

第一部份

「とらわれ」と「はからい」

——親鸞と森田療法②——

田原圭介

森田は「私は強迫観念の原理を発見することによってはじめて人生の煩惱というものの成り立ちを知った」という。それは人間の苦悩というものを「不適応」の観点から如実に観察したものである。その結果、「はからい」で事実をやりくりしようとはかりする人間の明らかに片寄った姿勢を見出した。そしてそのやりくりはおよそ失策に終り、ついには「とらわれ」の固着につながっていく。森田療法の着眼点は、この思想と事実、あるいは客観と主観、知識と感情というものが違うことを明らかにし、両者の矛盾を打破することにある。又、森田はこの事実、主観・感情という自然の側面を人間の存在基盤においており、人間の精神、身体の活動は自然の現象であって、その幽玄微妙な流転に服従していくことに人間存在の真のあり方、生き方を見ている。この人間観に感情の法則や注意のはたらし等の観察結果が合わされば、そこに必然的に「執着はそのままに執着すればよい」という煩惱観が成立する。煩惱は「とらわれ」に外ならない一つの「状態」であり、「失策」である。そ

れは鮮明な形で一回一回私の上に露わとなっていく。ここでは煩惱はいかなる枠にも入れられることなく、客観化されることがない。「はからい」の失策を打破して事実本位の行動をすればよいのである。

思想研究ということの中で「煩惱」を扱うとき、およそそれは自分とは別の、客観化されたものと化している。この焦燥感の中、森田の状态的、一回的な煩惱の見方は一際新鮮に映り、身のひきしまるものを感じる。

親鸞の煩惱の見方は一見森田とは正反対であり、その表現はどコマでも「結果的」である。煩惱成就の凡夫、それは「とらわれたるもの」としての人間、わが身を悲しんでいる表現である。しかし、これは森田のいう、思想、客観、理解、知識の側において「結果的」となったのではない。

神経質ではない普通人において、この思想、客観、といった「はからい」は人間の根本的な外界把握方法であり、生活していく上でどうしても必要とされる営みである。しかし、この「はからい」は同時に安易な「おさまり心」であり、一間に合わせ心」でもある。そしてこの心には「苦痛」が伴わないもので、居心地も悪くなく、ここから逃げていく必要性は感じない。親鸞が「行者のはからいにあらず」というのはこの普通人におけるものであり、それは「自力の心」とされ、真実報土へ進もうとしなくなる「懈慢界」として見えてくる。

宗教は、人生、自己に大きな疑問を符し、課題を背負って切実になっていく者に応ずるものである。そこでは、真の自己、

真の依りどころを求めて徹底的に個別的に一步一步道を歩いていくほかはない。親鸞が煩惱を結果的に表現するのは、この徹底性と個別性において最終的に見い出されてきた真の自己の居場所を示しているからである。歎異抄第九において唯円が森田のいう「思想の矛盾」を提起したところ親鸞はそれに對してもちろん「客観」の側からの批評はせず、又その矛盾を打破するような方策を提起しようともしない。自分の正体が煩惱であったと知らされたところからは、することがすべて「煩惱の所為」であり、それを思い知る度に、この正体を目当ての仏の本願が「いよいよたのもしくおぼゆるなり」と主観的に語っている。ここに表わされる「帰依」の姿こそ徹底性と個別性の延長線にあるもので、森田と視点を分かるところである。又親鸞が先に述べた普通人の「はからい」をどこまでも悲しみ誠しめているのも、真の依りどころを求めぬのに「はからい」では行き詰まるだけであり、むしろ道を閉ざしてしまうということに恐れているからであり、森田療法で「治っていく」ということに成長的、自己実現的契機を語りながら、普通人の自己限定的な「はからい」を警戒しないのと大きく異なる。神経質者はその直接的な恐怖、不安に苦しめられているからこそ「懈慢界」に入り込むことは避けられているが、症状が消えていく過程で、安易に社会化、常識化し、自己実現的契機を失ってしまうことがないとはいきれない。

臨死体験とデスエデュケーション

との関連について

佐村隆英

一 はじめに

「臨死体験」について、最近、多くの研究発表がなされている。それと同時にデスエデュケーションについても、かなりの浸透を見せている。

周知のように近現代の自然科学的な思考が死後の世界や輪廻転生などは、証明する物的なものなしとして避けている。死後については未知なるものとしているのである。しかしながら、世界各地において提供される「臨死体験」のデータは看過し得ないものがある。

そこで、私は、「臨死体験」をした者の立場から、「臨死体験」とデスエデュケーションの関連について考求していきたい。

二 臨死体験

臨死体験あるいは近似死体験は、医学的には死に類した人間、あるいは生物学上一度死んでから復活した人間が語る「あの世」の体験である。狭義には、生命のあらゆる徴候である意識、反射、心臓の活動がほとんど喪失してしまった状態をいうのである。広義においては「脳死」や「植物人間」の状態なども含まれて来るのである。

一般に、臨死体験は、次のような感覚を伴って起こる。

- ① 死んだという感覚
 - ② 気分的高揚・精神的安定
 - ③ 暗い空間かトンネルに入る感覚
 - ④ 肉体離脱の感覚 (OBE = out-of-Body Experience)
 - ⑤ 光の存在 (人、神、阿弥陀との出会いの感覚)
 - ⑥ 人生反省・行き止まり
 - ⑦ 天空に昇る感覚
 - ⑧ 故人 (自分より先に死んだ親戚など) との再会
- 以上のような事象・心象が臨死体験の共通パターンである。

三 デス・エデュケーション

デス・エデュケーション (Death Education) とは、日本においては、「死の準備教育」とか「生と死の教育」と訳されているようだ。

デス・エデュケーションは、だれもが決して避けることのできない死について学び、知ることによって、人間としていかに生きるかよりよく生きるかを考え、実践することを目的とした教育のことである。関係してくる学問領域としては、医学、心理学、倫理学、哲学、法学、人類学など多方面にわたっているのである。上智大学のアルフォンス・デーケン (Alfonse De-Ken) 博士によると、デス・エデュケーションは、四つのレベルに分けられるという。

① 知識のレベル ② 死についての専門知識の伝達。③ 価値のレベル ④ 生と死の価値観について考察。⑤ 感情のレベル ⑥ 情動

的・感情的な問題を取り扱う。④ 技術のレベル ⑤ 生と死についてのスキル・トレーニングの実践を学ぶ。そして、この教育の目標を十五項目あげている。① 死へのプロセス ② 死についての考察 ③ グリーフ・エデュケーション ④ 死への恐怖の緩和 ⑤ 死についてのタブーの除去 ⑥ 自殺予防 ⑦ 告知とガン末期患者の知る権利 ⑧ 倫理的問題 ⑨ 医学と法律 ⑩ 葬儀の役割 ⑪ 価値観の見直しと再評価 ⑫ 死の芸術 ⑬ 死の哲学の探求 ⑭ 宗教と死についての解釈 ⑮ 死後の生命の可能性であり、かなり広範囲にわたっている。

四 まとめ

臨死体験とデス・エデュケーションの研究は、まだ緒に付いたばかりだ。山折哲雄氏がいみじくも、読売新聞文化欄で (一九九一年十一月二日) 「臨死体験の議論には、死をのりこえるための「不死の思想」の問題がいささか欠落しているのではないか」と指摘している。現代人は生の哲学に、そのウエイトをかけすぎて来た。生死の哲学は、臨死体験レポートに顕著にあらわれているし、宗教の側にも、その鍵はある。デス・エデュケーションこそ、新しいけれども、着実な研究の歩武をすすめるべきものである。

19世紀アメリカにおける

心理学的な救済論

——キリスト教科学の場合——

葛西賢太

今回検討するキリスト教科学 (Christian Science) は、一九世紀のアメリカ合衆国において、エディ (Eddy, Mary Baker) によって創唱された、キリスト教系の新宗教である。聖書及び「教科書」である『科学と健康』を通じて現在も行われている独特の癒しなどをめぐって、英語圏では多くの研究・調査の対象となっているが、日本で取り上げられることは少ない。また取り上げられる場合にも、多くはその教義における死や病いの存在の否定や、癒しをめぐっての医学界との確執などについて言及するのみで、研究というには不十分であった。

癒しの存在は、キリスト教科学の教説の神秘的な性格を反映していると思われるかもしれない。だがこの教団を取り上げるのは、むしろその逆が強調されていることに注目するからである。彼らはその癒しが法則的なものであるとし、またキリスト教は本来「科学」であるという。福音書にみられる治療者としてのイエスは、奇蹟の担い手というよりは、「存在の原理」を正しくふまえた「科学者」であるときれる。そしてこの「原理」を正しく知ることによって、誰にでもこうした癒しが可能であ

ると説く。この「原理」の中核を、キリスト教科学独自の神観念が形成している。

キリスト教科学の神観念は、「原理・生命・真理・愛・魂・霊・心」(Principle, Life, Truth, Love, Soul, Spirit, Mind) という「神の七つの同義語」で表される。完全な神のみが遍在し、不完全性をはらんだこの世界及び物質の存在は幻影であるとされる。人間はこの神の「反映」であるために、本来は神同様に完全であり、罪も病いも死も免れているとされる。

神や存在についてのこうした教説は神秘的であるが、一方癒し思想においては、より法則性が明確になっている。

本来人間は完全であるが、死・罪・病いがあるという迷信や医学的教育の結果、「心は体を支配する」ので苦しまなければならぬ結果にいたるのだとエディはいう。病いは神の完全性を信じられない心の根本的な誤りが表示されたものであり、その非実在性を自覚することが、癒しにつながるとされる。

私が「心理学的」であると考えるキリスト教科学における救済は、肉体の癒しのみならず、罪に対する恐怖心などからの解放ともされ、また天国とは「心の状態」であるとされる。この救済論において問題とされている救済されるべき人間の状態とは、心的な原因に基づくものであり、治療法の根拠は心理学的法則に基づいて説明され、原則的には誰にでも可能なように普遍化されたものである。キリスト教科学の教説が形成される背景を考慮すると一層その性格が明確になるであろう。その神観念は、カルヴィニズム的な「恣意と怒りの神」に修正を加えよ

うとしてのものであった。そして、彼女はその思想形成の過程で、自分自身の身体の不調から、後に心理学を生み出すことに関わる諸思想——ホメオパシーやメスマリズムなどに、直接間接に触れていたのである。

もちろんキリスト教科学の思想は、厳密には心理学というよりはむしろ形而上学と呼ばれるべきである。メスマリズムの思想家たちにみられるさまざまな思索の方が、より一層心理学的な色彩を帯びていた。キリスト教科学においてはむしろそれを意図的に閑却し、その中心に「人間の心」よりも「神」を置き直したというべきであろう。だが両者を同じ「心理学的な救済論」という文脈において比較することによって、それぞれの特質や差異についても明確にすることができると思われるのである。

超常体験と宗教学

井上 順 孝

宗教学にとつての最大の難問の一つは、研究対象によって表明される神秘的ないし不可思議に思える体験を、研究上どう処理するかということである。通常、神憑り、神人合一、神示、靈視、靈告、憑靈などと称されている類の体験である。これらの体験は、神秘体験とか宗教体験と総称されることがあるが、ここでは、超常体験という概念を用いることにする。

なぜ、今このような厄介な問題を提起するかというと、新宗教研究をはじめとした、大衆もしくは民衆（要するに宗教的エリートでない人）の宗教生活、宗教体験に関する研究の蓄積が、それを要請するようになってきたと考えられるからである。神秘主義研究などと違って、新宗教研究や民俗宗教研究は、生々しい状況と直面する。そしてインフォーマントの体験をどのようなものとして記述していくべきかというのは、非常に繊細な問題となる。

歴史的出来事や異文化の宗教を研究対象とした場合には、出来事の実態に迫る前に処理すべきことが多い。史・資料の信頼性に関する検討、書誌学的検討、社会的背景の解明、また言語の習得、文化的思考の差異や生活習慣の違いなどの理解も必要である。ところが、新宗教研究や民俗宗教研究では、しばしば現代日本における事象が対象となる。対象と研究者とを隔てる文化的差とか、時代的感覚の違いはぐつと小さくなるので、研究者と対象との間で、何が最終的に障壁になっているかは、より鮮明となる。ここで、これまでの研究が素通りしてきた問題、すなわち、超常体験をどのように処理するかが、未だ突破されていないテーマとして大きく浮かびあがってくる。

新宗教、民俗宗教のみならず、宗教現象を実態調査によって研究している人々の中には、超常体験とどう取り組むべきかを真剣に考えようとする人が増えていくように思われる。中には、あっさり超常現象の存在を認めた上で記述をなす研究者もいるが、それらは、従来ネックになっていた点と正面から取

り組んでいないため、必ずしも有効な解決法を提示しているとは言いがたい。

現在の宗教研究では、超常体験を処理する視点として、次の五つが考えられる。

①これが現在の実証科学で説明できない体験であることを否定し、場合によってその体験の虚偽性を明らかにしようというやり方。

②真偽について今の段階で断定を避け、主に自然科学の方法論を導入しながら、その解明に努力するやり方。

③それが主張していることを否定も肯定もせず、ただ当事者の言葉をできるだけ加工せず伝えようとするやり方。

④ある程度その世界に近づこうとする意識をもち、若干の努力を払いながらも、適当な方法を見いだせずにいるもの。

⑤基本的に、この種の体験が存在し得ることを認め、そうしたものの存在を前提として記述するやり方。

超常体験の処理が、困難な最大の理由は、その解明が、現在の自然科学の能力を超えているからである。したがって、超常現象をどの程度解明できるかは、自然科学の発展に大きく依存していることになる。この事實は、はっきりと認めておいた方がいい。しかも、宗教学は、この方法によるなら、主導権は握れないということも明らかである。では、宗教学がある程度の独立性をもって追究できる研究方法があるのだろうか。

一方で還元主義を避け、他方、直感的把握、靈感的把握に依存しないとなると、どのような方法があり得るであろうか。現

段階で重要なのは、適切なデータをなるべく数多く収集することにある。より生の体験と思われるものを選ぶことが重要である。生の体験とは教団の解釈や文化的解釈による変形が少ないという意味である。また、あらゆる宗教現象を相対化した上で対処するという視点も必要であろう。高等宗教とか、低俗な宗教現象というような分類をまず捨てることである。このようなやり方は、呪術研究の草創期にフレイザーがとったやり方に似ているかもしれない。超常体験の研究は、そのレベルであると再認識することから出発する方がよいと考える。

フロイトにおける「神話」

解釈について

——罪責感(罪の意識)と宗教の起源に関する

神話の関係についての一考察——

田 口 博 子

エディプス・コンプレックスはフロイトの神話解釈の中心理論であるが、今回の報告では「神話的な状態」に関するフロイトの見解について若干の考察を加えたいと思う。「神話的な状態」とはティリッヒの言葉で、様々な伝承がその中に絶対的な、つまり宗教的な関心を見出だすような精神状態のことであり、このような状態では起源(Ursprung)とそれから発生した

ものの関係を明確に説明するものが希求される。ここではその機能を果たすものを「神話」と規定しておくことにして、フロイトの著作に於ける宗教の起源に纏わる「神話」とその解釈の一つである罪責感との関連を見ていきたい。

メランコリーでは、超自我は自我に対して厳格な態度を示し、自我に残酷な仕打ちをする。メランコリーとは、最愛の対象の喪失に対する反応であり、自己感情 (Selbstgefühl) の低下が顕著である。それは、「自己非難 (Selbstvorwürfe) と自己叱責 (Selbstbeschimpfung) にあらわされ、妄想的に処罰を期待することまで高まり」、不眠・拒食・欲動の減退などが伴う。患者の自己非難を分析すると、その非難は実は亡くなった愛する対象に向けられていることが分かる。愛する人物からの侮辱やその人に対する幻滅により対象関係は動揺するが、その代わりに「自我と放棄した対象との同一化」が築き上げられ、対象は自我へと乗り移り、自我喪失へと至る。これが他者への非難が自我に反転する過程であり、自我と愛する人物との葛藤はその同一化により自己批判へと変質する。

罪責感の自己懲罰傾向が詳しく分析されるのは、自我のマゾヒズムの分析に於いてであり、道徳的マゾヒズム (der moralische Masochismus) は無意識的な罪責感と見做されている。その患者の特徴は、どのような苦痛が罪責感の顕現であるかを熟知しているにも拘らず、自分が罪責感を担っていることには気付いていないことである。またこの場合、懲罰要求をする主体は自我であり、懲罰を下すのは両親の超自我が投影された超自

我である。「罪の意識に於いては、自我と超自我の間の緊張の表現」が認識されるので、罪責感とは自我のマゾヒズム的欲求と超自我のサディズム的欲求から構成されているといえよう。

『強迫行為と宗教的礼拝』では、罪の意識をめぐる強迫神経症と宗教的礼拝の類似点が考察されているが、宗教の起源と罪責感の関連が主題となるのは『人間モーセと一神教』であり、ユダヤ教を特徴付けるものがその罪の意識であると述べられている。その罪の意識は、公的な歴史記述により故意に否定された「モーセ殺害」に纏わるものであると仮定されている。これらの考察は、「トーテム宗教は息子達の罪の意識 (Schuldbewusstsein) から、この気持ちを和らげ、そして侮辱された父親を遅れ馳せながらの服従を通して宥める試みとして生じた」とする『トーテムとタブー』の主張と一致するものである。しかし、罪責感が宗教の起源であるという考えは寧ろ『人間モーセと一神教』に色濃く現れている。これに対して、キリスト教と罪責感との関連は、パウロに通して分析されている。フロイトによれば、パウロはユダヤ教では隠されていた原始時代の殺人事件についての罪の意識を取り上げ、それを「原罪」と名付けたとされている。

以上で罪責感と宗教の起源との関連がどのように論述されてきたかを概観してきたわけであるが、宗教の起源である原始時代に行われた「父親殺害」は、「太古の遺産 (archaische Erbschaft)」として継承され、人間の行動様式に多大な影響を与えたと主張されている。エディプス・コンプレックスはその具

体的な現れであり、このような過去の事実起因して、時代を越えて影響を及ぼす理念は「歴史的眞実」とも呼ばれている。

神話、つまり宗教の起源に関して、エディプス・コンプレックスの他に罪責感を通した解釈が存在し、晩年の著作にその傾向が著しいことを示唆してきた。しかし、フロイトが宗教の起源に関心を寄せるようになった時代的背景までは今回の報告で立ち入ることが出来なかつたので、これらの問題については他の機会に取り扱いたいと思う。

フロイトにおけるエロースの問題

安藤 泰 至

フロイトの精神分析学はしばしば「すべてを性的問題に還元してしまう」と批難される。しかし、フロイトが仮定した、拡張された性欲動の概念は、通常の性器性欲的なものをはるかに超えた内容をもつこと、そしてフロイトが常に性欲動をその対になる欲動との二元論の枠組でとらえていたことを考えれば、これは浅薄な誤りである。したがって、性的なものに対して性急に集合的なものや社会的なものを対置するのではなく、あらゆる人間のドラマがくり広げられる場としての性的なものの概念をより掘り下げて考えること、すなわちフロイト理論を支える「性の人間学」を明るみに出すことが重要である。

精神分析の性理論の独自性の要になるのは、フロイトが「す

べての精神分析理論の礎石」であると述べた抑圧の理論である。フロイトが体系化した性発達二段階性の理論は抑圧の理論の必然的な補完物である。フロイトの欲動論の複雑さや時期的な変化は、いわば「抑圧の人間学」への試みと見ることができる。フロイトが常にそれを欲動(Libido)として、生物学的なものとの関連においてとらえようとしたことを頭に入れながらも、彼の性理論から愛の理論を跡づけ、素描してみることは可能である。後期のフロイトは自らの拡張された性愛概念を、プラトンのいう「エロース」になぞらえている。ここでは、「すべての愛の性欲動の派生物である」という定式化が見られる。

フロイトが愛の性質としてあげている排他的な愛着や軽々しい服従、愛の対象の過大評価、自己犠牲や自己卑下の傾向はすべて、対象へのリビドー備給という性的なものに本質があると考えられている。ここで注目すべきことは、フロイトの中期、すなわちなルチシズムの概念の導入を境として、愛の概念に微妙な変化が見られるという事実である、愛の対象の過大評価について、フロイトは初め、抑圧によって性的肉体的な側面が隠蔽された結果、情動的なものが突出して意識されることに原因を求めていた。しかしこの現象は次第に、幼児のナルチシズムの全能性が対象に移行されたものとして解釈されるようになる。

実はこの移行は、フロイトが愛の本質をむしろ自己愛的なものにおくようになつたことを示唆し、新しい愛の理論の可能性を指し示すものである。こうした観点からエディプス・コンプレックスを中心とする精神分析の「物語り」は人間の欲動に内在

する矛盾の一つの表現として抑圧の人間学の中でとらえ直す必要がある。

引き延ばされた幼児期は、人間の性を二つの全く矛盾する方向へ分裂させる。すなわち主観的な面での、現実の制約からのがれた至上の快樂に身をゆだねる全能性と、客観的な面での、他者に対する全面的な依存性が人間の性のダイナミズムを作り上げる。エディプス・コンプレックスはまさにこの矛盾の頂点において、快樂原則の現実原則への屈服が、抑圧という道を通つてのみ実現される、という人間の、事実の表現である。したがつて、それは必ずしも現実の父親による強圧的な禁止を前提にしないと、人間を人間たらしめる欲動の内的矛盾としてとらえることができる。後期のフロイトによる生(エロス)と死の欲動二元論の眞の意義は、まさにそれがこうした新しい「抑圧の人間学」を暗示している所にある。

その直接の表現物を心理の内に見出すことのできない死の欲動の仮定は、ニルヴァーナ原則、反復強迫、原初的マゾヒズムという三つの基盤の上に築かれる。しかし、ノーマン・O・ブラウンが正しく指摘した通り、フロイトがあいまいにした人間と他の動物との根本的相違を明確にすることによつてのみ、この三つは「死」に結びつけられる。すなわち、動物には存在しない生と死の対立が、死の拒絶(抑圧)を通して人間の内で生じるとき、ニルヴァーナ原則は快樂原則に、本能の保守性は幼児期の原型に基づく反復強迫に、内的な死の欲動は攻撃欲動として外部に向けかえられ、転換されるのである。フロイトのエ

ロスの最も広い概念は、まさにその彼岸を射程に入れてはじめて、人間という現実を包括するものとなる。

元型と認識

河東 仁

「元型」archetypus はユング思想の根幹に位置するものであり、個々の人間にア・プリオリに備わっている、「表象」Vorstellung (イメージと觀念) 現出の際に(《舞臺》)となる、人類普遍的な原型パターン型式と定義される。ただし、元型そのものは無実体・無形・未決定であり、そこから現出してくる「原型表象」とは区別される。

いっぽうでユングは、元型は認識を司り、本能は行動を司るものとみなし、両者は緊密な関係にあるとしている。たとえば糸蘭モグリ蛾の複雑な産卵本能が、一生に一度しか遭遇しない糸蘭の開花によつて解発される。つまり本能的な行動パターンが成立するにあたって、一晩しか咲かない糸蘭の花や花粉のイメージ・パターンが、この蛾に予め内在しているとしか考えられないのである。この外界の認知と本能行動の解発をめぐって、生物学者K・ローレンツは、「パターン・マッチング」という概念を提唱している。本能行動は、認知された外界事物の現実パターンと予め生物に内在する元パターンとが合致したとき、解発されるといった意味である。そしてこの元パターンな

るものが、ユングの言う元型から発現してくる元型的イメージに相当することを認めている。言い換えれば、元型的イメージには、その具体的なパターンを決定する内容的側面と、本能行動を解発する情動的力動的側面とが併存しているのである。

ただし人間においては、この条件反射的なパターン・マッチング過程に、一種の「遅延」が生じている。その原因は、外界事物の現実パターンと内的なパターンの合致を検証し、コトバによる概念操作を行なう意識が人間には備わっているからである。つまり一般生物においては、元型から発現してくるイメージが具象的であり、外界事物の現実パターンと条件反射的に連関しているのに対して、人間においては、元型に由来する原イメージがより抽象的になっており、しかも本能行動を解発する条件反射結合に遅延が見られるのである。この経緯をE・ノイマンは、元型的イメージの「抽象化」「脱情動化」の過程と呼び、この過程を通して、多義的な元型的イメージが一義的な「コトバ」や「記号」に変容するとしている。

ところで井筒俊彦は、元型とプラトンのイデアの相違について次の指摘をしている。すなわち、どちらもコトバによる分節網の存在凝固点として想定される「本質者」ではある。しかしイデアとそこから仮象してくる感覚界の事物とは「一対一」対応になっているのに対して、元型とそこから発現してくる表象とは「一対多」対応になっている。たとえば「母イデア」は現実の母親にしか仮象しえないのに対して、「母元型」からは現実の母親にとどまらず、マリア・慈母観音・山姥・口裂け女、

さらには洞窟・教会・海・大地といったさまざまなイメージが現出してくるのである。ところがこの「一対多」対応も、上述の「抽象化」「脱情動化」過程において、多義的な元型的表象が一義的に固定したコトバに変容していくなかで、「一対一」対応の仮面をかぶるようになる。言い換えると、コトバの背後に潜む「本質者」としての性格が元型に仮託されるようになるのである。さらに言えば、こうして実在する「本質者」としての性格を仮託された元型が超越界に投影されたとき、それがイデアとして感得されたことになる。

ここで再びパターン・マッチングの問題に帰ると、個体発生的には、人間は幼児期に親からマッチングを何度も学習させられるが、その時代や文化のなかで既に元型的表象が抽象化・脱情動化された結果であるコトバの分節網がある程度習得されると、認識の度にマッチングを行なう必要がなくなる。つまりは、自らの生まれ育った文化におけるコトバの体系に即した(囚われた)認識をするようになると考えられるのである。

宗教的情操についての再考察

家塚高志

超越的な価値を志向する情操としての宗教的情操と、その人間形成における役割との考察について、トランスパーソナル心理学は大変有効な示唆を与えてくれる。

A・H・マズローは晩年には超越という問題に大きな関心を持ち、いわゆる完全なる人間とは、自己実現者として人格の健康性を持つに止まらず、それを越えて超越的経験に生きる人間でなければならぬと考へるに至る。またV・フランクルも、周知のように人間を、意味への意志を持つ存在として捉えたのであるが、その意味志向の極限に、自己超越という特徴を發見した。マズローやフランクルへの関心は必然的にトランスパーソナル心理学の問題につながって行く。

トランスパーソナル心理学では個を越えた領域の存在を認め、人間の成長は自己超越を目指すものであるとする。このことは、超越的な価値に向かつて開かれた心の構え、即ち宗教的情操を持つということが、特別な人間だけのものではないこと、また人間の心の成長と宗教的情操とが密接に関わることを示すものである。この理論は「悟り」や「回心」などのような宗教体験の考察に大きな手がかりを与え、「神秘体験」や「超常体験」なども、異常な、他者には了解不可能な体験とときめつけてしまわないで、そのような体験が起こる領域をも含んだ包括的な心の構造についての仮説を提示するものである。

私がかつて宗教的情操の多様性を論じ、その人間形成における有効性の尺度として、オルポートの成熟性と未成熟性という概念を使用した。オルポートは、成熟したパーソナリティの特徴の一つに、自己意識の拡大というのをあげている。ケン・ウィルバーが考へた「心」のレベル、即ち永遠で無限な宇宙につながる究極のレベルは、自己と、対立するものとの境界のな

くなつた境地であり、人間の成長の究極的な目標として目指されるこの境地は、成熟の極致ということが出来る。

トランスパーソナル心理学の理論は、客観的・理性的な批判をうけられる仮説であるとして、その科学性を主張する。しかし実証的な立場からは、実証出来ない超越的な領域の存在を認め、それとの一体感を目指すものであるがゆえに、形而上学ないし宗教であるという批判が成立する。特に、宗教は信じられないが、人生の意味を求め、よりよい生き方を探究しようという人々にとつて、トランスパーソナル心理学は宗教の代替え物としての機能を果たすということにも、その宗教性が認められる。なおトランスパーソナル心理学では、すべての宗教は根本的には同じものを目指しているという立場を取る。

トランスパーソナル心理学の理論は、特定宗教と関わらない宗教的情操の問題を考へている私にとつて、大変有力な仮説となる。超越的な価値に向かつて開かれた心の構えが、私の言う宗教的情操である。特定宗教と関わりなく、またそれを否定してさえも、このような心の構えを持つことは、超越的な領域を認めるトランスパーソナル心理学の立場からはごく自然なこととなり、そのしくみが説明される。人間の心の成長を、自我の自覚以前の段階から、自我の確立・自己実現の段階を経て、自己超越の段階に至るとするトランスパーソナル心理学の考え方は、超越的なものに向かつて心が開かれていることが、成長の前提となる。トランスパーソナル心理学では、宗教的情操という言葉は使つてはいないが、ここで要請されているのは、私

の言う宗教的情操にはかならない。

トランスパーソナル心理学の臨床面・実践面がセラピーなのであるが、宗教的情操教育の具体的な方法として、このセラピーをどのように取り入れて行くことが出来るかということが、今後の課題の一つであると思う。

