

## リクールにおける自由の媒介としての自然

岩田文昭

〔論文要旨〕 本稿は、フランス・スピリチュアリズムを代表するラヴェッソンの哲学との対比において、リクールの思想の核心部分を浮き彫りにし、自由を現実的なものとするときの自然の積極的な役割、すなわち「自由の媒介としての自然」を解明することを目指すものである。

ラヴェッソンは「自由の媒介としての自然」を「習慣」を介して開示し、リクールは「言葉」を通して捉える。両者の違いは、方法上の相違のみならず、人間の自由と自然との対立に関する洞察の違いを含んでいる。リクールはラヴェッソンが十分に考慮しなかった、人間の実存のうちにある自由と自然との微妙な対立について考察を巡らし、自由と自然との対立が重大な「過ち」に繋がることを鋭く見て取っているのである。

ラヴェッソンとリクールが各々の仕方提示した「自由の媒介としての自然」は、宗教において現われる自然を考察するときの二つの視座となることが期待される。

〔キーワード〕 リクール、自然、ラヴェッソン、習慣、過ち、超越、情念、詩、存在論、隠喩

## 序

「自然」のもつ意義はきわめて多様であり、その性質はさまざまな角度から論じることができる。ここでは自然が

人間の自由に対して、兩義的な役割を果たしていることに着目し、それを考察の糸口としたい。一方において、自然は人間の自由に対立するものである。人間の自由は自然から距離をとって、自然を対象として認識しそれに働きかけて克服していく。ところが他方において、自然が人間の自由を現実的なものとしている。外的な自然環境については、人間は外的な自然に働きかける自由を有しているものの、その働きかけは自然法則に従わねばならず、働きかける道具などの材料そのものは自然に求めざるをえない。また内的な問題に関しても、人間の自由が自然を媒介しなければならぬことに変わりはない。人間の内的自由は、衝動や本能のような自然的な欲求を意志が克服するところで成立するが、欲求と断絶している自由は抽象的で無内容なものとなる。克服された欲求はけっして消滅せず、意志を支える能力として再び自由のうちに現われるのである。

自然は人間の自由と対立するとともに自由を現実的なものにするという二つの側面をもつ。ただ時代によってまた思想家によってその強調点を異にするだけである。いうまでもなく近世以降は、人間の自由が自然と対立することを強調する思想が主流をなしてきた。科学・技術の急速な進展は、自然は人間の自由を否定するものであり、人間を中心に自然を支配していくべきであるという考えを、その背景にもっていた。しかしそのなかで自由と自然とは根本的には対立しないと主張した人々もいた。本稿が以下において論じるラヴェッソンとポール・リクールはいずれも人間の自由を媒介するものとしての自然の肯定的な役割を強調した思想家である。

リクルールの思想がラヴェッソンの影響下のものと、自由と自然との問題の探求から出発していったことの意義は、現在に至るまで十分に注目されてきたようには思われない。しかしリクルールの「意志の哲学」の第一巻『意志的なものと非意志的なもの』<sup>(1)</sup>は自由と自然との関係を問うた著であり、また「偉大な哲学者(ラヴェッソン)の直観が本書の多くの反省の源泉に存在している」と明確に述べているように、自然が人間の自由を媒介するというラヴェッソンの

自然観を直接に継承したものであることは明らかである。のみならずリクールはその後、ラヴェッソンが十分に取り扱わなかった自由と自然とのより複雑な絡み合いを捉えるべく思想を展開していったといえることができる。<sup>(3)</sup>

以下の考察は、ラヴェッソンの哲学と対比させることによって、リクールの思想を貫いている核心部分を浮き彫りにし、彼の思想の持つ積極的な意味を解明してゆくことを目指すものである。しかし、予め明確にしておくが、本稿の意図はラヴェッソンとリクールの思想の異同を確認しようとか、リクールの思想背景を一義的に限定しようということにはない。明らかにしたい要点は、自然の持つ超越的な働きと、それを開示しようとするラヴェッソンとリクールの方法の相違が含んでいる思想上の意味にある。

本稿は以下のように議論を展開したい。まず第一章でラヴェッソンの『習慣論』を取り上げ、彼が習慣を介して洞察した「自由を媒介する自然」と「恩寵である自然」の内容を明らかにする。次に第二章で『意志的なものと非意志的なもの』においてリクールが記述した人間の自由の様態について考察する。ここではラヴェッソンが十分に論じなかった人間の実存のうちにある微妙な自由と自然との対立について、リクールが考察を巡らしていたことを示したい。第三章では『過ちやすぎ人間』を手掛かりにして、自由と自然との対立が重大な「過ち」へと繋がることをリクールが鋭く見て取っていたことを明らかにする。さらに過ちの問題が、自由の媒介となる自然を「言葉」を通して捉えるリクールの基本的な立場に関連していることに言及する。最後に第四章で、『生きた隠喩』の中でリクールが言語の持つ積極的な力を開示し、自由と自然との宥和を可能ならしめる存在論を解明しようとしていることに触れ、彼の解釈学の理論体系を貫いているものを示したい。

以上の考察を通して本稿が遠くに見据えているのは、宗教的経験の根拠としての自然の問題である。宗教的経験はその根拠をしばしば「自然」に求めてきた。そのことは宗教が真に人間の自由を実現するとき、「自由の媒介として

の自然」が捉えられ、それが表現されてきたといえるであらう。しかし宗教的経験の根拠となる「自然」は天然ありのままの自然ではなく、宗教において実現された自由の性質に相応した深みをもった「自然」である。ラヴェッソンとリクールが各々の仕方で提示した「自由の媒介としての自然」は、宗教における自然のさまざまな現われかたを考察するさいの有効な視座となることが期待される。

## 一 ラヴェッソンの習慣論

自然が人間の自由と対立するとともに自然によってこそ自由は現実的なものになるという両義的な役割を演じていることを、きわめてよく表わしているのは「習慣」の問題である。習慣は人間の行為をある一定の方向に向けて定型化するものであり、人間が生来もつ本性と同様に変えることが困難であることから、「第二の自然」とか「獲得された自然」とか呼ばれてきた。しかし一見自由を束縛することのように思われる習慣によってこそ、人間はより深い自由を実現することができる。アリストテレスやトマス・アクィナスが「徳」は習慣であると論じ、習慣のもつ積極的な意味を説明したときには、彼等は真なる自由を実現するさいの自然の果たす役割に着目していたということができよう。

ところが哲学的にきわめて重要であった習慣の意味は近世に入ってからには、「忘却」され「無視」された<sup>(4)</sup>。その中で例外的に習慣を重要視したのが、ラヴェッソンを代表とするフランス・スピリチュアリズムの流れである。とりわけラヴェッソンはメーヌ・ド・ピランの習慣の現象についての精緻な分析を引き受け、自由を実現するさいの自然の果たす積極的な役割を『習慣論』<sup>(5)</sup>の中で説明していった。

ラヴェッソンに先立ちピランが、行為が反復することによって形成される習慣に法則性があることを指摘した。<sup>(6)</sup>その法則とは、第一に、能動的な運動を繰り返すとその運動はいっそう容易になること、つまり能動的な行為はその反復により行為の自発性が増すという法則であり、第二に、受動的に行為を繰り返し受けるとその行為についての感覚が減じ、その行為についての感受性が減じるというものである。

このようにピランが二つの法則に分けて理解した習慣についての考察をラヴェッソンはさらに進展させ、二つに区分された法則を一つの「原理」(Principle)のもとに包括する。ラヴェッソンが二つに区分される法則の根幹にあるとした原理とは、能動的であれ受動的であれ、行為を何度も繰り返すと身体の内から「ある種の能動性」が生じるといふ原理である。すなわち能動的な行為において自発性が増すことも、受動的な行為において感受性が減することも、それは同一の「原理」によって成立していると、ラヴェッソンは捉えるのである。

ピランからラヴェッソンへの習慣の考察のこのような展開は、習慣の理解を深めただけでなく、自由と自然についての洞察の深まりを伴っていた。ピランの習慣についての議論の射程が心身の現象の解明にとどまっていたのに対し、ラヴェッソンは自然が自由と対立するものではなく、両者が根底的な地点で通じていることを習慣の問題から明らかにしていくのである。

ラヴェッソンの自由と自然についての考察は、「努力」を意識の範型とすることから出発する。ラヴェッソンによれば、努力とは自らが起こす力と抵抗との釣り合い、拮抗の意識である。通常は見ることと働くことは一致しない。ところが努力においては、自ら運動を起こす力が抵抗と出会うことにより、自らの働きをそのまま知ることが成立する。働きと働きを見ることが一つとなること、いわばただ一人で役者と観客とを兼ねること、が努力においては可能なのである。ラヴェッソンが意識の範型を努力として、認識論的な観点から捉えられてきた意識の本質を行為を中心

に据えて見直したことはきわめて大きな意義がある。行為は認識のように主客の対立を維持しない。行為の達成は主観の内部でなされるのではなく、その働きかけを受動的に受けるものにおいて実現されるのであり、主客の間の動的な連関を要請する。つまり行為を意識の本質であるとするのは、意識が意識以外の存在と直接的かつ本質的に開かれ結びついており、それと切り離して意識は成立しえないということを含意しているのである。そしてこのように捉え直された意識は、習慣を介して、次第に身体の中に入り込んでいき、身体の内側に知性の光をもたらすことになる。

一般に、知性と運動との間には、主観と客観、あるいは精神と身体との対立を認めることができる。知性と運動とは一体となつてはおらず、知性は実現すべき対象として運動を措定する。しかしその運動を何度も繰り返すと身体の内から、ある種の「自発性」や「傾性」が生じる。習慣は知性に対し直接に影響を与えるものではないが、身体のうちから自発性を生じさせ、抵抗をとりのぞき運動を容易なものとする。身体のうちから生じるこのような自発性は、運動を実現するための能動的な意志の働きを次第に不要なものとする。その結果、身体の自発性は、知性によって措定された実現さるべき運動に絶えず接近していき、最終的には意志によって目指されている運動と身体の自発性とが一致するようになる。ラヴェッソンは、精神と身体が習慣において一つになったものは、実在化した知性であり、「実体的観念」(idee substantielle)とどうべきものであるとして、それを以下のように説明する。「習慣によって反省は目立たない知性にとって替わられる。この直接的知性にあつては、客観と主観とが一つとなる。つまりこの知性は実在的直観であつてここでは、実在的なものと観念的なもの、存在と思惟とが一つとなつてゐる」。

ラヴェッソンはこのように習慣と知性との関係を捉えた上で、自由と自然とが対立するものではなく、両者が根底的な地点で通じていることを説明する。自由と自然とが存在の内部において動的な連関をなしていることを直接に知

することはできない。しかし習慣によって観念と運動とが一体化し、知性が直接的となることは、自由を目指す人間の観念がある種の自然的な傾向になる過程を意味するものであり、それはまた他方で身体の運動を介して自然が人間の自由を実現するものとなっていく過程を現わしている。ラヴェッソンは習慣によって、自然のうちへ自由が下降していく動きと同時に、自由の内側へと自然が昇ってくる動きを洞察しているのである。彼はコスモロジックな次元で自由と自然が互いに媒介し合い、動的な相互連関をなしていることを次のように述べる。「あらゆる事物において、自然の必然性という縦糸に自由が横糸を通している。しかも自然の必然性は動的な生き生きとした縦糸であり欲望と愛と恩寵がはたらく必然性なのである」<sup>(8)</sup>。

精神の働きのみからなっているとされる道徳や宗教などの自由の領域にも、自然が介在していることが習慣の原理から考察できる。徳を身につけることは、よき習慣を獲得することにはほかならない。善をなすには最初には努力が必要であるが、繰り返し善を実行することからある種の自然的な傾向性が生みだされていく。そして善をなす運動に意志的な努力を必要としなくなり、次第にその運動が自らの欲望と一致してゆき徳が形成される。徳を形成してゆく習慣の根底には、やはり自由と自然との動的な連関が存在しているのであり、そのような観点から善をなそうとする人間の意志的な自由な行為の本質を改めて捉え返すことができる。

意志や知性は無から生じて、善を求めるものではない。常にそれらに先立つ傾向性や欲求などの非意志的な自発性が予め存在しているのであって、意志や知性は反省に先立つそのような自発性に基づいてのみ行為を実行することができる。善を求めようとする人の精神の根源を動かしているもの、それは愛である。愛とは目的と行動とが一致している本能の如きものであり、人間の自由の実質をなしている自然である。自然が愛のように人間に善を求めさせるものであるなら、自然がわれわれを真の自由へと導くものであり、自然が恩寵と一つとなるということが出来る。ラヴ

エッソンは「自然は先行する恩寵である」という言葉をまったく正しいものであるとして次のように述べる。「自然はわれわれのうちなる神である、ただこの神は余りに内にあり、われわれがそこへ降りられないほどわれわれの奥底にいますがゆえに隠れた神なのである」<sup>(9)</sup>。

以上述べたように、ラヴェッソンは習慣を探求の手掛かりとして、自由と自然とが相互に媒介していることを究明した。しかしラヴェッソンは人間の自由を実現する根拠が自然にあることを強調し、自由と自然との宥和の内部に、ある種の不調和が存在することを詳しく分析することはなかった。というのはラヴェッソンにとり最大の関心は人間の意識と存在の全系列とが連続し、コスモロジックな次元で自由と自然とが相互に媒介しあっていることを明らかにしようとする点にあったからである。自由と自然との微妙な不一致についての考察は、後の世代に残されていたのである。

## 二 身体と自由

人間の自由と自然との間にある微妙な分裂についての分析はリクールが引き受け、展開したといえる。リクールは人間の自由は自然に媒介されて現実的なものとなるというラヴェッソンの哲学を引き継ぎながら、そのような自由と自然の基本的な関係のうちにも重大な分裂が惹起する可能性があることを考察しているからである。リクールは自由と自然についての複雑な関係を明らかにするために、段階を設けて論を展開してゆく。以下、本稿も彼が区別した段階に従って人間の自由と自然との関係を考察することにした。

リクールはまず『意志的なものと非意志的なもの』において、宗教的救済のような「超越」(Transcendence)と、悪



や罪などを含む「過ち」(fault)とを捨象して、罪ある人にも無垢な人にも共通な人間の「根本的な可能性」を記述し、その範囲内での人間の自由と自然との関係を明らかにしようとする。人間の具体的状況を彩っている善いや悪などを括弧に入れて論じる人間像は抽象的なものである。しかしリクルールは抽象的であることを認めながらも、自由と自然との複雑な関係を考察するための基礎として、あらゆる人間に共通な基盤を確保し記述した上で、それが超越や過ちと交差する地点を捉えようとするのである。

さて、あらゆる人間に共通な基盤をリクルールは意志を中心に記述してゆく。意志は身体から孤立して働くものではなく、また逆に人間の身体は、意志と何らかの連関がある。一見意志とは無関係な、身体に根差しているさまざまな非意志的なものも一つの意志が秩序づけられており、非意志的なものの意味は意志的なものとの連関においてのみ明らかになる。つまりリクルールは身体の意味を意志との相互性のもとで把握し、意志的体験の厚みをあらゆる人間に共通な基盤として理解するのである。リクルールは意志の働きを三つの局面、「決意する」「行為する」「同意する」にわけて記述していくが、ここでは三つの局面のうち、習慣に関する記述のある『意志的なもの』と非意志的なもの』の第二部「行為する」<sup>(10)</sup>の内容を考察することにした。

リクルールは人間の「行為」は何らかの成果を目指していることを指摘する。意志の志向は身体を横切り、現実の世界に成果を実現することを目指している。成果が実現されるとき、身体はその姿を消しつつ、志向されている成果を具体的なものとするための能力としての役割を果たす。つまり身体は世界へと開いており、身体が意志の目指している行為を世界へと媒介するのである。ところが行為を媒介するときの身体の役割は看過されがちである。というのは身体が身体として明白に意識されるのは、身体が意志に抵抗する場合だからである。確かに身体は意志に完全に従属するものではない。身体はそれ自身の自発性を有しており、しばしば意志に抵抗し、意志の支配から抜け出す。その

ような場合には、身体を意志に従わせる「努力」が必要となり、意志は努力により身体への支配を取り戻す。リクールはこのように努力において意志と身体とが対立していることを、「人間性において二元である」とピランから借用した言葉で表現する。ラヴェッソンが努力において意識が身体に開かれている点を強調したのに対し、リクールはさらにそこに心身の対立を看取するのである。しかしながらこの段階においては対立は決定的ではない。身体は意志と対立するよりもさらに深いところで意志と結びついており、そこに心身合一の「原初的事実」があるからである。人間における二元的な対立もこのような「生における一元」を前提としてのみ存在しうるのである。リクールはこう明言する。「努力より深いところにこの原初的事実があり、努力はこの事実を承認するにすぎない」<sup>(11)</sup>。

リクールは非意志的なものと意志的なものとの相互性の記述によって、生の一元性とそこに生ずる微妙な人間性の二元性を指摘する。つまり彼は人間の心身に主観と客観とに分けることのできない密接な繋がりを認めるとともに、そこに主観と客観の分裂の手前にある微妙な対立が存在することを明らかにするのである。リクールはこの対立を「実存の二元性」と表現する。リクールはラヴェッソンが十分に展開しなかつた自由と自然との対立が人間の実存のうち萌芽的な状態で存在していることを指摘しているのである。

非意志的なものと意志的なものが具体的にどのように結びついているかを、リクールの「情動」(emotion)の分析を例にとって見てみることにしよう。リクールが「情動」と呼ぶとき彼の念頭にあるものは、デカルトが『情念論』の中で論じた六つの基本情念、驚き・愛・憎しみ・欲望・喜び・悲しみである。リクールが「情念」(passion)をわざわざ「情動」と呼び変えるのは、後述するように「情念」という単語を「過ち」の一種としての特殊な感情のために留保しておきたいからである。

情動は身体から生じるものである。しかし意志を外側から傷つけて意志との相互性を破壊するショックのようなも

のとは区別されねばならない。情動は、意志との相互性を有しており、「生における一元」としての統一と、意志との対立である。「人間性における二元性」とを指摘することができる。デカルトが『情念論』の中で適確に捉えたように、「驚き」は新たなものに関する思惟の動揺から始まる。そこには新たなものという「瞬間的判断」がある。そしてこの判断はたんなる思惟に留まるものでなく、身体により「持続の厚み」が与えられ増幅され行動を促す。驚きにはこのような思惟と身体との「循環現象」がある。

意志と情動との相互性のうちにある統一と対立との両義的關係を、リクールは騎手と馬とに譬<sup>(13)</sup>える。情動によって動かされる身体は馬であり、意志は騎手である。馬としての身体は自発的に進もうとする。意志としての騎手は馬の動きに揺さぶられながら、馬をなだめ統御するのである。意志は幾つかの仕方で情動を統御する。まず弱い情動ならば意志のみで直接に抑えることができる。次にある情動を他の情動に対抗させる方法がある。例えば「恐れ」という情動にかられ戦場から逃走しようとするとき、「名誉心」という別の情動が喚起されれば、「恐れ」は克服され、逃走せずにいることができる。だが、いずれにもまして習慣による情動の統御は有効である。

習慣は本質上「自動運動」(automatisme) のようなものと区別されねばならないとリクールは考える。習慣は意志の自然化であり、自然と意志との生命的統一というべきものである。このような習慣の本質についてはすでにラヴェッソンの『習慣論』の論述から本稿が明らかにしたことである。従ってリクールの習慣の分析でラヴェッソンと異なっている点のみにふれることにしよう。ラヴェッソンとリクールが異なっているのは、すでに述べた二元性の問題である。リクールは習慣はその自発性や情性によって意志に抵抗するものとなること、また習慣によってある一定の能力が形成されることには他のある能力の否定を伴うことを指摘する。一つの能力への積極的な肯定は、常にその背後にある別な可能性を否定することを意味しているのである。習慣にはこのような自動化や固定化の危険があり、それ

に対して意志は習慣に働きかけ習慣を変えようとする。習慣と意志との間にも微妙な対立が存在しているのであり、この対立は心身合一の事実の上に生じる二元性なのである。

リクールは情動と習慣との関係を意志を中心にして記述している。生命的な一元性に関して、情動は「新しき力」として、習慣は「古きものの不思議な力」・「持続の成果」として意志と一体化して作用すると述べている。<sup>(14)</sup> また人間の二元性につきまとう危険については、情動が「無秩序」と「動揺」として意志的な働きを妨げるのに対し、習慣は「秩序」と「惰眠」として意志に抵抗すると指摘する<sup>(15)</sup>。先に述べたように意志は習慣によって情動を統御してゆくが、逆に習慣に対しては情動を用いて衝撃を与えることにより習慣の持つ自動化の危険に対抗することができ。情動と習慣は対称的な位置にある。リクールは情動と習慣の本質を意志を中心にして次のように要約する。「(情動と習慣という)この非意志的なものの二種の様態は、一つの意志に対し支えとなったり障害となったりする、そして意志は両者を互いに教育させあうのである」<sup>(16)</sup>。

リクールの意志的なものと非意志的なものとの相互性の記述は、次のような人間の自由の様態の特色を明らかにしている。第一に、人間の意志がさまざまな次元で非意志的なものと連関してたちあらわれることを記述し、人間の自由は自然と対立して実現されるのではなく、自然を媒介にして実現することを明らかにしている。第二に意志的なものと非意志的なものとの間に微妙な対立があることを指摘し、人間の意志は自然に対し自らの自由を奪回する形式を取らねばならないことを示している。意志が非意志的なものに対してイニシアティブを持っていることを強調することでも、その自由は一種の「従属的な独立」というべきようなものであり、非意志的なものからの影響を免れることはない。

リクールはこのように明らかにした人間の自由と超越との関係を「結論」において次のように述べている。<sup>(17)</sup> それに

よると意志的なものと非意志的なものとの相互性の記述は、恩寵 (grace) を受けたように完全に自然と一致した優美な (Gracien) 自由を目標として理解させるとしている。このことは第一に、右において論じられてきた自由と自然との相互関連は超越を排除するものではなく、自由と自然とのあいだに微妙な対立があるとしても、自由と自然とが綜合される可能性は残されていることを意味しており、しかし第二に、恩寵との出会いはここではたんなる目標にすぎず、恩寵の働きを受けたような自由の問題は、超越の問題として別に論じなければならないことを表わしている。

### 三 過ちと言葉

さてリクールは『過ちやすき人間』<sup>(18)</sup>の中で、『意志的なものと非意志的なもの』において記述した人間像を拡張してゆき、先に括弧に入れて論じなかった「過ち」についての本質を考察する。本章ではそのような『過ちやすき人間』の所論に従って、過ちの本質を明らかにすることにした。

リクールは『過ちやすき人間』の中で、意志的なものと非意志的なもの相互性のうちにあつて対立する二元性を、「有限と無限」との二極性として表現されるより大きな「不均衡」(disproportion)へと移し変える。先に述べたようにリクールは『意志的なものと非意志的なもの』で自由と自然との関係を論じたときには、有限なもののみを記述し、ビランに由来する言葉「人間の二元性」を、人間の自由と自然との統一のあいだに微妙な対立や葛藤があるという意味で使用した。ところが『過ちやすき人間』で過ちを括弧からはずしたときには、「人間の二元性」を有限と無限との二極性として捉え直すのである。リクールは有限と無限との二極性からなる人間の不均衡を認識、実践、感情の三つの次元において論じるが、ここでは直ちにリクールの感情についての論述<sup>(19)</sup>を迎えることにしたい。

感情は一元的なものではなく、有限と無限の二極から成り立っている二元的なものであるとリクールは捉える。有限の極にあるものは「生命的欲望」(desir vital)であり、それは一時的・部分的・有限な休息や完成、一般に「快」(plaisir)と呼ばれるものを目指すものである。他方、無限の極にある感情は、「叡知的愛」(amour intellectuel)あるいは「スピリチュエルの喜び」(joie spirituelle)と表現されるものであり、「完全な幸福」とか「至福」(beatitude)とか呼ばれてきた、人間の全体的な完成や永続的な休息を目指しているものである<sup>(20)</sup>。このように二種類の感情は各々異なった二つの目標を持つのである。二種類の感情の特色をさらに考察してみることにしよう。

まず「快」を求める人間の感情は、環境との間に生じる適応や緊張の指標として考えられる。例えば現代の多くの心理学者が分析しているように、仕事を能率という規範において捉え、仕事が自分に適しているときには快として、自分に適していないときには不快と感じられるように、人間の快・不快の感情は仕事への適応の指標となるものである。だがあまりに快を求める感情のみに目を奪われてはならない。人間の感情は、一定の限定された環境への適応という点だけから説明しつくすことはできない。ある職業に従事している人間は、職業そのものや職業を成立させている社会の基盤について不安や不満を抱く場合がある。あるいはまた自己の生全体の意味さえ問う。つまり人間は有限な環境に対して、たんに適応・不適応を示す一時的で部分的な感情を持つだけでなく、有限な環境そのものをも問題にする感情を持つのである。有限そのものを問題にすることは有限の立場だけでは不可能である。現代の心理学者が論じている有限な感情ばかりでなく、その有限な感情を破って侵犯してくる無限の感情が捉えられなければならない<sup>(21)</sup>。

有限な感情を破り至福を求める感情については、古代からさまざまな哲学者が考察してきた。リクールによればそれは二つにまとめることができる<sup>(22)</sup>。第一は人間に対する愛情、同胞への友情である。人間は相互に依存し関与しあう

ことよってのみ生存することができる。人間が人間として生存するかぎり同胞に対する感情は不可欠であり、それは個人の直接的な感情を破るものである。第二は「イデアへの献身」である。人間は自己を取り巻いている現実を乗り越え、より高い理想を追求しえる存在なのである。しかしこの二つは根本的には対立するものではなく、ともに「至福」といわれるものへと向かっている。二つのものが一つの行為のうちに見事に統一されたものとして「犠牲的行為」を例に挙げることができよう。犠牲的行為とはその究極的なところで、「同胞」のために自己の生命を与え、「イデア」のために死ぬ行為なのである。犠牲的行為において二つが分ち難く結びついているのである。

さて至福へと向かう無限の感情と快を目指す有限な感情は、人間の同一の「心情」(coeur)のうちにある。すると二つの感情のあいだで心情は緊張に晒され、安定に達することができなくなる。<sup>23</sup> というのは快とは一時的な休息であり、至福は永遠の休息であり、その目標を異にするからである。至福を求める感情は常に一時的な快を破る。しかし生命的欲望が枯渇することはないので、人間は永遠の休息に達することはできない。したがって人間は自己の内にある有限と無限の二つの感情の不均衡に動揺し、両者の葛藤の中を生きることになる。

感情の不安定さについてももう少し詳しく見てみよう。緊張に晒されながら、心情は外的な対象と独自の仕方に関係することになる。心情と対象との関係は、認識における対象との関係とは異なる大きな特色が二つある。第一に、一般に感情は主観・客観の対立よりも深く、事物と内密に繋がっているという特色<sup>24</sup>がある。感情とは何かについての感情であり、志向性をもっているものであり、その限りにおいて認識と同じ事物の領域と関わる。しかし感情は認識と同じような志向性をもつものの、認識とは事物への関わり方を異にする。認識においては事物は人間の外側に描定され、そこに主観・客観の裂け目が生じる。そのため感情において存在していたような、有限なものと無限なものとの不均衡が認識をする主観の内側にあるとしても、ここでは対象が有限と無限とを綜合する第三項となることができ

る。具体的な言い方をするなら、人間は事物を目の前にすれば容易に正しい認識をえることができるので、たんなる認識上の問題に限れば、有限と無限との綜合は対象の上に成立し、自己のうちにある有限と無限との不均衡はあらわにならない。ところが感情は事物に関わるさい、事物を外側に措定せず、事物を自己の内側に引き寄せ自己化する。ある事物に愛すべきとか憎むべきとかいう感情を抱くとき、そこには主観・客観の対立よりも深い、事物との内密な繋がりがあつた。したがつて感情においては、認識における対象のように、両者の不均衡を綜合する第三項が存在しなくなり、不均衡が不均衡として内に感じられることになるのである。

第二の特色は無限の感情と対象との特殊な関係である。無限の感情が目指す人間の全体的な完成や永続的な休息は、この世で一挙に達成されるものではない。至福とはどんな経験によつても与えられず、このような方向に至福があるという仕方では示されるにすぎない。<sup>(25)</sup>したがつて無限の感情がある対象に向かつて、至福を感じているといつても、対象そのものにおいて至福が実現されるわけではない。無限の感情が正しく対象に関係しているとき、対象は感情に対して象徴的性格、すなわち至福は対象を通して、実現されるが対象そのものにおいて、実現されるのではない、という性格を有さねばならない。これが心情の不安定さのもう一つの特色である。

だが心情は不安定ではあつても心情そのものは悪でも過ちでもない。リクールは心情から生じた過ちを、心情とは區別をして「情念」<sup>(26)</sup> (passion) と呼ぶ。彼が情念の例として具体的に挙げるのは、シェイクスピアが描いたオセローの嫉妬や、バルザックの『人間喜劇』に登場するラストイニヤックの野心である。情念を一時的な快を求める生命的欲望からのみ説明しようとしても、それは不可能である。なぜなら情念には、自己の生命までも捨てるような異常な感情がはたらいているからであり、至福を求める感情から引き出された「超越的志向」<sup>(27)</sup> (intention transcendante) が情念に宿っているからである。情念が過ちであるといわれるのは、情念を成り立たしめている感情そのものが悪いので



はなく、対象との関係が正常でないからである。リクールは「象徴」(symbole)が「偶像」(idole)となるとき情念が生じると述べる<sup>(28)</sup>。右に論じてきたように、無限の感情が正しく対象に関係しているときには、対象は感情に対して象徴的性格を有する。ところが情念は対象の象徴的性格を忘却し、対象そのものを絶対的なものとする。つまり情念はその対象において直接に人間の全体的な完成や永続的な休息を実現しようとするのであり、そのとき対象は象徴的性格を失い、象徴は偶像となる。情念に囚われた人は、偶像の上で自己の欲求を達成しようとするが、それは果たすことはできない。そのためますます自分自身を苦しめる結果となる。情念の超越的志向は、倒錯した仕方では対象に向かっているがゆえに、過ちの一種とされる。

リクールが過ちの本性として看取するのは、自由を実現しようという働きがかえって自由の実現を妨げるという転倒した自由の様態である。右で論じた情念の性質が代表的な形で示しているように、過ちは自由の実現を阻害し自由を窒息させるが、それは有限の次元で自由を妨げはしない。それは自己のうちにある有限と無限との不均衡から生じるものである。言い換えると、過ちは無限の感情から超越的志向を受け取る人間のみに起こり、高度の次元で自由を実現しようという働きによってかえって自らの自由を閉じ込めて、自足的な輪を作るものなのである。

以上論じてきた「過ち」の考察を踏まえ、自由と自然との問題を改めて考えてみることにしよう。第二章で論じた、意志的なものと非意志的なものとの相互性が明らかにする人間の自由は、人間であるかぎり失われることはない自由であるものの、悪や善などを捨象した単調で抽象的な自由であった。ところがリクールは意志的なものと非意志的なものとの微妙な不一致、実存的二元性を有限と無限との二極性へと移し変え、過ちが生じる可能性があることを指摘することによって、自由と自然の宥和に対する重大な事実を提起している。リクールは実存的二元性として存在している萌芽的な対立が過ちを誘うきっかけとなり、超越的志向を有する情念の過ちはそこから侵入し、人間の自由

の全体を捕えることになるという。「情念はその誘惑や手掛かりを非意志的なものの中に見出だす。しかし錯乱は魂から生じるのである。この意味で、情念は意志そのものである。情念は人間の全体性を首根で捕まえて、人間全体を疎外された全体と化するのである」<sup>(29)</sup>。情念のような過ちはニュートラルな自由を全体として悪に染めるのである。

人間全体を疎外する転倒した自由の問題が、人間の自然と自由との宥和の問題についての大きな視点の転換を要請する。リクールの見て取っている自然と自由の問題の質は、ラヴェッソンのそれと対比させるとより明確となる。既に述べたごとく、ラヴェッソンは人間の意識と存在の系列とが連続しているという観点から、自由が自然を媒介にして実現されていくことを説明していった。リクールはこのように自由と自然との相互媒介が必要であることに關し、ラヴェッソンと意見を異にするわけではない。ところがこのようなことを認めた上で、リクールは過ちの問題を考察し、人間の自由がスムーズに自然と連動しない点を、情念の解明を通して明らかにしているのである。そのためリクールの哲学の焦点は、いかにして自由と自然との関係が破綻している過ちの状態から脱皮し、新たな自由と自然と宥和へと至ることができるのか、という問題へと移るのである。

このような過ちという重大な事実を踏まえた、自由と自然とに關する基本的な立場を、リクールは『意志的なものと非意志的なもの』の「序」と最終節「拒否から同意へ」において述べている。その内容は彼のその後の思索の展開の展望を与えるものであり、きわめて重要なものである。そこで以下、その要点を記すことにしたい。

まず「超越」の問題について述べることにしよう。右で述べたように過ちからの解放がリクールの哲学の根幹にある問題である。したがってリクールの考えている「超越」も、過ちから解放され、新たな次元で眞の自由が実現されること以外にはない。彼の「超越」は思弁的な次元での問題ではない。それは現実に人間を捕えている過ちからの解放、情念による苦しみからの解放なのであり、宗教的な救済と重なるものなのである。彼は過ちと超越との関係を次

のように述べる。「超越とは自由を過ちから解放するものであり、従って人間は超越を自分自身の自由の純化・解放として、救いとして経験するのである」<sup>(31)</sup>。

それではいかにして真の超越に人間は達することができるのであろうか。リクールはそれを詩的言語のもつ言語の働きに見て取る。リクールはいう。「私を私から解放し、私を純化するのには詩の魅力である」<sup>(31)</sup>。詩的言語は、自己の力によって直接的に破ることは不可能である過ちから自己を解放せしめ、新たに自由と自然とが宥和する旅へと誘う。過ちのため達することのできなかつた、自由と自然が相互に媒介しあっている存在の根底へと詩は導くのである。リクールはこう述べる。存在の根底を理解すること、つまり「存在論の達成は解放以外のなものでもありえない」のであり、そして「主体の存在論の達成には方法の新しい変化、発見さるべき新しい現実と調和した意志の詩学への接近を要求する」<sup>(32)</sup>のであると。

以上のようにリクールは自らの立場を述べている。しかし存在論の内容や存在論と詩的言語との関係はまだ論理的に十分に展開されておらず、図式的に示されているにとどまっている。詩的言語がいかにして過ちから人間を解放し、存在論の達成がどのようにして人間を自由と自然との真の宥和へと導くかは、彼のその後の思索の課題となっているということが出来る。

『意志的なものと非意志的なもの』におけるリクールのこのような立場から見ると、彼の解釈学に対する問題意識も自ずと明らかになる。リクールは一九六〇年代以後、いわゆる解釈学の領域において論じる対象を変えながら彼の思索を展開している。しかしその思索を貫いているものがある。それは言語の持つ積極的な力を開示し、自由と自然との宥和を可能ならしめる存在論をより具体的に捉えんとする、彼の志である。リクールは言語と存在論との関係を現代の思想状況の中で説得的に展開できるように、解釈学の理論体系を整備しているのであり、われわれはそのよ

うな彼の思想の根幹にあるものを見失ってはならない。

#### 四 詩と存在論

リクールの解釈学は幾つかの段階を経て展開している。そのいずれの段階においても、言語の持つ積極的な力を開示し、その言語の力によって存在の深みに達することができることを解明しようとする、彼の根本的な関心を指摘することができる。しかしここでは一九七五年刊行の『生きた隠喩』<sup>33</sup>を取り上げることにする。というのは現在までに刊行された彼の著作の中でこの著作が、言語と存在との関係についてのもっともまとまった内容を提示しているからである。

『生きた隠喩』の中でリクールは詩と存在論との関係を、隠喩を代表とする詩的言述と哲学的言述との関係として論じている。リクールが詩の中の隠喩に関心を示すのは、「詩学」や「修辞学」のたんなる一分野に属する理論に関心があるのではなく、隠喩が「言語の創造性の、もっとも明瞭な表現」<sup>34</sup>だからである。彼は隠喩の研究を通して、言語の積極的な力と存在論との関係を明らかにすることを試みているのである。

リクールはまず詩と存在論、すなわち詩的言述と哲学的言述の両者を明確に区別しなければならぬことを強調する。というのは哲学は詩から直接には生じないし、思索と詩作とは別のものだからである。しかし両者は交差し、交差するとき解釈が生じるといふ。隠喩に代表される詩的言述は、哲学的言述に思索すべきものを与え、思索を要求する。なるほど徹底した合理化あるいは還元的解釈によって、解釈が隠喩を破壊してしまうときもある。しかしそれだけが唯一の結末ではない。哲学的言述は隠喩の起す新たな意味論の場にとどまりながら、同時に概念による解明を求

