

第一部份

「死の受容とその説示法」

竹 中 義 実

原始仏典において、我々人間は、死ぬことを本質とするものであり、それによって身が減ずることから、苦を本質とするものであることを定義している。その死による苦悩、そこからの解脱を問題にしているのが、仏教における死の捉え方である。仏教のめざすものは、死そのものではなく、死がもたらす苦悩からの解脱であると言わねばならない。

死の受容は、病により死が迫っている者のみの課題でなく、生と死は表裏一体であるから、生きている者すべての課題である。死をしっかりと見据え、あるがままに受け入れることにより、いつそう生を意義あるものとせねばならないのである。

原始仏典に於いては、どのような説示法でもって、さまざまな対機にこの死を受容させようとしているのであろうか。原始仏典に於ける死の説示法は、対機別に見ると大きく二つに分けられる。一つが、現代人を象徴したような死が不在した者への説示。もう一つが、近親者等を亡くし悲嘆に暮れ、苦悩している者への説示である。

死が不在した者への説示は、死体の腐敗を直視させ、死をリ

アルに捉えた不浄想、さらには自己の死を深く随念させる死の随念行により、死をあくまでも自己のレベルで捉えさせようとしている。我々身体は、縁起生のものであり、多くの因縁により生かされた死んでゆくという、生命そのものが無常なるものであることを強調している。このように回避不能の自己の死を直視し、無常、無我なる人間存在に執着しているところから生起する苦悩を引き出し、そこから解脱しようとする求道心を起させる方向を示している。

他方、近親者を亡くし悲嘆に暮れ、苦悩している者への説示であるが、これは『本生経』の中に数多く示されている。物語全体において、生死の苦悩からの解脱道としての死の説示がなされているものが十一例見られ、この内の二例が死を恐れた者への説示、残りの九例が、肉親を亡くし、悲しみ苦悩している者への説示となっている。これらの中には、死が全く不在した者の話を取り上げられていないことから、『本生経』に見られるような比喩的説示は、生死の苦悩を実感し、自己の死を見据える一歩手前まできている者へのみ有効であるということがいえるようである。

このように、死が不在した者、近親者の死によって悲嘆に暮れている者への死の説示を比較すると、諸法の実相をストレートかつ、リアルに説示するか、また、段階を踏んだ比喩的な話により柔らかく説示するかの違いこそあれ、何れも他者のレベルで捉えている死を、あくまでも自己の問題として捉えさせようとしている。

仏教は、死を見つめることのうちに人間存在の意味を教え、苦を業に転じて安心を得ようとする積極的努力をめざした前向きな生き方を教えている。しかし、身近な者の死に直接触れることが限定されてきた今日の社会に於いて、死が不在し、生死の苦悩を感じられず、自己の問題として実感できにくくなっていることが、大変重要な問題である。

『本生経』に於ける死の説示のはとんどが、近親者を亡くした者への説示であったように、近親者の死に直接触れている時が、自己の死を見据えさせることのできる絶好の機会となる。この限定された機会に於いて、いかに対機の心情を捉え、死、無常を自己レベルにまで引き上げられるかが、伝道上の大きなポイントであると言わねばなるまい。

宗教における「自由」の問題

市川 裕

I. Berlin は自由を「消極的自由 negative」と「積極的自由 positive」として捉え、「自由とは何か」という問いのもつ複雑さとそこに現れる種々の問題を政治理論のコンテクストから縦横に論じている。本論では、そのうちの自己実現としての「自由」の問題を、宗教のコンテクストから具体的にはユダヤ教を通して考察する。ここでは、自由とは己れの欲することを実行することであるのか、それとも人間が本来そうあるべきことを

実行することであるのか、という問いは、唯一神が賦与した律法のくびきを負うこと、戒律によって己れを縛ることに、隷属の身になることを意味するのだろうか、という形をとる。この問題は、広義には、文化的強制としての宗教と法はいかなる意味で「自由」の発露たりうるか、という問いを考える上での一試行として位置づけられる。

出エジプト伝承によると、イスラエルの先祖の人々はモーセに率いられて「奴隸の家」を脱出した。これを通常、かれらは自由になったと考える。しかし、かれらは隷属の身から解放されたことで、精神的根源的に自由になったのか。否である。荒野を進むうち、かれらは戦さと飢えと渇きに直面し、死の脅威にさらされるや、モーセに反抗し、さらに、法を与えられながらも、その直後に偶像を造ってひれ伏した。隷属から解放されたとき、かれらが行動の指針とした自分とは、実は「奴隸の家」で培われた自分であり、そこから逃れたはずの荒野で、そのかつての自分に忠実に行動したことになるのである。ならば、これを自由と呼ぶことはできない。ではなぜかれらは、解放された後に偶像を作ったのか。

人間の精神は、育った環境の与える先入見に染まり、そこから容易に抜け出せないからである。このことを、ユダヤの賢者は巧みな寓話で語った。あるラビが息子のために売春街に香水店を開いた。横丁に店を開けば人で賑わうのは当然で、香水の店ならば自然と女性が集まってくる。そして、その息子も若者としてごく自然の成り行きにしたがい、売春婦と親しくなっ

て、父の教えを放棄して出奔した。なぜその父は、よりよって香水の調合を息子に教え、よりよって売春街の横丁に店を開かせたのか。神はなぜ、よりよって偶像崇拜の盛んなエジプトにイスラエルの民を奴隸として遣わしたのか。その社会の精神に染まるのは明白だったではないかと。

偶像崇拜の否定とは、自己の先入見の打破、即ち、先入見を排してものを見、正邪を判断し、決断することである。ユダヤ教が律法により偶像崇拜を否定したこと最大の功績はこれである。これを I. Leibowitz にならって整理すれば、人が他律的な戒律に進んで服することは、人が内面の因果律を認識し、それを超克するためである。即ち、人は自分が自然の因果律の虜となっていることを自覚することにより、自己を木石とみなし、道具化する。そのとき、無価値な人間に絶対神の啓示としての律法が賦与され、その人は自在な生を生きることができるといふことになる。「先入見を排する」ことをさらに別の表現によって示そう。Kant のいう自由な個人とは、超越的な存在であり、自然の因果律の世界を超えている。これを突き詰めれば、トマス・アクイナスによる神の定義、純粹知性に至る。道元は仏性とは「人人の分上にゆたかにそなはれり」と語る。

宗教は、ある社会の成員の価値と行動様式に方向性を与える観念と法規範の総体である。そのとき、われわれは宗教の観念を通して、それぞれの文化がどの程度に成員の「自由」を実現しているか、どの程度に先入見を排した個人が出現している

か、を判断することができる。例えば、国家を高次の存在として、成員の低劣な自我を束縛することをもって高次の自由の実現とするロマン主義は、国家の偶像崇拜を強要し、人間の理性を麻痺させるものであり、自由主義の鬼子である。個人の本源的な価値は、しばしばその自由の発露がその文化の中の社会的価値と衝突する。モーセ、イエス、釈迦、さらにはムハンマドが身をもって示したのはこれではなかっただろうか。

グローバル化と宗教の無国籍化

井上 順 孝

最初にグローバル化の概念についての自分なりの規定を行いたい。グローバル化という概念をよく用いるローランド・ロバートソンは、この語を国際化と対比させて用いている。すなわち、国際化は制度化された国家の存在を前提とし、その相互関係の問題であるのに対し、グローバル化は、地球規模でのシステム形成の動きとして捉えられている。私の規定は、これと若干異なる。グローバル化は二つの要因からなる。一つは、ある問題についての情報を得る対象が、地球規模化していくこと（これを「情報のボーダーレス化」と呼んでもいい。ただし、これが大衆的規模で生じている必要がある）であり、もう一つは、情報がやりとりされる地域における文化的変動の過程が、自由市場的競争の色彩を帯びてくることである。

グローバル化は、教団を中心とした論理（メーカーの論理）と信仰を求める人を中心とした論理（ユーザーの論理）の両方から論じることができる。ただし、必ずしも、「信者サイド」ユーザーの立場とは限らない。新しい宗教の創始者、布教者は、場合によっては、ユーザーの立場とかさなる。メーカーの論理があてはまる対象は、その宗教システムを維持しようとする立場にある人であり、典型的には、専従の布教者、教学者群といった層が該当するであろう。一方、ユーザーの論理があてはまる対象は、複数の宗教システムが選択できる立場にある人で、典型的には、自分に合った宗教を追求している人間であるが、悩みながら新たな道を模索する布教者や、既存の宗教にあきたらず、新たに運動を起こそうとする人も、この論理で捉えられる側面がある。

メーカーの論理に立つと、グローバル化は布教の自由競争を促進するから、海外布教、異民族布教はますます多様化する可能性をはらんでいる。多国籍宗教という概念は、こうした観点からとくに有効であろう。すなわち、多国籍宗教は、グローバル化の傾向に対して、教団としての対応によって生み出された一形態として捉えられる。

これに対して、ユーザーの論理に立つて、グローバル化をみるとどうなるであろうか。グローバル化の視点からすると、重複所属、宗教的放浪、シンクレチックな信仰形態は、新たな装いをともなってくる。これらは、総じて複数のシステム存在という状況への対応の一種としても理解できるようになる。この

結果、次のような傾向が顕著になると思われる。まず、個人の信仰形態において見ると、いろいろな宗教の要素を寄せ集めて信仰するという「モザイク性」（継ぎ接ぎ信仰）や、異質な宗教を重ねあわせ、それぞれに自分に合った形にリフォームするというようなあり方が増加してくる。また、組織を前提としない信仰形態、すなわち「個人化」（プライベートイゼイション）も促進されよう。一方、運動の形態で見ると、シンクレチズムが一層進行し、影響関係が判然としなくなっていく。緩やかな連合形態を好むネットワーク化も顕著となる。個人においても、運動においても、信仰選択やその内容決定において、情報の占める位置がますます肥大化していくことが考えられる。

この結果、宗教を利用する側からすれば、既存の宗教的伝統のもつ、文化的、歴史的統一性や全体性という部分はあまり必要でなくなっていく。またできあがった個人の信仰や、宗教運動の形態に、既存の単一の宗教的伝統の支配的な影響を探りにくくなっていく。比喩的に言えば、こうした現象は、「宗教の無国籍化」として捉えられる。宗教の無国籍化は、いわば教相判釈の「大衆化」（教相判釈を大衆が行う）、「通宗教化」（比較宗教的に教相判釈を行う）と云うような現象をも招来し、歴史や伝統の比重は相対的に低下することになる。また、各宗教運動の文化的ルーツが曖昧化するので、「・・・系」の宗教運動という認定はしだいに困難になる。情報社会は、「宗教システム」のあらゆる側面に改編をつきつけることになると思われる。

山本良吉と宝山良雄

——比較宗教学人間学的に——

松本皓一

宗教を含め或る思想や文化を荷なう人間行動を比較研究として取り上げる場合、およそ二つの立場がある。

一、全く相渉りあうことのない二人格を比較し、その異質的狀況の中で相互関連性を明らかにする。たとえば時代を距て洋の東西を異にする両者間の比較を通して、夫々の思想構造や行動傾向の特質に関連・非関連を指摘することである。この場合比較肢の夫々は、時間空間のいづれにおいても相互に無縁であることが前提である。無縁であると思われてきた両者間に何らかの脈絡を探りあてるといのが比較研究である。

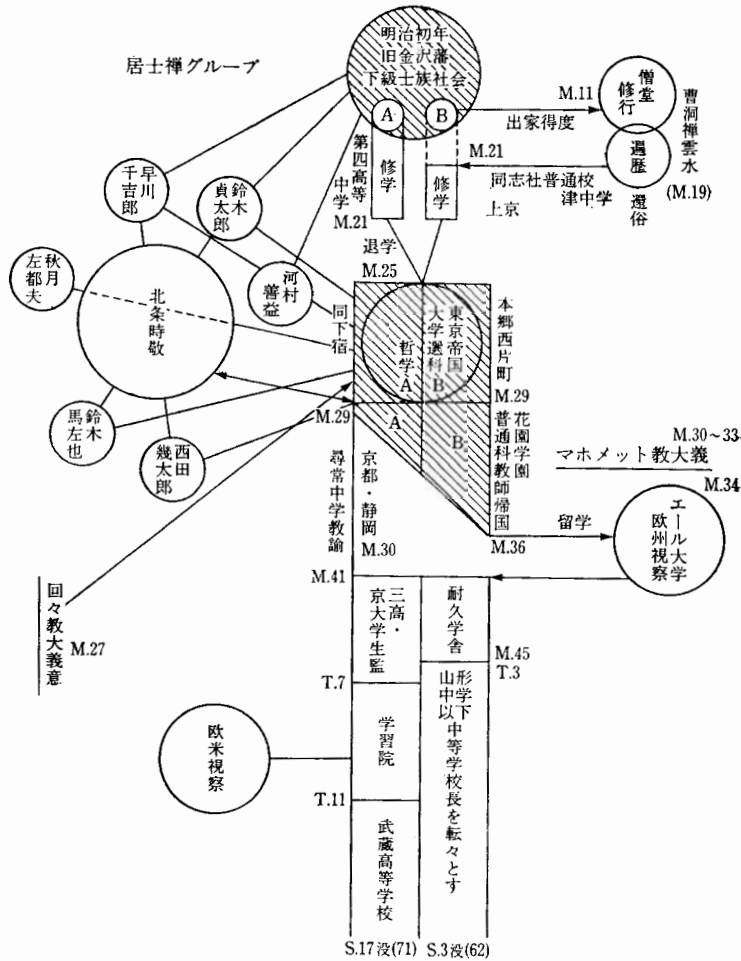
二、比較作業に先立って、何らかの関連(たとえば生活体験の共有や接触など)のある比較肢を先づ選択し、この関連性の上の展開が、以後の人格形成に如何なる影響を及しているかを比較検討する立場がある。ここでは環境や学習過程の共有、同時代性や文化価値の共通などが選択の条件となる。ここに比較の座標点を設け、そこから展開される人間形成の個性的な過程を比較検討し、共通領域があるがゆえの両者間の緊張と拮抗・反発と調和等の様相を明らかにする。稍もすると、一が一見無縁と見える状況下の両人格に親和性・共通性を見出すことを比

較の力点とするのに対し、二は環境や条件をしばしば共にしながら何故独自な途を生きるのか、その理由解明に比較方法を用いる。むろん一・二を重ねる場合もある。

本稿は、専ら二の立場から晃水山本良吉(一八七一一一九四二)と裁松宝山良雄(一八六九一一九二八)の教育者型人格の構造と宗教的行動傾向とを比較するものである。

山本と宝山については既に夫々の事例研究を發表した。両者の生活史の詳細については、それらに依って頂きたい。共に明治大正昭和を生きだ教育者であり、かつ「禪的」と評せられる宗教的行動傾向も各々特徴があつて興味ぶかい。むろん今日から見れば旧価値体系に組みこまれた人間であり、批判されるべき点も少くない。しかし、そうした価値批判は暫らく措いて、純粹に個としての人間と見るとき、「人間と宗教」のメカニズムを考へる上では甚だ興味ある比較対象となる。単なる個人の伝記ではなく、比較を通して個別間の脈絡の有無を明らかにすることで、そこにおける宗教の意味は一層浮上してくると思う。

その意味で本稿は既に發表した山本・宝山のモノグラフィ―を同一テーブル上に置いて検討するのであるが、ここでは上述したように両人格が社会心理学的意味で深く生活空間を共にした基礎的事実を指摘することに留める。以下その基本的接点のみを素描して論証の肉づけは他日の稿にゆづりたい。



参照：拙稿「晃水・山本良吉の宗教観」駒沢大学仏教学部紀要四十号
 拙稿「教育者人格における宗教体験と聖俗の行動傾向」全四十七号
 —— 栽松宝山良雄の場合 ——
 拙稿「教育者人格における禅体験の受容と変容」
 —— 自得小山忠雄と晃水山本良吉の比較考察」全四十四号
 参考資料：『晃水先生遺稿』『全統篇』、山本先生記念会
 『栽松宝山良雄先生』遺著出版会一九三二。

禪の死生観と聖書の死生観

名木田 薫

鈴木大拙『東洋的な見方』によるとキリスト教と比較して「東洋的なものは光あれとも何ともまだ何らの音沙汰のでもないところに最大の関心をもち」。西洋キリスト教的世界は神が光あれと言った後の世界であるが、キリスト信仰でも「生きてゐるのはもはや私ではない」(Gal 2:20)、即ち自分が死に切っているので、神が光あれと言って創造を始めた以前のところへ立返っていると云える。そこではからいのない世界絶対の受動性をキリスト信仰も体験すると見てよい(鈴木大拙『禪問答と悟り』)。更に禪では「生也全機現、死也全機現」(『正法眼藏』「全機」)であるので生も死も仏性の現われとして固有の価値があるので、「生きたらばただこれ生、滅きたらばこれ滅にむかひてつかふべし、いとふことなかれ、ねがふことなかれ」(「生死」)である。たき木と灰との関係にもたとえられる。かくて死後の生を願うことなどありえぬ。一方、キリスト信仰では「この世を去ってキリスト共にいること」(Phil 1:23)とある。これは死自体が願われているのではなくて、キリストと共にあることが願われている。死自体は願われもせず忌避されてもいい。こういう点では禪と共通かと思う。

さて、禪では「もし人生死のほかにはとけをもとむれば……

生死の因をあつめてさらに解脱のみちをうしなへり」(「生死」とされるが、キリスト信仰はある意味で生死の外に仏を求めることだとも言える。現実的な外の世界へ目と心とを向け、そこから離れないので、そこで生死自体の中に救いはない。従って世界を創造した神に救いを求めるのである。生死の苦悩をいかに解決しようとしても人は現実の死をいかんともなしえない以上解決などできない。心のあり方をかえることによって、死が不可避という苦悩を解消しようと思えばできよう。だが現実の状況が何らかわらぬのであるから真の解決にはならないのではないかと思われる。死が不可避という現実の状況そのものへ目と心が向けられている限り解決はありえないであろう。真の解決は人の心が内へ向いても外の現実界へ向いても存するものでなくてはならぬであろう。ただこういう神への信仰によつて生死から自由になったなら、「生を使得するに生にとどめられず、死を使得するに死にさへられず」(「仏性」)ということにはキリスト信仰についても言える。異なる点は人が安心立命するところに留まらず、宗教的生活がキリストに従つて十字架を負うという性格のある点である。

ところで、生死に関して前後際断すると生の時は生のみ、死の時は死のみとなるが、しかしここでは死という現実的出来事は自から離れているとも考えられる。死があつてこそ初めて生もあるからである。現実の生からも現実の死からも目と心とが離れているのである。「生といふときは生よりほかにもなし、滅といふとき滅のほかにもなし」(「生死」)とは生の時

は生はなく、死の時は死もないことである。そうであって初めて生死の苦悩から解放されるからである。しかし生が死に移行するからこそ生もあるし死もあるとも言える。少くとも現実の世界のあらゆる事実としてはである。外の現実的な死こそ死であり、人の心の中へいわば映されている生や死は生でも死でもない。聖書はこのように見ていると思う。時を一瞬一瞬に切つてゆくと一つの主体性を存する人格という如き存在は成立しなかりはしないかと思う。従つてそういう仕方では切られた生とか死とかはそれ自体人格的な意味での生とか死という性格は有しえないかと思われる。時に人の如き人格的存在では時空的に制約された固有の存在が不可欠なので、刹那生死という見方は不適切ではないかと思われる。やはり人格的存在と非人格的存在は區別して考える必要がある。〔万法のわれにあらぬ道理〕〔現成公案〕だけでは済まぬ問題があるように思われる。

宗教と無意識

——澁澤龍彦の夢幻界

椿 實

澁澤龍彦君は都立五中の三年後輩に当る。(1938—1987) 同君は田端に生れ、五中—浦和高から二年浪人して、東大仏文に入り、サドを卒業論文とした。この浪人時代に、吉行淳之介編集するモダン日本社にいたので、深層に理と無意識のメルヒエ

ンに開眼したようだ。五中の頃は色白小柄で、皓然たる精神貴族であった。同君とは戦災の原風景を共有しているので、同君の無意識に印刷せられたロマンを精神分析することを許された。

昭和22—25年の頃は、性的抑圧といったものは、敗戦のため青天井のように吹抜けた焼野原であった。心理小説よりも心理学の方が分析的に進んでしまった時代で、フロイト・ユングのリビドー説が妥当する乱世であった。フランス革命で、パスチーユから解放されたサド侯爵に共感する反逆の風土があった。三島由紀夫に、サド侯爵夫人を書かせたのは澁澤君である。三島は澁澤に「アザー・コンプレックス」といわれて、心理学小説「音楽」を書いてみせた。三島はその自決—サディズムがこれに向つたものと考えられる遺作として、「豊穡の海」の唯識論によつて無を實踐したが、それは王朝の古典にもとづいて転生輪廻し、天人五衰にいたる大作である。澁澤君もまた遺作として、「高丘親王航海記」という夢幻的無意識の花園を描いている。二人とも大変な勉強家で、よく遊ぶヒマがあるものだと思うが、三島が皿の上に、もう一枚の皿を立てて、「唯識の時間と空間はこういう風になっているんだ」とアーラヤ識を説くと、澁澤達は「サラヤシキ」だといって笑つたという。これは三島が自決に向う前だから笑いごとではないと思うが、アーラヤ識とは澁澤流に解すればリビドーの力学をいうのである。美味礼讃の中でブリア・サヴァラン(1755—1826)は、視覚・聴覚・嗅覚・味覚・触覚の五感の外に、生殖感覚があらゆる

る他の感覚器官の中にしみ込んでいて、恋愛・コケットリー・モードの三大原動力はこれによるといっている。アーラヤ識とは、自己保存・種属保存の本能を言うのであろう。般若心経にも無意識という語がある。フロイトはこれをリビドオとよんだものと思われる。

澁澤の夢幻小説にあらわれるキイ・ワードは「玉」であつて、それは真珠になつたり、「メンリン」という鉱物質のエロスのかたまりになつたりするが、これは日本の伝統的靈魂觀に立つ、きわめて唯物的な「タマシイ」である。首は自由に飛びまわつて、女の首と交換することもできる人格・自我をあらわし、龍は龍彦という彼のサインが示すように、躍動する澁澤の肉体である。これは、田端文士村のはずれに生れた彼が、芥川龍之介をめざす龍尾でもある。三島の「豊穰の海」にでてくるタイ国の王女も緑色の宝玉を指輪にしているが、ホクロなどもそのまま転生輪廻して男女も交替する、Inter-Sex型である。

「うつろ舟」という澁澤の短編は、「箱舟漂流」型で漂着した舟の中に、紅毛金髪の美女がいて、少年仙吉と交わるが、これは「羽衣説話」でもあり、「貴子漂流」型の海龍王国説話でもあつて、「玉手箱」の中に少年の首があり、女の首とすげ替つたりする。そして女の小水は

諸行無常 是生滅法 生滅滅已 寂滅為樂

と涅槃經第十三聖行品の偈ときこえる。これは「オイフォリア」(多幸症)で耳からくるオルガスムだと澁澤はいつている。Euphoria というのは発狂する前のニイチェにみられるような

幸福感をいうのであるらしいが、咽頭痛で死ぬ彼の絶筆となつた「高丘親王航海記」は平城帝の皇子高丘親王が藤原薬子と添寝しながら二つの玉を鈴のようにならぬところと動かされる光りものになつて暗い庭に投げられる。これは夢幻の天竺旅行記である。親王のほど深く大粒の真珠があつて、パタリヤ姫に取り出される。親王はシンガブラで虎に食われる捨身無常の行をやり、弥勒の宝号をとなえつつ虎の来るのをまつ。三島・澁澤という二人の作家が死に真面して仏教的オイフォリアを無意識に体験し、玉は「日本まで飛んでゆけ」と飛び去る。澁澤の宗教と無意識は相関(Correlative)している。

佐田介石の世界観

——仏基の対論(4)

芹川 博 通

佐田介石(一八一八—八二二)は、肥後国種山村の真宗本願寺派浄土寺に生まれ、同國小島町正泉寺佐田氏の養子となる。18歳のとき京都の本願寺大学林に入り、法雲、南溪などに仏学を学ぶ。そのうち、東山東福寺・南禅寺等で十有余年をすごす。30歳の頃、西洋の地動説が世におこなわれ、須弥山説を疑う者が諸方におこつた。そこで臨濟宗天龍寺の叢中について仏暦を

研究すること13年に及んだ。その結果、「視実等象の理」にもとづいた天動地静説を唱え、生涯を須弥山説の擁護につとめた。

また、幕末維新期には国事に奔走し、以後は経済論を説き、無批判な文明開化の風潮に反対し、舶来品排斥、国産代用品の愛用を説き、それを政府要人に建議し、各地に結社をつくって桑茶亡国論・ランブ亡国論・鉄道亡国論を説き、大陽曆を排するなどの運動を展開した。

二

介石には多くの著作があるが、須弥山説に関するものを次に示したい。

- (1) 『鏈地球説略』三巻、一八六二(文久二)年。
- (2) 『視実等象儀記 初篇』一卷、一八七七(明治一〇)年。
- (3) 『仏教創世記』一卷、一八七九(明治一二)年。
- (4) 『視実等象儀詳説』二巻、一八八〇(明治一三)年。
- (5) 『天地論往復集 初篇』一卷、一八八一(明治一四)年。
- (6) 『日月行品台薦考』一卷、一八八一年。
- (7) 『須弥山一目鏡・葬忌彼岸会説』(合本一冊) 一八八二(明治一五)年。
- (8) 『須弥視実等象儀略記』一卷、写本(美濃判一五枚)。

三

『鏈地球説略』は、ウェイ(Way, R.O.)の『地球説略』(一八五六年、中国文)の批判書であるが、ウェイは本書で、地球は平担でなく球形(球円)のものとして、地動説を提唱してい

る。これに対して介石は、本書で、20項目にわたって批判をし、その第15番目に、「視を任けて実となすの難」で、「汝ソレ天文地理ノ二ツニ於テ視象ト実象トノ二ツアルコトヲ知ルベシ。ソノ視象トハ人目ノ視成スコトニテ、実体ニ合ハザルコトナリ。喩ヘバ京都ノ大火ヲ大阪ヨリハ平瀉ト視成シ、平瀉ヨリハ伏見ト視成スカ如シ。実象トハ有ノママニ見ルコトニテ、京都ノ大火ヲ京都ニ居テ見ルカ如シ。」と述べ、さらに「偏ニ視象ノミヲ執リ偏ニ実象ノミヲ執ルハ、天象地理ニ甚ダ害アリ。コノ視実両象ハ終ニソノ理等ク、一ニ婦ス。」として導き出されたものが「視実等象の理」(「視実両象の理」ともいう)であり、具体的に器械としてあらわされたものが「視実等象儀」である。

