

沖繩の新宗教運動

——生天光神明宮を材料領域として——

安 達 義 弘

〈論文要旨〉

沖繩では最近、シャマニスティックな宗教伝統を踏えた独自の新宗教運動が展開されてきている。

本稿では、そのような沖繩的新宗教運動のケーススタディとして「生天光神明宮」を取り上げる。その教祖が書いた手記を主に分析材料としながら、彼女がいかに自らの宗教的世界を構築していくのかを探りたい。

まず、沖繩の今日的な社会状況と彼女の宗教的志向性を比較しながら、彼女の宗教が社会の動きを敏感に反映していることを確認する。

次に、彼女の宗教的志向性とその宗教行為や神観念にどのような姿で具体的に投映されているかをみる。

そして最後に、彼女の宗教的世界の根底にあつて、それに全体的統合性と性格づけを与えている「ムスビ」の原理に言及する。

〈キーワード〉 沖繩、新宗教運動、生天光神明宮、光主、ムスビ

一 序

本稿の主な目的は、今日の流動的な沖繩社会においてシャマニスティックな宗教に深く根ざしながらも普遍化、教

団化へと向かおうとする一女性宗教者がいかに自らの宗教的世界を構築するかを、彼女の手記（「生天光手記」）の分析を通して析出することにある。ところで、沖繩のシャマニスティックな宗教の特徴のひとつはその内容的複合性にある。つまり、それぞれの職能者が沖繩土着のシャマニスティックな要素を基礎として持ちながらも、独自のやり方で神社神道の要素、仏教的要素あるいは道教的要素などを自らの宗教的世界に取り込んだかたちで宗教活動を行っているのである。その点を考慮に入れて、本稿では特に分析対象とする女性宗教者の宗教儀礼と神觀念に焦点づけながら、どのような諸要素が彼女の宗教的世界に取り込まれているのかを先ずみした後で、それらの諸要素の背後からそれらに一元的統一性を与えている原理を探ってみたい。しかし、そこに言及する前に、沖繩社会の今日的状況と宗教界の動きを捉えながら、この宗教者の社会的地位と宗教的志向性を把握しておく必要がある。なぜなら宗教運動は社会的脈絡の中でのみ理解可能だからである。

筆者の最終的目的は沖繩的宗教運動の分析を通して沖繩文化の特徴を浮かび上がらせることにあるが、本稿はそのためのひとつのステップであり、言わば沖繩的新宗教運動の一ケーススタディである。

本稿での主な分析材料となる「生天光手記」⁽¹⁾について簡単に述べておこう。これは、現在沖繩本島の与那城村屋慶名で「生天光神明宮」を拠点として宗教活動を続けている渡嘉敷シズ子によって書かれたものである。「生天光」とは彼女が昭和二十九年に見出した神「生天光神」に拠っている。筆者が入手できた手記の中で今までに確認した最も古い日付けは昭和三十年であるから、この手記は彼女が「生天光神」を見出した頃から書き綴られてきたものである。彼女がどのような状態でこの手記を書いてきたのかについての観察はないが、彼女自身は「神のことば」であることを強調する。

なお、彼女は自分を「光主」と呼ぶので、ここでも彼女を指す場合は「光主」と呼ぶことにしたい。

二 沖繩社会と宗教の動き

ここでは、沖繩社会の今日的情況と沖繩宗教の特殊事情に触れながら、最近の沖繩宗教界の動向を探ってみよう。

沖繩社会は昭和四十七年の本土復帰により「アメリカ世」から「大和世」へと転換する⁽²⁾。米軍基地では、これと前後して、地元従業員の大⁽³⁾量解雇処分や基地関連業者の解約が行なわれ出す。その結果、復帰前は沖繩県の対外收支受取の五十パーセント前後を常に占めていた基地関連収入は、昭和五十五年⁽⁴⁾度には八、六パーセントにまで落ち込む。

つまり、本土復帰を契機に、米軍基地に依存しそれを中心に動いていた沖繩経済は転換を迫られることになったのである。復帰当時、本土では高度経済成長期はほぼ終わりをづけ、翌四十八年には第一次オイルショックが起きようとする時期である。本土への政治的復帰は必然的に経済的復帰でもあったのだが、沖繩は高度経済成長を経験しないまま高度経済成長を終えた本土社会に組み込まれたのである。政府は沖繩振興開発特別措置法に基づき沖繩振興開発計画などによって沖繩への全般的援助を計り、本土との格差是正に取り組む。しかし、格差是正は十分に達成されぬまま、経済体制は急速に本土的構造の中に組み込まれていき、それは地元企業の本土系列化として表面化してくる。こうして沖繩経済は本土依存型を脱せぬまま低迷を続けることになる。

他方、沖繩の本土復帰以来、多数の観光客が沖繩を訪れるようになり、今や年間二百万人を超えようという勢いである。観光地で有名な竹富島などはシーズン中には人口が二倍になるとさえ言われている。観光客は多量の本土文化を沖繩にもたらし、観光地は彼らの沖繩イメージどなりに作り変えられていく。さらに、多数の沖繩人が本土へ就職していき、最近では彼らのUターン現象も増えている。

さて、このような一連の動向において特にここで重要なことは、沖縄社会全体が本土的価値体系の中に巻き込まれていくことである。この価値体系の本土化が沖縄人の精神世界と文化に与えた影響は大きい。明治初期に始まる価値体系の急速な欧米化が日本の伝統文化の軽視に結びついたように、まさに沖縄では価値体系の急速な本土化が沖縄的伝統文化の否定に繋がっていくからである。とりわけ本土との格差は正にとつて障害になると考えられるものは否定されていく。そして、そのような本土化志向者による自文化批判の矢面に立たされるのがユタ的職能者たちなのである。

本土志向者たちにとつて、ユタ的職能者は沖縄発展の最大の阻害要因であり、社会の悪弊の象徴と考えられている。沖縄の婦人団体や弁護士会、マスコミ等によって自分の影に挑みかかるようなユタ撲滅運動がしばしば展開されてきている。⁽⁵⁾だが、昭和六十年代に入った現在の状況はどうだろうか。沖縄社会は依然としてユタ的職能者を必要とする精神風土を持ち続けているし、現に今でも彼女らは社会に再生産され続けている。このような根強さから考えてユタ的職能者は沖縄社会の根幹に関わっていると云えるだろう。

ところで、沖縄の最近の動向のひとつとして興味深い点は、社会的矛盾がさまざまなかたちで表面化してくるにつれて、それと呼応するように沖縄本島を中心として *nativistic movement* ⁽⁶⁾とでも呼び得るような動きがみられることである。そのひとつの現われが系図作成ブームである。最近の沖縄は、過剰都市化、Uターン問題、若年層を中心とした高失業率、第三次産業就労人口の相対的過剩、⁽⁷⁾地元資本の欠如、農業不振など、実にさまざまな社会的矛盾が表出してきている。そして一方では、それら社会的矛盾の表出と平行してそれに呼応するように系図作成熱が全島的高まりをみせている。那覇では系図作成を専門とする職業が成り立っているし、それ専門のユタ的職能者も現われてきている。那覇の本屋に行けば系図作成の手引き書が並んでいるし、自分たちの系図を出版販売している門中もある。旧士族の系図を体系的に編集出版している那覇市史編集室（現在は那覇市文化振興課）などは、系図作成相談所

の感を与えるほど民間の系図作成希望者に利用されているようである。筆者自身、那覇で調査中に知人から系図作成についての相談を受けたことがある。沖繩人にとって系図を持つということは旧士族文化の獲得を意味する。琉球王府は琉球文化の源流と一般に考えられているのだが、その旧士族へと自らの出自を辿ることによって沖繩人としてのアイデンティティーを確認しているようである。つまり、現代沖繩の系図作成ブームの背後に潜んでいるものは琉球王府的価値体系への回帰志向であり、精神的な意味での地域伝統主義の復活である。

なお、このような沖繩社会の動向に対してユタ的職能者が果している役割も見逃がしてはならない。彼女たちは依頼者との関わりの中でそのような *nativistic* な動きを背後から支え、強化し、さらに方向づけているからである。

次に、以上のような沖繩社会の今日的状況の中で宗教界の動きをみてみよう。最初に確認しておくべきことは、沖繩では仏教も神社神道も本土にみられるような姿での民衆社会への浸透はみられないということである。仏教の場合は島津氏の一連の反仏教的政策と檀家制度の不成立が、そして、神社神道の場合は氏子組織の結成にまで至らなかった点が主要な原因のひとつと考えられるが、琉球王府が独自の神女体制を持っていたということや、ユタ的職能者が民衆の要求に応じていたらしいということも大きい⁽¹⁰⁾。ともかく、仏教も神社神道も沖繩の民衆社会に定着しなかったことが沖繩の宗教を特色あるものにしていく要因のひとつである。

琉球王府は聞得大君を頂点とする独自の神女体制によって沖繩全域を宗教的に組織することに成功したが、島津氏はその神女体制を弱体化させる一連の政策をとった⁽¹¹⁾。さらに明治維新による王府の崩壊とともに神女たちの公的地位も奪われ、神女組織は衰退していく。その他、儒教や道教が沖繩の精神風土に断片的にししか融け込みきれぬままに終わってしまう中において、史料に出てくる限り、琉球王府時代以来、常に当局の排撃政策に遇いながらも民衆の生活に

密着し、その心をとらえながら生き続けている宗教はユタ的職能者を中心としたシャマニスティックな宗教である。

ところで、沖繩にはさまざまな本土の新宗教が持ち込まれてきている。戦時中は宗教統制や戦禍のため新宗教の教勢は衰えるが、戦後再び活発な布教活動を展開している。⁽¹²⁾ 沖繩での新宗教の布教活動について興味深いのは、教勢の伸びがユタ的職能者やその背後にある沖繩の地域伝統的宗教への対応の仕方と相関性を持っているという点である。すなわち、ユタ的職能者や沖繩の宗教伝統を教義の中に積極的に取り込んだりそれとの共存を計るほど、沖繩での新宗教の教勢拡大には有利であるという調査結果が出ている。⁽¹³⁾ 沖繩社会に外来宗教が受け入れられるためには沖繩の地域伝統的宗教による色づけが必要なのである。それほど深く、ユタ的職能者や沖繩の伝統宗教は沖繩人の精神世界に根づいているとも言える。

新宗教に関する最近の動向としてさらに興味ある点は、沖繩の内部で、シャマニスティックな沖繩的伝統宗教を背景とした独自の沖繩的新宗教が台頭しつつあることである。本稿での分析材料を提供してくれる生天光神明宮もそのひとつである。その他にも、キンマンモム大神を主神と仰ぐ龍泉や、⁽¹⁴⁾ 沖宮の最近の活動も新宗教的展開をみせている。いずれも沖繩の宗教的伝統を巧みに汲み取りながら独自の世界観や儀礼体系を創り上げている。龍泉や沖宮についての詳述は別稿に譲ることとして、以後、生天光神明宮に焦点をあてていく。

三 「光主」の宗教活動

かつて、桜井徳太郎によって「巫女教」と紹介されたごとく、⁽¹⁵⁾ 生天光神明宮の教祖（「光主」）はユタ的職能者として最初の宗教活動を始める。しかし、彼女が単なるユタ的職能者で終わらなかつたのは、自分の守護神として「宇宙

大自然の軸神」である「生天光神」を見出したことによる。「光主」は他のユタ的職能者と同様の成巫過程を経て現在の宗教の道に入るが、その間の詳しい経緯は桜井の論文に譲ることにして、ここでは「光主」の宗教的志向性と具體的宗教儀礼のあり方をみていく。

まず、「光主」の宗教的志向性をみていこう。生天光神明宮に行くと、入口に、

琉球古神道の宮
生天光神明宮拝所

という看板が掲げられているが、これは「光主」の宗教的志向性を探る上で興味深いものである。「琉球古神道」と「生天光神明宮」が並記されている点に着目したい。まず、「琉球古神道」についてであるが、「光主」は沖縄在来の伝統宗教やそれに組み込まれて土着化している外来宗教を一括して「琉球古神道」と呼んでいる。とりわけ「光主」は琉球王府の宗教儀礼に高い価値を置いているが、彼女は自分がその「琉球古神道」の正当な継承者であることを自認しているのである。一方、「生天光神明宮」とは言うまでもなく「生天光神」を祀る宮ということであるが、「光主」は「生天光神」を、すべての神々の最上位にあってそれらを生み出し、総括している普遍神であり、昭和二十九年の神降臨以来自分と一体になった神と考えている。「光主」の宗教的志向性という視点からこれを解釈すると次のように言い得るだろう。つまり、普遍神としての「生天光神」の発見、及びそれとの一体感は「光主」の普遍主義的志向性を示すものであり、また、沖縄在来の伝統宗教を「琉球古神道」と呼び、その正統的継承者を自認することは彼女の地域伝統主義的志向性を示すものと言える。しかも、一見矛盾するその二つの志向性が「光主」の中に共存しているという点に注目しておきたいのである。従って、彼女の宗教的志向性を端的に言えば「普遍かつ、地域伝統」主

義志向性と言うことができ、それは彼女の宗教世界全体に色濃く反映していると考えられる。

なお、ここで「光主」の普遍主義について一言触れておきたい。それは、彼女が沖繩という地域性を超えて「生天光神」を頂点とした普遍的宗教世界の構築を目ざすことをいうが、後で詳しくみるように、彼女の場合、本土の神社神道の形式を導入することでそれを達成しようとする。従って、「光主」の宗教活動や世界観をみる場合、神社神道の要素の導入は彼女にとっては普遍主義的志向性に基づいたものと考えることができる。

次に、「光主」の宗教儀礼に焦点づけながら、そこに彼女の宗教的志向性がどのように投影されているかをみていく。全般的な宗教活動については桜井徳太郎が既に紹介しているので、⁽¹⁸⁾ここでは社殿配置とそれぞれの社殿での儀礼に絞ってみたい。

生天光神明宮全体は図一のような社殿配置になっている。生明殿だけ敷地が違うが、内宮や外宮がある敷地の方は特に神の領域として「生天光神明大宮」と呼ばれている。

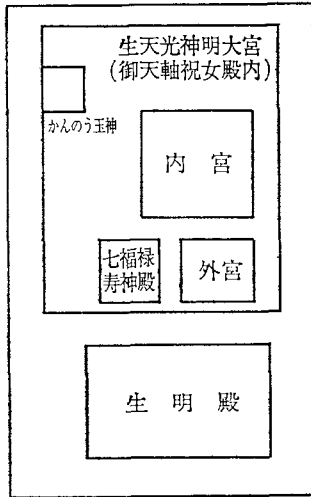


図1 社殿配置図

「光主」はこの「生天光神明大宮」を沖繩的に「御天軸祝女殿内」と言い換えるが、これも彼女の宗教的志向性を示す一つの例として興味深い。同一のものを指す場合に、神社神道的な「生天光神明大宮」と琉球王府時代のノロ組織に做った「御天軸祝女殿内」という名称を同時平行して使用しているからである。

さて、社殿と儀礼の関係をみていこう。生明殿では、一般信徒の要求に応じた、「光主」のいわゆる「琉球古神道」の儀礼が行なわれる。それはシャマニスティックな特徴を持ったものであり、「光主」自身が媒体となって神々を地上に顕現させたり、祖先の調べ事をしたりする。それに対して、神の領域である「生天光神明大宮」では、「生天光神」を対象とした、「普遍的」神儀礼が行なわれる。

またさらに、神の領域とされる「生天光神明大宮」内部の社殿とそこでの儀礼にも「光主」の「普遍かつ地域伝統」主義的志向性が投影されている。論点を明確にするために、内宮と外宮に絞ってみていこう。内宮と外宮は共に「生先光神」に直接繋がる社殿であり生天光神明宮では最も重要なものであるが、内宮が神社神道形式の神殿であり祭壇も同じく神社神道式のものであるのに対して、外宮は自然石を三つ並べた沖繩の伝統的火の神形式の祭場が設けられている。内宮には「生天光神」を天津日嗣ぎしたとされる「天照大神」が祀られており、一方、外宮には「生天光神」との交信に関わる「御天軸大火の神」が祀られている。さらに、内宮では神社神道の祝詞によって神社神道の儀礼が行なわれるのに対して、外宮では沖繩方言によって沖繩の宗教伝統に根ざした儀礼が行なわれる。つまり、内宮と外宮では共に最高神である「生天光神」を対象としながらも、それぞれ「光主」が普遍的と考える神社神道形式と、伝統的沖繩形式とで儀礼が行なわれているのである。

以上、社殿と儀礼との関係を整理すると次のようになる。まず、儀礼内容的にみると生明殿での「琉球古神道」的義礼と、「生天光神明大宮」での「普遍的」神儀礼が共存した姿を示している。また、儀礼形式の点からみると内宮

での「普遍的」神社神道形式と、外宮での伝統的沖繩形式が共存した姿を示している。先にみた「光主」の「普遍的」地域伝統」主義的な宗教的志向性は具体的にこのようなかたちで彼女の宗教行為の中に投影されているのである。

四 神々の特徴

さて、これから「生天光手記」を主に分析の材料としながら「光主」の神観念をみていこう。「生天光手記」にはさまざまな神が登場しているが、ここではそれらの神々の具体的な現われ方をみていく。まず、最高神である「生天光神」とはどういう神かをみた後で、「光主」が神と呼んでいるものは何か探ってみる。さらに、神々の母性的な性格に言及した後で、種々雑多な神々の統合的な関係づけのあり方の中に「光主」の「普遍かつ地域伝統」主義志向性がいかに投影されているかをみていく。

a 生天光神

昭和二十九年、「光主」は長く苦しい神ダリーイ（巫病）の末、神人として誕生しようとする時、旧九月六日から十三日まで八日間にあつて神の降臨を受けた。そして、その翌三十年にその神に対して「生天光神」の名が与えられるが、その間の事情が「生天光手記」には次のように記されている。

「昭和二十九年、神世の御こえのおつげの元に、一切の御教へを受け、世のあらゆる事を知る事が出来ました。自分に与へられた天分と使命、世の為、神世のおつげのもとに、生天光神の御心をとほし、世の皆様方におつたへ申し、御教へを開かねばならぬ身で有る事をつよくかんづるとともに、使命遂行の基を立てました幸いです。昭和三十年に生天光神名を御開き……」〔生天光手記Ⅲ—③〕¹⁹⁾

この時以来、「光主」は「生天光神」と一体になったと考えられている。

「光主とは神ヨリ司さどり神と一タイトナリ光を世の人々に与へ、一切を平らに致し、萬めに御守り、心より一での「普遍的」神社神道形式と、外宮での伝統的沖繩形式が共存した姿を示している。先にみた「光主」の「普遍的地域伝統」主義的な宗教的志向性は具体的にこのようなかたちで彼女の宗教行為の中に投映されているのである。

切をぞうか致し、道を正しく歩みをたゆまず世の中のあるとあらゆる道を御ひらき、御教へにひろめ、心の光をとほし神の御心と一つに致しておこない致すべき」〔Ⅳ―(7)〕

ところで、「生天光神」とは「光主」にとつてどのような神なのだろうか。「生天光手記」によると、「生天光神」とは「宇宙大自然の軸神」(Ⅲ―(2))であり、「宇宙大自然の御うんこう御造主」(Ⅲ―(16))とされている。また、次のようにも記されている。

「生天光神とは、天軸生命の芯で有らせられる(三天神^{ウカマガサシ}) 御名を生天光と御ひろめ給われし事、人類生物の御

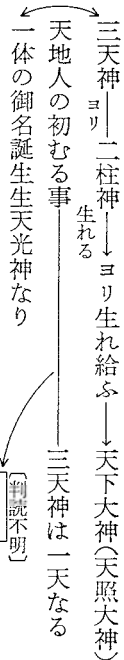
親神、生きた天の光で御はず事なり」〔Ⅲ―(16)〕

このように、「生天光神」とは宇宙全体の中心にあって、あらゆる存在の創造主である。また、後で詳しく述べるように、母性的性格を持った神でもある。

「生み給ふた神、中心で有られる天下大神^{ヨノ人}をつうじて生天光神に祈をささげる時、一切は御守護給わる生命の幸」〔Ⅲ―(18)〕

他の諸々の神々との関係でいえば、「生天光神」とはそれらの神々の最上位にあって、それらを統合し、生み出す存在であり、さらに世界の諸宗教を超え、それらをも包括する普遍神である。

「世の初天地御^ニ創造神……二柱より生れ給わる



「生天光神は、愛もとほし（キリスト）、平等（シヤカ）も理（天理）もつうじて、清め（セイチョウウ）、はらい、すくい（キユセイ）、御じあいぶかくたれたまひ、誠の実で有る眞実の軸中心（生天光）を御立てに成られたのである。」〔Ⅲ—16〕

ところで、「生天光手記」では「生天光神」のことを単に「神」と表現したり、あるいは他の神々も含めて「神々」、「神世」と表現されるが、次に、「光主」にとって神とは何かを探ってみよう。

b 神と自然との関係

「光主」は神を自然との関わりで説明することが多い。そこで、「生天光手記」の中の神に関する記述と自然に関する記述を比較しながら両者の関係を探っていく。まず、次の二文を検討してみよう。

「宇宙大自然のこうぞうは神により造られ、神によりうんこう致されて居る」〔Ⅲ—4〕

「生命の生れ入れは大自然のなす御はざゆへ」〔Ⅲ—16〕

この二文からは、神によって自然が創造され、自然から生命が生み出されるという関係が浮かんでくる。しかし、次の二文を比較するとまた別の関係が浮かび上がってくる。つまり、神と自然が意味内容的に同等の地位に置かれることがわかる。

「生天光神とは、天軸生命の芯で有らせられる（三天神） 御名を生天光と御ひろめ給われし事、人類生物の御

親神、生きた天の光で御はす事なり」〔Ⅲ―16〕（傍点筆者）

「宇宙大自然とは生命の中心で有り、地球は人類の根元なり 根元なるがゆへに生命の芯で有る大自然」〔Ⅲ―

(4)（傍点筆者）

ここでは、「神」も「大自然」も共に「生命の芯」と説明されており、神と自然は同じ意味内容の別の表現であることがわかる。また、

「さとりをひらく事によって自然を知り神を知る良き事なり」〔Ⅱ―14〕（傍点筆者）

と並置される場合も「神」と「自然」は同じ意味を表わしている。ただ、ここでの「自然」とは、現象としての自然そのものではなくて、自然の背後にあって自然現象を司っている自然の秩序、あるいは自然の法則が想定されていることがわかる。また、この視点をもって最初の二文を比較すると、後の引用文中の「大自然」は神格化されていることもわかってくる。ここでは「大自然」は生命を司る行為の主体として表現されているのである。自然の神格化に關してはさらに次の文で確認しておく。

「全宇宙大自然は（無視）むし致してあらそふ事多し 口ではとなへて居るなれど実がない なぜなれば大自然より生れ、生命はつながれ保って居る生命で有り、自然親神より使命をさづかり…」〔Ⅲ―16〕

ここでは、自然が神格化されて「自然親神」と表現されているのである。

こうして、「光主」ととしての神とは何かが明らかになってきた。すなわち、彼女は自然という言葉、自然現象そのものを指す場合とともに、自然の秩序や法則を指す場合にも使っている。そして、それらの用法のうちの後者の意味での「自然」に、創造的力（「光主」はこれも自然そのものの中に備わっていると考えるのだが）を与えながら神格化したのが彼女にとっての「神」、すなわち「生天光神」である。「生天光神」とは創造力であり、同時に一切の

存在の秩序そのものであるが故に、神の秩序が現われていると考えられるものも「生天光神」が生んだ神、あるいは「生天光神」そのものの一部と考えられる。例えば、十二支による方位区分は神の秩序の現われと考えられて「十二方の神」と呼ばれる〔Ⅱ―8〕。一週間の曜日も同様に考えられて「七曜星」と呼ばれるのである。

〔運行〕

「宇宙大自然の御うんこうのもとに、七曜星、一しゅう間はめぐり、地球中心人類のそだち御所地球につき、生命誕生、おさまり、出入り、めぐる事、人類一切の生命芯で有る。七曜星とは（月火水木金土日）一しゅう間のめぐりで有る星、人類は曜日とあて、星々につうじ、宇宙大自然のほうそくにより一切はなり立ち、人類は立榮へ、生命線はつながれ、天地人はことなる。」〔Ⅲ―2〕

〔事成る〕

こうしてさまざまな神々が新たに創り出される一方で、伝統的神々は「生天光神」の秩序を地上に顕現すべく使命を受けた使者として位置づけられながら統合されていく。

c 神々の母性的性格

次に、人類との関わりにおいて、「生天光手記」に登上する神がどのような特徴を持っているのかをみていく。結論を先に言えば、母性的性格が浮かび上がってくるのであるが、それは後ほど言及する「光主」の宗教的世界の一元的統合性とも関わってくる問題である。

まず第一に、「生む」という神の側面に着目したい。

「生み給ふ天の光で有れる 人類の尊き御親神もろもろの御守護、生天光神」〔Ⅲ―13〕

「地上に初御下りの天下大神（天照大神）は人類の初目開き、天地の中心、地球にコト初（ウミナイビメ、ウミ給ふ母、ウミングワ世） 天にては御玉、日神生む力、母神なり」〔Ⅲ―14〕

「神の子である人類は宇宙大自然につながれ、生れ生かされ：」〔Ⅲ―4〕

「御親神」、「母神」というのは「生む」という神のひとつの属性の神格化であり、人類は神の子として関係づけられている。また、神々の関係も「生む→生まれる」、あるいは「親→子」として相互に関係づけられてくる。

「生み給ふ三天神→生れ給ふ父母神→生れ給ふ天照大神」〔Ⅲ―(29)〕

「父母神→親神アマテラス大神→アマツヒツギ給ふ」〔Ⅲ―(29)〕

第二に、「天下る」という神の側面に着目していく。

「中心に生れ給ひし天下大神（天照大神）を地球上に人類の御親神として御下りなされ、すべて天津日継（御相統）なされた。」〔Ⅲ―(6)〕

「御世の初めに天下りめして、愛の御めぐみ、一切よろづの道光…」〔Ⅲ―(17)〕

「生天光神明父神母神天下大神中心」〔Ⅲ―(36)〕

「天下大神」とは「天下る」という神の属性が神格化されたものだが、「生天光神」をすべて「天津日継」した「天照大神」が地球上に天下りしたととらえられているのである。ちなみに、「天照大神」をさらに「天津日継」したのが「光主」と考えられている。

その他、諸々の神々や歴史上の重要人物なども「光主」を媒体として地上に降りてくることは、先に、生明殿での儀礼の説明の時に述べたが、「生天光手記」にも次のように記されている。

「己年旧三月二日に国玉の聞き御下りがこの生明殿に、国王と神司、君々の現われにより、又神のおしらべと御神シいにより、ほうびつを御下され…」〔Ⅲ―(35)〕

第三に、守護的な神の側面に着目していこう。

「誕生一切は生天光神の御神名におはし、御守護で有る生天光神なり」〔Ⅲ―(16)〕

「生れ出て、人体の御守と人類の一切のつながり、自然とのムスビを給われ、生命は保ち、豊かな地球のうるを
る榮へを御守護給われ：」〔Ⅲ―Ⅲ〕

「生命しん〔心〕を立てまつる心を造り、自分に与へられた使命をすいこうする事が、天地御造の神、守護神につうじ
て生れ、世に立ちた事のかたち有るものなり」〔Ⅲ―Ⅳ〕

このような神の守護者の属性と関連して確認しておきたいことは罰観念の欠如である。「生天光手記」に登場する神
は社会秩序の乱れに心を痛めながらも、ただ慈愛深く見守り、人類を包み込んでくれるのである。

「全宇宙大自然を御守護給わる親神はおろか者どもをいかにせんと御じあい〔慈愛〕ぶかく、御心つうの余り、中心天下
大神（天照大神）をつうじ、生天光神の御名元に御教へ給わる事なり」〔Ⅲ―Ⅳ〕

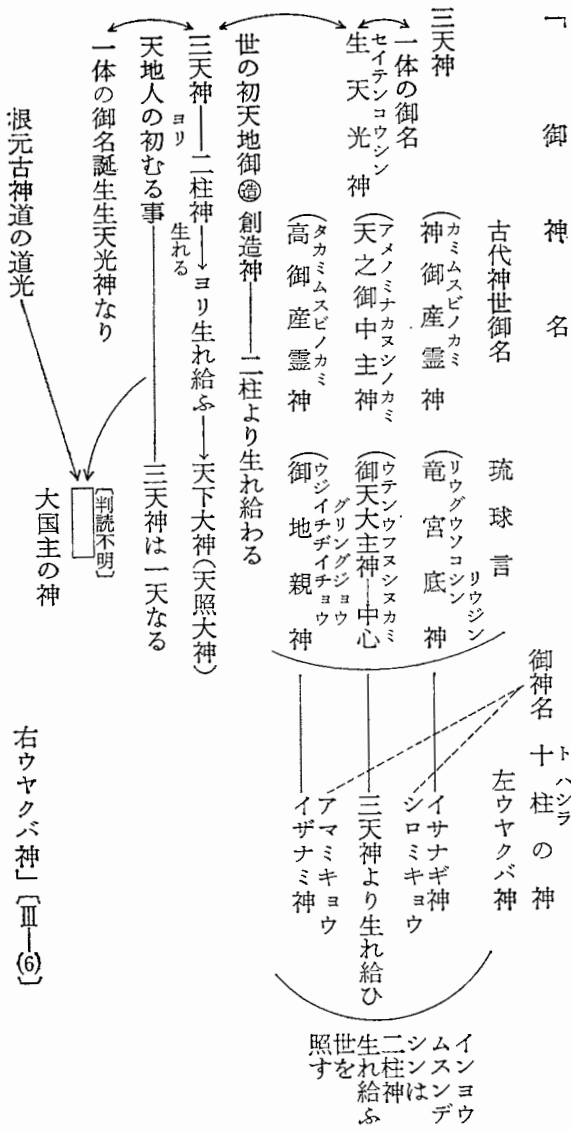
さて、今みてきたような諸側面は、「生天光手記」に登上する神々全体についてあてはまるものであるとともに、
とりわけ「生天光神」の三つの側面でもある。文脈によって一つの側面が強調されてくるのである。それはまさにユ
ングの意味での母性的性格を持った神であるが、また、「光主」自身の宗教的態度でもある。

ところで、母性原理の基礎にあるものは分離の欠如、あるいはこれを逆に言えば一体性の原理である。
「一切は一体で有る事を知る事により地球はうるを、人類の良きおこないによって保たれる事」〔Ⅲ―(4)〕

先にあげた神の母性的性格の基盤にあってそれらを支えているものは一体性の原理とも言えるだろう。つまり、
「光主」が「普遍かつ地域伝統」主義志向のもとに種々の要素を取り込みながら宗教世界を構築していく場合、そこ
に全体的統合性を与えているのはある種の一体性原理であり、その一体性原理によって「生天光神」へと一元的に秩
序づけられている、と考えることができるだろう。その一体性原理に関して次章に譲ることとして、次に、神々の
具体的な関係づけのあり方をみていこう。

d 神々の関係

「生天光手記」には神々のさまざまな関係づけの有り方が見出せるが、それらは二つの方向への関係づけとして整理できる。一つは最高神である「生天光神」から人類にまで繋がってくる縦系列の関係づけであり、もう一つは沖縄在来の神々の関係づけ、あるいは沖縄の神々と本土の神々の関係づけという横系列の関係づけである。ここではそれぞれ垂直の関係づけ、および水平的関係づけと呼んでおきたい。
さて、まず次の資料からみていこう。



第二には、沖繩的神々と本土の神話的神々との関係づけであるが、最初の関係図（Ⅲ―⑥）をみると、沖繩的神々を本土の神話的神々重ね合わせることで両者の関係づけがなされている。それは次の資料にみられるように、沖繩と本土が宗教的に一体であるという観念の下になされる関係づけの有り方である。

「神社神道の道は、皇家、国家の立ち栄へで有り、琉球古神道は古代より大自然御天、日の元根元を中心として、世界ムスビで有るゆへ、内地と琉球とは親子ムスビで有り、古神道と神社神道は一タイ神で有る」〔Ⅲ―③〕
 こうして神々は垂直的系列と水平的系列へと関係づけられていくのであるが、「光主」が沖繩の伝統的神々を十分取り込みながらも沖繩という地域性を越えた神々の体系を創り上げようとしているのがみえてくる。しかも、沖繩的神々を本土の神話的神々と一体化させることでその地域性の超越を計ろうとしているのである。さらに、それらの神々がすべて最高神である「生天光神」に関係づけられることによって一元的な神々の世界が創り出されている。このようにして「光主」の「普遍かつ地域伝統」主義的志向性が神々の世界に投影されてきているのである。

五 「一体性の原理としての「ムスビ」

神々の性格分析の中で、「光主」の宗教的世界に一元的統一性を与えている一体性原理の存在を想定したが、ここではその一体性原理としての「ムスビ」について考察を加えていきたい。しかし、そのためには「光主」の宗教的使命から明らかにしていく必要があるだろう。

「光主」の宗教的使命は、昭和二十九年に初めて「生天光神」が彼女に降臨した時のお告げによって決定されたとされている。その使命とは、端的に言えば人類のために地球を守ることである。

「昭和二十九年（末年）^{（ママ）} 御言葉のもとに地球を守れ世の人のため人類のために、とのおつげ有り」〔Ⅲ―(4)〕
それでは、守らなければならない地球とは「光主」にとって現在どのような状態にあるのだろうか。「光主」の現代
世相観をみてみよう。

「現在のようなく^{（核兵器）}兵き造り（センソウ）のたへまなく、世はみだれあらされ、地球人類のためならず この
ような時がつづけば世はほろび地球は保ちがたく、宇宙大自然の御うんこうがむずかしくなり、人類はそだちがた
く、^{（病魔）}びようまわふへ：」〔Ⅲ―(4)〕

「宇宙大自然のこうぞうは神により造られ、神によりうんこう^{（運行）}致されて居る 自然のむすび事なれど自然をはか
いし、自然をむし^{（無視）}するおこない事は、自分は有れど自分を知らぬ人のかなしさとおなじ事有り、：」〔Ⅲ―(4)〕
これらからわかるように、「光主」は現実社会の状態を悲観的にとらえているが、とりわけ彼女が優慮しているのは
自然の秩序が乱れることである。自然の秩序の乱れは「光主」にとっては神の冒瀆に結びつく。なぜなら、自然の秩
序こそ彼女にとっては神の本質に関わってくるものだからである。
そこで次に、「光主」にとって人間も含めたあらゆる事物の正しい存在の仕方、つまり神の御心になつた存在様
式とはどのような状態にある時のことを言うのかを探ってみよう。

「つうじる事により知る一切で有る」〔Ⅲ―(2)〕

「神につうじて心の光を受け、すくわれて人生の幸を給わる」〔Ⅲ―(8)〕

「宇宙大自然の有りのままのすがたを現わし、石をたてまつり、^{（奉り）}一切の神々につうじ、^{（トウジ）}天地御造神、八百八万の
神におはします高天原につうじる大所にて：」^{（ダイドコロ）}〔Ⅲ―(5)〕

神に「つうじる」ことの重要性が説かれている。神に「つうじる」状態こそ存在の最高状態と考えられているのであ

る。ここに来て「光主」の宗教的使命がより明確になってきた。つまり、それは人類がより豊かになるように人間も含めた宇宙のすべての存在の乱れた秩序を整えること、そしてそれを達成するためにすべてを神に「つうじる」状態に導くことである。