めることができる。哲学的言述が断定せずに、問いかけながら隠喩を解釈するとき、両者が独自性を保ちながら交差するのである。<sup>(35)</sup>ここで注目しなければならないのは、両者が交差する場所である。しかしその場所を解明するには、リクールのアリストテレス理解に先に触れなければならない。リクールはアリストテレス論を展開しながら独自の立場を述べているからである。

リクールのアリストテレス論の理解の鍵となるのは、「ピュシス」(ψυχή)「詩人」「隠喩の指示機能」「読者」の四者、より一般的な言葉で置き換えると、「現実」「作者による作品の制作」「自律した作品のテキスト世界」「読者」の四者<sup>(36)</sup>の関係である。リクールはアリストテレスの思想のうちから、「ピュシス」と「隠喩の指示機能」との間に隠れた関係が看取できると述べる。<sup>(37)</sup>周知のようにアリストテレスは芸術を「ミメーシス」と定義し、しかも芸術を含む技術一般を「ピュシスのミメーシス」として定義している。リクールはこのような定義を踏まえた上で、芸術の一機能である隠喩が開示する世界において、その芸術が由来してきたところのもの、すなわち「ピュシス」が開花しているのではないかと指摘する。つまり隠喩はその根を生き生きとした現実を持ち、そして「読者」は隠喩に代表されるテキストを読むことによって、「ピュシス」と呼ばれる生命の原理へと再び導かれることをリクールは明らかにしようとしているのである。

注意しなければならないのは、このような「ピュシス」の循環は同一の次元でなされないということである。芸術作品はピュシスに由来しているといっても、ピュシスにたんに従属しているわけではない。芸術作品は芸術作品が由来してきた現実を越えた独自の世界、自律したテキスト世界を開示する。自律したテキストの意義は、「詩人」と「読者」の関係において捉えると明確となる。詩人とはなにか。リクールは詩人を現実態を可能態として、可能態を現実態として覚知することができ、ピュシスという生命ある存在の運動の原理に達している人だと考える。<sup>(38)</sup>他方、通常の

読者は直接にピュシスに触れることができない。ところが制作されたテキストの持つ言葉の力により、はじめて読者は生動していかないものが生動しているような存在の場所、「隠喩的言表行為の指示作用が現実態および可能態として存在を活動させる地点」へと導かれることができる。要するに読者は隠喩に出会うことによって、それまで触れることのできなかつた現実、存在の神秘に触れることができるのである。

それでは「現実態および可能態として活動させられた存在」とは何を意味しているのか。リクールによれば、アリストテレスにおいて現実態と可能態とが存在についての最も根本的な語義であり、しかも両者は互いに循環し規定しあう形となっている<sup>(40)</sup>。最も根本的な語義が互いに循環し規定しあう形となっていることは、アリストテレスにおいて存在論が完成していないことを物語っている。そして読者としての哲学者も言葉の力により「現実態および可能態として活動させられた存在」へと導かれることで存在の根本的な意味を問うことになる。つまりアリストテレスの思索の枠組みの中で、隠喩の指示作用を解釈し、捉えようとすることは存在論の探求となることを意味しているのである。

問われるべき「存在」がピュシスと同一なものであるか否かということや、リクールのアリストテレス理解が正しいか否かということここでは重要ではない。というのはわれわれ近代人にはギリシヤ的自然観は縁遠いものとなっているからである。大切なのはリクールが捉えようとしている事柄、及び言葉への態度である。リクールのアリストテレス理解において重要なことは、存在の意味は言葉との出会いの中で説明されていくことである。言葉を離れて存在の意味が開示されることはない。詩人が天才的な靈感によって捉えた存在の神秘は彼の発する言葉の中にとどまりながら、言葉の中の出来事において垣間見られるのである。そしてこのようにして見られる存在は現実的な過ちからの解放を成し遂げるのできるものである。過ちは自己のうちにある有限と無限との不均衡から生じるもの

であるので、自己の力において直接的に過ちから脱却する方法はない。ところが詩は詩人が捉えた靈感を人間にもたらし、人間が囚われている輪を外側から破り、存在の根底へと導き、人間を過ちから解放する。したがって言葉との出会いの中で探求されている存在論は、自己を内的に反省することによって到達されるような「存在論」でも善悪に無関係な抽象的な「存在論」でもない。リクールにとり存在論とは言葉を通していつか到達されるはずの自由と自然とが有和した「約束の地」なのである。彼はそのことを次のように語っている。「存在論は、言葉と反省から始める哲学者にとり約束の地である。しかし語り・反省する主体は、モーゼのように死を前にしてこの地を垣間見ることが<sup>(4)</sup>できるだけである」。

## 結 び

自然が根本的には人間の自由と対立するものではなく、深い次元で自由を現実的なものとする点で、リクールはラヴェッソンの自然観を継承している。そしてリクールはラヴェッソンが習慣の解明を通して試みた自然と自由の宥和を、現代の新たな局面において追及している。そのような意味でリクールは伝統的なフランス・スピリチュアリズムが含んでいた可能性を取りだし、新たに展開させた思想家であるといえることができる。

しかしまた両者の間には大きな相違がある。ラヴェッソンは人間の意識と存在の全系列との連続性を強調し、コスモロジックな次元にいたるまで自由と自然とが相互に媒介しあっていることを明らかにしようとしている。ところがリクールは実存の内部にある微妙な対立が孕んでいる問題を捉え、それをきっかけとして過ちが生じることに考察を深めていった。リクールがラヴェッソンの自然観の直接的な影響下から出発しながら、新たに言葉の持つ意味を探求

したのは、情念などの過ちの事実<sup>に</sup>に思慮をめぐらし、人間と根本的な存在論の達成との間にある不連続性・不調和を重大視したからである。

リクールにとつては、ラヴェッソンが究明したような自然は真の自由を達成するための必要条件ではあつても、十分条件を満たすものではない。人間の具体的な真の自由には、自己の外側から到来する言葉の働きが必要であり、言葉の積極的な働きを介してこそ、自由はそれが実現される深い存在の次元に達することができる。そして真の自由を達成するための根拠としての存在論も言葉との出会いの中で解明されねばならない。それがリクールの根本的な立場なのである。

#### 注

- (1) P. Ricoeur, *Le volontaire et l'involontaire* (Paris: Aubier, 1950), (以下「V」で略記する)。この著作の英訳はその内容が自由と自然とをめぐり、*Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*, trans. E. V. Kohák (Evanston: Northwestern University Press, 1966) と題されて出版された。
- (2) Ricoeur, VI, p. 269, n. 2.
- (3) 論文「自然と自由」の中、リクールはラヴェッソンが試みた自然と自由との総合の延長線上で自らの解釈学の立場を位置づけている。P. Ricoeur, "Nature et liberté" in *Existence et Nature* (Paris: P.U.F., 1962), p. 136.
- (4) 稲垣良典『習慣の哲学』創文社、一九八一年、三〇頁、五九頁。
- (5) F. Ravaisson, *De l'habitude*, rééd. (Paris: Alcan, 1933).
- (6) Maine de Biran, *Mémoires sur l'influence de l'habitude* (Ouvrages de Maine de Biran, éd. G. Romeyer-Dherbey, Tome II, Paris: Vrin, 1987).
- (7) Ravaisson op. cit., p. 37.
- (8) Ibid., p. 59.



- (9) Ibid., p. 56.
- (10) Cf. Ricoeur, VI, p. 187—318.
- (11) リクールはビランの「人間は生において一元であり、人間性において二元である」(Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate) から「生における二元」と「人間性において二元である」の表現を借用しているが、その使用法は必ずしも「ビランに忠実ではなない」。ビランの思想については拙稿「メーヌ・ド・ビランにおける『自我』の問題」(『宗教哲学研究』第七号、一九九〇年所収)参照。
- (12) Ricoeur, VI, p. 214.
- (13) Ricoeur, VI, p. 260. リクールはこの比喩のもとになったリルケの「オルファイスのソネット」の一節を『意志的なものと非意志的なもの』の冒頭に掲げている。騎手と馬の関係はこの書物の内容の比喩となっておりるのである。
- (14) Ricoeur, VI, p. 267.
- (15) Ricoeur, VI, p. 290.
- (16) Ricoeur, VI, p. 294.
- (17) Ricoeur, VI, p. 456.
- (18) P. Ricoeur, *L'homme fallible* (Paris: Aubier, 1960), (エッセイと論議記号)。
- (19) Cf. Ricoeur, HF, p. 97—148.
- (20) Ricoeur, HF, p. 108—109.
- (21) Ricoeur, HF, p. 115—117.
- (22) Ricoeur, HF, p. 119.
- (23) Ricoeur, HF, p. 142.
- (24) Cf. Ricoeur, HF, p. 99—107.
- (25) Ricoeur, HF, p. 85.
- (26) Ricoeur, HF, p. 145.
- (27) Ricoeur, HF, p. 145.
- (28) Ricoeur, HF, p. 147.

- (29) Ricoeur, VI, p. 24.
- (30) Ricoeur, VI, p. 31.
- (31) Ricoeur, VI, p. 448.
- (32) Ricoeur, VI, p. 32.
- (33) P. Ricoeur, *La métaphore vive* (Paris: Seuil 1975), (以下MVと略記する)。久米博訳『生きた隠喩』岩波書店、一九八四年(この邦訳の底本はリククール自身が日本での出版のために構成し直したものである)。
- (34) リククール『生きた隠喩』「日本語版への序文」。
- (35) Ricoeur, MV, p. 383. 『生きた隠喩』三九四頁。
- (36) コント問題にこづける四者の関係が、『時間と物語』では、「三重のシメーシス」として位相を変えた包括的な立場から論じられている。P. Ricoeur, *Temps et récit*, Tome I (Paris: Seuil, 1983), また「三重のシメーシス」とリクールの思索の根本にある問題との関係は、拙稿「リククールにおける『行為し苦悩する人間』」(『西山学報』第三十八号、一九九〇年所収)第三章参照。
- (37) Ricoeur, MV, p. 61. 『生きた隠喩』五七頁。
- (38) Ricoeur, MV, p. 392. 『生きた隠喩』四〇五頁。
- (39) Ricoeur, MV, p. 389. 『生きた隠喩』四〇二頁。
- (40) Ricoeur, MV, p. 390. 『生きた隠喩』四〇三頁。
- (41) P. Ricoeur, "Existence et herméneutique" in *Le conflit des interprétations* (Paris: Seuil, 1969), p. 28.

## ダルマキールティの言語哲學的聖典論

木村俊彦

△論文要旨▽ 七世紀インドの哲學者ダルマキールティは、言語哲學の上から宗教的言語としての聖典の価値を論じた。彼によれば、言葉は婆羅門教徒が考えるような本體的形而上的なものではなく、話者の意思にもとづき、社会的約契に依存した意味を聞き手に伝えるもの、言いかえれば全く人間に依存している。ウベニシャッドを含むヴェーダ聖典を、正統派は聖仙が受けた啓示であり、非人為的なものだからこそ誤りがないと主張する。これをダルマキールティは主著『ブラマーナ・ヴァールツティカ』第一章（推論章）の、論理學の段と言語・判断の段に続く終末の第三段で論駁し、自己の聖典論すなわち仏教聖典の權威の根拠を論じている。我々は彼の言語認識論の概説を含む宗教章の研究以来、彼の言語論と聖典論を逐次見てきたが、本稿は聖典論の最終的な重要部分を報告すると共に、彼の言語哲學的聖典論を総括するものである。

ストア派的ロゴス論をとりいれたと思われる『ヨハネ伝』冒頭の「はじめにロゴスがあった、ロゴスは神と共にあった、ロゴスは神であった」という三命題は、ラテン語訳以来の「ロゴス||ことば」という解釈でのぞむと、ヴェーダ聖典啓示論と比較して興味深い。インドの正統派に対してダルマキールティが論駁した立場は、言葉の無常性という言語理論と共に、話者たる人間にも正理の人が居るといふ哲學的人間學に導びくものである。もちろん西洋宗教哲學ではこのような対論はカント以外に見られないので、比較思想的にも興味深いものがある。

△キーワード▽ 聖典、言葉、ダルマキールティ、ブラマーナ・ヴァールツティカ

## はじめに

ダルマキールティは七世紀後半の渡印僧・義浄が「法称重ネテ因明ヲ明ラカニス」と伝えたように論理学者の印象を持たれていた。近年に於ても彼の論理学・認識論の入門書『ニヤーヤ・ビンドゥ』がレーニングラードのシチェルバトスキーに研究されて世に紹介され、その後も論理学書『ヘートゥ・ビンドゥ』と『プラマーナ・ヴィニシュチャヤ』や主著『プラマーナ・ヴァールツティカ』現量章及び論理学的並びに言語・判断論的方面が研究されてきたからである。最近是我々の宗教章の研究以下、宗教哲学の方面がかなり究明されだし、先のウィーンにおける国際ダルマキールティ学会ではほぼ三分の一が宗教哲学に宛られていたのは心強い。宗教哲学においても論理学的及び言語学的に考察するのがダルマキールティの特徴で、以下の考察でも言語哲学を介して両領域が密接に関連していることが看取されよう。

### ダルマキールティの哲学

彼は自己の論理 (anumanam) 学と認識 (pratyakṣam) 論の次元を、世俗的哲學的真理としたが、それはもちろん迷妄ということではないので、先蹤のひとりパーヴィヴェーカの概念では「実世俗諦」ということである。宗教的次元はもとより世俗を超えるものではあるが、その勝義的次元が正しい論理と認識を排除するものであつてはならない、<sup>1)</sup> 言うところが彼の特質である。世俗の論理を慎重に行使しながら勝義的な「空」のテーゼを論証しようとしたパー

ヴィヴェーカもいたが、それと比肩するのはダルマキールティのこのような、聖典(阿含經典)からの救済論理の演繹ではある。理性論の内に道徳論的宗教論を構成しようとしたカントと似ていようが、ダルマキールティは逆に宗教哲学の内に論理学と認識論をとり入れた、と言う方があたっている。

ここではもはやそれらを概観するゆとりはないが、宗教論争と論理学のかかわりで最も有名になったのが、ニヤーヤ(正理)学派の行なった神(シヴァ)の世界支配証明に対する論理的批判で、カントの先験的弁証論そのままの鋭利なものだった。かつて本誌で 一世紀あとのナーランダ学院長シャーンタラクシタがそれを忠実に踏まえてい

ることを見た。<sup>(2)</sup>そして後世、仏教外教の学徒が彼を扱うのはこの分野が最も多い観がある。

宗教は絶対者あるいは絶対化された創唱者と教義から成るが、ダルマキールティは主著宗教章で、仏陀を認識の「公準と成れる方(pramana-bhūta)」として定立(siddhi)し(章名はこれに由来すると共に、先蹤ディグナーガの序詩の語も踏まえた「ブラマーナ・シッディ」である)、そのゆえんを四つの聖原理(aryasatyam)の見得と開示という知慧と慈悲とした。<sup>(3)</sup>公準とは一般に知覚と論理という認識の二途を言い、婆羅門教では啓示となすヴェーダ聖典を第一の公準として、祭祀の果報という福音を知らせるものとした。啓示(sūtra)の故に信受すればよく、そのゆえんとして言葉の非人為性・先験性を祭式研究(ミーマンサー)派は語った。ダルマキールティはこの言語論に対して自己の言語論を示しながら主著自比量章で反駁したが、その一部はすでに報告した。<sup>(4)</sup>ここでこれを要約すると次の如くである。

言葉(sabāh)の意味するものは外界の実相ではなくて話者の意思(abhipraya)である。実はこの理論が既に、ロゴスの本体性と永遠性を言葉つまりヴェーダ聖典(ウパニシャッドを含む)に求めたミーマンサー学派への反駁と、凡夫(婦)を導びく公準と定めた仏陀の言葉が語録の形で聖典となる可能性を保証するものでもあった。もとよ

り世俗生活における言葉の機能を認識論的に保証したものである。というのは自比量章のアポーハ（エポケー）説において、知覚後の判断も言語表現も対象の一面のみを他相否定（anya-apohā）という消極的な二重否定で構想したものだという否定的な面が強調されていたから、宗教章第一 a 節の言語認識論の積極的評価が新鮮なのであるが、アポーハ論が啓示聖典を否定し、言語認識論が仏教聖典論を予想していると云えるのである。自比量章では、言葉の伝達つまり意味表現は社会的約契（saṅketā）に従うことを強調している。言葉は先験的な実在ではなく、社会的合意の上に成り立つ人為的社会的なものであることになり、婆羅門教的言語論を斥ける。社会的合意さえあれば、複数となるべき言語学の「六都派」も「saṃsāgari」と単数になる。ひとりの娘も「daṅgā」と複数になるように、と。ディグナーガやバーヴィヴェーカなども使っていた言語・約契説を彼は広辯に論じた。

主著自比量章のアポーハ論最後の章で言う。聖典（sāstram）がテーマの場合は、その伝える悟りの世界が不知覚だからといって非存在を証明するものではない。凡夫（婦）に可見なるものの不知覚ではないからである。つまり言葉は勝義的実有、たとえば無我等の十六相を伝える時、一般者には未だ見られざるもので、ダルマキールティが無を推論する根拠にした可見なるものの不知覚でもなく、実有の認識という結果が無いことから結果を生起する力ある実有の無を推論すること（第二の無の推論方法）も適用できない。不知覚のゆえんは凡夫（婦）に帰せられる。それ故一般者には、まず仏教聖典を聞くことが要せられる。聞いて盲信するのではなく、論理的に思惟することを奨める。ダルマキールティ自身、「論理と聖典によって考察しつつ、苦の因とその無常等の相を苦の諸特相として検討する」と言っている（宗教章第一三三偈）。聖典における無常等の相とは、宗教章第十一 b 節で「だからこそ無常から苦を、苦から無我性を説かれたのだ」と、パーリ律大品の次の句を示唆している。

比丘らよ、ものは永遠だろうか、無常だろうか。無常です、大徳よ。無常なものは苦しみだろうか快樂だろうか。

苦しみです、大徳よ。無常にして苦しく、転變の性質を持つものをこのように見ることは正しいだろうか。これは我がもの、これは我、これは我が本性なり、と。いいえ、大徳よ。

聖典を先ず聞き、それを次に論理的に考察し、理解できれば、説かれた如くに修行する。彼の名著『ブラマーナ・ヴァールルティカ』はパーリ還梵をそちこちに示唆しつつ評釈し、実修の瞑想まで解説している。聞・思・修に涉つていて、チベットで解脱道 (Char. tan) として主著を見るのも肯けるが、この聞・思と聖典・論理の関わりは飯田昭太郎氏に依ればパーヴィヴェーカの考え<sup>(7)</sup>。帰謬論法や時には中観的な見方で、ダルマキールティはパーヴィヴェーカにも私淑する所があったと推察できる。勝義諦と実世俗諦の併立もそうだ。

聖典の句が論理的にも整合性を持つている検証を彼はパーリ律大品の「そも生起の性質を持つものはすべて壊滅の性質を持つ」というテーゼに求めた。自性因の用法における典型的な大前提式と捉えていることは今やよく知られている。なお、パーリ律をはじめパーリ聖典が彼の聖典であったことは原典研究の上から疑えないが、アールヤ・シューラの例もあり、必ずしも奇異なことではないと、私は考えるようになった。古代の経・律をジステマティッシュに伝えるものは六〇〇年頃にあつてダルマキールティの「学問的」な目から見れば多分に大乗上座部のものしか無かつたのではないか。面白いことに同時に分別部の修行論で最も言われる不淨觀や十遍處のヨーガを、誤まつたものとして現量章で批判している<sup>(8)</sup>。これはパーリ系修道論または実践を知っている証しである。

なおここでダルマキールティの地域と年代に簡単にふれておく。ウツジャイニーの文人スバンドゥが『ヴァーサヴァダッター』で二箇處に涉つてダルマキールティに關説していると思われる所があつて、同地域で、下限を六四〇年頃とし、仏教タントリズムを論じている事から七世紀をさほど遡れず、五七〇年頃の生誕と見る<sup>(9)</sup>。詳論は別稿に譲る。

アポーハ節の終りで、言葉の意味は分別知の内容と同じで、実有から出たものではないと総括し、言葉は実有では

なくて話者の意思 (abhiprayah) を表詮することに意義があると言っている。カントの悟性論と逆にダルマキールティは知覚後の分別を誤りのもとと見なすが、これは直観を重んじて思惟を煩惱の働きと見る伝統的な仏教観を踏まえている。ア・ブリオリな形式に信頼を置いたカントと違って仏教的人間観では煩惱の習気を持っているものだからだ。婆羅門教は言葉の形而上化によって聖典の啓示性と聖化をはかったが、ダルマキールティにとって言葉は言語学で言うように意思伝達上の記号に過ぎない。発信者が真の権威者たる時にその語録は聖典となる。その場合、婆羅門教徒の如く直観と論理に並ぶ認識根拠に聖典を置くと、聖典の内容が違うとはいえ、認識論の体系に齟齬をきたす。とはいえ仏教が宗教である以上、宗教的次元も確定しておきたい。こういったダルマキールティのジレンマが主著他比量章の論理的命題の問題に続いた聖典命題の権威性をめぐって出ている。

まず理性と矛盾する聖典は聖典に不利がある。直観と論理のみを認識の根拠 (pramanam) とする立場はそこで貫徹されている。矛盾のある聖典を論理で解釈することはできない。また論理の弱さを聖典で補うことも不当である。このように論理とあい容れない聖典はヴェーダ聖典であって、直観の対象と論理の対象との次元を超えた「第三の次元 (trityasthanam)」の対象に対しては「聖典による把握は理に適う」(第五十一偈) となす。この超感官、超論理の世界は、遠い未来の果報 (phalam) や天国 (svargah) といった遠方のものではないことは、宗教章第三節で宣言している。つまりヴェーダ聖典ではなく、「他見と弁別された対象」(自比量章第二二〇偈) すなわち「仏教義の対象を持つ言葉」が考えられている。」(同第二二一偈)



ダルマキールティの聖典論

そこでダルマキールティはすでに見た<sup>(4)</sup>ように主著自比量章で、言語論に続いて仏教聖典論を開示している。眞の聖句とは人にアボリアを突破する道を示して裨益せしめるものであり、同時にその開示者は直観と論理においても完全であるとなし、後者に完全な者が前者の能力を持つていないのに対して、前者は後者の能力をも兼ね備えているというのである。具体的には説示の内容である四つの聖原理及びそれに属する無我等の十六相を見性した直観と、無常性証明の大前提式が言われている。ディグナーガはこのことを、(ダルマキールティが引用している様に)すぐれた直観に裏うちされた言葉だから、人を欺かないこと論理(比量)に等しい、と言ったのである。<sup>(5)</sup>これを引いた第三節は宗教章の縮刷の観があり、説示の内容を、有身見(自我意識)から来る苦の世界と、正しい瞑想によつて道(marga)を歩む者の不退転のすがたを述べる。

続く第三a節で、婆羅門教の最保守派ミーマンサー学派の言語形而上説を論駁する。非人為的な言葉即ち啓示の聖典は誤りなく、誤りがある言葉はすべて人為的のものだというクマールラらに対して、むしろ言葉の正しさは人に帰せられるとなす。仏陀は「公準と成つた方(ubhaya)」と呼ばれ、この過去分詞は生じ滅する無常な人間を表わし、仏陀として同様とされる。語録が残つて聖典として機能するのであるが、無常の故に実有で、神の如き証明不可能(カントもそう言ったが)なものではない(宗教章第一―三節参照)。言葉が非人為的形而上的なものであれば、言葉の社会性の背景にある約契(sanketa)を無視するもので、コミュニケーションは不可能だろう、と。所で本体論的なヴェーダ聖典論に対して、主著自比量章の三箇処に涉つて論じられたマントラは密教的祈禱句で、密教は七世紀からヒン

ドゥワー・タントリズムに影響されて興ったとされる。「タントラ学者」の作るマントラは教理や誓戒によって得た威力 (prabhavāḥ) に加持されて効能があるとなし、自身はタントリストではないが興起時代の生々しい証言である。<sup>(11)</sup>

主著自比量章の聖典論は上の第三節と第三a節に続いて次のように論ぜられてゆく。<sup>(12)</sup>

### 第三b節 スポータ説批判

マルヴァニヤ本第二五二b偈から批判するロゴスの言語論は主としてバルトリハリに向けられたもので、註釈者カルナカゴーシンはここで、一語毎にすべての意味が内包されているから、あらゆる意味の文章が構成されるのだと説く。バルトリハリの次の文を引用している。

“sarveśāṃ pṛthagarthavatī sarveṣu praiśabdan̄ kṛtsnārtha-parisamāpteh/ tadā yad eva prathamam padam upādīyate tasmīn sarvarūpārthopagrāhīṇi niyamānuvādanbandhanāni padantarāṇi vijñāyante/”<sup>(13)</sup>

これはしかし漸次意味表出論たる『ヴァークヤパディーヤ』の思想と矛盾する。かえってクマリーラがスポータ論の中で、一音節 (varṇa) の中にすべての語義が内包されていると言っている。<sup>(14)</sup> バルトリハリの教説も中村元先生に依ればスポータ説で象徴される。スポータは言葉の本体で、オリゲネスが、十字架に付けられた托身のキリストの本体は永遠のロゴスなりと言った如く、バルトリハリは顕現 (abhivyaktih) する言葉の本体を、ブラフマンに比すべきスポータなりとした。音声たる言葉をその現象としたことと等しい。スポータなる「言葉」はそこからすべてが展開するブラフマンであるから、クマリーラのように、一語もスポータの象徴であるからすべての意味がこめられている事と為せる。所がダルマキールティは、一語を聞いて一切義を領解する矛盾を指摘し、言語学者が規定する文法用法も実際に規則を踏みはずした語法があったり、輻湊してがやがや (kaḷakale) と聞きとれない現象のあることも説明でき

ない、と。全一なるスポータを漸時理解するというのも彼に納得されない。一度に一切の言葉を領解しなければならなくなる矛盾は、本源的に全一なる永遠者とその展開とされる多様な言語現象との解決できない矛盾である。クマールラも言葉の普遍性と永遠性を再認識 (pratyabhijñā) から理解すると言っているではないか、と揶揄する。再認識とは多様な言語音声を予想しているからだ。その上でクマールラも、「ghataḥ」と瓶の結合等を再々の知覚で領解することが言葉の永遠性を示すものと考えるのは無常性の真理を弁えていないと非難する。「一切諸有は刹那滅の故に。」  
(第二七〇偈)

またバルトリハリは、言葉を「照すもの」、意味を「照されるもの」としたが、ダルマキールティは言葉の因を話者の意識と聞き手の統覚 (śruti) であるとする。言葉自体が原因ではなく、実際には人間に依存している。だから語義結合の力能と汝らが言う規定と異なる理解があるのだ、と。言葉自身が意味を知らしめるのならば、理解する意識は人ではなく言葉に所属することになってしまう。意識も非人為的なものと言うのか？ (自註) かくして言葉自体は意味を照す諸因のひとつと考えれば良く、照されるものの例えだった瓶には作者などの因がある様に、意味には話者の意思や約契という因があるとダルマキールティは考えている。また、人に依存しないという人間蔑視の考えは聖典以外に諸々の認識根拠 (pramāṇāni) を認める立場と矛盾しているとなす。<sup>(18)</sup>

### 第三c節 言葉の無常性

この節はすでに宗教章第四a節で論じた (自註から言えばこれから論ずる) 諸有の無常性を言葉に適用して、言葉の無常性から言語学派祭祀学派の言語形而上説を破斥せんとする。たとえばクマールラは、薪が燃え尽きる時には火が薪の壊滅の因である様に、ものの壊滅には他に原因が働いてのことだとして、経量部の滅不待因説に反対するが、<sup>(17)</sup>

よく観察すると、火は薪と共存している様に、やはり薪は自身のうちに壞滅の本質 (dharma) を持っている。宗教章第四 a 節でも論じてあるが、壞滅する物自体と壞滅する事とは同一事物であって、壞滅を起すもの (vināśānakah) といった他因を考えると、壞滅するものと壞滅という事象が別になってしまふ矛盾を生ずる。有のありようはもとより縁起性であるが、生起自体は無因であるように、壞滅自体も無因で、即ち刹那滅法である。これをダルマキールテ<sup>(19)</sup>は、空性からくる絶対否定 (prasaṅgapratisedha) であるとして、やはりパーヴィヴェカの影響を見せている。

かくして「壞滅は有に必ず付随している故に、音声は無常である。」(第二七二 a 偈) すべての有の本質的壞滅性が定立されたから、言葉の实体は発声された諸音節 (varṇa) でしかも無常なものであることが理解されたとなす。言葉の永遠性とは意味結合の永遠性のことだと反論するかもしれないが、「それらの結合 (sambandha) についてもその永遠性はかく反駁されるべきだし、すでに述べた結合の誤謬によって言葉の力能 (śakti) 説も論駁された。」(第二八六 b、二八七 a 偈) ミーマンサー学派が「意味の結合」と言ったことを更にバルトリハリは言葉に内在する力能と考えた。中村元先生に依れば、言葉による論理さえ言葉に内在する力能からくと主張したという。プラフマンと見ることもからも理解される様にここにはすでに言霊思想がある。同じ婆羅門教系でもニヤーヤ・ヴァイシシュエーシカ派は言葉を即物的に把握、音声としての無常性を認めている。聖典の尊重はたてまえ論だ。これはもともと彼らの出自が沙門系統だということに由ろう。なお言葉の無常性はすでにヴァーツスヤーヤナが正理学派の立場で証明している。<sup>(21)</sup>

### 第三 d 節 ヴェーダの人為性

『ミーマンサー経』一一一五で「言葉と意味の結合は本来のもの (プラウワルナー 訳・naturgegeben)」<sup>(22)</sup>と云つてより、シャバラスヴァーミンの「非人為的 (apauruṣeyam)」という釈語が定着したが、ダルマキールティは、むしろ

人為的である事で言葉は人に正しい認識をもたらすのだと反論する。人為的なものは無常性を持ち、逆説的だが刹那滅のものこそ実有として作用能力 (arthakriyāśakti) を持つ。非人為的な不変のものは「もたらす」といった働きが出てこないと彼は考える。「それが非所作のものと考えられるなら、知の因にはならないだろう。ここでは永遠のものが実有の力能で何らかのものを生ずるということがない。」(第二八八b、二八九a偈) 論理学的に言うとう、「非人為的な言葉が真理である」という主張の背後に、「ヴェーダは真理である、非人為の故に」という論理があるが、証因の矛盾概念である人為的な言葉に真理性のあることもあり、その証因はいわゆる猶予不成の擬似証因である。人為的な言葉はすべて誤まりのものという、換質換位された大前提式に疑問があるからだ。(第二九二b、二九三a偈)

次に、或る願しき事柄を成就するという祈禱句 (mantra) も、非人為的なもの永遠なるものなら、何時どこでもりとも如何なる施主にでも果報 (phala) を与える筈である。また布施の多さや良き身分など施主の殊勝さが祈禱の効果に影響を与えるものなら、祈禱句の永遠性にふさわしくない、と擲揀する。そも永遠のものに、果報を「もたらす」という働きは先にも考察したようにあり得ないし、聖句が所依の規範 (vidhāna) になるという考えも、「依存される」ような働きがないのだから矛盾する。不変である筈の祈禱句を施行 (prayoga) するというのは不可能だとダルマキールティは言う。故に不作為ということはあり得ないことになる。或いはまた、マントラ作者が約定 (samāyama) する事で果報が決定して、やはり言葉の本体性は関係ないことになる。「未顕現 (本体的) な言葉という作具の施行ならば、言葉は聴覚の対象だから心中の祈り (manojapā) は無意義にならう。」(第三〇一b、三〇二a偈) 発せられた言葉は無常で固有の相を持つのに、本体論的普遍相 (samanyam) を付託するから混乱が起きるのだと言う。音節の順序なども人に依るのだ、と。

### 第三e節 聖典論総括

音節 (varīan) を並べて単語 (padam) を作り、更に文 (vākyam) を構成するが、その並び方は先験的に決っているわけではなく(啓示論の否定)、話者の意思によって社会的約契通りに並び聞き手は記憶 (smṛiti) を働せながら次第に分明に話し手の意思を認識してゆく。火が薪等を因とする様に言葉は人を因とする。マントラ (真言) と呼ぶ祈禱句さえも人の力能でできたもの。或る種のタントラ学者は或る種のマントラを作るが、その殊勝さは彼らの知と力能、すなわちすぐれた人の教理書 (mpadesah) を読み、立てた誓戒 (vratam) に従う所から起る知と力能に依っている。これは六〇〇年頃に仏教に入ったタントリズムについて言っている。

それは六世紀終りのヒンズー・タントリズムから流入して澎湃として拡がってきた仏教タントリズムを擁護したもので、論理愛好のダルマキールティにしては驚くべきことである。マントラを行使して効用に差があるのは、その人の過去の業の成熟(過去世の行爲が果報を受けること)のしかたによつていふとする。かくしてマントラは果報を欲して作られたものであり、人は成就に無力だと言うクマールラを斥けたと言っている。これは『シュローカ・ヴァールッティカ』第二章で、仏陀の言葉は人の発言だから虚義だと言う一六九—一七二偈を指している。人に見られる誤りから推してすべての人の発言が誤りだとなすのは比論 (sādhana) であるとして、いまひとつの例と共にあげつらう。

ミーマーンサー学派では開祖ジャイミニを除いて知者は居ないと考えるし、形而上学的には聖典自身に匹敵する知者は居ないわけである。しかし言葉自身が聖典を解説するわけではないので、(クマールラは意味自身から意味を理解するなど言っているが)、聖典の内容を人に伝える方法がないではないか、とする。次元の異なる知覚と論理(仏典の場合は人の言葉である)は確めるべきがない。それらが公準に合致する言葉 (pramāṇasamvādivacanam) であるかどうか検証できない。ジャイミニを信頼するというなら、聖人 (apāra) は居ることになり、汝の立場と矛盾するで

はないか、と。

尚、この間の十三偈が『ブラマーナ・ヴィニシュチャヤ』自比量章に援用されていることをシュタインケルナー博士がつとに報告しておられる。ここではダルマキールティは『ヴァールルティカ』ですでに詳論したから」と言っている。その内容は次の如くである。人間は欲望を持って神秘的能力を欠き、ヴェーダの意味を理解できないと言うが、それでは「天国を望む者はアグニ・ホートラを施行すべし」(『マイトラーヤナ・ウパニシャッド』六・三十六)という聖句に対して、「犬の肉を食え」との意味ではないとどのようにして知るのか。言葉は<sup>(24)</sup>いずれも世語として認知されているもので、「天国 (svarga)」とか「ウルヴァシー」(妖精)といった名も通用している。ただそれら超感官的な対象は根拠のないままに使われているに過ぎない。人の言葉は人の社会的約契 (sanketa) に従って使われているのだから、それにさえ準拠すれば自由意志 (svatantryam icchayati) によって言葉も自由に使われる。言葉がミーマンサー派の言うように非人為的先験的なものなら、道を聞く時の会話も成り立たないだろう、と。神の証明を批判する時も、言葉は放縦なものだからと、論理的に厳密な使用を注意していた。

かくして啓示聖典は言語哲学の上から否定され、人の言葉に還元される。カント同様、超経験界に対して認識論に根拠づけられないということと同時に、存在論的にも永遠の本体を言葉の根拠にすることも、万物無常の論理(論証済み)から否定される。それでは知覚と論理(現量と比量)の対象外のもの排除されるのか。そうではなく、主著他比量(弁証)の章の言葉を借りれば「第三の次元 (tritiya-shanam)」が、仏教的な覚りの境涯として確保される。それは実有を認識した人 (Pratipatti) に説示されるもので、凡夫(婦)が知り得ない故に「第三の次元」と呼ばれる。もともとダルマキールティは現量と比量を世俗次元のもの、言いかえると哲学的に普通の認識論と論理学として考究してきた。今や、それが働かないといつて原因たる対象も非存在だとどうして言えようか、と反論する。世俗的な無

の推論の所でもそれを彼は断わっている。

しかしそれは認識と論理に矛盾することではない。覚りへの道は精神修養 (bhavana) だが、その前半たるヨーガ階程、術語的には順決択分までは現量論に含めて説いている。<sup>(25)</sup> その延長線上に「道の修習」があり、輪廻から解脱した聖者が、開悟した上の見解 (げんげ) を呈示した所の、「生起せるものはすべて壊滅の本質を持つ」との仏典命題が、証因論の上でも分析判断たる自性因の好例として常に引かれる。ウェーダの場合は世俗的な認識と論理から全く断絶している世界の表現故に、実有との関連がない。仏語は実有を見、真理性を弁証するもの。「火は冷気を払うも」 (agnir himasya bhesajam) 「『タィッティリヤ・サンヒター』七・四・八・三」といった、言うまでもないこと (カルナカローミン) の句を根拠に、「他の簡処もそのようなヴェーダの一部だから真理だ」となすのは比論で、<sup>(26)</sup> 非論理的だとなす。