介石は須弥山説の信奉者であり、それはかれの世界観を形成しているものである。その須弥山説の擁護とそれを立証するために、西京嵯峨で13年間沈思黙考して天文地理や曆法について研究した結果、この「視実等象の理」を發明するに至ったのである。ここに示した著作は、すべて、須弥山説に関するものである。

四

介石の天文や曆法への関心の一つは、修学中に、森尚謙(一六五三—一七二二)編の『護法資治論』五巻(または十巻)を読んだことに端を発するといわれている。また、キリスト教徒の仏教批判の中で須弥山説がとりあげられたこともあげられる。中国における欧米のキリスト教宣教師が伝道上好資料とな

ったものは、聖書や狹義の布教書だけでなく、広義の布教である西洋學術や文化の解説におよんでおり、介石の『鎚地球説略』の中にも、ウエイは米国長老派派遣の中国医療宣教師であったし、『博物新編』（一八五五年）の著者ホブソン（Hobson, B.）もロンドン会から派遣された医療宣教師であったわけである。このように、近代西洋科学をキリスト教宣教に使用したキリスト教の仏教批判の中に、須弥山説がとりあげられたのである。

一方、国内では、国学者の排仏論も地球説に立って須弥山説が攻撃されたために、介石の須弥山説は、強い危機意識のもとに強烈な護法活動となり、科学的方法をもって提唱されたのである。こうして介石は、須弥山説を否定するキリスト教や西洋近代科学や文化に抗して、かれの排耶思想や外来文化排除の思想が生じてくるのである。

介石の世界観は須弥山説に説かれたものであることがわかるとともに、かれは生涯一環して仏教須弥山説の擁護について、須弥山説の立証のためにとった方法や態度は、実に科学的といえるものであったといわねばならない。

仏教とナシヨナリズム——聖俗二分法の

再検討

笠井正弘

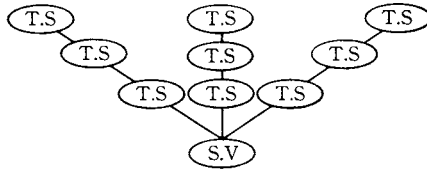
(I) 問題設定

『理想、一九八九年春号』に掲載された、「仏教とナシヨナリズム——日蓮主義運動の場合」において、戦前の日蓮主義運動を支えた宗教性の中心に、俗的な価値観であるナシヨナリズムが「聖なるもの」としての意味付けを獲得していることが見出された。それは彼等の唱えた「団体」観や家族倫理に強く観察される。又沼田健哉氏著『現代日本の新宗教』（創元社刊）は、戦後の日本の新宗教運動を分析した研究であるが、そこでも、平和、自由等の俗的政治理念や民主主義的夫婦関係、理想の家族形態などが宗教的象徴の中心を占めていることが示されている。勿論それ等の宗教運動において、伝統的な「聖なる諸象徴」が要請されているが、それらは、いわば、辞書项目的に存在しているのであって、それらを構成し秩序づけているコードが、究極的価値として存在しており、そこにナシヨナリズムや民主主義という俗的価値が位置しているのである。

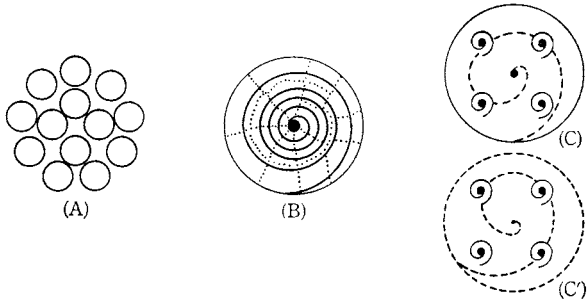
(II) モデルの設定

(I) で述べた伝統的諸象徴と、俗的価値との関係をモデル化すると、図1の様になろう。

図Ⅰ 伝統的象徴 (T・S) 俗的価値 (S・V)
(辞書項目) (コード)



図Ⅱ 次に社会状況と宗教状況の相関関係のモデル化。



(A) 閉じた自律的共同体の存在…これは伝統的共同体を示しており、その場合それぞれの共同体に独自の「聖なるもの」が分有されている。後世の宗教運動に諸象徴を供給してきた。

(B) 超越的共同体(たとえば近代国家)の形成…「聖なるもの」の中央収奪及び統制による画一化。又それによる空洞化(実存体験の欠落)。超越的共同体の支配を可能にするための新

たな聖なるものの創造。

この聖なるものの構成辞書項目として、図Ⅰで示した如く伝統的象徴が要請されるが、それらを秩序化するコードとしての「究極的」聖なるものの創造が、新たな超越的共同体の形成及び維持に必須の要件となる。このコードは、日常世界の秩序、生活規範からなっており、俗的性質を強く有する。それは外見上の世俗化現象を呈する。

(C) 新宗教の形成…聖なるものの空洞化(所謂世俗化)に対抗して生じた「聖なるもの」の復権運動という位相を持つ。外見上(運動をとる人の主観においても)は伝統的共同体の復権のように見えるが、実はこの運動は、個人の実存体験に根ざしたものである。現前のコードに強く呪縛されている。それは、世俗のコードを絶対化し、それに聖なるものを持つマナを付与することになる。

(C') 場合によっては、超越的共同体が崩壊する場合もある。この場合も(C)のプロセスは、むしろ強く表われる傾向がある。ただこの場合、新たなコードを規定する俗的ファクターが崩壊しているので、新たな聖なるものの多様性が高まる。

結論

新宗教運動という次元から宗教現象を見た場合、聖／俗を単純に二分化して考えるのは危険であるといえよう。俗なるものこそが究極的価値を形成している姿が観察されるからである。ある意味で宗教が社会を維持する機能を有するということの当然の帰結であるとも言えよう。

「元型論における一神教的モデルと
多神教的モデル」

渡 辺 学

ここでいう元型論とは、C・G・ユングの分析心理学の中心概念である元型をめぐる議論を意味する。

ユングは、人間の宗教性ないし人間性の宗教の本質を強調して、魂は「本性的に宗教的」であると述べている。そのことはさしあたり、一方で、反省的にとられた場合には、ヌミノース的なものを慎重に顧慮する人間の生得的な態度を意味し、他方で、無意識の側の自発性として捉えられた場合には、意識と無意識との対立を統合するような包括的な創造的エネルギーであると考えられる。

このようなユング心理学の枠組みにおいて、元型概念が中心的な位置を占めている。なぜならば、元型こそは、人間がヌミノースを感じるような根源的な集合的なイメージを産み出すものだからである。ユングは、人格の否定的側面としての影、うちなる異性としてのアニマ・アニムス、意味の元型としての老賢者、母性の元型としての太母などの他に、中心的な元型としての自己を挙げている。自己は、マンダラなどの中心性の象徴によってあらわされるが、それはまた「神の像」でもある。

ユングの枠組みでは、心は意識と無意識の心的なもののすべて

を包括する全体である。また、自我が意の中心でしかないのに対して、自己は心全体の中心と考えられている。したがって、心と自己の外延は等しい。

ユングは、心の発達を個体化過程として捉えたが、それは要するに、本来の意味での自己実現の過程にはかならない。つまり、或者にとって潜在的な状態にあるその者の個性性としての自己を実現するのがその目的である。したがって、ユングにとって、人生の目的は自己の実現にあるといっても過言ではない。

こうして、ユングの分析心理学の中核は自己の元型と自己実現の過程にあるといえる。そして、自己以外の元型は、或者が自己実現をする際の途上に現われるものと考えられ、階層秩序からいえば、自己の下位に位置づけられることになる。したがって、ユングにおいて自己は元型の元型ともいふべき地位を占めているといえよう。

それに対して、第三世代のユング派のジェイムズ・ヒルマンは、分析心理学をその根本概念にしたがって元型心理学と名付けて、新たな元型論を展開した。ヒルマンによれば、ユングの分析心理学が自己を元型の元型とすることによって一神教的な神学に陥っているが、われわれは神学と心理学とを峻別しなればならない。つまり、自己のみが「神の像」と同一視され、いわば唯一の神の似像として扱われることに問題があるというのである。

ヒルマンは、心というものがさまざまなコンプレックスや元

型をもっているようにそもそも多中心であることに着目して、むしろ、そのような多元性に忠実であることが心を理解する鍵であるとする。そして、彼はこうした元型心理学を多神教的心理学と名付ける。それはいわば、ヌミノースな神々のイメージを永遠の少年や老賢者や太母といった元型に還元するのではなく、神々の個性を見直してそのトポスに現実を位置づける立場である。

客観的に判断すれば、ユングの分析心理学もヒルマンの元型心理学もむしろ、基本的には多神教的であり、単一的なモデルをとっているといえよう。ただし両者の根本的なちがいは、ヒルマンの場合には主神に当たるものが交替しうるが、ユングの場合には、あくまで自己が主神の地位を占めるといふ点にある。

いずれにしても、ヒルマンの多神教的心理学は、われわれが元型論に基づく宗教心理学を自己実現の英雄神話という紋切形から解放する際に大きな意味をもっていると考えられる。

父性原理の諸相

——日本神話を中心として——

河 東 仁

「父性原理」という概念について、これまでさまざまな言及がなされてきた。たとえばその具体的な特性として、規範性・

支柱性・桎梏性・精神性・抽象性・ロゴス性などが指摘されている。これらをさらに抽象化して、「切断」とする者もいる。しかし、いかなる抽象概念にも言えることだが、現実の事象に当てはめると、諸々の齟齬が出てこざるをえない。ことに日本では、子供を家族という下位システムから切断して自立させ、上位システムの分節化された価値規範の体系へ結び付ける役割を、父親よりはむしろ母親が担うことが稀でない。そこで本発表においては、父性原理の根本機能を、この自立段階よりさらに初期の、プリーエディプス期における母子一体状況に楔をうつもの、という観点から考察を進めてみたい。

深層心理的に言えば、自我が、その母胎としての無意識—太母から自立してゆく過程において、最初は太母によってその生死を自由にされていたのが、太母の攻撃傾向を同化するにつれて「牙先を転じ」、己れを呑み込もうとする太母—竜を打ち倒し、自と他・光と闇・善と悪といった具合に世界を二項対立的に切断・秩序化するようになる直前の問題である。ちなみにE・ノイマンは、この時期を「双生児対立」の段階と呼んでいる。初期の心理的近親相姦による母子一体状況が終わろうとする時、双生児同士の戦いのテーマが生じるが、自他の差異があまりなく力が似通っているため膠着状態となり、次の段階へ進むために第三者の介入が必要となるというのである。双数と決闘を意味する *duell* 状態と言ってもよい（J・ラカン）。そしてこの膠着した *duell* 状態を終了させるのが、父親の存在ということになる。つまり、父性原理の主要な機能として、子供を

上位システムの秩序体系に結びつけること以前に、必理的母子相違状況における「*Female*」状態の打破が指摘されるのである。

さて次に、この問題を日本神話との関連で考察してみたい。

まず西洋型の英雄像にも匹敵するスサノヲの場合、当初ひたすら母を恋うて泣き喚く少年神でしかなかったのが、八岐大蛇（ニ太母竜）を倒す英雄神にまでなった。ところがその中間に、「誓約」のシーンが登場する。ここではまさに双生児（正確には三つ子）の姉アマテラスとの間に対立が生じ、しかもその勝敗の付け方には、論理的な二転三転が見られ、すっきりといていない。そのため一応の勝利を宣言したスサノヲも、甘えを伴う母への反抗に類似した、乱暴狼藉を働くだけで、相変わらず「*Female*」状態を抜け出せていない。その意味において、法・秩序体系に則った神々の合議による、身体破損と追放の判決があったからこそ、彼は「*Female*」状態を打破でき、ひいては次の英雄の段階に移行できたと考えることができる。

一方、「創造的退行」（海中訪問）という試練を経て、女性を獲得し、ひいては孫が国の王にまでなるため、発表者が「日本型英雄」と呼ぶ山幸彦の場合にも、双生児（正確には三つ子）の兄である海幸彦との間に、「*Female*」状態が存在する。そしてその際にも、海神（妻豊玉媛の父）の力添えで、膠着状態に終止符が打たれることによって、初めて次の段階へ移行している。この意味で、父性原理の第一機能として、「*Female*」状態の打破への介添え役をここでも確認することができる。

しかしノイマン流の英雄像としては、この後に「母殺し」

が要求されるわけだが、山幸彦の場合には、妻豊玉媛のマイナスの太母性を垣間見たにもかかわらず、戦いはなされない。むしろ彼女の方から去ってゆき、結果的に戦いが回避されている。さらには、彼らの子ウガヤフキアヘズは、叔母の玉依媛に育てられ、しかも彼女と結婚して神武をもうけている。これは近親間における△聖婚▽というよりは、むしろ緩い形での母子相姦と言える事態である。つまり、「*Female*」状況の打破によって、いちど母子一体状況から脱却しながら、再度緩やかな形で母子一体状況へ戻っているのである。

これを言い換えると、「母殺し」を実行するスサノヲではなく、「母殺し」をしない山幸彦が主流に置かれている日本神話においては、父性原理が作用する主たる場が、「*Female*」状態の打破となっている。そして子を上位システムに移行させる際には、西欧では父性原理による母性原理の抑圧が生じるが、少なくとも日本神話の中では、ここで父性原理が主導権をとることはないと考えることができる。

宗教の性差別構造分析

大越 愛子

宗教の性差別構造は、宗教固有の問題領域にとどまらない。世界の多様な文化パラダイムの中核には、必ずや宗教が存在しており、それは各文化の世界観、人間観、価値観、モラルのみ

ならず、社会制度や政治経済関係、さらには性規範、主体形成のあり方、人間関係などを規定している。宗教の性差別構造は、こうした世俗的な文化パラダイムに反映し、現実の性差別の形成要因となっている。さらに、諸宗教の性差別構造は必ずしも同一ではなく、差異的な面を多くもつゆえに、各文化における性差別の顕現形態も異なってくる。それゆえある文化に現われた性差別事象は、その文化の基本となる宗教の性差別構造の文脈において究明されることが、基本的に必要なのである。

以上の如き宗教と文化パラダイムとの相互関係に対し最も自覚的であるのは、キリスト教である。キリスト教に対して、その性差別構造の構造分析へのアプローチが三分野から試みられている。第一は文学通りキリスト教界での動きで、ここではキリスト教という宗教自体の問い直しから先ず始められている。

これを代表するのが、アメリカやドイツで盛んなフェミニスト神学である。その中でも思想的立場からキリスト教の性差別構造と、それが世俗的文化パラダイムに与えた影響とを分析しているのが、リニューサーとディリである。前者は一神教の二元論的思考方法を告発し、その自然支配的文化パラダイムのもたらした諸問領の解明に取り組んでいる。後者は一神教の男根中心的性支配の解体分析を行い、そのレイブパラダイムが性意識のみならず、社会制度、文化規範、科学などを支配している実態をえぐり出している。

第二は、キリスト教の外部から、一神教的なロゴス中心主義が文化や思想、社会制度を貫ぬいている様相を記号論や精神分

析を駆使して分析する立場である。ポスト構造主義と呼ばれているが、その中で特に性差別の構造分析を行っているのがクリステヴァである。彼女は、言語、宗教、哲学思想、文学から科学に至るあらゆるテクストの解体分析を通して、一神教的ロゴス中心主義の主体形成のあり方の明示化を試みている。彼女の構造分析は主に欧米キリスト教文化に向けられているが、その独創的なアブジェクション理論の形成によって、一神教文化批判を超えた、世界各地の多様な文化パラダイムに対する構造分析の領野を開いたといえる。様になアブジェクションの構造化としての宗教の多様態への洞察を可能にしたのである。

第三に、エコロジカルな立場からの、一神教的男性中心の自然支配的文化パラダイムへの告発がある。これに構造主義的観点が導入されて、他の教文化パラダイムにおける自然共生的、共同体的世界観、価値観、人間観が女性原理的と再評価され、それらを基盤とした新たな知性や価値観の形成が模索されている。

こうしたキリスト教文化パラダイムの内部で生じた多角的な宗教の構造分析的自己解体に対して、他の宗教文化パラダイムの動きはどうであろうか。キリスト教的近代への自己批判からポストモダンという方向性が生じたのだが、それがそのまま日本へ導入された際に、その文化解体批判の契機が無視されて、近代批判と他の宗教文化パラダイムの再評価という側面ばかりが強調されているようである。だが日本の仏教文化パラダイムも、その性差別構造に対する厳しい解体分析が行われる必要が

ある。それはキリスト教と全く異質な、独自の性差別構造をもっている。例えばキリスト教では性差の強調が性差別の基本となるが、仏教の場合、女性性の無化という形で性差の否定が性差別の源となる。それを表わす象徴的言説が「変成男子」である。これは、聖なる空間からの女性の排除、非対称的性役割分化といった独特の仏教的性差別構造のメタファーと解説である。

新宗教における女性のあり方

薄井篤子

日本の宗教の中で、女性教祖が誕生して女性信者が布教を使命と感じ、宗教活動に積極的に加わるようになったのはそう古いことではない。民衆宗教団の発展やエネルギーな活動に女性信者や女性幹部を除外して語れなくなったのは、現代社会に立正佼成会や創価学会をはじめとする数多くの新宗教が誕生し、急速に発展した戦後のことである。特に立正佼成会は、昭和一三年三月に創立した当時の会員数はわずか三〇人足らずであったが、教えによって救われた女性会員の精力的な導きの結果、昭和二八年末には一〇〇の支部が誕生するにいたった。しかも注目すべきことは、支部の九〇%以上の支部長のポストは女性が占めた現実である。こうした立正佼成会の、女性幹部の絶対多数という宗教的体質が生み出されたのはどうして

か、考えてみたい。そこには佼成会の教えと、それが反映された制度及び女性をとりまく社会的状況などの条件が関わっている。

長沼妙伎（明治二二年―昭和三二年）と庭野日敬（明治三九年―）は、佼成会の副会長・会長、のちに脇祖と開祖の地位を分け合い、巨大な民衆宗教教団を生み育てた。二人の宗教的言動及びその関係は、歴史的社会的状況に伴いながら変化し、会の行動原理として会員に熱心に受容された。妙伎は霊友会入会の頃からしはば降神現象が起こっており、佼成会の前半は妙伎の口をかりて降神のお告げによって会の行動は決定されてきた。救いを求める人々の苦悩を解決するためには、妙伎の強い霊能力と、女としてあらゆる苦勞をなめつくした体験からにじみ出る指導は、同じような悩みを持つ婦人たちに大きな共感を持って迎えられた。妙伎の神示による指導は毎日くりかえされ、当初は自分の導きの師であった日敬を逆に管理していた。教団の運営及び幹部の育成と信者の指導にあたったのは妙伎であった。

妙伎の死後、翌年の昭和三三年に、日敬は「妙伎先生の死によって神の声を直接聞くことはできなくなった。私はこの現実を直接聞く必要がなくなったから聞けなくなったのだと受けとったのだ」と述べて「真実顕現」を宣言した。これは、今まで「神示」に依存していた教団の在り方を改めて、純粹に法華経を信奉する教団として歩み出そうとするものであり、布教組織を地域ブロック制にする、教義重視、教団本部機構を官庁化、

青年部の独立という改革を行なった。こうした日敬の改革は、教団を支えている婦人幹部たちに動揺を与えた。彼女たちは、自己の体験をバネとして導きに走り回り、タテの親子関係において心身をこめての指導に大いに能力を発揮してきた。彼女らの活動の在り方に新改革はなじみにくいものであった。しかし、日敬は、教義を形成していく中で、「家庭成仏」を重視した。そして「最高の教育者としての母」「陰の力としての女性の役割」を強調した。つまり、それまで巫術や神示と結びつき魅力的ではあるが同時に近代化、官僚化の妨げとなる母なる力を排除する代わりに、「聖なる母」を基本原理とすることで構造化していった。それによって、多くの婦人信者や幹部が方向喪失となるのをふさいで、布教師資格検定を受けて「教師」として人々を導く宗教的立場にならしめる道を開いた。救いによって自己再生をはかり、リーダーとなつて宗教的エリートになる願望をみたく女性たちが続出した。

また佼成会が大きく飛躍した昭和三〇〜四五年は、都市化、高度成長が進み、さまざまな生産様式の変化が行り、社会的状況も大きく変化していた時期である。雇用労働、職住分離、及び核家族の誕生によって夫は仕事、妻は家庭という性別役割分業が浸透していった。「夫に下る」ことを強調し、「家庭の和のかぎをにぎる」女性の役割を重視する佼成会の教えは、親族ネットワークが崩れ、地域共同体も解体してしまった現代、ちっぽけな「家庭」の中に幽閉されて孤立と疎外感に苦しむ女性たちに自信を勇気を与えた。そして幹部となつて多くの女性に

「家庭成仏の妻」であることを説くことは、家庭的自我と社会的自我が重なりあう生き方であり、能力を発揮しながら女性幹部たちは佼成会を支えていった。

社会状況はさらに様々に変化し、女性をとりまく状況も多様化している。ますます女性の生き方、価値感が多様化する中で、「夫に下がる」ことを基盤とした佼成会の教えは、会員に受容されていくのか、これからの問題であろう。しかし、昭和四六年から実施されている「家庭教育」が非常に活発で、未会員への働きかけもさかんことから考えてみても、多様な状況の中で見失いながらなるアイデンティティに、一定の枠組を与えてくれる佼成会の教えは、今だなお魅力を持つと考えられよう。

女性学的解釈の可能性

中村 恭子

フェミニズムはわが国においてもようやく学問の諸領域において市民権を獲得しているように思われる。ここに到る迄には女性の教育水準向上と社会進出がその基盤を作ってきたことは言う迄もないが、女性の解放への願望は、どこにも、いつの時代にも存在していたと思われる。ただ、周囲の理解が得られなかったがために、単発的で連帯を成すに到らなかったのである。

女性学は Women's studies の訳語で、日本では十年あまりの歴史を持つている。アメリカでは、一九六〇年代後半に黒人の要求に対応して大学に Afro-American studies の講座が新設されたが、人種問題論議は黒人以外のマイノリティーに及び、やがて、同じ第二市民としての女性に到ったのである。従って、社会的政治的女性解放運動に連動して、七〇年代初めに Women's studies の講座がつきつきと設けられた。その迅速な対応は、アメリカ女性研究者層の厚みとアメリカ女性の政治的行動力に支えられて初めて可能になったと思われる。アメリカでは、七〇年代に女性研究者が激増、女性学的研究が継続と現われ、大学の教材の需要もあって、アメリカ宗教学会出版助成モノグラフ第一号は、『女性と宗教』であった。「女性と宗教」をテーマとする研究会などが継続的に開かれ、女性のみならず男性も参加、フェミニズムはすでに常識化したかに見えるが、真に理解され、共感をかちえたかどうかについては疑問の余他がいまだに残る。しかし、学会で paradigm shift が論じられて以来、二十年になろうとする積み重ねが存在する。

一方、日本でも、従来の男性中心の視点から営まれた学問を女性の視点から見直し、再構築することを目指し、既成学問領域を超えた女性学会が創られた。少数ながら男性研究者も参加して、女性学研究成果を新しい社会文化秩序構築に役立てることを共通の願望として結ばれている。しかし、人文・社会・自然にわたる一つの学問領域が果して成立するかどうかという疑いは当初から論議されていた。私はそれを、かつてアメリカに

おいて、 Afro-American studies がそうであったように過渡期の産物で、諸領域で男女両性を視野においた両性的、もしくは複眼的思考が常識化した時にはその任務を終るのではないかと思う。女性学会は各学会での成果を持ち寄る連合学会になることが望ましいが、現状はいまだに道遠しの感がある。

宗教学は人間の宗教的経験を研究する学問であると言う時、その人間はとかく男性像にとって代られていたのが実情である。中性的人間はありえず、男性か女性のどちらかである。それぞれ経験は同じ場合も異なる場合もあるので、等しく研究の対象とされるべきだが、男性が支配的な社会においては、それは忘れられがちである。人間の規範の担い手、体現者は男性なので、女性は宗教的核心には無縁と言われたり、女性の宗教生活や役割が無視されることが多い。アメリカでは女性研究者は当初、「女性と宗教」を主要研究対象としていたが、現在では、宗教現象全般に拡大され、そのより良い理解に貢献すべきだと考えられる。このような女性学的志向が日本宗教研究にどう適用されるであろうか。

第一に、従来見すごされたり、無視されてきた資料を発掘しなければならぬ。それには、研究者が両性的視点を持つことが必要である。これに続く宗教現象の意味解釈の段階においても、それは同様である。その一例として、出家という宗教行為の動機を考えると、男女両性を通じ氏族繁栄・国家鎮護という公的動機が支配的であった時代から、尼僧は公的機能を失い、僧の補助的役割を持つにすぎない者になってゆく。その基

盤に蔑視的女性観が存することは言う迄もない。男性が自己の後世を願うのに比べ、女性は三従の教えながら、親、夫、子の後世を弔うために出家するのが称揚されたのである。

リベルタンの自由思想について

—— 理神論の出現 ——

玉 井 実

本論は近世ヨーロッパにおける「リベルタン」(Libertin)の多種多様にわたる「自由思想」の中から、「理神論」(Deisme, Deism)の出現に関する、その要因を究明するための試論である。そもそも理神論の隆盛は十八世紀初頭のイギリス宗教思想にその頂点を見出したが、その出現時には「宗教改革」の激しい争乱の故に、いわば門外漢としてそれに距離を置いていたと言われる。

このような事情を踏まえて、先ずはリベルタンと正統信仰、とりわけカルヴァン「改革派」との関係や、当時のその動向について論述し、広義な意味での「自由思想」の概念を考察しながら、理神論の位置付けをなし、その本質を究明してゆくことにしたい。

