

ふたつの出会い

——西と東、宗教と音楽——

皆川達夫

ご承知の通りに、今日のわが国の音楽界は、いわゆる洋楽——ヨーロッパ系のクラシック音楽、さらにそのクラシック音楽の影響を受けたアメリカ系のポピュラー音楽の双方の含めた洋楽を、もっぱら受容しております、そして私ども日本人、特に若い世代たちは、日本古来の伝統音楽よりもむしろその洋楽に近親感を覚え、洋楽の楽しみにひたりきっております、ここから、もうすでにひとつの問題がはじまっているかと存じます、本来ならばひとつの民族は、その民族がつくった伝統的な音楽に聴き入るといのが当然であり、またその時代の世相を反映したその時代の音楽に触れるというのが自然のことでありますけれども、われわれ日本人は外国の、ヨーロッパあるいはアメリカの一八〜一九世紀の音楽にむしろ近親感を持っている。このへんに、私たち現代の日本人、日本民族というものの文化あるいは生活の在り方の矛盾と申しますか、二面性というものが、はしなくも浮びあがっているわけでございますが、この事からは、今は聞わないにしても、今日の私の話のひとつのライト・モチーフ、主導動機になる問題でござ

います。

そうした、いわゆる洋楽、もう一度申しますとヨーロッパ系のクラシック音楽、そしてその影響を受けたアメリカ系のポピュラー音楽というものが日本に伝来しました時期、いうならば洋楽事始の時期というのは明治開国期以降とというのが通説でございます、これは現象として確かにその通りでありまして、明治以降、日本政府の積極的な外国文化導入の気運に乗りましていわゆる洋楽というものが国に入って参りました。学校教育においては一切の日本の伝統音楽を拒否しまして、洋楽の理念に基づいた音楽教育が、小学・中学校でなされてきました。そして学校唱歌というものが作曲され、小学校音楽教育における重要な役割を果たしてきました。ここにもまたひとつの問題点がございいます。現在にいたるまで、少なくともここ二十年以前までは、日本の学校教育音楽は洋楽オンリーで進められてきたのであります。日本の民謡とか日本の伝統音楽というものが小学校教育、中学校教育の現場にのせられたことは、少なくともここ二十年の間はありませんでした、そのように、子供のころから洋楽教育が全国的な規模で積極的におすすめられてまいりました。さらに軍隊でございませぬ、軍隊の中に洋楽というものを位置づけまして、軍隊隊というものが洋楽の普及に、少なくともこの戦争までは大きな役割を果たしてきたわけでありまして、さらにもう一つ注目すべきことは、大衆文化とむすびつきまして、たとえば浅草オペラというような言葉で象徴されます通り、大衆音楽も洋楽の普及に大変重要な役割を果たしてきたわけでありまして、そしてそのような基礎の上に今度は本格的なクラシック音楽が、はじめは来日した外国人音楽家たちの演奏会として受容される。さらに音楽取調所というものが設置されることになる。これが現在の東京芸術大学の音楽学部の前身でございます。それにつづく他の音楽大学の卒業生たちが外国に留学し、外国の洋楽のテクニクというものを身につけて帰国する、まあ、それやこれやもろもろの動きがからみあひまして、今日わが国では、場合によってはヨーロッパあるいはアメリカをしのぐほどの洋楽の全盛

を見せております、ひとつだけ例を申しますと、アマチュア運動でございますが、アマチュア合唱というのが世界中でも日本の水準が一番高うございます。それぞれの学校や企業あるいは合唱団体に属するアマチュアたちが、ウィーンであるいはベルリンで合唱祭の金賞を勝ちとつてくるということが、もう珍らしくございません。いわんやプロフェッショナルな人びとの活躍に関しては、皆様ご承知と思いますが、たとえば小沢征爾君であるとか、秋山和慶君とか、若杉弘君といったような人たちが世界の超一流のオーケストラを指揮し、立派な名声を獲得しているわけであります。その点でも日本人というのはまことに不思議な民族でありまして、自分たちの血のなから生み出したわけではないベートーヴェンの音楽あるいはマーラーの音楽を演奏して、世界的な名声を獲得しているということになっているわけであります。

このような日本における洋楽の隆盛というのは、明治開国以降はじめられたというのが一般の通説でありました。ところが、歴史書をひもとくまでもなく、それよりもさらに三百年、つまり今より四百年昔に、実はわが国に洋楽が渡来していたわけでございます、それは申しあげるまでもなく、一五四九年のことでありますが、フランシスコ・ザビエルが日本に渡来いたしました、日本にキリスト教の伝道を開始いたしました。このキリスト教の渡来はそのまま並行して、洋楽の渡来を意味していたわけでございます。注目すべきことでございますが、キリスト教という宗教は音楽を大変重要視し、尊重する宗教でございます、もちろん仏教も神道もそれぞれ宗教音楽をもっているわけでありますが、キリスト教は特に音楽を重要視し、礼拝も音楽と共に進行するというのが中世以来の基本的な行き方でございます。皆様ヨーロッパ音楽の作品をご覧になっておそらくお驚きになられるであらう事実のひとつに、どうしてこれまでヨーロッパの作曲家たちは必ずといっていいほど宗教音楽の大作を残しているのだろうか、どうして今日にいたるまで、ヨーロッパ音楽のひとつの重要なジャンルとして宗教音楽があるのか、ミサ曲とかオラトリオとか受

難曲といったものがどうしてこれ程までたくさん生まれてきているのだろうか。バッハ、ヘンデルは言うに及びません。多少反宗教的な言動が目立っていたベートーヴェンにしましても、例えば「ミサ・ソレムニス」とか、あるいは「カンラン山上のキリスト」といったような名作を残しておりますし、それに、最近映画で大変有名になっておりますモーツァルト。その性格、その生き方は必ずしも模範的に宗教的とは言えないあのモーツァルトも、数々の宗教音楽の名曲、例えば、「戴冠ミサ曲」とか、晩年の「レクイエム」というような大作を残している。それに続く作曲家については枚挙にいとまがありません。シューベルトもシューマンもメンデルスゾーンもブラームスもベルリオーズもブルックナーも、みんな宗教音楽の名作を残している。現代に至りましても、ストラヴィンスキー、あるいは社会主義圏に属するペンデレツキーといった音楽家までが宗教音楽の大作をのこしている。どうしてこれほどまでにキリスト教と音楽の結びつきは深いのだろうか。我々には疑問に思われるわけでありませうけれど、これは中世以来キリスト教のひとつの重要な特徴であるわけでありませう。では、なぜキリスト教がそのように音楽を重要視してきたか。この問題は、私のように歴史を専門にする人間にはお答えできない問いでありますけれども、私なりの素人考えを申し上げますと、キリスト教以外の宗教と申しますか、たとえば仏教の場合にいたしましても、ヒンズー教の場合にいたしましても、目に見えない神様あるいは仏様を目に見える姿に、たとえば仏像を彫るとか仏様の絵を描くとか、神さまの絵を描くといったように、目に見える姿にいたしまして、人間は目で「見る」という行為によって神や仏に接する。そのような傾向が強いように思われます。ところが、ご承知の通りにキリスト教、そしてその母胎となったユダヤ教では、神の像や絵姿を描くことは基本的に許されないわけでございます。その場合、人間は何によって神と結びつけられるかと申しますと、言葉（ヴェルブム）によって神は人間に語り、人間はこの神の言葉を耳で「聞く」。つまり、目で「見る」というより、耳で「聞く」という行為がキリスト教では非常に重要な意味をもつ。そうした契機から、

目で「見る」美術よりも、耳で「聞く」芸術の音楽の方が重要視されてきたのではないかと、存じます、事実仏教にいたしましたが、ヒンズー教にいたしましたがすぐれた宗教美術をうみ出してきております。それに対してキリスト教はもろろんすぐれた宗教美術もございますが、それよりも宗教音楽の方がより深い意味あいをもっていた。以上申しのべましたことがひとつの理由づけになるのではないかと、素人なりに考えております。この点は、むしろ宗教学の先生方の御教示を仰ぎたいところでございます。

いずれにいたしましたが、中世以降今日まで、キリスト教は音楽と深い結びつきをもつて展開してまいりました。そしてヨーロッパ音楽はキリスト教に育まれて成長してきたわけであります。ヨーロッパ音楽がキリスト教の教会の門から外に一步踏み出したのは実は一八世紀、モーツァルト時代になってからのことでありまして、それまでは、ヨーロッパ音楽とキリスト教の教会は完全に一体化した存在であったわけでありました。そのようなわけで、キリスト教の伝来ということは、即、ヨーロッパ音楽の伝来を意味しました。ところで、ザビエルの布教活動——まことにエネルギッシュで敬意に価する仕事でございましたが——いろいろな試行錯誤の歩きもあつたようであります。難しいキリスト教の教義を説明してもなかなかすぐに理解できるものではない。まず、洗礼を受ける最低の条件として、ラテン語の聖歌が一節歌えれば、それでもうキリスト教にしましょう、というわけで洗礼をしてしまったなどということもあるようでありました。また神、とかキリストの訳に困ってしまった、大日様と訳してしまつた。そこで、「大日様を拝みなさい、大日様を拝みなさい」と申しますと、日本人の方は、これに仏教の一派だろうと思つて、青い目のお坊さんがお釈迦様の教えを広めに来たと受けとる。ザビエルはやつとその失敗を気がついて、大日様ではまずいというわけで、ゼス様、イエズ様と言いかえるなどという、いろいろな失敗もあつたようであります。

また、キリスト教の洗礼をうければ、天国に行けると教える。すると日本人は「では、洗礼を受けないで死んでし

まった私の父母や先祖たちは天国にいないのですか」と質問してくる。「さうです」と答えると、「私が洗礼を受けて天国に行けても、祖先や父母たちがそこにいないのなら、洗礼は受けません」と拒否されてしまう。理屈ですね。これは宣教師たちに日本人の祖先崇拜の強さを教えることにもなりました。

まあ、そのような失敗を重ねつつ、キリスト教は次第にこの日本の地に根づくことになってゆきました。

そして、日本人たちは、この外来の宗教はもちろん、外来の音楽に関しても異常と言えるほど積極的に関心を示し、これを受け入れようといえました。フランシスコ・ザビエルが到来したのが一五四九年、その三年後の一五五二年には、もうすでに山口の町で、ミサ・カンタータ、つまり歌ミサが行われていたことが、記録されており、さらにそのしばらく後になりますと、聖週間の諸典礼を全て日本人の信徒による二つのコーラスによって、ラテン語で歌ったというような記録があるわけでございます。カトリックの典礼をご承知の方ならおわかりになられると思いますが、聖週間つまり、キリストの受難をいたむ一週間には、実に数多くの行事が行われるわけでございます。特に聖木曜日、聖金曜日、聖土曜日そして復活祭、などには朝から晩までと言っていいと思いますが、いろいろな行事がとり行われ、従って多数のラテン語の聖歌が歌われるわけでございますが、それを日本人の信徒だけによる二つのコーラスによって歌ったということは、おどろくべきことでありまして、いかに日本人がヨーロッパ音楽の吸収に関しても積極的であったかのひとつの証しになります。このような記録は他にもいくつもございます、ある宣教師は、本国にこういう手紙をおくっております。

「われわれの耳には日本の音楽というのはどうにも理解できない、調子外れに聞える。であるならば、同様に日本人の耳にもわれわれの音楽は調子外れの音楽に聞こえるはずなのだが、不思議なことに、日本人は積極的にわれわれのこのヨーロッパ音楽を聞きたがり、それを自分のものにしたがる」

と言っております。この手紙を裏づけするように、他にも日本人が積極的にヨーロッパ音楽に耳をかたむけ、たとえキリスト教徒でなくても音楽の吸収には熱心であったという記録が散見しております。日本人はこの新来のヨーロッパ音楽に異常ともいべき関心を示している。これは私が最初に申しました今日の話のライト・モチーフと強く結びつくと思います。私も日本人は外来の芸術、外来の風俗、外来の文化に異常なまでの好奇心を示し、吸収しようと思ひます。そしてそれを独特の形で消化し、変形し、受容してゆくという民族でございます。それは何も、天正年間にはじまったことではありません。実は天平の昔から、われわれは常に外来の文化、外来の習慣、外来の風俗、外来の文化に積極的に好奇心を示し、それを取り入れようとしてきた。この点は同じアジア人でも中国あるいはインドの方々とは根本的に違います。ご承知の通りに中国の方々やインドの方々是我々のように積極的に外来の文化をすぐに受容しようとはなさいません。それは、いいとか悪いかとかいう善悪の問題ではございません。善悪とは全く別の問題でありまして、そのために日本の近代化があるいはアジア諸国に先んじて可能になったかもしれません。それが、それと同時にわれわれが払った代償、マイナスの面もあまりにも多かつたことも確かでございます。しかし、少なくとも事実として天平の昔、天正の昔から、そして明治以降今日まで、日本人は、常に外来の文化、今日の私のテーマからすれば外来の音楽に積極的に耳をかたむけ、キリスト教に関心のない人々までがヨーロッパ音楽をとり入れようと努力してきたわけでありまして。

さて、こうした積極的なヨーロッパ音楽受容の努力は、その後さらに熱心に押しすすめられてゆきます。とくに、日本の主要地にセミナリオあるいはコレジオといわれる神学校が設置されるにともない、日本の少年たちのキリスト教教育が積極的に進められます。その日本の神学校の時間表が残っておりますが、なんと驚いたことに毎日、声楽あるいは器楽のレッスンは正課として課されております。毎日最低一時間は正課として音楽を勉強しなければなら

い。さらに日曜日にミサが終わった後、時間があれば自主的に洋楽の勉強をするようにということが規定されております。これではいやが応にも少年の音楽の実力は高まっていくわけでございます。ちょうど時の権力者は織田信長でございましたが、彼は鷹狩りの後で好んで安土のセミナリオに立ち寄って、日本人の少年たちの演奏する洋楽に喜んで耳を傾けていたと記録されております。

このように日本の少年たちにとって、セミナリオあるいはコレジオは充分な音楽教育をほどこしてまいりました。従って、信長の最晩年にヨーロッパに向けて出発いたしました天正少年使節、あの四人の少年たちはすでに日本でもかなりの音楽教育を受けております。従って、彼らは本国のヨーロッパにたどりつきましても、現地の人を驚かせるほどの演奏の素養を持っておりました、たとえばポルトガルにエボーラという町がございます、この町の大聖堂を訪れた時には、司教の要請に応じて臆せず大聖堂にあるオルガンをみごとに演奏し、並みいる人びとを感心させたという記録がございます。このオルガンは今日も残っております。手鍵盤が二段鍵盤、それにペダルもある堂々たる大オルガンでございます。これをとにかくバリバリとまではいかないにしても、まずまず演奏してみせる。当時のヨーロッパ人たちがびびくりしたのも当然でございます。ジパングという地の果てから来た少年たちが自分たちの音楽を演奏してみせる。日本人というのは何と素晴らしい文化民族なんだろうと、彼らに実感をもって証明したわけでございます、今日のジェット時代でさえアメリカからきた青年が長唄を歌う、あるいはお琴をひく、歌舞伎のまねごとをやってみせる、これだけで新聞ダネになります。その四百年前に、見たことも聞いたこともないジパングから来た少年が、自分たちの音楽を演奏してみせる。これは彼らにとっては革命的なショックでございます、ヨーロッパが日本を認識する最上の手段となったわけでございます。その意味で、天正少年節は文化使節、外交使節としての役割を、言わず語らずに立派に果たしたわけでございます。

さて、彼らは帰国いたします。すでに九年の歳月がたち、彼らはすでに立派な青年になっております。驚いたことに、織田信長は本能寺の変で破れ、豊臣秀吉の時代になっております。さっそく彼らは京都にのぼりまして、聚楽第に秀吉を訪問いたし、帰国報告をいたします。もちろん、彼らの最大の願いは日本におけるキリスト教の布教の許可にございましたが、秀吉はこれには適当に言を左右して積極的な結論を与えません。しかしヨーロッパの文化あるいはヨーロッパの音楽に関しては関心を示し、ひとつあちらの音楽を聞かせよということになる。かねて用意した通りに少年使節たちは、西洋楽器による合奏を披露いたします。それに対して秀吉は三回アンコールを要求したということです。信長、秀吉という日本の代表的な権力者とともに、洋楽に関して強い関心を示したのであります。

さらに一七世紀にはいり、一六〇五年（慶長十年）には、この日本の長崎で印刷機を使ってキリスト教のラテン語聖歌の印刷をしています。「マヌアレ・アド・サクラメンタ」、わが国では「サカラメンタ提要」と訳されている本が、印刷・出版されております。この印刷に使いました印刷機械は天正少年使節がヨーロッパからおみやけとして持ってきたものでございまして、この印刷機を使ってキリスト教のいろいろな教理書、あるいはイソップ物語とか、平家物語の抄訳とか、ポルトガル語と日本語の対訳辞典とか、重要なキリシタン版というものを印刷しているわけでございます。そのキリシタン版のひとつとして、「マヌアレ・アド・サクラメンタ」、「サカラメンタ提要」という本を印刷しております。そしてこの本の中に二色刷りでラテン語聖歌が十九曲も、印刷されているのでございます。

譜線を赤インクで印刷しております。五線でございませぬ、それから聖歌の言葉の最初の頭文字も赤インクで印刷されている。それに対して、黒インクでラテン語の歌詞、それから何か旗のような音符がございませぬ、これが十六世紀時代の音符の形でございまして、ふつうのいわゆるオタマジャクンとはちがう「ネウマ」という音符で書かれております。今から二曲、この「サカラメンタ提要」に収められましたラテン語聖歌を私が現代譜に解読いたしましたし

て、そして演奏しましたテープを聞いていただきとう存じます。最初の曲が「ヴェニ・クレアトル・スピリトゥス」(聖霊来たりたまえ)という、カトリック教会で大変有名な、聖霊をたたえた賛歌でございます。

(演奏)

今お聞きいただきましたのが「サカラメンタ提要」に記されました十九曲のうち一曲、「ヴェニ・クレアトル・スピリトゥス」でございます。当時さかんに歌われたもので、今日もカトリック教会で歌いつがれているものであります。ところが次にお聞きいただく曲、名前は「タントウム・エルゴ」(かくも大いなる秘蹟)という曲でございますが、これはいへん異色の作品でございます。「タントウム・エルゴ」という曲は、今日もカトリック教会でさかんに歌われております、有名なキリストの聖体をたたえた聖体賛歌でございますが、この歌詞の聖歌のメロディーはいくつかございます。ところが、これからお聞きいただくメロディーは今日のカトリック教会では歌われていない、大変特殊なものなのです。まず音楽をお聞き下さい。

(演奏)

「サカラメンタ提要」に収められました「タントウム・エルゴ」というキリストの聖体をたたえた聖歌であります。この「タントウム・エルゴ」ということばをもつ他のメロディーの聖歌はございます。それは今日も歌われております。ところが、今聞いて頂いたメロディーはありません。このメロディーはいへん特殊なものでございまして、まず、リズムが変わっております、三拍子です。踊りのような、ワルツのような三拍子で歌われている。そして、はっきりりと長調、ドレミファソラシドの音階によっております、ふつう中世のキリスト教、カトリック教会の聖歌は、長調、短調は非常にめずらしく、いわゆる教会旋法によります。これは音楽の専門の話になるのでくわしくは申しませんけれども、教会旋法という特殊な音階によっております。ところが、今のメロディーは、はっきりとした長

調、よっているのです。このメロディーは今日のカトリックのふつうの聖歌集には見られないものです。私はこれを捜して捜して、捜しぬきました。もちろん日本で捜しても見つかりません。これからお話いたします通りにあの大弾圧によりまして、日本では当時のキリスト教の聖歌の楽譜などというものは残っておりません。日本で捜すことはできない。仕方がないので、ポルトガル、スペイン、イタリアなどの図書館をシラミつぶしに捜しました。ところがおもしろいことに、イタリアの図書館に所蔵されている資料、つまり当時十六世紀にイタリアで出版された聖歌集の楽譜では、「タントゥム・エルゴ」は今日ある形のスタンダードな形でしか残っていません。たとえば、ローマのヴァチカン図書館とかミラノのアンブロシアーナ図書館など、どのイタリアの図書館で調べましても、イタリアの十六世紀の楽譜は今日のスタンダードなメロディーしか残していない。そこで今度はスペイン・ポルトガルを調べました。まあ研究の手の内というか、苦労話というのはあまりお話すべきことではありません。それは私の無力なことを告白しているようなものでございますが、このメロディーを実は七年も捜しました。七年目ようやくスペインの図書館が所蔵していた十六世紀のスペインの地中海域だけで歌われていた聖歌集に、このメロディーがあったのであります。このメロディーは、今日スペインでも歌われておりません。その当時に、スペイン・ポルトガルで歌われていた。それらの国ぐから来た宣教師たちが、自分たちの生まれ故郷で歌われていた、おそらく子供のころから歌い慣れていた「タントゥム・エルゴ」のメロディーを日本に持って来て、一六〇五年に長崎で出版させているわけですね。その点でこのメロディーは大へん注目すべきものでございまして、日本音楽史、あるいは音楽交流史の上に貴重な問題を投げかけている音楽であります。これに関してあまり詳しくお話する時間がございませんのが、残念です。

さて、以上のように上げ潮にあった日本のキリスト教の布教、そしてそれにともなったヨーロッパ音楽の受容は、ご承知の通りに一六一三年の徳川幕府による禁教令の前に、全ては瓦壊いたしました。キリスト教の信仰は禁ぜら

れ、それに伴って、ヨーロッパ音楽というものも邪教の具として、全ての楽譜も全ての楽器も破棄されてしまったわけでございます。従って今日の私たちは、わが国の天正期におけるヨーロッパ音楽の隆盛をただ記録で知るだけでありまして、具体的な資料としては、ひとつとして持つことができない状態にあります。それでは今お聞かせしました「サカラメント提要」はどうして残ったのか。日本で印刷したものを本国に何部か送ったから、生きのこることが出来たのでございます。その本国におくった分が、例えばローマのヴァチカン図書館とか、あるいはロンドンのブリテッシュ・ライブラリー（大英図書館）などに残っている。さらに、当時、中国は日本司教管区でありました、従って日本で印刷したものを、中国へ送りだしました。そこで北京の図書館などで残っていたというように、外国に運び出されたからはじめて、命をまっとうすることができたわけでありました。楽譜がそのようでありますので、いわんや楽器、そして上げ潮にあったこの洋楽伝来の風潮は全て無となり、そして二百五、六十年の後の明治期になってヨーロッパ音楽が再導入され、今日のがわが国のヨーロッパ音楽、洋楽の普及の黄金時代にいたった、とこういう次第でございます。全ては消滅し、全ては破壊されてしまった。長いあいだ人びとは、そのように信じてまいりました。

ところが実は、ひとつ細くて、そして強い糸が思いもかけないところに形をかえて残っていたのでございます。それは九州の生月島のかくれキリシタンの祈り、オラシヨでございます。

平戸という島はご承知と思いますが、その平戸島の沖合に生月島がございます。この島はかくれキリシタンの島でございます。今日、約一万の方が住んでおられますが、そのうちの二―三千世帯はかくれキリシタンであろうと言われております。この方々は幕府の厳しい弾圧の下に仏教徒になったことを宣言いたしますが、心の中ではキリスト教の信仰を持ちつづけてきました、毎年一度ずつ奉行所に呼び出されて踏絵を踏む時は、足をきれいに洗ってそっと踏めや、と教えあつて、とにかく一応踏絵を踏んで家に帰ると、縄でつくったムチ（おペンテンシャ、告白、後悔と

呼ばれる)で自分の体を打って、神様のお許しを求めて敵しい弾圧時代を生きぬいてきた人々、これがかくれキリシタンでございます、ところが、七代あるいはそれ以上にわたるかくれキリシタンの信仰は、次第次第に仏教あるいは神道、さらに土俗宗教の影響を受けまして、キリスト教の教義とは異った独特の宗教形態を持つにいたりまして、今日かくれキリシタンの方々のお宅に伺いますと、まず正面に天照大神の祭壇が必要以上に大きく置いてございます。彼らは忠実な氏子で、お祭りになれば一生懸命にみこしをかつぐ神教徒であります、それからお座敷に伺うと、これまた必要以上に大きな仏壇がありまして、ご先祖のご位牌が、ちゃんと並んでございます。ところが、納戸神と申しまして、人目につかない納戸の長持の奥などに、マリヤのメダルだとか、キリストの像だとかいうものが隠してあります、これを拝んでいるわけでありまして、ただしこのキリスト教もいつの間にか混淆宗教になってしまいましたので、理解したい宗教行事がいくつかございます。お祈りを始めますと、その横には仏教徒が忌むところのお刺身とかお酒を並べておきます。何でそんなことをするかと言えば、幕府の役人がふみ込んだ時に、「只今宴会中です」と言う、そのために宗教行事にお刺身とか、お酒を並べておく。もっと注目すべきことはお葬式でございます、亡くなった方がありますと、まずお寺からお坊さんをお呼びいたしましたして、ありがたいお経を唱えていただくわけですが、その間に男がだんだん減りまして、人目につかない座敷に集まりまして、今やってる仏教のお葬式は間違いだから、「取消し」というお祈りを始めるのです。そしてそのお坊さんがお帰りになると、出ていってもう一度、キリスト教式のお葬式をする。「モドス」というのですが、要するに「戻す」わけです。この習慣を今でもやっておられる。はじめは幕府の目をごまかすカモフラージュの手段が、今やひとつのかくれキリシタンの本質的な宗教儀式として変容してしまっているわけでございます。またマリヤは幼な子のキリストを抱いて星空で、三日月の上に立っている姿が普通でございますが、何度も描きなおしているうちに、どうも三日月の上に女の人が赤ちゃんを抱いて立って

いるとは結得できない。ここは島でございますから、三日月がいつの間にか、小舟になってしましまして、雲が波になり、健康そうな漁村のおかみさんが、大きな胸を出して、チョンマゲ姿の男の子に乳を飲ませているというように、マリヤやキリスト像をいつの間にか身近な人物に変形してしまう。

そうした、生月島のかくれキリンタンの方々が約一時間かかって唱えられる祈りがございます、これがオラシヨというものでございまして、この語がラテン語の「祈り、オラツィオ」から出ていることは予想がつくわけでございます。今からその一時間かかるお祈りの一番前のお祈りを聞いていただきます。

(演 奏)

いま小声でボソボソ言っておりますのは、オラシヨを始める前に神様を呼び出すところです。神様は大勢おられます、コウシロウ様ですとか、パライソ様、天国まで神様になってしまいうけですが、パライソ様ですとか、黒瀬の辻のバブロー様ですとか、殉教者たちの名前です、さらに竜宮の姫様まで神様になって呼び出されることもあるわけです。これから始まるお祈りをちょっとお聞き下さい。

(演 奏)

約一時間かかる祈りのその最初の部分をお聞きいただきましたが、いかがでございましたでしょうか、おわかりになるところもあれば、全くわからない所もございますね、これは実はラテン語のなまったものでございます、「ですばいてろひひりよえとすべりとさんと三つのびりそうな一つのすすたんしよの……」デウスとは神、パイテというのはロパートル、父でございますね、フィリヨはフィリオ、息子。エトはエット、そして、スペリトサントは聖霊でございますね。三つのビースーナ、ベルソーナ、位相。ひとつのスタタンシヨとは、実体でございますね。つまり「三つの位相を持ちながら、一つの実体であるところの神なる父と子と聖霊の名において」というキリス

ト教の三位一体の教養を、なまっただラテン語で語っているわけでございます、ところが、この方々は、これがラテン語であるとは夢にも思っておられません。「唐言葉デスタイ」、中国語であると言っておられるのですね。「ラテン語でございます」というと、目を丸くしておられるわけです。全く意味はわかっておられません、しかし、先祖から教わったものである、これを唱えれば、諸悪は退散し、豊年になり、大漁になると信じておられるわけでありませぬ。これを習う場合には、悲しみの季節と申しまして、キリストの受難を悲しむ四旬節の時だけです。そして、昔は外に見張りを立てて、教える者と教えられる者とが真夜中にふとんをかぶって教えたと言われております。もちろんこれを紙に書くことはできません。紙に書けばそれだけで証拠になりますから、全部口伝でございます。その全くわけのわからない祈りを延々一時間、オラシヨとして唱えられるわけでありませぬ、しかしこれも当然変形がございます、あて字をなさいませぬ。例えば、バプティスマ、洗礼でございますね。これでは覚えられない。ところが、バプティ島という島の名前にすれば覚えられるわけで、いつの間にか洗礼が島の名前になってしまう。あるいは、マリヤは丸屋さんという。八百屋さんか、魚屋さんみたいにつこうなお店があると思えば覚えられます。このようにして、キリスト教の信仰はどんどん違ったものに変形してしまっているわけでございます。

さて、そのかくれキリシタンの方々のオラシヨの結びのところに、歌オラシヨ、つまり、メロディーをつけて歌えるオラシヨがございます、今からその歌オラシヨの一曲をお聞きいただきます。

(演奏)

オラシヨ一座（全体を一座と申しますが）のおしまいのところに歌われる歌オラシヨのひとつでございます、今、聞いていただきましたのが、「うぐるりよぎ」という歌オラシヨでございます、ラテン語では、「オ・グロリオザ・ドーミナ」（栄光あふれる女主人よ）つまり、聖マリアをたたえた賛歌でございます、他にも「らおらて」とは、