では、「光主」が「つうじる」という場合、それはどのような状態になることを指して言っているのだろうか。

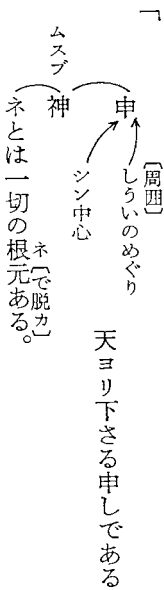
「天地につうじ、中心立ちて、海底ヨリムスビ引力、よせる力ひらく力生む事の天上天下一切の大自然の芯なる天元御中主神につうじて、天地人一タイ、一点となる」〔Ⅲ―14〕

これによって、「光主」のいう「つうじる」というのが一体化した状態になることであることがわかる。つまり、彼女の宗教的世界における存在の最高状態は一体化した状態、とりわけ神と一体化した状態なのである。

さらに、次に問題としたいのは、いかにして「つうじる」状態になることができるかと考えられているのかということである。

「世明^{チヤウメイ}の幸はこうごうと天軸地上にムスバレテ、根国、底神、全宇宙をめぐりめぐりて中心にひらく力は自然につうじ(百開き) ……」〔Ⅲ―17〕

「ムスブ」ことによって「つうじる」状態になることが示されている。ここで興味深いことは、「光主」の宗教的世界における「ムスビ」が一体化を結果する原理であるということである。それは「古事記」における「ムスビ」が



「生成のための根源のエネルギー」⁽²⁰⁾であるのとは意味合いが異なっている。従って、「生天光手記」における「ムスビ」は「光主」独自の用法である。そのことをさらに次の資料で確認しておこう。

「男女合せて八方のめぐり、男女人体合せてムスブ体は二で有り一で有る一心どう体の道なり」〔III—15〕^[同]
このように、男女の「ムスビ」の場合でさえも「光主」の宗教的世界においては、生成のエネルギー源というより、一体化を結果する原理として用いられている。

こうして、「光主」の宗教的世界における「ムスビ」の意味が明らかになってきた。「ムスビ」は、人間も含めた宇宙のすべての存在の創造主である「生天光神」への一体化をもたらすという意味で、「光主」の宗教的世界においては基本的に重要な原理であるが、同時にまた、彼女の宗教的世界全体に一元的統一性を与えているという意味でも重要である。「ムスビ」の原理によって種々雑多な宗教的要素が宇宙生成の最高神「生天光神」を頂点とした一つの秩序へと収斂されているからである。つまり、「ムスビ」の原理は「光主」の宗教的世界においては諸要素間の接合剂的な役割を果たしていると言えるのである。

最後に、「ムスビ」の原理を考察した後で、神の母性的性格を再検討してみると興味深いことがわかる。すなわち、「生む」、「天下る」、「守護する」という神の属性はすべて「ムスビ」の状態、つまり一体化した状態にあることの別の表現であることがわかる。一つだけ例をあげておこう。

「宇宙大自然の御うんこう〔運行〕の元に神々の御の御動きにより、一切の星とつながれ、地上に人類を生給われ、天と地と人のムスビ……」〔III—14〕

このようにみえてくると、まさに「ムスビ」の原理が「光主」の宗教的世界の根底にあって、彼女の宗教的世界全体を色づけていると言えるだろう。

六 結

沖縄は現在いろいろな意味で転換期に差し掛っている。本土復期以来種々の政府援助を受けてきたが、復期十五年目を迎え経済的自立を迫られてきている。しかし、社会の実状をみると、依然として在日米軍基地の五十パーセント以上が沖縄に集中しているし、経済水準も本土平均の七割程度のまま低迷が続いている。そして、本土との格差是正への努力が続けられているにもかかわらず、むしろ社会矛盾の方がますます脹らんできているのである。そのような状況での社会的動きとして興味深いのは、さまざまな極面で本土的体制の中に巻き込まれつつも、一方では系図作成ブームのような地域伝統文化への回帰現象がみられることである。

そのような動きを背景に沖縄の新宗教が台頭してきている。沖縄宗教の特徴のひとつはシャマニスティックな要素の強い残存にあるのだが、新台頭の諸宗教も沖縄的シャマニズムを基盤に持っている。そして同時に、社会の動向も敏感に反映しているのである。

本稿で分析対象とした生天光神明宮の場合も右の図式があてはまる。「光主」の宗教的志向性（「普遍かつ地域伝統」主義志向性）はまさに沖縄社会の現状そのものと言ってもさしつかえないだろう。沖縄の地域伝統的要素をできる限り汲み取りながらも本土的体系に依拠することで地域性を超えた普遍化を達成しようとしているのである。

その結果、既にみたように種々の宗教的要素が「光主」の宗教的世界に取り込まれていくが、筆者にとって更に興味があるのは、そうして取り込んだ種々雑多な宗教的要素をいかにひとつの秩序に統合するのかという点である。そこに「光主」の独自性が見出せるからである。彼女は「ムスビ」を一体化の原理として取り込むことによって「生天

「光神」を頂点とした一元的宗教世界を構築したのである。

〈付記〉 この論文内容の一部は、京都大学に於ける第四十五回日本宗教学会学術大会で発表したが、その際、窪徳忠氏、桜井太郎氏および中牧弘允氏により有益なコメントをいただいた。記して謝意を表する次第である。

注

- (1) 「生天光手記」はその一部を『哲学年報』第四十五輯（九州大学文学部、昭和六十一年二月）に掲載した。残りも近々活字にする予定である。なお、本稿では『哲学年報』第四十五輯に掲載した部分を主に分析の材料として用いる。
- (2) 沖縄は歴史上、外からの力によって政治的にも文化的にも強く方向づけられてきた。そこで、外からの力の転換に従って、沖縄では独特の時代区分をする。即ち、中国への朝貢を行っていた琉球王府時代を「唐の世」、明治時代の琉球処分以降を「大和世」、昭和二十年の敗戦によって米国の施政権下に置かれた時代を「アメリカ世」、そして昭和四十七年の本土復帰以降を再び「大和世」と呼んでいる。沖縄の人々はこの時代区分を各時代の沖縄民衆の生活状態を説明する時に用いることが多い。
- (3) 昭和四十四年の二千四百人の解雇通知を初めとしてその後も大量解雇が続ぎ、昭和五十五年頃までに全体の約三分の二（約一万六千人）が解雇された。
- (4) ひとつの具体例として、在沖縄米軍海兵隊のメスホール請負業者に対する解約通告（昭和四十八年七月）をあげることができる。
- (5) 琉球新報社編『トートローメーカー——女が継いでなぜ悪い——』琉球新報社、昭和五十五年。国際婦人年行動計画を実践する沖縄婦人団体連絡協議会編『トートローメーカーは女でも継げる』同会発行、昭和五十六年。
- (6) R. Linton, *Nativistic Movements, American Anthropologist*, XLV, 1943, pp. 230—740.
- (7) 鈴木広「過剰都市化のメカニズム——沖縄における模範の構造——」、『哲学年報』第四十五輯、九州大学文学部、昭和六十一年、九一—五十頁。
- (8) 沖縄では一般に家譜のことを系図というが、これは琉球王府時代に士族層の間で制度化されたものである。当時、系図は身分制と結びつき、士族の特権的かつ必然的の所有物であった。つまり、支配階層である士族は系図を持つことによって身分が保証されており、別名「系持ち」とも呼ばれた。それに対して、被支配階層は「無系」と呼ばれた。従って、

- 沖縄社会における系図は単なる系譜の記録以上の文化的価値づけが与えられている。
- (9) 島尻勝太郎『近世沖縄の社会と宗教』三一書房、昭和五年。
- (10) 高良倉吉「首里王府とトキ・ユタ禁圧―近世琉球におけるユタ問題の構造―」『沖縄史料編集所紀要』第十号、昭和六十一年。
- (11) 宮城栄昌『沖縄のノロの研究』吉川弘文堂、昭和五十四年。
- (12) 洗建「新宗教の受容」、窪徳忠編『沖縄の外来宗教―その受容と変容―』弘文堂、昭和五十三年、三九三―三一八頁。
- (13) 洗建、前掲書。
- (14) 沖宮は琉球八社の一つに数えられる古い歴史をもった神社であるが、現宮司は独自の宗教的世界観と儀礼体系を創り出してシャマニスティックな宗教運動を展開している。
- (15) 桜井徳太郎『沖縄のシャマニズム』弘文堂、昭和四十八年。
- (16) 桜井徳太郎、前掲書。
- (17) ここで用いる「地域伝統主義」とは中牧弘允が用いる「土着主義」とほぼ同じ意味だが、沖縄の場合は本土化されつつある状況が意識された「土着主義」であるので、あえて「地域伝統主義」の語を用いた。中牧弘允「無名の神、普通の神、結縁の神」、中牧弘允編『神々の相克―文化接触と土着主義―』新泉社、昭和五十七年、五―二二頁。
- (18) 桜井徳太郎、前掲書。
- (19) これは筆者による「生天光手記」の分類番号である。以下、〔Ⅲ―③〕のように記す。拙稿「生天光手記―沖縄の宗教的世界―」、『哲学年報』第四十五輯、九州大学文学部、昭和六十一年、二二五―一五四頁参照。
- (20) 神野志隆光『古事記の世界観』吉川弘文堂、昭和六十一年。

「神の存在証明」に関する

ガブリエル・マルセルの批判について

小林 敬

△論文要旨▽ ガブリエル・マルセルの宗教思想の特質を説明する一環として、スコラ哲学以来の「神の存在証明の理念」に関する彼の批判的態度の表明を検討するのが、本論文の趣旨である。

当初キリスト教徒でなかったマルセルが、その哲学的探求の深化と相俟つての宗教的回心の結果、カトリック教会に入信した一九二〇年代は、トマス哲学を復興せんとする新スコラ主義の思潮が極めて盛んな時期であったが、このスコラ的な理論の合理性志向に対して、実存の地平に立脚したマルセルの思想は基本的には同調するものでなかった。しかし哲学者たるとともに一人のカトリック信徒たる彼は、スコラの伝統を完全に否定するものでもなかったのである。

客観的認識のかかわる「問題」(problem)と、主体的、相互主体的な人格性と不可分な「超・問題」(méta-problème)又は「神秘」(mystère)とを峻別するマルセルの思想において、「超・問題」的な「絶対の汝」(Toi absolu)たる、地上の「私」に啓示し「私」によって信ぜられるという「我―汝」的交わりにおける「神」は、証明可能な「問題」の如く扱われうるものではない。ただ彼はスコラ的な「神の存在証明」の理論を、非信仰者に対して人格的に信仰を「証言する」(témoigner)目的において解釈される限りにおいて評価する。しかし彼は本来「我―それ」的な合理的証明の方法が、かかる「我―汝」的な証言、という存在論的に次元の異なる目的を充足できない事を実存的状况に即して批判するのである。本論文は、主としてトマス・アクィナスの自然神学を、又同時にアンセルムスのいわゆる「本体論的論証」をも、共に念頭に置きつつ展開されたマルセルの批判的省察を、彼の思想展開の文脈に即して検討する事によって、彼の実存的反省

とキリスト教的啓示信仰そのものとの関係の宗教哲学的な意義を見ようとするものである。

〔キーワード〕 ガブリエル＝マルセル、スコラ哲学（トマス哲学）、「神の存在証明」、「問題」と「超・問題」（神秘）、「我―汝」的交わりと「絶対の汝」（神）、「証明」と「証言」、実存的反省とキリスト教的啓示信仰

序

西洋哲学の伝統にキリスト教思想が出会って以来もたらされた信仰と人間的知性乃至理性との対立の過程において、中世以来論議されてきたいわゆる「神の存在証明」の理念は、この両者を調停統合しようとしたアンセルムスやトマスらのスコラ学の意図にもかかわらず、かえってこの対立の深さを後世に大きく提示したといってもよいだろう。一方でルター以降ただ聖書のみに權威の源泉を求めに徹し、知的な「証明」を排したプロテスタントの神学から、他方「神の存在」そのものに対して全面的な拒絶を表明する諸種の無神論に到るまで、ある意味でこの理念に対する態度いかによって、その後のあらゆる思想の根本的な立場が決定されているといっても過言ではあるまい。

他の哲学者によって「キリスト教的実存主義者」⁽¹⁾と称され、又自らは「キリスト教的ソクラテス主義」(socratisme chrétien)⁽²⁾の立場をもって任じたガブリエル＝マルセル (Gabriel Marcel) も又、その呼称が示す如く、この対立の接点において思索した一人である以上、彼の思想がこの理念に対していかなる態度をとっているかを見る事は、その思想の特質を知る上で大きな手がかりを与えるのみならず、一般に宗教と哲学の関係についての一つの重要な示唆を提供するものと思われる。

この小論は「神の存在証明」の理念をめぐるマルセル自身の省察の検討を軸として、同時にこれと関連する彼の他

の論述や、他の思索者らによる考究をめぐる検討を参照しつつ、彼の宗教哲学の根本的な一つの特徴を明らかにするために試みられようとするものである。⁽³⁾

I

ガブリエル＝マルセルは一九二七年に最初の主要著作である『形而上学日記』(*Journal métaphysique*)を公表してその思想的立場を明らかにするとほぼ時を同じくして、一九二九年にカトリック教会に入信し、その思想の信仰への窮極的な帰結を具体的に表明したのであった。この回心は、あくまでもキリスト教的な啓示による信仰の決断そのものとしてなされたのであるが、後年彼が回想する所からも窺えるように、⁽⁴⁾ 他に対する(例えばプロテスタントに対する)カトリック教会の「普遍性」(*catholicité*)の主張に基づく神学的な優位又は独自性を根拠としてその一員となるという意図は必ずしも強いものではなく、スコラの教義に対してもこれに全面的に同意する事を前提として入信に到ったという訳ではなかったというる。

彼の回心の当時、カトリック思想は神学においても哲学においても、前世紀に始まり極めて活発となってきた、トマス・アクィナスの思想を中心とした中世スコラ学の復興の試みを主潮流として展開していた事は周知の如くである。このいわゆる「新スコラ学(新トマス主義)」(*néo-scholastique, néo-thomisme*)の立場は、人間の理性をもつてあらゆる真理の最終的な根拠とするデカルト以来の近代哲学の潮流に抗して信仰を擁護しようとするものではあつたが、そのために理性の限界に注目するよりも、むしろ理性を積極的に用いて自然の光の限りで神を類比的に認識して啓示信仰に仕えさせようとするやはり合理主義的なものであり、言い換えれば近代的な合理的形而上学に対抗する

に、トマス哲学の合理的有神論の世界観への回帰をもってしたのである。⁽⁶⁾その限り、この立場にとってトマスの世界観は修正や更新をされるべきものではなく、忠実に再建されるべきものであるとされた。⁽⁷⁾

例えばこの立場の主要な思想家たるジャック・マリタンによれば、人間理性の最高の発現であっていかなる科学にも従属しない哲学も、「神自身の知の分与」(une participation de la science propre à Dieu lui-même)たる所の啓示神学に対しては下位にあるのだが、これは決してその原理や展開において従属するのではなく、その結論において「消極的な統制」(régulation négative)を受けるのであるから、⁽⁸⁾言い換えれば人間理性それ自体が制約される訳ではないから、この啓示神学と独立して、「理性の力のみを以て自然的に獲得されうる所の、しかも自然世界の創造者たる神を、被造物を通して知らしめる∧神の学⁽¹⁰⁾」、即ち存在する限りにおける存在を探索する第一哲学たる形而上学の最上位にあって存在の原因としての神を考究する自然神学が可能となるのであつて、⁽¹¹⁾このような合理的自然神学の可能性こそ神に沈黙する不可知論とも被造物と神とを混同する汎神論とも區別された、諸事物の存在からの類比によって神を認識するアリストテレスとトマスの考え方の正しさを示すというのである。⁽¹²⁾

人間理性——少なくとも科学や数学の知識をもたらずのと同質な自然的認識の源泉たる限りでの人間的理性——によって、条件付ながらも神を認識しうるものであるとするこのような自然神学にとっては、この理性のみによって神の存在が客観的に証明される事がその基礎として不可欠なものである。マリタンは被造的自然の存在様態そのものから神の存在を証明せんとしたトマスの方法のみが、かかる自然神学を基礎づけるものであるとした。⁽¹³⁾

そもそもトマスは、自然的世界における諸事物の運動の事実、それらの存在における製作因(cause efficiens)の必要、それらの存在における可能性と必然性の関係、それらの存在様態に程度の高低があるとの事実、そしてそれら諸事物から成る自然的世界に目的に基いた秩序が見出しうるとの事実という五つの点に立脚して、自然的世界におい

て諸事物がこのように存在するためには、第一に運動の窮極原因として、第二に諸事物の根源的製作者として、第三に他の何ものにも依存しない純粹に必然的な存在者として、第四に様々の程度において存在する諸事物に対するその様態の原因をもたらず最高、完全なる存在者として、そして第五にこのような自然的世界に目的と秩序をもたらずものとして、神が存在しなければならぬとの証明をなしたのであった。⁽¹⁴⁾確かにトマスは理性による証明を信仰に優先させようとはしないが、この信仰を他者に伝えるための「蓋然的な論拠」(argumenta probabilia)としてはあくまで必要であるとし、⁽¹⁵⁾この事を又聖書の記事によっても權威づけている。⁽¹⁶⁾トマスは又、かかる証明が必要であるのは、神が在るという事自体がたとえ証明不要の自明な事柄であると思なされうるにせよ、神が何者にてましますかを人が完全に知りえぬ以上、少なくともこの事が万人にとって自明であるとは限らないからだと述べている。⁽¹⁷⁾この事はトマスに先立ってアンセルムスが神の存在をその自明性において、即ち神の概念はそのうちに完全性の概念を含むのであるが、存在せぬものは完全とはいえず完全なるものは当然にその内に存在の概念を含む以上、神は存在しなければならぬと証明した、⁽¹⁸⁾いわゆる「本体論的証明」(argumentum ontologicum)に對立するものであるが、アンセルムスが主張する神存在の自明性も又、理性における自明性であって、⁽¹⁹⁾その限りにおいては自然的世界を通して理性による証明をなしたトマスと共通している。トマスは觀念のみにおいて神の存在を証明せんとしたアンセルムスとは異なつて、事実において神の存在を証明せんとしたのではあるが、そこで用いられるのは同じく理性なのである。⁽²⁰⁾

このようなトマスの理性重視の態度を二十世紀に忠実に復興しようとする新スコラ学の立場にとつて、要するに、理性は信仰と區別されながらも決して對立的にはとらえられず、むしろ信仰に最もよく奉仕するものとして積極的に依拠されるべきものであったといえよう。それ故この立場は、例えばデカルトに見るような合理主義に対しては、理性を一切の最終根拠と見なすという点においては反對するものであるが、少なくとも信仰内容に直接関与しない非・

啓示神学的領域に関する限り、やはり真理は理性によってしか得られぬとするものであったといえる。⁽²¹⁾ 理性によって神の存在が「証明」される事は、神の領域と自然世界とを類比的に考えるこの立場にとって欠くことのできないものである。

その回心に先んじて合理的形而上学を体系的に追求する意図を放棄し、理性を超えた実存の事実から出発する探究の歩み⁽²²⁾の中で、理性を超えて神の啓示を受け容れこれに回心したマルセル⁽²³⁾にとって、事実、その探究の過程も又その回心という結果も、このようなスコラ的な思弁の枠組における神概念の理性による証明を俟つものではなかった。あり、又、彼自身のスコラ学に対する関心も、少なくともその回心に到るまでは、必ずしも強いものではなかった。後に彼自身述べてもいる。⁽²⁴⁾しかしその思想的探求の帰結としてのキリスト教的信仰への回心をカトリック教会への参加によって顕らかにした一人の哲学者としては、スコラ学の理論に対しても、沈黙に終始しうるものではなかったのである。⁽²⁵⁾

一九三九年に著わされた省察⁽²⁶⁾を中心として、それ以前及び以後の諸著の中で言及されている「神の存在証明」についての彼の見解は、このような背景のもとに、あくまでスコラ的な「神の存在証明」の理念そのものを念頭に置いてなされたものとして、理解されなければならない。

II

このような「神の存在証明」についての伝統的理念に関してマルセルがその省察を展開する際に、それに先立って彼はまずそもそも「証明する」(prover)という行為自体が我々にとって現実にいかなる意味をもつのかという事

を人間論的に考察する事から始めている。「証明する」という行為はまず第一に、ここで彼が述べる如く、その論理的な規定から説明するならば、何者かに対して、「何らかの命題を肯定する時に、もう一つの、彼自身が考えていては疑わしかったような、他の命題を肯定しなければならぬ事を認めさせる」(《faire reconnaître》……) que du moment où il admet une certaine proposition, il est tenu d'admettre aussi telle autre proposition
 《……》 que, livré à lui-même, il mettrait en doute.《》事であるのは(27) いうまでもない。しかしここで彼がより強調するのは、むしろ人間の具体的な状況における、「証明する」という行為の意味なのである。

彼によれば「証明する」ことは何よりも、「(何ものか) 対して証明する」(prouver à) 事、即ちある他者(autre) に対して、あるいは「他者としての自己自身に対して」(à soi-même en tant qu' autrui) 何らかの命題を受け容れさせる事に他ならない。(28) この場合、証明するという行為をなす主体たる自己は、他者に対して、その知覚の範囲、(champs d'aperception) が他者のそれよりも大きいものである事を確信しているので、この限り自己は他者に対して優越もしくは支配的な位置 (une position avancée ou dominante) を占めていると、少なくとも自己自身は考えているものである。即ち、この場合、他者の知覚の範囲は証明の前提となる所与の命題には及んでいるが、自己の知覚の範囲は当然それに及んでいる上になお証明されるべき命題にまでも及んでいるのである。それゆえ、ここで他者は、自己とある程度共通する認識を所有しかつ自己がそれ以上に所有している認識は所有していないという、優劣の尺度においてのみ自己と関係づけられてあり、かついわばこの関係の中で自己によって認識される限りにおいてしか自己にとって存在していないのであって、自己と同様に存在している所の主体としての相における他者そのものの存在様態は顧慮される必要がないともいいうるのである。

マルセルがこのような形で「証明する」という行為の意味を掘り下げるのは、この知的行為が、彼のいう所の「神

秘」(mystère)と區別された「問題」(problème)についての⁽³⁰⁾のみ妥当するものである事を示すためとしか考えられまい。⁽³¹⁾彼によれば人間の反省的思考の内容には、思考される内容がそもそも思考している所の主体「私」(《je》)から完全に切り離された純然たる客体(objet, 対象)として考えられる所の「問題」だけではなく、このような仕方では思考される事のできない「超・問題」(méta-problème) / 即ち、「神秘」がある。反省的思考の内容を「問題」とする事が妥当であるのは、単なる形式的な論理命題の場合や、或いは実証によって理論化される経験的仮説の場合のように、その真偽を客観的に確かめる事ができる(vérifiable) 限りにおいてであって、これに対して、その内容が思考する者の主体性と切り離しえず、むしろその内容を思考する事によってその主体性そのものが問われるような場合、即ち主体がそれに参与して(participer) いるような場合、これは客観的な検証可能性(vérifiabilité)を超えており「問題」とする事は妥当ではなく、これは「超・問題」又は「神秘」と呼ばれるのである。彼は「神秘」を不当に「問題化」する(problématiser)事は、それへの主体の参与を疎外する(aléner)が故に不当であるとし⁽³²⁾、このような「神秘」を承認する(reconnaître) 反省を「第二次的反省」(réflexion seconde)として、「問題」を客観的に認識する(connaître) ための「第一次的反省」(réflexion première) に対してこれを區別する⁽³³⁾。とりわけ彼は自己が主体として「私」(《je》)として「存在する」(être) という「神秘」、そして他者も又、「私」によって他者として客観的に認識されるに先立って、予めすでに自己と同様に「存在」しているものであるという「神秘」を「問題化」する事を、元来無条件的ではありえない限りにおいて可能であった所の人間の「機能」(fonction)としての客体的かつ抽象的な規定及び取り扱いを不当にも無条件化乃至絶対化し、人格の尊厳を損ねる疎外の根源的な原因として拒むのであり⁽³⁵⁾、かかる「機能」としての取り扱い、即ち自己や他者の人格を機能として客体化する「我―それ」(je-cela) 的關係に対して、むしろ人格の超客観的、超問題的な主体性を承認し互いに参与しあう、「我―汝

(Je tu) 的對話關係こそ本来的でありかつ真に求められるべきであるとする⁽³⁶⁾。

ここで「証明する」という行為についてのマルセルの検討を、彼によるこの「問題」と「神秘」の区別に即して考えるならば次のように言いえよう。第一に証明される所の内容(Ce qui est prouvé)については、いうまでもなく、客観的に検証されうる命題として、自己の主体性から切り離された客体として立てられなければならない。それゆえ、何らかの事柄を「証明」するという事は、とりもなおさず、その事柄を論理的命題として「問題」化する事に他ならない。又、第二には、内容のみならず、これに対して証明する所の相手(à ce qui on prouve)も又、いわば単に情報の受け手としての機能においてのみ考えられており、機能に先立つ人格としての存在は顧慮される必要がない。言い換えれば、「証明」はたしかに他者に対してなされるのであるが、この他者は自己と「我―汝」的關係においてあるのではなく、単に「我―それ」的な客体的機能としてのみ扱われているのであって、この關係は元来無條件的なものではないのである、⁽³⁷⁾ といいうる。従って「証明する」という行為は、要するに、ある他者を前にして何らかの事柄を「問題」として「検証」する過程そのものであって、しかもこの他者とは存在する主体としての本来の人格においてではなく、あくまでこの検証をその知覚の範囲が自己よりも小さいという事によって自己の知覚を相對的に明瞭なものとして表出せしめるという意味において媒介するという機能としての限りにおいてのみそこに現前するものである。「証明する」という行為は、本質的に「第一次的反省」の領域に所属するものである。

このように考えるならば、マルセルにとっては当然、彼のいう所の「超問題」即ち自己として他者が主体的に参与してある所の「神秘」については、「証明する」という行為が本来妥当しないものである事が理解され得よう。もしあえてこれを「証明」しようとするならば、ここではその「証明」の内容が本来の「超問題」としての實在性(réalité)を失ってしまうばかりではなく、その「超問題」に本来参与してある自己の主体性も損なわれ、又この

「証明」の媒介とされる他者も、元来「問題」の有効な検証のためという条件下における限り機能として取り扱われていたのであったが、有効な検証を超える事柄を「問題化」することによって元来有効性の範囲内において相対的であった所の「知覚の範囲」の優劣が不当に絶対化されるが故に、いわば自己に対して無条件に劣位にあるものとして扱われてしまうが故に、やはりその本来の主体性を損なわれるに到るのである。

マルセルにとって「問題」化しないものを「問題」化する事は、単に無効と見られただけではなく、そのことによってひいては主体性を疎外する事につながるものとして排されたのである。証明の行為に関する彼の考察についても又同様である。この文脈に従うならば、証明の可能性を超えたものをあえて証明しようとする事が、単に無効とされるだけでなく、不当なものとして排されるであろうという事が、充分に理解されかつ注意されよう。

III

かかる証明の行為を「神の存在」に適用するという事は、マルセルにとって、「神がいましたもう」(Dieu existe, Dieu est)という事を一つの客観的に検証可能な「問題」であるかのようにみなして「第一次的」に反省する事に他ならない。そしてそもそも彼にとって、「神いましたもう」という事は、客体的な「問題」としては考えられる事のできない「神秘」なのである。

そもそもスコラ学者たちがその存在を証明しようと試みてきた所の「神」も、本来聖書における啓示によって信仰される所の神に他ならなかった——少なくとも彼らにとってはこれと同一であると、あるいは同一でなければならぬと、考えられた——のであって、決して単に知的に措定された觀念にのみとどまるべきものではなかったのであ

このように信仰される實在 (Réalité) としての神⁽³⁹⁾について、マルセルがその回心以前から抱いていた所の考えを『形而上学日記』から窺えば、彼にとって「神」とは、客体的な「それ」として扱う時全くその意味を失ってしまうような、ただ「汝」としてしか「私」が関係する事のできない「絶対の汝」(Toi absolu)としてしか考えられないのであった。⁽⁴⁰⁾もし客体的に、「それ」として「神」を考えるならば、「神」を単なる仮説に解消することとなり、このような仮説に対して救いを信じ愛を祈り求める事は全く不条理となるであろう。⁽⁴¹⁾要するに彼にとって、このように「私」が信仰し祈る事によって人格的に参与している「神」を、単なる形而上学的な観念としての「神」と同一化する事はできないものであると早くから理解されていたのである。

このような「神」との「我―汝」的關係の絶対性についての彼の考え方は回心以降の諸著にわたってより顕著に見られるのである。彼によれば、状況の中に実存している人間が存在の主体たる事を真に自覚できるのは実に他者との関係においてであって、この時他者を自己同様に存在する主体として真に肯定する「我―汝」的な交わりが成立するならば、それによってその人自身の主体としての存在もより肯定されてゆくのであるが、⁽⁴²⁾有限な人間存在にとってはこの交わりが全く「我―それ」的な関係に転化する事がありえない程に完全なものでは決してありえないのである。⁽⁴³⁾かくなる交わりが全うされ自己そして他者の有限かつ不完全な主体としての存在が完全に肯定されるのは、実にこの有限性を超えた超越者 (le Transcendant) としての「絶対の汝」との「我―汝」的交わりに立つ事においてではない。⁽⁴⁴⁾啓示と信仰の關係はまさに「絶対の汝」と人との交わり即ち対話的關係においてしか理解できないものである。⁽⁴⁵⁾マルセルがキリスト教信仰に回心したのは、まさにこのような対話的關係における呼びかけとしての啓示に対する応答としてなのであった。⁽⁴⁶⁾

それ故、彼にとって、この「絶対の汝」たる神の存在が、論理的な証明の可能な客体的な「問題」としては考えられ得なかつたという事は極めて当然であろう。『形而上学日記』に見る如く、彼は極めて早くから、「その現存在が証明される事ができよう」とこのものは、神ではあるまいし、又ありえまい」(《Ce dont l'existence pourrait être démontrée ne serait pas, ne pourrait pas être Dieu》)としてかかる証明の不条理さが否み得ないものである旨を述べており、⁽⁴⁷⁾又、「神ならざるものに出發して神へと發展する事を可能となせる論理的な過程などはないのである」(《Il n'y a pas de passage logique qui permette de s'élever à Dieu en partant de ce qui n'est pas Lui》)として、論理的な証明、なかんづくトマス⁽⁴⁸⁾の理論のような方法に基づく証明を、理論的に不可能とみなしていたのであった。かかるスコラ学における証明の理念を明確に念頭としてなされた回心後の省察においても、「私が祈りつつ、このお方に対して自らを開く所のこの御実在は、いかなる形においても、私が疑問とし、その本性を合理的に決定するだろう所の客体的な所与と、決して同一化され得ないのである。」(《Cette Réalité à laquelle je m'ouvre en l'invoquant ne peut plus en aucune façon être assimilée à une donnée objective sur laquelle je m'interrogerais et dont j'aurais à déterminer rationnellement la nature.》)として、あくまで、「問題」と「神秘」とを峻別する態度に即しつつ、神の存在の証明には依拠できない彼の理論的立場が基本的である事が改めて再確認されているのである。⁽⁴⁹⁾

このマルセルの基本的な立場は、かつてパスカルが『パンセ』に残した所のスコラ学に対する批判と共通した思想の上に立っていると見てよいだろう。即ちパスカルは、自然における被造物によって神を証明しようとする事は、原罪による墮落以来神の恩寵に対して盲目となってしまった人間の理性に対しては全く無力であり、キリスト教の根拠を実に薄弱なものとする事にしか帰さないだろうと語るのである。⁽⁵⁰⁾被造自然は神の恩寵に対する影としてのみ考えら

れる⁽⁵¹⁾。その存在が自然に対して均衡したのではなくその理性も自然を完全には認識できない人間にとつて、恩寵なくしてこの自然から見出すのは疑いと不安でしかないのである⁽⁵³⁾。それ故彼は神の啓示として信ずる所の聖書の内容に即してしか神を語ろうとはせず⁽⁵⁴⁾。「イエス・キリストなき神の証明」に同意しないのである⁽⁵⁵⁾。マルセルも又、その方法においてこそ、パスカルとは異なつて啓示の内容をその哲学的反省における直接の前提とはしないのではあるが、その論ずる所の「神」が、彼が回心した所の、キリストの啓示において信ぜられる神に他ならない事は、既に見た通りである。

マルセルは、少なくとも彼自身の哲学的反省の過程における限り、信仰は神の存在の証明を超えたものであると考へるのであり、スコラ的な自然神学の理論とは、別の地盤に立つのである。

IV

しかし、こういつた彼自身の思想の基本的立場にも拘らず、マルセルがその回心後の省察において、スコラ学における神の存在証明の理論に対して、乃至それをもたらしした所の自然神学的思惟に対して、完全に反対し、否定し去るような表現をとつてはいない事は、注目されなければならないだろう。もとより彼は神存在の証明を、少なくとも理論的には、先に窺つた如く受容するものではない。しかし現実にかトリック信仰の重要な教義としてかかる証明の理論が現に認められてある事実に対して、マルセルはこれを無条件に排斥するような態度をとる訳ではないのである。

回心後の省察におけるかかる証明理論に対する彼の批判が、証明される所の内容たる神について、彼自身の『形而上学日記』以来の先に見たような基本的な信仰論を、ここで単に抽象的に敷衍しつつ援用してよしとするのではな

く、むしろこれに対して証明する所の相手たるべき、神を信じない人の精神を念頭においた具体的状況に即して陳述されているという点⁽⁵⁷⁾は、一方では上述したような彼の「我―汝」的關係の思想に即した、神についても証明の相手たる他者についても「我―それ」的關係においてしか考え得ないこの証明理論への不同意を前提としながらも、他方では、この証明理論を全く無意味なものとするのではなく、むしろかくなる具体的状況の中でこの理論が有する所の意義と限界においてこの理論を考慮しようとした事をも示しているのである。彼は、「ただ単に証明は信仰の代用とはなりえぬという事だけではなく、深い意味において、証明が信仰を前提としており、かつその信仰とその理性の固有の要求と考えていた所のものとの分裂を感じている者の内的な再確認にしか用をなさないのだ」という事を、「(⋈: que non seulement la preuve ne peut pas substituer à la croyance, mais qu'en sens profond elle la suppose, et ne peut servir qu'au réaffermissement intérieur de celui qui sent en soi-même un divorce entre sa foi et ce qu'il a cru être l'exigence propre de sa raison.⋈⁽⁵⁸⁾)」いわんとするのである。

この省察の中でマルセルは神の存在証明の理論を単純に排斥する事を次のように戒めている。即ち彼は、少なくとも形式的には完璧な理論構造を伴ったこの証明を、これが具体的状況の中で必ずしも普遍的に受けいられていないからといって、ただちにこれを単なる詭弁にすぎぬかの如く速断してはならないのである⁽⁵⁹⁾。彼の述べるには、新トマス主義に限らず一般に神の存在を証明せんとする合理神学 (la théologie rationnelle) の試みが現代においても常に新しく提起されている事実は決して無視はできないのであって、確かにこれを完全に充足したものととは考えられないのであるが、同様に又これを「消印済の切手をぐみ箱に捨てるように」(comme on met au rancart des timbres périmés) 廃する事も不当である。そしてそもそも「極めて偉大な思想家たちがそれ(証明)に満足していたという事実は常に生き続けており、単純に我々が理性の大道であろう所の道筋において彼等よりも進んだ位置を占

めつゝるとは言ふ得なら」(《Le fait subistra toujours que de très grands esprits s'en sont contentés, et nous ne pouvons pas nous dire simplement que nous occupons une position plus avancée qu'eux sur un certain chemin qui serait la grande route de la raison》)が故に、これを排するのではなく、むしろその有する所の何らかの意義を理解しようと努めねばならぬ、と考えたのである。⁽⁶⁰⁾

