1	
36	14	12	2	2	4	3	2	2	1	
41	15	7	1	2	2	1		4		
47	23	5	1	1	4	2	1	2		
51	18	4		2	3	2		2	1	
34	17	1	3	2		2		2		比較思想学会発足
56	17	5	2		3	1		2		宗社研発足
51	6	2	3	1	3	1				
45	17	4	1	1	3			3		シンポジウム 宗教概念の再考
63	22	5	1		5		1	1		
53	20	3	3		3	1	4	4		
69	27	6	4	1	8	1		3		学会五十年 記念講演・五十年史
63	24	2	3		4	1		4	1	日本の宗教学・247号 儀礼文化学会発会
67	16	3	7	1	4	2	1	4	1	シンポジウム 四部会

日本宗教学会

回数	年度	場所	発表者	部会	思想・史	宗教学	哲学	社会	心理	民族	民俗
1	昭. 5	東大	39		4	4	2		8	1	
2	昭. 7	大正	50	2	3	6	3	1	2	5	
3	昭. 9	立正	55	2	3	5	3	4	2	1	1
4	昭. 11	駒沢	57	3	2	15	2	2	3		1
5	昭. 13	立教	50	7	4	8	3	2	2	4	1
6	昭. 15	竜谷	70	3	4	7	10	2	2	2	
7	昭. 17	東大	46	3	3	7		3	3	3	1
8	昭. 23	東大	30	2	2	3	2		2	3	1
9	昭. 24	東北	41	2		5	3	1	2	1	2
10	昭. 25	国学院	51	3	2	5	3	2	2	3	4
11	昭. 26	天理	90	6	3	5	7	2	6	2	5
12	昭. 27	立教	79	3	4	4	7	4	3	2	4
13	昭. 28	同志社	102	4	5	9	11	4	6		7
14	昭. 29	早稲田	107	5	8	8	16	3	5	2	8
15	昭. 30	東大	107	5	7	9	11	1	7	2	10
16	昭. 31	京都	93	6	5	10	12		3		5
17	昭. 32	大正	116	6	8	9	17	4	5	3	4
18	昭. 34	関西学院	108	6	11	6	22	3	5	1	8
19	昭. 35	青山	122	5	16	4	17	3	6	2	7
20	昭. 36	九州	103	6	8	6	11		8	1	15
21	昭. 37	日大	135	6	10	8	19	9	8		11
22	昭. 38	富山	111	8	7	5	21	3	7	1	8
23	昭. 39	東大	126	5	10	8	24	7	4	1	10
24	昭. 40	北大	99	6	7	5	16	1	6	3	6
25	昭. 41	東洋	117	5	8	4	10	8	5	3	11
26	昭. 42	竜谷	141	8	15	13	13	8	5	1	7
27	昭. 43	武蔵野	111	7	6	3	14	1	7	1	9
28	昭. 44	大阪市立	101	7	6	3	10	6	4	4	7
29	昭. 45	早稲田	137	7	14	6	16	7	6	2	4
30	昭. 46	広島	125	7	12	8	4	4	10	4	7
31	昭. 47	駒沢	147	7	7	9	14	4	8	5	12
32	昭. 48	金沢	138	6	11	9	15	2	6		10
33	昭. 49	大正	123	6	7	11	22	5	2	2	12
34	昭. 50	天理	164	7	11	9	20	2	7	6	20
35	昭. 51	上智	130	7	9	14	15	2	5	1	17
36	昭. 52	愛知学院	141	9	12	13	16	3	3	3	15
37	昭. 53	国学院	190	8	14	12	26	8	6	8	21
38	昭. 54	東北	164	7	11	6	26	4	5	4	18
39	昭. 55	東大	220	8	19	18	28	6	4	3	22
40	昭. 56	筑波	181	8	20	8	17	7	7	3	15
41	昭. 57	九州	192	8	12	10	34	5	5	2	19
42	昭. 58	大正	228	7							

日本宗教学文献目録

宗 教 学

明 治

井上 円了 実際の宗教学・理論的宗教学・明治二十年
 岸 本能武太 宗教の比較研究・明治二十八年

姉崎 正治講述 比較宗教学・東京専門学校・四六版・三五六頁・明治三一年

岸 本能武太 宗教研究・警醒社・B六・二八二頁・明治二二年

姉崎 正治 宗教学概論・(国書刊行会復刻)・A五・五七二頁・明治三三年

岸 本能武太 比較宗教一斑・警醒社・文庫版・一五八頁・明治三五年

加藤 玄智 宗教学・博文館・A五・八三六頁・明治四五年

大 正

加藤 玄智 宗教之學術的研究・日本學術普及会・新書版・三六六頁・大正三年

野々村 直太郎 宗教学要論・内外出版・A五・四四〇頁・大正十一年

昭 和

河面 仙四郎 宗教学概論・早稲田大学出版部・B六・三七九頁・昭和二年

宇野 円空 宗教学概論・文信社(騰写印刷)・一五九頁・昭和二年

佐野 学 宗教学・上野書店・B六・八〇頁・昭和四年

鶴藤 幾太 宗教学概論・教育研究社・A五・三四八頁・昭和四年

宇野 円空 宗教学・岩波書店(統哲学叢書第八講)・B六・三五〇頁・昭和六年

佐野勝也	宗教学概論・大村書店・B六・三九四頁・昭和十年
宇野円空	宗教学通論・八洲書房・B六・二六三頁・昭和十八年
加藤玄智	宗教学精要・錦正社・A五・三一〇頁・昭和十九年
鈴木宗忠	宗教学原論・日光書院・四六版・三二八頁・昭和二十三年
石橋智信	宗教学論攷・青山書院・A五・二八三頁・昭和二十三年
石橋智信	宗教学概論―宗教とは何ぞや・要書房・A五・一七四頁・昭和二十四年
仁戸田六三郎	宗教学概論・稲門堂・新書版・一九三頁・昭和三十三年
岸本英夫	宗教学・大明堂・A五・一三五頁・昭和三十六年
仁戸田六三郎	宗教学概論・稲門堂・A五・三一八頁・昭和三十八年
西藤雅夫	宗教学―境涯論・法律文化社・A五・一九六頁・昭和四十二年
柴田道賢	宗教学ノート・昭和四十二年
水野弘元	宗教学ハンドブック・世界書院・四六版・二二二頁・昭和四十四年
柴田道賢	監修
増谷先生学績記念シンポジウム	比較宗教学の再建一・二・記念会・菊版・二冊計二二〇頁・昭和四十八年
湯田豊	宗教学入門・南窓社・A五・三〇二頁・昭和五十二年
竹中信常	宗教学序説・山喜房・A五・四四六頁・昭和五十三年
中村康隆	宗教学小論集―天の饗宴と地上の饗宴・国書刊行会・A五・二六六頁・昭和五十三年
鈴木宗忠	宗教学体系(著作集第七卷)・巖南堂書店・A五・二二四頁・昭和五十三年
西村恵信	宗教学入門―不信の時代を生きたるために・創元社・B六・二三六頁・昭和五十四年
鈴木範久	明治宗教思潮の研究―宗教学事始・東大出版・A五・三四三頁・昭和五十四年
小口偉一編	宗教学・弘文堂入門双書・B六・一九四頁・昭和五十六年
脇本平也	宗教を語る―入門宗教学・日新出版・B六・四二一頁・昭和五十八年

宗教学関係図書

- 有賀長雄 宗教進化論・明治十六年
鎌田潤海 宗教汎論・顯道書院・B六・一七二頁・明治二十四年
帆足理一郎 宗教哲学概論・博文館・A五・八〇三頁・大正十四年
赤松智城 輓近宗教学説の研究・同文館・B六・五五〇頁・昭和四年
菅 円吉 宗教哲学の基礎概念・教育研究会・A五・三七二頁・昭和五年
宇野 円空 宗教の史実と理論・同文館・B六・五〇〇頁・昭和六年
赤松智城 宗教史方法論・共立社・A五・一三四頁・昭和七年
棚瀬 襄爾 民族宗教の研究・畝傍書房・A五・四九〇頁・昭和十六年
増谷文雄 宗教概論・青山書院・B六・一八〇頁・昭和二十三年
星野元豊 宗教の本質―宗教学と宗教哲学の問題・A五・二二五頁・昭和四二年
田代秀徳 近代人の宗教・東海大出版・B六・二七九頁・昭和四二年
日本宗教学会五十周年記念事業委員会編 日本宗教学会五十年史・日本宗教学会・A五・一八一頁・昭和五五年
谷口茂 宗教の人間学・東大出版VP選書・B六・二四三頁・昭和五五年
柳川啓一 宗教理論と宗教史―聖と俗の交わる世界・旺文社・A五・一三〇頁・昭和五七年
田丸徳善編 日本の宗教学説・東大宗教学研究室・A五・一四二頁・昭和五七年

叢書

- 石橋智信監修 宗教学叢書・春秋社・A五・全十五卷・昭和七年企画・四卷発行
上野隆誠 三枝義天編集 宗教学古典叢書(ほん訳)・新教出版社・A五・全十六卷・昭和二十年企画・一卷発行
田丸・村岡編 日本人の宗教・佼成出版・A五・全四卷・昭和四七年
田丸・藤本編 講座宗教学・東大出版・A五・全五卷・昭和五二年
柳川 編

辞典

比屋根 安定 諸宗教事典・聖文舎・A五・五九六頁・昭和三八年

現代教養百科事典六 宗教・晩教育図書・B五・四七八頁・昭和四四年

小口偉一 監修 宗教学辞典・東大出版・菊版・七六七頁・昭和四八年
堀 一郎

死者の夢

井 桁 碧

自伝によればユングの生涯の軌跡には死者の像イマージュが大きな影を落している。本稿はそれら死者の像がどのように解されたかを見、その心的意味を一考しようとするものである。

まず最初に問題となるのはフロイトと決別、内的危機に陥った頃、くりかえし生じてきた、火葬炉の中や古代の地下埋葬所で不愉快さに耐える彼の凝視によって死体が動き出すという空想で、全体としてなにか死んだものがあるが、しかしそれはまた生きていたという感じを与えた。無意識のただならぬ活発化を感じ、敢えて意図的な無意識との交流を始めた彼は、能動的想像によって死者の国へゆき、白髯の老人と出会う。この老人は人格No.2を前身とする。

少年のころ自分は同時に二人の人間、少年と時間を超越しているか昔に死んだがなお永劫に存在し続けているそうした老人を生きていたとユングは語っている。彼は少年と老人をそれぞれ人格No.1、No.2と名づけ、双者をともに漠然と自分のものと考えていたが、やがて、より包括的なNo.2の一部にしかすぎないが、現在を生きているNo.1と同化する。このNo.1への同化はNo.

2の他者性を明確にし、両者は相互的に関与しつつ変容してきていたのである。

外的世界への再帰の道の転換点、道標となった「死者への七つの語らい」は、彼の魂が飛び去るといふ空想のすぐ後、群れをなして帰って来た死者の叫び「我々はエルサレムより帰って来た。」「そこに我々は探し求めるものを見出せなかつた。」に依じてユングの内から流れ出たフィレモン——白髯の老人が異教的奮闘気の靈的人物フィレモンに変身した——のことはであるという。この書は当時公刊されなかつたが、それ以降の研究課題を予表するもので、彼にとつて死者の声は答られていないもの、救われていないものの声と解されるようになった。これは彼が自らの営為を死者の問いかけへの答として位置づけたことを意味する。また亡き父母の夢は決定的影響力をもって、キリスト教の神の像と、錬金術の象徴との統合という問題は、父祖以来の課題で、自分はそれに答える義務を負うとさせた。

人間は個別の生命を生きる。しかし、肉体がそれであるように心は個体を越える集合的な心の相続人、推進者である。心の基層、普遍的無意識は未だそれ自身としてはこの世に生まれたことはないが、かつて生じたものこれから生ずるもの一切の根源である。永遠の知を有する祖先の像はこれを象徴するにふさわしい。さらに個人や集団に記憶されている故人はときとして文化、伝統、社会的意識及び無意識の象徴的表現である。

生者が力尽き、衰え病むとき、これに新たな力を与え癒すのは超越的機能を担う、たとえばカーゴ・カルト運動等に見られ

るような富と自由をもたらす救済者としての先祖である。ところが人間の心の根源は、それを体現し展開する、生きた人間を不可欠とする以上、死者はユングの例のような生者に問いかける被救済者である。死者像の相矛盾する相は、心の対極的構造から生ずる。古いときの終り、新しいときの始め、心が全体性を達するべきとき、生者と死者は相まみえる必要があり、もし生者の対応が不適切なら、死者は心的病、なんらかの災の因となる。しかも、言語化のみならず身体的感覚的体験なくして真に内的像(イメージ)とかかわることはできない。ユングは様式において古く堅固さゆえに個の寿命を越える石の塔を造し、霊的集中のうちに祖霊と語りあう場としている。

ユングは己れをいわば幾世代にもわたる死者と生者とからなる家族のなかに位置づけたのだが、およそ共同体がその成員をして己れを位置づけるにたとえ確信させるためには、その共同体が全体性を具現していなければならない。しかも生者の存在は死者を前提する。ゆえに共同体は生者と死者とがこれを分有することによって初めて全体性を表現しうるものとなる。男と女と、彼らに祀られ絆を保つ先祖とからなる共同体である日本の「イエ」は、その祭祀対象にむしろ個性を持たぬ先祖を擁する点を含め、少なくともかつてはきわめて優れた全体性の表現であったと評価できよう。こうして共同体のなかに自らを据える生者は死者の夢を見るが、無形の家督（柳田「先祖の話」）相統者として死者の見つづける限りない夢そのもの、そしてそれを生きるものである。

宗教性と時間認知の構造

——日蓮の場合——

笠井正弘

本発表は、S・57年度日本宗教学会のシンポジウム「新宗教の歴史把握」における私の分担、「日蓮系諸教団」における歴史把握」を受け継ぐものである。

その発表において、日蓮系諸教団は、歴史的に所謂終末論的、至福千年説的時間認識を、文化的に継承している点を指摘した。たとえば五の五百歳といって、釈迦没後五×五百〓二千五百年目に、終末あるいは真の至福の世が訪れると主張する教団などが出現しており、その日がいづつなのかを独自の計算法で割り出すこととしたりする。その際その日が目前に迫っていることを示すことが、論師の重要な仕事であると言えよう。それを正当化する手段として、社会・自然的事象に、歴史的意味付けをするのである。そこでは、時間が外在化され、法則的所与として認知されることになる。

このような認知の様式は、基本的には日蓮自身のそれによる原型がある。それは彼の属していた仏教文化そのものによって形成されたというよりは、彼の個人的迫害体験によるものと言えよう。

この発表では、文永八年の法難（死罪体験）の前後で、彼の

時間認知様式がどのように変化したかを、特に『守護国家論』と『五百歳始観心本尊鈔』とを比較することによって示そうとするものである。

前者は終末的傾向を殆んど含まない。当時末法思想を鋭く意識化した法然系念仏宗が流行していたが、この論は所謂旧仏教側に立ってこれを批判した多くの論の一つである。特に彼は天台山門の一人として、その世界観の下に時間を把握しようとしている。それは言わば、カイロスの時間認識であり、世界の聖性、無時間的な充実した現在を前提とした内在化されたそれである。しかしこの論において、彼は既に時間のクロノス性、つまり外在化されて意識された有時間的時間認識を持っており、末法の世に凡夫として存在するものとして自己を把握していた。この意味でこの論はむしろ旧仏教への批判書と言える。当時の念仏宗が、クロノスティックな時間の支配する無情の現象世界としての現世を棄て去り、末法のない浄土、つまりカイロスの永遠の存在へと往生（逃避）しようとしたのに対し、彼はその枠組を肯定しつつ、しかも逃避ではなく、この現象世界を、法華経の聖なる呪力によって、存在へと高めようとした。彼は現世以外に真の存在の場はないとした。その意味でこの論は、理念的整合性のみが優先した典型的優等生答案である。何よりもクロノスの認識がカイロスの認識に圧倒されて、結局自己及び世界の聖性が色濃く観察される。

文永八年の法難は、この関係を逆転させた。自らが生死によつて無化せざるを得ない現象世界（末法）の徒であることを痛

感せざるを得なかった。時間論的には、クロノスがカイロスを圧倒していると感ぜざるを得なかった。しかしここで彼は往生という逃避の方向を選ばなかった。やはり彼は現世にあって聖性の復活を求める天台山門の徒であった。彼はここで時間を内在化することを徹底的に放棄し、それを外在化して超越者（久遠実成釈尊）の手にゆだねた。時はもはや超越者の規定した法則に従って世界が展開されてゆく秩序となった。『五百歳始観心本尊鈔』は、この傾向の頂点において執筆されたものである。この論においては、時間の外在性が極めて象徴的に描かれているが、やがてそれは、具体的内実を備えた。所謂家永三郎氏が「中世日本仏教思想史研究」で指摘された所の《歴史》の記述へと結実した。

さて終りに、迫害体験と終末論的時間認知様式との関係については、Max Weber の "Alter Judentum" の Propheten の項を、又時間認知の歪みについては、Minkowski, Binswanger 等の Psychopathology の枠組を援用した。

清沢満之と南方熊楠における因縁論

——西洋の論理と仏教論理の遭遇——

阿 満 利 磨

仏教思想の近代化がどのようにして行なわれたのか、そしてその際、いかなる課題が生じたのか、以下は、上記の点につい

て、明治期の二人の仏教思想家を例に考えるものである。

一人は清沢満之、他は南方熊楠である。二人は、西洋の学術思想に深く通暁していたばかりか、同時に、日本の伝統的仏教の厚い帰依者であったことにおいて共通している。清沢は浄土真宗の信者であり、南方は、真言密教の信奉者であった。そして、以下にのべるように、二人は、仏教の基本思想が因縁論にあるとし、それを、西洋近代の学術思想、とくに因果の論理と対決させることで読みかえ、仏教思想を新しく展開させようと試みたことでも共通している。

結論をさきのべれば、清沢は、主にヘーゲル哲学を媒介に、近代的自我意識に立った求道のプロセスに論理的表現を与えようとし、南方は、真言マンダラをモデルに、主に西洋の科学思想と対決することで、科学を包含する新しい宇宙像の形成をめざそうとしたといえる。

まず、南方は、因縁論をいかに再解釈し、科学を、どのように位置づけようとしたのか。

南方によれば、森羅万象は因果の理法のみならず、縁をふくむことで成立しており、科学は因果を明きらかにすることはできるが、縁は分からないものとする。なぜなら、縁というものは、「一因果の継続中に他因果の継続が窺入し来たるもの」であるから。それは、因果関係を規定している必然性からみれば、予想しがたい偶然性である。そして、このような縁をあきらかにすることが、南方をふくむ大乘仏教徒の任務とされた。

では、縁はいかにすれば分かるのか。その方法の一つが、

pointである。南方は、「やりあて」と訳すが、直観にもとづいて真理をさぐりあてることでもいおうか。そして point が有効性をもつのは、世界が「萃点」をもっているからである。南方によれば、世界は、事・物・心・理の四不思議と、大日如来のみが解する大不思議の五つの不思議から成立している。そして、いわゆる科学の因果論が有効なのは、物不思議の世界においてであり、他の不思議の解明には縁が必要である。「萃点」とは、右の五つの不思議の世界を貫通するさまざまな筋道が、とくに集中しているところであり、この点をさぐりあてることには、真理への近道にはかならない。南方の point という発想には、真言密教や修験道の行法があったと考えられる。

ところで、清沢も、西洋科学の因果論が、仏教の因縁論の一部をなすものという認識においては、南方と共通している。しかし、清沢の主たる関心は、科学との緊張関係を保つ方向よりは、純粹に宗教的安心の解明、とりわけ、その論理的表現を獲得する方向にむかった。つまり、清沢にとって、因縁論は、万物の変化を説明する一般論というより、私こそ因であり、その因である私が、いかにして無限の妙果を得ることができるか、というきわめて切実な実践的要求において、新しい光をあてられたのである。したがって、縁というものも、私という「因」に關係するものを総括するもの」であり、その縁の働きによって、有限なる私が、無限体上の一つであることを自覚せしめられるのである。因は、それ自体では、決して果へむかうことはない。必ずそこに、因を動かす縁の作用があるのである。

のちに「精神主義」として展開される清沢の立場は、敵密かつ深い論理的関心にもかかわらず、最終的には、「無限を受容する」安心至上主義にむかった。それは、科学をたなあげする、宗教と科学の二元論である。近代を超えて仏教が生きるためには、南方の、科学との緊張関係をもつ世界観はもつと検討されてもよいのではなからうか。

浄土のイマージュ性と自然の概念

遠山 諦虔

「浄土」と「自然」というとり合せは、通常考えでは、到底無理なごとくのように考えられる。「浄土」と言えば、独特の宗教的イマージュ性の強い観念であるのに対して、「自然」は、通常、何等の作為も加わらない、ありのままの、極めてリアルなものの存在を意味するからである。

しかし、「自然」も仏教的な「自然」となると、事情は異なる。仏教的自然の種々の意味のなかで、通常の「自然」と比較的に意味の相覆う点の多いのは、因果の自然、または業道自然と言われるものであろう。『無量寿経』には、「天道自然」(巻下)とか、「教ノ自然」(巻下)と言われている。しかし、これは人間的作為の通用しない、従って人知の計らう余地のない、冷厳な鉄則に縛られたこの世のありさまを言うのであり、そのままではそこには自由はないから、それは真の「自然」の状態では

ないとされている。「此ノ間ノミ悪多ク、自然ナルコト有ルコト無し」(巻下)と説かれる所以である。これに対し、無量寿仏の国土は「無為自然」であり、これが真の「自然」とされる。すなわち、この意味の自然は、本来無色・無相の真如法性のさとのありさまを示すのであり、仏教的真理そのものをも意味する言葉ともなっている。

無色・無相の真如法性から浄土光景が現出するのは、真空妙有という一般大乘の原理によるのであろうが、空が真の空なるがゆえに有へと発動するところ、すなわち無為自然なる真如の働きの側面を、浄土教では業道自然に束縛されて自由のない衆生を矜哀し、救わんとする仏の「願力」とみて、「浄土」はその「願力」から願力自然に現出すると説くのである。従って、願力自然の「浄土」は、本来無為自然で、実体的固定性のあるものではない。浄土光景のすべては、「猶シ第六天ノ自然ノ物ノゴトシ」(巻上)とあるように、仏の願力よりおのずから現出するのであり、全く自由限定された世界である。「浄土」の現出の自然なることを天上界に譬えているのは、「自然」を類推的に理解させるためではない。むしろ、それは人間の側からの類推的思考の及ぶものでないことを示す、独特の宗教的譬喩表現と解さるべきであらう。このような表現の例は、『無量寿経』のなかに多く見出される。

願力自然なることは、浄土イマージュの前述のごとき現出の仕方を示すだけでなく、一切衆生が仏の「願力」にはからわれ、間違ひなく浄土へ往生する仕方も意味している。「其ノ

困逆違セズ、自然ノ牽ク所ナリ」(巻下)とあり、このような「浄土往生」という側面に見られる願力自然は、浄土に対する人間の主体的かかわりが深まるにつれて、次第に重視されてきたように思われる。親鸞の浄土教の立場では、「浄土」は他力の行信の証(体験)よりおのずから開かれてくる光景、すなわち「真仏土」であり、「自然の浄土」である。「信は願より生ずれば 念仏成仏自然なり 自然はすなはち報土なり 証大涅槃うたがはず」(高僧和讃)とあるように、ここでは願力自然は仏の本願を信じて念仏することにはかならず、その他力の行信はそのまま無為自然の涅槃界につながっている。「自然法爾」とは、このような境位を示すものと思われるのである。願力自然に乘托すれば、そこにはもはや業道に對立する願力の意味は消え果てて、ただ本来的に自然であること、すなわち「もとよりしからしむる」(自然法爾章)という無為自然の境位あるのみである。そこでは阿弥陀仏も「自然のやうをしらせんれう」(同上)とされ、無上涅槃に一如となる。無色・無相で無為自然である。

このように見ると、絢爛華麗な「浄土」イマーシュの世界と無色・無相の無為自然の「自然」とは、表面的には確かに異っているが、本来別のものではない。ただ、この一致は願力自然なる他力の行信によってはじめて主体的に証され、「浄土」の現実的意味を明らかにしうるものとなる。親鸞の自然法爾の立場は、業道自然なるこの世の現実のさなかに、真の浄土の光景、すなわち「自然の浄土」を開いているもののように思われる。

宗教と文学

——三島由紀夫の場合——

榎 実

近代の西欧的文学観では、宗教と文学はきびしく断絶している。遠藤周作が『宗教と文学』(昭・38南北社)で述べているように、十字架によって引き裂かれた(Fracture)状態にある。宗教は聖なる領域のものであり、それに対立して悪なる美に真実を求める文学は fiction にすぎないという対立関係から、遠藤も脱してはいない。ここでは中世のような精神的共同体の喪失によって、行為の二つの形態、「創る」(「創造」)と「為す」(「実践」)がロマン主義以後の文学では平然と混同され、プロテスタンティズムの個人主張と、ロマン主義の個性意識が神に代って人間を創ろうとする分裂の状態になったという。つまり文学を究極の美とモラルに高めてもそれは宗教にはならないと考えるのである。

日本の文学では、祝詞——言葉の信仰から発して、文学や称名は、神への詞章として、文章を通じて神に同化し、宗教に飛躍しうるといふ伝統がある。西欧でもギリシャ宗教から演劇と神話が生まれ、中世に於ては、美と崇高性は、シャルトルの教会の如く、精神的共同体の上に立っていたのであるが日本の文学者は、西欧近代の反クリスト的文学観を輸入したために、「方丈記は文学であって、宗教ではない」とし、方丈記

を展開しても無名抄には至らないと考えているようである（唐

木順三）。日本中世の精神的共同体というものを考えると、方丈

記は宗教への道程であり、西行も宗教に至らんとして山家集を

残したと考える。宗教と文学は西欧近代文学のように対立し引

裂かれているのではなく、連続し飛躍する一本の道すじである。

若き三島もまた、宗教と文学が対立するという通説に立って、

「日本では詩人は散文で詩を書いた。それは対立する俗物がい

なかつたからだ」というようなことを言っていた。（『少年愛』）

だが三島は、花鳥諷詠的な日本の自然観を否定して、稲垣足穂

の『弥勒』を日本で唯一の天才だといって推賞していた。三

島が自然主義的身辺の事実に反逆して、唯識に興味を抱いたの

は稲垣の影響である。

唯識とは唯心ということで、神秘的深層心理学のような世親

の唯識三十頌（三十の詩頌よりなる唯現象識論）によって、月

と展開する。

春の雪の園遊会で、庭の滝に黒い犬の死骸が置かれるが、こ

れは三島自身の犬死を無意識に象徴するものとなっている。

葉隠によれば、『武士道に犬死というはなきものなり。武士

道とは死ぬことと見つけたら』とある。とすれば三島は敢て犬

死をとげたのだとも考えられる。

唯識では、世親によれば、「心、意、認識、表象」はすべて

同義語で、唯識とは唯心ということだという。日本人の心は、

大乘の意識と同義語とされたのである。だが、自然を神とする

心と、大乘の意識とは明らかに異なるものである。三島に於ける

男性的なるもの「武士道」は、女性的なる「もののあはれ」

を否定して、日本の心の本質的な腐敗に向って突撃する。

三島の『豊饒の海』は、日本人の心と意識と記憶の円環を画

いた神話小説である。現代における浜松中納言物語が、精神共

日本人の宗教性とキリスト教の救い

越前喜六

キリスト教は、神がイエス・キリストによって人類をあがなわれた、という救いの出来事を告知し、人間が自由な決断に基づきそれを信仰することにより実存的な救いを得る、と教える宗教である。聖書のテキストには、以上のことが次のように記されている。

