

第一部份

宗教学と民族主義の問題

——『宗教学アルヒーフ』の変容をめぐって——

深澤英隆

学問と政治、あるいは学問と権力の関係についておそらく最も鋭い問いを提起するのが学問とファシズム思想ないし体制との関係をめぐる諸問題である。ところでこの十年程の間に、学問史や哲学史の領域で、この両者の関係を、新たな形で問う傾向が顕著になってきた。すなわちファシズム期の学問の変容を単に告発するのではなく、学問と権力ないし政治的世界観というこの競合する妥当性要求の相関関係を、例えば認識システムと社会システムという学問の二重性や、特定の学内的論理構造をめぐる考察などを通じて、科学論・科学史的に考察しようとの傾向がそれである。しかし、ドイツ・ファシズム期におけるドイツ宗教学の変容は、従来ほとんど考察の対象とはならなかった。

さて、宗教学のそうした変化を知るうえで注目に値するものが、当時のドイツ語圏における宗教学の中央誌であった『宗教学アルヒーフ』(Archiv für Religionswissenschaft=ARW)の存在である。一八九八年に創刊されたこの雑誌は、当初より

内外の著名な学者を執筆陣に加えた宗教学の専門誌であった。古代諸宗教および部族宗教の神話と儀礼を主たる主題とし、普遍人間的な宗教意識と宗教行為に主たる認識目標を定めたこの雑誌は、神学色の全く無い、経験主義的性格を明瞭に打出した雑誌という点でも宗教学の貴重な媒体であった。

一九三三年の政権掌握とともにナチスの研究・教育制度への介入が始まり、學術雑誌もその性格を変えていった。ARWもその例外ではなく、一九三六年の第三三巻の巻頭言においてARWの今後の研究テーマが「ゲルマン諸民族およびその宗教的指導者達の宗教と信仰にあることが公式に宣せられ、以降一九四二年の第三七巻で終刊を迎えるまで、ARWの誌面は、それまでまれであった「インドリアリア民族」、ことにゲルマン民族」の神話や宗教に関する論文でその大半が占められるようになる。もっともそれが宗教史的関心の移行というよりも、明瞭なゲルマン民族主義のイデオロギーに主導された変容である事は、同誌の新たな基調を提示するべく第三三巻に掲載された二つの論文から見て取ることができる。編者H. Pfisterの「ゲルマン諸民族およびその宗教的指導者達の宗教と信仰」とH. Grabertの「一般宗教史と民族的信仰史」の二論文に表れているゲルマン主義宗教学の特質を列挙するならば、一、「宗教」と「信仰」とが術語的に区別される。この場合前者がキリスト教、後者が力動的なゲルマンの生の様式と等置される。二、古代よりのドイツ宗教史が、この「ドグマ的」キリスト教と無規定的なゲルマンの生の二つの歴史契機(宗教史と信仰史)の葛

藤および後者の貫徹として描かれる。三、さらにこの生々信仰は、「信仰エネルギー」(Glaubensenergie)ないし「信仰力」(Glaubenskräfte)なる疑似心理学的概念により実体化され、疑似科学的に把握される。四、民族主義的認識原理と認識目標ともいふべきものが一種の認識説の形で定立される。すなわち「血により隔てられた」他民族・他人種の文化や心性の根本的理解の可能性が否定される一方で、自民族の認識については、直証的にその最奥の本質が認識しようと言われる。こうして、そこでは他民族と全く通約不可能なドイツ・ゲルマンの生が、宗教学の認識限界にして認識基盤であり、また認識目標ともされる。

ドイツ宗教学のこのような部分的変容は、一、ナチズムの思想および制度、二、世紀末よりワイマル共和国期におけるドイツ宗教学の展開、三、同時期よりナチス期にかけてのドイツ・ゲルマン宗教運動、という三つの精神史上の契機の重なり合いの上に成立したと見るべきである。まず上に見たゲルマン主義宗教学の学問論は、ナチスの提唱していたいわゆるドイツの科学の理念に応じたものである。またこうした宗教学の疑似科学性は、ナチス・イデオロギーの強い科学性志向にかなったものであり、その点に神学ならぬ宗教学が世界観的機能を果たす積極的根拠があった。しかしゲルマン主義宗教学はナチス政権によって作り出されたものではない。生の哲学を背景とした、個性認識をめざす解釈学的な流れと、普遍項を求める心理学主義的な系譜との宗教学の二重の認識的發展が、やはりその根底を

なしている。とはいえ、またそれだけでは、こうした宗教学の変質は生じえなかった。ゲルマン主義宗教学の成立には、世紀末以来のドイツ・ゲルマン民族主義(宗教)運動の提供する共同性理念や特殊な信仰概念が不可欠であった。

そもそも今日の意味での民族主義・人種主義は、十八世紀末以来発生し、十九世紀に本格的に形をなしたものであり、部分的には、世俗化によるキリスト教の普遍的救済約束の崩壊に対する、一種の救済論的代償形成であった。それはまた同時に、近代合理主義に対する対抗運動との性格をも帯びていた。ところで、こうした動機はまた、同時期に成立した宗教学の根本モチーフでもあった。ここからすれば、民族主義ないし人種主義と宗教学との部分的結合と、ナチス期ドイツにおけるその急進化とは、決して偶然的な出来事ではない。

*本発表は文部省科学研究費(奨励研究A、課題番号〇一七二〇〇一四)による研究成果の一部である。

他者経験について

土井 道子

他者経験とは、他者についての経験である。「我々は他者について何を、如何に経験し得るか、その経験は、どんな構造を持つか」これが本論の主題である。私は目の前にいる他者Aについて、Aの言葉を聞き、顔の表情を見、服装や身体的所作を眺

める事によって、Aの健康状態、年齢、趣味、教養等について、或る程度理解することはできる。然しAの心の中を、A自身が知っていると同じ正確さで知ることはできない。私が理解しうる事はAが外面へ表現している事だけであり、内面を覗く事は不可能である。この事態はAが私についての経験に際しても同様である。では私とAとの間に相互理解不可能なのであるうか。否。相互理解という事は心理的な他者理解のみではないし、又それも含むとしても、それは重要な理解で足りないと思う。場合によっては私はAについて、A自身がAである限り絶対に到達しえないAの側面をすら把握していると云うべきなのである。何故か、二つの例を挙げてみたい。一つは演劇であり。もう一つは禅仏教の入室参禅である。

演劇に於ける他者経験の解明の為に、比較としてプーバの「対話の哲学」をとりあげよう。プーバの我と汝の哲学に於て、対話は勿論我と汝という二極性である。これに対して演劇の他者経験は三極性だと云いたい。我と汝と彼或は彼等である。ここで三極性というのは教の問題ではなくて、我と汝の外にその関係を外から眺める観客性を意味する。従つて教に關しては我と汝の二人でも、或は我一人でも構わない、私が云いたいのはいわゆる皆各自潜在的に「観客性」を持っているという事である。この事から当然予想されるように、我々の行為は、言葉も含めて「観客の前で演じられる演技性」を持つこと、その演技性の効果を把握できるのは観客のみで、演技している俳優自身は劇の進行の全体の中の自己の役割、及び演劇全体の観

客に与える効果については、観客の反応を通してしか知る事はできないのである。かくて主役の俳優Aは脇役B₁、B₂…以下大勢と共に、Cという観客達を俟って、始めて此処に一つの新しい世界を創造する事が出来る。その世界に於て俳優Aが、自分の役割の外に、一市民としてどんな家庭を持ち、現在どんな病氣をかかえているかといった演劇以前の事柄について、観客は、劇の進行の途中では関心を払う必要もないし、持ちもしない。

同じ事柄は禅の入室参禅に於ても云えよう。師家が学人に「拈華瞬目」或は「拈華微笑」として知られる公案を与えている、学人は入室の度に自己の見解を呈するが、学人が仏教の真理にどれだけ近づいているかを知っているのは師家丈けであり、学人自身は知らない。然し学人がその真理を体得した時、師家と学人は共に靈鷲山上の釈迦と摩訶迦葉尊者との問答に参加する。そこに二千五百年の歲月と、日本と印度との距離を飛び超えて、「一座建立」が成熟したのである。又「他心通」という公案に於ては、慧忠国師が「他心通」を得ていると自称する大耳三蔵に「私は今何処に居るか」と三度質問して、大耳三蔵をやりこめ、代宗皇帝に「外国人に欺かれるな」と忠告している。慧忠国師の云いたかった事は他人の心の中を心理的に覗く事ではなく、形而上学的に「人間の存在の場所」を知る事が大切だという事である。と、これは道元の解釈である。

ではそこに建立され、創造される世界はどんなものか、未来と過去とは人間が主体的に目標を設定するか、世界を認識対象

として措定するかによつて成立する。現在は未来と過去と同じ次元には存在しない。現在はリズムを持つ、自然界に對象化されたリズムは四季や昼夜の交替として現れ、人間に於ては例えば呼吸として現れている。リズムは持続と拍節、中断という両義性を持つ。又緊張と弛緩をも持っている。

宗教的選択について

加藤 智見

親鸞は「善惡の二、惣じてもて存知せざるなり」と言った。しかし周知のように「善人なをちて往生をとぐ。いはんや惡人をや」とも言い得た。善惡を知らないで、惡たる人間が救いの正しい機であると言ひ切ること、いかにして可能になるか。さらには「念仏は、まことに淨土にうまるるたねにてやはんべるらん。また地獄にをつべき業にてやはんべるらん。惣じてもて存知せざるなり」（以上、歎異抄）と言ひながら、なぜ念仏に徹し得るのか。このような態度の基底には一般の理性的な選択とは異なる宗教的「選択」が考えられる。これを可能にするものは何か。

シュライエルマツヘルは、宗教の本質は思惟でも行為でもなく直観と感情である。と言った。直観と感情の問題はさて置き、少なくとも形而上学的、倫理的な場とは異なる場に宗教的な選択の場があると思われる。アウグスティヌスがプロティノ

スの観念的な善惡観から離脱したこともこの点に深い關係をもつと思えるが、今はまず親鸞のような選択を可能にさせた根拠をたずねてみたい。

選択ということで想起されるのは法然であるが、知恵第一といわれた法然の苦悩の根幹は、「何ソ生死繫縛ノ身ヲ解脱スル事ヲエンヤ」（黒谷上人語燈録）にあった。すでに実存的な問題であり、「ヨロツノ智者」「モロモロノ学者」に問うても無駄であった。「カナシミカナシミ聖教ニムカヒテツツカラミツカラヒラキミン」（同）結果、善導の『觀經疏』に出会い、彼に導かれて「阿弥陀仏の法蔵因位の昔かねて定め置かるゝ」（十六門記）選択本願に出会った。観念ではなく実存に苦悩していた彼は、弥陀自らが衆生のために苦悩していたその苦悩に気づいたのである。ここには人格的な応答がすべてを占めている。弥陀自らの選択を法然が選択し得たことは、後の彼の選択の原動力になった。

同様に「いづれの行にても、生死をはなるることあるべからざる」（歎異抄）実存の苦悩にあった親鸞は、法然に出会い、人格的な弥陀への応答を徹していった。仏意をもち廻向を首とし、自ら衆生を招喚、招引し、本願を選択する仏の人格性に全関心を集約していった。たとえば「仏意はかりがたし。しかりといへども、ひそかにこのころを推するに」（教行信証）というような表現がそれを示す。法然を非難した明恵が「内心は是れ正因なり（摧邪輪）」と言った態度ではなく、仏の意志、願心が正因となる。「それ、おもんみれば、信樂を獲得すること

は、如来選択の願心より發起す（教行信証）。「自性唯心にしづ」（同）む態度ではない。この態度は親鸞をして「まことに仏恩の深重なるを念じて、人倫の弊言をはぢず」（同）という態度をとらせることになる。端的な理論的、社会的判断をその選択の基準とはさせない。

では何が彼の選択の基準と原動力となるのか。親鸞は『一念多念文意』に『今信知弥陀本弘誓願、及称名号』といふは、如来のちかひを信知すとまふすころなり。『信』といふは、金剛心なり。『知』といふは、しるといふ。煩惱悪業の衆生をみちびきたまふと、しるなり」という。この「信知」の態度に留意したい。この信知の裏には「智」というものが伏在している。「信心といふは智也。この智は、他力の光明に撰取せられまいらせぬるゆへにうるところの智也。仏の光明も智也。かるがゆへにおなじといふなり。おなじといふは、信心をひとしいふなり（末燈抄）。ここに端的な理論的、相対的な知とは異なった「智」がある。この智が実は親鸞をして「本願成就文」の「至心廻向」を「至心ニ廻向セシメタマヘリ」「至心ニ廻向シタマヘリ」と読ませた動因ともなり、たとえは善悪を超えて悪人が往生の正因であると選択させた根本的な動因になっていると考えられる。もとより宗教にはさまざまな選択の形態があるが、信をすべてとする宗教形態の「選択」の一根拠がここに存すると思われる。

宗教的対話の原点

——浄土真宗の立場から——

野村 伸夫

この小論は近年つとにキリスト教からの呼びかけの強い仏教・キリスト教対話について真宗の立場から提言するものである。つまり真宗が他者に対して真宗の独自の点、あるいは真宗を真宗たらしめているものが何かを考察し提言するのである。

二宗教間の対話・相互理解は困難な点がある。つまり教義（学）は哲学的概念や方法を受け入れることによって開かれた体系となることができる。しかし教義（学）の依って立つ固有の信仰の固定化による排他性に閉される限り、ある宗教に属する人々は自己のうちに閉じこめられていく。西谷啓治の指摘のごとく、教義（学）は「開けたものになろうとするそのあらゆる努力において、結局ただ自分自身のみを強固にし確証しようとする手段を産み出さざるを得ない」のである。

両者の相互理解が真に可能なのは、このような自己本位性を解消し、先ずなによりも自己自身に対する批判者・抗議者たることである。つまりあらゆる伝統的な形式や規範を脱ぎ捨てることによって、「もはやキリスト教にしてキリスト教でない、

さりとて仏教でもないもの」「絶対宗教、絶対信仰」(田辺元)の立場に立たねばならないのである。

しかし別個の信仰形態においては、常に普遍性の追求と共に必ず夫々の特殊がつきまとうのであって、キリスト教、仏教が夫々独自性をもちつつ成立していなければ、宗教・信仰の具体性や現実性が失なわれてしまうのである。「絶対信仰」は全く個人の信仰の深まりの上に成り立つものであって、今問題にしようとしているのは、そのような信仰の深まりを可能にする、あくなき批判の対象としての教義の体系についてである。

宗教的現実として、人は一度は決断して伝統的形式・規範の衣を纏い、教義の体系の中に入らねばならない点に注目したい。

親鸞の場合、彼はかつて押し着せの天台の衣を着たのであるが、それを脱ぎすて新たな決断をもって法然の念仏教義の衣を着たのである。この時点では親鸞は未信である。しかし同じ事態を彼は信の立場から、『教行信証』執筆の過程で自ら「本願に帰」したという別の面からもとらえているのである。ここでは未信が信と不離のものとしてとらえられている。又キリスト教では、例えばケルケゴールは、キリスト教界に生れ育ったという状況から一步踏み出し、「人はいかにキリスト者になるか」と自らに問うたのは、彼が未信であることの告白に他ならぬ。しかし同時に、その問を常に問うことによって彼は真のキリスト者たることができたのである。

この未信と信の関係は信仰の基本的構造を表わす哲学的表現

であって、宗教一般に通ずる謂である。従ってここに両宗教の共通項を見出し得ても、夫々の独自なる点は不分明である。

真宗の独自性を論ずる場合、親鸞が法然の念仏教義を選択した時点から、それを「本願に帰」したのであったと自覚する信の立場に至るまでの自らを未信とした歷程、つまり彼の人間の営為の側面の中にむしろ宗教的現実を認めるのである。救済の根本規範である神や仏の恩寵なくしては救済の根拠は消滅するが、宗教の独自なる点を取りあげる際には、親鸞が否定媒介として扱っている人間の宗教的現実、はからい・疑いという未信の側面こそ親鸞浄土教の特色である。

未信とは親鸞によれば、西方浄土への願生心、讃仰といった第二十願他力中自力念仏の立場であることは申すまでもない。そしてその他力中自力念仏を人間の抜きがたい宗教的現実として、絶対他力顕現の否定的媒介として位置づけている点にこそ、親鸞の最も中心的独自性を見い出すのである。

超自然ということ

岩 本 一 夫

周知の如く宗教学の方法論と諸理論は西欧キリスト教世界から所謂未開社会の宗教を見、研究される中から生まれて来た。近年の現象学や構造主義に至るその歩みはこの歴史的経緯が孕む諸問題を側傍的に表明するものである。何故なら私見に依れ

ばキリスト教を始め所謂ヘブライ系の宗教は世界にある数知れぬ諸宗教の中で特異なものと思われるからである。即ち、高度な神学体系と強固な信仰枠組みを有する宗教からそれを持たない諸宗教を見た時に生ずる価値的諸問題である。それが宗教の諸起源説であり、宗教と呪術の区分であり、聖俗の問題であると思われる。確かに最近の西欧研究家はこの点を熟知し、価値的中立に努力している。言わば、この価値的中立に科学 science の成立基盤を置いていると言い得るであろう。しかし、果してそれが可能であろうかとの疑念もある。何故なら宗教や社会は勿論研究者自身も言わば集団的心性の上に立っていることは言うまでもないからである。従つて方法論、諸理論の批判、受容以前に彼我の依つて立つ心性の相違を知ることが必須の要件であると思われる。しかし、この点が充分認識されているとは思われない。

例えばここに取り挙げる「超自然」ということである。周知の如く、この言葉は優れてヘブライ系宗教に適用のものであるが、所謂未開社会の宗教を論ずる際にもよく用いられる。レウィーブルール等は勿論、バーガーやエヴァンズ・プリチャードもこの言葉を用いている。因みにエヴァンズ・プリチャードの規定を引いてみるならば、彼はその著 *Theories of Primitive Religion* (1965) のこの言葉によつて理解されるものが something outside the ordinary operation of cause and effect であるとしている。この認識はタイラー始め、宗教学者のみならず西欧キリスト教世界に共通のものと言つてよいだろ

う。即ち、超自然と自然の二分法である。この二分法に従えば自然は因果の法則性に則つて一定の機械的運行をするものであり、この法則性にはずれた現象は「超自然」と言うことになる。この二分法を所謂未開社会の宗教や日本の宗教に適用することの不適切さは明らかであろう。エヴァンズ・プリチャードはこの点をセマンティクスの、或は翻訳 translation の問題に帰しているが、しかし言葉の問題ではなく言わば集団的心性の相違に基づく限り事態そのものを誤認することになるのはなからうか。

問題はこれに留まらない。仮りに二分法の抱える右の問題は当然のことであるとしても、これに派生する「人格」personal の問題は意識されているとは思えないからである。例えばデュルケイムを取り挙げてみるならば、彼は「超自然」の概念を宗教現象の特徴に数えることを斥けている。その理由は、超自然は必然的に「事物の自然的秩序の存在」を前提としているが、これは近世以降実証科学が成し遂げたものであつて、従つて所謂未開社会の心性には適合しないという点にある。この指摘にもかかわらず彼が宗教の特質として挙げた聖と俗も、人格の象徴的表現である魂と、有機体としての肉体の区分も正に矛盾律的二分法に立つものであることに改めて注意を促したい。超自然と自然の二分法を前提に人間は自然の側から解放されていなければならないと言う発想は優れてキリスト教的なものであると言ひ得る。「人格」とは自然から自由である人間の在り方を指すものである。人格と魂を論じたデュルケイムは「つま

り、我々が物理的諸力から自らを解放し得る唯一の方法は、それらに集合的力を対抗させることだ。」と言う。恐らく未開社会の人々も、又我々も物理的諸力からの解放をかくも願っているとは思われない。

もし宗教理論の創造的構築が必要且つ可能であるとすればかかる共通の基流の差異を認識、検討が不可欠であろう。これはその問題提起に過ぎないことを明確にしておかなければならぬであろう。

宗教における実存と社会

小田 淑子

1 宗教的人間・実存にとり人間の社会性は単に相容れないものなのか、何らかの意味をもち得るのか、従来この問いが十分に考察されなかったとすれば何故そうだったのかを考えてみることも必要だと思われる。

人間は個人的・精神的存在であると同時に身体的・社会的存在であり、更に自然的なものと意志的なもの、被投的存在と投企的行為との統合的存在と言うこともできる。宗教とは人間が自然的様態、エリアーデによれば俗的な存在様態に留まるのではなく、聖なるもの・超越者と交流することで真の人間になり、高次の実在を生きることに他ならない。ところが各々の宗教が提示している「真の人間」像、宗教的生において、身体

性、社会性や歴史性等の面が宗教的に無意味なもの、時には宗教的生を妨げるものと見做される場合がある。

2 イスラームは人間の社会性を宗教的人間観に統合したモデルを提示する。

コーランでは神の啓示に応答し、神の終末の裁きを受ける主体は単独者としての個に他ならない。神の啓示を信じることはアラブ部族主義の旧秩序を否定しそこから出ることであるが、それが非社会的出家的な在り方への転換ではなく、新しい社会秩序ウンマの構築に向かう。不可視の神と端的に関係する自己が歴史的世界ではウンマの一員である。ウンマにおいて真の自己は、他者のみならず時に自分自身にさえ不透明であり得る。ウンマにおいて非宗教的人間に類落する可能性をコーランは示唆している。それを照らし自覚させるのは決して歴史化されない神、或いは終末と来世である。

ウンマは確かに政治的次元を内に含むが、興味深いことにコーランで見える限り未だ厳密な制度化には言及されず、一面ではブーバーのいう「真の共同体」、つまり「各人が一つの生ける中心に対して生ける相互関係の中に立つこと、及び彼ら同志が互いに生ける相互関係の中に立つことにより成立する」(『我と汝』)共同体を志向している。

3 イスラームの例は人間の社会性を宗教の内へ引き受けると同時に、社会的次元のみで宗教的生が完結しないことも含意する。神と直面する自己、実存とウンマの一員としての自己は一人の自己の二つの次元乃至様態と見ることができないだろう

か。

この問題を、M・ブーバーの「我と汝」と「我とそれ」の二つの存在様態を応用にして考察してみたい。ブーバーはこの二つの存在様態が人間存在に不可欠であると認めている。この人間存在の二様態を宗教的人間にも不可欠のものとすれば、例えばエリアーデの聖なる時空における実存様態を「我と汝」に、それ以外の歴史的日常生活を「我とそれ」に適用することも可能ではないか。人間が「我と汝」の次元乃至様態を忘却し喪失して「我とそれ」のみを生きる時非宗教的人間となる。無論、「我と汝」の次元がどのような仕方で経験されるかは各々の宗教により異なる。

4 この図式が仏教ではどのように適用できるか、今の私には答えられない。本稿での主張は、宗教的人間がもし十全な意味で統合的人間であるならば、単に「我と汝」の次元だけで人間が存在できない事実をふまえ、歴史的現実において実存するとはどういうことかをより事実即して考察する必要がある筈である。それと同時に、宗教的人間と非宗教的人間が全く別種の人間ではなく、一人の人間に一方から他方へ頽落する危惧を絶えず孕んでいることも考える必要がある。その時、宗教的人間にとって社会的次元がより緊張を孕んだものとなり、単に宗教的生を疎外し弛緩させるだけではない意味をもち得るのではないか。この問題は世俗化した現代における宗教を考える一つのヒントとならないだろうか。

民衆宗教における

コスモゴニーについて

松井圭介

本発表は、これまで展開されてきたコスモゴニー(宇宙開闢神話)の宗教学における研究を基に、民衆宗教におけるコスモゴニーの問題を天理教を例にして考えてみたい。

宗教学においてコスモゴニーの問題を扱った代表的な学者として、M・リアーデ、C・H・ロング、L・サリバン等を挙げることができる。中でもロングは、コスモゴニーを人類史に先立つ想像的な宗教的時空を描き、世界や人類の誕生の宗教的意味を説いている物語であるとし、その特徴として、世界の創造に関する宗教的想像力を表現することによって世界のあらゆる實在にモデルを提供するという点を挙げている。

天理教の『古記』は天理教開教の意義をはじめとして、教祖中山みきが救済及び信仰の神話的根拠を明らかにしようとしたものであるが、そのコスモゴニー的なモチーフとして次の三点を挙げることができる。すなわち(一)始原の状況……始原においては、全体が天地未分の混沌としたカオス(泥海)の状況にあり、その中で始原の神によりまず人間の創造のための祖型が創造される。(二)人類・世界の創造……こうして創造された人類の祖型は實在の中心(地場)に宿し込まれる。これらの祖型は

幾度もの生まれ替わりを経て人間へと成長する。そして人間の創造がほぼ完成した時に、世界の創造（海・山・天地・水土の区別）が完成するのである。（三）みきによる開教……始原の時の約束に基き神はみきに降臨する。そして神はみきの身体を通して、民衆に対して直接に救済の真理を述べ伝えるのである。

