

### 第三部会

#### パウロの回心

——パウロ書簡と使徒言行録において——

中村博武

パウロの回心は、その直接証言によれば異邦人伝道への召命と一体となっていた。パウロは論敵に対して自分が真の使徒である証拠として「弱き」(asthēna)を主張する(2コリント10-13章)。この「弱き」は、キリストの弱さの故の十字架に根拠を置き(2コリント13:4)、神の力が完全に現われるための弱さである(2コリント12:9-10)。この点で、弱きは、パウロの回心との関連を無視できない。「弱き」は新約聖書の83例の内、パウロ書簡が44例を占め、パウロ神学の重要なモチーフである。「弱き」はまた、肉(sarx)として律法の要求を貫徹できない「肉の弱き」であり(ローマ6:19, 8:3)、霊と対照させられている(1コリント3:1)。ローマ7:7-12五には、五・12-11のアダムの墮落による罪の侵入が反映している。七・7の「貪り」(epithumia)は、ユダヤ教の伝統ではアダムの墮落と結び付けて解釈され、律法の本質はこの貪りの抑制にあった(1コリント10:6)。ところが、この律法が逆に「貪り」を引き起こした(ローマ7:5)。ここにはアダムの墮

落の事情が投影されている。七・9aは、パウロがアダムと同じ地平で自分の実存を述べたものであり(ガラテヤ一・13-14、フィリッピ三・4-6ではファリサイ派としての自分を述べる)、「私」はパウロを指す。こうして、ローマ七・7-12五はアダムの墮落モデルの下に、パウロが自分の回心前の状態を回心後に省察したものであろう。そして、律法や戒めは神から与えられた聖なるものであるが、それを満たせないパウロ自身の葛藤がアダムの墮落を根底に置きながら述べられる(ローマ7:10-25)。パウロは、自分の肉にある「弱さ」を回心体験において自覚し、それをアダムの墮落モデルに結びつけて解釈した。さらに、人類全体がこのアダムの墮落の下にあると考えた(ローマ3:9)。律法が死に導くものであれば、律法の下にあるイスラエルは窮状に立たされる。ガラテヤ三・13-14の派遣定式によれば、この律法の呪いの下にある窮状がキリストによって贖われ、異邦人にアブラハムの祝福が及ぶという終末的救済史が見られる(ガラテヤ四・4-6も類似)。類似の伝承であるローマ八・3でも、御子は「罪ある肉の形」で派遣され、肉と律法との葛藤を克服し、律法の無力から我々を解放したと述べられ、アダムの墮落を回復した新しい存在であることが示唆される。つまり、イエスの肉の弱さへの自己放棄は、律法と罪の力を無効にした。パウロはキリストとの出会いにおいて、自己の肉にある「弱さ」を決定的に体験した。それは、律法の要求に反する「肉の弱さ」にある自己の認識であり、その弱さにおいて神の力を顕現させたキリストを受け入れること

であった。従って、キリストの出来事は必然的に全人類の次元に拡大されて捉えられた。

使徒言行録においては、回心は教会の異邦人伝道の進展という視点から捉えられ、その神学的根拠を旧約聖書に置き、キリスト教はユダヤ教の正当な継承体であることを論証しようとする。パウロの回心が、光や神の呼び掛けのモチーフを用いて神の介入が描写されているのは旧約聖書の伝統に従うものである。パウロの回心物語は、顕現物語と癒しの奇跡物語の様式に則ってはいるが、「盲目になる」「手を引かれる」「刺のついた棒をけると、ひどい目に遭う」など神との出会いにより、パウロが徹底的に無力に、弱くなった状態が強調される。またパウロの回心は異邦人伝道への召命と結び付いている。さらにステファノの演説には、イエスは預言者の伝統に従う者であり、イスラエルはその歴史においても預言者を拒否してきたという主張が見られる。そして、「イエスの復活」はイスラエルへの神の約束の成就であり(13:33-36)、イスラエルがイエスを拒むことにより、イエスの救いは異邦人に及ぶという構造がある(この構造はローマ十二章に類似)。つまり、ステファノは殺害され、その後サマリア人の回心、エチオピア人の回心、敵であるパウロの回心、ローマの百人隊長の回心と続き、異邦人伝道への漸進をルカは意図的に構成している。従って、使徒言行録のパウロの回心の基本要素は、文書の意図の差異を考慮すれば、極めて類似していることが指摘できる。

主な参考文献

- ・ Black, David A., Paul apostle of weakness, 1984.
- ・ Theissen, Gerd, Psychological Aspects of Pauline Theology, 1987.
- ・ Donaldson, T. I., The Curse of Law and the inclusion of Gentiles, NTS, Vol. 32, 1986.
- ・ Schmithals, W., Die Theologisch Anthropologie des Paulus, 1980.

## パウロにおける《私》

——第一コリント15・9-11を中心に——

水垣 渉

第一コリント15・9-11は、人間論の根本テーマである《私》を特徴的な仕方でも提示している点で、パウロの人間論の中心的テキストの一つであるといつてよい。とりわけ10aの *chariti de theou eimi ho eimi* は、重要である。その他の部分は、文脈上導き出される叙述であるか、10aの説明かである。

10aにおいて、《神の恵み》と《私》との関係が定式的に表明されている。しかもこの関係は、二重の *eimi* によるないでは表現しえないような仕方でも示されている。それでは何故《神の恵み》の《私》に対する関係は、*eimi ho eimi* に対する関係であるのか。

まず、《神の恵み》は《神の》恵みとして主語的であること

を本質としている。chariti theou という与格も、論理的には主語である。このことば、10 p 以下で kai hō hō he charis anou he eis eme hē charis tou theou (hē) syn emoi というように説明されていることから明らかである。《神の恵み》が主語的に働くと、《私》はその働きを受けるものであるが、神の働きは働きを与える働きであるがゆえに（ピリピ 2・13 参照）、《私》は単なる受動的な存在ではなく、真実の主語とされる。このような働きの関係をとおして《私》が《私》になる、というように emi ho emi という二重化的表現が生ずる理由がある。

次に、《神の恵み》は働くものとして生起的である。そのことは 10 b・d で示されている。ロマ 11・6 では一層明らかである。その文は 'chariti hē he charis ginetai charis' ということだといわれている。「恵みは恵みとして生起する」のであるから、《私》も「私として生起する」。先の文を転用すれば、'ego' ginetai 'ego' ということである。つまりこれは「私は私である」といふものとして生起する」という事態なのであり、これがとりもなおさず emi ho emi ということである。この事態は、生起として状況から切離しえない。

さらに、《神の恵み》は《私》に対して神関係を原理的に措定するのみならず、現実的な事実として新たに作り出す。それは《私のところに至る恵み》、《私と共なる恵み》である。この事実が emi ho emi として表現される。

このように《神の恵み》が主語的に、生起的、現実的な働きと

して《私》にかかわるとき、即自的、主我的な ego や emi の主張は不可能となり、恵みによって生起せしめられた emi ho emi の表現のみが可能となる。これは《神の恵み》に相即する主語的に、生起的、現実的な《私》の動態を示している。

この動態はまた、ego と同時に ouk ego' emi と同時に ouk emi という、同時的な肯定と否定との弁証法を含んでおり、これが終末論的な事態であることもガラテヤ 2・20 の ouk eti ego などから知られる。

このようにパウロにおける《私》は、《神の恵み》によって動的、弁証法的に成立してくる事態であり、ここに emi ho emi という自己二重化の表現が用いられる理由がある。

パウロの自己二重化的な《私》の人間論は、さらに、次のような問題への通路を開く。第一に、これがキリスト教人間論へと一般化されるものであるか否か、第二に、自己二重化が《神の恵み》によって生起するとすれば、神自身についても自己二重化を語らねばならないのか（出エジプト 3・14 参照）、第三に、emi ho emi は存在論との関連をもちうるか否か、という問題である、これらすべてについてならんかの意味で肯定的に語りうるものを含む第一コリント 15・9-11 の人間論は、広く長い射程を有しているといわねばならない。

## 古代キリスト教における殉教の概念

保坂高殿

一、現代の殉教研究は二世紀中葉における殉教者称号の成立を、*typhus* の語の意味変化及びそれを裏から規定する神学的理念の発展の結果と捉え、殉教概念をその主観的側面（殉教の精神、神学的意味づけ）にのみ注目して抽出する。この方法の致命的な欠陥は殉教者＝殉教死者という無意識の前提に立ち、より根源的な問題、即ち殉教者とはそもそも具体的に何をした者かという客観的側面の考察を怠っている点に存する。二、三世紀の文献には称号の受け取りを固辞した者、殉教者を自称し称号を誇示した者、署名の際殉教者の肩書きを書き入れた者等、数多くの「生ける」殉教者が登場する。他方では同一文書内に生ける殉教者と、獄死しても殉教者称号を与えられなかった告白者（*typhus* Ⅱ 第二等級の称号）とが同時に言及されることもあり、両者の判別基準が生死ではなかったことを物語っている。したがって両者をその対立点に着目して定義すれば、殉教者は信仰故に有罪判決（死刑、追放、懲役労働）を受けた者、告白者は法廷告白を終えながらまだ判決を受けていない者、となる。成立期の殉教概念を析出するには——逆説的なことだが——成立期以降の歴史的変遷を辿る必要がある。ヴァレリアヌス帝の時代（三世紀中葉）に至ると、追放刑を受けた

信徒はもはや *typhus* ではなく、*typhus* と呼ばれ、エウセビオス文献ではかつての生ける殉教者は例外なく告白者に格下げされる。迫害史関係の文献を調べると、ヴァレリアヌス帝以降帝国は追放刑などを、神々への犠牲を強制する手段として利用し、即時処刑は可能な限り避けるようになったことが判明する。ここから、殉教とは法廷告白闘争を「最後まで耐え忍んで」（マタイ 10、12 並行）貫徹することを意味することが理解できる。以前なら殉教者称号を付与された被追放者は闘争はまだ完了していないとの理由で今や告白者と見做される。

二、殉教者制度は帝国の弾圧に抗すべく法廷告白を促すために成立したのであり（称号成立前夜の『ヘルマスの牧者』に告白奨励の言葉がある）、祭儀としての殉教者制度（聖人礼拝）とは元来無関係であった。同じ時期に成立した殉教録も同様に、殉教者を手本として信徒の眼前に示し、告白闘争を貫かせることを編集目的とする。称号成立の端緒となったのは法廷での信仰否認に寛容的な態度をとり、それ故同時代の教会派から激しい非難を浴びたグノーシス派の台頭が考えられる。

三、教会派にとっては法廷告白の貫徹をその客観的規定とした *typhus* の概念の主観的側面を規定するには唯一禁欲生活の実践に殉教を見るグノーシス派の殉教理解とを比較し、共通項を抽出すれば良い。それによれば殉教とは信仰故の受難（*typhus* Ⅰ 内面性）のみ関心を示す後者にとっては情念を意味する）それ自体ではなく、その克服による信仰の証明である。したがって新約との接点はマタイ 10、22、32f. 並行及び信仰の

*Behaviors* であり、殉教の精神はマカベア書に留まらずダニエル書にまで遡り得る。他方コンスタンティヌス帝による迫害停止後殉教の舞台は法廷から修道院へと移り、「グノーシス的な」法廷外殉教が *martyria cotidiana* として修道僧に受け継がれた。今日研究者が *μαρτυριων* の語の下に受難しか理解しないのは四世紀の大迫害期に至って *μαρτυρος* が処刑された者のみを指すようになったことに原因の一端がある。

四、殉教者称号に *μαρτυρος* が選定された理由は、称号成立以前の文献で告白 *βιολογια* が証言 *μαρτυρια* と並行関係にあり(場所を法廷に移されたキリスト教的真理の「証言」は異教徒にとつては単なる「自白」にすぎない)、かつ後者が前者に対してより権威ある者の行為を表わしていたこと(行伝、ヨハネ文書、第一テモテ)、及び宣教師 *μαρτυρος* の宿命が殉教者のそれと類似していたこと(特に黙示録)である。これにより教会内に権威者の絶えた使徒語時代、かつての使徒 $\equiv$ 宣教師の使命は弁証文学に受け継がれる一方、他方でその権威は(司教と並んで)殉教者に委譲され、殉教録に結晶化されることになる。殉教者は法廷において真理を「証言」したのではなく、信仰の堅さを示したのである。

### 十字架の聖ヨハネにおける人間観

澤田愛子

過去二回にわたって、十字架の聖ヨハネ (San Juan de la Cruz 1542—1601) における暗夜 (la noche oscura) による神への道を概観してきた。今年はその霊的教説の背景にあるヨハネの人間観なるものを考察してみることにしたい。

とはいえ、彼が足掛かりとしている人間の構造論は、それ自体目新しいものではなく、そこにはスコラ哲学等に代表される古典的哲学体系の影響を垣間みることができ、むしろヨハネの獨創性は、そうした平凡ともいえる古典的な枠組を用いながらも、恩寵に支えられた人間の自由な決断による可能性を徹底的に追求した点にあるといえよう。人間はその眼差しの向け所によって、様々な段階の生き方を実現し得るのである。そしてヨハネは神との一致を目指す至高な生き方へと我々を案内する。その為にはやゝ細分化し過ぎたきらいもある人間構造の心理学的分析を呈示するのである。

ヨハネにおける人間の構造は三層からなっている。即ち靈魂の外側にあり肉体と直結した感覚的部分、内側にあり、固有な意味で人間的能力といえる精神的(靈的)部分、そして最も内奥にある靈魂の実体 (*sustancia del alma*) である。人間の神への歩みは、この靈魂の各層を通じて、実体に在す神にまで至

りつくことにある。この内心の旅は暗く、奥へと進む程暗黒が深まってくる。自己の魂が暗き深淵に沈みながら集中し、中心なる一点を目指して収斂していった時、やがて暗闇を出て底を打ち抜き、限りなく豊かで広い神の世界が見えてくることである。これがヨハネの描写するたそがれから曙に至るまでの夜の行程なのである。

では次にこの三層の各層とは具体的に如何なるものであろうか。まず感覚的領域であるが、これは五感と直結する欲望 (apetitos) の世界である。そしてこの欲望の克服 (感覚の能動的夜 *noche activa del sentido*) が霊の歩みの第一歩である。ヨハネは語る。それは欲望が靈魂を汚し憔悴させてしまうからである。この内心の旅に立させる原動力とは当然、心に燃え立つ愛となる。この能動的浄化に、やがてそれを完全ならしめる神の力が浸透してくる。(感覚の受動的夜 *noche pasiva del sentido*) ここにおいて、初心者を満たしていた霊的慰めは奪い取られ、魂は無味乾燥の砂漠へと追い遣られてゆく。推理による黙想はもはや不可能となり、恵まれし者は徐々に観想 (contemplación) の世界へと移行をする。この観想こそ神との出会いのきわめて重要な手段となる。今や靈魂の旅は精神的領域に踏み込み始めたのだ。

ヨハネは精神 (霊) (espíritu) の機能を古典的な分析に従って、知性 (entendimiento)、『記憶 (memoria)』、意志 (voluntad) に分類している。精神は感覚に比すれば一層人間固有の内的特性ではあるが、神へと赴く内心の旅においては、その不完全性

がもたらす汚れをも浄化されねばならぬという。ここでもまず人間の側からの努力が要請される。即ち知性、記憶、意志は、三対神徳なる信仰、希望、愛によって浄化されねばならぬ。

(精神の能動的夜 *noche activa del espíritu*) この中でヨハネは特に信仰による精神の浄化を強調する。信仰こそ神に至る至近の距離なのである。知性に取り込まれる観念 (noticias) の総体には様々なものがあるが、たとえ超自然的なものであれ、それに執着してはならぬとヨハネはいう。神は人間の知性をはるかに超越する存在故、ただ暗闇の中で、掴みどころのなき方を信じなければならぬ。そして記憶は忘却のうちに捨ておきながら、まだ所有せぬものをひたすら望み、意志は愛着を断ち切る。こうして次第に靈魂は真の自由、平和、明晰な知性、神への静穏な信頼へと近づいてゆく。そして終局に近づいた魂に、最終の苦悩の夜 (精神の受動的夜 *noche pasiva del espíritu*) が訪れる。この夜は恐ろしく、闇の光線 (rayo de tiniebla) が周囲を包むといわれている。しかしこの最終的な浄化の夜を経て、人はやがて靈魂の実体における神との一致を実現するのである。内心への旅は今や核心に達した。魂はその暗暁をみる。人は今や新しき人を見たのである。

人は存在の中心に迫り、心理学的把握も達し得なき深みに到達する時、被造物であり贖われた者としての根源的にして圧倒的な依存に行き当たる。この発見、この驚きこそまさに人間に約束された至高の幸福ではなからうか。「救いに至る門は狭し。」けれどもいったん至高に達し得たものは、他者をその道

に招かずにはおられない。ヨハネの著作の一見厳格な外貌も、人間の弱さと偉大さを知り尽くした人をして印させた溢れるばかりの人間愛の表現でもあったのだ。

### マリア伝承の源流

土屋 博

キリスト教のマリア崇拜は、フェミニズムの流れの中では、消極的評価を与えられるのが常であった。例えばボーヴォワールによれば、キリスト教は女性の肉体を軽蔑しつつ「母なる処女」マリアをあがめたのであり、マリア崇拜は、女性にとつては敗北による再生にはかならない。フェミニスト神学においては、プロテスタント系の主張の一部でこれに近い立場も見出されるが、それとは逆に、マリアを古代宗教の女神と結びつけ、そこに解放され自立した女性のモデルを想定する立場もないわけではない。しかし、フェミニスト神学の主流となっている立場は、これら両極の間にある。

新約聖書の中では、イエスの母に関する記述はもっぱら福音書に集中している。しかもそのマリアという名前は、共観福音書と使徒行伝以外には現われない。ヨハネ福音書はイエスの母について語るが、名前を記さない。ガラテヤ人への手紙四・四、ヨハネの黙示録一・二・一―一六はイエスの母を暗示するようにも見えるし、実際そのように解釈する研究者もいるが、確実な論

拠があるわけではない。パウロおよびパウロ主義者たちは一般に、マリアに神学的意義を認めなかったようである。福音書の記述も、細かく検討すると相互に異なっている。マルコ・ヨハネ両福音書では、イエスの生誕・幼時物語がないので、マリア伝承は少ない。使徒行伝のマリアの記事は一箇所にすぎず（一・一四）、その構成はルカ福音書と同じ著者に帰せられるので、マリア伝承の大半はやはりマタイ・ルカ両福音書にある。マタイとルカの生誕・幼時物語はそれぞれ独自の資料に基づいているが、マリア伝承はルカの方に多いことが一見してわかる。それ以外の部分でも、ルカはマリアに関心を寄せているので、新約聖書におけるマリア伝承の核心はルカ福音書の生誕・幼時物語（第一章―第二章）に含まれていると考えざるをえない。

プロテスタント系のフェミニスト神学はマリア伝承をほとんど無視しており、言及するとしても、マリアの讃歌、しかもその一部についてだけである。それはおそらく、かつてコンツェルマンが指摘したように、ルカ福音書においてはイエスの生誕・幼時物語が副次的性格しかもっていないと考えられたためであろう。しかし、ルカの神学をコンツェルマン流の図式で割りきろうとするのがそもそも無理なのであって、福音書記者が資料のすみずみにまで手を加え、自らの意図を貫徹したなどということは必ずしも期待できない。編集史的方法是、著者（記者）や伝承の担い手の主体性という近代の架空の前提に基づいて、あまりに合理主義的な推論を積み重ねてきたのではないだろうか。

ルカ福音書の生誕・幼時物語を概観すると、そこにはほぼ一貫してマリアを中心とする視点が存在することがわかる。それは一応ルカの視点と言ってもよいであろう。ここでは、異質の伝承の結合によって、ヨハネの誕生とイエスの誕生が関連づけられ、エリサベツという不妊の女性がヨハネの母となり、マリアという処女がイエスの母となるという対応関係が構成される。こうした処女懐胎モチーフを導入した背景としては、ある種の深刻な非難に対して防衛を必要とした現実的事情があったのではないかと思われる。ルカは、複数の伝承の交錯的配列を通して現実と夢想を巧みに交差させ、一種の文学的パラドックスを作り上げていくのである。のちのマリア崇拜が展開していく出発点はこの点にある。マリア伝承が一般に父権制的色彩を帯びていることは確かに否定できないとしても、このように長期間にわたって民間信仰の中で形成されていく伝承の場合、共同の教会の教義に定式化されるのはごく表面的な部分だけであるから、全体としては果たして単一の動機で説明しきれぬのかどうか疑問をもたざるをえないであろう。いずれにしてもフェミニスト神学は、聖書の正典性をどう考えるかを明確にしつつ、自らの護教的性格をフェミニズム一般の中でもう一度吟味しなおしてみる必要がある。

## 古代イスラエル預言者の審判預言

飛鳥井 雅友

古代イスラエル王国時代の預言者が自国の民に対して神による審判を告げる時、彼らは単に審判という未来の事を告げるだけではない。未来の告知には、しばしばイスラエルの民の現状に関する描写が伴うのである。すなわち、民は審判を受けるにふさわしい罪を犯している、と預言者は語る。それ故、審判預言を考える際、民の未来と現在の関係を、預言者がどのようなものとして捉えていたかが問題となる。

これには大別してふたつの考え方があつた。ひとつは、民が罪を犯しているという現状に応じて、預言者は審判という未来を語ったとみなすもので、G・フォーラーに代表される見解である。もうひとつは、預言者はまず、審判が下されるという未来についての確信をもった上で、現在の民の振る舞いを観察し、そこに罪を見出だした、とみなすもので、W・H・シュミットらの主張である。

この両極の中で、わたし自身は後者の見解に立つ。なぜなら、罪が個々人の個々の行為であるのに、それに対する審判が、民の命運そのものに係わるものへと飛躍されているといった、現状と未来との不対応は、罪の観察から審判を考えたとすれば、説明がつかないからである。預言者は、神が審判を下す



という確信をもって現状を見ることによって、民が審判に値する根源的な罪を犯していることを知ったのである。この確信のことを、シュミットは「預言者の根本的確信」という言葉で呼んでいる。この場合、現状の描写は、民の現状に罪を見出だすことによって審判を理由づけ、さらには、審判を現状との関連で具体的に描写するために必要なものとして、未来の描写に從属するものとして位置づけることができる。

しかし、預言者の目的が審判を告げることのみであったとは考えられない。なぜなら、ひとつには、預言者の言葉の中に、罪を犯している現状を改革すべきであるという主張が見られるからであり、また、現状の変化に対応して、告げられている未来の内容も変化するように見える場合があるからである。審判をめぐる預言者の言葉が、審判の確信に基づくものであったと捉えるなら、これらの問題を、審判の確信という枠の中で、いかに位置づけるかを考えなければならぬ。

現状改革への呼びかけは、審判の確信と両立しないと見て、否定的にしか評価しない見解も存在する。確かに、預言者が罪の行いを離れて正しい行いをするように要求する際、そうすれば審判が回避されると語るわけではないのである。しかしそのことは、預言者が、人間が態度を改めることによって、神もまた自動的に態度を改めるとは考えていないことを示すのであって、現状改革への呼びかけ自体を、決して過少評価すべきではない。彼らによれば、たとえ神がどのような業を下そうとも、民は神の前に正しくあらねばならない。否むしろ、神が審判と

いう大いなる業をもって民に臨もうとしているが故にこそ、民は神の要求に答えなければならないのである。この要求が、審判預言と両立するのは、人間がいかなる態度をとろうとも、神の行動は神自身の決定に委ねられているという、徹底した神中心主義に預言者が立っているからである。

もうひとつの問題である、預言者が告げる未来の内容の変化は、イスラエルの国の現状に応じて、告げられる未来の内容が変化しているように見える場合もある。もっとも典型的なのが、それまでは審判を告げていた預言者が、国の滅亡を境に、今度は救いの預言に転ずる場合である。しかしこの場合でも、預言者は民の現状ではなく、神の業を中心に考えていると言うことができる。国の滅亡は、預言者にとって、単なる歴史的事件にとどまらず、審判の実現に他ならなかったのである。その審判の後に、さらに人間の未来を告げる場合、その告げられる未来が審判以外のものに転ずるのである。したがって、人間の態度に応じた預言の変更は、ここでもやはり、なされているわけではない。国の将来に関する預言者の見通しの変化の背後には、神の態度変更という、神の業に対する預言者の省察があるのである。

以上のように、古代イスラエル預言者の審判預言においては、常に神が何をなすかという、神の業の問題が中心にある、と考えることができる。預言者はその神の業に対する省察から出発して、人間の未来と、人間が何をなすべきかを告げるのである。その場合、神が何をなすかは、人間の態度によって決定

されるのではなく、あくまでも神自身の決定に委ねられているものとして、預言者は語っているのである。

### モーセの宗教体験の理解に向けて

市川 裕

はたしてモーセの宗教体験はどれほど真剣に学ばれてきたのだろうか。どこかもつとも大事な点が見落とされているのではないか。それは、ひとことでいえば、モーセの宗教体験の異常さ、強烈さ、その圧倒的な迫力、それによって生じたモーセの人格的変貌、これらがいわば過少評価されている。もつと強くいえば、我々はそのから目を背けようとしている。という点である。理由がないわけではない。ここには、既成秩序を破壊するほどの宗教の激しさと恐ろしさが潜んでいるからである。しかし、宗教学はこれを研究の対象として、真正面から取り組まねばならない。では、どのように接近したらよいか、モーセの宗教体験は、出エジプト記の第三、四章に凝縮されている。わずか一度の「神」との出会いと、その時の対話が描かれているにすぎない。テキストは、たったのこれだけである。そこで、いくつか理解のための心得を考えてみたい。

第一に重要なのは、想像力を可能な限り広く深く活用することである。モーセはエジプトの隷属民の一人でありながら、エジプト人を殺害し、それが発覚するのを恐れて荒野へ逃亡す

る。モーセはレヴィ族のヘブライ人であるが、荒野のミデアン人からみれば「エジプト人」であった。モーセという洗練された高度な文明の中に育った者が、一介の羊飼いの身になって、ユダヤの伝承に従えば荒野に四〇年の長きにわたり住み、来る日も来る日も、羊に水を飲ませるために荒野を歩む生活を続ける。そんなある日、突如、燃えるいばらに出会うのである。再びエジプトに戻ったときには、彼はエジプト王をもは恐れること無く、揺るぎない信念は死の恐怖を凌駕していた。そして、出エジプトを敢行するのである。これはどのモーセの人格的変貌は、荒野の生活で起こった宗教体験以外に説明はつかないということが、まずテキストに向かうときの大前提でなければならぬ。

第二に、体験を比較するということ。「燃えるいばら」に匹敵すると思われるものには、エレミヤがアーモンドの花を見ていたとき、突如、神の声に接したこと。エゼキエルが、神の言葉のしかと臨んだことを確信する場面。さらには、禅僧の開悟の瞬間にも、これと共通する表現が見出だされる。蘇軾は溪水の夜流する声をきいて悟道し、「溪声便是広長舌、山色無非清淨身」の句が生まれた。三〇年の弁道ののち、桃花の盛りなるを見て、忽然と悟道した靈雲志勤禅師など（道元「溪声山色」より）。確かに、己と外なる実在との対話を基調とする一神教的宗教伝統と、己の内面の極限へ向かう禅仏教の宗教伝統とは概念の立て方が異なる。しかしこれらは、聖なるものとの出会いによる開悟(enlightenment)という普遍的現象の各文化ごと

の表現形態と考えることができるのではないか。

第三に、宗教体験の象徴的表現の理解について。非日常的な、超越的な直接体験を、言語によって表現することは、言語を絶する体験を言語という一定の枠 (paradigm) に押し込めることである。したがって、言語に翻案された体験の描写が象徴的に理解されねばならないというのは明らかである。モーセが出会った神は Yahweh とく。W.F. Albright はこれが元来 'Yahweh asher yihweh' ('He Causes to be what Comes into Existence') という名の短縮された形である、との説を唱えた ('From the Stone Age to Christianity')。これが万物の創造神であるとの根拠にもなる。しかし、これをただちに「天地創造」の神とするのではなく、森羅万象を支え、成り立たせている、いわば substance としての神、日々新たなる創造をもたらすものとしての「生ける」神、と捉えるべきではないか。そうなれば、これは仏教でいう「神通」や、中世の一神教世界で発展する神秘主義に通ずる。

最後に、宗教体験と文化価値との関係について、たった一人の宗教体験が、既存の社会を変革し、その後の歴史を姿貌させる。しかし、そのこと自体が人類や社会にとって無条件に善であるのではない。信仰の激しさと強さだけが強調されるとき、それは盲信と区別はなく、破壊をもたらしかねない。宗教体験がどんな文化価値を生み出したか、が問われねばならない。モーセの宗教の場合それは十戒である。Albright はモーセの神の特徴の一つに 'aniconic' (非造型的) を挙げ、金の小牛像

でさえ、神の臨在のための台座であると解した。しかし、それでは、なぜモーセが携えきた契約の板を砕くほどに怒ったか、説明ができない。「偶像」崇拜を否定して、その戒めを命がけで厳守したがゆえに生み出された特徴であるということこそが重大なのである。