そもそも「リベルタン」とは「自由にされた人々」の意味で、その歴史的背景は遠く原始キリスト教にまで遡っている。当時はエルサレムに会堂をもつユダヤ人の一団のことを指

しており、ローマ時代には戦役で捕虜になった奴隷たちが、以後自由を得て、宗教活動のできる自由民を意味していた。けれどもこの概念の主体は近世の「自由主義者」で、彼らは十六世紀中頃、カルヴァンのジュネーブにおける改革に反対した一派で、聖職者の支配に異議を唱えた者たちとされる。

然るに当時のリベルタンは「再洗礼派」(Anabaptists)の異端的影響が強く残っていた。そのうちからメノー派や狂信的グループに対して、カルヴァン派の改革者たちが、福音の正統性を熱心に宣教していた。しかしリベルタンたちはジュネーブその他において、信仰心の欠如と国紀の紊乱を来したので、カルヴァン自身による厳格な福音主義の徹底と風紀の取締りにより秩序の回復を求めた。このような者たちの中に、福音の教説を嘲笑するが如き、ルキアノス信奉者や、同じく無軌道な放蕩に耽るエピタロス信奉者などが蠢めいていたのである。

ところでリベルタンの形態をグループ化してみると、およそ二種類に大別され、初めの「静寂主義」(Quietisme)は、ニコデモ主義や、後述するところの理神論などを含み、今一つの「懐疑主義」(Scepticisme)は、ピロン主義などが、それに該当するとされる。

このように「理神論」は静寂主義の特質を有しており、実際にはその受動的性格によって、当時の思想史のメインテーマにはなり得なかったと思われる。けれども理神論の底流はすでに人目に付かぬ処で生じていた。それが発見されたのはカルヴァン派の牧師、ヴィレが南フランスを旅行中に、かようなグル

ープの人々に出逢ったことから始ったと言われる。それによる彼らの信条は異教徒のように天と地の創造者たる神の存在は信ずるが、イエス・キリストと彼の福音は信じないので、正統主義からみれば「無神論」(Atheism)となる。しかし彼らはそれを欲しないので、ここに「無神論者」と「有神論者」のいずれでもない「理神論者」であるという新しい用語が発生した。それはギリシャ語の *logos* を、ラテン語の *deus* に、そしてフランス語風に *-isme* (主義者) という接尾語を付加したものと考えられる。また「理神論者」はキリスト教を信じないので、人格的要素をもつ「啓示」の概念を否定する故に、「自然宗教」が彼らの本命だと考えることもできよう。

ウィレはキリスト者としての立場から、理神論を無神論と規定して、彼らの存在を非常に不快に感じていたことは言うまでもなからう。しかし時代の趨勢とともに、合理主義的な思考傾向が次第に浸透してくると、不合理な宗教的因襲に対して、批判的になるのは必然のことであろう。それ故に理神論の特質は「静寂主義」を内に秘めて、現実の事件や政争などの当事者になることを極力避けており、それを静観していたと思われる。かような立場から、理神論は「理性」を根拠とした自然宗教を有し、一方自由主義を基調とする「リベルトン」の特質を有していると言えよう。

民衆宗教における救いについて

松井圭介

現代は民衆宗教の時代であると言われることが多いが、オカルト、心靈現象、超能力、あるいは占いといった一般に呪術・宗教的と考えられるような現象が大眾の中でも囃され、神道や仏教の伝統的な教団に代わって、新宗教の教団、さらには「小さな神々」と呼ばれる靈能者・拜み屋さんといった人々による宗教現象が隆盛を見ている。これらの新しい宗教運動の特徴として、民衆の立場に立ち、民衆に即した救いの実践を施し、かつ比較的小規模のものが多くといった点が挙げられるが、本稿では、天理教系教団において比較的新しく成立した甘露台靈理斯道会教団(以下斯道会と略す)を例にとり、現代における天理教系教団の有り様と、救いの持つ意味を考えてみたいと思う。

斯道会は、中山みき、伊降伊蔵、大西愛治郎以降の自称甘露台を総て否定し、天啓者の不在を説く教団で、昭和十一年、斎藤年男により開教された天理教、ほんみち、天理神之口開場所の流れを組む教団である。この斯道会の教えで注目すべき点は、①斯道会が他の多くの天理教系の教団と異なり、天啓者が不在であると説く点と、② *magico-religious* (呪術・宗教的) な救いを持ち、まさにその救いという一点に教団の存立を賭し

ているという点にある。天啓者に関する問題については次の機会に譲るとして、今回は呪術・宗教的な救いの実践について考えてみたい。斯道会では、「扇の伺い」による神意の啓示、神目的の啓示に伴う助け一条の道を標榜しているが、その教えの特徴は次の四点にまとめることができる。(1)胸を澄ましたものであれば誰でもできる。(2)あらゆる疑問に対して総て応えてくれる。(3)神言は必ず(一〇〇%)適中する。(4)決して奇跡ではない。

この斯道会における救いは、神と人間との直接の交流にある。人々が斯道会に求める救いとは極めて火急なものであり、切実な悩みの解決である。それだけに、より直接的かつ絶対的な救いを指向しているといえる。斯道会の信者は誰でもその場で神意を伺うことができ、救いを求める人々に対して直接神意を取り次ぐことができる。取り次ぎを行なう人(いわゆる霊能者)も、元々は自らの悩みを解決してもらった人々であり、ここには問いかければ確実に応えてくれる身近な神々を媒介とする、民衆のネットワークが存在しているのである。聖なるものとの実践的な交流にこそ斯道会の特徴があり、まさにこの聖なるものとの実在感こそが民衆を引き付けているとも言え、こういった意味で斯道会は、民衆のニーズに直接的に関わる救済技術を持った教団であると言える。ただし斯道会における民衆と聖なるものとの直接的な交流は、開教期の天理教において顕著に見られたものであり、原初天理教の持つ民衆宗教性を現代に受け継いでいる教団であるとも言えるだろう。

現代の日本の新宗教を見ると、こうような聖なるものと直接的な交流に本質を置く教団が隆盛を誇っている。これらの宗教現象を理解する枠組の一つとして呪術への解放や非合理主義であるとか、脱近代主義といった考え方を挙げることができるが、むしろ聖なるもの(意味の中心)に対する信仰が根底にあり、民衆と聖なるものとの直接的接触を媒介する最も直截な手段として呪術・宗教的側面を有していると言えるのではないだろうか。霊や術による非合理的なるものの復権を強調するよりも、その奥にある民衆のより直接的な救済を希求する心、聖なるものと直接にしかも容易に交流することによって、日々増大する日常に密着した問題の解決を希求する民衆の有り様に注目すべきであろう。近代化や合理化といった問題は元々ユリートの中で起こってきた問題であり、こうした宗教現象は民衆のリアリティーの中で民衆に即した形で問われなければならないのである。

現代世界の民衆宗教とアルカイズム

荒 木 美智雄

現代世界の宗教的状況の一側面は、西洋の脱中心化ということである。現代は、ほぼ五百年にわたる世界支配の歴史を終えて、西洋が世界の唯一の「中心」であり指導者であった状況から、世界に多くの「中心」が基礎づけられるという状況への大

きな歴史的な転換期であると考えることもできよう。

そのような状況の中で、世界中に、北にも南にも、宗教の新しい自己定義・再編成が試みられている。かつて近代国家を支えた諸宗教、かつてのエリートの諸宗教が説得力を喪失してきており、変革を迫られ新しい方向を模索している。

しかし、現代世界に進行している自己変革の運動が、もっとも深刻で切迫しているのは北の側よりも南の側、かつて北から未開・野蛮と呼ばれ、植民地支配を受けた諸々の文化においてであると考えられる。それら南の文化圏に属する社会の多くは、第二次世界大戦後に北側の植民地支配を断ち切って、北側をモデルにして独立に踏み切ったものの、「後進国」・「発展途上国」として、北側近代文明諸国の大きな圧倒的な力の支配下に組み込まれ、生存のために、それぞれの文化、生き方考え方を根本から変えてしまうことを強いられるという状況が続いてきている。そのような状況下で、宗教の再編成、新しい創造が企てられてきている。それらの運動の神話論的存在論的構造は、現在の危機の状況を原初のカオスとして受けとめ、そこから新しい世界を創造しようとするものである。その意味でそれらの運動のアルカイズムはエリアーデの一般的な「永遠帰郷」としてのアルカイック・オントロジーと性質を異にする「新しいアルカイズム」であるといわねばならない。

過去五百年の西洋の世界支配・植民地支配の下で始まり、今日まで続いている危機の状況の中で、生存と人間のインテグリティををかけて企てられる運動は多様である。インドのガンデ

イーの運動やオセアニアのカーゴ・カルト、北アメリカのゴーストダンスの運動などは、そのもっとも代表的なものであるが植民地支配による文化接触に伴う文化剝奪・文化変容とともに、このタイプの運動は世界中に今日まで無数に見られるものである。

今夏、私が訪れたメキシコにも失業率五〇パーセントという経済の破綻とともに、それは多様な新しい民衆宗教として見られた。しかし、メキシコの場合、そのような民衆宗教の運動の最大のもは、これまで制度的にはカトリックの内部に組み込まれてきた「グアダルーベのマリア」の運動であると考えられる。

メキシコのグアダルーベのマリアは西洋のマリアのイメージと概念では全く理解できないものであり、西洋のそれとは全体的に異質のものであることがカトリックの神学のマリオリージにおいても認められている。コルテスらがアズテク帝国を征服し、アズテクの宗教の多くの聖地や神殿を破壊した後にかトリックの宣教と土着化が進められたが、それは同時にカトリシズムの大きな文化変容をもたらしていた。

テバヤク（地母神トナンツィンの聖地）の土着の聖母信仰から出発して、革命運動や独立運動の中心の象徴として受け入れられたマリアは、単に白人（スペイン人）にとつての西洋のマリアでもなく、単に土着のインディアンにとつてのマリア（トナンツィン）でもなく、両者を含み、両者よりはるかに大きな豊かなマリアであった。このマリアはメキシコ征服の諸悪を逆

転する解放者・救済者として受けとめられてきており、南北中米全体のマリア信仰の中心であり、「解放の神学」に強い影響を与え、西洋カトリックのマリオロジに再考を促している。宗教学が真に人類のものとなるためには、西洋五百年の世界支配の意味と各地の新しいアルカイズムにシリアスな目を向けねばならないであらう。

女神考——比較宗教学への一試論——

山崎 美恵

ここで言うところの比較宗教学とは、M. Eliade に倣う comparative religion であるが、しかしながら Eliade のような宗教史理論あるいは理念的歴史展開は視野には入らない。いわば社会との関連における理念的 Pattern として宗教現象の現実の多様性を汲み上げる方向を考えるものである。学問もまた時代性から逃れられない、逃げてはいけなはずのものであってみれば、今日、人間社会の文化の多様性、創造性の豊かさを見つめるほうを選びたいとの意識に発している。そのような方向の研究のための一つの試みとして女神について考えてみたい。

女神、あるいは女の表象に関するこれまでの研究の一つの重要な論点に、古くから二元論の問題があった。二元論と女神と違ってまず思い浮かべるのが、デメーテルを代表とする大地母

神と天空神の二項対立であらう。大地の女神が豊饒の農耕神へと変身していく壮大な宗教史を提示したのは、まさに Eliade であった。二元論の観点からみてそこでの重要な一つの視点は、二者の対抗と聖なる結婚によるその解消、それによってもたらされる無上の豊饒への信仰であり、始源の混沌の回復が、いわゆる「第三項」の意味として指摘された。以来、豊饒の女神と言えば大地母神と言った観が定着しているように見える。山口昌男によるインドネシア、フロレス島リオ族の分析も、大綱においてはこの線上にある。しかしながら東南アジア一帯には、これと共にまた別の農耕の女神が広く認められるようである。

インドネシア、スマトラ島東南端ランボンで焼き畑農耕に伴い嘗て行われていた稲作儀礼の中で、豊饒の女神は稲壺であり鳥を表象として現れる。そこでの対立項は祖霊と一体視された土地の守護神（「土地の主」）である。二者の聖なる結婚は、「土地の主」の子孫であるところの畑の主によって行われる種蒔き儀礼の中で表現されていた。稲作の豊饒神は鳥は、農地の開墾の際の野鳥の鳴き声による吉凶占い（宇野 円空）や、落神の神話と鳥勧請の儀礼（大林 太良）によって東南アジアに広く認められることが示唆、あるいは指摘されている。

ところで、ランボンで女性鳥の表象が稲作儀礼以外に顯著に現れるのは、結婚の儀礼である。代表的には嫁を受け取る集団の若者が嫁を与える集団の若者が衛る長い棒の上に取り付けられた籠の中の鶏を奪い取るという賑やかな競争儀礼が挙げら

れる。潜在的には対立する二つの集団を鳥⇨花嫁が仲介し、社会に豊饒をもたらすとの意味を、ここに読み取りたい。(また慣習儀礼の中で催される舞踏では、女性は常に花嫁衣裳で鳥が翔ぶ姿を表現する振り付けで踊る。) 稲作儀礼では、大地霊(祖先)と稲霊(鳥の女神)との聖婚で豊饒がもたらされたのに対し、婚礼では、二つの対抗する集団(我ら集団と彼ら集団)が鳥の女神によって仲介され、関係を結び、子孫の繁栄が保証されるのである。この地方では、社会(⇨人間関係の総和)の繁栄をもたらすものとの意味付けが、米自体に強くなされており、その点でもまことに整合的である。

二元論の中の男と女の象徴は、嘗ての半族研究以来、これまで引き続き、「男」対「女」の図式で捉えられてきた。交換論の中でも、男の側の集団と女の側の集団の間の男財、女財の交換が強調されてきた。しかし二元対立に占める女の位置がどうあるかは、再考されるべきである。

目ざす所の比較宗教学の pattern の問題は、ここには二重に存在する。一つは、豊饒の女性神対男性神の正体が一樣ではないこと、そして今一つは、社会集団をも含んだ二元論における男と女の関係性、位置づけの多様性の問題である。その際、第三項を含む二元論で処理できるのか、あるいは積極的な意味での三元論での分析が妥当なのか、今後の課題として残されている。

宗教・芸術の可能性

——ヴァン・デル・レーウを導きに——

石井 誠 士

宗教と芸術との関係は歴史的に多様な在り方をなし、いろいろな理解がなされてきた。両者の結びつきを問題にするとき、結論を先取して言えば、六つの可能性が考えられる。すなわち、(1)宗教と芸術との未分の在り方—祭祀— (2)宗教と芸術とが分裂し対立した在り方 (3)「宗教芸術」 (4)「芸術宗教」 (5)「宗教的芸術」 (6)「宗教・芸術」である。関係のもっとも徹底した在り方を我々は「宗教・芸術」において見いだそう。

宗教を人間のその超越的根底への関係として、そして芸術を人間の創造的営為として捉えたとすれば、この二つの領域の間には、当然深い関わりがなければならない。

まず原始的な人間においては、宗教と芸術とは全く未分であった。歌は祈りであり、ドラマは神聖な演技であり、舞踏は儀式であった。そういう在り方は、今日でも祭祀において保持されている。

ところが、文明が進展するにつれて分裂が起こる。そして、宗教から舞踏や彫刻や絵画が追放されるに到る。キリスト教においても、仏教においても、その最初期には、造像が厳しく禁じられた。

しかし、キリスト教的には、この分裂は、根本的には、むしろ、アダムとイヴの墮罪に準えられるものである。それ故、次には、宗教と芸術との新たな統一が追求される。つまり、さまざまな宗教的表象を具体的に形象化して示すことが行われる。キリスト教では、聖書の物語が形象によって表現されるようになり、仏教でも、仏像が作られるようになる。かくしていわゆる「宗教芸術 *Religionskunst*」が生まれる。そしてそこから、芸術に聖と俗との二つの形式の対立が生ずる。原始的な祭祀から発生したドラマは、霊的なドラマと世俗的なドラマとに分裂していく。

殊に近代において、聖なる「宗教芸術」と世俗的芸術との対立が大きくなり、後者から、自立した純粹な芸術が成立していく。そして、それは、審美主義の、芸術自体に救済を見る「芸術宗教 *Kunstreligion*」にまで到る。ヴァン・デル・レーウは形象を全く排除して成り立つ音楽に芸術の本質を見たシューペンハウアーの思想にそれを見いだしている。

しかし、芸術の純粹な自律的営為の中で、もっと深い徹底した統一の形態が生まれる。つまり、芸術作品がどこまでも芸術作品であって、しかも聖なるものを象徴する「宗教的芸術 *Religiose Kunst*」がそれである。そこでは、美、この移ろいゆくものが、聖、永遠の象徴となる。

ところで、ヴァン・デル・レーウの「神学的美学」において特徴的なことは、この、一切の形象から解放された純粹な芸術や聖を象徴する芸術の近代的立場からさらに一転して、芸術に

「見て、触れることができ、確固たる輪郭と性質を持ったもの」、形象を、中心を、回復しようとする点にこそある。そのときに決定的なのは、人が「隠された形」であるキリストによってそれにあずかることができる「神の形象 *Bild Gottes*」である。宗教と芸術とは、それらが、いずれも「信仰に対する人間の応答」であることによるのみ、つまり「沈黙の中で」、「無限、神において」のみ交わり、浸透し合う。ヴァン・デル・レーウでは、「宗教・芸術 *Religion Kunst*」の可能性の根拠は、受肉の信仰にある。真の芸術は終末論的芸術である。ここでは、芸術作品は芸術作品であって、しかもまさに「下僕のために、すべての美しい言葉と音とを破壊しうる」その神の顕現 *Ephanie* である。

ヴァン・デル・レーウはモーツァルトのオペラにそれを見ていた。ケルビーノやドン・ジョヴァンニはまさに神の活動体である。芸術のこのような見方はまた、日本の禅芸術、能や庭園等の理解の場合にも、われわれに正当な接近の道を示唆するであろう。

信仰の現象学と言語

澤井義次

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ではない。それは具体的な信仰現象の事象に向けられた

固定的な志向性を抑え、さらに信仰現象の理解を深化させるにともない、徐々に拓かれてくる垂直的な存在次元あるいは意味世界である。合理的、概念的な知によっても把握することのできる表層次元から、いわゆる「深層の知」の光によってはじめて照らし出される深層次元までも含めて、信仰の現象学は、信仰現象のリアリティが多層的で複合的な構造から成る、と考える。水平的な知と垂直的な知を交叉させるとき、信仰現象の重層的な全体が浮かび上がってくる。

ここでは、言語の解釈学的研究の現状を踏まえながら、信仰の現象学の視座を探ってみようと思う。近年の言語哲学や人文諸科学が明らかにしているように、言語は文化や認識の根拠であり、また、言語の構造は文化の構造や認識の構造と不可分に結びついている。言語も文化も、社会制度的な表層の次元の下に隠れた深層構造をもっている。その深層構造においては、言語の意味は流動的、浮動的で、本質的に固定されていない。意味論的な解釈学は、言語意識の底にひそんでいる意味連関の深みから、多義的でシンボリックな意味をもつ言語や文化の諸相の意味を明らかにしようとする。こうした脈絡においてみれば、信仰の現象学は、信仰の「深みの次元」をも射程に入れないながら、多義的な意味をもつ信仰現象の意味構造を明らかにしようとする、いわば「信仰現象の意味論的解釈学」であるともいえよう。それは、具体的な信仰現象が多層的で複合的な構造をもつものとして、意味論的な解釈学的手法に根ざすことにもなる。

だが、信仰の解釈学とはちがって、信仰の現象学にとつては、解釈学的研究の対象となってきた聖典などの文献ばかりでなく、儀礼や慣習なども重要なデータである。信仰の現象学はとくに、それらへと関わる信仰の担い手の関わりかたに焦点を合わせる。信仰とは聖典などの文献自体、儀礼自体などにあるのではなく、それらへと関わる人間の心のなかにあるからである。宗教の組織、儀礼、慣習、聖典など、信仰現象を構成するものは、具体的な信仰現象という、いわば織りだされた生きた「テキスト」である。そのテキストは日々の信仰の営みのなかで不断に書き続けられていく。つまり、具体的な信仰現象は絶えず織りだされ織り変えられていく。信仰の現象学は、不断に織りだされていく信仰現象の内面にある信仰の関わりかたへと迫ろうとするのである。

具体的な信仰現象の諸相をながめるとき、常識的には無意味に思えたり、矛盾しているように思えたりする信仰現象の側面が多々みられるが、それらが信仰現象という生きた「テキスト」内にあるかぎり、いちがいにそれらを切り捨てることはできない。それはたとえ合理的には理解できなくとも、信仰の本質構造の視座からみれば、それにはそれなりの意味があるからである。

具体的な信仰現象においては、合理的に捉えられる「見えるもの」の深みに、不断に流動する信仰の意味世界が拡がっている。しかし、それは日常的経験によって捉えられる具体的な信仰現象を抜きには存在しえない意味世界である。信仰の現象学

は、具体的な信仰現象をただ単に信仰の經驗的事実として記述するだけにとどまらない。それは具体的な信仰の表われの内界にある、信仰者のそれらへの関わりかたから、信仰の意味構造を明らかにしていくのである。

宗教における言葉の問題

大 峯 顕

宗教における言葉の問題というとき、二つの問題が考えられる。一つは宗教的真理（真実）というものを表現もしくは伝達する場合の言葉の構造である。これをかりに、宗教的真理についての言葉と呼ぶことにする。宗教的真理というものをそのままに伝達しようような言葉とはどのような言葉であるか。今一つは、宗教的真理それ自身がそれであるような言葉の性質である。宗教的真理というものがそれ自身として言葉であるような次元、そういう言葉の次元の構造はどのように考えられるか。

この二重の問題性はたとえ『歎異抄』のつぎの一節の中に呈示されている。「弥陀の本願まことにおはしますば、積尊の説教、虚言なるべからず。仏説まことにおはしますば、善導の御釈、虚言したまふべからず。善導の御釈まことならば、法然のおほせそらごとならんや。法然のおほせまことならば、親鸞がまうすむね、またもてむなしかるべからずさふらふか。」

弥陀の本願のまことが、そのままに言葉になったところが、積尊の説教（大無量寿経）だ、と親鸞は云っている。弥陀の本願についての説法である大無量寿経がまこと（如来如実の言）であるのは、経の中に直接、弥陀の本願が語っているからであろう。弥陀の本願のこのような直接の語りが、すなわち「名号」である浄土教における名号や称名の概念は、真理それ自身の直接現前であるような言葉の次元のことを指している。そういう言語の次元においては、言葉は物を外から示す記号や概念ではなくて、むしろ名である。物そのものの名乗りであるような名であるから、物の名を称することがその物と一つになることである。言葉というものの最も原本的な姿がここにある。大無量寿経に説く弥陀の第十七願「たと我れ仏を得たらんに十方世界の無量の諸仏、ことごとく咨嗟して、我が名を称せずば、正覚を取らじ」と、第十八願「たと我れ仏を得たらんに、十方の衆生至心に信樂して我が国に生れんと欲し、乃至十念せん、若し生れずば正覚を取らじ」は、この問題を集約している。

親鸞の浄土教が説く他力の信心とは、絶対者に名があったことを知らしめられる人間の經驗のことだと云ってよい。いったい仏の名を称することが、たんに人間に内在的な可能性にすぎないならば、それが人間の救いであることの保証はない。それゆえ、称名が一つの超越的な根源を持つことが必要である。親鸞は称名（帰命）を「本願招喚の勅命なり」と解釈し、称名が人間の自力の行でなく大行であるゆえんを「諸仏称名の願」で

ある第十七願の中に見出ししている。これはわれわれの言語経験の最深部に成立している人間存在にとって不可避的な出来事の発見として理解することが出来る。言葉とは根本的には名を称することであり、そのような名を称することが人間存在の最終的な可能性だということである。

真宗学の用語の内部で説明されてきたこれらの事柄を本当に思惟するためには、言葉を人間の社会生活のための器具、人間精神の表出のいとなみと見る従来の言語観を破壊して、言葉それ自身の現象にまで立ち戻って言葉を見る還元が必要であるように思われる。その意味において、言葉の経験こそ言葉の本質へ行く唯一の道であるというハイデッガーの提言に賛成せざるをえない。言葉の経験とは、言葉それ自身が自らを言葉にもたらしとすることが起る場である。

ハイデッガーはヘルダーリンや、ゲオルゲ、トラクルなどの詩の言葉にみちびかれて、言葉を語る真の主体は、人間でも神でもなく言葉それ自身である、という洞察に達している。「われわれはたんに言葉を語るだけではない。われわれは言葉から語るのである。われわれにこのようなことが可能なのは唯、われわれがその都度すでに言葉に聞いたということによってのみである。そのときわれわれは何を聞くのか。言葉が語るのを聞くのである」(Unterwegs zur Sprache, S. 254)。浄土教の名号、称名、諸仏称名などの概念を照らし出す言語論の有力な手がかりが、ここに見出されるように思われる。

宗教対話の意味と世界平和について

管井大果

「宗教対話」は現代の伝道思想にとって、中心概念の一つである。宗教対話には三つの要点がある。その一は、それについては各宗教毎に、神学的、教学的な研究を進めるべきである。

カーマン (Carman) が、いのように、先づ一つの宗教を究明し、その後、他宗教を採り上げたのち、両者を比較する (比較宗教学—Comparative Religion) が、ハーヴァード世界宗教研究所の立場である。このような研究は各宗教の中に境界神学乃至出会いの教学の研究を促進する。それをキリスト教に即していえば、一九三八年の WCC タンバラ (Tambaram) 会議以来、今日に到るまでこの分野の討議を進めて来た。

第二は、タンバラ会議から今日更に将来まで、それ以前には採り上げられなかった様々な問題を検討し、過去に採り上げられたすべての問題も、決して時代遅れになってしまったわけではないから、それらすべてを再検討しなくてはならない。

第三に、今日は各国、各宗教の重荷や問題を世界宗教が互いに分有し、エキヌメニカルな、新しい方向性を示している。すなわち宗教は、様々な文化の中で、信仰とその霊的な力が、新しい社会を生み出している。

かつてキリスト教においては、特に中世末期の十字軍をその

実例として、(Theologia Cruicis) 従軍 (Campaign)、戦術、戦略 (Strategy, tactics) 戦進 (advance) 資源、施設の立て直し (redployment) 等のように、宗教的・神学的というよりも、軍事的な用語を用いて伝道を説明した。十九世紀には自然科学、今世紀になると、著しい技術化と世俗化が伝道の問題として採り上げられて来た。

