

日本文化における遠心と求心

上山 春平

仏教との出会い——空海

私は、宗教を学問的に研究したことはほとんどございません。ただ、二十前後のときにいろいろ精神的にさまようことがございまして、その時に仏教と接触する機会にめぐまれました。それも本当に接触したというだけで、たまたま空海という人の痕跡に触れたといった感じなんですが、それが糸口になりまして日本仏教に深い関心をいだくようになりました。

ところが、空海という人は、ご存じのとおり、真言密教という、仏教思想のなかでも最も複雑に成熟した形ものを日本に持って来た方でございます。これは、インド仏教史の中でも、最末期と申しましょうか、最終段階に、円熟したかたちで、仏教がまさに崩れそうになった姿のものとして出て来る。それが唐に渡り、こちらから行った空海がそれを日本に持って来たわけです。それは、非常に爛熟した、複雑を極める内容になっておりまして、訳のわからないところもたくさんあるわけです。

それだけに、かなり大きな問題を抱えこんでしまったわけですが、私が精神的にさまよっていた段階では、非常に単純な仕方であつたのかかわつたのです。空海が青年時代に没頭したひとつの行法があるのですが、それを真似ることを通して、何となくさまよいの状態から抜け出す結果になつたのです。これも本当にその行法を正しくやつたために抜け出したのか、たまたまそういうことになつたのか、いまだによくわかりませんが、ともかく、それをやっているうちに、いつの間にかそういう状態から何となく抜け出してゐたのです。

その行法というのは単純な実践の手続きにすぎませんが、その行法の背後にはある思想があるわけです。空海の場合には、その思想が非常に簡略な文章にまとめられておりまして、真言宗のほうでは、それをふつう「十卷章」と呼び慣わしてゐます。私があるところの手もとにおいていた「十卷章」は、大きな活字の木版本で、非常に薄っぺらなものでした。これは『即身成仏義』とか『声字実相義』とか、十卷から成つてゐますが、その中でもとくに空海思想の全貌を見せてくれるものに『秘蔵宝鑰』というのがあります。これは秘密の蔵を開ける宝の鍵という意味だと思ひます。鑰やくというのは鍵のことです。

空海の若いときにやつた行法を真似してゐるときにこういうものを拾ひ読みしてみたのですが、さっぱりわからないんです。何とかわかりたいという気持を残したまま戦場に行つてしまいました。戦場からは幸い生きて帰つて来たのですが、自分の専攻の哲学の世界で自分なりの道を探り当てることに気持が傾いてしまつて、『秘蔵宝鑰』のナゾ、「十卷章」のナゾというものに正面から取り組む機会がありませんでした。

空海の世界―『秘蔵宝鑰』

しかし、哲学の世界で、ある程度の自分なりの手がかりがつかめたように思うようになったところから、ぼちぼち『秘蔵宝鑰』が投げ与えたナゾというものに取り組んでみたいなと思いはじめたのです。

この『秘蔵宝鑰』という本は、仏教史全体を視野に入れたようなつくり方になっていまして、本当の悟りに至る道を十の段階に分けて説いています。このぼあい、低い段階から高い段階へと意識を空海ははっきりもっていきまして、低い段階を乗り越えてだんだん高い境地にのぼって行くことを「勝義心」というような荒々しい言葉で表現をしています。このぼあい出发点となるいちばん低い段階は、人間のありのままのむき出しの姿、生きものとしての、動物としての人間の姿でございます。

そして、第二段階には、この儒教の倫理的な世界みたいなものがあったようです。空海は少年時代から青年時代にかけて都の大学に学んでいますので、かっちりとした儒教の訓練を受けていたのです。

『三教指帰』

ところが、そのころ、空海は道教の文献もよく読んでいたらしいんです。彼は十八歳で大学に入ったのですが、まもなく大学をやめてしまったようです。それからしばらく流浪の時代が続いたようですが、二十四歳の年に一冊の本を書いているのです。この本は、ドラマ仕立てで、登場人物が何人か出て来て、その人々にしゃべらせるといふかた

ちで自分の思想を述べているわけですが、その中に空海の自画像めいた人物も入っており、自分の青年期の苦しみみたいなものがわかれるような文章があります。

とくに序文には、自分の歩いた道が簡潔な文章で要約されています、それによって、これは二十四歳の年に書かれた本だということがわかりますし、大学をやめて、流浪の時期にある行法をやったということもわかるのです。その行法というのは虚空蔵求聞持法こくうざうもんぢぽうと申しまして、虚空蔵菩薩こくうざうざうの陀羅尼だらにを百万遍唱えることを核とした行なんです。これは、一日によく頑張っても二万遍唱えるのが関の山で、一万遍というのがちょうどいい頃合いですから、そうすると百日はかかるわけですが、空海は、この虚空蔵求聞持法をやったということ、彼の二十四歳の著作の中に書いておられます。

その著作は『三教指帰さんけうしきき』と申しますが、三つの教えの帰趨するところということにして、三つの教えは儒教、道教、仏教で、そのうちの仏教が他の教えよりもいかにすぐれているかということをはっきり示すための対話編です。これは、彼がなぜ儒教などを教える大学を捨て、また立身出世につながる大学を捨てて出家したのかということ、ご両親とか親戚の人々を説得するために書いたと彼自身は言っていますが、そういうふうな内容の書物だったわけです。

この『三教指帰』を見ますと、儒教と道教と仏教の教えがそれぞれの登場人物の口から語られているわけです。儒教を説く人はヒゲを生やした立派な感じの方ですが、この人の名前は、亀毛先生といっています。もともと亀には毛がないので、これは矛盾概念です。要するに、架空の人物という意味ですが、しかし、亀ということでもめでたいような感じを出して儒教を説く先生にしています。ただし、これは、彼が十五歳ごろから学問的に訓育を受けたとされる彼の母方のおじさんのイメージが投影されているようだといわれています。この人は阿刀大足あとうおたりといって当時の大変な学者で、親王の家庭教師をつとめ、かなり高い地位にいた人だと思えますが、彼はその人から立派な指導を受けたので

す。

先ほどふれました道教とのかかわりというのはその次の登場人物の語っていることからわかるのですが、その人物は虚亡隠士きまひんしんといまして、この人物がしゃべっていることが、いろいろな道教の古典を踏まえて書かれているということ、私が親しくしていただいている道教研究者の福永光司という方が書いておられます。この方は、私と同じく京大の人文科学研究所にいたんですが、東京大学に五、六年間いらっしゃって、そこで、道教の經典集である『道藏』を縦横無尽に解析した講義をしておられたようです。この人は、とくに道教文献について造詣の深い人ですが、たまたま空海の『三教指帰』の解説を『日本の名著』（中央公論社版）の中で担当したんです。その福永さんが、たった二十四歳ぐらいの青年で、これだけ道教文献を踏まえていたということはかなり勉強したに違いない、と言っていたのが印象的なんですが、主として『抱朴子』を踏まえていたようです。

ついでに第三の登場人物を申しますと、仮名乞児かめいこじです。乞児というのは物をもらって歩く人ですね。比丘というのも、もともとそういう乞食をして歩く人を意味しているようですが、つまり、仮の名の出家ということです。この仮名乞児の姿は空海の自画像のような感じがしますが、ここには、当時、彼の抱いていた仏教思想が渾身の力をこめて書かれています。当時の世の中の知識人を支配していた儒教とか道教を乗り越えるだけの迫力をもって書かれているわけです。

現代でいえば、実存哲学とかマルクス主義とか、いろいろなものを乗り越える迫力で仏教を説くということですから、これは困難なことだと思うのですが、空海の時代には、仏教というのも有力な外来思想ですので、何かある意味で絢爛とした魅力をもっていたと思われ、彼は最大限の力を込めて書いています。

それでは、その仏教の内容はどのへんまで到達しているかといいますと、空海の最後の著作といわれるのが『秘藏

宝籙』ですが、そこで到達したところにくらべますともちろん低い。しかし、かなりのところまで行っているように思います。

完成度の高い唯識思想

インド仏教史の尺度で見ますと、インド仏教史は、お釈迦さんが登場してから約千年の間に、いろいろな遍歴を経た後に、理論的には唯識思想において極まったと思うのです。仏教の専門家からはご批判を受けるかもしれませんが、私はそういう印象を受けているのです。その唯識思想は、『西遊記』のモデルとなった玄奘が中国からわざわざインドへ行って、たくさんじじょうゆいしきろんの経典を持って来て、立派な翻訳をしています。

その中に『成唯識論』という一種の編著がありますが、この『成唯識論』というのが、日本ではかなり早くから導入されていたらしい。大化改新のときに道昭という人物が中国に留学しておりまして、それが数年たって日本に帰って来ますが、この人がインドから帰って来て訳経の仕事に従事していた玄奘にかわいがられて、同室で寝泊まりしたということがたしか『続日本紀』に書いてあったかと思えます。そのくらい早くから唯識は日本に入ってきており、空海のころには、これがある程度こなれたかたちになっていたかと思えますが、『三教指帰』には、その唯識の思想が、私は『成唯識論』を踏まえたものだろうと思うんですけれども、はっきりと認められます。

しかし、さらに読んでいきますと、『大乘起信論』もどうも読んでいたらしいという印象がうかがわれるんです。ことによると、その『大乘起信論』を踏まえて書かれた、当時、たいへん波紋を呼び起こした本がありまして、それかもしれない。これは『釈摩訶衍論』しやくまかえんろんといまして、「摩訶衍」まかえんというのは「大乘（マハヤーナ）」の音写でありまし

て、これは『大乘起信論』の注釈書という意味なんです。

私は、虚空蔵求聞寺法に没頭していたころの空海が、『釈摩訶衍論』を読んでいたんじゃないかなと、かねてから考えているんです。『三教指帰』にもその片鱗がうかがわれるような印象を私は受けております。これはまだ学問的に実証しているわけではなく、今後、私の課題として煮詰めてみたいなと思っています。どうも片言隻句からそれがうかがえるんです。そして、この『釈摩訶衍論』というのは、その後、空海の生涯の愛読書になったように、最後の著作である『秘蔵宝鑰』でも、決め手に使っているのはこの『釈摩訶衍論』のような印象を受けます。

「十住心」

ここで、先ほど中断した話の続きを申し上げます。『秘蔵宝鑰』の悟りに至る十段階の道ですが、第一段階は、生地のままの動物としての人間、生きものとして性欲と食欲とに振り回されている人間の姿。第二段階は、やや倫理的な、抑制のできる、人に譲ることのできる人間の姿。第三段階は、そういう世俗的な規範を乗り越えたもった自由な世界としての道教の世界。インドでは婆羅門教の世界。

さらに、この第三段階までお話し申し上げたのですが、次の第四段階ではじめて仏教らしい姿が出てまいります。まず、小乗仏教の姿、いわゆる声聞、縁覚という感じのものが、第四段階、第五段階で出て来ます。

そして第六段階で大乘仏教らしいものが出て来ますが、不思議なことに、インド仏教史のプロセスでは唯識がいちばん最後に来るのに、空海のばあいは、大乘仏教の最初の段階が唯識なんです。そして、次の第七段階に中観の思想が来ます。これは日本の当時の宗派でいうと三論宗になります。第八に天台が来て、第九に華嚴が来て、最後に

真言が来ます。

このような十の段階を歩かせるのが『秘蔵宝鑑』だといえば、それは真言宗の教学からいうと浅薄な解釈であり、それぞれの段階が仏の姿に通じるんだというのが深い解釈だといわれておりますが、私は虚空蔵求聞寺法の真似事みたいなものを作りながら、こうした書物に接したりしていたのですが、さっぱりわからないわけです。まずわかりません。儒教は少し見当がつくような感じがしたのですが、道教から先は見当がつきません。声聞、縁覚は全く分かりませんし、唯識とか中観というのは、非常にひかれるんですが、当時はさっぱり手がかりをつかむことができません、そのまま軍隊に行ってしまったのです。

最澄への関心

戦後は、自分の学問上の道を探すのかまけて、そういう問題に触れることはできなかったのですが、人文科学研究所でいろいろな共同研究の波にもまれていううちに、仏教思想についても、だんだんと関心が出て来て、いったい空海という人は何であったのか、日本文化にとって彼はいったい何をしたのだろうかということをやや々々考えはじめました。そうすると、空海のそばに最澄という人がそそり立っているわけですね。この空海と最澄というのはいったいどういう特色をもって現れたのだろうか、それがその後、日本の思想の伝統にどういう波紋を投げかけたのだろうか。私はそういう問題にだんだんと考えられるようになってまいりました。

先ほど、私が『仏教の思想』の編集に携わったというご紹介がありました、あれは角川書店から『仏教の思想』というシリーズで出ておまして、インド編が四冊、中国編が四冊、日本編が四冊というふうに数を合わせて四つず

つやっているんです。その時、田村芳朗先生も一緒にやっていたで、はじめてお知り合いになったんですが、あの時は、大へん楽しく勉強をさせていただきました。

私はかねてから関心のあった唯識と中観をまずやりたいと思いました。そして、気楽に話のできる身近な人で、中観は梶山雄一先生に、唯識は服部正明先生に御協力をお願いしたんですが、同時にそのもことになる『阿毘達磨』というのをやりたいと思ったんです。これは、お釈迦さんの教えが教学のかたちにも固まった最初の姿らしいから、それもやりたいと思いました。ちょうどそのころ、桜部健先生が、『阿毘達磨俱舍論』のサンスクリットのテキストを検討しておられたんです。『俱舍論』というのは漢訳で読むとわかりにくいところもいろいろあるんですが、梵本で読むと、より平明に、よりロジカルにわかる点があると聞いておりました。こういう先生方のご指導を得ながら、阿毘達磨と中観と唯識を勉強しました。

そういう経験を経た上で空海という人をもう一度見直し、その空海のそばにそそり立つ最澄という人の意味を考えると、いう手がかかりなものが出て来ました。今日私がお話し申し上げる「日本文化の遠心と求心」というのは、この二人を念頭に置いて申しているようなところがあるわけです。

最澄と空海

この二人の方はどちらも大乘仏教を煮詰めたようなところに立っていらっしゃる。それは皆さんご存じのとおりですが、最澄の一乗思想、仏一乗という立場、そして空海の真言の立場は、両方とも大乘仏教を煮詰めたようなところにあるわけです。それと同時に、これは日本仏教が自らの意思で歩み出した第一歩であるという感じを受けるんです。

す。奈良仏教にもそれなりの独創はあったかもしれませんが、やはり、日本仏教と言えるものはここから第一歩が始まるということです。しかも、このお二人は、非常に違った流儀の第一歩を踏み出されたのではないかという印象を深めたわけです。

空海のお思想

まず空海について申しますと、空海の場合は、若いときに都の大学に入っております。その時の大学は明治初年の東京帝国大学と同じでして、日本に一つしか大学がないんです。そこは先進文明の取り入れ口なんです。しかし、地方には、国学というのがそれぞれの国にありました。

空海のお父さんは、讃岐国（いまの香川県）の国造家の血筋を引く佐伯氏と申しました。大化以前からの地方豪族で、そういう人たちは律令制になってからは地方官の幹部に取り立てられたわけです。そして、郡司の職を受け継ぐという立場にあったようですが、そういう地方官の子弟ですから、普通だったら、それぞれの国（地方）の大学、国学で学ばれるはずのところを、空海は、かなり無理をしてただろうと思うんですが、中央の大学に来てしまった。ここにどういいう経緯があったかわかりません。普通の律令に書かれている大学入学の年令は十三歳から十六歳となっていますが、空海は十八歳で大学に入っていますから、少し無理をされたのかなあという印象を受けます。

そこではまず儒教が基本ですから、儒教の相当高度な学問を徹底してやられた。つまり、中央政府の高級官僚としての訓練を受けているわけですね。これは、ある意味で、唐時代の中国の文明を体系的に身につけるといって訓練をされたのだと思いますが、しかし途中でそれをほうり出して、仏教の道を選んだのです。

そして仏教の道をかなり本格的に勉強したらしいという印象が、『三教指帰』という二十四歳の年に書かれた本にうかがわれます。三十一歳のときに遣唐使について中国に入り、二年間ほど、当時の都の長安で真言密教の弁事を受けます。そして、帰って来て書き上げた真言密教の著作はいろいろございますが、その要点は『秘蔵宝鑰』に集約されているようです。『秘蔵宝鑰』より大部な主著として『十住心論』というのがありますが、これはやたらと引用文献が多くて、あまり個性が出ていないように思われます。その点、『秘蔵宝鑰』はそれをギュッと圧縮して、主張したいことがたいへんあらわに出ていると思います。

空海の仕事というのは、遠心と求心というふうな言い方でいえば、気持は完全に外に向かって開いているような気がします。そして、インドから中国へやって来た仏教思想、それから中国の儒教思想、さらに道教思想を、心を空しくしてそのエッセンスを自分の中に吸収し、それをひとつの結晶に仕上げてしまったという印象を受けるんです。日本文化における外の文化に対する強い好奇心、そして、それを消化する高い吸収力の模範的な実例が空海の『秘蔵宝鑰』に見ることができるのではないかという気がします。

ところが、空海以後、少なくとも真言宗の流れの中には、空海を乗り越える人がほとんど出て来なかったように思われます。また、あまりにも彼が完璧すぎて、彼を乗り越えてやろうというファイトが出なかったと思うんです。教義で乗り越えようと思っても、文章では足元にも及ばないし、真言宗だけ学んでも、唯識とか華嚴とか、そういうものについては及びかねるということで、あの見事な体系を乗り越えようという意思は、空海の流れをくむ宗門の人々の中では失われていったのではないでしようか。

そして、それを乗り越えたり、それをバラして、自分のものにして新たに違うものを生み出す代わりに、空海はだんだん祭り上げられていったのではないかという気がします。しまいには、「南無阿弥陀仏」と同じように、一つの

信仰の表現として「南無阿彌遍照金剛」と唱えるというかたちに収れんしていったのではないかという印象を、真言密教の教義の流れを見ていて強くもつのです。

最澄の思想―鑑真から最澄へ―

それに対して、空海のそばに立っている最澄の影響というのは、まったく違うように思います。私は、最澄については、空海ほどなじむ機会がなかったのですが、たまたま唐招提寺の鑑真さんについて、懇意にしている新聞の編集者から聞かれたことがあるんです。鑑真和上のあの立派な乾漆の肖像は唐招提寺にありまして、六月六日、鑑真和上が亡くなった日を記念する開山忌に開帳いたします。これが初めて外国で展示されるという出来事が起こり、フランスのプチ・パレ美術館で展示されることになったわけです。これは新聞等が関心をもつテーマですから、鑑真のことについて何か書いてくれないかと言われたのです。

当時、ぼくは鑑真のことを何も知らなかったので、恥ずかしい思いをしながら、新聞記事とは無関係に勉強してみたんです。

そうすると、鑑真が、日本教に対してたいへん重要な刺激を与えた方だということが、だんだんわかってきました。そこで私は日本仏教における戒律の問題に関心をもつようになったのです。鑑真和上というのは、日本に正式な戒律の方式を持って来られた方なんです。聖武天皇の時代、東大寺の大仏開眼の翌年に日本に到着されるわけです。

そして、東大寺の西寄りの所に戒壇院というのがありますが、そこで鑑真が初めて、一緒に連れて来た弟子たちと

ともに授戒を行うのです。この鑑真和上のことをいろいろ関心をもって検討しているうちに、鑑真和上と最澄が非常に深いかわりにあることがだんだんわかって来たわけです。鑑真さんは、いまの戒壇院の所に長いこと住んでおられたのですが、あそこに、中国から持って来られた文献をいろいろ置いておられたようです。

最澄さんは、鑑真さんが亡くなったあとに鑑真さんの連れて来られたお弟子さんから授戒を東大寺の戒壇でもらっています。そして、最澄さんがここで戒を受けられたということは、日本仏教史上、二つの意味で重大な出来事であったのではないかと思います。

例の三藏法師の玄奘が唐に帰って来て、慈恩寺で訳経をいたしますが、その時に、訳経の座の座長格の役割を務めた道宣という人の法脈を鑑真は引いているわけです。この道宣という人は、非常に中国らしい戒律の教えを確立したようです。この方は、長安の南の終南山のあたりで庵を結んでおりましたので、この人が開いたのを南山律といいますが、鑑真さんはその系統を引いているようです。

この南山律はどうも『法華経』と関係が深いようで、つまり、天台思想と関係が深いらしいです。東大寺の横の戒壇院は、一般には四天王で有名です。乾漆でつくられたあその四天王は、天平仏の代表としてたいへん有名ですから、普通はみんな四天王さんを拝みにあそこを訪れるので、あの戒壇をしげしげと眺めた方は少ないんじゃないかと思えます。あの戒壇の最上壇に多宝塔がありまして、その中に釈迦如来と多宝如来がいらっしやる。これは『法華経』の見宝塔品に出てまいります。見宝塔品を踏まえてあの戒壇がつくられているのです。

これは後世のしわざではないかという人がいますが、そうではないことが明らかなんです。なぜかというところ、鑑真和上が日本に持って来られた文献のリストがあります。和上が亡くなったときに、和上のお弟子さんが、当時、日本で最もすぐれた文筆家といわれた淡海三船という人に伝記を依頼しましたが、そこで書かれたのが『東大和上東征

『伝』です。そして、その中にリストが挙がっていきまして、その一つに道宣の書いた『戒壇図経』というのが入っているんです。これには戒壇の様子が書かれていまして、その中にはっきり『法華経』のくだりが出て来るわけです。つまり、多宝塔があつて、そこに多宝如来と釈迦如来が説法しているということが出て来ます。

鑑真和上は、天台系の書籍をかなり持って来ておられたようです。そして、最澄は、それで初めて天台関係の文献に接触されたようですが、これはおそらく天台宗の歴史その他にお詳しい皆さんのほうがよくご存じのことと思います。

それともう一つ大事なことは、鑑真和上という方は、普通は日本の南都律宗の開祖といわれています。そして、律宗は小乗だというふうに思い込まれている方が多いようですし、昔、教科書などにそういうふうに書かれていたんじゃないかと思うんですが、実は違うんです。これは南山律の系統を引いていますから、大乘律なのです。小乗のほうの律の經典になっているのは四分律ですが、これが小乗のほうの比丘では二百五十戒というものの条項が書いているわけです。しかし、南山律では、小乗の戒律のよりどころである四分律のほかに、最澄さんがこれこそ大乘律のよりどころであるとされたものも説いていたようです。

それは何かというと『梵網経』です。『梵網経』は南伝のパーリ仏典にもありませんが、いま申し上げている北伝の漢訳仏典の方のは、どうも中国で出来たらしいお経らしく、これが大乘戒律の基本になっています。十の重い戒律と四十八の軽い戒律、つまり十重四十八輕戒というものの規定になっています。四分律の二百五十戒よりはずっと少なく、より精神主義的な色彩の強いものです。

最澄さんは、ふつう小乗戒切り捨てといわれていますが、四分律の規定した二百五十の具足戒というものを一応切り捨て、梵網戒に限定するという、非常に思い切ったことをされたといわれていますが、鑑真さんは両方大事にされ

ていたようなんです。もちろん『梵網経』は鑑真さんが来る以前から日本では盛んに読まれていましたけれども、鑑真さんがそれを二つ並べてやっていたということが、非常に重要な意味をもっていたと思います。

それは唐招提寺をたずねてみるとよくわかると思うんですが、唐招提寺には、有名な天平の鷗尾が付いている金堂があります。金堂というとお寺の中でいちばん大事な中心的な建物ですが、そこのご本尊はどういう方かというところ、これが『梵網経』の教主である盧遮那仏ちよなぶつなんです。これは天平時代の乾漆の傑作の一つですが、それがデンとすえられてるわけです。

それから、鑑真さんの開山忌には、唐招提寺の境内にある鑑真さんのお墓の周りを、何かお経を唱えながらグルグルとお回りになるんです。私、これを疑問に思いました、どんなお経を唱えていらっしゃるのかと聞きましたら、これが『梵網経』でした。『梵網経』の十重戒のところを唱えておられるのです。そういういろいろなことがあって、私は、鑑真さんというのは、よほど『梵網経』を大事にしておられた方だなと思ったのです。

伝教大師は、鑑真さんのお弟子さんから戒を受けられて、この方は近江の国分寺におられたのですが、戒律を文字どおり真面目に実行されようとするあまり、壁にぶつかったのではないかと思うのです。授戒をされた翌年、比叡山に籠り、十二年間籠り続けられ、そのあげく、小乗戒切り捨ての宣言をされたのではないかと思いますが、とにかく、結論として、大乘戒壇の設立という大きな念願をもたれて、『顕戒論』という、大乘戒壇設立を正当化する主著をお書きになっています。

私は、これは空海とは違った意味で日本仏教にとって大きな第一歩ではなかったかなと思います。二百五十戒、四分律ないしはその他の小乗経典といわれるものに規定された具足戒というものは、専門の僧侶の一つの必修の関門だったと思うんです。ですから、これは、僧侶の世界に入るための一種のイニシエーションを活気づけるものだったの

ではないかと思いません。

法臘ほうろうというのは授戒を受けたときから年齢を勘定しますが、中国では法臘順に座席が決まるということがはっきりしていたそうです。ですから、専門僧侶、出家というのは、具足戒を授戒することが基本だったと思いますし、それは仏教圏であれば、ベトナムでも朝鮮でも中国でも、それを否定する国はなかったと思います。ところが、最澄はそれを断固としてやってのけて、大乘戒一本というかたちに踏み切られたわけです。これは、大乘というものを純粹に煮詰めて考えられた、一つの真剣な行為だったと思います。

こうした仏教圏のどこにも見られないようなことを思いきっておやりになったわけで、中国仏教を最高のものとしていた南都の僧侶たちは腰を抜かさんばかり驚いて、ものすごく憤慨し、大論争のうちに最澄は亡くなっていきます。これは、空海が晩年東寺という京都でいちばん代表的な官寺を任され、最後に宮中の重要な行事である御修法みしほを真言密教でやることを承認され、栄光のうちに亡くなっていく姿とたいへん対照的だったと思うのです。

最澄からの広がり

そして、最澄のつくった体系というのも、空海の『秘藏宝鑰』や『十住心論』のようにかちっとまとまった思想体系という感じではなく、非常に論争的な、問題を無限に投げかけていくという感じのものだったと思います。

最澄の死後、比叡山からは次々と最澄を乗り越える動きが展開いたします。日蓮さんにしても法然さんにしても、最澄を乗り越えるという気持はなかったかもしれません。忠実に最澄を継承する気持から乗り越えてしまったのだと思うのですが、法然の『選択集』などを読んでいきますと、これははっきり乗り越えているし、一方では親鸞さん

に、一方では日蓮さんに、そしてまた一方では道元さんに煮詰まっているということで、出発点は全部、あの山から展開して来るといふわけです。

こうして、だんだんと自分の内面の問題を掘り下げていくようになり、しまいに、いちばん内面にまで達すると、教えが非常にシンプルになって、日本のだれにでもわかるようになる。お百姓さんたちにもるわかようになって、お百姓がそのために死ぬるかたちになるわけです。これは一向一揆でもそうですし、不受不施派の動きでもそうですと思いますが、そういうところまで行ってしまおう。ということとは、完全に求心的に、本当の内面の問題、底の底まで入って自分のものとしてつかめますから日本の国の中に生きているだれにでもわかるものに、最後は煮詰まっています。

遠心と求心―空海・最澄

私は、空海にお世話になって、仏教に目を開かれたんですが、空海の教えは非常に高級すぎて、あそこで固まってしまい、なかなか近づきにくい。だから、ただ拜んでいたくなるわけですが、最澄さんの投げた石はその後いろいろな波紋を生んで、それがいろいろなかたちになって根を深く生やしました。

真言密教も、四国の巡礼のように、八十八カ所を回るといふかたちをとって深く民衆の中に浸透していきます。お大師信仰がそれですが、しかし、思想的にはたしてどれだけその中身が伝えられるかたちをとっているかというところにはかなり問題があると思います。ただ、日本の文化の中で、日本の仏教が本当に自分のものとして最澄と空海によって平安京において第一歩を踏み始めたときに、二つの違った方向をあゆみ始めたことは、ある意味で、日本文

化全体を貫くシンボリックな出来事ではなかったかと思えます。いろいろな場面で、私が言った遠心と求心という二つの流れを見届けることができるように思います。

そして、今なおこの二つの流れが健在だということがうれしいですね。この前から、空海の千五十年の大遠忌というところでいろいろな行事がありました。高野山に行って行事をずっと見ていると、空海が持って来た当時の声明等が、途中で変形はあったにせよ、連綿と続いているし、いろいろな著作が失われることなく、われわれのような者でも、すぐ活字一本で読めるというかたちになっているわけで、これは非常にうれしいことです。それと同時に、最澄に発してどんどん自己展開を遂げて行ったものが、現在、なおも深く人々の心の中で生きていて、そういう姿はいろいろな機会に接することができるわけです。そして、そういうものが日本文化の中で果たした役割は言いしれぬものがあるだろうと思えます。

今日は、日本文化の仏教面における遠心と求心という、あまり熟さない言葉ですが、私なりに感じていることをそういう言葉に託して申し上げてみました。御清聴ありがとうございます。

日本仏教の学際的研究

田村芳朗

岸本英夫先生の示唆

今から二十数年も前のことですが、私が所員として勤めておりました国際宗教研究所は、当時、所長がウィリアム・P・ウッドワード氏で、理事長が岸本英夫先生でした。その岸本先生と、しばしば同道する機会がありました。そのさいに、岸本先生は、仏教研究者が宗教学会で研究発表をするときには、印度学仏教学会で発表するような仕方ではないようにとか、あるいは、違ったかたちで発表すべきであるということを私によく言っておられました。それは、暗に印度学仏教学会における研究方法や発表内容を批判したものでした。私もそう思いますと先生に申し上げましたところ、印度哲学出身で同じようなことを考える者がいるのかと、たいへん驚かれた様子でした。その驚かれた様子に、私自身が驚いた次第です。そういうことで、岸本先生は、いつも批判的眼で印度学仏教学会、そこでの研究内容や方法、あるいは発表の仕方を見ておられたようです。

姉崎正治博士の研究

そういうことで、私は違った方法というのはどういう方法なのか、それ以来、今日に至るまで思案してまいりました。このことについて思いだすことは、一九〇五年（明治三八年）に東大に宗教学の講座が開設され、その最初の担任教授となられた姉崎正治（一八七三—一九四九）博士のことです。姉崎博士は、その前年に学位論文の『現身仏と法身仏』を刊行され、五年後の一九一〇年（明治四三）には『根本仏教』を刊行され、原始仏教の研究については、三十歳代半ばで、すでに一つの峰を築いておられたといっても言い過ぎではありません。

その姉崎博士が、宗教学と印度哲学との同居のかたちではありましたが、一九一二年（明治四五）に宗教学研究室ができてまもなく、研究雑誌として『宗教学研究』を出すことを考えられました。そのとき問題になったことは、印度哲学と共同して『宗教学研究』を出すか、別個に出すかということでした。というのは、『わが生涯』という博士の自伝によりますと、「印度哲学と宗教学とはどうも氣風が合わない。即ち、印哲は始終、考証のような学問におち入ってはえない」（一一八頁）からです。姉崎博士は、その時は、すでに印度学仏教学の大家ではあったのですが、印哲の研究のありかたには危惧をいだいておられたようで、そのようなことが、岸本先生のお考えにも反映していたのではないかと思えます。

姉崎博士が指摘されましたように、印度哲学ないし仏教学は、今日に至るまで、原典の言語学的研究と漢文献を含めての考証学的研究に終始してきております。原典写本から漢文献にいたるまで数多く存するところから、このような研究方法はおこるべくしておきたのであり、また、基礎作業としては欠くことのできない研究方法ではあります

が、その上で、全体的な立場からの思想的研究がなされなければならないと思います。

そういうわけで、姉崎博士の意図や岸本先生の意向をくみ取りながら、近年になって私自身が考えついたことは、簡単にいいますと、仏教の思想的研究と学際的研究ということですから。それが仏教研究において残された方法であり、また、新しい方法ではないかと思えます。特に、日本仏教について、この二つの研究方法があてはまると思えます。

日本仏教の思想研究

ところで、はじめの思想的研究ということですが、比較思想の分野で、たとえばハイデガーをほつんと取り上げ、道元をほつんと取り上げて両者を比較したり、類似しているということと両者を結びつけたりする研究が見うけられますが、これは、きわめて主観的であり、恣意的になるおそれがあります。そうではなくて、まず、それぞれの背景をなす思想史の上のせて検討を加え、そのあとで両者を比較するというものでなければならぬと思えます。仏教そのものについていえば、その思想的研究とは、思想史的研究ということになります。