### I. B. Singer, *Fool's Paradise* にみられる ユダヤ教の本質

田 中 か の 子

I・B・シンガー (Isaac Bashevis Singer, 1904-) はポーランドのワルシャワ近郊にラビの息子として生まれたユダヤ系の作家である。東欧ユダヤ人の口語として一千年の歴史をもつイディッシュ語 (Yiddish) で創作を続けた功績により、一九七八年にはノーベル文学賞を受賞した。Fool's Paradise はシンガー最初の英訳童話集 *Tlatch the Goat and Other Stories* (1966) の巻頭を飾る話で、ユダヤ教の伝統を固守した東欧ユダヤ人の集落シュテットル (shtetl) に取材している。

「物語のあらすじ」裕福な商人 Kadish のひとり息子 Atzel は怠け者で、後継ぎになるのを厭うていた。そこで、乳母から聞かされていた無為徒食の楽園へ行くこと (死ぬこと) に心を奪われ、しまいには自分が死んでいると思ひ込むようになった。この世で生きることを拒む若者を診た知恵者の Dr. Yoetz

は、家族の同意を得て彼の葬式を敢行した。Atzel は棺に寝かされ、楽園のように見える、一室へ運び込まれた。天使に偽装した召使達は贅をつくして彼を満足させたが、その怠け心も八日目にはすっかり鳴りをひそめていた。というのも、彼の楽園では昼も夜も時の変化もなく、同じ物を食べ、何もせずたった一人で家族の来る（死ぬ）のを待っていないなければならないからである。許嫁の Aksah にはまだ五十年の寿命があるという。彼女もやがては自分のことを忘れ、他の若者に嫁ぐことだろう——「死んでいる」はずの彼には、絶望しても自殺することは許されなかった。その悲しみがきわまる頃合（八日目）をみた「天使」は Atzel が本当は「生きてゐる」ことを告げ、彼を家族の待つ懐かしの世の楽園に連れ戻した。人生の価値に目覚めた Atzel は Aksah と結婚し、勤勉な商人として幸福な一生を送った。夫妻は子や孫を相手に、かの「Fool's Paradise」が Dr. Yoetz の処方であったことを語って飽くことがなかった……always finishing with the words, “But, of course, what paradise is really like, no one can tell”——物語は、この一言を以て終わる。

〔考察〕この世の生業に背を向け、「生」きていることを否認したときの Atzel は、自分を「生」かしている神に背く罪人であった。物語は、Atzel が知患者の仕組んだ芝居（Fool's Paradise）をとがして自らの罪（taleness）に気が、悔い改めてこの世に復帰するまでの過程を描いている。いわば、罪に「死」んでいた人間が「生」かかえるという、回心のドラマで

ある。しかしながら、そこには原罪も、それを贖う新しきアダム（ロマ五・一八一—一九参照）も存在しない。Atzel は、自ら望んだ「楽園」において復讐の機会をつかんだのであり、罪を犯したのも、それを贖ったのも彼自身に他ならなかった。その後の幸福な人生は、悔い改めた人間に対する神の赦しと豊かな恵みを暗示している（イザ五五・七、エゼ一八・三一—三二参照）。個々の人間は、他の何者をも介することなく、神と和解する機会を常に与えられている。それは、人間が本来は「神の似像」（創一・二六—二七）であり、それを各自が知らされていること由来する（Mishnah W, Pirqé 'abot 3:14）。

この世での悔い改めは、死後の他界（喜びの園・火の地獄）やメシア来臨の世を問うことよりも遙かに高く評価される（cf. ibid., 4:17）。復帰した Atzel にとっても、真の楽園に関する詮索はもはや慎しまれるべきものであった（no one can tell）。それは、神の厳しい誠め（thou must not do...）にもかんがう敬虔な態度（詩一一二・一—四参照）といえよう。ユダヤ教においては、応報思想に要請された他界観はあっても、それが信条の中核を揺さぶることはなかった。「すべて、イスラエルは来るべき世においてその分を持つ」（Sanhedrin 10:1）からである（イザ四五・二五、六〇・二二参照）。ここに、キリスト教やイスラム教との注目すべき相違がみられる。とくに、モーセに啓示された十誡の第二誡（出二〇・四—一六、申五・八一—一〇）は、目に見える物質的偶像の制作と崇拜を禁ずるものとしてのみ解されやすいが、その深奥からは、人知の及ばない来

世についての幻想（精神的偶像の創出）を誠め、現世の生活に立ち帰らせようとする神の意志を汲みとることができる。神にすべてを託した Aizel の言葉（前掲の英文）は、**律法の実践**、を説き、この世の現実を最優先させるユダヤ教の本質（第二説の根本精神）を端的にあらわしている。作者のシンガーはそれを暗に示しながら、子供達（読者）が有意義な人生を送ってくれることを願っているように思われる（伝一一・一参照）。

デカルトにおける情念の定義について

辻 智之

『情念論』は、デカルト哲学の体系的ななかで、どの様な位置にあるだろうか。最晩年の著作であり、倫理的な側面が強く表わされていること、あるいはまた、精神と身体とを峻別したデカルトが、そこからくる論理的不整合を、何とか解決しようとした著作であるとも言われていて、そういった見方は、もちろん間違ではない。ただ倫理的側面を考えるならば、当然『哲学原理』の序文にある学問の樹のたとえだとか、『方法序説』の中に述べられた「暫定的道徳」との連関で捉えなければならぬ。また心身問題にしても、デカルト的方法においては、様々な命題に対して、方法的に疑っているのであって、理論上のことであり、実践の領域である現実の世界でももちろん、心身合一が前提されているのは言うまでもない。『情念論』では現

実の「人間」を考えることに全力が注がれているのである。さて、デカルトの著作を解釈する時に注意すべきことは、たえず二つの叙述形式に従っていることである。それらは分析的秩序と総合的秩序であって、『省察』第二省弁のなかで説明されている。分析的秩序とは、与えられたものに対して、その前提をたえず問いながら探求をすすめてゆき、最初となる前提へと到達することである。これに対し総合的秩序とは、その第一の前提から出発し、定義や公理などを使って、抽象的な概念規定をする方法である。デカルトは前者に重点を置いていて、『方法序説』や『省察』などがそうであり、『哲学原理』や『情念論』などは後者である。最初の前提を探る『省察』などでは、従って、人間を理性的動物と定義することをデカルトは拒否しているが、それはそういった定義があらかじめ理性とは何か、動物とは何かということを知っているものとして前提しているからである。そうすると総合的秩序で書かれた『情念論』にも当然、これに先立つ分析的秩序があるはずで、それらは『省察』や『方法序説』とするのか、それ以外を考えるのか、あるいはそれら両者を考えるかである。いずれにせよ、そのことを考えるには、『情念論』の成立過程を調べなければならない。デカルトがこれを書くに到った経緯はエリザベートとの書簡からであり、そこでの内容は専ら、彼女の精神的症状であった。デカルトは彼女の症状に気遣いながら、しだいに情念を定義する必要に迫られてくる。興味深いのは理性で情念を統御できない部分があることをデカルトが気づいた箇所であり、そこには無意識の問題

も含まれている。こういった一連の手紙を見ていくと、『情念論』での叙述形式と正反対であることがわかるが、『情念論』のように抽象的な概念規定をする総合的秩序に先立って、抽象的な言葉ではとらえきれない生成のなかでテカルトの経験が表わされている部分があり、それらは定義と補完的な関係にあると言える。

### パスカルの Memorial Folio E の

#### 《veve joye》について

清田 寛

周知の如く、一六五四年一月三日、conversion définitive (決定的回心) を体験した三歳のパスカルは、それを紙に書き、更にそれを羊皮紙に清書し、その二つを Memorial (覚え書) として、胸衣の裏に縫い込んでいる。その紙が Folio D として、又、羊皮紙の方は失われてしまったが、それをパスカルの甥ルイ・ペリエが写したコピーが Folio E として、今我々の手許に残されている。その Folio を読んでいくうちに気付いたことを、ここに書き記す。

まず、Folio D と Folio E を見ると、明らかに両者は異なるがある。しかし、ここでは Folio D とは Folio E の最後の三行が省略され書かれておらず、Folio E の方が完成された清書の形になっているので、Folio E を問題にして見よう。

Folio E の写真版と、フランシユウィックがそれを活字に直したテキストでは、ここにも異なるがある。問題の箇所を次に掲げる。Folio E の写真版の——FEV——から二行下の最後の語の最後の字は、*v*ではなくて *s* だ。この語 *scavans* を、当時 *savant* はラテン語の *scribe* が語源になって *scavant* と書かれていたので、写真版には *cedille* が書かれていないが、フランシユウィックが Folio E のテキストで、その *c* を取って語尾の *t* を入れ、現代フランス語の *savants* に書き直している。この *scavans* の次の行の最後から二語目の *veue* を、フランシユウィックは *Vue* と直している。多分フランシユウィックは、当時 *vue* が *veue* と書かれていたので、*c* を *c* でなく *e* と読んで *veue* とし、それを現代フランス語の *Vue* に直したのであるが、*veue* と読む読み方を、次に述べる理由から、筆者は取らない。即ち、*Vue* とすると、筆者はこの *Vue* の意味がよく取れない。「見神」の意味だったら *vision* (*de Dieu*) と書くべきだ。 *Vue* に「見神」の意味はな。筆者は、ここは寧ろ *vécue* の *e* が書き落とされたので、あるいは当時 *vécue* は *vescue* と書かれていたので、*vescue* の *es* が書き落とされたので、次の語の *joye* と語の *joye vécue* あるいは *joye vescue* (体験された喜び) となるのではないかと考える。フランシユウィックが *joye* について活字に直したテキストに註をつけて、『*Joye en surcharge*』(書を加えられた *Joye*) として、その *joye* が Folio E の写真版では、*veue* と同じ行の *veue* のすぐ後にではなく、*veue* の右上に書き加えら

れている。vécue joye あるが、rescue joye ではフランス語として不自然だ。joye vcuе あるが、joye rescue が自然なフランス語である。しかし、vcuе の後に書を込まれた joye が vcuе の右上に書を込まれていることから、筆者は joye は joye vcuе あるが、joye rescue と書くのを、vcuе と書いた後で、vcuе の左上に joye と書くべき所をスペースの関係で右上に書を込んで、joye vcuе ではなく vcuе joye という語順になったのではないかと考える。

その他にも、Folio E の写真版とフランシユヴィクがそれを活字に書き直したテキストでは、違いがある。

右のフランシユヴィクが活字に直したテキスト、及び現在の段階では最良の版と言われているルイ・ランフェアの *Seuil* 版の *Memorial* をも参照しながら、筆者が Folio E の写真版に拙訳をつけて見た。

〔訳〕



恩寵の年一六五四年。／一月二三日、月曜日、教皇にして殉教者である聖クレマン及びローマの殉教者録にある他の人々の日。／殉教者聖クリソソムス及び他の殉教者達の祝日の前日。／夜およそ十時半頃からおよそ十二時半頃迄。／「火」／アブラハムの神、イサクの神、ヤコブの神。／哲学者や学者の神ではない。／確かさ、喜び、確かさ、直観、体験された喜び。／イエス・キリストの神。／「私の神で、あなたがたの神。」  
ヨハネ伝二〇の一七。／

以下の訳は、紙数が尽きたので割愛する。

参考文献

Original des Pensées de Pascal, Léon Brunschvicg,  
Hachette, Paris, 1905, Rinsen, Kyoto, 1986.

### パスカルのデカルト哲学観と回心 A

宮 永 泉

1、ラフヌマ版『パンセ』断章一三一に登場する「独断論」は、デカルト哲学を指している。パスカルがデカルト哲学に言及したその他の諸断片を検討すれば、パスカルが次の様なデカルト哲学観を抱いていたことが判明する。——デカルト哲学は、懐疑しつつある自己の存在と数学的世界の存在のみをその真の「原理」とする独断論（一言で言えば科学的自然主義の哲学）である。この哲学はみずからが神に成ろうとする不遜で不可能な企てを抱いているが、その形而上学は生ける神に触れていないから「無用」であり、又その自然学は仮説に基づいているから「不確実」なものではない。

パスカルのデカルト哲学観は概ね右の如きものである。歴史上少くとも二通りのデカルト解釈が在る。デカルトの神は自然学根拠付けのために要請された単なる機械仕掛の神に過ぎないとする解釈と、デカルトの神は神秘主義者の神に近いとする解釈の二つである。第一の解釈をとる人の数は多く、第二の解釈

をとる人の数は少ない。近代の限界や克服の問題が論議される際には、必ずと言っていい程デカルトの名があげられ、デカルトこそが近代的諸悪の元兇であるとされるが、その場合にはデカルトは第一の解釈に従って理解されているのである。そしてそのような解釈の仕方を最初に示した思想家が、恐らくはパスカルである。

Ⅰ、以上の結論を踏まえた上で、断章一三一の内容をもう一度概観してみよう。——(1)「大多数の普通の人々」は「習慣や教育や諸国の風習の及ぼす影響力」の内であらう、何の疑いもなく日常生活を営んでいる。(2)しかし人間の「真の状態」とは如何なるものなのかを、「自然的理性」の力によって説明しようとする求道者が現われる。彼はとりあえず「懐疑論者」にならざるを得ない。人生は夢幻の如きものであり、人間の起源は神なのか悪魔なのか偶然なのか不確定である。故に自己の存在も世界の存在も数学的公理も、要するに一切適切が疑わしい。(3)しかし彼の内なる「独断論者」が、虚無の淵に沈み込もうとする彼に歯止めをかけて呼びかける。懐疑しつつある自己の存在と数学的世界の存在のみは断じて疑い得ない、と。(4)かくして「懐疑論者」か「独断論者」かのいずれかではあり得ず、しかもそのいずれの状態にも安住できなくなった求道者は、自己が「自然的理性」の力によっては解き得ぬ「もつれ」それ自体であると自覚し、悲鳴を上げざるを得ない。「人間とは、一体、何という怪物だらう、何という珍奇、何という妖怪、何という混沌、何という矛盾の主体、何という驚異であろう！」

と。(5)そのような彼に、「自然的理性」の次元を越えた彼方(聖書)から、《汝は創造された時の状態にいない》という神の声が聞こえてくる。この原罪遺伝の秘義は人間の「自然的理性」にとっては、いかにも不可解である。「だがしかし、あらゆるものの中で最も不可解なこの秘義がなければ、我々は我々自身にとって不可解となる」。故に求道者の「自然的理性」は、この秘義を受容せざるを得ない。「我々が真の自己を知ることが出来るのは、我々の理性の高慢な活動によってではなく、理性の単純な服従によってである」と判断しつつ。かくして自己が「罪」有る存在であることを是認した彼には、やがて「恩寵」の光が必ずそそがれるはずである。

断章一三一から読みとれる以上の如き過程が、無信仰の状態から信仰の状態へと飛躍する型の回心(回心A)を論じたものであること、換言すれば冷却した信仰の状態から白熱した信仰の状態へと飛躍する型の回心(回心B)、『罪びとの回心について』や『サシとの対話』の主題は、正にこれである』を論じたものではないこと、は瞭然としていられると思われ。

### デュルケムの集合意識と

#### 「生活世界の世界観」

宇都宮 輝夫

デュルケムの関心は一貫して社会統合の問題に向けられてい



たが、この問題と密接に連関するのが集合意識の概念である。ここでは、従来曖昧なままであったこの概念をどのような方向で理解すべきかについて、一つの解釈を提起したい。

集合意識を構成する要素としては、人々が自覚している明確な感情、明示的に言語化されている意見、はっきりとした政治的目的、宗教的信念などがある。これらを一括して、明示的表象と呼んでおく。しかし、集合意識が意味しているのは、こうした明示的表象であるよりも、むしろ自覚されず反省されることでもない暗黙の表象である。無論これら二つの要素は、単に並存しているわけではなく、基礎とその表現という関係において捉えられている。宗教、法、政治的信念、道徳規範等の背後ないし根底には、暗黙知の巨大な総体が存在しており、前者は後者に由来し、それを要約的に表す外被ではない。デュルケムは、こうした社会の基層に存在する集合的精神を社会的体感と呼ぶ。

ここで問題となるのは、以上のような暗黙の集合意識はそれ以上さかのぼりえない最基層にあるものなのか、それともさらに深部のものから由来するののか、ということである。デュルケムによれば、特定の社会構造からは、それに応じた固有の集合的な慣行と行動の様式が生じてくる。つまり、一方には社会構造があり、他方には個人の生活と行為を導く伝統としての集合的な習慣・行為様式、一言でいえば生活様式があり、それらは密接不可分のものとして集合意識のあり方を規定するわけである。このように、集合意識は均一体としてあるのではなく、類

型としていくつかに区別しうる層からなっていると見える。最基層には社会構造ないしそれと一体である生活様式があり、その上にそれと対応して暗黙の集合的表象があり、最上部に明示的表象がある。デュルケムの集合意識は、こうした多層的構成体全体を指すと考えることができる。

さて、現代の社会学ないし哲学は、以上のような集合意識を記述する一つの有効な概念をもっている。すなわち、現象学ないし現象学的社会学のいう「生活世界の世界観」がそれである。もちろんデュルケム自身はこのような概念を知らず、その集合意識は曖昧で、精緻な定式化からはほど遠い状態にある。

しかし、集合意識は生活世界の世界観の基本的特質をすべて備えており、集合意識論をそのように読み解くことによって、デュルケムが何を問題とし、何を意味しようとしたかは、従来よりもはるかに明確になってくる。

デュルケムにとって、集合意識は社会の一切を意味づける意味の全体的体系という機能を担っている。この点が鮮明になるのは、いわゆる原子論批判とそれに関係する一連の考察、すなわちドイツ歴史学派への彼の共感、功利主義批判、古典経済学批判、契約とその基盤たる非契約的要素という有名な議論などにおいてである。アトミズムによれば、諸個人は私的な欲求充足を唯一の行動原理・動機として相互に作用し、これにより社会関係が形成される。こうした功利的個人主義に対して、デュルケムは繰り返し批判を加えているが、その批判論拠は、欲求は集合意識という全体的文脈の中ではじめて規定され、発動す

るといふ点にあつた、これは、アトミズムが唱える欲求の生物学主義を正面から否定するものである。

集合意識を以上のような視点で捉え、そこから改めてデュルケムのテキストを見直すならば、社会分化に伴う統合の弛緩（エゴイズム）と人格統合の危機との相関、統合の二要素である信念の共有と成員間交流の活発さとの連関、社会的な実在と表象の規定関係などの諸問題を新たな相において理解することが可能となる。

### デュルケム宗教論における

#### 「人間」の問題

山崎 亮

周知のようにデュルケムの人間理解は、基本的に理性性と感性との間の異質性を承認する二元論的立場に立っていた。『宗教生活の基本的諸形態』においては、ある意味ではこのような二元論的な人間理解が宗教の分析を通じて具体的に展開され、また逆に、宗教それ自体もこのような人間理解を基軸として分析が進められていると見ることが出来る。本発表はこのようなデュルケムの人間理解との関連を考察するものである。

彼によれば、人間は有機体由来する個的存在と社会的存在から構成されている。前者はいわば人間の動物的本性を構成するものであり、後者は人間を人間たらしめる高級な精神的活動

の担い手である。例えば個人の道徳意識と理性は、社会によって形成された行為規範、様々な概念、さらには認識論のカテゴリーが個人に内面化されたものである。デュルケムによればこのような社会的存在としての道徳意識ならびに理性こそが人間の人格の実質を構成しているのであり、さらにそれはあらゆる宗教において靈魂として表象されてきたものに他ならない。聖なる靈魂が俗なる肉体を支配するという宗教的観念は、人間本性の現実の二元性を象徴的に表現するものとされるのである。

けれどもデュルケムにあつては、個人のうちなる社会的存在は、単に個人に外在する社会が個人に内面化されるという一方的な関係においてのみ理解されているわけではない。「社会は諸個人意識においてのみ、また諸個人意識によつてのみ存在し得る」という『宗教生活』の中で繰り返し用いられる表現は、集合意識としての社会が存立する直接の場面が各々の個人意識を措いて他にはないことを示している。もとより集合意識は個人を超越するものであるが、しかしその存立場面が究極のところ個人意識にあるとするならば、集合意識の形成は、原理的にはそのまま各々の個人意識における社会的存在の形成を必然的に包含しているといえる。さらにはここでデュルケムは、社会と個人とのいわば弁証法的関係を提示しているとも見ることが出来る。すなわち、個人は人間として存在するために自らのうちなる社会的存在を前提とし、同時に社会もまたその存立のために諸個人意識を前提としているのである。

このように人間本性の二元性を、社会と個人との弁証法的な関係において捉えるデュルケーム人間観は、その宗教論とどのような形で結び付いているのだろうか。

デュルケームは宗教の本質を、集合した諸個人が執り行う儀礼における諸個人意識の合一として把握していた。彼によれば、集合した諸個人が執り行う共通の儀礼的行為によって、それらの個人に共通の集合感情が表現され、強化されることになる。このように強化された集合感情において諸個人の意識は合一に至り、この合一はそのままこれらの個人が構成する社会の活性化として捉えられるのである。さらに、先に見た社会と個人との弁証法的な関係によって、この社会の活性化は同時に個人のうちなる社会的存在の活性化をもたらすことになる。それは個人の内的な力の増大として意識され、個人を「彼自身の彼方へと高揚させる」もの、いわば人間の「高級な生活」に導くものとして捉えられるのである。デュルケームによればこのような儀礼における個人の社会的存在の活性化された状態こそが、歓喜、熱狂、さらには内的な平安といった「宗教経験」の実質を構成するとされるのである。

このように個人の宗教経験を、その社会的存在が活性化される、人間の高級な生活への高揚の状態と捉えるデュルケームの観点は、逆に言えば、人間の宗教経験をその動物的本性からの自己超越として把握するものと見ることがができる。彼は、特に儀礼の場面における諸個人意識の合一という機制によって、動物的本性からの自己超越を人間に可能ならしめる活力源として

宗教を捉えていた。この意味においてデュルケームは、宗教が二元的存在としての人間の生存にとって必要不可欠なものであると考えていたのである。

### メルローポンティにおける哲学と宗教

阿部 文彦

メルローポンティは、撰集『著名な哲学者たち』に付した序文のなかで、「キリスト教との対決は、哲学にその本質を露呈させる試金石のひとつである」と語っていた、このことは、メルローポンティ自身の哲学にも妥当する。哲学の歴史としてカトリックからの離反という内的体験をもち、哲学の成熟期に「否定神学と同じような否定哲学」を企てるメルローポンティの思索の一側面を、哲学と宗教の関係を通じて明らかにするのが本発表の目的である。

主著『知覚の現象学』が神をめざす哲学でも、神を必要とする哲学でもなかった。しかし、主著の出版からわずか二年後に「われわれ人間の運命が謎にみちたものである」ということを知っているという点で、宗教には価値がある。……問いかけとしての宗教は解答を伴わないかぎり根拠がある」と書いていることから明らかのように、メルローポンティは宗教との対話を決して放棄してはいなかった。なるほど、フッサールの完全な影響下にあるこの著作の現象学的主観主義の主張、また人間的実

存の偶然性、いかなる必然性にも解消されることのない存在論的偶然性の主張、そして〈無〉を身体に宿らせるその思想は、たしかにサルトル的な人間中心主義を思わせる。だが、メルロ・ポンティは〈人間〉を「他の原理にとつて代わるべき説明原理として」もちだすことはない。『知覚の現象学』に散見される〈神秘〉という言葉、ガブリエル・マルセルに由来する〈神秘〉という言葉は、〈問いかけ〉としてのかぎりにおける宗教の承認を含意している。ただし、この承認は哲学と宗教との緊張関係と表裏一体をなすものである。

それに対してメルロ・ポンティ晩年の哲学においては、『知覚の現象学』の根本主張であった現象学的主観と主観性の存在論的偶然性の主張は根底的に転倒される。主観性が何ものからも〈導出されない〉という存在論的偶然性の主張は、神学が語る偶然性への批判の論拠となっていたものであるにもかかわらず転倒され、主観性は〈存在〉から〈導出される〉と考えられるようになる。また、主観性の到来を意味付与者の誕生とみなす現象学的主観主義の主張も転倒され、主観性には〈存在〉の意味の解放者という地位が与えられることになる。

ところで、メルロ・ポンティが幾度か他人の口を借りて語っている神を検討してみると、その神は人間なしには無能である神であり、われわれの上方にある神ではなく下方にある神であることがわかる。晩年のメルロ・ポンティにとつての〈存在〉は〈原方舟〉であり、われわれの下方にある〈大地〉である。また、人間の表現の歴史は〈存在〉の歴史、〈存在〉の自己表

現の歴史である。したがって、幾人かの論者が語るように、メルロ・ポンティ晩年の哲学において〈神〉という語と〈存在〉という語を置き換えることは可能である。現前にして不在である〈存在〉は「隠れたる神」なのであり、メルロ・ポンティが自らの哲学を「否定神学と同じような否定哲学」と特徴づけたことも単なる比喩ではないことになる。

もちろん、メルロ・ポンティは神の問題に関して何ら断定的なことを語っていない以上、〈存在〉と〈神〉とのこのような同一化が可能だとは言えても、彼が同一化していると言うことはできない。しかし、メルロ・ポンティが現前にして不在であるような根源的なもの、あるいは主観性とそれを越えているものとの関係を問い深めていったとき、その哲学は、哲学と宗教とのかつての緊張関係を越えて、宗教的色彩を拒むことのないものになっていったことは明かである。『知覚の現象学』に発する哲学は、神をめざす哲学でも神を必要とする哲学でもなかったが、晩年の哲学は、公刊された最後の研究ノートが示しているように、神を排除しない哲学となつていったのである。

バタイユの「宗教史」の構想(1)

——「宗教」への関心の形成——

榎尾直樹

バタイユの関心対象である「宗教」とはキリスト教や仏教といったある特定の宗派、教団をさすのではなく、むしろそれらに通低する「宗教的なもの」を指す。彼は「宗教的なもの」を「聖なるもの」と呼んでいる。『聖社会学』という一九三〇年代に彼がカイヨワ、レリスらとともに組織した社会学研究会の活動の軌跡を記した資料集に明らかのように、そうした見解はデュルケムやモースらフランス社会学派に影響を受けている。もちろん、バタイユはモースの講義には参加していたものの、いわゆるフランス社会学派の正統な学統に属していたわけではなく、むしろ在野の傍系に位置していた。しかし傍系とはいえ、その学問的系譜をひいていることにかわりはないと考えられる。

では彼はどのような「宗教的なもの」、すなわち「聖なるもの」に対する関心をどのようにして育んだのであろうか。彼は初期の段階からモースの社会学に接し、その後自ら編集長を務めた雑誌などに社会学、民族学、人類学に関するエッセイや評論を発表するなかで、その関心を高めていった。そして激動の三〇年代において、既存の宗教以上に「宗教的な」ファシズム

や保守主義を体験することを通して、既成の社会組織を再編し、より大きな絶対的な観念のもとに共同性をうちたてる力、エネルギーとして「聖なるもの」を認識するに至った。むしろ彼はファシズムのそうした在り方を批判し反ファシズム運動に身を投じ、それを超越しようとするような共同体の契機を模索したのである。第二次世界大戦の最中、彼は一方では「無神学大全」の三部作、『内的体験』、『有罪者』、『ニーチェについて』を執筆し、他方では市場経済を対象を限定する近代経済学を限定経済学として批判し、宇宙レヴュールの全体的エネルギーの流れを射程におさめた一般的エコノミー論を構想した。その著作が一九四九年刊行の『呪われた部分』であるが、その執筆とはほぼ同じ時期、すなわち一九四八年三月～五月にバタイユはその著作とコインの表裏をなす『宗教の理論』を書き上げたのである。その意味で『宗教の理論』という著作はバタイユの宗教論の結実の書であるということができるかもしれない。また、その執筆に先立って彼が、同年二月二十六日、二十七日「コレージュ・フィロソフィック」においてエリアーデらをまじえて『宗教史概要』という講演を行なったことはまことに興味深いことである。

以上のように、バタイユは「宗教」への関心を形成していったのだが、とりわけ四〇年代に思索されたことは、彼の後期、五〇年代以降にも継承され、芸術論やエロティシズム論へと展開していく。

## レヴィナスにおける死の思想

谷口龍男

生ある者は必ず滅すとされるように、人間は生まれ、生き、そして死ぬ。しかし人間はみずからの死を自覚する存在者であり、したがってまた、みずからの生を自覚する存在者でもある。だからこそ、人間は生を抹殺し、否定する死に対して恐れ (fear) を抱く。そこで人間は何とかなして死の恐れを克服し、死に対して従容とした態度で臨み、死に打ち勝とうとして苦心する。レヴィナスはその問題をどのように解明するのであるうか。

レヴィナスの死の見方の特徴は、死を生に外在的なもの、外から人間に襲いかかってくるものと見、そういう形で死は生にかかわるものと見る点にある。人間は予見不可能な仕方では生に、襲いかかってくる死に対して恐れを抱く。しかしその恐れは無への恐れではなく、実は、生を脅かし、生を抹殺する暴力への恐れなのである。死は人間に加へられる不条理極まりなき最大の暴力として生を脅やかす。死は人間が対象を自由に処理し、支配するようには支配することのできない、支配の範囲を超えた、絶対に他なるものである。死は人間の権能外のものがある。死に対して人間の能動的な主導権、その力は萎えてしまう。このように死を見るレヴィナスは死を未知なるものとして