宗教学の非連続な、状態は孤立化である。それに対して世俗主義ではない世俗化は人間化が問題にされる。それは伝道と同義である。伝道は宗教を超える事だというのが、宗教を世俗的な仕事にたずさわる事に限定して理解する事は正当ではない。宗教は複雑な文化の日常生活と絡み合ったものである。

宗教対話の究極的目的は、人類と世界の救済であり、世界平和である。対話によって、緊張関係や、神学的、教理的な相異点が明らかにされ、宗教と歴史に含まれる暫定性や不適應性が感得される。

オリブの小枝をくわえて帰って来た、ノアの箱舟の鳩が、平和の象徴であるが、「ヨブ記」の怪獣、レヴィアタンとベヘモットは、戦争と悪を象徴している。現世においてロマ教皇も口から火炎を出すベヘモットであり、それがホブズ (Hobbs) によって、「リヴァイヤサン」の語で表わされた。「人間は人間にとつての狼である」(homo homini lupus) というのが政治的、国家の現実であり、宗教的権力も、世俗的権力と同様に政治的である。世界には秩序ではなく混沌が支配する。そこでは神自身が混沌の主である。しかし世界全体が混沌ではな

く、それは神の管理と計画の下のであると聖書はいう。混沌に勝つものは神であり、世界の矛盾に対して神の支配が貫くことが救済である。一九三七年のピカソ (Picasso) の「ゲルニカ」は侵略戦争を告発し、同時に平和を証言する。ティリッヒ (Tillich) によれば、平和は武装されるべきであるという。たとえ奴隷を解放しても、彼らは再び捕えられる可能性があるから、彼らを守るためにはカービン銃が必要とされる。片手に聖書、他方の手に銃をもたなくては、宗教が世界の平和を守ることはできないという。ピカソの鳩は、外見は白いが、内側は赤い、という。平和の鳩は、平和のための戦争という矛盾を越える象徴であつて、それは同時に宗教対話の象徴である。今日、人類の悲願は世界平和である。世界平和を保つことができない宗教は無用の長物である。宗教対話は世界平和をもたらす手段として有効である。

言説の構造化と集団形成の過程

島 田 裕 巳

宗教集団の発生と形成に関する研究においては、集団の創唱者となる教祖のカリスマとしての自己形成の過程に焦点が当てられることが多い。そういった立場からすれば、教祖が自らの宗教体験を基盤として確立した教えや救済手段が、信者を引きつけ、そこに宗教集団が形成されるという形で考えられる。し

かし、果たして教祖は、自力で教祖になりえるのだろうか。教えや救済手段は、教祖の内面的な世界においてのみ発展していくものであろうか。むしろ、信者から教祖へと向けられた「眼差し」から集団が形成され、教祖のカリスマとしての自己形成が行なわれるのではないだろうか。

信者から教祖へと向けられた眼差しは、熱い眼差しであり、それは教祖の持つ人格的な魅力や、病いを癒す能力に対して向けられる。信者は、教祖を信じ、教祖が一般の人間には何知れない真理をつかんでいると考える。一方、教祖の側は、信者から向けられた眼差しを対して答えようとする中で自己形成を行なっていく。

その対応の仕方は二つの方向性を持つ。一つは、自らの宗教体験を言説として示す方向性である。宗教体験は教祖のみが経験した特異な出来事であり、体験の中で真理を獲得した点が強調される。教祖の言説は、真理への確信を述べるとともに、その根拠を体験に求める形で構造化される。教祖は自らの確信にもとづいて世界について信者に語る。教祖は言説を生産する生きた装置であり、生産された言説は信者から教祖へと向けられた眼差しの中で絶対的な真理としての位置を確保する。しかし同時に、教祖の個人的な体験が真理の根拠として持ちだされることによって、体験を持たない人間が直接に真理に近づく道が閉ざされることになる。

また一方で、真の言説についての言説を共有するための機会が設けられる。それは儀礼的な場であり、儀礼の中での共同の

体験を通して、言説が共有されていく。儀礼における体験は、本来教祖の経てきた宗教体験とは異なるものであるが、教祖は二つの体験が本質的に同じ性格を持つものであると説明する。

そのために、信者は教祖の宗教体験を部分的に追体験したものと考えることになる。こうして信者は言説を共有することによって、言説を消費することが可能になる。現実起こる出来事を、共有された言説によって解釈し、説明していく。しかし、これはあくまで言説の消費であって生産ではない。言説を生産することができるのは、教祖のみに限られる。

信者が言説を共有することによって、そこに強固な結びつきを持った集団が形成される。言説を共有するための儀礼的な場は、集団へのイニシエーションの機会となる。言説を共有しているか否かによって、集団への所属が決定される。そして、言説の消費者でありながら、教祖の経てきた根本的な宗教体験を持たないために言説の生産者となれない信者は、言説を生産する生きた装置である教祖に依存し、より一層熱い眼差しを向け続けることになる。

第二部会

フィヒテの宗教哲学

岡田勝明

フィヒテ哲学は、極めて宗教性の強い性格を有している。「絶対性の探求」が彼の哲学を動かしており、その絶対性は反省の枠内に納まらない「我有り」の究明と一つに結び付いているからである。絶対性は、「知」の問題を通して求められるが、知はいわゆる知識ではなく、存在を存在たらしめる働きとして考えられている。その知の核心は、「自己意識」にあり、自己が自己に対する「対自」、すなわち「自由」の働きにおいて成立する。従って「実践的自由」を基礎にしている。さらに実践的行為は、「生」の本質である。「有る」の存在性は、「生（ある）」に有る。絶対性、存在、知、自我は、終局のところ「生」へと収束する。この点が、フィヒテ哲学のまさに生命線であろう。『浄福なる生への指教、あるいはまた宗教論』（一八〇六年）では、生は「愛」として捉えられ、愛からの存在論が展開される。

『宗教論』は、生と愛と存在と浄福とが一致することについての論述から始められる。生の特徴は、無限な多様性と統一とを二つながら同時に可能としているところにある。二でありな

がら一であり、また一でありながら二である一は、愛の働きである。かかる一が必然的に二を伴うということは、それが現存在するというところでもある。二を現存在といえ、一は存在といえる。そして浄福は、一の内にあることから齎らされる。

それでは存在と現存在との関係は、いかなるものであろうか。フィヒテの述べるところによれば、両者は働きにおいては一であるが、現存在は時間のうちに存在が写り、現（うつ）つたものである。すなわち、存在の像、表現、現—存在、現象である。この現存在の存在を、フィヒテは例えば「壁が有る（ist）」の ist であると述べ、現存在は「現存在しつつ有る（daseynend sich vorfinden）」と言っている。『知識学入門講義』（一八一三年）の中では、「この有るを『存在言表（Ist-Sagen）』と呼び、『見照（Sehen）』と言い換えている。そして見照の働きを、『としての見照（Als=Sehen）』であると述べている。

現存在は、存在の現であると同時に、かかるものとして自己を見出す（vorfinden）こと（それが現ということである）において有る。それは自己の根底に「非見照」を見るという自己否定的自覚の働きである。かかる自覚によってのみ存在と現存在との存在論的区別がなされ、かつ現存在が存在の現と成り得るのである。

フィヒテは絶対者を様々な前置詞を用いて表わしているが、殊に「自己のうち（in sich）」という契機は、「隠れた神」の有り方を示している。これに「自性」という訳語を当ててみた。働きとしての存在、すなわち生の本質は、自性にあり、そ

れ故存在と現存在とが通底し得るのである。自性が「愛」と見徹される時、現象は無常ではなく、存在の自己肯定となる。（ただし現象の自性は、自己否定を伴っており、いわゆる汎神論とは、明確に区別されねばならない。）

フィヒテにおいては、生が存在となり、従って死は非存在となる。死は現象の無常性と捉えられるが、生のみが有り、それは愛であるから、死が存在しているように見えるのは仮象ということになる。フィヒテに問わねばならない最後の問いは、生の上で考えられた死ということで、真に死が捉えられているかどうかである。そういう立場で真に自性（個物性）が捕まえられるのか。死（闇）は生（光）と同格の存在の原理足り得る。フィヒテはヨハネ福音書を知識学と一致するものと見做しているが、「闇は光に勝たなかった」という言葉は、ニヒリズムの問題に対しての彼の信念でもあったと思われる。

フィヒテ知識学における「衝動」について

美濃部 仁

フィヒテの『全知識学の基礎』に於ては、「衝動」Triebという概念が彼の哲学体系のいわば頂点をなすものとして提出されている、ということ、カント哲学との対応に注目しながら明らかにしたいと思います。

※

カントは対象を説明する際に、感性に与えられる感覚内容から前提し、そのために「自然の形而上学」は「道徳の形而上学」から原則を借りてくることなしには成立し得なくなつたのです。フィヒテは『全知識学の基礎』で、自我の自由な自己定立とそれに対する「障害」Anstob から対象認識を説明しようとして試みます。カントが与えられた感覚内容からしか説明できなかった認識対象も、自我が障害に出会う時のその出会い方から説明できる、というのがフィヒテの見通しです。ところが、障害とは単なる障害、つまり自己定立に対する単なる否定契機ですから、自我の出会い方は自我のあり方によって決定されます。従つて問題の中心は、自我が如何なるあり方をする時対象認識は可能になるか、ということになります。

障害は自我の自己定立に対する否定契機でしたが、障害に出会つた時、自我がそこで全く自己定立をやめるわけではありません。もしそうであるなら、自我の本質である自由は失われてしまいます。しかし、否定を含まない純粹な自己定立から対象を説明することができません。従つて、自我の自由な自己定立とそれに対する障害とがもし二者択一の関係にあるならば、説明されるべきものは説明されないことになります。

フィヒテは両者が「べし」sollen という関係にあるとしました。現実には自我は障害に出会つて制限されているが、その際も自我はあらゆるものを自我として定立すべきであるという理想を失っているわけではないというわけです。この自我のあり

方は「努力」Struben と呼ばれます。

自我が努力としてあることによって、対象の説明ははじめて可能になります。実現すべきであるのに実現されていらない領域、それが非我すなわち対象の領域です。

「べし」とはカントに於いては意志を規定するものでした。フィヒテに於いてもそれは変わらないわけですが、彼は同時にその「べし」が対象を可能にする当のものであるとしました。努力に於いて理論的なものが実践的なものから導出されるわけです。

ただ、たしかに努力に於いて対象は可能になっていますが、それは傍観的第三者に対してであって自我自身に対してではありません。現実には制限されている自我に対して理想が可能であるためには「自我の自己自身からの外出」が必要です。フィヒテは、それは自我の外が自我の内に見出されることによって、すなわち反省によって可能であると考えました。従って、対象が自我に対して可能になるためには、努力は反省を伴っていないければなりません。

さて、反省を伴った努力、定立された努力は「衝動」と呼ばれます。衝動とは、あること（ここでは理想）を行おうとして行うことのできない状態ですが、そこでは我々は、ただやみくもに努力するのではなく、自らが制限されていることをある仕方方で反省しつつその制限を超えて行為しようとしています。衝動は自己定立という本質をもつ自我が、その本質を保持しつつも反省を伴うあり方です。この反省から、認識に到るまでの意識が

導出されます。努力に於て可能になった対象は、ここで更に認識される可能性を得たわけです。

カントが、感性に感覚内容が与えられるということを前提した上で、悟性・理性という能力を用いて説明した対象認識を、フィヒテは、理想と現実の間にあらざるを得ない人間存在の本質を衝動として捉えることによって、一つの体系に於いて説明した、と言えるのではないだろうか。

離脱の思想

——マイスター・エックハルトに於ける真人の問題

寺西美佳

マイスター・エックハルトのドイツ語著作は人間のあり方を直接に問題にしているが、その様々な思想の基礎は離脱 (Abgescheidenheit) の思想である。エックハルトの離脱の思想の独自性については指摘されているが、その明確な意味やエックハルトの他の様々な思想との関係については立ち入った研究がなされていない。ここではエックハルト理解の鍵として離脱の思想を取り上げたい。

エックハルト初期のドイツ語著作『教導講話』の中で、自分を放下することによって事物を放下する放下が語られている。人間に礙げや葛藤がある時、通常それはあれやこれやの事物にその原因があると見なされるが、エックハルトによれば、

人間が礙げられる原因はあれこれの事物に囚われ執着する人間のあり方にある。従って、礙げから脱却して安らぎを得るのも、あれこれの事物を逃れることによってではなく、自分を放下することに於いて事物を放下することによってである。それは、後のドイツ語説教で言われるように、事物の一切の像に対して、それを自分のものとして捉えることなしにあること、自由に脱却してあることである。エックハルトが説くのは、修道院的隠遁ではなく、事物からの離脱という人間のあり方である。

ドイツ語著作『離脱について』の中で定式化されているように、離脱とは、人間が如何なる被造物へ傾くこともなく、自身からあるということである。従って、離脱とは、人間が如何なる被造物との相等性も不等性ももとうとしないことであり、従ってこれでもあれでもないこと、即ち全く如何なるものでもないことであり、即ち唯あることである。それは第一に人間が自分以外の事物から脱却していること、第二に人間が事物のあれこれという方にないことである。

エックハルトの言う魂の根底は事物からの離脱を人間のあり方にあるものとして示している。魂の根底は第一に、事物のあれこれという方、被造性を脱している。それは魂の力の一つでも魂の存在でもない。一切の名から自由で一切の形相を脱ぎ去っている。被造性に対して実に純粹、崇高、高貴である。

第二に如何なる被造物も入り得ない。只無一物の本性に於ける神のみが入り得る。

神の本性とは父が子を生むことであるが、それは外に傾かずに内に留まる離脱であり、それ自身に於いて湧き出ることである。その出来事が一人一人の人間の事柄であるというのが、エックハルトの言う魂の内に於ける神の誕生である。「ここに於いて私は私の固有から、生きる神がその固方から生きるように」。一人一人の人間にはその根底に於いて外から、他からの何をも容れないところ、従って純粹に自分自身からと言えるところがある。それは、事物からの離脱という人間のあり方の積極的な側面、エックハルトの言う一真人 (ein wahr mensche) である。

人間が事物にかかわる基礎に事物からの離脱がある。マリアとマルタの説教で、「接待のことで忙がしくて、心をとりみだし」たマルタが様々な事物とのかかわりに於いてあれこれと徳を働くという仕方では本質的に生きていとされる。それは、人間のあり方である事物からの離脱の生きたあり方である。

エックハルトの生きた中世末期は、スコラ哲学に於ける理性の問題や教会に対する民衆の宗教運動に見られるように、神関係の中で人間の自主性が見い出されてきた時代である。これに対して、人間のあり方を事物からの離脱ということから考えるエックハルトは、同時代の人々に、神を突破する魂の内なる閃光、神を脱却する最高最純究極の貧、人間の放下し得る最高にして究極の神の放下を説く。そのような神の突破に於いて人間はもともとあったところのもの、そのまま留まるであらうところのものであり、そこに神が彼自身であつてあるところで留ま

る。

近世以降人間の自主性が明確に自覚され神関係の外へ出るに至ったが、エックハルトの離脱の思想は現在の我々にも人間のある方を指し示しているように思われる。

マイタス・エックハルトにおける

「根底」について

松井吉康

エックハルトはその有名な説教において「私の根底」と「神の根底」の同一性を語っている。この根底は、あらゆる時が現前する「永遠の今」の場所であり、それゆえ創造以前の場所或いは創造の場所と呼び得るものなのである。では、この根底とはいかなるものであり、そこで語られる創造とは、どのような事態なのであるのか。

エックハルトが神の子と呼ぶ何物にも制約されない私の自覚と、神の自覚は、まさしくそれらが何物にも制約されぬがゆえに、一つと同じ自覚である。しかしながら我々の自覚が何物にも限定されないと言われるのは、自らの魂の根底が、実は何物にも制約されていないということに目覚める（何物にも限定されていない自己の深みに目覚める）という意味においてであり、私という人間存在の全体的な自覚においてそうなのではない。神と私の絶対的は相等性が、両者の「根底」において語ら

れた所以である。

そもそも神の根底は（私の根底も）実体ではない。「私が私の第一原因にあった時、いかなる神も持たず、私は私自身の原因であった。」と彼は言う。私が、ここで第一原因と言われている無限の根底に留まる限り、実体としての神も存在し得ないのである。この根底は、内面性という言葉でも語られるが、それは、勿論私の内と外という対立を越えた自覚の内でのみ見て取られるということを表現しているのである。私の根底は、私を離れてはあり得ない。それは、私が私であることを可能にする。「私の根底」なのであり、私にとって最も固有なものである。自覚とその根底は、このように相即しているが、無限な自覚において露わとなる根底は、その自覚にとってすら他者となる。それは、実体的な何かではなく、私のみならずあらゆる存在がそこで成立する創造の場所なのである。

創造が語られる場所である私の根底は、私を超越している。それは、創造の場所であるが故に、あらゆる存在をその内に包んでいる。それはまた、神の自己認識の場所としての知性に他ならないのであり、そういう意味で神の自己認識の場所としての知性に他ならないのであり、そういう意味で神をも超え包んでいる。我々が根底を絶対無と呼び得るのは、それがあらゆる存在者の存在と見なされる神にとってすらも、他なるものなるが故である。ここにおいて初めて、無からの創造が語られる。創造ということが端的に「存在」を巡って言われるならば、端的な無と存在の関係が問われねばならず、それゆえ神が

まだ神ではないところ、即ち神の根底が開示されねばならぬ。そして何物かがこの無限な根底を離れる時、それが創造の時なのである。しかしこのような私の根底から最初に出て来るのは、私だけである。私以外のものとは異なるものとして自らを立てる時、そこに世界が成立し、存在としての神が生じる。創造とは、神という無限な実体が自分以外の物を生み出すという働きのではなく、絶対無である根底から実体としての私と神への連続が成立するという事態なのである。

こうして無限な自覚存在としての私は、神と一つであるが、有限な人間存在としての私は、存在としての神の内にある。確かにあらゆるものの創造は、私の根底において成立するが、だからと言って「私」という存在者が、総ての存在者の存在を自らの内に持つ訳ではない。私の存在は、神からすらも自由な根底からの存在（自覚存在）と、具体的な人間存在としての被造的存在の二面性を持つのである。ここに実体としての神が見いだされる。実体としての私は、神の内にあるのであってその逆ではない。しかし存在としての神のリアリティーは、絶対無である私の根底からしか本当には見て取ることが出来ないのである。

ハイデガーにおける

「故郷 (Heimat)」の問題

神尾 和 寿

この発表は、科学技術による世界支配の内に安住しながら、ますます大きな意味での故郷を見失いつつある状況を、ハイデガーの言う有の忘却 (seinsvergessenheit) という事を手がかりに解明しようという試みである。前回の発表では、人間の体制という観点から不安 (Angst) における不気味な、非故郷的な (unheimlich) ものを、現代という観点からニヒリズムにおける不気味な、非故郷的なものを検討する事によって、〈へかりそめの故郷〉と〈真の故郷〉という故郷の二重性の型を示してきた。まずは、前者を有るものの真理の世界、後者を有る真性の世界とする大きな方向づけから、論は出発するのであるが、両故郷の関わり合い全体を追求していく事が故郷の問題となる。故郷の喪失とは、人間の体制上へかりそめの故郷に身を置き、〈真の故郷〉が隠されているという両故郷の関わり合いが、とりわけ現代において忘れ去られている状態を指す。

一、〈真の故郷〉における思索

思索の事柄である有に促されて、ハイデガーの思索は、その歩みにおいて変様を強いられる。大きな転換期は Kehle の時期といえようが、それは、形而上学の真の克服を課題とするも

のである。思索は、形而上学の根拠にさかのぼり、それと裏表に沿り合っている別の始源 (Anfang) へと飛躍する。そこで思索は、詩人的思索として、有の眞性を直接的に語る詩に親近性を見出し出す。

〈眞の故郷〉における詩人的思索は、人間の利益の為に、消費に向けて有るものを算出する、へかりそめの故郷ににおける思惟である計算的思考 (rechnendes Denken) とは対極の位置にある。詩人的思索は、自己を計算的思考から厳しく区別しながらも、同時に計算的思考にそのかりそめ性を告げ知らせる能力と義務をも有している。

二、詩「ライン (Der Rhein)」の解釈

詩人的思索家としてのハイデガーは、詩人の本質を新たに建てる詩人であるとの理由から、とりわけヘルダーリンを対話者を選ぶ。ラインの流れを歌った詩「ライン」から、ハイデガーは、運命としての詩人の有と根源の動向を読み取っていく。

詩人は、半神 (Halbgott) として、神と人間の中間に位置し、各々の根源との関わり合いを介して、神と人間に関わっている。神は、根源 (Ursprung) を発源をせる (entspringen lassen) 事によって、根源そのものを根源に委ね、また、人間は、発源したものの (das Entsprungene) のみにすがり、発源したのから根源を説明するばかりである。根源は、敵対する諸力をはらみながら、全体としてそれらを統一する親密性 (Innigkeit) が根本に働いている事によって成り立っている。その親密性が、純粹に発源したものの (das Entsprungene) の

秘密 (Geheimnis) と呼ばれるものであり、詩人をして詩の内にもその有を建てよう促す有であり、また、詩人が従うべき運命としての詩人の有でもある。

ところで、根源そのものは、発源する事 (Entspringen) と発源した事 (Entsprungensein) という二重面を蔵している。たしかに、根源が発源する事が第一であり、それなしではそもそも発源したものはあり得ないし、また、その根源を忘れては、発源したものは消え失せてしまう。しかし、根源は、発源する事において他なるものを排出するのではなく、発源したものを来たるものとして包括的に眼中に入れているのであり、また、純粹に発源したものの (das Reintensprungene) も、発源したものを放棄する事なく根源に戻る事を発するのである。

三、へかりそめの故郷と眞の故郷

前述の根源の二面性から考えて、〈眞の故郷〉がへかりそめの故郷に對立する限りでは不十分であり、へかりそめの故郷をも包括的に眼中に入っている二重にして単なる〈故郷〉こそが、眞のへ真なる故郷という事にならう。現代における有の声との呼応である放下 (Gelassenheit) の技術世界に對して同時に肯定 (Ja) と否定 (Nein) を言える態度もこの二面性から考えられよう。

ハイデッガーの時間性解釈

石 倉 順 一

小論の意図は「有と時」に於いて達せられた限りのハイデッガーの「有の問」を追い、その成果につき私なりの批判をすることにあり。周知の通りハイデッガーは現象学という学的方法を選んだ。現象学の理念は *Zuden Sachen selbst* 「事象そのものへ」ということである。つまり「自らを示すもの」を「自らを示すまま」によりとみとりロゴスへともたらすのである。それではハイデッガーにとり決定的な事象とは何か？私にはそれは彼が「無の根本経験」と呼ぶ処の「不安」であると思う。「不安」に於いて「有と時」の根本現象が表われていると思う。それでは「不安」とはいかなる経験なのか。不安は文字通り、気分が不安になっていることである。然しそれだけではない。不安は恐れと異なり、世界の内に有る何物かに対する不安ではない。それは世界の内に有ることそのことに面し、世界の内に有り得ることに関し不安になっている。つまり、ハイデッガー言葉でいえば「不安になることは情態性として、世界の内に有ることの一つの有り方であり、不安の何に面しては、被投的に世界の内に有ることであり、不安の何に面しては、世界の内に有り得ることである」この内に現有の有を関心として把える必然性が宿っている。関心は実存性と事実性と頹落である。まず、実存

性からみてみると、現有は世界の内に方り得ることに関して不安である。即ち、現実には彼の有においてその都度既に彼に先だつて有る。即ち *Sich-Vorweg-sein* という構造が有る。次に事実性をみてみると、不安はその都度既に世界の内に有ることに面して不安なのである。つまり、既に、世界の内に有る *in-schon-sein-in-eine-Welt* という構造が有る。次に頹落に就いてみてみる。現有は不安に面し逃げ去るという仕方では配慮されたるものものと頹落してある。つまり *Sin-bei* という構造を持つ。

この実存性、事実性、頹落が一つの現象として関心 (*Sorge*) を形成している。つまり「自己自身に先だつて、その都度既に内世界的存在者のもとに有ることとして世界の内に有る。」

この関心という現象の内にその意味として時間性という現象が宿っている。関心の意味とは、関心をその統一に於いて可能にしているものである。不安は世界の内に有り得ることに関して不安なのである。つまり、自己自身に先だつて有るのである。つまり、自己から出て自己の可能性へ将来している。この将来が時間性の契機である。次に現有はその都度既に有った処のものである。即ち既有性が時間性の契機である。又、現有はその都度既に有るものものと有る。すなわち、有るものを現在化しつつ有る。故に現在が時間性の契機となる。この様に、自己自身に将来し、自己へと帰還し、存在者を現前する。この将来、既存、現存という時間性の時勢が現有を有らしめていく。現有の有の意味なのである。

ここで注目すべきことは、ハイデガーはこの時間性の三様態に関し、将来性に優位を与えていることである。将来性が優位を持つ限り、現有の最極端の可能性としての死は、現有がそこへと先駆し、そこから自己自身へと既有するという仕方では壁の如く現有に立ちふさがらざるを得ない。これにより、まさに根本経験が「不安」とならざるを得なかったのである。これに対し、私は現在に優位を与えるべきであると思う。現在が根本的時間性として時熟することにより世界は、生死一如の場所として開かれる。ここで、死は、もはや、追いつけない壁のごときものとして迫るのではなく縦横無尽の根本的場所として瞬間的に輝くのである。小論は問題提起的な仕方では絶対現論の可能性を示唆することにとどめておく。

自覚としての実存論的分析論

仲原 孝

「実存」の本質は「自己理解」乃至は「自覚」（この存在者にとって彼の存在において彼の存在それ自身が関心の的になっている、ということ）にあると言っているが、ハイデガーはこの自己理解に特に「実存的」と「実存論的」という二つの様態を区別する。この『実存論的』自己理解を展開するのが『存在と時間』の課題に他ならないのであるが、ここで改めて「実存的」「自己理解」と「実存論的」「自己理解」とは一体どこにその違い