そこで、思想史ですが、私は、思想史というのは矛盾・対立の、いわば論争の歴史だと思えます。したがって、初めも終りも同じだとか、どちらも結構でございますということではなく、矛盾・対立の歴史を直視し、どういふ問題がおきたかを客観的に見きわめながら、仏教の思想や教理を研究していくのが、真の意味における仏教の思想的研究といえましよう。

日本仏教を例にとりますと、一応、宗学的研究が思想的研究にあたると考えられるかもしれませんが。しかし、宗学というのは、それぞれの宗派の祖師を絶対視し、それに批判の眼を投ずることなく、また、祖師から話をはじめると

いう形になっております。結局は護教学にすぎず、真の思想的研究とはいえません。全部が全部ではないにしても、多くは、祖師を絶対視し、祖師に対して批判の眼を投じてみることは、まずありません。俗な言い方をすれば、いろいろと研究した末に、「自分のおやじはやっぱり偉かった」というのなら、よろしいのですが、最初から「自分のおやじは偉いんだ」という前提で研究していくというのが、一部の宗学研究になっているのではないか。これでは、真の思想的研究とは言えないと思います。

宗学をして真の思想的研究たらしめるには、まず、祖師たちをインド以来のそれぞれの思想史の上のせて検討を加えることが必要でしょう。すなわち、思想史的研究です。研究態度についていえば、旺盛な問題意識と批判精神のもと、疑問を投げかけ、問題を掘りおこしながら、研究することです。しかし、それだけでは、まだ十分とはいえません。少なくとも同時代に出た祖師たちについては、同じ土俵の上のせて比較研究することが必要です。思想史的研究と合わせていえば、まず祖師それぞれの思想史から検討を加え、ついで時代・社会・思潮などの共通背景から比較研究するということです。そうすることによって、祖師それぞれの特色が、かえって浮き彫りにされましょう。

道元と日蓮

たとえば、道元と日蓮について見てみますと、道元は日本に曹洞禅をもたらした祖師ではありますが、道元の大著である『正法眼蔵』には法華経が最も多く引用されており、また、頻死の重病におちいったとき、法華経・如来神力品第二十一の「若於園中、若於林中、……諸仏於此、而般涅槃」という有名な句を口に唱えながら部屋をめぐる歩き、唱え終っては、その部屋を「妙法蓮華経庵」と名づけたと伝えられます。

そういうわけで、道元は、個人的には法華信奉者であったと言つて、さしつかえなからうかと思ひます。いっぽう、当時の代表的な法華信奉者として、日蓮があげられます。そこで、道元と日蓮における法華信奉のありかた、法華用の仕方というものを比較研究することが必要となつてきます。現在のところは、道元は道元だけ、日蓮は日蓮だけで研究がなされておりますが、同じ法華信奉者として両者を比較研究することは、ぜひとも必要なことがらであり、そうすることによつて、かえつて道元の特徴、日蓮の特徴というものが明らかにされてまいりましょう。

日本では、祖師を仰いで宗派が、いまだに厳然として存在してありますために、それぞれの思想史の上から祖師たちにメスを加えたり、同じ土俵の上のせて比較したりすることはタブー視されておりますが、今後、そのような研究方法が採られることによつて、新たな光が研究の上にさしきたるのではないかと思われまふ。なお、同じ土俵の上のせて比較することは、仏教内における一種の学際的研究と言つていいかと思ひます。

日本仏教の学際的研究

ところで、最後に残る最も重要な問題は、仏教と仏教外との学際的研究ということだす。それに関して日本仏教という言葉ですが、二つの受けとめかたが考えられます。一つは、仏教というところに力点を置いた日本仏教であり、もう一つは、日本というところに力点を置いた日本仏教だす。つまり、仏教が日本に入つてきて、伝統的な日本文化に与えた影響と、仏教が日本文化によつて影響され、変容していくことこのいずれに重心がかかつているかということだす。一口でいへば、日本の仏教化と仏教の日本化の問題だす。これは、いわば伝統的な日本文化と仏教との学際的研究ということになりましよう。

仏教と文芸——本居宣長の『源氏物語』評釈

その日本文化の中で特に仏教と密接な関係を持ったものは、日本の文芸だろうと思います。ご承知のように、文芸作品の中には、しばしば仏教が取り込まれているゆえんです。そういうわけで、大きくは日本文化ということになりますが、せめていえば、日本の文芸と仏教との学際的研究が必要となってまいります。これが残された研究であり、これから進めていかなければならない新しい研究方法ではないかと思えます。

これについて思いおこすことは、本居宣長の『源氏物語』にたいする評釈です。ちなみに、『源氏物語』は、もっぱら国文学者によって研究がなされ、日本の仏教学者は、『源氏物語』を仏教の文献と同じようにテキストとして用い、日本仏教を研究するということはありませんでした。近年、仏教文学研究会ができて、そこで取りあげられはじめてはきていますが、日本仏教の教理なり思想を研究する専門の仏教学者のほうで、『源氏物語』を仏教文献と同じ扱いのもとに研究資料とすることは、いままでのところ、見られません。

しかし、その『源氏物語』に、たびたび仏教に関係したことがらが取りあげられており、したがって、仏教学者は、『源氏物語』や、その他の文芸作品をどんどん取りあげて、正統な仏教文献といっしょにして、仏教の側から研究していく必要があるかと思えます。

そこで問題となるのは、本居宣長の『源氏物語』にたいする評釈の仕方です。すなわち、評釈書の『玉の小櫛』（一七九九）において、宣長は、物語を貫くものは「物のあはれ」であり、それにたいして、仏教は「物のあはれ」などの情を否定し、人生を超越する、きびしい教えであり、儒教以上に人間否定の思想であり、人間を冷たく突き放す思

想で、したがって、仏教思想を通して物語を見ることは誤りだと評しました。

かつて、紫式部が天台の学者であったことも手伝って、『源氏物語』は天台三大部の小説化であるという説が生まれ、ついには、天台三大部と巻教を合わせるといふことさえなされました。『源氏物語』六十巻説がそれです。本居宣長は、そのような説にたいして、大いに反発を感じたわけです。

ちなみに、そのころ、いわゆる排仏論が勃興いたしました。本居宣長のような国学者、そのあとの平田篤胤のような神道家、それに、当時の封建体制に奉仕した朱子学を原始儒教にもどそうとした古学派も加わって、仏教を排撃する運動がおこされたもので、これらの人たちは、すべて同じ角度から仏教を批判しました。すなわち、仏教は人間の自然の感情を否定する思想だとしたのです。たとえば、その代表的なものとして男女の愛を取りあげつつ、仏教が男女の愛を煩惱として否定し、釈迦が妻や子を捨てて出家したことに非難の矢を向けました。

人間の生まれたままの自然な心情の典型的現われとして、男女の愛をほめたたえたもので、それが、すなわち日本精神であるともいふようになりました。本居宣長は、それこそが大和魂だと言っております。こういうことで排仏論がおき、宣長も、その中にひたりながら、仏教を批判、ひいては、『源氏物語』から仏教を取り除こうとしたわけですから。仏教が入ってきた以前の本来の日本に帰れとも主張しました。

ところで、『源氏物語』には、実際に仏教が影響しており、仏教を排除しようとする評釈には無理があるといわねばなりません。宣長自身、個人生活において仏教の影響が見られるところでもありません。ただ問題は、『源氏物語』に取りこまれた仏教が、本来の仏教と同じか違うかということだと思えます。『源氏物語』に仏教の影響が見られるとして、それは日本に入ってきた仏教そのままのかたちか、日本的に消化しなおし、再生産されたものか……。つまり、日本文化あるいは日本の思考と仏教との交わりを私たちは学際的研究として調べる必要があるということなのです。

日本人の仏教受容の側面

仏教が日本へ入ってきてから、日本人の思考によって相当、変容された面があるのではないかと思えます。たとえば『源氏物語』の中に、「宿世」ということばが一二〇回も出てきます。この「宿世」ということばは、羅什の訳した法華経の中にも出てきませんし、これと同じ意味をもった「宿業」ということばは、『俱舍論』に、しばしば説かれております。ただし、法華経における「宿世」ということばは、原語では「前の」という程度の意味で、それほど深刻な意味を持ったものではありません。「宿業」は明らかに前世の業ではありますが、これについて、『俱舍論』は弁明しております。すなわち前世の業によって現在が結果として現われるが、それは固定したものではなく、現在における努力によって改めうるものであり、宿業をバラモン教の「我」のごときものに錯覚してはならないということです。

ところが、そういう宿業の観念が日本に入ってきましたと、どうも前世に固定していく傾向が見られます。『源氏物語』に一二〇回もあがる「宿世」にしても、その説きかたには、宿命論的な暗さが感じられます。つまり、前世の業というものを固定視しているように思われるのです。このことに関連して、「十善の帝王」ということばが取りあげられます。このことばの本来の意味ですが、帝王たる者は、民衆に先んじて一〇のよいことをしなければならぬということ、当為として説かれたものです。ところが、日本に来ますと、帝王の家に生まれるのは、前世において一〇のよいことをしたからだというふうに変わります。つまり、「十善の帝王」ということが前世にポイントを置いた固定的な、宿命論的なものに変わっていったわけです。

最近、部落解放連盟から仏教がつるしあげられております。つまり、仏教に差別思想があるというわけです。その差別思想の一つとして、宿業説が取りあげられています。被差別部落に生まれるのは、前世の宿業の結果だと説かれたもので、これは、けしからんということで、批判を受けております。被差別部落に入っていた宗派・教団は、西本願寺がいちばん多く、それに続いて日蓮宗といわれています。西本願寺教団が入っていたとき、被差別部落に生まれたのは前世の宿業によるのだから、あきらめなければしょうがない。その代りに、死ねば、そういう人こそ来世の阿弥陀仏の浄土に救われるんだと言って、慰めを与えようとなりました。これは、結局、被差別部落の解放にならないということ、部落解放連盟からつるしあげられたところです。

そのような宿業説は、もともと本来の仏教にあったものか、あるいは仏教が日本へ入ってきてから、日本化した際の産物なのかという点について、あらためて検討しなければならぬ問題だと思いますが、私は、日本に入ってきてから、前世に重点を置いた宿業説に変わっていったのではないかという気がします。これは、仏教そのものに対する弁明にはなるのですが……。

日本文化と仏教

ともあれ、日本文化という点でしめくりしますと、仏教が日本の中へ入ってきて、日本文化の中にとけこんだことよって、いい面もたくさん生まれたと思います。その一つに、自然順応があげられます。自然の風光に結びつけて、仏教の思想や教理が説かれたことです。その例として、道元があげられます。道元の『正法眼蔵』の中に、しばしば自然の風光が取りあげられており、「山水経」などのごとく、巻の題名にさえなっているところです。また、日

蓮には『事理供養御書』という名の付いた手紙が残っておりますが、その中で、ほかの経典は月とか自然の風光を美しい心のたとえとして用いているが、法華経はそうではなく、月がそのまま心なのであり、花がそのまま心なのであると言い、「月こそ心よ、花こそ心よ」とうたっております。これは、日蓮が日本の思考、特に自然との一体という考えかたを法華経の思想に結びつけたものだろうと思われれます。自然との一体は日本文化の長所ということで、しばしば仏教者は、それに同調したゆえんです。

いっぽう、宿命論的な、固定的な宿命論というものは、あしき日本化と考えられましよう。客観的な学問的研究において、すぐ、いい悪いをいうのは、まちがいかもできませんが、ともあれ、以上のようなことが考えられるのではないかと思えます。

日本文化研究

このところ、私は、たびたびアメリカに招かれて、日本文化と、その中に根づいた日本仏教の話をしてまいりました。特に中世になりますと、叡山天台を中心として、天台本覚思想というものが発展の極に達しますが、その天台本覚思想は、まさに日本の思考と合一したものであると言っているかと思えます。別の言いかたをすれば、日本の思考や日本文化、日本の神道ないし文芸が、天台本覚思想の中で理論化され、その理論化されたものが日本のほうへ逆輸入され、神道や文芸の理論化に活用されていったということです。こういうふうにして、中世の鎌倉末から南北・室町にかけて、伝統的な日本文化としての神道や文芸が確立していったわけです。

私はアメリカによれば、大きくは日本文化と、その中に根づいた日本仏教、ちぢめていえば、中世の天台本覚思想

と日本の文芸というところで話をいたしました。そのきっかけとなりましたのは、三年前のちょうどクリスマスころ、ニューヨークのヒルトン・ホテルでアメリカ宗教学会が開かれたことです。その学会にハーバード大学の永富教授が私を招き、私は一つの部会で発表させられたのです。私の発表には、前もってキリスト教神学者のカウフマン博士と宗教学者のスミス博士が反論者として用意されておりました。こういう学会でも、また書評でもそうですが、向こうでは徹底した批評を加えるのが普通で、日本人どうしなら、ケンカ別れになりそうなところですよ。そういうわけで、私の発表にたいしても、徹底した反論が、あらかじめ、おせん立てされていたのです。

私は、本覚思想について、まず第一段階として、二元相対の現実を否定し、超越して、不二・絶対の世界を究明するにあると申しました。そうして第二段階として、再び現実にもどり、現実の諸相をすべて肯定するにいたったと定義づけました。この定義づけにたいして、さっそく反論が加えられました。ほかの部会では、阿部正雄さんが青原行思の説を引用して、一度、山が消えて、再び復活することを言われたのですが、私の場合も同じように解され、一度、現実が否定されて、どうして再び復活するのかとの質問を受けました。また、現実が消えたり、否定されたりするものかとの反発も受けました。キリスト教によれば、現実には神から与えられたものであり、その現実が消えるなんて、もつてのほかだというわけです。こちらは「空」ということをベースに置いて話をしたのですが、結局、それは理解されませんでした。カウフマン博士などは、私が日本に帰りましてからも、論文を書いて私に批判を向け、どこまでも私をつかんで離さないという感じでした。

それから、私は天台本覚思想の中に取りこまれた日本文化に関説し、伝統的な日本文化は、自然順応に端を発すると申しました。日本は一年を通じて全体的に見れば、春夏秋冬と適当に変化していく温和な気候・風土で、そこから、常に自然と人生ないし人間とは一体をなしてきた。一口に言えば、伝統的な日本文化、あるいは日本人の心情と

か生活というものは、自然順応に端を発すると主張しました。日本人の心情については、本居宣長もふれているところですが、『古事記』『日本書紀』『続日本紀』などに「清く明き心」とか「清く直き心」が強調されており、特に「直き心」は、生まれたままの自然の心を言ったもので、これこそ自然順応に端を発する日本人の心情だと申しました。また、『万葉集』を取りあげ、恋愛を歌った相聞歌と自然を歌った四季歌とが常に一つになっているなど、いろいろ具体例をあげて話をしました。

中世になっては、能楽では序・破・急、いけばなでは真・行・草、茶の湯では守・破・離という三つのカテゴリーを立てて理論構成がなされたことを話しました。これは、三つのカテゴリーを立ててのヘーゲルの弁証法に類比されるのですが、ヘーゲルの場合は、根底を成しているのが人為的変革であるのに対して、こちらは、どこまでも自然の移りゆきに美を見いだし、それを演技に表わすということが基調となっており、その意味では、自然的変異に基づく、いわば日本的弁証法というべきものだと言解を加えました。要するに、伝統的な日本文化は、自然順応から出発したということです。日本の仏教も、そういう自然との一体ということについては、大いに歓迎の意を表し、自己の教理の中に取りこんだと申しました。

ところが、この点についても、スミス博士などから反論を受けました。すなわち、自然をカルティベートしていくところに文化があるのであって、おまえは自然順応といい、それを日本文化と言ったけれども、自然順応ならば、日本文化とは言えない、それは文化ではない、と反論されたのです。そのとき、私は、やはり、日本文化と欧米文化とは違うのだなあとは痛感させられました。

それはともかくとして、最近、アメリカでも、日本文化ないし日本文化の中に根づいた日本仏教に目を向けるようになってきました。そうして、ぼつぼつとはありますが、研究者も出てまいりました。その理由ですが、三つ考

えられましょう。一つは政府のアジア政策です。敗戦後、アメリカ政府がアジア政策の一環として、日本研究を奨励したことが関係しております。

いま一つは、近年、アメリカ人一般において日本文化や日本仏教に関心がもたれたことがあげられます。それは、欧米文化を背景にしたキリスト教に、彼らがゆきづまりを感じ、そのゆきづまりの打破に異質の文化や宗教としての日本文化、日本仏教に目を向けてきたのではないかと思うのです。

三番目は経済的な問題ですが、日本が敗戦国でありながら、先進国に追いつけ、追い越せでやってきて、今やまさに追い越すような繁栄国家となった。もしかして、その秘密が日本文化や日本仏教の中に見いだせるのではないかというところで、日本文化や日本仏教に関心を持つ者が出てきたと思われれます。

仏教研究の将来

しかし、今のところは、まだ日本の仏教文芸の研究が主で、日本仏教の思想そのもの、教理そのものの研究まで行っておりません。ともあれ、私は、さきのような反論を受けたことも考え合わせて、これからは日本文化と日本仏教との学際的研究をさらに広げ、将来は、世界思想の中に日本文化ないし日本仏教を浸して考えていく必要があると痛感したわけです。

そういう意味で、日本仏教の学際的研究は、今後、一層、推し進められていかなければならないと思えますが、そのためには、各分野の研究者が手を合わせ、それぞれ壁を築いたり、垣根をめぐらすことなく、そういうものを取りはらって研究しあっていくことが必要ではないかと考えます。そういう研究方法が、あるいは姉崎博士や岸本先生の

考えられた意図にそうものではないかと思っております。

第一部份

「情緒的・一体感」と日本人の宗教

島田 裕巳

日本の社会における集団の重要性は繰り返し強調され、「集団主義」という形で概念化されている。宗教に関しても「共同体の宗教」という指摘がなされている。確かに、日本人の社会生活の基盤には、各種の小集団があつて、各個人は集団の一員として行動するという面を持っている。個人にとつては、その属する集団こそが「全体」であり、集団そのものが「聖性」を帯びて個人に対峙する。

そういった「共同体の宗教」を成立させ、維持し続けている中心的な価値が「情緒的・一体感」である。「情緒的・一体感」の特質をまとめれば、以下の通りである。

- 1 ある個人は、それぞれ一つの集団の構成員である。
- 2 一人の個人が、時間的な意味で同時に二つの集団に所属することはできない。二つ以上の集団に所属できるのは、集団の間に直接の利害関係がない場合に限られる。
- 3 個人が集団に所属するために、一定の儀礼を通過しなければならぬ場合があるが、完全なメンバーシップを確立するためには、個人が集団に対して一体感を感じていなければならぬ。

4 集団との一体感を強く感じている者ほど集団内部で権力を握りやすいが、一体感を感じられない者は、逆に集団から排除される。

5 集団を象徴し、各構成員が自らを一体化できる人物が存在する。

この「情緒的・一体感」が「共同体の宗教」の中心的な価値となってくるにあたっては、その歴史的な展開を跡付ける必要があるが、その「原型」ともなるのが「村」である。村においては、空間的にも時間的にも緊密な人間関係のネットワークが存在し、お互いが自分の利害を超越した集団の利害に、自己の利害を調和させていくことによってしか生活が成り立たない。村は外界から孤立した小宇宙であり、小宇宙の中で幸福な生活を実現するためには、絶えずお互いの「我」を調整し、時には祭りや講による寺社の参詣等の機会を利用して、一体感の覚醒に務めなければならない。

「情緒的・一体感」に支えられた集団の形成と維持への指向性は、日本の「文化の型」ともなっている。そして、それは村以外の小集団の場合にも該当する。町内会にしても、企業にしても、あるいは教団にしても、それぞれの集団を支えているのは、やはり「情緒的・一体感」である。近代の日本社会においては、「文化の型」としての「情緒的・一体感」を伝達する機能は「学校」が果たしてきた。子供たちは学校での生活を通して「情緒的・一体感」を理想的な価値として受け入れ、それを内面

化していく。学校において知識の伝達以上に集団での行動が重視されるのは、学校がまさに「情緒的一体感」を伝達する機能を果たしていることを示している。集団行動の中でも最も重視されるのが「利己主義を否定する精神」であり、個人の行動は集団全体の合意のもとになされるべきだという「教え」が学校生活を通して伝達される。

しかし、ここで注意すべきは、この「情緒的一体感」があくまで一つの価値であり、理想であるということである。理想と現実との間には常に断絶が存在し、集団の側は個人を集団に一体化させることによって断絶を越えようとする。しかし、それは個人の側からすれば、個人の意志の否定であり、集団の圧力として感じられる。その意味で個人は「情緒的一体感」に対して常にアンビバレントな対応を示すことにもなるが、それは、日本社会において、個人の生存が集団との一体化の上に成立し、集団を離れた個人は、集団という「全体」を失った部分でしかないからである。

宗教的知について

氣多 雅子

ここで取り上げる宗教的知は仏教で悟り、知慧、般若等と呼ばれているものである。但しここでは悟り、般若という語を仏教固有の術語としてではなく、宗教的転回を新たな知の獲得と

して経験するという我々の一つの宗教的事実を指すものとして用いたいと思う。この事実性がここでの考察の基盤となる。

この悟りの智の構造は一言で言えば、主観—客観関係に基づかないということに要約される。知られるものが決して対象化され得ない究極的絶対的なるものである故に、それに関わる智はそれ自身究極的絶対的なるものでなければならぬ。だがこの知るものと知られるものとの構造的な一性はどのような形で具体的であるのか。般若の智は我々の体験において具体的に如何なる仕方で見象するかが、問われる。

我々の体験において一般に最も直接的に分別以前の認識する作用は「直観」と呼ばれる。ここでいう直観は対象の全体と本質を一挙に直接的に把握する作用であり、場合によっては知的直観あるいは本質直感と呼ばれるものである。般若はこのような直観という形態で無分別性を実現するのであるか。プロティノスの思想において明らかのように、ヌースの直観は絶対的直接性、絶対的単一性には至り得ない。直観はたとえ最高の機能であるとしてもあくまで対象を把握する一つの認識機能として限定された概念に止まる。従って般若を直観と考えるのは不適當であろう。

プロティノスでは一者との合一に至るには、見る作用としての直観は接触合体する作用としての没我によって克服されねばならない。ではこの没我体験のうちに般若の智の現象を求めることができるであろうか。没我の状態は一般に情感的なものに基礎をおくが、情感は常に変化流動するものであり、私的なも

のである。従って自己と世界の究極的な根拠の探究を情感に依拠させることは不可能であり、般若を没我体験そのものの中に求めることはできない。没我体験における情感的直接性から覚醒の智への突破は、キリスト教神秘主義の最高峰たるエックハルトの中に看取される。しかしそれは神体験という性格をもち、神との合一を徹底的に深めるといふ仕方で開かれるため、超越的な智は畢竟、神の自知という仕方で取り出されるより他ないと思われる。

そこでやはり仏教的体験へと眼を転ずるならば、仏教の体験において開かれてくる知のあり方として興味深いのは、ダルマキールティが『知識論評釈』で挙げている「ヨーギンの現量」である。これはヨーガの修行の結果生ずる特殊な直覚であり、修行が知の作用そのものを変容するという点で先述のヌースの直観とは区別されよう。ヨーガ学派ではヨーガの階梯の進展は直ちに新しい智慧の獲得として理解される。しかし仏教では禅定は般若に至る前提であって般若そのものではないと考えるべきである。それ故般若は行に基づく沈静体験において直接生ずる体験知ではない。般若は宗教的主体の経験の中のみ明らかになるものであることは疑い得ないが、直観や体験は般若の智の現象の仕方を表現するには不十分な概念である。

そこで視座を転じて、我々のうちにおいて我々を般若の智へと駆りたてる実存的根拠を明らかにするという角度から考察を進める。我々のうちにあつて般若を求めしむるものを象徴的に指し示しているのは、輪廻の思想である。輪廻説は、死によつ

てすら決着をつけることのできない或るものとして我々の生存があるということを告げる。それは、我々の生存の根本性格のうち根拠的な未決定性が含まれているということを意味する。この未決定性が決定性へと転換するところに、以前見えなかったものが見えてくるという事態が生起する。般若はそれ自体は見る作用、知る作用ではなく、見る作用が成立する場を新しく切り開く明るみとして知であると理解できるのではあるまいか。

ピーコ・デッラ・ミランドラにおける

《ens》と《unum》

酒井紀幸

周知のように一四〇〇年代から一五〇〇年代にかけてのイタリアは、プラトンおよびアリストテレスの原典からの翻訳・出版活動がその隆盛をきわめた時期であった。ブルーニによる『バイドン』『ユルギアス』等の翻訳、ブレトンによって著された小論《*Itaq. de Aristotelis rōis Hierōna daphē perat*》などに端を発し、さまざまな翻訳、議論がおこなわれた。

Giovanni Pico della Mirandola が《Concordia Platonis et Aristotelis》という著作をもくろんだ意図もこうした背景を抜きにしては考えることができぬであろう。実際には、三十

一の若きで死んだこの思想家にその意図を実現することはできなかったものの、『De ente et uno』という十章ほどの小著の形でかれの言わんとするところはうかがい知ることができ

る。

(1) もはやプラトンは自身とプラトニストとを同一視することのなかった。ピロコにとって、何よりも問題であったのは、『unum (est) prius ente』(一なるものは存在に先立つ) という命題であった。『unum』と『ens』とは等しいとするアリストテレスに対し、(ネオ・)プラトニストによりプラトンの思想として主張されるような『存在に先立つ』が、はたして本当にプラトンの自身の主張であったのか。ピロコはこの点について二つの著作を検討する。まず、プラトニストが『パルメニデス』より第一仮説を取り出して来て『一は存在ではない』としている点に関しては、『パルメニデス』自体の『dialectica exercitatio』という性格を強調する。それは、『dogma』として言われたことではなく、むしろ『……であれば』という形式のもとで言われたことである。このことは、第二に、『ソピステス』を検討することにより一層明らかである。『……そこでは』存在は非存在に付け加わらず、Eus non enti accidit、『非存在に』は付け加わらず unum non accidit non enti』がゆえに、『unum』と『ens』とは同じものと考えられていたからである。それゆえアリストテレスにおいてもプラトンのように『ens』、『unum』と考えられていた、とピロコは主張する。〔『ens』=『unum』〕

(2) さらに『ens』それ自体の意味を検討し、プラトニストとアリストテレスの『ens』が『最も普遍的な』ものとして考えられるべきこと、さらにパルメニデスやディオニュシオス・アレオパギテースの思想の成果をふまえたうえで、それが『神』であると考えられるべきことを語っている。これが『ens』の第一の意味である。〔『ens』=『unum』=『deus』〕

(3) しかし『ens』には、今一つ別の意味がある。それは、『esse』と呼ばれるべき『ens』の側面、つまり根拠としての『存在』という側面である。『白きは白い』とは言えないように、『自体』そのもの『根拠そのものに』、そこから派生する属性を付与することはできない。それゆえ『存在』それ自体が『ens』であるとは言えなくなるのである。『……Deum non esse ens, sed supra ens (神は ens はあらず、それを超えている)』という表現が可能となる理由もここにあるといえる。『supra ens』なるものを『unum』とするならば、プラトニストの見解になるのだが、かれらは実は『ens』のこの一面を誇張しているにすぎぬのであると、ピロコは断言する。〔『deus』=『supra ens』〕

このようにピロコの論述を検討してゆくことから明らかになるように、『De ente et uno』によつて語つたこととが、単に『ens』と『unum』とが同じ点にあるのではなく、現われた真理それ自体へと向かっているかぎり各々の思索にはそれなりの妥当性と本質的な一致がみられるという点にある

のである。《Conclusions》、《Oratio》において一層明確にみられるこの思想こそが、《De ente et uno》の根本モティーフであったといえよう。

《名辞のもつ不完全性 (nominum deficientia)》を洞察したうえで、ピーコはそこに《concordia》をみるのである。《アリストテレスとプラトンには、そのことばにおいて (verbis) 異なっているようにみえても、意味内容においては一致していないような問題は自然のそれ神のそれを問わず、一つもない》と。

宗教の理念と事実のあいだ

澤 井 義 次

信仰の意味あるいは、その本質と構造を理解するために必要な視座について、二、三の具体例を挙げながら論じることにする。

信仰は、その関わりかたの視点からみれば、具体的に教義や儀礼あるいは慣習と密接に結びついている。教義はふつう聖典のなかにまとまって記されており、人間が究極的に如何に在るべきかという理念を教示している。宗教の本質を聖典に求めるとき、教義にみられる宗教の理念が明らかになる。一方、具体的な儀礼や慣習は特定の歴史的、社会・文化的な状況のなかで、宗教の事実として認められる。それらはフィールド・ワー

クなどの観察可能な経験的事実のなかに研究の基礎を置く人類学、社会学、歴史学などの実証科学の研究対象である。儀礼や慣習の諸相は、教義あるいは、それに類するものに、その哲学的根拠をもっている。インドのヴェーダーンタ派において、解脱のために神への敬虔な信仰 (バクティ) を強調したラーマヌジャの宗教伝統では、儀礼的行為や礼拝が尊重されてきた。それに対して、ブラフマンの知識 (ジュニヤーナ) を強調したシャンカラの宗教伝統では、出家して瞑想を重ね、修行を積むことが最良の道として実践されてきた。

こうした視座に立って、儀礼や慣習を把捉するとき、それらが単に観察可能な経験的事実であるということ以上に、信仰者の宗教的な関わりかたにおいては、宗教の理念と密接に関連していることが分かる。また、教義あるいは教義的なものも、理念を提示するということ以外に、儀礼的行為などの具体的宗教現象のなかに反映、具象化されているのである。例えば、シャンカラに由来する不二元論ヴェーダーンタ派の研究動向は、二分されてきた。一つはシャンカラなどの哲学的、言語学的、あるいは解釈学的な研究である。そうした研究方向では、その宗教伝統の具体的な信仰現象には全く注目することなく、おもにシャンカラなどの哲学の形而上学や認識論の理解に関心を向けている。もう一つは具体的な宗教現象を扱う社会的、人類学的な研究である。その研究方向では、シャンカラなどの哲学に全く関心を示さなく、ただフィールド・ワークの成果に頼って、信仰を理解しようとする。これらのいずれの

研究態度も、シャンカラ派の信仰の在りかたを理解するには片手落ちである。

信仰の在りかたを理解するためには、教義あるいは教義的なものを単に宗教の理念として、文献学的、解釈学的に扱うだけでは不充分であるし、また、具体的宗教現象に関する経験的資料を、単に宗教の事実として説明するだけでも不充分なのである。

ここで、西洋のキリスト教文化圏において、よく似た問題意識をもっているファン・デル・レーウ(G. van der Leeuw)、『ブレイデ・クリステンゼン(Brede Kristensen)それにウィルフレッド・スミス(Wilfred C. Smith)の理論を眺めてみよう。スミスは、信仰とは教義とか儀礼あるいは制度などに関するデータのなかにあるのではなく、それらへと関わる人間の心のなかにあると述べている。つまり、信仰の在りかたを理解するためには、信仰の内面へと迫る方法をもたなければならぬのである。レーウとクリステンゼンは、信仰の内面へと迫るために宗教現象学的な視点を提示している。宗教現象学は、宗教史によって提供される事実に関するデータに基づき、また同時に、教義とか理念にも注目しながら、宗教の理念と事実のあいだにある信仰の「意味」、あるいは本質や構造を明らかにしようとするものである。

儀礼や慣習を単に観察可能な経験的事実として、また、教義あるいは教義的なものを単に宗教の理念として説明するといった表面的、表層的な理解ではなく、両者の重なり合いこそが信

仰の在りかたのリアリティを示しているとの把握に基づきながら、教義や儀礼などが信仰の関わりにおいて、どのような意味をもつのかという、いわゆる宗教現象学的な視点において、信仰の在りかたが研究されるとき、信仰の在りかたの内面、深奥が理解できるのである。

宗教の神学としての宗教学

—— 予備的考察 ——

高田 信良

「宗教の神学」という用語は、キリスト教世界において現代のブルジョア状況の中で諸宗教との対話や一般的な宗教研究が神学の立場から論じられる際等に用いられるものである。「宗教の神学としての宗教学」という表題はパンネンベルク『(科)学理論と神学』W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Suhrkamp, 1973 の第六章二節から借用したものである。本書はギリシア以来の学概念を背景とした近代的な(科)学理論を踏まえて学としての神学の構築を企図した壮大な著作である。そして、同節では古代から現代に至る様々な宗教批判、宗教研究の歴史を踏まえて宗教学理論の吟味を現代における神学的関心から論じている。例えば、ハイラーの「あらゆる宗教学は、それが単に心理学的、歴史的諸現象のみならず、彼岸的諸実在の体験にも関わっていく限りにおいて