以上のような記述から、世界のコスモゴニーとの構造的普遍性及びその特徴を考えてみたい。

まず第一に、コスモゴニーが始原の時の状況を記述するという点において、あらゆる儀礼や人間の行動の範例を定めるものであり、コスモゴニーを通して人間自身の存在様式の構造、ひいては実在を明らかにする点である。コスモゴニーは、天理教の宗教的世界における実在の中心を明示する。この実在の中心は人類及び世界の創造の中心、すなわち創造の源泉としての空間であり、宗教的エネルギーの源となっているのである。第二点として、コスモゴニーは原初の世界の完全性を顕にし、儀礼の反復により人類・世界の再創造のモデルとなることである。原初のカオスの世界はそのまま神の世界であり、全体が聖なるものであった。天理教の中心的儀礼である「かぐらづとめ」は、実在の中心である「甘露台」を中心に行われる宇宙開闢の業の反復であり、この聖なるコスモスの再統合の儀礼こそが、原初の世界の完全性への回帰による人間の救済を志向しており、ここに天理教が持つアルカイックな宗教的構造を見ることができよう。

それではこの天理教のコスモゴニーにおける近代日本の民衆

宗教性とも言うべき特徴は何であらうか。それは人間の創造をコスモゴニーの中心問題として扱っている点である。金光、黒住、大本をはじめとするこの時期に成立した民衆宗教の教団は、人間を神の分身、神の子、神の容器などとして捉えられており、ここには人間と神との間に接点を置くことによって、救済の糸口を捕まんとする民衆の救済への志向性が看取できるのである。当時の民衆宗教の役割が厳しい抑圧的な状況の下で生きていた人間の直接的な救済にあった。コスモゴニーが当の人間や社会に対し「聖なる歴史」となり、実在の全体を明らかにし、救済の方法を語るとき、実在の出発点たる人間の問題を中心に据えるのは自然であらう。しかしここでいう人間の救済とは、単なる身体的な癒しだけの問題ではない。コスモゴニーに語られるコスモスが儀礼によって再現されることによって人間を支える共同体、社会さらには世界全体が新しく創造し直されることなのである。言い換えれば、コスモゴニーを儀礼が再現することによって、社会全体の癒しが行われるのである。この人間および世界の新しい創造を作り出す源泉こそがコスモゴニーに見出されるのである。

エリアーデ宗教理論に関する一考察

奥山 倫明

聖と俗との対比は、エリアーデの説く人間の普遍的経験である。この二元的対象把握に基づき、彼は宗教的経験を聖なるものの顕現、ヒエロファニーとして描出する。聖が俗を通じて現出することから、ヒエロファニーは聖の顕現であると同時に限定と相対化でもあるという逆説的な弁証法と捉えられる。他方、人間が俗を超越し聖へと接近する宗教的行為を、象徴的な死の試練と恐怖を経て存在様式を転換するイニシエーション、エクスタシーとエンスタシスとにより時間と歴史からの解放をもたらすシャーマニズムとヨーガ、聖を郷愁する（宗教的人間）を題材にエリアーデは論じた。

この経験と行為との両面に互る人間と聖との関係は、聖の親近性と乖離性という二重性の規定を受ける。宗教的人間は聖を渴望する。しかし聖へ接近する際には俗的な状態を象徴的に死ななければならず、聖の経験には自らの実在性を喪失する恐怖が伴う。ここにエリアーデのいう人間自身の逆説もある。

このようにエリアーデは宗教における逆説の現象論を展開したと考えられるが、その背景にある彼の宗教観は、いわば再統合の原理論とも呼びうるものであると思われる。エリアーデにとって超越性の象徴である（反対の一致）を、彼は宇宙創成以

前の原初的全体性への再統合の象徴として示した。宗教史の端緒は、エリアーデにおいて原初の具象である樂園からの人間の時間と歴史への転落に位置づけられるのである。超越が再統合である理由も、また聖の二重性と人間の逆説性の根拠も、おそらくこの点に求めることができる。

ところで人間の時間への転落と至高神からの乖離は、エリアーデによると人間の生の自律的価値の発見からの必然的な帰結である生が聖化され、生に直結する神々への信仰が出現し、宗教史は新たな宗教性へと可能性を開く。

こうした宗教的価値の喪失と再発見とからなるエリアーデの宗教史においては、現代もまた聖への郷愁が存在する時代となっている。まずヒエロファニーを、聖の顕現であると同時に他者としての偽装であると彼が捉えたときに、今日における聖の認識の可能性が示された。しかもエリアーデにとって聖の希求は、実在性と意味の充実の探求でもある。現代における多様な聖の顕現を例示した。エリアーデは、やがて究極的な脱聖化の時代の唯一重要な宗教的創造として、聖の完全な偽装、聖と俗との完全な同一化を示唆するに至る。

偽装された聖はまた、エリアーデによると意識の下層へと沈潜している。昼の意識とは区別される夜の意識、つまり無意識や想像の世界に聖は残存している。さらに彼がいうところでは、聖は意識の歴史の段階として現われるものでなく、意識の構造の要素として現われる。こうしてエリアーデが、人間の宗教性が普遍であることを示そうとしていたことが理解でき

る。

エリアーデの宗教研究を、彼の小説家としての活動も念頭に置きつつ再考するとき、同時代の西洋人に対して普遍的・全体的な人間像を提示する意図を、彼が持っていたことが考えられる。その普遍性を追究するうえで、東西両洋を架橋する使命をエリアーデは担おうとするが、それは彼の考えではルーマニア文化の使命であり、また宗教学の使命でもあった。一旦宗教学に西洋と東洋の掛け橋という役割を認めるとすれば、問題は果たしてエリアーデの宗教学がその役割を担うものであったのかということである。それを判断するためには、エリアーデの宗教解釈についての個別的、具体的な一層の検討が必要となる。それとともに、彼の宗教理論の全体的な位置に関しても考察が向けられなければならない。

W・ロバートソン・スミスにおける

聖俗論の形成

藤原 聖子

聖俗論の中で、デュルケムの理論は現在まで最も幅広く影響を与えてきたが、その原型はスミスの『セム族の宗教』にて初めて提起された。スミスの思想形成の終着点で急に出現したこの聖俗論は、それ以前の思想といかなる関係にあるのか、またその適用により新たに認識されたことがあるとすれば何か。こ

の問題は聖俗論の宗教研究における意味をふり返る場合、避け難いものと思われる。特に、社会還元論と批判されるデュルケムに通じる社会的な特色をもつ聖俗論が、プロテスタントの信仰に依拠した旧約学者であるスミスにおいて形成された過程は興味深い。

『セム族の宗教』において、「聖」は物や人間に対する神の関係のことであり、神や超越者を教示する言葉ではない。神と人間は親縁関係で結ばれ、その紐帯である生命力は聖である。また、神が関わる物に対しては、人間は一定の使用制限を受ける規則が課され、これが聖の規則(タブー)となる。反対に不浄の規則は、超自然的危険性を持つ汚れた物や人物を避けることである。すなわち、聖は人間の側では、宗教・社会的行動規則に関わる。親族として社会と利害を共有する神は、社会の法を制裁をもって保護する。こうして古代セム異教は社会の存続と繁栄を目的とし、儀礼・慣習中心だが、近代キリスト教は個人の救済をもたらし信仰中心である。

この理論の最後の点には、護教的偏見との評価が従来なされてきた。だが、スミスは神学の立場からはキリスト教の理想として、むしろ反個人主義、教会・社会的基盤の強化、儀礼の機能の重要性を早くから説いていた。それは、キリスト教内部のセクト主義と普遍主義の両極端に、長老派の伝統をもって対抗したものだ。この場合も神と人間の信頼関係(セム族では physical キリスト教では moral) される相違はあるが、宗教の核心とされ、これは愛ではなく可視的な礼拝を媒介と

し、社会性があることが強調される。また、『セム族の宗教』から儀礼先行論という評価が定着したが、スミス本人にとって元来儀礼は知に対立しなかった。(スコットランドの長老派と常識哲学の影響下で)彼は単なる思弁は否定するが、キリスト教における真の知を、一般信徒の生活の中での具体的個別行為に対する健全な判断、非体系的で言語化困難だが適用に際しては明白な、行為規則の実践知とした。

しかし、『セム族の宗教』とそれ以前の神学思想では、社会・儀礼の重視では連続性があるものの、その規則に対する見方には変化がある。慣習に溶け込み定式化不可能とされていた宗教的行為の実践的規則は、『セム族の宗教』では、二分される単純明瞭な一般則となり、逆に明文化された律法の前身と位置付けられている。これは、キリスト教内部の者として規則をとらえた時と異なり、規則に従うセム族の宗教を事実として分析する宗教学的視点が生じたことを示す。聖概念はこの規則を分類する指標として採用されたのである。ただしスミスは、聖の規則を分析装置として自ら用意したものではなく、セム族の当事者の立場から取り出したものと考えており、視点が曖昧であった。また、規則という関係性への注目といっても、スミスにおいては関係性に神・人という実体的存在が先行し、規則を神からの超越的法としてとらえていた点で、近代的な構図の中でのものであったとわかる。

この他、聖俗論登場に伴った新たな特徴は、一つは進化Ⅱ自然征服というモチーフの下に、聖所を中心とする友好的神と人

間の社会/その周囲の、人間に対し加害的な悪霊・シンが存在する荒野という、鳥瞰的にみて同一平面上を排他的二領域に分割する発想が、文化/自然、中心/周縁、コスモス/カオスという近年に至る一連の二分法を既に内包して生まれたことである。もう一つ、聖なる力としての超自然的力の伝染性も指摘され始める。電気に準えられたこの力は、社会の各人を身体的に拘束し、規則を強制するとされる。これら二点は、聖俗概念を(各宗教の進化度をも計るための)一種の数量的な尺度として用い始めていることがわかる。

聖俗論はそれまでの散発的なスミスの宗教理論が一般理論に集結される時初めて登場し、連結点としての役割を果たした。それは関数のごとく異なる宗教へ適用可能な関係性を示し、その関係が場所及んだ場合の平面的二分法を随伴結果としてもたらした。だが同時に、この理論が時代的制約を受けたまま、現在に及んでいる点も明らかになってくるのである。

Fetishism 再考：宗教研究における

象徴概念の有効性 Ⅱ

寺 戸 淳 子

宗教実践の場で「崇拜されているもの」は、レヴィイ・ストロースがいうように世界観を表象する象徴Ⅱ記号に還元されるのか。岸本英夫は「宗教文化財(有形の蓄価性の宗教的価値体)」

の概念を提示しているが、この場合の「財」は交換財に還元されるのか。何にも還元されない仮に「宗教財」といえるものが測定可能であるのかを、ド・プロスのフェティシズム論を手がかりに考察する。

ド・プロスは、動物や人工物を崇拜対象とするすべての宗教をフェティシズムと名付けたが、そのフェティシズム論には二つの特徴がある。第一に、「フェティシッシュが何を表わしているのか」という崇拜対象の内容を特定しようとする研究の批判・フェティシッシュは、標識でも代替でもない「もの自体」の資格で崇拜されているといわれる。第二に、宗教進化論とは距離をおいて展開される人間精神の発達論・発達段階初期の精神は、各異常現象に固有の原因力を想定しさらにそれを擬人化・固定する。これらの視点には、崇拜対象により宗教を類型化しながら、対象の内容ではなく、その機能を論じる展開の萌芽がみられる。

プイヨン (Pouillon, 1970) は、コントにおいてフェティシズム論が人類に普遍的な精神活動についての議論に展開したと評価しつつ、エヴァンス・プリッチャードが「ヌアー族の宗教」で描いた「霊の配列」に、議論のさらなる展開の可能性を見ようとしている。「純粋な霊」といわれるものから「物と密着した下級形態の霊」といわれるものまでいたる「霊の序列」と同じように、記号にも「純粋な内容」とみなされる極から「物そのもの」とみなされる極までの序列の幅があり、フェティシユはその一方である「物そのもの」の極にあたると考えるのが

妥当だという。

エレン (Ellen, 1988) も同じくフェティシズム論を用いて人間の根源的精神活動について語り、「カテゴリー形成」とフェティシッシュの共通点として、「実体化・客体化／有機化／意味を担ったシンボルかつ存在という両義性／支配・操作の媒体」の四点をあげる。これは「物象化論」の名の下に行われる議論に近い。

「精神活動Ⅱ分節の一形態」としてのフェティシズム論が目下の主流といえそうだが、これはわれわれの問題と接点をもつだろうか、可能性は、エヴァンス・プリッチャードへの注目にある。プイヨンはヌアーの「霊の配列」と「記号の配列」をパラレルに考えたが、エヴァンス・プリッチャードの議論で「崇拜対象としてのフェティシッシュ」の機能を考察する手がかりとなるのは、「霊の屈折形」の概念の方であろうと思われる。「霊の配列」をモデルにしたプイヨンの議論では霊と物の関係が記号的結合になぞらえられていたのに対し、「霊の屈折形」をモデルにした場合には、霊同士の関係が問題の焦点になる。記号との類比を続けるなら、それは記号間の序列化、記号同士の関係になぞらえられよう。ソシュールが記号について述べた「個は全体からしか生まれぬが、同時にすべての個は全体を宿している」という言葉は、ヌアーの霊についてのエヴァンス・プリッチャードの記述を思い出させるが、発生した個同士についてはなにも語らない点でそれと異なる。ソシュールの「全体」は物象化論が語る「実体化した外部拘束的社会的力」の問題に

通じるがそれとは別に、「屈折形」といわれる個別化された物についての考察によってのみ把握可能な問題も存在する。それを「宗教財」と名付けるかどうかは別にして、体系内の個同士の間係を考察する視点が宗教研究には必要だと思われる。

宗教民族学の方法に

関する一、二の問題

堀越 知 巳

宗教民族学本来の専門分野は未開宗教の、したがって無文字社会の宗教の研究であるが、さらにもう一つ重要な規準として、それは「民族学的現在」(ethnological presence)に立脚する研究である。それ故に方法的には共時的・比較的・非歴史である。一方、宗教学者というものは、そのすべてが宗教史家であり、文献学者であるといつて、ほほさしつかえない。ところが今世紀初頭、宗教学が形成された時期、この領域の著書、論文は圧倒的に民族学視座に影響され、しかもすべて「宗教の起源と発展」について論じた。ここには出発点におけるボタンのかけ違いがあつて、後々まで方法的混乱をまねくことになる。一九二〇年代初めに Malinowski, Radcliffe-Brown, Boas が現われて事態は一変する。即ち「民族学的現在」を具体化するために、方法的原則たるフィールド・ワークが導入され、アメリカを中心に人類学が成立する。それによつて生じた

学問状況の変化およびその後の展開は、(1)宗教史家も現地に旅してフィールド体験をつみ、民族学者化する、(2)未開宗教は次第に民族学の専有領域ではなくなり、宗教史の正統な対象領域となる、(3)人類学は、これと時期を合わせて、その研究対象を小さな未開集団から文字を有す大きな複合統一体へと移してゆく。こうした展開、その結果としての現状を方法上の観点から見れば、「民族学的現在」に歴史的方法が入りこんでくることを意味する。方法の問題は、この実情にそつて吟味されなければならない。

宗教民族学は、体系的・水平的な方法と歴史的・垂直的方法の二つを含んでいる。前者は、その方法的根拠としては現象学的方法と結びつけてよいと考えているが、ただしその場合の「現象学的」とは例えば Vander Leeuw のような哲学的前提をもつものであつてはならない。それは宗教現象の事実から出発して、歴史的つながりから離れて反復回帰する宗教構造を発見させ、やがて趨く先に類型学や形態学を予想させる。それは地域的に限定された集中的比較の方法として、人類学によつて練えられ、過去、実績をもつ方法である。Malinowski の機能、Radcliffe-Brown のシステム、Benedict のパターン・アプローチ、Levi, Straus の構造などは、この方向で得られた成果である。また機能的・構造的関心による最後の体系的研究としては生態学的宗教学を挙げることまでできるだろう。それらに通ずる問題点としては、みな宗教を共通分母としてもちながら、しかし宗教を宗教それ自身のうちに読みとらず、宗教以外

のものに読みかえて理解していることである。唯一の例外は Evans-Prichard くらいであろうか。

民族学のよりどころ「民族学的現在」は歴史的次元を含むものではないが、その空間的相互関係から、時間的前後関係をうるヤリ方は次のようであろう。まず地理的に異った地域の宗教現象の類似性をおさえる。この類似性は、相互無関係に平行した現象であるか、そうでなければ歴史的に接解した結果であるか、のどちらかである。前者が進化論の立場であり、後者は「伝播」の理論であり、それが民族学の視点を歴史につなぎとめる。すなわち P. Schmidt の文化史的民族学、Fraebenius の形態学、Boas や Wissler の人類学の方角である。Radcliffe-Brown は、これを「判読の歴史である」と批判するが、今日では、判読でなくなるような方法的精密さを身につけており、さらに一步を進めて同時代の宗教プロセスの研究へと向っている。シンクレティズムや文化変動 (Acculturation) の研究がそれであるといえよう。

種族的対立と宗教の「機能」

高橋 渉

近年の民族問題は民族の主張として現われた。この動きは三分して概観される。一つは植民地独立後の例である。西欧の植民支配がアジア、アフリカを領し終えた後、「開国」以降の勢

いに乗じて東アジアから侵略し始めた日本は、やがて「大東亜」を掲げて「南進」し、先在する列強と必然的にぶつかる。

この大戦は世界の領土保有を伴う植民地主義を終らせ、爾後、植民地の独立が相次ぐ。その独立自体、民族の主張であったが、そうした国々の多くは独立時にすでに複数民族を併存させ、独立後の近代化過程に多くの民族問題を出来させている。

民族の主張は西側先進諸国を第二の舞台とする。ニグロ、ヒスパニック、チカーノ等、過去の奴隷制や労働移民に係る民族・人種問題を生起させるアメリカ、バスク人問題のスペイン、ケベック州独立抗争のカナダなどがここにある。

そして第三は社会主義諸国である。ソ連邦内部ではバルト三国、グルジア、等々、さらにソ連圏内ではチェコスロバキア、ブルガリア、他の国々。ここでは民族主義と反クレムリン主義が重なる。またこの動きは、社会主義への批判に呼応した。かくして歴史的必然であり、進歩であり、真理であり、善であるとしてその実現が求められてきた共産主義は、当の思想を奉戴してきた筈の国々によって放擲された。この思想転換には、少し拡大して言えば、一九三二年の『経哲苦稿』刊行以来の初期マルクス論やスターリン批判、中ソ対立、ベトナムのカンボジア侵攻、ポル・ポトのホロコースト、それに経済停滞等、多くの要因が見出される。

今日の民族対立においては、例えばリトアニアのカトリックに対してロシアのロシア正教という如く、いわゆる世界宗教が種族社会の区分に対応して分断され、実際には民族、宗教的に現

象している。このことは（一方で世界宗教概念の再検討を促すが）実は、宗教の対立が、種族社会的対立を基底に置いて成立することを示す。スリランカとネパールの比較も、例えば仏教とヒンドゥー教の間に必然的な対立があるわけではないことを（注2）明示する。

デュルケムの謂う集団のもつ拘束力は、その実現の場では、成員に対しては集団内に留め、集団外の者には新たに集団に含めるか排斥するという作用として解析される。これは「集団化」が内部への拘束力となるに止まらず、対他的権力にもなるという事態を意味する。一方、宗教は、^{（注3）}教団としての集団的基礎的支配力をもち、且つ、その力は教義によって具体的に方向づけられる。だから唯一神を説く宗教は、一般に、より強大な対他的支配力を働かせるのである。こうして民族対立の場では、民族社会本来の集団化の力に、他の文化的諸契機とともに、民族の宗教が内部への拘束及び外部への対立を強める力を付加する。宗教は、その宗教を含む社会に対して単に「統合機能」をもつのではなく、外部への排斥、対抗、支配の力たる機能を併せ有つのである。ここでは前者を仮りに、宗教の社会的対抗自機能 social function-for-self of religion、後者を社会的対他機能 social function-for-other of religion と称する。

機能主義は、ユント、スベンサーの社会有機体説を承けてデュルケムが基礎論を立て、マリノウスキーやブラウウンが実証的に理論化した立場である。ブラウウンによれば機能とは「社会構造の継続性 continuity の保持に対する貢献」であり、宗教の

社会統合機能という定式は、デュルケムに次いでここでも保守的性格を語られる。人類学者は島社会や完結的な共同社会を主たる対象としたために、宗教の社会的機論能では、社会有機体説に則した「対自機能」のみが指摘されてきたのである。

近代社会を対象にとるマートンは、「逆機能」や「潜在的機能」を加えて機能概念を整理する。そして「同一社会に異なる宗教が併存する場合」をあげるが、それについては、「ここに宗教の社会的機能はあるか」と問うに止め、宗教の「対他機能」の把握に到ってはいない。こうして、宗教と種族集団の機能的諸関係を分析する場合、等にあつては、「宗教の社会的対他機能」、及び「力」と「方向づけ」というその構成契機が新たに捉えられるべきことになる。

（注1）（注2） 拙稿「ネパールにおける種族複合的地域社会と宗教」、『宮城学院女子大学研究論文集』70号、一九八九、所収、参照。

（注2）（注3） 拙稿「木曾黒川の地域的信仰構造」、前掲論文集、67号、一九八八、所収、参照。

宗教学類型論とイデアアルティプス

金井 新一

類型論は比較宗教学や宗教現象学の中核的部分をなしていると言っても過言ではない。メンシングは「宗教とは何か」において、「類型」の二つの意味を述べている。第一は「類型的共通性」による類型（例―複数の宗教が「啓示宗教」、「アニミズム的宗教」、「經典宗教」などとして類型づけられる場合。共通性によって括る類型である）。第二は「類型的唯一性」による類型である（例―「エジプト人の宗教は永遠の生の宗教である」とか「ローマ人の宗教は目的実現の宗教である」などのように个性的特徴による一義的な類型づけ）。だが後者の場合は恣意性を感じさせる。「永遠の生の宗教」はけっしてエジプトの宗教だけではあるまい。またかれは類型はイデアアルティプスであるとも言い、ウェーバーの影響が明らかである（レーウもまたイデアアルティプスというが）。

ウェーバーについて見ると、やはりこの二つの類型がある。ただしかれは、第一の類型を「類的なもの」として、「類型的なもの」（第二の類型）と区別し、そして後者を専ら重視する。かれによれば、歴史的認識はすべて「個性的なもの」の認識（個性化的認識）である。だが、それは同時に、「個性的なもの」における一般的なもの・恒久的なもの」の認識、つまりは「類

型的なもの」の認識なのである。そしてそれを表現するのはイデアアルティプスである。

イデアアルティプスは、理念像、ある観点からの一面的な事物像、現実測定のための非現実的な構成などとして理解されてきた。それは正しいが、イデアアルティプスが類型的認識であることも重要である。たとえば、ある事物を認識する場合、その認識の観点（問題意識）が一般性、恒久性、つまり類型性を帯びているということである。ある事物は何らかの意味で「われわれにとっても」、「重要だから」、認識対象になる。その「重要性」とは、おおくの場合、「類型性」のことである。換言するならば、ある時代や場所をこえた重要性をもつということである。このように、個性化的認識といえども、単なる個性化ではなく一般的・恒久的・類型的なもの認識なのである。このような観点からつよく規定され、その面が強く強調されつつ、イデアアルティプスとして構成されるのである。またウェーバーは、その場合にのみ「鋭い、明瞭な概念構成」や「十分に規定された」分析が可能となるという。この点で、第二の類型、つまり比較し共通性で括る仕方による類型は「漠然たる概念」といわれる。そこには、比較し分類するという以外には、特定の「観点」がないからである。

もっとも実際の類型論では、かれは第一の類型も用いる。広汎なまたバランス性を考慮した類型論になるほどそうである。したがって、二つの類型づけの方法はやはりどちらも類型論にとっては必要であると言えよう。ただ、ウェーバーは、イデア

ルタイプス論をとおして、すべての歴史的認識そのものの内に深く胚胎している、したがって不可避的な、認識の類型性を指摘したのである。これは「類型なるもの」の理解にとってきわめて重要なことである。

ヨーロッパの人間類型と

その根底への問いかけ

楠 正弘

近代ヨーロッパの哲学思想は非キリスト教的であると言われる。果して本当にそうであろうか。ヨーロッパのように、一つの峯をもった巨大な一つの山から出来ている宗教の世界は、多くの峯をもった一つの山とも云える日本の宗教界とこととなり、キリスト教が否定されると、宗教そのものが否定されたことにもなりかねない。そこで、本論は、その実情を探索し、まず二〇世紀前葉の二人の思想家、ヨワヒム・ワッハとマックス・シェーラーによって、ヨーロッパの思想類型論を紹介し、さらに、これらの思想にあらわれる人間観を介して、求められる人間存在の根底に、宗教があるかないかを索出してみようと思う。

神学が、宗教的な信仰の客観的な根拠である神に関する事柄を体系的な方法で明らかにする学問であるとすると、神にかかわる人間のあり方を研究する学問を宗教的人間学ということも出来るであろう。そして、このような学問を宗教学の一つに加

えることも誤りではない。一九三二年、ヨワヒム・ワッハは、『宗教的人間学の類型』という小論をテュービンゲンから出版した。この中で彼は、ユダヤ教・キリスト教およびイスラム教にあらわれる人間観、インド的人間観、ギリシア的人間観を比較した。それは、宇宙観、歴史観、救済観等との関連のもとに論ぜられ、キリスト教的人間は神中心のであり、ギリシア的人間観は人間中心のである。そして、インド的人間観は宇宙中心のであると言った。この論文は、宗教的教祖の原体験において、その人間観を類型化したものである。しかし、これらの宗教的人間観が、哲学や科学のもつ多様な人間観の群の中に投げ出され、様々な人間観の渦の中で、その信頼を問われる時、ワッハの問題とは違った人間観が露呈される。それがマックス・シェーラーの人間観である。年代的に言うと、マックス・シェーラーの論文の方が四・五年さきに出版されている。

