

女性教祖の誕生

薄井篤子

〈論文要旨〉 中山みき・出口なおという二人の代表的な女性教祖が神がかり後、どのような過程を経て巫者から教祖へと変容し、カリスマ性を獲得していったのかを考察する。神がかりによる神との和合体験が彼女らの人生の中で聖なるものとして位置づけられ、女性としての精神的自立を基盤にした自己意識形成への契機となった。この「聖なる結合」は彼女らの人間観や世界観の形成において絶えず内発的価値として作用し、その宗教的言動にくりかえし再現されることによって、彼女らのカリスマ性の証明の支柱となっている点を明らかにする。

更にカリスマ化過程が現実的な基盤を持つためには、帰依者との継続的関係の中でその世界観が共有され、その実現を志向する体制へ組織化される必要がある。前半で考察した彼女らの内発的価値が教団化へ向かう際に、どのような形で「教祖」へのカリスマ化を押し進める結果となったのか、特にカリスマの継承と正当化という男性後継者との関係に焦点をあて考察する。

彼女らの自己変革の中に、女性における性自認の確立という心理的発達と宗教的權威の関連性を明示する範型のひとつを見出すことができるし、この視点からの考察は、宗教的リーダーシップの社会的および組織的ダイナミクスにも示唆的なものとなりえると考へる。

〈キーワード〉

教祖研究にとってカリスマは重要な問題である。その研究の多くはウェーバーのカリスマ概念を踏襲して、専らカリスマの証明と承認という指導者と帰依者の社会的相互関係を考察する。加えて最近の研究では、教祖の成立過程に焦点を向けてより動態的な文化・社会理論による議論が活発となっている。ウェーバーはカリスマを「非日常的なものとみなされたある人物の資質」と定義したが^①、もちろんその人物は初めから「教祖」として崇拜されるとは限らない。神の言葉を伝え始めたものの、むしろ「狂人」扱いをされ、社会から排除される。だがそのうち、病氣直しや予言などの霊能を発揮し、次第にそのおかげを求めて人々が集まり、やがてその中に取りまき集団が出来上り、彼（または彼女）を指導者とする宗教的共同体が形成される。「霊能者」と「教祖」をどこで画するかは難しい問題であるが、「教祖」の特徴として、自己の神の独自の權威を主張しながら独特の世界観・人間観を作り上げている点が挙げられる。そしてそのメッセージに共感を持つ人々と共にその実践を目指す。彼の言動を推進し、支えとなっているのが、たえずくりかえされる神を雛型としての「自己神化」の営みである。この「自己神化」を契機として「狂人」という蔑称を取りはらい、神の名のもとで自己規定し、反社会的と見なされていた言動に一貫した宗教的意義を与え、自己を取り巻く状況を統御する力を獲得する。こうしたカリスマ達成における自己規定の果す機能に注目したのがM・ローテンバーグの自己レッテル貼りの理論である。彼は社会が与えるレッテル貼りの過程が実際的な永久的効力を持つという見解に批判し、人間は社会的な反作用を解釈し、自己の状況を統御する力能を持ち、また反省作用を通じて自分自身のアイデンティティを構築してゆく、と指摘する^②。その構築過程は三段階に分類され、第一段階は、古いアイデンティティの解体もしくはレッテルの剝奪、第二段階は重要な他者の影響、第三段階は新しいアイデンティティへ儀礼を通じて関与すること、である。自分自身によるレッテル貼りとは、重要な他者の評価を媒介として自分自身に対する信念を新たに獲得してゆくプロセスと言えよう。

さて、本論文の前半ではこの自己レヴェル化の理論を参考にして、中山みき・出口なおという二人の女性が教祖へと至る道の中で、神がかり後どのようにしてアイデンティティを再構築していったかという自己変容プロセスを追う。その際に、二人の自己神化の興味深い特徴として「性」(gender)に関わる意味付けが挙げられることから、女性の「性自認」(gender identity)という心理発達の観点から彼女らの言動を検討し、人間観や世界観と「性自認」はどのように相関しているのか考察してゆく。この「性自認」とは「二人とない個人である自分がこいう自分である」というはっきりした認識 (identity) はあなたの本質であり、その核には男性あるいは女性としての自分はこいう自分であるという認識——性自認——が存在している。この性自認は、あなたのアイデンティティ(いわば、あなたの一人の人間としての独自性・主体性あるいは他人や社会に対する連帯感のようなもの)の支柱であり、また健全な感情を保つ锚でもある³⁾という、もともとは精神力動的な人格理論に発しており、まさに生物・心理・社会的な概念である。つまりこの性自認は、生物・心理・社会的な自己存在を性別基軸において成立させながら人格の主体感覚あるいは主体機構を構成してゆくことから、その障害は人格の障害と相関し、またいわゆる自己実現や個性化という人格的成長の中にこの生成過程が深く食いこんでいる。⁴⁾二人の女性にとって神との出会いと神の受容者として生きることがまさに生命をかけての苦しい営みであったならば、彼女らの自己神化プロセスにおいて性自認の確立や変容が当然大きく関与しているはずである。二人の事例を通してその関与の様相を考察し、そこから彼女らの宗教的営みを動機づける内発的価値の分析を試みたい。

一 神がかり体験

二人の生い立ちには各教祖伝で紹介されているので、ここでは省略し、初めての神がかり体験前後の状況を少し詳細に検討してみよう。

天理教教祖・中山みき（一七九八—一八八七）の初めての神がかりは天保九年一〇月二四日、彼女が四一歳の時であった。中山家という裕福な家に嫁ぎながらも、家業を顧みない放縦な夫との心通ぬ関係が続く日々の中、長男秀司（一八二一—一八九五）の足の発病に動揺して催した寄加持の最中のことであった。その寄加持は同時に夫の眼病やみきの腰痛の平癒を願ってのもの、とも伝えられるが、みきにとって秀司の発病は特に大きな心痛だったと思わる。彼女は「中山家の嫁」というアイデンティティに基づいてその役割を立派に果さんと夫に任せ、子供を育ててひたすら働いてきた。その際名家の体裁のみ整えて生活するのではなく、愛情に満ち一体となった夫婦・親子関係があつてこそ「家」は存続するという想いに支えられてきた。しかし夫は頼りにならず、かわつて期待をかけた息子も積極的な精神を持たず、絶えず受身で、母の期待や愛情に応えられぬまま、ついに病いに倒れてしまった。寄加持を催したのは、相次ぐ病いへの不安や将来の生計への不安のためであろうが、みきの祈禱への執念から察するに、夫や息子が心を入れかえて、生活意欲に燃えて彼女と共に中山家の再建に励むことへの強い願いが本当の目的ではなかったか。

教祖伝によると、みきの神がかりは三日間続き、押し問答の末、夫が「みきを神のやしろに貰い受けたい」という神の要求をようやく受け入れた後に鎮まったという。この神の要求は、みき自身の心の叫びとどのように関係しているのであろうか。当時のやりとりはもちろん、みきの本心に至っては、今となっては判るすべもなく想像の域を出な

だが、「神が貰いうける」という言葉は、巫者等の宗教者としての人生を歩む⁽¹⁰⁾といった具体的な内容を持つというよりも、この時点では夫や息子への失望や憤慨が限界を越え、家族関係を絶縁したいという人間的な態度の宣言ととらえた方がよいのではなからうか。その後、家の解体を承諾するかどうか争点となっていることから、新しい宗教的使命を表明するための第一歩として「貧に落ち切る」ことの必要性をすでに主張したと解釈されているが、あれほどまで息子の回復を願い、中山家の再建を想っていた彼女が、一夜にしてその願いを捨て去るとは考えにくい。宗教的自覚に目覚めて「家の解体」を主張したというよりも、みきが中山家の再建に何の意欲も得てなくなった今、もはや施す術もなく中山家は崩壊していった状況が示されているのであろう。しかし神がかりはみきのゆきづまりを解消する契機にはならず、結果としては以前より大きな苦悩や葛藤へと導いた。家の破滅を呆然と見送りながら、神の要求の意味は何一つ判らぬ状況が続く。回りから「狂人」「乱心」などの蔑称で呼ばれるようになり、みきはいたたまれぬ気持ちで、しかし神の意志を見定めたいという想いも強く、「内蔵」にこもるといふ行動を取った⁽¹¹⁾。それは暗闇の孤独な空間であったが、神へひたすら問いかけていくにつれ、彼女の中で神とのつながりが次第に確固たるものになつていった。

大本教の開祖・出口なお（一八三六—一九一八）の結婚生活も苦勞の連続であった⁽¹²⁾。酒好きで浪費家の夫のため出口家は没落の一途をたどり、なおはボロ買いや糸引きの賃仕事で生活を支え、子供を育てた。五一歳で未亡人になった後も、八人の子供のことで悩み続ける。長男は自殺をはかった後家出をして消息を絶ち、その後二人の娘が相次いで発狂する。なおは娘たちの狂態に大きな衝撃を受け、身の置き所がないほどに恥じた。その頃より「靈夢」を見始めており、⁽¹³⁾ 明治二五年旧正月五日の夜（なお五八歳）「オ大将ノヨウナ声」⁽¹⁴⁾をあげ、その後十三日間断食して不眠のまま

水垢離をとり続けた。⁽¹⁵⁾ その有様の激しさから「発狂婆あ」や「孤憑き」等の汚名を与えられながらも、神とはいかなるものか彼女自身も見極め難い状況が続ぎ、激しい恥屈感で自殺を試みてもいる。ついには放火の嫌疑で警察に留置され、更に座敷牢に四〇日間監禁された。この体験は初め「よいさらしもの」「余りかなわんから死のうと思ふ」⁽¹⁶⁾ だが、やがて「神からのつごう」⁽¹⁷⁾ と解釈される。孤独の空間に閉じこめられるという人間として最底の状況に陥ったことにより、今までの生活者としての意識やこだわりが消え、「奇麗な新つ^{まら}の出口直になりて」「生まれ赤字に成りたのじや。皆神が命して在る事」⁽¹⁸⁾ との自覚を持つに至り、次第に神の存在がゆるぎないものとなってゆく。

二人の初めての神がかりの状況は、基本的には宗教文化的土壌としての民間信仰——巫俗信仰によるものと言えよう。みきは寄加持を催す巫者たちに入れあげていたし、なおは娘の発狂を癒した金光教の祈禱に驚嘆して自宅に祀っていた。この接触の上に彼女らの神がかりは発生した。その点から考えて、彼女らが新しいアイデンティティを構築する際に影響を与えた重要なモデルとして、まず巫者や祈禱師らを挙げるべきかもしれない。⁽¹⁹⁾ だが彼らは彼女らの神がかりを理解できず、平癒ばかりを目論む。彼らの宗教は神の存在に触れる契機とはなったものの、神がかり後の彼女らにとって従い崇うべき対象としての魅力はもはや消失し、激しく反発した。彼女らが神がかりによって求めたものは自分が陥っている現状からの解放であり、彼らが相変らず旧来の生活理念を押しつけてくるのに対し、そこから脱するためには自分自身で答を見出すしかなかった。誰にも頼れず自分一人で模索せざるを得なかったという状況が、まさに神の存在そのものを新しいアイデンティティ形成への支えとし導き手とならしめたのである。いわば籠りの空間で得た神の存在の確信に基づいて次第に病氣直しや予言などの宗教活動を開始し、今までの「孤憑き」や「発狂婆あ」といった蔑称ではなく、「庄屋敷のをびや神様」「綾部の金神さん」として地域社会で次第に認められてゆく。しかしこの名称も依然として巫俗信仰体系に拠るものであった。彼女らは自己の神のもつ独自の権威の証とし

て既存の体系にはない新しい名称を主張する。みきは「月日のやしろ」、なおは「変性男子」として自己レッテル化すること、既存の宗教的伝統の枠を超える。こうして新しいアイデンティティを構築した彼女らは、神の存在を媒体として自分自身に対する信念を獲得し、神の使命を実践する生き神への道を主体的に歩き始める。次章ではその道のりを更に詳しく調べよう。

二 生き神への自己変容プロセス

みきが具体的な宗教活動を初めて行なったのは、神がかり後十六年もたった嘉永七年、三女おはるのお産の際の「をびやゆるし」とされている。十六年もの長い間みきが何を考え、一体どんな活動をしていたのかを正確に伝える資料はない。⁽²⁰⁾しかし「をびやゆるし」はこの間に形成されてきた彼女の宗教観の反映と考えられるので、この行為の持つ意味を詳しく検討することで、手がかりがつかめるであろう。また資料に関して現在文字で残っている最初のものは、慶応三年に彼女が自ら作った『みかぐらうた』⁽²¹⁾であり、これ以後の教理を最も良くまとめたものとなっている。従ってこれを参考にしながら「をびやゆるし」に表明されるみきの思想の理解を進めよう。『みかぐらうた』の五下り目には次のような言葉がある。「一ツ ひろいせかいのうちなれば たすけるところがまゝあろう 二ツ ふしぎなたすけハこのところ をびやほうそのゆるしだす」つまり今までにはないたすけを行なう場所であることを示すために、をびやゆるしとはふそゆるしを教え始めると宣言している。当時ほふそ、すなわち天然痘が神が人間に与える罰としての病いと考えられていたのと同様に、お産も穢れたものとみなされて様々なしきたりや迷信が根強く残っており、産婦は禁忌にしばられていた。そうした現状に対してみきは「をびやいっさいつねのとおり、どくいみ

いらす、もたれものいらす⁽²²⁾と語り、神が安産を許しているのだから全く平生通りでかまわないのだ、と主張した。『稿本教祖伝』では「腹に息を三度かけ、同じく三度撫でて置かれた。これがをびや許しの始まりである」と記されているが、この行為自体に特別の治癒的効力があるのではなく、をびやゆるしの本質は迷信打破の教えにあり、「おがみきとういくでなし⁽²³⁾」という精神的態度を求めたものと言えよう。

当時出産について様々な風習が強く残っていたことは、女性はず子産む道具という位にしか扱われていなかった状況を示している。そうした当時において、みきが最初の宗教活動としてをびやゆるしを行ない、女性を旧来の因習から解放して「穢れたもの」という通念に挑戦していることは彼女の人間観・宗観を考える上で重要な意味を持っている。同じ頃、慣れ親しい植物にたとえて次のように語る。「南瓜や茄子を見たかえ。大きい実がなっているが、あれは、花が咲くで実が出来るのやで。……女は不浄やと、世上で言うけれども、何も不浄なことありやせんで。男も女も、寸分違わぬ神の子や。女というものは子を宿さにならん。一つの骨折りがあんで。女の目のものはな、花やで⁽²⁴⁾」女は穢れていないし、男に従属するものでもないとの宣言であった。またこの頃みきは元始まりの話ばかりしていたとも伝えられている⁽²⁵⁾。元始まりの話は現在すっきりと洗練された形にまとめられているが、彼女自身はいかなる諸本にも「これでいい」と言わなかったと伝えられているので、彼女がこの話で何を伝えようとしたのか本当の真意は明らかではない。彼女にとってそれは文字で明確に表現され得る類いのものではなかったであろう。だが今考察している女性観との関連で推測するに、彼女が主張したかったのは「このよのぢいとてんとをかたどりて ふうふをこしらへきたるでは これハよのはじめだし⁽²⁶⁾」とあるように、男女一对の夫婦がこの世の起源であるということだった。女も男も寿命があるが、しかし両者が力を合わせ補い助け合ってゆけば百十五歳という永遠の命を得ることができなのだ。これが人間として生きていく上で最も重要なことである。そしてこれから先は一方が支配する世の中

から、隔てのない世の中へ変わっていくのだと信者らに説いた。「このきいもめまつをまつわゆへんてな いかなるきいもつきひをもわく」⁽²⁷⁾ 男女は対等な存在であり、男女が一つになること、これが元始まりの語や植物のたとえにこめられたみきの最も言いたい事であり、後にかんろだいつとめに集約され完成する宗教観の核となる部分である。

こうした人間観こそが、神がかり後内蔵での神の問いかけから得た解答であった。家父長Ⅱ夫の支配と家の重臣に苦しむ人生を歩んできたみきは、夫が支配し妻が従うという夫婦関係や各人バラバラで心通ぬ家族の在り様がつくづく無意味に思えた。はからずも神がかり体験によって旧家の主婦という座を降りる結果となったみきは、一時期アイデンティティの危機に陥りはしたものの、その解き放たれた精神は女性への穢れや低い地位を取り払い、「ふうふそろうてひのきしん これがだいいちものだねや」⁽²⁹⁾と対等な男女関係による夫婦が世の起源と思ひ到ることによって、新しい生命を獲得したのであった。

さてこの女性観・世界観は、みきの自己神化のレットテルである「月日のやしろ」とどう関連しているだろうか。自己に憑いた神の名称は単なる標識ではなく、彼女がとらえた神の性質の現われでつまり自己神化する際に焦点となった自己内省の営みが反映したものと考える。そこで教義的には「天理王命」と定められているが、⁽³⁰⁾ここでは彼女自身がその宗教観を表明する『おふでさき』の中で用いる神の名称に注目したい。その名称の変化を追うことによって、彼女の思想形成の過程とその核となる自己認識の変容をたどってみよう。

まず最初のうちは「神」という名称を用いる。「このたびはかみがをもていあらはれてなにかいさいをといてきかする」⁽³¹⁾『おふでさき』一・3)「このよを初たかみのことならば せかいいちれつみなわがこなり」(四・62)次に六号(明治七年)から「神」が「月日」へ変わる。「このよのしんちつのかみつきひなり あとなるわけみなどぶくなるそや」(六・50)この名称は元の理において顕著なように、月さま(男神)日さま(女神)という男女両神による世界

創造の觀念とつながっている。またそこには、両神の生殖行為による産成と豊穡のイメージが鮮明に表現されており、両神は万物を高所から統御し支配する存在ではなく、むしろあたかも母が子の生命をいつくしみ育むが如く、暖かく養育し成長を希う愛育者の姿として描かれている。「つきひにはみないちわつはわが子なり かわいゝいづばいをもていれど」⁽³¹⁾とくりかえす神は、まさにみき自身の本心の代弁者である。この、ある意味では過剰な愛情が現実の人間関係においては緊張や葛藤を生み出す原因であったと言えるかもしれない。彼女は神がかりを契機にしていた人はそうした関係を断ち切った。しかし神との関係に依って自己内省するにつれ、人間世界の創造行為という言葉は原初レベルから世界や人間を見つめ直すという営みを通して、自己の持つ生命力や創造性そして押さえがたき愛情力を再確認することになった。故に十四号（明治十二年）から「月日」が「をや」へと変化したのは当然の成り行きと言えよう。「せかいじうはをやのためにみなことも かわいあまりてなにをゆうやら」（一四・52）こうした神の名称の変化を追ってゆくと、神を形象化された遠く高い存在としてではなく、子供たちへの愛情を素朴に表出する親しみ深い「をや」としてとらえた点こそが、彼女が自己の葛藤を昇華させて新しい自己再生へと至ることができた大きな原因であろう。「月日のやしる」及びその後の「をや」という自己レッテルは、家族や世間と人間的な感情で苦悩する個人的母親の枠から脱して、男女両神が一体となった完全性を持ち合わせた「万物の創造の母」へ至った自信に満ちている。この確信に支えられて、今までの救いを求める存在から、救いを与える存在へと生まれ変わったのである。

なおにとって苦勞続きの人生の意味はこたわらざるを得ない問題であった。自分はひたすら働いているのに夫はあてにならず⁽³²⁾、子供達も自分の期待をことごとく裏切り、ついに発狂してしまった。自分の努力は満たされぬまま、何

故これ程までに苦しまなければならぬのか。彼女は座敷牢の中で考え抜き、そこに神からの使命を見出す。「口直は斯世になき寥落て居る人であるから、此の御方は、斯世の変り目に御用を聞かせる身魂でありたぞよ」(『筆先』明治三一・旧九・三〇)更にこの苦勞の因縁を自分の女性性と結びつけた。「思うようにいかんのは、女にめぐりがあるのでぞよ。そのめぐりのある身魂に添うて苦勞いたすのも、因縁のある身魂がよりおうて、苦勞いたさしてあるのぞぞよ」(明治三六・十一・七)だが女性を劣ったものであると単純にとらえたのではない。「女ならこそ茲までの修行が出来たのぢや」(明治三三・四・七)「肉体が男でありたなら、此御用が勤め上らん」(明治三六・一〇・五)と記しているように、肉体的に苦難を背重う女性であることが、神の御用を受け入れるための必須条件と考えるに至る。「良の金神は女松で世を開くぞよ」(明治二九・不明)「婦人の肉体は末代神の御用を致さすなり」(明治四三・旧四・一八)

なおの女性観をもう少し追って考察してみよう。女性の運命を考える時、彼女は苦難の因縁に加えて、家庭での妻の役割を重要なものとする。「家の中のだらつくのは、おんなからであるぞよ」(明治三六・一〇・二九)「家のうちをおさめるのは、女が夫を立てて行かんと、女の精神で夫は利巧がたつなれど、果報は女にあるのぞぞよ」(明治三六・一一・七)女が夫をたてることによって家内の和合や秩序が成立する——ここには夫に献身的に仕えてきた彼女の生き方が反映している。しかし男は外で女は内という性別役割分業、夫に従うという男尊女卑思想によっては彼女の苦悩は解消されなかった。彼女の中に従来 of 社会規範や通俗道徳に疑問が生じ、挑戦する態度が生じる。「夫まかせて居ると、かなはんことが出来てくるぞよ」「神は女のほうがまことの取次には使いよいぞよ。これからは女をよけいに使うぞよ」(明治三〇・一一・八)

世間の仕組みを乗りこえて神の受け入れを更に確固たるものにするには、女性の肉體性を評価した上で男性的な精神・靈魂を兼ね合わせる必要性を主張した。そこには神との出会で発見した自分の男性的側面が体系化されてい

る。なおは神がかり以前、発狂した娘のもとへ駆けつける途中で興味深い幻覚体験というべきものを持った。「出口に追いついて『御前は珍しき婦女おんなじや』と申したのは人民では無かりたぞよ。『お前は婦人に生りて来りては居れども、婦人ではない男子じや』と申して有ろうがな』⁽³³⁾この体験は彼女が当時、強い緊張状態にあったことを示し、後の神がかりを予告すると共に、日常的な生活者としての自分と異質なもの、とりわけ自分の男性的な側面を感じ始めていたことを示している。こうした体験が基盤となつて、やがて肉体としての女性性と靈的な男性性の両性を持ちあわせた神の御用を務める者という自己認識が、「変性男子」⁽³⁴⁾という自己神化のレットテルによつて宣言される。女性性を否定して男性性を一方的に高く評価するのではなく、むしろ「女性である」という自己存在に深い意義を見出し、その上により主体的な態度として男性的傾向を重ね合わせるることによつて、それまでの苦難を昇華し、この世を救う存在としてのアイデンティティを確立したのである。

男性性と女性性の結合にこそ神の経綸しんくみが実現されるといふ強い確信に支えられ、この結合は自己の内部で成立すべきものから、やがて異性である他者との間に完成させるべきものへと拡がった。「結婚」「夫婦」による和合の営みこそが、神の経綸を現わすものであり、この世の立替えに必要なものだ、と彼女は信じた。「此世に夫婦といふものは因縁深いものであるぞよ」⁽³⁵⁾「夫婦の道は何につけても世の根本もとであるから一番大切であるぞよ」⁽³⁶⁾なおは明治二五年日清戦争により台湾へ出兵した次男清吉への想いが非常に強く、日常接している他の子供たちとの関係が気まぎすくなる一方なのに対して、若くて戦死した不幸な息子に対する愛情は深まるばかりで、「日の出の神」と呼んで神聖化した。「世の元は出口直出口清吉とが世の元の地になるのぞよ。……今度の大望について、出口清吉を三千世界の手柄さして、日の出の神と現れて、良の金神は出口の神と現れて、親子二人を地に致して昔からの因縁が分るぞよ」(明治三三・八・一九)「日の出の神が出て働らいて下さらん事には日本の国は一こうであるから……今は親子となりて夫婦の

御用致さすぞよ」(明治三二・七・二五)この筆先から判るように、なおと清吉は親子関係にあるが、変性男子と日の出の神として夫婦関係にあり、和合の原型として考えられている。

その一方で現実的な他者としてなおにとって重要な存在となったのは、明治三二年に出会って以来宗教的人生のパートナーとなった上田喜三郎(後の出口王仁三郎、一八七一―一九四八)である。彼は教団の体系化や発展にむかってエネルギー的な活躍をしたが、なおにとってはまず何よりも自己の再確立に大きな影響を与え続ける他者であった。なおは彼こそ自分の力になってくれる人物と期待し、明治三年に末娘のすみ(二代目教主、一八八三―一九五二)と結婚させた。「出口の神と出口の日の出の神とが三千世界の元になるぞよ。出口のおすみと上田とがかわりをいたすのぞぞよ」(明治三二・一〇・二〇)とあるように、母と見子の神聖な和合は娘すみと喜三郎という夫婦関係へ引き継がれるものと期待された。しかしなおの教えに対してすみの理解がうまく進まず、一方では鎮魂婦神法を押し進める喜三郎が信者たちの心をつかみ次第に実権をにぎり始めてゆき、筆先で教えを説くなおに並ぶ存在となった。この時、なおの「変性男子」に対して喜三郎は肉体は女性であるが精神的には女性という「変性女子」の関係となり、その対立や異質性をこえて象徴的な和合が達成されねばならないと主張されてゆく。「変性男子と女子と和合できると、世に出ておいでる神にも和合が出来て」(明治三六・五・二三)「女子が神の金神、御魂は男子と女子とが夫婦なり、澄子の御魂と会長の御魂は親子なり。肉体では会長と澄子が夫婦にいたして」(明治三六・五・二六)「世の大本には変性男子と変性女子の経と緯との二つの御魂を現はして、世界の一切の事を夫婦に為して見せて有るのに」(大正五・旧十二・二三)しかし、自己の内部において完結性を目指すのとは異なり、喜三郎という(それも強烈な個性を持つ)他者との間に和合を求めているのはたいそう困難な道りとなった。

以上のような自己変容プロセスを辿って彼女らは「月日のやしろ」「変性男子」と自己神化していった訳であるが、

そこに自己の性をめぐる考察が深く関連していることは明らかである。そこで彼女らの自己神化の過程を性自認の確立と発達という視点から再検討することによって、女性の自己実現における宗教体験の意義を考えてみよう。

神がかり以前の彼女らは夫に対する妻・子供に対する母・地域社会において〇〇家の嫁というアイデンティティに支えられて生活していた。しかしこれは絶えず他者との関係の上に成立しているものであり、それ故依存的で非常に不安定なものだった。もちろんその具体的な中味は「らしき」とか「する(ある)べき」という形での社会的文化的通念によって規定されていた。個人が成長して行く際、性自認の形成に対してそうした通念が大きな影響力を及ぼすことは言うまでもないが、直接的には身近な人間との関係を通して学んで行くものである。二人がどんな人物から人格形成に関わるような深い影響を受けたかという事実を残された資料の中から捜し出すのはもはや困難であるが、後の回想などから判断すると、二人共にひたすら働きながら子供に深い愛情をそそいでくれた母親に愛着を持ち、自己形成のモデルとしたと言えよう。⁽³⁸⁾ 母の姿を通してその当時の女性の歩むべき道を学び、自己の役割を作り上げていった。だが自分の努力にもかかわらず家族は崩壊寸前の状態にあった。他者との関係の上にアイデンティティが成立するということは、その安定した一体関係が大きな満足感・充足感をもたらすことを意味し、それこそが日々の喜びであり明日への支えとなっていたであろう。彼女らが神がかりするほどまで苦悩したのは、心がすれ違いゆきづまった家族関係の中で無念さが集積し、もはや結合や一体を達成する道が見い出せなかった、つまり自己のアイデンティティの持つ限界状況に陥ったためではないだろうか。では「神」はそんな彼女らにどのような道をさし示したであろうか。

結局のところ、いかなる状況にあっても、〈おのれ〉は〈他者〉において経験される以外にないであろう。この他者は現実の身短な人間であるかもしれないし、姿をもたぬ存在の場合もあるかもしれない。いずれにせよその存在が

おのれにとって〈全き〉他者であるにつれて、その存在は神秘的な聖性を持ちあわせ、その聖性に触れてこそ、おのれと深く結びつき、おのれの発達に火を点せるのである。神は二人に全く新しい今までとは異質の世界を知らせ移しこむ存在であった。この「神」という全き他者のつきつけによって、今までの周囲の人々との未分化な同一関係に一喜一憂する状態から脱し、自他を相対化して対自的な存在へと移行し、「自己の焦点化された自覚」へと至る。しかし彼女らの神体験は一瞬にして至高の光に照らされて啓示を受けたというよりも、むしろ闇の過程をたどりながら何が浮かんでくるのを待ちながら受け容れてゆくという性質のものであった。それ故、微弱ながらも確かに前方から投げかけられている（ように思える）光の作用をどのように受けとめるか、それへの接近と回避を含めてどのような「関係」をこれから創出するかは全く彼女ら自身にかかっていた。既述の如く、この時点で彼女らは巫者や行者たちとの接触を維持して、彼らの様な巫俗的宗教職能者として生きる道を選択するのも可能であった。だが彼女らは自力で解答を求める必要性を感じ、暗闇の空間に閉じこもった。結果としてこの「孤立」の体験が、今まで悩ませ続けた人間関係へのこだわりから然るべき独立を達成せしめたのである。彼女らは今までの自己の半生を振り返る。それまで妻・母・娘という役割意識以外の「自分」を見つめることなどなかった。それは男尊女卑的思想が強く、家父長的家制度の中で生きる当時の女性にとって当然のこととして何の疑問も持たずにすごしてきた。しかし世間では女性は汚れているとか劣っていると言うが果してそうであろうか。子供を育てて家を支え、社会をも底辺から支えているのは自分のような女性たちではないか。彼女らの自我意識の目覚めは「女性であること」への問いかけと共に始まった。

だが彼女らが自ら選択したレットテルは女性賛美的なものではなく、結果的には男女両性具有の性格を持っている。その原因の一つとして、男尊女卑思想が強く根づいている社会において、自分の教えを權威づけるためには男性的要

素を付加する必要があったのだとする意見がある。⁽⁴¹⁾ 確かにこの点は無視できないが、権威づけのためだけに男女両性が宿る存在として男性的要素を主張したとは考えにくい。何故ならば、彼女らの自己神化プロセスを追ってみて、彼女らは男性社会において抑圧されている女性を否定的にとらえて自己を男性と同一化したのではなく、むしろ女性の存在意義を評価し（かといってことさらに強調する訳でもない）その上で今までの自分と全く異なった部分を見出した結果、自殺の試みや籠りの空間での孤独な問いかけという様々な苦闘の末に、両部分の調和された新しい自己像へ同一化していったということが非常に重要な点と考えられるからである。心的調和が取り戻された時点で神の受容が完了し、神に仕える者としての自覚がゆるぎないものとなった。新しい部分の発見とその受け入れは、既存の女性に対する通念では解決できないものを含んでいた。女性は単に子供を産んだり家庭の安定の責任者であるとしてそれらの役割を受け入れるのではなく、何故そうなのか、そのことに何の意味があるのかをこの世の創造の仕組みや神からの御用との関係でとらえ、限りある人間の命を超えた永遠なる深い働きとして解釈された。彼女らが様々な制約で束縛され抑圧される側の女性であったがために、これ程まで自己の性にこだわり続けたのであろうし、また他の巫者たちに自分の神がかりの解釈等をゆだねてしまったら、性の問題は表面化しなかったかもしれない。だが彼女らは自己の性が抱える問題から目をそらすことはできなかったし、自分で答を出さない限り、状況は変わりようがなかった。この営みが正に彼女らにとっては自己再生への試みであったからこそ、彼女らは男性／女性という性のメタファーを軸として世界観を構築していくのである。つまり、彼女らの両性具有的自己認識⁽⁴²⁾は神との「聖婚」すなわち、自分の女性性と男性性の発見として両性を備えた調和的自己への再生体験というべき新しい性自認の確立への営みの中から生じたもの⁽⁴³⁾と言えよう。彼女たちが和合や一体関係の重要さを一貫して主張するのも、単に家族中心の文化性や教団発展を願ったことではなく、このプロセスに深く根ざした発言と考える。自己の心理プロセスにあくまでこだわり続

けたことが結果として彼女らの人格および主張に深みと強さをもたらし、それが彼女のカリスマ的アピールに強く作用して周囲に救けを与える者への信仰を生み出していったであろう。この「和合」への希求は、既述の如く「この世の起源」「神の仕組」という表現をとって再び強く主張され、今後他者との関係を築く際の重要な内的価値として作用するが、基本的にその方向性は、彼女らが主婦として母として嫁として生きる際の大きな支えとなっていたものである。彼女らの一体を求める憧憬は対人間関係の様式を示すと共に、精神機能様式の特徴としてそのアイデンティティの中核に常に存在していると言えるのではなからうか。神がかりによって一旦は放棄せざるを得ない状況となったが、結果的にはむしろ神がかりを契機として、自己をつき動かすこの欲求の強さを意識することになり、何の制約もない宗教的世界において自由に展開されたものと考えられる。

三 教祖への道

——そのカリスマ性の確立と継承——

二人は地域社会で生き神として認められた後も、長期に渡って既成宗教や国家との様々な衝突や弾圧を体験する。その際にも絶えず籠りの体験とも言える行為をとることによって神と自己の靈威を再現し、その独自性を主張する。みきは早い時期から神官・僧侶・山伏などの地域の宗教家らの攻撃をうけていたが、その度、明治二年に三十八日間の断食、明治五年には七十五日間の断食、そしてその後別火別鍋を行なっており、これらは自己神化のための聖別と禁欲行為と言えるであろう。更に、明治七年、つまり明治政府の国教化政策が「淫祠邪教」の禁座へと乗り出した時、大和神社に対してみきの方から「どういう神であるか」と問答を仕掛けている。その結果取調べを受け、「転輸

王という神はいない」と否認され、布教も禁止されてしまった。こうした処置に対してみきは「いままでハたかいやまやとはびかりて なにかよらづをまゝにしたれど……これからはつきひのころさんねんを はらするもよふばかりするぞよ」(六・七・72〜75)と答え、「高山(権力)」に対して独自の神観念を表明してゆく。そして天皇の先祖である支配者を神と言ふのなら、自分が神のやしろと言えは支配者の心を持つ者と誤解されるとして、それ以後の「月日のやしろ」として語り、これまで着用していた黒紋付に代え「赤衣」を着る。「いままでハみすのうぢらにいたるから なよのこともみへてなけれど このたびハあかいところいでたるから とのよなこともすぐみあるであかいきものにをなんとをもっている なかにつきひがこもりいるそや」(六号61〜63)すなわち生き神として自己神化を増々徹底化し、「高山」との衝突をくりかえしてゆく。とりわけ、明治十五年より死の前年である明治十九年に至るまで、警察署への拘留を幾度も体験した。⁽⁴⁾