とらえ、この未知なるものとしての死との関係を、彼はまた神秘 (mystère) と関係することだと言っている。神秘とは人間の主体の権能外で生起する出来事であり、理性の光の領域外で生起する出来事である。死は主体のうちに内在化することはできず、主体の自発的権能に属せず、その中に吸収しえないものである。ところで、レヴィナスによると、光の外で生起する死は、とりわけて苦しみ、その中でも特に肉体的苦しみのうちに、いつということとはわからないが、告知され、接近してくとするが、死は主体の自発的権能の及びえないものであるから、死が主体に告知される仕方は、みずからの自発的権能に基づく主体の能動的経験というよりは、受動性の経験ということである。主体は死が告知される苦しみの中で金縛りになり、どうすることもできず、受け身の状態に陥っている。死に対して主体の雄々しき、勇ましきは終りを告げ、主体の能動性は受動的になり、逆転する。このような主体の権能外で生起し、告知される死によって主体はみずからの可能性の限界に立たされ、つまり、そこにおいてみずからの可能性はすべて不可能性になるのであるから、主体の権能の中にあるものを一つの可能性として能動的に引き受けるようには死は引き受けられない。そうした可能性、能動性を死はことごとく粉碎してしまう。死に対して主体の主導権は終りを告げ、その意味で、主体は主体たることを喪失する。しかしレヴィナスはなおも主体としての自己を保持しようとする懸命にもがく。それは死の克服ということである。

死の克服とは、レヴィナスによれば、死を引き受けるという形においてではなく、死に面してなお主体的関係を保ち続けるということ、したがって、死を前にしてくずおれず、それから逃れるのではなく、それに面と向かい合い、立ち向かうということである。引き受けられない死をそのものとしてありのままに認めるということである。もちろん、死と向かい合うことによって主体の至上権は剝奪され、その意味で、主体は主体たることを失うのであるが、しかしその喪失によって、そこに新たな主体、主体の至上権にのみつき、我執性にとらわれた主体ではなく、それを脱した自由なというよりはむしろ自在な主体が誕生し、そこにおいて死に面してもなおたじろぐことのない主体となるのである。そのような主体とは、別言すれば、受動性に徹したところに開けてくる主体と言うことができよう。かかる主体において死に対して従容とした態度で死と向かい合い、死を肯定し、我執的ならざる無私無欲 (desintéressement) な自己を保持すること、そこにレヴィナスは死の克服を見て取るのである。

ゲルトルート・フォン・ル・フォールに

おける「復活」

八木 博

ル・フォールは、幼い頃、天使と遊び戯れていたと書き残し

ているが、その時、はっきりと目にする事ができた天使は、光り輝く顔をして、ル・フォールを照らしてくれたという。この「光」を鍵に、ル・フォールにおける「復活」について探ってみる。

既にこの世を去った人々が登場する作品には「修道女フォン・バルビーの脱魂」と「イエファタの娘」がある。この二つの作品に姿を現わす、今は亡きマグデブルクのメヒテヒルトも、盲目の娘ミコルも、どちらも「光」の人として描かれている。その「光」は、時間に打ち勝って、永遠へと移行した者だけが放つことのできる光、この世ならない、復活の光に他ならない。

漢字「光」の語源が、人の頭上に火の光を象っているように、両作品に姿を現わす、今は亡き人々も、聖なる光を司り、火の光をかざしつつ、自ら、世の光に迄、昇華されている。

「復活祭」と題する小文の中で、ル・フォールが「復活とは光なり」と断言している如く、二つの作品の中の、今は亡き人々も、自ずから、永遠の復活の日の変容の姿を呈しつつ、絶対の輝きである光を放っている。

この世を去った人々が放つ光は、作中のフォン・バルビーと、シャロン・ベン・イスラエルの心の奥深く照射し、その主観的な、私心を洗い流させてしまう程、強烈で、ル・フォールが言うところの「宗教的なもの始まり」を招来する。

逝った人々の光溢れる姿は、作中人物たち独自の視界に捉えられる。漢字「視」の語源は、左の「示」編は、靈がそこに現れる祭壇の形を象り、右の傍りの「見」は、それを跪いて、大

大きく目を見開いて見ている人の姿を象っている。二つの作品の今は亡き人々も、漢字「視」の語源そのままに、謂わば、精神的に跪拜する作中人物たちとの、この世ならぬ霊的な関わりのもと、「見る」という一事に集約されて、その視界に顕現する。ドイツ語の *sehen* は *folgen* と語源を同じくしているが、両作品に於いても、平常では目に見えないものを目にした主人公たちは、己れだけが目にした、常ならぬ光に、ひたすら、謙遜に従ってゆく。

ル・フォールの作品の中で、この世ならぬ、永遠の光が射し初めるのは、すべて、逆境の真っ只中であって登場人物たちが、この世の力を以てしては最早、如何ともし難くなった時であり、そして、その時、皆、一様に、「われになれかし」と従いゆく、謙遜の衣をまとった、宗教的なものの姿を呈している。

日本語の「目」を媒介とする「見る」行為は、「守る」行為、「招く」行為、「恵む」行為とも、根源的に共通性を持ち、そして、その基盤には、己れを空しくして、他者に全てを捧げ尽くす「愛」の行がある。二つの作品にも、今は亡き人々が、主人公たちに敵然として、この世の限界を乗り越えさせる程の、「愛」の行へと導きゆく、計り知れない功の業が描かれている。幼い頃、光溢れる天使を友としていたというル・フォールが、後年 到達する「復活とは、光そのものである」との確信は、物語「修道女フォン・バルビーの脱魂」と「イエフタの娘」の二作品の中に登場する、今は亡き人々の姿に、はっきりと窺える。

## アウグスティヌスにおける神の安息

——創世記解釈をめぐって——

梅原久美子

### 序 問題の所在

アウグスティヌスは「告白」の十三巻の最後において、霊的被造物としての人間が神のうちに終わりなく永遠に安息することを賛美とともに語っている。これは神が創造の六日間の御業の後に第七日目に安息されたという創世記の記述の解釈にあたる。

彼の生涯にわたる五つの主要な創世記の解釈、「マニ教徒に対する創世記注解」、「未完の創世記逐語注解」、「告白」の十一巻以降の創世記解釈、「神の国」の十一巻以降の創世記解釈をめぐって、神の安息の思想に即してアウグスティヌスの神観念の特質を捉えたい。分析の手続き上、この発表では神の安息についての彼の解釈を字義的解釈、および比喩的解釈とに大別して、論ずる。

### 第一章 字義的解釈

マニ教徒らは旧約の創造記事を批判する際に問いを出した。第一の問いは、神は六日間の創造の業に疲れたがゆえに七日目に休んだのかという問いである。第二の問いは、創造における神の安息の記述は新約のヨハネ福音書五章一七節での「わたし



の父は今にいたるまで働いている。わたしも働くのである。」とのイエスの言葉と矛盾してはいませんかという問いである。

この二つの問いに対し、アウグスティヌスは字義的解釈の立場から、神の創造の御業と統治の御業とを区別することによって答える。神は創造の御業を完成して安息された後、もはや新しい被造物を造ることはなかったが、安息されてから後も神は造られた被造物を維持し、支配し続けている。

さらに、字義的意味における神の安息は被造物への統治の観点からのみならず、神御自身にとっての観点から考察される。神は御自身のまっつき充実せる至福から、必然性によらず、自発的な慈しみによって、被造物を創造されたのである。その意味で、神御自身にとっての神の安息は、神御自身における何ら欠けるところの無い、まっつき至福、まっつき善性を意味する。

### 第二章 比喩的解釈

アウグスティヌスは神の安息を神と人との働き合いから、比喩的に解釈する。神がはなはだ善きものとしてなしたもうたところの、その全ての御業から離れて安息したとは、人間に対する神の安息せしめる働きを指す。すなわち、人間は神の賜物である聖霊によって為す善き業の後、神の賜物である聖霊によって神のうちに安息するのである。

この際、神の側の聖霊の働きに対応する人間の側の働きは特に愛と回心とにおいてあらわれる。アウグスティヌスは人間における回心の働きを創造論的視点から独自の仕方であらわしている。

る。

神のうちに安息することは霊的被造物としての人間の回心の究極的な目標である。

この安息に達するまでに、人間は神の創造の六日間の御業に匹敵するような六つの段階の善き業、あるいは六つの時代を経ねばならない。七日目の安息は、時間的、時代的に経過していく六つの段階や時代の終末の完成によって目指される永遠として捉えられる。まず、一人の人間のまっつき霊的な完成として。また、教会によって集められた聖徒たちの終末の完成として。さらに、救いの歴史の終局目標として、七日目の安息が捉えられる。

以上の比喩的解釈によれば、神の安息とは、時間のなかに生きる霊的被造物としての人間が目指す、終末的目標である。

第三章 神の安息をめぐる字義的な意味と比喩的な意味との連関

創造の主としての三一の神自身の字義の意味における原初の安息が、救いの歴史を通して、比喩の意味における、人間の側の終末の安息を引き起こす。それゆえ、神の安息の思想は「休みつつ、働き、働きつつ、休む」と表現されるように、神の力動的な働きと、一体を為している。

## 使徒教父文書における「懈怠」について

久山道彦

(1) 「怠けること」つまり「怠惰」は無条件に「悪いこと」

なのであろうか。「怠けること」は、即悪徳であり、罪なのであろうか。宗教的生においても常に倦まず怠らず信仰に、そして行に励むことが善であり、そういう生き方を為し得ない人々は救済から漏れるのであろうか。そもそも、この世的な意味での「勤勉さ」や「精励さ」が信仰生活において何の反省もなされずに価値在りと認められるならば、それで果たして宗教的生と云い得るのであろうか。信仰生活における精神の緊張と弛緩の問題は古代キリスト教においてどのように考えられてきたのであろうか。

(2) 古代キリスト教の思想家オリゲネスは、『原理論』の中で、この世の創造以前に理性的被造物が「懈怠」(つまり「怠ける」こと)により墮落するという極めて興味深い説を展開している。しかし、そのような墮落説において用いられている「懈怠」を意味する言葉である *ἀσέβεια* (negligentia) 及びその派生語は、聖書から直接引用されてはいない。では、オリゲネスの主張は、何ら聖書の典拠を持たない単なる思弁的教説なのであろうか。それとも聖書以外の思想的系譜にその典拠を持つのであろうか。

(3) 新約諸書の成立からオリゲネスまでの間に、つまり一世紀末から二世紀前半に成立したと看做されている、いわゆる『使徒教父文書』における *ἀσέβεια* 及びその派生語の用例は、動詞の *ἀσέβειν* が、『イグナテイオスの手紙』の中に一例、『ポリュカルポスの手紙』の中に一例あるのみであり、名詞の *ἀσέβεια* と形容詞の *ἀσέβης* については、『ヘルマスの牧者』に各二例、計四例を数えるにすぎない。

(4) 『イグナテイオスの手紙』の中で、*ἀσέβειν* が用いられているのは、スミルナの主教ポリュカルポスに宛てた手紙のみで、イグナテイオスは、「寡婦達が無視されないようにしなさい (Χήραι μὴ ἀσέβησθωσαν) (W・1) と述べている。また、ピリピの教会の人々へ宛てた『ポリュカルポスの手紙』では、金銭欲から遠ざかり、純潔を保つように訓戒した後、「また、長老達も、情け深く、すべての人に対して慈悲深くあって、迷い出たもの達を帰らせ、すべての病人達を見舞い、寡婦、孤児、貧しい人を無視することがないようにしなさい (μη ἀσέβησθε χήρας, ὀρφανῶν ἢ ταπεινῶν) (W・1) と述べている。この二例に共通している寡婦や孤児については、新約聖書のテモテへの第一の手紙五・三やコプの手紙一・二七にも言及があるが、*ἀσέβειν* は新約聖書からの直接引用ではない。新約聖書における *ἀσέβειν* の用例が示すような、神と被造物との「関係」と言うよりも、信仰共同体である教会内での主教や長老達の弱き者達に対する「関係」において、そのような人々の「世話をせず放っておくこと」を戒めるというかた

ちで用いられている。

(5) 黙示文学の形式をもって書かれ、『使徒教父文書』の中でも特異な文書と看做される『ヘルマスの牧者』における *ajkēta* 及びその派生語の用例について注意すべき第一点は、それらが Mand. III. 3 や Sim. K. xv. 3 の「悪徳目録」とも言うべきものに挙げられていないことである。

次に注意すべきは Mand. X. i. 5 と Sim. K. xxvi. 4 では、信仰を持ってはいるが俗事にかまけて罪を犯している人々にについて述べる際に、「どう園やどうの木の比喩から」世話をされていなさ (*ajkētas vyrdaca*) 状態となり、*ajkēta* が用いられており、第二の悔い改め (*paenitentia secunda*) という大きな問題連関において「悔意」の問題を考察する必要がある点である。しかも、Sim. III. ii. 7 と Sim. K. vii. 6 では、信仰をもった後に罪を犯した者達の悔い改めを司る天使である牧者自身についても、*ajkētas* の語が用いられていることに注意せねばならない。

最後に、オリゲネスが『原理論』において述べた「悔意」による墮落説(例えば 1.3.8 や 1.4.1)との思想史的連関の手掛かりとして、良き状態からの「悔意」による墮落と立ち帰りのモチーフ(例えば Mand. X. i. 5 や Sim. K. xxvi. 4)のうちに類似性が見出された。

## バラケルススの自然観

岡部 雄三

バラケルスス一四九三頃—一五四二)にとって、神の啓示の書は二つあった。一つは聖書であり、一つは自然である。聖書および自然の書物が、神の啓示を読み解く二つの鍵と考えられている。「恩寵の光」のみによって神の啓示を完全に理解することは可能である。これに対し、「自然の光」によって神の啓示を読み解こうとする者は、自然に固有の法則に従って自然の書物を読破しなければならないとともに、最終的には「恩寵の光」によって超自然的な領域にまで到達する必要がある。つまり、「恩寵の光」はこれ一つで自立しているが、「自然の光」は「恩寵の光」の照明を最終的に受けることがなければ完結し得ない、迂遠的な道なのである。ところで、バラケルススは、「自然の光」に照らされた道を歩むべき召命を神から受け取ったと自覚していた。彼はその中でも医者や天職と定めたのであるが、「恩寵の光」を受けた使徒的な、聖霊による瞬間的な癒しをできる者が現世に常時各地にいるわけではない事実を指摘し、自然の事物を用いて医療の道を探ることの意義を認識していた。さらに、聖書に記されていない神のさまざまな秘密が自然の書物に書かれていることが多いこと、また自然的なレベルでの神の神秘は聖書よりも自然の書物を書くのが当然ふさわし

いことを認識し、現世に生きる者にとって「自然の光」の道が積極的意義を持つことを強調した。

ガレノスアラビア医学の祖述でよしとする旧弊な講壇医学に對し、彼は觀察と実験に基づく理論の再構築を主張した。しかし、彼の自然觀察が今日理解するような自然科学的觀察と実験を意味するものでないことは当然予想される。例えば彼の藥草觀は、伝統医学と民間医療で伝承されて来た療法をヘルメス学的に読み変え、錬金術的な調査を加えたものにはかならない。一種自己投影的な觀察と実験であった。ところで、彼は古来から伝承されて来た妖精について生涯にわたって言及した。巨人族に関しては聖書に記載があるが、妖精についてはない。パラケルススは、とくに後期の著作『ニンフの書』において四元にやどる妖精である *Elementargeister* について詳しくその生體を述べている。これは、今日の我々から見ると一種の御伽噺としか読めないが、自然神秘思想の流れからすれば、中世のヒルデガルト・フォン・ビンゲンや十八世紀のスエーデンボリが記述したような宇宙的ヴィジョンと解釈するほうがふさわしいように思える。あるいは地球以外の惑星に住む宇宙人を類推するフォントネルやカントの想像力に類似のものとも言える。妖精は神出鬼没である点は靈に似ているが、魂を持たないという点を除けば人間に共通する存在であり、自分の元素の中を自由に移動できる能力を持つ（地の精グノームは土や壁を自由に透過できる等）。ロマン派の人々は死後の永世を願う妖精たちは人間と婚姻することによって魂を獲得しようとするというパラケ

ルススの言述に魅せられて魂の救済というモチーフを抽出しようとするが、パラケルススの意図は別のところにあつたと思われる。つまり、アダムに由来しない妖精や巨人族の、粗いごつごつとした人間の身体とは異なる、玄妙微細な靈的身体性に彼は注目するのである。彼にとって物質は、硫黄、水銀、塩の三原理からなり、さらに物質化した四元素から構成されるとされたが、身体性も靈的段階から物的段階までさまざまな膨らみを持つものと理解されたのである。鋭角的に對立しがちな靈肉二元論が自然の秩序の中ではその有効性を持たず、むしろ身体が多層性に着目することによって靈—魂—身体という三元論的觀點に立たない限り自然の解明はできないとパラケルススは考えたのである。魂の救済に宗教の問題を限定しがらな西ヨーロッパ型のキリスト教の中にあつて、復活の身体性まで視野に入れたパラケルススの自然論が持つ意義は大きい。

### ベルナルドゥスの聖母論

笠井 貞

神の母で、純潔な処女であるマリアを、クレルヴオーの聖ベルナルドゥスは、ルカ福音書などの記事や教父達の論説に基づいて賛美している。

聖母マリアは純潔 *virginitas* であると同時に謙遜 *humilitas* である。マリアの純潔が神の心に適ったのは、疑いなくマリア

の謙遜によるのである。神は、自身の母が純潔であることを欲した。無罪の処女から、汚れない者として生まれられるためである。一切の人の罪の汚れを清めるために、この世に出るのだからである。また神は、母が謙遜な者であることを欲した。謙遜な母から、心が柔和で謙遜な者として生まれられるためである。神は、柔和と謙遜の模範を示すために、この世に出るのだからである、としている。

何故、マリアは婚約をしたのかは問題であるが、ベルナルドゥスによれば、畢竟、マリアとヨセフが婚約していることが必要だったのであり、それによって贖いの計画の秘密が悪魔に知られるのを防ぎ得たのであるし、またマリアの純潔は、婚約者ヨセフによって確認されたのであるという。

マリアという名前については、六十以上の解釈がされていて確実な語義は知られていない。ベルナルドゥスは、マリアという名前を「海の星」(Maris stella)と解する。星は自体を傷つけることなく輝くように、処女マリアも自らを傷めずに、御子を分娩したから星に喩えられるのは適切であるとす。マリアは、世界全体を照らす気高い星であるとされる。マリアを讃嘆し、深く信じているベルナルドゥスは、「常にマリアを呼びなさい」(voca Mariam)と、うことを提唱する。危険・困難・懷疑などに際会した時は、マリアを考え、マリアを呼ぶようにという。マリアの生涯を模範にして、後に続いて行けば道に迷うことなく、守ってもらえぬ恐れることはないなどと説く。マリアに対する特別の崇敬を明確に認めることができる。

ベルナルドゥスの思想において重要な位置を占めるマリア信仰は、以下の叙述によく表明されている。マリアの答えを待っている天使に関して、ベルナルドゥスは、マリアに呼びかける。天使に回答することによって、神による人類救済計画が進展する。不幸な人々は慰められ、囚われた人々の解放が、死に定められた人々の贖いが、即ち全人類が救済される。ということから、信仰によって立ち上がり、祈願によって急ぎ、承諾によって心を開くよう懇願している。マリアは処女のままで、神イエズスの母となることを託された使命を自由に受けて承諾したのである。

黙示録12・1に関連づけて、十二の星が、マリアの十二の特権の象徴であると、ベルナルドゥスはいう。第一群は天の特権で、第一番目の星、即ちマリアの第一の特権がマリアの誕生、第二が天使の挨拶、第三が聖霊の到来、第四が神の子の受胎。第二群、即ち体の特権で、第五の特権の処女性、第六が汚れない妊娠、第七が妊娠中の無病、第八が無痛分娩。第三群、即ち心の特権で、第九の特権が柔和、第十が謙遜、第十一が広量な信仰、第十二が心の殉教であるとしている。

純潔・謙遜・憐れみの徳を具えた聖母マリアを通しての受肉によって、理解し得ない、近づき得ない、見えない、想像し得ない神が、我々にとって理解でき、近づくことができ、見える、想像できる神となったという。

恩恵の水道に響えるべき聖母マリアは、祈禱によって天に昇り、純潔によって更に高く昇り、謙遜によって御父の心に到達

する。我々にとつての水道であるマリアは、天の水源へと向かつて上昇する。一切の恩恵は、マリアの手を経て、我々に来ることを望む神の意志である。人は、マリアを通して、神の前における恩恵を尋求すべきであると、ベルナルドゥスは励ます。こうして、心から聖母マリアを崇敬すべきことを、ベルナルドゥスは主張しているのである。

## 「内面の城」

——アビラの聖テレシアの「魂」把握——

鶴岡賀雄

『靈魂の城 (*Castillo Interior*, 直訳すれば「内なる城」)』はアビラのテレシア (Teresa de Avila, 1515—82) 晩年の主著で、「祈りの事柄 cosas de oración」即ち「念禱」の諸段階 (「神秘階梯」) を主題とする。同書冒頭で彼女は、この書の全体の論述が依拠すべき「基本枠組 fundamento」として、人間の魂 alma を「一個の水晶或いはダイヤモンドでできた城 un castillo todo de un diamante o muy claro cristal」として捉えるヴィジョンを示す (I・1・1)。この魂の城は上下左右に多くの部屋・住居 moradas を持ち、その最内奥の部屋に城主たる神が住まう。そして念禱の諸段階は、城の最外部 (城郭たる肉体 cuerpo) から魂が順次内向して各部屋を通過し、最後の第七の部屋で「神と魂の間での極めて秘められた事」

所謂靈的婚姻) (I・1・3) が成就するまでの過程として語られる。かくて「城」は、魂そのものの姿をかたどる像であるとともに、神秘階梯の体系化の原理、即ち神との一致に到る魂の歩み自体がそこで生起する場面・舞台でもある。小稿ではこうしたイメージで把握されたこの「魂の城」が有する構造と機能、及びそこに内包されている思考ないし論理を深めてみたい。

まずこの「城」は、念禱の進歩という言わば時間的・精神的事柄を、空間化して把握・説明することを可能にする。魂の歩むべき道程が一挙にパノラマ的に提示されるのである。時間的秩序のこの空間化は、とりわけ「内 interior」という語ないし觀念の働きによる。「心の内 en el alma」という表現は最早比喩とすら言えぬまでに我々の思考に深く根づいていよう。かくて「魂の内面」は「城の内面」に言葉のレベルを移して論じうるものとなる。

さて、何であれ「内部」という空間は、円の内面として最も自然に表象されよう。そして円には円周 (「外郭」と中心) (「最内奥」) が本質的である。従つてテレシアの「魂の城」も、実際に見取図が書けるほど整合的ではないが、一応七種の部屋が同心円状に配置される構造でイメージされる (I・2・8)。かくて円「城」の内部空間は、最外郭たる第一住居から、「より内へ más interior」という比較級的緊張「不安定を孕む中心志向に支配されている。この緊張が止むのは魂が最内奥 (lo más interior) の部屋に達した時である。

一方、この「魂の城」のイメージは当初から明白な矛盾を孕んでいる。テレジア自身早々にこれを指摘している。魂が城であるなら、魂が城の内に入るとは、城が城の中に入るといふ理解不能の事態となる、というのである（Ⅰ・Ⅰ・5）。これはしかし、「内的魂」ということ自体が孕む矛盾でもある。つまり、「内向・内面化」する魂は、自己が自己の内に入るといふ、外的自己と内的自己との一種の自己分裂を来すのである。この分裂は、宗教的修行の過程でしばしば見られる事態であろう。第二住居から第六住居までの魂のあり様の具体的叙述はこの自己分裂の様を如実に語っている（内面では素晴らしい神秘体験、外面（肉体）は茫然たる無為）。かかる自己分裂は舞台としての魂と主人公としての魂の区別によって説得的にイメージされる。

しかるに、「内向」は一般に宗教的魂の最後の姿ではない。テレジアの場合も、彼女の他の著書には見られない『靈魂の城』独特の主張として、第七住居の性格が注目されてきた。そこでは魂の態度は最早「もつと内へ」といふ靈的不充足感が消滅し、神との合一のため肉体と現世を脱する（Ⅱ死ぬ）ことを願うこともなくなり、寧ろ肉体の内、この世の内に留まって神のため人々の救いのために活動することをこそ喜ぶようになる。つまり城としての魂（Ⅱ舞台）の内に向かっていた魂（Ⅱ主人公）が、その最内奥で三位一体の神と不可分に結ばれるに至って、外的生、活動的生、肉体によって行為する生にその志向を転ずるのである。マルタ（活動的生）とマリア（観想的生）

が合体する生き方である（Ⅶ・4・11）。この完成の段階は、上述来の自己分裂の解消としてイメージされよう。言わば当初の矛盾的自己分裂が克服され、舞台と主人公の一体性、魂本来の統一性が回復されるのである。これは、「城」が魂の活動の舞台ではなく、魂自体として外に向けて動きだすことである（Ⅶ・4・10）。或いは最内奥の部屋から発する神的光明（Ⅶ・2・6）が暗かった城の外郭まで輝き通り、城全体が一個の発光体となることである。テレジアが人間の魂を、人誰しもがもつ罪故の醜悪さにも拘らず大変美しい水晶の城としてこの書の初めからイメージしているのは、それが、人皆がそこに向かって立ち帰るべき人間本来のあり方、つまり「神の似姿」（Ⅰ・1・1）の像だったからである。

### 神の探求

——十字架の聖ヨハネとアウグスティヌス——

山崎裕子

十字架の聖ヨハネ (San Juan de la Cruz, 1543—91) は、『愛の生ける炎』 *Llama de amor viva* 第四の歌15で次のように言う——「おお、自分の胸の中で、神が、休息し憩っておられるのを感じている靈魂は、どれほど幸福であろうか！」『炎』のスペイン語原文には、A・B二つのテキストがあるが、右記のB版に対してA版では、「神によって休息し憩っているのを

感じている靈魂」とあり、Dios (神) が主語であるか、a Dios (神によって) となっているかの違いがある。しかし、一見矛盾するようなこの事柄はヨハネにおいて矛盾ではなく両立し、それと共通する内容がアウグスティヌスにも見出し得るように思われる。

アウグスティヌス『告白』第一巻冒頭文「よるこんで、讀えずにはいられない気持ちにかきたてる者、それはあなたです。あなたは私たちを、ご自身に向けてお造りになりました。ですから私たちの心は、あなたのうちに憩うまで、安らぎを得ることができないのです」という表現は、自らが神を探し求めることによってのみ安らぎを得ると主張したかのような印象を与え易いが、アウグスティヌスはそう考えたのではない。というのは、『告白』第六卷三章には、「私はまだ、助けるようにと、うめきながら祈ってはいませんでした。むしろ私の精神は、探究に熱中し、議論に休むひまもありませんでした」と書かれているからである。

「助ける」とは何か。ラテン語原文 *subvenies* の原形 *subvenio* は、元来、「下に来る」という意味である。「下に来る」ことが「助ける」ことを意味するのは、神人関係において、神が人間のところにまで降り来たることが「助ける」ことを意味するからではないだろうか。また、「うめきながら祈る」という表現からは、神の言葉を聞くという祈りの姿勢を読み取るることができる。しかし当時のアウグスティヌスは、自分の中に、そばに、そしてかたわらに神がおられることに気付いていな

い。神を究めることができなにもかかわらず、探究のみによって神を求め、神の入る余地を防いであってしまっていたからである。

他方、ヨハネは、靈魂が神との一致を目指すにあたって「すべきことは、ただ神から受けることだけ」(『炎』第一の歌9) であると書いてはいるが、全く何もしないでよいと言っているのではない。何故ならその直後に、「自分の意志と同意とを獻げる靈魂において、神はそれと共に働かれる」とあるからである。ヨハネは、神による靈魂の浄化を木材の中に入る火にたとえる。風である靈 *spiritus* (聖靈 *spiritus sanctus* の *spiritus* には「風」「息」という意味もある) は、息を吹いて注ぎ込まれることにより、火を一層激しく燃えさせた。もし木材が燃えないならば、それは、火が余り熱くない場合を除外すると、湿気にはばまれて火の働きを遂行できないことによる。同様に、自我に執着して自己を無にせず所有の状態にいる靈魂に対し、神は靈魂の欲求にはばまれて本来の役割を果たせない。

神への働きかけは神からの働きかけを促し、神に吸い込まれるようになる。この時靈魂は、自ら働きかけることから働きかけられる段階を経て、働きをあたかも停止するかのように、強い力に包まれるのである。靈魂は、自分自身で「している」と思っているも、神によって「させられている」のに他ならない。これまでの考察からすると、ヨハネとアウグスティヌスが語ることは、憩う主体が異なって表現されているとはいえ究極的



