

神と悪魔

——ブッダとの対話——

雲井昭善

「仏伝」をめぐるご承知のように、仏教の開祖ゴータマ・ブッダ（仏陀・釈尊）は、人生苦の諸問題を解決するために一修行僧として出家の道を選択し、苦行、瞑想という修行を積み重ねて、目覚めた人Ⅱブッダ（覚者）となられた。そして、八十歳でこの世を去るまでの四十五年間、伝道を通じて世の多くの人たちに法を説き、教えを語り、智慧の光を照して「仏教」という宗教誕生の基礎を確立した宗教者であります。この宗教者の生涯を綴ることが「仏伝」であり、「釈尊伝」であります。しかし、ブッダの全生涯を、いわゆる歴史的、編年史的に綴り、叙述するということは、実際には不可能と言わざるを得ないのであります。

そうは申しませんが、後代になって、「仏伝」を語ることを目的にした経典、例えば『仏所行讃』。そのサンスクリット本に比定される馬鳴の『ブッダチャリタ』（二世紀）の如き讃仏文学作品を始め、最古形の仏教混淆梵語によって叙述された『マハーヴァスツ』（大事）、そして、「仏伝」として一貫している『仏本行集経』や、大乘仏教の「仏伝」と考えられる『ラリタヴィスタラ』。その漢訳とされている『方広大莊嚴経』や吳訳の『普曜経』など、ブッダの誕

生から成道、伝道、教団成立というブッダの生涯の重要な事象を網羅しつくして、一つの経典としてわたしたちに提供しているものも多々あるわけであります。

しかし、既にお気づきのように、これらの経典は、『ブッダチャリタ』の如き、一人の詩人が仏陀を讃嘆して作ったものを除いたとしても、仏陀の入滅（前三八三）を去ること久しい後の成立であることと、「仏伝」として肉づけしたブッダの生涯の事象は、すべて伝承を受けついでものであります。そこで、その伝承の中核となる素材を、いかなる経典もしくはその他の伝承からとりいれたか、ということが、当然に問題になってくるわけです。

そうしますと、ご承知のように大乘の「仏伝」に先き立つ資料として、漢訳『阿含経』典群（北伝阿含、及び南方上座部のパーリ聖典すなわち「五ニカーヤ」とか、仏伝と密接なかかわりをもつパーリ律及び漢訳律などが、当然うかび上ってくるわけであります。では、それらの資料で以てブッダの全生涯を編年史的に綴り、叙述することが可能ではないか、と思うでしょうが、先刻、述べましたように、それは不可能なのであります。その理由について、「イエス伝」と比べて申してみたいとおもいます。

「イエス伝」と「仏伝」 さて、「仏伝」を語る場合、「イエス伝」と比較されるケースが過去にみられたし、現在もなお、仏教とキリスト教を対比させる場合の重要なテーマであることには、異論がありません。特に、十九世紀末から二十世紀にかけて、ドイツを中心にイエスの福音と仏陀の伝説という比較研究がなされてきたことは、改めて申すまでもないところであります。例えば、ルドルフ・ザイデルによるイエスの福音とブッダとの対応例を掲げた著書（R. Seydel: *Das Evangelium von Jesu in seinem Verhältnissen zu Buddha*, Leipzig, 1882）に始まって、ヘルグ・ヴァン・エイシニングの『福音書の物語りに対するインドの影響』（*Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen*, Göttingen,

1904) G・フーベールの『仏教と新訳聖書の物語』(Buddhische und Neutestamentliche Erzählungen, Leipzig, 1913) リヒルト・ガルベ『インドとキリスト教』そして、仏教学にとって有名なエルンスト・ウィンディッシュ『ブッダの誕生と輪廻の教え』(Buddha's Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung, Leipzig, 1909) 等々多彩であります。

しかし、これらの著書に共通する点は、「仏伝」に関する資料の多くを後世の『ジャータカ』(ブッダの前生話)とか『アヴァダーナ』(譬喩物語) 文献からとりいれ、福音書と仏伝との共通素材を対比させようと試みている点であります。一、二の例を挙げますと、「サマリヤの女」(『ヨハネ』四・七以下)と「マータンガの女」(『デイヴィヤ・アヴァダーナ』三三)「湖の上を歩くペテロ」(『マタイ』一四・二五)と「河を歩いて渡った一人の信者」(『ジャータカ』一九〇話序)など、対応の伝承にみられるのであります。(なお、梶山雄一『さとりと』と「廻向」『ブッダとイエス』参照) 卒直に申しますと、これらの比較研究は、後にふれますブッダ全生涯の四大事、すなわち誕生、出家、成道そして入滅に關しての対応例が全く見られない点で、厳密には「福音書と仏伝物語の対応」という意義は薄れている、と言わざるを得ないのであります。

なお、ついでに申しておきたいのですが、「イエス伝」と「仏伝」とを対比しようとする場合、どうしても見逃がすことの出来ない基本的相違があることです。キリスト教の場合、パウロという偉大なキリスト教伝道者があったこと、教祖の言行録といわれる福音書にも共観福音書(synoptic gospels)つまり共に並べて観る福音書シノプシス(synopsis)が与えられております。具体的に申しますと、「マルコによる福音書」(マルコ伝)「マタイによる福音書」(マタイ伝)「ルカによる福音書」(ルカ伝)であります。これに対して、「仏伝」と称される伝承について言いますと、ブッダ自身がみずらかの伝記を語ったものでは勿論ないわけで、後世、仏弟子たちの記憶にとどめられたものが、ブッダの死後になって編纂の対象となって「経」や「律」の中に伝承されてきたわけです。「如是我聞」という經典形

式が、そのすべてを語っている、と申ししても過言ではありません。

かつて、ヘルマン・オルデンベルク (H. Oldenberg 1854~1920) というドイツのインド学者が、「仏伝にとってキリスト教におけるパウロの如き人物がいなかった」ことを指摘しておりますが、「イエス伝」にシノプシスがあるのに対して、「仏伝」のそれはトルソー (Torse) つまり「仏伝」には首尾一貫したものがない、換言しますと、胴体だけがあって頭や手足のない彫刻に比せられる性質のものであったことが、「仏伝」資料の偽らざる実状と言えるわけです。

もちろん、仏教とキリスト教という二つの宗教の対比という点では、宗教学に携わる研究者にとってそれぞれの捉え方があるかと思いますが、この講演の直接テーマではないので、深く立ち入らないことにいたします。ただ、これから申し上げる点と関連して敢て申しますならば、キリスト教は「目覚め、そして祈り」の宗教であり、仏教は「目覚め、そして瞑想」の宗教である、と捉えたヘルマン・ベック (H. Beckh 1875~1937) のことば、そして同じく「仏教の中心にあるものは教理であり、キリスト教の中心にあるものは、ゴルゴダにおける救済という一つの行為をなしとげた救世主の姿である」という捉え方が、一つの視座を提供しているかと思われまます。

パーリ聖典資料と「仏伝」 以上、本日の講演にとつて、いささかイントロダクション的なことを述べてきたのですが、先程もちょっとふれたように、「仏伝」に関する原初的資料とは何か、について限定してみますと、北伝「阿含」とパーリ聖典(「ニカーヤ」ということに落着くわけです。何故かと申しますと、それらの資料が、一つにはブッダの人格のいぶきを感じさせるといふ点。第二には、遠い過去における歴史的人物としての釈尊・ブッダの姿をヴィヴィッドに描き出していること。そして、何よりも素朴で、かつ又、現代人のわたしたちにとつても、常に新鮮さ

を以て迫ってくる何かを訴えている点であります。にもかかわらず、現存パーリ伝の「経」「律」及び相当漢訳を素材として、さきにふれたブッダの四大事を順序立てることが出来ても、それらを単一の「経」もしくは「律」で以て編年史的に叙述するには、どうしても無理が生じてくるのであります。例えば、

。誕生・少年期に関しては、パーリ『中部』一二三「希有未曾有法経」。漢『中阿含』「未曾有法経」。パーリ『増支部』三・三八経。漢『中阿含』一一七「柔軟経」。

。出家に関しては、パーリ『中部』二六「聖求経」。漢『中阿含』二〇四「羅摩経」。

。成道から伝道に関しては、パーリ『律』「大品」。漢『四分律』受戒犍度、『五分律』受戒法。

。入滅に関しては、パーリ『長部』一六「大パリニッパナ経」。漢『長阿含』二二「遊行経」、異訳「大般涅槃経」「方等般泥洹経」「仏般泥洹経」。有部律『根本説一切有部毘奈耶雜事』三五―四〇。

等によってあつづけることは可能であります。けれども、伝道から入滅に至るまでの出来事は、經典中にちりばめられてはいても何れも断片的であり、とうてい編年史的に叙述するわけにはいかないのであります。かつ又、既にお気づきのように、四大事に限ってみても、「経」と「律」を以て肉づけしなければ充足されないし、その「経」にしても、伝承部派が異なっているのが現存資料の実状であります。そういう理由で、律藏に伝承された「仏伝」が最も古いとか、そうではなくて律藏の仏伝資料、素材は經典からの援用であるとか、本来の律藏は「仏伝」を含まなかったとかの諸問題が、仏伝研究の大きな課題として残されているのであります。いずれにしても、仏滅後になって仏教団が分裂する中で、それぞれの部派が四つの阿含経を保持していたこと。そしていくつかの部派が、仏伝を含んだ律藏を備えていたのではなからうか、という意見が出るのも当然と言えましょう。

成道前後をめぐって さて、そうした問題に深く立ち入る時間的余裕もなさそうなので、それらをひとまずさし置いて、ブッダの生涯中、最も顕著な出来事に焦点をしばってみようと思います。そうしますと、釈尊のさとり・成道という事実と、伝道という宗教者としての行為ではなからうかと思うのであります。つまり、ブッダの生涯にとって大事なことは、

(一) 努力する沙門ゴータマ（ボサツ・ゴータマでなくて）がゴータマ・ブッダとなった大きな宗教的転機。

(二) 伝道によって多くの人びとに智慧の光を与えたこと。

(三) 入滅直前の実際を伝える叙述。

に集約される、と言っても過言ではなからうかと思うのです。しかも、これらの三大事には必ず神（ブラフマン）と悪魔（マール）が登場し、ブッダと対話したという伝承がみられるのであります。本日の講演の主題としてとりあげたのも、実は以上の理由があつてのことです。私が特にパーリ聖典の中でも古層に位置づけられる資料を媒介として、このテーマにアプローチしたいというのが、この講演のねらいであります。その場合、いわゆる後代の「仏伝」と言われるものと、原初資料によるものとの際立った相違を、最初に述べておこうと思います。

ご承知のように、ブッダの生涯に登場する悪魔は、一般には成道以前、すなわち苦行をつづける修行者ゴータマを誘惑し、修行を邪魔する存在として位置づけられ、それが降伏されて「降魔」ということで伝承されております。したがって悪魔の登場は、あくまでもブッダの成道に先き立つ事象として位置づけられるのが一般形式であります。しかし、後代になってブッダの成道、すなわち仏と成ったという成仏の偉大性に重きを置くようになりますと、ブッダを神秘化し、超人化する傾向を歩むのが常道であります。ですから、ブッダを讃嘆すればする程、成道後のブッダの周辺に、もはや悪魔が登場して邪魔をしたり、対話をする必要がなくなってくるわけです。しかし、パーリ聖典の古

層資料（その相当漢訳經典）には、成道後のブッダに、そして入滅・死を迎える最後の一瞬まで、悪魔がブッダの周辺につきままとったという伝承を伝えているのであります。この点が大きな相違点であり、かつ、きわめて大事な点となるわけです。

他方、神（ブラフマン）の登場は、成道後のブッダに伝道を勧める段に登場するわけで、いわゆる「梵天勧請」と称される伝承であります。しかし、原初資料をみますと、ブッダの伝道決意に際して常に悪魔と神の両者が介在し、対話するという形式をとっております。しかも、神が単に伝道を勧めるという事象だけではなくて、伝道の必然性、伝道の意義について極めて重大なこと、つまり仏教という宗教がよって以て立つ基礎を示していたのであります。

以下、順序として、ブッダと悪魔との対話から始めてまいりたいと思えます。

悪魔とは何か 先ず、仏伝に登場する悪魔（マール）について、その概念規定を申しておきます。

- (一) マール (Māra) とは、動詞死ぬ (mr) の使役 *māreṭi* (p.) *mārayati* (S.) 即ち「殺す」から派生した名詞であり、
- (二) 殺す者。死をもたらす者。
- (三) マールは、したがって死を意味する *maccu* (S. *mṛtyu*) と同義。
- (四) 一般に、悪魔波旬 (*māra-pāpīmanā*) と呼ばれ、悪しき者と言われる。
- (五) マールは又、ナムチ (*Namuci* インドラ神によって破られる) と同義。
- (六) 黒き者。黒魔 (*Kaṇha*)
- (七) 死神。死魔、滅亡をもたらす者 (*Antaka*)
- (八) 放逸者の親族 (*Pamatta-bandhu*)

(例)主・主権者 (Adhipati)

(例)支配者 (Vasavattin)

など、多くの同義異語が与えられる語であります。後世のパーリ註釈書『相応部註』一・一六九)をみますと、

(一)自分の領域を超えようとした人びとを殺すからマールラという。

(二)悪魔波旬とは、他に悪を促がし、或いは自ら悪をそそのかすから悪しき者である。

と、解釈しております。したがって、マールラは悪魔、特に死をもたらす神であります。パーリ聖典の術語を整理してみますと。

(一)悪魔・死魔の軍隊 (māra-senā, maccono senā)

(二)悪魔の束縛・結 (māra-bandhana, māra-samyoga)

(三)悪魔の領域 (māra-dheyya)

等の術語が頻出するのであります。

かつて、エルンスト・ヴィンディッシュ (Ernst Windisch 1844~1918) 博士が『マールラとブッダ』(Māra und Buddha, Leipzig, 1886) という名著を著わし、その中で、マールラの起源(第七章) マールラ伝承の位置(第八章) について示唆に富む論を展開したことは、知る人ぞ知るところであります。それ以後、この大著に匹敵するマールラ論は、部分的には発表されてはおりますがまとまったものはみられません。近年、と申しましたが、一九七五年のことですが、オランダの J・W・ボイド氏が『サタンとマールラ』(J・W. Boyd: *Satan and Mara, Christian and Buddhist Symbols of Evil*, Leiden, 1975) という一書を著わし、四ニカーヤ・ダンマパダ、スッタニパータ等の資料を用いてヴィンディッシュ以後のマールラ研究を集約したのであります。彼は従来のマールラ語義釈に、(一)ヤマ (Yama 死神) (二)カーマ (Kama 愛欲・快樂) (三)ピサー

チャ (Pisaca, S. pisāca 悪魔) を補充しております。いずれにしましても、マールは死の神、悪しき悪魔、魔の領域を犯す者を断固拒絶する性質のものであることは間違いないわけでありませう。では、パーリ聖典の古層において、悪魔とブッダとの対話はどのように伝承されていたでしょうか。

^{マール・サマユッタ}悪魔相応伝承資料と分析 パーリ聖典の『相応部』第一巻有偈品に、「悪魔相応」(Māra-samyutta, S. I. pp. 169~188) という経典二十五経を集めたグループがあります。これらの二十五経に相当する漢訳経典は、『雜阿含』もしくは『別訳雜阿含』中にすべて含まれており、いわゆる漢・パー一致の経典ばかりであります。かつ又、第一巻有偈品(Saṅgaha-vagga) は、きわめて独特な韻律の流れをもつ詩偈で語られ、相応部経典中、いな原始仏教資料の中でも古層部に位置づけられるものであります。かつて、宗教学会の大先達故増谷文雄先生は、これらの経典群に着目して、『アーガマ資料による仏伝の研究』(昭和三十五年在家仏教協会刊) を出版されたところであります。

さて、悪魔相応二十五経の内容から分析しますと、凡そ四つの柱がうかび上ってくるのであります。それは、

(一) 苦行を放棄したブッダに対する非難。

(二) 成道していても悪魔のきづなに縛られている、という悪魔の非難。

(三) 大衆に向って説法し伝道しようとするブッダに対する非難。

(四) さとったブッダに、「汝、ひとり去れ」と進言する悪魔。

の四点であります。以下、それらの一つ一つについて、悪魔とブッダとの対話を辿ってみましょう。

(一) 『相応部』四・一・一「苦行」(『雜阿含』三九・一四「苦行」大正藏・二・二八七下)

世尊(尊師)がざとりをひらいて問もなく、アジャパーラ・ニグロダ樹(バナヤン樹)下に坐して瞑想にふけ

っていられた。その時、悪魔は「人びと（修行者たち）は苦行（*tapo-kamma*）によって浄められるのに、その苦行の実行から離れて、清浄に到る道を逸脱して浄くない人がみずから浄しと考えている」と、苦行を放棄した世尊を非難する。

世尊は「不死に達するための苦行は、すべてためにならないものだ」と知った。ちょうど陸地に乗り上げた船の舵や鰻のようなもので、全く役に立たないものである。さとりに至る道¹¹戒・定・慧を修して、わたしは最高の清浄に到達したのである。破滅をもたらす者（*Anatake*）悪魔よ、汝は敗れたのである」。

これが「苦行」經典の内容であります。積尊がさとりをひろくまで、他の修行僧と同じくその当時の修行方法を採用し、六年に亘る苦行を実行したわけです。しかも、他の修行僧以上に激しい苦行を実行したことは、他の「経」や「律」がしばしば語っているところでもあります。しかし「苦行が聖なるさとりに到る方法ではなかった」と反省し、苦行を放棄したと弟子達に述懐しているのであります。（例えば『相應部』五六・一一―一二「如来所説」經、『雜阿含』一五・一七「轉法輪」。『ヴィナヤ』一・七一―一六。『四分律』三三。『五分律』一五。『中部』三六經）

さて、ブッダが苦行を放棄したということは、ブッダの正覚達成にとって直接にかかわる重大な選択であったわけですが、何故、悪魔が苦行放棄のブッダを、正覚後に非難したのでしょうか。「清浄となる道に背いた」（*suddhi-maggam aparaddho*）とする「マール」と、「われ、最高の清浄に達した」（*patto-smi paramam suddhim*, S.I, p. 103）という両者の対話を分析すると、悪魔は、その当時の修行者が清浄をめざして実践した苦行こそが清浄となるための道であることを代弁しており、ブッダは、清浄となる道は苦行によるのではなく瞑想によるものだ、とし、苦行放棄の意味づけを悪魔に示した、ということでもあります。ともあれ、ブッダにとって苦行放棄という決断は、大いなる選択であったことは間違いないと思います。ただ、当時の修行者の多くが苦行を実践していたという社会一般の風潮に対し、そ

れを放棄したことへの自己矛盾というか、一種のためらいが、ブッダの心をよぎったことも事実かと考えられます。道を求める修行者が時代の流れに逆行するには、それ相応の自己矛盾と、それに打ち克つ自己確認を必要としたことは、想像に難くないところです。最初説法の鹿野園において、かつての修行仲間五人の修行僧が、苦行を捨てたブッダを罵ったという伝承からしても、ブッダにとって苦行放棄は、勇気のある決断だったと言わざるを得ないでしょう。

○『相応部』四・一・四―五「わな」(『雜阿含』三九・一六「繩索」大正藏・二・二八八上)

悪魔「あなたは悪魔のきづなに縛られている。天界のきづな、人間のきづながあるが、あなたは悪魔のきづなに縛られているからわたしから解放されないのだ」と。

世尊「わたしは悪魔のきづなから解放されている。天界のきづなも人間のきづなも……。だから、汝悪魔のきづなから解放されているのだ」と。

この一経は、ベナレスにおける修行僧たちへの説法ですから、成道後、鹿野園へ向ったあとのことでもあります。これと関連して、『相応部』四・二・五「こころ」(『雜阿含』三九・六「羂擿」大正藏・二・二八四下―二八五上)をみると、「人間のきづな」に縛られるという悪魔のことばの内容が、具体的に示されているのであります。それは、色・声・香・味・触という五つの対象に対する人間の欲望、つまり心のわなに縛られているから脱れることが出来ないのだ、と悪魔が語っているのであります。これに対して世尊は「こころよく感じられる色・声・香・味・触に対するわたしの欲望は去ってしまいました」と答えております。このようなケースは他の經典により具体的に示されておりますので、参考までに申しておきましょう。

『相応部』二・三・一―一羅陀相応「魔」(S. III, p. 195, 『雜阿含』六・一四「魔」。大正藏・二・四〇)

この経典は、世尊が舍衛城にいられた時、長老ラーダ (Radha) の問いに答えたものであります。すなわち、

長老ラーダ「大徳よ、悪魔、悪魔というのは、いったい何を悪魔というのですか」世尊「ラーダよ、色・受・想・行・識(五蘊)が悪魔である。そのように観察して、聖い弟子は五蘊において厭い離れる。貪りを離れるから解脱するのである」

と。なお、『相応部』一三・一三三「魔」(S. III, p. 138, 『雜阿含』六・一五「魔所作」大正藏・二・四〇)にも同様な内容を述べ、更に『相応部』二二・六二「取」(S. III, pp. 73-74, 『雜阿含』一・二二「動揺」大正藏・二・四一)では、長老ラーダの確認として「執著するとき悪魔のために縛られる。五蘊に対して執着しなければ、悪しき者から解放される」と、述べているのであります。これらの経典を援用して悪魔のわな、束縛の意味を分析しますと、執著、欲望に根ざした人間界のきづなであることが知られるわけで、そのことは、次の経典に、より一層くわしくうかがわれるのであります。

『相応部』四・三・四「七年」(S. I, pp. 122-124, 『雜阿含』九・二二「七年」大正藏・二・五九。『雜阿含』三九・二二「魔女」大正藏・二・二八六。『スッタニパータ』四四六偈参照。)では、悪魔波旬は七年の間、世尊につきままとつて隙をみつめようとしていた、と伝承し、その中で、ブッダと悪魔との対話が次のように伝えられているのであります。

悪魔「これが『わたしのもの』であると人びとが語るところの物。又『わたしのもの』ということ語る人びと——。もしも、そなたの心がここにあるならば、そなたはわたしから脱れることが出来ないだろう。道の人よ」
世尊「『これはわたしのものではない』と人びとが語るところの物。又『それらはわれではない』と語る人びと——。このように知れ。悪しき者よ、そなたはわが行く道を見ないであろう」

と。この一經の中に、仏教の基本的立場である「我・我所」とする見解を捨て去る、すなわち執著しないことが悪魔

のわな、束縛から脱れることを示唆していたのであります。

さて、第三の柱として立てた伝道前後における悪魔とブッダとの対話を伝える経典を、次にとりあげてみましょう。

㊦『相応部』四・二・二「獅子」(『雜阿含』三九・二二「師子」大正藏・二・二八九―二九〇)

或る時、世尊が舍衛城のジェータ林に住していられた。その時、世尊は多数の会衆(Āṅgī)に囲まれて法を説いていた。

悪魔「あなたは大会衆のうちにあって畏れることなく、獅子が吼える如く声をひびかせるのは何故か。ここにあなたにとって好敵手である力士がいる。それでも汝は勝利を博した、と思うのか」

世尊「偉大な勇者たちは、大会衆のうちにあって怖畏なく、心よろこぶ。諸々の修行完成者(如来)は(智慧の)力を得て、世間にありながら執著をのり超えている」

以上が経典の主なる内容ですが、この経典と関連のある『相応部』四・二・四『ふさわしきこと』(『雜阿含』三九・一七「自応」大正藏・二・二八八)では、悪魔とブッダとの対話が次のように伝承されております。

悪魔「他人を教えるということは、あなたにふさわしくない。(Netaṇ tava patiripam, yad ahaṃ anusasati) それを行って、(賛同者の)順応と(反対者の)反論とに執著なきるな」

世尊「正覚者が他人を教えさすのは、人の為を思い、あわれむが為である。如来は、順応と反論から解脱している」と。

これらの経典にみられる悪魔とブッダとの対話伝承は、いったい何を意味していたのでしょうか。歴史的に申しますと、仏教興起に先き立つウパニシャッド哲学にみられる解脱観と対比して、検討すべきテーマであると思われるます。つまり、ウパニシャッド以来の伝統として、アートマン(我)の体験は自己みずからの課題であり、自己自身の

自覚に帰せられる性質のものであったわけです。例えば、梵我同一というウパニシャッド哲学の課題は、それを体験する宗教的体験、神秘的直観乃至は叡智は、自らの自覚に俟つものであり、その自覚は主体的に深化される性質のものであったわけです。それを一般大衆の中にあつて獅子吼して示す、という如き性質のものではない、と言わざるを得ないのであります。ブッダが成道後、大衆の会衆 (parisa, parisad) 中で伝道、説法することは、そうした伝統に逆らうものであり、その点に、ブッダの伝統に対するためらいがあつたのではなからうか。そうしたブッダの心の揺れ動きが、悪魔との対話という伝承となつて伝えられたのではなからうか、と思われるのです。その心の動きをみすかすかのように、次の経典が象徴的に語っていると思います。

四 『相応部』四・三・四「七年」〔『雜阿含』九・二一「七年」大正藏・二・五九〕

世尊がウルヴェーラーのネーランジャラー河の岸辺、アジャパーラ・ニグローダ樹下にあつてとどまっていた。

悪魔「もし、そなたが安穩にして不死に至る道をさとしたのであれば、去れよ。あなたは独りで行け。そなたは何故、他人を教えんとすのか」(Sa ce maggam anubuddham, khemaṃ amatagāminam, pehi gaccha tvam ev-eko.