ウルガタ訳ラテン語の詩篇第一一六篇。それから「なじよう」とは、例のシメオンの賛歌が歌われるわけでありませぬ、只今の「オ・グロリオザ、ドミナ」という聖歌、これも、今日の聖歌集にはないものです。今日ヨーロッパでは歌われていない聖歌です。これも、さきほどと同様に、スペイン、ポルトガル、イタリアの図書館をシラミつぶしに捜しまして、やはり七年かかったわけでございますが、前の曲と同様に、イタリアのタイプのメロディーと、スペイン・タイプのメロディーと二種あることがわかりました。かくれキリシタンの歌っていらっしやるメロディーは、人によって、集落によってかなり違います、今日は時間がございませんのでいろいろのタイプを比較してお聞き頂けません、集落ごとに違う。ところが全然違うものを何曲も五線譜にしまして、上下に並べて比較してゆくわけです。そうしますと、人によっては歌い方に違いはあっても、上がる方向、下がる方向は、だいたい一致するのですね。その動き方は個人差や、集落によって違いますけれども、メロディーのベクトルとでも申しましょるか、方向性はだいたい共通しております。そしてそのメロディーの方向性にならう、「オ、グロリオザ、ドミナ」を捜してまいりますと、これも、イタリアの図書館にあるイタリア・タイプのメロディーには全く合わない、ところが私が七年かかってようやく見つけたスペインの図書館にあった、一六世紀に出版されたスペイン・タイプのローカル聖歌とは合うのです。今から私がスペインで見つけました、オリジナルのメロディーを聞いていただきます。

(演奏)

これが一六世紀、スペインの南の地域、とくに、サラマンカとか、グラナダなどで歌われていたローカル聖歌、スペイン特有の聖歌でございます、このメロディーが今から四百年前、スペイン、ポルトガル系の宣教師によって、日本にもたらされ、かくれキリシタンたちの先祖に教えられた。そして、本国ではもうすでにすたれてしまった、全く歌われていない聖歌が、なんと四百年たった今日でも、形をかえて、九州のはじの離れ小島の、かくれキリシタンに

よって、歌いつがれている。しかし、四百年の間にそれは、擦り切れ、擦り切れて、今聞いていただきました流麗なメロディーはどこかに飛んでしまっている。その擦り切れ、擦り切れたところを、もう一度お聞き下さい。

(演奏)

まるで、御詠歌か、何かヨイトマケの音楽みたいになっておりますけれども、このメロディーのベクトルは、一六世紀のスペインの聖歌のものを残している。それに、オリジナルのメロディーでおわかりいただけただけ通りに、一節から三節まで。違う言葉が同じメロディーで三回くりかえして歌ってましたね。こういうものを有節歌曲と申します。われわれがふつう歌う歌というのは、一番、二番、三番と言葉は違っても同じメロディーを繰り返す形をとります。この有節歌曲の形が、オラシヨにもちゃんと保存されているわけでございます。この事実を発見して、私は深い感動を覚えました。音楽というのは非常に弱いものがございます。音楽を聞いたからといって何の腹の足しにもならないし、金もうけにもならない。しかし、その弱い音楽が、四百年の間、あの極限状況にあった、かくれキリシタンが生きたことのひとつの大切な糧として、いまだに生きつづけていた。しかも、それは、今日もう本国では歌われなくなってしまう、一六世紀の古いスペインのローカル・メロディーであります。それが、今なおこの九州の離れ小島で歌われ続けている。生命をかけて歌われつづけている。この事実の前に、私は改めて、信仰というもの、さらにまた音楽の強さというものを、思い知らされたわけでございます。

これ以上、何の補足も必要と思いませんので、そろそろ話をおしまいにさせていただきますが、最後にひとつ、是非ともお聞きいただきたいメロディーがございます。それはこの生月のかくれキリシタンの方々が、オラシヨ一座が終わりまして、お開きにする時に歌う、「サン・ジュアン様の歌」という歌でございます。日本語でございますので充分おわかりいただけると思えますが、この歌詞が大変また感動的な歌詞なのでございますので、ご紹介致します。

まず一番。

「ああ前はな、前は泉水やな

後ろは高き岩なるやな

前もな後ろも潮であかするやな」

これが一番でございます。

これは中江の島という、生月島と平戸島との中間による無人の岩島を歌っております。この島でサン・ジュアン様と呼ばれる殉教者をはじめ多くのキリシタンたちが処刑されました。今でも生月のかくれキリシタンたちはこの島が天国に一番近い島と信じ、その岩からしたり落ちる水を聖水として、洗礼その他に使用しております。前にしたり落ちる水、そして高い岩壁と、この島の情景を歌っているのです。

二番は、「ああこの春はな、桜の花かやちる。ちるやな、

また来る春はな、つぼみ開くる花であるぞやな」

おわかりいただけたと思います。今年の春はもう桜がみんな散ってしまつた、前の家のご隠居もキリシタンの科でつかまつて、殺されてしまつた。サン・ジュアン様も虐殺されてしまつた。人びとが桜の花のように散ってしまう春である。しかし、また来る春はつぼみ開くる希望の花である。かくれキリシタンたちの切なる願いがこめられているわけです。

「ああ参ろうやな、参ろうやな

パライソの寺にぞ参ろうやな

パライソの寺と申するやな、広いな寺とは申するやな

広いな狭いな我が胸にあるぞやな」

これは泣かせます。さあ一緒にパライソの寺、天国に参りましょう。パラダイスというのは遠い、そして広い所だと言います。しかし遠いとか近いとか、広いとか狭いというのは、我が胸にあるのだ。自分の心の問題なのだ。信仰というものの在り方を見事にズバリと怖いまでに言い切った歌のように、私には思われます。

四番、

「ああしばたやま、しばたやまな

今はな涙の谷なるやな

先はな助かる道であるぞやな」

しばたやまというのは生月島の南の断崖にある殉教の聖地でございます、キリシタンの男が、女房と子供を連れてこの断崖の下に隠れておりました。ダン竹という腰の低い竹がありますので、安全と思つて身をひそめていたのでございましょう。ところが子供が泣いていたか、あるいは遊んでいたのでしょうか。それを舟に乗っていた役人に見とがめられました。役人はすぐに舟から降りて磯に登つて、親子三人を切り殺しました。その三人の霊を祀つたのがしばたやまのダンヂク様でございます。従つて、今日でもかくれキリシタンの聖地でございますが、かくれキリシタンの方々は絶対に舟で行く楽な方法をとられません。それは役人がやった事でありますから、どんなにつらくても山の方から約三百メートルもあるような絶崖を降りてお参りいたします、私もちょうど雨が降り出した時にここにまいりました。狭い道で何度もころんで着物を泥だらけにしてこの聖地にまいりました。

「しばたやま、しばたやま

今はな涙の谷なるやな」

この涙の谷というのは、ご承知と思いますが、マリヤ賛歌「サルヴェ・レジナ」の中の言葉でございます。それにひっかけているわけです。

「涙の谷なるやな

先はな助かる道であるぞやな」

それでは、この四節の歌を聞いていただきます。

(演奏)

これ以上の言葉は不要かと存じます。まとまらない話を、ご静聴いただきましたことを、ありがたく御礼申し上げます。(拍手)

体験と共同性

島 田 裕 巳

日常的な現実を越えた世界を表現し、提示しようとする際に、現実の枠に縛られた日常言語を使うことは出来ない。そこで使われるのが、比喩ないしはたとえであり、中でも特にメタファーの使用される必然性が存在する。メタファーに仮託して聖なる世界が初めて語られることになる。教祖と呼ばれる人間たちが、メタファーを積極的に使うのは、まさに彼らが日常的な現実を超越した宗教体験をしたからで、その宗教体験は、メタファーを通して共同性を獲得することになる。

例えば、神という存在を表現しようとする際には、父や母といったことはメタファーとして使用され、神と人間との関係は、家族における父子関係、あるいは母子関係の延長線上に理解される。そして父のような存在であった神は、やがて父そのものに近くなっていくとともに、家庭における現実の父の地位を神に近付けていく。父は神の如く家庭に君臨することになる。もし、家庭における父の姿が神の在り方とかけ離れてしまったならば、その時、父というメタファーはその機能を失う。メタファーと現実とは、相互に支えあう関係にあるわけであ

る。

こういったメタファーと現実との関係に着目する必要がある。共同体運動の山岸会においては、「鶏」が重要なメタファーとして機能している。会の創立者ともいえるべき山岸巳代蔵は、養鶏家としての長年の経験に基づいて独自の養鶏法を考案し、それを「山岸式養鶏法」と名付けた。彼は、この養鶏法には青年期から考え続けてきた理想社会実現の方法が組み込まれているとし、その普及を通して理想社会の実現を図ろうとした。その意味で、山岸式養鶏法は、山岸の体験に共同性を獲得させるための媒介であったと考えることが出来る。

山岸の説くところによれば、山岸式養鶏法で飼われた鶏の社会は、人間の理想社会のモデルとなるべきものであった。養鶏法を実践し、その方法についての認識を深めることによって、鶏を飼う人間は、理想社会を構成する原理を知ることになる。養鶏は、この点で教育的効果を發揮する。さらに、養鶏という行為自体が金儲けの手段であり、養鶏を導入した農家の物質生活の安定に寄与することになる。山岸は、物質生活の安定を基礎にして、対立・抗争のない理想社会が実現されるという考え方に立っていた。

ここにはメタファーとしての養鶏と、理想社会建設という現実の運動との間に存在する相互依存関係を見ることが出来る。しかし、この相互依存関係は、矛盾をはらんでいるとも考えられる。つまり、養鶏法のメタファーとしての有効性は、養鶏法の実践による養鶏の現実的な成功によって支えられている一

方、養鶏法に組み込まれた原理についての理解なしに、養鶏の成功は不可能だったからである。山岸自身には、全体像が把握されていたかもしれないが、一般の会員には不可能であった。そこに、その後の山岸会の歴史を規定する要因が隠されていたといえよう。

現在の山岸会の共同体においては、養鶏法の再構成が行われ、共同体自体の生活の仕組みの中に「法」が体现されているという考え方がとられている。理想社会実現の方法が、養鶏法の中から、共同体の生活の「法」に移行することによって、メタファーとしての養鶏法はその役割を終え、メタファーと現実との相互依存関係に見られた矛盾は回避されたことになる。しかし、理想社会実現の方法が共同体の仕組みの中に封じ込められたことによって、その方法は共同体の外側に広がっていく道を失ったことになる。そこに、新たな矛盾の発生する余地が生まれたのである。

動物の宗教的象徴性・豚

松村 一 男

これまで二回の発表の狼、蛇に続き、今回は豚を取り上げてみたい。これまでもそうであったように、次の前提から論をすすめる。(一)宗教的象徴性は、あくまでも他の存在——豚の場合なら、主として他の食用家畜——との関係の枠組のなかで決定

される。それぞれの地域、時代では宗教の環境が異なり、象徴性には違いがあると考ええる。□しかし、ものそれ自体に固有の象徴性の契機があるとすることに反対するわけではない。人があらゆる時代、土地において人であるのと同様、豚の場合も他の動物と異なる固有の性質があり、異なる時代、地域でも共通な象徴性の一面を示すと考えるのである。

問題を考える出発点として、ワイダ・マナブ氏による優れたシカゴ『宗教辞典』の「豚」の項を要約しておく。まず最初に豚の宗教的特質として、四点が挙げられている。

- 1 不浄にして、同時に神聖。
- 2 悪魔が好む。悪魔が人をさいなむのを止めさせるための餌として用いられる。
- 3 特に浄めのための犠牲獣として用いられる。
- 4 地下界的で、冥界の神や力によく捧げられる。

こう述べた後、個別地域の例が、古代メソポタミア、エジプト、古代ギリシア、ユダヤ、インドウー、東南アジア、メラネシアの順で紹介される。メラネシアが含まれていることは高く評価できるが、四点の全てを満たす地域が一つもないことは問題が残る。豚の象徴性を別な風に纏めてみることをここでは試みてみたい。

例として、古代ユダヤ、古代ギリシア、中世アイルランド、現代のパプア・ニューギニアを挙げる。ユダヤは旧約聖書での食物規定の重要性から、またギリシアはワイダ氏の云う四つの特質をほぼ満たしていることから外せない。アイルランドとパ

プア・ニューギニアは豚が重要であり、しかもユダヤとは異なる価値が与えられているので、取り上げておく。

ユダヤにおいて豚が不浄とされ、食べることを禁じられている理由についてM・ダグラスは、豚が牛、羊、山羊といったほかの家畜とは異なり、ひづめはあるが反すうせず、従って家畜の枠から外れており、清らかで食べるに適した家畜とはされず、その反対に不浄とされたと述べる。豚それ自体の性格からでなく、分類との不一致から不浄観が生じたという考えは、恐らく正しい。不浄のシンボルとしての豚は新約聖書でもゲラサの悪魔つきや放蕩息子のためとに引かれている。しかしなぜひづめが分れ反すうする家畜のみが相応しい食物とされるようになったのかという理由は述べられていない。

古代ギリシアでは豚は女神デメテル（と娘ペルセポネ）に対してよく捧げられる。デメテルの祭テスモポリアは市民の夫（そして恐らくは子供も）をもつ女たちが中心であり、男は勿論、女でも未婚者や子供は参加しない。女たちは夜、大地の裂け目に豚を投げ入れ、前年の腐った豚を代りに出してくる。これは種子に混ぜて畑に撒くと豊作になるといわれる。このように、豚は穀物豊饒女神と関係が深く、女たち、しかも古代ギリシアでは子供を生むものとしての側面が何より強調された妻たち、によって用いられ、その腐敗物は豊作をもたらすと考えられた。ここには、豚—女—豊饒という観念連合が認められる。

中世アイルランド、つまりケルト世界では、豚は古くから重要な家畜であった。ハルシュタット文化やラ・テーヌ文化でも

豚の関節はよく出土するし、アイルランド叙事詩に描かれる宴会の主餐も豚で、最良の部分は最も優れた英雄に与えられる。

ニューギニア島のほぼ中央の山地に住むビニン・クスクスミンという部族については、豚を用いる男子のイニシエーションが報告されている。少年たちのもとに豚が連れてこられ、殺され、血が集められる。年長者たちがそれを少年たちの腹や胸に塗る。これによって「女の知識」は少年たちには入らなくなるとされる。また彼らは豚の女性器の部分の肉を食べさせられ、しかし今後は二度と食べないことを誓わさせられる。ここでも豚は女と結びついており、イニシエーションを受ける少年たちは逆転儀礼として豚の肉と血を強制されていると思われる。

豚は労働力には使えず遊牧に適さず、農耕社会での食肉用家畜として主として用いられる。また豚は他の家畜に比し、多産であり何でも食べ、豊饒性、女性的生産力のシンボルとして相応しい。またなんでも食べ、吸収してしまふ様は、豚に不浄さ、狂気といったものも吸い取るスポンジのようなイメージを与えたのかもしれない。古代ユダヤ人のもとで豚が不浄視されたのは、ダグラスも言うように分類上の問題であろう。しかし豚が女性的豊饒を体現し、非遊牧的で農耕定住と適合的であったということが、豚に対する反感を、つまりは分類の問題を引き起こしたのではとも考えられる気が、私にはするのである。

メタファーと宗教研究

小松 加代子

「父なる神」、「甘露の法雨」といったメタファーなどの比喩を含む宗教言語は、経験主義的・実証主義的の見地からすれば、非認知的で、無意味で理解不可能であると考えられている。つまり、宗教言語は字義通りの言葉にならないものを含んでおり、その真偽を問うことができず、従って意味を持たないと見なされるのである。しかしながら、真偽を実証、あるいは反証により決定できる認知的言語だけで成り立つ言語世界が存在するのだろうか。ここでは非認知的言語と見なされるものの例として、有限な言葉を使用して観察不可能なものを描写しようとする試みであるといわれているメタファーを取り上げる。本発表においては、一九八五年に出版されたジャネット・ソスキースの『メタファーと宗教言語 (Metaphor and Religious Language)』を参考にし、リアリスト的立場を認めつつ、その限界に触れ、彼女とは異なる観点から宗教研究への接近方法を考えたい。

「父なる神」、「法雨」といった言葉はある一つの物事を別のものを連想させるように語っているということができ、これはメタファーの一つの特徴だと考えられる。マックス・ブラック、I・A・リチャーズらの見解を引いてソスキースは、メ

タファーにおいては、使用されている言葉から連想される通念どうしがお互いに作用し合うことによって意味がもたらされ、その言葉の発せられた状況、文脈によって解釈は決定されるとする。ここで言葉から連想される通念の相互作用を考えてみると、モデルとメタファーとの特殊な関係に気づくことになる。

例えば「我々の脳はコンピュータである」という場合、我々は脳の働きを考えるに当たって、コンピュータを引き合いに出し、コンピュータの働きを考察することにより、逆にその作用の類似を脳に求めるといふ操作・思考過程を通過するということができる。こうしてみると未知のものへの接近、類推の一つの機構をメタファーの機能に認めることができる。この時「脳はコンピュータである」というメタファーは、経験主義、実証主義的な定義からすれば認知的ではないが、無意味ではなく、我々の理解の中で重要な役割を果たしていると考えられることができる。

ソスキースのいうリアリズムとは、モデルとモデルが生み出すメタファー的表現が、関係を描写するための言葉を提供し、世界への認識上の手掛かりを与え、そしてその時それは確実な知識に先立ちながらも、現実描写である可能性を保持すると考える立場である。メタファーの確立と理解にとって経験が重要であるのはもちろんであるが、その指示が確立するためには共同体の存在が本質的なものである。我々は直接経験のみからは引出し得ない自分自身の経験をはるかに超え出た経験の領野へと導かれることが可能であるが、それはある共同体の成員であ

り、そのことによつて他の成員とのつながりを得ることによつてゐる。

ここで、神学ならびに形而上学の可能性を擁護することにその関心が主に向けられてゐるロスキースの限界を踏まえて、かつメタファーが宗教研究において提出する一つの観点を挙げたい。メタファーを解釈するその妥当性の根拠、あるいは宗教におけるメタファーとその検証の独自性は、人々の経験とそれを受け入れる、あるいは拒否、訂正する共同体の存在、及びその共同体の歴史ということになるだろう。従つて、宗教におけるメタファーの研究は、メタファーが指し示すモデルの理解と、その共同体内での解釈の変遷をたどることとなる。つまり言い替へれば、宗教をメタファーの観点から考察することによつて、我々は単なる一つの言語表現の解釈にとどまらず、共同体の存在、及び共同体の歴史へと導かれて行くことになるのである。

宗教とメタファー的思考

小野 泰博

わが国では、メタファーの中でも、音のメタファー、つまり聴覚陰喩というものがことの他多い。昔から語呂合わせ、駄洒落の類にもこと欠かない。柿本人麿は、歌の聖として崇敬されるだけでなく、人麿神社となると火止ると呼んで、愛宕神社の防

火の神となり、あるいは人産ると呼んで安産守護の神となつてしまふ。谷川士清は、日本語の特徴について「一語多義にわたるにも歌は皆字音のみを用いられたり」（『倭訓栞』）と述べ、その一音多義 (multivocal) な特質をつとに指摘している。さらに「元住法師が倭歌は此国の陀羅尼也といひき、陀羅尼はもとより諷詠すべきものにして、其用は音声にあり」と述べている。自国の文字をもたなかつたわが国において文字は所詮借りもので音声こそ大切なものという意識の高まりが国学者の中で一種のナショナルリズムと結びつき、音声に意味があり、一音ごとと切り離し、一音ごとに意味ありとする音義説を生み、言霊の幸う国という意識がさらに高まることになる。大本教以来の新宗教に言霊的教義解釈とともにいわゆる語呂合わせの頻出することはよく知られている。またこの考えは思想的には真言宗でいう「声字実相」の思想とも無縁ではない。不動さまには不動の、虚空蔵さまにはそれのといった崇拜対象別の陀羅尼が称えられるのも、たとえ意味がわからなくとも、音声に意味ありとするところから出たものではなからうか。

大本教から出た諸宗教では、「ス」という音声ですべての音の根元におき、伊邪那岐命、伊邪那美の命の陰陽二神をそれぞれ鳴り（成り）鳴りて鳴り余れる声「ウ」と鳴（成り）鳴りて鳴り合はざる声「ア」にあたる。しかも「ス」の音声を一人神天之御中主命とする。つまり中国の陰陽説という太極（太一）は両儀（陰陽）を生ずるに相当する。またイザナギノミコトの左

の御目から天照大神が生まれ高天原を支配されることから左は火垂であつて靈系をあらわし、その右の目から月読命が生まれ、夜の食國を支配されることから右は水極で体系をあらわすとみなす。さらに人が拍手をするとき常に先方に出るのが左手で、右手が後方に退くところから進左退右であるとして、靈主体従の教義が成立する。左と右は火足と水義となり、この火と水とを併せて火水という。また声のみありて形象のないものが神で、声の眼に見ゆるようになったものが形仮名であるとする。

火と水は陰陽五行説では、中心となる二元論で、火は陽・南・父・天・夏・赤を、水は陰・北・母・地・冬・黒をあらわし、つまりメタファにおける屬性の類似に、釣合い (proportion) の類比をなしました陰陽五行説が生かされている。生長の家の古事記解釈では「イ」の声霊は生命、息となり、「サ」の音はサラ／＼などふれ合うひびきゆえ、イザナギのイザは生命の重なる意味、「ナギ」は風で (草薙) 不揃であるものを一様に刈り揃え平らかにすることで、これが二神のまぐわい (交合) であると解する。

しかし同じ男女二神の交合を植物学者の前川文夫氏は柳田説を引いて次のように理解する。唾液のことを『和名抄』では都波岐と書くがわが國の方言では、他にこれを「シタ (舌) キ」、「クタ (口) キ」ともよぶ。よつて「ツバ (唇) キ」の「キは体内より発する漿液である」(柳田説) し、お酒のオミキの「キ」もあるところからイザナキの「キ」は男性の体より出る重要な

液体であり、イザナミの「ミ」は容れもの箕、身で受け入れて糝らすものと解する。これはかなり説得力のある見方のようにも思える。しかし「キ」の音には「氣」の字もあてられる。ところで大本や生長の家の解釈には牽強附会と思えるふしがないでもない。しかし、これには顕界と幽界、現界と靈界という信仰上の二大区分の上に立った方便上の解釈ともとれる。「波」はことさらメタファ的イマジネーションを呼びおこすことばである。「仇波」、「秋波」から「寒波」さらに「光波」「電波」「脳波」もある。はては寄る「年波」ともいう。しかし「靈波」、「念波」になると科学的用語というより宗教用語である。

宗教と性

大 越 愛 子

現代のフェミニズム及びそこから由来する女性学が宗教研究に与える貢献の一つは、従来の共時的な宗教研究に対して、通時的な宗教研究の領野を開いたことにある。つまり世界的に多様に現われる宗教現象の中に、一つの歴史的観点を導入したのである。フェミニズムによってはじめて明らかにされた歴史的観点とは、家父長制という世界的に共通した女性抑圧のシステムである。家父長制という観点の導入によって、各宗教は、非歴史的抽象的な場から歴史的具体的な場へと引きずり出されることになる。それぞれの宗教が内包しつつも隠蔽していた、性

差別という構造的な差別体系が、明かるみに出されるからである。

各宗教はそれぞれ異なった独自の信仰体系をもっているが、必ず共通してその体系の中に性差別の言説とふるまいをもっていることは、宗教というものの建て前から考えると驚くべきことである。この問題は宗教にとって真に危機的な問題である。人間の救いを語る宗教が、救わざるものを前提にしてその信仰体系を形成していることもつ意味を直視していく必要がある。フェミニズム的宗教研究は、そうした宗教のもつ自己矛盾を解く一つの鍵を提供している。救済を解く宗教が差別を内包しているという自己矛盾は、その家父長体制に由来することを明らかにするからである。性差別的な言説とふるまいをもつ諸宗教を家父長制という構図の中から見直すこと、そして宗教史の中に家父長制という通時軸を導入して、宗教における前父権段階から父権段階への変化の位相を明らかにしていくこと、これがフェミニズム的宗教学の現時点の課題である。

ある宗教が性差別的であるかどうかを判定することは、必ずしも容易な作業ではない。女性差別の形態は各宗教によって多様であるし、性差別を否定している言説を建て前としてあわせもつ宗教も存在するからである。しかし各宗教の性差別度が端的に現われる領域がある。性の題域である。「性を恐怖としてタブー化する度合いが宗教の父権化の尺度となる」のである。各宗教における性に対する態度は、その宗教の性差別度と深い関連をもっている。フランスの記号学者クリステヴァは、人

類の性に対する基本的態度を、「魅惑されつつ嫌悪する、アブジェクション」と呼んでいる。父権段階における宗教は、アブジェクションにおいて嫌悪の面が強く、前父権段階の宗教では魅惑の面が強く現われている。前父権段階の宗教は、地母神信仰をはじめとして自然多神教的であり、性に対する態度は解放的である。むしろ性こそが宗教の核心であると言ってもよい。前父権段階の宗教の中心行事である祭りにおいて、その主要な神事は宇宙創造、民族生成の再現であるが、その中で性は大きな役割をはたしている。神々の性の交わり、神と人間、男と女の性の交わりは神事である。そして主要な祭祀者はその神事に奉仕する巫女たちであって、彼女たちの性は万人に開かれたものであることを義務づけられている。

前父権段階の宗教を克服するものとして出現した父権段階の宗教は、性に対し否定的である。特に女性の性、その欲望のあるがままの発現に対し嫌悪を示している。女性の性の発現を封じこめ貶めること、その性的快楽を禁ずること、これは性分業の固定化と共に性差別の二大起源といえるものである。父権宗教はこのために決定的な役割をはたした。聖職者たちは禁欲を強いられ、しかもその遵守が困難であったことは象徴的な意味をもつ。各宗教における性の否定、女性蔑視の現象形態は決して一様ではない。たとえば①女性抑圧、男性優位型―一神教、②女性排除、性差滅却型―仏教、③女性依存、母性賞揚型―ヒンズー教など多様に現われていることを看過してはならないだろう。

オットーにおける“Gefühl”の意味

加藤 浩二

オットーが「宗教の本質」を個人の体験の次元に求め、それを『聖なるもの』において「ヌミノーゼの Gefühl」としたことは周知の事実である。これは逆にみれば、彼は Gefühl を宗教の本質を捉えるに足るものと見做していたことを示しており、その点で、このような Gefühl の特徴を捉えておくことは、彼の思想を理解するために重要であると考えられる。

さてヌミノーゼの Gefühl はオットー自身が言う様に、シュライエルマッヘル流の、「宗教的意識の自己観察」から明らかとなるものであるが、それはシュライエルマッヘルの「絶対依存の Gefühl」とは次の点で異なると思われる。即ち、「絶対依存の Gefühl」が自己自身に關する、いわば“Selbstgefühl”であるのに対して、ヌミノーゼの Gefühl は「第一に、直接に、私の外の客体に關係する」という点で異なると思われる。この点から、オットーが宗教の本質であると思做す Gefühl はそれが「客体連関」的であることにまず主要な特徴があると考えることができぬ。

『超世界的なるもの』の Gefühl に取められた小論「“Gefühl”についての結語」などに於けるなり、このような Gefühl の客体連関とは、Gefühl とする客体の把握 (Objektfassung) のコ

とであり、また従って一種の——悟性による概念的、反省的認識とは異なる——認識、洞察作用であると思做されることになる。しかもこの Gefühl による認識は、ほとんど全ての認識の始まりにある「前概念的把握」として、決して概念へは移されえない「深い現象」、つまり principia 自体にも関わりうるものとされ、いわば我々の認識の根源的レヴェルに置かれるのである。

このように認識の能力として Gefühl を考える時、それは、怒りや喜びといった我々が一般に考える「感情」とは明らかに異なっている。この「感情」をオットーは「情緒 Emotion」と呼び、Gefühl とは区別する。つまり彼によれば情緒は、Gefühl による客体把握の後で主体に生じてくる状態なのであって、確かに——或るものについての怒り、喜びというように——客体連関的ではあるが、それ自体は決して客体把握ではなく、却ってそれを前提とするものなのである。

次に、何故オットーはこのような能力を Gefühl に認めうるかという、Gefühl による認識の根拠付けの問題を考えてみる。「結語」において彼が Gefühl の類義語に「予感 Ahnung」を定めていることから推測できるように、彼は自らの Gefühl の論拠を『カント・フリースの宗教哲学』に示されたようなフリースの認識論に求めているかにも見える。しかしオットーにおける Gefühl にはフリースだけでは包み切れない部分があるのもまた確かである。というのは、フリース的な、予感としての Gefühl は、認識能力であるという点ではオットーの Gefühl の

論拠になりうるかもしれないが、その認識はあくまで、自然的認識と、カテゴリーを直接物自体に適用した「直接的認識」あるいは理念的認識）を結び付け統一させる「第三の」認識なのであって、それに対してオットーにおける Geŕh による認識は、ほとんど全ての認識の始まりにある、いわば第一の認識と考えられるからである。つまりオットーにおける Geŕh は認識能力として、より根源的、直接的になっているのである。少くともこの場合の Geŕh による認識に対する論証をオットーは行っておらず、むしろそれを、説明などいらない、「我々が知っている」自明の事実と見做しているように思える。また彼が Geŕh による認識を「第一に与えられた、直接的認識」と考え、あるいは *Cognitio intuitiva* と同様のものと見做している点からみて、彼にとつてその認識は、その直接性故に、悟性的認識よりも優れて確実な把握であつたといえるのである。

以上のように、オットーにおいて Geŕh は「情緒」とは異なり、客体を直接に把握する、根源的な認識能力と見做されるのであり、ここに我々はシュライエルマッヘルやフリースと異なるオットー固有の Geŕh の意味を見出すのである。

原型 について

— ユングとエリアーデの形態論

磯 田 富 夫

形態論 *Morphologie* は文豪ゲーテの創唱した自然学の方法であり、この形態論の観点から、つまりゲーテの原型 *Typus* の概念をもってユングとエリアーデの共通性を強調し、宗教現象におけるゲーテの重要性を訴えたい。