には同じ事柄の両側面である。「神からの愛」と「神への愛」と言い換えることもできよう。すなわち、真理の上り道と下り道とが隔たれており、これら二つの道が重なり合い共存することによって神と靈魂との一致が可能となる。そして、私たちが神との一致に到り得ることこそ神の愛の現われである、と見なすことができよう。

このように見てくると、ヨハネは、キリスト教信仰の極致・極限を独自の仕方で展開した神秘家であると言えるのではないだろうか。「靈魂が神を探し求めるとすれば、神であるその愛する方は、はるかに勝る愛をもって、靈魂を探し求めておいでになる」(『炎』第三の歌28)というヨハネの言葉自体が、そのことを語っているように思われる。

### アンセルムスの *humilitas* 論

矢内義顕

ヌルシアのベネディクトゥスが修道士のために著わした『戒律』第七章における謙遜 *humilitas* の十二段階の記述は、その後の靈性史に多大の影響を与えた。ベネディクトゥスに向か  
て *secundum tuam regulam devoti me vivere* (O. XV, 62, 19) と祈ったアンセルムスも例外ではない。かれが、神学的思索において謙遜の姿勢を強く要求していることは、例えば『言葉の受肉に関する書簡』に明瞭である (C. I, 7, 2; 8, 10)。

しかし、アンセルムスが謙遜そのものについてどのように考えていたかは、『書簡』(285, 418等) および R. のシキレットと R. W. サザーンが刊行した *Memorials of St. Anselm* (Oxford 1969) に収録されている弟子(ボズー?、アレクサンデルス、エアドメルス)の筆記したアンセルムスの三つの語録から知ることができよう。しかし、『書簡』の 285 は謙遜よりもむしろ傲慢 *superbia* について多くを述べ、418 は珠玉の小品といってもよいほどのものではあるが、アンセルムスの考えを知るには十分ではない。これに対し、語録 (*De Humana Mortuus* 100—109, *Dicitur Anselmi c. I; De Beatitude c. XV*) は、分量も比較的多く、内容も相互に一致しているので、これらからアンセルムスの謙遜観について考えてみたい。

アンセルムスは、謙遜の頂点を山の頂に、その逆の傲慢を谷にたとえ、様々な悪徳の棲む谷から頂へと登るために七つの段階を設ける。第一の段階は、罪のゆえに自己がどれほど軽蔑すべき者であるかを知ること (*cognitio sui*) である。つぎにそのような状態を悲嘆し、告白し、納得し、さらに他者にもそのようにみなされることを承認し、そのように取り扱われることを忍耐し、またそれを愛する、という七段階が設定され、この各段階を順次経ることによって人は謙遜の頂きに達するのである。

ここで最初に気づくことは、ベネディクトゥスの十二段階をアンセルムスは七つにへらしていることである。さらにそのうちでも両者が一致するのは、第三の告白すること、第四の納得

すること、第六の忍耐の三つで、すべてが一致するわけではなく、その順序も異なっている。ペネディクトゥスの示す段階は、第一段階として神を畏れることから始め(7, 10)最終的には畏れることなく神を愛する状態を目指す(7, 67)ものの、各段階を論理的に関連づけることはできず、一つの段階から順に次の段階へと進んでいけるものでもない。したがって段階というよりは、修道生活において謙遜を示すべき様々な局面を列挙していると考えの方が適切であろう。これに対してアンセルムスの記述は、一つの段階を経ることなしに他の段階に移ることはできないようになっており、論理的な一貫性を好むかれの性格が表われているといえよう。さらにアンセルムスの性格を顕著に示す点として、七つの段階が一貫して自己の精神の内における運動として描かれていることを指摘することができよう。ペネディクトゥスは、第七段階として、「自分がすべてのものより劣り、卑しい者であることを舌で述べるだけでなく、心の底から信じること(7, 67)と述べているが、アンセルムスは、第一段階に自己認識をおいて、「各人は、自分がすべてのものより劣っているとみなすようにならなければならない。」(Dicitur c. I, II, 3—4)と述べる。そして、「以下の六段階も、「すべてのもより劣っている」「軽蔑すべき contemptibilis」存在としての自己を自覚していく過程であり、「自己に対する無知から自己認識を深めていく過程なのである(De Moribus c. 100)」。そしてこの自己の探究こそ、十一世紀半ばに始動した西欧の知的潮流を支えたものに他ならない。

## アンセルムスの美の神学

古田 曉

アンセルムスはその作品で直接美について論じることが極端に少ない。アウグスチヌス、偽ディオニジウスとはいわぬまでも、トマスはとも美について一貫して論じることがみられない。しかし少ないながらその思想を窺わせる箇所を通じて検討するとき、彼がその *rectitudo* 観に従って美をその淵源である神の至高の存在と秩序にまで遡り、さらに被造物の諸階層にその顕現を探っており、そこに美の存在論的構造の存在が明らかとなる。彼にとり美は、「モノロギオン」一章で語るように、善の一種である。その善も、有用性と高貴性に基づき二種あるが、美は高貴性 *honestas* に基づく、本来的 *intrinsic* な善と規定する。となると、美は一義的に *bonum* のそのものに関連し、二義的にのみ願望の対象となる。すなわち、人は美に接した時その秀麗さに心が奪われ、自己から脱却 *ekstasis* し、美のそのものの前に立つのである。このような彼にとり美とは存在の一面であり、被造物にあつては内容の高貴性と表現との間にみられるべき均衡の秩序を意味した。

処女作「モノロギオン」の一章で美について語った後は、続編とも云うべき「プロスロギオン」の一七章と二五章まで全く美に触れない。その一一章で神の属性を挙げて直接美を語る

ことがない。一七章で初めて地上における美に触れるが、罪により感覚が麻痺し、地上的形態の彼方に美そのものの姿を見ることができない悲哀を告白している。罪による人間の全的秩序と統一の崩壊は更に理性そのものを感覚に従属せしめ、神学的思索をも困難たらしめている（「言の受肉に関する書簡」一、一〇）。神学的思索により至福直観へと接近し、美の体験を奪還するのは、罪からの浄化を待たねばならない。すなわち、最終的には神を見るときに、初めて人は美を見るのであろう。それを明らかにするのが二五章である。

瞑想も終わりに近づき、神に語りかける自らの魂を省みて、天において人が最も望み期待するものとして最初に挙げるのが美である。そして「イタイ伝」一三三、四三を引用する： *Fulgebunt iusti sicut sol*. この箇所解釈にはアンセルムスがクルニーで修道者に与えた説教「永世の幸福について」が必要である。そこで彼は人がこの世で求め、愛するものは将来の世界でより優れた形で所有することになるであろうと一般論を述べ、その内でも肉体に関する諸善を考察するが、その最初に「プロスロギオン」二五章とおなじく美を、次に速度を挙げている。美を誰でもが自然に愛する善と規定した上で、将来の世界で義人の美は太陽の美に等しいとする。しかし太陽自体が天では現在と比較できないほど美しい。一方キリストの身体が太陽の輝きに勝ることは疑いない。そしてパウロの言葉によると「わたしたちの卑しい身体を、御自分の栄光ある身体と同じ形に変えてくださる」（Phil. 3: 22）とあるから、現在を遙かに越える

輝きを持つ太陽の美に義人は比べられるのみならず、この主の栄光の身体と同じ形に変わり、神の神殿、神の座とよばれる。すなわち、神のイマゴであることが身体的に明らかになる。こうして検討してみると、先に述べた如く、人が美を見るのは、神のうちで考えられたそのフォルマ、イマゴが天において顕われるときなのである。そしてこの美そのものと比較するとき、ちょうど被造物は創造者と比較して存在しないに等しく（Mon. 28）、神についての認識もないに等しい（Mon. 64）ように、地上の美は殆ど美とは呼べないというのがアンセルムスの立場であろう。

アンセルムスの神学的作業が *intellectus total* であり、それが「信仰と至福直感との間」の知的道程で、神のイマゴの表出であるなら、フォン・バルザールのいうように彼の神学は神学的美学であるといえよう。そして彼の美学においては創造論と救済論が不可欠な要素なのである。

### ロバート・グロッセステスの 自由意志論

降旗芳彦

グロッセステスは、他の中世の思想家達と同様、意志の自由を擁護しているが、グロッセステスと対照的に、近代自然科学の因果論を人間の精神作用にまで当てはめ、スコラ哲学の説く

自由意志を無意味な概念と見なしたのはホップズだった。ホップズは感覚から出発して身体運動の成立過程を説明する。感覚器官の末端になんらかの物体が接する事によって生じた感覚という一種の運動は、身体の内部へと伝えられ、血液循環に代表される生命的運動になんらかの変化をもたらすとして、生命的運動を促進するのが快 (pleasant) の感覚であり、緩慢にするのが苦 (pain) の感覚であるとする。そして、快の感覚に対しては、これを維持し増大させようとする運動が、苦の感覚に対しては、これを取り除こうとする運動が身体の内を生ずるとしており、快の感覚を維持増大させようとする運動を欲求 (appetitive) と呼ぶ。苦の感覚を取り除こうとする運動を嫌悪 (aversion) と呼ぶ。ホップズによれば、意志とは一種の欲求に外ならず、欲求のうちで行為の直前に位置するものが意志であるとされ、行為には意志が先行し、意志から必然的に行為が生じるとされる。ホップズにとって、感覚から身体運動の成立に至る過程は、運動から運動への連鎖として捉えられており、感覚も意志もすべてある種の運動と見なされる。運動と運動との因果関係は、運動する作用者が、被作用者に接することで運動を付与するという力学的モデルによって理解される。このように、精神作用も身体運動も同次元の運動であるとして、ホップズは意志を因果の過程に組み込み、因果の必然性から解き放たれた自由意志の存在を否定する。

グロッセテストの場合には、意志と身体を含む諸事物との関係、及び、意志と神との関係という二つの点から自由意志に対

する考えを把握する必要がある。前者に関しては、占星術についての考察の中にグロッセテストの立場が明らかにされる。グロッセテストは、天体の運動が地上の事物に影響を与え、人間の身体をも変化させることを認める。しかし、人間の理性的靈魂 (anima rationalis) が天体の運動によって動かされることはないし、天体の運動によってもたらされた身体の変化が理性的靈魂に影響を与えることもないと考える。なぜなら理性的靈魂は天体や身体よりも崇高であるからだと言う。グロッセテストによれば、意志は理性的靈魂の作用であり、理性的靈魂が身体を含むあらゆる物質的なものの影響から自由であるが故に、意志もまたそれらの影響から自由であることになる。すなわち、グロッセテストにおいては、意志と物質的なものとの間の因果関係は、意志から物質的なものへという一方のみに限定された因果関係であり、このような特殊な因果関係を考えることで、グロッセテストは意志の自由を擁護していることになる。

意志と神の関係はいくつかの困難な問題を含んでいる。まず、神が永遠の昔からあらゆる事柄を知っているという点と意志の自由とは両立し得るのかという点が問題になる。神があらゆる事柄を知っているなら、神の知の必然性によって、あらゆる事柄は必然的となり、人間の意志の偶然性は否定されなくてはならないことになる。この点に関してグロッセテストは、神の知の必然性から個々の事柄の偶然性が帰結するのだと主張する。神は不変であるため、神には、知っていることを知らな

くなることや、知らなかった事を知るようになることはありえないが、神には、ある事柄を永遠の昔から知っていることも、また、永遠の昔から知らないことも可能であり、神の知の必然性は、神の自由とも言うべきこのような可能性を含むものであるため、神の知の必然性から偶然性が帰結し得るのであり、神の予知 (praescientia) と意志の自由は両立し得るのだとグロッセステストは説く。意志と恩寵の関係に関しては、神の意志するところは、神が意志することそれ自体によってすべて善であり、神のこの善なる意志が恩寵であるとし、我々が善を望むことは、神の意志、すなわち恩寵の助けを得て始めて可能になるとする。しかし、その際、神は、神の似姿としての人間が、いかなる必然性にも拘束されない神の自由意志と同様の自由意志によって善を望むことを望んでいるのであり、神もまた我々の自由意志になんらの拘束を加えることもないとグロッセステストは考える。グロッセステストの考えに従えば、人間の自由意志は、神という必然に対する偶然であるよりはむしろ、神の自由意志という絶対的な偶然性の類似物として神から与えられた偶然であり、神の必然の中にある偶然に由来する偶然として捉えるべきものであると思われる。

ホップズが意志を因果の必然性に組み込んでその偶然性を否定し、グロッセステストが意志を必然性に拘束されることのない偶然と捉えていることから、両者の立場は正反対であるかのように見受けられるが、グロッセステストの偶然が、必然から帰結する偶然であり、偶然即必然と言い得るような偶然であること

と、また逆に、因果の必然を無限に遡ることのできない我々にとってホップズの体系に於ける無限の彼方の必然は偶然に等しいことを考えると両者の立場が本質的に大きく隔たっているわけではないように思われる。

トーマス・ミュンツァーと

### ヨアキム主義的歴史解釈

木塚 隆 志

一六世紀のドイツにおける宗教改革急進派の代表的な人物であるトーマス・ミュンツァー、の千年王国論的歴史解釈とヨアキム主義との関係は過去のミュンツァー研究、あるいは、千年王国論研究の中でしばしば言及されてきた。しかし、これまでの研究では、中世後期の異端的セクトを通じてのヨアキム主義のミュンツァーに対する影響等について言及するに止どまるものがその多くであり、両者の神学・思想とくに歴史解釈自体の類似性について、踏み入った考察をしようとしたものは少ないと思われる。しかし、ミュンツァーの千年王国論における歴史と変革に対する根本的な主題を理解するためには、ヨアキム主義的歴史解釈の基となった、ヨアキム自身の歴史・変革観とミュンツァーの歴史・変革観とを、それらの内容自体において、十分に比較検討する必要があると考えられる。

先ず、両者の類似性としては、両者の期待する将来の千年王

国(的狀態)が、共に、「歴史上の一つの時代」として、或いは「歴史発展の最終的な段階」として位置付けられているという点、及び、この新しい時代を特徴付ける信仰として両者が、ともに、「神の直接的な語り掛け」及び「聖霊の直接的な働き掛け」に基く聖霊主義的、或いは神秘主義的な信仰を期待しているという点が挙げられる。

しかし、今回ここで特に注目したいのは、両者の変革観におけるモチーフの類似性である。その第一は、両者の変革観においてはともに、千年王国(的狀態)を導く変革が、直接的には、人間自身の活動によって遂行されると期待されているという点である。すなわち、両者は、(古典的千年王国論のように)千年王国(的狀態)の開始をキリスト本人の再臨に期待しておらず、ともに、あくまで、人間の活動自体による変革を期待しているわけである。さらにここで注目したいのは、ここで新しい時代を導くための人々の活動として両者が考えている二つの活動の内容が共通しているという点である。両者は、新しい靈的時代を導く信仰を証し、これを守って闘う「証しと闘争」の活動と、この信仰を人々に説教し、人々の中にあつて彼等を新しい時代へと導く「説教と指導」の活動とが変革を導くと考え、また、ともに、これら二つの活動を、それぞれ、「厳しさ」と「恵深さ」とにおいて特徴付けているのである。また、これら二つの活動の性格は、変革期における歴史の断絶性と連続性に対応していると考えられる。これが第二に注目したい両者の変革観の類似性である。すなわち、両者は、変革の時

期に対して、一方では、古い時代と新しい時代との対立・緊張という意味で、歴史の断絶を見、また他方では、キリスト教信仰が新たな発展を遂げるための契機として、そこに歴史の連続性を見ているのである。

これまでの研究においては、ミュンツァーの千年王国論における過激で・革命的な性格が圧倒的に強調され、これとの対比において、ヨアキムの変革観は非常に穏やかで、平和的な、そして段階的な性格の下に理解される傾向が見られる。この傾向は、またミュンツァーの変革観を、その革命的な「闘争」と歴史の断絶性においてのみ強調する傾向と重なっていると考えられる。ミュンツァーの変革観が実際に農民戦争といったような革命的で過激な行為に結び付いたのは確かであり、また、彼の変革観自体においても、ヨアキムに比べ、こうした急進的な方向性がみられるのも確かである。しかし、ミュンツァーの千年王国論を十分に理解する為には、ミュンツァーがその変革観の中で期待している変革のための二つの使命とともに注目し、また、そこで、歴史の断絶性と連続性が結合されていることに注目する必要があるかと思われるのであり、また、これは、同時に、ミュンツァーの千年王国論の中に、ヨアキムの歴史変革観と共通した、歴史とその変革に対するモチーフと主題を発見することに他ならないと考えられるのである。

「新英語訳聖書の翻訳に見られる

キリスト論」

——キリストの義認を中心として そのI——

木原 範 恭

W・パネンベルグは、その著『キリスト論要綱』(新教出版社)の中で、「神の恩恵のみによるキリスト論」というテーマで、キリストの義認について次の如く述べている。(p.33)

ルターもまたイエスにおいて、神の前における全人類の代表を見た。しかし、ルターにとつて、イエスが人類を代表するというのは、善に対する努力においても、償いの業の献身においてもでもない。むしろ、イエスは罪に対する神の怒りのもとに自らを低くし、まさにそれによって神に義とされることによつて、神の前における人類の代表なのである。」

神の前における人類の代表としてのよき羊飼イエス・キリスト像を忘れた翻訳として、よく問題にされるのが、次に示すL・B(リビンズ、バイブル)の詩編二十三篇である。

Because The Lord is my Shepherd, I have everything I need! (主はわたしの牧者ですから、わたしが必要なすべてをわたしは持っています。)

この文では、主文節が従文節に変換されて、従文節として、「主はわたしの牧者ですから」となっている。又従文節が、主

文節に変換されて、「わたしが必要なすべてを持っています」となっている。理由を示す副詞節としての従文節の内容は、主文節のそれよりも弱いという言語の共通の強弱の原則を考えると、この翻訳が、いかに人間中心的な考えの翻訳であるかということが、すぐに判断出来る。

NEB(新英語訳聖書)と同様、NREB(新改訳英語聖書)でさえも、(ブル語原典に忠実に)「The Lord is my Spherd; I lack for nothing. (主はわたしの牧者であつて、わたしにはとほしいことがありません)」と訳している。したがつて、主権者としての神の名を示すものとして、Ego emi(わたしはある)という言葉の持つニューアンスを弱めるような印象を与える翻訳はのぞましいとは云えない。

ヨハネ第十七章二十三節には、キリストとその弟子たち、そして父なる神の三者が、キリストにあつて、完全に一つに結合される様という、いわゆる「大祭司」としてのキリストの祈りが録されている。この結合の中心は、父なる神に義とされたキリスト以外にないことを聖書は教えている。

旧約においても、神の聖(gods)は、人間にとつて畏るべきものであつたが、義(Si. edeq)という概念との結合が必要であつた。イザヤ書第六章一節——八節は、この結合について詳しく述べている。しかしNEBはエレミヤ書第三十一章二十三節ではこの「義」という言葉を「目的地」という言葉に変換している。

Your true goal, your holy mountain (お前の本当の目的

地、お前の聖なる山よ」

ギリッシュ訳では、O habitation of righteousness, O mountain of holiness! (おおー 義の住い、おお聖なる山よ) となっている。

Doway 訳の聖書(一六二〇年)も、the beauty of justice, the holy mountain (義の美、聖なる山)となっている。

ネター訳は、du Wohnung der Gerechtigkeit, du heiliger Berg! (義の住いのお前、聖なる山のお前)となっている。

次に示すNEBのコリント前書一章二十九節―三十一節なども、キリストの義認という言葉の持つニュアンスが、人間中心的な立場で、かみくだいて翻訳されてかえって弱められている。

You are in Christ Jesus by God's act, for God has made him our Wisdom; he is our righteousness; in him we are consecrated and set free. And so (in the words of Scripture), if a man must boast, let him boast of the Lord.

(あなたがたは、神の御業によつて、イエス・キリストとにある。というのは、神は彼をわれわれの知恵とされた。即ち彼はわれわれの義です。即ち彼にあってわれわれは、聖別され、自由にされたのです。そして、(聖書の言葉において)そうされたのです。もし人が、誇らなければならぬのなら、その人に主を誇らせなさい。)

キリストの義認を強調するための受動態もNEBや、NRE

Bにおいては、以上の事例のように、主格としてのキリストの代りに、神や人間を主格に変換している。したがって、神によるキリストの義認というおどろくべきよきおとづれば、あいまいにされている。次のネストレ遂語訳を参照すると、このことが更にハッキリする。

「しかし神に属して、あなたがたは、イエス・キリストにある。そして彼は、われわれにとつて、神からの上智とされた。そして(彼は)義とされ、聖とされ、贖いとされた。」これはロゴスとしてのキリストの義認ということになる。NEBは、この点に関してもあいまいで、ヨハネ伝第十七章十四節のStranger (外国人・異邦人)などの訳に見られる。キリストはこの世に属さず、霊によつて新しく生まれ変わったキリスト者もこの世に属さないのは、神によるこのキリストの義認の為だということが、理解されていないような訳である。

### 新しい「文学批評」と

#### ヨハネ福音書研究

佐々木 啓

従来の聖書研究における literary criticism とは、いわゆる「文献批判」、「資料批判」の意味であり、その具体的作業は、テクストの「緊張、破損、論理の欠如、編集による結合、重複、矛盾、不一致、思考過程を妨げる付加、異なる神学的立



場」などを見つけ出し、それらを整合的に説明しようとするいくぶん合理主義的分析方法である。換言すれば、それは、テキストの文学的レヴェルの問題をその「生成」という歴史的文脈の中で論じる「通時的」分析方法であり、従来の歴史的・批判的研究の枠の中では、どちらかと言えば従属的位置にあったと言える。それに対して、新しい意味での *literary criticism* すなわち「文学批評」には、テキストの文学的レヴェルの問題を論じる除、早急にその「生成」を分析するモデルを持ち込まない、という原則がある。さらに、この研究方法には以下の三つの前提がある。まず第一に、専らではないとしても、かなり徹底して、テキストをいわば「共時的」統一体、「一貫した結合された全体」として扱うこと。第二に、*intentional fallacy* すなわちテキストの意味を（排他的に）その著者の意図と同一視する考えを捨てること。第三に、テキストにおける（思想）「内容」と（表現）「形式」を分離しないこと。これらの前提をどのように、またどの程度受容するかに応じて、この新しい「文学批評」の諸形態が生じてくる。また、「著者」から「テキスト」へ、そして「読み手」へという文学的要素に対する中心の関心の推移が、この新しい「文学批評」の動向を規定している。

右記のような新しい「文学批評」を具体的に用いた方法として、まず「構成批評 (*composition criticism*)」があげられる。これは、編集史的研究のいわば「全体的変種」であり、各福音書の諸部分を理解する際に、それらの全体的文脈、全体的神学

を基準として重視する点に特色がある。つまりここでは、テキストの「分断」から「全体」へという重点移動がなされている。

次に同様な方向を進めた分析方法として、「物語批評 (*narrative criticism*)」、「記述的詩学 (*descriptive poetics*)」などと呼ばれるものをあげることができる。この方法のもっとも顕著な特徴は、テキストの（思想的あるいは神学的）「内容」は原則としてその「物語形式」から切り離せない、テキストの意味はその構造の細部に宿る、などの点を強調していることである。そして、この方法の具体的作業は、いわゆる「物語理論」を用いて、テキストのプロット（筋）、登場人物、観点 (*point of view*)、場面、物語時間などを分析することである。この方法をヨハネ福音書に適用した業績には、A. Culpepper の *Anatomy of the Fourth Gospel* (1983) がある。

最後に、新しい「文学批評」に属する最近の重要な方法として、「読み手—応答批評 (*reader-response criticism*)」がある。この分析方法の特色は、テキスト内の（あるいはテキスト外の）「読み手」を分析の中心の対象とする点にある。ヨハネ福音書に対するこの方法を用いたまとまった研究はまだないが、C. I. Pepper の方法も一種の「読み手—応答批評」と言える。しかし、この方法は、「読み手」の認識論的・存在論的身分をめぐって様々な問題を喚起する。それらの哲学的問題を検討しながら、S. D. Moore は、「ポストモダンの聖書」の「脱構築的 (*deconstructive*) 分析」を提唱する。例えば、W. Kibler の

「口承性 (orality)」と「文字性 (literacy)」の対立を「ロース中心主義 (logocentrism)」と「反ロース中心主義 (alogocentrism)」の対立として、テクストの「形式」即「内容」に読みとる方法などが、その「ソフト」な実践例とされる。しかし、このような方法の一般化のためには、一層の理論的検討と具体的分析とが必要であらう。

以上のような新しい「方学批評」の諸成果を補完する意味でも、従来語に文法のレビューで処理されていた細かい問題の再検討が必要であると思われる。その作業は基礎的であるだけに、従来の「文献批判」、「資料批判」としての literary criticism をも含めて、様々な文学的レビューの問題の再考を促すことが予想される。さらに、ことさらラディカルな解釈を示すこともなく、また安易な方法的妥協を行なうこともなく、まず、新約内外の諸文書にこのような新しい「文学批評」を徹底することによって、それらの新たな比較対照が可能になるであらう。

## 日本の神学

——福音の土着のために——

新藤 泰男

『日本の神学』の中で大木英夫氏は「日本の神学」を次のように説明している。「日本の神学」とは、日本を神学の対象と

し、神学により日本の知性の自立を可能にし促すものであり、更にそのことにより日本が、神学の「体質形成に参与」しているような神学だというのである。今回の発表もこの方向に沿うものである。また「福音の土着」とは、武田清子氏が『土着と背教』の中で明確にしているものに沿っている。すなわち、「福音が日本人の精神的土壌に根をおろすこと、日本人の精神構造の内部に浸透し、そのパン種的、内発的革新力となって、精神構造を内側から新しくしてゆく価値観、エネルギー、生命力となることを意味している」というものである。

そこで今回の発表は次のようにまとめることが出来る。すなわち、福音を信じることにより、自分の存在——過去・現在・未来の生存の一切——に意味を見出すこと、そして、「此の時代の世界そして日本にあって、他者と共に生きることの意味を神にあって見出し、その意味の成就(完成)に向かって運動している歴史に他者と共に参与すること、このことを可能にする神学」、これが私の求める「日本の神学」である。そのために、特に日本において、そして、日本人において、克服され(新しく生まれ)なければならぬものは何か、それらを常に念頭におき体系化された神学なのである。

福音によって自己を主体的に受け取り直し、ティリッヒの言葉を借りるならば、歴史は歴史を通し、また歴史を越えて神の国の実現に向かっていくという、その歴史に自覚的に参与するための「日本人にとっての神学」であり、その性格は弁証論的で宣教論的なものにならざるを得ないであらう。三つの観点か

### 第三部 会

ら論じてみたい。

第一は、「主體的自己の確立」の問題である。大木氏によれば、主体の確立は神との対面によって真に強められる、という。そして「真の自己」が成立した者は、「生↓死↑復活」という終末論的弁証法で歴史を捉えること、すなわち、その究極に「復活のキリスト」をもつ歴史の世界、救済史的世界として歴史を捉えることだ、という。このことの困難さは多くの研究者が指摘しているように、「日本の自我の特質」にある。年齢及び親密さにおいて対人関係に一定の距離を持つことにより形成されている日本の人間関係の中で、いかにして、〈一人称・三人称〉関係を見出し、二人称関係を含みつつもなお〈三人称〉たる神、真理等への関係を強めていくかの問題である。

第二点は「啓示」の問題である。武田氏の考察の中にあるようにここでは、日本の精神的土壌の中に「福音によって新たにされること」によって善き実を結ばせることの出来る素材」を積極的に見出し、その中にパン種としての福音を根付かせようとの姿勢に注目したい。「人々は、彼等が捉えられる次元において、神によって捉えられているのである。…たとい、その聖なるものが表現される象徴は、すこぶる原始的であり、偶像礼拝的であるように見えても、それは歪められた宗教であっても無宗教ではない。それは神の実在が異教の中で神の国を準備している姿なのだ、というティリッヒの言葉にもヒントを得ている。人間の力及び業により人間の完成を目指すあらゆる傾向を靈的現臨の下で審きながらも、その中に含まれている〈予備的

なもの〉を積極的に取り入れた「諸宗教の神学」を基盤とした「日本の神学」が求められているのである。この下で「受肉」の問題も、「仲保者論」として考察され、何が唯一か、ではなく、神の実在に對して自らを透明にするもの一切が考慮に入れられよう。

第三点は、「神の実在」の問題である。ヒック氏は、諸宗教のいう至高者に對してそれぞれの宗教的伝統の中で何と呼ばれようと、それらは皆、自分自身の像に合わせた名であり、実は同じ神の実在に對する名ではないのか、という。同氏の前提は、「万物の創造主である唯一の神が存在する。存在の無限の充実と豊かさにおいて、神は人間の思考による把握の試みをすべて凌駕している」ということだが、私もこの方向に沿いつつ、諸宗教の諸伝統を通して表現し、完成させたいものを目指しつつ、日本に固有の問題に取り組む「日本の神学」の出現を期待している。