シェーラーは宗教現象学の代表者であるが、初期の宗教論『人間における永遠なるもの』一九二二年においては、宗教の現象学的実在論の傾向が強くあらわれているが、一九二五年頃から執筆される小論文には、哲学的人間学の方向が辿られ、『知識の諸形態と教養』一九二五年、『人間と歴史』一九二六年、『調和の世代における人間』一九二七年、『宇宙における人間の地位』一九二八年、『哲学的世界観』一九二八年等には、様々なヨーロッパの哲学思想の中にあらわれる人間観の群像が描かれている。

彼は小アジアからギリシアを境として、それより西の地域を

ヨーロッパとし、この地域にあらわれた思想をもつ人間観を五つに分類した。すなわち、それは、①有神論的人間観（ユダヤ教・キリスト教的人間観）、②ホモ・サビエンス（ギリシア的人間観）、③ホモ・フアベル・工作的人間（自然主義的・実証主義的、および実用主義的人間観）、④ディオニソスの人間観、⑤要請的無神論である。この五つの類型は、『宇宙における人間の地位』の中では三類型にまとめられ、④と⑤が除外されている。いずれにしても、この類型は、ヨーロッパの当時の社会に生きている教養ある人々のもつ人間観の診断であつたと思われる。二〇世紀の前葉の思想界の混乱を、五類型の人間観によって把えた彼は、その中の一つに賛成したのではない。その長所、短所についていずれをも冷静に診断した。しかし、ここで注目すべきことは、既成宗教としてのキリスト教の人間観がこれの中に含まれていたことである。しかも、ヨーロッパの教養ある人々は、キリスト教の人間に興味をもっていないことを指摘したことがある。それでは、シェラーは宗教を否定したのであるうか。ここに、人間存在への根底への問いの提起が示されてくるのである。私は、宗教を否定しても信仰を否定しないヨーロッパの「自然的宗教」（教養あるものの信仰）の系譜の中に、シェラーを位置づけたいと思う。そして、シェラーの宗教的人間観はワッハのそれとはことなつた信仰構造論であることに注目したい。

聖化と非聖化（世俗化）

笹尾 典代

本発表の目的は、統合的な学としての「宗教学」における「世俗化」問題の課題を明らかにし、その再検討のための視点を提出することにある。発表は、以下の四つの議論によって構成される。

1 「世俗化」論は、日本の宗教社会学においても一時期活発に検討されたが、今日その議論にその後の発展性が見られないという状況に注目しつつ、従来の主な「世俗化」論、及び文化間における宗教の制度的形態の差異などをその根拠とする、「世俗化」論の特殊西欧近代的偏向に対する批判的議論が、依拠してきた社会学主義的なアプローチの限界を指摘し、T・ルックマンの「世俗化」論における総合的人間学の視点の重要性を考える。

2 「世俗化」問題が、M・エリアーデの提唱した、宗教現象における多義性・多様性と宗教的地平の独自性の双方から人類の宗教を全体的に把握しようとする統合的学問としての「宗教学」に向けられた重大な課題の一つであることを論ずる。すなわち、宗教学が、聖なるものとの係わりを失った非宗教的人間による聖の様相の回復を助けるという「文化的役割」を担うとするM・エリアーデの主張に注目し、その役割について

ての可能性の基礎の確立を、現象学的・構造的なモチーフと歴史的モチーフを統合したエリアーデの解釈学、並びにP・リクールによる象徴の解釈学などにおける哲学的人間学に見る。

3 その多様な現われの中で象徴が歴史的文化的特殊性を越えてその指示対象―人間の意識のある構造―を伝達するというエリアーデヤリクールにおける解釈理論に依拠しつつ、「世俗化」過程に関する今後の我々の分析において、現代の様々な象徴を一つ一つ検索し解釈してゆくことが極めて重要な作業となることを指摘する。その際、そうした研究の一つとしてD・ラスマッセンによる、現代アメリカ社会・文化状況の中で社会的政治的現象としてのユートピアという象徴表現における変革的役割についての研究に言及し、そこでのラスマッセンの一つの結論―すなわち、「変革はくりかえしのコンテキストにおいて起きる」ということ、さらには「変革の構造を過程の間に二律背反はなく」、「むしろ構造が過程を包含しそれを有意味にする」という、本来エリアーデの祖型と反復の解釈理論を変革過程で生じる社会的政治的象徴に適用したところから生まれたものである―を「世俗化」過程に適用させることで、「世俗化」という現象を、人類宗教史における宗教的象徴の衰退と形成、すなわち非聖化と聖化というくりかえしの構造的変容の中でとらえる視点を提供する。

4 宗教的象徴の衰退と形成に関する個別的・具体的研究の前提として、象徴の持つ意味の二価性を念頭に置きながら、象徴の一次的指示作用・二次的指示作用における二次元の意味領域

の関係を、A・シュッツの多元的現実論における「日常性」「非日常性」の対置、及び「自然的態度におけるエポケー」から分析し、「非日常性」と「日常性」の関係の構造的変容の中で「世俗化」を論じる視点を留意する。

集合的意識と集合的無意識の関係

垂谷 茂弘

ユングの集合的意識という用語の使用頻度は集合的無意識と比較すると極端に低い。しかし、自我意識が依存する要素として集合的意識と集合的無意識の二つをあげているように、個体化過程を考察するうえで極めて重要である。さらに、伝統的な宗教は集合的意識の側に含まれる。従って、元型、集合的無意識と集合的意識との関係はユングの宗教思想を考察するうえでも重要である。

ユングはこころを「精神」に導かれた意志と盲目的な本能との葛藤であり、意志の影響下にある全機能をさすとしている。意志は意識が自由に扱ひ得るエネルギー量のことである。従って、この意志がいわば集合性に対する個性性の核になる。意志が意志たり得るには意志を導くこころの上位の権威を必要とし、これが精神である。本能と精神それ自体は逆に意志の適用範囲を限界づける仕方である。

本能イメージである元型イメージの二重性は精神による禁欲

主義にも本能の過剰にも導く。ところが、元型そのものは内容の無い形式なので、元型がイメージとして展開するためには所与としての文化を必要とする。この文化こそが自我意識が依存するもうひとつの柱である集合的意識である。用語「集合的意識」を用いている箇所では、哲学、宗教、倫理、社会に関わる伝統的精神、意識的な共有財産、一般に公認された真理とする。また、自我意識は社会への適用のため集合的意識と同一化し、集合的無意識を抑圧し、そのエネルギーを吸収することで熱狂的な主義 (ismus)へと至る。この点では集合的意識は無意識的であり、ユング自身述べるようにフロイトの超自我に相当する。しかし、あえて集合的「意識」と命名したのは、集合的無意識との対比からであり、無意識のレベルが違うからである。意識化不可能な集合的無意識そのものは既に構造化された集合的意識を通じてのみ予感されるにも関わらず、集合意識の構造そのものの根底にあるのは集合的無意識であるという循環構造がある。以上から、先の精神に変更が加わる。精神とは集合的意識と集合的無意識の両方から成る。

ユングは集団表象を元型と同一視するが、未開人においては集合的意識が集合的無意識のあらわれといってもよい面があると考えたからである。元型イメージの二重性の問題が、原始的な段階では見事に止揚される。原始的な段階の婚姻制度、経済制度、都市建設などが元型の見事な表現形態となる。意識―無意識の対立が、高低、男女等の象徴的二元論となって現われ。さらに、意識―無意識の対立と同時に相互依存性が、部族

の分割とその相互間の依存性へと反映される。これらの根源に元型「結婚の四つ組」がある。交差いとこ婚の基礎であると同時に、根源的社会秩序の元型でもある。さらに、四角形、円の四分割のパターンとして都市の根本的な区画となり、これはマンドラ理論にと連なる。

しかし、社会の規模が拡大すると本能の調整機能として集合的意識の体系が集合的無意識との結びつきを失ってしまい形骸化し、逆に本能を破壊する毒へと変質してしまう。ここから葛藤が生まれるが、実はこの葛藤こそが意識を存立させるエネルギーでも有る。従って、自然、本能からの逸脱は意識が存在する限り既に原始段階から存在する。むしろ生きた宗教はこの様にして生まれる精神―本能の葛藤を常に調停する動きであった。このような調停過程において原初状態への回帰が試みられる。宗教家等がこの役目を果たすが、通常は個人の夢、想像、または民話等の下層文化のなかに、それ自体重要な集合的なイメージが副次的なみずほらしいイメージとなって現われたり、元型イメージの二重性を反映してトリックスターのなイメージとなって出現する。真にその時代、その地域の集合的意識の危機的状况を反映する集合的なものであるなら多数の人に現われ、その時代の新たな集合的意識となっていく聖母被昇天の教義化の中にそのような事態を見て取っていた。

「父殺し」としての宗教学

島田裕巳

柳川啓一は、その著書『宗教学とは何か』において、十九世紀の終りから二十世紀初めにかけて展開された犠牲の理論の特徴について、次のように述べていた。

「犠牲の儀式を祭とする見方は、殺すとか食べるとかいう血なまぐさいことをふくめている。その特徴を民族性とか牧畜民族というだけで説明しつくすことはできないであろう。フレーザーのいう神殺し、王殺しとか、フロイトの父親殺しのような生ぐささが、まるで悪い夢にうなされてるように現われてくるのは何か」

柳川は、この問題の解答を共同体におけるスケープゴートの必要性に求めていくが、なぜこの時期に欧米の研究者の間で神殺し、王殺し、父殺しといった「生ぐさい」事柄に関心が向いたかについては解決がっていない。

学説史的な観点からフレーザーやフロイトの時代を振り返ってみれば、当時の欧米の学界の中で宗教の起源が重要な研究のテーマとされていたことがわかる。しかも、宗教の最も原初的な形態としてトートেমイズムが仮定され、学問の分野や国境を越えてトートেমイズムについての議論が活発に展開されていた。エリアーデは、宗教の起源についての議論の高まりを「起源への

執着」と呼んでいるが、それは言い換えれば「トートেমイズムへの執着」だったのである。

トートেমイズムという対象を共有しながら、しかも宗教の起源に父殺しや王殺しといった歴史的な事実が想定されたことは興味深い。当時の学者たちが共通の関心を持ちつつ、同じような見解に到達したことについては、何らかの思想的な背景が予想されるからである。

そもそもキリスト教世界においては、神と王と父とは密接不可分な関係を持っていた。神は父なる神であり、王の権威は主権神授説に見られるように神によって支られていた。そして、家においては家父長制が成立していた。その意味で、神と王と父とは三位一体の関係にあったのである。

したがって、神殺しや王殺し、さらには父殺しにしても、それは結局のところは父性的な権力の打倒であり、中期において確立したキリスト教支配からの脱却を意味していた。つまり、フレーザーやフロイトたちは、原始・未開宗教における宗教の起源を論じながら、実際のところは彼らの属する近代社会を形成する上で、自分たちが何をしてきたかを語っていたことになる。近代社会はキリスト教支配を打ち破ったところに生れたのであり、宗教に関する議論はその自覚化の過程だったのである。

こうして父殺しの問題に一応の決着がつけられたことで、宗教に関する議論は別の展開を見せていく。近代化の過程が、個人としての人間の自立の過程であるとするとすれば、父殺しの後に

は母からの分離という課題が控えていた。ユングの指摘するすべてを呑みこむ恐ろしい母を、いかに克服するかが問われたのである。

宗教の起源への関心が薄れた後に、儀礼論や神話論が展開されたのも、それと深く関係していた。儀礼論や神話論の核になったのがイニシエーションの問題であり、イニシエーションの最初の段階で強調されるのが母からの分離であった。儀礼や神話は、つまるところ個人の自立を中心的なテーマとしていたのである。

宗教に関する議論は、父殺しに始まり、母からの分離を核にして展開されてきた。それは、個人の自立をいかにして確立するかについての問題意識によって貫かれていたのであり、そこに近代社会における宗教学の意味が見出されるのである。

宗教における個性と普遍性

氣 多 雅 子

「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずればひとへに親鸞一人がためなりけり」と言われるような本願に対峙する突き詰めた個性は、阿弥陀仏という説話的表象によって象徴される浄土教の救済の普遍性と相関的であり相補的である。仏教における救済（成仏）の普遍性をそれ自体、表現する思想が如来蔵である。如来蔵という普遍性は場所的な普遍性という特質をもつ。

他方、キリスト教ではイエスやアダムという物語的表象と結びついて、原罪という觀念が歴史の主体である人類のもつ人類的な普遍性とも言うべき特質を帯びた普遍性を指し示す。そしてそれと対応する仕方、キエルケゴールが「単独者」として概念化したような人格的個性が立ち現われる。

この原罪の普遍性と如来蔵の普遍性とは共に、哲学における個と普遍の思索とは本質的に違う性格をもっている。個性の深い意味の把握と、個と普遍の総合を試みることは哲学においてさまざまな仕方になされてきた、その一つの典型はヘーゲルの弁証法である。彼は個体を主体として捉えることで個性を深め、その個体を普遍的な個体へと高めるという仕方、個と普遍の対立を止揚しようとする。もう一つの典型はフッサールのイデー化的抽象の思想である。彼はこの思想によって、我々の対象認識の作用の中に新しい個と普遍の総合された在り方を見出だそうとしている。我々がその内を生きている意味世界そのものの中に普遍性と個性性が構造的に入りこんでいると考えているように思われる。だが両者の思想はそれぞれ問題を残している。そして哲学における個と普遍の思索に対して、如来蔵や原罪によって指し示される普遍性ほどこまでも哲学的に概念化され尽くされない独自の位相を保っている、原罪や如来蔵の事柄から一つの意味を汲み出すのではなく、それらが汲み尽くされないものであることを見ることが、宗教哲学の課題である。原罪と如来蔵が示すのは、一般的な言い方で言うならば、〈すべての人間が救済を必要とする〉あるいは〈すべての人間

が救済され得る」ということであろう。ただし原罪と如来蔵とはこの救済に関する普遍性はそれ自体がまさに特殊的存在であることを示している。このことは次のことを意味している。即ち、キリスト教や仏教で語られる「すべての人間が救済を必要とする」あるいは「すべての人間が救済され得る」ということは、人間の生の構造や経験一般の構造から引き出すことはできないということである。経験一般の構造が個々の経験内容に対してもつ普遍の意味と、「すべての人間が救済を必要とする」あるいは「すべての人間が救済され得る」ということの普遍的意味とは質を異にする。もちろん宗教の事柄の中にも人間の本性や経験の構造から一般的に説明され得るものがある。しかし、そこで説明され得ないものこそ、キリスト教や仏教で本来的に問題となる事柄である。

宗教哲学は人間的生の構造から宗教の事柄を説明する学としてこれまで一般に理解されているが、それでは、宗教哲学の射程は不十分である。それぞれの救済の特殊な普遍性を特殊的なままに看取しようとする宗教哲学は神学や教義と近付くように見える。だが、宗教哲学は神学や教義のように、教義としての原罪や如来蔵を信仰そのものの立場から究明することはできない。宗教哲学が哲学としての思索を維持するためには、事実に宗教経験の場において説明する道のみが可能である。宗教経験とは経験そのものが新しい質を獲得する経験である。そしてそうであることで、宗教経験という言葉は、経験の一つの形態を意味するものではなく、経験そのものが新しい質において

出現することの符丁となる。この解明の道は決して容易ではない。従ってこの道をとる宗教哲学の歩みは非常に微妙なものとなる。

神の視座あるいは創造の論理について

山下 豊

〈一にして全 (to hen panta)〉が意味するのは、いさゝいのものが一者のうちに解消されるということではなく、多は一に引き戻され、こうして全部が総体として把握される、ということである。人間精神は、このような力づくの抽象をすることで、世界的な準拠点を獲得する。——それは隔たりをとる視座であり、そこから見ると、具体的な出来事や現象の動的な相互貫入や相互対置は、それ自身では可変的生起をまぬがれたこのうえなく確固としたひとつの全体へととりまとめられる。いまや、距離をとるこの眼差しは、存在者全体と個々のモノ、世界と世界内で生起するものとを分化させることができる (ユルゲン・ハーバーマス)。(1)

このように、ハーバーマスは、論文集『形而上学以後の思考』のなかで、西欧形而上学の始源に生じた思惟の出来事の一つに、哲学知の特異な準拠点となる「ひとつの視座」「隔たりをとる視座」あるいは「距離をとる眼差し」の出現を、幾度

となく語っている。この視座が、哲学知に固有な地平を開示するとともに、形而上学の歴史のなかで大きく変貌してゆく。一者から、神へと、そして人間理性へと、この神の視座から人間理性の視座への移行が、近代形而上学の生成を促し、その方向を定めたのである。この視座論の射程を測量することがわれわれの意図するところである。

そこで、本発表においては、神の視座論を考察するための具体的なモデルとしてテクストを近代形而上学のひとつの断面層をなすライプニッツにもとめることにする。ライプニッツにとつて、神の視座を語ることは、神の創造の論理を語ることを意味していた。

いま、ライプニッツが語りえた神の創造の働きとその論理を考察するために、ここでわれわれは二つのテクストを考察のモデルとして取り出してみようと思う。一つは、一六八六年に発表された『形而上学叙説』第一四章であり (GP. W. S. 439) もう一つは、一七一四年に書かれた『モノドロジー』第四七節である (GP. W. S. 614)。

第一のテクストによって示された神の創造の働きの構図は、その後さらに洗練されて厳密に論理化されてゆくことになる。そこでは、神の視点にもとづく創造の論理と働きが、それを模倣する人間理性においては自然を支配するための生産の論理と働きを保証することになる。神の視座が人間理性の視座へと投影されることによって、神の自然に対する人間理性の作品が自立してくる。しかし、その論理化は人間理性の可能性を開示す

るのに必要な限りであつて、それ以上でもなくそれ以下でもなかつたように思われる。なぜならば、自ら世界を生産する人間理性の働きは、すでに神の最善なる計算のうちに配置されていたからである。とはいへ、神の視座を模倣する人間理性の視座論は、近代の生産様式の形而上学的な基礎づけでもあつた。

さらに、第二のテクストは、ライプニッツ最晩年においても神の創造の働きの論理的構成に著しい変更はなかつたことを示唆しているにもかかわらず、その表現のニュアンスにおいて、単なる第一のテクストへのヴァリアントには解消されえないような意味を担っているようにも思われるのである。そこには、神の視座と人間理性の視座との間に、模倣という関係を越えて、神性の光を受容する個体的生という根源的な関係性が見られる。それによって、神と神を受容する他者のいっさいを根源的に受容せざるをえないという人間理性のもう一つの視座論が暗示されてくる。

それゆへ、ライプニッツに見られる二つの視座論には、個体的実体論からモノドロジーへのライプニッツ的思惟の深まりに含まれていたが、にもかかわらずライプニッツ自身が自覚的にそれへと焦点を合せていなかったとも思われるような、その射程において異なる二つの思惟の可能性を読み取ることができかもしれない。その一つは、近代の形而上学が産み出した自然の技術支配へと至る生産の理論化への可能性であり、もう一つは、近代の形而上学から排除されることになる徹底的に個別的な生の論理化への可能性である。

(1) Jürgen Habermas, Nachmetaphysisches Denken.

Philosophische Aufsätze. Suhrkamp, 1988. 藤澤賢一郎・

忽那敏三共訳『ホスト形而上学的思想』 未来社、一九九〇年、一九二頁。

〇年、一九二頁。

(2) GP=Die philosophischen Schriften von Gottfried

Wilhelm Leibniz. Hrsg. v. G.I. Gerhardt, Bd. I—VII,

Berlin 1875—1890, Nachdruck: Hildesheim 1960—1961.

祈りの人間論、序説

棚次正和

祈りは最も内面的な宗教的行為と言われるが、必ずしも我々の間に共通理解があるわけではない。世界の諸宗教には、意識の集中や滅却を通して自己実現を目指す「行法」(瞑想・観想・止観・坐禅・念仏・祈禱・鎮魂等)が継承されている。日本語の「祈り」の原義に即した観点から各行法の基本性格を見直すことで、「祈り」の把握を深められるのではないかと思う。

「祈り」の語源には定説はないが、「イノリ」の語構成を「イノリ」と見る点ではほぼ一致している。問題は、「イ」を「神聖(斎・忌)」と「生命力・靈力」の何れと見做すかであり、「ノリ」を神聖な言葉を表べることと見るか、命令的強制的な意味を根本と見るかである。「イ」を「元来、生命力や靈力を意味する名詞」で、生命力の強い自然物の接頭語や神聖化の動

詞が派生したとする土橋寛の説は首肯できる。「イ」は「イノチ」や「イノキ」等の「イ」と同根で、氣息や生命原理を指したと思われる。「ノリ」の強制的な響きは恐らくマツリゴトの中で増幅されたもので、「靈力」の籠もった神言を表べることの方が古義に近からう。我々は「イノリ」を「生宣り」と捉えることにするが、その神道的な含みを取り除いて、広義の生命論的な地平に置いてみたい。

我々の生は思いのほか深い奥行きがある。時実利彦は生の営みを無意識的な「生きている」姿と意識的な「生きてゆく」姿に分け、「生きている」姿は脳幹・脊髄系が分担し、「たくましく生きてゆく」姿は大脳辺縁系が分担し、「うまく生きてゆく」姿と「よく生きてゆく」姿は新皮質系が分担していると考えている。自我意識は身体を素地に共同主観的な思考―行動の枠組の中で織られたものだから、「生きてゆく」姿は文化的社会的歴史的な諸要素が融合した生に他ならない。更に、生の振幅は心身関係を包摂した別の次元に及び、「生きてゆく」姿に対し「生きてゆく」姿とも言うべき靈的生の次元がある。変性意識や回心が主に関与するのは、この次元であろう。こうして、人間の生命は重層的な複合と見られる故に、広義の生命論的観点から「祈り」を捉えるにしても、生命観や死生観、つまり人間の自己理解が既に前提問題として伏在しているのである。

また、「イノリ」の「ノリ」は「ミコトノリ」や「ノリト」の如く一種強迫的色彩が濃い。神言や呪言が宣り出されるマツ

リゴトの脈絡から生命論的地平へと置き直してみた場合、「ノリ」はエネルギー交換が普段より活発な事態と受け取れるのではないかと思う。生物は環境に適応しつつ、そこから特質的素材を獲得し、エネルギーを吸収同化し分解して機能的構造的自己同一を保持しているが、例えば、自然呼吸の無意識的リズムを意識的に制御する丹田呼吸では、肺のガス交換率が三倍ほど上がると言われる。この丹田呼吸をもたらずのは、その限りでは身体より高次の意識である。「ノリ」は高次世界の関与と制御の下での生命エネルギー交換を活性化する行為と見做せよう。

こうした「祈り」の観点から各行法を眺めれば、少なくとも次の二点が視野に入ってくると思う。一つはそれが向けられる方向が神仏を含む「聖なるもの」であるということ、今一つは実修の際に「言葉」が大きな比重を占めるということである。「聖なるもの」への志向性は、ホモ・レリギオースとして人間が意識の拡大深化を伴いつつ自己実現する際の根本傾動である。また、「言葉」との関連では日常言語の惰性態と対照をなす「祈り言」の不思議が立ち現れ、ホモ・ロクエンスとして人間存在の根本地平が浮かび上がって来る。こうした人間存在の本質を「祈り」の視座が露呈せしめるとすれば、「祈り」は宗教的行為というより人間の本来の行為と捉えられるべきだろう。

この「祈り」の問題は、「人間」の問題とも結び付かざるをえない。「祈りの人間論」の表題は、実は奥村一郎の著書『祈

り』から借用したもので、「心と体」の不思議な両極性を論じた文脈で使われている。「祈り」と「人間論」の結合の内的必然性は、「祈り」が人間の本来の行為であることにあるが、生命の多元的複合性の究明は、生命エネルギーが縦横に循環する結節点たる人間の存在構造をも射程に入れた考察を要求するのである。

いくつかの警告

——死の問題性から——

鈴木 康治

死のもつ問題性とは、あるを問う、他との関わり、そして己れは誰れ等の問題のひき起しの謂。他人の死は単なる参考ではなく警鐘ともなろう。

今年は今知人が実に多く亡くなられた。現今の日本人の平均寿命からすれば、随分と長命の方々も中にはおられたが、同世代の方々の死は、愛惜一汐なものがある。

同じ死ではあり乍ら何故なのか。そこに未完の感（仕事ばかりではない）が拭えない、つまり、まだの感だからである。夭折ではないにせよ、やはり、未完の完であったろう。

ここに *memento mori* なる警句を思わせられるのである。

今年、柳川啓一氏、少し間をおいて、小野泰博氏の二人を見送ったが、個人感情からも触れてみたいのである。以下、敬称

略。

研究室歴上、柳川は少し上で小野はすぐあとである。個人的つながりが生じうるのも、当然想像されよう。特に後者は長い間、宗教思想研究会なる会合を實質上、主催してきた訳で、それは十人前後の仲間の集まりとは云え、研究発表を随分と重ねてきた。現在も続く年数回の、三十年もの歳月である。これま『日本人の生死観』『日本的宗教心の展開』なる共著も刊行された。