ゲーテ色彩論における正と負

高と低についての一試論

大西博文

ゲーテの色彩論では、深紅、橙、黄、緑、青、堇、の六つの基本色がある。この六色は正と負の軸と高と低の軸の二つの軸によって整理されている。正の色は橙と黄であり、負の色は青と堇である。正負の均衡の色が深紅と緑である。また高い色は深紅と橙と堇であり、低い色は緑と黄と青である。(図1参照) 色彩の発生についてゲーテは、光と闇と曇りの三つの要素によって説明している。(図2参照) 光の前に曇りがあると黄や橙の正の色が発生する。闇の前に白い曇りがあると青や堇の負の色が発生する。そして正の場合は曇りが薄いと低い色である黄が発生し、曇りが濃いと高い色である橙が生ずる。負の色においては曇りが薄いと、正の色とは逆に、高り色である堇が生じ、曇りが濃いと低い色である青が発生する。

プリズムに細い白色光を通すと虹色の帯ができる。これにゲ

ーテの色名を配当すると(混色のない場合は)橙黄青堇の順番となる。プリズムが最も大きく屈折させたのは堇であり、最も屈折させられなかったのは橙である。可視光線のなかで相対的に、橙は最も直行的であり、黄はなけば直行的、青はなけば曲行的、堇は最も曲行的である。

眼を光源の方へ向けた場合は、曲行的な光よりも直行的な光のほうが相対的に多く眼に到達し黄や橙を生む。曇りが多ければ、より直行的な橙が成立する。眼を光源と逆の方向に向けると、直行的な光よりも曲行的な光による青や堇が生ずる。曇りが少ないと、曲行がより困難になるから、より曲行力の強い堇が成立する。

光の直行にとつて曇りの濃いことは障害である。光の曲行にとつては曇りの薄いことが障害である。光源に向う眼にとつては曇りの少い時に豊かな色彩が得られ、光源に背いている眼には曇りの多い時が豊かな色のある時である。

光源の位置を認識するためには、直行的な色彩の生じている方面を追求すればよい。橙や黄は光源追求のためには正の肯定的な道標である。曲行的な色彩は、負の否定的な道標である。青や堇の見える方向と別の方面を探索せねばならない。

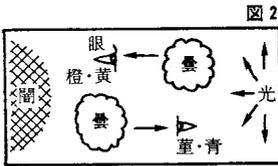
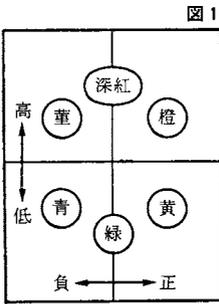
また光源追求にとつて、堇や橙の道標は困難を意味する。なぜなら光の到達が障害されており道標の存在が危いからである。対して青や黄は容易さを示す。道標が確かだからである。

ゲーテの色彩論における正と負および高と低という二本の軸は、光源を色彩がいかに示すかという観点からも解釈できる。

正の色彩の生じた場所は光源の方向を正の意味で示し、負の色彩の生じた場所は光源の方向を負の逆の意味で示す。また高い色彩はその存在が危険にさらされており高度の注意が必要であるが、低い色彩に対しては低い緊張で充分である。

仮に光源を善と見立てると、橙は高度の能力で追求すべき善を示し、黄は容易に追求しうる善を示す。莖は高度かつ繊細な感性によって拒むべき悪を示し、青は容易に避けられる悪を示していると言えよう。

深紅は莖と橙を合わせると生じる血のような色である。緑は青と黄を合わせるとできる。ゲーテは深紅を高貴な結合と呼び、緑を卑俗な混合と名づけている。緑は安易な快楽を求め安易に逃避する常識的な凡人を暗示するのに対し、深紅が、英雄のごとく強靱に善を追い求める力と、名医のように複雑な不幸を理解する才能とを合わせ持った偉大な人格を表現しているように思えたからではないだろうか。



『バルツイファル』のジグーネ像

長井英子

聖杯探索をテーマとするヴォルフラム、フォン・エッシェンバッハの大作『バルツイファル』（二二〇年頃完成）には、キリスト教の知識のみでは解釈しきれない部分が多い。特定の人間にしか見えない聖杯城、傷ついた城主、豪華な飲食物を出すグラール——ここでは形不明の寶石——は、ケルト的異界、それに通じる豊饒の大釜と深く関連している。主人公が無知故に犯した「罪」にも、必ずしもキリスト教的とは言えない面がある。ケルト的なものと中世キリスト教とが交錯する世界で、一介の野人にすぎなかった少年バルツイファルは、優れた騎士たちや高德の隠者等との交流によって自己を高め、遂には聖杯王となる。その一方でジグーネ・クンドローエのような女性たちも、彼の成長を促す大きな力となっている。

恋人の遺体を抱えて嘆く従姉ジグーネには聖女の趣がある。彼女はまず主人公にバルツイファルという名前と、素姓とを教える。後には、信仰を失った彼を間接的ながら神の道へと引き戻す。彼が聖杯王となって彼女の庵を訪れると、彼女は祈る姿勢で死んでいる。こうして隠れた教育者としての使命を終えるのである。

しかし彼女は本来的にどこまでキリスト教的人物であるの

か？ また、恋人の死体は何を意味するのであろうか？

ヴォルフラム作品では彼女は最初に岩角の前に出現するが、未完の種本、クレティアン・ド・トロワの『ペルスヴァル』では、無名の「従姉」は唯一度、樅の木、つまりケルトの聖樹の下に登場する。双方の作品で共通して、従姉は主人公が聖杯城で不思議な体験をしながら何一つ問いを発さなかったと非難する。ヴォルフラム作品のみを読む限りでは、彼女の叱責は道徳的ないしキリスト教的論しにすぎない。けれどもクレティアン作品は少し後に「醜い乙女」の口から、主人公が犯した「罪」を明らかにしている。主人公が問いを怠ったため、城主は苦痛から解放されない。その結果彼の王国は荒廃し、多くの騎士が死に、婦人たちは寡婦となるという。ここで作品の重要な要素としてのキリスト教以前の観念が浮び上る。

ケルトの古い伝説では、豊饒の大釜の持主は大地・豊饒・活力・生産の神ダグダである。作中では、この神を原型とする王の衰弱が王国を荒廃させている。「従姉」は異界である王国から出現し、騎士の遺体と、寡婦となった自らの姿を示した。しかし主人公はここで、自らの責任を全く理解できず、そのため「醜い乙女」からますます激しい非難を浴びることになった。このように解釈することができる。

また次のように考えることも可能である。女神が男神の死を嘆き悲しむ話は、多くの神話に共通して見出される。その一つ、小アジアのアッティス・キュベレの神話はガリアのケルト人にも伝わっていた。クレティアン作品の失われた種本では

「従姉」はどのように描かれていたであろうか？ あるいは古代の嘆きの女神を原型とする超此世的な女性であり、主人公を無、もしくは精神的死の状態から蘇生・成長させる原動力となっていたかも知れない。

このようにジグーネ像を探るだけでも、中世に古代異教的なものキリスト教世界に取り入れられ、同化されて行った経緯の一端を垣間見ることができるのである。

ル・フォールにおける「時」

大木 博

ル・フォールは歴史小説において、時代の転換期を背景に選ぶことによって、「流れる今」(nunc athena)をはっきりと目に見えるものにしてしている。転換期においては、神秘性は拒否され、唯、可視的なものしか信じられない。ここでは、無常性、ナンセンス、人間のエゴイズムが荒れ狂い、悪魔的なもの、非人間性が横行し、その果てに、滅亡が牙をむいて待ち受けている。人々の心の中に「謙遜」は微塵もなく、唯、「高慢」だけがうごめいている。この高慢さが人々を人間に応わしくない方向へ押し流し、遂には、時代を滅亡へと向かわせてしまう。それは、一面的な、残酷極まりない男性だけの世界であり、ギリシャ神話のクロノス(Kronos)を思い浮かべさせる。父を殺し、自らもわが子に殺されるクロノスの姿には、「流れる今」の中

で、その「高慢」故に破滅してゆくさまが窺える。

「時」の二つの在り方には、「流れる今」があり、それを、ル・フォール文学では、時代背景として、迫害の嵐が吹き荒れる転換期を選び出すことによって表現されている。

ル・フォール作品に登場する主人公たちは、ほとんど命を奪われてゆく。その際主人公たちの内面には、辺りを包む「流れる今」とは全く異質の「時」が刻まれている。そこには、「永遠の今」(nunne aeternitatis)がある。「流れる今」の渦中に投げ込まれている主人公たちは、極限状況の中でこそ、「成熟する時」を迎えている。人間の限界は、いつも、永遠の時、神の恵みの到来を意味している。人間にとつて、神の恵みとの関わりは、「今」という時しかない。「今」こそ、永遠とつながることが出来る唯一の人口である。ル・フォール文学の主人公である女性は、すべて、「ヴェールに覆われ」ていて、成就されるものが、周囲から理解されることもなく、裏切られつつ成し遂げられる。そして、マリアが答えた「なれかし」に象徴されるように、女性は救いを「担い」続けてゆく。主人公たちは、皆ひたすら沈黙していて、敬虔であり、「謙遜」さが、一際、光っている。その内面は、時を表す言葉「カイロス(Kairos)」を思い出させる。主人公たちの内面には、「カイロス」が孕み持つ瞬間——時間的なものが永遠に揺り動かされ、変容させられて、断固たる決断を余儀なくされる瞬間——が、明確に息づいている。

「聖」とは、元来「日知り」を意味し、その「日知り」とは、

「時」を知っている人の謂であり、「時」を知っているとは、「永遠の今」を生きている人のことである。

漢字「聖」の語源は、大きな耳をしていて、祝詞を収める器を持ち、爪先で立っている人の姿を象っている。それは通常聞こえない、永遠なる者からの呼び掛けを聞く人である。

ル・フォール作品の主人公たちが、すべてそうであるように、神からの呼び掛けが聞こえる人とは、「謙遜」の内に、敬虔に、じつと耐えて、待ち、聴き入る人である。

ドイツ語 der Heilige (聖人) が, heilig (癒す) という言葉をもとにしていることは示唆に富んでいる。病んでいる時代を癒すことができる人をこそ聖人と呼ぶに応わしい。ル・フォール作品の主人公たちは「聖」にも似て、時代を癒し、神なきものとなり果てた人類に対して再び、彼岸の時を告げ知らせている。彼岸の時の到来は、マリアに見られるように、女性の「なれかし」という「謙遜」によって、ヴェールに包まれ乍ら実現する。作中の主人公たちは、無私の愛の実践において、「永遠の今」という時を生きている。このように、「時」のもう一つの在り方には、「永遠の今」があり、ル・フォール文学では、それが、主人公たちの内なる神秘に光を当てることによって、表現されている。

ル・フォールの小説には、転換期という時代背景における「流れる今」と呼べる「時」と、主人公たちの内面における「永遠の今」と呼べる「時」が描かれている。

モーツァルトの音楽の宗教性

——「宗教・芸術」論——

石井 誠 士

モーツァルトの音楽の宗教性を問題にしようとするとき、まず、はっきりさせておかねばならないことは、宗教性の理解である。

彼の場合に、宗教性は、主観的体験のことではなく、自己と世界との全体的な本来の在り方であり、リアリティーの経験である。

したがって、それは、彼の音楽と別にあるのではない。それは、むしろ、常に、彼の音楽を可能にする超越的な根柢をなしている。

私たちは、モーツァルトの音楽を聴くとき、彼の音楽において、直ちに、存在の意味の開示、リアリティーの自己表現に出会う。端的に、存在そのものの現在、それが、彼の音楽の宗教性である。宗教と芸術とは、根本的に違う。しかも、まさしくそのことにより、両者は、被造的創造性としての人間の存在において、一つに結びつくのである。

そのような意味での「宗教・芸術」が彼の音楽の本質である。それ故、モーツァルトの音楽は、単に典礼の曲ばかりでなく、『ドン・ジョヴァンニ』や『コシ・ファン・トゥット』の

ようなオペラでも、宗教的である。

彼の音楽は、通常のリアリズムのように、何らかの客観的現実を映そうとしたり、ロマン主義のように、音楽を主観の体験によって掘り下げていこうとしたり、あるいは、表現主義のように、個人の内的体験を外化しようとしたりするのではない。G・テチェリンの表現で言えば、それは、「魂の音楽ではなく世界の諸力の音楽」、つまり、主観の体験や世界観の表現ではなく、むしろ、世界の自己表現である。

世界において、存在は、徹底的に対立する。音楽は、まさしくそのような対立する諸要素から成っている。そして、その対立が統一にもたらされる。モーツァルトの場合には、音楽におけるこの対立と統一との両方向が徹底される。対立は、統一における対立であり、統一は、対立を離れない統一である。対立の徹底として、この音楽は、悲劇的である。しかも、対立は、全体として、それを超越した慈愛に包まれる。それは、キリスト教的悲劇的と言わねばならない。この点で、モーツァルトの音楽は、J・S・バッハ、ベートーヴェン、ワーグナー、さらに、二十世紀のさまざまな流れの音楽とも、本質的に異なり、根本的に近代性を越える性格を有する。

そして、このリアリティーは、創造的である。確かに、現実の世界は破壊的精神に溢れている。それは、統一と対立との一体のリアリティーに立とうとせず、それに反抗する精神、あるいは、被造的創造性としての自己から遊離していく精神から成る。そこに、近代の問題性がある。モーツァルトは、彼のオペ

ラの下ドラマトゥルギーにおいて重要な契機をなす、エレクトラ、オスミン、アルマヴィーヴァ伯爵、ドン・ジョヴァンニ、哲学者ドン・アルフォンソ、夜の女王など、キェルケゴールの意味で「デモーニッシュなもの」の存在において、そのような、近代の否定的精神を問題にした。そして、モーツァルトの創造性は、まさに、そうした否定的精神を否定するところに生まれるのである。

この徹底的に肯定的な精神は、彼の「自然さ」の美学とも結びつく。モーツァルトには、自然の描写はない。彼の音楽は、むしろ内なる自然の自己表現として、世界の一々のものの本来的な在り方そのものを示すのである。それは、東洋の、「じねん」と読まれた自然の把握に最も対応する。

この音楽においては、一々のものが肯定される。モーツァルトの作曲や恋愛の特徴をなすのは、「他者本位主義」である。彼は、常に、他者において自己を見いだす。

他者において自己を見いだすということは、死んで生きるということでもある。モーツァルトの音楽は、一七八七年四月四日の手紙に読まれるような、彼の死観の表現である。彼の場合、結婚は、ただ、互いのために死ぬところにおいて成り立つのである。

“fino fine” (喜ばしい終り)——この、メタスタジオ・オペラの基本理念を、彼は、最高度に充実させる。彼の音楽は、終り、最善の友である死から響く。

境界性と脱疎外化

——A・シュニッツの日常生活世界論を通して——

笹尾 典代

社会を「構造」と「コムニタス」という二種の間関係の様式^{*)}の弁証法的反復過程として把握するV・ターナーのコムニタス論は、今日、人間諸科学の広範な分野において、人間の社会的文化的な体験をめぐる様々な諸現象の特質を説明・解明するために極めて有効な議論としてその市民権を獲得している。それは、「構造」と「コムニタス」という二つの人間社会の様式の双方に関与することが、人間の根源的欲求であり、また必要不可欠な社会的要件であるとする彼の「全的な人間」というものへの深い洞察と理解を込めた一つの哲学的人間学を含むものであり、また、社会と宗教の関係を、社会的存在であると同時に宗教的存在であるところの人間に対する統合的理解から捉えようとした一つの宗教社会学としても評価に値するであろう。

こうしたターナーのコムニタス論は、しかしながら、同時に多くの問題と疑問をも伴っており、その主な問題とは、おそらく、認知的性質をもつ「構造」に対して、実存的な性質を特徴とする「コムニタス」という人間関係の様態そのものの持つ極めてアンビギュアスで概念規定が困難な實質に起因するものであり、従って、ターナーは、「コムニタス」は「構造」とのあ

る種の関係においてしか把握されないと述べる。しかしながら、実際に、コムニタスを「構造」に対する「反」構造」として捉える際にも多くの疑問が生じる。例えば、ターナーが構造の領域内にあるとする「規範的コムニタス」及び「イデオロギ一的コムニタス」の「構造」及び「コムニタス」との関係における位相が明確でないこと、単なる人間の本能的欲求に基づくものではなく、意識的・知的な、他者という人間全体な総体的認知であるとされる「コムニタス」における世界や他者の認知とは構造内における認知スタイルとどのような差異があり、コムニタスという反」構造的人間関係の形態の存立構造がいかなるものか、さらに、何故人間は「構造」と「コムニタス」という二つの社会関係の形態を必要不可欠な社会的要件とするのか、などの問題である。

本発表の企図は、こうした問題を解明すべく、「構造」と「コムニタス」の間にある弁証法的関係をより明らかにするための前段階として、ターナー理論にA・シュッツの日常生活世界論を照射させることによって、ターナーにおける「コムニタス」と「構造」という二つの社会様式を、それらの発生論的メカニズムの観点から分析することにある。そこにおいて分析の支柱となるのは、シュッツの日常生活世界論における特に次の三つの議論である。すなわち、(一)、多元的現実論、(二)、類型化とレリヴァンス理論、そして(三)、主観的意味の把握と客観的意味の把握の間に我々の社会的世界の独特の構造を根拠づける一連の中間段階(われわれ関係・同時代世界・先行世界・後続世界)

を、それぞれの類型的匿名性の諧調と関連づけることで展開する彼の社会的世界の存在論的構造の分析である。さらに、本発表では、(一)と(三)のシュッツの議論の検討から、我々の日常生活世界における間接的な社会的経験が、疎外化という認知過程を必然的に伴うものであることが指摘される。

これらのシュッツ理論の検討から、ターナーの「構造」が、匿名的類型化によって世界が疎外化されて了解されている我々の日常的な社会的世界であり、それに対して「コムニタス」は、「我々関係」の即時的直接的に近似的な世界であり、それは我々の日常生活世界(「構造」)におけるあらゆる間接的な社会的経験の根源的妥当性が由来するところの、疎外化されない(ないし脱疎外化された)汝定位の人間関係のモデルであること、従って「構造」と「コムニタス」という弁証法的過程とは、疎外と脱疎外のダイアレクティクスであることが指摘される。そして、「コムニタス」とは、「構造」内における類型化レリヴァンス体系の根本的解体・変容を伴う状態であり、それは、すなわち我々の日常生活世界における「自然的態度のエポケー」の解除による、シュッツが「我々の根本不安」と呼ぶところのものとの直面という極めて危険に満ちたカオスの状況であると共に、新たな経験の出現の契機ともなりうる極めて創造的な場でもあることが論じられる。

日本の宗教学における二つの潮流

島田 裕 己

宗教学は、西欧においても日本においても、近代とともに始まった。近代社会においては、宗教を客観的にとらえる視点が必要とされたからである。西欧では、異文化（東洋、未開社会）との接触によって、宗教を相対化する観点が生まれた。この問題については、前年度に「父殺しとしての宗教学」として発表を行った。

では、日本においてはどうか。日本では、キリスト教との出会いが重要な意味を持ったが、キリスト教は、日本の社会の統合をおびやかす脅威として受け取られた。そのために、最初期の宗教学研究には反キリスト教的な傾向がみられた。その代表として、内村鑑三批判で名高い井上哲次郎をあげることができ。

日本のキリスト教化の危険が去った後も、キリスト教の枠組みによって日本の宗教がとらえられないことを強調し、宗教Ⅱキリスト教という西欧の宗教学者の見方を批判する傾向が続いた。そういった立場においては、神を中心におくのではなく、人間の心にあらわれた宗教が重視された。それが、「心の宗教」を土台にした「心理学的宗教学」の系譜を生むことになり、人間学的な宗教学が構想された。それを、日本に宗教学における

一つの潮流としてとらえることができる。

しかし、心理学的宗教学は、神中心の西欧的な宗教学研究の批判にはなりえても、それにかわる確固とした枠組みを提示できてはいない。土台になった心理学にしても、フロイト・ユング以前の心理学であり、行動心理学的なとらえ方しかなされていないことが多い。それは、日本人の宗教性を批判的にとらえるのではなく、擁護するような姿勢で取り組まれたからではないだろうか。

これに対して、もう一つの潮流を形成しているのが、社会学的宗教学の流れである。社会学的宗教学においては、「共同体の宗教」を基盤にした宗教理解が行われてきた。その代表となったのが、デュルケムの影響を受けた原田敏明や柳川啓一である。心理学的宗教学がエリートの宗教を対象としたのに対して、社会学的宗教学はフォークの宗教を対象としている。

原田は、日本の古代宗教の研究から出発し、古代の共同体における祭儀と現代の共同体における祭儀とのあいだに連続性を見だし、村落共同体を、聖俗未分、あるいは聖俗両面を指向する共同体としてとらえた。彼は、氏神を共同体における唯一絶対の神としてとらえた。

柳川啓一は、「八群」の宗教学（『祭と儀礼の宗教学』）において、原田や原田が批判した柳田国男の議論をふまえながら、両者を統合する枠組みを提示している。柳川は、日本の宗教が、人間関係の上に、つまりは共同体を基盤にして成立している」と指摘した上で、日本の宗教のモデル化を行っている。

柳川によれば、家の宗教が最小の単位で、菩提寺としての仏教寺院と祖先供養を媒介にして結びついており、家の連合体としての村に、氏神がある。ところが、村の世俗的な権力関係が氏子集団に反映するために、家と村とのあいだに構造的な緊張が生まれる。その緊張を解くものが、祭りであり講である。

柳川は、祭りの反構造化や講の宗教集団としての自律性に着目し、講から、やがて新宗教が生まれたと考えた。柳川の共同体の宗教にかんする議論は、近世的であり、これは、古代的だった原田や柳田と対立する。

柳川の議論は、神道や仏教といった個別の宗教を中心にするよりも、その基盤にある村落共同体を対象として、日本の宗教のモデルを作り上げた点で評価できるが、日本的な宗教全体の枠組みが変化しつつある状況の中で、議論をどう作りかえていくかが問われている。

憑依 宗教論

竹 沢 尚一郎

憑依の研究は数多いが、そこには大きく分けて三つの潮流が存在する。憑依の特異性に注目して、それを異常心理や病理に近づけて理解しようとする立場。憑依を人間の基本的宗教経験と見なし、その純粹な形態をとりだそうとするエリアーデやいわゆるネオ・シャーマニズムの見方。さらには、憑依をある特

定の社会的・文化的状況で頻出する二次的現象ととらえて、その社会的機能を重視するルイスらの視点である。このうち第一の立場は、精霊ないし神の憑依が当該社会で社会的にコード化された現象であることを無視している点で、とりあげるだけの価値をもたない。したがって問題は、残る二つの視点をどう総合するかということになる。

私としては、憑依および憑依として解釈される宗教現象がほとんどの人間社会に見られるという点で、エリアーデとともにこれを人間の普遍的な宗教的能力と見なすことに同意したい。しかし他方で、すべての社会が憑依にひとしい評価を与えているわけではないこともまた事実である。かくして私としては、つぎのように整理するのが適切であると考える。憑依が人間の基本的な宗教的資源のひとつであることは疑いないが、その社会的な評価やあらわれ方については社会的・文化的条件を重視すべきである。

私見によれば、憑依をめぐるこれまでの議論が多少の混乱を含んでいたのは、二つの次元を混同していたためである。その一つは、憑依が全体としていかなる条件のもとで頻出し、またそれが何を実現するのに適したものかという、憑依の宗教システムとしての特性であり、もう一つは、憑依が人間にとっていかなる種類の経験であり、また人間にいかなる能力を与えてきたかという、憑依の現象としての特性である。私はこれら二つの次元は分けて考えた方が適切であると考えるので、前者をシステムとしての憑依、後者を現象としての憑依として整理する

ことにしたい。

まず、システムとしての憑依。このとき問題になるのは、憑依霊の種類やその由来、職能者（シャーマン）の選ばれ方、憑依集団の形成の仕方やその宗教的役割などであろう。一般に憑依の類出する社会では、霊の種類はきわめて多く、しかもその多くは外来のものである。また、精霊との交流をおこなう聖職者の数も限定されず、個人能力が重視されるために、身分や出自などで限定されていない。しかも彼が果たす宗教的役割は、じつに多様である。

憑依霊の種類において開かれていること、霊との回路において開かれていること、その宗教的機能において開かれていること。かくして、システムとしての憑依の特徴はオープン・システムのそれにあり、またそのようなものとして高い可塑性・可変性をもっていることができる。ルイスが主張するように、憑依がとりわけ社会的・文化的な変動期に多く出現すること、しかも新しい宗教システムの創出にしばしばかかわっていることの理由は、こうして説明されるであろう。

一方、現象としての憑依。憑依の生きられる局面を見ていくと、一般に三つの項からなっていることが理解される。憑依霊、被憑依者、そして第三者。このとき憑依の特徴は、憑依霊が何かを喋ること、したがってコミュニケーションを求める行為であるにもかかわらず、憑依霊と被憑依者とのあいだにコミュニケーションが存在する点にある。というのも、もしこれがなくなつたなら、被憑依者の人格が変容したとか、新た

な人格を獲得したとかいわれることになるからである。

この、憑依霊と被憑依者とのあいだのディスコミュニケーションが示しているのは、両者のあいだのたさであり、後者が前者を人格として引き受けることにたいする社会の拒絶にはかならない。憑依霊として示される人格が後者のうちに内在化されるためには、システムそのものの変質と、それを要請する社会的・文化的変容の現実化が必要なのである。

マックス・ヴェーバーの原始仏教論

前川 輝 光

ヴェーバー研究の新潮流として、近年、ヴェーバー・ロニーチエ関係に注目し、その今日的意義を探索しようとする一団が勢力を強めつつある（ヘンニース、ポイケルト、イーデン、スカッフ、モムゼン、山之内、樋口）。そこで描き出されるヴェーバー像は、同時代への強い危機意識に裏打ちされ、徹底した価値相対主義の洗礼を受けた西洋近代批判の思想家である。彼の見る人類の歴史は、進化の過程などではなく、運命ないし不確実性に支配されている。この事と関連して、特に後期ヴェーバーの著作には、世界史上各地域、各時代の騎士階級への関心が色濃い。騎士階級こそは、運命の「不安定性、不確実性に敢えて挑戦する孤高の独行者」達であった。そしてそれと対をなした對抗関係をなしたのが、不確実なものを確実と言い放つ祭司階

級であった。

「ヒンドゥー教と仏教」の世界インドにおいて騎士階級を探せば、それは当然、クシャトリアである。実は「ヒンドゥー教と仏教」はその全体が、ニーチェの問題意識を受け継ぎ、バラモン(祭司)対クシャトリア(騎士)の対抗を大きな柱の一つとして構成されている。「ヒンドゥー教と仏教」の主役と従来誰しもが考えていたバラモンには強力な対抗勢力が存在したのである。そしてその対抗勢力クシャトリアと種々の戦線でのしを削り、その戦いの果てに、ついにバラモンの支配が確立する——「ヒンドゥー教と仏教」はこのような語り口を持つている。

クシャトリアは初め、バラモンのそれとは異なる独自の世界解釈、宿命信仰を奉じていた。後にバラモンによる業^{II}カースト神義論は、クシャトリアをも包摂するに至るが、騎士階級の気風、騎士的世界解釈も完全に失われたわけではなかった。クシャトリアは尚もバラモンとインドの精神的覇権を競い続ける。ヴェーバーの見るところ、原始仏教もまた、クシャトリアによって創始されこうした覇権争いに加わっていた。

ところで、ニーチェもまた原始仏教に関する発言を数多く残している。そして、予想される通り、ヴェーバーの原始仏教論は、ニーチェのそれと、大きな重なりを見せている。ヴェーバーの見るところ、原始仏教は、人間にとって与えられた世界が、いわば、「パースペクティヴ」のもとで構成された不安定で不確実な世界(無我・無常論を想起)以外では有り得ないこ

とを、ニーチェ、ヴェーバーと共に知っていた(『ミリンダ王の問い』「車のたとえ」の分析)。その点で、それはむしろ、ユダヤ^{II}キリスト教的世界観を凌駕していた。バラモンの世界観もまた、この点でそれには及ばなかった。しかし、ニーチェ、ヴェーバーの両者が、そうした不安定で不確実な世界に対して、「新たな肯定」を行い、あくまでも現世のうちで、充実した生を全うしようとしたのに対して、原始仏教は、その否定を選択した。つまり、原始仏教は「裏返し」の「騎士的世界解釈」でも言うべきものであった。こう見て来て初めて、従来、単に「ノイズ」程度にしか受け止められて来なかった原始仏教に対するヴェーバーの以下の高い評価の意味も明らかとなるであろう。ここでは特に原始仏教がキリスト教に対して優位に立つ面が語られていこうとに注意しよう。