しかし具体的な状況の中で、この証明が、「内的な再確認」⁽⁶¹⁾としての本質的意義をもちうるのは、結局その証明行為の主体たる信仰者自身にとってなのであって、証明行為がこれに対して向けられた所の相手たる非信仰者にとってはそうではないのである。マルセルは、この証明が、詭弁ではないにせよ、事実において普遍的に受け容れられているとは言い得ない事を、非信仰者の悪意もしくは頑迷のゆえに解消してしまう事にも同意しない。⁽⁶²⁾彼は具体的に非信仰者がこのような証明によつては「神の存在」を認めるに到らないであろう点を次のように示す。第一に非信仰者にとって神を受け容れられないのは、単に形式的に「神の存在」という事を観念として承認しないという事だけにとどまらず、その根底にはいわゆる神義論 (theodicee) の問題や、人間的自由の問題が存在する事があり得るものである。即ち、非信仰者にとっては、単に理性において「神の存在」という概念を疑わしく思うだけではなく、そもそも「神」を認めるといふ事によつて、彼らが経験的に知っていると信ずるような、その生きている世界における悪の實在に目を背けさせられたり、あるいは自己の自由を制限する事につながるのではないかとの、根本的な不信を有している可能性も認めざるを得ないのであって、これに対して信仰者がいかに論理的に「神」の存在を「証明」したにせよ、これが真の解答としては受容され得まい事を、マルセルは指摘するのである。⁽⁶³⁾第二に、神の存在証明が立脚する所の自然科学的な思惟にとつて、その理論を表明し伝達する所の対象は、決して個別的、具体的に——「汝」として——考えられてはおらず、抽象的、一般的な——「それ」としての——「超歴史的不変者」(invariant transhistori-

que)としての「自然的人間」(homme naturel)としてしか想定されていないのであって、その個々の人間一人一人にとって具体的に、この状況において、何故彼らが生きた「神」と出会う事がなかったかという事は考えられず捨象されているというのである。⁽⁶⁴⁾それ故ここでかりに「神の存在」がその論理的形式においていかに完璧に「証明」されたにせよ、それによって「証明」の向けられた相手たる非信仰者がかく「証明」された観念としての「神」を信仰する事がもたらされるとは言い得ぬのである。従って、この証明は、いかに形式的にその論理を充足させようとも、非信仰者にとっては説得力を欠き、相対的には無効となるであらう。⁽⁶⁵⁾

かかる証明が目的とする所の、非信仰者たる他者をして「神の存在」を承認せしめるという意図は、それ故、かかる我―それ的、客体的な伝達手段である証明の方法によっては達せられ得ない。彼はあくまでも他者に対して我―汝的に、客体的な命題としてではなく、自らの真に参与している所の現実において信仰を証言する(temoigner)事しかなしえないと考えるのである。⁽⁶⁶⁾そしてこの事は、「神の存在」を証明可能な単なる観念とみなす所においてではなく、真に自己にとって現実に神が「汝」として存在している所のみ成り立つものであるというのである。⁽⁶⁷⁾ここで彼は、このような具体的状況を通じての人間論的な反省が、既に見たような、存在論的に考察された所の「問題」と「神秘」の区別に帰結する事を明らかにするのである。⁽⁶⁸⁾

このように、マルセルにとって神の存在の証明の理念に対する評価は、完全な否定や排斥ではないにせよ、やはり消極的なものであったといわざるを得ない。彼が消極的ながらもこの理念に対して与えた所の評価は、もとよりその証明行為の内容たる観念化され問題化された限りでの「神の存在」の「概念」についてはなく、むしろ証明行為の主体たる信仰者にとって信仰の前提性と、そしてこの信仰を他者と共有せんとする内的な意図との所以に他ならぬ。それ故、彼は単に存在証明と信仰との存在論的な矛盾を弁証するにのみとどまって、これを完全に否定し排斥し

ようとするのではなかったのである。彼がここで論及した所の証明の理念は、あくまで啓示信仰の基盤に立脚したスコラ学乃至彼の時代におけるその復興の試みたる新スコラ主義においての証明の理論であって、例えばデカルトにおけるような、その個人的な啓示信仰への態度はともかくとして、少なくともその理論構成の限りでは、単に形而上学的な体系の完成の目的のためにその証明を要請された所の神の存在の理念⁽⁷⁰⁾ではなかったのである。その点でマルセルの考えは、デカルトの哲学に対する反対⁽⁷¹⁾に比べればやや穏和な表現においてスコラ学における証明の理念を批判したパスカルの省察とも極めて相似しているといえよう。そしてマルセルにとって、証明の理念に対するこの消極的な評価自体、同時にこれに対する具体的な状況に即した積極的な批判なのでもある。即ち第一に信仰が証明の前提となっている事自体、本来信仰が超問題的な参与に負うものであるが故に、この証明がその標榜していた所の無前提の普遍妥当性に基づく合理性を欠いている事を示すものに他ならず、第二に他者への伝達の意図も、その不当な問題化のゆえに、他者に対する知的な強要であるかのようにあらわれるにしか帰さないものである。それ故マルセルは、「証明はそれを不要としうる者にしか有効ではない」⁽⁷²⁾ (《(…) la preuve n'est efficace (…) que là où (…) on pourrait se passer d'elle》) し、又、それに対して証明するべき非信仰者にとっては、「言語遊戯か論点の先取りの如く現れるだろう」⁽⁷³⁾ (《elle apparaîtra (…) comme un jeu verbal ou une pétition de principe》) というのである。

結局この考えは、彼が極めて早くから、被造物を通して神の存在を証明しようとするトマス⁽⁷⁴⁾の五つの方法も、その標榜する所に反して、これが成立するためには人が前もってその要請に答えうるような属性を有するものとしての神への信仰の立場に依ってある事を前提とせざるを得ないが故に、その合理的な証明としての実質を欠いておると考え⁽⁷⁴⁾、又、これに対して神観念の本質にのみ基いてその存在を論証しようとしたアンセルムスの方法についても、これがマルセル自身の存在論的な信仰論にある程度近接する点を認めつつも⁽⁷⁵⁾、やはりこの論証も厳密な意味では普遍妥当

的な合理的証明として成り立ちうる域を超えてしか「神」にかかわり得ないのであると考えていた事の⁽⁷⁶⁾、再確認に帰するものであるといえる。証明の理念に対する彼の消極的ながらもある程度の評価は、いわばこれらの証明が実は証明の域を超えた信仰の証言の一つの表現として解釈される限りにおいてのみ、言い換えれば、第一次的反省に基づ⁽⁷⁷⁾く本来の合理的、客観的な証明としてでなく、彼自身の述べるように、第二次的反省の相において見られる限りにおいてのみ、⁽⁷⁸⁾妥当するものといえるのである。

回心後の省察において、神の存在証明の伝統的理論に対してのマルセルの言及が呈している慎重な表現は、それ故決して彼の以前からの基本的な思想的立場と矛盾したものであるかのように解されるべきではない。彼は、信仰が証明の前提となつているが故に証明の理論をその目的において肯定的に評価したのであり、同時に証明が信仰を前提としなければ成立しうるとは考えられないが故に、証明の理論をその方法において否定的に評価したのである。

結

客観的な認識に依存する「問題」にかかわる「第一次的反省」を超えた、自ら主体的に存在の「神秘」に参与する「二次的反省」に基づくマルセルの思想は、「在りて在る者」⁽⁷⁹⁾なる神への信仰に最終的には導かれ、又それによって根底的に支えられているものである。かくなる彼の思想は、神の存在の「証明」には依拠しない。それはそもそも神の存在が、「証明」可能な「問題」の次元を超えた、愛に基づく信仰にかかわる「神秘」だからである。⁽⁸⁰⁾この点で彼の思想は、単に合理的認識そのものの限界のゆえに合理的な「証明」を不可能としながらも結局は信仰を道徳的な要請としてしか考えないカントの思想⁽⁸²⁾よりも、むしろ「神を愛する事」なくして「神を知る事」の空しさを指摘したパス

カルの思想に対して、より近い立場にあるといえよう。

にも拘らず彼が神の存在を「証明」せんとした中世の神学者らの精神を尊重するのは、実にこの「証明」も、理性を超えた疑うなき信仰を予め、意図せざるにせよ、前提としてある所にこそ発揮され得た理性の一つの試みとして考えられるのであって、決して、近世以降に見られるような、理性それ自体のための理性によるものではなかったからである。かかる精神を第二次的な反省の相において解釈するマルセルの態度は、⁽⁸⁴⁾純然たる啓示神学以外のいかなる人間的な思考も全く神にかかわり得ないとする厳格な立場を彼がとるものではないという事を反映していると思われる。彼自身も又、信仰に参与しつつも、その思想は「啓示を前提としない」⁽⁸⁵⁾表現で記述されているのである。彼にとつて、後年の彼自身の回想が示すように、⁽⁸⁶⁾このような哲学的反省を通じての神への参与が否定されないという点が、バルト神学への疑問とも相俟って、彼をしてプロテスタントでなくカトリック教会へ入信せしめた一つの大きな理由であった事も又事実なのである。むしろ彼はかかる第二次的な反省自体をも絶対化する事はなく、あくまで啓示に「我—汝」的に応答する信仰によってしか神との交わりには到りえぬと考えたものではあった。⁽⁸⁷⁾この事は又、哲学的反省と啓示信仰そのものとの関係において、マルセルの哲学的反省もある意味では、あくまでも啓示に対して蓋然的な論拠として規定されたスコラ的な自然神学の位置づけと、共通した傾向を有しているという事を示唆するかもしれない。

ただ彼は自らの採ったような第二次的な反省を、客観的合理的な第一次反省とはあくまで区別するのである。彼にとって神の存在を合理的に証明しようとするスコラ学の、第一次的反省に即した方法が、その根底にある、信仰の他者への証言という第二次的反省の相において理解されうる根本理念を、有効に充足しうるとは考えられなかったのである。信仰を前提とする理性の試みが、無前提な理性を説得しようとは彼は考えない。それ故彼の哲学的反省の方法は、近世以来の無前提の合理的形而上学に対抗するに中世的な合理的有神論の復興をもって⁽⁸⁸⁾せんとした、当時のカト

リック思想の主流を占めた新スコラ主義の哲学的方法とは明らかに異なっている。そして、かかる哲学的方法の相違は、より根本的には、啓示信仰そのものに対する哲学的反省の關係的位置づけについても、共通した傾向を有しつつも必ずしも全く同じではないといえよう事をも窺わせるものなのである。即ち、存在類比の基盤によって元來啓示によって信ぜられる神をも類比的ながら知的に認識しうるものとして第一次的反省に即した合理的認識をも尊重するスコラの態度に比べれば、その有限性の故に更なる超越を求め逆にこの超越の要求を人間の実存に立脚して語りうるものとしての第二次的反省に即した彼の哲学的反省は、啓示信仰そのものに対してより区別されているのであるが、又一方全く不連続的でもないのである。その意味で彼の反省は、啓示信仰に対して、少なくとも理性によって理解可能な類比によって關係づけられうるものではないが、又一方全く断絶したものでもなく、いわば相互呼応的乃至相補的な關係において超合理的に類比しているものとして解され得るものとも言い得るだろう。

カトリック信徒たるマルセルにとって、「恩寵は自然を破壊せず、却ってこれを完成する⁽⁹⁰⁾」というトマス・アクィナスの命題は、必ずしも排斥される訳ではなかったともいえよう。ただ彼は「恩寵」が、理性による「自然」の觀念化によってではなく、むしろ「自然」あるいは被造世界のただ中に実存する主体の知を超えた参与によってこそ、求められ信ぜられるものである事をより強調した。それによって彼は、「自然」を盾にとった理性が、近世以降多く見られるように、その分を超えて「恩寵」を破壊する事を拒んだのである。

註

- (1) Jean-Paul Sartre: *L'existentialisme est un humanisme*. Nagal, 1968; p. 16.
- (2) Gabriel Marcel: *Le mystère de l'être*, Vol. II. Aubier, 1949; préface.
- (3) 本稿の意図は、とりわけ「拙稿」「マルセルにおける〈問題〉と〈神秘〉」(『人文論究』第三十三卷四号、関西学院大学、

- 一九八四年、二月)の結論において提示し、又同じく「マルセルにおける反省と信仰の関係——パスカルの宗教思想と比較して——」(同誌第三五卷三号、一九八五年一月)において再確認した所の、マルセルはにおいて哲学的反省とキリスト教的啓示信仰との相互呼応性乃至相補性を見出さんとする解釈を、別の視点から明確にする所にある。
- (4) マルセル：『道程——いかなる目醒めへの？——』服部英二訳、理想社、一九七六；一六〇～二四頁。
- (5) デカルトは「神の存在」を認めるのではあるが、「神の存在」を知るためにはまずそれに先立って、自己の存在が「コギト」によって明証されている事が必要であって、この限りトマス立場ばかりでなくアンセルムスの立場とも同じであることは疑いなく思われる。(Cf. René Descartes: *Principe de la philosophie*; Pt. I——surtout §1～§24——, *Discours de la méthode*; Pt. IV.
- (6) Cf. 岩下社：「新スコラ哲学」(『中世哲学思想史研究』所収、岩波書店、1942/1969)；三四九～三五八頁。Jacques Maritain: *Éléments de philosophie, I, Introduction à la philosophie*. 8^e édition, 1951; Vol. I, Pt. II, §3-26 (pp. 83-84)
- (7) 岩下：前掲書；三四四～三四六頁。
- (8) Maritain: op. cit.; loc. cit. (p. 81)
- (9) Ibid.; loc. cit. (p. 83)
- (10) Ibid.; loc. cit. (p. 81)
- (11) Ibid.; Vol. II, Pt. II, Cp. II, C, §3-53 (p.183)
- (12) Ibid.; cit. (p.186)
- (13) Ibid.; loc. cit. (pp. 184-185)
- (14) Thomas Aquinas: *Summa Theologiae*; Q. 2, art. 3.
- (15) Ibid.; Q. 1, art. 8.
- (16) Cf. 『新約聖書』「ローマ人への手紙」1: 9, 20.
- (17) Thomas; op. cit.; Q. 2, art. 1.
- (18) Anselmus: *Monologion*; Cp. 1～6, *Proslogion*; Cp. 2～4.
- (19) *Monologion*; Cp. 1, *Proslogion*; Cp. 3. 尚、元来その信ずる所の神の存在をその觀念のみに基いて明証しようとした

アンセルムスのいわゆる存在論的論証が、その援用した所の理性性による觀念認識のために、後にデカルトによって転用され(註⑤参照)、神中心の中世スコラ学的目的的世界觀と対立する、自我中心の近世合理主義的機械論的世界觀の論拠となつていった事實は、本論の主題であるマルセルの合理的自然神学に対する批判と弁護との共存を理解する上でも極めて示唆的である。

- (20) Thomas: op. cit.; Q. 2, art. 1.
- (21) 註⑥参照。
- (22) Cf. Marcel: *La dignité humaine*. Aubier, 1964; pp. 35-46, 55-71.
- (23) Cf. Marcel: *Être et avoir*. Aubier. 1935; pp. 17, 30.
- (24) Cf. 『獨語』・前掲箇所
- 註⑥ R・マロロン・キントーヌ師は、マルセルを基本的にはスコラ的な文脈に即して解釈しつつも、マルセルの「具体哲學」と(スコラ的なカテゴリーの)「神学」との働きの違ふを、マルセル自身の探究の過程に即して説明してゐる。(Cf. Roger Troisfontaines: *De l'existence à l'Être*, Vol. II. Nauwelaerts, 1968; pp. 207-210.)
- (25) Cf. *Être et avoir*; pp. 38-41.
- (26) Marcel: 《Méditation sur l'idée de preuve de l'existence de Dieu》, 1939. (*Du refus à l'invocation*. Gallimard, 1940.)
- (27) *Ibid.*; p. 226.
- (28) *Ibid.*; loc. cit.
- (29) *Ibid.*; pp. 226-227.
- (30) *Être et avoir*; pp. 144-145. Marcel: *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, 2^e édition. Nauwelaerts / Vrin, 1948; pp. 59-62.
- 註⑦の區別については、筆者が「マルセルにおける〈問題〉と〈神秘〉」(前出)において、詳しく論じた所のものを参照。
- (31) Cf. 《Méditation sur l'idée de preuve……》; p. 235.
- (32) Cf. *Position et approches……*; pp. 71-72, 84.

- (33) Ibid. ; pp. 59, 65-66. Cf. *Le mystère de l'être*, I ; 5^e leçon.
- (34) *Être et avoir* ; pp. 149-155. Cf. Marcel : *Homo viator*. Aubier, 1947 ; pp. 16-17.
- (35) Cf. *Position et approches*..... ; pp. 49-51.
- (36) Ex. cf. *Le mystère de l'être*, I ; 9^e leçon.
- (37) 人はここであるいは例えばソクラテスの産婆術などを引いて、「証明」のうちの対話の可能性を示そうとするかもしれない。しかしこの事は、マルセルにおいて窺いうるような「我―汝」的な対話と、何らかの命題の「証明」という行為のもう本質的な「我―それ」性との質的相違を否定するものとは思われない。産婆術的な「対話法」は、いわば同時にこの二つの相を合わせもった関係において進行しているともいえる。即ちその主題は「我―それ」的な「証明」であって、その過程においてソクラテスと聞き手の間に「我―汝」的關係が成立しているともいえよう。あるいは我々はここからマルセルが自ら「キリスト教的ソクラテス主義」の立場をもって自任した(註②参照)一つの背景を見うるかもしれない。そしてマルセルが、後述するように、スコラ学の「神の存在証明」の理論に同意しないながらもこれに一定の肯定的理解を示すのは、まさに本来「我―それ」的な「証明」の形式においてであっても、「神の存在」を人に訴えようとしたスコラ学者らの信仰的精神のもう潜在的な「我―汝」的対話への志向をも同時に認め得たからではなかろうか。
- (38) Ex. cf. Thomas : op. cit. ; Q. I, art. 2, 8.
- (39) Cf. Marcel : *Journal métaphysique*. Gallimard, 1927 ; pp. 221-233.
- (40) Ibid. ; pp. 253-255.
- (41) Ibid. ; pp. 224-225.
- (42) *Homo viator* ; pp. 15-34.
- (43) Cf. *Position et approches*... ; pp. 90-91.
- (44) Cf. *Du refus*... ; pp. 189-190.
- (45) Cf. *Le mystère de l'être*, II ; 7^e leçon.
- (46) Cf. *Être et avoir* ; pp. 17, 30.
- (47) Cf. *Journal métaphysique* ; p. 223.
- (48) Cf. *ibid.* ; p. 255.

- (94) 《Méditation sur l'idée de preuve...》; p. 235.
- (95) Blaise Pascal : *Pensées*; 242^e fragment d'après l'édition de L. Brunschvicg (B. 242). [781^e fr. d'après l'édition de L. Lafumas (L. 781).]
- (15) Ibid. ; B.580 [L. 934]
- (32) Ibid. ; B.72 [L. 199]
- (33) Ibid. ; B.229 [L. 429]
- (54) Ibid. ; B.556 [L. 449]
- (55) Ibid. ; B.547 [L. 189]
- (95) *Position et approches...*; p. 89.
- (55) Cf. 《Méditation sur l'idée de preuve ...》; p.232. 証' 証 (8) 論証°
- (85) Ibid. ; pp. 231-232.
- (85) Ibid. ; pp. 228-229.
- (88) Ibid. ; pp. 229-230
- (15) 証 (85) 論証°
- (82) 《Méditation sur l'idée de preuve...》; pp. 229-230.
- (32) Ibid. ; pp. 230-231.
- (54) Ibid. ; pp. 232-233.
- (55) Ibid. ; p.233.
- (95) Ibid. ; pp. 233-234.
- (72) Ibid. ; pp. 234-235. 証 (94) 論証°
- (88) Ibid. ; pp. 235-236. 証 (94) 論証°
- (88) Descartes : *Principe de la philosophie*; Pt. I, § 25.
- (72) 証 (72) 論証°
- (72) Pascal ; op. cit. ; B. 77 [L. 1001]

- (72) Ibid.; B. 242 [L. 781]
- (73) 《Méditation sur l'idée de preuve...》; p. 231.
- (74) *Être et avoir*; p. 141.
- (75) 《Méditation sur l'idée de preuve...》; p. 235.
- (76) *Journal métaphysique*; p. 255.
- (77) 註(33)参照。
- (78) Cf. *Être et avoir*; pp. 175-176.
- (79) 『旧約聖書』「出エジプト記」3:14.
- (80) 本稿の本論部分における「マルセルの諸著をめぐる参照を経て確認されたこの結論的解釈は、概ね、R・トロワフォンテーヌ師の総合的なマルセル研究における「神の存在証明」に対するマルセルの見解の解釈と軌を一にしている。(Cf. R. Troisfontaines; op. cit. Vol. II.; pp. 216-222.) 但し、師の検討の過程について、次のような若干の疑問を有する次第である事を付記しておきたい。トロワフォンテーヌ師はそのマルセル解釈の全般を通じての一つの根本視点として、「マルセルにおける「存在」(être)の概念と「実存」(existence)の概念を区別すべき事を挙げ、それをほぼ全巻にわたって展開している。この解釈そのものについて、筆者はここで言及するものではない。ただ師が、「神の存在 (existence) 証明」についてのマルセルの批判を解釈するにおいて、「この視点を援用しつつ、「マルセルにとって神は存在する (être) のであるが、実存する (exister) とは考えられていなくとも思われるのである。彼が神の《existence》の証明を無効とした一つの理由ではないかとも考えられる」との旨記している点 (cf. *ibid.*, Vol. II.; pp. 210-214) には、以下の如く問いを呈したく思う。第一に、「果たしてマルセルが、神の《existence》を語りうると思えなかったと断言しうるものであるかとの疑問である。たしかにトロワフォンテーヌ師が指摘するように、「マルセル自身が初期においては、神について《existence》の語を用いるのを避けた表現をしてゐる事実が、マルセルの初期の哲学論文の中に窺う事ができる。(Cf. Marcel: *Fragments philosophiques*. Nauwelaerts, 1961; pp. 64-65, 93-94.) しかしマルセル自身が後年かかる初期の思想について言及してゐるようには、(Cf. *La dignité humaine*; pp. 44-46), 未だ探求途上の思索を試行的な表現をもって展開した所のこの時期の論述の意図は、専ら一九世紀の観念論の流れにおける抽象化された神観念に対する反論にあるのであって、これを積極的に、「神の《être》と区別した上で神の《existence》の否定と解すべきかどうか

かここでは尚明らかではないという。従つてマルセルの《existence》を「証明する」事に対してなされた主として回心後の批判が、神の《existence》そのものの否定といふこの解釈を傍証しうるものたりうるかどうか。又必ずしも明らかではないかと思はれるのである。第二に、マルセルが批判した所の「証明」の提起者たち自身にとっては、「神の《existence》」を証明する事はとりもなおさず「神の《être》」を証明する事に他ならなかったと考えられるのである。少なくともこの証明を提起した中世スコラ学者たちにとって《essentia》に対して単に《esse》の別の《modus》としてのみ理論的に区別されたにすぎない《existentia》の概念が、キェルケゴール以降現代のような「実存」の含意を持たない事はいうまでもない。又、いわゆる神の《existentia》を証明する事によつて、「神が存在するか」(An Deus sit)の問いが答えられると考えられていた事は、例えばトマス・アクィナスの立てた問題からも明白である。(Cf. Thomas: op. cit.; Q. 2, art. 1)そしてここでトマスが、かかる証明の必要性を弁証するにおいて「神が何者にてましますかは、万人にとって必ずしも自明ではない」(註(17)参照)との、いわばコブラとしての《essentia》にかかわつた神の存在を念頭においている事実からも、ここで証明されるべき事柄が単に《essentia》に対する《existentia》にのみ限定されるべきものではなかつた事が示されているのである。それ故、もし一般的にマルセルによる神の《existence》の否定というトロワフォンテーヌ師の解釈が真であるにしても、少なくともこの文脈における証明の批判から、かかる神の《existence》の否定という解釈が導き出されうるとは——少なくともこの文脈がその根拠たりうるとは——思えぬのである。第三に、仮にマルセルが、トロワフォンテーヌ師が解釈するように、神の《être》と《existence》とを積極的に区別したとしても、果たしてマルセルがこの《existence》の概念を神に全く適用できないと考へたのかどうかには、尚疑問が残る。もしそうであるならば、これは彼の信仰との矛盾をきたすのではないだろうか。一般的に考へて、三位一体の神を信じるキリスト信徒にとって、子なるキリストのペルソナにおける神は、まさしくトロワフォンテーヌ師が解釈した限りにおけるマルセルの《existence》概念においても、経験可能な被造世界の人間的状況のただ中に実存したものと信ぜられるといふべきだろう。この、一般的に我々が理解しうる限りの、子なる位格における「神の《existence》」に対して、神学者でこそないが信仰者たる宗教哲学者マルセルの存在論からトロワフォンテーヌ師が見出した所の「神の《être sans existence》」という仮説とがいかに矛盾する事なく解釈されるかが、師に対して問われうるのであるかと思はれる。以上のような疑問が残るので、筆者はマルセルが批判する所の「証明」の内容について、トロワフォンテーヌ師の如く神の《être》に対して神の《existence》を概念的に区別する事をあえて避けた次第である。し

かしこの疑問を別として、師の解釈には多くの教示を得たものである事を否むものではない。

- (81) Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*; I, 2. Teil, 2. Abt., 2. Buch, 3. Hauptst., 4. 5. und 6. Abs.
- (82) Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*; 1. Teil, 2. Buch, 2. Hauptst., V.
- (83) Pascal: op. cit.; B. 280 [L. 377]
- (84) 註(78) 参照。
- (85) 註(56) 参照。
- (86) 『道程』…一八〇—一九頁。
- (87) 註(45) 参照。
- (88) 註(6) 参照。
- (89) 註(3) 参照。
- (90) Thomas: op. cit.; Q. 1, art. 8.

(※) 尚、この論文は、一九八六年三月の、日本基督教会近畿支部会において口頭発表した研究報告を基として、訂正加筆の上作成したものである。

カシミール・シヴァ派における upāya と

śaktipāta の体系

高 島 淳

〔論文要旨〕 本稿は中世ヒンドゥー教中のシヴァ教一派であるカシミール・シヴァ派の救済論の体系を、この派の最大の人物アビナヴァグプタの『タントラーローカ』に依りながら明らかにすることを目的とする。そのために、まず救済論の前提となる束縛の原因についての理論を聖典シヴァ派と比較しながら考察する。ついで救済の手段である四つの upāya (方法) の体系を分析し、これが単に個人的方法であるだけではなく、イニシエーション儀礼 (dikṣā) による弟子の救済の方法をも含んでいることを確認する。更に śaktipāta (恩寵の力の降下) の体系を分析することによって恩寵としての信仰 (bhakti) が救済において重要な位置を占めていることを明らかにする。このようにタントリズムにおいても、神秘修行と超自然力の探究に加えて、bhakti は大きな位置を占め、解脱志向の在家をその重要な対象としていたのである。

〔キーワード〕 ヒンドゥー教、タントリズム、シヴァ教、カシミール・シヴァ派、アビナヴァグプタ、イニシエーション、神秘修行

カシミール・シヴァ派⁽¹⁾という、その中心的教説として直ちに「再認識説」(pratyabhijñā) が思いうかべられる。これは、人間(また世界全体も)が本来絶対者シヴァに他ならずそのことを認識することによって解脱が得られるというものであり、この「再認識」を得るための手段として四種の方法(upāya)が説かれている。この四種だけを見る時、カシミール・シヴァ派は全く自力的で非常に哲学的な宗教として現われるのであるが、実際のところは広

く民衆にも訴えかけられる要素を持ち、*bhakti* (信愛) も重要な位置を占めている。本稿では、カシミール・シヴァ派における最大の人物アビナヴァグプタの『タントラーローカ』⁽²⁾によりながら、その *upāya* (方法) と *śaktipāta* (恩寵の力の降下) とを分析することによってカシミール・シヴァ派の救済論の体系を明らかにしてみたい。

I Pratyabhijñā の哲学

救済論について語るためにはまず束縛の原因がどのようなものであると考えられているのかを明らかにしておくなければならない。しかし、そのためにはカシミール・シヴァ派に歴史的に先行する聖典シヴァ派 (*Saivasiddhanta*) における束縛の概念から見ていく必要がある。

一 聖典シヴァ派における束縛の原因

聖典シヴァ派はカシミール・シヴァ派と同じくアーガマを根本聖典とし、両者は兄弟宗派であるが、カシミール・シヴァ派の方がより遅く分化したと思われる。アーガマ自体に二元論的傾向が顕著であるし、理論化に関しても *Sadyojyoti* 等の二元論者が不二二元論者に先行していたことが確実である。聖典シヴァ派においては三つの根本原理が立てられている——主 (*patu*)、家畜 (*paśu*)、束縛 (*paśa*) である。主は無始以来の全知全能の存在であり、家畜は個々の魂⁽⁵⁾であって本性的には主と同じ能力を持ちながら束縛のために捕らわれている。束縛は「汚れ」(*mala*)⁽⁶⁾と呼ばれ、これが本性上シヴァに等しい人間を無始以来覆っている。この *mala* は実体的なもので、実体的な行

為によって使い古すことによってしか滅しえない。世界の創造はこれを可能にするためであり、行為によって mala が「熟した」時にシヴァがイニシエーションによって mala を滅する。これは白内症の手術にたとえられている。⁽⁸⁾ 此の際医者たるシヴァから恩寵の力 (anugraha-sakti) が弟子の上に降下する、これが śaktipāta である。これによって mala が滅した弟子は現在の生を生じさせている karma が滅する死の時に解脱する。

二 不二元論による mala の再解釈

聖典シヴァ派が物質的な mala を認めるのは、この苦しみに満ちた輪廻の世界の創造が mala を「使い古す」(熟させる) ためであると説明することによって神を義とするためであった。しかしながら、聖典シヴァ派のもう一つの基本的公理は本質的にシヴァと等しい能力と性質を持つ無数の魂の存在を認めている。個々の魂は本質的に平等であるから、今度は何故ある魂は解脱し他の者はしないのかを説明しなければならぬ。行為によって mala が自動的に熟していくならば各個我の行為の多少によっていくらか差があるにしてもほぼ同時に mala は熟するはずだからである。この不平等を説明する汎インド的理論であるカルマはこの場合助けにならない。何故なら、たとえ時間的には無限の過去から世界が存在しているにしても、論理的にはカルマは mala の後に来る二次的なものであるからである。そして mala の方は全ての魂に共通の単一のものであるとされている。これは、精神的存在ではなく多数であるものは永遠ではない、つまり創造されたものである、というシヴァ教の公理によっている。もし mala が多数であれば、シヴァによって創造されたものということになり、シヴァは義でなくなってしまう。聖典シヴァ派は mala は単一であるが無数の「妨げる力」(rodhisakti) を持つ、と説明しようとするが、これは実質的に mala を多数化すること

になり、満足な説明とならない。⁽⁹⁾これは結局それぞれの魂が非常に異なった程度の mala と結び付いていると主張するのと同じになり、魂の不平等を仮定することになるからである。

これに対してカシミール・シヴァ派は絶対的な不二元論によって問題を解決しようとする。無数の魂が神の自己限定であって神と本質的に異なるものであれば神義論の問題は生じない。個々の魂の差異についても神が自己のどの部分を限定しようが自由であるから同様に問題とならない。「完全に独立自存で (svatantra) 精神を本質とし (cidrupa) 光輝を本性とする (prakāśātmān) 神は、自らの本性によって (svabhāvataḥ) 「自らの」本性を隠す戯れという手段によって (rūpapracchadanakridayogāt) 多数の個我となる」(TA. xiii. 104) と言われている。こうした神の自己限定の理由については「本性」あるいは「戯れ」と言われているように、「我々の質間の彼方にある」(TA. xiii. 107)。またある所では「最も成し難いことを成そうとする意志」(TA. iv. 10) と説明されている。光輝そのものであるシヴァがその本性を隠すほど難しいことはないからである。

このように神の自己限定として個我があるのであるが、個我はその神的本質を失っていないので、常に解脱の可能性が存在する。「神の独立自存はかくのごときものであるので、個我の形を取っていても、彼は自らの淨い本性に達する」(TA. xiii. 105)。これは、後で述べるように神の恩恵として捉えられることもあるが、このような恩寵中心の見方に対して、自力的な立場も当然可能である。何故なら、個我は本性上シヴァに他ならないから、シヴァの恩寵の働きは自己内部からの働きとしても現れるからである。この場合、mala はシヴァ || 意識の自己隠蔽による無知 (ajñāna) として再解釈され、⁽¹¹⁾この無知を滅することによって解脱が生じるとされる。しかし、ここで注意すべきはこの無知の性質である。これは通常の無知ではなく、意識の自己限定から生じる一種の不充足感 (apurṇamanyatā) 対象を享受しようとする欲望である。⁽¹²⁾このような個我そのものに属する無知は paurnuṣa ajñāna と呼ばれ、通常の

無知すなわち *bauddha ajñāna*, *buddhi* に属する無知と區別されている (T.A. i. 36)。 *pauruṣa ajñāna* は言述的思想を越えた *avikalpa* なものであるから (T.A. i. 38a) *bauddha ajñāna* は言述的 *vikalpa* なものである (J. ad T.A. i. 24, vol. I, pp. 56-7)。従って *buddhi* に属する *vikalpa* な無知を滅するだけでは解脱の手段とはならない。一方 *malā* すなわち *pauruṣa ajñāna* を滅すれば死の時に解脱を得ることが出来る。これを行うのが イニシエーション儀礼 (*dikṣā*) であるが、生前解脱を得るには *bauddha ajñāna* も同時に滅しなければならぬ。しかし、これら二つの無知は相互に影響しあうとされているので、⁽¹³⁾ *bauddha ajñāna* を滅する修行を続けていくことによって二つの無知を同時に滅し生前解脱を得ることも可能である。⁽¹⁴⁾ これが自力的な救済を可能とする理論的根拠であるが、以下にその方法 (*upāya*) の体系を見ていこう。

II 四種の upāya

四種の *upāya* とは、 *anupāya*, *sāṃbhava-upāya*, *śākta-upāya*, *āṇava-upāya* の四つであるが、*anupāya* 以外の三つは既にタントラに見られる分類である。⁽¹⁵⁾

I *anupāya*

この分類はアビナヴァグプタによるものと思われるが、その否定接頭語 “an” が示すように字義どおりに訳せば「非方法」である。しかし、全く何も無いのではなく、師の一言などによって頓悟する場合を指している。その一言

とは、例えば、「私はまさに彼であり、自生の光輝であり、万物を自性とするものとして現れている」⁽¹⁶⁾といったものである。このような一言によって弟子は直ちに生前解脱を得る。従って、これはその名の示すように本来の意味での方法ではない。

二 śambhava-upāya

シヴァ (Śambhu) の方法と呼ばれるこの方法は次のように定義されている。「その意識の中で、万物、種々の展開を伴った存在物の集まりが、鏡の像のように (pratibhīṭayā) 現れる人は、万物の主である。このように自らの内に常に生じる非概念的な (avikalpa) 直観的把握 (paramarśa) がある人こそが śambhava-upāya の印を押された人である。彼には充分たる自我性 (purnāhanta) からなる直観的把握 (paramarśa) のみがあり、マントラ・ムドラー・儀礼・崇拜等の他のいかなるものもそこにはない。繰り返し繰り返しこの非概念的な (nirvikalpa) 相互貫入 (samaveśa) に依ることによって生前解脱とも呼ばれるハイラウワ⁽¹⁷⁾の状態を得る」(T.A. III. 268-71)