Kim aññam anusāsati, S. 1, p. 123)

世尊「彼岸に至らうとする人びとは、不死の境地(涅槃)をたずねる。かれらに問われて、すべての休止した生存の素因のない (nir-upadhi) 境地をわたしは説く」

この経典にうかがわれるように、「独り去れ、教えさとする必要はない」という悪魔の非難に対し、「涅槃をたずねる人あれば、執著するよりどころのない境地をわたしは説かねばならない」とするブッダの答えの中に、仏教の、というよりも「問われたら答えるブッダ」の立場がうかがわれるのであります。別の経典(『相応部』四・二・一〇「統

治。『雜阿含』「作王」大正藏・二・二八八下）に、權勢と所有に対する欲望をめぐって、悪魔とブッダとの對話傳承がみられるのですが、その中で世尊は「苦しみと苦しみの起るもとを見た人は、どうして（世俗の）欲情に傾くであろうか」と示し、「人間を束縛するものは、世の中に対する執著である」ことを知って自制、努力することを教えているのであります。

ブッダの沈黙 ブッダがいわゆる菩提樹下で成道して以来、かなりの長い間（五七日―七七日）瞑想にふけりつつ自らのさとりの内容について確認し、いわゆる自受法業をしていたと伝えられております。その間、先き程ふれたように、悪魔との對話の中で説法にふみきるべきか否かをためらったようです。それをブッダの高貴な沈黙と表現するわけですが。その沈黙の背景を、もう一度考察しておきたいと思えます。そのことは、やがて伝道、説法を慫慂する神との對話への重要な接点となるのではなからうか、と考える次第です。先刻、紹介しました『仏教』の著者ヘルマン・ベック氏は、この点について次のような解釈をしております。

「ブッダが見出した智慧を世に弘めようと決心するまでの沈黙は、感覺的認識や、人間的、日常的意識の立場で真理であり、現実であると思われる性質のものとは異質で、内面的な性質のものであるから、靈的な智慧を公衆に伝えて誤解や曲解を招く危険をおかすよりも、沈黙を守ったことは心理的に当然である」（渡辺照宏・重朗訳『岩波本』上・一二三頁）

とし、ブッダが悪魔と對話したという傳承については、

「西欧的な思考からすれば、マールを主観的なもの、つまり聖者のある種の心理体験ないしは誘惑というものの単なる人格化と理解する方がわかりやすいかもしれないが、その把握はブッダの見解と異なるものである」（『同』

という見解を示しています。つまり博士によると、ブッダのさとりは瞑想による靈的智慧という内面的性質のものであり、それを合理的に解釈することは、却ってブッダの見解と異なるのではなからうか。だからこそ、そこにブッダの沈黙があったとみるのであります。

尤も、マールラの介在を「内なる妨害者としてのわが心の所産」であり、「内なる悪しきもの、心に巢食う妨害者に他ならないという自覚をもっていた」(増谷文雄『前掲書』二二四―七頁)とみる見解もあるわけです。或いは、『無意識の心理学』(Über die Psychologie des Unbewussten)の著者ユング(Jung, Carl Gustav, 1875—1961)と関連して、「ユングの場合、無意識の情、容赦なきデーモンの風当たりが強ければ強い程、ちっぽけな自我意識の灯もまた万難を排して愈々強固に守られたのである」から、

「マールラは、恰もユングの一生がデーモンときりはなして考えられないように、ブッダの生涯にわたってつきま
とったということを考えるとき、ブッダの一生もまた破壊的デーモンとの対決の生涯であり、ここに戒律の実践
が、更に三学の修習が重視される」(目幸黙僊「こころ」『心』五九二、五九六頁)

という考察をしております。悪魔マールラとの対話といい、これから申します神ブラマンとの対話といい、近代の合理主義の立場からすれば極めて伝説めいていて、かつ空想めいている風に考えられがちです。しかし、これらの伝承が、ブッダの成道にとってどういう意義づけをもっているかについて、仏教学的に検討、考察を加えることが、基本的に大事なことはなからうかと思う次第です。

梵天相應伝承資料と分析 神ブラフマンとブッダとの対話伝承は、同じく『相應部』第一巻有偈品に含まれる「梵

天相応』(Brahma samyutta, S. 1, 136-139) に伝承されております。ここに含まれる経典十五経の中で、成道後の伝道をめぐってブッダと神と対話した伝承経典は二つあり、その二つの経典にすべてが集約されている、と言ってよいでしょう。

さて、神ブラフマンとブッダとの対話については、いわゆる梵天勸請 (Brahmuno ajjesanā, Brahmuna āyaciā) という伝承で周知のところであり、仏伝文学に限らず仏伝を語る場合、必ずとりあげられる伝承であります。そしてその大要は、説法、伝道をためらうブッダに説法を勧めたという伝承であります。この伝承に登場する神ブラフマンは、一般に梵天と言われて仏教興起時代、すなわち西紀前五、六世紀ころのインドにあって、既成宗教として活躍した、バラモン宗教の最高神として位置づけられている神(天)であります。元来は、ウパニシャッド哲学の最高原理ブラフマン(中性)を擬人化、人格化したものでありますが、釈尊時代の修行者にとって、この梵天が住む梵天界 (Brahma-loka) に生まれ、梵天と共に住すること (Brahma-sahayata) を以て理想とした禪定家もあつたようであります。

このようなブラフマンとブッダが対話した、という伝承経典は、果たして説法を勸請したという内容だけのものではあつたでしょうか。私は、それ以上に仏教誕生にとって重要な意味が含まれている、と考えております。そこで先ず「梵天相応」におさまる二つの経典を検討し、その内容を分析したいと思ひます。

(一) 『相応部』六・一・一「勸請」(『増一』卷十、勸請品一九・大正蔵・二・五三九上)、『ヴィナヤ』大品 (Vin, I, pp. 417)、『四分律』(大正蔵・二・二・七八六―七八七)、『五分律』(同上・一〇三一―一〇四)。なお関連経典として、『中部』

第二十六経「聖求経」、『中阿含』二〇四「羅摩経」、『長部』第十四経「大本経」、『長阿含』「大本経」等。

先ず、梵天勸請について語る諸経典の中で、その源泉資料は何か、と言いますと、『相応部』六・一・一経典がとりあげられ、これと全く同じ内容で『ヴィナヤ』の「大品」に伝承されております。この伝承は、ウルヴェーラーの

ネーランジャラー河の岸边、アジャパーラ・ニグロダ樹下のブツダが語られ、関連の『中部』『聖求経』とその漢訳「羅摩経」、『長部』『大本経』及びその漢訳「大本経」は、いずれも舍衛国ジエータ林とか鹿子母堂、或いは花林堂であることから、それらは『相應部』六・一・一経の類型とみてよいでしょう。そこで、『相應部』の経典を検討したいと思います。

世尊が初正覚して間もなく、アジャパーラ・ニグロダ樹下で独り瞑想にふけていた。

わたしのさとしたこの真理(法)は深く、見難く、理解し難く、思考の領域を超え(atakkāvacaro)微妙で賢者の知るところである。世の人びとは執著のこだわりを楽しみ(āyatanā)耽り、うれしがっている。そういう人には、縁起という道理は見難い。だから、わたしが理法を説いたとしても、人びとが理解してくれなければ疲労だけ(kiṃamatto)が残り、憂慮あるのみである」(と真理に対する想いを次の詩にうたう)

『苦勞してわたしがさとりを得たことを今、説く必要があらうか。

貪りとにくしみにとりつかれた人びとが、この真理をさとするのは容易でない。

これは世の流れに逆らい(paisoagami)微妙で、深遠で、見難く、微細である。欲を貪り、闇黒におおわれた人びとには、見ることが出来ないのだ』と。

それから世尊はそうのように考えておられる時、何もしたくないという気持に心が傾いて説法しようとは思わなかった。(apposukkatāya citāṃ namati no dhammaḍesaṅgāya, S. I, p. 137)

その時、世界の主(娑婆主)梵天は、世尊の心の中の想いを知ってこう考えた。ああ、この世は滅びる。如来・応供・正等覚者の心が何もしたくないという気持に傾いて法を説こうとしないのだ。そう考えて世尊に「世尊、法を説いて下さい。善逝、法を説きたまえ。この世には、生れつき汚れの少ない人びとがあります。かれらは教

えを聞かなければ退歩してしまいます。聞けば法をさとる者となりましょう」と言って、詩偈をうたった。

『汚れある者たちの考えた不浄な教えが、かつてマガダ国に出現した。

願わくは、この不死の門を開きたまえ。垢れ無き者のさとした法を聞け。

山頂の巖に立って普ねく衆生を見るように、真理の高殿に昇って、

憂いに沈み、生死に悩む人びとを見そなわせたまえ。

起ち上れ、勇者よ、戦勝者よ、隊商の主よ、負債なき人よ。

世間を歩みたまえ (vicāra loka) 世尊、真理 (法) をさとる人もあるだろう』

この梵天の詩偈をうけて、世尊は衆生に対するあわれみによって (sattesu karuṇatāṃ paticca) 仏眼で以て世の中を觀察し、衆生の資質の多様さ、汚れの少ない人、多い人のあることを觀察された。その結果、ブッダ自身のウダーナ (感興語) が次のように詩われた。

『耳ある者どもに甘露の門は開かれた。〔おのが〕信仰を捨てよ。

梵天よ、人びとを害するであろうか、と思つて、わたしは微妙の法を人びとに説かなかつたのである』と。

これを聞いて世界主梵天は、「わたしは世尊が教えを説かれるための機会をつくることが出来た」と考えて、

世尊に敬礼して立ち去った。

以上、この經典の内容を詳細に述べたわけですが、わかりやすくする為に、もう一度この經典の構想を整理してみますと、

一、世尊が自分のさとした真理に対して、その心境を詩偈で語る。

二、そして、何もしたくない気持に傾く。

三、梵天は世尊の心境を察知して心配し、世尊の面前に現われる。

四、梵天は詩偈で以て世尊に説法をうながす。

五、世尊は梵天の勸請をうけ、衆生へのあわれみから衆生を観察する。

六、世尊は説法への決意を詩で語る。

七、梵天は世尊の決意を知り、世尊に説法の機会を与えたことを感じとる。

以上が經典の構想であります。この經典の中でブッダが説法をためらった理由として、「わたしのさとした法は世の流れに逆らう」から、世の一般世人には理解し難いことを憂いた、という一点が挙げられていたことに、特徴がみられるのであります。世の人びとは「貪りとにくしみにとりつかれ」ていて、「執著のこだわりを棄し」んでいるから理解してもらえない、という憂慮があったと考えられます。後代の註釈書では、『世の流れに逆らう』というのは、「世の人たちは永遠常住なるものを追求し、無常、苦、無我、不浄というブッダの法は社会的通念とは逆行する」から、と解釈しております。ということは、ブッダによってさとられた縁起の法門は、世間一般の社会通念とは百八十度の転換を必要としたものであったから、世の人びとは理解し難い。だから説法することにためらいを感じた、とみるのが自然かと思うのです。なお、「耳ある者に法門が開かれた」という伝承は、「耳のある者はこれを聞く、がよい」(「マタイ」一一・一五)を想わせる表現としてうけとられる。

伝道の意義・諸仏の常法 梵天との対話を伝承するもう一つの經典として、

□『相應部』六・一・二「恭敬」(『雜阿含』四四・一一「尊重」大正藏・二・三三二―三三三。『別雜』五・一八・大正藏・二・四一〇)

があります。この經典も、やはりネーランジャラー河畔、アジャパーラ・ニグロード樹下で、初正覚の世尊が思ったことと、それに対する梵天のことばとして世尊の思いを正当化した伝承であります。それによると、

世尊「他人を尊敬することなく、他人に恭順でなく暮らすことはやりきれない。如何なる沙門、婆羅門を尊び、重んじ、たよって生活したらよいだろうか。未だ完全でない戒・定・慧・解脱・解脱智見の体系の完成をめざして、他の沙門、婆羅門を尊重してわたしは生活したい。しかし、神々、悪魔、梵天を含めた全世界の中で、わたし以上に戒・定・慧・解脱・解脱智見の体系を達成し、完成している人をわたしは見出せない。むしろわたしは、わたしがさとりつたこの法を尊び、敬まい、たよって暮したらどうだろう」(an eva dhamman sakkatā garukatvā upanissāya vihareyyan ti. S. I, p. 139)と。これを知ってブラフマンは、

梵天「その通りです。過去にさとりをひらいた敬まわるべき人びとの尊師たちも法を尊び、重んじ、たよられた。未来の、現在の尊師も法を尊び、敬まい、重んじ、たよって下さい」と、言つて次の詩偈を語る。

『過去にさとりをひらいた仏たち、未来にさとりをひらく仏たち、

多くの人びとの憂いを除く現在の仏。正しい教え(正法)を重んじるこれらのすべての人は、過去に住したし現在に住し、

未来にも住するだろう。これが諸仏の常法 (Buddhānaṃ dharmatā) である。

それ故、この世においてためになることを達成しようと欲し、偉大な境地を望む人は、

諸仏の教えを憶念し、正法を尊重しなければならない』

これらの対話を通じて考えられることは、「法」の重要性であります。つまり、成道してブツダとなった世尊にと

って、みずからの依り処となり、かつ尊重し、恭敬するものは「法」であった、ということですが。この「法」を再確認したことを示したのが、以上の経典であったと考えられるわけです。

ブッダにとって、成道後の説法、伝道に対するためらい、という危機から脱出するためには、長い沈黙からの脱皮が必要であったと思います。それを促したものは、「法」という真理の再確認に外ならなかった、と言えましょう。ブッダ最後の旅を綴る『大般涅槃経』において、「自帰依。自灯明。法帰依。法灯明」と弟子達に示された訓誡は、そのまま、仏成道後の確認、すなわち内的、霊的体験がそうさせたものではなからうか、と思うのです。

悪魔との対話において、「去れよ、独り行け。他人に教える勿れ」と言ったマラーのことばに、ともすれば否定的に傾いた説法への心境を反転させるには、伝道の決意がどうしても必要な要因であったと考えられます。神梵天との対話は、極めて神秘的、譬喩的ではありますが、自らがさとした真理（法）の教えを伝道することによって、すなわち他者によって正当化され客観化されることが必要であり、その媒介として梵天勧請という伝承が、「仏伝」の重要な要因として伝承されたのではなからうか、と思うのであります。

釈尊出家の動機をふり返ってみますと、あくまでも自己の苦悩解決が中心であって、世の多くの人たちへのあわれみの為という目的は、伝道宣言を俟って始めて言われることです。つまり、梵天勧請という中で始めて具体化されたことであり、出家当初からの目標だったとは考えにくいことです。事実、アーガマ資料の中にも、そうした資料は見出せないであります。ということは、成道後のブッダにとって、伝道ということが極めて大切であり、その決意を固めるプロセスが大事であったとみなければならぬのではないのでしょうか。「仏法堅立」(sāsanaṃ suppaṭṭham) ということがあって、始めて仏教という宗の誕生が完成することを考えるならば、梵天との対話は、極めて重要な意味づけをもつと言えましょう。

内的・靈的体験と瞑想 以上、ブッダと悪魔、そして神との対話を語るいくつかの經典傳承を紹介し、その内容と意義づけについて考察してきたわけですが、以下において、ブッダの瞑想という観点から、本日の講演のしめくくりを申してみようと思います。

釈尊は、菩提樹下における成道に先き立って烈しい苦行を体験し、それが涅槃へ導く方法でないことを知って苦行放棄という選択を決断したことは、既に申し上げたところです。それに代って独自の瞑想という修行を選択し、内的・靈的体験の中で、悪魔や神との対話を重ねたと傳承經典は語っております。かつ又、八十歳で入滅する直前に、瞑想を修しつつ大般涅槃に入られた、と伝えられています。釈尊（ブッダ）最後の旅を語る『マハーパリニッバーナ經』（『長部』第十六經）は、その間の事情を次のように語っています。

「(1)で世尊は、初禪（第一段階の瞑想）に入られた。初禪から起って第二禪に。第二禪から起って第三禪に。第三禪から起って第四禪に。第四禪から起って空無辺処定に。空無辺処定から起って識無辺処定に。識無辺処定から起って無所有処定に。無所有処定から起って非想非非想処定に。非想非非想処定から起って想受滅定に入られた。それから世尊は、想受滅定↓非想非非想処定↓無所有処定↓識無辺処定↓空無辺処定↓第四禪↓第三禪↓第二禪↓初禪に入られた。

初禪から起って第二禪↓第三禪↓第四禪に入られ、第四禪から起って、世尊は直ちに完全なニッバーナ（ニルヴァーナ）に入られた」(O. II, p. 165)（『相応部』六・二・五「般涅槃」も同じ）

この瞑想段階は、いわゆる九次第定と言われるものですが、欲界の迷いを超えて色界に生ずる四段階の瞑想（初四禪）と、更に無色界の四無色定という四段階の境地、そして、最後の想受滅定をさすもので、物質的束縛を受けないための瞑想段階を意味したものであります。釈尊は、成道直前の菩提樹下から死の直前まで、瞑想をつづけられた。

ブッダの宗教者としての精神統一の在り方が、瞑想という内的・靈的体验によって一貫したものであったことに、深く注意を払うべきではなからうか、と思うのです。『増支部』の一經(『増支部』九・四・三九)に、次のような内容を語っております。

「諸天神が阿修羅と戦い、どちらも三度つつ敗れ、勝敗は決しなかった。諸天神は戦いに敗れはしたが、北方にある神々の城に退けば安心と思ひ、阿修羅は戦いに敗れはしたが、南方にある悪魔たちの城に退けば神々を恐れる心配がない、と知った。

これと同じように、修行者は感性的な欲望から解放されてマールラの力の及ばない場所、すなわち瞑想こそ安全な城である。

修行僧たちよ、あまねく非想非非想処を超え、想受滅処(感性的欲望の滅)を具足して住し、智慧を以て觀じ、もろもろの煩惱が尽き果てる。これを名づけて、悪魔を終熄せしめ、悪魔の眼の視野を遮り、悪しき者(波旬)より見ることが出来なくなり、世の執著を渡ったのである」と。(A. W., p. 434)

悪魔は、瞑想している人が精神的に高揚しようとする時、それを妨害することは『相應部』四・三・五「悪魔とその三人娘」(S. I, p. 124)が、瞑想の世尊を愛執 (Tanhā) 不快 (Araṇi) 快楽 (Raga) という三つの欲望で悪魔を誘ふと伝承し、反対に、瞑想によって精神的高揚に上ろうとする者を神は歓迎しているのであります。そのことは、まさしくブッダの瞑想体験、すなわち『大般涅槃經』にうかがわれる瞑想の実践そのものを物語るものであり、靈的体验以外の何ものでもなかった、と思うのであります。

『大般涅槃經』とブッダの遺教

悪魔が成道後のブッダにつきまといつて伝道の意志をためらわせたことは、既に述

べた通りであります。その悪魔が、釈尊入滅の直前を語る『大般涅槃經』において、以下の如きブツダとの対話があったことを伝えております。

悪魔「世尊はいま涅槃にお入り下さい。今こそ世尊がおなくなりになる時です。世尊は、かつてこう言われた。

『悪しき者よ、わが修行者であるわたしの弟子たちが、賢明でよく身をととのえ、学識があり、法を保ち、法に従って行い、正しい実践をなし、適切な行いをなし、自ら知ったことや師から教えられたことを保って解説し、説明し、分析し、異論が起こった時には道理によってよく説きふせ、教えを反駁し得ないものとして説くようにならないならば、その間はわたしは涅槃に入らないだろう』と。しかし、今や世尊の修行者である弟子たちが（乃至修行尼比丘尼、在俗信者優婆塞、在俗信女優婆夷たち）賢明でよく身をととのえ……教えを説いております。だから今こそ、涅槃に入るべき時です。

又、世尊はこう仰せられた。

『悪しき者よ、わがこの清浄行が成就され、榮え、増大し、広がり、多くの人びとに知られてゆきわたり、神々や人びとによく説き明かされない間は、わたしは涅槃に入らないだろう』と。しかし世尊、今や世尊の清浄行が成就され……多くの人びとのためによく説き明かされています。だから今こそ、世尊は涅槃にお入り下さい。その時です』と。

世尊「悪しき者よ、汝は心あせるな。久しからずして修行完成者（如来）の涅槃が起こるであろう。今から三カ月過ぎて後に、如来はなくなるであろう」と。

この対話は、ヴェーサーリー（Vesali）のチャーパーラ祠堂（Cāpāla-cetīra）における世尊と悪魔との対話伝承であ

ります。けれども、世尊の回想では、既に成道直後の世尊に「涅槃に入るよう」悪魔が進言し、それに対して世尊は「まだ涅槃に入らない」と悪魔に答え、『大般涅槃經』と同じ理由を挙げているのであります。その場所は、ウルヴェーラのネーランジャラー河畔、アジャパーラ・ニグロダ樹下であります。ということは、成道直後を意味している、と考えてよいでしょう。この初正覚の世尊に入涅槃をすすめた、という伝承は、『根本説一切有部毘耶破僧事』(大正藏・二四・一二五下)にあらわれ、そこでは、タプッサ (Tāpasa) と、ハッリカ (Bhāṭṭika) 二商人の供養を受けた世尊が風病に罹って苦痛に悩んだという理由を挙げ、悪魔が「入涅槃をすすめた」としております。これらの伝承は、いったい何を物語っていたのでしょうか。

悪魔は死神、死魔と言われるように、「死の領域」へ他者を引きずりこもうとする性質をもつ神であります。一方世尊・ブッダには、この世における自らの使命を達成する、つまりブッダの教えが広く世に弘まり、伝わるまでは入涅槃しないという目的意識があるわけです。ですから、この両者の対話には、常に「引きずりこもう」「引きずりこまれない」という緊張関係があった、と思うのです。釈尊が吐血の苦しみを体験しながらも、瞑想によって何度となく耐え忍んだという伝承は、悪魔(死神)と瞑想のブッダとの格闘であった、と言っても過言ではなからうかと思えます。

ブッダ入涅槃に際して、世界主梵天は、

「この世における一切の生あるものは、ついには個体を捨てるであらう。あたかも世尊がなくなられたように」

(D. II, p. 157; S. I, p. 158)

と、語ったという伝承。或いは三十三天の主サッカカインドラ(釈提桓因・帝釈天)が、「つくられたものは無常である」云々のいわゆる無常偈を語ったという伝承 (D. II, p. 157; S. I, p. 158) は、すべて「法」を確認したことに

外ならないものであります。

なお、ブッダ（釈尊・世尊）の最後のことはとして伝えられる遺誠―

「さあ、修行僧たちよ、お前たちに告げよう。『もろもろの事象は過ぎ去るものである。怠ることなく修行を完成せよ。』」(Handa dani bhikkhava amantayami vo: "Vayadhammā saṅkhārā, appamādena sampādehātī." D. II, p.

156: S. 1, p. 158) など。」

「怠ることなく修行を完成する」という訓誡は、悪魔は隙 (ōtara) あればつけ込んでくるという危機感を弟子たちに喚起し、自覚と自律とを促したことでばとしてうけとめられるものであります。隙間をみつける (ōtārapekha) という悪魔のなしわざは、「もし、沙門ゴータマに、〔眼・耳・鼻・舌〕身の感覚器管に何らかの不当なものを自分（悪魔）がみつけたら、ゴータマを叱責する。自分がかれ（ゴータマ）の隙間をずっとみつづけてきたのだ」(SA. I, p. 185) と、後世の註釈家が解釈しております。まさに人間は、人間をとりまく周辺の事象に惑わされ、常に隙間をみせがちな存在であります。そのことを考えると、「怠ることなく修行を完成なさい」と教えたブッダ最後のことは、ただに修行者たちという仏弟子たちへの遺誠としてではなくて、わたくしたちの一人一人に示された大きなブッダの贈り物ではなかるうか、と思います。

長時間にわたってご静聴いただきましたことに対し、厚く御礼申し上げて私の講演を終わります。ありがとうございます。

第一部会

「宗教と性」

大越 愛子

フェミニスト神学者として著名なルーサー女史が来日した際に、改めて問うた。「人類四千年余の性差別の原因に対する、神学上の答は何か？」女史は端的に「罪」と答えられた。性差別が人類の罪に由来するならば、これは正しく宗教の本質的テーマに他ならない。ここから二つの問いが生じる。一、何故宗教はこの最も本質的な問いを問題にしてこなかったのか？二、宗教は今後、この問いに答える努力をするのか？

ところで「罪」とはまことに定義するに難しい用語である。「罪」という従来の宗教の文脈では、個人的肉面的なものと考えられる傾向にあったが、フェミニスト神学及び解放の神学ではそういう立場はとらない。それらは、「罪」とは個人を超えたある階級の、ある性の、ある民族の、ある文化集団の他者に向けられた構造的暴力である、という立場に立つ。又個人を超えた構造的暴力が犯した誤謬を、個の罰にすり替えてきた歴史も、構造的暴力の一形態に他ならないという観点をとる。

フェミニズム理論の成果として、現在までに解明されている性差別の三要因は、「性」「言語」「性分業」である。この三要

因はいずれも宗教に深く関わるものであるが、ここでは「性」のコードの解読に主に取り組みたい。「言語」「性分業」の差別性はかなり可視的なものとなっているが、「性」に関してだけは不可視なままに残されており、そこに又その根源性が窺い知れるからである。

「性」は生、死と共に人類発生以来の神秘であり、それ故それが原初の宗教の崇拜の対象であったのは、何ら不可思議なことではない。崇拜された性の神秘とは第一に生殖であり、第二に快楽の中で体感される全一感である。「生殖の性」と「快楽の性」が「聖なる性」において三位一体化されたとき、性と宗教は相互貫通的であったのである。その際生殖の主体であり、比類なき快楽をもつ女性の性が聖なる性の中心となったのである。世界と人類を産み育み、快楽の極みにおいて全てのものを自らの中に融解さす大母神が形象化され、主なる聖職者である巫女たちは、性を通して母なる神に奉仕したのである。

性差別の始まりは、性による分業の固定化、言語による身体性の疎外などが、指摘されるが、決定的要因は性の地位の下降である。人類社会の大半が父権制へ移行する際に、女性のセクシュアリティの無価値化という、大規模な性革命があったと考えられる。その原因は、構造主義的にはヤオスの抑圧、心理学的には性恐怖、経済学的には女性の性の交換価値化などが言われているが、宗教学的にみれば、禁欲宗教の勝利による、性の三位一体の解体である。

性と宗教が分離したことは、宗教史上の大変革といえる問題

である。これは宗教の言説化、男性化と軌を一にしている。禁欲が宗教の中心的価値となることで、三位一体であった性に軌裂が生じる。生殖の性は血のケガレの烙印を押され、家族内の私事に矮小化される。快楽の性は魔性のものとして排除の対象となり、神殿巫女制の没落態としての売娼制で秘かに処理される恥ずべきものとなる。性はその聖性を剥脱されて、罰深くおぞましいものと化するのだが、その聖性は隠されたステイグマとして、禁欲宗教の勝利後も人類の心に刻みこまれた。本来聖なるものを踏みじるところに罪悪観が生じ、その罪悪観の昇華形態として、去勢された母性の崇拜が禁欲宗教の一方の柱となつたのである。

父権宗教の禁欲主義は、それ自体反自然的なものであるために、かえって性的頹廢現象を生み出す原因となつた。禁欲的聖職者と非禁欲的な一般人との優劣二元論という人間のハイアラキー化の問題と女性のセクシュアリティの分断化とその分断を享受する男性的状況という、性の二重規範が生じた問題とである。

荒野のもつ宗教的意味

市川 裕

荒野 wilderness とは、第一義的には、旧約聖書に頻出するミッドバル midbar を指すが、本稿では、この語の抽象度を高め

て、「荒野」と呼べる地形をもたない地域における類似の現象へ応用できる概念、さらには、宗教的普遍性をもつ概念として捉えることを課題とする。

荒野とは決して不毛な砂漠ではなく、羊などの小家畜を放牧できる地であり、ここを生活の場とする人々が存在する。また、政治的には、中央の権力が及びにくい場として亡命者の避難所の役を果たした。ダビデ、エリヤ、ヘロデ大王しかりである。これは荒野をもたない地域への類推を可能にしよう。

旧約聖書において、荒野は宗教的に二つの異なる意味を賦与されている。一は聖空間の秩序における負の要因として、一は救済史の舞台としてである。

第一の観念について、荒野は、城壁によって区切られた都市という聖空間の外に置かれた地域であり、死霊の棲み家、荒野の神に支配され、死に連なる世界である。スケープ・ゴートは、この宗教観を基盤とする儀礼である。文明対未開というギルガメッシュ物語のコンテクストもまた、この観念を前提とし、負の要素とみられる荒野を逆転させ、制度化された神との交流手段を否定して、新たな神体験を通して創造を行うものである。モーセの神体験はこれに相当すると解せる。その意味で、荒野は周縁 liminality の一例ともなう。

これに対し、第二の観念はイスラエル宗教の特殊救済史的に価値づけられた荒野の概念である。モーセ率いるイスラエルの民が、出エジプト体験の後に彷徨することになった荒野である。この物語が強烈なインパクトを持つために、その後の預言

者の説く「荒野へ帰れ」のスローガンは、第一の観念によつてではなく、第二の観念によつて支えられている。彼らは、モーセと出エジプトのイメージを、即ち沃地へ入る以前のイスラエルの人々の姿を理想としたからである。出エジプトと荒野の彷徨という一連の出来事がなぜそれほどの衝撃を与えるのか。そこにはイスラエル宗教の本質が隠されているのではないか。それを明らかにする上で大きな手懸りとなるのは、出エジプトの後、荒野のまつただ中でイスラエルの民に律法 *Toran* が与えられた、という点である。

出エジプトと荒野の彷徨は、イスラエルの民を理想的な人間の姿として描いているだろうか。否である。出エジプトは、旧約のコンテクストを離れ、歴史上自由自在に利用され大変な影響力を發揮した。しかし、出エジプトの先が実は忘れられている。出エジプトを敢行した人々のたどった人生の道程である。エジプトから目的地カナンまでは、最短路を行けばわずか二〇〇キロであるが、神は彼らを荒野へ向かわせた。荒野へ進んだことによつて、彼らが理想的にふるまつたわけではない。水も食物も尽きようとし、生命の危険にさらされ、不平不満を募らせ、モーセに反抗する。もしここで死んだら、何のためにエジプトを出たのか。沃地の文化に心の奥底まで染まり切っていたので、神の意を受けたモーセの言に耳を傾けない。その彼らに律法が下されたのである。それでも彼らは偶像を作つて迷ひ、モーセと争つて権力を得ようとし、沃地へ引き返そうとする。さまざまなかテゴリーの迷ひ(罪)が噴き出てくる。そして神

は、彼らを四〇年荒野に置き、そこで死に至らしめてしまった。理想に燃えて出エジプトを敢行したはずの人間たちは、二人の例外を除いて全員が命を失う。モーセさえもである。そして荒野に生まれた次の世代、沃地の文化に染まらず律法に歩む人々に約束の地が与えられたのである。