「仏教は……此岸的及び彼岸的生の幻想をいずれも誇りと高貴さをもつて軽蔑する知的階層の、しかもさしあたってはおおむね特権的カースト、とくに軍人カーストからなる知的階層の救済論」(WG)であった。「この教えは、世俗的高慢と自己正義とを排斥する。しかしそれはキリスト教的意味での教化的な自己卑下や情緒的人間愛のゆえにはない。むしろ、生の意味に関する男らしい明晰と、『知的誠実』をもつてそれから結論を引き出す能力とのゆえに、である」(RS^{II})。

M・ウェーバーのキリスト教

金井新二

「文化的プロテスタンティズム」とは、「啓蒙主義的プロテスタンティズム」とか「自由主義的プロテスタンティズム」ともいわれるが、19世紀のドイツ文化全般といつてもよい程汎汎な領域にわたる現象であった。その特徴は、「文化」や「文化的形成」を重視することや（カント主義的な）「倫理主義」といえる。また「進歩思想」ないし「進化論」の立場に立つこともその特徴に含まれる。またそれは基本的に（広義の意味での）文化オプティミズムの立場でもある。このようなものとして、文化的プロテスタンティズムは、近代宗教学の確立にも大いに関わっていた。

マックス・ウェーバーが思想形成した当時、文化的プロテスタンティズムはその頂点に達しており、かれはその精華を社会学（宗教社会学）や歴史学的著作の中に盛り込んだといえる。たとえば、かれの「倫理」論文における根本的モチーフは、宗教的文化形成、すなわち、プロテスタンティズムによる近代資本主義文化の形成の分析といえる。また、それ以前のもの（例えば、「国民国家と経済政策」）でも、そこでのナショナル・アイデンティティーの確立な主張は、やはり「文化形成」という強い実践的な情熱や理想の表現である。またなによりも、宗教

的カリスマが現世の合理化をもっとも強力に押し進めるものだという後年の「合理化プロセスとしての宗教史」の理解と論述は、同様に強く宗教的文化形成のモチーフに貫かれていると見うる。

以上の事実にもかかわらず、さらにウェーバーにおいては、同時に、これとは反対の文化ベシミズムのモチーフが結合している点は重要である。つまり、かれにおいては、文化形成のモチーフを保持しつつも、文化オプティミズムはほぼ払拭されることになった。その理由は、ウェーバーが終末論的思考および、ブルックハルトやニーチェの影響を受けたことである。（ここでは前者のみについて言うと）終末論的思考というのは、当時文化的プロテスタンティズムの内部に生じた「終末論の再発見」（J・ヴァイスら宗教史学派の新約研究において）である。これにより、従来の新約観・イエス観は大きく変更を余儀無くされ、宗教と文化は質的に異なるものと考えざるをえなくなった。「宗教的文化形成」を楽観的に語ることは出来なくなったのである。ウェーバーに即していえば、「倫理論文」における、あくまで彼岸的救済の追求にのみ集中していたとする見方、またなによりも、合理化プロセス論の中で印象ぶかく述べられている「宗教VS文化」（つまり、宗教が合理化されればされる程、宗教は現世文化諸領域と抛き差しならない対立へと到らざるを得ないということ）。これらの背後にはあきらかに終末論的モチーフがあると考えてよい。こうしてウェーバーの文化ベシミズムが成立し、それはまた、かれの近代批判の源泉

となった。

このようなウェーバー宗教的文化形成と「宗教V S 文化」の二つのモチーフからなる構造を、一世代後の2人のプロテスタント神学者、バルトとティリッヒと比較してみたい（構造図——省略）。まず、三者それぞれについて共通して、文化的プロテスタンティズム、福音的ないし宗教的社会主义、終末論、実存主義哲学などとの関係を見ることが出来る。しかし、ウェーバーは宗教的文化形成と「宗教V S 文化」を併存させており、バルトは「宗教V S 文化」を徹底してゆき、ティリッヒは宗教的文化形成を一貫して保持しているということが明らかである。

宗教における言葉の問題

谷 口 静 浩

宗教において、何らかの超越の次元に触れる体験、すなわち啓示体験、照明体験といった△宗教体験▽が言語化されて△宗教文献▽が成立する。われわれが宗教文献に接するとき、それが何らかの宗教体験に由来するものであることを感じ、それをただ文献として理解することに戸惑いを感じる。そのような宗教文献は、自らの体験を併せることよって初めて理解可能なものになる、という側面をもつことは否定できない。しかし現代においては、宗教の原典、それに対する解説、あるいは多く

の人々の個人的な宗教体験を綴った書物といった無数の宗教文献が氾濫する一方で、自らが宗教体験を行なうということが非常に困難になってきている。このような状況にある現代において、宗教文献を文献として、宗教的テクストとして解釈する可能性について考えてみることは意味のあることのように思われる。

そこでまず、宗教文献がそれによって成り立っている言語、いわゆる宗教的言語について考えてみたい。言語が、ソシュールの言うように社会契約であり、社会性を本質とするものであるなら、言語は本来超越の次元を語るができないもの、ということになる。そして言語が敢えて超越の次元を何らかの仕方で語ろうとするとき、宗教的言語は自らの本質を否定するような仕方で語る、ということになる。宗教的言語といわれるメタファーなどもその言語の自己否定の一形態と見なすことができるであろう。しかしこのような工夫を施してもなお、言語は宗教的次元に直接触れることはできない、と言わざるをえないであろう。ところが「言語は人間性の深みから湧出したもの」(W・v・フンボルト)という言語観からすると、この事情は変わってくる。「人間性の深み」とは、人間性のうちで出会われる超越の次元を意味しているように思われるが、言語がそのような深みにその起源をもつとは、言語はもともと宗教的であることを表明しているように思われる。すなわち言語は本来超越の次元に由来し、そのため宗教文献は宗教本来の次元に触れるものである、と考えることができるように思われる。

さてこのような考察を踏まえて、宗教文献を文献として「読む」ということの意味を考えてみたい。言語の本質を社会性を求める見方からすると、宗教文献はそれだけでは宗教的次元へ読者を導くことはできないものであって、それは宗教的「行」のための補助手段としての意味しかもちえないことになろう。しかし言語そのものの宗教性を認める立場に立つとき、宗教文献のもつ独自の真理性が確保されることになる。そしてこのような立場においてわれわれは、ガダマーの解釈理論に基づいて宗教文献を宗教的〈テキスト〉として解釈することが可能となるように思われる。すなわちガダマーによると、テキストはそれ固有の固定した意味内容をもっているのではなく、テキストが読者によって解釈されそのことによってテキストが読者に意味を与えるといった両者の働き合いによって共通の意味世界が形成されるというのである。このようなテキストと解釈者との間の対話によって「生起する真理」こそが、多くの伝承に囲まれ伝統によって制約されたわれわれにとって可能な真理であるとガダマーは考えている。このような考えは、われわれの問題に多くの教示を与えてくれる。すなわちこのようなテキスト解釈の理論を宗教文献に適用することによって、宗教文献をその独自性を損なうことなく文献として「読む」可能性が開かれてくる。もちろんこの場合、ここで生起する「真理」がその宗教文献の由来となった宗教体験と同一のものでない可能性が大きいことは否定できない。しかしこのように、宗教文献との「真理」が生起する如き対話そのものを「宗教体験」と見なすこと

はできないであろうか。宗教文献との対話から生起する独自の「真理」は、現代においては深い宗教的意味をもつように思われる。

本居宣長に於ける言葉の問題

吉田 喜久子

宣長にとって、歌は言語の粹であるとは、極めて明らかでであった。ただ宣長の場合、それに劣らず明らかであったと思われるのは、言語というものを、外から説明しようとしても、言語の問題の本質には届かないということである。宣長は、言葉が発生する現場で、言葉を発する我々の心の内側から、言語を捉えようとした。

宣長によれば、「たゞの詞」即ち所謂日常言語と、「歌の詞」即ち詩的言語という区別などの現われる以前に、心が物に感じて「あはれ」と歎息く、その「歎息」、感動が、その「あはれ」に耐え難いところから、自ずと音声を整えることによって、「文ある辭」が「ほころび出」てくる。これが、「うたふ」という言葉の元来の内容であり、この「文ある辭」というより寧ろ、「文」としての言語が歌である。宣長のこういう考えに従えば、何らかの意味を具えた「たゞの詞」より、文としての言葉、即ち歌の方が先に発生したといってもよいことになる。ただ、このような考えを理解する為には、宣長の「物のあはれ」

の説を知る必要がある。

人間の心は、日常生活の必要からくる目的意識や、欲や我執、分別的な知識等から解放され、抑制されなければ、物に触れたとき、その物に対する直観や共感で満たされた「あはれ」という感慨の中に置かれる。これは、人間の心の、最も自然で基本的な経験である。然も、この「あはれ」という言葉が後世特に悲哀を意味することになった経緯をふり返ってみれば解るように、この感慨が深くなれば、この感慨は、おのずからこの感慨自身に向けられ、己れ自身を見つめるように働く。つまり、我々が物に触れて、その物を「あはれ」と感ずる感慨の中で、その感慨を離れずに働く一種の智の働きに宣長は注目し、感慨を離れずに働くこの智こそ、よろずの事の心、物の心を最もよく知る認識力だと考えるのである。宣長が、「物のあはれを知る」ということで言おうとしているのは、「知ると感ずるとが同じであるような、全的な認識」であり、事に触れて感ずく、充実した情の働きが、「そのまま分裂を知らず、観点を設けぬ」全的な認識力である（小林秀雄）ということであるといつてよい。

ただ問題は、物に触れて心が感ずくという人間の心の最も基本的な経験を、宣長の言うような充実した「物のあはれをする」経験に育み保つことが難しいというところにある訳であるが、これを可能にするのが、詠歌という行為である。つまり詠歌とは、物に感じて歎息くという心の働きを、その働き專一に働かせること、言い換えれば、宣長が「文」と呼んでいる言語の表

現性に心を委ねる行為である。従って、「人に聞する所、もつとも歌の本義」であるといわれるとき、聞く人とは、誰よりも先ず歌を詠む当人である。万葉の歌人たちが、この国を「言靈の幸福国」と呼んだのも、上古の人々は、自分達の発する言葉そのものに、そういう表現力が具わっていることを明らかに知っていたからである。その最も端的な現われが、「古事記」の「神代一之巻」に、ただ列挙されている神名である。これを、宣長は、物語の本文が始まる前に添えられた神々の系譜というふうには受け取らなかった。神々を命名するという行為は、上古の人々が神々の「可畏きに触れて、直ちに歎く」その感慨の中に働いている直観の内容を、自らに明らかめようとする行為であり、神をどう呼ぶかが、神の可畏きをどう経験しているかということであった。神の名とは即ち神であり、言が直ちに事であったと宣長は受け取ったのである。そういう「言が事」であることを可能にしている言語自身の不思議な力についての経験から、古代の日本人は「言靈」という言葉を発明したのだと思われるが、言靈の力、或いはより一般的な言い方で言えば、言語自身に具わる表現性、その粋は確かに、以上のように、歌や伝説の言葉に現われるが、しかし、我々の通常の言語生活そのものが、実は言語のこの表現性に、我々がそれを少しも意識しない程安心して己れの心を委ねているからこそ、成り立っているのだと宣長は考えるのである。

祈りの人間論 (一)

棚次正和

「祈り」は聖なるものに関わる人間の「宗教的行為」であるが、それは「祈り言」を通して達成される「言語的行為」でもある。この「言語的行為」としての祈りの側面を照射することは、ホモ・ロクエニスとしての人間存在の根本的在り様を究明することにもなると思われる。まず、「日常言語」の基本性格を確認しておく、それは意思を表現し伝達する手段としての実用性にある。R・ヤコブソンは言語伝達の行為を六つの要因からなると見て、言語機能を次のように規定している。即ち、〈送り手〉志向の「感情的機能」、〈受け手〉志向の「動能的機能」、〈メッセージ〉志向の「詩的機能」、〈脈絡〉志向の「指示機能」、〈コード〉志向の「メタ言語機能」、そして〈接触〉志向の「交話的機能」である。「日常言語」の働きを「誰かが、誰かに、何ものかについて、何ごとかを語る」という定式に収めると、「感情的機能」は「誰かが語る」に対応し、「動能的機能」は「誰かに語る」に対応し、「指示機能」は「何ものかについて(対象提示)、何ごとかを語る(述定)」部分に相当すると思われる。

オーステインの「言語行為論」の主眼は、現実の発話が事実に関する記述だけでなく、行為の遂行でもあることを明確にす

ることであった。その著書『言語と行為』(How to Do Things with Words)の冒頭で、発話を事実確認的と行為遂行的の二種に分け、行為遂行的発話に妥当する不適切性の理論に関して緻密な分析を加えている。同書後半では、「発話行為」(locutionary act)の遂行は、同時にそれ自体に於いて「発話内行為」(illocutionary act)の遂行に他ならないことが説明され、何ごとかを言いつつ何ごとかを言なう「発話内行為」と何ごとかを言うことによつて何ごとかを言なう「発話外行為」(perlocutionary act)とが区別される。彼の分析は「発話内行為」に集中され、陳述や真偽性は抽象の産物にすぎず、「全体的な言語状況に於ける全体的言語行為」が解明されるべき唯一の現実的現象であるとの認識に至る。

こうした言語行為論の観点から「祈り言」を眺めれば、その特異性は「発話内行為」の「二重性」にあるのではないかと思う。聖体示現としての定型の祈り言に於いては、祈りの行為の遂行は、同時にその祈り言の内容の端的な実現である。そこには、「未だ○○でない」という現状認識を踏み台にして「○○である」という祈りが出てくる側面と、既に「○○である」という祈り言の精髓が端的に成就される側面がある。「○○である」と「未だ○○でない」との狭間で、人は「○○であれ」と祈るのだが、「未だ」の境位と「既に」の境位が、祈りに於いて交錯しつつ現するのである。

現実には祈り言は多様な形態をとる。主の祈りや四弘誓願のように複数の文から成るもの、「キリエ・エレイソン」や「南

無阿弥陀仏」のように単数の文と見做せるもの、また「イエズス」や「アビラウンケン」のように宇宙を象徴する名や、「オーム」や「阿字観」や「す声」のように根源語を唱えたり観じたりするもの等、様々である。それらは日常的自我を照破しつつ「聖なるもの」に関わる祈り言であり、むしろ「聖なるもの」が関わり来る祈り言である。

「日常言語」の定式に「祈り言」を当てはめると、「誰かが、誰かに」の部分は、言語主体の我性が祈り言に吸収されて靈性が開かれる故に、「我が、汝に」という相互主体的な現存の交響となろう。実際の祈り言では、「我が、汝に」の部分と「祈る」(動詞)の部分は大抵は省略されるが、我性が破られた靈性の「我」は「汝」を迎え入れ、またその祈りの姿が既に「汝」を迎え入れられていることの証である。

「何ものかについて、何ごとかを語る」の部分は、自明な公的指示と述定にかまける実践的慣性系を突破して、言葉の根源的な地平に与かる。祈る時、「何ものか」の指示は新たな世界の出現の目撃となり、「何ごとかを語る」述定も逆行を浴びた出来事の活写となる。従来の見慣れた「物」の底が破れて「霊」の相貌が顕わとなり、淀んだ「事」を透過して驚きを誘う「異」成りとなる。そこに現成するのは「不思議」であるが、その「不思議」は聖なる祈り言に結晶する。こうして、祈り言の考察は、言葉の根源的な発生場へと我々を遡及せしめるのである。

自己実現における言語表現と修行

—女性の宗教的自伝の一考察—

中村 恭子

自己実現における言語表現と修行の問題を女性の宗教的自伝について考えてみたい。それは、書き手の³⁾性がその言語表現になんらかの影響を及ぼしていると思われること、さらに性的役割と性別が書き手のみならず読者の反応にも影響を与えていると思われたことよって。

一般的に言えば、女性に筆をとらせるためには次のような条件が必要だと考えられる。1、執筆の動機／欲求、2、読み書きの教育、3、文献の利用、4、経済的余裕／自立、5、周囲の理解などである。これらの条件は男性についても同様であるが、4、5は女性には特に重要である。これらの必要条件を満たせる女性は、今日でも、決して多いとは言えず、ましてや近代以前には、非常に限られていたと言える。平安時代に日記、物語文学に貢献した女性はかな文字という表現手段に助けられたが、ヨーロッパでは一三世紀頃までは、ラテン語を習得しなければ筆をとれなかったため、現存する資料は修道女のものがほとんどである。

宗教体験を伝達するためには、聞き手または読者が語り手の権威を認める態勢を持つていなければならぬ。修道女たちは

厳しい戒律に従う生活をいとなみ、宗教者として認められた。愛を受容する者としての、女性の伝統的、社会的役割と神の愛を受容する者という宗教的役割とのアナロジーが性差別社会においても比較的容易に女性の神秘体験を認知させたと思われる。女性は神秘体験を得ることによって、権威を得ることができた。とくに、それが司祭や修道士、すなわちカトリック教会によって真正と認められた場合には、権威のみならず正統性も獲得することができた。男性が学識豊かなラテン語のレトリックを駆使するのに比べ、女性は卑近な日常的言語で自己の神秘体験を語るが、その語彙やシンボルやイメージが、聖書、受難劇、絵画、彫刻などから得たものであると思われる。

わが国の状況をこれに比べてみると、女性宗教者の自伝資料はいまだに、近代以前においては不足している。それは、欧米の最近二、三〇年間の女性関係資料発掘、公刊の努力に匹敵するほどの仕事をわれわれが進めていないことによる。ところが、近代に到って輩出した新宗教の創始者または共同創始者などに多数の女性が認められ、その資料は比較的豊富であるために、新宗教の女性が研究対象にされることが多い。わが国においては尼僧は、歴史的に表現の機会や手段を持たなかったこと、また自己について語ることをためらう気風が、とくに女性の間に強かったことが資料不足とアンバランスを惹き起したと考えられる。

私が自伝を調べた新宗教教祖の中で、もっとも夢やヴィジョンをしばしば語っているのは七曜会の溝上恵照（一八九二—

九八四）である。溝上の魂に入りこんだのは太陽神で、大日如来不動明と名乗り、光として描かれている。溝上は自分の肉体が火で焼かれる夢を語る——三途の川にかけられた橋を渡り、冥界に赴き、業火に焼かれる寸前に昇天する、というような死と再生のモチーフが繰返し強調されている。溝上は真言宗の尼僧として得度する以前から仏教伝承に親しんでいたことは明らかである。溝上は比較的高学歴であったため、自己の宗教的体験を日常的言語で表現することができたが、学校教育をほとんど受けず特定の宗派的帰属を持たない女性にとっては、多元的宗教環境の中で表現のモデルを選ぶことは至難の業であったと思われる。宗教的自伝は一人の人間の生の軌跡を録すのみならず「他者」との出会いとそれがもたらす自己実現の記録である。それまで筆をとったことのない女性がそれをきっかけに自伝を書くに到るのは、書くことを修行の一環とする信仰の力なしには考えられない。

聖典解釈と本質直観

澤 井 義 次

具体的な信仰現象においては、合理的に捉えられる「見えるもの」の深みに、不断に流動する信仰の意味世界が拡がっている。信仰の現象学は、その信仰の意味世界を、具体的な信仰現象の内面にある信仰者の関わりかたに焦点を合わせながら解明

しようとする。

宗教伝統には、聖書や『コーラン』あるいは仏典など、それぞれの宗教独自の聖典がある。それらの聖典にたして、信仰者がどのように関わっているのか、あるいは、その内容をどのように理解しているのかどうかは、信仰者による聖典内容の注釈書をひもとくことによって理解することができる。いわゆる聖典注釈あるいは聖典解釈書は、信仰者自らの信仰のあり方を明示している具体的な信仰現象の貴重なデータのひとつなのである。

聖典注釈あるいは聖典解釈書は、合理的あるいは実証的な知の枠組によっても把握することのできる表層の意味レベルから、いわゆる「深層の知」によってはじめて照らしだされる深層の意味レベルまで、多層的あるいは複合的な意味世界を開示している。たしかに、その意味内容はコトバの深層の意味レベルを切り捨てて、合理的あるいは実証的な知の枠組によって説明しようとしても、それは、それなりに説明もつく。

ところが、信仰の現象学は、信仰者の関わりかたを共感的に理解することをめざし、あくまでも信仰者による聖典注釈のコトバが開示する意味を把握しようとする。共感的な理解が徐々に深化するにともない、合理的あるいは実証的な理解の限界が自覚される。その自覚にともない、聖典あるいは聖典注釈書のコトバの日常的意味の底にひそんでいる意味の深みが見えてくることになる。この意味の深みを射程に入れながら、信仰の現象学は、意味論的な解釈学的手法でもって、聖典のコトバあ

るいはその解釈の深みに拮がる意味の深みを明らかにするわけである。

具体例として、ここでは、インドのヴェーダーンタ哲学を挙げよう。この哲学的思惟は周知のごとく、ウパニシャッド聖典に絶対的な権威を認め、聖典解釈という伝統的スタイルをとりながらも、多岐にわたって積み上げられてきた哲学的思索の蓄積である。このヴェーダーンタ哲学は、西洋的な意味での理性的な哲学とみなして、実証的あるいは客観的な文献学的方法でもって捉えようとすることも、たしかに不可能なことではない。

現にヴェーダーンタ哲学に関する、数多くの文献的研究の成果が公にされてきたし、また、その研究成果によって、ヴェーダーンタ哲学の展開の経緯なども、かなり明らかになってきた。

ところが、ヴェーダーンタ哲学は厳しい苦行を経て体得された本質直観の、いわば言語化ともいえるもので、それは哲学であると同時に宗教でもある。ヴェーダーンタ哲学は、ヴェーダーンタ哲学者たちの形而上的实在体験すなわち本質直観によって裏打ちされている。ヴェーダーンタ哲学者は、自らの实在体験の極限において本質直観した根源的存在を哲学的思惟の起点として、人間存在あるいは存在のリアリティの本質を言説する。ヴェーダーンタ哲学は宗教体験と独立した哲学ではないのである。

このような意味において、従来の合理的あるいは実証的文献

学の研究には、その哲学的思惟をウェーダーンタ哲学者自らの实在体験の言説として捉えかえずだけの視座が欠けていたように思われる。ウェーダーンタの哲学的思惟の深層レベルを切り捨てることで、その哲学的思惟を「生まの存在」から分離して、知らず識らずのうちにただ概念的に捉えてきたのである。

聖典ウパニシャッドの文章や聖句は、それらを解釈するウェーダーンタ哲学者の本質直観すなわち実存的な原体験に根ざした、いわゆる〈深層の知〉の視座によって、そのテクストの内的意味はまったく異なったものになってしまふ。したがって、ウェーダーンタ哲学伝統におけるウパニシャッドのテクスト解釈は、信仰の現象学の立場からみれば、文章や聖句の単なる忠実な意味注釈というよりはむしろ、ウパニシャッドのテクストに依拠しながらも、独自の形而上の本質直観を踏まえて哲学的思惟の重ね書きされた、いわゆるテクストの創造的読み、すなわち、ユニークに織りだされた哲学的思惟になっている。

宗教経験における知覚的世界

前田 毅

主として宗教哲学の世界にみられる宗教経験の理念的、ないしは内面的な本質論が素通りしているか、あるいは切り捨てがちな世界として、「宗教経験における知覚的世界」なるものについて注目し、かつそれを、宗教経験の要素としてではなく、本質的

な世界として主題化する方途を求めて、改めて、R・オットーの宗教学に注目したい。

まず、この宗教経験における知覚的世界への問いを、オットーの宗教学の隠れたライトモチーフとして注目しておきたい。

そして、聖の観念へと結晶してゆくオットーの裸の宗教理念を讀みとる一つの手立てとして、彼の「旅」の経験に注目し、旅先の諸宗教との生きた出会いのなかにうかがえるその宗教理念のラディカルな変容の事態に光を当てようとするのであるが、

ここでは、宗教の知覚的世界へのオットーの関心の内実を確認するために、一九一一年の「北アフリカへの旅」に注目したい。なおこの旅については、日記や書簡の草稿類 HS. 797/567: „Reise nach Teneriffa, Moroko, Italien“) 及び雑誌に連載した詳細な旅日記 (Die Christliche Welt: „Reisebriefe aus Nordafrika“) との二種類の記録が残されている。

この旅でとくに注目されるのは、①オットーの「聖」の観念の誕生時として知られている、モロッコのシナゴグでイザヤの「聖なるかな」の三唱を耳にした時の深い感動の体験、②テネリフェ島でのグアンチエ族の洞窟の聖母崇拜との出会い、③アーンフィーのマルクトで遭遇したデルヴィーシュの呪術的な振舞いとのお会いの三つの経験であるが、この旅の基本的な意味は、これらの経験の全体を貫いているある共通項のなかに見出される。すなわちまず第一に、オットーは、シナゴグの聖典の朗唱(ユダヤ教)、グアンチエ族の聖母崇拜(民族宗教)、デルヴィーシュの呪術(イスラム教)といったキリスト教以外

の諸宗教の、それもその理念内容ではなく現実、とりわけ儀礼的行為の世界により強く心動かされている。第二に、この異教世界の儀礼行為を観察するオットーの視点には、際立った一つの特徴が見うけられる。すなわち、宗教の知覚の世界への注目がそれである。

この知覚の世界への注目の内実を、安息日のシナゴグの体験から確認しておきたい。

オットーは、祈禱歌や賛歌を耳にして、最初その言葉の意味内容の解読を試みているが、しかし言葉の意味、すなわちその理念内容へのアプローチを断念した時に、純粹に感性的な音声の魅惑的な力に包みこまれていく。ここで彼は、宗教的コスモロジーではなく、むしろそれを背景へとゲシュタルト・チェンジした時にそこから新たにたち現れてくるコスモロジーの知覚的な表象そのものの美学の魅惑的な力に注目している。そして知覚的表象の中核をなす聖典の朗唱や祈禱歌といったこの音の聴覚的世界が、宗教経験の核心をなすものとして注目されている。

また聖典の朗唱がもたらしたその感動は、「聖なるかな」の三唱にふれた聴覚による高揚に先立って、まず最初光と影が織なす色彩の刺激によって触発されている。すなわち感覚の高揚は、まず色彩を中心とした視覚的世界によってよび醒まされ、その目覚めた感覚は、聴覚的な世界によって知覚の宗教的な高みへと誘われている。いづれにしても、旅するオットーの心を強くとらえているのは、宗教的表象がおびているこの聴覚や視

角の知覚的世界である。

われわれがこの知覚的世界へのオットーの傾斜に注目するのは、たとえば宗教音楽や宗教建築などの諸領域への広がりをもった宗教研究の領域面での新たな展開の問題としてではなく、宗教経験の基層を聴覚や視覚の知覚の世界にたずねようとするその解釈視角のゆえである。また宗教の知覚的世界を、たとえば信仰と儀礼といった宗教現象のいずれかの領域に定位するのではなく、そのいずれの領域をも含めた全体としての宗教現象の基層をなす経験、すなわち宗教の基層経験として注目するのである。

相補的宗教多元主義

間瀬 啓 允

宗教多元主義は、現代における宗教理解のための一つの理論モデルである。その理論モデルに従えば、現代における宗教理解は次のようになる。

〈自我中心から実在中心へ人間存在の変革〉は、すべての偉大な宗教的伝統内において、さまざまに異なるしかたで生じつつあるものと認めることができる。救いの道、解放の道、完成の道がただ一つしかないというのではなく、その道が多数あることを認めることができる。したがって、すべての偉大な宗教的伝統は、どれも人々がそこにおいて救い、解放、完成を見

出すことのできる救済論的な〈場所〉、あるいは〈道〉とみなすことができるのである。(ジョン・ヒック『宗教多元主義』法蔵館、七四頁、八九頁参照)。

この宗教理解には、現象の〈多〉に対する本体の〈一〉といふことが仮定されている。存在の究極リアリティは絶対的〈一〉であるのだが、その本源的な真相は、そこに生起する現象的〈多〉の背後に隠れてしまう、という仮定である。さらにこの宗教理解のもとには、〈多〉であり〈多様〉であるわれわれの宗教的覚知は〈一〉なる本体の現臨に結びつく、という今一つの仮定がこめられている。この仮定にもとづけば、〈多〉なる現象的世界はわれわれが思考し体験する〈一〉なる本体的世界にはかならない、という主張が成り立つ。そこで、即自的に存在する世界とわれわれに見えている現象的な世界とは、区別はできても(カント)、分離はできない(ヒック)、ということになる。(本誌二七九号、五一―五二頁、拙稿を参照されたい)。

以上のわれわれの仮定に従えば、即自的に存在する〈一〉なる本体は、根本的には二つの異なる宗教概念によって思考され体験される。ということになる。一つは有神論的な宗教伝統に支配的な神の概念、つまり一者を人格的に捉える概念であり、もう一つは非有神論的な宗教伝統に支配的な絶対者の概念、つまり一者を非人格的に捉える概念である。

しかしそれでも、究極的に〈一〉なる神的実在が、一方は人格的に、他方は非人格的に思考されたり体験されたりするのはどうしてか、という問いは終わらない。そこで、この執拗な問

いに終止符を打つために、ここでは現代物理学における〈相補性の原理〉を援用することにする。

たとえば光は波動としても、また粒子としても説明がつく。ある方法で実験すれば、光は波動状態において観察され、また別の方法で実験すれば、今度は粒子の流れとして観察される。そこで光という同一のエンティティが、波動としても粒子としても説明がつくということになる。現代物理学ではこれを互いに相補的な関係にあると理解しているのである。

