

出雲国造の火継ぎ神事

——その展開と変容——

平井直房

一 はじめに

出雲大社の宮司職をつとめる出雲国造の、就任式ともいふべき火継ぎ神事は、しばしば皇室の踐祚大嘗祭と比較して論じられる。天皇の御即位儀礼の古態は必ずしも判然とはしないが、平安初期頃からは三つの行事、すなわち神器の継承を中心とする踐祚の儀と、御即位を祖宗に告げ天下に公示なさる即位礼と、新帝の最初の收穫祭である踐祚大嘗祭の三者で構成されており、信仰的に最も重要なものは大嘗祭とされる。英国では国王の就任に当り、カンタベリ¹の大寺院で宗教的儀式のうちに王冠をその頭上にのせる戴冠式がすまないと、新しい国王が即位したことになる²といわれるが、わが国においては御一代一度の大規模な收穫祭である大嘗祭が、新しい天皇の誕生に必須な宗教的儀礼なのである。

この祭は秋十一月、簡素な悠^ゆ紀・主^す基二殿の臨時の神殿に、皇祖天照大神をはじめ大地の神々を招き、一晚に宵と

暁の二度、天皇が親しく神饌を供え、お告文(祝詞)を奏上し、御みずからも同様の食物を召上る直会(神々との会食)を伴っている。こうして同じ食物を神々と分け合って頂戴することは、古代から日本に行われた神と合一し神々の生命力をいただく方法であって、これにより新しい天皇は、神々と信仰的に一体となり、神々の靈威を背景に天皇としての機能を果されることになる、と信じられている。しかも宮中では、この大嘗祭と全く同じ趣旨の新嘗祭が、規模は小さくなるが毎年十一月、皇居で繰返されている。すなわち、大嘗祭を通じて身につけた神々の靈威や生命力を、天皇は毎年新嘗祭の度ごとに更新しておられるのである。

信仰的な意味では又、天皇には死がないとも言われる。先帝が崩御になると、皇太子は直ちに神器を継承し、一定の物忌み期間(諒闇)を経て大嘗祭を執行され、神々や祖宗と一体になった新しい人格として皇位を継がれる。この物忌みは一般には服喪とされるが、本来は神聖な人格に生れ代るための忌ごもり、すなわち禁欲と斉戒と謹慎の期間と解すべきかと思われる。こうして歴代の天皇は、宗教的には一人の人格として古代から生き続けておられる、とも考えられるのである。

このような思考や信仰は、ひとり皇室においてだけでなく、島根県の出雲大社にも行われて来た。申すまでもなく出雲大社は、日本神話に有名な大穴持命、すなわち大国主神に献げられた社で、その司祭者は代々出雲氏であった。この氏族の出自は、神話的には天照大神の子、天穗日命の子孫とされているが、恐らくは古くから松江の南郊大庭附近に土着していた古代豪族で、その氏神と推定される熊野神社(熊野大神を祀り、大庭の南方約二里にある)の司祭者でもあったが、次第に勢力を拡大し、後世の出雲全域を支配下に収め、出雲大社にも奉仕するに至ったものであろう。出雲氏はやがて大和朝廷の勢力圏に編入され、出雲の国造に任命される。大化改新(六四五年)以前の国造(現地では今もコクソウと発音)とは、土地を領有し人民を治め、神祭りや政治の一切を司る世襲の古代的な地方支

配者であったが、さような国造は大化改新により廃止された。しかし出雲氏は、その後もいわゆる律令国造として、地方的な神祇官ともいふべき役割を持ち続け、熊野・杵築（出雲）両大社をはじめ出雲国内の神々を祭り、また特に許されて平安初期の延暦十七年（七九八）まで意宇郡おきなどの郡司を兼ね、依然として現地における政治的権力を保っていた。出雲国造はやがて杵築に移住する。その時期は国造・郡領の兼帯が禁止される延暦十七年以後のことと推察されるが、相変わらず国造の称号を保持して現在に至っている。

出雲国造はその後、後村上天皇の興国四年（一三四三）に至り、兄弟間の後継者争いから千家・北島の二門に分れ、両家とも国造と称することになった。両家は翌年和睦して領地を折半し、年間の祭祀を分掌して、奇数月は千家方、偶数月は北島方が出雲大社の神事を主宰することになった。これに対し、古代に出雲国造が直接奉仕したいま一つの神社たる熊野神社は、国造の杵築移住後、十数里を隔てる距離のためか、関係が疎遠になり、平安末期以後はやや衰微して、国造の緩い支配を受けながら司祭者は神主が置かれず、別火（神饌調理などを担当した一種の神職）の熊野氏が代々社務を執行して幕末に至るのである。

火継ぎ神事の問題に入る前に、いま一つ、その主要な舞台となった神魂神社かみすについて触れておかねばならない。この社が建立された大庭の地は古代における出雲国造の本拠地で、附近には多くの古墳群があり、出雲の国府にも近く、『風土記』所載の出雲ノ神戸の中心をなしていた。神魂神社の名は『風土記』にも『延喜式』にも見えず、確実な文書での初出は鎌倉初頭、承元二年（一二〇八）の鎌倉將軍家下文であるという。この社は恐らくは国造の杵築移動後、それまで国造邸に祀られていた総社が平安中・後期に展開して、大庭の村氏神になったと推定される。しかしながら、それは単なる村氏神ではなく、近世に至っても国造の社と言われ、出雲国造の神事のための社領を保有し続けていた。遷宮の際は又、必ず両国造が奉仕し、神主秋上氏は一族の別火と共に両国造に仕え、社殿の掃除から風倒

木の処置に至るまで、杵築側の差図に従っていたのである。

二 火継ぎ神事の史料と展開

火継ぎ神事とは、出雲国造がその就任に当り実施している複合的な特殊神事で、皇室における踐祚大嘗祭と同様、神道の重要な伝統の一つである古代的な聖職者継承の方法を現代に伝えるものである。すなわち聖火で調理された御飯と一夜酒を、神々と共に頂戴する神人合一の儀礼であって、それにより神々の靈威や生命力が分ち与えられ、聖職者としての資格が完全なものになる。そうしてこの靈威や生命力は、火継ぎ神事の縮少版ともいうべき毎年の新嘗の祭―出雲大社ではこれを明治三年まで新嘗会と称し、明治五年以後のものは古伝新嘗祭と呼んでいる―を通じて、年ごとに更新が計られている。

火継ぎ神事の開始時期や古態を知る史料は、古代には見出すことができない。現存する確かな文書で確認されるのは、中世からである。古代史料の欠落の原因は、第一に平安末期の久安五年（一一四九）十一月、杵築の国造邸が失火で焼失した際、累代の文書旧記類が悉く烏有に帰したこと。第二に、この神事が当事者以外の立入りを許さない秘儀であったため、口伝によって行われていたこと、等によるものと思われる。従って中世から近世初頭にかけての關係史料も少なく、その殆どは断片的である。この神事が、神聖な火と水を使用して行われることを記した古い史料に、弘安年間（一二七八―八八）の作といわれる「国造義孝弘安記」があって、「鑽_二神火_一飲_二神水_一、未_レ混_二流俗_一」という言葉を残している。この記録は幻の書で、その内容の詳細は不明であるが、最近に至り国庁に上申された解状であり、寛政三年（一七九一）に上宮佐草氏が作成した目録によれば、当時出雲大社に写しが所蔵されていたことが

判明した。しかし現存する最古の確実な火継ぎ神事の史料は、正平十二年（一三五七）の「国造北島貞孝申状」で、貞孝が先例通り神火神水を受けたことを申立てている。それから八年後の貞治四年になると、貞孝の子資孝の代官時国―神魂神社の神主秋上時国?―が書いた申状がある。これによると国造は火継ぎに際し、亡父の葬儀に参列することなく、大社から十里余り離れた神魂神社に参向して神火神水の継承をする時、国庁の案主(書記)・税所(税務官)をはじめ、巫女や神人たちを集め、舞楽を奏し、方式通りの神役を勤めさせて、一人に相伝せしめる神職である、と言っている。出雲国造の火継ぎ神事は、後述する種々の理由から、古代以来のものであらうと推測されるのであるが、こうしてすでに南北朝時代には、神火による神聖な食物を神々と相嘗めするという祭の方式が、近世のそれにながる形で行われていたらしいことが、確認されるのである。

火継ぎ神事は江戸初期から、学者たちの注目を集めはじめ、出雲国造は神火神水の継承を通じ「不生不滅」であること、国造就任後は聖火以外の火で調理された食物を一切食べないことなどが報告された。しかしながら神事の詳細を外に洩らすことが、殊に幕末まで厳しいタブーだったためか、報告の多くが種々の誤りを伴うものであった。それは承応三年（一六五四）の黒沢石斎著『懐橋談』、林春斎の『国史館日録』寛文七年（一六六七）六月十二日の条、享保二年（一七一七）の黒沢長尚著『雲陽誌』等の関連記事のみならず、大正十五年の『八束郡誌』に載った神魂神社社司秋上武雄氏の「秋上家所伝神火相統式次第」や、昭和十六年の『官国幣社特殊神事調』所収の出雲大社特殊神事の解説、その他にも見られるが、詳細は拙稿「火継ぎ神事の研究序説」（『神道思想史研究』所収）に譲りたい。

火継ぎ神事の研究に必要な史料の所在は、管見によれば大きく三つに分けられる。第一は千家・北島の両国造家所蔵文書である。これについては東京大学史料編纂所の影写本や、先年村田正志博士が編纂した『出雲国造家文書』も有益であるが、それらに収録されていない両家の秘蔵文書が特に重要なのである。第二は千家方の元上官平岡家、北

島方の元上官佐草家の所蔵文書である。この両家は幕末まで大庭での火継ぎ神事に必ず随行した家柄で、子孫のため門外不出の秘録が種々作られていた。私は幸にしてこれら第一・第二類の諸家の御当主達の知遇をいただき、格別の好意で未公開史料の一部を閲覧させて貰うことができた。史料の第三は、神魂神社宮司秋上家の所蔵文書である。これは先年村田博士等の努力により、島根県教育委員会から刊行された『出雲意宇六社文書』に収録され、利用が可能となった。

それではこの神事の実体はどうかというと、かなり纏った形でこれに触れている文献は、秋上家文書の中世末期や江戸初期の記録もさることながら、代表的なものとしては千家方に万治三年（一六六〇）の平岡孝昌筆「国造殿御火継記録」があり、北島方に承応三年（一六五四）の佐草自清筆「国造恒孝公御火継之記録」があつて、いずれも一子相伝の秘録とされていた。この両書によれば、当時両国造家の火継ぎは殆ど同一の形で行われている。これを表示すれば次の通りである。

〔第一図〕

第一日

A 神火相統

1 本殿大床で装束を着用、袂を受けて殿内に参入し、神前に拝礼

2 神前で鑽火（家伝の秘宝たる火切り杵・臼を使用。発火すると大床で悦びの神楽を奏す）、本殿内で炊飯（米は大社の

神田、水は付近の神奈備山の真名井の滝から）

3 聖なる御飯を神に捧げて頂戴、新国造として神前に祈誓

B 半御供（洗い御供とも言い、米一石を洗米と玄米飯にする）奉奠

C 祝詞（口伝の黙祷形式）奏上

D 参籠（境内の籠り所使用。この間、杵築に火継ぎ成就を報告）

E 熊野神社からAに前後して新火切りを一組持参

第二日

A 諸御供(米三石を餅などにする、出雲大社で最も鄭重な献供)奉奠

B 祝詞(新嘗会のものに似た定型化された詞章)奏上

C 齒固め(神奈備山の真名井の小石を噛む仕草。長寿祈願の意か)

D 一夜酒(前日の御飯の一部で作る)頂戴

E 百番の神舞(榊の小枝を両手に拝舞)

F 参籠(文禄二年から北島方は、このころ連歌)

G 神事の相撲

第三日

A 湯立神楽(清めか。火は熊野の新火切りによる)

B 参籠

第四日

A 暇乞いの参拜(早朝)

B 熊野の火切りを二分、一半を大庭の国造別邸お火所に残す

C 杵築に移動

D ①大社舞殿(神楽殿)で神拝―千家方

②大社本殿で奠供・神拝―北島方

E 長庁(庁の舎)で参籠

第五・六日

A 終日参籠

第七日

A ①早朝、本殿で奠供・神拝―千家方

②早朝、本殿で参拝―北島方

まず、国造の死が確認されると、後継者は身を清め、新しい衣服を着け、家宝の古い火切りを携えて出発する。一行は宍道湖の南岸沿いに約十里の道を、九時間ほどで大庭に急行する。行列が神魂神社に到着すると、石段下の手水鉢の前で被を受け、参籠所に入る。神魂神社の祭神は明らかでないが、江戸初期の秋上家の記録では伊弉諾・伊弉冉いざなび尊みこととされ、時代が降ると伊弉冉尊が主祭神になって行く。しかしこれとは別に、万治三年（一六六〇）の佐草自清の秘録『媒家伝之神書』に残された国造の新嘗会の祝詞では、熊野大神と大国主神を中心とする神々が、祭儀の対象となっていることに注目したい。さて、参籠所に入った国造後継者は、湯かかりをして身を清め社殿に入り、本殿の入口で装束を着ける。神社関係のいかなる祭でも、装束は参籠所や社務所を出る前に着けておくものであり、神聖な本殿の入口でこれを着用する例は他にない。この異様な作法を理解する鍵の一つは、杵築の国造邸のお火所（聖火を保存し国造の食物を調理する質素な萱葺きの建物）の慣習であろう。そこは今も国造以外は男子のお火所番しか入れず、冬でも入口で足袋を脱ぎ、備付けの袴をつける。このことは後述する本殿内での炊飯と共に、神魂の本殿が国造邸お火所の機能を、臨時に果すものであったことを示していると思われる。

本殿に入った国造後継者は、神前で祈り、家宝の火切りで火を鑽りはじめ。いよいよ発火すると、神魂神社の別火がそれを受けて、本殿の一隅に設けた臨時の「作り囲炉裏」で少量の米を炊く。米は出雲大社の神田から、水は近くの茶臼山（『出雲国風土記』に神名樋山とある）中腹の真名井の滝から汲んでくる。こうして用意された御飯を、海鹽あしかの皮の敷物の上で食べることが、神火神水の継承であった。この場合、飯を盛る土器かわらは一つだけである。これを両手に捧げ、微音で神々に唱えごとをして頂戴する。これは明らかに神道の一般的な神人会食ではないが、これも一種の神々との靈交であろう。これにより、神々の生命力のみならず、その靈威をも身につけた神聖な司祭者になる。

従つて国造のことを神の「御杖代」とか「垂迹」とかいう文献も、十七世紀後期から出現するのである。続いて新国造は神前に進み、黙禱の形で祈禱と誓いを行なう。なお、この時の神聖な御飯の一部は、予め別の容器に移され、翌日の神事用の一夜酒が作られている。

火継ぎ神事は神魂神社に三晩、出雲大社に三晩の参籠を伴う七日間の複合儀礼で、その中に大庭から杵築への移動が含まれている。第一日はこの神事のと、玄米一石を御飯と洗米にして供える感謝の祭典がある。終つて参籠所にもり、杵築に神火相続を報告する飛脚を送る。この日、熊野神社からは新しい火切り（約九十糎の檜板と八十糎ほどのウツギの棒）が一組届けられている。杵築から持参した家宝の火切りも、元は同じ神社からのものなのであるが、この新しい火切りの火が次の新嘗会まで、新国造の食物調理にあてられる。神魂の本殿床下には、神で囲った臨時のお火所が設けられ、聖火が保存された。神事の期間ばかりでなく日常生活においても、この火で用意された食物を他人が食へることは嚴重に禁止され、食物の残りは必ず一定の場所に埋納された。

第二日には御供米三石を、餅などにして献げる諸御供がある。これは新嘗会にも行われるが、出雲大社における最も正式かつ鄭重な献饌と同じものであった。この神饌調理には国造用とは別の、神社の火切りが使われた筈である。ただ第三日目の清めの湯立てで神楽だけは、熊野からの新しい火切りの火が使われている。火の更新が必要だったからであろう。第二日目には諸御供に続き、神魂の本殿で歯固めの行事があった。国造は儀式用の膳の土器に入れられた真名井の滝の小石を箸で挟み、軽く三度噛む所作をする。一般に歯固めとは、日本の民間信仰では元日又は六月一日ころ、堅い食物を食くべて歯を丈夫にする行事とされるから、国造の長寿を祈るものとも解されるが、別に生後百日前後の乳児の食初くぞめの祝いをも歯固めという地方がある。後者の方を取れば、ここに新しい神聖な人格が、神の奉仕者として誕生したことの祝いということになる。続いて一夜酒の頂戴である。前日、神聖な御飯の一部で醸した酒

を、国造がいただく。そのことの意味は、聖なる御飯頂戴と変るものではない。次に榊舞（神舞とも）がある。榊舞の調べに合せて、国造は両手に榊の小枝を一对持ち、微音で唱えごとをしながら、高く両手を廻して拜礼することを百回繰返す。以上の歯固め、一夜酒頂戴・榊舞は、毎年の新嘗会にも神魂神社と大庭の国造別邸で行われる行事だった。これらが全て終了すると、国造は参籠所に戻る。午後には神事の相撲があった。

第三日には国造は終日参籠のままである。境内ではこの日、清めの湯立てが行われた。第四日目には未明に暇乞いの参拝をすませ、熊野からの新しい火切りを二分して、一方を大庭の別邸のお火所に残しておく。これを使い次の新嘗会に一夜酒を作るためである。続いて行列を組んで榊舞に向う。往きには立てなかつた鉦と傘を立て、正式の国造としての格式を示すのである。榊舞帰着後の国造の行動には、両家の間で多少の相違があった。すなわち千家方は出雲大社の榊舞殿から本殿を遙拝し、庁の舎で三晩参籠の後、第七日早朝に本殿に参入し、米一石の御供を献げて誓いと祈願の参拝をする。これに対し北島方は、榊舞到着後直ちに潔斎して本殿に同様の奠供をし、参拝する。あとは参籠を続け、第七日朝の神拝で終るのである。以上が前述の代表的史料に伝えられた、中世以来の標準的な火継ぎ神事的方式である。こうして七日目の朝、神事が完了すると国造邸に入り、祝宴がある。大庭に出立以来、精進料理しか食べなかつた新国造と介添えの上官は、この日国造邸で精進ほどの食事をし、平常に戻るのであった。

一方、逝去した国造の遺体は、新国造が大庭に出発する時、脇門から仏寺に送られる。出雲大社の神仏分離は寛文七年（一六六七）の御造営当時からだが、国造の葬儀が神仏併用方式―仏葬のあと別の祭場で清めの儀をして埋葬―になるのは、天保三年（一八三二）千家尊之の葬儀からで、江戸初期は幕府の政策のため仏葬以外は原則として許されなかつた。国造邸では逝去のあとも前国造用の聖火が保存され、平常通り国造用の食事がお火所に用意されている。やがて大庭から神火相統の通知が入ると、はじめてその古い火が消され、仏寺で葬儀が行われる。新国造はこれ

に参列しない。同じころ大社内の諸施設や国造邸が清められる。お火所では前国造用の食物（味噌・醬油など）や器物が、悉く碎き、埋め、又は焼かれる。お火所の屋根は葺替えられ、壁は塗直され、畳や筵は新調され、便所も造りかえられて、新国造の帰館を待つのである。

三 出雲国造の新嘗会

火継ぎ神事と密接な関係をもつ国造の神事に、新嘗会がある。出雲大社の新嘗の祭はもと杵築では行われず、大庭の神魂神社と国造別邸で齋行される両国造の新嘗会が、すなわち出雲大社の新嘗祭だった。この神事も古くからのものと想像されるが、確かな文書にその名が出現するのは十六世紀後半のことであり、その実態は火継ぎ神事よりな世に知られていない。恐らくは年々の恒例行事なので筆録する必要が感じられなかったのが、その原因の一つかと思われる。筆者の知る限り、新嘗会の最も重要な史料は佐草自清の元禄元年（一六八八）著『重山雲秘抄』上と、万治三年（一六六〇）十一月の『千家国造家日記』である。

これらによると、両家ともその方式・順序に殆ど変る所がない。次掲の第二図は、近世前・後期における新嘗会の諸行事を示すが、最上段の『重山雲秘抄』に見える姿は、中世末期すでに概ねこの通りだったという。

〔第二図〕

A 元禄元年（一六八八） 『重山雲秘抄』上	B	C	D	E	F	H	I	J
（→）大庭の国造別邸 宵に熊野神社から火切り。鑽火・炊飯	○	○	○	○	○	○	○	○

千家国造方

- B 享保十年（一七二五）「千家国造家日記」
- C 安永五年（一七七六）「〃〃〃〃」
- D 寛政七年（一七九五）「〃〃〃〃」
- E 天保三年（一八三二）「〃〃〃〃」

(四) 第二日(辰の日)早朝 国造別邸で侍之神事(饗宴)	(A) 神魂神社 本殿で神拝・諸御供奉奠	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
	(B) 庁の舎 1 祝詞行事	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
	2 歯固め	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
	3 一夜酒頂戴	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
	神主・上官・別火に神酒	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
	4 百番の舞	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
	(三) 大庭の国造別邸 1 釜の神事	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
	2 歯固め	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
	3 一夜酒頂戴	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
	神主・上官等に神酒	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○
4 百番の舞	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	
5 御飯頂戴	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	
6 火切板に揮毫	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	
?	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	
○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	

北島国造方

F 寛延二年（一七四九）「大庭新嘗会遷宮一途之日記」

H 寛政五年（一七九三）「大庭新嘗会日記」

I 慶応二年（一八六六）「大庭御新嘗会日記」

J 明治二年（一八六九）「〃〃〃〃」

先ず両国造の大庭への出発は、新嘗会の二日前、十一月中または下の丑の日で、杵築出発の際から先番・次番の順が決められていた。行列は現在の出雲市東方の中宿に一泊し、翌日大庭に到着すると、それぞれの別邸に入る。卯の日早朝、両国造は次々に神魂神社に参拝し、神楽を上げて帰る。新嘗会の行事はその晩、熊野神社の神人（亀大夫）が別邸に三組ずつの火切りを届けることから始まる。大庭と杵築の社人がこれを吟味し、試みに鑽火をするが、国造・上官・秋上神主などはそこに臨席しない。いわゆる亀大夫の悪態は、十七世紀の記録には出てこない。このあと、火切りの一組の火をお火所に移し、真名井の滝の水を使って少量の新米を炊く。これはこの晩、国造別邸の神事に、国造が新嘗するためのものである。続いて国造は輿に乗り、神魂神社に移る。本殿での式典の第一は、火継ぎ神事の第二日に見られたと同じ、正式の諸御供の奉奠である。それから国造は境内の庁の舎に移り、本殿に向って祝詞を唱える。神道の祭では、祝詞は祭壇の前で唱うべきもので、このような例は全く珍しいが、出雲大社では当時三月会（現在の例祭に相当）にも同様な方式が行われていた。続いて同じ庁の舎で、歯固め・一夜酒頂戴・禰舞がある。火継ぎ神事と同じやり方だが、この方は場所が庁の舎になっている。一夜酒は祭りの前夜、前年から残しておいた一組の火切りを使い新米を炊き、杵築のお火所から持参の麴を入れて造った。

新嘗会の前半はこれで終り、後半は国造別邸が祭場になる。そこでの最初は、「釜の神事」である。神が乗って降臨したと伝えられる古い大釜が広間に据えられる。釜の上には新しい玄米の飯を納めた俵を載せ、その俵には神々の

象徴である御幣が立てられている。神魂の別火は、この釜と国造に向って祝詞を唱え、終って担い棒の前後に稲穂三把と一夜酒入りの瓶子をつけて担い、杖をつき釜の周囲を「荒田なし」と唱えながら三度巡る。この釜を巡る別火の姿と同じものが、鎌倉時代の紀州熊野や伏見稻荷に関する絵画には、農業神の姿として描かれている。別邸ではこれに続きもう一度、国造の歯固め・一夜酒頂戴（北島方のみ）・榊舞がある。次に国造の新嘗、すなわち御飯頂戴となる。作法は火継ぎ神事のはじめの、神聖な御飯頂戴の際と同じだが、御飯は別邸お火所で炊かれている。そのあと、火切り板に国造が「新嘗会御火切」などの文字を揮毫して終るのである。

夕暮からはじまった新嘗会は、両国造によって次々に夜を徹して行われ、やがて暁の光が差込んでくる。日の出のころ、前夜から奉仕した神職たちとの饗宴（侍の神事）があった。新嘗会が済んだので、国造はこの朝から、それまで食べることを慎んできたその年の新しい大豆・小豆・黍・粟・茄子・瓜・干瓢などを、はじめて味わうことができた。この饗宴のあと、国造の行列は大庭を出、途中で一泊して巳の日杵築に帰るのが常であった。

新嘗会のこのような複合的儀礼において、われわれは何故、国造の歯固め・榊舞などの行事が、神魂神社と別邸の双方で繰返されねばならなかったか、という疑問を持つ。これにつき仮説を試みるなら、新嘗会はもと出雲国造が杵築に移住する前から、大庭の国造邸で行なっていたものだが、平安中期以後、神魂が正式の神社として展開すると共に、祭場が二元化し、儀礼の若干は二カ所で行われるに至ったと思われる。

四 火継ぎ神事の変容と研究意義

そこでいま一度、火継ぎ神事に戻ろう。神魂神社が平安中期以後の展開であることは明白なので、火継ぎ神事も神

魂で行われる限り、それ以前まで歴史を遡らせることはできない。しかし国造の新嘗が、その名称はともかくとして、神魂社の成立以前から大庭の国造邸で行われるものであったとすれば、火継ぎ神事も神魂社の成立以前から存在していた可能性が出てくる。何故なら、この両神事はあまりにも密接に関わり合っているからである。関連してこれら両神事に、神楽歌の伴奏に使われる琴板（長さ約一米の琴の形をした杉の箱で、絃が無く裏面に丸い穴がある。これを柳の小枝で叩き拍手を取る）は、和琴わごんの出現以前からの古代楽器の形態を伝えるものと思われる。また、聖火を鑽るための火切りは、伊勢神宮などに見られるハズミ車のついた改良型ではなく、太古さながらの原始的な揉み錐形式のもので、これらが必ず使われていることも両神事の起原が中世あたりのものでないことを推測せしめる。しかも両神事における火切りは、昔も今も一貫して、出雲氏の古い氏神と思われる熊野神社からのものでなければならなかった。出雲国造の杵築移動後、国造と熊野神社の関係は次第に疎遠になって近世に至った。それにも拘らず熊野からの火切りが必ず使われていることは、この二つの神事の原型が、国造の熊野神社に直接奉仕していた当時からのものであることを暗示する、と私は考える。

さてそれでは、この火継ぎ神事がその後いかに変化して行くかという問題に入ろう。次掲の第三図は、江戸前期から幕末に至る両国造の火継ぎを、一覽し得た史料によって分析したものである。

〔第三図〕

（千家方）

68代 千家尊光

万治三年（一六六〇）七月

A

（千）

「国造殿御火継記録」平岡藏人孝昌

75代 千家俊勝

享和十年（一七二五）五月

C-1

（千）

「国造俊勝御代始記」（「国造家日記」）

C-2

（秋）

「千家豊実・同俊勝神火相統記録」秋上丹治孝相

76代 千家俊秀

安永五年（一七七六）四月

D-1

（千）

「出雲俊秀神火相統之次第」（「国造家日記」）

2 の 間 (本 殿 内 二 の 間)	1 本 殿 大 床 で 装 束 着 用 ・ 破 綻	A 神 火 相 統	第一日	千 家 尊 光	A 1660
			北 島 恒 孝	B 1654	
			千 家 俊 勝	C 1 1725	
			"	C 2 1725	
			千 家 俊 秀	D 1 1776	
			"	D 2 1776	
			千 家 尊 之	E 1 1795	
			千 家 尊 孫	F 1 1832	
			北 島 直 孝	J 1 1730	
			"	J 2 1730	
			北 島 惟 孝	K 1 1784	
			北 島 宣 孝	K 2 1784	
北 島 全 孝	L 1 1803				
北 島 全 孝	M 1 1838				

(千) || 千家国造家文書、(北) || 北島国造家文書、(秋) || 秋上家文書、(佐) || 佐草家文書

77代 千家尊之 寛政七年(一七九五)三月 D 1 (秋) 「千家俊秀神火相統日記」 秋上大祐広国？
E 1 (千) 「国造家日記」

78代 千家尊孫 天保三年(一八三二)十月 F 1 (千) 「国造家日記」

(北島方)

66代 北島恒孝^孝 承応三年(一六五四)八月 B (佐) 「国造恒孝公御火継之記録」 佐草宮内自清

69代 北島直孝 享保十五年(一七三〇)九月 J 1 (北) 「国造直孝火継日記」 北島内蔵助孝京・北島掃部
J 2 (秋) 「北島直孝火継相統記」 秋上主部清(孝相)

70代 北島惟孝 天明四年(一七八四)九月 K 1 (佐) 「惟孝君御直日記拔書・御火継之事」 明治三年佐草武清写
K 2 (秋) 「北島家孝神火相統日記」 别火秋上操

72代 北島宣孝 享和三年(一八〇三)閏正月 L 1 (佐) 「国造宣孝公御神火御相統之節大庭日記」 佐草茂清

75代 北島全孝^孝 天保九年(一八三八)七月 M 1 (佐) 「全孝公神火御相統之日記」 佐草尚書美清
M 2 (秋) 「北島順孝^孝神火相統日記」 秋上三郎左衛門久国

出雲国造の火継ぎ神事

E 百番の舞	D 醴酒頂戴	C 齒固め	B 祝詞奏上	A 諸御供奠供	第二日	② 〃 三枚	E ①熊野社か ら新火切 り一枚	D 参籠(篋り 所)	C 祝詞奏上	B 半御供(洗 御供)奠供	3 頂戴・神に 祈誓	聖なる御飯
○	○	○	○	○		×	○	○	○ 第二日	○ 第二日	○	
○	○	○	○	○	○ 連歌	×	○	○	○	○	○	○
○		○	√ 神拝	○		×	○	○	○	○	○	○
○	○	○	√	○				○		○		
○		○	○	○ 第三日				○	○	○	○	○
○	○	○		○ 第三日		○	×			○		○
○	√	○	√	○ 第三日		○	×	○			○	○
○	√	○	√	○ 第二日		○	×	○	√	○	○	○
○	○	○	√	○			○	○	√	○	○	○
						○						
○	○	○	○	○ 第四日		○	×	√	○	○	√	√
○	○	○	○	○	○ 連歌	○	×	○	√	√	○	○
○	○ 御飯— 一夜酒の誤	○	○	○		○	×	√	○	○	○	○
							× なきこと の確認さ れるもの					√ 行われた ことの推 定可能

E 長斤(斤の 舎)で参籠	②大社本殿 で奠供・ 神拜	①大社舞殿 (神楽殿) で神拜	C 杵築に移動	B 熊野の火切 りを二分、 一半を残す	A 暇乞いの参 拜	第四日	B 参籠	A 湯立神楽	第三日	G 神事の相撲	F 参籠
○	×	○	○	○	○		○	○		○	○
○	第三日 参拜、 第四日 奠供	×	○	○	○	第三日	○	第二日 ○		○	○
○	×	○	○	○	○		○	○		○	
			○		○			○		途中 中止	○
○	×	○	第四日 ○		○	第三日				○	○
				×						○	
			第四日 ○	×	○	第三日	○	○		○	○
○	×	○	第三日 ○		○	第二日	○	第二日 ○		○	○
	第五日 ○	八足門 ○									
○	○	八足門 ○	○		▽		○	第二日 ○		○	○
				×							
			第五日 ○	×	○	第四日	▽	第四日 ○		○	▽
○	×	八足門 ○	○	×	○		▽	第二日 ○		○	▽
○	×	八足門 ○	○	×	○	第三日	▽	第二日 ○		○	▽

この表の最上段のA・Bは、千家尊光（一六六〇年）と北島恒孝（一六五四年）のそれを示した。これと同じ表のC1・C2の千家俊勝（一七二五年）、ならびにJ1・J2の北島直孝（一七三〇年）当時のものと比較すると、十八世紀前期の火継ぎには、中世末ないし近世初めの方式が、ほぼ忠実に守られていることがわかる。次に俊勝・直孝より以後のものについて見ると、これも全体的には右と同様であるが、十八世紀中期を境にして小変化が起きている。その第一は第一日目に熊野神社から受領する火切りの数で、一七七六年の千家俊秀の時に一枚から三枚に増え、以後両家とも三枚ずつ受領して幕末に至る。この背後には熊野神社の別火の工作があった。これに関連して第四日目のBに見るごとく、以前のように火切りを切半することなく、余分の一組を大庭に残すことになる。変化の第二は、杵築に帰着後の北島方の、出雲大社参拝と御供献進の時期である。既述のように江戸前期には第四日目に本殿に昇り、奠供と神拝があった。この方式は惟孝（一七八四年）の頃まで続いたらしいが、宣孝（一八〇三年）・全孝（一八三八年）の

第五・六日	A 参籠	第七日	A ①早朝、本殿で奠供・神拜	②早朝、本殿で神拜	B 土居(国造)邸で祝宴
	○		○	×	○
	○		×	○	○
	○		○	×	○
	○		目十四日	×	目十四日
第四・五日			○	×	○
			×	○	○
	○		×	○	○
				第八日	○
			○	×	○
	社参		○	×	○
第四・五日	社参		○	×	○

代になると千家方に近い形に変わっている。すなわち帰着当日は八足門から遙拝して参籠に入り、最終日早朝に昇殿して奠供・神拝をしている。その理由は明らかでないが、千家方の方式を宗教性がより高いものとする判断の結果である。史料^{L1}によれば、北島方の第七十一代国造明孝は、在職十三年の後三十一歳で多病のため、享和三年（一八〇三）に嗣子宣孝に職を譲っている。次いで明治二年のことになるが、千家方でも三十八年間在職していた第七十八代国造尊孫が、老病のため長子尊澄へパトタッチしている。しかしながら、火継ぎ神事の儀礼全体の流れは、大筋において江戸初期のものと大差がなく、二百数十年の歳月を通じ、いかに良く古態が守られて来たかが立証されると思われる。

これより先、十八世紀後期になると熊野神社の別火は、古代における出雲国造とのつながりを復活させて自社の權威を高めるため、火継ぎ神事のあと国造が熊野神社を参詣するよう要請をはじめた。旧記に一切見えない熊野側の申立てに接し、北島方は幕末に至るまでその実行を差控えているが、千家方は敢えてこれを受け入れ、俊秀の代から火継ぎ神事の次の新嘗会の朝、先方の申し出に近い方式で熊野に詣でるようになった。これが大正四年に御大典を記念して創設された十月十五日の、鑽火祭（新しい火切りを受領する祭）の先駆をなすものである。

明治二年になると熊野の別火は、更に新嘗会を毎年熊野で執行してほしい旨、申入れて来た。関連して両国造家は、翌三年神祇官に伺書を提出し、古く新嘗の祭を熊野で行なった確証がないのに対し、神魂神社はこの祭儀執行の歴史が古く、そのための料田や国造別邸もあるのだから、新嘗祭は従来通り大庭でやりたい。しかし熊野神社は出雲国造にとり格別な社なのだから、御一新を機に火継ぎ神事は今後熊野で挙行することにし、その帰途神魂の社に詣で、御供を献じ神秘的儀式をいたしたい、との案を提出している。神祇官のこれに対する回答は不明だが、この年の新嘗の祭は従前の方式で大庭で執行された。