は、究極的には神学である」というような広義の「神学」概念にも言及し、又、宗教哲学やキリスト教神学の弁証論をも視野に入れて論じているのである。

本発表では、しかしながら、これら「宗教の神学」や「宗教の神学としての宗教学」等の議論に直接関わることは差し控えて、そのような主題に向けての予備的考察を行なう。

一般に、宗教研究の方法論の整理の仕方としては、信仰の立場からの神学・教養、科学的客観性の立場からの宗教学や宗教史学、哲学的理性の立場からの宗教哲学の三つの方向性を挙げるのが順当であろう。ところが、これら三つのそれぞれの立場は互いに他に対して否定的な関心を内在させており、相互の緊張関係は第二の立場における分科諸学が並列的に存しているとは全く異なる暫定的平和共存でしかないのである。特定の信仰の立場における論理、如何なる信仰の立場からも離れた観察する理性の論理、特定の信仰の立場には拘束されない理性に固有の実践的論理、それらは互いに他の一乃至二の立場を否定することが成立してくる性質のものである。そして、又、これら三つは互いに併存し得ないが故にこそ、それらの方法論の相互の違いを埋めることが要請されてくるのである。「神学・教養と宗教学」「宗教学と宗教哲学」「宗教哲学と神学・教養」というようなテーマ設定はいづれも相互に異なる立場の方法論の相異を主題化するものである。

本発表では、宗教ということがらに関わる学の種類や方法論の相異を主たる関心とするのではなく、我々が既に知っている

学の方法論はいづれも可能な幾つかの他の学の方法論、立場を否定的に媒介していることに注目して、素朴で断片的であるかもしれないけれども総合的な関心の混在しているあり方の一面を考えてみたい。代表的なものとして大学における「一般教育科目としての宗教学」の問題を主題化してみたい。

一般教育科目としての宗教学を講ずる立場としては、神学・教養の立場を基本としながら宗教の問題を敷衍化する議論、又、狭義の宗教学の立場に徹する議論、あるいは、宗教哲学的議論等のいづれかを選び取ることが可能であろう。しかしながら、聴講する立場からは必ずしもそれらのいづれか一つの立場の選択が期待されていないのではないだろうか。少なくとも、そのように考えてみることも可能なのではないだろうか。へなもののねだりゝ的な発想かもしれないけれども、寺院や教会における法話や説教でもなく、宗教哲学的議論でもなく、又、科学的方法による宗教現象の説明でもないような、あるいは、全く逆に、それらのいづれの要素をも少しずつ含んでいるような論議が求められているというようなことがいえないであろうか。

「宗教の神学としての宗教学」という主題は神学・教養の立場と科学としての宗教学との接点において現われるものであり、又、それ故に哲学的な関心と交錯するものである。神学、科学、哲学の相互連関の問題として「宗教の神学としての宗教学」を考察してみたい。

参考

拙稿「宗教への学——八宗教研究の方法論を巡って——」

『龍谷紀要』第六卷一号、一九八四年八月

聖俗転換の問題

前田 毅

聖俗転換の問題を考える場合に興味深いのは、「死と再生」のシンボリズムであるが、しかし、それが「典型的」なものであるとしても、聖俗転換の「原理的」なシエーマとみなすのは事実をこえた解釈者の価値判断の問題であって、やはり「一つの」の様態として類型論的に把えるべきであろう。ここでは、宗教学の伝統的な聖俗論とは異なるものとして、櫻井徳太郎氏の「日本の聖俗論」をめぐる新たな理論モデルに注目したい。

この「民俗宗教の聖俗論」は、ハレ・ケ論の個々の構成肢でなく、それらの関係そのものを問題にしなから、しかし、二項対立的なスタティックな関係ではなくその可変的な動的連関に注目し、さらに、いわゆるハレ・ケの「イレカワリ」論のように、二元的世界の形式的な相互「転換の事実」を指摘するだけではなく、そうした非弁証法的事実分析や過程分析にも欠落した聖俗転換の弁証法的な根拠の地平を、ハレとケの弁証法的接点に措定された「ケガレ」のリミナルな意味を照射することによって問いただしている。ケの崩壊のただなかでハレの再生機能をテコにケの再活性化をひきおこす両義的存在としてのケ

ガレに注目することによって、従来のハレ・ケ論において措定されていたハレとケの相関的なダイナミズムに光をあてた、この「ケガレ論」は、民俗学的な枠組をこえた聖俗論一般の宗教学的解読の試みであるとともに、ケの崩壊とハレの顕現の弁証法的秘儀をやどした「聖俗転換」の人間学的解読作業ともなっている。

この「ケガレ論」は、しかし、いくつかの問題をはらんでもいる。その一つは、ハレの「機能」をめぐる問題である。たとえば、祭りによって賦活されたエネルギーの中味が、「心的エネルギー」の活性化であると指摘されるだけでは、ケの機能の根本的な活性化のために、なにゆえに祭りという特異な「宗教的」な表象形式が必要なのかは定かではない。おそらくそれは、祭りが、したがってハレが、もっぱら「エネルギーの賦活」というその「機能」面のみられていて、この機能を成就するために創出される宗教的世界の特異な表象形式が、あるいはは自然的層位を超えた象徴的現実の存在が主題化されていないことと無縁ではない。それは、宗教固有の象徴的次元を、ハレの根拠という宗教の機能的意味へと還元する、そのいわば「非神話化」された近代的人間理解のゆえに、宗教的な表象の核心をなす「象徴の記号的意味」が「対象の機能的意味」へと還元され、日常的現実の維持・補強という機能的次元へと圧縮されて把えられ、ために宗教的世界の固有の一面が素通りされているように思われる。

いま一つは、ハレによって再生される「コスモスの内実」

と、「ハレ・ケ転換の質」の問題である。ハレによって賦活された「日常生活を成り立たせている根源的エネルギー」は、衰退したノモスのために補強された姿にすぎないのであろうか。

ここでは、衰退していったものと、あらたに賦活されたものとは、ともに「ケのエネルギー」であり、したがって、ハレによってもめられている事態は、いわば「否定すべきケ」から「あるべき本来のケ」への「ケの様態の移行」ではないかと思われるが、このような「ケからハレへの移行」は、宗教的コスモロジーに特徴的な、俗なるノモスの解体と聖なるコスモスの再生との弁証法展開に比していちじるしく非弁証法的であり、それは、聖俗弁証法の特徴として指摘される「実存様態の根本的変革」よりは、ケからハレ、ハレからケへの「自然的な移行」ないしは「循環」を特徴としているように思われる。

かくして、「ハレ・ケ」と「聖・俗」との位相的相違を明確にすることが求められるが、ハレ・ケ論がおびている民俗宗教の聖俗論という実体的な限定性を、「聖俗転換の民俗宗教的類型」として相対化させ、そこに通底する聖俗転換の普遍的なメカニズムに注目すれば、「ハレ・ケ」と「聖・俗」との転換の共通の解釈基盤がえられるように思われる。聖俗転換の問題にあって、ケガレ論の解釈視角はその点でも示唆的である。

宗教経験の構造

玉城 康四郎

今回の発表は、拙論「神秘思想と全人格的思惟」(『竹中博士記念論文集』昭五九)の続きである。従って簡単にこの論文の要旨を述べておかねばならぬ。ここでは、ジェイムズ、ハッポルド、アンダーヒル、ワッハなどの宗教経験と、筆者のいう宗教経験すなわち全人格的思惟との対比を試み、二つの特徴を挙げた。一つは、前者が一回、二回と数えられる経験であるのに対して、後者は一つの持続的な思惟であること、二つには、ワッハのいうように、神秘体験は感情・知性・意志の総合とあるが、後者の場合には、単に心的要素の総合ではなく、全人格的、すなわち精神的なものと身体的なものが一体となって営まれることである。かかる全人格的思惟は四つの構成要素を持つ。1人格的身体、2(それに対応する)包徹者、3その作用、4(その作用の)認知―批判者である。これらの構成要素が、或は分れ合い、或は交錯し、或は一つになって働きのながら、変容、発展していくが、その道程において四つの系態が挙げられる。第一系態……人格的身体に対して、形なきものの作用として包徹者が顕わになり、認知―批判者は未だ曾て経験したことのない目覚めとして充足し、従って四つの構成要素は一体となって働く。第二系態……人格的身体は共同体空間の無意

意識域の中に底深く潜在しており、それが意識域に現われると、四者一体性の状態が破れ、認知者と批判者へと分裂し、認知者は、包徹者が不可滲透的な身体に滲透しようとしてやまない状況を衝撃あるいは苦痛として意識し、批判者は、衝撃あるいは苦痛を避けようとする主体者の自己中心性を退けて、衝撃あるいは苦痛に従えと命令する。ここに苦行が始まる。第三系態……さらに精神性と身体性へと分裂し、かかる精神性は本来自己中心のであり、従ってあらゆる努力が水泡に帰する。むしろ身体性はそのまま宇宙につながり、全人格的思惟の三原則たる調身・調息・調心によって、人格的身体はおのずからなるリズムに息づき始め、やがてその不可滲透性が融けていく。第四系態……包徹者の作用と人格的身体との和解、あるいは根源的な平衡状態。その際認知者は、主体者から包徹者へ、逆に包徹者から主体者への二つの方向の、合致した一つの働きとして認知し、批判者は、主体者に対して果してなき共同体への出立を促す。かかる四系態が絡まり合いつつ変容・発展していく行手は、おそらく包徹者と人格的身体との融合的な呼応に向うものと思われる。以上が先の拙論の要旨である。

今回論じたいのは、右の拙論の続きとして、包徹者が人格的身体をついに呑みこんで解消してしまったと思われる境地についてである。いいかえれば、主体者から包徹者への路線のどうしても残存するものが、ついに包徹者から主体者への方向に完全に逆転してしまった境地である。その第一の実現者は、ブツダの目覚めであり、不死 (amata) が得られたと、いう。第二

は、小乗から大乘への転換であり、これについては昨年の日本仏教学会で発表し、すでに公刊されている(ブツダを軸とする解脱の構造)。第三は、確実にこの転換を実現したと思われる人々である。歴史的に著名な人でも事跡が十分でないので不明であり、おそらく今日まで多くの人々がいたと思われるが、確実と思われる人は、筆者に知られる限りでは、盤珪、久松真一、クリシュナムルティである。それぞれの立場がこのことを確証している。盤珪は親の生みつけた不生の仏心といい、久松は自らが法身の立場であり、クリシュナムルティは四〇歳の頃に三昧が確立し、不死 (immortality) が実現している。同時にこの三者には、日常生活の現象面でも一つの共通性が認められる。それは、睡眠中にも本心もしくは仏心が目覚めているという自覚である。しかしながら、この境地にさえどうしても問題が残る。この問題についてこれから立ち向っていきたいと思う。

聖書研究への統計解析法適用の問題点

—— ZAW の対論を例として ——

伊藤 利行

コッパ扱ひ ZAW (Zeitschrift fuer die Alttestamentliche Wissenschaft) の対論とは、次の二論文を指しづゝる。Y. Raddy, H. Shore, M. Pollatschek, and D. Wickmann, Genesis,

Wellhausen and the Computer ZAW 94(1982), 467-481. S. H. Portnoy and D. L. Petersen, Genesis, Wellhausen and the Computer: A Response ZAW 96(1984), 421-425.

前者は、Wellhausen の資料仮説に対してコンピュータによる統計分析の方法を用いて検証を試み、創世記は一人の著者によって書かれたものであると結論している。これに対して後者は、次の四つの点で反論を行っている。1) 前者の論文が用いた統計理論、とくに著者問題への適用には問題がある。2) 前者の論文には幾らかの統計理論適用上の誤りがある。3) 聖書文献の評価、特に創世記一章と三七・五〇章の扱いには著しい問題がある。4) 前者の論文のレトリックは、四書の起原についての現在の研究の性格、又、論争に関して曲解しているという印象を与えている。この対論を素材にして聖書研究への統計解析法適用の問題点および統計解析以外の他の方法との併用についてごく簡単に触れてみる。

この対論の詳細については、スペースがないので言及できないが、このような対論が生ずる元となっている事柄について整理してみると、次の二点になるであろう。

一 対象となる文献は、適用しようとする統計解析の方法の適用基準に合致したものであるのか。

二 対象となる文献に、統計解析を適用しようとする研究者の意識のなかに自覚的であると否とを問わず何等かの不明瞭な意識的前提があるかどうか。

統計解析法が適用された結果については、誰が行っても同じ結

果を期待できるが、基礎となるデータをどのように考えるかという点については、明らかに解釈者の意識がある。統計解析についての十分な理解を持っていたとしても、それを適用するにあたっては、事宗教や思想の文献については、解釈者の意識が全く問題にならないわけではない。この事態に対しては、1 解釈者の意識が入りこまない方法を造りだし適用するという方向と2 解釈者の意識を考慮した形で自覚的に分析を行うという方向があると思う。

ところで、コンピュータの利用には、以上のような統計解析法の適用以外に意味や意味の関連についての研究、データ・ベースを基礎にした推論や意志決定支援システム等人工知能(Artificial Intelligence)といわれる分野がある。また、特に言語の理解については、認知心理学(Cognitive Psychology)の分野で行われている言語理解や意識の研究も有用であると思う。これらの研究方法と統計解析を併用することによって、解釈対象としての文献を解釈する解釈者の意識さえ自覚的反省的に検証しつつ、解釈対象としての文献を解釈するということへと道が開かれていくのではないかと考えている。

日本人の宗教倫理について

菅井大果

かつて新渡戸稲造は「日本人の宗教の理念は、経験において

は明快であるが、理論的にはあいまいである」(I. Nitobe, Lectures on Japan, 1936, P. 144)と規定し、戸田義雄は「日本語は神と仏の共存を前提とする神仏という共同主題をもつからそこでは神学の成立が困難だと指摘した(『宗教と言語』大明堂、四六頁)とあり、日本人の宗教は、人格の中の深信としての一種の気分であるから、それを基礎とし、背景とする宗教倫理は、岸本英夫が「日本の諸宗教は神秘的な類型のものであるから、必然的に道徳的な原理には余り関心を示さなかった」また「歴史過程において宗教と倫理は各々、別々の領域の事柄であった」(H. Kishimoto, The Meaning of Relation to the Japanese People, Japanese Association for Religious Studies, ed. by Religious Studies in Japan, P. 26)というが、それは日本人の宗教に倫理がなかったとはいえず、スパーが極端な合理主義から非難するのは不適當で、日本人の宗教倫理は、異った背景の文化を互いに尊重し合い、多元的価値を併存させて、そこに新しい方向のものを造り出す統合能力を示すものだとどうとおりである。(J. Spae, Japanese Religiosity, Oriens 1971, P. 39)

日本人の宗教倫理の特性は次の通りである。

1、伝統的倫理。日本社会はイエニという同質的社会におけるタテ、ヨコの関係構造を形造り、そこに中国、印度、欧米の文化を輸入し、その文化的受容能力を示したが、その受け皿における人間関係の在り方は殆ど不変の単一社会であり、安定した伝統主義的社会を造っている。

2、利益社会。日本人は現世利益の快楽主義的倫理をもち、国民の中流意識はそこに淵源するが、現世利益は、鎮護国家、国益を始めとして、宗教と民衆を結び付ける機能を果して来た。

3、徳としての道徳。徳は日本人の実践上の態度である。徳の実践の前提は、(1)理想的人物の実際の、象徴的機能に対して連帯性を感じる事。 (2)その実現を熱望することである。日本史上、その典型的実例は、武士階級が生活信条とした武士道である。

4、義務のモラル。義務は日本人の統合を堅固にする倫理である。それが制裁や規範倫理として否定的、抑圧的な印象を与えることもあり、徳川時代がその典型であるが、他面においては天職やアマダへの報恩の理念が結び付いて妙好人の無私的献身的義務が実現し、その現世的禁欲倫理が今日の中産階級に受けつがれて日本社会の安定性に寄与している。

5、英雄崇拜の倫理。人神信仰やシャーマニズムの呪術的影響と儒教が日本歴史を一貫して英雄崇拜をすすめ、今日では市民のモデルやスターが、特に規範喪失の代償的役割を果している。

6、本法的価値のモラル。究極的な倫理的価値は、過去と将来に認められ、現在に未法である。しかし神道の中今の思想は、過去、未来を含む現在の一点における或る種の究極意識であるし、浄土教の往還二種廻向もそこを把えたものであって、本法的価値のモラルを重視している。

日本人のエトスは、善と悪の分析を強調せず、今、此処で幸

福と完全の生活に達することを強調する。従つてそれは情況倫理的である。浮世や娑婆は一面で義務の意があるが、他面では日々是好日と理解される。その基礎には人生は授かり物であると共に人生は達し難いという考え方がある。日本人の倫理生活には仏教的無の思想があるが、他面には現実的力動性があり、大宇宙は小宇宙（人間）に反映し、調和と美が不可欠である。（罪はその反対）それは倫理的宗教ではなくて、宗教的倫理である。

近代イスラムの展開におけるダイナミズム

——ギアツの所論を中心に——

佐 島 隆

近代におけるムスリムの数は増加しているけれども、自分の持つ信仰の深さ、強さ、持続性を無意識かつ断続的に疑うようになっている。このようなイスラムの動向を、アメリカの文化人類学者C・ギアツは「Islam Observed」の中で分析している。そこで、ギアツに即してイスラムの揺れ動きについて考察したい。

ここでギアツがとっているアプローチは、集合的な意味のボタンと関連する。意味のボタンは個人の経験や行為の目的の形を与えたり、シンボルとして表現される概念に関連し、概念の支配的力を関連する。これからすると宗教は経験を解釈する特

殊な仕方であり、世界との一つの取り組み方である。ここでギアツの言う「宗教的パースペクティヴ」とは、常識の世界から離れ、仮説なしに真理であると認めるところから始まり、見せかけや幻影の中に没入することで事実との関係を深め、本当の事実、本当の現実であるという雰囲気をつくりあげるものである。ここに人々の持つ価値が現実の固有の構造の中に根拠づけられ、人々の中には確信が生じることになる。つまり人の生きべき仕方と、物事が実際に存在するあり方との間には内的関係があることになり、この関係をつなぐ役割を聖なるシンボルが果しており、聖なるシンボルは世界の構造のイメージを定式化し、その反映である人間の行為のためのプログラムを定式化する。

宗教的信仰が日常生活に影響を与えるとするなら、常識の一部となることで影響を与えることになる。その人間に関する限り存在の最も深い根本に関連する儀礼の中の宗教的信仰と、日常生活の中の気分さまさまに達された経験がほのめかしている観念、教訓、判断、情緒の融合物としての宗教的信仰とは同じものではなく、前者は後者の源泉であり、社会的行為を形成するのは後者である。

宗教的信仰や宗教的感情が日常生活に吸収される過程を考えると、文化の型、即ち経験を解釈するシンボル体系の「力」と「範囲」が問題になる。「力」は、受け入れられる個人のパーソナリティに内面化される徹底的なものであり、「範囲」は宗教的とされる社会的文脈の範囲のことである。

その上で歴史的対象に即した枠組みとしてギアツの設定した用語は“religiosity”と“religious-mindedness”である。religiosityとは宗教的経験と結びつき、宗教的に確信に包まれているあり方であり、religious-mindednessは、宗教的確信を持つてはいるが、宗教的経験とは結びつかず、信仰を讚美するといった、非常に論理的な反応である。もしくは宗教的経験のインパクトが日常生活における経験の残響によって表現されるとすれば、その経験が変化して無くなっているのに、その残響を支持しようとすることであるとも言える。

この枠組みでインドネシアとモロッコのイスラムの展開を解釈することによって見えてくる現象は、宗教のイデオロギー化であり、古典的宗教様式の精神的残像に頼るムスリムの揺れ動きである。

古典的宗教様式には、インドネシアでは「劇場国家」の教義、モロッコではマラーブー主義があり、religiosityの状態となる。聖なるシンボルとの交流によって独特の信仰形態が生み出され、その形態に合う独特の生活様式が生み出されている。

ギアツは「聖典主義」を、宗教的權威を容認する基礎としてコーランなどの聖典を根拠にする傾向とするが、イスラム化以後、インドネシアでは聖典主義が形成する共同体を広げていき、religiosityを広げ、モロッコでは正当性を与えるものの一つとなつていった。しかし民族主義の運動が主流になると、聖典主義は、日常の経験と確信を持つて結びつくまでに至ら

ず、イデオロギー的主張をするようになった。

近代のイスラムを二人の人物のイメージで表現するが、そのイメージには古典的宗教様式が精神的残像として表現された。近現代では宗教的経験としての精神的反応としても、かつて手に入れることができた啓示も手に入れ難くなり、社会的理念と社会的実践とのギャップは広がっていった。この精神的残像を支持する religiosity-mindedness への傾向が出て来ているのである。

「唯信」と“sola fide”

加藤 智見

親鸞の「唯信」の在り方とM・ルターの“sola fide”の在り方が対比される場合がある。F・ハイラーは、親鸞の「唯信」にあたる意をルターの“sola fide”の語で翻訳し、親鸞の教えを「本物の Lutherum である」とし、「阿弥陀仏の名をキリストと取り替え」得るとも述べている(Das Christentum und die Religionen, S. 22~23)。確かに両者には一面で類似するごとき面が見られるが、私見によればその背後に重要な異質性が存すると思える。今この両面を考えてみたい。

(一) 親鸞は「仏意はかりがたし。しかりといへども、ひそかにこのころを推するに、(中略)如来一切苦惱の衆生海を悲憫して、不可思議兆載永効にをいて菩薩の行を行じたまひしと

き、三業の所修、一念一刹那も清浄ならざることなし。真心ならざるることなし。如来清浄の真心をもて、円融無礙不可思議不可称不可説の至徳を成就したまへり。如来の至心をもて、諸有の一切煩惱・悪業・邪智の群生海に廻施したまへり」(信巻)と述べる。留意すべきは、「仏意」、仏の「こころ」を觀念の場ではなく人格的な場から聴きとり、衆生の苦惱を「悲憫し」、衆生に先立つて菩薩の行を行じ、「真心をもて」至徳を成就し、「至心をもて」「廻施」する姿、すなわち本来法性たるにかかわらず自ら衆生のために法蔵菩薩となつて苦惱する人格的な姿に全関心が向けられている。一方ルターにおいても、「信仰が呼びおこされ保たれる」のは「キリストが何故に來給うたか(Warumb Christus kommen sey)」(WA. 7, S. 29)が語られるときであり、キリストが我々と同様に(als wir)死と罪と地獄の形によつて試練を受け給うた」(WA. 2, S. 691)姿に全関心が向けられている。このごとく法蔵菩薩、キリストの苦惱に仏、神の人格的な意志を聴きとり、「信」「fides」なども廻向「geben」(WA. 6, S. 216)され、これが全てであるとすると点では、一応類似するとき面が考えられる。

(二)しかし問題はなおその背後にあるのではないか。キリストを遣わし、試練を受けさせた神の真意をルターが求めるとき、常に神自らが「全ての動機を与え、神御自身への信仰と信頼を促し給ひてゐる(treibet)」(WA. 6, S. 224)ことに気がかしまれ、ひたすら「その信仰を生活と行為の全てにおいて鍛練し、日々ますます強める(mehr und mehr zusterken)」

(WA. 6, S. 234)べきことを知らされる。ここに強い人格的な神の意志との応答に全関心を集約する fides の意味が考えられる。一方、親鸞において、仏意、仏の本意が更に求められるとき、その関心が方便法身し法蔵菩薩と名のつた弥陀の本源たる法性、法身、真如、一如等へと向けられていく。従つて一面で人格的とも言える信が、「この信心すなわち仏性なり。仏性すなわち法性なり。法性すなわち法身なり。法身はいろもなし、かたちもまします。しかれば、こころもおよばれず、ことばもたへたり」(唯信鈔文意)という境地での信とされていく。

すなわち清浄真実たる仏の信を廻施され、仏性を開顯され、いわば人格的な仏の背後にあることばもたえた法性の世界に導かれていく信となるのではないか。別の表現によれば、弥陀仏の「ちかひのやうは、無上仏にならしめんとかかひたまへるなり。無上仏とまふすは、かたちもなくまします。かたちもましまさぬゆへに自然とはまふすなり(中略)弥陀仏は、自然のやうをしらせんれうなり」(末燈鈔)とされるごとく、一面で人格的と思われる弥陀の誓いも、仏の本体法性を表現する無上仏、真如法性、本来法爾の法身仏に向かわせる信へといわば昇華していく面をその背後にもつと考えられる。ここにおいて、親鸞の「信」は端的に人格的とのみ規定し得ない面を有すると考えられる。換言すれば、親鸞の信には、きわめて人格的な面が強い側面とその人格的な特色が自ら消去されていくとき側面が同時に存在すると考えられるが、かような点は少なくともルターのいう fides とは異質な内容を予測させる。その内実

については、改めて詳細に検討したいと思う。

姉崎正治の神秘主義とその形成

星 宮 智 光

姉崎正治の思想において神秘主義は重要な契機になっている。まず姉崎の神秘主義は文芸評論の分野において神秘主義的芸術論として展開される。かれの文芸活動は三期に分けて考えることができる。第一は『帝國文学』の頃でドイツ文学への心酔から生まれた浪漫的評論に神秘主義的傾向をみせはじめた萌芽期、第二は留学時代の樗牛との往復書簡にみられる思索期を経て明治三十七年発行の『復活の曙光』で形而上学的神秘主義芸術論を鼓吹し、同時に『時代思潮』の主幹として筆を揮った全盛期、第三は文学革新会の活動を中心に反自然主義の発言をみせた時期である。かれの芸術論は日本近代文学の浪漫主義思潮の神秘的傾向にたいして深い影響を与えた。

姉崎の神秘主義芸術論を最も体系的に展開しているのは『復活の曙光』である。これは、人生と科学、科学と芸術、芸術と神秘、神秘と道徳、道徳と宗教、宗教と人生の六篇から成り、その要旨は「科学も道徳も芸術も宗教も要するに宇宙に遍在する大我的宇宙精神（神秘）にその根源をもつ。われわれは小我を没して大精神の中に融化するのが人生の目的であり、芸術こそはこの目的を果たすべき唯一の近道である。大精神にわれわ

れの小我精神が交通する事即ち美的享楽、美的優遊は神秘ともいふべきもので、芸術はこの神秘の表現である。大我の中に小我が没する事即ち融化は愛となりて現われるので、この愛こそ道徳の極致で宗教の究竟である。」というもので、こゝでは「現実の中に、現実だけでない消息即ち精神交通の根柢」をみるのが、すなわち「神秘」であると強調している。この「神秘」は規定できるものではなく実現色読されたものである。この趣旨をさらに敷衍したのは『美的宗教』である。

これより先、明治三十三年『宗教学概論』が発刊されたが、こゝで宗教とは宗教的意識であるとして、その特徴は「人心が其有限な生存以上に一切の統轄をなせる偉大の勢力あるを設定意識して、此勢力と自己との間の躬親的人格的関係を得んとする心現象」であるとのべている。さらに宗教的意識の原動力は「自己の生存を主張し拡張し豊富にし永遠にせんとする欲求の自然の結果として、自己以上の実力に近親し、或は之を獲得せんとする欲求意欲」であると説明している。こゝに展開されている宗教論のなかには、宗教学は説明の科学であると限定しながらも、明らかに神秘主義的な宗教理解が認められるのである。「樗牛に与ふる書」のワグネル論においては、姉崎は宗教道徳芸術が根源的愛において契合一致するという思想を展開している。このような思想は学位論文の『現身仏と法身仏』の執筆のなかでさらに前進している。帰国後、当時の思想界の宗教熱、神秘的思想の瀰漫と呼応するかのように、大学の講義においても神秘主義を取上げ、いっそう神秘主義の形成に拍車をか

け、ついに『復活の曙光』の刊行となったと思われるのである。

その後の姉崎の神秘主義の展開は昭和九年発刊の『己弁集』所収の論文にみられるが、骨子においては『復活の曙光』と同じであり、むしろ人生諸般にわたって「生き通し」の宗教的神秘生活の理想を強調している。まず宗教的理想は「生命の連絡融通の感一であるとして、さらに「人間が自分の生命の依って出る源と連絡し、自分を囲む万有の動きに対して余処ならぬ感じをもつて、その間に融通のあるのを感じ、その融通の中に自分を托する態度」であるとのべ、しかしこれだけなら詩人の感興等とも区別はつけられないが、宗教とは「その融通生命の本源をどこかにつき留めて、しっかりとそれと結び付かうとする」ものであると説明している。さらに人生の最高理想とは「何れかの方面に生命の最も高遠なる意義を発見して、その実現に向上するにあり…生命の源泉を捕へて、生を此に托し八生き通し√を実にするにあり。神霊とは此の八生き通し√の目標にして、之を進むべき感化の源泉なり」といわれている。そしてこのような感応生活は「生命には前後左右、切っても切れない連続脈絡があるという自覚である」と説明されている。

このように『復活の曙光』以後も姉崎の神秘思想は八生き通し√、八いのちの連絡√という端的な言葉で表わされるような感応的神霊体験にまで深化拡張している。そして、その体験は姉崎の活動と研究の原動力であったと考えられる。

聖俗問題の一側面

堀越 知巳

聖は「それ自体」で何であるかは捉えようがない。聖の客観的定義を可能にするに十分な学問的規準がないからである。そこで聖は俗との関連において捉え議論するより仕方がないのであるが、この関連あるいは転換のしくみの把握が多様・多義的であるために、問題の混乱が生じている。ただ、そこに働く論理構造だけを抽象してみると、これは凡そ三つの類型に分けることはできる。(1)二分法 (Zweiprinzip)。単純な均等二分法としてはデュルケムを、不均等二分法としてはヒリアーデのヒエロファニーを挙げてよいだろう。(2)類比 (Analogie)。聖俗は質的に厳しく分離され、静態において捉えられる。ヴァインデルバンド、とくにオッターはその典型である。Ambivalenz や coincidentia oppositorum (宗教現象学等) の構造も、これに含めてかまわない。(3)弁証法 (Dialektik)。両者を動態において捉えようとするカイヨワ等の立場を指す。局面によっては歴史・展開とのつながり可能であるが、聖俗二項対立に三項関係が成りたつのかという困難な問題を含む。

ここではざしあたり W. Baetke, Das Heilige im Germanischen, Tübingen 1942 のオッター批判を手懸りに、右の問題内容を具体化してみた。批判の中心は次の二点に要約できる。

(1)異種発生 (Heterogenie)。heiligの語源 heilagr は単に「力で満たされた」の意で, saecr の意味領域から遠く、経験的俗の領域に属する。この俗なる heilagr が聖 heilig に変化・転換するのであるが、ペトケは、最も重大な問題の核、つまりこの転換の根底の位相を明らかにせず、それは、宗教の始源への問いと同様、学問の課題とはならないという。ここで認めるべき点は、聖が異種発生であって同種発生 (Homogenie) ではなく、「異種発生的発展」という論理矛盾を認めること、そのことが、事実、宗教的所与、宗教的客観であると述べる。この意味的研究とでもいうべき立場から彼は、先天的カテゴリーとしての聖が主観主義であると批判するのである。(2)社会的モメントの欠如。ペトケのいう「客観的所与」の在り方如何となると、突如として、それは言葉と同様に「共同体においてのみ」と主張される。俗における聖の現われは、人間に客観的に与えられる。換言すれば共同体をそれたらしめるアイデンティティの機構として前もって与えられるという形でのみ現われる。つまり聖俗の二項区別は「すぐれて集団的な事柄」(デュルケム)となる。

さて問題点は次のようである。即ち、ペトケが宗教の概念を一定した宗教文化の範囲内に制限し、自己を意識した個人が宗教的主観となつていような形態を宗教の名で呼ぼうとはしないのに反し、オットーは特定の宗教文化の枠をはずして「戦慄すべき神秘と魅するもの」という対立調和の現われるところ、いたるところで宗教を認めようとする。ペトケの図式では、例え

ばムラ共同体という常民の空間全域での聖俗転換が宗教である。そこには純粹に俗なるものは一つもなく、聖は俗の全域でしっかり支えられている。しかし今、共同体から土着をたつて飛び出し、自己を意識した個人が、共同体の外域に漂泊して、もう一つの別の俗なる生活域を形作り、そこでもなお聖俗二項関係が生じた局面を想定してみるなら、それがオットーの場合であろう。この場合、聖のあらわれるべき俗の場は、ほとんど個人の内奥だけとなつてくる。近代の世俗化が Desakralisierung への契機を含む所以である。