があるのか、ということを考察してみよう。

実存論的分析論というのは、決してそれ自体で存在する対象を外から分析するという様なことを意味しない。実存は分析されるものであると同時に分析を行う主体でもある。つまり、自己自身の存在論的構造を「実存論的」に理解するということがそれ自身が一つの実存のあり方に他ならないのである。さてそうであるならば、自己自身の実存を「実存論的」に理解しつつ実存しているあり方とは一体如何なる実存の様態であるのか。或いはもっとハイデガーの分析論に即して言えば、実存の構造の本質的契機である「理解」は、「実存的」理解と「実存論的」理解とでは構造上一体どの様に異なるのか。ハイデガーはこの問題に就て何ら明確な解明を与えてはいない。

一般的には、「実存的」理解は実存の構造をただ漠然と曖昧に（言わばはつきりと言葉にならないような仕方では）理解するものに過ぎないのに対して、「実存論的」理解は実存を構成している構造の連関を（はつきりと言葉で）理論的に分節しつつ理解する様な理解の仕方である、という様に解されることが多いであろう。しかし、だからといって「実存論的」理解とは（日本語の「実存論的」という訳語が指し示す様な）実存に対する学的認識を意味する、と単純に結論する訳には行かない。何故なら、「学」というものを成り立たしめる現存在の態度¹¹「主題化」とは、存在者を「眼前存在者（Vorhandenes）」として見る様な態度を意味する、と『存在と時間』では規定されているからである。

「実存論的」な自己理解（自覚）の本質は、差し当って大抵の場合曖昧なままに把握されずにいる実存の根源的構造をはっきりとした理解（自覚）へともたらずという点にあると考えられる。従ってその様な根源的な自己理解（自覚）を意味する「実存論的自己理解」は、同様に最も根源的な自己企投を意味する「先駆的決意性」即ち「本来の実存」と何らかの密接な仕方で関係していることが予想されるであろう。確かにハイデガー自身は「本来の実存」（先駆的決意性）を、現存在を時間性として解釈する「実存論的分析論」の現象的な「立証（*Bezeugung*）」として取り挙げているに過ぎず、実存論的分析論が本来の実存を可能にするとも、また本来の実存が実存論的分析論の立場を意味するとも言っていない。その限りハイデガーは「本来の実存」そのものと「実存論的分析論」とをはっきり區別していると言っよい。

しかし、現存在が元来実存在論的分析論において説明されている様な構造を有している以上、この構造をはっきりと構造として理解しない単なる漠然とした「実存的」理解によって成立する本来の実存が、果して本当に根源的な自己理解であると言い得るであろうか。例えば「不安」と言われる様な根源的経験もその経験自身の真の意味をはっきりと言葉によって捉え得ていない単なる漠然とした不安（「何と無く不安だ」という気分）に留まっている限り、それだけでは本来の実存の開示の経験とはなり得ない筈である。その意味で「実存論的」自己理解はまさしく最も根源的な自己理解（自覚）を、従ってまた「本来

の実存」を、初めて可能にする働きであると言っよいのではなからうか。つまり真の根源的な自覚は、単なる漠然とした経験だけによってではなく、（哲学的な）思惟によってはっきりと言葉へともたらされた表明的な自覚として初めて成立するものなのである。

ハイデッガーに於ける「根本気分」と哲学

秋 富 克 哉

ハイデッガーは『有と時』公刊の二年後になされた講義『形而上学の根本諸概念』の冒頭で哲学の規定に当り、詩人ノヴァーリスの「哲学とは本来郷愁、すなわち至るところで安住したいという一衝動である」という言葉を引く。既に『有と時』に於て現有の実存の構造に気分づけられてある被投的有り方を見取し、また現有に於ける有の開示の内に哲学の根本の間すなわち有の間の発出の根本を見出すハイデッガーにとって、哲学とは、実存の最内奥で生起しつつ実存を可能にする、有の時の地平への企投という事態をそれが生起するがままに問い出すこと、すなわちその生起を実存の根本から突き上げてくる根本気分の要求に応じその根本気分の中から問い抜くことを意味する。それ故、哲学的問がその中で巻き起こらざるを得ない根本気分は、哲学へと駆り立てる衝動であり、実存の根底へいざなう郷愁に他ならないのである。

そのハイデッガーが、ヨーロッパ精神の没落の叫ばれる自らの時代に見出す根本気分は深い退屈である。それは、「あることに退屈させられること (das Gelangweilwerden von etwas)」(ここでは諸々の物が言うことを拒むこと) によって空虚なままにさせられ、ぐずぐず時によって引き止められてある() でもなく、また「あることに退屈すること (das Sichlangweilen bei etwas)」(ある一定時間の振舞いが実は退屈そのものであったと同時に時間潰しであったことが後で気づかれるような場合)。

その間は空虚が自己形成し、引き延ばされた現在が将来と過去を遮断し立ち留まる() でもなく、「何となく退屈である (Es ist einem langweilig)」と言われる場合の退屈である。いかなる時間潰しも許されず言わば退屈へと強いられているこの状況に於ては、一切の有るものが意味を失い、全体に於て言うことを拒む。有るものが現有の可能性をあらゆる視野に於て不可能にするという仕方では、言うことを拒むということは、既成・現在・将来という時の統一的地平が現有を呪縛することである。しかし、有るものが全体に於て無意味と化し現有の可能性を不可能にする中で、逆にそこから現有の持ち得る一切の可能性が照射される。それは時の地平の呪縛の広がりの中から、時の尖端が瞬間として突き出てくることである。地平と瞬間との緊張関係から成る時性の時熟の動性の内にこそ、根本気分としての退屈の動性は基礎づけられ得るのである。

長くなった時の間 (Lange Weile) が退屈として押し迫っている中で人間に残されていることは、その場しのぎの策略で時

の間を短くすることではなく、深い退屈の中で告げ知らされる実存の本来の可能性への呼びかけを聞こうと決意すること、言わば瞬間の可能性に徹底することである。この意味に於て根本気分としての退屈は、本来の実存の回復つまり安住の可能性をもたらし得るものであり、その可能性への努力こそ哲学に他ならないのである。

最後に、当講義に於て根本気分として考察された退屈と、他の著作等で根本気分として際立てて分析されている不安との関連について触れておきたい。同年になされた講演『形而上学とは何であるか』に於て、不安は唯一無を顕わにする根本気分として退屈から区別されている。しかし現一有ということが無の内には差し込まれてあることである以上、退屈の根底に於ても無の力は働いていると考えねばなるまい。むしろ我々は深い退屈に於て無が覆い隠されてあることの内自ら拒絶する無の動性を見なければならぬように思われる。二つの根本気分の関連についての問題は、無の動性そのものについての考察を要求する。問題は、根本気分としての退屈を基礎づける時性の動性が不安に於ける無の動性に届き得るか否かということである。この問題は、時の契機と無の契機とを取り込む新たな有の間の地平をハイデッガーに要求するであろう。

ヘルダーリンの太陽観の変化

長井英子

少年期から完成期に至るまでのヘルダーリンの諸作品において、太陽は気高く、勳ましを与え、万物を養う聖なるものである。更に『唯一者』『パトモス』のような重要な後期讃歌では、太陽はキリストの比喩として役割を果たしている。このように太陽は素朴な自然の恩恵の源泉であり、一方で歴史的視野においては、自らの時代を「夜の時代」と見る詩人にとって、来るべき日の出とはキリストの再臨、及び昼の時代の到来を意味している。

太陽はまたギリシア神ヘリオス・アポロの名でも呼ばれている。父なるヘリオスは母なる大地の上にはほえみ、永遠の美青年アポロはリラを奏でる。

それだけに、一八〇二年のベールンドルフへの手紙における太陽は異様である。南仏の飢饉の「強力なエレメントである天上の火」が詩人を撃ったという。非常に謎めいた讃歌『ムネーモシユネー』の、観念的な一、二稿に比べて具象的な第三稿も、この危険で破壊的な太陽の下の世界を描いているのではないだろうか。

第三稿は冒頭の日光の中で熟した果実の描写の後、次のようになっている。

「すべてのものは蛇とひとしく没し去るのがひとつの掟で、
／その掟は予告しつゝ天の丘々の上に／まどろんでいる。」（手塚富雄訳、以下の引用も同じ）

一、二稿の「掟」は、神の定めた自然の掟と解することができるが、第三稿では異なっているように感じられる。「天の丘々」を「雲」とするリュウダース等の解釈に従えば、「掟」は太陽と解するのが自然であり、雲の向うで夢見るように鈍く輝いているものの、いつ破壊的な強烈な光に転ずるか分らない状況にあるといえる。

次いで三つの稿に共通して自然界の混乱が描かれている。第三稿では、

「捕われていた自然力と／地上の数々の古い掟は／軌道はずれて奔走する。そしてつねに／無拘束へ飛び入ろうと憧れる。」

本来の「地上の古い掟」、即ち自然法則の崩壊のイメージは、分裂期の初期の破局感を容易に連想される。詩人は内面の危機感に抗して、「あまたのことが保持されねばならぬ」と心を励まし、滅び行くものを記憶にとどめようと努力する。

第二節に入り、「天上の者の異議によって魂を傷つけられた」詩人も、しばし南仏の太陽の影響下を脱し、穏やかな光の差す自然風景に安らぎを見出す。しか詩人の思いはそこにいっまでもとどまらず、アルプスの高みの十字架に向かう。英雄達の死は何を意味するのか？ 一―三稿に共通して列挙される英雄の中に、アポロに滅ぼされたパトロクロスの名がある。第三稿に

は英雄達に加えて、ミュージズの母、記憶の女神ムネーモシユネ
！自身の死が言及されている。

次いで謎めいた結末が来る。

「まことに天上の者たちは／ひとが魂をいたわってみずから
を統御するのぞなければ／喜びたまわぬ。しかし彼はそうせざる
をえななのだ。その者とひとしく／悲しむことも過っている
のだ。」

ここには天意と人間の意思との完全な断絶がある。死者への
悲嘆の歌も天上の者たちを動かすことなく、空しく響くばかり
である。もはや新しき長き時代、『パンと葡萄酒』等に歌われ
た天上の神々の再帰、キリストの再臨への希望は消え失せてい
る。詩人の内面における喜ばしい歴史観の崩壊は、精神病に起
因する精神的生括基盤の崩壊の反映であるが、この際に詩人の
前に広がる世界は、全てを焼き滅ぼす破壊力に充ちた南仏の太
陽に照らされていたのではないだろうか。

ル・フォールにおける「死」

八木 博

ゲルトルート・フォン・ル・フォールの小説「断頭台下の最
後の女」、「海の裁き」、「修道女フォン・バルビーの脱魂」の中
で、限界状況下、主人公たちをして、皆一様に、「安らかな死」
に至らしめるものは何か？

主人公たちに見られる第一の特徴は「孤独」である。

「断頭台下の最後の女」では、不安の持ち主である主人公フ
ランシユは、不界の不安そのものとなり、孤独の内に、創造主
の力に触れて、断頭台下の最後の女として、かつて同僚だった
修道女たちの歌を歌い継いで、辺りにいた人々に叩き殺されて
しまう。

「海の裁き」の主人公アンヌも、人質としてイギリスへ連行
される船の中で、孤独裏に、父祖元来の裁き手である「海」と
は違ひ、慈悲深い新たな裁き手に従ひ、終には、勇士ビュード
ックに海中へ投げ落されて、命を奪われてしまう。

「修道女フォン・バルビーの脱魂」の主人公フォン・バルビ
ーは、同僚の修道女たちに理解されることなく、一人、孤独の
内に、創造主と神秘的に合一し、「剥き出しの神性」そのもの
になっている。院長に脱魂を誤解されて、自室での謹慎を言い
渡され、折悪しく、偶像破壊者たちが侵入してくる中、一人孤
独に、永遠の脱魂を遂げる。

主人公たちは皆、人々の無理解にあつて、孤独の中で、人間
とは全く違ひ、別の尺度を見出している。孤独と沈黙の内に、
神秘的なものを敬ひ、ひたする待ち続けて、一心に聴き入って
いる姿には、宗教的認識の前提が窺える。従容として死に赴く
主人公たちは、騒然とした周囲の中で、孤独に徹して「心を尽
くし、靈魂を尽くして、主なる神を愛し」（マテオ二一―三七）
ている。

主人公たちに共通の第二の特徴は、人の為に命を落とす「身

「代り」の思想である。「宗教上の身代りとは、平たく言えば、すべての者に対するすべての者の連帯責任」であることを、ル・フォールは察知している。

ブランシュは不定の申し子として、すべての人の不安、滅びんとする全世界の不安を身代りとなって担っている。アンヌは、船の上で、もはや眠ることが出来なくなってしまう仇敵のイギリス王子の為に、母親代りになって、ブルターニュ地方に伝わる子守歌を歌って眠りにつかせる。その為に、復讐と唯一の正義を固持する「海の裁き」の身代りとして、海中へ投げ込まれて、殺されてしまう。フォン・バルビーは「あの人たちを救ってあげて下さい。あの人たちは自分が何をしているのかわからないのですから」という祈りの言葉その儘に、暴力とエゴイズムの吹き荒れる中、身を挺して、自分が何をしているのかわからない人々の身代りとなって命を捧げる。可視的世界がすべてであるとする時代の中で、目に見えない世界の力をフォン・バルビーは、身代りの内に、人々に伝えて止まない。主人公たちは皆、身代りとなって共に贖う者として「隣人を自分と同じように愛せよ」(マテオ 二二、三九)を体現している。

この世のすべてから見捨てられて、孤独に追いやられる中、神との結び付きを堅固なものとし、身代りとなって、隣人愛を実践する主人公たちの姿は、強さそのものに見える正反對の登場人物たちに、大きな影響を及ぼさないではおかない。それは、弱い主人公たちに現れた、孤独と身代りを通しての神への愛と、隣人愛の光に照らされるからに他ならない。

主人公たちが「安らかな死」に至る背後には、「垂直的には、創造主へのまなざし」を持ち、「水平的には、全被造物の共存」を目して、孤独の中で創造主と出会い、身代りの実践において共に贖う者の姿がある。

パスカルのデカルト観(要旨)

宮 永 泉

ラフマ版『パンセ』断章一三一(以下、断章一三一と略記)と『サンとの対話』(以下『対話』と略記)を比較して、両者の一致点と相異点を明らかにし、その結果浮揚してくるパスカルのデカルト哲学観を把握したい。

1. 断章一三一の分析

(1)二つの哲学(懐疑論と独断論) パスカルによれば、人間とは何かを「自然的理性」によって探求する者は、懐疑論が独断論か、いずれかに必ず組せざるを得ない。懐疑論は、万人が自然本性的に直観して諸「原理(principes)」を疑う立場である。この「原理」とは、第一に数学的公理、第二に世界の存在、第三に自己の存在等を指していると考えられる。懐疑論者はかくの如き諸「原理」の確かさを、我々の人生は夢かも知れないという議論と、人間の創造者が神なのか悪魔なのか偶然なのか定かではないという議論によって、否認する。他方独断論は、懐疑論者の議論を踏まえた上で、にもかかわらず右にあ

げた諸「原理」だけは決して疑い得ないとする立場である。

(2)「矛盾 (contradictions)」 人間とは何かを「自然的理性」によって探求する者は、以上二つの立場の内いずれかに必ず就かねばならなかったが、しかし彼は又そのいずれにも在留し得ない。というのは「本性が懐疑論者を混乱させ、理性が独断論者を混乱させる」からである。その結果人間存在の探求者は、自己が「矛盾の主体」であって、且つ又この「矛盾」を解く能力が「自然的理性」には無く、ただ神にのみ有ると考えざるを得なくなる。

(3)原罪 人間は「矛盾の主体」である。即ち彼は、「真理の影象」は感知しているが虚偽しか所有しておらず、「幸福の観念」は持っているがそこに到達できない。彼は「絶対的に無知であることも、確実に知ること、どちらもできない」。とすればそれは明らかに彼が、かつて居た「完全性の段階」から墮落した証拠ではないか、とパスカルは言う。この原罪の秘義は確かに「自然的理性」にとつては不可解の上ないものだが、しかし「自然的理性」の次元を越えたこの秘義によらねば、「矛盾の主体」としての人間が一体何故現実存在しているのかという謎が解けないのである。

Ⅱ、「対話」との比較

パスカルは『対話』においても、モンテーニュ哲学とエピクテイトス哲学という二つの哲学と、原罪とイエス・キリストを二大支柱とするキリスト教の関係を論じている。そこでの議論の展開の仕方は断章一三一でのそれと大変よく似ている。しか

し両者には又決定的な相異点もある。

まず両者の一致点から指摘すれば、断章一三一の懐疑論は『対話』のモンテーニュ哲学の縮約版とみなすことができる。

他方しかし、断章一三一の独断論は『対話』のエピクテイトス哲学とは全く別種の哲学であると言わざるを得ない。エピクテイトス哲学を成立せしめているのは神だが、断章一三一の独断論の核心には正にこの神が欠落しており、代りに自己と世界のみが位置を占めているからである。では独断論と言う時、パスカルは具体的にはどの哲学を念頭においていたのか。デカルト哲学がそれであろう。

Ⅲ、パスカルのデカルト観

デカルト哲学を支えているのは、有限な思考実体としての自己と無限な思考実体としての神と無制限な延長実体としての世界の三者である。しかしパスカルは、デカルト哲学を真に支えているのは自己と世界のみであって、神はこの哲学にとっては無くもがなの存在でしかない、と見たのである。一言で言えば科学的自然主義の哲学、それがパスカルから見たデカルト哲学の姿であった。

メーヌ・ド・ピランにおける自我と身体

岩田文昭

西洋近世哲学において「自我」(moi)が確立されたことは

決定的な出来事であったと思われる。近世に確立された「自我」を放棄して過去に帰ることはできない。それゆえ「自我」が引き起こす問題に対し積極的に取り組もうとするなら、その様な問題が解決される場まで「自我」の成立する次元を深めていくことを必要なのではないだろうか。メーヌ・ド・ピラン（一七六六—一八二四）はまさに「自我」をより深い次元で捉えるということを自らの課題として引き受けた哲学者であった。以下ピランがどの様な次元で「自我」の成立を捉えようとしたのかを、明らかにしたい。

デカルトは「コギト」成立のための方法的懐疑の途上、身体感覚を不確実なものとして見做して「コギト」を身体から切り離れた。ここから生じる心身二元論の問題に対し、ピランは「自我」を身体と不可分な次元で捉えること、即ち「自我」を身体の次元に深めることを試みた。身体に深みられたピランの「自我」の内容を知るには、彼の「努力感(官)」(sens de l'effort)の内容を解明しなければならない。ピランは「自我」を「努力」において捉えているからである。努力は「意志」と「抵抗する項としての身体」の二項から成立する「内奥感(官)」の原初的事実(fait primitif de sens intime)である。「内奥感の原初的事実」とは人間の最も内的なところでそれ自身によって感じられ知られる事実である。努力においては、働く「意志」は自らを「抵抗する項としての身体」と区別しつつ、直接に自らをそのまま感知する。ここにおいて「意志」は自らの働きを自らのものとしてそのまま知ることができる。努力は「働

くこと」と「知ること」とが一致するという特殊な事実であるので、努力においてのみ自己は自己を知ることができることになる。

ピランにおける「身体」の概念の特色は「抵抗する項としての身体」を表象的認識により捉えることのできない点にある。われわれは目で見たり手で触れたりすることにより自らの「身体」の表象的認識を持つことはできる。しかし「抵抗する項としての身体」は表象的認識によっては捉えられない。われわれが「身体」を「意志」により動かそうとするとき、動かされる「身体」は抵抗として「意志」とともに内的に直接に感じられる。「意志」と「抵抗する項としての身体」は本質的・直接的に結び付いているからである。ピランにおける「自我」は「抵抗する項としての身体」と不可分な「意志」に他ならない。ピランは働く「意志」と「自我」とを一つのものとして見做す。「意志」の働きは實際上「抵抗する項としての身体」と分離して存在することは出来ない。ピランの「自我」は身体と不可分なものとなる。

さてピランは「身体」から更に「絶対」へと「自我」を深めることを試みた。ピランの「絶対」への関心がどの様なものであったのかを理解するには、デカルトの心身問題と対照させることがよき導きの糸となる。デカルトは「コギト」成立の際に意識的に「身体」を切り捨て、その後「コギト」と「身体」とを結び付けることに苦慮した。同じ様にピランは意識的に「絶対」を否定したことで「自我」の相対性を自覚化するとともに

に、相対的な「自我」をいかに「絶対」と結び付けるのかということに苦心した。そしてまたデカルトにおいて心身問題が十分に解決されなかったように、「自我」と「絶対」とを総合しようとするビランの試みもまた不十分で完成されないまま終わることになる。

ビランの最晩年の思索が現れている『人間学新論』において「自我」と「絶対」とを総合しようとするビランの試みは最終的な段階に至ることになる。この著作においてビランは現実の生に現前する具体的な「絶対」を「靈的生」(Yo. d'esp.rit.)として捉え、「自我」を中心とした「人間の生」から宗教的な「靈的生」に至らなければならぬことを主張しようとした。しかしビランはキリスト教の護教論を展開しようとしているのではない。ビランは哲学の立場から「自我」と「靈的生」との関係を説明しようとしたのである。確かに最晩年のビランの思索の中から「自我」と「絶対」とが見事に綜合された完成された哲学を直接に取り出すことはできない。しかしその哲学が向かうべき方向は指摘することができる。ビランは「自我」と「靈的生」とを外的に接続させるのではなく、自らの「自我」の哲学を十分に深めることにより、両者を内的・本質的に結び付けようとする苦心している。ビラン自身の言葉を借りて単純化して言えば、「自我の中で相対と絶対とが一致する」場を開こうとしているのである。ビランはデカルトの「コギト」を身体の次元に深めたのみならず、「絶対」の次元にまで「自我」を深めて捉えることのできるような哲学的な立場を開こうとしている。

のである。

ビランの哲学は「自我」を「身体」に見事に深めた。しかし自ら提起したもう一つの問題、「絶対」については進むべき方向を指示するにとどまった。ビランが指示した方向において、即ち「自我の中で相対と絶対とが一致する」ような場を「自我」に開くことがわれわれの次の課題となる。

人間の三重の生

— シュヴェンクフェルトとベーメにおける —

深澤英隆

一七世紀の神秘思想家ヤーコプ・ベーメ(以下B)と、一八世紀の代表的スピリチュアリスト、カスパー・シュヴェンクフェルト(以下S)との思想的関係については、従来少なからぬ指摘がなされてきたが、本格的な説明にはなお至っていない。ところでSの後期の重要著作に『人間の三様な生』(Von dreyerlei Leben der Menschen, 1546)がある。これまで指摘されなかったが、これはBの中期に属する第三作、『人間の三様な生』(Von dreyerlei Leben des Menschen, 1619)の書名を直接に連想させるものである。本発表では、両著に表れた人間の生の三性という概念の比較により、SからBへの影響関係さらには両者の思想課題の相違などに多少の光をあてることにする。

生の三性という概念が古代哲学以来の三分法説に基づくものであることは、言うまでもない。Sの関心はしかし、人間学的・哲学的分類ではなく、もっぱら神学的・救済論的な実践論にあった。Sの「生」(Leben)の概念は、まずは人間の生の様態を意味している。Sによればそれは、①「肉体的な獣的な生」、②「理性的な高尚なる(erbaut)生」、③「キリスト者の神聖なる生」である。この場合Sは人間構造論や認識三分法を展開するのではなく、もっぱらキリスト及び神との関係性において三者の生を特徴づけていく。最高次の生たる③の本質をなす三つの契機を特にルターとの対比において示すならば、以下の諸点が指摘できる。

1、再生の問題。Sにとりキリスト者の生は「再生」(Wiedergeburt)を遂げた生である。ルターとの共通点としては、再生はもっぱら恩寵によること、またその地上での完成がありえないことがあげられる。一方、差異としては、ルターが信仰による聴従を霊性の主機能としたのに対し、Sは内的知覚、感情的状態性にアクセントを置いていること、またルターが義と罪との永続的葛藤を強調するのに対し、Sは再生による人間刷新の面を打出していることがあげられる。

2、自由の問題。Sは「自然的人間」の意志の自由は否定するものの、再生者には善を意志する自由を認める。一方ルターにおいては自由は基本的に悪をなしうる自由にすぎない。

3、キリストの問題。Sはキリストの使命(Amt)を贖罪以上、再生に新たな人間の生誕の源泉たることに見ている。

またキリストの人間性は認めるもののその被造性を否定し、また聖餐論との関わりで、いわゆるキリストの天体的体(der himmlische Leib)を語る。再生にキリストの普遍的身体—生命の享受というこの表象において、Sにおける様態としての生の概念は、神的一普遍的生命としての生の概念と結びついてくることになる。

さて、ペーメにあつてはすでに処女作以来、生ないし生命の概念が、神、神性、神の意志といった概念と等置され、神の重層的な自己運動の根底にある動的かつ生産的な本質を意味していたことは注意していい。さらに『三重の生』では、この運動が闇に第一原理から光に第二原理への飛躍的転換——無始無終の、實在のあらゆるレベルで常に生起する転換——に存するとの考えがすでに確立されている。そして物質界たる第三原理をも含むこの神性の目的構造と運動に、人間の生もまた内属するとされるのである。SとBを対比させるならば、

1、Bもいわゆる転嫁的義に反対し、再生による新たな人間の生成を説くが、ここにはSないしS派の影響が明らかである。但しBではこの救済に再生プロセスの神—宇宙論的な機構の克明な記述が重大な関心事となっている。

2、Bは自然的人間にも善を志向する自由を認める。但し無底的自由論によるその基礎づけは、なお後年のことに属する。

3、BはSのキリスト論を受け、天体的概念を自然哲学的に展開する。一方BはSによるキリストの肉体の非被造性の論を名指して批判し、キリストの肉体の被造性を強調する。そう

であつてのみキリストは我々の存在の姿容を保証しうると言われる。そもそもBによれば生命は第一・第二原理の葛藤の中に顕れるが（「対立性無きところに生命は無い」）、Bにとり第三原理としてのこの世界と、肉体を持つ人間の世界的・地上的生こそは、この葛藤が意識的生として生きられる得がたい場所なのであつた。

使用テキスト

Caspar Schwenckfeld: *Corpus Schwenckfeldianorum*, Leipzig, 1906—61, Bd. K, S. 82 6—940.

Jacob Böhme: *Sämtliche Schriften* (1730), Neudruck Stuttgart, 1955—1961, Bd. 3, S. 1—344.