さて、明治四年から始まった政府の神社制度の改革は、出雲大社にも甚大な影響をもたらした。この年一月の社寺領の上知で、出雲大社は総計三千三百六十一石余の神領を失い、両家合せて五百二十七名に及んだとされる国造・上官・祿宜・中官・被官・巫女・神人等の社家の、経済的基盤が根底から揺り動かされた。続く五月には官幣大社への列格により、出雲大社の祭儀や祭祀習俗も従来のままではあり得なくなった。特にそれに伴って施行された官選神職制により、上官以下の過半数は大幅な人員削減と精選補任の対象となり、社家としての存続が危ぶまれる状態となった。こうした状況の中で、明治四年の新嘗祭がどのように行われたかは不明であるが、少なくとも在来の大庭出向という形を取り得なかったことだけは確かである。

明治五年一月になると、官選による大・少宮司として、千家尊福・北島脩孝（ながのり）の兩名が任命されたが、国造職のバトン・タッチは遅れて同年十一月十九日、この年の新嘗祭の三日前であった。史料不足のため断定はできないが、政治的・社会的激動の中にあつて、この時の火継ぎは大庭に参向することなく、出雲大社における国造交代の報告祭のみだった様子で、別に両家から、すでに国幣中社に列格していた熊野神社に代理が派遣されて、同様の報告祭がなされている。

これより先、明治五年六月には、出雲国造の火の禁忌に重大な変化をもたらす問合せが教部省に出され、許可になっている。それまで兩國造は、熊野からの火切りによる聖火以外の火で用意された食物を、一切口にしないことを守ってきた。旅行中も火留宮などを納めた調度唐櫃を携行していた。しかし官選宮司としての要務による上京が重なり、殊に明治五年春から本格化する大教宣布運動に、千家尊福は神道西部管長を命ぜられ、全国に遊説するといったことになる。それまでの火のタブーの厳守が旅行中は行届きがなくなる。こうした背景の中で、以後出雲国造は神火神水の伝統を大切にするものの、聖火による斎食は祭儀の時だけ摂り、日常生活においては一般人と同じ食事をして

差支えないよう、改革が認められるのである。この食習慣行の切換えは、具体的には五年十一月の両国造同時交代の日から行われた。その折の報告祭の祝詞を見ると、時勢の変化とはいえ古来の禁忌から離れてゆく深い嘆きと懼れが、切実に感じられる。しかし伝統はこれで断絶した訳ではない。例えば千家家について言えば、祭儀のない日でも国造は毎朝潔斎して自宅のお火所に入り、神拝をして、お火所裏の専用井戸の水と聖火で炊いた、小土器に一杯の御飯を戴く行事をすませてから、はじめて家族と同じ朝食の膳につくことを、戦後に至るまで続けているのである。

ところで、大庭における国造の新嘗は、明治五年六月の教部省認可により再開される筈であったが、大・少宮司が官社の大祭となった出雲大社新嘗祭に奉仕することなく、大庭に向かう訳には行かないことが明らかになったので、改めて九月に教部省の認可を取直し、大社での公式の新嘗祭の終了後、国造の私祭として同日杵築でこれを執行することとし、神魂神社には職員一名を遣して猷供させることとなった。これにより大庭での国造の新嘗行事は廃絶の止むなきに至り、今日に及んでいる。

いわゆる「古伝新嘗祭」の成立については、明治時代の史料が庁の舎の火災等のため甚だ少ないので、明確な跡づけが出来ない。次掲の第四図の上段は、明治五年十一月二十二日午後の、国造の私祭としての新嘗祭の次第で、出典は社務所保存の記録である。

〔第四図〕（明治以降における出雲国造の「古伝新嘗祭」）

<p>明治五年 「新嘗祭」記録</p>	<p>大正十三年 『出雲大社特種神事取調書』</p>	<p>昭和四十年改訂版 『出雲大社由緒略記』</p>
<p>1 庁の舎榭の間から神拝 (本殿遙拝)</p>	<p>1 拝殿の祭壇で宮司一揖 宮司御飯・醴酒を捧げ四方に献す</p>	<p>1 同上 2 同上(黙祷を伴う)</p>

<p>2 釜の神事 大宮司以下拝礼 禰宜拝礼・祝詞・“奉幣”・ 釜めぐり</p> <p>3 百番の舞 大宮司・少宮司・禰宜以下</p> <p>4 三献式 大宮司の饗膳に歯固めの石 全員の饗膳に撤下の御飯 三献式に撤下の醴酒</p> <p>5 神拝して退下</p>	<p>3 宮司四方に黙禱・再拝拍手</p> <p>4 宮司相嘗の式</p> <p>5 宮司火切臼に揮毫</p> <p>6 宮司歯固式</p> <p>7 百番の神舞 宮司・権宮司・禰宜 (夫々終りに再拝拍手)</p> <p>8 宮司祭壇で一揖 釜の前で再拝拍手</p> <p>9 禰宜釜の神事 一揖して釜めぐり三回 二拝拍手一揖(祝詞なし) 退出して直会(社務所神の間) 宮司以下饗膳 三献式</p>	<p>3 同上(相嘗め)</p> <p>4 同上(揮毫)</p> <p>5 同上(歯固め)</p> <p>6 百番の舞 (権宮司・禰宜は行わず)</p> <p>7 同上</p> <p>8 同上 (釜の前には行かず)</p> <p>9 同上(庁の舎) (二拝拍手なく前後に一揖) 釜めぐり三回</p>
---	---	---

これによると場所は庁の舎神事の間で、先ず本殿の遙拝があり、次いで釜の神事・百番の舞・三献式と続いて、最後に又本殿を遙拝している。この三献式の国造の饗膳に、歯固めの石と本殿から撤下された神供の御飯が、土器に盛り、添えられている点は注目の必要がある。こうした行事がやがて夜に移され、“古伝新嘗祭”と呼ばれて、同じ第四図中段のごとき式次第に変化するものは、恐らく明治中期頃かと推定されるが、現在もそれが殆ど変ることなく踏襲

されているのである。

これに対し火継ぎ神事の方はどうか。千家方では明治十五年、千家尊福の辞任に伴う尊紀のの神火相続があったが、この時の記録は出雲大社にも見当らない。あるいは神社制度の改革に伴う国造家としての対応が、この神事に関しては未確定で、明治五年のものに似た便法によって執行したかとも想像される。明治四十四年になると、尊紀国造の帰幽に伴う嗣子尊統むねむら氏の火継ぎがあった。千家尊福著『出雲大神』によって、その模様を検討すると、先ず十二月十八日夕刻、杵築の国造邸お火所で神火相続の儀式があった。翌十九日には人力車で熊野神社に至り、就任報告を兼ねて新火切り受領の祭典を挙行し、同夜は熊野神社に参籠する。二十日朝には同社に参拝して大庭に向い、神魂神社に幣帛を供進して拝礼し、吉例による角力の儀を見る。同日夕刻には杵築に帰着し、大鳥居を経て境内の賽路を通り、会所で三献の式をして参籠する。そして翌二十一日、午前八時から新任奉告祭を出雲大社で執行し、新宮司は社務所に入って神職一同に新任の披露をする、という順序であった。

尊統氏の火継ぎにおいて、中心となるものは勿論、第一日の杵築お火所での神火相続である。『出雲大神』からその部分の儀注を引用しよう。

時刻(明治四十四年十二月十八日午後五時)式に列する諸員参集所に着く

次新任宮司衣冠を着し伝来の靈器を錦囊のまゝに奉じ齋火殿に向ふ

次齋火殿の入口に於て宮司清祓式を行ふ

次宮司殿内の上段設けの席に着く南面

次諸員殿内の下段に着座東上北面手水は入口に於てなす

次宮司手水の儀あり

次宮司殿内の神前に向ひ口伝の皇神を招祭して黙禱再拝拍手

次宮司錦囊中の燧白燧料を出す

次宮司新に刀を以て燧臼の火口を刻む

次殿内上段に荒薦を敷き其上に揉みたる木綿に白紙を置き艾を添ふ

次宮司燧臼燧杵を白紙の上に置く

次諸員燧杵をとり燧臼の火口に当て摩擦して火を取る

次発したる火を斎火殿主任に渡す

次主任炊所の炉に火を置き松并に柳の木削花を用ひて焚付く(息気を禁ずるを以て白扇にてあふぐことあり)

次主任焚付けたる火にて土鍋をかけ真名井の水を以て洗淨せる米を煮る

次飯を大土器二重の上なる分に盛り高き台膳に置き前方左右に土器(左昆布 右生豆)を置き川柳製の箸を添ふ

次に宮司の座前に敷皮を舖く

次に敷皮の上に台膳を饒(饒)ゆ

次宮司箸をとりて飯を三口食し菜を嘗む

次台膳を撤し清水を進む宮司清水にて嗽くこと三度訖て清水器并に敷皮を撤す

次宮司神前に進み黙禱再拜拍手

次諸員首席の者古昔の家役たりし権檢校相伝の事を申言す

次宮司以下諸員退出

この行事の流れを簡単に追えば、

お火所の入口で清被―新宮司上段の間に着座―手水―神前に皇神を招き祭る(黙禱形式)―新宮司家宝の火切りを取出し火口を刻む―上段の間で諸員が火を鑽り出す―発火した聖火を使いお火所主任が殿内の炉で炊飯―炊上ると新宮司が、台膳上の御飯の入った土器を両手で持ち神々に捧げ、それをみずから三口頂戴―新宮司、口を嗽ぎ神前で黙禱―諸員の首席の者が権檢校家相伝の訓戒を新宮司に言上―退出

となっている。この式次第を見て直ぐ思い当ることは、ここに明治二年まで神魂の本殿で行われていた火継ぎ神事

の、第一日目の神火相統の方式が、熊野の神人による新火切りの差出しを除けば、殆どそのまま採用されていることである。

続いて第二日目の、熊野神社での祭儀を見よう。細かい儀注は省略するが、行事の順序は、

定刻に出雲大社・熊野神社の宮司以下が祭場に着座―熊野の禰宜が新火切り二組を出雲国造(新宮司)の前に進め、国造はこれに文字を記す―神饌所で両社の職員が新火切りで鑽火・炊飯―熊野神社宮司が本殿の扉を開き、祝詞―同社禰宜以下の献饌(この時、新火切りの火で炊いた御飯も供える)―出雲国造からの幣帛供進―出雲国造の祝詞―同じく歯固め・百番の神舞―熊野神社宮司以下の玉串拝礼―撤饌―本殿の閉扉―出雲国造、境内末社伊弉那美社・火置社参拝

となっている。ここでの鑽火には出雲国造は加わらず、相嘗めもない。また、国造の玉串拝礼がないのは、百番の神舞がこれを兼ねるからであろう。熊野神社でのこの祭は、全体的に見ると、新国造の火切りへの揮毫以外は、往年の神魂神社における火継ぎ神事の、第二日目の諸行事にかなり近いものである。

こうした前後四日に亘るこの神事の新方式は、昭和二十二年秋に行われた現国造千家尊祀宮司(尊統氏の嫡子)の火継ぎにもモデルとされ、概ねこれに近い形で神事が展開されている。

これらを通覧するに、明治以来の諸制度激変の中で、この神事や鑽火祭を通じ、出雲国造とその古代の奉斎神である熊野神社とのかかわりが何ほどか復活された反面、神魂神社との関係が薄められることになった。時勢の流れに対応する一つの方法として、これも致し方ない所であったのかも知れない。いずれにしろ、千家方のこうした新しい火継ぎ神事の方式は、神事の中核となる神火相統の場を杵築のお火所に移した点を除き、大まかな言い方をすれば結局、前述の明治三年に神祇官に提出した両国造の伺書の案に、かなり近い線にまとまることになった。

北島方は明治六年以来、故あって出雲大社への直接奉仕の場から離れ、神道出雲教を組織して、側面から大国主神の信仰を今も支えている。国造就任式は明治二十六年に齊孝^{なりり}、大正七年に貴孝^{よし}、昭和三十一年に英孝^{ひで}の諸氏が挙行しているが、火継ぎに関する明治以降の記録は不明ということで、まだ拝見を許されていない。現当主英孝氏の場合、古式により神魂神社で神火相続が行われた、という。ただ、詳述の暇はないが、その所要日数は一日だけであり、昭和五十六年の文化庁編『火鑽習俗』でかいま見る限り、幕末までのものに較べ神事の内容にかなりの省略が窺われる。しかしながら、ここにおいても神々との相嘗めが、依然儀礼の中心として強調されている点は、確認できるのである。

最後に、火継ぎ神事の研究意義について一言触れておきたい。その第一は、すでに藤井貞文・村田正志両博士も示唆しているように、ここに古代的な聖職者の継承法が窺われる点である。神火継承といっても、この神事の本旨は単なる聖火や発火具の相続ではない。それらを使い、神聖な食物を用意して、神人会食をすることにより、神との霊的なつながりが生じて、祖先以来の司祭者としての人格が継承されることにある。そうして更に、年々の新嘗まつりを通じ、その更新がなされるとの信仰が見られる。意義の第二は、諸宗教における聖職者の聖化儀礼との対比である。密教の秘密灌頂、カトリックの品級などに対して、天皇や出雲国造の場合は、食物の共食を通じての神人合一に特色がある。しかもその相嘗めが、前後に厳しい清めと参籠を伴っている点は、今日も変わらない。第三は、この儀礼と新嘗まつりに、極めて古式の発火具や原始的な琴板が使用されていることである。殊に、この火切りによる聖火が邸内に保存され、神事だけでなく国造の日常生活にも使用されて、明治五年までは食物調理の一切がこれによって行われていたことは、日本人の古い生活の仕方を偲はしめるものがある。第四は国造における火と食物、ならびに汚穢の回避に関する厳しいタブーであって、古代の特殊な聖職者に課せられていた禁忌の一端を、これにより窺うことができ

るのは、宗教学的にも興味深い。第五には、本稿にはあまり触れていないが、国造の葬法が古代日本人の死生観の考察に、若干の示唆を与えるかと思われる点である。有名な菱根の池への水葬の問題はさて置いて、嗣子に一切忌服がないことは現在も変わらず、古代のモガリの解明に一つの視点を与えるものであろう。

これを要するに、火継ぎ神事の研究は、単に出雲大社だけの問題でなく、皇室における諸儀礼などと共に、神道全体の問題を考察する重要な手がかりの一つになると思われるのである。

〔付記〕

本稿の内容につき、詳細は次の拙稿をご参照いただければ幸である。

「火継ぎ神事の研究序説」安津素彦博士古稀祝賀会編・発行『神道思想史研究』（昭和五十八年）。

「万治三年平岡藏人孝昌筆『国造殿御火継記録』」『神道学』八十号。

「神道の秘儀―近世初期の火継ぎ神事」『折口博士記念古代研究所紀要』三・四輯。

「出雲国造の三火の秘書」『神道及び神道史』三十九・四十合併号。

「出雲国造の祭事・葬送・禁忌」『宗教研究』一三二号。

「新嘗会の一考察」神道学会編『出雲学論攷』出雲大社。

「出雲国造新嘗会の古史料」『国学院雑誌』八十七卷十一号。

「近世後期の火継ぎ神事」『国学院大学日本文化研究所紀要』五十三輯。

「近世後期の出雲国造新嘗会」(一)・(二)『国学院雑誌』八十二卷九・十一号。

「特殊神事の変容―出雲国造の新嘗会と火継ぎ神事をめぐって―」『神道宗教』一二〇号。

第一部份

信仰の深みと意識

澤 井 義 次

伝統的文化の具体的脈絡において生まれ育った人間の意識は、その文化的あるいは宗教的枠組に固有な価値連関のなかで微妙に特殊化され、色づけられている。どのような現象をみるにつけ、それをみる人が生まれ育った文化的あるいは宗教的な風土に翻訳して、その現象を捉えようとする。しかし、特定の文化あるいは信仰の担い手自らは、自分自身の意識が一定の価値連関によって微妙に色づけられていることを、ふだん自覚的に意識してはいない。それは文化あるいは信仰の本質、構造が「文化的無意識」とでも呼べる領域に沈澱しているためである。

いかなる宗教研究者も自らの文化的、宗教的な先入観、フィルターをもっている。だが、宗教現象学者はふつうコトバ以前、すなわち、いかなる宗教的、文化的なフィルターも介することなく、異文化における信仰の本質を本質直観によって把握しようとする。宗教現象学の出発点は研究者自らのまに「現われるもの」、すなわち具体的な信仰の事象それ自体である。

その信仰の事象に対して、追体験、感情移入、エポケー（判断

停止）という解釈学的、現象学的操作をほどこすことによって、信仰現象を「それらが与えられるまに」取り上げることができる。そこで、信仰の在りかたの深みが次第に明るみに出てくることになり、信仰の本質が本質直観によって呈示される。このようにして得られる信仰の本質は、信仰の現実の本質であり、コトバあるいは文化的あるいは宗教的枠組の網目を通すことなく純粹意識に現われるという。

けれども、近年の言語哲学の成果が明らかにしているように、コトバの意味分節機能は意外に根深い。信仰の本質直観が生じると、本質直観の意味の塊りは、すぐに信仰の深みにおける直観的体験を意味分節しはじめる。人間の意識は根源的に文化の基盤を成すコトバによって意味論的に規制されている。現に、西欧の宗教現象学における信仰の本質理解はキリスト教の影響を受けている。逆に、東洋の研究者は東洋的な枠組の制約を受けている。つまり、内面的な意識の立場をとる宗教現象学の方法によって、自らの日常的、経験的な意識、価値連関を括弧に入れることはできたとしても、コトバの意味分節がすでに働いている信仰あるいは文化の無意識的な深層意識までは括弧にくくれないのである。研究者自らの信仰の深層意識における意味世界を残しながら、異なる信仰の深みを理解しようとしても、本質直観によって得られる信仰の本質は、特定の宗教的、文化的なコンテクストを超えた、それ自体普遍的なものではなく、あくまでも信仰の本質に「近似的な」ものである。

したがって、宗教現象学者の無意識的な「内的地平」におい

て、異文化における信仰の深みを理解しようとする、研究対象としての信仰の具体的脈絡が往々にして欠落してしまい、信仰が理念的のみに扱われる。そうした状況では、信仰の理念に對して、たとえ追体験やエポケーを試みたところで、その信仰の担い手の生きた信仰の営みを理解できるものではない。そして詰まるところ、把捉された信仰の深みは研究者自らの文化的、宗教的フィルターによって屈折・歪曲して解釈されたものになつてしまふ。

木村 武史

研究者自らの「内的地平」から無意識的に異文化における信仰をへ読みこむ√ことを避けるためには、信仰現象を具体的状況において捉えることが是非とも必要である。たとえば、インドにおけるシャンカラの哲学の場合、その哲学が教義として語られ、信じられていく具体的状況にまで引き戻して理解しようとするところに、シャンカラ・ヴェーダーンタ派の宗教伝統における信仰の深みを、研究者の「内的地平」においてではなく、むしろ信仰の担い手の関わりかたにできる限り即して、掘り下げて理解する基盤が成り立つ。つまり、異文化における信仰を具体的状況との連関において共感的に捉えようと試みるところに、その信仰の深みを理解することの可能性が拓かれる。ここに、研究者の視座はかれ自らの「内的地平」から、信仰の担い手の関わりかたへと多かれ少なかれへずらさ√れることになる。視座がへずれる√ことによつて、研究者の無意識的な「内的地平」における意味が決して消え去るのではないが、いわゆる「地滑り」を起こして、その意味が多様化し相対化する。

る。その意味の多義化あるいは相対化によつて、研究者にはそれまででは見えなかつた異なる信仰の深み、内奥が新たな光に眩しく照らし出されて徐々に見えるようになるのである。

エリアーデの聖と俗の弁証法

エリアーデの聖と俗の弁証法をロ・アレンヤル・ブレンネマン等の研究を参照しつつ、その背後にある次の三つの宗教学上の問題との関連で論じ、その意義を解明することが今回の論文の意図である。一、宗教の独自性と不可還元性、二、宗教の統合的理解、三、宗教の普遍的構造性と歴史的特殊性の間の緊張。

第一番目の問題を論ずる端緒はR・オットーの「聖なるもの」にある。オットーは普遍的現象である宗教に独自の要素としてヌミノーズがあることを指摘する。ヌミノーズは絶対他者である神秘に出会う時の戦慄と魅了の感情である。J・ヴァッハとP・テイリツヒはオットーの宗教の独自性への感覚を評価し、オットーの分析に於いては宗教体験の主体の感情よりもそこに於いて開示される宗教的實在にその眼目は置かれていと解している。

第二番目の問題はエリアーデが聖なるものをその全体性に於いて理解しようとする試みにある。宗教は常に心理的・社会的・文化的なものであるが、同時にそれらのいずれにも還

元され得ない独自の次元がある。宗教は外から見れば上記の諸領域と連続している様に見えるが、内から見ればそれらとの間には断絶がある。かかる連続と断絶を内に含む宗教をエリアーデは全体的に理解しようと試みる。

第三番目の問題は多様な形態を持つ宗教を宗教たらしめている普遍的要素、宗教独自の要素を見出し、同時に各々の諸現象が生ずる歴史的背景の特殊性の意味をも把握する宗教学の課題を指す。この問題はエリアーデが宗教現象に見た祖型の反復による歴史の超越の問題でもある。宗教的領域に於いて人間は時の初りの以前の「かの時の」神々の業を反復することによってその存在論的根拠を獲得する。時間を超越する聖なる歴史に参与することによって時間的な生の意味が明らかになっていることをエリアーデは指摘したのである。

聖と俗の弁証法の背後にある上記三つの問題を踏まえつつ、D・アレンに従って聖と俗の弁証法を次の三点に分けて論ずる。一、聖と俗の区別と分離。二、聖と俗の逆説的共存。三、評価と選択。

一、聖なるものは常に自然的なるもの、俗的なるものを通して自己を顕わにする。聖なるものがそれを通して顕わになるのが俗なるものである。そして聖なるものを顕わにする俗なるもの、それがヒエロファニーなのである。ヒエロファニーとなるものは他の自然的・俗的なものを区別、分離され聖化される。

聖と俗は区別され分離されるだけでなく、その弁証法的関係に於いて常に補足的であり、連続的であり同時に非連続的であ

る。

二、聖と俗はその弁証法的関係に於いて逆説的共存関係にある。逆説的であるとは、日常的・有限的なものが自然なものでありながら同時に有限でないもの・自然でない何かを顕わにすることであり、更に超越的なものを通して自己を顕わにすることに有限なるもの・歴史なるものを通して自己を顕わにすることによって特殊化されるということである。

三、宗教の歴史的特殊性の問題には歴史的状况に生きる主体の実存的問題が含まれている。聖なるものの体験は実存的危機でもある。聖と俗の弁証法が明らかにする世界的に於ける二様態を宗教的人間は評価し選択することが求められている。聖なるものの現れによって俗なるものは鋭く際立たせられる。聖なるものは「より意義あるもの」「力あるもの」として識別され、規範としての聖なるものとの関連に於いて俗なるものは評価される。宗教的人間は聖なるものを選び、分離された俗なるものを否定的に評価する。宗教的人間は超越・実在から分離されていると感じ、日常の自然的・歴史の形態を超えて聖なるものに常に住まわりたいと願うが、同時に俗なるものを失うことを畏れる。歴史的状况に生きる宗教的人間は聖なるものを規範とし自らの置かれた実存的状况に意味を与える。エリアーデは宗教の独自の連関を聖と俗の弁証法に於いて把握したのである。

東西靈性の接点

— アンセルムスと本居宣長

坂本 進

1 日本人論

本研究は、東西靈性の接点として、キリスト教思想家アンセルムスの思索と、本邦の本居宣長の「真心」をめぐる、比較宗教学的に考察を深め、日本的靈性を探究せんとする一試論である。ところで、日本人論がここ数十年ブームであったが、三年前韓国の「朝鮮日報」は日本特集を連載した。日本人は、現在のように他国からみられているのであろうか。ルース・ベネディクトは、日本の文化は恥の文化であると『菊と刀』で述べ、主体的な決断の足りなさを指摘し、そこに西洋的キリスト教を背景とした文化・宗教観の日本との差異を示唆させた。

「朝鮮日報」によると、日本人は模倣に秀れているが、それは原型より秀れたものを独創的につくり上げる精神的・技術的革新の資質に秀れていると述べられている。日本人は模倣はしてもアイデンティティは決して失わないのである。同誌は、さらに日本経済が日本人の勤勉さにより急成長していったことと、日本人の心情・とくに禅の無の境地を求める心との相互関連性に言及している。他国からみて神秘的にみえる、エノノミツク・アニマルの面と心情の純粹さを求める面との相互関連

性を明らかにしていくこと―それは、すぐれて日本的靈性・日本人のアイデンティティを確立させていくことに他ならない。

2 本居宣長と「まごころ」

ところで、本居宣長が提唱した「まごころ」は、四季の移り変わり人と人との間の情を通して、ものあはれを感じる心情の発露として、とらえられたものであった。四季・自然と人情を介してうつし出される「まごころ」は、本来人間が具備していたものである。古代人の「清明心」は、このいつわりのない（漢心、さかしらのない）「まごころ」の状態として宣長にあっては理想化されている。ただし、宣長が求めたものは日本古来のまごころを知る―即ち古道を通して人間の本来の心情の発露を認識するということにあったが、日本古来（大和心）のものを知るということは、非日本的なものを背景において、漢心かんしんを排してという表現で、他国的なものとの関わりの中で、日本独自のアイデンティティを確立させることを指向させているのである。宣長は、その認識を理性によらず感性に依らせ、ここに日本的な認識法を提示させたのである。「まごころ」は、秀れて感性的認識による表現といえる。かかる、「まごころ」は、伝統的承譜として「清明心」「正直」「誠」に連なるものである。

3 アンセルムスの思索

本邦の内村鑑三や新渡戸稲造の指摘にあるように、「誠」また宣長の「まごころ」は、中国思想にある「良知」「信」「真」、そしてキリスト教思想に於ける神と人間を結ぶ中核概念に対比

される。キリスト教は、宣長的な人間本来のこころを、感性的認識よりもむしろ理性的認識をもって、歌の恩寵と人間の自由意志の関係を説明するという方向で提示してきたといえる。

その媒概念をアンセルムスは、レクティチュード (rectitudo) (正しさ) にとらせたが、これは神の正しさを人間が分有し、先行的に具備されつつ、發揮されることによって神の正しさに成長していく人間の發展を指向させるものである。特に、理性の正しさと意志の正しさを通して。而して、それらの認識と実践倫理には、先行して「クレド」(信じること) が置かれているのである。この「信じるもの」の実体の解き明かし、宣長がまごころを提唱させ得た肯定する何かとは、信じるものの何かではなかったか。宣長を課題として、キリスト教とアジアの靈性を共にまねびながら、宣長に一つの提示をみる日本のアイデンティティ・心情の純粹さ「誠」・「まごころ」を、さらに内面に実体化・意識化させ深めていくことが今こそ、求められているのである。

宗教的情操と社会科

永井隆正

現行「教育基本法」第九条第一項における宗教教育の規定は、昭和二二年一月の文部省「教育基本法案」では、「宗教的情操は、教育上これを重視しなければならない」となっている。

た。「教育基本法」制定直後の文部省側の理解も、「宗教的寛容心を涵養するとともに宗教の社会生活に占める地位を教授することによりまして宗教への芽生えを育てんとするものであります」(二二年五月、辻田力文部省調査局長講演原稿)とあり、また、調査局審議課内の教育法令研究会編『教育基本法の解説』(二二年刊)においても、宗教の社会生活における地位については、「一宗一派に偏することなく、客観的態度で教材の中にとり入れることである」とし、さらに、「宗教一般についてまだ理解できない児童に対するときは、憎悪のこころに対する深い愛情を養うとか、児童の周囲の世界に対する人間の関係について理解させるということがとり上げられるであろう」と述べ、この条文が「宗教的信仰への素地をととのえ、宗教への芽生えを養うことが、宗教教育上まず尊重されなければならない」し、しかも、「そのような教材が教えられることが望ましく、又教育行政はそれを尊重し、妨げられてはならない」と指摘して、条文に盛り込めなかった内容を説明している。

このような文部省内の宗教教育に対する態度は、戦後教育改革の中核的な教科とされた社会科のなかに如実に反映されている。『学習指導要領社会科編Ⅰ』には、小学校第三学年に「国や宗教上の祝祭行事は各地で、どのように行われているか」、第四学年に「私たちの祖先に神社はどのような役割を果たしたか」が、また、『同社会科編Ⅱ』には、第九学年(中学校第三学年)に「宗教は、社会生活に対して、どんな影響を与えて来たか」という宗教単元がそれぞれ示されているのである。

ところで、先に示した「宗教一般についてまだ理解できない児童」に対する宗教教育の配慮は、社会科のなかでどのように解決されていたであろうか。『社会科編1』には、社会生活を理解するためには、「相互依存関係を理解することが、最も大切である」と示されている。この「相互依存関係」をいかなる心情から理解するか、「学習指導要領」には直接ふれられていない。そこで、『社会科編1』の編纂の指導的立場にあった重松鷹泰にその理解を求めれば、それは「共存の感情」であるという。彼によれば、「共存というのは、自分が一個の人間として他の人間と共に生きているという意味であり、感情というのは自分の奥深い感情にひびくところまでその事実を認識しているという意味である」という。この感情は「他の人々の人間的な動きに対する共鳴」でもあり、他の人の「人間として生き抜いていこうとする表情を、自分の中にある感情によつて感得することである」のである。したがって、「共存の感情」は、「人権の尊重ということの実体」であり、それはまた、「内面的な平等感」であり、「精神的に平等な人間を知ること」でもあるという。このような実感は、「他の人びとと共に生きる意味を悟らせる点で、宗教的」であると指摘している。しかし、「共存の感情」は、単に同社会、同時代の人々のみならず、他の社会、過去、未来に生きる人々においても成立し、まさに「歴史的生命に目覚め」、「歴史をとらえ歴史をになう根源に達することである」（以上『初等教育原理』）という。

このような重松の理解は、宗教一般について直接理解できな

い小学校段階の子どもたちに、社会科を通して、抽象的な感情ではなく、深い思考と結びついた「宗教への芽生えを養う」という宗教的情操教育の在り方を端的に示しているといえよう。しかしながら、重松のように宗教的情操の育成と、社会科が結合して考えられるのではなく、戦後教育の展開の過程においては、宗教的情操の育成が社会科教育批判の立場から強調され、特設道徳の指導内容の一項目として宗教的情操がとらえられることになってしまっているのである。

己事と他者

土井道子

こゝで己事とは西谷啓治先生の「禅の立場」の己事究明の己事である。西谷哲学に於ける自己を指す。哲学史上「他者」概念の登場は(一)認識論批判、「言語」「身体」「他者」等主観、客観概念では扱えない主題が登場したこと、(二)实在主義の単独者では対人関係を本質とする人間存在が扱えないこと、(三)社会学などで全体と個体概念では扱えない人間の対他存在が問題になって来たこと等による。然し総じて我汝哲学も対話の哲学も間の存在論もお共通して神の如き絶対他者に現実の他者との関係が調整できないこと、汝も対話も間もお自己から見た観点を完全に脱却できないという問題をかゝっている。私自身にとって他者の問題は、(一)いかにして自己中心を脱却しうるか、

(一)いかにして自己内の他者と和解するかという問題から発生している。これに対し西谷哲学の「本来的自己」はどう解答しようか。

まず西谷哲学に於て自己はいかに解されるか。一般的解釈によれば、(一)日常的自己(主観主義的)、自閉症からノイローゼ、自殺へ、(二)知的自己(客観主義的)、文学の心理描写、モラリスト、諸心理学、総べて個人に於ける普遍的人間の観察、(三)宗教的自己、不滅の霊。肉体は亡びても心は死後天国に行く、或は輪廻転生する。(四)哲学に於て、古来経験主義と論理主義の対立があり、その根底には近代に於て更に宗教と科学と哲学の対立があり、相互対立の中心の深淵が登場、これらの解決の為にこの深淵のニヒリズムの実存化しかない。これらの一般的解釈に対して本来的自己の方向は、(一)古来「心」を世界から見見る見方が西洋にも東洋にもあった。特に仏教には人間の自己中心の見方と世界中心の見方が常に共存した。(二)唯識説に於ては第七末那識に於ける我執の自我の成立、第八阿頼耶識における宇宙における生命的無意識の深層の成立を考え、この両者の突破により始めて業識は脱却されるとする。(三)特に禪に於ては、仏法僧の内、仏という絶対他者、僧の代表としての禪の師家からも独立して、法即ち真理と人即ち自己とが照らし合うという処へ出る。(四)こゝで成立する本来の自己を西谷哲学から説明すると、本来の自己は世界を世界させる。即ち絶対無としての「場所」を開き、諸存在を集め統べる。そしてその諸存在へまで自己否定して、諸存在のみが真実に存在する。同時に他方「万象

中独露身」としての自己が真実の諸存在を現象、或は仮象に化する。己事究明も実は本来的自己の働きであった。今やそれは日常の身心的自己として存在する。そこでは他者への権威と奉化が一なるものとして成立する。

以上から窺われる事は西谷哲学に於て他者の哲学が解決できなかった絶対他者と現実の他者とが統一され、それは自意識の自己の克服によって有と知の統一がされたこと、自己中心主義の脱却が最も意図されていることである。次に西谷哲学に於て一面でニヒリズムの実存化の為に諸縁を放下する時、他者との一切の關係が意志的に切断されると同時に、他面本来の自己への目覚めの為に師家という絶対否定としての他者が不可欠に媒介することである。最後に本来的自己にとって他者は救済さるべき衆生である。

残された問題として(一)禪と自然科学のみでなく、禪と歴史社会との關係が、単に組織に於ける人間の自己疎外としてのみ考察されているが、一切が政治化し、政治が超政治的次元を認めない現代社会での禪の位置づけがほしい、(二)著者の立場は宗教についての、哲学的考察であるが、宗教と哲学との關係が少し不徹底だと思ふ。禪は著者にとって単に宗教上の立場でなく、全面的に哲学それ自身の立場だと思ふので、本来的自己への自覚の過程も論理的に説明され、禪のすべてが禪でなくなつて哲学になりきること、実はそれこそが禪が文化の各領域での生き方であり、本来の禪の在り方かと思ふのである。

もののあはれ宗教論

高木 きよ子

日本において文学にあらわれた宗教という問題を扱う場合、宗教をどうとらえたいかということ、これまであまり問題にされなかったように思う。従来の研究は、宗教学の側からしる、文学の側からしる、多くは文学作品にあらわれた作者や、作中の人物の宗教観や宗教信仰について言及するにとどまっている。つまり、仏教・キリスト教など成立宗教の枠内にとどまり、広く作品中に流れる日本人的宗教意識にはふれられていない。

しかし受け手としての人間の側からみるとはつきりとした信仰、あるいは宗教思想によってみだされる部分以外にも、漠然ながら宗教的な情緒にひたり宗教意識に目覚めることはしばしばある。とくに自然との交流に際してはそれが顕著であるように思う。そしてその意識をよびおこす感情として「もののあはれ」という感性が見出されるのではないか。

「もののあはれ」は、本居宣長が源氏物語の基調としてとりあげて以来、日本文学の理念として考えられてきている。宣長によれば「もののあはれ」のあはれは、「見るもの、きくもの、触るることに感じて出る嘆声」であり、ものは、「物いう、物語、物詣、物忌など、何事かについてひろくいうときに添え

る言葉」である。したがって「人がどんなことでも、感ずべきことにあたって感ずべき心をするのである」としている。即ち「もののあはれ」は、人間が何か対象に向ったとき、その本然たるものを理解し、これに共感してゆく心ざまということとなる。ただ宣長は、「もののあはれ」をしらぬ人間として、人間のあらゆる欲望を捨て去ることを究極的に目指す仏道修行者をあげ、これによって「もののあはれ」という理念から宗教を切り離してしまっている。