これとのアナロジーでいえば、もしも有神論的な思考と礼拝の方法で実在を〈実験〉するならば、この実在は人格的なものにみえ、また別の方法で、たとえば仏教やヒンドゥ教の思考法や瞑想法で実在に触れるならば、今度は非人格的なものにみえるということになる。同一の神的リアリティが一方で人格的に、他方で非人格的に捉えられるということは、相補的な真理なのである。

存在の究極リアリティに対するこの相補的な応答のモデルに従えば、たとえば「存在はペルソナとしての存在を意味する」(ミュレン)という一方からの強い主張と、「ペルソナは存在の限定を含むから、いまだ絶対無の仮面をしか見えていない」(西谷)という他方からの応酬というような、これまでの相互排除的な議論は不毛なものに見えてくる。

存在の究極リアリティについての議論は、今までよりもっと用意周到でなくてはならないだろう。この主題をめぐる議論では、われわれは互いに真理への深まりを助け合う者でなくては

ならない。われわれはそれに向けて共に旅する靈的巡礼者には
かならないからである。

クリシュナムルティの思想(2)

——クリシュナムルティと古代インド思想——

西尾秀生

クリシュナムルティ (Jiddu Krishnamurti) は一切の伝統を
否定する思想家である。どのような教団も指導者も必要として
おらず、また聖典や修行や信仰をも斥りぞけている。このよう
な思想家と古代インド思想を比較することは可能であろうか。
すでにクリシュナムルティの思想と禅との類似はパウエルらに
よって指摘されているが、仏教やヒンドゥー教の聖典を読んだ
ことのないクリシュナムルティの思想と古代インド思想を比較
するのは困難だと考えられ、比較研究も余りされていない。し
かしクリシュナムルティは聖典の権威を否定するのであって、
ブッダの悟りやウパニシャッドの思想家の神秘体験を否定する
のではない。それゆえ同じ神秘体験者であるクリシュナムルテ
ィの思想と古代インド思想は類似性があり、比較は可能であ
る。

まず最初に古代インド思想がクリシュナムルティに影響を与
えたかどうかを考えるべきであろう。確かにクリシュナムルテ
ィの初期の著書には影響が見られる。例えば彼の最初の著書

(*At the Feet of the Master*, pp. 6-8) に於て *Bṛhadāraṇyaka-*
upaniṣad I. 3. 28 のサンムクツリット語の原文 (asato mā sad
gamaya tamaso mā jyotir gamaya mṛtyor mā mṛtam ga-
maya) が英語訳とともに載せられている。そしてこの本には
不殺生等のインド思想の影響が見られるけれども、これは前に
拙稿(「クリシュナムルティの初期の思想」『宗教研究』五七
四)で述べたようにヘサントラの働きかけによると思われる。
そして一九二九年以後の彼の思想には、古代インド思想の影響
は全く見られない。

次に形而上学的な問題に関して比較してみよう。先ず神につ
いてクリシュナムルティは、「自らを浄化し、そして真理に達
した者以外に神は存在しない。」(*Early Writings* I. p. 116) と
述べている。この神の定義は仏陀 (Buddha) の語源と同一で
ある。またクリシュナムルティによると、信仰によって神を知
ることはできないのである (*The First and Last Freedom*, p.
206)。信仰を説かない点も原始仏教と類似している。さらに彼
は神を生命 (Life) と最も最愛の者 (The Beloved) とも呼んで
いる。最愛の者とは一切であり(クリシュナであり、弥勒菩薩
であり、仏陀であり、さらにこれら一切を越えたものである
(*Who Brings the Truth*, p. 4) と説明している。クリシュナム
ルティは永遠なる生命である最愛の者と一体化したのであるか
ら、彼の目からはヒンドゥー教の神の化身も仏陀も同じと言う
ことになる。また最愛の者は一切の生類の中に見ることができ
る (*Ibid.*, pp. 15-16) と述べている。この説明は、一切の中に

atman を見ると説く Bhagavadgita VI. 29 と同じであり、ウパニシャッドにもよく出てくる表現である。しかもこの最愛の者は、一切であり、一切を超越したものであるのは、Brahman とも解釈できるから、ウパニシャッドの梵我一如の思想とも同一である。この思想は、クリシュナムルティが解脱 (Liberation) を述べる所でも出てくる。彼によると、解脱するといふ自我は存在せず、オムへの自我は一つであり、世界は一つである (Early Writings, I, pp. 46-47)。解脱すると atman が一つになると表現するのもウパニシャッドに見られる。

このように神や解脱に関して、クリシュナムルティの思想は古代インド思想と類似している。聖典を否定し、読んだことのないクリシュナムルティの思想とヒンドゥー教や原始仏教の聖典の思想が類似しているのは、両者とも瞑想を重んじる神秘主義的な宗教だからであろう。

オーロピンドの身体論

小林 圓照

近代インドの著名な自由思想家、鋭い批判の眼とあたたかい魂とをもって自国の文化を再評価し、その啓蒙と防衛に専念したジュリ・オーロピンド・ゴーンシュ Sri Aurobindo Ghose 1872-1950 は政治的指導者であり、哲学者であり、哲学者、詩人、ジャーナリストであり、文化・文芸評論をし、劇作家でもある

という多彩な才能の持主であった。その思索と実践は、一般に総合哲学 Integral philosophy とか完全なるヨーガ pūrṇa-yoga と称されている。彼は永遠のダルム Sanātana Dharma とおわがナシヨナリズムであると強調し、ヒンドゥー文化の擁護と新生を提唱している。また一種の宇宙進化の思想 spiritual evolution を提唱し、物質的、生命的、心知的、靈性的な存在を内包 Involution と展開 evolution との関連の中で観察する。このような進化展開の過程において、物質を土台として生命や心知の世界を結ぶ身体 body についてどのように位置づけているかを考察してみたい。なおこの検討の素材としては一九七二年に生誕百年を記念して出版された『オーロピンド全集』に依る。

まず伝統に基づいた物質から靈性への進化の素朴なアイデアは、カルカッタ時代の小論に始まり、その後の展開としての大著『聖なる生活』ひいては彼の一大叙事詩『サーヴィトリー』に至るまで一貫している。その思想は外的な自己を超越して聖なる生活に向う指標として実践的である。自己存在の真正の認知とそれによる歓喜、全体的な視点とそこに自覚される力とを得て、局限された自我を離れる。第一段階として、物質的な存在としての身体の意識を超え、身体を道具として用いることである。生命 life も心知 mind も同様に超克されるべきである。ただこの自我の肉体の観念を捨てても、肉体が消失する訳ではないから、超克と同時に新しい視点から総合される必要がある。生命がかかわるところの物質は直接的には身体であり、生命や心知との関連で把握される。無意識 Inconscient に基礎を

置き、物質という形態にはじまる肉体の機能の不完全さや、本来的な動物的な欠陥は、超越的な世界から制限されたものとして身体自身障碍として認知される。その障碍の第一は心理的性格 psychological のものであり、肉体のもつ本能、衝動・欲望が生命に動物的な影響を与えるものであり、第二は肉体的なものの Corporeal で、肉体的な構造や媒介が聖なる靈性の活動に対して制限となることである。第一の例は性欲などで、コントロールと浄化によって、個人的な相愛から、その本性である普遍的な聖なる愛に転換すべきものである。第二の例は身体が食事や味覚に依存しているところに原因がある。オーロピンドは食事・食欲の節制といった消極的なあり方のみでなく、この視点を積極的に転換して、肉体そのもののエネルギーを生命や精神を養う活力へと振り替えることを勧める。

オーロピンドの靈性的な観点と純粋に物質的(身体をも含めて)心知的な観点とは大きな差異があるが、調和されるべきだと主張する。

「身体は実にダルマを完成させる器である」というウパニシヤッドの句を引用して、物質、肉体、生命力、心知などのすべての存在と、あらゆる日常の目的と活動を靈性化することを動機づけ、超克された「靈性化された文化」がインド本来の精神の新形成(インド・ルネッサンス)であり、新しい生命エネルギーをもつ身体にインドの魂を蘇生させることができると説いている。靈性的な進化論としては、ほとんど同時代にティヤール・ド・シャルダンの思想があるが、すでにオーロピンドとの

対比した論文や書物もある。同時代の類同した思想とその時代的な背景を探ることも、比較を通して、両者をより深く理解する方法ともなるろう。
〔注記は省略〕

宗教の定義

高橋 惣一

「多くの父はプロテスタント、どこの派でもない独立教会の牧師、自分たちでつくった教会……キリスト教は教えではない。イエスは生命(いのち)だというのだから。……教えはだれにでもわかる。……生命(いのち)はわかるものではあるまい……」(『十字架』⁸³〈海〉に初出。⁸⁸『なやまない』より)

「……フサ(父の教会)は(十字架によって)罪がなくなってしまうという、すでに結果してしまったということを信ずる宗教ではない。これを信ずるならば、すなわち救われるんだというのではない。(ふつうのキリスト教と)どこがちがうかと言うと、十字架は、わたしどもにとってはじまりなんです。おわりではない。……十字架ははじまっておる。」(父、昭和三十三年ガンで死亡、妹の夫、伊藤八郎さんがあとをついで牧師。五七年四月のテープを本に。『主は偕にあり』より)

(『十字架』に引用)

「父は……なにかをもとめて、教会にくるようなのはダメだ、と。きよらかさ、聖なるものへのあこがれ、ココロのはたらき

みたいなことは宗教にはカンケイない。つまりきになるだけだ、と。宗教はコロロの問題などとおもったら大まちがい、と。

ほくのかつてな理屈、心境や宗教心も、あくまで自分の内部のもので、他者との出あいはない、他者のない宗教など、世界じゅうどこにもないだろう。……宗教や哲学はある問題を解決するためのものではない。」(『アメン文』〈文芸〉'88秋号、'89二月初版、四月再版より)。

以上の引用はすべて作家の田中小実昌氏の小説のなかで氏の実父、牧師の田中種助(遵聖と改名)の宗教観から導き出され、氏独自の文学作品として書かれたものである。

氏は昭和五十二年十二月に〈海〉で「ポロポロ」を発表し、五十四年に谷崎潤一郎賞を受賞。この作品は氏の軍隊生活と父親の教会の様子を書いたものだ。

私は高等学校の図書館で高校生や社会人を相手に三十年ばかり読書会を開いて助言してきた。主としていわゆる純文学と言われている作品を中心に読んできた。その間、課題書をあさっているうちに氏の『ポロポロ』に目がとまり、以来、氏の純文学系統の作品は全部目を通してきた。また昭和六十一年四月には氏に講演をお願いした。『ポロポロ』のなかに氏のお父様の説教集を読んでみたいと申し上げると、氏は目を新たにためぶ厚い本を二冊わざわざ持ってきて下さった。

それから氏の宗教の定義を考えてみよう、岸本英夫の『宗教学』、東大出版会の『講座宗教学』特に①②④巻、藤田富雄

『宗教哲学』、東海大出版『宗教学入門』(Günter Lenzkowskii) 行路社『宗教哲学入門』(William H. Capitan) などを読み返してみた。また最近刊では春秋社『甦る神々——新しい多神論』'95・五月 (David Miller) を読んでみた。『The new polytheism』河合隼雄解説。

しかしどこを見てもこのような定義はないどころか、宗教学そのものが成り立たないのではないかとすら思った次第。そこで学問的にはどのように田中小実昌の宗教観を扱ったらいいのか、皆様に御教示頂きたく、提案させて頂くことにした。

氏は〈仏教〉'88一〇月号でも「宗教のオントロギー」と題し、井上忠氏と対談したなかでも同じようなことを述べている。

氏が一番新しい作品では〈海燕〉十一月号に「自由という名前」のなかで、ベルグソンの『時間と自由』を論じているところで、「自由の定義はできない、定義をすればもう自由ではないから」なんて、ご自身で屁理屈の典型と言っておられるところから、どうも宗教の定義の結論もでてきたようでもある。『講座宗教学』で谷口茂は課題設定のところ、「場合によっては暴力的(暴言的?)な解釈になる可能性がある」と述べている。

宗教における「人」の問題

加藤 智見

昨年 の 発表 で 指摘 した よう に、 宗教 に は 独自の 「宗教 的 選択」 が ある と 考え られる。 た と えば 親鸞 の いう 「信 知」 を 選択 の 基準 に した 場合、 単 に 理 性 的 な 存在 が 宗教 の 対象 に は なら ない。 す な わ ち 信 ず る か 否 か は 端 的 な 自然 理 性 に の み 基 盤 する も の で は ない。 と す れ ば、 宗教 に お い て は その 「人」 が い か な る 「人」 で ある か が 重 要 な 問題 と な る。 宗 教 的 な 「人」 と は ど の よう な 特 性 を も つ の か、 こ の 点 も 宗 教 学 に お い て は 肝 要 な 問題 で ある と 考 え られる。 そ こ で 今 回 は 仮 に 宗教 に お ける 二 つ の タ イ プ の 「人」 に つ い て 問題 に し て み た い。

宗教、 宗 教 教 団 に お い て は、 厳 しく 選 択 を 重 ね て 純 化 し て い く い わ ば 「父 性 的」 な 「人」 と あ ら ゆ る も の を 包 摂 し て い く 「母 性 的」 な 「人」 の 存在 が 車 の 両 輪 の よう に か み 合 う こ と に よ っ て 存 続 する 場 合 が 多 い。 た と えば 浄 土 真 宗 教 団 の 歴史 に お い て は、 親 鸞 が 前 者、 蓮 如 が 後 者 の 例 で は ない か と 考 え ら れ る。

ど こ ま で も 求 道 的 な 選 択 に 生 きた 親 鸞 は 「こ の う へ は、 念 仏 を と り て 信 じ た て ま つ ら ん と も、 ま た す て ん と も、 面 々 の 御 計 な り」 (歎 異 抄) と 人々 を 突 放 した。 こ れ に 対 し 蓮 如 は 「お れ は 寒 夜 に も 蚊 の 多 き 夏 も、 平 座 に て」 「雑 談」 (空 善 記) し、

「同行 寄合 候 ときは、 た が ひ に 物 を い へ へ」 (実 悟 旧 記) と 勧 め た。 も ち ろ ん 蓮 如 も 「物 取 り 信 心」 「施 物 た の み」 「善 知 識 た の み」 と い う 異 端 に 対 し て は 厳 しい 態 度 を と っ た が、 親 鸞 が 峻 厳 で ある の に 比 し、 蓮 如 は 懐 が 深 く ど こ か 甘 え の 通 じ る ところ が ある。 こ こ に 私 は 親 鸞 の 父 性 的 な も の、 蓮 如 の 母 性 的 な も の を 感 じ る が、 も う 一 歩 立ち 入 っ て 考 え て み た い。

あ ら ゆ る 妥 協 を 拒 ん だ 親 鸞 は 雑 行 を 捨 て 本 願 に 帰 し、 「如 來 よ り た ま は り た る 信 心」 (歎 異 抄) に 気 づ い た。 妥 協 を 拒 む 彼 は、 墮 落 した 僧 徒 た る こ と も で き ず 俗 た る こ と も で き な か っ た。 生涯 「非 僧 非 俗」 の 態 度 を 貫 く こ と に な っ た。 如 來 よ り 賜 っ た 信 心 で あ れ ば、 あ ら ゆ る 人々 は 同 朋、 同 行 で あ り、 当 然 「弟 子 一 人 も た ず」 (歎 異 抄) と い う 態 度 で な け れ ば なら ない。 た と え 愛 する 長 男 で あ ろ う と 正 しい 信 心 を 踏 み 外 せ ば 「義 絶」 せ ね ば なら ない。 親 子 の 情 愛 に 溺 れ て は なら な か っ た。 ま た 純 粋 な 信 心 を 貫 け ば、 人々 の 価 値 観 に も 妥 協 で き ず、 「た だ 仏 恩 の ふ か き こ と を お も ふ て、 人 倫 の あ ざ け り を は ぢ ず」 (教 行 信 証) と い う 態 度 に な る。 虚 偽 を 憎 め ば 「穢 惡 濁 世 の 群 生、 末 代 の 旨 際 を し ら ず、 僧 尼 の 威 儀 を そ し る。 い ま の と き の 道 俗、 お の れ が 分 を 思 量 せ よ」 (教 行 信 証) と 厳 しく 臨 ま ね ば なら ない。

こ の よう に 「愚 禿 鸞」 た る 純 粋 な 親 鸞 一 人 の 場 に 立 っ た 親 鸞 に 対 し、 伝 道 者 と し て 「末 代 無 智 の 在 家 止 住 の 男 女」 (御 文) の 場 に 立 っ た 蓮 如 は、 彼 ら の 心 中 に 親 鸞 の 教 え を 響 か せ ね ば な ら な か っ た。 生 き 別 れ た 母 を 求 め 続 け、 貧 窮 の 本 願 寺 で 母 親 の 仕 打 ち に 耐 え ぬ い た 彼 は、 人 の 心 奥 を 見、 お の れ の 「人」 を 練

りに練った。親鸞は「如来よりたまはりたる信心」を指摘したが、蓮如は「信心を如来よりあたへたまふ」(御文)ととらえ、如来は「にげけれどもしかととらへてはなしたまはず」「にぐる者をとらへてをきたまふ」(実悟旧記)存在であるとした。

庶民の感覚で人間的にとらえた。そして人には「寒ければ寒い、熱ければ熱い、とそのまま心の通りいふなり」(実悟旧記)と語り、「同行・善知識にはよくくちかづくべし」(蓮如上人御一代記聞書)と勧めた。自ら在家止住の場にまで降下し、親鸞の捨てた人の情念、情意の側面をも包摂していった。「蓮如上人、あるひは人に御酒をも下され物をもくだされて、かやうなことをありがたく存候て近付させられ候て、仏法を御きかせ候」(実悟旧記)。

以上二、三の観点より見たにすぎないが、今は純粹な「選択的」な「人」と「包摂的」な「人」の一面を問題提起しておき、今後検討を進めていきたいと思っている。

ヴァン・デル・レーウにおける

「精神生活の諸層」について

木村 敏 明

レーウの宗教現象学に関して注目すべきは、それがさまざまに宗教史的データと対峙するなかで、人間の生の独特の側面を明らかにしているということである。本発表では、レーウの主

著『宗教現象学』の第四部に見られる「精神生活の諸層」論を手がかりに、レーウのかかる人間論にせまることを目的とする。

そこでレーウが主張するのは、人間は「世界」のなかで生きるということ、そしてその「世界」とは人間が自ら構成した「世界」であるということである。レーウによれば、人間は身の回りの所与をそのままでは受け取らない。このことは人間の本質であるという。かかる人間は、身の回りの所与から「世界」を構成し、その中で生きる。この「世界構成」は各自によって遂行される作用である。即ちレーウは、複数の人間がいればそれと同じ数だけの「世界」が存在すると述べているのである。

しかも、その「世界構成」は基本的には「支配」姿勢をもってなされるという。つまり人間は身の回りの所与から「自分が支配できると考える世界」を構成するのである。レーウはこのように、人間の生の基本的な姿勢を「支配」の姿勢と見るのである。以上がレーウが第四部の冒頭で主張する基本的な人間観である。

人間の生の基本的な姿勢が「支配」であるということは、更に言えば人間は身の回りにさまざまな「力」を見だし、その「力」を自らのものとしようとすることである。「支配」を意味する語としてレーウは *Beherrschung* の他に、「mächtig」になること」を意味する *Bemächtigung* を用いており、「ここにも「支配」の姿勢において「力」が関心の対象であることを窺うことができる。この意味で、「世界」とは身の回りを見いだ

される「力」とそれを「支配」せんとする人間の交渉の場に他ならない。

さて、第四部においてレーウは、以上のような人間観をもとに、「世界構成」の際の姿勢に着目した人間の類型論を展開する。A、「未開的人間」の「創造者の支配」B、「近代的人間」の「理論的支配」C、「神秘家」の「神秘主義」D、狭義の「信仰者」の「服従」といった類型がそこでは立てられている。本発表では、それぞれの類型の特徴をレーウの所論によって明らかにする。また、同時に、人間の生の基本的姿勢が「支配」であるという前言がここで確認される。例えば、「未開的人間」の生も「近代的人間」の生も共に「支配」の姿勢を基本としているが、その「支配」のやり方が異なっている。「未開的人間」の「支配」は、自己と諸々の事象の間に密接な連関を認める「参与」の原理に従った支配である。それに対して「近代的人間」の「支配」は、事象からできるだけ距離をとってそれを「観察」しようとする点に特徴がある。

更に、レーウはこれらの類型を「精神生活の諸層」と捉えなおすことで、人間の生のダイナミックな構造に目を向けている。即ち、レーウは、人間の生を創造者の支配の姿勢を最基層とした重層的な構造において捉えるのである。本発表では、それらの諸層間のダイナミズムを、ある層が生 の 姿勢として前面にあらわれる契機に注目しつつレーウの所論から再構成することを試みる。

「精神生活の諸層」論を視野に入れることによって、新たな

問題が開ける。人間は何故いつでも一貫した生の姿勢をもって「世界」を構成しないのであろうか。自ら構成した「世界」のなかで生きるという人間の生の規定だけでは、このことを説明できない。かかる問いに答えるためには、レーウの人間論を更に掘り下げて明らかにする必要があるであらう。また、そのためには、『宗教現象学』の第三部が参考になるであらう。

エリアーデ宗教史の構図

奥山 倫明

一九四九年の『永遠回帰の神話』『宗教学概論』以降、パリにおいてエリアーデは相次いで主要著作を刊行する。もともとその諸著作の執筆開始時期と主題とを考え併えみると、この時期はブカレスト時代の研究の開花を見たのだとも言える。その後五六年のハスケル講座を務めたエリアーデは、翌年よりシカゴ大学に籍を置く。この時期も数冊の論文集等が発表されるが、シカゴでの彼の活動として同様に重要なのは、宗教学の教育である。この点がやがてはアメリカの宗教学界の拡充を支えることにもなり、キタガワやロングとともに『宗教史』誌を発刊してからはほぼ四半世紀を経て実現する『宗教百科事典』の前提ともなったと考えられよう。

他方でシカゴ時代のエリアーデの活動として特筆すべきは、『宗教の歴史と意味』に収録されることとなる一連の論文の発

表である。すでに断片的には論じていた方法論・学問論が、同書において西洋世界が他者と出会わざるを得ない現代における、宗教学の使命という形で明示される。つまり彼にとつて宗教学は、文化的偏狭性を克服するための普遍性の提示という課題を担うものであった。なお同書の刊行と前後してエリアーデに対する方法論的批判も著されるようになるが、エリアーデはそれに応答することなく残された時間を『世界宗教史』の執筆に当てていた。

この『世界宗教史』が原著の表題を「信仰と宗教観念の歴史」と掲げていたことを手掛りとして、彼の宗教史叙述の一つの特質を挙げると、それは文明史的展望に相応する宗教観念の重層化という点であろう。特に農耕文明と、金属器の使用が人類の宗教観念に及ぼした影響をエリアーデは重視する。まず新石器時代以降の農耕宗教における宗教的創造は、彼のいう宇宙の宗教性の内実となるものであり、特に生・死・再生の神秘はイニシエーションを規定する神話的・儀礼的シナリオとして位置づけられる。また金属の精錬と加工とは、時間による自然の变成への人間の参入と特徴づけられ、すでに『鍛冶師と錬金術師』において近代科学技術社会にまで及ぶ新たな精神性を開示するものと論じられていた。

ところで宗教観念と区別される特筆すべき信仰として、エリアーデが『永遠回帰の神話』『宗教学概論』以来取り上げていたのはユダヤ・キリスト教である。「創世記」に記されるアブラハムの信仰がユダヤ民族が歴史の恐怖を乗り越えるモデルと

して位置づけられ、あるいはまたイエスの受肉が歴史における聖の顕現として注目されていたのである。

しかしエリアーデ宗教史においては、ユダヤ・キリスト教における宇宙の宗教性との習合が、さらに重要な位置を占めている。例えば西欧的キリスト教に対し、より普遍的な宗教的統合を示す宇宙的キリスト教が彼のそれまでの研究を受けて、提示されているのである。しかも『世界宗教史』においては、宇宙のキリスト教も他の宗教史的総合と並置される一事例に過ぎない。『世界宗教史』はしたがって、研究対象についてエリアーデ宗教学の集大成であると同時に、普遍的人間像の提示という学問論的主張をも具体化する、彼の宗教学の、実質的な成果でもある。

ジョルジュ・バタイユの

「宗教史」の構想(2)

——供儀と「宗教」の概念をめぐって——

榎尾直樹

ここでは前大会発表「ジョルジュ・バタイユの「宗教史」の構想(1)」を受けて、彼の理論を分析する上で重要な供儀論について、特に贈与との関係性に着目しながら考察することを通して、彼の「宗教」概念について論じる。

まずバタイユ以前の供儀理論について簡単にふりかえらう。

古典的な供儀理論として少なくとも三つ挙げることができる。

タイラーのギフト理論は供儀の本質を贈与とし、スミスのコミュニケーション理論は共食 \parallel 交盃とし、ユベール \parallel モースのコミュニケーション理論は聖と俗との交流とする（ただし神から人間への生贄は存在しないことからコミュニケーションとはみなさな」とする理解もある）。これに対しデュルケムは、以上の一般理論を批判的継承して供儀をコミュニケーションと奉獻（贈与 \perp 殺害）に分類した。この類型論はきわめて重要である。なぜならコミュニケーションを殺害ないし破壊と見るか、あるいは殺害後の不可欠な場面と見るか、いずれにしても供儀を贈与と犠牲 \parallel 殺害という二つの側面から考察する明確な示標が示されたからである。

では、供儀と贈与との関係性をどう考えるべきか。富尾(註)によれば両者の差異は、贈与では互酬性が成立するが、神から人間への生贄は存在しないために供儀では成立しない点にある。しかし両者を、全体的社会事実における象徴領域の関係運動から析出される異なったカテゴリーとしてみれば、供儀の構造と贈与の構造には共通の図式が存在することがわかる。つまり、前者では「人間」 \downarrow 「犠牲」 \downarrow 「神」という全面的かつ一方向的な譲渡を形成するのに対して、後者では「主体A」 \uparrow 「贈与」 \uparrow 「主体B」という互酬性を形成するが、後者はA \downarrow BとB \downarrow Aとの間にタイム・ラグがあり、その意味で基本的に供儀という儀礼の構造を持つと言えるのである。

さて、以上の供儀と贈与に関係性に関する理解をふまえてバ

タイヌの供儀論を考察しよう。彼にとって供儀とは原則としては破壊である。しかしそれは犠牲の無化を目的とするのではなく、むしろその事物としての有用性の破壊のみを目的とする。彼によれば「犠牲として捧げることが殺すことではなく、放棄することであり、贈与することである。」すなわち供儀とは犠牲を殺害するという行為を媒介とした放棄・贈与の謂いである。

一見供儀の本質を贈与とするように見えるが、その放棄・贈与とは見返りのない贈与であり、上記の通り互酬性を前提としない。彼は供儀を解釈するにあたって上記三つのカテゴリーの内事物としての犠牲と人間との関係性に焦点をあてている。それを理解するためにはまず彼の人間観とその認識論的前提をおさえておく必要がある。彼によれば動物性とは直接 \parallel 無媒介 \parallel 即時性、つまり内在性の特徴とし、「世界の内にちょうど水の中に水があるようにして存在している」。それに対して人間性は媒介性の特徴とする。人間は労働において道具を使用することによって主客関係、物 \parallel 客体に対する目的的、操作的な認識を持ち、自己意識を獲得するが、道具は人間に自然を服従させるが、同時に道具はその服従した自然に人間を縛りつける。

ここでは主体(Subject)の主体性と隷属性という両義性が確認されるが、彼はその前提として世界を不均等な二項に分類する。日常的な現実秩序は有用性や持続性に価値を置く生産的世界と、非有用性、瞬間に価値を置く非生産的、消尽的世界がそれである。

供儀はそうした「世界観」において、生産的世界から非生産

世界への移行装置として捉えられる。「神に犠牲を供える」とは、その犠牲という事物が破壊、殺害という行為を通して、生産的世界で措定される役割や有用性を剝脱され、何ものかに役立つという意味での隷属状態から離脱しながら、非生産的消費（消尽）の世界へ移行し、失われた内奥性を回復することにはかならない。その意味で彼にとって宗教とは失われた内奥性を再探求することであり、それによって「生気を与えられている人々を、自分自身の実質を破壊するような消尽へと向かうように促す」ものである。

(註) 『富尾賢太郎「供儀の象徴劇」『現代思想』 vol. 12-10, pp. 234-51

第二部会

プラトンにおける神と世界の数学的秩序

土屋 陸 広

プラトンは、この世界の根底には数学的秩序が存在するという信念を持っていた。今回の発表では、デミウルゴスとしての神による世界の製作が論じられている『ティマイオス』を手掛かりとして、神が世界に数学的秩序を与えたのは、何のためであったのかを考えてみたい。