明治三十二年政府のきびしい宗教統制に対して、なおと喜三郎は金明霊学会を設立し、なおの病氣直しや筆先の主張に加えて、喜三郎のもたらした鎮魂帰神法が人々に大きな衝撃を与えて多くの信奉者を獲得していった。だが信者内部には喜三郎への対立が表面化し、またなおは自分の教義を軽んじる彼のやり方に反対し次第に対立の兆しをみせてきた。両者の相異が明確になった時、なおは「出修」と呼ばれる独自の宗教行為をくりかえすことによって自己の威力に満ちた根元的な神性を示し、再び和合の実現をせまってゆく。明治三十三年から翌年にかけて冠島・杵島開き、鞍馬山参り、水と火の御用という行為をとることで次第に彼女は自己の内部に蓄積されている宗教的世界を具体的に表現する手段を見い出した。この行為は強い終末観念や立て替えの切迫感を伴っており、なおは長期間部屋にこもって筆先を多く執筆していった。出修行為を通してなおが独自の教義を展開してゆくと、それは喜三郎の国学的神道の教説と異質なものであることが、次第にあきらかになっていった。教団活動が活発になると警察の干渉が

強まったため喜三郎は合法化へ動き出すが、なおは彼の行動に憤り、七日間の「弥仙山こもり」を行った。これは「二度目の岩戸がくれ」とされて、その後百日間一室にこもり、筆先を書き続けた。こうした行為は、教団内の混乱を静めて発展の基盤を作ることを用意しているだけではなく、「男性」と「女性」の和合の中にこそ神の權威や自己の靈能を確立できるという彼女の宗教観に基づいている。「出修」が絶えず苦業に満ちた籠りの体験を伴うことから、神がかり以後に自分が歩んだプロセスを再体験し、自己神化を徹底化していったと言える。

さて、その後の教団形成やその発展の歴史は既に様々な角度から研究されているが、本論文では女性教祖と後継者の問題を通してそのカリスマ化の特性を考察する。みき・なお共に女性の主体性を基盤とした「聖なる結婚」からなる世界の実現を強調した点は既述の通りであるが、両者の個性の差違や周囲の者との関係の相異が影響し、カリスマ權威の確立において力点の置かれる箇所が異なり、結果として女性のもつ權威の二つのパターンを示している。

みきは基本的にその母性的側面が強調されてくる。彼女が唱えた親神は性を超越した存在であるが、先に考察した如く、「みな我が子」として育み慈しむという母性的側面を強く持ち、万物の創造の母として存在する。みきと周囲の者たちの関係も正に「母と子」の関係であった。ただし、実際の息子である秀司は彼女の教えを理解できず、拝み祈禱の営業を始めた時にみきから「息の根止めるで」⁽⁴⁵⁾と言われた程であった。彼女が自分の教えを取り次ぐ存在として期待を向けたのはむしろ、末娘こかん（一八三七—一八七五）をはじめとする女性たちであった。ゆるぎない一体感に基づく母—娘関係の中に、自己再生への手がかりとなった「女性であることへの問いかけ」の意味の理解と実行を求めたと言えよう。最初の神がかりの時に「今より親子諸共に、神の社に」⁽⁴⁶⁾や、「此屋敷親子諸共受けたし」⁽⁴⁷⁾と語ったという記述が残っているが、この「子」とはこかんのこととされている。更に、後に本席となった飯降伊蔵（一八三三—一九〇七）の入信の際にも、こかんは留守のみきに代り「神様に伺いをたてた」⁽⁴⁸⁾と言われているし、「その時分に

は教祖様と小寒様に互い違いに神がかりありて」との記述も残っていることから、こかんは娘としてというよりも「若い神様」としてみきと共に神を取り次ぐ存在であったことが判る。⁽⁴⁹⁾

みきは自分の後継者としてこかに「結婚してはならない」と語っていた。⁽⁵⁰⁾ その理由として、結婚すればみきの元を離れることになり、神の使いの仕事が出来なくなるためと考えられるが、更にそこには深い神の取り次ぎとしての条件が表明されているのではなからうか。しかしこかんはみきの反対にもかかわらず、姉おはるの後添いに行ったものの、身体をこわしわずか数年の結婚生活の後に死亡した。その時の様子を教祖伝は次のように伝える。「(みきは)冷たくなったこかんの遺骸を撫でて『可愛相に早く帰っておいで』と優しくねぎらわれた」⁽⁵¹⁾ ここには不幸な娘を想う母親の愛情があふれている。だが一方で別の言い伝えも残っている。「こかんの遺体の傍にさつと寄られ、額を指がめりこむほど強く突いて『このことが分らなかつたのか』と厳しく言われた」⁽⁵²⁾ 後者には神の教えを一番良く理解していたはずの娘の挫折に対して押さえ切れぬ程の無念さが表現されており、先の結婚への反対の態度とのつながりを感じられる。

こかんが亡った後、みきは秀司とその妻松恵との間に生まれる子に期待を寄せ、妊娠中に「女兒」と予言していた⁽⁵³⁾ と言われる。この点からみきは後継者の条件として女性であることと考えていたとする意見がある。⁽⁵⁴⁾ 筆者もこの条件について異論はないが、ただしその理由としては、この女兒誕生の予言というよりもむしろ、こかんを始めとして秀司の庶子であるお秀(一八五三―一八七〇)、そして十七歳でみきの養女となった上田ナライト(一八六三―一九三七)との関係から判断する。この予言は生まれてくる子(玉恵。初代真柱夫人)の継承の正当化に利用されているが、みきにとって、この子が先に若死したお秀の生まれ変わりであることに重点がある。⁽⁵⁵⁾ みきは両親に見捨てられたこの孫を大そう可愛いがって一緒に暮らしており、⁽⁵⁶⁾ 神の思召の証拠としてこの子を再び生まれ返すことを何度も主張する。⁽⁵⁷⁾ 生

前、十六歳となったお秀を早々と嫁つがせようとする秀司たちに「結婚させてはならない」⁽⁵⁸⁾と述べている箇所もあり、みきはこかんと同様、お秀にも神の使いとしての道を歩んでほしいと期待していたと言えよう。

更にみきの後継者観を理解する上で重要な人物が上田ナライトである。彼女がみきの養女となつたいきさつは現在では詳しく判らないが、伊蔵が『おさしづ』の中で彼女は教団にとって欠かすことのできない人であり、生涯を独身で通さなければならぬとたびたび述べている点や、明治四〇年に身上障りになつた彼がその苦しみの中でナライトを二代目本席として任命することに最後の力をふりしぼること、⁽⁵⁹⁾そして指名後に「肩の荷がおりた、よかつた、よかつた」と言つたことなどから考えると、彼女の指名は生前のみきの深い思惑があり、彼女の宗教的資質をみきが高く評価していたことを伺わせる。みき自身が直接書き残したものはないが、これら若い女性たちとの関係から見て、みきは自分の後継者として「独身である女性」を大きな条件と考えていたと言えよう。その際疑問に思われるのは、あれほど夫婦関係の大切さを強調していた彼女が何故「独身」でいることを求めたのかという点である。確かにみきは夫婦で力を合わせての陽気暮しを理想としたが、その一方で、神の取り次ぎとしての運命と妻や母としての家庭生活を両立させることの不可能さを体験しているため、自分の後継者には神の嫁となつて神の意の實踐に努め、実生活で独身を通すことを主張したのであろう。

他方、教団の形成と発展に対して重要な役割を果たした二人の男性、伊蔵と真柱・真之亮（一八六六—一九一四）の存在も忘れてはならない。みきはやくから伊蔵に自分の片腕となつて側で取り次ぎをして欲しいと言つていた。⁽⁶¹⁾彼はいわば生活不能者となつたみき達の面倒を見続け、大工としてみきの象徴的な宗教世界を甘露台の形へと作り上げた。「一二所帯で隔てなく過ごそう」というみきの言葉に從つて明治十五年には一家共に移り、教会が神道本局として設置される十八年までみきを中心として伊蔵ら熱心な信者が結束して教えを歪めることなく拡めていった。⁽⁶²⁾みきと

彼の関係は基本的に「教祖と忠実な片腕」であり、精神的には「母親と母想いの息子」の関係のままであり、教祖と組織者という間柄には（少なくともみきの生存中は）なりえなかった。

その一方、真之亮は生前に「今度、おはるには前川の父の魂を宿しこんだ。しんばしらの真之亮やで」とみきが予言したといういわれを持ち、十五歳の時中山家へ移り住み、明治十四年秀司の死後すぐに中山家に入籍している。そこにはつながりの強かった三女おはるが生み、こかんが育てたという出発点をもつ真之亮には自分の教えをよく理解し、信者達の長として活動してほしいというみきの思いに加えて、いずれ真之亮と玉恵が結婚して中山家を継いでほしいという未亡人松恵の期待が入り混っているであろう。明治十八年頃から官憲の迫害も一層激しくなってきたため、合法的な教会設置への動きが盛んになり、天理教会は神道本局の部下教会として設置され、真之亮は教会会長として教導職に補命された。こうした動きは、相変らず自己の神の独自性を主張し、挑戦的な態度を取り続けるみきとは全く別の方向に進むものであり、みきは当時二十歳の若さにある真之亮に期待をかけたながらも、更に自分の教えの理解を深めて行動するよう求めずにはいられなかった。⁽⁶⁴⁾みきは信者達の意向や活動の掌握をまかせて、自分は教えを説く教祖として鎮座できる状況に恵まれることはなかった。年老いてもなお留置され続けるという肉体的・精神的な苦難の道を一人孤独に歩まねばならなかった。しかしそのことが同時に彼女が死ぬまで信仰のひながたとしてカリスマ性の権威を証明し続ける手段となったと言えよう。

しかし明治二十年にみきが出直し、カリスマの正統性の継承問題が表面化した時、伊蔵はみきは今だ現に生きており、我々信者を導いていると「存命の理」を唱えた。常にそこにいるという肉体性の実感を保持させることによってみきの権威はいわばそのまま固定された形となった。その権威の下で伊蔵はすばやくみきの意向を取り次ぐという一種の霊媒行為を取ることによって、真之亮ら教会の幹部に対して「本席」の制度を承認させ、宗教上の指導者として

の権力を獲得する⁽⁹⁵⁾。しかし後にこうした信仰上の「息子」である伊蔵や「娘」のナライトが持つ半ばさめた霊能カリスマはやがてみきの血縁にあたる真柱を長とする中山家の持つ世襲カリスマに取って代られ、昭和十二年のナライト死亡によって本席制度は廃止された⁽⁶⁶⁾。これによって伊蔵が上田ナライトの指名によって実現させようと考えたみきの後継者への思惑もかなわぬまま消失した。しかし真柱を長とする現在の天理教の体制の中に、存命の教祖みきを全く生きている人を扱う如くに、三度の食事を捧げ、身体を洗う等の世話をする女性信者だけからなる組織が存在している。これは一見した所、身の回りの世話という女性的性格をもつ行為の故に女性信者へのみ許された領域となっている印象があるが、実はみきとその回りの女性たちの深いつながりを彷彿とさせ、より初期の信者集団の様子の形跡をとどめていると考えてよいであろう。

さて一方、大本教において出口なおの持つカリスマの継承がどのように展開したのかを考察してみよう。彼女が自分の後継者についてどのように考えていたのかは筆先の中に明確に表現されている。「真の御世継は末子のお澄殿であるぞよ」(明治三二・一・十七)「この大望な三千世界の世の立替えには、変性男子でないといけないから、世を治めるのには、木花咲耶姫殿命、大本の変性男子の御世継は、末子の澄子になり……この大本は代々女の御用継であり定めるぞよ。肉体が女であるぞよ」(明治三六・五・二六)「綾部の大本の御用継は末代肉体が婦人であるぞよ」(明治四三・四・一八)これらには既に考察したなおの女性観・人間観が貫ぬかれている。そして明治三六年度大本教の世継は五女のすみ、そして三代目には前年生まれたすみと喜三郎の長女直日(一九〇二)と決まり、代々女系と神定された。しかし実質上の教団の運営は喜三郎の手にましますゆだねられることになった⁽⁶⁷⁾。二人の出会いとそれ以後の関係も、みきと伊蔵が教祖と信者の関係で始まり、「母と息子」の間柄を保っていたのに対し、喜三郎はなおの「神を

見分ける者」として一貫して対等で対峙的な立場をとり続けた。みきは万物の創造の母として生み出した子供らとの深いつながりを築いたが、なおの場合自分の神がかりの含意を明らかにし、神を世に出してくれる媒介者の存在が不可欠であり、世の立替えを行なわれるためには、対立が明らかとなっても、喜三郎との和合を求め続けずにはいられなかった。彼にしても、鎮魂帰神法によって神霊の実在を感得してはいたものの、なおの荒けずりではあるが独特な世界観や社会批判に出会って当初は強く心ひかれる部分も多かった。しかし彼は国学的神道系の教学をある程度確立しており、⁽⁶⁸⁾なおの神のもつ權威とは基本的に相入れぬものであることが明確になってゆく。この時点でなおが教義や組織の体系化をすっかり彼にまかせて、自分は開祖として筆先を書き続ける役割に位置していれば、神がかりする女性霊能者と男性組織者という幾分かありきたりの組み合わせが成立したことであろう。しかし彼女は自分の神のもつ權威の独自性をゆずり渡すことはできず、対立する者でありかつ和合すべき者という複雑な関係が築かれてゆく。

「変性女子の靈魂は、何時も敵対役がさしてあるぞよ」(明治三六・旧三・五)「変性女子の靈魂の改心が一日遅れると、世界は一日の苦勞が永うなるから、一番に女子の靈魂から改心を致して下されよ。……世界の曇りが変性女子に全部写るから、改心が出来難いなり」(同上)「綾部の大本は錦の機^{しくみ}の経綸であるから、経は変性男子なり。緯は女子で、経と緯との戦で世界の事が判るように致して、善惡の鏡を出す大本であるから、此の大本から善一つに致して……惡の身魂も善へ立復^{たちかえ}るぞよ」(明治三十六・旧十二・二十九)「変性女子は斯うして反対いたして錦の機を織る」(明治三十七・旧八・三)この世が乱れているのは喜三郎が惡をもたらし対立⁽⁶⁹⁾しているからであり、彼が改心して変性男子と変性女子との間に和合が成立すればこの世の立替えが完成する、と考えられた。こうして喜三郎はなおの神觀念においても複雑なかたちではあるが、非常に重要な役割を獲得していく。先述の明治三十四年における、喜三郎が稲荷講社の下部組織として教団活動の合法化をはかろうとした行為を「神代の須佐之男の所業だ」と憤って弥仙山にこも

った「弥仙山ごもり」及び彼が改心して対立が克服されることを期待しての三十五年における「岩戸開き」の神事を通して、この世の立替えというなおの神学の中心である終末観が完成するためには喜三郎の改心による二人の和合が必要不可欠なものであることが確定化していった。

明治三十六年の段階でなおの神格は良の女神＝稚姫君命とされ、筆先では天照大神の妹とされている。前年の七月の筆先には「明治三十五年の七月十五日の有明に、勿体無くも天照皇大神宮殿が、出口に御愚り遊ばして、御歎びでありたぞよ……」との記述も残っている。それに対応して喜三郎の神格は須佐之男命へと発展した。須佐之男命は天照皇大神を困らせる悪役であるが、そのぶつかり合う対立関係の持つエネルギーは両者にとって大きな推進力となった。外部からの弾圧が強まり、喜三郎は一層の実権を掌握してゆくにつれて、開祖たるなおの熱狂的な終末観に素直に従えなくなったものの、教団から離脱したり、なおに全く取って代わる道を選ぶかわりに、むしろ批判性や異質性を持つ存在であることを明示し、なおの筆先の持つ権威や根源性を自分の国家神道的教学の中で攻みに教義化するこ
(70)
とによって、逆に衰退しつつあるなおのカリスマ性を活性化して教団のエネルギーを還元させる役割を正当化した。
天照皇大神と須佐之男命の関係になぞらせながら、なおのカリスマ性を継承するのは筆先に示される如く女系とし、そのパートナーが教主補となってこの両者の結合による教団の指導体制を明確に組織化することによって、なおと自分のカリスマの共存を確立させたのであった。
(71)

以上、二人の女性教祖のカリスマの継承問題に注目したが、ここで表面化してくるのは「権力 power」と「権威 authority」の二元性として現われる権力のもつ正統性のパラドクスとも言うべき問題である。この二元性が一つの統一の中に超越的に表現されることは理念上だけであり、実際の支配構造においては二元性は二元性としてそのまま分節化され、異なった表象のもとで機能する。(72)この論文で特に重要になるのは、この言わゆる「二重主権 duality」

の在り方が性のカテゴリーを内にとりこんだ「姫彦制」の形をとってきた、という点である。⁽⁷³⁾彼女らが性を超越する自己完結的な存在としての権力を有するのは宗教的世界においてのみ可能なことなのであって、またこのことこそが彼女らのカリスマ性の支えであることは前半部分の考察で示した如くである。しかしやがて彼女らを中心とした共同体がその教えの実践を目指して組織化へと向かい、そこに何らかの社会的相互関係が構成されるにつれて、彼女を「教祖」とする教団の指導体制が築き上げられてゆく。こうした過程を経てはじめて、彼女のカリスマ的リーダーシップが現実的な基盤を持つに至ると言えよう。もちろんその関係のパターン化や支配構造化には種々のタイプが存在するであろうが、性という変数を代入した姫彦制としての基本的な組み合わせは、母―息子、父―娘⁽⁷⁴⁾、兄弟―姉妹、夫婦という四組が考えられる。この視点から眺めれば、天理教の場合は存命であることによって「子供」に力を与え続ける「母神」的存在であるという「母―息子」の関係、大本の場合は血縁では結ばれていない男女の組み合わせである夫婦の協力的体制の軸に沿っている。(ただし、既述した如く、この協力関係は求心的なだけではなく、天照大神と須佐之男命の関係のように対立性を明示することによってより力動的なものとなったと言えよう。)

こうした姫彦制的支配構造は、彼女らの描いた世界観・人間観に由来してはいるものの、そのまま忠実に反映したものでないことは明らかである。最も大きな相異点は、彼女らの人間観の中心を占めていたであろう「女性性の意味」への問いかけが欠けていることである。もちろん、みぎの主張した親神は母性的創造性を強く持っていたし、大本における女系の教主とその夫の教主補から成る支配体制は、男女和合によるこの世の仕組みというなおの世界観の展開と考えられることから、あえてここで、全く別のものになったと言いつもりはない。また、彼女らは当時の男性支配社会や女性への蔑視を激しく糾弾し、女性の優位性や男性蔑視を高らかに唱い上げたと主張したいのでもない。むしろ彼女らは一方が他方を支配するという構造や考え自体に反発し、無私無欲な愛情・ゆるがない一体関係を理想

としたのであって、女性の役割や意義についても取りたてて大げさに評価するというよりも、主体として自然な有るがままの態度を示している。⁽⁷⁵⁾ 比喩としては性のカテゴリーを使用せざるを得ないものの、自己神化を歩むにつれて彼女らの内部では男性／女性という限定性は超越されるものになった（それ故に両性具有的）であり、その体験への強い思入れと自己愛の故に自己の再生産を願って娘たちへ期待が向けられていく。しかし教団の体系化が進むに伴い、彼女らの教えが本来的に他者の存在や和合を不可欠なものとしていた故に、母性思慕感情に訴える母子神信仰的關係や、一方は内に籠って神懸りの靈能を示し、他方が外でその託宣を伝えるといった神話的な男女の結合關係が強調されるようになり、母―娘結合による継承はむしろ闇の部分になってしまった。しかしどちらの關係性にも共通しているのは「女性の靈的優位」という一種の幻想が基盤となっている点であり、性のカテゴリーを中にとりくんだ支配構造が体系化される際にこの幻想が実体として作用することが、彼女らの「教祖」としてのカリスマ化を一層押し進める契機となったと言えよう。この点こそが女性教祖の特徴のひとつではなからうか。この幻想は文化や社会構造の表面には存在しないものの、非日常的な場面においてくりかえし姿を現わす。日常的な文脈ではとらえ難い「非日常的なもの」と「女性」という「他者的存在」を把握しようと意図されて構成された、やはり社会的文化的（つまり男性的視点からの）概念と言えよう。実際に、彼女ら信者たちとの社会的相互關係の構成においてある文化的システムを通じてこの幻想が実体として作用するのか、または継承の正当化をはかるために巧みに利用されるのか、という問題については、様々な理念のおよび物理的利害関心がからみあっている教団史の複雑な様相を解きほぐす作業が必要であるし、彼女らの主張が教義として体系づけられる過程を更に刻明に検討しなければならぬのは言うまでもない。いずれにせよ、カリスマの体系化が主に男性の後継者によって行なわれるがために、彼女らが主体としてとらえた生き方と少しずれた形で性のカテゴリー化の中に組みこまれてしまい、その結果として彼女らの本来の主張と現在の支

配体制の相異を生み出したと言えよう。しかしこの支配体制は確かに文化的に深い根柢を持つものであったが故に、彼女らは今だ「教祖」としての魅力を失わずにいる。

今回の論文では二人の女性教祖の分析のみに終わってしまったが、もちろんこれから一般化を試みるつもりはない。男性と女性の協力体制による支配構造を示す宗教形態は、日本の新興宗教の中だけでさえも他教存在しており、更に多くの事例の分析を通して、また我が国の宗教史において「神と結合した女性たち」の占める位置や持つ意義を検討することが必要となるのは言うまでもない。彼女らの歩んだ道のりや主張に共通点が見られるとすれば、それは何によるのか、逆に相異点の原因はどこに求められるか、更に男性指導者との比較検討なども今後の研究課題である。そもそも女性たちは男性たちと同じ点でカリスマ的であるのだろうか？——この問いに対する社会学的な研究からの解答は肯定である^{イ・エム}が、本論文で女性の人生において宗教体験のもたらす聖なる権威の重要性に注目してみても、「性」を切り離してそのカリスマ性を論じることがその宗教性の基礎的一部を見落とすことになると思に至った。教祖の個人の宗教体験を性的自認の生成・発展という女性の自己実現のプロセスの中で検討する内⁽⁷⁶⁾への視点を持ちながら、現実のカリスマの成立過程において女性性という変数がどのように関わっているかという考察を進めることは宗教的リーダーシップの社会的および組織的ダイナミクスにとって示唆を与えると考える。

注

(1) M・ウェーバー 世良晃志郎訳『支配の諸類型』創文社、一九七〇年。

(2) Rotenberg, M., *Damnation and Denance: The Protestant Ethic and the Spirit of Failures*, Free Press, 1978. ローテンバーグを論文を含めてカリスマ論を考察したものに、川村邦光「ステイグマとカリスマの弁証法——教祖誕生をめぐる一試論——」『宗教研究』第二五三号、一九八三年があり、本論文は大いに示唆を得ている。

- (3) Money John and Tucker Patricia, *Sexual Signatures—on being a man or a woman*. Boston, Little Brown, 1975.
- (4) 斉藤久美子「性アイデンティティの意義」『精神の科学』5 食・性・精神』岩波書店、において臨床心理学の立場から刻明に考察されている。
- (5) みきは夫との冷えきった関係を「千里もへだたった」と表現している。梶本宗太郎「教祖様の思い出」『復元』一八号。
- (6) 初めての神がかりの前年、みきは五女を産んでいるが、その前後、「氣の間違ひ」に陥ったため、この「氣の間違ひ」を直すために寄加持が何度も催され、みき自身も修験者の行屋に長期間籠ったと伝えられている。教祖伝編纂委員会編『御教祖伝史実校本・中一』『復元』三〇号一、九五七年、及び川村邦光、前掲論文。
- (7) 「十七歳の長男秀司は母親みきに伴われて麦時の畑仕事に出た折」天理教教会本部編『稿本天理教教祖伝』二頁、昭和三年。
- (8) 同様の視点から神がかりの意味をとらえるものとして、島菌進「神がかりから救けまで—天理教の発生序説」『駒沢大学仏教学論集』三、一九七八、がある。
- (9) 『稿本天理教教祖伝』七頁。
- (10) みきの周囲には寄加持を行った市兵衛のような山伏たちの巫者・行者の組織があり、実際みきは秀司の発病以来かなり市兵衛の巫術行為に入れあげていた。
- (11) 「神様の仰せにしたがって黒のめしものばかりめして世帯の事にはおかまいあそばれずせんこう巻本にてなむてんりおふの命と唱えてござった」(諸井政一「道すがら外篇」『復元』三四号、一九五八年) という記述は、三年間に及んだというみきの籠りの状況を伝える。
- (12) 後年、「まず世においては、ほかに一人もない苦勞人であった」と回想している。
- (13) 大本七十年史編纂会『大本七十年史』上巻、一九六四年、八〇〜八一頁。
- (14) 出口すみ子『おさながたり』天声社、一九五五年、八八頁。
- (15) なおに降りた「神」は良之金神とされるが、筆先を見る限り後の神がかりでは、役の行者、生達磨、御三体の神様、乙姫様など様々な神が登場する。
- (16) 出口なおの「神諭」「筆先」の引用は『大体神諭天之巻』『火之巻』村上重良校注、平凡社、一九九年、及び池田昭編『大本史料集成I思想篇』三二書房、一九八二年、に収められたものに拠る。引用の際には日付だけを記した。この筆先は明治

三十六年七月十七日日付の分である。

(17) 明治三十五年十一月四日の筆先。

(18) 明治三十六年七月十七日の筆先。

(19) ローテンパーク自身は、自己レッテル化の第二段階に重要な他者の影響を挙げ、チャーマンや指導者などを想定している。

(20) 秀司の足の病いを癒すため呪術的治病を行ったという伝え(『稿本天理教教祖伝逸話篇』二頁)と、神がかり後一〇年以上たつて妹のくわが嫁いでいた近村の西田家で、嫁のタカとともに笹に水をつけて祈禱を行なったという伝え(高野友治『御存命の頃(改修版)』上巻、一〇四―一〇五頁)以外残っていない。

(21) 『みかぐらうた』の引用は『天理教教会本部編『天理教原典集』』に拠る。『おふでさき』も同様である。

(22) 八島英雄『中山みき研究ノート』立風書房、一九八七年、九四頁。

(23) 『おふでさき』三三号45。

(24) 天理教教会本部編『稿本天理教教祖伝逸話篇』一九七六年、二六三頁。

(25) 八島英雄、前掲書、九七頁。

(26) 『みかぐらうた』。

(27) 『おふでさき』七号21。

(28) かんろだいという言葉がつとめの意味で出てくるのは明治八年になってから。しかしその意味する、女五分男五分のたすけ合いによって永遠の命を得る、という基本理念は、同じ意味である扇の伺いという形にすでに表われている。みかぐらうた六下り目に、「あふぎのうたどひこれふしぎ」とあるのは、かんろだいがつとめを全ての物事を判断する基準にせよ、という教えが込められているという(八島英雄、前掲書、一五一頁)。

(29) 『みかぐらうた』一一下り目2ツ。

(30) みきに降りた神は「天満官」「天の將軍」「太神官」などと名乗った。またその後の神がかりでは、国常立尊、面足正尊など「十柱神」が次々と降臨した、と伝えられている(川村邦光、前掲論文による)。教在の教典では「親神を、天理王命とたたえて祈念し奉る」と定められている。

(31) 『おふでさき』八号60。

- (32) 「寡婦のように思ふて暮らしてきた」安丸良夫『出口なお』朝日新聞社、一九七七年、二九頁。
- (33) 『筆先』明治三三年閏八月二日、明治三五年九月二九日付分。
- (34) 仏教の「変成男子」から類推された言葉だと思われる。「変成男子」とはその罪障のゆえに成仏がむずかしい女性が仏の力によって男性に生まれかわって成仏するという意味であって、なおの「変性男子」とは異なる。安丸良夫、前掲書十三頁。
- (35) 『筆先』明治三五年一〇月八日。
- (36) 夫妻の大事さと関連していると思われる筆先に「此の世で夫婦ありたら外に女、仮の夫婦という様な事が致されんように世が変るぞよ」(明治三六年二月六日)「良の金神が表になると、一番に芸妓を平らげるぞよ」(明治三七年旧七月一日)等があるが、これらからなおが家父長の權威の象徴である妾の所有を否定し、社会的な女性の地位安定を願った上で一夫一婦制を主張していることが判る。
- (37) 明治二十八年に清吉死去の噂が伝わってもなおは信じず、後に正式の通知が入ると「コラ、良の金神、嘘ぬかした」と怒ったという。安丸良夫、前掲書、一五〇頁。
- (38) 中山みぎの場合、「外に出て遊ぶよりも家の中でいつも祖母や母の側で真似事をする方を好んでいた」(『教祖様』芹沢光治良、善本社、一九七八年、七頁)とか「針仕事は、師匠につく事なく、母の膝下でひとりだけで上達された」(『稿本教祖伝』十二頁)等の伝えから母親とのつながりが深かったと想定したが、また同時に、みぎが「今度おはるには、前川の父の魂を宿し込んだ。しんばしらの真え売やで」(『稿本教祖伝』六六頁)と語ったことから、「みぎは生涯にわたって、強かった実父の姿を追い求めたように思われる」という島園進氏の指摘(前掲論文)は、みぎと夫との関係や後の宗教性の分析に大いに参考となる。一方、出口なおの場合、酒飲みで暴力的な父親にはかなり否定的であり、母親には「母は始末のよい名人な御方」という印象を残している(安丸良夫、前掲書による)。
- (39) Fast, I., "Developments in Gender Identity: Gender Differentiation in Girls," *Int. Journal of Psychoanalysis*, 60: 443—453, 1979.
- (40) 女性心理における「籠り」の重要性を考察したものとして、M. Esther Harding "Woman's Mysteries, Ancient and Modern" New York, 1935.
- (41) 妻鹿淳子「創唱宗教における女性教祖の母性観」脇田晴子編『母性を問う—歴史的変遷』(四)人文書院、一九八二年、七

一〇九九頁。

- (42) 民俗学の分野において、男女両性の具有者である巫人が超人的能力を備え全き存在となるという考え方があり、それが教祖たちへ影響したという説がある。浅野美和子「民衆宗教の女人教済論―稲舂喜之の場合」『歴史評論』三七一号、六一―一〇七頁。心理学における「両性具有」心性や願望の問題を詳細に論じた研究としては、

Fast, I., "Developments in Gender Identity—The Original Matrix—" *Int. Review of Psychoanalysis*, 5: 265—273, 1978.

J・シンガー『男女両性具有』I・II (藤瀬恭子訳) 人文書院、一九七八年。

B・パテルハイム『性の象徴的傷痕』(岸田秀訳) せりか書房、一九七一年。

- (43) Richard A. Hutch. "Types of Women Religious Leaders" *Religion* 14—2, 1984.