この、宣長の「もののあはれ」論に対してこれを文学の基調をなす理念として安易に用いることに反論したのが折口信夫であるが、折口は「もののあはれ」を鋭敏な直観性、深い洞察、感傷質を備えた感性であるとし、とくに「ものは」、「物語り、もののけなどにみられるが精霊、魂である」と規定している。それでいながら折口には、「もののあはれ」をそれ以上宗教的には展開させていない。しかし私は、この「もののあはれ」こそ、日本人の宗教意識の根柢にある感性の一つであるといえるのではないかと思う。宣長のいうように、ものについてああと心底に感じる感情には、ときに、心からその対象に向けて吸い込まれ、魅きつけられる場合がある。それは対象そのものが、人間をこえた以上の神秘的な、あるいは宗教的価値を有している場合もあるが、そうでなくても、美しい絵を見、すぐれた音楽を聞いたときに感得する直接体験は、「ああ」という一言以外言葉を必要としない深い緊迫した心的状態を表わしている。これはその体験者本人には、あるいは、宗教的とは気づか

ぬこともあろうかと思われるが、広い枠組で宗教をとらえる場合には、このような「ものあはれ」的体験には、宗教意識があらわれていると思われる。この感情は、特に成立宗教の信仰とはかわりなく、人間誰しもが感得しうる心的状態である。このように宣長によって提唱された「ものあはれ」は、単に文学の根本理念であるばかりでなく、日本人の宗教意識をつつみこんでいる精神の発露であると思われる。

仏基の対論

——J・エドキンズの排仏論——

芹川博通

わが国における仏基両教の対論研究として、幕末から明治初頭の仏教僧の注目をあつめ、多くの論駁書が出されたエドキンズの排仏論を分析してみたい。

ジョセフ・エドキンズ (Joseph Edkins, 艾約瑟迪謹、一八二三—一九〇五) は、イギリスのプロテスタント中国宣教師で、ロンドン宣教会より派遣されて、一八四一年に上海に到って伝道に従事している。のちに、天津や北京でも伝道し、この間に、中国税関の翻訳官としても活躍して、文献学・言語学者としても多くの著作を残している。なかでも、中国の宗教についても広汎な学識をもっており、英文や中国文の著作をあらわしている。とりわけ、中国文の書『釈教正謬』(一八五七年)

は、キリスト教の立場で仏教を批判したもので、この排仏論書が幕末期に日本に流入されたのである。エドキンズの排仏論をこの『釈教正謬』によって究めようとするのである。

『釈教正謬』上・下二巻は、全二十章からなっている。この二十章の内容は、経典、教乘、釈迦牟尼、輪廻、三宝、沙門、十悪、功德、偶像、浄土、観音、世界、諸天、地獄、瑜伽、持呪、宗門、止観、涅槃、無常からなっており、それぞれを論ずるという形式をとった排仏論書である。

全二十章の中から、おもな論点として、第一章、第二章から大乘非仏説論を、第四章から仏教因果論批判を、第九章から偶像崇拜論を、第十章から浄土批判(来世観批判)を、第十二章から仏教世界観音批判の五点を、簡条書風に要約してみてゆきたい。

- (一) 第一章經典を論ずるには、次のことが述べられている。
 - ① 耶蘇の聖經は人地におのおの考据がある。
 - ② 耶蘇の聖經は、天授によるもので、人能によるものではない。
 - ③ 耶蘇の聖經は、默示によるもので、臆説によるものではない。予言は上帝・聖人の聖神に感じて言うものである。
 - ④ 仏氏の諸経は、人地が不明で、つねに仮託が多い。
 - ⑤ 大乘は非仏説である。
 - ⑥ 仏教の大意は空であり、空であれば世に用うることはない。

(七) 耶穌の聖經を誦誦すれば、善を為し、心を正して身を修め、天路の指南となる。

第二章教義を論ずるでは、小乗と大乘のそれぞれの批判がなされ、再び、大乘非仏説論が述べられている。

(一) 仏教が大小乗に分かれているのは、仮道の証拠である。

(二) 救主基督の道は、(1)すべて真道にして、(2)その施すところもみな真福であり、(3)その書の旨は一つであって、(4)その意は大にして、(5)その根基は堅実である。(6)さらにその証拠は多く、かつ確かである。

第四章輪廻を論ずるでは、仏教の因果論を謬りとしている。

(一) 六道輪廻の説を謬りとしてしりぞけている。

(二) 今生の禍福の根を前生にもとめるのは誤謬である。

(三) 今生の禍福は上帝の作為による。

(四) 上帝をもって真の因縁と為すべきで、人生の禍福は上帝の賦るものである。

第九章偶像を論ずるでは、仏教を偶像崇拜ときめて、その罪禍であることを述べている。

(一) 仏教は偶像崇拜である。

(二) これを棄てて、真に永生のある上帝に帰すべきである。

(三) 耶穌教が偶像を崇拜しないのは、(1)上帝が禁じた旨に違逆することができない。(2)上帝が真の如来であるならば、他の者を崇することはできない。(3)上帝に傾倒することが可きことだからである。

第十章浄土を論ずるでは、浄土や来世観が論じられ、とくに、

浄土と天国、阿弥陀仏と上帝を対比している。

(一) 浄土の実在性がとぼしい。

(二) 天国の実在は新約書中にみることができぬ。

(三) 上帝は天地万物の主である。

(四) 阿弥陀仏は一虚空の教主である。

最後に、第十二章世界を論ずるには、仏基兩教の世界観・宇宙観が論じられている。

(一) 仏教の世界観である須弥山説や大鉄田山は、現在の西洋の科学(天文学、地理学)に照してみると、インド人の臆説であることがわかる。

(二) 娑婆世界は釈迦如来の王たる土ではなく、天地を創造し、宇宙を主宰して、大権をもつものは上帝である。

(三) 仏教は世界を無より生ずると説くが、すべて物は必ず有に始まり、必ずこの物を造ったものがあるのであって、それが上帝である。

(四) 世界は、まず創造があり、のちに敗壞があるものである。にわかに世界が壊れるとき、善人は歓欣し、悪人は畏懼する日になるであらう。

「仏」と「法」の問題提起

千明 東道

(1) Dharaṇī の問題

『法華経』Saddharmapundarika. (S.P.)の「陀羅尼品」(総持品) (Chap. XXI.)における「仏」と「法」の問題点として、陀羅尼 Dharaṇī 神呪の本質は何かという問題提起がなされねばならない。

般若系經典群において、三昧 Samādhi と陀羅尼 Dharaṇī を思想的基盤として「大乘」Mahāyāna の宣言が成立したことを考え合わせるとき、Dharaṇī の有する思想的意義は極めて重要となってくるのである。三昧 Samādhi が悟りとしての「法」Dharma の境地であるのに対して、陀羅尼 Dharaṇī は「仏」Buddha による衆生教化の直接的手段方法であると考えられる。前者は、「法」Dharma による間接的指導であり、後者は、「仏」Buddha による直接的指導であると考えられる。ここで重要な問題は、前者における三昧 Samādhi が、仏によって説示されたものであるのに対して、後者における陀羅尼 Dharaṇī は、仏弟子(善賢菩薩・薬王菩薩・勇施菩薩・毘沙門天王・持国天王・羅刹女)によって説示されるものであるという相違である。ここに、経全体が仏 Buddha の説法であると考えられる立場と、経の囑累の上から未来世の主体者・説法者た

るべき経の囑累者に「法」Dharma の指導が委嘱されたと考えられる立場が生じてくる。二つの立場が共存しているのが『法華経』後半の特色であり、両者の鮮明の為に「囑累」の問題提起がなされねばならない。

(2) 囑異との関連

『法華経』(S.P.)の「囑累品」(Chap. XXI.)における問題提起として、その囑累の位置が問題とされねばならない。梵本では「陀羅尼品」と「囑累品」とを二十一・二十七章とし、漢訳では二十四・二十七(正法華経)、二十六・二十二(妙法蓮華経)蔵訳は梵本と同様である。經典の解釈において、囑累を経の中央で行うか、末尾で行うかの相違が見られるのである。Dharaṇī 呪の本質を Buddha 「仏」による間接的囑累と考えれば、「囑累品」における経全体の囑累は、Buddha 「仏」による直接的囑累であり、品末に見られる付囑の意義も、Buddha 「仏」による直接的囑累であることが理解できる。

(3) Samādhi v Dharaṇī

Mahāyāna 「大乘」における Samādhi 「三昧」の意味するものが、精神的世界における「そと」の完成(法的側面)を目的とするならば、Dharaṇī 「陀羅尼」の意味するものは、肉体的世界における「行体」の完成(人的側面)を目的としたものでなければならぬ。精神と肉体の健全なる調和折衷が計られたところに Dharma 「法」による指導と Buddha 「仏」による指導の完成があることが理解できるのである。

(参考資料)

- (1) Bhaiṣajyarāja 「藥王」 論 DHĀRĀNĪ (Chap. XXI)
 1) Anye 2) Manye 3) Mane 4) Mamane 5) Citte
 6) Carite 7) Same 8) Samitā 9) Viśānte
 10) Mukte 11) Muktatame 12) Same 13) Avisame
 14) Samasame 15) Jaye 16) Kṣave 17) Akṣaye
 18) Akṣiṇe 19) Śānte 20) Samite 21) *Dhāraṇi*
 22) Āloka-bhāṣe 23) Pratyavekṣaṇi 24) Nidhiru
 25) Abhyantara-nivṛṣṭe 26) Abhyantara-pāriśuddhiṃ
 27) Mukule 28) Mutkule 29) Araḍe 30) Paraḍe
 31) Sukāpki 32) Asamasame 33) *Buddha-vilokite*
 34) *Dharma-parīkṣite* 35) *Samgha-nirghosani*
 36) Nirghoṇi 37) Bhayabhaya-viśodhani
 38) Mantrre 39) Mantakṣayate 40) Rute 41) Ruta-
 kauśalye 42) Akṣaye 43) Akṣaya-vanatāye
 44) Vakkule 45) Valoḍa 46) Amanyanatāye
 47) Svāhā
- (2) Samantabhadra 「觀世音」 論 DHĀRĀNĪ (Chap. XXVI)
 1) Adaṇḍe 2) Daṇḍa-pati 3) Daṇḍa-āvartāni
 4) Daṇḍa-kuśale 5) Daṇḍa-sudhāri 6) Sudhāri
 7) Sudhārapati 8) *Buddha-paśyane* 9) *Sarva-dhāraṇi*
 Āvartāni 10) Saṃvartani 11) *Samgha-parīkṣite*
 12) *Samgha-nirghātāni* 13) *Dharma-parīkṣite*
 14) Sarvarutakauśalyanugate 15) Simha-vikrīḍite
 16) Anuvarte 17) Vartani 18) Vartāli 19) Svāhā
- (3) Pradānaśūra 「觀世音」 論 DHĀRĀNĪ (Chap. XXI)
 1) Jvale 2) Mahā-jvale 3) Ukle 4) Tukle
 5) Mukle 6) Ade 7) Adāvati 8) Nṛtye
 9) Nṛtyāvati 10) Ittini 11) Viṛṭini 12) Citṭini
 13) Nṛtyani 14) Nṛtyāvati 15) Svāhā
 (4) Viśravana 「觀世音」 論 DHĀRĀNĪ (Chap. XXI)
 1) Aṭṭe 2) Taṭṭe 3) Naṭṭe 4) Vanatṭe 5) Anade
 6) Nādi 7) Kunadi 8) Svāhā
 (5) Vṛudhaka 「觀世音」 論 DHĀRĀNĪ (Chap. XXI)
 1) Agāṇe 2) Gaṇe 3) Gauri 4) Gandhāri
 5) Gaṇḍali 6) Mātāṅgi 7) Pukkasi 8) Saṃkule
 9) Vrūsali 10) Sisi 11) Svāhā
 (6) Lākṣa 「觀世音」 論 DHĀRĀNĪ (Chap. XXI)
 1) Iti me 2) Iti me 3) Iti me 4) Iti me 5) Iti me
 6) Nime 7) Nime 8) Nime 9) Nime 10) Nime
 11) Ruhe 12) Ruhe 13) Ruhe 14) Ruhe 15) Ruhe
 16) Stuhe 17) Stuhe 18) Stuhe 19) Stuhe
 20) Stuhe 21) Svāhā

宗教の伝統

——表現行為と表現形態の関係——

小田 淑子

一、本稿では、宗教の歴史的形態や伝統が超歴史的・主体的な宗教的真理を保存し、かつ次の世代へ伝える場として機能している面を明らかにしてみたい。その際の手掛りを宗教の表現の特徴に求めて考察してゆく。

二、宗教の構造を宗教的経験とその表現の関係が捉えているJ・ワッハは、宗教的経験の本性や特徴を詳述しているが、表現に関しては多様な表現の記述が中心で、その中に多くの示唆は見られるのであるが、表現の本性や機能を統合的に論じていない。それ故、ワッハの記述では表現された形態と表現行為とが明確に区別されず、混在している。儀礼の場合でも、儀礼の型や過程は一定の表現形態であり、その型に従って儀礼行為が行われると考えられるのであり、両者を区別して考えることは重要である。

三、この区別を考えに入れると、宗教的経験とその表現の関係は、単に、原初の経験がその経験主体を行為へ駆り立て、そのまわりに共同体を形成すると共に、その行為の型が表現形態へと展開される方向のみではない。一度表現形態が確立された後には、後世の成員がその表現形態を行為的に実現・再

現することにより、原初の経験へと遡る方向でも考えられねばならない。確立された表現形態を宗教の伝統と呼ぶならば、伝統とは原初の経験から展開され、それを何らかの仕方でも保存する場であり、更に、後世の成員が原初の経験へと遡る通路・媒介の機能を果すものと考えられる。

四、ワッハが挙げたような多様な表現形態の一般的な本性を考える際、C・ギアーツの「文化の型」やV・ターナーの「構造」の考え方が、全く同一ではないが、参考になる。表現形態の一般的な特徴は、まずそれが非人格的で外在的である点にある。これはコムニタスや宗教的経験が主体的人格的であることと全く対照的である。だが、主体的人格的なのはそれ自体としては永続できないのであり、それが伝えられるためには、創唱者の語り言葉が教典として書かれたテキストに保存されるように、非人格的で外在的な組織や形態となることを必要とする。

この形態においては原初の人格的なものは失われ、変容している面が強調される場合もある(W・C・スミスの「制度化」)。だが、この非人格的で外在的な形態はあくまでも原初の経験から展開されたものであり、それを何らかの仕方でも保存するだけでなく、むしろそれが非人格的外在的であることによつてすべての人に公開された、近づきうるものとなっている面も考えられるべきである。

五、宗教の伝統や表現形態は原初の経験の質によつて規定されているが故に、それを実現再現しうるように形成されてい

る。表現形態の果す機能を、ギアーツが文化の型に関して述べている「……のモデル」(model of…)と「……のためのモデル」(model for…)を参考に考察しよう。前者は、例えば寺院の様式美が聖なるもの(世界)の莊嚴のモデルと考えられる点である。後者は、儀礼規範や法や戒がそれに従う主体に聖なるもの(世界)への参与を可能にする機能である。それ自体は非人格的で外在的な表現形態や伝統の型は、このように後世の成員の主体的・人格的参与を可能にする場を開いている。

六、このような伝統の基盤は歴史的世界における何らかの共同体である。上述の宗教的経験と表現形態の双方向的関係は一般に妥当性をもつとしても、原初の経験がイスラムのように歴史的共同体に積極的な意義を与える場合には経験と表現形態の関係が明確に見られるのに対し、それが著しく来世志向的・反世俗的である場合には、両者の関係がどのように自覚されているのか、更に考察する必要があるかもしれない。

夢と宗教

——霊夢や夢告の
理解のための基礎的考察

谷口 茂

古代から中世にかけて、洋の東西を問わず、夢は超自然的な世界との交流の場として、深く敬信されていた。近代以降、人びとは覚醒時の現実を支配する法則を合理的に追求して、そこで獲得した認識を利用する態度を押し進めてきた。こうして近代科学による技術文明の勝利の行進は今なお続き、夢の出る幕は、僅かに深層心理学に依拠する心理治療室に限られることになった。

私は殊更に夢の復権を主張するつもりはないが、心の座である人間の脳の、複雑極まる構造と精妙無比な機能に思いを至すとき、心の深い謎を垣間見せてくれる夢という現象が、もっと注意されてもいいのではないかと思う。心の営みのなかでも、とりわけ人間固有のものである宗教意識に関しても、夢を手掛かりにした新しい究明が可能かもしれない。その意味で、夢の体験が思想形成において重要な役割を果たしている歴史上の人物(例えば慈円や親鸞)を研究する場合、夢についての現在の諸研究を総合的に顧慮することは、必要な前提的手続きと言

えよう。

ところで夢の研究に関しては、前述した深層心理学派（フロイト派、ユング派、現存在分析派など）の実績はそれとして尊重しなければならぬが、自然科学的アプローチ（大脳生理学の睡眠研究の一分野）も無視するわけにはいかない。むしろ、立場を異にするこの二分野の夢理解を結びつけるのは容易ではない。ただ、双方で等しく注目している、夢に随伴する情動という現象に、両分野の成果を総合する有効な媒介変数の役割が期待できるのではないか、という気がする。

心理学派の夢理論はよく知られているので省略して、あまり知られていないと思われる大脳生理学的な夢研究について若干述べておきたい。それによれば、夢は、系統発生上、爬虫類の段階に認められるREM睡眠⁽¹⁾（逆説睡眠とも言う）のときに主として起こる心理的体験である。鳥類、哺乳類で生じたノンREM睡眠（正睡眠とも言う）と比べると、前者は浅い眠りで身体の休息に役立ち、後者は深い眠りで大脳の休息に役だつ。前者において夢が発生する機序は、外からの刺激がほぼ遮断されている点と、覚醒時に意識を支配している合理主義的思考や倫理感が充分には働かないという点とに助けられて、脳のなかの、かねて抑圧ないし無視あるいは軽視されていた想念とかイメージが、かなり自由に自己発展し、大脳辺縁系の情動中枢を刺激して強い情動を帯び、その結果、意識を呼び起こして覚醒に至るからであろう、と考えられる。

記憶の鮮明な夢は、夢見の直後か、その最中に突然目覚める

という行動を伴っているが、そのような不自然な覚醒を惹き起こすものは、夢内容の意味合いであるよりは、それが帯びている激しい情動である。場合によっては、情動が夢内容の意味合いを説明したり規定したりしていることもある。このように、夢現象において決定的な要素は、どうやら情動であるように思われる。

資料や方法論上の制約から、自然科学的にアプローチできるのはせいぜいこの程度までで、人間にとっての夢の意味という肝心の問題に関しては、夢に影響された人間の体験上の事実に関しては追求するしか方法がない。それにしても、ときとして覚醒時の印象的な体験のリアティを遙かに上回る夢体験の信憑性をもたらすものは、論理を越えて強く迫ってくる情動の説得力である。ここにも、建前としては理知に従いながら、本音としては感情に深く支配されている人間の自然本性の、その矛盾の一端がうかがわれる。

註(1) REM(レム)とは、Rapid Eye Movementの略字で、夢を見ているときの特徴的な状態。

(2) 大脳古・旧皮質。本能、情動の座。

能のワキ楯の役割

長井英子

能は一般に現在能と夢幻能とに分類される。現在能の登場人

物は現世に生きる者に限られるが、夢幻能と呼ばれる曲には、神仙・亡霊・鬼・物の精等が登場する。

諸国一見の旅僧（ワキ）がある場所を通りかかると、里の老翁又は女（前シテ）が現れ、その地にまつる過去の事件を物語った後、実は、自分がその主人公の亡霊であることを明して姿を消す。後段で後シテはワキの夢の中に生前の姿を見せ、妄執の因となる過去を語り、舞い、多くの場合回向を頼みながら、暁と共に消えて行く。このような形式の夢幻能は世阿弥によって確立された。

世阿弥の能の修羅たちは、『太平記』等の先行文学の、現世に影響を及ぼす力を持つ亡霊や、死後の世界でそれなりに生きる亡霊と異なり、多くは影のような受動的な存在である。成仏の時を迎えない限り、歴史、直線の時間は彼らにとって何の意味も持たえない。彼らは過去の一時点―それが彼らの妄執を引き起こして此世に結びつけている―を原点とする時間の円環に空しくとどまっている。

一方ワキは歴史的現在を生きる人物であるが、具体的にどのような人物をモデルに創り出されたのかについては諸説がある。念仏聖・廻国の説話の語り手・旅の芸能者等である。実在の人物もあるが（日蓮・遊行上人・蓮生その他）無名の旅僧が多く、説くところも念仏・法華経の功德など一様ではない。

ところで中世の民衆には、遊行者を遊行神と結びつける古くからの觀念があった。漂泊者は時空的制約を受けないと見る考え方が、ワキ僧の超時間的体験と関係していると考えてよい。

ろう。時間・空間的に、いわば始も終も定かでない直線を生きるワキにこそ、特定の地点、また特定の過去の時間に縛られているシテを時間的円環から救い出すことが出来るのである。

もっとも、世阿弥自贊の名作「井筒」のように亡霊が円環に安住している場合には、ワキは傍観者の立場に置かれる。

かつて野上豊一郎氏は、ワキ僧を「単なる見物人の代表者」と定義づけられた。確かに二場物夢幻能の後段は大体がシテの独壇場となるため、そのような印象が強いのは否めない。しかし、実際にはワキは無言のうちに重要な役割を果していると言えないだろうか。

大部分の曲で、後シテ出現はワキの夢の中の出来事となっている。けれども夢は一定の制約の中にある。夢にあってもワキは空間的に移動することなく、歴史的現時点を脱することなく、異次元から侵入して来る後シテを迎える。後シテによる昔語り、過去の再現により、歴史の時間は一時的には回帰する過去に凌駕されるかに見えるが、暁と共に地位を回復する。

それまで、舞台の一隅から不動の姿勢でシテを見守るワキの存在は、可逆的時間になんら影響されない直線的歴史的時間の流れそのものを表現していると考えられる。

このことはワキ僧を単なる見物人の代表者ととどまらず、あくまでも歴史的流れに確固たる根を下した者、またその立場を媒介とした、異次元的なものの告知者として規定するものである。

私の仏教経済学

春日禮智

「私の仏教経済学」などと、仏弟子の私が言うと、異様に聞こえるかも知れないが、そうではない。仏弟子も生きている。生きているからには、最低限の消費の心配をせねばならぬ、それが仏教経済学であり、経済的人生哲学であり、仏教経済学である。仏教経済学は、主として消費経済学である。

エリー・アンド・ウィッカーの『経済学』という本の中に、物の価値に相対価値と絶対価値ということが説かれている。相対価値は、時と場合によって違う価値である。絶対価値とは、物そのもののもつ真価である。これは、人間、生きるための、絶対必要な価値である。

積尊の説かれた生活法は乞食である。これは、人間の善意に依存した生活法である。親鸞の生活態度は愚禿で、これは人間にバカになれ、バカになれということである。それには、忍耐—我慢が、絶対必要である。これは、言うべくして、なかなかできない行である。

仏教経済学は、生きるための、生活の智慧である。体験に基づく処生術である。「貧乏様々」という語も、そこから生れてくる。人生とは油断がならぬ。保険が保険にならぬことがあつて、サラ金で、首の廻らぬこともある。

仏教経済学は出世間の法である。出世間の法とは、世間を超越した法ということである。聖徳太子は言っている。「世間虚仮、唯仏是真」と。世間虚仮とは、世の中の人は、皆まちがっている。ただ正しいのは仏教だけだということである。親鸞はまた言っている。「京の人も、田舎の人も、皆迷うている」と。まちがっている。うそ、虚仮ならば、必らず、一度は考えてみる、疑って見なければならぬ。これは、学問、哲学の原点—出発点である。すると、人が物を粗末にする時は、私は物をとっておく、人が金を粗末にする時は、私は金を貯金しておくという経済学の智慧が生れてくる。これはたやすいことである。

仏教経済学は宗教的生活法を説く。一番安定した、安上りの経済学である。それはよく働く、借金せぬ、よく勉強し、信仰（後生）を求めることである。それは贅沢しないことであり、悪友を近づけぬ法であり、人格を高める法であり、老いてボケぬ法である。

仏教経済学は、その法完成のため、我慢—忍耐—忍耐と、努力—精進の道を説く。これは、大乘仏教の中心教義六波羅蜜中の二項目で、人間生活中の成功失敗を決する、二大車輪である。ならぬ勘忍、するが勘忍で、我慢がないと、利巧がバカになる。取り返しのつかぬ失敗をする。歩々御心、我慢々々。日本人は働き過ぎと言うが、これは、何かの下心あつての言葉である。働くこと、勉強すること、骨の折れることを好きな人は、一人もいない。働かない、勉強しない人は、ボケて、亡びる。

仏教では、少欲知足 (appicchā santutti) という。これは、仏教経済学は、いつも、必要且つ充分にしておくことが必要だと、教えている。ない時の辛抱ある時の儉約である。今日本は昭和元祿、経済大国と言われている。しかし、今の日本人ほどガツガツしている時はないという。どうしたことか、考えてみる必要がある。

蓮如上人は、度々、平生業成と言われた。これは、人間、この世に生まれてから死ぬまで、いつも、大丈夫の構え、要心をしておけということである。備えあれば憂いなしということである。石橋叩いて渡れということである。「山中の賊は平らげ易く、心中の賊は平らげ難し」ということがある。要心々々の教である。

人間究極の目的は金でもなければ、名誉でもない、それは幸福であるということが、今程、考える必要のある時代はない。仏教では、大欲は無欲と教えている。無欲は仏教経済学の原点であり、終着駅である。それは報恩感謝、ありがとう、幸福の喜びに尽きる。

自然 (じねん) の因果性について

遠山 諦 虔

自然の因果性を問題にする場合、その自然が人間の合理的認識の対象界を意味するものならば、因果性は人間理性の側から

自然に適用されたものと考えられる。カントは「自然」(Natur) を現存する事物としながらも、なおそれを「一般法則によって規定されている限りの」と条件づけているが、この見方を徹底してゆけば、自然は認識の法則の適用されうる限りの経験の対象界の総体を意味することとなる。確かに、末だ認識の対象ともならない単なる感覚的経験の寄せ集めや繰り返しから因果性を掴み出すことは困難であろう。しかし、因果性がそこへと適用されるところに自然そのものの存在が予想されるのは当然であるし、またそのような自然そのものの理法を因果性として存在論的に捉えようとする見方も、一概に否定されるべきではないであろう。

周知のようにカントは純粹理性の第三・第四のアンティノミの解決法に見られるように、自然の因果性は専ら認識の必然的法則によって成立しているものとし、これを矛盾なく両立するものとして自由の因果性を考えるのであるが、このような必然と自由、現象と本体との二元的両立観そのものを見直す立場もまたありうるであろう。すなわち、自然の因果性は現象のなかに見出されるとしても、現象そのものの生起については必ずしも超越的原因性を考えることを要しないのではなからうか。例えば、仏教の縁起観は現象世界そのものの生起を見る立場であるが、超越的原因性はむしろ否定されることによって、現象のなかの因果連関が明らかにされるのである。

仏教の因—縁—果の図式では、「縁」は因と果との間にある無数の条件のようにも考えられるが、それは時間的(異時的)

因果図式に当て嵌めて考えてのことであつて、「縁」はむしろ現象の相互連関的生起、すなわち縁起を示すのであり、そのなかに因も果も含まれているというべきであらう。それは縁に媒介された因果であり、いわゆる自然的因果性(natural causality)と異るとともに、その縁起的生起は、例えば神のような超越的原因性を立てることを要せず考えられるのである。

このような縁起的生起の仕方は、仏教の「自然」(じねん)という言葉で適切に表現されうるのであらう。「自然」の訳語には、通常 nature が用いられるが、仏教の「自然」には nature という名詞が示すような実体性はなく、むしろ自然な^{こと}として、存在の仕方が示されていると考えられる。だが、これも nature の意味を基準に考えた場合のことで、仏教の「自然」は nature > natural > naturalness という思考過程とは全く別の発想基盤から考え直さるべきものである。「自然」(じねん)は必ずしも自然的因果の必然性に従う世界だけのことではなく、広く万物の生起の仕方一般を示し、この意味において super-natural な生起の仕方をも示すと言えるが、それは因果性を撻無する無因論的自然でもなければ、超越的原因性によってそうあるでもない。その発想基盤は、やはり前述の縁起観に見出されうるのであらう。そこに縁によって媒介された因果という独自の因果性が考えられるのである。

縁起観の最も基本的な主張は、すべての事象は相互依存的に連関してのみ存在するがゆえに実体性なく、仮立のものであるとする点にある。この観に徹すれば、そこに現象生起の究極原

因としての自由とも、人間の意志の自由ともまた異つた意味の自由、すなわち因果に味からざる底の自由が見られる。それは因果のなかにあつて因果に束縛されない自由である。このような知見は、ただ無為自然の力用としてのみありうるといふほかはない。『無量寿経』に、かの仏国の無為自然なるに對して、この世に自然なることはないと言われているように、無為自然は因果を超越しているが、それゆえにまた因果の自然を如実にその内に見る知見となるのである。

「悪魔的なもの」についての一試論

山本邦子

「悪魔的なもの」という表現は宗教的領域にとどまらず非常に広範囲に用いられている。さしあたりここでは「悪魔的なもの」と呼ばれるものの事態を理解する第一歩を踏み出したい。

考察の手がかりとして、パウロ・ティリッヒがロマン主義を二つの時期に分け、そのうち第二期を深みの次元の発見の時期、いいかえれば無限者が神的なものの次元だけではなく悪魔的なものの次元としてもとらえられた時期と考える点に注目する。この第二期の代表的思想家として挙げられているのは後期シエリングとケルケゴールである。

これら両思想家において人間の自由の問題はカントにおけるような単に理性の自由としてでなく、より非合理的な悪への自

由や非自由などとしてとらえられている。不安や絶望はこのよ
うな自由の問題の関連している。

キェルケゴールは善に対する不安が（および反抗の絶望）を
悪魔的なものと呼んでいるが、その第一の規定は「自己内閉鎖
的非自由」であり、第二の規定は「突然なもの」および「無内
容で退屈なもの」である。第一の規定は自己が自己の内へ自己
自身を閉じこめるといふ非自由なあり方を示している。非自由
は自由の単なる否定ではなく、どこまでも自由の現象でありそ
の中には強い意志がある。悪魔的なものにおいて自由が非自由
として定立されているといわれるのは、自己が精神によって支
えられた肉体と心との、瞬間によって支えられた時間的なもの
と永遠的なものとの矛盾的総合であるといふ逃れようのない事
実によ來するのであり、この総合という点で自由が失われてい
ることを意味する。

第二の規定は時間的な規定であるが、また言葉の問題とも密
接に関連している。自己に閉鎖し沈黙しつづける悪魔的なもの
の姿は退屈で無内容である。退屈はまさに虚無の永遠にもとづ
いている。したがって非自由の底にひそんでいる自由が外の自
由に呼応して生ずる悪魔的なものの意に反する口を割るという
開示の仕方は突然であるが、これは非自由としての正体をもも
たらすということである。これら第一、第二の規定は共に総合
という点で非自由であることを表しているのであって相応じて
いる。

先にティリッヒがロマン主義と関連づけて悪魔的なものを問

題化していたことで明らかのように、それがある思潮あるいは
時代との関連の中に位置づけられる場合がある。西谷啓治博士
が「近代的にはデモニーニッシュ」といわれる人間精神のあり方
は自己中心的な無限衝動性であるが、それは時間が両方向に無
限になることと相応している。またドストエフスキーは『悪
霊』において神からも民衆からも離反した自己閉鎖的な人間の
世界を描いている。主人公スタヴローギンによる「生きていく
のが気が狂いそうなほど退屈であった」という告白中の言葉が
示している通り、彼の存在の本質は無時間性にもとづく徹底的
な無関心と退屈である。いずれは彼の世界そのものを脅かすに
いたるマトリョーシャとの出来事もこの退屈のただなかで起こ
ったのである。このような彼の姿はドストエフスキーの時代に
おけるロシアのインテリの姿を表しているとみられる。このよ
うに西谷博士およびドストエフスキーが近代を特徴づけるもの
の中には、キェルケゴールが悪魔的なものをとらえた相応的な
二つの規定が明らかに含まれていると思える。

「悪魔的なもの」という言葉が自覚的に発せられる時期は神
と人間との関係が根本的に問い直されざるをえなくなり、人間
の存在そのものがその根底から揺るがされる時期といえよう。

しかもその立場を破ったところではじめてその言葉は発せられ
るのである。悪魔的なものに固執せずそれを自己自身へと真
摯に引き受ける決断においてのみ、悪魔的なものは創造的な方
向へ転換されるのではないだろうか。

宗教的思惟における蛇の位相

松村 一男

宗教的内容を示す文書、儀礼、圖像を一括して宗教テキストと呼ぶことができるだろうが、その中における象徴動物としての蛇の位相を今回は取り上げてみたい。とはいえ、問題は膨大なものであり、今回はその解明の鍵となるであろう二、三の指摘をするに留まる。

宗教テキストにおいて、蛇には相反する意義が与えられている。一方では神や人の敵として、神や英雄に滅ぼされる対象とされる。しかし他方、蛇は神そのものとも、人時の祖先ともされる。なぜ蛇はこうした両義的性格を賦与されるのであろうか。以下ではまず、現実の蛇の生體の特徴を枚挙し、それが宗教的テキストでの象徴としての蛇をいかにして生成しているかを考えて行く。

〔特長〕

- 1、手足がない。頭・胴・足の区別がつかない。
- 2、一定の形状を持たない。直線から曲線へ、そしてとぐろ(うず巻き)へと変化する。
- 3、脱皮する。脱皮直前はウロコが乾き、変色し、目も白濁する。動きも鈍い。死の手前とも映る。しかし脱皮すると、光沢のあるウロコが現われ、生まれ変わったように見える。

- 4、世界中に広く分布し、ネズミなどの齧歯類も多く食用とするので、人家の近くにも現われ、人が接触する機会が多い。カエルや魚を捕える蛇は水辺に集まる。水中に住む種類もいるが、地上の穴に住むことが多い。寒い地方では、冬は姿を消して冬眠し、暖かくなると再び姿を現わす。

- 5、体に光沢がある。マブタがないため、目を閉じない。したがって、太陽を見つめることができるともいわれる。二又の舌を出し入れする様子は、口から火を吐くとも喩えられる。
- 6、毒を持つ割合が他の動物に比して高い。毒を持たない場合は、獲物に体を巻きつけて絞め殺す。獲物は丸呑みにする。その大きさは、蛇自身の頭の10〜15倍のものまで可能である。攻撃は素早い。

- 7、交尾は長く激しい。卵から多くの幼蛇が孵化し、群れる。強い生命力を持つ。専門家でなければ、雌雄を区別することは難しく、両性具有とも考えられた。

- 8、たとえ無毒で安全だと分かっているとしても、蛇は人間に怖れを喚起する。猿も蛇を怖れることから見て、この怖れは生得的・本能的であると思われる。

〔分析〕

蛇には、足がなく、頭・胴・足が一体化した特異な形態で、しかも直線・曲線・うず巻きと変容する。このため蛇は通常の動物分類の枠組(≡秩序化)に収めることができない。このことは、秩序化・固定化と対立し、それに先行する混沌との結びつきを蛇に与える。またその形態が身体分化以前の未分化状態

と捉えられたことも、蛇に原初存在、太古存在としての意義を与えた。時間的異常性・超越性もこの立場を強化する。つまり動物は普通死ぬのに、蛇は脱皮して若返る不死存在と考えられたからである。このように、蛇は太古からの不死存在とされ、その結果として、太古からの秘密・英知の所有者とも、さらにその地下との関連から地中の秘密の宝の保管者ともされた。また蛇が脱皮し変身することは、月が満ち欠けし姿を変えることと関連づけられた。しかしまた、蛇は体の輝きや炎としての舌によって太陽的ともされる。さて前述の月との関係から蛇は水や豊饒との連鎖に組み込まれる。このことは蛇に女性的側面を与える。しかしまた蛇はその形状などから、男性ともイメージされる(ヌカヒメや箸墓の伝承)。蛇が両性具有とされることは、性別の判定の困難さや原初的未分化のイメージによって一層強化される。このほか、生命力の強さは、他方でその殺害者としての強烈な相反するイメージと組み合されている。