一九五九年のバイバーク版『永遠回帰の神話』の序文のなかでエリアーデは次のような注意を促している。元型 *arche-types* は典型モデル *exemplary models*、範例 *paradigms* と同意語であり、ユングの集会的無意識の構造である元型を意味しているのではない。ユングの高弟であるフランツはエリアーデに対して元型を単なる神話的パターンを示すものに貶めたと批判する。彼女によればユングの元型は意識的集合表象の背後にある無意識的な力動性であり、宗教的的神話的表象を生み出すものであつてもそのものではない。

“*The Encyclopedia of Religion*”によると元型という言葉はギリシヤ語の *typos* と *arche* の合成語である。*typos* は像を形造る鑄型とその像そのものの両方を表わし、*arche* は時間と共に存在論的意味での原初を示し、宇宙を統べる天上の諸力を指す接頭語である。ユングとエリアーデの元型は型と型を押す

もののどちらに力点を置くのかによって区別がなされているといえよう。

しかしながらエリアーデは元型が無意識の概念としてではなくしに超人間的超越的起源を有していることを訴えたかったのであるから、ある力としての元型が欠落しているわけではない。

ユングの元型は原形象 *UrBild* であり、*Geist* であり、無意識の超越性を示す語である。ユングのいう無意識構造としての元型は聖なるものを指す言葉なのである。

聖なるものは形象 *Bild* を通して語りかけてくるものである。この型としての形象は「個における全体の現前」であり、俗なるものにおける聖なるものの顕現である。従ってユングとエリアーデの元型を生きた形象、対立物を結合する象徴を表わす語として捉え、その共通性を強調したい。

両者の元型は動態的類型論（すなわちゲーテの原型）を展開する。ティリッヒによると類型 *Typus* は理解のための典型であり、静的なものではなく、類型それ自体の内に類型それ自体を超えていこうとする緊張がある。見たところ静的な諸構造の内部の緊張を弁証法的に記述することは計り知れない豊かさもたらす。極関係は相互依存的な諸要素の関係であり、その要素のひとつひとつは対立する要素との緊張にありながらも、他のひとつの要素にとって、そして全体にとって必要なのである。対立間の緊張が衝突をうみ、そしてその衝突を超えて極の諸要素の実現可能な合一に駆り立てる。このような仕方ですべて記述されれば類型は硬直化からのがれて、個的な諸事物、個人は自

らの特性を失うことなしに個が属している類型を超越することができる。

類型は強力な力 *Macht* を孕んでいて、それは生成発展していくものである。この動態的類型論は宗教現象学に他ならないし原型を軸とするゲーテの形態論である。ゲーテの原型は分極性 *Polarität* と高昇 *Steigerung* によって説明される。対立物が極が高い次元で結合し高昇することによって第三のもの、予期せぬ新しいもの、より高次のものを生み出す。ゲーテによればそこにおいて生き生きとした自然の全体像を見ることができ、聖が開示される。

このことを可能にするのがゲーテのいう対象的思想 *gegenständliches Denken* である。この思想によってゲーテは原型を直観的に把握し、その原型を連結環として具体的な形態を関連づけて自然の全体像を構成できるのである。対象的思想は形態化の思想であり、ユングやエリアーデのいう象徴思想であり、宗教現象学における本質直観である。それは思想即直観という予感 *Ahnung* の能力であり、ユングとエリアーデの学知の基礎となるものである。ゲーテの形態論の視点から彼らの *esoteric* 的な自己形成という部分が問われるべきであろう。

デュルケームにおける

道徳と宗教について (3)

山 崎 亮

『道徳教育論』並びに「道徳的事実の決定」におけるデュルケームの道徳論は、現実が存在する道徳を、行為を規定する多数の規則の体系と捉え、それらの道徳的規則に共通する一般的な特質を見出そうとするものであった。この一般的な特質を、デュルケームは義務と善として理解する。義務とは道徳的規則の持つ強制的特質であり、善とは道徳的行為の目的が持つ一種独自の望ましきである。デュルケームによれば、これら二つの特質は、社会の強制的側面と望ましい側面とに基づくものであるとされる。社会は個人を超越する道徳的權威であると同時に、個人にとって望ましい道徳的目的を構成するのである。

ところで、以上のようなデュルケームの道徳論において、宗教は何よりもまず道徳的実在を覆い隠す象徴体系として捉えられている。この観点からするならば、道徳が世俗化され合理化されるにつれて、宗教の存在意義は消滅せざるを得ない。

『宗教生活の基本的諸形態』においても、宗教はその道徳的側面において捉えられている。聖なる事物を聖たらしめる非人格的な宗教的力は、何よりもまず道徳的な力であるとされる。それは信徒に一定の行為を強制する力であると同時に、彼を内

面から支える好意的な力でもある。デュルケームはこのような宗教的力に対する、従って聖なる事物に対する行為の規則を、儀礼と規定している。彼によれば儀礼は、聖なる事物を対象とするという点においてのみ、世俗的な道徳的規則から区別されるのである。けれども非人格的な宗教的力は、社会が行使する集合的力であり、従って聖なる事物は社会を象徴するものである、とデュルケームは考える。この観点からすれば、儀礼的行為は、聖なる事物という象徴を媒介にして社会へと向けられた行為なのであり、社会を目的とする道徳的行為との間に本質的な区別は成立しない。ここにおいても、儀礼は道徳的規則の単なる象徴形態にすぎず、結局のところ宗教の存在意義は確保され得ないのである。

しかしながら、デュルケーム自身は宗教の存在意義を認めている。彼は、儀礼が道徳的規則とは異なる独自の機能を持つと考え、ここに宗教の存在意義を求めするのである。彼によれば、儀礼は何よりもまず、集合感情を表現する集合的行為なのである。諸個人が共通の行為によって表現することで、集合感情は強化され高揚する。諸個人の意識は、この高揚した集合感情において融合し、合一に到る。諸個人の意識の合一は、そのまま彼らが構成する社会の統一を強化し、同時にこれを活性化化するものに他ならない。しかも社会のこの活性化は、諸個人にも作用する。それは、個人においては、自らの内的な力の高揚として意識されるのである。デュルケームによれば、社会の統一の強化と活性化、並びにその帰結としての個人の活性化こそが、

儀礼の本質的な機能であるとされる。このような儀礼の機能は、広義における道德的作用であると考えることができる。すなわちデュルケームにあっては、精神的かつ非功利的であるという意味において、何よりもまず社会こそが道德的存在であると考えられているのであり、同様に個人もまた原理的には道德的な存在であると理解されているのである。儀礼の機能は、このような道德的存在としての社会と個人に、その本来の活力を回復させるものに他ならない。デュルケームによれば、宗教的な歡喜や熱狂の状態も、こうして回復された道德的活力に基づくとされる。それは道德的存在としての人間が生きていく原動力なのである。デュルケームは、儀礼のこのような道德的機能を活力発生の効力 (virtu dynamogenic) とも呼んでいるが、この活力発生の効力を持つという点において、儀礼は世俗的な道德的規則から根本的に区別されるのであり、またここに、彼は宗教の恒久的な存在意義を見出したのである。

物外・三好愛吉について

松 本 皓 一

最初にお断りしておきたいことは、本稿は物外・三好愛吉の事例研究であるが、先に発表した廓堂・北条時敬、見水・山本良吉、自得・小山忠雄、裁松・宝山良雄といった「教育者」型人格における人間と宗教の問題、つまり彼らの人格構造の特質と

宗教体験というテーマでの比較考察の一環ということである。比較のための仮説フレームとしては次のように考えている。

明治二十年代前半迄の知的青年層における宗教受容の要因は、(1)外来の宗教が新時代の知的要求に応える文化としての魅力性、(2)修養という伝統的価値観に根ざした倫理の実践性などに大別されよう。いずれにも新旧価値変動期での時代適応・自己向上の藻掻きを見ることができ、背後には当時「煩悶」と称せられた青年特有の内面生活が多く絡んでおり、外的志向と見られる文化的欲求の宗教受容も、また内的志向と目され易い修養型宗教も、彼らが夫々自己解決の問題を抱えていたという点では両者深く関わり合っている。しかしその選択については、彼らの生きた時代と共に、生活の場の文化地理的条件が関係していることは先に発表した。独歩や梁川、折蘆のごとく西日本の開明的な文化の伝播ルートに近く生活の場を得たものがキリスト教文化とその信仰に傾斜していったのに対し、そのルートから外れた裏日本や東北の地にあった前記北条以下の諸ヶースは、まず「身を修める」伝統型宗教を選択することで自己完成し、世に出ようとした。両者は共に人格形成の基盤が儒教的風土でありながら、儒教のもつ日常的即物的倫理の限界のゆえに内的煩悶の形而上的世界での解決、或いは情意的慰藉を求めて倫理から宗教(仏・基)への転回を必然化したと思われる。その際、西洋市民社会の思想や近代文学思潮と表裏してキリスト教を受容した人々が儒教的修養を前近代的として斥け、自由民権や非戦論として外発し、見神体験として内発したのに

対し、北条以下の前記群像は陽明学との連続性の上に敢えて日常修養の宗教として禅仏教を選択している。ここに彼らが対社会的宗教者でなく、対自的な自我コントロールの教育者型人格として宗教に傾斜して行く分岐点があった。三好愛吉（一八七〇—一九一九）もその道を追った一人である。

三好は越後旧村上藩士族の次男に生まれ、村上中学、第一高等中学を経て文科大学哲学科を卒業、京都真宗中学を振り出しに新潟長野両県の中学校長・第二高等学校長を歴任し、最後は宮内省の皇子保育官長を勤め、生涯を教育者として全うしている。彼は国家主義的教育観、伝統的価値観、保守的信念の持ち主であることは疑う余地がない。それにも拘わらずリベラルな理想主義が一貫した豪放闊達な教育方針は今でも郷党の間に懐しむものが多い。今回三好の有縁の地を实地調査して、三好が一種の偶像にされている印象を深めた。例えば彼が初代校長であった新発田中学（現新潟県立新発田高校）の創立記念誌は毎回校長の辞として三好にふれている。ここには、かつて三好の教育方針の一部であったスローガンが精神原理として観念的に肥大化され、現実と離れた創立時の精神へ復帰を強調しているように思われる。彼を語る郷党の人々の談の中には皇子保育という教育者としての最高荣誉を荷なった三好に対する畏敬が今なお存するが、ここでは煩悶を克服すべく修養の宗教として禅に入ったと自ら記している彼の求道の間像は風化している。三好の宗教は禅一すじではない。浄土門の山崎弁栄上人にも帰依しているが、洞門では森田悟由、星見天海、臨濟では坂上真

浄、荻野独園、豊田毒湛などの各禪師を師と仰いでいる。その他三好と親交のあった仏教者は多い。「信仰ある教育者」（沢柳政太郎談）としての三好の人格形成はここで論ずる紙面がなく、別稿にて詳論する予定である。

（駒沢大学特別研究助成費による研究の一部）

L・トルストイの宗教思想は

米英の研究者にどうとらえられているか

久我光雲

欧米においては、L・トルストイの宗教思想に対して関心をいだいている研究者が、現在でもまだ少なくない。

ここでは、二人の研究者の著作をとりあげた。

Gordon William Spence: *Tolstoy the Ascetic* (1967, London) 及び E.B. Greenwood: *Tolstoy The Comprehensive Vision* (1975, New York) による。

トルストイを回心にいたらしめた直接の原因は、人生の意味、目的を見失い、自殺の一手手前まで追い込まれてしまったことであった。彷徨の果てに、彼は農民の素朴な信仰生活の中に解決の手がかりを見いだすのであるが、むしろまだまだ多くの問題が残されており、思想上の苦闘をつづけることになる。

そこで、トルストイがそこに救いを見いだしたキリスト教、および彼独自の神との関係について、スペインスとグリーンワッ

ドは、どのような見方をしているかを見てみよう。

ス Pens は、Lyubov Axelrod という批評家のことばを引用しながら、トルストイがキリスト教に回心した原因を、彼の性格と彼が幼年時代に接した宗教に求める。そして、彼の宗教思想の特質は、生きようとする意志を殺した（これは、自己を放棄すること、self-renunciation を指して言っているわけであるが）、ゆるやかな自殺の中に最大の幸福と道徳の究極の完成があると説くところにあるとする。いわゆる「危機」に際して、彼は次の二つのうちのいずれを選ぶかということになった。つまり、自殺を選ぶか、それとも、時間と空間を越えた、死の手の届かない、もう一つの「本當の生」があると信じる道をとるかということである。しかし、時空を越えた本當の生とは、トルストイ自身が「懺悔」の中で言っているように、神の属性であり、人にとっては、それが得られるなんの保証もない。トルストイの生の意味の探求とキリスト教への回心は、死の恐怖を取り除きたいという願望の現れにすぎなかった、と Pens は辛らつに批判するのである。

つぎに、グリーンウッドであるが、彼がもっとも強調するのは、トルストイの宗教思想の合理的傾向である。

グリーンウッドは、トルストイが終生忘れなかつた兄ニコライとの縁の杖の遊びのエピソードをとりあげ、これを初めとして、トルストイの生涯の基調には、この世の悪を根絶しすべての人々の幸福を実現したいという理想が流れていたことを資料で裏付けてみせる。回心以後のトルストイは、福音書の中のイ

エスの教えに、まさに自分の理想を実現する道を見たのだというわけである。

イエスの教えは、完べきに合理的なものであって、それを実行することで、われわれは本當の幸福を見いだすことができる、——そのようにイエスの教えの意義をトルストイは理解したと、グリーンウッドは述べている。

しかし、近代人トルストイは、聖書の預言者のように神を端的に受け入れることができなかつたが、グリーンウッドは認める。晩年のトルストイはある日ゴールキーに、「神とは私が身をもって知りたいと願っているもの」と語つたという。

トルストイの宗教思想、そして、それに取り組む英米の研究者を、多少とも東洋思想になじんでいる者の立場から眺めると、そこに「神」に対する著しいこだわりのあることに今更ながらおどろく。彼らは、キリスト教という枠組みの外へ出られないようである。いや、枠組みの外の世界の存在の意味が解っていないのではないかとさえ思われる。

宗教をこの枠組みの内と外との統一という方向で考えてみる必要があるのではないか。

法然と親鸞との宗教学的異質性

玉 城 康四郎

前に(昭和六十年宗教学会、於立正大学)、「宗教経験の構造」

という題で研究発表を行った際、いわゆる宗教経験と全人格的
 思惟との違いを述べた後、四つの構成要素にもづく全人格的
 思惟の動態的な経路を論じ、その経路の到達した一つの境地に
 ついて述べた。そして比較的新しい時代から、その境地にふさ
 わしい三人の代表者を挙げた。盤珪、クリシュナムルティ、久
 松真一である。

いわゆる宗教経験と全人格的思惟との違いは二つある。一つ
 は、前者が一回二回と数えられる、区切られた経験であるのに
 対して、後者は、そうした経験をも媒介として包む持続的な思
 惟であること、二つは、前者が、たとえばワッハの指摘するよ
 うに、感情・知性・意志の総合であるのに対して、後者は、単
 に心的要素だけではなく、精神的なもの、身体的なものが一体
 となる、いわゆる全人格的な営みであることである。その全人
 格的思惟の四つの構成要素は、(1)人格的身体、(2)（それに対す
 る）包徹者、(3)（その）作用、(4)（その作用の）認知―批判者
 である。これらの四つの構成要素が絡まり合いながら、全人格
 的思惟が進展していく。そしてついには、包徹者が人格的身体
 を包み切るという、卓越した境地が実現する。その代表者とし
 て先の三人の人物を挙げたのである。しかしながら、人格的身
 体は、包徹者に包み切られるということだけ決して解消してし
 まうのではない。それは、個体的であると同時に共同体的であ
 る。自己存在の源底であるとともに共同体の結び目である。こ
 れまでの論述は、主として全人格的思惟の個性性（主体性）の
 面に留意されていた。しかし同時に共同体的（環境的）でなけ

ればならない。今日の問題はそこから出発するが、それを法然
 と親鸞について考えてみようというのである。

法然と親鸞とは、これまで主としてワン・セットにおいて論
 じられ、あるいは「法然から親鸞へ」という視点で、ことに親
 鸞を見る立場から述べられがちである。しかしながら、必ずし
 もそうでないということを考察してみたい。両者は仏教に志す
 時点からすでに環境が違っている。

法然は、天台、華嚴、真言、法相の大乗学派のすべてを学
 び、一切経も繰りかえし読み、その挙句のはてに、善導の念仏
 に帰着し、日に何万遍と唱えつづけて生涯を終った。法然にと
 っては称名念仏が全人格的な営みである。その営みの過程にお
 いて宗教的生命が発得されている。いわゆる三昧発得である。
 偏依善導の根本の理由が三昧発得にあることからも知られる。
 そしてついに宗教的生命は法然の業熟体（人格的身体）を包み
 切って、明晰判明な、自由独立の生命の世界が開かれた。晩年
 の簡潔な言葉のなかに見られる。「本願ノ念仏ニハ、ヒトリダ
 チラセサセテ助ヲササヌ也。……タダムマレツキノマミニテ、
 念仏スル人ヲ念仏ニスケササヌトハ申ス也」。あるいは、『臨終
 行儀』に「われはもと極楽にありしみなれば、さこそはあらむ
 ずらめ」とある。法然自身の驚くべき言葉である。

ところが親鸞は、法然とは環境が違っている。六角堂の参籠
 における聖徳太子の指示によって、すでに円熟している法然に
 出会っている。その出発点は「如来よりたまわりたる信心」で
 ある。法然の称名念仏という全人格的なものに比べると、むし

る信心という心的要素に傾斜した営みである。そのことが、親鸞の四十二歳、および五十九歳の時の恵信尼の書簡からうかがわれる。かくして親鸞の業熟体は七十代の後半になってようやく熟していく。

このように、法然と親鸞はそれぞれの全人格的営みにおいて互いに異質的であるといえる。そこからどういふ問題がおこってくるのであろうか。その点をさらに踏みこんでみたい。

修行とイメージ

——ロヨラの「靈操」の心理学的分析

河 東 仁

イメージ体験それ自体はさほど異例のものではなく、一定の修行段階を踏みさえすれば、素質のあるなし、また病的状態にあるなしかかわらず、比較的容易に獲得できるものである。

すなわち、修行の諸所作によって無意識が活発化しさえすれば、イメージは容易に発現してくるからである。ただし当然のことながら、そうしたイメージの発現が無制限になされてよいわけではない。たとえば、個人的なコンプレックスから発現してくるイメージは、通常不快な情動を付随していることが多く、修行者を不安に陥れる。また、それほどではない場合でも、何らかの欲望に関わるイメージの発現（雑念・雑想）が、修行者の精神集中を妨げるからである。

ところが中には、修行の段階が深まると、超個人的な内容をもつ、それゆえ宗教的にもきわめて深い意味をもつイメージ、すなわち元型的イメージが発現してくる場合がある。こうしたイメージの感得が、宗教の創始者の多くに見られる現象であることは言うまでもない。しかしこのことは、視点を変えようと、修行者を既存の宗教体系から外れた異端に走らせること、言い換えれば、宗教教団の分裂という事態につながることもある。また、もしその修行者の自我が脆弱であれば、そうしたイメージをしつかりと受け止めることができず、——ニーチエのツアラトウストラ・イメージのように——それに呑み込まれて「自我崩壊」に至る、あるいはそれと自己同一化して「自我肥大」に陥る危険もある。

そのため宗教的修行においては、イメージの無制限な発現を抑制するべく、何らかの手段が講じられているのが普通である。そしてその手段としては、中には禅のようにイメージが湧いてくる端から放擲していくものもあるが、通常は、予め一定のイメージ群を設け、その流れにそったイメージ体験を修行者にさせて、その宗教体系において理想とされる境地に彼（女）を導く、という形式をとる。この意味において、修行とは、イメージの発現を賦活する一方で、それに一定の枠組みを与えることによって、修行者の心をその宗教体系に既存のイメージ系列に《水路》づける営為である、と言うこともできる。

そこで今回の発表では、こうした観点から、「靈操」およびその考案者であるイグナティウス・デ・ロヨラの生涯を題材と

し、無制限なイメージの発現の抑制として、第二週に行なわれる「生路選定」、および彼が初期に得た「無数の目を持つ蛇」という示現に、若干の考察を加えてみたい。ただしその具体的内容に関しては、『東大宗教学年報 V』に掲載予定の拙稿「イグナティウス・デ・ロヨラ『靈操』の心理学的分析」を参照されたい。

W・ジェイムズにおける

「意識の流れ」について

小坂 国 継

周知のように、W・ジェイムズの「意識の流れ」(stream of consciousness)の考えは、単に彼の心理学の基本原理の一つであったばかりでなく、また、彼の『根本的経験論集』において展開されている、いわゆる「純粹経験」の思想の原型ともいべきものであった。純粹経験が現実の世界の、唯一の、原初的な素材であるように、意識ないしは思想の流れはわれわれに与えられる根本的事実すなわち直接与件である。勿論、現実の素材としての「純粹経験」と、心理的与件としての「意識の流れ」とは、どこまでも区別されなければならないが、しかし、そこに一貫した考え方ないし態度が見られることは確かである。それは、一言でいえば、事象を事象それ自身に即して考察しようとする態度であって、これを換言すれば、現実と与えら

れた何ものをも排除せず、また、現実と与えられない何ものをも付加しないとする態度であるといえよう。そして、このような態度は、一方では、実体ないしは統一的原理としての意識の存在を断固として否定するとともに、他方では、心理学的原子論 (psychological atomism) 、「つまり「心—素材説」(mind-stuff theory) ないし「心—粉塵説」(mind-dust theory) を否定する結果」と導いた。まさしく、それは、従来の経験論と合理論に共通していた暗黙の前提——すなわち、あらゆる心的事象は本質的に個々別々であって、心的事象相互の多様な関係は心的事象そのものからは説明できないという前提——を除き去って、観念と観念、意識と意識、さらには経験と経験とが結ぶあらゆる関係を心的事象それ自身から説明していこうとする態度であって、かかる態度がもっともよくあらわれているのが、この「意識の流れ」の考えであるといえよう。

「意識の流れ」とは、意識という存在は流動的であるという意味ではなく、端的に意識の流れがあるということである。すなわち、そこで彼が注目しているのは、実体ないし存在としての意識ではなく、作用ないし活動としての意識である。前者としての意識をジェイムズは否定し、ただ、後者としての意識だけを承認する。また、ここでいう「流れ」は、たとえば「連鎖」(chain)とか「連結」(train)とかいった言葉と同義ではない。というのも、「連鎖」や「連結」という言葉は、個々別別のものを繋ぐという意味合いをもつが、意識は断片的なもの集合ないし結合ではなく、不断の流動であるからである。

そこで、ジェイムズは、これに「川」(river)ないし「流れ」(stream)という形容辞をあてる。すなわち、意識は相互に連結しているのではなく、不断に流動しているのである。

では、以上のように、意識は不断に流動しているにもかかわらず、何故、われわれはそれを不連続と感ずるのであろうか。

この点を説明するのに、ジェイムズは「意識の流れ」における緩急の相違に着目する。ちようど鳥に、停止している時と飛行している時とがあるように、意識の流れにも、比較的穏やかな時と急激な時とがある。前者を意識の流れの「実体的部分」(substantive parts)と呼び、後者をその「推移的部分」(transitive parts)と呼ぶ。しかるに、意識の流れの「実体的部分」は容易に目にとまるが、その「推移的部分」はなかなか目にとまりにくい。そして、それが、意識が不連続であると感ずられる理由である。そして、「意識の流れ」における、かような「実体的部分」の過度の強調が、感覺主義や先知主義の訛謬を生んだ。すなわち、感覺主義者は個々の単純な感覺的性質から出発するが、かかる諸性質を結合する関係や形式に相応する感ずる十分に顧慮することができず、彼らはそのような心的状態を否定した。これに対して、先知主義者はかかる関係が心の外にあるということを否定することができず、さりとてかような関係の感ず(Feeling)を有することもできなかった。彼らはかかる関係は、感情や感覺よりもはるかに優れた能力を有する理性の純粹作用によって認識されたと考えた。両者の主張は対立的であるが、しかし、ともに「意識の流れ」の「推移的部分」

を無視している点では一致している。

意識は不断に流れており、また、その内部で連続しているものであって、意識と意識を結びつける、いかなる外的な、ないしは超越的な媒介者も必要としない。これが、「意識の流れ」の連続的性格に関するジェイムズの考えの核心である。そして、この「意識」を「経験」と置換えれば、われわれはまた、いわゆる「純粹経験説」の基礎を得る。

恥と罪

——精神社会学的・牧会学的一考察——

西 垣 二 一

恥と罪との問題はルース・ベネディクトの「菊と刀」以来多く論じられてきた。作田啓一はベネディクトの文化人類学的方法論の素朴さの短所を認めた上でなお、彼女の分析は公開の場における恥にこだわり過ぎて、自分自身で心のうちに感ずる私恥の側面を無視していると言う。作田はさらに公恥と私恥との双方の底に人間に普遍的に共通な羞恥の存在を措定し、この羞恥が恥と罪との中間に存在し両者を媒介する機能を果すと言う(『価値の社会学』三〇四頁)。しかしこの羞恥の概念は作田自身が描いている図式の中では見当らず、殊に発達史的側面が考慮されていない弱点を持つ(井上忠司『はじ』の社会心理学序説)。

E・H・エリクソンの理論では、恥は第二段階(幼児期初期)の発達課題である自律の裏面として疑惑と並んで述べられている。それに続く第三段階(遊戯期)の課題が自発性で、その裏が罪責感となっている。彼によれば恥とは「幼見的な情動のことで、それは自分が完全に外部にさらされている、だれかに見られている状態、……自分が見える存在でありながら、人に見られる用意ができていない状態」のことである(「主体性青年と危機」一四〇頁)。この時期のこともは神経筋肉の発達にもない排泄器官の機能の重大性が増し、「保持する」「解き放す」という相反する二つの社会的様態を自己の意志の力により自由に制御することを字ばねばならない。「自己制御は自由意志の感覚が生れる個体発生的源泉である」(同一三九頁)。精神分析学においては罪は超自我に、恥は理想我に帰せられている。そこでは「恥とは自律的にならうとする試みが罰せられることにより内面へ向かい、自己自身へと向けられた怒りである」(S・R・マディ「人格論」二九四頁)。かくて罪悪感から生じる罪よりも、劣等感から生じる恥の方が、人格のより深い葛藤に根ざしているということが出来る(H・M・リンド「恥とアイデンティティ」一一頁)。そして恥は疑惑と結びついて人間存在を根底からおびやかすものとなつてゆく。神への不信が罪であるなら、恥こそまさに罪である。

聖書の中では恥について広く豊かに捉えられているが、その中心は神の審判としての恥である。アダムとエバの物語もその点を示しており、恥が墮落へと結果してゆく。アウグスチヌス

の「告白」にも、罪責感よりもむしろ恥について多く述べられており、彼は最も恥ずべき自己を中核に据えて、その事によって神を知るに到つたことを明らかにしている。

かくて恥の苦痛を避けたり放棄したりするのではなく、恥をキリスト者のアイデンティティの核に据えることをD・キャプスは主張している(「ライフサイクル論と牧会配慮」)。恥ずべき自己をあらわにすることによって神を知ることが可能となる根拠は、イエス・キリストの死そのものが恥の経験であつたからである。イエスの十字架上の死がキリスト者にとっては恥のパラダイムとなる経験である。

神の前に恥づべき自己を顕わにすることによってアイデンティティが確立してゆくとの視点は、既にエリクソンがルターの分析を通して明らかにしている点である(「青年ルター」)。「神の面前で……恥を全身に受けて、ただ立ちつくさなければならぬ」イエスに出合つたことよつて、ルターは彼自身の恥を乗り越えて新しいライフスタイルを生みだしていったのであつた。

従来からイエスの十字架は贖罪のわざとして罪との関連でのみ説かれてきたが、このように恥との関連で見直すことは、前述してきたように、恥が罪よりも深い葛藤であることを考慮に入れると、一層重要な意義を含んでいることが明らかになってくる。殊にこの視点は恥の意識が支配的な文化の中で宣教のわざを進めてゆく上では、欠かすことのできない視点であると筆者には思われる。

自我境界について

— 創造といやしの場所 —

森 岡 正 芳

精神分析・自我心理学派では自我境界 (Ego Boundary) の概念を用いて、精神分裂病の症状理解のめやすとした (Federn, 1928, Landis, 1970)。フロイトはすでに無意識と前意識の境界線 (frontier) という表現で境界概念を用いているが、この概念を発展させたのはフェダーンである。彼は内的自我境界と外的自我境界を区別し、前者を無意識的欲動、記憶に対する壁と考え、後者は内的心理状態を外的現実からわかる分割面とした。外的自我境界は身体境界とは必ずしも一致しない。この二つの境界は拡張—収縮しうるもので、リビドーが自我境界から撤退すると境界が弱体化し、幻覚・妄想状態が出現すると考えられる。

フェダーンの考え方の問題点は、境界が障壁なのか、通路なのか、状態なのか感覚器官なのか非常にあいまいである点である。境界が機能的概念なのか構造的な概念なのか不明確である。これに対して、ランディスはレヴィンのトポロジ—心理学を自我境界論に統合させる形で、この概念をより明確化している。すなわち、レヴィンの内的緊張体系の境界を自我境界に重ねることと構造化し、その体系区分間の交流—相互作用を投影法そ

他の検査を用いて機能的側面の裏付けを行なう。そこから境界の透過性と非透過性の概念を定式化したのがランディスの境界理論の特徴である。そして健常者の場合、外的境界と内的境界の透過性が一致することを諸検査を通じて結論づけている。