- (44) 明治十五年八月三島村で雨乞いづとめを行なったため留置。これ以降警察の取締りが厳しくなり、明治十七年三月二四日から四月五日まで奈良直獄置に拘留、続く四、五、六の三ヶ月間は、つとめ日の前後の三日間留置。また八月十八日より三日日まで拘留、その度毎に迎えの信者数が増えたという、明治十九年二月十八日から十二日間再び拘留された。八十九歳の身体にとってあまりに厳しい取調べのため(差入れ禁止の処置がとられ、断食を強いられたと伝えられる)釈放後、寝返りもできない状態のまま翌年出直す。『稿本教祖伝』二六三―二九二頁。

- (45) 八島英雄、前掲書、一三六頁。

- (46) 芹沢光治良、前掲書、三六頁。

- (47) 中山新治郎「稿本教祖様御伝」明治三二年『復元』三三三―三三三号に所収。

- (48) 芹沢光治良、前掲書、一五四頁。

- (49) 中山正善『ひとことはなし』四三頁。また、みきは自らの身体は神聖な神の宿る社であるとし、その象徴として赤衣を着用するようになったが、明治八年にみき・こかん・松恵の女三人が赤衣を着用して上段の間に列座したことがあるとの伝えがある(中山新治郎『教祖伝史実校訂本』下一)。また同年には、みきとこかんは列火列鍋を行なうようになった。『おふでさき』に「月日よりやしうとなる二人とも、べつまへだててをいてもうたら(九号5)」とある。

- (50) 芹沢光治良、前掲書、二五二頁。

- (51) 『稿本教祖伝』一三三―一三四頁。

(52) 八島英雄、前掲書、一九〇頁。

(53) 『稿本教祖伝』一三六―一三七頁。

『おふでさき』七号65〜73までの歌、特に「なわたまへはやくみたいとをもうなら月日をしへるてゑをしかり」(七号72)は、松恵の妊娠以前からその子が女性であることを知っていて「たまへ」と名をつけていた、と解説されている。村上重良校注『みかぐらうた・おふでさき』平凡社、一九七五年、二一八頁。

(54) 妻鹿淳子、前掲書、八四〜八五頁。

(55) 「月日多らいをもわく」(七号66)は様々に解釈されている。一般的には玉恵の継承の正当性の意味で解釈されるが、実はこの予言にもかかわらず生まれた子は男子であった。しかしこの子は四歳で死んでしまった。みきは真之亮(当時十歳)に中山家を継いでほしいと考えていたが、男子が生まれ相続者が二人となった故に出直しさせた。このことで回りの者も真之亮の相続の話に納得したと伝えられている(『おふでさき講習会録』『復元』三七号一〇〇〜一〇五頁)。後に真之亮と結婚した玉恵は明治一二年に誕生しているが、出生届はマチという名になっており、明治一六年当時の中山家の戸籍にもマチのままといふ(八島英雄、前掲書、一九四頁)。

(56) お秀は秀司と村の娘おやそとの間の子供であるが、おやそはお秀を置いて大阪へ出ていった。後にみきはお秀を引き取ってこかんと共に育てた。秀司はその後おちえという女性と結婚しておかのと音次郎という二人の子供を作る。慶応三年に秀司は神祇官領の免許を取り天輪王明神を設立した後に、外に出ていたおちえ達三人を迎えて母屋に住んだ。そのためみき・こかん・お秀の三人は綿倉に移り住まねばならなかった(八島英雄、前掲書、一五二〜一五三頁)。

(57) 「いまよでハしよこためしとゆへあれどかんうだいもなんのことやら
このものを四ねんいせんにむかいとり 神がだきしめ これがしよこや
しんちつにはやくかやすもよふたて 神のせきこみ これがしよこや」(『おふでさき』三号108〜110)。

こは、「側に居る者はんろだいつとめを始めとして神の言うことが少しも判っていない。お秀は四年前に迎い取り、神が抱きしめているが、これが神の不思議なたすけの証拠になる、早くこの子を生まれ返す段取りをつけたいと神は急込んでいるのだ。」という意味であろうか。当時、お秀の出直し五年祭を迎えるにあたり、秀司にまだ子供がなかった(松恵との間に)故、お秀のことが話題になっていたと言う。そこから、子供が欲しいならば早く神の話を得心せよ、得心すればお秀の生まれ返りとして子供を授けてやろう、という意味で解釈されている(『おふでさき通訳』芹沢茂、道友社、一九八一年、

一〇八〜一〇九頁)。しかし秀司にはお秀以外にも庶子がいるので、お秀のことだけが話題となるのは不思議に思われる。また、「五年祭」を催さねばならない、という点も氣にかかる。みきはお秀が死んだ後悲しんでいる人々に「身がわり同様やで、悲しむことはない、周婆のみことと名をつけておく」を言ったとも伝えられている(芹沢光治良、前掲書、一二二頁)。秀司は時に周治とも書いたので、その周であり、婆は老婆みきを意味したと解釈されているが、身がわりとはどういうことか、その本当の意味はよくわからない。みきは可愛い孫を失なったという様子もなく平然としていたと言われているが、「みこと」と名づけたことからその死がみきにとって重要な意味をもっていたと考える。

(58) 「このことも二ねん三ねんこもふと ゆうていれでもかみのてはなれ

しやんせよをやがいかほどもふても かみのてばなれこれハかなハん

このよふハあくしまじりであるからに いんねんつけることハいかんで」(『おふでさき』一号60〜62)

さてこの「てばなれ」の解釈は難しい。一般的には、翌明治三年にお秀が十八歳で死んだことから、お秀の若死の予言と解釈されている(村上重良校注、前掲書、一八七頁)。だが、この解釈では後半の意味がつかめない。「神のてばなれ」とは、みきの元から離れることであり、「いんねをつける」とは結婚して世事に束縛され身動きがとれなくなることを意味していると筆者は考える。

(59) 『おさしづ』(天理教教会本部編『天理教原典集』所収)。

「存在中には一人暮らしと言うて貰い受けたる身がある」「一代一人暮らしと言うたは誰から言うたか」。存命中言葉の理生涯これ治めてくれるなら一つ事情」「第一一人暮らしと言うたる。守りという一人暮らし、夫婦連れではどうもならん。一人の事情聞き分け治めたる」(明治二五年二月十八日夜、永尾よし彥前おさしづより中山会長出席の上御願より)。

このおさしづの数日前に伊蔵は、みきの生存中は守りの芯として独り身で仕えていたが、出直し後実家に帰っていた上田ナライトを早く連れ帰るように指図している。更に明治三三年のおさしづでは、上田ナライトの建家を一刻も早く普請するよう求めている。

(60) 『おさしづ』にその時の様子が刻明に表現され残されている。

(61) 明治二十年三月十七日の刻限御話には「仕事場」と出てくる。これはみきが生存中、伊蔵のことを「仕事場」と称して、身上や事情についての何いに対しては「仕事場へ回れ」と言っていたことを指す。このことは伊蔵が神言を取り次ぐ役割を与えられていたことを示している(山本久夫・中島秀夫『おさしづ研究上』道友社、一九七七年、八六頁)。

- (62) こうしたみきの言葉にもかかわらず、伊蔵は夜はお参りに行って用をするものの、昼間は秀司を中心とする転輸王講社の活動には全く参加しない態度を取っていた。しかし明治十四年に秀司が亡くなり、真之亮が中山家に入ったことから実現するに至った。もっと早い時期にみきと伊蔵の強力体制が整っていたらまた教会の在り方も変化したかもしれない。
- (63) 明治十六年の休息所の普請はこうした状況を象徴するものと言えよう。
- (64) この時期にみきは「しんは細いものである」という言葉を残している。『稿本教祖伝』二七七頁・二八〇頁。
- (65) 「この渡しのものというのは、天のあたゑで、それに区別がある。この通りに、受け取りであるものがある。それを渡すには、どうも今の処の仕事場ということ消して、本席と定めて渡そうと思えども、このまゝでは残念々々。さあ／＼本席と承知が出たか／＼。さあ一体承知か」明治二十年三月二十五日の本席定めのおさしづ。
- (66) 天理教教現第一章総則第八条に「天理教を統べ理める者は真柱である。真柱は中山氏を名乗る。真柱の継承者は、教祖の血統に基き……」と定められている。
- (67) なおはいよいよ立替えの時期がやってきたと説いて明治三十八年四月十日から杵島にこもった（これは「変性男子の行のあがり」といわれた）。しかしこの予言も日露戦争による日本の勝利という結果からはずれてしまい、信者たちがなおの終末観に対して抱いていた信仰も薄れ始め、その後の教団の主導権は喜三郎の手へ移っていった。
- (68) なおと出会った当時二十八歳だった喜三郎は高熊山にこもって神秘体験を持ち、静岡の稲荷講社本部の長沢雄樞おとこの元で鎮魂術神法を修得してきた、新進気鋭の宗教家だった。長沢は、平田学などの影響を受けた国学系の神道家本田親徳ちかひの弟子であつたと言ふ。
- (69) 喜三郎は悪を行なうものであるから「喜三郎」ではなく「鬼三郎」だとなおが言ったことから、表記を少し変えて明治三十六年から喜三郎は「王仁三郎」と称するようになった。出口姓になるのは明治四十三年の頃である。本論文では「喜三郎」で通している。
- (70) 日露戦争の予言がはずれ、大本教団はすっかり衰退していった。喜三郎は教団を離れて独自の活動をするようになり、明治三十九年には京都の皇典講究分所へ入学する。その後御岳教の幹部になり、後に大成教と結びついて大本教団をその直轄教会にし、四十一年には「大日本修斎会」と改称した。これは大成教所属の形式を取ることで教団活動の合法化をはかり、大本教団を国家主義的神道説で再組織するものであつた。
- (71) 明治四十一年に坤の金神が併祀され、大正五年には明治三十三年の冠島・杵島開きと対照されて神島開きがおこなわれ

た。それは変性女子である喜三郎が女神に扮して島へ渡り、坤の金神を世に出すというものであり、変性女子II坤の金神の役割が確立し、変性男子II良の金神との和合が実現したとされた。

(72) 上野千鶴子「異人・まれびと・外来王」『構造主義の冒険』勁草書房、一九八五年。

(73) 小松和彦・上野千鶴子両氏による対談「権力のディスコースと〈外部〉の民俗学」(『現代思想』総特集折口信夫生誕百年記念)第十五号四巻、一九八七年、二一八〜二四三頁)において同様の視点から権力論の分析をめぐって論議が展開しており、大いに参考となった。

(74) 神がかりを通して築かれた他者たる「神」と彼女らの関係は、父―娘の関係と言えるかもしれない。彼女らの性自認形成にとって、この「父」はどういう役割を持ち何をもたらす存在であるのか、更に今後の課題として残る。

(75) 妻鹿淳子氏は前掲論文において女性教祖たちが特に母性に対して意義づけを積極的にしないという点に注目して、同時代の男性教祖である金光教教祖の赤沢文治の説く女性観・母性観と比較しながら興味深い視点を提供している。男性である彼は、「子の存在は家の相続・繁栄につながるもの」として母性を重視し(九九頁)産む性であることに女性の存在意義を認め、そこには女の精神的自立・自我意識の形成についての認識が見られない。「女の存在意義を母性ではなく女そのものに置き、自己の主体性確立と家からの解放を求め」た女性教祖たちと大きな相異があると述べているのは非常に示唆的である。

(76) R・A・フッチは前述の論文において女性の宗教指導者の持つカリスマ性の起源として、その性自認形成の出発点である母親との一体化に注目し、母親との同一性と異質性という「女性的パラドックス(female paradox)」が聖なる体験と深く相関しており、このパラドックスに捕われながら自己理解を再構築すると主張している。また宗教的意識や言動にその自己理解がどの程度強く規準となるかによってリーダーシップを分類している。ここで取り上げた二人は、カリスマ性の最も強いタイプとしてSelf-encountering leadersの中に分類されている(これ以外のタイプとしてGroup-containing leadersとTradition-maintaining leadersがある)。彼の心理発達論的視点に基づく分類および分析は女性のカリスマ性の問題を検討する上で興味深い試みである。

人生周期と生死の受容

宇都宮 輝 夫

〔論文要旨〕 従来、来世や不死に関する表象の機能は、人間の普遍的心理としての死に対する恐れや不安を緩和し、それらによって日常の生活パターンが動揺するのを防いで人間に積極的な生き方を可能にしてやることにある、としばしば主張されてきた。また、それらの表象が死の恐れや不安を和らげることによって、人間は自己の死を受容できるようになる、ともよく言われてきた。こうした主張によれば、来世や不死の表象は、人間の積極的な生の営みの原因であり、さらに人間に自らの死すべき有限の生を受容させる原因でもあることになる。本稿は、E・H・エリクソンの人生周期論やA・シュッツによる生活世界の構造論を援用しつつ、来世観の機能に関するこうした従来の見方の批判を指摘す。

人間の生を導き支えるものは、来世観のような抽象的な観念ではなく、具体的な生活実践そのものの中にある。しかし、特定の形の生活実践の根底には一定のライフコースのイメージが横たわっており、それが集団の世界観の中核に存在する。人間の個々の経験と活動は、これとの関連で、これに基づいて意味を付与される。生のこうした意味づけ過程の中にこそ、人間が積極的な生を営み、そして死を受容する可能条件も含まれていると思われる。

〔キーワード〕 E・H・エリクソン、現象学的社会学、人生周期、死の受容、来世観。

一 来世観に関する従来の学説

すべての未開宗教の根源には死や来世に関する信仰があると主張したのはフレイザーであったが、彼の他にも多くの者が、死と永生のイメージこそあらゆる宗教の中核的要素であるという、多かれ少なかれ類似した見解を表明してきた。⁽¹⁾ こうした見解は必ずしも正しいとは言いつれないものの、概して宗教が死と来世の問題と深い関わりを持っていることは、認められてよい。ところでこうした主張をする人々に共通しているのは、死と来世観ないし不死信仰とが、問題的なものとその解決法として対置的に捉えられていることである。このような二項対置の根底には、来世観・永生観念の起源ないし発生原因に関する特定の考え方が横たわっている。それを鮮明に浮かび上がらせるために、またそれがいかに多くの人々によって支持されているかを示すために、事例を逐一検討してみたい。

まず、精神分析の領域であるが、フロイトによれば、人間の無意識はポジティブな欲動活動よりなる層であり、従って否定的な内容しか持たない自己の死を受けつけない。しかし人間は、生物学的な死は認知せざるを得ないので、その代わりに生の否定という意味を死に認めなかった。これが死後の存命という観念を生み出す基盤となるのである。ユングも基本的にはこれと等しい。理性は人の未来に生の崩壊と虚無以外の何もものも示しはしないので、人は絶望しないために不死についての神話を持たねばならない、と言うのである。さらにリフトンによれば、不死観念は、人間は死後どうなるのかという疑問に対する解答であり、この底には永遠に生き続けたいという人間の願望が流れている。⁽²⁾

人類学や民俗学の領域にも、こうした見解が広く見られる。例えば折口信夫は、人間が普遍的に他界観を抱くの

は、人間が死すべき存在でありながら、「死んで後永生を保つ資格あるもの」にならんと希うからである、と考へていた。桜井徳太郎の表現はもっと端的である。「死のもつ無気味さを恐れ、これとの対決を回避しようとする……気持は人間の心にたえずつきまとい離れない。こうした執拗に迫ってくる死の恐怖から何とかのがれたい、その苦悶から離脱したいという気持が、人間を宗教へと走らせる。……また、人々の死を避ける気持、死の恐怖感が強まり高まることによって、霊魂不滅の信仰が生まれ」てくる。さらにリーチにおいても、一方には死すべき人間の運命という心理的に不快な事実があり、他方の極には、個人の消滅を否定せんとする欲求が宗教の核心として存在する。⁽³⁾

この他にも、哲学の分野ではベルクソンをこの種の説の代表者と見なすことができるし、無数の人々が同種の見解を主張しているが、基本線はみな同じである。つまり、人間は死を否定的なものに見なし、本性上これを拒絶・否認する。この拒否は何らかの形で永生希求と結びついており、ここから来世観・不死信仰が生じてくる、というものである。

さて、来世観・不死信仰の起源を以上のように捉えるならば、それが果たすと考えられた機能もまた明瞭であろう。人間は一切の価値あるものの完全なる消滅として自己の不可避の未来を知り、この予測が生への意気を沮喪させ消沈させる。そこで事態を回復すべく、来世観が要請される。それゆえ来世観の機能は、ややもすれば挫けそうになる人間の生を支え、賦活し、充実して生き活きとした積極的な生(これをエリクソンに倣って強い自己と呼んでおく)を可能にするところにある。さらにまた、来世を信じ希望するがゆえにこそ、人間は死すべき自己の運命を安んじて受容することもできる。従って逆に、不死信仰を持たない場合には、死の怖れが尖锐化し、生も不毛のものとなって行く。⁽⁴⁾ リフトンはユングに倣い、宗教のこうした機能を「衛生的」と呼んだ。それは健全な生活に不可欠と考えたからである。⁽⁵⁾

二 従来の学説の問題点

以上のような諸説は極めて明快で、実際多くの支持を集めている。しかし詳細に見てみると、それらには幾つかの問題点が含まれており、本章ではそれを指摘し、検討したい。

因果関係というのは、本来、二つの所与の事実の間に認められるべきものである。ところが、来世観の原因とされる死に対する恐れや人間の本性的な永生願望は、所与の事実ではなく仮定である。しかもそれは、しばしば結果から抽象された構成でしかない。例えばユングの場合、不死の神話は元型の現われであるが、他方、元型という深層の事実を明るみに出してくれるのは神話なのである。心理起源説は、多かれ少なかれこうした循環論法を含んでいる。しかしながら、原因とされる心理が実際に観察できる行動特性だとされるならば、経験的検証が可能になる。しかし人類学的・歴史学的知識に照らして明らかになるのは、死に対する反応・情緒・態度がいかに多様かということであって、恐れや不安が普遍的に存在するなどとは、とても言えないのである。確かに、死を回避し生命を保存しようとする行動特性として、生の本能の存在を認めてよいのかも知れない。しかしここから永生希求や来世観へとつなげるのは、安易な飛躍のように思われる。なぜなら、生の本能の本来的な発現形態は、来世観による死の受容であるより、むしろひたすら生き延びたいという欲求、つまりあらゆる手段を弄してでも生物学的延命を企るあがきであると考えたほうが、よほど理解しやすいからである。

さらに、来世観に関する従来の学説は、解き難い矛盾を次々に惹起する。来世観が死を拒否する人間本性、ないし普遍的な心理に由来するならば、ある時代に通用していた神話が人々に対する心理的妥当性・親和感を失うことはあ

り得ないし、ましてや来世観全般に対する無関心や否定は生じ得ないはずである。また、ユングは、神話を信じない者は本能に反し、絶望して生きると言った。とすれば、信じない者は何ゆえにこの絶望的な反本能的状態に甘んじているのか、全く理解できなくなる。生に対する積極的肯定的態度を形成するという、生活にとってかくも重大な存在理由のあるものを、なぜ人々は安々と放棄しえたのであろうか。信じない者にあつては、知性が本能的欲求を阻止するのだと考えることもできよう。しかしその場合には、信じる者は本能に即しているというより、むしろ愚昧だということになり、結局、神話や宗教は愚昧の産物と理解されることになる。

さらに、来世観が強い自己を可能にするのであれば、いわゆる世俗化社会に生きる者は、ほとんどが死に怯えつつ生に挫折し、絶望の中でただ暗い終末を待つという「不衛生な」生き方しかできないことにもなる。幾つかの調査によれば、現代の欧米では、来世信仰を持つ者は半数かそれ以下にすぎない。また、死の意味を問うても、新しい存在の開始といったポジティブな見方よりも、人生の終わり、意識の永久的な喪失、実存の絶対的終末などのネガティブな見方のほうが多く、しかもこの傾向は加齢に従って強まるようである（これが正しければ、老齢に達すると自己の有限性の自覚が芽ばえ、それによって来世を信ずる傾向が強まるといったしばしば主張される説は、主観的心理的にはもっともらしく聞こえるものの、誤っていることになる）。しかし、死に対しても来世に対しても、大半の者が否定的な見方を取っているとはいえず、死によって計画や企画がすべて終わりになってしまふと考える者は僅かしかない⁽⁶⁾。総じて言えば、現代人が絶望していると考えねばならぬ徴候は、特に見当たらないのである。もっとも、現代においては死に対する世俗的な説明図式、いうならば「見えない来世観」のようなものが機能していると考えらば、この批判は成り立たないことになる。

来世観の機能に関する従来の諸説に対しては、さらに次のような事実も反証となるのではなからうか。生に対する

絶望と挫折の一指標として、自殺率を考えることは、あながち不当ではない。とすれば、来世を信じる者と信じない者の自殺率を比較すれば、一つの経験的証左となろう。しかしこの種のデータはないので、それに類するものを構成してみたい。デュルケムによれば、プロテスタントもカトリックも靈魂不滅を明確な教義としているのに対し、ユダヤ教ではそれがほとんど何の役割も演じておらず、来世信仰も不明であるが、自殺率はユダヤ教徒のほうが断然低い。この点は現代のある資料からも裏付けられる。⁷⁾子供の頃、天国と地獄を信じていなかった人の比率は、ユダヤ教徒が最も高い。信じていた比率は、カトリック73%、プロテスタント44%、ユダヤ教徒11%である。成人で来世を信じる傾向にあるか、固く信じているのは、カトリック55%、プロテスタント42%、ユダヤ教徒18%であり、逆に来世を疑う傾向にあるか、ないと確信しているのは、それぞれ25%、38%、65%である。ところが自殺率に目を転ずると、ユダヤ教徒は他の二宗教の半分程度にすぎない。デュルケムが論証したように、自殺率の高低は死後存続観念の強弱とは相関しないのであって、相関すると仮定した場合には、政治社会や家族社会の統合度と自殺率の関係は、全く説明不能になってしまうのである。

来世観・不死信仰に関する従来の説明方法は、総じて心理学的であり、かつ目的論的である。心理主義は、死に対する怖れや不安といったある種の心理状態を人間に普遍内在的なものと考え、それによって特定の社会的な信念を説明しようとするが、そうした心理状態はある社会的状況のもとでは全く欠けていたり、また社会ごとに極めて多様な形態を取る。また、目的論によれば、ある事象が発生するのは、それが果たすと予期される役割・貢献・有用性、つまり機能のためである。しかし、効用が事象を生み出すという議論は、はなはだ怪しい。この論法で行けば、例えば分業は、それがもたらす効用が意図されて、つまり幸福増進を目指す欲求から産み出されたことになり、また、社会の倫理観念が退廃した時には、道德感を産み出す基礎に働きかけずして、その効用を認知し必要を感じさせずれば、

倫理の再建は叶うことにならう。ある事象の効用を認知すること、あるいはその存在の必要を感じることだけからは、現実には何も生じはしれないと思われる。

従来の諸説が孕む以上のような疑問点は、来世観の発生原因に関しても、特に本稿が問題とするその機能に関しても、強い疑念を惹起せずにはいない。確かに、個人が来世観から慰めと励ましとを与えられ、それによって自分の生が支えられていると考え、信ずることは充分ありうる。しかし、個人が自己に関して主観的にどう考えるかということと、その者の生を実際には何が導き支えているのかということとは、あくまでも区別せねばならない。死によって画かれているにもかかわらず、生になお意味を与え、それを支えるのは、本来に来世観なのであろうか。来世を信じるがゆえに、死は飼い馴らされたものとなり、積極的な生の姿勢が可能となるのであろうか。つまり、来世観は人間に有限な生と死を受容させる原因、強い自己の原因なのであろうか。この問いは、内堀基光らの提起している「宗教的な死の解決」の問題、すなわち宗教的観念によって人の死を救えるかという問題でもある。⁽⁸⁾この問いの考察が本稿の目的である。

これに答える試論を提示するために、まず生が営まれる場について考察することから始めたい。課題遂行のために本稿が依拠し、援用しているのは、主としてエリクソンとシュッツである。

三 人生計画・人生周期

われわれが知覚するいかなる対象も、孤立した対象としては知覚されえない。あらゆる対象は、一方でその部分契機を示唆し、他方では当の対象に随伴してその背景をなす諸事物を指示する。すべてはこうした内的小および外的地平

のうちに知覚されるのであり、どのような認知・知識も一つの背景の中で成立する。例えばブレイクレーバーは、他の全機構があつて初めてブレイクレーバーになるのであつて、単独では何ものでもありうるし、かつ何ものでもなく、またその目的や使用可能性を引き合いに出さずしては理解されない。また他者の行動は、時空間内で生ずる一つの出来事としてではなく、その理由・目的などと関連づけられて、人間の行為として経験されるし、文化対象(例えば道具)も「単に外的世界の一物体として経験されるのではなく」、それでもつて一定の成果が得られる(ブライヤー)とか(ハンマー)として知覚される。シュッツは、意識の奥底に沈澱しているこうした背景的知識を「知識の集積」と呼び、それが世界解釈の準拠図式として機能すると主張する。個別の知の成立が準拠図式を前提とするのであれば、個人の経験はそれを離れては意味をなさないことになる。換言すれば、意味は経験に内在するのではなく、準拠図式と結びつけられつつ、解釈によって回顧的に措定されるのである(勿論これは、人間が意識的な反省作業をするという意味ではない)。ところで、知識の集積とは言つても、個々の知識や判断が無連関に集合しているわけではない。それは相互に結びついた命題の集まりであり、多くの判断が形作る一つの全体的体系である。諸地平は多層的に連関し、相互に基礎づけ合う一つの全体的地平をなすが、シュッツはこれを世界観と名付ける。(集団同一性という概念によってエリクソンが考へていたものは、これとかなり近いのではないかと思われる。集団同一性とは、ある集団が一切の経験を組織づけ、秩序づける基本的なやり方であり、すべての経験がその中でところを得、意味を帯びる社会的な準拠枠のことだからである。)

さて、諸地平が多層的に連関しているということから、重要な帰結が生ずる。われわれがブレイクレーバーを知覚する際には、他の全機構に関する物理的技術的知識が背景にある。この地平の上位には、レーバーをどのような状況でどう使用すべきかということに関する実用的ではあるが倫理的評価の要素を含む地平が連なっている。それにはさらに、レーバーは人間生活にとって何のためにあるのかという、人間の日常生活に関わる地平が続くであろう。そしてそ

の目的も孤立してはおらず、他の上位の目的に接続する。こうして最後には、人生全体を包み込むカテゴリーに達着するであろう。とすれば、世界観の中核には、人生に関する社会的カテゴリーが存在し、その中で日常の事柄は有意味になると言える。敷衍すれば、人間とは何かという一定の見方に基づいてのみ、ないしそれとの連関においてのみ、世界の中の個々のものは位置づけられ、意味を帯びるわけである。この点をシュッツとエリクソンは、奇しくも人生計画 (life plan) という同じ概念を用いて説明している。まずシュッツから見に行きたい。

人が立てるいかなる企図も孤立して存在するわけではなく、他の計画に対しては手段か目的かの位置に立っており、諸々の計画は序列をなしている。確かに下位の諸計画が相互に葛藤する場合もあるが、最終的にはそれらは最も包括的な計画としての人生全体の計画に人生計画に従属する。その意味で生活における個々の決断や選択はすべて、人生計画という目的に対する手段であり、人生計画は生活の基本的構成原理だと言える。ただし人生計画とは、生活の大枠をなすにとどまるライフコースに関する(意識と無意識とが相半ばする)「知識」であり、特定の社会構造とそこで営まれる生活様式から生み出される一定のアイデンティティ・タイプに関する「知識」である。平明に言えば、人生に関する諸類型、あるいは伝統として蓄積されている典型的な「一生の過ごし方」ないし人生行路に関する知識である。誤解を避けるために付言するならば、人生計画とは、人生の総体を細部に互って目的合理的に計画することを意味しない。人間はその都度の状況に対して、いわば流れに身を任せながら適応して生きて行く。とはいえそのような生活も、一定の枠の中で営まれるのであり、その枠こそライフコースに関する知識なのである。その大部分は無意識の領域に沈澱しているとはいえ、もしそれを欠けば、善悪のある程度一貫したイメージすら持つことができず、何が努力に値するのかも全く分からず、従って人間の生活は完全に支離滅裂となり、一切は意味づけを失うであろう。次にエリクソンも、生活上の個々の経験がライフコースとの連関で意味づけられることを、二つの事例に即して説

明している。

子供の躰を見てみると、子供に対してなすべきこと・してはならないこと・しても差し支えないことが社会ごとにある程度共通して了解されているが、それは子供が将来どのような人間になることを期待されているかによって規定されている。躰に限らず、義務・禁止・許可などは、エリクソンに従えば、あるべき人間性の実現という目的に関係しているのである。また別の例で言えば、野牛狩りの技術はスー族インディアンにとっては重要であるが、連邦政府の教育官にとってはナンセンスであり、逆に、銀行口座は前者にとりナンセンスであるが、後者にとっては重要な意義を有している。これは、人間経験の個々の項目は人生計画の座標上の位置に即して意味づけられるからである。エリクソンの人生計画概念は、彼の同一性概念と緊密に関連しており、それを通してさらにフロイトの自我理想にも連なる微妙で包括的な（悪く言えば曖昧な）概念である。これと多くの点で重なり合いながら、しかし彼の学説においてももっと中心的な役割を果たしている概念が人生周期 (life cycle) である。しかし、その概念内容も必ずしも判然としていないわけではない。それを理解するためには、人生周期概念を念頭において作られたニューガーターンの社会的時計という概念が解明の手掛りとなる。⁽¹⁾

いつまでも独身でいたり、結婚しても子供をもうけなかったりした場合、本人にしばしば社会心理的圧力が加えられる。ということは、結婚・出産・育児・退職といった人生における重要な出来事に対しては、何をいつなすべきかに関して一定の社会的了解があることになる。社会的時計とは、この共通了解を指示する。そしてそれは、発達課題として、人生の各段階で社会的文化的に期待され、求められる生き方・あり方のことである。ところで、固有の課題を課される各段階が特定されるためには、当然、全体的な地平がなければならぬ。言い換えれば、固有の意味づけをされた各段階が認知されるためには、全体的人間観が前提となる。それが人生周期である。それはいわばものさし

であって、ここから、これを基準に、各段階は初めて意味を付与される。人生周期とは、一定の分節を伴った人生全体についての社会的見方であり、そして幾つかに区切られた各々の分節は、全体の部分として、全体との連関で意味を付与されているのである。「さまざまな生き方の奥底には、ライフコースについての暗黙のイメージが隠されている」⁽¹²⁾というエリクソンの言葉は、以上のことを要約的に言い表わしているように思われる。

四 強い自己と生死の受容

強い自己　ここで漸く自我の強さの条件を語ることができる。この点に関するエリクソンの論述は、極めて簡明である。すなわち彼によれば、人間は人生の各段階において、自己のあり方が社会の人生周期の座標上で持っている意味を確認し、別言すれば、自己の歩みが社会の人生周期に合致するものであることを自覚し、その自覚・確認から生き生きとした現実感ないし自我の強さを獲得するのである。これは主観的には、自分は確かな未来に向かっている有効な歩みを学びつつあるという確信となる（この感覚をエリクソンは自我同一性と呼ぶ）。このように、人間はその都度の自己のあり方の有意義性を全体的地平である人生周期から受け取るのである。

ところでこのことは、地平自体が動揺するならば、人間は自分がどこにおり、自分の歩みがどこに向かうのかを知ることができない、ということの意味する。逆に言えば、地平が確固としている場合に初めて、自我同一性も確かでありえ、強い自己も可能となることになる。エリクソンが、自我同一性の強さは集団同一性の強さに依拠するとか、強力な社会が同一性の安定した強い自己を可能にするとか言う時には、この点を衝いているのである。

さて、強い自己を説明する際に、エリクソンはフロイトに関する一つの逸話をしばしば引き合いに出す。それは強

い自己の可能条件を考察する上で、確かに重要である。健全で強い人間ができなければならないことは何かと問われて、フロイトはただ「愛することと仕事をする事」とのみ答えたと言われる。エリクソンは後者を生産労働の意味にとる傾向を示しているが、しかし技術や労働は元来自己目的ではなく、何か別の価値に従属するものであり、その限り「仕事をする事」を物的生産活動に限定すべきではない。確かに人間は、自分の行為がある目的に向かっていることを感じていなければならないし、自分の生を空しいものと感じないためには、自分が何かに役立っているという感覚を持っていなければならない。しかしそれをエリクソンのように、「ものを生産して認められ、自分が役に立っている」という感覚に限る必要はない。生きている実感や有意義感、全体的地平たる世界観ないし人生周期から重要な課題とされている事柄を達成しつつあるという自覚から生ずるのであり、課題の具体的内容は問題ではない。さて、もう一方の「愛すること」は、これよりも重要な事柄を語っている。

人間生活の中には、アプリアオリに確実で価値のあるものなど存在しない。意味とか価値といったものは、行為や生活の外部に客観的に存在するわけではなく、またそれらに内在するわけでもない。かといって、全体的世界観・人間観がまずあり、そこから次に行為や人生の意味を人が納得するというのでもない。なるほど本稿においても、自己のあり方が人生周期の座標上で持っている意味を「確認する」・「自覚する」・「知る」といった表現を用いた。しかしこれらはすべて、知的・理性的な営みを意味しない。地平たる世界観は前意識的な *Urdoxa* の領域であり、従って理解されるのではなく、全人格的に身につくものである。それゆえ意味や実感は、生活というゲームに習熟し、その中でいわば身体的に体得されねばならない。言い換えれば、意味や価値がその存在と力とを証明するのは、まさに実践においてなのであり、具体的な社会的相互作用の中で経験の相互性によって確実なものとなって行く。自分が何をし、何をする者であるのかは、他者との実践の交流の中で相互確認される。生活ゲームの実践自体が人間を当の世界

にくり込んで行く過程なのである。そして世界にくり込まれるとは、生活の仕方を単に形式の上でのみ学ぶとか知的に習熟すること以上のものを含んでいる。もしそうでなければ、生活の実感など湧きえようはずもない。例えば、果たすべきとされる務めをよそよそしい外的形式的行為として遂行しても、それは機械の運動と異ならない。また仮に、世界と人間について完璧に理解し、従って自己の存在と行為が全体の中でどう位置づけられ、どのような意味を担っているのかを知的・理性的に理解したとしよう。しかし、それまで生きる意欲を失い、行為と生に意義を感じえなかった者に、それによっていかなる変化が生じようか。無論これは答えようのない問いではあるが、敢えて言うならば、恐らく何も変わりはないのではなからうか。生に対する肯定的積極的態度の原点がここで見えてくるように思われる。行為や人生の意味とは、情緒的・全人格的に他者に働きかけることができ、また他者からのそのような働きかけに情緒的・全人格的に反作用できることにある。個々の行為に有意義感が伴うか否かは、それが遂行される際に、直接的にせよ間接的にせよ、そうした交流が伴うか否かに依る。フロイトの答えは、恐らくこのようなことを意味していたのだと解釈することができる。エリクソンが、他者との親しみ深い出会いと交流の中で価値は価値として確実になるとか、両親は自分たちのしていることには意味があるという身体的とも言える深い確信を子供に示すことができなければならないとか、あるいは、明確な言葉よりも愛情・怒りなどのこまやかな感情のほうがこの世界で本当に大切なものを子供に伝達しうる、などと言う時、そうした主張の背後で、彼は上記のようなことを言わんとしていたと思われる。生の実感と有意義感に充たされた強い自己は、このようにして可能になる。来世とか不死に関する観念や表象は、この過程にはおよそ無縁なのである。

完全性Ⅱ生と死の受容 強い自己の可能条件の中には、自己の死を受容しうる可能条件も含まれている。この点を以下で考察したい。

人間は生の価値に深く執着する時、死を排斥しようとする、とよく言われる。また、生に対して肯定的積極的な態度を取っていただければ、死に対する怖れと不安も高まる、とも言われる。しかし、これは本当であらうか。生の価値に対する確信、また生に対する積極的態度、すなわち強い自己は、集団の人生周期という地平の中に住まうことを前提とする。しかしそれは、社会的な「一生の過ごし方」を受容することでもあり、当然その中には生の最終段階も含まれている（ちなみに、エリクソンの人生周期には、「子宮から墓場まで」とか「乳房から死体まで」という渾名がつけられている）。従って強い自己の形成は、死に対する否定的態度ではなく、まさに死の受容と結びつく。人生周期から絶えず自己のあり方に対する意味づけを受け取り、生を受容してきた者が、死をも受容できる。そもそも死の受容とは、正確に言えば、死に至るものとしての生の受容に他ならないからである。

死を含めた全体としての生を受容すること、それをエリクソンは完全性 (integrity) と呼ぶ。それは、人生の晩年において、一つのまとまりのある伝記として自分の過去と現在に満足し（この点では integrity は統合という意味を担う）、自分のただ一度の人生をありのままに受け容れ、人生周期の当然の帰結である死に対して恐怖心を持たずに立ち向かうことのできる能力である。無論それは死を求める態度ではなく、死に直面しながら、生に執着のない関心を持つことを指す。こうした受容によって、有限の生命の終わりが迫っているという絶望感に対抗し、「もう何もかもおしまいだ、一卷の終わりだ」といった虚無感を乗り越えることができるのである。

従って逆に、「力強い意味なしに送られた生活の期間は、……生の感覚や死の意味を危機にさらすことになる」。(13) 自分の人生には意味があるという実感を持ち得ず、ただ一度の自分の人生を受容できなければ、人はもはや死に切れない。ここにこだわりが生じ、能動的に死にゆくことができなくなる。「完全性の欠如や喪失は、絶望という形で、そしてしばしば無意識的な死の恐怖という形で現われる」。(14) それゆえ、ある哲学者の言葉を借りて次のように言うこと

ができれば。「死を前にした恐れは、誤った、つまり悪しき生の最上の印である」。

ここで四つの点を確認しておきたい。第一に、来世信仰と死の受容を、従ってまた来世信仰の不在と死の拒絶を原因と結果の関係におくことは正しくない。確かに、両者の間に密接な関係があることは認められてよい。しかし来世や不死を信ずるがゆえに、つまりそれが原因となって死の受容がなされると考えるならば、第二章で論じたように、解き難い矛盾に突き当たる。来世や不死を信ずるのは、恐らく全く別の根拠から死を受容した結果として起こりうるのではなからうか。第二に、完全性は人生の晩年の問題ではなく、実際にはすべての段階にいわば浸み込んでいると考えるべきである。価値づけられた人生行路を歩むことが人生全体の受容につながり、それが死への勇気を形作るのであれば、人生のどの段階においても、それぞれの段階にふさわしい仕方ですら生きていく限り、潜在的には既に死への構えがあることになる。