仏教的な悟りの世界を宗教章第十一節で、心性本浄のような神秘主義的表現を援引したりして描いている。仏典の場合はその世界を見得した権威ある人間の説示という点で、啓示聖典の本体論的権威付けと根本的に違っている。主著自比量章は、論理学で始まり、言葉と判断という言葉哲学を経て、啓示聖典の批判と仏教聖典の根拠付けという宗教哲学で終っている。尚、主著他比量章の聖典論は、小野基氏が本学会で発表されたことがある。

付表

『フラーマーナ・ヴァールッティカ』自比量章の分節 (備番号はマルヴァニヤ本に依る。)

第一節 証因論 第三〜四〇偈

第二節 言語・判断論 (副題の展開可能) 第四十一〜二二六偈

第三節 仏教聖典論 第二一七〜二二六偈



註記

- 第三a節 啓示聖典說批判 第二二七～二五二a 偈  
 第三b節 スポータ説批判 第二二五b～二七二a 偈  
 第三c節 言葉の無常性 第二七二b～二八七a 偈  
 第三d節 ヴェーダの人為性 第二八七b～三〇五a 偈  
 第三e節 聖典論総括 第三〇五b～三四三a 偈

- (1) 小著『ダルマキールティ宗教哲学の研究』(木耳社 一九八七年)。  
 (2) 小稿「正理・勝論学派の有神論に対する仏教論理学派の批判——シャーンタラクシタにおける——」(『宗教研究』第二一三号 一九七三年)。  
 (3) 小著既説。ダルマキールティ文献目録も本書に譲る。  
 (4) 上掲書の付篇三「アポーハ論における認識と存在の問題」, 五「自比量章における聖典論」, 東北印度学宗教学会『論集』第十四号所収「ダルマキールティにおける宗教的言語論」。  
 (5) 川崎信定「The Mīmāṃsā Chapter of Bhāvya's Madhyamaka-hṛdaya-kārikā」(『哲学思想論集』第十二号) 十三頁等  
 (6) ダルマリンチェン造「Tshad mahi lam khridj」(東北大学田録第五四四六) 参照。  
 (7) 飯田昭太郎「Agama (Scripture) and Yukti (Reason) in Bhāvavivēka」(『金倉博士古稀記念論集』)。  
 (8) 小著前掲書付篇四「ヨーガ師における直観と開悟」三八〇—三八二頁, 戸崎宏正『仏教認識論の研究』上巻(大東出版社) 三七九頁。  
 (9) 『ターラナータム教史』によればウィンダヤ山中の盛大な王宮に到り, 外護を受けて寺院でプラマーナ論七部を著したことになる。ウッジャイニーのヤンショーダルマン王に仕えて, 後不遇をかこったスバンドゥが彼にふれていると見て定説よりやや早めた。  
 (10) 北川秀則『インド古典論理学の研究』(鈴木学術財団) 九十二、九十三頁参照。  
 (11) 小稿「ダルマキールティのマントラ論」(『印度学仏教学研究』第三十九卷一号) で報告した。  
 (12) 以下は「ダルマキールティにおける宗教的言語論」に続くもので, 自比量章の底本も, マルヴァニヤ本に統一している。

諸賢をたごころと上記との諸論文と同様。

- (31) Karṇakagomin, *Pramāṇavārttikavṛttiḥ* (Allahabad) p. 464. じな Jyer, *Bharīphari* (Poona) p. 195 に依れば、文意は次第を明瞭にするに用いられし。
- (32) Kumārila, *Ślokavārttikam* (Ratanaharati Ser.) *Sphoṇa-vādah* k. 1—37.
- (33) カルナカゴミンの註文の『プリハナチーカ』に引かれる例を引く『マヤヴァサンラン』でも引用している。(Baudhabharati Ser. k. 2116) “*kiñ ca śabdasya nityatvaṃ śrotrajapratyabhiñeyā/vibhutvaṃca sthitāṃ tasya ko vyavasayed viparyayam//*” (*ibid.* p. 489)
- (34) 中村正『ユキの形而上学』(岩波書店) 111—112頁。
- (35) *Ślokavārttikam*, *Śabdānityatādhikaraṇam*, k. 25.
- (36) Govardhan P. Bhatt, *Epistemology of the Bhāṭṭa School of Pūrva Mīmāṃsā* (Chowkhambā Skt. St.) 参照。
- (37) Svayrtih ad k. 281a. 梶山雄一「中観哲学の論理形態」『哲学研究』第四一五・四一六号。『中観哲学と帰謬論証——清井の論理再考——』(『日本仏教学会年報』第二十六号) 清井の名について『印仏研』三十八卷二号所収江島恵教氏の論文を見よ。
- (38) 中村前掲書 111—113頁参照。
- (39) *Nyāyabhāṣyam* (Chowkhambā Skt. Ser.) p. 142.
- (40) Frauwallner, *Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā* (Wien) SS. 22—25.
- (41) 口頭の祈りより心中の祈りを重視するのはシヴァ教のニシタ派である。Cf. *Pāncārthabhāṣyam ad Pāśupatasūtram* 1, 17. (Tivandrum Skt. Ser.)
- (42) 『マヌ法典』十・一〇八に示される牛肉のタブーは『マハーバーラタ』(ブナ版)第十二卷十一章の物語を言っている。
- (43) 木村「ヨーガ者における直観と開悟」参照。
- (44) ダルマキールティは、このようなシェーシヴァアット論法はすでにディグナーガ師によって斥けられている、となす。北川前掲書三六九—三七八頁参照。

言語認識が約定 (samayan) に依存するものであるとの言語理論を『ニヤーヤ・ストトラ』(二一一—五十六)で言っていることを、東北大学で開かれた日本印度学仏教学会で梶山雄一先生に教えて頂いた。また金倉圓照先生の「仏教に於ける言語の哲学的考察」(『文化』第三号)には、経量部が既に言語・協約 (sanketa) 説をとっていることが説明されている。そして伊原照蓮先生「陳邦における言語と存在の問題」(『哲学年報』第十四輯)では、言葉と意味の結合が約契に基づくとディグナーガが言っていると報告された。ディグナーガを始めパーヴィヴェーカや経量部の言語無常説に立つ言語機能論は社会的合意を言語機能の根拠にするわけである。

なお、書棚を整理していたら、現在はギリシヤ在住の畏友・菅谷慎君の「言葉とものとの相——クラテュロス対話篇を手懸りにして——」(東北大学哲学研究会発行『思索』第一号)が出てきた。プラトーンは『クラテュロス篇』で、言葉の正しさの根拠に対して、言語・人為(ノモス)説と言語・自然(ピュシス)説とが考えられるとし、自然説は人間の関与ならざる自然の秩序のうちに見る、言わば本体論で、言語・人為説は人の間の「約定(スウンテークー)」と同意(ホモロギア)に根拠を求めると言う。インド言語論と対比して面白い。ギリシヤ語とサンスクリット語を教えあうことを約したことを想い出していた寂寥の感を禁じ得ないが、また本稿に関連して彼の論文を読み得た因縁を有り難いことと思う。

# 金刀比羅宮と氏子祭

小松秀雄

〔論提要旨〕 金毘羅または金刀比羅宮に関しては、地元以外の全国の民衆の信仰と外来者の参詣を中心に研究するケースが多かった。それに対して、本論文では視点を内側に、言い換えれば地元住民が主体となる氏子祭に据えて、近代以降の金毘羅(琴平)の祭儀体系を再検討してみた。氏子祭は、明治維新における神仏分離などの宗教制度の変動を契機に生まれた祭りであり、金刀比羅宮の大祭システムを構成する、最も重要な祭儀となっている。金毘羅の明治維新を象徴する祭礼であるために、氏子祭の成立過程を解明することは金毘羅から琴平への社会変動を再検討することにもなる。また氏子祭には、住民の地域生活を基盤にした運営組織が現われるから、その祭礼の研究を通して金毘羅(琴平)という社会的現実の特徴も明らかにされる。大祭が伝統的形式を重んじているために、地域社会から多少遊離し始めているのに対して、琴平の拡大に伴って氏子祭は発展している。したがって氏子祭は、琴平の祭儀体系を支える存在としてますます重要な祭礼になっていくだろう。

〔キーワード〕 金刀比羅宮、神仏分離、社会変動、氏子祭、祭祀組織、太鼓台

## はじめに

金毘羅信仰や金刀比羅宮に関する今までの研究は、金毘羅(琴平)の地元住民よりも全国各地の民衆や外来者の信仰と参詣が作り上げた「外向きの顔」をテーマとする傾向が強かった。確かに多数の外来者たちの金毘羅信仰や参詣などがあつてこそ、全国的広がりを持つ金毘羅文化と繁華な門前町が生まれたと言えるかもしれない。しかし、その

ような信仰と文化を地元において支えてきた住民たちの生活の営みも、軽視できない役割を果たしてきた。したがって地元または地域の内側から、金毘羅信仰と文化などを考え直してみることも必要である。最近になってようやく『香川県史』に、地域の視点に基づく金毘羅の宗教社会史的研究が掲載されるようになった。<sup>(1)</sup>それは、地元の古文書を丹念に解読する作業が進んできたためであり、今後の金毘羅研究を豊かにしていく重要な作業である。

本稿においては、金毘羅の宗教社会史的研究の動向を考慮しながら、香川県仲多度郡琴平町の氏子祭（うじこさい、通称うじこまつり）を取り上げて近代以降の金毘羅（琴平）の祭儀体系に関して、地域社会の視点から考察してみた<sup>(2)</sup>。氏子祭は、明治維新における神仏分離という宗教制度の変動によって生まれた祭礼であり、金毘羅の宗教変動の一端を表現している貴重なものである。また地元の住民の生活に根差した、最も活気のある祭りである。さらに金刀比羅宮の大祭の一環を構成する重要な祭儀であるから、大祭全体を再検討するための戦略的拠点になる。なお本稿では、昭和六十一年頃から随時、実施してきた現地調査によって得られた資料を使用しながら、論述していく。論文の終わりに参考のために近世の金毘羅の地図と現在の琴平の地図、氏子奉饌順表、大鼓台一覧表を掲載したので、適宜参照しながら論述していくつもりである。

## 一 金毘羅（琴平）の祭儀体系の変動をめぐって

最初に氏子祭が組み込まれている金刀比羅宮の祭儀（祭祀）体系に関して、主に宗教社会史の立場から再検討してみたい。

現在の金毘羅（琴平）の社会と文化の基礎が確立されたのは、江戸時代の中頃であり、朱印地である社領には当時

としてはかなり繁華な門前町が現われた。『香川県史』と歴史地名事典には、古文書に基づいて社領と町方の組織の姿をリアルに描きだした研究が発表されている。<sup>(3)</sup> それによれば金光院を中核とする、「お山」と呼ばれる教権制組織が<sup>(4)</sup>、門前町と旧小松荘（榎井・苗田・四条・五条の四ヶ村）を支配しており、町の中にも「お山」と縁故のある人々を上層部とするヒエラルヒーが存在していた。教権制組織を社会的基盤として金毘羅大権現の祭儀体系が形成されていたが、神仏混淆のために会式という名の祭儀が軸となっていた。それらの会式の中で十月大会式が最大のものであり、頭人祭または御神事とも呼ばれ、旧小松荘全域から頭人が選ばれた。明治維新の大変動の後も、十月大会式は大祭という形に再編成され、金刀比羅宮の祭儀体系の中心的位置を保っている。<sup>(5)</sup>

最大の会式であった頭人祭は、旧小松荘四ヶ村から選ばれた頭人が主役を演じる祭儀であり、八月の祝舎建設から始まり、祝舎での長い忌籠もりを経て十月中頃まで続く壮大な儀礼体系をなしている。その体系のどの部分に重きを置くかによって、頭人祭の意味づけも多少変わってくるかもしれないが、頭人の忌籠もりが体系の中心になっている。それ以外の重要な神事も「お山」の内部と旧小松荘の外で行われるので、頭人を住民の日常生活から厳格に隔離し、神人交流する点に頭人祭の基本的意義があると言えよう。また頭人が選ばれる地域が幅広い点も注目される。各村には産土神あるいは氏神とも言うべき神社があり、頭人祭とは別にそれぞれ氏神の祭礼が営まれていたから、金毘羅大権現は荘全体に君臨する総産土神のような地位にあったのではなからうか。五条村の大井八幡宮が荘の総産土神とも言われていたけれども、力関係の面で明らかに朱印地であった「お山」の方が上位にあり、大井八幡宮以下の神社を支配していたと言ってもよい。本論文の焦点である氏子祭は、「お山」と大井宮の微妙な対立関係または縄張りの交錯を歴史的背景に持っている。

『金毘羅庶民信仰資料集』（以後『資料集』と略す）には、<sup>(6)</sup> 江戸時代における八月十四日の大井祭礼に際しては毎

年、門前町からも獅子や太鼓などの風流が賑わしとして出たと印されている。十月の頭人祭には、そのような定期的な賑わしの記録が見当たらないから、町の住民にとっては大井祭礼が産土神の祭りであったのだろう。それとは別に、大井宮の上に君臨する「お山」の大会式にも、頭人ではなく五人百姓などの役割で参加していた。頭人祭の資料が昔の頭屋と金刀比羅宮などに保管されているのに対して、大井祭礼の資料はほとんど残されていないので、それら二つの祭儀を比べてみることもできない。また門前町の住民は、大井宮と大権現のどちらを第一の産土神と考えていたのか確かめようがない。一応現在の大祭と氏子祭の関係から推測すれば、やはり頭人祭よりも大井祭礼の方を庶民の祭りとして受けとめていたものと思われる。門前町の住民に限らず旧小松荘の住民は、「お山」―大井八幡宮―村の産土神という二重三重の氏神を持っており、それぞれのレベルに応じて祭礼を営んでいた。近世の金毘羅における、やや錯綜した神社と祭儀の体系は、朱印地、満濃池御料、高松藩などの異なる所領の混在に社会的基盤がある。ただ、所領の問題は論点から外れるので触れないでおく。<sup>(1)</sup>

金毘羅における神社と祭儀体系は、明治維新における社会制度の変動と神仏分離によって再編成されていく。まず金毘羅社領は朱印地としての特権を失い、しかも「お山」から仏教施設が排除されて、琴平と金刀比羅宮という新しい名前の町と神社が生まれる。明治元年から始まる、金毘羅の地域社会と宗教制度の大変動に関しては、『資料集』と『金刀比羅宮史料』（以後『史料』と略す）にかなり詳しい記述が見られるが、<sup>(2)</sup>ここでは正面から取り上げることはせずに関連する事柄だけを指摘していく。本論文にとって重要な点は、「お山」が金刀比羅宮に衣替えしたのに連動して旧小松荘の村と神社も再編成されていったことである。すなわち社会全体の「近代化と合理化」の流れに沿って、<sup>(3)</sup>榎井など四つの藩制村も合併を繰り返しながら、新しい地方自治体に生まれ変わっていった。神社も社格の制度化に伴い、町や村を単位とする、独立した郷社や村社に改変された。門前町―金刀比羅宮、榎井―春日神社、苗田―石井

八幡神社、五条Ⅱ四条Ⅰ大井八幡宮という、比較的すっきりした形の氏子区域が確立された。特に変わった点は、「お山」の教権制が崩れてしまい、金刀比羅宮は門前町（現在の琴平町に対して旧琴平町になる）だけに氏子区域が限定され、他方では大井八幡宮も総産土神から名実ともに四条と五条の氏神に縮小されたことである。

そのような地域社会と神社の「近代化と合理化」に基づいて、祭儀体系も改変された。まず「お山」から仏教色が排除されたために、会式という行事はなくなり、全て神道形式の祭儀に改められた。三月、六月、十月の三大会式の中では十月の頭人祭だけが残り、金刀比羅宮大祭に衣替えした。大祭の主役が大会式時代と同じ区域から選ばれる頭人であったから、基本的な形式は余り変わらなかったと言える。その中には、金倉川のほとりに神事場Ⅱお旅所が作られ、そこに象頭山中腹の本宮から神輿の渡御が行われるようになった点が目立つ変化である。金刀比羅宮の祭儀体系は衣替えした大祭を軸に構成され、桜花祭、御田植祭、紅葉祭などの季節に応じた儀礼が彩りを添えている。昭和七年に刊行された『金刀比羅宮祭儀図会』において明治以降の主な行事が解説されているので、ここでは一つ一つの祭儀に関する説明は省略し、注目すべき点だけを指摘しておきたい。『祭儀図会』に列挙されている五十二の行事の約半分が大祭を構成する要素となっており、氏子祭も大きなウエイトを占める要素の一つである。四十六日間という期間の長さも考え合わせと、金刀比羅宮にとって大祭が如何に重要な存在であるかが伺われる。

## 二 氏子祭の成立

前章で述べたように、明治維新という日本社会の変動は金毘羅の社会と文化に大きな影響を及ぼした。祭儀体系に関しては、消えてしまった会式も少なからずあり、その反対に新しく生まれた祭りも多い。現代の琴平という地域社



会から見た時に、氏子祭の成立という出来事が最も重要な祭儀体系の変更になるように思われる。そこで氏子祭の成立の過程を、地元の資料を使用しながら考察し、その祭りの基本的特徴を明らかにしてみたい。

金毘羅の「お山」の激しい明治維新も、金刀比羅宮の名前で国幣小社に格づけられ、香川県管轄になり、そしてかつての金光院の住職が宥常の名前で権官司に任ぜられた明治五年にはほぼ終了する。それ以降、徐々に「お山」の施設と行事は名実ともに神道形式に衣替えしていく。一連の変動の中で、住民にとって特に関わりの深い、注目すべき出来事は、氏子変更に伴い門前町（旧琴平町）は大井祭礼には参加しなくなり、新たに自分たちの氏神の祭りを作りうるうとしていたことである。その当時の状況を説明する資料としては、神社当局の立場を代表する『史料』の他に、町の民衆が独自に作っていた太鼓台帳が残されている。まず『史料』第九巻の明治五年十一月条に次のような記事がある。<sup>(16)</sup>

一、是迄当村土産ノ神五条村大井八幡宮氏子ニ有之候処 当年九月ヨリ当社金刀比羅宮氏神ニ相成 是迄ノハ八月十五日ノ祭礼ハ廃止 九月九日十日小祭氏子祭ト成ル（なお『資料集』では、大井祭礼は八月十五日よりも、むしろ十四日を中心に行われたという記録を掲載している。複数の町と村が参加していた、比較的大きな祭礼であったから、二日間位は賑わしの催しが行われたものと思われる。）

この記事は行政官庁の布達などの公の正式な文書ではないけれども、維新の方針に従って金刀比羅宮と住民は、氏子区域と祭礼の変更を実施したことを客観的に伝えている。実際には利害関係のある、旧小松荘の町村や神社が変更をめぐる様々な交渉をしたものと想像されるが、詳しい内実に関しては、今後さらに多くの資料を収集し、解説を進めなければ解明できない。今の段階で言えることは、「お山」の基本的な改革の終了を受けて、住民と神社の関係も次第に整備され始めたということである。すなわち、まず明治五年をもって門前町＝旧琴平は金刀比羅宮の氏子区

域になり、九月九日と十日に小祭氏子祭を行うことにして、その代わり大井八幡宮の祭礼には参加しないことになった。明治元年から明治四年までの維新の激動期は、氏子区域や祭礼はどうなっていたのか不明であるが、後述するよううに事実上変更され始めており、制度的に決まったのが五年になってからであろう。問題は、引用した記事に書いてある通り、本当に明治五年から氏子祭が実施されたのかどうかであり、正式には翌六年から金刀比羅宮小祭としての氏子祭が始まったと思われる。それを裏づける文書が『史料』第二十五巻に収められている。少し長くなるが、引用してみたい。<sup>(1)</sup>

氏子祭奉饌 明治六年九月十日 小祭規則

一、従前九月八日を潮川御神事と唱、町中祭礼同様に心得来候所、其みぎり戸長土藩正木善隣殿於社務所議論之上、右八日は全く十月大祭清めの御祓いにて、祭礼にては無之筈、尤十月大祭は市中商業繁多に付、九月八日を祭礼と心得候事に承及候、此義別て不当の事に付、以来は九月十日を小祭と仕於……右之趣九月七日十ヶ丁伍長者被呼懸上申達候、右に付八日夜於御神事場に世話方一同氏子為総代清めの御祓い、同十日奉幣御饌奉献上候事。但当年は至急の事に付内町にて相勤、猶明年より順番を以て相勤可申様、九ヶ丁世話方より示談を受け、内町にて相勤申候。

この後に内町引き受け世話人と十ヶ町(丁)代表の名前が書きつらねてあり、さらに奉饌の仕方に関しても概略が記述されている。最近の奉饌町組の案内状を見ても、明治六年を第一回の氏子奉饌としているから、氏子祭が正式に開始したのは明治五年ではなく六年と断定してよい。そうは言っても、小祭規則には説明を要する問題点がいくつもある。まず引用文の冒頭にある、「従前九月八日を潮川御神事と唱、町中祭礼同様に心得来候所」とはどういうことなのか。社会的背景から考えると、五年までは維新の混乱期に当たり、金毘羅の教権制が崩れたために、住民と神

社の関係も定まっていなかった。そのために恐らく、旧琴平（以後、戦後の合併以前の門前町に相当する琴平町の意味で使う）が大井祭祀に参加しなくなつて、住民が独自に九月八日に太鼓台や獅子を出して、賑わしの祭りだけを行ったのだろう。金毘羅の住民も、江戸や京の町衆と同様に祭り好きで、世の中が混乱していても賑わしの祭りだけは止めたくはなかつたものと想像される。そのような住民の当時の心意と行動を表している文書が、十ヶ町の一つであった高敷の太鼓台の帳簿に残っている。住民たちが書き続けてきた貴重な資料であるが、原文は大変に読みにくい崩し書きになっている。解説してみると次のようになる。

上の町引請 明治三年九月

一、潮川御神事に付……太鼓台指出申度間 万に私共御引請奉申上如何様の儀出来候共 御上様江不奉掛御苦勞候間 何卒右願上の通御聞届被為成下候はば……御慈悲難有仕合せに奉存候 この段偏に宜敷くお取り成しの程奉願候 以上

明治三年丑九月

引請世話人

（世話人たちの名前が最後に書かれているが、文書の傷みがひどく、わかりにくい）

この文書が入っている高敷の帳簿が、現存する最も古い太鼓台帳である。<sup>(12)</sup>引用文に関しては、前後の文書には散逸しているものが少なからずあるために、内容を正確に説明することは難しい。明治三年に旧琴平の町中から、金刀比羅宮または管轄官庁に提出された正式な太鼓台巡行願書があつて、それを控えるために写す形で作成されたのが引用文ではなからうか。小祭規則と照らし合わせてみると、大祭の重要な儀礼である潮川神事の際に、町衆は祝祭の思いを込めて太鼓台を賑わしのために出そうとしていたのに対して、神社と管轄当局は余り快く思っていなかつたようである。潮川神事は厳粛なミソギの神事であるから、派手な賑わしの祭事と組合せることは望ましくないと考えたのだ

らう。<sup>(13)</sup> 門前町の住民の気持ちと管轄官庁の意向は、微妙に対立しており、そのズレを解消するために考案されたのが、九月九日・十日小祭氏子祭の構想ではなからうか。そして明治五年になって小祭氏子祭という名称が正式に設定され、その後は祭礼を運営する組織と形式の整備が進められて、翌六年に小祭規則が出来上がった。『史料』や太鼓台帳には、町中と管轄官庁の相互作用を示すような文書は少ないために、小祭規則を作成するまでの両者の詳しい相互作用を復元することはできない。

規則の中で、後半部に出てくる「十日奉幣御饌奉献上……明年より順番を以て相勤」も重要な問題点である。十一ヶ町（内町、一坂、谷川、札の前、愛宕、西山、高藪、金山寺、新町、片原町、阿波町）が母体となって金刀比羅宮に御饌（みけ）を奉納することが、氏子祭の基本的意義であり、町中が繰り出す太鼓台はそれを祝う賑わしの風流になる。元々、門前町は十月大会式の頭人を選ぶ範囲には入っていなかったために、町衆が金毘羅の神事の主役になることはなかった。氏子奉饌という形で初めて神事の主役になる機会が生まれた。奉饌引き受け町または当番町が、いわゆる頭屋や頭人に相当するが、氏子祭の場合には当時の門前町を構成していた十一ヶ町の輪番制というシステムを採用した。文面からは多少間に合わせて輪番制を選んだ印象を受けるとは言え、個人や家族を頭屋の単位とする伝統的方式ではなく、町を奉饌当番の単位とすることは時代の流れに合っていた。教権制時代の大会式の伝統を受け継いだ大祭が、前者の方式に基づいているのと対照的である。

引用した一連の資料において、残された重要な問題点は祭日である。町中は何故に九月八日潮川神事に太鼓台を出して、賑わしの祭礼をやるうとしていたのか。小祭規則には、大祭当日は商売が忙しいから、一カ月程前の潮川神事の日祝祭を実施しようとしていと書いてあるけれども、それだけでは住民の心意は汲み尽くせない。また、高藪の太鼓台帳の文書も散逸している部分が多く、そこから祭日の設置に関わる心意を読み取ることは難しい。旧暦の大

井祭礼の時期と潮川神事の日がほぼ同じであったためなのか、あるいは大祭当日から一カ月位前の潮川神事が生活リズムの上で祭礼に適していると考えられたためなのか、さらに他に何か特別な理由が隠されているのだろうか。今後の研究課題の一つである。それにしても神社や官庁から指定された祭日が、九月九日・十日という、当初の八日に近い点を考えれば、ある程度住民の希望に沿って氏子祭が設置されたと言えよう。ただ、小祭として格づけられているので、当時はまだ金刀比羅宮にとっては、余り重要な祭儀とは考えられていなかった。四十六日間に及ぶ大祭の体系における、ほんのひとこまの小さな祭りに過ぎなかったわけである。町衆にとっては、是が非でもやりたい盛大な催しであったことを思うと、神社や行政当局と民衆の関心のズレを指摘できる。

### 三 氏子祭の発展

資料に基づくと、これまでの考察から、氏子祭は金毘羅の明治維新における地域社会と神社の再編成の中から生まれたものであり、しかも門前町の町衆を担い手とする祭礼であることが明らかになった。それでは氏子祭はその後どのような歴史を歩み、今日に至っているのだろうか。氏子祭の重要性、並びにその祭りと琴平の関連を明らかにするために、祭礼の変遷を再検討してみよう。ここでは年代に従って変遷を辿るやり方ではなく、いくつかの観点から祭礼の変容の特徴を説明する形で論述していく。

最初に氏子奉饌町組のシステムが、どのように変わったのかについて考察してみる。大祭とは異なり、氏子祭は、明治六年当時の門前町を構成していた十一ヶ町を社会的基盤として成立した。各町が一年ずつ持ち回りで奉饌を引き受ける方式が、最初から規則化されており、現在でも変わっていない。引き受けた当番町が、金刀比羅宮へ御饌を奉

納する儀礼こそ、氏子祭の核心をなすと言える。その奉饌儀礼の様式に関しては明治六年の小祭規則に定められており、御饌の品目も奉納のやり方も、やはり基本的には変わらずに続いてきた。儀礼の内容に言及することは差し控えて基本形式を述べると、費用は参加している町全体に対して、人口に基づく比例配分の方式で割り当てて徴収し、当番町に委託する。当番町は御饌を調べて、有名なこんびら石段を歩いて本宮まで運び、奉納する。祭儀それ自体の形式がほぼ同じであるのに対して、奉饌に参加する町は旧琴平の社会変動に伴って少しずつ変わってきた。

最近になって、『香川県史』や『資料集』において近世の金毘羅門前町の階層構成と人口が明らかにされているが、それらによると江戸時代末期に既に町の中心部は、ほとんど飽和状態に達していた。<sup>(19)</sup>したがって、町全体の面積の約半分を占める中心部の地区に関しては、現在に至るまで、町名変更と細分化によって新しい町Ⅱ丁が生まれたにとどまる。祭りが始まった頃は、まだ人家が少なかった周辺部は人口が増え、次々と新しい町が誕生した。当初の奉饌町は十一ヶ町からスタートしたけれども、現在は約二倍の二十ヶ町になっている。江戸時代の門前町の伝統を誇示する、比較的人口の多い町々は単独で奉饌を引き受けるのに対して、人口の少ない町や新しく生まれた町は、複数の町で当番町組を作っている。『史料』を調べてみると、大正時代までは大体、各町が単独で奉饌当番を引き受けている。昭和に入ってから、急速に町の数が増え始めてから、町組が形成されるようになった。終わりに掲載した氏子奉饌順表を見ればわかるように、戦後は都合よく十の町組に分かれて、十年に一回ずつ奉饌を引き受けるシステムが定着した。何故に十町組に分けたのか不明であるが、今後新たに町が出来てもいずれかの組に振り分けて、十年に一回という合理的な輪番制を変えないのではなからうか。

次に、地元では丁佐（ちょうさ、チョウサ）とも呼ばれる太鼓台を取り上げて、主に町や氏子祭の歴史と関連づけて考察してみよう。<sup>(20)</sup>太鼓台は祭りに彩りを添える風流であり、一般の住民にとっては氏子奉饌祭というよりも、太鼓

祭りの方がふさわしい名前に思えるだろう。成立契機からすれば、金刀比羅宮への奉饌がこの祭りの核心をなすとは言え、大祭以上に活気のある祭礼に押し上げた原動力は、多数の住民が参加できる太鼓台である。一般に太鼓台と呼ばれる風流は日本全国に分布しているが、特に香川県中部から愛媛県東部にかけては、丁佐の名前で民衆に親しまれている。前章でも述べたように、金毘羅<sup>16</sup> 琴平地方でも明治以前から神社の祭礼に丁佐が出ていたようである。例えば『資料集』には、今から約百七十年前の文化文政年間に高敷、金山寺、西山、札の前地区から丁佐が大井祭礼の賑わしに繰り出したと記録されている。十月大会式の時には丁佐が出たという記録は見当らないから、八月大井祭礼がいわゆる太鼓祭りとして住民に親しまれていたものと考えられる。その祭礼を、金刀比羅宮への奉饌という形で再編成して受け継いだのが氏子祭である。その点でも氏子祭は、住民中心の賑わしの祭りという特徴を最初から備えていた。明治六年頃は何台の丁佐が巡行していたのか不明であるが、『資料集』に載っている地区の他には余りなかったのではなからうか。昭和に入って、周辺部に新しい町が次々と生まれると、それらの町からも太鼓台が出るようになり、終わりの太鼓台一覧表にある通り現在では九台に増えている。

太鼓台は賑わしの祭具であると同時に、それぞれの太鼓台地区の活力を表すバロメーターでもある。すなわち人口が減ったり、産業のふるわない地区からは太鼓台が出なくなるのに対して、活気のある地区では新しい、あるいはより大きな太鼓台を作る傾向が見られる。したがって氏子祭に出る丁佐の数が増えたことは、旧琴平地域の社会的力の増大と祭りの拡大を表していると仮定できる。そのことを金刀比羅宮も考慮したのか、小祭として始まった氏子祭も、奉饌町組と太鼓台の増大に対応して中祭の地位まで格上げされた。

さて第三に、祭日の問題に関しては前章でも取り上げたが、最初の規則で定められた通り、九月九日・十日に固定されたのだろうか。奉饌の祭日を知るための有力な資料は、当番町組が持ち回りで管理してきた氏子奉饌明細帳と

『史料』である。前者の帳簿には、奉饌の収支決算等が詳しく書かれており、既に百年以上も毎年欠かさず書き続けられて、現在は六冊目の帳簿に入っている。それらの明細帳と『史料』を参考にして祭日の問題を検討してみると、明治二十年代までは病気の流行や天候不順などで、祭日が変更された例外を除けば、九月十日に奉饌が実施されている。明治三十年代以降は、日程変更の例外を別にすれば、十月一日に定着している。なぜ、そのように明治三十年代から祭日が変わったのだろうか。残念ながら今のところ、その理由に関する記載を発見できないために、正確な答を出せない。推測ではあるが、大祭全体の日程を考えた場合に、最も華やかな氏子祭を、祝舎における忌籠もりも終盤に入る、しかも大祭当日の一週間程前に設定した方がよいと見なしたのかもしれない。あるいは神社の秋の例祭を十月前半に行うケースが多いから、大祭本番との兼ね合いで十月初めに祭日を持ってきたのかもしれない。確かに氏子祭の性格を考えると、九月十日よりも十月一日の方が、大祭を盛り上げるためには都合がよい。厳肅な忌籠もりに入った頃よりも、忌籠もりが終わる頃に祝祭を付ける方が理に適っている。また今後の研究課題にもなるが、大祭に近い日への変更は、小祭から中祭への格上げに関係がありそうである。

祭日に関する、これまでの論述は、主に奉饌の日を中心しているが、太鼓台が巡行する祭日も、当然奉饌の日に合わせて設定されてきた。それを裏づける資料は、太鼓台を出す地区が個別に作成している台帳であり、高藪、西山、金山寺という主要な太鼓台地区には明治前半からの帳簿が残されている。それらを見ると、明治二十年代までは九月九日・十日に、三十年以降は十月一日・二日に太鼓台が巡行している。奉饌を十月一日に、太鼓台巡行を一日と二日の二日間にかけて実施する形が、明治の終わり頃から定着してきたと言えよう。ただ、奉饌は中断もなく行われてきたのに対して、時々的情勢によって巡行が中止されたことはある。そこに、核心となる神事と賑わしの付け祭りという、氏子祭における位置づけの違いが現われている。



ところで、明治維新以降、大祭の社会的基盤となる苗田、四条と五条、榎井の旧藩制村と門前町＝旧琴平はそれぞれ異なる神社の氏子区域になり、別々に祭祀を営んできた。しかしながら「近代化と合理化」の方針に則って、全国の町村と神社に対しては合併あるいは合祀が勧められたり、強制されたりした。琴平地域の町村や神社の場合はどうなったのだろうか。まず町村合併は徐々に行われ、昭和三十年代の初めに、四条を除く町村が合併し、現在の琴平町が誕生した<sup>(17)</sup>。四条だけは隣の満濃町に編入されたが、大祭そのものにはほとんど影響はなかった。次に神社の合祀に關しては、周知のように明治三十年代から大正初めまで神社整理の嵐が吹き荒れて、神社の数が十分の一前後にまで減少した県もあった。森岡清美の研究によれば、香川県の神社残存率は八割近くに達し、合祀がかなり少なかった部類に入る。琴平地域でも、大字単位の村社以上に格づけされていた神社は全て残存しており、整理の嵐の後も個別に祭祀を営んできた。

ところが昭和三十年代初めに、広域の琴平町が成立し、行政や教育などの領域において様々な形の合併が進んでいく中で、祭祀に關しても合同で行う気運も出てきた。ただ神社と祭祀は、地域の歴史と住民の固有の信仰に密着しているために、そう簡単に合同化することはできない。琴平においても、町村合併から二十年余りも経過した昭和五十四年になって、ようやく旧琴平の氏子祭と榎井の春日神社例大祭を、同じ日に実施するようになった。なぜ他の大字を除いて、それらの二地区が「祭祀合同」をしたのだろうか。詳しい事情の解明は今後の課題であるが、地理的な隣接、社会生活面での交流の深さ、及び同じ型の太鼓台を賑わしに使うことなどが合同化の基礎になっている。

その「祭祀合同」は、今のところ名称や祭日などの形式面にとどまっており、祭りの内容には及んでいない。すなわち十月中旬に行っていた春日神社例大祭を、十月一日と二日の氏子祭に合わせて実施し、名称も両方を併用する慣行になっている。榎井の氏子と例大祭は独立性を保証されており、金刀比羅宮と氏子祭に吸収合併されたわけではな

い。もちろん氏子祭という通称の下で、同時平行の形で神事や太鼓台の巡行を実施するために、様々な相互交流が行われるようになった。例えば今までの慣例とは異なり、旧琴平の太鼓台は榎井地区まで巡行するようになり、反対に榎井の太鼓台は門前町の中心部まで引き回しをするようになった。巡行の際には、住民たちから御祝儀を集めたり、いろいろなやり取りをするから、太鼓台の相互乗り入れは祭りの盛り上がりをいっそう高めている。

以上、氏子祭の変容に関して奉饌町組、太鼓台地区、祭日、祭祀合同という観点から考察してみたが、それらの点での変容は発展という言葉でまとめることができるだろう。現在では琴平の地域社会に、強烈な衝撃を与えている祭儀の一つになっている。ただ金刀比羅宮大祭のシステムに、春日神社例大祭という異質な要素を接合しているので、そのシステムの行方が注目される。