しかしランディスの研究からすぐに内界—外界の対応関係を導くのは早急にすぎる。その操作的研究に妥当するのは外的境界が主たるものであり、内的境界、自己表象と対象表象の境界の吟味が不十分といえる。その解決案として二つの方向をとりあげたい。一つは精神分析の枠内で対象関係理論との統合を積極的にはかることである。とくにウィニコットの潜在空間論によつて内界と外界に介在する中間領域の意味を治療的観点から吟味できる。もう一つは、境界概念そのものをより幅広い観点からしらべてみることである。すでに人類学や地理学領域で境界のもつ諸特性が指摘されている。境界概念は非常に多義的であることは以上の領域からの知見にもうかがえる。本論では主に後者の立場から検討を加えたい。

第一に境界の両義性という特性である。くぎりながらつつなく「切れつづき」という性質が境界にある。境界のどつつかずのあいまいさがこの特性を生む。これは心理療法の時間・空間の制限という治療契約に深い関連がみられ、また、心理療法の場自体が日常から区切られた非日常の性質を有するという意味で境界的である。箱庭や描画療法の枠づけ問題との連関も興味深い。

第二に境界は区切られた向こう側 (外) と橋わたしつ、向

こう側を暗示するという側面がある。その窮極の形として内と外の反転を生じせしめる機能をも境界はもっている。これは心理療法理論での図—地ゲタルトの反転、認知転換、洞察の機序理解に役立つであろう。また分裂病、自我漏洩症候群がもつ境界の脆弱さ、「病者の外界は自ら否認した内面が陰面としてあらわれてくる」(中井久夫) という病理メカニズムの意味に新たな視野を提示しよう。

第三に、「境界が境界の向こう側を暗示する」(ヒルマン) という性質に関連して、前面性表面性のもつ構造に注目したい。これについては西谷啓治の「無礙の構造」、八木誠一の「フロント構造」が参考になる。すなわち、境界面はAの一部としてAに属しているながら、向こう側のBをも代表している。しかもBは自身をBとしてではなくAの一部として現象するという構造である。西谷はイメージ固有の論理としてこの構造を導入しているが、創造性やいやしを媒介する境界の機能を明確化するモデルを提供してくれる。

精神分析の儀礼的構造

安藤 泰 至

精神分析は広い意味での通過儀礼の一種としてとらえることができる。そこで目指されるのは幼児的な心的体制、欲望の古代理性の克服である。(フロイトはしばしば、「大人になること」

とか「現実への教育」という言葉を用いた。)それが分析者—被分析者の間に生起するさまざまな出来事を通して遂行される点に精神分析の独自性があると言える。さて、精神分析を一つの儀礼としてとらえるための二つの軸は、「カタルシス」と「客体化」である。プロイアーの有名なアンナ・Oの症例は、カタルシス(彼女が「お話し療法」と呼んだ)がフロイトの精神分析の原点であることを教えてくれる。症状の解消へと導く過去の外傷的場面の想起があくまで言語による表出を媒介としてなされることに注意する必要がある。すなわち、ここで問題になっているようなカタルシスは、単なる「除反応」あるいは掃き出しではなく、欲望の水路づけ(canalization)として考えるべきである。自我の中にある位置を占めることのできなない情動や観念が症状という形で(時には身体的に)表出される。精神分析が言うところの「意識化」とは、こうした情動や観念に適切な位置を与えることに他ならない。(フロイトの「性」重視はこの点から理解すべきである。)そうした「水路づけ」の課題はこれまで、伝統的宗教が用意しているさまざまな装置(神話・儀礼・告解制度など)によって担われてきた。これらの装置が十全に機能しえなくなった時に精神分析が現れたという事実は強調すべきである。ここから精神分析あるいはより一般的に心理療法が一種の集合的的神話(collective myth)を提供するものとして擬似宗教化する可能性が生じる。事実、それらは現代社会においてそうした機能を果たしていることは否定できない。しかし、決定的な一点において、精神分析は、伝統的宗教

と異なっている。それは単なるカタルシス療法からフロイトの精神分析への大きな一歩、すなわち転移の発見と治療関係の中におけるその操作である。呪術治療や伝統的宗教における治療儀式は、精神分析が転移と呼ぶところの心的過程を大いに利用している。しかし、ここでは転移の否定的側面は出て来ず、転移がそれとして問題にされるようなことはない。これはそうした水路づけを課題とする儀式とその背後にある共同体の關係に起因する。呪術や伝統的宗教の場合、治療者（シャーマンや聖職者）は当の共同体の用意する象徴体系の熟知者として、それをまさに体現する人物である。したがって治療者に対する転移的關係は、個人的な關係としての兩価的対立を終ることなしに、直接、共同体の方へ吸収されてしまう。（いわば治療者への「同一化」が共同体内での同一性の再確認となる。）これに対し、まさにそうした伝統的共同体の解体の上に成立している精神分析においては、分析者―被分析者という二人の個人間の「閉じた」構造の中で、すべての矛盾・葛藤を展開させざるを得ない。フロイトが催眠を捨てて自由連想を採ったのは、カタルシスの起こる場そのものの、脱神秘化（demystification）を行う必要があったからである。このことを治療構造の中で示せば、次のようになる。中本征利が述べているように精神分析は契約、すなわち主体によって自己の主体性の一部を客体として分析者に譲り渡すという行為に基づいている。自由連想という方法は、「何を話してもよい。」「頭に浮かんだことはすべて話さなくてはならない。」という二つの原則によって主体性と客

体性の相剋という契約そのものの本質をより深めたものである。転移という現象は、治療者と患者という形式的關係を超えて分析者自身の人格を求めていく点において、そうした主体の譲り渡しに対する主体側の「抵抗」として現れる。しかし、そうした転移を分析し操作することによって、それらは被分析者の人格のよりあらたな客体化（過去の対象關係を分析者との間で「再演」する）として現れてくるのである。プフィスターあての書簡の中で、フロイトが宗教的治療を「最大限の転移を要求するようなものだ」と批難したことの後には、このような構造がひそんでいることを見逃してはならない。

「魂は本性的に宗教的である」という
ユングの命題について

渡 辺 学

C・G・ユングの思想において、人間の問題を論ずる際に、人間が本性的にもっている宗教性というものが、中心的な役割を果たしていることは、だれしも否定することはできない。そのことを端的にあらわしているのが、「魂は本性的に宗教的である」というユングの命題である。この命題と密接にかかわっているのは、「因果的本能」、「宗教的機能」、「宗教的本能」などの概念である。以下において、これらの概念との関連で、ユングにおける人間の宗教性を明らかにしたい。

ユングは、最初期の段階においてすでに、この問題と取り組んでいる。大学生時代のユングの講演（一八九八年）には、「因果的本能」という概念が現われる。この概念は、人間が意味を求め、理由を問わずにはいられない傾きをもっていることを意味する。これは、ある意味で、『形而上学』の冒頭に出てくるアリストテレスの命題、「すべての人間は、生まれつき、知ることを欲する」に似ている。しかし、アリストテレスの命題が、基本的には学問的な知識の追求を問題にしているの対して、ユングの因果的本能は、もっと広い意味をもっている。それは、いわば、認識の限界を超えていくような事柄の知識をも求めるような衝動である。人間はこうした情熱的な知識欲によって、自らの生の理由づけや世界の意味を問うて、哲学や科学の領域に安んじることなく、神話や宗教の領域にまで超えてゆく。そして、この因果的本能は、人間が神話や宗教を生み出す動因となったのだというのである。ユングのこうした最初期の考え方は、晩年まで買われている。

中期のユングにおいては、むしろ、心の「宗教的機能」という用語が用いられている。心の宗教的機能とは、まず第一に、心がかもっている絶対的で無条件的なものへの志向性である。それは、神の表象を志向することもあるし、最高善を志向することもあるが、経験的には、各人において最も心的エネルギーを統合している表象コンプレックスが、その志向の対象であり、ひとによっては一般的な意味で宗教的な表象の形をとらないこともある。したがって、あるひとの神が「腹」であることもあ

るし、金銭や学問や権力や性であることもあるのである。第二に、こうした志向性は、心的な必要であり、したがって、宗教的機能は心の必須の構成要素であって、それが未分化な状態にありうと高度に分化した状態にありうと、誰もがもっているものである。第三に、宗教的機能は、象徴形成によって自我意識と集合的無意識との関係を調整し、心の健康を保つ働きをする。このこととの関連でいえば、実定的な宗教が心理学的に有意性をもつのは、こうした宗教的機能の象徴形成の働きを定式化して、その枠組の中で人間の本性的な自犠性を解放するかぎりである。また、宗教的教義は、宗教的機能からは区別されるが、人間の心的健康にとって危険性を秘めている、強烈なヌミノース性をもつ直接的な宗教体験が、人間によって経験されるのを防ぐことを防ぎ、人間の心的健康を維持する役割を果たす。

最晩年の著作において、ユングは「全体性への宗教的衝動」ということばを使っている。これはつまり、人間が心の内的分裂を癒し、心の統合を求める傾向をもっていることを意味する。これらを総合すると、結局ユングにおいて、人間の宗教性とは、人間が本質的にもっている究極的な意味への願望であり、それを獲得するための想像活動だといえる。

ユング思想における 心理学的制約の問題

垂 谷 茂 弘

ユング思想の心理学的制約を超える可能性をヌミノーゼ体験と意識の宇宙創造的意義にみるが、ユング自身は『結合の神秘』でのドルネウスの三段階（以下各段階(1)(2)(3)と表示）の解釈で試みている。

ユングは自己を *lapis* にあたるとし、図式的には自己は(2)に相当する。しかし、(1)の身体の克服とは感覚による外的世界の情報を閉め出すことである。(1)は全体性が逆説的であることを認識し *unio mentalis* を達成することであるが、*unio mentalis* も身体内の精髓であり、精神性が高いとしても自己の象徴は既に(1)で出現している。(1)(2)の差異は元型イメージに主体的に関与しているか否かの問題である。(2)で(1)の洞察が実現する。象徴としては(2)で自己は達成される。

しかし、ドルネウスが *lapis* の製造を超え *unus mundus* との結合を主張することをユングは支持する。自己の理念の現実的・具体的形成では、環境世界の影響力に対して十分な安定性を示せないからとする。自己は主客を超えた基礎づけをえて初めて実現するとの考えである。ここに、心理学的枠組みが超えられる可能性がある。

ドルネウスは、神が *unus mundus* を二とした時、両極の中介者原初的一性が隠されたが、潜在的なものが現実となるには二分割が必要であったとする。ユングは現実世界が多から成立するとする。これは現実世界内部では一を真に基礎づけることは不可能とする立場である。「死者への七つの説教」でも既にみられる考えである。人間の思考を超えたプレローマ。区別であるクレアトゥーア。対立を仲介する作用アブラクサス。

形而上の概念 *unus mundus* に対して心理学ではマンダラ、錬金術では *lapis* が対応するという。説明の混乱がある。マンダラも *lapis* も自己の象徴的表現である限り(2)にとどまる。たしかに、マンダラは全元型の一性であると同時に世界の一性の表現でもあり、自己が世界を象徴的に内包していることを端的に示している。しかし、(3)で結合がめざされている限り、*unus mundus* そのものではない。逆にいえば、象徴である限り(2)は自我と自己、自己と世界の区分がもつとも明確になる段階である。このような混乱がおこるのは、自己と世界が自我と自己同様、連続しながら絶対に相容れないからである。超心理学的対応物共時性も意味にそくした一致ととらえている限り心理学の枠内である。ユングの(3)の解釈は心理学枠組みにこだわっており混乱している。

注意をひくのは三段階との関連でのヌミノーゼ体験の強調である。キリスト教は(1)、聖母昇天の教義はその発展、錬金術は(2)だが物質への投影という限界をもち、化学と心理学が投影を不可能にするという進化論的立場に立つ。しかし、ユングはヌ

ミノーゼ体験では時代的上下を認めず、原始キリスト教徒の宗教体験が後世より不十分ということはありえないとする。教義の発展は元型についての形而上の判断にすぎない。錬金術師が lapis を製造できなかったことも体験からすると二次的とする。ここに(1)(2)(3)の段階的区分を超える可能性がある。

完全な葛藤からの解放(3)は、目標として存在し続けるが実現は不可能である。しかし、ミノーゼ体験に着目する限り、いかなる段階でも(3)の先駆的実現は可能である。このことからあらゆる時代・地域をこえて(3)の達成の証言が存在することになる。

共時性の典型例スカラベの夢の患者の驚愕の瞬間「ミノーゼ体験には主客の分裂はない。しかも、この体験が段階的發展を可能にした。エルゴン山の太陽儀礼も同じ。誰も説明できなかった儀礼をユングは解釈するが、「生きた理念」に何もつけ加えない。ミノーゼ体験はどの段階でも生じる主客の Identität と いえる。

さらに、意識の宇宙創造的意義には単なるミノーゼ体験に対して還相的役割がみてとれる。ここでは、自我こそが lapis であると述べているが、これは全体の部分としての自我の意義に着目しているからである。単に Identität に帰還するのではなく、仲介する働き(超越機能・アブラカサス)には、対立物をみごとに仲介している限り主客、意識―無意識の区分は不要になる。このように考えたとユング思想内部にユング心理学を基礎づけるものが内在していると考えられる。

自覚に於ける他者の役割

土井道子

私が他者を問題にするのは(1)独我論の打破、(2)自己の内なる他人の処理の為であった。そして木村敏先生の自覚の現象学に於て大なる示唆を見出した。

フッサールが「他者の認識」の可能性を問題にしたが「主観―他者」は「認識の客観」にはならないから、問い自身が矛盾していた。自他関係は認識関係ではない。ただサルトルは「対他存在」の発見によって、他者のまなざしの尖端に「客観―自己」を見出し、これは示唆に富んでいた。ブーバリーの「我汝哲学」は「言葉」を媒介にすることにより、他者の主体性を回復に向わせる。然し最初に発言する者としての自我の優越を消せない。バルト、ゴーガルテン等は神学的立場より「絶対他者―神」を「最初に語りかける主体」とし、人間を「神の言を聴く汝」と位置づけたが、これはトイニッセンによれば、「出逢い」「問」の我に対する優位として、「問の存在論」に帰着する。然しレヴィットによれば、「問の存在論」に於て我と汝は役割存在に墮し、我自身、汝自身の独立が失われるという。木村敏先生の自覚の現象学の立場も「問の存在論」の系譜に入るが、先生の間は問柄、即ち関係の概念に尽きない。先生の間は「差異性」として三方向に展開する。先ずノエマ的自己とノエ

シスの自己(「もの」としての自己)と「こと」としての自己、私はこれを自己と自我と名づけた)の間の差異性、自己成立以前の主客未分なる差異活動が、自己対立後に自他の「間」(或は「氣」として成立。今における「間」は時間的「間」として「今まで——過去」と「今から——将来」として成立し、その両者との差異性として「現在」が成立する。時間的に過去、現在、将来を維持する「永遠の今」として「私」は成立する。又自我による自己との同一性の認知、それによる他者の排除的措定、他者による「私」の認知として「私」が成立する。この「私の確立」の失敗により「私」の中心に「他者」が入り込む時、分裂病が成立し、自我と自己との認知的統一が失われる時、離人症が成立し、時間は散乱して統一を失う。又自分の現在直面している困難な状況をただただ「とりかえしがつかない」という既定性に於てのみ把える—post festum(あとの祭)がうつ病の成立であり、逆に困難な状況を事実として引受けないう、空想的可能性に於て現在を見る処に ante festum(前夜祭)として分裂病が成立し、自我におけるノエシスの時間が自己のノエマの時間へ水平的に連続化せずに、時間の空白としての「永遠の今の裏面」とも云うべきものの出現が癲癩の成立となる。之を一言で云えば精神病とは患者が自分の困難な現実に対して正常な態度が採れず、誤った、或は歪んだ「応答」によって自己を困難な現実に対して防禦している姿であると云えよう。以上の事から分ることは精神病の診断こそ「主体他者の了解」であることである。精神病の診察は三つの段階を経た。(一)

第三人称的診断||患者を外部から客観的に観察(自然科学的)、第一人称的診断||患者の内面を知る為に日記を書かせたり、心理テストをしたりする(表現の理解、芸術的)。第二人称的診断||医者が患者と二対一で我と汝の關係に立ち、対話を展開する(観客||役者(医者) 対病人||役者(患者)、ドラマ的)。然し木村先生の場合、医者が患者との「間」、「氣」の領域へ出て立ち、患者をもそこへ呼び出し、そこでの患者の「応答」を「受けとったノエシ斯的自我」を、医者が自己反省して(自覚して)診断を下すのである。

かくて最初の課題、「独我論」は打破される。我以前、私の内部、私の時間展開の総てに他者が関与している。第二の課題、内外、過去将来の他者との關係の正常化が、「私」の成立を左右する。

然し以上は「私」の成立の可能性の条件であった。この私は「自覚」である。然し父母未生以前、本来の面目たる己事究明における「覚」は、この「自覚」から如何に到達されるか、これが残された問題である。

J・ヒックの宗教的多元論の

問題点について

尾崎 誠

テイリッヒは地球人類以外の宇宙全体における神の自己顯

現受肉の可能性を排除しないが、地上の人類史ではイエスのみに、受肉を限定する。この点で、彼は伝統的なキリスト教の立場に立っているが、晩年に至って人類の宗教史全体との関連において新たに神学体系を根本的に書き改めることを提言した。

それ以後、イエス以外、あるいは以後におけるキリスト出現の可能性を提唱する神学者が続出している。例えば、カブ、デイリー、ヒック等である。カブはアミダ仏もキリストであるとすると、結局歴史的事実性を欠如しているのでイエスに劣るとする。ヒックは、もしイエスを別の文化圏から見れば、例えばヒンドゥー教においては神の一つの化身として扱えられ、又大乗仏教においては菩薩として扱えることができると主張している。カブも、仏教徒はイエスのような人物を別な仏陀として扱えることができると指摘している。このようにキリストと仏陀ないし菩薩とは相互に変換しうるものであることが、最近の神学傾向として顕著である。換言すれば、神の自己啓示が唯一回限りイエスにおいてのみ生起したとする従来の主張は、根本的に揺れている。従って、ティリッヒのいうようなイエス以前も、以後も、人類史はイエスを中心とし、そこに収れんとする見解は、もはや通用しない。

それでは、このような宗教の複数化現象、多元的傾向を示す今日の新しい歴史的状况において、ヒックの主張するような宗教的多元論をもってはたして満足できるか、という問題が残る。彼にすれば、神も空も、またブラフマンも皆、究極的実在の相異なった表現であるという。究極的実在は、それ自体にお

いては非人格的であるが、人間に対する関係においては人格的となるともいう。同一の実在がさまざまな表現形態、自己顕現の姿を示すという彼の考え方は、明かに一方ではインド思想の影響を受けており、他方ではカント的な二元論、本体と現象の区分を反映している。問題なのは、実在の諸顕現、つまりキリストや仏陀等がただ単に相互に無関係に独立して並列しているだけなのか、それとも何らかの内的関係によって結がり、秩序づけられているのか、という点である。この点に関しては、ヒックは単一の世界宗教というものを主張せず、あくまでも並列的多元性に止まり、それ以上積極的に語ってはいない。この点で、不満を残している。

他方、プロセス神学の基盤をなしているホワイトヘッドの現実性の概念は、系列化された因果関係を構成するものとして思惟されている。すなわち、現実性はその直接的な主体的活動を終えると、潜在態となって自己を客体化し、次の新たな主体的現実性発生のデータとして作用する。しかも、これが次から次へと継続的に生起し、時間の累積的不可逆性の方向へと進む。そこに過去のデータを超越した新しさが創造される、不断に進化する宇宙の過程があるとする。このような現実性をプロセスとして把えるホワイトヘッドの思想は、キリストや仏陀の連続性にも適用可能である。というのは、キリストもイエスにおいてものみ過去一回限り出現したとすることは、聖書の黙示録におけるキリストの再来への予期から見ても、不自然である。むしろ、キリストは再来するものとしてそれ自身過程であると見る

ことができる。パークレーの神学者フォスターも、キリストは過程をもつと言う。他方、仏陀も釈迦一人に限るのではなく、自己拡張する連続体として、未来に再来することを菩薩として子見している。それが釈迦以後における上行菩薩の出現に他ならない。それは、釈迦の隠れた本質を時間の未来において顕現すべき主体的行為性を表現したものである。キリストも仏陀も再来の形において過程であり、両者は内的必然性をもって究極的実在から秩序づけられた方向性を内包している。そこに両者の統一の可能性もでてくる。つまり、両者は一中心の静止した円ではなく、二焦点の運動する楕円構造をもち、重合性を孕んでいる。キリストの再来は未来仏としての上行菩薩の出現と重なるかもしれないのである。

浄土教における「宗教の神学」(2)

——真宗教学のあり方を巡って——

高 田 信 良

参考にさせて貰ったのは大谷大学真宗学会の「親鸞教学」34号(一九七九)所収の幡谷明教授の「真宗学の課題と方法についての断想」と西本願寺の「伝道院紀要」29号(一九八四)共同研究報告「わが宗門と習俗・俗信」とである。これらは、《浄土教における「宗教の神学」》にとつての重要な二つの柱である宗教哲学的契機と宗教学・宗教史学的(人文・社会科学)的

契機に関して、学ぶべき内容をそれぞれ明らかにしてくれていると思われる。

特に、後者の「宗教の教学」という概念の提案が興味深いので、その文脈を見よう。「わが宗門と習俗・俗信」という表題が示す如く、それは所謂「習俗、俗信、迷信」のあり方をどの様に理解し、対応していくべきであるかという課題を扱っている。「自分の理解を超えた認識の体系をもつ人びとと対応するとき、大切なことは、それが迷信であるか俗信であるかといった判定を下すことではなくて、われわれと違った認識の体系をもつ人びとが、なぜそのような認識の体系を持つに至ったかを、全体として理解することが重要である」と述べ、「迷信」を「異なる世界観」と受取るべきだと主張する。ところが、「わが宗門にはこの視点が欠けており、迷信の一事象のみをとり出して撲滅運動を展開しようとするが、それだけでは不十分であり、そういう生き方をしている人々の世界観をトータルに理解し、生きかた全体が真宗的に転換されることが迷信が撲滅されたということ」(p.29, 136)だと言う。そして、「宗門の宗教意識の実態に顕わになった教学と現場の乖離を見据えるとき、——今の宗門には——宗学でも真宗学でもない《教学》と名づけるものが必要不可欠である」と言う。それは「従来の教学(宗学や真宗学)と現場(宗門の寺院・住職・門徒)の接点を探る」ような新たな「現・代教学」であり、「宗教の教学」に他ならない。それは、「宗門を素通りしたへわたしの親鸞」やへわたしの歎異抄ではなく、また、宗学者や真宗学者の

〈親鸞教学〉や〈真宗教学〉でもない。又、「孤高の天才宗教哲学者親鸞ではなく、あのチミモウリョウに呪縛されて生活していた人々と共に生涯を尽くした非僧非俗の僧、愚禿釈の體と名告った宗教家親鸞」を論ずるような「宗門を素通りしない、現場に密着した『宗門の教学』」なのである。

以上の議論は「宗教学・宗教社会学・宗教心理学・文化人類学・真宗学者によって」編成されたチームに於て「学際的アプローチ」という研究方法による討論の成果であることから理解されるように、専ら、人文・社会科学の考察の中で捉えられる「宗教」概念を中心にして、「今、自然・人文・社会諸科学の世界に吹き荒れているパラダイム・レボリューションを身据えて」、「真宗教学」に対してもパラダイム転換を求めているものである。

しかしながら、発表者の言う「宗教の神学」はそのような人文・社会諸科学の視点から「教学」へと至る一つの道筋を照射してくれる議論に学びながら、更に、同時に、幡谷明教授の論旨の如く、宗教哲学的契機（前者に於ては扱うことが避けられている。むしろ、排除されている）も媒介させた仕方での教学樹立の方法、即ち、仏教における「宗教」や「学」の概念を踏まえながら、「仏陀の真意を顯わし、伝える大乘経典をも含めて、すべての経典は Agama という意味を持つものといえる、—— 經典をも超えた真理が、經典を通じて語りかけてくるのである—— 南無阿弥陀仏という名号は、その真理と我々との実存的な出会いを開示してくる言葉」根源語として、經典に説かれ、歴

史に於てその真実性を証明してきた言葉の代表的なものである」——真宗学とは、その様な「仏教の真宗を、親鸞の教行信証を通して明らかにする学」(Gaku) に他ならないとする様な宗教哲学的要素を踏まえた「教学」への歩みを学び取りたいとするものである。

(引用文中のへく括弧は原文では「」である)

信仰のコンテキストと理解

澤井義次

とくにインドにおけるシャンカラ・ヴェーダーンタ派の信仰に焦点を当てながら、信仰現象を理解するのに必要な宗教現象学的な視座を探究しようと思う。

シャンカラ派の宗教伝統においては、シャンカラ（西紀八世紀）が開祖とみなされ、かれの哲学が教義として信じられている。伝統的にシャンカラの著作とみなされる文献は、約三百にのぼるが、インド学的文献学の研究成果によれば、それらの大半はシャンカラ自らの著作ではなく、後世の作品であるという。

だが、こうしたインド学的文献学の成果は、シャンカラ派信仰のコンテキストにおいては、まったく意味をもたないのが現状である。シャンカラの真作とみなされる文献において、解脱の手段とは考えられない祭祀的行為（カルマン）が、シャンカ

ラ派僧院のなかで盛んに行われたり、また、文献学的に偽作とみなされる文献が、シャンカラの教えを示すものと信じられたりしているからである。ここに、われわれは、シャンカラ派の信仰現象の事象性を失うことなく、信仰の「深みの次元」を理解するために、インド学的文献学の方法論とは異なるパースペクティブを必要とする。

インド学的文献学では、シャンカラの真作ではないと考えられる文献を消去して、残った真作と考えられる文献にもとづいて、シャンカラの本来の哲学を理解しようとする。ここでは、シャンカラ派信仰の伝統はすべて、哲学に還元されてしまう。それに対して、信仰現象の学としての宗教現象学は、まずはじめに、シャンカラ派信仰の伝統を具体的な信仰現象として認容する。そして、シャンカラに帰せられる多くの文献も、文献学的な研究成果を手懸りとして、シャンカラ派における信仰現象の動態を説明するための重要なデータになる。また、具体的な信仰の事象の背後に、目には見えないけれども、信仰の担い手の関わりかたの存在を認め、その本質と構造を共感的に理解することになる。

信仰者の関わりかたは、聖典とか儀礼などの「見えるもの」それ自体のなかにはない。たとえいくら聖典や儀礼の内容だけを綿密に研究したところで、生きた信仰者の関わりかたは捉えられない。信仰作用の主体であるノエシスの、信仰対象である、ハエマに、対する関わりかたに焦点を合わせるべきなのである。シャンカラ派の信仰現象ばかりではなく、あらゆる信仰現象

において、目に見える事象は、それらの背後にある信仰の担い手の関わりかたによって支えられ包まれている。信仰者の関わりかたは、信仰の「深みの次元」に在る。したがって、信仰者の関わりかたは「見えないもの」であり、たとえそれが切り捨てられても、信仰現象それ自体が別のものになることはない。だからこそ、不合理で不可解な「深みの次元」を、ついつい中途半端に切り捨ててしまいがちになる。

信仰の担い手の関わりかたを無視して信仰現象を捉えるとき、信仰の本質は失われてしまうことになる。信仰の具体的な事象の背後には、信仰の担い手の関わりかたが隠されているからである。信仰の「深みの次元」は、聖典とか儀礼などの「見えるもの」の下に横たわる自立的な領域ではなく、「見えるもの」と不可分に結びついた、合理的にはじゅうぶんに捉えきれない「見えないもの」なのである。その「見えないもの」は、ヴェーダ垂直的な視座においてのみ拓かれる。

信仰現象の本質と構造を理解するためには、その信仰現象の事象性を失うことなく、信仰の担い手の関わりかたに即して、できる限り「それらが与えられるままに」信仰の「深みの次元」を探究することになる。つまり、インド学的文献学が、たとえば、エクリチュールとしてのシャンカラの哲学を、それが語られ信じられているパロール的状况を欠落させて理解しようとするのに対して、宗教現象学はエクリチュールとしての信仰現象の事象を、そのパロール的状况へと絶えず引き戻して捉えることになる。そのさい、信仰の現象学者は、水平的な視座と

垂直的な視座を交叉させながら、視点をできる限り信仰の担い手の関わりかたへとへずらし、ていく。そのとき、信仰の現象学者の視点は自ずと、信仰の「見えるもの」の次元から「見えないもの」の次元へと徐々に深まっていく。そこに、見える事象の背後に隠されていて見えなかった信仰の「深みの次元」が次第に見えてくるようになるのである。

ウェーバーと宗教進化論

金 井 新 二

一、ウェーバーは「進化論者」ではなかった。かれは社会進化論や唯物史観の根底にある「進歩」とか「進化」の考え方を、有機体的な社会観または自然主義として否定した。またかれは、いかなる意味でも、楽天的な未来への展望は語らなかつた。その意味では、厳しく現実的であり、また社会の未来に關心しては、むしろ暗いニーチェ的なベシミズムが基調となっている。ウェーバーは、ニヒリズムに陥って絶望はしないが、安易な希望は幻想として拒否する。「自分はどこまで耐えられるかを知りたいのだ」という有名な言葉は、「進歩史観」とか「進化論」とかとはまったく対照的な思想的・実存的境位を物語る。しかしながら、非常に興味深いことに、このことと矛盾するような事実が二つある。一つは、ウェーバー自身が、その宗教史の把握において一種の「進化論」を受け入れているとい