つまり蛇は太陽的で月的であり、女性的で男性的であり、生であり死である。日常がコスモス化によって成立して、その基底が二項対立的知覚に存するなら、それを逸脱する両義的な蛇は、非日常を含むすべての危険でしかし力あるものの全体性を直截に表示するといえるだろう。蛇は宗教それ自体と似通っている。

神話の構造分析の方法

—— エドモンド・リーチの方法論の限界 ——

小林 惠 一

イギリスの社会人類学者エドモンド・リーチは、種々の神話の構造分析を行って注目されているが、彼の構造分析の方法はフランスの人類学者レビ・ストロースの方法論にきわめて近い。彼自身はストロースと自分の方法論は相当に異ると述べてはいるが、それは必ずしも本質的相違とは思われない。たとえばリーチは、「ストロースは人間の文化は個々別々の実在物に分解できるとし、複数のものの比較という問題にたずさわることが、自分にとっては文化とはあく迄単数形でしか存在し得ない概念である」と述べている。(「聖書の構造分析」序文—*Strauchuralist interpretations of biblical myth*, 1983) このアプローチは確かにストロースのそれとは異なるものではあるが、神話の構造分析に用いる概念、用具、方法の面からみるならば両者はほぼ共通している。たとえば聖書中の説話に現われる諸人物について「それらがそこに現われるのは聖なる物語の全体性の中で独自の役割をはたすためであって歴史の中に存在したからではない」と述べているが、(前掲書序文)、これは右の登場人物が物語構造の枠内で一定の役割を担って登場するということであり、ストロースの物語構造図式のご概念と共通である。

さらにリーチの神話分析の基本的尺度と思われるものに「媒介項」ないし「中間領域」という概念があり、この境界的位置、対立物の間を媒介する領域こそが宗教的思考が対象とするものである、と語っているが、これはストロースが述べる、生—死—狩（中間領域）という三項概念と共通している。

さて、ストロースが用いている構造分析の方法—従ってリーチが用いている方法—は、本来、言語記号論の分野でなされた理論を応用したものであり、特にF・ソニエールが立てた構造言語論を神話のレベルに応用したものと云ってよい。ストロースは、言語のもつ構造とその構造内諸関係が社会構造や神話の構造に共通に示されることを論証しようとしたのであるが、彼のように言語構造理論から出発してその理論を民話・神話または小説に應用して構造分析を展開していった学者はストロースに限らない。特にフランスを中心に、いわゆる記号論者として登場したロラン・バルト、A・J・グレマスなどは綿密なテキストの構造分析を行っており、ストロースやリーチと共通の概念や方法を用い乍らも、それを補う他の方法・図式をあわせ用いつつ作業を進めている。

こうしたアプローチにはリーチなど人類学者よりもテキスト分析において詳細な分野に入っていく。リーチの論究は、世界の文化また神話は本来一つであり、各個の神話物語はその変異体（ヴァリエーション）であるとの見方にもとづいており、例えていえば世界の山々の眺望図を作るアプローチであり、個々の山の細部に入ってその個々のもつオリジナリティを探索行き

方を省略する。一方オリジナリティを各々その個体に探る行き方もまた必要である。それゆゑ構造分析は、リーチらの手法の他、前記の記号論者たちの手法を加えてなされるべきであり、その例をリーチも取上げている聖書中のカイン・アベル物語にみる事ができる。

右の物語はリーチによれば「カインは殺人者として神に守られた放浪者であると同時に最初の都市の基礎を定めた先祖であり、殺人の神秘的原型であると同時に犠牲の原型である」ということになるのであるが、一方、記号論者の分析概念を用いていく時、リーチが触れていない構造上の特色が浮び上ってくるのであり、聖書中のヤコブ物語との類同性が見出される。そしてこの共通構造に注目しつつ解説するならば、カインはヤコブとの変異体であり、両者において神の役割は、敵対者であると同時に助力者という相反するものである。両者は敵対的神を無理に助力者の位置につかせた一種の英雄という指標を帯びているといえる。カイン物語はこの構造上の特質に言及しなければ構造の全体を把握したことにはならないであろう。これらの点を考慮するとき、リーチの方法論は記号論者の構造分析の方法論と併せ用いてこそ有効になると思われる。

宗教心理学における自我の問題

磯田 富夫

岸本英夫は宗教的態度、信仰体制の研究を宗教心理学の最重要課題とした。彼は信仰体制がいかに形成されていくのかという過程を観察することによって宗教的パーソナリティのより深い理解が可能になると考えていた。宗教心理学は表面上の宗教的意識・行動のみならず、人間存在の内に蔵されている構え、すなわち信仰の問題まで及ばねばならないとしている。

宗教的方向に位置づけられるユング・ソンディの心理学は、この構えをパーソナリティ内の無意識的の力に対する自我の根本態度 *Einstellung*、準備体制として取り上げる。深層心理学的に言い換えると、信仰体制は自我によるリビド転移の仕方であり、無意識に潜在する聖性を開示し自らの生の意味と目的を問う態度である。それはユングによれば超越的機能のもとで発現される象徴形成である。ソンディによれば自我の信仰機能 *Glaubensfunktion* であり、積極的で神秘的な関与 *positive mythische Partizipation* である。この関与の原理によって自我は *Geist* と合一し、自らの全能を譲渡する。その結果、自我はパーソナリティを統合的に機能させることが可能となり、無意識と積極的で生産的な関係を結ぶことができる。

ソンディはその自我分析 *Ich-Analyse* において自我の四つ

の要素的機能を想定する。彼によれば拡大と収縮という生命原理にもとづく自我衝動は、自我拡大・自我収縮という二つの対立する動因である。この二要素は、われわれを低めるとともに高め、心的エネルギーを抑圧するとともに膨張する。

収縮は意識に、拡大は無意識に対応する。ソンディは前者を自我のK機能、後者をP機能とする。自我分析においてKは自己制限の動因で個体の自己保存と外的現実に対する適応である。Pは自我拡張の動因で万有への衝動によってはぐくまれる。

信仰という関与欲求を基点としてKとPは投入⁺K、否定⁻K、投影⁻P、膨張⁺Pの四つの要素機能に分けられる。この要素的機能はパーソナリティの内て相互に作用し合っている。投影は無意識の力を外的対象に移そうとする欲求で最も根源的なものである。その究極的な欲求は客体との合一、神との同一化である。関与欲求である。膨張は重複化であり、自らの内での男性性と女性性の重複、すなわちアニムスとアニマの合一、両性具有の欲求であり完全性を志向する。投入は獲得、所有の欲求であり、外的で物質的な価値対象、内的な価値観念と同化することを求める。否定は一定の欲求、体験の断念、破壊、抑圧の欲求である。

無意識は、まず第一に形象 *Bild*、イメージとして体験され、意識化される。パーソナリティの全体性の現出である形象から、そのリビド転移が理解できないだろうか。

要素的機能は、P軸とK軸が交わる十字形として考えること

ができる。それぞれ四大元素のアナロジーに結びついている。それは火 P^+ 、地 P^- の垂直軸、水 K^+ 、風 K^- の水平軸の十字形である。この十字は、バウムテストや箱庭療法の際のイメージ解釈法の一つである空間図式に、すなわち上方の精神性 P^+ 、下方の肉體性 P^- 、左方の内向 K^- 、右方の外向 K^+ の図式に対応して扱うことができる。またソンディ自身の示しているパーソナリティの形成要因とも対応する。つまり $+P$ 霊、 $-P$ 衝動性質、 $-K$ 理性、 $+K$ 社会環境にあてはまる。

この K と P の座標軸によって個体の有する形象群から、自我の根本態度を把握し、信仰体制の類型化を試みる事ができよう。

ソンディの自我分析においては信仰機能を妨害する根本態度は次のような自我像で示される。完全膨張(K_0, P^+)、完全投入(K^+, P_0)、完全否定(K^-, P_0)、自閉的で規律のない自我(K^+, P^-)、自己疎外する嫉妬する自我(K^-, P^+)、強迫自我(K^+, P_0)、強迫により抑圧された投影、発作的逃亡者自我(K^+, P^-)、完全自己愛(K^+, P^+)、訓練自我(K^-, P^-)、解体する自我(K_0, P_0)、信仰および超越的機能を促進する自我像は以下のとおりである。統合する自我(K^+, P^+)、本質投影(K_0, P^-)、孤独、膨張投影(K_0, P^+)、孤独を受け入れる自我(K^+, P^+)、現実の関与を成功させるために制止された自我(K^-, P^+)、生産的膨張(K^+, P^+)。

精神分析の宗教的文脈

安藤 泰 至

精神分析による宗教の解釈は、一見、宗教を外側から「分析」するものように思える。宗教現象学や宗教人類学は、その内容面における一面性(エディプス・コンプレックスを中心とする解釈)や、その方法論における還元的性格に批判のほこ先を向けてきた。また、宗教哲学は、主としてフロイトの『ある幻想の未来』のみに基づいて、それを浅薄な無神論であり、悪しき科学主義を代表するものと決めつけてきた傾向がある。他方、自らこそ科学的心理学であると称する実験心理学は、精神分析を、現代における一つの疑似宗教として非難してきた。また、これとは逆の立場からも(精神医学史や比較精神医学)、精神分析の治療と、伝統的宗教における治療(シャーマンによるもの等)の相似性が指摘されてきた。現在行われている精神分析と宗教についての論議は、こうした様々な平面が互いの無知と誤解によって、しかるべく区別されて位置づけられぬまま、錯綜した状況を呈している。こうした状況を打開するためには、精神分析の理論的内容とその実践とを切り離すことなしに、それらを宗教的な問題連関において見る必要がある。実際、精神分析は西洋の宗教的伝統を土壌として(in and against)起こってきたものであり、それに対しては内在的な関係をもつ

ている。P・ホームズが提起しているように、「喪」という概念は、このことを理解するために有効である。喪 (Trauer) は、それとの一体感によって自我がささえられているような愛の対象の喪失に対する心的反応として定義される。フロイトによれば、喪は一つの仕事 (Trauerarbeit) である。それは愛する対象がもはや存在しない、ということを実事として認識するだけでなく、真に心的な意味で理解し、受け容れる (心の中心にある位置を占める) ために遂行される仕事であり、その中では、失われた対象に関するあらゆる経験や追憶が一つ一つ取り出されてきては吟味され、静められる (リビドー供給の撤回)。小此木啓吾が指摘している通り、フロイトによる精神分析の創始と発展の物語は、フロイト個人による父ヤコブに対する喪の仕事としてとらえることができる。そして、この期間のフロイトの自己分析 (フリースとの転移関係の中での) が精神分析治療の「原型」であることを考えれば、喪の仕事は精神分析によって課される仕事の本質であると言わねばならない。また、精神分析が単に神経症の治療理論であるのではなく、その当初から一つの「解釈学」(P・リクール) であったことを考えれば、文化的、歴史的平面においてもまた、こうした喪の仕事の遂行が課されているのである。「精神分析が偶像破壊の解釈学である」という事は、それが西洋の過去の宗教的伝統に対して死を宣告するだけでなく、その死に対する「喪」としても働くことを意味している。フロイトは、三つの世界観 (アニミズム的・宗教的・科学的) の変遷をナルチニズムに基づく万能 (All-

macht) の移行の歴史として描き、現代を宗教的世界観から科学的世界観への仮借なき移行のまっただ中にあるものと論じた。そして、この移行を我々に運命づける、人間のナルチニズムへの三つの大きな打撃として、地動説 (人間は宇宙の主人ではない)、進化論 (人間は他の被造物の主人ではない)、精神分析 (人間 (自我) は自分の心の主人ではない) をあげた。これはフロイトが精神分析を今述べた意味での「喪の仕事」としてとらえていたことを示唆するものである。しかし、ある対象に対する喪の仕事の遂行は、心の中でそれを破壊するものではなく、過去の、ナルチニズムに基づく理想化された対象を断念することによって、むしろ対象との新しい関係を切り開くものである。したがって、精神分析は宗教的伝統を破壊し、宗教を単純に否定するのではなく、その過去の遺物になってしまった伝統の死を真の意味で受け容れることによって、宗教の古代性を克服するものとして働く。一部のプロテスタントの神学者がさかんにフロイトを援用するのは、この文脈 (宗教における自らの古代性の克服) においてであり、それは神学のみならず、宗教学という解釈学的実践に課された「仕事」でもある。

臨死体験にみられる宗教的要素

西田隆男

宗教と死はいかなる関係にあるのかについて、宗教心理学的

アプローチを中心にして検討してみたい。特にここでは、死ぬときの人間の心理を明確に把握するために、瀕死体験、蘇生体験を含んだ臨死（ニア・デス）体験に焦点をしばり、その臨床記録を中心にして、人間の死と宗教心理の関係を明らかにしようと思う。

心理学者のケネス・リングは、臨死体験によって起きた人格および価値観の変化を四つに分類しているが、ここではそれをもとに臨死にみられる心理的特徴を分析した。

① 八人生に対する態度▽の変化。自分の置かれた環境や日常生活をあるがままに受容し、日常の出来事に感謝と愛をもって接するようになった、というもの。「感謝の気持ちに満たされるようになった」と表現される。

② 八目的意識の更新▽の変化。自分の人生に生きる意味と使命を見出し、奉仕の生活をするようになる。「人生が重要で、意味のあるものになった」と表現される。

③ 八性格▽の変化。臨死体験前よりも、性格が安らかで、落ち着いてきたというもの。「人間が生まれかわった」「いい人間になっている」「別の人間になったようだ」と表現される。

④ 八他者に対する態度▽の変化。前よりも寛容になり、隣人に対して協動的、同情的に接するようになった、というもの。「他者に思いやり、共感もてるようになった」とよく表現される。

これら四つの人格の特徴は、宗教的人格と類似しており、それはその成熟の特徴となる要素となっていることがわかる。た

とえば、W・ジェイムズは、宗教が人格を向上させる集合名辞として 'Saintliness' という語を使っているが、これはそのまま宗教的人格の成熟を意味している。彼はその特徴として四つあげている。

一、「この世の利己的で卑小な利害関係から成る生活よりも、もっと広大な生活のなかにいるという感じ」。この感情は先の四つの分類の①や③に著しく表現される。

二、「理想的な力と私たち自身の生命との間に親密な連続性があるという意識、そしてこの力の支配に対して進んで自己を放棄しようとする気持ち」。この心理的特徴は先の②や④で表現される。

三、「閉鎖的な利己心の外郭がとけてゆくにつれて、無限に意気が高まり自由になったという感じ」。この特徴は先の③によく表現されている。

四、「感情の中心が調和のある愛情へと、つまり、非我のもちだすさまざまな要求に対して、『ノー』を言わず、『イエス、イエス』と答える愛情へと移っていくこと」。この特徴は、先の④に代表的に表現される。

そしてまた、このような臨死体験による人格の変化は、A・H・マスローのいう "Peak-Experience" とも非常に共通している。彼はこの至高体験の宗教的側面を二五項目に分類しているが、そのなかに「至高経験者は、いっそう愛に満ち、いっそう受容力に富むようになる」とある。この特徴などは、臨死体験における人格変化の特徴の核心的なものである。

その他、E・フロムの「人間主義的宗教」や、V・フランクルの「無意識の宗教性」などの特性においても、臨死体験者の人格と共通した要素がみられる。このことは、人間は臨死（ニア・デス）体験によって、人格の変化が起こり、その心理的または意識的变化の内容は、宗教的成熟の様相と非常に類似していることを意味している。

以上のことから、臨死体験にみられる宗教的要素は、その体験者の人格に、宗教的人格の成熟の特徴と類似したものがあらわれているといえる。

人類平和の根拠

——認識と実践をめぐる問題——

山下 秀智

平和について考える時、さまざまな複雑な問題が存在するが、ここでは親鸞の住相・還相についての考えに基づいて、特に認識と実践というテーマに的を絞って考えてみたい。

(1) 往相と戯論寂滅について。まず最初に仏教の基本的な考え方を簡単にいわれる四諦説（苦集滅道）で見えておきたい。苦集滅道ということ、苦諦は、この現実世界が一切苦しみであるということ、四苦八苦であるという真理である。そして集諦ということ、この苦悩が何に原因しているかといえば、われわれの根本的執執、あくことなき愛執から生じているという真理

である。それゆえこのような執心が無くなった時、真の意味で苦悩が滅した状態となるというのが、次の滅諦ということである。さらに道諦とはこのような苦悩なき世界に到達するためにはいかなる方法があるかという方法に関する真理であって、仏教ではこれを八正道（正見・正思惟・正語・正業・正命・正精進・正念・正定）ということ考えている。この中でも特に正見が中心であって、その際何を正しく見るかといえは縁起の法を見るというのである。苦悩の現実世界を縁起の法を覚ることによって、すなわち一切はさまざまな縁（条件）によって仮に、そのように成立し、それゆえ又条件によって変化し（無常）、何らの実体性もたない（無我）と覚ることによって、

解脱することを教えるのが仏教である。この縁起の法を覚るということは、積尊においても単に論理的な了解ではなく、生き生きとした実感として覚られたと思われる。この私のいのちの根底に、はかりなきいのち（無量寿）を発見されたのである。しかしかく縁起を覚ること、無量寿に目覚めることは、同時にそのいのちの世界に背反しつづけている自己に目覚めること、自己の根源的罪業性に気づくことと一つである。——とここでこの量りなきいのちの世界からの背反は、意識とかことばと一つになっている。それゆえ仏教はことばで成り立つ世界（戯論）に執われぬよう教える。こうして苦悩の現実界から離れ、安らかな世界へ至る（往相）ことの内には、ことばの世界からの、さまざまな認識によって成立した世界からの全き離脱ということが含まれている。（発表では西洋思想にも触れ、特にシュウ

アイツアーの認識の虚構性に触れた。

(2) 還相の必然性。往相は以上のように、苦悩の現実からの離脱であり、それは又、ことは、認識からの離脱でもあった。しかるに、往相は還相である。このことを親鸞は、「謹んで浄土真宗を按ずるに二種の廻向あり。一には往相、二には還相なり」と述べる。かくして、仏教者は、この世界、いわばはかりなきいのちを阻害し否定する場の真只中へ還帰し、そこに存在するさまざまな執われを解放する使命をになうのである。このことは、たまたま、そうした状況におかれたからとか、たまたま不正な事実^{じじつ}に気づいたからなされるものではない。むしろそれは必然的なことである。(発表では、解放の神学にふれた)。

(3) 還相の具体相。かくして還相の必然性がいえるが、次にその具体相が考察されねばならない。現実の中では、人の観念的であり得ず、中立に立てない。具体的にどのような位置に立つかは、すでに各人の置かれた状況に決定されている面もあり、異なつて当然であるが、問題はいかなる認識によって実践するかである。解放の神学でも福音自体からは大巾な原則論しか出てこないことが問題とされており、親鸞においても『教行信証』を具に検討しても具体的指針はなかなか見出せない。私は、P・フレイレの主張にならつて、「苦悩の中にある衆生との連帯の中での実践から生まれた認識は、いずれもはかりなきいのちを志向することはであり認識である」という原則を試みに出しておきたい。

ユング的立場より見た禅の悟り

——宗教的変容と意識化をめぐつて——

河 東 仁

ユングは、悟りを一言でいうと「全体性の体験」、すなわち「自我という形態に限定されている意識が、自我性をもたない自己へと突破すること」(G.WILS. 586)としてゐる。それゆゑ、彼が禅によつて到達する境地と、自らの想定した「自己実現」との間^まに一定の類似性をみたことは疑いない。しかし一方で、両者の間には、ユングがイメージ体験を重視するのに対して、禅ではイメージ(への捉われ)が否定される。前者が変容の過程、およびその意識化を重視するのに対して、後者では「頓悟禅」(曹洞宗)に顕著なようにこの過程に重きが置かれず、また分別知としての意識は否定される、といった相違がみられる(湯浅・林)。そこで本発表では、心的発達における元型と意識の変容という問題に焦点を当てることによつて、ユングの言う「自己実現」と禅の悟りの類似と相違を明確にしてみたい。

ユングの想定する心的発達^{しんてきはつた}は、大きく人生前半の「自我確立期」と後半の「自己実現期」に分けられている。前者は、自我が心の中の諸要素から自らを分化し、心の首座を獲得する時期。後者は、それまで自我確立のために抑圧せざるをえなかつた、あるいは意識化されることのなかつた心的内容や傾向を、

意識領域に統合することによって、心の全体性が獲得される時期とされている。

ところで人生最初の、自我が存在を開始する以前の状態を、ユング心理学ではウロボロス段階と呼んでいる（ノイマン）。これは、認識主体としての自我が存在しないため、一切が無の状態である。しかし一方で二分節作業がなされる以前の原 \parallel 全体性 \parallel の状態でもある。そしてこの全体性は、人生前半において分化された諸心的内容が、「自己実現」の過程を通して統合されることによって、高次な形で再現されることになる。

そこで、前者の全体性を「 α -ウロボロス」、後者を「 ω -ウロボロス」と名づけることにしたい。

この α から ω へと進展する中で、元型も変容する。すなわち元型とは、潜在的表象可能性であって、プラトンのイデアとは異なり、実体ではなく、未決定・未限定・無相なものである。

それゆえ、ある元型が具体的にどのような元型的イメージとして顕現するかは、民族的・文化的・家族的といった諸要因に左右され、さらには個体の自我発達の度合にも影響される。例えば「太母」という原 \parallel 元型が、自我とその他の心的内容との関係性に応じて、「良母」と「恐母」という特定の元型的イメージに分節化されるわけである。ところでこの過程は、多義的な原 \parallel 元型が純化・抽象化されることを意味する。すなわち、自我が未熟な段階で生じる元型的イメージが多義的ウロボロスのものであるに対し、自我が確立するにつれて、そのイメージが順次抽象化されることを意味する。そしてこの抽象化作用によっ

て元型的イメージから理念が、そして理念から一義的な概念が生まれてくるわけである。

ところが、人生後半の「自己実現期」に至ると、今度は逆に、抽象化された元型的イメージが、多義性を取り戻すことになる。つまり、男性性と女性性・自と他といった人生前半において対立的に分節化された諸要素が統合され、一義的なものが再度多義的になり、最終的に原初の全体性が高次な形で再現されるわけである。

次に、上述の過程における意識の状態についても簡単に触れておくと、次のようになる。一般に西洋では、心とは意識のことを指し、無意識は「意識の暗い背景」とされている。ところが東洋では、分別知としての意識は無明であり、本来の心は無意識であると考えられている。言い換えると、意識と無意識は対立するものではなく、両者は連続しており、前者が日常的ではあるが表層意識として浅いものであるのに対して、後者は修行の結果獲得される本来の意識（深層意識）とみなされているのである。

さて以上より、ユングの「自己実現」と禅の「悟り」に関して次のようなことが言える。ユングの場合、まず人生前半において自我意識による分節作業を終了した上で、人生後半に至って、その作業の中で抑圧した無意識的要素を徐々に意識野に統合することによって、全体性・ ω -ウロボロス状態を実現し、その結果原初の元型の多義性が回復される。そしてその際、この変容過程の意識化が重視されるが、ただしこの意識は

その途上において変容する。またこの全体性の再得は、あくまでも近似的にしかなされえない。一方、禪の場合は、分別知としての意識（表層）を突破し、*ω*-ウロポロスへと一気に到達する、という形で右の過程が現実的になされると考えられるのである。

ユングにおける「転移」の問題(2)

垂谷茂弘

本年度は、昨年度示唆的にしか述べなかつた「投影解除後の転移」を具体的に明らかにするため、1・転移を神秘的関与の問題ととらえ直し、2・他者の問題を「哲学者の薔薇園」の図版に基づき考察し、3・個と世界の問題をドルネウスの *mundus* に対するユングの解釈を手がかりに考えて見る。

1・個体化過程とは、主観と客観との心的結びつきである神秘的関与からの解放過程です。未開人・幼児は、人間・動物から山川草木にいたるまで、心的内容に色づけされていますが、現代人といえども程度の差でしかなく、実存の根底において、世界との同一性が無意識の特徴をなす。ただ、神秘的関与が物との間では、人間関係ほど見いだしがたくなっている。物への転移ということもユングは、認めているが、人と人との呪術的結合を特に転移と名づけます。従って、個体心とは、転移を解消する過程、主観—客観の分化過程となり、あらためて自我—

自己—世界の断絶と連続性が問題になる。

2・ユングの「薔薇園」の図版解釈は、便宜上二通りに分けられると思われる。

解釈1・個体化の客観的関係過程に相当し、熟達者のアニマと神秘の妹のアニムスの *coniunctio* 過程とみなす。図2の左手の接触で、情動的結びつきによる主—客の曖昧化し、日常的に随所にみられる広い意味での転移に相当する。図3の影の統合で親和力高まり、図6で両者の無意識への下降が、最下層に至り、生の根源的経験・神秘的関与（転移—逆転移で、医者も患者も主—客の判別不能）成立する。図8は、錬金術では古典研究、*Theoria* の段階に相当するが哲学的認識に対する戒めが述べられる。心理学では、拡充法にも、感情・直観含めたパートナーとしての生身の人間の必要性に関わる。

解釈2・内的・主観的統合過程で、熟達者個人の個体化過程の表現・無意識内容の表われ示す。ユング本来の主観的・構成的段階の解釈で象徴性高い。王は精神、女王は肉体（両者は、元型イメージの二重性にして、意識と無意識の対立をも示す）。結ぶ絆が魂（無意識そのものとしてのメルクリウスでもあり、魂自体も二重性示し、下降する鳩+湧きでる泉として描かれる）を表わす。三者のさし出す薔薇は、図1の三本管Ⅱ冥界の三位一体示す。図4以降、元型領域問われ、図5で身体が精神汚し、意識と無意識の融合が、無意識の同一性という形で成立し、図6で死として自我意識の消滅描かれる。この魂の喪失状態が図7で描かれ、図8以降、自我意識による無意識内容の統

合・神秘的関与からの解放が問われる。

図版の前半は解釈1に、後半は2にユングの説明の力点があるが、図6以降は、形而上の領域・宇宙論の問題絡むからである。しかし、解釈2の魂について、常に「汝」の中にみいだされること。他者の意識と承認の必要があることを述べており、解釈2といえども、全体性は、他者との関係に依存した心の内なる過程であることを示す。自然の性象徴の段階を抜けていないので、図9、10は本論では問われない。

3・ドルネウスの第一段階の結合は、神秘的関与の拒否・理性的態度の確立で、ある意味で非神話化に相当する。第二の結合で、心と物の区別が再び不可能な領域にはいり、再神話化的様相呈す。象徴的行為でしか可能でない結合だからである。錬金術では、石（自己と解釈）の製造が成就される。第三の結合は、ユングの「ごくろの庭」の幻視に相当するが、その後には *unus mundus* との結合経験は主張しなくなると、私は解釈する。ただし、この幻視以降、自我は全事実があるがままに受けとることを学んだと述べている。共時性理論の根拠をみてとつたこの世界の潜在的統一においては、もはや自我意識によって反省し尽されることも吸収し尽されることもない事実性が重要となる。これをも、心理学主義的に投影というなら、ウアドクサでもいうべきものである。投影の解除後の転移の反映をここにも見、転移問題こそがユング思想解明の鍵であると考える。

意識と場所

——神秘的経験における人間神化と人間自然化

鎌田 東二

宗教的経験において、意識は身体をどのように拡大し、まわりの自然や環境と関係づけるのか、小稿では、意識と場所をめぐる二つの基本的方位について考察してみた。

その二つの基本的方位とは、神秘的経験における人間神化と人間自然化の二つの方位である。この二つの方位のあり様を確定する前に、さしあたり二つの座標軸を設定する前提作業を試みておきたい。第一の作業は、世界を神々と人間と自然の三層構造をもつものと分節化することである。第二に、この世界構造とメタフォリカルに照応する形で、人体構造を頭部と胸部と腹部の三層構造をもつものと分節化する。かくして、世界構造と人体構造とは、神々∥頭部、人間∥胸部、自然∥腹部という隠喩的關係をもつ。

このような二つの座標軸を設定した上で、神秘的経験とそれを導く行法体系および世界観には、二つの相反する方位があることを以下に論じてみたい。

まず第一の方位は、神秘的経験における人間神化の方位である。人間神化とは、身体論的にみれば、胸部から頭部へと刺戟

を集中することによって、頭部の上方、すなわち天や神々の世界に人間が近接しているところとする方位である。

それに対して、第二の方位は、神秘的経験における人間自然化の方位である。人間自然化とは、腹部に刺戟を集中することによって、限りなく腹部の下方、すなわち大地や自然の世界に人間が近づいていこうとする方位である。

この両者ともに、修行の第一行程においては、人体を徹底的に統御すべくいわば人間機械化ともいえる身体位相を通過する。そして、しかるのちに、人間神化と人間自然化の二つの方位に分化する。いくつか例をあげながら、神秘的経験におけるこの二つの基本的方位を検討してみよう。

たとえば、カバラの「生命の樹」においては、十のセフィロトは神の身体の十の器官を象徴している。王冠は神の頭部、理解は神の心臓、慈悲は神の右腕……といった具合に。そこでカバラ修行者は、流出、創造、形成、活動という宇宙生成のプロセスを逆にたどり、神の聖身体とおのれの身体とを合一させるために、瞑想、典礼、断食などの修行や秘儀を行ない、神の始源へと帰還しようとする。それは下半身から意識や心的エネルギーを上向させて頭部へ至り、それを神の頭部へと持ち上げ、合体させていく方位である。こうして、カバラの修行体系は、宇宙生成のプロセスに逆対応した階梯を持つに至る。

密教においても、基本的構造はカバラのそれとほぼ同じである。空海の『秘密曼荼羅十住心論』には、十の住心Ⅱ意識の段階がそれぞれ宮殿や界にたとえられているが、心Ⅱ意識の変成

のプロセスはそのまま身体や場所の変成のプロセスとなる。

こうして、イメージ・メダイテーションや観想を神秘修行の助けとするカバラや密教やヨーガは、人体を人間神に向かわせる道となる。修行者の意識を眉間や咽喉や頭部に集中させることで、頭部と神々や霊の世界とを結合させようとする。それは、頭部を限りなく光や星や天に近づけていこうとする火や風の道であるといえる。

それに対して、人間自然化の方位は、坐法と呼吸法によって、非イメージないし脱イメージの世界、すなわち無念無想の状態に近づけ、身体―意識を空無化し、それを通して、頭部に向かうエネルギーをすべて腹部から下方へと降ろし、大地にアースしていく土や水の道であるといえよう。初期仏教や禅の経験と修行体系はこうした人間自然化の方位に位置づけられるのではない。禅は、腹部を限りなく大地に近接させ、ついには大地そのもの、自然そのものに帰せしめようとする。人体をして、自然の山川草木が立ち現われ、映発されるような風光映写器と化すこと、道元のいう身心脱落の体験とはこのような人間自然への帰参の道ではないだろうか。道元は、食作法と言語作法を通して、人体における「口」の統御をはかり、只管打坐の坐禅法と排泄作法を通して、「腹」と「尻」の統御をはかる。こうして、「口」と「腹」と「尻」の徹底統御によって人体を人間機械と化せしめ、それをついに自然身体に向かつて身心放下し、身心脱落してゆく下方開放の道を開いたのである。かくして、神秘的経験およびそれを通してもたらされる世界

観や修行体系は、人間神化の道と人間自然化の道の二つの基本
 の方位を持つといえよう。

現代社会における死についての一考察

——民間信仰を手がかりとして——

木村 登次

現代社会において様々な場面で近代化、合理化が推し進めら
 れている。そしてこの近代化、合理化は我々がもつ死について
 の観念に対しても例外ではないと予測される。

本発表で取り上げる「死」は問題として広範なものであり、
 したがって様々な角度からのアプローチが可能であると考えら
 れる。そこで間接的なアプローチではあるが、死者儀礼を手が
 かりとして我々現代人がもつ死の観念に対して一考を試みた
 い。

死者儀礼の分析に対して都市化と宗教の関係がある種の洞察
 を与えてくれる。そしてこの両者の関係には大別すれば、二つ
 の視点が考えられる。

第一に都市化が進むと宗教の合理化、非呪術化が促進し、さ
 らには民間信仰が衰退の過程を辿るといふものである。

ここでいう都市化とは近代化、また社会生活の合理化、効率
 化という言葉に置き換えることが可能な概念であるが、このよ

うな意味からすれば、宗教の合理化、民間信仰の衰退という予
 測は成立するであろう。現実には近頃の都市で行なわれる葬式の
 変容は、そうしたことを裏付けているのでないだろうか。野辺
 の送り、葬式組などと呼ばれる地域社会の組織は消滅し、その
 代わりとして霊柩車、また葬儀屋といったものが台頭し、事務
 的かつ能率的な葬式が執行される。このような葬式の合理化に
 は、死を迎える場の問題、またそれによる死の私化、さらには
 家族構成の問題、交通事情ならびに住宅事情の変化……などの
 様々な要因が考えられるが、いづれにしても都市化による宗教
 の合理化の一端が表面化したものといえよう。

第二として、これとは逆に都市化がもたらして宗教の非合理
 化、呪術化を促進させ、民間信仰的要素の存続あるいは盛況を
 生むという立場が考えられる。

例えば最近、都市化でさかんに行なわれている水子供養もそ
 の一例であるが、過去三年間にわたり調査を行なった伊勢市朝
 熊山の塔婆供養もこうした傾向を示す実例としてあげられる。

朝熊山の塔婆供養は、周辺のそれぞれの地域で様々なタイプ
 がある。しかし一般的なタイプとしては葬式終了後、親族が集
 まり朝熊山に登り、故人の供養の為に塔婆を建てるといふもの
 で、水子供養と同様に遺族の私的な死霊祭礼と理解できる。朝
 熊山に建てられる塔婆は年間約1500〜1600本と推定され、地域の死
 者数との比率は約60%におよび、過去数年間のデータから考え
 ると、この風習が将来においても存続し、また隆盛するといふ
 予測が十分可能である。特に伊勢市、鳥羽市といった都市化が

進行している地域の比率が高いことも注目されねばならない。

さて、以上の事例から次のことが考えられる。都市化の進行により核家族化が進み、今までもっていた村落共同体としての連帯感が希薄なものとなり、祭祀組織が解体され公的な死者儀礼（例えば葬式、盆行事など）が簡略化、あるいは衰退を迎った結果、朝熊山の塔婆供養に見られる私的な死者儀礼が強化され、そのためかえて死者をめぐる呪術性が強められたのではないかということである。共同体による死者儀礼は死者に対する個人や家族の直接的な感覚や感情を切りはなす働きをしてきたと考えられる。つまり死を公的なものとすることで、個人や家族との具体的な生々しい関係が希薄化され、公けの祭祀を通じて「我々の死者」という意識が補強される。言い換えるならば、共同体による一定の規範に基づく呪術的行事によって祭られてしまえば、個別的な形での呪術的な祭りは相対的に必要性がない。しかしそれとは逆に共同体祭祀の衰退、あるいは解体は人々と死者との直接的な関係をより表面化する。そして家族の死者に対する哀惜や畏怖の感情が強化され、私的な呪術性を求める個別的な死者儀礼の隆盛とつながるのではないかとするならば、とりわけ村落社会性格をもった地域での都市化現象は、呪術的儀礼の多様化を生み出したか、かつての共同の祭りを代替するような形での新しい集団的呪術祭祀を作り出したか、あるいはないだろうか。したがって宗教と都市化との関連は、必ずしも一義的に規定することはできないと考えられる。