『ティマイオス』においては、神はことに幾何学に基づいて物理的世界を秩序づけている。その顕著な例は、土、水、空気、火の四元素を、三角形を単位とする正多面体の粒子として構成する箇所(53C―57C)である。プラトンの粒子論は、感覚的な物体の根底にミクロのレベルでの非感覚的な幾何学的構造を導入することにより、感覚的事象を数学的な確実性、論理性づいて説明しようとする試みであったと考えられる。ここで注目すべきことは、物体はただ単にアイデアの似像であるということだけでは、いまだ完全な数学的秩序を持つことはできないという点である。言うまでもなく、プラトンの神は無から全てを創造する万能の神ではなく、神の宇宙構築に先立って、素材

となる物体はアイデアの似像としてすでに存在していたことが語られている(30a, 52d―53b)。しかし、宇宙生成以前の物体は「比率も尺度もない状態」であって、いまだ火や水の「痕跡」に過ぎず、そのような物体を「神が初めて形と数とで形作った」のである(53a―b)。

『ティマイオス』では、時間も神によって作られたもので、「時間は宇宙とともに生じた」(38b)と言われる。しかし、それは天体の規則的な円運動に基づいた時間のことであって、単なる持続、継起としての時間は、宇宙が作られる前にも存在していたと考えるべきである。神は空間を幾何学に基づいて秩序づけたように、天体の規則的運行によって、時間にも計測可能な秩序、すなわち数学的秩序を作り出したのである。

『ティマイオス』では、宇宙はそれ自体魂を持った神であって、その魂もデミウルゴスとしての神によって作られたことが語られている(35a―37c)。魂は非物体的なものなので、物理的世界が幾何学的に構築されたのに対して、世界靈魂は算術的あるいは数論的に、数列に基づいて構成され、その数列は音階の理論にも対応する。また、世界靈魂はそれに固有な運動として円運動をし、それが天球の回転に対応する。天体の規則的な円運動は、世界の秩序の中でも、とりわけ重要な意義を持っている。魂に関して重要な点は、人間の魂も、その理性的部分の世界靈魂と同質であり、不死なるもの、神的なもので、天体と同様に円運動をすることである(41b―44c)。

ではいったい、神は何のために世界にこのような数学的秩序

を与えたのか。テキストではしばしばその理由を「美しいから」と言っているが、それは一般に解釈されているように、単に美的観点からその方が美しいと判断したからではない。まず第一には認識論的な観点として、神が世界に数学的秩序を与えたのは、流動的な現象界に人間にとって知的な認識が可能なるような尺度や基準を導入するためであったと考えられる。では、このように数学に基づいた知的な認識ができるということには、どんな意義があるのか。ここでさらに考慮しなければならぬことは、倫理的観点である。プラトンにとって、数学や数学的自然学が担う最大の役割は、魂のバイデュー、すなわち、感覚的なものの背後にイデア的なものを見出すことによつて、我々の魂を感覚的認識から、イデアの純粹に知的な認識へと導くことで、我々の魂そのものを高めることに存する。『国家』第七巻において、将来、国家の統治者たるべきものは、準備段階として、数学的諸学科を多年にわたり学ばなければならぬとされているのも、まさにこのためである。『ティマイオス』においても、天体の回転運動を観察して、それと同族ではあるが、肉体に結び付けられることによつて乱れてしまった我々の魂の回転運動を、矯正すべきことが繰り返して述べられている(39a, 42c-d, 47a-e, 90c-d)。

従つて、神が世界に数学的秩序を与えた理由も、秩序そのものが最終的な目的だったわけではなく、むしろ、魂のバイデューのためであったと考えられる。このように考えるならば、『ティマイオス』の神は、数学的秩序がそれ自体、究極的な善

であつたがゆえというよりも、数学的秩序が我々の魂にとつて善であつたがゆえに、世界に数学的秩序を与えたのだと言える。この点でも、プラトンにおいて、この世界の根底に数学的秩序が存在するという信念は、神の善性に対する信念によつて支えられていたのである。

プラトンの靈魂論とエピステーメー の概念について

岡本 修

プラトンは、多くの対話篇で、靈魂 *ψυχή* について論述しているように、靈魂の問題は、ヌース *νοῦς*・イデア *ἰδέα* とならんで彼の思想の核心をなしていると言える。この靈魂の問題は、様々な検討が可能であろうが、古くはローテ E. Rohde も指摘しているように (E. Rohde, *Psyche*, Bd. II, S. 265) キリシア思想の中で、靈魂の問題を初めて体系的に論じたものとして検討することは、多くの示唆に富む内容を与えてくれると思われる。とりわけ、靈魂の純化の問題、すなわち靈魂が肉体 *σῶμα* から離れ、純粹に靈魂それ自体となることを希求するという問題は、靈魂の不死の問題に結びつくとともに、エピステーメー *ἐπιστήμη* (知・知識・認識) が、この問題にかかわることから、興味深い内容を提供してくれると思われる。すなわち、宗教思想における知の問題を検討する上で、一つの手掛り

を与えてくれると考えられる。

この問題は、ギリシア思想の中では、一種の神秘体験の叙述とみなし得るパルメニデスの断片から、プラトンの靈魂論を経て、プロティノスで体系的な思想を持つに至る一つの宗教思想の系譜の中で捉えうると言える。とりわけ、パルメニデスの断片は、断片Ⅲの解釈の問題、断片Ⅰの *epōra phōra* (知者) という表現を考える時、重要なものと言えよう。

プラトンによれば、靈魂の純化は神的な状態を保証するものであり、永遠で不死なる状態と考えられ、更に真のエピステメーを可能にするものと考えられている。このような靈魂との関係で把握されるエピステメーについて、プラトンは、感覚 *aisthōnais* ではない、真理についての *doxa* でもないとしている (Theaetetus. 210A-B)。いわば、知覚にかかわるものでもなく、*doxa* にかかわるものでもないと考えられている。エピステメーについてのこのような規定は様々な解釈が可能であるが、エピステメーを人間存在から独立したものとして、独自の存在を有するものと把握しようとする傾向の中にあることは、指摘できると思われる。

このような傾向を有するエピステメーが、靈魂の求める知であることは、このエピステメーが靈魂の存在を規定するものとしての性格を有すると考えることが可能であると思われる。プラトンによれば、靈魂は自からで自から動かすものと考えられているが (Phaedrus, 245E-246A)、『エピステメーは、靈魂の目指す方向を規定するものと考えられる。そして、靈魂

の不死の問題が、この靈魂の在り方に結びつくものであることから、エピステメーは不死の内容を規定することにもなる。すなわち、靈魂の不死の問題は、エピステメーに代表されるような存在に対する人間存在の意識の在り方として考えられると言えよう。

このようなエピステメーと靈魂の関係を、宗教思想における知の問題として捉えるなら、前述したようにギリシア思想の中の一つの系譜、中でもパルメニデスの断片の内容を踏まえた問題の中で検討することは、示唆に富む内容を与えてくれる。というのも、パルメニデスの断片では、全体の構成が、選ばれたものである知者 *epōra phōra* が夜の世界から昼の世界へと導かれ、*doxa* ではない真理 *amblyon* を教えられるという形をとっており、一種の神秘体験の叙述と考えてよい構造となっているからである。そして、この真理の内容として、「思惟と存在は同一であるという断片Ⅲの内容が語られ、それ以降の断片でも断片Ⅲの内容と結びついて不動、不滅など永遠性の性格が論じられていることは、プラトンの靈魂論でエピステメーを検討する問題が、宗教思想における知の問題としての広がりを持って扱われる可能性を示唆していると思われる。更に、パルメニデスの思想がプラトンに与えた影響を考えれば、ギリシア思想の中で広くこの問題を検討する可能性をも示しているといえよう。以上の問題の検討にはパルメニデスの断片と並んでユース等の検討が必要と思われる。

コルヌトゥスのギリシア神話の

ストア的解釈について

兼利琢也

コルヌトゥスは紀元後一世紀に活躍した学者・哲学者で主に詩人ベルシウスとルカヌスの師として知られる。彼の作品『ギリシア神学概要』は若者を対象にギリシアの神々をストア派の寓喩的解釈に立って解説した小品で、神話に対する当時のローマ知識人の態度の一面を知る上で貴重である。本発表ではその神概念を整理し特徴を指摘した。

論述の構成は三部からなる。第一部は天(宇宙)とゼウス(宇宙の魂、アイテール)とその兄弟神の誕生神話を宇宙生成の図式で説明する(八章まで)。第一部はエリニユス、ムウサイ、カリテス等最高神ゼウスの倫理的な諸機能を表す神格が説明される。第三部はその他の主神の説明だが、その前に諸民族共通の原神話の説明と(詩人批判を含む)ホメロス中の神々の不和の神話とヘシオドス『神統記』の説明を行い、カオスからティタンまでを再び宇宙論として論じる(一七章)。その後一八章のプロメテウスから三五章のハデスまで、神々を特定の自然または倫理の機能として次々に説明し結論に至る。

著者の神話と神々に対する基本的態度は、結論の一節「古人は凡庸だったのではなく、宇宙の本性を十分理解していたし、

またそれについて象徴と謎を通じて哲学することにも堪能だった」という言葉からわかる通り、基本的に自然学として解釈する。説明の哲学的な特徴としては、神自体は運動者、制作者と説明され、実体の能動的原理を神とするストア派の定義を反映する。ストア自然学の原則ではこの一つの原理の宇宙の中で多様な現れが多く神々を意味するが、ここでも多くの神々は特定の物の「力」「理性」と呼ばれる。とくに理性は言語か宇宙内の全事物の多様なあり方の配分や秩序との関係で語られる種子的理性としてしばしば語られる。他方、最高神ゼウスだけが宇宙の心魂そのものと同定され、また万物に浸透する力とも言われる。これは初期ストア派の能動原理と完全に一致し、この点で神性の一元的性格を証拠づける。説明中とくに宇宙生成、四構成要素アイテールへの水分の供給に関わる説明はストア自然学そのものである。また人間生活の専家からの説明もストア倫理学に特徴的な表現が見いだされる。そのうえ倫理学も見られ、思想的に他派に帰しうる要素はない。要するに思想的には完全にストア派で、しかもクリュシッポスの正統的教説を強く示唆する。

説明の中心は詩人とくにホメロスとヘシオドスの神話だが著者は詩人にも批判的で、彼らが無理解から話を創作したことを指摘する。伝統的な神の視覚的形態、属性、また神像や(当時も含め)祭儀も対象にされる。基本的な方法は語源詮索という疑似科学で、その直接の対象は神の名称と添え名である。実際に神の伝統的な機能と結びつく自然的事象や働きの名称が

先にあり、それをたんなる音の類似で神の名に結び付けるだけだが、方法への反省は見当たらず、初期ストア派の放恣にすぎない。語源には批判的だが方法の有効性への疑いを抱いている跡はない。

叙述は宇宙の神性を根幹に置くが、初期ストア派と同じく体系的な宇宙神格や星辰信仰や占星術と関わる要素は存在しない。またプラトン主義のいわゆる神秘的解釈、神話や神々を人間の魂の運命と関係させるものも未だない。結局神々とは神秘的な謎ではなくて自然的な実在そのものか、または人間生活に関わるさまざまな機能、働きとして扱われ説明される。したがって説明自体は恣意的でも、神の概念は伝統的に決まった機能から把握されており、当時の神々の一般的概念とよく一致する。

以上のようにコルストウスの説明は初期ストア派の寓意解釈を越えるものではなく、神性自体は自然現象そのものの神格化から、多様な自然世界の中に現れる一元的な力へと統一的に理解され、宇宙の魂へと内面化されるにせよ伝統的な神概念と宇宙像の中にとどまっている。

プロティノスに於ける英知的素材と

英知の直知作用について

森本 聡

プロティノスは感性的世界だけでなく、英知界にも素材があるとして「英知的素材」(M^og^ogen^o)というものを提唱している。この「英知的素材」は、プラトンの不定の二に由来するものであり、プロティノスのオリジナルな思想ではないにせよ、プロティノスの思想の中で、特有の思想的発展を遂げているのである。しかし、英知的素材というものが、プロティノスの体系の中で如何なる位置を持っているかということは、プロティノス自身が明確に述べていないこともあって、従来から見解が分かれており、現代を代表するプロティノス研究者であるアームストロングも、英知的素材という考え方は、プロティノスの他の一般的思想と折り合うのが困難であると述べている。本発表では、その様な見解に反論を試みる。そして、従来の研究で、英知的素材の思想的意義が必ずしも明確にされなかった一因は、英知の直知作用の二面性ということが従来の研究では、見落とされがちであったことにあるのである。ところで、プロティノスの哲学の中心問題は一者と英知の関係であり、また、そのことが、英知の構造と如何に関わるかということであるが、そのことに関して、プロティノスの哲学を支える支柱にな

るのが英知の直知作用である。従って、英知的素材と英知の直知作用の関連が明らかになれば、英知的素材のプロティノスの体系に占める位置も明らかになるのである。

さて、プロティノスが、英知界にも素材を置く理由は二つ存在するのである。先ずその第一は、英知界の形相は、それぞれが他の形相と異なる差異を持っているから、それぞれが区別されるのである。しかし、もしそうであるとすれば、逆に、それらの形相の一つに統一する「受皿」となるものが存在しなければならぬ。そして、それが、英知的素材なのである。英知的素材の存在根拠の第二は、英知と一者の関係に関わるものである。一般にプロティノスの体系では、下位のものが、上位のものによって限定されて自己自身の内に諸々の形相（イデア）を持ったのである。従って、英知も一者によって限定されるものである限り、英知にも英知的素材の面がなければならないということである。

他方、英知は、周知の如く、自己自身を直知する直知作用を営むのであるが、実は、西谷啓治博士やブレインが指摘する如く、それに収まり切らないより高次の直知作用が、英知には存在するのである。このより高次の直知作用には、様々な働きが存在するのである。先ず、その働きの第一は、一者への恋心に燃えて一者へと「還帰」する働きであり、第二は、一者から形成原理を得て逆に一者から「発出」する働きである。更に、その働きの第三は、一者からの形成原理を得て、自己自身を直知し、自己自身を多様化する働きであり、このことによって英知

は、一者によって限定されるのである。第四は、第三の働きとは逆に、そのことによって成立した英知界の多様性を一つにまとめる働きである。

従って、英知的素材の役割と英知のより高次の直知作用の三番目と四番目は、重なっているのである。実は、より高次の直知作用の働きのうちの三番目と四番目を指して特に、英知的素材と言われているのである。より高次の直知作用の内に、英知的素材の有り方も含まれているのである。このようにして、英知的素材と英知の直知作用は、密接に繋がっており、切り離せない関係にあるのである。プロティノスが英知的素材という考え方を導入したのは、英知の一者からの「発出」に単なる比喩的説明以上の説明を与えたからであると思われるのである。

ソクラテスとトランス

保坂幸博

プラトンの『対話篇』に描かれているソクラテスは、極めて理路整然たる議論を展開する合理的な性格の持ち主である。しかし、その合理性は、背後に非合理や非論理を垣間見せており、そこに、プラトンの著作が拠って立つ、伝統的・宗教的基盤が感じとられるであろう。

たとえば『対話篇』中でソクラテスが、必ずしも人間の理性

に抛つて発言しているのではなく、むしろ、なにかしら自分を超えるあるものによつてつき動かされていると吐露する場面を我々は見過ごすことができない。『ソクラテスの弁明』では、自分の行動を規制するのは、あるダイモーンの声であると述べた。また、ソクラテスがなにもかにとり憑かれてもしたかのように、じつと立ち尽くしたまま考えにふける癖があったとする記述がある。さらには、自分の弁舌を神がかりによるものであるかのように語る場面がある。

さらに、プラトンは、『パイドロス』 *Paideros* において、神からの賜物としての狂気 *マニア* を意図的に取りあげている。「デルポイの女予言者も、ドドネの聖女たちも、狂気に陥った時にこそ多くの善いことをなした」とし、弁論上の狂気 *マニア* を、宗教的予言術 *マニア* と結びつけるエティモロジーも試している。総じてプラトンの著作では、このような神から与えられた靈感が議論の合理性と矛盾するものとは考えられていないのである。

古代ギリシヤ一般を見ても、宗教的祭祀において宗教者や信者等が、我を失つて神々にとりつかれることは普通の現象であり、日常の生活にあつても、ひとりソクラテスに限らず、ふとした機会にこれと類似の状態が招来された。

今日、宗教学は、広範の問題領域を抱えるものとして「トランス」の概念を用いている。研究史上それには脱魂（エクスタシー）と憑霊の二種類あることが指摘され、長く議論のテーマとされてきたのは周知であるが、今もし、トランスの状態と

は、超自然の存在・あるいは超自然の領域と直接に接触し、交わることを可能にする状態であるという、極広義の特徴を言うに限るとしても、右に見るようなソクラテスの思考のあり方は、まさにこの問題領域の中に含まれるべきものである。宗教学は、このような現象を今日の同時代の世界にのみ探し歩くことでは未だ不足なのであり、むしろ遡つて、歴史の中に我々がそれとは考えずに見過ごしてきたものにこそ、研究の光をあてることが望まれるであらう。

ただトランスに陥る傾向があつたと指摘するのみでは、ソクラテスをシャーマンであると決めつけることはできない（かもしれない。今日トランスはシャーマン研究と密に結びつけられている）。シャーマンであるとするからには、社会的に期待されるなんらかの役割を果たしているという要件が満たされなければならぬからである。そして、もしこの要件が満たされなければ、我々はソクラテスのトランスを、芸術家や詩人達を時折襲う個人的な靈感の如きものに引き寄せて理解することになるであらう。

しかし、ソクラテスの時代の宗教的職能者達が、諸事象に現実的に対処するシャーマン的なダイナミズムを既に失つて、単に慣習的道德の維持を旨とし、国家的規範の象徴としての宗教儀礼を司る存在（*theists*）のいう、シャーマンならぬプリースト）と化していた実情を考慮に入れるならば、ソクラテスの活動は、いかに世俗的であるという印象を今日に与えているにせよ、ペロポネソス戦争末期の不安定な世界にあつて、あの失

われた宗教的ダイナミズムを感じさせるものをもっていたと考えることができる。そしてまた、ソクラテスを宗教裁判にかけるときだという判断は、混乱した経過を辿ったものであるにせよ、彼の力が他ならぬ宗教的なものを感じとらせたという、民族の古い記憶のなせるわざであったのかもしれない。

スピノザの神の存在証明について

才野 奈緒

哲学的に見るとスピノザの神は伝統的な中世以来の神概念とは異なった、独自の性格を有している。しかしそれは具体的にどのようなものだったのか。今回はこの問題を『エチカ』に見られるスピノザの神の存在証明の分析を通して考察していきたい。

スピノザは神を実体 (substantia) あるいは自己原因 (causam) と等置する。実体とは、他に依存しない自立的な存在のことであり (第一部定義三)、神以外にはありえなかった。自己原因も、その本質の発現のために他の原因を必要としない存在であり、それは唯一、神のみであはまる。そしてスピノザによれば神をこのような存在として理解する時、必然的に神の存在が帰結するのである。

ところでスピノザは神の定義の条件として、それがその必然的存在を顕示しなければならないとするが、『知性改善論』第

九七節)、スピノザの場合、それは自己原因の定義である。「自己原因とは、その本質が存在を包含するもの、即ちその本性が存在するとしてしか考えられ得ないもの、と解する。」(第一部定義一) 神とは端的に存在自体であり、また原因者、絶対的な起成原因 (causa efficiens) (第一部定理一六系一) である。

さてスピノザは、第一部定理七において実体、即ち神を自己原因であるとし、その本性には存在が包含されるとしたが、本格的に神の必然的存在を証明するのは定理一一においてである。そこでは四種の方法によってそれが示される。

第一の証明においてスピノザは、存在しないと考えられるものの本質は存在を包含しない (第一部公理七) とするが、神の非存在を考えることはその定義に反するため、神は存在するとする。これは、神の存在論的証明といわれるものであるが、この証明の背景にあるのは、真の観念の対象が、思惟の外に実際に存在しているという心身平行論の思想と、神の存在証明とは神が我々の精神を構成する観念に変状された限りでの神の自己認識であるという理解である。

次の証明では、神がその本性の中に自身の存在を排除する原因や理由 (causa, seu ratio) を持たない存在者であるということから、その必然的存在を帰結する。ここではスピノザは神を絶対に無限で最高に完全な存在者 (Ens absolute infinitum et summe perfectum) と表現するが、無限性 (infinitum) とはスピノザの場合、それを制限する何者をも有さないという、存在の絶対的肯定 (第一部定理八備考一) を意味し、また、完全

性 (perfectum) とは実在性 (realitas) と同一の (第二部定義六)、ある本質の能力を示す語として使用されていた。つまりここでは神の必然的存在の背景としてその能動的な本質が考えられていたのである。

第三と第四の証明では、存在し得ることは能力 (potentia) であるということから、神の存在が導出される。前者では有限者の現実的存在から遡ってその証明がなされるが、後者では、絶対に無限な存在者である神は、自身に存在する無限の能力を有することからその存在の必然性が帰結されるのである。

以上がスピノザの神の存在証明である。これらは基本的には、神という主語の中に予め包含されている存在という概念を述語において展開させるといふ、存在論的証明ではあるが、その後には自己原因としての無限の能動性を有する神の把握があり、また観念の秩序と実在の秩序とが一致するという心身平行論の思想が存在するという点で、他の神の存在論的証明とは趣を異にすると思われる。そしてここから、スピノザの神観の一端が明らかになったと思われる。

カントと終末論

笠井 貞

「万物の終末」についての小論文においてカントは、万物の自然的終末と非自然的終末に分けて、後者を更に神秘的（超自

然的）終末と誤った（反自然的）終末に分けている。そして、次のように述べる。万物の自然的終末は、神の智慧による道德的諸目的の秩序に従うものであるから、この終末を実践的意図においてよく理解することができる。万物の神秘的（超自然的）終末は、作用原因の秩序において生ずるものであるが、これらの作用原因については何も理解することができない。万物の誤った（反自然的）終末は、万物の究極目的を誤解することから我々自身が招くものであるとする。

ヨハネ黙示録の、「……もう時間がない」（一〇一五、六）を引用し、このように万物の終末は、感覚の対象として表象されているが、このような終末については、全く概念を形成できないとしている。もし感性界から観智界へ一步でも踏み込もうとするなら、どうしても矛盾に陥らざるを得ないが、感性界から観智界に入ることが感性界の終りの瞬間が観智界の始まりということ、観智界は感性界と同一の時間系列にはいることになるから自己矛盾であるという。

この現世に生きている人間の道德的、自然的状態を、最上の状態に想定したところで、即ち最高善に向って断えず前進し、それに接近しつつある状態を考えてみても、人間は自己の心情は不変であるという自覚をもっているにしても、自己の道德的および自然的状態が永遠に変化し続けるということには満足できない。人間が現にある状態は、これから入っていくこととして、更に、究極目的に向って無限に進行するという表象は、害悪も

無限に続くという見込みでもある。これらの害悪は一層大きな善によって克服されるにしても、それで満足が生ずるものでもない。人間は、究極目的がいつかは結局達成されるということによってだけ満足を得ると思えるからであるとする。そして、こういう事情があるので、神秘説に陥る人が出て来る。しかしそれは超自然的終末の一つとなるわけである。

反自然的終末に関して、カントは、神にだけある智慧を持つと勝手に考えて、究極目的を達成したと思ひ込み、国民に宗教的圧迫を加えるべきではないこと。また全国民の宗教を純化し且つ同時に有力な政策を構じて、変更したり道徳に反するようなことをして、万物の終末を人為的に作り出す一種の反自然的終末を批判している。終末という、歴史神学の問題を、ヨハネ黙示録によって論じているのだが、当局の宗教政策批判を含めて述べているのである。

カントによれば、キリスト教の本質は理性信仰であって、啓示信仰ではない。啓示信仰は理性信仰のための手段に過ぎない。理性宗教からは、復活と再臨とは排除されるべきであるという。しかしながら、復活と再臨とは聖書思想の中核である。パウロスがいうように、復活を信じなければ、キリスト教は成り立たないであろう。道徳主義の立場をとるカントは、キリスト教において不可欠のイエズスの贖罪の死を認めないのである。生きたキリスト教信仰にはなっていないが、キリスト教を根底にした一つの優れた宗教哲学であるということはできるであろう。

聖書の終末思想は、できる限り理性を貫こうとする立場のカント哲学には取まらないのである。

啓蒙的理性の限界と宗教

——『啓蒙の弁証法』におけるカント理解——

木村 勝彦

M・ホルクハイマーとT・W・アドルノの共著『啓蒙の弁証法』は、啓蒙に関する議論をそれ以前とはまったく異なる次元にもたらしている。すなわち彼らはこの書において、まさに没落して行きつつある西欧文明の歴史を「主体性の根源的歴史」にまで掘り下げて論じ、実はそれが「啓蒙の絶えざる自己崩壊」のプロセスに他ならないことを指摘する。そしてその原因を啓蒙的思考そのものの中に求めて行くのであるが、こうした作業の一貫としてホルクハイマー／アドルノは、十八世紀啓蒙主義を代表するカントの理解にも新たな局面を切り拓いている。

ホルクハイマー／アドルノによれば、啓蒙とは「世界の脱魔術化」すなわち神話からの脱出であって、人間が「自己保存」のために自然を支配するということを内実としている。そしてそれは、自己の内なる自然を支配すること（犠牲性としての禁欲・克己）で外なる自然を支配し、それによって主体としての自己の同一性を獲得するという行程を辿るのである。しかしな

がら、このような「自然支配」としての啓蒙と神話との間には弁証法的関係が存していて、啓蒙は絶えず神話の再来を招き、新たな野蛮状態を生み出すことになる。なぜなら、生 (Leben) の目標を設定するのは本来内なる自然なのだが、自己克服・自己抑制という形で自然支配を内側に取り込んでしまうと、自己保存の主体である生そのものが解消されてしまうからである。自己形成の根拠である人間の自身自身に対する支配が、当の主体の抹殺という事態に立ち至り、自然支配のための自然支配、自己保存のための自己保存というような自己目的的な形式性のみが啓蒙の成果となってしまうと、ホルクハイマー／アドルノは指摘する。そしてこうした盲目的な自然支配は、自己保存の理性として自己を形成してきた主体性が再び「自然に頹落すること」(Naturverfallenheit) 以外の何ものでもないのである。すなわち啓蒙は遂行されることによって自己崩壊してしまう。

そしてホルクハイマー／アドルノによれば、カントはまさにこうした啓蒙の精神を究極的に押し進め、それゆえにこそまた啓蒙の弁証法を端的に示す思想家として位置付けられることになる。彼らはカント、サド、ニーチェを「啓蒙の仮借なき完成者達」と呼び、一見まったくかけ離れているように思われるカントとサド、ニーチェとが、実は啓蒙の弁証法において極めて近い関係にあることを指摘してみせるのである。すなわち、盲目の客体的なもの、自然的なものによる支配を主張するサドやニーチェの思想が実は、自然的なものすべてを自己支配的な

主体に隷属させるというカントの思想の反転相に他ならないことが示される。ここで問題とされているのが、定言命法という形式において示される道徳法則のみを意志の規定根拠として許すカントの道徳的なりゴリズム、ひいてはその根拠にある自律の思想であることは言うまでもない。自己形成のための自然支配、自然支配のための自己克服という啓蒙の精神を究極的な形で実現した自律の思想の中にも、実は野蛮が含まれているとホルクハイマー／アドルノは述べるのである。なぜなら、具体的な内容を欠いた合目的性という形式のみが残されるとき、実はそうした形式にとっては倫理的な力も非倫理的な力も中立的な選択肢となり得るからである。道徳的な厳格さはこうして無道徳性へと反転し得ることになる。

ホルクハイマー／アドルノのこうしたカント理解は極めて特異なものであるが、啓蒙の本質的構造を抉り出すことによってカントの思想の重要な一面、すなわち主体の自己支配を完成に導いたカントが盲目的な自然による支配への転落という恐怖にさらされていたという一面を浮び上らせているとも言えよう。たとえば最高善の問題において露わとなる理念と現実との乖離の自覚や、根本悪の思想などといったものが、決して道徳哲学の副次的な問題ではなく、啓蒙の思想家であるがゆえの極めて深く切実な宗教的エートスをもつものであることが「啓蒙の弁証法」によって示されるのである。

ヘーゲルにおけるユダヤ教の精神

——フランクフルト期における——

日暮雅夫

ヘーゲルは、フランクフルト期の草稿『キリスト教の精神とその運命』において、ユダヤ民族の歴史とその精神とを批判している。ヘーゲルは、当時のヘーゲルにとって抑圧的なものと映ったキリスト教の実定性の根源をユダヤ教のうちに見る。そしてまたヘーゲルは、ユダヤ民族の歴史のうちに、ヘーゲルの時代の人間の疎外状況を重ね合わせ、その克服の方途を探っている。