しかし、ここで考えた聖と二重の俗という三項関係は、聖俗転換の社会変動理論への適用や、日本における民族学の問題、「ハレ、ケ、ケガレ論」への予測等を含むものではない。むしろ単にセーダーブロムの左に示すような古典的聖俗二分法の Formel である。

heilig unrein
 profan rein

heilig rein
 profan unrein

heilig
 rein profan
 unrein

アメリカ宗教史におけるテレビ伝道師

柴田史子

近年のアメリカ社会を概観する時、その保守勢力の伸張が目される。このことは、宗教の領域についても言えるのであるが、宗教的保守の隆盛を担っているのは、「エバンジェリカルズ」と称されるグループであると考えられる。

筆者は、デノミネーションナリズムという形で結実したアメリカのポランタリズムが社会に対して果たす倫理的役割について関心を抱いてきたので、その観点からエバンジェリカルズを研究したいと考えているが、そのための予備的考察として、まず彼らの歴史的背景をとらえておきたい。

「エバンジェリカルズ」という用語は、それが使われる時代と社会によって異なるグループを意味している。アメリカでは、広義にはファンダメンタリストとカリスマティックとネオ・エバンジェリカルとの総体を意味し、狭義にはネオ・エバンジェリカルのみを意味する。そして、ここでは「エバンジェリカル」という用語は後者の意味で用いられることになる。

エバンジェリカルズは、一九四二年に設立された全国福音派協会(N.A.E.)を組織上の拠点としており、エバンジェリカルな教派の代表としては南バプテスト教会とルター派教会ミズーリ・シノッドが挙げられる。そして、このグループが展開して

いる活動の中でも特に注目すべき活動の一つに、マス・メディア、とりわけテレビを利用した福音伝道がある。これは、多くの場合、信仰にまつわる内容を盛り込んだバラエティ・ショーを放映して、聴視者の中から回心者を獲得しようというものである。このような大衆伝道の原型は、アメリカ史には古くから見られるものである。

しばしば論じられているように、アメリカ社会が備えていた様々な条件のために、アメリカでは教会の教区制は存続し得ず、諸教会は自らの力で信者を獲得しなければならないという状況に追い込まれた。そして、そのための方策として案出されたのが、信仰復興運動であった。第一次信仰復興は説教者の意図とは関わりなく偶発的に起こったものであったが、第二次信仰復興以降は、大衆の回心は意図的に起こすことのできるものであると考えられて、そのための方法が編み出されていく。第二次信仰復興に特徴的なのは、野外集会と恵みの座であり、第三次信仰復興の特徴は、プロの伝道師による伝道事業としての天幕集会、家庭訪問とディンジョン・カードであった。そして、ビリー・グラハムの登場に象徴される第四次信仰復興は、マイクの使用からラジオ・テレビの使用に至る電氣的施設の利用を特徴としている。

これらの信仰復興は、一時に大量に誕生した回心者をどのようにして教会に定着させていくかという問題を、共通して抱えている。特に回心者が刺激的で魅力に溢れる伝道師の手を離れ、各地の教会で日常的な仕事に埋没している牧師の手に委ね

られる場合には、このことは大きな問題を生じることになる。第四次信仰復興で誕生したテレビ教会も、同様の問題を抱えている。テレビ教会の場合には更に、説教者と聴衆（回心者）との間にも回心者相互の間にも直接的な人間関係を築きにくいために、回心者の教会への定着は一層困難であろう。また、テレビ教会は、他のリバイバル教会が果たしてきたような共同体建設の機能を果たすことができにくいのではないかと思われる。

テレビ教会がどのように既存の宗教共同体に関わり、また新たな共同体を組織していくかという問題は、教会が担う倫理的役割との関連でも掘り下げていくべき問題であろう。

現代アメリカカ宗教における「体験」

——ペンテコステ派の救済概念——

島 蘭 進

ペンテコステ派はアメリカの中産階級の禁欲的合理主義的プロテスタンティズムの伝統が、大きく変化しつつあることを示す流れである。ペンテコステ派の歴史は、一九〇六年、ロサンゼルス市アズサ通りの礼拝所で発生したリヴァイヴァルをいとおうの起点とする。この時に成立した「古典的」ペンテコステ派は、労働階級を主要構成員とするものであった。しかし、現在では中産階級の構成員も少なくないといわれる。一方、一九六〇年にロサンゼルス市近郊、ヴァン・ナイズの聖マルコ聖公

会教会で始まったネオ・ペンテコステ派の運動は、当初から中産階級の人々が主要構成員だった。今やこれら二つの流れからなるペンテコステ派は、キリスト教保守派の中心勢力の一つとなった。

ペンテコステ派の特徴は、聖霊の働きを強く信じ、体験し、表現することである。異言と癒しが強調される。異言は信仰者が聖霊の働きという恵みを、自らの心身に受けるようになったことの証しである。また、癒しは祈りのメイン・テーマである。聖霊の働きが身体に及ぶことを願って祈るのである。癒しの体験を語る体験談もさかんである。

日曜礼拝や祈祷会などの集会は、聖霊の働きを強く実感する機会となる。にぎやかな音楽の中で自然に情緒がもりあげられていく。聖霊の働きを感じ、陶酔の境に入った人は両手（片手）を上あげる。口々にハレルヤ、プレイズ・ザ・ロードなどの言葉が唱えられる。思い思いの讃め言葉、拍手などで「聖なるざわめき」が作り上げられる。手をつなぎあって祈ったり、だきあったりして連帯感を強める。こうして集会に出席した人々は、その場に聖霊の働きが満ちあふれ、人々が共同の喜びにひたっているということを実感する。

もちろん、聖霊の働きは集会の時にだけ感じられるのではない。ペンテコステ派の信仰者は世界全体を神と悪魔、聖霊と悪霊の戦いの場と見ている。そしてこの戦いは、間もなくキリストの再臨と千年王国の到来という最終段階を迎えるものと信じられている。

ペンテコステ派の救済概念の特徴をとらえるために、キリスト教の救済概念を次の三つの層に分けてみる。

A 超越的救済——永生、死後の幸福、千年王国の到来。

B 倫理的救済——罪からの解放、心の平安、道徳的向上。

C 体験的救済——神の臨在による癒しと喜び、神との合一。ペンテコステ派の救済概念の特徴は、まず(1)Cが重んじられていることだが、しかし(2)クリスチャン・サイエンスなどところが、それによってA、Bが薄められるのではなく、A、Bもいわずに補強されていることである。

二十世紀のアメリカ社会で、ペンテコステ派のように体験的救済を重んじるキリスト教の流れが大きく発展してきた理由を四点に要約してみる。

① 神話的宇宙観歴史観の衰退(伝統的共同幻想の信憑性減退)
② 自我意識の高まり(決断および信念形成の主体としての自我の発達)

③ ピューリタンの道徳意識の衰退(個人の現状と道徳的理想との間の緊張感弱化)

④ 大衆文化の興隆による身体の再評価(身体的体験への関心と価値評価の高まり)

①はAの弱体化、②はBCの強化、③はBの弱体化、④はCの強化に関わる。また、①、②は近代のきわめて長い歴史の流れに属する変化、③、④はこの一〇〇年から五〇年ほどのうちに目立つようになった傾向である。

体験重視という点で、ペンテコステ派は日本の新宗教とくに

大正期以降の霊信仰を強調する諸教団と似ている。しかし来世救済信仰もなお強いという点で、現世救済中心の新宗教と異なっている。

「生天光手記」における

空間認識の問題をめぐって

安達義弘

沖縄でシャマニスティックな宗教に深く根ざしながら宗教活動を続けている一女性宗教者の空間認知の姿をみる。用いる資料は彼女の手記である。彼女は自分の戴いている神名にちなんでこれを「生天光手記」と呼んでいる。この生天光手記の中にみえる「中心」の問題をめぐって論を進めていく。昭和二年生まれの彼女がどのような状態でこの手記を書くのかは観察していないが、彼女自身は「神から書かされる」と強調する。

彼女の宗教的特徴は次の三点に整理できる。第一にはシャマンの要素を多く含んでいることである。即ち、彼女には明確な成巫過程がみられるし、その宗教行為の中では自身を媒体として神々を地上に顕現させる技術を駆使する。第二に、彼女の宗教は沖縄の伝統的宗教文化に深く根ざしていることである。彼女は自分の宗教が「琉球古神道」を正統に継承していると自認している。また宗教活動においては琉球王朝文化への強い価値づけもみうけられる。第三には、彼女の神認識の独自性であ

る。彼女の戴く生天光神とは宇宙大自然創造の神である。つまり生天光神はこの世の一切の存在と法則の創造者であるとの認識をもっている。これらの諸特徴のうちここでは第一のシャマンの側面に主に関わっていく。空間認識の点でシャマンの特徴がこの生天光手記の中にどう観察されるのかを検討する。

字数制限のため結論を急がざるをえない。

この生天光手記では、宇宙の中心に地球があり、地球の中心に沖繩があり、さらに沖繩の中心に生天光神明宮があるという空間認識が観察される。このような求心的価値づけはエリアーデのいう神体示現としての彼女自身、あるいは神体示現の起こる聖なる空間である生天光神明宮を世界の中心に位置づける空間認識の姿を示している。宇宙大自然の一切の存在と秩序の創造主生天光神そのものである彼女自身が絶対的固定点であり、世界の軸であるという認識の仕方である。さらに神体示現としての彼女自身を起点として世界秩序が再構成されている姿も読みとれる。その際、彼女が戴いている生天光神の性格が強い方向づけを与えている。また、彼女が育った沖繩の伝統的宗教文化や、経験的に得てきた既成の宗教体系も大きな影響を与えている。

一処で、生天光手記にみられるこのような、神体示現の起こる場所を世界の中心として強く価値づける空間認識の姿、そしてその聖なる中心を起点として世界を再構成する姿は、エリアーデが、宗教的人間は世界の固定点としての中心に強い価値づけを与える。つまり神体示現の生じる場所を世界の中心に置き、

それを起点として世界を再構成していくと述べていることと、またイワーノフおよびトポロフが、アルカイックなあるいはシャマニスティックな空間配置においては有意空間の中央に配されるものによって構造全体が決定づけられると述べていることと、さらには野村暢清氏が北方シャマニズムの五方向を取り上げて、それは神憑る人を中央に位置づけてそれを基準に空間を東西南北に分割したものであると言われることと同じ方向のものである。つまり、生天光手記にみられる空間認識の姿は神憑る聖なる中心を起点としたシャマニスティックな空間認識の姿を示しているのとらえることができる。

生天光手記の中にみられる世界再構成の様態の検討は別の機会にゆずることとして、最後にその中に出てくる「根元」ということばに注目しておく。生天光手記の中では琉球古神道が、あるいは琉球に古くから受け継がれてきたものが根元であるという表現がみられる。つまり過去への価値づけが読みとれるのである。「中心」という表現が主に共時的空間認識に関わっていたのに対して、「根元」という表現では通時的認識へと、つまり時間軸上での過去への価値づけへと転換されている。これは生天光手記における時間構造の問題に関わってくる興味深い点であるがこれの具体的検討も別の機会にゆずらざるを得ない。

参考文献

ミルチャ・エリアーデ、一九六九年、『聖と俗』法政大学出版局

V, V, イワーノフ, V, N, トポロフ, 一九八三年『宇宙樹・神話・歴史記述』岩波書店

古代ギリシアにおける「定め(*moira*)」
と正しさ(*siken*)」(一)

——ホメロス「イーリアス」から——

中西 裕 一

この研究報告はホメロス(以下 Hom.)の『イーリアス』(以下 II)の理解を出発点として、神々と「定め(*moira*)」との関連を考え、また「正しさ(*siken*)」の意味をヘーシオドスによって明らかにし、古代ギリシア人の神々との関わりにおける運命観や倫理観の変化を辿ることを目的とする。ここではその出発点として Hom. における *moira* の意味をとくに II. によって明らかにしようとするものである。従って、この研究は、他に『オデュッセイア』とヘーシオドスの原典研究や諸家の学説の検討と一体となるべきものであり、その部分的報告である。

Hom. の II. においては、神々は多くの英雄たちの行為を規定する。⁽¹⁾つまり彼等は神々のその時々を考えに左右され、戦い、勝ち、また死に至る。更に神々は人間たちの属性をも規定する。そこでは、Hom. は、老王ブリアモスをして、ヘレネーに対して、この戦いの責任は「神々にある」と言わしめてい

る。⁽²⁾しかし Hom. における人間は *moira* に規定されるとしても、その *moira* は誰が付与するのであろうか。神であるのか、また神もまたそれに規定されているのか。この点について Hom. は明確に分けてはいない。だが、ゼウスの秤は、ゼウスの意とは関わりなく、そのあらかじめ決められた重さに従って傾くのであり、そのことからすれば、ゼウスですら運命を付与するものではないのである。すなわち、その運命の秤は、むしろゼウスの意に反してすら独自のふるまいをするのである。ここでは *moira* は神でさえもそれを変えることのできぬものである。むしろゼウスは自らの権威を保つためにそれを遵守しようとする意図さえうかがえるのである。従って *moira* は神々を媒介として人々に付与され、かつそういったありかたが、一種モイラを単に偶然の出来事とするのではなく、むしろ必然性を持つことを示すことになるのではない。だがゼウスは戦いにおいて、その勝敗を決定する力を持つと共に、*moira* と共にあることも II. では明らかにされている。いわば「神々と *moira* に従う」という表現がそれである。ともあれ、神々と *moira* との関わりを明らかにするような表現は Hom. の II. においては見い出せない。

しかし、Hom. はむしろそういった視点よりも、神々と *moira* に対して人間を対置させることを主眼とするのではない。か。というよりむしろ「人間そのもの」がまさにテーマであって、人間の生活の中でなかなかに不可解な出来事を神々の仕業、あるいは *moira* と規定し、その解釈を与えているのではない

か。従って、人間には、一種の選択の余地を与えている。すなわち、アケレウスの「二筋に別れた運命が最期の際へ我身を運んでゆこうか」というくさりである。更に人間は、神々によって与えられた *judicia* をのりこえて行動する可能性も Hom. においては触れられている。しかしそうは言っても *judicia* に反する行為は、復讐の女神エリニュスによってめざとく見つけられて、ゼウスに報告されてしまい、刑罰が課せられることになる。⁽⁶⁾

これらの点から考えて Hom. の II. に於ける *judicia* の意味は単に「運命」と解することはできず、もとより「宿命」の意ではない。これは、人間そのものを中心にすえて、人間を超えたなにかを総括的にさし示すものと考えべきではないか。またわれわれが後世において問題視する道徳や法の意味をも含みうるものではないかと思われる。これらの点については以後の考察とする。

- 注(一) II. 1, 8~10など。
 (二) *ibid.*, III, 164.
 (三) *ibid.*, VII, 66~77.
 (四) *ibid.*, IX 1, 408~410.
 (五) *ibid.*, K 410~416.
 (六) *ibid.*, K, 570~512.

回心物語と宗教的二分法

林 淳

回心論を展開する場合に、回心の体験に関心の焦点をおき、言語化したい特権的・个性的な実存体験の意味を問う方向と、回心が表現された言語に着眼する方向との二つの方向が少なくとも予想されるだろう。いかにすれば回心体験の内実を明確化する方向と、回心物語の発生を問う方向の二つがあると思われる。ここでいう回心物語は、宗教者じしんが回心体験を語ったり書いたりしたもの、あるいは他者が再話したものという意味で使いたい。従来の宗教心理学的回心論は、回心体験のしくみを一般化したり、その一般的図式で事例を解釈するのが多く、回心の表現には注意をあまり払ってこなかった。そのため回心物語の類型性のもつ意味が、正面から問われることは少なかったといえるだろう。本稿では、法然の回心物語を事例として回心物語の類型性の問題を考察したいと思う。

法然の伝記の多くは、承安五(一一七五)年に起った突発的な回心体験を記憶している。それによれば、承安五年法然四十三歳の時に、たちどころに天台宗を捨て専修念仏に帰依したといわれる。宗門の内ではこの時をもって浄土宗の開宗と呼んでいる。法然の伝記をみると、回心の記事はほぼ同様な言い回しで叙述されているのに気づかされる。それは定型化されていて

て、「たちまちにAを捨て、Bに帰す」という言い方に集約される。この定型化した言い回しを成立させている基本に、二つの契機があるように思われる。

一つは宗教的二分法とでもいうるもので、AとBは対立緊張の関係にある。法然のことはによれば、聖道門／浄土門、雑行／正行、余宗／一向専修という二項対立である。そしてこの二項は対等の関係でなく、どちらかが相対的に優位に立つものといえるだろう。時機相応の価値判断から、聖道門よりも浄土門が、雑行よりも正行が、余宗よりも一向専修が比較した場合に優位におかれているわけである。宗、門、行といった三つのレベルにおいて仏教の全体が二分されているといえよう。

もう一つは、法然の思想的成熟という契機である。先ほどの「たちまちにAを捨て、Bに帰す」という言い回しは、伝記の作者たちによる創作とはいいたくない。なぜならば法然の著述・説教類に、ほぼ同種の言い回しが見られるからである。法然が説教の中で、聴衆にむかい専修念仏宗への帰入を説く場合や、中国の浄土五祖の高僧を紹介する場合にも、「たちまちにAを捨て、Bに帰す」という言い回しが共通して活用されている。いずれも晩年近くになってからの史料にみられるが、それ以前の史料からは検出されない。そうであるならば、「たちまちにAを捨て、Bに帰す」という言い回しは、法然の晩年近くの思想的成熟に関連するのではないかという予想がつくだろう。法然はある時期まで誰に対しても往生行としての称名念仏を勧めたが、六十三歳ごろから、「余宗の人、浄土宗にそのこ

ころさしあらむものは、かならず本宗の意を棄へき也、そのゆえは、聖道浄土の宗義各別なるかゆえ也」といって、余宗に所属する者が称名念仏をおこなうことを厳しく難詰する。往生行として称名念仏するためには、余宗を捨てて必ず浄土宗に帰入しなければならぬという。おそらくこのころに「たちまちにAを捨てて、Bに帰す」という言い回しが定着し、頻繁に使われるようになったのだろう。

以上みてきたように法然の宗教的二分法は思想的な基礎をもったものであったが、中国浄土教にすでに宗教的二分法は淵源する。曇鸞の難行道／易行道、道綽の聖道門／浄土門、善導の雑行／正行がそれにあたる。浄土教の思想家が教理を構築する際に活用した宗教的二分法が、回心物語をうみだす素地を用意したといえるであろう。

宗教学とイスラム研究

小田 淑子

今回は、宗教学の立場からイスラムの宗教性を適切に捉えるための予備的考察として、宗教学の方法論的枠組を再検討してみたい。

一、西欧の近代的イスラム研究は、文献学・歴史学を基礎とする東洋学の分野で着手され、イスラム史や、コーラン・神学・法学・神秘主義などの研究解明が行われてきている。最近で

は、社会科学や人類学の分野でも、イスラムの文化・社会・政治等が研究されている。

これらのイスラム研究を通して解明されてきたイスラムの宗教性を、宗教学は未だ充分に宗教学の視点へ統合していない。神秘主義やムハンマドの神秘体験などは、宗教学の視点からかなり解明されてきているが、イスラムの宗教性を統合的に捉える上で不可欠な局面であるイスラム法や共同体の問題は、ほとんど宗教学的に解明されていない。

二、この点は、既にC・J・アダムスにより指摘されている。アダムスは、その主な原因として、宗教学の主要動向が古代・未開宗教の研究であり、その方法論やカテゴリーがイスラム的宗教性の解明に有効に作用しない点を挙げている。

三、アダムスの指摘は、より一般的な宗教学のモデルの問題として捉え直されるべきではないかと思われる。宗教学は、二つの方法的モデルを提供してきている。一つはキリスト教であり、他は未開宗教である。第一のモデルは、普遍宗教であり、世俗社会・国家と対立・独立する霊的秩序、「教会」の存在を宗教的生の基盤とする宗教である。このモデルには、キリスト教を最高の宗教とする進化的偏見が付随している。

第二のモデルは、非歴史的であり、聖なる空間・時間に基づく開宗教の宗教性は、第一のモデルに依る限り「劣った、野蛮な」と看されていた。未開宗教の真正な宗教性を捉えるた

めに、人間の宗教性のより深く広い理解のために、第二のモデルの導入は必要だったのであり、それが果たした多大な貢献は正しく評価されねばならない。

四、イスラムは、普遍宗教、高度な宗教である点で、第一のモデルに属するが、世俗社会・国家に対立する霊的秩序、教会を有さない点で、第一のモデルでは解明できない宗教性をもつ。

第二のモデルは非歴史的である点で、きわめて歴史的であるイスラムと相容れない。第二のモデルの導入は、アダムスが言うように、イスラムの則教性の解明を一層疎外してしまった感がある。

五、イスラムの宗教性を宗教学の立場から解明するためには、第三のモデルの導入が必要だと私は考えている。第三のモデルとは、宗教的生の基盤を、人間が歴史的現実の中で社会的経済的生活をする場、つまり、社会的・法的秩序に求めるような宗教である。このモデルが導入されにくかった理由がいくつかある。その一つとして、どの宗教も歴史的宗教である限り、歴史的社会的現実であり、いづれも社会的秩序と深く関わっている事実がある。だが、歴史的社会的現実の宗教的・教済論的意義、各々の宗教的生にとってのそれのもつ重みに差異があるのではないだろうか。この点を考慮するとき、イスラム法のもつ宗教的意義も明らかになり、敢えて第三のモデルを導入する必要も理解される。

第三のモデルは、イスラムのみならず、律法を中心とするユダヤ教、ダルマの体系に支えられるヒンズー教の宗教性の解

明、そして恐らくキリスト教の一部の形態の解明にも役立つであらう。

六、第三のモデルの宗教学への導入は、宗教法のもつ宗教的意義を既制のカテゴリーを使いつつ解明することにより可能である。この導入に際して、三つのモデルに共通する宗教の構造も明らかになり、また、第一・第二のモデルの特徴を新たな視点から見直すことにもなるのであるが、この問題は別の折に述べたい。

宗教と経済倫理再考

芹川博通

近世近江商人の発生地域の信仰が、浄土真宗と浄土宗の浄土教信仰の盛んな土地であることから、従来の「浄土真宗と近江商人」を枠を拡大し、浄土教倫理と近江商人の関連を、宗教と経済倫理の問題として追究した前回を受けて、今回は、近江商人の家法（ここでは家訓と店則を指している）にみられる経済倫理の類型を示し、その形成に宗教倫理がどのようににかかわっているかを究明するものである。

近江商人の家訓や店則にみられる経済倫理を、大別して、
一、商人の心得に関するもの、二、経営の心得に関するもの、
三、商人と経営全般に関するもの、に三分してみた。
一、商人の心得に関するもの

- (1) 禁欲（節約）と勤勉の奨励
- (2) 分限の思想
- (3) 社会奉仕の精神（喜捨や施与の精神）
- (4) 正直と誠実
- (5) 忍耐と堪忍
- (6) 和合の精神

中井源左衛門良祐の「金持商人一枚起請文」の一節に、「金持にならんとせば、酒宴遊興奢を禁じ、長寿を心掛、始末第一に、商売を励むより外には仔細は候はず。」と、営利蓄財のためには、始末第一に、商売に励むことの外にないことが、謳われている。「始末」という方言は節約を意味する。さらに「始末」は収支を合わせる意味に用いられるが、ここでは、経済的効果（収益）と経済的犠牲（費用）の対応を考えた上で使用されている。したがって、効果を期待できる費用を惜むものではなく、信用を高め、評判を確保するためには、法外な支出もあえてするということである。「始末して気張る」は節約と勤勉の意味になり、この倫理は近江商人の真骨頂であり、分限の思想もこの中に含まれるものである。

社会奉仕の精神とは、「陰徳」のすすめのことである。伴蒿蹊は「あてをしておくは陰徳にあらず。無心にてすれば、自然にめぐるなり。」（『主従心得草』）と説いている。結果を期待しない因果応報の思想ということができるといえる。

- 二、経営の心得に関するもの
- (1) 安定成長

- (2) 自利利他の商法
 (3) 堅実経営
 (4) 算用と勘定
 (5) 信用
 (6) 才覚と商品吟味
- 安定成長のためには、「長寿」論や、細く長くをモットーとする「牛の涎式商法」が目標とされ、「薄利多売」の精神がつけられてきたのである。
- 「自然自利利他之弁利」（外村与左衛門家「心得書」）のように、自利利他の商法が推奨されるのである。
- 堅実経営とは、たとえば山中家の「家訓」にみられるように、不誠実で、信用を失うことは慎むべきであり、詐欺、粗悪品、きわもの、投機の類を禁止している。また相場、博奕の類も禁じられている。
- 「算用」や「勘定」を合わせるのが商人道であるため、経済的合理主義に徹することが要求され、その一つの成果が、「帳合法」といわれる会計法をあみだしている。

三、商人と経営全般に関するもの

- (1) 信心のすすめ
 (2) 御先祖様と世間様
 (3) 家業第一主義
 (4) 「利は余沢」の職分観
 (5) 遵法商法（公儀第一主義）
- 「仏法を大切に聴聞致し、在間の義理を弁え、又仏法を念う

は極楽へ参るなり。先祖代々自然の道理に相叶い、心に仏心を深く尊信奉り候こと肝要なり。」（外村市郎兵衛家「家の記」）とか、「祖先の祭礼怠るまじき事」（市田義音家「家訓」）といった信心のすすめがあり、この仏法への尊崇の念が、「御先祖様」の恵みとおかげの観念を生みだす。そして、この「御先祖様」に対する尊敬の念が家業第一主義と深くかかわっているのである。

「商家は財を通じ有無を達するの職分、其の余沢を得て相続を立る」（中井家「中氏制要」）をもって、「利は余沢」の職分観といっているのである。

近江商人の経済倫理を以上のようにみる限りにおいて、仏教倫理の影響がもっとも大きいことが理解できるが、その他に、石門心学とそれを通しての儒教や神道、さらに仏教の影響も考えられるのである。

最後に、これらの近江商人の経済倫理のなかに、日本資本主義の精神の源流を見出したいのである。

ことばと他者

土井道子

まず言葉から他者を考え、次に他者から言葉を考えたい。ここに森という一人の友人が居る。この人間の実体と森という姓名とは、存在と言葉として、一対一で対応しているように見え

る。然し森は森家の家族全体の総称であるから、もし彼女の夫が来れば、彼も亦森氏である。かくて森とは存在に貼られた記号ではなくて、意味内容と意味表現の一体である。然し第二に実はこの一体化した記号もそれ自身自己同一を保つ自体存在ではなくて、連辞連合関係の中で始めて意味と価値を持つ。モリさんは嵐の中の森(自然物)でもなく、メント・モリのモリ(観念)でもなく森さんという意味を持つのは「部屋の中に居る」という文脈であり、森氏は背番号とか役割ではなくて、同じ姓名の斉藤、小林等々を地とする図として始めて意味を持つ。ところが第三段階ではこの連辞連合関係の体系も視点との関係で始めて成立するもので、機械や有機体の構造の如く、自体的に存在するものではない。丸山圭三郎氏は之を砂の上に落ちた任意の網の影だという。実体はなく、幾らでも変化するのである。友人の私にとって森さんでも、彼女の主人は彼女を「君」と呼ぶであろう。観点の相違である。然しこの静態的構造も亦、実は時間、歴史の中で変化する。然もその変化には原理も目的もなく(言語進化論否定)その担い手も無名の大衆である。これは「構成された構造」として、制度として出来上った言葉であるに對し、言葉のもう一面、「構成する構造」、特定の個人による、意識的な、新しい言葉の創造という面があり、こゝでことばと他者は主客回互し、他者から見た言語観に移る。例えば西田による「絶対矛盾的自己同一」の如きが、新しい言葉の創造と云えよう。

先ずブーバーの「我―それ関係」は客体を対象として扱う自我

中心主義(自我を視点として宇宙を遠近法下に布置させる)であるに對して、「我―汝関係」は汝も主体であって対象化されないから、自我中心主義は克服され、「出逢い」と「問い、答える」関係となる。然し先に問いかけるものとして我の、汝への優位がなお克服されない。その克服の後には、ブーバーの様に我汝関係の究極は沈黙であると考えるか、或はゴッタルラインの如く絶対他者たる神の語りかけに對して、聞く我の立場を確立せねばならない。確かに人間と人間の関係は問答の関係である故に、言葉による問題も亦成立し得る(上田閑照先生「禪仏教」)。然し「見る」と「聞く」との根柢に「読む」という事が考えられないであろうか。見ることの絶対主体性と、聞くことの絶対受動性に對して「読むこと」の能動にして受動、然も一回限りでなく、弁証法的運動による深化が考えられる。パウロがダマスコへの途上、彼はそれ迄の、キリスト者を迫害したサウロの全体存在を挙げて、キリストの言葉を聞くのではないか。そしてその言葉は傍らの人には聞こえない。こゝにイエスの声を聞き、読みやぶるということが無いだろうか。小説家は作品を書く事により考え、読む事により先へ書き継ぐ。日本語の読むには見ること、聞くことが含まれている。「腹を読む」「読みが浅い」「先を読む」の如く。読む事は表現の理解を深め、それにより自分の心が開かれてゆく事である。正法眼蔵の「道得」の巻で、「諸仏法祖は道得なり」と云われる。これは諸仏が口を開いて言葉で真理を語られそれを我々が耳で聞くのではなく、諸仏の存在が言葉なのである。キリスト教では、「あ

あなたは神に、イエスをキリストと信じるか、と問われている。ノーと云うのはあなたの方で、イエスと答えるのは神の力による」と云われる。然し神のみでなく、桃の花も漢河の水音も、すべて問いかけ、且つ答えているのである。唯この問を答と読む為には大死一番が必要である。ソシュールは言葉は関係であると云ったが、私は存在は問であり答であると云いたい。唯私がおう読めないだけなのである。

宗教における抑圧と解放の問題

大越 愛子

宗教の中に抑圧と解放の問題をもちこんだのは近代主義であるが、この一たび導入された問題意識は、近代主義の破産宣告の後も執拗に生きのびて、宗教をそれ自体の構造を問い直す重要な契機であり続けている。ここで近代が生みだした宗教研究の諸理論の中で、この問題意識がどのように現われているかを検討し、ついで近代以後の新たな理論がこの問題にどのように対処しているかを考察しよう。

近代は宗教研究の理論を大別して三つもっている。第一は近代的な合理主義的宗教理論である。信仰にはなく理性に基づく宗教研究は、近代の脱宗教化の中で生じたものである。啓蒙主義は制度化した宗教の非合理的抑圧構造を批判し、宗教的世界からの解放に近代社会の理性的秩序の確立を重ねあわせてい

る。マルクス主義などの尖鋭化した解放理論では、制度としてのみならず内面をも拘束する観念体系としての宗教的世界のイデオロギー性が告発されている。宗教的世界に抑圧の上部構造、日常生活に解放さるべき実践的の下部構造という典型的な近代主義的図式が示されている。

第二は、前近代の宗教的共同社会の観察から生まれた聖俗理論である。近代意識は、宗教が生活と一体化している前近代世界に対する合理的説明として、聖なる世界と俗なる生活世界との相補的二元論を形成した。社会学的聖俗理論では、聖にカオス、俗にノモスという観念で、俗社会を周期的に活性化する聖なる世界の機能が、集合的沸騰(ディルケム)、コムニタス(ターナー)などと分析されている。宗教的聖俗理論では、聖にコスモス、俗にカオスという観念で、聖体示現がカオスとしての俗世界をコスモス化していくプロセスが説明されている。(エリアーデ)カオスともコスモスとも捉えうる聖の両義性が、近代意識には不可解な問題領域として残る。

第三は、反近代理論としての深層心理学である。フロイトは、宗教的世界に非合理的無意識世界の情念の投影をみたが、ユングは、集合的無意識の豊饒な世界を積極的に評価して、そこに近代をこえる宇宙論的宗教世界への通路を見出した。ユングによれば、日常社会は分析的規範的な父性原理の支配する世界であり、無意識界は自己融合的なエロスの母性原理の支配する世界である。意識的な父性原理は無意識の母性的世界から、それとの対立、葛藤、宥和の中で生じるにもかかわらず、前者は

自らの母胎である後者を抑圧、隠蔽しようとはかる。制度的日常社会によって抑圧された自我は、無意識的な宗教的世界への下降において解放されるのである。

近代の相異なる三理論に共通する問題は、宗教的世界と日常的俗世界の差異を実体的なものとなし近代意識にある。レヴィ・ストロースに始まる構造主義は、聖俗両世界の差異を相対化し、むしろ聖俗両世界を貫く意味するものII象徴秩序と、意味されるものII制度的秩序の二元的結合関係へと視点を交換した。象徴秩序としての構造は、意識されないゆえに深層構造であるが、また制度次秩序に意味を付与するものとして上部構造にある。深層でもあり上部でもある構造は、論理的整合性に貫かれた知的体系であり、非合理的カオスはそこからあらかじめ排除されている。レヴィ・ストロース以後の発生的構造主義の論点は、この排除されたカオスに集中する。近代主義的と一たん追放された抑圧と解放という変動的概念が再び導入される。クリステヴァは、構造発生の現場において、母なるカオスの抑圧こそが父なる象徴秩序の成立の原動力であることを目撃する。一たび確立したかにもえる父なる象徴秩序の内部を脅かす母なるカオスの侵犯と魅惑を解説し、抑圧と解放のダイナミズムを照射することにおいて、宗教的世界の重層性を解明しようとしている。

