

エリアーデ「神学」の行方

——宇宙的キリスト教の示唆——

奥山 倫明

〈論文要旨〉『宗教学概論』が論じた天空至高神の離隔とその「ひまな神」への変貌という宗教史的展望は、エリアーデが指摘した聖の両価性と人間の逆説性とを内包する聖と人間との両義的関係と緊密に連関するものであり、彼自身が用いた「神学」という呼び方を借りれば「神の離隔の神学」とも捉えられる。

一方、同書で天空至高神の一例とされていたヤハウェは、宇宙と歴史とを対照的に提示する『永遠回帰の神話』では歴史との関わりにおいて特筆されている。宇宙創成を軸に連関する宇宙論と儀礼論とを、循環的回帰説を踏まえつつ始源的存在論として論じる一方で、同書は循環的回帰説がある程度は受け継いでいることを認めながらも、ユダヤ・キリスト教が歴史を神の意志の顕われとして意義づけたことを指摘し、それら一神教における神への信仰という新たな宗教経験の発見に着目する。この点にヤハウェを巡るエリアーデの第二の「神学」を見出すことができる。

さらに、それまでの議論を背景に『聖と俗』で「宇宙的宗教」を論じたエリアーデは、歴史の聖化という点で特筆されたキリスト教における宇宙的宗教の統合をヨーロッパ郷村地域に見出し、『神話と現実』ではそれを宇宙的キリスト教と呼んだ。宇宙と歴史とが統合されるこの新たな宗教的創造物をエリアーデは「民衆の神学」と捉え、ルーマニアのある種の民間伝承とともに、「歴史の恐怖」に対する抵抗という役割を委ねている。このエリアーデにおける第三の神学、民衆の神学がやがて、より普遍的なヨーロッパの民衆宗教史の考察へと彼を導いてゆく。

△キーワード▽ エリアーデ、ひまな神、始源的存在論、ヤハウェ、宇宙的宗教、ルーマニア、民衆宗教

一 離隔する神

——『宗教学概論』における「神学」——

一九五九年一月、十年前に刊行した自著『宗教学概論』の、とりわけ天空神に関する章を繕いたエリアーデは、自らに対して、「この本の密かなメッセージ、宗教史において含意されている『神学』は、私自身が解説し解釈するよう理解されたらどうか」と問うている。彼自身が括弧を付している「神学」を、その語の本来の意味において彼の宗教学の叙述から読み解くためには、これに続く問いかけをも併せて想起すべきだろう。

「真の」宗教は、神がこの世から退いた後に初めて始まるということは理解されたらどうか。その「超越」がその消失と融合し一致するということとは？ 宗教的な人間の「超越」へ向かう跳躍は、私には時に、この世に唯一人残された孤児の絶望的な仕事を思わせる。⁽¹⁾

この世を退く神に向かう跳躍という隠喩は、『宗教学概論』の執筆と重なる時期の日記の次のような記述をも思い起こさせる。

要するに、始源的な世界においても、人は絶望を通してしか神に到達することはない。アブラハムの絶対神を頼りとしたキェルケゴールの絶望と比較して、聖のすべての戸口を叩いた後で救いの最後の機会として、(その時まで)は記憶も臆げだった) 至高者へと向かい行くアフリカ人の窮境を挙げることも可能だろう。⁽²⁾

レギーネ・オルセンとの婚約を破棄したキェルケゴールが、息子イサクの供犠をも辞さないアブラハムの信仰に託している心情を、おそらくは念頭においているエリアーデの「神学」は、彼が手にしてもいた『宗教学概論』に提示

される聖概念を次のように振り返れば、その宗教学の体系と切り離すことのできないものであったことがわかる。『宗教学概論』（一九四九）においてエリアーデの聖概念をまとめて提示している第一章「聖の構造と形態学」によると、その一節に小見出しとして掲げられるように、エリアーデにとって聖は両^{アンビヴァレント}価的なものとされている。⁽³⁾加えてエリアーデは、そのような聖に対する人間の矛盾した傾向にも注意を払っている。彼によれば、人間は聖との接触によって自己の实在性を確保し増大しようと試みながらも、俗なる状態より優越する存存論的平面への統合によって自己の实在性を喪失することを恐れるという。ここでエリアーデは聖が帯びる両価性から帰結する心理的な二重性のみならず、人間の逆説性自体にも注意を向けている。だからこそ、同書の結論部において次のように記してもいたのである。

魅了するとともに拒絶し、恩恵とともに危険をもたらす聖に対し人間がとる両価的な態度は、聖それ自体の両価的構造において説明されるのみならず、同じ激しさで魅了するとともに畏怖させる、この超越的实在を前にして人間が示す自然な反応としても説明される。⁽⁴⁾

この「自然な反応」を、概略のところ、歴史のなかにおける人間生活の価値を重視し、俗人としての生活を聖なるものに覆い尽されることなく確保することであると説明した上で、エリアーデが読者の記憶を喚起するのは、「宗教の最古の段階においてさえ、生の価値が重視されていた」ということであつた。⁽⁵⁾彼はここで、同書第二章二六節以下の叙述を参照するように指示している。つまり人間が二重性を帯びる聖に対して逆説的な態度をとることに示される聖と人間との関係の両義性と、そこから生じる人間の聖からの離隔とは、すでに本論において論じられていたわけである。

著者に従って聖と人間との離隔を振り返ってみると、天空至高神への信仰をオセアニア、アジア、アフリカ等の民

族誌に求めた上で、エリアーデが記すのはその忘却であった。つまり天空の超越性と人間の具体性への渴望によって、一方で天空神は忘却されて「ひまな神」⁽⁶⁾となり、他方でそれに代わるより専門的な神々が現れることを彼は論じている。聖と人間との両義的關係から帰結する、人間の聖からの離隔を見据えているエリアーデの宗教観において、人間から遠ざかりゆく運命をこの天空至高神が担っている。冒頭の日記の断片において眩かれていた彼の「神学」とは、天空至高神の隠遁とひまな神への変貌を巡るエリアーデの宗教史への展望のことにほかならず、この「神の離隔の神学」とも言えるであろう宗教史観は、エリアーデ宗教学の体系の一角を占める彼の聖概念と緊密に結びあっていたのである。

ところで『宗教学概論』において、エリアーデがヤハウェの天空至高神としての特質を指摘するのも、同じく忘却と絶望を経た回復という文脈(7)においてであった。モーセと預言者たちの、彼の言う「宗教改革」は、ひまな神として凍結され、大衆の宗教経験においてはより具体的に力動的な姿の神々に取って代わられていた、以前の天空至高神の再活性化の一例であると見なされる。こうしてエリアーデはヤハウェのバアルに対する相剋のうちに、地上の価値に対して天空の価値が新たな現実性を帯びる状況を見出すのである。

『宗教学概論』において展望されている、天空至高神の隠遁とひまな神への変貌を巡るエリアーデの神の離隔の神学では、このようにヤハウェはその一事例として挙げられていた。しかしながらヤハウェに関するエリアーデの別の箇所における言及に注目すると、彼のもう一つの「神学」が浮かび上がってくる。しかもヤハウェを巡るエリアーデのその第二の「神学」は、さらに第三の「神学」に対する着目へと彼を導いてゆく。本稿は、『永遠回帰の神話』における宇宙と歴史との峻別が、とりもなおさずこの第二の神学の析出にはかならなかったことを指摘し、さらにそこで併置されていたこの二つの項の第三の神学における統合を、その後の議論の行方をもわずかながら見据えつつ、祖

述しようとするものである。

二 宇宙と歴史（一）

——『永遠回帰の神話』における始源的存在論——

『宗教学概論』においてと同様に、エリアーデはヤハウェと至高神との類比を『永遠回帰の神話』（一九四九）においても行っている。『サムエル記上』を引用しつつ、ヘブライ人のヤハウェ信仰への回帰について彼はこう記した。

災難の時に真の神にこうして回帰したことは、われわれに未開人の絶望的な仕草を思い起こさせる。彼らが至高神の存存を再発見するためには、極度の危険と、他の神的存在（神、祖先、悪魔）に対するあらゆる懇請が失敗することが必要となる。⁽⁹⁾

至高神としてのヤハウェに関する同書における叙述は、しかしながら至高神との類比に留まらない。ヤハウェは後に見るように、否定的な神の頭われとして「歴史」において怒りを表わす特別な存在でもあった。

もっとも序文において示唆されているが実際には掲げられなかった副題、「歴史哲学序説」が提示する「歴史」を巡る問題は、『永遠回帰の神話』のもう一つの表題「宇宙と歴史」から窺えるように、「宇宙」^{コズモス}との対比の上で考察されるべき主題であると言える。⁽¹⁰⁾ 一方、「永遠回帰の神話」とその副題「始源型 archetypes と反復」とは、この「宇宙と歴史」が示す二項対立に照らせば、「宇宙」に関連して論じられよう。ヤハウェと歴史との関係を理解するためにもこの「宇宙」の意味を明らかにすることが必要であろうが、それはエリアーデの始源的存在論 archaic ontology を検討することに他ならない。以下においてまず確認すべきは、始源的存在論において循環的回帰説を背景としてつ

宇宙創成を軸として論じられている宇宙論と儀礼論である。

エリアーデによれば、宇宙はカオスから宇宙創成によって生み出されたものである⁽¹¹⁾。宇宙創成によって出現したコスモスにおいて、この地上世界は天上世界をモデルとして形成される。宇宙創成の場は、天上・地上・地下という宇宙の三領域を連結する「世界の中心」の位置を占めている。一方、外界の事物や人間の行為の実在性は、神話上の超越的な実在との関連によって保証され、「事物や行為は、始源型を模倣、あるいは反復するかぎりにおいてのみ実在のものとなる」⁽¹²⁾。エリアーデが始源的存在論の逆説性を指摘するのは、始源型に従うことによって自己自身であることをやめる程度に應じて、人は自己を実在のものとするようになるからである。なおここでエリアーデが導入し、また『宗教学概論』においても見られる始源型という概念は、必ずしも厳密に定義されているわけではないが、神話において超越的な起源を持つモデル、あるいは規範を意味し、彼自身が後に認めているように「範例的モデル」⁽¹³⁾（「範型」^{パライム}「原型」^{プロトタイプ}）といった術語と互換的に用いられている。始源型に従うことによって歴史的時間は超越され、始源型が啓示された瞬間の永遠の現在を生きる意識のなかで行為が遂行されることになるのである⁽¹⁴⁾。

これらの概念が民衆の集合的記憶において果たす役割にも注意を向けて、エリアーデは「歴史の神話化」について論じている⁽¹⁵⁾。すなわち始源的存在論においては、歴史的出来事はそのままで占める位置を持たず、それらが記憶されるには、始源型に則って神話的な出来事としての範疇を付与されなければならない。歴史的人物が民衆に記憶されるのは神話化を経た上でのこととなり、歴史が始源型を介して神話化されることが、いくつもの事例により示される⁽¹⁶⁾。

ところでエリアーデにとって神話は、宇宙創成という彼のいう聖なる歴史を伝える言説である。したがって神話にモデルを持つ始源型に即した行為としての儀礼を反復することは、儀礼が行われている空間を神話的な空間、すなわ

ち世界の中心に投影し、その時間を原初の神話的な時間、すなわち「かの時に」投影することになる。この点で儀礼とは、宇宙創成の反復であり、神話的時間の現出は同時に歴史的時間の廃絶を意味する。⁽¹⁶⁾

このような意義が見出される事例として『永遠回帰の神話』においてエリアーデが挙げていた諸儀礼は、大きく一回起的なものと同期的なものに分けることができる。前者としては、空間の秩序に関わる土地占有儀礼と建造儀礼、また婚姻儀礼や即位儀礼、治病儀礼などが論じられ、後者としては、新年儀礼や悪と罪を毎年追放する浄化儀礼などが考察の対象とされていた。いずれの儀礼であれ重要なことは、それらが宇宙創成的構造を持つとされている点である。ここでその構造が宇宙創成的であるというのは、カオスからコスモスへの創成が反復されるという意味であり、これらの儀礼の遂行により実在性が確保されると見なさるのである。

こうして先の宇宙論と同様に儀礼論においてもまた、宇宙創成との関係が論じられていたのであるが、このような儀礼理解の背景には、廃絶の対象として歴史を捉えるいわば反歴史的な歴史意識が存在していた。エリアーデによれば、未開社会においても神話的時間に満たされた「始源型の楽園」は永遠ではないことが気づかれているという。⁽¹⁷⁾しかしながら不可逆的な歴史的時間は、反復されない持続的時間であるから始源型的なモデルを持つことはなく、したがって実在性を欠いている。歴史的時間における人間の実存は、このため転落⁽¹⁸⁾と捉えられ、時間自体が廃絶の対象になる。こうして歴史的時間の廃絶による神話的時間の回復、すなわち宇宙創成の反復による周期的な再生が必要となる。ここにおいて、「始源的人間における自らを歴史的存在と認めることに對する拒絶、記憶に価値を与えることに對する拒絶、したがって事実上具体的な継続的時間を構成する異常な出来事（すなわち始源型的なモデルを欠く出来事）に価値を与えることに對する拒絶」が見出される。⁽¹⁸⁾この周期的再生により達成される歴史の廃絶という問題こそ、『永遠回帰の神話』における「最大の関心事」だとエリアーデは記している。⁽¹⁹⁾

なおこうした周期的再生のシンボルイズムの根拠として指摘されるのが、月の秘ミステリシズム説であった。⁽²⁰⁾ 始源型としての月は生成から死に至るにとどまらず、さらに再生への循環を提示するという点で、「永遠の回帰」が象徴する楽観論の根拠という重要な役割を果たすとされる。

人類の「誕生」、その成長、老化（摩滅）、消失は、月の循環と同化される。そしてこの同化が重要なのは、単に普遍的生成が「月の」構造を示すからだけではなく、その楽観的な帰結のためでもある。というのは必ず続いて新月が現れるために、月の消失が決して最終的ではないのと同様に、人間の消失もまた最終的なものではないからである。特に全人類の滅亡（大洪水、氾濫、大陸の沈没など）でさえ、決して完全なものではない。新しい人類が一組の夫婦から生まれるからである。⁽²¹⁾

この月のシンボルイズムが示す循環的回帰説は、再生へと永遠に回帰するという点で楽観的とも見なされるが、再生のために死が前提とされる点に関しては逆説的であるともいえよう。⁽²²⁾ ただし死は、ここでは再生の前提という積極的な意義が付与されている。エリアーデは周期的な死の必然性を次のように説明する。

いかなる形のものも、そのものとして存在し持続するというただそれだけの事実によつて、必然的に活力を失い消耗する。活力を回復するためには、ほんの一瞬であろうと、形なきものへと再吸収されなければならない。それが生まれ出てきた原初の統一体に戻らなければならないのである。⁽²³⁾

こうして見ると「始源型と反復」という副題が示唆するエリアーデの宇宙論と儀礼論とにおいて、月の始源型とそれが示す永遠の回帰をモデルとする儀礼的反復とが重要な意義を担っていることがわかる。すなわち月の始源型を根拠として宇宙創成を反復する循環的回帰説を媒介として、エリアーデの宇宙論と儀礼論とは連結されているのである。エリアーデのいう始源的存在論は、この循環的回帰説を中核とする宇宙論・儀礼論であったといえる。この始源

的存在論に即した生のあり方こそ、宇宙のリズムと調和した、さらにはそのリズムに参入したものとさえ、エリアーデが呼ぶものである。⁽²⁴⁾

この始源的存在論に依拠して生きる人々にとって、持続的時間としての歴史は始源型を欠いた意味のないものであった。したがってエリアーデにおいては本来、苦難と歴史とは等価のものと見なされる。⁽²⁵⁾ しかしながらその一方で、歴史における苦難は、その原因や意義が知られている時に限り、耐えられるものであると説明される。月のドラマと類比して、古代オリエントの農耕神タンムズ（ドゥムジ）の神話をエリアーデが引用するのも、苦難の正常性を示すためであった。⁽²⁶⁾ というのはタンムズの神話は、死が最終的なものではなく復活を伴うこと、苦難が救済され解放されることを示すことにより、人々に慰撫を与えるものであったからである。原因や意義が認められるかぎりにおいて、苦難は正常なものとされるのである。

三 宇宙と歴史（二）

——『永遠回帰の神話』における神信仰の析出——

始源的存在論とそれに照らした場合の歴史的苦難についての叙述と比べると、『永遠回帰の神話』においてユダヤ・キリスト教と歴史との関係は文字通り特筆されている。そこではユダヤ・キリスト教についての叙述において、宇宙と対比される歴史、さらには歴史哲学という主題が大きく浮上している。⁽²⁷⁾ エリアーデが記すところでは、ヘブライ人にとって歴史的災厄はことごとく、過剰な罪への放埒を怒るヤハウェによって与えられた罰であると考えられたという。すなわち「不条理に思われる軍事的災難もなければ、無益な苦難もない。そうした『出来事』を越えて、つね

にヤハウェの意志を感知することができたからである。」さらにそうした破局が必要なものだったとも言われるのは、「ただ歴史的破局だけが、彼ら「ヘブライ人」を真の神に向かわせることによって正しい道に戻した」ためであった。この歴史的破局の際のヤハウェへの復帰こそ、すでに触れたように苦難に際しての至高神の回復と類比されたものである。

しかしながらヤハウェは至高神と類比されるに留まらず、歴史の意義づけの根拠ともなる。つまりエリヤからエミアに至る預言者たちによって、同時代の事件は否定的な神の顕われ、ヤハウェの怒りとして解釈されるようになり、歴史的出来事は不変の唯一神であるヤハウェの意志によって決定される限りにおいて、それ自体の価値を持つものと見なされてゆく。ここにおいて初めて、ヘブライ人によって神の顕われとしての歴史の意味が発見される。この概念がやがてキリスト教によって受け継がれ、歴史哲学として敷衍されるのであるとエリアーデは記している。循環的回帰説を中心とする始源的存在論に基づいた歴史の意義づけは、こうして預言者たちにより克服され、一方向的な時間として歴史の新たな価値づけがなされるのである。⁽²⁹⁾

ところがこのように循環的回帰説と対照的に提示されたユダヤ・キリスト教ではあるが、それに関するエリアーデの議論は、度重なる留保が付され錯綜した印象を拭い難い。この点については、これら一神教に含意されるメシア信仰と終末論の循環的回帰説との類似をエリアーデが指摘していることに、おそらくはその一つの理由が求められる。すなわち終末におけるメシアの到来は、反復される宇宙創成と共通のシナリオに従うとされ、ただ一回だけ回帰するという点に限ってそれと区別されるものと見なされるのである。⁽³⁰⁾

メシア思想においては、歴史は終末論的な機能を果たすのであるから耐えられなければならないが、それを耐えることができるのは、ただ歴史がいつの日にか終焉を迎えるだろうということが知られているからである。こうして

歴史は、永遠の現在に生きること（始源型が啓示された非時間的瞬間との一致）を意識することなく、また周期的に反復される儀礼（例えば年始の諸儀礼）によることもなく廃絶される。つまりそれは、未来において廃絶されるのである。天地創造の周期的な再現は、来たるべきかの時に起こる一度だけの再現に置き換えられる。しかし歴史を最終的に、かつ決定的に終わらせようという意志は、それ自体依然として反歴史的態度であり、他の伝統的概念とまさしく同類のものである⁽³¹⁾。

ここで見るかぎり、歴史との関連で、さらには歴史哲学として注目されたユダヤ・キリスト教が、循環的回帰説の枠内に位置づけられてもいる⁽³²⁾。ところがそれを認めるとしても、やはりこの二つの一神教はエリアーデの議論の中で、とりわけアブラハムの信仰についての彼の叙述において、特別な位置を占めるのである⁽³³⁾。

すでに触れたようにキェルケゴールにも着想を与えていたアブラハムの供犠を、『創世記』二二章に従って縮約すればほほ次の通りとなろう。アブラハムは神に試されて独り息子イサクを焼き尽くす献げ物としてささげるように命じられる。神への畏れから、息子をささげることが惜しむことなく、アブラハムはイサクを縛って屠ろうとする。その時、主の使いによりアブラハムは手を下すことを押し止められ、主の祝福を伝えられるのである。

形態論的には古代オリエントにおける初子の供犠という慣習と類同のものとしつつも、エリアーデはアブラハムのこの行為に新しい宗教経験、すなわち信仰を見出した。というのもアブラハムは、犠牲を求められる理由が理解できずとも、それを要求するのが主ヤハウェであったためにそれを実践したからである。エリアーデはここに新しい宗教的次元を認めている。

神は何ら合理的な（すなわち一般的で予測し得る）弁明なしに、定め、授け、そして求める、人格的で「全く異なる」存在者として自らを現わし、神にとってはすべてが可能である。この新たな宗教的次元が、ユダヤ・キリスト

教的な意味において「信仰」を可能にするのである⁽³⁴⁾。

この信仰という範疇を導入することにより、ユダヤ・キリスト教は、始源型と反復の地平を乗り越えたと説明される。特にキリスト教においては、神の国の臨在と、悔い改めによるかの時の現前が示され、世界の周期的再生に代わる個人の再生が、信仰によって可能になると記されるのである⁽³⁵⁾。

しかもこの信仰は、神に由来する信仰者の自由を含蓄する。『マルコによる福音書』「枯れたいちじくの木の教訓」を引きつつ、エリアーデが注意を向けるのは、もしアブラハムの信仰を「神にとつてはすべてが可能である」という表現で定義づけることができるのであれば、キリスト教信仰は人間にとつてのあらゆる可能性をも含蓄することになるということであつた⁽³⁶⁾。さらに言えば、エリアーデにとつて、一方で、歴史と進歩に取りつかれた現代人は始源型と反復の樂園から転落していると見なされ、他方で、キリスト教は始源型と反復の地平を超越したとされるのであり、始源型と反復をともし脱しているという点で、キリスト教は「転落した人間」の宗教として位置づけられることにもなる⁽³⁷⁾。言うまでもなくこれは、キリスト教が現代人の宗教であるとエリアーデが断言していることにほかならないのではあるが、その断言が抱え込んでいる倒錯した論法は、キリスト教を全面的に肯定しきれないエリアーデの躊躇を隠蔽しつくすものではもちろんない。

今は敢えてエリアーデのキリスト教論自体に踏みむむことをせず、ただ『永遠回帰の神話』のユダヤ・キリスト教に関する議論に限るにしても、少なくとも次のように言うことは可能だろう。要するにエリアーデは、始源的存在論の循環的回帰説をある程度受け継いでいることを認めつつも、一つには歴史を神の意志の顯われとして意義づけた点において、また一つには信仰という新たな宗教経験を発見した点において、これら一神教の独自性を明らかにしていたのである。天空至高神と類比されていたヤハウェに特別な位置を与え、宇宙と峻別される歴史における新たな宗教経

験、信仰をユダヤ・キリスト教に見出して論じているという点で、神についての言説というその語の最も単純な意味における「神学」を『永遠回帰の神話』は内包している。つまり歴史における神信仰の析出に、ヤハウエを巡るエリアーデの第二の「神学」を見出すことができるのである。しかしながらそれでもなお注意しなければならないのは、エリアーデが記していた次のような留保である。

すなわちヘブライ人におけるメシア思想が宗教的エリート⁽³⁸⁾の産物であることを記した上で、エリアーデは、民衆層、特に農耕社会においては古い宗教観念の方が生まれ、バアル神、アシメタルテ神への回帰があったことを認める。さらに大部分のキリスト教徒にとっても歴史は神の顕われとして意味づけられるものではなく、むしろ始源型と⁽³⁹⁾反復の始源的存在論に従うことによつて、彼らが歴史から自らを守つてきていることを指摘して、エリアーデは次のように記している。

メシアを信じる預言者たちの、歴史を正視し、それをヤハウエとの恐ろしい対話として受け取るうとする不動の意志、軍事上の敗北から道徳的、宗教的成果を生じさせ、ヤハウエのイスラエルの民との和解とその最終的な救済のための必要性からそれらの敗北に耐えようとする意志——さらにも、いついかなる瞬間をも決定的な瞬間と見なし、したがつてその瞬間を宗教的に価値づけようとする意志——は、あまりにも強い宗教的緊張が要求したために、イスラエル人の大多数はそれに従うことを拒んだ。それはちょうど大多数のキリスト教徒、特にその民衆たちが、真のキリスト教の生活を生きることを拒むのと同じである。⁽⁴⁰⁾

こうしてエリアーデは、ユダヤ教、キリスト教であっても、特に民衆層においては始源的存在論が持続していることを指摘していたのである。

そればかりではない。キリスト教の年中行事の基盤が、歴史的な出来事としてのイエスの誕生、受難と死、復活の

周期的な再現にあって、そのキリスト教徒にとっての含意が、救世主という人格の宇宙的な再生であると見通した時に、エリアーデはおそらく、キリスト教における民衆宗教の同化を、問題としては意識していた。⁽¹⁾ まさしくこの点に、次に見るエリアーデにおける宇宙的キリスト教論の萌芽を指摘することができるのである。

四 宇宙的宗教と宇宙的キリスト教

——『聖と俗』から『神話と現実』へ——

『宗教学概論』において宇宙的な聖ユキスィック・ヒエロフアニイの顕われとして扱われていた自然の聖性は、『永遠回帰の神話』において展開されていた始源的存在論をも踏まえ、やがて両著作を併せて圧縮した入門書とも考えられる『聖と俗』(一九五七)において、「宇宙的宗教」という概念のもとであらためて論じられることになる。もっとも章題にも用いられている「宇宙的宗教」は、『聖と俗』において必ずしも明確な定義を与えられているわけではない。しかしながらエリアーデが挙げている、自然において顕現する超自然的なものを振り返れば、そのおおよその意味を確認することは可能であろう。⁽²⁾

エリアーデが「自然の聖性と宇宙的宗教」と掲げた章において列挙している、聖性を顕現する自然の主な例は次のようなものであった。超越性を示す天空、潜在性を象徴する水、母なる大地、再生する生命としての樹木と植物、絶対的存在としての石、死と再生を啓示する月、そして自律性、力、至上権、知恵を示す太陽。これらの聖の顕われには、『宗教学概論』において生物学的な聖の顕われと呼ばれていたものも含まれているが、いずれにせよそれらがすでに論じられていた題材であったことは確かである。

もつとも『聖と俗』は、かつて論じた対象に新しい概念を当てはめただけの著作ではない。エリアーデはさらに、次のような指摘もしている。すなわち宗教学者にとって、キリスト教以外の古典古代の宗教や東洋の宗教を研究する意義を認めつつも、それらの研究が聖典あるいは文献に基づいた宗教を対象とするものであることから、宗教的視角の拡大にさらに有益なのはヨーロッパの諸民族の民間伝承に親しむことであると彼は指摘する。⁽⁴³⁾ その理由は次のように記される。

彼らの信仰、慣習、生死に向かう態度には、多くの始源的な「宗教的状况」を依然として認めることができる。ヨーロッパの郷村社会を研究することで、新石器時代の農民の宗教的世界を理解する機会が得られる。多くの場合、ヨーロッパの農民の慣習と信仰は、古典ギリシアの神話に説かれているものよりも、一層始源的な文化の段階を表している。⁽⁴⁴⁾

もちろんエリアーデは、ヨーロッパの郷村民の大部分が千年以上前にキリスト教化されていることに触れてはいるが、キリスト教化以前の太古からの宗教的遺産のキリスト教への統合についても記している。特に彼が注意を向けるのは、ヨーロッパの農民の宗教性がキリスト教の歴史的諸形態に還元されるものではなく、そこには都市のキリスト教徒の経験にはほとんどまったく欠けている、宇宙的構造が保存されているということであった。エリアーデは、原始的、非歴史的キリスト教という術語を示しながら、「ヨーロッパの農民は、キリスト教化しながらも、自分たちの新しい信仰の中に、先史時代以来保持してきた宇宙的宗教を統合した」と指摘する。⁽⁴⁵⁾

このように、一方でヨーロッパの郷村社会において保存されてきている、自然の聖性に対する宇宙的典礼、すなわち宇宙的宗教について論じながら、他方でその宇宙的宗教が、『永遠回帰の神話』でも触れられていたように、キリスト教に統合されていることをエリアーデは記していた。宇宙的典礼をも内包するこのキリスト教こそ、『聖と俗』

において彼が原初的、非歴史的キリスト教と呼ぶものであったのである。⁽⁴⁶⁾ところで『永遠回帰の神話』についてすでに見たように、歴史の聖化という意義を見出されていたキリスト教が、ここでは歴史との関係を否定されているようにも見える。「非歴史的キリスト教」に見られるこの概念上の不整合の解消は、すなわちエリアーデにおける宇宙と歴史との統合は、『聖と俗』以降の著作に俟たなければならぬ。実際、ほぼ一九五〇年代後半以降の、すなわちおおよそ渡米以後の時期に著された論文をもとにまとめられた神話論『神話と現実』(一九六三)を振り返れば、エリアーデにおける宇宙と歴史の関係を関する議論の帰結を見ることができるのである。

『神話と現実』は最終章を「神話の残存と偽装」と題し、中世以降、現代に至るまでの神話をも考察の対象としているが、同章の前半部において、エリアーデはキリスト教と宇宙的宗教との関係にも注意を向けていた。⁽⁴⁷⁾すでにユダヤ教において、宇宙的宗教の祭や象徴が、イスラエルの聖なる歴史と結びつけられることにより「歴史化」されていたが、それと同様に原始キリスト教においても、アジアや地中海世界の儀礼や神話が、聖書、使徒の伝道、聖人の歴史と結びつけられることにより歴史化されたという。さらにエリアーデが論じるのは、その後の中央および西ヨーロッパにおける、生きている民衆宗教のキリスト教化である。キリスト教以前の宇宙的宗教に属する「異教的」要素は、キリスト教の伝道に対して、教会暦の祝祭日、マリヤ崇敬や聖人崇敬のなかに、偽装あるいは変貌して生き延びたと記される。⁽⁴⁸⁾

ところで同書においてむしろ興味深いのは、宇宙的宗教の諸要素の流入に対するキリスト教側の対応への着目である。教会は十世紀以上に亙り、宇宙的宗教の流入と戦うことを余儀なくされたが、「その激戦の成果は、特にヨーロッパ南部および南東部においてはあまり大きくなかった」という。というのはエリアーデによると、「農民たちは、彼ら自身の宇宙における生存様式のために、『歴史的』で道徳的なキリスト教には惹かれなかった」からである。こ

うして農民たちにとってのキリスト教は、宇宙的宗教をも内包したものとなっていく。

郷村民に特有の宗教経験は、「宇宙的キリスト教」と呼べるであろうものによって培われた。言い換えれば、ヨーロッパの農民はキリスト教を宇宙的典礼として理解していた。∴「中略」∴宇宙のリズムへの神秘的な共感は、旧約聖書の預言者たちによって激しく攻撃され、キリスト教会によりかろうじて許容されたものであったが、特に南東ヨーロッパにおいて、郷村民の宗教の中核をなすのである。⁽⁴⁹⁾

ここで記される宇宙的キリスト教においては、歴史的な出来事に対して宇宙的な経験としての意味が付与されていく。この宗教経験は、いわば一度峻別された宇宙と歴史とを再び統合するものなのである。

故国ルーマニアが位置する南東ヨーロッパにおいて、郷村民の宗教経験の中核とも見なされたこの変容したキリスト教は、エリアーデが「民衆の神学」とも呼ぶ独自の創造物として捉えられる。事実彼は、こう記している。

この「民衆の神学」の歴史が、季節の祭や宗教的な民間伝承に跡づけられる証拠に基づいて書かれる時がくれば、「宇宙的キリスト教」が新たな形態の異教でも、異教とキリスト教との習合でもないことがわかるだろう。むしろそれは、終末論と救済論とが宇宙的次元を与えられた独自の宗教的創造物である。⁽⁵⁰⁾

この「民衆の神学」こそ、神の隔離の神学、ヤハウエの神学に次いで、エリアーデが着目する第三の神学にはかならない。

宇宙的キリスト教に示される民衆の神学に関するエリアーデの説明をさらにたどれば、それは外部からの侵略に脅かされ支配者からも搾取されている農耕社会にとっての理想である、イエスによって聖化された自然という楽園への郷愁を表しているという。こうして宇宙的キリスト教は、「歴史の悲劇と不正に対する、結局のところ、悪がもはや人の選択ではなく、ますます明らかたことに、歴史的世界の超個人的な構築物であるという事実に対する、受動的な

反抗である」と記される。⁽⁵¹⁾ おそらくここでエリアーデは、「歴史の恐怖」への一つの対応を宇宙的キリスト教に求めているのである。

そもそも『永遠回帰の神話』が取り上げていた「歴史の恐怖」の問題は、エリアーデにとっては南東ヨーロッパの歴史と現状とを念頭において問われていた。同書において彼は、その地理的な位置が、侵略的な諸帝国の通路に当たっていたというただそれだけの理由で苦難あるいは絶滅を強いられ、歴史の上で普遍的な精神の創造物を生み出すことのできなかつた南東ヨーロッパの諸民族を想起して、「何千万という人々が、何世紀にも互り、大きな歴史的重圧に対して絶望することなく、自殺することなく、つねに歴史についての相対主義的、虚無的見解をもたらす精神的乾燥に陥ることなく耐えることができた」のは、始源型と反復とによってであったということを示している。⁽⁵²⁾ しかしながら『永遠回帰の神話』においては、このように一方では「歴史の恐怖」に抗う始源的存在論を提示しつつも、他方ではそれにも関わらず、先に見たように幾分倒錯した論理によって、現代人の自由を保證する宗教としてエリアーデが示さざるを得なかつたのが、ヤハウェを巡る神学であった。それが『神話と現実』に至ると、宇宙的キリスト教と民衆の神学という概念化がなされ、歴史への抵抗という役割はそれらに委ねられているのである。