『若きカール・バルトにおける

「運動」のカテゴリー』

——「飛行中の鳥」のメタファーを

手がかりにして——

宮村 重徳

「飛行中の鳥」(Der Vogel im Flug)のメタファーは、バ

ルトの理解する運動概念の鍵を一手に握っている。それが、人に向かう神の運動全体を瞬間的に表現するロゴスを問題とするからである。このメタファーを初めて取り上げたのは、「社会の中のキリスト者」(Der Christ in der Gesellschaft, 1920)ではなく、ローマ書第一版のこの箇所であることは、従来知られていなかっただけに大変重要である。

1、飛行中の鳥のメタファーは、問いと答えのソクラテス的(「プラトンの」)弁証法、対話技術(Kunst des Gesprächs)の中に、その根源の外延を共有する。それは、これに先立つ創世記1・2の釈義上の発見(後述)が、同時代の(新カント派の)哲学倫的思想に、同じザッヘへの共鳴を見た結果である。

2、このプラトンの対話技術が、バルトの弁証法の初期モデルである。それと全く同じものを、バルトはパウロの〈神様の絵本〉(Das Bilderbuch Gottes, ヘルマン・クッター)と名付けたローマ書九章に発見する。これが彼の言う「発見する人の喜び」(Entdeckerfreude)である。

3、このモデルにとって、瞬間の概念は構成的意味を持つ、瞬間概念によって習熟された弁証法的思惟が、第一期のバルト神学を貫く原動力である。そこにはローマ書第一版と第二版の区別はない。第一版には「未だに」ではなく、「もう既に」がふさわしい言葉である。

4、この箇所では、どこにも運動の不可能性(第二版)や運動距離の無限の分割可能性(ゼノン)の是非について語られていない。むしろ、根本的に運動の可能性について語られてい

る。ただ第二版も、「社会の中のキリスト者」同様神の運動それ自体の事実性を動かされたものから切り離して把握しようとする試みが「不可能な可能性」でしかないとしながらも、「飛行中の鳥のメタファー」だけは堅持している。「存在」(Sein)をアクセスとする運動論(第一版)から「非存在」(Nichtsein)をアクセスとする運動論(第二版)へのパラダイグマの転換にもかかわらず、それを堅持する理由は、バルトの神概念の秘密である。

5、ここでは、まずこのメタファーがどこまでプラトンの弁証法を対応モデルとしているか、魂を運動として把握する新カント派のイデア論とどこまで関連するかを吟味することによって、キルケゴールに出会う前に抱いていたバルトの先行理解をひとまず確定することができる。確かにバルトは、この時点(一九〇九年)で、J・T・ベックを通じて知り、キルケゴールの「瞬間」を買い求め、すでに右の第一版でその名を引用までしているが、立ち入った概念の突き合わせをするまでには至っていない。バルトが、瞬間をキルケゴールのようにはまだ理解しておらず、少し異なった立場から理解していた事実、注目に値する。このような第一版の先行理解が、彼との間に成立する解釈学的経験の第一の構成要件である。

6、運動概念の独自性は、彼がかつて宗教社会主義者であったことに起因しているように見える。このメタファーが指示する運動してやまない神の現実、バルトが慕っていた宗教社会主義者「子」ブルームハルトの神の国である。第一版の直前に

なされた第二〇回アーラウ会議（一九一六・一六）での説教「な  
くはならぬただ一つのもの」(Das Eine Notwendige) 第  
一版の執筆開始直後に書かれ、L・ラカツのせいで差し控えら  
れたブルームハルトの書評「神の国の待望」(Auf das Reich  
Gottes warten, 1916. 9)も、「天と地に於ける二重の運動」  
(doppelte Bewegung im Himmel und auf der Erde)とじて  
展開される神の国の認識、創造者なる霊としての神の認識(その  
神から必要とされる瞬間 (das-in-Gott-angenhilich-Not-  
wendige) の状況の全体認識を指している点で一致する。神  
の国自身が弁証法的世界を展開するところでは、内に閉ざされ  
た全体システムとしての現実世界を貫く瞬間のロゴスは、一貫  
して比喩という形を取る。新カント派の哲学者で実存哲学にも  
造詣が深かった兄弟ハインリッヒ・バルトの「正確な認識のシ  
ステムを指した表現法」に対して、専ら「動的で具象的な表  
現法 (eine beweglich bildhafte Ausdrucksweise) を用いる  
カール・バルトの文体の生成の秘密はここににある。(BWMTh  
23. 7. 1918, S. 287)

「K・ギュッツラフの宣教方法批判」

横手 征彦

この小論文は、K・ギュッツラフの中国に於けるキリスト教  
宣教活動の問題点を、スイスのバーゼル市に存在するバーゼル

ミッションの資料室の資料分析に基いて、アヘン戦争期の中国  
宣教の課題として明らかにしようとする試みである。

本小論文は序論・本論・まとめの三部によって構成される。

「序論」に於て一般的に「宣教」とは何かを概観する。本論  
のI部で、一般的ギュッツラフ理解を述べる。II部では、ギュ  
ッツラフのアヘン戦争期の宣教論の問題点を批判的に考察する。  
最後に「まとめ」を述べる。

マッテオ・リッチとイエズス会士らが、中国へと何らの政治  
的保護のないままやってきた。彼らは、当時の支配王朝の好意  
と宣教許可を、彼らの西欧文明と高度な科学的知識を示すこと  
で得ようとした。

プロテスタント諸派の宣教師らは、それとは反対に、西欧列  
強諸国の商事会社の協力者として中国に渡った。ロンドン宣教  
会派遣のR・モリソンは広東に一八〇七年以来居住し、二年後  
には、東インド会社の「翻訳者」として従事した。K・ギュ  
ッツラフは一八三四年、モリソンの死後、彼の後継者となって、  
第一次アヘン戦争（一八三四）後、香港の大英帝国政府の官職  
に着いている。表向き、モリソンとギュッツラフは、宣教活動  
拡大の好条件として、この立場を選択したのである。しかし、  
彼らは共通して、東インド会社の要職になったことを、ヨーロ  
ッパの諸教会に知らせることはなかった。代って、中国の人々  
へのキリスト教的愛に基いて、福音の宣教に生涯を献げている  
ことを印象づけようとしたのである。

ギュッツラフによれば、神が固く閉ざされた中国の門戸が、

福音のために解放されることと、通商のために、軍事力で開かれることは矛盾しないこととして考えられていた。「彼の前提によれば、イギリスと他の列強諸国は、中国が西欧諸国の通商のために武力を用いて鎖国解除にまで至らせなければならぬ」とであった。彼は、広東在住の宣教師との往復書簡の中でも船艦、兵力派遣を主張している。アメリカ合衆国の宣教師も彼の請願を支持したのである。

最近のバーゼル宣教会に残る。K・ギユッツラフ関係の資料分析によれば、中国伝道を目指した、ギユッツラフの宣教活動は、純粹に福音の宣教を遂行しようとした、初期の動機から分離して、洗練された諜報活動に変質していったことが知られる。われわれは、更に、K・ギユッツラフとアヘンの関係を見なければならぬ。

一八三一年、K・ギユッツラフは中国の沿岸を舞臺に数度行われた、その旅行は、韓国、日本を経由してマカオにまで至っている。その際に東インド会社の通弁として表向き乗船したのである。この東インド会社との関係の中で、宣教師ギユッツラフとアヘンの繋がり生れた。ギユッツラフとヤルデーニの往復書簡の中で、ヤルデーニは、「最も重要な商品はアヘンである。多くの人は、これが人倫にもとるといふけれども（福音宣教の）出費を補填する唯一の可能性なのだ」と書いている。これに対して、K・ギユッツラフは、「Pille (ピル)と Bibel (聖書)とは多数の人々に同時に分配されなければならぬ」と答えている。

K・ギユッツラフの宣教論の基本は、中国の儒教的倫理と風習はヨーロッパのキリスト教・啓示神学によって、滅ぼされるべきであるとの考え方であった。そこには、西洋キリスト教の底流をなしている。啓示宗教の優位、不信仰としての諸宗教の存在という神学思想がすでに見られるのである。

### 神概念の三一論的構造

小川 圭治

(I) 現代における神論の問題を、有神論と無神論の対比において考えてきたが、この縦の次元に対する横の次元として、一神論と多神論の対立構造を加えて考えて行きたい。しかし一神論と多神論の対立概念は、梅原・中村「新春対談」のように比較文化論の基本類型とはならず、相互に関入する相對概念である。むしろその相關関係は、三一神論への展開の必然性を指し示す。

(II) 神概念のこのような問題を解明するに当って、すでに四七回大会の研究報告のときにも用いた A—B—C—D—E の五類型論を用いたい。まだ問題がないわけではないが、方法論として言えば、P・ティリッヒの表現によれば objective, intuitive descriptive phenomenology of religions ではなく、normative, existential-critical phenomenology of religions として用いよう。

(Ⅲ) この類型図式は、左に行く程、多神論的、多元論的になり、右に行く程、一神論的、超越神的になる。左から右へ、内から超越への傾斜がある。神概念である以上、なんらかの形で超越性をもたざるをえず、究極的には、具体的、現実的超越性を目ざさざるをえないからである。拙論「神概念の転換」(一九八三年)にも論及したテイリッヒの多神論と一神論の類型論も、それを示している。多神論の三類型は、それぞれの内の必然性から、一神論への一貫した傾斜を示している。他方一神論の三類型は、その絶対的超越性への反逆の形で、ひそかに多神論への抜きがたい傾斜を持っている。

このテイリッヒの多神論の三類型は、従来の神論における Söderblom の発展論 (Evolutionstheorie) に、また一神論の三類型は、W. Schmidt の退化論 (Degrationstheorie) と重なる点がある。テイリッヒは、このような類型論による神概念の検討によって、多神論と一神論がステレオタイプの対立概念として、どちらか一方を選びうるというものではないことを示し、「生ける神」の「具体的究極性」を表明しようのは、三一神論のシンボリズムであると主張する。そして「キリストとしてのイエスの出現による存在の神的根拠の開示」を、ロゴス・キリスト論に見出している。つまり三一論的一神論の「三」は、「数または量の問題ではなく質の問題」だという。具体的究極性という質が顕現したのである。

(Ⅳ) テイリッヒによる神の絶対的超越性のディレンマの指摘は、近代主観主義の有神論の問題と重なるものであった。近代

主観主義においては、神の絶対的超越性が、人間の理性の絶対性から近代国家の絶対性に至るまで、その支柱となった。すでにヘーゲルは、このような考え方を「主観性の反省哲学」として批判し、このような神に対しては「思弁的聖金曜日」「神の死」が必要だと言った。このモテーフを徹底するとニーチェの神の死の宣告へとつながる。ヘーゲルが「理性自身がそこから閉め出されてしまう理性自身より高いもの」と批判した神の抽象的超越性を、E・ブロッホは「そこに人間の立ち現われる余地のない高み」であると言った。この抽象的、排他的超越性への反逆として、無神論またはニヒリズムが生まれる。

しかしこのディレンマは、単なる多元主義、相対主義への退行によっては越えられない。多元的な複数の相対的ミニ絶対者が現われて、人間の近代主観主義的自己絶対化とその秘かなエゴイズムを支えるからである。むしろ逆に、真の絶対が、真に絶対となることによって、相対者の自己絶対化が克服され、相対が、真に現実的な、相対となるのである。

(Ⅴ) このような要求によって、神概念は三一論へと展開せざるをえない。しかし、人間とのかかわりにおいて神が三一神となる経綸的三一論だけでは、近代主観主義を根本的に克服することはできない。K・バルトと西田幾多郎は、内在的三一論の先行を重要視する。神そのものにおける三一論の区別と統一によって、スピノザ的な「唯一の無限な実体」としての神の抽象的、排他的超越性が突破されて、神の和解に基づく救済神の現実的具体的超越性が明らかになるのである。

## 第四部会

キェルケゴールにおける二つのキリスト教

——「反復」と「倅い」——

荒井 優

キェルケゴールの実存的遍歴の中には二つのキリスト教——「反復」のキリスト教と「倅い」のキリスト教があった。この二つは贖罪そのものではないが、贖罪の帰結であり、罪の赦しを得た信仰者が世界の中で生きてゆくその宗教的な在り方である。

キェルケゴールは、「実存体験」(ギョレライエの手記)の三年後、一八三八年五月(二五歳)最初の瞬間体験(「言い知れぬ悦び」→「大地震」)に見舞われた。法悦と苦悩の相前後するこの体験は、キェルケゴールを決定的な「非真理性」、すなわち「罪の自覚」に突き落とした。罪とは一体感の喪失、「光を知った後の闇」ともいえるべき精神状況である。この状況の中で、三年後から執筆活動を始め、『あれか、これか』から『後書』に至る諸著作を相次いで発表した。これらの著作において、彼の主題は「贖罪」と「罪の赦し」の一点に集中し、贖罪の必然的な結果として彼は「反復」を待望し要請する。

贖罪とは罪の修復(赦し)であり、神の恩寵である。反復と

は恩寵の「不条理性力」による日常的社会的生の積極的な回復のことをいう。キェルケゴールがアブラハムとヨブに注目したのはこの点である。「嵐がやんだ。ヨブは神と和解した。彼はすべてを二倍に回復した。これこそ反復と呼ばれるものである。」反復は神と世界とを共に回復するという逆説である。反復以前の宗教性は、如何なる宗教性にせよ、キェルケゴールにとっては「病める宗教性」であり、神と世界とを共に突き合わせるができない。それは世界を断念し、世界から超出する。罪人は「異邦人」である。しかし反復は「人生の飛翔を歩行に変える。」反復は超出(往相)と帰還(還相)の二つの運動を為す。反復は世界への積極的關係であり、「有限性の嫡男である」。

このような「反復のキリスト教」が前期キェルケゴール(四七年以前)に一貫していた「要請」であるが、一八四八年四月——その前年に彼は子兆を感じるのだが——「罪の赦し」を現実体験した後、反復に代わって「キリストへの倅い」と「同時性」が後期キェルケゴール(四七・四八年以後)の全思索を覆うことになる。倅いとは、恩寵の結果、キリストを真理として受容し、真理を自ら生きることである。しかし真理を生きるとは、キリストの生涯がそうであったように、この世界において「卑賤」になることを意味する。なぜなら、神と世界は絶対的に異質であり、神的真理は世界的真理と対立する関係にあるからである。したがって「倅いのキリスト教」は世界と和解することも、世界の中に市民権を得ることもできない。それは世



界に対する衝突・嫌悪、要するに徹底的な世界否定を特徴とする。それとともに、彼はアブラハムへの評価を引き下げ、かつての反復（世界の回復）を「ユダヤ教的敬虔」と弾劾する。しかも彼は、終末論ともいふべき「キリスト再臨」の信仰によって、傲い的反世界性を二乗・三乗に先鋭化し保持していった。

こうして前期キェルケゴールは、第一の瞬間（墮罪）を機に、「キリスト教Ⅱ反復」という図式のもとに、反復を待望した。しかし第二の瞬間（贖罪）とともに、その図式は「キリスト教Ⅲ傲い」に転換された。これがキェルケゴール個人の実存的遍歴であった。ここで問題なのは、「反復」と「傲い」は明らかに世界肯定と世界否定という相反する立場をとるのだが、我々はこの二つのキリスト教をどのように関連づけるべきか、ということである。この点で、ティリッヒの次の言葉は非常に意味深い指摘である。「啓示は決して一般的ではありえない。啓示は常に肉において、すなわち具体的・歴史的な状況の中で出現する。したがって啓示を受容する者は、彼の個性・彼の社会的・精神的状況に応じて、啓示に対する証しをするのである。」贖罪は一つだとしても、贖罪の受容は一樣ではない。なぜなら、信仰者は各々固有な現実のなかで恩寵を受け取るからである。「反復」と「傲い」は恩寵の受容の相違なのである。どちらが真のキリスト教なのかという問題ではない。どちらも真なのである。キェルケゴールの場合、反復の方向にではなく、傲いの方でしか恩寵を受け取ることができなかったの

ある。

ルターとキェルケゴール

——信仰とわざ——

早乙女 礼子

一、ルターは一六世紀のドイツに於てローマ・カトリック教会の律法主義、功績主義と戦い、キェルケゴールは一九世紀のデンマークに於てルター派の国教会に対して真理の証人として戦った、キリスト教思想史上の二大思想家である。ここでは特にキェルケゴールの著作におけるルターへの言及を手掛りとして両者の信仰とわざについて私見を述べてみたい。第一に、キェルケゴールはある種のルター派であるが、ルターに対する厳しい批判家でもある。第二に、デンマーク語のルターの教会、家庭説教集を所有し、読み、それからの発言であるが、ルターの著作についてかなり包括的知識を有していたように思われる。

一、キェルケゴールは一八四七年、ルターの説教集の中に「あなたの前に」、即ち主体性、内面性という範疇を発見し、「これか―あれか」の中に結論づけた教化的真理がルターのそれに一致することに認識を深め、真剣にルターの説教を読み始める。ところで「あなたの前に」は両者にとって「神の前に」の意味である。ルターの場合、「神の前に」即「この世の

前に、人々の前に、自己の前に」の意味をもつ。神と世界、人間、自己は区別と統一として捉えられると同時に対立と統一に向かう再結合という動的構造をなす。即ち信仰がわざに先行し、まず善い人格と成った後に、わざはそれに続くと考えられる。

キェルケゴールの場合、「神の前に」即「自己の前に」の意味をもつ。信仰の飛躍による、自己自身の選択、絶対的選択を意味する。即ち信仰のわざは究極的な神のわざ即自己のわざを意味し、聖靈の働きを示す。さらに彼の信仰は絶望に裏付けられたわざ、必然と可能、有限と無限、時間と永遠の究極的一致の自由を目指す。ルターの場合わざは福音の領域で捉えられるのに対し、キェルケゴールの場合わざは律法の領域で捉えられる。

三、キェルケゴールの日記に、『天来の預言者らを駁す』(一五二五)(聖餐とサクラメントについてルターとカールシュタットとの信仰上、神学上の総括的論争の記述)について(X3A. 406)と『教会のペピロン捕囚』(一五二〇)(サクラメントについての論述)について(IV. A. 14)記述している。前述の聖餐とサクラメントについて殆ど関心がなかったこと、後書のサクラメントについても、ルターが二つの洗礼、聖餐を肯定したことに基づき、キェルケゴールは事実確認せず、五つ否定したと錯覚し、記述したことから、この論文を通読していないことが証明される。『愛のわざ』(SV. XII) 及び『贖きの可能性』について、『キリスト教への修練』(SV. XVI.) 及び『ニコマキの二重実存についての問いが提示される。実際には一九世紀の

ルター派国教会のミュンスター監督、マーテンセン教授への真の信仰者としてのキリストの做びを促すものであり、間接的ルター批判となっている。

四、第一にルターの場合、人生の究極的課題はキリストにあって生きる自由であるのに対し、キェルケゴールの場合、キリスト者の生成という言葉に要約される。第二にルターの場合、「神の前に」には神と自己(世界、隣人)の間に立つ実存であるのに対し、キェルケゴールの場合、「神の前に」は神の前に立つ実存である。第三にキェルケゴールは「絶対的に絶対的に関係する」と述べ、相対的社会倫理との相互媒介を拒んだ。ルターも「カイザルのものはカイザルに、神のものは神に」(Mt. 22, 21)というイエスの命令と「人間に従うよりは神に従うべきである」(Apg. 5. 29)というペテロの言葉に依拠し、神の審判にすべてを委ねる。第四にルターはヤコブ書を薬の書簡として拒み、信仰のみを強調する。キェルケゴールはキリストとの同時性から、贖きの可能性を克服することこそ愛のわざ、模範にして卑賤のキリストに倣ふことを強調する。結論としてルターは一六世紀のドイツの、キェルケゴールは一九世紀のデンマークの、矯正剤だったと言い得るように思われる。

キルケゴールとティリッヒ

高橋 洋 介

絶望をめぐることは、ティリッヒとキルケゴールの双方が、それぞれ鋭い分析を行なっているが、ティリッヒ自身は、キルケゴールの分析した不安と絶望という現象を、自らの所謂「罪責と断罪の不安ないし絶望」にあたるものとして、その絶望論の中に位置づけている。だが、それだけで、絶望をめぐるキルケゴールとティリッヒの関わりはすべてが規定し尽くされるわけではない。

ティリッヒの思索の中核をなしたのは、他の様々の存在論的不安の信仰に基づく克服をおよそ不可能ならしめるものとして、実存にとって最も危機を孕んだものと考えられた無意味の絶望、つまり、実存の意味に対する答えを喪失したことから生み出される絶望であった。伝統的有神論の神が、他のすべての価値や意味とともに、無意味の深淵の中へと没し去ったという状況にあつて、しかもなお無意味性の体験に苦しみ続けねばならないという人間の絶望的状况こそが、ティリッヒのいう無意味の絶望にはかならない。

他方、キルケゴールに於て絶望とは、関係が関係に関わるものとしての精神としての自己が、その自己関係そのものを指定した第三者たる神との関係を喪失することである。だが、それ

は、心理的な意味での絶望感を否定するものではない。絶望者が自らの意志と決断に基づき自己を神関係から断ち切ったとしても、つまり、人間精神に深く根差す傲慢な自我性に駆られて悪魔的な絶望へと転落したとしても、絶望者は、依然信仰に絡みつかれたまま、もはや生存の拠り所を失い空虚と化した自己の実存を見つめ続けて生きて行かねばならない。永遠を捨て去りつつも、永遠を見据えたまま、自ら産み出した無意味さのゆえに苦しまねばならぬという自己分裂ないしは逆説的状况、これこそが、「死に至る病」に於いて悪魔的と呼ばれる絶望者を特徴づける実存状況にはかならない。そして、まぎれもなくこの地点を巡ってティリッヒの思索は行なわれたのであつた。ティリッヒが自らの思索の中核に据えた無意味の絶望とは、キルケゴールが語るところの悪魔的な絶望にはかならなかったのである。

だが、この絶望に対する二人の取り組み方は相反する方向をとることになる。キルケゴールにとっては、悪魔的絶望者の絶望は、キリスト教信仰そのものによって克服されるべきものなのであり、自らの傲慢さにより生み出されたに過ぎぬその絶望感は、ただ批判されるべきものにすぎなかった。他方、ティリッヒも同じくキリスト教信仰によって絶望を克服しようとする。だが、それは、信仰の拒絶から来る無意味の絶望という実存状況を、伝統的キリスト神から当然生じうべき帰結としては認した上でなされる。つまり、絶望者にとって信仰への飛躍が困難であるという現実を、正に人間の事実として承認しつつ、

そういう人間の状況を踏まえた上での克服であった。言い換えると、キルケゴールが悪魔的な反抗にすぎぬとして、批判と弾劾に曝らした絶望者の分裂した実存状況を、ただ克服すべきものとして眺めるのではなく、むしろ、救済すべき最も悲劇的な窮境として受け留め、その実存的窮境からの救済をこそ自らの取り組むべき課題として取り上げたのである。従って、またそれは、キルケゴールに於ては、信仰への生成の運動に於て人間が陥る一つの過程とみなされていたにすぎない悪魔的な絶望者の実存を、一旦キリスト教という枠組みから引きずり出し、それ自身、固有の存在理由を持つ実存可能性として承認したことはかならなかつた。あくまでキリスト教というキルケゴールと同じ思想的前提の下で思索しながら、ティリッヒは、キルケゴールの絶望論が本来的に孕みながらも気づきえなかつた問題、つまり信仰から疎外された人間の救済という問いを、自らが解決すべき問いとして受け取つたのだと言えよう。

ティリッヒ『組織神学』(4)

——理性について——

日下部 哲夫

ティリッヒの言う「存在論」を一種の「意味論」であると捉えておこう。ただ、ここでの「意味論」は大雑把なものであって、この場合、「存在」はへわれわれの知識の内に現われる「存

在している」と言われてきたものの諸形式」というぐらゐの意味になる。というのも、〈キリスト教のメッセージの内容〉と同じように、われわれは〈存在〉ということに完全に知っている訳ではないからである。したがって、〈さまざまな意味形式に取り囲まれている〉とさえ、言い得るであらう。同時に、〈形式と内容との関係が強く意識されていた。ここでの「内容」とは、〈当の神学者自身を取り扱っている諸形式に対する、神学者自身のもつ意味内容〉として理解できるであらう。このように考えてくると、状況は同じことになる。われわれが現時点で知り得るものは、〈理性〉と言われてきたもの〈とか〈啓示〉と言われてきたもの〉とただけである。この〈理性〉と言われてきたものは、西洋思想の古典的な意味でのロゴス(Logos)であつた。このことを再確認した上で、ティリッヒの言う「理性」を、図式的に提示しておきたい。

第一に、〈理性〉と言われてきたものの中に、その存在論的な概念と、その技術的な概念とを識別できるということから、「理性」を「技術的理性」と「存在論的理性」とに分ける。これは、理性の両極を示すのであって、それぞれが分離独立しているという訳ではない。例えば、近代哲学においては、ときには、理性が〈推理すること〉に關わる、能力に限定されてしまっているが、この時でさえ、〈この「推理すること」の、手段・目的構造に基づいていない、諸事物の本性についての諸々の主張〉が前提されている。この〈事物の本性についての主張〉は、存在論的理性なしには把握されえない、と考えるので

ある。神学は、学問である以上、〈技術的理性〉によって適用される、認識的諸方法の精巧な区別立てを容認しはするが、存在論的な理性によって養われなければ、技術的理性は弱体化し腐敗する。すなわち、理性の認識的機能を先立って述べれば、神学は、統制的な認識と受容的な認識との区別をしなくてはならない、ということになる。しかし、〈技術的理性〉が存在論的理性の表現として、理性の対をなしているのであるから、〈存在論的な理性〉は、それ自身の表現をもたないものと考えられているし、さらに、〈存在論的理性〉の区別、〈実存や生や歴史の中にある様々な段階で、存在論的理性が現実化したものである、原理や範疇や規範のような、存在論的理性の断定されたもの〉と、〈その本質的に完全な状態にある、存在論的理性〉にも留意しなければならない。

第二に、〈存在論的理性〉を、「主観的理性」と「客観的理性」との、二つに分ける。それらは、〈把握し・形づける自己の、ロゴス構造≡精神〉と、〈把握され・形づけられる世界の、ロゴス構造≡実在〉と言われるものである。〈神学者〉の内の主たる理性である「主観的理性」の内においては、「把握すること」と「づけること」も、〈技術的理性〉と〈存在論的理性〉との両者の中で、同時に行われている。技術的理性が、実在を形づくる際に、実在を把握しているし、特に、存在論的理性が、実在を把握している際に、それを変容している点に着目しておきたい。すなわち、この二つの機能は、相互依存的なものである。しかし、〈技術的理性〉と〈存在論的理性〉とは、その

認識的態度において相違がある。すなわち、〈統制的認識〉も、〈主観的なもの〉と〈客観的なもの〉とを結び合わせるが、その対象を対象化する。反対に、〈受容的認識〉は、〈主観的なもの〉と〈客観的なもの〉とを和合する。ここには情緒が伴うので、〈統制的認識〉は、そこから自己を脱離させようとするのである。

第三に、「現実的理性」と呼ばれるものがある。以上の二つの理性の区分は、〈言われてきたもの〉の分析による本質論的過程の中では、上記の「把握すること」と「形づけること」との、すなわち、受容と反作用との二重の過程は、〈主観的理性と客観的理性との対応〉を指摘してはいるが、この関係は静的なものであるのではない。主観的理性の内にも、客観的理性の内にも、静的な要素と力動的な要素がある。しかし、実存の諸制約の下では、精神は、何が静的なものであるのか、何が力動的なものであるのかの判断に迷うことになる。このことが、さらなる問題を引き起こすのであるが、実存の諸制約の下では、この実存的な歪曲が充満している、と断言していい。現実的理性にとっては、〈存在〉の有限性と、〈実存〉の自己矛盾と、〈生〉の多義性によって制約づけられているし、そのことによってさらに、さまざまな闘争が生じるからである。

「理性ではないが、理性に先立ち、理性を通じて明らかにする、何かしらのものの表現」といわれる、「理性の深み」の間

題と、さらに、〈理性と啓示との関係〉の問題が残ることになる。

### 統治理念としての祖先崇拜

——『孝経』の成立とその思想——

池 沢 優

古代中国に於いて祖先崇拜という宗教現象が孝の倫理と密接に関連していることは言うまでもないことであり、祖先崇拜に象徴されている思想を倫理の形で表現したのが孝であると言える。ただ、祖先崇拜と同様、孝も親子関係を越えて拡大する契機を内蔵している。この小論では戦国期から漢初にかけての孝の思想、特に『孝経』を中心に親族的倫理が本来の文脈から遊離して政治的理念に変容するプロセスを追ってみたい。

春秋期以前の社会は父系出自理念に基づき構成され、祖先崇拜は父性、即ち出自集団の長の權威を祖先の形で象徴的に表現するものであり、孝とはその權威に対する従順を求める倫理であった。春秋期以降の社会変動により、孝の重要性は一時低下する。しかし、儒家、特に孟子により孝が全ての倫理の根本とされ、精神的内面的にとらえられたことにより孝は新たな意味を与えられることになる。