この方法の本質的特徴は、上に二回も言われているように、「非概念的」(avikalpa) であることである。「非概念的」ということを説明すると、この方法を行う人は、全宇宙が彼の精神から生まれ、そこに写し出され、再び吸収されるのを、あなたも眼前に見るかのよう⁽¹⁸⁾に ('evam ātmasākṣātkārarūpaḥ, J. T.A. vol. ii. p. 247, 1. 5. 'sāk-śātkurvan', ibid. p. 250, 1. 10-11) 見るのである。このような宇宙的ヴィジョンが不可能な場合には、その一部たる「地」の元素等から始めることも出来るが、この場合でも常に「非概念的」に行わなければならない ('dharām evāvikalpena svātmani pratibhīṭam paśyan', T.A. III. 275a)。このような段階的方法の補助として、T.A 第

三章ではサンスクリットのアルファベットと36の原理 (tattva) の象徴体系が説かれている。だがこのような「幻視」(むしろ「実視」と言った方が良いかも知れないが)の能力を持っているのはごく僅かの人々に過ぎない。そうした人々にとっては、アルファベットの象徴体系の教えなどで充分であり、それによって宇宙的ヴィジョンを得ることが出来る。しかし、そうした能力を持たない人が、単に知的に、アルファベットと36の原理 (tattva) の象徴体系を理解しても解脱に赴くことは出来ない。その場合は、概念的思考に頼る方法から始めなくてはならないのである。

三 śākta-upāya

この方法は概念的思考に頼り、それを突き詰めていくことによって浄化し、最終的に非概念的思考に達しようとするものである。Tantravajrahūnikā (ii. 67) は次のように定義している。「私は身体からなるものではない。私はカルマに依存しているものではない。私は mala を持っていない。私は何か他のものによって動かされているのではない。』このように「考えることによって」これと反対の vikalpa を浄化し、明確な知の状態に (spāśia vidyātma-tam) 導くことによつて、ある幸運な者達は師の言葉によつて、samaveśa に赴く」。

この vikalpa の浄化は tarka 「論理」によつてなされる。tarka とは「取るべきもの」(upadeya) と「捨て去られるべきもの」(heya) の弁別である。「取るべきもの」とは、上に引用したような考えであり、「捨て去られるべきもの」とはそれらと反対の考えであり、とりわけ他派の教理を指している。⁽¹⁸⁾このようにまず論理によつて他派の教理を捨て去り、シヴァ教の教理を得てそれを繰り返し繰り返し反復していくと、その概念は次第に明確なものとなり、最高度に明確になった概念はついに avikalpa に転ずるとされている (TA. iv. 6)。すなわち最終的には「私は

シヴァである」という觀念が実視されるようになるのである。このような段階に到った tarka は sattarka と呼ばれ、その本質は bhāvanā であると言われている。⁽¹⁹⁾ このようなものとしての tarka がヨーガの六支の内⁽²⁰⁾で最高のものであるとされている。Śakta-upāya としてこの他に 12 kali の冥想が説かれているが、Silburn の記述があるので省略す。⁽²¹⁾

四 anava-upāya

anava-upāya も vikalpa の浄化であるが、Śakta-upāya の場合は vikalpa がそれ自体で浄まるのに対して、他の手段に依る場合が anava-upāya であると言われる。「vikalpa がそれ自体の浄化のために他の手段に依る時は、buddhi, prāṇa、身体、瓶、等の制限された〔認識主体 pramātri〕を手段として、anu 性に達して anava の知を明らかにする。buddhi は dhyāna からなり、prāṇa は微細と粗大であり、粗大は uccāra からなり……微細は varṇa と呼ばれるものである。身体とは特別な姿勢であり、karaṇa と呼ばれるものである。瓶等とは、外的〔対象〕であって、瓶、祭壇、リンガ〔など〕の puja 等の手段として我々が後に語るであろうものである」⁽²²⁾

ここで挙げられている dhyāna, uccāra (na), varṇa, karaṇa, sthānaprakalpa (na) (上では bāhya として挙げられている)の五つは、*Malinivijayottaratantra*, (ii. 21) において既に anava-upāya の区分として述べられているものであるが、アビナヴァグプタはそれを「制限された認識主体 (parimitapramātri)」の理論に従って並べ替え分類している。

簡単にその理論を述べると、⁽²³⁾ parimitapramātri とは、純粹の認識主体である意識が現象界に現れる時に取る限定

された姿のことであるが、同時に他派が誤ってアートマンと見なしているものでもある。⁽²⁴⁾ 一番上に来るのが、śūnya-pramātrī であるが、これは深い眠りあるいは宇宙の還滅 (pralaya) におけるような対象を持っていない意識である。次が、buddhipramātrī であるが、これは我々の判断力の基体であり 36 原理中の vidyā-tattva にあたる。⁽²⁵⁾ prāṇa-pramātrī は、いわゆる puruṣastaka⁽²⁶⁾ にあたり、我々の感覚機能の総体である。deha-pramātrī は、身体である。外的対象は認識主体とは言えないように思われるかも知れないが、カシミール・シヴァ派の立場からすると全ての物はシヴァ || 意識に他ならないから、それらも最も限定された認識主体と言える。これら五つの中で、śūnya-pramātrī は概念作用を欠いているので、vikalpa を滅する手段となり得ない。それ故、buddhi-pramātrī 以下の四つが手段として用いられる。

dhyaṇa は次のようなものである。まず、自らの心臓において、自性の光輝を、火、太陽、月の結合として観想する。これらはそれぞれ、認識主体、認識手段、認識対象であって、またそれぞれが、創造、維持、還滅、不可言(anākhyā) の面を持ち、結局 (3×4) || 12 の光線⁽²⁷⁾ を持った cakra として観想される。このようなバイラヴァの火を、目などの感官を通じて外部の対象に投影し、その対象が創造、維持、還滅の過程によってこの cakra と同じものであると観想する。そして外的対象を拡大することによって、全世界も同じものとして観想する。こうして対象が自らの意識のみからなり、意識は創造等の自由を持つことを実感するのである。⁽²⁸⁾

uccāra とは、五種の prāṇa (prāṇa, apāna, samāna, udāna, vyāna) を支えとする冥想法であるが、ここでも冥想の中心にあるのは認識対象と認識主体の区別をなくすことにある (T.A. v. 43-62)。

varṇa は、サンスクリットのアルファベットの繰り返し (発声して、あるいは精神的に) であるが、これは指示対象を欠いているが故に、純粹精神をかきたてる力があるとされている (T.A. v. 131-147)。

karāṇa なる asana や mudra などであるが、これは師の口伝によるべきものとされており、記述されていない (TA. v. 128-131)。

五 sthānaprakalpa

さて最後の sthānaprakalpa であるが、この内容は実に多岐にわたる。実際、anupāya から karāṇa までの āṅava-upāya が『タントラーローカ』の第二章から第五章に述べられてくるのに対して、最後の第三十七章までの大部分が sthānaprakalpa を扱っているのである。⁽²⁹⁾ 従って、dikṣā 等も sthānaprakalpa の一いつい āṅava-upāya を構成するのであるが、この点は従来はきりと認識されていなかったことである。sthānaprakalpa という語自体は本来「場所を作ること」という字義どおりに、マンダラや神像などの作成を指していたのではないかと思われるが、アビナヴァグプタはこの意味を非常に拡張して用いている。彼によると、sthānaprakalpa は更に三つに区分される。prāṇa、身体、外部である。prāṇa は更に五つに、⁽³⁰⁾ 身体は内的と外的の二つに、外部は、マンダラ、祭壇 (sthāṇḍira)、『器、数珠、本、リング、頭蓋骨、布 (pāta)』、『塑像 (pusta)』、『図像 (pratimā)』、『mūrti (身体)⁽³¹⁾』の十に下位区分される (TA. vi. 24)。このような区分をするにもかかわらず、アビナヴァグプタはその後にこれに従ってのべていくのでわれない。彼はただ、まず prāṇa に基づくものを述べ、次に言う、adhvan (道) について語り始めるのである (TA. vi. 4b-5)。アビナヴァグプタの意図が、sthānaprakalpa の題目のもつ adhvān にどうして説くことであったことは疑いなくように思われる。adhvan を導入するため、特に最初に扱う「時間の道」(kala-adhvān)⁽³²⁾ が、prāṇa に密接に関係しているために、既に uccāra に関して用いられている prāṇa を sthānaarakalpa

の区分として挙げたのではないかと考えられる。

六 adhvan

adhvan は字義どおりには「道」を意味するが、シヴァ教においては、シヴァに到るための存在の階梯を指す⁽³³⁾。普通これには六種が数えられ (śadadhvan) 三つが「意味するもの」(vācaka) 三つが「意味されるもの」(vācya) に属する。vācaka の三つとは varṇa, mantra, pada であり、vācya の三つとは kalā, tattva, bhuvana である。最も判り易くまた最も古く成立したと思われる bhuvana (世界) について説明すると、これは地獄や天界から様々な神々の世界を経てシヴァの世界に到るものであり 118 (アビナヴァグプタ) や 224 (聖典シヴァ派) 等の数が数えられている。古期の文献において上方の世界が tattva のそれと殆ど異なることや地獄の記述の詳しさなどから⁽³⁴⁾ 見て、その初期のイメージがシャーマ的な地獄巡りと天界への上昇にあったに違いないと思われる。⁽³⁵⁾

tattva はサーンキヤの 25 tattva にシヴァ教独自の十一⁽³⁶⁾を加えたものであり、アビナヴァグプタはこれを主要な道としている。kalā は起源的には地水火風空の五大であったと思われるが、再解釈されて tattva や bhuvana を五つにグループ分けしたものとされている。⁽³⁷⁾

一方 vācaka の方は、マントラの発声 (uccāra)⁽³⁸⁾ に起源を持つと思われる。その最も古い形はマントラ om̐ の uccāra であろう。心臓から頭上の dvādasānta-cakra に到る om̐ の諸段階を分析することは (A, U, M, nāda, bindu など) かなり古くから行われていた。pada とはこのような一つのマントラの諸段階であり⁽³⁹⁾ mantra はシヴァの分身である神々のマントラからなり⁽⁴⁰⁾ varṇa はサンスクリットのアルファベットであるが、この varṇa はアル

フアベットの象徴論が盛んになるにつれて最も高次のものと見なされるようになり、アビナヴァグプタは *mantra* も *pada* もアルフアベットのグループの形を挙げて⁽⁴¹⁾いる。

何れの道によるにせよ、その意味は明らかである。すなわち、人間とシヴァを隔てる距離はあまりにも遠く一挙に同一化することが出来ないで、いくつかの段階に分けて一歩一歩同一化を行っていかうというのである。アビナヴァグプタが *sthānāprakalpa* として *adhvan* を説くのは、どのような外的対象であれ、それを崇拜の対象たるシヴァに転じるために（またシヴァ教においては「シヴァとなってシヴァを崇拜すべし」と言われるように自らをシヴァとするために）用いられる普通の手段がこの *adhvan* とりわけ *tattva* の道であるからである。⁽⁴²⁾

『タントラーローカ』の第六章から第十二章までは、自分自身でこの *adhvan* の冥想を行ってシヴァとの合一を目指すことの出来る人々のために *adhvan* を記述している。これに対して第十五章以下では *adhvan* を他人すなわち弟子のために用いることが説かれる。これが *dikṣā*（イニシエーション儀礼）である。

七 *dikṣā*

dikṣā には、単に聖典を読む資格を与える *samaya-dikṣā* と死後における解脱を保証する *nirvāṇa-dikṣā* との二つがあるが、実際にはこの両者は殆どの場合続けて行われていたと思われるので、ここでは本来の意味での *dikṣā* である *nirvāṇa-dikṣā* としつつのみ語ることにする。⁽⁴³⁾

dikṣā は、本質的に言って、弟子に対して師が *adhvan* を適用することである。この意味で、これは *sthānāprakalpa* の下位分類における *mūrti*（身体）に当たる。⁽⁴⁴⁾ 外面的にはこれは弟子の身体の浄化のように見える。すなわ

ち、師は弟子の身体に 36 の *tattva* を順に *nyāsa* し（字義どおりには「置くこと」、マントラなどを指先で念をこめて身体各部などに置くこと、これによってその部位はそのマントラの性質を帯びる）、続いて一番下の地の *tattva* から浄化するマントラによって一つ一つ浄化してゆく。浄化された *tattva* は一段上の *tattva* に吸収され最後にシヴァに達しシヴァのみが輝くことになる。この間弟子のアートマンは師の心臓に移され師のアートマンと結合してこの上昇を行うとされる⁽⁴⁶⁾。しかしながら、特別の場合を除いて弟子はこの上昇を具体的に経験しない⁽⁴⁶⁾。それでも潜在的な形でシヴァとの合一経験が *nāla* すなわち *paṛusa-ajñāna* を滅し、また身体の浄化によって過去と未来のカルマが減されることによって、死の時における弟子の解脱が保証されるのである⁽⁴⁷⁾。

このような *dikṣā* を受けた人には、様々な規則 (*samaya*) が課せられるが、根本的なものはシヴァに対する *bhakti* のみであって、それさえ守っていれば死後の解脱は確実なものである。更に、過失を犯した人が死に際に過失をつぐなう儀礼 (*antyeṣṭi*) もあるが、これは *dikṣā* の繰り返しである。また、*dikṣā* は死人に対しても行うことができる。

dikṣā を受けた人は、生前解脱を目指して上に述べたような様々の *upāya* を行うことも出来るが、通常の信徒の行うことは日常の崇拜 (*pūjā*) である。これは「シヴァとなってシヴァを崇拜すべし」と言われるように、自らと神像 (マンダラの場合が普通) とをシヴァを転じるために常に *adhvan* の適用を必要とし、信徒は *dikṣā* の時に師が行ってくれたことを毎日自らで繰り返しとも言える。この他に、秘密の儀礼として性的な儀礼もあるが、以上に述べたようなことが、大体において *upāya* の体系を構成しているものである。

III saktipāta

さて、以上のような様々な方法は、一人の人間が低次のものから高次のものへと順に迎っていくことも出来るのであるが、少なくとも何処から始めるかという点に関しては、各個人の適性 (*adhikāra*) によって決まっている。この適性はシヴァの恩寵の程度、すなわちシヴァのエネルギーの降下 (*saktipāta*) の程度によって決まる。しかし、*upāya* と *saktipāta* の対応について述べる前に、まず *saktipāta* が最初どのようなものとして考えられていたかを見ておこう。

一 saktipāta の原形

さて最初に述べたように、聖典シヴァ派によると束縛の原因は実体的な「汚れ」(*mala*) であり、行為によって *mala* が「熟した」時にシヴァがイニシエーションによって *mala* を滅する。この際シヴァから恩恵の力 (*anugraha-sakti*) が弟子の上に降下する、これが *saktipāta* である。

後の聖典シヴァ派あるいはカシミール・シヴァ派によると、この神的エネルギーの降下はイニシエーション儀礼の前に起こるとされるようになるが、古い考え方は同時に起こるというものであった。⁽⁴⁸⁾ シヴァ教のイニシエーション儀礼には四つの中心的儀礼があり、⁽⁴⁹⁾ この内最も古い要素は「シヴァの手」であったと思われるが、⁽⁵⁰⁾ このマントラによって聖化されたシヴァの手が弟子の頭の上に置かれる時シヴァのエネルギーが弟子に降下すると考えられていたと思わ

れる。このエネルギーの降下が実際に起こった徴として、①その場で死んで解脱する (sadyomukti)、②気絶 (mūrecha)、③震え (kampa)、④体毛が逆立つこと (romācaka)⁽⁵¹⁾の何れかがその降下するエネルギーの程度に従って起こるとされているが、*Devyāyāmala* はシヴァの手を見るだけで麻痺し⁽⁵²⁾実際に手を置けば直ちに死んで解脱すると述べている⁽⁵³⁾。また、*Sacchāndatantra* は弟子がイニシエーション儀礼の最後に「地面に棒のように倒れるべし」(SvT, IV, 452a)と述べ、注釈はこれをシヴァとの合一のためとしている⁽⁵⁴⁾。また、*kula* の手法 (*kulaprakriya*) によるイニシエーション儀礼の場合における「シヴァの手」は、師が弟子の手を見つめると弟子の手がシヴァのエネルギーによって強制されて動き自らの頭に置かれる、というものである⁽⁵⁵⁾。このような記述から推測すると、初期のイニシエーション儀礼は憑依にかなり類似していたのではないかと思われる。少なくとも師が弟子にシヴァの手を按手することによって、弟子が憑依の場合と類似した失神、震え等の徴候を示すことが期待されていたのであり、これらの徴はシヴァのエネルギー（これは同時にシヴァの神姫たる女神でもある）が弟子に下った証として解釈されていたのである。*Sacchāndatantra* の場合にはそうした徴を儀礼的に再現したものであろう。未だイニシエーション儀礼が制度化されないうちは、徴を示した者のみを秘義伝授者として認め、そうではない者は打ち捨てておけば良かったのであろうが⁽⁵⁶⁾、一旦制度化されるとそういう訳にはいかなくなる。何故なら、シヴァは全能の神であり、師は弟子の救済のためにシヴァが地上において形を取ったものとされるからである。従ってイニシエーション儀礼が成功の徴を見せずに終わることがあってはならない。こうして *śaktipāta* の概念が再解釈されるのである⁽⁵⁷⁾。

二 saktipāta の再解釈

この再解釈は、既に述べたように saktipāta がイニシエーション儀礼の時にはなくその前に起こるとされることにあるが、Brunner 女史はこれを次のように解している。⁽⁵⁸⁾もし弟子がイニシエーション儀礼の後に解脱に近い者の特徴を示さなかった場合、これをイニシエーション儀礼が不正規なやり方で行われた、つまり恩恵の降下がなかったのに知われたと説明するためである、と。しかしながら、大部分の場合解脱は死の時に生じるとされている上に、不正規なやり方のイニシエーション儀礼を認めることはシヴァと一体化しているはずの師の權威を減ずることになる。また、聖典シヴァ派においてこの説が見られるのは Agorasīva 以後のことであり、これがカシミール・シヴァ派の影響であることは多に考えられる。

さてカシミール・シヴァ派でも、恩恵の力の降下はイニシエーション儀礼の前に起きるとされているが、それはイニシエーション儀礼を受けたという気持ちが生じることこそが恩恵の降下のあった最大の徴であるからである。このことを一般化して、シヴァへの信仰 (bhakti)こそが saktipāta であると言われている。⁽⁵⁹⁾すなわち、saktipāta の概念から一切の外面的要素を取り除き純粹に内面化しようというのである。この内面化によって憑依儀礼の痕跡は拭い去られ、制度化された儀礼は常にその成功を保証されることになる。

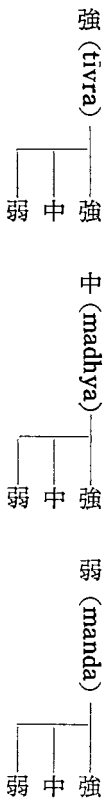
このような内面化は、束縛の原因である mala を物質的なものから無知 (ajñāna) へと捉え直す変化に対応している。この無知とはシヴァの自己限定に他ならないから、upāya に関して見たような自力的見方に対して、いかなる救済もシヴァのみに由来するという他力的見方も同様に適切である。従って次のように言われる。「淨い、自ら光輝で

あるシヴァのみがこの「恩恵の」原因である」(TA. xiii. 1165)。この恩恵の程度、すなわち śaktipāta の程度もシヴァの意志のみによっている。「そして、彼〔シヴァ〕は自らの意志のみによって種々の程度に「個我を」照らす者である」(TA. xiii. 117a)。従つてこの救済は外的諸条件に全く依存しない。「家系、カースト、身体、祭式 (karma)」、年令、宗教的行つ (anusūhana)、『成功 (sampad) に無関係に』シヴァへの bhakti [すなわち] śaktipāta が、『享受という』果を目標としない者達 (aphalarthīn) とある」(TA. xiii. 117b-118a)。

しかしながら、解脱以外のことに關しては各人の行いが關係する。シヴァ教は解脱と同様に享受をも重視する宗教であるので、上のような理論が純粹に他力的な信仰形態につながらないことに注意しておく必要がある。

三 śaktipāta の諸段階

さて、このように神の意志によって種々の程度に現れる śaktipāta が實際にどのようなものであるかを見てみよう。この程度は以下のように九段階にまとめられている。

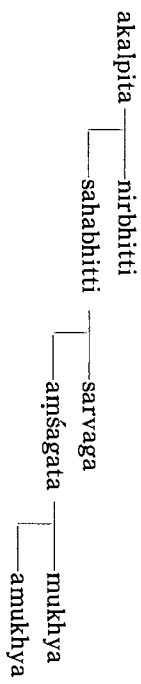


まず、「強—強」の śaktipāta の場合、信者は直ちに死んでシヴァと合一する。「『強—強』の śaktipāta は必ずから身体脱落することによる解脱を与えるものである。程度に従つてその時直ちに、後の時に」(TA. xiii. 130b-131a)。注釈はこの「後の時に」は更に「すぐに」と「もっと後に」の二種を含み、「強—強」も三種で全体は二十

七種に分けられると言う。この *saktipāta* によると直ちに死んでしまうのでその描写は問題にならない。

「強一中」の *saktipāta* は次のように定義されている、『強一中』によつては、全ての無知が退転する。何故なら自身のみで自身 (*atmata*) を束縛と解脱の根拠として知るから。この大いなる直観知 (*pratibha*) は教典や師に無関係である」(T.A. xiii. 131b-132)。この「強一中」の *saktipāta* もまた更にいくつもの段階に区分されているが、この場合自分自身の解脱に関しては完全に保証されているので、他の人々を解脱させる能力の差によって区分される。「ある者にとっては自分の解脱のみのために」、「他の者にとっては」全ての人を解き放つように直観知 (*pratibha*) は生じる、蜚、宝石、星、月、太陽のように」(T.A. xiii. 159)。

他の人々を解脱させる能力とはすなわち師としての能力であるが、これはTA第四章において詳しく述べられている。最上位の師は“*sāmsiddika*”あるいは“*akalpita*”と呼ばれている。いずれも「自生の」、「他に依らない」というような意味であり、真理に対する直観知が自然に生じる故にこう呼ばれている。⁽⁶⁰⁾ この *akalpita* の師は更に次のように分類されている。



ここで *bhitti* という語は他のものへの依存を意味しているが (*bhittiḥ paropajivitam*, T.A. iv. 48b)、「これは自らの悟りに関してではなく、他の人々への恩恵の行いのみ関している。 *akalpita* の師は、自らは完成しているので、他の人々を救う以外に何も為すべきことがないからである。既に十分に淨い意識 (*nirmālasamvid*) を持った人

々がこのような師を見る場合、ただ見ることによって師と等しい意識を持つことが出来る。これが nirbhitti (「何物にも依存しない」) の場合である。これに対して弟子が未だ淨い意識を持たない場合、師は種々の方法に依らなければならぬ。これが sahabhitti の場合であるが、方法は教典に書かれているので、依るべきものとは教典のこととなる。あらゆる種類の教典による場合が sarvaga である。特定の教典による場合が aṅśaga であるが、教典には *veda* から *trika* ⁽⁶¹⁾ に到る優劣があるのて、最高の *trika* の教典による場合が mukhya (主要な) であり、その他による場合が amukhya とする (J. T.A. vol. 3, pp. 54-6)。

akalpita の師に次ぐ段階は 'akalpita-kalpaka' と呼ばれるので、「その姿 [saṃsiddhika の姿] をしていても、他のものなしに自己に対する bhāvanā (ātmabhāvanā) によって教典 (śāstra) を知る者となった人は、教典において「作られず作られた」(akalpita-kalpaka) と呼ばれるので」(T.A. iv. 51b-52a)。ここで「作られず」というのは、「他のものなしに」すなわち、「師によることなしに」の意味であり、「作られた」というのは独自に得られた未だ不完全な知を bhāvanā などの手段によって完成させるからである。

この直観知を完成させる手段として二つのリストが挙げられている。一つのリストは bhāvanā, dhyāna, japa, svapna, vrata, huti を挙げ、(T.A. iv. 53) 'その一は svayam (J. による) ātmabhāvanā のことである' (vrata, tapas, japa, guru を挙げ) (T.A. xiii. 142b-143a)。J. は「そのほかの (akalpita-kalpaka) と呼ばれる (強)、『中』『弱』に従って区分がある」(T.A. iv. 52b) と書かれているので従って「強」が ātmabhāvanā に、「中」が vrata 等に、「弱」が guru に対応するものである (T.A. vol. viii. p. 93, l. 13-16)。akalpita-kalpaka は師によるなごころを本性とするはずなのに、何故か guru を手段とするのかと疑問が生じようが、これはあくまでも補助的なものとして言われているのである。例えは akalpita の師の場合でも、他の師の教え

によって自らの知を確認することが薦められている。「たとえ *akalpita* の本性をしていても、「他の師の」同意によって確認するために、他の「師から」淨法 (*sanskāra*) を受けた者は現身のバイラヴァたる師である」(T.A. iv. 76b-77a)。

このように「強一中」の *Saktipāta* を受けた者の特性は、本質的に師によらないことにあるが、*nirbhitti* の場合を除いて他人のためあるいは自らの知の完成のために教典によらなければならない。ところがシヴァ教の規定によると、教典に接するためには必ずイニシエイション (*dikṣā*) の儀礼を受けた者でなくてはならない。そこで、このような人々は精神的なイニシエイション儀礼を受けたのだと説明されている。この精神的なイニシエイション儀礼も *akalpita* と *akalpitakalpaka* の場合で異なっており、*akalpita* は「自らの意識そのものである神々にまつ (*sva-samvittidevibhir*) イニシエイションを灌頂せよ」といわれる (T.A. iv. 43a) と言われている。一方、*akalpitakalpaka* の場合はより具対的な方法が必要とされており、*Rakta* 女神の *japa* (*Rakta* 女神が *japa* にまつ *dikṣā* を授ける」(T.A. iv. 65a) や、想像の中で具体的な儀礼を実行することが説かれてくる。

「強一弱」の *Saktipāta* は次のように定義されている。「シヴァの意志の力の結合による『強一弱』のシャクティの力によって、良き師のもとに赴こうとする欲望が生じる」(T.A. xiii. 218)。この最も恩寵の力の種々の段階があるが、それは獲得する師の良否の程度によっている。「*Saktipāta* の」程度に従って「弟子の獲得する師は」*sāmsiddhika* か通常の儀礼によった者 (*sanskṛita*) である」(T.A. xiii. 224a) と言われる。*sāmsiddhika* の師を得る場合、その師が上述した *sarvaga* か *amśaga* の師かの相違があり、またその得方が順に (*krama*) か直ぐだ (*akrama*) かの相違もあって、*Saktipāta* の段階は更に区分される (T.A. xiii. 224b)。²⁾ この「順だ」といふのは、一旦より程度の低い師に従った後に、より高い師とすべきことをあると思われる。いずれにせよ、*sāmsiddhika* の師を得た者は直ちに生前解脱

(jivanmukta) の状態に達するとされている (TA. xiii. 225-226)。

淨法を受けた (saṃskṛta) 師を得た弟子については、はっきりとは何も言われていないが、恐らくある程度の修行の期間の後に生前解脱を得るのであると思われる。何故なら、アビナヴァグプタがこの「強—弱」の śaktipāta の定義の根拠としてゐる MV. I. 44-5 (TA. xiii. 202-3 に引用される) は、良き師のもとに導かれた弟子は「彼(師)に奉仕して、その満足した彼によってシヴァのディークシャーを成就し、その瞬間あるいは享受の後 (upahogad va)、あるいは身体脱落の後 (dehapatat) シヴァに赴く」と述べており、「その瞬間」が saṃsiddhika の師を得る場合に当たり、「享受の後に」が saṃskṛta の師を得る場合に当たると思われるからである。三番目の「身体脱落の後に」についてアビナヴァグプタは「直ちに解脱を与えるディークシャー」(sadyonirvāṇadā dikṣā) の場合であると説明している (TA. xiii. 234b-239)。このディークシャーは、死にかけている人にシヴァの śakti-pāta——そのしるしは本人あるいは友人や親族の強い要望である——があつた場合に行われるが、対象となる人は samaya-dikṣā (戒律を授けるディークシャー) も受けていないか受けていても nirvāṇa-dikṣā (解脱を与えるディークシャー) は受けていない者、あるいはそれを受けている者とされている (TA. xix. 4-6)。この最後の nirvāṇa-dikṣā を受けてしまっている人は繰り返してディークシャーを受ける必要はないはずであるが一応述べられている。恐らく死の床でこれを望む人がいるためであろう。この sadyonirvāṇadā-dikṣā が「強—弱」の śakti-pāta に分類されているのは、この場合 śakti-pāta とシヴァとの合一の間隔が——上の冗長の場合を除いて——極めて短いためであろう。

「中—強」の śakti-pāta は次のように定義されている。「『中—強』の場合、ディークシャーの後でも自らのシヴァとしての本性を確固として知ることがない。彼は死の時にシヴァとなる」(TA. xiii. 240b-241a)。注釈はこれを ⁽²³⁾ puṭraka の場合であるとしてゐる (J. ad TA. xiii. 245a)。これについては殆ど説明がないが、実はこれを最も

一般的な弟子の場合である。一般的といってもあくまでも解脱を追求している点で、享受を望む以下の段階の者達より高い段階にある。

「中一中」の *sakti-pāta* を受けた者は、「シヴァを得よう」と欲しながら、*bubhukṣu*（享受を欲する者）であり、結合された「タットヴァ」を享受した後、死の時にシヴァとなる」（TA. xiii. 242b-243a）。「結合されたタットヴァ」というのは、弟子が享受を欲する者の場合、師は弟子をシヴァに結合した後「地」等のタットヴァに結合し、弟子はディークシャの後そのタットヴァのヨーガを修することによってそのタットヴァに関する種々の超自然力を得ることを指している。

「中一弱」の *sakti-pāta* の場合、上のような結合されたタットヴァの享受は生きているうちには生ぜず、次の生において生じ、その身体の死後にシヴァとなること出来る。更に細かい *sakti-pāta* の程度によって、中間の生の数は様々である。「この場合も、[*sakti-pāta* の]程度によって、[シヴァとの合一は]早くあるいは遅く[生じ]、享受は多くあるいは少なく、[取るべき]身体の[数は]多くあるいは少なく」（TA. xiii. 244b-245a）。注釈は以上の二つを *sādhaka śivadharmin* ⁽⁶⁴⁾ に対応させている（J. ad TA. xiii. 245a）。

「弱一強」、「弱一中」、「弱一弱」と程度が下がるに従って弟子の享受を欲する程度が強くなるが、最後にはシヴァとなること出来ることされている（TA. xiii. 245b-246a）。しかしこれらの場合、もう一度来世においてディークシャを受けねばならないとされている（J. ad loc. cit.）。注釈はこれらを *sādhaka lokadharmin* ⁽⁶⁵⁾ に対応させている。

以上のように、例えば *sāmsiddhika* の師を得た場合には必ず生前解脱が得られるなどと言われているように、他力的な観点から見た場合、全ては神の恩寵すなわち *saktipāta* の程度によって決定されていることになるのである。

IV 結 び

upāya は自力的観点により śaktipāta は他力的観点によるものであるから、両者の体系を完全に対応させることはできない。「強—強」は直ちに死んでしまうから upāya には無関係であるし、「強—中」は anupāya にはほぼ対応すると思われるが、anupāya については「師の一言」が言われているのがやや矛盾する。しかし、「強」と「中」の śaktipāta をわけると一線については、非常に明確であるように思われる。すなわち生前解脱を得られるか得られないかという点である。sāmbhava-upāya から師によらない sthanaprakalpa (すなわち I A 12 章までの adhvān の冥想) までの全ての方法が生前解脱を目指す方法であり、「強—弱」の śaktipāta を受けたはずの人を対象としているのに対して、⁽⁶⁵⁾ dīksā すなわち師による sthanaprakalpa は、上の人々への入門式の意味もあるが、「中—強」以下の śaktipāta を受けた人々を対象とする死後解脱の手段である。また、adhvān の教説は、自らの解脱のための手段であると同時に、他者すなわち弟子を救うための手段でもあるという二重性を持っている。

アビナヴァグプタの関心の中心が生前解脱を目指す少数のエリート達にあったことは疑いをいれないが、彼が同時に通常の在家の信徒 (bhakta) に死後の保証を与えることにも充分な注意を払っていたことは明らかである。その意図から、儀礼は全て精神的な形で充分であると言いつつも、実際には出来る限り具体的な儀礼を勧めている。⁽⁶⁶⁾ それだけではなく、解脱ではなく享受を目指す者すらをも自らの救済論の体系の中に位置付けようとしている。本稿中では詳しく触れることが出来なかったが、「中—中」の śaktipāta に属する sādhanā-sivadharmin は、解脱よりも享受 (この場合は主に超自然力) を重んじる故に「中—強」の putraka よりも śaktipāta の段階としては低いが、儀

礼的には *putraka* よりも高い地位にある。彼らは *dikṣā* の後に *sāhaka-abhiṣeka* を受け、その後の修行によって超自然力を得るからである。⁽⁶⁷⁾ これはシヴァ教の体系に属していない行者達をシヴァ教の中に取り込もうという試みであると思われる。*Saktipāta* の原形について述べた際に触れたように、シヴァ教の成立の基盤にはシャーマニズム的憑依的要素が大きな役割を果たしたと考えられるが、こうした要素はアビナヴァグプタ当時においても常に存在していたと思われる。制御された形でヨーギニーによって憑依されることによって超自然力を得ようとする行者達である。こうした人々に儀礼的には高い地位を与えつつ、教理的には低い地位に置いて弟子を取る権利を否定することによって、彼らをシヴァ教の体系の中に取り込もうというのがアビナヴァグプタの意図ではなかったかと考えられる。もちろん、カシミール・シヴァ派がいわゆるタントリズムに属する宗教として、解脱と超自然力を同時に追求するものであることに、その根底的原因があることを忘れてはならない。

また「中—弱」の *Saktipāta* の場合、*dikṣā* が来世において修行なしの超自然力を保証するのであるから、これは他力的な超自然力の手段である。更に「弱」の *Saktipāta* が *sāhaka-lokadharin* にあたるならば、この場合の *dikṣā* は在家の者に現世的な享受を与える手段である。

このようにカシミール・シヴァ派は、修行者となれる人々に対しては自力的な解脱と自力的な享受の手段を、在家の人々に対しては他力的な解脱と他力的な享受の手段を、という非常に包括的な手段の体系を提供することを意図しているのである。このように自らの教団に広い基盤を与えようとしたこと自体が、実際にはそうした基盤を持つていなかったことを意味していると思われる。とりわけアビナヴァグプタの目指していたことは、解脱志向の在家の集団をイニシエーション儀礼などによって獲得することであったと思われるが、歴史的に見てもこの意図は成功せず、より現世志向的なシャクティズムの大波の中に結局吸収されていくことになる。もちろん、この過程でシャクティズム

に理論的基盤を提供するのはカシミール・シヴァ派であるが、この失敗の原因は、インド社会が解脱志向の在家を結局受け入れることが出来ない点に求められるべきであると思われるが、こうした社会宗教史的問題については稿を改めて論じたい。