#### 四 太鼓台システム

宗教社会史的視点からの考察によって氏子祭の特徴が明らかになったので、最後に現在の太鼓台を運営するために必要な組織を説明しながら、住民または地域社会と祭礼の関係を考察してみる。

最初に太鼓台が登場する場面をいくつか取り上げてみたい。一般に九月三十日の夕方から十月二日の夜まで、適当に休憩をはさみながら琴平の祭祀空間全体を巡行する。十五の太鼓台は、原則として各地区の慣行に則って、個別に運営されており、二回の集結の機会を除けば一台だけで巡行している。第一回目の集結の機会は、九月三十日の前夜祭とも呼べる場面である。こんびら石段登り口に仮設の祭壇が作られ、その前の通りに旧琴平の太鼓台が集まり、お祓いを受ける。それは氏子奉饌行事の一つであり、曳き回しの無事を金刀比羅宮に祈願する。その時間に春日神社で

は神事は行われず、榎井の太鼓台は、登り口に直結する、金刀比羅宮氏子区域との境界付近に集まって、太鼓打ちの競演をしている。旧琴平の奉饌行事には参加せず、榎井の独立性を守りながらも、お互いの無事を祈っているものと思われる。第二回目の集結場面は十月二日である。春日神社では、その日の午後には神輿の渡御が行われ、そこに榎井の全ての太鼓台も参加して祭りを盛り上げる。榎井の渡御行事が終わる二日の夕方から夜にかけて、旧琴平の太鼓台は、随時石段登り口の前の通りに集まり、様々な賑わしの演技をする。特に主要な四大太鼓台による山合わせが、氏子祭のフィナーレを飾るハイライトシーンであり、祭りは最高潮に達する。三日間を通じて全ての太鼓台が一同に会することはないけれども、それぞれ自分の氏子区域と町内の慣行に従って運行し、何回も住民に熱狂の場面を提供する。また多数の人々が見物人や担い手として参加する太鼓台の賑わしこそ、地域社会の「現実」が最もよく表現されると考えられる。<sup>20)</sup>

それでは祭りのシンボルとも言うべき太鼓台は、どのような組織に基づいて運営されているのか。大きさや形の違う太鼓台が十五台もあり、しかもそれらを出す地域には固有の歴史と慣習があるので、いくつかの太鼓台を事例に取り上げて、運営組織の固有性と普遍性を引き出していくことにする。

事例一 横瀬太鼓台（榎井を代表する古い地区を基盤とする大人用太鼓台）

この地区には九つの班から構成される自治会があるが、太鼓台は別の組織に基づいて運営される。最高責任者である総代一名、総代を補佐する中老数名、現場の責任者とも言うべき若衆頭十二名、相談役の年寄数名、担ぎ手や太鼓叩きになる若衆多数。それらの重役と若衆の指導の下に、引き回しに参加する子供と父兄がいる。大人の女性は、子供の付き添いや祭りの食事の用意を別にすれば、原則として運営には関与しない。男性中心の伝統的な年齢階梯制組織が、残っていると言えよう。現在は高校を卒業した若者は、若衆入りして担ぎ手や太鼓叩きを経験し、その後現場

の責任者である若衆頭になる。さらに意欲と能力のある者は中老や総代に選ばれて、組織全体の指導者になっていく。最終的には現場の運営から退いて、年寄という役名で総代や若衆たちの相談に応じるようになる。ただ横瀬地区の場合には、若者宿、明確な通過儀礼、及び組織的な訓練体系が消滅しているために、本来の年齢階梯制とは言い難い。もちろん数多くの住民を、祭りに動員する組織形式としては、現在でも十分に効力を発揮している。

事例二 金山寺太鼓台（昔の門前町の代表的な遊興地区を基盤とする大人用太鼓台）

昔からの、上・北・小松という三組の地区割りだが、運営組織の基礎になっている。総代一名、総代を補佐する副総代三名（各組から一名ずつ）、会計一名、現場の責任者三名。それらの役員の指導の下に、大人の担ぎ手と、曳き回しに参加する子供たちがいる。大人の女性は、やはり原則として運営には関与しない。金山寺地区は、横瀬のように年齢階梯制を示す言葉が少なくなっており、実質的な階梯システムは消えてしまったと言える。また、戦前までは三組から成る頭元制と呼ばれる輪番制によって、役員の割り当てがなされていたけれども、今は地区全体から適宜役員を選んでいる。金山寺地区の場合には、太鼓台奉納計画という回覧紙を作成して、役割体系と日程を明示しながら、出来るかぎり合理的に祭礼を運営していこうとする姿勢が伺われる。

事例三 札の前太鼓台（こんびら石段沿いの古い町を基盤とする小人用太鼓台）

文化文政年間から丁佐を出していた最も伝統のある地区であるが、今は子供用の小さなものになっていて、子供とその父兄が運営している。したがって明確な役員体系はなく、小学生二十名前後に大人が数人加勢して、太鼓台を担いだり引き回したりしている。札の前のように、子供用の小さな太鼓台の場合には、小学生と父兄から成る子供会が運営の軸になっている。そこに世話人や責任者として、意欲のある大人の男性が参加して、地区内をまわると同時に、外との交渉にも当たる。小人用の太鼓台の弱点としては、大人が出る場面が限られているために、全ての年齢の住

民を祭礼の運営に関与させる力が欠けていることを指摘しなければならない。そのために太鼓台と地区の関係が弱くなる。

事例四 旭町太鼓台（大正以後生れた町を基盤とする中人用太鼓台）

大正までの奉饌帳簿には、名前が出てこない、最も新しい町の一つであり、昭和になって太鼓台を作った。子供用の小さな丁佐から、五年程前にもう少し大きいものに新調したために、子供会による運営では対応できなくなってきた。現在の段階では、総代一名と世話人数名が中心になり、その指導の下に大人の担ぎ手と子供の参加者がいる。歴史の浅い地区で、伝統的な年齢階梯制に頼らずに、民主的で合理的な役員体系を作ろうとしている過渡期にあると考えられる。自治会は、表向きは役員を選出と祭りの運営全般に関与しないが、伝統的な組織がないために、根回しのネットワークになっている。すなわち祭礼も地域の共同生活の重要な領域であるから、自治会が日常生活において作り上げている回覧のネットワークに乗せて、祭りの情報も流される。

紙幅の都合上、地区ごとの詳しい記述はできないが、以上の四つの事例からもわかるように、地区の歴史と太鼓台の大きさに応じて運営組織にはかなりの相違が見られる。将来はかなり変化することも考えられるとは言え、十五の太鼓台の組織編成は、細部を除けば四つの事例のいずれかのパターンに分類できるだろう。横瀬タイプの組織形式は、形骸化の程度に差はあるにせよ、最も多くの地区に見られる。総代、年寄、中老、若衆、新入りなどの言葉を用いて役割分担を説明する住民が、いぜんとして多く、年齢階梯制と祭祀組織の関連の深さを暗示している。もちろん、そのタイプは近代以前の社会生活を主な基盤として作られているために、「近代化と合理化」の進む現代の地域社会では次第に消えてゆく運命にある。金山寺地区の運営形式の中に、年齢階梯制を現代に合わせて変換しようとする傾向を読み取れる。長幼の序や厳しい訓練体系を表に出さない、ゆるやかな年齢階梯制を、組織原理の一つとして

取り入れてゐる。他方では旭町のように、新しく出来た町が太鼓台を運営しようとする場合には、伝統的な組織形式を採用することはほとんどなく、自治会を基盤とする輪番制に近い形式になることが多い。それも、現代の地域の共同生活に合った、一つの型と言えるかもしれない。さらに札の前のような小人用の太鼓台の場合には、子供と父兄が一緒になって、楽しみながら運営する形式が表に出ている。

今のところ伝統的な組織形式から、民主的な輪番制形式や不明瞭なものまで多様であるけれども、職業生活と学校生活を重んじる気持が強くなっているために、それらを犠牲にしないような、柔軟で効率的な運営組織を模索する傾向が強くなっていくだろう。

### むすび

氏子祭は、明治維新の宗教制度の変動を契機に成立した、新しい祭りであり、知名度と伝統の重みという観点から見れば、金刀比羅宮大祭よりも数段も下かもしれない。しかしながら琴平の地域社会に密着しているために、社会的基盤の拡大に伴い氏子祭も発展し、琴平と金刀比羅宮の祭儀体系の中では次第に重要性を増しつつある。頭人制の形骸化に現われているように、大祭が地域生活から遊離し始めているだけに、祭礼と住民を結びつける力を持つ氏子祭は、大祭システム全体にとっても欠かせない祭儀となるだろう。地域外の民衆の信仰と外来者の参詣の力だけでなく、金刀比羅宮を内側から支える地元住民による、氏子の祭礼も見直すべきだろう。

### 注

(1) 金刀比羅宮図書館の松原秀明の以下の論文が最も厳密である。「金毘羅の興隆」(『香川県史』第三卷、四国新聞社、平成

元年)、「門前町の発展」、「金毘羅信仰の高揚」(『香川県史』第四卷、平成元年)

(2) 金毘羅あるいは琴平という言葉には、様々な歴史社会的要素が含まれているために、使い方が難しい。本論では概ね、近世と近代以降の歴史的区分に基づいて金毘羅と琴平を適当に使い分けていく。

(3) 注(1)の論文の他に、『香川県の地名』(平凡社、平成元年)の琴平町の部分を参照のこと。

(4) 近世金毘羅の絵図に見られるような、象頭山に配置されている神仏混淆の諸施設と組織は、「お山」と呼ばれていた。それは、象頭山の麓に広がる、「お山」に支配される門前町に対する「里」の呼称と対になっていた。現在でも氏子の中には敬意を込めて「お山」と呼んでいる人が結構多い。

(5) 頭人祭や大祭に関しては、松原秀明の論文以外にも次のような研究が公表されている。上井久義「金刀比羅宮の宮座について」(『日本民俗学』三十一号)、近藤喜博「金毘羅大祭会式」(『金毘羅信仰研究』塙書房、昭和六十一年)。

(6) 金刀比羅宮所蔵の多数の様々な資料を整理して、文献にしたものが『金毘羅庶民信仰資料集』である。昭和五十七年から金刀比羅宮社務所より刊行され始め、昭和六十三年の『資料集・年表編』を以て完結した大部の本である。本論では主に『年表編』を使っている。

(7) 詳しくは『香川県史』第三巻を参照のこと。

(8) 『金刀比羅宮史料』は金刀比羅宮当局が明治以降書き続けてきた記録であり、数十巻にも及ぶ大著になっている。現地調査の際に氏子祭、大井八幡宮などの項目でデータ検索して、必要な情報を集めてみた。

(9) 明治以降の国家は欧米をモデルとする政策を打ち出したが、かなり日本独自の修正が施されているので、「近代化と合理化」という形で括弧を付けて使用していく。

(10) 引用した文章の原文には欠落している部分があるために、元々どのような形で完結していたのか不明である。

(11) 小祭規則は『史料』に収められているけれども、氏子共有文書という但し書きがあるから、原本はどこかの町中が保管しているのかもしれない。

(12) 高敷太鼓台の台帳には、正確な年代は不明であるが、明治以前の太鼓台の部品に関する文書も収納されている。

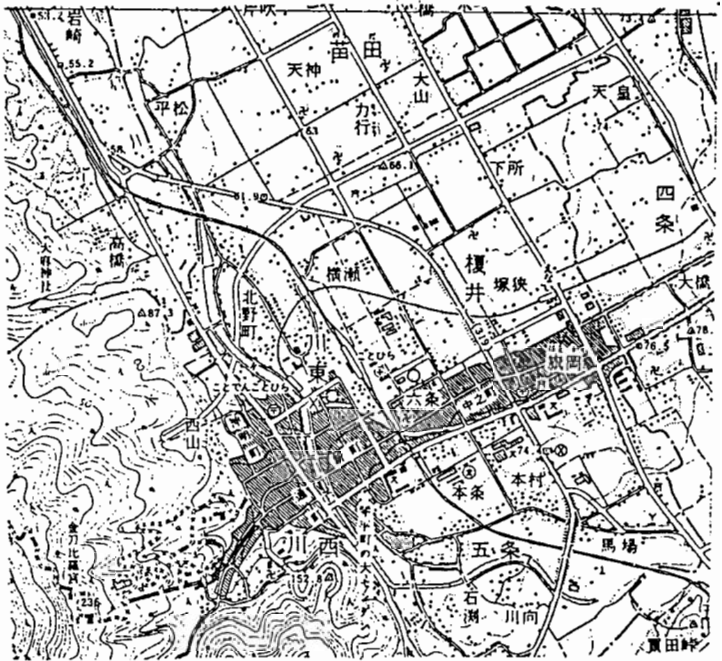
(13) かつての潮川神事は「お山」の職員、全ての頭人、従者が参加して多度津の港まで行つて、心身の祓除を行う、最も重要な神事の一つであった。現在はかなり簡略化されている。

(14) 『資料集』によれば、門前町が全国的に有名になったと言われる十八世紀中頃の人口と階層は次の通りである。人口総数

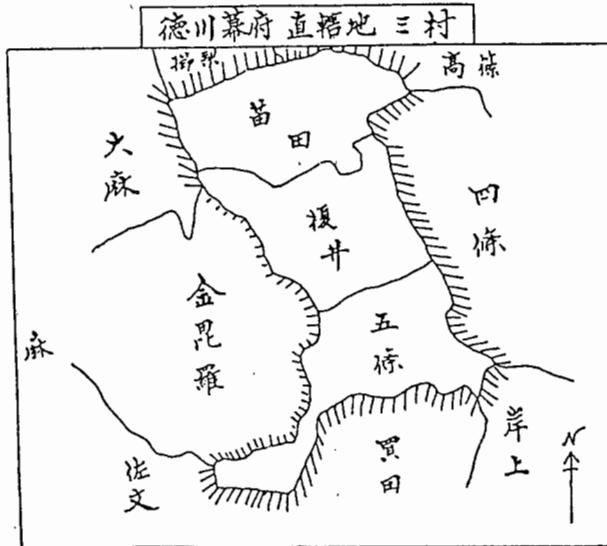
- 二千五百二十四人、内訳は出家十八人、金光院家来四百十三人(家族を含む)、町人千九百二十二名、百姓百六十四人、山伏・座頭・尼など七人。その後も町は拡大し、十九世紀初めには人口は倍増した。
- (15) 太鼓台のことを何故に丁佐と呼ぶのか、発明した人の名前に由来する等の諸説があるけれども、正確なことはわからない。
- (16) 『資料集』によれば、明治以前は興太鼓や丁佐太鼓などの言葉で太鼓台のことを言い表わしている。愛媛県東部の場合にも同じことが当てはまるから、金毘羅も瀬戸内海の丁佐文化圏に属していた。ただ、それらが現在の太鼓台と同じ型なのかどうかは、絵図が発見されていないために確認できない。
- (17) 町村合併に関しては『琴平町史』(琴平町、昭和四十五年)を参照のこと。ただ二十年前に作られたもので、社会史的記述が乏しく、町や村の内部の社会組織に関する情報は余り得られない。
- (18) 森岡清美『近代の集落神社と国家統制』(吉川弘文館、昭和六十二年)の特に「第七章神社整理強度の府県差」を参照のこと。
- (19) 春日神社の祭儀体系や例大祭の神事に関しては、紙幅と論点の都合上省略する。特に際立った神事はないが、また別の機会に報告してみたい。
- (20) 本論では、エミール・デュルケーム『宗教生活の原初形態』における社会学主義の立場を重要な視点として取り入れている。
- (21) 太鼓台組織の詳しい調査報告と分析は別の機会に試みたい。



(図1) 現在の琴平町



(図2)



寛永元年より元治元年まで

近世の金毘羅周辺の図。苗田、横井、五条が満濃池御料、金毘羅が朱印地、四條は高松藩領である。頭人祭の区域は苗田、横井、四條、五条である。金毘羅には五人百姓の家筋がある。

金刀比羅宮と氏子祭

奉饗町（町組）	奉饗年（昭和または平成）			
阿波町	昭和30	40	50	60
金沢町	31	41	51	61
内 町	32	42	52	62
小松町・通町	33	43	53	63
新町・旭町・南新町	34	44	54	平成 1
富士見・北野・栄・雲雀ヶ丘・緑ヶ丘	35	45	55	
神明町・高藪町	36	46	56	
西 山	37	47	57	
札ノ前・一の坂	38	48	58	
谷川町・愛宕町	39	49	59	

（表1）氏子奉饗順。昭和30年以後の奉饗町のリスト。町名や町の組合せには明治6年氏子祭開始以来、多少の変動がある。富士見町の組は全て昭和になってから生まれた町名である。

	大人用	中人用	小人用
旧琴平	阿波町 金山寺 西山 高藪	栄町 旭町 南新町	札ノ前
榎井	藏中 旗岡 東中 横瀬	西中	六条
五条		石浜	

（表2）太鼓台一覧表。大人用，中人用，小人用は現在の太鼓台の「一つの格付け」の試案と考えた方が実態に合っているだろう。過去に大人用（大）の丁佐を止めて小人用の小さなものに変えたり，反対に大きな丁佐に作り変えたりしたケースがあるので，便宜的区分になる。既に巡行をしていない太鼓台は，ここに取り上げていない。

## 体験的理解の方法の形成と継承

——共通感覚としてのヌミノーゼ感情——

藤原聖子

△論文要旨▽ 「宗教体験を持たぬ者には宗教理解は不可能か」という宗教学の方法論上の問いには、今日では否という答えが一般的である。しかしここでは、かつて体験的方法が向けられた問題領域が射程外におかれたに過ぎず、体験によってのみ理解できること、実証的方法によって理解できることの線引き自体は残存している。この自明視された境界線自体への反省こそ、素朴な実証主義への見直しとともに今日必要なことと思われる。本稿では、R・オットーを中心とする体験的方法論のコンテキストにおいて、体験とは何であり、なぜ体験が宗教理解に必要とされたかをふり返る。オットーの体験概念は共通感覚概念に遡ることができる。人文主義的伝統における共通感覚論を暫定的に比較の対象にとることによって、オットーにとどまらず、今日の宗教現象学では、共通感覚論を支えた成立基盤が解体し変容しているのにもかかわらず、表面的な概念装置は同じものを引きずっており、その結果理論的枠組みにおいては意図に反して実証主義に接近していることが示される。

△キーワード▽ 体験、感情、共通感覚、価値判断、美的判断、感情移入

### はじめに

宗教学の方法論上の問題には、対象が宗教であるがゆえに生じるものがある。「信仰や宗教体験を持たない者によ

る宗教体験の理解は不可能ではないか」という疑念をめぐるものはその一つである。なるほど「一度自分で体験しないとわからない」と、理解の根拠を体験に訴えること自体は宗教に限ったことではない。だが宗教体験は、随意の獲得も観察も困難とされるにもかかわらず、宗教の最深部の理解をもたらすともいわれるため、宗教学ではこの問題は特に先鋭化する。なかでもR・オットーや初期宗教現象学者に発する、実証主義を批判する立場において、「体験[Erläbnis]」の必要性は深刻に受けとめられてきた(彼らのように、宗教体験を宗教学の主要な研究対象に設定し、方法にも体験を用いる立場を「体験主義」と呼ぶことにする)。もっとも今日では、体験の有無は宗教研究の可否を左右しないというところで、この議論はどの方法的立場でも一様に落ち着いている。体験を得た者にしかわからないことがあっても、宗教学では他の部分を対象とすれば足りるということになったのである。

このように体験主義的方法論はとうに葬り去られたかにみえるが、実はその主導概念の幾つかは、多少の内容的変更を経ながらも今に引き継がれている。例えば、方法としての「体験」概念の一面を示す「感情移入」は、神秘的体験を用いることとしては否定されたが、「理解」にあたって「当事者の立場に立つ」視点の要請として名残をとどめている。またオットーに見られる、体験と同義とされる「感情」「価値判断」の語法は、今では消滅しておりわかりにくい。現在の宗教学では、「価値判断」を専ら「宗教現象の(特にその存在について)真偽を問うこと、研究者の主観によって特定の宗教の優劣を評価すること」とみなし、それを神学や宗教哲学に帰し、自らは価値中立(ニポケー)を標榜するのが普通である。この立場からは、自称神学者のオットーが価値判断を用いたことは不思議ではないが、価値判断と宗教体験・感情の同置は奇異に映る。

このような部分的連続性からは、今日の理論もかつての体験主義的方法論と無関係ではなく、その難をも知らないうちに被っていることが予想される。また概念の用法にずれがあるならば、現在なされる体験主義批判が、初期の体

験主義的方法論に対して必ずしも十分に妥当していない恐れも生じる。

したがって本稿では、最も強固な体験主義を唱え、最も現在から懸隔があるオットーを中心に、体験主義的方法論を振り返ることにしたい。まずオットーの「体験」概念の含蓄を明らかにするため、その系譜をたどり、この概念と周辺の方法論的諸概念との内的関係をとらえる。そして、それらの概念が構成する理論的枠組みの中で、体験によって何がわかるとされ、なぜそのような理解が必要とされたのかを見ようと思う。筆者自身は決して体験主義に与する者ではない。だが懸念するのは、今日、理解に体験は必要ないと決めてかかることが、同時に体験的方法によって探究すべきとされた問題をも排除してしまうことである。その問題領域と体験的方法との自明な結合自体を一度断ち、異なる視点から、それを今日の研究に取り込めるか否かを検討することなくしては、体験主義的方法論を乗り越えたことにはならないと思うのである。

このような観点から初期の体験主義的理論と現在の宗教学、特に実証主義への異議申し立てを継ぐ、宗教現象学の理論を比べるならば、次のような諸点が体験概念とともに初期の理論的枠組みの礎石となり、しかも現在にまで続いていることが判明する。まず、「宗教的人間」の語に象徴されるように、人類は宗教を信じる者と信じない者のグループに二分されており、また同じ「人間」である限り宗教を信じる人々には普遍的な特徴が存在するという見解。また、「説明」の方法に対する「理解」の方法は、研究者が対象を客観的に突き放して観察するものではなく、対象である「他者の立場に立って」その「意味」を記述することを第一とするという見解。それは、説明の方法の「還元」に対し、宗教を「それ自体から」理解することを説く、宗教学「固有の」方法の要請とも関係している。さらに、宗教を語るときに用いられる「芸術」の比喩（例・芸術がわかる人と芸術音痴がいるように、宗教を信じ、理解できる人と信じる人ができない人がいる。芸術体験によって、何かが会得され作品が作られたり、芸術的開眼が起こるの

と同様、宗教体験によって、宗教的真理が把握されたり、回心がもたらされる。これらは現在、多くの研究の前提を構成し、一部は一般常識にまで及んでいる。しかし、以下に行うように、その枠組みを形成期に遡って洗い直し、宗教学に限定しない思想史の中に置くならば、これらの前提が決して自明ではないこと、その上、実証主義批判という宗教現象学の本意に反し、枠組みにおいては実は実証主義と同根であったことが見いだされる。また、前提の自明視によって、見過ごされてきた問題も新たに発掘されることになろう。

## 一 オットーと宗教現象学

(一) 宗教現象学における問題構成の変容

オットーとの比較のため、やはり体験主義的傾向を示す宗教現象学での、理解の対象と方法の推移と、その中で変化した「体験」概念の位置付けを先に概観する。<sup>(2)</sup>

宗教現象学で「理解」の対象とされてきたものは、①「外的に表出された宗教現象(事物や行為)」と、②「宗教的人間の内面にある、体験(特に宗教体験)・心理内容」の二つに大別することができる。初期の宗教現象学では、G・ファン・デル・レーウに典型的に見られるように、この二つが十分な方法的反省を介さぬまま接合されていた。最終的な目標は、①の系列である、諸宗教に普遍的に見られる宗教現象(例えば供儀、祈り、神)の本質(≡意味・構造)の直観、類型化に置かれながら、そこに至る過程に、②の系列である、特定の具体的な他者の内面へ感情移入・追体験を行い、体験を再構成する方法が組み込まれていたのである。<sup>(3)</sup>

レーウにおいては①と②の関係づけは次のような点で不十分であった。一つは、②の際には「献身的な沈潜によっ

てのみ追感は可能であり、それによって我々の中の類似の弦（感情）が次第に共鳴する」という「役者の芸術・技術（Art）」が必要とされるが、結局後の類型化で用いられるのは意味連関のみとなる点である。彼は「類型」を具体的には次のようなものと考えている。「靈魂」の表象（Vorstellung）は、同じ文化・宗教圏においてすら、人によって異なる。「しかし、靈魂の一つの類型、すなわち様々な靈魂の構造の一つの了解的連関は存在する」<sup>(5)</sup>。だがなぜこのような類型・意味の理解に、他者の体験に対し、感情の隅々まで同調させる追体験が必要であるのか、その説明が不足している。もう一つは、①の結果としての彼の類型論を見るならば、そこには②で行った、他者一人一人への追体験の痕跡はなく、彼自身の観点からの諸現象の分類という体裁になっていることである。これは、追体験と自らの直観は同じ理解をもたらすことが根拠付けられなくては成立しない。

この後の宗教現象学の展開は、彼の体験主義的理論の問題点を回避すべく、①と②の方向に分裂したものととらえることができる。①の方は、より実証科学的な類型学として独立させる人々が出現し、直観や宗教体験を方法から払拭した<sup>(6)</sup>。これに対し②の方は、より積極的に「理解」の学としての宗教現象学を継承しようとする人々において展開をみたが、それでも実証性との調停が図られる。その旗手の一人、J・ヴァールデンブルクは、宗教現象学の対象を事実・事実間の客観的関係ではなく、「意味」においた上で、初期宗教現象学の「意味」理解を内在的に批判する。それによれば、「構造」や「本質」と置き換えられうる初期の「意味」概念の理解には、客観的基準は設定不可能とされる。また、非合理的な宗教体験に侵入する体験的理解の方法も、主観的で理論的に基礎づけられないと批判される。これに対し、彼が提唱する新しい「意味」理解とは、主観的意味（宗教的表現や宗教現象の当事者にとっての意味、志向性）の理解である<sup>(7)</sup>。

ヴァールデンブルクの「理解」の方法論は、表現や現象において外部に表出された、当事者自身によって言語化さ

れらるような意味付けや意図を理解の対象とすることで、客観性を得ようとした。レーウのように「研究者が発見した主観的意味を、客観的な理念や意味とみなす」のではなく、「当事者に妥当すると見いだした意味」<sup>(8)</sup>を対象とするならば、研究者の解釈が理想的には当事者自身の理解と一致するという点に、検証のための客観的な基準を求めらるべきと考えられたのである。

彼の方法論の吟味は最後に行うが、もう一つ留意しておきたいことがある。宗教学では、誰でもなしうる理解とは違ふ、宗教体験を条件とする理解を要するところにその方法の固有性があるという立場に比べると、彼においても宗教学の固有性への固執は事実上消滅したということである。彼の方法は、現在の人文社会科学一般の現象学的・解釈学的方法により接近している。彼の後、「体験」が理解における認識そのものとは関係のない、「知的な関心、敬意をもって現象にコミットすること」<sup>(9)</sup>によって生まれる「共感」という研究倫理にまで薄められるまでは遠くなかった。

#### (二) オットーと宗教現象学における「体験」関連概念群

それでは、以上のような変容を遂げる前の「体験」概念はどのようなものであり、なぜそれが方法に必須とされたかを、レーウとも共通性が多いがその一世代前に属するオットーの理論に見てみたい。彼の「体験」は単なる「非合理的な神秘的体験」という言葉では尽きない。このことの解明にあたり、手始めに彼の理論の中から「体験」と関係の深い主要概念群を枚挙してみよう。

「(宗教) 体験」とほぼ同じように用いられる言葉として、「感情 Gefühl」(メシソーゼ) 感覚 sensus (numinis) 「預言 Divination」 「価値判断 Wertung, Urteilung」 「想起 anamnesis」 「洞察 Einsehen」 「直観 Intuition」 を理解する、わかる」



宗教体験の発生基盤として、「精神 Geist」「素質 Anlage」(宗教的達人一般としての)預言者」

宗教研究における体験的理解の方法として、「感情移入 Einfühlung」「追体験 Nacherlebnis, Anaferte」「内省」

その方法を用いての理解の対象となる、「本質」「質」

宗教と類比関係にあるものとして、「芸術」

以上の諸概念は、初期並びに現在の宗教現象学によってはどのような形で残され、また捨てられてきたのだろうか。

まず「体験」だが、「感情」はその同義語としてはあまり使われなくなる(早くもレーウは「体験移入(生の移入) einleben」の語に切り替えている<sup>(10)</sup>)。また「価値判断」は、除去すべき研究者の主観的先入見のこととされる。

また、オットーが「素質」概念を用いて説明した、体験の発生になぜ個人差が生じるかという問題は、同じく歴史的な起源問題と共に、現象学では射程から外された。ただし、「精神」を所有する唯一の生物である、類としての「人間」全てに宗教体験は生じる可能性があり、それらの体験は共通の特徴を持つという発想は受け継がれている<sup>(11)</sup>。

「感情移入」「追体験」の方法は、既述のように、研究以前の姿勢を表すか、宗教体験による宗教体験の理解ではない、「他者の立場に立つ」という当事者の視点からの理解の方法となる。レーウではなお重視されていた「内省」も、現在の方法とは相いいれないものとなる。

よってその方法によって理解される対象は、現在では体験そのものや体験の「質」ではなく、あるいはそれらを介して直観される「本質」や「宗教的真理」ではなく、(当事者にとっての)「意味」にとつてかわる。

宗教あるいは宗教理解と「芸術」との類比が、体験を軸に反科学主義的特徴を示すために用いられることは、レーウだけでなく今日でも多い<sup>(12)</sup>。

## 二 オットーの「体験＝感情」概念の系譜

### (一) オットーの体験主義的宗教理論

では前節で挙げた諸概念は、オットーの理論をどのように構成していたかをみよう。それらはいかに、「宗教は体験によらないと理解できない」という体験主義的言明に結実したのだろうか。

彼の「体験＝感情」概念の様々な別称は以下のような意味を持っている。彼の語法による「感情」は、単なる「情緒 Emotion」ではない認識の一形態であり、<sup>(13)</sup>そのため「洞察」「直観」とも呼ばれる。彼は理性的認識と悟性的認識を区別し、前者をアプリアリな絶対的真理（その妥当性の保証は神や超越性に求められる）、後者をアポストリアリな蓋然的真理（人為によるもの）に対応させ、宗教感情を前者に属するものとする。別の言葉では、感情は理性に属する言語化・概念化以前の受動的な直接知であり、その必然性は、通常の思惟である悟性による能動的な論証知の必然性や経験知の偶然性に対比され、それらよりも優位に置かれる。その理由は、知や信（観念的確信）の間接性に対し、感情は直接的に超越界に通じるからである。<sup>(14)</sup>よって、感情は主観的恣意的であるどころか、対象（客体）から与えられるがゆえに真に客観的妥当性をもつとされる。これに比べて、人から伝達される知識（伝統・教義）は偶然的であり確証性に欠けると彼はみなす。したがって真の信仰は伝統・教義の教授によるのではなく、（回心）体験によってはじめて得られるとされる。<sup>(15)</sup>

このように、オットーが「感情」の言語化不可能性の理由とする「非合理性」は、独自の規定を受けている。彼は、狂熱主義、蒙昧主義 Mysticismus の非合理性には批判を向け、理性の原理に基づき、穏やかな熱狂としての宗教

感情を、これらとは一線を画するものとする。それは本来、日常意識に直接的確実性を与える直観であるともいわれる。<sup>(16)</sup>

宗教感情が生じる根源は、すべての人間に内在する精神（動物は「魂 *Soul*」をもつ）に求められる。よって人間はみな潜在的に宗教体験を得る可能性をもっている。宗教体験が発生するのは、精神（*Geist*）に宿る宗教的素質が霊（*öge*）に呼び覚まされて（人為を介さずに）発現することによってのみとされる。感情のもう一つの表現である「想起」の語は、宗教体験のこの喚起的性格をよく表している。<sup>(17)</sup>

素質の発現の程度によって、宗教体験を得るための能力には個人差が生まれる。まず、特定の宗教への入信には結び付かない原初的な体験として、「身の毛がよだつような、ゾッとする気分」といった、漠然とした雰囲気的なものを感じするレベルがある。この種の体験を得る人々が、最広義での「宗教的人間」（宗教を理解できる人々）であり、人類はこの意味での「宗教的人間」と「非宗教的人間」に二分される。<sup>(18)</sup>次に、特定の宗教の一般信者になる契機となる、回心体験のレベルがある。そしてさらに、以上の人々の宗教的能力と質的に異なる高次の能力をもつとされるのが、オットーが「預言者」と呼ぶ、社会から隔絶した自律的人格である宗教的達人である。その預言者特有の感情能力、「預覚」は、ある歴史的時空における聖なるものの現れ（*徴 Zeichen*）を認識する。その上に預言者は、自ら周囲の人々の宗教体験を覚醒し、新しい宗教（集団）を「創造」するとされる。<sup>(19)</sup>

オットーが、宗教研究において理解されるべき宗教の本質Ⅱ起源を体験に置いたことはよく知られている。加えて、精神に属する宗教は物質に対して自律性をもつので、宗教理解は「それ自体から *suu. genesis*」のみ行われるべきであるという観点のため、方法は限定される。彼によれば宗教理解の基盤は、研究者自らの宗教体験への内省である。自分が体験を得て初めて、他者の宗教体験への感情移入が可能になる。他者の内的宗教体験は外部に表出されるが、

研究者がその表現を介して、他者の体験へ自己を投入し、自己の体験と同一であるとみなすこと、これが宗教の理解である<sup>(20)</sup>とされる。

また、体験並びにそれと相同である研究者の体験的理解は「価値判断」とも表現される。この価値判断とは、ある現象に対し、聖の価値のカテゴリーが妥当するかどうか（聖なるものであるかどうか）を判断すること、別言すれば、それが宗教的か否かの判断である。したがってこの判断は宗教を宗教たらしめる宗教の本質を、現象に認めることにほかならない。またその際、当の宗教現象において聖の価値が十全に現れているか否かも判断されるので、その度合いにより優劣を計ることも価値判断に必然的に含まれる（しかし、研究者個人の主観による優劣の判断は本来意味しない。むしろ、人間に共通の精神の法則性のため、誰でも同じような価値判断を下すはずであるという、普遍妥当的なものとされる。今日から見れば、結果としては、オットーの特定の価値観による諸宗教の恣意的な序列化以上のものではないのだが）。そしてこの価値を自然的諸価値から区別する（例：「宗教的無価値」対「道徳的無価値」）、あるいは宗教感情を自然的感情から区別する（例：「宗教的「畏れ」対自然的「恐れ」）ものは「質」とされる。宗教を他のカテゴリーから区別するところの宗教独特の「質」を理解することが、宗教者のみならず、研究者の課題になる。理解に体験が必要とされた理由の一つは、ここにも認められる。すなわち、「畏れ」と「恐れ」が同じ「おそれ」の中でも異なる種に属するという、関係性は言葉で説明できるが、「恐れ」と異なる「畏れ」の体験の「質」は実際に感じなくてはわからない、とオットーは考えたのであり、これは一般常識とも合致すると思われる<sup>(21)</sup>。

オットーは以上の宗教体験や宗教理解の方法と芸術は、ともに論理性の対極に位置し、次のような類比関係をもつとする。——芸術に関して、芸術のよさがわかり感動できる人々とそうでない人々は、素質による能力の有無によってアプリアオリに分かれている。芸術的センスをもつ者のみが、美的体験を得るのである。そして、芸術を理解し鑑

賞するだけの一般人に対し、芸術的天才は体験において靈感を得、芸術作品を自ら創造するための特殊能力をもつ。芸術を理解するには、適応性 (Kongehitheit: 同じ才能)、美的能力をもつことは不可欠である。芸術は量的物質的な特徴を調べることで理解されず、芸術的センスによって初めてその価値が見いだされるからである。<sup>22)</sup>—— オットーのヌミノーズ「感覚」の概念は、通常の五感の働きとは別に、芸術的センス(芸術理解の感覚作用と感覚器官)があるという発想と並べると、知覚作用だけでなく、宗教的センス、感覚器官という意味合いをも帯びていたことがわかる。また、彼は進化論的視点から、この類比関係については、美的体験は宗教体験から派生したもので、宗教体験は最も根源的で、ゆえに独自性を持つ(類比関係はあるが、宗教は芸術に還元されない)としている。<sup>23)</sup>

□ *sensus numinis* の前身としての *sensus communis*

前項において、オットーの宗教体験⇨感情概念にまつわる諸概念を説明したが、依然としてそれらの相互関係には不明な点がある。特にレーウとの間の疎隔を示す、体験と感情、価値判断の概念が同置されることの理由がわかっていない。またレーウとの共通点である、理解の目的が、自分が得たことのある体験と同じ(特に同じ質の)体験を他者の中に確認することに求められたことは、諸宗教に関する新しい知識の獲得とその解釈・分析を課題とするような今日の宗教学者を当惑させるだろう。しかし、オットーの「感情」概念の歴史の変遷をみるならば、これらの問題点を繋ぎ、現在にも至る理論的構造が明らかになってくる。