ところで、現実にはエリクソンが言うのとは違って、自己の人生を必然的なものとしてありのままに受容することは、極めて稀ではなからうか。人生航路における自己の航跡を振り返って、こんなはずではなかったのにといい思いに馮られない者は、ほとんどいまい。その意味で人間というものは、かなり往生際の悪いものである。しかしながらエリクソンの場合、完全性概念はある人生段階における肯定的要素の記述であって、そこにはそれに対応して常に否定的要素（＝絶望）がある、ということが想起されるべきである。彼によれば、各人生段階は本来すべて両義的であり、肯定的要素と否定的要素とが交叉する。問題は前者が後者を上回ることなのである。さらにまた、各段階は、エリクソンが言うような意味でのみ両義的であるわけではない。それぞれの人生段階は、全体的人生周期から固有の意味を付与されている。ということは、ある段階の固有の意義は他の段階には存在しないということであり、従って段階間の移行に際しては、人は常に何ものかを失わざるを得ない。人間がある段階へと移行して行くためには、まず当

初の状態から引き離されなければならず、これは一面では、それまでの状態の根絶ないしその死である。それゆえ新しい段階は、ある意味では常に前の段階の否定を含む。そして死もまた人生段階上のこうした移行の一つであると考えられる⁽¹⁶⁾。実際葬儀の過程は、人間のある存在形態から引き抜いて別の形態に移し入れる他の通過儀礼の手續きとは同じである。人間の一生は、出生から死とその後に至るまで、異質な諸分節の連続と考えられてきたようである。段階間の移行に際して、人間は後にする慣れ親しんだ段階に絶えず未練を残し、次の段階に何がしかの不安を抱きつつ向かう。これは死という状態への移行においても、他のあらゆる段階移行においても、同じであろう。だとすれば、死に至る生に直面しても、受容と非受容が交叉するのは当然であって、積極的なもののほうが優勢であるか否かだけが問題なのである。その意味では、死の完璧な飼い馴らしなど原理的にありえず、死の全面的受容は不可能であるし、恐らく望ましくもない。これが確認すべき第三点目である。

確認すべき最後の点は、人生周期は来世観や不死表象と同じレベルに立つような観念・表象ではないということである。さもなくば、本稿は強い自己、積極的な生、死の受容などを可能にするものとして、一つの観念を別の内容の観念で置き換えたにすぎなくなる。人生周期(また人生計画)とは、そうした意識的なものとは全く異なる。これと連関して、人生周期の特質について一つの仮説を提示しておきたい。

人間が何かを判断したり検証したりする場合、特別な検証もせずに肯定している諸命題、検証のために用いられる検証されざる一群の命題(「公準命題」)がある。検証の対象となる命題と道具になる命題との境界は状況によって変化するとはいえ、ともかく言語ゲームの根拠をなす命題群が存在するのであり、ウィトゲンシュタインはそれらが世界像を構成するのだと主張した。彼が考察したのは認知に関わる世界像であったが、主として評価的判断に関わる公準命題のシステムも存在すると考えてよいのではなからうか。もしよいとすれば、人生周期はそうしたものの持つ特質

を強く帯びているように思われる。勿論、認知的な公準命題と人生周期との間には幾つかの決定的な相違があるが、同時に両者の間には機能上の強い類似性があることも確かであろう。人生周期は、社会的に共通了解された無意識の人間像・人生像であって、後から発見することもできるとい意味では、意識の領域にもまたがっている。それは、人間の個々の経験や活動がその中でのみ意味をなし、認知されたり評価されたりする場である。生活はこれを軸として動いており、いわばそれは人生ゲームの規則の役目を果たしている。それは、人が納得した上で受け容れるのではなく、生活の実践自体がそれを軸にして営まれる生活に人間をくり込んで行く過程なのである。

五 来世観に対するもう一つの見方

本稿の目的は、既に前章までで尽きている。しかし、来世観・不死表象についての従来の見方に対してこれまで否定的な立場を取ってきた以上、それらの発生理由と機能を説明するポジティブな理論を展開できなければならぬかも知れない。しかしそれは本稿の目的ではないし、またそうした説明理論も遺憾ながら持ち合わせてはいない。そこでその代わりに、来世観の発生理由ではなく、発生基盤を、しかも考えられうる基盤の一つを仮説として提示するにとどめ、今後の批判を仰ぐことにし、さらに、心理主義的な来世観理解とは異なる立場を取る研究者の見方を取り上げ、それを多少とも検討することによって稿を閉じたい。

自然的態度のうちにあるわれわれは、日常生活世界の存続と安定性に対して一定の信頼を寄せており、それはわれわれの生の基本的前提となっている。そして世界の存続を信頼するということは、世界を自分の生まれる前から存在し、自分の死後も存続する世界として経験するということでもある。世界は先行者たちの、自分とその同時代者の、

そして後続者たちの世界である。つまり世界は、そこで世代の継起がおこる世界である。しかも世界は、単なる事象の世界ではなく、価値を含む世界であり、従って世代の継起を通して価値を維持して行く世界である。このことは、社会は世代の形成と次世代の再生産のシステムである、と言い換えることができる。

世界の秩序と人生の意義は、人間にひとたび与えられ、彼の中で育まれ保持されると、彼がそれを周りの人々に伝達する力となる。人間はある人生段階までは主として学習する存在であると共に、ある段階からは次世代を再生産し、指導する存在となるのである。唯一回的な個人存在が次世代を育て、己れの人生を全うし、そして次世代に引き継がれる。こうして個人と世代、世代と世代は循環する。

こうした世界に対する信頼、あるいは個人を超越して生きる世界に参加しているという生の実、あるいはまた、人間が自分の前方にあるものと自分の後に続くものとの双方に結びついているという事実、ここに不死信仰の基盤を見出す人々がいる。例えば——一方では心理主義的傾向を強く帯びているもの——リフトンは、不死の信念は「仲間たちや歴史との、また過去や未来との人間の結合の象徴化」であると主張する。⁽¹⁶⁾ エルツもこれと近い考え方を示している。⁽¹⁷⁾ 彼は不死の信仰や表象を「未開人の誤謬」には帰さず、また死や消滅を否認したいという個人の心理的欲求にも帰さなかった。むしろそれを、社会は絶えてはならず、永遠に続くことを伝えようとする社会の要請に由来すると考えた。彼によれば、自ら不死であると信ずる社会は、社会が化身し、社会と一体である成員の永久消滅を認容しないのである。

確かに、社会は年代を超越した縦の結合体であり、世代の再生産はどこでも多かれ少なかれ象徴的不死を含蓄する。その限りエルツらの見解は魅力のある解釈ではあるが、しかし依然として来世観の原因に関する十全な説明にはなりえていないように思われる。とはいえ、こうした見方には、心理主義にはない強みが備わっていることも事実で

あり、その点だけは指摘しておくべきだと思われる。

人間の生活を導くのは、抽象的な観念ではあり得ない。むしろ表象の機能は、既に形成されている実在を表現することであり、実在から表象が生まれるのであって、その逆ではない。確かに表象が実在を変化させることも可能であるが、それはごく限られた程度においてでしかなく、しかも実在を強化する方向に限り、強い反作用をなしうる。もし不死の表象が永生希求といった個人の心理的願望から発生したのだとすれば、それは、そうした願望が幻想である限り、非実在に根を持つことになる。しかしその場合には、いかなる実在的支えもない単なる幻想がどうして社会的制度としてかくも堅固に維持されえたのが、全く了解できなくなる。社会的信念は個人の願望や恣意から生まれるのではなく、それが社会的に保持されて行くためには、はるかに堅固で広い基盤が必要なはずである。しかしエルツらが示した方向で考えるならば、少なくとも来世観や不死表象は誤謬や錯覚であることをやめ、実在のうちに、つまり人間が世界との間に維持している緊密な関係の中に根を持つことになる。この点に関する限り、エルツらの見解は心理主義的目的論と比べてはるかに有力な支えを持っていると考えられる。

本稿は、来世観の発生原因はおろか、発生基盤すら明示できず、エルツらの見解を取り上げつつ、基盤として考えられうる可能性の一つを単に示唆したにすぎない。それが何であり、いかにして具体的な形を取って行くのかという問題は、個々の具体的な神話・儀礼などの分析と共に、今後の課題としておきたい。

注

- (一) J.G. Frazer, *The Fear of the Dead in Primitive Religion*, Vol. I—III (London: Macmillan, 1933—1936). R. J. Lifton, *The Broken Connection* (New York: Basic Books, 1983). E. Leach, *Culture and Communication* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1976). 青木保はか訳『文化とコミュニケーション』紀伊国屋書店、一九八三年。id., *Rethinking*

Anthropology (New York: Humanities Press, 1977). 青木保ほか訳『人類学再考』思索社 一九八五年。E. Becker, *The Denial of Death* (New York: The Free Press, 1973). A. D. Weisman, *On Dying and Denying* (New York: Behavioral Publications, 1972). B. Spilka et al., "Death and Personal Faith," *JSSR*, 16, 1977. A. キーケン「宗教と死」(伊藤光晴ほか編『死の思想』世波書店 一九八七年)。

(2) S. Freud, "Thoughts for the Times on War and Death," in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. 14 (London: The Hogarth Press, 1957), p. 293—297. 高橋義孝ほか訳「戦争と死に關する時評」(『フロイト著作集・5』人文書院 一九八四年) 四一—四七頁。C. G. Jung, *Erinnerungen, Träume, Gedanken* (Zürich: Rascher, 1967), S. 308f. 河合肇雄ほか訳『ユング自伝・2』みすめ書房 一九七三年 一四六頁。R. J. Lifton and E. Olson, *Living and Dying* (New York: Praeger Publishers, 1974), p. 69. 中山善之訳『生と死の死』金沢文庫 一九七五年 七三頁。

(3) 折口信夫「民族史観における他界観念」(『折口信夫全集』第一六卷 中央公論社 一九八三年) 三五〇—三五八—一九頁。桜井徳太郎『日本人の生と死』岩崎美術社 一九八二年 二五四頁。E. Leach, *Culture and Communication*, p. 71. 青木ほか訳 一四七頁。id., *Rethinking Anthropology*, p. 125f., 132—134. 青木ほか訳 二二〇—二二二—二二四—二七頁。

(4) H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* (Paris: PUF, 1984), p. 136f., 144f., 159f., 215f. 平山高次訳『道德と宗教の二源泉』岩波書店 一九八〇年 一五九—一六〇—一六八—一八五—一六—二五〇頁。G. Gorer, *Death, Grief, and Mourning* (London: Cresset Press, 1965). 拙訳『死と悲しみの社会学』ミルダム社 一九八六年 二〇八—九頁。A. デーケン「前掲論文」二〇二頁。E. Becker, *op. cit.*, p. ix. R. J. Lifton and E. Olson, *op. cit.*, p. 27, 66, 73, 87. 中山訳 一八、七〇、七八、九六—七頁。

(5) R. J. Lifton, *op. cit.*, p. 15. id., *The Life of the Self* (New York: Basic Books, 1983), p. 31.

これらにも筆者はこの種のテーマを論じたことがあるが、その際には、P. ニューガールの「聖なる天蓋」論に影響を受けて、こうした意識的なものの力を過大に見る傾向を持っていた。本稿はその反省の上に立ち、人間の生活の上で無意識的なものが果たす機能を一層重視しようとする。

(6) これらの調査結果は、以下のもので依る。E. S. Shneidman, *Death of Man* (New York: The New York Times Books Co., 1973), p. 201—224. 白井徳光ほか訳『死にゆく時』誠信書房 一九八〇年 二六二—二八九頁。J. Hinton, *Dying*

- (Harmondsworth: Penguin Books, 1972), p. 37f. 秋山ちよ子は訳『死との出来』三共出版、一九七九年、三二—三頁。G. Gorer, *op. cit.* 拙訳、卷末三七頁。
- あなまた、従来の説が正しうすれば、素数の死に接する情たとの間に、逆比例の相関がある。この点を参照せよ。P. Metcalf et al., *Celebrations of Death* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1979), p. 196f. 池田正雄訳『死の儀礼』未来社、一九八五年、二七—二八頁。J. W. Riley, Jr., "What People Think About Death," in *The Dying Patient*, ed. by O. G. Brim, Jr. et al. (New Brunswick and London: Transaction Books, 1982), p. 32. R. D. Kahoe et al., "The Fear of Death and Religious Attitudes and Behavior," *JSSR*, 14, 1975, p. 379—382. R. W. Hood et al., "Toward a Theory of Death Transcendence," *JSSR*, 22, 1983, p. 353—365. B. Spilka et al., *op. cit.*, p. 169—178.
- (7) E. S. Shneidman, *op. cit.*, p. 208f. 白井英か訳、二七〇—一頁。
- (8) 内堀甚光・山下晋司『死の人類学』弘文堂、一九八六年。
- (9) A. Schütz und Th. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Band 1 (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979), S. 39.
- (10) *ibid.*, S. 29. A. Schütz, *Collected Papers I* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1962), p. 7. 渡部光雄訳『社会学現象の話題(一)』トモ社、一九八三年、五四頁。
- (11) B. L. Neugarten, "Adult Personality: Toward a Psychology of the Life Cycle," in *Middle Age and Aging*, ed. by B. L. Neugarten (Chicago: The University of Chicago Press, 1968), p. 143.
- (12) E. H. Erikson, "Life Cycle," in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Vol. 9 (New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1968), p. 286.
- (13) *id.*, *Insight and Responsibility* (London: Faber and Faber, 1966), p. 133. 鎌野八郎訳『洞察と責任』誠信書房、一九〇年、一三三頁。
- (14) *id.*, *Identity and the Life Cycle* (London: W. W. Norton, 1980), p. 104. 小此木啓吾訳『自我同一性』誠信書房、一九八五年、一三四頁。cf. *id.*, *Childhood and Society* (New York: W. W. Norton, 1963), p. 268f. 仁林寿生訳『幼児期と社会』一〇・一『みすず書房』一九八三年、三四六頁。*id.*, *Identity—Youth and Crisis* (New York: W. W. Norton, 1968), p. 140. 岩瀬庸理訳『アイデンティティ』金沢文庫、一九八二年、一八四頁。*id.*, "Life Cycle," p. 291. B. M. Newman et al., *De-*

velopment through Life (Homewood: The Dorsey Press, 1984), p. 488.

- (15) 次のものを参照。フルトウップ・イムホーフ「平均余命は先祖の三倍」、『時間』服部セイコー、一九八六年)一五二頁。福井憲彦「死と生と鏡に写された歴史」(『現代思想・特集II葬式のカタログ』九号、一九八四年)一四八頁。R. Hertz, *Death and the Right Hand* (London: Cohen & West, 1960), p. 61, 80f. 吉田禎吾ほか訳『右手の優越』埴内出版、一九八五年、八七、一一六—九頁。

- (16) R. J. Lifton, *The Life of the Self*, p. 31.

- (17) R. Hertz, *op. cit.*, p. 77. 吉田ほか訳、一一二—四頁。

「プロテスタントイジムの倫理と資本主義の精神」における
再洗礼派の「独自性」をめぐって

勝 又 正 直

〈論文要旨〉 「プロテスタントイジムの倫理と資本主義の精神」において、再洗礼派が禁欲的プロテスタントイジムの「独自の担い手」としてカルヴィニズムと並べられるのは、前者が原始キリスト教由来の「愛の無宇宙主義」を、後者が古代ユダヤ教由来の「脱呪術化」をもたらず統一的世界像による秩序形成の傾向を、つよく受け継いでいる、とヴェーバーが考えたためである。彼が想定していたと思われる、原始キリスト教を中心としたユダヤキリスト教史を再構成することで、この二つの系譜はさらに確認される。「愛の無宇宙主義」による教団形成は、近代社会への発展の不可欠な媒介ではあるが、より根底的なのは、ユダヤ教由来の創造神的統一的世界像による、世俗諸領域の呪術からの解放と、諸領域の自律的展開である。しかもその皮肉な結果たる「世俗化」によって宗教的教団の影響力は低下する。それゆえヴェーバーは「プロ倫」の改訂において、むしろ「脱呪術化」を前面に押し出したのである。

〈キーワード〉 再洗礼派、「愛の無宇宙主義」、カルヴィニズム、「脱呪術化」、原生的共同体、媒介としての教団、逆説的發展、諸領域の自律的展開

「プロテスタントイイズムの倫理と資本主義の精神」(初版一九〇五年、以下「プロ倫」と略記)の第二章第一節で、ウェーバーは、禁欲的プロテスタントイイズムの担い手として、①カルヴィニズム、②敬虔派、③メソジスト、④再洗礼派運動から派生した諸教派、の四つを挙げている。彼は、カルヴィニズムを、その二重預定説ゆえにプロテスタントイイズムの中心的役割を演じたものとみなし、敬虔派はルッター派の、メソジスト派はカルヴァン派の、ともに「派生的な現象」(Archiv Bd. 21. S. 61/1150/F.138 引用・参照頁については稿末を参照)とみている。これに対して、再洗礼派系諸教派は、「プロテスタント的禁欲の、カルヴィニズムとならば、いま一つの独立した担い手 *weiter selbständiger Träger*」とされてくる。(Archiv Bd. 21. S. 61/1150/F.138 強調ウェーバー。梶山・大塚訳では「独自の担い手」と訳されている)。「独立した *selbständig*」という表現が用いられたのは、カルヴィニズムなどからの影響に帰すことのできぬ「独自のもの」を再洗礼派系諸教派が有していたと、ウェーバーが考えたからであろう。では一体、ウェーバーは再洗礼派系諸教派の「独自性」として何を考えていたのであろうか。

まず考えられるのは、再洗礼派の、成員の自由意志に基づく教派 *Sekte* 形成をおこなった、という組織の面における独自性であろう。確かに、「プロテスタントイイズムの教派と資本主義の精神」(以下「セクテ論文」と略記)において、ウェーバーはこの自発的組織の意義を、アメリカに渡った再洗礼派系諸教派の実態に基づいて、明らかにしている。しかし、組織形態としての「教派」は、再洗礼派だけが生みだしたものではない。例えば、イギリス国教会に抵抗し自発的な教派を形成した「特殊バプティスト」は、旧再洗礼派に由来するのではなく、カルヴァン派であった

(Archiv Bd. 21. S. 61-2/1150/F144)°。それゆえ、再洗礼派の「独自性」は、組織の独自性ではなく、あくまでもそれに現れる教理の独自性に求められねばならない。

そこで教理についてみてみよう。ウェーバーによれば、再洗礼派は「個人として信じかつ再生した者」からなる「信者の教会」(教派)をめざした。それゆえそれに参加するためには信仰による「義認」を必要とした。再洗礼派にとって義認とはむしろ、キリストの救いの事業を内面的に自己のものとすることであり、それは聖霊の働きによってのみたらされるものであった。(Archiv Bd. 21. S. 63-4/1152-3/F139-40)°。それゆえ「心理的にみれば、再洗礼派の道徳のもつ独自の方法的性格は、—— 預定説が排斥されたために—— とりわけその根柢を聖霊の働きに対する『欲望』という思想におくものであった。……この沈黙の欲望の目的とするところは、『自然の』ままの人間の本能的で非合理的なもの、激情と主観的傾向を克服するにあり、人間は神がそこで語りえたまうあの魂の静けさを造りだすために、沈黙しなければならない、というのである。もちろん、この『欲望』の作用のおもむくところはヒステリー(ヒ)の状態、預言となり、さらに事情によっては—— 終末論的希望が消失せずいたかぎり—— 爆発的に熱狂的な改革熱(ヒ)にさえ帰結しうるものであった。そうしたことは……事実ミンスターで殲滅された一派がそれであった。しかし、……再洗礼派の宗教意識が正常な世俗的職業生活に浸透するとともに、被造物の沈黙するときのみ神が語りたまうとの思想の指ししめすところは、明らかに、行為を冷静に考量させ、良心の個人的吟味を注意ぶかくおこなわせる、という方向への教育にはかならなかった。実際、このような冷静で、生真面目で、すぐれて良心的という性格を、後期の再洗礼派諸教団の生活実践はその身につけてしまったのであり、とりわけクエイカー派のばあいに顕著であった。」(Archiv Bd. 21. S. 68-9/1158/F155-6)°。(一九〇五年の初版ではこの直後に「それとともに職業労働への適応が平行したのである。」(Archiv Bd. 21. S. 69)°と記されている)。

こうして再洗礼派の信徒は、教派の参加資格を得るべく聖靈の働きを待望し、それが訪れるように、自己の被造物的欲望を押さえる禁欲主義を実践した。そしてその良心は市場の等価交換を保証するものとなった。(しかしその「待望」の作用は暴力的な革命を引き起こす可能性も持っていた)。こうした禁欲主義への経路は、カルヴァン派が、その二重預定說ゆえに「救いの証し」を求めて禁欲的労働に向かったのとは、きわめて対照的であるといえよう。こうして問題は一見簡単に解決される。すなわち、再洗礼派系諸教派の「独自性」は、その聖靈信仰にある。だがこの解決は我々を新たな問題へと導く。つまり、この再洗礼派のもつ聖靈信仰という「独自性」は、単に禁欲的プロテスタンティズム運動の一環としての再洗礼派に限定されるものなのか、それとももっと長い射程をもつものなのか、という問題である。

そこで、我々はいまいちど、再洗礼派をめぐるヴェーバーの記述を注意深く読まねばならない。

「彼ら〔再洗礼派〕にとって義認とはむしろキリストの救いの事業を内面的に自己のものとするにであった。ところで、それは個人的な黙示によって、すなわち各人における聖靈の働きにより、しかもそれによってのみおこなわれた。この黙示はあらゆる人に提供されるのであって、ただ聖靈を待望して、現世への罪深い執着によってその到来に逆らいさえしなければよいのであった。その結果、狭義の知識という意味での信仰はまったく重要性を失い、原始キリスト教の、聖靈宗、教的思想、*urchristliche pneumatisch-religiöse Gedanken* の復活をみるにいたった。……〔メソノー派の〕教派も他の再洗礼諸教派と同様にキリストの真の罪なき教会そのもの、つまり原始教団、*Urgemeinde* と同じく個人として神から呼び覚まされ、召された者のみから成る教団 *Gemeinde* たることを目指したのである。……初期の再洗礼派諸教団には、『現世』つまり絶対に必要というわけでないような世の人々との交際をきびしく回避しようとする態度と、それに結びついて、初期のキリスト教徒世代、*die erste Christengeneration* の生活を模範と

する意味でのこのうえもなく厳格な聖書主義がうまれてき、この現世回避の原則は、古い精神が生き続けている限り、決して消え去ることはなかった。」(Archiv Bd. 21. S. 64-5/1153-4/F140-1「」は引用者による挿入。以下同様。強調引用者)。

さらにこの記述にヴェーバーは次のような注をつけている。

「彼ら〔再洗礼派系の教派〕の理想は、クエーカー派(バークリー)の場合でもなお、キリスト教の原初時代、die erste Zeit des Christentumsの教会と国家の関係であった。……彼ら〔再洗礼派〕が『教派』と呼ばれるべきであるのは、むしろ非再生者をそのうちに含まず、つまり古代キリスト教の模範 alchristliches Vorbildから離れるべきでないとするならば、教会というものは、……自由意志によってしか組織されえなかったからである。」(Archiv Bd. 21. S. 64/1153-4/F149 強調引用者)。

我々はこうした記述から、ヴェーバーが、再洗礼派は原始キリスト教団からその宗教性を継承している、と考えていた、と推測することはできないだろうか。しかも、前の方の引用は、聖霊宗教(聖霊降臨)↓教団形成↓世俗から離れた教団生活、という発展が、原始キリスト教と同様に、再洗礼派にも生じたことを示唆しているようにも思われる。この対応関係をさらにヴェーバーは次の記述でより広がりのあるものとしている。

「(イエスの)山上の垂訓は形式上すべての人に向けられている……。こうした『制限なき愛の無宇宙主義、freier Akosmismus der Liebe』と旧再洗礼派の理想との親和関係は明瞭である。」(Archiv Bd. 21. S. 54/1143/F127 強調引用者)。

ここではイエスの愛の無宇宙主義⁽³⁾ (千年王国運動をも生みだした) 旧再洗礼派とが対応させられている。また、後年(一九二〇年)の記述ではあるが、新大陸に渡った再洗礼派系諸教派の実態にもとづく「セクテ論文」には、「教派

の内部にゆきわたっていたもの、教派の成員の間におこなわれていたものは、少なくとも再洗礼派とその派生体においては、その要求するところによれば古代キリスト教の兄弟の精神 *der altchristliche Brüdergeist* であった。」(1231/2107 強調引用者) と記されている。

ウェーバーのいう「古代キリスト教」が「使徒後時代」(ペテロ、パウロの死からハドリアヌス帝、つまり六四年頃から二世紀の初頭) を含めているのは、「古代ユダヤ教」(III 435/637) の用例から明らかである。それゆえ、「古代キリスト教」とは、パウロ時代から四世紀のローマ帝国によるキリスト教国教化あたりまでを指すと思われる。それに対して、「原始キリスト教」はそれ以前の、パウロによる異邦人伝道以前の時代を指しているようである。とすると、この記述では、古代ローマ帝国の征服により、その共同体を破壊され都市に流入した人々が、キリスト教の「兄弟の精神」により新たな共同体を形成したと、再洗礼派系諸教派がもつた共同体から追われて、信仰仲間とともに新大陸に渡って新たな共同体を形成したこと、との間の対応関係が想定されていた可能性がある。

この想定をいまま少し展開してみると、次のような歴史的対応関係が考えられるのではなからうか。すなわち、イエスの愛の無宇宙主義→原始キリスト教の教団形成→ローマ世界での古代キリスト教という過程と、旧再洗礼派の愛の無宇宙主義→再洗礼派教団の形成→新大陸での諸教派という過程、との対応関係である。少なくとも原始キリスト教から再洗礼派への系譜関係が、初版の段階から意識されていたと思われるのである。

ところで「プロ倫」を『宗教社会学論集』に収録する際の改訂(一九二〇年)において、ウェーバーは次の有名な加筆をおこなっている。

「このこと、即ち(二重預定説による)教会—サクラメントによる救いの完全な廃棄……こそカトリシズムにたいして(カルヴィニズムの)無条件に異なる決定的な点である。現世を呪術から解放する *Entzauberung der Welt* と

いう宗教史上のあの偉大な過程、すなわち古代ユダヤの預言者とともに始まり、ギリシアの科学的思惟と結合しつつ、救いのためのあらゆる呪術的手段を迷信と冒瀆として排斥したあの呪術からの解放の過程は、ここに完結したのである。」(194-5/F26-7)。

この加筆でヴェーバーは、カルヴィニズムを「脱呪術化」⁽⁴⁾の系譜において古代ユダヤ教と結びつける。すると、カルヴィニズムと再洗礼派は、単にプロテスタントイニズムにおける二つの独自の担い手であるにとどまらず、ユダヤキリスト教史において、それぞれが古代ユダヤ教と原始キリスト教の系譜を継承するものとして、想定されていた可能性が生まれてくる。すなわち、 \wedge 古代ユダヤ教 \downarrow カルヴィニズム \vee \wedge 原始キリスト教 \downarrow 再洗礼派 \vee 、という系譜関係⁽⁵⁾である。したがって、つぎにこの二つの系譜関係においてヴェーバーが何を考えていたかが問題となる。それを明らかにするためには、古代ユダヤ教と原始キリスト教に関するヴェーバーの記述を見なくてはなるまい。しかし、後者は、彼の死のためにまとまった形では記述されなかった。それゆえ我々は散在する記述から再構成するしかない。そこで以下ひとまず、原始キリスト教を中心とした、ヴェーバーの考えていたと思われるユダヤキリスト教史の再構成を試みることにしよう。(なお以下の再構成において「 \wedge 」でくくられた部分は筆者勝又が付け加えた部分である。)⁽⁶⁾

二

\wedge 古代ユダヤ教 \vee

ユダヤにおける王国の成立は、イスラエル誓約連合のかつての担い手であった自由農民・牧羊者の、平民への転落をもたらした。都市の貴族・王の擽取に苦しむ平民に対して、彼らの魂のみとり手 Seelortger たるレビびとは、彼ら

を苦境から救う代りに彼らの苦境を意味づけた。あらゆる苦境はヤハウエ神との契約に基づく律法の遵守を怠った罰とみなされる。外面的な遵守に対しては、内面的な、神への従順な心術こそ必要だ、とされた（心術倫理化）。神への絶対的信頼をもって律法を遵守するならば、救いは將に到来、せんとするものとされ、現在の苦境はそれゆえに耐えられるものとなるのである。

列強の圧力によってユダヤ王国が苦境にある時、預言者はこの論理を用いて国家の危機を解釈した。王国の危機は、契約の違反に対し、神ヤハウエが罰として下したものである。ヤハウエは、罰を下すためにはエジプト・アッシリアの軍隊までも操るような、強大な普遍的絶対神なのである。律法を遵守し苦境を耐え忍ぶ従順な民には、終末における救済が約束された。（この預言者の活動によって、ユダヤ教は、他神の存在を認める単神崇拜 *Monolatrie* から、その存在を否定する一神教 *Monothelismus* に昇華された。それは、ヤハウエ以外の超感性的諸力を否定・廃棄するという意味において、脱呪術化 *Entzauberung* であった。こうして世界はヤハウエを中心として構成され、終末にむけて進んでいくものとされたのである）。

心術倫理による内面的従順さの強調は、外面的な儀礼・祭儀行為の価値を低下させる。エレミヤにいたっては祭儀の中心に神殿の崩壊までも預言された（エレミヤ書二六章）。しかしユダヤ教においては、神の救済を確信するための手段は、律法に結びつけられた儀礼的行為のみであった。それゆえユダヤ教は、祭司兼預言者のエゼキエルが指し示した儀礼重視の方向に進まざるを得なかった。

捕囚後宗派的教団としてしか自己の維持ができなかったユダヤ民族は、強迫的な律法遵守に向かい、その担い手たるパリサイびとを生みだした。彼らは律法を守ることの出来ぬ人々（アム・ハーアールツ）を蔑んだ。ユダヤはエルサレム神殿を中心とした律法秩序（ユスモス）によって覆われていた。

「病い」がそれ自体のみならず宗教的な汚れや罪を意味することは普遍的なことである（1241-2/論9-1）。ユダヤ教でも「病い」（とりわけライ病）は、その律法秩序により汚れたものとされた（レビ記二三―五章）。病人はその病いのみではなく、それに付与された罪¹¹ 汚れの意味に苦しめられる。律法遵守が強調されればされるほど、その負の意味が病人のうえに重くのしかかる。イエスのおこなった病い癒しは、医学的なものであるよりもむしろ、こうした負の意味から病人を解放することであった。苦しむ者ほど神の救いを求めている。外面的に儀礼を遵守することによって満ちたりている者よりも、苦難にある者の方が熱心な信仰を持っている。神を思う強烈な心術において、病いに負の意味を与える秩序（ユスモス）は消失する。イエスの病い癒しはそれゆえ、単なる病氣治療にとどまらず、病いに負の意味を付与する秩序¹² 律法の支配の是非をも問題とせざるを得ない。こうして、彼の公然たる病い癒しは、律法の支配にあえぐ周辺地ガリラヤにおいて、新たな告知となったのである¹³。

イエスは徹底的な心術の立場に立ち（¹⁴428/626）、儀礼的律法主義からその価値を剝奪し、これを破棄する（WuG 303/315）。彼はアム・ハーアールツの側に立ち、パリサイびとの驕慢を批判し（¹⁵403/590）、反知性主義の立場にたつ（WuG 371/313）。

イエスにとっては神の愛のみが真に実在するものであって、世俗はそれ自身独自に存在するものではなかった（愛の無宇宙主義 Liebeskosmismus¹⁶）。人と人を隔て律する世俗の秩序 Kosmos は否定され、神の愛に満ちた者が家族・民族・国家の障壁を超えて同胞となるのである。しかしそこには同時に、（宗教的ユスモスに支えられた）規範秩序 nomos の否定¹⁷ 無規範主義 Anomismus の傾向が孕まれていた（¹⁸238/297）。

イエスにとっては、彼が奇跡を引き起こす力を与えられていることが、すなわち神の国の到来の証しである。彼の活動はアム・ハーアールツの秘啓集会 Konventikel で高まっていた終末論的期待（¹⁹416/608）を刺激し、彼らの運動

によってイエスはエルサレム入りを果たす。しかしイエスの非政治性は彼を孤立させ、おそらく神殿崩壊の預言をしたために処刑された（Ⅱ296-7/440）。

〔我々はすでにユダヤキリスト教史を貫く次の二つのものを見ている。すなわち一つは、預言者活動によって達成された、ユダヤ教的な絶対神観（神と終末を起点とした時空間の求心的構造）であり、もう一つは、イエスにおいて特に見られる、現実の秩序 Kosmos を無価値化する、神の愛に満たされたという感情（愛の無宇宙主義）である。この両者はいかなる相互作用と相互連関を生みだしていくのか〕。

△原始キリスト教▽

「そののち、イエスの復活の幻が、——おそらくは、周辺に広く流布していた救拯論的神話の影響によるものであることは確かであるが——霊のカリスマの強烈な出現をもたらし、またこれまで信仰をもたなかったイエス自身の家族を先頭とする教団形成をもたらしたのであった」（Wing 380-1/並337）。霊 Geist が集いの上に降臨する。集いのもつ群衆作用 Massenwirkung が宗教的高揚を、さらには異言、予言をもたらした（Ⅱ306-7/454）。こうして原始教団 Urgemeinde が生まれた。

教団はエッセネ派と同じく、洗礼、愛の食事（アガペー）、貧民救済を行い、使徒職をそなえ、結婚を嫌悪し、努力によって得られる救済の状態性を知っていた。また愛の無宇宙主義（無差別主義）に基づく愛の共産主義も行われていたらしい（Ⅱ428/625）。しかしそれは信者の喜捨で成り立っていたようである（Wing 351/並266）。

原始キリスト教においてもユダヤ教的終末論的期待は高かった（Ⅱ121/158）。使徒たちは、ユダヤ教において救済の中心地とされていたエルサレムにおもむき、そこでエルサレム教団を形成した。そのほかにも貧者（エビオン）による極端にユダヤ主義的な（おそらくはルサンティマンによって強迫的な儀礼遵守に凝り固まった）教団がエルサレム以外

の地にも存在したらしい(■421/615-6)。この時点ではキリスト教団はユダヤ教の一小宗派にすぎなかったのである(■421/615-6)。

聖霊に対する信仰は、霊のカリスマを獲得する能力の差による、達人と大衆との分離をもたらした。前者の代表者ヨハネは他の使徒たちによって脇に追いやられ、他の使徒たちが教団の指導権を手に入れた(■242:3/302)。