「神は、すべての人が救われて、真理を深く悟るようになることを望んでおられます。神は唯一であり、神と人との間の仲介者もまた、人であるキリスト・イエス、ただ一人です。キリスト・イエスは、ご自分を全人類のあがないとして、おささげになりました。」(一テモテ2・4―6a)

「イエス・キリストへの信仰によって、神の義は信じるすべての人を救う。」(ローマ3・22)

神の義は、イエスの十字架の死と復活により完全に満足され、人類の罪悪のあがないが客観的に実現した。従って、救いの恩恵が万民に溢れるほど充分に注がれ、与えられるようになった。かくて人間は、神的本性に参与し得るようになった。こうした人間本性の昂揚(神の子の身分)の真実を、現代有数のカトリック神学者、西ドイツのカール・ラーナー師は、「人間の超自然的実存規定」〔キリスト教とは何か〕エンデルン書店 参

照)と呼び、人間がたとい明確に概念化していなくても、超越論的经验(前掲書参照)をするとき、潜在的に信仰していることになり、すでに「無名のキリスト者」(『日常と超越』南窓社)第三章 知られざるキリスト者」参照)になっているという。ラーナーのこうした神学的考察は、イエス・キリストへの信仰と教会への帰属を救いの条件とするカトリックの立場を擁護しつつも、現実には受洗したキリスト者がそんなに多くなく、ディアスポラの如く世界に散在している程度にしか恐らく未来も存在しなくなるだろう状況において、キリストを明確には信仰しない大部分の人々は救われないのか、という切実な問題提起から生じたものである。神の普遍的救済意志と少数のキリスト者というシレンマを解決すべく、ラーナーの「無名のキリスト者」論が注目を浴びているわけである。

救いとは、罪悪・不幸・死からの解放だけでなく、人間の究極的な完成をも含む。こうした救いの可能性が人間の本性に生得的に恵まれているとしたら、実存的な救いというのは、こうした可能性が顕在化していくことに外ならない。私は、こうした救いの可能性を「宗教心」と呼び、顕在化していく過程を信仰の自覚と把えて、宣教師をも展開している。宗教心が信仰へと展開するための契機が、いわゆる宗教である、とわたしは考える。その意味で「信仰即救い」と言えるのであり、信仰とは単に教団の教義やイエスのみ名を呪術的に信じるだけでなく、現に救われている自己の本来性に気づき、自覚し、体現することであるといわなければならない。

さて、日本人の宗教性は、日本人としての救いの種子を表わしている。例えば、清明心、仏性、至誠心、無心など、心の内面を見つめて清く正しく整え、私利・私欲・私心から自由になつた心境を理想とするところに日本人の宗教性の特色があると思う。

日本人としての救いの果実は、こうした精神的土壌に根ざして結実されるはずであるから、たといキリスト教でなくとも真の宗教である限り、それとの出会いを通して真実の信仰に開眼するとき、キリストにおける救いが立派に実現してゆくと考えられる。

最後に、キリストの福音や信仰は、人類普遍的なものであるがゆえに、一定の民族・文化に限定されない超文化的なものであるかも知れない。しかし、福音が文化に受肉することなしに、信仰に開眼・成熟することは現実にはむづかしい問題である。その意味で、キリスト教もまた日本において欧米的性格から脱皮し、日本の宗教性を一層豊饒にするしかたで日本化しなければならぬと思う。

仏教における文化原理について

雲 藤 義 道

1

今日、仏教の思想や信仰が、新たに関心を集めつつあるが、その思想信条が、どのように現実の生活文化の上に生かされているのであろうか。過去の日本文化の輝かしい歴史が、仏教の影響を無視しては語り得ないことは、今さら論をまたないであろう。

仏教が、現代の科学的合理主義や、個人主義的エゴイズムに對して、新たな文化原理を提供し、人類的課題の解決に寄与しうるであらうとの期待が大である。仏教における新たな文化原理とは、いかなるものであろうか。

仏教が目指してきたものは人間苦悩の解決であった。人間の内面的な直接経験における精神的覚醒、即ち煩惱ぼんごの解脱げだつが、その核心的課題であった。聖道門でいわれる解脱得道げだつとくたうも、浄土門でいわれる念仏往生の道も、いずれも人間の精神的覚醒を目標としていることにはかわりはない。その内面的な宗教意識の覚醒が、人間の広義の生活行動の上に、どのように表現されるものであろうか。そこに宗教の文化原理があり、その原理によつて表現されたものが宗教文化である。

高橋順次郎博士の「新文化原理としての仏教⁽¹⁾」という著書がある。たまたま高橋博士の歿後に出版されることになったので遺著ということになったが、高橋晩年の仏教思想を総括し、集大成したものととっても差支えない。

「新文化の創造は、全く新しい文化を今から築き上げる意味の創造ではない。——中略——既に存する文化の成分を、選び取り選り捨て、これを融合し案配し、計画的にその平衡性を保ち、全構成要素の機能を一様に發揮せしめるのである。たとい、國風の風位が多方向に向つても、思潮の潮音が多調に響いても、決して、その中の一傾向を固執したり、一主義に偏重することなく、偏重なく文化性を指導し、平衡性を保持せしむることを、新文化の創造というのである。その覚悟あつてこそ、初めて、新日本の文化建設とか、新しい世界圏の文化創造とか、新しい課題の文化を語りうるのである。」⁽²⁾

と述べているように、新文化原理といつても、新しい文化を創り上げるといふ意味ではなく、すでに存する文化の成分を取捨選択して、一つの主義主張に偏ることのない調和した文化成分を保持し發揮するものこそ、新文化の創造ということになるというのである。

大乘仏教一般と日本仏教とを通じて、新文化原理として役立つ十五の原理を挙げてはいるが、大別して(一)応理性原理(理の至れるもの)、(二)現観性原理(道の至れるもの)の二つの原

理にまとめてある。前者は、自然の必要性・実在性を探究するために論理性や合理性が重視され、科学的合理精神や物質文明の発展に寄与したが、とかく対立観を生じ易い。後者は、人間の内在性や内証性の観想による自得自現が求められ、真理への一体視が追求される。

応理性思想と現観性思想とは、明らかに区別されるが、現実の生活においては、両者が単独に働くものではなく、相互に補い合つて、成り立つものであることを忘れてはならない。高橋は、応理性原理と現観性原理との合一が、新文化創造の原動力となるものと考え、そこに東西思想の合流する世界がある。特に、仏教における現観性一体観(Abhissasaga)こそは、来べき世界の新たな文化原理として、もっとも重視されねばならないと主張しているのである。

注(一) 「新文化原理としての仏教」大蔵出版社昭和二十一年七月二十八日刊、高橋順次郎全集、第三卷所収、教育新潮社刊

(二) 同右「新文化原理としての仏教」一七五頁

イグナシオ・デ・ロヨラにおける

神秘体験とその叙述

鶴岡 賀雄

イグナシオ・デ・ロヨラ（一四九一—一五五六）は、その『自伝』や『日記』に見る限り、常にふんだんな神秘的体験に恵まれていた人物であるが、にも拘らず「神秘家」としては、ほぼ同時代のアピラのテレジアや十字架のヨハネらほど有名ではない。加えて彼の創設したイエズス会は、大筋では常に神秘主義的・内面主義的思潮には抑圧的態度をとってきた。これはなぜか。以下、この問題を彼の神秘体験・霊的体験の叙述の仕方（「文体」）の分析を通じて考えてみたい。

ロヨラの「著作」としては、『日記』『自伝』の他、生涯を通じて練り上げた『霊操』と『イエズス会の会則』（及び相当数の書簡）がある。これらに共通の特質は、それが『自伝』はやや別だが）読まれることを、読書体験を目的としたテキストではない点である。『会則』は勿論、『霊操』は「読むべき本ではなく為すべき本」（de Gilbert）である。この点を考慮せず、当時スペインに栄えた神秘主義的宗教文学と同一の視点でロヨラのテキストを読もうとする時——彼が晩学のバスク人でスペイン語を十分操りえなかったこともあって——そこには無味乾燥で繰り返しが多く機械的な印象の、文学的には無価値の（R.

A. Peers, R. Ricard）文体しか見出しえない。

しかしロラン・バルトが鮮かに読み解いてみせたように（R. Barthes *Sade, Fourier, Loyola* 1971, Paris）、『霊操』のテキストはそれ自体が「著者」たるロヨラの語り（*語り*）ではなく、霊操を行う者が或る具体的且つ決定的な神の語り（*神の語り*）を得ることを目的とした、その語り（*語り*）がそれに則って語らるべき言語的・文法的体系を定めているテキストなのである。『霊操』の乾燥した——アナログと対比される意味でのデジタル的な——記号的とも言える文体は、この「ラング」のもつ文法的規則性を示すものに他ならない。そして霊操を行なうとは、この「ラング」の体系を自らの言語の、思考の、生の規則体系として自らに課することなのである。しからばこの「ラング」の中で、神の言葉・意志はどのように霊操者に臨むのか。

我々はロヨラ自らに於るその記録を、『自伝』と『日記』に見ることができる。が、ここでも、彼の叙述の文体は基本的に『霊操』のそれと変らない。『日記』（五三〜五四歳頃の一年余の部分が偶然保存された）を例にとれば、そこに記述されるのは毎日のように訪れる様々な霊動、ヴィジョンや涙の体験などであるが、彼はそれらを言葉が本来もつ想像喚起的な力や形而上学的観念性を用いて叙述しようとはせず、ただヴィジョンや涙の有無、量（多・中・小）、その時刻（ミサの前・中・後など）、その対象（聖母、イエス、父なる神、三位一体、諸聖人など）、その種類（訪れ、信心、敬愛、話の賜物など）が、殆ど同じ言い方で、一定のリストを埋めるかのように記入

されて行く。(日記の後半では文字通り様々な記号が考案される。) こうした記述の文体は、靈的体験に対しバルトの言う一種の計算可能性を与えよう。つまり神の言葉たる神の意志は、日々の靈的体験を「計算」するかのように反省して行く中で明らかとなるのである。かくて、ロヨラにあっては神秘体験はその中で神と出会うことを目指す最終目的ではなく、より神の意志に適った行為をなすための計算的判定の要素となるのである。彼の文体の「ディジタル」的、記号的性格も彼の神秘体験のこうした性質を示すものである。

靈操的文法の中では、神の語り、意志は常に現実の行為の場でのAかBかの択一への指示として臨む。それは一般的倫理法則では決定不能の実存的状況での決断根拠でもある(K. Rahner)。そしてAよりBがよしとされる際の判断基準は、イエズス会のモットーともなる「神のより大なる栄光」を世界に実現するための有効性である。然るにロヨラの終生の根本志向であったより大、*mis, magis, magis* と、こうして(Hi, Rahner)は、数学的比喩を使えば、AB二つの項を、言はば実数の数直線上に並べることよつてのみ考え得る。が、実数の演算体系を支えている虚数に於ては大小関係自体が成立しない。かくて、ロヨラの記号的、操作的な叙述の文体は、所謂内的な、想像的なレベルで生ずる神秘体験を現実なレベルでの行為へと写影して行く機能をもっていたと言えよう。そして彼の文体のかかる性格は、後のイエズス会の持つ、現実世界の中での有効性を一種の近代的目的合理性を以て追求して行く靈性とも無関係ではない

と思われる。

R・N・ペラーの日本理解

における宗教と社会

葛西 実

ペラーの研究対象は宗教と社会であり、研究対象は一貫している。日本研究はその重要な一部を構成しているが、まず確認しておかなければならないことはペラーの現実を見る視点と現実理解の理論的枠組みであろう。

視点についてはかるがるしく主観的と判断できない重要な問題が含まれている。その理由は宗教的現実を宗教的主体としての自覚がなければ見えないことである。ペラーの場合、視点の自覚と変化を喪失の物語として捉えているが、信仰の喪失、無としての喪失の信仰、深淵としての無という視点を通して、それ以前に見えなかった現実が見えてくるのである。「アメリカの現実についての省察」はその悲劇的な例であろう。深淵の視点を通して見えるアメリカの二つのレベルの現実をW・ステイーンズの詩を通して象徴的に表現しているが、超越としてのそこにある無をアメリカ人は見ることが拒否してきたのである。宗教的主体としての自覚を不問にすることは宗教的現実としての研究対象の否定であるというW・C・スミスの見解をペラーは共有している。ペラーは知性の暴力を意識している例外的な

アメリカの知識人であらう。

日本の問題の焦点に超越、無、深淵を見るのは、ベラー自身の視点が背景にあるが、それは宗教社会学の問題意識ともつながっている。「帰る道すじなく」アメリカの危機の宗教的側面」は世界宗教史、世界史を意識しているが、宗教史の土台、根源に無の経験を見ており、それを明確に自覚したのが禪の伝統であるが、現実には世界に安住していると批判的に捉えている。

「鎌倉仏教の現代的意義」では無の系譜を明確にしているが、そこに見られる超越の自覚は孤高で、社会内では「日本社会における経統と変化」、「日本における知識人と社会」で指摘されたように超越の意識は拡散して、日本の支配的価値体系を相対化するような働きをする力はなかった。根としての超越を自覚した個人主義とその制度化が欠如しているのである。これは全体主義の台頭を容易にし、決して明かす必要因ではない。

理論的枠組みとしてはポスト・モダンの段階を含めて「宗教的進化」の枠組みが生きているが、このことは今日の世界史の中心の問題である伝統と近代化の理解に反映している。しかしながら一九八三年一月九日の国学院大学主催のベラーの講演、「文化的同一性とアジアの近代化」の近代化理解は、ベラーの知的遍歴の展開としては一つの飛躍である。近代化を手段の合理化に限定し、意味の合理化を伝統の核としての宗教に期待しているからである。この講演は現実との対話を通して、一九〇四年のM・ウェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』の勝利をとげた資本主義の鋼鉄のような外枠を真

剣に受けとめている。ベラーは今日の近代化は鋼鉄のような堅い外枠の構築と重複することを認識するにいたったのではなからうか。人間をロボット化する鋼鉄の外枠に意味の合理化を期待することはできない。このことを明確に意識したのは一九七七年の「信仰の共同体への挑戦としての変化しつつある世界秩序、変化しつつある世界秩序への挑戦としての信仰」という異常に長い表題の論文である。この論文では現代世界を支配しているイデオロギーとしての実証主義、相対主義、還元主義、進化論と信仰とは共存できないと指摘しているが、他方では信仰はこれらのイデオロギーとの対話によって成長することを経験を通して確認している。この経験にもかかわらず一九八三年の講演の帰結にいたったのは近代化の根こぎの過程のきびしさが背景にあるのではなからうか。

近代化の非人間性を阻止して、新しい方向を宗教は提示することができるか。この容易ならぬ時代に宗教は意味の合理化という課題を背負うことができるのであろうか。これはベラーの日本に対する問であり、ベラーの日本研究における最大眼目であらう。

市民宗教（公民宗教）論の系譜

井門 富二夫

現代の価値拡散社会では、国民国家というような政治理念を維持するうえで、「權威」の妥当性を確立する為には、どの社会も異常な努力を払っている。その努力の一つの結果として米国のデモクラシー神話、ソ連のレーニン神話、わが国のGNP神話と期待せる人間像、などというように、一種の公民宗教（政治宗教）が、いずれの国にも存在する。しかし独立する市民の契約体としての近代国家は、社会權威に対して各人の「アイデンティティ」を保証するいみで、同時に信仰の自由・政教分離などの基本的人權を確保する義務も背負っている。この社会学上の權威とアイデンティティの矛盾的共存を考察する過程で、ペラは Civil Religion の概念をデュルケムからパーソンズの伝統の延長線上に提出した。

しかしこの概念は、ペラにあつてはすぐれて社会学的に再考察されたものであつても、この理念は、早くにクーランジュが指摘していたように、まさに「市民（公民）宗教」の名において、ローマ時代にワロやキケロ、そしてアウグスチヌスがその定義を一種の「政治宗教」として定立させていたものであつて、それ以来、ルター、カルヴァン、アルミニウス、ホップス、ロック、ルソー、トレルチ、ケルゼン、シュミット、デュルケム、

M・マーティ、ヘンリー、ギイアツらさまざまな分野の学者が、その機能について論じてきたものである。

すでに昨年、発表しておいたように、人間の意味体系・象徴体系に価値や目的が生じてくるためには、構造的にその体系を閉じなければならぬ。（換言すれば特定のプログラムをイン・プットするか、舞台上に筋書を設定する必要がある）。こうして意味・価値が発生しても、人間体験においては、カントからヴィトゲンシュタインに至る哲学者が指摘するように、絶対的価値・絶対的倫理は存立しない。しかしそれぞれの価値や倫理の妥当性を維持する必要上、人間は意味の構造（文化）をこえて「超越」を宗教・神話などの形で想定し、かくしてはじめて構造内に価値・倫理すなわち秩序が安定することになる。といういみでいかなる社会（部族社会から国家に至る）の発生・安定に際しても宗教が存在し、また政治の妥当性が宗教的事象により設定されることになる。

政治宗教すなわち市民宗教は、第二代エトルリア王ヌマが政治的秩序の超越的基盤として大司祭職を設定した時より、スケポーラ、キケロ、ワロらにより国家の秩序的基盤として注視されてきたが、とくにワロ（Varro）によつて、その内容が、部族社会の宗教支配（神話時代もしくは劇場の宗教、ギイアツの劇場国家論の原典拠）、自然法による国家（賢人支配、もしくは都市国家の宗教）、市民宗教（広域国家もしくは帝国の宗教）の三段階にさらに詳細に再設定された。

流動性のない部族的共同体における神話的統合は、その中で

は社会と個人の機能分化がみられないので、神話の支配も別に問題を起さないが、都市国家以上の大規模社会では、宗教による政治体制の強圧的妥当づけは、その支配の下にくる下位社会や個人のアイデンティティと争いを起し、逆に社会的不安定の源となることもある。自然法（理性的に煮詰められた不変の宇宙観、カント的な理性による宗教）による支配を理想国家ローマの基準にキケロは想定したが、ローマの都市国家から広域帝国への展開は、現人神としての皇帝 (Kingship) の強圧的支配すなわち人工的イデオロギーとしての原初的な市民宗教の出現をもたらすことになった。

しかし広域帝国は、同時に拡散する下位社会と個人に、同じ超越の名において、その特定の支配構造（人間的制約）を批判され、とくに超越に敏感な個人はキリスト教のような、いわゆる「セクト」主観的・自発的集団に結集して、帝国をこえる柔軟な組織として社会権威に反抗することになる。アウグスチヌスの『神の国』におけるワロの批判は、まさに個人的アイデンティティの側の反抗である。

ワロの真意は、この抵抗を予想して、自然法的理性による自律を基盤とした市民宗教を、ローマ市民にすすめることにあった。換言すれば、『市民宗教』の原定義には、当初から自然法による人間的謙譲が想定されているのである。

ベラやヘンリイは、ワロの理念をアメリカにあてはめ、『ピュリタン神話』そして「理性宗教としての独立宣言」を継ぐものとして現在のアメリカ的 Civil Religion を想定しているの

で、少くともベラの理念には、ワロのいう理性的自律ならびに（アメリカの基盤がアウグスチヌスのいうキリスト教Ⅱ真の宗教を前提しているいみで）超越の前にたえず否定（世俗支配の否定）が、終末的希望として入っている筈である。

わが国の宗教的伝統を考えるに当って、ベラが柳田のいう常民的共同体倫理に加えて、家永三郎のいう「否定の論理」などを、たえず問題にしようとするのは、まさに彼の「好意的解釈」以外の何物でもない。ワロ以来の市民宗教の系譜を考えることなしに、楽天的にベラの市民宗教論を、わが国の公民倫理の理解に応用しようとすることは、つよく戒められるべきである。

宗教における“対決”の積極的意味

岩本泰波

宗教は一般に自己の信仰の唯一絶対なる真実性を主張し、余他の宗教における教説を真実に至る前提、あるいは真実に背反する邪義として拒絶しようとする。

それゆえに、人類の歴史は各々の独自の宗教の真実を信ぜんとする人と人との間に多くの論争を生起した。とくに、同一信仰による集団と集団との間への政治の介入によって紛争は激越し残忍な殺し合いの現実を生み出してきた。現に今、異なる宗教宗派間の闘争は人類の平和への重大な障害となっている。

本来、平和への動向を基調とし寛容を根本の精神となすべき宗教において、ことさらに質の深い「反逆」が由って起る理由はどこにあるのだろうか。

自己の信じる「根源者」の絶対真実であることの強調を、単に人間における「自我」の確執の具象としてのみ看過するには、この問題の根には余りにも深いものがあるように思える。

ここでは、この問題が依って起る根本に「人間」における「対決」の原理があることをみようとする。重要なことは、この「対決 (confrontation)」が決して、いわゆる世俗の「対立 (rivalry)」と混同されてはならないということである。

Aは単にAがAであることによってAであるのではなく、AをしてAたらしめる「関係」においてのみ、AはAであることはいうまでもない。その際、Aが真にAであることを確認することは、B、C、D、E……等との並存的関係によって、Aは自らがAであることを覚知するのではない。

Aが真にAであることを存在の根源において確認せんが為には、AはAがAであることを絶対的に否定せんとするものの強靱な反逆を媒介としなければならない。それによってのみ、Aは「自ら」を真に独自の存在として確認することができるのである。

『出エジプト記』の「十戒」における

「汝わが面の前に我の外、何ものをも神とすべからず」(cf.

『申命記』)

という神による独一性の告示は、その根源において人間におけ

る「個」の独自の超越的な保証であるとみることができよう。ただ、人間は生れながらに相対有限の場に設置された存在者として、自らの力量において、この「個の絶対」を確認する資質を欠如している。それゆえ、ヤーヴェは「自ら」を絶対無限な唯一の存在であることを人間の心裡に「信仰」として啓わした。ヤーヴェはそれによって相対有限な生のただ中に「唯一絶対な真実」であることを貫徹するのである。

この唯一絶対なる真実であるヤーヴェの言に存在の全態を委ねる人間は、徹頭徹尾、ヤーヴェの「真実」に貫徹されてヤーヴェをいいあらわすのである。このとき、もし、ヤーヴェ以外のものを「真実」とするものがあるとするなら、ヤーヴェの「真実」を確認した者は、ヤーヴェ以外を真実とする「虚偽」をその根源にまで発(は)き、ヤーヴェが「唯一絶対の真実」であることを確認するために、「虚偽なるもの」との「対決」に身を挺しなければならない。この「対決」によってこそ、ヤーヴェの意志は自らの「真実」を確認するのである。

この「対決」の原理は、たとえば日蓮における『法華経』こそ「唯一絶対の真実」であるとの強烈な信心の根源をもなしている。日蓮は生命を賭して「この真実」を呑む一切の既成的なものとの「対決」し、そのすべてを「邪義」と破邪することによって「真実」を顕正した。

法然の「聖道門批判」、親鸞の「外教批判」および、すべての宗教における、人間の限界を尽す真摯なるものは、みなことごとく、この「異なるもの」との「対決」の内容であるといえ

よう。

「根柢的世界」と宗教

——フツサールとヴァイトゲンシュタイン——

星川 啓 慈

フツサール（以下、Hと略記）の究極的に唯一・普遍的な「生活世界」は、「非主題的に」「前もって与えられ」ており、我々が生を営む「地盤」や「普遍的地平」を構成している「根源的な明証の領域」である。この生活世界を基盤とし、「目的」や「目的理念」によって構成された「目的構成体」という「主題的な」世界として、多種多様な「特殊世界」が存在するとされる。そして、マルクスが指摘した「特殊世界のなかで進行している経験は、如何にして同時に生活世界の意味においても保持されるのか」という問題に対し、Hは生活世界にすべての特殊世界を「包摂」させることによって解決をもたらそうとしたのである。

Hのこうした考え方を宗教に適用すれば、諸宗教の世界は諸特殊世界のうちのひとつということになる。無神論者と有神論者の間や異なる宗教を信奉する者の間では世界の把握の仕方が全く異なっているし、同一人物の場合でも禪の修業が進むことや回心を経験することなどにより世界の受け止め方が根本的に変容することもある。しかしHにしたがえば、こうした現象も相

異なる特殊世界の世界観の相違やそれらの間の移行としてとらえられ、それらの根柢にはそれらを貫いて横たわる生活世界が存在する、と考えられる。

次に、Hとある意味ではパラレルな問題を考察したヴァイトゲンシュタイン（以下、Wと略記）の哲学を参考にしながら論を進めたい。我々が相互に相手の主張やその根柢を理解できないということは、我々が共通の「言語ゲーム」や「生活形式」を共有しているからである。逆に言えば、それらを共有していない場合には二つの陣営の間では理解が成立しないことになる。たとえばWが述べるように、「極めて明敏で教養の深い人々が聖書の世界創造の物語を信じている一方で、他の人々はそれを歴然たる虚偽とみなす」とか、「二つの相容れない原理がぶつかり合う場合は、どちらも相手を蒙昧と断じ異端と謗る」というわけである。しかしそうした反面、「地球は私が生まれる前からすでに存在していた」などの我々の根柢的思考様式の枠組を構成している命題、つまり如何なる脈絡においても疑うことができず知の対象にさえもならない「方法論的命題（モラウエッツ）」、とも言うべきものをWは分析している。そして宗教的か否かを問わず、すべての言語ゲームや生活形式がこうした方法論的諸命題を基盤とし、それらによって貫かれていると考えられる。

数ある宗教的言語ゲームのうちの一つとしてのキリスト教という言語ゲームは、「神が存在する」などの基本命題が核心的位置と役割を占める言語生活の営みとして、一応定義できよう。

しかしそれらの核心的諸命題は、それら自身で存在できたりそうした位置と役割を占めることができるわけではない。まさに「動かぬものは、それ自体が明瞭であり分明であるが故に不動なものではなく、そのまわりにあるものによって固定されているのである」。そして宗教的諸基本命題の「まわりにあるもの」は、究極的にはすべての世界観を貫き通る方法論的諸命題やそれと密接な関係にある「人間の自然史」によってかなり規定されている、と考えられる。

以上、HとWに抛りながら「根柢的世界」と宗教の関わりをほんの少し垣間見てきた。この根柢的世界を深く洞察することによって、ある宗教の信者と非信者の間や相異なる宗教にコミットする者の間に生起する無理解や対立に対して、わずかながら解決の糸口を見い出すことができるのではないだろうか。何故なら、自分と相手が共に立脚している共通の根柢的基盤を理解することによって、自分の立場の絶対的・普遍的に固執することなく、従来の相対主義よりも一段高い次元から自分と相手の立場を相対化して観取できるからである。