誰もが周縁へしりぞけば、創造の担い手になれるというものではない。周縁であるかみえて、古い自己を回心 *disintegration* できない者が大半で、創造へと回心を為し得た人は稀である。しかしその人は、自己の回心を己れのみ之宝とせず、他に分かち与えることができる。モーセはまさにこれを行った。戒律を与えて民を回心させるべく縛ろうとした。律法によつて徹底的に迷ひを噴き出させようとした。これによつてイスラエルの宗教は、義認されるべき方法論を確立した、ということができるとはならないか。

ユダヤ教が共同体の外に僧院をもたないのは、日常生活そのものを律法によつて縛つたからである。

時間についての一考察Ⅱ

——日常性と非日常性——

木村 登次

宗教現象、或はその宗教がもちうる生の構造というものを考えるとき、それが社会的な場合であっても、また個人的な場合で

あっても、そこには日常性と非日常性というこの両者の関係が問題となる。なぜならば、それは宗教が起こるその第一条件は日常的な生活の只中に非日常的な事件が突発することであると多くの事例によって知ることができる。そこでまず日常性というところに問題の端を発し、その生の構造を考えるならば、日常的生活というものが問題になるであろう。

日常的生活の中に突如として非日常的な事件が勃発するということは、それまでの日常性としてのコンテクストが根底から揺らぎ、我々を取り巻く他のあらゆるものが必要性、効用性を失い、それらがすべて役にたたなくなる無意味になってしまうという状態である。例えば個人的には突然、私に死の宣告が下されるとか、また社会的には戦争・天災などに代表されるような社会的な不安などがそうした例としてあげられるが、この場合、日常的生活における目的関係の立場の転換、換言するならば我々自身に対して他のものが目的として置かれているような立場からその逆の我々自身が何のためにあるかという立場への転換が起きる。しかも非日常的な事件は、ただそれだけでは出来事一般に過ぎず、その出来事が日常的生活の生の構造の上のしかかり、我々の実存的な意味が問われたときにはじめてその事件の非日常性というものが顔をのぞかせるのであり、また逆にこのことによつて——日常性がこの非日常性によつて打ち破られる——はじめて日常性の真相とでもいうべきものに対する考察が可能となる。そして日常的生活を考えてみるとそこには生活する主体があり、またそれを取り巻く生活の場というも

のがあり、毎日の営みがあり、様々な秩序やルールを伴つて個人的なレヴェルにおいては習慣、社会的なレヴェルにおいては慣習によつて成立せしめられている。この日常性というものを形成しているもつとも基本的な枠組みとは「繰り返し」の秩序」ということである。

さて、この繰り返しということはさしあたって時間的な問題として取り上げられる。通常、我々は時間に対して直線的なイメージを持っている。しかしそれは、時間に対する考え方のなかに時間の遷移性ということとその前提においているからである。しかし時間の考え方の古いかたちとしては直線的な考えかたよりはむしろ円環的な考えかたが基本である。勿論、歴史的な時間を考える場合、直線的な時間の考え方をとるべきであるが、繰り返しという生の構造を考えるならば、円環的な時間の立場で捉えるべきであろう。そしてこの日常性の繰り返しとしてのサイクリックな時間は空間にも投影されており、我々をいたるところで取り囲んでいる。これらすべては我々一人一人にとって「ありふれた」ものであり、そしてそれらのものは繰り返しという秩序にそつて主体とある関係をもつて配置されそれが完全に機能するように、それぞれのペースで繰り返しその秩序を営んでいるのである。日常的生活の繰り返しは完全に営まれるには、その生活を構成する多数のものがそれぞれのペースでサイクリックな運動をし、しかもそれらの運動がびたりと同調することによつて、ひとつの繰り返しというものを成立させているのである。そしてこの繰り返しというも

「文化接触における他者の意味」

木村 武 史

いては時間は空間に位置付けられるだけでなく、空間そのものも一つのリズムをもち、時間性を成立させている。またこのような全体がひとつの日常的な生の構造である。

チャールズ・H・ロングは、従来のアメリカ宗教研究の動向は、アメリカ自身の宗教的・文化的な心理的事実の持つ内的ダイナミックスの現実の姿をイデオロギー的に隠蔽し、それと相互関係にある表現、つまり他者の存在の事実を隠す表現を生み出している、と批判している。彼は従来のアメリカ宗教の解釈の視点に対して、アメリカを文化接触の古典の一例とする視点を提示している。文化接触は都市が持つ遠心的、求心的力の結果として生まれる。それは都市の中心の力をそれまでの領域外に拡張し、そうすることによって、それまで異質な外なるものであった空間を中心の力の統制下にもたらし、それらを空間の都市の中心が顕わにする聖なる空間の構造に位置付けることを可能とする力である。換言すれば、文化接触とは空間のリオリエンテーションという宗教的再創造であり、その重要な特徴として「他者を意味付ける」という宗教的行為が挙げられる。

文化接触における意味付けはヨーロッパの空間の内と外の二つの場で為された。後者は直接的・具体的に他者と体験した植

民者や航海者によるものであり、前者は後者がもたらした他者に関する情報や解釈に基づいて、主に文学者や知識人等によって為されたものである。

また、文化接触における意味付けは次の三つの次元で行なわれた。第一はイメージの次元である。第二は文化的偏見による次元である。第三は人種的偏見による次元である。

第一のイメージの次元における意味付けにおいては、アンリ・ボデによれば、アメリカの空間は「地上の楽園」と見なされた。このイメージによる意味付けは、その両義性が特徴であり、既にコロンブスにも見られた。又、コロンブスの重要な意味付けの行為は、ツェヴェタン・トドロフによれば、一種の儀礼的行為である空間の名付けの行為である。それは文化接触における空間の再創造を意味している。

第二の次元の文化的偏見による意味付けは、ロングやフランシス・ジュニングスが指摘している文明―未開の二分法による他者の意味付けである。自己の文化を文明化したより発展した文化と見なし、異文化をより遅れた未開の文化であると意味付ける規範的解釈は技術的・道徳的偏見の上に成立している。文明という概念は、それ独自の存在様態を持つ他者の意味を減じ、それを従属的位置に落しめる力を持っていた。

第三の次元の人種的偏見による、意味付けは、ハンケ・ルイスによれば、ラス・カサスとセブルバダとの間の論争に代表される。セブルバダはアリストテレスがある人間は生まれながらにして奴隷であり、ある人間は生れながらにして主人であると

述べている箇所を論拠として、先住民族に対する戦争を正当化した。他方、ラス・カサスは神の前における人間の平等を主張した。両者は依拠している伝統の相違はあるが、自身の伝統に基づいて他者を意味付けた点においては共通している。

意味付けを通じての空間の再創造は、その背後にもう一つのアメリカの体験を生み出した。それは先住民族の文化の崩壊の体験であり、奴隷として連行されたアフロ・アメリカこの体験である。それはフランシス・ジェニングによれば、アメリカの侵略の体験であった。

このようなアメリカのもう一つの体験の事実を考慮することによって、文化接触の場としてのアメリカ世界の構造と意味が一層明らかになれることと考えられる。また、これはアメリカ社会創建の背後にある大きな問題であり、アメリカを理解する上で欠かすことのできない点である。

諸宗教の出会いと宗教学

管 井 大 果

諸宗教の出会いには、宗教学にとつては、その応用問題である。出会いは共通の場、連続的關係が必要である。その実践の理論化が宗教学である。

非連続の立場としては、神のみを神とせよとするバルトの神学がある。バルトの神学の影響下にヘンドリグ・クレーマーが

出した。クレーマーは、宗教を存在の統制の統合的且つ特殊な理解の単位であると定義した。彼によると宗教は、おしなべて同一次元に並存して、宗教史の一部を構成するから、宗教は福音と一致しない。ただキリスト教は聖書の現実主義によって、宗教現象学的制約から解放されるという。それは宗教現象学の分野に神学的前提をもち込み、伝道的接触の方法を用いる。彼は福音の啓示を宗教と区別しうることは、神学的説明だけでは、その妥当性は証明されない。

バルトはクレーマー路線とは別に、カトリック教のラーナー、シュレット、スパー、プロテスタント教のベントツ（成就学）、ハイラー（統合説）、メンシング（寛容説）——宗教史学派がある。

S、ジョーンズは、神の国は全生活領域に関する包括的概念であり、キリスト教、教会の区別主義の狭さを否定したのは、チェンチャー、チャッカライ等マドラス・グループと共通であり、クリスチャン、アシユラムの雰囲気伝えた。ホッグ、モーズもクレーマーの聖書の現実主義は聖書の妥当性をもたず、他宗教にも共通の信仰と諸信仰があり、それを特殊啓示と一般啓示の關係として解釈した。

英国のS、ニール、K、クラッグ、N、スマートのうち、クラッグは Christian Presence を、具体的に回教徒の出会いとし、回教的経験をキリストと結合し、キリストを回教の完成者と解釈したから一種の成就説である。

ハーヴァードのスマイスによれば、個人の信仰 (personal faith)

は、聖なるものと創造的關係をもつ自覚であり、仏教信仰、キリスト教信仰等と規定できない個人の深みを示す超越的体験の次元の事柄である。蓄積された伝統 (cumulative traditions) は、共同体における信仰の外的側面の包括的、力動的変化を伴う概念である。これはエリアーデの象徴論と共通なものである。テリッヒによれば、象徴が偶像化し、悪魔化する危険性があるが、現象と本質は弁証法的関係があり、それは具体的精神の宗教であったという。諸宗教の象徴は、聖へと統合されて、聖の豊かさを表現する。この象徴の理解は諸宗教の出会いを否定するものではない。諸宗教は聖に向けて止揚され、元来、無制約的な聖を宗教的象徴によって表現する。そこに組織神学者に対する宗教学の意味がある。

アーケタイプとウアホームについて

——宗教的ロマンティズム——

小野 泰 博

今日、宗教現象の研究に大きな影響を及ぼしている二つの流れ、民俗学ないし人類学的アプローチ及びユング心理学に代表されるダイナミックな無意識心理学のアプローチ。この両者に共通なものとして、無時間的あるいは超歴史的アプローチの性格をあげることができないかと考える。民俗学は目付のない歴史的深究であり、重出立証法という時空を超えた重ね

合わせを重視する。またユング心理学もそのアーケタイプを時空を超えた人類の原初的体験として強調する。いわばそのアプローチ自体が時間と永遠を、有限と無限を期せずしてつなぎ合わせるといういかにも宗教的な営みをやってのけているところに、宗教体験に代る宗教体験的心の安らぎを味えるのではないかとさえ考えられる。

筆者はこうした動きを、先きに、中世のスコラ学者の理性による神の存在証明の挫折から、シュライマツヘルの「絶対憑依の感情」や、オットーのヌミノーズ体験といった主情的なものに訴えかけ、これこそぬきさしならぬ人間側の根本的な体験様式だという主張の流れと合わせて宗教的ロマンティズムの名で呼んでみようとする。歴史学のエレンベルガーはメスマル、シャルコー、フロイト、ユングなどの流れをデカルトの心身二元論の枠を超えて、「自然は目に見える精神であり、精神は目に見えない自然である」(シュERING)という自然哲学的傾向を医学的ロマンティズムと呼んでいる。

大まかな表現が許されるとするならば、ロマン主義は「距離のバトス」という表現もあるように時間的にも空間的にもはるかなものに対する憧れと解することができる。汎神論的であるといわれるゲーテは、現在見られるもろもろの植物のもとにあった筈の原植物 (Urfilanze) の探究に熱心であったといわれる。また十九世紀半ばに『母権制』という本を書いたバツハオーフェンは、人類発展の当初に乱婚時代がありついで女権制さらに夫権制が来たのだと説きたユングが円盤やマンダラと結び

つけるウロボロスという図型は、かつてプラトンが『饗宴』の中で比喩的な意味で述べた生物本来の両性具有性というものを象徴するものとしてとりあげられた。こうした原初的現象 (Urphänomen) へのもっとも顕著な表現はアーケタイプにこれをうかがうことができる。

arché はアーケタイプが原型あるいは古態型と訳されるように、時間的、存在論的な意味で最初あるいはオリジナルという意味をもち typos の方は、印鑑 (seal) とそれによって押印された跡 (imprint) の両方を示す。鑄型とそれによって打ち出される彫像をもさす。かつてヘレニズム時代フィロンは、神が自らに似せて人間をお造りなったように、人間の内に存する神のイメージ (imago dei) の意に用い、グノーシス派では、世界は無からの創造ではなくて、デミルゴス(造り主)によるアーケタイプの世界というモデルにもづく写しの創作であると解した。ロポット作りと同じに考えた。またネオプラトニズムのプロチースは、鏡に映る彫像のように神聖であるが超越的な実在の形相の映しであるとみていた。つまりこれら三者はともにあらかじめもって存在せる (preexistent) な超越的実在の写しをもって宇宙の創造を考えていた。

このアーケタイプを二十世紀に復活したのが、エリアードとユングであるといわれる。エリアードは神話や儀礼の中に聖なるパラダイムを想定し、その具体的な出現をヒエロファニーの名で呼んだ。フロイドは人類学者フレイザーの著作に刺戟されて原始遊牧民における父殺しの現象を想定し、これをトーテム

のはじまり、引いては父なる神の創出とみた。ユングはそのロマン主義的はかなるものを無意識の世界にさぐり個々人の経験・行動と決定する無意識のダイナミック構造をアーケタイプと称した。これはペバーがかつて、多様性の中に単一の形相をみようとする人類のルート・メタファーの一つとも考えることができる。

フランス宗教社会派の方法

竹 沢 尚 一 郎

フランス宗教社会学派、あるいは「社会学年報派」の構成メンバーのうち、デュルケームを除く、モース、エルツ、ヴァン・ジエネップ、グラネラの手になる宗教研究をとりあげ、そこに共通する方法と問題関心について考える。(ヴァン・ジエネップはその一員ではなかったし、むしろ敵対的であった。しかしその方法には、「年報派」の大きな影響がみられる。)

かれらの方法の特徴として、つぎの点がある。比較から出発すること。全体的把握をめざすこと。機能から出発して構造にいたること。また共通した問題関心として、感情や身体といったあいまいな領域にたいする関心があげられる。

比較。みずからは調査をおこなわなかった「年報派」の研究者は、前世代のフレイザーやタイラーと同じように比較をその出発点とした。しかしこの点について、両者のあいだには大き

な違いがあった。フレイザーらが「世界中のさまざまな民族から任意にデータをひろってきて、自分たちの理論に都合の良いところだけを利用」していたのに対し、「年報派」は資料の批判を十分におこなった。つまり、ある限られた文化圏に属する社会のデータを十分に研究することで、ある事例についての典型的なケースを理解する。そしてその理解が一般的妥当性をもって示すために、他の社会のケースと比較するという方法である。(ユベールとモース「供儀論」、エルツ「死の表象」)。

全体性。「年報派」の特徴の一つは、個々の儀礼や、儀礼のある局面を問題にするのではなく、その全体を統一的に把握しようという姿勢である。この点について、ヴァン・ジエネップはフレイザーらを批判して、つぎのようにいう。かれらは「一続きの儀礼の中から個々の儀礼をとりだしてバラバラに考察し、その結果、全体のメカニズムを考察してはじめてわかる各儀礼の存在理由も、論理的な位置を見失なってしまう。」どうようにモースも、贈与という行為が経済のみならず、宗教、政治、法、倫理、美学など、人間の生のさまざまな側面にかかわるものであることを明らかにした。(ヴァン・ジエネップ「通過儀礼」、モース「贈与論」)。

機能から構造へ。全体的にみることでかれらは何を発見しようとしたか。かれらはまず同じ「目的」をもつ儀礼をとりあげる。たとえば「通過儀礼」についていえば、これは人間の社会的、宗教的地位の変化をもたらす儀礼と定義され、誕生儀礼、

成人式、結婚式、葬送儀礼、加入式などが一括される。そのうえで、これらの儀礼に共通する「図式」が求められる。ここで「目的」という概念は、今のことばでいえば「機能」に近く、「図式」とはほぼ「構造」に同一である。したがって、かれらは機能から出発して構造を求めたといえる。(『通過儀礼』「供儀論」、エルツ「右と左」)。

「年報派」の研究者たちは、以上のような独自の宗教研究の方法を用いるとともに、新しい問題領域を開拓していった。それが感情や身体といったそれまで問題にされなかった研究領域の発見である。

エルツは「右と左」において、なぜ人間において、右が尊重され左が不浄として抑圧されるのかを考えて、これを生理的現象としてではなく、聖俗二元のイデオロギーを身体の上に刻みこんだものとみた。また感情にかんして、モースは葬送儀礼における感情の表出を個人的なものとしてではなく、社会によって定められた義務的なものとしてとらえ、これを「悲しみのラソナージュ」とよんだ。(『右と左』、モース「感情の表出」)。

ここに共通することは、身体や感情を、デュルケームやマリノフスキーのように儀礼の原因とするのではなく、むしろその結果ととらえたことである。以上の点により、「年報派」はのちの構造主義の方法を先取りしていた。

マックス・ウェーバーの

『バガヴァッド・ギーター』論

前 川 輝 光

『マハーバーラタ』第六卷二五—四二章は、『バガヴァッド・ギーター』の名で知られている。パーンダヴァ五王子とカウラヴァ百王子の同族戦争がまさに始まらんとする時、パーンダヴァ五王子一の勇子アルジュナは、突如近親者と戦うことに關する疑念に襲われ、その時自らの御者をつとめていたクリシュナに、その悩みを打ち明ける。これに対し、クリシュナは戦士のカースト義務、さらには宇宙の構造を説き示すことにより、アルジュナの戦意を回復しようとする。この間、二人の間答には多様な宗教思想、哲学思想が盛り込まれる。

「ヒンドゥー教と仏教」中のウェーバーの『ギーター』論は三つの部分に分けて考えることができる。最初の部分でウェーバーは、W・R・ホプキンズに依拠して、『マハーバーラタ』の中に、クシャトリアヤがバラモンの世界解釈とは別に独力で築き上げた宿命信仰をたどっている。ウェーバーは、『ギーター』の思想は、クシャトリアヤが業神義論の影響下に入り、輪廻の車輪からの救済を主要な目標とするようになって後誕生したものであると考えているように思われる。最初の部分はこの意味で『ギーター』論の前提をなしているのだと言えよう。

第二の部分は、『ギーター』論の本論部分である。ウェーバーの『ギーター』研究は、大枠をR・ガルベの研究から受け継ぎながらも、先述のホプキンズからも二、三の重要な示唆を得ている。ガルベから受け継いだ大枠とは、「原『ギーター』」説、また原『ギーター』がクシャトリアヤの産物であるとの主張、カルマ・ヨーガの重視である。ウェーバーの『ギーター』論は、このカルマ・ヨーガの成立と意義を一つの軸心として展開されているのであるが、カルマ・ヨーガの成立はホプキンズとガルベの研究を織り合わせる形で説明されているように思われる。即ち、「宿命信仰（ホプキンズ）バーガヴァタ派による行為、倫理の強調（ガルベ）宿命信仰の業神義論への合流（ホプキンズ）カルマ・ヨーガの成立（ガルベ）」のようになり、ホプキンズ、ガルベに依拠しながら、ウェーバーは、自らの『ギーター』研究に三つの独自の要素を加えている。第一に、祭司賤民連関対騎士的貴族層というニーチェから引き継いだ問題意識であり、第二に、カルマ・ヨーガと適合関係にある階層として、クシャトリアヤよりも広いカテゴリー「教養ある俗人層」を挙げたことである。第三に、第二の問題をふまえて、バラモンのそれとは異なる有機体的社会倫理を『ギーター』の中に読み取ったということが挙げられる。カルマ・ヨーガがインド史上最強の有機体的社会倫理の支柱となつていることの指摘こそ、ウェーバーの『ギーター』論の最大の眼目の一つであり、また最も独自の主張の一つであると言えよう。

他方、ウェーバーは、知識人倫理としてのカルマ・ヨーガの

理念型構築にあたっては、それと恩寵の人格神及びバクテイの関連を組み込んでいない。このことは興味深いと同時に問題の残る処理であると言える。

第三の部分は『ギーター』の後世への影響を論じているが、そこでは、クシャトリヤの没落と共に、カルマ・ヨーガが恩寵・バクテイの思想との結合を強めつつ有機体的社会倫理を支え続けた様子が主として語られている。

ウェーバーは、宗敎社会学関係以外の著作においても、『ギーター』に言及している。それは「職業としての政治」であり、責任倫理と信条倫理を論じたこの講演の結論部分において、ウェーバーは、『ギーター』の中に、一種の責任倫理と信条倫理の統一を見出しているように思われる。「バラモン化された騎士倫理」という特殊な成立の仕方が、『ギーター』にこう評価し得る面を与えたのであろう。

一九世紀末―二〇世紀初の英・独社会における「聖」の生成

藤原聖子

「聖」は宗教の本質概念として用いられてきたが、それ自体を主題として語ることは一九世紀末の西洋の人文諸科学という限られた場で始まった。現在我々が用いる「聖」は、この時代の特異な歴史的社会的規定を受けていると考えられる。それは

いかなる点においてか。また宗敎学の創成期に「聖」が語られ始めたことは何を意味するのか。このような限定性を持ちながらも、なお「聖」は有効な宗敎学概念たりうる部分を残すのだろうか。この問題探求の端緒として、W・R・スマイスとR・オットーの「聖」理論と背景となる英・独社会をとりあげる。両者の思想を思想史に限らず、広く社会状況の中で、また科学と生活世界の関係において位置づけるよう試みる。

スマイスは一九世紀後半のイギリスで、社会的地位を得て保守化する中産階級の出身である。彼らの地位を自己確認する役割をはたした進化論、大学の発達と専門化、実証主義、科学信仰、合理的宗敎観、市民的倫理の推進などが、この時代の特徴である。

ドイツでは、オットーの世代はほぼスマイスの時代状況に相当するが、世代末からこの体制派に対し、反体制的な近代文明批判・非合理主義が高まってきた。神学者のオットーは基本的に前者の立場だが、キリスト教内部で非合理性を再評価し、合理主義の行き詰まりの打開を図った。オットーの「聖」にみられるこの時代の特徴は、体験主義や指導者崇拜、さらに認識論的・心理主義的潮流や独自性を持つ人格という理想像、「人間」という種の心的斉一性に基づきながらもキリスト教と西洋近代を至上とする進化論などである。

しかし、これらはスマイスにもみられるものである。ではなぜオットーは個人に向い、その「聖」は社会と対立し、スマイスは集団に向い、その「聖」は社会を維持するのか。ここでは、両

者の体験・感情概念の系譜を一つの手がかりにしてみたい。オットーの宗教的「感情」は「共通感覚」に遡る。これはカントによって判断力とされ、個人の内部能力と化し、脱社会化し、美の領域に限定される。この概念上の変遷は近代の芸術（そして宗教）の体験主義化と平行している。オットーの宗教観も、天才芸術家の神秘的体験とその表現という芸術観に近い。他方、イギリスでは常識学派において「常識」^{Common Sense}という社会的な道徳に結びついた共通感覚が残る。この道徳哲学や功利主義の影響を受けたスマイスにとって、宗教は社会的に道徳的である。ここでは社会の成員が共に儀礼を行うことが前提となっている。だがオットーにとっては、芸術に才能があるように、宗教感情を持つ者と持たぬ者も先天的に分かれる。宗教は常に社会の影響を受けない個人の体験から始まるとされる。

両者の「聖」は合理・非合理の関係でも異なる。未開から文明への発展において、聖は合理化・道徳化されるといふ点は二人に共通する。しかしスマイスは、非合理性を現在からみて合目的でない説明不可能な信念や行動として、功利主義・機能主義という基準からとらえる。オットーの非合理性の宗教に「深みを与える」ような神秘的な部分を指し、宗教の発展において合理性と同じく増大する。実証主義の興隆期におけるスマイスの非合理性は、理性以前の未開の属性であった。実証主義に懐疑が向けられるオットーの時代には（また反主知主義が伝統的に強いドイツでは）、理性の他者たる非合理性は産業社会で疲弊した人間性を癒すものであり、それは宗教にも美にも求められ

た。ここでは宗教、聖は非合であるからこそ意義をもったのである。そしてこの非合理性が再発見された場も未開や東洋だった。このような違いはあるにせよ、二人とも「聖」を論じるときに同じ人間という種においてなぜ「聖」の合理性／非合理性の割合に差があるのかを問題にしている。この特定の視点には、一九世紀の科学的合理主義だけでなく、中産階級の道徳観も関係しているのである。

R・オットーにおける「敬虔」をめぐる

加藤 浩 二

ルドルフ・オットーはその初期の著作『自然主義的世界観と宗教的世界観』（一九〇四、以下『世界観』において、宗教を他の領域——特にこの場合は「自然主義」と呼ばれる思想傾向——から区別し、特徴付ける概念として「敬虔性(Frömmigkeit)」あるいは「敬虔であること(Förmigkeit)」という語を用いている。本発表では、このようなオットーにおける「敬虔性」ということの内容を明らかにし、次いで、そこから導かれる、オットー自身の世界観でもあったと考えられる「敬虔な世界観」の特徴を示すこととする。

まず「敬虔性」の内容は敬虔性が持つとされる「三重の関心」をみることによって明らかとなる。この三重の関心の内の一つは、「目的論(Teleologie)の関心」つまり「神によって

定められた永遠の目的に従った、支配的諸理念に従った、そして計画と目標に従った、世界の説明への関心である。そしてそれの前提となつていとされる残りの二つの関心とは、あらゆる存在者一般は世界を超えるものに依存し、またそれに制約されていふということに対する関心であり、また世界はたとえ因果法則の上に置かれるにしても、尚その根底において絶対的な秘密または謎であるとするに對する関心である。そしてオットーはこの後の二つの関心の原因として、それぞれ「依存感情」と「神秘の体験 (Erlieben des Mysteriums)」を挙げている。つまり、オットーにおける「敬虔性」とは、このような三重の関心からみて、神秘の体験と、我々を支えるこの神秘への依存の感情を根底に持ちながら、万物を永遠で秘密の神的理念のもとに据える心的態度であると言へるのである。

また従つて、このような敬虔性から導かれる「敬虔な世界観」は、オットーにとつて、依存的で制約されたこの世界を不十分で仮の世界であると見做し、それに対して永遠で無限の真なる世界を置くという、いわば二世界論的世界観となる。この場合、求められるのは常に真なる世界であり、この仮の世界は真なる世界の下にあつて、真なる世界によつて定められた「目的」に従つて生成しているとされるのである。またオットーによれば、このような敬虔な世界観と、精神的なものも含めたあらゆる出来事をもつてではなく、因果関係によつて説明し尽くし、あらゆる秘密を解消しようとする自然主義の世界観とは決して互いに否定しあうものではない。前者は後者に對し

正しさと自由を保持しているし、また後者では問題とならない「意味」や「価値」へと関わるという点で、後者に優つていとオットーは考へるのである。

『世界観』にみられる以上の如きオットーの思想は、啓蒙時代以降の宗教の本質の探究という思潮と、特にシュライエルマッヘル以来の、その宗教の本質を道徳や哲学との連関の内ではなく、他の領域に對して独自のものとして捉へる思潮の中から生まれたものと考へられる。そしてこの場合にオットーが宗教を特徴付けた「敬虔性」は、体験や感情という宗教の主観的側面をみながらも、先に「神秘の体験」が問題となつてゐることからもわかるように、すでに「客体」への契機を含んでゐたことは注目してよい。『世界観』で示された宗教の独立と自由をフリースの哲学に基づいて認識論的に論証したと考へられる『カント＝フリースの宗教哲学』を経て、この客体への契機は『聖なるもの』での「ヌミノーズの感情」へとつながつていったとみることができらるであらう。

岸本英夫「宗教学」本質の「問題」

中 本 光 省

此処に掲げる命題は岸本英夫「宗教学」にあつては其の不在の故に顕著な項目である。これは信仰体制の問題であり、全ての信仰体制が然かあるが如くつくるものではなくできるもの