但し、孟子の孝思想は必ずしも時代の潮流に合致したものはなかった。彼は孝を根本とするため、しばしば親子の愛情を

君臣関係や社会規範に優先させた。その危険性を回避することが『孝経』に至る孝思想に課せられた課題であった。『孝経』の成立年代に関しては様々な議論があるが、現在見るようなテキストの成立は前漢武帝期頃を下限に思うられる。このことは『孝経』全体がその時期に新たに書かれたということではない。むしろ朱熹以来の議論が示しているように、異なる時期の思想の集積であろう。

その中でも「五刑章」までの前半と「広要道章」以下の後半では性格が異なる。前半は天子が「孝を以って天下を治める」孝治の思想を中心とし、論旨も貫徹している。その最重要な思想のモチーフは、孝を愛と敬に分析し、敬は親と君主の両方に共通することから、親族関係の倫理を君臣関係のそれにすりかえることに成功している点である。一方、後半は様々な内容のものが混在し、愛よりも敬や礼を重視したり、臣下や施政官の態度を説いたものを含んでいる。後半は前半の議論を発展させた孝の思想の集大成をねらったものと思われる。

愛と敬という概念は『呂氏春秋』『孝行覽』『孝行覽』の前半部にも見られる。その部分は『孝経』『天子章』の文に酷似し、天子の孝治・孝から忠への移行が論じられ、『孝経』の中心テーマと一致するが、愛敬概念が充分に活用されず、また君・臣・民の三段階の孝を説くところから、『孝経』の原初段階での思想を示すと思われる。一方、「孝行覽」後半は内容にまとまりがなく、『大戴礼』『曾子大孝』と同内容の部分を含むことから、先行する文献からの引用であろうと推測される。

「曾子大孝」は『礼記』『祭義』の一部と殆んど同内容であり、同じく曾子の名を冠した所謂「曾子十篇」の一つでもある。曾子十篇中、孝を論じたものは他にも「本孝」「立孝」「事父母」の三篇があり、その学派が孝思想の発展に大きく寄与したことは疑い得ない。以上四篇は内容的には二つに分類でき、「本孝」と「大孝」は自己の肉体を親の遺産と認識することを通して、社会規範と政治権力に従って自己を保全すべきことを論じる。「立孝」と「事父母」では倫理規範に基づき、親に諫言すべきことが主張される。

要約するならば、孝と社会規範・君主統治との潜在的矛盾を回避するために、孝思想は最初に二つのモチーフを発展させた。一つは孝を自己保全とし、そこから権威への従順・君主への忠誠を導くもの、もう一つは社会倫理を親族関係内に導入することを可能にする諫言のモチーフである。秦による統一が目前に迫った時点で天子が孝の精神により統治するという孝治の思想が生成し、それが発展して『孝経』に見られるようなものとなった。その背景には比較的小規模な家族が秦漢帝国の集権的統治の基礎として把握されたという事情があったものと思われる。が、『孝経』の思想、特に愛と敬の概念は、広く祖先崇拜の構造に対し示唆する所が多いであろう。

## 管見一貫道の現況

篠原 寿雄

道統を尊重し、これを護持してきたという彼等一貫道の歩みにも、一般者の眼には幾たびかの不自然、不合理の伝承が見える。

儒家の孟子以後、儒学を継ぐ人を欠き、その学統は西遷し、インド二十八祖となり、再びその歩みは禪家に伝えられた。この六祖以後、その衣鉢は六祖下に伝えられず白馬七祖を擁立し、ついで羅尉群を八祖にして継承させた。この八祖帰空後は八百年にわたって道根は継承されず、宋代に儒仏道三教の三教合一、ついで全真教の興起によって、次第に道統が露呈され、薪伝の工作によって奥旨は秘かに伝承された、という。その道統は明代を経て、清朝順治年間に黃徳輝が九代祖になり、正式に「先天道」を開創し、これが天道教団結社の発端となった、という。(『簡介』に拠る)

一般にその宗教の創始祖は容易に明かにし難いといわれるが、右のように自派自宗の伝統を曖昧なまま記述している点に一考を求めたい。明らかな誤まりは正すべきであろう。後述する「総会」編の『一貫道簡介』でも、その記述は従来のそれを踏襲している。

また、道統を尊重すればこそ、第十八代祖張天然は民国三十

六年（一九四七）に、師母孫慧明は六十四年（一九七五）に同じく帰空している。

政府は一貫道の合法化を布告したが、この年に十八組の各派は「総会」を成立した。従って、「総会」において意志統一が画てられるべきであるが、十九代祖については「簡介」も従来の記述に一步も立ち入っていない。つまり、十九代祖は未決定で、十九代祖なくして一貫道が運営されている。これは一貫道の道義によっても、黙認できないことである。「一貫道総会」が十九代祖を決定しえないでいる間に、「総会」から支派分岐と認めている派が、次のように十九代祖を擁立し呼称している。その一派「中華聖教会」は、十八代祖（白陽二祖）を継承する三祖・関聖帝君、即ち十九代祖が天命を受けて指導していると称している。また、この白陽三祖は別派においても、その誕世が信じられている。別派とは当然、「総会」の非構成派で、総会を批判している。白陽二祖（十八代祖・張孫）は遺詔して、十九代祖に円普師尊・妙一師母に嘱し、白陽第三代祖師し、民国六十四年に道を接掌せしめた、という。以上、天命宗の信ずるところである。このように第十九代祖を擁立し、その指導下に結集し、老中を主神として仰ぎ、彼らの宗教的信心の中心としている。『中華聖教』『天命』や『九蓮』は、それぞれの派の学習の書にもなっている。従来、見られない現象である。「総会」はこの状況を手をこまねいているのが、さだかでないが右のような状況である。

ついで「一貫道の職級」が明示され、これによって派毎の呼

称職役もなくなれば、より今後の進展に資するところが大きい。「簡介」は詳しくしている。またこの書は十八組の名称、指導者や来歴なども詳説している。この書によって縦の系列も、爾後の相互間の活動に資する横の関連も知られる。

しかし、各派毎に行われている儀礼の統一の制定もまたれるが、まだその気運は薄いようである。この制定も一貫道の新しい進展を期待させよう。

筆者は拙稿（駒大文学部紀要46）の「飛鷹」において扶箕・開沙とも称される迷信的な非公開の行事について記したが、昨今の『宗教新聞』は二回にわたって「亡霊借竅」のさまを報告している。秘儀が公開された感がする。

また、現況の一として次の事を紹介しよう。

師尊・師母の伝道六十周年記念大会（一九九〇年九月三日）が公開され、仏教総会理事長悟明法師が祝辞を述べている。解禁を機に、一貫道が仏教会と握手したことになるか。昨今、一貫道徒は欣喜雀躍して各種集会に参加し、その進展に寄与しているのが現況である。

## 亀卜と道教

——「急々如律令」の呪句について——

椿 實

浜松市伊場遺跡の大溝、奈良時代の土層であるV層から出土



した「百怪呪符」木簡13号については、東大宗教学年報Ⅶ別冊25、4-6、「日本的宗教心の展開」大明堂マコト等に述べたように、「急々如律令」という道教の呪句の末句が三龍神に対して述べられており、三神は龍蛇神であり、雷迅の捷鬼のように疾速を要するという詔書の概文である。全文は

百怪咒符百々怪。宣受不三解和。西怪。令三疾三神。  
 (表) 宣天岡直符。佐。当不。佐。急々如律令

龍神

龍 急々如律令

人山 龍

(裏)

戊 戊 戊  
 蛇子  
 弓

急々如律令

弓・人山の間に龍蛇状弓形象形を縦に画く。

木簡16号に辛卯年十二月新井里宗我マ門とあり、辛卯年は持統天皇五年(691)とされている。大化改新(645)で国郡里制がしかれ、50戸を一里としたが、靈龜元年(715)に里を郷と改め、その下に二、三に分割して里を置いた。天平十二年(740)この制は廃止されている。大宝元年(701)には、明法博士を六道に遣して新令を講ぜしむ。「統紀八月八日」とあるから律令制の進行とともに、在地の官人に道教が行なわれた。木簡17号にある醍醐天皇延長二年(924)を下限として、奈良時代初から地方郡衙にも唐代道教が龜卜(太占)とともに

行なわれたのである。遠江国府、国分寺は伊場の東方磐田にあり、三河の国府は西方豊川市八幡町にあって、天龍川の西、浜名湖の東に位置する敷智郡は、海間郷に蜺塚貝塚がある、海部の漁村であった。その郡衙は、浜松貨物駅の北、堀留川に通ずる大溝附近にあり、駅評という木簡から駅のとおりであったようだ。

木簡11は昭・46年10月の調査で、大溝の北縁、Ⅶ層の砂層に接して出土した、奈良時代でも古い時期に相当するものであるが、長さ51.1cm幅5.8cmの下端をやや細くした板に一面の墨書がある。墨書は三群からなり、第2次書は若倭神社(鹿玉郡式内社)の神人が奏齋したものか。ここにも水神の龍がみられる。

若倭  
 我我我我  
 神人部  
 若

若 草良臣

木簡24 若倭々廣万呂×

25 竹田郷長里正等大郡

26 濱津郷

27 (裏) 天平七年

とあり、天平七年(735)頃の郷長・里正の動きを知るが、一族の若倭部身麻呂は大伴家持が万葉集防人歌の中に記録している。

わが妻はいたく恋ひらし飲む水に影さへ見えてせに忘れず  
 右の一首は主帳丁(主帳の代理) 龜玉郡の若倭部身麻

のなり(巻20・四三二二)

天平勝宝七年(735)二月六日防人部領遠江国の生、坂本朝臣人上が書いて差出した十八首のうち十一首は拙劣で、七首だけがえらばれたと書いてある。身曆は文字ある智識人で、妻の顔が水鏡に映ると東国弁で歌った純情素朴な青年はこの年防人の交替で筑紫に召されたのである。

木製の人形や齋串92本が大溝から出ているから大蔵が行なわれたであろう。同様の水神の祭りは、山口県防府市の国府跡の井戸からも人形と齋串が石帯(バックル)と伴出し、

(表) 天罡 □□□十一

(裏) □風 急々如律令

と解説される木簡が発見された。天罡は北斗星のことで書風から平安中期(10世紀)のものだとされている。鬼は鬼の略体で捷鬼を言うのであろう。伊場木簡16号の天岡は、天罡とあるべきところだが、木曾の山々を天岡と仰ぎ見たものか。卸岳の修験は今も山頂に木札(ラベル状)を置いて祈る。唐代道教の亀ト(太占)、讖緯・天文が地方の官衙にも流伝し、禊、祓と復合していったのは木簡の年記の示す所奈良時代初、第8世紀のことである。

『提謂波利經』と五行思想(Ⅱ)

春 本 秀 雄

ペリオ本(P三七三三)『提謂經』卷上に長者白佛言。兩舌戒為最重。願除魔之。佛告長者。兩舌戒不可廢。所住最重。所養甚大。四戒之父、四行之母。何謂四行、四戒者。煞戒者木行。盜戒水行。姪戒金行。酒戒火行。兩舌戒土行。在人為五歲。土生木、木生火、火生金、水生土。四行持之而成木。不土不生火。不土不榮水。不土不停金。不土不成生於土、死於土。

とある。五戒が五行に相当することが述べられ、木火金水土の順番に相生するという。しかし、これは従来の伝統的百五行相生説と異なる。即ち、前漢の董仲舒(BC・一七九—一〇四)の『春秋繁露』十指第十二に、

木生火、火為夏、則陰陽四時之理、相受而次矣。

とあり、又、『春秋繁露』五行之義第四十二に、

天有五行一曰木、二曰火、三曰土、四曰金、五日

水。木五行之始也。水五行之終也。土五行之中也。此其天次之序也。木生火、火生土、土生金、金生水、水生

木。此其父子也。

とあり、『淮南子』天文訓にも、

水生<sup>レ</sup>火、木生<sup>レ</sup>火、火生<sup>レ</sup>土、土生<sup>レ</sup>金、金生<sup>レ</sup>水。

とある。木火土金水の順番に相生するのが従来の伝統的な中国の古典に表われた五行相生説なのである。漢代に於ける識緯思想、緯書もこのような五行相生説である。『提謂波利經』の五行相生説がどうして木火土金水の順番でなくて、木火金水土の順番なのであるか。

田中文雄氏の論文「六朝仏教に於ける五常と五戒の融合について」(大正大学大学院研究論集第6号)に、塚本善隆博士の集められた『提謂波利經』の佚文を取りあげて考察がなされている。これによると、不殺、不資、不妄語、不淫、不飲酒の配当が、同じ『提謂波利經』でも、仁、智、信、義、礼と仁、義、信、礼、智というように配当が違うという指摘がある。これについて田中文雄氏は

この配当の違いは『提謂波利經』が散佚し、現在佚文でしか窺知することができない以上、どちらが正しく經の本質的な思想を表現しているのかを知ることはできない。しかし、この五戒と五常との配当が異なっていて、どちらが經の正統の考え方であるかを論じるより、ここでは二者が陰陽五行説を媒介として、融合されていったことの方が重要であると考えられる。

と言っている。  
初唐の道宣(五九五—六六七)は『統高僧伝』巻一魏北台石窟寺恒安沙門釈曇曜伝三曇靖で『提謂波利經』について次のように述べている。

時又有<sup>二</sup>沙門曇暲者<sup>一</sup>。以<sup>レ</sup>創<sup>レ</sup>開佛日、旧訳諸經並從<sup>二</sup>穆蕩<sup>一</sup>、人間誘道憑准無<sup>レ</sup>因、乃出<sup>二</sup>提謂波利經<sup>一</sup>二卷。意在<sup>二</sup>通悟<sup>一</sup>、而言多<sup>二</sup>妄習<sup>一</sup>。

とある。つまり、このように道宣が指摘するように、『提謂波利經』は当時の妄習が多々含まれていて、五行相生説に於いての五行の順番の違いや、五戒と五常との配当の違いなど、当時の人々の共通理解のもとに『提謂波利經』の經典の本文は成立して、意の通悟を目指したものと考えられる。

総じて、『提謂波利經』の中に於ける五戒と五常との配当の齟齬や従来の五行相生説との五行の順番の違いにより、『提謂波利經』の經典の成立について問題があるのではないかと、又、作者である曇暲の識見に問題があるのではないかと考えられる。しかし、これをそのまま受け容れて考え直すと、人々の間で五行思想の正確な理解がなされていないで、なんととはなしに、当時、定着し、通用していた陰陽五行思想を取り入れて、文成帝の復讐政策の一環として、仏教の五戒を人々にわかるように平易に説かれたのが『提謂波利經』なのであると言うことになる。

### 『楚辞』離騷に関する一考察

森 雅子

離騷は不思議な文学である。それは読む人によって異なる色

彩を放ち、異なる方向へと、異なる解釈へと導く。

例えば、昨年私は第四八回『日本宗教学会』において、この離騒中に聖婚（ヒエロス・ガモス）と呼ばれる豊饒儀礼が反映していると考へ、靈均と靈脩をその儀式の主催者として論究を試みたが、戦国時代の末期に至っては楚の国の衰退はもはやかかる儀式によって救済することは不可能であったと結論せざるを得なかった。従って、離騒全篇を覆っている悲哀感、絶望感、故国の滅亡に手をこまねいている他に術のない聖職者・靈均の悲哀感、絶望感であると考へられた。

しかし、今回私がこの同じ離騒の中に読み取り、復原を試みたいのは、『ギルガメシュ叙事詩』という——遠いオリエントの地に生まれ、はるか後世まで語り継がれ、刻み続けられた一大英雄叙事詩の痕跡であり、その影響と伝播である。

かつて、土居光知氏は「西アジア古代伝説」（『土居光知著作集』二）岩波書店、一九七七年）の中で、『ギルガメシュ叙事詩』が西方に伝播してヘーラレースやオデュッセウスとなり、東方に伝来して屈原の離騒および『穆天子伝』、更に『日記本書』の多遅摩毛理の記事となったことを論証されたが、この時、氏が手がかりとされたのは「太陽神の後裔」と「生命の木」のシンボルであった。しかし少くとも離騒に関する限り、靈均（もしくは作者である屈原）に「太陽神の後裔」という系譜を辿ることは不可能であり、また彼が靈草・香草の類に言及することが多いからといって、そこに「生命の木」のシンボルを想定することはあまりに牽強附会の説といわざるを得ないで

あらう。

むしろ『ギルガメシュ叙事詩』と離騒の類似——前者が後者に与えた影響は、そこに登場する人物の性格、もしくは主人公との関わり合い方に、求められるべきである。一例をあげれば、ギルガメシュとイシュタル対靈均と宓妃の關係がそれである。『叙事詩』の中でギルガメシュはこのオリエントで最も名高い美と性愛の女神をのしり、次のように言う。

「イシュタルよ、あなたの愛したどの愛人がこれまで永続したというのか。イシュタルよ、あなたの選んだどの羊飼いがいつもあなたを満足させたというのか。来るがよい、私があなたにあなたの愛人達の名を数えあげてみせよう。例えば、あなたの若い頃の恋人タンムズ、羊飼いの鳥、ライオン、牡馬、牧人、庭番のイシュラヌ等（数えあげたらきりがないではないか——）」

一方、離騒の中でも靈均は宓妃という——美貌で名高い洛水の女神に対して同様の拒絶を示している。

「彼女は自らの美貌を恃んで遊び暮らしている。彼女は確かに美しいけれども礼儀をわきまえず、放縱である。さあ、彼女のことを忘れて他の女神を探し求めることとしよう。」実際、宓妃はこの離騒の中では窮石山に住む舜の妻（もしくは愛人）であり、天問の中では河伯の、『春秋左氏伝』や『路史・後紀』の中では楽正后嬖や寒泥の妻であるなど、次から次へと夫や愛人を変えていく一面があり、イシュタルに非常によく似た美と性愛の女神であるということが可能である。

この他、ギルガメッシュとシドウリ対靈均と女妻の関係、ギルガメッシュとシャマッシュ対靈均と重華の関係、ギルガメッシュとウトナピシュティム対靈均と彭威の関係にも驚くほどの対応が見出され、『ギルガメッシュ叙事詩』と離騷の類似はその登場人物に關する限り決定的である。

離騷は聖婚の儀式を縦糸とし、ついで西方から伝来した『ギルガメッシュ叙事詩』を横糸として織りあげられた長大なタペストリーだったのではないだろうか。

### 『漢書』郊祀歌十九章に見える

#### 宗教思想

栗原圭介

漢の武帝が郊祀の礼を定めて、郊祀歌十九章を作るに至る以前の歴史的背景に言及しておく必要性がある。先づ、『左伝』襄公七年に、周王朝において、始祖の後稷を郊祀して農事を祈る慣行の在ったことが記載してある。これと類似の記事が、『孝経』聖治章、『史記』封禪書、『漢書』文帝紀、同じく郊祀志などの文献に見えている。また『礼記』郊特牲の注には、『易説』に徴して三王の郊に、一に夏正を用い、夏正建寅の月に天に報する郊祭に就いて紹介してある。以上を綜合して考うるに、郊祀の制度は古くから存在していたことが判る。

漢に至り武帝が、郊祀の礼を定めたという事例は、『漢書』

礼楽志第二に稍々長文に涉つて而も其の方式等に至るまで具体的に述べてある。郊祀の対象となった大一や后土は、天地割判以前の時であり、黄精の君や士官の神と云われているものである。詩賦を作つたり六律六呂を論ぜしめて八音の調を合わせしむる人として、李延年や司馬相如等數十人を擧用している。此等の専門家によつて作られた郊祀歌十九章は、正月上辛を以て甘泉園丘で歌われるのである。童男女七十人が俱に歌い夜を徹して明に至るといふ。この夜は神光が流星の如く飛び交う。この光景を天子は竹宮より望拜する。郊祀歌十九章の前の部分に安世房中歌十七章が載っているのは、これも歌人等によつて歌われたのであろう。

郊祀歌十九章は次の如き構成によつてゐる。練時日一より赤較十九に至る宗教的思想の傾向は、それぞれの章に掲げてある章題名が端的に示してある。十九章総括して言うならば、このように大自然に対する宗教的態度には、自然崇拜天地日月星辰四時六合五音天帝后土等に向けられている漢民族的民族宗教の形態によつてゐる。十九章冒頭の「練時日一」に、靈之来神故沛のように一句の初めに「靈」字を冠した句が七句を算するに至つてゐる。靈の至り慶び陰陰たり。靈已に坐して五音飭い虞んで且に至り、靈を承けて億んず。藟栗を牲にし黍盛香しく、桂酒を尊にし、八郷を賓とす。とあることから、自然的威力に對し、畏敬的崇拜を祭祀者の心服を示す儀礼主義の宗教と見られる。

第二章の帝臨二に、帝の中壇に臨んで四方宇に承く。六合を

清和して数を制するに五を以てす。海内安寧にして、文を興し武を匱す。とある。武帝が天帝を祭の廷に迎えて、后土の安定を誓うという儀礼に他ならない。

第八章にいう、成帝の建始元年（三二）に、丞相匡衡が奏して鸞路龍鱗を罷めて更に定める詩は、天の神を降す路を思求するに、禋祀の儀礼を奉じ、九歌を奏し、鞀磬金鼓を周く張り、盛牲を俎に実たし進めて神を宿留せしめんとする儀礼である。

楽を奏するに、詩を展し律に応じて銅として玉鳴る『宮を函み角を吐いて徵を激す。清を発梁して羽を揚げて申ぬるに商を以てす。』というもので、新たに五声の楽を造り、神の声気が永く久長に及び鳳鳥の翔けるを求むる歌である。

九章の日の出入は、独り六龍の調を楽しむ歌や、天馬十章は太一を天馬の下るに況え、天馬が徠ること西従りし、流沙を涉りて九夷服す。天馬は龍の媒とし、龍の必ず至る求むる歌としてある。天門十一章は日月を謳歌し、休嘉杵隠として四方に溢る。

十九章の宗教現象は概見して略以上の如き形態のものとして差支ないであろう。所謂、物体形態観や具体的自然崇拜の範疇に属するものである、ここに見る神観や精霊の観念を伴うという点で、民族的宗教であることから、呪術の要素は否定し得ないものがある。というのは、十九章に登場している事象や観念が未開時代に原始的な科学であったということからも十分考え得ることである。中国古代の宗教現象に在って特筆すべきこととは、この郊志歌が「礼楽志」に所属していることである。の

みならず、天官書や歴書や律書、乃至は封禪書などの思想と融合や接近現象が認められる。

### アフマディーヤ派の動向

磯崎 定基

アフマディーヤ派は一八八八年にミザル・グラーム・アフマッド（一八三九頃〜一九〇八）を中心に結成されたイスラムの教団である。ミルザ・グラームの教説はその著作「バラヒーヒン・アフマディーヤ」に集約されているが、これには彼自身を預言者、改革者、マフディ（メシア）になぞらえる考えやカシミールにおけるイエスキリストの自然死、更に平和的手段によるジハードなどの主張もみられる。そのため、伝統派ムスリムからは異端或いは、背教者集団ともみなされ迫害の対象とされるに至った。初代後継者は創設者の教友ハキーム・スールッディン（1908〜14）で、二代目はミルザ・グラームの長子、パシールッディン（1914〜66）にひきつがれた。この二代目の時代ミルザ・グラームの預言者性及び同派信徒以外をカーフィル（不信者）とみなすことなどに反対する人々が分離し、一九一四年にラホール派イスラム宣教協会を設立した。アフマディーヤ派はカーデアン（ラボワ）系とこのラホール系の二つに分派したのである。このラホール系は、初代会長のムハンマド・アリー二代目のサドルッディンを経て現在三代目のサイド師によって

統轄され、ラホール郊外に本部やモスクを移して活動をつづけている。一方カーデアン系は、前述の二代目バシルドディンの時代、内部機構の再編成を行ない、更に、印半分離後にはパキスタンのラボワに本部を移転した。三代目はその長子ナーシル・アフマッド (1905~82)、四代目はその実弟ターヒル・アフマッド師 (1982~) によってひきつがれ現在に至っている。なお、カーデアンには、四代目の義弟ワシム・アフマッド師が残り、同派の全インド総責任者となっている。

アフマディーヤ信徒 (ラボワ系) は現在一千万内外といわれる。パキスタン、インドに約五〇〇万、アフリカにこれと略同数存在し、東南アジアではインドネシアに多い。特異な教説を持つとはいえず、この一派のイスラム宣教に果した功績は大きく、たとえば、クルアーン訳書はラボワ系で五二種、ラホール系で三〇数種 (九〇年現在) の言語で出版され、一般解説書や機関誌類なども数多く発行されている。宣教師も日本を含む世界各国に派遣されて相応の成果をあげつつある。特にロンドンには一九二四年創建されたモスクがあり、八四年以後は後述の理由で、仮本部が設置されたこともあり、郊外のイスラマバードと称する村には、集会場、印刷所、展示館などが設けられて出版物を中心とする。宣教活動が盛んである。

パキスタンでは、五三年につづく七四年の反アフマディーヤ暴動に基づき、国会で同派に対する査問会が開かれ、その結果、八四年四月に軍事法令第二〇条が発令されるに至った。その大要は以下の通りである。(一)アフマディーヤ信徒 (両系

統共) は非ムスリムであり、この集団はキリスト教徒やヒンズー教徒その他の教団と同等にみなされる。(二)アザンを伴うイスラム方式による礼拝説教、また、イスラムの名による宣教活動、或いはムスリムの挨拶語の使用などは一切禁じられる。礼拝所 (ムサッラー) にクルアーンの言葉を掲げてはならない。

(三)イスラムの伝統用語サハーバ、カリフなどをアフマディーヤ創設者に連なる人々に対して用いることは厳禁される。以上に違反した者には実刑または罰金が課せられる。この条令のため、パキスタンでの活動が困難となり、同派の本部はロンドンに移転せざるを得なくなったのである。

ともあれ、条令違反の罪を問われ逮捕される者は多く、新聞によれば、八九年九月初旬までに拘引された者は三一三名にのぼり、そのうち六名は二五年の実刑判決を受けている。反アフマディーヤ暴動により、礼拝所、家屋、店舗などが荒され、殺害された者の数も二〇数名におよんでいるといわれる。

八九年末、筆者が直接見聞したところでは、違反罪で日々逮捕される者が多く、ラボワで留守役を務める同派の責任者らは、その対応に忙し気であった。ラホール派はこれに反し比較的安泰な様子であり、インドのカーデアンでも隣接地のアムリッツアルからのシーク教徒らの移住者との土地問題からむトラブル以外にはさしたる事件は起っていない。ロンドンでは近々の帰国を期待する人々も多いが、パキスタンでの事態が好転しないかぎり、その実現は困難なように思える。日本ではこの一派の人々による難民申請問題が生じているが、これに対する見

通しも明るくない。

## アブドゥル・ジャッバルにおける 「心の平静」

塩尻和子

中世イスラム神学派の一つムウタジラ派後期の学者であるアブドゥル・ジャッバル (935~1029) の知識論の核には、その理性的論理的な体系に一見不似合いに見える表現が、知識の正しさを証明する基準として用いられている。それが「心の平静 (skān al-nafs)」である。

この「平静」(skān) という語は字義とおりには「静寂、沈静」などであるが、人間の知識について興味深いこの言葉について、知識 (ilm) とは、知者が得た結論に対して心の平静を要請する要因であり、この点によってほかのものと区別されるものであると定義され、さらにこれは知識のみでなく、特定の立場にある確信 (tiqād) にも関わりとされている。

このような定義には二つの問題がある。第一には、論理的な判断が要求される場に「心の平静」という感情的な判断基準が持ち込まれているという点である。従って知識は客観的であると同時に主観的な様相を持つことになり、事物の真理に係わる知的充足と同時に、感情的充足という二面性を持つことになる。第二に、「心の平静」は知識だけではなく、確信にも関わ

ることもあり、それが確信における「特定の立場」であるとされる点である。つまり「特定の立場」が伴えば確信も知識を導くとされるのである。その結果、確信は知識と同種であるときえ言われるようになるのである。

「心の平静」とは知者の心の状態を語る言葉である。知者がある認識に際して精神的な混乱や動揺を全く感じることがなく、またそれを確信したり、推測する場合にも同様に精神的な満足感を持つようであれば、知者には「心の平静」があるということがができる。事物の本質に対する認識において、このような情緒的な清澄感があれば、そこで得られた知識は正しい知識であるといわれるのである。確信についても同様のことが考えられている。何かについて確信することが、同時に正しい知識を認識することになるには条件が必要である。つまり我々があることについて確信し、かつその確信について「心の平静」を感じることであれば、この確信は知識となる。確信における「特定の立場」とはほかならぬ「心の平静」なのである。確信は知識と同一の種類であると言われることは、「心の平静」があれば確信も真の知識となるということである。

いったい「心の平静」はそのまま知識の真の判断基準になるのであろうか。無知な者も、その無知ゆえに誤った結論に満足するものであり。また知者と言えども過ちを完全に回避することは不可能である。このような反論に対する躊躇や葛藤はアブドゥル・ジャッバルにも僅かながら見られることである。しかし、このような躊躇を振り切るかのように、次に知識の正し