メンシングにおける

解釈学的問題について

北川直利

メンシングは、『比較宗教学』（一九三八年）の冒頭の節「宗教学の本質と変遷」の中で、宗教学の本質を、その歴史の変遷を跡付けるという経路を通じて究明しようとしている。かかる方法的意識は、やはり解釈学的傾向の表われといえるだろう。従って、『宗教学史』（一九四八年）も単に通史的著作としてではなく、彼の体系的宗教学の核心を理解する手掛りとしても読み直せるのではないか。

この学説史で繰り返される宗教学の精神史的規定は、「(近代の)宗教学は啓蒙主義の子である」というものである。これは現在定説化した規定といえよう。啓蒙主義の根本的性格について、メンシングは、教会の伝統的観念や制度から自立化した主観という点に認め、そこから個人の孤立化、理性・悟性の絶対化などの事象を引き出している。

かかる啓蒙主義の影響のもとで、宗教理論においては、諸宗教に共通の理念として理性的に捉えられた「自然的宗教」が重視され、具体的な個々の宗教は、この理念の本質の偶然的現象という意味しか与えられないことになる。

ところで、メンシング自身その流れを汲む「理解の宗教学」

は、「啓蒙主義の子」という比喩を受けていえば、啓蒙主義に従順な子ではなく、それを克服した子という性格を帯びている。周知のごとく、啓蒙主義を決定的に克服したとされるオットーにおいて、啓蒙主義の軽視した宗教の非合理的側面が中心的問題となるのである。

次に、この啓蒙主義克服の問題を、「自己理解」の転換という視点から捉えてみよう。そうすることで、この問題が、彼ら体系の中核をなす民族宗教から世界宗教への転換との関連においてより包括的に理解されるだろうからである。

まず、啓蒙期においては、旧来の宗教的伝統からの離反を前提として、デカルト的自己意識をもつ個人の孤立化、また理性的主観としての絶対化が生じる。

これに対し、「理解の宗教学」における「自己理解」を特徴付けるものは、Unheilである。語義的には、これは Heil (Heilig) を前提した概念であり、その意味内容は、ミニノーゼ的な根源的一体性から離反した個人の実存的孤立という存在状況を指している。また、この Unheil の体験の有無が、彼の定式化した民族宗教と世界宗教とを分かち指標ともなっている。

こうしてみると、メンシングの宗教学において意図されているのは、デカルトに端を発した啓蒙主義的「自己理解」から、自己を Unheil とする「自己理解」への転換であるといえよう。このことを示唆する彼の言葉を『自我の形而上学のために』(一九三四年)の前置きから引こう。

「我々の立ち合っている新紀元 (Zeitwende) の際立った特

徴は、合理主義的個人主義即ち絶対化された精神的自我の自足性に対する反逆ということである。そこには、生の根源的力との根本的再結合を遂げようとする過程が力強く進行しているのが認められる。」

J・ウェスレーにおける権威

山中 弘

一九世紀前半までの英国メソヂイザムの展開過程において、その宗教的権威をめぐる対立・葛藤は極めて重要な意味をもっている。

私は、これまで、この対立を創設者 J・ウェスレーの権威の継承と制度化という枠組から分析してきた。しかし、ウェスレーが既存の宗教的組織である聖公会の権威を尊重したため、彼の権威をどのように規定するかは非常に微妙な問題といえるのである。本稿の目的は、彼が聖公会から逸脱を侵すに際しての弁証の論理を素材にして、この問題を、当該個人の権威行使における内的正当性という視点にのみ絞って考察することにある。聖公会からの不分離というウェスレーの主張にもかかわらず、彼は次の五点においてそこから逸脱をおこなった。(一)公式の祈禱書によらない即席の祈り(二)野外説教(三)平信徒説教者の採用(四)独自の組織形成(五)聖職按手権の行使。この中で(一)～(四)は初期に属するものであり、(五)だけが彼の晩年のものである。(五)が聖

公会の宗教的權威にとつて最も重要な意味をもつが、(一)と(四)との間に断絶があるわけではない。

まず、初期の(一)と(四)の逸脱に対する正当性の論理は以下の三点である。(イ)神と聖書の至上的權威(ロ)魂の救済の絶対的命令性(ハ)自己の行為は(四)の義務の履行である。しかし、この時点では、聖公会の制度的權威の源泉である使徒繼承権を肯定している。

これに対して、主教の權威を無視した晩年の逸脱の論理は、以下の三点である。(a)聖書における教会形態の無規定(b)初代教会における主教と司祭の同一性の確信(c)絶対的必要性 (absolute necessity)の存在。これを初期のそれと比較してみよう。權威の絶対的基準を聖書に設定している点では共通しているが、使徒繼承権の否定及び「必要性」の論理の登場において異なっている。しかし、この相違点は晩年になって突然現われるのではなく、すでに一七四〇年代後半から徐々に形をなしてくる。後者については後述するが、特に前者についてはウエスレーの内的な召命の重視という傾向を示すものといえる。こうした相違にもかかわらず、(一)と(四)の論理は基本的に共通しており次のように定式化できる。すなわち、神と聖書の絶対的命令である魂の救済の遂行にあたっては聖公会の權威からの逸脱は許容されるのである。

ところで、ここで特に注目すべきは、この論理における聖公会の權威の相対化のされ方である。それは、(四)の逸脱の論理の(c)に端的に表現されている。この論理を一言で要約すれば、神の絶対的命令の遂行にとって、聖公会からの逸脱が絶対に必要

である場合にだけそれは許容され、それ以外は尊重されなければならないというものである。このように、聖公会の權威の相対化のされ方は限定的であつて、完全な否定ではない。(c)の論理こそ、彼の逸脱の正当性の論理の基底にあるものといえるのである。

しかし、この「必要性」の論理は、魂の救済という目的の絶対性のために、ウエスレーがそうであつたように、一切の權威の相対視と無数の恣意的な必要性の判断が生ずる論理的可能性をもっている。ところがウエスレーは、その判断があくまでも彼にだけ属していると信じ、彼以外の人間によるこの論理の使用を断固拒否した。むしろ、彼は(c)の論理が全面的に彼の主観的判断に依存していたにもかかわらず、その判断を神の摂理への絶対的服従と理解した。彼の權威と権力は、神の摂理が彼の意志とは無関係に彼に与えたものとされたのである。この強烈な召命意識と神からのカリスマの委託という彼の自意識こそ、彼の權威行使に際しての正当性の最終的根拠であつたといえるのである。ある意味で、彼の權威は、聖公会との関係とその長い伝道生活の過程の中で、次第にカリスマ的權威へとせりあがついていったと考えられるのである。

ルルドの洞窟にみる祭祀空間の発生過程

関 一 敏

一八五八年ルルドのマサビエル洞窟での出来事が周囲の人々へと伝えられ、徐々に「聖母出現」の表象を形成していくプロセスは、宗教的表象における信憑性の構造（P・パーガー）の発生論的モデルを与えてくれる。今回の発表では洞窟にみられる祭祀空間の発生・成立・展開過程を考えてみたい。

聖母出現の基本的状況は、聖母マリアが民衆の主として子供の前に現われてメッセージ（礼拝堂・行列・祈りの要求等）を託し、出現に伴なう奇蹟的事象（自然現象の異変、病の治療等）によって自然発生的な巡礼をその地に成立させていくことである。ルルドもその例外ではないが、体験者が一四歳の少女ベルナデットひとりに限られたこと、とくに出現主体の名が直接には聖母と告知されなかったこと（「何か白いもの」「あれ」は周囲の人々にひとつの探究課題を与えることになった。その探究過程の推移をみるためにルルドの一八回の聖母出現のうちメッセージの終了した一六回まで（二・一～三・二五）を四期に分けておく。①自然発生的な「洞窟の群れ」の参集期（二・一～一八）②「群れ」へのメッセージ期（二・二三）③「群れ」へのメッセージ期（三・一）④「教会」へのメッセージ期（三・二五）である。ルルドの出来事は、これら

の各段階において「群れ」と「教会」が体験主体によって継起的に「聖母」へと媒介される過程であり、その際に各集団が出現のメッセージをめぐって示してきた解釈の推移が聖母表象の物語的完成へと収束する過程と考えられる。

①は徐々に形成されつつある群れが可能性としての諸説（悪霊説、練獄の魂説等）を民衆レベルの論理によって検証し、聖母説への傾斜を強めていった段階である。次に②③はベルナデットを媒介者とする「出現」―「群れ」の交渉段階にあたる。②から③への移行は、メッセージにもとづくベルナデットの所作（大地の接吻・灌水）が洞窟固有の儀礼的原型をうむと同時に洞窟内に泉の発生を招いた二月二四、五両日の出来事を区切りとする。この泉の発生はビレネー山麓の水の治療力にまつ

る民俗的宗教的価値を洞窟に吸収する一方で、中世来の聖母出現譚「羊飼伝説群」にみられる類型的完成へとルルドの出来事を導く役割をになった。最後に④は「私は無原罪の宿りです」という告知がその四年前（一八五四）ピウス区による教義宣言に一致していたことで、明確な教会史的位置をルルドに付与するにいたった段階である。

こうしてルルドの出来事は、一定の時間過程のなかで複数の価値観がひとつの「聖母」表象を構成する一種の協同作業のあり方を示しているのであり、そのさいに泉・儀礼・メッセージといった各要素が民俗的・宗教的・教会史的価値を担いつつ全体の物語に組みこまれていった点に注意したい。とくに泉の出現は媒介者にかわる洞窟内の媒介物として、発生初期のなお流

媒介論	空間論	集合表象論
2.11. 「聖母」 ↓ B.(ベルナデット) 18.		個人表象(B) =「聖母」の体験過程
「聖母」 ↓ B. ↓ 群れ 23.	祭祀空間の発生 一ロザリオの祈り 一「聖母」のメッセージ	集合表象(群れ) =「聖母」の発見 ・受容過程
「聖母」 ↙ ↘ 泉 B. ↘ ↙ 群れ 3.1.	祭祀空間の成立 一儀礼的身ぶり 一泉(奇蹟)	
「聖母」 ↓ 泉 ↓ 群れ B. — 教会 25.	祭祀空間の展開 一祭場の自己発展 (献灯・行列・聖母像) ↓ 4~7月 (見者のエピデミー)	制度(教会) =「聖母」の承認過程

動的段階にあった洞窟の宗教空間に確固たる恒常性を付与したのである。この祭祀空間の成立は、④の媒介者不在期間(三・五~二四)には洞窟内の自然発生的な祭場施設整備の動きとして、またそれ以後(四~七月)は「見者のエピデミー」として現象することになる。

以上の動きをまとめたのが別表である。

宗教と Femininity

大越 愛子

宗教と「Femininity」というテーマは、最近ようやく研究誌などで取りあげられるようになったが、方法論においてかなりの混乱がみられるので、どのような研究があるのか、又あるべきかを一度整理し分類する必要があるように思われる。「Femininity」という語は①種としての女性②女性的特質、女性性という二通りの意味をもつ。②は従来女性にのみ限定されて使われたが、ユングなどの深層心理学派によって、広く人間存在一般の深層にひそむ女性性という原理的なものへ深められたのである。私もここでは、女性性を女性にのみ固有なものとする立場から解き放って、その原理性を追求していく。ジンメルによれば、女性性は更に、男性性と相補的かつ対立的関係にある女性性と、この二つの対立項が発生してきた基盤である女性性の二通りに分けられる。後者をジンメルは女性原理とよんでいる。女性原

理は、二元論が発生する以前の根源的一体性であってコスモジカルな次元へと開かれたものである。性的二元論発生後の女性性は関係に依存的である故、むしろ性の問題としてあるいは性別(Gender)の問題として考えられるべきである。この様にFemininityの分析から、①種としての女性②女性原理③性あるいはジェンダーとしての女性性という三項目がえられるのである。

次に宗教とFemininityというテーマは、どの様な学問分野で考察されるか考えてみたい。宗教ということから、宗教学と宗教哲学からの考察が可能であるといえる。Femininityからは、女性学という新しい学からの考察が要請される。それ故、宗教学的考察、女性学的考察、宗教哲学的考察の三分野を考えたい。

1 宗教学的考察 宗教学は、広く世界に存在する宗教現象の実証的考察の学として、早くからFemininityの問題を扱ってきた。①の項目では、宗教における女性の位置(祭司者、信仰者、信仰集団、女性神など)、又諸文化における女性の宗教風俗の研究(通過儀礼、タブー、産育など)②では、女性原理はイメージとシンボルの問題として現われる。女神に顕現する女性シンボル(大地、海、月、農耕、愛、知恵など)、最も重要なシンボル「母なるもの」の諸宗教における顕現。③では、自然の中に女性性、男性性のシンボル体系を見出すジェンダーの研究、性を秘儀とみなし、様々の性的シンボルで生の全体性を表わす宗教の研究、両性具有のシンボルの研究など。

2 女性学的考察 宗教学は諸宗教にある様々な側面があるがままに考察する。その側面の中には、宗教にとって本質的でないもの、むしろ反するような伝承、習俗、祭儀、世界観が含まれている。その中で最も重要なのは差別思想である。女性性は性差別の問題を取りあげる学であるが、宗教における性差別の問題も研究対象となっている。①は諸宗教における女性観を批判的に考察するもので、現在キリスト教界で最も自覚的にこなわれている。魔女と貶められた女性宗教者の復権や、宗教に基づく日常生活の中の様々の差別事象も告発される。②は女性原理が、自然、肉体、性的なもの結びつけられた歴史が批判される。又極端な女性崇拜と結びついた女性原理の賞揚も再考される。③は性(肉体)を卑しめ精神のみを評価する神学的二元論が批判され、二元論の克服が課題となる。

3 宗教哲学的考察 最もFemininityの問題が看過されている分野である。宗教とは何かという本質構造において、宗教とFemininityの内的関係が照らし出される。①は女性宗教者の宗教的実存に関する個別的研究と、女性の種的特質から女性の宗教性という一般概念が成立しえるかが思考の対象となる。②宗教と女性原理の内的関係は、ユング、ノイマンなどの宗教心理学的洞察によって詳しく解明されてきた。男性原理が意識界を支配するのに対し、女性原理は無意識界を支配し、宗教の内的基盤となる。諸宗教に潜む女性原理の照明が課題とされる。③では、宗教哲学に対して、性が人間に最も根源的な有限性であるという重要な問題がつきつけられる。宗教のロゴス化によ

って男性原理が優位をしめ、女性原理が隠蔽されること、これが人間存在の有限性に根ざすものであることが洞察されねばならない。人間存在にとって性的二元性を超克することが可能かどうか、性的二元性を超えていながら、しかもそこにおいて女性性、男性性がお互いを生かしあうような場がありうるのか？永遠の宗教的課題であらう。

死者と生者のあいだ

山崎 美恵

人が死に、その者が、ある特定の社会関係にある、生き残った者によって祀られる、その祀られ方というものが、その社会の有り様を何らかの形で反映するであらうことは、容易に推察できるところである。その点からの最も着実な成果は、主として社会人類学の祖先崇拜の研究の中に見いだすことができる。そこでは、祖先崇拜は親族や出自の関係を超自然の領域に延長したものであるとか、そうした社会関係の、宗教的・象徴的に表現された反映であるとかいった説明が、すでに常識となっている感がある。このような方向の研究に関する問題点を二、三挙げて考えてみたい。

第一に、厳密な意味での祖先崇拜には位置づけられない死者祭祀の問題がある。そこでもやはり、死者は、誰によってどのように弔われなければならないかの規範がある以上、その葬祭

での祀られる死者と祀る生者の関係に、何らかの広い意味での構造と言ってもいい社会の有機が現われているはずである。

第二に、父系社会における女(妻)、母系社会における男(夫)の祀られ方について、さらにきめ細かい比較研究がなされることが望まれる。ここでは、単なる対極として父系母系を位置づけることは不可能となる。社会の構造についての新たな展望が開けるのではないか。

第三に、文化的動態、あるいは社会変動の中での祖先祭祀研究が、なお一層促進されねばならない。動態の中でこそ、構造の核心がみえることがあると考えるからである。

以下、第二、第三の問題点に主として関わる一例をここで考察してみたい。インドネシア、中部スマトラの西海岸を発祥の地とする、イスラム教徒であるミナンカバウ族は、恐らく世界最大の母系制社会であらうと言われる。一九世紀中半以降のオランダ支配の確立、人口増加、貨幣経済の浸透等で始まったこの社会の変動は、今世紀に入って増々著しくなった。そこでの財産共有体としての母系血縁集団は、妻訪婚から妻方居住制に移行する形での核家族化、自己取得財産の、母方集団への譲渡から子供への譲渡等々の変化によって、崩壊しつつあると言わざるをえない面がある。ところが一度男が死の病いの床に臥すと生家に帰る、妻の家で死んだ場合には、その遺体は生家に帰されなければならないという規制は、今日でも根強いものがある。男はその母系集団によって弔られるのである。当然人間の情として、自分達で弔いたいとの残された妻子の強い願望は、

その社会的文化的規制との間で、非常な緊張を生み出している。もともとミナンカバウ母系社会では、母方オジは、そのオイの主権によって祀られなければならないのである。それ故、今日ミナンカバウの男は、世俗の生活では妻子と共に住まい、妻子の集団に所属している場合でも、生家での宗教的行事には必ず帰ってそれを主催する。彼らは、男の祈りこそ、神に直接とどくのだと考えているのである。

ミナンカバウのイスラム信仰は、パドリ運動以後はじめて強いのものとなったと言われる。パドリ運動は、類型的にはまさにイスラムの戒律遵奉派と母系制慣習法派の対立であったが、母系制慣習法との具体的対決をさけることによって、運動は、イスラムの浸透の促進に成功したとの指摘がなされている。父系制的色彩の濃いイスラム法と母系制との共存というパラドックスへの一つの解答であるが、ここでは、慣習法における出自の主体(女)と、祭祀の主体(男)の役割分担、ないしはデュアリズムの一方に、イスラムが食い込んだのだと位置づけたい。純粹教義的には祖先崇拜を排除する立場のイスラムが、母系社会の祖先崇拜に組み込まれる形において、その勢力を増すことができたのであり、それはイスラムと慣習法の対決を経てはじめて人々の意識の中に位置づけられたのであろう。

死んだ男の祀られ方をめぐる今日のミナンカバウ社会の葛藤は、この母系社会においていかに前述のデュアリズムが、必須の構造的要件であるかを示しているものと思われる。

フォークレリジョン
民俗宗教の概念について

荒木 美智雄

「民間信仰」・「民俗宗教」・「民衆宗教」、あるいは「フォーク・レリジョン」等々、様々な名辞を与えられ、様々な仕方定義される、宗教(史)学、民俗学、人類学等のカテゴリーは、その包摂する領域が広大であり、様々な文化の中で、歴史的に展開してきている、多種多様な宗教現象群をその中に擁している。伝統的な普遍宗教(史)学の立場から云えば、従来、これら現象群はしばしば、一方でおおよその枠付として「未開宗教」(primitive religion)と呼ばれる宗教のカテゴリーから区別され、他方で、「歴史宗教」(historical religion)とか「高等宗教」(high religion)と呼ばれるカテゴリーの宗教群から際やかに区別されてきたものである。しかし、その内容に関して云えば、それらフォーク・レリジョンの現象は、一方で、「歴史宗教」・「高等宗教」成立以前の宗教的伝統の「古代的」とも云うべき要素・モチーフを多く包含しており、したがって「未開宗教」と共通の地平を多く分ち合いながら、他方で、「歴史宗教」・「高等宗教」と呼ばれる、歴史時代の宗教と多くの共通の要素・モチーフを多く分ち合っている。しかも、この領域の宗教は、その宗教的志向性からして、「未開宗教」や「歴史宗教」・「高等宗教」と呼ばれる宗教が担わなかった、宗教的

課題を担い、それら宗教が支えることが出来なかつた人々、いわゆる、民衆、大衆、常民、非常民、あるいは、「フォーク」という呼び名で呼ばれる数多の人々を支えてきていると考えることができる。筆者は、従来、そのような、「歴史宗教」「高等宗教」との、際やかな対比に於ては、「フォーク・レリジョン」は正当に把握され得ないと考える。そのような、対比に於て把握されるものは、いずれにしても、一方的な比較に基いており、宗教的、歴史的な事実に基づいた正当な理解に導くものではないと考えられる。

民俗宗教という研究領域は、その研究対象が極めて把握しにくい性質をもちながら、その理解は、それ自身に於ても、また、日本のみならず、人類（史）の宗教の全体的理解という視点からも、極めて重要なものである。しかし、それにも拘らず、宗教学に於ける「フォーク・レリジョン」の体系的研究の現状は、未だ完成されたものでは決してなく、むしろ、新しく開拓されつつある領域であると了解することが正当であり、他の領域に比べて恐ろしく遅れている。諸々の学問分野で達成される視点や理論が、時には相互に補充し合うものもあるが、多くの場合に相互矛盾のであったり、全く他の学問的領域に於ける達成や業績に無関心、無関係に考えられている。このことは、「フォーク・レリジョン」と呼ばれる伝統、あるいは、最近の学問的達成の中で、「小さな伝統」(Little Tradition)という、不幸な名辞によって定義された伝統に対してシリアスな学問的関心が抱かれ始めたことが極く新しいということにも起因している。

しかし、また、部分的には、西洋でも、また、日本に於ても、この領域に関して、未だ卓越した、統合的、整合的な方法的立場が確立されていないということにもよるものであろう。

そのような学問的状況の下で、「フォーク」の問題に関わつて、現代の社会には全世界的に、従来の研究枠組をそのまま適要することを許さないような歴史的变化が起っていると考えられる。たとえば、従来「未開社会」と呼ばれた社会は、巨大な近代文明との接触をとおして、フォーク・レリジョンとなり、「南北問題」として人類史上に登場している。また、近代化を達成した諸国では、古典的な「エリート」が消滅しフォークもかつてのフォークでない。これはまた、「都市化」による伝統的農村の崩壊現象にも見られ、フォークの研究はその研究対象と方法を変更修正せざるを得ないことにも見られる。ここでは、宗教学の立場から、レッドフィールドの「小さな伝統」の問題を中心にして「民俗宗教」の概念について考えたい。

創唱神話から見た宗教比較

田 中 實

戦後、新宗教の誕生や発展などの問題をその周囲の社会的条件でのみ捉えようとする風潮が、相当長く続いた。今だにその捉え方でしか見られない人々もいる。

しかしこうした偏った捉え方は、本来無理な話で、われわれ

が多くの実例で知っているように、現象にとつては、その主体の特性こそ、不可欠の要因ではなからうか。

さて、多くの新宗教に実際当たってみると、創唱型の新宗教の特徴、とくにその独自性や創造性は、その大部分を教祖に由来している。そしてそれ自体の生長発展を左右する主要な要因は、内在するという見方を裏付けている。

ところでよく知られているように、新宗教の創唱者には、いわゆる召命型のシャーマンと見なせる者が多い。そこでまず、召命型のシャーマンの特徴を見ると、ほとんどの人が心身いずれかのステイグマー―聖痕又は烙印―を背負っている。どうも実地踏査の少い研究者は、ステイグマを精神領域に限定して捉えているように思われるが、個人の肉体に現われているステイグマの有無と創唱内容の獨創性の程度とは関連が深いようである。また別な角度からの見方として、シャーマンの憑伝発言の状況を調べてみると、次の三段に分けられるかと考える。

一、靈言のレベル―シャーマンが自己意識を失くして喋っている状況

二、異言のレベル―当人も自分の発言を聞いているが、多くの場合意味のとれない喋りで、その時の当人の意識程度では自問自答できない。

三、創唱神話を語るレベル

天理教の教祖、大本教の開祖、あるいは筆者が調べたAにしても、一人の個人の内部に、二人以上の意識人格がある形で、いろいろなことを自らに問ひ、自分の中の別な人格

が応答する形の自問自答がなされる。Aに至っては、自分の口で問ひ、自分の口で答える形も少くなかったという。

いうまでもなく、創唱神話はこの第三のレベルで語り出されている。この形は仏教にいう「唯仏よ仏」、聖書にある「わが主わが主に言い給う」と対応するものと考えられる。

ところで今日の研究者の傾向として、創唱者達の提唱は、かれらがこの世に生きてきたこの社会からの見聞によって展開していると説き、自分をも納得させているように思われる節がある。が、筆者の調査では、神戸にいたA(故人)は、世間に宇宙創成の折のビッグバンの話が知られる前に、自らの神話としてこのビッグバン(この言葉はないが)現象を語っていたし、小諸のM(現存)は、ミランコビッチの「氷河時代は、地球の太陽周回軌道の変化に基付く」という学説が学会で是認された一九七〇年代よりずっと前に、筆者に語っている。軽々しい憶断は避けたいものである。勿論、かれらの提唱の中味は、いろいろな形で社会から伝聞し、あるいは学んだことがほとんどであるろうが、かれらの神話独自のものもあるかと考えるのである。こうした見方の中で、創唱神話をもつ程度の近年の新宗教を追うてみると、今から十数年前までは、創唱者達が、創唱以前に触れた信仰は法華経関係が多い。それから後では、般若心経関係が多くなっている。筆者にはまだ十分な理由付けがある訳ではないが、時代の流れとして法華経から般若心経へと遷っているのではなからうか。

ただ前者の創唱神話は、多かれ少かれ法華経に関連したものと

があるが、後者では心経とはほとんど関係がなくなっている傾向がある。一つには心経が法華経に比べて遙に短く要約されているからかとも考えられる。もっとも心経関係には宇宙との関連を語る内容が多くなっている。

西行の月の歌にみられる心的葛藤

高木 きよ子

西行の宗教意識については、すでにその桜の歌にみられるものをとり上げたが、今回は月の歌について考えてみたい。

西行は二十三歳で出家してから死ぬまでの五十年のほとんどを山野に起居して自然を友として過した。つまり自然との強い関わりがその生涯のすべてであり、それを通して数多くの歌が生まれている。その中で月の歌について見ると、そこに迷える西行の姿が見られるように思う。

西行は三百首に余る月の歌を残している。それは、月が和歌の伝統の上に持っている型通りの役割り以上に、西行の月に対する深い愛着をあらわすものである。

自然詠にはいろいろの型が考えられるが、これを仮りに三つの型に分類してみると、観照型・抒情型・融合型とでもいえるかと思う。

西行の月の歌についてみると、宗教的な心情が詠まれているのは抒情型と融合型であるが、抒情型、つまり月によって心が

動かされさまざまな思念や情緒・感情を述べているものの中には仏教的な心境や思想を詠じたものがあり、これは他の自然を対象としたものよりも多い。これらの歌にみられる特色は、月が西行にとってなくてはならぬものとして考えられていることである。西方浄土へのみちびきとしての月、死出の山路を照らす月等々未知の来世に現世で親しんだ月がともにあるという意識が一種の安らぎとなっているのである。⁽¹⁾