予想されることではあるが、「歴史の恐怖」と宇宙的キリスト教との関係は、エリアーデのルーマニアの民間伝承を主題とする研究において再び取り上げられる。しかもその民間伝承研究において、宇宙的キリスト教は、民衆の神学に関する議論とともに、新たな位置を与えられることにもなるのである。

五 民衆の神学からヨーロッパ宗教史の再考へ

——『ザルモクシスからジンギスカンへ』とそれ以降——

『ザルモクシスからジンギスカンへ』(一九七〇)は「ダキアと東ヨーロッパの諸宗教と民間伝承の比較研究」という副題が示す通り、『神話と現実』において要請されていた民衆の神学の歴史にエリアーデ自身が取り組んできた成果の一端を示すものである。エリアーデはここで再び「宇宙的キリスト教」に触れているが、それはルーマニアの民俗的バラッド、「ミオリッツァ」との関連においてであった。⁽⁵³⁾ すなわち同書の最終章「千里眼の雌子羊」において、エリアーデはルーマニアと東ヨーロッパの農民のキリスト教の特徴の一つとして、「異教的」な、始源的な、時にはほとんどキリスト教化されていない、多くの宗教的要素が存在することを指摘し、宇宙的キリスト教において、「キリスト論上の秘儀が自然全体に投影され、他方でキリスト教の歴史的諸要素が等閑視され、その代わりに世界における人間の存在の典礼的次元が強調されている」と説いて⁽⁵⁴⁾いる。

なお「千里眼の雌子羊」が主題とするそのバラッド「ミオリッツァ」は、約言すれば次のような内容を謡ったものである。主人公である牧人は、他の牧人に妬まれて殺されるであろうと雌子羊から告げられる。しかし彼は、その警告にも関わらず自ら死を避けようとはしない。彼はただ、死を天国の一隅における女王との結婚と捉えるという内容の遺言を、羊たちと老母に対して残すだけである。

エリアーデにとって、このバラッドにおいて牧人が示している死の受容は、受動性とも諦念とも捉えられることはない。というのは彼によれば、民俗的価値観の世界においては、牧人の態度はより深い実存的決断を表明しているか

らである。すなわち死が受容されるのはそれに新たな意味が付与されるからであり、ミオリツァの趣旨は、エリアーデによれば運命に対する新たな意味付与にこそ見出せる。⁽⁵⁵⁾自己を自然の中に投影することによって、牧人は自らの死を「神秘的な婚礼」という宇宙の典礼と見なそうとする。「悲劇的な運命の不可解な残忍さ」に、また「不条理そのもの」に、新たな意味が付与されることによって、運命に打ち克つこともまた可能になる。⁽⁵⁶⁾ルーマニア人のミオリツァへの愛着は、ここにおいて牧人の運命とルーマニア人の運命との類似性から説明されることになる。すなわち侵略の十字路に位置し、列強に隣接しているために、歴史により苦境に陥れられるという「歴史の恐怖」に対して、ルーマニア人は宇宙的キリスト教によって、あるいはこのミオリツァによって耐え得たとされるのである。⁽⁵⁷⁾

もつともミオリツァと「歴史の恐怖」との関連ほどには、宇宙的キリスト教と「歴史の恐怖」との関連はここでは明らかではない。またエリアーデ自身が認めている通り、ミオリツァにおける死を巡る神話もキリスト教的なものとはほとんどいえない。⁽⁵⁸⁾それでもエリアーデは、宇宙的キリスト教に見られるキリスト教の新たな価値づけが、他の民俗的な諸創造にとつてもモデル、あるいは指針として役に立つものとなってきたと記している。つまりミオリツァにおいて宇宙的キリスト教は暗示的、暗号的にししか見えないが、「しかしながら、牧人が自己の不幸を『ミオリツァの婚礼』へと変質する図式は、不運をその対極へと変換するのに役立ってきた、あらゆるものと同種のものである」と捉えられるのである。⁽⁵⁹⁾しかも歴史を宇宙へと変換する宇宙的キリスト教は、エリアーデにとってはそれら同種のものの中で何よりも先に挙げるべきものである。「悲劇的な出来事の一見取り返しのかかぬ諸帰結を、それまでには思いもよらなかった諸価値をそれらに与えることによって、無にすることができるということ」を、この変換図式における本質的要素としてエリアーデが指摘していることからその点は窺えよう。

確かに歴史の恐怖に晒された民衆が示す創造性のモデルとしてのこの宇宙的キリスト教は、『ザルモクシスからジ

『スキャンデン』において、それ自身が重要な主題の位置を占めるものではない。ところがその後のエリアーデの研究の展開を考えると、宇宙的キリスト教のエリアーデにとつての意義は、やはり見過ごすことはできないことがわかるのである。一九七〇年代以降のエリアーデのヨーロッパの民衆宗教史への関心は、『オカルティズム・魔術・文化流』(一九七〇)に所収の「ヨーロッパ魔術に関する一、三の見解」を経て、やがて「宗教史学と『民衆』文化」(一九八〇)、さらには『世界宗教史』(一九七六—一九八三)に部分的に収録される成果を生むに至るが、その間に宇宙的キリスト教がヨーロッパ宗教史の中で占める位置は改めて捉え返されてゆく。エリアーデは「宗教史学と『民衆』文化」において次のように記している。

キリスト教世界の「全」史のなかに、農民たちの「宇宙的キリスト教」はその場所を占めるべきである。それは新しい種類の宗教的創造性を表しているからである。ほんの一例を挙げれば、郷村民の間でのみ(とりわけ南東ヨーロッパにおいて)、キリストの受肉、死、復活は、単に人間の贖いとしてのみならず、自然の贖いとしてもまた解釈された。こうして自然——すなわち生と豊饒性——は、聖化されたのである。

したがって旧約聖書の遺産と、ギリシア形而上学の両方に基づいて打ち立てられた様々なキリスト教の諸神学と相並んで、「民衆の神学」の位置をもまた定めなければならない。それは新石器時代の宗教から、古代オリエンツ、ヘレニズム時代の諸宗教に至る、多くの始源的な諸伝統を同化、「キリスト教化」したものである。このようにして、キリスト教下のヨーロッパ宗教史は、偏狭な地平を脱し *deprovincialized*、その普遍的価値がより明らかになるだろう。⁽⁶⁰⁾

現代の欧米における精神文化の脱偏狭化への寄与を目指し、エリアーデは民衆の宇宙的キリスト教をヨーロッパ宗教史の欠かすことのできない要素と見なしてゆく。しかも先に引用した『聖と俗』における着眼をさらに進め、この

論文はアジア、アフリカ、南米の郷村地域に現存する新石器時代の宗教からの連続性を、宇宙的キリスト教に示されるヨーロッパの宗教的創造性にも見出している。そうであれば、宇宙的キリスト教という概念を提起することによってユリアーデが示唆していたのは、人類の宗教的創造性の全史の中にヨーロッパの民衆宗教を位置づけることだったのではなかったか。二つの神学を暗示していたユリアーデが、ヨーロッパ、特に祖国の民衆宗教史に見出した第三の神学、すなわち宇宙的キリスト教が内包する民衆の神学は、それ自体を手掛かりとして提示しつつ、『世界宗教史』の再考へとわれわれを誘っているのである。

註

- (1) Eliade, Mircea, *Fragments d'un journal I 1945—1969*, Paris, Editions Gallimard, 1973 (1986), p. 305. 石井忠厚訳『ユリアーデ日記(下) 旅と思索と人』未来社、昭和六十一年、四三—四四頁。なお本稿で引用した外国語文献の日本語訳には私訳を用いた箇所もある。
- (2) Ibid., p. 20. 石井忠厚訳『ユリアーデ日記(上) 旅と思索と人』未来社、昭和五九年、二二—二三頁。
- (3) Eliade, Mircea, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Editions Payot, 1949 (Bibliothèque historique Payot, 1990), pp. 26—29. 久米博訳『太陽と天空神 宗教学概論1』せりか書房、昭和四九年、四八—五三頁。
- (4) Ibid., p. 386. 久米博訳『聖なる空間と時間 宗教学概論3』せりか書房、昭和四九年、一九—二頁。
- (5) Ibid., p. 387. 同書 一九三頁。
- (6) Ibid., chap. I. 『太陽と天空神』第二章。なお『宗教学概論』における歴史的展望の「偽装」に関しては、拙稿「超越の層位学——『宗教学概論』から『ユーガ』と『シャーマニズム』まで」『東京大学宗教学年報』一〇号、一九九三年で論じた。
- (7) Ibid., § 29. 同書 一九九頁。
- (8) Ibid., pp. 74, 100. 同書 一三〇—一三一、一七八頁。
- (9) Eliade, Mircea, *The Myth of the Eternal Return, or, Cosmos and History*, Princeton, Princeton University Press, 1954, 1965² (Second Princeton/Bollingen paperback printing, 1974³), p. 103. 堀一郎訳『永遠回帰の神話——祖型と反復

- 』未来社、昭和三八年、一三七—一三八頁。
- (10) Ibid., p. xiii.
- (11) Ibid., chap. one. 同書 第一章。
- (12) Ibid., p. 34. 同書 四八—四九頁。
- (13) Ibid., p. xiv.
- (14) Ibid., p. 111. 同書 一四七—一四八頁。
- (15) Ibid., p. 37ff. 同書 五二頁以下。
- (16) Ibid., chap. two. 同書 第二章。
- (17) Ibid., p. 75. 同書 九九頁。
- (18) Ibid., p. 85. 同書 一一一頁。
- (19) Ibid., pp. 52—53. 同書 七五頁。
- (20) Ibid., p. 64. 同書 八七頁。
- (21) Ibid., p. 87. 同書 一一三頁。
- (22) エリアーデの宗教理論に見られる「逆説」への着目に関して、拙稿「逆説と再統合——エリアーデ宗教理論とその背景」『東京大学宗教学年報』八号、一九九一年、五五—七三頁で論じた。
- (23) *The Myth of the Eternal Return*, p. 88. 『永遠回帰の神話』一一四頁。
- (24) Ibid., p. 95. 同書 一二八頁。
- (25) Ibid., p. 97, note 2. 同書 一七七頁、註(2)。
- (26) Ibid., pp. 100—102. 同書 一三四—一三七頁。
- (27) Ibid., chap. three. 同書 第三章。
- (28) Ibid., p. 103. 同書 一三七頁。
- (29) Ibid., pp. 103—104. 同書 一三八—一三九頁。
- (30) Ibid., pp. 105—107. 同書 一四一—一四二頁。
- (31) Ibid., pp. 111—112. 同書 一四七—一四八頁。

- (32) Ibid., p. 60. 同書 八三頁。
- (33) Ibid., pp. 108—110. 同書 一四四—一四六頁。
- (34) Ibid., p. 110. 同書 一四六頁。
- (35) Ibid., p. 129. 同書 一六八頁。
- (36) Ibid., p. 160. 同書 二〇五—二〇六頁。
- (37) Ibid., p. 162. 同書 二〇八頁。
- (38) Ibid., pp. 107—108. 同書 一四三頁。
- (39) Ibid., p. 111. 同書 一四七頁。
- (40) Ibid., p. 108. 同書 一四三—一四四頁。
- (41) Ibid., p. 130. 同書 一六九頁。
- (42) Eliade, Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris, Editions Gallimard, 1965 (1989), chap. III. 風間敏夫訳『聖と俗 宗教的なるものの本質とふたつ』法政大学出版局、昭和四四年、第三章。
- (43) Ibid., pp. 138—139. 同書 一五二—一五三頁。
- (44) Ibid., p. 139. 同書 一五三頁。
- (45) Ibid., p. 139. 同書 一五四頁。
- (46) Ibid., p. 151. 同書 一六八頁。
- (47) Eliade, Mircea, *Myth and Reality*, New York, Harper & Row, Publishers, 1963 (Harper paperback edition, 1975), chap. K. 中村泰子訳『神話と現実』セリカ書房、昭和四八年、第九章。
- (48) Ibid., p. 171. 同書 一九一頁。
- (49) Ibid., p. 172. 同書 一九一—一九二頁。
- (50) Ibid., p. 172. 同書 一九二頁。
- (51) Ibid., p. 173. 同書 一九三頁。
- (52) *The Myth of the Eternal Return*, pp. 150—152. 『永遠回帰の神話』一九四—一九六頁。
- (53) Eliade, Mircea, *Zalmoxis, the Vanishing God. Comparative Studies in the Religions and Folklore of Dacia and*

- Eastern Europe*, Chicago, University of Chicago Press, 1972 (Midway Reprint edition, 1986), chap. 8. 斎藤正一・林隆訳『サルモクシスからシンギスカンへ ルーマニア民間信仰史の比較宗教学的的研究 ②』せりか書房、昭和五十二年、第八章。
- (54) *Ibid.*, p. 251. 同書 二三三頁。
- (55) *Ibid.*, p. 252. 同書 二三四頁。
- (56) *Ibid.*, pp. 253—254. 同書 二三五—二三七頁。
- (57) *Ibid.*, pp. 254—255. 同書 二三七—二三八頁。
- (58) *Ibid.*, p. ix. 斎藤正一訳『サルモクシスからシンギスカンへ ルーマニア民間信仰史の比較宗教学的的研究 ①』せりか書房、昭和五十一年、一一頁。
- (59) *Ibid.*, p. 255. 『サルモクシスからシンギスカンへ』② 二三八—二三九頁。
- (60) Eliade, Mircea, "History of Religions and "Popular" Cultures", *History of Religions*, vol. 20, 1980, pp. 1—26, esp. p. 25.

宗教と言葉

——ハイデッガーの「存在への問い」と「神への問い」——

谷口 静 浩

〈論文要旨〉 この小論において、「宗教と言葉」との関わりについて、とりわけ現代において宗教的次元を語りうる言葉の可能性について考えてみたい。そのためにここでは、ハイデッガーの思惟における「存在への問い」と「神への問い」との密接な関わりを考察する。ハイデッガーの「存在への問い」は、「存在」を、西洋形而上学の根本語という枠内で問題にするのではなく、そもそも「在るとは如何なることか」を問う。この「存在」とは「根源的なもの」であり、この意味で「神」と近いものである。ハイデッガーの思惟の根底には「神への問い」が存する。そして「神への問い」を含む存在の思惟において、「根源的なもの」(聖なるもの)「を語る「言葉」がその中心問題となる。ここにおいてハイデッガーは、ヘルダーリンの詩作の中に自らの関心との親近性を見出す。ヘルダーリンの詩作の本質は「聖なるもの」を名づける言葉に存し、この命名は「聖なるもの」の側からの「目配せ」を受けてなされる。このような根源的な事柄の語り出しによって宗教が始まる。では現代において宗教を語り得る言葉はどのようなものなのか。そのことをハイデッガーの思惟の中で探ってみよう。

〈キーワード〉 言葉、神への問い、存在への問い、聖なるもの、詩作

宗教と言葉との深い結びつきについては、今更言うまでもないかもしれない。宗教を、超越者との関わり、聖なるものの体験などとして考えるとき、それは一方では言葉を拒絶する体験でありながら、他方ではその体験は言語化されることによって初めて自己理解へともたらされ、伝達可能なものとなる。しかし本来言語を超えた事柄を言語

化するのであるから、そこには様々な問題が含まれることになる。

この宗教と言葉との関わりの問題は、「言葉」そのものが哲学の根本問題となった現代において、新たな局面を迎えているように思われる。例えばG・スタイナーは、十七世紀以降、特に現代において言語的叙述がもはや真理を語りうるものではなくなったことを嘆いている。⁽¹⁾このような「言語の尊厳」が失われた現代においては、言葉は「宗教的次元（聖なるものの次元）をどのように表現するかということよりも、そもそも言葉が宗教的次元と関わるなどということが可能なのか、ということが決定的な「問い」となっている。すなわち、「宗教と言葉」の問題は、「宗教的次元」に届く、「宗教的次元」を表現しうる「言葉」の可能性の問題となっているのである。

私は、このような問題を考える一つの試みとして、マルティン・ハイデッガー（一八八九―一九七六）の思惟を取り上げ、考察してみたい。というのは、ハイデッガーの思惟においてまさに、宗教的次元に届く言葉の可能性が最高の真剣さで以て問われているからである。ハイデッガーの思惟はしばしば「存在の思惟」と呼ばれる。ここで「存在」とは差し当って形而上学の根本語となった「存在」を意味するが、ハイデッガーにとつての関心は、このような「存在」を形而上学の枠内で問題にすることではなく、そもそも「存在する」という事態を根底から問い直すことに存したのである。そのために形而上学そのものに対して問いが向けられる。ハイデッガーによると、形而上学の根本語となった「存在」とは、「存在者の存在」、すなわち「存在者」のための存在、「存在者」から考えられた存在なのであって、このような「存在」は「存在そのもの」ではなく、このような「存在」からは存在固有の「真理」は抜け去っている。西洋の形而上学は、「存在そのもの」を元初としながらも、そこにおいては「固有の真理」が抜け去った「存在」が、すなわち「存在者の存在」が主役を演じ、「存在そのもの」が思惟されることはなかった。従ってハイデッガーは西洋の形而上学を「存在忘却」の歴史と見做すのである。

このように形而上学の本質が明らかになっていくのと呼応するようにハイデッガーは、「存在の真理を護る思惟」を、形而上学的思惟とは「別の思惟」として模索するようになる。そのときハイデッガーには、ヘルダーリンをはじめとする詩人の「詩作」が自らの「思惟」に近いものとして出会われた。「思惟と詩作」、これは後期ハイデッガーの重要なテーマの一つである。ハイデッガーは言う、「相等的しいものは相異なったものとしてのみ相等的しいのであり、詩作と思惟とは言葉への細やかな心遣いという点において最も純粋に相等的しいのであるが故に、詩作と思惟とは〔相等しいのと〕同時にその本質において最も遠く隔てられている。思惟する者は存在を発語し、詩人は聖なるものを名づける」(WM, S. 51)。「思惟」と「詩作」、この両者についてハイデッガーは「存在の真理を護る」という観点において近いものと見做しているが、その近さは、「言葉への細やかな心遣い」という点に見られている。ここでわれわれは、「存在の真理を護る」ということと「言葉への細やかな心遣い」とは実は一つのことである、という事態に注目する必要がある。言葉を用いて言うとき、言われたものは「もの」として、「存在者」として示されることになってしまう。存在を、存在者とはならないように、存在固有の真理を護るような仕方では思惟するとは、まさに言葉そのものに対する異常なまでの心遣いに他ならない。そしてこの言葉への異常なまでの心遣いとは、実は詩人の、真なる詩人の営みである。このように「存在の真理を護る」営みにおいて「思惟」と「詩作」とは近くにあることになる。そして「思惟」と「詩作」との近さにおいて思惟するハイデッガーにとって、肝要な事柄はまさに「存在(の真理)と言葉」なのである。

さらに「思惟」と「詩作」に関する、「思惟する者は存在を発語し、詩人は聖なるものを名づける」という発言に注目しなければならない。思惟する者が発語する「存在」、詩人が名づける「聖なるもの」、ハイデッガーはこの両者を全く同じではないが、非常に近いものと考えている。「聖なるもの」は宗教の本質を表わす概念であることから、

ハイデッガーの考える「存在」が宗教的な色彩を帯びたものであると推察することは十分可能であると思われる。⁽²⁾
以上のことから、ハイデッガーの思惟において、宗教的次元に届く言葉の可能性が問われていること、さらにそこから、宗教と言葉に関して何らかの教示を見出すことが可能であることが首肯されるであろう。われわれは以下で、ハイデッガーの思惟の道における「神への問い」、さらに彼のヘルダーリン解釈、さらに言葉そのものに対する問いを考察することによって、宗教と言葉の問題をいささかなりとも考えてみたい。

一 思惟の道と「神への問い」

今世紀の哲学者のうち、ハイデッガーほど評価の極端に分かれる人も少ないであろう。ハイデッガーを二十世紀最大の哲学者と断定する人たちがいる一方、彼をほとんど無視すべきだと見做す人たちもいる。⁽³⁾ また彼に対する最近の議論は主に、ナチ時代の政治参加の問題に対してなされている——この問題についてはこの小論では触れないことにする——が、哲学的著作の枠内の限っても、「神秘主義だ」、「哲学的議論の可能性を破壊するものだ」といった批判がしばしばなされている。確かにハイデッガーは同語反復などを用いて論証不可能なことを言い、それによってたかも自らの思索が哲学の議論の対象になることを周到に避けているかのようである。そしてこの傾向は晩年になるほど強い。しかしこのことからただちにハイデッガーの思惟を冗舌に過ぎないものと見做せるかどうかは、大いに疑問の余地があると思う。私は、ハイデッガーに対するこのような批判が、彼の思惟はその根底に「神への問い」を含むものだという点が熟慮されても尚維持されうるものかどうかは、問いとして残ると思う。ハイデッガーの思惟は、「神への問い」の故に、「言葉」に対して異常なまでに関心が払われたのであり、言葉そのものが「問い」となる処まで

突き詰められたのであると思われる。

ハイデッガーの思惟の道には「神への問い (Gottesfrage)」が深く溶け込んでいる。そのことは彼が生い立った宗教的な家庭環境⁽⁴⁾からも、また司祭になることを目指した青年時代の勉学⁽⁵⁾からも十分窺えるし、彼自身「神学の出身というこの由来がなければ、私は決して思惟の道に至らなかつたであろう。ところで由来は将来であり続ける」(U.S. 96)と述べ、神学研究への志しが彼の思惟行路を決定づけたことを明らかにしている。さらにハイデッガー研究者(であると同時に彼と個人的な交わりを持った人)の側からは、「ハイデッガーの思惟の道には、その始まり以来、神への問いが存している」⁽⁶⁾、あるいは「ハイデッガーの哲学的思惟の力は、或る宗教的モチーフと結びついている」などといった発言がなされている。

しかし他方ハイデッガーは、「神への問い」に正面から取り組んだ著作を残していない。彼は「神」あるいは「宗教」に関して語ることは非常に少なく、また語る場合でもきわめて慎重な語り方をしている。例えば彼の前期の主著『存在と時間』では、その思惟の展開を丹念に辿るとき根底に深い宗教的モチーフが潜んでいることが看取されるが、それにもかかわらず、神や宗教について直接的に論じられていないという理由で「無神論的」という烙印が押された。またヘルダーリン解釈において神についての言及がなされる場合でも、その言及はヘルダーリンの詩句との連関で、ヘルダーリンの考えと区別できないような仕方ではなされている。さらに最近出版された『哲学への寄与』にしても、たしかにそこでは「最後の神 (Der letzte Gott)」という概念が出されているが、この概念は著作全体にとつて決定的に重要なものとは言えず、またこの著作は神や宗教を主題としているものではない。

ではいったい、「神への問い」が深く溶け込みながらも、「神」について主題として論じること避ける思惟とは如何なるものなのであるうか。ハイデッガーは『同一性と差異性』(一九五七年)のなかで、明らかに自らの思惟につい

て解説するように、「神学を・・・それが生い立った由来から経験した人は、今日思惟の領域では神について沈黙することを好む」(D.D.S. 46)と述べている。ここで「神学が生い立った由来」とは、この著作の連関では、キリスト教の「神」が哲学の内に入り込んで神―「学」として主題化されたということであり、それは神概念が哲学(形而上学)において存在者の全体を基礎づける「最高存在者」と見做される、という仕方ではなされたと考えられている。しかしハイデッガーが自らに関して「神学をその由来から経験した」と言うとき、そこで言おとしているのはこのような神―「学」の学問的な由来以上のことであると思われる。前述したようにハイデッガーは、自らの思惟に対する神学からの由来を認め、さらに一九二一年のK・レーヴィット宛の手紙のなかでは、「私は哲学者ではない。・・・キリスト教神学者だ」⁽⁸⁾とさえ発言している。そのようなハイデッガーがその後神学を「実証科学」(P.T.S. 15)と見做し神学と決別することになるのであるが、神学とのこのようなアンビヴァレントな関わりを理解するためには、ハイデッガーがキリスト教の「神」に対して、さらにそもそも「神」というものに対して抱いている考えを掘り下げて考察する必要がある。そのためにわれわれは、ハイデッガー自身の発言を手掛りにしたい。

ハイデッガーは言う、「すべての現前するものが原因―作用―連関の光のなかで自らを現示するところでは、〔その現前するものは表象されたものとして自らを示しているのであるが、そのような〕表象にとつては神さえも、〔自らに属している〕すべての聖なるもの、高み、その秘密に満ちた深遠さを喪失するのである」(K.S. 26)。さらに「自己原因(Causa sui)。としての」神に対しては、人間は祈ることも供具することもできない。自己原因〔としての神〕の前では、人間は畏敬の念から膝まづくこともできないし、この神の前では楽を奏することも踊ることもできない」(D.D.S. 64)。ここで「原因―作用―連関」、「表象」と言われているのは哲学独特の思惟方法であり、そのような哲学のなかに入り込んだ「神」は、例えばスピノザ哲学に代表されるような「自己原因(Causa sui)」としての神

である。そのような「哲学者の神」に対してハイデッガーは、自らが思い抱く「神」本来の在り方として、「聖なるもの、高み、秘密に満ちた深遠さ」を具えているような、さらにそのような神に対して人間が「祈ることも供具することも、畏敬の念から膝まづくこともその前で楽を奏することも踊ることも」できるような神をイメージしている。しかしこのような「神的な神」はおそらくは信仰によつてのみ近づきうるものであり、「神」概念として哲学の内へ吸収されることを拒否するものであろう。神学に対するハイデッガーのアンビヴァレントな関わりは、「神的な神」に対しどこまでも「思惟」による接近を試みるところに生じる。そしてこの接近をあくまでも貫くとき、「思惟」そのものが哲学的であることを断念しなければならぬであろう。ハイデッガーの思惟はそのためまさに哲学（形而上学）であることを断念する思惟、「沈黙することを好む」思惟となる。ハイデッガーは言う。「哲学の神すなわち自己原因としての神を断念しなければならぬような神なき思惟 (das gott-lose Denken) が、神的な神 (der göttliche Gott) におそらくより近いのであろう」(ID. S.65)。

このようにハイデッガーの「神への問い」を含む思惟は、本来の「神」を索めるために哲学概念としての神を断念する「神なき思惟」であり、さうにそのために哲学であることすら断念せざるをえないような思惟となる。しかしヨーロッパの言語を、とりわけドイツ語を用いた思惟において、「哲学的」であることを免れるといったことが果たして可能であろうか。このような言語による思惟は、「原因―作用―連関」で代表される論理的思考法によつて成り立っており、その根底に至るまで深く哲学的刻印を帯びている。ハイデッガーは自らの思惟の「哲学性」の根深さを自覚しつつ、もはや哲学的でない思惟の可能性をヘルダーリンの「詩作」の中に見出すことになる。しかし何故ヘルダーリンなのか。ヘルダーリンは、ヘーゲルやシェリングとの親交からも窺えるように、むしろ「哲学的」な詩人では

ないのか。しかしここでヘルダーリンであることが決定的に重要である。というのは、ハイデッガーが索めた「もはや哲学的でない思惟」とは、けっして哲学的であることから脱却した哲学とは別の思惟ではなく、言わば哲学の根底へ帰還することによって哲学を内在的に超えるような思惟なのであった。ヨーロッパの思想史において古代ギリシャの宗教的世界から哲学的思惟が成立するのであるが、この思惟は、哲学の元初に戻るような仕方では、哲学と宗教とが分離する以前の、両者の根源に触れるような思惟であった。ハイデッガーは、この哲学と宗教との根源、思惟と詩作とが一つであるような処で、思惟による「神的な神」への接近が可能であると考えた。ヘルダーリンの詩作はまさにこのような処でなされたものである。ここにおいてハイデッガーは、ヘルダーリンの詩作のなかに「神的な神」へ接近する思惟の可能性を模索するようになるのである。

二 「神への問い」と言葉——ヘルダーリン

ハイデッガーの思惟は一九三四／三五年の初めてのヘルダーリン講義以降、「詩作」との、とりわけヘルダーリンの詩作との強い親縁性のもとで進められることとなる。ヘルダーリンに対するハイデッガーの基本的な態度は、「詩作の本質を示すという意図に対して」ヘルダーリンが選ばれたのは、・・・ただ、ヘルダーリンの詩作が、詩作の本質を殊更に詩作するという詩人の使命によって担われているが故である。ヘルダーリンは卓越した意味において詩人の詩人である「*EHLS. 36*」という発言に見て取られる。すなわちハイデッガーによるとヘルダーリンは、「詩作の本質」そのものを「詩」において思索し表現した詩人なのである。そしてこの「詩作の本質」のなかにハイデッガーは、自らの思惟——「神への問い」が根底に存するような仕方では「存在」を問う思惟——によって追究しようとした

事柄との類似性を洞察した。ここにおいてハイデッガーの「神への問い」を含む思惟は、ヘルダーリンとの共同歩調を取るようになるのである。

ではヘルダーリンの詩作が追究した「詩作の本質」とは如何なることなのか。ハイデッガーの理解によると、それは、「詩人は聖なるものを名づける」(W.M.S. 51)、「詩作とは、根源的に神々を名づけることである」(E.H.S. 45)、「詩作とは、存在とあらゆる物の本質とを建立しつつ名づけることである」(E.H.S. 43)、「詩作とは言⁽⁹⁾によって存在を建立することである」(E.H.S. 41)といったことである。すなわちハイデッガーは、ヘルダーリンにおける詩作の本質を、「存在」・「聖なるもの」・「神々」といった根源的なものを命名することに、さらにこのような命名によって「存在」・「あらゆるものの本質」を建立すること——「存在者」を「存在せしめる」こと——の内に見て取る。そしてこの「根源的なものの命名」に関わる「根源的な言葉」が、まさに詩作の本質と密接に関わるのである。

ではこの「根源的なもの(聖なるもの)」を名づける言葉とは如何なる言葉なのであろうか。ハイデッガーは言う、「詩作とは神々を根源的に名づけることである。しかし神々自身がわれわれを言葉へともたらしたときに初めて、詩人の言に命名する力が与えられるのである」(E.H.S. 46)。すなわちハイデッガーによると、詩人が行なう根源的な命名は、詩人の意志によって恣意的に行なわれるといったものではなく、神々が詩人に命名する力を賦与し、神々が詩人をして語らせるという仕方になされる。しかし神々は如何にして詩人をして語らせるのか。ハイデッガーはこの発言に続いて、ヘルダーリンの「ルソー」のなかの詩句「・・・そして目配せは／古来神々のことばである。」を引用する。この詩句については、一九三四／三五年の講義の中で、詩作とは「人間の」言葉のなかに包まれた「神々の」目配せであると解説されている。⁽¹⁰⁾このことから、神々が詩人をして語らせるとは、まず神々が自らの存在そのものであることば——目配せ——を詩人に与え、詩人がそれに応答するという仕方である。詩人のこのよう

な「応答」こそが「聖なるものの命名」である。しかしこのような「応答」は如何なる仕方でもなされるのか。

この「神々の目配せ」に対する詩人の「応答」に関してハイデッガーは、ヘルダーリンの詩「あたかも祭りの日の……」の解釈において、「元初における聖なるものの自己開示」という連関で次のように説明している。⁽¹¹⁾すなわち、「聖なるもの」をその魂のうちに懐いた詩人は、「聖なるもの自らによって放たれる閃光」に撃たれるとき、その灼熱のなかへ、あたかも狂気におけるが如く身を引き裂かれてしまうのではなく、聖なるものの方へと向き直る。このとき詩人の魂は打ち慄えているが、それはかつて生起したことの記憶に、より精確に言うと、かつて生起したことが再び起こるのではないかという期待に戦慄しているからである。このかつて生起したことは「聖なるものの自己開示」である。そしてこのような戦慄が沈黙を打ち破り、「言が生じる」——「詩作」の成立をハイデッガーはこのように考えている。⁽¹²⁾ここで「聖なるもの自らによって放たれる閃光」とは、先の「神々の目配せ」に対応する。そしてその目配せに対する「応答」は、そのような「閃光」によって、かつて生起した「聖なるものの自己開示」の記憶が呼び覚まれ、それが再び起こることに対する期待によって説明されている。ではこの「かつて生起したこと——聖なるものの自己開示」とは如何なる事象であろうか。ハイデッガーは、ヘルダーリンの言葉を借りつつ、「聖なるもの」を、「諸々の時間よりも古く」かつ「神々を超えた」ものであって、「かつて在りしもの」(das Einstige)・「元初的なるもの」(das Anfängliche)・「留まるもの」(das Bleibende) (EH.S. 73) と見做し、⁽¹³⁾それにその「留まるもの」の「留まり」を「永遠なるものの永遠性」(Ewigkeit)と考えている。つまり「かつて生起したこと——聖なるものの自己開示」とは、諸々の時間よりも古い、無限の過去における真理(聖なるもの)の開示であるが、この真理は、永遠に同一に留まりつつ、それが開示される度ごとに新たな歴史の始まりとなるような「元初的なるもの」である。そしてハイデッガーは、「かつて生起した」聖なるものの自己開示として、具体的には古代ギリシャの時代——自然(神々、

聖なるもの」と人間とが一体であった時代——を考えている。ハイデッガーは、「自然 (Nature)」と訳されるギリシヤ語ピュシスの本質が「聖なるもの」であることを見抜き、このピュシスこそが「西洋的思惟の元初における思索者の根本語」(Heidegger) であることを看破している。すなわち古代ギリシヤにおいて存在・聖なるものという言葉によって名づけられる以前の「根源的なもの」が「ピュシス」と名づけられ、この根本語がパルメニス、ヘラクレイトスといった元初的思索者たちによって「存在」を名づける根本語として使われたというところに、ハイデッガーは西洋哲学(形而上学)の始まりを見ている。そして彼は、このピュシスが本来名づけていた根源的なものが、ピュシスという言葉によって、さらにはその翻訳語である「自然 (Nature)」によって意味されなくなるというところに、西洋形而上学の歴史を貫く「存在忘却」を見て取る。そしてハイデッガーは、ヘルダーリンの詩の「自然」という言葉に、「ピュシス」本来の内容が回復されているのを看取するのである。