ユングにおける「転移」問題

垂谷茂弘

転移現象は錬金術の対立物の結合、親和力、聖婚などの観念と結びつくので、『転移の心理学』は、ライフ・ワーク『結合の神秘』への導入論文となると同時に、後期ユング思想を臨床心理全体の中で位置づける可能性をひらいてくれる。また、ユングの転移とは人間の多様性とそれを補償する一性の問題なので、力動精神医学の諸派の分裂の現状と普遍性の問題と関わってくる。さらに、思想の内側から言えば、転移は個体化過程と他者の問題に対する視点を与えてくれる。従って、この著作と転移一般の問題の追求はユング思想研究において重要な課題になっている。

ユングの転移とは「人間関係における投影」と定義できよう。精神療法全体を1告白↓2解明↓3教育↓4変化と段階分けし、個々の段階で治癒される可能性があるとし、転移は2の一部と4の段階で問題になるだけとしている。ラポールの欠如に対する補償的な無意識の機能なので、ない方が望ましいとさえ言う。つまり、治癒活動全体の中で、転移の占める位置はわずかなのである。しかし、思想において重要かどうかとは別問題となる。

ユングは人間の日常的な在り様を心的分裂状態ととらえ、意

識から閉め出された内容は投影されてしまふと考える。世界は投影でふくれあがつていくのである。しかし、この現状がただちに心の病いに結びつくことはなく、個人の発達途上無意識内でエネルギーが異常に高まる事があり、日常生活に支障をきたすまでになった時のみ心の病いとなる。これがさらに告白を経た解明においてフロイト的な転移状況にはいる場合があるとす。しかし、ユングが特に問題にするものは、変化における転移であり、『哲学者の薈微園』の図版シリーズでも、図6が *hibernis* すなわち転移に相当しており、還元的解釈の手法は図2—図3の段階で達成されている。

図6の転移とは、投影による日常的な分裂状態の根底をなす真の意味での混沌状態である。ユングはこれを患者と医師の無意識的同一性、神秘的関与の状態とみなした。ここにフロイトと一線を画した逆転移の認容がはつきりみてとれる。ここでの転移は逆転移を含んだものである。いかなる教育分析も無意識自体の空無化は不可能であるという考えからすると当然の帰結であった。医師自身が変化・変容する必要があるとする。

神経症症状が消滅しても分析が終わったと思えず医師のもとにとどまろうとする者や単独に分析を続けようとする者も存在する。前者は転移の存続であるが、問題としたのは後者で、他者の存在なくして個体化過程がありえるか否かである。『心理学と錬金術』のケースがこれにあてはまる。

ユングは『転移の心理学』の中で「転移のある関係は投影の解除によつても断たれることはない。それは親縁性リビドーが

存在するからであり、これはいかなる代替物でも満足せず、人間の関係を必要とする。それが転移現象の核なのである。何故なら自己との関係は、同時に隣人との関係だからであるし、まず自己との関係がなければ隣人との関係をもちえないからである」(要約垂谷)と述べ、さらに個体化過程における客観的關係過程を強調している。ここで自らの定義をくつがえしている。通常の定義での転移において反する純粋な人間関係を転移という言葉にこめていのはまちがいない。補償機能としての転移の中に目的論的価値をみているからである。

変化の段階では、医師の逆転移が、健康な人々「魂の受難」に苦しむ人々を含めた万人の心理学が、問題になると述べることから、単独に無意識と対決する者は、むしろ逆転移が問題になる医師、*opus* を行う錬金術師、の立場に位置するのではないか。錬金術師は愛や *practica* を必要とし、神秘的な妹は靈的であると同時に生身の女性をも意味した。ユング自身アニマを純粋な機能にかえたのは、なまなましい女性関係を通じてであり、ネキエニアには家族と仕事という支えを必要とした。誰かに意識されている限りにのみ存在はリアルとなるというユングにすれば、広い意味での転移なしでは個体化はありえなかつたであろう。この転移が内包する関係が、*unus mundus* での真実の人間の交わりへとつながっていく。

宗教の機能論的定義について

——デュルクームからルックマンへ——

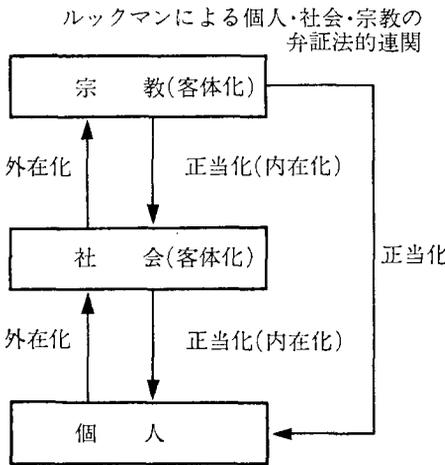
百々雅子

宗教を定義する方法のうちには機能論的定義と実体論的定義という対があるが、デュルクームと「ルックスマン」に共通する機能論的定義は宗教の社会にたいする統合機能に着目したものであり、後者は前者の方法を徹底化するかたちで継承・発展する立場をとっている。

宗教定義にあたって実体論的定義に特徴的なあらゆる神聖性の指標を排除したデュルクームは、宗教と社会の関係を宗教が社会を統合するという一方的なそれとしてのみではなく、社会の構成員が聖なる性質を表象することによって宗教が成立するとした相互的關係の下にとらえた。かれにとって社会は人々の共通の信仰という紐帯によって結ばれた「教会(Eglise)」であり「融合体(communion)」であった。ルックスマンはこのデュルクームの枠組を引き継ぎながら、デュルクームにおいてはまだ詳述されなかつた個人と社会および宗教との関係をかれの立脚する現象学的社会学の視点から明白に位置づけた。世界を個人の意味宇宙とするその視点は、社会と宗教を個人によって意味づけられた二層と規定し、これらを個人との相互連関過程(弁証法的連関)の下に置く。この過程においては個人がつねに出

発点となるのが先の現象学的社会学の特徴である。またここではデュルクームのいう宗教の統合機能は、社会と個人にたいする「正当化(Legitimation)機能」と、また社会が宗教を創造する表象活動は、個人と社会の双方からの「外在化(externalization)」とそれぞれ呼ばれている。

デュルクーム



宗教概念もやはりこの意味での文化的正当化体系を意味した。がそればかりかかれはさらに「人間を動物から隔てるあらゆる現象」をもその範疇とした。こうして社会化の過程をすべて宗教的過程としたのは、かれの個人・社会・宗教の連関過程が設定されていたからである。より厳密にいえば、この過程の始点

にドイツで起こった哲学的人間学の成果を導入したからである。宗教の形成は個人の外在化を起点とするがこの外在化（象徴活動）こそ人間を動物から区別する活動なのであった。ゆえにこの宗教的過程の始まりを宗教概念としてルックマンが力説するのは、かれの現象学的社会学的アイデンティティからすればきわめて当然であった。この概念にもついた上でかれはその過程が形成する象徴的世界を宗教と呼ぶのであることを明確にしておきたい。

機能論的定義による宗教はその普遍性ゆえに社会と個人の関係を説明する適切な媒介物となる一方で、その象徴的世界自体が具体的にどのような理念によって成立しているかを特定しにくいという、実体論的定義の下では真先に解決する問題をつねに抱えこむ。社会との機能関係のみで宗教を規定すれば実際あらゆる存在が宗教主題になる可能性をもつ。ルックマンはかれの世俗化論のなかで一見意外と思われる現代の宗教主題を揭示した。これにたいして強力な批判が展開されたのを契機にここで争点は現在、知識社会学はもちろんマルクス主義社会学や家族社会学などの領域で私化問題として論ぜられていることを考えると、ある社会の象徴体系的の理念を指摘することの困難さがわかる。と同時にルックマンの宗教定義にもついた主張が現代社会において広範囲に渡る根本の問題を提起していると思われることができる。

デュルケムとルックマンに共通する宗教の統合機能への視点にたいしては異論が存在するのはいうまでもない。変動機能へ

の等閑視を指摘するものはその代表例である。が問題はむしろこの視点をとることによる成果ではないか。個人の社会内での位置づけを説明することは十分にその成果たりうるが一方でさらにこの理論的応用の豊かな成果にむけて力がつくされねばならない。

人間学的唯物論と宗教

龜山純生

(一) L. Feuerbach は、生涯の宗教批判活動を通じて、人間学的唯物論の立場から、宗教的意識の疎外 Entfremdung と宗教存立の現実的根拠を解明すると共に、無神論的宗教を「唯一の真実な宗教」として提唱した。これに対して、周知のように、K. Marx と F. Engels は、彼の疎外論を継承しつつ唯物論を史的唯物論へと展開することによって、宗教の現実的根拠として社会的関係の転倒性を指摘し、宗教を「転倒した世界の転倒した意識」と把えて全くの虚偽意識とみなした。ここから、特にエンゲルスは唯物論を基礎とする宗教の肯定を理論的矛盾ないし観念論的残滓として否定する。これは唯物論と宗教の理論的關係についての通説的枠組みをなしてきたが、フォイエルバッハの宗教論に立ちかえって再検討を今日の新たな問題であると思われる。

(二) その際、あらかじめ次の点に留意する必要がある。第一

は、彼の場合、唯物論とは認識論上の立場であり、物質・自然に対する意識・精神の活動性・独自性の全面承認を前提すること。このことは人間学主義 Anthropologismus によつて基礎づけられている。第二に、彼の考案の原理は「現実的人間」、即ち感性的な類の個人であること。第三に、宗教は実体的にではなく機能的に把握され、ここから宗教に対する柔軟で弁証法的な視点が生ずること。

(三) 彼の宗教論は二方向から論じられる。一つは宗教意識の構造の、神の本質は疎外された人間(その土台としての自然を含む)の本質 *das entfremdete Wesen des Menschen* という分析である。ここから、宗教に対して、一方では主観的機能の側面——諸個人の、自己の類的本質 *Gattungswesen* を介した実践的自己認識——を「真実の本質」とみなすと共に、他方では、類的本質が神(超自然的・超人間の存在)として疎外されるという、宗教の世界観の側面の疎外性を否定する。これには、無神論的世界観、科学・文化教養が対置され、神学の間人学(自然科学を含む)への解消が提唱される。

二つには宗教存立の根拠の人間学的追求である。肯定的根拠としては、宗教が人間活動の本質(類的な対象化 *Gattungsegegenständlichung*)に基くことがあげられる。否定的根拠、疎外の根拠は、理論的なそれは自然への無知と類と個の同一化および類の個への還元、実践的なそれは現実的生活における困窮・悲惨、即ち自然との関係および政治における諸個人の無力とそれらへの依存感 *Abhängigkeitsgefühl* に求められ

る。従つて、現実性の側面からすれば、宗教は、諸国人の活動の原理である幸福欲 *Glückssehnsucht* の表現として「生活の術 *die Kunst des Lebens*」・疎外された実践であり、これに對置されるのは労働と政治である。

(四) フォイエルバッハは実践と社会の具体的分析に立ち入らないので、宗教的疎外の根拠は結局意識の疎外、世界の客観的認識の転倒性に還元される。マルクス・エンゲルスの批判はここに向けられている。その理論的根拠は、フォイエルバッハの人間観の抽象性——人間を具体的な社会的諸関係としてその現実性において捉えず、専ら超歴史的に、「もの言わぬ自然」としてのみ考察したこと——に求められる。従つて、宗教の自然的根拠のみならず社会的根拠まで解明しきるなら、宗教の「自然消滅」を展望しえたであらうに、と彼らは言うのである。

(五) しかし、この批判はフォイエルバッハの宗教論の、宗教の主観的機能の側面を捨象した一面展開の帰結である。即ち、ここでは現実的人間の自己意識が専ら類としての自己意識に、また実践は類としての実践に還元されている。だが、現実的人間は同時に個として実存し、個として自らを意識する。個は他の個との共同活動を通じて類を実現するのであって、個と類は直接的に同一であるのではない。個としての自己意識は、理性的または科学的なそれには還元されえない「全体的存在」の感性的認識である。ここに宗教の積極的根拠があり、フォイエルバッハの唯物論を基礎とする人間学的宗教の提唱は、このことを展望していると言えよう。

ウェーバー『倫理』論文における宗教理解

金井新一

マックス・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』は「近代資本主義起源論」として極めて斬新かつチャレンジングなものであったが、一個の「プロテスタンティズム論」ないし「宗教論」としてもそうであった。そこで宗教理解は、まずウェーバーの問題意識および分析内容からして社会学的なものであること、また、社会の合理化（なかならずく経済合理主義）に資した限りで宗教的合理主義をとりあげるといふ徹底した合理主義の性格などが指摘できる。これをふまえて、ここで、『倫理論文』における宗教理解をより一般的な形でいい直すならば、「宗教における合理化が、一般社会の合理化を促進することがありうる。しかも、それは、強い来世志向をもつ宗教信仰においてこそそうでありうる」といふふうに言うことができる。

『倫理』においてはこのことが、宗教改革者とその信徒たちの強い来世志向、そのもとに初めて力をもちえた「職業」召命（ルター）、「予定説」（カルヴィン）などとして述べられた。また「神の道具」なる現世志向においても、その根底には徹底的な現世的価値への無関心（来世志向）があることが示されている。「教いの（現世的）確証」の追求にしても同様で

ある。これらはすべて、来世的教いの追求の現世的あらわれにほかならない。この追求こそが、現世の生活を価値合理的に組織化（合理化）したのである。そして、ついで、この宗教的合理的な生活形態は、非宗教的社会に受け継がれてゆく。「神の国のための（ないし、来世的教いのための）勤勉は、たんなる「営利のための」勤勉になり、宗教的な「世俗内禁欲」は世俗的「職業生活」へと変化する。宗教的（価値合理的）合理化は世俗的（目的合理的）合理化へと世俗化（形骸化）されるのである。

以上のことは、より一般的な宗教理解として次のように整理していい直すことができる。

第一に、宗教信仰は信仰者の生活をその信仰そのものによって合理化するということ。第二に、このような、宗教における合理化は、来世への志向が強いほど徹底的におこなわれる、ということ。そこから第三に、現世に関心をもち、徹底して現世的価値から分離・対立しようとするような、そういう宗教信仰こそが、きわめて逆説的に、現世の生活にたいして大きな影響をあたえ、合理的な現世的生活の形成に貢献もしうると、いうこと。したがって、第四に、このような形成された宗教的生活態度または形態は、現世的なその先駆的形態となりうる、ということである。換言すれば、非宗教的現世は、ずっと後になつてから、宗教的生活のその形態のみを継承するということである。この意味で、宗教的形成は現世的形成にとってのプロトタイプになりうる、ということである。

このような、宗教理解、また宗教と社会の関係についての根本的理解を、『倫理』段階におけるウェーバーにおいて見ることができると思うのである。

ドイツ普及福音新教伝道会について

関 岡 一 成

この伝道会は、日本プロテスタント史上、明治二十年代の自由キリスト教との関連で注目されることが多い。そしてその活動については、新神学をもたらし、キリスト教界に動揺を与えたものとして否定的にみる者が多い。しかし、この会の活動には、積極的に評価すべき点があると考える。

この伝道会が最も注目を集めたのは、明治二〇年前後から二五年の時期である。この時期に Wilfried Spinner, Otto Schmiedel の活動、この二人を主なる執筆者とした機関誌『真理』を通じて、キリスト教界に多大の影響を与えた。

この伝道会の神学的背景としては、当初からチュービンゲン学派とされ、今日もそのようにみるものが多いのであるが、より正確には宗教史学派に属しているとみるべきである。

従来、日本プロテスタント史においては、この伝道会の歴史批判的な聖書解釈が、正統主義の聖書無謬説や奇跡理解に衝撃を与えた点のみが大きくクローズアップされるが、より根本的には、この伝道会がキリスト教以外の諸宗教にも真理があるこ

とを認める宗教史学派の立場に立って活動したことこそ、当時のキリスト教界に大きな衝撃を与えた源泉があったのである。

この伝道会は、日本の諸宗教に真理のあることを認めるところから、さらに進んで、日本で将来形成されるキリスト教は、日本に適合した形をとるべきであったとした。Spinner は明治二二年『真理』第一号に、「日本の基督教は『カトリック』教たるべからず、『メソジスト』たるべからず、『コングレガチヤナリスムス』（組合主義）『エビスコバリスマス』（監督主義）、『ルーテル主義』『カルビン主義』たるべからずして、『エス、クリスト』の純粹なる基督教たらざる可からざればなり。而して此の基督教は多年の歳月を経過せば、自ら日本に適合したる形を取るべし」と記した。『真理』には他にも、日本の歴史、国民的、文化的性格と同化したキリスト教でなければならぬとしているので、これは「日本のキリスト教」の主張とみてよい。

Spinner, Schmiedel は、この「日本のキリスト教」は、一方で、外国の教派教会がもたらした種々の夾雑物を排除して純粹のキリスト教を明らかにすること、他方で、日本の特性が何であるかを見極めること、という極めて困難な二つの問題を解決して初めて可能になるものとした。それゆえ Spinner もわざわざ「多年の歳月を経過せば」と記したのである。また『真理』の他の号では、キリスト教が日本人のものになるには「日本的キリスト教」が必要であるとしつつ、具体的な内容については、外国人である自分達に提示できるものでなく、日本

に生れ育つて日本の特性をよく知っている日本人キリスト者が、キリスト教理解を深める中で、時間をかけて形成すべきものとしている。これをみれば、この伝道会の主張した「日本的キリスト教」は、非常に堅実であったことがわかる。

この伝道会の日本の諸宗教にも標理を認める点、また「日本的キリスト教」の主張に刺激を受けるような形で、日本人キリスト者によってこの後多くの「日本的キリスト教」が唱えられたが、そのほとんどは当時の日本主義、国粹主義に迎合する速成の「日本的キリスト教」であった。横井時雄は明治二三年に、過去三十年間の日本のキリスト教は英米を模倣した英米風のキリスト教であったが、これからは儒教仏教を基とした日本風のキリスト教でなければならないと述べた。これに対しては、儒教や仏教（とくに仏教）とキリスト教を混合することは誤りであると『真理』は反対した。

これらの事実からも理解できるように、この伝道会の「日本的キリスト教」と、明治二十年代とくにその後半に続出した「日本的キリスト教」とは連続するものでなかったのである。この点は銘記される必要がある。

第二部会

カントにおける自然と究極目的について

鈴木元久

カントの批判哲学において、自然にはいくつかの意味が考えられるが、ここで問題とする自然は、第一批判における物理学の対象としての、物理的な自然 \checkmark と、第三批判の生物学の対象としての、有機的な自然 \checkmark の二つを意味する。第一批判における自然は感性の形式としての時間を介し、悟性の形式たるカテゴリーに基づき総合統一された自然である。例えば「太陽が石を暖める」という現象を考えてみよう。我々は太陽の放熱現象を暖める」という現象を考えてみよう。我々は太陽の放熱現象Aが原因となり、結果として石の帯熱現象Bを生じしめると判断する。つまり先なる現象Aに対する先なる時間A'が、後なる現象Bに対する後なる時間B'に必ず先行し、その逆は決してないということによって（時間の不可逆性とのアナロジーによって）、即ち現象—時間—原因・結果のカテゴリーとのアナロジーによる統一によって、二つの異なる現象間に、原因と結果という関係が判断可能となるのである。

しかし自然は全てこのような時間規定に即してのみ現象するのであるか。植物は繁殖において類として別の自己自身を産み出す。また生長において種子が花の原因であり、花が結果と

も、またその逆であるとも判定される。このように植物は類としても個としても、自己自身が原因でも結果でもあると考えられる。カントはかかるものを自然目的 *Naturzweck* と呼ぶ。それは有機的存在者である。するとかく考えられた有機的存在者には、機械的自然法則の原因とは異なる原因性が考えられねばならない。カントはそのような原因性を理性概念(目的という)に従う因果結合 *Kausalverbindung nach einem Vernunftbegriffe* (von Zwecken) とか、目的因の因果連結 *Kausalverknüpfung der Endursachen* と呼ぶ。それは結果としてみなされたものが、逆に原因とも考えられるような結合である。例えばバラの花において種子や花、葉や茎や根は、バラの花という全体に関わることによって可能となり、各部分の原因にも結果にもなり、全体へと統一されていると考えられる。すると自然目的としての自然産物は、目的因の因果結合と考えられ、自ら目的に適合して可能となると判定される。このような判定における原理が合目的性 *Zweckmäßigkeit* の原理である。かくて我々は自然目的としての有機的存在者について、それは何の為に存在するかと問うことができる。カントはそれを安易に神に求めない。自然における有機的産物の観察・反省において、ただ自然の根底に意図 *Absicht* という概念が必要であり、我々はそれを手引きとするだけである。我々は目的論的に世界を理解せんとする時、世界の意図的に作用する最上の原因 *eine absichtlich wirkende oberste Ursache* を考える他ないが、直ちにそれをキリスト教的な神と同一視するには問題がある。

では自然における究極目的 *Endzweck* は何か。植物は草食動物のため、草食動物は肉食動物のため、さらにそれらは人間のたぐひに存在すると考へることができよう。従つて「人間はこの地上における創造の最終的目的である」(K. d. U. B383)しかしそれとは逆に草食動物は植物の過剰な繁殖を抑へるため、また肉食動物は草食動物の増加を制御するため、人間は自然界の均衡を保つためでもあると考へることもできる。すると人間として確かに自然の最終的目的とみなされるかもしれないが、他の観点よりすれば、単に手段にすぎないとみなすこともできる。しかし人間は自ら任意に目的を設定しうる能力をもつこの地上の唯一の存在者であるから、自然の歴とした主人 *Beiherr Herr* であり、人間が自然を一つの目的論的体系とみるなら、人間は自然の最終的目的であろう。しかし究極目的は無条件的でなければならぬ。カントによれば、それはヌーメノンとみなされた人間、道徳的存在者としての人間である。カントはいう、「人間だけが、そして人間と共にすべての理性的被造物は、目的自体 *Zweck an sich selbst* である。即ち人間は自由の自律により、神聖であるところの道徳的法則の主体である。」(K. d. p. V. A155~6) 何故なら人間なくして全自然における目的の秩序が根拠づけられないから。人間の目的に関する無条件立法、即ち理性のはたらきこそ、人間を究極目的たらしめ、全自然を目的論的に従属せしめえる。従つて人間は自然を自らの都合だけで手段として利用してはならない。人間が自由な意志をもち、道徳的法則の主体であると自覚するときのみ、人

間は創造の究極目的たりえるのである。

I・カントにおける

「無制約者」の概念について

木村 勝彦

I・カントは『純粹理性批判』の「弁証論」において、神・自由・不死という三つの理念を「無制約者」(*das Unbedingte*)として論ずる。理念をそう把握することによつて、カントは現象知(因果連関の経験的遡行)の限界の彼方に、叡知界という新たな領域が積極的に開示されることを示唆したのである。本発表は、この「無制約者」という規定に留意して、理念論の根底にあるカントの神観・世界観を探らうとするものである。

推論の能力である理性は制約された総合から無制約的な総合へと高まらねばならないが、カントはこのような総合を三つの関係において捉へる。すなわち、(1)主観に対する関係、(2)現象における客観の多様性に対する関係、(3)あらゆる物一般に対する関係である。これらの関係に対応して、各々無制約的統一が要求され、それが心理学的理念(自己)、宇宙論的理念(世界)、神学的理念(神)として論じられる。そしてカントはそこに「一つの体系」を認め、理念相互に連関と統一を想定するのである。この点についてカントは、如何なる客観的演繹も否定し、理念の体系的順序の根拠を理性の自然な論理的進行に求め

る。しかし、理念の各々を考察するならば、カントのいう「超越論的理念の体系」が前批判期以来の神観・世界観に基づくものであることは、明瞭に看取され得るのである。

まず主観における「無制約者」への遡行は、叡知者としての自己意識に到達する。カントがこれで理解しているのは諸々の有限実体である。次に「実在する諸物の総括の絶対的総体性」としての世界に関して、カントは、それが絶対的統一を有するためには、叡知界における「無制約的な全体」として把握されねばならないという。こうした叡知界の形式は諸実体が相互作用の内にあるということである。その際、相互作用の内にある実体は決して必然的実体ではない。必然的実体は他の実体が必要としないからである。それゆえ、相互作用の内にある実体はすべて有限かつ偶然的であり、世界は偶然的全体としてのみ成立し得る。そしてこの世界は、統一された全体であるためには、唯一の必然的存在者の内にその根拠をもたねばならないのである。

このようにして世界の問題は、神の問題へと移行せざるを得ない。だが同じく「無制約者」についての問いでありながら、神の問題はまったくレベルを異にしているのである。世界は有限実体の総括として把握されるが、そうした総括は神なしには考えられない。その意味で、カントは神を「あらゆる可能性の総括」と呼ぶのである。しかし、神は世界を超越しており、「実在する諸物の総括」とは同一視され得ない。実在性の総体は形而上学的完全性に過ぎず、神の完全性を汲み尽くしてはい

ないのである。神は総括であるよりは、むしろ諸物の根拠と考えられねばならない。

主観との関係において捉えられた「無制約者」は叡知者としての有限実体に至り、客観との関係において捉えられた「無制約者」は、相互作用の内にある有限な諸実体の総括としての世界に帰着する。言わばそれによって、「無制約者」の概念に関して、「最大の完全性と最小の完全性」とが得られたのである。しかし神の理念はこれら二つの完全性の根拠として理解されねばならないのである。神の完全性は世界の完全性とは連続しておらず、このように超越することによって初めて、神は世界の統一原理たり得るのである。

カントが「超越論的理念の体系」の内に認めていた連関と統一とは、概ね以上のように把握され得るであろう。理念の論述における順序は、こうしたカントの見解を端的に示している。超越論的観念論の枠組において、それは論述の表面に浮上することはないが、カントの形而上学的構想を貫くものとして、十分に留意されねばならない。

カントにおける道徳と宗教

村野 宣男

ヒュームは、経験論の立場から、道徳は道徳的感情に、宗教は諸宗教の宗教現象に基づいて考察した。カントの道徳と宗教

の考察において、経験はどのような意味をもつのだろうか。カントは、道徳と宗教の領域は形而上学にあるとして最初から経験の立場を離れたのである。経験は、相対的認識の場であり、当為や絶対性を本質とする道徳や宗教が基礎づけられるところではない。

しかし、道徳と宗教を比較するとき、道徳の方がより確かに基礎づけられていると思われる。道徳的法則は理性の事実であるとされているからである。これに対して神は、『純粹理性批判』におけるように、選言的判断から形式的に導かれるか、『実践理性批判』でいわれるように、最高善実現のために要請されているからである。神は、推論的に導出されたという観念的性格を強くもっているように見える。

しかしながら一方、カントのいう道徳法則の命令者としての神は、推論的に導出されたものではなくカントの心の中に意識されたものとして存在していたように思われる。カントは幼少の頃敬虔主義 (Pietismus) の影響を受けたといわれているが、道徳法則を命ずる神は、ここで体験されたものと考えられる。道徳法則に対する尊敬の念あるいは道徳法則の神聖性の感情は、ここで培われたのである。更に、『宗教論』を見ると、道徳的命令者ではなく、恩寵を与えるものとしての神がみられる。『宗教論』では、自愛の行為へと傾く人間の弱さが根本悪として捉えられ、神は単に命令するのみではなく、人間を助けるものとしての側面を示しているのである。ここには、カントによる人間への洞察の深まりが見られる。より深く宗教が捉え

られているのである。

カントは、道徳や宗教を経験の上に基礎づけることを拒否した。たしかに相対的な性格をもつ経験によって規範的なものや絶対的なものを基礎づけることはできない。ヒュームもこれに気づいていたが、この関係をより明確にしたのはカントの功績である。しかし、道徳的規則は理性の事実として意識されるという言葉をきくとき、経験の概念の範囲を形而上学的な領域まで拡大できるのではないかと思われる。形而上学的経験を否定するとき、宗教経験の可能性が失われるように思われる。カントに従えば、道徳に関しての経験の部分は、例えばよい・悪いという道徳的感情あるいは道徳法則に従うところの行為である。これらの感情ならびに行為は相対的であり絶対的たるべき道徳の基準になり得ない。しかし、理性の事実としての道徳法則の意識は、明らかに一つの経験であると考えられる。又、ここには認識も成立していると思われる。カントもこの点に関しては、実践的認識という表現を用いている。これは形而上学的認識ともいえるであろう。同時に形而上学的経験という表現も可能ではないか。

宗教の論理を道徳と同様に考えることはできないが、宗教に關しても道徳と同様に、感情の背後に形而上学的認識あるいは形而上学的経験たるべきものが存在すると考えられる。そしてヒュームが不安 (Tend) といい、カントが根本悪といったものが、宗教の形而上学に深く関係していると思われる。このような構造をもつ宗教経験を基礎としてのみ、宗教に対する分析も

論理も成立し得ることはいうまでもない。道德法則の命令者としての神から、恩寵を与えるものとしての神への経過において、カントの宗教経験は深まりを見せているものと考えられる。

I・カントにおける道德法則の事実性

保 呂 篤 彦

啓蒙時代の哲学者の多くと同様、カントもまた宗教を道德の上に基礎づけようとした。しかし、この道德そのものの基礎づけに関しては、カントはそうした哲学者たちから区別されなければならぬと思われる。

カントは、彼の道德の基礎づけに関する思想をヴォルフやハチソンとの対決によって構築していった。カントによれば、ヴォルフは、すべてのことを認識能力、ひいては因果律に帰さんとし、実践的認識を理論的認識から区別しなかったのだが、こうしたことは不可能である。何故なら、カントによれば、実践的認識は理論的認識と次の点で異なっているからである。つまり、実践的認識においては、ある事が善であると認識された場合、それに留まらず、善と認識されたそのことを実現するように主体を動機づけるという独特の作用があり、これは認識能力に還元されない欲求能力の要素なのである。ヴォルフは、この要素の独自性を無視したが故に、彼の道德的原則はそれだけで

は形式的であって、実質的原則が加わらない限り特定の拘束性を生じ得ない。この実質的原則を与えるものとして、カントはハチソン等の道德感情説を高く評価する。ところが、この道德感情はハチソンにおいては同時に道德的判定の原理でもある。しかし、カントは、ヴォルフ同様道德的判定は合理的でなければならぬと考えたが故に、ハチソン説に全面的に賛成することもできない。そこで、カントは一七七〇年頃には彼自身の問題を、合理的な道德的判断がいかにして動機という情緒的な要素を生み出し得るのかという問題（『倫理学講義』では「賢者の石」と呼んでいる）として設定したのである。

D・ヘンリッヒの示す様に、カントはこの問題の解決を、道德法則の（拘束性）の演繹という形で行っている。つまり、理性的な法則がいかにしてそれだけで意志を拘束しうるのかということを問うのである。カントは、格率の普遍的妥当性を求めるといふ定言命法の性格と、感覚の多様に概念的統一をもたらず悟性の機能との類似から、悪行為が、そうした諸行為の普遍的統一を破壊するということをもって、道德法則の拘束性的情緒的側面を説明しようとして試みたり、あるいは、「幸福に値すること」の理論、つまり、道德的行為とは、すべての人がそれを行うことによつて、普遍的幸福を生み出すものであるという理論によつて、道德的動機の説明を試みたりした。しかし、いずれの場合にも、カントは自らの解決に満足できなかった。何故なら、道德的行為の情緒的側面のこうした説明は、いずれも道德的行為の道德性そのものを破壊してしまふような性質のもの

と思われたからである。

周知の通り、カントは批判期道德哲学においては、こうした問題の解決を断念している。批判期のカントがその上に道德を基礎づける理論、つまり法則の意識を「理性の事実」として認める理論は、法則の拘束性の説明の断念を表わしている。そして、これに対応して、道德的動機の問題に関しては「法則に対する尊敬」という新たな独特の感情の問題が導入される。つまり、道德的動機の特異な性質こそが、カントを「理性の事実」の理論へと導いたのである。