このような心で月を眺めていた西行の、月への心の傾斜は烈しいもので、それが融合型という形で表現されている。

西行は自然の中にあつて常に自己と自然との調和・融合に心をつくしている。月に対しては、月影に照らされてその中に自己の存在をしり、それによって生かされているという自覚をもっている。西行にとって月は、憂き世を忘れ、生命を惜しむところまで、西行の心を昂揚させるのである。⁽²⁾ その意味でも月は西行によって必須の役割りを果している。

更に仏道修行者として目指したさとり境地に至るためにも西行は月を求めている。⁽³⁾ それでいながら真如の月を心に宿すための努力を西行がどのような形で実現したか、あるいは実現しようとしたかはさだかではない。月の歌に見る限り、悟得の境地は西行にとっては遠いところにあつたように見える。そしてその心境から生まれているのがまよいの心である。月によってえられるさとりよりも、月を眺めながらの迷いに西行は苦悩している。⁽⁴⁾

以上のような月の歌に詠みこまれている西行の宗教的心情は、

ある場合は月影による安らぎと喜悅の境地である。そしてその月には西行がその中に融合しながら、しかし全身の全身全霊をあげての一体感ではない。桜が西行にとつてその中に心身を投げ出して融合しうるものであったとしたら、月は、西行の心の外にあって、外側からその精神を支えていたものと思われる。ここに西行の迷いがある。捨てきれない世俗からの脱却をするために西行が求めた悟得の境地は月を眺めることでは観念的にしか果されず、その求道的なまよいは西行が心を投じながら遂にその中に透入融合しえなかつた月であつた。

- 注(1) 1058 来ん世にもかかる月をし見るべくば命を惜しむ人なからまし
- (2) 1069 憂世とし思はでも身の過ぎにける月の影にもなづさはりつゝ
- (3) 1074 雲晴れて身に愁なき人の身ぞさやかに月の影は見るべき
- (4) 1084 いかでわれ清く曇らぬ身になりて心の月の影をみがゝん
- (5) 1087 ともすれば月すむ空にあくがるゝ心のはてを知るよしもがな

三つの「宗教学」

田 丸 徳 善

一 ここに掲げたテーマは、これまでわが国で公刊された、最も代表的と思われる三種類の宗教学概論をさしている。すなわち、姉崎正治『宗教学概論』(一九〇〇)、宇野円空『宗教学』(一九三一)、および岸本英夫『宗教学』(一九六一)である。ほぼ三〇年の間隔で世に問われたこれら三冊は、それぞれわが国の宗教学の第一、第二、第三世代の学者の手になるものであり、その草創期、学問的基礎の確立期、そして第二次大戦後の新しい展開期に対応するとも言えよう。これら三種の体系を互いに比較してみると、当然のことながら、相違する面と共通する面とがある。相違は、著者の個性によるとともに、またそれぞれの時代的・思想的・学説的な状況を反映するものである。これに対して三者の共通面は、おそらく海外(とくに欧米)のとは異なるわが国の宗教学の独自性を示すとも考えられる。それが何であり、またどこから由来するかを探ってみたい。

二 (1) 姉崎の『概論』は、二七才で上梓された「一種の青春の書」(柳川啓一)であり、著者自ら、のちには必ずしも満足していなかったとしても、やはり日本の宗教学の出発点を画する名著であることには変りない。宗教学心理学、宗教論理学、宗教社会学、宗教病理学という整然たる体系が、一部分ハルトマ

ンを模したものであるのは、周知のことであるが、それはさらに、いくつの特徴を示している。第一に、特殊宗教の歴史ではなく、「宗教一般」を扱う立場に立っていること、第二に、その際に宗教の「発達」を基本的な視点にすえたこと、そして何よりも、宗教を人心の「自家拡張の欲望」にもとづく「社会的人文現象」としていることである。この「発達」の観点が、一九世紀いらいの進化論の影響によることは言うまでもない。

(2)全体としてなお進化論的思考の跡を留めている姉崎に比べ、宇野の「宗教学」は殆ど完全に体系的である。それは「形態論的な発生発達の問題」にはふれず(自序一頁)、もっぱら「宗教そのものの性質と、機能を組織的に考察する」(一八頁)という問題設定からすれば、当然の帰結であった。その主要部分をなすのは「本体論」(この語はティールによる)であり、そこで宗教の特徴として提示されるのが、「畏敬」の情操にはかならない。マレット、オットーなどに依拠しつつ展開されるこの説で、注意すべき点は、それがあくまでも「心的態度」として捉えられている点である。それはオットーなどにおけるように客体化されず、マクドゥーガルなどを援用して「本能」、「欲求」から基礎づけられている。それが「心理主義的」(小口偉一)と評されるのも、これによるのである。とにかく宇野にとって、宗教は基本的に人間の宗教する活動であり、文化現象なのである。

(3)人間の活動としての宗教という視点は、岸本にも一貫している。「人間のいとなみ」としての文化現象という「作業仮説

的定義」にも、それは端的に示されている。そこには「神」観念はもとより、神聖感といったものも余り登場してこない。そうした宗教を扱う宗教学は、人文科学ないし行動科学の一部門とされる。こうした性格づけは、明らかに第二次大戦後急速に流入した英米社会科学の影響であろう。だが、そうした新しい道具立てにも拘わらず、根底にあるのは、卒論いらい親しんだジェイムズである。「個人の場合における宗教」と「社会の場合における宗教」とを一応分けながら、論議の大半を前者にさいている事実からも、それは明らかである。その意味で、岸本の立場は、宗教社会学をも組み込んだ姉崎はもとより、宇野に比べても、より一層「心理学的」(島田裕巳)と言えよう。

三 以上のように、三者のあいだには多くの相違がある反面、また少なからぬ共通性もある。まず、形式的にみれば、三者はみな狭義の宗教史とは別個の視点から、宗教の統一的把握をめざしている。これは概論としての性質上、当然とはいえ、欧米の類書がしばしば宗教史の域を出なかつたことを考えれば、注目されてよい。しかし、より重要なのは、宗教観における実質的な一致である。姉崎ら三者は、いずれも宗教を人間の生活々動の一部、すなわち文化現象として捉える立場に立っている。超人間的な力を考えられるにしても、それはあくまでも人間との相関々係においてなのである。今日でもなお、「神」中心的な宗教というメタ理論の根づよい欧米に比べ、これは特筆すべきことと思われる。それは、近代精神の影響もさることながら、最終的には、わが国の宗教学の背景にある東洋的な宗教伝統と

無関係ではなからう。

ウェーバー「プロテスタンティズムス・

テーゼ」の問題点

金井新二

『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』におけるウェーバーの論旨は、一口でいえば、プロテスタンティズム（とくにカルヴィニズム）が、近代資本主義の精神といえるものを生み出したことよって、近代的資本主義経済の確立に決定的な役割を果たしたというものである。これについて、「宗教理解」の観点から問題にしたいのは、まず第一に、カルヴィニズムの職業倫理もしくは世俗内禁欲の理解である。ウェーバーはカルヴィニズムの「予定説」に注目し、そして、その心理的帰結としての「救いの確証」の追求という問題を重視した。つまり、かれらの熱心な職業労働とその成功は、かれらが「使命としての職業」を通して、自己の救い（つまり神の選びに予定されていること）を証明し確認しようとしたためである、という。これは極めて鋭くまた正しい指摘でもあるが、ただその場合、当の「予定説」をさらに根底で支えている強い神中心主義的な「神の栄光」というモチーフを十分には見ていないように思われる。カルヴィニズムの世俗内禁欲の基本的な型は、やはりまず、「神の栄光をあらわさんがための職業労働」だった

のではなからうか。また、この見方は、初期の資本主義的経済を支えた多くのカルヴィニストたちにおいては、必ずしも「予定説」は中心的な教義ではなかった、という事実にも即している。無論、ウェーバーが強調したような、「救いの確証」を求めて職業労働に励むという場合も、「予定説」の信奉者たちにおいてはある程度得たであろう。ただし、その場合でも、ベースには「神の栄光」のモチーフがあることに変わりはない。ただ、次第につよく、「神の栄光」よりは、「救いの確証」が人々の関心を支配し、それが職業労働への強い推進力となる、ということではあるまいか。そしてこのような事態は、「カリスマの日常化」から一定程度説明できるのではなからうか。さらにまた、「神の栄光のため」という行為規範は、厳格な神中心主義的宗教性を表し、いわば「達人的宗教性」を表すのに対して、「救いの確証のため」というモチーフは、より現実的・功利的な宗教的関心の表白として「大衆的宗教性」を表すものとも見られる。

第二は、「エートス」の問題である。ウェーバーは、カルヴィニズムの禁欲的「職業エートス」が宗教的核心を失って世俗化した結果、そこに、自己目的的な「営利追求」をこととする、近代資本主義の「経済エートス」（資本主義の精神）が生まれたという。ここではまず、資本主義的な「経済エートス」を、一方向的に宗教的エートスの世俗化の結果・遺産としてのみ捉えることの是非が問題である。社会的・経済的な制度秩序要請を人々が内面化するところにもエートスは生まれるからである。また、ここでいう「世俗化」についても疑問がのこる。この

「世俗化」云々は、ウェーバーの「イデアアルティプス」的な要請であるようにも思われる。しかし、現実には、一七、八世紀のこととしては、大方の宗教者たちは、宗教者であるままに、資本主義的企業家や労働者になったと考えるべきではないか。したがって、宗教的な「職業エートス」は基本的に保持されつつ、ただ、その経済生活においては、宗教的倫理的「価値合理的」な方向づけにかわって、ますます世俗的な、「目的合理的」な方向づけが支配的になっていったと考えられる。その意味では、経済活動の領域での限定的な「世俗化」（経教分離）を語ることは出来よう。しかし、それは、決してウェーバーのいうような、宗教的エートスのトータルな世俗化ということではない。

水俣漁民の海自然観と靈魂観について

宗 像 巖

水俣病が発生したのは昭和三十一年である。チソ水俣工場
の排水により不知火海は広範囲に汚染された。毒性をおびた有機水銀の流出により魚介類をはじめとする生態系が破壊され、多数の人命が失われた。

この報告は、不知火海学術調査団に参加し、昭和五十一年いらいつづけてきた調査の中から、主題にかんするものをまとめたものである。水銀汚染による自然環境の破壊は、物的環境の破壊だけにとどまるものではない。それは不知火海を中心とす

る自然世界の中で生活してきた漁民の心の世界にも衝撃をあたえずにはおかなかった。ここでは危機状態のなかにおかれた漁民の日常生活を六年間にわたり観察しながら、その中で漁民自身により語られてきた海自然観と靈魂観について考えてみたい。

水俣は浄土真宗と浄土宗の土地柄である。曹洞宗、日蓮正宗、立正佼正会の組織もあるが、水俣病患者が多発している漁村地域では、住民の多くは浄土真宗の源光寺と西念寺、ならびに浄土宗の西生院の門徒である。激症水俣病の多発地帯の茂道、湯堂、日浦などの漁村でも門徒代表が互選され、寺との連絡を担当している。報思講、盆祭がつづけられ、初盆や年忌には供養のため住職が家族を訪問し、盆や年末には、村民は納骨堂に集まり任職をむかえて法話を聞き、死者の靈にたいする共同の祈禱が行われている。この地域の特別の行事として、水俣病患者のためその家族およびチソからも寺に永代経の費用が醸出され法要がつづけられている。

このような漁民の日常生活の表層にみられる制度化された宗教世界の奥に、長年月にわたる自然世界との触れ合いのなかで醸成されてきた深層宗教世界が存在する。それは不知火内海を中心におき、天草諸島を外延にならべた自然景観をひとつの世界の存在枠とするものであり、その中に包みこまれるように靈魂観が形成されている。日本の宗教文化は外来宗教と民衆の生活体験の中から育くまれた宗教との重層構造を形成していると考えられる。もつとも、この表層と基層の二層が画然と区別されているわけではなく、その間には複雑な相互浸透がみられる。

外来宗教は伝来するさい、教義、典礼、組織を備えているが、基層宗教は制度化された表層部分の奥に、民衆の日常生活と融合して、幅広い見えない宗教文化層を形成している。この潜在的な宗教文化は民衆の生活体験に根差し即自的な宗教的感性として人々の心の深部に沈澱している。それは日常生活のなかの所作、眼差し、会話や行動を介し、相互の心の中に喚起され継承されている。日本の民衆の宗教文化を理解するために、この見えない宗教世界は重要な意味をもっている。

このような潜在的な宗教世界は、統一した論理や象徴体系で表現されることが少ない。この世界観を象徴的に表現する媒体は、重要な象徴的意味をおびた「関係」、すなわち、「自然と人間との連続関係」および「人間と人間との連続関係」である。この自然を中心とし、そこから派生する人間連続関係は、不知火海漁民の生活世界の中から潜在的な宗教文化が形成されてゆく基本的な構造である。この世界観はその基底に自然関係層、その枠内に人間関係層、さらに、その外延に交換関係層をもつ三層構造を世界として形成されている。この世界観の第一層の中心には不知火内海がある。この海自然は、その中から人々が生れ、生活し、死後、ふたたび戻ってゆく究極的な存在枠なのである。この海自然の海面から、あたかも虹が昇り、弧を描き、海中に沈むように人間の靈魂の虹が連鎖環をつくりだしているように見える。つまり、不知火海世界では、自然世界を基底におく連続観、連帯観、平等観の下で人々の親密な靈魂のつながりが形成されているように考えられる。水俣病発生に伴う危機

状況と受難体験のなかで、漁民のこのような靈魂の連続観と海自然景観にたいする畏敬、信頼、感謝の心が表明されてきている。

ケガレ論再考

桜井 徳太郎

日本常民の生活律を「ハレ」と「ケ」の二項対立で構想した柳田(国男)説をふまえ、新しく「ケガレ」のカテゴリ⁽¹⁾を導入して三項相関の構造原理を提示したところ、各方面から幾多の批判が寄せられた。とくにケが普段を意味する民俗語であると同時に、日常の生活を成り立たせる根源的精氣^{チカラ}のキ(氣)とも同根であるから、ケガレはケの衰退を意味する氣枯(渴・涸)れと解すべきであろうとするケガレ論に集中した。一つはその語原を問題とする国語学からの批判で、穢れを氣枯れから迎る無理を強調する反論である。けれどもケガレは触穢のことをさし本来は「氣枯の義なるべし」と説く谷川士清ら国語学者もあり、氣枯れ説が全く根拠のない妄説というわけではない。もう一つは穢れ||氣枯れの内容について宗教学、文化人類学、民俗学、社会学からの反応で、その多くは拙説を積極的採用しながら自説を發展させるか、あるいは拙論の欠落部分を補強してくれているものが多い。前者の言語学上の論点は、今後の研究にまつこととし、後者の内容について宗教民俗学の立場から些

か検討してみた。

まず穢れを気枯れとみる考え方に対しては常識的な抵抗を感じる伝統がある。それは日本語のケガレを触穢、pollutionとみる観念が常識化しているからである。つまり死穢、血穢、産穢の汚穢に近づいたり触れたりすると、触穢の禍厄をうける。

その状態では清浄な人との交際ではできない。そこで、日常の居住空間へ復帰するためには一定期間の物忌みや潔斎の拘束をうけることとなる。あるいは日常のケ生活が持続してゆくと、しだいに諸多の穢れが身に付着するから、そのままでは祭りや歳時儀礼などの行われる神聖な場へ出ることができないとし、身に憑着した汚穢を除去するため禊祓の行法に服する。こうした齋忌観念は神社祭祀において特に厳しく要請される。しかしながら民間の年中行事や通過儀礼、さらに民俗宗教のなかで規制される汚穢は、言われるほどにシビアでない。もちろん死者に対する服忌の規定は生きており、経血・出産に伴う血の忌みは重い。けれども他方、これに対してきわめて淡然たる姿勢をとる地域も少なくない。かつて月経小屋へ隔離された婦人のものとへ足繁く通う若者の例もみられたし、経血を排出することによって強力な力が賦与されるといふ観念もみられる。沖縄諸島における御嶽(ウタキ)の祭司はすべて女性であるが、初潮以前の子童、閉経後の老女でなければならぬとする制限はまったくみられない。神の島とよばれる久高島では、神女新任式のイザイホー神儀にさいし月水で汚れた神衣裳を洗ったのち、再び祭場にはいり神事を続行している。離島や漁村では溺死者を

エビス神に祀って豊漁信仰の対象とする例も多い。東北地方の民間巫女は家族や部落内に死者が出て、葬送がすめば翌日から神おろしの祭壇に向つてもよいとする。総じて汚穢観念には流動性があるとみななければならない。とすると、ケガレをことごとく穢れと断定するわけにゆかないことになる。

日々の労働はエネルギーの消耗であるから、日常の生活を保持するためにはエネルギーの補給を企てねばならない。十分な栄養と休息をとって疲労の原因排除につとめるけれども、マンネリ化による心的エネルギーの減退は大きく、その賦活は容易でない。この物心両面にみるエネルギーの涸渇状態こそがケガレ(気枯れ)なる民俗語彙の本義だと考えられないであろうか。現に田植をケツケといい、病虫害などで稲が枯れて精気を失つたり干魃のために植物の萎えしぼんださまをケガレと称するところがある。このようにケガレの内包するデメンションは実に広い。いっぽんにケガレはケの精気の衰退涸渇を意味するけれども、それを積極的に推進する病氣や災害の襲来、悪鬼悪霊の浸入もまたケガレの大きな要因となる。だから汚穢のごとくケの日常生活空間を汚染する要因もまたケガレであり、それがとくにケガレの進度を速める要素であったがために畏怖の対象となり、意識面に強くのこる結果となった。それから穢れがケガレの代表であるかの観念を醸成するにいたつたものと考えているわけである。

註(1) 拙稿「ハレとケとケガレの相関」(鶴見、市井編『思

想の冒険』筑摩書房、一九七四)。

(2) 拙稿『日本民俗学の研究動向』(『日本民俗宗教論』
春秋社、一九八二)。

宗教文化の基本的構造について

佐 木 秋 夫

世界史はいまや決定的な転換点にさしかかっている。科学技術とその生産―破壊力の飛躍的な発達と独占資本主義体制との間の矛盾はまさに極点に達している。その巨大な力の所有と管理と使用を真に人民民主主義的な体制の手に移すのでなければ、人類は破滅を免れない。この転換期に際して、宗教の役割が社会的にも文化的にも大きく問われていることは、いうまでもない。そういう観点から、宗教とくに宗教と文化との基本的な関係について、あらためて考察を試みておきたい。

宗教は、社会とその文化の諸部門の一つである。かつてはその宗教が社会と文化の全般にわたって強い規制力・影響力を保っていた。それがやがて、社会も文化も脱宗教化し自主化の道をたどり初める。その現象を眺めるとあたかも、宗教こそ文化の母胎であって、諸文化はそこから分派・派生したものであるかのように見える。しかしこの見方は正しくない。

人類が発生した原始の初期に、類人猿と大差のない状態にあって、呪術ないし宗教という、やや複雑な意識形態がいち早く形成された、と考えるには大きな無理がある。生存と生活に直

結する現実的な文化の端緒的な諸部門がまず芽生えなければならぬ。原始人は、他の動物に劣らず生活上のリアリストでなければ、生きていけるはずがない。おそらく呪術≡宗教的意識形態は、原始共同体のやや発達した段階において形成されたのだろう。

ここで宗教の定義が問題になろうが、わたしは、これまで繰返し述べてきたように、超自然的な存在(呪力などを含む)の觀念こそが、宗教と非宗教とを区別する宗教の核心である、と見る。究極性という発想に宗教の特性を見ようとする説もあるが、これは哲学の問題である。たとえば、仏教の哲学的部分を抽象して、だから超自然的存在の觀念とは無縁の宗教がある、とするのは、正しくない。

超自然的な存在ないし状況とは、尋常では不可能な事を可能にするという奇跡的な仕方方で苦惱を免れ幸福を得させるものという。共同体は、連帯を強める人びとを力づけるそのような宗教文化的な核の觀念を想定した。その核は、社会と文化の諸部門・諸部分と結びついて、それを動機づけ意味づけ方向づけるなかで、自己の内容を深め豊かにしていった。圧制下にあえぐ古代・中世の民衆にとつても、それは慰めと希望と理想の夢を与えることができた。しかしその反面、それは現実から目を外らさせ、忍従をしい、解放のたたかいを幻想におぼれ込ませる強い力をもっている。圧制者にとつて好都合なそのような信仰内容が築きあげられて、それが社会文化の諸部門の成長を阻み、退行させ、ひずみをもたせることになった。宗教文化は、苦悩

する人びとの心情に深く訴えるだけでなく、意識と行動をつよくワクづける儀礼と、独自の人的組織や施設を備えるので、社会と文化を規制する力はことさら大きい。

近代は諸文化の宗教からの離脱の時代となり、フランス革命は社会の脱宗教化に大きく道を開いた。そしていま、社会主義社会における宗教と文化との関係が現実の問題となり、いわゆる第三世界ではイスラム原理主義が解放の旗印を激しく振り立てている。こうした事実を照らして、宗教と文化との基本的な関係はどうなのか。

宗教は、科学や芸術、生活文化などと違って、人間と社会に固有の根をもたない。オルギーや弔葬・追憶を含むさまざまな儀礼も宗教の独壇場ではない。冬の星空を見る際の詩的な厳粛な感情を「宗教的情操」などと呼ぶのは言葉の乱用である。とはいえ、宗教文化は歴史の貴重な遺産に相違ない。社会と文化の多岐な流れの中で、さまざまな宗教とその文化に親しむ人の列は長く続くだろう。社会主義社会において信教の自由が保障されることは間違いない。原理主義運動は昇華してやがて政教分離のコースをたどるものと見られる。

Carolus Bovillus における人間の問題

— フランス・ルネサンス思想の一断面 —

酒井紀幸

クザリウスは、その著《*Dialogus de possess*》において神を《万物の無 [nihil omnium quae sunt] 存在するものいずれでもあらぬもの》と語っていた。それから約半世紀後にフランス・ルネサンス期の思想家カロルス・ボヴィルスは、その著《*De sapientē*》において、今度は人間を《万物の無 [nihil omnium] と規定している。J. Lefevre d'Etaples と並んでフランスにおけるクザリウス思想の受容者であるボヴィルスにおいて、《万物の無》であるはずのものが神から人間へと転換したということは、まことに注目すべき事実である。が、そのことはいかにして可能であったのか。

著作全体が人間の在り方への思索を志向する《*De sapientē*》は、まず人間の位置づけについて、宇宙の一部 (*pars Universi*) であるとする (C二六)。むしろそれは、他の生き物や万物と異なる意味においての部分である。なぜなら人間は世界の靈魂 (*Anima mundi*) として世界を知り、その結果、宇宙における自己を知るからである。ここでわれわれが確認しておかねばな

らぬのは、世界 (*mundus*) と宇宙 (*universum*) が厳密に區別され、その結果、人間 (*homo*) と世界という対概念の総体こそが宇宙と看做されている点である。

他方、人間と神との関係はいかに思惟されるべきか。《*De sapientē*》によるかぎり、それはさしあたって《*観想の対象*》 *Contemplationis obiectum* であり、《*思索の対象*》 *obiectum speculationis* である。むしろ相変わらず神は、創造主であり、救い主であるのだが、既に主要なる関心は、われわれの対象「客体」 (*obiectum*) としての神という様相を呈しているといえる。じつさいこの特性は、人間それ自体に関するボヴィルスの考察の中により一層明瞭にあらわれることになる。

人間とは宇宙の鏡 (*Universi speculum*) である。この比喩が、かれの人間についての考察の出発点である。鏡が映すものと映されるものとの相互関係を示すとすれば、人間と世界との不可分の関係こそは、この比喩の第一に語らんとするところに他ならない。「どちらも「人間も世界も」他方の中にあり、どちらも他方を受け入れている」(C一九)とボヴィルスが語るとき、主体 (*subiectum*) と客体 (*obiectum*) とは、まずなによりも総体としての連関の中で思惟されねばならぬ。

がしかし、「人間とは万物の無「いすれでもあらぬもの」であり、万物の外に (*extra*)……創造された」(C二六) ではなくったか。万物の秩序より切り離され (*separatus*)、万物の中心 (*omnium centrum*) として存在するものもまた人間である。

ならばこのような人間の独自の在り方は、どの点に求められるべきか。それは、主体が自己を客体とする点にあるといえる。自らの尾を食む蛇の比喩は、このような人間の認識の円環性を示すものに他ならない。存在者を分かち (*entis divisio*)、その多様性へと向かう (*multiplicatio*) 志向性が認識 (*cognitio*) であるとするれば、自己への思索 (*speculatio*)、こそは知慧 (*sapientia*) である。それは円環的運動 (*orbicularis motus*) であり、同一性 (*identitas*) と一性 (*unitas*) とを志向するものである。

が、この独自の様式を有する人間の知慧が完成へと至るのは、神へと登り (*in ipsum Deum scandere*)、それと一つに結ばれる (*copulatio*) 道 (*via*) を歩む場合のみであることをわれわれは忘れてはなるまい。神をまねま (*imitari*) ことにより人間のなる神 (*Deus humanus*) となること、このことこそわれわれ人間の十全なる完成 (*consummatio*) に他ならない。

《万物の無》の神から人間への転換、この重大なる事実の背後には、人間が神になる際のその人間の在り方の転換が潜んでいる。ボウィルスは、人間が神になることを、主体 (*subiectum*) が認識 (*cognitio*) と知慧 (*sapientia*) とを通じて客体 (*obiectum*) へと一つになることと明確に理解していた。しかもその主体は、非質料的なる実体 (*substantia*) として、また自己理解の成立の場である精神 (*mens*) として、そして単純なる一性 (*unitas simplex*) である点 (*punctum*) として、理解されている。クザーヌスにおいて未だ主体を表現する術語とはなりえない。

かった《*subiectum*》は、ボウィルスにおいて既に客体に対する主体として用いられ、しかもその主体は、神への超越の場であるところの精神という実体を意味することになったのである。

中世から近世へといたる主体化の軌跡を思索するわれわれにとって、人間の自己理解を実体として、さらに主体として前提するボウィルスの思索は、まことに意義深いもののように思われる。

キルケゴールにおける主体性の問題

谷口郁夫

個人のキリスト教に対する関係において、客観的には個人が真のキリスト教に関係しているかどうかが強調されるが、主体的には個人が真にキリスト教に対して関係しているかどうかが強調される。そしてキリスト教は主体性に属している。これはキリスト教が実存する者に対して告知されたためである。人間は実存する者として絶えざる生成のうちに置かれ、永遠性、確実性を所有しえない。止むことなく永遠性を求めることが、実存する者にとって為しうる最高の事である。こうして「主体性が真理である」という命題に至る。この命題が妥当する宗教性 A においては実存の *Ondannelse* が目差されるが、またそこでの運動は人間は自らの力によっては何も為しえないという自

覚への運動でもある。その極限にあるのが責め意識であつて、宗教性Aの限界がここに現われる。宗教性Aにおいて、個人は客観的には不確実なもののために実存しつづつすべてのものを賭けることが要求され、永遠の至福は内面化によって規定される。宗教性Bにおいては、個人は更に逆説的なもののために思考を賭け、理性に反して敢えて信じることが要求される。そして永遠の至福は逆説的歴史の出来事としてのイエス・キリストという自己自身の外にあるものによって規定される。この出来事に對して如何に関わるかが決定的なものとなる。