ある。社会学的内至は心理学的宗教研究の観点よりすれば、譬へば外道・異端と雖も矢張り宗教現象である。实在学的には相互に絶対他の関係を持つ正道・正統の宗教と外道・異端のそれを区別することが宗教学の領域を越えて神学や宗教的形而上学の領域にはいるとすると、宗教学者にとっては外道・異端の主張する「諦住態」と正道・正統の「諦住態」を区別することは不当と云ふことになる。それは信じられてゐることの内容にかかわることであるからである。

岸本博士は極めて complacent に究極的、究極的価値と云つた用語を用ひる。究極的の語 (ultimate) は Paul Tillich "Systematic Theology" にあつては「必ずしも無冠詞、又は不定冠詞用法ではなく、神学的 connotation を持ち、それは個人内至社会を超えた the absolute と云ふ ontological status を示す。P. Tillich にその範をとる岸本博士の究極的と云ふ語の用法はそれが社会学的なものであるか、心理学的なものであるか、あるひは又、实在学的なものであるかに關して区別を立てず杜撰なものであるが、彼が「究極的関心」を禪家のさとり境、又親鸞の絶対他力による救ひと比較してゐる以上、それは相対的 'ultimate concern' ではなくて 'the ultimate concern' であることは疑へない。彼は一方では ontological status を持つた語としての究極的、内至は究極的価値の語を用ひ、他方では無差別に psycho-social status の「究極的」にとすりかえる。この一見、玉石混淆の中にあつて、彼の目指してゐるところは ontological (existential) である基底を持った「突極」である

ことは総体的に観て伺へるのである。彼が「宗教学」の中で掲げてゐるのは、'the ultimacy of the ultimate concern' としての「諦住態」であり、それは個人的なものでも社会的なものでも有り得ない。其処では外道・異端は当然、实在学的に排除される。

岸本博士は苦行 (ascetic) と云ふ修行形態の中から「みかけの苦行」を宗教学的に排除する。然し彼は「みかけの諦住態」に就ては語らない。キリスト・イエスが「学者・パリサイ人」と戦つたのも、釈迦仏が自他の中の似而非なる aman (自) と闘つたのも共に「みかけの諦住態」を克服する為であつた。これは empirical science の立場から「宗教思想」内至「宗教思想」及び修行の問題として扱へる事柄であつて、必ずしも神学者や宗教的形而上学者の独占すべき事柄ではない。と云ふことは、「信じられてゐる」ことの内容に宗教学者は立入ることが出来ると云ふことである。「みかけの諦住態」は本来の「諦住態」とは峻別されるものである。その規準は Rationality と Universality である。岸本博士の学問体系は William James John Dewey の pragmatism の上に樹てられてゐる。そこで彼が少くとも理論体系の中ではこの規準を明示出来なかつたことには同情出来る。とは云ふものの、宗教が pragmatic にその害毒を最大に発揮するのは外道・異端に於てである。それは生物に於ける癌細胞の様にできる。それは宗教そのものを破壊に導く。实在学的には外道・異端は宗教でない」と云へる。然し、心理学的、社会学的又哲学的にもそれは確かに宗教であり、岸本

博士の宗教の定義は妥当する。それは宗教的天才の Rationality を保持し乍ら、当面の pragmatism の為にそれを蒙昧にし、云はば癌細胞発生要因の如きもの——異端・外道——を許容してゐるのである。

然うではあるが、岸本「宗教学」は、個人並びに社会を遙かに超えた実在学的価値を持つ実存的「宗教学」である。然かあるが故に、かかる本質的な問題提起も亦、あり得る。

今岡信一良の宇宙的共同体社会

玉城 康四郎

私は今岡先生の思想を多くに研究しているものではない。また、とくに交わりが深かったものでもない。先生の七十代の半ば頃から時折りお会いするようになり、どのような見解を持つておられるかを知るようになった程度である。しかしこの表題の如きをとり上げたのは、次の理由にもとづいている。それは先生の晩年になって、数年おきに何回か懇談の機会を得たことがある。ごく少人数の集まりで、時には三、四人、時には二、三人のこともあった、そうした時間的な経過の中で、その人格から発現してくる一種の動態的な匂いは、宗教的実践のプロセスから見てきわめて留意すべきことであると考えられるので敢えて述べてみたいと思う。

問題は、懇談の何回目かのとき、先生の百二、三歳の頃であ

ったと思う。議論が進んでいるうちに、「宇宙的共同体社会そのものが神である。そうではないか」と、私に重ねて詰めよられた。その当時私には、宇宙共同体という発想が個体の内面と絡まり合っていて、そうした共同体のイメージは重く心を動かしていたが、しかし、それが直ちに神であるというのには、かなりの隔たりを感じたのである。

いったい先生の宇宙的共同体社会という観念はどのあたりから起ってきたのであろうか。昭和三五年の記事に、キリスト・ロス・教会と仏・法・僧の關係の酷似していることが指摘され、キリスト教はもとより、仏教もまた、もともと共同社会的連帯性を持つものであることが強調されている（『人生百年』二九九頁）。そして三者はそれぞれ一体であるが、共同社会的な側面は、キリスト教の教会であり、仏教の僧であることはいうまでもない。それに対して、自由宗教の根拠を求めるとすれば、三者一体の中の、キリスト教のロゴス、および仏教の法（ダルマ）にあるということができよう。というのは、先生は、恩師姉崎正治の「私は仏教徒である。仏教徒であるがゆえにキリスト教徒であり、キリスト教徒であるがゆえに仏教徒である」という言葉におどろき、それが次第に展開して、自由宗教人とは、ユニテリアンやユニバーサリストのような特定の宗派人ではなく、ジョージ・フォックス、マルティン・ルーテル、親鸞、道元、日蓮、ラーマクリシュナ、ヴィヴェーカーナンダ、遡ってブッダ、キリストなど、すべて自由宗教人である（三二七—二八頁）、といわれているからである。それらの人々の内面的根拠

は、まさしくロゴスすなわちダルマにもとづいているということができよう。

それがさらに発展して、自由宗教は自主的創造的な永生であり、つねに何等かの組織や形体に結びつく、という。その点から見ると、政治や経済は、けっして世俗的、非宗教的なものではなく、政治家や産業人の現実社会における奮闘は、宗教人の寺院や教会における修行に比べると、真剣勝負と竹刀勝負の違いがあるという。しかし、実際の政治や経済がすべてそうであるというのではなく、その領域を掘り下げてみれば宗教そのものに達するのであり、そうした自由宗教の立場では、政治、経済、文化は、宗教的信仰の応用ではなく、すべて神聖な宗教的行事そのものである、という（三二九—三〇頁）。

「私の生活信条」は何回か改訂されたが、その最初は、昭四〇、八十三歳（三四九—五一頁）、次に昭四八、九十一歳のとき、一項目が加わり、それは「私は人生と自然との帰一を信ずる」というもので、自己・隣人・共同社会の三位一体は天地方と帰一合体する、とあり（三五二—三頁）、これは当然ながら宇宙共同社会という表現にまで発展する。それが初めて見えるのは、昭五六、九十九歳で、さらに昭五九、一〇二歳へと続くのである。

先生が息を引きとる十日位前に、家人に指示して、初めに、『般若心経』、やがて『阿弥陀経』を頼まれたという。「読みましょうか」と聞くと、「その必要はない。枕もとに置くだけでよい」といわれたという。これはきわめて重い意味があり、宇

宙的共同社会の信境に熟したまま最後の息吹きを終われたことが分る。というのは、『般若心経』の「俱会一処」、生きとし生けるもの、ありとあらゆるものが究極の世界に出会うことになるからであると思う。もとよりキリスト教や仏教の枠組みは消滅している。

「私は他者である」

土井道子

je est un ante はアルチュール、ランボーの筆者の手紙中の言葉であり、最近引用される場合は、デカルト、カント以降近世の確固不動、疑うべからざる「主体」への批判として用いられる。これに対して私は「他が私を生きている」と云いたい。これが私の結論である。

他者を扱う三系統がある。第一はフッサールに始まる「他我認識の可能性」という地平で、認識主観である他我はいかにして認識対象であり得るか。というアポリアに、様々な思索が加えられている。第二はブーバールの「我と汝」に始まる系統で、「見る—見られる」認識論次元の一方交通に対し、「問い答える—更にその答えに又問い、或は答える」という対面交通は他者を扱うのにより有利であるが、「問の存在論」が示す如く自他を包む全体の立場（神の立場）でなく、あくまでも自と他

との間に立つ以上、自と他の存在は不動と前提され、或は、「問」が先に在ってそこから我も汝も成立するとすれば、何故問が先に在るか、問から一方に我が他方に汝が成立するのは何故かという疑問が答えられねばならない。然し今の処充分に答えられてはいない様に思う。第三はこれに対して現実社会から問いかけられた問題に対処しようとする立場で、現実における様々な病的現象、特に精神医学の領域で、科学としての医学からはみ出すような問題としての他者への問いがある。第一には心の病としての精神病に対しては単に科学のみでは扱えない精神科医と患者という「我と汝」の問題があり(患者の心、主体的人間への理解)、第二に病氣自体が科学のみでは扱えない。第一の医者と患者の我と汝については前回報告させて頂いたので触れない。第二の点について、木村敏先生等の「人間学的立場」は精神病を正常な健康からの逸脱、例外的現象とみず、狂氣と正常とを共に包む地平に立って、狂氣も亦正常な健康人、誰でもが内に持つ或る契機が、或る機会に実現したものだとし、更にその引き金となった或る事態への一種の自己防衛とさえ云えるという立場である。これは現実の提出する危機に対する謙虚な応待ではあるが、その欠点は患者を正常健康人に引戻す事で終り、何が正常健康なのか、又病状が正常健康に対して何を問いかけていたか迄掘りさげる事は容易でない。そこで病氣の原因となった異常な人間関係の成立する可能性を、人間存在にまで掘りさげる作業が要求され、これはすでに哲学の問題である。この第三の系統について少し述べると先ず離人症、分

裂病は典型的に「自我確立」の控訴失敗に由来し、他の鬱病、騒鬱病、てんかん等も様々な形で他者との関係の異状が考えられるという。そこから教えられることは、自我というものが主体、個体、実存等と云われる場合に、確立不動、疑うべからざる存在ではなくて、対人関係其の他環境との相互関係が正常でなくなれば、直ちに崩れ去り、分解してしまふ様なもろさを持つこと、普段は意識されていないが自我とはたえず統合して達成してはじめて成立しているものだという事である。之を外側から見ればエククソンのアイデンティティの達成なしには自我が崩壊するとみられ、内側から見れば主観的自我と客体的自己——これは私の他者の他者として成立する——の統合もたえず危険に曝されているという事である。そしてその客体的自己は特定の身体、特に顔と特定の個有名詞と特定の役割によって他者と関係し、その関係はたえず調節されねばならない。その他者は絶対他者としての神と、現実世界の多くの他者と他物(自然物や文化財)、更に自己成立の内的契機という三方面から考えられる。更に今日の社会は機械、コンピュータやロボット、或は動物のペット、縫いぐるみの玩具等擬似他者、半他者、代用他者の出現によって自我は犯されているが、これは絶対他者としての神の喪失による。然しもし「他によって生きられている私」に徹すれば、神なしにもすべての他の人間達、他の山河の中に「仏性」を見出す事が可能だと思われる。

J・エドワーズにおける宗教的感情

茂 義 樹

この発表は、ジュナサン・エドワーズ (Jonathan Edwards, 1703-58) の宗教的感情について明らかにするものである。用いたテキストはエドワーズの *A Treatise Concerning Religious Affections* (『宗教的感情』一七四六年) である。

「神によって救われた」といえる決定的サインはなにか。この問題に答えようとしたのがエドワーズの著『宗教的感情』である。

リバイバル (信仰大覚醒運動) で多くの回心者が生まれた中で、エドワーズは真実の信仰とは何かを問いかける。回心を伴う信仰は個人の宗教体験によって得られるものである。それをエドワーズは宗教的感情または感情 (Religious Affection) と呼ぶ。そして彼は真実の信仰が、キリストにある愛と喜びの感情である事を示している。

感情の性質は力つよく、感覚的意志と意向 (inclination) を形成する。感情は自己の中心または統一である。それによって人生の基本的方向づけがなされる。

エドワーズは感情と情熱とを区別する。こうして彼はリバイバルのなかのヒステリカルな反応を批判した。真実の信仰の基礎は純粹な神の愛に根ざす。愛の果実は感情、即ち喜び、熱

心、平和であり、それは信仰の重要部分である。

エドワーズは救いが連続的プロセスで与えられる、という考えを否定する。また、救われたかどうかを第三者が判断することはできないとする。霊をテストするのは、自分自身だけである。見える教会での聖徒の受容は神の前での最終的判断ではない。

こうして彼は救いを確認する十二のサインをあげる。第一は、霊的であり、人格の新しい基礎となり、新しい理解力となる。第二は自己愛でなく神の愛に生きることである。神の愛は人生の愛を基礎づける。それは第三の聖化の美 (Beauty of Holiness) といわれるものである。聖化は道徳的優秀性であり自然や道徳的善とは区別される。第四に霊的理解もサインのひとつである。霊的理解は新しい感覚、或は創造であり、神の美や道徳的優秀性を識別する。第五に確信もサインである。確信によって人は神を直接的に視る。人は霊によって神と福音の真理を確信する。第六は福音的謙遜である。それは神の人格と偉大さを知ったときに生まれ、自発的な自己否定に自己放棄を伴う。第七に回心である。それは新しい人生の基礎である。第九にキリストのような性格、すなわち愛、柔和、霊的安定、キリストの優しさもサインである。また第十に真の敬虔がある。第十一にどこまでも神を求める感情である。誤った感情は自己満足である。第十二はキリスト者の実践である。信仰と倫理との一致が人生にとって大事である。こうして信仰が倫理によって明かにされねばならないとエドワーズは主張するのである。

ムーディとリヴァイヴァル

小松 加代子

本発表の目的は一九世紀後半に見られたムーディのリヴァイヴァルの意味を、千年王国論に注目することによりアメリカ近代の宗教運動の中に位置づけることにある。

ムーディが初めて前千年王国論に出会ったのは、イギリス旅行中の一八六七年であった。彼はプリマスブレステンに興味を持ちその聖書の無謬性と体験を通しての回心の主張に引かれたという。彼が前千年王国論を知ったのは確かにこの時に違いないのだが、実際に彼が前千年王国論的な説教を始めたのは数年後のことである。ムーディは千年王国論と呼べるほど体系的な神学説を持っていたわけではない。そのことは後千年王国論について尋ねられた際、聖書のどこを見ても後千年王国論を支持する箇所がないからとしか答ええなかったことにも現れている。いずれにせよ、そしてその後のムーディの説教には明らかに前千年王国論の傾向を見い出すことができる。

南北戦争の直前には、「アメリカは選ばれた国であり、偉大な神の国を迎えるにあたって、地上の全てに自由と宗教の光を運ぶという任務を帯びている。そして南北戦争が終わるとき、全世界は悪の束縛から解放され、神の光のもとに喜び祝う。」というH・B・ストーリーの一節にも象徴されているように、南北

戦争の後には神の国千年王国が到来するという希望が存在していた。またこの一九世紀前半は産業革命によって文明が飛躍的に発展したが、それを神の国が次第にこの世に近づいてくる証と見なす傾向もあった。つまりこの世は大変革を経ることなく徐々に良くなるという楽観主義が一般に広まったのである。

一八七六年にフィラデルフィアを手始めに各大都市を中派の多くの人々を集めたムーディのリヴァイヴァル運動は、メソディスト・長老派・聖公会・クワイエーカー・ユニタリアン等の各教派の賛同を得たものであった。それは、福音中心主義、用意周到に組織された集会活動、簡単なメッセージ、神との個人的関係の強調といった特徴を持っている。一九世紀後半における大都市の出現で、ムーディは社会全体が墮落している、そして状況はますます悪くなる一方だと考えた。そこで信者を彼らを取り巻く墮落した世界から分離し、そしてこの世の犯罪と悪から逃れさせる避難場所として家庭を考えた。家庭を守る母親の愛こそ、神の愛を示すものであると語りかけたのである。ムーディのリヴァイヴァルに窺われるこうした郷愁的な雰囲気は、サイザー(Sandra Sizer)の指摘するように、人々の間に感情を共有する共同体を創り出したのである。このような共同体が生み出される背景には、人口が激しく移動する産業化・都市化の波の中で、教会が市民の心をしっかりと捉えきれず、また新たに登場した都市のさまざまな問題に対しても、説得力を持たなかったことが考えられる。

南北戦争前の千年王国論の背景には、教会への信頼が存在

し、教会を中心とした精神的共同体が千年王国を迎えるものと考えられていた。それに対して、ムーディ以降の前千年王国論は個人的な罪を強調し、罪人は神の前に一人で立っているとされ、最終的な決断は個人によると考えられている。ここにそれ以前の教会を一つのまとまりと考えていた千年王国論から、個人があくまで単位となる千年王国論への移行を見ることができると。

南北戦争という大きな出来事を境として、それ以前の楽観主義的な世界観が、産業革命に伴う社会の都市化の中でキリストの再臨をいつ起こることも知れないものと考え、いわば悲観主義的な世界観にとって変わられる。ムーディのリヴァイヴァル運動はこのような時代背景のもとで生まれた、伝統的な教会組織にとられない近代的な宗教活動の先駆けとして位置づけられることができるのである。

「L・ソンディとモルフオロギー」

磯 田 富 夫

ソンディ、Leopold Szondi (1893～1986)の学説は、フロイトの個人的無意識とユングの集合的無意識を架橋する家族的無意識の提唱であると従来強調されてきた。しかし深層心理学におけるソンディの運命心理学の重要性は、彼がフロイトの性衝動理論を形態学的原理として展開し、ユングの自我論との統合を

図ったところにある。

モルフオロギーの視点に立つと、ソンディの位置が明確になる。彼は常にフロイトを高く評価するけれども、その内実は非常にユングに近いものである。ユングの心理学は徹底してモルフオロギー的な学であるからである。

モルフオロギーは、ゲーテの創唱した自然学の方法であり、(1)対象の思惟、直観を重んじる、(2)対極性と高進 *Porahit und Steigerung* 自然に見られる対立物は、相互に作用し合って結合し高進する、(3)形成 *Bildung* 高進によって自然はより高次のものを産み出し発展していく、という特徴を有している。

ソンディによれば「家族的無意識とは、無意識の核の一部分であり、そのなかで祖先の欲求（呼び求め）、祖先像、祖先形姿、即ち家族的な遺伝子型が潜伏している状態にあって、子供の生のなかに顕現しようと欲している。」祖先の欲求は、恋愛・友情・職業・疾病・死等における選択を強制的に決定する。この無意識を解明するために、選択テスト（ソンディ・テスト）が考案された。それは被験者に四八枚の顔写真の中から好きなもの（十）、嫌いなもの（二）を選択させると、最も視

覚に訴える投影法のテストである。このテストによって祖先の欲求がスペクトル分析のように可視的になる。ソンディによれば、このテストは「深層骨相学」であり、観相学である。彼は直観という思惟の可能性を認めるのである。

この直観（対象的思惟）を、ソンディは、自我の関与機能と呼び、人間の最も根源的な欲求であるとす。

ソンディは次のような理由で、自らの学を運命心理学と名づけた。「精神 Psyche だけでなく、肉体 Körper も、遺伝や衝動の性質 Natur だけでなく、霊 Geist の作用も、此岸的世界の現象だけでなく、彼岸的世界の現象をも、我々の深層心理学的研究の中心に置いたからである。」また統けて「運命という語は、概念的には、身体 Leib と魂 Seele の、遺伝と衝動の、自我と霊の、此岸と彼岸の統合であり、人間、および人間相互間の一切の現象の統合である。」

この中でソンディは、対極性と高速の原理を主導原理とすることを表明している。そして Leib はフロイトを指し、Seele はユングを指しており、対立する両者を統合し、高進する Geist の位置に立つのが、ソンディの運命心理学であるという主張が示されている。

ソンディによれば、運命には、それを規定する六のファクターがある。(1) 遺伝(2) 衝動性質(3) 社会環境(4) 理性、知性(5) 霊(6) 自我。それらは、(1)―(4)を強制運命、(5)(6)を自由運命に分けられる。無意識的な力に強制されている強制運命を克服し意識化して、より人間的な自由運命を獲得しなければならないとソンディは訴える。運命は自我の選択(リビドーの転移)の仕方によって決定する。自我が対立するファクターに対して衝動エネルギーを偏らず均等に統合的に、分配できるなら、人間は自らの全体性を回復し自由運命を手にすることができる。そしてそれを実現するのは、霊へと高進する自我、信仰する自我だけだとソンディは主張するのである。彼はこのような自我を一切の対

立性を調停する架橋者自我と呼ぶ。

架橋者自我の活動の前提条件は、超越(ある領域から他の領域へと越えていく能力)、統合(それぞれ補完的な部分から全体を回復する能力)、関与(再び合一できる能力、世界と一切に関わること)であり、この原理を自我の信仰機能という。ソンディによれば信仰の障害は自我の障害であり、人格の分裂を招く。彼は『自我分析』のなかで次のように述べている。「フロイトにとって宗教は幻想だった。たとえそうであったせよ、我々は、一人一人の人間に、この『幻想』をけつして放棄せぬよう忠告しなくてはならない。」

儀礼の音の諸相―アフロ・カリビアン・

カルトを事例として

長 嶋 佳 子

本発表は、音を扱う際に生じ、かつ儀礼のコンテクスト、場においても基本的な問題を指摘するが、これらは儀礼の音の諸側面を形成している。第一に音のパフォーマンス性、第二に音の物理的非永(持) 続性、第三に音のパフォーマンスの還元・複製不可能性、第四に音の聴き方、聴きとられ方、第五に音の音鎖の中核的かたち、様式性、パターンとバリエーション、第六に音の認知、分類、意味、解釈における ethio/etic レベルの差異とそれらを再解釈する観察者/調査者の立場、第七に視覚

に映る音と音／音現象の身体性、第八に音について語る時の言語表現／エクリチュール、最後に音／音現象のイメージ化／視覚化、等々を列挙することができる。これらは、どのような音が、誰あるいは何によって、いかなる方法や表現形態で、どのような状況、コンテクスト、場において発せられ、鳴り響き、享受され、認識され、理解され、また交換／コミュニケーションされ、継承され、そして改変されていくのか、という一般的な問いと結びついている。今回は一、一五、に言及する。

一、儀礼パフォーマンスの中に、音を出しそれに意味をもたせるパフォーマンスが含まれている。一般的には人声と器音（多く、パーカッション）が中心のかつ重要な部分を占め、すべて身体運動を伴ったパフォーマンスにより音源から発せられる。例えば主に定型的儀礼で、音の内容や質量も特定様式の中で表現すべきものとされている場合、その音は予め発音者やその他の参加者の耳、頭、心の中で鳴り、外在化される瞬間を待っているだけかもしれない。しかしいかにプログラム化された音でも儀礼の中でその機能を果たし、意味をもちうるのは、パフォーマンスを通してである。

二、発せられ、鳴り響いても、次の瞬間には消えてしまう音は、儀礼の中でいかに聴かれるのか。祈り、朗唱、朗読、説教、賛美などの歌といった言語音では、意味の単位で把握されていくのが通常であるが、儀礼言語の場合は、音の分節的側面よりも韻律的側面の方がかえって重視され、機能していることも多い。発音や意味の不明瞭、理解困難性は、儀礼の挙行に支障を

きたすどころか、かえって神秘性の増大、その秘義性と自己の近接性の確認及び誇示など、積極的効果があり、プラスに機能してさえている。定型的儀礼で多く要求される音表現の定型性に典型的にあらわれるように、音はその反復性により半永続的に個人及び共同の記憶装置に組込まれうる。非定型の場合でも、個別カルトを同定しうる中核的セット・パターン（当該カルトでは太鼓中心のリズムが最重要）を聴き取ることができる。

三、時空間の不可逆性、同じ音パフォーマンスの再演不可能性、演者や曲目の選定における相違等、一回性という限定は当然、定型的儀礼より非定型のものにより強く作用する。しかしこの一回性の中で、より多く音パフォーマンスの予測不可能性（儀礼内部のみならず外部との相互交渉を含めたサウンドスケープ醸成等）や創造性を築しめるのも、後者の場合である。再生はむしろ不必要なのである。

四、同じ音源から発せられる音は、同じ音として必ずしも聴かれぬ。個人の神経生理学的レベルの遺伝、能力、経験等に起因する知覚作用や文化的条件づけによる音の認知パターンの差異等が、相互に絡んでいるからである。発音者と聴衆の中間にある者、双方の間を動く者、双方同時である者など、構造的ゆらぎとして存在する者も含め、どこに、いかに耳を近づけるべきか、その主体と聴かれる側の音の認知のずれをどう把握すべきか、鳥瞰的聴き方や核音表現の抽出法等の問題がある。

五、カルトの特徴的品格は、儀礼の音表現のそれと重なる部分が大きい。形式化、体系化より融通性、柔軟性、可変性の方

が顕著で、それが多くのバリエーションを生んできた。しかしそれは核的音表現、セット・パターンを共通項として有した上で多様な変型である。タイプで Revival Zion の例を示した。

「宗教多元論」再考

間瀬啓允

宗教多元論は宗教理解のための一つの理論モデルである。それが一つの理論モデルであるかぎり、それはいくつかの重要な仮説から成り立っている。そうした仮説のもとで、「いま宗教とは何であるか」を包括的に理解しようと思図しているのが、宗教多元論なのである。

このように、宗教多元論をいくつかの仮説から成る一つの理論モデルであると理解するならば、あるいは小川圭治氏の言われる「重大な疑問」（本誌二七五号参照）はおのずと解消するのかもしれない。

ともあれ、ここでは宗教多元論の仮説性に焦点を合わせることににより、小川圭治氏の「重大な疑問」に 대응することにした。

仮説の第一のものは、現象の「多」に対する本体の「一」ということである。存在の究極的なリアリティは絶対的「一」であるのだが、その本源的な真相は、そこに生起する現象的「多」の背後に隠れてしまふ。そして現象的「多」の世界は、重々無

尽に連なる無数の「名」の網目を構成する。つまり無限定である一者の自己限定、つまり一者の多者化が「名」の働きによってなされる。しかも必ず多くの「神名」によってなされる、ということなのである（井筒俊彦『意味の深みへ』六三―六七頁参照）。

その例証は世界の偉大な宗教伝統のなかに見ることができ。天地創造以前の究極的な存在リアリティは「無一物」、つまり一物もいまだ顕現していない状態であるのだが、そこに「ヤーウェ」とか「アドナイ」として、あるいは「アッラー」として、あるいは「シヴァ」とか「ヴィシュヌ」として、「神名」をチャンネルとした一者の多者化がおこなわれる。あるいは「無相でラフマン」の有相化としての「インシュヴァラ」として「盲想分別」の所産としての「シェーンヤター」として、あるいは「宇宙的仏性」の顕現としての「サンボガカーヤ」として、いわゆる「名」の働きによって一者の多者化がなされているのを見ることができ。

このように、世界の偉大な宗教伝統に見られる「家族的類似性」（ウィトゲンシュタイン）から、われわれは「究極的な存在リアリティは『一』であるが、それに対するわれわれの覚知は『多』であり、『多様』である」と、帰納的に知らされるのである。

仮説の第二は、「多」であり「多様」であるわれわれの宗教的覚知は、「一」なる本体の現臨に結びつく、ということである。この仮説にもとづけば、「多」なる現象的世界はわれわれ

が思考し体験する「一」なる本体的世界にはかならない、ということになる。確かにわれわれが思考し体験する（意味をもつた）世界は、われわれに見えている世界、現象している世界には違いないのだが、しかしその世界は、同時にわれわれのため存在する（目的をもつた）世界でもあるのだから、即自的に存在する世界とわれわれに見えている世界、現象している世界とは、区別はできても（カント）、分離はできないはずである。というのは、「知られるものは知るものの様式にしたがって知られる」（トマス・アクィナス）からである。

そこでわれわれの仮説にしたがえば、即自的に存在する「一」なる本体は、基本的には二つの異なる宗教概念によって思考され体験される、ということになる。一つは有神論的な宗教伝統に支配的な神の概念、つまり一者を人格的にとらえる概念であり、もう一つは非有神論的な宗教伝統に支配的な絶対者の概念つまり一者を非人格的にとらえる概念である。このように二つの異なる宗教概念に図式化されるのは、われわれの宗教的な思考や体験がそれぞれ異なる宗教伝統のもとで、異なる概念枠や瞑想法や霊的訓練によって形成されるからである。