ヘーゲルは、「ユダヤ教の精神」において、彼らの疎外された運命の原因を、アブラハム最初の行為である「離反 (Trennung), すなわち共同生活と愛の絆を断ち、それまで彼が人間や自然と共に生きてきたその関係の全体を断つこと」(Mohl, 265)に求めている。アブラハムは、人間としての自由な主体性を獲得するため、愛の絆、美しい諸関係を断った。このアブラハムの離反は、他者や自然に対して敵対関係を取る態度として、彼の後半生を規定する。

アブラハムの疎外状況は、その神関係において最も明らかとなる。彼は無限な世界の支配を神に委ね、神が世界を支配するということを通じて、間接的に世界と関係した。しかしこのよ

うな関係は、アブラハムが自らを神の支配下に置き、それに従属することによって初めて可能となったのである。さらにモーセにおいて、ユダヤ民族の神への従属は、さらに神の絶対的意志の表現としての律法への従属となる。ここでは本来主体的で自律的な人間が、客体的・他律的なものへと疎外されてゆく姿がより鮮明となる。

ヘーゲルは、アブラハム、モーセ以降のユダヤ民族の歴史を、「今日なお置かれている、惨めな、卑しい、憐れむべき状態に至るまでの一連の諸状態」とし、それらをすべて「彼らの根源的な運命の結果と展開」とする。この「彼らの根源的な運命」とは、アブラハムの離反である。この離反が、その後のユダヤ民族の悲惨な運命をもたらしたということを理解するには、この時期にヘーゲルが到達していた根源的な「生 (Leben)」の立場から考えなければならない。「生」とは、ヘーゲルにとって人間と他者、自然、世界との美しい共同関係全体を意味している。アブラハムは離反以前には、この本来の生のうちにあった。しかし、アブラハムが離反によって自立的な個人となった今、生の全体性は、疎遠な客体的なものとなって人間と対立することになる。したがって彼らの直面する運命とは、本来的な生からの反撃であったのである。ユダヤ民族が従属する神も律法も、この客体的な運命の一つの抽象的な現れである。しかし分裂のうちにいる人間には、運命が自らの根源的行為によって引き起こされたのであることを自覚できない。したがって運命は、彼らにとって疎遠なものに留まり続け、彼らはそれと和

解することができなかつたのである。

彼らがこのような運命から逃れうるのは、「彼らが美の精神によってこの運命を和解させ、この和解によってそれを止揚する」(二二六五)限りのことである。この「美の精神」とは、ヘーゲルが繰り返しユダヤ民族の精神に對置しているギリシア的な精神である。この精神は、本来的な生を捉えるものであるから、生の疎遠な客体化である運命と和解し、生を回復することができる。しかし同時にまた、ヘーゲルは、ユダヤ民族に見られる人間の自立とそれによる生の分裂が人類の歴史にとって必然的なものであるという認識をも持っている。それではユダヤ的な人間像はどのようにその運命と和解し、生を回復しうるのだろうか。ヘーゲルの草稿「ユダヤ教の精神」はこのような問いによって終わっている。この問いは、それに続く「キリスト教の精神とその運命」において、「愛」の立場に立つイエスの登場によって初めて答えられるものである。

ヘーゲルとピエティスムス的

宗教(その一)

中島秀憲

問題提起にしか過ぎないが、以下の三点について論を進めて行きたい。一、なぜヘーゲルとピエティスムスの宗教の連関が論じられなければならないのか。二、この連関についての近年

の研究はどのような状況にあるのか。三、これからの研究の方向はどうあるべきか。

まず一、に關して。ヘーゲルの思索の質的飛躍の時、ピエティスムスの宗教が現れているのである。神学論については、ベルン期の『民族宗教とキリスト教』に於て彼が目指す民族宗教の一契機となるべき主観的宗教、フランクフルト期、カント的な道徳宗教の上に定立される、愛や美という主観性を原理とする宗教、彼の神学論の最後期に属する『キリスト教の精神とその運命』に現れている「美しい魂」的な宗教、これらはいずれもピエティスムス的である。特に「美しい魂」的な宗教に対する悲観的見通しは、彼の哲学への転換と深い関わりを有している。哲学の道を歩み始めた彼は、『精神現象学』(一八〇七)まで宗教についてまとまった論述をしていない。しかし、『差異論文』(一八〇一)や『信仰と知』(一八〇二)の中で、僅かだが宗教が論じられている。この初期哲学論文の中で宗教は、真の客観性や無限性を喪失しつつ主観性或いは有限性の道を登りつめている近代的精神の必然的一形態と捉えられる。ここに現れている宗教も十分ピエティスムス的である。『精神現象学』にあつては、更に体系的に精神の自己展開の歩みが捉えられる。近代精神の最高形態たる良心の一契機の美しい魂は自己崩壊し、同時に他の契機の行為する良心と和解し、改めて宗教を経て絶対知へと高まる。この美しい魂もピエティスムスと本質を同じくする。

ヘーゲル哲学そのものを深く理解する上でも、ヘーゲルと時

代との関わりを探る上でも、更にヘーゲル哲学に即して現代の世界や精神を把握する上でも、ピエティスムスの宗教とヘーゲルとの連関の研究が重要なのである。

二、に関して。ピエティスムスとヘーゲルの連関を示唆する論文は数多く出ている。最も強くその連関を主張しているのはロベルト・シュナイダーの『シェリングとヘーゲルのシュペーベンの精神の予感』（一九三八）である。彼はヘーゲルやシェリングの著作の当該箇所を引用しつつ、シュペーベンの精神、特にエティンガー（ピエティスムスの父祖の一人）の思想（例えば、一性、現象学、生命等）の彼らへの影響を主張する。これ以外に一部を挙げると、ハルトムート・レーマンの『十七世紀から二十世紀までのヴェルテンベルクにおけるピエティスムスと世俗的秩序』（一九六九）、フレンヴィーダーの『エティンガー。彼の時代の文学や哲学に対する影響』（一九七五）、バイロイターの『ピエティスムスの歴史』（一九七八）、リヒャルト・ハウクの『シュペーベンの神の国』（一九八二）、昨年日本語訳出版された『西洋思想大事典』の中のペリカンの「敬虔派」の項目等が、ピエティスムスのヘーゲルへの影響を示唆している。しかし、ロベルト・シュナイダーを除き、他の著作は文献紹介や示唆にとどまり、内容にまで踏み込んだ研究はなされていない。多くの論文がロベルト・シュナイダーの著作を参考文献として掲げている。

しかし今日、ロベルト・シュナイダーの著作が批判に耐えられるものであろうか。まず、ヴェルテンベルクのピエティスムスの

位置づけに関する歴史的事実的な研究は甚だ弱いと言わざるを得ない。また彼は、相互に内容的に類似した文を掲げて、エティンガーとシェリング、ヘーゲルとの連関を主張するが、各テキスト或いは各哲学全体のコンテクストの中で連関を探るという手だてを取っていない。

このように近年のピエティスムスとヘーゲルとの連関の研究は、残念ながら、まだその入口にも立っていない。

三、について。まず、ヘーゲルと関わりのある十九世紀前後のテュービンゲン神学校を中心として、ヴェルテンベルクのピエティスムスの系譜が明らかにされねばならない。ついで、ドイツのピエティスムスの全体像が構築されねばならない。そして、これらの研究と連関しつつ、ヘーゲルのピエティスムス把握の現代的意義が吟味されねばならないであろう。以上の課題を解決するためには今後この分野で、哲学、教義学、歴史学、社会学等の学問が学際的に手を結ぶ必要がある。

ヘーゲル『精神現象学』における

法則と実験

八田 隆 司

法則が普遍的な真理を獲得するためには、実験・観察は不可欠である。だがしかし法則の真理に実験・観察の経験性が不可欠であるのように、概念もまた法則になければならない。

なぜならどんなに実験し経験しても感覚的経験から法則は導出されないからである。したがって法則は経験的存在を必要としながらも、その概念は経験から解放されたものでなければならぬ。もしこの概念が経験に依存するならば、法則の必然性は保証されないことになり、もはや法則ではなくなる。法則は必然的な存在であると同時に、経験に対しても存在している。しかしこのような法則を経験の側から考察したとき、それは法則の概念や普遍性に対立する。観察や経験は法則の概念を理性の本質とみないからである。観察にとって理性の本質は観察を介した普遍性であり、感覚的存在から自立した普遍性それ自体ではないからである。そのため実験観察されねばならない法則にとって法則の概念は異質であるように観察には思える。

だが観察にはこのように思えても、観察自身がこの考えを否定した行為をしている。というのも観察は法則の真偽を検証するために実験の行為をするが、その際感覚的個々の諸物すべて検証してはいないからである。例えば石を地上から持ち上げ離すと、石は落下する。この実験を観察はすべての石に対して行うことはない。というのも非常に多くの石で検証されれば、残りの石にも完全に妥当すると観察は推理しているからである。観察が実験において実際にしていることは、個別的感覚存在から法則の完全な普遍妥当性への推理である。これは、法則の普遍性が感覚経験から導き出されることとは違う。幾つかの感覚的諸存在から普遍性は導出されない。感覚的諸限定から導出されるのは蓋然性であって、普遍性ではない。

観察は法則の普遍性を感覚的存在から自立した純粋概念として洞察していない。だがまた法則の純粋概念は経験存在と無関係ではない。もし経験されねば、法則は検証されない。そこで例えば落下法則の概念を観察は、石の重さとして直接に経験している。石の重さは法則の概念の経験である。石が重いという経験を介して、観察は地上と石との本質的關係である落下法則の概念を推理するのである。法則においては経験と推理は分かちがたく結びついている。観察に働く理性本能は、実験において経験的素材に沈み込んでいる概念を経験から純化し、法則の普遍性を保証することへと向かうのである。

このような実験によって概念が限定的存在からさらに解放され純化されたものが、 $-$ 電気と $+$ 電気、酸基と塩基である。これらは $+$ と $-$ の電気を帯びた物体ではなく、 $+$ と $-$ の電気という概念であり、酸基と塩基も同様である。しかしこの $+$ と $-$ の対立は、概念が純化されたといえども、対立である限り、限定的に存在している。法則の概念は純粋で単一な普遍概念であるにもかかわらず、対立が現れるのは、単一な概念が実験という経験を介して現れるからであり、経験によって $+$ と $-$ に限定され対立するからである。だが対立する両者は、単一な概念である以上、中和し再びプロセスに帰る。そのために法則の概念は非感覚的感覚的な存在であり、質料と言われることになる。

シェリングの自由論

——個体的自由と基礎的人間把握——

長 島 隆

シェリングの社会理論の構想を検討しようとするとき、国家構想に関して二つの流れが存することがわかる。機械論的国家構想と有機体論的国家構想である。しかも前者が彼の思想においては中心と言って良いだろう。後者の構想は同一哲学期の一時期の構想でしかなく、『学問論』などにみられるだけである。

このような国家理解の背後には、やはり彼の基本的な人間把握が存するといえるのではなからうか。少なくとも初期の「個体的自由」に関する彼の議論を見る限り、やはりそれは社会—国家構想との連関で議論されているのを見逃す訳には行かない。というのも、彼が自然法をカント以来の道徳法の文脈で捉え、そこから彼が個体的自由論を展開するのを見る限り、一八〇九年の『自由論』における人間の根源的悪の問題の文脈で自由の問題を思惟しているとしてもやはり、この文脈と共に、社会理論—国家構想の文脈を正確に見定める必要があろう。

本発表では特に彼の「自然法」論文における自由の把握を検討することにしたい。初期のシェリングの自由の把握を考察する場合にそれが位置する二つの線が存在する。まず第一に、自然法論の基本構図の問題である。人類の善と悪の起源を基礎づ

けるのは「黄金時代」を意味する自然状態の喪失である新しい状態は分裂の状態である。この状態は必然性の社会であり、この必然性の内に内在的に理性の完全性が含まれており、この理性と秩序を実現することが「黄金時代」を再獲得することである。このような自然状態—自然状態の喪失—社会状態—自然状態の回復という構図であり、これが理性の実現として捉えられる。第二に、先験哲学の線であり、「絶対的自我」論である。

この線では個体的意志と普遍的意志との区別と同一が問題になる。個体的意志の形式は自由である。この形式が普遍的意志をも規定する。だから形式からみれば両者は同一である。けれども、個体的意志に関しては意欲の実質、内容が規定されている。これの究極目標は絶対的存在において自分自身と一致することに向かう努力、道徳性である。だから究極的には両者は一致するのである。しかし経験的レベルではどうなるのか。シェリングはこの問題を私の意志が個体的意志として定立される根拠の問題から始める。上述の絶対性に基礎づけられた個性性が第一義である。しかし、個体的であるのは「私の自由と同等の別の因果性との構想」(§22)においてのみである。相互承認の萌芽がみられることになるが、しかしシェリングにとっては個体性の絶対性が問題である。したがってそこから彼は自然法に対して否定的に振る舞い、新しい学を告知することになる。しかしそれは社会理論としては未完成であった。

ニーチェ「生に対する歴史の利害」についての一考察

秋 富 克 哉

ニーチェは、処女作『悲劇の誕生』に続く著作『反時代的考察』に於いて、一連の徹底的な時代批判を行なった。本発表の目的は、その第二考察「生に対する歴史の利害」を中心に、初期ニーチェの歴史観をめぐって生と歴史との関係を探求することにある。ニーチェは、この考察の中で「反時代的」ということは「時代に対抗して、またそのことによって時代に向かつて、そして望むらくは来たるべき時代のために」と規定し、十九世紀後半のドイツを覆う歴史主義、あるいは「歴史の力」への驚嘆の念を植え付けたヘーゲル哲学等と対決することになる。

ところで、「歴史」を表すドイツ語として、生起した出来事を意味する *Geschichte* とその記述そして史学を意味する *Historie* との二つが区別されることがあるが、ニーチェは、必ずしもこの二つの語を各々の意味に応じて厳密に区別して用いてはいない。ニーチェにとっては、生起した歴史であれ、記述された歴史であれ、それが生との関係を持つかぎりにおいて初めて問題となる。確かに、この考察に於ける主要な問題は、生起した歴史を歴史的知にまで仕上げる学としての歴史学に存する

が、ニーチェに即せば、二つの歴史の厳密な区別より、むしろ広く歴史と生との関係に焦点を合わせるべきであろう。

さて、ニーチェは、「歴史は学たるべし」という要求が、かつて無い歴史の過剰をもたらし、生と歴史との関係の転倒を引き起こしたと洞察する。そして、時代に蔓延する歴史病から逃れるために、人間は、過去と将来との垣の中で幸福な盲目の中に遊び戯れる子供のように忘却する術を身につけ、非歴史的に (*unhistorisch*) ならねばならないとする。ほぼ十年後に書かれることになる『ツァラトゥストラ』の「三様の変化」の教説に於いて、精神の最高の境地とされた「子供」が、無垢、忘却、遊戯等の言葉で表されていることを思い起こさせるこの表現は、忘却という事態の内に生の最高状態を認めるニーチェの一貫した根本的立場を示しており非常に興味深いと言えるであろう。

こうして、忘却による非歴史的有り方を主張するニーチェは、しかし、決して歴史を否定的にのみ考察するのではない。

「非歴史的なもの」と歴史的なものとは、個人、民族、文化の健康にとって同様に必要である。問題は、各々の個人、民族、文化が、歴史が自らの生にとって有益となり得る限界を知ること、過ぎ去ったものや異質なものを取り入れて自己化する自らの造形力を知ることである、歴史は、それが生に奉仕する限りに於いて必要なものである。そして、生に対する歴史の奉仕は、生の三つの様態に応じて三つに区別される。行為し努力する者には記念碑的歴史が、保存し尊敬する者には尚古的歴史

が、そして、苦悩し解放を求める者には批判的歴史が、各々の生に奉仕をする。各々の歴史は、各々の生にのみ奉仕し得るとされる。しかし、ニーチェの思想を基に生と歴史との関係を考えようと試みている我々の立場からすれば、三つを厳格に区別するよりはむしろ、歴史的存在としての人間の生には、そのつどの有り方に応じた三様の歴史との出会われ方が可能であると理解した方が、生と歴史との関わりという事態に即しているように思われる。

それでは、歴史が生に奉仕するということはどこから言われ得るのであろうか。この間に対しては、「現在の最高の力からのみ、君達は過去のことを解釈することが許される」「将来を築く者のみが過去を裁く権利をもつ」といった言葉が示唆を与えるものとなる。これらの言葉は、歴史を自らの生に奉仕せしめる力が生そのものに他ならないことを言い表していると思われる。この時、生は、その最高の充実に於いて、歴史的なものと同時に、そして歴史を創造しつつ、超歴史的に (überhistorisch) 生きていくであろう。

純粹経験と「無意識」の問題

森 哲 郎

「個人あって経験あるにあらず、経験あって個人あるのである」(一・4)と云われる経験、即ち個人的区別以上に根源的

な純粹経験とは如何なるものであるか。『善の研究』の冒頭には、「経験するというのは事実其儘に知るの意である」(一・9)とある。この「知る」の一語には、驚くべき奥ゆきと拡がりを感じられるが、同時に幾重もの問いを喚起するであろう。

例えば、この「知る」は個人の超越を含んでいる。「経験は時間・空間、個人を知るが故に時間・空間・個人以上である、個人あって経験あるのでなく、経験あって個人あるのである」(一・28)と云われる。しかし、『善の研究』が成立して来るまでの初期の小篇や『純粹経験に関する断章』等に於いては、西田の思索の「基調」として、『知』に対する『情意』の優位がかなり明瞭に認められる。例えば、『断章』の「實在の真景」には、「人ありて情意あるにあらず、情意ありて人があるのである。情意の事実は永久に新なる實在である」(十六・365)とある。「人生の問題」として、又生ける経験全体としての『知情意』の統一、或は、少くとも『情・意・知』の重層性への洞察が、「純粹経験」の着想にも反映しているのではなからうか。かの「知る」(『経験』)には、情意と乖離した近代の二元論的『知』の克服転換の方向が窺われると思われる。「無意識」の問題もそこにある。

この『知・意・情』の重層性は、第一編『純粹経験』の内的分節(四章構成)、《純粹経験(『直覚』)・思惟・意志・知的直観(『直覚』)》——この四章構成はこの書全体の四編構成とも対応連関するが——に於ける『思惟・意志・直覚』の重層構造に対応するのではないかと思われる。ただし、この『思惟・意

志・直観》の階層性は善の研究では後の「場所」以後の論文程には、明瞭ではないが、その萌芽は充分に注意されるべきと思われる。「例えば、これは、別個の独立した問題としてニーチエの精神の三つの変容《駱駝・獅子・幼児》と比較しても面白いだろう。」第一編「純粹經驗」の論述の強調点は、「凡ての精神現象がこの形（≡純粹經驗の事実≡直覚）に於いて現はれる」（一・10）ことへの検証に置かれており、思维的根柢や意志の根柢が直覚（純粹經驗）に通底することが論究される形になっている。しかも、その通底する箇所、度々、「無意識」（文庫 17・19・22・26・27・30・33）ということが語られる。これは、「意識現象が唯一の実在である」（一・52）とか、「純粹經驗の直接にして純粹なる所以は、（中略）具体的意識の厳密なる統一にある」（一・12）とする「意識の立場」（一・6）にとつて極めて問題적ではなからうか。

そこで「無意識と意識との區別」を語る次の文に注目しよう。「主観的統一作用は常に無意識であつて、統一の対象となる者が意識内容として現われるのである。思维について見ても、又意志について見ても、眞の統一作用、其者はいつも無意識である」（一・80）。ここには、現今の心理学的「無意識」概念の対照、又、謂所「意識的な意識」の徹底否定がある。意識する働きそれ自身は常に意識の対象となり得ない。そこには《眼は眼を見ず》と云う如き意識の脱自性がある。《意識は無意識である》という逆説が、經驗の直接性として純粹經驗の本質をなすのではなからうか。「例えば我々が自己の好む所に熱中す

る時は殆ど無意識である。自己を忘れ、唯自己以上の不可思議力が独り堂々として働いて居る。此時が主もなく客もなく、眞の主客合一である。此時が知即愛、愛即知である」（一・198）と云われる。この意識統一と意識内容の關係は、第四編宗教の「神と世界」の關係にまで徹底されるが、自己以上の力（実在の純活動）の現前は、どこまでも「主もない客もない」「無意識」（≡無意識）に於いてである。無意識は、意識の脱自性として經驗の直接性であると同時に、その都度の經驗の直下に開かれてくる、經驗の無限なる背景（或は根柢）として、無限性と場所性を帯びてくるであろう。もはや詳述できぬが、思维に於ける「一般者の自己限定」（self-determination 一・187）意志に於ける「自己の發展完成 self-realization ≡（自己實現）」（一・145）、直覚に於ける「表現」（manifestation）（一・187）等も、この經驗の無限なる背景（場所）としての無意識（無の意識「一・57」）から統一的に考察することができると思われる。

現代詩と否定神学

阿部 秀男

ボードレールにその典型を見るように、現代詩はそれまでの西欧の伝統的思想（なかくキリスト教）を對抗原理として自己を規定していった。がそれぞれの詩人にとって自己確立の

基盤となるべき先行思想があった。クローデルにとつてのカトリック、マラルメにとつてのヘーゲル、ヴァレリーにとつてのデカルトなどである。ドイツのリルケにとつてはいはゆる否定神学がそれであった。

リルケをエックハルト、プロチノスまで遡及して論じている E. Steppuhn などとを例外として、そうした研究が極めて乏しいのは、顔面通りには受けとめられない詩人の証言を過大に評価してリルケと西欧の伝統との關係を等閑視してきたにためである。

古代末期プロチノスに淵源し、D・アレオパギタ、S・エリウゲナ、N・クサヌスと引き継がれていったいはゆる否定神学 *apophasis* に依れば本来被造物を記述するために生み出されたことは窮極的な神には適用し得ず、神はもっぱら否定する *apophysis* (神は存在するものでもなく、存在しないものでもない) D・アレオパギタ) ことではしか表わされ得ない。この限りでは日常的言語批判そのものである現代詩一般の先駆的現象であった。(ヴァレリーは手術を前にした外科医のように手術に汚れた日常のことはを前に入念な用心を怠らなかつた。) そうした詩人の中にあつて特にリルケと深く結びつくいわれは、N・クサヌスによる定式化が示しているように窮極的なものは決して「語り得ない、ineffable」とする言語による否定的規定の徹底性にあつた。リルケがめざした存在根拠とも言うべき、象徴中の象徴であるバラも又日常のことはのとうてい太刀打ちしがたい「本性的に語り得ぬもの ineffable selon ta nature」と

された。

北斎にとつての「把えがたい unbegreiflich」富嶽、ホーフェンスタールへの献呈詩のつかもうとする手を「その都度すり抜ける inner ungenüßig」豊饒の角、『オルフェウスに祭せるソネット』の「踏み込みえなむ unbretbar」鏡面、「未聞の nerhart」花の縁飾りからくろくろと甦えつて、明るく澄み渡るとされるカシミヤシヨールの「黒い中心 le noir milieu」あるいは「どこにも通じていない qui ne mènent nulle part」道 (magis accedere ad nihil quam ad aliquid N. Cusanus に対応) といった措辞は「語り得ぬ unsaglich」ものヴァリキーションである。

特に後期リルケの作品のリアリティーを支えているのはこの徹底的に語り得ぬ否定的なものと、それを尚語らうとすることばとの間に張り渡される緊迫性である。その緊迫性に具象的イメージを与えているのが後期リルケの中核的詩語の一つである、揺れを孕みつつ静まり返る天秤の均衡 Gleichgewicht である。

リルケの詩同様否定神学の場合もその成否は語り得ぬものことばとの均衡にかつていた。その均衡が崩れる時 A.H. Armstrong の言う如く否定神学は往々にして悪しき非合理主義へと陥つた。近來 E. schwarz によつて指弾されたリルケのフィジウムへの接近も同断である。

含意するところの多い天秤の均衡という暗喩から引き出しうることは語り得ぬものとはことばという分銅によつてはじめて

量りうるものとなるということ、更にことばの重みによってその重みを増してゆくということである。すなわち語り得ぬものとはことばに先立ってあらかじめ硬直的に措定されうるものではなく、ことばによって「創造的に発掘」される他ないものだというのである。その力動的柔軟性を否定神学精神の本質である。プロチノスが^{πρότυπον}なる呼称に少しも固執しなかったゆえんでもある。

キエルケゴールとマルクス

国 井 哲 義

「ヨーロッパに妖怪が出る——共産主義という妖怪である。ふるいヨーロッパの権力はこの妖怪を封じこめようとして神聖な同盟を結んでいる。」このマルクスの『共産党宣言』の冒頭の一節は一八四〇年代の共産主義が置かれていた状況をよく表している。当時、産業革命とともに膨大な数の労働者が産み出され、一つの新たな階級として登場していた。彼らの生活は大抵の場合筆舌に尽くせぬほど悲惨なものであった。このような状況のなかで、共産主義思想がヨーロッパに広まっていったのである。しかしまだ、共産主義についての基本的な事柄さえ明らかにされているとはいえなかった。この『宣言』によって、共産主義とは何か、それは何を求めて運動するのか、といったことが初めて公然と明らかにされたのである。

キエルケゴール（一八一三—一八五五）とマルクス（一八一八—一八八三）の生涯は重なる部分が非常に大きいにもかかわらず、二人の間には思想的な接触はほとんど存在しなかった。マルクスの思想との直接的な接触はなかったにもかかわらず、キエルケゴールが社会主義運動や共産主義運動をかなりよく理解していたことは日誌記述からも明らかである。彼はこれらの運動にたいしてどのような立場をとっていたのであろうか。彼が現代をどのように見ていたかが、この問題を解く一つの手がかりを与えてくれる。彼は、情熱喪失状態のなかで一切の質的な差異が消し去られ、平準化されることを（「水平化」と呼ぶ。この概念こそ、彼の現代市民社会理解の中心を構成するものである。水平化によって具体性を失って抽象的存在となった人間は、さらに〈公衆〉と呼ばれる。このような観点から、彼は、当時勢いを増しつつあった共産主義運動は水平化の延長線上にあるものであり、「真の地獄絵」である、と主張する。

ところで、マルクスは『哲学の貧困』の末尾で、「戦いかしからずんば死、血なまぐさい闘争かからずんば無。」と書いている。これは、共産主義者の死生観を述べた文章であろう。社会が激動の度合いを強めていくなかで共産主義者がこのような先鋭な死生観をもつに至ったとき、共産主義に批判的な思想も同時に先鋭化してゆかざるをえない。そうでなければそれは根底的な批判となることはできないであろう。キエルケゴールの厳格なキリスト教理解もこのようなコンテクストにおいて理解され得る。彼において、単独者とは神の前に立つ真のキリスト

者を表す言葉であるが、殉教者と同じ意味で用いられるようになる。キリスト者を待ち構えているのは、やはり共産主義者と同様の流血の事態なのである。しかし「死」の意味が両者においては全く異なっている、と彼は主張する、キリスト者の殉教は永遠において勝利を得るための死であるがゆえに、死そのものが勝利であり、彼は死によって支配者となるからである。

また、キリスト者の試練や苦しみは共産主義者のそれらとは質を異にする、と彼は主張する。キリスト者は神にたいする絶対的な関係のなかですでに世俗的なものになり、勝利を収めてしまっているからである。したがってキリスト者とは、共産主義者のように勝利を収めるためには死をも覚悟する人間ではなくて、勝利しているがゆえに迫害の対象となり、人々によって死にいらしめられる人間なのである。

キエルケゴールの思想は本質的な意味で共産主義に对立する要素、最も先鋭な形で共産主義の否定を含んでいる。つまり彼は、厳格にキリスト教を理解し、先鋭なキリスト者像を提示することで、共産主義によらない問題解決の道を提示しようとしたのである。

和辻哲郎における

『ゼエレン・キエルケゴオル』の一考察

北田 勝 巳

和辻哲郎氏の『ゼエレン・キエルケゴオル』は我國初の本格的なキエルケゴール研究である。初版は大正四年に内田老鶴圃より刊行され、その後昭和二十二年に改訂新版が筑摩書房より刊行されている。

和辻氏にとってキエルケゴールは、最初なかなか難解でなじみにくかったが、或日突然彼はキエルケゴールの内部に入ったような経験をし、以後彼に夢中になる。それは《自分の問題とキエルケゴールの問題がきわめて近似していること》を発見したからである。ではその問題とは何であったのか？ それは実存の三段階をめぐる展開される《いかに生くべきか》の問題であった。和辻氏の内部には、キエルケゴールと同様に、審美的なもの倫理的なものとの矛盾対立と葛藤が存在し、真の自己自身を発見すべくそれらの葛藤をいかに克服するかが自己の中心問題であったからである。我々はそのような魂の軌跡を『偶像再興』の《体験と思索》の中に発見するであろう。そこから得られる結論は、要するに《生は開展の努力である。生の重点はこの努力にある。》ということであった。当時の彼の根本的立場は主体的《努力》に力点を置く倫理的的人生観であった