宗教性Bにおいて初めて罪が現われる。罪意識において個人はまさに *Onskabese* を希求する。罪は『哲学的断片』でも『後書』でも非真理と言われ、罪意識は主体性は非真理であることと表現される。すなわち、宗教性Aにおいて個人は主体的となることによつて主体性が真理となるのであつたが、宗教性Bにおいては主体が主体的となろうとすると、主体性が非真理であるという困難にあることを自覚する。主体性が非真理であることによつて、実存する者は自己自身のみ関係することによつては永遠性には達しえなくなる。永遠性は時間における永遠として、実存する者にとつて未来的なものとして告知される。従つて実存する者は実存において真理を捕えなければならぬ。かくして、非真理のうちにあるがイエス・キリストという真理に如何に関わるかが決定的なものとなり、ふたたび主体性が真理となる。主体性が真理であるという命題は、その極限においてはキリスト教そのものであると言われ、逆説に

相応しい情熱を持つことが実存する者にとつての真理なのである。すなわち、信仰は主体性の最高の情熱であり、信仰の根柢は主体性にある。そして信仰こそが、実存する者にとつての到達しうる最高の点なのである。

従つて、宗教性Bにおいて現われる主体性は非真理であるという命題と主体性が真理であるという命題とは相補的なものである。前者の命題は、超越的真理の啓示、主体の内在性の断絶を意味している。超越的真理によつて、主体性が非真理に陥つていることが明らかになるからである。ここで後者の命題は、内面性が一層強められるが故に、主体性が非真理であることを自覚しなかつたときよりも一層高次のものとなつていゝ。以上によつて、宗教性Aでは主体性が真理であるという命題が妥当し、宗教性Bでは主体性は非真理であるという命題が妥当するという解釈は、あまりにも一面的、非弁証法的であることが明らかであろう。宗教性Bはパトスのものを第一の位置に、弁証法的なものを第二の位置に持つ宗教性と言われるように、宗教性Aは捨て去られてはいない。宗教性Bはむしろ、主体性が真理であるという命題を第一の位置に、主体性は非真理であるという命題を第二の位置に持つ宗教性であると言ひ換えらるのであつて、キリスト者となることへの道はこの両命題、前者は信仰を、後者は罪意識を表わすのだが、この両命題の緊張のうちに絶えず努力し続けることなのである。

キエルケゴールにおける間接伝知と

受け取り直し

国 井 哲 義

キエルケゴールの著作活動はすべて、いかにしてキリスト者になるかという問題をめぐって展開されている。彼は宗教的著作家として、キリスト者となる道を伝えることが自己の使命であると理解しているのである。しかし彼は、キリスト教の内容として何を伝えるかではなく、どのように伝えるべきか、伝知するとはどういうことかを問題にする。それは、誰もがキリスト者であるという、キリスト教世界をおおっている錯覚を打ち破るためであった。錯覚は直接的には打ち破られず、根本的手段によって間接的に打ち破られるだけである。そのためには宗教的真理を直接語るのではなく、美的領域で語り始めなければならぬ。美的〔享乐的〕領域で生きている人間は、自らこれと対決して、倫理的・宗教的なものに直面するという弁証法的運動を経ることなしに、宗教的真理に至ることができないからである。彼の美的著作の役割とはこのようなものである。それは錯覚にとらわれた者を真理に導き入れるための弁証法的迂路、ある意味では「欺き」なのである。

伝知が間接的形式をとらねばならない理由は、伝知の目的が知識を伝えることにあるのではなく、真理を我がものとする主

体的行為にある、ということのなかに含まれている。このとき伝知は可能な伝知とならねばならない。つまり、伝知されるべき事柄は、いったん可能性に溶解され、可能性として伝知されて初めて、被伝知者は内面性においてそれを受け取ることができるのである。

キエルケゴールは、いかにして伝知するかという問いをソクラテスのなかに発見する。ソクラテスの産婆術こそ、人と人との間には直接的なものは何も存在しないことを身をもって具現した間接伝知そのものだったのである。

さらに、ソクラテスの間接伝知のシェーマそのものであるが、次のような点からも伝知は間接的な形態をとらねばならぬとされる。それは、真理を我がものとし、そのなかで実存しようとする主体的考察者にとって、反省は二重のものとなる、ということである。主体的考察者は、思考する者である限りにおいて、普遍的なものを考察する。これが一つの反省である。だがこれにとどまらずに、主体的考察者は、自己の内面性においてこれを獲得し、そのなかで生きようとする。これがもう一つの反省である。このような二重の反省をしている者が何事かを伝知する場合、その様式は彼の存在様式に合致していなければならぬ。つまり伝知の形式は、彼が実存しつつ行う反省と同じだけの反省を術策的にもたねばならないのである。こうして主体的考察者の存在様式そのものが直接伝知を阻んでいるといえるのである。

では神と人間のあいだでの伝知はどのようなものであろうか。

神の伝知もやはり間接伝知なのである。イエス・キリストは神——人であり、自己矛盾そのものである。自己矛盾したものは自己を直接的に伝知することができない。また神は自己矛盾したものであるがゆえに識別不可能な姿をとっている。これは人間にとって、つまりその本質的な可能性が存在しているということにはかならない。神の識別不可能性は、信仰かつまずきををせまる一つの攻撃なのである。

神の伝知が信仰によって受け取られた場合、いかなる事態が生ずるのか。これを明らかにする概念が「受け取り直し」である。それは、非真理「罪」のなかにある単独者が神から真理を受け取ること、新たな質の自己を受け取り直す「生まれ直し」超越の運動である。

間接伝知と受け取り直しは、キェルケゴールの実存的キリスト教を説明する鍵となる概念であると私は思う。

S・キルケゴールの存在理解

倉内利美

存在とは何かという問題は、S・キルケゴールにおいて正面から取り上げられることはほとんどなかった。しかし、彼の思想が自らの存在の仕方に対する徹底的な凝視を通じて形成されたものであることを考えると、そこに彼自身の存在理解を読み取ることは十分に可能なことであると云わねばならない。

キルケゴールの存在に関する記述の中でも特に重要なものひとつとして、『哲学的断片』の間奏曲の章をあげることができ。『哲学的断片』という著作は、人間は真理といかに関わりうるかという問題を、キリスト教的立場から哲学的立場を批判するという形で扱った著作である。しかし、キリスト教における真理が人間を絶対的に超越した神であり、その神がイエス・キリストにおいて歴史性の中へと生成したという逆説に問題が追ってくるに従って、イエス・キリストにおける神の生成ということ自体の考察が必要となるに至った。そこでキルケゴールは、間奏曲なる章を設けて、歴史的なものの生成という問題を極めて哲学的に考察することとなる。

キルケゴールにおいて生成 (Werdn) とは「可能性から現実性への移行」である。この命題はヘーゲル哲学への批判をこめて皮肉的に提出されたものと言えるが、この箇所では彼が直接関わっているのは、むしろアリストテレスの運動論であるので、ここではアリストテレスとの比較において考えることとする。アリストテレスにおいては、端的に何もないことから何かが生ずるということはないとされているから、生成変化においては常に実在性が変化の舞台として前提されていることになる。しかも可能態は、それ自身の現実態をその生成変化の目的としてすでにその内に先取りしているものとしてとらえられている。

これに対してキルケゴールにおいては、生成とは「本質における変化ではなく、存在における変化である。そしてそれは、

そこにはないことからそこにあることへの変化である」。すなわち、そこにはすでに実在性の基盤はなく、むしろ端的な無からの生成が考えられているのである。

さらに彼は可能性を「非存在 (Nicht-Sein) といわれる存在」と定義する。ここでいう存在 (Sein) がもはや実在性でないとすれば、ここにこそ彼の存在理解の重要なポイントがあると言える。キルケゴールにおいて可能性は、生成した現実性が 아니라必然的な結果ではないという変化性と不確実性を、現実性に對して突きつけるものとしてとらえられる。

さらに可能性は、「非存在者の非存在性 (das Nichtsein des Nicht-Seiendes)」と「無化された可能性 (die zumichtegenachte Möglichkeit)」との二重性として説明される。すなわちこれは、可能性を、現実性の原因として現実性を支えるものとしてではなく、現実性の生成と同時に自らを無化せしめるものとして非存在性そのものとしてとらえる側面と、これを現実性における存在者化に對照してこれと同時に起こる無化という変化そのものとしてとらえる側面との二重性であると考えることができらるであらう。

キルケゴールが歴史的なものの生成においてとらえている状況は以上のようなものであり、これはまた同時に彼の存在理解そのものともなっている。

キルケゴールは「生成とは歴史的なものの決定的な要素である」と述べる。その中でも最もすぐれて歴史的と言えるものを、彼はイエス・キリストの受肉の出来事の内に見ている。そして

彼は、この奇蹟の出来事の超越的側面が、人間の歴史性の非合理性、非完結性、非内在性を根拠づけていると主張していると語るであらう。

キルケゴールの人間学的神学

佐藤 幸治

キルケゴールに於て神の問題は人間の「存在のし方」から光を当てられる。神概念は実存する者としての人間が、自らの本質を実存の内で現実化しようとする試みに於て初めて現われる。

キルケゴールの人間学の対象としての人間は自己である。

自己は「普遍—個」「有限—無限」「永遠—時間」「可能性—必然性」「実在性—理念性」「心—身」という相矛盾し対立する二契機の総合であると分析される。総合するものは「単独者」「具体性」「瞬間に於ける決断」「現実性」「意識」「精神」である。

この総合はそれ自体として静的な総合ではなく、自己はこの総合に関係する関係である。自己は矛盾の統一の課題を担う。それは統一の課題を担う。それは統一の途上にある中間存在としての自己を意味し、この中間性をキルケゴールは「関心」と言う。

関心存在としての自己の状態性は「不安」である。他方、自己は関係存在として関係に関係する者として自由である。自由

は同時に不安である。この非自由性が「責め」であり、「責め」によって精神は定立し、無垢は失われる。

しかし、人間は、存在論的事実であるにも拘らず、この無垢の喪失としての「責め」を自覚しているわけではない。キェルケゴールの実存の諸段階は、この存在論的事実の自覚の諸段階といえる。「責め」が自覚化され、「責め意識」となる時、事態は宗教の領域に踏み込んでいく。

宗教性Aは、自己自身の現実性を唯一の関心の対象として持つ倫理的主体性が、宗教的なものの要求を前にして絶望する自覚である。この自覚が「責め意識」に他ならない。自己の非自由性としての「責め意識」が倫理的なものを目的論的に停止させる。自己は絶対的アロスとしての「永遠の浄福」に絶対的に関わる。この関わりはパトス的であり、あらゆる外面性を払拭した内面性の行為である。しかし「責め意識」がその真理の自己化を阻む。そこで「責め意識」は神を見出すために自己自身を否定する。一方で真理は内在的に自己の内に隠されている。この自己否定の消極性と真理の内在という積極性とが逆説的に結びつくことが宗教性Aである。この逆説の事態に人間の苦悩がある。「責め」という不均衡が実存と「永遠の浄福」との関係の表現である。

この逆説的結びつきはキリスト教である宗教性Bに於て更に極限にもたらされる。精神の定立とその自覚の深まりは「責め」であると同時に「罪」である。自己自身の現実性を唯一の関心の対象とする実存が他者——単独の人間としての時間の内

なる神として歴史的に自己の外に在る他者——の現実性に無限の関心を持つ。その時、自己は自己自身に対する「責め」が同時に他者としての神に対する「罪」であることを自覚する。既に人間は精神であるという人間学的規定が、初めから、人間を精神として定立するものの存在を前提にしているのである。自己関係の矛盾は自己を定立した第三者との関係、即ち神関係の矛盾を反映している。宗教性Bが関わる永遠の真理は客観的不確実性であるが、宗教性Aと決定的に異なるのは真理自体の逆説性である。罪人としての精神に対する一回だけの救済としてのイエス・キリストの事実は神が人となる逆説である。ここで内在性は突破され、永遠の真理の自己化は全くの不可能性となる。永遠の真理の自己化の不可能性の自覚が「永遠の浄福」と逆説的に結びつくのが宗教性Bである。キェルケゴールは宗教的なものに於ては「積極的なものは消極的なものに於て知られる」と言う。自己の非自由性の自覚としての罪意識は苦悩の困窮を救済へと必然的に転するのである。

キェルケゴールの人間学的規定による自己は、必然的に神関係を、「神の前」としての神学的自己を開示するのである。

宗教的経験としてのヤスパースの実存

沼田 隆

1 「哲学的信仰」としてヤスパースの哲学的活動全体を支持している彼の「超越者—実存」関係の思想を、たんなる哲学的思想としてではなく、宗教的経験の表明として解釈することが可能ではないか、ということがこの発表のテーマである。

2 このような解釈の可能性に対しては、直ちにいくつかの否定的契機が思い浮ぶ。第一に、実存が宗教的信仰と区別されるべきものであることは、ヤスパース自身の叙述によって明らかであり、すなわち、実存は暗号を介して超越者に関わるのであって、宗教的信仰のように肉体化された神としての權威をとおして超越者に関わるのではない。それ故にまた、実存はそこに安住すべきある特定の状態ではない。第二に、ヤスパースの晩年における回想においても、宗教的経験の一般的な特徴とされるものの体験——回心体験（死と復活の体験）、聖なる（ヌミナスな）感情や世界の体験——についての報告はみられず、むしろ少年時代以来の精神的態度の一貫性が表明されている。

3 しかし、ヤスパースの「超越者—暗号—実存」という根本思想の内実をなすものは、彼において哲学史（精神史）の究極のテーマであるものの獲得を意味している。このテーマは、超越者あるいは一者をめぐる *philosophia perennis*（永久の哲

学）と呼ばれており、過去の哲学者たちがそれぞれ唯一的な仕方に関わってきたこの *philosophia perennis* の獲得とそれへの参加こそ、ヤスパースの哲学的活動を究極的に支え、かつ導くものであると言うことができる。*philosophia perennis* は、いかなる思想にも客観化・固定化しえず、ただまったく歴史的・一回的に、すなわち主體的にそれに関与しうるのであり、「超越者—暗号—実存」関係は、このような生ける主体における関係を差している。

キルケゴールにおける罪の理解について

北田 勝 巳

キルケゴールは元来罪によって何を意味せんとするかを理解すると共に、罪が彼の時間論や自己の構造連関といかに関係するかを、明らかにしようとするのが本論の意図である。

キルケゴールはその場合、キリスト教思想史の一般的枠組を背景として《宿罪》と《自罪》を区別する。そこで我々もまた宿罪の理解から出発して自罪へと論をすすめたいと思う。

周知の如く、キルケゴールにおける宿罪の詳細な論究は、「不安の概念」において提示される。そこで彼はルター派の原罪論やヘーゲルの罪と贖罪の理解を論駁しながら自己独自の宿罪論を提示する。というのは、それらの解釈においては自己の自由の重要性と罪への責任がないがしろにされるからである。

さてキルケゴールは宿罪を説明するに当って、それを自らの罪行爲に先立つ個人の精神状態の叙述として解さるべきであると主張する。そして自らの心理学的研究にもとづいて罪に先立つ精神状態は《不安》として最もよく示されると言う。換言すれば、宿罪は不安によって理解されるのである。では宿罪はいかなる意味で不安によって解明されるのか。その場合、彼は自らの時間論や自己の構造連関と結びつけながら、不安を未来や自己の可能性や自由と関連させて説明する。即ち、不安とは《精神が自己自身及び自らの条件に関わる》ところの在り方である。かかる不安と宿罪との関係をより明白にするためには、我々は不安と自己とのつながりを洞察しなければならない。その際、彼は《人間は個人として彼自身であると共に全人類である》と規定することによって、人類の歴史並びに個人と人類との間の密接な関係についての理解にもとづいて、人類の歴史的発展過程の中に不安の量的増大があると考え、そしてこの不安がたちかわり《誘発的前提であり、罪の現実的可能性》であることを論証することにより、宿罪と不安との間に密接なつながりを発見するのである。かくして宿罪は不安によって最もよく理解されるのであるが、しかしそれは個人の罪行爲そのものとは同一ではなく、罪はあくまで個人自らの自由な決断による質的飛躍によって定立されることが、不安と罪との弁証法的関係から論証される。

他方、罪そのもの乃至は自罪についての詳細な考案は『死に至る病』において呈示される。そこで彼は罪を《絶望の度の高

まったもの》と特色づける。それ故、我々もまたその線にそって、先ず《絶望とは何であるか》を明らかにし、次いで《度の高まったもの》という修飾語の意味を明らかにしながら、キルケゴールの罪の見解を検討してみることにする。

キルケゴールの絶望についての見解は、彼の自己の根本構造に立脚するものであり、それにもとづいて彼は《絶望して自己自身であらうと欲しない》弱さの絶望と《絶望して自己自身であらうと欲する》反抗の絶望を区別する。しかしこれら二つの絶望形態は相互に密接に関係し、究極的にはいずれも絶望して自己自身から脱出しようとする形式であることをあきらかにする。換言すれば、弱さも反抗もいずれも自己の自己自身であることの怠慢乃至は拒絶である。かかる絶望の理解にもとづいて《罪とは、神の前で、また神の観念をもちながら、絶望的に自己自身であらうと欲しないこと、もしくは絶望的に自己自身であらうと欲することである。……従って罪とは絶望の度の高まったものである。》という罪の定義が成立する。そこで次に我々は《度の高まった》という形容詞の意味を理解しようとする必要がある。《度の高まった》という形容詞は、絶望が《神の前に、また神の観念をもちながら》存在することに関わりがある。《神の前に存在すること》によって、キルケゴールは元來人間とは全く質的に異なるところの神が、それにもかかわらず、人間と親密な関係をもつという自己の信念を表明する。人間は自らの存在が神の前にあることを自覚することによって、自己の決断の重要性と責任を痛感させられるのである。キルケ

ゴールは自己の神への依存と責任が明白となるとき、絶望はその度を高められ、即ち罪となると言うのである。

ニーチエト

「弱者」(Schwächling)の問題

浮田雄一

Schwächling という概念はニーチエ思想の全体を通して常に底辺に流れている。しかし Schwächling は思想展開の過程においてさまざまに言い換えられている。今回は、ニーチエの著である Zarathustra に代表される Volk (民衆) という意味で Schwächling の問題を考えていきたい。つまり、キリスト教批判としてではなく、ニーチエの超人思想の中で Schwächling の問題をあつかう。

ニーチエは Volk を肯定と否定の両面から理解している。

肯定面Ⅱ「貧しき者」のもつ可能性

否定面Ⅱ最後の人間・賤民・最小の人間

否定面(1)最後の人間—これは「人間がもはや星(超人思想)を産まなくなり、自分自身を軽蔑することのできない最も軽蔑すべき人間」である。超人思想の自己否定(自己軽蔑)に耐えない弱者。

否定面(2)賤民—「うわべを飾り立てた賤民、自らを上流社会と呼び貴族と呼ぶとしても、一切がまやかしであり腐っている」

人間。ニーチエは精神の次元での賤民を指しているのだが、支配階級も被支配階級も含めた現代の大衆社会の低劣な人間である。平等を前提とする大衆社会では、生の本質としての権力意志は、本来の根源性・創造性をなくし肯定的意志としてのみ発現される。

否定面(3)最小の人間—これは、現実の価値に執着し、しかも現実の価値体系の底辺にあって、その権力意志は常にルサンチマンでしかない人間である。

次に Volk の肯定面。これは「賢者の愚かさに対し貧しき者の豊かさ」と呼ばれるものである。ツァラトゥストラの教える超人思想は「本来の知恵」を説くものだが、それにはふさわしい条件を必要とする。つまり、教養人である賢者は、自己の知恵や知識を自己否定することによって「本来の愚かさ」にもどるが、「貧しき者」は、その知の欠如の故にそもそも始めから「本来の愚かさ」を持っている。そしてこの「本来の愚かさ」の場において始めて「本来の知恵」を持つことができるのである。

ニーチエは Volk の「本来の愚かさ」は、民衆のもつ混沌的要素にあると考える。「わたしはあなたがた(民衆)に告げる。あなたがたはまだ混沌を自分の中に持っている」と。人間は過渡的な存在である。それは人間の本質が未だ確定されていないことを意味している。従って、混沌を自分の中に持つ Volk は、自己のうちに巨大な底知れぬ可能性を持つ者といえる。この可能性は「千の小道と千の島々」として、一人一人の人間が各自

の仕方で自己の本質を確定することのできるものである。超人の道は、それぞれの人間にとって独自のものであり、キリスト教的世界の観のように唯一の道のみを示すものではない。

そしてこの「自己を確定する意志」は、同時に「自己を創造する意志」でもある。「何が善であり何が悪であるか誰も知らない。創造者以外には」価値は新たに創られなければならない。「創造者とは人間の目標を創造し、大地にその意味と未来とを与える者」のことである。そしてこの善悪の価値を決める根拠は、超人思想の示す自己克服の生の実践にのみある。ニーチェの説く超人思想の自己克服は、あくまで地上的な自己克服である。この徹底的に地上的な意味で語られる自己克服の意志だけが真に創造的意志といえるのである。この意志によって始めて、大地に意味が与えられる。つまり「大地」そのものにはもともと何の意味も目的もない。ただ人間の生の根源的意味を求め、創造的意志とその意志にもとづく自己克服の行為とによって、人間は生というものに一つの究極の意味を与えることができるのである。

そしてこのような創造性は Schwächling としつゝの Volk の混沌のうちに内在していると理解される。

西田哲学における絶対他者

高坂史郎

西田幾多郎の宗教思想、とりわけ自己と絶対者の関係は「無の自覚的限定」において、それまでの神人合一、神人同体というあり方から、逆対応的に神に接するといった矛盾的背理の関係へと転換する。この最後の一般者のノエシスの限定（行為）が絶対無に接し、ノエマ的限定（表現）を包む立場を廃棄し、主語的個体と述語的一般者が矛盾的に相対立して結びつく弁証法的一般者へ推移する要因は主に三点掲げられる。キエルケゴールの絶対他者への共感、田辺元の批判、西田自身の人生上の苦悩がそれである。

キエルケゴールの思想の中で、弁証法神学者が着目し、西田が注意を払う第一のものは「時」の問題である。すなわち、時間的・空間的隔りを飛び越え、同時性の状況の中でイエス・キリストと交わることである。そしてその永遠の今を西田は受け止め、現在が現在自身を限定する所に自己があり、自己が無にして自己自身を知る所に現在があると考える。

キエルケゴールから受け止めるもう一つの課題は神と自己との関係である。キエルケゴールの思想はヘーゲルへの反駁として展開される。すなわち、ヘーゲル哲学における宗教は絶対的理念そのものの最高規定として、その内容を哲学と同一化する。

しかもその特性たる表象は止揚され哲学の内に統一される。神についての知識は人間知（哲学）と弁証法的に直結する。しかしこのような立場は神の本質を人間的に解釈することであり、人間の本質を神の本質として把握することである。キェルケゴールはこのような神の人間化を峻厳に排し、神と人間との間の超えがたい無限の深淵のような差異を主張する。絶対的に異なる神、絶対他者である。この絶対的に異なる神を西田が受け入れる時、先に述べた絶対者と自己との関係が矛盾的な背離的なものへ推移するのである。

田辺元は「西田先生の教を仰ぐ」で、西田の絶対無の自覚のノエシスの限定たる内部体験を哲学の終極とし、それぞれの諸段階の一般者とそれに於ける存在構成のあり方はプロティノスの発出論で、それは哲学の宗教化である。このような宗教的体験は非合理的なもの、反価値的自由意志の成立を危くする。すなわち行為、歴史的实践の意義を見失う、という批判を展開する。

『無の自覚的限定』は田辺の批判を考慮して書かれるが、それは西田の根本的立場を全面的に変更するのではなく、西田の立場から田辺の批判の根本原理「種」の問題を受け止めようとするものである。概して、『善の研究』以来、西田の中心問題は自己と絶対者との関係であり、自己と他者、自己と社会、民族、国家の問題は積極的に取り組まれていない。それは大正期の時代思潮そのものの特性でもあるが、昭和初年のマルクス主義の隆盛と民族主義的世界情勢は田辺に、西田にこの社会、

歴史、民族、階級等の種的基体の課題をつきつけるのである。

更に、もう一点見逃すことの出来ないことがらは、当時の西田の家庭状況からくる様々な人生の苦悩であり、その苦悩を通して自己の心の矛盾を見つめ、その心の矛盾を見つめるまなざしは同時に現実世界の矛盾の関係を鋭く洞見するのである。

田辺元が批判し、マルクス主義が示す時代の要求課題である社会的自己、歴史的世界へ向ける西田の視点は、ここにおいてもキェルケゴールや弁証法神学者への共感を表わす。すなわち我―汝の応答関係である。私は他者である汝を前にして「私は私である」という自覚をもつ。具体的個別的汝は自己において他なる者、非合理的な者・人格的汝として社会的限定者である。そこに私と汝の歴史的世界が形成される。しかも、私は被造物たる他者を通して創造者たる絶対他者を見る。聖者の「主なるあなたの神を愛せよ」と「隣り人を愛せよ」が並置される所以である。西田は絶対到他なる故に絶対は無であると自己体系化する。

西田哲学における時間と空間の問題

川村 永子

ジャン・パウルやニーチェによってニヒリズムが予言され、あるいはキェルケゴールやハイデッガーによって、古代ギリシア以来の第一哲学としての形而上学がニヒリズムに帰結せざる

を得ないことが直接、間接に示されて以来、人間の哲学的乃至宗教哲学的探求は、人間の知情意の、本質と実存との、また主客の、更に身心の、区別の生じてくるそれらの根源の処から考察されることを必要とする。この事は、ハイデッガーの用語に従えば、西欧の伝統的形而上学が有そのもの (Das Sein selbst) ではなくして、有るもの (das Sein des Seienden) を有し神論的 (onto-theologisch) に解明することによって遮蔽されてしまう結果となった哲学の「根源」乃至「始原」から人間を究明することが必要であることを意味する。そこで、このような哲学の根源や始原の場を開示している一例と見なされ得る「純粹経験」を終始その根底においていると考えられる西田哲学における時間と空間の問題を究め、そのことによつて「人間とは何か」という發表者の本来の問題に一つの光を当ててみたいと考える。

西田哲学における「純粹経験」とは、『善の研究』に論ぜられてゐる如く、「具体的意識の厳密なる統一」であり、人間の意識の立場を極限に迄突き詰め、更に意識の立場そのものを突破した、意識がそこから出てくる意識のいわば根源の場へと開けた、人間の実存の行為の場である。純粹経験とは、実存の意志の要求とその実現との間に如何なる間隙もない、直接の事実を言い表わしている。そして、純粹経験の状態を一層広げたいわば意識の最も統一された状態が知的直観である。このような、意識の統一としての純粹経験や知的直観は、行為的直観の立場を經て「矛盾的自己同一の場所的論理」へと發展してゆく。