注

- (1) この派の著作家の多くがカシミールで活動したのでこのようによばれるが、カシミールに限られている訳ではなく、適切な用語と言えようが、ここではアーガマの権威を認めつつも不二元論的解釈をおこなうシヴァ教の一派の名称として用いる。理在わずかにカシミールに残るにすぎないが、中世においては聖典シヴァ派とならんでシヴァ教の二大セクトの一つである。
- (2) 著作時期紀元千年十一25年頃。
- (3) *Tantrāloka*, with commentary by Rājānaka Jayaratha, Kashmir Series of Texts and Studies, No. 23, 28, 30, 36, 35, 29, 41, 47, 59, 57, 58, 1918-1938. 以下「TA」と略。Jayaratha の注釈は、と略。
- (4) シヴァ教の根本聖典としてアーガマは二十八であるとされるが、その内十八が二元論的、十が不二元論的とされている。その他多くの副アーガマがあり、更にカシミール・シヴァ派は六十四の不二元論的タントラを聖典と認める。
- (5) 個々の魂、個我についてシヴァ教において最も普通に用いられる言葉は *anu* 「極微」である。
- (6) *mala* は、*ānava* (*anu* 「個我」に属する)、*māyīya* (*māya* に属する)、*kārma* (*karma* に属する) の三種があるが、根源的なものは *ānava-mala* であり、単に *mala* という時はこれを指す。この観念とシャイナ教の *āsrava* (漏) の概念との類似は、中世南インドにおいてシヴァ教が争い勝利した相手がシャイナ教であったことを考えると特に興味深いことであるが、*āsrava* が行為によって増大するのに対して、*mala* は行為によって熟し魂から分離する可能性を得るという対照的な関係にある。
- (7) これは苦しみに満ちた輪廻の世界がどうして存在するのかという神義論的問いへの見事な解答の一つである。
- (8) インドでは古くから白内障の手術が行われているが、その実際は外部から衝撃を加えて水晶体を眼球底に落とすもので、*mala* を取り去るたとえとしては完全に合致しない。
- (9) シヴァの行いは、創造 (*srstī*)・維持 (*sthiti*)・破壊 (*samhāra*)・恩寵 (*anugraha*)・隠蔽 (*tirobhāva*) の五つに分け

中なるめ因龍が最も重要である。

- (10) フビナヴァグプタは TA. XIII. 2-101 からの他種々の物質的 mala の理論を反駁しているが、ここでは省略する。
- (11) 特に akhyāti とする語が自らをシヴァと認識できない無知に陥って用いられる。
- (12) “apūnān lōlikā nāma niṣkarmā yābhilāṣitā /
apūṇamanyatājānaṃ malaṃ sāvaccchidojñitā / /
yogvatānāttram evaitadbhāvyaavacchedasamgraha /”, TA. ix. 62-63a.
「個我に属するこの擾乱とは、対象を持たない欲望であり、弁別を欠いたものであり、不充足感であり、無知であり mala である。これは、将来の弁別された【対象の】集まりを【享受することへの】性向に他ならぬ。」
- (13) TA. I. 40b. 42b. bauddha の知が pauruṣa の知に影響を与える例として、Jayaratha は恋する人が恋人の姿をありあかしく見る場合を挙げているが (TA. vol. I. pp. 77-8) 同様に Dharmakīrti の *Pramāṇa-vūrttika*, *pratyakṣ-apatīcheda*, 282 が引用されているところからも明らかであろう。これは仏教徒がブッタの全知を証明するための議論を借用したものである。
- (14) ただし、このことは決して明瞭な形で言われぬ。後述 (p. 74) するところ、自力で生前解脱を得る人は、「自らの意識そのものである種々の【心】」(svasamvitidevībhī) dikṣā を受けると言われぬ。
- (15) *Mahāvijyōttaratantra*, (以下 MV と略) 記 ii. 20-23. 『タンマラーローカ』はこのタンマラに対する一種の自由注釈として作られている。
- (16) “sa evāhaṃ svaprakāśo bhāse viśvasarvartpakāḥ” (*Tantravātaladhānīkā*, ii. 1b). *Tantravātaladhānīkā* はフビナヴァグプタ自身による『タンマラーローカ』の最も簡潔な要約である。
- (17) ハイラヴァ「畏れ【心】者」とはシヴァの各前の一つである。
- (18) TA. iv. 15-6, and J. vol. 3. pp. 15-6.
- (19) Jād TA. iv. 14, vol. 3. pp. 13-4.
- (20) *Rauravāgama*, *vidyāpāda*, vii. 5-6 *Maitri-ūpaniṣad*, vi. 18 と同様、*pratyāhāra*, *dhyāna*, *prāṇāyāma*, *dhāraṇā*, *tarka*, *samādhi* などモーガの六支として著される。しかしフビナヴァグプタは *yama*, *niyama*, *āsana* などとして言及してゐる (TA. iv. 87-8)°

- (28) Lilian SILBURN, *Hymnes aux Kūṭī—la roue des énergies divines* Publications de l' Institut de Civilisation indienne, Fascicule 40, 1975, paris, 著者 pp. 149-190.
- (29) *Tantrasūtra*, 5th āhnikā, pp. 35-6 (ed. Bani Prakashan, Delhi, 1983). *Tantrasūtra* の本ビナヤマンタ自身による『タントラーローカ』の要約であるが、TA 五章に比べてこちらの方が varṇa の位置が論理的なのをこちらを引用した。
- (30) 以下では、Upaladeva の *Īśvarapratyabhijñānakārikā*, i. 6. 4, iii. 1. 8, iii. 2. 11-17, 及びそれに對する本ビナヤマンタの注釈から要約するが、三個所どころの語が異なるので upāya との関連において最も整合的なものだけを挙げる。
- (31) これについても種々に言われているが、一例を挙げると、deha—laukika-cārvāka, prāṇa—vaidika, buddhi—yog-ācāra, śūnya—mādhyanika などの語の並び (Kṣemarāja ad Śivasūtra, i. 1, ed. Jāideva Singh p. 11)。
- (32) これも buddhitattva と見れば語が並び、その場では prāṇa-pramātr 及び位に米の prāṇa を重視する spanda 派の見解に影響を受けている場合もある。
- (33) 五感、manas, ahaṅkāra, buddhi の入り。
- (34) この十二は krama 派に特徴的なものである。Silburn 前掲書 pp. 69-82 及び p. 40 の図形参照。
- (35) この方法は結局 bhāvanā であり、śakta-upāya と変わらなくなると見えるが、感官を通して外部に投影する点から āhava-upāya と呼ぶことも思われる。
- (36) Jayaratha によると、『タントラーローカ』の第六章から第十一章までと第十五章から最後まではすべて śhānaprakalpa を扱っており、そのうち第十五章以下は下位区分の bāhya を扱っていると思われる。(TA, vol. 4, p. 2, 1. 1-6)。
- (37) uccāra として扱った五種と同じ。
- (38) Jayaratha によれば「師等に関する」(gurvādisambandhinī) と注釈しているが、別の個所では「弟子からなる」śiṣyātāmā, J. ad TA, xii. 3, vol. 7, p. 94, 1. 13-4) と述べており、特に dikṣā の際の弟子の身体を指すと考えられる。
- (39) Kālā-adhyan は通常の o adhyan のリストラに入らなく、これは、呼吸の周期を日、月、年などの周期と同一視して、最終的に宇宙の大年と同一視するようにする方法である。「時輪」(Kālacakra) との関係が言われるが、今後の研究

が待たれる。

- (33) adriyan 及び 271 頁 André Padoux, *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques*, Publications, de l'Institut de civilisation indienne, Fascicule 21, 1975, pp. 261-291, を参照。
- (34) *Brahmayāmalā*, 33rd pataḥ (in manuscript). *Brahmayāmalā* 及び 271 頁 附録「*Brahmayāmalā* 及び dikṣā」『宗教研究』271 号掲載予定を参照。
- (35) *Succandatantra*, x, 2-98.
- (36) 1-4 の rāga, niyatī, kāla, vidyā, kāla, māyā, śuddhavidyā, śvara, sadāsiva, śakti, śiva.
- (37) T.A. xi. 2-7. 仲及び 1-4 の 1 種目の pratiṣṭhā-kālā は水及び puruṣa 及び 24 tattva を含む。
- (38) ānava-upāya の 1-2 の 1 の uccāra は特定の技法を指しているが、この 2 はマントラを「上に運ぶこと」という一般的な technical term を用いている。
- (39) 聖典シヴァ派の場合、vyomavyāpini という出語から長ジャンタルを 8 あるいは 9 に分割したものがあつた (Soma-*śambhupaddhati*, III, pp. 240n-243n)。
- (40) 聖典シヴァ派の場合、5 の brahmanantra 及び 6 の aṅganantra 及び 7 の aṅganantra 及び 8 の (Soma-*śambhupaddhati*, III, planche V 参照)。
- (41) Padoux 前掲書 p. 280 参照。
- (42) これはシヴァの王国 (Sivāsana) 及び 24 頁 (Soma-*śambhupaddhati*, I, pp. 154-177 及び planche V 参照)。
- (43) カシミール・シヴァ派における dikṣā の概要については、拙稿「Tantraloka 及び dikṣā——カシミール・シヴァ派におけるイニシエーション儀礼」、『東京大学宗教学年報』I, 1983年, pp. 13-26 を参照。聖典シヴァ派に関しては Héléne Brunner (traduction, introduction et notes), *Somaśambhupaddhati*, I-III, Publications de l'Institut français d'indologie, N. 25 (I-III), 1963-77, 第三卷の introduction を参照。
- (44) 注(31)参照。
- (45) このためシャーマニズム的な psychopompe のイメージが見られると言えよう。
- (46) 証拠を伴った dikṣā (prayavadikṣā) 及び 271 頁 個々の世界を見つる言われる。(T.A. xvi. 244)。
- (47) このでは「誕生」(Janana) を伴わない dikṣā の例を挙げたが、「誕生」を伴う場合、弟子は無数の未来生を無数の世界

に生きたるにことごとく先取りしすめ享受することによって未来のカルマを滅すとされる。

- (48) *Somaśambhupādadhātī*, III, p. viii 参照。
- (49) 「シヴァの手」(śivahasta)′ 「再生族の儀軌」(divijavidhi)′ 「誕生」(janana)′ 「結合」(yojana) の四つ、前掲拙稿参照。
- (50) *Somaśambhupādadhātī*, III, p. xxxiii, 及び前掲拙稿 p. 18 参照。
- (51) *Somaśambhupādadhātī*, III, p. 7, [7a]。なまーんては体毛が抜けていくのは喜ぶの徴であること注意。また TA. xxix. 208 以下 ānanda, udbhava, kampa, nidrā, ghūrṇi を挙げてある。
- (52) 麻痺 (stobha) をシヴァマツタは束縛 (pāśa) の麻痺として用いるが、シャヤラタの引用するテキスト (部分) には pāśa の語は見られず、弟子の身体の麻痺と解しえる可能性はかなりあると思われる。“darśanāt stobham āyāti sparśanān mriyate dhruvaṃ”, TA. vol. viii, p. 234, 1. 14.
- (53) TA. xv. 460-63, J. TA. vol. 8, p. 233-4.
- (54) “śarīradigunīkaraṇena śivasamāveśāya” (SVT, vol. 2, p. 283, 1. 4) 「身体等を従属化するの指すシヴァ教の用語であるが、本来 aveśa とする語が體的存在による possession を指すこと注意。原典 “Śradhāviveśa”, Indologica Taurinensia, vol. VII, 1979 pp. 261-273 を参照。また弟子が倒れること、TA. xxix. 202a, 210b を参照。
- (55) TA. xxix. 187-195.
- (56) 「だが、この手の中にあらずして aveśa が、生じらざる者は、石の中に捨て去るべし」 TA. xxix. 211a.
- (57) この他に、インシホーシマン儀礼が次第に複雑化していったことも考慮せねばならぬが、ここでは省略する。
- (58) *Somaśambhupādadhātī*, III, p. viii.
- (59) śive bhaktir eva śaktipāta itī lingalingimor abhedopacārāt / bhaktir hi nāma asya prāthamikaṃ cihnaṃ / yad uktam “tatraitat prāhamam cihnaṃ rudre bhaktiḥ suniścala” (MV. xiv. 8) itī” (TA. vol. 8 p. 79, 1. 9-12)
- (60) TA. iv. 40b-41a. この “tarka” と書かれているのは前述した “sattarka” のことである。
- (61) シヴァ教内部のセクト間の序列として、下から、聖典シヴァ派、左道、右道、mata (=krama 派)、kula, kaula,

- trika と結びつけられてくる (TA. xiii: 300b-301, 320b-321a)。⁶² 二元論的な聖典シヴァ派が一番下にあるのはカシミール・シヴァ派の立場からは当然であるが、他の六つが具体的にどのような点によって区別されるのかは判っていない。アビナヴァグプタが kula や krama の方法をも採用していることから考えると、trika の優越性はその総合性から来しているように思われる。kula や trika の関係については Alexis Sanderson, "Purity and Power among the Brahmans of Kashmir" in *The category of the person—Anthropology, philosophy, history*, ed. Michael Carrhens et al., Cambridge University Press, 1985, pp. 202-205 参照。
- (62) TA. xiii: 143b-144 及びその J. の引用する *Vājasineyatamra* を参照。
- (63) putraka (「息子」シヴァの息子の意味で) とは nirvāna-dikṣā を受けた者のことである。
- (64) 享受を欲する者 (bubhukṣu) が Sādhaḥka と呼ばれる。その内 Sivadharmin と呼ばれるものは、dikṣā の際に善悪と称のカルマを滅せられるのび dikṣā の後に修行を行じ、sādhaḥka 灌頂を受けて超自然力を得る。それに対して lokadharmin と呼ばれるものは、dikṣā の際に悪しきカルマのみを滅せられるので自動的に善いカルマの果報を得るが、超自然力を得るわけではない。その名の示す通り、lokadharmin は「世間法に従う」、つまり在家に留まり浄不浄の規則を守る。Sivadharmin は「シヴァ法に従う」、つまり行者となつて浄不浄の規則に従わない。超自然力を得るための修行には必然的に汚れを伴うからである。Hélène Brunner, "Le sādhaḥka, personnage oublié du sivaïsme du Sud", *Journal asiatique*, 1975, pp. 411-443 参照。
- (65) もちろん、「中一強」の śaktipāta しか受けていない人が生前解脱の手段を試みてみて、結局だめだったということも有り得る。しかし、生前解脱を目指すということは修行者となつて家を捨てることを意味しており、在家の bhakta として留まるのとは最初から大きな違いがある。
- (66) TA. xvi: 195b-198a. dikṣā の際にもつらなる adhvan としても、聖典シヴァ派が普通五段階からなる kala の道を用いるのに対して、アビナヴァグプタが三十六段階からなる tattva の道を用いる理由の一つは多数の儀礼によつて弟子に心理的保証を与えることにある。
- (67) 前注(64)参照。

言語行為としての祈り

——シュッツ、ワイトゲンシュタイン、オーステインの理論によりながら——

星 川 啓 慈

△論文要旨▽ 本論文は、L・ワイトゲンシュタインやJ・L・オーステインを始めとする分析的傾向をもつ哲学者や宗教哲学者、および現象学者A・シュッツの知見を受けながら、キリスト教の祈りについて、わが国ではそれほど論じられていない視点から論じることを狙いとする。すなわち、祈りを「ある一定のキリスト教的ルールに従いながら、神にたいする賛美、懺悔、感謝、祈願、執り成しなどの行為遂行的」自己関与的な言語ゲームを営むことによって、日常生活の世界のなかの飛び地としてのあるリアリティを能動的に構成し、そのなかに自ら主体的にすみこんでゆくという行為」として捉えようとするものである。

論旨の展開を示せばつぎのようになる。まず、(一)祈りの一般的な理解および祈りの前提である神の人格性について一瞥したあと、(二)祈りが営まれる場が設定されるプロセスを、祈りが日常生活の世界からあるリアリティをもって浮かび上がってくるプロセスとして捉える。これを受けて、(三)リアリティと言語とのあいだには密接な関係があることを抛り所に、祈りを「ひとつの体系をなす言語ゲーム」として把握し、(四)なかでもとくに重要な祈りの「行為遂行的発言」「自己関与的発言」としての側面を考察する。

△キーワード▽ 祈り、言語ゲーム、多元的リアリティ、行為遂行的発言、自己関与、言語行為

はじめに

祈りという宗教現象は様々な宗教において見られるが、ここでは考察の対象をキリスト教における祈りに限定する。それも、聖人やあるキリスト教の宗派の創始者などのきわめて例外的な宗教的資質をもつ人々の祈りではない。かなり強い信仰をもってはいるが、現代の社会に生きている一般的な人々がおこなう祈りをモデル・理念型として話を進めて行くことにする。すなわち、筆者がこれから論じようとする祈りは、限定された視点から単純化かつ理念化された祈り（たとえば、祈りが営まれる場を日常生活の世界における「飛び地」として把握し、これと日常生活の世界とは隔絶していると考える）である。祈りであるか否かをアイデンティファイできない境界的な事例が多数存在することは、筆者もよく承知している。しかしながら、祈りという概念を理念的・モデル的に把握していなければ、境界的な事例をそれとして認識することすらできないであろう。それゆえ、限定された視点からではあるが、理念化・モデル化された祈りを考察することにはそれなりの意義があると思われる。また、祈りを論ずる筆者の立場は、プロテスタント、カトリックのいずれにも与するものではなく、いずれからもデタッチしたものである。⁽¹⁾

一 祈りについて

祈りについては古来まことに多くの人々が論じてきた。F・ハイラーの名著『祈り』の冒頭には、祈りについて論じた先人の珠玉のことばがちりばめられている。「信仰とは」ただひたすらの祈り「である」(ルター)、「祈りなし

に神を見出すことはできない」(J・アルント)、「宗教的衝動は本質的に祈りの衝動である……祈りを捧げない者は当然、宗教的にみて死んでいるとみなされる」(R・ローテ)、「宗教は、それが人のうちに生きているところではどこでも、祈りである」(A・ダイスマン)、「祈りとは」第一の、最高の、もっとも荘厳な、宗教の現れであり、証である」(ヘティンガー)、「心をあげての祈りがなくところでは宗教もない」(A・サバティエ)などのことばが紹介されている。そして、ルターは「ただ祈りによってのみわれわれは神のみもとに行くことができる」と語り、マグデブルクのメヒトヒルトは「祈りは天上から偉大なる神を地上の小さな胸にひきよせてくれる。神を待ち望む魂を地上からまったき神のところへとひき上げてくれるものが、祈りである」と述べている。こうしたことばを俯瞰して、ハイラーは「祈りは宗教の核心であり、あらゆる敬虔の精髓である」⁽⁵⁾、「われわれが真の宗教的生をとらえるのは、教義や制度、儀式や倫理的理想においてではなく、祈りにおいてである」⁽⁶⁾と論じている。また、W・ジェイムズは「神的なもの」とみとめられた力との内的な交わり、ないしあらゆる種類の対話を意味すると解釈するならば……この広義の祈りこそ宗教の魂であり本質である」⁽⁷⁾と語っている。こうしたことばから、祈りは宗教、キリスト教においていかに重要な位置を占めるものであるかがわかる。

さて、祈りを「神にたいする人間の語りかけ」として考えることの前提として、神にはパーソナリティがなければならぬ。ハイラーもさまざまな資料にもとづきながら、「神が現に存在しているという確信」とならべて「神の“Persönlichkeit” (人格性) にたいする信念」を祈りの前提としている⁽⁸⁾。イエスはゲッセマネで神にたいして「アバ(abba)」と呼びかけたが、このことばは、イエスの時代の民衆の話しことばで形式ばらない親密さや子供の父親にたいする尊敬のことばとして基本的に使用されていた(「おとうさん」ほどの意味だと思われる)。これは「父」と訳されるが、旧約聖書においては「父」のイメージを神にあてはめるのはかなり例外的なことであり(一四か所しか例

がないとされる)、そのうえつねに絶対的・最終的な権威を意味していた。また、ギリシア・ローマ時代のユダヤ教の文献でも「父よ」というかたちで神に呼びかけることは例外的である。これは、親密なことばで神に呼びかけることは、不遜なことであつたからである。これとは対照的に、イエスが祈りにおいてこのことばをしばしば用いるのは、彼が神との親密さを主張していることの間接的な証拠であるとも考えられる。そして、一世紀のパレスティナのユダヤ教が「父」のイメージを神に応用することを敬遠したの⁽⁸⁾にたいし、四福音書においては祈り以外のコンテキストにおいてもイエスが神を「父」と呼んだ例が一二五以上もあげられている。このように、キリスト教においては、神は人間が「父」と呼びかけられるほどの人格性をもっていると考えられる。マタイ福音書の「わたしたちの天の父よ」などに見られる「天」ということばを聞くと、神はどこか人間の世界とは隔絶したところに存在するように、神と人間とのあいだには絶対⁽⁹⁾にのりこえられない断絶があるように聞こえる。しかしながら、神にはこのような人格性があるがゆえに、人間は神に語りかけることができるのである。

以上を踏まえてキリスト教における祈りを「言語ゲーム」として理解するまえに、A・シュッツの「多元的リアリティ」論にしたがいながら、祈りが営まれる「場」が設定されるプロセスを描いておきたい。⁽¹⁰⁾

二 祈りが営まれる「場」について

キリスト教の立場からは、「神が私たちに祈ることを命じ、祈ることを待ち、祈りを聞きいれたもうと約束したもうゆえに」、キリスト教徒は祈ることができるとされる。⁽¹¹⁾ こうした神の呼びかけにたいする応答として祈りは成立するのであるから、祈りが営まれる場は、われわれが世俗的に生きている日常生活の世界(後述)とはまったく異質な

場である、と考えられる。カルメル会士の奥村はこのような場でおこなわれる祈りを「断つ祈り」と表現している。彼は厳しいことばで「祈りにおいて学ぶべきことの第一は、死ぬことである。自己のむなしさを真底まで自覚することである。無限であり、永遠である神の前に、あまりにもはかない自分の姿をありのままに見て、神のうちに死ぬことを学ぶ、それが祈りの底になくしてはならない。たとえ、いつときの祈りでも、そこには、この死の体験が生きられなくてはならない。祈るときは生きることを考えてはならない」と述べる。「死ぬこと」とはまさしく日常生活の世界と断絶することである。「祈りときには、言わば、人は時間において時間を超え、空間を離れずして空間を超える。つまり、この世にあって、この世のものではなくなる」⁽¹³⁾。それゆえ、最もたいせつな祈りの原則は、祈りをおこなうにあたって生活の流れを断つときには、竹の節が竹の幹を断つように、「九十度に、マンヨコに」に断つこととなる——「たとえ五分であれ、三十分であれ、時間の長短にかかわらずなく、生活の流れを思いきってマンヨコに断つことである。生活を祈りのなかにもちこまないことである。祈りとは死ぬことであると言ったのは、それを意味する」⁽¹⁴⁾。そして、「生活の流れを『断つ祈り』とは、すべてが過ぎ去っていくという無常の真実を裏返した形で、なま身をもって体認しようとする祈りである。生活の流れを『断つ』とは、生活のむなしさを知るゆえの生活からの果断な訣別⁽¹⁵⁾」であるとされる。

生活の流れから断たれた祈り、断絶した祈り。こうした祈りの場が設定されていくプロセスは、シュッツのいう「日常生活の世界」から浮かびあがってくる「飛び地」として考えることができよう。

E・フッサールが超越論的な立場から構築しようとした現象学を内世界的 (mundan) なレベルで展開したシュッツは、「日常生活の世界」(the world of daily life, the world of everyday life, the Life-World) の特徴として、生への十分な注意から生じる覚醒、「世界についての」疑問の停止、自発性の顕著な様式(活動)、全体的自己と

して活動している自己、他の人々と共通なコミュニケーションと社会的行為の相互主観性、相互主観性の普遍的時間構造である標準時間、の六つをあげている。⁽¹⁶⁾ われわれが住まうこうした日常生活の世界は、あらゆる経験、あらゆる思索、あらゆる行動にすぎだつてつねに既に存在しており、それらとは引き離せないように結びついている。換言すれば、日常生活の世界は、われわれのあらゆる生の営みのための「地盤」となっているのである。

祈りが営まれる場合は、こうした日常生活の世界において人間の意識作用によって構成される「飛び地」(enclave)として理解できる。シュッツは、この飛び地を「限定された意味の領域」(finite province of meaning)、「リアリティ」とも呼んでいるが、これはそれぞれに特有な、認知様式、意識の緊張、時間のペースペクティブ、自己経験の様式、社会性の様式、をもっており、それぞれが独立で完結した諸領域を作りあげているとしている。それゆえ、ある意味領域で適合的なものは、他の意味領域でも適合的であることは決してなく、両者を連結する何らの「変換公式」(formula of transformation)も存在しない。⁽¹⁷⁾ そして、われわれは、意識を向ける意味領域を変えることにより、⁽¹⁸⁾ 換言すれば「関心」の選択機能や「主題的レリバンス」⁽¹⁹⁾のはたらしきにより、こうした限定された意味の諸領域のあいだを飛び回っているとされる。

「関心」の選択機能や「主題的レリバンス」によって、多種多様な限定された意味の領域、飛び地としてのリアリティがそのつどの状況において組織化、構造化されるのである。主題的レリバンスの働きによって、それまで主題や問題、あるいは関心の対象となっていなかったものが、何かの拍子で注意を引くようになり、その状況において最も重要な主題の対象となる。いままでの思考の地平において沈んでいたものが主題的レリバンスによって浮かびあがってくる。それゆえ、ここで、いままで関わっていた主題から新しい主題へと移行するために、これまで他の主題を中心にして組織化されていた「ビジョン」とでもいふべきものが崩壊してしまう。それまでの主題は一時的にせよ、ま

たそれ以降ずっとにせよ、とにかく見捨てられてしまい、それに代わるあたらしい主題を中心にして、ふたたびビジョンが新しく構成されるのである。そして、つぎの段階においてはこのあたらしいビジョンも崩壊し、さらにまた新しいビジョンが生まれる、といった繰り返しが続けられるのである。

以上のような考え方を日常生活の世界とキリスト教における祈りとの関わりについて応用してみると、まず、祈りを捧げていないときに人が住みこんでいる常識的な日常生活の世界がある。この世界は何らの疑問ももたれず、自明であるとされている。そこにおいて人々は、常識を頼りとしながらごく普通の社会的な生活を営んでおり、他の人々とコミュニケーションし、カレンダーや時計で計られる時間にしたがって生活している。しかし、祈りをはじめる人の関心は、それに先立って祈りに向かい始め、しだいに宗教的な意識や緊張が高まってくる。そして、日常生活の流れから断絶した限定された意味の領域としての祈りの場が生じ、祈りを捧げるようになると宗教的意識や緊張はさらに強くなって、祈りという極めて宗教的な意味の世界、日常的な世界とは隔絶した世界に没入するようになる。ここでは、世俗的な常識や時間の計り方ではとてどもとらえきれない世界が広がって、神との永遠な交わり、対話、人格的接触といったことが行われることになる。そして、祈りが終局に近づくにつれて、宗教的な意識や緊張が和らぎ、ふたたび日常生活の世界へと舞いもどって行く、といった継続的なプロセスを繰り返すのである。

さて、リアリティと言語との関係について考えてみよう。これまで、日常生活の世界における限定された意味領域、飛び地としての祈りというリアリティは、われわれの意識によって構成されるものであることを見てきた。祈りというリアリティが意識によって構成され、祈りの場が設定されるとき、そこで祈りという「言語ゲーム」(後述)がおこなわれることになる。そうすると、今度は逆に祈りのことはが意識やリアリティにたいして働きかけるようになる、言語がリアリティを構成するようになる、と考えるよいであろう。P・ウィンチは「リアリティは言語に意味

を与えるものではない。リアルなものとは、言語が持つている意味において示される。さらに、リアルなものとはリアルでないものとのあいだの区別、およびリアリティ自体との一致という概念は、言語に属している⁽²⁰⁾とすら語っている。さらに、霊魂不滅を信じる者とこれを信じない者とは全くことなつたリアリティに住み込んでいると考えられるが、ウィトゲンシュタインは、このリアリティの相違を言語ゲームの相違として捉えている——「霊魂不滅を信じている者の場合」その観念は、われわれすべてが知り、理解している『死』という表現を交えて行われる「言語」ゲームには属していない。彼が自分の『死』についての観念と呼ぶところのものが、「われわれに」関わりをもつようになるには、われわれの「言語」ゲームの一部とならなければならない⁽²¹⁾。このように、リアリティと言語とは表裏一体の関係、相互依存的な関係にあり、決して両者を切り離すことはできない。それゆえ、これまで論じてきたリアリティを、言語という視点から捉えなおすことができる。

三 言語ゲームとしての祈り

P・F・シュミットは「数千年にわたつて人々は、ある種類の宗教的断定は事実的な主張である、と考へてきた。しかしながら……現代の神学者のあいだにおいても今だに根強いこの長い伝統は誤りである。宗教的主張は事実的知識には属さない⁽²²⁾」と述べた。また、J・ウィルソンはキリスト教的なコンテキストにおいて使用される文章を整理・分類して、「事實的・歴史的眞実を表現するもの」「ことばの意味について情報を与えたり、分析的眞理を表現したりするもの」以外にも、「命令、訓令、勸告、希望などを表現するもの」「道徳的見解を表現するもの」「自然的・物理的な世界についてよりも、超自然的・形而上学的な世界についての情報を与えているもの」があるとした⁽²³⁾。シュ

ミットの言明を額面どおりに受けとることはさし控えるにしても、二人の論調からも理解できるように、キリスト教的コンテキストにおいて語られることは、論理やわれわれの感覚を通して捉えることができる事実を言明しているようなものばかりでないことは、言うまでもなからう。換言すれば、これらは、論証、検証および反証とは相容れない性質のものを多く含んでいるのである。さらに、このことは、キリスト教において核心的な位置をしめる祈りにも妥当する。祈りにおけることばの運用は、科学や世俗的生活におけることばの運用とは著しい対照をなしていると思われる。