然もそこに、一人の人物を濃く浮び上らせる。その人は、故・岸本英夫である。研究史上柳川、小野は当然であろう。

そこで、岸本の晩年の考え方（それは「わが生死観」ひいては『死をみつめる心』に結実）に照して取上げていきたいのである。

岸本は、彼岸不可知の上に立って、そのいつかきつとという死の不安（具体的には死の恐怖、それは担癌の事実にふまえる）を逆手にとり、逃げない自己信頼（自信の謂）を云う。生には別れがつきものであり、その覚悟された死を通して生きる。それは長い準備の時、そしてより良い生ともなろう。彼は、己れの実感強調を云うが、別れが別れとして現象するその *aporia* については説明しすまいである。最後の、最大の、決定的それは、根底にある態度決定だったのであるが。

柳川はその小論「現代における生死の問題」の中で、死の意識の問題（自己の死のこと）としてみるべきとして、谷崎の『瘋癲老人日記』の見直しから、戦後の風潮の矛盾として、死

から生尊重にある諸事態、そして共通感情めく祖先崇拜（それは相互扶助にも通じる）の永続を懷疑する。そして、「自分の私的な死の覚悟」のことを云う。他人の参考例の必要と岸本の心の準備のことに触れる。そして、冗談めいた覚のことが、脳転移の時期と符合するのを暗示する。本人も膠芽腫で逝ったが。

小野はその小論「自殺観と自己犠牲」（前掲『日本人の生死観』所載）において、日本におけるともすれば自殺容認（心中讚美にも至る）の精神的風土のあることを取上げる。

本来「かけがえない生命を完うすること」が生の意味であるにもかかわらず、人生の問題解決に当って、日本仏教のもつ死即涅槃、死即往生の下地により、問題を問題として分析し、秩序だてて解決するよりは、つべこべ云わずに一挙に解決するやり方、つまり、体当りがあるとす。それは問題解決ではなく、問題解消として、自己否定、むしろ、破壊になる。それは自己の在り場の転換ではなく、自己処理としての自己消滅である。

結局、堪えがたくとも問題解決の手段として、一步一步の解決目指しを云う。そこには他界への夢見はなく、生死のさなかに徹しようとするのである。

小野の場合、岸本の名を挙げて生死の在り場を取上げてはいないが、同じく担癌者としてはなほどうかの覚悟はあったろう。時間をかけての心の準備の中身が知らされたいと思うのである。

フェミニズムからの比較宗教論

大越 愛子

宗教は、それに基礎づけられて形成された文化パラダイムの中核をなすものとして、そのパラダイムに生じる一切の世界観、価値観、人間観、モラルなどから、社会制度、性規範、主体形成の有り様をまで支配する力をもつ。そのため宗教の性差別構造は、それに基づく文化パラダイムにおける世俗的な性差別現象の殆ど全てに、反映している。世俗的な性差別現象を問題化することから始まったフェミニズムが、宗教文化領域にも立ち向かわなければならぬ所以は、そこにある。

またフェミニズムの観点から見ること、多様な宗教現象の中で見えにくくなっている諸宗教の基本的性格が、浮き彫りにされてくる。例えば性にたいする基本的態度が、肯定的か否定的かで、その宗教の世界観、価値観、人間観や諸儀礼、習俗の中の構造的意味の差異が鮮明に浮かび上がることは、以前に分析した（「宗教と性」）。そこから更に、同じ禁欲主義的態度を堅持する父権宗教においても、その性否定の現われ方、それを正当化する論理の運び、そこから帰結する性蔑視的な性規範、制度的規則などにおける差異が、その宗教の他と異なる特色となることを、説明することが求められよう。

比較宗教という世界の様々な諸宗教を本来取り上げねばな

らないが、ここでは代表的父権宗教としてのキリスト教と仏教の比較を扱いたい。その理由としては、両宗教においてフェミニズムの観点からの分析、考察が一定の成果をあげていて、それ故比較的論究が辛うじて可能となることが挙げられる。またキリスト教と仏教の比較的考察は、既に論題として国際的にかなりの蓄積のある領域であるが、従来の研究題目の中にフェミニズムの観点が不十分な形でしか入っていき、しかもその主な原因が仏教側の取り組みの不足のためとされていることも、問題にしていく必要がある。世界的大激動期にあり、文明とは何か、文化の多元的発現とはいかなるものかなどが問われている現代、抽象的思弁ではなく現実的課題に即して宗教を比較的に考察していく論点が、これからは非とも必要とされる問題領域であることは、今や明らかと言えよう。

フェミニズムの観点からの宗教の考察は、問題設定を三段階に置いている。第一段階は最も直接的段階で、性差別的な教義や儀礼、諸現象の明示化と告発の段階である。これは当然のことながら、そうした差別をなくす運動と連携して行なわれなければならない。キリスト教側で顕著なように、聖書の中の性差別的用語の書きかえ、女性の聖職からの排除を告発する運動などが挙げられる。仏教側でも近年漸く性差別的教義への告発が現われてきているし、住職制度からの女性の排除を公然と行なう宗派への糾弾も活発化している。

直接的な第一段階は、宗教内部の問題にとどまるが、第二段階では、各宗教が持つ基本的な差別的構造を、その宗教に基礎

づけられて形成された文化パラダイムの中の世俗的差別構造を
通して逆照射していく認識論的段階として、その問題領域は拡
大し、深化する。この段階で最も注意しなければならないの
は、真実の宗教に差別はなく、俗化した宗教現象でのみ差別が
生じたとする二元論的すり替えの言説である。宗教が抽象的思
弁ではなく、生きた現実であることを考えれば、上記の言説の
欺瞞性は明らかであろう。このような二元論的逃げの言説を克
服するためにも、差別構造を冷静に理論的に分析解説していく
方法論の確立が必要となる。現段階ではフェミニズム諸理論の
みならず、フロイトやユング派、構造主義などの諸理論の援用
も要請される。

キリスト教的性差別構造が明白な父権原理の一元的支配で成
立しているのに比べ、仏教的性差別構造は、その脆弱な父権原
理を補完するため母性原理を利用してのこと。キリスト教的
男女感が優劣二元論であるのに対し、仏教的男女観が淨穢二元
論であること。その結果前者で男女の一体化が要請され、愛の
神話が作られるが、後者において男女は徹底的に分離され、聖
なる空間としての表世界と不浄な空間としての裏世界の場所的
二元論が作られること、など分析対象は多岐にわたる。

第三段階として、性差別を克服した宗教の可能性が追求され
る。キリスト教においてはフェミニスト神学によって様々な模
索があるが、仏教では、前記の欺瞞的・二元論的言説が依然とし
て根強いので、その論破が先決であり、この段階を安易に語る
のは危険である。

女性神学における受容の一考察

一色 義子

1、はじめに

新約聖書の福音書におけるイエスと女たち―出会いの箇所、
イエスの女たちへの見解、また、イエスの言動に女たちを含む
場合―を総じて、六、七箇所、指摘することができる。それら
を、受容の関係において鑑見すると、三つの受容関係の型を見
る。出会い型、拒否型、そして直接型、いずれの型でも、イエ
スの女たちへの受容が、女たち自身に自己受容を起し、それ
が、第三者、他者への積極的受容へ展開される構造変化(Para-
digm)を指摘することが出来る。受動から能動へのこの転
換に、女性の自立とイエスによる女性―人間解放が見られる。

2、受容の構造変化 (Paradigm)

2・1、イエスの女性たちへの受容

(1) 出会い型。イエスが、サマリヤの女に「水を飲ませて
ください」と呼び掛けて、出会いが始まり、女はイエスの云っ
た「永遠の命に至る」(「生きた水」)を希求し、やがて、イエス
はキリスト(救い主)であるとの告白を人々に告げるに至る出
来事(ヨハネ4：7―42)は、出会いの典型の一つである。イ
エスの衣に触れた女にしても、香油をイエスの頭から注いだ女
も、その行為をイエスはあまに受けいれ、一人の人格と

して、無条件で受容した。そのイエスによる受容により、受容と被受容の関係が成立し、それが新しく生きる契機を起こす。イエスに受容されたことは、女たち自身に、自らを受容する許容力があたえられる。

(2) 拒絶型。イエスの母、兄弟、親族たちがイエスが人々と語る所に現れて、イエスと呼ばせる。イエスはそれに対して、周りに座ってイエスの話を聞く一般の人々を見回して「神の御心を行う人こそ、わたしの兄弟、姉妹、また母なのだ。」(マルコ3:31-35)と、肉親を特別扱することを拒絶する。

このことにより、すべての人間関係を平等に見、ただ神との関係でとらえている。イエスの拒絶は、ある特別な人々が他の人々の上に力をふるうことを拒絶する。すべての者の受容に通じる。

(3) 直接型。イエスはやもめの一人息子の死を「憐れに思い」(ルカ7:11-17)生き返えらす。イエスの生命が死に勝つ。最も顕著なのは、イエスの十字架。十字架の死によって、罪の死が生命と置きかえられる。イエスの主体的な深い憐みである。

2..2、女たちの自己受容

イエスに受容された者として、自己をありのまま受容することが出来る。価値なき者が、イエスによって、存在の意味を与えられた。女たちはイエスに受容された者として一人の人間として自立する。

2..3、他者、第三者受容への展開。サマリヤの女は遂に水がめを置いて人通りの多い町に行き、人々にメシヤの到来を告げ

る。もともとは、うとんじた他者への伝達、働きかけが始まる。キリストにおいて、人は他者を受容する。キリストは人と人との間に立って、人と人の関係を償う。

3、まとめ。受容の構造変化の女性神学的考察

イエスがまず女を受容した。イエスはこの不可能を自らの十字架において、無条件に受け入れる。それは、イエス自身の十字架の死と復活により初めて成り立つ、これは神の側からの全くの賜物である。イエスの十字架を媒介とする。キリスト論的受容の構造である。

細川千巖の『釈教正謬』批判

——仏基の対論(5)——

芹川 博 通

わが国の近世を通じて、儒者や国学者(神道)の排仏論をみることが出来るが、幕末の頃では、象徴的に、平田篤胤(神道)の『神敵二宗論』、正司孝祺(儒教)の『経済問答秘録』、および耶蘇教宣教師J・エドキンズの『釈教正謬』をあげる事ができる。

また、安政開港と共に持ち上って来た耶蘇教問題が、元来防御的であった仏教の護法運動に、排耶的运动を通じて攻撃的色彩を濃くすることになった。

一八六七（慶応三）年の政府による浦上信徒弾圧時には、護法・護国の立場より邪教探索に協力をするが、維新後の神道国教政策と廃仏毀釈、外国からの耶蘇教開宗の強願が迫り、仏教寺院の廃統合の機運のある状況下で、仏教および仏教教団は、護法のためには排耶の実践を通して、護国を積極的に推進する方向を打ち出していくが、とりわけ真宗教団に顕著なものをみることができる。

二

エドキンス『釈教正謬』（十章本）の初版は一八五七年、同『統釈教正謬』（十章本）が五九年に共に上海で刊行され、正統を合せた二十章本が単に『釈教正謬』として六一年香港で再版され、以後版を重ねている。これらの書が六五年以前に、わが国へ移入されている。また、この中国での刊行のほかに、本書の和刻本が、(一)徹定本（六八年）、(二)活版限百部本、(三)活字版限百部本、(四)峻定本（写本、六九年）の四種類がある。

『釈教正謬』はこの期の最大の排仏書であっただけに、その直接の批判書も十一点を教え、その一冊に、細川千巖の『破斥釈教正謬』がある。

三

千巖（一八三四—九七）は、筑紫・伯東寺（真宗大谷派）の住職で、高倉学寮で修学し、師龍温の影響もあってか、若いうちはとくに破邪学に専念した。その関係著作は『破斥釈教正謬』だけであるが、仏教学、真宗学、布教等の広範囲にわたって三十数冊の著作を知ることができる『真宗学匠著述目録』龍

谷大学出版部、一九三〇年）。また、一八九四年に同派の最高学階である講師（第二十一代）に任ぜられている。

千巖の破邪顕正の活動は、一八六八（慶応四）年の同派の対耶蘇の方針と護法場の設置などの動きと一致している。明治四年頃までの千巖の活動は、『上首寮日記』などにみることができ、それ以後の行動は、『長崎日誌』『薩行日誌』などでその断片を知ることができる。ここにみられる千巖の態度は、仏教の護法は破邪の実効にあるということになる。

四

千巖の『破斥釈教正謬』は『釈教正謬』を破斥し批判したものである。本書の刊行は一八八一年であるが、すでに七一年の稿であり、一冊五巻、約十二丁のものである。また本書は、『釈教正謬』の一章から十章までを破斥したもので、引用破斥している原文は、(一)の活版限百部本である。

千巖の『釈教正謬』批判として、『破斥釈教正謬』の特色を示してみたい。

第一に『破斥釈教正謬』の「緒言」で佐治突然は、千巖はつとに、「闢邪顕正ノ誠志ヲ抱キ、久ク心ヲ自他ノ典籍ニ潜メ、其秘奥ヲ発キ、其事蹟ヲ搜リ、彼此相知テ、而シテ後コノ破斥ノ著アリ。其立言確ニシテ刻ナラズ。其論密ニシテ煩ナラズ。考証精当毫モ遺感ナン。」と指摘している。

第二は、破斥箇所の引用文（原文）のみを示して、その箇所を破斥する。

第三は、すべてではないが、まず引用文の内容を概説し、こ

こでの論点の指摘とその論拠とする聖書の章節を明らかにする。

第四に、その後で、引用文の破斥をおこなう。

第五に、新旧両約書を渉猟して、その結果、ときとして、両約書間の「自教相違」の矛盾を指摘する。

このような千巖の批判および仏基の対論の方法は、すぐれて科学的というべきものであるということができる。

《真宗の教学》と《キリスト教神学》

——「教学」「神学」のあり方の異同(試論)——

高田 信良

「キリスト教と仏教の対話」が語られるようになって既に久しい。しかし、この様な関心が主題化されるのは今のところ主としてキリスト教神学の側からだけで、仏教に於ける教学的関心とは必ずしも噛み合っていないようにも思われる。それは仏教に於ける根本的関心事の本性に關係する事柄でもあろうが、ここでは、その問題を考える一助として、各々自らの根本的関心事を学的反省によって表現せんとしてきた「教学」「神学」の異同問題を少し考えてみたい。ただ、表題に於ける「と」は、等距離の所から両者を比較する意図ではなく、《キリスト教神学》の一端に触れることで明らかになると思われる《真宗の教学》、即ち、《真宗に於ける信仰・信心を扱う学問》の可能

性を考えてみたい、という主旨に他ならない。

《キリスト教神学の一端に触れて》、「真宗の教学」の問題を考える」という場合、いくつかの位相が考えられる。先ず、既に多くの試論があるように、各々の信仰・心理理解の本質的な異同の考察、例えば、親鸞とパウロやルターの各々の信仰を対比的対照的に考察するところで明らかになるような事柄がある。そこでは最も本質的な信仰論理(教理)の差異が顕わにされる。又、そのような本質的な問題と同時に、いわば、「目に見える」部分での相違も少なからず存在する。一番目につく相違点は、「教学」「神学」概念の理解の幅の相違であろう。真宗の世界に於て「教学」という語はキリスト教神学でいえば「教理・教義学」に相当する営為として、即ち、仏教の伝統の流れの中で親鸞の教理理解の独自性を明らかにする営為として専ら理解されている。それに対して、「神学」という語は「教理・教義学」だけの意味ではなく、《キリスト教に於ける信仰を扱う学問》の個々の営為(聖書神学、実践神学、パルト神学等等)や、その総体を表す意味等種々に用いられる。

もっとも、「宗学・真宗学」の語が、キリスト教の「神学」のように、信仰の学であり、教義・教理の学、教会の学という様に広く用いられなかったのは、「仏教である」「伝統的な真宗教団の中で成立しているもの」であることが自明だったので、そのような関心は生まれる必要がなかった故とも言えよう。それは、一つには、宗教的な根本的関心事そのものの相違もさることながら、社会的存在としての「信仰者であること」に対す

る理解の相違、又、社会的環境の中で「教学」や「神学」に対して求められる役割の相違等があるのではないだろうか。日本社会での特徴として、信仰共同体としての教団は、少なくとも表面的には、信仰論理そのものに依ってよりは、所謂「イエの論理」によって機能している面が非常に大きく、信仰論理は具体的・表面的な教団活動の内部・深部に存する《内面的・個人的な》営為として理解されてきたのではないだろうか。そして、この事情は「教学」が専ら「教理・教義学」として理解されるあり方と無関係ではなさそうである。

しかし、日本社会では明治期以降の状況の変化は激しく、伝統的教団に体现されてきている仏教だけではなく、近代的な思想の次元に於て構成される仏教思想の次元も開かれ、信仰・信心が多方面から絶えず吟味され得るようになったのである。伝統的な宗門内の営為を受け継ぐ立場と近代的な思想的営為とがあたかも併存するかのような状況が生まれ、真宗教・仏教学・教学・宗教哲学等の内容が必ずしも一様には理解されにくくなってしまっているのである。種々の「親鸞像」が許容され展開されている（基本的には首肯されるべきであろう）が故に、逆に、本来的な「教学（神学）」の姿が見えにくいのではないだろうか。《真宗に於ける信仰・信心を扱う学問》の種々の関心を統合し得るような《真宗の教学》の視点が要請される所以であらう。

キリストの霊と禪での無我

名木田 薫

善について。利他行については「捨は無量なることわすべからず」（行仏威儀）について「命を捨て、我を捨て、仏を捨て、捨てるという心まで捨てて、ただ行仏一片となる消息である。捨てる時に得るとはここじゃ」（西有師）と言われる。

また「挖泥滞水の活路を通達しきたるゆゑに無聖礙なり」（行仏威儀）と言われる如く泥まみれになって衆生済度するのである。私はユダヤ人をうるためにユダヤ人になる（Lk9:20）のと同様の消息である。ただキリストがわたしのうちに生きている（Rm:20）と言われる如く主体が無ではなく、キリストである点は異なる。そこで禪であれば罪の意識なしですむ場合でも人の内に入ったキリストが自己反省するので Rm:25b の如き強い罪の自覚も生ずることになる。無、空、仏性等は特定の人格的内容をもってはおらず、かくて人格的存在にとっても非人格的存在にとっても、根源的な無は同一である。そこで衆善奉行ではたとえ善を行っても自らそういうことをしているのであるから無意識的である。「衆善、有、無、色、空等にあらす」（衆善は奉行なりといへども自らあらす自らしられず）（諸悪莫作）である。仏道が現成する時自ら衆善奉行になっている。意識的に人によって行じられるものではないことを意味する。

こういう点は右手のしていることを左手に知らずな (Mt 6:22) と同じモチーフである。ただキリスト信仰ではカイザルのものはカイザルに、神のものは神に (Mt 22:21) ということなので、世の法則に挑む如き面がある。その分キリスト信仰は世から排斥される面が強くなる。禅では苦しみが来てもそれをキリストの苦しみの足りぬところを補う (K1:28) という仕方であらう。必要はなく、時空を坐断すれば遊戯しているようなものというべければ十分であらう。

悪について、諸悪莫作は自ら悪はなさぬとの意である。しかし現実の社会には仏道に反する人もいる。「善衆生は善なり、悪衆生は悪なり、法界のいく三界も衆生の種品おなじかるべきなり」(「仏経」) である。「悪い衆生は悪いのである。全世界の衆生というものは何処でも同様である」(中村訳)。更にまた「たとひ半究尽の有時も半有時の究尽なり」(「有時」) という如く半究尽といえども仏性の現前にかわりはない。こういう点を真剣に考えると「無」だけではすまされない。「人ありて……あるいは善にもあれ、あるいは悪にもあれ……乃至百千生のあひだにも善悪の業を感ずるを順後次受業となづく」(「別本・三時業」) が示す如く百千生の間においてさへも報いをうけるといふほどの善悪の大切さを思えばなお更である。キリスト信仰は善悪の問題の究極的解決を神に託す。同時に人としては無になれるのである。神なしでただ無、空というのでは人として却って無になれぬであらう。禅では人格神はないので百千生の間においてさえ報いをうけるといふ考えになつていたのであ

ら。人が人格的存在としてのあり方を維持するには善悪の問題はぬき難いが、神がいると究極的には神が裁くという神の主権の中へ善悪の問題を忘れてしまうが、神がいないと善悪の問題をどこまでも人が自分のこととして背負うことになるのである。「私には遺憾はありません」(久松師) という如きことにならぬためには不可逆的なものが人に反省を迫るといふ契機が不可欠かと思う。久松師の如く言えるのも自分の十字架を負うといふ契機の欠如によるかと思う。こういう契機があれば地に生きる限り霊のからだを受けはしないので R7 の如き反省は不可避である。煩惱はありませんとはパウロについても言える。ただ彼は霊に従い切れぬ肉的なものを反省せざるをえない。久松禅学は「無の頹落態」としての実存の居場所を欠き「超個」に偏していると批判される(八木・阿部『仏教とキリスト教』)。キリスト信仰は禅の問題点を改善して実存の居場所を禅の中につくるのである。

念仏 ANAMNESIS' 秘蹟

J・ヴァン プラフト

当論文は、念仏における本願と名号、又は念と称との密接な関係を理解する一種の手がかりとして、キリスト教に於ける秘蹟に関する(ついでに「イエスの称名」に関する) 考え方を考察するものである。

問題は、浄土教の信徒が何が故に、どのような含みをもって念仏を救済、回向の唯一の通路と信じているのか、この間に對する答は一応次の三つにまとめられる。(一)念仏はアミダ如来の本願に選択された行だから、(二)念仏という行の主体は凡夫ではなく、念仏という場で現在する如来であるから、(三)念仏の内容性アミダ如来の「み名」であるから。

ここで注意に値するのは、第三の答えが(一)と(二)においてあいまいなままに残っている言葉としての念仏を挙げているということである。それに関して主張したいのは、言葉(称名)としての念仏を十分考慮しないような念仏の解釈が、念仏における救いを主観的なもの、自覚(自証)の問題(従って自力)に還元しがちであり、かえって念仏における念(憶念)と称(形としての言葉)の密接な関係によって、念仏が始めて上から回向されたもの、それにおいて如来が客観的に現在するものとして考えられるということである。

この点で、キリスト教における秘蹟に関する考え方は参考になると思われる。M. ELIADE 編の ENCYCLOPEDIA OF RELIGION に於いて広義の秘蹟は「神的なるものの現前や力を媒介する場所、人物、儀礼や出来事」と定義されるが、キリスト教ではその媒介物(見える、聞こえるしるし)が、ある物質的象徴と言葉からなっていると言われる。秘蹟と念仏の間に三つの類似点が存在すると言える。

(一)念、憶念・記念すること。勝義のこの記念はキリスト教では「ANAMNESIS」という用語で表現され、おぼそ次のよう

に考えられてきた。単に主観的に過去の出来事の記憶を呼び起こすばかりではなく、時間的に過ぎ去った出来事を、その本来の効能とともに、客観的に現在にもたらし、文字通りに呼び戻すような記念。このパターンは、キリスト教では特に聖餐の秘蹟の場合明らかであるが、浄土教、特に親鸞においても、「念仏による本願の出来事の現在化」という考え方は決定的契機ではないか。(二)言葉(見える・聞こえる形、しるし)の働き。「念」というものが、ただの主観的記念にとどまらないために、本来の救いの働きのうち形を取るような印(特に言葉)を媒介としなければならない。信心にそんなに重点をおく親鸞はどうして称名が往生のために必要と考えたかという理由はそういう考え方の中に見い出される。

(三)時間の考え方・もう時間はないので、この点では西谷啓治氏の「親鸞における時の問題」(『現代語訳親鸞全集』第十集)という論文を参考にしてみたい。

第二部会

プロテイノスに於ける

英知の直知作用と一者との合一

森本 聡

プロテイノスは、プラトン、アリストテレス、ストア等の思想を自己自身の深い宗教体験を基に統合しつつ、独自の全一的体系を構築したのである。そして、プロテイノスの体系に於ける全一性は、個靈の一者との合一を可能ならしめる存在論的前提なのである。この全一性を理解することは、プロテイノスの体系に於ける「発出」の意味、そして、個靈の一者との合一という事態の内実を理解する上で欠くべからざる事である。そして、これらの理解の為の非常に重要な鍵は、英知の直知作用の二面性にあるのである。

周知の如く、プロテイノスの思想体系の二番目の原理である英知は、自己自身を対象にある認識作用である直知作用を営むのである。この自己自身を対象にする直知作用は、プロテイノスがアリストテレスの思惟の思惟（ノエシス・ノエセオス）という思想を取り入れたものである。しかし、プロテイノスがアリストテレスと違うのは、英知に於いて直知する側とされる側の実体的区別を認めることであり、それ故に、英知は、一にし

て二なのである。そして、プロテイノスに於いては、非一、即ち、一者によって創造されたものは、必然的に一者を求め、一者に向かって活動するのである。何となれば、一者から生じた全てのものは、一者に与ることによって自己の存立を得ているのであり、一者を離れては存在出来ないからである。従って、英知も一者を求め、一者へと向かい、一者へと「還帰」するのである。この後者の作用は、「神酒に酔い潰れて前後不覚に陥った時の、恋心に燃える英知」の活動である。英知の直知作用は、自己自身に向かう面と、一者に向かうより高次の面の二つを持っていてのである。このより高次の作用は、英知をして一者へと帰入せしめ、そのことによって、英知は自己の存立を得るのであるが、英知が一者に接することによって自己の存立を得ることは、英知が英知として生じること、即ち、英知の一者からの「発出」を意味するのである。従って、英知は常に一者へと「還帰」と同時に、「発出」するのである。