宗教調査の方法

——対象と主体との対話——

島田裕巳

東京大学の宗教学研究室が中心になつて行つてきた、山梨県丹波山村における宗教の調査は、今回『村の宗教』と題された報告書にまとめられ、刊行された。六年にわたる調査は、村における宗教の全体像をとらえようとする試みであったが、それは同時に、宗教の調査にまつわる様々な問題を提起する結果となった。

そもそも宗教学は、共同化された幻想の生成と解体の過程を分析し、理解することに関心を寄せてきたが、今回の「村の宗教」調査の場合にも、幻想の生成と解体の過程は極めて重要な問題を投げかけた。まず、幻想の生成の過程に関しては、村の象徴的な次元での統合への指向性にそれが現れていた。村は、常に「一つの世界」として外界とは区別された自律的な存在を指向する。その際に、村を統合する機能を果たすことが宗教に期待される。特に祭りは、村の統合の象徴として機能する。しかし、社会の変化は、宗教による村の象徴的統合を次第に困難なものとする。一つには、村の範囲が行政村として拡大することによって、伝統的な祭りが村全体をカバーできなくなるからである。また、伝統的な宗教に対して反対の姿勢をとる新興宗

教の信者が村の中で増加することによって、祭りはむしろ、村の分裂の象徴へと変化する。

この宗教の統合機能の低下は、村が「一つの世界」として自律することが不可能になってきたことを示すものであるが、村は別の次元での象徴的統合を目差す。それが実現されるのが、村民体育祭と出初式というそれぞれ年一回行なわれる世俗儀礼である。体育祭では、行政村全体が参加する方向へ改められ、同時に競争原理を一切競技の中から排除することによって、村の象徴的な次元での統合が実現される。また、出初式を担う消防団は、かつての若者組の機能を継承する集団で、こういった村の横断的な組織が村の生活を支えているということが、世俗儀礼を通して確認されるのである。村が一つの世界として自律しているという幻想が、世俗儀礼を通して生成する（あるいは再生される）のである。

これに対して、幻想の解体の過程は、むしろ調査者の側の問題であった。調査を通して村と接触する体験は、個人にとつて人生の中で遭遇する現実の経験の一つに他ならない。村という世界を知らなかった人間にとっては、調査は異文化との接触の体験であったし、村に育った人間にとっては、自分が離脱しようとしてきた文化との再会の体験であった。対象は同じ村であっても、調査する側の生活史や関心のおきどころが変化することによって、村はその姿を変える。祭りに酔う者もあれば、村の生活の在り方を嫌悪する者もいる。狐つきに関心を持つ者が村に入れば、狐が姿を現し、キリスト教の牧師の前に

は、かつて自分はクリスチャンであったと告白する人間が出現する。

それは、調査する側と調査される村の側に幻想が共同化される過程にも見えるが、調査が集団によって行なわれたことは、幻想の共同化を妨げる方向に作用した。個々の調査者が村との間に作りだした幻想は、それぞれが独立した、時に対立する要素を含む幻想であり、集団による調査が進行するにつれて、幻想は幻想として自覚化されてくることになる。村との間に一旦成立した幻想が解体されることによって、個々の調査者の意識もまた大きく影響を受ける。それは調査という枠を越えた現実の経験として、調査する側の人間の人生にすら影響を及ぼすのである。

我々は、「村の宗教」の調査を通して、村を知るとともに、自己を新たに認識したのである。

女性教祖の分析的考察

薄井 駕子

天理教の中山みき、大本教の出口なお、天照皇大神宮教の北村サヨという三人の女性教祖が神がかり体験を契機として迎った自己変容の過程において、〈他者〉との一体化関係の希求の強さに注目する。彼女らは封建社会の主婦として母として妻と

してひたすら働いた女性であった。四、五〇代にさしかかり、息子の病氣、娘たちの發狂、家の火災や息子の事件の悩みから民俗宗教に関係してゆくうちに神がかり体験を迎えた。神がかり後すぐに神の使召を伝える者として宣言したり新たな宗教的地位が確立したのではなく、むしろ今まで妻、嫁、母というたえず他者との関係の上で成立する役割を果たす上でアイデンティティを支えてきた彼女らは一層の精神的動揺を迎えたが、語りの体験において自己投入することで神の存在の確信を深めてゆく。今までの他者との関係から解き放され神を「重要な他者」としてその関係を軸として新たな自己を形成するプロセスを歩んでいった。中山みきは「月日のやしろ」という自己認識と共に、月日という男女両神による人間世界創造を展開する中において、子供たちへの愛情あふるる母性イメージに満ちた「をや」へと変容する。出口なおは「生まれ赤児」から、女性の肉體性を男性の精神性を兼ねそなえた「変性男子」として自己変容する。その△和合▽は王仁三郎との関係においても追求され、そこにこの世の経緯を見出す。北村サヨの場合、「下痢」という生理的行為を経ながら「天人の赤ちゃん」から劇的に成長し、聖なる結婚を体験した後の男神と女神の一体となつての天降りでその変容過程は完成する。彼女らの神観や自己認識にみられる「聖なる結婚」体観や△和合▽の感覺は、神との一体化関係を築こうとする心的プロセスを象徴的に表現するものであり、これに基づいて教義において結婚が強調されたり、夫婦が重要視される。彼女らは今まで夫や子供たちと未分化的

な同一関係から生じる期待や要求などの心的葛藤を神との関係の中で昇華し、この関係を軸として世界観を構築していった。自らの経験に基づく神観念や世界観のもつ魅力は、同様に心的葛藤に苦しむ人々に強力な導きを示し、そこに救済の信仰を生み出す。「聖なる結婚」という象徴的な観念において完成する、他者との一体を強く求めるといふ関係の原理がその宗教的言動の根底で作用しているということが、女性教祖たちの特性の一つであり、またその点が、彼女らのもつカリスマ性の証明の基盤にあるといえよう。

宗教的指導者崇拜と現代社会

島 蘭 進

日本の新宗教において、指揮者崇拜（人物崇拜）が顕著に見られるのは周知のとおりである。この現象に対する従来のものとも有力な解釈は、これを日本の社会や文化や宗教の伝統の表現とみるものである。中村元、堀一郎、宮田登などの論究から、新宗教の指導者崇拜は次のような「日本的なもの」と関わりがあることが明らかになっている。すなわち、(1)日本の社会において集団の長への情緒的依存が広く見られること、(2)日本の文化において権威の源泉が理念よりも特定の人格に求められることが多いこと、(3)日本の宗教において呪術のカリスマの持ち主であるシャーマンや威力ある人物への信仰が根強く存在し

できたこと、である。

しかし、新宗教の指導者崇拝をこの点からのみ見るのでは不十分である。というのは、宗教的人物崇拝はけっして日本だけの特異な現象ではないし、日本の場合も西洋文化の影響を受けた近現代に、宗教的人物崇拝がかえって活性化しているように見えるからである。

現代の世界には、①伝統的宗教教団の首長や聖職者への崇拝、②宗教運動の指導者や布教者への崇拝、③政治家、タレント、有名人などへの崇拝、(これをそのまま「宗教」に含めるのは不適当だろうが) (以上、生ける人物への崇拝)、④伝統的宗教教団の聖者崇拝、⑤伝統的宗教教団の教祖崇拝(以上、死せる人物への崇拝)などの形で宗教的人物崇拝が活発に行われている。ところが社会学のカリスマ理論では、カリスマ的リーダーシップは社会の合理化とともに衰退していくものと見なされている。ウェーバーにすでにこの見方があり、ブライアン・ウィルソンがそれを確認している。この考え方が一面の真実を捉えているのはまちがいないが、近現代の宗教文化の全体的動向の中で人物崇拝を捉えるという点では不十分である。

たとえばリチャード・ケベドールは、アメリカのキリスト教の中にマス・メディアと結びついた大衆宗教という大きな流れが存在するという。そしてその中で人物崇拝が大きな役割を演じていると論じている (Quebedeaux, *By What Authority?*)。ウェーバーやウィルソンが見落としていたのは、合理主義的な西洋近代文化の影響にもかかわらず、近現代において民衆文化が

根強く存在し、またマス・メディアの文化(大衆文化)とからみ合いながら、むしろ活性化することさえあるという可能性である。

アメリカや日本では宗教運動が強力に展開し、民衆的宗教指導者が数多く輩出して人々の崇拝を集めた。これらの国では国教的な宗教体制が脆弱だったために、いわば宗教的権威の「民主化」が起こったのだが、それを支えたのは民衆の宗教意識だった。このように宗教的指導者の崇拝は、近代の民主化の潮流の中で強化されることもありうるのである。

日本の新宗教の指導者崇拝は、こうした文化の民主化という潮流の一つの現れでもある。こうした潮流の中で新宗教の指導者崇拝を捉えた場合、その特徴は、(a)過去の人物への崇拝と現代の人物への崇拝を比べた場合、後者が強く、しかもそれが多くの人物に分散していること、(b)超越的な聖なるものの仮の現れとしての人物への崇拝と聖なるものそのものとしての人物への崇拝とを分けるとすると、後者の傾向が強いこと、などである。これらの特徴が、日本の社会や文化、宗教伝統の特徴に深い関わりがあることはいまでもない。

世俗社会の宗教

—キリスト教の場合

管 井 大 果

現代は世俗社会または近代社会である。その社会は合理主義と相对主義による非宗教化が認められ、宗教と世俗社会は次元が違うという理解もある。社会の世俗化は宗教の世俗化でもあり、宗教の形式主義が悪魔化して人間化としての世俗化を抑圧する。

しかし世俗化には人間解放と他宗教との対話という意味がある。世俗化と宗教間の対話はエキュメニズムの主要問題である。印度の P. D. Devandana は、新興国の建設に伴う印度教の復興の境位を全体的に世俗化としてとり上げて、急激な社会変革の状況におけるキリスト論を共通の人間性と *communication between* であると論じた。

国家建設という世俗化を人間解放としたデヴァナンダンと M. M. Tomas は、印度国家のイデオロギーと世俗主義を宗教と同一視しなかったが、近代社会に共通の人間性を宗教間の対話の促進としての世俗化として求めた。

エキュメニズムの歴史における世俗化の概念は一面においては科学技術の進歩、他面では他宗教との対話である。その「成人した世界」とキリスト教使信の非宗教的解釈を J. C. Hoer-

kendijk は Shalom の語で表現した。

Bonhoeffer は、宗教を「人間の諸力が適わないことの埋め合せの作業仮設として限界状況において神を用いようとする人間の試みである」とし、その宗教的関心と信仰の違いを説いた。彼は信仰は世の只中における苦難のキリストとの関係であるとし、世俗主義から信仰の神秘性を保存しようとした。そして

K. Barth の宗教の *aufhebung* としての啓示の思想には世俗化の危険性があるとした。しかし一九六〇年代以後の神の死神学者や世俗化の神学者は異口同音にバルトとボンヘファーを革命時代のキリスト教思想の基礎とする傾向がある。

F. Gogarten はバルトの宗教批判と啓示の *Positivismus* を人間の現実に転換し、それを世俗化として自らの神学に応用した。そこで世俗化は信仰の意味内容となり、それによって人間は神話的、形而上学的な枠から解放されると考えて、世俗主義と世俗化の間を区別した。

「成人した世界」と「解放としての世俗化」はキリスト教に新しい方向を与え、H. Cox の「世俗都市」は社会の進化的論的見解から世俗化を楽観視し、社会の進化過程を *tribe, town, technopolis* の三段階にまとめそれを世俗主義と区別した世俗化の過程とした。特に米国の世俗都市論争では境位倫理の問題があり、P. Shaul のようにそれを革命神学の起動力とする者もある。

一般に諸宗教は健全な社会発展や開発を遅らせる要素とされる傾向があるが、世俗神学的方法が他宗教との対話に適用され

たものには Th. van Leeuwen “Christianity in World History” や J. Rosel “Mission in a Dynamic Society” がある。

ファン・ルーフフェンは、世界宗教を *outocracy* と *theocracy* に二分する。前者は主として東洋とセム族の宗教に明らかなように人間の宇宙秩序との同一視、調和に関心があり、その倫理は保守的である。後者は旧約の予言者の宗教が古典的実例で、世界構造の変革のために創造的、批判的に社会参加する歴史的なもので、その倫理は革命的である。彼とロセルがセオクラン型宗教に革命の要素に注目したことは興味深い。彼はオントクラティックな神話に縛られた東洋文化から人間を解放する世俗化は否定的意味ではないという。これはエリアーデの古代的存在論とは逆方向の東洋文化の促え方である。ヴァン・ルーフフェンの宗教批判は神話的セム族文化を予言者が世俗化した事に基いて信仰が宗教を越えんとする点でクレーマーよりラディカルである。いわゆる「ヴァン・ルーフフェン論争」で、M・M・トーマスは、ヴァン・ルーフフェンへのマルクス主義の影響を一方的見解として批判した。

R・N・ベラーと個人主義

中村圭志

ベラーの研究の焦点は、個人は共同体からどのようにして、

個人と共同体との関係について語るとどのような「ことば」を受け取るのか、という点に置かれている。これについて私流に整理してみよう。

ある共同体に流通している「ことば」は、個人が共同体に奉仕できる唯一のルートは、自分を取り囲む小共同体の既存の秩序の中に従順におさまることである、と語る。別の共同体に流通している「ことば」は、個人が既存の小共同体の秩序を越えて、より広いより長期的な視点から現実に対処することを許容する。つまり、共同体奉仕のための個人主義的ルートを認めているのである。個人主義を語る「ことば」は、ときには個人の自律を促すあまり、共同体破壊的に作用してしまうこともある。

太古より今日まで日本に流通してきた主要な「ことば」は、世界は有機体的な聖なる上下の秩序より成っており、個人は上からの恩に対して報恩すべきである、というものである。神秘主義も見られるが、しかし「悟る」ことと古代的な有機体的秩序に順応することは両立し、補強しあう。この「ことば」の欠点は、個人が共同体の現状を批判してそれを乗り越えるための挺子の支点（共同体を越える理念など）を有していないことである。

現代のアメリカに流通している主要な「ことば」は、人間は本質的に共同体的な存在であるということやうまく語らず、自己の利益計算で人間関係を考えることを以って主体性を見做すような独立独行の神話——極端な個人主義——である。この

「ことば」は人工の巨大な「鉄の檻」としての経済的・政治的システムに対して人々を順応させる。人々は制度的矛盾の改革へと向かわずに、既存の制度内で利益を上げることへと向かう。この中にあって真の主体性を保ちたいと願う個人に与えられる「ことば」は、たとえ二人の人間どうしの協調であつても、互いの主体性を侵害することなしにはあり得ないというものである。かくして人々は徒らに神秘主義的な自己実現神話へと向かうことになる。その一方でまた、古き良き時代の集団一致的共同体のノスタルジアも流行している。

ペラーは集団主義対個人主義というふうな単純に考えてはいない。人間の現実をうまく語るには、共同体を志向しなければならないし、また個人主義的でなければならない。個人は自分の属する共同体の「ことば」によって規定され、またその弱点を背負っている。個人はこのことと取り組まなければならない。また、個人は自分がそれによって生かされている共同体に対する奉仕へと向かわなければならない。ただし、国家規模・国際規模の経済的・政治的システムが出現している今日、地域主義もナショナリズムもほとんど非現実的である。ペラーの考える現実的な共同体とは、窮極的には世界のことであるようだ。個人は小共同体の伝統によって規定され、それを積極的に受け容れながら、個人の主体性によって伝統を乗り越え、世界の現実の認識とそれへの奉仕へと向かう——これがペラーの個人主義である。

こういう言い方はまだ抽象的であろう。ペラーの具体的なイ

メージは、市民レベルの社会運動にあると言ってよい。それはもはや伝統的な「宗教」のシンボルへの固執を持たないが、今日もつとも現実的な「宗教」ということなのかもしれない。「原初形態」から市民運動へ、というのがペラーの「宗教進化論」であると言えるであろう(図参照)。

小さな共同体の意識 → 地球規模の共同体の意識

PRIMITIVE	ARCHAIC	HISTORIC	EARLY MODERN	MODERN
共同体の順応	現秩序に	共同体の現秩序を	共同体の現秩序を	世界に
「ことば」の個人との関係	己の意識	超越的	面的超越	超越的
個人を保護する世界	宇宙論的神話	共同体的神話	超越的神話	超越的神話
集合意識	宇宙論的神話	共同体的神話	超越的神話	超越的神話
伝統的な信条の世界				

「ことば」の個人との関係
個人を保護する世界
集合意識

宗教多元論の哲学に向けて

問 瀬 啓 允

宗教の多元化現象を前にして、キリスト教的伝統に属する哲学者・神学者たちは、除々にではあるが、自分たちの実践的態度のうちに込められている哲学的・神学的洞察を定式化しはじめている。歴史に働らく神の活動という宗教的自覚を、伝統的なキリスト教的信念にかみ合わせるしかたで熱心に思考しはじめている。たとえばカール・ラーナーは、「無名のキリスト教徒」という考えを提唱して、キリスト教徒以外の信徒たちも真理に向かう彼らの熱心のゆえに、神に受け入れられ、神の救いの道にあるものと認められうる、と言う。この考えは、確かにキリスト教の外にも救いはある、キリストの名を知らずにいる人々の間にも救いは生じつつあることを認める、という包括論の主張ではある。しかし、この包括論は排他性を前提にして、「この名による以外に救いはない No other name」ということを穏やかに述べただけの、いわゆる「穏やかな排他主義」にはかならない。

宗教的包括論は、要するに穏やかな排他論であって、これは他の宗教的伝統に属する諸信仰が自分の属する特定信仰のまわりをまわっていると考えられる独善主義である。ある特定則教、たとえばキリスト教が信仰の中心であり、他の信仰は離れた距離

からキリストにおける啓示のまわりを回っていると考える考へは、人類の幅広い宗教的経験の種々相からみれば全くの誤りである。他の信仰にも神に対する深い献身、真の聖人、そして深い霊的生活があるのだから、キリスト教も今やキリスト中心から神中心へと移行し、キリスト教も他の偉大な諸宗教とともに、究極的に同一の神的實在のまわりを回っている、とする認識が必要であろう。現代英国のキリスト教神学者であり宗教哲学者でもあるジョン・ヒックは、こうした現状認識を以って「コペルニクスの転回」と呼んでいる。諸信仰の宇宙はキリスト教の信仰中心でも、それに代るどの信仰を中心にしたのでもなく、「神」を中心さまわっている。神が太陽であって、すべての信仰はそれを反射しているにすぎないという。こういう強い主張のゆえに、ヒックは現代における宗教多元論者のうちでも最もラディカルな立場を代表しているといわれる。「この名による以外に救いはないのか No other name?」と疑問符を付けて、かれは橋を渡って向う側を歩きはじめていたのである。

諸信仰の宇宙から発するかれのメッセージは「神は多くの名前を持っている God has many names」である。これはかれの論文集につけられた表題であるが、そこでは現代英国における宗教の多元化現象がはっきりと認知され、現代英国が最早キリスト教中心の、いわゆるキリスト教帝国主義ではありえない、ということが断言されている。こうした多元化現象を前にして、諸宗教の神学つまりグローバルな宗教の理解とか、宗教

多元論の哲学つまりグローバルな宗教の哲学とかわれるディ
 シプリンの必要が叫ばれている。そこでの課題は、いずれの信
 仰にも自己執着的存在の罪と誤りから、実在中心の解放と至福
 へと向かう人間存在の心的・霊的変革が生じつつある、とい
 うことを認め、救済／解放／悟得／見性／至福の道が多元的であ
 ることを理論的に保証する、ということであろう。そのため
 に、これまでよりもずっと大きな思考の枠組み、つまり人間が
 思考し体験する神・仏（多くの名前を持つ神・仏）とは区別さ
 れた、神そのもの・仏そのものについての思考、さらには神そ
 のもの仏そのものが究極的に異ならない、同一の神的存在であ
 ると思考する、そうした思想をも取り込みうるような一層大き
 な思考の枠組み、が必考とされるであろう。その必要を満たす
 ためには、人間の宗教的経験にみられる二つの根本概念、つま
 り一方で有神論的宗教にあらわれる神の概念と、他方で非有神
 論的宗教論にあらわれる絶対者の概念を相補的なものとして捉
 え、究極的に同一の神的存在が一方で人格的に、他方で非人格
 的に捉えられているという相補的真理を確立することであるよ
 うに思われる。

エリアーデの全体的解釈学と
 宗教学の課題

荒木 美智雄

現代の宗教学 (Religionswissenschaft) あるいは History
 of Religions) の歴史的展開は、一貫して宗教現象の「統合的
 理解」を追求してきた。それは、いよいよ増大する人類の
 宗教体験と宗教現象に関わる膨大な資料の質的多様性に直面し
 ながら、それらを宗教体験以外の諸側面に還元することを避
 け、それ自身において整合的体系的現象として把握すること理
 解することを目指している。

宗教学のこの課題は、急速に変化・断片化していく今日の世
 界の文化的状況・人間の実存的状況からしても、いよいよその
 重要性が増していると考えられる。西洋近代の諸々の力（日本
 はその重要部分を代表している）によって西洋ばかりでなく世
 界全体が支配され、その結果として世界は極めて小さなものにな
 ったにも拘わらず、異宗教・異文化の理解ということを含め
 て、人間理解・世界理解はいよいよ断片的なものになってい
 る。そして、世界は様々の境界によって分断されている。それ
 は、一面では価値の多様化という側面からも捉えられるが、他
 方では、分解・消失という側面からも捉えられるものであると
 考えられる。また、従来、近代西洋文明の側から、「未開人」

とか、アジアの民衆・フォークと呼ばれ、歴史と文明の中心から遠い所に位置付けられていた人を、西洋世界の中心的な諸価値からその対極に付せられた非合理、呪術性、迷信、野蛮など、一方的なネガティブなラヴェルを貼られていた人々が歴史と文明の過程に積極的に参画しているときに、未だに解釈学を含まない還元主義や偏狭な特殊主義の立場が強い、現在の学問的、文化的状況がある。このことは、また大なり小なり、日本の状況にもあてはまることなのである。

世界の、人類の一つ一つの宗教、宗教現象に創造的なもの、生命的なもの、あるいは固有なものを認めつゝ、しかも、そこに共通なもの、普遍的なものを把握して全体を統合的に理解しようとする宗教学の課題は、現代宗教学の成立時から、宗教学が目指した解釈学的な「統合の学」としての「新しい学」、ヨアキム・ワッハの「現代宗教学」やミルチア・エリアーデの「全体的解釈学」などの宗教学の課題を押し進め、発展させることを抜きにしては考えられないであろう。ここでは、主としてエリアーデの「全体的解釈学」の問題をとりあげたい。

第二部会

アリストテレス実体論における神

角田 幸彦

実体論は、私の考えるところでは、アリストテレス『形而上学』全十四巻の中軸である。彼の『形而上学』は形而上学を樹立したものでも伝えるものでもなく、むしろスコラ学的形態や近世哲学的形態（就中ヴォルフが定式化した *metaphysica generalis*（『一般形而上学』）と *metaphysica specialis*（『特殊形而上学』）―後者の一分肢として *theologia*（神学）がある。―の区別）の形而上学とは全く無縁のものであった。彼は、どこまでも自己の近傍の自然現象より正確には現象全般（狭義の生滅する存在者としての動物・植物と永遠の円運動を行っている天界の存在者として星、さらに生滅個体でありながら不滅的理性を有し、ポリスの生活という最高の共同生活を営むことのできる人間）の探索者であった。この立場に定直し、豊かにかつ領域的明確化を常に自己に課しながら、一切を統べている最究極的原因をロゴスのすなわち論証的に捉えようとしたのである。

ハイデッガーは「哲学にとってそもそも形而上学は当惑（Verlegenheit）を表わす呼び名である」と言っている（『カントと形而上学の問題』）。私はできる限りアリストテレスの

『形而上学』（以下M、と略記）全体を原典に即しつつその論理構造を明らかにしたく思っている。M、をイエーガー流に発展史で解釈し、存在論（後期）と神学（前期）を唯分けてしまおうのは文献学的逃避であると言わざるを得ない。さりとて古代ギリシア人は普遍存在論（*allgemeine Ontologie*）など夢想だもしなかった（この着眼点は正しいと私は認めるが）とし、アリストテレスのM、の努力を単に神学の樹立に認めるのも行き過ぎである。それはM、において存在としての存在だけでなく、この存在に属する諸「論理的」原理・概念が執拗に追究されていることを無視することに他ならない。

私はM、を原理論、存在論、実体論そして神論（神学）の四構成要素の相互浸透において問う道が最も正しいと考えるものである。

哲学それは知恵（*sophia*）である、知恵としての哲学は原理や原因を追求する、しかも第一の原理や原因を追求する。原理や原因は存在するもののそれであり、存在とは何か、しかも存在としての存在とは何かを問い求める方向に赴かざるを得ない。存在を或る特定の視点や特定の領域・類に局限して問うのとは根本的に異なった問いが哲学の問いである。存在としての存在と言われる場合の存在としての存在は存在にとって、それなくしては存在が存在とは言えない本質的規定性においてということに他ならない。この本質的規定性の存在が全然問題とならなかったのが個別科学者とソフィスト達である。さらにこの視座は存在の全体系を形相論的かつ数学的に、更にイデア数から系

列的に説明しようとしたアカデメイアの中心的潮流への大いなる批判を秘めているのであった。存在の本質的規定と目されるものは眼前の自然的・生滅的出来事の構成要素（としての教）ではない、かつ存在者を越えた絶対的原理（善のイデア）でもない、存在者に内在し存在者の生命原理をなすものである。

しかも存在のなかで（カテゴリー的区分としての実体、質、量、関係……）端的に存在と言われるものはそれ自身として生滅する個別性をもつもの、すなわち実体のみである。そしてこの実体の生命性とはより高き実体の存在へと撞れ高まる働きである。ここから存在論は実体論を介して神論になってゆくのである。（神は原理であると共に存在者の第一位のものである。M、12巻8章）

確かに実体という概念は(1)個別者（しかしあくまでも種的限制・種の存続という形で永遠性を担う個別者）とそれの内在形相（第一実体とM、7巻は言う）の意味と、(2)運動論の立脚点からの月下の存在者（動・植物）、天界で永遠の運動を行ってゐる星、円運動の目的論的始動因としての神という三実体の連関性の二面性を有する。ここに「難問」が、応蔵しているのである。

後期シェリングとペーメ

ペーメの『アウロラ』に就いて

岡村康夫

ペーメの『アウロラ』の主張を、後期シェリングの思想展開の問題から整理してみたい。

シェリング哲学に質的変貌を与え、所謂後期シェリングの思想に生命を吹き込んだものが、ペーメの神智主義であると考える。その中でも殊に「無底」の思想は、シェリング哲学のみならず、西洋形而上学に対して全く異なる地平からの哲学の可能性を与えている。この無底の思想の問題を中心に据えて、ペーメの『アウロラ』を読むと次の諸点に焦点が合わされる。

①、二つの性質に就いて。②、神の内なる七つの性質。③、ルチフェルの傲慢。④、ルチフェルの墮落による七つの性質の変容。以上である。ところで『アウロラ』の中では「無底」の概念はまだ出てこない。この処女作では、唯一絶対永遠なる神から如何にして禍に満ちたこの世界が現れたかという問題、悪の起源の問題がテーマとなっている。しかしそこには既に無底の思想の萌芽となるようなものがある。

①、ペーメの二つの性質による一切の存在の解明は、シェリングの實在的原理と観念的原理とによる存在解明と軌を一にするとと言える。但しシェリングは、ペーメの思想との出会い以前

から、この二つの原理を持っていた。シェリングが特に注目をしたのは、ペーメがその二元論的解明を如何に神的一と調和せしめ、またそれから導き出しているかということである。

②、神の内なる七つの性質に就いて、シェリングが直接詳論している所はどこにも見当たらない。しかしこの思想こそ、シェリングに最も豊かなものを与えているように思う。神がその核心に於て苦渋を持つということ。そこから出て来る神のうちなる自然の思想等は、まさしく後期シェリングにとつての「波立ち沸き立つ海」であった。

③、神的遊戯の世界で和合調和の状態にあつた七つの性質に火を点け、禍と悪に満ちた現実世界の起源を造つたのは、ルチフェルの傲慢であつた。この万物の結実の中心に傲慢を見るペーメの立場は、極めて示唆に富んでいる。シェリングが、有限性の一般的原理として「自我性」を考えるのも、この点と深く関係するものと思われる。

④、天使が、神の核心からその全本質を与えられて創造されたというペーメの思想(この思想を自由の問題を中心に据えて捉え直したのが、シェリングの「自由による離落」という考え方であつた)。そこには、この『アウロラ』の中ではそれ程明確ではないが、「無底」の思想の萌芽が既にある。それが「靈的精神」(der animalische Geist)の立場である。

靈的精神は、天使の体が結成される時、神の核心から、その体の中へ流入するものである。それによつて天使は「神の最内奥の生誕」にまで達し、神の完全な認識を獲得する。しかしそ

のことによつて大天使ルチフェルは驕り高ぶり、墮落したのであつた。このことは、「神の最内奥の生誕」にまで達するといふことが、神からも自由となる可能性を与えるといふことを意味する。

以上とつて天使と人間とは、その体に於ては全く異なるものではあるが、その精神の最内奥の出来事には一脈通するものがある。即ち靈的精神の立場は、人間精神の最内奥にも開かれる。従つて人間にも、自我の内にも縮し、神の愛を遮断することによつて、悪へと墮落する可能性と同時に、神の愛の中に留まつて、無底的自由を獲得する可能性が与えられていることになる。シェリングは、この靈的精神を「聖なる魂」(die heilige Seele)とも呼んでいるが、この立場の深化徹底の内に「無底」の思想の萌芽を見ることも可能であろう。

エックハルトにおける

ロゴスをめぐる思惟

田 島 照 久

「一句定乾坤」という言葉があるが、敢てエックハルトの「一句」を問うならば、それは直に「神の御言 verbum dei」となるであろう。エックハルトに於ては「御言」はイエスのみならず、聖書全体、我々人間の使う言語、更には万物、世界そのものをも包摂する救済論的な出来事の統合としてとらえら

れているからである。

エックハルトはヨハネ福音書註解の冒頭で、「初めに言があった。」に始まるいわゆるロゴス讃歌のプロローグは創世記の「そして神は『光あれ』と言われた。」から「光と闇とを分けられた。」の内にすでに含まれていると語る。又創世記註解の該當箇所でも同様な指摘がなされている。彼のロゴス論の根本的立場が述べられていると見られる。この相即連関は一体何を物語るものであるか。それは「御言の受肉」の内に万物の創造 *creatio* と御子の誕生 *generatio* とを一つに見ようとする立場である。「御言の受肉」として「神の言」が語り出されることにより一方では一切の被造物が生み出され、又一方では人の世の光としてのイエスが誕生せしめられるのである。更に又、被造物及び御子として「語り出された言」と並んで、語り出す者の内に永遠に止まりつづける「内なる言」についても語られる。即ち「生み出る者の内には常に生み出されたものの原像が存在し、それに従がって事物は生み出されたのである。」(LWTS, 464)

「神の言」はそれ故「生み出す者」、「生み出された者」の関係に即して「原像 (*exemplar, Vorbild*)」と「写像 (*imago, Abbild*)」という連関のもとでとらえられていく事となる。神の内なる範型による万物の創造というプラトンのアイデアを媒介とした創造論は基本的にはトマスを受け継ぐものである。しかしトマスがプラトンとかソクラテスといった個物のアイデアが神の内にあるとしたのに対し、エックハルトは人間という種のイデ

アがむしろあると考える。そしてこの考えは更に極限化され、源初の純粹性にあつては一切の草の茎は一本の草の茎であるのみならず、あらゆるものが一であると迄語るに至る。トマスにあつては自存する第一のものが個物である以上、個物の創造原理たるアイデアは個物のアイデアでなくてはならないという存在論的齊合性が貫かれているのに対し、エックハルトの場合は救済論的観点から常に先行されてくる。そして彼の救済論は本質的に *unum* の構造に貫かれている。即ち創造論的範型としての御言は一であり、しかもこの一なる御言がただ一度だけ、神の一切の力を挙げて、神の全本質を籠めて語り出されたことされる。但しエックハルトに独自なことは御言の語られた *principium* は「永遠の初源の単一なる今」(LWTS, 190f)とされることにある。

即ち彼にとつて「御言の受肉」とは全世界の創造と、神の全ペルソナの発出とが同時にもたらされた一度の出来事であり、その一回性は「永遠の今」において被造的な時間をすべて包み込み、すべての時に渡って世界そのものを在らしめ支え、更にキリスト教的救済論を根底から基礎づける神の現実的力そのものの顕現を明すものである。神の現実性に徹頭徹尾貫かれたこの「御言の受肉論」は一方では *creatio continua*、一瞬一瞬に繰り返される絶えざる世界創造として、又一方ではあらゆる今の現に生起する不断の御子の誕生 *generatio continua* として展開されていく。

前者が、その都度神より神の *esse* を借り受け存在せしめら

れる被造物の「利那借事の有」という動的構造を取りこんだ analogia attributionis intrinsicae (内的帰属の類比)として独自の存在論をラテン語資料群で形づくっているのに対し、後者はドイツ語資料群の中心テーマをなす「魂の内における神の誕生」へとつながっていく。即ち「離脱」という魂の在り方を中心に intellectus の自己否定的契機を媒介として成する神との一に向けての認識論の成立である。それ故エックハルトの一義的神理解が esse なのか intellectus なのかという問題も彼の「御言の受肉論」の観点から改めて統合される必要がある。

一人一人が一なる御言の現前によって principium の風光にふれ、天地創造と御言の誕生の現場に立つ時の消息は次の様に語られる。「汝は、父と共に絶え間なく、父の力の内で汝自らと万物とを一の現在なる今において生み出すのである。」(DW II, S. 43f)そしてこの「汝」という言葉の成立する場は又、エックハルトの説教の言の現場でもあるといえよう。

レッスングの『ヴォルフエ

ンビュッテル断篇』をめぐって

玉井 実

昨年(2007)に続き再びレッスング(Lと略す)刊行の *Wolfenbütteler Fragmente* のうちから、理神論者ライマウス(Rと略す)による匿名の五つの断篇 *Ein Mehreres aus der Pap-*

ieren des Ungenannten Offenbarung betreffend (1778)とそれらに対する批判や反論の立場から執筆されたLの *Gegensätze des Herausgebers* (1778)より各々の最初の二篇を取り上げて、その問題点の指摘と考察をここに意図するものである。

先ずは最初の断篇 *Von Schreitung der Vernunft auf den Kanzeln* で、Rは説教壇の聖職者たちの因襲的態度を批判しており、それによればキリスト教の教理は理性に一致すべきもので、正統信仰をただ盲目的に説く僧侶たちの分別の無さを非難している。理性的根拠をもつ宗教は純粹で合理的な価値と、不合理な啓示、奇跡、予言などの超自然的概念を試問する必要がある、それらを通じて合理的宗教の特質、即ち真理、善、そして神の力の証明であったので、その本質は当時の革新的神学、ネオロギー的思考に類似していた。

ネオロギー(Neologie)はドイツ啓蒙神学の第二期に属し、第一期の理性と啓示の一致を求める合理主義と、第三期の両概念が対立する急進主義の、いわば中間に位置していた。それは形式的には第一期の様相を呈示しているが、理性は啓示の補足を拒否し、啓示の内容は理性に適合する真理に限るので、啓示の概念は事実は無力化していたといえる。Lは当時のネオロギー主義者、ゼムラーやエーバーハルトとの神学問題にまで及んだが、その件については別の機会に譲りたい。