△パウロ▽

タルソ出身の分散ユダヤ人で、パリサイ派、律法学者であったパウロは、キリスト教徒迫害のためダマスコに赴く途上で復活のイエスの声を聞き回心する(使徒行伝9:3-19)。

「彼〔パウロ〕の回心は幻覚的な視覚の意味でのヴィジョンであるばかりか、同時に復活のイエスの個人的運命を、彼の熟知しているオリエントの救世主論とその祭儀規定とに関する一般概念に内的かつ実践的 *pragmatisch* に関連づけて見るという意味でのヴィジョンでもある。そしてかかる救拯論的構造のなかに、今やパウロにとってユダヤの預言による約束は組み入れられるのである。」(WGS10/派166-7)。

そしてここで言われている「ユダヤの預言による約束」こそ、「まさにあの預言者の苦難の神義論イザヤ書四〇―五五章をしるした、捕囚期の無名の偉大な預言者のきわめて特異な約束、ことに教えをなし、罪なくしてしかも自らの意志で罪の犠牲として悩みを負いそうして死んでいく、という『ヤハウェの僕』の教説」(■77)にほかならなかつた。この教説を組み入れることによって、イエスの死を神の子の贖罪死と解することが可能となったのである。こうしてパウロはユダヤ教の聖典をキリスト教の聖典に包摂したのである。

「しかもその際、この聖書の中に教えこまれていた倫理のなかで、あのほかならぬ賤民的存在状況というユダヤ人に独特なる遮断的姿勢と儀礼的に固く結びついている倫理の諸特徴を、キリスト教の救世主が無効を宣言したがゆえ

に、もはや拘束力なきものとして一切破棄したのである」(Ⅲ67/1)。

パウロによる、遮断的姿勢と儀礼主義の破棄は、具体的には「ガラテヤ人への手紙」二・一一―四のなかで報告されている。パウロは、あえて使徒ペテロを非難してまで異邦人(非割礼者)との会食を支持したのである。このパウロのユダヤ的儀礼的賤民状況の打破によって、キリスト教は民族や身分をこえた普遍性をかちとり、ユダヤ教の一小宗派から、地中海世界の、さらには全世界の大宗教へと拡がるのが可能となったのである(Ⅲ3940/489)。

もちろん事態は容易には進まなかった。厳格な儀礼遵守と神殿礼拝の立場に立つエルサレム教団の指導者がパウロの立場に立つのは困難であったし、パウロ自身にも動揺があった。しかし異教からの改宗者たちが、ユダヤ人キリスト者同様に靈に捉えられたという経験は、教団の布教をパウロの方向へと押し進めることとなった。それゆえユダヤ主義に固執するエビオン主義者たちは、パウロを背教者として扱った(Ⅲ483-40/621)。しかし第二神殿の崩壊(AD70)後、キリスト教の中心が決定的にヘレニズム諸都市の教団に移ったため、その後のキリスト教の発展はパウロが転轍した軌道の上を走ることになったのである。

パウロはパリサイ派からその宣教と共同体創造の技術を学び(Ⅲ483/50)、各都市にあるユダヤ人の集会所(シナゴグ)を拠点にして、遍歴職人として諸都市を巡りながら布教をおこなった。キリスト教はローマ帝国の都市の宗教として拡がったのである。

ヘレニズムの主知主義は、「靈」と「物質」、「靈」と「肉」、神的清浄と「世俗」の墮落、という倫理的二元論を詳細に仕上げた。新プラトン主義はこの二元論をさらに、肉体は魂の「牢獄」であり、脱すべきものだ、という思想にまで高めた。パウロはこの二元論を彼の倫理的 세계像の根本思想にした(Ⅲ417/611)。これによって、現世肯定的なユダヤ教に由来するキリスト教は、現世拒否に転化することになった。またこうした二元論は、靈的清浄を得るため

の禁欲がキリスト教において発達する可能性を開いた。⁽⁷⁾

またパウロは、救済財所有の確信からもたらされる、神秘家に特有の無律法主義と戦った(WuG 334/訳248-9)。

こうしてパウロは、オリエントの救世主論を導入しつつ、イエス^{II}キリスト(救世主) ^{II}苦難の僕、の同一化をおこない、それをユダヤ教の終末論と結合させたのであった。

〔すなわち、パウロは愛の無宇宙主義を、ユダヤの儀礼的障壁の打破と他の原生的共同体秩序の解体に利用し、そうした上で、ユダヤ教の絶対神観を普遍化させたのであった〕。

〈古代キリスト教以降〉

古代キリスト教の使徒、預言者、教説家は、その宗教活動を無報酬で行い、(WuG 269/訳67)、古代ローマの諸都市に布教していった。彼らの多くは遍歴手工業者であったと思われる(1240/編37)。

ローマ帝国の拡大は、征服された地域の共同体の解体、諸都市へと連行された者たちの数の増大をもたらした。そこでこれらの者たちを対象とする種々の宗教が帝国の内部で隆盛をきわめた。こうした古代末期の諸密儀教団の影響が、古代キリスト教にサクメントをもたらした(331/405)。これらの諸宗教はキリスト教とライバルであり、なかでもミトラ教団宗教はその彼岸的約束ゆえに有力であり、キリスト教と激しく競合した。しかしこの浄化宗教は、男性のみを対象とし女性を排除する点で、キリスト教に比して明らかに不利であった(WuG 290, 298/訳17, 138)。またキリスト教は、救世主救拯論とそれを規定するユダヤ教由来の合理的倫理の所有によっても、抜きん出た存在であった(1462/訳395)。それゆえキリスト教は、ローマ帝国内の、共同体から剝離されて都市に滞留する人々に、新たな集団^{II}教団を提供する宗教として、優れて発達することになったのである。

キリスト教の発展は、そこからさまざまな異端・分派を生み出した。

知性主義的グノーシス主義は、聖智者（グノシスマイカ）と信心家（ヒュメニイカ）（非知性的な敬虔者）とを分かち、完全な救済を前者に限定することで、キリスト教全体を危機に陥れた。キリスト教はイエスに由来する反知性主義によって、信心家こそが靈の恩恵を受け得る者であるとし、さらに正典をまとめることでこの危機を乗り切った（WuG 280, 311, 342/349, 168, 243）。

東方教会はヨハネ的神秘主義を継承し（WuG 333/342）、ローマの官職組織、法体系を受け継いだカトリック教会とは、対照的なものとなった。

教会の組織化によって優位となった官職カリスマの原理に対して、個人カリスマ原理が対抗する。古代キリスト教の教団内部ではっきりと特別な「身分」として認められていた「禁欲者」（1260/編70-1）が、教会を通じて与えられる恩恵の原理に対抗した。こうした原理にもとづく運動で、異端とみなされたものにモンターヌス派・ドナトゥス派があり、教会の内部にかかえ込まれたものが諸修道院運動であった。

修道院では自力救済の道として世俗的な禁欲労働の合理化がおこなわれた。ルッターはこれを世俗の内部へと転轍した。他方、他力救済の論理は、秘蹟恩寵↓施設恩寵（カトリック）↓信仰による救済（ルッター）↓予定による恩寵（カルヴァン）へと発展した。修道院に由来する合理的・禁欲的労働が、予定恩寵説がもたらした、決して達成・完結することのない「救いの証し」の追求の、まさにその手段であるとみなされたとき、果てしなき利潤獲得と資本増大をめざす資本主義的労働が誕生したのである（「宗教社会学」一〇節）。

以上、ヴェーバーの考えていたと思われるユダヤキリスト教史を、原始キリスト教を中心に、彼の断片的叙述から再構成してみた。絶対的創造神を中心とする秩序だった世界像は古代ユダヤの預言者によってもたらされ、神秘的

な「愛の無宇宙主義」はイエスから原始キリスト教へと継承された。パウロはその秩序解消の力を借りて民族的障壁を打破しつつ、しかもイエスをユダヤ教の世界観のなかに位置づけ、後者を普遍化した。その後も神秘主義的集団形成はおこなわれたが、教会はそれを修道院活動として自己の内に取り込みつつ、みずからの組織を体系化していったのである。ここから、絶対的創造神を中心とする秩序だった世界観（とそれによる秩序形成）と、イエスや原始キリスト教団にみられた神秘主義的な「愛の無宇宙主義」⁽³⁾（とそれによる集団形成）とが、ヴェーバーの構想において、織り成す二つの糸のように、ユダヤキリスト教史を貫いていることがわかる。

絶対的神観による世界の秩序形成は、あらゆる呪術的諸力の廃棄、すなわち脱呪術化をもたらし、カルヴィニズムにおいて完結するのであり、⁽⁴⁾「愛の無宇宙主義」による集団形成は、再洗礼派の聖霊信仰として現れ、諸教派の形成をもたらしたのである。

さて、後者についてももう少しヴェーバーの記述を見てみよう。

「純正な神秘主義を基盤にして共同体行為が生まれる場合、その行為の性格を刻印づけるのは、神秘主義的な愛の感情に基づく無宇宙主義である。この意味において神秘主義は『論理的に』演繹可能なものとは違って、心理的に、共同体形成へと働くものである。キリスト教の兄弟愛はそれが十分に純粹にして強固であるならば、すべてのことに——教義的信仰においても——必ずや人々を一致せしめるはずであるという確信、したがってまた、ヨハネの意味において充分に神秘主義的に愛し合う人間同士は互いに同質の考えをもち、しかも他ならぬこの感情の非合理性から心一つにして神意にそって行為するという確信、これらの確信こそは、東方—神秘主義における教会概念の核心理念であり、それゆえにここでは（通常）不可欠である合理的な教説の権威が必ずしも必要ではないのである。そうしたこうした教会概念は、さらにスラブ民族系の教会の内外における共同体概念にとってもその基盤となっている。こ

の思想は、ある程度古代のキリスト教世界にとっても共通のものであった。」(Wug 333-4/附244強調引用者)。

ここで言われている「スラブ民族系の教会内外の共同体概念」とは、おそらくロシアのオプシュチーナ(ミール共同体)のことであろう。そこでは一定期間ごとに農家の人数にあわせて土地の割り替えが行われた。つまり「需要に応じた土地への権利という原則」が働いていたわけである(GPS 333/ロケット146)。ロシアのスラブ主義者はここに共産主義の原型を見出し、この割り替え共同体を核とするならば、資本主義を経ることなくいっきに共産主義に移行できると主張した。これに対してロシアIIマルクス主義者は、資本主義への移行を歴史的必然とし、発達した生産力に基づいて、都市労働者主導の下に共産主義へ移行すべきであると主張した(Wug 313-4/附174)。この二つの対立は、さまざまな変形をとげながらも、スターリン独裁制成立以前のロシア革命史を貫くことになる。つまり、神秘的な愛の無宇宙主義による共同体形成の原理は、ロシアのミール共同体に継承され、さらに共産主義革命の拠点ともみなされたのである(GazSus 466-7)。

我々はまた既に、愛の無宇宙主義的な理想をもつ「旧再洗礼派」(1143/1127)の聖霊信仰が「爆発的に熱狂的な千年王国思想」⁽²⁾をもたらしたことをみている(1158/1156)。それゆえ、「愛の無宇宙主義」による教団形成は、ヴェーバーにおいて、革命的集団形成にも連なるものとして把握されていた可能性がある。では、ヴェーバーはこの同胞的団体形成に注目し、さらにそれを強調する方向に向かったであろうか。事態は逆である。そのことについて次に触れねばならない。

「プロ倫」の初版（一九〇五年）では、我々が見出し出した二つの系譜関係のうち、むしろ原始キリスト教団―再洗礼派の系譜関係の方が明瞭であり、古代ユダヤ教―カルヴィニズムの系譜関係はむしろ改訂時（一九二〇年）に明確になった。しかもこの改訂によって、実は再洗礼派の独自性は弱められている。なぜなら、再洗礼派の記述には次のような加筆がなされているからである。

「再洗礼派の諸教派は、予定説の信奉者、わけでも厳格なカルヴァン派とともに、救いの手段としての一切のサクラメントを根本から完全に無価値なものとし、こうして宗教による現世の『呪術からの解放 Entzäuberung』を上もなく徹底的に成就したのである。」（I 155-6/F142 強調引用者）。

さらに改訂・加筆として、

「現世の根本的な『呪術からの解放 Entzäuberung』は、内面的に、世俗的禁欲に向こう以外の道を許さなかったのである。」（I 158/F159）。

これらの改訂・加筆においては、古代ユダヤ教からカルヴィニズムに至る合理的世界像がもたらす脱呪術化の過程がきわめて強調され、原始キリスト教から再洗礼派にいたる系譜は初版とは逆に影の薄いものとなっている。「愛の無宇宙主義」がもたらす同胞愛による共同体形成も、結局は絶対神を中心とした呪術のくもりを拭い去った世界像とその支配の貫徹という観点からみれば、ひとつのエピソードにすぎないというわけである。こうした逆転の背景にはいかなるヴェーバーの見解があるのであろうか。結論からいえば、そこには彼の、宗教を媒介とした、いわば逆説的な

社会の發展図式とでも言うべきものが存在しており、それが明確になるとともに、合理的な宗教的世界像の意義が、彼の思惟のなかで決定的なものとなつていったと思われる。このことを以下、『宗教社会学論集』の「序論」と「中間考察」（ともに一九一七年初版）の読解を通じて明らかにしよう。（紙幅の関係上、やむをえず極度に要約して記述する）。

神義論・世界像形成をめぐる「序論」の内容は次のように要約できる。

① 原生的、*urwüchsig* な共同体では、成人式などの再生儀礼、および祭儀における狂躁状態の喚起が行われている。そこでは、病いなどの苦難に苦しむ者は、罰が当たった者である。幸福な者を宗教的に正当化する幸福の神義論は、こうした原生的な態度と親和的である。

② これに対して、苦難に陥つたため罰当たりな者として共同体の祭儀から追い出された者達は、いわば共同体のはざまの呪術師のもとに集い、時として教団を形成する。こうした共同体のはざまの教団にあつては苦難からの救済と、こうした苦難の意味づけがきわめて重要となる。いうまでもなく宗教は世俗的な幸福財を直接与えることは出来ない。それゆえ、宗教はこうした苦難の意味を求める観念的な利害関心にまず応え、さらに未来における救済と至福を約束するのである。

③ こうした苦難を意味づける宗教的意味体系が完成度を増すことは、同時にその提供する世界像が完成度を増すことにほかならない。ではこの両者の完成はいかなるものかと言えは、神義論にあつては、苦難だけでなく、幸福をも意味づけることができることであり、世界像にあつては、苦難から *von* の救済と同時に、至福へ *zu* の再生をもそのなかに組み込む（つまり、なにから *wovon* して何へ *wozu* 救われるかを指し示す）ことである（Archiv Bd. 41. S. 15/1252）⁵⁸。幸福・不幸の両方を説明できる神義論は、共同体のはさまにある教団のみならず、全体社会の幸福財の分配を説明できる原理、すなわち全社会の正当化の論理となりうる。救済だけでなく、再生をもその論理に組み込む

世界像をもつ宗教は、共同体祭儀の狂躁をサクラメントへと昇華させて、みずからのうちに組み込むことができる。これを表にまとめると次のようになる。

社会集団	神義論	宗教的世界像
① 原生的共同体	幸福の神義論	再生（日常と狂躁の繰り返し）
② 解体Ⅱ間共同体の教団	苦難の神義論	苦難からの救済（未来の救世主）
③ 再統合・再編成	幸福・苦難の神義論	苦難から至福への救済Ⅱ再生

しかし、組み込む際に、(a) その重心が再生した時の心理状態や狂躁の心理状態にもっぱら置かれている場合は、宗教的達人と大衆との分離が生じ、宗教の世俗への影響力はわずかなものとなる。しかし、(b) そうした救済状態にいたるための禁欲に重心が置かれる場合、そうした分裂は生まれず、宗教は世俗を変革する。「その場合、共同体が間共同体の論理によって解体・再編成されると考えることができる」。

苦難にあえぐ人々が呪術師のもとに集い教団を形成する (Archiv Bd. 41. S. 7/1243/編43) というのは、病いを癒すイエスと彼のもとに集う苦難の人々による原始キリスト教団の形成という経過とはほぼ一致する。(というよりそれをモデルにしているように思われる)。こうした教団形成は、結果としては、全社会の再編成をもたらすのであり、いわばそれへの発展の媒介である。

こうした逆説的・媒介的發展図式は「中間考察」において、より強調される。

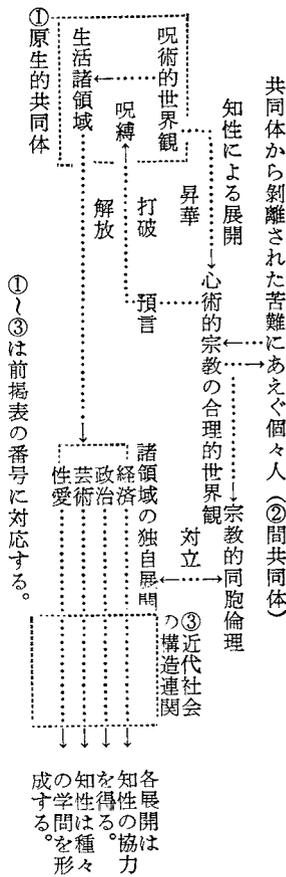
原生的な氏族共同体の段階においては、生活諸領域は呪術によって呪縛されている。宗教は苦難の意味づけという問題に答えるべく、知性の助けをかりつつ、儀礼主義から救済宗教へと発展する。この合理化された宗教性をもつ

て、救済預言はそれまでの諸精霊に満ちた不透明な呪術的世界（＝370/46）を打破し、ここに宗教的同胞倫理に基づく新たな共同体が形成される（Archiv Bd. 41. S. 392/I 542/編109）。これによって呪術の呪縛から解放された生活諸領域は、その「内的自己法則性 innere Eigengesetzlichkeiten」（Archiv Bd. 41. S. 392/I 541/編108）に従って展開していくことが可能となる。しかしその独自の展開は、生活の全面把握をねらう宗教、とりわけ昇華された同胞倫理とは、激しい緊張関係を持たざるを得ない。他方、知性 Ratio は、宗教の体系化・合理化においてそれを助け、かつ世界を秩序あるものとして把握することを宗教から学び、それをさらに押し進める。こうして宗教によって育まれた知性は、その認識の翼を大きく拡げることとなる。この知性の助けを得て、生活諸領域はますます展開していき、いまやそれは宗教によっては統合し難いものとなり、宗教は片隅に追いやられることとなる。

「現世の『意味』に関する思索が組織的となり、現世の外的な組織が合理化され、またその非合理的内容の自覚的体験が昇華されたものとなればなるほど、宗教的なるものの独自の内容は、それとまったく並行して、ますます非現実的な性格をおび、あらゆる生の形あるものとはおよそ縁のないものになりはじめる。そうした道をとったといつてよからう。そうして、こうした道を切り拓いたのは、現世を呪術から解放する理論的思考の力だけではなくて、まさしく現世を、実践的・倫理的に合理化しようとする、宗教倫理の努力にほかならなかった。」（Archiv Bd. 41. S. 419/I 571/編159-160 強調引用者）。

宗教倫理の合理化への努力が、まさに自らを非合理の世界に追いやる結果をもたらす。宗教的禁欲主義がまさに世俗化をもたらす、という逆説的な発展が「プロ倫」においてみられたが、ここではそれが宗教倫理一般に適用される。同胞愛による教団形成は原生的共同体の秩序を解体する。しかし、それが担う宗教倫理が合理的な世界像による世界支配を志向するものである時、生活諸領域は呪術の呪縛から解放されて合理的・自律的に分化・発展していく。

知性は宗教の秩序ある世界像を母体にして発展し、自律するやいなや、宗教を非合理な世界に追いやるのである（次図参照）。



古代ユダヤの預言者の絶対神を中心とした秩序ある世界像は、「愛の無宇宙主義」による同胞的教団形成（Ⅱ氏族的共同体の解体）によって、普遍的なものとなった。しかしその世界観の貫徹は、カルヴァニズムの預定説において、ついには同胞的な慈悲の放棄をもたらす（Archiv. Bd. 41. S. 396, 399, 420/1546, 549, 572/編116, 122, 162）。ギリシア由来の科学的思维はこの世界観にその展開の場を得、全社会を合理化・秩序化していく。間共同体的教団の、媒介としての役割は終了する。結果として西洋社会は、脱呪術化による諸領域の自律的展開の方向へと向かう。そうしてさらにまた、自律化した諸領域が、宗教から分離した知性の助けをかりることで、世俗化を達成するのである。

「愛の無宇宙主義」による教団形成は、原生的共同体の解体→近代的社会への再編成という経緯にとっては不可欠の段階であった。⁽⁸⁾それゆえ、その神秘的「愛の無宇宙主義」をとりわけ強く継承していた再洗礼派を、ヴェーバーは「プロ倫」において強調したのであった。しかし、大きく見れば、それもユダヤ教由来の合理的世界像の支配が貫徹される過程のひとつにすぎない。「古代ユダヤ教」（一九一七年）において、古代ユダヤの預言者という「巨人た

ちの亡霊が幾千年を越えて現代のただなかにまで入りこんでいる」(■350/514) ことを確認したウェーバーは、次のような有名な言葉を「序論」に加筆して(一九二〇年)、世界像の重要性を強調するにいたるのである。

「人間の行為を直接支配するものは、利害関心(物理的ならびに観念的)であって、理念ではない。しかし、『理念』によってつくりだされた『世界像』は、きわめてしばしば転軸手として軌道を決定し、そしてその軌道の上を利害のダイナミックスが人間の行為を推し進めてきたのである。」(1282/編58)

ユダヤ教由来の世界像は、呪術に呪縛されていた世俗諸領域を解放し、その自律的展開を可能にした。しかもその結果これら諸領域の展開はもはや宗教的な支えを必要としなくなり、宗教および宗教教団は社会の片隅に追いやられることとなったのであった。「プロ倫」の改訂において、「脱呪術化」が前面に押し出され、その結果再洗礼派の「独自性」がかすむことになった背景には、ウェーバーのこうした宗教(とりわけ宗教教団)を媒介とした社会の逆説的な発展図式と、現代における宗教的同胞性の意義の低下という評価とが、存在していたと思われるのである。

注

(一) 「プロ倫」は最初雑誌『社会科学と社会政策のためのアルヒーフ』第二〇・二二巻(一九〇五年)に発表され、のちに改訂されて『宗教社会学論集』第一巻(一九二〇年)に収録された。なおこの論集収録の「世界宗教の経済倫理」の「序論」と「儒教と道教」と「中間考察」はともに初出一九一六年、改訂一九二〇年。「ヒンドゥー教と仏教」(初出一九一六年)と「古代ユダヤ教」(初出一九一七年)は改訂されずにそれぞれ『宗教社会学論集』の第二巻と第三巻となっている。これらはすべて最初『アルヒーフ』に発表された。「プロテスタントイズムの教派と資本主義の精神」だけは『キリスト教世界』に発表した「アメリカ合衆国における『教会』と『セクト』」(一九〇六年)を改訂して『宗教社会学論集』第一巻に収録したものである。改訂の内容については、安藤英治「M・ウェーバーの宗教社会学改訂について」『政治経済論叢』(成蹊大学)第一八巻三・四合併号一九六八年、同著「M・ウェーバーの宗教社会学改訂について」(二)『経済学部論集』(成蹊大学)第二巻第一号一九七〇年を参照。

(2) 「改革熱」が『論集』では「千年王国思想」に改められている。

(3) 「愛の無宇宙主義」の具体的内容についてはイエスにそくしつつ述べるとして、ここではひとまずこの言葉の説明を試みよう。

ふつう「無宇宙主義 Akosmismus」とは、「神のみが唯一真の現実的なものであり、世界は自立的には存在しないという、没世界の教え」を言う。Ritter, Hg. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 1971によれば「無宇宙主義 Akosmismus」という言葉を、それまでそれと混同されてきた「無神論 Atheismus」と區別して、はじめて用いたは、スピノザの体系について述べたヘーゲルであったという (Bd. I, S. 128)。ヘーゲルの『哲学史』によれば、

「人が彼〔スピノザ〕をただ彼が神を世界と區別しないがゆえにのみ無神論と呼ばんとするならば、これは正鵠を得ていないのである。むしろ人はスピノザ主義を同様にしてあるいは一層よく無宇宙主義 (Akosmismus) と呼ぶこともできるであろう。何故ならばそのなかでは世界存在や有限的存在や宇宙でなくむしろ神のみが実体的なものとして妥当し永續することが許されるからである。スピノザは主張する、人の世界と呼ぶものは全然存在しない。それはただ神の一形式で、本来それだけでは何物でもない。世界はなんら真実なる現実性を持たず、これら一切は唯一の同一性の深淵のなかに投げ込まれている。かくて有限な現実には何物もなく、有限な現実はなんら真実性を持たない。在るものはスピノザによれば独り神のみである。」(藤田健治訳『哲学史』下巻の二岩波書店一九五六年一四二―三頁)。

またヴェーバーの自身の用例をみてみるなら、『ヒンドゥー教と仏教』で彼は、仏教徒の「愛の無宇宙主義」に関連して、ドフトエフスキーの老修道僧ゾシマ(『カラマーゾフの兄弟』)やトルストイのプラトン・カラタイエフ(『戦争と平和』)の説く「愛」とは異なつて、仏教徒の愛は呪術的であると述べている。(『223/312』)。両者のうちで「無宇宙主義」の内容に、より近いと思われる、カラタイエフの説く「愛」によれば、「生命がすべてなのだ。生命が神なのだ。すべてがまじりあつて、動いている。そしてこの動きが神なのだ。生命のあるかぎり、神を意識する喜びがある。」この生命のまじりあいは地球儀にたとえられる。その意味は「中心に神がいる。そして、どの水滴もひろがってなるべく大きく神をうつそうとする。そして表面でひろがり、とけ合い、押し合い、つぶれて底に去り、そしてまた浮き上がってくる。」(工藤精一郎訳)。

またヴェーバーはしばしば「愛の無宇宙主義」を、ボードレールの『パリの憂鬱』の中の「群衆」という詩の中の、「神聖な魂の売淫」にたとえる。(例えば 1546/論116)。この言葉の意味するところは、通りを行き過ぎる群衆の誰にでも感情移入できる詩人の想像力にはかならない。

こうした用例からみて、この言葉は、我々をへだたえている現実世界の秩序 Kosmos も神の愛のまえにはむなしなものなのだ、とする神秘主義者の思想のことをさす、と思われる。

(4) ヴェーバーは、「呪術」を、超感性的諸力に対する強制、「神強制」としてとらえ、超感性的諸力(神)に対する祈願・供儀・崇拜、すなわち「神礼拝」たる「宗教」に、対置させる(Wie 257-9/訳38-9)。呪術の支配する世界とは、世俗の事物に超感性的諸力が作用する世界であり、人々はその諸力を操って、世俗的な利益を得ようとするのである。そこでは諸事物は、法則的因果連関ではなく、類似と接合の連関によってとらえられている。その世界把握においては、類感呪術や感染呪術が、誤った科学技術として、盛んに用いられる。それゆえ、「脱呪術化 Entzauberung」とは、こうした事物に働きかけるさまざまな超感性的諸力が一掃されて、世界の中の事物が因果的連関によってとらえられ、人々がその因果的連関にそって、目的(結果)―手段(原因)の関係を立てて、(目的合理的に)行為するようになることを指す、と見てよい(WI 433/22)。それゆえ「脱呪術化」をもたらすのは理論的思考といつてよいが、それは単に目的(結果)―手段(原因)の法則的把握をする理性にとどまるものではない。こうした目的―手段的な理性が充分な働きするためには、その土台となる合理的な世界像が必要であり、この合理的な世界像こそがまず理論的思考が創造しなくてはならないものであった。そしてこの合理的な世界像はふつう宗教的な世界像としてまず構想されたのである。ヴェーバーの考えでは、「ギリシアの科学的思惟」が前者の法則的因果把握の理性であり、後者の合理的な世界像構想こそ古代ユダヤの預言者に端を発するものなのである。むしろ前に関して神に働きかけること(呪術)を直接不可能にしたのは預定説であるが、科学の発展をうながしたのはむしろ預定説の基礎となった合理的な世界像である、とヴェーバーはみていたのである。(Archiv Bd. 21. S. 53/1141-2/F125-6)。宗教的合理的な世界像形成が呪術から科学への進展を促進した」とみるからこそ彼は、「世界の脱呪術化はこのピューリタニズムの場合においてのみ、徹底的に行われた」(Archiv Bd. 41. S. 372/1523/論378)と云うのである。それゆえ古代ユダヤの預言者の創造した宗教的世界像からカルヴィニズムの預定説の世界像への系譜は、宗教的合理的な世界像の系譜と言え、それは「脱呪術化」をもたらすと同時にその前提であったのである。本稿で「脱呪術化」の系譜というのは、こうした宗教的合理的な世界像形成の系譜をさしている。

(5) この、古代ユダヤの預言からカルヴィニズムと、原始キリスト教の愛の無宇宙主義から再洗礼派へ、という二つの系譜に關して、ヴェーバーの興味深い発言がある。

一九一〇年フランクフルトの第一回のドイツ社会学大会で、エルンスト・トレルチは「ストア的キリスト教的自然法と

近代的世俗的自然法」という講演をおこなった。(住谷・佐藤訳『キリスト教と社会思想』ヨルダン社一九八一年収録)。この講演にたいするコメントの中で、ヴェーバーは「救いの確かさ」をいかにして得るかをめぐる極端な対立について述べている。

「一方はあの世俗 Welt の形成を拒否する宗教性であって、……原始キリスト教『Reichentum』のいくつかの部分を確かに構成したところの宗教性である。それはある種の『無宇宙的 akosmische』人間愛である。……他方の極端な対立物はカルヴィニズムの宗教性である。それは所与の秩序だった世俗のなかで、神の栄光を増すことで得られる『証し』の中に、神の子であることの確信を感じる。一方に完全に無定形な愛の無宇宙主義 Liebes-Akosmismus があり、他方に社会政策史にとって実際きわめて重大な独自の態度がある。その態度において、個人は社会的集合体の中へと、その中で彼の魂の救済のために『神の栄光』を実現するべく、組込まれているのだと感じているのである。このカルヴィニズムの独自性は、その精神によって、社会的諸構成体の全内的形態を規定しているのである。……この地盤のうえに発達した人間関係は、いわゆる『ゲゼルシャフト』、『ゲゼルシャフト関係』であり、『人間的なもの』をぬぐいさる『文明』の産物、すなわち交換市場、即物的目的団体なのであって、人格的な兄弟盟約 Verbrüderung なのではない。それに対して、かの愛の無宇宙主義は純粹な人間的『兄弟性』の土台のうえに『ゲマインシャフト』を(生じせしめた)。原始キリスト教とその派生体とがおこなった共産主義は、経験的にはもっとも異なるモテューフを古い自然発生的な兄弟関係 Brüderschaftsverhältnis の伝統に結びつけた。そうした兄弟関係では飲み食いの付き合いが、家族同然の付き合いというものを基礎づけていた。」(GAZsus 469-70)。

この愛の無宇宙主義を温存させている宗教運動として、ヴェーバーはロシアのキリスト教をあげている。ここでは古代キリスト教の神秘主義的思考、「すなわち隣人への愛、それも任意の、だれかれを問わぬ隣人の愛の関係こそが、永遠、無時間、神的なものへの門に近づくことを与えてくれるという思想」が支配している。こうした思想はドフトエフスキーの『カラマーゾフの兄弟』やトルストイの『戦争と平和』などのロシア文学に読みとることができるといえる。(GAZsus 466)。

こうしてヴェーバーにおいて、カルヴィニズムと愛の無宇宙主義との対立は、基本的構態として、すくなくとも一九二〇年の段階において存在していたのである。問題は両者がいかなる広がりを得ていくかである。

(6) この再構成は Schlucher, Wolfgang (Hg.), Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik. Suhrkamp, 1985 との比較検討は別の機会に行いたい。

(7) もちろんパウロは終末を期待するがゆえに世俗に対してはむしろ無関心なのであり(175b/113a-c)、それゆえパウロの影響からだけではキリスト教における禁欲主義の積極的な発展というものは説明できない。またユダヤキリスト教の「超越的創造神と禁欲の結びも決して絶対的なものではない……」(158/論102)ことも確かである。ではキリスト教への禁欲の導入はどう説明されるのか。類型論的には、呪術師的な禁欲が自己救済の方法として合理化されつつ修道院へと発展した(『宗教学』一一節)、ということになるのであろうが、具体的な歴史的経緯はヴェーバーの記述からははっきりしない。ただ上記の記述には「このことはエルンスト・トレルチが、きわめて正当にも、繰り返し明確に指摘している」(158/論102)、という脚注がつけられている。この記述からヴェーバーがこの件に関してトレルチと見解を同じくするのではないかと考えられる。そこで試みにトレルチの見解を「古代教会」という論文(住谷・佐藤訳前掲書収録)に求めるなら、彼はキリスト教における禁欲の起源を、①プラトン主義の悲観的二元論(のちに中期ストア哲学を経て新プラトン主義となる)、②キニコス派・ストア派の教説、③呪術的タブーからもたらされた浄化術が神秘教説と結合したもの(密儀諸礼拝により扭られた)、④グノーシス主義・オリェント主義(キリスト教以前の密儀諸教団の禁欲)、⑤キリスト教自身の二元論、に求められている(147-161頁)。またこうした源泉以外に、第二イザヤがもたした苦難の聖化も禁欲の導入を容易にしたものとして挙げることもできよう。

(8) もちろん教団とともに都市ゲマインデの働きも不可欠である。この点については本稿の姉妹論文である拙稿「ヴェーバー宗教学の研究——その全体的・統一的解釈をめざして——」『ソシオロジ』第三二巻第一号(とくに第二節)を参照してほしい。

文献

ヴェーバーの著作、邦訳の引用、参照については以下の略記を使用する。また頁付けは(原典頁/邦訳頁)の要領でおこなう。
Archiv=Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik (この雑誌の頁が記されている場合は、初版から存在した記述である)²⁾

I=Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. I. J. C. B. Mohr. 1. Aufl. みすず書房、リプリント版、一九七
七/選Ⅱ大塚久雄、生松敏三訳『宗教学論選』みすず書房、一九七二。上Ⅱ梶山力、大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』上、岩波文庫、一九五五。下Ⅱ梶山力、大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』上、岩波文庫、一九五五。下Ⅱ梶山力、大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』