「共有された時」の思想

島 田 裕 巳

宗教学とは宗教についての研究の総称であろうか。宗教を研

究することがそのまま宗教学となりうるのだろうか。宗教という対象によって宗教学を規定することはできない。対象によって規定されるのではなく、分析の枠組によって宗教学が規定されることになるのである。

ここでいう分析の枠組とは何か。聖と俗、類比、体験、あるいはがれといった概念の集合体がそれに相当する。こういった概念を軸に現象を分析し、語っていくことが宗教学だということになる。したがって、そこには人間経験の全体性への志向が見られる。およそ経験と呼びうるものであるなら、そのすべてが宗教学の視野の中におさめられる。

しかし、人間経験の全体性を志向するといった時に重要なこととは、現象を見る上で特定の価値を持ち込まないということである。価値による制約を受けないことによって自由な思考が可能となる。自由な思考にタブーはない。私たちはこの姿勢を、「方法としてのアナキズム」と呼ぶ。あらゆる人間経験を価値による制約なしに語ることを目指すこの方法的態度は、時に現実と衝突することもある。

方法としてのアナキズムの立場を取る宗教学の世界においては、参与観察の方法が成り立たない。研究あるいは調査という枠組自体が価値であり、価値による制約から解放された時、調査は個人の体験の一つでしかなくなる。一人の人間として自らの体験に立ち向かわざるをえないのである。

体験には体験について語るといふ行為がともなう。例えば、ある集団を離脱した離脱者たちが、自らの体験について語る

時、その語るといふ行為は宗教的な作業と等しい性格を持つことになる。個々の体験は分析概念を媒介にして共通の体験へと結晶化していく。彼らはいわば、一べんの「物語」を生み出したことになるのである。集団を離脱した直後、個人は依然として集団と一体化している。しかし、それは集団を出たという事実と対立する。やがて個人は集団を批判するようになっていく。この徹底した批判を通過しなければ、集団を相対化して見ることはできない。この物語の構造は、いわゆるイニシエーション儀礼の三段階にしがたっている。離脱体験もまた逆向きのイニシエーションだからである。体験を物語として語ることによって、個人は救済される。離脱は負の価値を持つことをやめる。

儀礼は、体験を物語化していく場である。集団的ふつう状態の中で聖なる観念を実感するのは、聖なる観念についての物語が前提として存在するからである。物語がなければ、物語を知らなければ、体験はただ消え去っていく。また、物語を共通に持つことがなければ共同性は成立しない。私たちの中に、物語の基本的な構造、あるいは筋書（プロット）が内在化されている。神話学のジョセフ・キャンベルはそれを「原質神話」と呼んだ。人間は原質神話の中に生きようとして、物語を生み出していく。宗教学は、この物語の生成過程について語ろうとする。物語の生成されるレベルに対するメタなレベルに宗教学は位置している。

他の学問との関係においても、宗教学は、メタなレベルにあ

る。社会学も心理学も、法学も経済学も、そして神学も、それらすべてに対して人間経験の全体性を志向する宗教学はメタな関係にある。そして、宗教学自体についても、そのメタなレベルを探り出そうとする。メタなレベルの追求には終わりが無い。物語についての物語についての物語についての……。

宗教における人格と法

小田 淑子

一、宗教において人格・人格的という概念は宗教的生に特有の様態を示すものとして用いられることが多い。人格的存在は人間に限られず、自然や神的存在（神話の神々、人格神、方便法身等）の人格化も重要な問題であるが、本稿では宗教的人格の典型として創唱者などのカリスマ的人格を中心に考察する。

人格的存在の特徴はその人の内面と外面的行為・言説の不可分の全体性・統合性にある。シェラーによれば、その行為や説教が人格とは別の基準によってではなく、その存在それ自体において真とされ、規範的なあり方が体現されている人である。その人格を人格たらしめているものは人格を越えた超越的なものとの関わり（仏教の法、神との神秘的体験）であるが、それがその人格と別でない。超越的規範的なあり方がその人格において具体化（歴史化）されている。

このような人格的存在は人々を魅了し、引寄せる力をもつ。

人々は単に知的、或は感情的のみでなく全人格的にその人に従い、模倣しようとする。それは強制感や義務感によってではなく規範的なあり方（自己を向き変えうることもある。ここに人格の關係が成立するが、それはブローパーが我と汝、V・ターナーがコムニタス、ベルクソンが開かれた魂と呼んだ關係とはほぼ重なり合う。この關係は各々に我とそれ、（社会的法的）構造、閉された魂と呼ばれる關係と對置され、その特異性が示される。

二、宗教における法を広義にとれば、一方に、行為規範ではないが、それによって宇宙の秩序や人格が成立する非人格的な究極の原理である仏教の法、古代インドのリタ、中国の道も含まれ、他方、具体的行為規範であるユダヤ教の律法、イスラム法、諸宗教に見られる儀礼・修行規範も含まれる。具体的行為規範の一例としてイスラム法をとれば、その規範の大半はムハンマドの行為、判断からとられている。元来はムハンマドの人格と不可分で、あったものが、誰にも妥当すべき非人格的な規範として固定化された。この法規範は超越的規範的なあり方がムハンマドの人格において一度具体化・歴史化され、具体化された規範のあり方が規範となったものである。

この法規範はそれに義務的に従う者の人格形成に寄与する。仏教の法も法によって人があるといわれるように人格において具現化され、規範もそれ自体非人格的なものが人格を形成することでも充足される。

三、人格と法の關係を超越的なあり方と歴史との媒介の問題

として考えてみる。既述したように超越的なあり方が具体化・歴史化されるのは人格においてである。ただし具体化された超越的なあり方は必ずしもイスラム法のように法規範とはならない。イスラムの場合に人格と不可分であったあり方が法規範となった理由の一つは、その規範的なあり方が単に内面的・精神的なあり方だけでなく、具体的な社会的生のあり方に關するものであったことが考えられる。実現された超越的なあり方がより内面的生である場合には具体的な法規範は生じていない。スナナ派イスラムの理想的人格のあり方がその共同体の正しい秩序をはなれてはありえないが故に、その人格形成が社会的法規範への従いを含まざるをえない。

人格的關係はターナーが示すようにそれ自体として存続しえない。人格的關係の再生、繰返しが可能となるために何らかの制度を必要としている。ベルクソンの開かれた魂のあり方もそれ自体として存続するのではなく、社会的基盤、閉された魂の媒介がなければならぬだろう。宗教において人格的な局面が重視されるのは当然であるが、人格を人格たらしめる法的なもの、非人格的なものとの交互的關係を更に考えてゆく必要があるだろう。

ハッタライトの永続性に関する一考察

坂井 信 生

ハッタライトは一六世紀前半、南ドイツ、チロル地方の再洗礼派により創設され、メノナイト、アーミッシュとならんで現存する再洗礼派系セクト集団の一つである。その名称は初期の指導者であり、この集団の組織者でもあるチロル出身のヤコブ・フッターに由来している。

一七世紀初頭までモラヴィアの諸領主の保護をえて、約二万と推定されるハッタライトがおよそ八〇のコロニーに居住、農業と共に陶器、刃物、製糸織物などの生産に従事し、ハッタライト史上の黄金時代といわれる繁栄をみた。その後、オーストリア、トルコ戦争を機にこれらに対する迫害が激化し、スロバキア、トランシルバニア、ウクライナへと逃避を続け、一八七四年にアメリカに移住している。今日では、アメリカおよびカナダに約三万を数えるハッタライトが三百をこえるコロニーを形成し、農業を中核とするコミュニティ・ライフを営んでいる。

ハッタライトの特徴はメノナイト、アーミッシュ等の再洗礼派系集団と共通する信念体系に加えて、私有財産制を否定し財の共有制にもとづく財産共同体(Gütergemeinschaft)における生活実践である。今日、コロニーと呼ばれるもののGütergemeinschaftでは、モラヴィア時代に確立された多くの制度や慣習が

依然実践されており、一六世紀再洗礼派の伝統が強固に保持されているのである。

ところで、ハッタライトが創立年とする一五二八年から教えられる、その間に幾多の苦難を体験しながらも、すでに四六〇年の長きにわたりGütergemeinschaftを存続させてきたことになる。ハッタライトの社会体系のこの永続性は何に由来するのであろうか。概して、かかるコミュニティな形態をとる宗教的そして世俗的な試みのほとんどは短命に終わっているからである。

このハッタライトの永続性にかかわる一つの社会的要因として、機能的役割の組織および意志決定の手続きという実践的側面を取上げてみたいと思う。

平均すれば七〇名程度、一〇家族から構成されているコロニーの管理機構は二つのレベルからなる。その第一はコロニー全体の管理機能に関するもので、牧師、マネージャー、部局責任者、学校教師等からなる委員会である。かれらはすべての男性受洗のメンバーの投票またはくじ引きで選出される。この選出は神による選びであるとの信念があり、宗教的に権威が与えられている。第二のレベルは各部局責任者であり、夫々の部局に関する専門的知識と技能を有し、その部局に割当てられたメンバーを労働者として指導する。

さらに、ハッタライト社会には年齢による秩序体系が観察される。礼拝時あるいは共同食糧における着席順は明確に年齢の原則によっている。没職者の年齢もマージナルな者から中間管理層へと増大し、牧師はコロニーの最高齢者の一人である。

他方、コロニーの意志決定は男性受洗メンバのみの会合で最終的に決定されるが、案件は委員会、各部局から提案される。女性の部局に関しては牧師またはマネージャーが提案する。しかし、女性たちのその夫への働きかけにはかなりのものがあり、会合に出席できないとはいえ、インフォーマルな女性の発言力はいたって強いという。

ともかく、小規模のハタタイト・コロニーにおいては、一方では宗教的に是認された権威による管理体制と、他方では民主的機能的なルールの原則をバランスよく結合させた社会体系を展開しているのである。われわれはこのすがたを、ハタタイトの文化変容を Controlled Acculturation と名づけたイーダンにしろ、Controlled Democracy と呼びたい。こうした Controlled Democracy をハタタイトの永続性に大きく貢献している要因の一つに数えることは許されるであらう。

信仰の「深みの次元」と理解

澤 井 義 次

具体的な信仰現象は、多層的で複合的な構造から成っている。われわれは聖典や儀礼など、さまざまな信仰の様態や営みを経験的に観察することができる。だが、これらの具体的な信仰の事象は、信仰現象のリアリティの外側あるいは表層にすぎない。信仰現象の表層の下には、信仰の担い手の関わりかたが

複合的に重なり合っている。目に見える信仰現象の深みには信仰の「深みの次元」あるいは深層的意味世界が拡がっているのである。

信仰の「深みの次元」は「見えないもの」である。それは見えないもの、具体的に「見えるもの」はすなわち具体的な信仰現象と不可分の関係にある。具体的な信仰現象は、それは目に見えない信仰の意味構造を内包している。つまり、信仰の「深みの次元」は、具体的な信仰現象の輪郭をもって存在しているのである。この「深みの次元」は日常的な意味世界における合理的な知の枠組によっては思うように捉えきれない領域である。このように、合理的、概念的な知によってでも把握することのできる信仰現象の表層から、いわゆる「深層の知」の光によつてはじめて照らし出される信仰現象の深層までも含めて、それら全体が信仰現象のリアリティを構成している、と信仰の現象学は考える。

信仰の「深みの次元」は、具体的な「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「見えないもの」である。この「見えないもの」すなわち信仰の「深みの次元」へ迫っていくには、水平的な視座をいったん離れて、まさに垂直的な方向へと向かう必要がある。「深みの次元」という表現は、信仰の深層の意味構造が水平的、な知によつて把握される信仰の事象性に交叉していると同時に、その意味構造は垂直的な知によつてはじめて理解することができるということを暗示している。

垂直的な「深層の知」によって、信仰の「深みの次元」が開かれるにつれて、信仰の現象学者は信仰の深層の意味構造を徐々に明らかにすることができるようになる。しかし、信仰の、「深みの次元」あるいは深層の意味世界の薄暗がりを照らしたず垂直的な「深層の知」は、それほど簡単に得られるものではない。

自らの生まれ育った文化における「内的地平」を無意識的に内包しながらも、異文化における信仰現象を理解しようとするとき、一つの有効な信仰の現象学的視座は、信仰の事象をその具体的なコンテクストへと引き戻すこと、言い換えれば、信仰のパロールの状況において、信仰を理解しようとするのである。従来、宗教現象学者は解釈学的、現象学的操作によって、信仰現象を「それらが与えられるままに」把握しようと理論的に試みてきたものの、具体的な信仰の現象のコンテクストを脱落させたまま、研究者自らの「内的地平」において、信仰現象を理念的に扱ってきた傾向がある。つまり、実際には、宗教現象学者の「内的地平」において信仰現象を無意識的に「読みこんで」きたのである。

信仰の現象学は、具体的な信仰現象をそのコンテクストへと引き戻しながら、信仰の担い手の関わりかたを共感的に追体験することになる。ここに、信仰現象を概念的に、理念的に自らの「内的地平」から捉える傾向が徐々に薄れていく。無意識的にであれ、それまでもっていた自らの価値連関の枠組は、いわゆる「地滑り」をおこして、信仰の現象学者の視座は、信仰の

担い手の関わりかたへと「ずれ」ていく。信仰の現象学者の理解は信仰のパロールの状況の深みに働いている意味連関にまで深まっていく。

信仰の「深みの次元」は、ただ知的に理解される水平的な意味世界なのではない。それは信仰現象の表層の下に隠されて見えないものであるが、信仰の現象学者の理解の深化とともに、徐々に拓けてくる垂直的な意味世界である。信仰の現象学はこのような信仰の意味世界を、信仰の意味構造とその本質として明らかにしようとするのである。

第二部会

—B・パスカルの 'l'automate もしくは

la machine をめぐって—

林 伸一郎

一、一七世紀、フランスの思想家B・パスカルは、同時代の思想家R・デカルトを「無用で不確実」と評したが、両者の間にはまた深い親近性が存する。「l'automate」又はla machineという言葉の使用もそれを感じさせる。では両者は、この言葉をどう用いているか。

二、デカルトは、精神と物質という二実体ですべてを説明しようとする。従って宇宙、生物、人体を延長する物質から説明される。彼にとって動物は、生命をもたぬ、時計のように自動で動く精密機械 (automate) である。さらにこの説明は、人体にも用いられる。人体も一つの精密な自動機械であつて、人体である限りで精神性はみとめられない。デカルトにとって、l'automate は、動物にも人間に用いられる物体としての自動機械である。

三、では、パスカルにとって 'l'automate' 又は la machine とはいかなるものであろうか。この点について、まず、彼は、思考をもつ人間ともたないものを峻別していたことは明確であ

る。しかし、彼が動物、人体を物体としての機械とみていたのか、どうかは「パンセ」において明確ではない。ただ彼の近親者の証言によれば、彼はデカルトの 'l'automate' 説に賛成していた。

パスカルが 'l'automate もしくは la machine を用いるのは、主に人間に関してである。それは理性、精神とは異っているが、密接に関係している習慣的に働く自動性のことである。それゆえそれは、反省的思考に対して「非反省的活動の原理」とも言われる。理性的確信は、オートマットがそちらに傾くことにより確固とした確信となり、反対側に傾くときは、充分な確信（人間にとって）にはならないとパスカルは言う。この自動性は、身体をも含みこむものである。「賭け」の断章においては、宗教的習慣に従うという仕方では、そのような自動性を理性が統御する結果、信ずることの邪魔をする情欲を滅じ、人間的次元での信仰が、「おのづから」得られると述べられる。即ち、そこでは身体を用いる習慣によって新たな、精神状態を生じさせ、情欲を消すのである。つまり、宗教的行為に「信じている」という精神状態を習慣によって結合することにより、情欲を消すという具合に、心身間に習慣によって結合されることによつて生ずる自動性がそこでは用いられている。又、或る印象が習慣によつて或る情念に結合され、一方が出現すると必ず他方も引き起こされるようになる心理的自動性も la machine とパスカルは呼んでいる。

四、以上のような自動性はデカルトによつて「情念論」にお

いて解明される。例えば発話とそのことばの意味との習慣的関係付けにみられる心身理解や、彼が精神と身体との間のつながりの特性を「われわれがひとたびある身体的活動とある思考を結びつけると、のちに、両者のいづれかが我々に現われれば必ずもう一方もまた現われる」と考えている点にそれが、みとめられるだろう。

五、以上のことから、まずパスカルの *l'automate* は、デカルトの用いた、物体としての *l'automate* ではなく、むしろ、「情念論」にみられる心身理解に近い。賭けの断章では、特にその面が強く出ている。

このような *l'automate* は、精神の関係は、デカルト的心身の二元論よりは、むしろパスカル自身の三秩序論の *le corps* と *l'esprit* という相互に超越的な二つの有り様に照らして理解されるべきであろう。このような枠組の中でパスカルは、デカルトを理解し、実践的な場面で利用したのではないだろうか。

パスカルの回心論

——『罪びとの回心について』の解決——

宮 永 泉

パスカルは『サンとの対話』（以下『対話』と略記）において、哲学とキリスト教の関係に関して次のような自己の見解を開陳している。——モンテーニュ哲学（懐疑論）は、恩寵の出

現と共に、エピクテトス哲学（汎神論）によって越えられ。しかし後者も恩寵の退去により再び前者によって越えられ、ここに両者の「対立」(contraires)の場が開ける。「対立」の場に転落した者の理性は粉碎され、彼はキリスト教の根本教義(受肉や聖体)に最早異議を唱え得なくなる。この者を理性の彼方から照らし、かくして罪の暗闇と恩寵の光が交錯する世界に彼を置き直すもの、それこそが原罪とイエス・キリストとを二大支柱とするキリスト教に他ならない。

パスカル未完の回心論『罪びとの回心について』（以下『回心』と略記）は、右の「対立」及び「対立」とキリスト教の間を解明する内容を有している。

『回心』において論じられているのは、無信仰の状態から信仰の状態へ飛躍する型の回心ではなく、冷却した信仰の状態から白熱した信仰の状態へ飛躍する型の回心である。換言すれば、『回心』に登場する魂は、そもその始めから魂の不死のみならず神・創造・原罪の三存在をも信じているような魂であって、『回心』はかくの如き魂が神との親密な関係を取り戻す過程(以下のような)を論じたものである。

(1) 魂は神と共に在る在り方を忘れ去り、高慢心に駆られて「金錢」や「学問」や「名声」を追求することに夢中になっている。神はこのように「この世」に埋没している魂に、まず、「恐れ」によって触れられる。魂の側に立って言えば、或る日魂はこの世の無常性を自覚して、心の底から「恐れ」を抱くようになるということである。その結果魂は、「この世」と「神」

とが魂を得ようとして相争う「葛藤」(confusion)の場へ巻き込まれる。ところでこの「葛藤」は、『対話』の「対立」と等価な概念である。何故なら、「対立」の場に転落することは、「この世」に固着して生きる懷疑論の立場と、「神」に固着して生きる汎神論の立場との間に立つて引き裂かれることを意味するからである。パスカルの言う「対立」や「葛藤」は、パウロが『ロマ書』第七章で描いた霊肉の戦いと同一の事態を指している(ただし、その戦いはパウロの回心後の出来事でなければならぬ)。パスカルは、その決定的回心前夜に、パウロの言う霊肉の戦いと同一の事態を自ら生き抜き、かくて自覚した自己の罪性を、あるいは『回心』の「葛藤」として、あるいは、『対話』の「対立」として表現したのである。

(2)「現前」してはいるが「空虚」な「この世」と、「堅固」ではあるが「不在」している神との「葛藤」の場から脱却するために、魂は第一にその「恩寵の光に助けられた理性」(raison)の働きによって、「この世」の全き「空虚」さを透視しつつ、(それは、「この世」の「現前」性を解体させるためになされる)、永続性と至福性という「二つの特性」を備えた「真の善」(善)として超越神を魂に現前させる(それは神の「不在」性を解体させるためになされる)。

(3)「葛藤」の場から脱するために魂は第二に、祈りやミサの如き「信仰の習慣」(habitude)にその身を委ねる。それは、無限の距離を隔てて魂にいま現前している神に達するための「道」を歩み始めることである。しかしこの「道」(「信仰の習

慣)が神に直接到り着くことは決してない。魂が神に現実に到達するためには魂は第三に、魂の罪性を最終的に突破し得る唯一の力として「聖悦」(charmes)、「狭義の恩寵」を享けることが、パスカルによれば絶対に必要なのである。

魂が「葛藤」の場を脱するには「理性」「習慣」「聖悦」の三者が必要であるという『回心』の右の思想は、明らかにラフヌマ版『パンセ』断章八〇八の思想の原型である。

メーヌ・ド・ピランにおける

原初的事実と宗教

岩田文昭

メーヌ・ド・ピラン(一七六六一—一八二四)解釈において、最大の問題点の一つは、『心理学の基礎』に代表される自我中心の立場と『人間学新論』などに現れる勉年の宗教的立場の二つの異なった立場をどのようにして理解するかにある。その移行を思索の行きつまりと見なすような解釈に対し、ピランの述べる「努力」の構造と努力に関連したシーニユの設立に着目することで、それは、思索の展開上必然的なものであるとともに、より豊かなものに出会った結果だと捉えてみたい。以下、ピランの思想について限定された問題を扱う中で目指されている事柄は、心身問題を説明することで、人間理解をはかり、その中で宗教を捉えてゆこうという試みである。

I 原初的事実と反省 ビランは、事実から出発しなければならぬと主張する。そして、その原初的事実を「意識」とりわけ「努力感」にもとめる。原初的事実である努力とはどのようなものか。努力は二つの項から成り立つ。一は意志作用である。他は、意志に対立する。「有機体的抵抗」である。努力感は、原因である意志作用として自我が、その結果を抵抗する有機体的惰性において、直接に覚知する感情であり外的要素に影響されない自己の内的な感情であるので、「内奥感」の原初的事実と呼ばれる。努力にあっては、働く自我と知る自我が一致するので、自己を知ることができる。従って、自我を活動的に捉えるビランにあっては、努力が自己意識の範型になる。

ビランはこの原初的事実を出発点として、反省を論じる。反省の能力は、直接的な努力感に限られた、自我の結果を感知的なものに見出す事で、自我を広げてゆく能力である。反省の能力は、発声と聴覚との独特な関係に依存する。自ら声を出すという能動性が、他の器官である耳においてそのまま受け取られるという両者の関係により、反省は成立する。反省の性質を有する音声は「感性化された意志作用」としての意志的シーニュとなる。

II シーニュと努力の本質 シーニュは、感性的なものに付きまとう受動性から免れぬのではないか。それに対し、ビランはシーニュを非常に限定することで首尾一貫させる。だがそれは、便宜上なものにすぎないと考えられる。この問題は翻って、努力の本質の再考を促す。リクールによれば、努力とは身

体を動かすものであるが、欲望や習慣のような非意志的なものを媒介にした上でのプランに基づいて形成された運動の志向の中でとらえられるものである。努力そのものも、感性的受動性との密接な関係の中で考えなければならぬ。

III 自我と宗教 行動論的には、努力は行為が未完成であることを現している。従って、そこに原初的事実があるにしても、そこでとらえられる自己は、未完成の不十分な自己である。さらにその上、表象の問題がある。努力し運動する我そのものから離れて、運動や努力を見るとき、運動や努力は表象される。直接覚知から離れる原因についてビランは、明示的に述べてはいないが、思考の内容そのものの移行がそれを説明している。ビランは努力の間欠性に気付く。努力は、恒常的に同一の運動の志向に向かっているわけではない。このことは逆にみれば、身体を持つ受動的自発性への思慮が深まったと言える。表象により自己をとらえようとすることは、自己誤認のもととなり、宗教的にいえば、悪や罪の根となる。意志的な立場に立つかぎりには、十全な自己はとらえられず、自己誤認をまぬがれない。

ビランは、『人間学新論』の中で、「動物的生」「人間的生」「靈的生」の三つの生を区別して、人間の生から靈的生に進まねばならないと主張する。靈的生に至るのに二つのことをして準備せねばならない。一は、意志することである。他は、祈ることである。靈的なるものシーニュへの意志の適用において、努力することと祈ることとは一体となる。シーニュ通し

て、自我は自我の発するものをそのまま受け取りながらも、何等かの受動性を自己意識にのぼらないところで受け取る。その受動性が恩寵のようなものであるとき、自我は、意志的に働きながらも自我を越えたものに出会う。そのとき意志的シーニユは宗教的象徴と重なる。知的シーニユが自我を直接に広げようとするものであるなら、宗教的象徴は、自我の根にはたつきかけ自我の作用そのものを変質させるのである。

「ガブリエル・マルセルにおける

『不安』と『苦悩』」

小林 敬

他の実存的な諸思想家に比して人間の状況の否定的側面の主眼的考察が肯定的側面の考察に対して多くはないマルセルの思想の中で、著書 *L'homme problématique* (Aubier, 1955) を中心とする *inquietude* (「不安」) と *angoisse* (「苦悩」) に関する考察は数少ない否定的側面の省察の例として注目される。

同書以前の諸著で彼が「不安」をいかに考えてきたかを概括すれば、「不安」自体の苦境としての側面と、それを通して自己の有限を自覚せしめられそれを越えた永遠の相に目を開かせる要因としての逆説的ながら積極的な側面との交錯が、混然とした中から次第に自覚的に整理されてきた過程が窺われよう。特に回心直後の「存在と所有」での言及が「不安」を「我

―汝―関係において汝を受け入れる余地を失った人間の心性を示すものとしてその否定的な側面を強調したのに対し、いわゆる「問題と神秘」の区別が確立された三〇年代の著書では「不安」を汝の拒絶と断定する事を避けその二側面性に留意してあるという変化が注目される。

五五年の著書で従来の「不安」の語は「不安」と「苦悩」の二つに語り分けられている。これらは完全に別のものでなく *«les deux aspects d'un même phénomène»* と言われるが、「不安」がその内にそれ自体からの解放の要求が含まれた二側面的なものとなるのに対して「苦悩」はこの要求を内に含まず専らこの状態自体に閉じられた極限的な「不安」を意味するものであると区別されている。

マルセルはかかる「不安」の側面性の理解をキリスト教信仰の精神的基盤によるものと考える。彼の見る所キリスト教伝来以前には、例えば *agape* をすすめるマルクス・アウレリウスにおける如く、「不安」は理性によって克服されるべき低次の情念とみなされざるをえない。しかし贖罪と救済の立場に立つキリスト教では、たとえ「不安」自体が是認されないにせよ、これは神によってのみ解放されるものであり、しかもその中において被造物の有限性が自覚せしめられ、人を神の前に謙虚ならしめ、かつ神の下におけるここからの解放を希求せしめる点で、単なる悪しきものではない積極的な側面をも含んで考えられようという。彼はルカ福音書及び、アウグスティヌスの『告白』を引きつつこの事を述べる。単なる「悪」ではなく、

「救いを求める罪」であるこの「不安」は「苦悩」とは呼ばれない。

解放の希求が内在しない一側面的な「苦悩」が考察されるのをマルセルは近世以降の世俗化に伴う出来事と考える。だがこれも元来キリスト教的な視野から発生してきたものとされる。

彼は「苦悩」の考察の萌芽をパスカルの分析した「人間の悲惨」に求め又その明確化を原罪にも先立つものとされたキェルケゴールの *Angst* に求める。しかし信仰の逆説的弁証たる「苦悩」の考察は信仰との脈絡を離れて受け継がれてゆく。超人をめざすニーチェや「死への存在」を語るハイデガーの思想を導く「苦悩」の考察は「世俗化された神学」の性質を残しているが、「苦悩」に発して自己選択を絶対化するサルトルもはやこれを持たない。かかる「苦悩」の考察から「苦悩」の出口はないとマルセルは考える。

「苦悩」の思想が流行した二〇世紀は実は「不安」さえ無視する疎外の時代であると彼は述べる。ここでは「不安」の中からその解放を求める二側面的な「不安」の人を真の超越に導く働きは一層重要である。だがそれが一側面的な「苦悩」に陥る時かかる積極性はない。彼は「不安」を「苦悩」たらしめず、「信仰と参与する能動的な心性」とする所にこそこの真の超越が完成すると結ぶ。