一方Lはその *Gegensatz* (『反対抗弁』)の中で理性と啓示の両概念について彼独自の解釈を試みており、ある種の啓示概

念を正統信仰の教義として認めていた。その一例として人祖アダムの墮罪、ないしは原罪の概念を生得的なものとして純粹な理性的立場から究明しても不可能ではあったが、かような神学の教義やカテキズムの価値を認めることは、Lにとって理性と啓示の二領域の関係が必ずしも対立すべきものではなかった。ここにLはRのネオロギー的、理神論的な論拠より正統信仰への一面的、皮相的な批判や吟味に対して、彼独自の合理主義の立場から啓示宗教の存在価値を求め、その他の断篇に反論すべき論拠を方向付けたものといえよう。

第二の断篇『*Unmöglichkeit einer Offenbarung die alle Menschen auf eine gründete Art glauben können*』¹⁾Rは題意の如く啓示宗教の普遍的認識の可能性を否定して、その論拠の理神論的特質を強く表現していた。けれども真正な啓示は皆無ではなく、イエスの福音書の如き特定個人の有力な証言は存在していたので、後世に至り幾多の論争や教派が出現して、人々の信念が揺らいてきた。それ故に彼はイエス本来の福音から不合理な啓示の部分を除き、理性に叶う自然宗教の普遍道徳性に求め、人々の眞の救済(Erlösung)を模索していた。

他方Lは最初の『*反対抗弁*』と同じ立場から、Rとは啓示概念の歴史的観点に彼らの見解の相違を見出したのである。Lはユダヤ教の民族宗教からキリスト教の普遍宗教に至る発展と進歩を強調して、Rのシニカルで否定的な見解とは際立った対照をなしていた。Lにとってキリスト教は十八世紀の当時にあつ

ても世界万民の至福(Seligkeit)への途上にあるという認識であった。ここには人間の理性と神の啓示における発展の歴史のうち、Lは彼独自の理念からRの理神論の硬直した理性を機軸とした啓示宗教への吟味的態度を厳しく批判し、また不合理な正統信仰の因襲的桎梏をも超えて、彼本来の主体性において宗教の「内なる真理」(die innere Wahrheit)への到達を確信していたのである。

かかる真理こそ『*反対抗弁*』の始めにLの個性主義が到達した一つの理性宗教の極致であり、発展的精神の本質を表現していた。本断篇の主旨を論拠として、今後更に彼の進取高邁なる宗教理念を究明すべく試みたい。

仏教思想によるホワイトヘッド

理解の問題点について

菱 木 政 晴

ホワイトヘッドが、その著作の中で直接に仏教に言及している箇所は、必ずしも仏教に対して肯定的ではない。にもかかわらず、日本の研究者ばかりではなく、プロセス神学者たちの間でも、ホワイトヘッド哲学と仏教思想の比較対照が広く行われている。

それは、ホワイトヘッド哲学と仏教思想がともに「実体・属性」の論理と存在論を否定しているという共通項があるからで

ある。しかも、プロセス神学では、不動で不変の実体としての神を否定して、なお神学であるということから、ある意味で無神論であると言える仏教が、なお宗教的情熱を有することに深い興味を感じている、ということがある。

仏教思想における実体否定の論理を竜樹（ナガルジュナ）に代表させると「一切のものは、それ自体として存在することはなく（無自性）さまざまな条件によって仮にそのようなものとして現象している（縁起）にすぎないから、空である」ということになるだろう。したがって、空とは、静的、諦観的な無ではなく、一切のものを現象させる原理でもある。

ホワイトヘッドの哲学における究極的カテゴリーである創造性^{ダイナミ}は、「多が一になり、一だけ加わる」ということであり、彼の哲学は、本質的に動的であり、進化論的であると言える。こうした創造性の過程において、生成と存在（becoming and being）の交替があるが、そこに過程を通じて、自己同一性を保ちつつづける「実体」の存在は否定されている。

それゆえ、空の本質が一切は縁起によって生ずることに對して無自性だということであることと、創造性とは、それを具現する究極的単位である現実的契機（actual occasion）という非実体的存在の把握（prehension）合生（concrecence）という生起消滅の過程だということとが、相応している。すなわち、空と創造性が相応している。⁽³⁾

問題は、ホワイトヘッドでは、神的エロースとの関連で目的論的な進化論として語られている、創造性の具現としての「現

実の実質」や「把握」と、空の動的意味としての縁起生とが相応するかどうかということである。

ホワイトヘッドは、創造性を「それ自身の性格をもたないもの⁽⁴⁾」と言っているが、それは「新しさの原理」であり、無方向ではない。進化論的である。⁽⁶⁾

これに対して、仏教における縁起論は方向に関する明白な自覚が、概して希薄である。すなわち、創造性の方向までもが無性格であるかの如くである。ここから、仏教にしばしばみられる、倫理及び社会倫理の問題意識の欠如と歴史的意識の欠如がでてくると思われる。プロセス神学の創始者とも言うべきハーッホーンは、ホワイトヘッドの思想の特徴を仏教思想と比較して、創造性の具現としての把握が、不可逆的・非対称的であることに注意を促している。⁽⁸⁾

ここに注意を払って、筆者は一浄土教徒として仏教思想の再構成を試みたいと考える。

ポイントは二つある。

第一は、ホワイトヘッドの創造性の方向性すなわち、新しさの原理を「実現されていない理想がねがいとして働くこと」ととらえて浄土教における、阿弥陀如来の因位・法蔵菩薩の願と対照させること。

第二は、現実に実現されていない理想が、われわれに見出されるということとは、この世界が批判的に見られているということだという観点から、ホワイトヘッドにおける「觀念の冒険」としての社会学と、浄土建立の意義としての浄土論の再検討を

対照させることである。

- (1) Process & Reality, corrected, ed. P.244, P.342, P.343; Adventures of Ideas, FP 版 P.33など。
- (2) Process & Reality, (同) P.21
- (3) 武田龍精氏の諸論、殊に「大乘仏教とホワイトヘッド哲学」(プロセス思想、創刊号)に多くの示唆をうけてる。
- (4) Process & Reality, P.31
- (5) Process & Reality, P.21
- (6) 拙論「ダーウィン型進化論とホワイトヘッド」(西山学報32)参照。
- (7) 西谷啓治「仏教について」(法蔵選書) 34—36ページなど参照。
- (8) Charles Hartshorne "Whitehead's Philosophy", Nebraska Univ. Press, P.169

1・カントにおける無の問題

木村 勝彦

カントは『純粹理性批判』の「超越論的分析論」を終えるに際して、無の概念の分類表を提示している。本発表では、カント自身が「体系の完全性のために必要」と認じているにもかかわらず、顧慮されることの稀なこの無の問題を考察し、それが

カントの如何なる問題意識に根差しているかを明らかにする。

無の分類におけるカントの論述は、概ね以下の通りである。超越論的哲学は通常、可能なものと不可能なものとの区別から始められるが、更にその高次概念として「対象一般」の概念が前提されねばならない。そしてこの「対象一般」が或るものであるか無であるかという区別は、「対象一般」に關係する唯一の概念たるカテゴリーに従ってなされるのであり、それによって四つの無が分類されることになる。第一は対象のない空虚な概念としての無、すなわち思惟的實在(ens rationis)。第二は概念の空虚な対象としての無、すなわち欠性的無(nihil privativum)。第三は対象のない空虚な直観としての無、すなわち構想的實在(ens imaginarium)。そして第四は概念のない空虚な対象としての無、すなわち否定的無(nihil negativum)である。

ところでカントはこの内、第一・第四の無及び第二・第三の無を各々対にして論じているが、それらは問題となる位相を異にしている。そして無の分類におけるカントの主なる意図は、思惟的實在と否定的無とを区別・対比することによって、前者の意義を際立たせることにあったと考えられる。否定的無は「その概念がそれ自身をすら廃棄するものであるから、可能性に對立」しており、端的に不可能である。しかしそれに対して、思惟的實在は「可能なものの内に教え入れられない」という消極的な意味を有するに過ぎず、自己矛盾していないがゆえに、可能性を否定されないのである。すなわち思惟的實在は、直観との關係を原理的に廃棄していることによって不可能であ

ると、つまり無であるとされるのであって、端的に不可能とはされていないのである。

このようなことは、無の分類が超越論的反省の成果であり、特に思惟の實在に關する論述が「超越論的場所論」に直接的に連なるものであるという点に留意する時、明確になる。カントによれば、「感性或いは悟性のいずれかにおいて概念に与え」られる位置が超越論的場所であつて、それは超越論的反省によつて定められる。そしてかかる超越論的反省を欠く時、「純粹悟性の対象を現象と混同することに基づく、誤つた総合的原則が生ずる」のであり、無が誤つて或るものとされてしまふのである。カントがここで問題としているのは無論、「経験の領域」であつて、直観との關係にもたらされた概念すなわち経験可能なもののみを或るものとして確定するということである。そしてかかる見地において思惟の實在は、知的直観を欠いた「われわれにとつては無である」とされる。

しかしこのことは決して、思惟の實在がわれわれにとつて何らの意味も有さないとしたことではない。ここでカントが念頭においているのは「積極の意味におけるヌーメノン」或いは神・世界・靈魂の理念である。これらは確かにわれわれの経験的認識において無であり、その限りで虚構物であると言へるが、決して無意味ではなく、われわれの知に体系的統一をもたらすのである。

カントにおける無の分類は、対象一般を無反省に或るものとするのではなく、不可能なものをまさに無として理論理性の知

の射程から外すためになされている。換言するならば、思惟の實在が無とならざるを得ない領或をこそ、確実な認識の領域として確定するという目的においてなされているのである。M・ハイデッガーはカントの超越論的反省を『純粹理性批判』において「決定的なこと」と評しているが、無の分類もこの決定的な営みの一貫であることは論を俟たない。しかもその場合でも、ヌーメノンに対するカントの確信には揺るぎがない。そしてそれを問題とし得る実践的領域への眼差しは、カントにとつて常に開けているのである。

カントの道德編の宗教性

村野 宣男

『実践理性批判』は、道德理論の基礎づけである「原理論」と、最高善の概念を介して魂の不死・神の存在の要請を主題とする「弁証論」を主たる構成要素としている。ここでは、「原理論」における宗教性を問題としたい。

カントは、道德の基準を道德感情に求めることなく、客觀的たるべき道德法則に求めている。この法則は「汝の意志の格率が常に同時に普遍的立法として妥当するように行爲せよ。」と表現されるものである。しかるに、この法則が意味するところのものには、『道德形而上学原論』においてカントが挙げている実例から考えると、自愛を排し他を愛すること、他の人格を尊重

することであることが知られる。しかし、この愛と人格の尊重は、主観的・感情的な形でなされてはならない。絶対的・形而上学的な基準としての愛と人格の尊厳という観点から自己の行動を相対化し、絶対的基準に近づくべき義務の意識をもつところに道徳の意味は存する。道徳は、人間が自己を相対化し絶対的なものとの間に葛藤をもつということによってはじめて成立するのである。神は絶対的で相対的存在ではあり得ない故に、神には意欲 (Wollen) は存在するが当為 (Sollen) はないとされている。道徳は、相対と絶対の関係を軸として成立しているものである。カントが道徳感情論に批判的であるのは、感情が絶対的立場となる恐れがあるからである。自己を相対化するのは、自己をつきはなしてみることであり、まさしく理性的であり冷静なる態度であるといえよう。

相対と絶対との関係を軸として道徳的關係は成立するのであるが、この關係は、当然、宗教的關係を予想させる。カントは、道徳法則は尊敬の対象であると繰り返し述べたが、同時に人間は、道徳法則の前に謙虚になるともいう。ここには、オットーのいう宗教感情の二面性への指摘が見られる。道徳法則は神聖である (heilig) と述べられてゐる。

このように『実践理性批判』における「原理論」では、「弁証論」における神が要請され、登場することはないが、宗教的要因が強くみられるのである。「弁証論」においては、最高善の実現の要請として、魂の不死と神が要請されて行くのであるが、ここでの議論が思弁的に思われるのに対して、「原

理論」での議論は、理性を基盤としているものである。道徳的關係は、理性の事実であるともされている。道徳法則は意識的事実である。「われわれは、純粹な理論的根本命題を意識しているように、純粹な実践命題を意識しているのである。」と述べられる。カントによると、どのような人間でも、常識のレベルにおいて道徳的關係を知っているのであり、哲学者は、それを理論化するにすぎないとされている。したがって、どのような人間も、自己の心底を尋ねることによって、道徳的關係を見出す。もし、この關係に宗教性が存するならば、自己を宗教的と考えない人間でも、自己の心底を見て行くことによって、自己の中に宗教性を見出すということになるであろう。しかし、カントによるこのような人間観が、客観的なものであるか、あるいはすでに宗教的世界観に影響されたものであるかは、一つの課題である。

カントにおける行為という

概念について

石 島 孝 文

最近のカント哲学研究において行為という概念が注目を集めてきているように思われる。行為という概念をカント哲学の原理とみなして、そこからカント哲学を統一的に理解しようとすることも試みられている。このような試みによってカントの哲

学がよりよく理解されるようになるかどうかは色々意見の別れるところであるが、カント自身は、人が行為するということとをどのように考えていたのであろうか。

人が様々な行為をなすということは明らかなことである。

しかし、いかなる行為であれ、人が行為をなすとはいかなることであるのかは、必ずしも自明なことではないように思われる。そのことは、ところで、私たちがその中で生きている世界の中で、私たちがいかなる位置をしめているのか、ということと無関係ではないであろう。その意味では、カントにおける行為概念を考察する場合、因果的決定論と自由の問題と言われるものについてのカントの議論を検討することは、不可欠であると思われる。

批判期のカントは少くとも三回、この問題についてかなり詳しく考察している。即ち、まず『純粹理性批判』の第三アインミー論において、次に『人倫の形而上学の基礎づけ』の第三章において、そして最後に『実践理性批判』の分析論の批判的論究において、である。さしあたってこれらが、因果的決定論と自由という問題についてのカントの考えを考察する際の、主要なテキストとなる。

周知のようにカントはこの問題を、現象と物自体との区別によつて解決しようとしている。しかしこの解決は、あるいはカント自身も気づいていたかもしれないのであるが、本来の解決とはなっていないと考えられる。というのもその解決の中では、私たちが自由に行為するということがその本来の意味にお

いて、成り立っていないと考えざるをえないか、あるいは、因果的決定論は否定されていると考えざるをえないかの、いずれかを選ばざるをえない、というカントにとつてはまことに不都合なディレンマが生じている、と認められるからである。

このような事態が生じてくる一つの理由は、カントが、実は、私たちには不可能と思われるある考え方を前提しているということにあるように思われる。その考え方は、私たちが自らの行為をも客観化することができる、というものである。人間の行為は原理的には完全に予言される、とか、人間は物質的自動機械ないしは精神的自動機械とみなされる、といったカントの発言も又、その考え方のもとでなされていると思われる。

さてしかしこの問題についてのカントの議論の中には、現象と物自体との区別による解決とは全く異質な、ある意味ではそれとは全く対立的な議論を見いだすことができるように思われる。現象と物自体との区別による解決においては、因果的決定論と自由とは、人間の同一の行為において、全く矛盾対立することなく、両立しうると考えられている。ところがこのもう一つの議論においてはむしろ逆に、因果的決定論と自由とはむしろ矛盾するものとみなされているように思われるのである。その意味でカントが『人倫の形而上学の基礎づけ』の第三章のある箇所、因果的決定論と自由とが私たちにとつて矛盾するように見える、ということ考察していることが注目される。このこと、即ち因果的決定論と自由とが矛盾するように見えると

いうことは、因果的決定論と自由の問題と言われるものの源泉が、何か客観的な事態の中にあるのではなくて、むしろ行為する主体としての私たちの方にあることを、示していると考えられる。つまり私たちは一方では自らを自由に行為することができる主体と考えているのであるが、他方では自らを客観的にみることもできるのである。この二つの面が私たちにおいていわば融合しているのである。この事態が正確には、何を意味するかは、さらにあらためて検討されねばならない。

さしあたっては、因果的決定論と自由という問題の検討を通じてカントにおける生きた行為概念を考察する為には、私たちは、現象と物自体との区別に基づいたこの問題の解決にあらわれる行為概念を、そのまま受けとるわけにはいかないことを、確認しておきたい。

ヘーゲルと『ハムレット』

門 脇 健

ヘーゲルが『ハムレット』の熱心な読者であったという事実は、今までほとんど無視されてきた。これは、いわゆる「悩めるハムレット」というゲートによって提出されたイメージがあまりに強かったためである。これと異っているヘーゲルのハムレット観は、『悩めるハムレット』を理解していない」と非難されるか、「理解している」と弁護されるしかなかった。しか

し、まずは、そのゲートと異なるヘーゲルのハムレット像が明らかにされねばならない。それは、行動するために疑うハムレットであった。(『哲学研究五五四号』参照)そして、その行動の行き着く先は「和解」であった。ヘーゲルは、『精神現象学』の「和解」を、彼の見た『ハムレット』の「和解」から着想を得ている。このことを明らかにするのが、この発表の主旨である。

ヘーゲルが『精神現象学』を書いている頃(一八〇六年)、彼の回りの最対の思想的対立は、F・シュレーゲル等浪漫派とゲートとの対立であった。それは「美しき魂」としてのハムレットをどう評価するかとの対立であった。あくまでも行動せず「憧れ」の中に死んでいく「美しき魂」を支持するか、自分のうちに閉じ込めることなく「行動」していく「美しき魂」を支持するかとの対立であった。ヘーゲルは、この両派の対立の和解のヴィジョンを、当時のドイツ思想を扱った「自分自身を確信した精神・道徳性」の章の最後に提出する。「行動する美しき魂」が、相手——「行動せず憧れに固執し他者を批判する美しき魂」のうちに自分を見い出し、自分の悪を告白する。ところが、この「和解」の申し出は、一旦拒否される。しかし、最後には、「批判する美しき魂」も自分の非を認め、そこに「和解」が成立する。——これは、『ハムレット』の最終場のレアチーズとハムレットの「和解」の動きそのままである。『ハムレット』をめぐる思想的対決の「和解」を『ハムレット』そのもののうちに見い出すことは、きわめて自然なことであろう。

そして、ここで注目しておきたいのは『ハムレット』も『精神現象学』も「神義論」であり、そのことよって、はじめて「和解」が可能になるという点である。『ハムレット』に於いて「和解」を可能にするのは、「ものごとの最後の仕上げをするのは神さまのお力だ。荒削りは人間がするにしても」とか「雀一匹落ちるにも神さまの特別な思召しがある」という自分の限界と神の存在への洞察であり、『精神現象学』に於いて、「自分に固執する知を外化する力」と「絶対精神を確信」すること、つまり、自分の知の限定に関する自覚と絶対精神 \parallel 神を認めるところに「和解」が成立するのである。そして、この「神義論」にヘーゲルのヘーゲルたるゆえんがあるとすれば、ヘーゲルが『ハムレット』のうちに見いだした「疑い」―「行動」―「和解」という動きは、ヘーゲルの思想形成に非常に大きな位置を占めるものと言つてよいだろう。また、この時、ヘーゲルが、ハムレットは「決断の自立と自立性」を持って行動した、と強調することに注目するならば、ヘーゲルの「神の存在証明」は、神を最初から絶対的存在として前提するところに成立するのではなく、むしろ逆に、各人が各人の確信、つまり腹の底から信じることに従つて行動していく時、はじめて成立するものと言えるであろう。事実、『精神現象学』の自意識は、自分自身が全てであるという確信の下に行動していき、最後には「神的創造力」をもつた天才にまで高まり、自らが神になるまで自分の確信を押し進めて、そして、そこで、自分の知の限界に気付く神を知るのである。このようにヘーゲルに於け

る「神の存在証明」は、あくまでも、人間の「自由と自立性」を前提として、はじめて可能となるのであった。

ヘーゲル 『精神現象学』

―「不幸な意識」―

八 田 隆 司

不幸な意識とは、対象意識と純粹意識との二律背反の矛盾を自覚している意識である。矛盾を意識するとは、純粹意識と対象意識の統一を感じているのだが、その統一に到達することはできない。不幸な意識においては、二つの意識の統一と対立が同一の關係にあるのではなく、対立だけが意識に内在し、統一は意識の外にある。そのため不幸な意識は、対立の統一をただ感じているにすぎず、対立と統一を同じ關係として捉える理性的の前段階の意識なのである。不幸な意識は非本質的な矛盾する意識であるが、同時に自分の矛盾を自覚している以上、矛盾対立の統一の存在をも感じている。したがって不幸な意識は矛盾する非本質性を脱却して統一の不変的実在に撞れる意識の運動である。この運動は次のように展開される。まず不幸な意識が不変的実在と没交渉の場合である。そこでは矛盾する意識は不変的実在と無縁のため、不変的実在に近づくどころか、自己の分裂状態の惨めさを痛感させられる。そこで永遠に有和されない深い苦悩を克服しようと現れたのがイエス・キリストである。

ユダヤ教と違い、イエスには神が人間の個別的姿をとって現れている。この統一は意識に出来事として生起するが、不変的実在が意識の外に置かれている以上、イエスにだけ神が受肉されたため、此岸にはこの媒介がない。そのため不変と個別との媒介は意識の外に置かれており、意識はイエスへの憧れにすぎない。意識はただ純粹心情としてこの統一を感じ取っているのである。したがってイエスの死後不変者はわれわれに存在しないことになる。そこで意識はイエスの死後もわれわれに神が生きていることを示すために、個別的姿の不変者を意識に内在化する。イエスの復活である。不幸な意識は、純粹心情によって個別的形態から脱却し不変者に到達しようとするが、純粹心情が不変的実在を感じたとき、不変的実在は純粹心情の手から滑り落ちていく。というのも純粹心情は憧れの感情である以上、不変者に限りなく近づいても、それは依然個別性にとどまり、個別性という自分の姿に出会うだけだからである。そこで意識は不変者を自分の外に求めることの虚しきを自覚する。意識は不変者において個別性という自分の姿を見ていたのであり、個別者に不変性を見ていたのである。これは意識に不変的実在が内在していたことを示す。意識の外に他者を不変的実在と見るためには、意識に不変的実在が内在しない限り、それを捉えることはできないからである。そうなると人間が自然界を人間の労働によってそれを享受する事態は、この自己の内面に存在する不変的実在が人間の労働を通して外化される事態にはかならない。人間は労働によって自然を自分のものとしているようにみ

えるが、実は神が自分を犠牲にし、人間の労働によって自然を享受するようにしたのである。そのため人間は自分の本質がある以上、神の実在を承認し、神の善行に感謝する。そのとき人間は神に対し謙虚になるが、同時に人間の高貴さをも示すことになる。神の実在を承認した感謝そのものが、神の実在を承認する人間自身の行為だからである。神への感謝、人間の自己否定と同時に人間の自己肯定をも意味するのである。こうなると神は自分を意識の犠牲にすると同時に、人間も自分の本質を神に献げるといふ相互関係が成り立つが、この場の意識はそれを自覚していない。不幸な意識とは区別を前提したうえで、不変者と個別性との結合をはかる意識であるから、神（不変者）と人間（個別者）との統一関係に直面すると、両極の間に媒介者—教会をおくことになる。人間が自己を滅却し献身するとき、自分の財産を教会に寄進し、断食や苦行を行うのは、そのためである。不変性と個別性とは第三者の媒介によることなく、両者の反照関係を不幸な意識が自覚したとき、この意識はもはや不幸ではなく、理性へと移行することになる。

ヘーゲル左派によるキリスト教批判の諸相

——シュテイルナーからニーチェへ——

寺 田 ひろ子

ヘーゲル左派の問題は主としてキリスト教に対する批判と解

釈の問題である。私はこれまで、左派と呼ばれる人々のなかでも特異な論客であったマックス・シュティルナーに焦点をあて、彼の神と人間世界に対する破壊的な主張をフォイエルバッハやマルクス、あるいはキルケゴールとの違いにおいて考えてみた。今回は、シュティルナーのいう「一切を造る無」をもう少し積極的に捉えるための手がかりとして、ニーチェと関連する点を検討してみたい。

「創造的無 (das schöpferische Nichts)」を提唱したシュティルナーを、ニーチェの「能動的ニヒリズム」の先行者であるとする見方は、一部では固定化している。その主な理由は、両者の思想の特徴がキリスト教との対決による全価値の価値転換にあり、そこから無の思想を徹底させていくこと、また歴史批判において、世界史の全体を自身の哲学の視野に入れ、これと実存的に対決するというところが両者に共通していること、などである。しかし、より具体的にはどうであろうか。シュティルナーは自己の「自己性」を「自由」の徹底において主張するのであるが、そのとき、人間の本質と現象は分けられないとし、私の「本質」を概念的に思惟できない「現存在」、あるいは「実存」のうちに同化させるという捉え方をする。さらに、そういう自己の本来的な存在性は「私の権力」、「私が力を及ぼしうるところのもの」に対しては一切を所有する「所有者」となることを可能とするが、それ自身では捉えることができな

い。その限りにおいて「名づけられないもの」であるとすることがここに我々はニーチェ思想に非常に近いものを想像することができ。すなわち、一切の思惟の「所有者」となって世界のすべてをその内面から自己へ同化し得るとするシュティルナーの「権力」は、あの「権力意志」と「すべての価値の価値転換の試み」へと通じると思われるし、また、「名づけられない」自我の立場は、最終的にただディオニソスと象徴化される「名無き自我」に近似しているようである。そしてまた、ニーチェでは「権力意志」は「永却回帰」と相表裏する関係にあって、虚無を逆に力動的に捉え返すという働きをもっているが、そうした一種の逆説、つまり、ニヒリズムがその極限でニヒリズムを超えるという逆説は、シュティルナーにも認められるのである。なかでもニーチェが「真理への信」と対決し、「自己自身への信」を説く論理の展開は酷似している。それが、シュティルナーでは「無力としての虚無」が、私という「エゴイスト」の原点で「創造的無」へと転ずる方向へ発展してしまふ。「私は一切に、してか、つ、無である」とか、「私は私の事柄を無の上にすえた」とかの表現は、こうしたシュティルナーの逆説を示しているのであるが、結局はニーチェが「永却回帰」への「汎神論的な信」と呼んだものに等しいと思われる。

以上、ニーチェと共通する点を上げたが、相違点をも考慮しなければならぬ。まず第一には、シュティルナーにはニーチェの「超人」に当るような思想がないのである。したがって「永遠なる生」なども一切求められていない。ただ、「世界と私の交わり」、「エゴイストの団結」などがわずかに語られている。それがニーチェの大きさに較べて、シュティルナーの小

ささであるかもしれない。しかし、ほんとうに小さいかどうか疑問が残る。

『唯一者とその所有』の最初の邦訳者であった辻潤が、「老荘や仏教に理解ある人には左程珍しくないかもしれない。かえって西洋風の知識に毒されていればいるほど、理解することが困難であるかもしれない。」と感じたことが案外鋭い直観ではなかったかとも思われる。東洋思想といえは、ニーチェとの関連もしばしば問題にされるが、いずれにしても次回は、ニーチェになくてシュティルナーにあるものをテーマに取り上げてみたい。

ニーチェの永遠回帰をめぐる一考察

——一八八九年一月六日付ブルクハルト宛書簡

に關して——

中路 正恒

一八八九年一月六日付のブルクハルト宛書簡で、ニーチェは「歴史の中のすべての名前は私だ」と言う。これはどのような意味なのであろうか。とりわけここで言われている「名前」とはどのような意味なのであろうか？

ミシェル・アール (Michel Haar) は、このニーチェの言明を一八八一年秋のある遺稿断片と結びつけ、その両者を等価な内容をもつものとみなす。その断片は、*「わたしはひとつの出自 (Herkunft) をもっている——このために私は名声を必要*

としないのである。ゾロアスター、モーゼ、マホメット、イエス、プラトン、ブルータス、スピノザ、ミラボー達を揺り動かしたもので私もまた確かに生きているのだ」というものである。アールはこの両テキストを等価とみなす操作に基づいて、上記書簡中の「名前」が何を意味するかを説明する。まず上記遺稿断片にリスト・アップされた人物たちとニーチェとの関係についてであるが、それは「純粹に哲学的な血統」上の関係にとどまるものではなく、「歴史において運命をなすものへの関係」であると主張する。歴史において運命をなすものとは歴史上の危機的な転換点のことであり、アールはニーチェの名前はリスト中の名前とともに、「歴史内及は運命の転換点に、そして断絶に、そして新しい開始に」今日そして将来ともに結びつくものであり、そういうものとして「歴史横断的」な一つの連続性をもつものであると説明する。更にこの理解に基づいて、上記書簡中の「歴史上のすべての名前」を解釈して、それは「*「エポックをつくり上げたすべての著名人」 (toutes les figures qui font époque)*」のことであると言う。

しかし我々はアールのこの両テキストについての解釈のどちらにも同意することができない。まず遺稿断片の方であるが、アールは一つの普遍的世界史を想定しているように思われるが、その点は修正しなければならない。つまり、リスト中の人物はある危機と本質的に関わるのであるが、その危機は一つの民族的・文化的な領野の中での危機であり、これらの人物たちは危機において、民族・文化を強度（*「力の量」*）的に体現し、

それを領野のもつ「闕」の外に移行させた者であると思われるのである。そういうものとしてこれらの人物は自ら「闕を乗り越えた者」、ある意味で「犯罪者」である。これらの人物たちを「揺り動かしたものの」とは文化領野を強度的に体現し、それを闕の外にもたらす運動のことである。このことをニーチェは「ディオニュソスの使徒」として行なうのである。次に書簡中の「名前」の意味であるが、それは著名人を意味するわけではなく、また正確にいつて、閉じた一全体をなす個人としての「人物」を意味するのではない。ニーチェは、表象の空間の中で区別され、それぞれの形態を備えたものとして表象される「人物」たちと自分とを混同しているわけではない。「名前」とは一つの記号であり、表象の秩序そのものが力を失ない、空間や形態が解きほどこかれ、すべてが強度の流動として表われてくる事態のなかで、強度の一定の状態を、強度の効果の一区分として、指し示す一つの記号のことである。上記書簡中で、ニーチェは「私はブラドローであります。〔……〕私はまたシャンピージュでもありません」と言う。こうした「犯罪者」でもある非著名人を「歴史の中の前」から取り除くことは文脈上全く不可能である故に、アールの解釈は全く不当なものである。

我々が上記ブルクハルト宛書簡の内に認めるのは、ニーチェが、効果として区別される強度の諸状態のすべてを自らの変身とする神ディオニュソスそのものに限りなく近づいた状態にあるということである。この神的状态は、ディオニュソスの使徒

たること、つまり数多くの魂の状態を、一切を肯定しつつ、巡歴する者たることは区別され、ニーチェが永遠回帰の体験の「無時間的瞬間」の外に出ることが困難になっていることを示すものである。

ニーチェと宗教

—— 罪の意識からの解放 ——

湯田 豊

序論

ニーチェ（一八四四—一九〇〇）は、個人的にはすべての宗教を排斥した。彼は主としてキリスト教を批判した。しかし時折、彼はユダヤ教および仏教をある程度扱った。ここでわたしの取り上げるテーマは、ニーチェにおける「罪の意識」の批判である。ニーチェによれば、ほとりの例外もなく万人を罪人とみなす宗教のモラルは正しくない。

アダムにおいて人は罪を犯した、あるいは現在の「存在」は前世の行為に対する「刑罰」であるというキリスト教的ないしヒンドゥー「仏教的思考のスタイルを、ニーチェは徹底的に否認した。報復的正義の死を、ニーチェはわれわれに告げた。しかし報復的正義の死は、同時に罪の意識の死滅を意味する。罪から解放されて存在はあるが、ままた肯定されるべきであるというの、ニーチェの考えである。

I 罪と罰

「神自身は、人間の罪のために、みずからを犠牲にする」
 『道徳の系譜について』、II・21」という文章によって、ニーチェはキリスト教における罪の意識を問題にした。しかしニーチェは、イエスに関連して「彼は、彼の罪のために死んだ」(『反キリスト』27)と言ひ、人類が罪を犯したというキリスト教の教義を退ける。しかし同時に、彼はヒンドウ的「仏教的な」カルマの法則「を報復の原理とみなして徹底的に批判した。

ニーチェが反対したのは、次のような宗教の論理である——人は過去において罪を犯した。それゆえに、人は「この世」において刑罰を課せられるべきである。苦しみは、罪の証明である、と。しかし彼は、このような宗教の論理を否定する。彼によれば、神、魂、徳、罪 (Sünde)、来世、永遠の生命は、聖職者によって捏造された「神聖なウソ」である(『エツケ・ホモ』、II・10参照)。

人間存在を罪に対する刑罰として理解することを、ニーチェは拒絶した。われわれの存在を刑罰とみなす考えの根底には、現在に対するルサンチマン(恨み)が横たわっている——このようにニーチェは理解した。そしてルサンチマンないし報復からの解放がニーチェ哲学のハートである。罪と罰は、報復の原理に基づいている。それゆえに、彼は刑罰および罪の意識からの解放を強調した。

II 罪の意識の死滅、および生成の無垢

ニーチェは、われわれの存在をあるがままに肯定する。子供のように無垢に (unschuldig) 生きることが、ニーチェの理想であった。それゆえに彼は、『このようにツァラトウストラは語った』(I・1、3つの変身について)において次のように述べている——

子供は無垢 (Unschuld) であり、そして忘却であり、一つの新しい開始、一つの戯れ、一つの回転しつゝある車輪、一つの最初の運動、一つの神聖な肯定 (Ja-sagen) である。然り、創造の戯れのために、おお、わたくしの兄弟たちよ、一つの神聖な肯定が必要である。

罪のない子供は、自由な戯れ、創造によって特徴づけられる。罪のない人間、刑罰から解放された人は、子供のよう、に無邪気に戯れ、そして新しい価値を創造すべきである！

結論

われわれは罪もなく、罰せられるべきでもない。時間の流れのなかの「生成」および「変化」は無垢である。生成の無垢を通じて、ニーチェは報復からの解放を目指したのである。

宗教的死の問題

石井 誠 士

現代は「存在忘却」の時代だと言われる。だが、現代の「存在忘却」は、「死の忘却」ということと同一の事態だと考えられる。それ故、死を意識の外に放逐し、あたかもなきが如くに遠ざけておいて、その鎖した意識のこちら側だけで抽象的に営む生の虚構性に気付き、驚くことこそ現代の哲学の出発をなすのである。

「死の忘却」の時代として考えられる現代でも、死は人間の問題となる。すなわち、医学や社会学や心理学のテーマとなる。しかし、それらの諸科学は肉体的な死にゆくことを問題にしないで、死そのものを問わない。

これに対して、西洋の伝統的哲学は、死を超自然的に、つまり形而上学的に、「不死性」のパスpekティヴにおいて把えて来た故に、死そのものを問うことをしなかった。そして、その場合には、個的な生命が永遠のうちに呑みこまれてしまつて、その唯一一回の性格を失う。そうした「不死性」の形而上学体制における「死の忘却」を、我々は、プラトンから、デカルト、カントとドイツ観念論を経て、今世紀のサルトルに到るまでの哲学的思惟に確認し得る。

それでは、死が真に問題になるのは、人間存在のどのような局面

面においてであろうか。

それは、哲学において意識された不死なる魂が、それ自身の内底に虚無を、死を見る場合である。自我は身体との相互否定的關係の尖鋭化において、自己自身に深く繫縛されるのを見る。その点をケルケゴールは『不安の概念』の中で次のように説明している。「不安は必然性の規定でもなければ、自由の規定でもない。それは繫縛された自由である。その際、自由は自己自身において自由でなく、繫縛されている。それも必然性のうちにではなく、自由自身のうちに繫縛されている」と。

「自由自身のうちに繫縛された自由」としての不安こそ人間の根本的な死である。それは精神の死と言ってもよい。そして、それは、真の自由、神の自由に開かれないうり方として罪である。このような意味で、パウロは「罪の報いは死である」と語つたのである。

キリスト教の救いは、このような精神の死がキリストの現在によつて克服されることに成立する。ケルケゴールは、「キリスト教の用語でも、死は最大の精神的悲惨を表わす言葉であるが、しかも救済はまさに死ぬことに、死せるが如く生きることに有る」と語っている。