このことは、一者が英知を生んでいることと表裏の關係にあるのであるが、そのことに関して、「一者は全てのものを生む可能な力である。」という命題がある。この命題の意味するところは、一者が英知以下のものを生むということは、一者の内で未分化の状態にあったものが、英知に於いて現実化され、分化したということなのである。そして、このことは、一者の「展開」を意味しているのであり、一者自身の「展開」という一から多への動きによって、一者は自分が生み出したものの内に内在するのである。しかし、他方では、一者は、下位のもの

を生んでも、自己自身の在り方に留まるのであり、一者は「展開されて展開されなかつた」ものなのである。それ故に、一者は、存在内原理として、全ての存在の持つ統一性を存在の内部分から与えると同時に、超存在的原理なのである。そして、英知は、より高次の直知作用によって、一者から分離していると同時に結合していると言えるであらう。

個靈は、英知の一者に向かう作用、即ち、英知の高次の直知作用によって、一者と合一するのである。従って、合一とは、一者と一者から生じたものの間の本来の關係性に於いて成立するのである。それ故に、個靈が一者と合一する時、個靈と一者が絶対に二であるという面では、一者は個靈の「直知の対象」であり、絶対に一であるという面では、ノエマのノエシス化とも言うべき現象が生じるのであり、一者は、直知の対象ではなく、主体化され、直知作用の主体となるのである。一者が、直知の対象であると同時に、より高次の直知作用であると言われる理由は、そこにあるのである。

W・ジェイムズの宗教論

——「反射活動と有神論」について——

吉 永 進 一

「反射活動と有神論」から「信じる意志」に至る時期、宗教に関する講演においてウィリアム・ジェイムズは、演繹的、理

論的に宗教を論じ、信仰の権利を守ろうとした。本発表では「反射活動と有神論」を取り上げ、そこでの心理学的な議論を見たらうえて、その論がむしろジェイムズの個人的な人間観に根差すものであることを論じる。

「反射活動と有神論」のテーゼは、神という概念が生理心理学的に可能で合理的であり、「神に至らないものは合理的ではなく、神以上のものは不可能である」。これを証明するため、彼は、当時の心理学で最も優勢だった反射活動の概念を目的論的に解釈する。「感覚印象は、反射の中枢作用を自覚めさせるためにだけに存在し、中枢作用は、最終的な行為を呼び出すためにだけ存在している」。次に、筋肉活動から意志を分離させることはできないという理由から、最終的な行為に意志と行動を含める。さらに、人間は、感覚器官が得たままの世界を受け取っているわけではない。現実の世界それ自体は様々な印象の渦巻く混沌であるので、理解可能な概念の世界へ再編成する必要がある。つまり、世界観を選び取ることが生の問題となるわけだが、それは、心、つまり、知覚、概念、行動する意志の三者、とりわけ意志の部分を満足させなければならぬ。

ここから、物質主義、不可知論は、意志/行動の部分を満足させ得ないゆえに、人間の心にとって不合理であるという回答が引き出される。物質主義、不可知論の世界は、よそよそしく空しい。「それ」とどまり続け、行動を阻害してしまう。しかし、人格神が私達の外に存在しているならば、世界は「それ」から、なじみ深い「汝」に変え、行為を可能にしてくれる。そ

れゆえ、有神論は「合理的」なのである。他方、ヘーゲル主義、あるいは *gnostic faith* という有神論を越えた立場がある。*gnostic faith* では、その絶頂において、神と人、知るものと知られるものが一つになり、いわば「それ」を「私」の一部にする。だが、知られるものと知るものが一致するということが實際有り得るだろうか。これは、意志の部分にとって必要なまでに、思考の機能が肥大してしまった、やはり不自然な心のありようなのである。

「信仰と信じる権利」と題されたメモの中で、ジェイムズは、観念論者と厳密な経験論者をまとめて主知主義 *Intellectualism* と呼んでいる。それは、「私達の心が置かれているのは、それ自体完成された世界であり、心は、その世界の内容を確かめる任務があるのだが、すでに与えられているのであるから、その性格を再決定することはできない」という信念」である、ジェイムズの人間観は、逆に、人間は、世界から離れて観察する傍観者ではなく、世界の中で行動する主体であり、世界から限定されていると同時に世界を構成しつつあるという立場に立つ。

「世界Ⅱ過程は、いまだ進行中であり、私達は、その作業の分担を担うよう、呼び出されているのかもしれない。世界の結果の性格は、部分的には、私達の行動によって左右されるだろう」。反射作用は意志的活動に支配されると主張されていたが、それは、科学的主張というよりは、むしろ、世界を改善していかなければならないという、世界に対する道徳的、審美的な義務感から由来すると言えよう。それは、同時に、精神の安定を保

つために必要でもあった。おそらく一八七〇年前後の有名な憂鬱体験に由来するのであるが、ジェイムズには、意志（世界との「私達が有する限り最も深い交流器官」）を保つことで常に自らを開いて置かなければ再び狂気に戻らないのではないかと、むしろ恐怖感に近いものがあつたのではないだろうか。その意味で、「反射活動と有神論」は、牧師達だけでなく、自らに対する鼓舞もあつただろう。ペリーも述べているように、彼の哲学は決して単なる理論ではなく、つねに、自分を生と和解させる信念の体系であつたのだろう。

ソクラテスの死の訓練について

保坂幸博

「ソクラテスの死の訓練」の思想は、プラトンの『パイドン』篇の中に特に顕著に認められる。この中でソクラテスは処刑の日の朝、集まった友人や弟子達と「魂の不死」について議論を行い、「知を愛することを正しく行っている人達は……自ら、死ぬことや死んでいることを訓練している *eupeitheo* のだ」と語る (*85e*)。この思想と関連するものが、「人間が何かを学んで知ることができる」というのは、魂がすでに知っていたことを思い出すということに他ならない」という、いわゆる想起説 *anamnesis* である。また、その「すでに見て知っていたこと」が、いわゆるイデアとよばれるものであり、魂を囚

体という牢獄から解放するのが死なのである。後世の哲学史ないしは後世論じられたギリシヤ哲学の中で、こうした関連の諸思想は、プラトン哲学の中核を成す諸思想として、くり返し取り扱われてきた。しかるに、それらと内的に密接に関連する「死の訓練」の思想が全くといってよいほど顧られなかったことは、一種奇妙の感さえ与えるものであらう。

この思想が一顧だにされなかったのは何故かは、おそらく、後世のキリスト教的な死生観と相容れない性格のものであったことが、一つの原因なのではあるまいか。例えばハイデガーは『存在と時間』の中で、人間存在を「死への存在 Sein zum Tode」と規定することによって「死」という言葉を用いている。しかし、その言う「死」は、ソクラテスの場合と大変異った内容のものと言うべきである。ハイデガーの死には、死後の世界という前提は皆無である。いわば、それは絶対の終局であり、現存在（人間）は、その絶対の終を徹底的に直視するという極限において、自らに開示されてくるものを受けとる。問題なのは、死という生物的现象でもなく、「人間は死ぬものだ」という一般命題でもなく、ましてや死後の世界云々でもない。むしろ、死という絶対不可避の終局を直視することによってはねかえってくるもの、すなわち今この、「この「生」である。「死は一つの存在可能 Seins möglichkeit なのであり § 50」」「不安という情態性において現われる」ものである。

他方、ソクラテスの「死の訓練」は、アスケティックな努力を主張する点で、死を可能な限りつき離して考え、「造化」と

いう自然のなりゆきに身を委ねようとする、老荘の思想などとも異なった表現をもっていると言える。

最後に、古代ギリシヤの当時の宗教観をその背後に見ることが可能である。近年の研究は、ソクラテス・プラトン思想とオルフィック教的なものとの関連を指摘することが多くなっている。ジョン・バーネットの主張では、ソクラテスがオルフィック教的なものを身につけたのは、ピュタゴラス学派を通じてであった。オルフィック教については今日、少くとも次のことが多くの研究者達によって最大公約的に認められているように思われる。(1)、オルフィック教は、ディオニソス信仰のもつ陶酔的宗教土壌を背景にして、ある個人によって創設された。(2)、オルフィック教に入信した人々は、古代ギリシヤの社会の中で、ある特殊な集団と認識されていた。(3)、入信者はある宗教的な高みに至る目的をもっており、そのために何段階かの清めの儀式を通過する必要があった。従って、かかる理解によれば、ソクラテスの、「愛知に励む」という死の訓練はオルフィック的な宗教的な清めの儀式と、「死後の世界」はオルフィックの高揚した宗教的境地と重ねあわせて理解することが可能である、ということになる。

また、古代ギリシヤの宗教思考を問題にするならば、魂の不死を言う限り、輪廻思想 *metempsychosis* を言うのは理論上必然的である。しかし、更についで、古代ギリシヤの死者供養のあり方、「古代ギリシヤ人は一般に、死者と死後の世界に対して、いかなる感情をもっていたか」が、探究されなければなら

ないように思われる。

フランス・スピリチュアリズムの発生

岩田文昭

本発表ではフランス・スピリチュアリズム発生の現場に立ち返り、メーヌ・ド・ピランとラヴェッソンの思想の違いが、どのような宗教哲学的な意味を有しているかを探りたい。

I ビランの立場

ビランは晩年に宗教的生である「靈的生」(vie d'esprit)を主張した。しかしビランの哲学の立場と宗教的生は緊張を孕んだものとなっている。ビランは『心理学の基礎』の中で、能動的に意志する限りに於いて「自我」がその意味を持つという哲学を構築した。このような「自我」は宗教的体験の場において、自らの意志を神の意志に置き換えるときにはその意味を失う。ビランの苦悩は、彼の哲学と彼の求める宗教が相入れないものであることにある。

しかし、なぜビランは宗教を肯定するに至ったのか。『心理学の基礎』の時期のビランは、ストア主義的な立場にたち、意志によって本能や感覚を統御せんとした。この場合には意志と本能や感覚の領域とは、互いに攻めぎ合う「抗争」(lutte)の関係しかない。ところがビランは、次第に自己の意志ではないかんともしがたい自然の重みを痛感するようになり、神の存在に

よって両者の関係を調停せんとしたのである。彼は神の存在の確証を自我以外の自然世界に求めたのではない。神の影響は人間の「内なる目」(vue intérieure)に顕現すると述べるとき、神の存在の確証を自我の内面の世界を遡ることによって獲得しようとしているのである。

ビランが神の存在を自然世界でなく、自我の奥底に求めたことは、「努力」の問題を中心に据えた彼の哲学そのものの性格に由来する。「努力」は精神が起す「意志」と身体の「抵抗」の二項から成立する。ビランの「努力」とは「異質である要素」をまったく混じえないものであり、ここにおいて能動的な「意志」が自らの働きをそれ自身で知ることが可能となっている。ビランの立場は能動的な「意志」と、それと「異質である要素」からなる、ある種の二元論を構成しており、その二元論に立脚した上で、彼のまなざしは内面に向けられるのである。彼が後に神の存在を自我の奥底に求める原因は、彼の哲学的性格に内在していたのである。つまりビランはまず自然世界から切り離された次元で反省する自我の特異性を捉えようとし、ついでその自我の奥底に神の存在を指定するという、思想体系を指摘したのである。このようなビランの思索を受け継ぎ、ビラン的なスピリチュアリズムを展開した思想家としてブロンデルを挙げることができる。

II ラヴェッソンの立場

ラヴェッソンは『習慣論』において自然の奥底に神が存在する、と結論づけている。彼は「習慣」の原理を介して自然の中

第二部 会

に神を見出し、精神の自由の根拠は自然にあり、「自然は先行する恩寵」と述べていく。

ラヴェッソンの宗教理解は彼の哲学と密接に関連している。彼もピランに倣い「努力」を人間理解の中心に据える。ところがラヴェッソンの「努力」の捉えかたには、『心理学の基礎』のピランの「努力」の内容とは重大な違いがある。ラヴェッソンは「努力」を「意志」が「外的世界」と有機的に結び付くための一過程と捉えて、習慣を介することによって、精神をより高い次元へと導くものであると考えている。ラヴェッソンの立場から見ると、「努力」が必要であるのは目指している行為を可能ならしめるだけの能力がない場合であり、いわば努力は必要悪のような存在となる。したがって行為を反復することによって、「習慣」の力によって行為を可能にする能力が身につくと、「努力」はおのずと消滅してゆかねばならない。

ラヴェッソンの思想の積極性は、精神と自然とが対立するものではなく、両者に同一の原理が働いていると主張した点にある。ラヴェッソンによれば、人間の精神を意識的に知られるだけの狭い自我に限ってはならず、精神は宇宙の生命の原理と一体化しなければならず、そのような宇宙の底に神が存することになる。ラヴェッソンの関心は宇宙論的な方向にあり、ラヴェッリエが述べる、厳密な狭い意味での「より深く完全なスピリチュアリズム」がそこに現れている。

ピランとラヴェッソンの思想は科学・技術が著しく進展した十九世紀において、近世的な自然観への反省として発生したも

のである。人間と神と世界が分裂したような状態にあって、両者はともに「精神」が原因となる「行為」を中心に、人間と神と世界の統一を取り戻そうとしたのである。ピランは精神の特殊性を強調する二元論的立場を切り開き、精神の根底に神を見出だそうとしたのであり、ラヴェッソンは精神と自然とを一体化し、自然の内に神を要請する形而上学的一元論を生み出した。彼等が提示した思考の枠組みは、現代において人間と神と世界の新たな関係を捉えるための二つの有意義なモデルであると思われる。

十六世紀フランス自由思想の一断面

——P・シャロンの宗教・道徳思想をめぐって——

玉井 実

本論はフランス十六世紀の「ユグノー戦争・内乱」(Guerres de Religion)の過渡期における「自由思想」(libertinages)のうちよりP・シャロン(1541—1603)の宗教・道徳に関する一断面である。

この課題の拠り所は当時のフランス社会の変遷とシャロン自身の多様な思想のうちに、その特質と限界を見出すものである。本論では彼の正統主義による「無神論」批判とともに、自由な解釈によるストア的自然道徳と大衆の教化について、当時の社会的立場を踏まえながら考察してゆく。

先ずはユグノー派のD・モルネーの宗教的国家論への反論として、著作『三つの真理』(Les Trois Veritez, 1593)のうちから「無神論」(athéisme)の排除について主体的に考え、それに三つのカテゴリーを当て嵌めている。第一には「強靱な霊」(esprit fort)をもって本来的に神を否定する者の場合であり、極めて邪悪であると言われる。そしてその者は何事にも積極的「懐疑」(doute)の態度に徹しているので、神の存在の有無について、明確な判断を避けているのであり、その結果、すべてのものに中庸と曖昧な回答をなすのである。次には、このようなピロン風の懐疑論が「内乱」の夥しいファナティックな宗教的混乱により、正統信仰の絶対的權威に亀裂が加わり、価値の多様化をもたらした。ここに中世的な神学概念に懐疑の目が向けられ、近世的な人間性を基調とする実践的な学問への転換を摸索し始めている。第三には、時代の流行を伴ったエビキュリーアンやリベルタンという軽薄で放蕩的な精神を有する人々への警告である。彼らは積極的な無神論者ではなかったが、一般には富裕な階級に属しており、神への信仰は極めて脆弱であったと言われている。

このように無神論を吟味するうちに、彼は多様な懐疑論の時代的特質を究明するなかで、その典型を友人モンテーニュに見出している。そしてかの著名な『随想録』(Les Essais)を模範とし、その不確実な時代の社会的使命を求めて、シャロンは主著作『知恵論』(De la Sagesse, 1601)を世に出した。その「知恵」とは単に分析的な知識とは考えず、実践的な「良識」

を意味して、人々の共同生活を導く普遍的道徳を指示していた。それは十六世紀末の「内乱」を契機として、大多数の庶民と少数の賢者との間に、従来のキリスト教道徳と並んで、新ストア的自然道徳を強調していたに他ならない。彼はここで賢者の知恵を「最も公正無私なる正義と真理の特権」と考えて、それを提示している。

ここでシャロンは両者間の倫理をめぐる関係について、二つの側面を取り上げている。一つは「内面性」であり、知恵に関する思考を意味し、今一つは「外面性」で大衆の日常的な事柄であるが、賢者と大衆との関係は賢者が狂信的な宗教活動を大衆に控えさせ、ストア的平静を助長させるので、両者の間はクールなものになる。賢者にとつては何らかの高踏的な立場から大衆に接するので、内面と外面の真の一致は極めてわずかしくなる。ここに再び懐疑が生じて、大衆の決定的教化は乏しくなり、たとえなされても、精々、普遍的な社会習慣や個人の良心という最も平凡で基本的な事柄にしかなされそうにはない。このようにシャロンの抱いた教化理念は些か陳腐に感ずるのであるが、それはフランスの社会変化から生じたものと言えるであろう。

かくしてシャロンの主張は大なる転換に見舞われていた。新興階級の知識人の抬頭とともにフランス思想界の潮流は伝統的な正統信仰に加えて、自然理性を内包する啓蒙主義の出現をみた。かような意味でシャロンの場合には本来の護教的立場は別として、彼が理想としたストア倫理の大衆化を考えても、ラデ

イカルな啓蒙主義の領域にまでは考慮しえなかつたと言えよう。ここにシャロンの宗教・道徳の理念は歴史的な限界をみるのである。

一九世紀イギリスにおける

スピリチュアリズム

山 中 弘

本稿では、イギリスの後期ヴィクトリア時代におけるスピリチュアリズムの特徴や意味を整理し、あわせてこれとの関わりの中で、近代イギリスの宗教史の問題にも簡単に言及してみた。

スピリチュアリズムとは、一般に心靈主義と訳され、オーソドックスなキリスト教の聖靈主義とは区別される。その最も基本的な定義は、(1)人格化した靈魂の存在を信じること、(2)靈魂との間に交信が可能であることの二点であろう。通常、近代スピリチュアリズムは、一八四八年、ハイズヴィリのフォックスマス家でのポルターガイストの出現とその家の幼い姉妹による靈との交信の成功に始まるといわれている。一八五二年、それはイギリスにもたらされ、またたくまに流行する。一部の知識人たちがそれを受け入れるとともに、北部の工業都市の労働者の間にも強くアピールし、六〇年代から八〇年代にかけて黄金時代を迎えた。彼らの主な活動は、靈媒を中心とした降霊会の開催である。そこで、靈媒はトランス状態になり、スピリット・

ラッピングや物質化などの心靈的な手段を通じて、靈との間で交信や心靈治療が活発に行なわれた。

以上が概要であるが、次にその評価について少し考えてみたい。最近の研究動向は、民衆史やフェミニズムの立場からこの時代のスピリチュアリズムを、労働者や女性というマイノリティたちの自立を促す思想的、精神的な契機を含んでいたとして、積極的に評価している。しかし残念ながら、宗教史からはほとんど黙殺されている。その理由は近代イギリスの宗教史が教会史に偏りすぎているためである。そのため、スピリチュアリズムを検討する枠組がその中で用意されず、その受容の基礎を宗教史の内側から説明できないのである。以下、それが持っていた興味深い点をいくつか指摘してみよう。

まず、靈との交信を主張するスピリチュアリズムは、これまで指摘されているように、近代科学主義への反動という側面を持っていた。しかし、それは単なる反科学主義ではなく、むしろ、ある面で科学的思考との結合を示している。靈を精神性の世界ではなく、物質的レヴェルから考えようという志向は、ある種のきわめて唯物的な思考様式を基盤にしている。つまり、それは、宗教の領域における科学的思考の大衆的な通俗化を示しているといえるのである。次に、降霊会自体のもつエンターテインメント的な要素である。若い女性の靈媒やうら若き乙女の靈の出現など、降霊会は靈媒と靈と参加者による劇場的な空間だった。このリクレーション的な側面ももっと注目されるべきだろう。さらに、それが大きな組織や明確な教義をもたずに、

不特定多数の人々の悩みに直接的に答える形態をとったことは、個人宗教的な形態を表わしているように思える。それは、人々の苦悩に必要なに応じてすぐに答えてくれる出入りの自由な宗教的媒体だったといえるのである。

最後にスピリチュアリズムの受容の基盤について言及したい。一般に、その受容の基盤として、メスマリズムの流行とスエーデンボルグの著作の影響が指摘されている。しかし、これだけが受容の基盤とは考えられない。それ以前に既に、それを受容する宗教的基盤が用意されていたはずである。それは、トランス状態での霊ないし聖霊の憑依という宗教的伝統である。この伝統はクエーカーズなどを經由して、一八世紀のメソディズムの中に流れ込んでおり、それを中核とするリヴァリズムは、たくさん人の聖霊に憑かれた人々を生み出しているのである。したがって、スピリチュアリズムの流行以前に存在していたかかる宗教文化伝統の存在は、恐らくその受容を支える大きな宗教的基盤を提供していたといえるのである。従来の近代イギリスの宗教史は、この宗教文化伝統をうまく捉えておらず、この時代のスピリチュアリズムの理解に失敗している。この点でもその再構成が望まれるのである。

フィヒテの知識学における 道徳性について

美濃部

仁

一七九四—一七九五年、フィヒテは『全知識学の基礎』においてじめて自らの哲学体系を公にしたが、そこでは道徳の問題は主題的に論じられることはなかった。それには様々な理由が考えられるが、最も大きな理由は、その体系の原理が自我の「自己定立」(Selbstsein)であったということであろう。自我の自己定立を第一原理とする限り、道徳を論じることができない。何故なら、そこからは、道徳を論じる上で欠かすことのできない目的概念の成立を説明することができないからである。

対象概念が現にあるものについての概念であるのに対し、目的概念はあるべきものについての概念である。自我の自己定立とそれに対する障害から一切のものを紡ぎ出す『全知識学の基礎』に於いては、対象概念は、自我が障害によって現に如何なる形で自己定立を阻まれているかを示すものとして導来されるが、自我が如何なる形で自己定立を阻まれるべきかを示す目的概念を導来することはできない。何故なら、自我の自己定立は如何なる障害によっても阻まれるべきではないからである。

一七九六—一七九九年にイェナ大学で講じられた「新しい方法による知識学」の原理は、自我の「自己限定」(Sich-bestimmen

である。自我の自己限定が第一原理とされることによって、目的概念は対象概念と切り離し得ないものとされ、道徳は知識学の扱う重要な問題として位置づけられることになる。

自我の自己限定は自由な行為に見出されるものであるが、フイヒテは、行為以前の自我のあり方を「衝動」と呼び、衝動から行為への移行を論じることによって自己限定を明らかにしようとした。衝動は、行為を目指すものであるという意味に於いて、限定するもの (bestimmend)、努力という性格をもつが、未だ行為ではないという意味に於いて、限定されたもの (Bestimmtheit) という性格をもつ。努力と被限定性という矛盾する二つの性格を合わせもつ自我のあり方が衝動である。この衝動が目的概念を媒介として行為に到る時、我々は自由に行爲したと言うことができる。目的概念を企投することなしに、たとえば自然必然性によって衝動が行為に移行する時、それは自由な行為とは言えない。では目的概念は如何にして企投されるのか。

衝動は感情として意識に上る、とフイヒテは考えている。そして、感情を我々が反省し、その中に含まれているものを我々が明瞭にする時、そこに目的概念と対象概念が見出されるのである。彼の用語法に従えば、甘い、赤い、冷たい等が感情に数え入れられるが、それは衝動というあり方を反映して、さきの矛盾する二つの性格をもっている。感情の被限定性の側面が反省されると、そこには対象概念が生じる。感情に於ける単なる被限定性が、何らかの限定者に原因をもつ被限定性として反省され、その限定者が我々の外に対象として定立されるのである。

この時、対象の内実を充たす能力が「構想力」である。一方、感情の努力の側面が反省されると目的概念が生じる。ここでは、努力を努力たらしめているものが目的概念として定立されるのである。目的は、対象とは異なり、外なるものとして我々に現前することはないが、しかし、単に空虚な理念でもない。それは、我々が如何なる対象を現前せしめるべきかという一定の (bestimmend) 方向を示すものでなければならぬ。ここに見出される被限定性 (Bestimmtheit) は、さきの感情における被限定性とは異なり、知性界に於ける被限定性であり、知的に直観されるものである。目的概念は我々の知的被限定性、使命 (Bestimmung) として知的に直観され、構想力を方向づけるのである。

『全知知学の基礎』では理論的能力の根底に置かれていた構想力が、ここでは更に、知的に直観された目的概念によって方向づけられるものであることが示され、それによって道徳を論じることが可能になったのである。

ヘーゲル『精神現象学』における

近代的主観性の克服

日暮雅夫

ベルン時代以来ヘーゲルの思索は、近代に固有の意識形態である近代的主観性をどう評価するかということに向けられてい

た。ヘーゲルのカント道徳哲学との対決は、まさにそのためになされたものである。『精神現象学』においてヘーゲルはカント道徳哲学の立場を、「道徳性」として集約し、その最終的対決を果たしている。本報告は、『現象学』における、道徳性から人倫への転換の意味を考察しようとするものである。