ところが、A・ラザロフも示す通り、カントのこの「尊敬」は「崇高」の感情と表裏一体の関係にあるが、ラザロフによれば、「崇高」は「美」と共に単なる美学的概念でもあり得、これとの平行関係で論じ切れるはずのものである。そして、カントがそのことを為し得なかつたのは、カントの「崇高」のうち宗教的感情としての要素が混入していたからであり、R・オットーが、カントの「崇高」をスミノーゼの図式として特別の扱いをしたのもこの故にであるという。

従って、カントが道德の独自の領域を（理論的認識や自然的感情への還元から）擁護し、それを基礎づけることができたのも、カントが道德の内に見出すと信じた宗教的・超越的要素の故にであり、宗教を道德のみに基礎づけようとする彼の試みも、このことを踏まえて理解されるべきである。この様に、法則の事実性の理論は、カントの道德論の基礎であると同時に、彼の道德理解の基本的性格を示す重要な理論なのである。

プラトンの靈魂論について

岡本修

プラトンは、靈魂ψυχήについて多くの対話篇の中で論じているが、この靈魂についての言及には、従来様々な角度から解釈がなされてきた。この解釈の可能性の一つに、神祕思想の論理的枠組の典型を見ることが挙げられると思われる。すなわち、ピュタゴラス学派やパルメニデスで象徴的に表現された神祕体験が、プラトンにおいて論理的枠組を与えられ、プロティノスに至って体系化される系譜が、ギリシア思想の中で考えられるが、この系譜の中で、プラトンの靈魂論を取り上げることである。

このような視点から靈魂を検討すると、靈魂の不死や神的性格の付与が問題となる。つまり、靈魂が肉体から解放され、靈魂それ自体に純化されることを、神的状態の獲得と把握することである。プラトンは、この靈魂の純化の方法として様々なものを挙げているが、中でもディアレクティケーに代表される知・認識などを取り上げていることは、注目に価する。

この視点からディアレクティケーを検討するには、様々な方法が考えられるが、中でも、先述のギリシア思想の系譜の中で、プラトンの靈魂論の先駆的役割を果たした者を取り上げ対比させることは、問題の处在を明らかにする上で有効と思われる。

る。そこでここでは、パルメニデスを取り上げたい。というのも、パルメニデスの詩篇は、プラトンへの影響は勿論、一種の神秘体験を知・認識の視点から論じていると考えられるからである。

パルメニデスの詩篇は、選ばれた存在としての「私」が、知者 *gōnōn gōnōn* が導かれる道を通り、闇の世界から光の世界へと行き、そこで女神から完全な真理を聞く(ΦΗ)という構造を取り、その真理の内容は「思惟と存在は同一である」(Φ3)といった表現で表わされるもので、その特性として、多くの場合、生成消滅のないこと(Φ8)があげられる。

このパルメニデスの詩篇は、次の二表現からディアレクティケーの内容を限定してくれる。一つは、「知者 *gōnōn gōnōn*」であり、今一つは、「思惟と存在は同一である」という表現である。以下、これらの点について若干触れておきたい。

知者 *gōnōn gōnōn* については、「真理の世界へ行く条件と同時に、それが選ばれた存在であることを示している。この点については、プラトンが哲学者の優越性を示して、靈魂が真にすぐれた状態になるのは、哲学者にのみ固有なことであると指摘している(Rep. 6.491)のは興味深い。というのも、両者の内容から、靈魂が純化される上での知・認識の役割だけでなく、その内容の特殊性が指摘されるからである。

そこで、このような知・認識の内容はどのようなものか。それには「思惟と存在は同一である」という表現が参考になる。この表現は従来様々な解釈がなされて来たが、「思惟及び思惟

されたもの」が無条件に「実在性」を持つという点は、指摘されよう。この点は、プラトンに即して言うなら、ディアレクティケーによって到達されるイデアとして問題にされよう。又、これが、先にパルメニデスで指摘されたように、生成消滅しないことを問題とするなら、個物とイデアの関係性に関心が向けられよう。この関係性の特徴の一つに *eidōs* (種)と *tychōs* (類)の関係があげられるが、これが靈魂論に適用されるなら、靈魂の純化は、靈魂そのものへの包摂という方向性として把握される。神秘体験に即して言うなら、「神的なものとの合一」がこれにあたる。

そこで、このような役割を担う「知」の性格だが、それは「知」そのものが実在性を有すると同時に、認識主体である人間存在を包摂し得るものでなくてはならない。このような「知」について、より明確な性格付け、位置付け、その背後にある世界観・人間観を検討するには、人間存在を含めた存在一般を規定する *ousias* なる概念にこの問題を結びつけて、その中で検討することが一つの方向性を与えてくれると思われる。

ライプニッツの悪論について

高瀬 正宏

(1) ライプニッツの悪論について少し考えてみたい。

ライプニッツの悪のとらえかたは、善との類比によるものな

ので、シェリングらの批判をうけた。すなわち、悪を何かそれ自体で積極的なものとしてとらえていないと見られてきた。

(2) ライブニッツによれば、人間理性の弱さを示すものが二つある。一つは悪の起源と生産をめぐる自由と必然との問題であり、もう一つは連続の問題である。自由の問題に関して人はしばしば必然的に起こるべきものは起こることから、ばかげた宿命論に陥いつてきたのである。そこから悪に関してもそれはさけることはできないものだという意見がでてきた。

(3) さてライブニッツによれば、悪の起源は被造物の観念的本性にあるが、それは神の意志とは区別された悟性の中にある永遠真理の領域に含まれている。この領域はすべてのものの源泉であるが、悪に対しては欠如原因としてしか働かないと云われている。

(4) ライブニッツでは被造物はすべて個体的実体（モナド）と規定されているが、それらが互に作用しあうしかたは、物理的ではなく観念的に行われる。つまり生まれながらにして精神にある観念を通して行われる。そして観念を通して働きあうしかたは、共通の世界を表現的に表象するというしかたである。したがって各個体的実体の各自がもつ世界は、互いに類比的にしか同じでない。また各個体的実体は本質的制限性のために、とくに人間では明晰だが判明ではない（混雑）というしかたで世界を表現するのである。しかしまたその明晰—混雑にも程度がある。明晰—判明の程度が上がりれば上がるほど魂は能動的になるのであるが、被造物には完全にそうなることはできないの

で、そこに悪への可能性がでてくるのである。

(5) この明晰だが判明ではないということとはまたライブニッツの有名な予定調和の思想とつながっているものである。したがってわれわれは予感的に被造物は予定調和的であるがゆえに悪に関わるといつておこう。その根拠は、予定調和によって「魂はずっと前から純粹な可能性の状態で自由に働くように決められていた」といわれているところにある。

(6) 純粹な可能性の領域はまた永遠真理の領域でもある。この可能性の領域は神の意志によって作られたものではない。しかし神がいないとしたら、*Realität* を失うごときものである。

(7) 悪に関しては被造物が自由なふるまうということが不可欠である。そしてライブニッツで根本的に問題にされるのは自由意志ということである。つまり意志することの自由が問題にされる。そしてライブニッツによれば、意志とは、善に応じなにごとかをなそうとする傾向力である。そしてそれは生れながらに被造物にあるものであると云われている。つまり意志とは自分が何をなすかを知っている、ある種の作用を実現させる力である。

そして意志は意志することのできないものである。しかし意志はあるしかたで支配されえる。理性で前もって今意志することを準備しておくことができる。悪とくに道德的悪はこの間接的なしかたに由来をもつものである。

(8) しかしもし意志が自由でなかったとしたら、道德的悪は人間の責任ではないことになる。自由の条件は、自発性と偶然性

と知性であるが、自発性と偶然性はライブニッツでは純粋な可能性というところで考えられている。しかし、純粋な可能性の領域は、この世界が予定調和的にあるという事実を通してはじめて認定されるものである。

後期シェリングに就いて

シェリングとベーム

岡村 康夫

後期シェリングに於けるベームの神智主義思想の意義に就いて考究している。その中でも特に「無底」の思想の持つ意義に着目して考察を進めて来ている。今回は『シュトゥツガルト私講義』に出ている人間精神の三つのポテンツの分析を手掛かりに、無底的自由に関して考察して見たい。

シェリングによると人間精神のうちには、三つのポテンツがある。第一のポテンツによって人間は、実在的世界へ向けられている。人間はこの世界から決して解放されることがない。また第三のポテンツは、精神の最高の変貌の側面を示し、それによって人間は観念的世界へ向けられている。そして更にこの二つのポテンツの中間のポテンツによって、人間は観念的世界と実在的世界との中間へ歩み入る。この第二のポテンツが狭義の精神である。

一切の他の現実的なものと同様に人間存在も、実在的なものと観念的なものから構成されている。すなわち人間存在とは、そのうちに闇と光との両原理をもち、実在的世界と観念的世界へ跨った存在である。しかしそもそも人間存在の特色はその精神としての有り方にある。精神として人間は自由である。すなわち精神としての人間は、実在的なものと観念的なものとの両原理から解放され、実在的世界と観念的世界との中間に立っている。その中間のところから両世界の統一と分離とを自由に為しうるのである。

彼の人間精神の三つのポテンツに関する主張を整理すると次の様になる。

- 一 「心情」(Gemüt)
- ① 「憧憬」(Sehnsucht)
- ② 「欲動」(Begierde)
- ③ 「感情」(Gefühl)
- 二 「精神」(Geist)
- ① 「我意」(Eigenwille)
- ② 「意志」(wille)
- ③ 「悟性」(Verstand)
- 三 「魂」(Seele)

シェリングの場合、まず人間とは「精神」である。その「精神」の本質は、「我意」と「悟性」との中間のポテンツとして産みだされる「意志」のうちに有る。しかしその「意志」の立場に於ける自由は、単なる「精神」の立場からは充分汲み尽く

「されない。「心情」と「魂」との両極の中間に置かれることによって初めて、自由は無底的となる。

『シュトゥツガルトの私講義』では、この自由が①「神からの自由」と②「自然からの自由」との二重の側面から考究されている。「神からの自由」は、「精神」がその根を「心情」の指示する深淵の内に持つことよって可能となる。また「自然からの自由」は、人間の内に善そのものである「魂」が喚起されることよって可能となる。①、②いずれの場合も単なる「精神」の立場の放下よって初めて可能である。この意志をその本質とする精神の立場の放下という脱我的経験によつて、人間精神は無底的自由を獲得するのである。

この論文は、シェリング哲学とペーメの無底の思想の関係、或いは更には西洋形而上学と神秘主義の関係を考えるための手掛かりを与えてくれている。上述したごとく無底の自由は、意志をその本質とする単なる精神の立場の放下に於いて初めて可能となる。しかしその放下は、単なる意志否定の立場に終わらない。むしろ逆に意志がそれ自身を究極的立場とする有り方が破られ、意志そのものが底なき働きの発現となる所に、無底的自由がある。ペーメの無底の思想は、そういう意味での自由の新たな地平を開くものであると言える。

パスカルのメモリアルについて(二)

宮 永 泉

第五章は「メモリアルは mystique なテキストであるか」と題されている。暫定的に以下のように整理しておく。

I 神秘主義の定義〔49頁―51頁32行目〕神秘主義は次の四つの特徴を備えている。

①神秘主義特有の神と人間の魂の合一体験は、神についての人間の知を越えた知を人間にもたらず。それは神の存在と本質についての知であり、これを得た者は愛によつて神と結ばれている。そして神を知ることと神を愛することは区別されない。②神との合一に際して、理性をも含む人間の諸能力の活動は停止し、こうして完全に受動的になり切った魂が神によつて神にまで高められる。③神と合一した魂は、自己関心を全く離れた無私の境地に達する。④神との合一体験は、持続的な存在論的狀態を生み出す。神秘主義が右のような特徴を備えているとすれば、メモリアルを神秘主義的テキストと呼ぶことはできない。その論証は以下の通りである。

II パスカルが神秘主義者ではないことの論証

(1)歴史的背景に基づいて〔51頁33行目―53頁28行目〕①決定的回心直前のパスカルにとって神は、存在してはいるが不在の状態にあるような神であった。パスカルは、最初の回心時に

彼に臨在していた神が再び「力」として彼に臨在してくれる時を、待ち望んでいた。従ってパスカルの場合、(存在してはいないが不在状態にある)神を知ることと(存在していて且つ臨在状態にある)神を愛することは明確に区別されている。②パスカルが待ち望んでいた「力」は、意志を魅了することによって、人間の諸能力を善に向かって活動させるような「力」である。③「力」を恵まれたからといってパスカルは、「己れの救いについての不安」を全く脱却してしまいう程無私になることは決してなかった。④パスカルが演じた決定的回心のドラマは、一過的解決を彼にもたらしたに過ぎない。

(2)聖書の背景に基づいて「53頁29行目—55頁10行目」パスカルの神は、コスモスの運動や秩序の説明原理ではあっても生者と共に生きているのではないような、アリストテレス・デカルト的な哲学者の神ではない。しかし又それは、あらゆる言語が絶え果てた闇夜の中に突如として出現し、「キリストの人性」を否認して、時間の流れの中断した超歴史的 *transistorique* 恍惚境へ人間を拉し去る「あらゆる名を超えた者」としての、神秘主義者の神でもない。パスカルの神は、その「存在」*existence* の「知」*connaissance* ではなくその「臨在」*présence* の「再認」*reconnaissance* が問題となるような神、己れの名を告知しつゝ歴史の中に生きており、これと出会った人間に「罪人」*Adam pécheur* としての自覚を一層顕著ならしめ、かくして彼を歴史のただ中に立たしめるような神、である。

(3)典型的神秘家・十字架のヨハネとの比較によって「55頁11行目—57頁17行目」十字架のヨハネは、「キリストがそれによって生きている三位一体の生にまで魂を高めるところの『言葉としてのキリスト』への *participation*」によって、キリストと合一する。この場合、神であるキリストと人間との間の断絶が無くなり、人間は神になってしまふ。一方パスカルは、「イスラエルの民の歴史によってその来臨を準備され、生ける者達の間に見事に生けることによって哀れな罪人に救いの道を教えたところの『史的キリスト』の *imitation*」によって、キリストと合一する。この場合、人間は神であるキリストに似た存在にはなっても、神になることは決してない。

Ⅲ 結論「57頁18行目—57頁26行目」パスカルの決定的回心は、神と人間の間で断絶が介在し続けるが故に、「禁欲的」*ascétique* と形容されるべきものである。

ショーペンハウアーの意志概念について

遠山 諦 虔

ショーペンハウアーは『意志と表象としての世界』のなかで、物自体はただ意志 (*Willie*) という言葉でのみ表わされ、他の言葉を以てこれに代えることはできないと言う。すなわち、ここで言う「意志」は未知なる物自体を示す単なる符号のようなものではなく、まさにそれが物自体として、身体 (*Leib*)

を通じて表象界において直接認識されているものである。このような人間の個体に見出される意志が、そのまま物自体の表象界における直接発現であるという認識が得られれば、意志は個体存在にだけでなく、表象界の万象にも見出さるべきものとなる。このことを間接認識することが、「意志概念の必要な拡張」であり、その方法が類推思考 (Analogie) である。これによって、従来は力 (Kraft) の概念に包括されていた意志は、ここでは逆に拡張された意志概念に包括されることとなる。意志は単にある種についての名称ではなく、類についての名称でもある (cf. Zweites Buch, Kap. 22)。

ここでまず問題は、身体を通じて直接認識される個体意志から表象界のすべてが意志であることを証するのは類推法であるとしても、物自体が意志であることを証するのには直接認識そのものは、如何なる思考法によるのかという点にある。意志は合理的であれ非合理的であれ、ただ意志としてのみ認識されるのである。物自体としてではないはずである。物自体は表象界の如何なる認識からも隔絶されているがゆえに物自体であるから、個体意志といえどもそのまま物自体に結びつく理由はない。意志の自己認識がたとい独自の直観認識と考えられ、純粹認識として主観・客観の形式を脱したものであるとしても、やはりそれは意志についての認識であり、それを以て物自体が意志であることを証したことはない。このような考え方は、結局、意志の自己認識に理性知を介入させる結果にもなるのである。

物自体を意志とすることは、物自体はただ意志の自己認識という仕方でのみ捉えられるという意味にも解されるであろう。だが、意志はただみずからを身体として客観化することによってのみ自己認識するとすれば、意志はここでは実体 (物自体) ではなく、作用 || 存在にあるものとなり、物自体の概念の根本的な書き換えなしには、彼の物自体 || 意志論は成立しないであろう。

物自体は認識の客観 (Objekt) ではなく、主観 | 客観関係を超えているというショーペンハウアーの主張は、今日もなおつねに重要な意味をもつであろう。ただ、この関係全体を超えたところに今日の意識が見るものは、物自体ではなく関係全体の「こと」としての生起 (Ereignis) である。この点から見れば、物自体は意志がみずからを身体として客観する構造の方式に書き換えられることとなる。この見方は、今日的には重要な意味をもつ。

しかし、物自体の概念のそのような書き換えは、表象界と物自体との峻別をもちや無意味のこととするのではない。むしろ、意志はこの峻別による緊張関係に生命を保っているのである。ここに、ショーペンハウアーの意志概念の特異な性格が見出されないであろうか。意志は身体と同じものであるが、身体として見出されるものとは全く別の仕方で見出される。それは個体として現われる認識の主観には「謎の言葉」(Das Wort des Rätsels) として与えられる。さらに彼は意志と身体との合致を「勝れた奇蹟」(Das Wunder kat'exachen) とも言つて

いるが、これは意志が世界の本質の形而上学的な隠喩 (metaphor) の意味をもつことの暗示と解せないであらうか。

意志がみずからを身体として客観化するという構造をもって存在するものを示す隠喩的な言葉であるとすれば、万象はすべてその構造をもって存在するのであり、すべてが意志の発現であることは明らかである。類推思考は、種における意志の直接認識を類化するための間接認識に過ぎないのである。

ヘーゲル『精神現象学』における

「主人と奴隸」の逆転

八 田 隆 司

本発表の課題は、『精神現象学』における「主人と奴隸」のあり方を自己意識の観点から検討し、明らかにすることである。自己意識とは一般に自己を対象とする意識と考えられている。この自己意識の構造には、自我 \parallel 自我つまり主体と客体との一致が言われているが、同時に主体と客体との区別も言われている。主体 \parallel 客体の区別がなければ、主体 \parallel 客体の一致がないからである。したがって、自己意識は同一性と非同源性との同一なのである。

では自己意識において主体と客体とが区別されていると言うとき、如何なる点で区別されているのか。自己意識の主体は、自己を対象化する意識に対し、その客体は自己によって対象化

された意識である。このとき対象化された意識は対象意識のことに他ならない。つまり自己の外の対象世界に関わる意識である。自己意識が自己を対象化するとき、自己意識は対象世界において自己を対象化している。換言すると、意識は対象世界に自己を描定し、それによって対象世界の中に自己自身を見いだしているのである。したがって、対象意識は対象世界に関わる自己意識のあり方であり、自己意識は対象世界を通して自己自身に還帰した意識に他ならない。

そこでこの自己意識における純粹自己意識と対象的自己意識との二重性をふまえ、「主人と奴隸」を検討することにする。自己意識は自我 \parallel 自我を主張し、対象世界に働きかけることでその主張を確認しようとする。そのとき自己意識は自分と対立する自己意識に遭遇する。なぜなら自我 \parallel 自我を主張するとき、自己の外の対象世界に自己を描定しなければならぬからである。純粹自己意識は自己の外に描定された自己を自分と異なつたものとみなすが、しかしこの自己も自己意識に他ならない。

そのため、自己の外に描定された自己意識も純粹自己意識と同様な行為をする。両者は共に自己の同一性を主張しあうことになり、「生死を賭けた闘い」に入る。この闘いにおいて自己意識は他の自己意識を否定することで自己の本質規定「自分自身で存在する」ことを確認する。つまりこの闘いでは、自己意識の本質規定を認めるために、否定されるべき他者存在を認めることが行なわれている。このとき、主人と奴隸のあり方が生ずる。

この闘いの結果、主人は奴隷の命を掌中に握る。そのため奴隷は自己の命を守るため、主人に奉仕する。主人は奴隷の労働の成果を享受し、自己の欲望をみたす。自己の欲望をみたすことで、自己同一を主人は確認する。したがって、奴隷は労働によって主人に奉仕し、主人は奴隷の労働によって欲望をみたすことができる。主人―奴隷関係を成立させているのは、労働なのである。

奴隷の労働は、自己の生命を確保するため、主人に対する奉仕として行なわれた。そのとき奴隷は自己の死に直面していたのである。奴隷は今まで自分が執着していたすべてを否定し、生命という絶対的普遍性への価値転換を行っているのである。このとき奴隷の労働は主人に対する奉仕ではなく、絶対的無限性を対象世界において形成化・具体化に他ならない。つまり労働とは、奴隷に潜んでいた自己意識の真の本質性を自覚させる働きなのである。このとき、奴隷は労働において自己の本質を、つまり自由を自覚できるのである。そのため、奴隷こそ自己に対する主人であるのに対し、欲望に動かされている主人は自己の奴隷に他ならないのである。労働は主人を主人とし、奴隷を奴隷とする概念であるが、同時に奴隷を主人へと、主人を奴隷へと逆転させる概念でもある。

ヘーゲルの芸術宗教論Ⅱ

――懐疑について――

門脇 健

ヘーゲルは、「精神現象学」において絶対者への信、つまり未だ主観的ではない知を客観的な知へと高める時、懐疑という方法を採用。この時、この方法に関して、ヘーゲルがシェイクスピアの「ハムレット」から大きな影響を受けてきたことは次の諸点から推測できる。

(1)疑わず直線的に行動するギリシャ悲劇の主人公達の限界を示すために、ハムレットが対置されていること。(2)ヘーゲルの強く主張する「現実との和解」が、「ハムレット」においては成立していること。(3)ガイストに対するハムレットの疑いの台詞が、「現象学」から約十五年後の「美学講義」でも、そのまま引用されていること。(4)ゲーテのハムレット観に対し、ヘーゲルは、あくまで疑う人としてハムレットを見做すこと。(5)「現象学」の諸論において述べられる叙述の方法に関する難解な部分が、「ハムレット」を背景とすると、きわめて明解になること。

以下(5)に関して述べていく。

(a) 信と疑

ヘーゲルもハムレットも、ガイストを全く疑わない。それを直観したことを認識の誤りとするような批判は、両者とも、厳

しくしりぞける。そして、ガイストを信じているが故に、その信を確実な知へ高めようとして、疑うのである。

(b) 方法的懷疑

ここにおいて、ヘーゲルもハムレットも自己の分身に演技を要求する。「自然的意識」と「気狂いのふりをするハムレット」である。これらの自己の分身に、その対象に関する知を疑わせ、「絶望への道」||「ガイストへの道」を歩ませるのである。ここにおいて、「両者とも、一種の策略 (T. 56) をめぐらしていると言えるであろう。」

(c) 規準と比較

さて、その時、対象に関する知の真偽に関する規準及びその比較は何処にあるか。それは、現実の場で演じている意識のうちにある。従って、意識の有する知が真であるが偽であるかについては、我々は、ただ眺めているだけでよいことになる。(このことは「ハムレット」における劇中劇「ゴンザーゴ殺し」を分析することによって、より明らかとなる)

(d) 現実の知

ヘーゲルがギリシャ悲劇中ソフォクレスの「アンティゴネ」を評価してきたことは周知のことである。しかし、ヘーゲル自身、「美学講義」の中において、シェイクスピアを高く評価していることは、もつと注目されるべきである。とりわけ、「ハムレット」に関するヘーゲルの評価が懷疑という一点に集中していることは、注目されねばならない。何故ならば、方法的懷疑が、ヘーゲルの思想において、大きな役割を演じているから

である。

ヘーゲルは「絶対者のみか真である」と言うことを信じて疑わない。そして、疑わないからこそ、この信を、方法的懷疑によって、客観的な知へと高めるのである。この時、このような懷疑を、ヘーゲルは、主観的なものを客観的なものにする思弁的なもの (das Spekulative) と呼ぶ。そして、このような知のあり方こそ、現実の知であったのである。ヘーゲルは、「現象学」の序文で言う。「哲学を学という形へと近づけること。つまり、知への愛という名を脱却し得て現実の知になるという目標に哲学を近づけていくこと——このことに寄与しようというのが、私の目指すところである。」

ヘーゲルの内のヘルダーリン

中 島 秀 憲

ヘーゲルは「精神現象学」(1807) において、現代精神を客体的 (神的なもの) 喪失の精神と認識し、ロマンチカー(美魂) を、直観や感情の内での客体性回復の精神運動と捉えている。彼は美魂に対して「狂気、肺病となつて死滅する」と批判しつつ、「美魂も新しい精神の契機となる」とその意義を認めている。新しい精神における「美魂」の意義を解明する鍵は、「美魂」の代表者としてヘーゲルの念頭にあるヘルダーリン、つまりフランクフルト時代に深く影響を及ぼし合ったヘルダーリン

が、ヘーゲル哲学形成の中でいかなる位置にあるかを考察することである。

我々は、ヘルダーリンの内に、ヘーゲルに先んじて弁証法的合一思想が生じているのを知ることができる。チュービンゲン時代の「自由に寄せる讃歌」(1790)には、統一、分裂、再合一という思想が現れている。フランクフルト時代の「判断と存在」(1795)では、自我は、自我が自我から分離することによって可能であり、分裂に先んずる統一が存在である。ホンブルグ時代に入ると、分裂が絶対者に関係づけられる。「精神的なもの、それが発現する時必ずある種の悲哀感と屈辱を伴わずにはいない」(1798 Br. 169)。根源的に人間と自然は過度に一致なのであるが、一性が自覚的となるためには、悲劇という形で自然と人との敵しい対立が克服されることが必要である。

(1779 Grund zum Empedokles) ヘルダーリンにとっては、純粹ないそしみである詩作こそが、愛を根底とする美の世界を構築するものであり、人と自然とを再合一にもたらすものである。

これらの思想はフランクフルト時代のヘーゲルに深い影響を及ぼしている。愛による客体との和解は、断片 *Positiv wird ein Glauben* (Juli, 1797) より、断片 *Fortschreiten der Gesetzgebung* (Anfang 1798) までの中心テーマである。断片 *Glauben is die Art* (1798) における、合一と存在は同義であり、*System fragment* (Sept. 1800) において、生は結合と非結合の結合である。

一七九七年より一八〇〇年にかけてのヘーゲルは全体としてはヘルダーリンの合一思想に従っている。しかし、体系づけた叙述ではないが、ヘーゲルは、あくまでも美と愛の内に詩的に再合一を計ろうとするヘルダーリンの立場に限界をも感じている。断片 *Zu der Zeit, da Jesus* (1798) においては、「ひとつの美の宗教を創ること。その理想は、それは見出されるのか」。「美魂は美しい享楽の瞬間を有しているが、それは瞬間にすぎない」。*System fragment* においては、「宗教が現れば、哲学は身をひかねばならない」が、しかし、この宗教は、哲学の無力ゆえに哲学に対抗して現れる宗教ではなく、哲学の成果の後に現われる宗教である。イエナ時代の *Differenzschriften* (1801) では、現代においては、芸術による再合一は不可能で、哲学によらねばならぬ。

ヘルダーリンの再合一への道は、生涯かけて *Dichtung* であり、一八〇〇年までのヘーゲルにとっては、その道は宗教であった。彼の宗教は、カント的な道徳宗教から、愛と美の宗教へ、そして思弁的宗教へと移行している。ヘーゲルは、ヘルン時代後期、つまり断片 *System programm* (1796) 以降、ヘルダーリンの詩的弁証法に原理的意義を認め、一七九七年以降、その原理をイエスの宗教の本質と捉え、その原理が愛と美によっていかに現実の中で生命をもちえるかを探っていったのだが、挫折せざるを得なかった。(Der Geist des Christentums und seine Schicksal, Sommer 1799 oder Anfang 1800)

ヘーゲルは、イエスの宗教を愛と美によってではなく、思弁

よって把え直すことにより、その内に、挫折せざるを得ない原理ではなく、現実の内に生命をもち得る原理（精神現象学における、新しい精神の契機としての美魂）を把えたのである。つまり、彼は、「イエスの宗教」的な（ヘルダーリンの芸術性の内に、根底としての合一直観、合一感情を認識したのである。

デュルケームにおける

道徳と宗教について

山崎 亮

『宗教生活の基本的諸形態』において宗教は、特にその道徳的側面によって捉えられている。デュルケームによれば宗教的力は道徳的な集合的力に他ならず、また世俗的な道徳も宗教から派生したとされる。しかし『宗教生活』においてはこのような「道徳的 (moral)」なる概念は一義的には規定されておらず、宗教と現実の道徳との関係も明確にされているとは言い難い。

今回の発表では、一九〇六年に発表された「道徳的事実の決定」の中で、デュルケームが道徳を如何なるものとして理解していたかを把握し、さらにデュルケームにおける道徳と宗教の関係にも若干言及してみたい。

「道徳的事実の決定」において、道徳的事実とは現実に存在する道徳のことであり、それはまた多様な道徳的準則の体系と

して規定されている。デュルケームはこのような現実の道徳の分析から、道徳的事実の二つの一般的特質、義務 (devoir) と善 (bien) とを導出する。

義務とは、道徳的準則の強制的な特質である。道徳的準則は権威によって一定の行為を命じ、行為主体は命じられた行為を、権威に対する尊敬の感情において遂行する。要するに道徳的準則は、唯それが命じるが故に従わねばならないものである。

しかしデュルケームによれば、道徳的準則のこのような強制的特質は、道徳的事実の抽象的側面にすぎない。人間は現実には、唯命じられているというだけの理由では、何の関心も呼び醒さない行為を成すことはできない。従って道徳的行為の目的は、我々を引きつける望ましいものでなければならぬとされる。しかしそれは、日常的な欲望の対象が持つ感覚的な望ましさと異なる一種独得の望ましさを善と呼び、これを道徳的事実の第二の特質とするのである。

こうして導出された道徳的事実の二つの特質、義務と善とは、一見したところ矛盾したもののように思われる。しかしデュルケームによれば、現実の道徳は総て、これら二つの特質を様々な割合で常に併せ持っているとされる。義務と善とは、最も重要で恒久的かつ普遍的な特質なのである。

デュルケームはさらに、道徳的準則の強制的特質を可能にする道徳的権威、並びに我々にとって望ましい道徳的目的が、実

はいずれも社会であることを明らかにする。彼によれば社会は、あらゆる面において個人を超越している。それは物質的力に対抗し帰る唯一の精神的力即ち集合的力の総体であり、あらゆる文化的財産の源泉である。それは個人に優越した存在であるが故に、個人に命令する道徳的權威たり得るのである。一方で人間は、これらの文化的財産と集合的力の一部を同化するこゝとによって、初めて真の人間たり得るとされる。彼は自らの自然的存在を超えて高められるのである。この意味において社会は、個人にとって望ましいものであり、それは個人が愛着すべき道徳的目的を構成するのである。

換言すれば、社会こそが何よりもまず道徳的な実在なのである。道徳的事実即ち現実の道徳は、このような道徳的実在としての社会の望ましさと強制的特質とが、道徳的準則の形態の下で結晶し固定化されたものに他ならない。

歴史的に見るならば、道徳的準則は当初、宗教的実践と混淆されていたとデュルケムは考えている。それは世俗化され合理化されて、現在の道徳となったのである。しかし、だからと言って宗教がやがて消滅するよう運命付けられている訳ではない。デュルケムにおいて宗教は、人間の内面的な力を高揚させ、人間の生活を活性化する原動力として、世俗的な道徳とは異なる独自の存在意義を持ち得たと考えられるのである。

デュルケムにおける宗教と科学

田 丸 徳 善

一、宗教と科学との関係の問題は、宗教と呪術、あるいは宗教と道徳などの問題とやらんで、学説史上、多くの論者によって取りあげられてきた。それは最終的には、宗教の本質をいかに解するかという定義の問題につながるが故に、宗教学（および宗教哲学）にとって、中心的な重要性をもつものでもある。

周知のごとく、タイラーやフレーザーは、「未開の科学」としての呪術と科学との連続性を強調する一方、これらと宗教との対立を重視した。やや後のマリノフスキーの所論は、呪術の理解については少し異なるものの、宗教と科学とを対置する点では、ほぼ同じ考えを継承していると見られる。他方、この問題は近年になって、「合理性」の概念との関連から、改めて注目されてきている（e.g. B. Wilson, ed., *Rationality*, 1970, etc.）。かかる状況を背景として、デュルケムがこの問題をいかに捉えているかを、かんたんに検討したい。

二、デュルケムは、すでに古典となった『宗教生活の原初形態』（古野清人訳、岩波文庫版、上・下）の中で、かなり屢々、科学に言及している。それについて明確な定義はどこにも見当たらないが、文脈から判断して、それが近代の実証的科学的意味を持っているのは、ほぼ間違いないところであろう。ところで、こ