オットーの感情⇨預覚概念は直接にはJ・F・フリースの「預感 *Ahnung*, *Ahdung*」概念を受け継いだものだが、オットー自身によっても、一般の概念史においても、この「預感」はさらにカントの『判断力批判』を中心とする「(美的)判断力」に跡づけられている。<sup>24)</sup> オットーは自分とフリースの感情論に対し、ロマン主義的な「感情」ではな

く、カントの批判哲学に範を求め、啓蒙主義の主知主義的側面を批判しつつも、その合理性と相いいれるような認識・判断の原理である直接知の理論として位置付けたのである。

この「判断力」はさらに人文主義の中心概念の一つ、「共通感覚 *sensus communis*」に遡る。オットーの感情概念の背景を浮き彫りにするために、ここでは作業仮説として、近年の共通感覚論を比較の視点として取り上げる。カントにおける「共通感覚」の「判断力」への転化について指摘されるような、近代における共通感覚概念の変容は、それ以前の共通感覚を再評価する人々からは、次のような意味を持つとされている。

H.G. ガダマー等によれば、一七世紀までの人文主義的伝統における「共通感覚＝常識」は、社会的共同体のような具体的な共同性によって培われる、蓋然的な実践知であり、理性の抽象的な一般性に基づく、厳密な論証知に対比されていた。人文主義においては、それは特定の「能力などというものではなく」、「万人に求められる」緩やかな「要求」であり、異質な「他者に対して開かれ」、自分自身を「距離を保って熟視する」ことを可能にする、共同性を形成する感覚であった。ところが、一八世紀以降、ドイツではカントによって「判断力」とされたのを機に、共通感覚は脱社会化・内部能力化した。<sup>(25)</sup> 超越論的問題設定の中で、判断力は、認識過程において悟性のカテゴリーの中に直観の多様性を包摂する能力とみなされる。ゆえにそれは伝統と生活世界からは切り離され、アプリアリな抽象的レベルですべての人間に共通とされる思考の過程へと転じたのである。(理論的) 悟性的認識や(道德的) 実践的判断と比べ、厳密性の低い感覚的判断力は、認識論、倫理学から外され美の領域に限定されていく。

この社会的徳のごとき共通感覚の側面に対し、アリストテレスにおいて五感の共通の根とされた、生得的資質としての側面をその基礎として取り上げる立場もある。それは特定の感覚器官に属さず、身体において各感覚を「相渉りつつそれらを統合して働く」もので、近代以前には正常に機能していた感覚の本来的な姿として位置付けられてい

る。この側面もやはり、近代における共通感覚の内部能力化と視覚の偏重により喪失されるといわれる。<sup>(26)</sup>

共通感覚概念の変容過程は、「芸術」の自律化・純粹化と平行していることも指摘されている。カント美学を境に、ある社会内で評価の定まっている（「だれもが我々の判断と同調すべきである」という、共同体において同意を確信する規範力を持った）、生活様式と一体化した「趣味」は急速に貶められ、ドイツ観念論では「体験芸術」「天才美学」という近代的な体験主義的芸術観が著しく台頭したのである（美的体験は「体験」の本質を代表すると言われる）。作品は天才的芸術家の体験を表現する無意識的創造とみなされる。それを鑑賞するには、実社会の現実の連関から脱した非日常的な空間で、追体験の中で対象と神秘的に交わる必要があるとされた。体験においては「美的意識が真理要求を無力化し」、対象は主体の実践に関わることなく、「美的にしか享受されない」<sup>(27)</sup>。この芸術の様式は、オットーが属した一九世紀の中産市民の覇権における、教養芸術のものとなった。

そしてガダマーによれば、この共通感覚が変容した判断力こそ、一九世紀の精神科学の方法の基調を規定したものに他ならなかった。精神科学の認識・方法論上の中心概念となった「体験」の語の成立背景には、産業革命後の中産市民における、共通感覚に支えられた伝統からの疎隔を自覚する歴史意識の発生がある。その結果、新たに過去と接続する方法には、個人的肉面的な「体験」が用いられたのである（「体験からの疎隔」と「体験への飢餓」）。このことは、精神科学が自然科学と同じ根拠から出発したことを示すとされる。自然科学が自然的世界に対して異質性を感じたように、「精神科学は歴史的世界に対して似たような異質性を感得したのである」。同時に精神科学は、自らに『芸術的契機』『感情』『感情移入』といった補助機能を供給することによって、自然科学への依存を容易にした。なぜなら、これらの方法においては自他の属する社会的歴史的連関が捨象されており、それによって客観性を保持しようという自然科学の理念に従っているからである。すなわち、精神科学は自然科学に対抗して設立されたのだが、

「自然科学的認識以外の理論的認識は信をおかれなかった」ために、「自然科学の方法論に依拠せざるをえなかった」<sup>(28)</sup>のである。一見対話的原理を方法に取り入れたような「感情移入」は、「人間」の共通性を根拠に自他の間の感情とその表出が同型であることを前提としており、個人と個人の繋がりを具体的生活世界ではなく、内面に求める傾向を強めた。

美に対する学的関心も主観主義的な変化を遂げた。何かを美とする判断は対象の何かを認識することではなく、対象が主観内に生じた快感とアプリアリに対応することである。よって趣味の良し悪しが問題になるのではなく、自分の好みとは無関係にまず「芸術」なるカテゴリーがくくられ、芸術体験、芸術作品の「内容」ではなく、それらを他から区別する芸術としての「質」が問われることになる。ある現象を「美的」現象とするところの美的「価値」が、美の概念そのものによって探究すべき対象とされたのである。

ガダマーはカントが共通感覚を脱社会化したことを批判し、さらにその美学が近代における芸術観の変化に連なることを明らかにした。これに対し、知念英行はハンナ・アーレントを受け、以下のように、カントの美的判断力に限っては、なお具体的共同性を支える共通感覚の残滓が認められることをむしろ積極的に評価する。

——個人的な嗜好を示す、「このワインはおいしい」というような私的な感覚に左右される判断とは異なり、「これは美しい」という美的判断は、同じ共同体の他者においても、同じ感情が生じているかどうかを尋ねる対話的実践である。言い換えれば、美的判断は私的感覚の報告ではなく、「他者の立場に立つ」という公平な視点の媒介を経て、だれでも「これは美しい」という自分の下した判断に同調すべきであるという要求なのであり、それがその共同体において妥当するという洞察である。この洞察は、人間に共通の精神構造に基礎づけられるのではなく、その共同体の共通感覚に支えられている。よって美的判断は共同体の成員にのみ妥当し、客観的普遍的には妥当しない。<sup>(29)</sup>——



これに対し、美的判断力も、オットーの感情概念に至ると、この最後に残された具体的共同性との繋がりを完全  
に失うことになる。すでに見たように、感情の源泉は伝統に媒介された社会的共同体ではなく、類としての人間すべ  
てに共通の「精神」とされていた。また、感情概念の身体的契機への留意を見せながらも、結局は感情＝体験概念を  
精神に帰属させ、身体論として発展させることもなかった。ここで、オットーが自明視した、宗教と芸術の間の、  
「体験」という本質的特徴に依拠する超時間的な類比関係が疑わしくなってくる。近代に成立した体験概念の代表は  
美的体験であるとガダマーにいわれるほど、一九世紀以降の宗教的「体験」概念は、宗教から自生したとするより、  
芸術「体験」概念とともに広いコンテクストの中で規定されたと考える方が自然に見えるのである。

現在の宗教学でも、既述の近代の芸術の変化に丁度対応する宗教形態の変化が論じられることは多い。伝統的宗  
教、中でも未開宗教の特徴として、集団性、社会慣習全体との相互浸透性、儀礼中心性が指摘され、対して近代の宗  
教の特徴として、個人主義、社会における機能分化による純粹化、心理主義・体験主義化が指摘されることは一般的  
である。しかし本稿の観点からは、オットーの理論の背景となった体験的宗教観として、天才的達人の非日常的神秘  
的体験の強調の他に次の点にも注目したい。それは、宗教においても、共通性は社会的具体的共同体に対してではな  
く、素質の発現という生理学的基準に基づき、新たな抽象的集団に対して意識され始めたことである。すなわち、あ  
る社会的共同体の成員に限定されていた体験・判断が、内面的共通性をもつ宗教的人間という人類を二分する集団に  
限定される体験・判断となったのである。これは体験の伝達可能性の原因として、（共同体内外の断絶ではなく）内  
面性が強調された原因の一つと考えられる。

宗教学の方法としての体験についても、次のことが指摘できる。オットーは、精神科学の延長線上で宗教と宗教学  
の自律性を確保しようとした。しかし、宗教学を基礎づけようとして彼が求めた体験は、逆説的にも厳密性、絶対性

を有した認識であり、自然科学のモデルと同じであった。そして感情移入の方法を保証したのは、宗教（体験）の源泉である、すべての人間に共通とされた精神構造であった。これによって自分の体験が誰の体験とも本質的に同一であることが、アプリアリに前提されるに至った。その体験の同一性を踏まえた上での、オットーによる他宗教の理解は、ちょうど美的判断のように、ある現象や表現を「聖である」と価値判断することであった。カント美学において美的価値や形式美が重視されたように、宗教における意味、内容的側面よりも、「宗教的である」という質のほうに関心が向けられたのである。<sup>(30)</sup>

### 三 考察——オットーと現在の宗教現象学における理論的枠組みとその問題点

以上において、オットーによる宗教「体験」概念を、「共通感覚」の近代の変容としてとらえ直してきた所をまとめ、これを踏まえて現在の宗教学方法論の問題点をいくつか提起することにした。人文主義的伝統の共通感覚概念を対極に置くことによつて、実証主義批判として立てられたオットーの理論が、内実においては批判対象と同じ枠組みに基づいていたという、その矛盾（論理的一貫性の欠落）が明らかになってきたが、今日の宗教現象学もこの図式から逃れたわけではないことが同時に顕在化してくる。その後で、共通感覚論自体への吟味も本稿の考察範囲で行っておきたい。

まず、なぜ今日から見れば極めて主観的な、体験や感情が学的方法として通用するとみなされたのか。少なくとも当初の理由は、単に対象（宗教体験）と方法は同類でなくてはならないというものではなかった。オットーが「体験」と同義として用いた「感情」「感覚」は、「共通感覚」に端を発する、人文主義的伝統において育まれてきた、理論知

の対概念としての認識の一種、認知に止まらない他者と共同性を作る実践知でもあった。

この観点から、『聖なるもの』におけるオットー自身の判断の表明を、ガダマー等が再評価するような科学的な事実認識ではない実践の形をなおとどめたものとして読むことも不可能ではない。「<sup>31</sup>と（例えば、サリストが最も完成された段階の聖なるものであると）判断せねばならない」という彼の価値判断は、神学者であるからなされた特定の信念の表明・強要や、バイアスのかかった事実認識ではなく（結果的にはそうだとしても）、誰の立場からもそのような判断がまさになされるべきであるという、他の全ての宗教的人間に向かつての判断の妥当性の呼びかけを本来なら意味したとみることができるといえる。宗教に関する知識量の拡大よりも、宗教的価値について正しい判断を他者と確認していくことに、研究の主眼がおかれていたのである。

しかし、共通感覚論によっては判断の妥当性の拠り所とされていた具体的共同体は、オットーの理論から消滅した。代わりの判断根拠として、類としての人間の精神のアプリオリな共通性という、人間学主義（人間を具体的歴史的な社会関係から切り離し、「人間一般」という生物学的存在として考察する理論的原理）的な予断に訴えることになった。そのため他者理解の方法は、自己の体験の投影である感情移入と化し、内省というモノロークと大差なくなくなった。換言すれば、この方法は実質的にはかつての共通感覚のような、対話によって共通の判断を他者と共有していく手続きではなくなっていた。それは他者の体験そのものを自分の内部で再構成することであった。こうして、彼は同時代人に比べれば他宗教に寛容だったとはいえず、学的方法では自分と異質な他者の介入を原理的に排除した。

そして、共通感覚の近代的変容が、美的領域の自律化・体験主義化と平行したという共通感覚論の見解は、オットーや宗教現象学者における、宗教は本質的に、芸術と同様、自律的で体験が重要性をもつという常套語には、近代の特殊性が隠れていたことを示唆している。この場合の体験の不可知性は内面性によるだけではない。体験を指標にす

る排他的共同性が、具体的社会ではなく、人類全体にまたがる芸術的人間と宗教的人間という枠において意識されることよって、芸術と宗教には言語的に伝えられない「固有の」質、特に体験に備わる質があるという考えが、体験の不可知性の根拠に加わったのである。

体験主義的宗教学者の「自分で一度体験しなくては体験はわからない」という命題は、彼ら自身が根拠とするような宗教体験の神秘性に帰属させる前に、以上のような近代の体験主義の諸前提の上でこそ強調され正当化されていたことに我々は留意すべきである。確かに、これほどまでに厳格な体験主義は、現在は宗教現象学にすらみられない。しかし、体験的方法の問題性は現在の宗教学に無縁ではないことは、次のように体験主義の理論的枠組みが今も前提されていることに示されている。

第一には、類としての人間に普遍的なものとしての宗教（特に宗教体験）という人間学主義的前提である。これは今日ではむしろ、キリスト教しか「宗教」とみなさなかつた宗教学前史との対比によって、高い評価を受けている。しかし、翻って見ればこの前提は、生物学的類比に基づき、また、伝統的な社会的共同性に代わる近代人の新しい帰属場所となった、個人の内面を媒介しての抽象的普遍的共同性として、やはり歴史・文化的に限定された価値観に立っている。確かに、観察を経て複数の宗教現象から事後的に共通性を引き出すことは可能だが、前提としての本質的共通性の基礎づけは不可能である。

第二には、「他者の立場に立つ」という「理解」の方法の原則である。初期の宗教学の体験主義による、自他の本質的共通性を踏まえた内省と自己投影としての感情移入という方法は、本来の意味での共通感覚における「他者の立場に立つ」ことの要請とは相反すると述べた。今日ではこの原則は、逆に他者の異質性を理解する方に向かっている。だがオートーでは、信仰的関心からとはいえ、「他者の立場に立つ」ことは、他者と判断を共有していく実践の

片鱗を窺わせるが、ヴァーレンデンブルク等では、当事者の意味することの忠実な記述となっている。もちろん現在では、研究者、当事者の歴史的社会的被拘束性を考慮し、当事者の意味理解と研究者の解釈との完全な一致が完全であると素朴に考えられていることはない（レーウすらこれは不可能としていた）。また宗教現象学的立場の中には、この再構成主義を退け、ガダマーのごとく、研究者も当事者も解釈行為の中で相互に変化しつつ対話を行うという存在論的モデルで、他者の契機をとらえようとする理論もある（主にシカゴ学派）。しかし、現実の現象理解の場面では、この理論は、ガダマーへの批判が問題としたのと同じ困難に直面すると考えられる。特定の現象に対して、二人の研究者の解釈が分かれた場合、どちらを妥当とするかという問題に対しては、研究者の恣意的解釈ではなく「他者の立場に立つ」理解を基本とする以上、やはり当事者の意味への接近度によって計らざるをえなくなると考えられるのである。だが、研究者よりも当事者の方が本人の意味付けに関し正しい理解をもつという考えは基礎づけ可能だろうか。

現在の宗教現象学は、当事者が自己の宗教について唯一正しい意味を理解するという前提を持ち、かつての体験主義的方法論は、体験を得た者が体験について唯一正しい理解をするという前提を持っている。しかしどちらも、研究对象を他者の内面に秘められた主観的なものとみなす点、そして他者の言明をその内面の対象の記述とみなす点、ゆえにそれは他者本人にしか正しく理解されないとする点で、構造的には変わっていない。だが問題は、体験や意味の把握は、本人にとつては紛れもない事実でも、ある集団でいったいどの人の理解が正しいかを、だれが決定できるかということである。これは、技術上の問題（ある宗教集団の中から、その宗教について正しい意味を理解している人をどうやって選び出せるのか）というよりも、論理上の問題である。意味理解の正当性の根拠を個人の内面に求めること、またある集団内部の当事者が、ある意味理解について自らを正当化することは、近代科学主義の母胎となった主観哲学に発するものであり、批判を受けてきている。<sup>(32)</sup>しかし宗教現象学では、自己のこの理論的前提と科学主義

の通底性は認識されていないのである。

さらに、当事者相互の間と、当事者と研究者の間における「意味」解釈の「一致」という前提・目標は、認識において蓋然性を捨象し、対象設定において明確な意味以外の現象の曖昧とみなされた部分を切り捨てるに至った。この点でも、宗教現象学の反科学主義としての「他者の立場に立つ」というスローガンは、人文主義的伝統上の共通感覚論よりも、近代科学の側へ一層傾斜しているのである。

第三には、宗教、また宗教研究の方法と芸術との類比関係がある。宗教と芸術の共通性として、非合理的な体験や所有者の限定されるセンスを挙げるのは性急である。そのような近代的体験主義的変容を、特に宗教と芸術が被ったのは、偶然的な原因によるのか、それともそれ以前から両者は何らかの平行性をもっていたからかという問題から改めて検討しなくてはならない。可能性としては他の場面での体験も、固有の質や所有者の共同性意識を獲得しうるのに（例・ワインの味がわかる人々の味覚体験の独特な質の存在、芸術のわからない人々における共同性意識）、宗教と芸術に特にこれらが現れたのはなぜかということである。同時に、方法論上で「科学」的方法を批判して宗教学の固有の方法を規定するために、「芸術」という比喻を用いることも、科学対芸術の二分法そのものが、芸術を脱社会化せしめた科学主義成立の基盤だったため再考を迫られる。

本稿における、共通感覚論との対比は、体験主義的宗教学の理論的枠組みの理解を深めた。かつ、宗教学の対象の問題としては、共通感覚論が扱った蓋然性、特殊性、具体性を組み入れることが、今日の宗教現象学の枠組みでは困難であることも明らかになった。これらの点では筆者は共通感覚論の問題提起を評価する<sup>(33)</sup>。しかし、宗教学の方法として共通感覚を取り入れることには、筆者は否定的である。哲学や社会科学系での共通感覚の再評価の場合とは異なり、宗教学では実践の問題には慎重を要する。現在の宗教者間で共通感覚が疎外されているとしても、それを回復

させる権限が宗教学者にあるのだろうか。また、研究者が共通感覚を得るべきというのなら、それが現在は喪失された生得的資質、身体的感覚であるとされる場合は、未知の宗教体験を研究者に要求すること何ら変わりない。生理的能力と結びつかないガダマー説での共通感覚の場合でも、共通感覚による判断の妥当性が保証されるには、必ずそれが機能している共同体の存在が前提されてしまう。それは徐々に理解を深める解釈学的循環が成立する以前に設定されているのである。

よって筆者は、まず顧みるべきことは、共通感覚の対象とされていた、曖昧な現象・当事者間の交通について、その「曖昧」と表現された部分に共通感覚論とは異なる角度から光を当て、厳密な理論的認識・対・蓋然的な共通感覚的認識の対比自体を問い直すこととみている。

注

- (1) この「感情・体験」概念をロマン主義の文脈で、「感情」と結び付けられた「価値」概念を新カント派の文脈で解釈することも可能であるし、これはオットーの思想的背景として一般に指摘されてきたところとも適合する。しかし、筆者はもう一つの思想的背景をとらえるため、他の系譜を取り上げる。
- (2) オットーの学説史上の位置付けには議論があり、現在は宗教現象学の先駆者とされることが多い。筆者は、オットーを現象学・新カント派のどちらかに振り分けることよりも、オットーと宗教現象学の連続性と不連続性を見極め、特に主観主義対客観主義という従来の指摘以外の要素を見いだすことを試みたい。
- (3) Leuw, G. van der, *Epilegomena. Phänomenologie der Religion*, J.C.B. Mohr, 1970, S. 770—4. ハーヴェルは「意味」は、客観的事実と主観の中間にあるものとして、意味連関の理解は事実的・因果的關係の理解と対置される。
- (4) *Ibid.*, S. 773.
- (5) *Ibid.*, S. 772.
- (6) Cf. van Baren, Th. P., "Science of Religion as a Systematic Discipline", *Religion, Culture, and Methodology*,

- ed. by Th. P. van Baaren and H.J.W. Drijvers, (Religion and Reason8) 1975.
- (7) Wardenburg, J., "Recent Trends in Dutch Studies of Religion", *Reflections on the Study of Religion*, (Religion and Reason 15) Hague: Mouton, 1978, pp.35—43.
- (8) *Ibid.*, S. 43.
- (9) Allen, D., "Phenomenology of Religion", *Encyclopedia of Religions*, McMillan, 1987.
- (10) Leeuw, *op. cit.*, S. 773.
- (11) *Ibid.*, S. 773—4. 「宗教学は全人類の宗教的表現の記述と分析によって、宗教体験と表現の本性を理解しようとする」 (Long, C.H., *Archaism and Hermeneutics, Significations*, Fortress Press, 1986, p. 45)°
- (12) Wardenburg, J., "Phenomenology of Religion A Scholarly Discipline, a Philosophy, or an Art?" (Religion and Reason 15) pp. 110—1.
- (13) 近年「シチライエルトマン」の「感情」概念でも同様の指摘がなされている。ピーター・L・ハーガー『異端の時代』(蘭田稔、金井新一訳、新曜社、昭和六十二年)注(7)°(24)参照。
- (14) Otto, R., *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophy und ihre Anwendung auf die Theologie*, Tübingen, 1909, S. 42—5, 59—60, 74—83.
- (15) Otto, R., *Das Heilige*, Gotha 1929, S. 218. 『聖なるもの』(山谷省吾訳、岩波書店、昭和四三年)二六四頁。
- (16) *Ibid.*, S. 80—1. 邦訳『100頁』Otto, R., *Naturalistische und religiöse Weltanschauung*, Tübingen, 1904. *Naturalism and Religion*, trans. by J.A. Thomson and M.R. Thomson, New York, 1913, pp. 12—3. *Kantisch-Fries'sche*, S. 41-2. オットーは非合理主義者として評価を受けたが、本人は啓蒙主義の合理性を引き継ぎ、神秘主義的要素を取り入れる「ユンキスマ」教の再活性化を目指した。 *Ibid.*, S. 139, 8—9.
- (17) Otto, *Das Heilige*, S.82. 邦訳『100頁』。
- (18) *Ibid.*, S. 162. 邦訳『100頁』。ただし「homo religiosus」の言葉は使われていない。
- (19) *Ibid.*, S. 159, 185f. 邦訳『一九七—二二七頁』。
- (20) *Ibid.*, S. 10, 82, 161. 邦訳『一一一—一〇八—一九九頁』。
- (21) *Ibid.*, S. 182, 190—1, 211—3, 18—19. 邦訳『二二三—二三三—二五七—九—二九頁』。また、オットーは価値の契機



- の重要性を、(宗教的な) 価値あるものが、主体から尊敬と賛美の念を引き出す点に認めている。Ibid., S. 70. 邦訳九五頁。
- (22) Ibid., S. 202—3, 220—1. 邦訳、二四七—八、二六六—七頁。
- (23) Ibid., S. 62, 7. 邦訳、八五、一三頁。
- (24) Otto, *Kantisch-Fries'sche*, S. 23—4, 8. シュライエルマッハーが絶対的依存感情と呼んだものを、フリースは預感と名付けたと述べられる所もあるが、より厳密には本文のように言われている。
- (25) Gadamer, H.G., *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr, 1975, S. 29, 14. 齋田収他訳『真理と方法 I』(法政大学出版局、一九八六年) 四五、一三—四頁。ハンナ・アーレント『人間の条件』(志水速雄訳、中央公論社、一九七三年) 三二〇—一頁参照。
- (26) 中村雄二郎『共通感覚論』(岩波書店、一九七九年) 七頁。この場合「近代」への転換点としては、デカルトが強調されている。前掲書、第三章参照。また、中村においては共通感覚(感情)はガダメー以上に厳格に、ある閉じられた共同体の成員に共有の範囲が限定され、理性の普遍性と対置される。前掲書、一九〇頁参照。
- (27) Gadamer, *op. cit.*, S. 66, 94, 77. 邦訳、九九、一四〇、一一五頁。
- (28) Ibid., S. 61, 38, 4. 邦訳、九一、九二、五九、八頁。三島憲一「生活世界の隠蔽と開示」『思想』一九八三年一〇月号参照。
- (29) 知念英行『カントの社会哲学 共通感覚論を中心に』(未來社、一九八三年) 一一七—二〇、一六一—一六二頁。
- (30) この点でオットーの研究目的は、レーウやヴァールデンブルク等の宗教現象学者における「意味」理解とは異なる面を持つ。ただし、筆者の見解は、田丸徳善によるオットーが「宗教一般…の固有の意味を明らかにしよう」(「オットーと宗教学」『宗教学の歴史と課題』山本書店、一九八七年、二三七頁)としたとする見解とは、この「意味」の語が「宗教の独自性」と同置されていると見受けられるので、対立しないと思われる。また、本稿で強調した宗教一般の固有性へのオットーの関心は、主として『聖なるもの』までの前期の思想に顕著である。後期には、(第一次大戦後のドイツの民族主義化の時期とも重なるのだが) 各宗教の個別性への言及が増加する。
- なお、「質」への関心については、オットーと同世代のヘルムホルツの次の学問論に照らすとわかりやすくなる。「美的感覚の持ち主は、美と醜、良質と悪質を選別できるし、歴史的感覚の持ち主は、ある時代に何があり得て何があり得ないかを見分け、現在からみた過去の異質性がわかる」(Helmholtz, H., *Vortrage und Reden*, 1, Bd., *Über das Verhältnis der Natur-*

他方共通感覚は、イギリスではシャフツベリーから、スコットランド道徳哲学へ引き継がれ、社会的「常識」の側面が残った。このことは、宗教学においては、オットーと同じく聖俗論の基礎を築いたロバートソン・スミスでは、宗教の個人的性格ではなく、社会的・道徳的性格が著しく強調されたことを思い起こさせる。また、J・F・リオタールはカントの『判断力批判』等に登場する「熱狂」の概念（崇高な感情の極端な様相）、美的判断につながる（と、歴史の批判的理解の関係を論じているが、ここでも、熱狂が共通感覚を要求し普遍的道徳的性格をもつことが示されている。エリートたる預言者の預覚に伴われる、奇跡的出来事を指すオットーの「徴」という言葉を、カントは民衆の熱狂に対して用いたという指摘は興味深い。『熱狂 カントの歴史批判』（中島盛夫訳、法政大学出版局、一九九〇年）。

(31) Otto, *Das Heilige*, S. 213. 邦訳二五八頁。注(16)のように、オットーの研究が神学的関心に裏付けられていたことは確かであるが、本稿では異なる面からとらえている。

(32) 例えば、ウィトゲンシュタインの「私の言語批判」、また「規則に従っていると信じることは規則に従っていることではなし」というパラドクスにおいて。Cf. Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, 1953.

(33) 対象設定の面で宗教学にいかに取り込み得るかにについては、拙論「宗教的雰囲気・感覚は理解不可能か」島蘭・鶴岡編『宗教のことば』（大明堂、出版予定）で論じている。

## 責任倫理とカルマヨーガ

——「ヒンドゥー教と仏教」再考

前川輝光

〔論文要旨〕「職業としての政治」で論じられた責任倫理は、晩年のウェーバー思想の到達点と言えるが、それは、現代版騎士道精神とでも呼び得るものである。それは、実のところ、「即事象的な世界認識に立脚して意図の実現のために情熱的に献身しつつも、運命の意味を知ることにより、必ずしも結果にとられぬ品位ある倫理的態度」と定義し得る。「ヒンドゥー教と仏教」で論じられた『バガヴァッド・ギーター』のカルマヨーガの思想は、クシャトリアによってその道が歩まれる時、責任倫理のこうした新たな定義に照せば、責任倫理のヒンドゥー教的対応物に他ならない。ウェーバーが、「歴史的なヒンドゥー教のインド」に、種々の制約を伴った形ではあれ、自らの倫理的立場の対応物を見出し、そのインドからの消失過程を跡付けているという事実は、バラモン中心の「ヒンドゥー教と仏教」理解に、ひいては、ウェーバー宗教社会学の全体構想の理解にも転換を迫らずにはいない。

〔キー・ワード〕 神々の争い、責任倫理、「ヒンドゥー教と仏教」、『バガヴァッド・ギーター』、カルマヨーガ、クシャトリア

### はじめに

「ヒンドゥー教と仏教」は、言うまでもなく、ウェーバーのインド研究として最もまとまったものである。しか

し、この論文は、ウエーバー宗教社会学の中でも、長きにわたって最も未開拓の分野であったと言ひ得よう。<sup>(1)</sup>「ウエーバー・ルネサンス」以来、これに関する研究も、数量的にはかなり伸びて来てはいるが、<sup>(2)</sup>その晦渋な文章とも相俟つて、この論文は、いまだに多くの謎をたたえたまま、我々の前に横たわつていると言えよう。本稿では、もとより、この幾重にも重層化された著作の全体像を解き明すことは不可能である。そこで、ここでは、晩年のウエーバー思想を解き明すキー・タームとも言うべき、「神々の争い」及び「責任倫理」の内容に照して、ウエーバーのインド史像の一端を浮彫にすることを課題としたい。ここで検討の主たる対象となるのは、「職業としての学問」、「職業としての政治」、その両者と意外なまでの呼応関係を示す「ヒンドゥー教と仏教」第二部第八章「『バガヴァッド・ギター』の救済論と職業倫理」である。<sup>(3)</sup>我々はまず、先にも述べたように、晩年のウエーバー思想の集約とも言え、また、近年論証が進みつつあるウエーバー・ニーチュ関係を最も端的に示す「神々の争い」、「責任倫理」両概念の吟味から考察を始めなければならない。

## 一 「神々の争い」と「責任倫理」

テンブルック「マックス・ウエーバーの作品」<sup>(4)</sup>に端を発する「ウエーバー・ルネサンス」の論客たちは、個々の論点では様相を異にしつつも、進化論的歴史解釈及びそれと結合した西洋近代の神義論とでも言うべき性格を共有するテンブルック、シュルプター等の陣営と、今のところ、少数派に甘んじてはいるが、次第に力を増しつつある対抗勢力とに一応分け得るであろう。その対抗勢力とは、ウエーバーとニーチュの思想的類縁性に注目し、しかも、これを学問的に肯定的なものにとらえて行こうとする一団である。代表者は、W・ヘンニス、D・J・K・ポイケルト、

そして、最近この陣営に移ったW・J・モムゼンである。また、我国でも、山之内靖は、近年、この陣営の代表者の一人として、新たなウェーバー像の提示と野心的に取組み続けている。筆者もまた、この陣営に属するが、このウェーバー<sup>(5)</sup>ニエーチェ関係の論証は、本稿の課題ではない。ここでは、我々は、両者の関係を与件として受入れ、山之内の諸論稿、さらに、その考察の手がかりとなったフレイシユマンの研究等<sup>(6)</sup>を参照しつつ、ただちに晩年のウェーバー思想の再構成へと進むことにしたい。

西洋近代の歴史は、即事象化 (Versachlichung) としての合理化の歴史である。宗教による統一的世界解釈は力を失い、それと裏腹に、経済・政治・芸術・性愛・学問等々、生の諸領域が、それぞれ独自の合理化、自律化の道を歩む。こうして世界はいわば解体する。問題はこうした生の諸領域にとどまらない。「真、善、美、聖」といった、かつてはキリスト教の天蓋の下に調和的にとらえられていた諸価値も、いまや、互いの対立と矛盾を露呈する。諸社会の価値的序列化なども不可能である。「フランスの文化とドイツの文化とを比較して「学問上」その価値の高下を決しようとする場合など、どうやってそうするか私にはわからない。」<sup>(7)</sup>「まだまだこうした、従来統一的にとらえられていたものの解体、対立は、いくらでも指摘し得るであろう。様々な次元で複数としての価値が立ち現われ、それらは永遠の闘争を続けている。一つの価値あるいは神の選択は、自動的に他の諸価値あるいは諸神の否定たらざるを得ない。」<sup>(8)</sup>しかも、自らの選択の正当性は、学問的には誰にも論証し得ない。「職業としての学問」でウェーバーが描いた西洋の同時代は、こうした「神の死」後の世界であり、その結果としてニヒリズムの支配が出現した世界であった。

しかし、神々あるいは諸価値の闘争は、実のところ、西洋近代にのみ見られる現象ではない。むしろ、それこそは、全時代、全文明を貫く歴史の真相であった。<sup>(9)</sup>西洋においては、キリスト教の存在が、その真相を覆い隠してい

た。「これまでは、約千年の長きに亘って、キリスト教倫理の大いなる情熱に対する形式上或いは表面上専一的なる依属の故に、この宿命をみる目が眩まされていた。<sup>(10)</sup>」

これが晩年のウェーバーの世界認識である。こうした即事象的な (sachlich) 世界認識に立脚して、その即事象化された世界でのあるべき倫理として、「職業としての政治」で語られた「責任倫理」が登場する。では、この責任倫理とはいかなる思想であろうか。

責任倫理とその対概念である信条倫理<sup>(11)</sup>についてウェーバーは、「職業としての政治」において以下のように規定している。信条倫理は、「結果」などおよそ問題にしない。宗教的に言えば「キリスト者は正しきをおこない、結果を神に委ねる」。これに対し、責任倫理は、「人は（予見しうる）結果の責任を負うべきだとする<sup>(12)</sup>」。二つの倫理を隔てるものとして、ここで問題となっているのは「結果」である。それは確かにそうなのだが「結果に責任を負う」というのは、「結果こそが全て」とすることと同じであろうか。ウェーバーはニーチェ関係についての一連の研究を受入れる限り、これについては「否」と答へざるを得ない。

実は、「職業としての学問」は、「神々の争い」の認識と共に、それと表裏一体をなす「運命」の概念を提示している。「神々を支配し、彼らの争に極をつけるものは運命<sup>(13)</sup>」である。人間は不確実で不安定な存在である。にもかかわらず、ウェーバーは、「職業としての学問」において、同時代人に以下の要求を突きつけている。「各人はそのいずれが彼にとつての神でありまたそのいずれが彼にとつての悪魔であるかを決しなければならぬ<sup>(13)</sup>」。「職業としての政治」終結部分での責任倫理論は、「職業としての学問」でのこの発言と連動しているように思われる。

この発言の真意は、フレイシューマンの提示するニーチェの影響下にあるものとしてのウェーバー像によって明確なものとなるであろう。フレイシューマンの見るところ、ウェーバーに多大の影響を与えたニーチェは、「それまで絶対

的で恒久的だと見なされてきた、形而上学的・道徳的・あるいは宗教的な《諸価値》からそのすべての排他性をはぎとるといふ点で、最初に大きな成功を収めた<sup>(14)</sup>。ニーチェは、「諸価値の相対性、恣意性を、云うならば虚偽性を主張<sup>(15)</sup>」したのである。しかしニーチェは、にもかかわらず、無氣力にニヒリズムに落ちて行くことを潔しとはしなかった。彼は、こうした生の不安定性を受入れた上で、人々に、自ら選び取った価値の実現のために、断固たる闘争を行うことを要求する。「自ら公言した理想に向ってより良く集中し得た者が、道徳的により優れた人間なのである。」<sup>(16)</sup>

フレイシユマンは、ウェーバーの責任倫理は、ニーチェのこうした思想圏内に属するものとする。いや、そもそも責任倫理とは、上記の引用に示されているようなニーチェの思想に他ならないとする。「責任倫理は、……《意志による因果性》を除けばすべてが非合理的な現実の中での、唯一の可能な倫理なのである。以上の如き倫理的立場と、道徳を個人の抽象的内面におこうとする意図の倫理——つまり(誤った)《信念》倫理——を区別することは、ニーチェ思想にとつて最も重要なポイントであった。ニーチェによれば、この誤った信念は、真の闘争(ここでは、勝利という結果ではなく、闘うという事実こそが問題である)のただ中においてこの真の闘争を通して理念を実現しようと欲する行為者の具体的行動に、眼をふさいでしまうのである。ニーチェとウェーバーの両者にあつては、ただ《責任倫理》のみが——他者の価値に対して自己に固有の《価値》を上から課せようとする強力な意志の道徳のみが——人をしてその行為に責任をもつ人間たらしめる。」<sup>(17)</sup>

ここで、我々は、責任倫理が、必ずしも結果を第一とする思想ではないとされていることに注目しなければならぬ。第一に問題となるのはむしろ、「闘うという事実」「自己に固有の《価値》」への誠実さであるときれる。筆者は、「職業としての政治」で展開された責任倫理論の理解として、基本的に、フレイシユマンの整理は妥当なものと考えている。しかし、この説明では、信条倫理との区別がはっきりしないかもしれない。また、以下の質問も予想され