う事実である。もう一つは、ウェーバーの熱心な信奉者たちが、大掛かりな「社会進化論」(パーソンズ)とか、「宗教進化論」(ペラー)を展開し、しかも、それをウェーバーを基礎としておこなったという事実である。

二、前者は、かれの『宗教社会学』である。ここでかれは、宗教は世界中どこでも(普遍的に)、特殊な事情によって妨げられないならば、原始的なブレ・アニミズム的・アニミズム的なものから、多神教をへて、一神教へと進むはずのものである、という理解を述べている。また、より内容的な言い方では、「呪術的なもの」から「倫理的なもの」への移行(脱呪術化)が述べられている。そしてこれは、当時宗教史学において支配的であった進化論的立場(C・P・ティール)に依拠したものとされる。また、当時のドイツの宗教哲学者O・ブライデラーやH・ズイーベックなどのやはり強く(ヘーゲル主義的な)進化論的・発展論的な見解から学んでいることも指摘されている(キェンツレン)。無論ウェーバーはかれらをそのまま踏襲したのではない。独自の「合理化」の宗教史観のなかに、それと抵触しない限りで、とり入れたのである。かれは「進化論」は否定したが、一定の方向性をもつ歴史的發展の不可避性は見えていた。それを、「合理化」と表現した。「進化」を「合理化」と言い換えたのである。ゆえに、もはや一般的・普遍的な事実としての「進化」や「進歩」を語ることはできないが、「合理化プロセス」は語ることができるのである。

三、ここから、さきの、「社会進化論」や「宗教進化論」の

出現も理解できる。それらは、ウェーバーの「合理化論」をさらに精緻化しつつ、再び「進化論」とした。ここから、なぜ、再び「進化」なのかという問題が生じる（ティールもウェーバーもこの言葉は使わない。「発展」である）。これはウェーバーのアメリカ的受容の問題である。また、かれの宗教史観の「啓蒙主義的合理主義」と「進化論」的歴史観との、一定の親和性の問題へと導く。ここでは、後者の問題のみについて言うと、「合理化論」と「進化論」は、歴史が一定の方向に向かってゆくという「方向性」の感覚と、「そうならざるをえない」という一種の「必然論」において共通している。啓蒙主義的合理主義は、より強く必然論的になるに依じて進化論と親和的になる、といえる。ウェーバーについていうなら、かれは、当時の進化論を批判し、かれなりに克服した。だが、かれに残るものは、合理主義的必然論の基本的な傾向である。そのため、かれの「合理化」の宗教史観は、最終的には、さまざまな種類の「宗教進化論」にたいして本質的に許容的な性格のものなのである。

カリスマの制度化と継承

——「教祖」の死の前後をめぐって——

川村邦光

幕末から明治にかけて発生をみた新宗教の創唱者の生活史や

宗教活動を検討すると、シャマニスティックな宗教者としての出自をもつ者が多い。たとえば黒住教の黒住宗忠、金光教の金光大神、天理教の中山みき、丸山教の伊藤六郎兵衛、蓮門教の鳥村光津、そして大本の出口なおがそれである。それぞれ独自の宗教を創唱したことはいうまでもないが、個別的な面を捨象するなら、かなり類似した面を析出することができる。すなわち、いずれも霊能型シャマンとして出発し、一定の宗教集団を形成した。これに並行して、病氣直しのコスモロジーを心直しのコスモロジーへと変容させ、さらにある者は世直しのコスモロジーを展開したのである。ここでは中山みきを事例として挙げ、その死の前後に焦点を絞って、カリスマの制度化と継承の過程を考察してみよう。

生神的存在として集団内でカリスマ的権威を確立し、その中枢に位置しているカリスマ的宗教指導者の死は、集団内に危機的状況を惹き起こす。中心、中枢的存在の喪失というこれまでに経験したことのない事態に直面するからである。集団の統合的拠点をどのように再構築するかが、緊急の課題となる。天理教の中山みきは、親神への信心次第で病氣もせず死にもせず、弱りもしないで、一一五歳まで暮らせるようにする、と教えていた。みきは九〇歳という高齢で死去したが、信者たちはみきが一五歳まで生きるものと信じた。みきの死の直後、飯降伊蔵を通じて、人間を救うため、みき自身の命を二五年縮めた、というみきのおさしづが伝えられた。中山みきの神霊が飯降伊蔵に憑依して、託宣を下す、というシャマニスティックな形態に

よつて、みきの死は正当化されたのである。また、飯降伊蔵は、中山みきは肉体を隠しただけであり、みきが生前に人間創造の始原的な場としたちばに生き続けている、というおさしづを出す。みきは、飯降伊蔵の身体を媒介にして、神意を伝える始原的存在として生き続けるのみならず、中山家の屋敷のちばという特定の具体的な場に結びつけられて祀られた。創唱者のカリスマが直接的に顕現する段階から、媒介者を通じて永続的にカリスマが顕現する段階へと転換された。創唱者は根源となる始原的存在、つまり「教祖」として再構築され、死後もなお救済財を授与するため、カリスマを発揮することが求められたのである。

中山みきの死後、証拠守りやさづけなどを授与する者がいなくなつたことは、教団の活動にとって致命的だった。さづけとはみきの霊能カリスマに由来する救いの技法であり、それを授与された者はみきのカリスマを分有していたといつてよい。さづけを授与された者はシャマン的存在としてあり、それぞれ独自に宗教活動を行なう可能性、すなわち教団分裂の可能性を秘めていたのである。したがつて、教祖のカリスマの発現を統制する必要があつた。みきの死後、一カ月程経たとき、飯降伊蔵に対して、みきのおさしづを伝え、さづけを授与する本席とすることが指示される。この本席という地位は、中山家の家督・真之亮を中心とする教団幹部によって承認され、教団中枢に位置する地位として新たに設けられた。中山みきのカリスマは、本席・飯降伊蔵を通じて、一元的に発現されるように制度化さ

れるにいたつたということが出来る。だが、後に本席という地位は消滅した。中山みき―飯降伊蔵というシャーマニスティックな形態による教祖カリスマの顕現にかわつて、別の形態にカリスマの制度化が行なわれることになる。すなわち、みきによって人間創造の場とされた中山家の屋敷のちばに、みきが「存命」のまま留まって救済の働きを行なつていて、教祖カリスマは、ちばという特定の場に制度化されるにいたつたのである。そして、このちばは中山家の家長たる真柱によって管轄され、教祖カリスマの一元的な支配体制が確立されるとともに、教祖カリスマの継承の正統性をも不動のものとするにいたつたのである。

人間文化と宗教の形成―成熟―離退

佐木 秋夫

人類が今や歴史の文字通り決定的な転換点に臨んでいること、その中で宗教が大きな役割を演じていることは、世界の世論の一応の共通認識である、と見てよい。その宗教の役割と展望について問題を整理して提示するのは、宗教学の緊急な社会的責任の一つなのではなからうか。その意味で私なりの大局的な見解を提示しておきたい。

宗教の基本的な特質、社会的機能、歴史的 성격に係わるそのような大局論は、根本的な宗教観の相異に基づく討議の混線を

招きがちなので、基礎的な論点の整理から始めなければならぬ。まず、宗教は文化の一部面であり、宗教学とは、そのような宗教を客観的な研究対象とする社会科学の一分科である、と私は考えている。もちろんその「一分科」とは、学際的な研究を排除するものでは決してない。文化とは、社会的労働に支えられた人間の意識的—行動的ないとなみで、人間の意識は他の動物には見られない言語を伴い、理性的判読の側面をもつ。このような考え方は、いはば常識的なものだと思う。

ところで宗教は、その意識の諸部面の中で、超自然的存在—勢力の観念を核ともっている、というところに独自の特質をもっている。つまり、超自然的観念こそが宗教とその定義の核心であり、その有無こそが宗教と非宗教との区別点なのである——ここまでくると、論難は免れないかもしれない。宗教の核心は究極性という哲学的命題であるとか、超自然者ではなく社会的統合の象徴こそが核心なのだとか、理性の限界の彼方の情念的な深遠な「基層」が宗教の生命的な世界なのだとかというような「没骨的」の定義づけは、宗教が人間にとって本有的のものであってそれを欠如している人物は非人間的—不道德な連中であり、道徳と教育の基礎には何かの形で宗教が据えられなければならない、という独善的で非民主的・反動的な考え方につながっている。天皇制国家主義⇨軍国主義時代の一九三五年に文部省が、宗教教育はさけるが畏敬の念を中心とする宗教的情操の涵養は必要であるとする戦犯的な次官通牒を発した。いままた、民主平和教育への攻撃が強められているなかで、同

様の宗教的情操教育論が押し出されていることに対する宗教学者の強い関心が必要となっている。

以上の基本的な論点は宗教の歴史に照らして究明されるべきだが、ここでは主要と思われる二、三の点について極く簡単に触れておくだけにしなければならない。

まず宗教の起源論に関連して——アニミズム説をはじめとする宗教起源論は、宗教の発生までに非宗教的な原始文化が存在していたことを暗黙のうちに前提としている。超自然的観念がかなり複雑高度なものであることは、類人猿などの観察からも推測できるだろう。埋葬や季節の「まつり」などは、ただちに宗教的観念の存在をしめすものではない。次に、宗教の形成には、性や年齢の別や分業や、さらには階級の分化がからんでいる点には、十分に注目する必要がある。また、原始共同体にも連体の聖なる象徴—観念が不可欠であるとするのは、保守的な教育観に禍された見方である、というべきだろう。

原始的非宗教文化のさまざまなジャンルは、それぞれに発達するが、英雄的王の出現に伴ってそれが大きく促進され、古代奴隸制帝王の下ではなやかに成熟する。そこから、宗教こそ文化の母体なのだ主張するのは逆立ちというべきだろう。宗教的観念とその組織が文化促進のバネとなったことは事実だが、それは、ある時代には文化は宗教をペールとし促進剤として活用する、という歴史的必然性をもっていった、ということなのである。そのペールを脱却するところに近代文化が成長した事実を思い返すべきである。

今や、文化は脱宗教化を進めるなかで宗教についても社会科学
的認識を深めながら飛躍的發展をめざし、宗教はまた文化へ
の越境支配をやめて純化の道をたどる中で長期の活動をめざし
そうするなかで、信仰の有無を超えた連帯の協力が大きく発展
しつつあるのを見る。

ヘルダーリンの後期作品

『ムネーモシュネー』をめぐる

長井英子

ヘルダーリンの既に精神異常の時期に入ってから作品『ムネーモシュネー』の三つの稿は難解で、様々な解釈が加えられているが、それ以前の諸作品と比較すると、黄金時代復活への希望も、再来するべきキリストの姿も消えているのは注目に価する。三稿ともまず自然界の恐るべき混乱を描き、終末論的不安も感じさせる。長々と時が流れる中で「真実のこと」が起り、神々が再帰しても、人間は *deutungslos, schmerzlos*、つまりその意味を解するすべを持たず、神々の輝きに無感覚になるという。しかも「ほとんど言葉を異国のなかで失ってしまった」。即ち歴史の激流の中で己の固有性を見定めることができず。神々の再帰は黄金時代の再興でなく、混乱と見られるばかりである。

このあと三稿とも、アルプスを臨む町の一見安らかな風景の描写に転じる。しかし山上の遭難者のための十字架——言うまでもなくキリストの受難とも関連する——と、次いで列举される古代ギリシャの英雄たちの死とが示すものは、目的も支えも

失って、空しく直線を描き続ける歴史と解することができる。どの稿も、死に急ぐ行為と等しく「哀悼」(Trauer) もまた誤っているのだ (fahlt) と結ばれている。以前の作品においては Trauer や Klage は、円環的時間の中で必ずいやすられるものであった。しかし直線史の世界ではいやすられることはない。fahlen には「目的を達さない」の意味がある。では性急な死はどのような「目的を達さない」のであろうか。それはこの作品のテーマ「記憶」と関係していると考えられる。Gedächtnis は『パンと葡萄酒』では、個人の枠を超えた万人共通の「聖なる記憶」、『追想』では逆に、歴史・国家に限定された個人の固有性への記憶であった。一方『ムネーモシュネー』の、神々の再帰をそれと認識できない人間は、古代ギリシャ人との接点となる「聖なる記憶」も、自らの源泉への記憶も断たれている。終末論的な雰囲気はあっても、世界は没落・消滅するのでも、終末の後に新たに生れ変わるのでもない。ただ直線時間が無情に持続し、偉大な者の死の痕跡も残さず、忘却の過去に運び去る。

しかし見落してならないのは、特に一、二稿で至高神の存在が明言されていることである。それまでの至高神はキリスト教の神でもあり、自然神ゼウスでもあり、恵みと恐るべき怒りの二要素を合せ持ち、世界を統一する者であった。『民衆の声』では、滅亡したものを記憶にとどめる神として描かれた。だが『ムネーモシュネー』の神は、人間に対してそのような人格的関わりを持たず、地上の混乱を放置しているような印象を与える。「この一者は日ごとに事態を変えることができる。」(彼に

はほとんど徒は無用なのだ。」には無気味な不可解さすら感じられる。こうして「深淵」の語が示すように、神の統べる天上界と混沌の地上界に、決定的な断絶が生じている。これは、ヘルダーリンに「アポロに撃たれた」と表現させたフランスの一方の光景、即ち激烈な自然力と惨めな民衆とのあまりにも強烈なコントラストを連想させるものである。

以上のように『ムネーモシュネー』は、以前の作品に盛り込まれていたヘルダーリン的宗教世界を転覆させているのである。

注 訳詩は『ヘルダーリン全集2詩Ⅱ』（河出書房新社）より引用

ヘルダーリンとヘーゲル

藤田正勝

ヘーゲルの宗教に対する考え方はその生涯において様々に変化している。大きく言ってそれは三つに分かれる。カントの道徳説に強く影響された時期（テュービンゲン―ベルン時代）、「美しき宗教」を構想した時期（フランクフルト時代）、哲学体系という枠のなかで宗教を構想した時期（イエーナ時代以後）の三つである。

本発表では第一の時期から第二の時期への転換を取り上げた。この転換を最もよく示しているのは、カントの道徳説の位

置づけの変化である。第一の時期においては道徳法則の実現という点に宗教の最終的目標が置かれたのであるが、フランクフルト時代にはカントの立場ははつきりと批判の対象とされている。カントの言う道徳性は確かに一つの統一、法則の意識と感性的本性との統一であるが、しかし後者を前者に服従させることによって成立する統一、つまり感性の抑圧の上に成立する統一であるとして、そこに残存する支配と隷属の関係ははつきりと批判されている。

以上のように批判しつつフランクフルト期のヘーゲルは新たな観点から宗教を構想する。それを端的に示すのが「キリスト教の精神」の基礎草稿の次のことばである。「美しき宗教を創始すること。その理想は？ それを見出すことができるか？」。この問いがフランクフルト時代のヘーゲルの思索を根柢から規定していたと考えられる。この「美しき宗教」の根幹をなすのが「愛」、あるいは「美しき関係」である。ユダヤの宗教に見られる「主と奴」、支配と隷属との関係ではなく、互いのうちに自己自身を見出す「同じものの同じものに対する関係」、同じ精神の間に成立する生きた結びつきをヘーゲルは「美しき宗教」の根幹に据える。

さて以上に見た転換、そして「美しき宗教」の構想は、ヘルダーリンの思想との接触、およびその影響のもとでなされたというのがわれわれの主張である。ヘーゲルがフランクフルトに移った一七九七年の四月に『ヒュペリーオン』の第一部が出版されている。その主題をわれわれは、理性、あるいは知識と道

徳とによつてもたらされた人間と自然との分離の克服、根源的統一の回復という点に見出すことができる。例えば次のように言われている。「われわれの自己と世界との間の永遠の抗争を終えること、どのような理性よりも高い、すべての平安のなかの平安を回復すること、われわれと自然とを一つの無限な全体へと統一すること、これがわれわれのあらゆる努力の目ざすところである」(最終前稿)。この人間と自然との根源的統一をヘルダーリンは「美」と呼び、この美への愛を宗教として規定している。

もちろんヘーゲルが直接問題にしたものは人間と自然との統一ではないが、しかし支配と隷属の關係の否定、同じもの間に生じる根源的結合の実現という構想は『ヒューペーリオン』の主題と極めて強い類似性を示す。またヘルダーリンは美を移ろひ仮象としてではなく、唯一真に存在するものとして理解し、「有」と呼ぶのであるが、それと対応してヘーゲルもまた「主観と客観の総合」を「有」としてとらえている。さらにヘルダーリンは美を空虚な、あるいは同語反復的な統一としてではなく、分裂を本質的な契機として内包する統一として、つまり「自己自身のうちに区別を持った一者」として把握するのであるが、ヘーゲルの言う「美しき關係」もまた単なる同一性ではなく、同一性と非同ー性との両面を有する。区別されていると同時に最も親密に結合されているという二面性において「愛」が理解されている。

以上からヘーゲルの「美しき宗教」の構想に対してヘルダー

リンの思想が与えた刺激が極めて大きいものであったことが推測される。そこからヘーゲル独自の「生」についての思想、また後の弁証法につながる思想が展開されていったのである。

ヘーゲル精神現象学Ⅴ理性と

Ⅵ精神の断絶と連続

金谷佳一

ヘーゲルの精神現象学は、その執筆の状況から、又目次の混乱や、他の小精神現象学との比較や、二つの序論を持っているといったことから、次のように考えるのがヘーリングの研究以来の通説になっている。つまり、学の体系への認識論的序説であったものが、執筆中に、哲学史、実在哲学、論理学、形而上学から「知りうるあらゆるものを編みこんで」一個の体系総論に変わってしまったというのである。

たしかに二つの序論(VorredeとEinleitung)の内容は大きな相異を示している。コンピュータを使って二つの序論(以後Vorredeを序論Einleitungを序論(緒論と呼ぶ)の中で使用されている語を調べる)と序論では selbst (139), Subject (61), Bewegung (54), Wissenschaft (51), Inhalt (48), Geist (48), Begriff (42), Substanz (41) 以下。緒論では selbst (54), Subject (0), Bewegung (4), Wissenschaft (20), Inhalt (3), Begriff (15), Substanz (0) 以下。緒論で特に目立つ概念は

Gegenstand (45), Bewußtsein (45), Wahrheit (30) です。

ここから、緒論は、意識と対象とその目標としての真理の概念によって展開されていて、当初考えられた現象学が、学への認識論的序説という性格を持つことがよくあらわれていると言えます。又、序論は、実体、主体、運動、精神という諸概念の展開によるもので、精神現象学が、体系の第一部であるという性格をあらわしていると思われまふ。それでは、どこで、どの様に精神現象学はその性格を変えていったのでしょうか。

ここでは、Substanz, Welt, Geist の三つの概念でその変容、その連続と断絶で分析してみたいと思ひます。そしてその分析を、V C と V A に限定して行なってみます。「理性」の C では、実体という概念は21回用いられています。そして、「精神」の A では61回用いられています。又世界という概念は、「理性」の C では、2回、「精神」の A では、27回用いられています。そして、「精神」という概念は、「理性」の C では3回、「精神」の A ではその表題からも推察できるように77回という結果になっています。

この三つのキー概念の分析からみると、精神現象学は、V 理性の C と V 精神の A との間で、精神という概念と世界という概念に注目すると、大きく断絶していることが明らかです。又、実体という概念に注目してみると、認識論的序説という性格と、学の第一部という性格の断絶は、実体という概念によってかろうじて、接続しているのだということが言えると思われまふ。

以上のコンピュータによる分析は、コンピュータを最も野蛮に使ったものであつて、実体なり、精神なりの概念がどういふ文脈で、具体的には何であるかの分析が欠けていては単なる作業仮説にとどまる。

又、焦点を最初から、V 「理性」の C と V 「精神」の A に限らずに分析していけば、世界に関しては違った分析結果がでてくる可能性がありますし、ここでは無視した selbst という語がどういふ意味を持つのかも残された課題であるといえます。

ヘーゲル左派による

キリスト教批判の諸相 (5)

——シュテイルナーの無——

寺 田 ひろ子

ヘーゲル左派と呼ばれる人々の思想的意義は、従来、言われてきたようなマルクス主義との連関に尽きるものではない。

一見、無関係に思われる神学的な問題、そして実存主義思想にも深い係わりをもっている。私はこれまでマックス・シュテイルナーを中心に取り上げ、この人物の「唯一者—der Einzige—Entzueberung」とかいう問題に関する一つの興味深い論理であるとして述べてきたが、今回は、この唯一者論のライトモチーフであるともいふべき「無—Nichts」について、若干の位置づけ

を試みたいと思う。

シュテイルナーの「私は私の事柄を無のうへにすえた——Ich hab' Mein Sach' auf Nichts gestellt」や「私自身が創造者としてそれから一切を造る無」という主張は、実はフォイエルバッハやマルクス等の立場とは全然噛み合っていない。当時、彼らの間に相当な交流と論争が行なわれていたにもかかわらず、彼らはそれぞれ異質な思惟のなかにいた。シュテイルナーの「唯二者」という自我論の内容は、案外キルケゴールにおける「神への主体的関係のあり方を問う」ことに性格も方法も近い。つまり、シュテイルナーやキルケゴールは、フォイエルバッハやマルクスが認識しそこなった一点に執着し、そこから徹底した個別化が生じ、一種のニヒリズムの問題を展開しているのである。また、シュテイルナーの「創造的な無へ」は、ニーチェの「ニヒリズム」にある意味で対応する。一つには、両者の思想の特徴がキリスト教との対決による全価値の転換にあり、そこから無の思想を徹底させていくこと、また歴史批判において実存的に対決していくところが似ている。のみならず、もう一つには、ニヒリズムがその極限でニヒリズムを越えるという逆説がある点でも共通するものがある。つまり、ニーチェでは「權力意志」は「永劫回帰」と相表裏する関係にあるように、シュテイルナーでは「無力としての虚無」が、私という「エゴイスト」の原点で「創造的無」へと転ずる方向へ発展してしまう。しかし、両者には重大な相違点もあって、ニーチェにあるような積極性——「超人」思想、「永遠なる生」——は見当たらない。

ちなみに、そうした「新しい価値」をもつニーチェは、『ヨロップのニヒリズム、レンツァーハイデにて、一八八七年六月十日』と記しに断片のなかで、ヨロップのニヒリズムを三つに分けて語っている。(一)能動的ニヒリズム——ロシアのニヒリスト、アナキスト等、(二)受動的ニヒリズム——ショーペンハウアー、ワグナー等のデカダンス、(三)もともと極端なニヒリズム——ニーチェ自身の立場。ニーチェにこうした分類ができるということは、ニーチェ自身の「新しい価値」が一種の「信仰」となって自己にそれを立てることが可能になっているからである。もしも試みに、この分類にシュテイルナーの「ニヒリズム」を無理やりにあてはめるなら、さしずめ(二)のデカダンスのニーチェからみれば、まだいかなる価値をも見いだせない不完全さのなかにこそある。

シュテイルナーの無は、こうしたヨロップのニヒルから逸脱しているかもしれない。それは、大正後期から昭和初期にかけて、辻潤をはじめとする何人かのステイルネリアンが居たことが証明している。いずれにしても、ニーチェはショーペンハウアーから出発しているが、シュテイルナーは直接フォイエルバッハから出ており、マルクスをはじめとする多くの当時の「自由派」と係わっている。しかし、思想内容の実際では、シュテイルナーは、フォイエルバッハやマルクスよりもショーペンハウアーなどに近いかも知れないのである。ヘーゲル哲学とキリスト教批判に端を発して登場してきた左派の人々（マルクスはこれを思想の英雄たちと呼んでいるが）のなかに、シュテ

イルナーのような人物があった限り、彼らの思想の内実は、今日知られているよりもっと複雑多様で奥が深かったのではないだろうか。

初期ヘーゲルにおける宗教と

諸宗教について

管井大果

神の国において共通の要素は、すべての者が神において生きることである。それは或る理念を共有することではなくて、信者を結合する生きた紐帯としての愛であり、愛において敵意を特性とするすべての矛盾が……なくなる生の合一である (Hegel's Theologische Jugendschriften, 'Übungen: J.C.B. Mohr, s. 321)。

生は合一と反合一の合一の統一である (Ibid., s. 348)。

『初期ヘーゲルの論文集』(Jugendschriften) は、一七九三年のチュービンゲン論文から、ベルンの諸論文、一八〇〇年の『体系の断章』(フランクフルト) を通って、一八〇七年の『精神現象学』の準備までを含んでいる。彼の青年時代と晩年の思索の間に、徹底的、全面的な断絶を認めることはできない。晩年の体系における絶対者の精神 (Geist) と人間精神、キリスト教と哲学の「和解」は初期における苦闘の賜物であった。

初期のヘーゲルは、伝統的既成的なキリスト教を批判したが、それは (フィヒテ、レッシングを含めて) カントの批判哲学の影響によるものであり、Volkserziehung としての「イエスの宗教」の erzieher または Lehrer として、道徳的・宗教的な義務、Sittlichkeit としての理性の審判に従わせようとしたものであった。

一八〇〇年の Positivität 論文 (初版、一七九五年) においてヘーゲルは、その初版本において論じた人間性の概念的抽象化による普遍的相似性と自由選択による独自の運命性の両義性について、その前者の抽象的な人間性概念に疑義を抱き、歴史的に「偶発的なもの」(Zufälligkeiten) の意義を認めた。

彼は「数多くの既成的 (positive) 諸宗教」を考慮して、理性と共に意識を、思考と共に感覚を、冷徹な反省と共に情熱的な行動をもつ存在として人間を理解した。彼によれば「純粋な」または真正の宗教の定義を「人間性と神の属性の普遍的概念 (Allgemeine Begriffe)」に従わせることは全く空しい。意志の自由が失われるからである。宗教 (経験) は概念だけではない。彼は普遍的なものは偶然的なものを通して具現化するという。それが托身 (受肉) である。しかし彼は Das Leben Jesu を書いたベルン時代に、「心情や感覚が空虚なものになってはならない」という命題を掲げて『キリスト教の運命』『愛の断章』『体系の断章』を書き、それがやがて後期の作品へと発展して行った。

ヘーゲルは、神と人間の和解、その思弁的中心点 (Mittelpun-

す)としての「無限者の托身の理念 (Idee) は、すべての諸宗教の伝統の中に人間の宗教的自意識の歴史的展開として、潜在的に求められ、理解されている。しかしそれが顕在的に既に真の内実をもつのはキリスト教の信仰と歴史においてであるという。すなわち彼によれば、「托身の思想は……すべての諸宗教に及び」、一個の宗教としてのキリスト教はこの潜在的前提を他宗教と分ち合う。しかしこの一般的宗教理論の展開は、時が満つるに及んで、キリストとしてのイエスが出現しなくては不可能であり、宗教の Begriff はその歴史的完成の Vorstellung に立脚しなくては把握できない。この完成はキリスト教であって、「神は他者を設定し、その他者を繰り返して永遠の運動へと取り上げる」(Vorlesungen über die Philosophie der Religion, 12: 198)。

有限者から無限者へと止揚する内省的意識の弁証法的 Erhebung は、すべての人間存在の宗教意識のうちに働く普遍的な托身の原理にとって不可欠の機能的表現であるが、その一般的表現は、絶対的に適当なキリスト教的 Vorstellung を Gedanke に、更に究極的には Begriff へと変革するときに永遠に自己のうちで和解の精神を歴史的目的論とする究極的な思弁的真理に到達するという一種の「成就説」である。

ヘーゲルと『ハムレット』Ⅱ

——懐疑と信——

門脇 健

ヘーゲルはハムレットの信と知のあり方を、マクベスとオレステスのそれと比較しながら特徴付けようとしている (G14)。まず、マクベスは魔女を信じる (Glauben) と規定され、そのマクベスよりもハムレットは純粋であると考えられる。ここで注意すべきは、「信する (Glauben)」という用例である。ヘーゲルは別の箇所で「Glauben も確かに本質を直観するが、しかし疎々しい本質を直観するのである」(G10) と述べる。つまり、マクベスの信の対象は疎々しいものなのである。そこでは信じる自我とその信の対象との間には、既に区別が存在してしまっている。この区別は永遠に埋められることはない。「Glauben は、個別的意識の運動ではあるが、この運動はこのような (本質との直接的な) 統一に至ろうとして結局はその本質の現存に達することのない運動なのである」(G10) これはまるで魔女の言葉を信じて遂には破滅して行ったマクベスの事を述べた文章ではないか。とまれ、ここでは Glauben の対象が和解することのない疎々しいものである事を確認しておこう。

次に巫女やアポロンを信頼 (trauen) したオレステスよりもハムレットは根本的 (gründlich) に思慮深くと述べられてい

る。ここで注目したいのは、trauen 或いは vertrauen という言葉へヘーゲルはギリシャの信仰を特徴付ける言葉として使用しているということである。ヘーゲルはギリシャ民族を「その実体との直接的な統一のうちで生きている」(391)とする。そして、その実体への信が Vertrauen なのである。つまり対象(実体)と信する者の間に区別のないような信なのである。「そこにおいては、自己は自分が自由な個別者であるとは知らない。だから、このような内化が起る時、つまり、自己が自由になる時、実体的本質とそれへの Vertrauen は破滅(zu Grunde gehen)する」これは、例えばオレステスが個別者として行為することによってオレステスの信もまたその人倫的世界も破滅して行ったことを指している。とまれ、(ver)trauen とは、直接的統一に於いて成立していることを確認しておこう。

さて、このようなオレステスとマクベスの信を較べる時、ハムレットはこの両者の特徴を両方とも備えているのが分る。まず、ハムレットの信は、マクベスの信と較べた場合、オレステスの信のごとく直接的である。ハムレットは現象してきたガイストを純粹に信じたのであった。しかし、同時にその信は、オレステスと較べた場合、自由を得て根本に立っていることも明らかだ。何故なら、ハムレットは、ガイストを疎遠なものとして疑っているからだ。しかし、何故ひとりハムレットのみにこのような信—知が可能であったのか。その答えは私は次の文に求めたい。「自然の生に制限されていては、その直接的現存在を自分自身で超えることは出来ない。しかし、他者によってそ