の科学と宗教との関係は、かれにあっては、二つの側面を有しているごとく思われる。一つは宗教についての科学的な研究態度という意味の、いわば方法に関する面であり、他はともに人間の活動である宗教と科学の営みを、对象的に論ずるという面である。デュルケムが、自らの宗教についての研究を実証的な科学とみなしていたことは、疑いを容れない。その目的は、宗教の真相を解明することにある。彼は言う。「宗教は自らを認識していない。自らが何から成立しているかを、どんな欲求に応ずるかを、宗教は知らない。それ自身が科学の対象である。」(下三四七頁)これが第一の側面である。

三、しかし、より重要なのは明らかに第二の側面であろう。この点についてのデュルケムの所論は、概してみると、科学が宗教から派生し、したがって、両者が少なくとも起源的に一つであることの指摘と、逆に、科学が宗教から乖離し、さらにはそれにとって代ったことへの指摘とを含んでいる。しかもこのことは、彼が同書第一編に示した宗教の定義と密接に関連している。周知のごとく、デュルケムは宗教を信念と行事(儀礼)との二つから成るものとみた(上七一、八六頁)。彼は繰返し、

宗教と科学とは世上に言われるごとく対立するものではなく、むしろ一つであり、科学が実は宗教から派生したものにほかならないと言う(上二九、三七〇、四二七―九、下三二七、三五〇頁など)。その主たる根拠は、信念ないし宇宙論の領域にあり、例えば力、空間、時間などの基本カテゴリーが、未開の宗教的な力の観念や分類体系に由来することに求められる。この

書の序論が「宗教社会学と認識理論」と題されているのは、決して偶然ではない。

四、けれども、宗教と科学は、まさに同一のレベルにあることからして、また対立し、前者が後者によって代替されることになる。「科学思想は宗教思想のより完全な形態にすぎないのである。したがって、宗教は、科学が課題の遂行にさらに適合してゆくにつれて、科学を前にして漸次に後退してゆくのが当然と思われる。」(下三四六頁)このように、知的・認識的・思维的な機能が、次第に脱落していくことは、果して宗教の衰退を意味するのであるが、これに対するデュルケムの答えは、明らかに「否」であった。「宗教が行動であるかぎり、人を生かす手段であるかぎり、科学はそれに代りえないであろう。」(下三四七頁)宗教の力は道徳的な力、人間的な力であり(下三二七頁)、人間があるかぎり消滅しえないものである。

五、一般に宗教と科学との関係の考察は、両者の一致・対立・相補(平行)という三つの基本的パラダイムに整理しうるであろう。デュルケムの所説には、この三つがそれぞれ何らかの形で含まれている。それがいかなる動機からでもたものであり、どのような位置を占めるか等の点は、さらに改めて論ずることにする。

キルケゴールにおける「罪」をめぐる

西倉直樹

キルケゴールは、その著作『不安の概念』『死に至る病』において、罪の問題をキリスト教にとって決定的なものともみなし、それを或る意味で贈罪の問題以上に重要視している。しかし、この両著作においてキルケゴールは、罪を教説として教義学的に論じようとするのではなく、むしろそれを不安や絶望との関係において問題にしてゆこうとする。本発表では、右の二書において示される不安と罪との関係、絶望と罪との関係を明らかにし、キルケゴールが、不安、絶望といった人間の在り方の分析を通して、いかにして罪というキリスト教的なものに結びつき、それを問題としていたかを明らかにしてゆきたい。

『不安の概念』においてキルケゴールは、質的飛躍によって瞬間において生じる罪と、このような罪に先行する状態(罪の可能性)としての不安との非連続を指摘する。しかし更に、罪はそれが阻止されない限り絶えず(各瞬間ごとに)新たな飛躍によって生じ続ける。という見解が提示されるにおよんで、この不安と罪との区別は単純には維持しえないものとする。というのも、もし罪が絶えず生じ続けるにもかかわらず、なおそこに罪の可能性としての不安が存するとすれば、それは、不安の主体が罪の各瞬間を罪の可能性としての状態に還元することな

しには、不可能だからである。つまり不安の主体は、罪を現実性として問題化しえないのみならず、罪それ自体も変質させることになるのである。罪の現実性に対応する主体は、絶えずその場面としての瞬間においてある人間、すなわち各瞬間ごとに意識的に行為しつつ、それに対して責任を負う人間でなければならぬ。そしてこのような人間において、罪を絶望との関係から考察するのが、『死に至る病』である。

『死に至る病』においては、人間が自己(精神)として規定されるが、それは或る他のもの(神)によって規定された自身自身となるべく、絶えず自身自身に関係する関係である。そして絶望は、このような人間が自分自身であらうとしないこととして規定されるが、それは自ずと持続するものではなく、それが存在する各瞬間ごとに、自分自身に関係するという意識的行為に帰せられることになる。

それでは、このような絶望と罪とはいかなる関係にあるのか。キルケゴールは、罪を神の前なる絶望とする。しかし前述のように、絶望は既に神(或る他のもの)との関係を前提としており、構造的にみれば、この両者の間に違いはない。この「神の前にある」ということよってキルケゴールが強調するのは、罪の何たるかは人間の側からは知りえず、ただ神の側からの啓示よってのみ明らかにされるといふことである。つまりこの啓示ということよって、神に対する人間の側からの連続的関係づけは断絶され、神と人間との質的差異、キリスト教的超越的なものと人間の内的なものとの差異が明らかにされるので

ある。とはいえ、このようにして明らかにされる罪は、やはり絶望として問題化される。というのも、キルケゴールは、罪の何たるかが神からの啓示によって明らかにされた後に、神の前で絶望する、ということをして罪とするからである。つまりキルケゴールは、神の側から啓示によって超越的に示される罪を、その啓示に直面して絶望する主体において問題とするのである。そしてこのことは、キルケゴールが超越的な罪をその超越性に相応する場面としての瞬間において、すなわちその瞬間においてある絶望の主体において問題にすることを意味するのである。

以上において明らかにされるキルケゴールの罪理解は、確かに罪を啓示に基づいて捉えるものでありながら、あくまでそれを啓示に直面する人間のあり方において捉えようとするものである。しかしその理解に含まれるこの二つの方向、すなわち神の啓示に即して審判的告発的に罪を見ようとする方向と、人間のあり方に即して意識的行為的に罪を見ようとする方向は、不整合をきたす可能性を有している。そしてこのような不整合は、既に『死に至る病』の叙述の内にも現われてくるのである。そしてこの点に、なおキルケゴールの罪理解における問題が存するよう思われる。

キルケゴールの実存思想

——イロニーの実存——

荒井 優

キルケゴール（以下K.と略す）は、人倫ないし社会道徳としての倫理と、個人の実存的主体性としての倫理とを本質的に区別した。前者には絶対かつ永遠なるものが存しない故、低次の倫理として美的領域にとどまる。後者は有限性を越えた絶対かつ永遠なるものの自覚によって、個人の内部に生ずる倫理である。ソクラテスは世界史上に初めて主体性を導入し、低次の実体的倫理から高次の主体的倫理への移行を可能にした。

1. 世界的イロニー

歴史的転換点において新しいものの可能性を産み出す為に、古いものの全面的破壊を行う主体をK.は「世界的イロニー」と呼ぶ。その最初の実例ソクラテスは、既存の知識・原理の破壊者として国家とその神々や社会的基盤たる人倫性を否定した。しかし彼は代るべき新しいものを何一つ産み出さなかった。新たな神・イデー・倫理、これら来るべきものに対してそれが存在することは知っていたが、それが何であるかについて彼は無知の立場を堅持した。ただ否定性として、自らが高次の肯定性への布石となることで満足した。

2. イロニーの実存

K.はこの世界的イロニーの意義を、実存的個人の内面性領域に移し換え、イロニーを実存的発展の一つの転換点として把える。「人間的というに値する生はイロニーで始まる。」直接性即ち美的生は、有限性・世間性の枠内で某かのもの (Etwas) になろうとする。有限的 Etwas に埋没し、固執し、終始するこの美的生に疲れ、虚しさの極に立つて、個人はイロニー的主体に変貌する。イロニーとは、時間的有限諸規定の全体を否定することによって、外的世界の虚しさから己れを救い出そうとする否定性のパトス、「無限的かつ絶対的否定性」である。ここにイロニーの個人は世界関係における直接的肯定性の拠所を失う。

この否定性は他者関係において特徴的である。イロニカー・ソクラテスは真理への誘惑者であった。誘惑とは汝関係において如何なる直接的肯定性ももたらさぬ否定的関係である。イロニー的誘惑は汝の自己関係、即ち真理に対する汝の間違った関係の仕方を否定する。直接性は真理を自己の外部に持ち、与えられた既存の原理、既存の実体的人倫理を遵守する。イロニーは汝のこの客観的真理観を否定する。それ故ソクラテスは、他者からその有限諸規定の一切を脱ぎ捨てさせ、彼らを純粹に人間であること以外何も残らぬ無へと渡しつけ、しかし新たな真理を教示することなく、他者を浮遊の内に残して去ってゆく。

イロニー的個人はこの浮遊(否定的自由)の内にあって、己れを支える何ものも持たず、世界との肯定的関係を回復しうる如何なる手立もなく、無の深淵へと墜落してゆく。イロニー的

無は絶望の最初の卓越した形態「絶望して自己自身であろうと欲する絶望」である。イロニー的主体は、自分を措定していた力に対するあらゆる関係から自分を引き離し、自己自身の内奥へと沈潜する。K.はこのイロニー的絶望を健全とみなす。何故ならこの無における絶望の中でこそ、主体性の最初の形態が現われるからである。

主体性とは否定性―肯定性、無限性―有限性の統一である。イロニー的主体は、有限性の否定、絶望を通して自己における「無限的自己」「裸の抽象的自己」の自覚に達する。それは本来すべての人間に妥当する根源性(普遍)である、と同時に私自身の自己(個)である。ここに倫理的パトス、即ちイロニー的否定性を含んだ高次の肯定性のパトスへと移行する可能性が開かれる。何故ならこの抽象的自己こそ、己れの現実を無限に引き受けてゆく推進力だからである。主体性とは、有限性の廃棄による世界からの逃亡ではなく、自己の無限性において有限性を受け取り直し、自分を世界の正しい位置に措定するという決断性である。イロニーの否定的パトスはかかる主体性を覚醒させ、高次の肯定性へと飛躍せしめる契機としての否定性なのである。

キェルケゴールにおける

「真理の証人」論争

国井 哲義

一八五四年十二月十八日、キェルケゴールは『祖国』紙に「ミユンスターは『真理の証人』であったか、『真正の真理の証人』の一人であったか、これは真実か」と題する論説を掲載した。これは、彼の死まで続けられることになる、キリスト教界に対する決死的な闘いの開始を告げ知らせるものであった。人々は仰天した。彼を狂人扱いした者もいたほどである。しかしこの闘いは、キェルケゴールの側からすれば、周到に準備されたものであり、思想的にもそれまでの彼の歩みと何の断絶も存在していないのだ。それどころか、それは彼のライフワークの当然の帰結だったといえるのである。

ではミユンスターとはいかなる人物だったのか。彼は一八三四年から二十年間シュラン地区の監督という要職にあり、説教者として、行政的手腕家として傑出した人物であった。彼はまたキェルケゴールの父親とは個人的に特に親しい関係にあった。キェルケゴールは父親からミユンスターの説教によってキリスト教教育を施されたのである。彼がミユンスターに対して敬慕の念をいだいていたことは疑う余地がない。しかし彼がキリスト教に対する理解を深め、キリスト者の概念を先鋭化する

につれて、両者の間に埋めがたい溝が生じてくる。ミユンスターのキリスト教解釈は、世間的な枠を一步も出るものではなかったからである。彼の前には、次第に避けることのできぬ選択が現われてくる。それは、ミユンスターに代表される既存のキリスト教界に公然と反旗を翻すことになっても、自分のキリスト教解釈を語るべきか否かということである。キリスト教界に対する攻撃は、国家に対する逆逆を意味する。このような状況のなかで、彼は逡巡しつつも、攻撃のための武器を準備するのである。

一八五四年一月三十日、ミユンスターが死ぬ。彼のような傑出した人物でさえ、自分がいかにキリスト教の理念から隔たっているかということを知ることができなかったのである。このことは、キリスト教界全体が自らの力で真実に立ち返る可能性を喪失していることを意味している。彼のとるべき道は一層明確なものになってくる。彼は遂に直接的な攻撃に打って出ることを決意するのである。攻撃のきっかけはマーテンセン教授によって与えられた。彼は、ミユンスターを追悼する演説のなかで彼を真理の証人の一人と呼んだのである。

真理の証人という言葉は、キェルケゴールがさまざまな著作や日誌のなかで重大な意味をこめて用いていたものである。それは自分の生命を賭してキリスト教の真理を証す殉教者を意味したのである。それがミユンスターのために用いられたということは、自分に対する重大な侮辱と彼の目には映ったのである。こうしてマーテンセンの言葉は、キェルケゴールがキリス

ト教界を攻撃するための合図となり、ここに真理の証人論争は起つたのである。

論争はまず『祖国』紙上で行われ、初めはミユンスター個人にかかわるものが議論の中心であったが、次第にキリスト教界全体に対する根底的な批判が前面に押し出されてくる。彼が攻撃しつづけたことは、真理の証人のキリスト教であるべきものが、聖職者の生計の手段となつてゐるということであつた。

彼はさらに論争の舞台を彼自らが発行する『瞬間』というパフンレットに移して闘いを続行する。彼はこれを九号まで発行し、そして十号を準備してゐた頃、路上で倒れ、一ヶ月余りに息を引きとるのである。

絶対的なものに奉仕しようとした彼の生涯と、その結果としての死は、彼がやはり一人の真理の証人(殉教者)であつたことを示してゐるのである。

キェルケゴールに於ける

単独者の殉教と愛

佐藤 幸治

キェルケゴールの「単独者」思想にとつての他者の問題を考察したい。「単独者」とは神を唯一の汝として、その汝と絶対的な関係に立つ主体のことであるが、その「単独者」と他者との関係、即ち、「単独者」が現実世界の中で具体的に出会う他

者、キリスト教で言うところの「隣人」との関係は、キェルケゴールに於て、どのように考えられているか。

我々の見解では、キェルケゴールの言う「単独者」が、この現実世界からの孤独、孤立を意味しているのではなく、「単独者」思想には既に、他者の問題、「愛」の問題が含意されてゐるのである。「単独者」が「単独者」に徹底することによつて、「愛」は可能である、とキェルケゴールは考えたのである。そして、それはキェルケゴールの宗教哲学全体に渉る首尾一貫性を持つてゐる、と我々は考へる。

前期著作によつて、「単独者」そのものの境位を「自由」の視点から考察すると以下のようになる。キェルケゴールの主体性＝真理は、自らが真理を生み出す「自由の業」であり、それは自由の現実性への課題を遂行するという行為である。そして、この行為の主体が「単独者」であり、キェルケゴールは、真理はただ「単独者」にとつてのみ存在する、といふ。しかし、それは他者を排除した、悪しき意味での個人主義の見解ではない。キェルケゴールの言う自由は、宗教的自由、即ち、永遠の浄福のことであるが、それは個人の救済史と同時に、人類全体の救済史の意味が同時に含まれてゐる。個と類の相即が、人間の実存の本質である、とキェルケゴールは見るのである。従つて、個が永遠の浄福を獲得するといふ「単独者」の自由の業は歴史的行為である。しかし、ここで、その個に於ける罪という非自由性の自覚が問題になる。罪意識によつて、類としての普遍妥当的なものは一時的に留保されるのである。

これがキェルケゴールの言う、倫理の「目的論的留保」である。しかし、この「目的論的留保」は、その表現からも明らか如く、倫理の否定ではなく、「倫理」から「宗教」へと往相的に突破することによって、還相的に「倫理」へと立ち還ることが意図されているのである。罪性という量的規定の下にある「歴史」も、その罪性ゆえに全否定されるのではなく、往相的にキリスト教信仰を獲得することによってのみ、還相的に受け取り直すことが出来る、とキェルケゴールは考えるのである。

この視点から後期キェルケゴール、アンチ・クリマクス以降も見られねばならない。アンチ・クリマクスの言う「同時性」は卑賤のイエス・キリストとの同時性であり、卑賤のイエス・キリストに対する躓きの可能性を、信仰の決断によって克服し、絶対的な神・関係を遂行することである。これは又、同時に十九世紀のキリスト教界に対するアンチ・テーゼを意味している。

この絶対的關係は、相対的な「この世的なもの」に把われる自己の徹底否定を意味しているが、しかし、そのことでキェルケゴールが「この世」を否定している、と考えることは出来ない。寧ろ、「単独者」は自らの罪の自覚の故に、「この世」の否定としての流血の殉教へ往くことの出来ぬ脆弱さを自覚し、神の前で謙虚にへり下らなければならぬのである。受肉に於て実現された「神の愛」の「この世」に於ける倅いが「同時性」であり、それは「この世的なもの」の否定ではあるが、「この世」の否定ではなく、「神の愛」が「この世」に於て実現され

た如く、「隣人愛」も「この世的なもの」を否定することで、「この世」に於て実現されねばならないのである。

このように自己否定を通して、歴史を受け取り直し、恩寵としての生を生きることが、キェルケゴールの「愛」であり、それはキェルケゴール思想に一貫している、と言える。

キェルケゴールにおける「関係」の

意味について

築山修道

キェルケゴールは「関係乃至関わり」(Verhältnis)という言葉を使用することによって、一体何を開示しようとしたのであろうか。或はそのことによって如何なる事態を指し示めそうとしたのであろうか。かかる問題の解明は、キェルケゴールが究明しようとした「実存としての人間」を理解するために、少なからぬ意味をもつと思われる。キェルケゴールの著作において関係乃至関わりという言葉が最も印象深く且つ決定的な意味をもって語られ使用されている箇所は、周知の通り『死に至る病』の冒頭である。つまり、「人間は精神である。然るに精神とは何のであるか。精神とは自己である。しかしその自己とは何か。自己とは、関係が関係を関係自身に關係せしめる一つの関係、即ち関係において関係が関係を関係自身に關係せしめることである。自己とは関係ではなくして、関係が関係を關係自

身に關係せしめることである」と。

ところで、キェルケゴールのかかる言表は、実存する人間のどのような実存的事態及び実存論的あり方を指し示しているであろうか。彼は人間を肉体と魂の、無限性と有限性との、時間的なものと永遠的なものとの、また自由と必然との一つの総合として規定する。然るに総合が総合として成り立つためには、二つのものをポジティブな統一へとまたらす第三のものがなければならぬが、キェルケゴールはこの第三のものを「精神」と名づける。そしてかかる総合（人間）を総合（人間）たらしめる自己生成におけるポジティブな統一の力乃至働きとしての精神は自己として把握されるのである。

ところで、人間が一つの総合として規定される限り、総合は一つの關係であるが故に、人間は關係として規定され得るのであるが、しかし人間をただ一つの關係として規定するのみでは、そのことによつては未だ人間の「自己」というところを捉え表現することは出来ない。従つて、關係として規定された人間存在において、「自己」がそこに問題となり成り出て来る次元は、一つの關係を關係として成り立たせているもの、つまり關係自身ということ若しくは關係を關係づける働きが問われ見られている如き地平であると考えられる。そしてこのように考えるとき、キェルケゴールが自己についての先の規定をかくも厳密な表現をもつて言い表わさなければならなかつた所以が理解され得るであらう。

然るに、自己としての關係（以下自己關係と呼ぶ）というこ

とで肝要なことは次の如き点にある。一つは、自己は如何なる意味においても一箇の対象ではないと同様に、自己關係もまた決して一つの対象存在として理解されてはならぬということ。

そして自己關係が対象存在として理解されてはならないということは、自己關係が客観性の場においてではなくして、実存しつつある主体の主体性の場において主体的に問題となり理解されなければならぬ如き実存的主体性の範疇に属する実存的・主体的な対象化され得ない關係であることを意味するであらう。

そしてこのことは、關係概念がもともと実体概念ではなくして、運動概念として実存における生成運動の主体としての自己を表現するダイナミカルな概念であるということとも本質的に関連しているのである。逆に言えば、自己は自己關係として表現されることによつて、実体としてではなく、自己生成的な運動の主体として捉えられるのである。次に、自己關係が人間における実存的・主体的、自己生成的なあり方を指し示すものであるとするならば、自己關係においては自己の自己自身に対する關係が第一義的な関心事となつていくことである。そして実存に生きる主体の根源的なあり方を「単独者」として理解するキェルケゴールにおいては「關係」とは第一義的には「自己の自己自身に対する關係」を意味する。そして更にそのことは、自己關係が根本において「主体的真理」の立場を言い表わすものであると共に、そのことと一つに結びついて人間における自由の問題でもあることを示唆している。つまり、キェルケゴールによれば、人間実存における「真理と自由」は人間が

自己関係であるということ、そのことのうちに正しく存在するのである。

然るにかかる自己関係は、根源的には他者によって定立された一つの派生した関係であるが故に、根底に他者への関係（「神関係」）を含み、他者との関係のうちに自己関係をも存せしめる如き関係である。そして正しくここに自己関係の弁証法があり、且つ自己関係が弁証法であるところ、実存的主体における「真理と自由」もまた弁証法とならざるを得ない所がある。

エマソンの宇宙観についての一考察

宮田 元

エマソンは、宇宙的に考察すると、自然と魂とから成っている。としているが、宇宙を構成するものとして、自然と人間が重要な役割をもつことを示唆しているものといえよう。

エマソンは、若い頃から宇宙に関心をもち、天文学の本もよく読んでいたことが知られているが、一八三二年に、「天文学」と題した講演を行なっている。この中で、エマソンは当時の天文学の現状から理解される宇宙の広さと構造についてふれ、それを基に、新しい宗教思想の考察を試みている。

エマソンは、科学によって示されている宇宙の無限の広がり

を考えていくとき、私たちの捉えうる宇宙や、神の創造した全世界も、その中では、一介の点にすぎないような宇宙であろうと理解する。そして、このような広大無辺な宇宙の存在を考えると、従来の神の観念が修正され、人間観も謙虚に反省されねばならなくなるとみる。

エマソンは、「古代人は、人間を最高の生物の典型と考え、神の被造物のうちで、知力があり、善いものは、何でも人間に似ているにちがいないと想像していた。」とし、これが思いあがった人間の夢想として、天文学によって訂正されたとする。というのは、土星、木星、天王星、水星などにどのような生物が住んでいようと、この人間と同じように太陽の回りを旅する太陽系の一族においても、その生物は、人間と全くちがった組織体をもっているにちがいないことが証明されているとし、さらに、この地球という特殊な惑星の表面に現在住んでいる、昨日の種族の構造が、大きな天体に住む、あらゆる種類の生物の原型だと思ふことは、到底できないことだと考える。

それよりも、むしろ、「魚には海、鳥には空、獣には野、というふうに、各生物にそれぞれ、特有の住みかを割りあてた慈愛の神が、これと同様に、地球以外の場所でも、被造物をその住みかに適応させ、愛するこの被造物に、人間に与えたものとはちがった、恐らくもっと優れた天分を与えていると信じる方がよい。」と述べている。

ここには、SFもときの推論のように思われる点もないではないが、エマソンが、当時の科学的な天文学の成果を織りこみ

ながら、広大な、宇宙的規模において、宇宙や、神や、地球や人間を考えようとしていることがよく理解できるのである。

しかし、エマソンは、このような、科学的、天文学的な宇宙観を、そのまま自分の宇宙観としたのではなかった。エマソンは、人間とのかかわりにおいて、新しい視点にたつて、宇宙を捉え直した。それは、宇宙を、単なる物質的宇宙としてみるのではなく、精神的宇宙、道徳的宇宙としてみようとするものであった。

「我々は、道徳的な偉大さにまさる偉大さのないことを感じる。勇氣の行為、愛情の行為、自己献身の行為、こういう行為の前では、宇宙の高さも、距離の遠さも効力を失い、星はその輝きを失う。」とエマソンは述べているが、人間の宗教的、道徳的な生活にかかわる宇宙に、その意義を認めようとした。

エマソンは、また、「この罪を知らない宇宙に、これほどつまらない物をつめこむのは、全く無駄ではないかと、疑問に思わないわけにはいかない。」として、この宇宙の中に住む人間の道徳性を問題にしている。

そして、「人間は、これらの道徳的な目的を求めていく限り、宇宙の全ての力によって強くされる。」と述べて、宇宙が人間を支える力となることを示唆している。

また、エマソンは、一八四〇年の日記の中で、「宇宙人は、人間が恋いこがれることのできないほど遠ざかっており、また漠然としたものであると想像してはならない。宇宙が生きているとき、いつも私は生きている。私は宇宙である。宇宙は神の

体現である。神の存在するところ、宇宙は神の回りに姿を現わす。」と誌しているが、まさに、生命を通して、宇宙と人間が密接に結ばれるものであり、その極限において、人間が宇宙となりうることを指摘しているものといえよう。

ソクラテスに関する二種類の宗教性

保坂 幸博

ソクラテスを宗教的なものとして観る場合、その宗教性という点について研究上少くとも観点を二種類に区別して考える必要があるように思われる。

その第一の観点からする宗教性は、ソクラテスの同時代ないし歴史的にソクラテスに先行する宗教的状况ということであり、その際宗教といわゆるギリシャ哲学との間に原理的な相異を見い出さないものである。このような研究の好例として F・M・コーンフォードの遺作 *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought* を挙げる事ができる。コーンフォードはその初期の研究においてすでに、ギリシャ哲学は過去とのなんらの連続なく突如として生じたのではないという主張を行っていたが、それではその連続、その起源とは何であるかとの必然的に生ずる問いに対して、初期の研究では、歴史的にギリシャ哲学に先行した風俗、習慣、部族的信念などの総体を想定し、これを「宗教」とよんでいたように思

われる。しかしこの点の具体的な説明は必ずしも成功せず、この *Principium* に至って「古代ギリシャの宗教の宗教性は何か」の問いに正面から取り組みざるを得なくなり、そのメルクマールとしてシャーマニズムを提出した。古代ギリシャの部族的予言者やホメロス等の詩人、デモクリトス等の哲学者等々を、シャーマンのな力を有する存在と考え、この点に連続を見い出そうというのである。

このコーンフォードの研究はさておくとして、類似の観点からの研究が今後多くなされなければならないであらう。

次に第二の観点からする宗教性とはキリスト教へ収斂したものととしての宗教性である。紀元二・三世紀のヘレニズムがこれを準備したが、カッパドキアの教父の一人ユステイノスの「弁証論」は明瞭な形でギリシャ哲学を、そしてソクラテスを取り込んでいた。当時はネオプラトニズムの全盛期であり、プラトン原典に登場するソクラテス像は紀元前五世紀のアテネという生々しい現実を超えてすでに一つの伝説的神話的な存在に高められていたと考えられる。従ってユステイノスはこれを追害のさ中にあるキリスト者たちと同列に置くことによってローマに対するアポロギアを有利に展開する意図をもったといつて過言ではないだろう。

しかし、この「弁証論」自身にも見られることであるが、キリスト教によるソクラテスの受容は一定の限界内で行われた。このことの故に、時代が下るにつれてソクラテス理解に変化が

生じる。近世に至っては単なる道徳の説教師と考えられ、むしろ非宗教的な存在となる。キルケゴールでは、キリスト教的信仰を欠くがためにアイロニーに陥る以外にない異教的英知の最先端と考えられる。ニーチェは「非劇の誕生」において、非劇の起源を音楽の精神（コーンフォード流に表現すれば古代宗教の根本精神であらう）に見い出しながらも、ソクラテスはそれが墮して単なる理知に至った存在であると考える。歴史的に成立したにすぎないソクラテス像がニーチェによってギリシャそのものの舞台で古典文献学を通じて実証されたのである。

ソクラテスそして総じて古代ギリシャの哲学を理解する際にも、同様に歴史的に成立したにすぎない観点が優先している。古代ギリシャ思想総体が「哲学」というジャンルで論じられ「宗教」ではないものとされる。ホメロスは単なる想像力による文学的作品とされる。こうした一面的な理解が生じたのは、ギリシャを一定の限界内に取り込むことによってやがては無用のものとする第二の宗教性の歴史を通じての作用の結果である。従って研究上は、先に述べたように二種類の宗教性を區別する方が得策であると思われる。

アリストテレス『祈りについて』

神学的世界把握の成立過程にかんする

予備ノートⅢ——内在と超越

丸野 稔

「神はヌースであるか、あるいはまたヌースを超えたものである。」

シンプリキオスはアリストテレスがヌースも存在も超えたものを考えていた証拠として、右の一句を引用した。問題の核心は、ヌースを人間の知性とするにせよ宇宙のそれとするにせよ、神の内在性と超越性が同時に語り出されているところにあるとみるべきであり、それを初期アカデメイアにおける神学的世界把握のなかに定位することが、解釈上ゆるされうる唯一の正当な方法であるとおもわれる。表題の「祈り」からも一句の射程を或るかどうかができる。祈りは、プラトンからテオフラストスにいたるまで、或るひとつの神学的主題とむすびついている。すなわち、宇宙の神々に敬虔な心持ちで祈り（『法律』八二一d、八八七de）、神々についての最高の知を啓示してくれるように祈りをささげ（『エピノミス』九八〇bc、九八六cd）、星辰をながめながら神々に祈願する（テオフラストス『敬虔について』断片一三P）——要するに、客体的な世界像と主体的な世界観とが祈りにおいて融合し、その宗

教的心情が主題の一貫性をささえているのである。

以上を背景として問題の一句の語法を解釈するならば、

(1)「……であるか、あるいはまた……」のころを選言的語法とみなして、ヌースとヌースを超えたものとを二者択一的に解釈することがベルナイスらしい伝統的となり、二つのヌースの意味が区別された。アリストテレスの意図は、「神はヌースである、もっと正確にいえば、人間のヌースを超えたヌースである」ということにあり、神の本性が思惟にあるとして思惟の思惟を説いたアリストテレス神学の最終的段階にこの一句は接続されることになった。初期アカデメイアの神学的論題のなかに定位して刺激的な解釈例をしめしたクレーマーは、一句をスベウシッポスとクセノクラテスとの橋わたしの役割とみたにとどまる。ヌースのような当時の重大問題についてアリストテレスが逡巡したり、態度を保留したりすることは考えがたい。

(2)この語法は二者択一でなくむしろ両方とも許容しうる表現と解釈されるべきである。アリストテレスの『哲学について』第三巻の内容について、キケロ（『神々の本性について』I・一三・三三三）は「あるいは」のくりかえしによってさまざまなレヴェルで神が語られていたことを報告している。この類似点に注目したペバンは、しかし「ヌースを超えたもの」を宇宙の上におかれた「なんらか他のもの」と同定したが、これは明らかに無理であろう。天体の逆行運動を説明するための理論的仮設と「ヌースを超えたもの」とはおそらくまったく無縁であったとおもわれる。

(3)引用者シンプリキオスはヌースも存在も超えた方向で、超越論的に神を考へ解釈しているが、アリストテレスにあっては同時に内在的問題でもあった。神とヌースのあいだに内在―超越の緊張関係のみとめるためには、このヌースを天体に内在する始動因とすればいちおうの理解はできるだろう。第一哲学に最も近いとみられた天文学でもそれだけでは客体的な世界像をえがくにとどまるが、そこからさらに、天体にむかって祈りをささげるといふ星辰信仰に根ざした宗教的心情をへて、神学的世界観を確立することができるかもしれない。そうした哲学的確信を祈りについての反省から表明したものととして、この作品は存在理由があったとおもわれる。

ラウテンバッハのマネゴルトに

おける宗教と哲学

矢内義顯

十一世紀ヨーロッパの知的世界が弁証論理学 *dialectica* の使用をめぐって大きく動揺していたことは周知の通りである。ラウテンバッハのマネゴルトは、しばしば反弁証論理学者の一人としてその名をあげられる。だがかれの著作『ヴォルヘルムス論駁書』 *Opusculum contra Wolfelmum* (P. L., 155, 147-176) を見るとき、確かにかれは神学と哲学の関係をめぐる問題を扱ってはいるものの、そこで具体的に取り上げられるの

は、哲学者たち、とりわけマクロビウスによるケケロの『スキピオの夢』注解である。マクロビウスのこの作品が、十二世紀にいたるまで、中世ヨーロッパにおける教少ない自然学の教科書であったことを顧みるとき、マネゴルトの主要な関心は、弁証論理学にあるのではなく、むしろ自然学にあったと見るべきであろう。

かれはこの書の中で主に下記の五つの点で哲学者たちの説を批判する。i. ピタゴラスの輪廻転生説 (C. I)、ii. 宇宙霊理説 (C. II)、iii. 魂の本性について (C. III)、iv. 対照人 *anti podae* 説 (C. IV)、v. 創造論 (C. V) である。この最後の点だけをここでは述べておこう。