ライプニッツにおける理性と信仰

笠井 貞

理性とキリスト教信仰との関係は、ヨーロッパ中世の哲学・神学以来の重要な問題である。

ライプニッツは、信仰の真理と理性の真理とは矛盾しないという。即ち、信仰の対象は神が異常な仕方では啓示した真理である。それに対して、理性は特に信仰と比較される時、人間の精神が信仰の光によって助けられることなく、自然に到達できる真理の連鎖（l'enchaînement des vérités）である。むしろ眞の信仰は理性に基づいているのであり、若しそうでなかったら

コーランやバラモンの經典に対して、聖書を選ぶ理由はないという。

理性の真理は二種類に分けられる。一つは永遠の真理（les vérités éternelles）で、それらは絶対的に必然的なものであり、その反対は矛盾を含む。その必然性が理論的、形而上学的或は幾何学的な真理であり、背理に導かれないう限り、それらを否定することができない。この永遠の真理は、また推論の真理ともいう。これに対して、確実な真理（les vérités positives）は、それらの真理を自然に与えることが神の意に適った法則であり、或はそれらは神に依存するのである。我々はそれらをア・ポストオリに、即ち経験によって、或はア・プリオリに、即ちそれらを選ばせた適合の考察によって知る。確実な真理は、また事実の真理ともいう。

信仰の真理を証明することはできないが主張をでき、理解することはできないが説明はできる。信条が事実の真理と矛盾する場合、例えば、奇蹟は物理学的に不可能であるだけで論理的に不可能なのではない。即ち絶対的に、それ自体において不可能なものではないのである。

理性と信仰との関係を考察するためには、超理性的なもの（au-dessus de la raison）と反理性的なもの（contre la raison）との区別をする必要がある。反理性的なものは、絶対に確実な必要は真理に反するものであり、超理性的なものは、人が通常経験し理解していることにしか反しないものである。我々の精神（または一切の創造された精神）が理解できないような真理

は、超理性的である。例えば、聖三位一体や創造や宇宙の秩序の選択などがそれである。

信仰と理性と各々の権利についての議論を終止させる最も容易な方法は、論理学の平易な規則に従って、推理を行えば良いとライブニッツはいう。我々の誤謬の多くは思惟方法の軽視または閑却に由来する。所で理性対信仰の難問が解決できない一原因は、法廷で人を弁護する調子で神の正義を立証しようとするからだという。神の正義・善意を疑わせるような議論に対しては、事実が十分わからないと答えればよく、信仰に追従するため理性を放棄する必要はないとする。

神の存在については、啓示された信仰を必要としないとライブニッツは説く。即ち、理性の誤りのない論証が我々にそれを教えてくれるという。なお秘蹟については、説明は与えられない。秘蹟は、超理性的であるが、反理性的ではないという。

ライブニッツは、プロテスタントとしてキリスト教心情を自己の精神に堅持し、カトリックの長所も認めて、両教会融和運動推進の努力をした。スコラ哲学に対する理解と敬意を持ち、近世科学興隆の状況の中において、キリスト教信仰と科学の調和を考慮した哲学を形成し、且つキリスト教の神への愛・隣人愛をその生活において実践したのである。

要するに、ライブニッツは、キリスト教を理性宗教と把握しているのである。哲学とキリスト教、理性と信仰は一致すべきものと考えているのである。キリスト教において、理性は神に

よって創造されたものである。理性の光も啓示の光も共に神の賜なのである。ライブニッツの思想は、終始一貫、いわゆるキリスト教哲学なのである。

ライブニッツにおける「記憶」について

岡 部 英 男

ライブニッツは晩年の『モノドロジー』では、「記憶は精神に一種の連絡作用を与える」と言っている。「連絡作用」とは、或るものと他のものを結びつけ、関連させることに他ならない。つまり、記憶によって精神は、或るものと他のものを比較することが可能になる。即ち、記憶は比較を可能にする、もしくは、比較を可能にする場をひらく。この「比較を可能にする場」とは、或るものと他のものとを関連させつつ差異化する「へだたり」に他ならない。したがって、記憶は無意識的表象から意識的表象を区別する特徴である。

さらに初期の思想では、記憶により大きな重きがおかれる。即ち、記憶は精神と物体を区別する指標として特徴づけられる。これは、運動と物体に関する考察から導かれる。即ち、物体とは物質と形状に他ならず、それらから運動の原因は理解できない。したがって、運動の原因は物体の外、即ち精神以外考えられない。物体の本質的特徴は延長や不可入性ではなく、運動に他ならない。運動概念は時間・空間双方を含み、数学的な

無限分割性という時間・空間双方の特徴を分けもっているはずである。ただし空間の無限分割性とは異なり、運動の分割は微分法という操作によって運動の無限小の要素・不可分な部分を見出すことができる。これをライブニッツはホップズにならぬコナトゥスと呼ぶ。これは微分的な無限小の運動である以上、運動がなければ瞬間を超えて持続することはできない。他方ライブニッツは、「物体が運動のなかにあるように、思考はコナトゥスのなかにある」と言い、思考作用とコナトゥスとを同一視する。「欲求」という思考の動きを精神の本性とするライブニッツにとって、物体的運動を瞬間的コナトゥス、精神の思考作用を持続的コナトゥスと特徴づけることは、当然の一貫した論述である。これにより、精神の思考と物体の運動は共にコナトゥスという共通概念に還元されることになる。ライブニッツにとってまず最初に指定されているのは、空間でも時間でもなく、存在の動き・変化である。コナトゥスとは、その動きのいわば単位であると言えよう。そしてその動きを知るには何らかの「へだたり」がなければならぬ。この「へだたり」こそ、記憶・想起に他ならなかった。したがって、精神と物体を区別する唯一の基準は記憶・想起に求められる。要するに、記憶とは認識の一形式であり、認識作用である。このような記憶を思考作用の本質とすることにより、物体の概念も新たな光の下に登場することにならざるをえない。即ち、運動を本性とする物体が瞬間ごとに各々のコナトゥスから構成されている以上、そのコナトゥスの主体はもはや延長するものではない。つまり、

物体とはもはや延長するものことではなく、各瞬間のコナトゥスにおいては記憶という精神的な動きである、と言えよう。そういっわけ、コナトゥス概念によってホップズが精神世界を物質化したのに対して、ライブニッツは物質世界を精神化した。ということは、精神と物体はもはやデカルトのように二元論的に区別されるのではない。両者を区別する指標が記憶である。即ち、精神的事象と物理的事象とが記憶によって、あるいは時間的な市によって区別されるということは、物理的事象そのものが実は数学的な点や瞬間のような持続しないものではなく、単にそれに近似しているにすぎない、ということである。記憶とは、現在を過去に帰属させ、過去のコンテクストの内でも現在を知ることには他ならない。つまり、記憶とは現在のなかに先行する過去が残存することに他ならない。残存している以上、現在は過去と何らかの仕方に関連しているとはいえず、やはり現在と過去とは異なっていなければならぬ。つまり、記憶によって異質性・新しさが出現する。異質性・新しさと関連性を同時に出現させることこそ、記憶の本来的なはたらきである。モノドといわれる個体が世界全体によって初めて把握されという有機的な考え方も、まさにこの同じ視点からのものである。

シュリングに於ける 「存在の根本矛盾」について

森 哲 郎

シュリングの思想全体を一言で表するうな根本概念を出せと言われたら、やはり、『自由論』の「無底」(Ungrund)か、或は、後期積極哲学の中心概念「思惟を絶した存在」(unvorordentliches Seyn)になるであらう。しかし、この「存在」と「無底」との連関は、如何なるものか。無底の存在(?!)、存在の無底性は如何。

周知の如く、無底は実存 (Existenz) と根拠 (Grund) の區別を前提しており、明かに《Un-grund》の《Un-》には《Grund》克服の問題関心が窺える。無底は、あくまで「精神を超える愛」であって、一般に表象されがちな、すべてを呑み込むような底なしの深淵ではない。Ungrund は Abgrund ではなく。むしろ、シュリングでは《Grund》が、Abgrund と相応する。ただし、例えば、ハイテッカーの如く、Abgrund (深淵) を《Ab-Grund》(脱—底) と見るならば、かの奇妙な定式《Sein und Grund: das Selbe. Sein: der Ab-Grund》(M. Heidegger, Der Satz vom Grund S. 93) は、直接の文脈を超えて、何程かシュリングの思想全体にも妥当するかも知れない。存在の脱底性、或は、存在の無底性という問題は、今後の大

な課題であるが、そこへの通路のひとつとして、今回の発表では「存在の根本矛盾」(Grund-Widerspruch) について考えてみたい。

隠れた名著『世界時代』に於いて途絶したかの如く見える無底の存在(?!)への問いは、ヘランゲン講義(全集版外の遺稿)に於いて、「一切を貫きながら無である」(Durch alles dorengehen und nichts seyn)「永遠の自由が存在する」ということを、如何に言うことが出来るか? (Eig, 69) という鋭い問いとして出されている。この自由と存在との緊張乖離は、おそく、かの《unvorordentliches Sein》(思惟が届かぬ太古の存在)の過去性の深淵から思いがけなく意識の現在と開かれて来る世界の本性(自然)の根源的《Anfanglichkeit》——元初性と開始性の謎、一切の《Anfang》の謎にも通底しているであらう。

ミッヘン講義の中で、かつての自然哲学体系の原理(「存在の直接的実体」)の消極性を克服する試みとして、「存在」(Sein) と區別された「存在の主体」(das was Ist, das Subjekt des Seins, Wesen X 17) が語られる。「すべては自体的(aus sich) には深々(Tiefe) であり、根源的に主体である」(E 91) から、この深々としての主体は、その純粋な本質性に於て「一切の存在から自由で」「無ではないが、無としてある」(nicht nichts, doch als nichts M184 X 99)。「als nichts」の両義性こそ矛盾の要である。「無として」は対象存在の無、「自己以前存在」(ein vor sich Sein M 188)。しかし「無と

「自己」はどうか。このとして《als》に於ける。無・限定の限定ともいへば不可思議な動性こそ、「無」(nichts)から「自己」(etwas)を性起せしめる「惹起」(Anziehung X 101 M187)に他ならない。例えば、真の優雅は、それ自身の無知に於てのみ可能であるが、もし意識して「気取る」(sich anziehen 自己惹起する)瞬間、優雅は消失する。これは、存在の惹起 (Anziehen) 脱去 (Entziehen) の瞬間に於ける開始性 (Anfanglichkeit) の謎である。主体は自己を自己として捨てるはずであるか。「立ち止まるなご、主体は生はなご、無としてある。或は、それが自己自身を意欲するならば、それは他なるもの、自己に似たるものとなる」(X 102 M189)。これが、「一切の存在に於ける根本矛盾」(Grund-Widerspruch X 101) と呼ばれる事象である。これは、主体が自己の深みを超え出る瞬間の自己の矛盾としての「自己惹起」(Selbstanziehung) であり「根源偶然」(Urzufall)、「生の運命」ともいわれる (X 101 M 190)。

自己惹起の由来は、『世界時代』に於ける「神の収縮」(Kontraktion) 「神的我性」(Egotät) 等の暗く深みに淵源するであろうが、『《Anziehen》(惹起)』には、云わば明るい深みもある。〔後期神話論での惹起の力の由来を語る。存在の眞性としての「世界法則」や「瞬間の思想」の智慧の問題参照。Ⅹ 142 Ⅹ 30〕後に「存在の主」のその《主自身の存在》をめぐって「神の主体」(Subjekt Gottes) が論究され、この主体は、自己を知らなく全き無私の存在 (völlig selbstloses Sein) であ

るが故に、「神を扱う者」(Tragende) であり、《神を anziehen する Zauber》《Magie》が究明されることになる (X 294 M 311)。「無心の美」(willenlose Schönheit) の「無私性」(Selbstlosigkeit) は、「根源的惹起」「魔術的惹起」(das magische Anziehen) を帯びるが、これも、明暗双々する存在の無底性のひとつの現われでもあろう (E 78)。「テクストは全集以外の左記の遺稿も参照し、各々 M と E で略記した」

M : Grundlegung der positiven Philosophie Münchener Vorlesung WS 1832/33 u. SS 1833 hrsg. von H. Fuhrmans 1972.

E : Initia philosophiae universae. Erlanger Vorlesung, WS 1820/21 hrsg. H. Fuhrmans 1969.

後期シェリング哲学における

神話の一考察

諸岡 道比古

本論は後期シェリングが彼の扱えた神と神話とを如何に関係づけているかを論究するものである。

シェリングは神の創造の過程を三ポテンツ、三原因などで説明する。第一ポテンツが被造物の素材を与え、第二ポテンツが素材に被造物の形式をはめ込み、第三ポテンツが被造物を完成する。この過程の終極で、人間は諸ポテンツあるいは諸原因か

ら自由な精神として創造される。人間は自由であるが故に、神と同じ様に諸原因の主であらうとする。この根源的人間による転倒により、人間に与えられていた諸原因の統一が喪失され、人間の意識の中に緊張が生じる。この緊張が第二の過程を形成する。第二の過程では人間が神の代わりをし、神的ポテンツを単なるポテンツとして、神の外に定立する。ここに転倒された世界が成立することになる。単なるポテンツも機能的には神的ポテンツと同じであり、過程を通して意識の中に、原意識の神を定立するものが回復されることになる。それ故、第二の過程はそれを回復する程度において「神統記的過程」と呼ばれる。

この様な二つの過程からシェリングは二つの時間を区別する。それは「神の創造の時間」と緊張以降の「世界の全時間」である。後者はさらに異教の時間とキリスト教の時間に分けられる。異教の時間は転倒した世界に神の世界を生みだす足がかりを得るまでの時間である。つまりキリストの現象までの時間である。この異教の時間をシェリングは神話的過程と捉える。この際、彼は「様々な民族の神話を全人類に備く行き渡っている同一の過程の産物」とし「同一の原因によって生じたもの」とみなす。従って原民族が存在し、それが分散して類似性を持つ神話が生まれたとは考えない。むしろ神話的過程を「全人類の従った運命」とみ、それぞれの民族を各々が到達した神話的過程の段階に位置づけていく。

そこでシェリングは神話的過程を四つの時期に区別する。第一期は未だ諸民族へ分離していない人類が、「天空の主」を崇

拝していた一神教の時代である。第二期は天空の主つまりウーラノスが次第に質料化し、天空の女王ウーラニアになる時代である。ウーラニアの出現により意識の中に第二ポテンツが現象する。というのはウーラニアの子が誕生するからである。シェリングはこの子を第二ポテンツを意味する神名としてディオニュソースと名づける。第三期は第二ポテンツによる第一ポテンツ克服の時期である。誕生した高次の神に対抗し、根源的にはウーラノスであるクロノスが自己に固執する。その結果、高次の神はその働きを拒絶されるために、神として存在することができない。高次の神はいわば隠れた神としてクロノスに仕えることになる。この神はディオニュソースの第二形態としてヘーラクレスと呼ばれる。クロノスはヘーラクレスの影響により次第に女性化してキューベレーになる。

第二期において継続的な神話的過程が可能になり、第三期の終極であるキューベレーの出現により、現実的克服の過程へと移行することになる。そして第四期に初めて現実的な克服がなされることになり、第三ポテンツの登場が期待される。つまり第二ポテンツにより完全に克服された第一ポテンツが、精神としてあらわれる。この期の神話にはエジプト・インド・ギリシアの名神話がある。ギリシア神話においてはエイタが第三ポテンツとしてあらわれている。このエイタの分析が質料的な神（オリュンポスの神々）の多数性と、一なる神の諸形態として存在する精神的な神とを明らかにする。前者がギリシア神話の公教的（エクソテリシユ）側面であり、後者がその秘教的（エゾテ

ーリシユ)側面である。この秘教的側面をギリシア秘儀があらわしている。この秘儀の分析が神話の意義と意味を明示することになる。

「シェーラーにおける人間理解と神の理念」

浅野博之

「人間とは何か」、この問いに答えるためまず神の理念から論じなければならぬと中期のシェーラーは論文『人間の理念』において主張している。彼は伝統的な人間概念が神を擬して立てられてきたことを指摘している。即ち、神は人間の理念であり、目標であり、そこにおいて「完全な」人間像が問題となる人間理解の場なのである。彼は従来神学の内で論じられてきた人間の本質像を自覚的な人間学において探究しようとするのである。

まず、中期のシェーラーは論文『人間の理念』において彼のその時点で人間理解の批判的統合を行なっている。彼はキリスト教と結びつくことにより今日まで支配的であった人間観たる「ホモ・サピエンス」の説が「ホモ・ファール」の説の出現によってゆらいできたとき事に即して述べている。しかし、彼によると単なる「労働」が尊厳を持つのではない。さらにこの新しい説によるならば人間は本能を失った遺伝的に病んだ動物であり、悟性は本能の代用武器にすぎない。が、しかし、こ

の本能からの開放性のゆえに人間は超越することができるのである点にシェーラーはこの説の意義を認めるのである。人間の真の姿とは神へ向って超越をなす存在者であることであるとシェーラーは主張している。

次に、論文『宗教の諸問題』においてシェーラーは人間の「超越」の作用に「宗教」と「形而上学」を挙げている。信仰と知性は「人間精神の統一性」により併立しており、両者は同一の対象たる「自己自身シ・ゼ・ツェによる存在者」の別々の側面を志向するところの作用であるのである。それは「宗教」としては「神」であり、「形而上学」としては「世界根拠」である。これをシェーラーは信仰と知性の「合致コ・インシステンスの体系」と称している。しかし、形而上学が一部知識人の所産であるのに対して宗教は人間のより根源的な本性上の作用であるとし、中期のシェーラーは宗教に定位する。

さて、宗教的作用に定位することによりシェーラーは汎神論における人間理解を論破する。その要点は、人間における一面的主知主義、極端な他律、生の敵視、愛の知への還元、意志の無視等である。そして、それら否定的人間理解に対してシェーラーは人間精神における世界への適応からは理解できない超越するものの存在を主張する。それが宗教的作用でありこの超越の作用に中期のシェーラーは人間の可能性を見たのである。

後期シェーラーの思想を論文『宇宙における人間の地位』と『哲学的世界観』にみるとそこにおいて「宗教」は一イデオロギーにすぎないとされている。中期シェーラーは宗教に定位し

てグノーシス主義を批判した。対して後期のシェーラーは「哲學的世界觀」に定位することにより知的エリート主義に立つ。そこにおいて「宗教は大衆の形而上学であり形而上学は知識人の宗教である」とされ、信仰と知性の「同一の体系」への転向が明らかになる。知性は信仰よりもよく世界を知るものであり、超越は形而上学によりされるのである。

後期のシェーラーはその「人間学」の内でも再び既成の人間理解を統合している。そこにおいて軸となるのが「精神と生の二元論」である。彼によると、禁欲による生の破壊による精神の発生論、精神の万能論、生命の一元論をそれぞれ核心とする三つの人間理解があるという。

さて、シェーラーはすでに中期において人間の真の姿を「超人」と呼んでいる。超人とは自己の自由のために神との対決も辞さない人間観である。そしてそれは後期においては形而上学を志向する人間観である。シェーラーは超越という作用を貫ぬく点ではそれに該当するが神的な目標をはずさないので厳密には妥当しない。いわば「要請神的超人観」とでも言うべきものが彼の人間の理念なのであり内容は異なるが超越の主体という点は中期から後期まで貫ぬかれていると言えよう。

シェーラーは自己のこの人間理解を「全人」と呼ぶ。それは人間の可能性の統合像であり、人間の超克を人間の自己理解の徹底によりなそうとするシェーラーの意図をみることでがべきよう。

以上の論で本質的なことは以下である。即ち、人間理解は神

の座において認められることによりその権利を与えられるのであり、神は人間理解の実質を受けいれることにより初めて成立することである。神とは人間の目標であるとともにそのつどの人間理解の包括者なのである。(了)

シェーラーの「自然的宗教」について

宮崎 真矢

『人間における永遠なもの』所収の「宗教の諸問題」においてシェーラーは、自然的宗教という宗教現象を自らの宗教哲学の出発点に据え、これに即して宗教の本質を説明しようとした。本発表では、彼の宗教哲学の基礎的な問題領域とされた自然的宗教の特質を示し、シェーラーの宗教理解における自然的宗教の意義と位置づけについて論じる。

すでに楠正弘氏が指摘しておられるように、自然的宗教は二つの位置づけにおいて考えられる。すなわち、
一、自然的宗教は、積極的宗教に対して特殊な性格を持つ一つの神信仰であり、特殊な宗教現象である。

二、自然的宗教は、単に積極的宗教と何らかの意味において対比されるごときものではなく、精神的現象一般との関係において理解されるものであり、諸思想の根底に、また人間的生存の根底に現存するものである。

まずシェーラーは、神的なものについての宗教的な知識が、

聖者における積極的啓示およびそれに対応した積極的宗教を通じてしか獲得されたいとは考えない。積極的宗教を前提することなく、また自発的・間接的理性認識によることもなしに、あらゆる人間が神的なものを把握しうる自然的な宗教経験が事実上存立することを、シェーラーは主張する。この場合人間精神は、自らを含めた世界の一切の有限的・相対的存在物が神的なものを象徴的に暗示しているという関係の中で、神的なもの、自然的啓示を受け取り、神的なものをこうした相対的存在物に即して把握するのである。自然的宗教においては神的なもの、その形式的本質（絶対的存在者、全能の働き、聖なるもの）において捉えられると共に、それにさらなる積極的屬性が与えられる。すなわちこの屬性は、人間の持つ自然的世界像を神的なものに類比的に移しかえることによって見出されるのであり、この世界像の多様性のゆえに自然的宗教における神信仰もまた多様なものとなる。

自然的宗教と積極的宗教との関係についてのシェーラーの言及は断片的であり、彼の意図するところを明確に知することは難しい。しかしここでは、聖なる絶対的存在者としての神的なもの、を認識する宗教的素質がいかなる人間においても自然的宗教という形で現存しているという主張に、シェーラーの自然的宗教論の主眼を見出すべきであろう。先に見たように自然的宗教は、積極的宗教から少なくとも本質上独立した、特殊な宗教現象である。シェーラーは、宗教的志向が人間にとって本質構成象であり、それにおける価値志向は人間の経験の領域を根本に

において規定しているものとみなした。しかしこのような志向作用は、積極的宗教の教化を待たずともなく、人間が人間である限り、自然的宗教において必然的に遂行可能なものなのである。人間の生の根底において自然的な宗教性を肯定し、それを哲学的に根拠づけること、これがシェーラーの第一に目指したことであった。自然的宗教は、人間精神がその本性に従い、神的なもの・聖なるものという宗教的対象領域へと開かれていく志向である。しかしこの対象領域を満たしている財が、さらにどのような理念において捉えられようかということは、信仰作用の主体たる人間の問題であろう。自然的宗教と積極的宗教との関係も、この点において再度吟味されねばならない。つまりそれは、有限なる人間が、自らが所有する神理念や神形象の不十分さを自覚しつつ、可能な限り神をその汲みつくされえない本質において捉えようとする際に、神的なもの、の座に置かれる自然的信仰財と積極的信仰財の間にはどのような関係があるか、という問題である。この問いは、宗教的作用や信仰作用の全体的構造とそれに対応する志向的对象との関連において、検討する必要がある。

ヤスパースの神秘主義的「沈黙」

八卷 和彦

この発表の目的は、ヤスパース (K. Jaspers) が「く」な

時その机上に置かれていたという遺稿『ハイデッガーに関する
覚書』(Notizen zu Martin Heidegger (1978)) の中の
『言葉』と題された Nr. 233 に見られるヤスバースの 'Schw-
eigen' (沈黙) 概念の検討を通じて、Nr. 233 がハイデッガー
の名に全く言及することがないものの、紛れもなく後者の「沈
黙」概念へ批判であることを解明し、さらにはその持つ意味
から、ヤスバースの哲学がハイデッガーのそれとの対決による
所産である性格を有することの一端も明らかにすることであ
る。

さて当該箇所は以下のように記されている。「我々は語るこ
となしには思索することができない。…ただ言葉をとおしての
み、我々は、言葉がむしろ沈黙となる所へと到達するのであ
る。けれどもこの沈黙は、もともと強く訴えかける語りなので
あって、空虚な沈黙ではない。沈黙が現実となるのは、私が
語ることを止めることによってではなく、むしろ語ることが
〔沈黙へと〕急変する *umschlagen*、極限まで私が語ることを押し
進めることによってである。しかしそれは、この時間のなかで
は直ちに改めて再び我々にとって言葉となってしまうのである」
(S. 249) この「沈黙」観は、確かにヤスバースの「Sei-
nsspekulation (存在思弁)」(Der philosophische Glaube an-
gesichts der Offenbarung (1962) S. 421ff.) とどう裏付けを
伴ったものであるが、同時に一見して明らか程に、西洋思想
の神秘主義伝統に典型的なそれと極めて強い親近性をもってい
る。(因みにこのことを考慮しなかったであろうこの本の日本

語訳(紀伊国屋書店刊)にこの箇所を誤訳している。)

ではハイデッガーの「沈黙」はどうか。ハイデッガーの哲学
において、殊にその「*Kehre*」以後、言語 *Sprache* への思索
が極めて重要な意味を有していることは言をまたないが、それ
は「言葉は存在の家である」(Über den Humanismus S. 60)
という有名な言明に代表されている。決して我々が対象化でき
ないものとしての存在が唯一我々に現れて来るものとしての言
葉そのものを、当の言葉によって思惟しようとするハイデッガ
ーの錯綜した営みの中から明らかになってくることは、結局
「存在は自己の本質の沈黙であり…その沈黙としての存在が言
葉の根源である」(Grundbegriffe S. 64) ことである。する
と彼にあっては言わば「始めに沈黙ありき」ということにな
る。

この点こそハイデッガーの「沈黙」に対するヤスバースの
批判の主たる根拠がある。現に後者は、同じ Nr. 233 で、「た
しかに言葉は人間存在の秘密である。…けれどもこの秘密は超
越者に関係するのではなく、人間存在に関係する」と記す。さ
らに、Nr. 233 と同じ包みに入っていて「語ることと沈黙する
こと」という標題をもつ Nr. 234 において、彼は「我々はま
るで突如として超越者に対して開かれるのである」と記し、さ
らにアウグスティヌス等の所論を引用しつつ、「無限なものを
思索しようとする思索は無力になる…たえず生み出されてくる
思考不可能なもの―沈黙に終わる」上記している。これは
明らかに、「存在はみずからを明かすつつ言葉に到来する。そ