同一現象と彼自身認める所のものを二相に分けて先人の思想に適用する彼の方法は一見晦渋であり、又その思想史理解の妥当性に関しては疑問の余地もありえよう。しかしこれをあえて

区別した所以を五五年の著書以前からの展開を念頭において窺えば「不安」とは汝さらに「絶対の汝」(神)に開かれた相であり「苦悩」はこれに閉じた相であると解しうる。我―汝的交わりにおいてこそ「不安」からの解放たる存在自体への参与が実現されるとする彼の立場が、サルトルからと同様の実存の地平に出発しつつもこれを超えて啓示信仰に帰結する事を示すためにこの区別は不可欠であったといえよう。

(※昭和六二・六三年度文部省科学研究費補助金(奨励研究A)による研究発表)

神秘思想に於ける罪の問題

吉田 喜久子

神秘思想史の上で悪の問題が論じられる際には、アウグスティヌス・ペーメに於ては悪の意義が積極的に認められているが、プロティノス・エックハルトの場合には消極的にしか問題とされていない(西谷啓治「神秘思想史」という見方が一般的である。ここでは、エックハルトに於ける悪の問題・就中・アウグスティヌスの所謂「自ら為す悪」としての罪の問題を考察することに、先のような見方をもう一度考え直してみたい。

通常のキリスト教理解によれば、キリスト受肉の根本的意義は、人類を原罪から救済することにある。これに対してエックハルトに於ては、キリストの受肉は、人間に於ても受肉が起り

得ることを人間に知らせる為である。人間に於ける受肉、これがエックハルトの神秘思想の主題、「魂のうちに於ける神の子の誕生」である。エックハルトに於ては、キリスト受肉の意義がこのように考えられている為、エックハルトの思想が罪という観点から論じられることは従来稀であった。しかしながら、アダムとイヴの楽園追放の物語から説話的表象を除いて、この物語を罪というものの根源的意味と在り様に於て犯された罪を象徴する物語と解釈するなら、エックハルトの思想の脈絡に於ても、キリストの受肉を、人類を罪から救済する為と捉えることは可能である。エックハルトによれば罪の根源は（中高ドイツ語の）*eigenschaft* である。本来神の有が臨在している場に、人間は *eigenschaft* によって自己の有を立て、自らをその所有主と為して神の有を覆い隠してしまう。この意味で、罪とは如何なる罪でも根本的には神に対する罪——原罪——であるこの罪からの解放は、人間がそのような自己の *eigenschaft*（我性）から離脱し、神の子となることによつてのみ成就する。それが人間に可能であることを教えたのが、神性が人間本性を取ったという出来事、即ちキリストの受肉である。従つて人間が罪から救われるとは、罪ある存在のまま赦されることではなくて、神の子となることによつて、即ち罪なき存在に変えられることによつて、罪というものから、根源的に解放されるのである。*eigenschaft* から離脱するということも、それは神の有を覆い隠すような自己の有に於て死することであるが、そのような有は、即ち被造物が被造物の有として示し得る有は、有論的

には本来無いものである。本来無いが故に無にし得るし、また無にすべきである。従つて、神の子となることによつて罪が赦されることは、罪の根源も罪の主体も無かつたのだと気づかされることによつて、結局罪そのものもなかつたのだと気づかされることである。つまり、エックハルトに於ける罪の問題は、悪・或いは罪の有論的な無性がそのまま実存的な罪の否定・罪の無性に転じ得るところに最大の特色を有する。この点に於て、エックハルトはアウグスティヌスとも、またペーメとも異なっている。アウグスティヌスは、罪の可能性の根拠も現実性の根拠も共に、人間存在に含まれる無の中に見出し、ここに人間の原罪を見る。アウグスティヌスは、かように人間をも含めた一切の被造物を「無を含んだ有」と考えるのに対して、エックハルトは、一切の被造物を「純粹な無」と考える。それは神の有の絶対性の故である。トマスと異なり、エックハルトの場合、神の有としての絶対性に向つての追求を促進したのが、新プラトン主義的「一」である。その「一」は、人間に於ける被造的有の否定に於てのみ体験され得る。この宗教的事実としての「一」が、エックハルトの神学的思弁をも「一」に向つて徹底せしめる力となつたであろうように、前者の「一」に必ず伴う否定が、有論的な被造物の無性をも徹底せしめたといひ得るであろう。被造物の無性が「純粹の無」といわれる所以である。

「悪は善の欠如であり形相の欠如である」という新プラトン主義的命題は、アウグスティヌスによつて悪は非有であるとい

うキリスト教的命題に転換された。エックハルトは、悪は非有、即ち無であるという命題を、中世有論に於て絶頂に達した神の有の有としての絶対性によつて根拠づけると共に、再び新プラトン主義的な「一」の体験に於て、悪の有論的な無性を自身の上に遂行するのである。そしてそのことによつて悪の無性を実証し、悪の根を裁断したのである。以上の点で、エックハルトに於ける悪の問題は、アウグスティヌスとも、また或る仕方でも神の中に悪の可能性の根拠ともいふべきものを見出した——ということとは悪に根があることになる——ベームとも決定的に異なっているのである。

エックハルトの「魂の火花」について

松井 吉康

エックハルトが語る魂の火花は、被造物であるとも被造物でないとも言われる。それは神が独り子を生む場所であり、知性という名で神性へと突破する能力であるとも言われる。彼は、彼の語る合一が一種の神認識であるということ折りこちらに述べているが、それは、神が向こうにいて、我々がこちらにいて、という風に為されるべきではないと言っている。つまり神認識とは、我々自身の自覚という仕方でのみ成立する認識なのである。しかし、それは単純な自己認識ではない。と言うのは、我々が神を知り得るのは、我々自身のうちに潜在的には

あるにせよ、神を知り得る知性の火花があるからであるが、この能力が現実には、我々自身の放下がまず遂行されねばならないからである。だとすれば、それが現に働く際には我々ならざる超越者がその主体となるはずである。実はこの主体が、「神の子」なのである。彼の語る神認識とは、神自身をその認識主体として受け取るという極めて特殊なものであり、その成立が「魂における神の子の誕生」と言われた事柄なのである。火花は潜在的な能力としては魂と共に作られたものである。しかし、それが現に働き始める時には、その主体は神自身であり、働きとしては神に属する。これが火花は被造物とも造られざるものとも呼ばれた所以なのである。

では、この神を認識する神の子は元々魂のうちにいたのであろうか。(元々いたのであれば、神と人との合一は、自然本性的なものであるということになるし、そうでなければ神の恩寵によるものであるということになる。)彼は、魂に生み込まれる神の子が我々自身と一つであると言っているが、しかもそれは合一ではなく端的な一であると言っている。この場合「私」の意味が問題である。「私」とは、実は自分がそうであると思つているところの自分自身なのである。自覚においては認識されるものと認識するものは別物ではないのである。「私」は、その自覚の在り方によつて変容し、「私」の変容によつて自覚もまた変容する。さて放下されるべき自己は「私」以外の総てと対立する自己なのであり、差別の世界に生きる自己である。この差別の世界の脱却を可能にするのが、時空を越えている知

性である。しかし、それが私の自由の根拠になるためには、自己自身を限定していた「私」が消え去らなければならぬ。(限定された私の根拠もまた限定されている) 放下という自己否定は、自己の無相化を意味するのである。

この無相の自己が、神の子なのであり、また無相の自己の何物にも限定されない根底が、神の根底或は神性と呼ばれているものなのである。ここで注意すべきは、放下は徹底的になされねばならず、無相の自己の現れは、限定された私、即ち「相としての私」から見れば、超越者の働きであると考えられねばならないということである。それゆえに無相の自己の現れは、「神がその独り子を我々の内に生む」という表現で語られたのである。火花とは、無限に開かれた何物にも限定されない自らの根底を自覚する能力なのである。しかし、「相としての私」は自らのうちにこのような無限なるものを見いだすことは出来ない。それゆえ「相としての私」の内に、無相なる自己即ち神の子が、元から存在したということも出来ないのである。

「エックハルトにおける esse への Sein の位相」

田島 照久

エックハルト研究にあつてはラテン語著作集とドイツ語著作集とが、単に二つの異なる言語による資料ということとまら

ず、その内容である思惟の質がたえず対照的に問題とされてきた。この二言語による資料群はそれぞれにエックハルトの全体思惟からそのトポスが与えられるべきものであり、二者択一的に資料を限定すべきものであつてはならないだろう。そのトポス解明の手がかりとして、「有」をめぐるエックハルトの思惟をラテン語による esse と中高ドイツ語による *wesen* (現在ドイツ語訳では *sein*) とに即してみていきたい。「*Esse est deus* (有は神である)」(E.W.L. 156) がこれがエッセによる存在論の中心テーゼとなる。このテーゼの正当性を、もしエッセが神以外の他のなにかであるならば、神はエッセでないのであるから、存在しないこととなる。しかしそれは啓示の真理に違ひし、もしそれでも神が存在するとするならば神はそのエッセを神以外のものより得ていることになり、神が第一原因であることと矛盾すると帰謬法により論証する。次に神と同定されたエッセと被造物のエッセとはそのように区別されるのであろうか。出エジプト記第三章、十四節の「わたしは、有つて有る者(*Ego sum qui sum*)」の註解で、*Ego sum* と「*いつたとき*」の *sum* は文の述語であり、主語における、そして主語についての純粹なエッセであつて、何もまとわぬエッセ (*nudum esse*) を表示しているとする。さらにはそれ自身が言語であり、主語の本質であることを、つまり本質 (*essentia*) と有 (*esse*) との同一性が表わされているとする。それゆえ、「人間は何であるか」という間に「人間は存在する」と答えるのは愚かであるが、神においてはエッセとエッセンシアとの同一から「神は誰である

か」との問いに「神は存在する」と答えるのは正に正当であるとされる。次に神の答の反復の構造から次のような明確なメタファーをエッセについて語る。「エッセはみずからの内で沸騰し、みずからの内へ、みずからを目ざして流れ、沸きかえる。それは光の内へ、新たな光へと輝きわたる光であり、自己自身を貫きわたる光であり、四方八方からひたすら自己自身を目ざして流れ戻り、輝きかえる光である。」(LW₂, 21f.)以上のエックハルトのエッセの語による有理解はトマスのエッセ理解をそのままひきつぐものであり、そこには、南イタリヤの地中海風土がはつきりと反映している。次にドイツ語 *wesen* による有理解は、ラテン語エッセによる有理解に立ちながら論は一気に否定神学のバースベクティヴのもとで、エッセによる論とは異なる質を顕わしてくる。「神はいかなる名も持たない。というの神は何ものでもないからである。神が *wesen* (有) を持たないというのではない。神が語られうるようなあれこれといったものではないという意味である。神は一切の *wesen* を超えた一なる *wesen* である。神は様態を持たない、一なる *wesen* である。」(DW₃, 583) そして更にこの「一なる *wesen*」も否定されていく。しかしこの否定はどこまでも神の *wesen* の種対性を語るものとされ、「しかし私が神はいかなる *wesen* にもなく、*wesen* を超えていると語るならば、その時私はその言葉で神の *wesen* を否定したのではなく、むしろ *wesen* を神の内へ高めたのである。」(DW₁, 146)

しかしドイツ語資料において特徴的なことはこの神の *wesen*

は魂の内の「ある高貴な力 *eine edele Kraft der sele*」にまつてつかまれるものとして、神認識をめぐる急なる認識論的傾斜を得て、ドイツ語資料に独自の極限的徹底さを切り拓いてくることにある。この高貴な力は知性の光と同一視される。

「この光(知性)は与えることも受けとることもない単一で不動な神の有にも満足しない。その有がどこからくるのかを更に進んでこの光は知ろうとする。単一な根底へ、父であれ、子であれ、聖霊であれ、いかなる区別もうかがい知ることのないような静寂な沙漠の中へと突き進もうとする。」(DW₂, 240f)「それではその最後の終極とは何であるか。それは永遠なる神性の深くかくされた闇である。」(DW₁, 389) このようにドイツ語 *wesen* のたどりついた最終的メタファーは「闇」である。地中海の光によって研がれたトマスのエッセは、エックハルトによってその思惟を基礎づける存在論的土台として受けつがれたのに対して *wesen* による思惟は救済論的 *unum* の通景のもとで、神との一を説くエックハルト独自のミステイクを形成していくことになるのである。

V. Weigel への Weigelianismus

深澤英隆

ヤコブ・ベームに先立ち自然哲学とドイツ神秘主義思想の体系的総合を試みたV. ヴァイゲル(一五三三—一八八)の思想が

これまで論じられることが少なかつたことの背景には、複雑な事情が存在する。死後、秘密出版に近い形で続々と世に出た著作とともに、ヴァイゲルの名に仮託された数多くのヴァイゲル偽書が出現した。また正統神学と教会の側は、これら真偽両者のヴァイゲル文書の背後に反教会的セクト運動の存在を指定し、これを Weigelianismus (ヴァイゲル主義) の名をもって実体視し、弾圧を加えた。ヴァイゲルをめぐる問題はこのように Weigel - Pseudo - Weigel - Weigelianismus という三つの相から考察されねばならない。ここでは、真作と偽作両者の『汝自身を知れ』の比較を通じてこれら三者の関連の一端を探る。

『汝自身を知れ』(*Gnōthi Seauton. Nosce teipsum. Erkenne dich selbst*, Newenstatt 1615、なおこの最初の刊本はすでに後世の挿入部分を多く含んでいる)はヴァイゲルの代表作の一つであり、上述のヴァイゲルの体系的意図を簡潔に示したものである。内容は二編に分れ、第一編では神—宇宙論及び人間論の体系が示され、第二編では宗教的実践論が説かれる。第一編を貫いているのは、伝統的な三分法説(神的世界・星界—天世界・特質界/靈・魂—星魂・肉体)を基としたヴァイゲルの体系枠組である。三世界の連関はヴァイゲルにおいても、述定不能な一者からの愛による自由な流出という神秘神学に伝統的なイデーに基づいて考えられている。ヴァイゲルにおいて特徴的なのは、下位の二世界も終極的には神の智 *Wahheit* の表現・愛肉として神的世界に包摂され有機的統一の内に存在意義を与えられている点である。同様の観点は人間論においても貫かれて

いる。すなわち人間は靈性のみでなく、他の二世界も自己の内に含み集約するがゆえに、宇宙において中心的位置を占め、その自己認識がそのまま神—宇宙認識になると言われるのである。

しかし続く第二編に目をやると、一見ルネサンス的肯定性を示すヴァイゲルの人間理解の根底には、*Classenheit* による自己意志の無化を通じての靈の再生という実践思想があり、三分法的体系もこの実践より広い文脈で形而上学的に基礎づけるために構想されたものに外ならない、との事実が明らかとなる。

第一編で称揚されていた自然認識も、神認識の一部として終極的には靈の再生を前提としているのであり、本書に言う「何ものかにならんと欲する者は、まず無とならねばならない」という定式が、ヴァイゲルの全思想を基礎づけているのである。

一方『汝自身を知れ』第二部 *Andor Teil Gnōthi Seauton...* (Newenstatt, 1616) は代表的ヴァイゲル偽書であるが、その副題(手稿ではメイン・タイトル) *Astrologia theologizata* (神学としての占星学) がすでに同書の自然哲学的関心を物語っている。作者は序文において真作たる第一部との連続性に腐心しつつ、この第二部を第一部を補完するものと特徴づける。すなわち後者においては人間が星—アストラル世界を脱することが要請されたが、そのための具体的指針を与えるのがこの *astrologia theologizata* であると言うのである。事実、各章では惑星及び人間の職業別に精細な自然哲学—占星学的記述が展開されており、ヴァイゲルにおいて中心的であった救済論は背景に退いている。また叙述におりこまれてくる苛烈な教会及び聖職者

批判も、ヴァイゲルにおけるとは異なる社会批判的色彩をおびている。W. Zellerはヴァイゲル偽書を扱った貴重な文献で、自然哲学的関心、教会批判、終末論的傾向をヴァイゲル偽書の一般特徴としてあげているが、前二者は本書からも検出しうるものである。

一七世紀ドイツの宗教状況においてヴァイゲルのイメージは肥大し、その名は一種の符牒となった。そうした事情の中で教会と官憲による反ヴァイゲル主義の動きが高まる。しかし様々な証拠からして、そこで措定されたような反教會的・民衆的運動が実在したかどうかは疑わしい。ここでトレルチのキルヒェ・ゼクテ・ミユステークの類型を援用して言うならば、ヴァイゲル自身がほぼ一義的にミユステークであった一方、ヴァイゲル偽書思想はその教会批判において何程かゼクテ性を持ちながら、やはり主調は強く自然哲学的色彩を帯びたミユステークであった。これに対し、ヴァイゲル主義なるものは神学的・社会的意味において一義的にゼクテ的なものとして措定されたと言える。こうしたヴァイゲル主義なる概念の形成にとりわけ影響を及ぼしたのが、上述したようなヴァイゲル偽書の諸特徴であったと思われる。

スピノザにおける創造の問題

辻 智之

スピノザ哲学の根本的性格は、「神即自然」の汎神論にある。しかも、一切は神の自由意志による創造ではなく、神の本性から必然的に生じてくるとされる。このような一元論からすれば、神と世界との関係はどの様になるのだろうか。あるいはまた、スピノザの神とはいかなる性格を持ち、何ゆえにその様な考え方がなされたのであろうか。今回の発表では、スピノザ哲学の根本問題としての、神と被造物との関係を、創造の問題を中心として、当時の哲学との相違点を明らかにしながら考えてゆきたい。

従来、スピノザについて、創造という点から考えられたことはあまりなかった。その理由は、スピノザ哲学の根本的構造からくるもので、世界とは神そのものであり、個々の事物は、唯一実体である神の変化したものであるかぎり、創造の問題は考えることはできないし、スピノザ哲学がめざしているところからすれば、重要だとは考えられなかったからである。ただ、スピノザ哲学を、当時の思想からみて独自のものとしている点は、神即自然の汎神論であり、「無からの創造」の否定であると言える、では、何ゆえにスピノザは、そういった考えを否定したのだろうか。『短論文』から、『エチカ』に到る過程にお

いてスピノザが創造をどう考えたかを見てみると、決して創造を否定しているわけではなく、従来の創造の考え方を否定していることがわかる。「創造されたものは、決して無からは生ぜず、必ず、実在するものから創造せねばならない。」あるいは「神は内在的原因であって、超越的原因ではない。何故なら神は一切を自己自身の内に生じ、自己の外には生じないからである。」こういった表現が意味するところは、超越的な神による無からの創造をスピノザが否定していることを表しているが、同時にスピノザは人格的な神、つまり何か人間と同じ意志や知性をもった神をも否定している。結局、このことから被造物と創造者をわける中世以来の二論的考え方を批判していることがわかる。ユダヤ・キリスト教思想に共通した超越的な神を否定し去ること、そして内在的原因のみを考えることは『短論文』のなかでも、最も初期に書かれたとされる「第一対話」のなかですでに表わされており、スピノザ哲学の出発点において最初から考えられていたのだが、このことの意味は、神の考え方において、人間的な要素をすべて取り去り、超越的な神をしりぞけ、有一無限なる神を考えることであり、無限なる神のなかにあって、個物は様態として神を表現するということ、裏返して言えば、神は内在における超越、あるいは、無をも内に含んだ存在としての神を考えることである。ここにおいて、スピノザがデカルトやマールブランシュの思想と根本的に対立し、スピノザ哲学の出発点として、同時代への哲学批判が明らかとなるのである。

ライプニッツにおける点 [Le point] の概念に
ついて

山下 豊

ライプニッツ形而上学を主導する問いは、いうまでもなく個体への問いであった。なぜならば、個体こそが現象世界の基盤をなす関係性の担い手であると考えられていたからである。現象世界を実在的に関係づけるもの、それが個体である。換言すれば、個体とは自らを現象として差異化すると同時に常にその現象をそれ自身のもとへと関係づけるという存在性をもつものなのである。だとすれば、このような存在の個性性を可能にする原理あるいは根拠とは何であるのか。すなわち、自ら個性化することによって世界の関係性を生み出すことのできる存在とはいったい何であるのか。

このような個性性の根拠と個性化の原理への問いに導かれて、ライプニッツは個体的実体の概念からモナド概念へと自らの思索を深めてゆくことになる。その途上において、ライプニッツは形而上学的点 (le point métaphysique) という概念を導き出している。このモナド概念の先駆となった点の概念は、世界ならびに個体形成の焦点としての働きを自らの内に担うものである。すなわち、世界を自己表現するという個体の働きの根源性を、ライプニッツは点として思惟しようとしたのである。

点とは、そこから世界のあらゆる関係性が表出され、それによって世界が表現的に形成されてくる源初的な視点にはかならない。それゆえ、形而上学的な点は、物質性の極限に想定される最小の形態にすぎない。物理学的な点とも、世界の関係性を厳密に表出するが実在そのものではなく実在の様相にすぎない。数学的な点とも、異なる存在性格をもつ。この点は、それ自身の内にそのつど世界の関係性を表現的に集約しかつ展開するという働きを含む。点は、世界をそのつど表現的に形成する視点であり、また世界をそのつど関係づける中心点なのである。では、こうした点の思惟は個体性の内に何を示唆するのであろうか。

ライプニッツは点を実在的であり、生けるものである (*point réel et animé*) とみなしている。世界を関係づけるもののみが現象世界の実在性を根拠づけることができる。しかも、こうした関係づけの働きを自発的に生みだすことのできるものはまさしく生なのである。さらに、ライプニッツは点の内に生とその表象という働き (*vie et perception*) をみいだす。現象世界の存在論的な基盤は、世界をある視点にもとづいてそのつど遠近法的に構成する表象という働きによって支えられているのである。すなわち、世界の遠近法的な構成は、存在の自ら個性化する表象という働きなくしてはありえない。その働きをライプニッツは生そのものの内にものである。世界の内なる点の内奥にその世界が集約され、そこから世界が展開されてくる。こうした世界と自己を一体化する動向、それが生の本来的な働きなのである。すなわち、形而上学的な点は、そこから生

の根源的な働きが現成し、そこへと世界を関係づけるようにして世界の内実を構成する個体的生の中心、視点にはかならない。こうした視点によって生と世界との生き生きとした一体性が可能になる。

では、点において生が語られる意義とはどのようなものであるのか。点は、世界を自己表現的に形成しようとする生の衝動を予め世界全体の関係性の内部へと定位させる。世界を離れて生の働きはありえない。世界の関係性の実在化を担う点は、生における世界と自己の真なる一体性を根拠づけるために世界の内にも置かれているのである。

ライプニッツの点が語るもの、それはそのつど世界の中心として働き、あらゆる生成と活動を生みだす源初的な生の存在性にはかならない。換言すれば、ライプニッツは、働きとしては実在的でありながらも、それ自身は非形象的なものに留まり続ける形而上学的な点によって生それ自体の存在性と世界性を語るろうとしたのである。

シェリングに於ける「非人格的なるもの」について

——「無底」と「靈魂」——

森 哲 郎

一八一〇年のシュトットガルト私講義には、自由論の「実在

と「根底」の区別に対応する「存在者と存在」(Seyendes und Seyn)、「存在の主体」と「主体の述語」や「存在者と非存在者」(Seyendes u. Nichtseyendes)の区別に関する論究、そして、講義の第三部には「人間及び人間の自由の概念」の論述に続いて、「人間の精神の三つの潜勢としての、情動(Gemüth)精神(Geist)・靈魂(Seele)の区別(Unterscheidung)」(W. S. 456—477)が統一的に語られており、特に「精神」(人格性意識性)に対する「靈魂」の圧倒的優位が、靈魂の『非人格性』(Un-persönlichkeit)に於て語られている。この『un-persönlich』の《un》は、かの「無底」(Un-grund)の《Un》との呼応連関を云々は『Unモチーン』として少しく考えてみたい。

人間の精神は、最深の実在性から、神へ連なる靈魂の高みへと、次の如き「区別」と分節を有する。(1)情動(Gemüth)は、(i)「憧憬」(Sehnsucht)内的重力とつひの「憂鬱」(Sch-wermut)・生命の「憂愁」(Melancholie) (ii)「欲狂」・欲望・欲情(Sucht, Begierde, Lust)「存在への飢餓」(Hunger nach Seyn) (iii)「感情」(Gefüh)に分節される。(2)「精神」は、(i)「我意」(Eigenwille) (ii)特に限定されぬ「意志」(2)のみならず(1)から(3)までの全体の中心としての「無差別点」に於ける「自由」(iii)「悟性」の三つに分節される。「最も情動的な腐敗」(Corruption)としての「悪の秘義」(Mysterien)や「人間の精神の最深の本質は狂気(Wahnsinn)である」——もし靈魂との連関が喪失されるなら——という大

胆な思想も語られる。(3)「靈魂」は「人間の内なる天空」(Himmel)として、もはやその内に分節される階梯をもたず、云わば、『自己なきもの』として、(1)や(2)への各潜勢への連関が「芸術」「道徳」「哲学」の成立として論じられる。精神は病んでも、靈魂は、人間の内にあって絶対に病いなきもの、絶対に汚れなき処として、「非人格的なもの」(das Un-persönliche: 脱人格性)——それ故に《ganz unpersönlich》に行なせよ》が最高の原理とされるが——であり、「知る」ことになら「知」(Wissenshaft)そのもの、「善」(gut)でなく「善自体」(die Güte selbst)と等置され、畢竟、「靈魂の本質は愛である」(W. 473)と云われる。靈魂は、云わば『無心の心』(かかる言い方が許されるならば)として天地一杯にひろがりすべてをすべてに結合する「創造の絆」(Band)であり、情動と精神を脱底的に包摂するものと思われる。自由論以後、姿を消したかの如き「無底」の具体化が、「靈魂」の脱自的「非人格性」に窺える。

一昨年の発表では、「無底」の注目すべき脱自的「Grund」克服モチーンを「宗教の地」の問題として考察した。その際、「一切の根底以前」の無底の「無差別」と「端的な肯定」(愛)との特異な連関は、「無述語性」(Prädikatslosigkeit)の解釈によつて解明された。即ち、実存と根底との区別のみならず、根底と無底との区別が、『図と地の非二元的差異』によつて、より深く理解される。実存(A)と根底(B)は、図(A)とその背景(Hintergrund: 背後の根底B)に対応するが、無底と

としての《地》は、AでもBでもなく(かの Weder/noch)‘総和でもなく、AとBを超えながら、各々に於ける全体である。地なしに図はない。地なしの図自体の存在は《grundlos》(Bなし)である。[《Wollen ist Ursein》の《Ursein》の「述語」としての「無根底性」(grundlosigkeit)に關するハイデッガーの解釈参照。M. Heidegger: Schellings Abhandlung S. 108] 図は既に《地—図》である。《図》=《地—図》+《地》。では、図なしの地は有るか。《地》自体は、言詮不及。述語なし。だが、まさしく、この「無述語性」の只中に不思議な転換がある。地は無に關して自由なのである。地は、図にのることはできない。地は自己なきものとして、徹頭徹尾、図のためにのみ存在する。図を図として自立させながら、自己自身を隠すことが、地の本質なのである。この地の構造は、驚く程、既述した私講義に於ける「靈魂」(Seele)の記述(Ⅲ 468—474)に相応する。

「存在」(根底)の克服としての「存在者」(実存)の尊厳性は、その根を靈魂の無底性に有する。人格性はかかる靈魂の《非人格性》からの再考を要すると思われる。

懺悔、放下、超感覺的生

岡村康夫

シェリング哲学にヘーメの「無底」(Ungrund)の思想を導入

する一つの切っ掛けとなったのは、一八〇九年の『自由論』に於ける「自由の体系」の構想である。即ちそもそも自由の主張と体系構想とは根本的に矛盾する問題である。その矛盾する問題を統括する視点を与えるものとしてシェリングが見出したのが、ヘーメの無底の思想である。

さてシェリングは、その「自由の体系」の基礎付けの過程に於て、「實在論と観念論との交互透入」ということを主張する。そして更にそれを可能にするものとして、一切がそこから発生する究極的源泉にまで遡って、対極的原理の交互透入を主張する。しかし最終的にその交互透入を真に可能にするのは無底の思想である。