こから引き離される。このように現存在から引き離されることは、その死である。しかし、意識はそれ自身で自分の概念なのである。従って直接的に制限を超え出るものであり、又この制限は意識に属するものであるから、自分自身を超え出ているのである」つまり、意識は死という否定を己れのうちに把握しているのである。ヘーゲルは美学講義で「ハムレットの心の奥には最初から死が横たわっていた」と述べる。この死の否定の力によって、ガイストを純粹に信じたハムレットは、直接的統一を分裂させて疑った(zwei-feln)のである。そして、疑う自我をも最終的には行動することによって否定して、逆に世界を肯定する。そして、そこに絶対的ガイスト(2)という和解の言葉)が成立するのである。つまり、疑いという否定的行為が、疑う主体自分へと向けられ、スケプシス主義が「自分自身を完成するスケプシス主義」(3)となるとところにガイストが成立するのである。

※()内の数字は Phänomenologie des Geistes (Ph. B版)のページ数を示す。

内的自然について

フオイエルバッハとホルクハイマー

河上 睦子

フオイエルバッハは、宗教に対して両義的態度をとっている

が、この両義性は「主語の述語への転換および述語の保留」で示すことができる。この両義性についてはシュテイルナの「敬虔な無神論者」、エンゲルスの「宗教の残存」等の評定にもかかわらず、従来の解釈において明確にはされてこなかった。この原因は、保留される述語の内容が今日なお問われるべき「人間と自然」という問題であったところからきているように思われる。

初期草稿等の未公開文献発見を契機にして一九七〇年代にひきおこった「フォイエルバッハ・ルネサンス」(ロールモーザー)は、こうした彼の両義的宗教批判に新しい視角を提示してくれた。それは「人間と自然」についてのフォイエルバッハの「感性」の立場の視点の下で彼の宗教批判を考究し、そこに彼独自の近代批判を意義づけるものであった。G・ロールモーザーによれば、フォイエルバッハは今日の我々がまさに遂行すべき宗教的・歴史的意識の変革を提示した「二十世紀の教父」であり、フランクフルト学派のA・シュミットによれば、フォイエルバッハの語る自然は歴史の中で実現されるべき「非完結的自然」であり、現代人の「空白」を提示した、とされている。フォイエルバッハの両義的宗教批判を近代批判として解釈するという視角を正当づけるのは、「感性的存在」に表示される彼の「人間と自然」についての考え方である。彼は、人間が他なるもの、自己と区別されるものとの非同一般的関係の中で同一化を求めるものであると考える。この人間における自己と客体、他者との非同一般は「我と汝の区別」とも言いかえられ、根

源的には人間化することなき原初的自然との非同一般に支えられているが、人間は自己の内なる非同一般をもちつつ同一化へと志向する。そういう「受苦」的・「欲求」的存在、それゆえに「性」をもつ「肉体的存在」である。彼は人間と自然とのこうした非同一般的関係を「感性」で規定づけたといえる。他方、「理性」は人間の中の同一化志向のみに依拠し、非同一般性を排除することにその本領があるゆえに、彼によって斥けられることになる。

こうした見解に立つ時、「理性」に表示される近代の立場は批判されるものとなる。というのも近代にあつてはデカルト以来、自我が理性を通して客体・他者を支配し構成し自己の内にとりこむ自己同一性の世界を構築してきた。それは客体や他者なき、区別なき、それゆえ受苦なき立場だからである。言い換えれば、フォイエルバッハの近代批判は、理性による人間と自然との非同一般性なき同一化への抗議であつたといえるのである。

さてこの「非同一般的同一」の考え方は、彼の両義的宗教批判をも説明する。宗教への肯定性は、非同一般性に立つところに生起する「心情 das Herz」の立場から承認され、他方「表象や空想」ならびに「理性」による同一化のみに依拠する「神学」が彼の宗教への否定性を説明してくれる。いずれにせよ、彼が宗教批判を通して提示したことは、人間と自然との非同一般的同一化の立場を、同一化のみ優位せしめる近代の歩みに対向させることであつた、といえるのである。

こうした彼の近代批判の問題提起は、シュミットを介して彼の師ホルクハイマーの近代批判論との類似性を指示してくれり。ホルクハイマーの場合も「非同一次性」なき「同一性」という視点で近代批判が展開されているからである。しかし彼は更に論を進め、近代の理性は「道具的理性」という非同一次性自体が解体するところに立つ同一化の立場に至った、とする。フォイエルバッハが消滅しえないと考えた非同一次性が失われたところでなお彼は「非同一的同一化」を模索したのである。

ディルタイにおける生と認識

小松 洋 一

ディルタイが終生の哲学的テーマとしたものは、精神的世界における客観的知識なるものが存在するかどうかということであり、それをディルタイは精神科学の認識論的基礎づけとして展開しようとした。それと同時に、精神的世界の現象はすべて歴史的發展の産物であるという観点から、この問題の解決を歴史的理性批判と呼んだのである。このカントに由来する名称をディルタイが選んだ理由は、数学的自然科学を前提としたカントの認識論に対しその不十分さを覚え、カントが提出しなかった歴史的認識論を自ら引き受けたために他ならない。すなわち、ディルタイは自然科学が対象とする自然とは全く異なる歴史的世界の構造を分析し記述することを目標としたのである。

そこに成立したのが、人間精神の根源的事実性である生に着目しそれを考えぬこうとする生の哲学に他ならない。自然は、人間が自己自身を排除して抽象的にとらえるべき対象であり、かつまた合法的秩序として構成されるべき対象であるのに対し、生としての人間存在は、意欲し、感じ、表象する全体的人間の活動として、理解されるべき対象である。これがディルタイの生の哲学の基本的立場である。しかし、ディルタイ哲学がこうした包括的な生の哲学であること自体、すでにそれが展開していく上での困難が見出されるのである。なぜなら、ディルタイ自身もしばしば述べるように、生は究め難いもの、測り難いものであり、これを対象とする限り、その哲学は変転極まりない生の様々の表われにとらわれ、哲学本来の学的普遍性をもちえない危険性がつきまとうからである。事実、リッケルトはその批判的な著書『生の哲学』の中で、こうした生の哲学の矛盾性を次のように難じている。「生の哲学が、生の〈哲学〉となるためには、生の形式を必要とする。そして〈へ生〉の哲学にとどまるためには、それはすべての固定した形式を拒否しなければならぬ。形式をもつこともならず、形式をもたないでおくこともできないのである」と。リッケルトに言わせれば、哲学が全体の学たらんとするならば、それは当然世界全体を把握する体系的形式をもたなくてはならず、そうであつてのみ生のカオスから生のコスモスを作り出すことができるのである。これに対し、ディルタイにとつても哲学の業務は全体を把握することにあった。しかし同じく全体を志向しながら、ディルタ

イの生の哲学はいかなる体系的前提をも拒否することに終始する。生を生それ自身から理解しようとするディルタイにとって哲学に与えられるものは、全体的で充実した、そこなわれていない経験としての生の現実性であり、思考はこの根源的生の背後にさかのぼることはできない。なぜなら思惟それ自体も生の一機能にすぎないからである。こうした徹底した生の内在的理理解にとどまろうとするディルタイからすれば、リッケルトのよりに厳密なる認識主観のみによる世界はとうてい受け入れることのできないものである。世界構成の原理としての理性がもはや仮説、要請でしかないとするディルタイは、逆に個々の哲学体系が根ざしている生の連関に現実認識の基礎がおかれるべきことを主張してやまない。すなわち「私がその背後にはさかのぼれない生そのものは、諸々の連関を含んでおり、この連関においてあらゆる経験と思惟は明らかにされる。そしてここにこそ認識の全可能性にとって決定的な点が存在するのである。思惟の形式、原理及びカテゴリーとなって現われる全連関が生と経験の内に含まれているがゆえに、またその中で分析的に示されえるがゆえにこそ、現実の認識が存在するのである」と。思惟の形式と内容は生の様々の交渉の中では分離することほできない。生は生自身によって規定されるのであって、それは外から単なる思惟形式によってあてはめられるものではない。そのことを明確にさし示したのが生のカテゴリーである。カテゴリーはディルタイにあつてはカントのようにア priori な悟性概念ではなく、生の実質的ありようを浮かび上がらせる存在概

念の意味をもつのである。

ベルクソンにおける

「静的宗教」としての神話論

武田 武磨

(I) ベルクソンが論じる神話論は、静的宗教 (static religion) としての源泉に応じた論である。その宗教論は、生命論の立場からのものである。彼は、『道徳と宗教の二源泉』(一九三二)において、神話の神がみの誕生を論じている。人間は、何よりもまず生きんとする存在である。自然が動物に本能を与えた同じ方向で、人間に対しては「知性」と「社会性」を与えた。しかるに知性の反省的思考のために、かえって人間のエゴイズムが存在の「攪乱」を生じさせるのである。それに対応する自然の防御的反作用が、宗教の源泉であった。神話に登場する神がみの誕生も、この意味と機能にもとづいて論じられている。

(II) 反省的思考が生存の攪乱を生じさせても、人間の生きようとする努力が、直ちに知性での「対抗心象」によって対応するのである。ベルクソンは、人間のその心的作用を特に別して (tabulation) (神話作用) とよんでいる。それが知性へ働きかける、潜在的に生きんとする本能の働きである。それによって、生への疎外に対する禁止、警告、処罰の平衡を回復する宗

教的表象を生みだしてきた。したがって、animaといった非人格的な存在の觀念や、個体の形をとってくる精霊信仰のはじめにおいても、常にあるのは「効験ある現前」(presence effi-cace)の表象である。その働きの表象が、人格化して、固有の名、独自の姿、はっきりした個性をもち、それぞれの意義と機能によって、神格となる。

(Ⅲ) 知性的存在たる人間の、自己充足的な営みの結果、神がみは決定的な性格を与えられた。誕生に際しても、また産みだされたのちでも、神は不変的で固定化した状態の存在たり得ない。別の神の性格を同化したり、また、新しい屬性を加えたりして、常に変遷してきた。それは、時代と社会に応じて要請され、機能し、忘れられもする。神話は、権力の体制維持のために、整理し組織化されてきたし、芸術家や詩人の想像力による、再生の解釈も拒むこともなかった。この「氣紛れ」と「偶然」の性格は、人間を放置すると、いくらでも宗教表象の「異常増殖」(proliferation)をつづけていく。それだけに神がみは、日常性の豊饒と富裕を約束する、効験ある力動的な儀礼と崇拜の対象である。しかしそのかぎり、生命の創造的源泉へ解放されて得られる「安らぎ」(confidence)は、それだけ退いていく。日常性を保証する神がみは、批判的理性と体制維持の根源にある自己本位(egoisme)を克服しえない。生命現象の大いなる力、つまり「静的宗教」(religion statique)のリアリティは、それら神がみの背後へ「隠れる存在」となっていく。知性と社会性の閉鎖性を超越し、その種たる人間存在を開放する観

点の、創造的エネルギーへ跳躍していくことは、容易ならざる内的な体験(神秘主義的体験)とならざるをえない。

(Ⅳ) これまで神話は、特に宗教の原初形態の理論と結び付けられて論じられるようになり、「ミユトス」たる「嘘のはなし」の性格を強調して理解されてきた。また一方では、擬人化の神がみが活躍する多神教の段階は、文化がある程度すすんだ社会のものとも考えられてきた。しかし最近、神話は神話なり、有効で論理的な「真のはなし」と、理解されねばならぬようになつた。ベルクソンの宗教理論は、時間的経過や歴史的展開に置き換えた、進歩史観的な理論ではない。宗教現象は、それぞれ人間生活に応じて、何時の時代にも、自然の意図にもつづいた「閉」から「開」への、質的な表現をなしている。彼の神話論の積極的な価値は、人間が神話を生みだした要因を、自身の知性の内在論的な点に求めたところにある。知性的であるうとする、その知性の自己矛盾的解体作用に対する自然の防御的反作用として、神がみが産みだされてきた。ベルクソンの神話論は、近代合理主義が克服すべき視点を、すでに示唆している。

ベルクソンの宗教論

棚次正和

ベルクソン(Henri Bergson)の宗教論は『道徳と宗教の二

源泉（一九三二、以下「二源泉」と略記）で主に扱われている。彼の哲学的展開は『意識の直接的所与についての試論』（一八八九）での意識論や『物質と記憶』（一八九六）での心身論を経て生物進化を論じた『創造的進化』（一九〇七）で頂点に達したかに見えるが、それから四半世紀に及ぶ沈黙の後に、人間の本質・起源・未来という根本問題に対する自己の哲学の総決算として『二源泉』を書いたと思われる。『二源泉』とそれ以前の著作の間には方法上の飛躍があると指摘されるが、彼の思索を忠実に辿る限り、思想が深化徹底される過程を認めざるをえない。事実と推論のみに依拠した彼の哲学は、神秘家達の証言を「事実の線分」として積極的に顧慮することで、精神世界という未知の大陸をも射程に入れた学的視力を持ちえた。それは様な「事実の線分」から交会測量法によって蓋然性を次第に増す知識に到達しうる形而上学であった。意識、心身、生物進化と対象を捉げた彼の直観は、人間の知性と社会性を生の進化全体の中に位置付けようとして道德と宗教の領域に至ったのだ。

さて、『二源泉』を通してフーガの如く現われるのは、「閉じたもの」と「開いたもの」の対概念である。第一章から第三章までは両者の区別に基づいた社会現象の理論的解明であり、第四章はその区別の実践的应用であると言える。第一章「道德的責務」では閉じた道德と開いた道德の対立が浮彫りにされる。成員を凝集し社会の存続を可能にする道德的責務は、生の進化的意識が本能ではなく知性として実現した時に生物界で必然がとった形態である。個人への社会の圧力である「閉じた道德」

や社会の自己保存と未分化な「閉じた魂」の素地を織り成しているのは、この自然が意図した「閉じたもの」の構図である。しかし、道德には拘束力と並んで行動への衝動力がある。その根源にある創造的情動に貫かれて「閉じたもの」から「開いたもの」への跳躍が可能となる。つまり、道德には圧迫と熱望の両極があるのだ。熱望の道德は生の躍動と一体化した神秘家に共鳴して浸透する「開いた道德」となる。

第二章で「静的宗教」は「知性の持つ解体力に対する自然の防禦反応」として規定され、組織の解体に対する保障や意気沮丧に対する保障や予測不可能な事に対する保障を行う仮構機能の性格が明確にされる。また、第三章では神秘家を中心とする「動的宗教」の本質が、生の進化を先取りして超人類を目指すものとして捉えられる。現実には「静的宗教」と「動的宗教」の間に様々な試行と移行段階があり、古代ギリシアや東洋（特に仏教）の神秘主義が検討されるが、行動と創造と愛を指標とする完全な神秘主義の見地から、共に躍動不足とされる。彼が考える完全な神秘主義は、思考と感情のみならず意志に於ても神と合一したキリスト教（殊にカトリック）の神秘家達の言動に実現されている。彼等を焼き尽くす愛は人間種を完成させる愛であり、創造は「創造する者達を創造し、神の愛を受けるに値する存在を仲間とし給う神の御業」に他ならない。ここに至って、「生の躍動」は「愛の躍動」の次元を顕わにする。

第四章では「閉じたもの」の構図が文明の覆いの下に残存していることや、二分法の法則と二重狂乱の法則の抽出から、中

世の禁欲主義の反動たる近代の物質文明の贅沢が単純な生への反動を促すことが指摘され、近代の「機械化」が「神秘精神」を招来せざるをえぬことが力説される。

以上概観した如きヘルクソンの宗教論は、一方でヘブライキリスト教的起源への鼻肩や他の神秘主義への偏見が示す通り、近代西欧社会的価値の優越性を確信する形でその特殊社会の限定を被りながら、他方で単純な生への復帰を予見し、「機械化」と「神秘精神」の協同の必要性を見抜いた点で、近代合理主義の限界を突破している。後者の側面は、「行動する為に見る」実利的視点を「見る為に見る」哲学的視点へ転換したに止まらず、更に「見る為に行動する」とも言うべき動的宗教の立場を知らず識らずに実践した彼の人生が自証している。

ニーチェにおけるソクラテスの問題

中路 正恒

一般に、ソクラテスは美しい死をとげた、と言われる。この見方は今日にいたるまで広く行き渡っているように思われる。ソクラテスは死を前にしても、少しも動ずることなく、以前にもまして美しい言葉を語り、従容として毒杯をあおぎ、死にいたった、と考えられている。『バイドゥン』から得られるこのような印象に、一抹の疑惑を注ぐものがあるとすれば、それは、他ならぬ『バイドゥン』が伝えるところの、ソクラテスの最期の

言葉であろう。ソクラテスの最期の言葉は、「われわれはアスクレピオスに鶏一羽の借りがある」というものであったと記されている。この言葉についてのニーチェの解釈を、我々は、バーネットの解釈を手掛かりにして考察する。

バーネットは、この言葉を説明して、「ソクラテスは、エピダウロスのアスクレピオス神殿で、眠ること、enkoinesis (incubation) によって癒される人々のように、回復して目覚めることを願っている」と語る。この説明は、ソクラテスの最期の言葉を、死後純粋な魂として目覚めるとき、回復していることを、アスクレピオスに祈願しているものと、解釈するものである。この解釈は、テキストについての次のような一連の解釈を含んでいる。

(a) 一人称複数の主語を予想する (debt/owe) は、基本的にソクラテス一人に関わる事柄の婉曲的表現である、と見做されている。(b) *debt/owe* の owe という意味において、負債はこの発話の時点以前においてソクラテスが負っているものではなく、発話の後、死の後に生ずるべきものであると見做されている。(c) ソクラテスは死に臨んで、自ら病のうちにあるという自覚を持っていた、と見做されている。(d) アスクレピオスには、身体の病はかりでなく、この時ソクラテスが自らのうちに自覚していた類の病にたいしても、治療を行う力がある、とソクラテスは考えていた、と見做されている。

(a) については次のような選択が考えられる。アスクレピオスに対して鶏一羽の負債を持つのは、(1) ソクラテス一人である

か、(2)ソクラテスと弟子達を含む複数の特定の人間であるか、(3)人間一般であるか。更にこれらの選択肢の二つ以上が複合しているという場合も考えられる。

(b)については、(1)負債が発話の時点以前に成立しているとする解釈と、(2)バーネットのように発話の後に成立するはずのものだとする解釈とが考えられる。

(c)、(d)については、バーネットの解釈はそのまま承認されねばならない。

我々は以上の選択肢に基づいて、ニーチエのテキスト解釈上の特性を考察する。

『歎ばしい知識』において、ニーチエは、ソクラテスの最期の言葉を、「生は一つの病である (Das Leben ist eine Krankheit)」という解釈を隠した言葉と、解釈する。ソクラテスはその生涯の間ずっと自分の最終的な判断、乃至は最終的な感情を隠していたのであり、その最期の言葉は生に対する復讐であった、と見做されている。そしてニーチエは、ソクラテスがその最期の言葉で行った生についての全体的価値判断は、自分の病人だ生の状態を、普遍化したものだ、と考える。ここにニーチエはソクラテスの復讐心を読み取る。従って、(a)については(3)と(1)の解釈を複合させてテキストを読み取っている、と考えられる。

また(b)に関しては、ニーチエは、負債は発話以前の時点で成立していたものではなく、また発話以降にも必ずしも成立すると信じられていたわけではない、と解釈している、と考えられる。

る。ニーチエのテキストから読み取りうる解釈は、アスクレピオスへの訴えは、いわば改宗の表明であり、その表明のために、鶏をお供えすることが、是非とも必要だった、という解釈である。アスクレピオスを不当に扱ってきたという思いが、死に行くソクラテスに到来し、それがソクラテスの良心を苦しめていた、ということとは、ありうることだと思われる。ソクラテスの生き方がアスクレピオスを不当に扱うものであったのは、生の病がアポロンに忠実だと信じた生き方によっては、癒され得ないものであったからである。

ここに『偶像の黄昏』における「ソクラテスの問題」が始まる。

四方域 (Geviert) における

有論的差異の問題

神尾和寿

以下の順で四方域 (Geviert) の事態を考えていく。まず、四方域という言い方の特殊性を位置づけた上で、四方域の内容を見ていく。さらに、そこで感じられる疑問を三項目にまとめ、有論的差異の問題観点から検討し直す事を通して、四方域の事態を考え直す。

一 詩作する思索

形而上学の思惟の根本性格は表象 (Vorstellen) であると、

言われる。表象とは、主体たる人間が、有るものを客体として目の前に (vor) 立て (stellen)、さらにその彼岸に有るものの有を立てるといふ思惟の有り方である。この際の有とは、有るものの、ひいては主体それ自身の確保の為に、有るものから要求された有るものの根拠としての有である。形而上学での「知る」といふ事は、知の支配的欲求に基づいた概念的把握による。形而上学の言葉は、概念の言葉であり、概念的秩序づけの場で、有と有るものの関係は操作されてしまう。ハイデガーの思索は、形而上学の根底への戻り行きを飛躍を課せられ、そこで思索とは別の仕方ではあるが、有の真性に直接触れ、言う詩という有り方に関わってくる。思索と (und) 詩作をむすぶ *und* は、有の真性を言う可能性のもとの親近性である。ハイデガーの思索は、思索に由来を持ちつつも、この親近性の場自身に向かっていく。

二 四方域

四方域は、詩作する思索に相応する事態であり、故に詩作する思索の言い方を必要とする。四方域とは、もの (Ding) が、四者 (天、地、神々しきものたち、死すべきものたち) の内密性に自己を開く事により、その四者を自己の内へ集める事態である。ものは、四者の一重襲である世界 (Welt) をものとし (dingen)、そして世界は世界 (welten)、ものはものする (dingen) と、言われる。以上の全体が、有の真性が有るもの内へ立ち寄っている事態である。以下、三つの疑問

1 四方域、または *X* (Sein) と言われるが、この言い方は、

思索にも詩作にも奇異である事。この言い方は、思索からすれば、厳密性に欠けるものであるし、詩作からすれば、さらに説明の付加を必要とする事で詩の直接性から脱落してしまふ。しかし、この事態は、単に片側だけに属さない、両者をつなぐ親近性の場自身に向かっている事態である。

2 四方域、*X*、または、有自身、真有 (Sein) と言われても、それらも名づけられるという性格である以上、最高に有るもの (das höchste Seiende) として働き出し始めてしまふ恐れ。

3 四者が有と有るものをつなぐ媒介項の如き役割を果たす事。有と有るものとの差異がもちこたえられていないのではないか。

三 有論的差異の問題

無は、まずは「有は有るものではない」という所で働いている。形而上学との対決において、さらに無は、形而上学から自己自身を斥ける脱去の運動として有の内へ食い込んでくる。ここで避けられねばならないのは、有るもの、有るものの有、有自身が段階構造を成しているが如き錯覚である。*X* が最高に有るものとして固定化し始めるその都度、パターンは、繰り返しつけられねばならない。

性起 (Ereignis) を、性起させるもの、性起させられたもの、図式枠で考えるのも、同様の誤解である。有と有るものを両端に置いてから両者の関係をむすび考えてはならず、既に関わり合っているその場が問題である。四者は、有と有るものとの媒介項として登場するのではなく、四者化 (Vierung) という

活動の次元で考えられねばならない。四方域の出来事は、有の自己自身の本性実現において可能であり、同時にかつまた、その出来事自身が有の性起に他ならない。

実存論的分析論と超越論的哲学

仲原 孝

ハイデガーの遂行した現存在の「実存論的分析論」は、彼自身によって「超越論的」な哲学としても性格づけられているが、併しそれがカントの意味での「超越論的哲学」とどの様な点で相異なるかを検討してみると、両者がその内に在る歴史的状況の相異が浮彫りにされ得ると思われる。

カントによれば、「超越論的」な哲学とはアプリアリな総合的認識が如何にして可能であるかを認識する立場を意味する。その際、「アプリアリな総合的認識」とは、単に数学や自然科学などの普遍的・必然的認識を意味するのではなく、『純粹理性批判』第二版の前言でガリレイやトリチェリの例から説明されている様に、例えば実験を行う場合であれば、実験を実行するに先立ってその実験を導いている、自然の本性に対する根源的な理解を意味しているのである。ガリレイは、自然を統一的に説明し得る為には重力の法則はこれこれのものでなければならぬ、という認識を予め（つまりアプリアリに）持っていて、それを検証する為にピサの斜塔から球を落す実験をしたのであ

る。

カントの謂う「アプリアリな総合的認識」がこの様な対象の本性に対する先行的な理解を意味するならば、それはまさしくハイデガーが「先行的な存在理解」と呼んだものに他ならないことになる。従って、先行的な存在理解の構造を解明することでその地平たる存在の意味を取り出そうとするハイデガーの実存論的分析論は、アプリアリな総合的認識の可能性の制約を解明するカントの超越論的哲学と基本的に同じ問題連関の内を動いていると言つてよいことになる。

併し、この様な一致にも拘らず両者が決定的に相違する点がある。カントに於ては認識の対象は物自体とは明確に区別された「現象」に過ぎない。と言うのも、アプリアリな総合的認識の可能性は、「対象が認識に従う」という所謂「コペルニクス的転回」の立場からのみ説明され得るのであるが、人間は神ではないのであるから、対象が認識に従うと言っても人間は神で対象を創り出す訳ではなく、高々対象が人間に対して現れるその現れ方を左右し得るに過ぎないからである。それ故カントの超越論的哲学にとつては認識の対象を現象へと制限することは必然的な帰結たらざるを得ない。

ところがハイデガーによれば、この様に物が人間に対して現れる仕方その他に物の自体存在を考へるといふ考へ方は、すべての物を神によって創造された被造物と見る特定の世界観の前提に由来する。つまり、有限な存在である人間によって有限な仕方て認識された物のあり方は、無限者である神によって内的・

自体的本質に於て認識された物のあり方とは違ふ、という様に考へている訳である。それに対してハイデガーは、現存在に對して出会われるものをはっきり「存在者それ自身」と規定して、單なる現象とは見做さない。と言うのも、ニーチェの看破した様に神が最早生命を失っている現代世界に於ては、物を第一次的に被造物として考へるということは最早不可能となつてしまつてゐるからなのである。つまりハイデガーは、神死せる現代世界に於て思索する者として、カントと同じ超越論的な問題連関から出発したにも拘らずカントにとつては超越論的哲学の必然的帰結であつた現象と物自体との區別を受容れることができなかったのである。

併し、單なる現象ではない存在者それ自身の存在が人間の存在理解の内ですべて開示されるものであり、しかもその人間が死すべき者、有限なる者に過ぎないとすれば、存在者の存在は結局究極的には基礎づけられ得ないことにならざるを得ない。存在者の存在の可能性を基礎づけようとする超越論的な問題連関から出発したハイデガーは、最終的には却て存在者の存在の根拠づけの不可能性、つまり超越論的哲学の不可能性に直面せざるを得なくなるのである。『存在と時間』に於けるハイデガーの立場が結局挫折に終らざるを得なかつたのは、まさしくこの様な矛盾の結果であつたと言ふことができるであらう。

レッシングにおける歴史の問題

安 酸 敏 真

レッシングにおける歴史の問題といへばひとしほ直ちに『人類の教育』を思い浮かべるであらう。或いは「偶然的な歴史の真理は必然的な理性の真理の証明とはなりえない」という有名な命題で知られるレッシングの「忌まわしく広い溝」(Der sehr tiefe breite Graben)を想起するであらう。しかし『人類の教育』もレッシングのかの命題もこれまでの研究史が示しているように解釈がきわめて困難であり、それだけをもつていきなりレッシングの歴史理解を論ずるのは解釈学的に大きな危険をともしなう。そこで本研究ではレッシングの初期の著作二点に光をあて、そこにおいて歴史の問題がどのように扱われているかを考察してみようと思ふ。

Glückwünschungsrede (1742/3) においてレッシングは、歴史を「黄金時代」、「銀の時代」、「青銅の時代」、「鉄の時代」という四時代に区分して世界は年を追うごとに悪化しているとする古代に特長的な頹落史観を論難する。しかし、だからといって近代に特長的な進歩史観を首肯するのではなく、「本来ひとつの時代が他の時代に優越しているということはなく、毎年は全く同等である」と主張する。そして「歳月の同等性」という命題から「神の賢明なる摂理」へと説きおよび、更

にそこから神の摂理に対する恭順と理性的人間の倫理的責任へと論及する。

Gedanken über die Herrnhuter (1750) におけるレッシングの根本的主張は、「人間は行為のため創造されたのであって、屁理屈をこねるために創造されたのではない。しかしその目的のために創造されたのではないという、まさにその理由によって、人間は行為よりも屁理屈をこねるほうに専心するのである」という人間学的洞察である。レッシングはかかる洞察を哲学史と宗教史によって根拠づけようとする。彼によれば、ソクラテスはわれわれにわれわれの内奥の「究め難き深み」を深求すべきことを説いた「真理の宣教師」であった。しかし彼の弟子達は師の示した実践知の道を歩まず、「プラトンは夢想 (Träumen) し始め、アリストテレスは推論 (schließen) し始めた」。

かくして哲学は非実践的な学に墮してしまった。

宗教の歴史も同様である。人類始祖アダムの宗教は単純明快で活力に満ちていたが、アダムの子孫はその宗教に様々な付加を施し「正しい神概念」を喪失した。キリストは「神によって啓発された教師」として宗教をその明瞭さにおいて回復すべく努力したが、キリスト教会は教勢拡大とともに徳の実践ではなく教理に比重を置くようになり、宗教にきらびやかな装飾を施し、神的真理を人間的証明で支えようとした。かくして「実践のキリスト教」(das ausübende Christentum) に取って代わって「観照のキリスト教」(das beschauende Christentum) が支配的になった。