- 神』下、岩波文庫、一九六二。ゼ＝中村貞二訳「プロテスタントイイズムの教派と資本主義の精神」、『世界の大思想Ⅱ―七、ウ
エーバー宗教・社会学論集』河出書房新社、一九六八。儒＝木全徳雄訳『儒教と道教』創文社、一九七一。
- ＝Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. I. J. C. B. Mohr. 1. Aufl. みすず書房、リプリント版、一九七七／
深沢宏訳『ドントゥー教と仏教』日貿出版社一九八三。
- ＝Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. III. J. C. B. Mohr. 1. Aufl. みすず書房、リプリント版、一九七八／
内田芳明訳『古代エダヤ教』I、II、みすず書房、一九六二、六四。
- WuG＝Wirtschaft und Gesellschaft. J. C. B. Mohr. 5. Aufl. Studienausgabe. 1972/宗＝武藤一雄・園田宗人・園田坦訳『宗
教社会学』創文社、一九七六。
- GPS＝Gesammelte Politische Schriften./ロミン＝林道義訳『ロミン革命論』福村出版一九六九
- GAzSus＝Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik. 1. Aufl. J. C. B. Mohr. 1924 みすず書房一九七八
- WL＝Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 5. Aufl. J. C. B. Mohr. 1982/林道義訳『理解社会学のカラモリー』
岩波書店、一九六八。

イグナチオ・デ・ロヨラの服従論

小林紀由

〈論文要旨〉

イグナチオ・デ・ロヨラはマンレサにおける神秘体験によりひとつの世界観を獲得した。彼はこの体験的世界観をその名著『靈操』に示し、かつイエズス会なる組織の活動により、力強く世にそれを実現しようとつとめたのである。イエズス会はイグナチオの世界観実現を目的とし、その目的のために有効に機能するようつくられている。

このイエズス会の中で、イグナチオは服従の徳を強調してやまない。服従は、世界各地に散在し使徒的活動をなす中で、しかも一体の会として結合し、有効な働きをなす要の役割を果たす。服従の徳には、『靈操』においても、様々な書簡においても非常に多様な意味づけが行われている。しかし、この徳が強調された元来の意図が右のイエズス会のあり方とかわかって、会を有効に機能させるためのものであったことは明らかである。

イグナチオはその世界観実現のため、イエズス会において服従の徳を強調せざるを得なかった。言いかえれば服従は、イグナチオの世界観実現のための不可欠の要素となったのである。本論文は、イグナチオの服従関係諸文書を検討し、その意義を明らかにしようとするものである。

〈キーワード〉 イグナチオ・デ・ロヨラ、イエズス会、服従（従順）、世界観実現

序論

イグナチオ・デ・ロヨラ (Ignacio de Loyola, 1491—1556) はその主著『靈操』⁽¹⁾にひとつの世界観を描き出している。その世界観は素朴であり、それだけに力強い。イグナチオの生涯の思想と事業とは全てこの世界観に基づいているように思われる。その世界観は、イグナチオが自らの回心の最終段階で、いわば神秘的な宗教体験により獲得したものである。

一五二二年のこと、すでに神につかえる道に入ろうとの決心を持ち、回心の途上にあつたイグナチオはスペイン東部の町マンレーサに滞在していた。しかし、この時の彼はなお、自らの過去の罪に悩み苦しんでいた。罪に悩みながら、様々な靈の働きかけを感じ、また幻を見た。そして、このマンレーサ滞在の終わりに彼の回心を決定的なものとし、後の聖人を造る宗教体験が起こる。マンレーサ近郊、カルドネル河畔で座っている時であつた。イグナチオはこの時の体験を『自叙伝』の中に次のように記している。

「こうしてそこに座っていると、理性の目が開け始めた。しかし、この時は、示現を見たのではなく、靈的なことと、信仰および学問に関する多くの問題を理解し悟った。これによって非常に明るく照らされたので、すべてが新しく感じられた。このときかれが理解したことはたくさんあるが、それらを詳述することは出来ない。ただ、理性に大いなる照らしを受けたことは確かである。」(A・エバンヘリスタ、佐々木孝共訳)⁽²⁾

イグナチオは「理性」(entendimiento)、「理解する」(entender)、「悟る」(conocer)といった知的能力を現す語によってこの時の体験を表現する。彼は何かを「知解」したのである。そして、その結果「すべてが新しく感じられた」と

いう。イグナチオはこの時、何らか個々の事柄を理解したのではない。むしろ、この体験の結果、彼の心の中では様々な個々の知識が一つの意味ある世界に統一されたのである。幼少の時から教えられた断片的なカトリックの教えや、回心の始めに読んだ本で知ったキリストの生涯や諸聖人の生き方、そして自らの罪をめぐる様々な体験、それら全てにこの時、意味が与えられ、ひとつの目的を持った世界が現れた。その意味でこの時イグナチオはひとつの「世界観」を得たのである。イグナチオの回心以後の生涯は、この世界観を、その創立になるイエズス会の事業により実現しようとしたものにはかならない。

イグナチオはイエズス会の創立にあたり、伝統的修道誓願を全て受け継いだ。すなわち、清貧と貞潔と服従とである。イグナチオの服従論はしばしば、単にその強さ徹底さが強調される傾向にあり、特にまた「軍隊的」などと形容される。しかし、イグナチオは単に服従を強調したというにすぎないのではない。むしろ彼はこの服従をも、他の誓願と同様、イエズス会事業による彼の世界観実現という目的に結び付け、そのための手段として固有の大きな役割を与えているのである。特に宣教派遣について教皇への服従を特別誓願として設定したことは、イエズス会がその活動を広く効果的になし、目的を実現するために重要な役割をはたし、他の誓願や徳にまさって服従を会のきわだった特徴にまで引き上げたと言えよう。

イグナチオの生涯は自らの世界観を実現しようとする活動の生涯であった。そして彼は全てのものをこの目的実現に結び付けてとらえた。イエズス会はそれが組織として具現された姿であると言えよう。さまざまな要素が聖なる目的の向ける有機的に結び付けられ組み上げられる。服従の誓願もその要素の一つである。それも、極めて大きな役割をもった要素なのである。

イグナチオの文書を服従論に注目しつつ読むと、服従について多様の意味づけが行われていることがわかる。例

えば、『靈操』の末尾に加えられた、いわゆる「教会の意見に従って考える規則」⁽³⁾では、カトリック教会を支持し、その内に留まることが力説され、そのための服従、すなわちカトリック教会への服従が説かれている。他方、いくつかの書簡においては、いわゆる『服従の書簡』⁽⁴⁾を最も顕著な例として、苦行(mortificación)の手段として服従の徳が意味づけられており、そして『イエズス会憲』⁽⁵⁾(以下『会憲』と記す)においては、服従はしばしば、イエズス会の一致のぎずな、また派遣(mission)の原理として展開されているのである。

イグナチオの服従論はこのように多面的性格を有しながら、しかもその目的は上述のようにひとつである。本稿においてわれわれは、まずイグナチオがカルドネル河畔の体験で得た世界観を簡潔に示し、その上で上述の各文書を検討し、各文書の服従論をそれぞれの時代的・社会的状況の下に理解しようと思う。この分析によってわれわれは、イグナチオがいかなる時代的・社会的状況に対応しながらその服従論を發展させていったのかを知ることが出来る。これはまた、イグナチオがその実際活動の現場で、いかにその生涯の目的を實現しようとしていったかを理解することにつながるのである。服従論は、イグナチオの世界観実現の重要な一要素だからである。⁽⁶⁾

一 イグナチオの世界観と服従

イグナチオはカルドネル河畔の体験でひとつの世界観を得た。服従の徳もその世界観の中に位置づけられ、意味が与えられている。どのような権威が服従すべき正当な権威なのか、またなぜその権威が正当であるのかを意味づけるのもこの世界観である。われわれはこの世界観と服従の関係を、主著『靈操』とまた彼の教会観の中に見い出すことが出来る。

一・一 「キリストの国」

イグナチオがカルドネル河畔で得た世界観は主著『靈操』に記された二つの黙想、ないし観想到に最もよく現されていると言われる。すなわち、「キリストの国」⁽⁷⁾と、「二つの旗について」⁽⁸⁾の黙想である。「キリストの国」によれば、この世界では一方で、「われら人間の不具戴天の敵ルシフェル」⁽⁹⁾が部下を派遣して人々を墮落させようとし、他方は、「王」⁽¹⁰⁾、「総大将」⁽¹¹⁾としてのキリストが使徒や弟子などを世界に派遣して、「全世界と全ての敵とを征服」⁽¹²⁾しようとしておられる。キリストは自らにらなつて戦う者らに光榮を約束されるのであつて、このようなキリストに従わない者は、「墮落した騎士」⁽¹³⁾と言われるといふのである。「二つの旗について」の黙想はこの世を舞台とした神と悪魔との戦いをさらに強調する。神の陣営の総大将キリストはエルサレムの野に立つ。悪魔が立つのはバビロニアである。両陣営は共に部下を派遣して戦っている。両黙想を實踐する者は、キリストに従ひ神の戦いに従事するよう強く勧められるのである。

この世は神と悪魔との戦いの舞台である。われわれは総大将キリストに派遣され、この戦いに赴き全力を尽くして戦い、「キリストの国」を發展させなければならない。これが、イグナチオがカルドネル河畔で得た世界観の中心である。

イグナチオの服従論はしばしば軍隊的と形容される。確かに上述の黙想に見られる、「総大将」(el sumo capitán general)、「征服する」(conquistar)等の表現は、「墮落した騎士」(pernoso caballero)という騎士道的表現とあいまって、軍隊的表現であり、内容においても、総大将に派遣され征服に従事するための服従は軍隊的要素をも多分に有しているとは言えよう。それは、まさに世界中で闘うキリストの軍隊である。しかし、われわれはこの軍隊的面が、イグナチオの服従論の全体像をとらえるものではないということを忘れてはならない。イグナチオの服従論は多面的

であり、一面をとらえて、それがいかに興味をひく特徴であろうとも、それを全体像に及ぼすことはできないのである。

一・二 イグナチオ的教会観⁽¹⁴⁾

キリストに派遣され世界で闘う主体は「教会」である。地上に存在する教会は、その意味で、まさに戦闘の教会なのである。この教会の中で正当な権威が認められ、服従が徳として評価されるのであるから、イグナチオ的教会観の理解は、彼の服従論を理解する一つの基礎となる。

イグナチオ的教会観は決して、独自、新奇なものではない。むしろ、彼は伝統的カトリック的教会観を堅持していると見るべきである。

教会は第一に、「位階制的教会」(Ecclesia hierarchica)⁽¹⁵⁾であり、その頂点にはキリストの代理者ローマ教皇が立てられている。全てのキリスト者はこの教皇に従属するのである。以下にあげる二つの資料は、このような教会における正当な権威に関するイグナチオの見解を明らかに示している。

(1) 「それ故、私はあなたがたがどのような上長の内にも、われらの主キリストを認め、まったく献身をもって上長の内におられる神を敬い、神に服従するよう修業していただきたいのです。」⁽¹⁶⁾

(2) 「われらの主キリストは、ほかの使徒達にはいわず委任されたものとしての権威を与えられたのですが、聖ペテロとその後継者達にはそうではありません。彼らには、絶えることのない権威が与えられたのであり、また、その権威から他の司牧者達に必要な権威が分け与えられるにたるだけの十分な権威が与えられたのです。」⁽¹⁷⁾

以上の資料により明らかかなように、イグナチオにおいては、教会における正当な権威とは人間的権威ではなく、キリストの権威なのであり、全ての服従は、根本においては、キリストに対してなされるのである。ただし、このキリ

ストの權威は、代理者ローマ教皇に委託されており、さらに位階制的構造に従い、順次下位聖職者に部分的に委託されてゆき、その結果下位聖職者ほど限定された權威を有することとなる。このような權威観は、イエズス会士が、ローマ教皇のみならず、イエズス会総長、さらに自らの直接の上長や下位役員、さらには料理に従事する際には料理人にまでも服従する理論的制度的基礎づけを果たしていると思われるべきであろう。

イグナチオ的教会観はさらに、聖靈論と密接不離の関係を有している。イエス・キリストの聖靈は教会を治め導いており、個人の直接的宗教体験の中にも、教会の戒めの中にも、そして、上長の命令の中にも働いておられるのである。⁽¹⁸⁾ 教会における上長の權威は、上述のように、キリストにより順次委託された權威として正当化され、さらにこの正当化は聖靈の支配なる理論により強化されているのである。この聖靈論と服従論の關係は極めて重要なものであるが、詳細に関しては後(次節末)に論ずることとし、次に諸文書に示されたイグナチオ的服従論の検討に移ろう。

二 「教会の意見に従って考える規則」における服従

『靈操』末尾に加えられたこの規則は、明らかに宗教改革運動を意識し、靈操を終えたイエズス会士が現実の活動の場で、宗教改革運動に惑わされることなく、確固としてカトリック教会の中に留まるよう、いわば予防的意図で記されている。とはいえ、この規則は単に宗教改革にのみ適應されるという性格をもつものではなく、むしろイグナチオの考える正当な「位階制的教会」の中で積極的かつ安全に活動する上の指針となっている⁽¹⁹⁾。そのような規則の中で、服従はまた重要な役割を負わされているのである。

この規則はその対抗宗教改革的性格上、正当な「位階制的教会」への服従を問題としており、直接の上長への服従

はわずかに第十則において触れられるにすぎない。二則から九則においては告解、聖体拝領、修道誓願、聖人の遺物の崇敬等、様々な問題が取りあげられ肯定されているが、それらの問題はいずれも宗教改革運動が批判を向けた問題である。第九則はそれら問題に対する態度の要約であって次のように記されている。「つまるところ、教会の全ての戒めをほめたたえること。そのためには、すみやかに、戒めを守る理由を見つけるよう心がけるのであって、決して攻撃する理由を探してはならないのである。」⁽²⁰⁾これはまさに、対抗宗教改革の精神といふべきものではある。しかし同時に、われわれはイグナチオがカトリック教会内の改革刷新に重要な役割を果たしたことも忘れてはなるまい。イグナチオは当時のカトリック教会の状態に無批判であつたというのではない。この規則は、やはり予防的意図を多分に有し、安全な行動の規準を与えているのだと解すべきである。

従つて、この規則においては、服従は、変動、批判の中にあつても会士を固くカトリック教会内に結び付けておく安全なきざしとしての役割を負わされている。これはイエズス会士が特に、宗教改革運動の激しい地域の中へも、異教徒の中へと同様、派遣されていったという事情があるのであり、従つて、予防的意図とはいへ、やはり使徒的活動を支える積極的意味が込められていると見るべきである。

この規則の書かれた時期はイグナチオのバリ学生時代と推定され、⁽²¹⁾従つて、服従が誓願としてイエズス会に取り入れられる以前の文書であつて、時期的な面からも、この服従に関する論述が、イグナチオ的服従論の本来的意図を表しているとは言いがたい。しかし、内容的には「派遣」と強く結び付いた論述であり、服従論の重要な一側面をなしているといえるのである。

ところで、第十三則は、服従論と教会観、聖靈観の結び付きをよく表しており興味深い。

「われわれは常に全ての事を的確に行うために、自分が白と見ることも、もし位階制的教会が黒だと決めるな

らば、黒なのだと信じるようにしなければなりません。われらの主であり夫であるキリストと、その妻である教会との間には、同じ聖霊が存在され、われわれの魂の救いのためにわれわれを治め導いておられるのだと信じなさい。それは、十戒を与えられたその聖霊とわれらの主によって、われらの聖なる母なる教会は導かれ治められているからです。」⁽²²⁾

正当な位階制的教会は神の霊により治められ導かれている。従って、教会の戒めこそは、最も安全確実に神の意志を行う方法だというのである。イグナチオ自身は実にたぐいまれなる神秘的体験をもった人物であり、彼の信仰はまさに個人的聖霊体験に依拠しているといっても過言ではなく、またイグナチオ自身もそのように自覚していたようである。しかし、彼は聖霊の働きを単に個人的体験によるものに限定してはいない。文献の示すところはむしろ逆であって、彼は、教会の戒め、命令という客観的公的なるものの中に、より確実な神の霊の導きを確認しているのである。彼は確かに神秘家ではあったが、同時に、否それ以上に、教会人であったのである。服従論に関していえば、イグナチオにおいては聖霊論は、教会論と密接不離の關係にあり、教会の命令を強く正当化する役割を演じ、そのようにして聖霊論と教会論とはあいまって教会の命令に対する服従を正当化する理論的根拠となっているということがきよう。

三 書簡における服従

イグナチオはスペイン・ポルトガルへあてた数編の書簡において服従に関する論述を行っている。これら一連の書簡における論述は共通した素材を有しており、それらの素材を集大成した形で最も完成度が高く体系的叙述を成すも

のは、一五五三年三月二六日付の、『ポルトガルのイエズス会士への書簡』⁽²³⁾(いわゆる『服従の書簡』)である。これら一連の書簡においては、しばしば服従の持つ苦行の手段としての側面が強調されている。しかし、各書簡執筆の動機、背景、またイグナチオ的服従論の全体像から考察すると、この苦行の手段としての側面の強調がイグナチオ的服従論の中心的位置を占めるものとは判断しがたい。以下に、『服従の書簡』を頂点とする各書簡の簡潔な要約を試み、そのようにして一連の書簡に現れたイグナチオの服従論の本意を明らかにすることとする。

① 『コインブラのイエズス会士への書簡』(一五四七・五・七)⁽²⁴⁾

『完徳の書簡』と名づけられたこの書簡は、当時熱心ではありながら「必ずしも良い指導を受けていなかった」⁽²⁵⁾コインブラ学院の青年達に、召命に対し熱心であり続けるよう促すとともに、無分別な熱心への危険を説き、分別を得るための手段として服従に励むことを教えている。そのようにして、服従と愛とにより結び付けられ分別ある熱心をもった生活をイエズス会士の理想として描いているのである。

② 『ガンディアのイエズス会士への書簡』(一五四七・七・二九)⁽²⁶⁾

この書簡はまず、イエズス会士が共同生活を行うところでは必ず、一人の上長が立てられ、この人物への服従が保たれることが不可欠であるとの主張から始まる。この書簡全体の執筆意図はこの点を十分に納得させることにあり、その論述の後に具体的な選挙方法に論は及んでいる。

上長への服従の不可欠であることを主張するにあたり、様々な理由が上げられる。あらゆる組織における一致のきずなとしてのかしらの必要性のほかに、服従の徳のすぐれた捧げものとしての価値、また服従の与える生活の安全

さ、心の安らぎ等が説かれている。イグナチオはこれらの点を慎重な言いまわしで「どちらかといえば個人個人の問題」⁽²⁷⁾と評価し、上長への服従が定められる公的な意図がイエズス会全体、また各修道院の一致の維持にあることをうかがわせている。

③ 『コインブラのイエズス会士への書簡』(一五四八・一・一四)⁽²⁸⁾

この書簡は短編ではあるが、非常に強い表現をもって、服従に欠けた宗教的熱心を厳しくいましめている。

イグナチオはまず、服従による秩序を天使的ヒエラルキーの例、よく統治された国家の例をあげて勧告したのち、外面的服従のみではなく内面的な服従、特に意志の服従(後述する「服従の三段階」、参照)を説く。以上の論述の後は、もっぱら服従に欠けた修業、熱心に対する警告にあてられている。

「そして、服従が正しく導いていさえすれば聖なるものである熱心も、(服従に服していなければ)心の真の愛徳と、そしてつまるところ超自然的生命とを奪いとる悪魔の最も効果的な武器とも道具ともなるのです」⁽²⁹⁾

④ 『アンドレス・デ・オビエド神父宛の書簡』(一五四八・三・二七)⁽³⁰⁾

この書簡はイグナチオの依頼により、ポランコが執筆したものである。

オビエドは七年間の隠修士的修業の許可をイグナチオに求めていた。イグナチオ自身はこれをイエズス会の目的及びそれにふさわしい生活様式に関し、会全体に好ましからざる前例を与えらるゝとして慎重な考慮を促すとともに、オビエドの願ひ出の執拗さに対し真の服従の精神の欠如を認め、そこでポランコに対し、オビエドをさとし、真の服従の徳をおさめるよう説く書簡を書くよう依頼している。従って、この書簡は多くの分量を割いて、服従が判断の服従

(後述する「服従の三段階」参照)にまで至る必要性を説いており、その叙述内容の多くは、『服従の書簡』に再論され、時には逐語的に引用されている。それ故、この書簡の理解は『服従の書簡』の理解にとって重要な助けとなるものである。

ポランコはまず冒頭において、会の一致と良き成長のためには服従の守られることがぜひとも必要であることを強調している。その際、会員数の増加にともない、上長間にも階級区分とそれにとまなう従属関係が必要になることに触れ、従ってオビエドは直接の上長であるアラオスに従属すべき旨を確認するのである。彼はまた、服従が全人格を神に捧げる犠牲であると述べ、その犠牲としての側面を述べた後に、上長の内にキリストを見出す服従により一層良く神の摂理に導かれ得る事を説いている。

このように服従の必要性を述べた後、彼は多大な分量を割いて判断の服従の必要性を力説する。判断の服従のないところには、本当の喜びに満ちた服従はなく、また服従は長続きしないものとなり、迅速さにも欠け、上長の判断に対し疑いを抱けば謙遜さにも欠けることとなる。また困難な事を不屈の精神をもってやりぬく事もできなくなり、つまところ全ての徳の完全さに欠けてしまう。判断の一致がなければつぶやき等の悪徳も生まれ、こうして集団の真の意味での一致の堅持も不可能となる。このようなわけで判断の服従は不可欠であるというのが彼の立論である。

この書簡の意図は、オビエドに対し服従の必要性を悟らせ、特に直接の上長への服従を動機づけることにある。それは、彼が特に隠修士的修業という宗教的修業に対し熱心であり、しかも適切安全な服従のくびきを越えてすら修業の実践を望んでいるという背景のもとに記されている。従って、この書簡は、服従を全人格を捧げ、神に最も受け入れられる犠牲であるとして、服従の宗教的修業としての面を強調し、オビエドを服従の実践へと動機づけるとともに、宗教的霊的進歩の実践にあっては特に服従がなければ一層危険であるとの指摘をなし、オビエドを他の修業以上

に服従の修業に向けるよう配慮していると言える。書簡の中心的主張はあくまで、イエズス会がその目的にそって良
く発展するためには服従による従属関係が必要であるという点にあり、その主張に向けオビエドを動機づけるために
服従の苦行の手段としての面が強調されていると解釈するのが最も妥当性のあるところであらう。

⑤ 『ポルトガルのイエズス会士への書簡』（『服従の書簡』、一五五三・三・二六）⁽³¹⁾

この書簡は一連の服従に触れた書簡の中で最も遅く著され、先行する書簡に表れた服従論の様々な要素をもちこ
み、かつたくみに整理された文書である。そのため後代への影響も大変大きく、しばしばイグナチオの服従論の中心
点を最も完成されたかたちで提示したものと受けとめられ、イグナチオの服従論の解釈規準となる文書として扱われ
てきた。この書簡の強調点は、先行する一連の書簡と同様、服従の徳の有する苦行の手段としての側面にあり、それ
故、イグナチオの服従論の中心点が苦行の手段としての側面に置かれ解釈される傾向があったのである。しかし、書
簡というものはその性質上宛られた相手の精神的社会的状況を背景として有し、その状況にあわせて書かれたもので
あって、多くの場合思想を体系的に論じる性質のものではない。書簡は常に、その背後に読み手あるいは書き手には
暗黙のうちに了解されている背景を考慮し、時間的・空間的制約の下にあるものとして解釈する必要があるのではあ
る。⁽³²⁾

この書簡は、ゴンサルヴェス・ダ・カマラ (Goncalves da Câmara) の要請により著されたものである。カマラは当
時のポルトガルのイエズス会について、上長に対する不信により、服従による秩序が欠けている状態であると伝え、
イグナチオに対し上長の人間的能力如何にかかわらず、これに従う服従の必要性を当時ポルトガルの会士達ももつて
いた苦行への熱心と関連づけて論じるように依頼しているのである。

ポルトガルのイエズス会はシマオ・ロドリゲス(Simão Rodrigues)が管区長を務めていた当時、急激な会士の増加、およびシマオのゆるやかな統治、苦行への熱心といった傾向の影響を受けていた。会士は無分別、極端な熱心に走り、街頭での鞭打ちや突飛な説教をする半裸体の説教者などが現れていたという。このような状況を改善するために管区長に任命されたディエゴ・ミロ(Diego Miró)の統治は逆に、彼自身によるあまりに細部にわたる管理により会士の支持をうしなってしまう、彼がその責任を放棄してからは、先述のカマラが派遣されるまで、ポルトガルは頭不在の状況であった。カマラの要請に見るように、当時のポルトガルの会士達を服従による秩序に復帰させるためには彼らの苦行への熱心に訴えるのが最も良策であったのである。そのために、イグナチオの命によりポランコは聖書や聖人達の文書から、服従の徳のとりわけ禁欲主義的特徴を示す論述を収集したのであり、これがこの書簡の叙述に利用されているのである。

以上のような書簡執筆の背景を見ると、問題の書簡において服従が苦行の手段として強調されている事を理由に、イグナチオの当書簡執筆の本来の意図が苦行の手段としての服従の強調にあると判断することには必ずしも妥当性のないことが明らかとなる。書簡執筆の本来の意図は、ポルトガルの会士達を真の服従による秩序へと復帰させることにあったのである。

『服従の書簡』はまず、服従という徳がイエズス会にとっては格別重要な徳であるとの主張で始まる。イエズス会士は他のいかなる修業にもまして、この服従の徳を身につけるよう修業しなければならないのである。その服従とは上長がいかなる人間であるかにかわりなく彼の内にキリストを認め、キリストに従うように上長に従うことであるという。書簡は次のように論じている。「それ故、私はあなたがたがどのような上長の内にもわれらの主キリストを認め、まったく献身をもって上長の内におられる神を敬い、神に服従するよう修業していただきたいのです。」⁽³³⁾

このように服従の徳の本質ともいふべきものを述べた後、彼は十分な分量を割いて、いわゆる服従の三段階、すなわち、実行、意志、判断の服従を説く。単に上長の意志を遂行するという実行の服従は服従の名に値しない。服従は己が意志を捨て、さらに自己の判断を上長の判断に従わせる判断の服従に至って、はじめて完全となるのである。イグナチオはこの論述の過程で、服従が全人格を神に捧げる「全焼のいけにえ」⁽³⁴⁾であると述べ、ポルトガルの会士達の苦行に対する熱心を服従に向けるとともに、反面、霊的な道で服従による分別のくびきをつけずに突きすすむならばいかに危険であるかを指摘している。

服従の三段階に引き続いては、服従を身につける一般的具体的方法について述べられ、また適切な上申が必ずしも服従に反しないことが説明されており、最後にいかなる共同体においても服従による従属関係がなければ、一致の維持は不可能であるとの論述をもって書簡は結ばれるのである。

以上の諸書簡に現れた服従論は大変多面的要素を有しており、イグナチオ的服従論に豊かな宗教的發展を与えているものではあるが、それらはまた共通した特徴をも示している。第一に、服従は無分別な修業に対し、安全な道、神に対する分別ある愛 (*la discreta caridad*) を与える鍵である。第二に、服従はイエズス会の一致を維持するきずなである。イグナチオがしばしば強調する判断の服従は「全焼のいけにえ」として苦行の手段としての側面を与えられるが、根本的にはイエズス会に真の内面にまでもいたる一致を与え、良き發展を促すために必要なものなのである。従って、書簡に現れた服従の徳は、イエズス会士を個人勝手、無分別な修業からイエズス会の生き方(堅実な完徳と隣人への奉仕)の下に結集し、会の一致發展をはかる鍵としての役割をもたされているといえよう。ここにおいても服従は、イグナチオの宗教体験に基づく世界観を、イエズス会という組織により実現する、そのための不可欠な手

段とされているのである。

四 『会憲』における服従

イエズス会の最高規範文書 Formula Instituti は、一五三九年、新修道会創立の討議の後に、イグナチオの手により起草されたものであり、その後、若干の修正を経つつ、幾度か教皇教書により認可を受け、今日では一般に、一五五〇年のユリウス三世による教書 *Exposit debium* ⁽³⁵⁾ に収められた形式で受け入れられている。これは教皇教書という性格上イエズス会の手による変更の不可能なものであり、『会憲』もまたこの文書の權威に基づいて、総会長イグナチオの手により編まれたのである。彼は総会長職受諾後、死に至るまで『会憲』の執筆修正を続けていた。

『会憲』は四種の文書により構成される。第一に、イエズス会志願者に対しイエズス会を紹介し、かつ志願者への質問事項をもった *Examen Primero y General*、第二に最も限定された意味での『会憲』である *Constituciones de la Compañía de Jesús*、やむを得ない両文書それぞれの注釈である *Declaraciones* である。今日の書物では、*Declaraciones* はそれぞれ *Examen*、*Constituciones* 本文の該当個所に組み込まれており、やむを得ない *Examen*、*Constituciones* は結び付けられ、*Declaraciones* をも含めて節ごとに通し番号が付されている。本論文においては *Formula Instituti* 及び以上の四文書を共通性をもつものとして広い意味で『会憲』として扱い、そこに見られる服従論を整理するのである。

『会憲』は書簡とは異なり、世界各地に散ったイエズス会士に共通に宛られたものであり、その具体的規定は各地における適応に非常に広い幅を許したものでありながら、他方イエズス会にとって本質的な規定を普遍的に記してお

り、『靈操』とならんでイグナチオ研究の最重要文献の一つである。『会憲』は通常の規範文書のように各項目ごとに体系的にまとめる手法をとっていない。この文書は入退会の規定から始まり、教育、イエズス会士の生活規定、派遣、会の一致、総会長による統治、会の良好な発展といった具合に、イエズス会士が志願し、修練し、会士となり、派遣され、会の一致の下に活動するその過程を追うかたちで記述されており、従って服従なり清貧なりといった一つの論題がそれぞれの段階で繰り返し記述されている。

さて、そのような『会憲』全体の中で、服従に関し比較的まとまった論述の見られる箇所は、第六部一章と、第八部一章である。⁽³⁷⁾『会憲』においても、書簡において展開されたと同様の服従の内面的完全性に関する論述が、特に第六部一章に見られる。しかし、それは普遍的規範文書といった性質上当然の事ながら、書簡のような力強い表現ではなく、いわば整理された形の論述となっている。例えば、服従の三段階に関しては次のようにまとめられている。

「服従は、実行に関しては命じられたことが果たされる時に、意志に関しては服従する者が命令する者と同じ事を望む時に、理解に関しては、命じられた事を良い事と思い、命令する者と同じ事を感じている時になされる。そして、服従は実行に加えて、命じる者と服従する者との間に望む事や感じる事の一致がない限りは不完全なのである。⁽³⁸⁾」

第六部一章は、イエズス会士が特に服従の徳に秀でよう心掛けるべきことを主張した後、この服従がいかなるものであるかを述べている。それによれば、服従とは、単に命令に従う義務という以上のものである。会士は明らかに命令がないような時でも、上長の心を察し、愛をもって、「十分な機敏さと靈的喜びと堅忍とをもって」⁽³⁹⁾従うべきなのであって、その際「われわれは自らに、全て（の上長の命令）は正しいのだと言ひ聞かせ、盲目的服従（obediencia ciega）⁽⁴⁰⁾をもって、上長が命じる全ての事に反するような自分の考えや判断を否定すべきである」という。そして、あ

たかも、「死体」⁽⁴¹⁾の如く、また「老人の手にある杖」⁽⁴²⁾の如く、「服従において生きる者各々は、神の摂理が、上長を介して、導き治めるままに身をまかせるべきである、とわれわれは考える」⁽⁴³⁾とも言われているのである。

イグナチオはまた、服従においては常に、上長を自分にとってキリストの立場にあるものとして尊敬し、上長の内にキリストを認め、キリストへの愛をもって従うように教えている。真の服従は、そのような愛によって神に捧げられるものであるから、上長の人格如何を問わないのである。このような主張は『会憲』全体に多く散在している。例えば、次のような例をあげられよう。

(1) 「(霊的道に) 進歩するためには、完全な服従に専心することこそ適切であり、また大いに必要なことである。そのためには、上長がどのような人物であってもわれらの主キリストの立場にあるものと認め、内面的尊敬と愛とをもって(従うようにすべきなのである)。……」⁽⁴⁴⁾

(2) イエズス会の下位役員にも服従すべきことを説いた後に「……従っている人間が誰かを見るのではなく、むしろその方の故に(上長や役員に) 従っている方、究極において従っているあの方を見るように習慣づけるべきである。その方とは、われらの主キリストである」⁽⁴⁵⁾

以上の資料から判断すると、まず服従のキリスト教的徳としての内面的価値について言えば、イグナチオは書簡等で深め展開してきた自己の服従論を、『会憲』においては、いわば普遍的表現で整理しているといえよう。しかし、『会憲』に現れる服従論は、上述のような深いキリスト教的徳としての面ばかりではなく、それ以上に、イエズス会の目的、活動と密接な関連をもって強調されている。以後はその面について論じることとする。

イグナチオは確かに服従の徳を大変強調した。しかし、いかに強調したとはいえ、服従とはそれ自体が目的となるものではない。目的は常に彼の世界観の実現にあり、イエズス会の目的として具体化されているものである。服従も

また、このイエズス会の目的のための手段として位置づけられるのである。『会憲』はまず、以上の点を明確に述べている。次の論述に注目したい。

(1) 「当会の目的は、神の恵みにより、自己の魂の救いと完全に配慮するのみならず、同じ強さをもって隣人の魂の救いと完全との助けをなさんと務めることにある。」⁽⁴⁶⁾

(2) 「この目的をより良く達成するために、当会では、服従、清貧、貞潔の三つの誓願がたてられる。……」⁽⁴⁷⁾

(3) 「同様に、修道立願者は上記三つの誓願のほかに、われらの主キリストの現在また将来の代理であるローマ教皇に特別誓願をなす。これは、教皇聖下の命じられるところどこへでも、信仰者の中へも無信仰者の中へも、言い訳もせず何等旅費を求めるともなしに、神礼拝とキリスト教の福利に関することのために、いで行くためである。」⁽⁴⁸⁾

上記引用箇所は、『会憲』中イエズス会志願者が、いわば真つ先に目にするところにあたる。イグナチオは志願者にまずイエズス会の目的を明瞭に示すとともに、服従等の誓願をその目的遂行のための手段として位置づけ提示しているのである。服従誓願の設けられた意図は、何よりも会の目的の助けとなることであつたのである。

では具体的には服従はいかなる面でイエズス会の目的に役立つのであろうか。この点については、特に『会憲』第八部一章に詳しい。以下に若干の抜粋を示す。

(1) 「当会の会士は世界の様々な場所に、信仰者や無信仰者の中に、散在しているが故に、かしらとの一致や会士相互の一致をはかることは困難である。そこでそれだけに一致を促す手段が求められなければならない。」⁽⁴⁹⁾