今回は、シェリング哲学に於ては見失われていった無底の思想を、一六二四のヘーメの三つの論文『真の懺悔に就いて』、『真の放下に就いて』、『超感覺的生に就いて』を手掛りに考究してみたい。というのはヘーメの論文の中でも特にこれらの論文は、無底的パースペクティヴを開く鍵となる問題が論じられているからである。

一、『真の懺悔に就いて』の論文に於ては、懺悔という神への根本的な魂の向け変えが主題になっている。その懺悔を拙論では、「観察」から「飢えと渇き」へと到る過程に於て整理してみた。そこで拙論の主題即ち無底的パースペクティヴの開けにとつて最も大切なことは、魂の向け変えそのものが単なる「我性」の枠内で生起する出来事ではないということである。ヘーメは、「観察」によって生じる魂の渇きに重ね合わせて、

十字架上のイエスの渴きということを主張する。それは無底的のペースペクティヴの開けが徹底した「我性」からの解放であることを意味する。

二、『真の放下に就いて』の論文に於ては、我性的有り方からの解放が主題となつてゐる。我性的有り方の由来に就いてのペーメの主張は、彼の初期の作品以来一貫してゐるように思われる。拙論に於ては、特にその我性的有り方から解放された生をペーメがどのように表現しているかに注目した。「神の道具」「従順」「神の奴隷」等様々な表現をしているが、我性の死を通して現れる新たな生の有り方に、拙論のテーマに繋がるものを見い出せると思う。つまりペーメは、「放下された意志」の内生きる者は、善悪の闘争の世界から解放された「神的支配」の内生きる者であると考へるが、そのような生の有り方こそ無底的の生の有り方であると思う。

三、『超感覺的生に就いて』の論文に於ては、超感覺的生が感覺的生との突き合わせに於て表現されている。沈黙によつて生じる新たなレベルからの聞くことや見ることに一切を放下することによつて、我々を真に自由にする「超感覺的根底」に到ること。無或いは無底としての立場に立つことによつて、「我性的意志」から解放された新たな生を生きうることに、或いは魂の内なる天国と地獄の思想等。何れも拙論のテーマである無底的のペースペクティヴの開けに繋がるものであると言へると思ふ。

ペーメの勝れて神祕主義的思想に満ちた三つの論文を手掛り

に、シェリング哲学に於ては見失われていた無底の思想に就いて考察してみた。このペーメの思索の内に直ちにシェリングの問題意識に繋がるものを見出すことはできない。しかしペーメの思索の内にある無底的のペースペクティヴの開けには、シェリングの主張する「实在論と観念論との交互透入」を可能にするものがあると思ふ。

後期シェリングにおける神の認識の問題再考

諸岡道比古

本論はシェリングが『啓示の哲学』において、どの様に神を把握しようとしたかについて検討するものである。

シェリングは彼自身の哲学を含め従来の哲学は消極的哲学ではないと言う。従来の哲学は「存在者が何であるか(quo sit)を問題にし、事物の本質に係わつてきた。この「何か」を問うものは理性であるが、理性は「存在者がある」ということ(qua sit)を説明することはできない。あることを証明するものは経験であるとシェリングは言う。理性はその生得的内容から、あらゆる現実的存在の概念を持つ。しかし理性は偶然的存在者の概念を持ちうるが、真の存在者の概念を持ちえない。というのは生得的内容から偶然的存在者を閉めだすことにより、真の存在者の概念を持つからである。それ故、存在者そのものの概念は、非存在者でないものという消極的な形をとる。この存在

者そのものを問題にするのは消極的哲学に対する積極的哲学であるとシェリングは言う。積極的哲学は認識の源泉を理性でなく、経験に持つ経験論である。この経験論は直接的経験の中に神を求めたり、経験的事実から推論によって神に到達するたぐいのものではない。積極的哲学は経験論といっても経験から出発するものではなく、「端的に超越的な存在 (das schlechthin-dings transzendente Seyn)」を出発点とする。この点で経験論ではない。しかしシェリングはこの哲学を経験論であると言う。それは次の理由による。この哲学のプリウスは思惟も経験も超えた証明されえないものである。けれどもプリウスはその意志により経験の中へ現れでていく。この意欲の帰結としての現れは経験の事実である。この事実がプリウスが存在すること即ち神が存在することを証明するとシェリングは述べる。言うなれば積極的哲学は帰結である経験を通して神を証明する。この限りで積極的哲学がアプリアリなものを経験論と言われるのである。

この様な見方をするシェリングはどの様な手順で神を証明するのであろうか。彼は先ず諸事情より世の中に知恵あることを前提し、知恵をもって定立された存在を要求する。この存在を理解するために、シェリングは「存在の前に存在するもの」に注目する。この存在するものは現実的存在と比較すると無であるが、人間には現実的存在との関係において規定する以外、これを理解する手立てはない。この関係において「存在の前に存在するもの」は「存在するだろうもの」である。「存在するだ

らうもの」と存在とし直接的関係は「直接的に存在しうるもの」が存在することである。これは存在するために自己以外の何も前提しないものである。「存在しうるもの」はその性質上存在へ移行しない様にするとはできない。「存在しうるもの」をしうるものとして捉えるために、存在との間接的關係より「純粋に存在するもの」と規定することになる。つまり同一のものを二重に規定することになる。それ故、「存在しうるもの」が別の面からは「純粋に存在するもの」である。この「である」をシェリングは解釈し、「存在しうるもの」を「純粋に存在するもの」の主体、として後者を前者の客体とする。しかしこの規定はそれ自らのために存在しないことを示す。そこで存在すべきもの、即ち「存在している存在しうるもの」を第三のものとして得ることになる。ここにおいて「存在するだろうもの」が三重の規定により、始り・中間・終極を与えられ「絶対的なもの」として獲得される。これらの規定は内的にかみ合い、それ自身が全体であるが故に、規定されたものは精神しか考えられないとシェリングは言う。精神においては上述の規定は内在の規定と考えられることになる。またプリウスと考えられたものがポストリウスになる。そして今までの理解のための手立てが捨てられ、精神が出発点となる。このプリウスから再び今までの過程が精神の帰結として説明される。換言すればポストリウスとしての存在の原理によって、精神が証明されることになる。これからシェリングはさらに精神を先の三つの規定に対応させ展開し、創造の問題とのからみにおいて、絶対的精神こそ

神であると説明することになる。

カントに於ける超越論的哲学と形而上学

仲原 孝

「超越論的」という概念はカントに於ては「アプリアリオリな総合的認識を可能にしている制約に関わる」という意味で理解されている。その限り、「超越論的哲学」とは、単に認識の構造を解明することをその課題とするに過ぎない所謂「認識論的」な哲学をしか意味しない様に見えるかも知れない。

併しここで注意しなければならないのは、カントが「アプリアリオリな総合的認識」ということで意味しているのが根本的には形而上学的認識以外の何ものではない、という事である。確かにカントは「アプリアリオリな総合的認識」として遂行される学に、形而上学以外に純粹数学と純粹自然科学とを教え上げているが、併しこれらの学もカントに於ては飽く迄形而上学的性格をもったものとして理解されているのである。とすれば「アプリアリオリな総合的認識は如何にして可能であるか」と問うことを課題とする超越論的哲学とは、形而上学を可能にしている根柢を明かにし、そのことを通じて更には形而上学的対象の根源を明かにすることを意図するものであると言うことができるのである。

では一体何故認識の構造の解明が形而上学的対象の根源を明

かにすることを意味し得るのかと言うと、その様なことを可能ならしめているのがまさしく形而上学の本質を「アプリアリオリな総合的認識」として規定することができるというカントの洞察に他ならない。抑々「アプリアリオリ」な認識とは（一般に單純に「普遍的・必然的」な認識という意味に理解されることが多いが）その最も根源的な意味に於ては、主観それ自身が対象を規定する認識を意味している。つまりそれは主観が自己自身を対象に於て見出すことであり、一言で言えば主観の「自覚の対象化」として遂行される認識に他ならない。従って、形而上学をアプリアリオリな認識として規定することは、形而上学がその根源的な本質に於ては自覚の対象化の学である、という洞察を意味していることになるのである。だからこそ、形而上学的対象の根源が認識主観それ自身の自覚の内求められるということが可能となるのである。

併し乍ら、形而上学はアプリアリオリであると同時に「総合的」な認識でなければならない。では総合的認識とは一体何であるか。抑々分析的認識の他に総合的認識が存在すると主張することは、ライブニッツの「一切の真なる判断に於て述語概念は主語概念に内在する」という判断論に対する批判を意味している。ライブニッツ自身既に認めている通り、主語概念の分析だけによって現実存在する対象に就ての認識を形成することができるのは独り無限者としての神のみであって、有限者である人間は飽く迄対象の経験を認識根柢として主語概念に述語概念を結びつけることで初めて現実に存在する対象に就ての認識を

形成し得るのである。つまり、総合的認識の存在を主張するところは、認識の問題を飽く迄自己自身がそれであるところの有限なる認識主観の立場を離れないで考えろという、有限性の自覚の立場の表明を意味しているに他ならないのである。この様な有限者の立場に立つ限り、形而上学が現実存在する対象に就ての認識であらんとするならばそれは対象の経験を認識根拠として初めて成立つ「総合的認識」であらねばならないのである。

形而上学は自覚の対象化であると言われたが、その自覚がこのような有限性の自覚であらねばならない限りに於て、形而上学には、感性的経験を必要とし経験認識の可能性の制約としての意味をもつ「経験の形而上学」として以外には成立し得ないという制限が設けられることになる。そしてこの制限故に、神や不死なる魂といった超感性的対象の学としての形而上学の可能性は否定されざるを得なくなる。このことは、カント以前の形而上学の形態から見る限り形而上学の単なる否定に等しい様に映るかも知れない。併し吾々は寧ろ超越論的哲学のこの様な帰結を積極的に捉えて、従来超感性的対象と解釈されて来たものが本来的には有限なる自覚の対象化に他ならないということ暴露した点にカントの哲学の今日的な意義を認めるべきであろう。併しその場合、元来有限な自覚が何故超感性的な（無限な）対象として対象化されねばならなかったのが、次なる問題として、改めてもう少し別の視点から、問題とされねばならないことになろう。

I・カント『宗教論』における自由論

保宮 篤彦

『道徳形而上学の基礎づけ』（以下『基礎づけ』と略す）と『実践理性批判』とにおいてカントが確立した実践理性の「自律」としての自由概念はただちに同時代人たちの批判にさらされることになった。カントはこれらの批判に直接答えることはなかった。しかし彼が後に出版する『単なる理性の限界における宗教』（以下『宗教論』と略す）や『道徳形而上学』における自由論には、『基礎づけ』や『実践理性批判』におけるそれと齟齬をきたす点がある。そこで、本発表は、『宗教論』における自由論が同時代人たちによる上述の批判との関係でどのように理解されるかという点に問題をしばって考察を進め、さらに『宗教論』の自由論がかかえる問題点を指摘するよう努める。

カントの実践理性の自律としての自由概念の問題点を最初に指摘したのは、J・A・H・ウィルリヒやC・C・E・シュミットといった学者である。彼らは、自由を理性の自律であると理解するならば、理性の原因性の法則である道徳法則に従う行為だけが自由な行為であり、反法則的行為は、意志の他律の結果であり、自由な行為ではないということになると理解する。したがって理性の自律的活動は常に道徳的行為を結果するはず

であるが、それにもかかわらず、現実には反法則的行為が存在するゆえ、その時には理性が働いていなかったと、それゆえ、理性の活動を妨害するものが存在すると考えられざるをえない。しかしながら、活動するか活動しないかを何ものかによって決定されているような理性にはもはや真の意味での自由を帰すことができない。それゆえ、ウールリヒやシュミットは、カントの理性の自律としての自由が自己矛盾を含んでおり、結局自由の否定に至らざるをえないと批判するのである。

自由を実践理性の自律や自己活動性と同一視する場合にはウールリヒやシュミットが導き出した結論が不可避的であると、C・L・ラインホルトもまた認める。そこでラインホルトはこのような結論を回避するには、意志の自由を実践理性の自己活動性からまったく区別された能力であると、また、「非利己的衝動」である実践理性の法則による要求と「利己的衝動」である感性的な自然衝動との間に立つて選択する能力であると理解する必要があると考えた。ラインホルトのこのような自由論は明快であり、ウールリヒやシュミットが提起した問題点を予め回避している。しかしながら、この自由論は従来のカントの自由論が志してきたことをほとんど考慮に入れていない。ラインホルトの自由論では実践理性の要求は、自然衝動とならぶ一つの衝動にすぎないのであるから、道徳法則が意志を無条件的に拘束するしうることを基礎づけることができない。これに対して、カントは理性の自律の概念によってこれを基礎づけてやうとしてきたのである。

それでは、この問題に関してカントが『宗教論』において企てる解決はいかなるものであろうか。まずカントは、悪の根拠は自然衝動のうちにはありえないと述べることによって、ウールリヒやシュミットの自由理解を明確に退ける。しかしながら、この自然衝動が「選択意志」を規定しようということとは否定しない。ただ、「選択意志」の自由は、自己の格率のうちに取り入れた動機以外のいかなる動機によっても規定されないという独特の性質を有するものであるから、この「選択意志」が「絶対的自発性」をもって、つまりまったく自由に、自然衝動に身を委ねるということによつてはじめて、自然衝動による選択意志の規定が生じるのであり、このように理解してはじめて、非道徳的行為の根拠と絶対的自発性つまり自律の自由とが両立しうるのだとカントは言うのである。

このカントの解決の仕方は、ウールリヒやシュミットの自由理解を退け、悪しき行為の根拠と自由とを両立させることには確かに成功しているが、それは、ラインホルトの自由論がそれに成功しているのと同じ理由に基づいている。つまり、カントがここで言う「選択意志」の原因性の法則が、格率であつて道徳法則でないがゆえに、その絶対的自発性は反法則的行為と両立しうるのである。しかし、ラインホルトと同様「選択意志」を「実践理性」からまったく独立した能力と理解するならば、カントもまた、理性の自律としての自由概念を中心とする道徳の基礎づけに関する自分の理論を維持することができない。カントはこのような問題について『宗教論』では言及していない

が、「選択意志」の自由が実践理性の自己活動性と道德法則とに依存していることを暗示することによって、ラインホルトが陥る危険を避けようとしているように思われる。しかし、『宗教論』以降カントが実際にこの方向で自分の議論を展開して行ったのかどうかは今後の研究課題とする。

『宗教論』に見られるF・H・ヤコービの思想

長江 弘 晃

シュライエルマッハーの『宗教論』に、主にスピノザ、プラトン等の思想的概念の援用があるとの従来の指摘がある。それは『宗教論』以前の、シュライエルマッハーの当該草稿との比較において納得し得るところである。従って各種草稿との比較検討により、『宗教論』中の思想的影響を検索する作業は、基礎研究として十分に意義を有するものと考ええる。この観点より今回は、ヤコービに関するシュライエルマッハーの研究草稿と『宗教論』との比較考察を試みてみる。

シュライエルマッハーがヤコービの作品に出会ったのは、ハレ大学在学中の一七八七年であった(Br. Bd. I. 六六頁)。その後、時代思潮への彷徨を経てスピノザへの関心を深くし、ヤコービによってスピノザ研究に着手することを通し、一時期ヤコービ研究に従事した。所謂、E・クヴァップの述べた「スピノザ研究の第二次的結晶」(CLS. 二一九頁)がこの研究を指

す。具体的には、G・メッケンシュトゥック等による推定年代一七九三もしくは一七九四年のヤコービ固有の哲学に関する草稿である(KGA. 序の八二頁。原題名は Ueber dasjenige in Jakobis Briefen und Realismus was den Spinoza nicht betrifft, und besonders ueber seine eigene Philosophie)。この内容は第一に「スピノザ学説に関する書簡」(一七八九年)、第二に「観念論と実在論」(一七八六年)の序論よりの必要箇所を抜粋とその注釈とで構成されている。

草稿に抜粋されたヤコービの命題がいかに『宗教論』中に関連を有したのかという課題追求は実は大変難しい。『宗教論』にはヤコービ思想の継承部分は多く語れない(CLS. 二六八頁)との現状にあって、敢えて類似箇所を結論的に列挙すれば以下の如くである。

- ① Geschichteの重視 ② lebendige人間性の表示
③ Grundtriebの主張 ④ Urkraft der Naturの強調

先ずヤコービは、各々の時代が eigene Wahrheit を有し、歴史こそ Lebendige Philosophie があり、その対象こそ Neigungenや Leidenschaften であると述べ(KGA. 五八五頁)、歴史の特性をその固有性にありと捉えた。この命題に対応する『宗教論』の箇所はその第五講にある。即ち、宗教が eigene Geschichte を有し、宗教人やキリスト教が極めて historisch であり(Reden. 一五二、一五七頁)、キリスト教が高次の力となるのは、宗教と歴史との間に宇宙を直観するところにある(Reden. 一六三頁)との主張においてヤコービの固有性を意

味する歴史の概念が援用されているように思う。

次にヤコービは、人間存在の自然的衝動を Willen とし、それが他と主体的に關係する、即ち Uebereinstimmung と Zusammenhang の把握力により人が人格の段階に高まるものと考えた (KGA、五八九頁)。シュライエルマッハーは一切は特有に組成され複雑に絡み合わされ且つ erhöhtes Leben でなくてはならぬ (Reden、五八頁) とし、人の blinder Instinkt や Passive を排斥 (同上) しているが、この部分にヤコービの主体的活動的な人間性の概念の援用が見出せる。続いてヤコービは人の衝動に関して sinnliche Trieb 即ち Begierde と intellektuelle Trieb 即ち Vermögen reiner Liebe とを基本的衝動としているが (KGA、五九四頁)、シュライエルマッハーも同じく、前者を Genuß へ向つての自己へ引寄せ、Bestreben 後者を理性と自由へ向う Sehnsucht と捉えている (Reden、四頁)。この点に両者の近似的表現を十分指摘し得るであろう。最後に、ヤコービの述べた本性の根本力をめぐつての比較をする。ヤコービは本性の活動力を Begierde と Abscheu と考え、両作用が現存在を規定する (KGA、五八八、五八九頁) と述べている。この一对の感情的概念を転用し、シュライエルマッハーは Aneignes と Abstoßen (Reden、三頁)、又は Neigung と Widerstreben が万物を規定する (Reden、四八頁) と主張しているように思う。

以上の類似点の指摘より、ヤコービ思想の援用が第一に歴史の固有性、第二に総じて人間本性の把握の仕方の中に散見し得

るといえよう。換言すれば、如上の指摘箇所から、若干とはいへ『宗教論』には、ヤコービ思想の影響が見出せるのである。

ヘーゲルのヤコービ批判の意味

中島 秀憲

ヘーゲルの哲学論文『信仰と知』(一八〇二年)におけるヤコービ批判の意味を考察する。

一八〇二年という年は、ヘーゲルが神学から哲学へ方向転換して一、二年目の頃である。ヘーゲルが神学論に挫折した原因は、彼がイエスの宗教の一性の内に、生命の多様性や反省を合一する力を見出し得なかつた、という点にある。この生命の多様性や反省は、現代(ヘーゲルの)に通じる事柄である。

『信仰と知』における現代とは、有限が絶対化して無限を放逐してしまい、そこから有限と無限、感性と超感性との絶対的対立という根本性格が生じている時代である。現代精神は、その絶対的対立を自覚せずに、幸福論において、経験的な主観と卑俗な現実との和解を得、安心している。放逐された無限は、説明できないもの、認識できない神として、有限に対立している。ヘーゲルは、この対立の体系的、哲学的表現がカント、ヤコービ、フィヒテの各哲学であると考える。カントは客観性(概念、法則)、ヤコービは主観性(憧憬、苦悩)、フィヒテは

主観・客観性（客観性や根本命題、憧憬や主観的同一性）の各側面である。

しかし、ヘーゲルは、ヤコービ哲学の内に、現代精神の単なる主観性の側面に収まらない何か危険なものを認める。

ヤコービは、拡がり、原因と結果、継起の根源を、互いに開かれた存在が互いの共同の内にあり、空間において互いに抵抗し、作用、反作用するという事態に把える。多様性の結合については、彼は経験的意識を神的啓示とみなし、「絶対的なものに関する我々の意識は、我々の感覚的経験的意識を介してのみ可能なのであって、我々はこれを端的に信仰しなければならぬ」と主張する。これは、ヤコービの信仰の一つの側面、有限や多様性に対する絶対的信仰である。

ヤコービの信仰には、他の一つの側面、有限を否定し永遠へ向かうという側面（憧憬や苦悩という形で）がある。ヘーゲルは、この信仰を哲学的信仰と呼び、理性以前の素朴な信仰と区別する。後者においては、全ての主観性は宗教的行の中で否定し尽くされ、しかも、この否定の意識までもが否定される。哲学的信仰においては、理性は反省や有限性を否定し超越しているが、それは、理性が反省や有限性に対抗することによってであり、理性は常に反省や有限性に触発されている。かくて、「主観性の廃棄」の意識という主観性が温存され、主観性に囚われていない自らの純粹性を誇る意識が高まっている。

ヘーゲルは神学論とは異なり、この哲学論文においては、プロテスタンティズムが現代性の源であると考える。彼は、「世

界精神の偉大な形式は北方の原理であり、宗教的に見られるとプロテスタンティズムの原理、つまり主観性である。この主観性の内では、美と真理とは、感情と心情とにおいて、愛と悟性において表現されている」と述べる。悟性こそが、反定立する能力、多様性を産み出す能力である。

一見すると、ヤコービの内、ヘーゲルの神学論における「イエスの宗教」の限界（多様性、有限性との対立）が突破され、多様性と一性（憧憬、苦悩）とが和解を得ている。しかし、ヘーゲルはここに現代精神の危機を把える。一方ではヤコービの有限性や多様性の絶対的肯定は、この精神の統一なき多様性や分裂を促進させる。他方、その憧憬に満ちた、主観性を否定する苦悩は、現代精神に「美しい魂」的な否定の想いを与え、精神が自らの真の姿を自覚することを妨げ、却ってその分裂の支えとなる。ヘーゲルが洞察するところ、その行く末は、無数の精神的アトムが相互に連関もなく単なる集合として並存することであり、これは人間精神の死である。

ヘーゲルは、カント、ヤコービ、フイヒテ哲学について、そこにおいて、教養は自らの像を知として組み立てたのであり、現代精神は自らを眺めること、自己認識することができると考える。しかし、この自己認識のためには、ヤコービ的な有限と無限との混淆が排除されねばならないのである。

ヘーゲルは、現象の場における多様性と一性との和解を探るのではない。彼は、現象の多様性を産み出している源の一性、根源的生命、或いは真の「イエスの宗教」を探ろうとする。現

象たる多様性、有限性は否定されねばならない。

ヘーゲルは、カント、フイヒテの有限を否定し尽くす精神の運動の基底に、彼ら自身その真理を把握していない、有限と無限との一なる力（産出的構想力）を認め、これを手がかりに、自らの哲学を築いて行こうとするのである。

ヘーゲル『精神現象学』における

「欲望」について

八田 隆 司

本発表では「欲望」の概念を検討することによって自己意識の構造を明らかにする。ヘーゲルによると、欲望は対象を食い尽くすことによって自分の欲求を満たす。対象否定によって「自分が自分である」ことの自己同一を確信する。だがそのとき否定されるべき対象は、対象の自立性を現すことになる。なぜなら対象を否定するためには、対象は自己意識から自立した存在でなければならぬからである。対象が意識から自立していなければ、自己意識は対象を否定することはない。したがって欲望が自分の同一を確信し、対象を否定するとき、逆に対象の自立性が示される。なぜそうなのか。欲望が対象を否定するとき、欲望は対象の姿、形を、つまり対象意識によって捉えられた対象を否定しているのであり、対象それ自体を否定しているのではない。なぜなら欲望が否定する対象は、対象意識が措

定した対象の現象であり、対象の表層だからである。換言すれば欲望が対象に否定的に関わる時、自己意識の側では対象否定によって自己の満足を獲得するが、対象の側では意識に否定された対象つまり対象の現象は、対象の真実ではないという形で、対象の真実が現れる。そのため対象は自立することになる。

こうした自己意識の側の論理構造と対象の側の論理構造は、実は同じである。というのも自己意識は対象意識の捉えた対象を否定することで欲望を満足させ、自己の同一を確信するが、対象の側も対象の現象を否定することで、対象の真実である自立性を主張するからである。自己意識は自らの契機である対象意識を否定して自己同一を示すのに対し、対象は対象の現象を否定して対象の自立性を現す。したがって両者は同じ論理構造である以上、対象に自己意識が現れることになる。そのために対象は自己意識に対し自己意識として登場することになる。欲望は、対象意識のたてた対象を否定することで、自己同一を得、満足するが、そのときこの述語の「自分」は対象化された自我である。自己意識が「自分は自分である」を自分の側で確信しているとき、両者の自我は自己意識の内にとどまっているが、この確信を対象否定によって確認する欲望の行為は、自分が自分の外に出て、対象の側の自我と自己意識の側の自我との同一性を示す行為である。自己意識が欲望を満たし、自己の同一性を確認するためには、自己意識は自分を対象化し、対象化された自己意識と向かい合わせねばならない。そのため自己意識

が自分の満足を得たとき、他の自己意識が登場することになる。だがしかしこの二つの自己意識は別々の自己意識と考えることはできない。自己意識が欲望として対象を否定するとき、対象は自己意識として現れた。それは、自己意識も対象も同じ行為によって自己同一もしくは自立性を主張したからである。なぜ自己意識も対象も同じ行為をするのか。自己意識が他者を否定し、他者は自分であると主張することは、否定という働きを介して他者に関係し、否定という関係を通して他者に自分を指定することである。その際自己意識が否定する対象は、対象意識が指定した対象であった。自己意識が対象を否定すると、自己意識が対象意識を否定することである。だが対象意識を否定するといってもそれを根絶するのではなく、契機として保存することで、対象意識の本質が実は自己意識であることを示す。したがって欲望が否定する対象は、対象意識の指定したものである以上、対象否定の働きは対象意識を否定すると同時に、否定する主体である自己意識を対象に指定することになる。対象の自立性が現れるのは、自己意識による対象意識の否定が対象に指定されているためである。すなわち自己意識が自分の統一を確認するために、否定的関係を通して対象に関わる自己意識の行為そのものが対象化されている。これによって自己意識は対象を介して自己意識と対象することになる。

宗教哲学的ヘーゲル試論

氷見 潔

宗教学乃至宗教哲学の立場は、ヘーゲル研究から果してどのような成果をひき出すことができるのであろうか。この問題意識のもとに目下研究を進めている。今はまだ大雑把な見通しを述べ得るにすぎない段階であるが、ともかく宗教学研究のための一試案を示すという意味で、ここに報告してみたい。

思想的連関の中でヘーゲルの宗教哲学思想を捉えようとするとき、カントとの関係の究明が最も重要になってくる。カントは、神学の与える神認識に依存することなしに専ら理性の自律との関連に於てのみ宗教を考察するという態度をとった。この画期的試みの成果を、ヘーゲルは継承している。しかも彼は、理性の能力を最大限に主張することに於て、カントを超えている。すなわち彼は、カントのように実践理性の要請としてのみ神の存在を認めるというのではなく、理性に絶対者認識の能力があるという確信の上に立って、自らの哲学体系を通してこのことを立証しようとした。そこに成り立ったのが、彼の思弁哲学である。だからそこでは、いわば、カントに始まる理性の主体的探究の立場としての宗教哲学が、従来神学の仕事であった絶対者認識をも、自らの内にとり込んでしまうのである。そこでいわれる絶対者認識とは、旧来の神学的なそれとは異り、

思考し探究する理性が、自らの主体性の根底に、自らと根本的に同一なる者として絶対者を把握するという形のものである。そこから、ヘーゲル哲学は、神の本質を人間本質に帰着させるという根本的傾向をもつものと解釈され、こうした解釈がやがてフォイエルバッハの無神論・宗教批判の立場へとつながってゆくことになる。