精神の死を死にきるのが宗教的死である。それは神秘的死と呼んでもよい。ここでは、肉体的死は永遠の生の一契機となる。

例えば、アッンジのフランススが『太陽の讃歌』の中で、太陽、月と星、風と空気が雲と雷、泉、火、大地等の自然の事物

を兄弟と呼んで讃えているが、その最後に、肉体の死をも兄弟と呼んでいる。それは、中世の「マカーブレ」の、人を突然襲う骸骨の姿で象徴されるような死の見方の正反対のものである。

同様の見方はモーツァルトの一七八七年四月四月付父親宛の手紙に見られる。そこで彼は、死を「真の、最善の友」と呼び、「心に安らぎと慰めを与えるもの」とみなしている。ここには、現代人を特徴づける死からの逃避や死への恐怖、あるいは、死に対する反抗や構えた平静とは大凡格を異にする人間の在り方が有る。生と死の間にははや対立矛盾はない。有るのは、「知己」、友情、和の関係である。死から生が、また、生から死が透明につき抜けて見通せる関係である。死は生の「窮極目的」をなすと同時に、「私達の真の幸福への鍵」である。

H・アーベルトに示唆されると思うが、海老沢敏はこのモーツァルトの死の見方をM・メンデルスゾーンの『フェードン』に由来するものと見ている。だが、意識の純化による魂の身体からの独立としての哲学的「不死」をテーマとしたこの書の思想と「今、ここ」の生死一如の生を生きるモーツァルトの立場との間の相違は明白である。

プラトンの『パイドン』に

おけるイデア認識

——純粹な魂の生と死——

浜崎盛康

1 イデア認識は通常直観的であるとされ、論理はイデアの直観に至るまでのもので、その窮極の把握は論理をこえたものであるとされていると言えるだろう。これはなるほどその通りであろうが、しかしだからと言って、論理的にイデアを捕え、その知を言葉によって表現することは全く不可能であるとプラトンが考えていたわけでもないと思われる。そこで発表では、『パイドン』中の「死の練習」、「想起説」、「仮定の方法」に関する記述を中心的な手掛りとして、イデア認識の論理的側面とその言語表現の可能性について考えてみたい。

しかしその前に、そもそもイデア認識は可能かどうかについて簡単に述べておきたい。この問いは、『パイドン』においては次の三つに分けて考える必要があると思われる。

- (一) イデア認識は我々にとって、生きている間に可能か。
- (二) イデア認識は我々にとって、死後に可能か。
- (三) イデア認識はいわば原理的に可能か。

(一) は例えば想起説によって肯定されており、したがって当然(二)も肯定される。しかし、(三)については、ハックフォースも述べ

ているように (Plato's Phaedo, p166) プラトンの記述は一定していないと思われる。

Ⅱ (一)死の練習——肉体(感覚)からの解放を望み、純粹に自分自身だけでイデアに向かおうとする魂の認識活動は、直接知を示唆する「見る」という語とならんで、間接知を示唆する「ロギゼスタイ」、「ロギスモス」や、「デアノエイスタイ」、「デアノイア」によっても表わされている。そして、魂は「つねにロギスモスのうちにあって」(82b) イデアを観ると述べられており、直観的把握が論理と連続的であることが示されている。

この点と関連して、死後における哲学者の魂の認識活動についてであるが、肉体から解放され、清められた魂は、感覚から離れるのであって、論理的思惟から離れるのではないと思われるという点も述べておきたい。

(二)想起説——我々は生れる前にイデアの知識を得ており、あらかじめ知っていたわけだが、生れる時それを一旦失い、その後この世界のものを見ることによって、イデアを思い浮べ、再び捕えるという想起説を説明する表現中では、イデア認識の論理性、その知の言語表現の可能性はあまり明らかではないように思われる。しかし、ケベスの言葉ではあるが、想起の前提条件として、「正しいロゴス」(Tos) が人のうちにはあると述べられている。また、何かを知っている人は、その知っているものについて「ロゴン・ディドナイ」(説明する、定義する、論拠を与える)「することができると述べられているが、これは

イデアの場合にも同様であるとされる。つまり、想起によって再把握したイデアについて、人は(より正確には、真の哲学者は)ロゴン・ディドナイできるということになる。

(三)仮定の方法——この方法の詳細については少々議論のあるところであるが、我々としては、仮定の方法が言語を用いるということ、および(おそらく演繹を中心とする)論理的なものであるということを確認したい。そしてここでも、この方法はイデア認識に適用すべきであるとされており、その論理性、言語表現の可能性が示唆されている。

Ⅲ イデアの論理的把握、その知の言語表現の可能性について、明確な断言こそなされていないものの、以上見たように種々の形で示唆されており、これは生死を通して一貫したものであるように思われる。

この発表では、イデア認識における直観、論理、言語の相互関係、役割についてはほとんど触れることができないが、それはデアアレクティケーを中心に見ていく時、多少なりとも明らかになるだろう。

ソクラテスの宗教裁判

保坂 幸博

ソクラテスが生前いかに特異な存在であったにせよ、あの裁判において死刑に処せられるという衝撃的イベントが起こらなかつ

たとすれば、前三、四世紀の古代ギリシャ思想の一典型として世界史に傑出することにはならなかったであろう。このように、ソクラテスの存在を考へる時この裁判は極めて重要な意味をもつものであるが、端的に観てこれは宗教裁判であったといふべきものである。その第一の理由はメレトス等が訴えた訴状のその内容自体である。プラトンによれば、ソクラテスは「青年達を腐敗させ、かつ国家の認める神々ではなく、別の新奇なダイモニアを祭るが故に罪人である」と訴えられたのであった。またこの裁判を宗教裁判と見るべき第二の理由は、訴え出した先がバシレウスという一行政機関であったことである。このバシレウスがいかなるものかについては幸にしてアリストテレスの『アテナイ人の国制』五七章に詳しい。それによると、バシレウスとは、古くは「王」を意味したものがこの時代一役所の呼称となっていたもので、ディオニュシア祭、パンアテナイア祭等の祭礼、父祖伝来の犠牲といった、まさに宗教的行事のほぼ全体を司っており、加えて、宗教的な種々の訴訟を取り扱っていた。宗教的訴訟とは、神官職及びその職権についての争い、殺人についての私訴、そして今注目すべきものとして、**瀆神に関する公訴である**。従つてソクラテスの件は**当時に固有な意味において「宗教裁判」であったと理解せざるをえないのである**。当時のアテナイの市民達にとつて、ソクラテスはある宗教的存在であった。もう少し控えめに表現するならば、メレトス等がソクラテスをかくの如き者として訴へた時、当時のアテナイ人一般はそれをとりわけ奇異な発言とは感じなかつた

のである。

この裁判の宗教裁判としての検討が歴史的に行われてきたこと、むしろ政治裁判というが如き理解がなされてきたことについては別に議論が要求されよう。しかし今それよりも前に考察すべき問題として少くとも次の二つが挙げられる。(一)かかる裁判が宗教裁判として成立した当時のギリシャ社会のあり方は全般に宗教学的に考察していかなるものであったか。(二)伝えられるソクラテスの活動全般が宗教的なものとしていかに理解されるか、である。このようなことは即座に解答が与えられる性質の問題ではないが、先の告訴理由を少しく突っ込んで考へることによつて解決の糸口が見い出せるようにも思われる。

告訴理由は①「国家の認める神々の否定」、②「新奇なダイモニアの導入」、③「青年を腐敗させる」という三点を含んでいるが、それらを宗教的なものとして掘り下げる試みが可能である。その可能性の一つとして、「国家の認める神々」を、一つの社会に伝統的な制約の意味と理解する道がある。当時、父祖伝来の習慣、法といったものの存在が一般に意識されており、社会は、戦争等の国策から個人的振舞いのレベルに到るまで、なんらかの制約の下にあると感じられていた。しかしかかる制約は古代ギリシャにおいてついに組織体系化されず、充分な根拠から説明されるということもなかつた。神々、神々の掟等の言葉が漠として用いられていたにすぎない。このことがソクラテス裁判の議論を錯綜した、結果的にみて不毛のものに

していると言える。「新奇のダイモニアの導入」もこの制約に對する危険として見る時、意味が明瞭である。当時他宗教の導入そのことはむしろ承認される傾向があったと言えるからである。また、ソクラテスが青年達に与えた影響こそは、政治的や道德的やの分析的な理解に委ねるべきものでないであらう。青年達はその魂の最深部においてソクラテスというこの稀有な存在に突き動かされたのであった。饗宴篇、アルキピアデスによるソクラテス讚嘆演説なども、こうした観点から大いに検討の余地があるように思われる。

キティオンのゼノンにおける

ロゴスと神

兼利 琢也

ストアの中心的概念のひとつであるロゴスは、原物体としての技術的の火と同一であり、これがまた運命、必然、自然そして神とも呼ばれること（古期ストア派断片集一・一六〇）は一般的によく知られている。しかし同一物であれ、異なる名称により呼ぶならばそこには当然視座の移動がある。今回の発表においては、神とロゴスに関してストア派創始者キティオンの人ゼノンの断片にその具体例を探り、両者の特質と関連に光をあてることを試みた。

。神について

ゼノンの神に関する断片はすべてが自然学にかかわり、主に

伝統的の神々についての寓意的解釈と、原理としての単数形で無規定な神に関する言明に二分される。ロゴスと関連するのは当然後者であるが、これは原理としての能動者（*ἐνέργεια*）とされ、いまひとつの原理、実体とも言われる受動者（*παθητόν*）すなわち質料と並んで与えられている。これらは原理論として、生成論とは本来異質なものであり、原火の持つ物体個有の二つの能力、能動・受動と神と質料の名をあてはめたものである。能動を神と呼ぶのは、おそらくはプラトン『法律』第一〇巻における自動運動としての心魂である神あるいは『ティマイオス』でのデミウルゴスにその主な源泉を持ち得ようが、この場合での力点は、神を端的に動として捉えることにある。

。ロゴスについて

しかしこの原理としての神は、断片八五において、「質料の中のロゴス」と呼ばれる。さらに神の質料に対する働きかけは、宇宙生成の第一段階すなわち四構成要素の生成において説明される。（断片一〇二）

神は一であり：当初においてはそれ自身において存在しつつ、全実体（質料）を空気を経て水に変える。ちょうど精液の中に種子が含まれているように、世界の種子的ロゴスである神は、そのようなものとして水分の中にとどまり、自身によって質料をその後が続く生成に適したものとす。

ここにおいて原理としての神が、種子という生物学的概念を媒介にしてロゴスと結び付くことが推定される。

さて次に自然学におけるロゴスの使用例では、思考能力以外

の意味連関において、特に種子と深い関連があることが見出される。

人間の種子は水分をとまなうブネウマであり…(生体)全体と同一の諸ロゴスを持つ(断片一二八)

このロゴスとは、ヘラクレイトスのロゴスとは異なり、むしろおそらくはアリストテレスの靈魂論、発生論に由来すると考えられる。ゼノンはこのロゴスと発生論を宇宙生成論に完全にあてはめる。そして断片八七においては、この宇宙のロゴスは運命(ヘイマルメナー)とも呼ばれる。さらに、

最初の火は種子のように、過去・現在・未来に生じる万物の諸ロゴスと原因をもつ。(断片九八)

これは炎(エヒス)・再(メタ)・生(ガイネシス)が定められた時に従い生じることを語る。これらから判断すれば、宇宙の種子的ロゴスとは、宇宙の原火からの生成とその発展、炎化と再生のプロセス、時間的に生成開示される宇宙そのものの発現形態が、種子におけるロゴスとして既に可能的にしかし決定されて存在する—だからこそ運命と呼ばれる—ことを意味しよう。したがってゼノンは宇宙生成を完全に動物発生との類比で把握しており、ロゴスもまた先の意味で扱えられるべきである。ロゴス自体は種子の中に潜在する言わば形相であり、動因としての意味を全く持たない。それを与えるのが、原理としての能動者の神である。

したがってロゴスと神とは、宇宙生成論において、種子(スベルマ)を紹介しつつ、結び付くと結論づけられよう。

スピノザにおける認識と啓示

安 中 隆 徳

周知のようにスピノザの神は唯一の実体であり、無限の属性から成る(『エチカ』第一部定義六)。そこで実体の一と属性の無限数について、この複数と一はどのように関係するかという問いが出る。これについて、平行線が無縁遠で一致するとか、幾つかの図形を介した解釈がなされて来た。これは未解決な部分も残すが、意味をもつ解明だと考えられよう。ここではこの一と複数の問題に、認識と啓示のかかわりの方向から解釈する可能性をさぐりたいのである。

「預言即ち啓示とは神から人に啓示されたことの確かな認識 *cognitio* である。預言者 *nabi* とはしかし、神から啓示されたことを仲介する(解釈する *interpretari*) 者である。」(『神学政治論』第一章)

預言・啓示を認識だと言い、更に次のように結論づける。

「預言の伝統的な定義から帰結するのは、自然的な認識が預言と呼ばれ得ることだ。なぜなら自然的光で我々が認識するのは、神の認識のみに由来し、そして神の永遠の決定に由来しているからだ」(同)

つまりスピノザは、単なる自然像のみではなく、そこに神からの由来(依存) *dependere* という、原因・結果の問題をとり

あげる。そして神の認識からの由来という点で、「神からの……確かな認識」という預言の伝統的な定義と同じになる、と主張する。

『エチカ』は原因と認識のこの問題を公理として明瞭に書いている。「結果についての認識は原因の認識に依存する depend. etc.」そしてその原因の認識を含む「(第一公理三)」。それ故、スピノザの言う認識とは、原因の認識を含む個物(結果)認識である。

それ故『神学政治論』での預言・啓示への言及には、人間の十全な認識の試みが、その原因の問題で、神の創造・啓示につながるという思想を述べていると考えられる。例えば伝統的な宗教的権威である聖書を研究するに、「新たに補われない自由な精神をもつて検討する」(『神学政治論』序)。これは単なる学的自由ではなく、創造と啓示(認識)を同一視する、あるべき認識の実在論的枠組みに支えられているのではないか。

この枠組みで重要なことは、神は主観から切り離された対象になるのではないことである。観念の側の存在の因果性(原因・結果)の秩序と延長の秩序の一致として、神の秩序が一致として認識の前にあらわれる。我々はこれによって、自然の場で神の認識が試みられる構造を知り得る。つまり唯一実体である神は対象としてではなく、思惟と延長の一なる秩序として、個物認識の場であられる。

スピノザの認識は、決してあるがままの感覚的認識ではな

い。むしろそこに、個物、政治、人間に、つまり世界の一切に存在の生成としての一面を鋭く注視しようとする哲学者の関心の構図がある。

この認識の場において、属性の複数と実体の一が同時に成立する思索があると思う。確かにスピノザ体系では、外形的には属性の複数と実体の一は完全な整合を得ていない。しかし外形の整合ではなく、認識の場で、存在認識の達成として、複数属性から一実体への道が開かれている。「私が示した道はいかに困難に見られようとも、しかしそれは発見され得る」(『エチカ』第五部)。「我々は事物をより多く知れば知るほど、より多く神を知る」(同)。

だからスピノザ体系の一と複数は、外形的にも認識的にも、完全には整合していない。体系の整合の未完成はむしろ、実践的領域への関心の広がりを示している。体系の未完成は実践的意味でむしろ本質的だとすら考えられよう。

主観と客観の各々に存在の活動としての原因、結果を導入する思索は、存在としての認識を世界の諸事象について行い、実在の背景を与える。それは神による認識を主客の場で試みようとする哲学の試みであると言えよう。

ライプニッツにおける

連続的創造について

岡部 英 男

連続的創造という考えは中世以来伝統的なものである。だが神は被造物を直接保存するのではなく、事物の本性の依存関係の秩序が媒介としておかれていた。かような本性を拒絶することがデカルトの連続的創造の新しい点であり、それと共に時間も粉々に分断される。神が瞬間ごとに再創造するのでない限り私の前の存在から今の存在は帰結しない。これに對し事物の本性を回復することこそがライプニッツの目的である。「存在する」から「存在するであろう」は必然的ではないが自然的・本性的に帰結する。

連続については無限分割可能及び共通な境界をもつというアリストテレスの二つの定義が伝統的に受け入れられてきた。連続の根拠を求めるためにライプニッツは *homogeneum, homogonum* という二概念を導入する。前者は部分と全体の關係について同じ質をもつという同一次元の中で言われる。これに對し時間と瞬間、空間と点は同質的ではない。瞬間は時間の極限、点は空間の極限であり、連続的变化によって一方は他方の中に消え去る。かような場合が *homogonum* と言われる。即ち或る事象とその極限といういわば次元を異にする關係につい

て言われる。そして一方が他方の中に消え去る変化とは極限を發見する方法としての微分性に他ならない。微分法とは連続体の究極的要素を求める方法であるが、連続体をいくら分割したところで究極的要素には到達しない。つまり最小者は存在しない。それ故連続的系列の極限として發見される微分自身は当の系列全体を貫く關係的法則としてその系列を超越しているはずである。ライプニッツにとって連続が極限としての法則において言われるのは、そこには法則と系列の間のただ一つの境界しかなく、法則によって系列は共通な本性 *symplysis* を与えられるからである。しかもそれはデカルトのように一足飛びに超越者に頼るのではなく、微分という、本性の中を歩き通す方法によって初めて本性の法則が發見されるのである。

他方、無限に分割可能な連続のモデルは時間と空間に求められる。分割可能とは可能性であつて實際に分割することではない。この意味の連続は觀念的なものである。だがそれが先にあるわけではない。ライプニッツの天才的な時間論はまず最初に共時性の概念を導入する。共時的とは対立を含まない事物の状態の多数性と定義されることにより、対立を含む \neq 非共時的ならば或るものは他のものの理由を含み、こより時間的な前後關係が導出される。時間的な共時と継起は論理的な両立可能・両立不能から導かれている。両立する・しないのは世界に存在する事物の状態だが、これはモナドの表象として内在化される。それ故モナドの中にこそ時間の根源が求められる。つまり欲求という生成・変化の原理が初めから措定されている。モナ

ドの状態は質的に異なるという意味で不連続であるが、次いでそれが持続として意識され抽象によって *ens rationalis* としたの時間が形成される。長さ・距離ということ自体二つの点・出来事を固定することによって初めて可能であり、測ることよりも識別可能な出来事の方が先である。観念的な識別不能な連続は実はモナドの状態の変化という識別可能ないわば不連続な動きから導出された。もっともその動きは本性の法則性によって導かれていた。連続とは同一次元の *homogeneous* な関係というよりも異なった次元を結ぶ *homogonum* な働きの構造と言えよう。

被造物が連続的に神の働きに依存している、始めと同じくそれ以後も依存しているということは、時間的な前後関係における依存を意味しているのではなく継起的な本性における依存を意味している。連続的創造とは被造物が神に対して時間においてではなく本性において依存していることに他ならない。だからこそライブニッツは連続性の原理を *Natura non facti salus* と定式化できたのである。以上よりライブニッツにとって連続的創造とは、神の働きの連続と被造物の *Natura* とを共に生かす重層的構造をもった考え方と言えよう。

知覚する神と創造神

——バークリの神(3)

酒井 サヤカ

三対話第二対話においてバークリは、二つの、外見上調停することがかなり困難な命題を、並列させて持ち出している。

つまり、一方で彼は、「私の知覚する観念は、私自身の心の中にあり、一般に観念というものは何らかの心の中にしか存在することが出来ないのだ。」とする。

ところが他方は、それにもかかわらず「私に知覚された諸観念は、私の心からは独立して存在する *exist independently of my mind* のだ。なぜなら閉じていた目を開けた瞬間に何を見ることになるかを、恣意的に自ら決定することは出来ないからだ。」と断じている。

素材実在論ではないかという批判を覚悟の上で、このあたりについて仮に問題提起を行うならば、ここに言われている「私の心 *my mind*」は、バークリの文脈から見ても、一般にこの世に生きている人間誰でも「私の心」でありえたように見受けられる。つまりこの限りにおいてこの箇所は、観念は一般に人間たちの心の中にしか在り得ないのだと読める。

ところがこのような文言に直ちに続けてバークリは、諸観念は「私の心」から独立して存在するのだと言う。こうなってく

ると結局のところ諸観念は、知覚されるといふことにおいて「私の心」一般の中にあり、「私の心」に依存していながら、同時に常に「私の心」一般から独立しているのだとされていることとなる。

このあたりの論理的矛盾に対処するためにバークリは、何か人間一般の「私の心」ではないような、それでいてなお人間一般の「私の心」に類似していて観念を知覚する主体であるような、「なにものか」が、實際存在するのだと説くことになるわけである。それゆえこのような「なにものか」は、さしあたり何時でも全てを知覚しているところの「なにものか」なのであり、いまのところわれわれはこの「なにものか」の機能については、それはただ「知覚する」何かなのだといふことをしか知らないのである。それがただ一つしかないのか、それとも幾つか存在しているのか、あるいは無数に存在しているのかといふことについても、人間一般の心のように意志を持っているのかどうかといふことについても、さらに喜怒哀楽の情念を持っているのかかといふことについても、等しく我々には推量不能なのである。

周知のとおりバークリは、この「なにものか」を、既成宗教たるキリスト教の伝統のうちにおいて語られる、天地を創造した唯一の人格神ヤールウェと同一視する。つまりバークリは、この「なにものか」を an infinite Spirit と呼ぶのみならず、その著作の色々な場所、我々が一般に目的論的証明と呼んでいるようなパタンの「神の存在証明」を持ち出すことによつ

て、自説を補強しようとしている。たとえば、「人知原理論」の第146節等は、自然界の秩序と調和と荘嚴と美とを説いて、それらをしからしめた唯一の無限に賢い「心」の存在を主張しているのであるが、少なくとも文学的な意味においては、極めて優美で力強い文章となっていると言ふことも出来よう。

しかしながら厳密に論理的に見れば、このようなキリスト教的な創造神と、バークリの認識論が要求した、常に全てを「知覚」しているところの、人間の心に似てはいるが、おそらくは解剖学的な意味での目や耳や鼻等で知覚するのではない「なにものか」とは、結核していないもののように思われる。

それゆえ、活動的な宗教家であったバークリ主義の思想は、単に理知に基づく認識批判の論理的要請にのみその源を持つものではなかったのであり、その信仰の解明にはより広汎な視野からのアプローチが必要であるように思われる。

宗教の「地」について

——シェリングの「無底」に関連して——

森 哲 郎

所謂「宗教や言論の自由」は、近代の「主体性の形而上学」による「人間」概念に基づくであろうが、「自由」には、もうひとつ別の次元、即ち、自由自在の次元があるのである。か。言論は人間の自由であろうが、しかし、必ずしも言葉が人

間の自由になるとは限らない。却って、言葉の根源的不如意性は、人間存在の有限性の問題として、「宗教の本質にも深く通底するであろう。更に又、「宗教」の多様な被解釈性を超えて、云わば、解釈以前に、何にも捉われぬ根源的自由の次元、人間自身よりも古い自在性の次元（≡非次元）が、宗教の根本本質に属しているのではなからうか。（Merkatz: "Freiheit nicht Eigenschaft, sondern: Mensch Eigentum der Freiheit" M.Heidegger: Schellings Abhandlung 1936 S. 11）

本発表では、シェリングの『人間の自由の本質』（1809）に於ける三つの主題、即ち、(i) 序論に於ける汎神論の場所（境域）、(ii) 「実存と根底の区別」、(iii) 「無底」（Ungrund）の三つに通底する「Grund」モチーフ——「存在の根拠」（Ontologie）と「根拠の存在」（Theologie）を巡る二重の問題——を、宗教（religio）の「地」の問題として考えてみた。特に、(iii) の「無底」（Ungrund）には、注目すべき。Grund ≪ 克服のモチーフが窺える。

(一) の場所とは、端的に云えば、「神一内一存在」（In-Gott-Sein VII 411）であり、汎神論（Pantheismus: Gott ist Alles）の繫辭（Kopula）に於ける「存在」と「根拠」の連関である。そこで自由の觀念論的形式性が踏み超えられ、かの根本命題 ≪ Wollen ist Usein ≫ (VII 50) と共に、「人間的自由」の新しき概念（善と悪との能力）が提示される。

(ii) 「実存」は「自己啓示」であり、同時に「創造」である。「実存の根底」としての「憧憬」の根源的動性に「対応す

る」(ent-sprechend)。「かの憧憬の言葉」の解釈——人間の存在（言葉）を必要とする創造の秘義——を通して、先述の新しい自由概念は、≪言葉が自由の可能性である≫と理解される。又、「靈魂」(Seele) の独自の包越性——「内なる天空」と「最深の深淵」(Abgrund ≡ 脱底) をも含む——解釈によって、「無底」(Grund 克服モチーフ) への連関が開かれてくる。

(iii) 「一切の根底以前」の無底の「無差別」(Indifferenz) と「端的な肯定」(愛) との特異な連関は、「無述語性」(Prädikatslosigkeit) への着眼によって開明される。だが、それは、実存と根底の区別のみならず、根底と無底との区別が、≪図と地との非二元的差異≫によって、より深く理解されねばならぬ。実存 (A) と根底 (B) は、例えば、円形の図 (A) と背景 (Hintergrund: 後の根底 B) に相応するが、無底としての地 (円形の図以前の) は、A でも B でもなく (Weder-Noch)、A と B の総和でもなく、A と B を超えながら各々に於ける全体である。地なしに図はない。地なき図自体の「存在」は ≪Grundlos≫ (B なし) である。即ち、図は既に常に ≪地一図≫である。≪図≫ ≡ ≪地一図≫ ≡ ≪地≫。では、図なしの地は有るか。≪地≫自体は？ 言詮不及、述語なし。だが、まさに、この「無述語性」の只中に不思議な転換がある。地は有無に關して自由なのである。地は、文字通り「図々しく図にのる」ことはできない。地は自己なしに徹頭徹尾、図のためにある。図を図として目立たせながら自己自身を隠すことが、地の本質なのである。これは、驚くほど、≪言葉と沈黙≫に相応す

る。無底同様、沈黙には、如何なる述語も無いが、この「無・述・語・性」は、一瞬にして、一切の言葉の根源的開始性（Anfangslichkeit）に転せられる。開始（Anfang:自由）の脱・底・性。先述の「自由の可能性」としての「言葉」には、無底的な沈黙の地がなければならぬ。言葉の根底ではなく、言葉の無底こそが沈黙なのである。言葉の底（或は底意）が脱けてこそ言葉は自由となる。言葉に於ける人間的自由、即ち、沈黙に対する言葉の優位は、地として沈黙自身の求める処に他ならぬ。

地——その隠れたる顕現と隠れなき自己忘却性——は、「無底」として隠れ、「無底」として振り溢れる。「愛としての無底」は、「一切を貫きゆきながら何処にも止まらぬ」根源的自由の無住性と遍在性という「地」なのである。

意志と表象としての世界と四智

鏡 本 光 信

既に宗教研究第56巻第3輯で、ショーペンハウエルの、精神内奥の無意識的意識即ち根源的活動性、強制的渴望等を末那識に似ていると述べたが、彼の物自体、即ち意識一般は又、阿頼耶識に似ている面もある。

彼は一つの神学の系統的立場に立っていないが四智は仏教である。だが八識を転じて仏智慧としての四智に到る、禪定を主とする戒定慧の実践を重視すると共に、人は仏陀になり得る立

場なので、他の人間を超越した神を立てる神学の立場とは、やゝ趣きを異にする。

彼の主著の前半は表象としての世界であるが、「外からでは決して事物の本性に迫ることはできない」のであり、私達の研究は私達に直接かつ徹底的に知られている私達自身について始められねばならないと前半を結んでいる。唯識思想の歴史は、いわば人間の内的世界への探究の歴史であり、その結果末那識や阿頼耶識の発見がなされ、深層に貯えられる種子等も述べられるに至つた。

四智とは仏果に至り有漏の識蘊の依を転捨して得る四種の無漏智で、大乘莊嚴經論第三に「一切の諸仏に四種の智あり、一に鏡智、二に平等智、三に観智、四に作事智なり。彼の鏡智は不動を以て相となし、恆に餘の三智の所依止となる。何を以ての故に三智は動ずるが故なり。八七六五識次第轉得故とは、第八識を転じて鏡智を得、第七識を転じて平等智を得、第六識を転じて観智を得、前五識を転じて作事智を得るなり」とあり、撰大乘論本卷、成唯識論はじめ多くの經論疎等に述べてある。

自我意識を分類して(1)概念を用いた意識的自我意識——第六識の意。(2)意識下の根源的自我意識——第七識の末那識、に分け得よう。末那識は我癡、我見、我慢、我愛の四煩惱を伴っていて染汚意とも呼び、世親の唯識三十頌中のが最古文献とせられる。意識内奥で活動し続け深く強く自己執着作用を行なう。末那識の根本作用はそれが生じ来つたものと阿頼耶識を眺めて、それを自我と認識し執着することである。

大切な四智の根底中の阿頼耶識の理論が重視されて多くの説明がある。阿頼耶識は存在と認識の根源体で善、悪を成立せしめる基体である。阿頼耶識中の善の種子が或る機縁で芽をふき、結実し種子を残す。かゝる活動を多く繰り返して全体が善の種子で充滿する時に自己存在は完全に根源から善となる。それは倫理実践の意味での根源体でもある。

ショウベンハウエルの倫理学の原理は苦しみを共にすることであり、仏教の慈悲の悲に通ずるものがある。主著中に、仮りにたった一つのもので完全に根絶されたとしたら、たといそれが如何に微々たるものであっても、それと共に全世界も滅亡するに違いないと主張し得るだろう。偉大なる神秘主義者アンゲルス・ジレジュスもこの様な気持ちで次のごとく言っている。「私がいなかったら、神は一瞬たりとも生き永ら得ないということを私は知っている。もし私がいなくなったら、神はやむなく精神を棄てるに違いない」と宗教詩人の言を引いて述べているが、今日のの問題の訴えや解決の一方を考へさすものがある。現世俗に生きることの苦悩は、彼も仏教も共に言う所であるが、彼には唯識思想の如き分析的研究や禅定等の実践と相俟つてのものが深くはないと言えよう。彼は意志を滅却し苦悩を脱して涅槃に達するとし、また厭世哲学とも評される面も窺へはするが、現世相上に示唆すべき点多いし、明快な内面的検討の功も大きいと思われる。自殺が彼の哲学の影響ともいわれる藤村操の死と巖頭の辞は、明治末年の内観的哲学の開幕と多様な教養摂取により自我拡充を図る大正教養時代の出発点

を示すとせられるが、完全な道德的心情では、現実には義務觀念よりも、豊かな人間性、人類の感情として、はつらつたる人間的世界が展望される。唯識が禅定を伴ない、仏教特に禅が極意とする所以である。

レッシングとキルケゴール

飛躍概念を巡って

谷口 郁夫

本発表は、レッシングの哲学的及び神学的思想に対するキルケゴールの関係を、飛躍概念を中心として考察することを主題とする。即ち、キルケゴールがこの概念を形成するに際してレッシングの果たした役割を考え、それによって、彼が他の思想家から養分を摂取する際の方法の発見を試みる。そのためにまず、彼は『哲学的断片』執筆当時にはレッシングの哲学的・神学的論文を読んでいないとするトゥルストルップの想定を取り上げ、この想定を一応受け入れた上で、『後書き』以前における飛躍概念を考察対象とする。

『おそれとおのき』においては、人間が有限性から無限性、無限性から有限性へと跳躍し、しかもその運動の痕跡を残さないような運動が、従って信仰の運動が飛躍と呼ばれている。『哲学的断片』では、飛躍という言葉がほとんど用いられておらず、最も頻繁に用いられているのは、『不安の概念』で

ある。この著作では、ほとんどの場合、質的飛躍として用いられ、可能性から現実性への移行が飛躍と呼ばれ、量的なものとの質的なものとの対立という点に重点が置かれている。

レッシングの『霊と力の証明について』において、飛躍は、「偶然的な歴史の真理は、必然的な理性の真理とはなりえない」ということから、歴史の真理に基づいて神性の本質についての信念を変えることを、従って、論理的誤謬を意味している。しかし、彼は歴史の真理に基づいてキリスト教の永遠の真理を受け入れることは、「どれほど何度も真剣に飛躍を試みようとも、越えることの出来ない溝」と述べることによって、飛躍がまた実存的飛躍でもあるかのように述べている。

キルケゴールの『後書き』における飛躍は、「無信仰から信仰への飛躍という質的移行」という言葉で代表される。『後書き』によれば、キルケゴールとレッシングが一致しているのは、歴史的なものとは偶然的なものであるとすること、歴史的信頼性から永遠の至福についての直接的移行に反対していること、この二点である。これが、レッシングの示唆によるものなのか、あるいは偶然的の一致にすぎないのかは、容易に結論を下すことはできないが、トゥルストルップの想定に従うならば、偶然の一致にすぎないことになる。また、キルケゴール自身、飛躍についてのレッシングの根本信念がどのようなものであったのかについて、確信を持っていなかった。従って、飛躍概念の形成において、レッシングがキルケゴールに多大な影響を及ぼしたとするのは、誤りであると云わざるをえない。

しかしながら、飛躍を論理的誤謬の一種として用いていること、飛躍が歴史的なものとの関係において捕らえられていること、これらの点には、レッシングの思想から養分を摂取しているのを読み取ることができる。また、レッシングの飛躍は単なる論理的飛躍であるのみならず、「決断のカテゴリー」でもあると読むことができる。しかも、レッシングとの出会以前には、キルケゴールは明確にはこのような意味で飛躍という言葉を用いていないのであるから、レッシングが実際にどのような意味で飛躍と言っていたのか、キルケゴールには確信がなかったとしても、キルケゴールはレッシングの飛躍をこのような彼自身の飛躍に解釈していると考えられる。

このように、キルケゴールにとって、レッシングの哲学的・神学的思想が本質的役割を果たしているとは考えられず、むしろ彼自身の思想を展開する上での一契機にすぎないと言わざるをえない。しかし、一契機としての恩恵を蒙っているとも言え、だからこそ「レッシングへの感謝」が表明されているのである、ここにキルケゴールにおける他の思想家に対する関係の典型を見ることができるのである。

キルケゴールにおける

神の存在証明

谷 口 龍 男

信仰と知との関係の問題は、中世のキリスト教の哲学の中心問題の一つであり、また多かれ少なかれキリスト教の影響を受けているヨーロッパの哲学上の一つの根本問題であるが、キルケゴールの宗教思想は、原理的（哲学的）には、この問題を土台として、その上に展開されていると言ってもよい。

信仰と知との関係の問題において中心的な問題となるのは、信仰の知的理解は可能なのか、それとも不可能なのか、という問題である。キルケゴールはそれをどのようにとらえているのであるか。彼は、信仰は知（悟性）によっては決してとらえることはできず、理解することができないという立場、つまり、信仰の知的理解は不可能であるという立場に立つ。信仰と知との乖離の立場が彼の宗教思想の根底に流れている考えである。この考えは神の存在証明の問題を起点として展開されていく。キリスト教的宗教思想家キルケゴールにとって、神の存在は疑われないものとして受け入れられているのであるが、では彼は神の存在をいかにして証明するのか、果たしてその証明は可能なのであるか。

『哲学的断片』の著者ヨハンネス・クリマクスによると、悟

性には神の存在を証明しようなどという考えはおよそ起こらない、と言う。というのも、神が現に存在しないならば、言うまでもなく、その存在の証明は初めから不可能であるし、また神が現に存在するならば、その存在の証明は愚かなことである。なぜなら証明を始めるまさにその瞬間に神の存在を既定の事実として前提しているからである。証明によって神の存在が結果として確定されるのではなく、証明がすでに神の存在を前提しているものであり、すなわち、証明が始める時に神の存在は疑いえないものとして前提されているのであるから、神の存在の証明などまことに愚かなことになる。このように彼は具体的に神の存在証明に入るそれ以前のところで、その証明を愚かなこととして退けるのである。