と言えよう。この点を顧慮しつ和辻氏によるキエルケゴールのギーレライエの手記の訳文に注目するとき、我々は彼のキエルケゴール解釈の立場を把握しうるのであろう。即ち『私にとって真理である真理を見出すこと、私が必要なに生き努力しよう、と欲するイデエを見出すこと、それが必要なのである。』とところがこの場合、和辻氏は *streben* を *streben* と誤読し、『私か生き且つ死せんと欲するイデエ』を上のように訳出していることが明らかである。しかしこの誤読は単なる誤読ではなく、上の如き努力に重点を置く和辻氏の立場から生ずる必然的誤読であり、そこに和辻氏のキエルケゴール解釈の立場が象徴的に示されているように思われる。というのは、元来真理のために生き且つ死せんと欲するのは、キリスト教の実存の立場であり、真理のために生き努力しようとするのは倫理の実存の立場だからである。キエルケゴールをキリスト者とみなすのか、れとも倫理家とみなすのかの相違がここに存在すると言ってもよいであらう。そして正にこの点に初版に対する改訂版の意義があると言えよう。

従来『初版と改訂版との間には本質的な相違はない。』とされてきたが、上の点を考慮しながら初版と改訂版とを詳細に比較検討するとき、我々はそこに何らかの相違が存在することを発見するのである。その代表的事例として、我々は『死に至る病』と『非学問的後書』についての論述を検討してみよう。

先ず『死に至る病』における絶望の規定において、初版では、自己は独立自存の存在とされ、自己自身に関わる関係から

のみ絶望が説明されているのに対して、改訂版では、自己は自己自身に関わりと同時に他者（神）に関わる関係から絶望が説明されている。換言すれば、ここには独立自存の存在としての倫理の実存と他者依存としてのキリスト教の実存との相違が現われていると言ってもよいであらう。

またこの点は『非学問的後書』における永遠の真理に関する叙述を初版と改訂版との間で比較するとき一層明らかとなるであらう。初版では次のように述べられている。『永遠の真理に対する我々の関係は、永遠の追求であり、永遠の努力である。ただその道程において情熱が炎々たる焔となった時毎に、人は真理に参ずることが出来るのだ。』ところが、この箇所は改訂版では次のように書き換えられている。『永遠の本質的真理自身は Paradox であるとしたら、どうであらう。……それは永遠の真理が時間においてあるということである。神が常人と異ならぬ個人として生れ、育ち、説教し、遂に十字架についたということである。』ここには主体的内在論的な宗教性と逆説的・超越的宗教性との相違が現われていると言ってもよいであらう。

換言すれば、キエルケゴール解釈における倫理的視点とキリスト教的視点の相違がここにも見い出されるのである。従って我々は、和辻氏の『ゼエレン・キエルケゴール』はその初版においてあくまで倫理的視点に立脚し、いわば理想主義的人格開展論の内部で捉えられたキエルケゴールであるのに対して、改訂版では実存哲学や弁証法神学の立場をうかがわせる加筆乃至訂正を含み、質的に一段と深められたキエルケゴール像が我々の

前に呈示されていると結論づけることができるであろう。しかし改訂版の序においてなおも《これ（キエルケゴールの問題）を全体として倫理学と見ることは決して見当違いではない。》と語られるように、和辻氏のキエルケゴールは根本的にキリスト教信仰そのものよりはいかに生くべきかという個人主義的倫理の立場に基礎づけられたキエルケゴールであり、そこに和辻氏の立場と限界が存在すると言わなければならない。

シェーラーの人格構造論の

基礎的問題について

浅野博之

マックス・シェーラーは、近代の哲学者達の「世界憎悪」の現象を、特に、カントの超越論的統覚の「自我」の説に見出し、その批判を通じて、自己の実質的人格論を展開する。彼によれば、カントの誤りの原因は、世界に対する「ルサンチマン」現象にあり、自身は、「愛」による世界への没入により真理に至る道を主張する。そこに、シェーラーは、人格の自律と連帯の問題の成立する場を、いわゆる「作用と対象の本質連関」の説により確立しようとする。本発表では、『形式主義』（第二部、六章、A）において、この問題をなぞりたい。

カントは、形式主義倫理学のみが、人格の「自律」を基礎づけ、その実質に基づくと人格の自律が失われるとする。しか

し、シェーラーによると、形式主義倫理学も、法則への服従により人格の「自律」を破壊するという。形式主義倫理学は、人格を悟性活動の実であるとしたが、人格の統一は、悟性の主語に尽きるのではない。故に、形式主義倫理学においては、自律は確保されず、理₁律 (Logonomie) と他₁律 (Heteronomie) が帰結する。シェーラーは、実質的にアプリアリな人格論を主張することにより、カントの誤った人間理解（即ち、現象人と可想人）を克服しようとする。

カントによれば、認識対象には、常に、「我、思惟する」が伴い、その同定により成立するとされる。この同定の主体が、超越論的統覚の自我である。カントは、この自我でもって、世界をカオスから構成してゆく。対して、シェーラーは、新・形而上学の立場から、この主観主義的統覚を否定し、先所与としての対象の高次実在論を構築しようとする。作用と対象は共規定し合うのであり、自我は、世界と人格の断絶を再結合する特別な項ではないという。カントによる自我の統覚説の根底には、絶えず「拘束」しておかねば対象が反逆するかもしれないという「不安」があったという。シェーラーは、自律を保ちつつ、実質を有する人格概念を主張する。

シェーラーによると、人格とは、個別作用の存在を基礎づける「総体作用」であり、かつ、具体的な存在であり、単なる諸作用のモザイクではない。人格は、変様してゆく先の目標にゆりのみ規定された具体的な質的同一体、即ち、「作用存在」(Aktwesen) である。そして、人格の関連項が、「世界」であ

るといふ。あらゆる作用は人格に、あらゆる対象は世界に属する。そして、ただ、人格のみが、「部分」作用でなく、「全体」としての世界の相関項である。すべての可能的人格に、各々の固有な可能的世界が対処する。それでは、各人格の自律と統一はどうなるのか。シェーラーは、言う。もし、各世界の具体性を度外視するなら、理念としての仮象の世界しか残らない。それに対して、シェーラーは、「世界」は、「常に絶対的で、かつ、個体的な存在者」(「ein abstraktseiendes, überall konkrete Individuelles Sein」)なのだと言う。シェーラーは、その人の、その時の、その場のみ妥当し、一般化されない人格的当為(いわゆる日々の要求等)をここで確保するのであり、ここに、人格の自律と他者との共存を基礎づける。さらに、シェーラーは、世界を越えた真理は、先の本質連関に基づいて、「人格的な真理」なのだとする。

最後に、自律的人格とその連帯の原理に触れるなら、そこには、カトリック的有神論的とされる世界観が認められる。この世界観により、各個人人格はマクロコスモスの一員であるとともに、ミクロコスモスの相関者である。ここに、統一的世界観による部分と全体の調停の原理が認められる。そして、『形式主義』期のシェーラーにとって、それが、神との共同体関係の理論的根拠になっている。その統合力が、「愛」である。神ノ内デ愛スルトにより各人格は結合されている。そして、神ノ内ノ愛から、すべての真理は出現するのである。こうして、シェーラーは、人格を世界へのルサンチマン的拘束から解放し、

世界において位置づけ、愛により、人格の真理を人間に開示させるのである。

存在論的差異とは何か

仲原 孝

ハイデガーの思索を貫く根本の課題は「存在の間」であり、そして「存在の間」とは「存在」を「存在者」から区別しつつ問うことを意味する。存在論的差異はハイデガーの思索にとつて一貫した最も根本的な「思索の事柄」でなければならぬ。ところがハイデガーは、多くの箇所(とりわけ全集版において初めて公刊された遺稿や欄外註記において)、存在論的差異の問題を或る暫定的な問題であると述べている。

これは一体何を意味しているのであろうか。元来「存在の間」とは、存在を「存在として」、即ち存在者から区別されたものとして問うことであり、即ち「存在論的差異」の上に初めて成立しているものである。しかし、実際にはこの様に存在論的差異が一種の「通路」の様なものであり、謂わば暫定的なものとして置かれるということとは、「存在の間」ということとそれ自身が一つの暫定的なものと考えられていることになる。ハイデガーは、『ニヒリズムの存在歴史的規定』において、存在を「存在として問題とすること自身が最早限界を有するをはっきりと述べている(Nietzsche: 2, 364 etc.)。では、存在の間は、或

いは存在論的差異は、一体如何なる限界を有するのか。

『存在と時間』以来、ハイデガーが「存在論的差異」について語る時、そこには、「存在は覆蔵されたものである」という根本洞察がある。存在に対して差し当って大底の場合開示されているのは存在者であるが、この存在者との関わりに対して存在は徹頭徹尾覆蔵されたままに留まっている。存在者と存在との区別は開示性と覆蔵性との区別に繋がって行く。『形而上学とは何か』において「区別」が存在者と無との同時的現前として語られるのはこの意味においてである。

ところが、『ニイチエ講義』においてはまさしくこの「存在者と共に無があること（存在者に関しては何物でもないということ）」は、「ニヒリズム」の本質として規定される。ここでは本来のニヒリズムの本質は存在の「不在（Ausbleiben）」乃至は「脱去（Entzug）」という仕方規定されているが、存在の不在とはまさしく「無」そのものであり、従ってそれはまた存在者における無の現前として、存在論的差異そのものをも意味しているのである。ということは、実は存在論的差異とは、往々にして考えられやすい如く、何か歴史とか時間とかいったこととは無関係にそれ自体で成立している様な、存在と存在者との間に成立している「関係」とか「構造」とかいった様なものでは決してない、ということである。寧ろ存在論的差異とは、ニヒリズムという根本的に歴史的な出来事の本質を成しているものであり、謂わば存在の歴史に属する Ge-Schick そのものであると考えなければならぬのである。

ハイデガーが存在論的差異を一種の「通路」として考えようとしているのは、この様な事態を念頭に置いていると考えられる。彼は中期以降、存在の歴史の根本的な「転換」乃至は「転回」を考えようとしている。存在の脱去という事態は、この転回において転換されるべき、ひとつの「途上」的なものであり、最終的には「存在を性起（Ereignis）」として思惟する」という立場に至らねばならないとされるのである。

しかし、まさしくこの「存在を性起として思惟すること」を展開することを課題とする『時間と存在』において、ハイデガーは Ereignis という、より一層或いは深められた次元での「脱去」ないしは「覆蔵性」について語り始める。ここで「Ereignis それ自身と共に Ereignis がある」という、一層深められた次元での存在と無との同時的現前が語られ始めるのである。その限りにおいて、存在論的差異は必ずしも途上のものとのみ言うことはできなくなるであろう。つまりここに、「転回」ということの或る根本的な捉え直しの可能性が含まれていると考えられるのではないであろうか。

G. アルノルトと西欧神秘思想

岡部 雄三

ゴットフリート・アルノルト（1666-1714）の思想は従来ドイツ語圏におけるピエティスムス運動の枠組から評価される傾向

が強かったといえる。事実、彼は生涯の一時期、初期敬虔主義運動の左派イデオログとして指導的役割を担っていた。しかし、基本的にはルター教会内における信仰覚醒運動と理解されるピエティスムス運動の思想的源泉が、実はマイスター・エックハルトやタウラーに代表される中世後期の思弁的神秘思想を一般信徒の日常生活における信仰的实践という形で継承した近代的敬虔運動デヴォチオ・モデルナに求められうることを考慮するならば、アルノルトの思想を広く西欧神秘思想の諸潮流の中に置いて考察しなおすことは、あながち見当違いなことはいえない。というよりも、彼の思想的営為の中心にはたえず神秘思想が存在していたといえるのである。では、具体的にどのような形で、アルノルトは西欧神秘思想と取り組みこれを生き抜いたのであろうか。この問題に関し、ここでは特に以下の四点を指摘しておきたい。

第一点は、アルノルト自身、若い頃神との合一という圧倒的な神秘体験を得ていることである。これは、神秘主義に対し否定的立場をとりつづけたピエティスムスの創始者シュペーナーと対照をなし、またハレ派ピエティスムスの創始者フランケが書き残した劇的な信仰覚醒体験とも質を異にする体験であった。しかも、アルノルトの神秘体験の中心に位置する神的人格が神の知恵「乙女ソフィア」であったことは、彼のヴィジョン体験が、リードやギヒテル等のペーメ神智学の継承者の伝統に根ざしていたことを示している。

次に特徴的なことは、人文主義的考証学に裏打ちされたアル

ノルトのキリスト教史研究が次に西欧における神秘思想史研究へと移行し深化したことである。彼は、キリスト教信仰の真の継承者とは世俗権力化した既成教会にでなく、その教会から異端の烙印を押された人々やセクトの中に見出しうることを一七〇〇年にわたる教会史研究によって証明しようとした。つまり、真のキリスト者の歴史は、国教会化した既成教会史としてではなく異端史として記述されねばならないことを主張したのである。

このような歴史研究の延長上に、アルノルトは神秘神学という名称の下に古今のキリスト教神秘思想の理論的統合の試みを行う。彼の関心は、異端者のうちとくに神秘家たちへと集中してゆく。そして、主に同時代のピエール・ボワレが行った神秘思想研究に大幅に依拠しながら、魂が浄化と照明を経てついに神との無媒介な合一へと至る道程の指針となるべき神秘神学の構築を試みるのである。また、彼が古今の代表的な神秘思想文献の原典を精力的に翻訳してドイツで紹介したのも、正統神学および啓蒙思想という反神秘思想陣営をも射程に入れた、神秘思想の真理性と普遍性を証明しようとする試みの一つだったのである。

第四点は、アルノルトが宗教的ラディカリズムを同時代のフランスの静寂神秘思想キエティスムによって克服しようとしたことである。彼自身、一時期既成教会を離脱したセバラティストとして活動し反教会の立場を鮮明に表明、禁欲苦行の実践を厳格に行っていた。しかし、宗教的ラディカリズムが必然的に

帯びざるを得ない靈的高慢という利己的な側面を自覚し、ついには牧師として既成教会に回帰するのである。一七〇一年に顕在化した彼のこのような思想的転向の背景には、神との合一に到達した神秘家こそ信仰的に弱い段階にいる人々を導かなければならない、とする神秘的な教会観が存在していた。アルノルトの神秘神学構築はこの教会復帰以降本格化するのであるが、しかしこれが元来生命力に溢れた神秘体験に立脚した思想であるべき神秘思想の概念化、スコラ化を意味する側面を皮肉にも大いに孕んでいた事実は看過されてはならないであろう。

リクールの「宗教哲学」

岩田文昭

リクールの哲学に言葉や象徴などの意味の理解を媒介にして、存在論の達成を目指している。そしてこの存在論を巡って、哲学と宗教が互いに影響を与えながらも独自の領域を構成していることを、彼は哲学の側から示している。この意味でリクールの哲学を宗教哲学として捉えることが可能である。しかしこの存在論は、キリスト教とギリシア哲学とが出会った西洋の伝統の中での一つの明確な立場でありえても、日本の伝統にはあてはまらないのではないかと問うことができよう。ところがこのような問いは、リクールの思索の中に内包されており、彼の思索はそれに答えることを要求しているといえるのである。

これを証するかのように、ヨーロッパのリクール研究者スティーブンスはその著作において、リクールの問題を東洋・日本の思想を包括するような立場にまでさらに深めることが必要であると提案をおこなっている。本発表では、さらに深まった新たな領域へと向かう準備として、リクールの宗教哲学を考察したい。

Ⅰ 哲学的解釈学と聖書解釈学

哲学的解釈学から聖書に向かって接近していくとき、聖書はまず他の文学作品と同じくそこにおいて自己を理解する一つの媒体の事例となる。ところが聖書ではさまざまな意味作用が連鎖し共鳴し合いながら、唯一の指示対象である「神」へと向かいながらも、「神」を完全には記述しえないことが明らかになる。そしてさらに聖書に解釈学を適用することで、適用しようとする解釈学そのものの限界があらわになるとリクールは考える。どのようにしてその限界は明らかになるのか。それは存在論の問題に収斂する。

存在論はいうまでもなく西洋哲学の中心問題であり、また神学の中心にも「在りて在る者」としての神の問題がある。このギリシア哲学とキリスト教の三つの立場の結びつきが、いわゆる「存在神論」の伝統をうんだのである。ところがリクールによれば、「在りて在る者」という神の「名」は、どんな哲学的概念にも解消されつくされない。聖書が解釈学を越えているのは、意味が不足しているからではない。聖書の神が人間に理解できる以上の意味あることを語りかけてくるからである。哲学

的解釈学が聖書に適用されたとき、哲学的解釈学の限界があらわになる所以はここに存するのである。

Ⅱ 「意志の哲学」と象徴

哲学的解釈学と聖書との関係には、「存在」を巡るリクールの具体的な宗教哲学の形が現れている。ところがリクールの哲学全体も同じような構造をした宗教哲学を形成している。

『人間、この過ちやすぎもの』の記述の内容は解釈学の人間学的な基盤を与えている。リクールは、人間の根源的次元に人間存在をあらしめている力に基づいた感情・欲望、すなわち「存在論的感情」を見ている。この感情・欲望によりリクールの解釈学の基礎となる人間論を構築されることになる。

『悪のシンボリック』では、「象徴が思考を引き起こす」という命題のもと、彼の哲学を駆り立てているものは、哲学を越えたものであることを明らかにする。そのとき象徴が指し示すものは「存在」であるとし、「存在論」を成し遂げることが哲学の最終的な課題であるとリクールは述べる。

ところがリクールにおいて「存在論」が完成されるには、人間の行為全体を包括する地平が解明されることを意味している。そこで最終的な「存在論」の完成は哲学の立場では果たすことはできない。しかしこのことを自覚しつつリクールの哲学は、自己と世界の存在の意味を明らかにすることをやめることにはない。それは世界が無意味でなく意味があふれているという信頼、混沌でなくロゴスに貫かれているという確信、そして人間存在はその意味を受けとることができる「肯定」的な存在で

あるという信頼、によって彼の哲学は導かれているからである。

リクールは哲学者として思索を展開し、哲学の学問としての自立性に注意を払っている。そのような立場に立ちながら、この思索を鼓舞し、動機づけているものについての信頼を隠さない。リクールは、キリスト教とギリシア哲学の出会いという伝統を十分自覚し、その出会いを一つの見事な「宗教哲学」に高めているといえよう。しかし同時に彼は、伝統の異なる私達人一人一人それぞれの宗教哲学を構築しなければならぬと、間接的に教えていることになる。私達がリクールの思索を身につけようとするとき、その「宗教哲学」は、私達の独自の諸々の伝統を掘り起こし、それを十分に深めることを要求しているといえよう。

ホワイトヘッドにおける「神」の概念

谷崎秋彦

『過程と実在』（一九二九）においてホワイトヘッド(A.N. Whitehead)は、全てのものが有機的に結合して全体を構成しているとする一つの宇宙論を構想している。宇宙の構成要素は、「現実的実質 actual entity」と名づけられる、波動性をともなった粒子だとされている。現実的実質は主体（精神）でも客体（物体）でもなく、物的極から精神的極へ、精神的極から

物的極へと推移を繰り返す生成である。現実的実質は固定した
ものではなく常に生成する過程の内に存する。諸現実的実質は
相互に有機的に絡み合っており、常に全体を参照しつつ生成す
る。それぞれの現実的実質は、客体となった他の多くの現実的
実質を所与として受け取り、自らは主体として生成する。しか
しこの主体は恒常的なものではなく、直ちに消滅して客体とな
る。客体へと化した諸現実的実質は、再び他の現実的実質の生
成に参与することになる。

現実的実質は不易で恒常的な実体ではなく、そのつど消滅す
る時間的なものであり、消滅することによってそれに続く次の
現実化の過程を可能にする。宇宙を構成するものは実体ではな
く過程である。現実的世界は一定の方向に進展を続けている。

この進展をホワイトヘッドは「創造的前進 creative advance」
と名づける。過程が創造的な前進であるためには、過程はその
つど強度がより大きく、より高次の秩序に進展する方向をもた
ねばならない。流動的な時間的世界は常に「新しさ novelty」
の達成に向かっていく。

新しさを達成するためには、主体は消滅し客体となり、他者
の生成のための所与として自己を他者に供さねばならない。ホ
ワイトヘッドの考えによれば、現実的実質は主体としては永劫
に消滅するが、客体的には不死的 (immortal) であると考えら
れる。消滅する主体は次に生成する主体に受け継がれるというわ
けである。だとしても、そのつどの個々の生成のリアルな体験
の全系列が生成の内に保存されるのではない。この点で、宇宙

論は生成の全体が保存され、ひとつの究極目標がそのつどの過
程のうちに現実的に与えられているのか、という宗教的問題に
入り込む。ホワイトヘッドの定式化によれば宗教的問題とは、
現実的実質が他の現実態に移行（主体的に消滅）するとき、新
しさが消失を意味しない或る秩序において現実的実質と他の現
実態とが結合され得るか、という問題である。この秩序の実現
が神の生成である。

生成するものであるかぎり、神も一つの現実的実質である。
時間的世界とは離れたどこか永遠的世界に超越的に存する神で
はなく、他の現実的実質の生成とともにある神が考えられてい
る。過去を背負って現在を経験する、継起する連続性としての
神は人格性をもつ。神は永遠不変なる完全者ではなく、生成と
ともに完全性を得る生命である。時間的に持続をもつ生命であ
るがゆえに、強権を発動するのではなく、時間的秩序の内でも
を克服し、愛を実現することができる。そのつどの時間的な出
来事が、神を具体化し、また神の内に具体化される。

神は他の全ての現実的実質と逆に、精神的な極から物的な極
へと移行する。精神的な極としての神は、それに対応するもの
としての自然的な世界の生成を反作用としてもつことによつて
意識的になる。神は世界に必然的な掟を課すのではなく、自然
的出来事の生成のための「誘因 lure」である。自然的な生成は
神の原初的な精神的本性に織り込まれ、また自然的世界は神の
結果的な物質的本性の表現である。神と世界とがともに生成す
る過程であるために、現実的世界のあらゆる些末な経験も神の

優しい忍耐のうちに保存され得る。神は時間的世界のあらゆる要素を取りこぼすことなく擲り上げて、それを次の生成に調和的に配置する知慧をもつ、これがホワイトヘッドの世界と神の関与についての解釈である。

宗教的寛容の視座 二

——ヒュームにおける「性格」——

酒井 サヤカ

ここでは仮に、一七、八世紀当時よく使われたところの「宗教的熱狂 enthusiasm」という言葉をキーワードとして取り上げ、ジョン・ロックと、約一〇〇年遅れるデイヴィッド・ヒュームとの二人について、比較検討する。

まず、ロックにおいて、宗教的熱狂ないし狂信とは、おおよそ次のようないきさつにおいて成り立っていた。

まず始めに、ある人物によって、あることがらが、聖靈による直接的な啓示であると感ぜられる。次にこの人物は、そのことがらの、自分にとっての確からしき assurance の、あるいは難い強烈さの故に、聖書による吟味も、理知 reason による吟味も全く行わずに、そのことがらが、真実に、至高の神から彼に与えられた直接的な啓示であると信じ込む。ここにおいてこの人物は、自らが至高の神の恩恵を、他の全ての人々よりはるかにより多く受けていると無根拠に自負することになる。

ここには、循環が起こっているとロックは言う。このような人は、このようなことがらを強固に信じているが故に、このことがらは神からの啓示なのだと思なすのであり、今度は逆に、このことがらが神からの啓示であるが故に、彼はこのことがらを信じる。

この循環は、周囲の人々をも巻き込んで、聖書と理知という、ロックの考えによれば、神が人に与えたところの二つの不可欠にして堅固な導き手を置き忘れさせて、人々を奇妙で法外な言行に走らせる。こうして宗教的熱狂は、様々な具体的問題について、相互に対立し、相互に矛盾する見解を抱く、等しくキリスト教を名乗るところの、多種多様の教派ないし分派を生み、それら相互間の対立抗争を生むことになる。

これに対し、ヒュームはおよそ次のような事を述べる。

「人の心は、その人が健康に恵まれていたり、強靱な精神力に恵まれていたり、大胆で自信に満ちた性格 disposition であつたりする場合に、その想像力がふくれあがつて巨大で混乱した想像 imagination によって満たされることがある。このような想像は、本人達によって、やがて神から直接受け取られたものであると見なされるにいたり、このような熱狂のうちに、あらゆる気まぐれな思い付きが聖なる啓示であるがごとくに見なされるに至る時、宗教的熱狂 enthusiasm は、その頂点に至るのである。Enthusiasm の真の原因は、希望、プライド、並外れた自負心、熱しやすい想像力、そして無知である。」

ヒュームはさらに、enthusiasm は、人間の社会に、きわめ

て残酷な争乱を巻き起こしはするのではあるけれども、その凶暴さはまるで雷雨や暴風雨のようなものであって、短い間に弱まり、消え去ってしまい、その結果大気は、以前にもまして静穏で落ち着いた状態になるのだと、つまりは人間社会は、以前にもまして平穏な状態になるのだと言う。

キリスト教という名で取りまとめることが出来る宗教現象の内部に限るといふ、近世西欧的な制約のなかでの事だという条件を念頭に置いた上でであっても、一般に教派の分裂抗争を生む原因となり易い宗教的熱狂に関して、それは各個人の生まれつきの性格に起源を持つのだというヒュームの見解は、一般的寛容理論を考えて行く上で、なにか大変に有益なヒントを与える考え方であるように筆者には思われる。なぜなら、人間本性の哲学者としてのヒュームの、宗教上の問題のこのようなとらえ方は、人々が相互に他の宗教ないし教派を理解しようとするに際し、従来探求の照準が信仰の対象となつてきているところのものに向けられていたのを一八〇度転回させて、紛れもない人間であるところの信者達の、経歴と言動と性格に向け変えたことになること、つまりここではいわば比較教義学が比較人間学に道を譲つていふと、考えられるからである。

自伝『言葉』に見る J・P・サルトルの 無神論の形成過程

小林 敬

いうまでもなく、『存在と無』などに示されたサルトルの無神論は、『実存主義とはヒューマニズムである』で彼自身がいうように、単に神を否定する意味での無神論ではなく、神などいようがいないまいがどうでもよいという、徹底的な神の無視に負うているものであり、そのために、とりわけキリスト教とサルトルとの関わりなどという問題は、ほとんど論じうる余地すら残っていないようにも思われる。しかし、彼の自伝『言葉』(Les Mots)を見れば、やはり彼の無神論も又、ある種のキリスト教的な基盤を背景として形成されてきたものである事がよく再認識させられようし、現にかかる研究が既になされている。発表の際には時間制約上この「言葉」の解釈にのみ集中し、それを基としたさらなる考察は別の機会に委ねたが、本要約ではこの自伝から読み出した論点がそれぞれどのような意味で『存在と無』などに示されたサルトルの思想の背景をなしているかについても補いつつ、以下簡略にこれを記す。

一、幼児期のサルトルの家庭における宗教的環境について…幼くして父を失った彼ジャン・ポール少年が育てられた母方の実家、テルザス出身のシュヴァイツァー家は、神学者アルベル

ト・リシュヴァイツァーに代表されるように、元来ルター派の信仰に厚い一家であったが、ジャン・ポールの祖父の代には、ほとんど生きた信仰を失い、儀礼的な信者としてのみ教会に関わるような程度でしかなくなっていた。サルトルの無神論はキリスト教信仰との対決によってではなくこの家庭の宗教的無関心の継承によって育まれた事が彼自らによって回想されている。

(神を即目的たると同時に対目的たるが故に *exister* しないような觀念としてあたかも自明的なようにほとんど議論以前に一掃し、それを信ずる精神との対決すら論外に置く彼の思想の理解には、それがほぼ議論以前の前提であるだけに、論理的脈絡のみならずかかる体験的背景をも大きく考慮に入れねばなるまい。)

二、「幼きサルトルにおける「代用の宗教」について」彼が回想するには、希薄な信仰の反面、読書と文筆を半ば神聖視していた祖父の精神の影響下、彼はさらにこれを徹底し、「文学を一つの宗教とまでみなし」、かつこの「宗教」への「信仰」が、彼の進路を決定づけたのだという。(この事はまさに、即且対自的存在としての「神」の觀念を人間の企て (*project*) の究極的目標に還元する思想の、体験の原点をなすものといえよう。即ち、彼自身も又、幼児期以来、「神になろうと企てて」きたといえる。)

三、「代用の宗教」への「擬似信仰」の限界について……しかしかにこの「文学教」への「献身」を続けても、完全な救いを感ずるには彼は到らない。執筆によって神の如く自分だけの

世界を同時に自分自身を「創造」せんとしても、この創造は決して完結しない。ここにこの作業の無限の連続が要求され、長じて文学の「宗教」視を脱するもなお、これは出口なく継続されてゆく。(上記の企てをも最後には「無益な受難」(*une passion inutile*) と突き放す「存在と無」本論末尾の虚無的な記述の背景はまさにここにあろう。)

特にキリスト教的立場をあくまで前提とした視点からサルトルの無神論を見るにしても、これをニーチェ的「キリスト教との対決」と同様に理解する事はできない。むしろ「信仰なきキリスト者」の精神こそが、よりキリスト教から遠ざかった思想を準備したのだという事を、『言葉』は証言している。