る。「信条倫理は結果を問題とせず、責任倫理は（予見しうる）結果の責任を負うべきだとする、つまり結果を問題とする。このこととフレイッシュマンの理解はどのように整合し得るのか」。

ここでまず考えなければならないのは、「（予見しうる）結果の責任を負う」ということの具体的内容である。筆者はこれについて以下のように考える。ウェーバーはニーチェと共に、世界の非合理性Ⅱ「神々の争い」の現実を受入れこれを直視した。「神々の争い」に結着を与えるものは「運命」のみである。しかし、責任倫理家は、運命の非合理性に屈することはない。彼は、「ニヒリズムと闘う」ために、まずそれぞれの神の力を知り尽そうとする。「ウェーバーは価値をめぐる多元的抗争を可能な限りの豊かさにおいて描きだし、それを論理的に区分すると共に類型化した。この作業によってウェーバーは、いわば「神々の闘争」の見取り図を作り、それをパノラマ化したのである。」<sup>(18)</sup>このように、世界の非合理性を構成する諸価値領域の抗争を即事象的に見通そうとする態度は、「倫理的」「合理主義者」<sup>(19)</sup>であり、世界の非合理性を受入れ得ない信条倫理家と決定的に異なる点である。

こうした態度はまた、「職業としての学問」で語られた「明晰」と関わる「学問の最後の仕事」に通じるものである。「これこれの実際上の立場はこれこれの究極の世界観上の根本態度……から内的整合を以て、従ってまた自己欺瞞なしに、その本来の意味を辿って導き出されるのであって、決して他のこれこれの根本態度からは導き出されないということ、これを我々は諸君に言明しうるし、また言明しなくてはならない。このことは譬喩的に言えばこうである。汝らがこの立場を取るべく決心するとき、汝らはこの神にのみ仕え、他の神には侮辱を与えることになる。なんとすれば、汝らが自己に忠実なる限り、必然に汝らは意味上これこれの内的整合に到達しなければならないからである。」<sup>(20)</sup>つまり、責任倫理家は、決断によって自らの行為の方向を選択するにあたり、ある神（価値）を選択しその神に従うということの意味、つまり個々の「自己の行為の究極の意味」<sup>(20)</sup>について知っておこうとするのである。責任倫



理家が「結果に責任を持つ」ことの意味は、第一に、こうした明晰、あるいは事柄 (Sache) についての的確な判断への意志と関わるのだと言えよう。その上で、自らの価値が選り取られそれへの献身がなされねばならない。そして、「意志決定の瞬間および自己の固有の《価値》をめぐる闘争の瞬間において人は絶対的孤立の中に放置される」<sup>(21)</sup>。

ところで「プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神」で論じられた「意図せざる結果」という、よく知られたウェーバーの思想もまた、「運命」の思想と、即ち人間の生の不確実性の認識と密接に関わっている<sup>(22)</sup>。即ちそこでは、主観的には宗教的救済を至上のものとする極めて宗教的な禁欲的プロテスタントたちが、その現世的禁欲に基づく行為によって、自らの意図に反して、世俗化され即事象化された近代世界を生み出して行く過程が論証されている。責任倫理における「明晰」の問題に加えて、ウェーバーのこうした思想をも考慮すれば、責任倫理を、何としても所期の結果を達成しようとする、あるいは、結果に照してのみ行為の価値を判断しようとする倫理と解することは難しいと言わねばなるまい。「職業としての政治」の次の一節はこの点を明らかにするように思われる。「政治行為の最終結果が、往々にして、いや決まって、当初の意図とひどく食い違い、しばしば正反対なものになる、というのはまったく真実で……一切の歴史の根本的事実である。しかしそうだからといって、行為にとつて内的な支柱が必要である以上、この本来の意図、つまりある事柄への奉仕なぞなくてよい、ということにはならない。ところで……「事柄」がどういふものであるべきかは信仰の問題である」<sup>(23)</sup>。

「信仰」によって選り取られた価値 (「事柄」) への奉仕は、もちろん、意図の実現を目指すものではあるが、運命の意味を知る責任倫理家は、同時に、意図と結果のズレの可能性を厳粛に見つめている。そして彼は、意図せざるま望ましからざる結果にも決して屈しない。「人は、どんな希望の挫折にもめげない堅い意志でますます武装する必要がある」<sup>(24)</sup>。山之内の言う如く、ニーチエ、ウェーバーの「推賞する世界に生きようとする者は、……安直な生を拒否

し、不確実な運命性にあえて直面するという精神の高貴さ（あるいは品位意識…筆者）を備えていなければならぬ。<sup>(25)</sup>「宗教社会学」で論じられている「宿命信仰」<sup>(26)</sup>はこうした態度と関わる。こう見て来ると、フレーシユマンの言う如く、責任倫理家にとり、闘争あるいは「理念を実現しようと欲する……具体的行動」こそが何よりも重要であり、その限り、結果は二の次となる。もちろん結果はあくまで重要性を失わない。責任倫理家はあくまで意図の「実現」を「目指す」、いや、意図の実現に「情熱的に献身する」<sup>(27)</sup>のである。そして、即事象的な世界認識を持つ彼は、信条倫理家と比べれば、はるかに、意図の実現に近い位置に立ってもいるのである。

責任倫理はこうした内容を持つ倫理であると思われる。それは、ここでさしあたり定義してみるとすれば、「即事象的な世界認識に立脚して意図の実現のために情熱的に献身しつつも、運命の意味を知ることにより、必ずしも結果にとらわれぬ品位ある倫理的態度」とでも呼び得るものである。

このウェーバーの倫理的到達点たる責任倫理は、ウェーバーにとり「騎士的」なものあるいは一種の「騎士道精神」と見做されている。<sup>(28)</sup>ニーチェと共に、ウェーバーが定位したこの騎士道精神の範型は、先述の宿命信仰を奉ずる古代ギリシャの軍事貴族層であった。そもそも宿命信仰は軍事貴族層に最も適合的な世界観であった。しかし、これらについての論証は、これをはじめて明らかにした山之内に<sup>(29)</sup>ゆずることにはしたい。

ここでは、もう一つ、以下のことを確認しておかなければならない。即ち、ソクラテス<sup>(30)</sup>→キリスト教へと至る世界観の合理化の潮流により否定された宿命信仰⇨騎士道精神は、禁欲的プロテスタントイズムによって即事象化された世界に甦る。その際、それは、まさに、世界観の宗教的合理化の後に、あるいは、近代個人主義を経て誕生したことに、古代ギリシャでは強調されなかった一神教的側面、即ち、「(一人の)神の選択」の要求を備えるに至っているのである。「ギリシャの多神教は……神々同士がよく争っていたことは知っていた」が「アフロディテにもヘラ

にも、ディオニソスにもアポロンにも、同じように供物を捧げた<sup>(31)</sup>。これに對して、「神の選択」を主張する「職業としての学問」、「職業としての政治」における「神々の争い」というウェーバーの比喩は、確かに、「(範型としての古代ギリシャの…筆者) 多神教的世界と一神教的世界を右往左往しているようにみえる」<sup>(32)</sup>。この点も、次節で行われる責任倫理とカルマヨーガの対比と関連する。

以上我々は、晩年のウェーバー思想の鍵とも言える「神々の争い」と「責任倫理」の内容を吟味して来た。次にこれに基づいて、「ヒンドゥー教と仏教」に描かれた「歴史的なヒンドゥー教のインド」<sup>(33)</sup>の騎士階級の世界を垣間見ることになろう。

## 二 インドの騎士階級(クシャトリア)とカルマヨーガ

シュルプターは、「世界宗教の経済倫理」、「経済と社会」の中心問題として、「価値諸領域と生の諸秩序(経済、政治、芸術、性愛、学問等々…筆者)の相対的自律性及びそこから生ずる緊張と葛藤、(及び)それらの合理化の諸戦術(「宗教倫理…筆者)との結合」<sup>(34)</sup>を挙げている。もちろんこれは、「神々の争い」の問題の言い換えである。ここでシュルプターの表現を借りれば、「世界宗教の経済倫理序論」で規定された世界宗教(儒教、ヒンドゥー教、仏教、キリスト教、イスラーム)とユダヤ教の場合には、この「相対的自律性及び…緊張と葛藤」(「神々の争い」)が、「合理化の諸戦術」と結合することにより世界観的に解消されたケースであると言い得よう。これに對し、古代ギリシャでは、また、即事象化されたウェーバーの同時代には、そうした結合は見られず、「神々が争う」ことをそのまま受入れ、そのことの認識の上に、宿命信仰という騎士的エートス、ひいてはその現代版とも言うべき責任倫理が登

場した。

諸世界宗教対騎士的エートスの関係は、一般的には以上のように整理し得よう。しかし、ここで興味深いことに、世界宗教の一つヒンドゥー教の内部にも、ウェーバーは騎士的エートスの一形態を見出ししている。それが最も集約的に論じられているのは、「ヒンドゥー教と仏教」第二部第八章『バガヴァッド・ギーター』の救済論と職業倫理である。そこで論じられた『バガヴァッド・ギーター』（以下『ギーター』）のカルマヨーガの思想は、ヒンドゥー教の内部にあることにより、騎士的エートスの側面と世界宗教的な合理化された世界観の側面という両面性を保っている。以下、ウェーバーのカルマヨーガ理解の検討を通して、「ヒンドゥー教と仏教」の従来あまり問題とされて来なかった一側面を明らかにしたい。

さて、カルマヨーガについて論じる前に、我々は、その担い手であるウェーバーに目されていたインドの騎士階級クシャトリアの置かれていた状況を概観しておかねばならない。既に述べたように、ウェーバーの見るところ、「神々の争い」即ち、「価値諸領域と生の諸秩序の相対的自律性及びそこから生ずる緊張と葛藤」こそ歴史の真相であった。それはまた諸宗教にとつての課題でもあった。バラモン教→ヒンドゥー教へと至るインド宗教の正統派は、この問題の解決を、業神義論とカースト制度の結合によってなしとげた。「職業としての政治」の一節を引こう。「宗教倫理は、われわれ人間が、それぞれ別の法則に従ったいろいろの生活秩序の中にはめこまれていてという事実を、いろいろと理屈つけてきた。ギリシャの多神教はアフロディテにもヘラにも、ディオニュソスにもアポロンにも、同じように供物を捧げたが、これらの神々同士がよく争っていたことを知っていた。——ヒンドゥー教の生活秩序では一つ一つの職業が法（ダルマ）という特別な倫理的な掟の対象となり、もろもろの職業がカーストに従って永遠に遮断されるとともに、全体が厳格な上下関係——いったんそこへ生まれた者は、来世に生まれ変わる以外逃れようがない

ような——の中にはめ込まれていたので職業によつて、最高の宗教的救済との距離にも当然格差が生じた。こうしてヒンドゥ教の生活秩序では、苦行者やバラモンから、泥棒や娼婦にいたるまで、それぞれの職業に内在する固有法則に基づいてカーストごとの法がつくられ……していた。<sup>(36)</sup> ウェーバーの責任倫理の範型となったギリシャの多神教的世界への言及に続けて、業神義論＝カースト制が論じられていることに注意しなければならない。引用文に示されているように、ヒンドゥーにとつては、「相互に異なるだけでなく、実に互いに鋭く矛盾する身分諸倫理の併存も全く問題ではなかつた。」<sup>(37)</sup> 言い換えればインドには「普遍倫理も自然法も欠如」<sup>(38)</sup> していた。こうした形で、「神々の争い」の問題を解決したのは、インドの祭司階級たるバラモンであつた。

これに対し、バラモンと、インドのいわば精神的覇権を争つていたインドの騎士階級クシャトリアは、はじめ、古代ギリシャのそれと類似する宿命信仰の世界に生きていた。<sup>(40)</sup> しかし、次第に世界観上のバラモンの制覇は進展し、クシャトリアもまた、業神義論及びそれと結合した、バラモンを階層の頂点とするカースト制度を受入れる。<sup>(41)</sup>

ところで、バラモン化される以前の、クシャトリア独自の世界観たる宿命信仰は、古代ギリシャのそれとは若干様相を異にしていた。「価値諸領域と生の諸秩序」を象徴する強力な神々が争い、そのことが英雄の運命に尽大な影響を及ぼすということが見られないのである。「(インドの叙事詩『マハーバータ』には)ヴェーダの神々が全員見られる。しかしそれらは無力である。英雄はそれらを恐れない。それらは決して彼を助けることが出来」ない。<sup>(42)</sup> それでも「死と人間の運命のさまざまな非合理を内面的に耐え抜くのが当りまえのこと」<sup>(43)</sup> とする品位意識は、ギリシャの軍事貴族と共有されていた。ホブキンス『インドの諸宗教』<sup>(44)</sup> からのウェーバーの以下の引用は、クシャトリアのこうした側面を表現している。「この聖なる秘密を吾は汝に告げる。人間であること以上に高貴なことはない。」<sup>(45)</sup>

以上、『ギーター』のカルマヨーガの思想の担い手たるクシャトリアの状況について概観した。これを踏まえ、次

に我々は、カルマヨーガの思想の検討に進みたい。

ヒンドゥー教徒の最高の經典とも言われる『ギーター』には、実に多様な思想が盛込まれている。しかし、その中で、ウェーバーの強い関心を引いたものは、四つに絞り得るであろう。即ち宿命信仰<sup>(46)</sup>、カルマヨーガ、信仰（恩寵）の宗教類型、有機体的社会倫理である。

宿命信仰については既に述べた。カルマヨーガは、ウェーバーの見るところ、この騎士的エートスをもとに、クシャトリアの世界観の一定のパラモン化の後に成立した思想であった。この思想が成立する以前は、最高の救済をもたらす救済方法は、現世逃避的な瞑想とされていた。この救済方法は、階層的にはパラモンとのみ適合的であった。これに対しカルマヨーガは、「いかなる種類の現世逃避とも両立しない<sup>(47)</sup>」身分的ダルマを持ち、しかも、パラモンの影響下に入ったものなお、パラモンと覇を競い続け、「宗教的に価値の少ないものとして扱われることにも同意出来なかった<sup>(47)</sup>」クシャトリアの独自の現世的救済論として成立した。それは、後にインドの他の教養階層にも受入れられたが、本来、「英雄（即ち軍事貴族：筆者）ダルマの倫理的意味の問題<sup>(48)</sup>」と関わる思想であった。「ヒンドゥー教と仏教」では、このカルマヨーガの思想の他に、原始仏教、ジャイナ教というクシャトリアの手になる二つの有力な救済論が論じられているが、この規定を見ても、「騎士道精神」との関連では、「ヒンドゥー教と仏教」において、カルマヨーガの思想が最も注目されていると言い得よう。

ウェーバーはこの思想を、若干長い引用となるが以下のように整理する。「我々はすでに、現世に巻き込まれることを最少化すること、つまり神秘家に固有な種類の救済所有の結果である彼の宗教的「微行（Inognito）」について知っている。古代キリスト教徒は、「あたかも財と妻とを持たないかのように」、それらを持つ。『バガヴァッド・ギーター』においては、このことは独特な色彩を帯びている。すなわち、知識ある者は、命令を、——すなわち、カース

ト義務による命令を——実際に遂行しながら、内面的には全くそれに参加しないでいること、すなわちあたかも行為しなかったごとくに行為することによって、まさに行為において、より正しくは現世における自分自身の行為に対して、自らを確証するのである、と。このことは、行為に際して、特に、人は結果に対する一切の顧慮なしに、行為の結果に対する欲望なしに、行為を遂行する、<sup>(49)</sup>ということによって規定される。何故なら、この欲望がまさに、現世に巻き込まれること、それゆえに業の発生を惹起するであろうからである。古代キリスト教徒が「正しく行つて、結果は神の裁量に任せる」ように、パーガヴァタ信者は「必要な仕事」、すなわち——我々が「日々々の要求」と呼ぶ——「自然によって決められた責務」を行う。そして実際、——カースト義務の排他性に対応して、<sup>(50)</sup>——結果に関するあらゆる憂いなしに、そして特に、自分自身のための効果に関するあらゆる憂いなしに、それだけを行い、そして他の何事も行わないのである。<sup>(51)</sup>」

即ち、カルマヨーガは、一言で言えば、それぞれのカーストのカースト成員が、自らのカースト・ダルマを結果への執着を捨てて、しかし「極めて首尾一貫して」<sup>(52)</sup>遂行することにより救済（解脱）に至るとする思想である。ところで、ここでは一見すると、カルマヨーガは信条倫理と規定されているように見える。「正しく行つて、結果は神の裁量に任せる」という比喩が、「職業としての政治」において、信条倫理の説明のために用いられていることを我々は既に確認している。<sup>(53)</sup>しかし、他方、ウェーバーは、これもまた既に触れたように、カルマヨーガを「英雄ダルマの倫理的意味」と関わるものとしている。ところで、責任倫理は、ウェーバーにとり、一種の現代版騎士道精神である。とすると、ウェーバーは、カルマヨーガに、信条倫理的に、またいわば責任倫理的に、二重の規定を与えているのだと考えてよいであろう。あるいはこの点で、ウェーバーの議論は、多少明確さを欠くと言った方がいかもしれない。以下、カルマヨーガにおける信条倫理と責任倫理の関係を考えてみよう。我々にとっては、さしあたり、クシャトリ

ヤのカルマヨーガが問題となる。

まず、この救済方法の下に救済を求める戦士たちの実像を、ウェーバーがどのようなものと見ていたかを吟味しなければならぬ。そのため、ここで、宿命信仰と業神義論の関係をあらためて考えなければならぬ。

ウェーバーは一方で、「宿命」に対する信仰は、「業の教説とはほとんど両立しないような、運命の人間との恣意的な遊戯に対する信仰<sup>(54)</sup>」であるとする。業の教説が、あらゆる現象の背後に合理的に解釈された原因を見出すのに対し、宿命信仰は、世界の非合理性をそのまま受け入れるという差異に着目してのことであろう。しかし、他方、ウェーバーは、両者の類似点にも注目しているように思われる。たとえば、「すでに運命によって（正統派——即ちバラモン・筆者——の観念では、結局業によって）神秘的に決定されたことが現われ<sup>(55)</sup>」とする両者の言い換えが見られるし、もう一つ「前世に行った行為である業だけが一義的に宿命を決定するのであり、それは神々にも人間にも妥当する<sup>(56)</sup>」とする発言も見出せる。宿命信仰と業神義論は、世界観の合理化の有無という形而上学的次元においては、決定的に方向を異にするものの、具体的局面における世界への個々人の内的構えにおいては、存外近いものをもたらしことがあったのではなからうか。

ある人物が、自らの人格から見て（一見）不合理な苦難に陥った場合を想定してみよう。宿命信仰を奉ずる騎士の場合、彼はその苦難に、品位意識によって耐え抜く。これに対し、その人物が、業神義論の影響下にある場合はどうか。この場合、その不合理と見える苦難も、実は自らの前世での行為の結果なだと合理的に説明される。しかしこの場合も、やはり現世においてはその苦難に耐えるしかないとされることに違はない<sup>(57)</sup>。なぜなら、業神義論の場合、「魂はその固有の運命の唯一の鍛冶工である<sup>(58)</sup>」。ここでも、宿命信仰の場合と同様、人はただ一人、自らの運命に向い合わなければならないのである。即ち、たとえば、超越的人格神のような外なる力には頼れないのである。宿命



信仰の要求するダイナミックな生の構えと業神義論の場合にしばしば見られる「宿命論」的諦めとの違いももちろん忘れるべきではない。しかし、ウェーバーはさらに、「宗教社会学」において、騎士的品位意識の対立項たるルサンティマンは、「あらゆる……カースト宗教の場合には全く欠けている」とする注目すべき発言を見せてもいる。<sup>(59)</sup>

また、「ヒンドゥー教と仏教」において、クシャトリアは、宿命信仰と、以上に見て来たようにある点ではそれと通い合う業神義論の、はざまにあった階層として論じられている。即ち、英雄が「バラモンの哲学を信仰すると告白する時でも、彼は「運命」の意味について確信している」。<sup>(61)</sup> また、「行為は無為よりも良い。しかし、それにもかかわらず、そこでは、英雄もまた苦行を行い、そして彼にとつても、苦行の力と聖なる知識の意義とは完全に確立しているから、……純粋な英雄倫理は、明らかに事実の一面でしかあり得ない」<sup>(62)</sup> クシャトリアにとり、そのカーストに生れることは、業の結果でもあり、「神的な宿命」<sup>(63)</sup> によるものでもあった。彼のカースト・ダルマは、それらのものによって決定された「生来の」<sup>(63)</sup> ものである。つまりここでは、相争う神々の中からの神の選択は、生れながらに、自らの意志によってではなく、業あるいは宿命によって行われている訳である。このクシャトリアのカースト・ダルマについて『ギーター』は以下のように規定している。「勇敢・精力・堅忍・熟練ならびに戦闘において退却せざることを、布施および支配者の性格は、「その」特性より生ずるクシャトリアの行作なり」<sup>(64)</sup>

業神義論の影響下に入っても、クシャトリアが戦士であることに変わりはない。そのこともあって、彼等にはなお宿命信仰が保持されている。そして業の教説と宿命信仰には先述したような類似点があり、クシャトリアには、クシャトリアに生れた事実も、クシャトリアのカースト・ダルマも、矛盾を感じずに、業の教説と宿命信仰とによって両様に理解される。こう見て来ると、カルマヨーガの道を歩もうとするクシャトリアに、クシャトリアのカースト・ダルマが戦闘を要求する時、宿命信仰は、いわば、カースト・ダルマに組込まれるかっこうになることに気がつく。この

ことは、他のカーストのカースト・ダルマには成立しにくい。同じくカルマヨーガの道を歩むとは言っても、その者の内面は、カーストごとに分けて考えなければならぬということになる。

さて、以上のことを確認すれば、我々は、クシャトリヤのカルマヨーガの責任倫理的側面を論証し得るであろう。

まず、カースト・ダルマは、ウエーバーにおいて、決して伝統主義と結びつく不合理性においてのみとらえられているのではない。それは既に見たように、「価値諸領域と生の諸秩序の相対的自律性」に関わる一定の合理化の産物としてもとらえられている。たとえば、「倫理がこのように分化していたため、インドの倫理では、政治の固有法則にもっぱら従うどころか、これをとことんまで強調した——まったく假借ない——統治技術の見方が可能となった。」<sup>(66)</sup>この発言とあわせて、カルマヨーガについての以下の発言を参照すれば、カルマヨーガの道によって救済を求める戦士たちの姿が、ウエーバーにどのようなものと映じていたかがより鮮明となるであろう。「必要な——すなわち、戦士カーストのダルマと所属カーストの規則に基づいて義務づけられ、戦争目的から見て客観的に (sachlich) 必要な——『仕事』をなせ」。つまり『ギーター』では、そうすることが宗教的救済の妨げにならず、役立つと考えられているのである。」<sup>(66)</sup>

「戦争目的(勝利という意図の実現：筆者)から見て sachlich に必要な」という部分に注意しなければならない。

ウエーバーはここに即事象性を見ている。そして、このカルマヨーガは、「職業の」遂行を極めて首尾一貫して要求<sup>(67)</sup>する。そして先述のように、クシャトリヤのカースト・ダルマには宿命信仰が組込まれている。さらにクシャト

リヤは、「結果に関するあらゆる憂いなしに」行為する。そうしてこそ救済が可能となるからだ、それは同時に、

「死と人間の運命のさまざまな非合理を内面的に耐え抜くのが当り前」とする宿命信仰との関連をもうかがわせる。

我々は、ここで、責任倫理についての我々の定義を想起しなければならない。それは「即事象的な世界認識に立脚し

て意図の実現のために情熱的に献身しつつも、運命の意味を知ることにより、必ずしも結果にとらわれぬ品位ある倫理的態度」である。この定義とウエーバーのカルマヨーガ論とを対比する時、以下のことは明らかであろう。すなわち、それによって救済（解脱）が追求されるということもあり、一見信条倫理として論じられているようでありながら、ウエーバーにとり、クシャトリアのカルマヨーガは、同時に、自らの倫理的立場である責任倫理のヒンドゥー教的対応物に他ならなかったのである。おそらくウエーバーも、そのことは自覚していたと思われるが、どういう訳か、ウエーバーの叙述自体は、責任倫理とカルマヨーガの対応に関し、多少不明瞭なものとなってしまう<sup>(69)</sup>。

さて、ウエーバーのカルマヨーガ論は、以上に尽きる訳ではない。先述の如く、ウエーバーが『ギーター』の中で注目した思想には、以上に論じて来た宿命信仰、カルマヨーガの他に、信仰（恩寵）の宗教類型<sup>(70)</sup>、有機体的社会倫理があった。カルマヨーガはそれらとの関連においても論じられている。即ちカルマヨーガは、カースト義務の遂行に救済価値を認めることで、世界史上最強の有機体的社会倫理の支柱となった<sup>(71)</sup>。つまりそれは、「カースト感情、カースト慣習の永続化のための強力な道具<sup>(72)</sup>」であった。またそれは、カルマヨーガの基礎をなす業神義論と矛盾するにもかかわらず、人格神への信仰と結合していた。『ギーター』の中のこの要素は、ウエーバーによって、本来、市民（ヴァイシャ）階級に適合的なものと見做されているが、ここからは、後に、クシャトリアの品位意識に反し、それ故彼等には承認されないバクティの思想が誕生する。カースト・ダルマに従った行為の救済価値はこのバクティの興隆により後退した<sup>(76)</sup>。救済方法としてバクティと行とを唱えるヴァダカライ派に対し、「バクティのみ」のテーンカライ派が対立する<sup>(77)</sup>。こうしたバクティの興隆は、異端派（仏教、ジャイナ教）との競争に勝利するために、パラモンが大衆的宗教意識と結合したことによってもたらされた。

ところで、ウエーバーの『ギーター』論は、以上に見て来たような『ギーター』の内容を、宿命信仰→カルマヨ

「ガ」→信仰の宗教類型→有機体的社会倫理の順に取り上げ吟味する体裁となっている。その際、前三者のおのおの、それぞれ独立した理念型として提示されている。<sup>(78)</sup> 以上に見て来たように、独立した理念型としてのカルマヨーガは、人格神と結合させられてはいない。つまりそれは、『ギーター』において現実にはカルマヨーガがそれと結合している信仰の宗教類型とは論理的に異質なものとされている。ここで最後に問題とすべきは、本稿の主題であるカルマヨーガが、こうした理念型の組合せによって論じられているということである。このことの意味を考えながら、ウェーバーの『ギーター』論の構成を吟味し直せば、以下のような結論が得られる。即ち、ウェーバーの『ギーター』論は、宿命信仰についての言及の後、まず、理念型的処理によって発見されたインドにおける責任倫理の対応物を提示し、次に、『ギーター』で論じられている現実のカルマヨーガの、現代の責任倫理との差異あるいはそれと対比した時の制約（信仰の宗教類型・有機体的社会倫理との結合）を提示する体裁となっているのである。それだけではなくウェーバーは、『ヒンドゥー教と仏教』第三部において、バクティの隆盛と、イスラームの侵入を一因とするクシャトリアの没落とによる、インドからの責任倫理的思想の消失過程をも跡付けているのである。

## おわりに

「ヒンドゥー教と仏教」の主人公は、長らく祭司階級バラモンと理解されて来た。それは一応正しいと言えようが、このバラモンと長きにわたり覇を競いやがて破れて行ったクシャトリアへのウェーバー<sup>(80)</sup>の並々な関心をも我々は見落すべきではないであろう。本稿で論じた問題にとどまらず、ウェーバーによる原始仏教、ジャイナ教のインド宗教学史への位置付も、クシャトリアへの関心と結びついていると言い得るであろう。現代版騎士道精神たる責任倫理を

主張したウェーバーの手になる「ヒンドゥー教と仏教」は、その全体が、一種のクシャトリア階級へのレクイエムと なっているようにさえ思われる。その際、理念型的処理を通して、ウェーバーが「歴史的なヒンドゥー教のインド」 に、種々の制約を伴った形でではあるが、まさに「騎士的即事象性」<sup>(81)</sup>としての責任倫理の対応物を見出しその消失過程を跡付けていることには何よりも注目しなければなるまい。そのことの真の狙いは、あるいは、「ヒンドゥー教と 仏教」全体の詳細な検討をまっしてはじめて明らかにし得るのかも知れない。しかし、この事実は、ウェーバーのイン ド史像、ひいては世界史像の枠組についての従来への理解に大きな転換を迫るものであるように思われる。

最後に一言つけ加えておかなければならない。つまり、「理念型的処理を通して」責任倫理の対応物としてのカル マヨールが発見されたことは、それが、インド思想史において現実的な力とならなかったことを、必ずしも意味しないということである。思想の継承において、その思想の一側面のみが取り出されたり、さらにそれが純化発展させられたりすることは、我々にとり格別目新しいことではない。<sup>(82)</sup>

## 注

- (1) Arnold Zingerle, *Max Webers historische Soziologie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981) 邦訳 『マックス・ウェーバー——影響と受容』(井上博二他訳) 恒星社厚生閣、一九八五年の関連箇所参照。
- (2) Wolfgang Schlucher, Hsg., *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus——Interpretation und Kritik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984), Andreas E. Buss (ed.), *Max Weber in Asian Studies* (Leiden: E. J. Brill, 1985), Detlef Kantowsky (ed.), *Recent Research on Max Weber's Studies of Hinduism* (München・Köln・London: Weltforum, 1986) 等。
- (3) 筆者は既に「ウェーバーの『ムガヴァッド・ギーター』論についての整理を発表している。「ウェーバーと『ムガヴァッド・ギーター』」、「『思想』一九八八年五月号。本稿は、そこでの考察の延長上に位置するものである。

- (4) F. H. Tenbruck "Das Werk Max Webers", in *Kölnner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 27, 1975.
- (5) ウェーバー・ニーチェ問題の研究史・関連文献については、山之内「ウェーバーとニーチェ」、『社会科学の現在』、未来社、一九八六年。同「歴史学的形象の呪力剝奪」『思想』一九八八年五月号。参照。
- (6) Eugène Fleischmann, "De Weber à Nietzsche," *Archives européennes de sociologie*, tome 5, numéro 2, 1964. 以下は、山之内による邦訳を用いる。「ウジューヌ・フロンシュヤン・ウェーバーからニーチェへ」、東京外国語大学海外事情研究所研究報告一六、一九八四年。
- (7) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, dritte, erweiterte und verbesserte Auflage (Tübingen, 1968) (以下 WL), S. 603-4, 邦訳『職業としての学問』(尾高邦雄訳)、岩波文庫、一九六九年、五三—四頁。以下、WLのページの後には直接邦訳の頁を掲げる。
- (8) WL, S. 604, 五五頁。
- (9) Max Weber, *Gesammelte Politische Schriften*, vierte Auflage (Tübingen, 1980) (以下 PS), S. 554-5, 邦訳『職業としての政治』(脇圭平訳)、岩波文庫、一九八七年、九四—六頁。以下、PSのページの後には直接邦訳の頁を掲げる。
- (10) WL, S. 605, 五六頁。
- (11) *Gesinnungsethik*. 以下は山之内の訳語に従う。『社会科学の現在』三三〇—一頁参照。
- (12) PS, S. 551-2, 八九頁。
- (13) WL, S. 604, 五五頁。
- (14) フレーシマン「ウェーバーからニーチェへ」、一四頁。
- (15) 同上、七頁。
- (16) 同上、二六頁。これはジンメル『ショーペンハウアーとニーチェ』からの一節である。
- (17) 同上、二九—三〇頁。
- (18) 山之内「歴史学的形象の呪力剝奪」、三六頁。なお、「職業としての学問」における「気をつけろ、悪魔は年取っている、だから悪魔を理解するにはお前も年取っていないなくてはならぬ」という『ファウスト』の一節へのウェーバーの解釈を参照。WL, S. 609, 六四頁。
- (19) PS, S. 553, 九二頁。

- (20) WL, S. 608, 六二頁。
- (21) フレーシマン、前掲論文、一七頁。
- (22) 山之内、前掲論文、三二頁。
- (23) PS, S. 547—8, 八一頁。
- (24) *Ibid.*, S. 560, 一〇五頁。
- (25) 山之内、前掲論文、二三頁。
- (26) Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft, fünfte, revidierte Auflage* (Tübingen, 1972) (以下 WG), S. 263, 邦訳『宗教社会学』(武藤一雄他訳)、創文社、一九八二年、五〇頁。以下 WG のページの後に直接邦訳の頁を掲げる。
- (27) PS, S. 545, 七七頁。
- (28) 「職業としての政治」に類出する「騎士道精神」という言葉に注目。
- (29) 山之内靖、「ウェーバーとニーチェ」、『社会科学の現在』、未来社、一九八六年。初出は、『歴史と社会』第五号、一九八四年。
- (30) WL, S. 596, 三八頁参照。
- (31) PS, S. 554, 九四頁。
- (32) 長尾龍一、『ケルゼンの周辺』、木鐸社、一九八〇年、三三二頁。一人の人間が、複数の神に仕えざるを得ないという状況もまた、ウェーバーによって示されている。「教室では、預言者や扇動家としての自己は黙し、これに代って教師としての自己が語るのになければならぬ」(WL, S. 602, 五〇頁)。
- (33) Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II* (Tübingen, 1966) (以下 RS II), S. 363, 邦訳『エッセー 一教と仏教』(深沢宏訳)、日貿出版社、一九八三年、四五三頁。以下 RSII のページの後に直接邦訳の頁を掲げる。
- (34) W. Schluchter, 'Max Webers Religionssoziologie', *Kölnner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 36, 1984, 2, S. 356—7.
- (35) ウェーバーはそのように考えていた。本稿では、そのことの妥当性に関するインデクソロジー上の議論には立入らない。
- (36) PS, S. 554—5, 九四—五頁。
- (37) RSII, S. 142, 一八四—五頁。

- (38) *Ibid.*, S. 145, 一八七頁。
- (39) 『ローマ・ヤナ』第一卷「第三章「ヴァシシュタとヴァシシュヴァーミトラの争い」」参照。
- (40) WG, S. 299, 一四〇頁。
- (41) J. の点ウーバーは E. W. Hopkins, *The Religions of India* (Boston, U.S.A., and London: Ginn & Company, 1895) に依拠してゐる。
- (42) RSII, S. 190, 二四四頁。辻直四郎『インド文明の曙』(岩波新書、一九七一年)によると、「ヴェーダにおいて、「諸神は一般に和合して争わ」なかつた(四一頁)。個々には神と神の争いもないではないが、それよりもむしろ、神と悪魔の争いが普通であつた(二四七頁)。」
- (43) WG, S. 288, 一三三頁。
- (44) 注41参照。
- (45) RSII, S. 198, 二五一頁。つまり、インドの騎士的世界解釈においては、古代ギリシャ、ウーバーの同時代とは異なつて、もともと「神々の争い」と「宿命信仰」とは一体となつていなかつた。しかしクシャトリアが、バラモンの業カースト神義論の影響下に入つた時、彼等の宿命信仰は、後に見るように、業神義論とは論理的に相容れない面を持つにもかかわらず、クシャトリアのカースト・ダルマの中に組込まれるに至る。かくして、「神々の争い」の解決としての業カースト制)と宿命信仰とは、クシャトリアにおいて、古代ギリシャや現代社会とは全く異なつた様相の下に結合するのである。
- (46) ウーバーは『キーター』一一一三三、三三三の参照を求めている。
- (47) RSII, S. 189, 二四二頁。
- (48) *Ibid.*, S. 191, 二四四頁。
- (49) 『キーター』二一四七参照。
- (50) 『キーター』一八一四七参照。
- (51) RSII, S. 193—4, 二四七頁。
- (52) *Ibid.*, S. 360, 四五〇頁。
- (53) ただし責任倫理と信条倫理の「統一」が語られた箇所 (PS, S. 559, 一〇三頁) では、信条倫理の内容はこの比較と対応しないように思われる。また「中間考察」でもこの比較との関連で『キーター』への言及がなされてゐる。Max Weber,



- Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I (Tübingen, 1963), S. 553, 邦訳『宗教社会学論選』(大塚・生松訳)、『みすず書房』一九八一年、二二八頁。
- (54) RSH, S. 189, 二四三頁。
- (55) *Ibid.*, S. 200, 二五四頁。
- (56) *Ibid.*, S. 358, 四五四頁。『ナラ王物語』中のダマヤンティの言葉を参照。「ああ、わたくしの上に、運命はなんと苛酷に荒れ狂うの。……きっと、前の世で犯した大きな悪業の罰が当たったんだわ。」鎧淳訳、岩波文庫、一九八九年、八九頁。
- (57) 「ヒンドゥー教徒や仏教徒の場合……自らの苦難もまた、それぞれの個人が当然受けるものとされる」(WG, S. 301, 四五頁)。
- (58) RSH, S. 197, 二五〇頁。
- (59) WG, S. 301, 一四四頁。
- (60) あるいは、その点でクシャトリアは、業神義論を受入れる素地を持っていたとウェーバーは考えているのであろうか。
- (61) RSH, S. 190, 二四四頁。
- (62) *Ibid.*, S. 190—1, 二四四頁。
- (63) *Ibid.*, S. 193, 二五七頁。
- (64) 一八一—四三。辻直四郎訳、講談社、一九八五年。
- (65) PS, S. 555, 九五頁。ここでは『アルタシャストラ(実利論)』が念頭に置かれている。
- (66) *Ibid.*, S. 555, 九五頁。一部改訳。
- (67) RSH, S. 360, 四五〇頁。
- (68) WG, S. 288, 一一三頁。
- (69) シェルフターも、以下のような注目をすべき発言を行っている。「インドの英雄がそれを帯して必要な仕事を成就する内面的距離——そこにある生活感情 (Lebensgefühl) が表現されているのだが——は、彼(ウェーバー…筆者)自身の生活感情と親和性を持つていたに違ふな。」W. Schluchter “Weltliches Erlösungsstreben und organische Sozialethik——Überlegungen zu Max Webers Analysen der indischen Kulturreligionen”(注々に掲げたシェルフター編の論文集に所収)『S. 58. (PS, S. 546, 七八頁参照)』しかし、進化的ウェーバー解釈の立場をとり、ウェーバーにおける騎士的エート

スの問題、また、ウェーバー・ニーチェ関係を自らのウェーバー理解の中心に組込んでいないシュルツターには、ウェーバーにとつてのこうしたカルマヨーガの魅力も、禁欲のプロテスタンティズムのそれには及ばないものであったとされる他なく、議論はこれ以上には展開されていない。中村元『比較思想論』(岩波書店、一九七八年)、一七四頁をも参照。ウェーバーは、『キーター』で論じられているバクティを、後のヒンドゥー教諸宗派に見られる大衆的で激情的なバクティ信仰とは峻別して論じている。RSII, S. 198, 一五二頁。実のところ『キーター』において「バクティ」の名の下に論じられている思想をウェーバーは、「バクティ」と呼んではいない。それは「ヒンドゥー教と仏教」においては、「信仰」あるいは「恩寵」の思想と呼ばれている。なお、M. Eliade et al. (eds.), *The Encyclopedia of Religion*, New York: Macmillan, 1987-、の『キーター』の項 (Eliot Deutsch, Lee Siegel担当) に見られる以下の発言に注目。「様々なクリシュナを一人の至上神へ融合させることにより、『キーター』の冷めて執着を離れたバクティは、『ハーガヴァタ・プラーナ』の……: 情緒的激情的なバクティに包摂されるに至った。」p. 127.