当發表に於ては、西田幾多郎博士の論文「空間」と「場所的論理と宗教的世界観」とにおける時間論と空間論とを中心にして西田哲学における時間と空間の問題を究めたい。

自己が真に人格的な自己になるということは、西田哲学の核心的問題であると考えられるが、人格的実在を基礎づけるものは自覚であると考えられている。「自覚」とは「自己が自己に於て自己を見る」ことであり、人間探求は、見る者なくして自己を見るような場へと深められてゆく。自己とは、本来どこまでも結び付き得ない、時間的なものと空間的なものとの結合したものであり、「時間的なもの」とは個人的自己を成立せしめる「時」であり、「空間的なもの」とは歴史を可能にする愛である。時は、因果律に支配されるような時間から合目的な時間として、そして究極的には瞬間が瞬間自身を限定するような時として自己に経験されるようになる。しかし人間は、ハイデッガーの論を俟つ迄もなく、本来、世界一内一有として存しているが故に、時についてのこれらの事実には空間的なものが対応している。即ち、自己が自己に於て自己を見る時、自己は、自己の底に絶對的に非合理なものとして、先ず物質に、次いで超越的の我に、そして究極的には絶對の他である汝に、撞着する。そしてその時、我と汝に対する第三人称的第三者としての「彼」が本来我と汝と同時的に、周辺なき円乃至球の絶對の中心として存していることが頭わとなつてくるが、この事は、実存の実存的側面と実存論的側面とが一であることの可能である絶對無の場所に於て初めて頭わとなり得る。時間的なものは空間的な

ものを媒介として結合し、世界の場がここに開ける。自らの絶対の否定に面する事により、自己の水遠の死、水遠の無である事を知る時、自己は真の人格であり得、真の自覚に達する。つまり、自己は自らの死によってのみ逆対応的に神に接する。真の自己は主語的方向（対象論理的方向）と述語的方向（意識する意識の世界の論理）との矛盾的自己同一的方向に存し、この事は、時間と空間との、一と多との絶対矛盾的自己同一的な無の場所に於て初めて可能と考えられる。

久松真一の立場と西田幾太郎晩年の立場

海 辺 忠 治

しばしば言われることであるが、久松博士は絶対無を宗教的体験として表明され、西田博士はこれを学問的に明らかにされたとして、同じく禅の立場より絶対無を把握されたものと見なされている傾向がある。しかし、両者には微妙なしかし根本的な相違があるのではないかと思われる。

久松博士に於ては私は超越的なものでなく、絶対の自者である。「私が超越的なものと考えられるのは、否定さるべき人間側の側から見てかく云われる」と云う如く、久松博士は無相の自己に徹すると共に、「我々の自己」は否定、捨象されている。又博士にとっては、絶対、一の現在が歴史的現実であり、宗教的現実である。絶対が自己であり、すべて一に立脚し、一に徹

した、まことに稀有の体験者として一が強調されている。しかしそこでは多は一に帰し、一に即し、一によって統一されるものとなり、晩年の西田哲学に於てのような一の否定態として一に逆対応的に対する多とか、絶対の自己否定の極限としての相對性、罪悪性、乃至は我々の自己の自覚等、相對個多の積極的意味はあらわにされて来ない傾向がある。

ただ西田哲学では一と多、絶対と相對が全く離れた立場から見られているのではなく、どこまでも一即多、多即一の場所的論理構造をもっており、その点、西田、久松兩博士には通ずる所があり、又、兩博士とも「慧玄が這裏に生死なし」と云う閻山国師の言葉を引き出し出されている通り、一の面、絶対の面については徹底されているのである。ただ注意すべき両者の違いは久松博士の場合には、すべて絶対の側から見られ、私は自性であり、無相の自己であり、そこでは我々の自己は否定、捨象さるべきものとして問題になって来ない。又久松博士が一即多、多即一と云い、「多の主体が一であり、一の働きの多である」と云われるのも、絶対の立場からの世界の構造であって、西田哲学の如く、一と同時に、一の絶対否定態としての相對個多に徹する立場と性格の違いがある。西田博士の言葉に「真の絶対者は悪魔的なものなまでに自己自身を否定するものでなければならぬ、そこに宗教的方便の意義がある。而してそれは又悪魔的なものなまでに於ても、自己自身を見たと云ふことでもなければならぬ。……絶対者は何処までも自己自身を否定することによって、真に人をして人たらしめるのである、真に人を救ふ

と云ふことができるのである。」と。晩年の西田哲学に於ては、絶対が自己否定の極衆生となり、「我々の自己」となり、否、悪魔にまで化することによって、却つて絶対たり得る絶対なのである。絶対者が自己を破り出ることによって却つて真に絶対となる。そう云う自己疎外即自己還歸に於てはじめて現実社会、歴史への媒介、現実救済が成立するのである。久松博士は一面に徹し、そこに無相の自己、絶対無を覚されたのであるが、西田博士にはそう云う自己疎外、自己否定を通して現実世界への媒介、逆対応的に個多の面に徹することによる場所の論理、絶対無が見られる。一と多、仏と衆生、全く逆なものが、逆なままで相互否定的に、場所の自己限定として一に於てある論理が西田哲学の逆対応、「場所の論理」である。ただ、具体的論理は仏からの論理と衆生からの論理、一からの方向と多からの方面の二面性がなければならぬ。しかし久松哲学には、衆生からの論理、多からの方向、即ち相対個多の媒介に欠けるものがありはしないか。同じ絶対無、場所と云つても、久松哲学には西田哲学に於けるような一からの方向と多からの方向の逆対応の対立と、絶対の否定、矛盾を媒介とした場所、絶対弁証法的一者—そう云う意味の一即多、多即一—が十分見られないのではないかと云う疑問を持つものである。

批判的宗教性

石井 誠 士

二十世紀の三十年代以後、宗教哲学が退行した。現在、宗教哲学の復権が主張され始めているが、それはまだ、現象的断片的であるに過ぎない。本質的なことは、むしろ、現代において、宗教が、また哲学が、更に、それらと共に、人間存在自身が問いになっているということである。現代における真の宗教、真の哲学、そして真の人間の有り方は、現代のそういう問題状況の有るがままの疑視を通してのその解決としてでなければならぬが、そのときに「批判的宗教性」の立場の確立と展開とが解決への鍵となるはずである。

カントは経験的認識の可能性のアプリオリを求めて超越論的哲学、そして、それに基づいて自然の批判的形而上学を考えた。彼はまた、実践の理性の事実に基づいて、その可能性のアプリオリとしての自由の理念を明らかにして道徳の形而上学を考えた。だが、彼は宗教については、道徳から批判的に考えただけであり、理性の限界を越えた宗教の事実即して事実の根拠を究明することはしないで、この点で、十分に批判的であつたとは言えない。

宗教の事実即して事実を見ようとしたのは、西洋では、やはりキリスト教信仰の立場である。例えば、パスカルは、真の

神は「アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神、そしてイエス・キリストの神であり、哲学者や賢者の神ではない」と言つて、思籠の神によつて理性の神を否定する。すなわち、キリスト教信仰の立場では、宗教によつて哲学が批判されるのである。これは、哲学から宗教が批判されるカントのような立場の対極をなすと言ひ得る。

だが、真の宗教の事實は哲学を越えると共に哲学の根柢をなすはずである。カントのような「哲学的―批判的宗教性」の立場とパスカルの如き「神学的批判的宗教性」の立場とが根源的統一にもたらされるところに本来の宗教的事実と共に、人間の真の有り方、「批判的宗教性」が成立するのであるが、西洋では、そういう立場ははつきりした形では出ていない。中世のアンセルムスの「神学的宗教哲学」や近代のヘーゲルの「哲学的宗教哲学」の立場では、宗教と哲学との絶対に違つて一つでなければならぬ、一つであつて絶対に違わねばならない関係が把握されていない。

二十世紀のティリツヒの宗教哲学はこの点で画期的である。彼は「理性の批判の中で預言者の批判は具體的となり、預言者の批判の中で理性の批判はその深みと限界を得る」と言つてゐるが、理性（による批判）と思籠（による批判）とは絶対分裂における弁証法的統一をなす。だが、彼の場合でも、理性における問いと神学による答との相互依存とか相関とかの関係自体が問題である。哲学的な問いのところ既に來てゐる超越的なものと神学的な答における超越的なものとは、実存の真理の問

題としては、絶対に違わなければならない。

宗教的非合理と批判的意識とを共に人間存在の自覚の構造契機をなすものと見ることもできる。日本の「批判的宗教性」、西田幾多郎の思索は、このような視点から、西洋古来の信仰と理性、思籠と自然、宗教と哲学との関係の問題の解決にとって重要と言わねばならない。西田の場合、宗教は「心靈上の事實」として「哲学者が捏造すべきものではない」とされ、しかも、宗教は、「人心の最深最大の要求」であり、「自覚の根本的事実」であつて、「学問や道徳の基礎をなす」が故に、「此に氣附かざるものは、哲学者ともなり得ない」とも言われる。「宗教を否定することは、世界が自己自身を失ふことであり、人間が真の自己を否定することである。」我々は自覚におけるかかる超越にして内在的な宗教的事実とその論理の究明としての哲学の立場に批判的にして創造的な思惟の一つの新しい可能性を認め得るであらう。（詳論と展開は拙論『批判的宗教性』―論文集「久松真一の宗教と思想」禅文化研究所昭和五八年刊行所収―において行つた。

デカルトにおける「信仰の明証性」

道 躰 滋穂子

『省察(四)』によれば、「意志 *voluntas*」は本質的に、「知性 *intellectus*」以上の拡がりをもつ。そのため、人間が、「意志を知性と同一範囲にとどめず、理解していない事柄にまで及ぼす」とき、そこに「誤謬を犯す」危険が生じる (*Oeuvres de Descartes*, Vin, t. VII, p. 58 et p. 59)。つまり、「明断に知られていないものに同意する」とき、人間は、「誤謬を犯す」か、もしくは「偶然に真理に出会う」(『哲学原理』一・四四)のである。

しかし、『精神指導の規則』(三)によれば、「信仰」はすべて、「不明瞭なもの *Obscura*」を内包している限り、「精神 *ingenium*」の作用ではなく、「意志」の作用である。とすれば、信仰者は、「知性」の明晰な判断に、ではなく、「意志」に従っているわけであり、当然、誤りを犯す危険にさらされている。実際、デカルトは『省察』の第二答弁でそのことを認めている。「恩寵」に浴しない信徒が、「神の啓示」であることを知らぬままに、明瞭を欠く事柄を「慈しむ」とき、その人は、自己の理性を正しく使用していない」という点で、「罪を犯している」のだ」と (t. VII, pp. 148~149)。

それゆえ、信仰者が何ものかを信じて、誤謬と罪とを逃れる

には、無謬の存在である神の「恩寵」が不可欠である。デカルトは、「信仰」が、「神の賜物」であり、「恩寵」であることを、様々の著作でくり返してゐる (t. VI, p. 23; t. VII, p. 588)。人間は、「神のことを考えている間」つまり「心を完全に神に集中している間」は、「誤謬や虚偽の原因となるものを認めない」と、『省察(四)』は説く (t. VII, p. 54)。

では、信仰には、理性と明証性の介入する余地は、全くないのであろうか。信仰の「素材 *materia*」は確かに不明瞭である。しかし「形相的根拠 *ratio naturalis*」つまり「それによって信仰を心に抱くようになるもの」或いは「意志を同意へと動かすようにするもの」は、どんな「自然の光」よりも「明断」である」と『省察』の第二答弁に言う (t. VII, pp. 147~148)。デカルトは信仰の「形相的根拠」が、「明瞭性 *perspicuitas*」をもつことを認めているのである。勿論、その明瞭性は、「恩寵」のみならずのものであり、「自然的光明」のみならずものとは違う。しかし、この「内的な光」によって超自然的に照明されて、信仰の素材を、「神の啓示」とであると「確信」した人間にとつてそれは、「恩寵の光」のために、「いっそう明証的 *evidentius*」でさえあるだろう (ibid.)。

したがって、信仰の発端には、「理性」のそれとは別の、しかしそれ以上の「明瞭性」と「明断性」とが、確かに存在している。だが、「理性」の働きは、その次の段階に俟たねばならない。「誤謬を犯す危険を伴わずに」、或る「概念」に「同意する」ためには、そこから「不明瞭性」を「除去」すべきだと判

断したとき、「この不明瞭性そのものについての明断な判断」は、すでに「形成されている」(t. VII, p. 147) からである。恩寵に浴した人間の理性は、不明瞭な信仰の素材を、無謬の神の啓示であると明断に判断し、意志に同意を促す。つまり「信仰の真理に触れているときでさえ、それを信じるべく決断する前に、それらが神によって啓示されたことを自らに確信させる或る種の理性 (quelque raison) に、氣付かねばならない」(t. IX-1, p. 208) のである。

信仰における理性の働きは、これですべてではない。「自然的光明」だけで、「神を愛する」ことが、「救霊」に値するか否かはともかくとして、人間は「本性の力 (force de notre nature) だけで、真に神を愛することができる」(t. IV, pp. 607~609) からである。

ライプニッツにおける

vinculum substantiale とはいふ

岡部 英 男

ライプニッツはその最晩年(一七〇六—一七一六)デ・ボスと多大な往復書簡をかわしている。ここでは実体的紐帯 (*vinculum substantiale*) 及び化体 (*transsubstantiatio*) の問題が扱われ、またこの問題はライプニッツの他の著作ではいっさい言及されていないため、ライプニッツ研究史においてい

ば一つのアポリアとされてきた。がそれも理由のないことではない。というのも、これはライプニッツ像の再検討を要求する問題を含んでいるからである。

さて、「実体というのは単純な実体と複合された実体とあり、単純な実体は部分をもたず、複合された実体は単純な実体即ちモノダの集合である。」(『自然と恩寵の原理』一節) 複合体、言いかえれば身体というのは多くのモノダによって構成されている。したがって、究極的な意味で実体と言われうるものはモノダのみであろう。事実『モノドロジー』ではこのような用語法が用いられており、身体は実体ではなく現象とされているにすぎない。では何が身体的統一を与えるのか。これは精神—身体間の結合関係の問題である。ところで身体とはモノダの集合に他ならない。したがって、多くの実体の共在関係の問題と言えよう。ラッセル以来関係については様々に語られてきたが、実体の付帯性に還元されず主語の外に存するもの、即ち真に関係と言いうるものは、実体の現実的乃至可能的共在関係のみであろう。予定調和は普遍的な共在関係であるが、その特徴は異なるものとの間の関係ということである。つまり、個体の差異がその前提である。これに対し *vinculum* は「エコー」の比喩により語られる。エコーは出発する音と返る音との間に働く働きそのものであり、しかも二つの音は同じ音であって差異がない。つまり、事象的には何もつけ加えることなく要素間の統一を実現する働きである。「モノダのエコーは、その構成上、指定されると同時にモノダを要求するが、モノダには依存していない

ら。」(G. II. 517) 紐帯とはモナドにとつては外的な関係だからである。がこれなしには実体間の結合は説明されず、身体は複合実体とはなりえない。予定調和は心身間の対応は説明しても、結合は説明できないからである。

では何故かような紐帯が求められるのか。あらゆる被造物は常に身体を伴っている。身体によつてこそ、言いかえれば現実存在という次元で初めて個別的な一性が真に実現されるのである。

これはモナドの論理に新たな光を投じている。窓をもたないモナドは「述語は主語に内在する」と定式化されよう。主語と述語との同一は、主語と主語自身との同一に他ならない。この純粹関係は第三項の除外として関係の欠如と言えよう。実体間の関係は神を介してのみ可能であるが、これは同時に関係の否定でもある。これ以外の関係が許されないからである。予定調和とは余りにも内包を揚げすぎたモナドどうしとの直接的関係の欠如の結果と言えないこともない。これに対し紐帯は身体的結合を実現し、実体間のコミュニケーションを開く。実体は孤立してあるのではなく、統一をこそ志向しなければならぬ。身体、即ち複合体というのは *con-pose* つまり「共に措定された存在」に他ならないからである。実体的紐帯とは、多から一を生み出す統一関係と言えよう。

ライプニッツは *vinculum* の問題から *transsubstantio* の問題へと歩を進める。ライプニッツにとつてこれは宗教の問題であると同時に哲学の問題でもある。ともに多における一の問題である。確かにこの二つはいく分場面を異にして

いよう。しかし、実体間の統一を問題とする限りにおいて全く異なるものではない。少なくとも *vinculum* が *transsubstantio* の理解の可能性を開いている。 *vinculum* という関係が極大化される時、パンはキリストの肉と同一になる、また、すべての実体を結びつけ統一する働き、第三項としての関係のモデル、これこそ、ライプニッツにとつてキリストに他ならないと言えよう。

ライプニッツにおける信仰理性一致論 (1)

高瀬 正宏

(1) 信仰と理性との関係の問題の歴史は古い。この問題を論じるためにはまず何よりも知ること、すなわち知識の本性とはいかなるものかを明らかにしておかねばならない。ライプニッツはまさにこの点から神学に哲学をもちこむことの是非を考えているのである。

ライプニッツによれば、信仰の対象は神が異常なしかたで啓示した真理であり、理性とは(信仰と比較した場合は)特に人間の精神が信仰の光の助けなしに到達しうる真理の連鎖 *Enchaînement des vérités* である。この理性の考え方はライプニッツの独自のものであるが、こう考えることによつて理性(広い意味での)は経験と対立するものではないことになる。ふつう人が経験と対立させて考えているのはせまい意味での理性、

すなわち感覚から独立した永遠真理のみに関わる純粹理性 *raison pure et nue* である。

(2) 理性の真理には二種類が考えられる。一つは永遠真理といわれるものであり、もう一つは実定的真理 *verités positives* といわれるものである。前のは絶対的に必然的なものであり、それと反対のことは矛盾を含んでいる。後のは、神が自然に与えることを欲した法則ないし、それによる真理であり、偶然的であり、矛盾律のみでそれを規定できないものである。それを知るには、まず経験によるか、すなわちアポステリオリにか、つぎにそれを選ばしめた適合 *convenance* の考察によってアプオリリにかである。前の真理は神さえ破ることはできないが、後のは神の自由選択に基づいているので別のありかたも可能である。

(3) ところで信仰というものは(信仰を生きたものとしている動機に関しては)啓示が基づいている奇蹟を見た人の経験によっているが、理性を広い意味でとれば、経験の与える真理をも結び合わせる事ができるはずである。奇蹟も根本的には自然に反するとは考えられない。それは下位の規則に反しているように見えるだけである。

(4) ライブニッツによれば、信仰と理性との問題を論じるにあたって、人は説明 *expliquer* と理解 *comprendre*、証明 *prover* と支持(主張) *soutenir* とを混同させている。信仰のために秘蹟 *mystères* は説明されえるが、理解されえるものではない。それはちょうど味とか香りなどの感覺的性質はそれをどのよう

なものであるか示すことはできても理解させることはできないのと同じことである。したがって理性によって証明 *prover* することはできない。ただ反論に対してそれを支持することができただけである。そして宗教の真理は、ただ道徳的確實性 *certitude morale* だけしか与えることはできないので、反論自体の眞理性を問題にしてそれを打ち破る他しがない。そのためにもぜひ哲学が必要である。

(5) 信仰と理性との一致 *conformité* は大問題であるが、それを論じるためには反理的なものと超理的なものとの区別が必要である。いわゆる信仰簡条はライブニッツによれば真理として理性に反することはないが、理解も証明もされえないという点で理性を超えている。しかし理性の真理も宗教の真理も真理として互いに相反することはない。啓示の光と同じく理性の光も神の贈りものである。

(6) 宗教の真理、すなわち三位一体とか受肉とかの秘蹟は、理解できないにせよ。それをうけいれて全くわけのわからないことをいわないためには類比的な知識 *intelligence analogique* はもっておく必要がある。ただその説明は常に不完全たらざるをえないということをおかねばならない。

(7) ライブニッツの信仰理性一致論はいわば狂信と無信仰との中道を行くものであるが、信仰を守るためにもぜひ哲学が必要だとするものであり、信仰は哲学を、それが真理を問題とすることを排拒することはない、また信仰も理性に解消されるものでもないとするものである。そこで残る問題は宗教の真理と理

性の真理との真理としての異同の問題である。これは他日を期す。

カントにおける宗教の意味

——物自体論を手がかりとして——

木村 勝彦

カントの思索には二つの基軸が存する。一つは初期から一貫して保持され続けた形而上学的構想であり、もう一つは理性の批判である。およそカントにとつては、学としての形而上学の可能性を問うということが最大の課題であったと考えられるが、理性批判はまさにそうした学としての「形而上学の源泉と範囲、及び限界」を規定しようとするもの、すなわち形而上学の「予備学」にほかならない。そしてカントは、自己の構想する唯一可能な形而上学を「実践的教説的 (praktisch-dogmatisch) 形而上学」と呼ぶのである。カントは形而上学を端的に、超感性的なもの (三つの理念、すなわち神・自由・靈魂の不死性) への超出 (Überschritt) として把握しているのであるが、そうした超出が「理論的教説的」(theoretisch-dogmatisch) には不可能であるということを明らかにしたのが、『純粋理性批判』の成果であった。したがってカントの企図する実践的教説的形而上学は、超越論的觀念論を基盤とする道徳哲学の展開を意味しているとせねばならない。

ところで、超越論的觀念論においてカントが到達した最も重要な見解は、物自体の認識不可能性に関するものであり、これによってカントは形而上学に決定的転回をもたらしたと言ふことができる。すなわちカントは、理論的認識における物自体の意義を限界概念としてのそれに限定するのであるが、このことは換言するならば、有限な存在者であるわれわれにとつては (für uns)、対象が現象でしかあり得ないという所説の確認にほかならない。ここにおいてカントは、特殊な認識主観としての「人間の立場」(der Standpunkt des Menschen) を確定したのである。それゆえカントの形而上学は、こうした「人間の立場」に立脚し、人間の有限性をすべて認容した上で展開されて行かざるを得ない。そしてカントの形而上学的構想が孕むこのような前提の根源的問題性は人間の内なる超感性的なもの、すなわち自由に関する所説において尖鋭に立ち現われて来るのである。

カントの自由論は物自体と現象との区別を成立根拠とするものであり、実践的自由を論ずるに際しては、この区別を人間規定そのものの中に取り込んで行く。すなわち、理論的認識においては単に蓋然的に評価され得るに過ぎなかった物自体と現象との区別が、人間という特殊な行為主観における叡知的性格と経験的性格との区別へと把握し直され、理念(超感性的なもの)の領域に直接的に関わるものとして、積極的な評価を獲得するに至ったのである。そしてこのような人間規定を根底に有するカントの自由論の基本構造は、実践的自由を自律へと厳密化し

て行く過程として理解され得るのであるが、その際カントの関心は専ら物自体としての人間の叡知の性格に向けられていては、言わざるを得ない。なぜなら自律の概念においては、道徳法則を決定根拠とする純粹意志と立法する純粹実践理性とはもはや区別されることなく、共に叡知の原因性を帰せられ、その上で善意志のみが自由な意志であると考えられているからである。ここでは反法則的な自由は排除されている。

しかし自由論が物自体と現象との区別をその成立根拠とする以上、こうした自律概念への厳密化には当初から困難が潜んでいると考えられる。なぜなら、感性的動機によって決定されるという経験的性格もまた否み難い人間の側面であり、このことよって当然、反法則的な行為の可能性が認められざるを得ないからである。そしてここに、実践的能力における人間の究極的有限性もまた確定されるのである。

この有限性のゆえに、神と靈魂の不死性とは理性信仰の事柄として要請されるのであり、カントの形而上学的構想は必然的に道徳宗教へと帰着せざるを得ない。このことは実践的Ⅱ教説的形而上学が超越論的觀念論を基盤とし、理性の明確な限界(Grenzen)に立脚するものである以上、不可避的であり、したがってカントにおける宗教の意味は、こうした思索の必然的階梯として捉えられねばならない。

カントにおける

目的論的思考と道徳神学

鈴木元久

カントは第一批判において、対象を受け入れるア・プリオリな感性の形式(空間・時間)を介し与えられた直観の多様が、悟性の最高のはたらきとしての統覚(統一作用)において、カテゴリーによる悟性的統一を与えられるとき、自然(形式としての)は客観的に成立する。内感の形式としての時間を通してみられた自然は、連続する数的継起として捉えうる時間を介するが故に、数的秩序(機械的秩序)に従ってみられた自然ということができよう。しかし感性的直観はすべて教のもつ秩序に従うわけではない。カントは第一批判においてかかる秩序では完全に捉えきれない。特殊的法則に基づく自然を示唆している。

この自然こそ、第三批判で問題とされる有機的存在者としての自然である。有機的存在者は目的であると同時に手段でもあるような、生命ある存在者である。すると有機的存在者の形態・生活様式・生命現象等は、はたして機械的連関によってだけで捉えうるであろうか。そこでカントは有機的自然に反省的判断力の統整的原理としての合目的性(Zweckmäßigkeit)の原理を導入する。しかしそれは自然を構成・認識するのではなく、単に合目的な秩序をもって、自然を反省し判定するにすぎない。

例えば植物は光合成において二酸化炭素を酸素に、人間は呼吸作用において酸素を二酸化炭酸に変える。すると両者の間に或る合目的秩序（自然の調和）があると判定しうるが、かかる秩序を客観的事実として認識することを意味するのではなく、反省的判断力が偶然的なものとしての結合における法則的統一を、合目的性の原理に基づいて判定するにすぎない。かくて有機的存在者の学としての生物学は、普遍的な自然法則に基づく自然科学から区別され、目的論的思考に基づいて、自然を判定し記述するものとしての自然研究の道が開かれる。

すると自然の目的から自然の最高原因を推論するのが、自然神学 (Physikotheologie) である。しかし自然の合目的産出の最高原理すなわち究極目的を自然に見出すことはできない。何故なら究極目的とは無条件的な目的であり、それは自然には何一つないから、自然において説明しえない。それ故自然科学は悟性的世界原因の概念を主観的概念として肯定しうるにすぎず、このような悟性が自然の根底に存し、この悟性を世界の合目的な配列の最高原因とみなしたところで、自然は究極目的について何等開示することはない。つまり本来の神学は最上の悟性的原因の概念と究極目的の兩者に関わるることによって可能となるから、自然神学は神学たりえないのである。すると最高存在者—神は、実践的・道德的世界においてのみ求められる。カントは第二批判において人間を目的の主体として、また道德的法則の主体として規定し、最高善の可能性の根拠、すなわち道德性と幸福との一致の根拠の原因として、神の實在を要請している。

すると目的の秩序において、究極目的は道德的存在者としての人間に他ならず、自由に基づく道德的立法においてのみ求められ、道德的法則が命ずる最高善こそ、唯一の究極目的と考えられる。また世界の實在は道德的存在者としての人間に関わることに於いて究極目的をもち、存在の価値を見出す。すると世界は目的に従う全体とみなされ、目的原因の体系の最上の根拠として、根源的存在者の概念は規定され、究極目的すなわち最高善の實現の可能性の根拠として、神の實在が想定される。しかしかかる想定は理性の實踐的使用に対して証明されるのであって、理論的に規定されたのではない。かくして神学は道德神学 (Ethikotheologie) としてのみ可能となる。それ故神学は自然科学から排除され、道德を介してのみ宗教に至る。このようにカントは神学を理性の限界内に認めたが、自然神学は神学の予備学としてのみ、その意義は認められ、自然の目的の考察を通じて、究極目的の理念への機縁を与え、本来の神学の必要を知らしめるが、神学を基礎づけえない。それをなすのが道德神学である。道德は神学なくしても成立するが、神学は道德なしには存立しえない。そして目的論的思考なしには、神学は考えられず、目的論的思考こそ、道德と宗教との接点をなすと考えられなからうか。