ここにおいて詩人によって聖なるものが名づけられるという詩作の「とき」は、歴史が始まる「とき」であることが理解されるようになる。すなわち詩人とは、「真の」詩人とは、歴史を始める人の謂いなのである。ハイデッガーはヘルダーリンの詩作の本質を考える際に、「あたかも祭りの日の・・・」のなかの詩句、「しかし今こそ夜が明け、私は待ちこがれ、その到来を見た、／そして私が見たもの、聖なるものこそ私の言葉であれ」を何度も繰り返して取り上げている。ここで「今こそ夜が明ける」という詩句の「今」が、すなわち詩作の「とき」がハイデッガーにとつての関心の的になる。ここで「夜が明ける」とは、聖なるものの到来が意味されているが、この「今」は、年代を計算するという仕方で決定されるといった性格のものではない。そうではなくてこの「今」は、聖なるものの到来が詩に詠まれる「とき」、詩に詠まれることによって聖なるものの到来が告げられる「とき」なのである。まさにこのような仕方では新たな時代が始まる。聖なるものは、「その到来において別の歴史の別の元初を基礎づける」(Heidegger)

S. 76)のである。ちようど「ピュシス」という根本語によって哲学(形而上学)に刻印づけられる時代が始まったように。そしてハイデッガーは、ヘルダーリンの詩のなかに、「聖なるもの」の内実が名づけられている彼の詩作のなかに、新たな時代の始まりの可能性を見て取っている。

ハイデッガーにとつて、ヘルダーリンこそが新たな歴史を始めることのできる詩人、すなわち「最も将来的なる詩人」(GA. 65, S. 401)である。ここで「将来的なる詩人」とは、将来について決定を行なう詩人、すなわち「根源的なもの(聖なるもの)が如何なる言葉で語られるか」というその時代の核心に関わる事柄を定める人のことであり、このような詩人は将来というときに属する詩人だとされる。ではいったいヘルダーリンは、将来についてどのような決定をしたのであろうか。そのことを考えるためにまず、ヘルダーリンはハイデッガーによって「われわれの最も偉大な詩人」(GA. 39, S. 9)と見做されていることを確認しておかなければならない。すなわちヘルダーリンは、「将来的なる詩人」であると同時に「われわれの」詩人、われわれの時代に属する詩人と考えられている。そしてわれわれの時代とはハイデッガーによると、「過ぎ去った神々と来るべき神との「間の」時代」(GH. S. 45)、そしてこれ故に「乏しき時代」(a. a. O.)である⁽¹⁵⁾。しかしハイデッガーによると、このような「神なき時代」とは神的なるものがまったく失われてしまった時代ではなく、このような時代においては、「神なき」状態に耐えるという仕方です。すなわち古き神々を断念することによって古き神々が持っていた神性を心のなかに懐き続けることができるのである⁽¹⁶⁾。そしてヘルダーリンこそが、このような「神なき」状態に耐えつつ、「神々の目配せ」によって「根源的なもの」を名づける「言葉」に恵まれた詩人である。すなわちヘルダーリンは、「神がない」という外観に対して恐れを抱くことなく神の欠如の近くに留まり、欠如した神の近みから、高きものを名づける元初の言葉が授けられるまで、欠如を覚悟して近みにおいて待ち続け」(BH. S. 28)た詩人なのである。

以上のことからヘルダーリンが行なった「将来についての決定」とは、古き神々に代わる「来たるべき神々」に関してだ、と言うことができよう。ではヘルダーリンは、「来たるべき神々」についてどのような詩を詠んだのだろうか。ハイデッガーのヘルダーリン解釈は、ヘルダーリンの後期の「賛歌」に集中する。ヘルダーリンは「賛歌」において、例えば「平和の祝い」(Friedensfeier)に見られるように、キリスト教の成立に関わるような、しかしそこにギリシャの神々の雰囲気も漂わせたような「神の事柄」を歌っている。それはハイデッガーの言うように、古き神々の神性を詩作していると見ることが出来る。しかしこの「賛歌」が「来たるべき神々」について決定を与えるものだと指摘しながら、ハイデッガーは、ではどのような決定を与えたかについては説明をしていない。もちろんわれわれは、ヘルダーリンの根本語とも言うべき「自然」が、ギリシャの根本語「ピュシス」の隠れた真理を表現するものだという指摘から、ハイデッガーがヘルダーリンの詩のなかに読み取った将来の神(々)とは、古代ギリシャの、神々と人々々が一体であったような神々と同質のものであらうと解することは一応可能である。しかしハイデッガーは、ヘルダーリン解釈から「来たるべき神々」に対する決定を読み取るよりも、ヘルダーリンの詩作は、「詩作の本質を殊更に詩作したものだ」という視点に固執し、その視点からヘルダーリンの詩作を自らの「存在の思惟」の枠内で解釈した。これは彼のヘルダーリンそのものの解釈の不徹底さを示すものであらう。しかしこのようにせざるをえなかったハイデッガーの意図は、「神への問い」をどこまでも「問い」のままにしておきたい、ということであったと思われる。そのため、たとえヘルダーリンの詩の中からでも、「神」についての断定的な結論を引き出すことはしなかった。ハイデッガーにおいて「神への問い」は、「問い」に留まることによって「存在への問い」を衝き動かしていく。そのため、ヘルダーリンを通して古代ギリシャの宗教の中に哲学(形而上学)の元初を見出したハイデッガーは、神の問題が入り込んだヨーロッパの哲学(形而上学)を「存在—神—論(Onto-theo-logie)」と見做し、ヨーロッパ哲学に

対する存在史的解釈へと向うことになる。

以上のようにハイデッガーは、ヘルダーリンの詩の解釈を通して、「聖なるもの」の命名が歴史の始まりとなることを学んだ。そして西洋の（哲学・宗教の）歴史は、「聖なるもの」が「ピュシス」と名づけられることによって始まったと解釈する。さらにハイデッガーは、ヘルダーリンの詩作——そこにおいて「聖なるもの」が名づけられ語り出されている——のなかに「宗教的次元」に届く言葉の可能性を見たのである。しかしこのことで「宗教的次元」に届く言葉の問題が解決したわけではない。むしろヘルダーリンの詩作の言葉がどのような「言葉」なのか、ということが先鋭化した形で問題になった。そのため後期ハイデッガーの思惟は「言葉」そのものを問題とするようになる。

三 宗教と言葉

このようにしてハイデッガーは、ヘルダーリンの詩のなかに宗教的次元に届く「言葉」の可能性を見出したのであるが、この可能性を理解へともたらず努力の過程で、かえって「言葉」そのものの謎が深まっていった。というのは、ヘルダーリンの詩の言葉は容易に理解されるものではなく、またこれまでもほとんど理解されていないからである。ヘルダーリンの言葉を聴きうるためには、長い道程を必要とする。後期ハイデッガーの思惟の努力はまさにヘルダーリンの詩句を真に聴くということへ向けてなされた、と言っても過言ではないであろう。その為に晩年のハイデッガーの思惟は、「言葉」そのものを問うような、そのため思惟——それは「言葉」によってなされる——の可能性そのものが問われるようなものとなっていったのである。

では「言葉」という自らの可能性を問う思惟にとって、どのような仕方での「言葉との関わり」が可能なのである

うか。ハイデッガーはその可能性を「言葉に関して経験を¹⁶する (mit der Sprache eine Erfahrung machen)」(U.S.S. 159) ということに見出している。ここでハイデッガーは「或ることに¹⁷関して経験を¹⁸する」ということを、「或ることがわれわれに降り懸かってくる¹⁹こと、すなわち或ることがわれわれに出会われ、われわれのところにやってくる、われわれを転倒させ、われわれをすっかり変えてしまうこと」(S. 160)と考えている。すなわち「或ることに²⁰関してを経験する」とは、われわれの意志によってなされるものではなく、或ることのほうがわれわれに襲いかかりわれわれに影響を及ぼすような仕方になされる。そのため「言葉に関して経験を²¹する」ということを「われわれが言葉の呼び掛け「要求」に耳を傾けそれに従うことによって、自らをその呼び掛け「要求」に深く関わりさせること」(S. 160)と考えている。すなわち自らの可能性を聞き思惟は、「言葉の呼び掛け」に聴従しそれに深く関わるという仕方になされるのである。ここで「語ること」への問いは、「言葉の呼び掛け」の問題へと先鋭化する。

このときわれわれは、ハイデッガーが言葉の根源を考える際にしばしば用いる「言葉が語る (Die Sprache spricht.)」という表現に出会うことになる。この奇妙な同語反復を敢えて使ったことは、われわれが語るとは、その根源に言葉それ自身の語り、「言葉の呼び掛け」が存する、ということであろう。すなわち人間は、このような言葉の語りを聴き、その「言葉に呼応する」という仕方でのみ語る」(U.S.S. 33)と考えられている。では言葉はどのような語りののか。ハイデッガーは言う、「言葉は、静寂の、鳴り響き、²²語る (Die Sprache spricht als Geläut der Stille.)」(U.S.S. 30)。ここで「言葉は語る」と訳された Die Sprache spricht. は、同語反復を生かして「言葉は言葉する」あるいは「言葉は言葉になる」とも訳されうるので、この発言はまた、「言葉が生起するのは、静寂の鳴り響きとしてである」という意味でもある。すなわちハイデッガーは、われわれが語るといふことの根源に、いわば「原言葉」とでも言うべき「静寂の鳴り響き」を見て取るのである。⁽¹⁶⁾

ここに於いて「言葉の語り」の問題は、「静寂の鳴り響き」へと収斂する。⁽²⁰⁾ハイデッガーが著作のなかで「静寂 (Stille)」「静かな (stille)」という言葉を使う場合、それは非常に根源的なこと——「存在の真理」や「神々の神性」に関わること——が語られる連関においてである。例えば「哲学の終焉と思惟の課題」(一九六四年)においてバルメニデスの断片「さて汝は凡てを、すなわち一方にてはまんまるき『真理』(アレーティア)の揺がざる心を・・・」(山本光雄訳)を解釈しつつ、「まんまるき『真理』の揺がざる心」とは「その最も固有な意味における非覆蔵性」「アレーティア」そのもの、すなわち静寂の場所 (Stills. S.) が意味されており、その静寂の場所が「初めて非覆蔵性を授ける」(a.o.)と考えている。ハイデッガーは「真理」と訳される「アレーティア」の固有の意味を「非覆蔵性」(Unverborgenheit)あるは「森のなかの空地の如き」明け開け (Lichtung)と理解するが、このようなアレーティアを思慮する人——揺るがざる心をもった人——は「静寂の場所」に居るのであり、さらに実はこの「静寂の場所」によって初めてアレーティアが授けられる、と考えている。このようにハイデッガーは、固有の意味における真理——それは「存在の真理」と呼ばれる——が与えられる場所の在り方を「静寂」と考えている。さらに「静寂」は、宗教的連関でも考えられている。ハイデッガーは『根拠律』のなかで、アンゲルス・シレジウスの詩句「根底において、神の欲するままに、神に向う静かな心、／そのような心は好んで神によって揺れ動かされる——これが神の弦奏である。」(S.G.S. 118)を、モーツァルトの音楽の精髓を表わす言葉として引用している。ここで「根底において神に向う静かな心」⁽²¹⁾のなかに神と人間との最も深い結びつきが見られているが、ハイデッガーの著作においても、「静かな」という言葉が、「神(と名づけるべきもの)」との根源的な関わりが問題となるとき、あるいは「来たるべき神(々)」⁽²²⁾が子感される場面などでしばしば使われているのである。

ではこのような根源的のものが恵まれる場所、神的なものと同関する場所の「静寂」が「鳴り響く」とは、どのよう

な事態なのだろうか。おそらくそれは、存在が「存在」と名づけられる「以前」、神々が「神々」と名づけられる「以前」とでも言うべき「根源的なもの」、「聖なるものの次元」(G.H.S.S.)が自らを覆蔵したまままで告げ知らせ、とでも言うべき事態であろう。このような「静寂」の「鳴り響き」は「聴く耳をもつ者」によってのみ聴かれるコトバであり、「聴く耳をもつ者」とは、長き思惟に堪えるという仕方 で存在を保護した者、古き神々を断念し神なき状態に堪えるという仕方 で神性を守り、来たるべき神(々)を待ち望んでいる者であろう。しかしそのコトバは沈黙であるため、その「静寂の鳴り響き」は、「聴く耳をもつ者」によって受け入れられ、人間の「言葉」として語り出される——応答される——ことを必要とする。このような根本語の発語こそ、言葉の最も根源的な生起であり、宗教の始まりなのである。

ここでわれわれは、この小論のテーマである「宗教と言葉」について考えをまとめておきたい。ハイデッガーの思惟に即したこれまでの考察から、宗教の始まり、宗教における根源的な出来事は、「聖なるもの」——永遠に同一なる真理——が名づけられる(語り出される)というところに見出されるということが明らかにされた。しかもこの命名・発語が聖なるものの側からの何らかの「目配せ」を受けてなされるということは、多くの宗教に共通している。ゴータマ・ブッダの説法、イエスの宣教、ムハンマドによって語られた神の言葉「クラーン」、これら仏教、キリスト教、イスラム教の元初となる言葉は、それぞれ独自の仕方 で「聖なるもの」を名づけ「永遠に同一なる真理」を語り出したものである。そしてこれら始祖たちの言葉は、語り出すことによつて歴史を始める——形骸化し無力化した文化を打ち破り、新たなる文化を創造する——という性格を持つ。そしてこのようにして始まった歴史は、始祖たちの言葉を巡って展開していくことになる。すなわち始祖たちの言葉は、言葉そのものが真理として固定化されるに伴

い、その言葉から真理が抜け落ちていく。というのは始祖たちの言葉といえども「人間の言葉」であるという性格を脱するのではなく、言葉が時代と共に変化するに連れて、固定化された元初の言葉はただの無意味な記号と化していくからである。宗教史に登場する多くの聖者たちの営みとは、始祖たちの言葉に再び真理を回復する努力であり、そのために必要に応じて元初の言葉がその時代の言葉に翻訳されたのである。そもそも宗教者の営みとは、「永遠に同一なる真理」を体得し、その真理を理解可能な（その時代において聴かれうる）言葉で表現するという事に存する、と言えるであろう。そして従来の文化を根底から打破するような、時代を先駆けるような言葉で真理を語る宗教者こそが、始祖と呼ばれる人なのであろう。

ハイデッガーは「聖なるもの」がギリシヤにおいて「ピュシス」と名づけられたことに西洋の（宗教・哲学の）歴史の始まりを見る。そしてヘルダーリンの詩の「自然」という言葉のなかに、この「ピュシス」が表現されているのを見出し、そこに新しい時代の始まりの可能性を予感したのである。ではハイデッガーはヘルダーリンを、新たな時代を始める「始祖」と見做したのであろうか。これまでのわれわれの考察から、そのように言うことは可能であると思われる。晩年のハイデッガーは、ヘルダーリンの言葉に聴き入る一聴聞者に留まろうとしているが、それはこの為であると思われる。ではハイデッガーは、ヘルダーリン解釈を通して、哲学（形而上学）に刻印づけられたこれまでの時代を超越するような、新たな文化の可能性を示したと言えるであろうか。先に指摘したように、ハイデッガーのヘルダーリン解釈は、自らの「存在の思惟」の枠内でなされている。そしてこの「存在の思惟」は、——ここではその根拠を示すことはできないが——ヨーロッパ哲学の枠組みを破る新しい視点からなされたものとは言えない。従ってハイデッガーがヘルダーリンの詩の中に予感した「新たな時代」、その「新たな文化」とは、従来のヨーロッパ文化の枠組みを打破するものではないと見做さざるをえない。そしてこのようなハイデッガーの思惟の限界は、先に指摘

したヘルダーリンそのものの解釈の不徹底さと密接に関連すると思われる。例えばハイデッガーは、ヘルダーリンがツィンマー家の一室（塔の二階の部屋）において行なった最後期の詩作——そこでは「春」・「冬」などの題で自然と人間との原初的な関わりが素朴な言葉で歌われている——に對し積極的な解釈を行なっていない²⁴。しかし筆者はこの最後期の詩のなかに、「聖なるもの」を語る言葉——従来の形而上学の言葉とは別の言葉——の可能性が、そしてそのような言葉による新たな文化の可能性が潜んでいるのではないかと考えている。しかしいざずれにしても、「神への問い」を含むハイデッガーの「存在へと問い」は、ヨーロッパの哲学、ヨーロッパの文化を根底から見なおし、新たな可能性を模索する真摯な努力であったことは何人も否定することはできない。

最後に、ハイデッガーのキリスト教に対する「思い」について一瞥しておきたい。ここで私は、ハイデッガーが自らの思想をかなり大胆に披瀝した小品『野の道』を取り上げたい。「野の道」とは、ハイデッガーの故郷メスキルヒの野を横切る一本の小径であり、その道は聖マルティン教会——ハイデッガーは幼年時代を教会脇の傭人官舎(Mensmerhaus)で過ごした——に隣接する城庭の門からエンリートの方へ向って延びている。この道は、若きハイデッガーがその上を歩みながら思索に耽った道であると同時に、自らの「思惟の道」そのものをも象徴的に指し示している。すなわち野の道が聖マルティン教会から離れる方向へ延びているように、ハイデッガーの思惟の道もキリスト教から離れるような仕方ではまわっていった。しかし、「野の道」は「エンリートにおいて、向きを城庭の門へ戻る方向へと変える」(H.W.S. 6)。そして「野の道」の歩みを終えて城庭へと戻ったハイデッガーは、聖マルティン教会の鐘の音——一日の終りを告げる鐘の音——が夜の闇の静寂のなかに鳴り響くのを聴くのである。このときハイデッガーによって聴かれた「語り掛け」は、聖マルティン教会の鐘の音と同質のもの、キリスト教と非常に近いものではな

かいたかゝ私にけり思われぬのじやぬ。

《市民監督の（ハイネッカーの著作）》

- GA13: Gesamtausgabe Band13, Aus der Erfahrung des Denkens 1910~1976
GA39: Gesamtausgabe Band39, Vorlesung 1934/35; Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«.
GA53: Gesamtausgabe Band53, Vorlesung 1942; Hölderlins Hymne »Der Ister«.
GA65: Gesamtausgabe Band65, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis).
EH: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung. Frankfurt am Main. 1951. (Vierte Auflage 1971)
FD: Der Feldweg. Frankfurt am Main. 1953 (Achte Auflage 1986).
SG: Der Satz von Grund. Pfullingen. 1957 (Vierte Auflage 1971).
ID: Identität und Differenz. Pfullingen. 1957 (Sechste Auflage 1978).
US: Unterwegs zur Sprache. Pfullingen. 1959 (Sechste Auflage 1979).
TK: Die Technik und die Kehre. Pfullingen. 1962 (Vierte Auflage 1978).
WM: Was ist Metaphysik. Frankfurt am Main. 1969 (Elfte Auflage 1975).
ZSD: Zur Sache des Denkens. Tübingen, 1969 (Zweite Auflage 1976).
PT: Phänomenologie und Theologie. Frankfurt am Main. 1970.

註

- (1) G・スタイナー『言語と沈黙』(上)(下)(由良君美他訳、せりか書房)、特にそのなかの「言語からの退却」参照。
(2) 「存在」が西洋の形而上学の元初でありながら形而上学において忘れられていくと考えられているように、「聖なるもの」も西洋のキリスト教の元初でありながらキリスト教において忘却されている、という考えがハイデッカーの思惟のなかにあると推測することもあながち的外れではないと思われる。ハイデッカーが、キリスト教的—形而上学的(christlich-metaphysisch) という表現をしていることもその傍証となるようにおもわれる。(vgl. GA53, S. 36)

- (3) G・スタイナーは『ハイデガー』(岩波書店「同時代ライブラリー」125・生松敏三訳)のなかで、ハイデッカーに対するこのような評価の相違について、非常に適切に「どうしてそれぞれに鋭敏かつ誠実な証人たちが、一方ではハイデガーは冗舌ないかさま師で良識を毒する者であると言い、他方ではこれに反し、彼こそ達識明察の士であり、その労作は人間の内的条件を刷新する哲学の教師であると言う、そうしたおよそ正反対の結論に到達することが可能なのだろうか?・・・ソクラテス以来の西洋思想史全般を通じてかくも絶対的に判断が相異なる例はほかにはないように思われる」と述べている。同書五十四ページ参照。
- (4) ハイデッカーの父フリードリヒは聖マルティン教会の傭人にして桶職人であり、母ヨハナはカトリック信仰の篤い土地ゲギンゲンの出身である。弟フリッツは故郷の銀行に勤める傍ら、兄の原稿をタイプに打った。ハイデッカーが生まれ育った家庭は、カトリックの篤い信仰に包まれており、このことはハイデッカーの思惟に、生涯に亘って影響を及ぼしたと思われる。
- (5) ハイデッカーは、卒業後は教会職にという条件で奨学金を得て、ボーデン湖畔のコンスタントツのハインリヒ・ブーズ・ギムナジウムに入学した。
- (6) Pöggeler, Otto; *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1963, S. 261.
- (7) Löwith, Karl; *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, Göttingen, 1960, S. 72 (Frankfurt/M., 1953).
- (8) Vgl. Gadamer, H-G; *Heideggers Wege*, Tübingen 1983, S. 142.
- (9) ハイデッカーは、とりわけヘルダーリン解釈において、神のことばを発語する詩人のことばに対しては Wort を、そして人間のことばに対しては Sprache を原則として用いている。私は訳す場合には Wort を「言(ことば)」、Sprache を「言葉」としたが、本文においては必ずしもこのような使い分けをしなかった。なおハイデッカー自身、二つの言葉を厳密に使い分けてはなかつた。
- (10) vgl. GA. 39, S. 32.
- (11) vgl. EH. S. 49.
- (12) vgl. EH. S. 69.
- (13) 詩作の「とき」とりわけ「今」の問題に関しては、全集五三巻でヘルダーリンの詩「イスター」の冒頭の詩句「今来たれ、火よ」の解釈の際にも問題になっている。そこでは「今」は「性起 (Ereignis) を名づける」と言われている。全集五三巻、とりわけ五三ページ以下参照。

- (14) ここでこのような「とき」の考えのなかに、初期フライブルク時代の「カイロスとしての時間」という考えが入り込んでいるであらうと指摘することは、とりわけ「神への問い」という観点からは重要であらうと思われる。「カイロス」とは、量的に測定可能なクロノスとしての時間と異なり、主の来臨のような決定的な意味をもつ「とき」に対して用いられる言葉であり、新約聖書のなかでも何度も使われている。さらにP・ティリッヒはカイロスについて「歴史が、具体的状況において、神の国の中心的顯示の突入を受容することができる点まで成熟した瞬間」(P・ティリッヒ／土井真俊訳『組織神学』第三巻、新教出版社、一九八四年、四六四ページ)と語り、この概念を終末論との連関で彼の歴史哲学の中心概念として使っている。この時間概念についてハイデッガーは、一九二〇／二一年の講義「宗教現象学入門」において論じたことがO・ペゲラー教授の報告によって知られている。ペゲラー教授によるとハイデッガーは、パウロが主の再来について語った言葉、すなわち「兄弟たち、その時と時期についてあなたがたには書き記す必要はありません。盗人が夜やって来るように、主の日は来るということ、あなたがた自身よく知っているからです」(テサロニケの信徒への手紙・一、5・1-2、新共同訳)の解釈を通して、カイロス論的時間概念について論じているとのことである(O・Pöggeler, 前掲書 S. 36f.)。すなわち主の再来といった出来事は、「盗人が夜やって来るように」やって来るので、それに対しては、年数を計算するといった仕方では対処することができず、そのような出来事に対しては、自己の生そのものを賭るといった決断が要求される。そしてこのカイロス論的時間を通してハイデッガーは、神の問題、信仰の問題がどこまでも「自己の生そのものを賭る問題」であること、すなわち「神への問い」が「自己への問い」であることを自覚するに至ったのである。
- (15) 『哲学への寄与』において「将来的なる者」は「最後の神」(der letzte Gott)との連関で語られている。「最後の神」は、ハイデッガーの「神への問い」を考へる場合に重要であることはもちろんであるが、この概念が『哲学への寄与』のなかには登場しないものであること、またこの「著作」に対しては立ち入った考察が必要であることなどを鑑み、ここでは敢えて取り上げず、別の機会に譲ることとする。
- (16) 『哲学への寄与』では「有(Sein)の真理」、「有の本質現成(Wesung)」の建立に携わるような稀な人に対して、「将来的なる者(die Zukünftigen)」という言葉の方がされている。
- (17) 『哲学への寄与』では「われわれの時代を」、「有が離れ去っている(Seinsverlassenheit)」時代であると考えられている。
- (18) vgl. GA. 39, S. 96.
- (19) M・エンデの名作『モモ』の中に、「星降る夜のまったり静寂のなかで微かなしかし力強い〈音楽〉をモモが聴き、それ

が彼女の心にしみ入った」といった内容の描写がある (Ende, M.: *Momo*, S. 11-12)。ここで言われている〈音楽〉こそ、静寂そのものの響き、静寂そのものの語り掛け、つまり「静寂の鳴り響き」であろうと思われる。この「静寂の鳴り響き」は、ハイデッガーが言葉の本質のなかに見る「神々の語り掛け(呼び求め)」、「存在の語り掛け(呼び求め)」と同質のものである。

(20) 言葉の根源を表わす「静寂の鳴り響き」に関しては、辻村公一教授の論文「静けさの響」(辻村公一著『ハイデッガーの思索』創文社、一九九一年、所収)から非常に有益な教示を得たことを明記しておきたい。

(21) M・エックハルトは「ヨハネ第一書第四章第九節についての説教」のなかで、「ここ(精神の最も深い内奥)においては神の奥底が私の奥底であり、私の奥底が神の奥底である。ここにおいて私は、まさに神が神御自身よりして生き給うごとく私自身よりして生きるのである」と述べているが、「根底において神に向う静かな心」とは、このような神と人間との根底における関わりを人間の側から描写したものであろう。マイスター・エックハルト著、相原信作訳『神の慰めの書』講談社学術文庫六九〇、参照。なお引用は同書三〇五ページ。

(22) 『思惟の経験から』において、最も根源的に有 (Sein)——これは「来たるべき神」に深く関与する——に関わる思惟が恵まれる場面の叙景に「静かな」が使われていることもその例証になるかもしれない。また『哲学への寄与』においては、「最後の神の立ち寄りの静寂」(GA. 65, S. 406)という表現が用いられている。

(23) ハイデッガーは自らの葬儀の際に、「自分自身で選んだヘルダーリンの詩を朗読してくれるように」遺言している。“Zum *Gedanken an Martin Heidegger*” (Stadt Meikirch) 参照。

(24) ハイデッガーは全集三九巻において、ヘルダーリンの最後の詩「やさしい青空に (In lieblicher Bläue)」を引用し、その中の「功業は多けれど、詩人のように／人間はこの地上に住む」に注目している。さらにこの一節は、「ヘルダーリンと詩作の本質」において、ヘルダーリンの詩作を導く言葉と見做されている。しかしハイデッガーはこの一節から「詩作とは存在の建立である」という結論を引き出ししており、この一節を彼の「存在への問い」の枠内で処理している。すなわち最後の詩の言葉そのものが注目されているわけではない。

ハイデッガー『哲学への寄与』における〈時間—空間〉と〈神〉

鈴木 哲

〈論文要旨〉 ハイデッガーは草稿『哲学への寄与』(一九三六—三八)において、原存在 (Sein) の現成 (Wesen) を固有化 (Ereignis) と名づけ、この固有化の根本動向を往還 (Kehre) と規定し、この往還を〈原存在の呼び掛けと人間の傾聴的帰属性との間の往還〉及び〈人間の傾聴的帰属性と神の必要との間の往還〉として展開している。更に、ハイデッガーはこの二つの往還によって嵌め合わされる原存在の真理 (ア・レーティアとしての不—伏藏性) の根本結構を時間—空間と呼び、そしてこの時間—空間を、最後の神の過ぎ去り (Vorbeigang) のための瞬視の—座 (Augenblicksstate) として根拠づけている。拙論はいま掲げた思惟の諸々の根本語を逐次分析することによって、時間—空間と最後の神との関わり、及びこの関わりにおいて成し遂げられるべき人間存在について説明することを試みる。したがってキーワードは次のようになる。

〈キーワード〉 原存在の現成 固有化 往還 時間—空間 瞬視の—座 最後の神

序 論

ハイデッガー誕生百年に当たる一九八九年に、これまでペゲラーによってその極々一部だけが報告されるに留まっていた歴大な草稿『哲学への寄与』が、ハイデッガー全集の第三部門に属する第六五巻としてヴィトリオ・クロスタマン社より出版された。¹⁾ この草稿は永い逡巡の末に、一九三六年から三八年にかけて記されたものである。この草

稿において語られている事柄は、ハイデッガーの思惟の道程において、或る際立った位置を占めている。というのもこの草稿においてハイデッガーは、従来公刊されたものの中では暗示的に示唆しているにすぎなかった〈神〉という事柄を、彼自身の思惟の事柄として表明的に語っているからである。嘗てサルトルは一九四六年に公刊された彼の著『実存主義はヒューマニズムである』の中で、実存哲学をラディカルな無神論的方向と有神論的キリスト教的方向とに分類し、彼自身とハイデッガーとを前者の方向に数え入れた。⁽²⁾このようなサルトルの勝手な解釈に基づいて、或いはハイデッガーが一九二九年の講義『形而上学とは何か』において説いた〈無 (Nichts)〉が、〈否定的虚無的な無〉と誤解されたことに基づいて、ハイデッガーが無神論者、或いは〈神的なものへの問い〉を等閑視する無関心主義者、したがってその本質においては虚無主義者と見做され非難された時期があった。しかし草稿『哲学への寄与』が公刊された今日では、このような認識、或いは批判は全く無意味であろう。

ところで、神的なものへの問いは草稿『哲学への寄与』において唐突に語り出されたわけではない。神的なものへの問いは、実はハイデッガーの思惟をその端緒から規定しているのである。例えば、一九一六年の教授資格論文『ドゥッンス・スコトゥスの範疇論と意味論』の結語の中で、ハイデッガーは己の哲学理念を「生ける精神の、行為に満ちた愛の、畏敬しつつ神と密接することの、哲学⁽³⁾」と開陳している。また、ベッカーの筆記に基づくベゲラーの報告によれば、一九一九年から二一年にかけての初期フライブルク講義において、ハイデッガーは原始キリスト教の宗教性を事実的生の経験の規範として省察することによって、事実的生の構造を、何らかの客観的な内実、理念、様式、本質へと還元されえない、歴史的時間的な遂行として捉えている。他方、同じ講義でハイデッガーは形而上学的神学的概念性を、事実性におけるかかる生を経験するのに不十分なものと見做している。⁽⁴⁾なぜなら形而上学的神学的概念性は、決して客観化されえない遂行という意味での歴史的時間的な事実的生の客観的な内実へと固定し、それにより神

と人間との歴史的・時間的な生き生きとした緊張関係を立て塞いでしまうからである。この主張と同様なことを、ハイデッガーは六年後の論述『存在と時間』において次のように言っている。即ち、「諸々の永遠なる真理」とか「観念化された主観」といった概念は、人間の現存在の事実性とその事実的真理とを看取することができるのであって、こうした概念は哲学的問題性の内にいまだに留まっている。追放されるべき「キリスト教神学の残滓」である。⁽⁵⁾

しかしこれらの見解は、具体的には如何に理解したら良いのであろうか。その手引きとしてハイデッガーはこの初期フライブルク講義において、主の再来の突如性について語る使徒パウロの次のような言葉を引用している。その言葉とは「主の日は盗人が夜中に来るように来る。」というものである。ベッカー筆記に基づくペゲラーの報告は頗る断片的であり、このパウロの言葉についてのハイデッガーの解釈は明確には示されていないが、これをハイデッガー的に解釈すれば次のように言うことができるであらう。即ち、主の再来の時間、その将来的到来の時間とは、私がそれに従うのか、或はそれを拒むのかという決断（決定 *Entscheidung*）として肉薄する瞬視（*Augenblick*）であり、しかも唯一無二の（*einzig*）一回的な（*einmalig*）、つまり私がそれを逸したならば決して繰り返されることのない、私に課せられた反復不可能な時間の時熟である、ということである。これこそハイデッガーの言う意味での〈歴史的（*geschichtlich*）〉ということなのである。他方、かかる突如として決断を迫る歴史的な時間の時熟を引き受け遂行する事実的生とは、既在する神への追想と将来する神への待ち焦がれとにおいて常に準備しつつ身構えながら、突如として決断を迫る時間の時熟それ自身を生きたころの既在的・将来的な瞬視的生の遂行である、ということである。そしてハイデッガーにとって、かかる事実的生の遂行において空け開かれる〈場所〉が、神の到来を迎えるために予め整えられていて初めて、神と人間とは相互の関わり合いを見出すことが可能となるのである。⁽⁶⁾ それゆえ理念、様式、本質、秩序、階層といった客観的内実、或は絶対的主観、永遠なる真理といった形而上学的神学的概念性は、そもそも

没歴史的・非時間的であって、それは事実的生の時間的歴史の遂行を看取できず、その結果、神と人間との関わり合いのための〈場所〉を隠蔽し、唯一無二で反復不可能な一回的瞬視的歴史の決一定を立て塞いでしまうのである。

いま、神的なものについての初期ハイデッガーの思惟動向を簡単に通覧した。ここにおいて決定的に重要なものとして見做されるべきことは、事実的生の時間的遂行において空け開かれる〈場所〉であり、数年後のハイデッガーの用語で言うならば、人間的現—存在 (Da-sein) の現 (Da) である。ハイデッガーにおいて神的なものに関する一切の決定はまず何よりも、この〈場所〉が空け開かれ世界歴史の内で根拠づけられるか否かに懸かっているのである。しかしかかる〈場所〉に関するこの未決定性は、西洋的ドイツ的人間にのみ関わることではないであろう。なぜなら大地における人間の滞在に対してそのための安寧を授けるもの、こうしたものとの対話なしに生きることは、決して人間的な存在の仕方ではないからである。ヘルダーリン解釈においてハイデッガーがしばしば強調するように、人間は大地において詩人的に住むべきなのである。