次に、ヘーゲル哲学自体の発展の中で、彼の宗教哲学思想を辿ってみるとすれば、一応三つの時期に大きく区分して考えてみる事ができる。代表的作品によってそれらを示すならば、(1)ノール編の所謂『青年期神学的論集』、(2)『精神現象学』、(3)ベルリン大での講義『宗教哲学』である。研究にあたっては、各時期の特徴を整理するとともに、前後の論理的連関を究明し、三時期を通ずる発展の内面的必然性を見出すということが、必要になってくるであろう。

青年期に於てヘーゲルは、イエスの生涯及び教説についての考察を重ねた。その動機を考えてみると、彼は制度化した教会的キリスト教の有り様(実定性)に反発し、キリスト教をして主体的参与に相応しい宗教たらしめる道を求めて、イエスの宗教に遡源し、その主体的会得を図ったのである。その考察の際に手がかりとなったのは、初めのうちはカント哲学であり、後にはこれをも超える「生命」と「愛」との原理であった。また実定性の由来を問うて、キリスト教に対する宗教史的考察がなされたという点も、評価に値する。

分裂を止揚する運動としての「愛」は、やがて「精神」へと

変容してゆく。『精神現象学』では、宗教は一般に「精神の自己意識」と性格づけられ、イエスの実存は、絶対精神の自己啓示という意義を担うものとして描かれる。そしてこれに対する人々の意識の関わり方から、教団の成立が説明され、その保持する知は、絶対知と内容上の同等、形式上の相違(表象と概念)という関係にあることが明らかにされる。また絶対精神の自己啓示に至る過程が、一般宗教史的に叙述される。

『宗教哲学講義』では、基本的には『精神現象学』に於て確立された啓示宗教と哲学との内容上の同一という見方に立って、宗教が論じられる。特に啓示宗教の知の内容としての三位一体論的世界観についての整った説明が見られる。また「規定宗教」という標題のもとに一般宗教史的考察が非常に強化され、歴史上の諸宗教に、啓示宗教への準備段階としての意味が与えられている。ここにヘーゲルは、宗教哲学的観点と宗教史的観点との一つの総合統一を達成しているといえよう。

『中・後期シェーラーにおける 神と人間について』

浅野博之

神—人間—世界という概念は特に後期シェーラーにおいて露呈した三極構造をなせる概念であり、その変様にシェーラーの宗教論の変動は根ざしている。今回は、特に、現象学開花期の

中期から後期にかけてのシェーラーにおける神と人間の問題を特に論じてみたい。

まず、本発表の論点は次の二点である。その第一は人間から神へのアプローチの方法であり、第二は、両者を成り立たせている根拠である。そして、中・後期のシェーラーにおいて、この二点に一貫した展望が認められる。第一番目の点は、中期においては、「類比」(Analogie) 後期においては、「超越論的推論法」(Transzendentaler Schlussweise) という人間に即して神を考える思考法である。第二番目の点は、中期においては、「精神の内なる意志」後期においては、「衝迫の内なるエロス」(Eros) であり、両者が、愛に導かれており、世界の源動力としての根拠になっていることである。そして両期の決定的相異は、世界の軸が、中期には人格神、後期には人間個人になっている点である。次に具体的に両期の考察をする。

中期シェーラーは、クセノファネスの擬人論 (Antropomorphismus) に対して、絶対的領域における人格神の存在を主張する。そして、逆に、擬神論 (Theomorphismus) が正しいのだと主張をする。そして、小宇宙…人間…大宇宙…人格という信仰の類比により、それを根拠づける。シェーラーのこの神分析は、「自然的宗教の本質現象学」において論ぜられるが、本体論的という批判がある。しかし、神分析の方法が源的人間分析になっており、神へのアプローチの方法が、実質的に人間を介したものになっている。その分析によると、神は、人間の如き有限な創造でなく、無からの創造 (Erschaffen) をなせる意志

であり、人間の創造体験から了解されるのだという。さらに、神の精神の内なる意志は、悟性に導かれ、さらにその二者を導くのが愛であり、神的精神は、情―知―意の構造をなしているのである。この愛に導かれたる意志が世界を成立さす根拠なのである。以上の点から自明な様に、中期シェーラーには、生という属性が神には与えられていない。この点、後期に大きな転向が起こる。

後期シェーラーにおいて、彼の関心は宗教から離脱する。そのため、人格神の欠落により、人間は、絶対無と世界開放性 (Weltoffenheit) の自覚に至った。そして神論の内にはなく問題として提出した人間学の内、シェーラーは人間の自覚を示すことになった。宗教は、かつての未熟な人間の自己意識と解された。そして、シェーラーの関心は、「絶対者の形而上学 (Metaphysik des Absolute) へと移り、その唯一の通路が人間であるという。カントの「超越論的弁証論」に倣い、シェーラーは、宇宙の一部たる人間から絶対者に進もうとする。その際のアプローチの方法が、「超越論的推論法」と呼ばれるもので人間における「精神」と「衝迫」(Drang) の二元論を自覚的に絶対的領域に投射するものである。それは人間に即するという点で中期と一致した思考法といえる。その意味で、この形而上学は、メタ…人間学と言え。そしてこの形而上学に、人間は、自己生成を通じてのみ参加しうる。この生成において生成存在 (Werdsein) として無限に環境世界を撥無して上昇する人間に「世界」が開示されるので、それは「世界生成」でもあ

り、そこにおいて神性 (Deitas) が神 (Deus) になるのである、「神生成」でもある。以上構造を可能にする根拠は、後期シェーラーにおいては、エロスである。衝動は全く盲目であるのではなく、その内に価値上昇への傾向を持つ作用がある。それがエロスであり、中期に比してトーンダウンしたが、精神の内なる愛がそれを導くという。愛に導かれたるエロスが、世界を定立するのである。

以上の考察より、シェーラーは、中期には欠けていた生を後期には、人間の理念にもとりこんだが、一面的非合理主義に陥らず、その理想主義を貫いたといえるのではないか。

シェーラー 宗教哲学の基本構想

—— 宗教の根拠づけと本質現象学 ——

宮崎 真矢

マックス・シェーラーは『人間における永遠なもの』所収の「宗教の諸問題」において、宗教の根拠づけと理解のための方針を立案することを自らの課題となし、それを彼の現象学的哲学の視座のもとで成し遂げようとする。すなわち彼は宗教の本質現象学を提唱するとともに、これによって得られる宗教の哲学的本質認識に基づいて、宗教が拠って立つ根拠を宗教それ自身、さらには宗教の対象の側に求める。しかしこうした宗教の根拠づけは、現象学の本質論をふみこえて、宗教の対象の現存

在に關する存在論的問題をも自らの内に含み持つ。以下では主として本質現象学の立場から行なわれる宗教の根拠づけについて概観したい。

シェーラーの「宗教の本質現象学」が依拠する方法上の前提についてはおおよそ次の三点を挙げることができよう。第一に彼は、積極的宗教の伝統や教義を予想しない自然的宗教における、宗教の対象と人間とが志向的に関わっている当の場面を自らの宗教哲学の探究の出発点にする。第二に彼は、宗教的作用を含めたすべての精神的作用に志向性を認め、そして志向における対象と作用の相互依存性、および作用に対する対象の独立性・優先性を指摘する。第三に彼は、対象の本質の直接的な体験、つまり本質直観が可能であることを認める。本質直観は対象の実在定立を行なうことはできないが、当の本質にとって妥当するがゆえにすべての同じ本質の対象にとってアプリアリに妥当するような知識を与えることができる。

このような方法的視座のもとに着手された彼の「宗教の本質現象学」は、宗教的对象や宗教的作用の本質に關して次のような規定を与える。

まずシェーラーはあらゆる宗教的对象の本質を「神的なもの」と名づけ、その最も形式的で根本的な規定として、絶対的存在者あるいはEisatz・力の優った、ないし全能のはたらしき(Wirkmacht)・価値において最高の聖なるものという三つを挙げる。これら三つの規定を備えた神的なものには有限的・偶然的存在者ではありえず、むしろ神的なものには有限的存在者

において自らを啓示し、人間はそれらの存在者に即して神的事物を直観的に把握するのである。

一方宗教的作用に関しては、それを他の志向的作用から区別する三つの診断的標準が挙げられる。すなわち作用の志向が世界超越的であること、作用の志向は神的事物なものによつてのみ充たされること、作用の志向はその作用の対象の側からの応答(啓示)によつてのみ充たされることである。

こうしてシェーラーは、宗教的对象や作用が宗教以外の領域では決して見出しえない独自のものであることを示すことにより、宗教がまさにそれに固有な本質的構成要素(神的事物なものの特異な宗教的作用部類)の上に成り立つとみなした。この点で宗教の根拠は宗教それ自身の上に置かれる。しかも宗教的認識の成立の要件の神的事物なものから、宗教が自らに拠つて立つことの根拠は究極的に宗教の対象に置かれることになる。

しかしここで宗教の成立の根拠とされた神的事物なものに関しては、その本質規定性のみならず、実在性についても問われねばならない。自らを *Sein* の知識に限定する本質現象学は、宗教的对象の現存在を、宗教的作用の現存在の原因として反証することしかできない。だがシェーラーの「神的事物の本質存在学」は、宗教的作用における所与としての神の現存在の問題を含んでいる。この問題はさらに、宗教と形而上学の両志向対象に究極的な実在の意味を与えるとされる *Einsatze* に関する存在論や、宗教的作用におけるこの *Einsatze* の様々な所与

様式について検討を要求するであろう。

ニーチエの宗教哲学(その一)

——宗教と解釈——

中路 正恒

1、ニーチエの後期の思索における解釈学の特徴

後期におけるニーチエの解釈の実践は、初期における認識批判から出発して見出された人間の思考一般の解釈的性格の把握に比して、幾つかの新しい特徴をもっている。ここでそれをミシェル・フーコーの論考 (*Metzschel, Freud, Marx* pp. 133—200) を参考にしつつ、纏めると、次のようになる。

(1) 諸々の事象が、高さを持った空間の中に配分されるようになる。つまり解釈によつて、諸記号が、価値の位階と系譜に従つて、細かく区分された空間の中に配分されるようになる。初期・中期のニーチエの思考においては、諸記号はやはり均質な空間の中で、均質な仕方では考察されていた、と言ふことが出来る。この場合解釈の実践は、上から見下ろす視線の中で行われる。上から、「天空から」、見下ろすことによつて初めて、それまで深さと信じられていたものが、表面上の単なる一つの皺に過ぎなかったことが明らかになるからである。(Cf. JGB 45)

(2) 解釈が本質的に完遂され得ないものになる。この特徴は、解釈が狂気に直面するようになったということを意味して

る。後期のニーチェの思索においては、解釈を絶するもの、解釈を撥ね返し、解釈と解釈者を破壊するものとして狂気が、解釈の課題の核心に認められるようになる。それをニーチェはどのように表現する。「生存の完全な認識によって破壊するといふことが、まさに生存 (Dasein) の根本性質 (Grundbeschaffenheit) に属している」と (JGB 39)。ニーチェは、この「生存の完全な認識」を一つの体験として、一つの狂気の体験として、与えられるものである、と捉えている。ニーチェ以降、このような体験の可能性が、人間の経験の可能性の内に書き込まれることになる。解釈は、その核心に狂気を蔵しているが故に、本質的に完遂不可能なものになる。

(3)記号に対して解釈が先立つものになる。つまり第一のものとしての記号、或は事実の記号といったものは存在せず、記号は常に既にある解釈の表現として把握されるようになる。従って解釈行為は常に諸解釈の解釈であるということになる。この特徴は既に初期の思索においても一応は把握されていた、と言うことが出来る。後期における新しい特徴は、解釈が（或は記号が）常に或る暴力を隠し持ったものとして捉えられるようになる、という点である。解釈によって或る解明が打ち立てられるときには、それは常に先行する解釈に対して暴力を加え、それによってある類型の生に有利になるような関係を打ち立てているのである。ここでは解釈の原理として解釈する者の生の類型以外のものは存在せず、そこからして解釈する者の生の類型を決定する仕事は、解釈学の新しい課題として捉えられるよう

になる。

ニーチェの後期の思索において、解釈は凡そこのような新しい特徴を持つようになるのであるが、宗教或は宗教研究との連関において、我々が重視したいのは、我々が第二の特徴として述べたものである。それについて次に若干の展望的な考察を述べる。

Ⅱ、展望：宗教の成立する場——解釈と体験——

ミルチャ・エリアードはすべての宗教には一つの中心的な觀念 (a central conception) があると主張する (*The Quest for* 10)。我々の文脈からすると、この中心的觀念とは、一つの共有化された解釈（＝解釈されたもの）のことである。エリアードのこの考えは宗教を、核心に開口部を持たない解釈空間の内部で捉えるものである。言い換えると、エリアードは宗教を解釈の内側に据える。しかし「ニーチェ以降」ということを真に現代に生きる宗教の条件と見做しるのであれば、現代の宗教は、一つの解釈或は觀念の内にはなく、解釈を本質的に絶した体験の内に、そして狂気との近みの内に、その成立の場を持つべきである、ということになる。柳田聖山氏は「神のねらいは、自己を探す狂気の提案である」と言う（『十牛図』、p. 286）。ここで氏が一つの宗教を狂気との近みの内に据えていることは、現代的なものでありうる宗教の性格に関して大きな示唆を持つように思える。

ヘルダーリンの後期詩に見られる宗教的世界

長井英子

宗教者の性格の濃厚なギリシャ詩人ピンダロスを、ヘルダーリンは範と仰いで自らも神話的に歴史を解釈した。即ち現代は夜の時代であるが、かつて古代ギリシャを花咲かせた神々——最後に去った神はキリスト——が再帰すれば、ドイツに昼の時代が訪れる、といった解釈であった。

ヘルダーリンは早くから自然の神性を好んで歌ったが、この時点では自然はもはや単なる可視的現象にとどまらず、歴史法則をも包含するに至っている。自然の最高神も「父なるエーテル」「時の神」「雷神」等、さまざまな呼名を持つことになる。

ここで論ずる一八〇〇年の作品『あたかも祝いの日の明けゆくとき……』は、時代の夜明けとも解釈できる雄大な自然描写に始まる。神と人間の仲介者である詩人は、神の嵐、雷火に頭をさらして立つ。

「父の発した閃光そのものをわが手に受け、天からのこの賜物を歌に包んで人々に渡すのが、我々詩人の務めである。我々の心が子供のようによく澄み、手に汚れさえないならば、父の清き閃光も歌を焼き滅ぼしはしないのだから」

父への強い信頼を歌い、ひるまずに激しい嵐の中で神の接近を詩人は待ち構える。ところがこの直後、雲囲気は一挙に暗転

する。

「しかし悲しむべきはわたしだ！（中略）……／わたしが天上の神々を見るのは近いと言おうと、／それ神々みずからがわたしを深くこの世の者たちのあいだに投げ落すのだ。／このいつわりの司祭を、暗黒のなかに。そしてわたしは／教えを受けやすい者たちを相手に警めの歌を歌うのだ。／そこでは」（手塚富雄訳）

いずれにせよ神を把握しそこねた詩人は、自らを「いつわりの司祭」と称したのである。

神の把握の困難さは『帰郷』にも描かれているが、ここではアルプスの上空に住む至福のエーテルの神をとらえるには「われわれの喜びはあまりにも小さい」とある。しかし、『あたかも……』の神性は、「喜び」「至福」等の雲囲気には決して包まれてはいない。

ところで詩人を暗黒に投げ落したのは、最高神自身でなく、「天上のものたち」——それ以前は至福な自然の精霊といった形で描かれていた——である。ヘルダーリンが強烈な衝撃を自然現象から受けたことは容易に推測される。それまで「母なる自然」「やさしい自然」であったものの別の面、自然の恐るべき危険な要素、容赦なく人間を焼き亡ぼす威力、キリスト教の神ともギリシャ神話のゼウスとも無関係な非人格的なすさまじさに詩人は直面し、歴史的法則の破壊——時代の夜明けの到来を不可能にする——の不安を抱いたのではないだろうか。

『あたかも……』以後の作品でも、最高神はなお「父なるエ

「イテル」(『パンと葡萄酒』)、「神の怒」、「放縦を憎む神」「正しい配慮を行う雷神」(『唯一者』)のように人格神の形態をとってはいるが、これらの作品はむしろ観念的な、歴史の原動力としての神を論じている。

ヘルダーリンの末期の作品『ムネーモシュネー』は、自然界の恐るべき混乱を語っている。その上に、掟をほとんど必要としない最高者が存在するが、戦慄すべき危険性をはらみ、もはや人間との絆は残ってはいない。時代の夜明けへの希望も兆もどこにも見られはしない。

『あたかも……』の不完全な末尾部分は『ムネーモシュネー』の混沌への不安をあらかじめ示していたと考えられるのである。

ハイデッガーの「時」について

谷口 静浩

ハイデッガーの哲学を理解する際に最も困難な問題の一つは、彼の思惟と宗教との関係である。ハイデッガーは哲学者であることを自らの任としつつ、自らの思惟は神学という由来を持つことを言明する。私は今回の発表で、『有と時』の時期の「時」の思惟に注目しつつ、ハイデッガーにおける「哲学と宗教」の問題をいささか考えてみたい。

その際、まず「宗教」の概念を検討しておく必要がある。

「宗教」を「キリスト教神学」という意味にとると、彼の思惟は宗教とは一線を画するものであると言わざるをえない。しかし「宗教」を「人間の、深みの次元との関わり」と理解すると、彼の思惟は終始「宗教的」であった、とすることができようように思われる。

さて、後者の意味での「宗教的」問い、即ち深みの次元に対する問いは、『有と時』の時期には、人間の「根源的に時的(zeltlich)である」という有り方に注目して遂行される。ところで、ハイデッガーのこの「時」の思惟には、或る二重性が属している。一方で「時」は「脱自的―地平的(ekstatisch-horizontale)時性」として、基礎有論の方法論の中に組み込まれている。その限り、このハイデッガーの時理解は、彼の後の言葉で言うところの「形而上学的」である。しかし他方、『有と時』で「時は「不安」、「死」との連関で問題にされている、ということが示すように、「時」は基礎有論の枠内に収まらない内実を持っていた、と言える。「時」はいわば「宗教的次元」(「宗教」の後者の意味で)とも言うべき脱自性を持っている、と理解すべきである。

「時」の脱自性、これが「地平」として基礎有論の中に組み込まれることを通じて、『有と時』は挫折へと追い込まれた。しかしこの脱自性は反面、「宗教的」でもある。しかしこのいわば「宗教的脱自性」(宗教的次元)は、『有と時』及びそれに続く『現象学の根本諸問題』において展開されることはなかった。それは、この時期のハイデッガーの思惟そのものが、後の

彼自身の言葉を使うと「形而上学的」であったからであると思われる。そして、ハイデッガーの思惟はその後、この「宗教的次元」を巡って転回していくのである。

この「宗教的脱自性」、「宗教的次元」は、ハイデッガーが、『ヒューマニズムについて』の中で「聖なるものの次元」と呼ぶものに対応する、と思われる。「聖なるもの」、一九三〇年以降のハイデッガーがこの言葉を使う時、いつもヘルダーリンの詩の世界を頭に浮かべているように思われる。そしてこの言葉は、ハイデッガーにとって、「詩作」、「神の問い」との連関で重要な意味を持つに至る。「詩人は聖なるものを名づける」、「神の問いは、聖なるものの次元においてのみ問われうる」と言われている。

では、このように「聖なるもの」を巡ってなされるハイデッガーの「宗教的」思惟は、『有と時』の時期になされた「時」の思惟といかなる関係にあるのだろうか。これまで述べてきたことから推察できるように、ハイデッガーの思惟には常に「宗教的なるもの」（宗教的次元）に対する問いが含まれているように思われる。その問いは、『有と時』の時期には、人間の「限界状況」に注目しながら遂行されることになる。しかしこの「宗教的なるもの」を哲学において（形而上学的に）扱う可能性を巡って、ハイデッガーの思惟は挫折を味わうことになる。その挫折を通して、自覚の深まりから開けてくる後期ハイデッガーの思惟空間、ここでは（特にヘルダーリンの）詩の言葉が大きな役割を演じることになる。しかしそうであるからと

言って、この時期にハイデッガーが哲学を放棄した、と短絡的に言うこともできない。むしろ、詩の言葉をも取り込むことによって、「有の真理」を言い表わすことができる哲学の新たな可能性を模索する試み、これが後期ハイデッガーの思惟であった、と言うべきであると思われる。その際、前期ハイデッガーの「時」の思惟は、その思惟の事柄に対して反省を繰り返していく、という仕方の後期ハイデッガーの思惟空間の中に取り入れられていく、と言えると思われる。

「近世主体性から理の動性へ」

石倉 順 一

自分自身で考えることを抜きに哲学はあり得ない、故に今回はかなり私自身の考えを述べてみた。

まず、私の考える立場を明確にしておく。それは現象自覚主義である。現在、今の私に対し、如何なる仮工も施さずその現象と現象構造を自覚へともたらずのである。そして、この自覚を不断に深化させてゆくのである。それでは具体的に現在の現象は如何になつていくか？現在は諸々の価値、出来事の対立の時代であり、それを統括する究極的一者の如きは考えられない時代である。故に思惟は一からではなく多から、無限からではなく有限から出発すべく義務づけられている。然し、我々の世界は単に混沌たる分裂ではない。ある一性により基礎づけられ

ている。その一性は近世的主体、近世的我に外ならない。故に近世主体性の成立と問題点、そしてそこからより根源的なる統一への遡源が思索の道ではなかるうか？以下ハイデッガーの近世主体性解釈を通し、この立場を明確化し、その根底に私の理性の動性をみてゆく。

ハイデッガーによればデカルトの「我思う、故に我有り」により近世が開始する。それではこの命題は何を言っているか。「この「我思う」とは *Vorstellen* である、つまり、存在、存在者を「我」の前に立てそれにより「我」に確かに手渡す、という表象作用である。(以下・前立表象) 前立表象は我自身をも我の前に立てる。故に前立表象する「我」がされる我をも含め、あらゆる世界を自己の前に立て我が物とする。故に「我」が前立表象領域の主となりその根底に横たわる基本となる。この自己意識的我が近世的我に外ならない。これにより近世主体性が成立する。この立場を究極迄考え抜いたのがニーチェである。彼は「我思う」を「我欲す」へ、実体的我を身体へと還元し、この意欲、身体を根本に於いて権力意志と考えた。そして、これをその形成するパースペクティブの根底に存する「主」つまり基体と考えた。そして、この基体、権力意志の中核を、「*Geichtigkeit*」(正義)と考えた。「正義」は今迄のキリスト教的、道徳的価値を越え、意志が自己制覇する為の制約としての価値のみを是認し、新たな可能性を建設し、建設を妨害する制約を排除し、破壊しつくしてゆく動性である。そして、権力意志の目指す唯一のもの、つまり権力意志自身の無制約的

存続化を永遠回帰思想の創造により確保する。ここに於いて近世主体性はその最高の勝利を輝かす。近世主体性の動性を自覚の立場から考えればデカルトの知的自覚から、それをつき抜けたニーチェの意志的自覚へ深化したと言えよう。

私の考えによれば、近世主体性は究極に於いて、我が我に関係する、意志が意志を意志する、という形態を破り得ない。故に、常に我という主体の視圈内に閉鎖され全体としての世界に開かれず、自己完結化と自己疎外の危険を孕む。これに対し、私はニーチェが原事実として捉えた権力意志の底に *Ohne Grund* 「何故なし」で「深淵そのもの」の動性をみる。この動性は自ら成り、ただ動く。この動きはそれ自身の理法を持つ。故に理の動性と呼ぶ。先の自覚の深化もこの動性の発展と考え得る。この動性が、自己の視圈を前立表象しつつある基体的主体、の勢力の及ばぬ「根元」から理念的に価値を存在理解の地平として創造的に設定し、見えざる仕方での主体の生成方向を導きつつ日常世界を開示する。然しながら理の動性は現在に於いてそれ自身を願れとすることなく、その自己否定態のみを我々の主体性領域に贈る。それが、仁とか、愛とか、深くは慈悲とか呼ばれるものである。これは主体性の底にあり、深淵的に主体的基体を非連続の連続として結びつける脱自的一性である。根本的にはこれは理の動性もそこから生ずる根源的開示性(広闊無辺)の自己否定態である。理の動性は根本に於いて統一的前進ではなく矛盾の遡源である。それは自己が自己という求心の方向と *Ohne Grund* への脱自的方向への緊張的矛盾として

動く、人間はかかる矛盾の源闘争の自覚の場である。この様に自己を理の動性の闘争の場と自覚することにより、理の動性としての主体性が成立する。我々はこの闘争の耐忍を通しより根源への遡源と根源的の主体性の確立を待たなくてはならない。

ハイデッガーにおける「故郷(Heimat)」の問題

神尾 和寿

ハイデッガーの思索を通して、〈技術文明の時代〉である現代において喪失されている〈故郷〉を考えていきたい。その際、〈故郷〉に関連する語である〈不気味な(unheimlich)〉の意味をハイデッガーの思索の動向の内へ追求した上で、技術の本質である組み立て(Gestell)及び故郷の本質である密旨(Geheimnis)を見てきた。

一、不安における不気味さ
『有と時(Sein und Zeit)』では、「不安(Angst)の内では不気味である。」と言われている。不安において開示されるものは、最早、内世界的に出会われる有るものではなく、世界そのものであり、それは、有るものではないという意味で無であるからである。さしあたってかつ大抵(zunächst und zuletzt)自己を喪失しながら有るものものと埋没している現有にとつて、不安において開示される無は、不気味なのである。言換え

れば、日常自失しながら有るものものと安住する事を故郷としている者にとつて、不安において襲いかかってくる無は、非故郷なのである。ところで、日常性は、第一部第二編での死への先駆(Vorlaufen zum Tode)における本来の理解から、その派生態としてもう一度説明し返される事になる。そこで、改めて、日常性は、非本来性と言われ得る。つまり、より根源的な有の理解の可能性から見れば、日常性は、〈かりそめの故郷〉であり、むしろ、不気味である(非故郷的である)と言われた無が、〈真の故郷〉の兆しであると言えよう。但し、有との関わり合いにおいて有るものと関わり合うという現有の二重の体制の事実からして、二種類の故郷を二者択一的に選び得るといふ状況ではない。両故郷の緊張した関わり合いの追求が肝要なのである。

二、ニヒリズムにおける不気味さ

ニーチェは、『力への意志(Der Wille zur Macht)』で「ニヒリズムを「あらゆる客達の中で最も不気味な客」とたとえている。つまり、ニヒリズムは、プラトニズム・キリスト教的の世界観に安住してきた西洋の人々にとつて、最も不気味な出来事である。ニーチェが言うニヒリズムの克服とは、時間界が〈かりそめの故郷〉であり、永遠界が〈真の故郷〉であるという図式の逆転である。しかし、あくまで、それは、図式内の逆転であり、決して図式そのものが克服されるわけではない。ハイデッガーは、必然的にニヒリズムに至らざるを得ない形而上学的思考の性格そのものからを問おうとするのである。ハイデッガーの

言うところを概略化すれば、形而上学の思考の性格である表象作用 (Vorstellen) とは、我が、生成する有るもの全体を掌握せんと意志し、その為の根拠となる有を目の前に立てる (Vorstellen) 事である。ニーチェの哲学においては、この形而上学の思惟原型が、立てられるべき有を欠いたままに前面に現われ、有るものへの支配的知の意志が自らを意志する事態となっている。この意志にもとづいて、有るもの全体は世界像として立てられ消費される。ハイデガーは、現代の有の露現の仕方を組み立てと名付け、それを技術の本質とする。組み立てにおいて、有るもの、及び有るものに関わる人間も、用象 (Bestand) として用立て (bestellen) られる。

三、密旨と放下 (Gelassenheit)

講演『放下』において、「物への関わりの内における放下と密旨に向かつての開けとは、相依相属している。」と、ハイデガーは言う。密旨とは、技術という故郷と、技術を故郷とする際に隠れきってしまう故郷との両故郷の関わり合いの根本動向である。この根本動向に呼応するのが、人間の放下という態度である。放下とは、技術的世界に対して同時に然りと否が言える態度、即ち技術というへかりそめの故郷への内にいながら、〈真の故郷〉の喪失を自覚し続ける態度である。