れは常に言葉への途上にある」(“Über den Humanismus” S. 116) というハイデッガーの言明への批判である。

さらに主目すべきことに、冒頭に引用した沈黙についての所論は最晩年の大著『Der philosophische Glaube...』S. 196と全く同一である。さらに同書での「Seinsspekulation」に係わる論述をこの「覚書」と比較すると、この大著が色濃くハイデッガー批判の色彩を帯びていることが明らかになる。さらにヤスバースは、後者の特異な言語使用法について「言語の魔術化」と言い、さらに、後者では「哲学と生とが分離している」と批判している(Nr. 117)。すると、ヤスバースは「同時代の唯一の哲学者」(Nr. 126)たるハイデッガーの哲学の根幹を批判しつつ、自己の最期に至るまで哲学したのではないだろうか。

ヘーゲルとヤコービ(ヤコービの「無神論者」宣言をめぐる)

中島 秀憲

中世と、ルネッサンスに始まる近代との区別を明確に定めることは非常に困難ではあるが、思想的にごく大まかに捉えれば、中世は神中心の思想、近世は人間中心の思想と特色付けることができよう。一八世紀後半から一九世紀初頭にかけてのドイツもこの例に洩れないであろう。

而るに当時のドイツは一見、信仰が重要視された時代でもある。例えば思想界では、一七八九年にレンシングを巡ってヤコービとメンデルスゾーンとの間に、一七八九年にフィヒテを巡って無神論論争が起こっている。宗教界では、一七世紀末から一八世紀にかけてプロテスタンティズムの内部で、信仰の内面性・主観性と魂の敬虔を重んじるピエティスムスの運動が生じている。

ヤコービの「私は無神論者です」という表現は、彼の書簡体の論文『フィヒテへの書状』の中にある。ヤコービは、学場に立って道徳と宗教とが一つであることを主張するフィヒテに対して、——神は人間を超越していて、理性によっては認識不可能である。もし神が理性によって把握されるならば、それは神ではなく、人間の観念の内の、實在性のない無なるものである。神は予感や愛という感情によってのみ知られる——と主張し、フィヒテの学を、無なるもの知と見なし、フィヒテをニヒリストと呼びさえする。故に、「私は無神論云々」は、——私は、虚構の信仰を有しているものから無神論者と呼ばれても構わない。私は自らの真実の信仰を固持する——という逆説的な信仰の確信を表したものである。

だが、『信仰と知』の中でヘーゲルはヤコービの精神の根底に信仰に対立する有限性の絶対化を捉える。ヤコービは、『デヴィッド・ヒューム』の中で、単純な意識の事柄、例えば、自我という物(Ding)と対象としての物があって、物同士が間接的、直接的に作用・反作用し合う、という事態の中に継起や

時間の事実 (Tatsache) を捉え、『スピノザの教えについて』に於いては、スピノザが有限性や時間という經驗的な事柄を、抽象的な理性概念によって説明した、と非難し、『理性を悟性にもたらそうとする観念論の企てについて』の中では、カント哲学はア・プリオリに判断へ至ることができない、カントの構想力が虚構の多様性を産みだしている、と非難する。このようなスピノザ、カント批判の中にヘーゲルは、ヤコービの有限性の消滅に対する不安を見る。

ヘーゲルは『差異論文』にあつて、近代の特色を、教養 (Bildung) に於ける生の多様性に求め、その根底に分裂を捉える。この分裂の源が「分離する活動」たる反省或は人間の主観性なのである。この反省によって産み出された世界、全てが制限されたものとして対立している世界に安らつてゐるのが常識 (der gesunde Menschenverstand) である。常識は日常生活の個々の事柄については、反省を用いることなく、常識的レベルの理性即ち絶対性の感情に従つて対処している。常識にあつては有限性と無限性とが意識と無意識の場に分離して保たれ、相互に関係することがない。だからこそ常識は、意識の場では有限性を否定してはいても、無意識の無限性に支えられて、墜ずることなく有限性を享樂している。ヘーゲルは、その本質が分裂である常識を反省の一形態と捉え、常識の感情の側面を信仰と呼ぶ。

『信仰と知』に於いてヘーゲルは、「私は無神論云々」の内
に、「反省の否定」の反省や、「主観性の廃棄」を意識するとい

う主観性を見、これを「最高次の主観性」、「内面的な邪神崇拜 (Götendienst)」と表現する。

彼は、ヤコービのみならず、カント、フィヒテも反省哲学に含めるが、カント、フィヒテに対しては、有限性が否定し尽くされている点、反省が体系として完成されて自己反省し得る段階に達している点に高い意義を認める。しかし、だからと言って、ヘーゲルはヤコービを無視去るのではない。ヤコービ的精神は、その本質が主観性・反省である近代精神或は時代精神と、その時代精神を本質としつつ、有限性を否定して無限性に向かつてゐるかの如き外観を与えている近代の信仰を明白に表している。ヘーゲルはヤコービ批判を通じて、実は時代精神に対して自らの本質を反省し、それを乗り越えるように迫つてゐるのである。

ヘーゲルのイエス論

水 見 潔

周知のとおり、ベルン時代のヘーゲルは、カントの宗教哲学思想の圧倒的影響下にあつた。彼のイエス論にとつて規準となつたものは、『たんなる理性の限界内に於ける宗教』第二部の「善の原理の人格化された理念」という捉え方であつた。これに従つて、彼は、イエスを道德性の純粹な体现者として、かつ民衆に対する徳の教師として、描き出そうとしたのである。

ベルン時代の稿「イエスの生涯」は、諸福音書の記事をつなぎ合わせて構成されているが、その中でイエスの個々の言動についてヘーゲルの加えている解釈に、一貫して上述のような彼の意図を窺取することができる。但し、所々福音書の記述を超えて、明らかにヘーゲルの創作に属する議論が挿入されているということも否定できない。例えば、「愛敵」の教えに関して、ヘーゲルの描くイエスは、端的に「汝の敵を愛せよ」と教えるのではなくて、「あなたがたが敵を愛することはできなくても、それでも、あなたがたの敵ももっている人間性を尊重しなさい」と説いている。それは、明らかにヘーゲルが「愛敵」を道徳的人格論の見地から解釈し変えたということを物語っているであろう。また、「最後の晩餐」の後半の部分では、イエスは、自分の活動をふり返ってみて、自分はひたすら民衆に本来各人の心胸に宿っている道徳律を教え、かつそれへの尊敬の念を喚起するというところに心を注いできたと、告白することになっている。

しかし、このようにイエスを純粹に道徳的原理に基づいて理解しようとする一方で、ヘーゲルは、キリスト教が現実には於ては外的權威として人間の主体性を抑圧するような作用を及ぼしてきているということを、鋭く認識している。従って、一体イエスの道徳的教説に基づく宗教がどうしてそのような權威的性格のものに転じてしまったのかという点が、彼にとつては大きな問題となつてこざるを得ない。既に「イエスの生涯」に於ても、彼はこの問題の解明のための糸口を見出ししている。それ

は、イエスが専ら比喩を用いて説教しなくてはならなかつたというこの理由として、彼が当時のユダヤ社会の民衆に於ける道徳に対する理解力の欠如を挙げているという点に認められるであろう。この見方をさらに展開させて、イエスの活動に対する否定的対立要因としての当時のユダヤ社会の状況からキリスト教の外的權威性の由来を説明しようとするのが、「キリスト教の既成性」の論文である。ここではイエスは、はっきりと、社会的状況の中で挫折した道徳教師として描かれてくることになる。

ヘーゲルは、まず古代ユダヤ人が自分たちの倫理的掟を外的權威によつて与えられたものとしてしか理解し得なかつたという事情を説き、そこからイエス時代の律法主義的状況の發生を説明する。この状況の中で、イエスは、道徳を説くに際しても、自分の個人的權威を強調するはかなかつた。そこに、「父なる神」の權威を背景に説教するイエスの姿が現われてくる必然性があつたというのである。イエスはまた、民族の歴史的悲慘さの裏返しである「メシア待望」にも自己の存在を結びつけねばならなかつたし、人々からは奇蹟として驚嘆されるような数々のふるまいにも、関わつてゆかざるを得なかつた。これらのことが彼の教説を著しく權威的なものとし、結局はキリスト教をして一個の既成的宗教たらしめることになつたのであると、ヘーゲルは論ずる。従つて、神子性、メシア性及び奇蹟能力という、普通にはイエスの「神格」を形成すると看做される事柄は、悉く、歴史的状況に起因する否定的な付加物として、

本来徳の教師たるイエスには全く相応しくなかったものであると論断されているわけである。

ヘーゲル『キリスト教の精神とその運命』に
おけるイエスと教団

金谷佳一

H、ノールによってどうか再構成されたこの草稿においては、イエスは「愛によってユダヤ民族の悲惨な運命を克服しようとする」宗教者としてとらえられている。ここでは、イエスはアブラハムによってひきおこされ、モーゼの精神をもつらぬく運命により実定的律法主義に「人間」、「主体性」を対置した。このことはカント的道德性を対置したのではないとヘーゲルは明言している。

ここでの主体性とは「支配も隷従もない諸徳、すなわち愛の諸様態」と規定されている。ヘーゲル自身この愛が心情的なものであることを認めている。つまりイエスの教える「愛」は「普遍的人間愛」ではなくて、「隣人愛」即ち各人がそれぞれ現実に関わりを持つ具体的愛であるからである。「愛は概念の統一 (Einheit des Begriffs) ではなく、精神の和合 (Einklang des Begriffs) なのである。」

この愛によって互いに結びられている人々を民とする国、「神の国」の理想がイエスの宗教の核をなす。

しかし、イエスは挫折せざるを得なかった。ヘーゲルは、イエスの態度の取り方をあれこれ考えている。その中で注目されるのは「彼(イエス)が止揚せんとした敵意はただ勇氣 (Täuflichkeit) によってのみ克服しうるものであり、愛によって和解決せらるるものではなかった」という一節である。

ヘーゲルは草稿の欄外に「イエスの運命、生の諸関係の放棄 (a)ブルジュア的、市民的 (b)政治的 (c)他の人々の共同生活、……」と書きとめている。この断片はハリスのクロノロジーによれば、一七九九年夏ごろから書きはじめられ一八〇〇年初頭以前にはおそらく書きおえられなかったと推定されている。そしてこの断片が書かれる直前、一七九九年二月十九日から五月十六日まで、ヘーゲルはJ、ステューアートの「経済学原理」を読み注解を残していた。

教団の運命は世間から離れ、生の諸関係を放棄するという点でイエスと共通する側面もあるが、それだけではない。

イエスの死後、友人たち弟子たちは、世間から隔絶し、相互に愛しあうことを本質とする共同体を形づくった。そこでは所有の廃止、共有財産の導入、共同の食事などが制度化された。

しかし、教団のメンバーが増加するにつれ、教団の本質である愛は抽象的なものとならざるを得ない。教団は教団の神を必要とする。

教団は復活したイエスを神と仰ぐことになるが、そこには「二人の人間として生き、十字架にかかって死に、埋葬された」というイエスの汚辱にみちた生涯が常につきまとう。「その神

は、天上の無限者、即ち無制限なものと、純然たる制限ばかりの集まりである地上との中間にただよいつづけなければならなかった。即ち復活したのは愛の形象化だけでなく、一つの現実、即ち同一の人物から同一の教えを受け、共通の師であり、又、主である者を持つという平等性、主であり師であるイエスに対する「依存の共同性」なのである。教団は自己を確実なものとするため、このような仕方、歴史的なもの、現実的なものを受け入れざるを得なかった。

「教団の運命の中心は、あらゆる関係を逃れる愛がますます拡がったということであり……他方ではこの拡張につれて俗世の運命と合致したということである。」

しかし、ヘーゲルは生の諸関係を放棄するイエスの悲劇も、愛にとじこもりながら、秘そやかに現実と妥協していく教団の運命も肯定することが出来なかった。

実定化したキリスト教世界をどう克服すべきか。程なくヘーゲルは『ドイツ憲法論』にとりかかることになる。

歴史と人倫

——ヘーゲル「自然法」論文を中心にして

長 島 隆

歴史の問題をヘーゲルに即して考察するとき、歴史の不可逆性を承認する論理が問題になる。なぜなら、歴史の不可逆性

承認とは歴史発展を承認すると共に歴史発展の根拠への考察を含まなければならぬからである。この問題は本発表では、まさしく「人倫」の構造のうちで発展の根拠をヘーゲルが何処に見ているのかという問題として論じることにした。

発展史的に考察すると、この問題は早くからヘーゲルの近代認識の深化に関わって登場してきている。初期ヘーゲルの問題は「実定性」すなわち歴史的伝統のもとでの理性の転倒の問題である。歴史的現実と理性のアポリアを固有の問題として捉えた。この問題の解決の過程で歴史の不可逆性の問題が現れる。

まずベルン時代の「実定性」論文草稿において、チュービンゲン時代に古代ギリシアへの回帰を主張したのに対して古代宗教からキリスト教への転換を考察し、この歴史的变化を「時代精神」の問題に還元する。つまり、時代の構造把握の方向が提示される。そしてフランクフルト時代に分裂の時代という近代認識が提示される（「一八〇〇年の体系断片」）。

このような時代の構造把握の最初の形式が「人倫」である。「人倫」の原理は「差異」論文における「最高の共同は最高の自由」という命題である。この場合注意されなければならないのは、第一に「実定性」の問題設定とは異なって、主観―客観の同一性、すなわち主体の客体化の論理に基づくということである。第二に、この論理が基本的にシェリングの「ポテンツ」論の枠組を借りて構成されるということである。けれどもヘーゲルの場合に、シェリングと異なって質的差異（個別者）の重視が指摘できる。さて「人倫」は、絶対的人倫―相対的人倫―

自然的人倫からなるが、この「人倫」の構造とその矛盾を端的に示すのは「人倫的なものにおける悲劇の上演」である。すなわち、ここで問題にされるのは、「人倫的自然」|| 絶対的人倫と「非有機的なもの」|| 相対的人倫との関係である。人倫的自然は自らの同一性を守るために「相対的人倫」|| 個別者の境位を分離し、独自の活動領域を与えるときにもそれは対立し、その対立抗争を運命として承認することによってそれと和解する。このことは、ヘーゲルにとっては、フランクフルト時代以来近代の核心的事実として承認した個別者とその所有を如何にして承認するのかという苦闘を示すとともにそこに人倫の矛盾を見ているのである。だから「自然法」論文ではこの「悲劇」は民族の精神においてその統一を獲得するとされるけれども、この民族の精神そのものが自己の有機化を介して絶対的―相対的―自然的とポテンツを固定することによって具体化される。しかも、そこにはまさに「人倫的なものにおける悲劇の上演」とその統一としての新たな時代精神の誕生があることになる。ヘーゲルは言う。「現在において何らの真実の生きている根拠を持たないところのもの、これの根拠は過去にある。」こうして人倫は歴史のうちで不断に展開するのである。こうしてヘーゲルにとって歴史の発展の根拠はまさに個別者とその所有の問題であり、それはこの段階では、その絶対的人倫における個別者の廃棄という結果になっているけれども、すでに述べたように矛盾として認識されているのであり、以後イェナ時代に「労働」論の深化として展開されることになる。

初期ヘーゲルにおけるカント

道徳哲学の問題

日暮雅夫

初期ヘーゲルにおいて最もカント主義的である時代はベルン期である。ベルン期にヘーゲルがカント主義に接近した理由として、第一にチュービンゲン期に抱いていた民族宗教の構想をカント道徳哲学によって基礎づけようとしたこと、第二にカント哲学を歪曲して自らの独断論を補強しようとする当時のチュービンゲン正統派神学に対抗して、カントの真の精神を回復しようとしたことを挙げることができる。ベルン期のヘーゲルが受容したカント哲学の内容とは、主として「実践理性の自律」と「実践理性の要請」の思想であったと言える。「理性の自律」とは、道徳の根拠を理性の自己決定の能力に求めることである。「理性の要請」とは、最高善を可能とするために神の存在を要求することによって、宗教を道徳性に基礎づけるものである。このような思想の影響によってベルン期ヘーゲルの宗教の構想は、カント的な道徳宗教に接近し「徳の宗教」と特徴づけられるものとなる。ヘーゲルは、このような徳の宗教に対して、権威に基づられ人間の道徳的自己立法を損なう宗教を「実定宗教 (die positive Religion)」とする。そしてこの時期のヘーゲルの課題は、本来徳の宗教であるべきキリスト教がなぜ

実定宗教に転じたのか、カント的な理性の自律と自由がなぜ放棄されたのかを説明することとなる。

(1)「実定宗教としてのキリスト教の性格」の「基本稿」(No. II, 153~205)は、この問題を歴史・内的に説明しようとする。そこではヘーゲルは、第一にイエスの宗教の根本的形態に遡り、本来人間の徳の教師であるイエスの教えが実定的なものとなったのは、奴隷的精神に埋没したユダヤ人を教化するためであったとする。第二にヘーゲルは、初期キリスト教団と中世・近世の教会において、教団の權威の増大によって人々の理性による自己決定の権利の放棄が進行していったと論じている。(2)次にヘーゲルは「実定性」論文「補稿(Ⅲ)」(333~9)において、実定性の人間学的・超歴史の解明を行っている。ここではヘーゲルはチュービンゲン神学における「実践理性の要請」論の根底に「理性が絶対的であり自分自身のうちで完成している」という意識の欠如(328)があると考える。ヘーゲルは、彼等が人間の理性が無力であるという前提から最高善の実現のために疎遠な神を要請し、神に対して服従する実定的信仰を正当化すると考えるのである。(3)さらにヘーゲルは、補稿(i)「(280~311)において理性の無力という要請論の存立の前提を歴史的な場面すなわちローマの時代精神から把握し直す。ここでは人々はギリシアの共和主義的な国家像を喪失して有限化し、もはや「絶対的なもの」(284)を自らの意志においてではなく疎遠な客体的な神のうちに求めざるを得ない。このようにヘーゲルは自由を喪失したローマの時代精神が、神の客体化、

キリスト教の実定性の存立根拠となったと考える。そしてヘーゲルは、要請論をこのような時代状況に基づくものと捉え直すことによってそれを明確に批判克服する視点を獲得するのである。

さて以上の思索の歩みにおいて、ヘーゲルは一貫してカント主義の影響のもとに「理性の自律」を擁護していると言えるだろう。ヘーゲルが批判するのは、チュービンゲン神学の「理性の自律」から逸脱する要請であって、カント自身のそれではない。しかし今日からすれば、ヘーゲルの理性の無制約性の主張は、カントの人間をあくまで、「有限な理性的存在者」と捉え人間の有限性は越え難い限界として存在するという思想とは相違するものと言えよう。したがって、カント主義に立脚しようとするヘーゲル自身の意図とは裏腹に、そのベルン後期の思想にはカント批判の萌芽を認めることができるのである。

カントにおける道徳と宗教

谷口 静 浩

カント哲学の体系において、道徳論はそれ自体で充足しているかのように思われる。特に『第二批判』に先立って自らの道徳論を纏めた『道徳形而上学の基礎付け』において道徳性の最高原理として意志の自律が出されてくる時、カントが道徳論を補完するために宗教を必要とするなどということは予想できな

い。ところが『第二批判』の「弁証論」において「このようにして道徳法則は、……最高善の概念を通じて、宗教に到る」（『第一批判』一四八）と言われ、あたかも道徳は単なる通路であって宗教こそが究極のもの、という印象すら与えている。ではいったいカントの道徳論において、どのような連関で宗教が登場し、またその宗教はいかなる意味を持つのであろうか。

カントの道徳論において、道徳が①幸福（最高善）との連関で、及び②根本悪（善の回復）との連関で論じられる時、宗教が登場してくる（要請される）。まず①の場合。道徳は単に「汝なすべし」と命令するだけで、幸福についてはせいぜい、いかにして幸福に値するようになるべきかを教えるのみである。しかし人間が感性的・理性的存在者である以上、幸福を求めよう欲求は止みがたいものである。そして道徳に宗教が付け加わる場合にのみ、幸福に与えるようになるという希望が生じる、とカントは考えている。さらに②の場合。人間本性には、善への根源的素質があると同時に、悪への性癖が存する。ここで言われる悪とは、自愛の原理を道徳法則遵守の条件にするという転倒であり、それはあらゆる格律の根拠の腐敗を意味する。このような悪は「根本悪」と呼ばれてはいるが、人間はこの悪を克服することが可能である、とカントは考えている。すなわち「心術の革命」、「性向の漸進的革命」という人間の側からの努力がなされるとき、超自然的な力の助けを望むことができる。このような人間の努力と神の応答の全体が「道徳宗教」と呼ばれ、そこにカントは善の回復の可能性を見て取っている。

さて①②の両者に共通することは、道徳論における宗教の登場が、「幸福に対する止み難き欲求」「根本悪」という人間の有限性に対するカント自身の自覚の深まりと結びついている、ということである。しかしそれにもかかわらず、宗教はあくまでも道徳の基礎の上でのみ考えられており、その逆ではありえない。宗教の登場によっても、「実践理性の事実」によって裏付けられたカントの道徳論はけっして揺らぐことはない。①に關して言うと、宗教は幸福そのものを与えるわけではなく、幸福に与る希望を与えることによって、人間の道徳性の完成にいわば奉仕するのである。さらに②に關しては、悪の根本性は人間本性に存する善への素質の根源性には届かないのであって、根本悪と言ってもけっして道徳性を破壊するようなものではないのである。

ただ、カントの根本悪説には、ある曖昧さが存している。すなわち「根本悪」について、人間の側からの克服が可能であるという面と同時に、「あらゆる格律の根拠が腐敗しており、その悪は人間の力では根絶されえない」と考えられている面とがある。後者の意味での悪は、道徳性を破壊するほどの凄まじさを持ち、その時要請される宗教は、道徳宗教の枠を突破するものであろう。しかしカントは、この意味での根本悪をさらに追求することはせず、善への根源的素質に一步譲った形になっている。ところで現代のニヒリズム的状况の中で人間の本来のあり方を見つめ直さなければならぬ我々にとっては、カントによつて追求され尽くされなかった根本悪の問題をもう一度考え

直してみる必要があるように思われる。そのことによって、カントの哲学を現代に生かす可能性が開かれるように思う。

（『第二批判』のページ数は哲学文庫版のものである）

レヴィナスにおける「孤独」について

谷口 龍男

レヴィナスは孤独を他者との共存関係という社会性を前提として、その関係の欠如態としてとらえるのではなく、そのような見方を離れて、孤独を人間存在の一つの範疇として、孤独の存在論的根源を明らかにしていく。

レヴィナスは「実存する」を「実存者」から分離して問題にし、実存者なき実存することを「ある」としてとらえる。「ある」は暗い夜の闇、そこには喜びも豊かさも希望もない。まさに恐怖を引き起こす、非人称的な存在である。この実存者なき実存するという、いわば動詞の状態が人称的な実存者と結びつく転位としての出来事、すなわち、実存することが実存者という実詞（名詞）と結びつく転位としての出来事を「実詞化」と呼ぶ。この実詞化によって実存することは主語を得、実存者の実存することとして、実存することは実存者に従属するものとなり、実存者と統一的に結びつけられ、したがって実存者は実存することを統一性のうちに閉じ込めて、実存者はそれぞれ一個の単一の独立した統一体となる。実存者は他者と共に共同で

「ある」の支配者となるのではなく、自分一人で「ある」の支配者となる。その限り、実存者は一人であり、それゆえ孤独である。孤独とは実存者が実存することであり、換言すれば、実存者が実存することとして、実存することを統一性のうちに閉じ込めて、実存者が一個の単子として存在するということであり、そこに孤独の存在論的根源がある。孤独は実存者にとって本質的なものである。そういう意味で、孤独は見捨てられてあるとか絶望的な状態だとかということにだけに特徴を持つのではない、実存者の主権性、雄々しさ、誇り高さでもある。実存者は実存することに対して主体として雄々しい力を行使する。すなわち、みずから決断し、自己から始めるのである。

しかしレヴィナスによれば、このような実存することに対する実存者の支配、実存者の主権性は弁証法的逆転を含んでいる。つまり、実存者が自己自身に繫縛され、みずからに重苦しさを感じているということである。実存することを自己自身のうちに閉じ込めた実存者は、もっぱら自己自身にかかわり、そのような自己から離れることができず、自己自身繫縛されている実存者となる。このようにもっぱら自己自身にかかわり、自己自身に没頭するあり方を「主体の質料性」と言う。レヴィナスは主体の質料性を実存者に背負わされた重みとしてとらえる。この重みは実存者にとって苦しみとなる。なぜであろうか。なるほど人間が絶えず自己自身にかかわるといふことは、あるいは気の滅入る、重苦しいことであるかも知れない。だが

レヴィナスの言う自己繫縛の重苦しさは、ただ自己自身にかかわるというだけの理由からではなく、そこはもっと深い理由、すなわち「ある」が絡み合っているのである。先に、実存することは実存者と結びつけられ、実存者の実存することとして、実存者のうちに統一的に閉じ込められていると言った。その意味で、「ある」は実存者の実存することとして、実存者に付着している。実存者が実存するとは、実は、実存者が「ある」を背負って、その重荷を引きずって、自己自身にかかりつつ生きていくことなのである。自己繫縛性としての質料性を重苦しいものとして感ずるのは、実存者が絶えず「ある」にかかわっているからである。そこでレヴィナスは自己自身に繫縛された実存者の孤独を、今度は雄々しさ、誇り高さとしてではなく、悲劇的なものとしてとらえる。孤独が悲劇的なものであるのは、それが他者の喪失であるからではなく、実存者が自己自身のうちに拘束的に閉じ込められているからである。かくして孤独からいかにして脱却するか、換言すれば、いかにして質料性を乗り越えることができるか、自我と自己との繫縛を断ち切ることができるか、それがレヴィナスにとって次の問題になるのである。