さて、第一次大戦のさなか、従軍中の若きワイトゲンシュタインは「神を信じるとは、生の意義にかんする問いを理解することである。神を信じるとは、世界の事実によって問題が片づくわけではないことを見とることである。神を信じるとは、生が意義をもつことを洞察することである⁽²⁴⁾」と述べた。彼は後年『哲学探究』を中心に、「言語ゲーム」(Sprachspiel, language-game) 論を展開するが、「言語ゲーム」の一例として「祈ること」(Beten) をあげている。⁽²⁵⁾ 『哲学的文法』で「われわれは言語を明確なルールにしたがったゲームという視点から考察する。われわれは言語をそのようなゲームとくらべ、それを照合する⁽²⁶⁾」と述べられているように、「言語ゲーム」はあるルールにいたが⁽²⁷⁾、⁽²⁸⁾、⁽²⁹⁾、⁽³⁰⁾、⁽³¹⁾、⁽³²⁾、⁽³³⁾、⁽³⁴⁾、⁽³⁵⁾、⁽³⁶⁾、⁽³⁷⁾、⁽³⁸⁾、⁽³⁹⁾、⁽⁴⁰⁾、⁽⁴¹⁾、⁽⁴²⁾、⁽⁴³⁾、⁽⁴⁴⁾、⁽⁴⁵⁾、⁽⁴⁶⁾、⁽⁴⁷⁾、⁽⁴⁸⁾、⁽⁴⁹⁾、⁽⁵⁰⁾、⁽⁵¹⁾、⁽⁵²⁾、⁽⁵³⁾、⁽⁵⁴⁾、⁽⁵⁵⁾、⁽⁵⁶⁾、⁽⁵⁷⁾、⁽⁵⁸⁾、⁽⁵⁹⁾、⁽⁶⁰⁾、⁽⁶¹⁾、⁽⁶²⁾、⁽⁶³⁾、⁽⁶⁴⁾、⁽⁶⁵⁾、⁽⁶⁶⁾、⁽⁶⁷⁾、⁽⁶⁸⁾、⁽⁶⁹⁾、⁽⁷⁰⁾、⁽⁷¹⁾、⁽⁷²⁾、⁽⁷³⁾、⁽⁷⁴⁾、⁽⁷⁵⁾、⁽⁷⁶⁾、⁽⁷⁷⁾、⁽⁷⁸⁾、⁽⁷⁹⁾、⁽⁸⁰⁾、⁽⁸¹⁾、⁽⁸²⁾、⁽⁸³⁾、⁽⁸⁴⁾、⁽⁸⁵⁾、⁽⁸⁶⁾、⁽⁸⁷⁾、⁽⁸⁸⁾、⁽⁸⁹⁾、⁽⁹⁰⁾、⁽⁹¹⁾、⁽⁹²⁾、⁽⁹³⁾、⁽⁹⁴⁾、⁽⁹⁵⁾、⁽⁹⁶⁾、⁽⁹⁷⁾、⁽⁹⁸⁾、⁽⁹⁹⁾、⁽¹⁰⁰⁾、⁽¹⁰¹⁾、⁽¹⁰²⁾、⁽¹⁰³⁾、⁽¹⁰⁴⁾、⁽¹⁰⁵⁾、⁽¹⁰⁶⁾、⁽¹⁰⁷⁾、⁽¹⁰⁸⁾、⁽¹⁰⁹⁾、⁽¹¹⁰⁾、⁽¹¹¹⁾、⁽¹¹²⁾、⁽¹¹³⁾、⁽¹¹⁴⁾、⁽¹¹⁵⁾、⁽¹¹⁶⁾、⁽¹¹⁷⁾、⁽¹¹⁸⁾、⁽¹¹⁹⁾、⁽¹²⁰⁾、⁽¹²¹⁾、⁽¹²²⁾、⁽¹²³⁾、⁽¹²⁴⁾、⁽¹²⁵⁾、⁽¹²⁶⁾、⁽¹²⁷⁾、⁽¹²⁸⁾、⁽¹²⁹⁾、⁽¹³⁰⁾、⁽¹³¹⁾、⁽¹³²⁾、⁽¹³³⁾、⁽¹³⁴⁾、⁽¹³⁵⁾、⁽¹³⁶⁾、⁽¹³⁷⁾、⁽¹³⁸⁾、⁽¹³⁹⁾、⁽¹⁴⁰⁾、⁽¹⁴¹⁾、⁽¹⁴²⁾、⁽¹⁴³⁾、⁽¹⁴⁴⁾、⁽¹⁴⁵⁾、⁽¹⁴⁶⁾、⁽¹⁴⁷⁾、⁽¹⁴⁸⁾、⁽¹⁴⁹⁾、⁽¹⁵⁰⁾、⁽¹⁵¹⁾、⁽¹⁵²⁾、⁽¹⁵³⁾、⁽¹⁵⁴⁾、⁽¹⁵⁵⁾、⁽¹⁵⁶⁾、⁽¹⁵⁷⁾、⁽¹⁵⁸⁾、⁽¹⁵⁹⁾、⁽¹⁶⁰⁾、⁽¹⁶¹⁾、⁽¹⁶²⁾、⁽¹⁶³⁾、⁽¹⁶⁴⁾、⁽¹⁶⁵⁾、⁽¹⁶⁶⁾、⁽¹⁶⁷⁾、⁽¹⁶⁸⁾、⁽¹⁶⁹⁾、⁽¹⁷⁰⁾、⁽¹⁷¹⁾、⁽¹⁷²⁾、⁽¹⁷³⁾、⁽¹⁷⁴⁾、⁽¹⁷⁵⁾、⁽¹⁷⁶⁾、⁽¹⁷⁷⁾、⁽¹⁷⁸⁾、⁽¹⁷⁹⁾、⁽¹⁸⁰⁾、⁽¹⁸¹⁾、⁽¹⁸²⁾、⁽¹⁸³⁾、⁽¹⁸⁴⁾、⁽¹⁸⁵⁾、⁽¹⁸⁶⁾、⁽¹⁸⁷⁾、⁽¹⁸⁸⁾、⁽¹⁸⁹⁾、⁽¹⁹⁰⁾、⁽¹⁹¹⁾、⁽¹⁹²⁾、⁽¹⁹³⁾、⁽¹⁹⁴⁾、⁽¹⁹⁵⁾、⁽¹⁹⁶⁾、⁽¹⁹⁷⁾、⁽¹⁹⁸⁾、⁽¹⁹⁹⁾、⁽²⁰⁰⁾、⁽²⁰¹⁾、⁽²⁰²⁾、⁽²⁰³⁾、⁽²⁰⁴⁾、⁽²⁰⁵⁾、⁽²⁰⁶⁾、⁽²⁰⁷⁾、⁽²⁰⁸⁾、⁽²⁰⁹⁾、⁽²¹⁰⁾、⁽²¹¹⁾、⁽²¹²⁾、⁽²¹³⁾、⁽²¹⁴⁾、⁽²¹⁵⁾、⁽²¹⁶⁾、⁽²¹⁷⁾、⁽²¹⁸⁾、⁽²¹⁹⁾、⁽²²⁰⁾、⁽²²¹⁾、⁽²²²⁾、⁽²²³⁾、⁽²²⁴⁾、⁽²²⁵⁾、⁽²²⁶⁾、⁽²²⁷⁾、⁽²²⁸⁾、⁽²²⁹⁾、⁽²³⁰⁾、⁽²³¹⁾、⁽²³²⁾、⁽²³³⁾、⁽²³⁴⁾、⁽²³⁵⁾、⁽²³⁶⁾、⁽²³⁷⁾、⁽²³⁸⁾、⁽²³⁹⁾、⁽²⁴⁰⁾、⁽²⁴¹⁾、⁽²⁴²⁾、⁽²⁴³⁾、⁽²⁴⁴⁾、⁽²⁴⁵⁾、⁽²⁴⁶⁾、⁽²⁴⁷⁾、⁽²⁴⁸⁾、⁽²⁴⁹⁾、⁽²⁵⁰⁾、⁽²⁵¹⁾、⁽²⁵²⁾、⁽²⁵³⁾、⁽²⁵⁴⁾、⁽²⁵⁵⁾、⁽²⁵⁶⁾、⁽²⁵⁷⁾、⁽²⁵⁸⁾、⁽²⁵⁹⁾、⁽²⁶⁰⁾、⁽²⁶¹⁾、⁽²⁶²⁾、⁽²⁶³⁾、⁽²⁶⁴⁾、⁽²⁶⁵⁾、⁽²⁶⁶⁾、⁽²⁶⁷⁾、⁽²⁶⁸⁾、⁽²⁶⁹⁾、⁽²⁷⁰⁾、⁽²⁷¹⁾、⁽²⁷²⁾、⁽²⁷³⁾、⁽²⁷⁴⁾、⁽²⁷⁵⁾、⁽²⁷⁶⁾、⁽²⁷⁷⁾、⁽²⁷⁸⁾、⁽²⁷⁹⁾、⁽²⁸⁰⁾、⁽²⁸¹⁾、⁽²⁸²⁾、⁽²⁸³⁾、⁽²⁸⁴⁾、⁽²⁸⁵⁾、⁽²⁸⁶⁾、⁽²⁸⁷⁾、⁽²⁸⁸⁾、⁽²⁸⁹⁾、⁽²⁹⁰⁾、⁽²⁹¹⁾、⁽²⁹²⁾、⁽²⁹³⁾、⁽²⁹⁴⁾、⁽²⁹⁵⁾、⁽²⁹⁶⁾、⁽²⁹⁷⁾、⁽²⁹⁸⁾、⁽²⁹⁹⁾、⁽³⁰⁰⁾、⁽³⁰¹⁾、⁽³⁰²⁾、⁽³⁰³⁾、⁽³⁰⁴⁾、⁽³⁰⁵⁾、⁽³⁰⁶⁾、⁽³⁰⁷⁾、⁽³⁰⁸⁾、⁽³⁰⁹⁾、⁽³¹⁰⁾、⁽³¹¹⁾、⁽³¹²⁾、⁽³¹³⁾、⁽³¹⁴⁾、⁽³¹⁵⁾、⁽³¹⁶⁾、⁽³¹⁷⁾、⁽³¹⁸⁾、⁽³¹⁹⁾、⁽³²⁰⁾、⁽³²¹⁾、⁽³²²⁾、⁽³²³⁾、⁽³²⁴⁾、⁽³²⁵⁾、⁽³²⁶⁾、⁽³²⁷⁾、⁽³²⁸⁾、⁽³²⁹⁾、⁽³³⁰⁾、⁽³³¹⁾、⁽³³²⁾、⁽³³³⁾、⁽³³⁴⁾、⁽³³⁵⁾、⁽³³⁶⁾、⁽³³⁷⁾、⁽³³⁸⁾、⁽³³⁹⁾、⁽³⁴⁰⁾、⁽³⁴¹⁾、⁽³⁴²⁾、⁽³⁴³⁾、⁽³⁴⁴⁾、⁽³⁴⁵⁾、⁽³⁴⁶⁾、⁽³⁴⁷⁾、⁽³⁴⁸⁾、⁽³⁴⁹⁾、⁽³⁵⁰⁾、⁽³⁵¹⁾、⁽³⁵²⁾、⁽³⁵³⁾、⁽³⁵⁴⁾、⁽³⁵⁵⁾、⁽³⁵⁶⁾、⁽³⁵⁷⁾、⁽³⁵⁸⁾、⁽³⁵⁹⁾、⁽³⁶⁰⁾、⁽³⁶¹⁾、⁽³⁶²⁾、⁽³⁶³⁾、⁽³⁶⁴⁾、⁽³⁶⁵⁾、⁽³⁶⁶⁾、⁽³⁶⁷⁾、⁽³⁶⁸⁾、⁽³⁶⁹⁾、⁽³⁷⁰⁾、⁽³⁷¹⁾、⁽³⁷²⁾、⁽³⁷³⁾、⁽³⁷⁴⁾、⁽³⁷⁵⁾、⁽³⁷⁶⁾、⁽³⁷⁷⁾、⁽³⁷⁸⁾、⁽³⁷⁹⁾、⁽³⁸⁰⁾、⁽³⁸¹⁾、⁽³⁸²⁾、⁽³⁸³⁾、⁽³⁸⁴⁾、⁽³⁸⁵⁾、⁽³⁸⁶⁾、⁽³⁸⁷⁾、⁽³⁸⁸⁾、⁽³⁸⁹⁾、⁽³⁹⁰⁾、⁽³⁹¹⁾、⁽³⁹²⁾、⁽³⁹³⁾、⁽³⁹⁴⁾、⁽³⁹⁵⁾、⁽³⁹⁶⁾、⁽³⁹⁷⁾、⁽³⁹⁸⁾、⁽³⁹⁹⁾、⁽⁴⁰⁰⁾、⁽⁴⁰¹⁾、⁽⁴⁰²⁾、⁽⁴⁰³⁾、⁽⁴⁰⁴⁾、⁽⁴⁰⁵⁾、⁽⁴⁰⁶⁾、⁽⁴⁰⁷⁾、⁽⁴⁰⁸⁾、⁽⁴⁰⁹⁾、⁽⁴¹⁰⁾、⁽⁴¹¹⁾、⁽⁴¹²⁾、⁽⁴¹³⁾、⁽⁴¹⁴⁾、⁽⁴¹⁵⁾、⁽⁴¹⁶⁾、⁽⁴¹⁷⁾、⁽⁴¹⁸⁾、⁽⁴¹⁹⁾、⁽⁴²⁰⁾、⁽⁴²¹⁾、⁽⁴²²⁾、⁽⁴²³⁾、⁽⁴²⁴⁾、⁽⁴²⁵⁾、⁽⁴²⁶⁾、⁽⁴²⁷⁾、⁽⁴²⁸⁾、⁽⁴²⁹⁾、⁽⁴³⁰⁾、⁽⁴³¹⁾、⁽⁴³²⁾、⁽⁴³³⁾、⁽⁴³⁴⁾、⁽⁴³⁵⁾、⁽⁴³⁶⁾、⁽⁴³⁷⁾、⁽⁴³⁸⁾、⁽⁴³⁹⁾、⁽⁴⁴⁰⁾、⁽⁴⁴¹⁾、⁽⁴⁴²⁾、⁽⁴⁴³⁾、⁽⁴⁴⁴⁾、⁽⁴⁴⁵⁾、⁽⁴⁴⁶⁾、⁽⁴⁴⁷⁾、⁽⁴⁴⁸⁾、⁽⁴⁴⁹⁾、⁽⁴⁵⁰⁾、⁽⁴⁵¹⁾、⁽⁴⁵²⁾、⁽⁴⁵³⁾、⁽⁴⁵⁴⁾、⁽⁴⁵⁵⁾、⁽⁴⁵⁶⁾、⁽⁴⁵⁷⁾、⁽⁴⁵⁸⁾、⁽⁴⁵⁹⁾、⁽⁴⁶⁰⁾、⁽⁴⁶¹⁾、⁽⁴⁶²⁾、⁽⁴⁶³⁾、⁽⁴⁶⁴⁾、⁽⁴⁶⁵⁾、⁽⁴⁶⁶⁾、⁽⁴⁶⁷⁾、⁽⁴⁶⁸⁾、⁽⁴⁶⁹⁾、⁽⁴⁷⁰⁾、⁽⁴⁷¹⁾、⁽⁴⁷²⁾、⁽⁴⁷³⁾、⁽⁴⁷⁴⁾、⁽⁴⁷⁵⁾、⁽⁴⁷⁶⁾、⁽⁴⁷⁷⁾、⁽⁴⁷⁸⁾、⁽⁴⁷⁹⁾、⁽⁴⁸⁰⁾、⁽⁴⁸¹⁾、⁽⁴⁸²⁾、⁽⁴⁸³⁾、⁽⁴⁸⁴⁾、⁽⁴⁸⁵⁾、⁽⁴⁸⁶⁾、⁽⁴⁸⁷⁾、⁽⁴⁸⁸⁾、⁽⁴⁸⁹⁾、⁽⁴⁹⁰⁾、⁽⁴⁹¹⁾、⁽⁴⁹²⁾、⁽⁴⁹³⁾、⁽⁴⁹⁴⁾、⁽⁴⁹⁵⁾、⁽⁴⁹⁶⁾、⁽⁴⁹⁷⁾、⁽⁴⁹⁸⁾、⁽⁴⁹⁹⁾、⁽⁵⁰⁰⁾、⁽⁵⁰¹⁾、⁽⁵⁰²⁾、⁽⁵⁰³⁾、⁽⁵⁰⁴⁾、⁽⁵⁰⁵⁾、⁽⁵⁰⁶⁾、⁽⁵⁰⁷⁾、⁽⁵⁰⁸⁾、⁽⁵⁰⁹⁾、⁽⁵¹⁰⁾、⁽⁵¹¹⁾、⁽⁵¹²⁾、⁽⁵¹³⁾、⁽⁵¹⁴⁾、⁽⁵¹⁵⁾、⁽⁵¹⁶⁾、⁽⁵¹⁷⁾、⁽⁵¹⁸⁾、⁽⁵¹⁹⁾、⁽⁵²⁰⁾、⁽⁵²¹⁾、⁽⁵²²⁾、⁽⁵²³⁾、⁽⁵²⁴⁾、⁽⁵²⁵⁾、⁽⁵²⁶⁾、⁽⁵²⁷⁾、⁽⁵²⁸⁾、⁽⁵²⁹⁾、⁽⁵³⁰⁾、⁽⁵³¹⁾、⁽⁵³²⁾、⁽⁵³³⁾、⁽⁵³⁴⁾、⁽⁵³⁵⁾、⁽⁵³⁶⁾、⁽⁵³⁷⁾、⁽⁵³⁸⁾、⁽⁵³⁹⁾、⁽⁵⁴⁰⁾、⁽⁵⁴¹⁾、⁽⁵⁴²⁾、⁽⁵⁴³⁾、⁽⁵⁴⁴⁾、⁽⁵⁴⁵⁾、⁽⁵⁴⁶⁾、⁽⁵⁴⁷⁾、⁽⁵⁴⁸⁾、⁽⁵⁴⁹⁾、⁽⁵⁵⁰⁾、⁽⁵⁵¹⁾、⁽⁵⁵²⁾、⁽⁵⁵³⁾、⁽⁵⁵⁴⁾、⁽⁵⁵⁵⁾、⁽⁵⁵⁶⁾、⁽⁵⁵⁷⁾、⁽⁵⁵⁸⁾、⁽⁵⁵⁹⁾、⁽⁵⁶⁰⁾、⁽⁵⁶¹⁾、⁽⁵⁶²⁾、⁽⁵⁶³⁾、⁽⁵⁶⁴⁾、⁽⁵⁶⁵⁾、⁽⁵⁶⁶⁾、⁽⁵⁶⁷⁾、⁽⁵⁶⁸⁾、⁽⁵⁶⁹⁾、⁽⁵⁷⁰⁾、⁽⁵⁷¹⁾、⁽⁵⁷²⁾、⁽⁵⁷³⁾、⁽⁵⁷⁴⁾、⁽⁵⁷⁵⁾、⁽⁵⁷⁶⁾、⁽⁵⁷⁷⁾、⁽⁵⁷⁸⁾、⁽⁵⁷⁹⁾、⁽⁵⁸⁰⁾、⁽⁵⁸¹⁾、⁽⁵⁸²⁾、⁽⁵⁸³⁾、⁽⁵⁸⁴⁾、⁽⁵⁸⁵⁾、⁽⁵⁸⁶⁾、⁽⁵⁸⁷⁾、⁽⁵⁸⁸⁾、⁽⁵⁸⁹⁾、⁽⁵⁹⁰⁾、⁽⁵⁹¹⁾、⁽⁵⁹²⁾、⁽⁵⁹³⁾、⁽⁵⁹⁴⁾、⁽⁵⁹⁵⁾、⁽⁵⁹⁶⁾、⁽⁵⁹⁷⁾、⁽⁵⁹⁸⁾、⁽⁵⁹⁹⁾、⁽⁶⁰⁰⁾、⁽⁶⁰¹⁾、⁽⁶⁰²⁾、⁽⁶⁰³⁾、⁽⁶⁰⁴⁾、⁽⁶⁰⁵⁾、⁽⁶⁰⁶⁾、⁽⁶⁰⁷⁾、⁽⁶⁰⁸⁾、⁽⁶⁰⁹⁾、⁽⁶¹⁰⁾、⁽⁶¹¹⁾、⁽⁶¹²⁾、⁽⁶¹³⁾、⁽⁶¹⁴⁾、⁽⁶¹⁵⁾、⁽⁶¹⁶⁾、⁽⁶¹⁷⁾、⁽⁶¹⁸⁾、⁽⁶¹⁹⁾、⁽⁶²⁰⁾、⁽⁶²¹⁾、⁽⁶²²⁾、⁽⁶²³⁾、⁽⁶²⁴⁾、⁽⁶²⁵⁾、⁽⁶²⁶⁾、⁽⁶²⁷⁾、⁽⁶²⁸⁾、⁽⁶²⁹⁾、⁽⁶³⁰⁾、⁽⁶³¹⁾、⁽⁶³²⁾、⁽⁶³³⁾、⁽⁶³⁴⁾、⁽⁶³⁵⁾、⁽⁶³⁶⁾、⁽⁶³⁷⁾、⁽⁶³⁸⁾、⁽⁶³⁹⁾、⁽⁶⁴⁰⁾、⁽⁶⁴¹⁾、⁽⁶⁴²⁾、⁽⁶⁴³⁾、⁽⁶⁴⁴⁾、⁽⁶⁴⁵⁾、⁽⁶⁴⁶⁾、⁽⁶⁴⁷⁾、⁽⁶⁴⁸⁾、⁽⁶⁴⁹⁾、⁽⁶⁵⁰⁾、⁽⁶⁵¹⁾、⁽⁶⁵²⁾、⁽⁶⁵³⁾、⁽⁶⁵⁴⁾、⁽⁶⁵⁵⁾、⁽⁶⁵⁶⁾、⁽⁶⁵⁷⁾、⁽⁶⁵⁸⁾、⁽⁶⁵⁹⁾、⁽⁶⁶⁰⁾、⁽⁶⁶¹⁾、⁽⁶⁶²⁾、⁽⁶⁶³⁾、⁽⁶⁶⁴⁾、⁽⁶⁶⁵⁾、⁽⁶⁶⁶⁾、⁽⁶⁶⁷⁾、⁽⁶⁶⁸⁾、⁽⁶⁶⁹⁾、⁽⁶⁷⁰⁾、⁽⁶⁷¹⁾、⁽⁶⁷²⁾、⁽⁶⁷³⁾、⁽⁶⁷⁴⁾、⁽⁶⁷⁵⁾、⁽⁶⁷⁶⁾、⁽⁶⁷⁷⁾、⁽⁶⁷⁸⁾、⁽⁶⁷⁹⁾、⁽⁶⁸⁰⁾、⁽⁶⁸¹⁾、⁽⁶⁸²⁾、⁽⁶⁸³⁾、⁽⁶⁸⁴⁾、⁽⁶⁸⁵⁾、⁽⁶⁸⁶⁾、⁽⁶⁸⁷⁾、⁽⁶⁸⁸⁾、⁽⁶⁸⁹⁾、⁽⁶⁹⁰⁾、⁽⁶⁹¹⁾、⁽⁶⁹²⁾、⁽⁶⁹³⁾、⁽⁶⁹⁴⁾、⁽⁶⁹⁵⁾、⁽⁶⁹⁶⁾、⁽⁶⁹⁷⁾、⁽⁶⁹⁸⁾、⁽⁶⁹⁹⁾、⁽⁷⁰⁰⁾、⁽⁷⁰¹⁾、⁽⁷⁰²⁾、⁽⁷⁰³⁾、⁽⁷⁰⁴⁾、⁽⁷⁰⁵⁾、⁽⁷⁰⁶⁾、⁽⁷⁰⁷⁾、⁽⁷⁰⁸⁾、⁽⁷⁰⁹⁾、⁽⁷¹⁰⁾、⁽⁷¹¹⁾、⁽⁷¹²⁾、⁽⁷¹³⁾、⁽⁷¹⁴⁾、⁽⁷¹⁵⁾、⁽⁷¹⁶⁾、⁽⁷¹⁷⁾、⁽⁷¹⁸⁾、⁽⁷¹⁹⁾、⁽⁷²⁰⁾、⁽⁷²¹⁾、⁽⁷²²⁾、⁽⁷²³⁾、⁽⁷²⁴⁾、⁽⁷²⁵⁾、⁽⁷²⁶⁾、⁽⁷²⁷⁾、⁽⁷²⁸⁾、⁽⁷²⁹⁾、⁽⁷³⁰⁾、⁽⁷³¹⁾、⁽⁷³²⁾、⁽⁷³³⁾、⁽⁷³⁴⁾、⁽⁷³⁵⁾、⁽⁷³⁶⁾、⁽⁷³⁷⁾、⁽⁷³⁸⁾、⁽⁷³⁹⁾、⁽⁷⁴⁰⁾、⁽⁷⁴¹⁾、⁽⁷⁴²⁾、⁽⁷⁴³⁾、⁽⁷⁴⁴⁾、⁽⁷⁴⁵⁾、⁽⁷⁴⁶⁾、⁽⁷⁴⁷⁾、⁽⁷⁴⁸⁾、⁽⁷⁴⁹⁾、⁽⁷⁵⁰⁾、⁽⁷⁵¹⁾、⁽⁷⁵²⁾、⁽⁷⁵³⁾、⁽⁷⁵⁴⁾、⁽⁷⁵⁵⁾、⁽⁷⁵⁶⁾、⁽⁷⁵⁷⁾、⁽⁷⁵⁸⁾、⁽⁷⁵⁹⁾、⁽⁷⁶⁰⁾、⁽⁷⁶¹⁾、⁽⁷⁶²⁾、⁽⁷⁶³⁾、⁽⁷⁶⁴⁾、⁽⁷⁶⁵⁾、⁽⁷⁶⁶⁾、⁽⁷⁶⁷⁾、⁽⁷⁶⁸⁾、⁽⁷⁶⁹⁾、⁽⁷⁷⁰⁾、⁽⁷⁷¹⁾、⁽⁷⁷²⁾、⁽⁷⁷³⁾、⁽⁷⁷⁴⁾、⁽⁷⁷⁵⁾、⁽⁷⁷⁶⁾、⁽⁷⁷⁷⁾、⁽⁷⁷⁸⁾、⁽⁷⁷⁹⁾、⁽⁷⁸⁰⁾、⁽⁷⁸¹⁾、⁽⁷⁸²⁾、⁽⁷⁸³⁾、⁽⁷⁸⁴⁾、⁽⁷⁸⁵⁾、⁽⁷⁸⁶⁾、⁽⁷⁸⁷⁾、⁽⁷⁸⁸⁾、⁽⁷⁸⁹⁾、⁽⁷⁹⁰⁾、⁽⁷⁹¹⁾、⁽⁷⁹²⁾、⁽⁷⁹³⁾、⁽⁷⁹⁴⁾、⁽⁷⁹⁵⁾、⁽⁷⁹⁶⁾、⁽⁷⁹⁷⁾、⁽⁷⁹⁸⁾、⁽⁷⁹⁹⁾、⁽⁸⁰⁰⁾、⁽⁸⁰¹⁾、⁽⁸⁰²⁾、⁽⁸⁰³⁾、⁽⁸⁰⁴⁾、⁽⁸⁰⁵⁾、⁽⁸⁰⁶⁾、⁽⁸⁰⁷⁾、⁽⁸⁰⁸⁾、⁽⁸⁰⁹⁾、⁽⁸¹⁰⁾、⁽⁸¹¹⁾、⁽⁸¹²⁾、⁽⁸¹³⁾、⁽⁸¹⁴⁾、⁽⁸¹⁵⁾、⁽⁸¹⁶⁾、⁽⁸¹⁷⁾、⁽⁸¹⁸⁾、⁽⁸¹⁹⁾、⁽⁸²⁰⁾、⁽⁸²¹⁾、⁽⁸²²⁾、⁽⁸²³⁾、⁽⁸²⁴⁾、⁽⁸²⁵⁾、⁽⁸²⁶⁾、⁽⁸²⁷⁾、⁽⁸²⁸⁾、⁽⁸²⁹⁾、⁽⁸³⁰⁾、⁽⁸³¹⁾、⁽⁸³²⁾、⁽⁸³³⁾、⁽⁸³⁴⁾、⁽⁸³⁵⁾、⁽⁸³⁶⁾、⁽⁸³⁷⁾、⁽⁸³⁸⁾、⁽⁸³⁹⁾、⁽⁸⁴⁰⁾、⁽⁸⁴¹⁾、⁽⁸⁴²⁾、⁽⁸⁴³⁾、⁽⁸⁴⁴⁾、⁽⁸⁴⁵⁾、⁽⁸⁴⁶⁾、⁽⁸⁴⁷⁾、⁽⁸⁴⁸⁾、⁽⁸⁴⁹⁾、⁽⁸⁵⁰⁾、⁽⁸⁵¹⁾、⁽⁸⁵²⁾、⁽⁸⁵³⁾、⁽⁸⁵⁴⁾、⁽⁸⁵⁵⁾、⁽⁸⁵⁶⁾、⁽⁸⁵⁷⁾、⁽⁸⁵⁸⁾、⁽⁸⁵⁹⁾、⁽⁸⁶⁰⁾、⁽⁸⁶¹⁾、⁽⁸⁶²⁾、⁽⁸⁶³⁾、⁽⁸⁶⁴⁾、⁽⁸⁶⁵⁾、⁽⁸⁶⁶⁾、⁽⁸⁶⁷⁾、⁽⁸⁶⁸⁾、⁽⁸⁶⁹⁾、⁽⁸⁷⁰⁾、⁽⁸⁷¹⁾、⁽⁸⁷²⁾、⁽⁸⁷³⁾、⁽⁸⁷⁴⁾、⁽⁸⁷⁵⁾、⁽⁸⁷⁶⁾、⁽⁸⁷⁷⁾、⁽⁸⁷⁸⁾、⁽⁸⁷⁹⁾、⁽⁸⁸⁰⁾、⁽⁸⁸¹⁾、⁽⁸⁸²⁾、⁽⁸⁸³⁾、⁽⁸⁸⁴⁾、⁽⁸⁸⁵⁾、⁽⁸⁸⁶⁾、⁽⁸⁸⁷⁾、⁽⁸⁸⁸⁾、⁽⁸⁸⁹⁾、⁽⁸⁹⁰⁾、⁽⁸⁹¹⁾、⁽⁸⁹²⁾、⁽⁸⁹³⁾、⁽⁸⁹⁴⁾、⁽⁸⁹⁵⁾、⁽⁸⁹⁶⁾、⁽⁸⁹⁷⁾、⁽⁸⁹⁸⁾、⁽⁸⁹⁹⁾、⁽⁹⁰⁰⁾、⁽⁹⁰¹⁾、⁽⁹⁰²⁾、⁽⁹⁰³⁾、⁽⁹⁰⁴⁾、⁽⁹⁰⁵⁾、⁽⁹⁰⁶⁾、⁽⁹⁰⁷⁾、⁽⁹⁰⁸⁾、⁽⁹⁰⁹⁾、⁽⁹¹⁰⁾、⁽⁹¹¹⁾、⁽⁹¹²⁾、⁽⁹¹³⁾、⁽⁹¹⁴⁾、⁽⁹¹⁵⁾、⁽⁹¹⁶⁾、⁽⁹¹⁷⁾、⁽⁹¹⁸⁾、⁽⁹¹⁹⁾、⁽⁹²⁰⁾、⁽⁹²¹⁾、⁽⁹²²⁾、⁽⁹²³⁾、⁽⁹²⁴⁾、⁽⁹²⁵⁾、⁽⁹²⁶⁾、⁽⁹²⁷⁾、⁽⁹²⁸⁾、⁽⁹²⁹⁾、⁽⁹³⁰⁾、⁽⁹³¹⁾、⁽⁹³²⁾、⁽⁹³³⁾、⁽⁹³⁴⁾、⁽⁹³⁵⁾、⁽⁹³⁶⁾、⁽⁹³⁷⁾、⁽⁹³⁸⁾、⁽⁹³⁹⁾、⁽⁹⁴⁰⁾、⁽⁹⁴¹⁾、⁽⁹⁴²⁾、⁽⁹⁴³⁾、⁽⁹⁴⁴⁾、⁽⁹⁴⁵⁾、⁽⁹⁴⁶⁾、⁽⁹⁴⁷⁾、⁽⁹⁴⁸⁾、⁽⁹⁴⁹⁾、⁽⁹⁵⁰⁾、⁽⁹⁵¹⁾、⁽⁹⁵²⁾、⁽⁹⁵³⁾、⁽⁹⁵⁴⁾、⁽⁹⁵⁵⁾、⁽⁹⁵⁶⁾、⁽⁹⁵⁷⁾、⁽⁹⁵⁸⁾、⁽⁹⁵⁹⁾、⁽⁹⁶⁰⁾、⁽⁹⁶¹⁾、⁽⁹⁶²⁾、⁽⁹⁶³⁾、⁽⁹⁶⁴⁾、⁽⁹⁶⁵⁾、⁽⁹⁶⁶⁾、⁽⁹⁶⁷⁾、⁽⁹⁶⁸⁾、⁽⁹⁶⁹⁾、⁽⁹⁷⁰⁾、⁽⁹⁷¹⁾、⁽⁹⁷²⁾、⁽⁹⁷³⁾、⁽⁹⁷⁴⁾、⁽⁹⁷⁵⁾、⁽⁹⁷⁶⁾、⁽⁹⁷⁷⁾、⁽⁹⁷⁸⁾、⁽⁹⁷⁹⁾、⁽⁹⁸⁰⁾、⁽⁹⁸¹⁾、⁽⁹⁸²⁾、⁽⁹⁸³⁾、⁽⁹⁸⁴⁾、⁽⁹⁸⁵⁾、⁽⁹⁸⁶⁾、⁽⁹⁸⁷⁾、⁽⁹⁸⁸⁾、⁽⁹⁸⁹⁾、⁽⁹⁹⁰⁾、⁽⁹⁹¹⁾、⁽⁹⁹²⁾、⁽⁹⁹³⁾、⁽⁹⁹⁴⁾、⁽⁹⁹⁵⁾、⁽⁹⁹⁶⁾、⁽⁹⁹⁷⁾、⁽⁹⁹⁸⁾、⁽⁹⁹⁹⁾、⁽¹⁰⁰⁰⁾、⁽¹⁰⁰¹⁾、⁽¹⁰⁰²⁾、⁽¹⁰⁰³⁾、⁽¹⁰⁰⁴⁾、⁽¹⁰⁰⁵⁾、⁽¹⁰⁰⁶⁾、⁽¹⁰⁰⁷⁾、⁽¹⁰⁰⁸⁾、⁽¹⁰⁰⁹⁾、⁽¹⁰¹⁰⁾、⁽¹⁰¹¹⁾、⁽¹⁰¹²⁾、⁽¹⁰¹³⁾、⁽¹⁰¹⁴⁾、⁽¹⁰¹⁵⁾、⁽¹⁰¹⁶⁾、⁽¹⁰¹⁷⁾、⁽¹⁰¹⁸⁾、⁽¹⁰¹⁹⁾、⁽¹⁰²⁰⁾、⁽¹⁰²¹⁾、⁽¹⁰²²⁾、⁽¹⁰²³⁾、⁽¹⁰²⁴⁾、⁽¹⁰²⁵⁾、⁽¹⁰²⁶⁾、⁽¹⁰²⁷⁾、⁽¹⁰²⁸⁾、⁽¹⁰²⁹⁾、⁽¹⁰³⁰⁾、⁽¹⁰³¹⁾、⁽¹⁰³²⁾、⁽¹⁰³³⁾、⁽¹⁰³⁴⁾、⁽¹⁰³⁵⁾、⁽¹⁰³⁶⁾、⁽¹⁰³⁷⁾、⁽¹⁰³⁸⁾、⁽¹⁰³⁹⁾、⁽¹⁰⁴⁰⁾、⁽¹⁰⁴¹⁾、⁽¹⁰⁴²⁾、⁽¹⁰⁴³⁾、⁽¹⁰⁴⁴⁾、⁽¹⁰⁴⁵⁾、⁽¹⁰⁴⁶⁾、⁽¹⁰⁴⁷⁾、⁽¹⁰⁴⁸⁾、⁽¹⁰⁴⁹⁾、⁽¹⁰⁵⁰⁾、⁽¹⁰⁵¹⁾、⁽¹⁰⁵²⁾、⁽¹⁰⁵³⁾、⁽¹⁰⁵⁴⁾、⁽¹⁰⁵⁵⁾、⁽¹⁰⁵⁶⁾、⁽¹⁰⁵⁷⁾、⁽¹⁰⁵⁸⁾、⁽¹⁰⁵⁹⁾、⁽¹⁰⁶⁰⁾、⁽¹⁰⁶¹⁾、⁽¹⁰⁶²⁾、⁽¹⁰⁶³⁾、⁽¹⁰⁶⁴⁾、⁽¹⁰⁶⁵⁾、⁽¹⁰⁶⁶⁾、⁽¹⁰⁶⁷⁾、⁽¹⁰⁶⁸⁾、⁽¹⁰⁶⁹⁾、⁽¹⁰⁷⁰⁾、⁽¹⁰⁷¹⁾、⁽¹⁰⁷²⁾、⁽¹⁰⁷³⁾、⁽¹⁰⁷⁴⁾、⁽¹⁰⁷⁵⁾、⁽¹⁰⁷⁶⁾、⁽¹⁰⁷⁷⁾、⁽¹⁰⁷⁸⁾、⁽¹⁰⁷⁹⁾、⁽¹⁰⁸⁰⁾、⁽¹⁰⁸¹⁾、⁽¹⁰⁸²⁾、⁽¹⁰⁸³⁾、⁽¹⁰⁸⁴⁾、⁽¹⁰⁸⁵⁾、⁽¹⁰⁸⁶⁾、⁽¹⁰⁸⁷⁾、⁽¹⁰⁸⁸⁾、⁽¹⁰⁸⁹⁾、⁽¹⁰⁹⁰⁾、⁽¹⁰⁹¹⁾、⁽¹⁰⁹²⁾、⁽¹⁰⁹³⁾、⁽¹⁰⁹⁴⁾、⁽¹⁰⁹⁵⁾、⁽¹⁰⁹⁶⁾、⁽¹⁰⁹⁷⁾、⁽¹⁰⁹⁸⁾、⁽¹⁰⁹⁹⁾、⁽¹¹⁰⁰⁾、⁽¹¹⁰¹⁾、⁽¹¹⁰²⁾、⁽¹¹⁰³⁾、⁽¹¹⁰⁴⁾、⁽¹¹⁰⁵⁾、⁽¹¹⁰⁶⁾、⁽¹¹⁰⁷⁾、⁽¹¹⁰⁸⁾、⁽¹¹⁰⁹⁾、⁽¹¹¹⁰⁾、⁽¹¹¹¹⁾、⁽¹¹¹²⁾、⁽¹¹¹³⁾、⁽¹¹¹⁴⁾、⁽¹¹¹⁵⁾、⁽¹¹¹⁶⁾、⁽¹¹¹⁷⁾、⁽¹¹¹⁸⁾、⁽¹¹¹⁹⁾、⁽¹¹²⁰⁾、⁽¹¹²¹⁾、⁽¹¹²²⁾、⁽¹¹²³⁾、⁽¹¹²⁴⁾、⁽¹¹²⁵⁾、⁽¹¹²⁶⁾、⁽¹¹²⁷⁾、⁽¹¹²⁸⁾、⁽¹¹²⁹⁾、⁽¹¹³⁰⁾、⁽¹¹³¹⁾、⁽¹¹³²⁾、⁽¹¹³³⁾、⁽¹¹³⁴⁾、⁽¹¹³⁵⁾、⁽¹¹³⁶⁾、⁽¹¹³⁷⁾、⁽¹¹³⁸⁾、⁽¹¹³⁹⁾、⁽¹¹⁴⁰⁾、⁽¹¹⁴¹⁾、⁽¹¹⁴²⁾、⁽¹¹⁴³⁾、⁽¹¹⁴⁴⁾、⁽¹¹⁴⁵⁾、⁽¹¹⁴⁶⁾、⁽¹¹⁴⁷⁾、⁽¹¹⁴⁸⁾、⁽¹¹⁴⁹⁾、⁽¹¹⁵⁰⁾、⁽¹¹⁵¹⁾、⁽¹¹⁵²⁾、⁽¹¹⁵³⁾、⁽¹¹⁵⁴⁾、⁽¹¹⁵⁵⁾、⁽¹¹⁵⁶⁾、⁽¹¹⁵⁷⁾、⁽¹¹⁵⁸⁾、⁽¹¹⁵⁹⁾、⁽¹¹⁶⁰⁾、⁽¹¹⁶¹⁾、⁽¹¹⁶²⁾、⁽¹¹⁶³⁾、⁽¹¹⁶⁴⁾、⁽¹¹⁶⁵⁾、⁽¹¹⁶⁶⁾、⁽¹¹⁶⁷⁾、⁽¹¹⁶⁸⁾、⁽¹¹⁶⁹⁾、⁽¹¹⁷⁰⁾、⁽¹¹⁷¹⁾、⁽¹¹⁷²⁾、⁽¹¹⁷³⁾、⁽¹¹⁷⁴⁾、⁽¹¹⁷⁵⁾、⁽¹¹⁷⁶⁾、⁽¹¹⁷⁷⁾、⁽¹¹⁷⁸⁾、⁽¹¹⁷⁹⁾、⁽¹¹⁸⁰⁾、⁽¹¹⁸¹⁾、⁽¹¹⁸²⁾、⁽¹¹⁸³⁾、⁽¹¹⁸⁴⁾、⁽¹¹⁸⁵⁾、⁽¹¹⁸⁶⁾、⁽¹¹⁸⁷⁾、⁽¹¹⁸⁸⁾、⁽¹¹⁸⁹⁾、⁽¹¹⁹⁰⁾、⁽¹¹⁹¹⁾、⁽¹¹⁹²⁾、⁽¹¹⁹³⁾、⁽¹¹⁹⁴⁾、⁽¹¹⁹⁵⁾、⁽¹¹⁹⁶⁾、⁽¹¹⁹⁷⁾、⁽¹¹⁹⁸⁾、⁽¹¹⁹⁹⁾、⁽¹²⁰⁰⁾、⁽¹²⁰¹⁾、⁽¹²⁰²⁾、⁽¹²⁰³⁾、⁽¹²⁰⁴⁾、⁽¹²⁰⁵⁾、⁽¹²⁰⁶⁾、<