- (71) これについては、注3の前川論文参照。
- (72) Eric J. Sharpe, *The Universal Gita* (London: Duckworth, 1985), p. 161.
- (73) 注70参照。
- (74) RSII, S. 198, 一五一頁。
- (75) *Ibid.*, S. 198, 一五二頁。
- (76) *Ibid.*, S. 339, 四二五頁。
- (77) *Ibid.*, S. 342, 四二七頁。
- (78) 有機体的社会倫理のみは、カルマヨーガとの関連を離れては、ここでは意味を持ち得ない。
- (79) WG, S. 10, 邦訳『社会学の根本概念』(清水幾太郎訳、岩波文庫、一九七九年)、三二頁。山之内、「歴史学的形象の呪力剣毒」、二七頁。
- (80) RSII, S. 130, 一六七頁。
- (81) 山之内、『社会科学の現在』、二二頁。
- (82) フントナー・ガンギヤー、ラジャラト語訳『キーター』(英訳 *The Gospel of Selfless Action or The Gita According to Gandhi*, Ahmedabad: Navajivan, 1946) 序文「無執着の行爲」参照。またこれと関連して、C・D・S・デーヴ・マネッセン『マハトマーの生誕』への前川の書評を参照。『地域研究ブックレビュー』第六号、東京外国語大学海外事情研究所、一九八九年。

# 書評と紹介

宮家 準 著

## 『宗教民俗学』

東京大学出版会 一九八九年九月

A5版 四四八頁 四六三五円

池 上 良 正

本書の目的と課題は、冒頭の「序」において著者自身の言葉で簡潔に述べられている。まず、近年の民俗宗教への関心の高まりにもかかわらず、「宗教学の立場に立つ体系的な宗教民俗学の概説書はあらわれていない」こと、そこで本書は「宗教民俗学の体系的化を試みたものである」ことが示される。宗教民俗学の具体的研究対象は多岐にわたるが、「本書ではこのうち特に民俗宗教の形態、構造、世界観に焦点を置く」とされる。方法としては「宗教現象を象徴として捉え、その意味を解読し、構造、さらには世界観を抽出するという方法に立つことが望ましい」とされ、こうした視点から、主として日本の民俗宗教の調査研究にあたって著者がとっている方法を具体例に即して論じることを通して、「日本の民俗宗教の形態、構造、宗教的世界観を提示すること」が、本書の中心課題とされるのである（引用はいずれも一頁）。

本論は一〇章、及び「結」から構成されている。この種

の題名の本にありがちな個別論文の寄せ集めではなく、「序」に掲げられた「体系化」という課題にふさわしい、重厚で均整のとれた章立てと叙述が貫かれている。語り口は平明で、引用事例も豊富で、先学によるすぐれた研究成果の総覧として読むこともできる。

第一章は「民俗宗教の性格」と題して、民俗宗教の領域の確定、及び研究史の回顧が柱になっている。本書が宗教民俗学の「体系化」を標榜しているだけに、著者が「民俗宗教」をどのようなものとして規定し、概念化しようとしているかを明らかにした本章の前半部は、とくに慎重な熟読を必要とするだろう。

著者はここで「民俗宗教」の理念的なモデルを「普遍宗教」との対比において提示している。発生について見ると、「民俗宗教が家、親族、地域などの生活の中から自然発生的に生じるのに対して、普遍宗教は……地縁、血縁の繫縛を断つた宗教者が個人的に深い宗教体験をえて、その啓示にもとづいて創唱している」（七頁）という。両者はさらに主体となる集団、聖なるものの性格、救済面等において、対比的な理念型として捉えられている。

一方、現実の宗教形態にあつては両者は混淆しているとされ、モデルとしての民俗宗教は「狭義の民俗宗教」とよばれる。そしてこの狭義のものと、民間信仰、習合宗教の三者を包摂したものが「広義の民俗宗教」として把握されるのである。

ところで、このモデルとしての民俗宗教は、「日本民族のみ

に限定されることなく、地域、文化、民族の違いをこえて人間が自己の生命を維持し共同生活を営む中で、自然に生み出した宗教のモデルをさしている」とされ、「換言すれば民俗宗教は、人類に普遍的に見られるもので、それが風土、生業、社会形態などによって違った表現形態をとってあらわれている」（九頁）という。この民俗宗教の「普遍的」性格と、「普遍宗教」の「普遍性」との関連について、とくに著者自身の言及はない。しかしながら、この二つの「普遍」は同一次元に位置づけうるものなのか、レベルを異にするものなのか、異なるとすれば各々を支える普遍性の根拠はどこに求められるのか、といった疑問が、少なくとも「宗教学の立場」からは提起されるであろう。これらは本書の主題である「宗教学の立場に立つ体系的な宗教民俗学」のまさに根幹に関わる問題だけに、さらに踏み込んだ説明が必要ではないかと思われた。

第二章「宗教的象徴とその解説」、第三章「宗教的象徴分類」、第四章「宗教的象徴体系」の三章は、宗教的象徴体系の解説にむけて、本書で採用される基本的な方法論の吟味にあてられている。ここではとくに構造主義、認識人類学、象徴人類学、記号学などとして概括される分野における、内外の著名な研究者の方法と成果が紹介され、さらに著者自身の分析方法が提起されている。

五・六・七章は、宗教的世界観をあらわす象徴体系のなかでも、著者がとくに重視する儀礼、物語、美術が、それぞれ取り上げられている。すなわち第五章は「宗教儀礼」、第六章は「口

承文芸」、第七章は「宗教美術」である。この三章はいずれも四部構成になっており、一はそれぞれのテーマの概説、二では構造分析に関する先学の諸理論が紹介され、三ではそれらにもとづいて著者の構造分析の方法が提示され、四でその方法を用いた具体的な分析例が示されている。

八・九章では、現実の社会生活のなかでの、いわば民俗宗教の動態的局面が論じられ、日常的な生活場面や社会構造に浸透している宗教的世界観が解き明かされている。第八章は「民俗宗教と生活」として、生業や衣食住との関連が扱われる。第九章は「民俗宗教と社会」として、原風景、口承文芸、儀礼、世界観などのテーマが、それぞれ共同体の問題として論じられている。

第一〇章「民俗宗教の宗教的世界観」は、前章までの考察をふまえ、わが国の民俗宗教の中核をなす宗教的世界観の全体像が検討される。ここではとくに、他界観、人間観、神観念、災因論、宇宙観が重要なテーマとして取り上げられている。

なお末尾の短い「結」では、民俗宗教の変化という問題に関して、著者の見通しが述べられている。

著者の「構造」や「世界観」への強い関心に対応して、本書には多くの図表が掲載されている。表は一一葉だが、図は五六葉もあり、先行研究からの転載も含まれているが、大半は著者の手が加わった、あるいは完全にオリジナルな図表である。もとより本書の叙述のすべてがこうした図表化を究極の目的とし、それに終始しているというわけではない。しかし、本書で

明らかにされる民俗宗教の「構造」や「世界観」なるものの多くは、これらの図表によるモデル化を重要な表現手段として提示されている。

様々な要因が複雑かつ動態的に絡み合った現実の事象（現実の事象とは、すべてそういうものだろうが）を、簡潔な類型や理念型によって腑分けし整理することは、「研究」という営為に不可欠な基本的作業であろうが、安易な図式化や類型化が複雑な事象の理解を歪めたり、より深い次元への問いかけを阻止してしまう危険性を伴うことは、一般論として指摘できるだろう。本書においても、広汎な学識と鋭敏な感性に裏打ちされた著者のモデル化の才に感服する一方で、図式化・モデル化そのものに付随する疑念を禁じえない部分もいくつか見出された。

第一の、そして最大の疑念は、欧米のグラント・セオリーや先行研究の「総合化」に伴うものである。たとえば第四章では、ヤーコブソン、レヴィ・ストロース、リーチなどの理論や方法が紹介されたうえで、著者自身の象徴体系の構造やその分析方法が述べられ、図25「宗教的象徴体系の構造」といった私たちのモデル化が試みられている。また次の第五章でも、ターナー、リーチ、レヴィ・ストロースその他の儀礼論が紹介され、それらを土台として、たとえば図31「民俗宗教の儀礼の構造」といった著者自身のモデルが示されるのである。各々の大理論の紹介は簡潔で要を得ており、初学者の教科書としては最適である。しかし、個々の大理論と著者自身の理論がどのように結びついているのか、あるいは切れているのか、という肝心の点

については、明快さを欠く部分が多いように感じられた。欧米で注目された単一のグラント・セオリーを安易に「輸入」「利用」することへの批判はしばしば耳にするが、問題関心も対象もそれぞれ異なる種々の大理論の「総合」的な活用を企図するとすれば、自らのテーマや方法を支える問題意識に対する、一層の批判的自覚が必要となろう。しかも本書では、提起された分析方法が一地域の個別の対象に適用されるだけでなく、民俗宗教に関する先学によるすぐれたモノグラフを包括しうるような総合的体系化も志向されている。ここでも著者の広い学識と、先行研究への入念な目配りが感じられるが、その分だけ、総合化に付随する同種の危険性が増えつつある。たとえば図46「世界の空間的位置」などのモデルは、たしかに従来の諸研究を「総合」した包括的モデルであることは認められるものの、逆にあまりに包括的すぎて、著者が力説する構造分析の「面白さ」が十分に発揮されにくいのではないか。著者は「序」の本書の目的を説明する箇所で、あえて「私なりに、民俗宗教の構造、世界観を解明する」と述べておられるが、もとよりこれは「総合化」に伴う恣意性の危険を十分に察知されたうえでの御発言であらうと思う。

いずれにせよ、本書のモデル化の多くは、こうした先行のグラント・セオリーの「私なり」の「総合」と、民俗宗教をめぐる従来の諸研究の成果の「総合」という、いわば二重の「総合」を企図したものとなっており、それ故に、個別モデルの意義と有効性に関しては、なお議論の余地が残されているように思

う。

対象への理解を深めるうえで、本書で提示されるような「構造分析」が本場に必要不可欠な方法なのか、という単純な疑問も感じられた。たとえば第六章の「ものぐさ太郎譚」の分析では、従来の諸説の批判的検討をふまえたうえで、太郎の性格に関して、「山や岩の上を歩き、山野に伏すなど、修験的な修行をして、山伏的な靈力を身につけていたと考えられる」(二一四頁)という興味深い指摘がなされている。評者に判定の資格はないが、「ものぐさ太郎」の修験的性格という指摘は、注目に値する見解ではないかと思われた。しかし、こうした卓見を生み出すうえで、はたして表9「ものぐさ太郎譚の構造」に示されたような、バルト、リーチ、レヴィ・ストロース、デュメジルなどの大理論をベースにした手の込んだ「構造分析」が必要だったのだろうか。むしろこれは著者の多年に及ぶ修験道研究の蓄積にもとづく洞察であり、そうであるからこそ、評者の如き浅学であっても信頼をおき、納得のいく学説となりうるのではないかと思われた。

図式化や類型化が、さらに突っ込んだ問題への取り組みを阻害する例としては、表11「生霊・死霊・神霊の病因の比較」をあげたい。生霊は「憑き」、神霊は「祟る」といった一般的分類に、何の根拠も意義もないなどと主張するつもりはないが、少なくともわが国の民間巫者や祈禱者の具体的活動において、「死霊が憑いている時は追い出し、崇めている時はまつりあげている」(三九八頁)などという単純な類型論が妥当しないこと

は明らかであるし、何よりもこうした類型化は、民俗宗教の救済論の豊かな内実、すなわち「祈り」「呪い」「供養」「敵い」「修行」などが複雑に絡み合った呪術宗教的なダイナミクスへの問いかけを、はじめから放棄し、押しとどめてしまいう危険性を孕んでいる。図50の「病因の記号的構造」にいたっては、民俗宗教の災因論という興味深いテーマを「宗教学の立場」から理解するうえで、このようなモデル化がどのような意義をもちうるのか、評者にはほとんど理解できなかった。あるいはこうした無理解は、評者自身の学問的未熟さと問題意識の狭さを露呈したものであるのかもしれない。

宗教民俗学の体系化をめざすという本書の野心的意図が高く評価されるべきものであり、また著者がそうした課題を担うにふさわしい一級の研究者であることは、あらためて述べるまでもない。本書で提示された種々の理論や方法は、同じテーマに関心をもつ後学の徒に大きな知的刺激を与えると同時に、各自の学問的反省の契機ともなりうるものである。とくに個々の分析モデルの意義や有効性をめぐっては、フィールドで具体的事例と格闘している若手の研究者たちから、さらに活発な議論が噴出するであろう。それらが実りある論争へと展開することを期待したい。

川村邦光著

『幻視する近代空間』

青弓社 一九九〇年三月

四六判 二二四頁 二、〇六〇円

岩井 洋

「近代」と名づけられた怪物が吐き出してきたモノを、われわれはどれほどきれいに片づけてきたといえるのか。また、この怪物の生態について、われわれはどれくらいのことを知っているのか。「近代」——それ自体を単純に「モダン」と等置することはできないにしても、その十分な解剖なしに、「今までとは何か違う」という曖昧な感触が「ポストモダン」と名づけられて、いま一人歩きしはじめている。いわば「近代」は、麻酔をかけられて手術台の上に長い間放置された怪物だ。この怪物を、かわいた手つきで腑分けしようとしたのが本書である。

著者の持つメスは、明治期を中心とする「民衆の姿・心性、民衆の培った歴史の記憶」へと向けられる。そしてそこに、われわれの「現在」を根底から規定していて、しかもわれわれが、ほとんど自明のこととして疑わない様々な事柄が生成する場を見せられる。

ここでは、目次とは別に、本書を三つの位相から読み直していくことにする。なお、本書の構成は次のようになっている。

I 〈迷信〉と感情教育

1 「血税一揆」の民俗的心性

2 トラホームと感情教育

II 狐憑きから「脳病」「神経病」へ

1 狐憑きの民俗

2 精神医学の狐憑きへの視線

3 「脳病」「神経病」のイデオロギー

III 座敷牢と幻視する靈魂

1 座敷牢の生産

2 狐憑きから妄想へ

3 出口なおの近代／日常性批判

IV 近代日本と靈魂の行方

1 位牌の漂泊

2 靈魂の近代

1 民衆の心性と〈民俗の知〉

「I〈迷信〉と感情教育」において、まず明治初期に各地で起こった「血税一揆」が取り上げられる。当時の流言に、「西洋人、小児の生血を取りて、薬を練るといい、あるいは孕婦（ようふ）の鮮血を絞りに、薬に和して駐むといい、また破身前の女子の血を以て電線に塗る」といったものがあった。こういった流言を媒介として、徴兵制導入を告げる「徴兵告諭」中の「血税」の二字を民衆が誤解したために一揆が起こったとする説があるが、これに対して著者は反対する。「血取り」のモチーフは既に幕末に流布しており、「血取り」の流言は一揆を

物発させるデマゴギーでもなく、体制の言説―実践に対抗する民衆のメッセージであったのだと。

体制の言説―実践としての「文明開化」の波にのつて、いやおうなく押し寄せる〈異人〉や〈異物〉は、それまで日常世界を支えていたリアリティを根底から揺るがし、そのあわいから〈民俗の知〉―知識や行動様式、伝統的な文化的コード―が顔をのぞかせる。「人買い」や「人さらい」といった、説話を通して民衆の中に集積されたモティーフと「血取り」「膏取り」といったモティーフが響き合い、キリシタン・西洋人・電柱などの、それ自体とるに足らない断片的なファクトの数々が、異人・異物のメタファーとしての意味を付与され、民衆の不安・恐怖を裏付ける神話（『フォークロア』）を生んでいく。

こういった（西洋の）異人・異物に対する恐怖―排除の心性は、中国・朝鮮出兵を機に、野蠻／文明という構図を媒介として、（中国・朝鮮⇨アジアの）異人・異物に対する蔑別―侵略の心性へと転換する。この構図は、日本が中国・朝鮮ひいてはアジアを見るパースペクティブの原型となった。

著者はさらに、〈民俗の知〉がいかに再編成されるかを、國家による〈迷信〉のあぶりだしを中心に論じる。「血取り」「膏取り」といった〈迷信〉を妄信する「愚民」を、心身の訓練―教育によって開化―啓蒙しようと考えた國家は、〈迷信〉を単純に抑圧・禁止するのではなく、一度異化（『クロゾアップ』）し、それを西洋の事物と対比させ、その奇異さ、旧弊さを嘲笑する手法をとった。

たとえば、巫女や祈禱師などの民間宗教者や新宗教の活動は、しばしば病氣直しなどの医療の領域を含んでおり、西洋医学の導入とともに、それと対比され、医療妨害の名のもとに「淫祠邪教」または〈迷信〉のレッテルを貼られることになる。

つまり、〈迷信〉を西洋医学の対極に位置づけることによって、いわば〈迷信〉の捏造によって、西洋医学は「真理」の体系として排他的に医療の領域を独占するようになった。そこでは、さまざまな民間療法は医療の領域から排除され、多様な医療領域を温存しつつも、西洋医学を頂点とする医療ヒエラルキーが構築されていた。

また、眼病であるトラホームは修身教科書などを通してクロゾアップされ、〈迷信〉による民間治療と西洋医学における治療が対比され、〈迷信〉⇨失明／近代医学⇨回復という構図を見せつけることで、民衆の世界観を改変していった。

一度西洋医学が、公認された「真理」の体系、あるいは〈制度の知〉として成立してしまえば、心身に対する配慮は公的領域へと移行し、家族・個人個人の「養生」にかわって、警察―國家を背景とした「衛生」が地域社会の病氣―身体を管理するようになる。

さて、著者に従ってここまで「民衆」や「民俗」という言葉を使ってきたが、それらの含意を吟味せず使ってしまうことは、宗教研究者がしばしば犯してしまう過失のひとつである。確かに「民衆」や「民俗」という語は便利であり、ぼんやりとしてはいるが、われわれにある共通のイメージを喚起させてく



れる。だがそのイメージ自体、「近代」が作り上げたものであり、「近代」を解剖するのなら、「民衆」や「民俗」という語自体を一度解体してみるべきではなかったか。しかしそこまで要求するのは、いささか酷な話であるし、ひとまずそれはカッコに入れて話を進めよう。

## 2 「真理」の生産と心身統治／管理のテクノロジー

本書を一貫して流れているのは、国家が西洋医学をはじめとする〈制度の知〉によって、「真理」を生産し、ある情報やものの見方・考え方が「正しい」と感じさせる言説―実践が再生産される。それによって心身が統治／管理され、国家が作り出す野蠻／文明、〈迷信／西洋医学といった図式を通して〈民俗の知〉が排除・改変される、といった構図である。

この構図が最も力強く描かれているのは、「Ⅱ 狐憑きから『脳病』『神経病』へ」と「Ⅳ 近代日本と靈魂の行方」であろう。Ⅱにおいては、〈制度の知〉としての近代西洋医学が、民衆の中にあった「狐憑き」という観念を再定義していく過程が描かれている。

近代西洋医学の登場以前は、狐憑きという現象が、日常の状態から逸脱した不可解な説明不能の状態や振舞いを納得させる説明原理であった。しかし近代西洋医学は、それを「脳病」や「神経病」として再定義するようになる。そうなると、狐憑きが気の病といった心身相関的・全体論的な病気の概念から、心身の一定の徴候・症状が脳や神経といった特定の器官の病気と

して限定されるようになる。このような病の「屍在化論」は、以前は治癒可能だったものも治癒不可能なものとして定位する。これに対して、今度は治癒可能だとする売薬広告が流布するようになる。ここで興味深いのは、たとえば、『脳丸』の広告などは、少年が頭をかかえている姿が描かれており、売薬広告というアイコンを通して、つまり視覚を通じて、人々は脳や神経を病むことを身体化していったのである。したがって、病気に対する新しい名づけは、人々のものの感じ方・見方をも規制するようになる。

さらに興味深いのは、「精神病者」が産業―国家との関連で問題にされたことである。つまり、生産が至上の価値とされ、労働能力の有無が「精神病者」の指標として浮上し、その裏には、近代の合理化過程が潜んでいたということである。

こういった病に対するイメージは、「Ⅲ 座敷牢と幻視する靈魂」に描かれているように、「精神病者」に対する学校―医療―警察システムさらに刑罰―統治システムによる包囲網を生み、座敷牢や精神病院の登場によって、「精神病者」の隔離―監禁というかたちでそれは完成する。

著者はさらに、脳や神経の解剖学的なアイコンの一般的な流布が、靈魂にも解剖学的な視線を向けさせるようになり、それが「千の靈魂を一元的イデオロギー・ひとつの精神へと収斂させ、靈魂を解体―再編していく基盤が形成されていく」という。

具体的には、学校・軍隊における政治的な宗教・思想教育を通して、先祖祭祀と忠魂祭祀は、ともにイエームラークニ・コ

スモスと連結し、近代国民国家にふさわしい宗教儀礼―国民儀礼として普及していった。それは、いわば現人神（天照大神・皇祖皇宗）を中心とする天皇教、忠魂（英霊）を中心とする靖国教、そして先祖（祖霊）を中心とする祖先教というヒエラルキーの成立である。ここでは、民衆の間で慣れ親しんできた祖先に対する身振りが、いつしか天皇教に対する身振りとすり替わり、あたかも自明のことのようになっていく。つまり、国家による靈魂の管理である。

著者は最後に言う。「靈魂は世相を映す鏡であり、靈魂の行方は近代日本の行末を照射していたのである。靈魂の行方がいまだ定まらぬ今日もなお、それは再考に値する問題としてあり続いている」と。

このように、著者が「近代」を解剖する手つきは、ミッシェル・フーコーが西洋近代を解剖したそれに限り無く似ている。しかし、日本人である著者が、自國の「近代」を解剖することに果敢に挑んだことは評価すべきであり、それを何らかのかたちで引き継いでいくことが必要だろう。

### 3 モノ・身体・表象―民俗学の認識論

ここまで、「民衆の心性と（民俗の知）」「真理」の生産と身統治／管理のテクノロジ―という二つの観点から本書の内容を簡単に紹介したが、最後に本書の方法論上の「おもしろみ」について述べておきたい。

本書を社会史あるいは歴史社会学の作品として読むことはも

ちろん可能だが、ここでは、今後の民俗学に新しい方向性を示唆してくれるという意味で、あえて民俗学の作品として読んでおきたい。というのは、本書が―あくまでも評者の「読み」にすぎないが―モノ・身体・表象の総体的な連関を明らかにしているからである。

たとえば、それは「Ⅱ狐憑きから『脳病』『神経病』へ」において、最も明確にあらわれている。「狐憑き」が疾病として新たに定義され、「脳病」「神経病」として定位される。そして前の変更是事態そのものの変貌をもたらし、そこに新しい表象（Ⅱイメージ）が付着する。心身相関論・全体論的から局在論へ、治癒可能から治癒不可能への身体観の変遷は、言葉がもの感じ方や見方、さらには身体性―生理・心理・社会的な身体のある方―をも組織化していくことを示している。また、「脳病」「神経病」薬の発売というモノの動きと、その売薬広告に見られるアイコンも、表象や身体のある方を規制していく。

このように、モノ・身体・表象が連動することでひとつの事態を作り上げていく、それを明らかにすることが、実は「民俗」などという曖昧な言葉に切り込んでいくひとつの手立てではないだろうか。それはとりもなおさず、民俗学の新しい方向性であろう。

本書は、「近代」という怪物に挑んだ力作であるといえる。その直接的な対象が明治期にあるとはいえ、近代の存立構造を見据えることが、そのまま「現在」を見つめ直すことにもなると考えられる。現にわれわれの「精神病」観、祖先観、天皇観

といったものを、根底から支えているのは近代だといえるし、本書はその意味で、「現在」——われわれの足元や周辺で生起する事柄——に対して、あらためて疑いの目を向けるという、いわば「日常生活批判」の契機を与えてくれる。したがって、本書は『近代』の解剖書であると同時に、「日常生活批判のすすめ」でもあるといえよう。

田丸徳善著

## 『宗教学の歴史と課題』

山本書店、昭和六二年一月刊

三二二頁、三八〇〇円

島田裕巳

日本の宗教学は、これまで二つの課題をかかえながら発展してきたものと考えられる。

一つは、教義や神学の発達していない日本の宗教にかわって、その世界の論理と構造を言語化するという課題であった。民俗宗教や新宗教についての研究は、この課題を追求した試みとして考えられる。この意味での宗教学は、いわばもの言わぬ日本宗教の「語り部」としての役割を果たしてきたのである。

もう一つの課題は、欧米で確立された宗教に関する理論が、文化的な背景の異なる日本においてはそのまま適用できない点を強調していくというものであった。特にこれは岸本英夫の場

合において著しかった。彼は、欧米の宗教学者がキリスト教的な神観念から脱しえないことを繰り返し指摘し、それにかわる新たな宗教理解の枠組を築き上げることを目指した。岸本以降においても、近年の世俗化をめぐる議論などの中に、同様の主張を見出すことができる。

本書『宗教学の歴史と課題』は、後者の課題に応えようとする試みとして評価できよう。欧米の宗教学者の学説に検討を加えることによつて、その理論を規定する宗教観をあぶりだし、その問題点を明らかにしようとする点で著者の問題意識は一貫している。そういいたった観点にもとづいて、本書の前半部（ⅠならびにⅡ）においては、宗教学における方法論の展開過程が学説史的に跡付けられ、後半部（Ⅲ）においては、主に宗教現象学の系譜に属する学者の業績が対象として論じられている。ここでは個々の論文の内容について詳細に検討を加えることも不可能なので、著者が欧米の宗教学の理論をどのように理解し、さらには批判しているかを中心に見ていきたい。

著者は、近代宗教学の出発点を一八七〇年のマックス・ミュラーによる「宗教学入門」と題された一連の講演に求めるが、その前史として、古代における宗教批判に見られる宗教についての自由な省察を取り上げる。しかし、「その後、近代の初頭にいたるまでの相当ながいあいだ、われわれの意味での宗教学に近いものは、ごく少数の例外を除いて、殆どみられないといつても過言ではないであろう」（本書、四三―四四頁）と述べて、古代と近代との間に大きな断絶があったことを指摘する。

その原因は、中世期において強固なキリスト教文化が確立され、著者自身が宗教学成立の主観的な前提条件としてあげる「自己の宗教伝統からの相対的な独立」(四四頁)が果たされなかったことにある。

著者が、中世期を宗教学の前史におけるいわば「空白の時代」としてとらえたということは、宗教学とキリスト教の文化とが本来相入れないものとして認識されていることを意味するのではないか。実際著者は、キリスト教の枠の中で行なわれる宗教比較は、「せいぜい、神学的・護教論的な」(四四頁)それに過ぎず、他宗教は「異教」としてしか捉えられないことを指摘している。

したがって、近代の宗教学が確立されるためには、キリスト教文化の伝統からの独立を必須の条件とする。しかし問題は、その条件が容易には満たされなかったことにある。著者は、近代における宗教学説の展開を追って、いく際に、個々の研究者が、キリスト教の文化的な伝統から独立を果たしているかどうかを評価のための第一の基準として用いている。

比較の概念が問われる際にも、この基準が適用される。宗教学は比較宗教学として始まったところに見られるように、諸宗教の比較に関心を寄せてきたが、諸宗教は同等の価値を持つものとして単純に比較の対象となってきたわけではない。マックス・ミュラーやエドワード・タイラーといった十九世紀に活躍した宗教の研究者たちには、宗教は単純な形態から複雑な形態へと発展していくという「進化論」的な発想があった。しか

も、諸宗教の「相対的優劣」という観点をとって、キリスト教を優位な宗教とする間接的な価値判断を行なっていた。著者は、こういった形で欧米の宗教学者の宗教理論の背後に潜むキリスト教中心主義的な観点を指摘し、それが宗教学の原理原則たる価値中立に反することを批判していく。

その後、学説史の上ではこういった「ナイーブな進化論」(レーマン)は批判の対象となっていくが、著者はそれが新たな問題を生むことになったと述べる。研究の対象とする時代や地域が限定されることによって、実証主義の姿勢は強まっていたものの、極端に専門化した結果、宗教学が本来指向する比較の視点が失われることになったからである。したがって著者が関心を寄せるのは、「ナイーブな進化論」を脱しつつも、比較の視点を欠落していないような学問的な動向である。ロバート・ペラーの論文「宗教の進化」に見られる進化論の復権や、梅棹忠夫、鈴木秀夫らの宗教生態学の試みに注目するのも、著者がそこに人類史的な立場に立つ壮大な比較の試みを見出したからであろう。

ただし、こういった動向の可能性については突っ込んだ分析は行なわれていない。むしろ、著者が比較の観点を堅持する学問的な立場として着目するのが宗教現象学である。シェーラー、ファン・デル・レーウ、オットー、メンシングにおける宗教現象学の方法論が問題にされているのも、そこに宗教現象一般を理解するための方法論を探らうとしたからであろう。(カントについても論じられているが、そこでもカントが、キリス

ト教の神学的な立場からいかにして思想的に独立を果たそうとしたかが問題にされている)

著者は、この宗教現象学全般に見られる方法論上の特質について二つの点を指摘する。一つは比較を指向する点にあり、「宗教現象学の最も主要な任務は、諸宗教にわたって見られる類似の現象をあつめ、整理・分類して体系化することであり、別の言い方をすれば、通宗教的なくつかのカテゴリーを設定することにあった」(二二八頁)と説明されている。そして、現象学において、初期の比較宗教学とは異なり、評価的な比較をしりぞけようとする姿勢が明確にされている点が強調される。

宗教現象学の第二の特質は、それが宗教の「理解」を強調する点に求められる。宗教現象学は、「実質的に宗教的生の解釈学」(二三〇頁)であり、その立場の明確な表現が、シュライエールマツハーの「宗教はそれ自身からのみ理解される」という原則である。それは、宗教を他の現象に還元不可能な固有な領域とし、その「独自性」を強調しようとするものである。

しかし、著者の宗教現象学に対する評価の特徴は、比較を指向し、宗教の独自性を強調する宗教現象学が、結局のところはキリスト教を中心とした宗教の理解に帰着し、キリスト教の宗教伝統からの相対的な独立を果たしていない点を指摘するところにある。個々の場合について見るならば、シェーラーに關しては、「一方で「自然的宗教」にもとづく宗教の本質認識を標榜しつつ、他方では；事実上カトリック的色彩のつよいキリスト教の弁証をも意図している」(二二二頁)点で矛盾があると

述べられている。ファン・デル・レーウについては、宗教現象学が神学と異なつて「何ら規範的な性格を持たない」とされているにも関わらず、「かれの現象学の背後にはやはりひろい意味のキリスト教的思考様式があることは、否定しえない」(二二二頁)点が強調されている。また、オットーの場合には、キリスト教の優越を弁証しようとする立場を取り、宗教学を神学の補助学としてとらえている点が指摘されている。つまりは、「欧米の宗教学に関する限り、メタ理論としての「神」中心的な宗教観がいかに根づよいか」(一六四頁)が証明されるのである。

私たちは、こういった形での問題点の指摘の仕方に岸本英夫からの影響を見ることができよう。岸本は、欧米の宗教心理学者たちが神を中心として理論を組み立てている点を指摘し、彼らがキリスト教的な神観念から脱していないことを批判していた。(この点については、拙稿「自己の死を見つめる―岸本宗教学の誕生」『フィールドとしての宗教体験』(法藏館刊)所収を参考にしていただければ幸いである)しかし、岸本や著者のこういった形での批判は徹底さを欠いたものと言わざるをえない。というのも、なぜゆえに欧米の宗教学者が自己の宗教伝統からの独立を果たしえなかったかの原因が明かにされていないからである。

宗教現象学の立場をとる学者について言うならば、彼らは諸宗教の比較を行なう際に、「判断停止」により、ある特定の規範にもとづいての評価をしりぞけることを志向した。ところが、

規範を持たないことよって、同時に批判的な考察を行なうための根拠を見失うこととなったのである。宗教現象学による宗教の記述には、批判的な姿勢そのものが欠如している。その結果、逆説的なことではあるが、自己の持つ規範に対して、それを自覚できず、結局のところその姿勢は無批判なものとなってしまうのである。

宗教現象学に本質的なこの逆説的な構造が論じられていないがために、著者の主張に不鮮明な部分が残されることとなった。その問題点は、メンシングに対する著者の評価に端的に現われている。メンシングは、シュライエルマツハーからオートーへと引き継がれた、宗教の独自性を強調する「理解の宗教学」の系譜に属し、「生(レーベン)」の概念を重視するところでも宗教現象学の立場をとっていることになる。ところが、著者は、「メンシングの学問的生涯は」、キリスト教の啓示を絶対化するドイツのキリスト教神学に対抗して、「諸宗教をすべて宗教の正当な形態として認め、したがって、信仰にもとづく神学とはまったく別個の学問としての宗教学の独立を確保することに捧げられた」(二五九頁)と説明している。これは、メンシングがキリスト教の宗教伝統からの相対的な独立を果たし、欧米の一般の宗教学者に見られる神中心的な宗教観から脱していることを意味する。

では、なぜゆえにメンシングにおいてのみ、キリスト教の宗教伝統からの相対的な独立が可能だったのであろうか。著者は、初期にはキリスト教の優越という立場を素朴にとっていた

メンシングが、一九四〇年代以降、それを「信仰判断」の問題として価値中立的な宗教学の領域からはっきりと切り離したと述べてはいるものの、その「重点の推移」がいかにして起こったのか、あるいは、それによってメンシングの宗教についての理解がどう変化したかを説明していないために、メンシングが、どのようにして彼の師であるオートーの「規範的宗教学」から脱却しえたかが謎のまま残されているのである。価値中立を志向しつつ、いかにして自己の規範性に対して批判的でありうるのか。単に、キリスト教的神観念から脱しているか否かを指摘するだけではなく、「自己の宗教伝統からの相対的な独立」を可能にする条件なり根拠なりを示す必要があったのではないだろうか。