以上の考察から明らかになることは、この時代のレッシングはまだ進歩の歴史という觀念に至っていないということである。にもかかわらず『人類の教育』における歴史理解と一致していることは、歴史を神の摂理の視点の下に神の摂理↓神に対する恭順↓歴史の実践という、神と人間との間の *Diastase* で捉えていることである。又、歴史を人間理性の教育の場、教育の素材として捉える視点も不完全ながら既にこの時代に存在している。曰く、「歴史なくしては人間は未体験の子どものままである。なかならず誤謬と真理の歴史に他ならぬ哲学の歴史なくしては人間は人間悟性の強さを決して評価できるようにならないであろう」。更に、後年レッシングが戯曲家としてドラマの世界で活躍したことは歴史を神の摂理と人間の自由とが織りなすドラマとして捉える彼の歴史理解と本質的に深い結び付きがあるように思われる。即ち、歴史の目的を神による人間理性の啓蒙教育であると考えたレッシングは自らのドラマによって人間理性の啓蒙に資せんとしたのではないか。

「時間」についての一考察

木村 登次

本発表では「時間」そのものを問題にするのではなく、「時間」と我々との関わりにその問題の主題をおき、日常生活の中で体験される現象の考察をもとに、「体験的時間」についての

一考を試みたい。

我々が日常生活において時間を意識するとき、時計に目やり現在の時刻を観測する。その時間を計測する道具として用いている時計には現在、二種類のものがある。時刻を間接的に空間、また指針の運動に置き換え時刻を表示するアナログ時計と、空間性、運動性をその機構から排除し、直接数字によって時刻を表示するデジタル時計であるが、この両者から受ける時間のイメージは違うように思われる。そこでアナログ時計とデジタル時計という二つの時計から感じとる時間のイメージの違いの分析を出発点としたい。我々が時計を見るという行為にはただ単に時刻という時間の中のある一点を知ると同時に過去のある時点から現在までの、また現在から未来のある時点までの時間の量の計測ということを含んでいる。しかもそこに現在を中心として過去への、また未来へのひろがりのようなものを暗黙のうちに感じとっているのではないだろうか。そしてこのように考えるならば、体験的時間における「現在」というものに留意しなければならない。

体験的時間における現在は瞬間、今というようなものではなく、そこには時間の幅をもっている。例えば我々がメロディーの知覚ということを考えれば明白であろう。メロディーを構成する一音一音は意識の中で一定の時間的な場所、一定の時間量を所有するのであり、つまり我々はそこに時間的な位置（前後関係）、持続の長さ（長・短）、時間的距離（間合い）を認識し、それぞれを関連づけているのである。そしてこのことが立言可

能であるならば、我々自身を形成している経験の枠組みといったものに対しても有効である。

我々の経験の枠組みにおいて過去、未来は決して無ではなく、何らかの意味において存在すると了解されている。我々が経験しうる事象に生起、消滅、変様、移動的運動という変化を認めることができる。そしてそれは一義的に捉えることは不可能であり、表象空間、知覚空間というものに対象化されねばならない。例えば実体的に消滅してしまったもの、これは追憶ということを介して確かに現前することになるが、現在の知覚空間には存在せず、別の空間即ち過去の表象空間に帰属すると考えらる。また実体的に持続しているもの、これは継続的に変様をしているにもかかわらず、以前として現前する空間、即ち現在の知覚空間に帰属すると考えられる。また予期されている事象についての変化を考えるならば、それが現在の知覚空間に定位している場合は、別の知覚空間を思念せしめることはない。しかし、ある事象の予期的変化が現在の知覚空間を超出する場合、別の知覚可能な世界空間が表象されなければならないであろう。このように知覚空間、あるいは表象空間であるにせよ時間と空間はそれぞれ独立しているのではなく、相互制約的な関係にあり、しかもそれぞれの事象を意味的把握ということにおいて時間的位置、持続の長短、時間的距離を判定し、体系づけている。そしてそこに主観的な私たちではあるが、時間性の存立が認知されるのは、現在が過去と未来のあいだにおける一点として成立しているのではなく、現在から過去と未来が抽出さ

れるような仕方でも成立し、その現在が時間性をおびることによってである。

故に我々がアナログ時計とデジタル時計を見比べたときに生じるあのイメージの相違は空間性を排し数字による一点としての時刻を表示するデジタル時計では直接的に感じとることのできないこの時間性を文字板、指針といった空間もしくは運動性といったものを持っているアナログ時計に感じとっているといえるのではないか。

デカルトのアウグステイヌス主義

道 躰 滋穂子

デカルト哲学の第一原理——「コギト」——とアウグステイヌスのそれとの相似は、シルソンの指摘を俟つまでもなく明白である。デカルト自身は、しかし、アウグステイヌスとの類似を少しも意に介さなかった。懷疑する人の「存在」を、「懷疑」から推論すること自体は、「簡単に自然なこと」に思われたからである。デカルトは、「己れの「コギト」に、格別な効力があることを確信していた。「思考する我」とは「非物体的実体」である。つまり「精神」と「身体」とは全く相異なる二つの実体である。これは「コギト」から来た認識である。アウグステイヌスの「コギト」には求め難い認識である、そうデカルトには思われた。

しかしアウグステイヌスは、思考の确实性から魂の靈性を演繹していた。彼もまた、「懷疑する我」の实在の确实性によって、懷疑論から解放され、その純粹な思考の行為によって、「魂」の靈性を確認する。完全にア・プリオリな論証によって。つまり、「思考」が、或る事物に、自己の本質とは異なる屬性を確認したとき、その事物は、必然的に、「思考」ならざる事物であるという論法によって。アウグステイヌスには、「魂 anima」は「いかなる意味においても」、「物體的 corpus」だとは「考え」られない、『魂の偉大』一・三・四)。つまり「魂」に「空間」性を「考える」ことは不条理である、『魂の本性とその起源』四・二一・三五)。「精神 mens」もまた「确实に」、「己れを「空気が aer」や「火 ignis」など、古代の物質主義者達が想像した様々な「物体」であるとは思わない。「肉の結合 carnis compago」や「物体の結合 compago corporis」としての「精神」なるものにも「确实な」証拠はない。だが、誰も自分が「思惟」していることを疑うことはできない。「精神」には「思惟」のみが自己のものとして残る。「思惟」だけが「精神」の屬性である(『三位一体』一〇・一四—一六)。

デカルトは『第二省察』で問うている。「物体的本性」に属するものが、些かでも私にあるのか、と。答えは否である。そして言う。だが「思惟のみは私から引き離すことができない」。デカルトは前掲のアウグステイヌスの表現を、直ちに想起させる言い方で、さらに言う。「私は肢体、即ち人体と称されるあの結合体 compages illa membrorum ではない」。「空気が aer」

でも「火・mens」でもない。「私は私に知られているものについてだけ判断を下すことができる」。ではデカルトとは何ものか。

「思惟するもの、即ち精神 mens」である。

グイエによれば、アウグスティヌスとデカルトの語彙の一致は、後者が前者の説を借用したことの証拠にはならない。「魂」について、両者が同じ文献——例えば、キケロの『トウスケルヌム論議』——を参照した可能性が残るからである。

だが、デカルトのアウグスティヌス主義は、語彙と表現だけに限られない。形而上学的方法もまたそうである。「精神」の完全な靈性を論証したあと、デカルトは神の存在証明に移る。「精神」としての「我」に宿る「完全性」の觀念からの証明である。アウグスティヌスが『自由意志論』等で行なう神の存在証明は、「理性」が認識する「真理」の、「不変性」「永遠性」「必然性」を論拠とする。

ジルソンによれば、形而上学的思弁の道には二つしかない。プラトンのそれとアリストテレスのそれである。知性認識による形而上学と、具体的事物に立脚した形而上学である。感性を軽んじる立場と、知性認識を疑う立場である。即ち、アウグスティヌスの道とトマススの道である。「知ること」からは「存在」は帰結しえないとトマススは考えていた。数学者として「思考」から出発したデカルトの形而上学において、「存在」は「思考」の帰結である。デカルトは、アリストテレス・トマス的な、ア・ポストテオリな方法と訣別する。プラトン・アウグスティヌスの方法が、デカルトを迎える十分な準備をして待ち受けていた

のである。

ライプニッツにおける身体について

岡部 英 男

ライプニッツは『抽象的運動論』において物体を「瞬間的精神もしくは記憶を欠く精神」と規定している。物体の本質的特徴は延長や不可入性ではなく運動に他ならない。運動概念は時間・空間両方を含み、数学的な無限分割性という両者の特徴を分けもつ。もっとも空間の無限分割とは異なり、運動の分割は微分法という操作によって運動の無限小の不可分な要素に到達する。これをライプニッツはコナートゥスと呼ぶ。それは微分的な運動である以上、運動がなければ瞬間を超えて持続することとはできない。他方コナートゥスは思惟作用とも同一視される。というのも、欲求という思惟の動きが精神の本性だからである。精神の思惟と物体の運動が共にコナートゥスという共通概念に還元されるとき、精神と物体とを区別する規準は記憶に求められる。記憶及び比較によって初めて精神はコナートゥスを保持することができるのであり、思惟のためには「作用と反作用、対立と調和という二つのものが必要である。」つまり、精神の思惟そのものが対立するものの総合としての生成・動的なプロセスであり、記憶を欠く瞬間的精神としての物体と異なり、精神の現在は幾何学的な意味での瞬間ではなく、ある時間

的な巾をもち、それによつて直前の記憶を伴つて現われる。想起 recordatio とは過去の直接的把握ではなく、過去についての現在の記録を知ることには他ならない。かような記憶を精神の思惟作用の本質とすることにより、物体の概念もまた新たな光の下に登場する。即ち、運動を本性とする物体が瞬間ごとに各々のコナートゥスから構成されている以上、そのコナートゥスの眞の主体はもはや延長する事物ではなくその物体の基底に想定される不可分な存在に他ならない。これが瞬間的精神と呼ばれるのである。ということとは、物体とはもはや延長するものことではなく、各瞬間のコナートゥスにおいてはいわば精神に類似した動きであると言えよう。

他方、現象概念も身体に一つの光を与える。身体もしくは物体が意識の対象として現象であると言ふとき、この現象概念は二つの側面をもつ。即ち、当の意識から全く独立した存在ではないという意味で精神の一時的な様相であり、またその現われが形・運動等々において当の物体の本性を何らかの仕方であらわす表現内容でもある。現象を精神が産出乃至構成するという意図をもたないライブニッツにとつて、恐らく後者が精神のもつ表象の原初的な特徴であろう。現象を前にして恐らく精神から独立しているであろう何かをそれが何であるのか正確にはわからないまま精神は表象しているわけである。そして、それが何であるのかという問いかけに対する解答が無限のモノドということである。それ故、物体とは無限に複雑なモノドの現われ、それも近似値乃至記号という現われに他ならない。モノドは身

体によつて不十分にはあるが表現される。それ故、物体とは何かという物体を最終的な形で規定する問いかけそのものが無意味な問いとなる。アトム・延長等々という前提図式によつて説明すること自体が、物体の根拠としてのモノドに対する近似値的・記号的アプローチにすぎないからである。

では身体を問ふことはどのような意味があるのか。我々はまさに直接自己自身を自己統一として感ずることができ、身体・物体の構造の最も判明な知覚もそれは個体・自己統一ではないということを示すにすぎない。私の身体は物質であつて私という個体ではない。しかしまさにこの事実によつて自己という精神は身体と單純に同一ではないということが明らかとなる。私の現われ・表現としての身体はまさにこのことによつて私と共に在る。この意味で私は身体に依存している。個体の活動が最も緊密に関連している活動の集まりを環境と呼ぶならば、身体は精神の第一の環境である。そしていわゆる周りの環境は環境の環境ということになる。とすれば、身体は精神と世界とをつなぐ中継点となる。つまり、身体によつて精神は他者に表出されると同時に、身体を通して世界全体が精神の中にその姿を現わしてくる。したがつて身体という両義的な現象は、個体から構成される世界の基本的構造を叙述する際の必須の要件であると言わなければならない。

ライプニッツの個体論

高瀬 正 宏

(1) ライプニッツはアルノーに送った『形而上学叙説』のユスキスの一節において個体概念に関してこう述べている。「各人の個体概念はその人に起こることすべてを一度に合わせて含んでいる」と。この言葉はどのように理解されるべきであろうか。いささかでもその理解の方向づけを試みたい。

ライプニッツはアリストテレスの個体の定義に賛意を表明しつつも、その定義はノミナルにすぎないと批評する。レアルな定義であるためには可能性ということが示されねばならない。

そしてライプニッツはそれを観念 (*idea*) ということと考える。観念はいつも命題の形で表現されると考えられていて、主語の観念から相互に矛盾しない観念が導きだされないとするその観念は可能であると言われる。さてライプニッツはこのように定義を観念ということを基礎として考えているゆえに、その定義はいいつもアプリオリな性格をもつことになる。なぜならライプニッツの言う観念は本有的 (*innée*) であるからである。

(2) こうしてライプニッツは個体というものをその観念の本性とということから定義しようとする。彼の言う観念の本性とは有名なかの「真なる命題においては述語は主語に内在する」(*Prædicatum inest subjecto*) ということである。これは原理

として提示されている。そしてこのことからして個体というものは最初に挙げた文章のごときものであるといわれるのである。ところでこの個体の定義から驚くべき発言がなされる。それは通常歴史的にしか知りえないようなことを観念を通して、たとえばアレキサンドロス大王の個体概念を通して彼に起こることをアプリオリに知ることができるということである。しかも個体というものがこのようなものであるとしたら、普通にわれらが考えているような自由ということは成立しないように思われる。

(3) ライプニッツ自身も彼の個体概念から自由に関して逆説が出てくることを認めているが、それは観念の結合関係 (*connexion*) を十分理解することによって氷解するものだと考えている。ライプニッツは自由ということも観念相互の関係において表現されると考えるのである。彼は結合関係に二種類あるという。一つは三角形のような種概念であり、もう一つは個体概念のそれである。前者は永久必然的であるのに対し、後者は偶然的である。偶然性もライプニッツでは論理的に考えられる。つまり一般的に考えられた主語にある述語とその述語と反対のことが結びつきえる場合、その結合関係は偶然的だといわれる。

(4) ところでライプニッツはまた個体概念を考察するところ、そこには世界ないし宇宙ということにまで説き及ぶ必要があることを言っている。というのは偶然的な主語と述語の結合は世界ということを紹介して必然化されると考えているからである。

そのとき、ライプニッツは可能世界(mondes possibles)というものを持たず。その可能世界はそれぞれ可能と考えられた神の自由決定を含んでおり、個体概念とそれがいっている可能世界を同時に考慮に入れて神は世界を創造するといわれるのである。世界というとき、ライプニッツはただこの現実の世界というものだけを考えるのでなく、このような可能世界というものも考える。この理由は彼が観念を通してものを規定していくところにある。観念によって表現されるものは、何らかの意味でそれ自身事象性(Realität)をもっている⁽¹⁾と見なすことにある。

(5) ライプニッツの思想の基礎はいつも観念ということにあり、そこからさまざまのことが導き出されていく。そしてそのことの特色は観念は命題の形で表現されるゆえにいつもアプリオリ、非時間的な性格をもっているということである。しかしそれではどうやって時間はでてくるのか。私はそれを観念がわれらに本有的であることに求めたいが、このことは他の機会を待って論じられねばならないであろう。

ライプニッツの「鏡」の比喻について

山下 豊

ライプニッツは「それぞれのモナドは自分独りだけでも自己の内に宇宙全体を表出している。自己の関係もしくは視点に従ってものを映す完全な鏡である。……それぞれのモナドは個々

別々に自分の流儀に従って宇宙全体を表現しているから、一切がそれぞれのモナド自身の根源から生まれ得ることになる⁽¹⁾」と云う。

宇宙を映すことは、まさしく自己を映すことである。それは、鏡が自ら自己の内奥を映し見るということであり、自己の根底から自己と宇宙とを生み出す働きにほかならない。そこでは、自己を生むということと宇宙を生むということとの絶対的な一致が語られうるのである。このような鏡の比喻が我々に指示するのは、まさしく自己が宇宙の内に映現し、宇宙が自己の内に映現するということである。

ライプニッツにとって、鏡はあらゆる存在の働きすなわちモナドの表現という働きを語らんとするものであった。鏡の映し見る働きは、未だ見られざる自己の無限の襲を映し出し、そこにあるべき自己の姿を見て、自己を生み世界を生み出す。それ故、その働きは自己を宇宙にあるがままの本来的な自己として生かしめ、自己を宇宙そのものとして生かしめるという生の根源的な働きである。

我々に残された問題は、鏡の働きの根源を問うことである。ライプニッツにとって、それは神の働きについて思索することの意味していた。神は視点を定めることによって、鏡を産出する。しかも、神の働きは無限であるから、神は無限に多くの視点とその眺望とを絶えず生み出す。かくして、鏡は神から「一種の流出によって絶えず生産⁽²⁾」されてくる。神のとりうる視点、それが鏡の自己の根源すなわちモナドの存在の根源をなす。

しかし、その視点そのものはいかなる存在にとつてもあくまで謎のままにとどまる。生ける鏡は自己を映し自己と宇宙とを生み出していくが、その映す働きそのものの根源は映すことができない。それは、鏡が鏡自身の在る所を映しえないのと同じである。すなわち未だ見られざる自己の内実を映し見ることによつて、はじめて自己の内奥に決して映しえない自己そのものの根源が、いわば深き闇として開示されてくる。神の視点は被造物には絶対に映しえない闇なのである。たとえ、ライブニッツがいかにあらゆる視点が神の完全な計画と秩序の内にあると云うにしても、神と全く等しい完全性をもたない限り、視点は被造物にとつては映し難き闇でしかありえない。それはまさしく生そのものの謎である。

しかし、敢えていえば、この闇を深く貫いて輝きわたる神性の働きを自ら受け入れ、神性によつて本来的に生きる自己を映す時、鏡の働きは神性の働きと照応し、他のあらゆる鏡と厳密に照応し合うことができるのではないか。この時、闇は闇としてとどまりながらも、神性の光に返照されるための闇として鏡の根源に宿っているのである。しかし、もはやライブニッツは次のようにしか語ってはいない。「すべての創造されたすなわち派生的なモノはその生産物としていわば神性の不断の電光放射によつて刻々とそこから生れて来る」と。この神性の不断の電光放射によつて、闇は鏡となり、あらゆる鏡との照応関係の内自己を映し、自己と宇宙を映現せしめる。そこでは、あらゆる鏡が自己の内奥から生きて働き、しかも他のあらゆる鏡

によつて生かされて、一つの生をなす。それは個としての一つの生であると同時に宇宙全体としての一つの生でもある。

それ故、ライブニッツにとつて鏡の比喩が意味するものは生の根源的事実であり、その働きなのである。そして、鏡を問うことは、神性の働きとモノの働きとの最も深い関係の境地を問題の場とすることにほかならない。

注

(1) Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, Hrsg. v. C. I. Gerhardt, Bd I—W, Berlin 1875—1890, Neudruck: Hildesheim 1960—1961, (Abk.: GP), W 475.

(2) GP, W 439.

(3) GP, W 614.

スピノザにおける自由と認識

安 中 隆 徳

自由という問題を、啓示の構造との関連で考える角度を提出し、検討してみたい。

人の自然性が福音によつて完成されると見るとき、背景には、創造だけでは不十分だとする前提がある。それが、福音という新しい啓示を必要とする理由であり、旧約と新約の二つの聖書を総合する思考へと展開していく。

ところがスピノザでは、聖書は新旧の二分野にならない。福音書を除くことで起きる重要なことは、啓示への着眼点がかわって来る、ということである。

『神学政治論』は、諸預言が「民衆の理解にあわせている」ことを、種々の場面で実証する。そこで、民衆にあわせた不完全な預言の表現をとおさない、神に由来する認識・啓示が主題になる。「自然的な光で我々が認識するのは、神の認識のみに由来している」。

啓示が自然のうちにあるならば、人が啓示をとりだし、認識するテーマが生じなければならぬ。自然における創造を問う、という啓示の自然における発見が、哲学における認識のテーマになる。

自然を、神の創造の啓示の場としてとりあげる。これによって、スピノザの世界認識は、倫理学、国家論という、この世界の活動にかんする学問になる。つまり、神における創造の絶対的自由は、自然の活動の本質の中に設定される。だから、その活動の全的展開というテーマを、自然・世界認識の領域で追及する。自然認識の題域で、自由の秩序の追及という認識の理想主義が生まれる。

スピノザは「見出す (inventio)」という言葉で、自己の認識を言う。これは、発見という能動的な認識になる。自然に内在する創造が、発見的な、創造的な認識として試みられる。「神即自然」は、決して単なるあるがままの感覚的認識への追認ではない。むしろ、創造性にかかわる諸観念（十全な観念）の側

から対象の本質へと進む、能動的認識だ、と言うのである（『エチカ』第一部）。

われわれは内在神の思想が世界認識へと進む道筋を、内在する自由という主体の理想によって理解できよう。内在が認識におけるこの理想の設定を可能にした、と理解できるのではないか。

超自然という啓示の方向づけでは、自然と主体性の領域を分け、主体性の世界へと移行しようとする。これに対して、スピノザの内在の啓示は、自然秩序における創造的な活動に注目する。スピノザでは、主体性・自由の達成のポイントは、他界へと目ざす主体の活動にはない。むしろ、世界において創造的活動の秩序の発見を目指し、その認識と共に生きる賢者、哲学者の視線にある。

さて、自由と啓示の関連について、超越と内在に共通することとは、問題の出発が天地創造だ、ということである。創造を聖書は冒頭にかかげ、自然に絶対的に優越する自由の所在を語る。それ故、内在の啓示も超越の啓示も、共に、この絶対的自由への人間の側のアプローチの道筋で問題になる。聖書の冒頭部に出てくる預言者達の活動は、いわば最も原初的・素朴的な仕方で行う、絶対的自由の所在へのアプローチであると言える。

それ故、非思想的、非反省的になされた、原初にある民族的な預言の限定を超え、より普遍的な場で啓示の構造を反省的にとらえなおそうとする時のポイントが、自然という場であろう。自然を超えるか、内に求めるか。この相反する二方向の出

発点になるのが、自然である。聖書宗教の冒頭にある絶対的自由、絶対的主体性の思想が、民族宗教を超えて普遍的な場で展開される時、踏まえなければならなかったのが、この自然における普遍性だったと考えられよう。

スピノザはこの自然の普遍性に、内在する創造の方向で啓示を設定するのではないだろうか。この時、内在する啓示によって、主体の理想追及が世界認識において可能になったのではないか。

I. カントにおける自律としての自由

— C・L・ラインホルトによる

批判との対比において —

保 呂 篤 彦

カントは、一七六〇年代には、他者によって規定されることなく、自分自身で目的を設定し行為する自由こそが人間の尊厳の根拠であると考えようになった。しかしながら、このような自由は無制限に行使されると他人の自由を否定し、自己矛盾さえ来す可能性を有する。それゆえ、この自由はある法則によって制限されなければならないが、この法則を課すものが他者であれば、自己自身による目的設定という自由は再び失われ、他者によって制限される自由が残るが、このような自由は人間の尊厳の根拠ではありえない。したがって、カントは、自由を

制限する法則の立法という活動自身もまた同じ自由の活動でなければならぬと考えるようになった。『道徳形而上学の基礎づけ』（一七八五年、以下『基礎づけ』と略記）や『実践理性批判』（一七八八年）における、「特殊な種類の法則に従う原因性」、「自律、つまり自分自身に対して法則であるという意志の固有性」、「実践理性の自己立法」あるいは「実践理性の自律」としての自由概念はこのようにして成立した。

ところが、『基礎づけ』と『実践理性批判』が出版されるや否や、カントのこの自由概念は、当時の学界で活発な議論を引き起こし、多くの学者がこれに異論を唱えた。カントもまたこの論争および彼に対する批判を知っていたが、彼自身はこの論争に積極的には加わらず、批判に対しても個別的に反駁するようなことはなかった。しかしながら、この論争が継続される中、カントが後に出版した『単なる理性の限界内における宗教』（一七九三年、以下『宗教論』と略記）や『道徳形而上学』（一七九七年）におけるカントの自由論は『基礎づけ』や『実践理性批判』の自由論と少なくとも字句の上では相違している。そこで、カントの自由論や意志論、ひいては宗教論の理解のために、この変化が何を意味しているのか、またそれは本質的な変化なのかという問いに答えなければならない。しかし、そのためには、前述の論争に参加した学者たちによるカント批判の論点を整理しておくことが不可欠なのである。

そこで、この課題を遂行するための第一歩として、今回は C・L・ラインホルトが『カント哲学に関する書簡』第一巻

(一七九二年)において行った批判を検討する。カントの自律としての自由に対するラインホルトの主要な批判は、カントが「意志の自由」を「実践理性の自己活動性」と同一視している点に向けられている。ラインホルトによれば、この二つの能力が混同されると、意志はただ道徳的行為に關してのみ自由であり、非道徳的行為の根拠は意志以外に、すなわち、自由に対する外的な障害のうちに探し求められなければならない。しかしながら、こうなると、非道徳的行為の掃蕩が不可能になるのみならず、道徳的行為の根拠も「実践理性の自己活動性」の中ではなく、前述の外的障害の不在という、理性とは無関係な事柄のうちにあることになる。つまり、道徳的行為は、外的障害がなくなると直ちに必然的に生起するということになるが、これでは、もはや、自由は成立せず、一種の決定論になってしまうであろう。ラインホルトは、このような危険を避けるため、「意志の自由」を「実践理性の自己活動性」から明確に区別する。彼によれば、「実践理性の自己活動性」は、感性の要求と同様、一種の「衝動」であり、それゆえ、「必然的な」活動に他ならない。これに対して、「意志の自由」とはこのような実践理性の衝動と感性的衝動との間に立ち、自己自身の決断によってそのいずれかを意志の動機として格率のうちに採用する選択の能力であるというのである。

さて、このようなラインホルトの批判に対して、カントはいかに答えることができるであろうか。まず、カントは、「実践理性の自己活動性」としての自由から非道徳的行為の可能性を

説明するという、ラインホルトが不可能と見做した困難な課題に着手しなければなるまい。そして、もしこれが不可能であれば、「実践理性の自律」としての自由という彼独自の自由概念を放棄せざるをえないはずである。しかしながら、実践理性の自律としての自由を放棄し、ラインホルトに従うのであれば、実践理性の自己活動性（これは自己決定能力と呼んでもよからう）が、「衝動」であり、必然的な活動であるという不可解な主張をも引き受け、これを理解可能なものにしなければならなくなるであろう。それでは、ラインホルトの批判に対して、カントは『宗教論』や『道徳形而上学』において、実際にどのように答えたのか、またどこまで答えることができたのであろうか。これらの問題は、同時代の他の学者たちによる批判の論点の検討とともに今後の研究課題とする。

ロジャー・ベーコンにおける

神学の方法について

降旗芳彦

ロジャー・ベーコンの方法論の全体的構想を捉え、その最終的意図を理解するには、広い範囲に及んだ学問的関心の相互関係を把握する必要がある。主著『オプス・マーヌス』に見るように、ロジャー・ベーコンの学問的関心の中心に位置するのは神学であったことから、その際、神学と他の諸学との関係に特

に注目すべきであらうと思われる。

『オプス・マーユス』第三部でロジャール・ペーコンは、ギリシア語、ヘブライ語、アラビア語といった外国語の研究が、神学を始めとする諸々の学問の発展のために急務であると説く。

その根本的理由は、神的な知恵 (*sapientia divina*) も哲学の知恵 (*sapientia philosophiae*) も外国語を通じて西欧の人々に伝えられており、しかもそれらの外国語をラテン語に完全に翻訳することは本来不可能であるからだとされる。神知的知恵が外国語によって伝えられたとは、聖書がヘブライ語とギリシア語によって書かれたことを意味し、哲学の知恵が外国語によって伝えられたとは、ギリシアとイスラムの哲学者によって、多くの哲学の著作が著わされたことを意味する。すなわち、外国語の研究の必要性を主張することを通じてロジャール・ペーコンは、原典による厳密な聖書の研究と異教の哲学の研究を訴えたかったものと思われる。

聖書研究について『オプス・ミヌス』に語るころでは、当時の神学者の多くが聖書よりも『命題集』を重視したという点とであるが、これに対しロジャール・ペーコンは、聖書こそ最高の権威であると言う。また聖書にはあらゆる知恵が完全な形で啓示されているとも言っており、聖書を最高の権威と見做す考へは、聖書が啓示の書であり、とりわけ、あらゆる知恵を包括する書であるという見解に基づいていると思われる。ここに言うあらゆる知恵とは、神的真理 (*divina veritas*) はもちろん、あらゆる被造物に関する知恵をも意味し、このことから、聖書

に啓示された知恵を解き明かすためには、あらゆる学問分野における研究が必要であることになり、また逆に、いかなる学問であれ、完全な知恵に到達するためには、聖書の研究が必要であることになる。

異教の哲学を研究することの必要性については、『オプス・マーユス』第二部に解説されている。哲学はイスラエルの族长や預言者に啓示によって与えられ、エジプトやギリシアの神話の中で神々と見做されている人々、七賢人を始めとするギリシアの自然哲学者、ソクラテス、プラトン等を経てアリストテレスへと伝わったとし、また真理を得るためには、能動知性 (*intellectus agens*) としての神が神的光によって可能知性 (*intellectus possibilis*) としての魂を照らさなくてはならず、それ故、哲学者が哲学の真理を得る際には、神的光が彼らの心に流れ込んだはずだとし、哲学の真理は神に由来するものであると説く。さらに、三位一体、無からの創造などの説が哲学者の著述の中に見出だされると言い、道徳に関する哲学者たちの教説は、地上の富と快楽と名誉を蔑み、来世の幸福を求めるという点で、キリスト教の目指すところと一致するとして、哲学は起源のみならず、その説くところと目指すところにおいても神学と等しいとする。