ところでハイデッガーは上述のように標しづけられる〈場所〉を、草稿『哲学への寄与』においては〈時間—空間 (Zeit-raum)〉乃至〈瞬視の—座 (Augenblicks-stätte)〉として思惟している。〈時間—空間〉というのは、ハイデッガーが〈存在の真理の根本結構 (Grundgefüge)〉に与えている呼び名である。またこの草稿においてハイデッガーは、存在の現成 (Wesung, Wesen) を〈固有化 (Ereignis)〉と命名し、更に〈固有化〉の根本動向を〈往還 (Kehe)〉と規定し、そしてこの〈往還〉を「呼び掛けと傾聴的帰属性との間の往還」或いは「人間の傾聴的帰属性と神の必要との間の往還」として展開している。存在はその現成においては固有化であり、固有化の根本動向は往還であり、この往還の振幅が時間—空間であり、そしてこの時間—空間が存在の真理を嵌め合わせている (fügen) のである。そこで我々はまず、ハイデッガーが批判する形而上学の神を取り上げ、これによりハイデッガーの立場を際立て〔第一節〕、次

に固有化とその往還とを論じ「第二節」、次に往還と〈時間—空間〉との連関を分析し「第三節」、そして最後に時間—空間と神との関係について述べる「結語」。これらのことを通して、我々は上述の〈場所〉或いは〈時間—空間〉を根拠づけるために必要とされる人間存在について学び知りたいと思う。

第一節 形而上学の神

〈序論〉において述べた、形而上学への若きハイデッガーの洞見は、後にハイデッガーをして形而上学の「存在—神—論的本質構造」⁽⁸⁾を問うことへと導いていく。我々はまずこの構造を取り上げよう。古代のいわゆる自然学者たちの存在者一般への問いはアリストテレスにおいて、後に形而上学と呼ばれるに至ったプロテ・フィロソフィアを形成する二つの問いの方向へと収斂されていく。この二つの問いとはオン・ヘ・オン、即ち存在者としての存在者への問いと、テイオン、即ち全体としての存在者の根拠への問いとである。形而上学は存在者としての存在者全体を、「存在者の最も普遍的な諸特性」という観点において表象すると同時に、「最高のそれ故に神的な存在者」という観点において表象する⁽⁹⁾。ハイデッガーによれば、存在論の神論的性格は、ギリシアの形而上学が後世になってキリスト教神学によって受容されたことによるのではない。むしろそれは、形而上学が存在者を存在者として露開する仕方の内に存するのである。では、存在者を存在者として露開する如何なる形而上学的仕方が、形而上学への神の来着を要求し且規定するのであろうか。

形而上学が「存在者とは何であるか」を問うとき、存在者はその何—存在 (Was-sein) において問われている。存在者の何存在は、存在者の方から存在者へと向けて表象され、その結果、存在者の何—存在は存在者における最も普

遍的な諸特性として規定される。ところで、存在者の何存在が問われるとき、存在者はそれがそもそも存在するといふ観点において既に経験されている。ここから別の問いが生じてくる。それは、一切の存在者のもとで、如何なる存在者が存在者の何存在として規定されたものに最も呼応するか、という問いである。存在者の本質 (essentia) に最も呼応する存在者が、真の実在 (existentia) である。形而上学は、充実した本質存在をもつて一切の存在者を超越するこの存在者を、全体としての存在者の第一根拠という意味での神的存在者 (divinus ens) に見出す。

形而上学が存在を、存在者の方から存在者へと向けて、存在者の存在 (存在者が存在すること) として思惟し、そして存在者を、その存在における存在者 (存在する存在者) として思惟する限り、形而上学は存在者を、存在者の存在の内に根拠づける存在論であるばかりではなく、同時に存在を、「存在の充実で『ある』」ところの「最も多く存在するもの (das Seiende)」⁽¹⁾、それゆえ神的存在の最高の存在するもの内に基礎づける神論であらねばならない。形而上学的に表象され露開された存在は、自己原因としての最高の存在者による原因づけを、それ自身からその本質に従って必要とし且要求するのである。その結果神は存在を基礎づけるために、最高の存在者、存在者の第一原因、自己原因、無制約者、無限者、絶対者として形而上学へと来るのである。

ところで、このように標しづけられる形而上学の神規定は、ハイデッガーにとつて認め難いものである。なぜなら既に明らかのように、かかる神規定は「神の神的存在」からではなく、「存在者そのものの本質」から発現したのであり、それが「対象としての神に帰属せしめられている」にすぎないからである。⁽²⁾したがって、上述の神規定は神の真に神的存在を名指してはいない。ではなぜ形而上学は神的存在を名指しえないのか。なぜなら形而上学において存在は、存在者の存在として思惟されるが、存在が存在としてその真理において思惟されない故に、存在の真理が神的なものの本領 (Element) として空け開かれず、その結果辛うじて、神的存在は存在者の存在を根拠づける

ために、最も多く存在する最高の存在者として定立されざるをえないからである。ではハイデッガーが思惟する「神(12)的な神」とは如何なる神であろうか。

ハイデッガーは〈神的な神〉を草稿『哲学への寄与』において〈最後の神 (der letzte Gott)〉と命名し、更に時としてこの神を〈神々 (Götter)〉という複数形で呼ぶ。この〈神々〉という表現は、多神教的に複数の神を定立していいのではない。神々という言い方は〈最後の神〉の未決定性を、即ち如何なる神が人間の如何なる本質に対して如何なる仕方(13)で、いま一度最も極端な歴史的逼迫となるか、ということに關する未決定性を示唆している。ではかかる神、乃至神々は存在と如何に關わるのであろうか。そして人間はこの関わりに如何に關与するのであろうか。

ハイデッガーは草稿『哲学への寄与』において、〈神々と存在と人間〉との連関を、〈存在の呼び掛けと人間の傾聴的帰属性との間の往還 (Kehre)〉或いは〈人間の傾聴的帰属性と神の必要との間の往還〉と呼んでいる。更に彼は、かかる二つの往還の全体を固有化と呼んでいる。固有化の根本動向はまさにこの二つの往還なのである。そこで我々は次の節で、固有化とその往還とを逐次取り上げることによって、上の問いを解明しようと思う。

第二節 固有化とその往還

(一) 固有化について

ハイデッガーは草稿『哲学への寄与』が書かれたまさに三〇年代に、形而上学的な意味での〈存在者の存在〉と、ハイデッガーのいう意味での〈存在としての存在〉〈存在それ自身〉〈存在の意味・真理・場所〉とを区別するために、存在者の存在より一層根源的な、後者の意味での存在を表すのに、〈Sein〉の古形である〈Seyn (原存在)〉という術

語を用いた。⁽¹⁴⁾〈存在〉とは元々、形而上学の語である。ハイデッガーは「存在者とは何であるか(テイ・ト・オン)。」という問いを、ギリシアにおける形而上学の〈最初の原初(der erste Anfang)〉と、その後の形而上学の歴史とを導く、〈形而上学の「主導的問い」〉と呼ぶ。先に述べたように、この問いにおいては、存在者として存在者(オン・オン)が問われることによつて、存在は、存在者の方から存在者へと向けて、存在者における最も普遍的な諸特性(コイノン)、存在者において存続的に現前する最も存在するもの(オントース・オン)、存在者から見てその都度先なるもの(プロテロン)、それゆえ存在者を存在者として在らしめる〈存在者の存在者性(ウーシア)〉として表象される。したがつてここでは、存在はあくまでも存在者の規定にしかすぎない。これに対して、ハイデッガーは「如何に原存在は現成するか。」という問いを立て、この問いを、最初の原初とその歴史とは異なる〈別の原初(der andere Anfang)〉を準備する「根本的問い」⁽¹⁵⁾と呼ぶ。この問いは最初の原初におけるように、存在を存在者の方から存在者へと向けて、存在者の存在として問うのではなく、形而上学によつて伏藏され忘却されている〈存在としての存在・存在そのもの〉を問う。換言すれば、それ自身の意味(時間・真理(不伏藏性)・場所(空け開き)において、即ちそれ自身の現成(本質)において思惟されるべき〈原存在〉を問うのである。かかる意味で〈最初の原初〉とは異なる〈別の原初〉である原存在を、ハイデッガーは草稿『哲学への寄与』においては殊更に〈固有化〉という用語のもとに思惟する。原存在はその現成においては固有化であり、固有化は原存在の現成を名指しているのである。

しかしなぜ我々は〈Ereignis〉を固有化と訳すのか。ハイデッガーは講演『同一性の命題』(一九五七)の中で〈Ereignis〉とこの語の語源学的解釈を行っている。それによればこの語は元々「er-äugen」即ち観ること(erblicken)⁽¹⁶⁾、観ることにあつて「己」と呼び寄せらるる(im Blicken zu sich rufen)「我がものに見せること(an-eigenen)」を意味する。ここから判断すると、〈Ereignis〉の根源的意味は〈観ることにあつて己へと召喚し、かくして己に服せしめ、己

に固有なものとすゝる」ということである。それゆえ我々は〈Ereignis〉を「固有化」と訳すのである。

ところで我々は先に「序論」において、人間への回復不可能な歴史的呼び掛けと、人間によるこれの決断的引き受けとを、瞬視的な時間の時熟として示唆しておいた。ここで言う瞬視 (Augenblick) とは〈視の瞬き〉ということである。したがって、かかる瞬視は固有化と同一の事態を指示しており、両者は等根源的に原存在の現成を名指しているのである。

さて固有化という語の以上述べた意味を念頭に置いた上で、我々は次に、草稿『哲学への寄与』において固有化が先に掲げた〈二つの往還〉として思惟されていることを論じたいと思う。

□ 呼び掛けと傾聴的帰属性 (Zugehörigkeit) との間の往還

この往還の解明に際して、我々は次の文章を手掛かりにする。「原存在は没落する者どもを必要とし、…この者どもを既に固有なものと—しており、己に配属している。これが原存在自身の現成であり、我々はこの現成を固有化 (Bereignis) と呼ぶ。原存在と、原存在へと固有化された現—存在との往還的な連関 (der kehrtige Bezug) の豊饒は計り難く、固有化の横溢は算定されえない⁽¹⁷⁾」。ここで言われているのは、原存在の真理を根拠づける〈没落する者ども〉と、彼らが必要とする原存在との間の相互に往還的な連関についてである。〈没落 (Untergang)〉とは言っても、この場合これは、通常の意味での墮落、滅亡といったことではなく、「これまで存立してきたもの」が解体することにおいて、「新たな統一が顕現すること」を謂うのである⁽¹⁸⁾。したがって没落とは、形而上学の最初の原初とその後の形而上の歴史との根底に存しながら、形而上学によって忘却されている別の原初への下降 (Untergang) であり、この下降は同時に、最初の原初から別の原初への「超行 (Übergang)」である。この場合もちろん、別の原初とは固有化としての原存在それ自身のことである。そしてハイデッガーはかかる下降にして超行を遂行する〈没落する者ども〉の存

在を、殊更に〈現—存在 (Da-sein)〉と命名する。なぜなら、彼らの現—存在 (Da-sein) の〈現 (Da)〉とは、そこにおいて原存在が不伏藏なものとなる〈原存在の現〉、即ち〈原存在の真理 (ア・レーティアとしての不—伏藏性)〉⁽¹⁹⁾だからである。したがって、原初として忘却されている原存在が、別の原初として現成するためには、原存在は原存在の真理を空け開き根拠づける〈没落する者ども〉を必要とし、この者どもに呼び掛け、この者どもを己に固有なものとしなければならない。他方、原存在によって固有なものとなる没落する者どもは、原存在への己の傾聴的帰属性を遂行するために、己の現を、原存在がそこにおいて空け開かれる〈原存在の現〉、即ち〈原存在の真理〉として根拠づけなければならない。ここで遂行されているのは、「原存在による現—存在の固有化と、現—存在における原存在の真理の根拠づけ」との間の連関である。これが引用文で言われた「原存在と、原存在へ」と固有化された現—存在との往還的な連関」であり、そしてかかる往還的な連関が、「呼び掛けと傾聴的帰属性との間の往還」⁽²⁰⁾なのである。

ところでこの往還は同時に、〈人間の傾聴的帰属性と神の必要との間の往還〉でもある。そこで次にこれについて見てみよう。

③ 人間の傾聴的帰属性と神の必要との間の往還

人間の傾聴的帰属性についてはいま述べた。では神の必要とは何を謂うのか。ハイデッガーは草稿『哲学への寄与』において、これに関して次のように言っている。「しかしおそらく『神々』は原存在を必要としている。この言葉によって既に原存在の現成が思惟されている。∴『神々』が原存在を必要とするのは、神々に帰属するのではない原存在によって、実に己自身に帰属するためである。原存在とは神々によって必要とされたものである。それは神々の必須 (Not) であり、原存在という必須性は原存在の現成を、即ち神々によって必須とされたものを、しかし決して原因づけられたり制約されたりできないものを名指している」⁽²¹⁾。ここで語られているように、神々は原存在を必要とし、原

存在は「神々の必須性」⁽²²⁾として現成する。しかしこの場合原存在は、形而上学における存在者の存在、例えばエッセンティア、エクシステンティアとは異なり、自己原因としての神々によって原因づけられ制約された、神々の所有ではない。先に述べたように、形而上学における神はエッセンティアの全き充実である最高のエクシステンティアとして、かかる意味での存在を己の内に基礎づける。これに対してハイデggerにおいて神々が原存在を必要とすると言われるのは、神々に帰属するのではない原存在によって、神々が己自身に帰属するためである。それゆえに、神々は己自身に帰属するために、即ち「神となること」⁽²³⁾（Götterunge）のために、原存在を必要とする。したがって、原存在が成熟へと至り、その結果原存在の真理が「神となること」の開け（das Offene der Götterunge）⁽²⁴⁾として根拠づけられることよって初めて、神々は真に神的なものとなりうるのである。では如何なる場合に、原存在はその成熟へと至りその真理は根拠づけられるのか。それは、〈没落する者ども〉⁽²⁵⁾が原存在に呼び掛けられて神々に先んじて原存在へと到達することよって、原存在へと傾聴的に帰属し、原存在の真理を根拠づける場合においてのみである。神々は己の最高の神性を成就するためには、原存在を必要とする。しかしまた原存在はこれは己の真理が根拠づけられるためには、没落する者どもを己の真理の番人として必要とし、己に固有なものとするのである。神々と人間との間のかかる往還の中央、これが「人間の傾聴的帰属性と神の必要との間の往還」⁽²⁶⁾としての固有化なのである。

ところで、人間の傾聴的帰属性と神の必要との間のかかる中央としての固有化に関して、ハイデggerは更に次のように言っている。「固有化は、人間を神へと奉納する（zueignen）ことよって、神を人間へと委譲する（überreichen）」。この委譲する奉納が固有化（Bereignung）である⁽²⁶⁾。この場合「委譲」とは、固有化が人間を現存在へと呼び掛けることよって、〈神々が原存在を必要とする〉という神々の必須（Zue）を、人間へと委ね渡すことである⁽²⁷⁾。他方「奉納」とは、原存在が原存在の真理の番人である人間を、「神々の必須性の番人」として神々へと差し出すことで

ある。⁽²⁸⁾ かかる「委譲する奉納」⁽²⁹⁾において初めて、人間は原存在の真理を「神となることの開け」として根拠づけることにより、神々の必須性の番人という己の固有なものを成就する。他方、神々は人間によって原存在の真理が「神となることの開け」として根拠づけられることにより、己の固有なものに帰属すること、即ち神となることを能くするのである。したがってかかる固有化として原存在は、神々と人間とを相互の内へと固有化すると共に、両者をそれが本来在るところのものへと、即ちその固有なものへと齎らす往還なのである。

これまで我々は固有化とその往還とについて体系的に述べてきた。次に我々はこれを、歴史的な場面に置き移して具体化することによって、拙論の主題である〈時間—空間〉へと接近したいと思う。

第三節 往還と時間—空間

(一) 存在棄却態における〈自己伏藏〉としての原存在の鳴り始め

ハイデッガーの思惟を規定する歴史的根本経験は原存在忘却である。原存在忘却とは最初の原初とその後の形而上学の歴史において、存在が存在者の方から存在者へと向けて、存在者の存在として表象されるが、それ自身の真理において殊更に問われることなく、かくして忘却へと陥る、という事態を謂う。しかしハイデッガー固有の経験によれば、かかる事態は単に人間が原存在を忘却しているにすぎないのではなく、実際にはむしろ、〈原存在が全体としての存在者を棄却 (verlassen) し、かく棄却することにおいて己の真理の露開を拒絶していること〉なのである。ハイデッガーはこれを、〈存在棄却態 Seinverlassenheit〉と呼ぶ。従来の形而上学の歴史において、この存在棄却態は原存在忘却において伏藏されている。しかしながら、原存在忘却の歴史の只中で存在棄却態が存在棄却態として殊更

に経験されるとき、存在棄却態はその真相においては、〈原存在が己の真理の露開を拒絶することにおいて、己を伏藏していること〉として鳴り始めるのである。だからハイデッガーは言う。「根本の問いは原存在の現成の真理を求め、その真理とは固有化の目配せしつ—鳴り始める伏藏性である」⁽³⁰⁾。

ハイデッガーの思惟はこのような歴史的情況の内に被投されている。かかる情況において、原存在の現成を歴史的に省察するハイデッガーの思惟は、被投性において鳴り始める伏藏としての原存在の真理を、現—存在への呼び掛けとして受容しつ、かかる真理へと傾聴的に帰属するという仕方、この真理を己の「現という空け開き」において企投しなければならぬ。ここにおいて遂行されるのは、先に述べた原存在による呼び掛けと現存在による傾聴的帰属性との間の往還である。ハイデッガーの思惟はかかる往還の遂行であり、この遂行において、「現という空け開きは自己伏藏を初めて開き、そのようにして原存在の真理それ自身なのである」⁽³¹⁾。したがって、〈原存在の自己伏藏〉が〈現という空け開き〉において自己伏藏として企投されるとき、原存在の真理は〈自己伏藏の空け開き〉として根拠づけられるのである。

以上述べたように、自己伏藏の空け開きは「呼び掛けと傾聴的帰属性との間の往還」として標しづけられるが、このような自己伏藏の空け開きの「根本結構 (Grundgefüge)⁽³²⁾」を成しているのが、〈時間—空間〉である。では次に、呼び掛けと傾聴的帰属性との間の往還という観点から時間—空間を綿密に見てみよう。

□ 〈呼び掛けと傾聴的帰属性との間の往還〉としての時間—空間

原存在は〈固有化する原初〉として根源的な根拠である。しかし他方、いま見たように、原存在の真理の根本動向は自己拒否・自己伏藏ということである。したがって原存在の現成には〈己を伏藏すること〉⁽³³⁾、〈根拠を拒否すること〉⁽³⁴⁾が属している。この意味で原存在からは根拠が離脱しており、原存在はその根拠においては「脱—根拠 (Ab-

grund⁽³⁵⁾」である。しかしこれは「或る際立った仕方での開くこと」⁽³⁶⁾でもある。なぜならこの拒否において「根源的な空虚 (die Leere)⁽³⁷⁾」が開かれ、「根源的な空け開き」⁽³⁸⁾が生起するからである。

ところで、自己伏藏が空け開く、より正確に言えば、自己伏藏として空け開くこの空虚は、先に見たように歴史的に言えば、〈存在棄却態によって満たされた空虚⁽³⁹⁾〉である。しかしまたこれは同時に、〈神の到来と不在とに關する「未決定性という遠さ」によって満たされた空虚⁽⁴⁰⁾〉でもある。したがって〈存在棄却態によって満たされた空虚〉とは、〈遁走せし神々と来るべき神との間の空虚〉、即ち〈最早無いと未だ無いとの二つの無いによって満たされた空虚〉であり、この意味で、〈欠乏と待ち焦がれとによって満たされた空虚〉である。しかしこの場合、自己伏藏が齎らしかかる「欠乏と待ち焦がれという空虚⁽⁴¹⁾」を、或る一定の枠内で、手元に在るものが欠在している、というように受け取ってはならない。〈空虚〉はあくまでも呼び掛けと傾聴的帰属性との間の歴史的な振幅である。かかる振幅として〈空虚〉は現存在を〈原存在の呼び掛けへの待ち焦がれ⁽⁴²⁾〉へと「移し出す (entriicken)⁽⁴³⁾」。またそれと共に〈空虚〉は、現存在を〈原存在への閉蔽されている傾聴的帰属性への追想⁽⁴⁴⁾〉へと移し出す。かくして将来と現在とへのこの〈移し出し〉は、「対峙 (現在 Gegenwart)」を〈原存在によって棄却されていること〉への「移し入れ (Einrückung)⁽⁴⁵⁾」として開披する。これにより将来と現在とへの移し出しは〈対峙 (現在)〉へと移し入れられ、〈対峙 (現在)〉〈それ自身は「移し出しの集約」⁽⁴⁶⁾〉として現成する。そして固有化の可能性を「追想しつつ待ち焦がれる対峙 (現在)」⁽⁴⁷⁾という〈移し出しの集約〉が、固有化が瞬くか否かを、その歴史的な唯一無二性において決定へとを立てる〈現在〉、即ち「瞬一視 Augen-blick⁽⁴⁸⁾」 (時間) なのである。

さて、将来と現在と現在とへと移し出し移し入れる〈移し出しの集約〉は、自己伏藏の現成として、〈自己伏藏の結構 (Fügung)⁽⁴⁹⁾〉を成している。このような結構として、自己伏藏は時熟の移し出しを嵌め合わせる (ertügen)⁽⁵⁰⁾。した

がって自己伏蔵は、移し出すと共に嵌め合わせ、「押し寄せる (Berücken)⁽⁵¹⁾」。「押し寄せは、その内で瞬視と、それと共に時熟とが保持される取り囲む支え (Umhali) である⁽⁵²⁾」。かかる〈取り囲む支え〉として〈押し寄せ〉は、固有化の可能性を許容し、「間空けいれる (einräumen)」。「押し寄せは固有化を間空け入れることである⁽⁵³⁾」。かかる間空け入れが瞬視を「空開 (räumen) する」。それゆえ取り囲む支えとしてのこの〈空開〉それ自身が、〈瞬視〉の「座 (Sätte)⁽⁵⁴⁾」(空間) である。

以上見たように、〈時間—空間〉は〈自己伏蔵が嵌め合わせる結構〉として、「押し寄せ—移し出し集約する取り囲む支え (der berückentrickende sammelnde Umhali)⁽⁵⁵⁾」である。そしてこの「押し寄せる移し出し」は「原存在自身の振幅の震え⁽⁵⁶⁾」であり、呼び掛けと傾聴的帰属性との間の〈往還〉として対向的に振幅する固有化の結構である。だからハイデッガーは次のように言う。「時間—空間とは固有化の往還軌道の裂け開き⁽⁵⁷⁾」であり、「時熟し—空開し—対向的に振幅する、《間》という瞬視の座⁽⁵⁸⁾」であると。時熟により移し出され、空開により押し寄せられる現存在が、かかる間として振幅する原存在の震えを引き受け担うことにより、時熟の移し出しは取り集められ (einragen)、空間の押し寄せは押し広げられ (austragen)、かくして自己伏蔵としての原存在の真理は、現—存在において空け開かれたまま担われ (tragen) 根拠づけられるのである。

ところで上述のように、〈自己伏蔵の空け開きの結構〉としての〈時間—空間〉は、伏蔵が伏蔵として空け開く領域であるが、更にハイデッガーはかかる時間—空間を「最後の神の最極端の遠さ⁽⁵⁹⁾」であると言う。しかし彼はまたこの〈遠さ〉を、伏蔵が伏蔵として空け開くことにおいて遠さとして初めて鳴り始める「最後の神の最大限の近さ⁽⁶⁰⁾」であるとも言う。では次に〈人間の傾聴的帰属性と神の必要との間の往還〉という観点から、かかる〈遠さ〉にして近さとしての時間—空間を見てみよう。⁽⁶¹⁾

② 〈人間の傾聴的帰属性と神の必要との間の往還〉としての時間—空間

ハイデッガーは固有化においてのみ初めて経験されうる神を、「最後の神」と命名する。しかしこの場合、最後の神における「最後のもの」(das Letzte)とは何を謂うのか。最後の神がそう呼ばれるのは、最後の神における「最後のもの」は、「神々に関する決定を神々のもとに、神々の間に最後に齎らし、かくして神存在の唯一無二性という本質を最高のものへと高める」⁽⁶²⁾からである。とはいっても、最後の神は既在する神々とは別の在るものとして、どこかに隠れて存在しているのではない。最後の神における「最後のもの」は、神々のもとに神々に関する決定を最後のに齎らし、神存在の本質をその最高にして最後のものへと高める。これにより神々は自分たちの最高にして最後の神存在の本質を決定し、既在の神性を脱して、その歴史的な唯一無二性において神となるのである。だからハイデッガーは言う。「最後の神はおのれの現成を、…既在する神々の伏蔵された変貌の内に持っている」と。⁽⁶³⁾これが「神となること」の真相である。「神となること」とは「神々の中の神が神となること」(Götterung des Gottes der Götter)⁽⁶⁴⁾なのである。しかしながらヘルダーリンも詠じているように、「天上の者といえども、すべてを為すことはできない」(ムネモシュネー)。最後の神が神となりうるためには、最後の神は原存在が「神となることの開け」として根拠づけられることを必要とする。しかしまた、原存在がかかる開けとして根拠づけられるためには、原存在は没落する者どもが神々に先んじて原存在へと到達することを必要とする。というのも、最後の神が神となりうるのは、〈自己伏蔵の空け開き〉としての原存在の真理がその極みへと成熟し、かかる伏蔵の極みにおいて、「最後の神の最極端の遠さ」が「最後の神の最大限の近さ」として己を空け開く限りにおいてだからである。しかしまた、原存在がかかる成熟へと至りうるのは、没落する者どもが〈自己伏蔵の空け開き〉の結構としての〈時間—空間〉へと跳躍し、〈空間の押し寄せ〉を押し広げ、〈時熟の移し出し〉を取り集めることによって、原存在の真理の結構を嵌め合わせ、かくして自

己伏蔵の空け開きを「神となることの開け」として、即ち最後の神の到来のための遙かなる時間—空間として、根拠づける限りにおいてだからである。自己伏蔵の空け開きは最後の神の最極端の遠さであるが、しかしこの遠さは、伏蔵の極みにおいて、遠さとして鳴り始める最後の神の最大限の近さである。それゆえ、第三節の初めで述べた、存在棄却態において原存在の真理が伏蔵として鳴り始めるということは、実際にはへかかる伏蔵という仕方での或る神の鳴り始め⁽⁶⁵⁾であり、原存在を必要とする神々の必須性の呼び掛けなのである。⁽⁶⁶⁾このような観点から見れば、先に、自己伏蔵の空け開きの結構としての〈押し寄せ移し出す時間—空間〉は、呼び掛けと傾聴的帰属性との間の往還の振幅として、「原存在自身の振幅の震え」であると述べたが、しかしこの震えは、実はその真相においては、原存在を必要とする神々が「神となることの震え」である。それゆえハイデッガー言う。「原存在とは神となることの震え（神々が自分たちの神に関して決定することの前触れの響きの震え）である」⁽⁶⁷⁾と。没落する者どもがこの「前触れ間—空間」を「神となることの開け」として根拠づけることによって、神々は決定へと来着し、自分たちの神を、即ち神々の中の神を決定へと立てるのである。⁽⁶⁸⁾

結語 最後の神の過ぎ去り

拙論において我々はまず「序論」で、主の再来の突如性について語る使徒パウロの言葉を取り上げ、そこから瞬視的歴史的な時間構造を取り出した。次に我々は形而上学の神を取り上げ、これによりハイデッガーの立場を明らかにした。次に我々は固有化を取り上げ、これを二つの往還 (Kehre) として展開した。次に我々はこの往還と時間—空間との連関を分析し、そして最後に、現存在が根拠づける〈瞬視の—座 (時間—空間)〉と、かかる〈座〉にお

る〈神々の中の神が神となること〉とに到達した。これにより、「序論」で取り出した瞬視的歴史的な時間構造と、「第三節」で取り上げた往還とは、時間―空間において歴史的に具体化されたはずである。

ところでハイデッガーは草稿『哲学への寄与』において、「神々の中の神が神となること」を「最後の神の過ぎ去り (Vorbeigang)」とも呼んでいる。最後の神を、全体としての存在者の存在を根拠づける第一根拠として定立することも、またかかる究極の根拠として、没歴史的・非時間的な、つまり歴史と時間とを超越したいわゆる永遠の存在者であると表象することも許されない。固有化においてのみ初めて経験されうる神には、固有な歴史性が帰属しており、かかる神の歴史性を成すのが〈過ぎ去り〉なのである。〈過ぎ去り〉とは神が人間に歴史的に現前する (anwesen) 唯一無二の (einzig) の一回的な (einmalig) 仕方であり、最後の神に固有の現前性である。したがって最後の神の現前の場所たる〈時間―空間 (瞬視の―座) 〉とは、「最後の神の過ぎ去りのための時間―空間」(瞬視の座) なのである。我々はここで「最後の神の過ぎ去り」に論及することによって、我々が「序論」で取り出し「本論」で展開した瞬視的歴史的な時間構造を、最後にこの「結語」において、これまで述べたこと一切を踏まえた上で、もう一度捉え直しておきたいと思う。

ハイデッガーの他の多くの術語と同様に、この「過ぎ去り (Vorbeigang)」という術語もヘルダーリンに由来する。まず、〈過ぎ去り〉を詠じているヘルダーリンの詩の一節を挙げておこう。

「かくして天上のものは疾く過ぎ去る (vergänglich ist)。しかしそれはいわれ無きことではない。／つねに適度を知りていたわりの手もて／人間どもの住まいを／或る神は触れる、唯ほんの一瞬 (Augenblick)／そして彼らはそれを知らぬ、だが久しく／彼らはそれを回想しそして問う、あれが誰であった (gewesen) のか。／しかし或る時間が過ぎ去る (eine Zeit vorbei ist) と彼らはそれを知る」(『宥和する者よ』補遺)。

一九三四・五年の冬学期講義『ヘゲルマーニエン』と〈ライン〉においてハイデッガーはヘルダーリンのこの詩を解釈している。その中でハイデッガーはヘルダーリンのいう「vergänglich ist」「vorbei ist」を「vorbeigehen」即ち「過ぎ去ること」と言い直し、これを「既在するものとして現成しつつ、或る来着する肉薄において現前する」ことと標しづけている。ヘルダーリンの詩によると、初め人間どもはそれが誰であるかを知らない。しかしこれを久しく追想しつづつ、「或る時間が過ぎ去る」と彼らはそれを見て取るのである。我々のこれまでの解釈に従えば、この場合、追想において〈既在するものとして現成する〉のは〈既在する神々の神性(Göttlichkeit)〉であり、その〈遠き近き〉である。この〈既在する神々の神性の遠き近き〉は追想において永い時間(die lange Zeit)保持され、準備されることによつて、既在するものはなお現成するものとして将来し、この将来において「或る神」が地上における人間の住まいへと瞬視的に現前するのである。かかる〈「追想(既在)と準備(将来)」とに基づいて規定されるべき現前性〉が、神の〈唯一無二的一回の瞬視性〉としての〈過ぎ去り〉なのである。

ここで我々が注意すべきことがある。それは、神がまずどこかに存在者として在り、それが然るべき後に、或る何らかの用意された一定の時間空間内を、一瞬の時間内に掠めるように通り過ぎる、というような表象を持つてはならない、ということである。〈神が過ぎ去ること〉とは〈神々の中の神が神となること〉であるゆえに、更に「ヘルダーリンにとつて神々とは〈時間〉にはかならない」(『エディプスへの注解』⁽⁷⁾ゆえに、詩においても言われているように、〈過ぎ去る〉のはその真相においては〈時間〉それ自身であり、〈時間として神となる場所の神々〉なのである。そしてかかる既在的将来的現前として時熟する神々の時間へと聳立することによつて、かかる時間を引き受け担い、かかる時間それ自身を生きる人間の存在の仕方が、先に述べた、没落する者どもが己の現において根拠づける〈時間—空間〉、即ち〈神となることの開け〉である〈瞬視の一座〉の〈時熟と空間〉なのである。

このように標しづけられる〈過ぎ去り〉についてハイデッガーは更に次のように言う。「過ぎ去ることは神々の現前性の仕方であり、それは、過ぎ行きの瞬間に一切の至福と驚愕とを示しうる、或る殆ど捉え難き目配せの刹那性である」⁽⁷²⁾。ここで言われているように、〈過ぎ去り〉の瞬視(刹那)性においては人間に対して一切の至福と驚愕とが贈遣される。——勿論この場合、人間とは誰でもよい任意の人間ではなく、原存在という神の必須性を委譲され、神の必須性の番人として神へと奉納されるかの没落する者どものものである。人間はまず何よりも没落する者へと変貌し、かくして神の過ぎ去りのための時間—空間を、己の自己性において、或いは自己性として空け開き根拠づけねばならない。これが人間にふさわしい存在の仕方である。——人間が神のこのような唯一無二性と一回性とを贈与され、これを引き受け担うことは、命運(Geschick)であると共に決断(決定 Entschcheidung)として肉薄する瞬視を単独で孤独に引き受け担うこととして、身の毛の弥立つ喜びであるにちがいない。実際かかる喜びが身の毛の弥立つほど恐ろしいものであるのは、〈神々から消化しきれぬほど多くのものを与えられた〉がゆえに、〈命運によって打ちのめされ〉⁽⁷³⁾、ついには真昼の明るみから錯乱の闇へと突き落とされた詩人ヘルダーリンが証している。ハイデッガーは言う。「身の毛の弥立つ喜びとは、或る神の死であらねばならない」⁽⁷⁴⁾。ここで言う「死」はニーチェのいう意味での〈神の死〉ではない。固有化においてのみ経験されうる神は、固有化の豊饒と横溢との内で死ぬことによって、己の唯一無二性と一回性とを成就するのである。これが神の過ぎ去りの歴史性であり、神となることの瞬視性なのである。それゆえハイデッガーは次のように言う。「原存在は最後の神の道跡(Wegspur)として瞬く」⁽⁷⁵⁾。「固有化において、また固有化として己を伏蔵するのは、最後の神である」⁽⁷⁶⁾。

を指す。

(1) von Herrmann はこの草稿の概要を、この草稿の六つの結構 (die sechs Fügungen) に従って要領よくまとめている。しかしこの草稿の結構を自身の内奥の真理にまで立ち入っていない。この内奥の真理とは、この六つの結構 (fügen) ことによる「け渡し・跳躍・根拠づけ・将来的な者ども・最後の神」は「思惟の道として原存在の現成を嵌め合わせる (fügen) ことによる」、それ自身が原存在の真理の結構、即ち最後の神の過ぎ去りのための時間—空間である、というところである。これに関して、本論を参照された。Die Gottesfrage im seinsgeschichtlichen Denken in "Auf der Spur des Heiligen", G. Pöthner (Hg.) Böhlau, 1991 など草稿『哲学への寄与』の結構の詳細に関して、拙論『フランク・ハイデッガー「哲学への寄与」の結構について』(国士館大学教養論集三七号)を参照された。

(2) Vgl. L'existentialisme est un humanisme, 17

(3) GA1:410

(4) Pöggeler: Der Denkweg Martin Heideggers, Pfullingen, 1963, S. 36—45.