カントにおける神の問題

——『宗教論』第三編を中心として——

石 浜 弘 道

カントは『宗教論』第三編において、善原理の勝利のための神の国の実現、さらにそのためにも不可欠と思われる神の存在とその働きを論じ、『実践理性批判』等で道徳法則に補助的な意味で消極的に位置づけられてきた神を、ここできわめて積極的、且つ実在的に現出させていると思われる。そこでこの神の積極性の意味を論証することが本稿の目的である。

『実践理性批判』において神の問題は最高善との関連で論じられている。有限な理性的存在者にとり道徳的精進の第一目標はただ最上善実現にあるが、さらに道徳的行為は「幸福に値する行為」として、その結果幸福が徳に結びつくことがこの存在者の本源からの要求である。徳と幸福の合致した世界は最高善である。しかし道徳的主体にとり可能なことは徳のみであり最高善へは至らない。そこでカントは最高善可能な根拠として神の存在を想定する。換言すれば実践理性の力不足を補うものとして神の支えが導入されたのである。「幸福に値すること」と「幸福」との全き合致を実現するため実践主体の能力を越えた神の助力が要請されたのであるが、この神はあくまでも道徳的精進の制約下に初めて現われる神であり、「理性が我々に提供

する神」であり、理性による要請における理念としての神である。ゆえにこの神は道徳的自律性を全く超越する神ではなく、道徳的自律性を前提としそれを助ける、いわば理性の限界内より要請された道徳性に内在的な神である。

一方、『宗教論』においては、神は人倫的**最高善との関わり**で論じられている。社会的存在としての人間にやみがかたく現出する悪の攻撃に対して、人間はいかに個人として戦おうとも善原理による悪の全き克服は不可能であるということ洞察したカントは、それに真に勝利するためには、各人それぞれの道徳的精進とともに、さらにそれに加えて、そのような人々を徳の法則の下に集合・合一することの必要を痛感した。彼はこのような人々の結合体を倫理的共同体(神の国)とよび、その実現のために人々の共同義務概念として人倫的**最高善という新たな**目的概念を提出する。ところで倫理的共同体という全体の理念は一切の道徳法則とは全く異なる理念である。それゆえこれを**目ざす**人類の義務は、その存在者の普遍的な挙行によって自分**だけでは**不十分な個々人の力がある共同的作用へと合一されることを予測するより**高次の道徳的存在者(神)**を前提することを要求する。というのは、彼が「人類全体という理念の実現は、我々の道徳全体の能力内にあるかどうか分からない」と述べているように、道徳的ではあるが有限な理性的存在者としての人間の能力以上に人間に義務づけられているであろう倫理的共同体実現という課題の遂行のために、それを補うものとして神の要請が不可欠であったのである。しかも「道徳的な神

の民を建設することは、その完成が人間にではなくただ神そのもののみ期待される業である」とまで述べられている。よって神はこの共同体建設の中心的遂行者・世界の制作者 (Schöpfer) と考えられ、この神により初めて悪の最終的克服も (間接的に) 可能となる。

このように神が第二批判に比べ、人間に課せられた義務を遂行するためにはるかに強く現出している理由は、人倫の最高善に従事する協同活動が人類の人類に対する義務として表象されながらも、その内実においては道徳的個人に対する義務として表象されるゆえ、第二批判において個に課した実践理性能力・義務を越えていることは明らかであり、その間隙を補うためにカントは別の理念として神を積極的に想定しなければならなかったという点にあらう。それゆえこの神は理性能力の範囲内に留らず実践主体の自律性を超越する面をも有する神と考えられ、ここに道徳的主体の限界が現出するのであるが、その限界は道徳そのものの挫折ではなく、悪しき道徳主義の傲慢を押え道徳の自律性を補い保持するための限界概念として、理性能力にその所を得しめるための限界概念として、けっして越権を犯してはならないとするカントの批判主義の精神に立つ限界設定のための神概念と考えられ道徳宗教として定位されよう。

ヒュームの懐疑の位相

酒井 サヤカ

「自然宗教に関する対話 Dialogues concerning Natural Religion, 1779.」について、ヒュームが最晩年に書き加えたと思われる箇所において、ヒュームの代弁者と目されるフィロは、*man of letters* (文人ないし学者たる者) は健全で信仰の厚いキリスト教徒であるためには、*philosophical sceptic* であらねばならないのだと語っている。

そこで今仮に、ヒューム自身の最終的 (必ずしも時間的にではなく) 立場が、ヒューム自身によって *philosophical sceptic* なるものと自認されていたとすると、一体この *scepticism* なるものは、どこにいわばその原点を持ち、なにゆえに、なにが疑わしい、不確実だとみなしているのかという問題が生じて来ているように思われる。この、「原点」と、「疑いの向けられている方向」との関係を、恣意的に、幾何学などと言うところの「位相 phase」という言葉であらわしてみた次第である。スコットランド常識学派の指摘を待つまでもなく、いうところのヒュームの懐疑説は、人間の「知覚 perceptions」を、なまなましい一瞬一瞬の体験たる「印象 impressions」といわばそうした「印象」のレプリカたる「観念 ideas」とに二分した時に、——つまりヒューム知性論の展開のそもそもの始まり

の時に、——その結論が懷疑説となるべく定まってしまうていたと見るべきであるように思われる。つまりむしろ人間が考える「世界」「国家」「教会」「神」等々は、観念連合によって人間の作り出した構造物 *fetion* であるという発想の方がヒュームにとって先なるものとしてあって、知性論における知覚二分説は、後なるものであるとすら見られるのである。

かくてヒュームにとって、観念世界は、「実体」としての確固たるいわば「存在性」を保有していないから、論理必然性なるものによって諸観念を操作することによって成立する当代合理論的形而上学、合理論的哲学ないし自然哲学は、はなはだ「影のうすい」ものとなってしまっているのである。

合理論的哲学を、影のうすいものと見るといふありかたについて、その論理的出発となった知覚二分説自体について、論理必然性を探そうとすることは、もとより自家撞着となるのである。むしろ知覚二分説は、比較的少数の観念を、論理必然性によって操作する類の哲学的思想的営為に対する、ヒュームの直観的不信ないし嫌悪をいわば「原点」として、持ち出されると思われる。

このあたりについて、一七四二年に出版された小論集のなかで、ヒュームはおよそ次のように言っている。

「私は哲学者たちの説を、ずっと疑いの念をもって見てきた。そして私自身のなかに、それらに反論を加えようとする性癖 *inclination* があることに気付いていた。彼等は彼等の原理をあまりにも少数に限り、自然現象の多様性を無視して乱暴で

愚かしい推論を行ない、好みの原理であらゆる現象を説明しようとする。人生において幸福を得ようとする手段についても、彼等はそれと気付かず自分の好みに従っていて、他人には他人の好みがあることを理解しない。(Essays, Moral, Political, and Literary. Oxford: The University Press, 1963. pp. 161—2.)」

あるいは、この文言は、パスカルの「幾何学的精神」と「繊細な精神」にかかわる論述に、相似するものとも見られようが、ともかくもヒュームの懐疑なるものの原点は、ヒュームの性癖 *inclination* ないし *disposition* であると、ヒューム自身自覚していたものようである。そしてさらに、その「疑いの向けられている方向は」は、理知 *reason* のみをそのよりどころとする類の哲学的営為に対してであったと言うことができる。

従って、なまなましい宗教的人格の現象は、ヒュームの懐疑説なるものによって、かえってその存立の余地を確保されているものようにも見られうるであらう。

レッシングのライプニッツ

宗教理念をめぐる

玉井 実

本論ではレッシングの宗教思想（就中キリスト教）の本質と、その思想形成の背景からライプニッツ宗教哲学の影響について論究し、更にレッシングの今後の課題を設定して行くことを考慮している。

レッシングのキリスト教への関心は当時の正統神学や啓蒙的神学に対する批判や論争を媒介として、彼独自の「個体主義」による発展的な歴史観や道徳観の確立を目指していた。そしてその思考論理の根底にはライプニッツ哲学の認識問題と深く関連していた。ライプニッツによる理性の「必然的真理」と、事実の「偶然的真理」との一致についてレッシングは自らの宗教哲学の論理的基盤にそれを秘蔵していた。その概略はロックが否定した「生得観念」を明晰・判明なる知性の根拠として、ライプニッツの *Notion Essais* より位置付けをし、更には *Sur Mondes* かの宇宙存在の普遍的な「モナド」の発展的解明のうちに、両概念の総合、統一を目指していた。

ここにレッシングはそれら両概念の諸変化より彼の問題点を論究している。それによるとライプニッツの両概念の關係は、神の永遠の真理が始めよりモナドの中にあつて、その真理の必

然的概念と、カオスの形態の偶然的真理とが明晰・判明なる発展的調和のうちに変貌しているので、その対立關係は本質的ではありえず、むしろ連続的、かつ発展的段階に過ぎないというのである。それ故に彼はこのような全宇宙存在のモナドの表象作用として、時空の歴史的、目的論的な世界把握の強固な発展的見解を意味付けたといえる。ライプニッツは *Theodicee* において神の現実世界への關係を、神の表象に与えられる無数の可能な世界のうちで最良のものを實現したと、述べているが、レッシングは小篇 *Christentum der Vernunft* において、更に神の無限性を世界存在のすべての實現の可能性として、それのうちに完全なる神の啓示を考えている。然るに彼は神の遍在を全世界の完全なる統一への「直観」として促え、神の表象活動を現実性となし、神自身の似像をキリストの神性と人間性のうちに創造し、すべて被造物の無限の段階にまで創造するものと見做している。このような見地から彼は「理性宗教」の本質を人類の宗教的發展と考え、その具体的な典型をキリスト教そのものの本質に見出したが、更に彼特有の解釈を表明した小篇 *Die Religion Christi* ではおよそ次のように述べている。

その最も注目すべきことは、「die Religion Christi キリストの宗教」と「die christliche Religion キリスト教的宗教」との厳然たる区別をした点である。前者はイエス・キリストを完全な一人の人間と見做して、彼自身の宗教の実践を普遍的道徳として、それを「必然的真理」と認め、後者はキリストを崇拜の対象として、バイブルをはじめ既成の教理や教会の典礼などを

表示しているが、問題となる点は人間イエス自身の精神そのものと、書かれた文字としての、バイブルとを区別したことである。そして彼はキリスト教を発展の歴史のうちに、その道德的存在を最も彼の理想に近いものとして認識するに至り、バイブル（特にヨハネ伝の重視）その他の神秘的要素に対しても、それらの歴史上の「偶然的真理」として認めている。ここに理性論の必然的真理を超越して、発展的なキリスト教の歴史観としての著作 *Die Erziehung des Menschengeschlechts* の本来的意義が現われてくる。

更にレッスングの課題は当時の正統主義との論争 (*Wolfsenbuttel Fragmente* をめぐりゲーツェ牧師との対決)、更にはその『断章』の著者で理神論者のライムルスとの微妙な問題、そしてネオロギストの一人エーベルハルトとの *Lehriz, non der ewigen Strafen* における神学上の反論などがあるが、それらは今後の課題にしておきたい。

カントにおける自己認識について

石 島 孝 文

自己認識即ち内的経験のみを確実なものと認めるが、いわゆる外的世界の認識即ち外的経験は疑わしいと主張するデカルトの観念論、これをカントは経験的観念論と呼んだり、蓋然的観念論と呼んだりしているが、この観念論をカントは「純粋理性

批判」において二回論駁しようとしている。まず第一版の「第四誤謬推理論」においてであり、次に第二版の「観念論論駁」においてである。

デカルトの観念論をカントに従って要約すると次のようになる。即ち、私たちは私たちの内にある表象のみを直接に意識しうる。それ故、私たち自身についての認識即ち内的経験は確定であると言いうる。それに対して私たちは私たちの外にある対象を直接に意識することはできない。しかしこの対象は、私たちの内にある表象の原因になりうる。それ故、外的対象についての私たちの認識は、原因としてのこの外的対象が、私たちの内にその結果として生ぜしめた表象からの推論という形での、間接的認識として成立しうる。しかし結果からその原因へと遡及する推理はつねに不確定である。それ故、このように不確定な推理に基づいた外的対象についての認識もまたつねに不確定である。

このように外的経験を疑わしいと考えるデカルトの観念論に対して、カントはまず第一版の論駁において、空間、時間の超越論的観念性を根拠にして、外的経験が内的経験と同じように直接的認識であり、それ故確実な認識であると言いうる、と主張している。それに対して第二版の論駁ではカントは、私たちの経験的な意識内容の分析によって、デカルトにとって疑いえない内的経験でさえ、外的経験をつうじてのみ可能である、それ故外的経験は確実な認識であると言いうる、と主張している。ここでまず、カントは何故に第二版では空間、時間の超越論的

観念性を論駁の前提にしなかつたのかということが問題になる。その理由として第一版の第四誤謬推理論におけるカントの議論は、その主張がバークレイの観念論と同じものであるという誤解を生ぜしめかねないものであることを、カント自らが感じたということが考えられる。第二版では、空間、時間の超越論的観念性ではなくて、時間表象の空間表象への依存ということが、議論の中心となつてゐる。

次に、内的経験と外的経験との関係が問題となる。第一版では、外的経験もまた内的経験と同じく直接的認識である故、確實であると言われたのに対して、第二版では、内的経験でさえ外的経験をつうじてのみ可能である、と言われている。この二つの見方は一見対立しているように思われる。第二版の主張を文字通り受け入れるなら、今度は内的経験が間接的認識となり、それ故不確実な認識であると言わねばならなくなる。したがつて外的経験のみが直接的認識であるという第二版の主張を、文字通りに受けとることはできない。

この問題についてはカントの次の言葉が解決の一つの方向を示していると思われる。「外的な物の現存は、私自身の現存在の規定のうちに必然的に含まれており、だからこの規定とともに唯一の経験だけをなすのであつて、このような経験は、それが（一部分は）同時に外的でもなかつたなら、内的にすら生じないであらう」(BxLI Ann.)

内的経験と外的経験とは結局同一の経験の表裏なのだ、というわけである。このように考えると、内的経験と外的経験との

どちらがより直接的な認識なのかという先に述べた問題は解消する。それ故、第一版と第二版との二つの観念論論駁を統一的に解釈することもできるようになる。即ち、内的経験も、外的経験も、唯一の経験の表裏として共に同じく直接的認識である故に、内的経験としての自己認識はもちろんのこと、外的経験としての外的世界の認識もまた確実な認識であると言ひうる、とカントは考えているのだ、というふうな。もちろんしかしこの解釈にもいくつかの問題がある。例えば、内的経験の対象は私的な対象であるのに対して、外的経験の対象は間主観的な対象であるというカントも認める事実を、この解釈と一体どのようにして整合的に理解しうるのかという問題などが、ただちに思い浮ぶのだが、これは今後の研究課題としたい。

初期ヘーゲルにおける宗教の考察

八 田 隆 司

初期ヘーゲルの宗教の問題は、既成宗教から美的宗教への転回を意味する。そしてこの転回は無限者と有限者との分裂の克服という「青年期の理想」へ至るための結節点でもある。ヘーゲルはイエスの宗教がなぜ既成宗教に陥つたのかを論ずるが、その原因を「イエスの教え」が「われわれ」に普遍的なものとして広められる形式に求める。イエスの教えはわれわれに「奇跡」という「権威」において広められたが、その際「イエスの

「教え」と「われわれ」と「權威」という三者の構造に矛盾が潜んでいるのである。「イエスの教え」と「われわれ」との関係が第三者の「權威」に依存していることは、両者が異質なものとされ分離されていることを前提としている。そのため両者の統一は両者の関係の第三者に求められることになるが、これは矛盾している。なぜなら統一とは両者の統一であり、両者の関係の外に両者の統一などありえないからである。したがって両者の統一は両者の分離の外に措かれることはできない。両者の分離と統一は同じ関係だからである。

こうした既成性の矛盾はキリスト教の既成性の「奇跡」においても示されることになる。奇跡は次のことを意味している。イエスの自由の教えがわれわれに展開され真理として受け入れられるためには、われわれはその教えを感覚的経験を通さねばならない。奇跡を見て感ずることでイエスの教えが真理とされるのである。これは自由と現象との結合の必然性が意味されている。自由とは自己指定であり自己同一性であるが、それは自己が自己を対象化することにおいて成立する。すなわち自由の自己同一性は主体的自己と客体的自己との分裂において現われるのである。換言すれば自己が自己として存在すること、つまり「存在」が自己に現われるとき、「存在」は自己分裂において登場することになる。それゆえ自由と現象、無限者と有限者は両者の同一の根源の「存在」の分裂に他ならないのである。奇跡はこの「存在」を両者の対立と同一の関係として把握するのではなく、両者の対立と「存在」との関係の必要を感じなが

らも區別する。そのために奇跡では一つの概念の中に自由と現象とが並存しているにすぎないのである。

區別と同一が一つの場において成立する事態をヘーゲルは生とよぶ。この概念はヘーゲルがフランクフルト期に獲得し、近代の分裂の克服として宗教というかたちで展開することになる。では一体ヘーゲルは區別と同一の同一を如何にして宗教において展開しようとしたのか。この宗教が美的宗教であることは言うまでもない。信仰と愛とが宗教の二つの大きな要素をなすが、それらをヘーゲルは次のように考える。信仰とは同一の「存在」に直面しているが、意識のあり方が「存在」を「定在」としてとらえるため、信仰の意識は「存在」そのものをとらえることはできない。そのため信仰は「存在」を当為としてとらえることになる。つまり信仰の意識のあり方では「存在」は認識の対象ではなく、信じられる対象にすぎないのである。これに対し愛は「存在」の同一性を守るため、信仰の限定を与える働きを排除する。つまり「定在」の限定を排除し、意識の規定を否定するために、愛は「存在」を思惟ではなく感情において把握するのである。ところがこうした愛は主観の内にとどまることはできない。イエスの「愛」の教えが普遍的なものとして展開されるためには、愛は形象の世界に反映されねばならない。物質の世界に「存在」の神性が反映されることで、愛はわれわれの共同存在に生きるのである。「晚餐」はこのことを端的に示している。悟性的にみれば、パンやブドウ酒は単なる物質であるが、宗教的にはそれらの物を通して神性をみ、そのことで

われわれは神性を共有するのである。宗教においては愛の主体が物質の客体の中に自己を発見し、客体が主体に自己を反映しているのである。ここにおいて愛(同一)と反省(非同)とが統一されることになり、近代の分裂が一応克服されることになるが、この宗教はさらにイェナにおいて哲学的に展開されることになる。

ヘーゲル左派による

キリスト教批判の諸相 (1)

——フォイエルバッハ、シュテイルナーを中心として——

寺田 ひろ子

一八三一年のヘーゲルの死とともに、ドイツでは史上例をみないほどの騒然たる哲学的論争の一時期を迎えた。発端となったD・F・シュトラウスの『イエス伝』(1835)とは、ヘーゲルの宗教哲学をキリスト教神学のなかへもちこみ、一種の聖書批判をしたものであった。これの賛否をめぐって、いわゆる右派だの左派だのという対立がおこったわけだが、この激動の時代にヘーゲルの哲学体系を批判、解体して、かえってその方法を歴史的な推進力とするまでに生産的であった「思想の英雄たち」は、左派(青年ヘーゲル学派)と呼ばれた新しい自由思想家たちであった。彼らは一様にヘーゲル哲学とキリスト教神学の癒着を

問題にした。福音書を否定すること、ヘーゲルの理性と現実の合理化を批判することは、同一の次元で考えられていた。この哲学的宗教批判はまた、事実上この時代の社会批判でもあったために、非常にラディカルな論争となったのである。

もともと、ヘーゲルの哲学体系は全体的な統一のあいまいなものであるが、簡略化すると形而上学である「論理学」がイデーの超現実性、超時間性の面であって、神的理性の思惟内容を現わすとすれば、それに対する現実学である「歴史哲学」や「哲学史」は、歴史のなかにおけるイデーの実現という反面を展開したものであるといえる。これらを統一するものが、「宗教哲学」を頂点とするヘーゲル哲学体系そのものであるということができると思う。そこでは、キリスト教はヘーゲルのいう「絶対宗教」となり、神は精神として現われ、人間もその精神に対する精神という立場に立つ。左派と呼ばれる人々は、まずこうした神と絶対精神を拠点とするヘーゲルの宗教に対する哲学的自覚を問題にする。霊における神と人との交りという三位一体的な関係こそが、ヘーゲル哲学の帰趨するところであるという。彼らはヘーゲルの絶対的イデアリテートを否定することによって、新しい時代のレアリテートを把握しようとした。こうした状況下に現われたフォイエルバッハの『キリスト教の本質』(1841)は、彼らの間に熱狂的に迎え入れられたが、この主著と相前後して書かれたいくつかの主要な論文を整理してみると、フォイエルバッハの主なる関心は、一つにはヘーゲル哲学批判、もう一つには宗教批判に集約することができる。その思

「想のモチーフは、絶対精神の哲学に対する否定であると同時に、キリスト教神学の支配から人間を解放する試みが、「人間学」なのであることが理解される。当時の一大宗教論争の渦中で、その思想の独自性はどこにあったかといえは、「キリスト教的哲学——神学」だけを批判の対象とし、むしろキリスト教における本質的なものを宗教の本質として、「人間学」へと理念化するところにあつた。一種の人間学的宗教をめざしたものであつた。

ところで、『キリスト教の本質』から約三年後、『唯一者とその所有』(Der Einzige und sein Eigentum) (1845)をもつて現われたM・シュテイルナーによれば、ほかならぬこの「人間学」の基礎原理こそが批判の対象となる。「人間にとつて人間が最高本質である」といっても、それはただキリスト教の神の代りに、ヘーゲルの精神の代りに人間を置いただけであるという。シュテイルナーは、フォイエルバッハがヘーゲルを批判したのと同様のパターンで巧みに酷評していく。フォイエルバッハが神を「幻想」(Illusion)とみなしたと同じ理由で、シュテイルナーは神を「幽霊」(Spuk)だという。精神が外の世界に存在するとされる客観性の面ばかりでなく、主観性の面にも深く立ち入って、従来の固定観念のなかに「安信」(Sparen)を指摘する。それは一切の宗教的、倫理的な諸観念の否定でもあつた。また、幽霊である精神が、現実の社会に位階制の体系を構築したのであればこそ、精神は虚偽であるとする。シュテイルナーは、もはや「唯一者」というエゴイストの道を歩むはかば

ない。

しかし、翻つて考えてみれば、神学とヘーゲル批判に立脚したフォイエルバッハ、シュテイルナー関係の根本に、レアリスムスとイデアリスムスとの止揚としての「絶対的否定性」というヘーゲルの概念が、実は積極的に生きていて、異なる両者の思想を結びつける直接的な要因となつていたというイロニーを、われわれはかえつて痛感せざるを得ない。

なお、同じ分岐点に立ちながら、マルクスなどとは全く別の方向へ進んだシュテイルナーという思想家に関しては、アナキズムやコミュニニズムとの接点もさることながら、実存主義やニヒリズムといった非合理主義へ転向するある可能性が潜んでいると思われ、次回への課題としたい。

現存在と歴史

白木靖晴

ハイデッガーは、『存在と時間』の中で、存在の問いを現存在の存在の問いとして、現存在と特色づける有限性の自覚において求めた。死の自覚は未だ来たらざるものを先駆するという意味で先駆的決意性(vorlaufende Entschlossenheit)と呼ばれている。そして、その先駆的決意性を時間性(Zeitlichkeit)としてとらえて、そこで、有限性が現存在のもつ本来的な時間性であり、さらに時間性を歴史性として解明し、そののちに、根

源的時間と通俗的時間の關係まで解明する。ところで現存在は有限的な存在者として、死をになうものとしてとらえられた。現存在が死ぬということは、現存在が誕生するものであることを意味する。誕生して死ぬのが有限性を意味するのである。このように、現存在が有限な己れを自覚することを本来的な自己に目覚めるといふのである。死に先駆(vorlaufen)し、己れが有限であることを自覚する現存在のありようを時間性と称している。このように、有限性の中で現存在が本来的な自己に投企を行いつつ、ある延びひろがりを持って生きることが現存在のありようである。このような現存在の延びひろがりのあるような動きを生起(Geschehen)という。生起の立場からみた現存在の時間性を歴史性(Geschichtlichkeit)という。これからみても歴史性は、時間性としての現存在が実存するとき、その生起の事実性(Faktizität)として、時間性をいいかえたにすぎないといえよう。ここでいう生起とは、通常のいい方にしたがえば歴史的行爲(活動)を意味する。歴史性は現存在の本来的なありようを持つてのみ成立する。ところで時間性は、先駆的決意性という現存在の本来的なありようから導びかれ、すでに述べたように歴史性も時間性と同じであることから、生と死の間に自覚的に立ってのみ、歴史性を知りうるものである。このことから、歴史性は現存在の本来的なありようになつてこそ成立しうるであろう。ところで、本来的時間性は時熟する時間における時間性にはかならず、時熟(Zeitigung)とは現存在が投げられたものとして過去を担いつつ死(終)に先駆すること

において、生ずるような時の自覚にほかならない。このような時熟において、時を自覚することが本来的に生きることであるでは、本来的歴史性とはいかなるものか、彼によれば、本来的歴史性を宿命(Schicksal)と言っている。宿命とは、先駆的決意性の世界のことである。先駆的決意性において現存在は、死へと決意的に先駆するが、それと同時に己れの被投性(Geworfenheit)を自覚し、己れが誕生したものであることを自覚する。現存在が宿命を担うとは、現存在がDaという方において己れのありようを自覚することであるから、現存在がDaであることが宿命を担うということであろう。Daにおいて、現存在は己れの本来的なありようを示すが、その本来的なありようを現存在が明るみ(Lichtung)に立つという。このように、現存在は先駆し、取り返し、瞬間という本来的な自覚に立つ。すなわち、決意性の中にあつて瞬間の現に先駆的に自分を引き渡すことを宿命といっているのである。いわゆる、被投的、先駆的自己の自覚において、その自覚を引き渡すこと、これは時熟であり、現であり、時間である。この宿命をおのれの運命として受け止めることが、本来的な決意性の中に横たわる現存在の根源的な生起である。歴史性は本来的な時間性の時熟にほかならず、先駆的決意性にはかならない。以上のように、ハイデッガーの言う歴史性とは、世界全体の時間の流れの歴史というのではなくて、現存在の先駆的決意性における根本生起である。それは宿命と規定され、他者との共同生起(Mitgeschehen)において生ずる場合を運命(Geschick)という。このように本来