哲学と神学が一致し、したがって神学は哲学を利用すべきだと説くにあたっての最大の根拠は、哲学が啓示された知恵だということ、これはまさに、ロジャール・ペーコンが聖書について語るところと一致する。ロジャール・ペーコンはまた、すべて

の知恵は一人の神から、一つの世界に、一つの目的のために与えられたとも言う。知恵という地平において見る限り、聖と俗、キリスト教と異教、哲学と神学という区別は消えて、哲学も神学も、すべて等しく神に由来する知恵であることになる。

ではなぜロジャー・ペーコンは神学を知恵 (sapientia) という概念に委ねたのかを考えてみると、啓示されるといふ点では、知恵は神的であるが、人から人へと伝えられ、人間の力によって時とともに増大し、人間の知性を超越するものではなく、人間の知性によって解明され、確認されるといふ点ではきわめて人間的である。聖職者の墮落が権威への不信を招き、異教の文化との接触がキリスト教世界の後進性と相対化を自覚させつつあった時代において、キリスト教の普遍性を回復するためには、異教とキリスト教に共通する知的基盤に立って、宗教、文化、時代の枠を超え、人類のあらゆる知的成果を吸収する必要があり、この人類に普遍的な知的基盤として提出したのが知恵という概念であったと思われる。知恵は人間的であるが故に普遍的であり、神学を知恵に託したところに、一種の普遍志向としての人間志向を見て取れるように思える。

パークリと靈魂不死説

酒井 サヤカ

パークリの主著の一つとみなされている「人知原理論」A

Treatise concerning the Principles of Human Knowledge, 1710.」の第141節において、パークリはおよそ次のようなことを語っている。

「人間の魂：the soul of manを、身体と同様に滅び、朽ち果てるものと考える人々がいる。このような考え方は、最もたちの悪い種類の人間達のもので、善き行いと信仰心：virtue and religionに生きようとする気持ちを損なわせるのに、最も効き目のある薬剤として：as the most effectual antidote しきりに持ち出されてきた考え方である。

しかし身体にせよ物体にせよ、単に心の中に知覚された観念であるにすぎない。故に魂と身体とは、光と闇ほど異なる。

魂は、分割不能：indivisibleで、無形：incorporealで、延長を持たず：unextended、それゆえ不滅の：incorruptible存在なのだ。

従って、人間の心は、能動的で、単純体であって複合体ではなく、故に本来不死なる：naturally immortalものであるのだ。」

さて、「靈魂不死説を否定し、魂が身体と共に滅びると考える者は、邪悪なものどもであって、道徳と信仰心とをそこなうのだ」という、右のようなパークリの主張には、多少微妙な問題が含まれているように思われる。

周知の通り、パークリはイングランド教会の聖職者であったし、それもかなり指導的な立場にあったのであり、この人の著作活動も、少なくともその動機においては、キリスト教護教論

の性格を色濃く持っていたと言わざるをえない。

ところが、筆者の見解によれば、少なくとも新約聖書には、ギリシャ語原などを照らし合わせながら読んでゆく場合、あからさまな霊肉二元論ないし心身二元論は見られず、また身体を全く離れたものとしての、靈魂の不死説も見られない。

そこで、特にバークリの場合、身体ないし物体は、靈魂の諸觀念であるとされていて、さらに靈魂は單純体であるがゆえに部分を持たず、部分を持たない存在は分解不能であり、それ故また破壊不能であり、不滅にして不死なるものなのだという、論理的必然性をのみたよとして進められた形而上学的思弁の結論として、かくかくしかじか・故に靈魂は naturally immortal なり、といった断定ないし「証明」を行う事は、かえってキリスト教徒大衆の、「人にして神」たるイエス・キリストの十字架上の死による贖罪と、キリストの再臨と身体の復活と「神の國」の到来といった教義に対する、素朴ではあつても希望にあふれた信仰心を、掘り崩してしまふようにすら思われるのである。

なぜなら、バークリにおける人間の靈魂が、諸觀念である森羅万象を知覚し続けるものとして、naturally に、つまりあえて和訳すれば、自然的に、または生まれつき、あるいは本来、または論理的に、当然、immortal なもので、つまり不滅にして不死なるものであるのであれば、イエス・キリストの父なる神の一番は、死者を復活させるところにあるのではなくて、どうやっても自然の力では破壊できない、人間達の靈魂を、その全

能の力によって破壊するという奇跡を遂行するところにのみあるのだ、という事にすらなってしまういかならないからである。

確かに、これは「揚げ足取り」であるとの批判を免れないかも知れないが、それにしてもなお、人々が理知に走った時代の、キリスト教ヨーロッパの聖職者の、あまりにも論理主義的な、あるいは理性主義的な語り口を目的あたりにして、少しばかり当人の理屈をおしすすめて、自然理知・natural reason ないし健全悟性・sound reason をのみより、ごころとするキリスト教護教論は、かならずしも成功しないものなのだとということ指摘した。ささやかな問題提起(筆者自身に対しても)となれば幸いである。

イギリス理神論の

ドイツ波及をめぐって

玉井 実

本論はイギリス理神論とその根源について究明し、且つそれらのドイツ波及をめぐる諸相について考察するものである。またそれと同時に、この梗概のうちに多種多様な課題を内包させ、多角的な視野と題材を求めながら、広義の「理神論」(deism, Deismus, déisme) に関する思想的意義を見出してゆきたい。

そもそも筆者が本課題に取り組んだ切掛けはドイツの理神論者ライマルスの多数の断片『*Apologie, oder Schutzschrift der vernünftigen Verehrer Gottes*』よりレッシングが公表した七篇の『*Wolfenbütteler Fragmente* (1778)』を研究する間に、ライマルスはもとより、その根源をなすイギリスの理神論者たち、ハーバート卿、トローランド、ティンダルなどの自然神学に関する包括的知識の必要性を感じたことに他ならない。かような見地よりイギリス理神論を主体に、その周辺思想を採り入れて、再度ドイツ理神論の研究をなすことは、本課題の趣旨によく適合するものと信ずるのである。

先ずは理神論の起源について、その事例を求めると、二つの学説が有力である。その一つはイギリス十七世紀末のロックとトローランドの革新的著作の出現に端を發しており、前者の『*The Reasonableness of Christianity* (1695)』と後者の小冊子『*Christianity not Mysterious* (1696)』に対する激しい論争と応答のうちに理神論の出発点を見出している。一方ガウリック氏は一九六五年に彼自身の編集による古典的著作『*V.レヒラーの Geschichte des Englischen Deismus* (1841)』の『発行者の緒言』において、十六世紀中頃にカルビン派の牧師、ヴィレが当時のフランスのリベルタンたちを *deiste* (理神論者) であると記述しているが、二つの主張のいずれもが十七世紀初期におけるハーバート卿の名著『*De Veritate* (1624)』の自然宗教の五つのテーゼこそ理神論の本質を十分に表現したものだ」と述べてある。いずれにせよ、その世紀末のイギリス名譽革命の後に至

り、市民の台頭と、政治、宗教の寛容的政策の結果が、理神論思想の發展に有利な展望をもたらした。その具体的内容はイギリス国教を始めとする既成教団に伴う制度上の矛盾や、神学問題への鋭利な批判をなしてきた。その典型は先述のトローランドの小冊子に現れており、啓示宗教に対する理性の合理化であった。キリスト教の啓示は神秘的にみえても何らそれとは異なり、理性認識の対象にすぎないと、彼は主張していた。さらにティンダルの『*Christianity as old as the Creation* (1730)』ではキリスト教を普遍的な自然宗教として規定し、天地創造よりイエスの福音をその再公布と見なし、その教説こそ普遍的道德として考えたが、彼の聖書批判は奇跡の護教的意義を認めず、その不合理を追求していた。その他に奇跡の字義的解釈を比喩的に捉えたコリンズやウラストンなど多くの理神論者が輩出していた。

流行をもたらしたイギリス理神論も十八世紀の中頃より次第に衰退の兆しをみせ、活動の場が大陸へ移行し始めた。その啓蒙的、社会的実践へと推進したフランスとは異って、ドイツでは領邦国家がもつ閉鎖的な特質から、その影響力は思想界の一部にしか伝播しえなかった。ライブニッツの没後に至り、C.ヴォルフの弟子、L.シュニッツは『*Wertheimer Biabel* (1735)』および先のティンダルの有名な著述を独訳して、ドイツ理神論の先駆的役割を果たしたが、前書は『*モーセ五書*』の自由訳であったので、当局の干渉を招き、彼自らも拘禁の憂目を見た。その間にライマルスは例の『*Apologie*』を長く温存していたが、彼

自ら公表できずに他界した。彼の聖書批判の特質は徹底した理性的論理に貫ぬかれて、宗教本来の超自然の事柄一切を人間の想像物として否定しており、その結果は理性論を媒介とする哲学と神学との完全な分離を意味していた。

以上がイギリス理神論の主要部分に関する概略と、それらのドイツ波及についての素描であるが、今後さらに分析的、且つ総合的な立場から本テーマの探求を深めてゆこう。

宗教的懐疑について

細谷 昌 志

キェルケゴールは、懐疑の象徴としてファウストを挙げ、「学的懐疑」と區別してそれを「人格的懐疑」あるいは「人格化された懐疑」と呼んだ。懐疑の人格化は、懐疑そのものが一つの運動の肉体と化して、最終的に救済の問題に連なる。

一般に、人は懐疑するとき、行動の力を持たない、と言われる（ハムレット的懐疑）。しかるにファウストは理論を軽蔑して行為へと跳んだ。ファウストにとって行為と懐疑はどう関わるのであるか。

(一) 懐疑について。ファウストが懐疑家であることを端的に露呈するのは、『ファウスト』第一部「マルテの庭」の場である。そこでのファウストは、自分で感じたもの手で掴んだもの以外は判断停止している。換言すれば、感覚や体験が与える

以上のものをそこに読み込んだり推論したりすることを厳しく退けている。それはギリシャの懐疑思想と共通する態度である。「信仰も懐疑もともに認識の行為ではない。両者はそれぞれ全身を賭けた情熱として相対立する。信仰は生成に向かって身を投じようとする心であり、懐疑は直接的知覚と直接的認識の枠を踏み越えようとする一切の推論を拒否するプロテスタである」とキェルケゴールは言う。

(二) 行為について。太初にあるのは言葉でも意味でも力でもなく「行為」だ、というファウストの言明（書斎の場）には、生を創造の原初から始めたい、アダムの如く創造主の前に立ちたい、という不遜とも言うべき無制約的な要求が潜んでいる。かかる本来、無時間的な樂園の幸福は、現実には、一つの行為の成就としての「一瞬間」に在ろう。しかし、この神聖なる時間を汲み尽くし、確保しうる精神の器が人間には欠けている。ファウストはそれを自覚しつつも、世界の只中に身を置いて自らの肉体存在によって、それを飲み尽くそう（生を享受しよう）として、一切の理論を捨て行為へと跳んだ。その時メフィストが現れる。メフィストは最高の瞬間や感情すら相対化する比量悟性の人格化である。したがってファウストは、生の「純金」を手にしたがら「指のすき間からこぼれ落ちる水銀」のようにその全てを失う（グレートヒェン悲劇）。こうして彼は生成と破壊を永遠に繰り返す地霊空間をさまようこととなる。しかし、このことがファウスト救済と深くかかわる。

(三) 救済について。『ファウスト』劇の骨格は、第一部冒

頭と第二部末尾にある次の二つの句に集約的に表現されている。すなわち「人間は努力する限り迷うものだ」と、「たえず努力して励むものを、我々は救うことができる」(ゲーテはこの句にファウスト救済の鍵が含まれている、と言っている)。

この両句は如何に解されるか。ルカーチは「自力で生き抜く者」の理念を見たが、絶対者は迷いつつ激しく努める者を救済する、の謂にわれわれは理解する。人間の行為は、それが行為である限り、理性によって統御されるべきものというよりは、救済されるべきものである、というのが『ファウスト』に流れる根本主題と思われる。歎異抄のことばを援用すれば、「念仏まふしさふらへども踊躍歡喜のころおろそか」で、「いそぎ浄土へまひりたきころのさふらはぬ」煩惱具足の凡夫なればこそ「他力悲願はいよいよたのもしくおほゆるなり」である。

経験論の系譜とデューイ哲学

鑑 本 光 信

経験論は認識の源泉とその真理性の基準を、経験だけに求める立場で、哲学の基本的、根本的方向をさす概念である。それは唯物論と観念論の中間に位置し、歴史的にまた個人の状況、性格等によって、両者のいずれかへ転化する可能性を含んでいる。例えばホッブスは英国固有の経験論をつぐと共に、ガリレイやデカルト等の影響も受けて数学的、合理論的傾向を持ち、

唯物論の立場で独自の体系を作り、自然的物体と人為的物体(国家)、完全な自然的物体で国家の要素の人間に分ち、非物体を対象とする神学を厳しく排除する。

パスは、ジェームズが神の存在を情動の満足、不満足による賭けで証明するのに反対したが、近代の経験論者にも、観念的な神の信仰を持つ者も多い。ただ周囲への適合の立場の者も少なくはなかったと思われる。

人類の理論的意識対象の経験論はギリシャからで、感覚的要素に対して消極的、積極的の二方向に大別し得るが静的、運動論的である。近代の経験概念は十三、四世紀のオッカムにも見えるが、一般に十六、七世紀のベーコン、ロック、ヒューム等からで、自然科学の発達、ルネサンス、啓蒙思想等と時を同じくしている。経験論の現代的形態はプラグマティズムと分析哲学の二方向を含んでいる。前者は近代以来の性格を受けついで動的、存在論的であり、後者は静的、認識論的である。プラグマティズムは理論の実践(又は実験)による検証を求める立場で1生物学上の進化論(ダーウイン)2物理学上の相対主義3心理学上の行動主義(セームズ)の思想的要素がある。

デューイの哲学をプラグマティズム、道具主義、実験主義、科学的ヒューマニズム、知性主義、経験論、実験的自然主義、哲学的自然主義等と名づけて、研究者が努力して来たが彼は、「価値を以て知性的に指導せられた行動の成果である善と同一である」と見る実験的経験論 experimental empiricism の公式化(体系化)は、唯一の理論として、実際的重要性という評価基

準をもつのである」と明言している。彼は伝統的経験論が彼の立場とは異なると述べているが、その根本的な点はダーウイン（一八〇九—一八八二）の進化論と、アインシュタイン（一八七九—一九五五）の相対性理論を社会科学に採り入れていることにある。然し乍ら彼の理論には、近代経験論の理論から更に発達したものと思われるのが少なくない。ペーコンのノーブム・オルガヌムは新しい道具の意で、デュエーイの道具主義とも通ずる語であり、経験は人間の思考行為の有効範囲を示す標識で、その領域内では人間は自然と人生に対して主人である。これは自然経験に止まったが、社会的経験への拡大はホップスであり、社会哲学は戦争をとめ平和を助長する力をもった知識である。ヒュームは、道徳原理は経験に立脚し経験より把握すべきであるとして、道徳の究極原理を社会的有用性 *social utility* にあることを明らかにした。プラグマティズムが明治三十八年に伝えられて実用主義と訳された如く、またデュエーイが前述の如く実際の重要性と述べるように、プラグマティズムと同方向の理論である。近代的経験論は、人生へのたくましい肯定に貫かれているといえよう。経験は社会を目的意識的に形成する力を獲得する場にもなつて来て、プラグマティズムは近代以来の充満する生命感情の経験概念を受けついでいる。

デュエーイの「経験としての芸術」では、芸術的活動を科学的、道徳的乃至日常生活の諸活動から峻別し、切り離そうとする考えに反対し、芸術は人間の諸可能性を仄めかし、真理を語り思想をはぐくむのをそれとなく語るとする。芸術論では宗教

論程には宗教への批判攻撃はなくて柔軟である。カントへの批判は宗教論では見当たらないが芸術論では激しくて、そのために大きい事実誤認があると思われる。

十八世紀と同芸術への受取り方である。

平均的日常生活に於ける暫定的主体性

石倉 順 一

私は宗教に入る前の有り方、又は自覚的に一定の宗教体系に自己を置き入れず、現代の平均的日常生活へと、宗教からみれば逆決意する有り方を解明してみたいと思います。

先ず、平均的日常生活に於いて我々の主体性は根本的にはいかになっているでしょうか？ それは意識的にせよ（又、多くの場合）無意識的にせよ *Werde, was du bist* という生の最内奥の命法の遂行であると思います。我々は生ある限りこの遂行で有るのであります。次に「*Sein und Zeit*」に於ける本来性・非本来性図式との対決でこの立場を明確化したいと思います。

ハイデッガーによれば実存論的にみれば本来性は第一義的に自己を自己の存在可能性へ、非本来性は世界へと企投する有り方です。然し理解は常に全体としての世界内存在に関わるが故に一方は他方を排除することなく、その変容態と考えられます。然し、実存的には、事実に同時に両方で有ることはできず、常に自己をどちらかの可能性へ置き入れてしまっています。さ

しあたり、たいていは実存は *des Man* という非本来的な有り方で実存しているのですが、良心の呼び声により自己自身へ呼び戻され、不安という情態性に入り、死を覚悟しつつ死に對し開かれ、自己の可能性を自己自身のものとして企投し無なることの無なる根拠として負目的に実存する *Vorlaufende Er-schlossenheit* となる時本来性になるのです。この時の不安という経験は *Grunderfahrung des Nichts* とよばれ、ここでまさに「有るものが有る」ということが問題となるといわれます。それは今迄陸上と思っていた所が海中になってしまったという様な実存の変容でありましょう。そういう意味で私は本来性の重要性は十分認める者ではありますが、日常性はハイデッガーのいう *das Man* などではないと思います。 *das Man* は本来性の内実をきわだたせる為に虚構された有り方だと思いません。それでは真の日常性はいかなるものでしょうか。

それは自己と世界の両方を等根源的に問題にする立場です。先ず自己に焦点をあててみましょう。自己は意識するかしないかに関わらず常に存在可能性を企投しています。然しある否定性、不安定性に直面した場合、存在可能性は表明的に意識化され真理前提として企投されます。ここに於いて実存は宗教とか哲学を自己の問題として問題とせざるを得なくなるのではないかと思います。ここで重要なことはあくまで *Wahrhaftigkeit* (誠実的眞実性) を徹底することだと思えます。つまり、真理を支えとするのではなく、あくまで、自己自身に現われてくるものに対し自己自身を欺かず、前提は「真理でもって実験す

る」という実験的前提として、否定性、不安定性のただ中で遂行されなくてはなりません。次に世界に焦点をあててみます。我々の世界は常に自己を中心に価値づけされたものとして開かれています。つまり、価値連関は世界性の重要な構成契期となっています。価値はその具体化として形を有らしめます。形は比較可能なもの、算定可能なものとして我々の日常性を形づくっています。日常世界は形世界です。然し形に於いて形ならざるものが絶えず現成しています。例えば、先生と生徒、友人、恋人等、特に父、母と子の底流に流れている暖かさを形ならざるものの顕著な例としてあげたいと思います。又、我々が物と関わり得ているのもこの形ならざるものに有らしめられているが故です。この暖かさは真の自己から逃げている「なれ親しき」などではありません。故に *Sein und Zeit* の *Befindlichkeit* とも違います。 *Befindlichkeit* は *jeinartig* であり、故に死とか不安は孤立化として扱えられました。しかし、形ならざるものは「自己があつて経験あるのでなく経験あつて自己がある」という西田の言葉のごとく *jeinigkeit* の枠を越え、より根底で我々を暖めていてくれます。然し、形を滅却することもなく、これは実体化・価値化されることを避ける為、形ならざるものと書かなくてはならないでしょう。この様に、真理前提を頂点とする価値連関の内を *Wahrhaftigkeit* を徹底しつつ、不安定性の内自己をさらし、なおかつ形ならざるものの暖かさに守られ、なるべき自己へ脱衣成長してゆく有り方を、平均的日常性に於ける暫定的主体性とよびます。

ローマンの宗教と哲学的宗教

中島 秀 憲

ヘーゲルは初期神学論において、現代精神の分裂的状况を克服する原理をイエスの宗教の内に求めるが、彼が把え得た最高の原理は、愛と美というローマン的な主観性であった。彼は、「愛そのものは感情であって、感情と反省とは合一されない」という点に、美的なイエスの宗教の限界を悟り、哲学を離れて哲学に向かうのである。では、何故ヘーゲルは、哲学的論文「信仰と知」(一八〇二)の中で、ローマン的な精神の代表としてヤコービを選び、再度そのローマン的精神を批判しなければならなかったのであろうか。

彼は神学論において、古代ユダヤ社会に現代の精神状況を対応させ、その社会におけるイエスの活動を追って行く。しかし、近代化以前の古代ユダヤ社会と、現実近代的精神に基いて形成された現代社会とを完全に対応させることは無理であろう。ヘーゲルが把える現代とは、反省が究極的に力を得ている時代である。反省は、哲学的には「反定立を定立する能力」であるが、より具体的な人間的生においては、宗教的生と世俗的生とを分裂させ、世俗的生の内部においても、教養を発達せしめるとともに、統一なき堅固な対立を無限に生ぜしめる。ヘーゲルは、彼の現代において現代を、そしてイエスの宗教を考察

する必要を感じたのである。

ヘーゲルは、プロテスタンティズムを、反省の時代の「イエスの宗教」と把える。この宗教においては、人間と神、個別と普遍とは絶対的な対立の下にあり、合一不可能の感情が悲哀(Wahn)として、絶対者つまり真無限への憧憬(Sehnsucht)として表現される。ヘーゲルは、ヤコービの思想において、この宗教が最高次の姿で現象していると考ええる。ヤコービは経験的な知の根底に、直接的感情を本質とする直接知を置き、これを信仰と名づける。信仰は現象と実在との和解を得ている、とされる。しかしヘーゲルが見るところ、ヤコービの思想には反省が入りこみ、自己が主観性を廃棄していること、自己が美しい感情や愛の主体であることが常に反省される。結局、ヤコービの憧憬や和解は、主観性の土壌に育ったものである。

ヘーゲルはここで、カントやフイヒテの哲学に眼を向ける。彼らの哲学は無限を謳っており、反省とは無縁のように思われるが、その無限は抽象的で空虚なものにすぎず、有限との深刻な対立に因われている。しかし、ヘーゲルは彼らの哲学の中に、新しい哲学への道を見出す。彼らの哲学においては、思惟が無限性であり、絶対者の否定的な側面であるということが意識されている。この否定的無限性は、有限性を否定していくものだが、実は同時に有限性を無限に産み出す運動でもある。この点では、彼らの哲学は、体系という最高形態をもって反省文化を完成しており、反省哲学である。彼らに残された課題は、有限性が自我や思惟という無限性の外にあるものでは決してな

く、両者は一であるという絶対的な理念に到達することである。

では、ヘーゲルが「より良い本性」と呼んだ、ヤコービに代表されるローマン的精神は、新しい哲学の誕生に関してはいかなる働きが可能なのであろうか。ヤコービは、信仰における有限と無限の合一を掲げるが、この合一はヘーゲルの同一哲学の理念でもあり、反省哲学の目標となり得る。ただ、ヤコービも反省哲学も、その限界は、真の無限や客観に絶対的に対立している根底的な主観性にある。この根底的な主観性が否定されなければならぬのである。ヘーゲルはこの否定を、「思弁的な聖なる金曜日を、その完全な真理において、そして神がいな」という冷酷さの中で再興することである」と言う。この反省の自己否定は、反省を根本原理とする近代精神の「絶対的受難」である。「絶対的受難」でありながら、これがニヒリズムに堕ちないのは、有限と真無限の和解というローマン的原理が形式として存在しているからである。

ヘーゲルは現代を、理性が宗教に対して勝利を収めた時代、宗教喪失の時代と捉える。だが、神を喪失した状態では理性は真の理性たり得ない。理性が真の理性たり得るためには、人間は神的なものとの合一を成し遂げねばならぬ、と彼は考える。彼が目指す新しい宗教は、契機としてローマン的精神と反省とを内包する哲学的な宗教である。この哲学的な宗教において、反省と対立して無力であった「イエスの宗教」、ローマン的宗教は、真の宗教性、つまり真無限への方向性という意義を獲得

するのである。

関係的思惟の種々相

澤井 壽哉

ここに、関係的思惟 (Das beziehende Denken) というのは、一般に対話的思惟 (Das dialogisches Denken) つまり、我と汝の関係体験による全人格的な関係的思惟とか、または、殊にある種の芸術的な創作活動におけるごとく、例えば、禅芸術などにおけるごとく、主体極さえも無化された場合、つまり、そのような絶対的主体道の場合において、自然かなるような芸術形象が生れる場合に、ディーター・イエニヒ (Dieter Jähne) を中心とする現代の芸術哲学者達は、そのような無の実験体と、それにもとづく精神的な創造活動を総称して関係的思惟といっている。もちろん、東洋の精神文化の中で育てられたわれわれには奇異の感がなくはないけれども、この言葉が一般に用いられたことから、すでに十数年が経過しているの

で、ここでは、この名称を用いることにしたい。

ところで、この考察においては、我と汝の関係的思惟が、ローマン派の芸術においては、どのように理解されていたかを簡単に瞥見し、これが対話的思惟の哲学をたてたブーバー (Buber) において、いかに変様していったかを解明したい。

さて、シェリングがバイエルン国王のために、ミュンヘンで

一八〇七年に行つた記念講演のテーマは『造形芸術の自然との關係について』(Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur)でありました。かれは、新しい芸術は、魂と自然との生き生きした中においてのみ把握されるのであつて、従来の古い芸術理論や芸術の諸規則をもつていかに骨折つてみても、すでに燃え落ちた灰から何か火種を引き出そうとする無駄な骨折りに等しいのである。新しい根源的な力(Aus einer frischen Utkraft) から生じた作品のみが、必然的で永遠な作品(notwendige, ewig Werke)であると述べ、最近再び、はるかに自由で、より固有で独特な感覚が、ドイツの芸術に現われて来た」ともいつている。この講演が社会に与えた影響は、かれの芸術哲学(Philosophie der Kunst)の諸著作よりもはるかに大きかつたといわれている。事実、絵画においては、この年にカスパー・ダヴィッド・フリードリッヒ(Caspar David Friedrich)の『山上の十字架』(Das Kreuz im Yehinge)と、二年遅れて、フィリップ・オットー・ルンゲ(Philipp Otto Runge)の『モルゲンレーテ』(Morgenröte)——これは、ドイツ神秘思想家ヤコブ・ナーメ(Jacob Böhme)の著作『曙』を絵画化した大作である——が成立している。二つとも魂に充ち充ちた聖靈によらなければ描きえないような神秘的な雰囲気のある作品である。

この時代は、芸術においても文学においても、高次の感情、心情の上に立つ魂の文化(Seeleische Kultur)の世界が展開され、殊に、この時代の全般的傾向として、自然が人間の魂の分

身として、Duの姿であらわれ、したがつて、魂の風景(Seelelandschaft)とよばれる作品が多く成立した。我と汝の相互主体的な關係によつて結ばれた世界がその基礎になり、根底となつてゐることはいふまでもないであらう。また、イェルク・トレーガー(Jörg Traeget)の『Philipp Otto Runge—Die Geburt einer neuen Kunst』によれば、初期のロマン主義者達に比べて、ヤコブ・ナーメは精神的な里親であつたと述べている。ノヴァーリス(Novallis)も、ルードウィッヒ・ティーク(Ludwig Tieck)なども、ナーメの哲学に親しんでいたと述べられている。

また、ゲーテや画家のフリードリッヒと親交のあつたカールス(Carl Gustav Carus)は、『風景画についての書簡集』(Brief über handtschaftsmalerei)の中で、本格的な風景芸術においては、自然を利己的に自己に關係づけることを完全に捨て去つて、世界全体の美の純粹な具象的觀照を自分でなしようことが要求される。人間は實際の現世的な啓示としての自然の神々しさを、神の言葉(der Sprache Gottes)として認めざるをえず、この言葉を習得しなければならぬ。そのようにして、結局、自然の神々しさという神の言葉で、芸術の世俗的な福音を人々に告げしらせることができるようになるといつてゐる。

しからば、いかにして、自然の神々しさという神の言葉を習得することができるのであらうか。この間に最もよく答へてゐるのは、ノヴァーリスの『ザイスの弟子たち』(Die Lehlinge

in (Sais) ではなからうか。「詩は真に自然を愛する人の最もよい道具である。詩の中にこそ、自然の靈は明らかに顕れる。ここでは、自然は自らを開き、靈妙なその心を注ぎ出してくれる」とか、また「詩的ファンタジーにおいては (in der poetischen Phantasie) 全体的自然は私に向い合う汝になる」とか、「岩は、もし私が話しかければ、まさしく特別な汝にならないであらうか」とか、全人格的に思惟する人間は、その現存在の根源的機能へ、創造的觀照へ、奇跡的に相互に結びつくあの地点、新たな啓示、汝と我との新たな紐帯へ帰ってゆくと述べている。

さて、このようなロマン派の汎神論的な自然觀照における汝と我との關係的思惟を踏み台にして、マルチン・ブーバーは自己の人格神論的な我と汝の哲学を組み立てたことは明らかである。

ところで、はじめに述べたごとく、東洋芸道の創造的活動性における原現象については、最近のドイツの新しい芸術哲学においては、關係的思惟の中に数え入れてしまうのであるが、これについては今回は都合で省略させていただきたい。