プラトン對話篇のタイトルの意味

保坂 幸博

「ソクラテスの宗教性」という問題を論ずる際、その「宗教性」ないし「宗教」の定義が与えられていないことが大きな難点であるが、そのことは絶対的障害というのではないのである。ソクラテスの活動のあり方やその思想の特徴から、逆に、宗教一般の問題へと開けてゆこうとする方法も、許されてよいと思われる。そして、いわゆる「ソクラテスの対話」は、そのように宗教一般の問題の地平へ開けてゆくという印象を、強く与える事柄の一つであろう。単独者による長い内省の結実としてほぼ一方的に語られる哲学思想と比べれば、その対話のあり方は、二つの精神が相互に働きかけるダイナミズムを有している。ソクラテスにとっては、あるならんらかの思想的内容を、他者に伝授・伝達することが主たる関心ではなかった。むしろ、今、ここにいる相手の魂と、いかにして密に通い合うかということの方が、もっと強い関心事だったと言うことができる。

周知のようにプラトンの著作は、ソクラテスと他の誰かとの対話という形式で描かれているが、こうしてみると、そのタイトルとして、多く、当の対話者の実名が付けられている事實は、軽々に見過ごしてはならない点であろう。とりわけ、プラトンの精神の中にソクラテスの印象が未だ強く残っていたであ

ろうと思われる初期の作品では、その対話者の性格までが生々と描かれている。

後世、「なすべきことについて」だの「知識について」だのといった副題が付け加えられるに至ったが、それは、クリトンやテアイテトスといった人名による題名のみでは、その作品の特徴を想い浮かべにくいという事情から発生したものとと思われる。しかしそのことは、プラトン自身が人名のタイトルを付けることによって充分であると考えたものに比して、それ以上のものあるいはそれ以下のもの（ともかくもそれ以外のもの）を、作品の中に読み取ろうとした意欲の存在を明かす。

かえて、その人名によるタイトルに多くの意味を見い出そうとする読み方が要求されて良いと思われるし、そうすることによって、プラトンがその作品にこめようとした意味が新たな光の中に（むしろその最も古い姿で）浮かび上がることが期待される。プラトンはタイトルに、どんな人名でもよいからと、ただ訳もなく無差別に選んだのではなかった。

もとより、タイトルに込められたプラトンの意図が、全作品に渡って一様、一通りのものであったはずはないが、彼の（特に初期の頃の）意図が、宗教裁判によって死刑に処せられたソクラテスの、真の姿を世に伝えようとするものであったはずであるとするれば、そこにも一つの手掛かりが見い出される道理である。その裁判の告訴理由（従ってやがて断罪の理由ともなったが）の一部に、「ソクラテスは青年たちを腐敗させている」という件があり、アテネ民主政治の混乱に乗じて名をなそうと

し果ては売国奴になりはてた青年アルキビアデスなどは、その好個の例として、すぐさま世人の脳裏に浮かんだであろうと、テイラーなども指摘している。

してみると確かにプラトンは、『アルキビアデス』というタイトルの対話篇を二篇残しており、さらに『シュンポシオン』においても、アルキビアデスに多くを語りさせている。若者の魂を強く魅了してやまなかったソクラテスと、悪名高きアルキビアデスとの関係の実体が、そこに垣間みられるのである。そして、『アルキビアデス』二篇に付け加えられた「人間の本性について」や「祈願について」やの副題に従うあまり、それが示すような一般的な問題をめぐる一般的な議論としてのみ、これらの対話篇を理解するとすれば、その対話の具体的な様相が見えなくなるであらうし、なによりも、若者をひきつけて止まなかったソクラテスの、あの不可思議の力が、視界の外に遠ざけられてしまうことになるであらう。

「プラトンの靈魂論とパルメニデスの断片について」

岡本 修

プラトンは数多くの対話篇で、靈魂の力について述べており、その内容については多くの論究がなされているが、ローデ E. Rhode やガスリー W. K. C. Guthrie が指摘しているよう

に、そこに神秘思想の一典型を見ることは可能であると思われる。すなわち、靈魂が肉体から分離し、純粹に靈魂自体になることが、神的存在となることであり、永遠性を保証されるというのである。このような靈魂に対する規定は必ずしもプラトンに独自のものではないが、この靈魂が神的存在になるにあたって、エピステメー、プロネーシス等で表現される知がかわつていいることは、興味深い問題を提示してくれると思われる。というのも、このような知の性格には、パルメニデスの断片三に見られるような「存在」それ自体と結びついた傾向が認められるからである。

プラトンは靈魂に結びついた知については、靈魂そのものを規定するものであり、それ自体神的存在のものであるとしている。この傾向は、「パイドン」に見られる靈魂の不死の証明にも、又、「テイマイオス」に出て来る宇宙靈魂にも共通するものと思われる。しかし、プラトンは、この靈魂にかかわる知について、明確な規定を与えているとはいえない難いものがある。例えば、「パイドロス」で *hoyrotzeky* なる規定を与えてはいるものの、その内容については積極的に論じているとはいえないように思われる。

このような知の内容について考える時、パルメニデスの断片は、示唆に富む内容を与えてくれると思われる。というのも、パルメニデスの断片は、断片一に見られるように、全体が一種の神秘体験をあらわすものと考えられ、そこで展開する真理の世界は、断片三に見られる「存在」と「思惟」の結びつきによ

って枠組を与えられていると思われるからである。

パルメニデスの断片一では、智者である「私」が、闇の世界から光の世界へ至り、そこで完全なる真理を知るといふ構造を取っており、その光の世界については、断片八等で述べられているように、生成消滅をアナンケーやモイラがふせいでいるとされている。そして、この光の世界全体を規定するものとして、断片三の「思惟の存在は同一である *eo rap auto poety toety te kai e'rae*」という命題があると思われる。この断片三については、様々な解釈がなされているが、思惟 *poety* と存在 *eo rap* がわかち難く結びいている点で興味深い内容を与えてくれると思われる。とりわけ、生成消滅をふせぐものとして、アナンケー（必然）やモイラ（運命）があるということを考えて、断片三の内容は、「存在」自体を規定するものとしての「知」について、一つの性格を与えてくれると思われる。このような「知」の性格については、*poety* なる概念が重要なものとなると言えよう。*poety* には、様々な意味が与えられているが、その一つに端的に「存在」そのものに結びついたものという性格が与えられていると思われる。この *poety* の持つ性格が、パルメニデスの断片やプラトンの靈魂論の中で論じられている「知」には認められると言えないか。

このような性格を与えられた「知」が靈魂自体を規定することについては、様々な問題を指摘することができようが、その一つに「自己真化」の問題があると思われる。この「自己神化」の問題については、様々な論究がなされているが、パルメ

ニデスの断片やプラトンの靈魂論に見られる「知」の性格は、これに一つ型を与えてくれるものと言える。この問題は、プロティノス等数多くの検討しなくてはならぬ対象があるが、*opos*の性格を持った「知」の問題は、ひとつの傾向を与えてくれると思われる。

十字架の聖ヨハネにおける苦悩と愛の燃焼

澤田 愛子

一六世紀スペインの偉大なカルメル会士にて神秘思想家でもある十字架の聖ヨハネ (San Juan de la Cruz, 1542—1591年) の思想の中核を、昨年に引き続き発表する。昨年は「暗夜」(La Noche oscura) の概念を中心に、靈魂の一致への歩みの全貌を概観してみたが、本年はその中でも特に、「苦悩と愛の燃焼」という視点を焦点を絞ってまとめてみた。この状態は相当進歩した靈魂内に起こる現象であって、「靈(精神)の受動的夜」(Noche pasiva del espíritu) において特に扱われ、又神との最高の一致状態を描く『生ける愛の炎』(Llama de Amor Viva) においても回想的に扱われている。今これらの著作を中心に、至福の愛に至る為に人は何故苦しまねばならぬのか、又そうして至った至福とは如何なる状態なのかについて、要約解説を試みてみよう。

一、至福の愛に至る為に人は何故苦しまねばならぬのか。

ヨハネは神との一致に至る過程を、主に夜から朝にかけての推移において述べているのであるが、靈魂の側の感覚と精神の離脱の努力 (La Noche activa) を補うものとして、神の側からの強烈な働きかけ (La Noche pasiva) があつた。そしてその働きかけは、激烈な苦悩を伴うものとして、特に「靈(精神)の夜」において述べられる。この働きかけは、愛故の浄化の火として、有名な喩えにおいて具体的に描写されている。それは「火 (fuego) と薪 (madero)」の話である。ただ注意せねばならぬのは、神の火そのものが魂を苦しめ痛めつけるのではなく、その輝きに照らされた魂が、自己の不完全の認識の中で苦しむのだとヨハネは語る。

もう少し具体的に記述してみよう。薪が燃やされる時、火はまず外からそれを乾燥させ、焦がし黒くして醜くし、次に内部の不純物なる汗や悪臭が煙と共に出て、そうして熱く明るくなり、しだいに炎を出し始め、ついには炎上して (flamear)、火そのものとなつてしまふ。これと同様の経過が、神の魂の一致の過程でも起こり得ることをヨハネは強調する。この場合火は聖靈の愛熱と浄めの火であり、薪は靈魂である。靈魂はこの火を受けてまず内的な乾燥体験をしなければならぬ。この時祈り (oración) は潤いをもたらすどころか、いたって苦痛の体験となる。これ故にこの体験をヨハネは暗き観想 (contemplación oscura) と呼ぶ。次に火熱が強度になるにつれ、薪が黒く悪臭を出してゆくように、靈魂も自己の内部に巣くう汚濁をいやという程思い知らされることになる。そして恩恵によつて、火即

ち神に反する「暗く醜きすべての偶有性」(todos los accidentes feos y oscuros) が追ひ払われるのである。しかしこの体験は靈魂にとつて地獄の様な苦しみであり、暗黒の中に神よりの遺棄さえも体験する。けれどもこうしてしだいに不完全さが浄められるにつれ、靈魂は熱く、明るく、愛熱の火に燃やされてゆくのを感ずるようになる。もう明け方は近い。そして魂が炎上そのものに近づくにつれ、今度は、早く神を見たいとの焼けつくような焦燥の苦惱を舐めねばならなくなる。聖テレサも「Moradas」の第六の住居にて、この体験を述べている。そして神は最後まで徹底的に浄められるのである。しかしその後一致による炎 (llama) と化した靈魂は、やがて満たされた静かな「あけぼの」(aurora) を迎えるのである。

二、至福に至った魂の状態

ここにおいて神との一致は完成する。それは「靈的婚姻」(el matrimonio espiritual) の成就でもあろう。今や靈魂の三能力(理性、記憶、意志)は完全に神化し、人は神のように思考し希望し愛するようになる。この火は今や強烈ではあれやさしく(tiernamente) 靈魂に深傷 (llaga) を負わせ、同時に癒しも与える。この深傷は実に甘美なものとなる。今や神と靈魂の実体 (sustancia) が触れ合う中で、靈魂の「深き洞穴」(las profundas cavernas) は神的な「火の灯」(lámparas de fuego) に照らされ、神の属性を参与によって (por participación) 有するようになる。こうして被造物の本質は靈魂のうち

で、靈魂が待ち望むのはただひとつ、あとは生命の幕 (la tela de la vida) が破られ、完全に神の命の吸収されることのみである。そして時はやがて訪れ、「甘美な出会いの幕」(la tela de este dulce encuentro) は破られる。その時義人は栄光をみたのである。(イザヤ24の16) 今や「冬は過ぎ去り、雨はやんだ。我らの土地に花はふくらみ、鳥のさえずる時が来た。」(雅歌の11~12)

人間存在につきものの苦惱、それが愛と結合する時、苦惱は深化され昇華される。ヨハネの著作は、特別な魂のみならず、ひたすら高きを求めもがき苦しむすべての魂に希望の光をともするのである。

「方法としての『体験』の射程

——言語哲学的視座との比較を通して——

藤原 聖子

宗教学は、宗教現象の中の観察・言語化可能な部分に対象を限定することにより経験科学として確立された。しかしそれに対し、宗教体験を持つ者のみが知る伝達不可能な部分こそ宗教の核心であり、これを理解せずに宗教を理解したとはいえないとの批判もなされてきた。R・オットや初期の宗教現象学者はこの立場から、内省や追体験を宗教学固有の理解の方法として提唱した。だが、彼らを継承する後の宗教現象学者は、科学的

客観性を得るため、方法としての体験の問題を回避して、理解の対象を当事者による意味付けという言語化可能なものへと次第に変更し、研究における宗教的体験の必要性を否定するに至った。しかし私は宗教学で排除され関心外とされた、古典的な体験的理解論が提起していた問題を現在改めて検討する必要があると考える。ワイトゲンシュタインの言語哲学はそのためには非常に示唆的である。

体験主義批判の一つとしての言語論的アプローチへの関心は宗教学でも近年高まっている。しかし私見では、これまでの言語論者は、社会とは隔絶した個人の体験を宗教の発端・中心であるとする体験主義に対して、体験自体は把握不可能でも、その自覚において言語が介入するため、言語・社会は個人の体験に先行してその内容を規定すると主張することが専らであった。だがこの主張の基盤である、宗教的体験には言語化できぬ部分もあるが、それ以外には学問的研究の余地があるという認識こそは、実は体験主義の言語観であり、彼らはなお体験主義的パラダイムに従っている。あるいはこの種の言語論的方法を宗教学で位置付ける時には、近代的な体験主義的方法、教義の命題や理論的証明を中心とする方法に並ぶ、三分法の一つとされることが多い。第一の方法には近代プロテスタント的宗教(セクト)、第二の方法にはスコラ神学的宗教、第三の方法には伝統的共同体の中で生活実践に融合する宗教(チャーチ)を対応させて考えられることもある。この三分法は伝統的な体験・神話・儀礼の起源論争にもつながる。だがこのことは、言語論

者もこの三分法自体は有効とし、他の方法を批判しつつも部分的に認めていることを示している。彼らは、哲学史上で従来の心理主義と言語観を覆したワイトゲンシュタイン後期哲学に相当する新境地をなお拓いてはいない。私はワイトゲンシュタインを宗教学に応用するならば、新旧の三分法自体が無化され、より根源的には体験と言語、言いえぬものと言いうるもの境界線自体が揺り動かされると考える。逆にいうと類型の一つが近代的パラダイムにあたるのではなく、その分類の仕方が既に近代的パラダイムのものだったのである。

検討するオット等の体験観と体験的方法で特に注目すべき特徴は、神に対峙する体験の他に、より基層的で原初的な宗教体験として、宗教的事物の前での畏敬の感情や無気味な雰囲気(感知が挙げられている点である。これは回心のような突然の体験(洞察・想起等の言葉があてられ、非経験的・人為的とされる)により宗教的感覚を覚醒された一部の人々のみが味わい、理解しうるものであり、これが追体験の重要な対象とされたのである。

ワイトゲンシュタインは、自己の哲学観と衝突する突発的、内面的心理作用としての体験一般の観念を徹底して批判する。この批判を宗教にも適用可能とする理由は、問題になる体験の諸特徴の多くを前記の宗教体験が共有しており、宗教体験も体験の語の用法に関わらざるをえないことによる。即ち、神のとらえ難さとは違い、他者の宗教体験のとらえ難さは、神秘性のゆえではなく内面ないし微妙な雰囲気(記述の困難、体験所有

者の限定によるのである。ウィトゲンシュタインは一部の人のみに可能な、語のニュアンスの理解やひらめきの体験については、感じや雰囲気の実体化を否定し、これらの所有者と非所有者の違いを、生理的差異ではなく論理的差異と「状況」の差異とみなす。芸術や宗教等での感じや雰囲気は特別に実体化されるのは、体験の所有者の差異とされる外面化しない部分を説明しようとするためにすぎない。また、追体験の方法が可能であるには、体験の同定が可能でなくてはならないが、彼は体験の同等性の観念は同じ言葉が用いられるために生じたのであり、同等性自体は説明手段足りえないことを指摘する。宗教学の場合でも、体験の自存性が否定されれば、体験所有者のみが他者の体験の特権的に理解できるのではなく、体験所有者と非所有者の理解の単純な対立は成り立たないことが示されることになる。

精神医学の哲学的問題性

土井道子

現代の人間学的精神医学が到達したように見える「事実」は、哲学に対しても影響を与えるように思う。何故なら第一に精神医学に於て遂に経験科学と哲学との距離は零になり、精神医学の扱う「自意識の分析」は哲学の「自我概念」にとっても無関係ではいられなくなったからである。では「自意識」のど

んな点が哲学の「自我概念」に訂正を求めるか。三点にまとめよう。第一は哲学が自明であり自立的で普遍妥当的に安定していると思っている「自意識」は、フロイト以来根柢に深く広い「無意識」の層を持ち、その強い影響下に立つということである。勿論哲学で云う「超越論的主体性」は論理的概念であるから心理的な「無意識層」の影響など受けない。然し現実の人間は「身体を持つ」のではなく「身体であり」単なる知的表象はごく稀で、多くの表象は常に心理的なものとして感情に彩られ、衝動や意欲である。単なる知的表象という如きは、自然科学者が実験室に於て持つにすぎない。第二は自我の構造、即ち感性、悟性、理性、或は自己否定的要素といったものは、常に安定して統一されているわけではなく、事があれば容易に歪曲し、分裂し、時には崩壊してしまう大変もろいものだという事である。人間学的精神医学に於ては精神異常と正常とを共に包む地平に立ち、すべての人間は多少とも心理的世界の展望 *perspective* に於て歪んでおり、その社会が自己コントロールの可能性を超えて、社会生活が不可能になった場合、精神病と云う。今日では例えば分裂病「者」があるのではなく、分裂病的症候郡が一定の範囲を超えているという風に表現する。つまり自意識の病態は決して病人丈けの特殊性ではなく、広く人間の意識の本質に潜んでいると考える。第三は凡ての精神病の原因は何等かの意味で対人関係の失敗や不幸にあるという見方である。もし哲学の言葉で云えば「他者経験の挫折、歪曲或は欠如」という事になろう。これは現実の具体的人間は他者との

関係によって自己が決定される事を示している。勿論それは自然的な因果必然関係ではなくて、他者との応答関係対話、或は challenge and response と云うべきもので、受けとり方の自由を無視するものではない。ここで私は精神病理学で云う「役割関係」に注目したい。無論これは既にレーヴィット等哲学でも人間の対他存在として注目されている事であるが、私はこの「役割関係」の更に根折により深い自他の相互関係を考えたいと思う。それは人間の「自己存在感」は他者の「まなざし呼びかけ」という迂回路を通じて、それらの尖端にはじめて成立するのだと思うのである。よく「人は愛なしには生きられない」と云うが、愛という言葉の根柢には「自己の存在感は他者のまなざしと呼びかけの尖端に始めて成立する」という事態が潜んでいるのだと思う。自己存在の保証は他者を俟たねばならないのである。この点で正に哲学から精神医学への提言が出現する。宗教が人間に必要なのは神という絶対他者、安定し、全能で、公正な他者こそが、そのまなざしと呼びかけと答えとにおいて人間の存在感を絶対に保証するからである。人間の自己が「他者経験」によって成立するとすれば、最も完全な「他者経験」こそ絶対他者としての神との我―汝関係、応答関係に立つ事であろう。精神科医、強神分析医の仕事も亦、患者の挫折し或は欠如している「他者経験」を、「我と汝」の応答関係に立つ事によって是正する事である。この点で心の病いの治療は擬似宗教の役割を果たす。ただ、精神科医の治療は患者に社会生活への適応の可能性を回復させるに留まる。精神科医は

「生甲斐」と尋ねられると、唯「仕事か趣味に熱中して対人関係を越えなさい」としか云えない。真正な「他者経験」の可能性を与える宗教の役割は精神医学には困難であるように私には思われる。

ウィトゲンシュタインの死生観

——生と死と宗教——

星川啓慈

ウィトゲンシュタインは生涯にわたっていかなる宗派にも属することはなかったが、自らを「私はキリスト教徒ではないが、福音の使徒である」と語ったり、「私はあらゆる問題を宗教的立場からみないではいられない」と述べた彼の生涯は、まさしく「宗教的」なものであった。

宗教は「語りえない」ものであることを、強調しつづけたウィトゲンシュタインは、あるとき、『論理哲学論考』の趣旨を、「本書は〔宗教・〕倫理的なものをいわずに内側から限界づけています。今日多くの人々が駄弁を弄しているあらゆる事柄について沈黙し、このことにより、〔宗教・〕倫理的事柄に確固たる位置を与えたのです」としたためた。こうした彼の宗教観は、「宗教を信じるための証拠の拒否」「生活を統制するもの、生活を変えるものとしての宗教」「制度としての宗教にたいする批判」というかたちをとって現れた。

宗教や神は「語りえない」ものであり、理性で把握できるものの範囲を超越するものであれば、宗教の意義や本質が行動や実践と結びつくことは、ある意味では、自然な思考の流れであろう。それゆえ、ワイトゲンシュタインは「宗教が人間の生を統制することや変えること」および「ことばに意味を与えるのは行動であること」を強調しているのである。つまり、実践や行動こそ宗教にとって肝要なことであり、宗教は、そもそも知的な興味の対象ではなくて、人間の実際の生き方に関わるべきものである、という考えである。彼いわく、「宗教の信仰とは、あるひとつの座標体系を情熱的に受け入れる、といったことにすぎないように思われる。つまり：それはひとつの生き方、ひとつの生の判断の仕方なのである。

死を目前にしたワイトゲンシュタインは教え子のドゥルルリに、「私は長く生きられないことを知っているにもかかわらず、へ来世での生活を考えている自分を意識したことがない。：すべての関心は依然として、この世での生と、まだできる著述にある」と語った。ワイトゲンシュタインの意識は、死を目前にしても、「この世」での生に集中している。宗教的なことは「語りえない」ものであるがゆえに、「現実の生活をいかに生きるか」が問題となってくる。また彼は、「真理への情熱に燃える哲学者は、真理を探究するための議論の最中に興奮のあまり脳溢血で死んだとしても、本望である」という人生観をいだいている。さらに、生涯を天職の遂行にささげて天命をまつとうした父親が六六歳で亡くなったとき、「私は、彼が息をひ

きとるまでの数時間、一時も哀しみを感ぜず、むしろ最高に喜びを感じました。この死はある一つの人生全体に匹敵する価値があった。と思います」と言っている。

右のような考えをもつワイトゲンシュタインにとって、宗教とは「あの世」的なものではない。「この世」において、自分に与えられた生を、自から絶つことなく、「永遠の相の下に」、現在という無時間性のうちに、全うすることである。すなわち、自分が生きている「今」を、できうる限り充実させることなのである。

ある種の神秘家のように、この世においても「神と融合できる」と考えたり、あの世とこの世になにがしかの連続性をもたせられると考えたりもできよう。しかし、この世で生きることには徹していたワイトゲンシュタインは、そのように考えることはできなかつた。宗教的回心、超越的な神との融合といった視点からすれば、ワイトゲンシュタインは救われることがなかつた人間かも知れない。しかし、この世での生をその瞬間瞬間に充実させることに邁進する彼の姿は、「宗教的」なものを感じさせずにはおかない。

ジョン・ヒックの宗教多元論

問 瀬 啓 允

ジョン・ヒックは「宗教におけるコペルニクスの転回」を提唱している。つまり、キリスト教中心、あるいはイエス中心のモデルから、諸信仰の宇宙における神中心、あるいは神的実在中心のモデルへのパラダイム転換を提唱しているのである。

この提唱を具体化するものが、かれの宗教多元論である。それは救いの道、解放の道、悟得の道、見性の道がただ一つしかないと言うのではなく、その道が多数あることを率直に認めるという意味での宗教的多元論であり、これは神学的に定式化すれば、神の啓示に多元性があり、それゆえ救われる人間の側からの応答形式にも多元性が認められうる、ということになる。

この宗教多元論の根本を支えるものは、神の普遍的救済という神学的公理である。この公理のもとでは、「救い」は、たとえキリスト教徒とよばれる限定された群れだけに限られない。そこで「No other name?」（この人の名による以外に、救いは天下のだれにも与えられていないのか）という大いなる疑問を発して、宗教的排他論と包括論を乗り越え、宗教的多元論の橋を渡るのである。

宗教多元論のキリスト宗的受容は、伝統的キリスト論の再考という困難な、しかし重要な課題を担っている。そこでの問題

点は「受肉」を文学通りに解したことであり、またそのように解したところから、*“extra ecclesiam nulla salus”*（教会の外に救いなし）とする排他的な教理を導き出してしまった。そこで、この認めがたい教理を回避するために、「受肉」の批判的検討が必要とされるのである。ヒックはこれを他宗教、哲学的分析、近代聖書学の三点に依拠しておこなっている。

これら三点から批判を通して、ヒックはキリスト教的伝統の中心をなす「受肉」の教義を放棄し、キリスト教の独自性を破棄したのだろうか。答えは「否」である。というのは、かれの「神」中心、あるいは「神的実在」中心の多元論的立場には、キリスト論が否可欠の要素とされているからである。かれは宗教体験の重要性を強調して、次のことを明らかにしている。すべてを愛する神、すべての救いを意志する神についての断定は、たとえばキリスト教徒が自分の生を「イエスが知らせてくれた神の現臨のもとで生かされている生」として経験するという特殊な事実に基づけられている。それゆえイエスは、キリスト教徒にとっては体験の事実として決定的であり、また規範的でもあるのだ。イエスはまさにわれわれ人間と神とのあいだの「生ける接点点」、「救いの接点点」でもあるのだ、と。

「受肉」を神話的に解するヒックの主張には、「受肉」を絶対的に独自のもの、人類に向けられた神の唯一の自己啓示として理解することを避ける、という意図がある。その意図のもとで、かれはイエスと神との存在論的結びつきの環を断とうとしたのである。しかしこれは成功していない。否、成功しえない

のである。というのは、「神の普遍的な愛」、「神の普遍的な救済の意志」というかれの中心的な神学公理を維持するためには、イエスと神との規範的な存在論的結びつきは保持されねばならないからである。

確かに「受肉」は、もしもそれが文学通りのものでないならば、神話的なものであろう。しかしその「受肉」の教義は、實際上、神の普遍的な愛、神の普遍的な救済の意志を基礎づけている。したがって、これを抜きにしては、その普遍的な愛についても、またその普遍的な救済の意志についても、実質的に語ることはできないだろう。そこで、ヒックに対する私の評言は次のようになる。「神の普遍的救済」について、たとえばキリスト教徒はこれをキリスト論的立場から断定しうるだけであるから、*solus christus*。（「キリストによってのみ」という救済の理解がヒックの立場にも必要とされるのではないのだろうか。