では存在証明ということで、彼は内容的にどういうことを考えているのか。彼によると、証明は、証明しようとする対象が存在するということを認めた上で、その前提から推論したものを更に展開するという形で行なわれるのである。だから証明は存在を結論として証明するのではなく、存在から推論するのであり、その結果、証明はもとの存在証明とはおよそ別のものになってしまふ。つまり、存在証明とは、あるものの存在を前提して、そこから演繹的に推論していくことであり、それゆえ証明は存在に達するのではなく、かえって存在から遠のいてしまふ、当の存在証明とは別のものになる。その意味で神の存在は証明しようがない。それならば、存在から推論するのではなく、存在へと推論する証明、たとえば、神の物理神学的証明、

宇宙論的証明、また存在論的（本体論的）証明についてはどうか。物理神学的証明については、突然なにか思いがけない惨事でも起これば、証明の小細工などちまちまち吹き飛んでしまい、かえってただ中途半端なところでぶらぶらしているだけであると言っているが、この証明も不可能であると彼は思っているし、宇宙論的証明については取り立てて言及していない。存在論的証明については、事実上の存在と觀念上の存在とは区別されるべきであり、觀念上の存在を事実上の存在とすることは困難であると述べている。

それなら証明をやめたらどうか。その時こそ神の存在は現われる（*irenkomme*）と言っているのである。神の存在は証明ではなく、「現われる」という形で問題にされる。ここには悟性を、したがって悟性による証明を放棄する信仰の立場への移行が暗示されている。神の啓示の瞬間は、人間においては悟性の立場を放棄して啓示を受け入れる瞬間、すなわち信仰の瞬間である。信仰者にとって神の存在はありありと現前し、現存している。神の存在は証明によってではなく、信仰によって、祈りによって証しされるのである。

本来性・非本来性に関する

ハイデガーの解釈の問題

仲原 孝

ハイデガーはその著作『有と時』の内で、実存の「本来性」と「非本来性」とに關して極めて綿密な分析論を展開しているが、この分析論を注意して見ると、そこには或る二義性が含まれていることに気付く。

ハイデガーが「非本来性」即ち「頹落」の本質的規定として挙げているのは、現有が内世界的な有るものとの慣れ親しんだ関わり合いに我を忘れて没頭していること、即ち有るもの「もとに有ること」（*Sein bei*）という規定性である。

この非本来性の規定に対比して見た時、本来性は『有と時』の内で二様の互に矛盾する仕方で規定されているのである。先ず一方で本来性は、既述の非本来性の正反対の有り方として規定される。本来的気分としての「不安」の内で、内世界的な有るものは総じて「重要でなく」なり「滑り去って行く。」それ故現有は最早有るものと慣れ親しんだ仕方で関わり合うことができなくなる。

ところが他方別の箇所ではハイデガーは、先の *Sein bei* という規定を、畜に非本来性のみならず本来性に於ても現有に本質的に属するものであると言ひ、本来性に於いても依然として

現有は有るものを「回視的に配慮している」と言っているのである (SuZ, 326)。

この二義性は、「本来性」「非本来性」という概念が本質的に含まざるを得ない二義性である。即ち、一方で、非本来性は本来性の否定・喪失であり、飽く迄本来性とは正反対の実存様態を意味しなければならぬ。ところが他方、本来性とは人間が人間で有る限り人間に本来、即ち本質的、根源的に属する有り方を意味するから、非本来性と雖も矢張り人間で有る限りの人間の有り方として、本来性の内で初めて可能になっているのでなければならぬ。つまり、非本来性とは、本来性の否定であり乍らしかも本来性の内で可能になっているのでなければならぬのである。まさしくこの二義性が、一方では本来性と非本来性とを正反対のものと見、他方で両者を等質的なものと見るといふ、先のハイデガーの分析論の二義性として現れているのである。

さて、吾々はこの矛盾をどの様に理解すればよいであろうか。非本来性は、本来性の否定であり乍ら本来性の内で成立っているものでなければならぬ。ということは、本来性はそれ自身の否定を最初からそれ自身の内に含んだものでなければならぬ、ということの意味する。

本来性とは根本的には、死に対して自ら決意して直面している現有の有り方である。それに対し、非本来性は、死が現有にとって覆蔵され忘却されている状態である。併し、かかる死の

忘却が、ハイデガーの考える様にヨーロッパの形而上学の歴史の命運として或る本質的な仕方では生起しているとするならば、死というものは、それ自体は明かなものであるにも拘らず人々の無能力や不熱心によつてたまたま今迄忘却されていた、という様なものでは決してなく、寧ろ死は本質的に現有に対してそれ自身を覆蔵するものでなければならぬことになる。それ故、現有が自ら死に直面せんとしても、その都度死は現有に対してそれ自身を覆い隠し、現有は非本来性の内へと跳ね返されざるを得ないのである。それでもなお実存の「本来性」が某かの仕方では語られ得るとすれば、それは、死が現有に対して自らを覆蔵しているという死の「本来」の有り方そのものが、現有にとつて露わになる、という状態以外ではあり得ないであろう。換言すれば、現有の非本来性が非本来性の儘で自覚に齎された有り方が現有の本来性なのである。此処に於て本来性と非本来性とは、『有と時』に於けるのとは異なり、密接に結びついた相即的關係に於て理解し直されなければならないことになる。

『有と時』に於ける二義性の問題を克服せんとする時、吾々はどうしてもこの様な洞察に到達せざるを得ないのである。

ハイデガーにおける「言葉」の問題

神尾和寿

すでに、「有と時」において、真の有への問い立てには、

「語句のみならず、とりわけ文法が欠けている」と言われている。この困難な、忘却された問い立てに際し、「有と時」では、解釈学的現象学という方法が取られ、準備的な基礎的有論としての現有の実存論的分析から出発する。周知の通り、「有と時」は、中断、挫折し、改めて、伝統的有論（形而上学）の克服が、耐え抜き（Verwindung）の深みにまで達して問題となる。

言わば、「有と時」での方向は、現有から有への接近（あたかも両者が二項の如く立てられてから接近と言うのは、事態にそぐわない。しかし、「有と時」を批判的見地から見ると、かの言い方の余地もあろう。つまり、ここでは、未だ両者の関わり合いが、十全ではない。）と言えよう。そこで、問題となるのは、現有に、後（1940年前後）の「ニーチェ講義」等と言われる、形而上学を本質的に司る、表象せんと意志するの我の要素が潜んでいないかという事である。

現象学の定式を問い直すならば「見えしめる（lassen）」と言われつつも、そこには、「しめんと欲する（wollen）」という現有の意欲、意志が前提として支配しているかと思われる。その際のロゴスは、暴き出での性格を有しており、「現象学は、現象になることを要求するものを対象として主題的につかみ取る」と言われている。既刊の「有と時」の核心部である現有の有の意味が時間性として露呈する決意性において、この意欲意志という態度は、判然と発輝される。つまり、非本来的有り方をしていいる現有に本来的有り方へ向けて呼びかける呼び声に応

じるといふ事は、現有が「良心を―持つ事を―欲する」といふ事である。つかみ取ろうと意志する我に基づく思考（言葉）の枠組は、根拠付けである。非本来的性と本来的性、有るものと有るもの有は、被根拠と根拠の関係を引きずつていいる。根本的に、「有と時」の有への問いは、有の意味への問いであった。「意味」といふ事で言われる「理解の地平」、「企投」には、「根拠」、「根拠付けの思考方」が強く感じられる。

形而上学の根本の問いは、「有るもの全体体は何か？」という問いであり、その際、有るもの全体の根拠としての有について語り、有るもの全体は概念へと持ち込まれる。ここでは、形而上学の前提として、形而上学には隠されたままに、有が有るものもの有として現前する（ansetzen）という動的事態が、静的固定的な存在者性（Seiendheit: 有るもの性、有るものがあるという事）にすり代わっているという事件が起こっている。

「表象する」、「意志する」、「我」の影を引きずった現有の側からの言葉では、有と有るものとの有論的差異は、現有の無的性を手掛かりに、超越という隔たりをして、一旦は語られるものの、有が有たる運動での「有それ自身」と「有るもの有」の差異は、大いに不十分であると言えよう。翻って、前者の差異も不十分である。後者の差異は、有が自ら自身を隠す仕方から自らを与えるという動的事態である故に、現有が対象として主題的につかみ取ろうと意志する言葉には、調子が合わない。

「言葉への途上（1930年～1936年）」では、「人間が語るのではなく、言葉が語る。人間は、この声に耳を傾け応答する

限りにおいてのみ語りうる。”と繰り返し言われる。人間が、彼岸に相向かう形で固定した存在者に対面するのではなく、有の動に沿って人間が人間たる時、有の真性が言葉に宿り、言葉が語る（Die Sprache spricht: 言葉が言葉する）次元において、世界は世界し（welken）¹ものはものする（dingen）。

一見同語反復に見えるこの言い回しは、しかし、決して名詞 A||名詞 A という有るものの思考世界における同語反復ではない。或るものがそのものになる、或るものの本来の面目たる動向の時である。概念としてしか応答ができない²何³という観点からの本質（Wesen）が、現成する（wesen）という動詞にて、つまり、それが働くべき場にて万事働いている有り様である。

有が現成する、それに合わせてものがある—以上の全体は、有が有るものの有として現前する事であり、この動向を動向のままに、人間が動的に呼応する時において言葉が言葉する事が、有と有るものとの差異を差異のままに、有の動向の内での有の真性を言う事かと思われる。そして、未だ、言葉は、言葉する途上にあるわけである。

ハイデッガー哲学における

言語と存在の関け

竹原 弘

『存在と時間』において、ハイデッガーが述べる語り（Rede）

は、人間の言語行為としての、発声器官による音声の分節化によって為されるのではなくて、そうした人間の言語行為が成り立つ基盤としての、開示性としての現（Dasein）が、現存在の世界—内—存在の分節化を為すものであった。そうした、世界—内—存在としての現存在の存在体制を、意義全体性へと分節化することによって、現存在の言語行為が為される条件が、現存在の有り方に対して与えられる。したがって、人間の言語能力が言葉を支配し、それを駆使するのではなくて、人間と言葉との関係は、ハイデッガーにおいては逆転する。すなわち、言葉が人間存在を支配し、人間が存在すること、人間が存在することに対し、その存在の仕方へと帰属することによって意義付けられる諸々の存在者が存在することを支配する。ハイデッガーは論文『言葉への途中（Unterwegs zur Sprache）』において、トラークルの詩「言葉（Das Wort）」を引用して、その解釈を手掛りにして、言葉と人間との存在関係の本質に迫る。特に、詩の最後の行の「かくして、私は悲しくも諦めを学んだ／言葉が欠けているところには何ものも有らずともよい（So lern ich traurig der Verzicht: kein Ding sei wo das Wort geriecht.）」（Unterwegs zur Sprache S162, S220）に着目す⁴。詩人が悲しくも諦めを学んだのは、言葉と物との関係についてである。「物についての言葉が発見されているところにおいてはじめて、物は一つの物である。この様にしているのみ物は存在する。それ故、我々は強調しなければならない。言葉、すなわち名前のないところには、物はない。言葉は物に存在を供給する。」

(*Ibid.*, S. 164) 言葉が語るにより、言葉が言葉として現成するところに、物が物として存在するのであり、物が物として存在する開かれた場が、物に対して与えられるのであるということになる。何かが存在するということは、そのものが存在する場が与えられているというのであり、開かれている場を与えられていることにはかならない。ハイデッガーのいう存在とは、その本質において開けであり、明るみの拡がりにほかならず、それは現存在分析に即するならば、現存在の存在の根源的な開けとしての、すなわち無意識性としての世界にはかならない。そして、言葉は、物をこの開けへともたらすこと、あるいは存在者に対して、その存在者が存在する場を開けることをその本質とする。

『存在と時間』において、*Logos* は *Rede* として解釈された。後期ハイデッガーにおいて、ハイデッガーの *Logos* の解釈はどのような変様を遂げるのであろうか。一九五四年の『講演論文集 (Vorträge und Aufsätze)』の中の一論文「ロコス」では、ヘラクレイトスの残した断片の解釈を通して、ロコスを語源学的に分析してゆく。ロコスの動詞形の *kyros* とは、「横たわりへともたらすこと zum Liegen bringen」(Vorträge und Aufsätze S.201) であり、同時に「あるものを他のものとつけ加えて置くのであり、とり集めて置く (zusammenlegen)」(ebenda) ことである。後期ハイデッガーにおいて、ロコスとは集取であり、とり集め置くこと、であり、そのことは非隠蔽性へと、すなわち開かれた場へともたらすことを意味する。集

収する、集める (Versammlung) ということは、空間を開く (Raumen) ということと関連する。最晩年の著作である『芸術と空間』において、ハイデッガーは次の様に述べている。「空間という言葉において語られるのは空間する (Raumen) ということである。そのことは、開墾すること、荒地を開く (Freimachen) ことを意味する。空間することが、人間が定住し、住むための開かれた場 (das Freie) 開け (das Offene) をもたらす。」(Die Kunst und der Raum S.8 f) 空間する、すなわち空間を開くということは、荒地を開墾することによって、人間に住む場所を与えるということに例えられる。すなわち、開けを開くということは、人間に、人間が存在する場を与えることを意味する。

バルジャーエフの宗教観

田口貞夫

亡命ロシア人の思想家バルジャーエフの宗教観の特色は、かれ独自のキリスト信仰に基づく「精神」についての見解である。「精神と現実」の中でいう。精神はあらゆる現実の底にひそむエネルギーであり、魂の最高の質であり、永遠の価値である。生命を清め浄化する。精神あればこそ人間は自己の能力をのばし、自己実現に励みうる。精神は直接、神から流れ出て、また、人間を神へと導く。だが、精神は神から出るばかりでな

く、有に先立つ無根拠の自由からも出る。以上、ベルジャーエフは精神は本来自由であると主張する。だが、かれは次の様にいう。人間はこの世の日常生活において種々な外力に束はくされ、精神が自由であることに気づかない。精神は客体化されている。教会の外的な機構、国家、財産、国民とか民族とか家族的伝統などを神聖視するものもこのためである。この世の一切の権威は精神の客体化から生ずる。だが、精神は権威とは関係がない。宗教の分野では権威の比重が極めて大きい、権威を必要とするのは法王、宗教会議、牧師、社会の制度などであつて精神ではない。普通、最も大切なことは罪に闘いを挑み、罪から自由になることだというが、人間の奴隷性こそ最大の罪である。精神の自由の喪失こそ罪である。神の攝理、地獄の理念などの従来之神観も精神の客体化から生じた。また、こうして、この世の苦しみ、不幸は神のせいだとして無神論も生じた。だが、創造神は悪に対して責任はない。創造神自身、有に先立つ無根拠の自由から生ずる。悪も、神からではなくやはり無根拠の自由から生ずる。また、精神は神からばかりでなく、無根拠の自由からも出る。人間は神の子であると共に自由の子でもある。従つて、本来自由な神と人間が、神人キリストを介して協力する時、人間は精神の自由をめざめ、悪もまた、克服される。

精神の自由こそイエスの真意であつたが、この世の権威はそれを理解しえず、イエスは十字架上で刑死した。なお、イエスの最高の教『汝の敵を愛せ』も、精神の自由をめざめた社会に

おいてこそ可能となる。

さて、ベルジャーエフは、現代こそ人類を破局から救うため、キリスト教が精神の自由をめざめるべき時であると主張した。その要旨は次の如くである。かれは、「奴隷と自由」の中で、精神の自由をめざめた人間を自由人と呼び、めざめていない人間を主人と奴隷に大別した。主人と奴隷の関係は革命の原因である圧迫者と被圧迫者の関係に似ているが、両者は弱肉強食の原理により結ばれており、互いに敵視しあう。西欧のキリスト教は主人の精神から生じた。この世の権力に癒着し、歴史に従属し、やがてブルジョアの御用宗教となつて今日に至っている。ロシアでは中世紀に国教となつた官許正教がこれに当る。それに対抗して奴隷の精神から主人へのうらみ、憎悪をもとに歴史を变革せんとしておこつたのが教会分裂（ラスコール）で、迫害に耐えて生きつづけ、その精神はロシア共産主義にうつがれ今日に至り、ブルジョア・キリスト教と対決している。ベルジャーエフは、キリスト教と共産主義が共に精神の自由をめざめた時、相互不信がとり除かれ、真の世界平和が成就するといふ。そして、かれは、キリスト教が共産主義に対処する最良の方途は、キリスト教自身が精神の自由をめざめて、共産主義を包容することであるといふ。だが、かれは祖国ロシア人の民族性は本来、反ブルジョア主義であるので、ソビエトが欧米よりも早く、近い将来、精神の自由をめざめるであらうと予言している。

デュルケムとベルクソンの宗教

寺林 脩

デュルケムの社会学を基礎づけている社会哲学は、全体論的な有機的—構造的社會観である。したがって、社会とは集合性と分散性の相矛盾する諸要素からなっているが、本質的には生命性をもった生きた体系であるから、全体的には諸要素の総合力を表している。デュルケムが後期に、象徴的体系をなしている集合意識の核である社会的生命を強調し、觀念論的傾向を強めているのは、ベルクソンの生命論の影響があると思われる。生命的なものとは多種多様な状況や目的や方向に関わり、固定化傾向をもちながら絶えず流動化するという。つまり、デュルケムは社会的生命の固定化と流動化の枠組で、社会と人間の相互依存性と相互浸透性を明らかにしている。

社会的生命を創造し、維持し、再創造しているのが宗教である。デュルケムはトーテミズムの研究において、祭儀でのコミュニティの集合的沸騰状態から宗教的觀念が生じるといふ。それが氏族集団の同一化の象徴であるトーテムに定着して、トーテムが聖なる礼拝の対象となる。靈魂や精霊や神の觀念は、そのようなトーテム原理、あるいはその拡大されたマナなどの觀念から派生している。儀礼の機能はトーテム原理の再創造である。したがって、宗教は社会成員の一体化された集合力である。

り、社会の統合力である。いかなる社会においても、宗教は社会の本質的基体である道德的共同体(教会)の普遍的原理に対する帰依である。

ベルクソンの宗教論は、独自の生命論に立脚して、理念的な社会類型である「閉じた社会」と「開かれた社会」にそれぞれ対応して論じられる。前者は生命進化の一到達点である。社会成員が外部に対して防衛しながら、本能によって形成されている責務によって相互に結合している。そこでの宗教(静的宗教)は知性の反社会的利己心や、死の自覚による意気消沈などに対する自然の防御反応である。社会や自己の破壊行動に対して、多種多様な虚構で対処する仮構機能によって社会と人間を存在させている。靈魂や精霊や神の觀念は、潜在的本能ともいうべき仮構機能のなせる技である。したがって、特定の集団や社会の成員だけを信者とする自然宗教において、原理的に社会と人間の存在を確かなものにしていく。デュルケムが社会の要求として宗教をとらえるのに対して、ベルクソンは自然の要求として静的宗教をとらえる。いずれも機能主義的な方法をとっている。しかもベルクソンにとって、社会の秩序は責務を介して自然の秩序を模倣している。

「開かれた社会」は神秘家や選ばれた者が、「産まれた自然」ではなく「産む自然」に直接根ざしている直観によって、生命の根源から愛の力を汲み出し、それが多くの社会成員を惹きつけ意識変革させるところに現れる理想的社会である。宗教(動的宗教)とは、神秘家などの招きによって生命の根源の大

いなる力との一体感でえる安らぎである。

デュルケムにとって、社会が生々と活動していなければ人間の存在も危うい。ベルクソンにとって、生命進化の流れの中で人間は生きねばならない存在である。人間が宗教的存在である必然性を、デュルケムは社会から、ベルクソンは人間から指摘している。このように社会と人間との本質的結合として宗教をとらえる社会哲学、しかも生命的なものに立脚する社会哲学は二人に共通している。

彼らが成功を取めた宗教論ではあるが、共通した弱点が見られる。社会と人間の存続に関わらぬ宗教の欠如である。またそのためか、社会と人間を徹底的に客体化し否定する契機の弱さである。また社会と人間の間を横たわる膨大なディーテイルを看過する傾向がある。つまり、歴史性の欠如は否めない。

彼らの理論と思想は深いところで通じており、フランス的な近代合理主義の限界性を示しているかもしれない。しかし、その最良の成果であり、現代的意義は失われていない。

デュルケムにおける

道徳と宗教について(2)

山崎 亮

デュルケムの宗教論は、宗教の持つ道徳的特質を基軸として展開されている。従ってデュルケムの道徳理解の解明を扱

きにして彼の宗教論を十全に把握することはできない。このような視点から今回の発表では、デュルケムが一九〇二年から翌年にかけてソルボンヌで行なつた講義案である『道徳教育論』を取り上げることとする。

特にその第一部「道徳性の諸要素」におけるデュルケムの道徳理解を考察したい。

まず、『道徳教育論』において探究されるのは、道徳性(moralité)の本質的要素である。道徳性とは、個人に道徳的行為を行なわしめる素質ないしは精神状態であり、その構成要素は「道徳的気質の根本的傾向」とも呼ばれるものである。デュルケムは、このような道徳性の本質的要素として「規律の精神」「社会集団への愛着」「意志の自律」の三つを挙げる。

現実の道徳は個人の行為を規定する多数の具体的な規則(rites)から成っており、道徳的に行動することはこれらの規則に従って行動することである。これらの道徳的規則は個人の行動を決定し、これを規則正しいものにすることをその本質的機能としている。他方で道徳的規則は、個人に外在しかつ何らかの権威によって個人に課せられるものでもある。従って道徳的に行動する個人は、規則性への傾向と、権威に対する感受性とを併せ持たねばならない。デュルケムによればこの両者は、規律の精神と呼ばれる精神状態の二つの側面であり、この規律の精神が、道徳性の第一の要素を構成するとされるのである。

ところで道徳的規則の命じる行為は、常に非人格的な目的に

向けられている。同時に、道徳的行為の目的は、個人の利益を越えた超個人的なものでなければならぬ。デュルケームによれば、このような非人格的かつ超個人的な意識主体としては社会しか存在しない。従って社会こそが道徳的行為の眞の目的なのであり、道徳的に行動する個人は社会に対して献身する傾向を持たねばならないとされる。こうしてデュルケームは、社会集団への愛着を、道徳性の第二の要素とするのである。

以上のような道徳性の二つの本質的要素、規律の精神と社会集団への愛着とは、前回の発表で検討した「道徳的事実の決定」における道徳的事実の一般的特質、義務と善に対応するものである。規律の精神は、個人を超越した道徳的權威としての社会と対応しつつ、また社会集団への愛着は、個人にとつて望ましい道徳的目的としての社会に対応しつつ、個人の道徳的氣質を形作るのである。

『道徳教育論』においてはさらに、道徳性の第三の要素として意志の自律が取り上げられる。道徳的行為における意志の自律への要求は、近代社会においてますます大きくなっている。

デュルケームはこの意志の自律を、道徳的規則の必然性の自覚として基礎付ける。すなわち、個人に外在する道徳的規則が如何なるものであるかを合理的に理解することにより、個人はこの規則を自由に受け入れることができるのである。従つて道徳性の第三の要素たる意志の自律を、デュルケームは「道徳の知性」として理解することになる。

ところで『道徳教育論』の目的は、道徳の知性（道徳科学）

によつて世俗的道徳を確立することに向けられていた。実際デュルケームによれば道徳は、永きにわたつて宗教的な形態の下でのみ現われてきたとされる。当初、道徳は神に対する義務から専ら構成されていた。時代と共に道徳における神の役割は後退し、神に対する義務は人間に対する義務によつて取つて代られてきた。こうして道徳の歴史は、宗教からの独立ないしは世俗化の過程として捉えられるのだが、道徳的秩序の守護者としての神という觀念は依然として残っている。デュルケームの道徳科学は、神を経験的実在としての社会に置き換えることにより、道徳の世俗化を完成させるのである。このように、デュルケームの道徳理解は基本的には、宗教の世俗化としての道徳という観点を導びくものだったのである。

日常性と宗教

一つの想定から出発する。

「優れた宗教者はその典型を見出す宗教によつて支えられている生の構造・あるいは宗教そのものである生の構造というものに思いを致しつつ、その対極に宗教性が極めて希薄であると少くともそのように見られている現代の一般的な日常生活を置き、その構造について考えてみると、この両者をともにあらたな角度から照らし出すもの、あるいはこの両者を媒介するも

米 沢 穂 積

のがそこに見えてくるのではないか。」

そこでまず日常性について考える。

我々が日常性について考えるとき当然そこには個的なものであれ共同的なものであれ生活というものを考えている。そこには生活する者がいて、生活の場があり、様々の営みがそこに繰り広げられている。そしてその営みが毎日繰り返されるありふれたことどもから成り立っていることに着目しつつ我々は日常性ということを用いる。その毎日「繰り返される」ということは、そのことが同じものである、つまり同じと見られるか同じとされなければ、そもそも繰り返して成立しないのだから、そのように捉える主観をまっぴら繰り返しが成立するということになる。「ありふれる」ということについても、どこにでもあつて珍しくない、つまり同じようなものが目に付きすぎることがゆえに新たな関心を引き起こさない。ということだとすれば、そのように受けとめられたものが、たとえ客観的には様々に異なつていようとも、それをひとしなみに捉えてしまう主観をまっぴらはじめで、ありふれるという事態が成立するといえる。ここで確認されることは、毎日繰り返されるありふれたことどもはそれに立ち会い、それを生きている当人のみを訪れるということである。その当人にとってということがなければそれは単に客観的な定常現象でしかない。いいかえれば日常というものはどこまでも主観的な現象であり、日常性は主体においてのみ成立するということになる。

日常茶飯・家常茶飯、すなわち「ことさら準備せずとも常日

ごろ家に備わっている食事」という言葉が示すように、日常性は時間性・空間性の二つの側面をもつ。空間性として現われるのは家・家庭・職場というように最も慣れ親しまれた場所である。この場所においては、主体の占める位置は常に同じである。つまり、他の事物の占める位置との関係、距離と角度が常に一定に保たれている。運動によってたえず生ずる偏差は主体によってその都度無みされてゆく。あり触れるの「触れる」に示される瞬間的な弱い刺激として意識に達しないまま消失する。このように均質化された場所では、主体の移動というものはなく、ことにその根源の様相と思われる「越す」「越える」の働きが見出されない。これについては改めて非日常性の構造として論じられねばならない。

日常性の時間性の側面は「毎日繰り返される」というその「毎日」に現われる。この「日」は天文学的な「日」であるとともに生理学・生態学的な「日」である。生活を生命活動として捉え直すとき、この「日」はサーカディアンリズム Circadian Rhythm の *dies* (24)、*「概日リズム」*と訳すときの「日」として現われる。この一昼夜のリズムは我々の身体をそして精神を内部から密かに規定する。覚醒と睡眠の交替は我々の生活の基本的な様相であるが、ごく限られた期間、ごく限られた程度においてならともかく、そのリズムを我々が恣意的に刻むことを許さない。ここに見られる根本的な分節こそ我々の生活の様態を第一次的に規定するものであり、この被規定性に生活の全体を通して寄り添つてゆこうとする在り方を「ビュシスとして

の「日常性」という形で取り出しておきたい。それは「身心論」を経由して「ノモスとしての日常性」と対置され、統合されてゆくべきものである。

R・オットーの神秘主義論

における禅

木村俊彦

ルドルフ・オットー(1869—1937)はルターや聖書の研究から出発して早くから宗教の本質としての非合理的なるもの(das Irrationale)に達着した。超感覚的なものへの信仰知(Glaubenserkenntnis)自体がひとりの神秘(Mysterium)であるとなし、非合理的な方面を表示する語として、numen(神通力、神性)的なもの(das Numinose)と造語した。

Das Heilige (1917)において既にヌーメ的なものの神秘性に気付いていたが、神秘主義(die Mystik)自体についてはその補遺論文集 *Aufsätze, das Numinose betreffend* (1923)の中で、「ルターの信仰概念における神秘なるもの」、「畏怖すべきものと神秘主義」、「神秘と信仰の敬虔性」、「マイスター・エックハルトの「何故なしに」」に加えて「ヌミノーゼの非合理的なるものの極致としての坐禅(=禅)について」が加わるのである。

このあと *West—östliche Mystik* (1927) が出て、エック

ハルトとシャンカラの神秘主義を詳細に比較する労作となった。またヴェーダanta哲学のヴィシヌヌ教の神秘主義について、ヤームナ、ラーマヌジャ、ニヴァーサなどのテキストの原典研究を行なう。またヨーガについても『カタワパニシャッド』や『バガヴァド・ギーター』の研究を通してその *Selbstversenkung* を把握した。かくて神秘主義は神観念がある場合の *Gottensmysik* と、無い場合の *Seelenmysik* の両方を考へ得るとなす。

禅は後者の典型的なものとしてあるが、かつオットーによればヌミノーゼ的に非合理的なるものの極致にあるものとして考えられる。彼は一九一二年(大正元年)のアジア探訪の最後に日本に寄り、関東の「素敵に静かな禅寺で高德の老師に(Den erwidrigen alten Abt) 質問した。禅の基本理念は何か?」彼は、輪廻(生、死)即涅槃、自己の内なる仏心(Buddhaerz)を見出すべし、と答えたと言う。鎌倉東慶寺に居た釈宗演老師だったかとも推測する。(この年H・カイザリリンクに相見している。)

オットーはこの後、鈴木大拙が *The Eastern Buddhist* (1921—1922) 誌に掲載した禅紹介の論文を参考に、前掲の補遺論文を載せた。そこでは禅仏教が実践的神秘主義であること、純粹経験主義であって言語道断底のもの、千聖不伝ということに深い理解を示す。本来の自己に環ることは自己放下(Selbsterlösung)によってなされる「突破的直観」つまり頓悟であるが、何よりもオットーを喜ばせたのは禅の境涯の端的

な表現の逆説 (Paradox) や背理 (Antinomie) である。これらは多かれ少なかれエックハルトの説教に見られるものであった。

その頃マールブルクのリッケルトのもとに学んでいた大峽秀英という居士が、ファウストやヘリゲルの協力のもとに禅紹介のドイツ語テキストを編集した。この *Zen, der Lebendige Buddhismus in Japan* (1925) に対してオットーが薦引 (Geleitwort) を寄せる。ここでは禅と (エックハルト的) 神秘主義の共通点として、一、逆説、二、純粹經驗主義、三、概念超越 (否定神学、言語道断底)、四、絶対矛盾の自己同一 (coincidentiae oppositorum)、五、神秘的 一体観を挙げる。

これまで禅は神秘主義ではないという見方を、たとえば西田幾多郎も言っているが、それは神秘主義を「自覚」的なものと見ない解釈に立っている。実は西田哲学でいう「絶対無の自己限定」そのものが神秘主義である。西田の引く「万法進みて自己を修証」(道元) するは *Einheitschau* であり、*Seelenmystik* なのだ。オットーの見る神秘主義はエックハルトをモデルとするもので、この時禅は多くの契合点を見出され、いわんや又ミノゼ的宗教哲学においてはその典型のひとつとされるのである。このほかオットーは挙げていないが、神性に到り本来の自己に還るための徹底した自己放下が、「大死一番絶後に蘇える」実践的神秘主義の要諦としてある。趙州の「放下著」、空也の「捨ててこそ」、道元の「自己をならふといふは自己を忘るるなり」、マタイの「幸いなるかな (心の) 貧しき者

は」等はこれである。

万有在神論について

山本 誠作

神と世界と人間との関係が、諸宗教においてどのように考えられているかという実証科学的研究とか、あるいはまた、諸宗教の現象形態を離れて、それらの関係がいかんか考えられるべきかという価値規範的研究は、宗教哲学にとって基本的問題でなければならぬ。大雑把にいうと、従来、神と世界と人間との関係について、三つの考え方、ないし概念が提出されてきた。まず第一に、汎神論であり、次に、有神論であり、第三に万有在神論である。

汎神論についていえば、それはすべて、つまり世界を神と同一視する主張である。神はすなわち世界であり、したがってここでは、神が世界に内在する側面が強調される。ヘーゲルは、神を思惟と延長とを自らの属性とする唯一の実体として把えるスピノザの哲学を、汎神論と見なしている。そして汎神論においては、思惟と延長、精神的なものと物体的なものとは区別されず、同一視されるがゆえに、無神論が、そしてまた、無世界主義が論理必然的に導き出される、と主張している。汎神論に関しては、無神論と無世界主義は楯の両面を形成しているといえる。

では、有神論はどうであろうか。有神論にはいろいろな形態が認められるが、それらに共通した特徴をまず挙げるとすれば、それは神の世界に対する超越性であろう。神が世界を無から創造し、自らはこうして創造された世界に超越し、その歴史を外から動かし支配する絶対的人格の實在者と見なすキリスト教も有神論に教えあげることができよう。キリスト教的有神論が、ギリシア哲学の存在論と結びついて、神が最實在的存在者、完全で最も充実した存在者と考えられ、真にリアルな存在を探索する学問としての哲学が、必然的に神学という性格を帯びざるをえなかつた歴史の経緯も、蓋し当然のことである。このような考え方においては、世界は神の被造物として、その存在は欠如態にすぎず、したがって、創造者と被造物、神と世界との間には、断絶が張りわたされることになる。神は世界に超越しているがゆえに、世界に依存せず、一にして、全知全能で、永遠不滅であり、その存在は必然的で完全、かつ自足的であると考えられる。こうした方向においては、神はこの世における人間の苦しみとか有為転変に全く無関心な存在者、ホワイトヘッドとか西田の用語法を借用していえば、君主的独裁的な神という形で現われてくるであろう。

もつとも、キリスト教的神は愛の神だ、とする反論が直になされるであろう。しかし、十字架上の愛という概念は、神の超越性を背景にもつことなしには成立してこなかったと思われる。なぜなら、神が世界に対して超越的であり、人間から神に到る道が元来閉ざされているがゆえに、神は人間を罪と死から

救うためには、「自らを空しうして」その独り子を人間の姿において、この世に使わし給うたからである。ここに、キリスト教に特有の三位一体の神観が成立するが、他方において、こうした聖書的な神の表象が、非神語化の対象になっていることは、周知の事柄である。

三一的な神観を、ガイストの弁証法的な自己実現の宗教的表象とみなして、哲学体系を樹立したのは、言うまでもなくヘーゲルであった。彼によれば、ガイストはその即自態において決して超越的に自足し、空虚な一者性に踏み止まるものではなく、自らを否定して、自己を自己から区別し、他者（宗教的に表象すれば、キリスト）を措定してくる。そこに自、他の矛盾対立が生じるが、ガイストは、自らに対立する他者を上揚して自らに還り、自己を実現する。こうした立場から、ヘーゲルはイエス・キリストを神の自己否定を通して成立する神の啓示とみなしている。

キリスト教的三位一体観には、そしてまた、それを哲学的に表現しようとしたヘーゲルの弁証法哲学にも、自らに自足する無関心的な神の姿が既にあることは、明らかである。にもかかわらず、われわれは両者を依然として神の超越性に依拠する有神論的立場として性格づけることができる。なぜなら、そこには神と世界、神と人間との関係が話題になっているとしても、こうした関係は、本源的には、神の、そしてまた、絶対精神の、自己否定を通して肯定—そこではガイストの自己同一性が維持されている—という一方通行的な行為を通して成立するも

の、と考えられているからである。そこにはまた、神と人間との交互循環的な絶対媒介の立場は現われてはいない。こうした立場は、神が世界に対して、超越するとともに内在することを主張する万有在神論において、はじめて認められる。しかも、ここでは、神の自己啓示としてのイエス・キリストはたんに一回限りの歴史上の出来事として考えられるのではなく、すべての人において随時随処に成立する神との関わり方の典型として考えられる。