(2) 「また、この一致は服従のきずなに大いに依拠しているのであるから、服従は常に力強く保たねばならない。そして、修道院から主の農地で働くために送り出される者は、あたうる限り、服従の修練をつんだ者でなけ

ればならない。……」⁽⁵⁰⁾

(3) 「部分部分を組み合わせ、各会士相互の一致と、会士のかしらに對する一致へと至らせる主要なきずなは、われらの主なる神の愛である。それ故、上長と下位の会士がともに神の至高の全善によく一致していれば、彼らも互いにいとやすく一致するであろう。それは、同じ愛が神の全善から下り、また全ての隣人に、特に（イエズス）会のからだに広げられるからである。……」⁽⁵¹⁾

まず第一に、イエズス会において服従が特に強調されねばならない理由は、イエズス会の生き方 (*modo de proceder*) の特性からきている。すなわち、イエズス会士は世界各地に散在して使徒的活動に従事しており、しかも会としての一致を守るためには服従の絶えざる強調が不可欠となるのである。無論、この会の一致は、単に法規的、軍隊的な一致にとどまってよいものではないのであるから、神への愛も強調され、また服従も単に実行の服従にとどまらず、内面的に深められた意志や判断の服従にまで至らねばならないこととなるのである。イグナチオの意図では、まず会の一致の維持のために服従が強調され、それを強固なものとするために内面的な服従が展開されていると見なければならぬ。

終わりに、ローマ教皇への服従という特別誓願について付言しておく。これは、使徒的活動に際し、無秩序ではなく、教会のかしらの判断により必要な所に派遣されることを意図して設けられた服従の誓願であって、イグナチオの服従論にあって最も独自性をもったものであると言えよう。イエズス会士は自ら望む所に出かけるといふのではなく、この特別誓願により派遣され、各地に散在し、しかも服従により一致を保ち、一つの修道会としての活動をなす。それは、イグナチオの世界観に従い「キリストの国」のために戦うためである。そして、服従はイエズス会が一つの修道会として使徒的活動をなし、イグナチオの世界観を実現するための要の役割を果たすのである。

五 結 論

イグナチオはカルドネル河畔の宗教体験において彼の後半生を決する世界観を得た。彼はイエズス会なる修道会を創設し、その事業により、この世界観を世に実現しようとしたのである。イエズス会における服従論がその会の活動の目的と結び付いたものであることは従来からよく指摘されるところであるが、本稿ではさらに一步踏みこんで、イエズス会の目的として記されたものの背後にあるイグナチオの宗教体験にまでさかのぼり、服従論の中心点もまたこの時に得られた世界観の実現という目的のための手段として意味づけられることを指摘したのである。

イグナチオは服従の徳に様々な意味を与えている。本稿ではその三つの面を主に指摘した。すなわち、「教会の意見に従って考える規則」に見られるカトリック教会に留まるくびきとしての面、『服従の書簡』を中心に見られる苦行の手段としての面、そして『会憲』に見られるイエズス会の一致のきずきとしての面である。筆者はこの中で、『会憲』を最も重視する。本文中に論じたように、「教会の意見に従って考える規則」は執筆時期的にも服従論の本来的意図を示すものとは考えられず、また『服従の書簡』に表された苦行の手段としての面は服従を身につけさせるための従属的目的と考えられるからである。『会憲』に表されたイエズス会の一致のきずきとしての面こそ服従の徳の設けられた本来の目的である。『服従の書簡』を重視する考え方には筆者は反対する。しかし、上述のように、イエズス会自体もイグナチオの世界観実現のための手段であると言える。その意味では、イグナチオの服従論がもつイエズス会の一致のきずきなどとしての面もまた従属的目的にすぎない。最終目的はイグナチオの世界観実現にあるのである。服従論もまた他の多くの要素と同様にこの最終目的との関係で考えられねばならないのである。

- (14) この節の内容をめぐって詳しくは拙稿『イグナチオ・デ・ロヨラの服従論』—その教会論的基礎をめぐって—『精神生活』 第二十三号、日本大学神学研究所、pp. 77—86. 参照。
- (15) *Ejercicios Espirituales* [353], MI, Series II, p. 550.
- (16) SOCIUS LUSITANIS, ROMA 26 MARTII 1553. MI, Series I, tomus IV, p. 672. #42 Obras, p. 852.
- (17) CLAUDIO ABASSIAE REGI, ROMA 23 FEBRUARII 1555. MI, Series I, tomus, VIII, p. 461, 462, #42 Obras, p. 952.
- (18) cf. THERESIA REJADELL, VENETIIS 18 JUNII 1536. MI, Series I, tomus I, p. 105, #42 Obras, p. 662.
- (19) cf. Obras, p. 287. 註 167.
- (20) *Ejercicios Espirituales* [361], MI, Series II, p. 552.
- (21) 『靈鏡』 靈鏡刊行会註、イグナチオの書牘、一九五六年、二七—八頁参照。
- (22) *Ejercicios Espirituales* [365], p. 556.
- (23) 註(4) 参照。
- (24) PATRIBUS ET FRATRIBUS CONIMBRICAE DEAGENTIBUS, ROMA 7 MAII 1547, MI, Series I, tomus I, pp. 495—510 #42 Obras, pp. 717—727.
- (25) Obras, p. 717.
- (26) SOCIUS GANDIAE VERSANTIBUS, ROMA 29 JULII 1547. MI, Series I, tomus I, pp. 551—562, #42 Obras, pp. 732—738.
- (27) *ibid.*, p. 558.
- (28) SOCIUS CONIMBRICENSIBUS, ROMA 14 JANUARIII 1548, MI, Series I, tomus I, pp. 687—693.
- (29) *ibid.*, p. 692.
- (30) PATRI ANDREAE OVIEDO EX COMM., ROMA 27 MARTII 1548. Series I, tomus II, pp. 54—65.
- (31) 註(4) 参照。
- (32) この標題のイグナチオのイグナチオ・ロヨラ、Mannuel Maria Espinosa Pólit S.J., *Perfect Obedience, Commentary on the Letter on Obedience of Saint Ignatius of Loyola*, The Newman Bookshop, Westminster, Maryland, 1947. #42

詳細である。一方、この書籍執筆の歴史的背景については John Carroll Futrell, S. J., *Making An Apostolic Community of Love, The Role of the Superior according to St. Ignatius of Loyola*, The Institute of the Jesuit Sources, St. Louis, 1970, pp. 195—213, を推して、本論文の終りに参考を挙げた。

- (33) SOCIUS LUSITANIS, op. cit., p. 672.
- (34) *ibid.*, p. 675.
- (35) *MI, Series III, tomus I*, pp. 373—383.
- (36) この章の表題は、De lo que toca a los admitidos o incorporados en la Compañía quanto a sí mesmo, 「入会者自身（の生かす）について」。
- (37) この章の表題は、De que ayuda para unir los repartidos con su cabeza y entre sí, 「派遣された者たちの間、また派遣された者相互の一致を助長するについて」。
- (38) *Constituciones de la Compañía de Jesús* [550], *MI, Series III, tomus II*, p. 525.
- (39) *ibid.*, [547], p. 523.
- (40) *ibid.*
- (41) *ibid.*
- (42) *ibid.*
- (43) *ibid.*
- (44) *ibid.*, [284], p. 365.
- (45) *ibid.*, [286], p. 367.
- (46) *ibid.*, [3], p. 7.
- (47) *ibid.*, [4].
- (48) *ibid.*, [7], p. 9.
- (49) *ibid.*, [655], p. 605.
- (50) *ibid.*, [659], p. 607, 608.
- (51) *ibid.*, [671], p. 619.

聖典解釈の力学

——ヤーコブ・ペーメの創世記解釈をめぐって——

深澤英隆

〈論文要旨〉 通常の神学的・教会史的聖書解釈史研究では等閑に付されているが、ヤーコブ・ペーメの創世記解釈群は、大規模かつ影響多きものであり、また狭義の聖書解釈学に留まらぬ問題を含んでいる。

本稿ではペーメの三つの著作期を代表する三つの主要著作を選び、それぞれにおける創世記解釈を記述し、特徴づける。その際我々は特にペーメの釈義の変化に注目し、解釈原理・形式・内容の三点からそれを説明すべく努める。各時期の釈義の比較は、創世記へのペーメの関わり的发展と成熟を明らかにすると同時に、ペーメの創世記解釈の恒常的な基本動機をも示す。ペーメの創世記解釈の主たる関心はとりわけ創世記の諸表象や歴史と、自らの神智論的・自然哲学的世界像との統合にあったが、それは同時に伝統内在的・外在的諸理由により、自己と、聖典としての創世記との間に開いた懸隔を克服する試みであった。包括的な解釈行為の一環としてのペーメのこの創世記解釈はまた、聖典と解釈者との弁証法的相互規定の内に行なわれる聖典解釈一般の力動的プロセスを端的に示していると言える。同様の力学はまた、宗教的なるものの伝承一般の根底に潜んでいると思われる。

〈キーワード〉 ヤーコブ・ペーメ、創世記、聖典論、聖書解釈、解釈学、宗教の力学

宗教現象学的類型概念としての「聖典」をめぐる問題については、近年示唆に富む論議が重ねられて来た。⁽¹⁾しかし本稿の直接の主題は、宗教聖典それ自体ではなく、聖典が解釈過程を通じて伝承されてゆく際の力動的な機構の一端を明らかにすることにある。もとより終極的な法則の導出を目指すのではなく、ここでの課題は近世初頭ドイツの神秘思想家ヤーコプ・ベーム (Jacob Böhme 1575—1624) の「創世記」解釈という一特殊例の記述・解明に留まる。しかしあえてこうした関心の下にベームの聖書解釈を考察するには、今述べた聖典論が「宗教学的聖典論」と自己規定するのと同様の理由がある。

「聖書解釈史としての教会史」というエーペリンクの規定⁽²⁾を俟つまでもなく、聖典宗教としてのキリスト教において、聖書解釈は同教の史的展開の根本動因のひとつとなって来た。しかしこれまでもっぱら神学的立場から行なわれた聖書解釈史研究は、我々の関心にとって特に二つの問題を抱えている。第一に、聖書解釈史の跡づけが、他宗教のそれをも含む聖典解釈一般と、そうした解釈過程の機構そのものへの関心に結びつくことはあまりなかった。第二に、論者の神学的立場（それは同時に特定の聖書解釈の立場を意味しよう）が常に叙述に強く反映し、立ち入った真偽・価値判断を含まぬ例は稀である。しかし公平な立場からひとつの宗教的行為として聖書解釈を見るならば、あらゆる真摯な解釈行為は、伝統更新の一環として、等しく何らかの存在意義を持つと言わねばならない。

ベームの聖書解釈がこれまで聖書解釈史研究において全く等閑に付されて来た原因はここから容易に察しうる。⁽³⁾そのグノーシスの傾向に加えて、一軌職人に過ぎず、もっぱらルター聖書に基づき一平信徒として大胆な聖書解釈を行

ったペーメには、神学史としての聖書解釈史に連なることが許されるべくもなかった。しかし通常の神学的前提条件と問題意識とはまた少し別の所から行なわれたペーメの聖書解釈は、それだけになお一層、聖典解釈一般の様々な動因と力動的機構を生々しく示しているように思われるのである。

二 一般的特点

すでに刊本として広く流布していたルター訳聖書にペーメが若年から親しみ、それを日々の糧としていた事は想像に難くない。事実、後年のペーメの思想体系の枠組及び用語の最も根本的部分は、聖書の思想及び言語世界に規定されている。⁽⁴⁾ その場合、誰にとってもそうであるように、ペーメにとっても聖書は、一方で自らの宗教的存立を可能とし、宗教的思考がその内で成立する地平を形造ると同時に、何らかの解釈を必要とする疎隔を伴ったものとして経験される。これは、後に見るようにいわば聖典の根本的両義性とも言うべきものだが、これに加えて聖書に関しては、キリスト教的聖書理解に共通の解釈態度が、ペーメにも端的に見出される。つまり基本的に新約諸文書に対しては内在的な、旧約諸文書に対してはより外在的な立場が採られるのである。ペーメが旧約文書としての創世記を解釈対象とした背景には、まずこうした事実がある。

さてその旧約諸文書の中でもペーメが特に創世記を中心的な解釈対象としたことには、より積極的な理由があるように思われる。⁽⁵⁾ ペーメの思想形成の根底を最も直截に伝える処女作の自伝的記述には、⁽⁶⁾ ペーメを深いメランコリアへと追いやった解決不可能な謎として、真なる天の所在、外的自然の起源、さらには人間と自然のすべてに内在する悪の起源の問題が挙げられているが(191ff.)、ペーメの全著作を通観すると、正にそれがこうした問いを核心として

有機的に成長したものの如く感じられる。ところでこれらの問いが創世記の主題圏と重なり合って来ることは言うまでもない。ここからして、ペーメの世界把握の基礎となり、それに前理解を提供して来た創世記は、ペーメの意識的な思想建設の過程においてあらためて問題化され、再解釈に付されることになるのである。

以下にペーメの創世記解釈を、三つの著作期を代表する三著作に従って検討するにあたって、二つの点を指摘しておきたい。第一に、各著作に共通する特徴として、創世記解釈に先立ち詳細な神・宇宙論的論議が展開されていること、この構成上の特徴はまた、創世記が先行するペーメの体系の立場から解釈されている事実の反映であることがあげられる。従って以下でもその時々⁽⁷⁾の体系の概要を示すことが必要となる。第二に、ペーメの体系の変化を反映していることもあり、ペーメの創世記解釈は時とともに重要な変化をとげる。さらに解釈の範囲・規模の拡大は決定的である。以下に編年的に考察を進めるのもこの理由による。

三 『曙光』における創世記解釈

(a) 概観 一五七五年に現東独領 Görlitz 近郊に生まれたペーメは、初頭教育を終えて後、靴職人の修業に出る。元来内省的な性格の人間であり、早くから宗教的葛藤に苦しんだ事が自伝的記述からうかがえる。一六〇〇年に、終生、自己の神・自然認識の根源として言及した神秘経験を得て後、思索を重ねたペーメは、一六一二年の前半に家業の合間をぬって処女作『立ち昇る朝焼け』(Morgen Rote im aufjgang) 別名『曙光』(Aurora) を書き記した。『曙光』は刊本にして四〇〇頁を越す大著であり、全体は二十六の章に分れる。内容を巨視的に見るならば、章を追って、神・自然の生成系列に沿って記述がなされているが、激しい終末意識と豪放な形象思考に支えられたその記述は、逸脱

と反復の内に、ダイナミックに主題を追求している。

(b) 神と自然 ベーメの生成体系の論理に着目するならば、その最先行者であり、包括者であるのは、言うまでもなく神である。ベーメの体系の発展は、以下に見るように、一言で言えば神性の超越化の深まりにあった。この意味で『曙光』における神はなお自然を超越し切っていない、また後におけるような絶対的一性を獲得していない。神は始めから三位格に自己分節したものととして語られ、また同時に神は神の七つの霊、すなわち「性質」(qualitet)とはほぼ同一視される。三位格は無始無終の三一性であり、実体 (Substanz) や存在 (Wesen) なき「力」(Kraft) そのものである。「父」には永遠性、遍在性などの聖書の表象が与えられるが(特に 9—5ff.)、章を追うごとに否定的性格を帯び、後の体系を予示する。一方父により永遠から永遠に産出される父の「心臓ないし核心」たる「子」は、「全き父におけるすべての力の、湧き出る喜びの源泉」(9—15)として、しだいにベーメの全体系の目的論的性格を統合する中心的位格となる。「聖霊」は「父及び子から発する、全き父における聖なる、沸騰せる喜びの源」(9—21)である。その運動性、作用性のゆえに、特に宇宙生成論では重要な役割を演じる。

以上の三一神にいわば実質的な内容を与えるのが、神の霊的力としての七「性質」である。⁽⁸⁾七性質は、ある時は端的に神とされ、また神の自然、神の諸力、神の体などとも呼ばれる。七性質は神として、ないし神と同様無始無終であり、永遠に自己産出する(93—110)。七性質はまた順序なく相互産出し(93—110)、相互の愛と争闘の内に無限の形象と美を生み出す(9—37; 11—46ff.)が、それはまた差異性と感覚の源である(9—38)。七者は被造物ならぬ「古き霊」であり(14—15)すべての母でありすべてを包括する(2—1, 9—91)。

三位格と七性質の関係は流動的である。最終的には第一—四性質が神の自然として父と、特に第五性質は子と、第七性質は聖霊と同一視されて来るが、一義的ではない。重要なのは、超感性的諸力とされるものの類感性的性質をも

つこの七性質の構想が、『曙光』において神から自然までを統一的に説明し、系統づけることを可能にしたとの事実である。

こうした永遠的な神的自然がしかし外的自然の生成(創世)にまで至るためには、天使長ルチファアの墮罪という宇宙的事件の介入を必要とした。天使は被造物として神の内的分節からは端的に区別される。しかし七性質という靈的力=質料から成り、神の像に似せて造られた天使は、自存的存在としての自由をもつ。ここから三大天使長のひとりルチファアは神より高まらんとして神の怒りを激発せしめる。月下界にルチファアが追放された後、悪染され硬化した旧ルチファア天使界は、神の新たな意志発動により、地及び被造物として形成されてゆく。——以上のヒュブリスとネメシスという古典的神学表象を、ベームは同時に、七性質の概念によりエネルギー論的に描き出す。つまり、ルチファアの反逆と追放を始めとして、「神の怒り」(Zorn Gottes)や意志発動といったベルソナの表象に対しても、七性質の相互作用のモデルによる自然哲学的・環元的描像が付与されるのである。創世過程の叙述も、こうした神の人格的把握と自然哲学的把握との緊張の下に進められる。

(b) 創世論と創世記解釈 『曙光』の後半三分の一において、創世論が一種の創世記釈義の形をとって行なわれる。そこではなお後におけるように形式的・内容的に整った解釈が展開されるわけではないが、しかし逆に言えば、そこにはベームの釈義の根本的動機と構想が最も直接的に露呈しているように思われる。以下に『曙光』における解釈原理及び解釈の形式と内容を順に見てゆくことにする。

さて、興味深い事に、創世記に対するベームの態度はこの処女作においては最も疎遠である。つまり、創世記において本来伝達されんとしているものの真理性をベームは疑わず、その秘義の開示者として立つ一方、文書としての創世記に対しては最も醒めた態度を取っている。解釈作業の根底となる創世記観を、散見する章句からまとめると次の

ようにならう。——モーゼは自ら創世を見たかの如く語っている。それは疑いなく祖先から伝つた傳承に基づくに違いないが、なおモーゼ自身も靈的認識を有したろう。アダムも微細体のころには靈的に創世を觀たが、肉体を持つて後は暗い記憶として保持し、子孫に伝えた。そして今、アダム以来初めて自分が、靈において開き示された秘義を能う限り書き記す(18—25、26—116—118)。後におけると異なり、ペーメは創世記になお不連続性を見、一種の原典批判のような立場をとつて、創世記のテキストの一部の眞理性に疑問を呈する。⁽⁹⁾すなわちペーメはなお後におけるような簡潔な聖靈靈感説に立っていない。それはまた同時に、素朴かつ矛盾的な創世記の章句をまずそのままに受け取りつつそこに多様な、重層的な意味を読み取つてゆくような解釈態度を、なおペーメが自己のものとしていなかったことと表裏一体の關係にあらう。しかしいずれにせよモーゼが記者たる限りでは(しかしその場合それを知る明確な判断規準が示されるわけではない)、創世記の啓示性は疑われない。従つてペーメの積義は、創世記の章句にいわば隠され含まれている神の秘義の開示として進められる。⁽¹⁰⁾

以上の点が解釈原理であるとすれば、次に實際の解釈の形式が問題となる。『曙光』では、後の積義においても基本となる二つの積義方法が扱われている。すなわちここで仮に(一)神・自然論体系的積義、及び(二)自然言語的積義と呼ぶものがそれである。後者は前者に包摂しうるものではあるが、但し、そこでは聖書のテキストの能記シホフアイツ自体が積義の対象となつている点で、語られている事柄の説明的積義を目指す前者と異なつている。この意味でまず後者に触れておこう。

前述のように『曙光』においてペーメは創世記に対し批判的な態度をとつている。後述の神・自然論体系からの積義はそうした超越的態度の端的な表れと言えるが、一方そうした積義と交替にその対極の、いわば聖典への直接的内在を極めて直截に表わす積義方法が『曙光』には見出される。すなわちペーメは、創世を語るルター・聖書のドイツ語

単語を（時には音素にまで）分解し、その音の音韻的印象や発音過程の生理的特質の内に神的秘義の直接的頭れを見、そこに神・自然論的意味を読み取ってゆくのである。例えば創世記冒頭の「天と地を」創りたまえり」(schuff)の積義の一部では (18—57, 58)'

Schuffなる語は舌の上下で発せられ、両顎の齒を合わせるとともに自らを圧縮する。そしてそれが圧せられ、語られる時には、口は再び電光の如くすばやく開けられる／これは、しぶさの靈が壊敗したザリテルをひとつの塊へと強く結集させることを意味する。なぜなら両の齒はその語を保ち、靈を自らの間から除々に発せしめるから。これはしぶさの性質が地と石とを集め固く保持しながらも、他の諸靈がしぶさの靈の上において榮えることを意味する。

『曙光』ではこうした積義が、組織的ではなく、ペーメの構想のおもむくままに、しばしば神・自然論体系的積義を中斷して行なわれる。⁽¹¹⁾この積義自体のいわゆる自然言語 (Natursprache) 論による神智論的基礎づけは後のことに属する。⁽¹²⁾いづれにせよ時に錯綜を極めた、高度に直観的なこうした叙述は、魔術的とも言えるペーメの聖典への内在的態度を示していると言えよう。但し先に言ったように解釈内容という点から見ならばこの自然言語的積義も神・自然論体系的積義の一部として位置づけることができる。

その神・自然論体系的積義の形式的特徴について言えば、まず創世記の引用に対し先に述べた意味での原理的批判がなされ、それから当該引用の一節の含む概念ないし叙述する内容が、最初に概説した神・自然論的体系へと包摂されつつ詳細に再叙述されるという形をとる。もっとも具体的な積義の段取りは様々であり、逸脱も多い。

最後に問題となるのが、創世記解釈の内容である。『曙光』でのペーメの積義は、創世前から始り、創世の第四日、太陽と星々の生成の所で中絶している。多岐にわたるその内容の詳細を示す事は断念し、以下に根本的な特徴と

概要のみを記しておくことにする。(一)、神性及び神の自然と物質的自然とが、ことに前者による形成作用として統一的に説明されてゆく。その基礎となるのが、七性質による描像であるが、⁽¹³⁾ここから、すでに述べたように還元元的把握と人格的把握とが創世の記述において競合して存在する事になる。(二)、創世論においては同時にベームの自然学的關心を反映して、現在ある多様な感覺的事物の起源が説明されてゆく。もちろんその場合の事物の、感覺的諸特徴が注目され、七性質論による解釈の根拠とされる。⁽¹⁴⁾(三)、地動説(太陽中心説)的宇宙像が取り入れられ、太陽系の生成が一方ではベーム自身の体系から、他方では創世記の六日の業の枠組に組み込まれる形で説明される。『曙光』の自伝的部分には、コペルニクス説のもたらした衝撃が生々しく反映している。この衝撃の克服は、創世記とコペルニクスの世界像の融和をもって初めて可能であったと言えよう。

こうした根本特徴の下に展開される創世論によって描かれる創世の概要は以下の如くである——今日の月下界にあたる空間にルチファーが超感性的存在として捕囚された後、⁽¹⁵⁾暗黒の深みの内で神により粗大な土や石が結集され、地となる(18—47ff.)。神の心臓は怒りをとき、暗黒に汎然たる光を与える(18—50ff.) (第一日)。さうに上なる水(神的自然)と下なる水(外的自然)(2—20f., 21—5)との間に境界として天(Feste // Himmel)が置かれる。また地球が自転を始める(30—42ff.) (第二日)。星々の光が生まれ七性質が活化して地上でも天的創造物にならい無限の造形作用が行なわれる(21—9, 21f., 24—1)。同時に神の心臓—永遠の言の作用により、死の中に生命が注ぎこまれる。地土の草木も神の言を内に持ち、全き死ではない(21—9, 24—51, 82f., 24—41)。宇宙空間への愛の到来の熱と衝撃により空間は点火され、運動性が生ずる(35—29ff.)。太陽は宇宙空間の中心であり、神による点火点である。この点火の衝撃から諸惑星が生じ、それらは相互作用をなすと同時に宇宙空間の創造物に形成作用を及ぼす……。

ベームの組織的叙述はこの惑星の生成の半ばまでで終っている。以後の創世とアダムに始る人間史の釈義は次く著

作に委ねられた。

三 『三原理』における創世記解釈

(a) 概観 未完に終わった『曙光』は筆写が重ねられる形でまずシュレーゲン地方の反教會的・神秘主義的思想傾向を持つ知識人、貴族の間に、後にはより広汎にドイツ各地に読者を持つに至った。しかしその特異な自然哲學的思想と激越な社会批判・教會批判が教會の忌避に触れぬわけはなく、翌一六一三年にはゲルリッツ市当局から正式な執筆禁令が出た。沈黙期に入り家業に専念しつつ、また援助者の知識人らとの交友の中で思索を重ねたベーメは、それらの知識人の促しに応じ、一六一七年ごろには再び執筆を始めた。こうして第二作として一六一九年には前作を上まわる大著、『神の本性の三原理の叙述』(以下『三原理』)が成立した。この著作においては前作の諸主題が新たな体系の立場から再把握されると同時に、創世論、キリスト論及び救済論の概要が初めて明示されるに至った。

(b) 神・自然論体系の変化 新体系の要は、「原理」(Principia)の概念にある。⁽¹⁷⁾すなわち『曙光』での七性質が七形態(Gestalt)として根本的に把握し直され、その内の第一と四形態(「光」「苦」「不安」「火」)が第一原理、第五と七形態(「光」「響」「形体」)が第二原理と呼ばれ、それぞれ動的対立の内に神の意識性と存在の多性を生み出す闇と光の实在領域とされるのである。神とその三位格、三原理の関係はなお流動的であるが、原則として第一原理が父と、第二原理が子と同一視ないし深く関係づけられる。これによって神の自然の質的両極性が明確に構造把握され、同時にその対立性の弁証法的必然、さらに父(無意識性、自然性、体性)↓子(自己意識性、靈性)という目的論的方向性が体系に与えられる事になった。

第三原理としてのこの物質界は、『曙光』におけると同様に、ルチファアの墮天が契機となり成立するが、同時に第一、第二原理の対立性を止揚する存在領域として、また対象的自己認識に向けて絶えず顕出と外化へと転回する神の運動の所産として、ペーメの体系に重要な位置を占める。従って第三原理の生成としての創世も、『曙光』におけるより以上に、神の意志の表象のモデルで語られる場合が目立って来る。また、後期のペーメ神智論に重要な役割りを果たす神の「叡智」(Weisheit) = 「乙女ソフィア」(Jungfrau Sophia) が神と創世の媒介項として登場して来る。⁽¹⁸⁾ 第三原理はさらに聖霊の領域として、その無限に多様な形成作用の場とされる。

(c) 創世論と創世記解釈 『三原理』においても、神及び神の自然の叙述に続き、創世論が創世記釈義の形で行なわれる。但し立ち入った釈義がなされるのはアダムとイヴの墮罪までであり、以後は次く著作群を予示するようにキリスト論の概要が中心的主題となる。以下に前章と同様、解釈原理、形式、内容の順で『三原理』の創世記解釈を見てゆく。

『三原理』における創世記評価は前作のそれに比べて、簡潔かつ安定した印象を与える。もはや断片的原典批判の如きものは全く姿を潜め、創世記の「短く冥い」(21-2) 特質はもっぱらモーゼの顔の「覆い」⁽¹⁹⁾ の比喻をもって語られる。悟性において創世記を理解しようとする者は、このモーゼの覆いにぶつかると。創世記の晦冥と素朴さの責は創世記の側ではなく、その真義へと至りえぬ解釈者の側にある。⁽²⁰⁾ このモーゼの覆いを取り除くには、『曙光』におけると同様、霊的認識が必要であると言われる。『三原理』では、未完成であった認識説がより完成された形に近づくと。それと同様にそうした認識が「再生」(Wiedergeburt) 表象と結びく。「私の眼前にもモーゼの覆いがかかったままであったらうし、もちろんそれも大いなる苦悩の種となったらう。しかし私が真珠を見つけた時、私はモーゼの顔に見入り、モーゼが正しく記していた事、自分がそれを正しく理解していった事を見出した。」(10-2, 12-2も参照)

釈義の形式的特徴にも大きな変化が認められる。すなわち『曙光』において、方法的には全く未分化であったものの、大きな役割を果たしていた自然言語的釈義が背景に退き、⁽²¹⁾もっぱら神・自然体系的釈義による精細な創世記述がなされることになるのである。これを可能としたのは何よりもこの期のベーメの思想的発展であろう。『曙光』以来の体系の修正と同時に、沈黙期に吸収した自然哲学的・神智論的概念・用語の独自の解釈を通じての援用が、創世過程の新たな把握を可能としたと言える。⁽²²⁾

解釈内容の特徴を主題別に示すならば、以下のような点が注目される。

(一)、なによりも創世の過程全体とその意義とが、ベーメの体系の全体の内に位置づけられた。つまり神及び神の自然との連関が、まずは前期以来の、しかしはるかに精密な形態論的叙述により微視的に呈示されるとともに、より巨視的な複数のモデルにより把握されたのである。それらのモデルとは、原理論的モデル、⁽²³⁾そして以後ベーメにおいて決定的重要性を持つ神の言行為 (Speechen) のモデル、⁽²⁴⁾ 叡智 = 乙女ソフィアにおける神の自己観照のモデルである。

最後のモチーフの比較的明快な例を示すならば (15—8) ——

神は……エレメント、すなわち天的リンプスから第三原理を生成せしめた。神の靈は乙女の中で、すなわち永遠の叡智の中で自己を再び視、生み出されたるもの、不壊ならぬ存在の内に類比を見出した。その視は神の創成作用 (FIAT) の鋭い収縮 (Anziehen) の内に在り、そして神の創成作用は、その収縮を存在性あるもの (wesentlich) に創った。それが星々、純粹なる第五元素^{フワック・エレメント}であり、秘められたエレメントが安らう神のリンプスから創成作用が抽出したエッセンスなのである。

こうした点に加えて『三原理』では、第三原理の生成の必然性を物語る言明がしばしば見出されるようになる。第三原理は悪に悪染された存在領域であり、三者の内唯一始めと終りを持ち (Gründe)、神の意志に発するもエーテルへ

と帰滅すべき原理だが(6—3, 27—6)、神はマテリア的世界を以って顕現することを欲したのであり(7—28)、創世は神の内に潜在していた奇蹟の顕現作用なのである(21—1)。

□、『曙光』で中絶した神の六日の創世過程は、より簡潔に、しかし体系全体の緊密な連関の中に置かれつつ論じられる。ポイケルトも指摘しているところが、⁽²⁵⁾『三原理』では性的交合、産出のモデルが創世過程の記述において非常に重要な役割を果たす。

△、しかし『三原理』の中心的積義対象となるのは何と言ってもアダムとイヴをめぐる挿話である。その主旨は、生成した第三原理にルチファーに代り置かれたアダムは、微細体を持つ両性具有の天使的存在であったが、本来志向すべき第二原理ではなく第三原理にイマギナチオ向けることにより、天使的存在性を喪失し、「エレメントの女」エヴァを得て人間史の端緒となるといふものだが、ここでのベームの積義の特徴も、創世記の神話的表象を否定するのではなく、そのあらゆる細部に、靈的・自然哲学的現実性を付与せんとするところにある。⁽²⁶⁾すなわち創世記の記述は、実際の精妙な神・宇宙論的事実の「覆い」をかけられた伝達と解されるのである。

四、『三原理』における立ち入った積義はカインとアベルの挿話で終り、最後の数章ではキリスト論及び救済論の概要が示される。イエス・キリストはベームの体系の立場から、第二原理「光」子の、(天的乙女と結合した)マリアにおける人間化として捉えられる。ここではキリスト論に立ち入ることはできないが、積義論との関連で注目すべき一点に言及しておきたい。モーゼの「覆い」との関連で、ベームは明らかに第二コリント書第三章に基づきつつ次のように言う——「かくてモーゼは自らの顔に覆いをかけている。もしその顔を直視せんと望むならば、汝が騎士キリストを己が前に据え、覆いをあげてもらわねばならない。そうすれば、モーゼが角ある生き物ならぬ忍耐ある小羊であり、キリストの死と固く結ばれた存在である事、またその覆いは閉ざされた書だったのであり、英雄が来、その死

によって七つ封印を破り覆いを取り去るまでは我々のよく享受しえぬものだった事を……知る」(20-48、他に17-38、²⁷「²⁷」も参照)。この言明はさしあたり、キリストによる古き契約の更新の理念と、その釈義論的帰結としての予型論的旧約解釈を暗示している。実際こうしたキリスト教的理念と課題に正面から取り組んだのが、最晩年の著、『大神秘』である。

四 『大神秘』における創世記解釈

(a) 概観 『三原理』執筆後、一六二四年の死に至る短い時間に、ペーメは行商の傍ら、また教会や暴徒による迫害の中で、大著から小論考に至る数多くの著作を執筆していった。とりわけ一六二二年末(ないし三年初頭)から一六二三年秋にかけて執筆された一千頁に及ぶ大著『大神秘』⁽²⁷⁾には、後期の思想が集約されている。この書の最大の特徴はしかし、それが第一義的に創世記全体の釈義書であるという点にある。まず神と神の自然の自己展開が叙述されるという構成は他二著と同様であるが、本書は、釈義書として、より創世記のテキストに密着しつつ、全ての章につき精細な解釈が呈示されているという点で、他著と大きな対照をなしている。

(b) 無底と神 中期執筆期の終りから登場した「無」ないし「無底」(Ungrund)⁽²⁸⁾の概念において、神性の絶対的超越化が達せられる。無底は「全一者」「永遠の一者」として、全く述語的規定を許さぬ無限者である。それはまた「永遠のカオス」として無限の充溢者であると同時に、自己把握と対象的な自己認識への原意志を内に持つ。三位格と叡智ソフィアは、神的自然前の純粹神性における無底の自己分節、自己認識の諸契機を意味する。無底、神性の自己展開の運動はこれに留まらず、「魔術的」プロセスを通じて、永遠の、神の自然、父と子の顕現態としての第一、第二