ヘーゲルにとって、道徳性とは、諸個人が自分の内面的確信・自己意識において普遍的な共通性を見出すことである。ヘーゲルの歴史把握によれば、近代的な普遍性に到達した諸個人は、現実のフランス革命において挫折することによって、普遍意志の国を純粹な思考の世界において打ち立てようとする。この現実性と乖離した普遍的な思考が近代的主観性の立場であり、その理論的表現が道徳性である。このことから道徳性は、一方で内面性において純粹な思考にまで到達していると同時に、他方で外的な現実と対立しているという両面的な性格を持つ。ヘーゲルが目指すのは、道徳性を単に否定することではなく、むしろそれを完成し現実と媒介することである。その道徳性を完成する原理を与えるのが、ヘーゲルの人倫の立場である。

「V理性」におけるカント批判とそれから人倫への展開は、「自律」の問題を軸になされている。ヘーゲルはこのような自律を営む理性を、道徳法則を定立する「立法的理性」と、法則を検査し吟味する「査法的理性」とに分離して論じている。第一にヘーゲルは、立法的理性を、それが実際に定立する法則が、無制約的な定言命法ではあり得ないとして批判する。第二

にヘーゲルは、査法的理性を、単に整合性を求める形式主義的機能によつては積極的な道徳法則に到達し得ないとして批判する。ヘーゲルは、自律がこのようなアポリアに陥る原因を、道徳的意識が実際には、共同性から孤立した個別的な意識であることに求める。

そこでヘーゲルは、この道徳性のアポリアを克服するため、意識を共同体から孤立したものとして捉える立場から、意識を共同体のただ中に捉える立場への根本的な転換を計る。それが、道徳性から人倫への転換である。この転換で中心となるのは、意識が法則を自分で定立する態度を捨て、社会において現存する諸法則を真なるものとして受け入れることである。人倫における法は、単に個別的な個体の意志ではなく、あらゆる人々の普遍的・共同的意志である。

ヘーゲルの人倫の立場の特徴は、その諸契機が美しい調和を保っていることである。第一に人倫における諸々の法は、対立し合うことはなく、具体的な有機的統一を形成し、「美しき調和と静かな均衡」を保っている。第二に、人倫においては、意識と実体、すなわち人々と共同体そのものが相互依存的に調和している。つまり、人々は共同体を作り出しもすれば、それに生かされてもいるのである。

人倫が個と共同体との調和を持つことは、道徳性が個と共同性とを対立させていることと、著しいコントラストをなしている。道徳性が前提としているのは、個と共同性、主観性と現実性との分裂という歴史的状况であった。ヘーゲルは道徳性の間

題点を克服するために、個と共同性、主観性と現実性との分裂をその根底から止揚する人倫の立場を提示したのである。したがって道徳性から人倫への移行は、意識と世界との分裂から出発する立場から、両者を最初から連関して把握する立場、すなわち意識が世界との関連においてしかあり得ないとする立場への移行である。ヘーゲルにとってこの人倫の立場において初めて、道徳性の持つ問題点は越えられ得るのであった。

ヘーゲルとジュリエット

——愛の矛盾——

門 脇 健

ヘーゲルはフランクフルト時代、「愛」を強調し、そして愛による運命の和解を構想していた。勿論それはイエスの愛であり、運命とはユダヤ民族・キリスト教の運命であるが、しかし、その愛・運命の具体的な展開を考える際、ヘーゲルはシェイクスピアの悲劇『ロミオとジュリエット』及び『マクベス』を念頭に置いていたことを忘れてはならないだろう。

ヘーゲルは、フランクフルト時代の『愛』とノールによって名付けられた断片で、死せるもの・財産・権力に固執するユダヤ的な愛に対して、あらゆるものを合一する真の愛をうたいあげる。しかし、ヘーゲルはこの愛に関して「愛が個別性に関して持ついらだちが羞恥である」という奇妙な分析を示す。この

とき、この断片でヘーゲルが『ロミオとジュリエット』の有名なバルコニー・シーンから直接せりふを引用していることに注意すれば、この分析におけるヘーゲルの意図が明瞭になって来る。つまり、「いらだち」とは「ロミオ様、何故ロミオ様でいらっしゃるの、あなたは」という「いらだち」であり、羞恥とは「私もいまを限りキャピュレットの名を捨ててみせますわ」という家に属することへの羞恥なのである。従ってこの愛はキャピュレット家とモンタギュー一家の対立という現実に属することにはいらだち、それを恥じて、純粹さを目指す愛なのである。その愛の頂点をヘーゲルはジュリエットの「あなたに差し上げれば差し上げるほど、私の愛も増す道理だわ」というせりふを直接引用することによって表現している。つまり、愛は現実を脱することに完全な愛となるのである。しかし、周知のようにロミオとジュリエットの愛は苛酷な運命に呑み込まれてしまう。現実における世俗的権力・財産に執着する愛によって押し潰されてしまうのである。したがって、ヘーゲルは新たにこのような運命を愛によって克服する劇（歴史）を自分自身で書き直す試みに出るのである。それが『キリスト教の精神とその運命』という草稿群なのである。

ヘーゲルはこの草稿で、現実には執着するユダヤ民族の運命を「マクベスの運命」と規定する。そして、その運命を愛によって和解しようとするのである。つまりマクベスの運命をジュリエットの愛によって和解しようとするのである。しかし、この試みは愛の限界の自己確認に終わらざるを得ない。何故なら

ば、愛は現実から脱しているから愛なのであって、その愛が、現実の運命に向かうときにはそのままでは無力なのである。従って、愛は現実のうちへと主体化せねばならない。これをヘーゲルは「勇敢さ」と表現するが、しかしそのことによって愛は決定的な矛盾に陥らざるを得ないのである。何故ならば、主体化した愛は現実に於ける対立項のひとつではないからである。つまり、ジュリエットがいらだった「個別性」なのである。結局、実体的な愛が主体化することにより、愛は決定的な矛盾に陥ってしまうのである。

この矛盾をヘーゲルは『精神現象学』において「知そのものの」主体化において引き受ける。純粹な心情・愛から出発した行為も、行為が個別的な身体を必要とする以上個別性を免れることはできない、このような自分自身の姿を客体として認識しそれを告白できる主体的な知よって矛盾は矛盾として引き受けられ、真の和解が成立すると言うのである。この和解は『ハムレット』において展開される和解そのものである。つまりヘーゲルはジュリエットの抱え込んだ愛の矛盾をハムレットの知に於いて引き受けることが可能となったのである。

このように見て来ると、ヘーゲルの有名な実体Ⅱ主体説はシエイクスピアの悲劇と深く関連するものであることがあきらかであろう。そのとき知の主体化ということと「劇」ということも大きな問題となつて来るであろう。それは今後の課題としたい。

追記『愛』の断片以前のヘーゲルと劇との関係に関しては拙

稿『和解』の成就するまで』（『ヘーゲル学報創刊号』所収）を参照していただければ幸いである。

ヘーゲルとヤコービ（ピエティスムと彼ら）

中島 秀憲

私はこの発表に於て、——ヘーゲルの一八〇七年の『精神現象学』（特に「精神」の「宗教」、「絶対知」への移行の箇所）と、一八〇二年の『信仰と知』（特にヤコービについての叙述の箇所）との間に基本的な構造の連関がある——と言うことを指摘したい。その連関は以下の通りである。一、宗教の境位を経巡るためには、精神は即自的に宗教の場に立っていなければならない。二、宗教の内容を自己として把握するためには、精神は即自的に哲学の場に立っていなければならない。三、この精神は、反省や悟性を超越した天才的精神ではなく、それらを内実として含むものである。この精神をより体現しているのが、ピエティスムである。

『精神現象学』の「良心」の章の「美魂」は『神学論』のそれと同じく、宗教的である。それは、「自己内礼拝」や「自己自身の神性」という表現に窺える、この「美魂」は必然性の下で哲学的に、精神の契機として捉えられている。我々は、この「美魂」の中に（おそらく行為する意識の中にも）ピエティスムを読み込むことができよう。社会史・政治史的にピエティ

スムスを研究しているハルトムート・レーマンによるピエティスムスの定義は以下の通りである。一、教会での礼拝よりも小さなサークルに於ける宗教的教化が重んじられた。彼らは自らを「主の中の再生者」と認め、そこに卓越性を感じていた。二、ピエティスムスは宗教的内面化・宗教的個人主義の運動であるが、父祖以来の伝統も生じていた。三、ピエティストたりえるためには、集会の仲間から再生者として受け入れてもらわねばならなかった。彼らは俗世からの分離について強い意識と意志を有していた。彼らにあっては、再生者の意義と悔い改めによる罪の克服とが（ダイナミックに）結び付いていた。（括弧内は私の補足）

『神学論』に於ける「美魂」は反省を含み得ず、反省と鋭く対立している。『精神現象学』のそれは対自的には反省と対立しているものの、即自的には反省と和解している。ここで注目すべきは「信仰と知」のヤコービに関する叙述である。ヘーゲルが描くヤコービは二面的である。一面は有限を逃れ無限へと憧れる「美魂」即ち宗教的精神であり、他の一面は、有限性を絶対化する反省即ち世俗的悟性である。ヘーゲルは前者の根源を後者に捉える。反省は分離する活動、対立物を定立する運動、存在や制限の能力である。反省は自己が定立した有限性に對して止むことなく新たに有限性を反定立していくが、この反定立の活動は有限性の抽象的否定でもある。つまり、反省は一方で有限性の絶対化であり、他方で有限性から逃れる信仰でもある。この反省的精神がヤコービに現象している。即ちヤコー

ビ的精神は、時代精神を超越している特殊な精神ではない。ピエティスムスによく現れている一般精神を代表するのである。またヤコービ的精神は自ら哲学的な形態で登場し、更にヘーゲルによって、哲学的に時代精神の一契機として捉えられている。

ローゼンクランツによれば、ヘーゲルは一八〇二年から一八〇三年にかけての自然法講義で「宗教は哲学を介して新しい宗教へと生まれ変わる」と述べているが、既にヘーゲルの思索に於てこの構想は具体化しているのであって、『精神現象学』でより明確に体系化されるのである。無論、『信仰と知』と『精神現象学』とはコンテキストが大きく異なるので、前者の構造をそのまま後者のそれに対応させることはできない。しかし、コンテキストの違いを余りに過大視して、両者の基本的構造の連関を見落とすことは、ヘーゲルの「精神」の具体的把握に阻害となろう。「美魂」はヘルダーリンやノヴァーリスに代表されるロマンティッシュな天才的精神と捉えられることが多い。しかし、ヘーゲルの視野には一般大衆の精神たるピエティスムスも入っているのである。

ヘーゲルにおける

自己意識の確信と憧憬

八田 隆 司

懷疑主義は個別的意識を否定することで、不変的意識の実現をめざしていた。しかしここには懷疑主義自身の自己否定が含まれている。否定される個別的意識がなければ、懷疑主義は不変的意識を実現させることができないからである。この否定されるべき個別的意識の必然性を意識したとき、懷疑主義は不幸な意識へと移行する。意識は個別的意識を否定すると同時に、個別的意識の存在を認めねばならない。この意識を認めない限り、意識が不変的で自由であることが主張されない。そのため不幸な意識は、個別的意識を認めながら、不変的意識の自由を実現しようとする矛盾の相剋に悩む意識であり、個別的意識の存在を完全に否定することも、不変的意識の自由を実現することもできない板挟みの状態である。つまり不幸な意識の運動は、個別的意識から脱却し、自己との純粹で不動な関係を目指しながらも、それと呼応して現れる個別的意識に煩わせられる運動なのである。

この運動の第一段階として意識はまず対象の現象に関わる個別的意識を否定することで、純粹な不変的意識の実現をはかる。そのため個別的意識を否定する。だが先述したように、不

変的意識の存在は個別的意識によって媒介されている以上、個別的意識の自立性を否定すれば、不変的意識は実現されるどころか、ますます個別的意識の存在が意識されることになる。そこで不幸な意識はこの意識の個別性から逃れることはできないことを意識し、自らの不変性を実現させるためには、意識の個別性を否定するのではなく、それを介してでなければならぬと痛感する。このとき意識はもはや純粹な不変的意識を自分の意識の中で、つまり思想の自由として実現できない。不幸な意識が個別的意識（対象意識）の存在を認めたことは、意識の外他者を認めたことでもある。意識は自分の存在が個別性に介されている以上、個別性から解放された純粹な不変性を、意識の中に求めることはできず、意識の外にそれを求めることになる。自らが個別性であると確信し、その個別性から解放されたいと願ったとき、意識は純粹な不変者と向かい合うことになる。

第二段階として意識は個別性を介して、外に現れた純粹な不変者に触れる。つまり不変者は人間と同じ個別的姿をとって現れることになる。だがその際不変者の姿を感覚的個別的なものと思なすことはできない。感覚的個別的なものとは消滅する以上、不変者の存在も我々から消滅し、不変者は不変者でなくなるからである。不変者の姿を意識的感覚的個別性に、不変者を不変者の姿の彼岸に帰属させるならば、不変者が個別的姿をとって現れたことは、理解不可能な偶然的出来事、生起にすぎず、不変者が個別的姿をとったことの意味が理解されたことに

はならない。

そこで今度は不変者の姿を個別的意識の個別性ではなく、不変的意識の個別性とみなし、それを介して不変者に触れようとする。このとき意識は不変者の個別的姿を、感覚を排除した純粹思惟によって捉えている。そのため意識がみる不変者の姿は、感覚的個別的ではなく、思惟された個別性一般である。その際不変者の姿である個別性一般に関わっているのは、個別的意識を排除した純粹意識であり、これによって不変者に到らうとするが、不変者の彼岸に到達することはできない。なぜならここにあるのは個別的意識から脱却した純粹性ではなく、個別的意識にまとりつかれた純粹意識だからである。純粹意識によって不変者の個別性一般を思惟するとは、実は意識が自分の感覚的個別性を一般化抽象化していることなのである。つまり純粹意識によって個別性一般を介して不変者に到達するためには、一般化し抽象化するための感覚的個別性が必要とされているのである。純粹心情によって不変者に達することは、不変者に関わりたいとする願望の表現であり、不変者への憧憬にすぎない。不変者への憧憬とは、個別的意識を排除し、不変者において自らの純粹性を実現しようとしながらも、自らの個別性を確信している意識の緊張関係を示している。

ヘーゲルとユダヤ教

水見 潔

ヘーゲルは、共同体の理想像を古代ギリシャの都市国家に求め、その宗教及び人倫的制度を高く評価している。一方でまた彼は、自らの所属しているキリスト教社会の伝統にあくまで忠実に、最高の真理はイエス・キリストの姿に於て内容的には完全に啓示されたものと考えている。従って彼の宗教哲学的思考の基本的構図は、古代ギリシャの宗教・人倫を前提として、その上に福音を位置づけ、かつそこに啓示された真理内容を哲学的概念によって把握し直すといった形のものとなる。しかしそれでは、彼はユダヤ教をどのようにとり扱っているのだろうか。歴史上イエスの出現及びキリスト教の成立の直接的前提となったヘブライ的・古代ユダヤ教的伝統は、上述のような彼の思考の構図の中に積極的に組み込まれるのはなかなか難しい。だから始めのうち、彼は概してそれをイエスの説教活動に対する抑圧的負荷と看なして否定的にとり扱う傾向が強かった。とはいえ、彼は決して単純にイエスの教説乃至キリスト教からユダヤ教的要素を除去してしまえばよいとするような態度をとろうとはしなかった。彼は、古代ユダヤ教に様々の否定的要素を含みながらもやはりイエスの出現の前提となったという事情を、妥当な仕方では説明すべく苦心していたのであり、その努力

の成果が結局はベルリンに於ける『宗教哲学講義』の中でのユダヤ教の宗教史的な位置づけとなって現われてきたのだといえる。

(1) 青年期、ベルリン時代にヘーゲルは、『イエスの生涯』に於て、イエスをカント的道德性を説示し垂範する教師として描いているが、同時にまた、その教えに対する理解力を欠いた当時の民衆の「非道德的」性格をも強く描き出している。続いて『キリスト教の実定性』では、彼は、キリスト教がイエスの純粹道德性の教えの内容とは正反対の外面的權威性に転化してしまったということの原因を当時のユダヤ社会の非道德的・權威屈從的な精神状況のうちに求めている。さらにそうした状況をもたらした経過を古代ユダヤ史の考察に遡って示そうとしたものが、フランクフルト時代初期の作品『ユダヤ教の精神』である。ここではアブラハム以来のヘブライ的・古代ユダヤ教的伝統の根本的性格が「自然との分裂」として捉えられ、この分裂に於ける支配―隷属の図式から、神や律法への屈從の態度の由来が示されている。それは、ユダヤ教に対する彼の否定的評価の頂点をなしているといつてよい。

(2) 『精神現象学』にはユダヤ教への直接的論及はない。従って一見するとヘーゲルここではユダヤ教を無視してしまっているかの如くである。しかし、R・ロイツェもいうとおり、フランスの解釈者たちの意見に従って「不幸な意識」の具体的形態の一つとしてユダヤ教を想定することには十分根拠がある。この想定に基づくならば、「宗教」の章で啓示宗教の成

立の前提としてストア的意識・懷疑主義・不幸な意識という経過が掲げられているということとも考え合わせて、この著作に於てこそユダヤ教は宗教史的連関の中に位置づけを得ているといえる。

(3) 『宗教哲学講義』では、ユダヤ教は「精神的個体性の宗教」の一つとして、古代ギリシャ、ローマの宗教と並置されている。「精神的個体性の宗教」は、精神が自然に対する優越性に於て自らを意識するという段階であつて、規定宗教の最高段階であり、絶対宗教(キリスト教)の直接的前提をなす。このように自然に対して一段高まった精神の自覚が自然に対する絶対支配者の一者としての神に於て表現されるのがユダヤ教である。従つてここではヘーゲルは、ユダヤ教に於ける精神と自然との対立関係をもはや一面的に否定的に捉えてははず、むしろ精神が自らの絶対性を把握するに至るために必要な一過程として理解している。

カントの「現象」と「物自体」との 区別に対する一解釈

仲原 孝

現象と物自体とを区別する思想は、理論哲学から宗教哲学までを含んだカントの全哲学を支える根本思想であると言つてよい。しかし、この区別を今日我々がそのまま受容することは困

難であると言わざるを得ない。何故なら、それは対象に、我々人間によって見られた局面以外に、神によって見られた局面というものが本質的に属することを主張する考え方だからである。神という超経験的なものを最初から無批判に前提することは、カント自身の哲学の批判的な意図にも反したものと言わねばならない。

しかし、だからといってカントの哲学が全く妥当性を持たない、という訳ではない。何故なら、現象と物自体とを区別するという思想は、それ自身大きな問題を含んだ一個の前提の帰結として生じているに過ぎず、この前提は別の仕方で見え直される余地を残すものだからである。即ちその前提とは、認識というものはその本性上、認識主観それ自身の内から汲み取られて来たものに就てしかアプリオリに認識を行うことはできない」という前提である。この前提の故にカントは、空間・時間というアプリオリな直観を、主観それ自身の内に起源を有するものと考えざるを得ず、従って空間・時間の内に現れて来る経験的对象をもまた主観的な「現象」に過ぎないと考えざるを得なかつたのである。

しかしこの前提は、認識をすべて「主観—客観—関係」という枠組の内、即ち、「客観からか、さも無くは主観からか」という二者択一の内でのみ見ようとする結果生じたものに過ぎず、決して無制限な妥当性を持つものとは言えない。例えばハイデガーの様に、存在と存在者とを区別するという立場に立てば、アプリオリなものの起源を主観・客観何れの存在者にも置

かない、という考え方は大いに可能である。こうして、カントの前提を自明なものと見做すことを止め、少くとも主観性以外の所からアプリオリな直観を汲み取ることが可能であると考えらるならば、現象と物自体との区別という考え方は根本的に崩れ去ることになる。つまり、現象と物自体との区別を置かなくてもアプリオリに対象に係わる認識の可能性を十分理解し得ることになるのである。

しかし、これはカントの哲学体系を根本から編成し直すことを意味する。例えば、「カテゴリーを物自体に対して適用してはならない」というカントの全哲学の根底を成す思想もまた、改めて考え直す必要が出て来る。この様な形で定式化される思想も、空間時間の場合と同様「物自体」という概念を取り去って理解されねばならない。実際、ここでカントが言わんとしているのは単に「カテゴリーを経験と無関係に使用してはならない」ということであるに過ぎないのであつてみれば、ここでも物自体概念は除去され得る。

或いはまた、真の積極的な意味での形而上学を道徳形而上学において成立すると考える思想も、ここで必然的に変様を強えられる。実際、道徳形而上学において初めて真の形而上学が可能であるという思想も、「主観それ自身から汲み取られたもののみが完全にアプリオリであり得る」という前提から成立した思想なのである。即ち、有限な主観は、理論的認識においては必ず経験によって与えられる対象を必要とするが、道徳的意志においては主観は純粹に主観それ自身のみと係わるのであり、

従つてこの意志は一切の感性的な制約から自由であり得る、と考えるのである。しかし、この前提を疑問に付すならば、当然道徳形而上学にのみ積極的な形而上学の資格を認めるといふ思想もまた疑問に付されざるを得ない。ではこの場合、眞の形而上学は一体どのようなものとして構想されることになるであらうか——この問題は、別の機会を得て改めて詳細に検討されなければならない。

ライプニッツにおける必然性

岡部 英男

ライプニッツは必然性に区別を設定した。即ちその一方は形而上学的必然性と呼ばれ、他方は仮定的必然性または自然学的必然性と呼ばれる。前者は、その反対が矛盾を含むような論理的必然性であるのに対して、後者は、その反対が矛盾を含まず、神が或る一定の世界を創造するという仮定のもとの必然性である。つまり、或る特定の世界でのみ妥当し、またこの現実の世界の自然法則を規制する必然性である。ライプニッツがこのような区別をおこなつた理由は、一方において自由や世界の偶然性を確保しつつ、他方において自然科学の法則性を承認するためであった。即ち、ライプニッツにとって、デカルトやスピノザのように世界を幾何学的に説明しうる延長として理解することや、決定論的に捉えることは認めがたいことであつ

た。かといつて、科学の法則性を認めないわけにもいかない。では、数学的に表現されうる自然法則によつて世界が厳密に支配されているとすれば、そこに自由や偶然性は成り立つのか。このように、近代科学の位置づけ、科学に対する理解そのものが、ライプニッツの直面した問題であった。というのも、単に自由や偶然性を認めたとしても、問題の解決にはならないからである。機会原因論のように、奇跡の名のもとに科学的法則が多く例外をもたされて、その法則性が破られてしまうからである。この二つを調停することが必然性の区別の役割であり、それは可能世界を提唱することによつて表現される。

ライプニッツの説明によれば、神は無限に多くの世界を鏡視し、そのうち最善のものを実際に創造したのであつて、現実には創造されなかつた無数の世界が可能的に存しているという。この限りにおいて、神が世界を創造する際、無数のものの中から一つを選ぶ、選択の自由の余地があり、最善を選ぶことは絶対的・形而上学的に必然的であるとは言えず、そこには偶然性の余地があると言えよう。他方、神が選択をおこなう可能世界は、その各々が特有の法則をもち、それらの法則は各々の可能世界では例外なく妥当するものでなければならぬ。形而上学的必然性が、神からさえ独立に、あらゆる可能世界で妥当する必然性に他ならないのに対して、自然科学の必然性が例外なく妥当するのは、各々一つの可能世界だけである。偶然性と自然法則の例外のない決定性とを調停することこそ、ライプニッツの導入した必然性の区別の役割である。

しかし、選択の偶然性ということだけでは、その選択が必然的におこなわれたのではない、ということにはならない。これに対してライプニッツは、「神とは、最善を意志する存在であるが、最善を必然的に意志する存在ではない」で述べている。また、「必然的」という言葉は「意志する」というコブラに適用され、「最善」というその内容についてはない、とも言われている。つまり、神が最善の可能世界を選択したという事実はわれわれに与えられているとしても、その理由は与えられていないということである。この問題に関して、ライプニッツの可能性概念が一つの手がかりとなる。即ち、ライプニッツにとって可能性とは、あらゆる存在がまず第一に満たすべき要件であり、それは神の存在に対してさえも適用される。それは、可能態―現実態・デュナミス―エネルギアという意味での可能性とは異質の考え方を含んでいる。つまり、それは単に実現される以前の状態ではない。たしかにそれは、矛盾を含まないという意味で論理的に可能ということであるが、それだけでは実現されるとは限らない。そのためには、他のものではなくこのものを選ぶという合理的選択が働いていなければならない。ライプニッツの可能性は、真か偽かという二者択一的なものではなく、様々な傾向・ヴェクトルをもつ力の影響し合った結果である。そして、力としての方向性をもちつつ、現実の行為や物理的対象をつくり出す素材として機能している。これこそまさに自然学的必然性の支配する領域であり、これによって力や欲求の局面という統一な場面が開かれたと言える。

後期シェリング哲学における

秘儀について

諸岡道比古

本論は後期シェリングが秘儀を神話との関連でいかに考えていたかを考察するものである。

シェリングによれば、人間は自由な存在者として創造されている。自由であるが故に、人間は保持すべき諸ポテンツの統一を破棄してしまう。破棄することで人間は神話的過程に入ることになる。この神話的過程は四期に分けられる。第一期は意識を一なる独占的な実在的神が支配する時期、第二期は第二の神の到着の、第三期は第二の神の作用の、第四期は第三の神の到着の時期である。第四期に諸要素を完備した神話であるギリシア神話が登場する。ギリシア神話において、質料的な神々の根底であると共に神話的過程の根底にある純粋なポテンツであることを意識させる神が現象することによって、初めて秘儀が成立することになる。