さを導く探求 (bazari) について言及される。正しい知識は、正しい探求から生じる認識によって獲得され、それに「心の平静」が後続し、「心の平静」を伴う確信となつて完成する。探求が正しいか否かの指標は、それが正しい知識を導くか否かにあるとされる。

このような情緒的な判断基準には認識論的価値があるかどうか、また無知との区別が何ら明らかにされていないと言ふような批判が出てくるかもしれない。しかし、もともとアブドゥール・ジャッバルにおいて真実の知識とは神に対する知識である。そうであれば、それはむしろ彼の宗教的な充足感を意味しているとは言えないであろうか。理性的論理を駆使する体系の中で用いられているこの感情的な、ある意味で極めて主観的な言葉には、彼の人間らしい宗教感情の吐露があるように思われる。

### シーア派イスラーム神学の形成

——アッラーマ・ヒッリーの方法——

鎌田 繁

世界の多くの宗教的伝統のなかで見られるように、イスラームにあっては神学的営為は「理性」(aql)と「伝承」(sunnah)とを両極としてその間に様々な位置をとりながら展開した。シーア派(十二イマーム派)はムータジラ派の合理主義的「理性」

重視の思想を四／十世紀以降活潑に受容し、独自の特徴をもつシーア派神学を形成した。シーア派神学の完成期に位置付けられ、モンゴル支配下のイランで活躍したアッラーマ・ヒッリー (d. 726/1325) が「理性」と「伝承」をどのように考えたかを考察したい。

ヒッリーはその神学書の中で様々な命題を論証するに際して、「理性」に基づく証明、「伝承」に基づく証明というふたつの方法を併用する。このふたつの根拠のどちらにより重点が置かれているのか、これについてヒッリーは *Amwar al-malakat fi sharh al-yaqin* (Ed. M. Najami-Zanjani, Tehran, 1385H) の中で「伝承的証明は確実性 (yaqin) を引き出すかどうか」と題する一節 (pp. 10ff) を設けて論ずる。彼は証明を構成する前提を二つに区分する。(一)世界の生成性 (huduth)、創造者の存在、預言者の誠実さなどの証明に際して用いられる前提のように純粹に理性的 (aqliyah mahdah) なものである場合。(二)すべての伝承的なものがそうであるように、理性的なものとは伝承的なものが合体している場合。すなわち、使徒の語った言葉という伝承的なものと、彼の言葉は嘘を含まない誠実なものでなければならないという理性的なもの、このふたつの前提から証明が行なわれる場合、論理的に考えると、ここで純粹に伝承的なものの場合が想定される。しかしながら、純粹に伝承的なものから成る証明は不可能である。なぜならば、伝承的証明はそれを語った宣教師の誠実さが知られた後で初めて根拠と成るものであり、宣教師の誠実さの論証は伝承的

なものではないからである。

その預言者の誠実さの証明は理性的なものである。すなわち、預言者が自己の預言者性を主張していたのは合意によって明かである。そして預言者はクルアーンを伝えることを初めてする多くの奇跡を行なったことも多数の伝承によって明かである。自らを預言者とし、人間には模倣不能なクルアーンを語るという奇跡を行なう者が、嘘をつくとは仮定するならば、預言者は嘘という悪を行ない、人々をその悪へ導くことになってしまふ。神はクルアーンを彼に下すことで嘘をつく預言者を応援することになり、それは神が悪に荷担することにはかならない。

しかし、公正である神が悪を支持することはあり得ないのでこの誤った結果を導いてしまった仮定「預言者は嘘をつく」もまた誤りである。すなわち、預言者は嘘をつかず誠実であるということとなる (*Kitab al-Bab al-hadi'ashar*, Ed. M. Muhaqqiq, Tehran, 1365Hs, p. 36)。

ところで (二) の論証は臆測に基づいているために確実性をもたないとする厳格な理性至上主義が存する。しかし、伝承のもつ広い文脈全体を考慮することで、ヒッリーは伝承のもつ真理性を承認する (*Amwat al-malakat*, p. 11)。

「理性」はそれ自体で確実な論拠となるが、「伝承」は「理性」に支えられて初めてその真理性を主張することができる、その意味でこの思想体系の根幹は「理性」に基づく合理主義である。しかし、(二) の論証の確実性を否定する者は異なり、それを論拠の一つに認めていることは、伝承の内実を保持する

ものとして「理性」を把えていることのように思われる。すなわち、ヒッリーの思想は「理性」重視の合理主義の枠組のなかに留まりながら、可能な限り「伝承」に歩み寄ったものと特徴づけられる。

### スーフィズムにおける一元論と二元論

東長 靖

#### 一、前提

スーフィズムという用語をここでは、イスラーム神秘主義を中心としつつ、その前提・基調となった禁欲主義、静寂主義をも含めたものとして用いる。

このスーフィズムをよりよく理解するために、神(絶対者)と被造物(その中心は人間)との関係をもとにしたタイポロジーを試みたい。ここでは、神と人間が一である(一になる)が隔絶されているのかを、存在論のレベルのみでなく体験(修行論・靈魂論)のレベルにおいても考察する。この二つのレベルにおいて各々一であるか二であるかを問う考えは、一三一—四世紀のスーフィー、セムナーニーが唱え、今世紀のフランスの研究者マッスイニョンも採用している「存在一性論」に対する「体験一性論」の区別にヒントを得ている。標題の「二元論」は必ずしも二つの対等な原理が存在することを意味するものではなく、むしろ多くの場合唯一の原理としての神とそれに

値しない人間との隔絶状態をさしている。

二、神と人間との関係によるスーフィズムのタイポロジー

神と人間の関係の認識をもとにスーフィズムの歴史をふりかえってみるとき、以下のようなタイポロジーを試みることができる。

A、人間は神と隔絶している。

B、人間は神と隔絶しているが、一時的に合一感（消融感）を味わうことができる。

C、人間は神と隔絶しているが、一時的に一つになれる。

D、人間は神と本来一つであり、それを感得している。

E、神のみが存在し、人間存在は虚妄である。

この各々に順次説明を加えれば、まずAは神の偉大さに対して人間の卑小さを強く感じる立場であり、神に対する「畏れ」を基本感情とする。存在論的にも体験的にも神と人間は二である。

B、Cは合一時の至福と分離時の苦しみを伴う。「愛」を基本感情とする。Bでは存在論的に神と人間が二であり体験的に一であることになり、Cは存在論的に時に二、時に一を認める立場である。

以上が存在論的に神と人間は基本的に二であるとする立場であるが、これに対して神と人間の一元を説くDの立場が出てくる。存在論的にも体験的にも一元論を唱えているのである。しかしこの立場は、神の存在溢出を受ける形での人間の実在を認めるところから、神と人間に各々存在を認める二元論だとい

批判が起こってくる。これがEの立場であり、ある意味ではより徹底した一元論といえる。従来の欧米の研究ではDとEを区別せずに論じてきたが、アラブの学者に従ってこの二つは区分されるべきだと考える。EおよびDは非人格神的な傾向を有するが、Dは「愛」による人格的關係をもつものとしている。

なお、以上のタイポロジーは、必ずしもスーフィズムのグループ分けを意味せず、修行の階梯をも意味している。

### 三、まとめ

以上、存在論、体験各々における一元論／二元論をマルクマールにいくつかのタイプを考えたが、存在論的に人間と神が隔絶しているとすれば、人間に神と独立した存在を認めることにならないかという問題、人間と神が一であるとすれば、神の尊厳性をそこなうことにならないか、といった問題が出てくる。

これらに対して歴史上様々な説明が行われてきたが、いずれも問題を十全に解決してはいない。

スーフィズムの歴史をふりかえってみるとき、それは、神の尊厳性を重んじる立場と神的性質に支えられた人間の自由な主体性を重んじる立場との間でゆれ動いているように思われる。それは神と人間との間の感情でいえば「畏れ」と「愛」を基本としているのである。

## ナギーブ・マフフーズのイスラーム観

——「社会主義的スーフイズム」をめぐる——

八木久美子

ここではエジプト人作家ナギーブ・マフフーズの「社会主義的スーフイズム」という思想を近代化とイスラームという観点から取り上げる。マフフーズの立場は、始めの世俗主義からモダニズムへ次第に移行し、そこで結晶したのが「社会主義的スーフイズム」だと考えられる。マフフーズはエジプトのみならず、アラブ世界をも代表する小説家である。彼が「社会主義的スーフイズム」という語が提出したのは一九六〇年であり、その前と後では作品に大きな変化がある。六〇年以前の作品では、マフフーズの分身達は、西欧の新しい科学、思想に魅力を感じている。しかし次第に科学への絶対の信頼は揺らぎ、六〇年以降になるとスーフイズムの影響が色濃く現れる。ただマフフーズは新しい西欧の思想に共感していた時代にも、それと同時に伝統への強い執着があった。また彼は高校時代からイスラーム神秘主義詩人の詩を好んで読み、スーフイー的な生き方に憧れを持っていた。しかし当時のエジプト社会の現状を前にしては、その様な生き方は退けられる。

マフフーズは思想的に一九年革命の精神を引き継ぐ世代に属する。ナシヨナリズム、リベラリズムがマフフーズの思想の根

幹にある。その中で常に問題となったのは、イスラーム教徒とユブト教徒の対立、そして民衆と知識人の断絶である。まず第一の点を取り上げよう。ユブト教徒とイスラーム教徒が同じエジプト人として団結するには、宗教の要素を自らのアイデンティティから排除することが必要となる。しかし一方で西洋に対して自己のアイデンティティを主張する際には、イスラームが浮上してくる。民衆と知識人の問題に言うのと、例えばナシヨナリズムという思想は外来の、イスラーム世界には馴染みの薄いものである。一九年革命においても、ナシヨナリズムという思想が民衆にまで浸透したと考えることは難しいだろう。マフフーズは民衆への言葉としての役割を宗教に期待する。

ではなぜ「社会主義的スーフイズム」なのか。まず「社会主義」の語であるが、そこにはマフフーズの社会への積極的な関わりへの意志が示されている。スーフイズムに話を移すと、神との合一にまで到達し神のみへの愛を知った者は、まさにその神への排他的な愛ゆえに、神による被造物全てを愛するようになる。すべての被造物は絶対的な意味を失い、従って教義、律法、形式の持つ意味が相対化し、宗派、宗教の別は意味を成さない。マフフーズがイスラームという文化的アイデンティティを保ちつつ、エジプト人としてユブトとの団結を可能にしたのはこの宗教的な寛容の精神であった。またスーフイズムのこの性格はイスラーム内にとどまりつつ、西欧近代とまったく自由な形で接することも可能にした。スーフイズムにはまた、その土地の土着の要素を取り込んでいるという特色がある。その点

でスーフイズムは同じイスラームでありながら、エジプト的な形態ということになる。イスラームへの帰属とエジプトへの帰属という対立するもの間に調和をもたらし得るのが、エジプト的な形態のイスラームとしてのスーフイズムということになる。

こうしてスーフイズムを持ち出すことによって、彼の思想の支柱とするナンヨナリズム、リベラリズムを軸にエジプト社会の近代化を進めつつ、かつエジプト人としてのアイデンティティを保持することが可能になる。エジプト社会に根付いた形で近代化の道を探る中での一つの結果がこの「社会主義的スーフイズム」ということであろう。

### ムスリムの「聖書」観

中村 廣治郎

コーランでは、神はアダムの創造以来、人類の様々な集団に預言者を遣して啓示を下した。特にモーセ、ダビデ、イエスにはそれぞれ「律法の書」、「詩篇」、「福音書」を、そして最後にムハンマドにコーランを与えた。これらの啓示の内容は本質において等しい。とすれば、ユダヤ教徒やキリスト教徒はムハンマドを預言者と認めてよいはずであった。しかも彼の到来が聖書で予告されていたれば尚更である。ところが事態はそうはならなかった。このような状態の中でコーランは、彼らによる聖書

の隠蔽・改変・忘却ということをいうようになる。このようなコーランからムスリム神学者たちはキリスト教徒たちとの論争において、聖書本文の矛盾を明らかにし、現に啓典の民の有する聖書は原初の啓示の正文とは異なることを、一つの有力な議論として用いる。報告ではまず、ジュワイニー（一〇八五没）の例をみる。

このような態度は、形を変えて現代のムスリム知識人にもみられる。一例としてカイロ大学哲学科のH・ハナフィー教授をとりあげる。Religious Dialogue and Revolution (Cairo, 1977)の中で氏は、解釈学を理解の学と定義する。具体的には聖典解釈学であるが、それは啓示の正文の史的眞実性を確証し、それを正しく理解し、その成果を実践へと導く学問である。そこには、正文批判・理解の連続・意味の実践、の三つが含まれる。

まず正文批判であるが、対象となる啓示とは、「出来事」や人格ではなく、言語による神の逐語的啓示で、そのまま記録されたものとする。聖典の確定後、「伝統」の時代が始まる。正文批判は、信仰とは無関係にあくまでも客観的になされる。こうして伝達において multilateral であり、正文が増減なく伝達される時に最高の確実性がえられる。

第二が理解の具体的方法である。まず、すべての聖典に同一の規則が適用されること、無前提でテキストに向うこと、啓示の各段階はそれぞれ独立に全体として理解されること、などの基準を設け、次に意味論上の原則を提示する。第三が、このようにして得られた啓示の意味を一般化し、それを現実に適用す

る問題を扱う。その際の命令・禁止のもつ要請の度合いが区分される。

以上の解釈学はコーラン、イスラム学の伝承学、法理論における文理解釈などをモデルにしていることは明らかである。この視点から旧約をみると、記録までに何世紀もの口頭の伝承期間があり、その中で様々な改善が生じていて、部分的啓示にすぎないとする。新約についても、口頭の伝承期間は一―二世紀と短い。現行の聖書にはロギアの他に、初期教会の信仰を反映する「伝統」から成る。聖書が今日の形をとるまでの二世紀の間、様々な伝承が伝えられたが、それを選択させたのは厳密な伝承学的方法ではなく、特定の教義的立場に立つ政治的その他の圧力である。こうしてキリストの神性は認められず、倫理的福音書はすべて排除されたとする。

これに対して、コーランは逐語的啓示の直接的記録として最も確実なものである。それによれば啓示は一つ。トーラー、福音書、コーランの間に本質的相違はない。しかし、ユダヤ教徒は福音書とコーランを認めないし、キリスト教徒はトーラーを認めるが、コーランを認めない。したがって、ユダヤ教徒はキリスト教徒とムスリムとは語りえない。キリスト教徒はユダヤ教徒とは語りうるが、ムスリムとは語りえない。他方、ムスリムはトーラーも福音書も認めるので、ユダヤ教徒ともキリスト教徒とも語りうる。こうしてイスラムは宗教間の対話を実現する最良の立場にあるとする。

以上のハナフィー氏の立場に対してここで一ついえること

は、彼の解釈学が妥当なものか否かである。彼は啓示を言語によるものに限定する。したがって、イエスの死と復活という「出来事」の啓示としての意義は否定される。だが、啓示Ⅱ逐語的言語、とする根拠は何か。むろんコーランである。彼の解釈学はコーランから出発して組み立てられている。だが、そのような立場からでは、真にユダヤ教徒やキリスト教徒とは語りえないのではないか。他宗教の理解と対話を目指すならば、その宗教の前提とする所から出発するシンパセティックかつエンパセティックなアプローチが必要なのではなからうか。

### 聖霊の時代と冬のお祭り騒ぎ

——イギリス革命におけるランターズ運動の

宗教民俗史的な側面——

木田理文

一六四八年夏に第二次内戦が議会派の勝利に終わり、一六四九年冬に国王が処刑され、春に王政が廃止され共和国が宣言された。こうして高揚した民衆の黙示録的な期待に支えられ、イギリス革命が成功すると、シーカーズの言う「聖霊の時代」が到来し、水平派の提唱した『人民協約』が受容され、民衆の普遍的な救済への期待が実現されるかに見えた。

だが、独立派の軍幹部はシーカーズや水平派の要求を無視し、軍の力で革命政権を樹立した。これを巡りシーカー聖職者

は二分した。デルやコリアは革命が成就し、最後の時代に突入したと感じ、独立派の聖者支配を支持した。一方ニアベリは、その世俗権力による聖者支配に憤激し、未だ革命は成就せず、今から最後の戦いに入っていくと感じ、全ての抑圧された者の救済を追究していきこうとした。

これに呼応して、シーカーズや水平派に駆り立てられた者が、当時の革命政権に失望し、深刻な霊的危機に陥り、新たな霊的経験の方向を求めて、ランターズの中に大挙して入り込んできた。こうして一六四九年の前年から一六五十年の後半に掛け、運動は急激に膨脹したが、春と夏に公序良俗を取り締まる法が制定され、弾圧が強まると、冬に二つに分裂し、半分は他派に転向していった。

この共和制期に、ランターズはしばしば酒場を舞台に、キリスト教と習合した民俗的な祝祭に付き物の歌や踊り、遊びや劇を演じ、お祭り騒ぎをして、笑いや悪戯に満ちたオルギアの世、あべこべの無礼講の世界、聖霊の千年王国を現出した。こうして彼らは、セクト運動諸派の作っていた「規範共同体」と異なり、「オルギア体験の共同体」を作ろうとした。そしてこの祭りのオルギア状態の中で、憑霊の自由や、恋愛の自由を追究した。

例えば、一六五〇〜一六五一年の冬に、彼らは冬の祭りを祝い、オックスファドシャでクリスマススの遊び「ホット・コックルズ」を「娼婦の鞭打ち」に替えて楽しみ、またヨークで新年祭の顛倒劇「祭りの王」を「模擬裁判劇」に替えて演じた。そし

てこのオルギア状態の中で、聖霊の力が人々や男女の内に個別に現れ、人々や男女が情緒的に対決して、不慣れた物事の実態を経験して、仲直りする仕方を学んでいくと考え、実践した。

また彼らは黙示録的な熱狂の根底に、お祭り騒ぎの熱狂があると考え、このオルギア的な共同体活動を行った。冬の祭りが古い年の終わりを新しい年の初めに移し変えるのと同じ様に、冬祭りに付き物の遊戯や劇を行って、移行していく境界の時を現出し、古い艱難の時代を新しい聖霊の時代に変えようと試みた。

ここに彼らは「聖者の統治する共和国」に対し、愚か者が騒ぎ交わる「聖霊の千年王国」を人々の眼前に現してみせた。また聖者たちが一六四八〜九年の冬に国王チャールズ一世を「この国の善良な人民に対する公敵」として斬首したのに対し、一六五〇〜一六五一年の冬にランターズは新年祭の「祭りの王」を演じて、独立派の軍総司令官クロムウェルを「失政の王」に擬し、彼こそ最後の艱難期に現れた「専制偽善者」とど風刺し笑い飛ばした。

だが一六五一年に成ると、逮捕中の指導者は次々に転向していった。そして民衆の黙示録的な待望も徐々に衰退し始め、ランターズの現出させたオルギアの世も強い衝撃を与えはしたが、その弁証法的なヴィジョンも曖昧な儘に映っただけで、新時代をもたらす方途には見えず、人々の記憶に残っただけだった。

こうして、ランターズは、ピューリタンたちが民俗的な祝祭

を異教の遺物と見做して、民俗文化を破壊していったのに対して民衆の愛する祝祭を擁護して、叛乱を起こした。それだけではなく、彼らは、民俗的な祝祭の中に民衆のグロテスク・リアリズムが生きて生きと脈打っているのを認め、フェアグラウンド（縁日の大道や広場）的な世界感覚に結び付いた新しい民衆の「笑いの文化」を、自らの手で創造できる方向を示したのである。

ゾロアスター教徒パーシーの通婚と  
養取の形態について

中別府 温 和

ゾ教徒パーシーの通婚の様態を系譜資料 (DISA-POTHI と VANSHAVALI CHOPDO) とフィールドワークのデータを材料領域にして調べると、ナットルン (NATRUN 寡夫と寡婦の結婚) をはじめ再婚の事例が比較的多い。例えば、四三五事例中八五ケース (47%) が再婚であり、そのうち四五ケース (53%) がナットルンである。

ナットルンや再婚は幼児婚 (二一ケース) との関連でも理解されるべきであろう。事実、ナットルン四五ケース中二一ケース (47%) は幼児婚をしていた者の死 (KHUD) を契機におこっている。

しかし、ゾ教徒パーシーは幼児婚とは別の断面でもナットル

ンを含む再婚を強化するような思考様式を保っている。この局面をパーシーの結婚と養取の形態を表わす (1) STUR, (2) ÇAGAR, (3) ENOKEN を材料にして考察しようとする。

(1) STUR

イニシエーションを終えた未婚の男子が死亡した場合、死亡した男子の親族は彼の霊のために、一人の女子に金銭を与えて死亡した男子と STUR の関係を結ばせた後で、その女子を別の男子と結婚させる。

この女子が夫との間にもうけた子供の一人は死亡した男の子供であり、来世においてはこの女子は死亡した男子の妻である。

(2) ÇAGAR

婚約していた男子に死なれたり、既婚の夫に死なれた妻が再婚する形態をいう。妻と後夫との間に生まれた子供の一人は先夫の子供であり、来世では妻は先夫の妻である。

子供を産むことができないという事実以外に特別な理由もない場合に、寡婦が再婚の申し出を断ることは MARGARZAN (死に相当するほどの重罪) である。先夫の服喪期間中でさえ、彼女は再婚の申し出を受けてよいとされ、正当な理由なしにそれを断ることは MARGARZAN とされる。

ナットルンの場合には、妻の方が年齢が上でも問題はないという。

ふじ ÇAGAR が娘一人しか生まなかった場合には、その娘は ENOKEN (後述) としての結婚をし、夫との間に生まれた



息子のうちの一人は先夫の息子になる息子一人しか生まれない場合にも、その息子は先夫のものであり、後夫には別の STUR が与えられねばならない。

夫が長期行方不明の場合にも CAGAR としての再婚は許されるが、もし先夫が帰還したときは、後夫との間に子供がいる場合にはそれらを後夫に引き渡した後、先夫との間にあらたに結婚の儀礼がとり行なわれねばならない。

(3) ENOKEN

① 一人娘は ENOKEN として結婚し、彼女が生んだ息子の一人は彼女の両親の息子である。息子が成人後、母の両親の財産を相続する。

② 息子がいなくて、複数の娘だけがいる場合、そのうちの一人が ENOKEN となり、彼女の結婚によって生まれた息子の一人は、彼女の両親の息子となり、成人後、その財産を相続する。

ENOKEN として結婚した娘は、自分の生んだ息子の一人を両親の息子とし、息子が成人後両親の財産を相続した時点で、もし望むならば夫との間に PADIXSA の結婚の儀礼をとり行ない ENOKEN のカタヒリから自分を外してもよい。

③ ENOKEN である一人娘が結婚し、息子を一人も生まず複数の娘だけを生んだ場合、その娘のうちの一人は母方祖父の ENOKEN となり、もう一人は実の両親の ENOKEN となり、もう一人は実の両親の STUR になる。

④ 息子が複数いたとしても、それらが死亡したり、他宗教

に改宗したりした場合、娘は ENOKEN となり、結婚後自分の生んだ息子を両親や兄弟の息子とする。これを行なわないと MARGARZAN である。娘が既に PADIXSA として結婚していた場合は、一度その結婚の形態を解消し、あらたに ENOKEN の形態の結婚がなされなければならない。

STUR, CAGAR, ENOKEN は父方のラインを継承して行く具体的な通婚と養取の形態である。この局面との関連でも、パーシーにおける再婚の冬には考察されるべきであろう。

主要参考文献

1) HORMAZYAR FRAMARZ, 1932,

DHABHAR, ERVAD BAMANJI  
NUSSERWANJI. BOMBAY

pp. 195—203

2) REHBAR-E DIN-E JARTHSHTI, 1869.,

DASTUR ERACHJI  
MEHERJIRANA. BOMBAY

pp. 127—140

ハタック族の呪術について

山本春樹

スマトラ島の北部に居住するハタック族の間には、ダトゥと呼ばれる呪術—宗教的職能者が存在する。このダトゥ

が行う諸職能を総称してハダトウオン Hadatouon という。本発表で「バタック族の呪術」というのは、このバダトウオンのことを指す。

バダック族は十九世紀の後半以降、イスラム教とキリスト教（プロテスタント）の影響を強く受けてきており、人口の大部分はこの二つの世界宗教のいずれかに属するようになっていく。そのため、ダトウの仕事を実際に観察することは今日必ずしも容易でない。反面、バタックの呪術を知る上で重要かつ便利な資料が存在している。それは、本発表で資料として利用しようとするもので、プスタハ pustaha と称される樹皮製文書である。これは、ダトウ達がダトウとしての秘伝の知識を書きしるしたものである。北スマトラ州、プマタン・シアンタール市にあるシマルグン博物館所蔵の十九点のプスタハを通して、バタックの呪術の概要を見ていくことにしたい。

一冊のプスタハにはいくつかの呪術についての記述がみられるのが普通であり、「…についての指示」というタイトルが、呪術の種類毎につけられている。そこで十九冊のプスタハ全体を通してこの「指示」のタイトルをひろっていくと、そこには四十二種類の呪術が数え上げられる。レイデン大学図書館を中心にオランダ国内で保存されているプスタハ約五百五十点、及び、各地の民族学博物館を中心にドイツ国内で保存されているプスタハ約五百点を調べてみると、前者には四十八種類の呪術、後者には四十九種類の呪術が見出される。そこで、バタックの呪術は、内容的には、およそ五十ほどの種類に分けられる

と考えてよいであろう。これらの種類の呪術は、大きくわけると七つに分類できるものである。すなわち、A、攻撃呪術（人身供犠を通してつくられる強力な精霊を利用して敵を攻撃するバグルバラン呪術など）、B、防禦呪術（小さな木像によって表象される守護霊に係わる呪術など）、C、治療・破・清め呪術（病気の原因となっている悪霊を人形に移して捨てるバルシリ呪術など）、D、恋愛呪術、E、天体による占い（インド伝来の黄道十二獣帯を用いた吉・凶日の占いなど）、F、動物による占い（犬の頭部を切りおとして、その切口を観察して行う占など）、G、その他の占い（方位占い、夢占いなど）。この七つに分類される呪術は具体的には以下のような内容をもつものである。（詳細省略）。以上のような呪術の内容の詳しい分析と理論的な検討は、今後の課題である。

#### シャドラファとミトラス

山川 英雄

ミトラスの密儀の起源については、F・キュモン以来、前六三年のポンペイウスによるキリキア海賊退治までのヘレニズム時代に地中海アジアにおいて形成された、と考えられている。キュモンはその場合、小アジアを重視したが、現在までの史料の状況を見る限りではその地方に固執しなければならぬという十分な理由はないように思われる。それにもかかわらず、

多くのミトラス教研究者は小アジアにこだわってきたために、シリア・フェニキアの古代宗教研究者たち(A, カコー, R, デュ・メニル・デュ・ビュイソン, R, デュソー, J, スタルキー, J, テクシドーア)によって、シャドラーファ(或はサトラペス)と呼ばれる謎めいた神とその画像、とりわけさそりと蛇の存在がミトラス教のそれと比較され、或は両者の相互関係が論じられてきたことに気がつかないままであった。

シャドラーファは前六世紀からローマ帝政期にいたる約一千年間、シリア・フェニキア及び地中海世界各地(レプティス・マグナ、サルディニア、キリキア、クサントス、ペロポネソス半島のエリスなど)において痕跡を残している。文献史料としてはパウサニアスのエリスにおける神像発見の記事(Ⅱ, 25, 9)のみであり、他は(1) ギリシア語、パルミラ語などによる碑文(2) 奉納石板(ステラ)や神殿建築に見られる浮彫(3) パルミラの講社祭参加証(テッセラ)であり、しかも資料の絶対数が少ない。

この神の神性については定説がないといつてよいが、当初さそりと蛇が象徴するように治癒神と豊饒神との性格をもち、しかもエシムンやアドニスと類似した若神であったと推定されている。ミトラスとの関係は、このような豊饒のシンボルや若神としての出現を通じて考えられてきた。留意すべき点は、その場合にミトラス神信仰の発展史に対する学問的な認識なしに比較や関係づけが行なわれてきたという事実である。上記のように、ミトラスの密儀、即ちミトラス教が形成されたのはヘレ

ニズム時代中葉の地中海アジアにおいてであり、ミトラスの画像におけるさそりと蛇の確実な出現もそれ以後、とりわけ後二世紀以後にしか考えられない、ヘレニズム以前のミトラス(即ち、マズダ教のミスラ)の信仰は密儀を成しておらず、さそりと蛇との画像的存在も明らかではなかった。従って、R, デュソーがしたように、前一二世紀のルリスタン青銅器にまでさかのぼってミトラス教を論じ、シャドラーファの画像へのその影響を推論するのはアナクロニズムである。このような傾向はデュソー以外の上記研究者のすべてに、多かれ少かれ認められる。唯一人この欠点を免れているのはテクシドーアである。なぜなら、他の論者がシャドラーファ崇拜へのミトラス崇拜の影響を無条件に認めているのに対して、彼のみは逆にミトラス崇拜へのシャドラーファ崇拜の影響を考えているからである。恐らく、ヘレニズム時代にミトラスの密儀がマゴス神官によってシリアにおいて形成された時、シャドラーファの象徴物が画像の一部として採用されたのであろう。