(5) GA2: 303f.

(6) これに関してハイデッガーは一九二九年の論文『根拠の本質について』の中で次のように言っている。「現存在を世界—内—存在として存在論的に解釈することによつては、神への可能な存在については肯定的にも否定的にも決定されていない。とはつても「しかし、超越を説明することを通して初めて、現存在の十分な概念が獲得されるのであり、現存在という存在者を顧慮することによつて「まよ初め、神への現存在の関係に関して事態は存在論的にどうなっているかが、問われうるのである」(GA9: 159)。なぞこの引用文に關しては GA9:351 を参照された。

(7) Pöggeler は「土掘箇所において事実的生を「空け開きの場所 (Ort der Lichtung)」と呼んでいるが、この用語をハイデッガーが実際に初期フラインブルク講義で使用したのかどうかは分からない。

(8) ID: 51 (9) GA9: 378 (10) ID61 (11) 438 (12) ID65 (13) 437

(14) <Sein> は <Sein> より根源的であるとしよう意味で、我々は前者を原存在と訳す。

(15) 78

(16) ID24f. ここで固有化という我々の訳語について一言述べておきたい。ハイデッガーは草稿『哲学への寄与』において、<Ereignis> を <sich ereignen>, <überereignen>, <zueignen> とつて展開してゐる。<sich ereignen> について言えば、原存在

はその現成 (Wesen 本質) のために人間を〈己に固有なものとする (sich ereignen)〉。これにより人間は存在者への類落といふその非本来性から、原存在への傾聴的帰属性といふその本来性 (Eigentlichkeit) と、即ち己の固有なもの (das Eigen) へと移し置かれる。かかる人間の変貌において原存在は、原存在の自己伏藏の隠蔽という意味での存在忘却といふその非本質 (Unwesen 非現成) から、自己伏藏の空け開きという意味での原存在の真理の本質 (現成)、即ちその固有なものへと齎らされる。原存在と人間とのかかる往還において、人間の現一存在の本来的自己性、より厳密に言うると、その本来的な時間性と世界性とは、原存在の真理の結構である時間—空間として嵌め合わされる。したがって原存在と現一存在とはその往還において、相互に固有なものへと齎らし合うとともに、相互に固有なものを委ね合い、かくして帰属し合うのである。同じことが〈übereignen〉と〈zueignen〉ともも言えるが、それに関して本論を参照されたい。なお我国においては普通〈Ereignis〉は性起と訳されるが、我々はいま述べた事柄の関わり合いを表現するために〈Ereignis〉を固有化と訳す。

(17) 7

(18) GA39:122

(19) ハイテッガーは真理を認識と事象との一致という意味での正しさとを解せず、通常 Wahrheit (真理) と訳されるギリシヤ語ア・レーテイアの根源的な意味に従って、*「不—伏藏性 (Un-verborgenheit) として捉える。ハイテッガーによれば、ア・レーテイアは忘却・伏藏を意味する「レーテ」と、打ち消しの前綴り「マ」との共属から成っている。現一存在の〈現〉とは忘却、伏藏されてくる原存在が不伏藏となる領域、即ち不—伏藏性のことである。*

(20) 372 (11) 438 (22) 489 (23) 239 (24) 18 (25) 414 (26) 26f. (27) (28) 488 (29)

26 (30) 78 (31) 296 (32) 30 (33) 379 (34) 380 (35) (36) 379 (37) (38) 380 (39) (40)

382 (41) 383 (42) (43) (44) 384 (45) 383 (46) 384 (47) 383 (48) 384 (49) (50) (51) (52)

(53) (54) 384 (55) 386 (56) (57) 372 (58) 387 (59) 412 (60) 411

(19) Emil Kettering ^註 (近キと遠キ) を関コト、或いは神と人間との関係に關して簡潔に述べられている。しかしその際彼は、ただ単にそれらを図式的悟性的に処理しつゝるだけせず、拙論におけるように、それらの内実を解明してつゝるわけではない。

NÄHE als Raum der Erfahrung des Heiligen in "Auf der Spur des Heiligen", G. Pölnner (Hg.) Böhlau, 1991

(32) 406 (33) 409 (34) 4 (35) 113 (36) 488f. (37) 239 (38) 239 (39) 248 (40) GA3
9: 111 (41) GA39:54 (42) GA39:111 (43) GA39:31 (44) (45) 230 (46) 24

イスラーム史料にみる末期西インド仏教社会とその衰亡過程の考察

——反ヒンドゥー教勢力としての仏教とその支持者層の盛衰を中心に——

保坂俊司

〈論要旨〉 インド仏教研究にイスラーム史料を用いる試みは、従来殆どなされることがなかった。しかし、インド・イスラーム史料の中には、後期から末期に至るインド仏教の状況に関する言及が部分的であるが、かなりの量存在する。筆者はこの点に注目し、歴史的な史料が稀薄とされる後期から末期にかけてのインド仏教の研究に、インド・イスラーム史料の活用を試みた。

本小論は、インド・イスラーム史の基本文献である『チャチュ・ナーメ』とインド仏教研究に不可欠とされてきた『大唐西域記』との対照研究を通じて、主に末期の西インド仏教の衰亡原因について考察する。

玄奘三蔵が西インドを訪れた時代の仏教の中心とみなされた東インドに匹敵するほどに仏教が盛んであった西インド地方の仏教は、イスラーム教徒の進攻を機会に急速に衰退し消滅するが、その事情の一端が『チャチュ・ナーメ』の記載から明らかになる。それは従来の一般的な認識とは異なり、仏教徒自らが仏教を捨てイスラーム教へ改宗したことが、西インド仏教衰亡の大きな原因のひとつであった、というショックングなものであった。しかもその背景には、末期西インド仏教を主に支えていた民族とヒンドゥー教徒との民族的・宗教的な緊張関係が大きく影響していたのであった。

勿論、このようなテーマに関するイスラーム史料の記述に偏りのあることは否定できない面もあるが、少なくともインド仏教研究にイスラーム史料が有効であることは否定できないのではないだろうか。

〈キーワード〉 『チャチュ・ナーメ』、『大唐西域記』、改宗、反ヒンドゥー勢力、インド仏教の衰亡、

はじめに

筆者はすでに幾つかの論文において、豊富に存在するインド・イスラームの文献を、末期のインド仏教研究に役立てることを目指して、不十分なながらも考察を試みてきた。本稿も、その研究の一環である。⁽¹⁾

インド仏教のインド社会からの消滅理由については、すでにしばしば指摘したように、地域・時代・民族・階級等によりさまざまなケースがあり、決して一様に論じられるものではない。⁽²⁾ 今回もこの前提に則って、時代を七―八世紀、地域を西インド現在のパキスタンのシンドやパンジヤブ一帯に限定することにし、この地の仏教事情、特にその支持者層の特定とその社会的な勢力の盛衰が、インドの仏教の衰亡とどのような関連があつたかを、この種の研究では従来殆ど考慮されなかつたイスラーム史料を用いて考察を試みたい。その際用いる中心的な史料は、インド・イスラーム最古の文献の一つ『チャチュ・ナーメ』と、『チャチュ・ナーメ』と同時・同地域を扱い従来この時代・地域を研究する上で最も信頼されてきた漢文史料『大唐西域記』である。⁽³⁾

一 『大唐西域記』にみる西インド仏教の情勢

筆者は先の論文で、イスラーム史料『チャチュ・ナーメ』に登場する五―七世紀の西インド一帯を支配したラーイ王朝（四八九―六二二頃）最後の王サハシー・ラーイ (Sahasrakai : 在位六一〇頃―六二二頃) 二世は、五世紀の後半に中央アジアから西・西北インド（今日のパキスタンのインダス中・下流域）一帯に侵入し、定着した白フンの末裔であるジ

ヤット族の族長であり、『大唐西域記』に「王成陀羅種也、性淳質敬⁽⁴⁾仏法。」と記載されている王にはほぼ間違いないことを、『阿史料の比較検討』によって確認した。⁽⁵⁾ この一例によって象徴されるように、『チャチュ・ナーメ』に代表されるイスラーム史料と『大唐西域記』との比較研究は、七―八世紀の西インド社会の研究に際して『大唐西域記』のみを史料とする従来の研究では、不明瞭であった部分を明確化できることが明らかとなった。また、この作業を通じて、『大唐西域記』に書かれた記載内容そのものを客観的に検証することも可能となった。⁽⁶⁾

以上の理由から本稿のテーマである七―八世紀の西インド仏教の状況についての考察でも、まず『大唐西成記』の記載を検討するところからはじめることにした。『大唐西域記』の、西インド仏教の様子を述べる部分の内、まず寺院数と僧の数を検討してみると、

(信土国) 伽藍数百所、僧徒万余人。(茂羅三部盧国) 伽藍十余所・・・少有僧徒。(鉢伐多国) 伽藍十余所、僧徒千余人。(阿点婆羅国) 伽藍八十余所、僧徒五千余人。(狼揭羅国) 伽藍百余所、僧徒六千余人。(臂多繁羅国) 伽藍五十余所、僧徒三千余人。(阿耆茶) 伽藍二十余所、僧二千余人。(伐刺拏国) 伽藍数十、荒圯已多、僧徒三百余人。(引用文中の()内は筆者が挿入、あるいは原語を示す。以下同じ。また本引用では、旧漢字を新漢字に適宜改めた。尚、本論中の二字下げ、または「」引用部分を示す。)

と、なる。

これに対して、当時の仏教の中心地である東インドの代表的な地域を同様に示すならば

(至那僕底国) 大城東南行五百余里、至答株蘇代那僧伽藍。僧徒三百余人(羯若鞠闍国) 伽藍百余所、僧徒万余人(婆羅笈斯国) 伽藍三十余所、僧徒三千余人。(摩揭陀国) 伽藍五十余所、僧徒万余人。⁽¹⁵⁾
と、なる。⁽¹⁶⁾
⁽¹⁷⁾
⁽¹⁸⁾

以上のことから判断すると、西インドに関する『大唐西域記』記載の仏教寺院の数と僧侶の人数は、同時代の他の地域と比較しても決して引けをとるものでなかったことがわかる。特に、シンド王国の僧の人数が、仏教の中心地と目されたマガダ(摩揭陀)国や、その他仏教の隆盛した地域と比べても遜色ない規模であったことは、大いに注目されるべきであろう。⁽¹⁹⁾ また、西インドには千人単位の僧がいた地域が五つもあり、西インドの仏教社会、つまりインダス河中・下流域の仏教が、ガンジス河流域の仏教寺院と僧侶の数においてはさして引けをとるものでなかったことが『大唐西域記』の記述から推察することができる。

さらに興味深いのは、『大唐西域記』伝える仏教の状況である。この点を『大唐西域記』では、

(信度国) 学不_レ好_レ博、深信_二仏法_一。．．．．．王戍陀羅種也。性淳質敬_二仏法_一。．．．．．(鉢伐多国) 学芸深博邪正雜信。(阿点翹婆羅國) 其俗淳質敬崇_三三宝_一。．．．．．(狼揭羅國) 邪正兼信。．．．．．塗灰外道其數極衆。(臂多繫羅國) 不_レ好_二芸学_一然知_二淳信_一。(阿鞞荼國) 言辞朴質不_レ尚_二学業_一然_三三宝守心淳信_一。⁽²⁰⁾

と、伝える。

以上『大唐西域記』の記載を検討する限り、西インドにおいて仏教は、他の地域と比較しても決して衰退していたわけではないことがわかる。これが『大唐西域記』から得られる西インドの仏教事情である。さて、ではこの仏教は誰によって支えられたのであろうか。つまり、七―八世紀の西インド仏教を支えていた人々の民族・階級等の構成は、どのようなになっていたのであろうか。次に、この点を考察することにした。

二 仏教は誰が支えていたか

末期の西インド仏教を誰が支えていたかを知る手がかりを、先に引用した「王戌陀羅種也。性淳質敬_二仏法_一。」と記された、ラーイ王⁽²¹⁾のことを考慮しつつ『大唐西域記』中にみいだそうとするならば、

其性剛烈唯殺是務、牧_レ牛自活無_レ所_レ係_レ命。若男若女無_レ貴無_レ賤、剃_レ鬚髮_二服_二袈裟_一。・昔此地民庶安忍但事_二凶殘_一。時有_二羅漢_一愍_二其顛墜_一。為_レ化_レ彼故乘_レ虛而來。現_二大神通_一示_二希有事_一。令_二衆信受_一漸導_二言教_一。諸人敬悅願_レ奉_二指誨_一。羅漢知_二衆心順_一為_レ授_二三歸_一。息_二其凶暴_一悉斷_二生殺_一。剃_レ髮染_レ衣恭_二行法教_一。⁽²²⁾

という記述が注目されるであろう。

この記述によれば、『大唐西域記』のいう信度国、特にインダス河流域には「その人々の性質は激しく、生き物を殺すことだけを生業としており、牛を飼って自活し、所属する所とてない。男であれ女であれ、貴となく賤となく云々」と、表現される一風変わった習慣を持つ人々が住んでいたことになる。これはこの地域に、インドの他の地域と異なった習慣、それは遊牧民的な性格の強い民族が住んでいたことを意味しているのではないだろうか（これは、後に示すようにフン族の末裔であろう）。このような記述がインドの他の地域の記述に余り見られないことから、彼らの習俗や生活慣習が、玄奘三蔵に強い印象を与えたのであろう。

そして、彼らは、ある羅漢（仏教の布教者）の大神通（教化力）によって、仏教を受け入れ「その羅漢は彼らにその凶暴を止め、殺生を完全にやめ（させ）た」というように、彼らが従来持っていた習慣及び宗教を捨てたのである。この記述は、それまで遊牧民的な習慣（信仰を含む）に従っていた人々を、この僧が仏教に改宗させ、彼らに仏

教徒としての生活法を授けたことを意味しているのであろう。それは「髪を剃り衣を染めて、恭んで法教（仏教）を行なわしめた」という記述に明確に表れている。⁽²³⁾

では、かつては非常に凶暴で牧畜を生業（つまり、遊牧的な生活）とし、後に仏教に改宗した、つまり彼らが従来持っていた宗教を含め生活様式をすて、仏教及びインド的な生活様式（未だ不十分とはいえ）を取り入れた（つまり、インドに土着した）人々とは、具体的にどのような人々であったのだろうか。この『大唐西域記』の記載を解く鍵は、『チャチュ・ナーメ』の中に見いだすことができる。

すでに示した通り『チャチュ・ナーメ』などイスラーム史料の検討から、五―七世紀の間西インドを統治したラーイ王朝は、白フンの末裔であったことが知られている。⁽²⁴⁾そこでは五代の王が君臨したが、少なくとも最後の王サーハン・ラーイ二世は仏教徒であった。この王国では、後に示すように、また『大唐西域記』に記載されるように、仏教が栄えていたのである。そして、その王国の中心的存在は、ジャット族 (Jatt) やルーハナー (Luhana) 族と呼ばれる異民族であった。⁽²⁵⁾またその両王国の支配地域は、今日の北部をのぞくパキスタン全土に匹敵するほどの広範な地域であった。⁽²⁶⁾さらにこの王国は、首都アロルに住む代々のラーイ王により任命された四人の王 (raja) や長官 (vishayapati) が分割統治するというものであった。これらの国（言わば藩王国）の構成は『チャチュ・ナーメ』によれば、それぞれ民族あるいは部族を単位としていたと考えられる。つまり、このシンド王国は各民族や部族を単位とする緩やかな連合形体を採用していたと、見るべきであろう。

そして、この社会構造はジャット族のラーイ王朝を引き継いだバラモン出身のチャチュ及びその後継者達（チャチュ王朝あるいはバラモン王朝）の時代になっても、基本的に変化は無かったようである。⁽²⁷⁾

この点について『チャチュ・ナーメ』には、

シンドの首都 (daru-mulk) アロルは、ジャット族の中心都市⁽²⁹⁾。
 あるいは、

ルハナー (Lūhanā) 族の (都市である) ブラフマナーバード (Brahmanābād) のアグハム (Agham) 王 (malik)
 すなわち、ラーカハ (Lākha) 族とスマハット (Summah) 族とスハット (Suhatah) 族に命令 (mia'āl) をくだす彼
 は、⁽²⁹⁾。

などという記述が見いだし、この地域の社会にはジャットやルハナーなどといった部族や民族が重要な役割をはたしていたことがわかる。

このジャット族やルハナー族と呼ばれる人々が住む地域は、少なくとも首都アロル周辺からアラビア海までのインダス河の中下流域一帯に広がっていた。そしてその中には、インダス河を挟んで幾つかの主要都市が点在した⁽³⁰⁾。特にこの地域は、ペルシアからマクラムを通りシンドを縦断しパンジャブに至る、主要幹線にあたる。この街道沿いには有名な貿易港であったダイブル (Daibur) やニールン (Nirān)、そしてブラフマナーバードやアロルなど、大きな都城が連なり栄えていた⁽³¹⁾。これらの都市は大きな人口をもち、それぞれ半自治国家的な存在であったようである。そして前述のように、これらの都市の構成員の中には、ジャット族やルハナー族といった土着した異民族集団 (つまり白人) が含まれており、しかも彼らはかなり強い社会的影響力を持っていたのである。それは単に為政者としてこの地に君臨したというだけでなく、当時の西インド社会において人口的にも無視することのできない勢力であり、政治・経済・文化等においても大きな社会的勢力であったことを意味している、と思われる⁽³²⁾。しかもこの異民族に、仏教は受け入れられていたのである。

勿論、人口比など細かなことは『チャチュ・ナーメ』によっても不明な点がある。しかし、後に示す如く少なくとも

も為政者、つまりジャット族やルハナー族の族長の中には、サーハシー二世やブラフマナバードのアグナム王のように、熱心な仏教徒が確認される。この点から判断すれば、彼らを長と仰ぐ一般のジャット族やルハナー族の人々にも、仏教信者が多かったということが類推できよう。⁽³³⁾従って、七八世紀の西インド仏教研究においては、この土着した異民族の存在が大いに注目されるべきであらう。

以下この点を考察しよう。

三 都市住民の構成

さて、『チャチュ・ナーメ』においても、この地域の都市住民の民族構成の厳密な割合については明瞭ではない。しかし、これらの地域において、ジャット族やルハナー族が無視できない存在であったことは、これらの都市の王や長官の多くが、ジャット族やルハナー族であったことから推察できる。⁽³⁴⁾というのも、各都市の王や長官は、シンド王によって「任命される」⁽³⁵⁾という形式を踏んでいたが、その多くは王族あるいは族長が任命されることになっていたからである。

このような状況であったから、この地域ではジャット族やルハナー族の力が、政治のうえでも小さくなかったようである。その典型的な例を、ジャット族の強かったアロルにみてみよう。

「サハシー・ラーイ二世の妻スバンデーヴィー (Sumbandivī) が夫を殺し、その侍従 (Dāśī) であつたチャチュを夫に迎え、国王としようとした。そこで、彼女は人々を宮殿にあつめて、その承認を諮った。」その時、彼女は彼女が信頼でき、心から信用できる千人の指導者 (mugaddaman: 前後関係から部族あるいは各カーストの民衆の指

導者)や將軍や部族長(omara)に「賄賂を送り、これを懐柔し、チャチュを王とすることを認めさせた。」(引用中の「」は、原典の要約部分を示す。以下同じ)

この記述は、ラーイ王朝がサハシー・ラーイ二世の妻の姦計により倒れ、バラモン王朝(チャチュ王朝)が成立する過程を示したものであるが、その中に族長(omara)という言葉が出てくるのが注目される点である。この場合は、他の記述からジャット族の族長のことであると思われる。また、このアロールには、公会堂(ba'gah)があり、民衆がここに集まり重要な事項は、衆議で決定されたようである。⁽³⁷⁾その構成メンバーは、高貴な者のみならず工人(sama'e)・商人(ji'ara)・農民(zirra'a)の各代表者であったようである。彼らの中には多くのジャット族やルーハナー族の代表者が含まれていた。この地域では、彼ら一般民衆にも政治に参加する機会が与えられていたのである。しかも、この会議はしばしば開催されたようである。

ラーイ王朝下の首都アロールの例を紹介すると、

侍従ラーム(bah'i-Ram)が、サーハシー・ラーイ王の宮殿(sar'a)で「職人の代表者(ga'ib-i humar-mand)と、雄弁家(fasih-i zabah)と書記官(karib-i krosipalam)が集まり終わりました」と、王に告げた時のことである。
 ……云々。

「この時、バラモン出身の宰相(vazir)であり、実際の会合を執り仕切るラームは、まだ会場に到着していなかった。そこで、彼の代理としてチャチュが登場する。彼は、ダイブルからもたらされた議題について適切な判断を披露し、注目を浴びる」⁽³⁸⁾

このようにアロールでは、しばしば民衆参加の会合が開かれた。

そしてその構成員は、チャチュ王朝時代を経た後でも、

「カーシムが、アロールを陥落させて、其の場内に入った時」アロールはインド (Hind) の首都であり、インド最大の都市である。その住民のほとんどは工人・商人・農民である。⁽³⁹⁾

と、記される様に、ラーイ王朝下で大幅な変化は無かつたようである(もつとも、チャチュエ王朝下においては、数万人規模のバラモン家族の移民が強行されたとされる⁽⁴⁰⁾)。これらの記述からも明らかであるが、この都市(恐らく他の都市においても、事情は同様であろう。但し、ダイバルなどでは、ルハナー族が主体であったようである)では、民衆の代表者が、国の政治に直接関与することができたようである。しかも、この国では、チャチュエ王の治世直前の時点においては、『大唐西域記』の記載のところで検討したように、また後に紹介するように、仏教徒が勢力を持っていたのである。しかも、階級的には支配者階級から一般人に至るまで幅広いものであった。次にこの点を考察しよう。

四 仏教徒と仏教僧

すでに明らかにしたように、シンド王国の国王サーハシー二世は、白フンの後裔つまり異民族の仏教徒であった。また、彼の従兄であったブラフマナーバードの王アグハムも以下の引用が示すように、熱心な仏教徒であった。彼については、次のようなエピソードが伝えられている。すでに、詳しいことは、他の機会に紹介したが、改めて概説する。

(ブラフマナーバードの)アグハムは、仏教の苦行者である僧侶 (Bud-i nasik samani) で、ブッダラク (buddah-rak) という名前の友人がいた。(この僧は)ブッダの新しい寺 (buddah-i navvahan) という名の寺院を持っていた。……(中略)。その土地の人々は、全て彼に従っていた。アグハムは、彼を信仰 (kist) し、精神的指導

者 (gupt) としていた。

「この都市が、チャチュ軍に攻められると、この僧はアグハム王の要請により、都市に止まり戦勝を祈願した。王のみならず民衆も、彼の(法)力を信じてチャチュ王に激しく抵抗した。この都城を一年半もの長い戦いに耐えた。彼は魔法 (shre) と奇術 (shu'bad) に長じ、人を意のままに動かせる者と、おもわれていた。」⁽⁴¹⁾

この仏教僧と王と庶民の密接な関係は、当時(六二五年頃)のこの地域の仏教事情を端的に示すものではないだろうか。この記述からは、仏への祈りによって敵を退散させようとする仏教僧と、その力を信じて敵と戦う王以下都市の住民との間に、社会的にも宗教的にも強い一体感と信頼関係が感じられる。⁽⁴²⁾

ところが、次に続くチャチュ王朝の約八十年間では、為政者の多くがチャチュ一族、つまりバラモン種となった。彼らは後に検討するようにヒンドゥー教を保護し、仏教に弾圧を加えた。もともと、仏教と仏教僧への民衆の支持は変化がなかったようである。それは以下に示すカーシムの攻撃時の、僧と民衆の団結によって推察できる。この部分の詳しい原典の部分は他の論文で紹介したので、本稿では簡単な引用に止めるが、この傾向がもつとも顕著であったのが、今日のハイデラバードにあたり、『大唐西域記』の臂多勢羅国にあたると思われるニールンの例である。⁽⁴³⁾

「ニールンの長官 (vaid) で仏教徒の長老 (mitra) は、民衆を率いてカーシム軍に投降し協力を誓い、その仏教寺院 (butkadi-buddh) にモスクを建て、長官で仏教僧のバンダルカルは、イスラーム教の礼拝 (bang-i namaz) をイマームの指導の通り行なった。」(イスラーム教の祈りを受け入れることは、イスラーム教の基本的立場では改宗を意味する)⁽⁴⁴⁾。

また、他の例を挙げるならば、

「カーシムがニールン城を攻略の途中、ムジャ (Mujia) という都市を攻めることとなった。この都市は、チャチ

王の息子ダハルの従兄のバジャハラ (Bahahara) が、統治していた。町を攻められた民衆は、苦行者 (nāsikin: 恐らく仏教僧。他の用例ではサマニー (samani)、つまりサンクリット語の śramaṇa とすることが多い) を代表としてたて、王に降参を迫る。しかし、れたが拒否されると、彼らは直接カーシムに和睦を請いに行く。その時、彼らは自らを以下の様に紹介する。

我々は、農民や職人や商人であり、とるに足りない一般人 (aḍḍasā) である云々。この後、民衆はカーシム一行を城門を開けて招きいれる。そして、王はおちのびてゆく。さらに、彼らは寺の後にモスクを建て、カーセム等と共にイスラーム式の祈りを受け入れた。⁽⁴⁶⁾」

とあり、僧が民衆の信頼を得ていたことが推測される一方で、民衆と王との一体感をこの記述から読み取ることが難し。⁽⁴⁶⁾

さて、この引用で注目されるのは、僧達が民衆の代表として権力者や征服者と談判し、時にはその都市の運命を任されるほどの社会的な信頼を勝ち得ていたという点である。特に、後者の引用の直前には、この苦行者と呼ばれる僧が、みずからの宗教のことを

私たちの宗教 (dīn) では平和 (salam) を説き、我々の教義 (mazhab) では戦いや相手を殺すこと……、血 (kham) を流すことは許されぬ。⁽⁴⁷⁾

といていること、さらにその僧達が代表する庶民について「農民や商人や工芸人」などの一般人であると、その職業を言明している点である。

すでに、見たように、この地域の多数派を形成する信仰は、仏教であったことが知られている。したがって、この場合も民衆を代表する僧達は、仏教僧であるとはほぼ推断できるのである。勿論、その全てが仏教僧である、とする必

要はない。ここで重要なことは、このような危機的な状況下において、非ヒンドゥー教の僧が重要な役割を果たしていた、という事実である。そして、この非ヒンドゥー教の僧 (Brahmin) の多くが、先にも触れたように『大唐西域記』と『チャチュ・ナーメ』の対照研究から仏教僧とほぼ確定できることである。⁽⁴⁸⁾

以上の例をもつてもシンド地方の仏教が、八世紀の初頭においてもまだかなりの力があつた、ということを知るには十分であろう。とすれば、西インドにおける仏教は、社会的にも生きた宗教として民衆に支持されていた、ということが言い得よう。その意味で、チャチュ王朝が始まった直後の例であるが、先に検討した『大唐西域記』記載の仏教僧の数及び、仏教事情の報告は、西インド社会と仏教との関係に重要な示唆を与えてくれるものである。いずれにしても『大唐西域記』と『チャチュ・ナーメ』の対照研究の結果から明らかかなことは、七―八世紀の西インド仏教は、民衆宗教としての役割を十分果たしていたということである(勿論、この地域にはヒンドゥー教徒も多かったが、その比率については明確でない)。

以上のことから、バラモン出身のチャチュ王朝成立により、仏教徒に対する弾圧が厳しくなるまでは、王族や地方長官といった為政者レベルから一般の民衆に至るまで、仏教が篤く信仰されていたことが明らかになった。だからこそ、前述のように東インドに引けをとらないほど、仏教寺院や僧が存在したのであろう。従つてこの時代の仏教は、従来の一般的な理解とはやや異なり、社会的に優勢状態であつたという結論にならう。その理由として考えられることは、彼らが異民族でヒンドゥー社会では異端であり、仮に権力を持つていても蔑視される存在であつたことである。⁽⁴⁹⁾

さて、異民族を支配階層とした仏教王国ライイ朝の後を継いだのが、バラモン出身のチャチュの起こしたチャチュ王朝(六三二―七二二あるいは七二四)あるいはバラモン王朝である。この王朝下では為政者は、ヒンドゥー教を保護

し仏教を弾圧した。そのために仏教の支持者層は民衆中心となった。ここに為政者層中心の宗教であるヒンドゥー教と、民衆中心の宗教となった仏教の対立という構図が形成されたのではないだろうか。以後、この地域ではヒンドゥー教と仏教は、為政者と民衆の信仰を代表する宗教としてのみならず民族、あるいはカーストなどの社会的な利害関係においても、対立関係にあったと思われる。⁽⁵⁰⁾

五 反ヒンドゥー勢力としての仏教

チャチュ王朝成立後の政策は、すでに述べたようにヒンドゥー教復古主義、あるいはヒンドゥー教至上主義であった。その場合、当然異民族であるジャット族やルーハナー族は、粗末な扱いをうけたことが推測される。

このような状況下においては宗教的な対立に加えて、支配者对被支配者さらには民族の対立など、さまざまに社会的不安要因が顕在化し、先鋭化したのではないだろうか。加えて、隣国のペルシア帝国が新興のイスラーム教徒に滅ぼされるといふ、危機感もそのような社会をさらに不安定にさせたはずである。⁽⁵¹⁾ 事実、チャチュ王は、以下のような政策を執った。チャチュ王がおこなった極めて厳しい以下のような異民族弾圧政策（それはイコール、その信者の多かった仏教への弾圧おも意味していた）は、仏教の西インドからの消滅を考えるのに大きな意味があると、思われる。この点で『チャチュ・ナーメ』には以下のような例がみいだせる。

「ブラフマナーバードを攻略したチャチュ王は、この都市が彼の支配地として安定するまでここに止まった。それは、この地が彼に反抗的なジャット族やルーハナー族の居住地であったためである。そこでチャチュ王は、」彼らの主だった長老等 (mihari) を捕らえ (gir)、彼らをブラフマナーバードの要塞に投獄 (mahbus) し、申しめ (zaili)

た。「そして、彼ら異民族に、さまざまな弾圧を加えた。」⁽⁵²⁾

また、

「彼らは、日常生活においても様々な制約を受けていた。特に、馬に乗るときに鞍を付けること、刀を身につけること、靴を履くことなどが禁止事項にはいつていた。また。」盗みや犯罪を行なう者があると、その家族や親戚全員が焼き殺された。⁽⁵³⁾

と、なる。この様な状況下、つまりヒンドゥー教至上主義のチャチュウ王の政治的・宗教な弾圧と、異民族というヒンドゥー社会での不遇な境遇が、ジャット族やルハナー族に代表される異民族の反ヒンドゥー教・反バラモン政権という気運を醸成し、彼らの多くが信仰していた仏教はいきおい反ヒンドゥー宗教として、政治的な意義を新たに期待される存在として彼らに支持されることになったと、推定される。つまり、民衆の宗教である仏教と為政者の宗教であるヒンドゥー教の対立という構図が成立したのである。⁽⁵⁴⁾ もっとも、両者の対立はこの時点では決定的なものとはならなかった。ところが、この社会的緊張関係は、イスラーム教徒のインド襲来という事態に直面し、顕在化し先鋭化したとおもわれる。それは、仏教徒のヒンドゥー政権からの離反、より具体的にはイスラーム教軍へ降伏、あるいはイスラーム教への改宗行動となって表われたのであろう。⁽⁵⁵⁾ 具体的には、この現象は次のように行なわれた。その代表的な例を次に検討しよう。

六 仏教徒のイスラーム教への改宗者

仏教徒のイスラーム教への改宗について、『チャチュウ・ナーメ』は多くの例をあげている。従来のインド仏教消滅

の考察では、仏教とヒンドゥー教との関係は考慮されたが、仏教とイスラーム教、特に仏教徒のイスラーム教への改宗という視点からの考察はなされなかった。しかし、すでに見たように、当時の仏教徒の置かれた状況を考えるならば、仏教徒がカーシム軍に降参するだけでなく、カーシムの宗教、つまり征服者の宗教であるイスラーム教に積極的に改宗するか、彼らに積極的に協力するという事例があったとしても、驚くにはあたらない。すでに他の機会に、仏教からイスラーム教へ積極的に改宗した事例として、ニールンの例を示したのでその他の例としてそれに近い別の例の一つを紹介しよう。⁽⁵⁶⁾