の歴史は生起としての宿命や運命をもち、現存在が本来的に実存する時態において形成されるものである。いいかえれば、本来的歴史性は生起としての運命であり、これを可能にしているのは本来的時間性である。この時間性は現存在の本質として、死を引きうけ、存在の中に立ち現われることにより自由であり、Daに投げ返された可能性を受けついで、自己の被投性を引きつぐ。すなわち、Daにおいて瞬間的に引きうける。それはつまり自覚するということである。このことから、歴史性としての運命をこのように理解するならば、それは根源としての存在から送られたものとして見られるであらう。

ハイデッガーの「根本気分」

——ハイデッガーのヘルダーリン解釈——

谷 口 静 浩

根本情態性（情態性は有的には気分）としての不安（『有と時』）と、ヘルダーリン詩の根本気分 die heilig trauernde, aber bereit Bedrängnis（『ヘルダーリンの讃歌「ゲルマニア」と「ライン」』、一九三四／三五年、全集版三九）との比較を通してハイデッガーの思惟の根本動向を探ってみた。

『有と時』の根本情態性は不安であり、不安において、日常的に現有が安住している有意味性としての世界が沈み込み、世界が無意味性という性格を持つ。そのことによって根源的に、

そして直接的に世界が世界として、有意味的世界の「無」として開示される。しかるにそのように開示された無なる世界は「現有の有は或る無なることの無的根拠である」として再び現有の内に取り込まれ、現有の自己完結性の「破れ」とはされない。そこに現有分析という方向で出された不安という根本情態性の限界がある。そしてその限界は、不安によって「現有の有」は示されても、「有一般」の意味には到達できなかった『有と時』の思惟の限界でもある。

その限界の突破の端緒は、「無の問いを遂行する」という方向でなされた講義『形而上学とは何か』に見出される。そこで根本気分としての不安によって開示される無は「無は有るものそのものが人間的現有に對して開かれていることを可能にするところのものである」という無であるが、そのような無と、「有るもの全体の滑り去り」として示される無との間に存する断絶が思惟されてはいない。その意味で「形而上学とは何か」は『有と時』の限界を突破する端緒として位置づけることができる。

さて『讃歌』で「ゲルマニア」の解釈を通じて出される、ヘルダーリンの詩作空間を調律 stimmen する根本気分「聖なる悲哀に満ちた、しかしながら準備された困窮」は、もはや現有に無なる世界を開示する気分ではなく、いわば無なる世界が現有を徹底的に調律する気分である。無なる世界によって自己完結性が破られるような仕方（気分づけられた）現有の有り方が、詩人―神々の目配せを受容しそれを語の内に包み

込んで民衆に贈る詩人としての有り方である。この根本気分は最も大きな対立を根源的に統一する気分である。即ち遁れ去った神々に対する断念と来るべき神々に対する待ち望みという対立は、両者が既有 *Gewesenheit*, *Noch-wesen* と将来 *Zukunft*, *Zu-Kommen* の統一としての根源的時から現出しているという仕方でも統一される。この最も大きな対立の根源的統一をヘルダーリンは親密性 *Intimität* という語で言い表わしているが、ハイデッガーはこの語をヘルダーリンにとつての形而上学的根本語と見なし、そこにヘラクレイトスの影響を見て取る。両者は詩的思惟という仕方でも有をそれに適った仕方でも思惟した思索者である。このようにして「ゲルマニア」の根本気分を追求する思惟は（現有の有と区別された）「有一般」の思惟を導く。

次に「ライン」解釈では、ヘルダーリン詩の根本気分の解明を受けて、ハイデッガーの後の思惟である「有の歴史的思想 *seinsgeschichtliches Denken*」への準備がなされた、と見なしたい。「ライン」解釈の中心をなすのは第四連の最初の二行「純粹に生じてきたものは謎だ。歌にさえ／この謎を解くことは許されてはいない。」（浅井真男訳）の解釈である。この解釈で「純粹に生じてきたもの」であるラインの流れが「生じること *Entspringen*」と「生じたものであること *Entsprungensein*」との矛盾対立性と捉えられているが、有の問いをラインの流れと一つに思惟しているハイデッガーの思惟の連関において、この見方は後の「有は自己を有るものの内へ露開することによって脱去する」(*Holzwege*, s. 310) という有の根本動向の規定

につながる。この規定は西欧形而上学の歴史（有の忘却の歴史）を貫く有の根本動向である。ハイデッガーはラインの流れの本質を解明することを通じて、西欧形而上学の歴史を有の歴史的に思惟する思惟へと進んでいくのである。

ハイデッガーにおける形而上学

根本の問いをめぐる

平田 雅

形而上学の根本の問い、即ち「何故そもそも有るものが有ってむしろ無が有るのではないのか」という問いをめぐる、『形而上学とは何か』（一九二九）と『形而上学入門』（一九三五）との間には、内的な連関が存している。

『形而上学とは何か』は、無への問いから出発する。無は、不安において有るものが全体として滑り去ることによって、開示される。こうして無は、有るものを拒否する。ところが同時に、無は滑り去る有るものを全体として、その今までは隠されていた「異様さ」において、現有に指示する。この「全体として滑り去る有るものを全体的に拒否しつつ指示すること」が、「無の無化」である。この無の無化によって有るものの「根源的開性」が生じ、現有には有るものを超越し、有るものを形而上学的に根拠づけることが可能になる。それ故、現一有とは、「無の中へ引き入れられていること」を意味する。しかし同時

に、無化において、無は「無の最も固有な意味に従って」自らを隠すのである。それ故、現有の、従って形而上学の深淵の根底としての無は、形而上学的には根拠づけることはできないのであり、形而上学的思惟を拒むのである。こうして、形而上学から形而上学の根底へ帰り行こうとするハイデッガーの思惟にとつて形而上学的思惟を放棄することが、要請となる。しかし、このことはあくまでも要請に留まっている。何故ならそれは、形而上学の根底は形而上学的には思惟し得ないにも拘らず、ここでのハイデッガーの思惟が、尚も形而上学的思惟に留まっているからである。

『形而上学とは何か』は、無への問いから出発して、形而上学の根本の問いを提出することで終っている。これに反して、『形而上学入門』は、この根本の問いを提示することから始まっている。この根本の問いは、有るもの全体を包括する故に、最も広く、また有るものの根拠を問うが故に、最も深く、そして、この問いを問う者自身を、この問いを問うという「跳躍」へと引き入れて、この問いの「根—源」を、跳み出させるが故に、最も根源的な問いである。従って、この問いは、「すべての問いの内の第一の問い」である。しかし、この限りでは、この問いは、伝統的な形而上学の問いと何等変わるところがない。それ故、この問いそのものを跳躍によって変貌せしめなければならない。従って、この根本の問いは、二義性を有している。伝統的な形而上学にあつては、この問いの前半の「何故そもそも有るものが有るのか」という問いのみが問われ、そこでは、根

本の問いは、形而上学の主導的な問いとして、有るものそのものへの問いであるに留まっている。これに反して、『形而上学入門』で、ハイデッガーが問う根本の問いは、「有の開示性」を問うのであり、それ故、ここでは、この問いは、有そのものへの問いを意味する。

この根本の問いの後半は、無への問いを意味し、この問いによつて、有るものから着手する形而上学的思惟はくい止められる。そうする代りに、有るものは、この問いによつて、「非有と有との間の動揺」に陥り、この動揺の振幅は、非有と無とにまでも届く。このことと共に、この根本の問いを問う現有もまた浮動するに至るのである。今やこのことは、「跳躍」へと導き、こうして形而上学の根本の問いは、「有についてはどうなっているのか」という先行的な問いへと導く。従って、この跳躍とは、伝統的な形而上学の主導的な問いとしての有るものそのものへの問いから、有についての先行的な問い、即ち有そのものへの問いへの跳躍を意味する。この根本の問いの変貌と共に、ハイデッガーの思惟もまた『形而上学とは何か』での無への問いから、有そのものへの問いへと、変貌するのである。

このように、形而上学の根本の問いをめぐって、それを座標軸として、ハイデッガーの思惟は、無への問いから有そのものへの問いへと変貌を遂げるのである。この無への問いから有そのものへの問いへの、即ち無から有への思惟の歩みは、形而上学から形而上学の根底への帰り行きの最終的な歩みではあるが、しかし、尚形而上学から形而上学の根底への帰り行きという思

惟動向に属する歩みなのである。それ故、『有と時』の挫折を介して転回へ向かうハイデッガーの思惟は、形而上学的思惟と形而上学とは別の思惟との間を揺れ動きながら、様々な変貌を遂げつつ、形而上学の克服へ向けて、螺旋的な歩みを進めるのである。

ハイデッガーの思索

松 丸 壽 雄

ハイデッガーにおいて、思索とは如何に有るのかの一端を、彼のヘルダーリン解釈における詩作の位置づけを通じて考察してみたい。

さて、『ヘルダーリンの詩の解明』に於いて最も注目し値するの『回思(ないしは追想) Andenken』である。何故なら、この『回思』はそのままで、所謂形而上学的思惟の転回を意味する、ハイデッガー独特の思索の有り方を示すものだからである。ヘルダーリンの讃歌『回思』においては、挨拶Grußenが回思の有り方を明らかにするものとなっている。挨拶とは、自己のものを自己のものとして自由に用いるがために、見知らぬ異郷へと船人として航海に出た詩人が故郷に帰還し、故郷の北東風へと託して贈られるものとハイデッガーは解する。航海に出た詩人が異郷、すなわちギリシヤで「経験」したのは、祝祭Fest、ギリシヤにおけるかつての神々と人間との出会である。それは、

「聖なるもの」とも言われる。それが、帰郷した詩人に思い起される。しかし、この想起は過ぎ去った過去のものと思出ししていることではない。真の挨拶とはそもそも、挨拶を贈るものが自分のためには何も欲せず、挨拶を受けるものに帰せられる可きものを全て彼に得させることである。それは、挨拶を受けるものをその独自の本質において承認することである。この承認により、挨拶を受ける者が、それ自身がそれで有るがままのものに有らしめられる。そのことが同時に、挨拶を贈るものが、彼自身の独自の本質へと返される。ここに挨拶の秘密がある。

つまり、挨拶を受けるものがそのものとして、今度は挨拶を贈るものとなって、挨拶が返えされるのである。いやむしろ、挨拶をする詩人が、本来的には、挨拶を受ける者から前以って挨拶を贈られているが故に、挨拶を贈るものとなることができるのである。ここに、転回 Kehre が認められる訳だが、何故転回が生ずるのかは、密旨に属するとされる。

この挨拶の解釈により、我々は「回思」の本質的な側面を見ることが出来る。以下の通りである。挨拶を贈る詩人にとっては、挨拶を受けるものは、かつての祝祭であった(既有)。しかし、挨拶は、挨拶を受けるものをその独自の本質にもたらず。そのことにより、挨拶を受けるものが、祝祭の本質に従って祝われる可きものとしての有り方を顕わにする。かくして、祝祭は、来たらんとするものになる。それが、挨拶を受けるものが、贈るものに挨拶を返すことである。しかし、本来は、来たらんとするものが、つまり、夫々が夫々に独自の本質に有らしめるこ

とが、自己に独自のものをそのものとして自由に用いることのためにとして、詩人を船人として航海に出さしめたのであり、それ故また、帰郷した詩人を挨拶することへと導いていたのである。つまり、回思は挨拶として、既有と将来とを共に現前する開けに参じていることになる。この事を「故郷的のものの内への先思から異郷へと追思する」と言っている。これは又、「有の終末論」(Holtzwege)と言われる事柄にも相応する。

だが、挨拶は未だ成就してはいない。詩人は、回一思 *Andenken* の遂行の途上にあり、移行の時代に、「間に存する者 *Zwischenwesen*」である。独り有る故に、神々が神々として有ることを手助けする、死すべきものとしての友人(この内に思索者も含まれる)との「対話 *Gespräch*」を待ち望んでいる。

ところで、この時期のハイデッガーにとっては有の真性へと応じ入ることが主要関心事であった。これに相応する思索は、有の真性には有るものを有るものとして思惟する、形而上学的表象が不能 *Unvermögen* として経験される。この不能が、思索に、詩作における回一思を範とすることを教える。しかし、既述の如く、思索者は未だこれを自由に遂行するに至っていないのである。思索者の思索は、表象的思惟から回思する思索への移行の位置にあると自覚されるのである。詩人と思索者のこの位置の相違は、恐らく前者に於ては、前以て言うこと (*propädeutisch*) が本質的であり、後者に於ては、事態の「経験 *Erfahren*」がなされねばならぬことにあるのである(『思索の事柄へ』参照)。

ニーチェと笑いの問題

中路 正恒

ここではニーチェの笑いは、アルフレッド・スターンの笑いについての理論と接合しうる側面についてだけ考察される。考察の中心はスターンの理論の批判に置かれる。

スターンによれば、笑いは涙と共通の根底を持ち、その根底は価値である。笑いは価値の下落 (*la dégradation de valeur*) に関係する存定的価値判断であり、涙は、喪失された、ないしは喪失の脅威にさらされた、肯定的に評価される価値に関係する肯定的価値判断である。いずれにせよ価値の低下に関わるものであり、価値の下落は価値の喪失へと変質する可能性を持つ。価値の喪失が生じる場合には二通りある。一つはある価値が唯一の者によってしか荷われえない場合であり、その場合にはその者に起こる価値の無化は価値そのものの喪失をひき起こす。というのはその価値は理想としては有効であっても他の者の内では具現されえないからである。もう一つは、ある価値の理想としての有効性が、その一個の具現者に生ずる下落によって同時に失なわれる場合である。というのは、理想の有効性を失った価値はもはや価値ではないからである。

スターンの理論にニーチェの笑いを接合しようとする時、我々はニーチェの言う笑いは重力の魔と呼ばれるニヒリズム的な

権力への意志そのものを殺す力を持ったものであるから、笑いは価値の低下に関係するものであるということを認めるが、また同じ理由から、価値の理想そのものの有効性を破壊するものであると考えねばならない。というのもある価値が理想としての有効性を保ちうるのは権力への意志によつてであるが、笑いはニヒリズム的な権力への意志そのものを破壊する力を持っているからである。我々はここに、価値の喪失は涙をもたらずはずだとし、笑いは価値の喪失にまで関係することはないとする。スターンの理論の限界を認めねばならない。

ニーチェ的な笑いをスターンの理論に做った仕方です。定式化すると次のようになる。へ笑いは価値の理想そのものの有効性の喪失に関係し、その喪失を確認させる最高の権力を持った攻撃的能動性である。

スターンがこのような笑いを自分の理論の内に取り入れなかったのは、彼がかかる笑いは本能的な笑いでなく、故意に作り上げられた笑いであると考えたからである。スターンは価値論的感受性 (la sensibilité axiologique) と呼ばれる概念を作り、ニーチェをそれを豊かに恵まれた人間だと考える。かかる価値論的に敏感な人間は価値の単なる一個人における下落の内にもその価値自体の不安定性を見て取り、そのためはや笑うことが出来ないとされる。そしてニーチェは本能によつて笑うことが出来ないからこそ笑いを聖なるものにもまで高めたのだとされる。

しかし我々はニーチェをかかると高い笑いを本能的になしえた

人間であると考ええる。むしろ問題は、否定されうる一切の価値はニヒリズム的な価値であるという点にある。従つてニーチェによればスターンが考察している涙と笑いの問題は、ニヒリズム的な人間たちの涙と笑いの問題であるということになる。しかしニヒリズム的であるということは人間の本質に属することであり、そのためにニーチェは「へましな人間」たちをいまだかかる笑いを能くしない者として示すのである。他方、ニーチェ的な笑いは超人的な笑いであり、へいかなる否定も届かぬ肯定」を源泉とする笑いである。ここにおいてこの笑いはニーチェの思想の最高の地点を指し示していることが明らかになる。即ち、永遠回帰、神の死、超人、肯定が混然一体となつて生み出されてくるあの最高の *Stimmung* を指し示しているのである。

ニーチェにおける宗教的肯定

——「我欲す」から「我有り」へ——

伊藤 聡

神の殺害から新しい神々の信仰へ、キリスト教批判から異教的宗教の再評価へと巡回していく後期ニーチェの思索の道筋をまず「我欲す (Ich will)」から「我有り (Ich bin)」への変転として跡づけ、それを通じてニーチェの言う「宗教的肯定」の意味と問題性を究明すること、それが以下の試みである。

ニーチェは「我欲す」、即ち意志を根本動向とする主体性の立場、生の立場に立って殺神を遂行する。それによって彼は近代的人間の主体性を完成にもたすが、しかしそれと同時に彼は「我欲す」それ自身の限界をも見抜いている。その限界は「我欲す」と語る「我」が神の死後に残されたあるがままの自己と世界を肯定しえぬという点に存し、その所以は、(一)「我」の意志と世界の実相の不相即、(二)生成流転する「我」と世界の時間的制約、の二点に要約される。かかる自覚ゆえにニーチェはニヒリズムを説いて、神否定がそのまま人間肯定に直結する近代のヒューマニズムの無神論とは一線を画するのである。彼によれば神を殺した人間は一度ニヒリズムの深淵に沈まざるをえず、更にそこから甦って「我有り」という「超人」の境位にまで高まらねばならない。そこで決定的に重要な意義をもってくるのが「最高の肯定方式」としての永遠回帰思想である。即ち、もし「我」が自らの生を永遠回帰の円環全体の必然的一契機として意志するならば、それによって「我」は同時に円環全体、永遠に回帰する世界全体を意志し、世界を自らの意志内容として肯定することができる。この肯定において「我」は世界を「我が世界」即ち自らが意志した世界となすという仕方では世界との一体性を得る。更にまた「我」はそれ自身永遠に回帰するものとして永遠的存在性を得る。ここにおいて「我欲す」は「我有り」に、人間は超人に変転しているのである。

ところでこの変転に不可欠な永遠回帰思想をニーチェは「宗教」とも呼び、またそこで成立する肯定を「宗教的肯定」とも

呼んでいる。「宗教」とはここでは生を肯定的に救済する芸術的仮象を意味する。つまり永遠回帰思想とは夢き生に永遠性という仮象を、生成する世界の実相に存在(恒存性)という仮象を付与する思想であり、しかもそれは生自身が、換言すれば「我欲す」という意志自身が自らの限界を超越して自らを苦境から救済せんがために芸術的に創造した、即ち仮構した思想なのである。かかる事態を、ニーチェが説く二つの芸術的衝動に即して考察してみよう。永遠回帰において表現されているのは、存在・永遠性へのアポロンの衝動と生成・未来へのディオニュソスの衝動との——ギリシア悲劇におけるが如き——融合である。同様のことは永遠回帰を場として成立する超人についても言える。即ち一面では超人はオリュンポスの神々に比せられるアポロンの仮象、それも「典型的個体」へのアポロンの衝動を充足する仮象であるが、それと同時に超人は世界との合一を成就した者として、統一へのディオニュソスの衝動を充足する者、汎神論的な神ディオニュスを体現する者でもある。このような両契機の絡まり合いをその全体の動性に着目して言うならば、ディオニュソスの衝動(「我欲す」)が自らを救済せんがために永遠回帰や超人というアポロンの仮象を創造し、かつその仮象を身にまといつつ自ら超人として肯定を発するのである。そのような肯定が「宗教的肯定」或は「ディオニュソスの肯定」と呼ばれているものである。

ニーチェ自身はしかしその実存の全体において一義的に肯定者ではありえなかつた。肯定者⇨超人があくまで仮象である限

り、その超人とニーチェその人との間には忘却による以外には埋められぬ裂け目が存し、しかもその裂け目はニーチェの生存を内面的に引き裂くものである。この裂け目を克服する一つの試みとして、ニーチェは、裂け目に身を投じ「没落」しつつ彼方に肯定を指示するという悲劇的「英雄」の道を提起している。

ヘルクソンにおける“religion”の

方法的意味

武田 武磨

ヘルクソンは『道徳と宗教の二源泉』(Les deux sources de la morale et de la religion, 1932)の第三章「動的宗教」(La religion dynamique)を「宗教とどう言葉の二つの意味」(Deux sens du mot religion)と、「宗教とどう同じ言葉が用いられねばならぬ理由」(Pourquoi l'on emploie un seul mot)という節から始めている。二つの意味とは、静的(statique)と動的の意味であり、その基本的な相異を、動的宗教を論ずるに先立って、明らかにしておこうとしたのである。彼は、宗教の源泉を、生命の創造的進化のうちに位置づけて論じている。生命の躍動力(élan)は、人間種という形態に、充全な働きの可能性を予測したのである。しかし無限の可能性をもつ生命の創造的働きが、閉鎖されるときには、生きんとする本能的働きの、そ

れを開放しようとする。ヘルクソンの宗教論は、その「生の根本的要請」に応ずる機能として、考えられている。

静的宗教は、人間が知性を持ち、社会を形成する本質的特徴から、生み出されているものとする。つまりその特徴をもつが故に、かえって人間存在の生命を維持せざるをえなくする「自然の意図」の働きが、要請せられてくる。それが静的宗教の本質的機能たる、二つの観点からの定義である。つまり「宗教は、知性のもつ社会を解体しようとする力に対する、自然の防禦的反作用である。」とするのと、「宗教は、知性による死の不可避性の表象に対する、自然の防禦的反作用である。」とする二つの定義である。その防禦的反作用として、本能的に働く知性が「神話作用」(fabulation)であった。

宗教を「静的」と定義する意味は、二つあると考えられてよい。その一つは、宗教の機能がこの場合、生命の維持とはいっても、どこまでも社会を閉鎖的、排他的にするからである。本来、宗教の働きは、ヘルクソンによれば、人間存在の安心(sécurité)と平静(sérénité)を確保し、生の真的創造的開放は、知性だけで果せるものでなく、むしろ生命の躍動力(エラン)に対しては、知性はせいぜい可能性を把握せしめる程度であり、そのものの現実にはついに触れることはない、と論じている。むしろ生命に執着することを、きびしく要求するのは、「知性の囲りにぼんやりと消え失せようとする、直観の縁翬(irrange)として残っている」ものであるとする。それを固定化し、強化し、行動へ完成させるのが、神秘的生「(la vie mystique)なので

ある。動的宗教はそれを実現するものである。

宗教を「静的」と呼ぶ他の一つの理由は、その宗教の様相が、あくまで原初論的な宗教に見出されていることである。静的宗教の諸表象を、靈魂の觀念、精霊の觀念、人格神への中間形態とみるトーテム・ズム・動物崇拜、そして神觀念、神話において論及している。その場合、同じ「宗教」という言葉を使っているけれども、本来は本性上、根本的な相異があるとすると。それらはいくまで、次々にあらわれる過渡的表象であり、程度の相違として受け容れられるものとする。

ベルクソンのこの宗教理論の展開は、同時に、近代学的な合理論による宗教研究への次のような批判の論拠を与える。(1)静的宗教を自然宗教と呼んでも、その自然は時間的に遡及する意味でなく、自然の意図、すなわち生命の根本的要請たる人間存在の基本的意味による。(2)その生命論的な原初論によってこそ、宗教の起源論が、宗教とは何かという本質論に関わる適切な論義の地平を開く。(3)これまでの宗教学が明らかにした宗教的表象の多様な様相に、生命現象たる宗教の本質的機能によって首尾一貫した基本法則を立て得る。(4)西欧中心主義的、また形式的な進歩主義的視点の偏重の克服。(5)宗教的諸表象が形態的にも、歴史的にも、全体像の把握から判断される。

ホワイトヘッドにおける

仏教とキリスト教との対話について

山本誠作

ホワイトヘッドと彼の宗教哲学思想を継承発展させようとするプロセス神学において、仏教とキリスト教との対話がどのようになされるか、現になされているかを検討してみたいと思う。

ホワイトヘッドは『形成途上の宗教』のなかで、仏教は「宗教を生み出す形而上学」であり、キリスト教は「形而上学を求めた宗教」だといひ、両者の相補的關係を示唆している。そして両宗教の対話の欠如こそが、現代思想において決定的な影響をもっているはずの仏教とキリスト教とが凋落した主要な原因だと指摘している。では、ホワイトヘッドの宗教哲学思想に依拠して、いかにして両宗教の対話は可能なのであろうか。

彼の提唱する「有機体の哲学」において、最も重要な概念の一つは、アクチュアル・エンティティであろう。それは人間の経験に適用していえば、「意識的経験の瞬間」である。つまり、「今、ここ」での人間の経験が、アクチュアル・エンティティである。「今、ここ」での人間の経験を考えてみると、それは過去の環境的世界によって因果的に限定されながら、未来的目的論的概念を通して、自らを限定していくことによって、そこ

に新しい独自の価値を創造していく。アクトチュアル・エンティティはこうした価値創造的な合生過程である。

アクトチュアル・エンティティはその合生過程を未来的に嚮導する目的を実現し終ることによって、消滅する。消滅するというのは、その主体的直接性が蒸発して、「生成」から「存在」に転ずることであり、つまり、後統するアクトチュアル・エンティティの与件として客体化されることである。こうして、一つのアクトチュアル・エンティティから他のアクトチュアル・エンティティへの移行が起こる。このことは別の言葉でいえば、世界がアクトチュアル・エンティティの独自の価値を創造する活動を媒介にして、絶えず自らを自己形成しつつあるということである。ホワイトヘッドは這般の事情を「多が一になり、一が多になる」という含蓄ある言い回しで表現している。アクトチュアル・エンティティはその置かれた環境的世界において被限定即能限定的に、独自の価値を創造するそのつど、世界の自己形成作用の焦点になる。

アクトチュアル・エンティティが多の一、一の多的に独自の価値を実現するといわれるとき、価値ということの意味されているのは、文明化という言葉で言い換えてもよい。自己が、そして社会が文明化されるといわれる場合、それは彼によれば、真美、芸術、冒険、平安の五つの概念で性格づけられる。「思考の様態」において、アクトチュアル・エンティティは文明化に帰趨する独自の価値を実現するにあたって、「自己のため、他者のため、全体のため」という構造をもつといわれている。「自

己のため」が美的であり、「他者のため」が道徳的であり、全体のため」が宗教的である。『形成途上の宗教』によれば、宗教は美的、道徳的、宗教的の三つの秩序に存する価値の概念が人間の自己意識の一つの瞬間に同時に生ずることにもとづいている。

ところで、アクトチュアル・エンティティは価値創造的であった。価値創造的ということは、ホワイトヘッドによれば、アクトチュアル・エンティティが何か概念的なもの——永遠的客体——を自らに受容する働きを度外視しては考えられない。しかも、アクトチュアル・エンティティが何であれ永遠的客体を受容するそのつど、神がそこにその「主体的目的」という形で内在し受肉している。この主体的目的は合生過程を目的論的に嚮導する究極因として働いてくる。それは世界を文明化しようとする神の欲求の各アクトチュアル・エンティティへの現われに外ならない。プロセス神学はこうした主体的目的を「キリスト」という概念で置き換えて、考えようとする。「キリスト」というのは、世界のうちに創造的かつ救済的に働き、それを文明化へと秩序づけようとする神である。こうした神の欲求はすべてのアクトチュアル・エンティティのうちに内在して働いているのであり、ナザレのイエスはそれを完全かつ円満に実現しえた人間として、「イエスはキリスト」という告白がなされるのである。プロセス神学では、ナザレのイエスは直にキリストと同一視されてはいない。こうした洞察にもとづいて、仏教とキリスト教との対話の道が切り開かれてくるのである。