シェリングは秘儀を説明するためにデーメーターに注目する。デーメーターは実在的の神から解放されるが精神的神にはなっていない神の意識であり、またその終極での意識である。それ故、この神は神話にも秘儀にも属する。実在的の神からの解放により意識はこの神への盲従を止め、真の神を定立すべきこ

とに気がつく。そこで過去に属するものを切り放すことになる。これがペルセポネーの誕生であり、過去の神ハーデースによる彼女の強奪である。強奪によって示されるのは、慣れ親しんだものにとつて分離は苦痛を伴うからである。娘を強奪されたデーメーテルは過去の神の代わりに出現した神々に目もくれずに嘆き悲しむ母となる。この母を存在すべき神で慰めるものが質料的神々を越えていく意識において生じる秘儀である。

この秘儀はデーメーテルの秘儀ともディオニュソスの秘儀とも呼ばれる。ディオニュソスの秘儀と言うと忘我的陶醉を示す儀式が思い浮かぶが、ここでのディオニュソスはその神より高次の神であり、この儀式とは関係がない。

この秘儀をシェリングは次のように描写する。暗い神秘的な神殿の中に導き入れられた秘儀を伝授される者は、暗い中を歩きながら恐怖や驚きを感じる。しばらくすると光が闇と交互に現象し、いづこからか歌が聞こえてきてこの感情を取り除く。これは実在的神からの解放と完全な伝授への移行を示す。ここで行われるのが秘儀のテレテーである。テレテーにより伝授される者は光に包まれる。そして純粹な精神的神々と交渉することになる。これが伝授のエポプテアである。これは神話的過程の質料なものからの解放と共に、人間が創造されたあの諸ポテンツの統一の中にあることを意味する。

秘儀において生じたものを認識するのが秘儀論である。秘儀論は秘儀において生じた精神的神々をさまざまな文献を根拠に歴史的に認識する。それらによればこの神々は神話の神々より

も高次の神であり、また純粹に作用する一にして三なる神である。つまり実在的な神も克服する神も克服された神も三つの形態をとったディオニュソスにすぎない。歴史的にみればそれはザグレウス、ディオニュソス、イアッコスである。この三神は神話と同様の諸時期を経る。その時の三神に対応する意識は目に見えないペルセポネー、デーメーテル、コレードである。

秘儀において語られることは神話においても述べられている。というのは、秘儀は神話的過程の純粹な三ポテンツを通して神話の意義を明らかにし、宗教的意識の歴史を明示するからである。しかし両者の大きな違いはイアッコスをめぐって生じる。それは両者ともイアッコスを乳飲み子として描き出すが、秘儀はこれを未来の神とする点にある。未来の神は現在の質料的神々と第二のディオニュソスとを過去の神として葬り去る。これは現在の否定であり、これを暴露することはギリシアでは許されないことであった。この点が秘儀の秘儀たるゆえんである。その上、未来の神イアッコスは多神への信仰から高次の一神への信仰へ人類を導き、人類に共通な宗教をもたらすものである。要するに秘儀は人間の意識の中に必然的に生じる神話の意義を明らかにすると共に、将来の宗教を暗示するものである。

シエーラーにおける情緒的成層

——特に淨福と絶望について——

浅野 博之

マックス・シエーラーは、その主著『倫理学』において、カントの形式主義倫理学を痛烈に批判し、自らの「実質的価値倫理学」を樹立しようとした。そして、彼は、感性的快楽状態に還元されない情緒と価値の層における幸福を解明してゆく。本発表では、実質的アブリアオリな感情層の内、特に、宗教的感情たる「淨福」と「絶望」を論じ、シエーラーの幸福観とその思考のスタイルを明らかにする。

シエーラーによると、変遷する財世界から独立して「実質的な」価値の序列の世界があり、われわれは感得により、価値と感情の意味論理学を見出しうるのだという。それらを下位のものから列記するなら、第一に、快適価値と快、不快の感情、第二に、生命価値と生の上昇、下降の感情、第三に、精神価値と喜びと悲しみの感情である。そして、最上の価値は、宗教価値であり、対応感情は、淨福と絶望であるという。

それらの価値と感情は、感得、および、先取と後置の作用により与えられ、愛、憎が、それらに作用空間を開示する。意識は、常に、何らかの価値に方向づけられており、人間は道徳的決断により、その価値を受け入れる。

さて、人間は、生命価値から見られるならば、病気にかかったサルであるが、「聖」と「精神」の価値によるなら、最高の、神を求める存在者であるという。シエーラーは、生を超越する幸福感情を主張することによって、快楽主義に陥らない実質的幸福主義を主張するのである。

価値に対応する情緒的成層を詳論するなら、第一のものは、感性的感情である。それは、身体の局所的な感情であり、志向性を欠く。快—不快が、この層の感情実質である。第二のものは、生命感情であり、全体としての身体の感情であり、志向性を持つが、全体的な世界の展望は持たない。生の上昇、下降が、この層の感情実質である。第三のものは、純粹に心的な感情で、自我との関わりにおいてあり、それとの遠近の関係を結ぶが、身体との関わりはない。喜びと悲しみが、この層に属する。

第四のものは、精神感情であり、それは、人格感情である。人は、淨福にあるか、絶望にあるかしかできないという。この情緒の層の感情たる、淨福と絶望について分析するなら、絶望とは、より高い価値を受けいれることを無自覚の内に拒絶し、感性的な快状態を追求することに呪縛された内的な不幸の状態であり、これが幸福主義の前提とする人間像なのだという。に対して、淨福とは、心術が、より上の価値に向いた、よい人格の付属感情であり、淨福により、人間は苦しみを受苦することができるといふ。

シエーラーによれば、淨福と絶望は同一の深みをもった感情

であるが、淨福こそが、本来的感情であり、絶望は克服されるべき状態であると考えられる。

後期の遺稿『觀念論—実在論』^{イデアリスティスム—リアリスティスム}において、シェーラーは、ハイデガーが、不安をもって、根源的な感情としたのに対して、上昇する力としてのエロスを主張する。彼によると、不安は存在に呪縛された状態であり、エロスがそれを解体し、積極的方向に人間を導くのだという。ここに、否定的感情と反価値を絶えず、対象化し、より高い状態へ上昇してゆくシェーラーの思考のスタイルが一貫して認められる。そして、彼の深い情緒における幸福観がそれを支えていると言えよう。

シェーラーは、普通、実存哲学への移向期の思想家としてとらえられるが、実存哲学に欠けがちな満足の深みについて深い理解を持つ思想家として注目されてよいのではないか。

マックス・シェーラーの

宗教的作用について

竹原 弘

一 フッサールの意識の志向性

マックス・シェーラーが彼の哲学的思索によって独自の哲学の問題領域を開くために、本質的役割を果たしたのが、初期フッサールの現象学である。初期フッサールの研究の集大成である『論理学研究』において、志向性についての考えが既に確立

された。意識はつねに何ものかについての意識であり、いい換えるなら意識は常に何かを目指しているが故に意識である。そうした意識の志向性と相関において意識に対して現出するものが、意識の志向的体験によって体験されるものである。志向的連関において与えられるもの、つまり意識にとっての志向的相関者は、その具体的個別相からそれのもつ普遍的本質への純化が為されなければならない。フッサールのいう普遍的本質は、いわば意識の志向性の相関者として、客観的に存在するものである。

二 シェーラーの宗教的作用

シェーラーは、哲学的神認識と區別して、宗教的作用という精神的作用を人間の内に認める。この宗教的作用は、哲学的な理論的態度において神を認識してゆこうとする、特殊な精神的作用とは異なって、すべての人間に存する「宗教的志向作用」である。その本質は「その神への自己関係 (Ihre Selbstbeziehung auf Gott)」にある。宗教的作用の志向性は、「世界をその総体において超越するという本質的性格を有する。何故ならば、宗教的作用は、「世界に属するもの、あるいは世界自身を構成する有限な対象によっては、この作用は本質的には充足されない」のである。さらに、「宗教的作用は、その志向的本質に基いて目指すその対象の側からの応答、対応作用を要求する。」宗教的志向作用においてのみ、この神の人格性を把握することができ、啓示というものが、宗教的作用に対する神の応答であり対応作用にはかならない。神が存在することの証はこ

の宗教的作用によって、つまり宗教的作用のそうした本質に対する考察から得られると考える。

感覚的経験が根源的経験であるとするのは誤り。意識はその本質に基づいて様々な領域において、その相関者を持っており、それは意識の本性にとって必然なことであり、かつその本質に根ざしている。それと同様に、宗教的作用に対しても、その本性に必然的に対応する相関者が存在する。シェーラーの宗教的作用の思想は、フッサールの志向性の一つの変容であり、それ故必然的にその志向的相関者をもつ。それと同時に、宗教的作用は、その志向的相関者である絶対的存在を構成するのではなくて、作用に対して客観的であり、かつ超越的な存在である相関者を目指すことによって、その志向的対象とする。

フッサールの志向性分析においては、志向的対象が主体に対して働きかけるとか、あるいは、志向性それ自身の成立根拠を対象の側に求めるというのではない。しかし、シェーラーの宗教現象学においては、志向性の成立根拠を対象の側に求めるというところに特徴をもつ。

フッサールにおいては主観としての自我の対象に対する主観的な作用であった志向性がシェーラーにおいては対象に依存する作用となること、すなわち宗教的作用という志向性が可能であるのはその志向作用の対象である神的存在への依存によってであるという、志向性という現象学の概念の受容は、方法としての現象学が、それによって明らかにすべき対象領域によって

逆に規定されているということの証左なのである。意識の志向性という、シェーラーにとつては純然たる方法概念であったものが、宗教という対象領域を明らかにするという使命を与えられると共に、単なる意識の本性といった範疇から逸脱して、宗教的作用という宗教哲学的概念に成り、それ自体むしろ方法としての現象学であるというよりも、それによって明らかにされるべき宗教的領域に属する概念へと変容していった。

N・ハルトマンの道徳現象論に

おける無神論について

長江 弘晃

ニコライ・ハルトマンは『倫理学』(一九二五)の第一部道徳現象論において、宗教から倫理の分離を行い、その固有の価値を主張した。これはシュライエルマッハーとは逆のケースである。今回の研究報告は、ハルトマンの道徳現象論における道徳価値の絶対性とその理念的即自性とを言説が、彼特有の宗教批判によって基礎付けられている事実を問題とするものである。従来的指摘によれば、その宗教批判は倫理と宗教の *Antinomie* から *postulatorische Atheismus* の方向を示す特色を有するとされてきた(M・シェーラー、J・ヒルシュメルガー)。この種の無神論に対する批評は、既にG・ミッテラー(Das Problem der Notlüge bei N. Hartmann und K. Jaspers im Lichte

der Moralphilosophie 一九五八) A・J・ブ・ホ (Befrenztes Problemdenken 一九八二) 等により、神の問題回避として取り上げられている。しかし、果してハルトマンの回避的態度は、神を単に不可知として棚上げにしたものに過ぎなかったものであろうか。

ハルトマンは認識論において、超客観的存在と理念的存在に対し不可知論を展開した (Zur Grundlegung der Ontologie 二六〇頁)。これに対し一切の Geist を現実的、個別的、時間的、無空間的の実在とし、個人的精神の実在性を主張した。この個人的精神は、カントの述べた積極的自由を本質とし、存在の範疇法則と相関する (Möglichkeit und Wirklichkeit 二四七頁)。即ち、低い範疇は強くて自律的であり、人間精神は高次の範疇に支配されず自由であることになる。しかし、目的論的世界観に立つ人間は、絶対依存の意識に捉えられ、これを自己の Religion とし他律的である。ハルトマンはこのような宗教的態度を道徳的な引責と帰責に達する人間の精神的存在という根本現象に反すると非難した (Der Aufbau der Realen Welt 五一八頁)。この非難は前述した強さと自由の二重法則に依拠しており、一貫した宗教批判の根拠である。

ハルトマンの道徳現象論における宗教批判は、存在論的な二重法則と深い連関がある。彼は人間を das Demütigste な品性を有する存在とし、諸客観の中の主観で、認識者、知識者、体験者、参与者として事実世界の Sinn と位置付ける (Ethik 五一〇頁)。又、主体として生の世界の der Schmeckende で

あり、諸価値の豊かさに対する organe morale を所有する存在でもある (同、一七頁)。この自律的自由な存在規定より宗教批判が展開される。即ち、「智慧の木の話」に基づく、善の本質を対象とした伝統的な倫理神学的研究方法が批判され、自律的に善自体の認識へ目を転ずることが説かれる (同、四四頁)。キリスト教的罪概念に対しても、人間の良心、道徳意識の自律に反するという理由で、倫理的概念より排除すべきことが提起される (同、二四頁)。続いてキリスト教に潜在する Eudaimonismus の傾向が批判対象とされ、その Teleologie des Jenseits に根ざした個人的幸福主義が真の隣人愛に反すると非難される (同、八四頁)。同様に、禁欲主義、隠遁主義、殉教主義的要素も、Egoismus des Jenseits として否定され、キリスト教を快樂主義的に捉えた史的傾向が糾弾される (同、八六頁)。

以上の批判的箇所に対し、ハルトマンがキリスト教の本質的部分を容認した箇所もある。例えば、彼は Opfer を神の恩寵による救いの概念と捉え (同、六八頁)。本来の隣人愛を隣人のための隣人愛とし (同、八四頁)、道徳的価値ではないが、隣人愛と幸福とを比較を絶した高き宗教的価値と容認している (同、八六頁)。

ハルトマンの道徳現象論に展開された要請的無神論は、確かに人間自由を提案する要請上に成立していた。しかし、ニーチエのような人間生命の敵として神を否定し去る要請的無神論とは異なった特性を有す。要するに、ハルトマンの道徳現象論上

の無神論は、形而上学的人間化の否定の要請上に成立しており、決して宗教自体の価値を否定するものではなかったといえる。

フッサールの相互主観性論と菩薩像

司馬 春英

I 相互主観性が問われる場面

人間の主観性の同型性という自明性がもはやその根拠を失なっているということ、にも拘らず、この前提の上でのみ成り立つ客観的世界の存在という自明性の内に相変らずまどろみ続けられているということ、フッサールが相互主観性の問題において直面している困難はこの我々が置かれた矛盾した事態そのものの内にある。彼の超越論的現象学は、互いに相関する次の二重の課題に貫かれている。即ち一方で近代以来のあらゆる客観主義的存在了解を支えている形而上学的諸前提、その神話性を抽出し、批判すること、そして、他方で客観性という意味を構成している超越論的主観性の自己解明を通じて、いかなる形而上学的存在にも依ることのない「自己責任」を確立すること、である。近代の超越論哲学は普遍的な "intellectus ipse" を受胎した人間存在という前提を無批判に取り込むことよって、「人間学主義」という一種の客観主義に陥り、結局その超越論的動機において挫折せざるを得なかった。「意識一般の神話」は現

象学的還元において括弧に入れられねばならない。現象学者は独特の哲学的孤独を方法的に甘受せねばならない。つまり超越論的自我の構成能作の解明から出発して客観性の意味を問い直さねばならない。

II 超越論的自我と他我との等根源性

人間の主観の同型性を前提することなしに客観性の意味を再構成するという課題の中でフッサールは、次のような問いの前に立たされる。即ち、他者がいかにして他の超越論的自我として、つまり自己と等根源的に意味創設活動を遂行するものとして証示され得るかという問いである。この問いに対して内観投入論に立脚する静態的分析においては、他我は自我の類比化的統覚に留まる故に、遂に等根源の証示には至り得ない、寧ろ、この等根源性は、超越論的自我そのものの自己構成を問う、発生的構成分析から開示されてくる。発生的現象学は、超越論的自我の志向的生そのもの内に「志向的含蓄」として匿名的に働いている、諸々の志向能作の「沈澱された歴史」を露呈せよとす。フッサールのこの「歴史」への問いは、超越論的自我の対象構成的な構成能作そのものの可能性の制約となる次元への問いであり、従ってここで見出されてくる歴史は「超越論的歴史」と呼ばれる。ここにおいて、自我と他我との等根源性は、この超越論的歴史に根ざすものとして捉え直されてくるのである。発生的現象学における超越論的還元とは、自己統覚と他者統覚の「意味能作や妥当能作が結局はそこに由来するところの超越論的歴史性にまで問い遡ること」に他ならない。こ

の歴史的地平の内には他者の超越論的な意味構成的生が含蓄されておき、我々はそれを引き受けている。そして、このことから、客観性の意味が、歴史的に創設されたものであることが明らかになる。即ち、歴史的に理解される超越論的相互主観性が、その機能によって客観的世界を構成する故に、この世界には本質的に歴史的世界として以外のいかなる意味も帰せられ得ないのである。

Ⅲ 菩薩像という課題に向けて

フッサールの相互主観性論は、人間的主観についてのいかなる観念上の規定をも前提せず、またその背後に形而上学的存在を予想する、同型的普遍性という、それ自体客観主義的に立てられた前提なしに、いかにして、自己と他者とが、互いに相異しつつ、かつ等根源的でありうるか、という「問題」を明確にした。このような問題を私は、菩薩像の解明という今後の課題に向けて引き受けてゆきたいと思う。

ハイデッガーにおける

「最後の神」について

谷崎 秋彦

ハイデッガー (M. Heidegger (1889—1976)) の生前には公刊されなかった草稿『哲学への寄与 Beiträge zur Philosophie』を主要な手掛かりとして、「神」によって意味されているもの

を考察する。

ハイデッガーは西洋の伝統的哲学全体を「形而上学」という名のもとに一蹴した。それと同時にキリスト教の神をも拒絶した。従来の形而上学において存在は「存在者性 die Seiendheit」として捉えられ、「最も存在者性的な存在者 das Seiendste」[最高存在者 summum ens]と解釈されている。最高存在者が他の存在者全体の制約、原因と見なされるとき、存在論は神学と結びつくことになる。これに反してハイデッガー自身は存在者とは区別された存在そのものを思索の中心に据える。

ハイデッガーは詩人ヘルダーリンに倣って現代を、神々が逃れ去って、かつ来るべき神々が未だ到来していないという、乏しい時代として捉える。この乏しさは、形而上学が支配を揮い存在が忘却されていることの乏しさである。この事態に直面してハイデッガーは、存在を忘却し続けた形而上学の最初の始元から飛び離れ、或る別の始元を模索する、この別の始元に属する思惟は、存在そのものを問う。

存在は存在者ではない。この「ない」において存在は自らを拒絶する。しかしこのようにして我々が存在そのものに接することができないということにおいて、我々は、存在と存在者との差異に出会っている。存在は自らを隠すことにおいて、我々に存在者を送り届ける。存在は自己を隠蔽すると同時に、存在者を通じて、また存在者との差異において我々に現れ出ている。

存在のこの贈与と隠蔽としての存在の現れ出を、人間は存在

者と存在との差異として受け取る。このように受け取ることが「存在の歴史 die Sainssgeschichte」が生起することだと考えられている。形而上学の歴史、したがって存在が忘却されてきた歴史も、別の始元へと向かう思惟において、存在の歴史から新たに捉えられねばならない。

ハイデッガーは形而上学的ならざる思惟、すなわち存在の歴史にかんする思惟を位置づけるために神を語っている。人間の存在は存在の歴史から捉えるならば、神がもはやおらず、かつくだない、二重の否定性の内で立ち尽くすものである。ハイデッガーの思惟においては、神は必ずしも、創造しまた救済する超越神ではない。むしろ存在の歴史の全体に眼を遣うことによって、我々人間と神々とはともにおかれて困窮と窮乏とを思惟し、この困窮のなかで神々の到来を準備することが意図されている。キリスト教の神と決定的に異なつて、ハイデッガーの神は、人間とともに困窮のうちに陥らざるをえず、存在の歴史の運命に晒されており、存在を必要とする、と考えられている。存在を思惟することは、存在が神々の困窮 die Not と人間の「見守り Wachterschaft」への「間 das Zwischen」として現れ出ることを注視することである。そのためにはまず、存在と存在者との決定的な区別（存在論的差異）が確保されなければならぬ。この差異は、神がもはやなく、未だないという神の二重の拒絶として、「最後の神」の「目配せ die Winke」によって与えられる。最後の神とは、逃亡し、また到来すべき神々の離脱と到着とを告げ知らせるものとして現れ出る。「最

後の神は終末ではない、むしろ我々の歴史の計り難い諸可能性の別の始元である」と語られている。このように「最後の神」は、「存在の歴史」に向けられたハイデッガーのそれ以後（一九三六年以後）の思惟をひそかに導くものである。

乏しい時代において思惟がなおも担つてゐる課題を明らかにすることが後のハイデッガーの思索の行程である。この課題を導くものが「最後の神」である、しかし、それはもはや理念でも、究極者でもなく、現代の乏しき、神が人間から離れていることの否定性、存在の隠蔽性を目配せにより指し示す一つの道しるべである。神が人間から離れていること自身が人間の有限性と、存在の有限性を示している。存在は時間的—空間的にしか、すなわち歴史的にしか現れ出ることがない。この表れ出る仕方を思惟することが、神を通じて我々が問うべきことなのである。

有・思索・間

——ハイデッガー『哲学への寄与』を巡つて——

秋 富 克 哉

ハイデッガーが一九三六年から一九三九年にかけて残した大きな覚え書き『哲学への寄与』は、一九二七年の『有と時』に於て出発した有の間の思索が、本来その表題の下で思索されるべき事柄に一層即していくことを目指して進んだ苦難の跡を示

している。それは、あくまで途上の思索の姿である。が、『哲学への寄与』という表向きの表題を掲げた思索の内的な事柄に即した本来の表題は、『性起について』 *Vom Ereignis*』とされる。そして思索の事柄を表す『性起について』は、同時に『性起から』として、思索そのものの由来をも意味しており、従つてこの本来の表題は、ハイデッガーの思索と思索の事柄との間の相即不離の緊張関係を端的に表すものである。

我々は、この著に於けるハイデッガーの思索像を明らかにするため、この中で際立って用いられている「間 *Zwischen* (*zwischen*)」という語に注目する。この語は、その他の重要語である真有 *Sein*、真性、転回 *Keire*、最後の神、性起、現一有等と相互に関連しながら、この著に於けるハイデッガーの思索空間を形成している。が、特に「間」は、ハイデッガーの思索そのものの規定に用いられると同時に、思索の事柄である有、とりわけここでは、真性に於ける有(真有)の本質現成の生起、すなわち性起の規定にも用いられており、更に、先述の如く、ハイデッガー自身の思索が、絶えず、思索と思索の事柄との間を問として思索し抜くことよつて遂行されていく性質のものであるが故に、とりわけ重要な語であると言ふことができる。

そこで具体的な思索の跡をたどっていけば、まずハイデッガーの思索そのものが移行的思索として、第一の元初と別の元初との間と規定される。ハイデッガーに於て、第一の元初は、有るものの有(ビュシス)がその非覆蔵性(アレーティア)に於

て経験された、すなわち有るものが有るということが現前性 *Anwesenheit* と常立性 *Bestandigkeit* に於て時の地平から理解された古代ギリシアの内に求められる。しかし、第一の元初に端を発する西洋形而上学の歴史は、有の時的な開示の地盤の上に成り立ちながら、自らの立つ地盤を殊更に問うことを成し得ず、その地盤の上で立てられた「有るものとは何か」という問に対して、有るものを有るものたらしめている有を最高の有るものとして答えることを専らとしてきた。形而上学の歴史に於ては、有るものの有が有るものの側から様々に答えられる中で、有そのものは徹底的に忘却され続けるのである。

しかし、有の忘却は人間の無能や怠慢に帰せられるべきことではなく、むしろ、常に人間への関わりをもつ有そのものの本質、すなわち有が問として本質現成することの内に帰せられるべきことである。有がその真性に於て生起すること、すなわち真有の性起は常に、亀裂、争い、脱底的根底といった対立構造を有する問として性起する。この間をあくまで問としてもちこたえる思索は、有が有るものの有として自らを現した形而上学の歴史の根底に、その真性の動性に従つてそのものとしては自らを覆蔵し続けた有自身(真有)の覆蔵の歴史を看取する有歴史的思索である。そして有が問として生起する有の歴史の露現と覆蔵との間こそが、ハイデッガーの思索の時―動―空 *Zeit-Spiel-Raum* であると言ふことができる。有の歴史の内に、覆蔵が覆蔵として空け開かれるという真有の真性の動性を看取する思索は、既に問われたものを既有的なるものとして、と同時に

に未だ問われざるものを将来的なるものとして、自らの立つ現
在の内に自覚的に取り集める。

しかし、性起が人間の歴史と最後の神の立ち寄りとの間と規
定されるとき、別の元初に於ける世界—歴史の将来は、最後の
神によって規定されている。有の間の思索が、未だ問われざる
真有の真性の性起を将来せしめるとすれば、改めて真有あるい
は性起と神(神々)との間が、そして更に思索の事柄と思索と
の間が問題になると思われる。これらの間はいかに考察される
べきであらうか。

ハイデッガーに於ける

「不安」と「意志」

石倉 順 一

本稿はハイデッガー哲学の中心に「不安」があることを指摘
し、そこから「時間性」が看取され、その根本特徴として「將
来性」が看取され、その根本特徴として「将来性」が根源的な
意志での「意志」とされていることを明らかにし、それに若
干の批判を加えることにある。