「カーシムは、ニールン（この都市は仏教僧が事実上統治し、カーシムに全面的に協力しその宗教を受け入れた例として前に紹介した）攻略ののち、ブッディヤ（Buddiāh）を攻めた。この都市の支配者はクタク（Kutak）という仏教僧（Bud-i-saman）の子で、カーカ（Kakah）が王（統治していたの意味）であった。この王は勇敢にもカーシムと一戦を交えるが、結局彼に帰属する。」

（王は次のようにカーシムへの帰属の理由を説明する）
（本に）⁽⁵⁶⁾ 占いの計算（hisab-i-nujum: 占いの結果といふこと）は、インド（Hindustan）は、イスラームの軍隊（ashkar-i-islam）に支配（dast）されるであらうと、言っている。わたしは、（あなたに）帰属し、（あなたの申し出を）⁽⁵⁷⁾ 歓迎する。「この後、彼らはカーシムの配下にはいる。」

もっとも、この場合はニールンの例のように、自らの寺院の後にイスラーム寺院を建てさせた、という記述はない。しかし、他の例から推測して、この町にもモスクが建設された可能性は高い。そして、ニールンの市民の場合のように、多くの人々がイスラーム教に改宗したり、それに興味を持ったであらう。

ところで、初期のイスラーム教徒の改宗政策は、人々の意志に任ざれており強制による改宗の無理強いはなかつ

た。⁽⁵⁸⁾ 初期のイスラーム教徒の政策は、

「イスラーム軍に投降したり、降参したものの達に対する処遇については、彼らがイスラーム軍やその政府に、税金 (amwad) を払えば」彼らの信仰 (kish) は明確に (namayan: 保障の意味か) されねばならない。・・・中略・・・
我々には、彼らの財産 (mal) を奪うことはできない。なぜならジンミー (zimmi: 定められた税金を払った異教徒) の財産をとりあげたり、・・・(中略)・・・信仰 (dini) を禁止するといった迫害 (zati) をすることは許されていないからである。⁽⁵⁹⁾
と、いうものであった。

というのも、初期のイスラーム教徒の目的はイスラーム教の布教よりも、領土の獲得と税金の徴収にあったからである。にも拘らず多くの改宗者が出現したことは、前述のように多くの西インドの人々、特にこの地域に多かつた異民族集団で実質的に当時の仏教を支えていた集団、つまり仏教徒がすんでイスラーム教に改宗したことを示すのではないだろうか。⁽⁶⁰⁾ いずれにしても、七二二年のカーシムによる征服以来、この地の仏教はいつのまにか消滅してしま(勿論、ヒンドゥー教は消滅しない)。それについて、

イスラーム教の聖者は、民衆を引き付け・・・・・・何時の間にか仏教の聖者が、曾ては果たしていた(その役割) にとって代わった云々。⁽⁶¹⁾

と、九世紀の西インド社会の宗教事情を研究した近年の学者の研究は伝える。

この点の詳しい研究は今後の研究が待たれるところであるが、この引用がいわんとするところは、仏教の代わりにイスラーム教が九世紀の西インド社会において、かつての仏教のように民衆に受け入れられた、ということ(をいっている)のであろう。(とすれば、かなりの数の仏教徒が、イスラーム教に改宗したということになる。)⁽⁶²⁾

まとめ

以上のように、八世紀に行なわれた西インドへのイスラーム教軍の侵攻は、為政者と非支配者と彼らの宗教を巻き込んだ社会的な対立の中で行なわれた。そして、非支配者層に多かった仏教徒達のイスラーム教への改宗を含む積極的な協力により、ムハマド・カーシム率いるイスラーム教軍は、さしたる困難もなく西インド征服をなしとげる。その結果、西インドはイスラーム教化することになる。

以後、今日に至るまで、知期間の例外を除けば、この地域ではイスラーム教が常に優勢となる。この事實は『大唐西域記』中にも見られ、その社会的な優勢が認められた仏教の實質的なこの地域からの消滅を意味する。

本論は、この歴史的な事實のメカニズムを、イスラーム史料から検討した。その結果、イスラーム教徒による仏教への軍事的な弾圧が、インド仏教消滅の原因の主たる原因であると、漠然と考える従来の説明だけでは、七―八世紀の西インドの歴史事實を説明することができないことが明らかとなった。⁽⁶³⁾

『チャチュ・ナーメ』によって明らかにされた当時の西インド社会は、ジャット族やルハナー族といった異民族を取り込んだ仏教が、ヒンドゥー教と鋭い対立関係にあり、イスラーム教はこの対立の中で仏教徒を味方に着け、西インド征服を達成したという事実である。そして、その過程で多くの仏教徒は、積極的にイスラーム教を受け入れていたのであった。これが、イスラーム史料から導かれる西インド仏教消滅理由である。勿論、その他に多くの原因が複雑に絡み合っていたことを、筆者として否定するものではない。⁽⁶⁴⁾ 筆者はただこの重大な歴史的事実解明の為に、イスラーム史料が有効であるということを示したことで、従来のインド仏教研究にイスラーム史料を用いるという、新たな

なる視点を加味することの有効性を示したにすぎない。

注

- (1) 拙論「チャチュ・ナーメ」にみる西インド仏教衰亡時の文化社会(『東方』六号、東方研究会、一九九〇)、一一―二七項。同『大唐西域記』の再検証(『東方』七号、東方研究会、一九九一、九八―一〇六項。同「七―八世紀の西インド仏教の諸相」『麗沢学際ジャーナル』(創刊号、麗沢大学国際経済学部、一九九二)、二三―四〇項。同「仏教研究史料としてのイスラーム文献の可能性」(『麗沢大学紀要』五五号、麗沢大学、一九九二)、五七―七四項。などを参照。
- (2) インド仏教の衰亡については、筆者の持つ極小数のイスラーム史料からも、地域や階級等によって様々な原因が記されている。これについては、拙著『シク教の教えと文化』(平河出版社)、一九九二、三三一―三六〇項で論じた。また、この問題は筆者の近刊書において更に詳しく検討するつもりである。
- (3) 詳しくは拙論「仏教研究史料としてのイスラーム文献の可能性」六二項以下を参照。
- (4) 『大正大藏経』第五一卷九三七頁。
- (5) 詳しくは拙「期西インド仏教研究に果たすイスラーム史料の可能性」の六七項以下を参照。
- (6) 『大唐西域記』とイスラーム史料との対照研究の必要性は、早へφ T. Waters. *On YUANG HWANG'S (Travels in INDIA, (Delhi, 1902), p. 253 以下)において指摘されている。*
- (7) 『大正大藏経』第五一卷九三七頁中。
- (8) 同九三七頁中。(9) 同九三七頁下。(10) 同九三八頁上。(11) 同九三八頁上。
- (12) 同九三八頁中。(13) 同九三八頁中。(14) 同九三八頁下。(15) 同八八九頁中。
- (16) 同八九三頁下。(17) 同九〇五頁中。(18) 同九一〇頁下。
- (19) 単純な寺院数や僧侶の数の比較から結論を導き出すことは危険であるが、ひとつの判断材料にはなるであろう。
- (20) 『大正大藏経』第五一卷九三七頁上―九三八頁下。
- (21) ラーイ王については、その生存年代においてかつては意見が別れた。それは、『大唐西域記』の記載を前提とする立場と、『チャチュ・ナーメ』などのイスラーム史料の記載を前提とする立場である。近年は後者の立場をとることに落ち着いている。

拙論「仏教研究史料としてのイスラーム文献の可能性」を参照。

- (22) 『大正大藏經』第五一卷九三七頁中。
- (23) このような記述を仏教への改宗運動として捉えることの重要性については、前出拙著『シク教の教えと文化』において論じた。三二二頁以下参照。
- (24) B. D. Mirchandi' Sind and White Huns', *The Asiatic Society of Bombay*, n. s. vol. 39—40 (1964—6) pp. 61—93.
- (25) *Ibid.*, p. 63—67.
- (26) 前出の拙論『チャチャ・ナーメ』をみる西インド仏教衰亡時の文化と社会』二四項参照。
- (27) 但し、マラキン王朝では、王への権力集中が図られたようである。詳しくは、後の機会に論ずるつもりである。
- (28) A. Kufi, *Chach-nama*, (Delhi, 1939), p. 217.
- (29) *Ibid.*, p. 40.
- (30) A. Wink, *AL-HIND*, (Leiden, 1990), pp. 177—185.
- (31) M. Pathan *SIND*°, vol-3, (Hyderabad, 1978), pp. 345—369.
- (32) 一七世紀以来、シク教がミンジャーナー帯大きな勢力を持つに至ったのは、このシャット族の農民が一斉にシク教に改宗したからである。この点については前出の拙著六七頁以下を参照。
- (33) キンスタンの歴史書は、この時代を仏教時代と見做す。H. Lambriek, *SIND* vol-1, (Hyderabad, 1946), pp. 146—171.
- (34) 『チャチャ・ナーメ』によれば、ラーイー朝下の主要都市の統治者は、殆どがラーイー王の一族であった。
- (35) 詳しくは、前掲の拙論「七—八世紀における西インド仏教の諸相」二五—二八項を参照。
- (36) *op. cit.*, *Chach-nama*, pp. 25—26.
- (37) N. A. Baloch (ed. and transl.), *Fathmah-i-Sind*, (Islamabad, 1983), pp. 22—32.
- (38) *Ibid.*, p. 19. (39) *Ibid.*, p. 220.
- (40) A. Wink, *op. cit.*, pp. 149—150. 同書が誤解は、U. Razia and A. Banu, *Islam in Bangladesh*, (Leiden, 1992), pp. 5—6.
- (41) *op. cit.*, *Chach-nama*, p. 42.

- (42) 詳しくは、前掲拙論「七—八世紀における西インド仏教の諸相」、二八一—三〇項を参照。また、筆者は『チャチュ・ナーメ』に描かれた呪術的仏教の有り様が、密教の発生時の仏教の姿を表しているのではないかと考えている。この点に関しては、他の機会に論ずるつもりである。
- (43) 前掲拙論「七—八世紀における西インド仏教の諸相」、三三—三六項を参照。
- (44) *op. cit.*, “Chach-nama” pp. 118—119.
- (45) *Ibid.*, p. 118.
- (46) S. A. Rizvi, *A History of Sufism in India*, (Delhi, 1978), pp. 109—110. U. Razia and A. Bannu, *Islam in Bangladesh*, (Leiden, 1992), pp. 5—12. 参照。
- (47) *op. cit.*, *Chach-nama*, pp. 118—9.
- (48) この部分を、仏教僧と認識するか、あるいはジャイナ教徒の僧と認識するかは、意見の別れるところである。従来の研究では、必ずしも仏教僧であると断定はできないが、その可能性が強いということになっている。勿論、ジャイナ教の僧という可能性も若干ではあるが存在する。しかし、ジャイナ教徒は一般的に農民にならないし、少数派である彼等が都市の命運を決定する権限を持っていた、と解釈することはやや難しいように思える。
- (49) 周知の如く、カースト制度の上から異民族は、シュードラ階級となる。シャット族の後裔が、後にシク教に改宗したのもこの問題が彼らを苦しめていたからである。E. Marcano, *The Transformation of Sikh Society*, (Delhi, 1976), pp. 23—27. 既出拙著『シク教の教えと文化』、六七—三二頁においてこの問題を取り上げた。
- (50) イスラーム系の学者は、この対立関係を強調する。詳しくは、*op. cit.*, *A History of Sufism in India*, pp. 109—113. などを参照。勿論、『チャチュ・ナーメ』もこの視点で語っている。しかし、イスラーム教徒の史料に強調されるヒンドゥー教と仏教の対立という構図のみで、インドで行なわれたイスラーム教への他宗教からの改宗が行なわれたわけではない。イスラーム教徒の史料は、イスラーム教的な偏向があり、この点は注意を要する。しかし、歴史的な事実の一端は、確実は表しているはずであるし、従来の研究ではこのような視点が欠けていたのも事実であろう。詳しくは拙著『シク教の教えと文化』、三七—五五項と三二—三三〇項参照。
- (51) イスラーム軍とベルシャ軍との間で行なわれた決戦は、六三七年カーディシヤの戦いと六四一年のニハーワンドの戦いが必要である。この両者にイスラーム軍は大勝し、実質的にベルシャ帝国は崩壊した。

- (52) op. cit., *Chach-nama*, p. 47.
- (53) Ibid., pp. 214—6.
- (54) この点は、拙著『シタ教の教えと文化』三三一頁以下において検討した。
- (55) この点に関しては、拙論「東アジアにおける普遍と特殊の弁証法」『比較文化論』（峰島旭雄早稲田大学教授ゼミ機関誌）一九九一、二七—三一項を参照。
- (56) 前掲拙論「七—八世紀における西インド仏教の諸相」、三三一—三二六項参照。
- (57) op. cit. *Chach nama*, pp. 121—122.
- (58) 少なくとも初期のムスリムの政策はこのように云える。インドにおける初期のムスリム政権の政策等については多くの文献があり、ここではその一々に触れることはしないが、荒松雄『インド史におけるイスラム聖廟』、東京大学東洋文化研究所、一九七七など、博士の一連の研究に詳しい。
- (59) op. cit. *Chach-nama*, p. 213.
- (60) op. cit., *A. History of Sufism in India*, pp. 100—110. など、多くの史料によって、このことは確認されるが、B. Bhatto, *Daughter of the East*, (London, 1988), pp. 25—6. において、ソット元、キスタン首相が自家の歴史を述べる下りで、女史の先祖がイスラム教への改宗について述べている点は、注目される。尚、仏教文献にもかなり早い時期の記述にイスラム教との接触があったことがわかる。詳しくはターラナータ（寺本婉雅訳）『印度佛敎史』国書刊行会昭和五二、一九三頁及び三三六頁、更に三四—三六頁参照。
- (61) C. V. Vaidya, *History of Mediaeval Hindu India*, (Delhi, 1979), pp. 187—88.
- (62) op. cit., '*Islam in Bangladesh*', pp. 5—15. を参照。この点の正確な考察は今後の課題とした。
- (63) 従来の研究については、平川彰『インド仏教史（下巻）』（春秋社、一九七四）（二二六—二七頁及び四〇四頁などを参照。
- (64) 従来のアプローチは、イスラム教の積極的な評価がなされなかった点に不十分な点があった。最近このよう従来のインテリゲンチヤ研究の不備を是正する試みが、前田専学博士を中心として行なわれている。詳しくは前田専学編『インド中世思想研究』（春秋社）一九九一などを参照。

キリスト教と帝国主義的精神

——尹致昊 (Yun Chi-ho) の場合——

梁 賢 惠

〈論文要旨〉 本稿は朝鮮キリスト教に大きな足跡を残した尹致昊のキリスト教信仰の構造分析を通じて、キリスト教と帝国主義的精神との関わりを探索したものである。尹致昊はアメリカの社会進化論的知識を吸収して、キリスト教の倫理を「向上主義的禁欲」のエートスの自己強制として、またキリスト教の神を産業文明という至高の価値を守護する神として把握した。そこで、「産業文明国⇨善⇨永遠の至福、非産業野蛮国⇨悪⇨永遠の滅亡」という二価論理に支えられた静態的一元主義の世界像を構築し、自民族の歴史・伝統の一切を拒否し帝国主義的支配に進んで隷従する主体喪失と自己破壊の虚偽意識に呪縛された。

〈キーワード〉 一元主義の世界像、二元主義の世界像、知の帝国主義、世俗内的禁欲、向上主義的禁欲

はじめに

朝鮮キリスト教は近代社会への試みと挫折、そして植民地という歴史現実のなかで自らの性格を形成してきた。朝鮮キリスト教者はキリスト教とともに入ってきた西欧近代文明と帝国主義的世界秩序をどう理解し、そしてキリスト教とどう関係づけたのだろうか。これらの問題を究明する上で、尹致昊の思想は示唆するところが多い。尹致昊は日

本、中国、アメリカに留学して西欧学問を吸収した朝鮮の「先駆的な啓蒙的知識人」であり、最初のアメリカ南メソジスト教の信者として朝鮮キリスト教に少なくない影響を及ぼしたキリスト教者であった。また近代国家への変革を目指した運動団体である「独立協会」の会長として啓蒙運動を指導した政治家でもあった。しかし、植民地末期には日本政府から男爵の称号をうけるほどの積極的な対日協力者となり、一九四五年、第一級民族反逆者として告発され、自殺によって八〇年の生涯を終えた人物である。彼の波瀾万丈の人生を支えた底辺の論理は一体何であり、それにキリスト教はどう関わっていたのだろうか。

尹致昊についての先行研究はそのほとんどが初期思想と行動に集中している。キリスト教史研究の分野では、キリスト教を通じて朝鮮の近代化を目指した預言者的存在として、また人間と社会のキリスト教化を通じて道徳的純化を志したキリスト教的開化思想家として、さらには社会参加の神学の先駆者として、朝鮮キリスト教に大きな影響を及ぼした人物であると高く評価している。しかし、一方では神の正義に対する不信、キリスト教信仰と両立不可能な社会進化的な思想や人種の偏見の混在などの点は、尹致昊の対日協力の行為と結び付く思想的限界であったと指摘している。⁽⁴⁾

以上のような先行研究においては、尹致昊を概ね「キリスト教的」改革思想家として評価しているが、その評価には神の正義を信じない「キリスト教的」改革思想という自己矛盾が内在している。そして尹致昊の社会進化的な思想についても、内的因果関係の論理的な説明なしに、単に思想の限界として指摘するに止まっている。

では、どうして両立できないはずの論理が尹致昊においては両立できたのだろうか。尹致昊はどのような論理をもって矛盾する両者を結び付けたのだろうか。この尹致昊の論理構造こそ、彼の思想を根底から規定するものであり、その解明は彼の思想の全体像を把握するためには必要不可欠な作業であろう。本稿の目的は、尹致昊のキリスト教理

解の論理構造の分析を通じて、以上の問題を明らかにすることにある。

一 儒教からキリスト教へ

尹致昊は一八六五年忠清南道牙山郡で生れ、伝統的な儒教教育を受けながら育った。尹致昊の少年時代の朝鮮は長い鎖国政策から一八七六年「江華島条約」をきっかけに門戸開放し、さまざまな改革の動きが出現する激動の時代であった。こうした情勢のなかで尹致昊は「紳士遊覽団」の一員として一八八一年日本を訪問するようになった。尹致昊一六才の時であったが、これをきっかけに留学の道へ進み、中村正直が設立した同人社に入社した。尹致昊は慶應義塾に入社した齋吉澄、柳定秀とともに朝鮮の最初の東京留学生となり、西欧的学問に接する機会を得たのである。⁽⁵⁾

尹致昊は同人社で日本語と英語の学習に励む一方、明治維新以降の日本社会を理解するために、立憲改進黨の機関誌であった『郵便報知新聞』などを購読していた。⁽⁶⁾ 当時日本は、欧米列強の富国強兵の根源は法律制度にあると理解し、その制度の移植にきわめて積極的だった時代であった。⁽⁷⁾ 二年間の日本生活の経験を通じて尹致昊は、清国に比べて日本は「一〇〇倍以上」も文明化した国であり、その成功の原因は明治政府による全面的な西欧化にあると認識した。そして朝鮮の進むべき道も、日本の明治維新のような改革モデル以外にはないと確信するようになっていた。⁽⁸⁾

尹致昊は日本外務卿井上馨と福沢諭吉の勧告を受け入れ、一八八二年朝鮮と米国の通商条約によって朝鮮に赴任することとなったフート (Tacious H. Foote) 公使の通訳官として帰国することを決心した。帰国を決断した理由は、政界に入って朝鮮改革の意志を実践に移したいという考えとフート公使を通じてアメリカをより詳しく知りたいという考えがあったからであった。⁽⁹⁾ 帰国後尹致昊は、フート公使の通訳官として働く一方、朝鮮政府からも統理交渉通商事

務衛門の主事に任命され、朝鮮王朝の官僚にもなった。尹致昊は改革の方法として西欧近代的な合理的政治制度と技術を全面的に導入することを主張した。しかし、その実現方法は君主の「聖断」によってのみ可能であり、君主に「直言」し君主を補佐する「忠臣」になることが自分の役割であると考えた。⁽¹⁰⁾つまり、尹致昊は当時危機に直面していた朝鮮王朝を西欧近代的な合理的政治制度や技術の導入によって補強し、それによって儒教的な政治理想である「徳治」を実現しようとしていたのである。この時期の尹致昊は政治の主体はあくまでも君主であるという儒教の名分論を固守していたといえる。

ところで、一八八四年近代化を目指す改革派による「甲申政変」が発生した。尹致昊は高宗(国王)に逆らうものだという理由で「甲申政変」に反対したが、改革派は彼を内閣の外務衛門参議に任命した。⁽¹¹⁾しかし、政変は三日で終わり、政変の主謀者たちは処刑されたか国外に亡命した。尹致昊も逆臣の疑いがかけられ、中国上海への留学を余儀なくされたのである。

一八八五年上海に渡った尹致昊はアメリカ総領事スタール(General Stahl)の斡旋でアメリカ南メソジスト派宣教師アーレン(Young, J. Allen)が設立した中西学園(Anglo-Chinese College)に入学した。そこで尹致昊は中西学園の宣教教育者たち、特に「師として不足のない」人で、心強い後見人として生涯変らない感謝の念を抱くようになるボンネル(W. B. Bonnel)から大きな影響を受けた。⁽¹²⁾そして西欧人教会を見学したり、学園内の宗教集会や聖書研究会などに出席して、キリスト教という未知の宗教に接するようになった。

尹致昊は宣教教育者たちと生活をともにしていく過程で、「来世のためにきれいな靈魂になる」準備をしなければならぬという必要性を認識した。そこで「人生は短いので、できる限り最大の快樂が許されるべきだ」という立場にたつて、「感覺的な満足」を求めた従来の自分の生活態度を反省し、一種の行動規律といえる「心約文」を作成し

た。⁽¹³⁾ 尹致昊は「旧悪を捨てて日新することを促す」ために、新たな項目を加えたりしながら、その誠実な遵守に努めた。規律を違反した場合は本性を物欲によって汚す「罪」として厳しい自己反省を行なった。⁽¹⁴⁾ このような尹致昊の生活態度の変化は基本的には儒教的な修身の延長線にあるものだったが、来世における救済を意識した尹致昊はさらに倫理的な自己完成を目指していく。この倫理的な自己完成の願望が尹致昊をキリスト教に接近させる内的動機として働くのである。

尹致昊は倫理的な自己完成のための実践の難しさに遭遇した。特に戒酒、不純な性行為への禁止などの条目の遵守は難しく、後までも誘惑と違反を繰り返すもので、彼が「甘いはちみつのように愛する罪」であると告白したほどであった。⁽¹⁵⁾ こうした実践の限界の経験から尹致昊は、人間の力だけでは倫理的な自己完成は不可能であると考えた。そこで彼は「悪魔に誘惑されないように」キリスト教の神に助けを願いつつ、神の力に預かることによって倫理的な自己完成を計ろうとした。⁽¹⁶⁾ ここで見られる尹致昊のキリスト教の神の理解は、あくまでも倫理的な自己完成の主体である人間に力を貸す一つの善なる呪力のようなものであった。人間の自己救済のすべての試みを罪として徹底的に否定し、神のみが救いの主体であるという神の理解ではなかった。尹致昊のキリスト教理解は、神という呪力的な力によって守護される人間が倫理的な自己完成によって自らを救うという「自力救済」の宗教であったし、その救済の内容も倫理的に完全な状態を所有するというものであった。

尹致昊は「儒教の四書を精読して多くの教訓を発見したが、いかなる人でもその教訓に従わなければならない」という理由は発見できなかったという。そして儒教は倫理的な自己完成を人間に強制する装置が欠けていたとみた。⁽¹⁷⁾ つまり、尹致昊はキリスト教のように来世における救済の条件として、倫理的な自己完成を人間に強制するシステムが儒教にはないと考えた。

ところで、儒教と比べてキリスト教の倫理的な有効性を確信したにもかかわらず、儒教からキリスト教への入信を決心するには、いくにかのためらいが尹致昊にあった。それは「迫害と嘲弄への恐怖と旧い友達（儒教の読書人：筆者）を失うという損失、時々おしよせてくるもろもろの疑いと誘惑」などで、特に後者が最大の障害であった。⁽¹⁸⁾では、キリスト教への入信をためらわせた「疑い」とは何であったのだろうか。

尹致昊は儒教とキリスト教を比較して次のようにいった。儒教は基本的に一つの「哲学ないし可知的な宗教」の体系である。儒教者は他の宗教から「その知的な好奇心を満足させるために、宗教とその教理の新しさを追跡」する。知的な体系を所有している「東洋の知者」の儒教者の目には、キリスト教のいう奇跡、地獄、呪われた靈魂の永遠の罰などのテーマなどは、何の意味も持たない「粗野」なもので、キリスト教の福音は「あまりにも単調」なものである。儒教の知的な体系に最も近いキリスト教の教派は、キリスト教に含まれている多くの不可解を人間の理性をもつて説明しようとした理論的な体系のユニテリアン派である。⁽¹⁹⁾

このような尹致昊の描写は、キリスト教は倫理的な面においては儒教を凌ぐが、知的な側面においては儒教がより洗練されており、理性的かつ合理的な体系だということである。これは尹致昊のキリスト教に対する理解でもあったといえるが、ここに彼のキリスト教への入信をためらわせた「疑い」があった。それはキリスト教の世界観が儒教のそれより低級であるという貶価的な判断を伴う不審であった。

マックス・ウェーバーによれば、儒教の最高概念である天ないし道は一種の宇宙論的な総合概念として、超神的な、非人格的な、常に自己同一的な、時間的には永久不滅の存在であると同時に、永遠の秩序が時間の制約なしに通ずるものである。天は宇宙の永遠の秩序であり、同時に宇宙の運行そのものである。しかも、その秩序は宇宙的な秩序だけではなく、宇宙的な秩序の調和から帰結される社会秩序も意味する。天はこの社会秩序の恒常不変性と妨げ

られることのない妥当性を見張り人として、また理性的な規範の支配によって保証された平穩の守護者として支配する。したがって、儒教においては宇宙の秩序と社会の秩序が同一性の原則の上で連続し、この同一性の原則は人間の秩序、すなわち人倫の領域まで連続している。だから、儒教における天というのは宇宙の秩序規範であり、同時に社会の秩序規範であり、さらには人間の倫理規範でもある。⁽²⁰⁾ ウェーバーはこのような儒教の体系を現世の自足的な自己完結性を伝統によって保証する樂觀的な現世肯定の一元主義的な世界像といい、現世を宗教的に無価値化しない点でも、実践的な現世拒否を行なわない点でも、現世に対する緊張関係が最小限度にまで縮小したものであるとし、儒教の対極にある世界像としてキリスト教のプロテスタンティズムのそれをおいた。⁽²¹⁾

キリスト教の神は世界と人間を無から創造し、被造物にその義務と責務を果たすことを要求する超現世的人格な神である。こうした神と被造物が連続することはありえない。被造物に対する絶対的超越性と否定性こそキリスト教の神の特徴である。だから、キリスト教は神と被造物との間に絶対的な断絶をおく神中心的な二元主義的な世界像である。⁽²²⁾ 二元主義的な世界像において神と被造物は悲觀的かつ極限的な緊張関係にある。すなわち自然と神性、倫理的な要請と人間的な不完全、罪の意識と救いの要求、現世の行為と来世の応報、宗教的な義務と政治的、社会的現実との間には厳しい断絶と緊張が生じる。この断絶と緊張は一元主義的な世界像である儒教には欠如している。⁽²³⁾

このような儒教とキリスト教との世界像の相違を考慮すると、尹致昊の「疑い」は、儒教とキリスト教との世界観の質的な相違から起こる「疑い」であったことがわかるが、尹致昊はこの「疑い」を解決せず、一八八七年四月、洗礼を受け、朝鮮の最初の南メソジスト派キリスト教受洗者となった。洗礼の時、彼が提出した「願奉真教書」には、洗礼を希望する理由として、①私の時間と才能を尽くしてキリスト教に対する知識と信仰を増進して、神の意思であれば、私自身と私の兄弟のために役立つ人生を生きること、②人生に黄昏が近付く時、他の人々のように死の入口で

救いの道をさがすことがないようにすること、③旧い自分と異なる新しい人としての証拠を明かし、さまざまな試練を追い出すことをあげた。²⁴⁾

尹致昊の洗礼希望の理由からもわかるように、尹致昊はキリスト教への入信は決定的な回心の体験を通じた「疑い」の解決による信仰告白というより、信仰心の強化と倫理的な自己完成、救済といった目的達成のための一つの手段であったといえる。つまり、尹致昊のキリスト教への入信は、儒教的な一元主義的世界観を保持しながら、倫理的な自己完成の願望が内的動機だったのである。

二 近代産業社会と「キリスト教的適者生存」の世界像

尹致昊は中西学園の教育によって基礎づけられた西欧的な学問やキリスト教信仰を一層深めたいと考え、アメリカへの留学を強く希望した。尹致昊の希望はアメリカ南メソジスト教会の支援によって実現された。最初の大学は中西学園の校長アーレンが南メソジスト教会と協議のうえで決めたアメリカ南部のバンデルビルト (Vanderbilt) 大学であった。ここで尹致昊は三年間神学を専攻し、引き続きジョージア州エモリ (Emory) 大学に編入して二年間人文科学を勉強した。

ところで、尹致昊のキリスト教理解に大きな影響を及ぼしたのは大学での勉強より、むしろキリスト教国アメリカ社会の姿であった。儒教社会である中国でキリスト教に入信した尹致昊は、キリスト教を社会と離れた純粹な個人的な宗教理念体系として考えたが、キリスト教国として、しかも世界で最高の富と文明を誇る国の一つとして憧れてやまなかったアメリカ社会を直接体験することによって、キリスト教という宗教の社会的機能とその役割について理解

しうる機会を得た。

一八八八年一〇月サンフランシスコに着いた尹致昊は「道路、家屋の凄まじさがとてつもなく、財物の華麗さはいままで夢でも見たことがなかった」とアメリカの第一印象を書き止めて以来、アメリカと朝鮮の富のとうてい埋めることの不可能に見える格差を痛感するようになった。⁽²⁵⁾ 尹致昊が留学した頃のアメリカは、アメリカ史上でも著しい経済的発展の時代であった。尹致昊は、アメリカの経済的な富は進歩した自然科学的な知識と技術、アメリカ人の勤勉な労働による絶え間ない「自然征服」、すなわち産業化の結果にはかならないと考えた。⁽²⁶⁾ さらに尹致昊が感服したのは、経済的な繁栄によってその恵みが社会の最下層民まで渡り、東洋の社会とは比較にならないほど高い生活水準を享有することであった。⁽²⁷⁾ ここで、尹致昊は東洋の儒教社会と異なる西欧の文明原理は、産業化とそれによる全国民生活の向上にあると把握した。

尹致昊の西欧の文明原理に対する認識は、産業化と全国民生活の向上とを無媒介的に一致させた、産業化への樂觀的な信頼にその特徴があるが、そこからさらに尹致昊は西欧の文明原理をすべての文明が追求すべき真の価値だとし、自らの価値観を徹底的に転向させた。西欧の文明原理を実現したと考えられたアメリカ社会を、「文明の究極的な終着点」というに値する世界最高のものであると尹致昊は見なした。そして、未解決のままひきずっていた儒教の農業中心の世界像と訣別し、儒教的な世界観全体を「反文明的」なものとして否定・断罪するようになった。⁽²⁸⁾

西欧の文明原理に対する尹致昊の把握は、朝鮮に対する評価にも重大な質的变化を引き起こした。尹致昊の理解する西欧の文明原理に即して見る朝鮮は、貧困で弱い国だけでなく、「誉めるべきいかなる価値も不在」の暗黒の国であり、さらに儒教に呪縛されて「文明の原理」への回心を堅く拒む反価値の「塊」であった。⁽²⁹⁾ 尹致昊にとって朝鮮の劣等性はもはや状況的なものではなく、本質的劣等性として認識された。そして、朝鮮の根源的な劣等性を深く恥

じ、輕蔑と憎惡を抱き、さらにこの「不名譽」の國を祖國にした自らの運命を「憂患」として恨んだ。⁽³⁰⁾ この尹致昊の朝鮮像、そして朝鮮人としての自己像は、自己喪失者の特徴というべき自己蔑視と劣等視の徹底的な内在化であった。この劣等者としての自己像はアメリカ社会の人種差別に対する彼の姿勢を規定するものとなった。

尹致昊はアメリカの各州に見られるインディアンや黒人に対する根強い差別、さらに彼自身にふりかかってくる差別に憤慨を感じた。そして、アメリカ・プロテスタント教会においても、南メツジスト教会と黒人メソジスト教会との統合案が人種差別によって決裂したことや、東洋宣教に関する各種集會において人種差別の偏見から東洋の風習を解説した宣教師の報告が読み上げられ、未開な東洋の文明化のために「攻撃的な力」の使用が主張されること、そして、白人の繁栄のためにインディアンや黒人の扶殺を教会の中で堂々と主張するアメリカ・キリスト者の冷酷さに大きな戸惑いを感じた。⁽³¹⁾ 聖俗の領域を問わずアメリカ社会全体に通用する人種差別の現状を前にして、尹致昊はアメリカの自慢する「天付人權」はアメリカ人の虚栄じみた嘘にすぎないと見た。アメリカの民主主義とは白人だけのもので、究極的にはアメリカは民主主義の國ではなく、人種差別の國であると認識した。⁽³²⁾