原理の発現へと進む。この神性の最初の原型的外化が「大神秘」と呼ばれる。第三原理の生成と展開もまた以上の神の生成系列の中で把握される――

あらゆる感性的・可感的生命と存在とは、大神秘から、神の知の流出と対象 (Ausfluß und Gegenwurf köstlicher Wissenschaft) から来た。その場合二つのものを考えねばならない。つまり無底の自由な意志と、意志の内なる本体的一者である。これらは共に無底のひとつの対象化であり、神の顕現の根底である。両者は二にして一であり、そこから時間と可視的世界とあらゆる生き物が流出して、被造界となった。⁽²⁹⁾

無(底)とその内的展開としての三位格の概念は、神と自然との分離を達成するとともに、神自身の真の無制約性への突破を可能としたが、この無の領域の概念は体系の他のレベルにおいても、従来欠けていた重要な契機を与えた。すなわち第四性質＝形態における第一原理から第二原理への飛躍が、またそれと存在論的に重なり合う形で、人間の罪性から再生への飛躍が、それぞれ無への環帰を媒介するとされるに至ったのである。

(b) 創世論と創世記解釈 『大神秘』における創世記観は、根本的には『三原理』のその延長上にある。しかし本書では真の聖書記者として常に「聖霊」が前提(明言)される点が目立った特徴となっている。⁽³⁰⁾ モーゼないしモーゼ伝承を再現したエズラ(38―26)を通して語る主体は聖霊であると言われ、後半ではしばしば媒介者としてのモーゼ(エズラ)の名すらあげられなくなる。『曙光』におけるアンビヴァレンツからこの簡潔な靈感説への移行の理由は定かではない。しかし少くともペーメの後期思想を支えた二つの理念が、この靈感説に肯定的な前提を提供したとは言える。

第一に上來述べて来た神＝自然＝創世の言語＝発話モデルによる把握である。ペーメは創世記の成立過程そのものについては特に言及していないが、神の言行為の所産としての創世記という考え方は決して疎遠ではない。

これと密接に結びつくのが万物の記号性格 (Signatura) の理念である。感性的存在はすべて超感性的なものの記号である、という当時の自然哲学に支配的であった考え方は、ベームにおいても異なる存在領域を緊密に結びつける役割を果たす。従ってここでも創世記の言葉、さらにその語る所が、記号として高次の意味（また高次の書き手）を示すとの考えは自明のものとも言える。とはいえこの記号説は同時に外的なもの、外的言葉に對し内的なものを優位に置く存在評価を含むものである。従って『曙光』におけると異なり、創世記の素朴さ、幼なさが讚嘆の對象となる一方（「おお汝、氣紛れなる神よ！汝の何と素朴さのみ好むことか！汝の何たる素朴さで大いなる秘義を示すことか！」⁽³¹⁾）、文字はそのままでは文字に過ぎず、楽器のようなものであり、弾き手としての解釈者次第でどのような性格をもとると言われるのである。⁽³¹⁾

積義の形式上の特徴は、単なる積義範圍の拡大による必要性の結果と云うに留まらぬ大きな変化を見せる。まず自然言語的解釈について言えば、それは再び各章に頻出するようになる。しかし『曙光』の場合とは異なり、もはや創世記のドイツ語テキストは全く積義對象とはならず、もっぱら創世記のヘブライ語人名のみが積義の對象となるのである。⁽³²⁾ まず当該人物の神智論・救済論的特徴・位置が言われた後、名がそれを証する、という形でその人物の名が音素にまで分解され、その印象、音韻論的連想に体系的視点から見た意味が読み込まれてゆく。従って形式的にも内容的にも次にのべる体系的解釈に一体的に組み込まれていると言える。

神・自然論体系的積義はキリスト論、救済論の体系をも加え（以下あらためてこれらをまとめて神智論体系と呼ぶ）、その規模を増す。しかし何よりもベームは、簡潔なテキストに幾重にも及ぶ意味を読み取ってゆくという積義方法を自分のものとした。その背景には読書及び交友していた知識人から聖書積義学に関する教示を受けたことが予想される。ベームにとり、まず創世記の語るすべての事物は自己外の「内的像」(innere Figur) を指示しうる形象である。

その指示の最も基本的なものは、通常「予型論」(Typologie)と呼ばれる、新約の内容の予示であるが、事はそれに留まらない。アブラハムの挿話との関連でペーメは、創世記の史話がキリスト(恩寵)、アダム(自然)、悪魔(闇)を、さらに我々の救済と我々の為すべきこと、また未来の靈的世界を指示すると述べる(48-36ff.)。これらがいわゆる「聖書の四重の意味」の考え方と重なって来ることは容易に見て取れよう。

『大神秘』全体における積義をその積義の意味に従い、また伝統的意味類型論との関連で仮りに分類するならば、以下のような区別が可能であろう。(一)字義的・歴史の意味、(二)神智論的事実背景、(三)神智論の意味(α)神・自然論体系的意味(β)予型論の意味(γ)予徴論的終末論の意味(δ)転義的・モラルの意味)。元来ペーメの積義は決して体系的・図式的構想の下に行なわれたわけではなく、以上の分類も単に発見的な役割を果すに過ぎない。重要なのはまず、重層的な意味相互の間に潜む緊張関係を取り出すことである。まず第一に、(一)と(二)以下全体が、ペーメの言う「史話」(Historia)とその内的意味(像)として対立する。しかし(二)以下にも重大な対立が潜んでいる。つまり一方でペーメは創世記の語る史話の歴史的な事実性を前提としつつ、その事象・事物自体の神智論的事実背景を語るが(二)、他方では史話の史実性を全く捨象したいわゆるアレゴリー解釈(36)を行使する(三)、しかも(二)と(三)の境界は流動的なものであり、また相互排除するものでもない。(四)はいわば字義により語られる歴史自体を高次の自然哲学的・神智論的事実性において基礎づけようとするものであり、一方(三)は字義の全体を、アレゴリーの解体による神智論体系的意味の確立を通じて、またそれを聖霊の真の伝達内容とすることによって、擁護せんとするものであると言えよう。

(三)には字義に代置されるその時々(36)の像・意味連関の性質により、主にペーメの神・自然・宇宙論に関わる(α)、キリスト及び救済論に関わる(β)、終末論的・予言的内容に関わる(γ)、倫理的・実践的内容に関わる(δ)などを区別しようが、すでに聖書解釈史において常にそうであったように、これらは互いに重なり合い明瞭な境界はつけがたい。こと

にペーメにおいては、(b)―(d)の主題である、先在する「言」(Word)ないし「光」としての子キリストの人間化による救済の過程、またそのまねびとしての人間の救済―再生に至る道程、審判と世界再生に終る未来史のいづれもが、すでに神―自然論体系により実在的に基礎づけられており、(a)から(d)は積義での顯れ方においてのみでなく本質的にも密接に結びついているのである。またこの意味において(□)と(○)もしばしば重なり合っているのである。

まとめて言えば、ペーメは「創世記」に、創世よりキリストの受肉による救済に至る神智論的事実経過の記述と、そうした救済史及びその倫理的、実践的帰結を指示するアレゴリカルなメッセージの両者を重ねているのであり、対象となるテキストの記述内容に応じて、積義形式は自由に選ばれ、重ね合わされてゆく。その場合ペーメは史話のあらゆる細部に滞留し、それを読みかえてゆくのである。最後にその積義内容の一端を見ておこう。

六日の業よりカインとアベルの挿話(超自然的挿話が中心となる)までは、前述の積義の意味(□)が中心を占めると言える。六日の業は発達した神智論体系全体の枠組の中で、六形態と詳細に対応せしめられる⁽³⁸⁾。アダムとイヴをめぐる挿話は、人間史成立の発端となった決定的事象として、まずその神智論的背景が詳述される(靈的世界としてのパラダイス、アダムとイヴの秘教的生理学、靈魂論、その他木の実、誘惑の蛇など墮罪過程の個々の表象が詳論される)。さらにアダム―キリストの並行という古来の神学的理念が各々の生の細部の徹底的対応によって追求される。またペーメは墮罪後の神の言葉「おまえ(蛇)と女の間、おまえの裔(Samen)と女の裔との間に私は恨みをおく」に、第二位格「言葉」蛇の碎き手の、イヴのマトリクスへの内在化を見る。これは墮罪により曇った「天的エンス」(墮罪により支配的となった、ルチファーに由来する「怒りのエンス」「蛇のエンス」)に对立する(4)の活性化として全く実的に表象されており、またマリアに至るこの天的実体の遺伝的継承がペーメにとり人間史の基礎的事実となる⁽⁴⁰⁾。

厳密に画定することはできないが、ほぼカインとアベルの挿話からソドムとゴモラの崩壊までの積義では、上述の

□と○が競合して出現しているかに見える。これは、創世記のこの部分に、通常の歴史的挿話と交って、正に神智論的説明を要するような超自然的現象が集中していることと関連がある。従って古来アレゴリーの解釈の好個の主題であったノアの箱舟の挿話では、その細部に神智論的アレゴリーが読み取られ（ノアの三人の息子、舟の三つの階、三原理、七人の乗員、洪水の七日間、七形態、その他、鳥、律法、二匹の鳩、契約の言及び地上の反キリスト性など）関係づけられる一方、洪水自体には神智論的事実説明が加えられる。⁽⁴¹⁾ 同様にソドムとゴモラの崩壊の挿話でも、壊滅に至る出来事からロトらの逃走までが、アレゴリーと神智論的説明の交錯を以て描かれる。⁽⁴²⁾

以後巻末に至る、アブラハム、ヤコブ、ヨゼフと続く「恩寵の系」を中心とする挿話群の解釈では、神智論的アレゴリー解釈が主位を占める。それらがもつばら歴史的・人間史的エピソードから成り、特に神智論的事実説明を要しないことからすれば当然であろう。ペーメはその史実性を前提としつつ、史話に大規模なアレゴリー解釈を加えてゆく。中心主題は常にキリストによる怒れる父、第一原理の宥和、贖罪と、自己意志の無化を通じての我々人間の救済への参与、再生であり、その神智論的プロセスを構成する数多の神学的・自然哲学的契機が、史話のあらゆる事物に配当され、それを埋め尽すのである。

ベルツがペーメのマニエリズム的性格を強調し、神学的立場からその解釈の過剰性を批判するのもこうした積義に關してである。⁽⁴³⁾ もっともこのようなアレゴリー遊戯は、ペーメの自己理解からすれば、聖霊そのものの遊戯(Spielen)なのである――

……モーゼ第一書の記述全体は神の靈の像ないし子型 (Figur oder Vormodellung) であり、そこで神の靈は自然世界及びキリスト世界と戯れているのである。神は聖なる族長らの物語を自らの像の下に予示 (Vornahen) した。我々はあらゆる史話において神の靈の遊戯を、神がキリストの世界と自然界を、また永遠の自然の怒りの内にある悪魔

の世界を予型 (Vormodeln) する様を見る事ができる。(52—51)

同時にこの遊戯の概念がベーメの最終的な創世理解をも規定していることも見逃すことができない。そもそも対立性を含む永遠の自然は無底の自己観照＝遊戯のために生成したのであり(「……無が何ものか (Etwas) の内に認識され、その対立意志において遊戯を得、無底の自由な意志が根底において自己に顕わとなるために……」26—37)かくて大いなる神は自己観照と悦びの遊戯のために、差分性 (Unterschiedlichkeit) へと入って行った(28—38)ベーメにとって創世はこの永遠の遊戯の可視化に外ならないのである——

しかし創世においてこの(永遠の自然の)生誕は庄縮ないし外的可握性 (Compaction oder äusserliche Falschheit) へと入って行き、別箇の作用領域、その自己遊戯となった。(29—8)

五 結語

聖典を中心に据えた観点から見ると、解釈作業の積み重ねと各時代への適用による聖典の聖性の維持・継承を可能とするものは、啓示的規範性、開示性といった聖典の属性に求められることになる。しかし同時に聖典がしばしば様々な要因により、疎隔の下に聖典共同体の人間に現れること、聖典を聖典として維持してゆくのは正にこの疎遠さの克服の努力としての解釈作業に外ならぬことも忘れてはならない。こうした聖典解釈の力動的過程はベーメの創世記解釈に具体的に見ることができる。

ルターの聖書原理がなお強い拘束力を持っていた時代と環境において、思考と生活の上に聖書が広汎な規範的影響を及ぼしていたことは容易に想像できる。ベーメが自己を見出したのもこのような聖典＝聖書の力の場においてであ

った。とはいえペーメがそこに生きていた方の場合も、キリスト教の最初の世紀から始まる解釈の努力の積み重ねの上に維持されて来た場であった。しかもペーメにとって聖書は新たな疎隔の下に現れる。そうした疎隔はとりわけ、聖書の説明力・制御力が及ばぬ事象との直面により、聖書自身の聖典としての閉じた規範性が動揺するという経験よりもたらされた。自然とその無限の感性的多様性の現前が、ユベルニクスの世界象の衝撃が、また三〇年戦争前夜の悪に引き裂かれた世界が、さらにはペーメのそうした苦悩を欲喜に変えたはずの神秘経験が、「謎的なもの」としてペーメに説明を迫って来た。かくしてペーメの世界理解の前提となって来た聖書、とりわけ先に述べた意味で「創世記」は、疎隔とその克服との弁証法的運動の中に巻き込まれて行くことになる。

謎的なものとの直面により、聖典の規範的拘束性があらためて意識化され、問題化される。⁽⁴⁶⁾ その場合聖典の聖典たる所以は、そうした拘束性が単に克服されてしまうのではなく、むしろ危機においてその拘束性がなお「信仰」され、また場合によっては意識的に引き受けられ、必要な意味了解上の改変を通じてその更新の努力がなされる点にある。この過程自体は宗教伝統、時代その他の要因により無限のヴァリエーションを持つ。しかしそこには次のような共通の力働的機構が見出されるように思われる。

解釈過程をまず特徴づけるのは、力の場を維持し貫徹しようとする聖典の側からの働きと、それを打ち破り克服しようとするモメントの側からの作用との対立であろう。しかし解釈が一方的聖典批判ならぬ聖典解釈という方向をとる時、この対立は次のような相補的综合に向おう。第一に謎的なものは、聖典の思想・用語世界によって解釈されることによりその制御しがたい疎遠さを脱する。また他方で聖典も解釈作業を通じて異質なものの解釈に用いられることよって、疎遠な要素を統合され、その拘束力、説明力を新たな領域・次元に広げるのである。解釈者は多くの場合無意識的にこの弁証法的運動の中に巻き込まれつつ、両者の折り合い、静止する一点を求めよう。両運動のこの止

揚点で、破綻しかけていた聖典の地平が再び閉じた地平として回復され、安定した方の場を形造ることになる。ペーメの創世記解釈において見れば、処女作のなお示す創世記との隔り・葛藤は時とともに克服され、最終的には『大神秘』での総合に至る。そこでは一方でペーメの経験・思考世界が創世記の、また広くユダヤ・キリスト教的表象・概念の枠組により把握されて「沈静化」され、伝統の連続体の一部に接合されるが、また他方で創世記の表象世界も、自然(哲)学的・神智論的内実を与えられることにより、新たな存在次元を指示し、また新たな仕方で教済を告知することとなったのである。

このようにして生み出された新たな聖典の場は、⁽⁴⁶⁾あらためて次の世代の聖典解釈にとっての前理解の地平を形造る。⁽⁴⁷⁾この地平もしかし時間の推移による聖典外のコンテキストの変化、その他の様々な内・外在的要因により、再び解釈を媒介とした更新を必要とするようになるのである。

以上見て来たようなメカニズムは、聖典のみならず、意味性格を担いうるすべての宗教財一般の解釈過程に多かれ少なかれ見出すことができよう。宗教伝統一般の伝承・更新の根底には、そうした解釈の力学が働いているように思われるのである。⁽⁴⁸⁾

注

- (1) 小田淑子「聖典への宗教学的アプローチ」『宗教研究』二六五号、一九八五年(二一—四五頁、及び同論文引用文献参照。
- (2) Vgl. Gerhard Ebeling, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift, in: *Wort Gottes und Tradition*, (Göttingen 1964) S. 9—27.
- (3) 通史で論じられた例は筆者の知る限りではない。特殊研究としては以下の一点があげられる(内容については後述)。
Arlene A. Miller, *The Theologies of Luther and Boehme in the Light of their Genesis Commentaries*, in: *Harvard Theological Review*, vol. 63 (1970), pp. 261—308. Eberhardt H. Pätz, *Böhmes Hermeneutik, Geschichtsverständnis*

- und Sozialethik. (Habilitationsschrift. Jena 1961, Masch.-Schr.).
- (4) ハター聖書の語彙のペーメクの影響について詳しくは特記以下を参照。Günter Graf zu Solms-Rödelheim, *Die Grundvorstellung Jacob Böhmes und ihre Terminologie* (Diss, München 1962), II. Teil, IV.
- (5) もちろん創世記は古来最も多く釈義対象となつて来た旧約文書のひとつであった。“Genesis” in: RGGの文獻目録では十七世紀までの主要な創世記釈義が五〇近く挙げられている。但し後述のペーメの『大神秘』は挙げられていない。
- (6) 以下使用テキストは、『曙光』については発見されたペーメの手稿本に基づくJacob Böhme, *Urschriften*, hrsg. von W. Buddecke (Stuttgart 1963) Bd. I 所収のものを、他は以下を用いる。Jakob Böhme, *Sämtliche Schriften* (1730), Faksimile-Neudruck in II Bänden (Stuttgart 1955—1961 S.S.) 引用指示は慣例通り章節番号で行い、本文中に示す。引用文中カッコはすべて筆者の補足である。
- (7) 前述Pätz論文は、錯綜した章構成と反復を通過してもっぱら体系的観点からペーメの解釈原理一般を扱っているが釈義の变化などには触れていない。Miller論文はもっぱら神学的体系の内容の比較を主題としており、解釈学的問題には立ち入っていない。ペーメ理解一般にとつても、全著作期を通じて共通の要素を体系的にとらえるか、変化の相を追うかは、根本的な選択を意味する。本稿ではどちらかと言えばなおざりにされがちな変化の相を追った。
- (8) 「性質」は外にも力 (Kraft) / 状態 (Vmsstand) / 種 (Species) / 源霊 (quel Geist) / 形態 (Gestalt) / 産出 (Gebärung) などとも呼ばれる。七性質の発想の源については色々の議論があったが、黙示録の七つの霊の解釈という以外確実なことは言えない。『曙光』における七性質の名称と基本性質を列挙すれば——(一)しちち (Herbe) の事物の形態・固体化の起源 (一) 甘み (Süsse) の、第一性質への緩和作用 (二) 苦み (Bitter) の、突き破り鋭く運動する性質 (四) 熱 (Hitze) ないし火 (Feuer) 「生命の真の起端」(霊なごし生命の点火) (四) 愛 (Liebe) ないし光 (Licht) 形態性を超えた愛、生命性 (四) 響 (Schall) / 音 (Don) 諸性質の対立性の悦びから生成する楽音、差異性の起源、化形体 (Corpud) すべての体性の起源)。
- (9) 例えば創世記第一章十四—十九節につき、「これらの記述はその著者が高き人モーゼならぬ事を十分に示して余りある。なぜなら記者は正しき神と星とがいかなるものかを認識していないからである。かくて創世は洪水期以前に書かれたものではなく、暗い記憶の内に種族から種族へと、洪水後、人々が再びエビキエリアンのな生活をおくり始めたころまで保たれた。そこで神聖な父祖たちは、そうした世界を見て、忘却されることなきよう……創世を書き記した……」(22—26, 27)。
- (10) 神が人間を造った「土のちり」(Erdenklob) について、「確かにモーゼは正しく記したと言わねばならない。しかしこの

士が何から成り立ったものであるかに関する知 (Verstand) は、モーセによって、その子孫らにとっても文字の内に隠されてあり (... ist Bales dem Mose vnd auch seinen Nach kömigen im Buchstaben ver Borgen Blieden) 今日に至るまで靈はそれを隠し保っていた。それはまた、また樂園に居たアダムにも隠れてあった。しかし今やそれは全く顕わとなる……」(26—117, 118) 以上の引用は、モーセに対してさえも神的秘義の認識を明確に留保していること、また秘義開示者としての自己評価のあからさまな高き(アダム以上!)という二点で、後とは相違を見せている。また靈と文字という聖書解釈の根本語が語られているが、これがヘーメの解釈上決定的に重要な問題として十分に意識されるのも後の事である。

こうした秘義開示の可能根拠とされるのは——それは同時にヘーメの全哲学作業の根底と言われるが——ヘーメの神秘秘験であり (Vgl. bes. K. 19) その体系内解釈としての認識理論の基礎をける靈的認識である。『曙光』ではなお完成した認識説は解かれないが、肉体、星的靈 (siderischer Geist) 、魂的靈 (animalischer G.) ないし魂靈 (Seelengeist) の三分法及び聖靈による第三者の照明が大体の枠組をなす。

(11) それらの場所を示してまへと 8—74 (barmherzig) 19—26f. (Teufel) 18—83f. (Und es war...) 18—86. (Er sprach...) 19—8ff. (Tag) 19—110f. (Nacht) 20—92f. (Wasser)。

(12) 特に 19—72ff. 及び 20—90, 91 の言語論が展開されるが、その中には一言で言えば原言語と言語の指示する対象の諸性質との共秩序的な生成ということが語られている。原言語の断片化としての民族言語 (ドイツ語) もなお原言語の特性を内に秘めているとされるのである。

(13) 超感性的な自然からの感性的自然の生成は『曙光』の存在論における最大の節目であり、難所である。ヘーメは創世論の開陳にあたり「なぜ不可握なる母から可握的な子ができたのか」(Wie ist den ein begreiflicher Sohn aus der unbegreiflichen Mutter worden. 17—19) との問いを發しているが、結局はルチファアの墮罪による靈質料の発火と神の怒りによる靈質料の粗大化・物質化という表象を以て両存在次元を發生的・統一的に説明しようとしている。

(14) 例えは石や「硬い水」の生成 1—6ff. 地上の蛇類の、また雷鳴や電光の由来 15—66 猛獣の起源 15—77f. など。

(15) ルチファアの墮罪を契機とした物質性の発生という考えに類似したものはすでにバラケルヌスにも見出される。Vgl. Paracelsus, Von Verstoffung Icyferi und Adae, in: Paracelsus, *Bücher und Schriften*, hrsg. von J. Huser (Basel 1581—91, Reprint: Hildesheim 1971—77) Bd. I, S. 295—296. auch in: ders. *Sämtliche Werke*, I. Abt. hrsg. von K. Sudhoff (Berlin 1922—33), Bd. 13, S. 260—261. ところで創世記の六日の業の自然哲学的解釈はすでにバラケルヌス爲書

- に見られ (De Secretis Creationis, in: ders. *Chirurgische Bücher und Schriften*, hrsg. von J. Huser (Strasbourg 1605, Reprint: Hildesheim 1977), Appendix S. 102—115) またパラケルススとベームの間に立つヴァイゲルも同主旨の釈義の草稿を残している (Vgl. Fritz Leib, *Valentin Weigel's Kommentar zur Schöpfungsgeschichte und das Schrifttum seines Schülers Benedikt Biedermann*, Zürich 1962) ベームの影響を特定することは難しい。例えば前者ではルチファールの随罪が創世の過程で起こるなど、細かな内容的な不一致は数多い。不可視の天的自然からの可視的自然の生成という両釈義の観点はベームと一致するが、これは創世記釈義という狭い問題にとどまらず、当時の秘教的思想一般の共通地平をなしていた考え方である。とはいえ、自然哲学と神学の結合を摸索していた一部知識人が創世記の自然哲学的解釈に特別な関心を持っていたことは十分予想され、事実ベームの居住地ゲルリッンの一知識人のヴァイゲル宛書簡(一五七九年五月)はそうした関心を物語っている。Vgl. Winfried Zeller, *Naturmythik und Spiritualistische Theologie bei Valentin Weigel*, in: A. Faivre, R.C. Zimmermann (Hrsg.) *Epochen der Naturmythik* (Berlin 1979) S. 120ff.
- (16) Jacob Böhme, *De tribus principis, oder Beschreibung der Drey Principien Göttliches Wesens*, S.S. Bd. 2.
- (17) パラケルススはこの語は三つの「原理的」世界資料としての塩、水、銀、Mercurius、硫黄、Sulphur を表わす (Vgl. Martin Ruland, *Lexicon alchemiae*, Frankfurt 1612, Reprint: Hildesheim 1975 S. 383f.)。ベームがこれら三者を第一の三性質と同一視しており、原理なる語の用法は両者で大きく異なるのである。
- (18) 特に 9—37, 14—87ff., 15—8, 18—23 など を参照。
- (19) 『出エジプト記』第三四章三三節以下、「第二エロント書」第三章、参照。
- (20) 神の言葉、予言の冥は悪魔にそれを知らしめぬためとも言われる (17—103, 105)。逆に言えば理解を防げるのもルチファールの作用である (17—39)。モーゼの覆いとは「カインの教会」の謂であり (20—115)、恣意的な文字信仰の所産である (26—18)。「三原理」では聖霊を真の記者とする言明はなお見られぬが、一箇所で次のように言われる「神はモーゼをして理由なくこのように秘密めいた仕方であつたわけではなから」(10—22)。
- (21) 皆無ではないが、少くとも創世記のテキストの一部が解釈され神・自然論的説明の傍証とされる事はほとんどなく(わずかな例外として Meer 釈、Himmel 釈がある)。以下自然言語的語釈の箇所を挙げる。1—13 (Mercurius), 2—15 (Sal) 6—15 (Meer), 18—37 (Maria), 21—22, 22—85 (Himmel), 22—25 (Barmerzhlichkeit), 22—84 (Immanu-El), 22—81 (Jesus), 22—88 (Christus)。言語論自体は三原理と言語生成の関係を (16—99ff.), またベームの原言語としての (9—6,

10—17, 21—10ff. etc.) 詳述せられ。

- (22) すべてを神の啓示より受容したとの自己証言とは裏腹に、ヘーメがパラケルスス以来の自然哲学、神秘思想から多くの表現手段と発想とを得ていることは明瞭である。とはいえそれらが一種の時代の共有財であったことを考えると、細かな影響関係を一義的に規定することは難しい。ヘーメとパラケルススの関係を扱った以下の貴重な論考もそれを示している。Vgl. Arlene Miller-Guinsburg, *Von Paracelsus zu Böhme: Auf dem Wege zu neuen Bestandsaufnahmen in der Beeinflussung Böhmes durch Paracelsus*, in: Sepp Domandi (Hrsg.), *Paracelsus in Tradition* (Wien 1980). 以下で重要なのは、単なるモナーフ史的還元ではなく、結論に述べる意味において、ヘーメがそれらの用語・概念を、解釈作業を通じて自己の体系に組み入れる過程に注目することであろう。
- (23) 例えは 7—24ff. 参照。
- (24) 例えは 7—23 参照。
- (25) Pauckert, op. cit., S. [13]ff. 例えは 7—31ff. 参照。
- (26) フォットの身体、食事などの描写 10—18ff. 産出と照り 12—10ff. ホウマの創造の自然哲学的背景 13—12ff. など。
- (27) *Mysterium Magnum, oder Erklärung über Das Erste Buch Moses*, in: S.S. Bd. 7 u. 8. 著作時期の決定については Einleitung (Bd. 7) 参照。なおその中でハイケルトは触れていないが、すでに一六一九年のヘーメの Carl von Ender 宛書簡に於て「ヘーメは『ごつて』書へて定との言葉が見え、創世記釈義が早くからヘーメの念頭にあったことが分る (Vgl. Jacob Böhme, *Epistolae theosophicae, oder Theosophische Sendschriefe*, in: S.S. Bd. 9, Der V. Sendschrief, 10)。
- (28) ヴェーメの語を「無」(Nichts) 概念の変遷としてごつて Vgl. "Nichts, Nichtseiendes" in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 6 (Darmstadt 1984) S. 805—836. Minoru Nambara, Die Idee des absoluten Nichts in der deutschen Mystik und seine Entsprechungen im Buddhismus, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* Bd. 6 (1960) S. 143—277, 313—319.
- (29) *Mysterium Magnum*, Kurzer Extract -1, in: S.S. Bd. 8. Vgl. *Signatur Rerum, oder Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen* (1623) in: S.S. Bd. 6, 6—1ff.
- (30) この理解は当時の正統ルター派の理解と一致するが、それがヘーメにおいて、正統的聖書解釈に一般的であった逐語主義とは対極的な解釈に通じることになる。改革後の正統ルター派の聖書理解のごつて Vgl. cf. Robert M. Grant, *A Short*

History of the Interpretation of The Bible, 21963, Cap. 10.

- (31) Vgl. 28—56ff. 楽器の喩えは Signatura への解釈にも用いられている。Vgl. Böhme, *Signatura rerum*, 1—6ff.
- (32) 第二章にヨハネ伝の冒頭句が解釈されているがこれは創世記解釈の範囲外にある。ヘーメのこの変化の背後には、まずはルター聖書のドイツ語に神的意味を付与することの不整合が意識されたこと、またヘブライ語そのもののヘーメ言語論における重要性——五主要言語のひとつ——に基づく判断、などといったことが推測される。但しヘーメはアダムの言語をヘブライ語とはっきり区別しており、これが当時のアダム言語論との対照をなす。
- (33) Vgl. Vorrede-12f., 52—51, 54—17, 60—50' この理念そのものは、とりわけパウロ書簡及び教会説教を通じてヘーメは早くから自己のものとして用いたと考えられる。
- (34) 通常は「字義の意味」(literalischer Sinn)、『パレゴリーの意味』(allegorischer S.)、『転義的』(tropologischer S.)などとして「道徳的意味」、『予徴的意味』(anagogischer S.)の四者が挙げられる。その初期教父時代以来の変遷については以下を参照 Ernst von Dobschütz, *Vom vierfachen Schriftsinn*, in: *Harnack-Ehrung* (Leipzig 1921), S. 1—13, Grant, op. cit., Cap. 9. ヘーメが間接的にせよ直接的にせよ積義形式についての知識を持っていたことは十分に予想される。もともとヘーメはこれらの用語を一度も用いていず、また中世の慣例であったようにこれら四者に基づく解釈を体系的に列挙してゆくというようなこともなかった。
- (35) 以下では、字義の歴史的指示に、それと何ら実在的・事象的關係を持たぬものとして何らかの像・意味的指示が代置される場合をアレゴリーと呼ぶ。すなわち(3)の全体をアレゴリーの意味と呼ぶ。
- (36) ヘルツはヘーメの積義形式を「子型論—人間論的」「子型論—キリスト論的」「キリスト論—転義論的」の三者に大分し、その他思弁的解釈、予言的解釈などとの結合を見る。Paltz, op. cit., bes. 361ff.
- (37) 注(34)文献参照。
- (38) 神話的表象の神智論的解釈は今日の目から見れば再神話化と映るが、一種の非神話化ないし合理的解釈とも言える特質を持っている。ヘーメの合理化的解釈態度はまた次のような細部にも表れている。例えば創世は確かに六日程の時間でなされたが、六日とは六形態を表わす(12—8)。ヘーメはまた曜日と惑星との発生を対応させているが、その場合地球が形成される第一日が日曜日と呼ばれるのは、なるほど太陽は第四日に生成したが、太陽を形成した天的力が第一日の始めに支配的であったことによる(12—8)。なお六日の業の解釈の最終的な形の簡潔なまとめは以下に見出される。Jakob Böhme, *Clavis*

oder Schlüssel (1624), in: S. S. Bd 9, Kap. X.

- (39) Vgl. 18—16ff, 23—4ff. アダム—キリストという対置は、ヘーメにとり神智論的・教済論的事実のレヴェルでの対照性を形成する。参照。これと対立する「蛇の实体」(Substantz)の継承は26—68参照。(Vgl. 46—29)。
- (40) 特に23—29ff. 参照。これと対立する「蛇の实体」(Substantz)の継承は26—68参照。
- (41) 例えば31—36f. 特に子型的意味は、31—24参照。またノアの三人の息子は他の挿話でも三原理のアレゴリーを担うが、一方一箇所ではノアの息子達において実際に三原理がどうあったかが語られる(32—8)。同様の両義性は契約の徴としての虹でも表れる(33—26ff.)。
- (42) Vgl. Kap. 43. 言うまでもなく街に降った火やロトの妻の塩化などは入念な自然哲学的記述の対象となる。また容易に予想しうるように「転義的解釈」予微的解釈にも事欠かない(前者については例えばロトの妻と同時代の教会人とを並行させる解釈 44—33ff. 後者については 43—66の終末論的解釈を参照。また逃亡前のロトらへの迫害と自己自身へのそれとを重ね読むが如き解釈も存在する(43—50ff.)。
- (43) Pätz, op. cit., S. 283f. 382f.
- (44) デルタイはその世界観研究の中で、生の「謎」的なものとの出会ひ、「所与の不可解なものより明瞭なものによる了解」を通じてのその克服、世界観的連関の建設と、このプロセスをいわば發生論的に定式化しているが、これはもはや時代遅れの感を否めぬ世界観類型論の論議とは別に、特に以下の文脈で示唆を富むものである。Wilhelm Dilthey, Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen (1911) in: *Gesammelte Schriften*, Bd VIII (Leipzig 1931) S. 78ff.
- (45) あるいは「了解された世界の側から見れば、聖典の方が「謎的なもの」となる。
- (46) 言うまでもなく一時代の聖典の場は一様ではなく、複数の解釈が拓く複数の地平からなる。その多寡と相互関係はまた解釈の統制機関の性格と深く関わっている。
- (47) ヘーメの聖書解釈の影響は従来ほとんど注目されなかったが、その射程は非常に長いものである。ピニティスムスの反教會的な流れに属する K. Kuhnmann, G. Arnold, F. C. Oetinger, M. Hahn, J. F. Haug の注釈本『新約聖書』Berleburger Bibel (1726—42)『時代からピニティスムス観念論』Schelling, F. X. Baader の『直接ピニティスムスの聖書理解の総論』を訂正したと言える。

- (48) ファン・デル・レーウ以来の、宗教の力学 (the dynamics of religion) の概念と解釈過程の問題との関係についての可能性はすでに以下の論文が示唆している。cf. Michael Pye, Problems of Method in the Interpretation of Religion, in *Japanese Journal of Religious Studies*, Vol. 1, (1974), pp. 107—123. キーヴォルトは体系的宗教学の課題として「静的現象学」に代わる、力動的宗教把握の重要性を強調している。Vgl. Hubert Seiwert, Systematische Religionswissenschaft: Theologiebildung und Empiriebezug, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, Bd. 61 (1977) S. 1—18, bes. S. 13f.

※本稿の執筆過程でマールブルク大学 Kurt Goldammer 名誉教授から貴重な御助言を頂いた。特記して深く感謝申しあげたい。