ハイデッガーは「不安」を「根本経験」とか「根本情態性」
と呼び後の哲学の中心に位置づける。その理由は二つある。第
一に、不安は、そこに於いて現有の有の構造が顕わになる現象
だからである。我々は通常「私は有る」という場合の「有る」

ということが如何なる構造をしており、如何なる意味かを知ら
ない。又、問おうともしない。この現有の有の意味が顕わにな
る現象が不安なのである。つまり、実存論的经验なのである。

第二に、「不安」は現有の有のみならず「そもそも、有るとい
うことは何を意味するのか」という問を發せしめる経験であ
る。我々は通常、あれやこれの有るものと関り、有るものに没
頭している。そして「有るものが有る」と言われる場合の「有
る」に注意を向けない。この「有」が「有」のヴェールとして
の「無」として「無気味さ」の内で現われてくる経験が「不
安」なのである。ここで「有」とは何の謂か、という有の問を
發する。つまり、有論的经验なのである。

以上、二重の仕方では哲學的经验である「不安」に於いてハイ
デッガーは「時間性」という現象を看取する。現有は常に「可
能性」へと将来し、将来するという仕方では現に有る自己へ既有
し、手許に有るものを現前化する。この将来的、既有的、現
在、という現象が時間性である。これが「現有」が有る、とい
う場合の「有」の「意味」なのである。ハイデッガーはここに
於いて将来性が優位を持つという。将来性は「現有」の「現」
を第一義的に開く契機であり、更には、最極端の可能性として
の「死」をも開く契機である。これをまとめて言えば、将来性
は「死」を開くという仕方では「現」を本来的に開くのである。
ハイデッガーはこの将来性を「意志」と呼ぶ、この意志は将来
性の地平たる「後の為に」*Um-willen seiner* と世界性の要に
あたる「何の為に」*Worum-willen* とを両者共に有らしめる

「意志」Willeである。故にこの「意志」は現有がその地平として脱自してゆく行先としての世界地平を創造する意志である。つまり、ハイデッガーは根源的な意味での「意志」が「世界」の原開示を遂行し、現有を初めて開く、と考えるのである。故に、この「意志」は他の作用、つまり、表象とか判断とかから区別される有的な能力の一つというのではなく、それら諸々の有的な有り方をその根底から可能にする「意志」である。故に、通常、意志力といわれているものもこの「意志」により可能になるのであり、根源的「意志」は有的な意志の可能性の根源である。ハイデッガーに於いて「不安」の内、この様な「意志」が原初に認められるのである。この「意志」は万物を無から創造したと信ぜられている神の意志にも匹敵する位置を占めている。然し、根源的「意志」といへども「意志」を原初にすることはニーチェに代表される近世主体性の哲学にまぎこれてしまふのではなからうか。確かにハイデッガーの意志は第一義的に「死」を開く、「死」へ関わり「不安」になる「意志」という意味で、権力意志というニーチェの意志よりも根源的である。然し、それ故、「死」をも視野に収める「意志」として、ニーチェの意志よりも一層徹底的に主体性の立場に立つのではなからうか。つまり、「死に」対しても、現有は意志的に関る、という構造を持つ、意志的に関る、という関係は死への先駆に於いても破れることはない。つまり、現有は、意志的に自己が自己に関るという構造の内に閉じられてしまひ、真に開かれた場に出られなくなってしまうのである。意志

的に自己が自己に関るという構造は現有を他の有るものから際立たせ、有の理解を可能にする構造ではあるが、ここに止まるならば、主観のではないが、いはば現有の自己閉鎖、孤立化を形成してしまふのである。これに対し、私はこの根源的「意志」が実にもう一つ底から破られなくてはならないと思う。根源的「意志」は深い意味での我意であると思う。この最深の我意をも脱する時、現有は真の意味で開かれると思う。

エックハルトにおける

〈principium〉をめぐる

松井吉康

マイスター・エックハルトは、そのラテン語著作の一つである「創世記注解」の中の、創造の場所である「根原」(principium)を論じている箇所で、「世界が存在する以前には神も存在しなかった」と言っている。そこで語られているのは、創造と神自身の成立の同時性なのである。しかし神の成立という事を言う限り、「神がまだ存在しなかったところ」がなければならず、神の非存在が考えられねばならない。ところがそのラテン語著作の多くの箇所、神においては存在しない事はある得ないという事が強調されているのである。しかし実は、このラテン語著作における二つの神に関する言明は、ドイツ語著作における神論を理解の基礎に置く事で、整合的に解釈出来るの

である。

エックハルトにとって神とは、自覚存在（知性存在）であり、自覚存在においては、その自覚の働きのそがその存在である。しかも神は、自己を存在そのものとして認識するのであり、その存在そのものにおいて万物の存在が成立する。あらゆる存在者にとって神はその存在を依存する存在そのものであるのみならず、神自身も自らを存在そのものとして認識するのである。神が自らを神であると自覚する時、そこで自覚される神は存在そのものなのである。しかし存在から自覚へと問題の地平が移っても「神がまだ存在していないところ」が依然として問題である。しかし自覚には、その自覚において成立する「自己」がまだ成立していないところがある。たとえそれが無限者の自覚であったとしても、それが「我は神なり」という仕方「自己」を定立する限り、既にそれは自覚においてまだその「自己」が成立していないところを離れてしまっている。勿論ここで「離れる」と言っても、実体的に離れるという事ではない。「神がまだ存在しない」と言われるのも、神の自覚においてその「自己」がまだ成立していないところがあるという事なのである。それは、永遠に成立している無限な自覚の内にあるところの、神という「自己」すらも成立していない深みなのである。その深みにおいては神はまだ神ではない。この自覚においてのみ開示される深みをエックハルトは「根底」などと呼んだのであるが、実は『創世記注解』における「創造の場所」としての「根原」も、そこにおいて神と創造の同時性が語られていると

いう意味では、同じものを意味していると見るべきなのである。つまり、ラテン語著作におけるエックハルトも、ドイツ語著作において最も深い意味を持つ概念の一つである「根底」に相当するものを語っているのである。神が一方では、存在そのものと呼ばれながら、他方でその成立という事が問題にされるのは、神が自己を存在そのものとして認識する自覚存在であり、その自覚の最も深いところでは、神はまだ神ではないからなのである。「世界が存在する以前には神も存在しなかった」と言われるのも、神の自覚には、存在そのものとしての自己がまだ成立していない自覚の深みがあるという事なのであり、実体としての神の存在が否定されている訳ではない。神がまだ神でないところと言われるのも、永遠に成立する神の自覚の中の事である。この様に考える事によってのみ我々は、冒頭で提示した見かけの上での矛盾、即ち「存在そのものである神自身の成立」という事態を理解する事が出来るのである。

エックハルト『三部作』に於ける

esse ⁊ iustitia

松田美佳

エックハルトによれば、『三部作』Opus tripartitumは「存在は神である」「esse est deus」という命題から展開される。ここでは、「存在は神である」という命題を解明することを通

して『三部作』という著作の性格を明らかにしてみたい。

先ず、「存在は神である」という命題の中でエックハルトは「存在」esseをどのように考えていたのであろうか。エックハルトによれば、「存在するもの」ensと「これこれの存在するもの」ens hoc et hocは区別される。同様で、「存在すること」esseと「これこれのものが存在すること」esse huius et huiusは区別される。「これこれの存在するもの」というのは、石とかライオンとか人間といったような、形相によって限定された個々のものであり、「これこれのものが存在すること」というのは、そのようなものとして存在することである。従つて、エックハルトが言う存在とは、形相による限定なしに端的にかつ単純に存在することであり、附帯性のように基体である「これこれの存在するもの」に内在しない。「存在するもの」はそのような存在のみを意味表示する。

このような存在を主語として形成される「存在は神である」という命題は、エックハルト独特の創造論の出発点となる。限定された個別的な存在と端的に存在するという存在が区別されるのに対応して、両者の原因が区別される。一切のものは第二次原因である形相から、限定された存在を与えられる。例えば、火は、火の形相から、火として限定された存在を与えられる。これに対して、一切のものは第一原因である神から、存在を与えられる。それが創造である。神は一切のものを自らの外にあるものとして一度限り創造したのではなく、一切のものを存在そのものである自らの内に於いて常に創造するのであ

る。即ち、一切のものにはそれ自身に於ける存在と神の内に於ける存在との二重の存在があり、神の内なる存在は神そのものである。

このようなエックハルトの創造論はものの存在を基礎づけようとするものであった。同じことは、エックハルトの「義」iustitiaの概念についても言える。

エックハルトによれば、例えば白さのような物体的附帯性は基本に内在し、又そのことによつて分割され多数性に服するが、霊的完全性である義は、基体である人間や行為に内在するものではない。従つて多数性に服さず、不変にとどまる。義は基体に自己自身を与えて「義なるもの」iustusとする。義なるものは義なるものである限りはあくまで義のみに由来し、義そのもののうちにあつて義そのものをあらわにする。

エックハルトは、このような義の概念に基づいて、特徴的な道徳論を展開する。エックハルトによれば、道徳的行為には外的働きと内的働きという二種類の働きがある。内的働きとは、義なるものが義そのものを根源とし、又目的とするという外に現われない志向のことであり、このような内的働きのみが道徳的行為を善とするとされる。

要するに、創造論では、形相によつて限定された個々のものに内在しないものとして存在が基礎づけられ、道徳論では、個々の人間や行為に内在しないものとして義が基礎づけられる。同時に、そのように基礎づけられた存在そのもの、義そのものが存在するもの、義なるものの根拠として呈示される。従つ

て、『三部作』に於いてエックハルトは限定された具体的な世界の只中でそのような世界に由来するものではない存在するもの、義なるものを基礎づけようとしたと言えるであろう。又、エックハルトはラテン語での説教やドイツ語説教で魂をめぐる神秘主義の脈絡の中で、存在の概念と義の概念を用いているが、そこでは、個々の人間が存在するものを捉える眼差しをもつこと、又義なるものとなることが問題にされていると言えるであろう。

転回後のリヒャルト・クローナー

福井一光

本発表は、ドイツ観念論研究の名著『Von Kant bis Hegel』で知られるリヒャルト・クローナーのアメリカ亡命後の新たな問題意識を中心に取扱ったものである。ガダマーも指摘しているように、確かにドイツ観念を研究するクローナーの精神的背景は、既に倫理的・宗教的動機に支配されたものであったにせよ、彼の意識の表面には、この亡命体験を経て、以前から彼の中に潜在していた哲学と宗教の統合の必要性を問うという問題意識がいよいよもって顕在化していくことになった。つまり、この体験を通して、彼の問題意識は、とりわけ宗教哲学的問題へと向かうことになったのである。この点に、私が本発表の題目を「転回後のリヒャルト・クローナー」とした理由があ

る。

さて、こうした亡命体験の中で、彼が最も痛切に自覚することになった思想的関心事とは、「倫理的理性」の虚弱性の問題と云ってよいであろう。彼は、こう云っている。「ヒットラー革命は、倫理的理性の虚弱性を私に、それを私がかつて理解していたより遙かに深く理解することを教えた」と。つまり、倫理的理性の虚弱性の実感こそが、彼の後半生の思索を動かし、宗教哲学的問題を彼の関心事の正面に据えさせることになったものと見て間違いないように思う。亡命後、直ちに参加したギッフォード・レクチャーでの講演をまとめた『The Primacy of Faith』以来最晩年に至るまで、その後の彼の問題意識の核心は、そうしたところにあったということが出来る。

このような倫理的理性の虚弱性の自覚を契機として、宗教哲学の問題をクローナーは考えようとするのであるが、彼が指摘しようとして欲している問題の核心は、人間の、またとりわけ近代人の陥る最大の誤謬が、彼の言葉遣いでいえば、「恩寵を授けられた自由」というものを喪失してしまっている点なのである。彼は、こう云っている。「人間の独立性を主張し、それ故恩寵を放棄すべきと、また放棄出来ると考える近代人は、自身自身のことを理解してない。近代人は、自分の力や自分の自由を買いかぶっているものであり、あらゆる人間が、否、最高の人間でさえ負っている負目の重みを低く見積もってしまっているのである。彼らは、負目によって曇らされた、恩寵から隔たっている自由の厭わしい矛盾から、自らを高めまた救い出してく

れる恩寵を授けられた自由のもつ矛盾を避けようとするのである」と。

しかし、彼は、即座に恩寵を授けられた自由というようなことを口にする時、これと人間的自由は一体如何なる關係に立つのかということを開い返そうとする。即ち、一方で、神がいわば人間の手からその自由を取り去る時、人間はなお人間自身であり続けることは出来るのだろうか、と問おうとする。また、他方で、意志が決意しなければならぬ方向を規定しようとするものが人間ではなく神であるというのなら、人間には、なお人間的自由などというものが成り立ち得るのだろうか、と問おうとする。そして、結論的にいってしまえば、一方、自由を考える場合、カントが考えたような行為の第一原因を探ると、いう方向で人間的自由を考えようとするのではなく、自己の行為に對する負目の自覚という事実の中にそれを認めようとするのである。またこれと同時に、他方、有限な人間には純粹完全な善き行為の第一原因たるべき資格はないと考え、そうであればこそ人間が善を行おうとする場合、人間は、それを恩寵を授けられた自由なしには真実には為し得ないのであると捉え、この点に神の支配を認めようとするのである。

問題は、自己に依ることと、神に依ることを如何に切り結び、その拮抗の意識を如何に確保するかということなのである。むしろ、神に依ることを否定し、恩寵を授けられた自由を自覚することなく、行為の第一原因という方向で人間的自由を処理し、逆に「善き意志」というイルディッシャー・ゴットに

權威づけられた行為を為し得ると考える人間の、とりわけ近代人の道徳的誇りこそ、我々を没落に誘う端緒となると、クローナーは考えようとするのである。このような思想を終始自分自身の体験に即し、しかも信仰をもって語ったクローナーの態度をここで振り返る意味もあろうかと思ひ、今回発表に取り上げた次第である。

宗教的寛容の視座

—— ロックにおける「信仰」 ——

酒井 サヤカ

副題として掲げたジョン・ロックについてであるが、近代的な宗教的寛容理論の先駆者であり、現代において一般的な宗教寛容理論を構築しよう、いやすくなくともその様な理論を模索してみようと企てるならば、誰にもましてまず第一に研究対象として取り上げなければならない人物であろう。ロックの寛容論の基盤、ないし立脚点となっている彼の「信仰」を見定めたいというのが、本稿における筆者の課題である。

「人間知性論 An Essay concerning Human Understanding (Clarendon Press, Oxford, 1975. 以下 E. とする)」第四巻においてロックは「信仰」についておおよそ次のように語っている。

「信仰とは、神からの啓示を受けた人物に対する信頼に基づ

くところの、理知によっては到達不可能な命題に対する同意である (E. 689)。」

さらにここに語られている「理知によっては到達不可能な命題」の例として、彼は「天使の墮罪」、「死者の復活」等を挙げ (E. 684) ロックはこのような事柄こそが、最も適切な意味において純粋に信仰の問題であるとしているので、筆者はこれ以降このような問題を、ロックにおける「純粋信仰問題 pure matter of faith (cf. E. 695)」と呼ぶ。

しかしながらロックによれば、我々は普段、言語や象徴などの介在無しに、直接的に「純粋信仰問題」に直面しているわけではない。つまり、我々が日常的に手にしている「神からの啓示」は、言語や象徴などにより我々に間接的に伝えられる、いわば「伝聞の啓示」であるのだとロックは見なすのである、当然、聖書に書かれているあらゆる事もまた、さしあたり「伝聞の啓示」である。

かくて人々は、それそのものとしては人間の自然的理知を超越しているところの「純粋信仰問題」についてであっても、それらが「伝聞の啓示」である場合には、それらが間違いなく神からの真正な啓示であるのかどうかについて厳格に吟味せざるをえない。そしてこの吟味において我々が準拠しなければならぬところの、いわば物差しは、自然的理知 natural reason であるのだと、ロックは主張している。

このように見て来ると、ロックは結局のところ理知一元論者だったのではないか、ロックの宗教的寛容理論というものはい

わば信仰の実質を理知の水準に引き下ろして破壊してしまった上での寛容理論だったのだという結論が出てしまうように見えないこともない。

しかしながら、以下の二つの事実が、誠実なキリスト教徒としてのロックの実像を浮き彫りにして見せていると同時に、ロックの寛容理論の十七世紀的限界をも示しているように思われる。

第一の事実は、ロックが再三再四神から個人への直接的な啓示について語っていることである。(E. 691, 693, etc.) こうした直接的啓示 immediate revelation は、「純粋信仰問題」にかかわって意味を持つものと考えられていて、この場合自然的理知は、その啓示の内容については無効であり、ここでは理知は信仰に道を譲ることとなる。(E. 695.)

第2の事実は、自然的理知という人間の能力 faculty を、ロックがまったく無前提に神の創造の業によって人間に与えられたものであると決めつけていることである。神が人間の導き手として人間に与えた能力である自然的理知が、我々人間を欺くはずが無いではないかというロックの確信は、現代の日本人である我々の目からみれば、ロックが著作の中でその主題として論議の対象としている「信仰」とは異なるダイメンションにおいてではあっても、紛れもなく十七世紀ヨーロッパ人にふさわしいキリスト教的信仰である。

宗教的寛容論の先駆者としてのロックの立脚地点は、ロック一身のキリスト教的信仰であったというのが、現時点における

筆者の結論である。ロックは神から与えられた能力であると自ら信じている自然的理知をいわば審判官として立てて、プロテスタント諸教派の間の確執を調停しようとしていたのだと考えられ、それゆえ、さらにおそらくは信徒個人に対する神の直接的な啓示の存否にかかわって、ロックはローマ・カトリック教会に対して好意的ではなかったのであり、誠実なプロテスタント・キリスト教徒としての自覚の故に、彼は無神論者に対しては不寛容であったのだと考えられる。

旅するオットー

——R・オットーにおける宗教の理論と現実——

前田 毅

神学的モチーフを温存したその宗教理念の非客観性、実証的な検証作業の欠落や理論構成の曖昧さなどに向けられたオットー批判の視点は、宗教研究者にとっては、すでに共通の了解事項として定着してもいるが、むしろ、そうした問題性を必然的に生み出すことになった彼の宗教理念の原像に立ちかえり、オットー宗教学の解釈学的前提を、その生成場面から問い直すことが必要であるように思われる。その宗教理念の原像を読みとる一つの手立てとして、オットーの「旅」の体験、とくに旅先での現実の諸宗教との生きた出会いのなかで生じている、神学生オットーの実存変容に注目したい。

旅という、学問以前の実存体験に注目するのは、一つには、旅の経験が、彼の宗教理念と宗教研究の方法論の形成に重要な役割をはたしており、そこには、神学から宗教学的な問題圏域へと傾斜してゆく彼の宗教学のモチーフの誕生の秘密が宿されているように思われるからである。もう一つは、オットー解釈の方法論的な反省によるもので、学的体系へと結晶化する以前の裸の実存理解を手がかりにすると、たとえば、彼はルター主義なのか、あるいは敬虔主義なのか、その学問領域は神学なのか、あるいは宗教現象学なのかといった使い古した選択肢による機械的な図式化によって、オットー宗教の多彩な成果や方法のダイナミズムを不毛な枠組みに固定化し不用意に切り捨てる危険性を避けることが出来るように思われるからである。

オットーは、いくたびか世界各地への、それも長期にわたる旅行を試みているが、ここでは、彼の「最初の大旅行」、すなわち一八九五年春の、エジプト、パレスチナ、アトス山への旅に注目してみたい。この旅については、旅先からの数多くの書簡や日記を含む二種類の詳細な記録 *Die Reise nach Ägypten, Jerusalem und den Berge Athos um Ostern 1895.* : ①HS 797/580. ②OA 352.) が残されており、旅のなかで揺れ動く彼の内面の仔細を伺うことが出来る。

この旅の重要な経験の一つであるカイロでのコプトとの出会いにおいて、神学生オットーは、信仰理念の深みや倫理的な厳格さではなく、むしろそうした *Dogmatik* への傾斜によって西欧のキリスト教からは失われた「自然で飾り気がなく、

unstüdtigで、それでいて気品をもった、生来の素晴らしい儀礼的な感情」に激しく心動かされ、この儀礼が告げている宗教的知覚の世界を、宗教の基本的な要素として新たに発見している。そして宗教の知覚的世界への彼の関心は、形態そのものには向かわず、色彩と光を中心とした視角的世界と、その背景をなす聴覚的世界の美学に集中している。ここでオットーは、宗教の重要な要素として、視角と聴覚の知覚の世界に注目し、かつそれを捉えるに必要な、見る、聞くといった知覚的把握を宗教理解の重要なモメントとして見いだしている。

かくして、一八九五年の「旅するオットー」の相貌は、異教の儀礼を批判的に裁断する組織神学者や、宗教の理念的な本質の確認を急ぐ宗教哲学者ではなく、しかしまた、宗教現象の客観的な観察によって、その普遍的な意味を読みとる宗教学者でもなく、むしろ、宗教の現実との生きた出会いにおいて、宗教の感性的な表出に心惹かれ、しかも感性的表出にひそむ宗教的コスモロジーの解説よりも、むしろそのコスモロジーを内包した感性的な表現形態そのものの美学と、その美学を通して表現されうる宗教的感情を、感性的な共感にもとづいて、知覚的な直観で感得しようとする「宗教理解者」の姿に近い。

倫理思想としての永遠回帰の思想

— F.W. 三四一 読解 —

中 路 正 恒

『歎ばしい知識』三四一番の断章は、ニーチェが「永遠回帰の思想」を告示する最初のテクストであるが、ここではこのテクストがもつ幾つかの問題点から出発して、この思想の意味を解釈してみたい。

このテクストでは、「デーモンがお前の最も孤独な孤独の中に忍び込んできて、お前に永遠回帰の思想を告知したとしたらどうであろうか？」という設定で、その思想が語られる。ここで私で先ず注目されるべきことは、この思想が私に告知された時、がそれに対して取るであろう態度は、この思想を語ったデーモンを呪うか、それともデーモンを神と考え、この告知を、神聖な、もの凄く瞬間の体験として受け入れるか、のどちらかだ、とされている点である。つまり、この思想の告知を受けた時、私はこの思想を不可知な論として退けることは出来ず、この思想そのものは真理として認められざるを得ない、とされている点である。このことは、この思想を告知される時、私には既に或る〈深い知〉があつて、この〈知〉によって、この思想が真理であることが、既に私に〈知られて〉いる、ということの意味している。何故それが私に〈知られて〉いるのか、という問

題については、それは、この思想が告知される時、私はこの思想に反する思想を、それが偽りであるところから（知り）ながら、にもかかわらず、信じようと欲していた、という状態にあったから、と説明できる。この思想に反する思想とは、「転生」の思想のことであり、つまり、私は、また生まれ変わって、この現に送ってきた人生とは別の人生を送ることが出来る、とする思想である。この「別の生」に生まれ直すことを、私が欲することは、私が「私の最も孤独な孤独」の境地にある時、私には、不可避のことであるように見える。孤独の極致において、私は、「別の生」に生まれ直すことを望む、という誘惑に不可避的に捕らえられる。（我々はここに、「別の生に生まれ直すことを望む」という願望、或は意志を、ニヒリズムの一つの基本形態として見出すことが出来るであろう。）ここでデーモンは、私の隠れた守護神として、この誘惑を打ち砕きにやってくる。デーモンは私に、お前は何度生まれ変わったとしても、これまでおまえが生きてきて、今お前が現に生きているこの人生以外の人生に、生まれ変わることとは決してないのだ、と語る。私が、「別の生」への私の願望が、このデーモンの語る「永遠回帰の思想」によって、撃碎されるか否かは、一義的には決定されない。撃碎されるなら、私は変身し、私の愛を、この現実の生以外のものに向けることはなくなる。私は、私自身と、この生とを、こよなくいとおしまざるを得なくなる」であろう。私は、私の一つ一つの行為に対して、無限回にわたって私がこの同じ生に立ち帰り、この同じ行為を繰り返さざるを得ないとし

ても、この行為を愛し、是認し、肯定する、という保証を、与えるであろう。そしてこの肯定の保証は、人の前にはなく、ただ永遠の前で、永遠に対してだけ、なされるものであり、それは永遠に向けた誓いとして封印される。

「お前はこのことを無限回にわたり繰り返し、欲するか？」という問いに、Yesと答えるか否かということは、この「永遠の封印」に直ちに達する問題ではない。一方では、リアナ・カヴァーニの描く、この問いにまさにYesと答える、過去の栄光に囚われたナチスの元将校がおり、また他方では、同じくルサンチマンから「七生報国」を語るJebelがいる。ニーチェならば禁欲主義的僧侶を、この問いを通過してしまふニヒリストの中に、入れるであろう。この、倫理的な問いの形式よりも、デーモンによって、永遠回帰の試練の前に立たされることのほうがより一層重要なことである。しかし、この問いに、正しい仕方では出会うならば、それによってデーモンによる「永遠回帰の思想」の告知に遭い、「永遠の封印」の問題に立ち至ることも、あり得ないことではないであろう。このテキストは、この倫理的な問い以上に豊かであり、「永遠回帰の思想」は、その倫理思想としての表現以上に豊かである。このテキストにおいても、その「永遠の封印」の思想において、「永遠回帰の思想」の最も高い次元が語られているのである。