著者は、こういった宗教現象学への批判を行なった上で、宗教学の新たな可能性として「人間学的宗教学」を評価するが、この人間学的宗教学は、宗教の独自性を過度に強調する宗教現象学を乗り越え、「宗教を人間の営為として把握する立場」をとるとされている。この立場はすでに岸本英夫の所論の中に萌芽的に展開されたものであり、著者は近年欧米でも宗教を文化の問題として論じる気運が高まってきたことを指摘している。

しかし、「宗教を人間の営為として把握する」ということは、宗教を他の社会現象なり心理現象に還元することで宗教の独自性の否定に結びつく可能性がある。著者は、そういった批判は還元という操作に対する「誤解」にもとづくものであるとしているが、それだけでは人間学的宗教学の立場を正当化すること

はできない。やはり著者が指摘するように、「人間」をいかなるものとして捉え、概念化するか」（二六七頁）が明かにされなければ、人間的宗教学の実像は見えてこないであろう。そもそも特定の文化によって規定されない普遍的な「人間」という存在は成立しうるのであろうか。この問いが解かれなければ、人間的宗教学の主張も日本的、ないしは東洋的な宗教観から脱していない宗教理論に陥る危険性を秘めている。私たちは、著者による人間的宗教学の理論化の作業を待望するものである。



もちろん、奥行きのある内容をもち、さまざまな領域にたいする著者の問題提起と関心を示したこの書の内容が、この問いに尽きるわけではない。この書は三部からなっており、その内容は多岐にわたっている。第一部は「物語としての宗教」と題

島田裕巳著

『フィールドとしての宗教体験』

法蔵館、一九八九年、二一九頁

竹 沢 尚 一 郎

物語の宗教学は可能か。ゆたかな示唆にみちた島田裕巳の近著が私たちに提起するのは、この問いを問うことであるといつてよい。

され、物語の宗教学の確立のための問題意識と方法論が論じられている。つづく第二部は、「宗教学者は何を体験したか」という表題をもち、岸本英夫や柳川啓一の宗教理論の形成をあとづける一方で、宗教学におけるイニシエーション経験の重要性を論じたものである。そして最後に、著者じしんの山岸会への入会とそれからの離脱の過程を論じた第三部、「私じしんの物語」がつづいている。

こうした内容に沿ってこの書を論じていくことも、おそらく可能であろう。しかし私がここでとりたいのは、異なる道である。この書の提起している中心的な問題（とりわけ第一部のそれ）を明らかに示すこと、この書に導かれながらその問題を考えること、そしてその問題にたいして、可能であれば私なりの考えを幾分かつけ加えること。私がここで試みたいのはそうしたことである。

\*

物語とは何か。

それは一般に考えられているような、架空の話、理性の言語以外の言語で紡がれた、想像の語りのことではない。著者は物語を、「世界の中に生起する現象の説明原理であり、筋立てを持つ説明の体系のこと」（三三三）と定義する。それは独自の「体系化や分類の働きを」もち（三四）、「儀礼や象徴の背後に存在し」（三三三）、「人生に一定の方向性を与えるものである（三六）。著者によれば、宗教の核心にあるのはそのようなものとしての物語にほかならず、それは「個人に対して統一的な世界

観を与える」一方で（九）、「逸脱した個人を宗教共同体へ再復帰させるという機能も果たすもの」なのである（二二）。

著者のこのような物語のとらえ方が、さまざまな分野で行なわれている物語の再評価の動きと期を一にしたものであることは、ここでのべておいてよいだろう。著者はこのような視点をたずさえて宗教現象の分析に切りこんでいくのであるが、そこで著者の問題意識はつぎのように要約することができる。宗教はそうしたものとしての物語をどのように活用してきたか、そして宗教はそうした物語によってどのように支えられてきたか。まずは前者の問いから見ていくことにしたい。

巻頭の論文、「「ころとからだをどう救済するか」が対象とするのは、宗教的治療である「宗教が個人をどのようにして救っていくかについての研究は、いまだ進展をみせていない、宗教が、からだの病いところの病いを癒していく力や、その過程に焦点が当てられることは少ない、なぜ、宗教によって病気が治り、悩みが解決されるのかを、具体的に調べていく必要がある」（一八）。

著者はこの観点から、治療者としてのイエスの行為や、真光教団のおこなう「真光の業」、野口整体の「活元運動」などの例をとりあげていく。著者によれば、これらの試みの根底にあるのは、差異よりもむしろ共通性である。これらの行為の基礎にあるのは「意識の統御を受けないからだ自身の自律運動」を解放させることであり、それこそが治療の真の力になる。というのも、「病気は個々の人間に備わった自然治癒力が働かなければ

ば治らず、薬や医学的処置は基本的に生体のもつ治癒力を力に貸しているに過ぎない」（九）からである。

ころの病いの救済についても同じことがいえる。著者はこのことを考えるために、キリスト教の告白や精神分析、そして新宗教の法座をとりあげるが、そこでも重要なのは病んだ人間がみずから語ること、「内面に蓄積された感情や情動を、外側に表出していく」ことで「ころを浄化すること」なのである（一九）。

こうして著者は、人間の体と心が本来もっている「自律的回復運動」を重視するのであるが、日常では抑制されているこれらの運動の表出を可能にするのが宗教という枠組みであることは重要な意味をもっている。というのも、まさに宗教の物語が介入するのはこの場所だからである。

たとえば真光教団の場合、この種の体の自然な動きは霊の仕事によるとして「靈動」とよばれ、野口整体では人間に備わった回復の力として「活元運動」と名づけられている。キリスト教の告白もまた、がんらい仲間うちで行なわれた「浄化作用をもつ治療的な儀式であった」が、聖職者にたいしてだけ行なわれるようになったことで、信徒を「原罪」の物語に組みこむ契機となっていた。かくして宗教は、人間のうちに備わっている自律回復の運動を解放するとどうじに、他方でそれを独占し、固有の物語の中に取りこんでいくのであり、この作業を通じて各個人は宗教共同体へと包摂されていくのである（二二）。

この論文が宗教による物語の活用を論じたものであるとすれば、つづく「物語としての宗教」が明らかにするのは、私たちの生が物語の枠の中でいとなまれていること、そして宗教それ自体がこれらの物語によって支えられていることである。

\*

「この世界に生まれ落ちた子供が、言語や感情表現の方法、社会体系や象徴世界の在り方を学ぶのは、親、とくに母親との体面状況の中においてであるが、親の子に対するコミュニケーションの手段として、物語を語って聞かせる行為が実に頻繁に行なわれている。親は子供に絵本を読んでやることによって、この世界に存在する事物の間には相互に関連性があり、ある基準にもとづいて分類、体系化されていることを教えていくことになる。子供は、自らの生活の場面の中で体験する以前に、物語の中で様々な社会現象を先取りする形で体験していく、そういった物語による体系化や分類を知らなければ、子供は実際の出来事に遭遇してもそれを意味ある体験としてはとらえきれないのである」(二三四)。

著者によれば、物語は「世界の成り立ちを説明する」だけでなく、悲しさなどの情緒のあり方も示し、また伝記等をつうじて困難の克服と人生にたいする態度を教示している。かくして、私たちが人生のうちに一定の方向性を見出だすのは物語を通じてであり、生きることの意味を与えられるのも物語を通じてである(二二九)。とりわけ著者が重視するのは、神話学者ジョゼフ・キャンベルにならって「原質神話」とよぶ、出離—冒險

—帰還の筋をもつ物語であり、それが神話にとどまらず、現代のコンピュータ・ゲームや戯曲にもくりかえし見られること、そして人間が自発的にそうした物語を形成する傾向をもつことを集団心理学の実験を引用しながら明らかにしていくのである。

ところでこれらの物語、とりわけ原質神話のタイプの物語を語り、それをつうじて人びとに共通の認識形式を与えるのは、ながく宗教のつとめであった。ところが今日では、そこに決定的な変化が見られるようになった。この種の物語が、戯曲やアニメ、テレビドラマやゲームなど、宗教から独立したところで語られるようになり、その結果無数の物語が生産されるようになったのである。

私たちの経験している物語のこうした変化は、神話の世俗化として解釈すべき現象であろうか。しかし著者によれば、世俗化の概念は社会学では有効であっても、宗教学としては適切ではない。というのも、宗教学の基本が象徴的世界(コスモス)の超越性と自立性を強調する点にあるかぎり、既成の宗教が有効な象徴的世界の構築を行なうことができなくなると、個人のアイデンティティーの保障だけに専念する状況をさして世俗化といっても、状況の理解にはつながらないからである。宗教学にとって重要なのは、既成の宗教がこの象徴的世界を構成することができなくなったときに、「何が」それにかわってこのつとめを果たしているかを問うことなのである(三〇〇)。

おそらく私たちは問題の視点を移すべきであろう。人間にと

って基本的に重要なこの象徴的世界を構成するのは、神話あるいは宗教というより、むしろ物語である。そしてそのいわば人間史的なあらわれが、宗教や神話という形態をとったにすぎないのである。著者は、「宗教の衰退した現代に生きる私たちを支えているのが物語」であり(三四)、「私たちが宗教なしに生きていけるのは、物語が存在するからである」(五二)とする。それゆえ今日の宗教学の課題は、新宗教や新・新宗教の研究にとどまらず、こうした物語の生きられる場を対象としていかななくてはならないというのである(五二)。

\*

以上が、私の読みとった『フィールとしての宗教体験の』の中心的な問題関心である。物語の概念をてこに、現代社会さまざまな現象を切りとっていく手際はあざやかであるが、それ以上に私に貴重に思えるのは、物語概念を通じて、宗教研究の基本的な認識形式を組み替えていこうとする著者の意気込みである。それは最初の論文から、著者じしんのコミュニケーション体験を物語った第三部、「私自身の物語」にいたるまで、変わることなくこの書の全体をつらぬくものである。

著者のアプローチは、みずから繰りかえし表明しているわりに一貫してホーリスティック(全論的)のものであり、それによってここで扱われているような多様な現象が、物語という視点から総合されたのであった。しかしながら、そうした視点はときには議論の展開を阻んではいけないだろうか。たとえば著者は物語を、人間の認識と倫理、情緒に形式を課す基本形式とし

てとらえ、そのうえで物語の諸相を論じているが、そのようにすべてを物語の語に委ねることは、この語を分析概念としてはあいまいなものにする危険がないだろうか。

この本を閉じた今、私の心に浮かぶ問いはつぎのものである。物語に特有な認識の形式というものが存在するのだろうか。もし存在するのであれば、それはそれ以外の認識の諸形式(たとえば自然科学的な認識)とどのように異なるのか。物語的認識は何ゆえに宗教に適したものであり、何ゆえに好んで用いられるのか。物語はすべて同じ形式をもつものなのか、それともジャンルによりその形式は異なるのか。宗教の場で語られる物語が個人を宗教共同体の中に包摂する働きをもつとすれば、今日無数に生み出される物語は私たちをいかなる共同体に結びつけているのか。私たちは物語の不在を生きているのか、それとも物語の不在ということ自体がすでに一つの物語なのか。

物語的認識の特徴については、興味深い論文が存在するので指摘するだけにしたい。私がここで考えたいのは、私たちの生きているこの社会がいかなる物語の位相を生きているのかということである。日々無数に生産され、消費されていくこれらの物語は、私たちをどこに運んでいるのか。物語が人生に決定的な影響を与えるものであるとすれば、これらの物語はいかなる種類の人生を、あるいは(私たち)を作りだしているのか。

\*

ある文芸批評家の言によれば、文学作品とは(物語とって同じだが)主人公が何かをなすことと定義される。このこと

ばは自明の真理と思われるが、おそらくその逆もまた真実である。つまり文学とは(物語とは)、語ることによって行動する主人公を生み出す行為であると。そこからさらに、つぎのようにいうこともできるだろう。物語することは、そこに主人公を、つまりさまざまな出来事を経験しながらも、一つの主観をもってそれらを統合するような〈私〉を生み出す行為である<sup>20</sup>。

私たちはこの〈私〉というものを自明のものと思なし、語りを始めとするあらゆる人間の行為の前提と考えがちである。しかしながら、それは人間の歴史においてつねにそうであったわけではない。さまざまな社会における〈私〉の観念の変化については、マルセル・モース<sup>21</sup>らしい多くの研究が積み重ねられている。そこで明らかにされたことは、一つの変わらぬ個性をもち、みずからの行為にたいして一貫した道徳的責任を負う〈私〉というものの誕生は、人間の歴史において新しいものだとということである。

しかもとりわけ宗教の場においては私じしんの出来事であったさえ、語るのはつねに祭司や占者等の他者であって、〈私〉ではない。宗教の領域で〈私〉が語るようになったのは、島田裕己も言明するように、キリスト教における告白の行為の制度化らしいことである。精神分析における他者との共犯関係を生む転移という現象はおそらくそのようなものとして理解されるべきである。そしてそのことは、今日の新宗教における〈私〉の語りの重視にも深く関係していることであろう。

そこで問題になるのは、物語というこの形式である。物語は

すべて、始まり—中間—終わりという形式をもっており、それゆえ完結性をもっている。そうであれば、物語を通じて形成され、理解される〈私〉というものも、完結的なそれ、自己調査的なそれであろう。

宗教的な場であれ、それ以外の場であれ、〈私〉についての無数の語りが存在する。〈私〉は〈私〉についての語りを終えた。今や〈私〉は〈私〉についてよく知っている。〈私〉はさまざまな出来事を経験したが、それすら今ではなつかしいものである。〈私〉はこの生が生きるに値するものであることを知っている。〈私〉は明日もこのように生きていくだろう。〈私〉の語りもたらすこのような認識は、すぐれて宗教的なものではないだろうか。

〈私〉が語ること、〈私〉について語ること。それも既存の宗教の概念を用いながら、他者に向かってそうすること。その行為は、たんに過去の出来事を理解するためだけではなく、どうじに出来事を経験した〈私〉と、そして信頼すべきものとしての他者を生み出す行為である。語りを媒介として、〈私〉が誕生し、そして他者とのあいだに信頼が、一種の共同性が成立する。精神分析における他者との共犯関係を生む転移という現象は、おそらくそのようなものとして理解されるべきである。そしてそのことは、今日の新宗教における〈私〉の語りの重視にも深く関係していることであろう。

そこで問題になるのは、物語というこの形式である。物語はすべて、始まり—中間—終わりという形式をもっており、それ

ゆえ完結性をもっている。そうであれば、物語を通じて形式が  
れ、理解される〈私〉というものも、完結的なそれ、自己調和  
的なそれであろう。

宗教的な場であれ、それ以外の場であれ、今日〈私〉につい  
ての無数の語りが存在する。私は〈私〉についての語りを終え  
た。今や私は〈私〉についてよく知っている。〈私〉はさまざま  
な出来事を経験したが、それすら今ではなつかしいものである。  
〈私〉はこの生が生きると値するものであることを知ってい  
る。〈私〉は明日もこのように生きていくだろう。〈私〉の語  
りもたらすこのような認識は、すべて宗教的なものである。  
島田のいうように、今日の私たちを支えているのはさまざま  
な物語である。たとえそれが共同性を阻害を促しているように  
も、そして〈私〉をこの世の中に安住をさせるだけの効果しかも  
たないにせよ、これらの物語はあつた。

注 (1) 物語論におけるノースロップ・トライの『批評の解  
剖』(英政大学出版会、一九八〇)、『歴史学におけるノース  
・ホプキンスの *Topics of Discourse*, The John Hopkins  
Univ. Press, 1978. やらには解釈学におけるリッパールの  
『時間と物語』(新曜社、一九八七—一九九〇)などを念頭に考  
へよう。

(2) Mink, L. O., 1974, "History and Fiction as Modes  
of Comprehension," R. Cohen, ed. *New Directions in  
Literary History*, Routledge & Kegan Paul.  
……, 1978, "Narrative Form as a Cognitive Instrum-

ent," R. H. Canary and H. Kozicki, eds., *The Writing  
of History*, The Univ. of Wisconsin Press.

(3) トライ『批評の解剖』四七—五〇。

(4) とはいっても、あらゆる物語が主人公をもつというわ  
けではない。たとえば神話を考えてみるとそこには一貫し  
た主人公は存在せず、行為の主体は刻々と変わっていくの  
が普通である。おそろくこのことは、神話がそれを語る主体  
≡ 作者を持たないことと対応しているのだから。これに  
たいし、私たちの親しんでいる今日の物語の形式(とくに小  
説)においては、一つの意志と性格をもつさまざまな出来  
事のために一貫した反応を示す主人公が存在する。そし  
てこのことは、語り手≡ 作者の存在に対応するところである。  
(5) Mauss, M., 1950, "Une catégorie de l'esprit hum-  
ain: la notion de personne, celle de <moi>," *Sociologie  
et anthropologie*, P.U.F.  
Leenhardt, M., 1947, *Do Kamo*, Gallimard.  
*La Notion de personne en Afrique Noire*, 1973, Ed. du  
C.N.R.S.  
Lévi-Strauss, C., ed., 1977, *L'Identité*,  
Grasset.  
Brown, P., 1981, *The Cult of the Saints*, The Univ.  
of Chicago Press.  
Lukes, S. et al., eds., 1985, *The Category of the per-  
son*, Cambridge U.P.

中牧弘允

『日本宗教と日系宗教の研究』

——日本・アメリカ・ブラジル——

刀水書房1989年2月刊、  
本文486頁

星野英紀

1

本書は著者中牧弘允氏が提出した同題の博士論文に、いくつかの論稿を加えたものである。著者は現在国立民族学博物館助教授であり、宗教学人類学、宗教学会的視点から、日本宗教および明治以来の歴史を持つ海外へ進出した日本宗教（ここでいう日系宗教）を主なフィールドとしている。

本文約五〇〇頁に及ぶ大著であり、また後述するように本書がカバーする地域と文化が著しく広範囲なため、その全体像を的確に紹介することは容易なことではない。こうした書物を紹介する場合、せめて目次だけでも列挙することが望ましいのであるが、その目次も一三頁にもわたっている。そこで取り敢えず、目次の各章の内容をまず明らかにして、内容理解の手立てとしたい。

序章

第一部 日本宗教

1、序章

2、宗教思想の三極構造

3、宗教組織の成立と展開——北海道常呂町の事例

4、宗教組織と象徴——山形県黒川の土祇祭

5、宗教儀礼の伝統と変容

第一部 アメリカの日系宗教

1、序章

2、日系人と日系宗教——ハワイの事例

3、日系女性霊能者と民間信仰——ハワイ州オアフ島の事例

4、日系人とキリスト教——カリフォルニア州サクラメントの事例

5、非日系人と日系宗教

第三部 フラジルの日系宗教

1、序章

2、日系人と日系宗教

3、非日系人と日系宗教——仏教とパーフェクトリパティ  
——教団の事例

結論

付論 生活のなかの宗教——都市の歳時記

本書の大部分は、著者自身による過去約十数年に及ぶ北海道、沖縄などの日本の各地からハワイ、アメリカ本土のカリフォルニアさらにブラジルにまでおよぶ調査資料の分析に当てられている。その調査の主な地域を紹介すれば、北海道常呂村、黒川能で有名な土祇祭の行われる山形県黒川、奄美諸島、浜松市、岡山県美作地方、広島県安芸地方、さらに海外へ渡ってハ

ワイ諸島、カルフォルニアの北部、サンパウロ州を中心にしたブラジルとなる。本書を手にとってまず誰もが禁じ得ない点は、これだけの広範囲な地域の実態調査に注がれた著者のエネルギーと努力である。特に海外調査は、たとえ日系宗教であろうとも、現地言語の熟達は欠くことのできない要件である。日本語のできない日系人は増加する一方であるし、本書でも詳しく論じられているように、非日系人を信者母体とする日系宗教も少なくないからである。

このように、広範囲な地域の資料を扱う書物を評すること自体、極めて難しいことであるから、ここではポイントを絞って本評を展開していくことにしたい。

## 2

まず一番読者にとって興味があると思われることは、以下の点ではないかと思う。つまり、このような極めて広範囲にわたる、それもそれぞれに異なった背景を持つ文化を比較することは、それを宗教という現象に研究対象を絞ったとしても容易なことではない。単純な「無歴史社会」ではない日本、アメリカ、ブラジルといった文化の場合には、安易な「比較」や「構造分析」では、問題の複雑性を捨象するだけで、インパクトのない研究になってしまうはずである。この点を著者がどのように扱っているかという点である。

この関連から見ると、本書の序論部分および第一部の序章あるいは第二章は、極めて重要な位置にあると考えられるし、著者自身もそれは十分承知していると思われる。序章の内容は次

の通りである。1／問題の所在——日本宗教、日系宗教、多国籍宗教、2／宗教思想の三類型——土着的宗教、普遍主義的宗教、土着主義的宗教、3／宗教組織の三類型——氏子組織、檀家組織、任意帰属組織、4／宗教儀礼の伝統と変容——死者祭祀、神事芸能、雨乞儀礼、5／近代文明と宗教——日本、アメリカ、ブラジルとなっている。

この序論部分は、著者の枠組を知る上で極めて重要な位置をしているので、その内容をかい摘んで紹介してみよう。

明治維新以来の日本宗教は、外部世界との接触により、大きな試練を受けることになった。それは大別して二つの流れとなっている。一つは、キリスト教を始めとする外来宗教の流入および近代化そのものであった。今一つは海外へ日本宗教が進出するというものであった。この二つの流れによって、日本宗教は「脱列島化」を強いられることになるのであるが、このことは、日本宗教にいかなる変容を迫ることになったか。またその過程を経てもなお持続されている側面はなにか。これが本書の統一的テーマといえる。この統一的テーマのもとにおいてこそ、著者の地域の半をカバーするような広い地域にわたる実態調査の必然性が明らかになるのである。その場合各宗教伝統を思想、儀礼、組織といった各要素に互って分析していくと同時に、著者は、アメリカ、ブラジル、日本の各文化の異なった背景をも考慮すべきであるという点から、梅棹忠夫氏の比較文明論的分析手法を取り入れようとしている。

異文化、異文明と日本宗教の接触は、ホリゾンタルな同時間



軸レベルの問題とだけではなく、ヴァーティカルな歴史的時間軸レベルの問題でもある。それは、各文化・各文明が現在に至るまでのそれぞれの歴史を持っているからであるし、接触そのものの歴史もすでに100年ほどの時間が経過しているからである。平板で、歴史を捨象した比較検討だけでは問題の深層に迫ることはできない。

この点で著者が用いるモデルは、対立項の重層的・立体的システムという考え方である。例えば外来宗教と伝統宗教という対立項がある場合、その二者の関係は、相克、対立的共存、親和的共存の三つの大きな組み合わせが考えられるわけである。この組み合わせは歴史的時間の経緯の中で、対立の激化を生む場合もあれば、制御装置が作動して共存へと変化する場合もある。

こうした観点はたとえば著者があげる、土着的宗教、普遍主義的宗教、土着主義的宗教といった宗教思想の三類型の関係性のなかに典型的に現れている。この三つの類型は平板に羅列されているのではなく、この三つの類型は平板に羅列されているのではなく、この三類型の相互接触と重複により、具体的な個々の宗教伝統の性格付けに応用できるし、また時間的な経緯の中でダイナミズムにも適応できる。

こうした基本的観点から、国内の「移民地」である北海道の常呂町の歴史を追いながら、そこにおける宗教組織の移入、定着過程を分析する。またハワイ、カリフォルニア、ブラジルの場合は、その地における移民の定住、世代交代といった新奇の要素が加わることによる、日本宗教の変容の問題が詳しく論ぜられることになる。

3

本書は近現代における日本宗教の持続と変容という極めて大きなテーマのもとに、多種多様な現象をグローバルなレベルで検討してみようという極めて意欲的な書物である。個々の実態調査の分析を一つ一つ紹介することか評者に与えられた使命であろうと思われるが、限られた紙数もあって、それを果たすことは容易ではない。

実は、評者は、故柳川啓一教授をリーダーとするハワイとカリフォルニアの日系宗教調査団に、著者と共に、その一員として参加した。海外の日系宗教には、海外布教とはいうものの実は移民社会を超越できない宗教、逆に非日系社会に教線を拡大していく日本宗教とが、かなりはつきりしており、まさにそこでは日本文化の普遍性と限界との実験場のような様子をみせている。海外に出ている日本宗教のうちでは、非日系人への教線拡大に成功しているケースの方が数は少ない。その意味で、著者のブラジルにおけるPLI教団の非日系人布教の成功の分析は、ハワイ、カリフォルニアの調査の延長の中で捉えられていることもあり、評者には大変興味深かった。最初は奇跡信仰を中心にしたが、その後日常倫理、職業倫理、市民倫理を布教の中心とし、使用言語や儀礼をブラジル化することで、近代化の波にもまれる非日系人社会への浸透を可能にしたという。活動的信者は最高時で3万人と推測され、そのうち90%が非日系人であるという(四一七頁)。

著者はブラジル人口の89%がカトリックであること、またプ

ロラスタン系のパンテコステ派、アフロ・ブラジル系の新宗教の浸透も目ざましいという。そのなかでP.L.教団の布教は日常倫理を強調するということで、カトリックとの対決を避ける方向で布教してきたという(二三八頁)。このことは、P.L.の信者は、カトリック等の宗教伝統と重複して所屬する、いわゆる複数帰属となっている、という意味であろうか。ここでもまた梅棹忠夫氏のいう「ユーザーの論理」が適応できるのであるか。こうした点は、また、P.L.教団の一般会員は「流動性が激しい」(四一七頁)という事実と、どのように関連しているのであろうか。いわば「ユーザー」の日常的な生活史の側から、ブラジルの諸宗教の共存と相克の具体面が探れると、筆者が序論で展開するいささか抽象的な枠組の検証とも相俟って、問題意識がより具体化されるのではなからうかと思われる。

日本宗教の性格が複雑な様相を呈していることは他言をまたない。たとえ近現代のそれに焦点を当てたとしても、歴史的伝統的なものが遺物としてではなく現在も日本人の宗教意識や行動のなかに現実息づいていることは確かである。外来宗教と土着伝統との関係を論ずる場合、仏教の伝来以降の神仏隔離の意識と行動の歴史をたどることは、ある意味で当然のことである(二七頁以降)。ただ本書を読み通してみると、このようなゲランドスケールの歴史的展開の鳥瞰と、他方における個別的モノグラフとの関係が時によれば、やや平板というか通俗的に流れるように感じとれる点もあった。歴史を無視した実態はありえないのであるが、どの程度のタイムスパンの歴史を実態に關

連づけるかという問題である。というのも、著者の基本的的手法が人類学的調査方法であるのだから、歴史的説明はあくまでも現在の実態の補助的説明に留めることが、著者の分析の特徴点を浮かびあがらせることになるのではなからうか。

以上内容紹介としてはまことに不十分なものとなってしまった。著者とは本書の中で調査で寝食を共にしたこともあり、その親近感もあって、歴史の変遷過程と現状分析という調査のたびに考えさせられる私自身の問題を、あえて取り上げることになってしまった。

実態調査はある意味でかなり「運」のようなものに左右される。海外調査はなおさらである。健康をも損なわれることが少なくない。著者はさらなる展開をめざして実態調査を行われるであろうから、今後一層精密なモノグラフを我々に提供してくれるものと思う。

# 会報

## ○選挙管理委員会

日時 平成二年六月三〇日(土)午後一時

場所 本郷学士会館七号室

出席者 荒木美智雄、安斉伸、石田慶和、金井新一、桜井秀

雄、島園進、鈴木範久、田丸徳善、宮家準、脇本平也

## 議題

一、会長選挙第一次投票開票

開票結果は次の通りであった。

有権者数 二〇四

投票者総数 九五(投票率四六・六%)

有効投票者数 九四

無効投票者数 一

有効投票総数 二八二

有効投票 二五八

白票 十七

無効票 七

有効投票の内訳は次の通りである。

藤田富雄 五〇票、井門富二夫 三一票、上田閑照

二六票、植田重雄 一五票、(次点) 安斎伸 一一票

金共新一 一一票、楠 正弘 八票、中村廣治郎 七票、石田慶和 六票、藤共正雄 六票  
以下略

この結果、井門富二夫、上田閑照、藤田富雄(五十音順)の三氏を第二次投票の候補者とする事が決定した。

一、会長選挙第二次投票有権者資格認定

一五一五名が有権者として認められた。

## ○「宗教研究」編集委員会

日時 一九九〇年七月一八日(水) 一八時

場所 学士会館本郷分館

出席者 島園進、田島照久、鶴岡賀雄、星野英紀

## 議題

一、「宗教研究」第六三巻第四輯(二八三号)刊行報告。

一、「宗教研究」第六四巻第一輯(二八四号)刊行予定報告。

一、「宗教研究」第六四巻第二輯(二八五号)、同第三輯(二八六号)編集方針。

## ○理事会

日時 平成二年七月二〇日午後一時半

場所 学士会館本郷分館八号室

出席者 安斎伸、井門富二夫、植田重雄、大屋憲一、岡田

重精、金井新一、楠 正弘、小山宙丸、芹川博通、

島園進、田丸徳善、寺川俊昭、中村廣治郎、華園

議題

聰磨、平井直房、堀越知己、脇本平也、武田武磨

一、第四九回学術大会発表者の承認

三二五名の発表者が承認され、プログラムの原案が検討された。

一、新入会員の承認

新入会員として別、記三二名を一括承認した。なお楠正弘理事より、新入会員の審査規程を再考すべきではないかとの意見が出された。また、このこととの関連で井門富二夫常務理事より学術大会での研究発表のあり方についても再考すべきではないかとの意見が出された。この問題についてはなお引き続き常務理事会で検討することとなった。

一、科学研究費補助金の審査委員候補者の推薦について

これまで第一次審査をされていた藺田担氏任期終了にともない、中村廣治郎、藺田稔の両氏を推薦した。また新たに第二次審査員候補として、安斎伸、田丸徳善の両氏を推薦した。

○学会賞委員会

日時 一九九〇年七月二十七日(金) 一四時

場所 学士会館本郷分館

出席者 華園聡磨、渡辺宝陽

議題

○選挙管理委員会

日時 平成二年八月二十五日(土) 午後五時半

場所 学士会館本郷分館二号室

出席者 荒木美智雄、井門富二夫、楠田重雄、金井新一、島

蘭進、鈴木範久、田丸徳善、土屋博、脇本平也

議題

一、会長選挙第二次投票開票

開票結果

有権者数 一、五一六名

投票総数 四八四票(投票率三一・九%)

有効投票 四八二票

無効投票 二票(封筒の裏に住所・氏名がな

い)

白票 二票

有効投票の内訳は、上田閑照 二二五票、

井門富二夫 一四四票、

藤田富雄 一二一票となり、

上田閑照氏が会長当選者となった。

会 報



執筆者紹介（執筆順）

岩田文昭	京都大学研修員
木村俊彦	東海女子大学教授
小松秀雄	神戸女学院大学助教授
藤原聖子	東京大学大学院
前川輝光	東京大学大学院
池上良正	筑波大学助教授
岩井洋	上智大学大学院
島田裕巳	日本女子大学助教授
竹沢尚一郎	九州大学助教授
星野英紀	大正大学助教授

## Responsibility-ethics and Karmayoga

Terumitsu MAEKAWA

*ABSTRACT:* “Responsibility-ethics” discussed in “Politics as a vocation” can be said to be Weber’s last word. It can also be said to be a sort of contemporary chivalry. It can be, indeed, defined as “a dignified ethical attitude which is based on the *sachlich* world view and with which one devotes oneself to the realization of his own intent, but, is not absolutely attached to the result of his own action because of his awareness of the meaning of destiny”. *Kshatriya’s karmayoga*, discussed in *the Bhagavadgita* which Weber studied in his *Hinduism and Buddhism* is, according to this new definition, a Hindu counterpart of “responsibility-ethics”. Knowing that Max Weber had found a counterpart of his own ethical position—although in a comparatively restricted form—in “historical Hindu India” and traced the process of its extinction from India, we cannot help but question our former understanding of *Hinduism and Buddhism*, which is Brahmancentered, and even our former understanding of Weberian religious sociology as a whole.



Transition of Experience (Erlebnis) as a Method:  
Sensus Numinis as Sensus Communis

Satoko FUJIWARA

*ABSTRACT:* The question, "Is it impossible for scholars without religious experiences to understand religions?" has been a controversial focal point in the methodological discussion of religious studies. It is true that at present the debate seems to have ended and the question is generally answered in the negative. However, this settlement holds good only by ignoring issues raised by past experience-oriented method. There still remains the dividing line fixed by this method between what can be understood exclusively by experiences and what can be understood by a positivistic method. It is the reflection on this line regarded as self-evident that is now required along with criticism on the naive positivistic method. In this article, within the context of the experience-oriented methodology centered by R. Otto's thoughts, the substance of experience and the reason why experience was needed to understand religions are discussed. The concept of 'experience' which was replaced by 'feeling' and 'sense' by Otto can be traced back to the concept of 'sensus communis'. By comparing his theory with the theory of sensus communis in the humanistic tradition, it appears that in spite of having lost the foundation which had sustained the theory of sensus communis, the methods of present phenomenologists as well as of Otto superficially adapted its concepts. This resulted in that in their frameworks, the theories of phenomenology and Otto involuntarily became similar to the positivism to which they had opposed.

## The Kotohira Shrine and the Ujikosai

Hideo KOMATSU

*ABSTRACT:* Many people have paid a visit to the Konpira in the Edo period and the Kotohira after the Meiji Restoration. The behaviors and beliefs of these visitors have been investigated by many students since the Meiji period, but those of the local people who have lived in the Kotohira are not yet made clear.

So from the sociological perspective, this paper clarifies the social history of the Ujikosai that has been held by Kotohira's local people. The Ujikosai came into existence in 1873 during the religious change which is called the separation of Shinto and Buddhism (shinbutsu bunri) in the Meiji Restoration and has become now one of the most important ceremonies in the rite system of the Kotohira Shrine. While the Taisai that is called the Otoninsan values the traditional manner of Shinto (the Kotohira Shrine) and then separates from the local community, the Ujikosai expresses the beliefs and sentiments of the local people and is the most important community life.

I think, to examine and make clear the organization and history of the Ujikosai might contribute to the studies that are those on social organization of Kotohira and the characteristics of Konpira beliefs system. The perspective of this article lies in the local community and people, not visitors.

## Dharmakīrti's Theory of Scripture Argued Linguistic Philosophically

Toshihiko KIMURA

*ABSTRACT:* The great philosophers in the seventh century in India, Dharmakīrti, argued Brahmanical and Buddhist Scriptures in his magnum opus, the *Pramāṇavārttikam*. The Brahmanical Scripture called "Vedāḥ" had been deemed to be eternal and essential language and to be heard by seers (ṛṣayaḥ). Dharmakīrti rebuked this idea of revelation (śrutiḥ) by reason of the momentariness of language. Mīmāṃsakas asserted that the word had original meaning essentially, but Dharmakīrti criticised this idea saying that the function of language was determined by social customs, thus it was artificial (pauruṣeyaḥ). According to him the value of Scripture is ascribed to the author of it. Thus he praised Buddha as Preacher of the Four Noble Truths (catvāryāryasatyāni) and its 16 aspects such as non-self-ness (nairātmyam) etc. This Buddhism and the practical system are treated in detail in the Chapter of Religious Philosophy, which we researched in our "Studies in the Religious Philosophy of Dharmakīrti" in Japanese. Here we reported his idea on Scripture (śāstram) according to the Chapter of Inference (svārthānumānam), which can be divided as follows. The verse numbers are taken from D. Malvaniya's edition.

§ 3 Buddhist Canon (vv. 217—226)

§ 3a Criticism on the Theory of Non-artificiality of Language (vv. 227—252a)

§ 3b Criticism on the Sphoṭa Theory of Language (vv. 252b—272a)

§ 3c Non-eternality of Language (vv. 272b—287a)

§ 3d Artificiality of Vedāḥ (vv. 287b—305a)

§ 3e Conclusion of the Criticism of the Vedāḥ (vv. 305b—343a)

## La Nature Médiatisant la Liberté chez Ricœur

Fumiaki IWATA

*ABSTRACT:* Le but de notre article est d'éclairer une idée centrale de la métaphysique de Ricœur, en la comparant à la pensée d'un philosophe appartenant à l'école du spiritualisme français, Ravaisson, pour saisir un sens essentiel du concept de Nature, c'est-à-dire «la Nature médiatisant la Liberté».

«La Nature médiatisant la Liberté», que Ravaisson a bien expliquée par une idée de l'habitude, Ricœur la recherche indirectement en tentant une interprétation de la parole sur le mode exploratoire. La différence entre Ravaisson et Ricœur n'est pas réduite à un problème de moyen. Elle tire son origine dans la manière dont ils reconnaissent le problème de la réconciliation entre la nature et la liberté. Ricœur a approfondi une dualité subtile, existentielle, que Ravaisson n'a pas bien comprise. Ricœur a remarqué que cette dualité conduisait à une «Faute» grave.

Nous espérons que leur point de vue sur la «Nature» servira de modèle pour comprendre la «Nature» surgissant dans la religion.