「神的精神の内に世界を据える人々」は、製作者 *artifex*、形相 *formae*、可知的質料 *materia intelligibilia* という三つの原理を立て、「無からは何も生じない」として神の全能を退けていると、かれは哲学者たちを批判する。すなわち、かれらは三つの原理によってこの世界が予め神的精神に内在したとして、無から万物を創った神の全能の意志を認めないというのである。マネゴルトにとり創造の唯一の原因は神の意志以外の何ものでもない (*ibi*, C. V)。それゆえ、かれは哲学者たち（とりわけプラトン）のこの説を断固として拒否する。だが、かれのこの拒否はアウグスティヌス以来の中世の思想的伝統を考えると、きわめて極端なものと言えらるだろう。例えばマネゴルトと同時代のアンセルムスは、世界の創造について、質料因という点からは「無からの創造」を認めるが、創造者の理性という点から

は、形相の存在を認めているのである (cf. monologion, c. 11)。

ではそもそもマネゴルトは哲学者たぎについてどのような考えを持っているのであろうか。確かにかれは、哲学者たちのすべての説を断罪するつもりはないと考えている。実際、道徳的知恵 *discretio moralis* に関しては、信仰に関する事柄は除いても、教会の教えから遠ざかっているように思えず、教会教父たちもそこから多くの益を受けたと述べている (cf. c. XXII)。だが、人間の理性は決して救いの知恵 *scientia salutis* に近づいてはならない。哲学者の知恵 *peritia philosophorum* と救いの知恵とを混合したところにオリゲネスの失敗もあったのである (cf. c. VI)。神学と哲学とはあくまで分離しておくべきものである。世俗の知恵を用いる場合には、信仰の規範 *regula fidei* を堅持し、敬虔な心をもって臨まなければならない。そうすればこの知恵も益するところが多いであろうとかれは考える (cf. c. V)。「哲学は神学の侍女」なのである。

ところで、かれの時代、聖職叙任権の問題をめぐって闘争が続けられていたことは周知の通りである。ハインリッヒ IV 世のカノッサ事件はこの書が著わされる六年前 (一〇七七年) であった。この問題についてマネゴルトは『ゲベハルドスに与える書』 *Liber ad Gebhartum* を著し、聖職叙任に関して世俗権力が介入することを拒否している。政治が宗教に介入することと世俗の知恵、哲学が神学に介入することは、かれにとって本質的に同じことであったと言えよう。

ハイデッガーの「言葉」と真言、

三体詩等について

鏡本光信

ハイデッガーは「詩の中の言葉」の冒頭で、論究するとはことゝでは先ず場所を指示することを意味し、次いで場所に注意することをいう……と述べ、結局末尾近くで、トラークルの詩の論究は、我々に彼を、未だかくまわれた夕の国——西洋の詩人として示すと述べる。彼の言う夕の国西洋は滅亡の意の没落ではなく、この没落の国は、そこにかくまわれた原初の開始への過渡である。シュブランガーは「欧州各国文化の基礎をなすものは、基督教と古代文化と各国民性の三である。……」と述べ、ハイデッガーもヘルダーリンの「自然」について、それは形而上学的な意味を持つが、その中には母国ということも入っていると思うと述べるが、それは彼の「思索の経験より」の詩にもいえる。彼の「言葉」||「詩作と思索、シュテファン・ゲオルゲの詩」(言葉√によせて)の詩の、言葉の欠けるところには、なにも、あらずともよし」について、言葉の与えられた所にのみ存在すべしと、言葉について肯定的に語っている。たゞ言葉は物を基礎づけるものではなくて、物を物として現前せしめるものであり、詩人の国が二度と手に入れえない宝とは、実は言語の本質を言い表わすための言葉であると述べ、我

々は詩人を通じ、また詩人と共に、詩人たる在り方の思考すべきことを語られているわけである。かゝる仕方にて於て詩作と思索は、存在する。という。

真言即ち mantra は man (思惟する) に後接字 tra を附した名詞で、元来は思惟を詮表する用具即ち文字や言語を意味し、哲学的、根本的にはハイデッガーの主張と同じである。大日経第一に「真言とは梵に漫恒纏と曰う、即ち是れ真語如語不妄不異の音なり」とあり、真言についての論や説明は多いが、大別して世間、出世間に約せられるが、観誦して即俗而真を証悟すれば諸法実相に融合して即身成仏の極果を得る。たゞハイデッガーの詩や思惟の歩みとは異なつて、密教の真言は定まつた言語文字を用いるのが一般で、それを読誦観想することにより解脱を得るとする。仏教の密教文学、真言文学としての詩が欲しいものである。空海はじめ無しとせぬが少い。禅には中国以来、直接間接悟道に關しての詩が多いし、文学的に見るべきものが少しとしない。

漢詩では詩論としては既に詩経の序にあり、風比興雅頌の六義も説くが、体系と言ひ程ではない。古今集真名序に、詩経序の六義を引用し、同仮名序に「やまとうたは、ひとのこころをたねとし……あめつちをうごかし、めに見えぬ鬼神をも、あわれとおもわせ……」とあるが序にすぎない。詩論として一応体系的なものに三体詩と滄浪詩話がある。毛沢東も「文芸講話」で、普及と向上の並行が文学発展の理想型と言ひ、南宋後半、詩の階層が著しく拡大した時に、相前後して現れた二詩論

の中で、詩壇の現状に即しつゝ向上を図つた三体詩は、当時直ちに評判になつてゐる。基本となり主軸になつてゐる虚実の論については、平安朝、即ち唐代の空海の文鏡秘府論にも虚実についで少し述べてある。

法爾常然の実相の真言は、単に文学語言に止まらず、松籟水声も如来の説法真言とする。

ハイデッガーも詩作的言表は「そこに居合わせていること（臨在していること）であり、そして神のためのものである」臨在性としての存在は、現にあることの多様な様態のうち自らを現わす。神の存在を純粹に語るがまゝに語らせるのであるという。

聞林独坐艸堂晚 三宝之聲聞一鳥 一鳥有聲人有心 聲心雲水俱了了(空海) 谿聲便是廣長舌 山色無非清淨心(東坡)
尋ね入る深山の奥の里ぞもと、我すみなれし京なりけり(詠父母初生身即證大覺位 道元)。峯の色谿の響も皆ながら、吾が釋迦牟尼の聲と姿と(道元)

ハイデッガーの思索

松丸壽雄

所謂「前期ハイデッガー」に於ては、有の間 Seinfrage を立問することが主関心事であつたことは周知の通りである。特に、『有と時 Sein und Zeit (以下 SzZ と略)』が書かれた

前後は、有の問を現象学 *Phänomenologie* を方法にして、立てようと試みている。「有論 *Ontologie* は現象学としてのみ可能である」と *Satz* で言い切っている。ところで現象学とは *Phänomen* と *Logos* の結合したものととして、「それ自身を示すものを、それがそのもの自身から自身を示す様に、そのもの自身から見えしめること」であると言われる。そうすると、「この『それ自身をそのもの自身において示すもの』の *Logos* (*Logein*) としての現象学は、「有論が現象学としてのみ可能である」とされるからには、有への唯一の *Zugangsart*、つまり有との唯一の出会い方でなければならぬ。このことは、現象が本来的には有のあらわれであることを意味することにならう。ところで、現象学が *Logein* として「見えしめる」ものは、「差当って大抵はそれ自身を示さないもの」である。ところで、「自らを示していないもの」とは、自らを差当って大抵は示しているものとは対照的に隠されている *verborgen* もの、しかし、差当って大抵はそれ自身を示すものに本質的に属しており、而も後者の意味と根拠を成すという仕方では属しているものである。この様に、ハイデッガーは「隠されているもの」は、有るものの根拠と意味として、あれこれの有るものではなく、有るものの有 *Sein des Seienden* に他ならない、として本来の現象が「有るもの」であることを理由付けている。つまり「有るもの」有とは、それ自身の内に「それ自身を示すこと」と「それ自身を覆蔵し *sich verbergen*」て、「それ自身を示さないこと」を共に蔵している事態と見做される。

ところで現象とはあくまで「それ自身を示す」という根本動向の内に成り立っている。それ自身を示すことによって開かれた開示性、(それは現有の開示性 *Erschlossenheit des Daseins* と解される) の内において、その限りで、理解にもたらされる事柄が現象として出会う。つまり、「有るもの」有の「隠れ無き *Unverborgenheit*」という側面によってのみ開かれている開けにおいて現象を現象として「見えしめ」るのが現象学と言えよう。従って、現象学は、「有」が「隠れ無き」という側面に於て自らを示して来ている限りでの有、つまり「有るもの」有を見えしめるだけである。

ところが、先に示唆した如く、「有」は本来「自らを示すこと」と「自らを示さないこと」を共に蔵している。有のこの共属的な事態を右の現象という出会う方をもってしては、捉め取ることはできない。「有」が、「隠れ無き」と同時に「隠されてあること」覆蔵性 *Verborgenheit* の葛藤 *Streit* であるからである。この事態は、最早現象学の現象を超えてしまっている。

この事態をハイデッガーは真性 *Wahrheit* として考えようとする。真性の事態はギリシヤ語の *aletheia* から捉えて、*lethe*、つまり忘却||覆蔵性から不覆蔵性へと自らを示す事態を指し示しているからである。それ故に、この事態は所謂現象から区別されて、「根源的現象」と言われる。併し乍ら、この「根源的現象」としての真性は現象として表記されてはいても、既述の如く、現象学の範囲にはおさまる切らない事柄となっている。

そして、SuZ において既に「有と真性は等根源的 Gleichursprünglich である」(SuZ s. 230) と言いつ出した時、ハイデッガーは、現象学を方法として有を問うことの不可能性を予感していた様に思える。そうして、一九三〇年における『真性の本質について』を初めとする思索で、真性そのものを主題として取りあげざるを得なくなったと考えられるのである。

超越と自己

谷 口 静 浩

ハイデッガーは『有と時』に続く時期(1927~29)「超越と自己」の問題を殊更論じている。そしてそのことは、ハイデッガーの思索の根本動向を考える場合、非常に重要な意味を持っている。私の発表では、「超越と自己」という表題のもとで問題になっている事柄をまず明らかにし、次にその事柄がハイデッガーの思索行路において持つ意味を考えてみたい。

『現象学の根本諸問題』(1927)の中で「超越と自己」に関して次のように言われている。「その有の体制に超越が属しているような有るものだけが、自己というようなものである可能性を持っている。超越はその上、現有が自己という性格を持つ為の前提である」(GA24, s. 425)。このように現有(人間)の自己の可能性が超越の内に見られているのであるが、まず超越についてのハイデッガーの見方を考えてみたい。彼は、境界づ

けられた内面(魂、意識)の外的世界への超出としての認識論的超越概念も、また制約する者(神)と制約される者(被造物)との関係を規定する神学的超越概念をもしりぞける。そのようにまず内的領域、外的領域を設定し、その後両者を超越という関係で結びつける仕方は、『有と時』以来「世界という現象の躍び越し」であるとして徹底して遠ざけられてきた。超越に関して彼は、1. 現有は現有でない有るもの及び有るものとしての自分自身を超え出ている。2. 現有は世界へ向って超え出ている。3. 実存とは根源的に超越であり、それ故に現有の根本体制は「世界の—内に—有ること」である。と考える。そして自己との連関で、このような超越こそ現有の自己の可能性であり、「現有の自己性は現有の超越に基づいている」(a. a. O.) と言われる。

さて、実存の事柄としての「超越と自己」を事柄として明るみにもたらず為、別の方向から、即ち禅のコンテクストで、特に『十牛図』の問題連関で考えてみたい(上田閑照「自己の現象学」—『十牛図』参照)。『十牛図』において、第一図から第七図までの自己実現の道と、第八図以後とは根本的に異なっている。この相違を上田教授は「自己の主軸」が違うと言われている。即ち第七図までは「自己の自己への関係」としての自己であるのに対し、第八図以後は「究極的な場の開けに切り開かれた自己(真の自己)」であって、このような開けに照明されつつ真の自覚が成立している。つまり真の自己は、自己という枠が究極的な開けに切り開かれることによって、超越という言葉

を使うならば、実存することが超越であるという仕方でも成立する。

このような事柄を踏まえた上で、「現有の自己性は現有の超越に基づく」という洞察がハイデッガーの思索行路において持つ意味を考えてみたい。ハイデッガーは『有と時』で現有の根本体制を「世界の―内に―有ること」と規定し、人間の根本的な有り方を、「世界の内で情態的に自己を見出し、そのように見出すことが自己を企投することである」という被投的企投の内に見る。しかし現有の体制を構成する世界が「究極の場の開け」とは見做されていない、更に言えばそのような開けが経験されていないが故に、「世界の―内に―有ること」は超越として考えられてはいない。『有と時』で超越の問題は時性の脱自的統一において考えられてはいるが、現有の有の意味としての時性の持つ脱自的性格はなお、現有の自己の枠を突破しているとは言えない。『十牛図』の連関で言うところ、あくまでも「自己の自己への関係」が自己の主軸である。それに対して、『有と時』に続く時期、「超越と自己」が殊更問題とされ、「超越において現有はまさに有るものとしての自己自身を超え出る」と言われる時、ここで超越に基づくことされる自己は「自己の自己への関係」としての自己ではもはやない。このような自己の枠の突破は、時性の脱自的な有り方が、現有の有の意味として現有分析によって取り出されて来るのではなく、時の本質の究明から、独特の開けを持ったものとして出されて来ることと関連する。しかし、更にこの自己の枠の破れが、『十牛図』の第八空

円相にも比すべき根本経験であることは、この時期の著作である『形而上学とは何であるか』(1929)に、「現―有とは、無の内へ差し込まれ保たれていることである。無の内へ自身を差し込みつつ現有はその都度既に全体としての有るものを超えている。有るものを超えているというこのことを我々は超越と名づける」(S 35)と言われていることからもうかがうことができる。このような自己の枠の突破、「究極の場の開け」による自己の成立の洞察を通して、ハイデッガーの思索行路は、有の *Geschick* による歴史的現有を規定する思索へと歩を進めていくのである。

スピノザにおける予言・予言者と

自然的光明

安中 隆徳

『神学政治論』は多層的なモチーフを含んでいると考えられる。それは同時代への宗教寛容を説くが、それに止まらず、聖書形成の構造への洞察を含む。のみならず実証された聖書の思考法への、スピノザの自然的光明の立場からの評価がもたらされる。しかし同時代への呼びかけとは別に、本質的な思索は二段階に提出されていると考えられる。それは、かつての聖書的思考への実証的な肉迫であり、次いで行なわれるのは、その思考の実証された諸限界(思惟・表現・政治等々)のあつかいの枠

をこえて展開される道を開く。正確に把握され限定された問題は、別の枠——理性の場であつかわれる場を開く。ここにあるのは、聖書と理性（自然的光明）の問題のあつかい方の区別であり、「神学と哲学を分け」、聖書の問題を更に自由な理性の場で追及しようというスピノザの根本モチーフを表現していると考えられる。

ここでこの方法の分離と主題（神観・政治・表現等々）の継承の一例を、予言・予言者の問題でとりあげよう。

『神学政治論』の第一章は、予言（Prophetia）と予言者（Propheta）を区別して言ふ。

「予言即ち啓示とは、神から人に啓示されたある事物の確かな認識 *cognitio* である。予言者とはしかし次のようなものだ。神から啓示された事物の確かな認識を持ち得ず、純粹な信仰で啓示されたことを把握しようとする人々に、啓示されたことを仲介・解釈 *interpreter* するのが予言者である。」
 まず「予言即ち啓示」を認識であるとする。その認識を持ち得ない人々に、信仰を介して解釈するのが予言者だと言う。そして予言者に神は想像力で働きかけたので、予言者達は想像の力が活発だったと言う。このようにスピノザは、予言・予言者を歴史的に一体のものにとらえず、「認識」と「解釈・仲介」の二つの場面に切り離す。「ヘブライ語の予言者 *nabi* とは、代弁者 *orator*、仲介・解釈者 *interpretes* を意味する」と言う。

「予言のこの伝統的な定義から帰結するのは、自然的認識 *cognitio naturalis* が予言と呼ばれ得ることだ。なぜなら自

然的な光 *lumen* で我々が認識するのは、神の認識にのみ由来し、そして、神の永遠の決定に由来しているからである」つまり想像力を介さず、自然的光明を通して行なわれる神の認識がある、と言う。伝統的な定義からこれも予言と呼ばれ得ると言う。こうして予言＝神の認識を廻って、想像力と理性（自然的光明）という二つの方法がかかわる。ここで行われているのは、スピノザにおける聖書（神学）と理性の方法の分離である。聖書の実証的研究という場で二つの方法の特性を考えることである。したがってこの「神学と哲学の分離」では、同一の主題の受けわたしをめぐって、分離が行なわれ、自由な思考への主題の継承が試みられる。

以上は、スピノザの一つの根本的なモチーフであったと考えられる。そしてスピノザの理性の役割りと位置づけが、予言への理性による探求の場にあることが明らかになる。それは、予言という、聖書宗教の内奥を主題として受けついで理性と神学の方法の分離である。これは、歴史の中で働く神から、自然と理性の中で活動する神への移行であった。従って、スピノザの聖書への肉迫は明瞭に新しい問題への端初となっている、この問題構造に我々は出あうのである。

ライプニッツにおける表象について

岡 部 英 男

連続性の原理は *Natura non facit saltus* と定式化される。

「自然全体は生命に満ち」生のありかとしての *Nature* は連続的变化に他ならないからである。ライプニッツはアリストテレスによって発見されたアリアドネの糸を自らの仕方方で利用して、「連続の合成の迷宮」からの脱出を図る。アリストテレスは言う、連続的なものは無限に可分割的であり、連続は接続の一種に他ならず、接触し合う各々の限界が二つではなく同じ一つのものとなるとき連続的であると。これは分割の過程が絶対的限界に出会わないことを意味している。連続は中断されない行程としての全体であり、かつ同時に一つのものであって二つの断片の寄せ集めではない。二つの境界が媒介され一つに移行するとき単なる接触から連続への移行が実現される。この移行を実現するのが、全体の機能としての運動である。部分が全体に属し全体が部分を貫くということは、自己を現わすプロセスの中の唯一の運動が各部分を貫き、この唯一のプロセスに部分が関与することを意味している。それ故、連続の本質は生成・プロセスに他ならない。

デカルトにとって延長が名詞としての *res extensa* であるのに対し、ライプニッツにとっては動詞としての *étendre* とい

う意味をもつ。それ故結果としての延長するもの及び延長の過程という二重の意味をもつ。つまりそこにはその活動が延長することである力が前提される。内的な衝迫 *pression* によって外へと *ex* 現われる *expression* という運動、及びその基体としての統一する力だけが真に不可分と言われうる。連続は力を前提して初めて理解される。

しかしここで連続の両義性に注意を払わねばならない。一方は数学的・悟性的な連続であり、他方は事象的な連続である。

「時間は直線のように画一的で単純な連続体であり、我々の表象はこれに十分対応するものをもたない。」運動から静止、惰円から放物線への連続的変形は、実は前もって制御された画一的ヴァリエーションの結果にすぎない。ここには量的変化しか生じない。こうして得られる統一は変化の様相が同質的であるという要求によって前提されている。自然を測りうる計算しうるものにすると、操作の存在論的前提は、操作を行なう悟性が画一的構造にのみ関わるということである。しかし、かような画一性は *Nature* から最も遠い。「現実的なものの中には非連続量即ちモナドしかない。」現実的 *Nature* の中には非連続・飛躍がある。しかしこれは自然は飛躍しないという定式に矛盾しているのではない。むしろ飛躍の中でこそ連続を考えるべきである。ライプニッツは、画一的ではない真の連続として表象という生の流れを考える。宇宙の永久な活きた鏡であるモナドの唯一の作用としての表象とは、世界全体を自己の視点の内に映し出すことにより、唯一の眺めの連続の中に無限の多様

を統一する集中作用に他ならない。点・瞬間としてのモナドは、世界をそして過去と将来を反映する。この瞬間は歴史の流れの切断ではなく、個体の歴史全体そして世界全体を反映する視点である。モナドは世界の地平の中でこそ把握されねばならない。そういうわけで、モナドは世界の瞬間あるいは世界一歴史と言えよう。瞬間は歴史の生成の連続と対立せず、むしろ瞬間が歴史の生成の連続を基礎づける。モナドが生成の核だからである。この意味で飛躍は真の連続にとって本質的な契機と言えよう。飛躍と連続とを同時に考えるとき初めて迷宮からの脱出が可能となり、生命への問いが問われる。音と音の間のインターヴァルは飛躍を現前させるが、そうであることにおいて一つの緊張が生まれるのであり、飛躍によって音の連関・プロセスが破壊されるのではない。音と音、飛躍と飛躍の間に初めてプロセスの連結の可能性が見い出されるのである。そして、かような非画一的な自由な連続を成り立たせるものが、モナドの唯一の自己展開作用としての表現機能と言えよう。生とは、かような自由で自律的な連続を意味している。自然は飛躍を行なわない。Natura non facit saltus、という命題は、変化が媒介された連続的变化であり、しかも変化を遂行する生自身が唯一の自由な飛躍であるという、二重の意味で理解されうると言えよう。

ニーチェにおける真理の問題

——J.デリダの“Eperons”をめぐる——

中路 正 恒

本論では「女性としての真理」が主題とされ、併せて「女性としての生」が考察される。ニーチェの真理論に関しては、それなしにはある種の生けるものが生存しえないような種類の誤謬としての真理がしばしば問題にされるが、このように定式化される真理は、独断論的な主張のために利用されるのでなければ、類型学的考察に研究者を導く筈である。というのもこの定式は、ある種の生けるもの（eine bestimmte Art von lebendigen Wesen）がどのような類型の生であるかが限定されない限り、無規定なものにとどまるからである。他方「女としての真理」はこの寓意において最もよく語られるような或る事態を指し示しているであろう。本論の考察は、「デリダの“Eperons”に導かれたものであるが、その忠実な再構成を目指すものではない。

女性の魔力、魅力、あるいは誘惑は距離を置いてはじめて作用し、距離は女性の権力の不可欠の要素をなしている。また魅せられる者の側からすると、我々は女性から距離を置いて初めてその魔力を感じ得るのであり、距離は我々と女性の魔力との隔たりを構成するものであると同時に、我々を女性の魔力に近

づけるものである。この女性の魔力 (Zauber) の遠隔作用をニーチェは、寄せて砕ける波のざわめきのただ中であつて、突然ほど遠からぬ所に現われる一隻の白い大きな帆船を見、あるいは夢想する時の効果との類比によって説明する。ところで、この距離はヴェールの働きによつてもたらされるものである。ヴェールは或物を覆い、遠ざけ、隠し、それによつて我々を誘惑する。真理は一個の女であり、それ以上の何物でもないと言われる場合にも、我々はこの真理のうちこのヴェールの働きを認めることができる。真理を真理たらしめているのはそれを覆うヴェールであり、真理自体というものは存在しないのである。真理が深みを持った真理となり、望ましい真理となるのはそれを覆い隠すヴェールの働きによるのである。真理はそのヴェールが取り除かれるならばもはや真理でありつづけることはできない。

しかしながら真理のヴェールの下に隠されるものは単なる平面ではない。ヴェールによつて覆い隠されるものは恥部であると言われる。この恥部とは去勢あるいは去勢の痕跡のことであり、それはキリスト教的実践の刻印である。真理、あるいは真理の自己現前の形式である理念と女性とは各々別の歴史を持つていたが、その両者は真理のキリスト教的時代において結び合わされ、理念は女となるにいたる。キリスト教は切除 (Ausschneidung)、根絶 (Ausrottung)、去勢 (Kastratismus) を実践し、キリスト教においては念理想的な去勢者が神によつてよるこばれる聖者となる。従つて真理が一個の女性である

限り、ヴェールの下に覆い隠されている真理とは去勢の実践であり去勢の痕跡である。

しかし実際には真理自体というものが存在しないように、去勢自体というものも存在しないのである。女としての真理、即ち去勢を信じるのは独断論的な哲学者たちばかりである。老齡の女性たちは男性よりも一層懷疑的であり、真理―去勢を単に礼儀の問題と見做している。また生である女性性は真理―去勢を自らの装身具の一つとして利用するのである。生なる女性性は擬装 (Verstellung) の天才であり、「自らを与える」時でさえ「ふりをする」のである。この擬装は与える―奪う、所有する―所有される、支配する―服従する等の対立関係を無限に錯綜させ、かかる概念の対立自体を決定不可能なものとして宙吊りにし、廃棄する。生なる女性が欲するのは所有であり支配であるが、それは所有の主体、支配の主体を決定しえないプロセスの中で営まれることになる。ニーチェが眞の世界と仮象の世界との対立を廃棄した後世界に認めるのはこのような所有の主体なき所有化のプロセスである。

ニーチェの誠実性と高貴性

浮田雄一

ニーチェが「誠実」(Wahrhaftigkeit) という概念を哲学の中に取り入れたのは、かなり早い時期である。一八七二年に書

かれた断片には、「徹頭徹尾誠実であること、それは虚偽に満ちた自然の中における何という、人間の素晴らしい英雄的好みであることか」と述べ、七四年の『反時代的考察』の第二論文では、「歴史によって人間が自由になるということ、ということとは自己に対して誠実に、他者に対して誠実に、しかも言葉と行動において誠実になることである」と述べ、この誠実によって近代人の内的悲惨が明かるとみへ出、真の欲求に呼応した文化を植えつけることができると説きます。また第三論文では、「否定されうる生存は、全てまた否定されうるに値する。誠実であるとは、凡そ否定されず、それ自身真実であり、虚偽をもたぬ生存を信ずることを意味する。」であり、誠実な者は別な高次の生の法則を感覚すると言われる。ニーチェの初期の思想において「誠実」という言葉は、未だ生の態度として「いろいろのいいこと・まこと・真実」という一般的意味で用いられ文化批判に留まっているといえる。

「誠実」という概念が、ニーチェの哲学の中で思想形成の主要な要素として展開されるのは、一八八二年の『喜ばしき知識』においてである。そこでニーチェは「キリスト教の道徳が、キリスト教の神に反抗する」と指摘する。キリスト教道徳における誠実性は、神の前では小さな虚偽も許さないといい良心の厳しきであり、神の御手が世界の隅々まで働いていることを知る知的精神である。虚偽を許さない誠実性が、キリスト教的世界解釈の虚偽と欺瞞を見ぬいたのであり、「彼岸とか、神的であった道徳の体現であるような事物それ自体とかを措定する権

利を、いささかも持っていない」ことを洞察したのである。

誠実性は否定ばかりでなく、新たな肯定を生み出す。学問的精神は、どんな確信も自らに許さない批判的精神の上のみ成立するが、しかし、この事が実践される時、すでに「一切の他の確信を自己の犠牲とする程の有無を言わさぬ無条件の確信が、そこになければならぬ。」この無条件の確信とは、「真理以上に必要なものは何一つない」という真理への無条件の信仰である。ニーチェは、この真理への意志は「私は欺きたくない、私は欺かれたくない」ということを意味するものと理解する。ニーチェの誠実性は、この真理への意志を根底としたものである。真理への意志（誠実性）は、世界における一切の法則、一切の必然の学び手となり発見者となることによって、誠実性が求める本来的自己・自己立法的人間・自己を創造する人間と成ることを可能とする。従って、ニーチェの誠実性は人間の生の真実に対して自由であることを求めるが、これまでの哲学は知的誠実性が欠けており、生の真実に対する畏敬（*furcht*、*furcht*）の念を欠くことにより真に自由ではなかった。キリスト教の誠実は、キリスト教道徳に対して要求されたものであったが、ニーチェの誠実は人間的生の根源的、本質的意味を現実に戻復する生に対してであり、それは根本的に「生への畏敬」である。このようなニーチェの誠実性が、現実に「誠実への意志」として現わされたものが「高貴性への意志」である。

与えられた価値に批判なくして生きる生を否定し、自らの価値を自ら創造し、しかもその価値を生きる生を *(Gott)* とする

ニーチェの生への根本的理解が、この「高貴な」(vornehm)という概念のうちにある。「高貴な人間は自分を価値の決定者と感ずる」のである。ニーチェは「高貴さ」の内容として生の豊穡を求める。生を増大し、高め、豊かなものとするものを価値あるものとし、生に敵対する破壊的原理の一切を否定する。またニーチェは「精神の貴族」とは、単に精神のみで貴族的であるのではなく、精神を貴族的なものとする何かを問題としていふと言う。何かとは、「生への畏敬」である。従って、ニーチェにとって高貴性とは、人間の一つの本質規定であるといえる。

誠実性の根拠にも、また高貴性の根拠にも、ともに「生に対する畏敬」の感情と意志とを認めることができる。ニーチェの哲学が「生に対する畏敬」を根拠として成立した哲学であり、「生に対する畏敬」が「生に対する誠実」への意志を形成し、現実として、「高貴性」を説く思想となったと考えられる。

ベルジャエフの思想と現代

田 口 貞 夫

ベルジャエフは亡命ロシア人のキリスト教思想家であった。かれの祖国ソビエトでは無視されてきたが、欧米では早くからロシアの実存主義の代表者、反共理論の世界的権威として知ら

れてきた。日本でも昭和の初期に、キリスト教と共産主義に関するかれの所説が注目され始め、戦後その著作の殆どが訳されている。かれは年少時、哲学を自己の召命と感じ、生涯、人生の意味、永遠の救い、人間の真の生き方を追求した。ロシア革命、二度の世界大戦の渦中であって、流刑、亡命などの劇的体験を経て、ついに独自のキリスト信仰に基づく精神革命、社会変革の所説を唱えた。青年時、人間解放を共産主義に求めたが、それが人間精神をも物質視し、精神の自由をうばう非人間主義であるとしてこれを離れ、キリスト教に転向、これが基でヨーロッパへ追放された。かれは、この世はあらゆる点で客体化されており、人間人格はそれに束縛され、精神が奴隷化されている。これが一切の不幸の根源であるとし、その解決を独自のキリスト信仰に求めた。だが、かれは万能神、絶対神を認めなかつた。人間精神は本来、無根拠の自由より生れたものであり、神によりつくられたものではない。神も又自由より生ずる。かかる神と人間が神人キリストを介して、ていけいすることにより、人間は客体化された状態から解放され、本来の自由に目ざめる。これがかれの唱えた精神革命であった。かかる神人キリストの信仰の普及によって、地上に神人社会が成就し客体化された社会は自由な社会へ変革されるという。この信仰は伝統的キリスト教とは根本的に異なるものであった。かれは、「あらゆる社会、あらゆる国民が現在直面している問題は、何よりもまず宗教的問題である……あらゆる社会問題や政治問題は宗教問題の解決をまっしてはじめて着手するべきである」と

いう。すなわち、かれにとつて、戦争、革命、人種差別などの難問は、宗教、就中キリスト教の背負うべき課題であった。だが、かれは、亡命後接した西欧のキリスト教界に全く失望した。その大勢は万能神、絶対神のもと、教会儀礼や教条的神学などの権威に従うことを最大の美德とし、聖職者も信者もかかる権威に服従し、神への受動的な祈りによる個人的救いにしか関心がない。ベルジャエフは、かかる教会の権威主義こそ、イエスを十字架にかけたのであり、イエスの最高の教「汝の敵を愛せよ」にそむくものであるという。また、西欧のキリスト教はイエスの精神に逆らい、権力やエリートのための宗教と化し、反ブルジョア主義となり、プロレタリアート救済という元来、キリスト教が果たすべき役割を怠ったため共産主義がおこったという。だが、共産主義は精神を物質視する非人間主義であるばかりでなく、それはプロレタリアート・メシアニズムであり、プロレタリアートという概念を至高の権威とし、個人の人格の自由を抑圧するという。かれは共産主義が主張する、人間による人間の搾取を否定する理念等は高く評価したが、その最大の嘘は、神を否定する反キリスト教である点で、このため一切の美点は帳消しになるといふ。一方、かれは祖国ソビエトの教会は反宗教の政権のもとで、宗教行動は個人の祈りに限定されているが、ロシア人は西欧人と異なり元来、反ブルジョア主義であり、ソビエトは近い将来、西欧よりも早く神人社会になるであろうと期待して世を去った。さて、ベルジャエフの在世中にくらべて、現在は、米ソ対立、分裂国家間にみられるようにキリ

スト教と共産主義の対立は一層深刻となっている。両者の相互不信の解消こそ、現代が直面する最大の課題であろう。ベルジャエフはそれに対する方途として、キリスト教の自己浄化と共産主義の精神化をいったが、まことに傾聴すべき卓説であったと思う。