シャドラーファ神はその後成人の神として現われ、シリアの隊商都市の守備隊のものに似たバルティア的・ギリシアの軍装をもって表現されるようになったが、英雄神ミトラスの方は決してそのような装束を身につけることがなかった。又、シャドラーファの神観念は世界神、救済神のそれを帯びるにいたったことが碑文によって確かめられるが、その段階で密儀の神ミトラスと何等かの交流があったという証拠は存在しない。

その他に、両神の語源的、歴史的なペルシア的ミリュの共

通性、又、両神とメルカルト崇拜との関係、個々の図像的共通点（交脚像、巨人退治への関与）、流布に当ってのキリキアの海賊の役割などの問題があるが、これらについては後日詳論したい。

### ゲルマンの神の馬の宗教的意味

植田重雄

スコットランドのネス湖に前世紀の動物が棲んでいて、その姿を見たとか写真に撮ったとか、で騒いだことがある。しかし五十年前にもネス湖には馬の姿をした怪獣かいて月の夜に泳いでいるという話が広まったことがある。馬の姿をした怪獣は、妖怪化された馬信仰の一形態であろう。これとは反対にゲルマンの伝承の中には、天の魔群 (Wilde Jäger) 夜の魔群 (Nacht Heer) などとして、冬の嵐の到来とともに、主神ヴォーダンが荒々しい軍勢をひき連れて、風を吹かせて天空を狩をしているとか、勇敢に闘った戦士、英雄の屍を馬に乗せて天上のヴァルキューレの宮殿に運んでゆくとかいい伝えている。主神ヴォーダンは必ず馬に乗って疾駆する。この神は生死を司る神である。しかし、ヴォーダンが馬に乗る形態とならんで、馬は生の世界から死の世界へと連れ去る神的な役割を持っていた。馬は疾風のごとく生死の境いから死の世界へ運んでゆくとされた。

そのため馬は風と同一視された。中国で雲馬という言葉があるが、ゲルマンでも天空を早く移動する雲は、しばしば馬と呼び、天の馬の群とも呼んでいる。朝の風は馬の神が目覚めて空を駆ける。それは晴天のしるしであり、風の馬は「穀物の母」(母神 Kornmutter) を乗せて麦畑を吹いてゆき、それによって穀物が稔るのだという表象をドイツの農民はひそかに伝えてきた。これは父性的なキリスト教的表象とは別に存在するものである。しかしキリスト教においても死者は死の第一夜は聖ゲルトルトか聖バルバラのもとに迎えられるか、次の夜は大天使ミカエルのもとに来て、生前の行為を審かれ、天国か地獄に行くことに定められる。石棺を「ミカルの馬」(Michaelis Pferd) と呼んでいるのは、やはり死者と馬のゲルマンにおける深い関係を移したものであらうと推定される。

馬は死者乃至は死者の魂を彼方に運び、連れ去る役割は、現代に至ってもたとえば祖霊乃至近親の死者が年に一度冬至の頃わが家へ帰ってくる民間習俗の中にも見られる。馬のたずなを解いて庭に置くと、霊たちはそれに乗って帰ってゆき遠い畑や森に馬を乗りすてているのを見て喜ぶ。馬はまさに聖衆来迎の雲の迅速性を思わせる。夕立とその電光の中にも馬を古代ゲルマン人は認めていた。しかし馬は死とばかり結びついているわけではない。他方では馬が走って止まったところから、泉が湧いたとか、鉱物を発見したといった人間は幸福、幸運をもたらす存在でもある。北欧の水神ネンニールが海辺に現われると、やはり人間に祝福をもたらす存在である。人間を水に引き込ん

たり、船を沈めたりする水の精がいつしか奇怪な馬の姿をとってゆくのは、さきに述べた馬のデーモン化の一過程と思われる。総じてわれわれが入手し得るゲルマンの古代の表象と思われるものは、すでにキリスト教の中で変様、変質化されていることに充分注意を要するのであって、さきの天の魔群の表象もキリスト教との関係の中で伝えられたものである。

ここで問題にすることは、馬そのものを聖化し、靈獸化するという傾向と同時に馬の姿や特質を藉りて何か聖なるものや聖なるものの属性を表現していることもあり、それにデーモン化の三つを区別しなければならぬ点である。とに角死者や聖なるものを運ぶ馬はやがて「白馬の騎士」(Schimmel Reiter)となるが、日本においてもその他の国々においても、馬はやはり死者や魂や神々を乗せる役割をになって来たという長い歴史があることを指摘しておきたい。この馬の宗教的意味はなぜか世界的であり、普遍性をもっているように思われるのである。

### 親鸞と森田療法

田原圭介

森田療法が仏教と比較される場合、これまで主に禅の思想がその対象とされてきた。しかし、森田が禅をはじめとする仏教の用語を多く引用しているのは、神経症の症状及び治療過程における心理から推して、その意味を解釈し、利用しているの

あって、安易に両者を重ね合わせないように注意すべきである。そこでこの注意の上に、親鸞の思想との関連を考えてみたい。

森田の著作の中には意外に親鸞に関するものが多く見い出せる。そしてその共通した評価は、「疑い、はからいながらも、とにかく目前のすべきことをする」という態度を、よき人のおおせに一切を打ち任すという親鸞の表現に重ねて、外形から治すことを他力の法としたことである。しかし、両者の服従的姿勢は、その基礎において同一視できないものである。そこでまず、「自然」ということについて考えてみる。

森田の「自然」「あるがまま」ということが、親鸞の「自然法爾と比較され易いが、森田が「自然服従」を指導理念とした基礎には彼が感情の事実に着目しつづけ、神経症の症状の成立する条件、過程を如実に観察したことから、人為の正体をつきとめ、自然の発動との差を直に感じとったことがある。よって森田の「自然」は「夏は暑く、冬は寒い」というものであり、それに「あるがまま」に服従することが、人為と自然との安易な混同を避けうる道であることを教えている。一方、親鸞のいう「自然」は、如来の誓願がすでに解決済みの法として凡夫に与えられているということを表示したものであり、それは「求めざるに無上功德をえしめ、知らざるに広大の利益をうるなり」(一念多念文意)というように、不可思議の利益にあずかることを直接表現したのである。これは森田が心を科学として観察したものから導き出した結論としての態度である。「自然」とは

異質であろう。

又、両者の「煩惱」についての見方も大きく異なる。森田の「不安は不安のままに、苦しみは苦しみのままに」ということと、親鸞の「不断煩惱得涅槃」が、やはり安易に結びつけられ易い。しかし、森田にとって「煩惱」はそれほど重苦しいものではない。なぜなら森田は人間存在を生への欲望に裏打ちされて、向上発展していくものと見ており、ただ神経症者は生の欲望の裏側の面（我欲、死の恐怖等）のみに執着しているから苦しんでいるだけのことだとして、それ以外に特別の「煩惱」を認めない。従って、執着も、精神の流転の原則によって「そのままに執着すればよい」ことになり、仏教で言う三毒も「感情の法則」のうちにとりこまれていく。しかし、親鸞の「煩惱」に対する見方は。いうまでもなく「わが身」としてのものであり、「臨終の一念にいたるまで」止まらないものである。それは「無明」であり、「宿業」である。従って親鸞が「不断煩惱得涅槃」というのは、煩惱を具足した凡夫を救いとする本願の導きを表現したものにほかならないのであり、森田のように、科学的結論から導き出した理想的態度としての、「そのまま」とは質的に異なるであろう。この違いの根本には、「ひとえに往生極楽のみちをといきかんがためなり」という切実な課題性がある。その課題の重大さ、切実さの反対の映し、「煩惱」を「具足」のものにしていくのである。又、求道心ということは、人生全体を視野に入れたもので、同時に「徹底性」をもつ。そして親鸞の「自然法爾」も「煩惱具足」も、この「徹底性」の中に見

なければならぬ。そしてその中で知られる「阿弥陀の誓願」「撰取不捨の利益」というものが凡夫のはからいに先行し、凡夫をつつんでいる、という「願」の立場こそ、森田の人間観、あるいは「生の欲望」における向上発展欲との違いを示しているものであり、真宗に作業療法的な修養法を安易には導入しえない理由でもある。

### 高校における宗教教育の現状

——全国私立高校宗教教育調査から——

田島 忠 篤  
岩 井 洋

本報告は、一九八八～八九年度にかけて、明の星女子短期大学の宗教教育研究会（田島忠篤、上北彰、後藤聡）と上智大学の社会意識研究会（井腰圭介、岩井洋、野村浩也）が、日本私学振興財団および庭野平和財団からの研究助成を得て行なった全国の私立高校を対象とした宗教教育調査の中間報告である。調査対象は、日本の全私立高等学校を網羅していると考えられる『昭和六十三年全国私立中学高等学校名簿』（日本私立中学高等学校連合会発行）の中から、宗教団体が関与していると思われる高等学校三四一校を選び、調査協力への承諾を得られた二〇八校に対して郵送調査を行った。回収率は四七・二％で、一六一校からの回答が得られた。

#### 第四部 会

質問の内容は、宗教教育を実施する学校側に関するもので、大きく分けて、調査対象校の概要、宗教教育の実践、信者の学内における位置づけなどに関する質問からなる。調査結果については、現在分析中であり、現時点で、単純集計からわかることを以下に列挙する。

(1) 経営母体となる宗教団体名を神道系、仏教系、プロテスタント系カトリック系、新宗教系の五つに分けると、対象校はそれぞれ二校、五四校、四〇校、六〇校、三校（有効回答一九九校）となり、宗教別の全国私立高校における割合は、新宗教系を除いて、ほぼ半数をカバーしていることになる。

(2) 所在地を都道府県別にみると、回答の多い順に東京都（二校）、京都府（一四校）、北海道と神奈川県（それぞれ一二校）、愛知県と大阪府（それぞれ一一校）となり、これら六都道府県で回答の五二・二％（八四校）をしめている。

(3) 創立年は、最も古いもので一五五六年、最新のものが一九八八年で、便宜的に創立年を大正以前、大正時代、戦前、戦後に分類すると、それぞれ三四・六％（五五校）、八・二％（一三校）、九・九％（一六校）、四六・六％（七五校）となり（有効回答一五九校）、約半数が戦後に創立されている。

(4) 学校の前身については、九二校（五八・六％）が有ると答え、文部省の定める「学校」として開校される以前から「私塾」あるいは「専門学校」のような形で日本社会における教育活動の一端を担っていたと考えられる。

(5) 学校の規模（Ⅱ全校生徒数）は回答の多い順にみると、

五百から千人未満が六五校（四〇・四％）、千から千五百人が三二校（一九・九％）、千五百から二千人と五百人以下がそれぞれ二七校（一六・八％）となる。

(6) 併設校、姉妹校、系列校（小学校・中学校・専門学校・短大・大学）などの関連校の有無については、八割以上がなんらかの形で関連校をもっている。

(7) 付属の小・中・大学など学園として何らかの形で一貫教育を実施している学校は、六六・七％（二〇〇校）あり、そのうち七〇・七％（七〇校）が小・中もしくは中学校との一貫教育を答え、一二・一％（二二校）が大学との一貫教育を答えた。

小・中・大学の一貫教育を実施しているのは一七・二％（一七校）であった。

(8) 学内外の礼拝対象・場所の有無については、自由回答のため、全てを網羅することはできないが、いくつかのカテゴリに分けると以下ようになる。第一は、教祖・祖師や神仏像といった「教義上のシンボル」が座禅堂・礼拝堂や各宗教の聖地といった「礼拝専用の場所」にある場合、第二は、「教義上のシンボル」が、体育館・講堂や教室といった「一般の場所」にある場合、第三は、「学校創始者」を礼拝対象として、一般の教育に使用される場所で礼拝されている場合、第五は、一から四以外の「学校縁故者」や「大自然」といったものを礼拝対象とする場合である。また、プロテスタントのように、教義上、特定の物質的礼拝対象を持たない場合もある。

(9) 宗教教育をカリキュラムに入れている学校は、有効回答

一五九校中一五〇校で、授業科目名については、有効回答一四九校の内、七五校（五〇・三％）が「宗教」、五六校（三七・四％）が「仏教」「キリスト教」など各宗教の教学名、三校（二％）が「倫理」「倫理社会」「道徳」などの社会の科目名をつけている。また、「宗教」の他に「教会史」「人間論」「宗教音楽」といった科目を併設している学校が一三校（八・七％）あった。

(10) 宗教教育科目を必修としている学校は有効回答一四八校の内一四七校で、授業回数や時間としては、週一回、五〇分が平均的である。授業場所としては、七割の学校が、他教科と同じ教室で宗教教育を実施しているが、残りの三割は、何らかの形で普通の授業と異なる場所で授業を行っている。

(11) 宗教科が独立しているか否かについては、有効回答一四八校の内、九一・二％（一三五校）が独立しており、宗教科が宗教教育を担当している。残りの一三校（八・八％）が「社会科」など他学科に併設されているか、その一部となっている。

(12) 教科書や教材については、学年とともに宗教に関する一般的なものから、少じつ専門的な「教典」に移行する傾向がみられる。

(13) 宗教教育の評価については八六・八％が評価を行っており、その評価基準としては「テスト」が最も多く回答されており、成績表への記載を行う学校は九四・〇％で、評価はするが記載はしないと回答した学校は四・五％であった。

14 宗教教育の独自性を挙げる設問に対しては、奉仕活動や

日曜礼拝といった「実践的特徴」を挙げる学校は三八・二％（五二校）、「創造的倫理」や「愛に生きる若者の育成」といった「理念的特徴」を挙げた学校は四七・八％（六五校）であった（有効回答一三六校）。

(15) 宗教教育上の問題点を挙げる設問に対しては、その回答を教員側の問題、生徒の側の問題、社会状況（父母の期待など）の問題の三つに分けることができるが、とりわけ、教員の不足と宗教教育担当者以外の教員の協力を問題として指摘している点がぎわだっていた。

以上のように、主だった項目についての調査結果を列挙したが、現在、クロス集計などの分析を行うと同時に、十数校を対象とした生徒の宗教意識調査を実施しており、教員側、生徒側、社会状況の関連を今後明らかにしていきたい。

### 若者の宗教の断絶と宗教の社会性

高橋正己

人間にとって宗教が根本的なところで関係することは否定はできない。しかし、それは人々によってある程度共通に信じられ、社会生活の共通分母としての機能をもちえていたとき、宗教は人々が依拠出来る大地であり、社会性を保持していたといえる。ところが現在、宗教は若者との間で断絶をおこしているように見うけられる。



まず、宗教が寺院や神社などに限定されてきた生活スタイルのなかに宗教性の減少が見られる。日常生活のなかで、若者は宗教性の体験をどのくらいしているだろうか。葬式や供養などもほとんどなく、核家族となっている現在、家のなかに神棚や仏壇などもなくなってきている。学校教育のなかでも宗教を教える機会が減ったにない。若者が宗教に触れる機会をまことに少ない。

次に、「社会苦」の増加が考えられる。宗教は、人間の「苦」に対応してきたが、現在起っている「苦」に対応していないのではないかと思われる。ここでいう「社会苦」とは、個人の煩惱や行為から直接生じているものではなく、社会の進展とともに生じてきた「苦」のことである。

この「社会苦」の第一にあげることが出来る問題は、「資源の限界」や「地球規模の公害」の問題である。「ものを大切に」というのは、いかなる宗教といえど否定はしないであろうが、いまや自分がどんなに「ものを大切にしよう」としても、生活を送るのには不可能に近い。ところが、われわれの生活を成り立たしめている資源は有限であることが知られ始めたのである。「地球規模の公害」このままでいったならば、人間自身も破壊に追い込まれかねない。

第二に、「生命の尊厳」に関する問題である。医療技術の発達にみられる延命技術の進歩は、「生命の尊厳」に貢献する一方で、高齢化社会や医療技術の高騰、脳死や臓器移植の問題あるいは出生率の低下の現象さえ引き起こしている。「はたして、

生命はどこまで尊厳なのであるか」という問題に直面しているのである。

第三に、「忙しさ」の問題である。時間の管理技術が下手だと能力が低いからだと思われているが、しなければならぬことが過剰なものも事実である。父親や近隣の真似をしていれば一生を送れるのではなく、自分が学習し、訓練して能力を高めてはならないばかりではなく、他の人とコミュニケーションするためにはさらに多くのことを知っておかなくてはならない。各人は一日は二四時間という限界をもつだけでなく、身体的能力の無限に高める個には限界が存在する。このため、心的なコンフリクトやストレスが増加しているが、これは個人的な自覚や反省などでは解決できない問題である。

第四に、パターナリズムの減少がもたらした、当事者の自己責任の増大の問題と、準拠集団の喪失の問題である。例えば、無限にある選択技のなから自己がすべてを決定しなければならず、その決定の結果にたいして自己がすべて負担しなければならぬのである。だが、当事者が決定に関わらないほうがよい場合も多いはずで、それまで自己がすべて責任を負わなければならないようになってしまっている。また、成長の段階で自己決定が多いために判断の「手本」を体験していないため、自己の行為の準拠集団を欠いていることである。問題に直面したときに、何をどうすればいいのか分からなくなってしまう問題を抱えることになる。

こうした問題は、自己の自覚や反省では解決のつかない問題

であり、しかも、科学でもって解決のつかない「社会苦」である。宗教的にみて、この「社会苦」に宗教は対応していかなくてはならないだろう。そうでなければ、若者はますます、宗教と自己との距離を拡大する一方で、「心の飢餓感」を増大させていくに違いない。

## 宗教と教育

—— 仏教における教育思想 ——

渡 辺 寛 勝

宗教の一つである仏教は、釈尊の成道から出発して、時代をこえて人間としての円満な人格形成と人類に福祉と平和の必要性を示しているのであるが、教育の目的とするところも人間全体の向上を目指すものであるとすれば、仏教は多分に教育的要素をもっている。仏教の目的とするところは、精神と肉体のあらゆる面にわたって、究極的には調和のとれた人格完成を目指すのであるが、教育基本法でも、教育は人格の完成をめざし、平和的な国家及び社会の形成者として、真理と正義を愛し、個人の価値をたつとび、とあり、自主精神に充ちた心身ともに健康な国民の育成を期している。

釈尊の出家の原因については、仏伝文学は四門出遊に闕説し、その修行の形態については、修定と苦行が語られ、成道における悟りの内容については十二因縁を順逆に思索し、人間苦

の代表である老死は何に縁ってあるかを出発点として、我々の苦悩の最後の原因は真実に対する無知無明であるという結論に達したといわれている。釈尊は成道されてからしばらくの間解脱の楽しみを味わい、その証得した法は甚深であるから世俗の人には理解できないであろうと説法することを躊躇したという、しかし梵天の勧請によって、衆生済度の利他の活動に心を向け直したといわれている。そこで教育の方針も、この目的を達成するためには、学問の自由を尊重し、實際生活に即し、自発的精神を養い、自他の敬愛と協力によって、文化の創造と発展に貢献するよう。あらゆる機会・場所において実現されなければならないとある。

釈尊は成道後かつて苦行を捨てた時に別れた五比丘のため、四諦と八正道を説いたという。これを初転法輪というが、四諦とは人生問題とその解決法について四つの真理ということ、苦諦（この世は苦であるという真実）、集諦（苦の原因が煩惱・妄執であるという真実）、滅諦（苦の原因の滅という真実、すなわち無常の世をこえ、執着を断つことが苦しみを減した悟りの境地であるということ）、八正道とは正見（正しい見解）正思（正しい思い）正語（正しいことば）、正業（正しい行為）、正命（正しい生活）正精進（正しい努力）、正念（正しい気づかい）、正定（正しい精神統一）、をいう。ここに正しいとは釈尊の根本思想である縁起のことで、正見というのは縁起を正しく理解することであり、以下は我々の日常生活の行為を正見と一致させ、渴愛を止めて一切の束縛から解脱せしめよう

とするものである。現在における道徳教育の内容にも、生命を尊び、心身の健康の増進を図り、節度と調和のある生活をする。日常生活における望ましい生活習慣をわきまえ、それ自身につける。つまり、自他の生命を尊重し、心身を鍛えて健康の増進を図り、理性的に行動し、堅実な生活、きまりのよい生活をするよう心掛けるとある。

「積尊は、すべての人々は理解力に違いはあっても、説く方法をもってすれば、何人もかならず教えを理解することができると考え、いかなる階級・家柄・地位・職業の者にも等しく教えを説き、社会全体が幸福で平和な理想国土となることを念願されたが、教育の機会均等についてもすべての国民はひとしく、その能力に応ずる教育を受ける機会を与えられなければならないものである。人種、信条、性別、社会的身分、経済的地位又は門地によって、教育上差別されないとあるが、この考え方にもあい通ずるものがある。

以上のように考えてみると仏教は、自行と化他において人々に対して人格の完成向上を説き、人類全体の福祉と平和を希求することを目的としているのであるが、現代の教育においても、知識のみを偏重することなく、人間の善き本性を発揮し、円満な人格完成と人類への福祉と平和への貢献が求められている。

## 雑僧教育における職業倫理について

荒川 元暉

### 1、雑僧教育の必要性

かつては和尚がその私生活を通して弟子を養育するという形で徒弟教育がなされていた。雑僧教育あるいは沙弥教育とよばれているものである。これは自坊において行なわれる幼児の時期における徒弟教育である。これが誤りなく、幼少期において体得されていることが望ましく、専門道場に入る以前の予備教育として必要である。実際の寺院生活のなかで体験的に師となる人から伝えられる生活訓は数々ある。地方の禅宗寺院において、役立つものは、日頃、師となる人から口伝的なものとして伝えられるものである。断片的ではあるが、きわめて具体的な教えである。

### 2、僧侶は専門的職業である

僧侶は職業である。職業が何であるかを考えるとき、職業によってわれわれの日々の暮らしをたて得る衣食の資として考えるのが一般的な考え方である。すなわち、自分の働きを提供して得る報酬が職業の目的である。そこから職業を定義して、「職業とは生計維持のためになんらかの報酬を得ることをめざす継続的な人間活動である」といえよう。ここでは、職業がもたらす物的報酬だけではない。精神的な報酬である社会的

位、尊敬および宗教的な悦びともいふべきものがある。たとえ経済的に貧乏であっても、それ以上に精神的な豊かさに恵まれているからこそ、なんらかの宗教的な寄与に対しての報酬は与えられている。しかし、職業は生業の域をこえたものである、聖職である僧侶はまた「プロフェッション」と呼ばれる医師、弁護士といった他の職業とは理念的には同じである。すなわち「専門的職業」である、極めて高い社会的地位を享受している専門的職業のグループの人々は、ギルド的な同業者組合を作っているのが普通である。誰もが入りえない、入った者のみが、独占的な仕事が出来る職業である。

### 3、禁欲的職業倫理

職業は本質的に社会的なものであり、その専門的職業に従事している人びとがそれを守ることが期待されている社会的規範がある。これを「職業の倫理」という。その専門的職業に従事している人びとが当然守るものであると、社会的に期待されている「エートス」すなわち心構えである。

職業の倫理については、マックス・ウェーバーは「禁欲的職業倫理」を説く。これは、個々の仕事に対して寸暇を借しんで禁欲的に打ち込むという生き方である。すなわち、仕事以外のことに對しては自己を滅却して仕事三昧になって、自己の成しうる最善の努力を傾けることである。それは仕事以外にわき見をしない「専門的倫理」である。決して消極的な自己抑制ではなくて自由に、独創的に働く「エートス」である。そこから自分の職業を天職と考え、これを誇りとし、これに専心すること

に生き甲斐を感じる。これに對して、身のほどを知れという「分限の倫理」ともいふべきものである。この考え方は、江戸時代におけるような身分制社会に於て確立された、また宗教集団において教団と寺院、管長と住職の關係における職業倫理である。これは「有機的職業倫理」とも云われるもので、集団、組織の中における諸器官におけるがごとく忠実な組織人となり、職業に對して没我的献身を行なう生き方である。そこでは能力よりもむしろ服従が重要視される「集団主義的倫理」である。これに對して、前者は「個人主義的倫理」であるといえよう。

### 4、雜僧教育と職業倫理

今日、雜僧が妻帯することにより徒弟教育そのものは崩壊し、禪寺は世俗化してきている。職業は本質的に社会的であり、社会的な分業の一端になつてゐる。僧侶は布施という形で、報酬を得て寺族の生計を維持している。布施を受けるにあつては、世の人々の尊敬を受けるに足る社会的信頼を受けることが必要となる。当然、僧のなすべき行為を規制する社会的規範がある。これが僧の職業倫理である。職業人としての僧は、当然、職業人としての自覚とともに必須知識と作法の修得を必要とする。

陽山禪師（諱は楚賦、一七七八〜一八五九）の編した「雜僧要訓」は、八十四ヶ条からなる雜僧の日常生活規範を集成した書である。「雜僧要訓」は徒弟のみならず、住職が自坊に於て心得なければならぬ生活規範である、(一) 雜僧として自

覚すべし(2) 貧なるべし(3) 師に従うべし(4) 学に志すべし(5) 職業人たるべしというおおよそ五つの規範から成っている。このような教えは離僧にとつては極めて厳しいものであるが、実際に自分が住職をして離僧を教育するに当つての箴言であり、自分自身への警告に他ならない。

### 宗教教育と道德教育

——宗教的人間・道德的人間——

斎藤 昭俊

宗教教育と道德教育の問題を宗教的人間と道德的人間という問題から検討する。石津照肇博士が『宗教的人間』の中で宗教性の概念を他者性、拒否性にあるとされているが、日本仏教は在家仏教の立場にあるので、宗教教育ではどう考えるべきかを問題提起とする。

現実の世界における化他行を菩薩行とする在り方は菩提薩陲四摂法のみならず、七仏通誠偈の諸惡莫作 衆善奉行 自淨其意 是諸仏教にも通ずるものである。これは現実世界の不断の精進生活の中にあるべき人間を求めたものであり、神会(六七〇~七六二)が「南陽和上頓教解脱禪門直了性壇語」で諸惡莫作を戒、衆善奉行を慧、自淨其意を定として捉え、仏教は先づ菩提心をおこし、三学を学ぶことにありとし、寂靜の本体を定、本体の認知を慧、定は心が無住なること、魚住なる心を知るこ

とを慧とし、慧と定のバランスがとれて初めて寂靜があるとした。諸惡莫作は戒で道德に通じ、衆善奉行も道德的規範である善を通して宗教的慧の世界に通ずる。即ち自淨其意は宗教的境界となる。従つてここでは現実世界の諸惡莫作・衆善奉行が絶対的理想世界に通ずるとする立場に立っている。自覚的存在としての人間、即ち精進努力に表わされる六波羅蜜行の持戒・忍辱・精進・禪定・智慧の実践であり、その結果は布施という利他愛の理想の実現となる。

宗教的人間は僧などの宗教教師と一般信者に分けられるが、在家仏教との関連から宗教的人間を一般人に求めて考える。この立場は下程勇吉博士の『道德教育の人間像』にも見られる。ここでは道德教育の理想的人間像を究極において宗教的人間に求めている。また南沢貞美氏が道德的精神性について「自他の別を越えた絶対的なもののために生きることこそ、良心の命ずる究極的な理想ではないかと考えられる」とするのは、正に宗教的境界である。

現代の生産性社会は人間疎外、人間性喪失のはげしい時代であり、道德・宗教がこの社会的条件の中で生きる喜びをどのように与えられるか、どのような人間像をもつかが問題である。現代は巨大な生産・消費的社會の中で人と人とのかわりを失っている。近代になって人間尊重が叫ばれながら、その反面人間疎外が進んでいる。務台理作博士はこの人間疎外を二種に分けて考えている。第一は人間固有の本性、本質からみるもので、実存哲学やキリスト教の立場に立って、人は神または絶対者を

見失い、その不信の罪から自分自身を見失っているとす  
る。第二は機械技術の中で人間性を失っている場合である。第  
二の場合の背景には政治権力があり、それが人間を疎外して  
いるとする。政治・経済は現代の資本主義によって成り立っ  
て、これから離れて考えることは出来ないとしている。第二  
の社会では人間性が引きさかれていて、それを全体的人間  
に回復しなければならぬとし、第一の立場からの回復は困難  
であるとする。私はこれに対し、第一を優先し、人間疎外の原  
因を現代社会そのものではなく、自然的条件、社会的条件を無  
視するのではなく、この社会に生きる人間を無視して人間疎外  
の解決はあり得ないと考える。勿論務台博士も「現時の巨大な  
社会条件に対して実存的なかかわりをもつ」と述べているか  
ら、全く第一の立場を否定はしていない。全体的人間（人間の  
人間）として主体性を客体化することなく、人間疎外の危機を  
主体的に受け止め社会的条件に立ち向う勇氣が必要である。道  
徳的規範としての善、及び幸福、愛があり、道徳の本質として  
の良心により、善が道徳的価値としての良心により、善が道徳  
的価値としての幸福を可能にし、善は愛・良心によって行われ  
る。そこで諸悪莫作の戒の自己克服としての実践努力、衆善奉  
行の慧の実践理性こそ定を導き人類の平和を導く全体的人間  
（人間的人間）の復活を導く。この人間こそ宗教的人間である。