するものとして捉えるべきことを示唆している——「ひとつの仮説をめぐるあらゆるテスト、すべての確証と反証とは、それらが生じるときにはすでにひとつの体系のなかにある。「それらは、ひとつの体系のなかではじめて成立するのである。」……ある体系は、われわれが論証と呼ぶものの核心に属しているのだ。体系とは論証の出発点であるよりも、論証の生きる場である」⁽²⁹⁾。「われわれは多くの判断が形づくるひとつの全体を受け入れることになる。われわれが何事かを信じるようになるとき、信じるのは個々の命題ではなくて、命題の全体系である」⁽³⁰⁾。「われわれの知識はひとつの大きな体系をなしている。個々の知識はわれわれが認める価値をこの体系のなかでのみ有することができ⁽³¹⁾」。さきに引用したウィトゲンシュタインの相対主義的なことばと、⁽³²⁾このような言語ゲームの自律性・体系性・全体性といったことを考慮するならば、真理／虚偽、意味／無意味、検証／反証、現実／非現実、合理／非合理などとみなされるものは、おのおのの自立的な言語ゲームが独自に決定していると考えられる。こうした言語ゲーム論をキリスト教における祈りに応用すれば、これがある体系を持った言語ゲームとして考えることができる⁽³³⁾。

実際に、以上のようなウィトゲンシュタインの考え方を全体としてのキリスト教に應用して、キリスト教という信念体系は神概念を中心に構成される一つの言語ゲームであり、この神概念にたいするコミットメントがキリスト教という生活形式である、と考えるウィトゲンシュタイン・フィデリスト⁽³⁴⁾と呼ばれる宗教哲学者や神学者たちも多数存在しており、英語圏では非常に顕著な影響を及ぼしている。彼らの意図するところは、キリスト教独自の領域を他からの侵犯にたいして確保しようとすることである。彼らの旗頭と目されるD・Z・フィリップスは、キリスト教における神を知ることは、キリスト教的言語の使用法を知ることであり、キリスト教を信じる者の集団が運用する言語において神は見出されるとし、「宗教的概念の有意義性をめぐる基準は、宗教それ自体のうちで発見されるべきである」⁽³⁵⁾という主張をさまざまな機会にくりかえしておこなっている。また、D・D・エバンスは、「あらゆる言述の

基盤となるのは日常言語である」という日常言語学派のスローガンをもじって、「分析的な哲学者がキリスト教的な概念を分析するときにアッピールすべきところの基本的な『日常』言語は、聖書の言語である」と述べている。⁽³⁶⁾

彼らの論点、とりわけ(一)言語ゲームはすべてそれら独自の論理を有している、(二)合理性、現実性、真理性、有意味性などはある限定された言語ゲームにおいて明晰にされる、といった論点は、言語ゲームとして捉えられたキリスト教の祈りにも当てはまる。すなわち、これは科学および世俗的な思惟や常識とは異なる言語ゲームを構成しており、それ独自の論理および合理／非合理、現実／非現実、真理／虚偽、有意味／無意味などの基準を保有しているのであって、祈りにおいて使用されることばは、祈りというコンテキストのなかに位置づけるときにはじめて、正確な意味を持つようになる。言語ゲームとしての祈りは、あるがままで秩序だっついて日常生活の世界とは異なる独自の意味領域を構成している、と考えられるのである。

さて、言語ゲームとしての祈りにおいて使用されることばについて考えた場合、「行為遂行的発言」(performative utterance)と言われるものに注目することは非常に有意義な分析の視点を与えてくれる。つぎに、祈りのこうした側面について考察したい。

四 行為遂行的自己関与的発言としての祈り

J・L・オースティンは『ことばでいかに行うか』⁽³⁷⁾という風変わりなタイトルをもつ著作において、第一人称・単数・直接法・能動態・現在形をとる「行為遂行的発言」を徹密に分析し、現在J・サールたちによってさかんに議論されている「言語行為」(speech act)論の礎を築いた。彼の言語哲学が世に知られるまで、哲学者た

ちは過去長い間「言明文」の役割を、何らかの事態を「記述する」ないし「何らかの真実を言明する」こと以外ではありえないと考え、しかも、この役割を、真であるか偽であるかのいずれかの形で果たすべきである、という想定を持ち続けてきたが、オースティンによれば、これは誤りである。⁽³⁸⁾ 彼は“promise” “name”といったある種の動詞（そうしたことばを述べるのが「発話行為」をおこなうことになる）の機能を緻密に分析することにより、「行為遂行的発言」と呼ぶものの考察をおこなう。こうした名称をもちいる彼の意図は「発言を行うことがとりもなおさず、何らかの行為を遂行することであり、それはたんに何事かと言うだけのことは考えられない」⁽³⁹⁾ことを明示するためである。彼によれば、ある種の文章を「口に出して言うことは、当の行為をじっさいに行うことにはかならないのである」⁽⁴⁰⁾。何かを言うことによってなにかを行い、自分のおこなうことが行為遂行的表現によって明確にされる。行為遂行的発言は（不適切になることはあっても）「間違いとされる」ことはない。そしてこれは、いかなるものをも「記述」「報告」せず、また事実確認もせず、さらに「真／偽」のいずれでもない。またその文を述べることが行為の遂行そのものであるか、その行為の一部分をなすかである。⁽⁴¹⁾ 約言すれば、オースティンは、実際の発言・発話がはたす機能は、ものごとの状態や事実の記述のみにあるのではないこと、さらに一歩すすめて、その発言・発話自体がある種の行為を遂行していることを明らかにしたのである。

こうしたオースティンの考えを受け継ぎながらこれをはじめてまとまった形で宗教哲学に導入したのが、D・D・エバンスである。キリスト教の言語は神にたいする全人格的な自己関与（self-involvement）を表すものであるが、彼は『自己関与の論理』という書物を著し、第一人称・現在形の「私はくを……」として認識する、とみなす（I acknowledge～as…）という公式を根底にもつ多様なキリスト教の言語の使われ方を分析した。換言すれば、エバンスはある言明が“Behabitive” “Commissive”な力を持っているとき、「自己関与的」であるとして、聖書に

見られるユダヤ・キリスト教的なことばの使われ方を分析し、この分析をとおして「コミットする」という行為を言語によって遂行する論理を明らかにしたのである。そのエバンスもこのように述べている——「これまでの古い論理学は、命題（言明、断定）を扱っている。つまり、命題間の関係および、命題にあらわれる名辭間の関係をとり扱っているのである。しかし、現代の聖書神学は、非命題的な言語 (non-propositional language)、すなわち、神があらわす啓示（人間にたいする神の『ことば』）と人間が用いる宗教言語（神にたいする人間のことば）の双方を内容とした非命題的な言語、の重要性を強調している。いずれの場合にも、言語または『ことば』は命題的ではない（あるいは、たんに命題的であるわけではない）。それは、神的なものであれ人間のなものであれ、自己が関与する行為 (self-involving activity) なのである。……人は礼拝という行為において、神にたいして自分をコミットさせ神にたいする彼の態度を表明しながら、神に呼びかけているのである⁽⁴²⁾」。

以上のような「行為遂行的発言」「自己関与的発言」という概念は、祈りにおいて使用される言語の分析に有用であり、とりわけ、オースティンの分類にしたがっていえば、「態度表明型」(behavitive) と呼ばれる発言——「行動にたいする反応や他人にたいする行動に関係するものであり、かつ、態度や感情を表現することを目的として構成されている」⁽⁴³⁾「行為遂行的発言」——は、「祈りはあるリアリティを構成する」というわれわれの視点にもきわめて有効なものである。以下では、「行為遂行的発言」「自己関与的発言」という概念を祈りにおいて使われることばの分析に応用してみよう。

J・ヘースティンズ編の『宗教・倫理事典』をはじめとして、キリスト教の祈りの本質的な諸要素が最高のかたちでもっとも顕著にあらわれているとされるのは、マタイ福音書およびルカ福音書にみられるいわゆる「主の祈り」である。⁽⁴⁴⁾あるプロテスタントの教会では、「私たちの個々の祈りは、教会において祈られるこの『主の祈り』によっ

て支えられている。それは、私たちが祈るべきことは、すべて主の、祈りによって祈られているからである。この全き祈りによる支えと背景があるからこそ、私たちの片言の、また部分的な祈りも祈りであることができるのである⁽⁴⁵⁾と言われる。この「主の祈り」とは周知のとおり、「わたしたちの天の父よ、／あなたの名を尊いものとしてください、まず、／あなたに、／あなたを支配を行き渡らせてください、まず、／あなたに、／あなたに必要なたべもの、／あなたに必要なたべものを今日与えてください。／わたしたちが自分に負い目のある人をゆるしましたように、／わたしたちの負い目をゆるしてください。／わたしたちを誘惑に陥らせず、／悪から救ってください。」(マタイ六・九―一三、傍点引用者)というものである。

傍点をほどこした部分に注目したい。これらのすべてが、科学や日常生活において頻繁になされる、事実を言い表すという性質のものではないことは明らかであろう。これらは、当然のことながら、神にたいする「願い」「希望」であり、オースティンの「行為遂行的発言」、エバンスの「自己関与的発言」の典型的な例である(英語や独語の場合にも、日本語とは形態こそ異なるが、その意図するところは同じである。つまり「願望」である)。

また、ハイラーは祈りの内容として、「悲嘆」「問いかけ」「祈願」「自分の無力さや神への依存の表明」「懺悔」「信頼の表明」「服従の表明」「感謝」「賛美」などをあげ、⁽⁴⁶⁾C・F・ダーシーは「賛美」「懺悔」「感謝」「祈願」「哀願」「執り成し」などをあげている。⁽⁴⁷⁾祈りの内容・要素にはさまざまなものをあげうるが、「賛美」「懺悔」「感謝」「祈願(祈禱)」「執り成し」が、キリスト教における祈りの基本的な五つの要素とみなすことに大過はないであろう。そして、多くの場合、このうちのいくつかが組み合わされて、一つの祈りを構成する、と考えられる。⁽⁴⁸⁾(一)ヘブル人への手紙には「イエスを通して賛美といういけにえ、すなわち御名をたたえるくちびるの実を、絶えず神にささげようではありませんか」(一三・一五)とある。賛美とは、神をほめたたえることである。(二)

ヨハネ黙示録には「わたし〔イエス・キリスト〕は愛する者を皆、叱ったり、しつれたりする。だから、熱心に務めよ。悔い改めよ」(三・一九)とある。主イエス・キリストによる憐れみを受けて、その恩顧のなかにおかれているにもかかわらず、神を裏切り、その恵みに応えるどころか、むしろそれを空しいものにして、信者の罪の告白、これが懺悔である。(三) コリント人への第一の手紙には「神の恵みによって今日のわたしがあるのです」(一五・一〇)とある。信者にとっては、自分が存在しているということが感謝であり、信仰生活とは感謝の生活にほかならない。(四) マタイ福音書には「あなたたちの天の父は、求める者に良い物をくださるにちがいない」(七・一一)とある。信者が願う求めることと、神が信者にとって必要だと考えることとは、かならずしも一致しないが、神は、信者が必要だと思うものを祈り願うことを許している、求めている。(五) テモテへの第一の手紙には「願いと祈りと執り成しと感謝とをすべての人々のためにささげなさい」(二・一)とある。執り成しの祈りとは、家族、兄弟、隣人、さらには自分の敵にたいしても、神のみ旨がなり、彼らの必要が満たされるように祈ることである。今さら言うまでもないが、キリスト教における祈りの基本とされる賛美、懺悔、感謝、祈願、執り成しという五つの祈りの要素、ならびにハイラーやダーシーが祈りの内容としてあげたものは、すべて事実言明的な性質のものではない。これは、信者の態度やコミットメントの表明であり、行為遂行的発言であり、かならず自己が関与している。

さらに、祈りの根底にあるものは、言うまでもなく、「神を信じる」ことであるが、「神を信じる」と言う場合、たんに事実に神の存在を信じているのではなく、神の存在そのものを全人格をあげて肯定することであろう。なにかを「信じる」ということは一種の行為であり、そのなかには信じる対象にたいする積極的態度が表明されている。これは、なにかを記述したり、何事かについて報告したりすることではない。神を信じるということは、神に忠誠を尽くすこと、神が定めた道徳的立法に従うこと、神のこのうえない権威を認識すること、神の聖性をおそれることな

どである。また、祈りにおいてしばしば使用される「 λ として認識する、とみなす」(前述)ということばも、行為遂行的な側面を有している。「私はXをYとして認識する」と言うことによつて、私はXを認識し、そのうちには私がある態度や意図をもっていること、Xにたいして私がコミットしていること、などを意味しているのである。たとえば、「私は聖霊を生きたるもの源として認識します」(I acknowledge the Holy Spirit as the source of life)と述べることに於いて、私は「認識する」という行為⁴⁹を遂行しているのであつて、聖霊をそうしたものとして受け入れるという自分の態度や聖霊にたいするコミットメントを表明しているのである。

そのうえ、「認識する」「信じる」といった行為遂行的 \parallel 自己関与的な動詞が顯在的なかたちで認められない場合でも、こうした特徴を見てとることが出来る。たとえば、たんに「神は私の創造主です」(God is my Creator)と述べる場合ですら、その背後には「 λ と信じている」「 λ とみなしている」ということばが、潜んでいるのである。「私は λ を信じる」「 λ を……として認識する」といういわば公式はキリスト教的コンテキストにおいてものこを語ることの背後にあると考えられる。それゆえ、たんに歴史的事実を述べるような言明ですら、行為遂行的発言 \parallel 自己関与的発言として解釈できることも多い、と言つてよいであらう。さらに、「私はこれこれのことを犯してしまいました」と述べることは、たんに事実を述べているのではなく、自分の犯した罪を「告白している」のであり、神に「許しを請うている」のである。また、「私のこどもは重い病気にかかってしまいました」と言うことも、たんなる事実を客観的に述べているのではなく、「どうか治してやってください」と、神にたいして「哀願して」いるのである——これらは続いてなされるのが通常の場合であるが。

以上で論じたように、キリスト教の祈りに於いて使用されることばは著しく行為遂行的 \parallel 自己関与的なものであることが理解されたであらう。

結 語

われわれは祈りを、ウィトゲンシュタインに従いながらある体系をなす「言語ゲーム」として捉え、オースティンとエバンスにならないながら祈りの「行為遂行的」「自己関与的」側面を考察してきた。最後に、言語ゲーム論から導かれる「信念の無根拠性」⁽⁵⁰⁾——これはネガティブな意味では決してない——と、行為遂行的に自己関与的発言とをむすびつけ、「日常生活の世界のなかの飛び地としてのあるリアリティを能動的に構成する」という祈りの重要な機能について論じたい。

「神はこの世をつくりたもうた」「神はわれわれを愛してください」といった言語ゲームとしてのキリスト教や祈りのフレームワークを構成するさまざまな信念命題がある。こうした「信念」「確信」は、理性的・合理的に根拠づけられるものであろうか。言語ゲームとしての祈りの「根拠」(Grund)は、信じられていることがそれから論理的に導き出されてくるような種類のものではない。あるものごとを根拠づけていくということは「論理的な推論に近くことではない」⁽⁵¹⁾のである。言語ゲームを根拠づけようとして根拠の根拠、またその根拠というふうに延々と根拠づけの鎖をたどっていくことは際限のないようなことにもみえるが、いずれどうしようもなくなってこれを止めるべきときがくる。ウィトゲンシュタインのメタフォリカルなことを引用すれば、「私が根拠づけの委細を尽くしたのであれば、私は固い岩盤に達しているのであって、私の鋤は「その固さのために」そり返ってしまふ。そのとき、『自分はまだにこのように行動するのだ』『!』と叫びたくなる」⁽⁵²⁾ということになるのである。この固い岩盤につきあたると、根拠づけも正当化も説明もありえない。この岩盤、すなわち祈りという言語ゲームのフレームワークを構成し

ている信念命題は、端的に「引き受けなければならぬもの、与えられたもの」⁽⁵³⁾なのである。ここに到達すれば、信者は「もはや、私は私のあらゆる信念の基盤、確信の根底に到達した。私はこの立場を絶対に変えない」⁽⁵⁴⁾と述べる以外にない。この「信念の基盤」「確信の根底」はすべての理論的・合理的な疑いを超越した確実性であり、正当と不当をこえたところにあるものである。根拠づけや正当化には終点があり、信者の抱く信念を正当化したり、根拠づけたりすることはできないのである。「根拠づけられた信念の根底にあるのは根拠づけられない信念なのである」⁽⁵⁵⁾。言語ゲームとしての祈りには根拠がなく、「とにかく私はこのように祈らずにはいられない！」ということになる。

「行為遂行的」自己関与的発言としての祈りは、さまざまな形態をとりながらも、こうした合理的・理論的な根拠づけや正当化とは相容れない信念や確信やコミットメントの表出として理解できる。換言すれば、これは、根拠づけることもできないほど根源的な信念や確信の神にむかっただけの言語を媒介とした投げかけである。こうした信念やコミットメントの表出としての行為遂行的「自己関与的発言は、真／偽という二分法では割り切れないというだけではなく、もっと積極的な意味を担っている。すなわち、祈りの行為遂行的「自己関与的側面をさらに能動的に解釈すれば、こうした発言行為は日常生活の世界における飛び地、限定された意味の領域としての祈りの場という「リアリティを構成する」ということである。われわれはキリスト教における祈りを「ある一定のキリスト教的ルールに従いながらなされる神にたいする人間の語りかけ」としてとらえたが、サールが指摘したように、ルールには「統制的」側面と「構成的」側面とがある。祈りのルールには統制的側面もたしかにあるが、日常生活の世界との対比でこれを考察している本論文では、「新たな行動形態を創造したり定義したりする」⁽⁵⁶⁾という側面を強調したい。すなわち、キリスト教的なルールを有して行為遂行的「自己関与的発言を核心的なものとする言語ゲームとしての祈りは、祈りという独自のリアリティ、意味領域を構成しているのである。行為遂行的「自己関与的発言としての祈りは、まさしく、

日常生活の世界から断絶した飛び地としてのリアリティを創り出している極めて能動的な行為なのである。キリスト教における祈りとは、畢竟、ある一定のキリスト教的ルールに従いながら、神にたいする賛美、懺悔、感謝、祈願、執り成しなどの行為遂行的に自己関与的な言語ゲームを営むことによって、日常生活の世界のなかの飛び地としてのあるリアリティを能動的に構成し、そのなかに自ら主体的にすみこんでゆくという行為である、と言えるであろう。

註

- (1) 聖書を引用するさいにも、プロテスタントとカトリックの共同訳聖書（日本聖書協会発行、一九八三年）から引用する。ただし、固有名詞は従来への慣例にしたがう。
- (2) F. Heiler, *Das Gebet*, 2 Aufl. (München: Verlag von Ernst Reinhardt, 1920), S. 1.
- (3) *Ibid.*, S. 495.
- (4) *Loc. cit.*
- (5) *Loc. cit.*
- (6) *Ibid.*, S. 2.
- (7) W. James, *The Varieties of Religious Experiences* (New Jersey: The New American Library, Inc., 1958), p. 352. (梶田啓三郎訳『宗教的経験の諸相』岩波文庫)
- (8) Heiler, *op. cit.*, S. 490. また、祈りを直接のテーマとはしていないが、間瀬啓允の論文「キリスト教と分析哲学」（熊野・松村監修『教義学講座』第三巻、日本基督教団出版局、一九七四年所収）の第三節「宗教のコトバの分析——ハーパーナル√な言語ゲーム」は、示唆に富む議論を展開している。
- (9) 以上の記述は『*The International Standard Bible Encyclopedia*, ed. by G. W. Bromiley et al. (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1979), p. 326-327』から。
- (10) 聖書には「自分の部屋に入って、戸を閉めて」祈る祈り（マタイ六・六など）と「皆と共に、心を合わせて」祈る祈り（使徒行伝一・一四など）とがある、とされる。この両者は堅く結びついて支えあう関係にあり、二つの祈りが互いにささえ合いながら、信仰が深められてゆく、と考えられる。しかし、以下では、「皆と共に、心を合わせて」祈る祈り、つ

まり集団・教会の祈りも、個人の生活における一局面として理解することにする。換言すれば、祈りが営まれる場が生じてくるプロセスを個人の意識作用という視点から分析する。

- (11) 江口武憲『祈り入門』聖文社、一九八五年、五頁。
- (12) 奥村一郎『祈り』女子パウロ会、一九七四年、一二三頁。
- (13) 同書、一三五頁。
- (14) 同書、一二五―一二六頁。
- (15) 同書、一四五頁。
- (16) A. Schutz, *Collected Papers 1: The Problems of Social Reality*, ed. and intro. by M. Natanson (The Hague: Martinus Nijhoff, 1973), p. 230f.
- (17) *Ibid.*, p.232 and 341.
- (18) Cf. H. R. Wagner's "Glossary of Selected Terms" in A. Schutz, *On Phenomenology and Social Relations*, ed. by H. R. Wagner (Chicago: The University of Chicago Press, 1975), p. 319. (森川・訳記『現象学的社会学』紀伊國屋書店、一九八〇年。)
- (19) 「マリノンス」のフエンテマンの概念は非常に複雑である。これは「フンツ」R. R. Cox, *Schutz's Theory of Relevance* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1978) 第166頁「江原由美子「フエンテマンにおけるフエンテマンの問題をめぐって」(『社会学評論』第三二巻、第三号、一九八一年所収)を参照されたい。また「フエンテマン自身はフエンテマンのフンツ」を「フンツ」代表者なものである」とも述べている。A. Schutz, *Reflections on the Problems of Relevance*, (New Haven: Yale University Press, 1970); A. Schütz und T. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Bde. I und II (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1979, 1984).
- (20) P. Winch, "Understanding a Primitive Society", quot. in D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer* (London: Routledge & Kegan Paul Limited, 1965), p. 9.
- (21) L. Wittgenstein, *Lectures & Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, ed. by C. Barrett (Oxford: Basil Blackwell, 1970), p. 69. (この講義はフエンテマンの諸著作が「大修館書店『ウィットゲンシュタイン全集』全十巻におおめられてゐる。')

- (22) P. F. Schmidt, "Factual Knowledge and Religious Claims", in *Religious Language and the Problem of Religious Knowledge*, ed. by R. E. Santoni (Bloomington: Indiana University Press, 1968), p. 224.
- (23) J. Wilson, "Verification and Religious Language", in *Philosophy of Religion*, ed. by G. L. Abernethy and T. A. Langford (London: The Macmillan Company, 1968), p. 356.
- (24) L. Wittgenstein, *Tagebücher 1914-1916* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984), S. 168. これは同社が一九八四年に刊行した *Ludwig Wittgenstein Werkausgabe in 8 Bänden* のうち一冊に収められている。以下同様にトゲンシュタインのテキストは「すれまゝ」の著作集である。
- (25) L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, hrsg. von G. E. M. Anscombe et al., §23.
- (26) L. Wittgenstein, *Philosophische Grammatik*, hrsg. von R. Rhees, §36.
- (27) 「こゝで、『ある一定のキリスト教的ルール』とは一体何か」という疑問がでるかもしれない。しかしながら、この疑問に応えることは、野球にたとえて言えば一冊の分厚いルール・ブックを書くことに等しい。プレイしている選手たちは、たとえばピッチャーズ・プレイトからホーム・ベースまでの距離やボールを打ったら三塁ではなく一塁へむかって走るべきだということを、ひとつひとつ明確に意識してプレイしているのではなく、そうしたことは体で覚えこんでいるというのが実情であろう。祈りの場合もこれと同様である。こうした「ルールに従う」ということについて、J・R・サールのことを引用しておく——「・・・このルールがそもそもルールであり、かつ、必ずしもわれわれが従っていることをわれわれ自身が知るといふ必要なしに依然として実際は従っているという種類のルールであることは、私たちにとても明白であるように思われる」。「われわれは、行為者自身がルールを述べることができなかったり、あるいは、そのようなルールにしたがって行動しているということに関して自覚していなかったりするような場合においてすら、その行為が一つのルールにしたがってなされたと思定しなければならぬのである」(cf. J. R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), resp. p. 41f. and 54f. (坂本・土屋訳『言語行為』勁草書房、一九八六年。))
- (28) 無論、「沈黙の祈り」「こゝばなき祈り」(Heiler, *op. cit.*, S. 35ff.) というのも、しばしば耳にすることはであるし、祈る心が強くなれば、こゝばでは表現できなくなることもしばしば見られる現象である。こうした事実が非常に重要であることを認めることに筆者はやぶさかではない。また、祈りには「神との対話」「神からの語りかけ」ということを考慮

にいれる必要もあることも十分承知している。しかしながら、本稿ではテーマをこのように設定した以上、遺憾ながら、こうした問題は考慮の外におかざるをえない。

(29) L. Wittgenstein, *Über Gewissheit*, hrsg. von G. E. M. Anscombe und G. H. von Wright, § 105.

(30) *Ibid.*, §. 140-41.

(31) *Ibid.*, §. 410.

(32) さぎの引用に加えて次のことも参照されたい——「われわれが原始人とみなしている人々が神託を仰ぎ、それにしたがって行動するのは誤りだろうか。これを「誤り」と呼ぶとき、われわれは自分たちの言語ゲームを拠り所にして彼らの言語ゲームを攻撃しているのではないか」(*ibid.*, § 609)。

(33) たしかに、「言語ゲームとしてのキリスト教における祈りがある」「閉じた」体系をもったものとして理解し、他の言語ゲームと断絶させて捉えることには反論もある。両者のあいだには複雑な絡み合いがあることは筆者自身よく承知している。J・M・ボヘンスキーも「宗教的な話題領域は、これを用いる者の話題領域全体と結びついている。つまり、宗教的な話題領域は同じ主題をめぐる世俗的な話題領域と分離されたり、切り離されて考察されたりしてはならない。それゆえ、宗教的な話題領域と世俗的な話題領域とのあいだにある関係がここではとくに重要な問題となる」と述べている(J. M. Bochenski, *The Logic of Religion* (New York: New York University Press, 1965), p. 58)。また、P・シェリーは、キリスト教的コンテキストにおいて使用されることばを、(一)「神」「三位一体」「地獄」などの格別にキリスト教的なことば、(二)「全知」「無限の」「精神」などの形而上学のことば、(三)「父」「作る」「真理」などのように、通常の日常的文脈からはなれて使用されているが、日常言語から借用された類推のことば、(四)「死」「平和」などの日常のことば、および、「すべての」「くない」「しかし」などの、いかなる文脈でも不変なことば、と四つに分類してゐる(cf. P. Sherry, *Religion, Truth and Language-games* (London: The Macmillan Press, 1977), p. 57)。(一)のグループに属することば以外のことばがキリスト教的コンテキストではないコンテキストにおいても使用されており、四つのグループに属することばが複雑に交錯していることに疑いはない。しかしながら、ウィトゲンシュタインが示唆しているように、「全体」「体系」として考えた場合、キリスト教の祈りにおいて使用されることばが特別な言語ゲームを構成していることは容認しうるであらう。

(34) Wittgensteinian Fideist. K・ニールセンは彼の執拗な批判について、Cf. K. Nielsen, *An Introduction to the*

- Philosophy of Religion* (London : The Macmillan Press, 1984), esp. chap. 4 and 5.
- (35) Phillips, *op. cit.*, p. 12, *et passim*.
- (36) D. D. Evans, *The Logic of Self-Involvement* (London : SCM Press, 1963), p. 17.
- (37) J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, ed. by J. O. Urmson and M. Sbisà (Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1975). (坂本百大訳『言語と行為』大修館書店、一九七八年。)
- (38) Cf. *ibid.*, p. 1.
- (39) *Ibid.*, p. 6f.
- (40) *Ibid.*, p. 6.
- (41) Cf. *ibid.*, p. 5.
- (42) Cf. Evans, *op. cit.*, p. 14. 他では、言語行為論と宗教言語とを結びつけて論じたものだが、次のようなものがある。
D. M. High, *Language, Persons, and Belief* (New York : Oxford University Press, 1967) ; V. Brümmer, *Theology and Philosophical Inquiry* (London : The Macmillan Press Ltd., 1981).
- (43) Austin, *op. cit.*, p. 83.
- (44) Cf. "Prayer" in *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. by J. Hastings (Edinburgh : T. & T. Clark), 1918.
また、前掲『祈り入門』第二部参照。
- (45) 『祈りへの勧め』信濃町教会発行、一九八六年、一二頁。引用にあたって、敬体を常体にあらためた。
- (46) Heiler, *op. cit.* S. 347-409.
- (47) Cf. "Prayer" in *Encyclopedia of Religion and Ethics*.
- (48) このメラタラフの以下の記述は、前掲『祈りへの勧め』一三二―一七頁でもとらえてある。
- (49) Evans, *op. cit.*, p. 150f.
- (50) 以下の議論は、主として Wittgenstein, *Über Gewissheit* にみられる議論を拠り所としている。ワイトゲンシュタインの言う「信念」「確信」は、例外的な一節(四五九節)を除いて、キリスト教とは関係ない。しかし、この著作で彼が執拗に論じたことをキリスト教的コンテキストに適用することは、N・マルコム「信念の無根拠性」(N. Malcolm, "The Groundlessness of Belief" in *Thought and Knowledge* (Ithaca : Cornell University Press, 1977))でも述べられて

よりよいが、十分に可成なりとせらる。

- (15) Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 481.
- (16) *Ibid.*, § 217.
- (17) *Ibid.*, S. 572.
- (18) Wittgenstein, *Über Gewißheit*, § 246.
- (19) *Ibid.*, § 253.
- (20) Searle, *op. cit.*, p. 33ff.