ところで、尹致昊はアメリカ社会の人種差別を根底で支えているのは、社会進化論的適者生存の原理であると理解した。当時アメリカでは次のような思想が流行していた。諸々の文化の優劣を評価してそれを序列化しうる基準は技術の進歩であり、技術の進歩は生物学上の發展に対応する。それぞれの文明が技術の異なる水準を示す理由は、文明を担う人種が生物学上の進化の異なる段階にあるからにはかならない。人種の中には進化が阻止され未開のままに止まっ⁽³³⁾ていて、「やる」により近いものもある。劣等な人種である黒人やインディアンなどは白人とは別種類の人間として別個に創造された。したがって、白人の文明の優越はその人種の生物学的な優越の結果である。すぐれた技術的な進歩を果たした白人の征服は、人種競争における「非適者の排除」すなわち「最適者の生存」の結果であり、正当

なものである。白人によるインディアンなどの征服ないし扶殺は文明の進歩に対して支払われるべき必要な代償にすぎない⁽³³⁾。一方、キリスト教界においても、「適者の生存」の結果にはかならない劣等人種の滅亡は「神の御心になう」ものであり、アングロ・サクソン人種は市民的な自由、キリスト教と諸文物制度をもって地球上のあらゆる人種を教化かつ福音化する使命を果たすため、「メキシコから中南米に進み、また海洋上の諸島に及びアフリカを越え、さらにその彼方」まで伸びて行かなければならないと主張するストロング (Josia Strong) のキリスト教的な帝国主義の主張が大きな影響力を及ぼしていた⁽³⁴⁾。

尹致昊はアメリカ社会の人種差別に憤慨したにもかかわらず、社会進化論には否定できない真理性があると考えた。すでに、劣等者としての自国像を抱き、その劣等性を憎悪した尹致昊は、差別は他ならない劣等者自身の劣等的な本質の故に引き起こされるものであり、従って、劣等者への差別と征服は神の意にかなうという社会進化論の「非適者の排除」論に共鳴せざるをえなかった⁽³⁵⁾。尹致昊はインディアンへの差別の原因は、彼ら自身が「怠けと無知のため」、文明の恩恵を利用するのに失敗した「からに他ならない」と言い、「白人がインディアンの所有地を奪ったことは、真珠を豚に与えないごとく、当然である」と見た⁽³⁶⁾。そして、アメリカの白人は世界最高水準の産業文明を達成して人種競争において勝利し、その結果、インディアン、黒人、東洋人など他の人種を支配かつ除外しうる最優越的な地位を獲得したと理解した。つまり、自らの劣等性の故に人種競争に敗北した人種は「生きる価値のない」存在であり、差別されてもやむをえない、さらに「適者生存の原理」からは消滅されても当たり前であると認識したのである。こうして受容された社会進化的な論理を尹致昊はアメリカ社会の人種差別を解釈する原理としてのみならず、世界的な規模で行われていると考えられた人種競争的な歴史の現状をキリスト教の神の歴史摂理と関連させつつ解釈する原理としながら、彼の独自のキリスト教的世界像を構築していく。

アメリカの広大な西部開拓と経済発展を目撃した尹致昊は、自然は人間が利用するために神によって創造されたものであるという当時のアメリカの自然観に自分の世界像の出発点をおいた。尹致昊は西欧は「自然の上に人間をおく」キリスト教の教えに従い、人間が自然の威力から解放されて、「奴隸として自然をたてまつるのではなく、主人としてそれを利用」していると認識した。そして解放された西欧人の精神と力は技術を発展させながら、「自然を征服」し、それによって西欧人のみが唯一「文明人」になったと言う。⁽³⁷⁾ それと比べて非西欧地域は、中国や朝鮮のような「自然にこびる臆病もの」としてわずかな環境開拓をなした半文明国や「自然の奴隸」にすぎない未開国もあるが、いまだに呪術的なタブーによって自然にしばらくは、貧困と不潔のなかでまるで「犬」のように暮らし、総じてまだ野蛮の段階を脱していないと尹致昊は考えた。⁽³⁸⁾

尹致昊は現在の西欧文明国の非西欧国の征服という弱肉強食的な現象を全人類の文明化のために神が選んだ手段であると見なし、西欧の非西欧世界に対する侵略を非道義的な行為ではなく、「すべての人類の究極の改良」という神の摂理を実現するための絶対的な善であり、野蛮という絶対的な悪に対する道徳的な闘争であると見た。⁽³⁹⁾ つまり、人類の歴史は西欧の文明国が非西欧の野蛮国を征服しながら、その文明を拡大していく過程であると認識し、こうした人類史観に基づいて、「西欧文明国Ⅱ強者Ⅱ道徳的な善、非西欧文明国Ⅱ弱者Ⅱ道徳的な悪」といった独特な等式を尹致昊は考えていた。

元来その本質において必然的な関わりのない三つのものを同置関係におくこの無分別な等式は、西欧の産業文明こそ絶対的な善であるとする尹致昊の価値観からくるものであるが、この論理が強者の貧欲な侵略行為を道徳的な善の実現であると解釈し正当化する根拠となった。尹致昊によれば、西欧の非文明国に対する行為は野蛮人を強制的に文明化させようとするものであり、西欧人は文明の教師として人類の文明化という聖なる役目を「良心的な忠誠心によ

って履行する」ものであった。⁽⁴⁰⁾

一方、尹致昊は西欧人が非西欧地域において犯した数多くの「不義」をも察知していた。しかし、西欧人を絶対的価値への献身者として見ようとする尹致昊は、こうした事柄に知的な誠実さをもって立向かうことはできなかった。

尹致昊は、西洋人の「不義」を「人間という存在の利己的な本性から由来する」ものだといひ、人間の日常生活の経験的罪悪一般として解消した。そして非西欧人も強者になれば、同じ不義を犯すに違いないと言いつつ、⁽⁴¹⁾

「不義」は文明人が非文明人を文明化する際、伴われる「必要悪」として考えたのである。今日の歴史における西欧の任務遂行の方法は、非西欧人を野蛮的状态から立ち直るように治療するか、それとも滅亡させるかという二者択一の方法しかないと言ひ、西欧が犯した不義を全く論外の問題として退けた。

一方、非西欧社会の選択肢は、彼らの無能力を克服して文明化を成し遂げて存続するか、それとも滅亡するか、どちらかであると尹致昊は見た。⁽⁴²⁾ もし「恣意的な怠けと無知」のため、西欧による治療という与えられた機会を利用できず、文明化に失敗したら、その種族は生きる価値のない民族であると尹致昊は考えた。したがって、その種族の征服ないし滅亡は彼ら自らが招いた自業自得的な報いにほかならないと尹致昊は見た。しかも、それは自然を征服し利用することを命じた神の命令に背いた行為として当然甘受すべき罰であると尹致昊は考えた。⁽⁴³⁾ さらに文明国の支配を受けることは、非文明の状態のまま独立を維持しているより幸せであると尹致昊は確信した。なぜならば、彼らは文明国の支配のよって教育、啓蒙され、そして彼らの生活も改善されて、数千年間続いてきた停滞と野蛮の状態から解放されるからだといふ。こういう文明国の支配による恵みは、その過程において発生する「不義」を十分補償するに足りるものであると尹致昊は考えたのである。⁽⁴⁴⁾ したがって、征服ないし滅亡の運命に立たされた民族はその結果を謙虚に受け入れ、自らの運命に服従すべきだと尹致昊は言う。

このように尹致昊の世界像は、「適者生存の原理」によって全世界の産業文明化を実現することを究極的な神的历史目標とする一元的な世界像であった。それは、まるでカルビニズムの二重予定説のごとき、産業文明国⇨善者⇨永遠の至福、非産業野蛮国⇨悪者⇨永遠の滅亡という厳しく対峙する二元的な価値によって貫かれたものであった。この世界像の中で尹致昊が出会ったキリスト教の神は、この世界を超越し審判する神ではなく、この世界の中で産業文明という至高の価値を守護する神であった。

こうした尹致昊の世界像が帝国主義的なものであることはいうまでもない。しかし、帝国主義的な世界像といっても尹致昊のそれは、西欧キリスト教者や日本キリスト教者のように自己膨脹的な論理ではなかつた。⁽⁴⁵⁾むしろ産業文明を絶対視する主観的な価値観に立脚した彼の世界像は、被圧迫民としての自分の立場を喪失し、帝国主義国家の自己正当化の論理を自己内在化する主体不在の非リアルなものであり、常に自己外的な価値によって自らを計り、その結果、自己民族の劣等性と滅亡の運命を自発的に承認かつ甘受するという、主体喪失と自己破壊の論理であった。

そしてこうした世界像の論理的性格に相応して、尹致昊の自己理解においても自己破壊性が深く刻印されている。彼は侮辱された自尊心の前で憤怒に震えながらも、逆に劣等な民族の一員である自分を自発的に自己卑下しようとする、文明国人になることを拒絶された「自分の運命」を悲しんだ。⁽⁴⁶⁾そして、民族と自己への愛と憎悪の深い裂け目の中で傷つけられ、消耗されていくのである。次は、こうした帝国主義的な妄想とキリスト教の関わりを、尹致昊の信仰の構造を考察しながらさらに考えて見よう。

三 信仰の構造

尹致昊は独自の「キリスト教的な世界像」に沿って信仰の論理を立てたが、それは当然従来のキリスト教信仰の根幹をなす事柄の空洞化を前提とするものであった。キリスト教の神学には「本能的に嫌悪感」を感じると尹致昊は言う。人間の経験の領域を越えこの世界を根拠づけ、意味づける神と、神が原理であるこの世界における人間の意味や被造世界の有様と意味など神学の対象となる事柄は、人間の思索の対象にならないと尹致昊は考えた。明日何が起こるか予測できない人間にとって数千年後に起こるとされる千年王国の到来などのような問題は、「実際に価値のないもの」として理解した⁽⁴⁷⁾。教理学的なテーマ、すなわち神論における三位一体説やキリストにおける神性と人性との関係、救済論における贖罪説などについても、いかなる意義や興味も感じることができなかった。尹致昊はこれらの教理学的な言表は、人間の経験を通じて得た常識に反する「矛盾した言葉」であり、「冷たく、心のないドグマ」的な陳述にすぎないと尹致昊は言う⁽⁴⁸⁾。

神学の成立自体も科学や理性が未発達であった時代の「思索家たちが自らの頭脳の中にあるものを発現させる唯一のものが神学しかなかった」からにはかならないと認識し、神学は「不可解なことを知ろうとする、そして解きえないことを論理的に解こうとする人間の知性の絶望的な努力の組織的な記録」であり、科学と理性と常識が未発達の時代の世界観にすぎないと尹致昊は理解した⁽⁴⁹⁾。さらに神学の役割について、「人間をより賢明にも、より善にも、より幸せにも」させることができず、ただ神学論争において「妄りに神の栄光を擁護すると主張しながら政治化して」争い、人間の本性の醜い有様をキリスト教の歴史に残しただけであったと把握した⁽⁵⁰⁾。旧い時代の世界観の反映にすぎない、

いキリスト教の教理は、聖職者だけが教養として学習すれば良いぐらいの全く「非本質的なもの」にすぎないと尹致昊は考えたのである。

キリスト教の教理の成立やその役割を総じて否定的に理解した尹致昊は、「聖書をわれわれの信念の基準に据えればよい」と言う⁽⁵¹⁾。しかし、尹致昊の聖書に戻るといふ考えは、キリスト教の教理や神学がキリスト者の信仰的な場から離れ、一つの思弁的な学問として化石化することを批判し、キリスト教信仰の原点をもう一度聖書に戻そうとする改革者のそれとは根本的に異なるものであった。聖書の無誤謬説に対して、尹致昊は「人間が書いたいかなる本も誤りをまぬかれることはできない」という経験的な常識に基づいて「非理性的」であると判断した⁽⁵²⁾。さらに新約聖書の中の奇跡物語は「異教の神や仏陀によって行なわれたといわれる子供っぽい不可解」な話と何ら変わらない無価値なものとして理解した⁽⁵³⁾。予定説については、パウロとカルビンの甚だしく異なる両説の中でどちらか正しいかを確証することが不可能であるので、「私はどちらも信じない」という。またキリストの再臨は、パウロやペテロのような靈感にみちた使徒さえその時期予告を誤るほど、知るすべもない事柄であると退けた⁽⁵⁴⁾。

このように尹致昊は、日常的な経験からの判断という方法に立ってキリスト教の二元的な世界観をなしていた諸々の教理と聖書の内容を否定していくが、その作業が独自の一元的な世界像の貫徹と表裏関係にあったことはいうまでもない。尹致昊はこの作業を聖書の預言と預言者の否定をもって最終的に完結した。常識的な判断に基づいてキリスト教の神の世界とこの世との二元性を媒介する預言を否定し、尹致昊は「預言者の『神がわたしに言われた』として述べられるイメージ、例証、比喩などは預言者自身が言うことを聖なる啓示として信じさせる方法」にすぎないと言⁽⁵⁵⁾う。産業文明という神の原理によって貫かれている一元的な世界像を持っている尹致昊には、産業化への命令以外の神の啓示などはありえず、また、産業文明化の使徒はあっても預言者はありえなかったからである。結局、尹致昊は

預言の否定によって現世と「神の世界」を想定するキリスト教の二元的な世界観の骨組まで空洞化したのである。

では、尹致昊にとってキリスト教は何だったのだろうか。尹致昊はキリスト教の神は全宇宙の創造者であり、人間に倫理的な規範を与え、しかも神は遍在的な目をもって人間のすべての行為を監視する存在であると見た。こうした神の存在が信仰者の心を「神に対する恐怖でいっぱいにし」、信仰者を罪から守り、倫理的に行動させると理解した。⁽⁵⁶⁾キリストはすべてのキリスト教者が生き方の模範にすべき最も高い倫理的な品性の体现者であると考えた。⁽⁵⁷⁾したがって、尹致昊にとってキリスト教は、「われわれが正しい真理だと知っているものをわれわれに実行させる生きている道徳ないしスピリチュアル・パワーである」と理解された。⁽⁵⁸⁾つまり、キリスト教は人間の諸々の行為を神の監視下に置き、倫理規範の遵守を宗教的に強制することによって、信者の行為を強力に倫理的に統制する宗教として、「人を倫理化する宗教」だったのである。

そこで尹致昊は倫理規範として、安息日の遵守を始めとする十戒、博愛、言行の一致、動機の純粋性、正直、清潔、計画的な生活、秩序の遵守、肉体的な快楽の禁止、労働の尊重、節約、時間の有効な使用、勤勉などを設定した。⁽⁵⁹⁾これらの倫理徳目は当時アメリカ教会で通用された諸規範をよせあつめたもので、キリスト教的な徳目と近代産業社会の功利的な社会規範を混ぜたものであるといえるが、尹致昊はこれらを遵守して生きることによって、「幸福と利益をもたらす」ことができる⁽⁶⁰⁾と考えた。キリスト教の神の規範の正当性は人間の現世的な幸福財を増進させるところで確認できるという。つまり、尹致昊はキリスト教の倫理を「幸福主義的な結果倫理」として理解したのである。

従って、尹致昊が考えた倫理規範は実際においては、利益増進を目標とする幸福主義を優先する形で統合、調整され、キリスト教的な価値や態度は段々と排除ないし疎遠化される。尹致昊はキリスト教倫理の内面的動機中心主義的な態度を排除し、行為の結果中心主義的な態度をとって、「ある行為において動機を説明しようとするな。もしそれ

が正しいならば説明の必要がないし、それが間違っていたらばいかなる説明もそれを正当化できない」という⁽⁶¹⁾。そして内面にある悪心はそれ自体としては罪ではなく、その悪心が行為として外在化した時に罪になると考えた。つまり、「誘惑されることは罪ではなく、誘惑にまけることが罪」であったのである。それで尹致昊は人間の内面に潜んでいる諸々の感情や欲望を自然なものとして容認してしまおう。「許せない、また許してはいけない欲求」などは人間にはなく、「感情や偏見は程度の差はあるが、すべての人間にある自然的なもの」であり、楽しさや富は「あるべき場所」にあるならば良いことであるという。これらの感情や偏見そして欲望の処理は「自分がそうしたものを持っているということ」を非難し憤怒の力で押し出すのではなく、理性によって均衡をとらせるべき⁽⁶²⁾であると考えた。こうして尹致昊の倫理的な人格陶冶はますます「キリスト的な人格」と離れ、キリスト教の象徴的な倫理徳目である「敵も愛せよ」というキリストの命令は人間には実行不可能な非現実的なものとされ、放棄されてしまおう⁽⁶³⁾。そして動機の純粋性、人格的誠実、目標の高尚、博愛、言行一致などのものは、彼の日常生活と恒常的関係をもたない個々の善行に止まってしまう。その結果、最も重要視されたものは、前述のような肉体的な快楽の禁止、労働の尊重、生活の簡素、節約、時間の有効な使用、勤勉、計画的な生活などの項目であった。これは尹致昊の「幸福主義」的な倫理理解の必然的な帰結であった。というのは、産業社会の中で「幸福」という倫理目的を実現するためには、日常の義務と労働を積極的かつ組織的に行かない、その成果の蓄積を厳しく自己審査して強制していく、いわば「向上主義的禁欲」とでもないえる生活倫理規範が前提として必要不可欠だったからである。

こうして、尹致昊はキリスト教の倫理を産業社会の中で幸福材をより多く増進させることを目標として、「向上主義的禁欲」の生活倫理規範に基づいて人間の全生活を合理化するものであると考えた。結局、尹致昊にとってキリスト教の神は近代産業社会特有の「向上主義的禁欲」のエートスを人間に強制する権威であり、その守護神であったの

である。

ところで、このようにキリスト教信仰の本質を理解した尹致昊は、西欧社会のような産業文明を達成するには「良
い政府と啓蒙された国民」が必要であるが、その根底をなすのはキリスト教であると考えた。⁽⁶⁵⁾ 尹致昊はキリスト教を
信仰する社会は富と権力を所有する産業文明の社会となり、「ますます進歩、発達するようになる」とみた。これに
対して自分が属する儒教社会は、キリスト教社会と異なって「ますます退落する」と見なした。⁽⁶⁶⁾ そこで、尹致昊はキ
リスト教の「真の宗教」としての弁証を産業文明の創出に見出した。そして、尹致昊はキリスト教以外の他の宗教
は無用であり、有害なものであるとみなし、「今始まったばかりの諸異教との戦いにおいていかなる妥協も寛容もな
い」排他的な態度をもって、世界をキリスト教化すべきであると考えた。⁽⁶⁷⁾ 特に東洋社会が産業社会へ自己変身するた
めには、キリスト教によって儒教の影響力を徹底的に破壊することが要求されていると考えた。⁽⁶⁸⁾ 尹致昊のキリスト教
の排他的な絶対性の主張や戦闘的な教化の態度は、当時のキリスト教の海外宣教の特徴の一つといえる非西欧地域に
対する一種の文化帝國主義的姿勢と共鳴するものであった。

ところで、こういう「倫理」としての尹致昊のキリスト教信仰は、彼の世界像に照らされた「文明の使徒」として
の自己倫理の表明であり、同時に朝鮮民族教化の倫理の表明でもあった。しかし、「倫理」としての信仰は、尹致昊
のキリスト教信仰の表をなす「顯教」にすぎない。文明国Ⅱ永遠の至福、非文明国Ⅱ永遠の滅亡という二価論理に支
配される世界像の中で、「負の価値」を担うとされる民族の一員としての自分を異常なほど強烈に意識していた尹致
昊は、「負の存在」として侮辱され痛めつけられた彼の魂が癒される「密教」を必要とするが、この点以下で短く触
れておきたい。神を「子供のような信頼」をもって心に迎え入れる合一体験によって、尹致昊は限りない恩寵と慈悲
のうちに「負の存在」である自分を抱擁し庇護する「神の現在的な愛」⁽⁶⁹⁾ を実感することができた。ここで体験された

神は、尹致昊の「顯教」において「負の存在」に対するいかなる慈悲も断る「非情の父」としての神とは異なる大いなる「愛」の神であった。この「愛」の神に抱擁されて尹致昊は死より悲惨だと考えた自分の現実の劣等さと惨めさを忘れ、自らの存在の安泰と想いを得ることができた。⁽⁷⁰⁾従って、尹致昊は神との合一体験の前で、「あなたの現存の愛の体験を常に下さい。その時私はすべてが満たされます」と欲喜しつつ叫んだ。⁽⁷¹⁾こうした「密教」への尹致昊の情熱は「顯教」へのそれに決して劣らないものであった。特に朝鮮の植民地化が確実化されるにつれて、キリスト教への尹致昊の信仰のリアリティーは「密教」の方に集中するようになる。そもそも神をその固有の意味内容と価値を捨象化し、産業文明の神聖化のための権威づけという役割に追払うことによって成立った世界像の中で、尹致昊が自分と神との内面的撃がりを感得する方法は、情緒的な絶対帰依以外にはなかったのではないだろうか。

むすびにかえて

西欧産業社会の確立において一つの重要な構成要素とされる「世俗内的禁欲」はいうまでもなく宗教改革によるプロテスタントキリスト教の所産である。「世俗内的禁欲」⁽⁷²⁾は、プロテスタントキリスト教が神の栄光のための現世内の職業活動を通じて、自らの救いを確信するという宗教的な価値実現のためにとった合理的な生活実践の態度であった。これは、もっぱら「神の栄光のため」という非現世的な宗教的な価値によって規定され、本質的には現世に対する敵しい拒否に根拠づけられたものであった。⁽⁷³⁾従って、これは現世拒否による現世的生の遂行といえる逆説的な二元性の世界観における態度であった。

こうした独特な事柄であった「世俗内的禁欲」には、啓蒙主義の時代を経て、重大な質的な変化が起こる。神的か

つ超人間的であつた真理や基準を人間化するとともに、従来の神的權威に拘束されていた個人を解放した啓蒙主義は、キリスト教を現世肯定的な世俗内的な「新プロテスタンティズム」に変化させた。⁽⁷³⁾「新プロテスタンティズム」は本来持っていたキリスト教的二元性の世界觀を後退させ、それによって「世俗内的禁欲」も世界觀的な背景を失つたまま、形態だけが残され、近代資本主義社会の純世俗的な向上主義的エートスに共鳴し、自らの宗教的なエートスと無批判的に同一化する傾向が生まれた。そして、このようなキリスト教にとっては、帝國主義を時代背景とした非西欧文化圏との接触の中で、近代資本主義がもたらした豊饒と繁榮を神の祝福として称え価値づけ、西欧の帝國主義的な動きを神の秩序として聖化するのがつねであつた。

サイード (Edward W. Said) は近代西欧の帝國主義は東洋を武力のみによらず、オリエントを支配・威圧するための西洋の様式を生み出して、それによって東洋をその真の姿から疎外させ、知的に支配しようとした「知の帝國主義」でもあつたといふ。⁽⁷⁶⁾ 尹致昊がみた一九世紀末の西欧キリスト教はキリスト教固有の現実相対化の機能を喪失し、西欧産業文明の宗教として帝國主義的世界支配を正当化する、まさに「知の帝國主義」の宗教であつた。尹致昊はこの西欧キリスト教の現状を手安くキリスト教の本質として受容し、彼の世界觀を構築した。しかし、この世界觀とは、主体喪失と自己破壊を招く虚偽意識の体系であり、神はそれを最終的に權威づける存在であつたといえる。そこで、尹致昊が主張して止まなかつた「向上主義的禁欲」のエートスも、非西欧文明に対して「生れ付きの劣等」を押し付ける帝國主義の呪縛から自らを解放し、彼自身と朝鮮民族にして真の自己の歴史の主体たらしめる歴史形成のエートスになれず、むしろ、帝國主義的支配に進んで従順する隷従的エートスに終わらざるをえなかつた。近代朝鮮の抵抗的な民族主義と深い関わりを持ち続けた朝鮮キリスト教史の中で、尹致昊のキリスト教信仰の論理構造は、人間の全生活領域で「神絶対中心主義」を貫徹しようとしながら、真の自己確立と「近代的」朝鮮民族国家形成を目指した

金教臣のそれと尖鋭な対比をなしていると思われる。⁽⁷⁶⁾

注

- (1) 閔庚培「初期尹致昊のキリスト教信仰と開化思想」、『教会と民族』、大韓基督教出版社、ソウル、一九八一年、一五九、一六四―一六五頁。韓培浩氏は尹致昊をキリスト教信仰と民族主義意識、そして近代化への追究が一体化した人物として評価している(韓培浩「ある初代キリスト教人の開化意識と韓末政治観」、『崇田大学論文集』第七集、崇田大学出版部、ソウル、一九七七年、一八八―一九九頁)。
- (2) 李喜桓「開化期の尹致昊とキリスト教開化思想」、『韓国キリスト教と民族運動』、保聖出版社、ソウル、一九八六年、二三〇頁。
- (3) 柳東植『韓国神学の鉤脈…韓国神学思想史序説』、展望社、ソウル、一九八四年、四六一―五二頁。
- (4) 閔庚培、前掲論文、一五四―一五五、一六四頁、柳永烈『開化期の尹致昊研究』、ハンギル社、ソウル、一九八五年、二五七―二六三、二九一頁、李喜桓、前掲論文、二二九―二二九頁。
- (5) 柳永烈、前掲書、一八一―三三頁、渡辺学「李朝末期の『存外習業』、尹致昊のばあい」、『国立教育研究所紀要』第九四集、国立教育研究所、一九七八年、一六三―一六四頁。
- (6) 尹致昊『壬午日記』一八八二年一月六日、柳永烈、前掲書、三〇頁。
- (7) 遠山茂樹『明治維新と現代』、岩波書店、一九六八年、一七〇頁。
- (8) 『尹致昊国漢文日記』、探求堂、ソウル、一九七五年、一八八四年二月二日、国史編纂委員会編『尹致昊日記』、探求堂、ソウル、一九七一年―一九八九年、一八八三年一月二日。尹致昊は一八八三年から一九四三年まで日記を書いた。そのうち、国漢文で書いた一八八三年から一八八九年までの分が、『尹致昊国漢文日記』上下(探求堂、ソウル、一九七五年)として刊行され、英語で書いた残りの部分は、国史編纂委員会編『尹致昊日記』全一卷(探求堂、ソウル、一九七一年―一九八九年)として刊行された。以下、前者を『日記』、後者を『英文日記』と略し、年月日のみ表記する。
- (9) 『日記』一八八四年六月三日、一八八五年二月一日。
- (10) 『日記』一八八四年一月一日、二月一九日、四月四日、四月二九日、一八八五年六月二〇日。
- (11) 尹致昊が政変を反対した理由としては当時の情勢分析に基づいたこともあるが、最も根本的な理由は「君を威かすことは

- 順ではなく逆である」というものだった。『日記』一八八三年二月一九日。
- (12) 『日記』一八八五年七月一日。
- (13) 白楽濬『韓国改信教史』、延世大学出版部、ソウル、一九七三年、一七六頁。「心約文」の内容は、起寝条、手洗条、禁午睡条、戒酒条、謹戯条、直言条、鎮怒条、節用条、性的な純潔条などであった。『日記』一八八七年一月四日、一月五日、一月七日、一月一六日、三月六日、四月一四日。
- (14) 『日記』一八八七年二月二四日。
- (15) 白楽濬、前掲書、一七六一―一七七頁。
- (16) 『日記』一八八七年二月二七日。
- (17) 白楽濬、前掲書、一七六一―一七七頁、『英文日記』一八九三年二月二日。
- (18) 白楽濬、前掲書、一七七頁。
- (19) 『英文日記』一八九〇年五月一八日、一八九三年二月七日、一八九四年六月一〇日。
- (20) マックス・ウェーバー、木全徳雄訳『儒教と道教』、創文社、一九八七年、三六一―三八頁。こうした儒教の特徴を丸山真男は「連続的な思惟」といい、最高概念が超越しながら同時に万物に内在する形式で、天理と社会秩序、そして人性が直線的、無媒介的に連続しているという。丸山真男『日本政治思想史研究』、東京大学出版会、一九八九年、二一八頁。
- (21) マックス・ウェーバー、大塚久雄・生松敬三訳『マックス・ウェーバー宗教社会学論選』、みすず書房、一九八三年、一六九頁。
- (22) W・シュルフター、米沢和彦・嘉目克彦訳『現世支配の合理主義』、未来社、一九八四年、一五―一六頁。
- (23) マックス・ウェーバー、大塚久雄・生松敬三訳、前掲書、一八三頁。
- (24) 白楽濬、前掲書、一七七頁。
- (25) 『日記』一八八八年一〇月二六日。
- (26) 『英文日記』一八九二年二月二九日、一八九三年一〇月一四日。
- (27) 同上、一八九二年二月一日。
- (28) 同上、一八九三年四月一五日。
- (29) 同上、一八九〇年二月七日、一九〇二年二月三十一日。

- (30) 同上、一八九〇年五月四日、一八九一年二月二日、一八九二年三月五日、一八九二年九月一三日。
- (31) 同上、一八九一年一〇月二五日、十一月二八日、一八九二年三月二日、二月一七日、一八九三年三月二六日。
- (32) 同上、一八九〇年二月四日、二月一四日、一八九一年四月一〇日、四月一九日、一八九二年一〇月二九日。
- (33) 清水幾太郎『コントとスペンサー』、中央公論社、一八九七年、三六頁、ピーター・J・ポウラー、鈴木善次訳『進化思想の歴史』下、朝日新聞社、一九八七年、三八三、四八五頁、R・ホフスタター、後藤昭次訳『アメリカの社会進化思想』、研究社、一九七三年、二〇五—二四二頁、David L. Sills ed., *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 13, The Macmillan Company & The Free Press, N.Y., pp. 402—406.
- (34) C・A・ピアード、高木八尺訳『アメリカ精神の歴史』、岩波書店、一九五四年、二三四—三六頁、曾根暁彦『アメリカ教会史』、日本基督教出版局、一九七八年、二三六—三三七頁。
- (35) 『英文日記』一八九〇年五月六日、一八九三年六月三日。
- (36) 同上、一八九〇年三月七日、一八九三年二月二日。
- (37) 同上、一八九三年六月三日、二月一七日、一八九四年三月一日。
- (38) 同上、一八九二年二月二九日、一八九三年六月三日、一八九六年二月二日。
- (39) 同上、一八九一年五月二日、一九〇三年一月三日。
- (40) 同上、一八九四年九月二七日。
- (41) 同上、一八九一年五月二日、一八九四年一月二九日。
- (42) 同上、一八九三年四月七日。
- (43) 同上、一八九三年二月二日、一八九九年三月五日、一九〇二年九月一四日、一九〇五年一〇月三日、一〇月一三日。
- (44) 同上、一八九三年二月一七日。
- (45) 日本キリスト教の指導者の一人である山路愛山の帝国主義論については、橋川文三、松本三之介編『近代日本政治思想史』、有斐閣、一九七四年、二九六—二九八頁を参考されたい。
- (46) 『英文日記』一八九一年三月一〇日、一八九三年三月一九日、一八九六年五月二六日。
- (47) 同上、一八九〇年三月二七日。
- (48) 同上、一八九〇年五月五日、一八九一年四月一四日、五月四日、一八九七年五月一九日。

- (49) 同上、一八九〇年九月一〇日。
(50) 同上、一八九〇年五月五日、九月一〇日。
(51) 同上、一八九一年四月三〇日。
(52) 同上、一八九四年五月一七日。
(53) 同上、一八九四年三月一四日。
(54) 同上、一八九一年三月八日。
(55) 同上、一八九一年三月八日。
(56) 同上、一八九二年二月九日。
(57) 同上、一八九二年一〇月一九日。
(58) 同上、一八九〇年五月一八日。
(59) 同上、一八九〇年六月八日、一八九五年二月二日。
(60) 同上、一八九〇年六月八日。
(61) 同上、一八九二年三月一八日。
(62) 同上、一八九〇年四月四日、一八九一年四月五日。
(63) 同上、一八九〇年四月四日、八月二七日。
(64) 同上、一八九二年三月一二日。
(65) 同上、一八九〇年三月七日。
(66) 同上、一八九四年一月二四日。
(67) 同上、一八九〇年一月五日、一八九三年九月二四日、二月二日。
(68) 同上、一八九三年二月一九日。
(69) 同上、一八九一年三月二日、一八九二年一月一〇日。
(70) 同上、一八九一年二月二〇日、一八九三年九月二六日。
(71) 同上、一八九〇年一月七日。
(72) ウェーバーは、選ばれた神の道具としての自己の資格を、他ならぬ現世のただなかで現世を神の意に適うように改造して

行く積極的な行動によって証明する態度を、「世俗内的禁欲」と言う。この態度の外面的な特徴は、人の自然的な衝動や感情を方法的かつ組織的に合理化かつ行動化することであると言う。M・ウェーバー、武藤一雄・蘭田宗人・蘭田担共訳『宗教社会学』創文社、一九七六年、二二—二五頁、M・ウェーバー、梶山力、大塚久雄訳『プロテスタントイイズムの倫理と資本主義の精神』下巻、岩波書店、一九八〇年、七〇—七四頁。

(73) 金井新一『ウェーバーの宗教理論』、東京大学出版会、一九九一年、七七頁。

(74) トレルチ、内田芳明訳『ルネサンスと宗教改革』、岩波書店、一九九一年、一七七頁。

(75) E・サイド、今沢紀子訳『オリエンタリズム』、平凡社、一九八七年、二—二八頁。

(76) 金教臣については、拙稿「金教臣の思想と『朝鮮産キリスト教』論—民族と信仰との関係を中心に」(一一三)、『内村鑑三研究』第二六号—第二八号、一九八八年九月、一九八九年九月、一九九一年五月を参考されたい。