付記 この発表で取り上げた『言葉』のテキスト理解に加えて、『存在と無』などの分析も含めた、サルトルの無神論自体についてのキリスト教的考察については、発表と前後して、『ジャン・ポール・サルトルにおける『拒まれた神』』の題で『八代学院大学紀要』(Vol. 41, 1991, 12) に掲載した。

メルロ・ポンティにおける

「栄光の身体」について

本郷 均

本発表はメルロ・ポンティの「栄光の身体」という言葉につ

いて報告する。今回は、『世界の散文』に見られる用例を取り上げる。

まずメルロロポンティの「身体」の概念について述べる。彼が問題にする「身体」は単にある解剖学的・生理学的なメカニズム、つまり対象としての「身体」ではなく「自己の身体」、端的には「私の身体」である。これは通常の行為主観には見えない。つまり、私の行為は決して「この身体をかくかくに用いてこれこれをする」という意識を伴わない。行為するのはほかならぬ「私」なのである。私の身体が介在しているからこそ、私は直接に世界に臨むことができる。この媒介的な直接性は、「世界において／へとあること」[être-au-monde]という両義的な実存様態に基づく。この直接性が可能なのは身体が制度という自明性を担うからである。この制度・自明性は「ことば」に究極する。

次にキリスト教における「栄光の身体」について見る。これは新約聖書「ピリピ人への手紙」第三章二一節にあることばで、復活したイエス・キリストの身体と、イエスを信じるものの復活後の身体を意味する。イエスはわれわれと同じ「卑しい身体」をもって十字架に架けられ、その死をもってこの身体をあがなした。イエスの復活は、神が人間のうちにあることを意味し、かつ人間の復活を根拠づける。卑しい身体も栄光の身体によって裏打ちされることによって、復活という未来を先取りし、現在における復活への希望が現在の意味そのものを変容する。

以上をふまえて、メルロロポンティの「栄光の身体」ということばを見る。「読むことば」とは、私のことばと作家のことばの、栄光に満ち、触れることのできない身体同士の対決である「La prose du monde, p. 21, 邦訳三〇頁）。ここで問題になっているのは「表現」あるいは「ことば」の問題である。この書でメルロロポンティは、一般的なものであることばが同時に作家の個性を示すことができるのはなぜか、また自分では考えたこともなかったような考えをどうして理解できるのかという問題に取り組む。ここでは、読むという行為において、作家のことばが私をとらえ、私自身がそのことばによって変容せしめられるからこそ、その作家のことばを了解することができるという事態が明らかにされる。

読む・語るという行為は構成主観としての「私」が為す行為ではない。それによってむしろ私は私自身を超出する。これが可能なのは、私が「語る主体」だからである。「私」とは、読むこと・語ることにおいて自己を超出する運動そのものなのである。超出は、過去を「過去」として取上げ直し引き受け直すことによって、全体を変容させる。これは表現の目標としての極限理念によって導かれるが、完全には表現されない。表現は、常に表現しなおすべく差し戻され、常に表現されない沈黙を隠す。その沈黙の故に表現は常に更新され、私は私を超出せざるをえない。「栄光の身体」とは、この現在においては決して到達されえないが、常にこの現在を生起づけるこの沈黙である。

「栄光の身体」は、卑しい身体を通してのみ実現されるが、それが希望として先取りされるとき、この身体もその卑しさのゆえにかえって栄光のうちに入る可能性を開かれ、この世にあることの意味を変える。メルロ＝ポンティの「栄光の身体」は、決して完全な表現はありえないにもかかわらず、表現に意味を与えつつ表現を促し導く。隠れているものが、己れを現在において告知しながら決して現在化しないという、現在のもつ二重性格がメルロ＝ポンティに「栄光の身体」ということばを用いさせたと思われる。同時に彼は、このことばによって、表現という営みとその決定的な未完結性にもかかわらず、常にある種の希望に導かれていることをも言い表しているのではないだろうか。

他者・身体・コミュニオン

——メルセルとメルロ＝ポンティ——

阿部 文彦

メルセルとメルロ＝ポンティの哲学を繋ぐ絆は身体思想であるが、身体的存在の「共存」というテーマにも大きな類似性が見られる。メルセルにとってもメルロ＝ポンティにとっても、私は身体を存在し、私が存在する身体は感覚する。この場合の感覚は、受動性と能動性を超越した作用としての「コミュニオン」として理解されている。感覚する身体が私が存在する

ということとは、他の感覚する身体と結ばれているということである。このような根源的な共存が、人格的なコミュニオンを基礎づけている。いずれの哲学者においても、感覚する身体同士の幸福な共存という発想が見られる。しかし他方において、現実には私と他者との悲劇的な分裂状況にあるというのも、共通の見解である。そして、この共通の現実認識が、両者の宗教に対する相反する態度を規定することになる。

メルセルの現状分析の中心にあるのは「所有」という概念である。私と他者との悲劇的な分裂状況を生み出しているのは「所有」そしてその底根にある「自我中心主義」である。この状況から救済される唯一の方法は、私が「他者中心的な」態度をとり、他者とともに「へわれわれ」という統一性を創造することである。しかし、それだけでは真の救済にはならない。この「へわれわれ」という統一性が永遠なるものであるという「希望」が生まれ、この統一性が無限の隣人愛となるのは、「絶対的汝」としての神に帰依することによってではない。

メルロ＝ポンティは、同じ現状認識から出発しつつも、それとは相反する結論を引き出す。私と他者との悲劇的な分裂状況の克服は、メルロ＝ポンティの信仰から発する要求であった。しかし、現実の教会、カトリックは、彼の目から見ると、この要求を満たすどころか反動的でさえあった。キリスト教は、本来絶対的善も絶対的悪も存在しない両義的状況としての現実に対して、キリスト教によって生きる人々をより敏感にさせる。しかし、この両義的状況に目をつぶり、霊的なもののみに向か

うことが信仰の誠実さであるとみなされるなら、それは神の国を地上に実現することを断念することであり、その場合信仰は悪しき信仰つまり自己欺瞞となるのである。

メルロ＝ポンティは、ある事件をきつかけにカトリックを離れ、共存を現実化する思想としてのマルクス主義に加担することになる。しかし、マルセルのそれと類似した共存の分析から出発しながらも、宗教に対しては相反する態度をとり、マルクス主義に加担したことは、メルロ＝ポンティの思想に内的亀裂を生んだ。なぜなら、共存を現実化する思想とみなされたマルクス主義は、他者との幸福な共存を説くメルロ＝ポンティの哲学とは対照的に、共存どころか友と敵とを分かつことを求めるからである。

メルロ＝ポンティがこのような内的矛盾を脱するのは、マルクス主義との絆を絶つと同時に、共存を存在論的に基礎づけようとしたときである。この基礎づけは、すべての人間が兄弟となるような仕方ではなされ、しかも、その人間たちはいくつかの箇所で「神」という語に置き換え可能な「存在」から存在し、その「存在」の内部で共存する。ここにおいて、マルセルとの興味深い一致が見いだされる。というのも、マルセルと同じように、他者と交わる水平的超越と他者とのコミュニオンを支える垂直的超越という二重の超越の緊張のうちに生を受ける者として、メルロ＝ポンティも人間を定義することになるからである。メルロ＝ポンティは、マルセルのように「絶対的汝」としての超越者については語らないとはいえ、その晩年の思想はマ

ルセルに比せられる歩みを再び歩み始めていたように見える。

西田哲学における自覚と場所

岡 廣 二

「自覚」及び「場所」は西田哲学における重要な基本的概念である。そして「自覚」から「場所」への変遷には西田自身の思想の展開、その深化徹底が予想されるのである。

問題は両者はどのように関連し、また、どのように相違するのか、である。「自覚」も「場所」も、ともに「知るといふこと」は一体如何なることか、という認識論的な立場から考究された。しかしその差異を端的に云えば、「自覚」では認識現象が「点的」に捉えられていたのに対し、「場所」ではこれが「面的」に幅広く捉え直されている。ということである。西田は、彼の「場所」とは「カント学者の認識主観に相当するもの」と言うが、これを「唯、従来の考えの如く主観を統一点というように考えないで、包容面というように考えるところにおいて異なるのである」と述べている。結局、認識現象を「点」から「面」へ、作用から作用そのものが生成する場へと広く捉え直したということ、それが「自覚」から「場所」への思想的進展の意味するところである、と云えるであろう。

ところで、「点」から「面」への思惟の展開にはいくつかの經由地が介在していた。そのうちの一つが「絶対自由の意志」

であり、また、「意識」である。それは如何にしてか。

西田は認識の淵源は「自覚」にある、とする。「自覚」とは自己が自己を知ることであり、自己自身の自省である。そして「自覚」においては知る我と知られる我とが一つであって、そのような自覚的体系が認知を成立せしめ、価値を産み、学を形成する、と観る。

さて、そのような「自覚」の概念であるが、それはやはり認識現象を主観の側にゆがめ主観の側にたわめて捉えているであろう。「自覚」は主客の交互媒介から成立する認識現象を主観の側に偏して捉え、客観的事象への地平を閉じている。その概念は客観的事物の存在を許容するような広さを欠き、自閉的な概念にとどまっている。「点」的である。「絶対自由の意志」が創案されたのは、正にこの「自覚」の欠陥を克服するためであった。

確かに「絶対自由意志」の立場も主意主義といわれる次元ではある。しかし、「絶対自由の意志」とはこの「自覚」の根底に横たわる世界であって、「すべての立場の根抵となり、すべての立場が拠って以て成立する最も具体的な」「直接経験の世界」の謂であるから、「自覚」よりも概念の内包は广大で深遠なのである。即ち「自覚」はこの「絶対自由の意志」を否定することによって出立するのであって、それは「絶対自由の意志」の否定的限定に過ぎない。「点」は「面」における「点」なのである。

次に「意識」の問題をとり上げてみよう。意識は必ずしも認

識を予想する訳ではない。しかし、こと、認識に関する限り、意識は不可欠な存在である。対象物に迫り、これを知覚し、吟味・判断して知識へと高めるのはすべてこれ意識の働きに負う。それ故認識の源泉であり、かつ、その根底をなすものこそが意識に外ならない。このような、云わば認識の志向性が認識現象における客観的存在を許容し、これを知識へともたらずもの、と云える。カントは、これを「意識一般」となし、近代自然科学成立の認識論的論拠づけを遂行したのであった。しかしながら、カントは彼自身の批判哲学成立の論拠を明らかにしなかった。西田はその立場を、意識が意識自身を反省する「自覚」の立場となし、批判哲学のみならず、文化科学一般の成立根拠を提示したのである。結局、対象認識の方向も、自覚の方向も、いずれも意識の「映す」或いは「包容する」「面」的な働きによる。意識の志向性、それは究極的には「考えられた意識」ではなく、「考える意識」であり、「意識の意識」なのであるから、主客が共にそこにおいて成立し、そこから知識が形成される「場所」の基底と云える。意識を作用と捉えたのではなく、一つの状態・地平面と捉えたことが「場所」への道を開いたのであった。

ベルクソン哲学における

直観・生命・自然

安藤 恵 崇

ベルクソンは、哲学者が直観しながら、言いあててくることのできないという一点について『哲学的直観』において語っているが、その一点とはベルクソン自身の哲学にあつては、「直観性」だったといえる。それを射ぬこうとしてまず示したのが純粹持続であつたといえるだろうが、その一点を我々の問題として再把握するためには、直観性へと経験の諸々の消息がたどられ、そこからそれらが生起してくる仕方が描かれる場を吟味することが要求される。そこで、その直観性へと根をおろしつつ、そこから現れてくる三つの概念である、直観、生命、自然をめぐる一つの最大公約的な場を示してみたいと思う。

ここではまず、直観性ということが、我々の経験にあつて覆われているという事態と同時に提示されなければならない。よつて、まず直観性としての自然・生命の領域があり、他方に、記号象徴の体系を含む反省的意識がありこの二重の中に人間が生を持つという構図を考へることができる。この二重の間には、隔たりが存在し、我々はその間に双方をたぐり寄せその力のうちに動的平衡を保つ。この事態には二つの表現を与えることができる。反省的意識の側よりすれば、記号、象徴を介し

て、直観性をたぐり寄せようとし、そこへつながろうとする。また、この直観性である自然・生命よりすれば、發生論的にも、それ自身が二重化することによつて反省的意識を可能にし、反省的意識を裏うちしている。

我々は通常、反省的意識のうちに自らの中心を有すると考える故、この意識が「暗がり」と光明のつかのまの交」を通じて直観性を無意識として感得するとベルクソンは考へる。我々が精神と呼ぶところのものが、かような形で無意識として体験される直観的生命へとつながりそこから与えられるものを反省のうちへと得ることが、直観であるといえる。

直観とは、「対象の中に入り込む認識」といわれるが、それは我々の精神が、身体をも含む生命の能動性と結ばれていることにより保障される。身体とは、単に有限な物質過程としてではなくして、それによつて我々が宇宙と結ばれ、そこに我々の主体性が根づくところのものであり、我々は、身体と環境との交相互作用に由来する能動性としての自然を生きている。そして、その自然は、さまざまに能動性が重層的に内包されて力動するものである。これがベルクソンが *organisation* と呼ぶ生命の相であるが、こうした直観性の諸相を、二重の生に由来する直観において、言語表現の中へと与しとることをもつて生命の形而上学の端緒とされる。更に、ベルクソンはこの自然が直接に生きられる相をもつて、宇宙が直観に属していることから、宇宙論への試みをなす。その宇宙論的形而上学の到達的は、『統と同時に』において、直観性は科学の語る宇宙の中へ

いかに現れるか、そして科学が示す時間は、生きられた直接性の例にふれているのかを示そうとした宇宙論である。

以上の図式からは、形而上学とともに芸術の根源も明らかにされる。芸術とは、かの二重の生にあって二つの領域の間にある帳が、透明となることによって高次の直接性の相がもたらされることによって可能となる。自然は、裸のままの質の多様であり、芸術は我々が深部では感じているが覆われてしまっている経験の次元を開示する。

形而上学と芸術は、かような仕方では、その根源を力動のうち生成する自然・生命の能動性にもつことになるが、それは決してかつての形而上学が示そうとしたところの「絶対」「永遠」と呼ばれたものの否定では決してない。むしろ、永遠の消息が、幾何学的完全性とは異なる相へとたどられることにより、かえってそれが直接性として生きられる相へとそれを開示し直したといえるだろう。宗教論へと至ったその哲学が、「愛の躍動」を語る時、かの一点である直接性に更なる深さの次元がうがたれたといえるが、その事態の詳細は別の機会にゆずりたい。

個と全体——ベルクソニスムに

関する一考察

杉村 靖彦

本発表は、「個と全体」の問題という視角から、ベルクソニ

スムの核心へと迫ることを試みる。一般に、ベルクソンに關しては個を全体の中に解消させてしまう一種のロマン主義的哲学という側面が強調されるが、ベルクソニスムは、それだけにとどまらないのではないか。とりわけ、晩年の『道德と宗教の二源泉』において中心を占める、「エラン・ダムール」(愛の躍動)の考えが、「個人」としての神秘主義者と切り離し得ない仕方では提示されていることは、ベルクソンにおける「個」の重要性を考察せずには理解し得ないのではないか、これが、我々の問題の持つ、最も速い射程である。ここでは、ベルクソニスムの根幹を成す「持続」の特性の考察から出発し、そこから、「いかなる」個を、或いは「いかなる」全体を考えることができるかを問う。

初めて「持続」の考えが提出された、『意識に直接与えられたものに関する試論』においては、持続は、意識の直接所与への還帰によって得られた真の「自我」として登場する。その時、何よりも強調されるのは、持続の「連続性」である。意識の諸状態は、明確な輪郭もなく、一つのメロディのように浸透し合っているとされる。しかし、注目すべきは、持続は、単に曖昧模糊とした連続性ではなく、同時に、その一々の瞬間が質として反復不能な一回性を保持すると考えられていることである。故に、持続は、「異質性」或いは「質的多様性」と言われる。このことは、我々の論を導く手掛りとなる。

更に、『物質と記憶』及び『創造的進化』の展開において、いわば持続の「存在論」が繰り広げられる。そこにおいて、我

々の自我の持続以外の諸持続が考えられるようになるが、それによって、一見矛盾するかのようと思われる事態が現れる。つまり、一方では、持続の唯一のリズムは存在せず、多様なリズムの諸持続のみが存在するかのよう語られ、他方では、諸存在の持続の独自性は、結局は大文字の生命の中に消失する、一時のエピソードに過ぎないかのよう説明されるのである。しかし、諸持続の総体たる生命を語る『試論』の持続論の類比的拡張であることを想起するならば、この事態は決して矛盾として斥けられるべきものではない。確かに、先ず生命の〈連続性〉が強調され、個々の生物体は、そこにおいて全てが相互浸透する根源のエランから発することが繰り返されるが、心理の諸状態に〈異質性〉が認められたように、この根源のエランもまた、潜在的な次元では、各々独特な質を孕んだ多性を、相互に排除し合わない仕方では有していると考えられているのである。

以上の〈持続〉論から、ベルクソニスムにおいては、〈個〉と〈全体〉を次のように考えることができると思われる。根源のエランの潜在的多性ということから示唆を汲むならば、個たる独自性をもたらすものは、根源のエランに潜在する多様な諸傾向であると言える。確かに、生命が物質化し、個体が閉じられてしまった現実の世界においては、個性性は生物相互の木調和をもたらすものとして描かれるが、そのことは、ベルクソンが個性そのものを否定したことを意味しないのではないか。むしろ、個は生命の根源に基礎を持ち、そこでは、独自の傾向

でありつつ、他の全ての傾向と対立しない仕方では存しているのである。しかし、全体としての生命一般を、現実既に与えられたものとして解することはできない。全体は潜在的であり、現実には常に既にそこからの分化発散としてある。故に、ベルクソンの考える〈全体〉は、限らない衝動力によって〈開かれた〉全体である。

従って、ベルクソニスムにおいては、個と全体は、潜在的には相互排反的ではない。それ自体独自の質を持つ傾向である個は、開かれた全体に自らを開くことによって、真に、自らの独自性へと立ち返るのである。

他者と場所

土井道子

他者を扱う立場は古来「認識論」か「存在論」かであった。認識論に於ては「他我は如何にして認識可能であるか」という形で問題が提出されたが、ここで他我は認識主観としての他者である限り、主観―他者は認識対象たりえないから、「他者の認識」は原理的に不可能である。更に存在論の立場も亦他者を扱うにあたって二つの難点を示す。一つは「間」の成立にあたっては、既に自己と他者との存在が事実として前提されているのは良いとしても、その「間」から自己と他者という異質の存在がいかに成立し得るのかを説明できない。第二に「間」が両

者の「関係」である限り、両者が「関係」に立ち得ない両者各々の超越面を視野に入れることができない。実は他者は自己に対して超越面を有するが故にこそ「他者」なのである。では「他者の持つ主体性」、「他者性」を無視しないで他者を扱いうる立場は何か、ここで第三の立場として「自覚」の立場を考えてみたい。

然しデカルトやフイヒテに於ける如く、「知る我」と「知られる我」との「同一性」でなく、「知ること」と「知られること」との差異性に着目する「自覚」を考えたい。「同一性」は「知られる我」の立場で成立するが、「知る我」の立場では、「知られる我」は「知る我」の影、自己表現にすぎない。「知ること」は我以前であるから、むしろ「我」ともいえない。西田哲学では場所とは「すべて有るもの、働くものを、自己なくして自己の中に自己を映すものの影とみるもの」だと言われるが、これが「知るもの」と「知られる我」との関係にあたると思う。「知るもの」は自己以前であるから、実は未だ自己ともいえない。「知るもの」は「場所」と言い換えられると思う。ではこの様に解釈された「自覚」むしろ「覚」の立場が、認識論や存在論で扱えなかった「他者性を持つ他者」を、如何にして扱い得るのか。

西田哲学では自己にとって「自己を超えたもの」として三つのものが挙げられている。第一が「もの」、第二が「他者」、第三が「超越的我」である。この三者は共に自己に対して「他者性」を示していると思う。先づ「超越的我」は、ここで言う自

己以前の「知るもの」であり、「もの」及び「他者」は「知られる自己」の立場からみられた「世界」に相当する。ただ西田哲学に於て「場所」は後には「弁証法的な一般者」として具体化され、更に「行為的直観」として直接化される。又「我」は人格的に「汝」と相互限定の関係に立つとされるが、「人格」をどう解するかは別として、自我は決して、一個の不可分離の個体 *Ein Individuum* ではなく、自我の内に既に「知る我」と「知られる我」との分裂を含むもの、危く結合を保っている不安定な存在だと思ふ。むしろこの自我の内の、絶えず分裂へと脅かされている二側面を、正しく統一することこそ、人間存在の自己実現、即ち「覚」であると思ふ。真の自覚とは「我が我を知る」ことではなくて、「知るもの」、「超越的自我」が私を覚すること、「場所」がそれ自身を映すこと、表現したものととしての私個人を覚することであり、自己内の分裂の不安を解決する道だと思ふ。そしてそのためには個物としての自己中心的自我が否定されねばならない。然しその為には他者の他者性による否定が不可欠だと思ふ。他者性は自己の決して到達し得ない超越性であるが、その超越性に直面し得る道は、他者が私自身につきつける他者の描いた私の肖像、つまり他者の持つ私についての理解を、そのまま受け取ることによつてのみ可能となる。自己と他者との関係は単なる言葉による対話、応答のみではなく、むしろ対話が応答として成立し得ることは稀であり、対話や応答が成立しないところにこそ他者性が現出するのである。サルトルの対他存在を成立させる他者の視線こそ、日常の自己と他

者との関係を示している。

ジャンリュック・マリオンと

隔たりの théologie

北村 晋

デカルト学者として知られるジャンリュック・マリオンには、「啓示の神の哲学的位置づけ」を旨指す独自の宗教哲学的仕事がある。

まずマリオンによれば、「神学 *theologie*」とはそもそもその成り立ちからして〈*theos* 神〉と〈*logie* ロゴス〉という対立・矛盾関係にある二つの契機を孕んでおり、通常の意味では学たりにえないものである。マリオンが「神—学的なもの *theo-logique*」と間にハイフンを挟んで記すことを提案するのもその故である。かかる対立的緊張関係は、ギリシアとキリスト教とにおいてまったく対照的な形を取っている。ギリシアの場合、あくまでロゴスの側に優位があり、ロゴスが神を支配していたのに対して、キリスト教ではそれが逆転される。キリスト教の場合、ロゴスはまずもって神が発する御言葉とされるからである。こうして人間的な視点から〈神について〉語るロゴス中心の神学と、あくまで〈神を起点として〉語ろうとする神中心の神学の違いが際立たせられる。

マリオンはこのような神学的立場の二者択一を「偶像」と

「イコン」という概念に即して更に展開する。偶像とは、われわれが神を固定化し人間的条件に従属させようとして作り出すもので、われわれのまなざしに依存している。たしかに偶像はある種の神を見えるものとして現前させるが、そのことによって本来は見えないものである神への道を閉ざし、それを隠蔽してしまふ。われわれの志向は偶像によって反射させられて自ら回帰するしかない。偶像とは人間の尺度に応じてだけ神を写しだす鏡であり、決して神そのものには至らない。というのも、偶像はそもそも神と人間の「隔たり」、見えるものと見えないものの「ずれ」を逸しているからだ。他方、イコンはこの隔たりを強調し保護するところに成り立つ。プリズムに譬えられるイコンは見えるものから見えないものへの移行を可能にさせ、見えないものを見えないまま見えるようにしようとする。なぜなら、イコンはある顔において開かれてくるのであり、イコンにおいて開かれる顔の無限の深さの内では見えない神がわれわれをまなざしているからである。

以上のような現象学的な現出仕方の区別からすると、マリオン課題は、いかにして偶像崇拜を批判しイコンとしての神の啓示を語り出すか、ということになる。マリオンによると、ニールチェは「神の死」の宣告によってカント的な道徳の神という一種の偶像としての神の克服を説いたが、その後も偶像崇拜は依然として残り続けている。そこでマリオンが偶像崇拜を退けるべくもちだすが「隔たり」という戦略的概念である。

隔たりは神とわれわれとの超えがたい疎遠さを意味すると同

時に、両者の親密な交わり communion を保証してもくれる。とはいえ、それは表象や言説の対象となりえないものだ。神はこの隔たりにおいて自らを退けることにより自らを啓示する。マリオンはハイデガーの存在論的差異ならびにその触発を受けたレヴィナスの他者論、デリダの差延論から決定的に影響を受けている。この点に関して、最後に三つの指摘をしておく。

一、存在論的差異には隔たりとのアナロジーが見いだせるが、かかる差異が宿命的な忘却の故に存在―神論的な神という偶像に関与し、他方ハイデガーにおいては存在―神論的な神とは袂を分かつ。二、レヴィナスは存在論的差異を逆転させ他者という存在者の特権化を図るが、依然としてかかる差異の土俵内にとどまり、偶像崇拜の残滓を払拭しきれない。デリダはかかる差異を差延へと一般化し存在―神論的な神を一掃するが、同時に偶像崇拜のならざる神の可能性も封じてしまう。三、そこで存在論的差異と同質にとどまりつつこの差異を乗り越えるべく、マリオンはハイデガー晩年の Ereignis の思惟を隔たりのイコンとして捉えるのである。以上マリオンの宗教哲学はすぐれて現代的な問題を提起しているように思われる。

ソ連における宗教の復興

田口貞夫

最近ソ連では宗教の復興がめざましい。一九八八年には正教伝来一千年の記念祭が国をあげて行われた。一昨年暮、ゴルバチョフ書記長とローマ法王が初会談し、明けて昨年三月ロシア革命以来断絶していたバチカンとの国交が回復した。四月には同大統領は統一教会の文鮮明師と、七月には創価学会の地田大作氏と会談し、その際、今後は精神と倫理を重視する新思考で政治を行うと言明し、両氏から激励された。十月には宗教法が改正され宗教活動が大幅に自由になった。最近信者の増加、教会や修道院の復興も著しい。本年七月エリツイン氏はロシア共和国大統領就任式で宗教重視の演説を行い、アレクセイロシヤ正教総主教が祝辞を述べた、今、政権も新宗教法の公布や、両首脳の言葉からも示された様に宗教反対からこれを重視する姿勢に変わった。

ソ連で、どの様にして宗教が復興するに至ったかについて一考する。ロシアでは教会と権力と民衆の三者が相互に密切に関連して、ロシアの歴史を形成してきた。N・ベルジャーエフは最近解禁された『ロシア思想史』の中で述べている。「ロシア人民の悲劇は、聖アレキサンダー・ネフスキイの言葉『神は権力の中にはなく、真理の中にある』に、ロシアの権力者たちが

忠実でなかつたらである。」右のネフスキイの言葉は、E・フロムの宗教の二分類、人間主義的宗教と権威主義的宗教に照応すると考えられる。真理の中の神は前者、権力の中の神は後者にあたるといえよう。人間主義的宗教は個々の人格を至高の価値とするのに対し、権威主義的宗教はそれ以外の何らかの権威を至高の価値とする。これをもとに、前者では自己実現、後者では権威への服従を理想的な生き方とする。神との関係では、前者は神人一体、後者は神人懸隔である。ペリジャーエフ自身は、入信当初、イエスの全心身が自分にのりうつつたという神秘体験から人間主義的なキリスト教信仰に徹した。この精神で同書の中で、次の様にロシア思想史を総括している。キエフ時代は人間主義的な信仰が修道院で培われた(修道主義)が、十五世紀末に、修道院の世俗化に伴い、人間主義的な修道者聖ニルが、権威主義的な聖ヨシフとの論戦に敗れ、以後、ニルの精神は消えモスクワ時代になって、国教会はヨシフの影響で権威主義的な祭祀宗教となり、十六、七世紀の間、修道主義の靈性は全く消えた。十七世紀半に、国教会の権力的な体質に反逆して教会分裂がおこり、信者は辺境に四散して生き残った。十八世紀に入り、ピョートル大帝の宗教政策で国教会の力は弱まったが、その権威によりかかる体質は変わらず、抑圧された聖職者や民衆の間で、盲信、俗信が感んであった。一方、十六、七世紀に消えていた修道主義の靈性の火が聖テホンや聖セラフイムにより燈された。国教会の内外にも、一部で人間主義的な風潮がおこり、修道院長ブハレフ、インノケント大主教や、

ネスメロフ、タレーフ、ホシヤユフなどの思想家が出た。文豪ドストエーフスキイ、トルストイ、宗教思想家フイヨドロフ、ソロビョフなどは、イエス自身の精神をもとに、人間主義的な思想を發表した。

ロシア革命で共産政權は帝政ロシアを打倒し、国教会を弾圧した。かれらは国教会の宗教は阿片であり、非科学的であると見て、無神論、唯物論に基づく科学的社會主義を主張した。今ロシア革命後七〇余年、ソ連では宗教が復興している。ペルジャーエフは晩年これを予言して言った。「我が愛する祖国ソ連は今覚や権力者の独裁がロシア人の生命である正教の自由を奪つて不幸な状態にあるが、いづれ正教の神秘が、自由な人權の創造によつて、そのひもを解く日は近いであらう。」
かれが念願した日が漸く訪れた様に思われる。