プルトアルコス神観

——デルフォイのEについて——

三小田 敏雄

〔論文要旨〕 プルトアルコス (A. D. 465頃～120頃) は、中期プラトン主義者、または新プラトン主義の先駆者に数えられる。

しかしその著作は、内容が余りに多岐にわたるため、思想家として高く評価されてこなかったのが実状である。

彼の「ピュティア対話篇」の一つ「デルフォイのEについて」も彼の博識を示しているが、同時に、彼が哲学的素養を生かして伝統的デルフォイ神学から一歩進んで、一種の〔宗教の神学〕を確立しようとしていたことをうかがわせる。

それはプラトン主義的超越神観をデルフォイのアポロンに適用することであった。それは〔一者〕、〔永遠者〕、〔不生・不滅〕等の名称や属性で表現されるが、何よりもEの解釈において「汝在し給う」の意味を結論としたことよって示される。これは同時代。また次の時代のキリスト教神観の形成に、道備えとなったと考えられる。

〔キーワード〕 アポロン、プラトン主義、存在、永遠、変容

—

デルフォイのアポロン神殿の入口に、「汝自身を知れ」(γνῶθι σεαυτόν) の額が掲げられていたことは多くの人が知っている。しかしもう一つの銘が、同じように掲げられていたか、あるいは入口の扉に彫り込まれていたことは、

今日ほとんど忘れられている。それは、アルファベットの五番目「E」の一字であった。そして「エイ」と発音していたらしいが、この一字がはたしてどういう意味でそこにあるのか、プルタルコス時代にはすでに不明となっていた。

プルタルコス (A. D. 46頃—120頃) は、中部ギリシアのカイロネイアの生まれであるが、九五年頃から後の晩年をデルフォイの神官として過ごしたとされている。彼はプラトンの対話篇に似た形式で、数人のものに「E」の意味について討論させている。その場合、これこそ正解だという証明ができないだけに、当時の知識人の宗教観とくに神観がそのまま討論の中に反映されていて興味深い。

紀元一〇〇年前後と云えばすでに、キリスト教が地中海世界に伝播しはじめており、ギリシアにもローマにも教会が各地に誕生している。アテナイで勉学し、ローマ、アレクサンドリアにも旅行したプルタルコスは、博学の上に好奇心が旺盛で、当時の世界で見聞できるほとんどあらゆる事柄に触れているにもかゝらず、不思議なことにキリスト教に言及していない。マハッフィは、彼は偏狭で頑固なギリシア人なので、キリスト教を理解しようと努めなかったのだと結論している (J. P. Mahaffy, *The Greek World under Roman Sway, from Polybius to Plutarch*. 1890. p. 321)。しかしこれはいささか早急な結論であり、ユダヤ教にも言及したプルタルコスは、当然記録に値する史料と見聞に恵まれればキリスト教にも言及したはずである。マハッフィも、「聖パウロがアテネに来たとき、プルタルコスがその地にいたならば、この使徒にうやうやしく耳を貸した最初の人となったであろうに」(同書三四九頁)と書いている。

プルタルコスは直接キリスト教と交渉がなかったと思われるが、原始キリスト教が地中海世界に定着し、キリスト教神学が現われる直前の時代の宗教思想を報告していることから考えれば、彼の著作は非常に重要な文献である。し

かきそういう観点からの研究は、従来決して多くはなかった。プラターク「倫理論集」の抄訳を出版した河野与一氏は、その序文を「プルタルコスは哲学史にも文学史にも三流に伍する文人である」と書き初めておられ、研究のための文献としてではなく、その時々々の興味にまかせて面白いと感じた部分を気楽な態度で訳出している。他にも「倫理論集」の中のエッセイが一部邦訳されている（青木巖氏、藤井義夫氏、戸塚七郎氏、柳沼重剛氏）が、思想史・宗教史の史料として学界で充分尊重されているとはいえない。

西欧においても同様で、二十世紀初めジョン・オークスマスは、「プルタルコスの倫理論集は無視された研究分野である」と指摘したが（John Oakesmith, *The Religion of Plutarch*. 1902）、二十世紀後半においてもハンス・データー・ベッツは「学問的には言い難い他の理由から、故意に無視されている著作者」の一人がプルタルコスであると述べ、原始キリスト教史・新約学の分野で史料としてもっと研究する必要を説く（Plutarch's *Theological writings and Early christian Literature*. ed. by Hans Dieter Betz. 1975）

ここではプルタルコスの「倫理論集」の中の『デルフォイのEについて』を材料にして、彼の神観、むしろ紀元一世紀末のギリシア人の抱いていた神観の一端を明らかにしてみたい。そこで先ず『デルフォイのEについて』の内容に沿って△E▽の諸解釈を概観してみよう。

二

プルタルコスは、アポロンの神は人生の諸問題に、神託を通して解決を与えるが、他方彼は「生来知を愛する人に対しては、理性に関する問題を提示する」(τάς ἀσχετάς τῶν λόγων …… τοιοῦτάς τε φήσας φιλοσοφῶν) と考えてい

る。そのことは「他の多くのことにおいても明らかであるが、とりわけ△E▽の献納額に明らかである」(三八四F)。この文字がこの神の前席に(ἐν προσπίτῃ) 在って、神聖で注目すべきものの序列を得ているのは、偶然ではない。

「初めに神についての知を求めたものたぎ」(τοὺς ἐν ἀρχῇ περὶ τοῦ θεοῦ διανοομένους)が、この文字に何か特別な力を認めるか、あるいは至高なるものの象徴として使っていたので、そこに置かれているのである。ただしプルタルコスには、これまで△E▽が議論の対象となるたびに、黙ってそれをやり過してきた。ところが思いがけず、彼の息子たちとデルフォイ参詣の他国人との議論に巻きこまれ、逃げ出すことも言い訳することも出来なくなって、彼は神殿の近くに彼らを坐らせて答えてやろうとした。この情況と会話の内容がプルタルコスに、昔ネロがこゝにやっていたとき(紀元六六年にネロはギリシアを巡幸している)、アンモニオスと他の数人が同じような情況下でこの問題を論じたことを想い起させた。以上のような情況設定で、昔、師のアンモニオスを中心とした討論を回想する形式で記述が進められる。参加者はアンモニオス(Ἀμμώνιος)、ラムプリアス(Λαμπρίας)、プルタルコス(Πλουτάρχος)、テオン(Θεών)、エウストロフォス(Εὐστρόφος)、ニカンドロス(Νικάνδρος)、その他名前の不明なもの数人である。各人の演舌の箇所は次の通りである。原典の箇所はステファヌス版(一五七二年)の頁数によって示す。

- (一) アンモニオス(プルタルコスの師)の導入演舌(三八五B—D)
- (二) ラムプリアス(プルタルコスの兄弟)の演舌とそれへの反論(三八五D—三八六B)
- (三) ニカンドロス(デルフォイの神官)の演舌(三八六B—D)
- (四) テオン(プルタルコスの友人)の質問と演舌(三八六D—三八七D)
- (五) エウストロフォス(アテナイ人)の答え(三八七D—F)
- (六) プルタルコスの演舌と質疑応答(三八七F—三九一E)

(七) アンモニオスの最終演舌(三九一E—三九四C)

以下順を追って内容を検討してみよう。

(一) アンモニオスの導入演舌(三八五B—D)

神は託宣者(*μάντις*)であると同様に哲学者(*φιλόσοφος*)でもある。そのことはこの神の数多くの名前によって示されている。ピュティオス(*Πυθίος*)は探究者を意味しており、デーリオス(*Δηλός*)とファナイオス(*Φωνάιος*)は、真理の一部が明解となり暴露されることである。イスメーニオス(*Ισμήνιος*)は知る者であり、レスケーノリオス(*Λεσχηνόριος*)は談話者である。「哲学の初まりは探究であり、探究の初まりは驚きと疑心であるのだから、神に關する多くのことが謎にかくされており(*ἀνέγνωται τὰ κρυπτόμενα*)、源泉と原因の説明を要求しているのは当然と言わねばならない」。その多くのことは、例えば、神殿の「不死の火」、月桂樹の薫香、デルフォイのモイラ(運命女神)が二体であること、女性が神託殿に出入を禁ぜられていること、「祭壇」に關することなどであり、これらすべては「魂と理性を具備するほどの人すべて」に、それらを調べて、読み、語るよう誘い招いて(*ὁκελεύει καὶ παρακαλεῖ*)いるのである。それに「汝自身を知れ」や「極端を避けよ」のこれらの銘文は、ちやうど種子のように、多くの哲学的探究を引き起してきた。こゝで問題となっているもの、すなわち∧E∨も、それらと同様に「生産的」(*πονητικός*)であると思ふ、とアンモニオスは語っている。

(二) ラムプリアスの演舌とそれへの反論(三八五D—三八六B)

アンモニオスの演舌を受けてラムプリアスは、「私たちの聞いている説明は、単純で全く短いものです」と云って、「E」はアルファベットの五番目なので五人の賢人(ソフィスト)を意味するという説を紹介する。それはキロン、タレス、ソロン、ピアス、ピッタコスの五人であった。ところがリンディア人の専制君主クレオプーロスと、コリン

トのペリアンドロスが、徳や知恵によってではなく、権力と友人の恩顧によって賢人の評判をとり、全く類似の言葉をギリシア中に広めたとき、五賢人は彼らを嫌悪した。五賢人はデルフォイに会合して協議し、賢人（ソフィスト）は五人であつて六番目も七番目も彼らと関係ないことを神前に証言して、五を表わす「E」を献上した。というものである。この説明が的はずれでないことは、神殿の中で黄金の「E」と呼ばれているものは皇妃リビアに因んで名づけられており、青銅の「E」神殿はアテナイ人に因むものであり、最古の木造神殿が今日まで「賢人たちのE」と呼ばれていることから判る、とラムプリアスが述べたとき、アンモニオスはラムプリアスが歴史と伝承を歪曲して自分の意見を開陳しているに過ぎないことを察したが、静かに笑っていた。しかし他の誰かは、そんな説明はしばらく前にやってきたカルデア人の話同様、ナンセンスだと反論した。アルファベットには七つの母音があり、「E」はその二番目である。また独立した動きを持つ七つの星があり、太陽は月に続く二番目の惑星である。しかもギリシア人はアポロンを太陽と同一視している。しかしこれらの話しも、無駄話し以上のものではないのだ。明らかにラムプリアスの作り話は、デルフォイ神殿の人々を刺激したらしい。

(三) ニカンドロスの演舌 (三八六B—D)

「E」は神に対する祈願 (ἡ πρὸς τὸν θεὸν εὐχὴς) の形式 (σχημα καὶ μορφή) である。つまり神託に尋ね求めるとき、その最初の言葉がエイ(ε)である。「勝利を得ることができでしようか」、「結婚すべきでしようか」、「航海すべきでしようか」、「耕作を始めるべきでしようか」、これはみなエイで始まっている。このエイは疑問と同時に願望もこめられているので、もう一つシラブルを加えてエイテ(εἴτε)「……であれば良いのだが」となるが、それはつけ加えなくても十分願望の意味が表現されている (Fontenrose, *The Delphic Oracle* 参照)

(四) テオンの演舌 (三八六D—三八七D)

こゝで友人のテオンがアンモニオスに、弁論術 (*dialektikē*) にも発言権があるだろうかと尋ね、アンモニオスに激励されて次のように述べている。神が最も論理に長けた方であることは、多くの神託が明らかに示している。何故なら解決を与え同時に疑問を起させるのが (*kyeu kai poiein aμφιβολίας*)、この神のやり方なのである。デーロスの祭壇の大きさを二倍にせよ、との神託を与えたとき神は、ギリシア人が幾何学を学ぶよう促していたのである。意味の不明な神託を発するとき神は、論理的思考 (*diakritikē*) を促がし組織しているのである。この種の繋合接続こそ、最も強力な論理、三段論法を生むのである。自然は人間にのみ、原因結果の観察と判断の力を与えているではないか (*akroaiōn de theōn kai kritōn diōnōn jōnōn parapōdekanē h' phōis*)。『今、日中である』とか、『今、明るい』とかは、動物も感覚的に認識するが、「もし(エイ)日中ならば、明るい」は人間以外は理解できない。何故なら人間だけが、前提と結果、関係や相違の概念を持っているからである。哲学が真理に関わるものであり、真理の光が論証 (*arsēstis*) であり、論証の初まりが三段論法 (*tō sunjūgōnō*) なのだから、この論法を生み出す力 (*h' dūnamis*) が賢者たちによって、最も真理を愛する方である神に (*tō jākōra tō dēseia h'armpōti seō*) 捧げられたのは、もっともなことであった。神は託宣者であり、託宣は未来に関するものである。原因なくして起るものは何もなく、理由なくして予知されるものはない。現在は過去から、未来は現在から生じている。諸原因相互の結合と関連を本性上知っておられる方 (*ō tās autias eis toūto sunōctō te pōs ākōhā kai sunjūgōnō phōtikōs ēnotōdēmōs*) は、『今在るもの、これから在るもの、以前あったもの』(ホメーロス『イリアス』五・七〇)を知っており、明言することができる。このホメーロスの順序は、大変見事である。何故なら三段論法は、現在にその源があるからである。「今こうであるなら(エイ)、過去はこうだった」、「今こうであるなら(エイ)、未来はこうなる」。ピュティアの神は音楽を好まれるのだから、哲学者が特に頻繁に使った論証のこの部分を、歓迎し愛好したとしても不思議ではない。へ

ラクレスは、「もし第一のものがあれば、次に第二のものがある」(εἰ τὴ πρώτη τὸ δεύτερον) の論法を嘲笑してアポロンと争ったが、老年になると彼も予言と論理に長ずるようになった。

(四) エウストロフォスの答え(三八七D—F)

テオンの演舌に答えてエウストロフォスは、テオンが熱心に論理を弁護しながら、結局ライオンの皮をかぶった(虎の威を借りる)だけだというのが、お判りになったでしょうと述べて、彼自身はすべての事柄を神的なものと同間的なものとを問わず、数学の中に(ἐν ἀριθμῷ) おき、数学を指導者・権威者として(ἡγεμόνα τοῦ μαθηματικοῦ καὶ κύριον) ているのだから、愛する数学の初穂を神に捧ぐべきである(ἀγαπᾶσθαι τὸ θεὸν τῆς φιλίας μαθηματικῆς) と言う。「E」は、力においても、形においても、話し言葉でも、他のすべての文学とは異っており、偉大な権威ある数(のし)(μετρίου καὶ κυρίου ἀριθμοῦ οὐκ ἔστιν) すなわち「五」(ἡ πεντάς) のしるしとして、讃えられるようになった。エウストロフォスのこの演舌は、決して冗談ではなく、プルトアルコス自身当時、数学に熱中していたからに外ならない。しかしプルトアルコス自身は、「極端を避けよ」(μὴ ἄσπερον εἶναι) の格言を尊重する、と言っている。

三二

さて残る二つの演舌、プルトアルコス自身の演舌とアンモニオスの最終演舌こそ、このエッセイの核心である。

(六) プルトアルコスの演舌と質疑応答(三八七F—三九一E)

ここでプルトアルコスは、奇数・偶数の問題から「E」(五)に接近する。すなわちすべての数は、奇数か偶数に分類されるが、「一」は両者に共通である。奇数に「一」を加えれば偶数となり、偶数に「一」を加えれば奇数となる。

数の中で最初の偶数は「二」であり、最初の奇数は「三」である。両者の結合によって「五」が生ずる。当然「五」は最初の奇数・偶数から造られた最初の数として、讃えられるようになった。また奇数を男性、偶数を女性として、「結婚」(γάμος)とも呼ばれた。数の分割に際して、偶数は完全に分割され、その中間には空間が残るだけであるが、奇数の場には生産的の中間(τὸ μέσον τῆς ἀριθμητικῆς ἰσότητος)が残されている。これは偶数と奇数の組合せからは生ぜず、奇数と偶数の組合せに生ずるもので、その組合せを支配するものである。偶数同士では奇数は生れないが、奇数は偶数も生むことができる。

「五」はまた「自然」(φύσις)とも呼ばれる。それは、それ自体の中で増殖してそれ自体が終るからである。自然は小麦を種の形で受け取り、生長の過程で様々な形姿を与え、最後には小麦を産む。こうして最初と最後は同じものとなる。数の中でいくらか乗じても同一性を保っているのは「五」と「六」である。六×六は三六であり、五×五は二五である。「六」は、六×六の場合一例しかないが、「五」は何倍しようと、五か一〇に終るといふ。それはこの数が、全体を貫く原理(τὴν τὰ ὅλα διακροῦσαν ἀρχὴν)を再現するからである。この原理は変化によって、それ自身から宇宙を造り、また宇宙から再びそれ自身を造り出す。ヘラクレイトスが云っているように、火をすべてものに代え、すべてのものを火に代えるし、金を諸事物に、諸事物を金に代える。同じように、「五」が「五」と結合するのは、無駄に行われるのではなく、厳密に限定された変化をする(ἀπορμήνας ἕξει μεταβολάς)。¹すなわちそれ自身「五」の特質か、あるいは「一〇」つまり完全なるもの(τὸ τέλειον)を産み出すのである。

以上のことがアポロンと何の関わりがあるかと言えは、このことはアポロンだけでなく、アポロン同様デルフォイに関わりの深いディオニュソスにも関係するのである。今日神字者(οἱ θεολόγοι)たちが、詩や散文で語っているところによれば、神は不死であり本性上永遠である(ἀθάνατος ὁ θεὸς καὶ αἰδώς πρῶτος)。²しかし何か運命の意図と

理由によつて (*ὕπερ ὅτι τινος εἰρηαιμίας ἰσχύει καὶ λόγος*)、自分自身の変容を経験し、ある時は自らの性質 (*τὰ φάρμα*) を火に燃やして、それを全く他のものと等しくしたり、ある時はその形において (*ἐν τῇ μορφῇ*)、その感情において (*ἐν τῇ ψυχῇ*)、その力において (*καὶ δυναμειῶν*)、世界が今日経験しているようにありとあらゆる変化を経験する。火への変容は大衆にはかくされているが、賢者たちはその孤独のゆえにアポロンと呼んだり、清潔さのゆえにフォイボスと呼んだりしている。また風や水、大地や星、植物や動物への変容に関しては、分裂とか解体とか謎めいた語り方をしており、ディオニュソスとかザグレウスとか、ニクテリオスとか、イソダネテスとか呼んでいる。それらは破壊と消滅に続いて、生への帰還と再生の謎 (*αἰνιγματὰ*) や物語り (*μυθιστοιατὰ*) として語られる。この神に對して彼らは、はげしい酒神賛歌 (*Ὀδύσια μῆλον*) を歌う。しかしアポロンに對しては上品な喜びの歌 (*κατανα*) を歌う。

アポロンは常に不老の青年として描かれ、ディオニュソスは多面多相に描かれる。アポロンには統一、整然、真面目さが帰せられるが、ディオニュソスには気まぐれ、冗談、熱狂などの変り易さが帰せられ、変容の一つでその特性を決めることはできない。この変容の周期は一定ではないが、飽満 (*ὁ κοῦρος*) と呼ばれる時期が長くて、欠乏 (*ὁ ληθησιμότης*) と呼ばれる時期は短かい。それ故、一年の大半はアポロンに對する賛歌 (バイアン) を犠牲の際に使い、冬にはディオニュソスに對する賛歌 (ディスラムボス) を使うのである。その比率は三對一で、秩序のある時代と終末の大火 (*ἡ ἐκτείνουσις*) の時の比率と同じである。

いずれにしても人々が、「五」をこの神の属性としてゐることは明白である。「五」はあるときは、それ自身から丁度火のように、同じ「五」を産み出し、あるときはそれ自身から、丁度宇宙 (*ὁ κοσμος*) のように「一〇」を生み出す。アポロンがことの外好んだ音楽においても、この数は大きな意味を持っている。弦やストップ、和音の例が挙

げられる。

他にも多くのこの種の実例があるが、プラトンを挙げるだけにしておこう。彼は、もしこの宇宙の他に他の宇宙があるとしたら、その数は五であって、それ以上ではないと云う。もしこの宇宙しかないのだとしても、この宇宙は五つの宇宙の結合と合成 (*συνελευσεν και συνρημολευσεν*) によるものである。その五つの宇宙の一つは地球であって、一つは水の、一つは火の、一つは空気の、一つは天の宇宙である。最後のものは、光とかエーテルとか第五元素とも呼ばれており、これだけが他からの力を加えられずに、本性上、循環運動をする。プラトンはまた、自然の中にあるものに五つの最も美しく完全な形 (*σχηματα*) を認めている。それは角錐、立方形、八面体、二十面体、十二面体である。

ある人々は、これらの元素に感覚 (*τας αισθησεν συνδυεις*) を組合せる。すなわち触覚、味覚、聴覚、嗅覚、視覚である。生物はこれ以外の感覚を持たないし、宇宙も他の自然を持っていない。これは驚嘆すべき配分である。

プルタルコスはここで、「エウストロフォスよ、私たちがホメーロスを見過しにしたのは心が痛むね、彼こそは宇宙を五つの部分に分割した最初の人ではなかったかね」と云って、ホメーロスがコスモスを、上の境界である天と、下の境界である大地と、その中間は細分割しないで三柱の神に配分した事を紹介する。

しかしエウリピデスの言に沿って、さらに議論を進める。つまり「四」の数を尊ぶ人たちがあって、その教えは無価値ではない、すなわち「四」によってすべての固体は存在するに至ったからである。すべての固体 (*παν το σρεσον*) は、長さと同幅において深さを持つことによって存在するが、長さの前提となるのは基準となる点と幅のない長さ(線)であり、線の横への動きによって平面が生ずる。これに深さが加わると、四つの要素によって固体となる。しかしこれでは自然は、最も大切なものを欠いている (*ευδεια τοι μειζιον*) 状態であることは明らかだ。なぜなら無生物 (*νε*

ἀψύχου)は、孤独、不完全で、何の役にも立たないからである。「魂をその中に生み出す活動あるいは意向、五要素によって実現する変容こそ、自然にその完成を与えるものである」(ἡ σὲ τῆς ψυχῆς ἐπιτρονοῦσα κίνησις ἢ διάθεσις, μεταβολῆ δὲ πνευματικῆς, τῆ φύσει τὸ τέλειον ἀποδίδουσι)。

さらに「五」の数の持つ均整と力は、生物の種類を無限に増加させたが、すべての生あるものの五つの形式(ἕννεμα)を作り出した。それは神々、半神(δαίμονες)、英雄、人間と動物である。もし魂そのものを、その性質に従って分割すれば、第一は滋養部分、第二は感覚部分、第三は欲求部分、第四は精神部分、最後の最も高度な部が理性部分(τὸ λογικόν)で、魂の本性はこれで完成される。

この偉大な力を持った数の起源は、前に述べたように二と三から構成されるからではなく、最初の数と最初の二乗と結合して生じているからである。すべての数の初まり(ἀρχή)は一であり、最初の二乗は四である。もし最初の二乗が一だとしても、その場合は初めの二つの二乗から五が生じてくる。

アナクサゴラスが月の名前に関し困惑したように(『クラテュロス』四〇九A参照)、プラトンは私が聞いた次の重大なことに困惑するのではないかと思う。プラトンは『ソフィステス』の中で、最高原理(τὰς ἀρχαίτας ἀρχάς)は、有、同、異、動、静の五つだと証明したが(二五六C)、『フィレボス』では、別の分類法を採用して、無限、限度、その混合、生成の原因と分解の原因(最後のものはプラトンは言及していないが、プルトルコスはそう推測している)の五つだとしている(二三C)からである。さらに『フィレボス』六六では、善(ἀγαθόν)が五つのカテゴリーに分類されている。節度、均整、知性、知識、快樂がそれである。

以上に加えてプルトルコスは、ニカンドロスに一つの短い詩を紹介する。その内容は、「新月の六日目に巫女(ピュティア)がプリュタネイオン(行政長官の室)に降りて来る時、お前の三つのくじの最初は五となった。彼女が三

を出し、お前が二を出した」と云うものである。ニカンドロスは、その通りだと答え、しかしその理由は他人に話してはならないのだ、と云う。ブルタルコスは微笑して、神が真実を知るのをお許しになるまでは、これもまた「五」について語られることに加えられるだろうと答える。

四

数に関する議論の間、彼らの演舌を楽しんで聞いていたアンモニオスが、こゝで口を開いて言う。

(七) アンモニオス最終演舌(三九一E—三九四C)

若者たちとこれらのことを、余り厳密に議論するのは価値がない。すべての数がそれぞれの意味を持っている。アポロンの聖数「六」についても、その力を語るとすれば日が暮れてしまうだろう。もし賢人たちが、「五」の方がアポロンとより関係が深いという理由から、「六」を荣誉ある地位から追い出し、「五」を神聖なるものとしようとすれば、彼らに一般の風習と長年月にわたって戦うものとの烙印を押さなくてはならない。それゆえ私は、この文字の意味は数でも、位置でも、接続詞でも、他のいかなる文の従属部でもないと思う。「そうではなくてこれは、独立した、神への呼びかけであり挨拶 (*προσπρόσφωρος καὶ προσφώνησις*) であって、これを口にする人を神の力の思念へと連れて行く (*εἰς εὐνοίαν καθίσταται τῆς τοῦ θεοῦ συνύψευσις*) ものである」。神は私たちに、歓迎の言葉「汝自身を知れ」をもって呼びかけており、それは「よろこそ」(*χαίρει*) と言うのに等しい。私たちはそれに応えて、「汝は在す」(*εἶ*) と言うのである。これは偽瞞のない、誠実な、一者に相応しい唯一の、存在の挨拶 (*τίμη τῷ εἶναι προσπρόσφωρος*) である。

実のところ私たちは現在、存在を何ら分有していない (*τὸν εἶναι μετέραν οὐκ*) のであって、死すべき性質のすべてのは、生成と消滅の中間に (*ἐν μέσῳ γενέσεως καὶ φθογῆς*) あり、かすかな存在の見せかけを示しているに過ぎない。存在を把えようとして全精神を用いるとしても、それは猛烈に水をつかむに似ており、握って圧迫すれば手の中の水は指から逃れてしまう。理性も同様であって、変形し変化する事物の現象を追求しても、一方では生成の様相に、一方では消滅の様相に妨げられて、真に留まり存在するものを何一つ把えることができないのである。「同じ川の水に二度と入ることは出来ない」とは、ヘラクレイトスの言葉であるが、死すべき本質のものを二度と静止状態で把えることはできない。その突然の速やかな変化によって、あるときは分散し、あるときは集合する、あるいは同時に結合と分離が起る、つまり「来りつつもあり、去りつつもある」(*πρόσεται καὶ ἀπέεται*) からである。

それゆえ生あるものは、決して存在にまで到達しない (*οὐδ' εἰς τὸ εἶναι κεραιεῖ*)。それは絶えず変容をもたらし、種子から胎児を、それから赤子を、そして子供、青年、成年、熟年、老人を産み出す不断の生成のためである。しかも私たちは、おろかにもたった一つの死を怖れる (*ἐνα φόβουμεθα θάνατον*)、すでに多くの死を死んでいる私たちであるが、今もなお死につつあるのである (*ἔθνη τοσούτους τεθνηκότας καὶ θνησκούρας*)。ヘラクレイトスが言っていたように、熱の死が蒸気の誕生であり、蒸気の死が水の誕生である、この事は私たち自身の中にさらに明らかに見られる (*ἐντὶ σαφέστερον ἐν' αὐτῶν ἡμῶν ἴσως αἰ*)。老人がやって来ると壮年はいなくなり、壮年において青年は消え、青年の中に子供は、子供の中に幼児は消滅する。今日の人 (*ὁ σήμερον*) に昨日の人は死んで行くのだから、死人とは昨日の人 (*ὁ ἐχθές*) である。そして今日の人 *は* 明日の人 (*ὁ αὔριον*) へと死んで行くのである。誰もそのまま留めることはなく、一人でいることもない、私たちは多くの人になるのである (*γίνουμεθα πολλοί*)。丁度事物が、感知できない動きによって或る一つの現象と印象の周りを駆けめぐっているように。そうでないとしたら、私たちが今と

先程とは、違うものを喜んだり、反対のものを愛したり憎んだりすること、称賛や不賛成、用語や感情が異なること、同じ容姿や容貌、同じ意向を持たないのはどうしてであろうか。変容がなければ、同じ人が違った経験や感情を持つことは、考えられないし、もし変容するのなら、同じ人ではない、同じ人でなければ、彼は何ものでもなく、次々と別人となって自分自身を変えて行くのである。私の感覚は実在に無知であるので、現象が存在するのだと偽りを語っている (*phēdetai d' h' alogōtos dyoia toū dyros ehai to phanomenon*)。

では真実在 (*ōvros ou*) とは何か。永遠で不生・不滅 (*to aition kai aieiētou kai aphaireton*)、時間が何一つ変化させることのないものである。なぜなら時間 (*chronos*) とは動くところのあるもの (*kinēton to*) であり、動かされる物質とともに現われるものであり、常に流動するもの、壊きとめられないもの、消滅と誕生の容器であって、△後で▽とか、△以前に▽とか、△であった▽とか△であろう▽とかは、非存在の告白 (*ēstōnōlogōtis toū h' dyros*) なのである。なぜなら存在の中にまだ生じていないものや、すでに存在を止めたものを、現に存在するように語るのには、愚かであり不合理である。私たちが時間の概念を依存させることの多い表現、△現存する▽とか△今▽も、現わされては消えるものである。△今▽を最高点として見ようと欲すれば、それは未来か過去に押し出され、必然的に分割される。自然も測られるとき、測るものに従属する。自然には△永続するもの▽も△現存するもの▽もない。すべてのもはその△時間に対する配分▽ (*kata tū pros toū chronou sunēlōton*) に応じて、創造か破壊の途上にある。それゆえ△かつて在ったもの▽や△在るであろうもの▽について語るのは適当ではない。それらのものは本来存在に留ることができないものの (*toū hēnēn ēn toū etai mē pēphōtos*) △派生物▽、△転位したものの▽、△変更されたもの▽であるからである。

しかし「神は在し、無限の時間に在すのである」 (*'Alx' ērtōv o theos kai ērtikar' oūōsiva chronon*)。しかも不動の、

無時間の、無偏差の、以前も以後もない、未来も過去もない、老若もない永遠にわたって (*katà tòn aióna*) 在すのである。神は一であるから、永遠 (*tò aei*) を一つの今で満たしておられる、神に従っているものだけが (*monò tò tàxà tòv tòn*) 真に存在するものであって、在ったでもなく、在らんとするでもなく、存在の初めも終りもないのである。私たちはこの神を崇めて、次のように挨拶しなければならぬ、『汝は在し給う』(*ei*)、否むしる古人のある人々のように『汝は一なり』(*ei ei*) と。

実際、神的なるもの (*tò theon*) は、多ではない。私たちは生の経験において生ずる何百という異った要素から構成されており、偶然に結合された集合体 (*akrotaia*) である。存在は一でなければならぬ (*ei ehai dei tò òn*)、同様に一は存在でなければならぬ。存在の相異から他 (*h' heteris*) が現われて、非存在の誕生に至る。それゆえ最初の神の名は、神に相応しいものであったし、第二の名も第三の名もそうであった。つまり神は、多を否定するとこの (*apovimènos tà toída*) フポロンであり、一でありかつ単一であるがゆえにイエーイオス (*Iteos*) であり、古人が清浄で汚れないものをそう呼んでいたようにフォイボス (*foibos*) であった。今日でもテッサリア人は禁忌日に祭司たちが神の外で時をつぶすとき、祭司たちはフォイボスを行っている (*foifonometas*) と云っている。

一は、単純、清純である (*tò òn eikapnès kai katharò*)。汚れ (*o miasthòs*) が生ずるのは別々のものを混合するからである。ホメーロスも、赤く染色された象牙は汚染されたのだと云っている (イリアス四・一四一)。染色者は、混合色を△そこなわれた▽色と言ひ、混合を△損壞▽ (*phagò*) と名づけている。それゆえ△一であり混合されゆるごと▽ (*èu t' ehai kai ákpartò*) が、朽ちゆるもの、清純なるものの特徴である。

アポロンと太陽を同一視する人々を歓迎し、愛するのは正当なことである。なぜなら彼らは、彼が知っているすべてのものの中で最も尊崇するものに、神の概念をあてはめる (*eis toúto t' eúras tòv theòv t' h' éntouan*) という善意

を示しているからである。しかし彼らは心地よい夢の中で神を夢見ている (*τὸν θεὸν ονειροπολοῦντας*) のだから、彼らを目覚めてさらに高く進むよういざなってやろう。そして神の白日夢とその本質を見させ (*θεῶν θά τὸ ὄραμα αὐτοῦ καὶ τῆν οὐσίαν*)、その映像を崇め (*τίμασι θεῶν εἰκόνας*)、それに備わる能力を拜せしめよう。感覚を通して知覚を、受動から静止を得ることは可能なのだから、何とかして神の思寵と祝福の像を (*εἰδώματα θεῶν περὶ ἐκείνων εὐμενείας καὶ μακαριότητος*) 鏡に映すように反映させて見よう。

神が火を送って、彼自身も地や海も、動物も植物も一掃してしまおうというような、神の忘我や変容 (*ἐσθράσεις αὐτοῦ καὶ μεταβολάς*) には耳を傾ける価値はない。さもなくば神は、詩人の描く子供が砂遊びで、造ってはこわして喜んでいるのより、なお悪いことになる。それとは反対に、神は世界に臨在するかぎり (*ὅπου ἐπιτίθεται τὸ κέντρον*)、そのことによって世界の本質を結集し (*συνδέει τῆν οὐσίαν*)、破滅に向わんとするその物質的弱点を支配している (*κρατεῖ τῆς περὶ τὸ σωματικὸν ἀσθενείας*)。それゆえこの神に、『汝在し給う』と呼びかけるのは正しいと私には思われる。忘我や変容の物語りはむしろ、誰か他の神、あるいは半神に相応しい。彼らは自然の破滅や誕生をその役目としている。そのことは、次の対照的な名前からも明らかである。

アポロン (多でない) — ブルートン (多である)

デリオス (明白) — アイドネウス (不可見)

フォイボス (明るい) — スコティオス (闇)

音楽と記憶 — 忘却と沈黙

テオリオス (観る) — クァナイオス (暴露)

さらにホメーロス、ピンダロス、エウリピデス、ステシコロス、ソフォクレスらにも例証が求められる。楽器に関

しては、アポロンの楽器は堅琴であつて、笛は本来は悲嘆の場合のものであつたが、後には慶事にも使われるようになった。他のことにも同じ現象がうかがえる。とくに神に関するものと半神ハイポに関するものとを混合した人たちは、自ら混乱に陥つてしまつた (*τὰ θεία πρὸς τὰ δαιμόνια συγχέουρες εἰς ταπεινὴν αὐτοῦν κατέργασαν*) のである。

神殿入口の二つの銘文『汝在し給う』と『汝自身を知れ』は、対立している (*ἀντικείμεθα*) ように見えるが、ある意味ではお互いに一致している (*συνάδειν*) とも思われる。なぜなら一つは、永遠に在し給う神への畏敬と尊敬をこめて (*ἐκτίθειν καὶ σεβασμῶν πρὸς τὸν θεὸν ὡς οὐρα δὴκ παυτός*) 語りかけるものであり、他の一つは、死すべきものに自らの本性と弱さを想ひ起させるもの (*ὑπόμνησις ἐστὶ τῶ θεῶν τῆς περὶ αὐτῶν φρονέας καὶ ἀσθενέας*) だからである。

五

以上のような対話は、皇帝ネロが巡幸した時期 (六〇年代) に実際に行われたものを基礎としているかも知れないが、ツィーグラーが指摘しているように、プルタルコスがアテナイにいる友人サラピオンに贈り物として本書を書いたとき (九〇年代)、明らかに成熟したプルタルコス (der reife Plutarchos) がアンモニオスの口を借りて語つていたのである (Ziegler, p 191~192)。それゆえプルタルコス自身の演舌も含めてそれ以前のすべての演舌が、最後のアンモニオスの演舌によつて否定されている。

しかしその否定された部分にも、同時代の人々の抱いていた考えが断片的に示されていて興味深い。中でも一番話題の焦点になつたのは「E」||五という一種の数神秘主義であつた。ラムプリアスとプルタルコスの演舌において、

さまざまな角度から五の數に特別の意味を見出そうと試みがなされているが、最後のアンモニオスの演舌で、「余り厳密に議論する価値はない」と一蹴されている。

むしろ「神に関する多くのことが謎にかくされて」おり、人間に探求心を起させるために「E」が掲げられていると言葉は、多くのことを示唆している。プルタルコスは、哲学と宗教あるいは神学を基本的には同一視していたと思われる。ニルソンは、「プルタルコスは一方では哲学的確信と、他方では父祖の宗教への依存という、彼の二つの前提を一致させようと努め、常に中道を見出そうとしていた」と言っている (p. 403)。彼は理性の立場を尊重していたが、そのために神々を否定するような啓蒙主義には断固として反対しており、むしろ神学こそ哲学の完成であると考えていた (『神託の衰退について』四一〇B)。その神学は決して特定宗教の神学ではなく、すべての宗教に通ずる一種の△宗教の神学▽であつたと思われる。彼は、太陽や月、天や地や海が一つであるように、一つの理性、一つの神意のみがあるのであつて、それに任せるのもろもろの力が世界が支配しており、各民族はそれぞれの習慣にしたがつて、それらにさまざまな名前を与えているに過ぎないと考えている (『イシスとオシリス』三七七F)。彼はギリシアの神々とエジプトの神々、またユダヤ人の神とパックスとの習合を認める宗教混淆 (シンクレティズム) を説いている。これは他のデルフォイの神官たちの伝統的神学と、はたして調和できたかどうか疑わしい。

プルタルコスは神を△眞実在▽ (ὁ ἀληθὴς θεός) と哲学的に表現し、時間のうちにはなく、永遠にわたつて存在することを強調する。したがつて不生・不滅 (ἀγέννητος καὶ ἀθάνατος)。神の前にも、神の後にも存在するものではなく、すべてのものは神から存在を分有することもできず、存在に留ることができないで、常に誕生か破壊の途上にある。しかし神に従うことによつて、眞に存在することが許される。この神は「一」であつて、不変・不動である。プルタルコスはそれゆゑ、ギリシア神話特有の、神の変容物語りを拒否して、変容は他の混在であり、非存在 (ὁ μὴ θεός)

に到るとしている。存在と非存在、善と悪の対立は本書では余り強調されていないが、他の哲学的・神学的論文には明瞭に現われており、△おだやかな二元論▽(ein gemildeter Dualismus)を形成している (Prünam, p. 176)。

プルタルコス神観は、プラトン哲学の延長上にあるばかりでなく、アリストテレスからもストア哲学からも多くのものを借用した、いわば折衷的な神観である。そしてこの神の認識にプルタルコスは、「魂を貫いて光る稲妻によって、一度だけ触れて見る」神秘主義的 (erotisch) 方法と、理性によって清浄な原真理に一挙に飛躍する哲学的方法の、二重の方法を用意していた (『イシスとオリシリス』三八一)。

Betz は前述のように、プルタルコスの用語とギリシア語新約聖書を比較検討している。しかしプルタルコスと同時代の使徒教父の文書、あるいは一世代後の教父たちの文書と比較すれば、両者の距離の近さに驚かされる。例えば、ほとんど同時代に、デルフォイの神官であったプルタルコスとアンテオキアのキリスト教会の司教であったイグナティオスは、△神は唯一である▽、△神は永遠である▽、△生れざるもの▽、△不滅▽、△不動▽、△不変▽等多くの表現を共通にしており、ほとんど同じ文化圏に生きていたことをうかがわせる。

しかし何よりも、「汝在し給う」(εἶ)が「E」の意味であるとするプラトン主義的存在論は、「わたしは在って在る者」(『出エジプト』三・一四)というユダヤ教的・キリスト教的存在論との結合によって、キリスト教神学を誕生させる重要な前段階であったと思われる。

参考文献

K. Ziegler, *Plutarchos von Chaironeia* 1949

M. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II. 1961

J. Oakesmith, *The Religion of Plutarch*. 1902

- L. Valentin, L'idée du Dieu dans Plutarque. Revue Thomiste. 1914
D. A. Russell, Plutarch. 1973
R. Volkmann. Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaironeia. 1869
H. D. Betz, Plutarch's Theological Writings and Early Christian Dierature. 1975
K. Pümmn, Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum altchristlichen Umwelt 1954
K. Krämer, Der Ursprung der Geistesmetaphysik. 1967
J. Fontenrose, The Delphic Oracle.1978
A. H. Armstrong, Later Greek & Early Medieval Philosophy. 1967
E. Ivánka, Plato Christianus. 1964