日系新宗教への回心

——ブラジル世界救世教の場合——

松岡 秀明

〔論文概要〕 ブラジル世界救世教は、公称信者二十万人を数えブラジルで布教を行なっている日系新宗教のなかでは生長の家に次ぐ教勢を有する。中牧弘允と島園進は、それぞれ別の観点から日系新宗教の海外での受容の要因をあげているが、本稿ではまずそれら要因がブラジル世界救世教に妥当か否かを検討した。その結果、中牧が現地に適応する試みとして指摘した諸要因、島園が異文化進出に適合的な教義や信仰の内容として指摘した諸要因は、ブラジル世界救世教にも認められた。次に信者に対して行なったインタビューを通して信仰の実態を検証し、回心の特質を分析した結果、「教義の連続性」が、島園が指摘している「宗教的寛容」とともに特に重要な要因であることが明らかになった。さらに、自律性とゆるやかな共同性という救世教の信仰の特色が、都市の人々にとっては魅力を持つという結論を得た。

〔キーワード〕 新宗教、ブラジル、カトリシズモ、エスピリテイズモ、回心

一 はじめに

日本の新宗教（以下、新宗教）は、今日諸外国で活発に布教を行なっているが、ブラジルやタイではかなりの成功をおさめている。新宗教研究において、それが海外でどのように受け入れられているかを重要なテーマとして設定する

ことができる。新宗教の海外での受容の検証は、新宗教研究に文化接触という新たな視点を提供する。日本文化の枠のなかだけで新宗教を理解するのではなく、異文化の中での受容を検討することによってその特質をより明確に把握することができると考えられるからである。それはさらに、受容の背景となっている文化と日本文化の差異の理解にもつながる。

ブラジルでは一九二〇年代の大本を嚆矢として新宗教の布教が開始され、現在では生長の家、世界救世教（以下、救世教）、PL教団、創価学会、崇教真光などの諸教団が積極的な活動を行なうに至っている。信者は日系人のみにとどまらず、世界救世教やPL教団のように信者の大半を非日系人が占める教団も存在する。日本の近代化の過程と軌を一に発展してきた日本の新宗教は、その特性のひとつとして近代化に適合的な思考様式と生活様式を備えていると考えられる。そのような新宗教が、現在ブラジルにおいて日本人・日系ブラジル人のみならず非日系ブラジル人にも広く受け入れられている事実は、近代化——もちろんそれは日本の近代化とは異なるさまざまな特性を持つとはいえない——が進行しているブラジルの状況を考え合わせると、注目に値する現象であると言えよう。日本とは全く異なった宗教的風土を持つブラジルで、日本の新宗教はなぜ、そしてどのように受け入れられているのだろうか。

本稿は、ブラジル世界救世教の受容の現状を分析対象とする。ブラジル世界救世教の信者数は教団発表で累積二〇万人（一九九二年七月現在）を数えるが、非日系の信者が九十五%以上を占めており、ブラジル社会にある程度受け入れられていると考えられる。日本と同様、ブラジルにおいても救世教はその中心的な宗教行為である「浄霊」——施行者が被施行者に手をかざすことにより、神の光を伝達するとされる行為——によって広く知られている。教祖岡田茂吉が、救世教は「神を見せる宗教」⁽³⁾であると述べているように、救世教では主として浄霊を通して信者が具体的な形で体験する奇跡が重視されている。浄霊がブラジルではどのように受け入れられているかは注目すべきテーマであ

る。他方、しばしば指摘されるように、日本の新宗教では倫理や修養の実践が幸福につながるとされるが、救世教の教義もそうした特性を備えている。他力的な救済である奇跡と倫理実践による自律的救済、この一見対立する教義上の特徴をブラジルの救世教信者はどのように内面化しているのだろうか。

本稿では、まず救世教のブラジルでの展開と現在の活動状況を示し、救世教と同時期に調査を行なった生長の家と適宜比較を行ないつつ受容の要因を分析する。次にサンパウロでのフィールド・ワークで得られた資料に基づいて四人の信者の信仰の具体的なありかたを記述し、そのうえでブラジルにおける救世教への回心の特質へと論を展開していきたい。なお、信者数などのデータは特記がない限り一九九二年七月現在のものである。

二 ブラジルでの救世教の展開と現状

救世教のブラジルでの布教は、アマゾンア州マナウスに入植した女性信者によって一九五四年に開始された。翌五年には、日本から海路渡伯した二人の若い布教師がサンパウロ市に隣接するガルーリョスで浄霊活動を開始し、布教は本格化する。布教対象は当初から日系人だけに限定されてはいなかった。この点において救世教は、一九三〇年代初頭のブラジルでの布教開始以来、六十年代後半まで信者のほとんどが日系人であった生長の家とは大きく異なっている。ブラジルでの布教方針は、救世教が世界宗教たることを目指した岡田茂吉の意志(5)に添うものであったといえよう。教勢はサンパウロ州に隣接するミナス・ジェライス州やパラナ州に広がっていき、六四年にはリオデジャネイロでの布教が開始されるに至る。この間に教義の解釈、儀礼、布教法でさまざまな変化があったが、その過程については稿を改めて論じるとして、本稿では以下の事実だけを指摘するにとどめておく。それは、六〇年代後半までは教

義のなかで薬毒論が強調されていたが、信者が安定し教団の組織化が開始された七〇年代からは、靈の曇りの浄化が強調されるようになったという事実である。⁽⁶⁾

教団刊行物の歴史に目を転じると、根本教典の『天国の礎』のポルトガル語版は一九六三年に第一編が刊行され一九八一年に第五編で完結している。一九六五年にはポルトガル語の月刊教団誌 *Gloria* が創刊され、これを継承する形で七三年には新聞形式の教団誌 *Journal Messânico* が創刊された。同誌は、現在九万部を発行するに至っている。

では、現在の教勢はどうか。一九九一年新たに州となったトカンチンス州を除き、救世教はブラジル各州になんらかの布教施設を持っている。その内訳は、教会一三、布教所七五、浄霊所七五である。先述のように信者はおおよそ二十万人で、ブラジルで現在活動している日本の新宗教としては、生長の家に次ぐ信者数を有していると思われる。信者の分布を地域的にみると、サンパウロ州約六万五千人、リオデジャネイロ州約六万五千人、それ以外約七万人となっている。毎月一度各布教施設で行なわれる月次祭には多数の信者が集まるが、サンパウロ市にある本部で毎月一日に行なわれる月次祭にはおおよそ八千人から一万人が参列する。また、サンパウロ市に隣接するグウラビランガのおよそ三二万平方mの敷地にブラジル聖地を建設中で、信者たちはブラジル全土からバスを列ねて訪れて奉仕活動を行っている。

薬は毒であると説くいわゆる薬毒論は救世教の教義のなかで重要な位置を占めているが、この考えに基づく自然農法を実践している農場がサンパウロ州に二つあり、そこで生産された野菜・果物は各教会および教団の直営店で信者・非信者を問わずに販売されている。一方、日本で複数の美術館を所有していることから知られるように、救世教は芸術を重視している。ブラジルでは、サンパウロの本部ビルにあるモキチ・オカダ財団が陶芸や岡田茂吉を流祖とする華道山月流の公開講座を通して日本文化の普及を積極的に行っている。一方、同財団は薬物依存についての公

開講座の開催というような啓蒙活動も行なっている。

信者数を日本人・日系人・非日系人で分類した統計資料は本部にも存在しないが、ある教団幹部によると日系人信者はおよそ八千人程度とのことである。信者のなかで日本語を理解するものは少なく、日本語の『ジョルナル・メンアニコ』が、一九九〇年七月の第一二号をもって休刊となったことは、それを象徴的に示している。

最後にブラジルから他の国への布教の現状をみておこう。ブラジルからはラテンアメリカ諸国だけでなくアメリカ合衆国、ヨーロッパに対しても布教が行なわれてきており、アルゼンチン（一九六四～）、ペルー（一九七四～）には既に教会が存在する。また、一九九一年からはウルグワイ、ボリヴィア、コロンビア、フランス領ギアナといった南米諸国、さらにはポルトガル語を公用語とするアフリカのアンゴラへの布教が行なわれている。

三 受容の要因

以上みてきたように、救世教のブラジルでの布教は一定の成果をおさめて今日に至っている。では、成功の要因としてどのようなことが考えられるだろうか。本節ではそれを明らかにしていきたい。ブラジルの日系新宗教にかんしては既に何人かの研究者の論文があるが、受容の要因について論じているのは中牧弘允である。一方、島蘭進は海外での日系新宗教の受容の要因をブラジルに限定せずに分析している。まず異文化における新宗教の布教の成功の要因についてこの二人の論者の説を紹介し、彼らが提示する要因が救世教に該当するか否かを検討する。そして、筆者独自の視点をまじえて救世教のブラジルでの受容の分析を試みたい。

中牧弘允によれば、以下の五つが日本の新宗教のブラジル人への浸透の原因・背景として指摘されてきた。⁽¹⁰⁾ (一)ポル

トガル語の採用、(二)非日系のリーダーの養成、(三)ブラジルの生活・思考様式の採用、(四)日本の本部の支援、(五)ブラジル人の日本・日本人に対する敬意である。(一)・(二)・(三)は教団側の積極的な意志にもとづいたブラジルへの適応の努力であり、その限りにおいて要因としては妥当であろう。そこで、救世教を対象としてこれら諸要因について検討してみたい。

まず、ポルトガル語の採用に関しては、第二節で述べたように救世教は布教当初から日系人のみならず非日系ブラジル人に対しても積極的に布教を行ってきた。救世教は教団名にポルトガル語 (Igreja Messiânica Mundial) を用いており、ブラジルの人々は教団名だけからは日系の教団とは分からない。日本語をそのまま教団名に用いている生長の家や大本とは、この点で救世教は異なっている。教団刊行物としては、『天国の礎』のすべてと『神示の健康』の主要部分がポルトガル語に翻訳され出版されているほか、ブラジル救世教が編集したブラジル人向けの教義解説書や体験談がいくつかが刊行されている。第2節で述べたように、現在およそ二〇万人の信者のうち日系人はおよそ八千人程度で、五％に満たない。前山隆によれば、一九六七年の時点で既に救世教の全信者の約六十パーセントを非日系ブラジル人が占めていたとい⁽¹¹⁾う。

次に、非日系指導者養成の現状をみてみよう。救世教では、専従・兼業合計して二九五人が布教に携わっている。教団組織のヒエラルキーで最高位の教師 (reverend) は現在一四人である。そのうち一三人が日本人だが、移民として渡伯した後に専従者となった一人以外は、ブラジルでの布教を志望して日本から渡伯した人たちであり、それぞれがブラジルに二十五年以上在住している。日本での三派への分裂以降、救世教では、日本から教師が教団幹部として赴任するというのではなく、むしろ渡辺哲男ブラジル救世教本部長が日本の救世教の副総裁を兼任して、一年のほぼ半年を日本で過ごしている。この点は日本から幹部が赴任する生長の家、P.Lとは異なる。一方、非日系ブラジル人

教師はいまだ一名（一九八五年昇格）を数えるのみだが、今後その数は増加すると思われる。なぜなら、布教者としては教師の下の位である補教師 (Ministro Adjunto) および助教師 (Ministro Assistente) では、表 1 に示すように非日系人が七八パーセントを占めるからである。彼らのほとんどは布教の第一線で活動している。一方、一九七一年から研修生制度がスタートしている。これは将来教団幹部となる人材の養成を目的としたもので、研修生は日本に一定期間派遣され、教義を学び布教を行なう。研修生の募集は当初不定期だったが現在は毎年行なわれている。研修生は男子に限られてきたが、一九九〇年度からは女子も採用されるようになった。ちなみに、一九九一年の第一五期までの男子研修生一八二人のうち、日系人は三八人で二〇パーセントを占める。

表 1

役 職	総 数	日 系 括弧内は%	非日系 括弧内は%
教師 (Reverendo)	14	13 (92.9)	1 (7.1)
補教師 (Ministro Adjunto)	96 (専従 70 / 兼業 26)		
助教師 (Ministro Assistente)	185 (専従 38 / 兼業 147)	61 (21.7)	220 (78.3)

以上のように、ブラジル救世教は非日系指導者を積極的に養成している。しかし、その一方で、研修生制度やブラジル救世教本部長が日本の救世教の副総長を兼任ることによって、日本の救世教との密接な関係を保っている。

では、第三のブラジルの生活・思考様式の採用という点はどうだろうか。朝晩の礼拝や月次祭には、唱え言葉である「天津祝詞」および「善言讃詞」がまず日本語で唱えられ、その後「天にましますわれらが父よ」で始まるカトリックの唱え言葉 Pai Nosso とはほぼ等しく、Oração do Senhor が唱えられる。しかし、月次祭や地上天国祭の際に

祭壇に捧げられる供物は日本の様式に添っており、PLのように葡萄酒やケーキが供物とされることはない。⁽¹³⁾

中牧があげている第四の要因である経済的支援についても触れておこう。日本人幹部に対しては日本の本部から給与が支払われている。また、ブラジルでは宗教法人が国外で布教するために資金を持ち出すことが法律で禁じられているので、そのような場合には日本本部が経済的支援を行なっている。すなわち、ブラジル救世教は日本の救世教と経済的にも密接な関係を保っている。

以上のように、救世教はポルトガル語の採用や非日系リーダーの養成という点では非常に積極的である。また、ブラジルの生活・思考様式の採用に関しても、カトリックの唱え言葉と近似のものを取り入れている。すなわち、中牧が指摘したブラジルへの適応の三つの要因は救世教について妥当と思われる。しかし、このようなブラジルへの適応の推進と同時に、救世教は華道や陶芸の講座や展覧会を通して日本文化を積極的にブラジルに紹介する方針も取っていることに留意しておきたい。

島蘭進は中牧とは異なった観点から海外での新宗教の展開を分析している。島蘭は、ブラジルに限らず異文化進出に成功した日本の新宗教教団として、創価学会、生長の家、救世教、PL、崇教真光の四教団をあげ、その教義・信仰それ自体が海外で受け入れられる要因を含んでいる含んでいるとする。⁽¹⁴⁾ その要因とは、(一)明快な呪術的实践、(二)実践的生活倫理、(三)論理的言説、(四)宗教の多元性への積極的対応の四つである。救世教に関しては(一)・(三)・(四)について論及している。すなわち、(一)については浄霊、(三)については生長の家の教祖谷口雅春とともに岡田茂吉が文化的教養をもち、首尾一貫した文章を書く才能に恵まれていたとし、彼等が書いたものは翻訳がさほど困難ではなく、非日系人を教える世界へ導くことができるとしている。さらに、(四)に関しては、宗教的寛容をあげている。

以下、島蘭が示した三つの要因が救世教にかんして妥当か否かを検討するとともに、教義および儀礼の連続性と差

異という筆者の分析視点から、救世教のブラジルでの受容の現状の諸相の分析を試みたい。

まず、明快な呪術的実践について考えてみよう。手をかざすことによって神の力を伝達するとされる行為はたいへん明快でブラジルの人々の注目を集めており、受容の要因として捉えることは妥当であろう。ただし、本稿では第五節でみるように浄霊が自律的な宗教行為という側面も持つことにも注目したい。では、教祖の文章の論理性はどうか。救世教の根本教典である『天国の礎』は、岡田茂吉の手になるおよそ二三〇の文章が収められている。『天国の礎』全体をみると論理の矛盾がいくつか指摘できるが、それぞれの文章は首尾一貫している。『天国の礎』は、全編ポルトガル語に翻訳されているが、この特性はそれを可能にした大きな要因であったと考えて間違いないだろう。さて、島園が提示した三つの要因のうちで特に重要と思われるのは、宗教的寛容である。宗教的寛容は、筆者が受容の重要な要因と考える教義の連続性と関連している。

それでは、宗教的寛容について具体例をまじえてみていこう。ある教団が異文化のなかで受容されるか否かについては、その社会で支配的な宗教に対する教団の態度が重要な要因といえるだろう。宗教的寛容は多くの日本の新宗教教団に共通する特性だが、⁽¹⁵⁾救世教も例外ではない。たとえば、岡田茂吉は「本教では如何なる宗教でも仲間同志と心得、お互いに手を携え、仲良く進もうとするのである」と述べて、⁽¹⁶⁾「救世教以上のものがあつたら、いつ転向しても差支えない」とさえ記している。⁽¹⁷⁾筆者がインタヴューを行なった信者のなかには、次節の事例2で紹介するルンサーナさんのように救世教入信以後も他の信仰に関わっていた人はほとんどいなかったが、こうした他の宗教に対する寛容を明確にしている態度は、現在急成長しているペンテコステリズモが他宗教非難を繰り返し、(けんかの原因になるので)「サッカーの最良のチーム、他人の妻、宗教については論じな」という俚諺が知られているブラジルの宗教的背景においては、新鮮なものである。

また、救世教の規律それ自体が比較的緩やかである。たとえば、救世教の教義のなかで重要な位置をしめる葉毒論でさえも、次節で具体的にみるようにその解釈はかなり自由である。カトリック教徒として教会での奉仕活動に積極的に参加するなど比較的熱心な信仰生活を経て二年前に救世教に入信した中年女性信者は、(カトリックと比較して)「救世教には禁止や罰則がない」と語ったが、この発言はそれを裏付けると言えよう。

では、次に教義の連続性という筆者独自の観点について考えてみたい。救世教の世界観はカトリシズモとエスピリティズモ⁽¹⁸⁾のそれぞれと本質的な部分で共通点が見出せる。このことは、ブラジルにおける救世教の布教の成功のかなり大きな要因であろう。なぜなら、このことがブラジルの人々がさほど違和感を感じることなく救世教の信仰世界に入っていくことを可能とすると思われるからである。

まず、カトリシズモとの連続性をみていくことにしよう。『天国の礎』には救世教以外の宗教について多くの言及がみられる。それらは肯定的なものや否定的なもの二つに大別することができる。かつて岡田茂吉が入信しており、そこから影響を強く受けていたと思われる大本をはじめ、新宗教に対しては概して好意的である。それに対して、伝統宗教については、現世において幸福を軽視し苦業を重視するとして一般的に批判的である。しかしキリスト教に対しては、部分的に批判しているものの全体としては高く評価している。なぜなら、救世教はその教団名が端的に示しているようにメシアニズムを教義の根幹としているからである。岡田茂吉は次のように説いている。最後の審判によって「悪の世」が終末を迎え「理想世界」が現われる「夜昼転換」が起こる。この最後の審判を乗り越えるためには、魂を清めることが必要である。⁽¹⁹⁾『天国の礎』では、「神」は“Deus”と訳されており、聖書で「最も重要である点は『最後の審判』と『天国は近づけり』と『キリストの再臨』の三つであろう」と説かれて⁽²⁰⁾いる。救世教の世界観のこのような側面は、カトリックを国教とするブラジルの人々が違和感なく内面化しうるものであろう。

カルデシズモとウンバンダ⁽²¹⁾は、いずれもエスピリティズモに分類される宗教でブラジルでは広く知られている。では、救世教の世界観はカルデシズモやウンバンダの世界観とどのような共通点をもつのだろうか。それを明らかにする前に、一人の若い日本人布教師のブラジルと日本の信仰の相違についての発言を紹介しておきたい。彼は専従者として日本で数年間の布教活動を行ない、一九九一年からはサンパウロでブラジル人に対して布教を行なっている。その彼によればブラジルでは少なくとも救世教に関心のあるような人々のあいだでは霊の実在が前提となっている場合が多く、その点が日本と大きく異なっているという。この相違の原因のひとつとして、ブラジルでのエスピリティズモの世界観の浸透が考えられる。カトリックでは霊について具体的な説明はしないが、エスピリティズモの世界観においては霊界が非常に重要な位置を占める。そして、少なくともサンパウロでは、おおかたの書店には宗教書のコーナーがあり、そこにはカトリシズモ以外にもカルデシズモやウンバンダについての書籍もかなり置かれている。

一九世紀半ばにアラン・カルデックによってフランスで体系化された心霊術であるカルデシズモは、ブラジルでは一九世紀後半から主として都市の知識階層に浸透していった。カルデシズモでは「霊的進化」(evolução espiritual)という概念が重要である。霊的進化の最終段階である天界に到達するまで、霊は輪廻転生を繰り返し霊的な進化を行なう。カルデシズモでは降霊が重視されており、死者の霊が霊媒に降りる。

一方、ウンバンダは、カンドンブレに代表されるアフロ・ブラジリアン・カルトがカルデシズモから強い影響を受けて変容した信仰形態と理解することができる。ウンバンダにはカルデシズモに近いものからカンドンブレに近いものまで非常に多くの信仰形態があるが、カルデシズモと同様にウンバンダでも重要な霊的進化の概念はカンドンブレには認められない。

救世教では原則的に降霊を禁止しており⁽²²⁾、カルデシズモやウンバンダとはこの点で異なる。しかしながら、以上み

てきたように救世教はカルデシズモおよびウンパンダと「霊界での霊の向上」という根本的な世界観を共有している。このことを裏付けるように大本、救世教さらにはPLが日本のエスピリテイズモ (spiritismo japoness) と呼ばれる場合があるという。⁽²³⁾

四 信仰の実際

筆者は、サンパウロ市において一九九一年五月から九二年六月にかけて、ブラジル救世教の文献資料の収集とともに、信者に対するインタヴューを行ってきた。その際に中心となった質問事項は、信者は救世教とそれ以前の信仰の間にもどのような差異を感じとっているかということであった。いうまでもなくブラジルの宗教的風土は日本と全く異なっており、この質問によってブラジルの諸宗教のなかでの救世教の位置を明確にすることが可能となると考えたからである。その結果、信者を三つの類型に分けることができた。以下で示す三つの事例は、その三類型に対応する代表的なものである。以下、信者たちはなぜ救世教を信仰するに至り、どのように信仰を実践しているのかをインタヴューに基づいてみていきたい。なお、本稿ではプライヴァシー保全のために、信者の氏名は仮名として本質に関わらない部分で若干の変更を加えている。

調査を行なったサンパウロの三つの布教施設は本部教会、X布教所、Y布教所である。三つの布教施設の立地条件はかなり異なっている。サンパウロは、地域によって住民の社会階層が比較的はっきりと別れている。本部教会は、南地区の比較的高級な住宅地に位置する本部の敷地内にあり、特定の信者はもたない。ここでは、救世教本部が主催する教義講習会などとともに、本部ビルに入っているモキチ・オカダ財団が主催するさまざまな講座が開かれてい

る。一方、XおよびY布教所は北地区にある。南地区に比較した場合、北地区の住民の経済水準は低いとされている。X布教所は、信者数約三千人。交通の便が良いこともあって信者増加率が高く、近々教会へ昇格する予定という。Y布教所は、信者数約千三百人。アップ・ダウンが続く地域の丘の上にあり、交通の便はあまりよくない。

〔事例1〕

Y布教所に所属する中年女性のルシアーナさんは自営業を営んでおり、経営は順調である。ルシアーナさん、大学の長女、大学を目指している長男の三人家族で、みな救世教の信者である。子供たちは働き者で、時間を見つけてはルシアーナさんの仕事を手伝っている。ルシアーナさんは一九七五年に離婚し、それ以来二人の子供を育てて今日に至っている。離婚当時は、幼い二人の子供をかかえて精神的にはもちろん経済的にもかなり苦勞し、「その日の食べものを心配するような日々が続いたこともあった」という。夫との不仲や子供の病気など不幸が続いたのを契機として、いくつかのウンバンダのグループを経て、一九七五年に生長の家に入信する。翌七六年救世教に入信し現在に至っている。

救世教に入信して二つのことが変化したとルシアーナさんは語る。「夫を憎んだことをとても後悔しました」と彼女が言うように、まず夫に対する感情が変化したという。第二は、長男の病気が良くなったこと。いくつかの病院やクリニックで治療を受けても経過は思わしくなかったが、一ヶ月ほど浄霊を受けると長男の病状はすっかり良くなったという。

ルシアーナさん宅には岡田茂吉の書の複製、信者が描いた岡田茂吉の肖像画があるが、救世教の礼拝対象である「ご神体」——岡田茂吉筆の「大光明真神」の掛け軸——はない。信者の家庭にご神体を設置する場合、家族全員が

救世教の信者であることが条件とされている。ルシアーナさん一家はこの条件を満たしているが、ご神体を設置していない。その理由を彼女は「忙しくて、お世話できないと失礼だから」と説明した。実際、ルシアーナさんはたいへん多忙である。七六年の入信から八八年まではほぼ毎日のように布教所で奉仕していたが、現在は土曜の午後と日曜の午前中だけ奉仕している。彼女は、時間に余裕があれば浄霊だけで病気を治したいが、多忙なので薬を使う時もあるとも語った。

では、ルシアーナさんはそれまで関わってきた宗教をどのように捉えているのだろうか。彼女の両親はカトリックで、彼女も幼い頃に洗礼を受けている。しかし彼女は「カトリックの家庭に生まれたからで、名前だけの信者だった」と語る。一方、さまざま不幸の後に救いを求めて訪れたいくつかのウンパンダについては、「下らないように思えたし、恩恵がなかったので、満足できなかった」という。

〔事例2〕

セウマさんは六十歳代の女性で、救世教に入信して二五年になる。彼女はX布教所の近くに住んでいるが、X布教所の雰囲気が好きになれず本部教会にやって来ている。X布教所では浄霊の際に私語を交している人が多く、集中できないのだという。セウマさんはカトリックの家庭に生まれたが、彼女が七歳の時に両親はカルデシズモを信仰するようになった。そのため、彼女もカルデシズモを信仰するようになるが、それ以前から予知能力があったという。たとえば、彼女は妹が生れることを母親に予言したという。母親は、もう子供は産まないと語ったが、実際には妹が生れたという。以来、セウマさんは救世教に入信する一九六七年まで、ウンパンダに二ヶ月間だけかかわった以外はカルデシズモを信仰していた。彼女はのどちらでも霊媒であったということで、カルデシズモではさまざまな死者の

霊が、ウンバンダでは子供の病気を癒す黒人の老女の霊が彼女に降りたという。

セウマさんは、数年前骨折した。病院で手術を受けたが、完治するまで骨折部位を自ら浄霊したという。彼女は西洋医学を否定しないが、浄霊の方が優れていると考えている。救世教とカルデシズモとの差異は何かという問いに対しては、(一)救世教の霊の世界はカルデシズモのそれより上に位置する、(二)カルシデモでは降霊を認めるが、救世教では原則的に認めない、という二つの点をあげた。「では、浄霊は」と問うと、もちろん浄霊は重要だが、イエス・キリストを始めとして多くの宗教者が同様の治病行為を行ってきたとカウマさんは語った。

彼女は宗教が進化すると考える。その進化過程は、黒魔術をも行なうキンバンダからウンバンダを経てカルデシズモに至るといふものであり、東洋の宗教はカルデシズモより進んだものだといふ。セウマさんは、カトリシズモはカルデシズモと同じ水準に位置し、神父たちは降霊という現象を知っているが信者には教えないのだと語った。

以上のようにセウマさんは霊界および超常現象に対する関心が強い。ブラジルには全国規模で流通している雑誌で霊界についての記事だけを掲載するものがあるが、セウマさんはその雑誌を持ってインタヴェューに現われた。彼女は、その雑誌を毎月読んでいるという。また、カルデシズモを信仰していた時期に、当時サンパウロにあったチベット仏教系の教団の公開講座にも参加していたことがあるという。彼女は現在、モキチ・オカダ財団で開催されている救世教の教義と陶芸の二つの講座を聴講するために、週二回地下鉄で本部に通っている。そしてその際には、夕拝に参加し浄霊を受けるとともに他の信者に浄霊を施している。

〔事例3〕

ルシアーナさんと同じ北地区に住むフェルナンドさん一家はX布教所に属している。フェルナンドさん、妻のエリ

リーザさんと彼女の母親、四人の子供、若い家政婦の八人で暮らしている。フェルナンドさん宅から最も近い救世教の布教施設は事例1のルシアーナさんが通うY布教所であり、徒歩でわずか五分足らずである。フェルナンドさん一家は以前X布教所の近くに住んでいたため、X布教所に通っていた。そのため、Y布教所の近くに引越した現在もそのままX布教所に通っている。フェルナンドさん宅にはご神体があり、教祖が描いた墨絵の複製が掛けられている。華道山月流をこの五年來習っているエリーザさんが活けた花が家のここかしこに置かれている。フェルナンドさんも一年ほど、生け花を習ったという。

フェルナンドさんは救世教に入信して一三年になる。入信の契機は、信者である母親から勧められるままに浄霊を受けたことである。浄霊を受けたあと、フェルナンドさんはまる一日間眠ったという。この事実には驚いた彼は、昼は働き夜は大学に通うという多忙な生活の間をぬって、信者となるための講習を受けにX布教所に通い、初めて浄霊を受けてから一ヶ月で信者になったという。

カトリックの名ばかりの信者だったというフェルナンドさんにとって、二つの宗教の最大の差異は指導の違いだといふ。救世教は新しい生きる道を説き、指導してくれる。カトリックも生きる道を説くが信者を導くことはしないので、誰もその生きる道を重視しないといふ。救世教では指導を実行すれば問題が解決するが、カトリックでは指導がないので問題は解決しない。彼はさらにこう付け加えた。「他の宗教では救世教のような指導はない」。

筆者がインタビューを行なった際、医師の診療は受けられないし市販薬も用いないフェルナンドさんの左足首には治りかけの大きな傷があった。子供たちも、これまでほとんど予防接種を受けたことはないし、病気になるっても薬を用いない。フェルナンドさんによれば、浄霊だけで治した方が薬を飲むより早く治るといふ。エリーザさんも夫のこの意見に大方同意している。

夫同様、エリーザさんもカトリックの名前だけの信者だったという。その一方で、救世教に入信する以前から霊の
 実在は信じていた。エリーザさんにとっては他の宗教と救世教の最大の相違は浄霊だという。彼女によれば、カルデ
 シズモは「他人を助けようとしなさい」。一方、ウンバンダは「霊のレヴェルが低い」。エリーザさんはその理由を次の
 ように説明した。霊界で霊のレヴェルが上がれば上がるほど身体的な要求は減少するが、ウンバンダの霊は現世に降
 りて食物や金といったさまざまな要求をする。つまり、霊のレヴェルが低い。この説明は救世教が説く霊界の世界観
 をカルデシズモ的に解釈したものとして興味深い。⁽²⁴⁾
 フェルナンドさんは毎週月曜日にX布教所で日直の奉仕活動を行なっている。また、毎週火曜日の夜には別の教会
 で開かれている教師になるための講習に夫妻で出席している。

五 回心の特質

前節で紹介した三つの事例を分析することで、ブラジルの救世教信者が信仰をどのように内面化しているかを考
 えることが次の課題である。

事例一のルシアーナさんは長い間布教所で自発的に奉仕していたが、教義を自律的に学ぼうとする積極的な態度は
 持っていなかった。この点にかんしては、「生長の家は救世教の学校だ」という彼女の発言が興味深い。彼女はこ
 の比喻を「生長の家と較べると、救世教の教義講習のシステムは貧弱だ」と敷衍した。両教団の教義講習の相違を簡
 単に説明してみよう。生長の家の講師は、コール・アンド・レスポンス形式で講義を進めていく。信者に発言させて、
 教義に添った意見を賞賛したり、「そうですね?」と信者に問いかけて「そうです」と相槌を打たせるといったよう

な方法で、聴衆を講演に引きこんでいく。⁽²⁵⁾ それと比較すると、救世教の教義講習は淡々としている。やはり生長の家を経て救世教に入信し、現在は兼業布教師となっている中年女性も「生長の家に較べれば、救世教の講義は簡素だ」と述べている。後述のように、救世教の信仰は信者個人の主体性に任されている部分が大きいため、「本（筆者註：教義書をさす）を読むのは好きじゃない」と語るルシアーナさんが「生長の家の講演は気に入っていた」と述べることは納得がいく。救世教のある布教所の教師が「この布教所の問題は、教義講習コースに参加する信者の比率が小さいことだ」と嘆くように、儀礼や奉仕には積極的に参加しても教義講習は受けたがらない信者が多いという問題に頭を痛めている布教所もある。

ルシアーナさんは次のようにも述べている。「入信当時、布教所では無料ないしは安価で食事をする事ができた。私には幼い子供が二人もいたのでたいへん助かった。しかし、現在食事は普通の値段となってしまった。布教所の雰囲気も昔の方がよかった。」カトリック教会のなかには、貧しい人々に食事や衣類を施すところがあるが、ルシアーナさんはこうしたことを救世教の布教施設に求めているようである。以上のことから、ルシアーナさんの信仰は奇跡や面談によって問題の解決だけを追求する信仰——教団は、「お蔭信心」と呼び、このような信仰態度を戒めている⁽²⁶⁾——へとすべり込む可能性もあると言えよう。

これに対し事例二のセウマさんの主たる信仰的関心は、霊界で霊を向上させることであり、彼女は教義の自律的な習得に熱心である。セウマさんは彼女が幼児期から中年にいたるまで信仰してきたカルデシズモからの視点で救世教を解釈しているのである。

大本から直接的な影響を受けた救世教はシンクレティックな教義を持つ。このことは、第三節で示した救世教の宗教的寛容とあいまって、シンクレティックな宗教が数多く認められる国ブラジルで受け入れられる際に有効であると

考えられる。ブラジルで布教活動を行なっている日系新宗教のなかでもっとも多くの信者を集めているのは、キリスト教、仏教、祖先崇拜、さらには精神分析までを包括したきわめてシンクレティックな教義を持つ生長の家なのである。第三節で示したように救世教の教義もシンクレティックであり、カトリシズモ、エスピリチズモ、さらにはウンバンダの教義に引きつけて理解されることを許容している。

以上、ブラジルにおける救世教の受容を容易にしていると思われる要因を考察してきた。ここで、受容のありかたをより明確にするために視点を変えてみたい。ブラジル人にとって、救世教の世界観のどのような面が理解しにくいのだろうか。日本・ブラジル両国で布教経験を持つ専従者の意見は、この課題を考える場合に重要な示唆を与えてくれると思われる。彼らに対して行なったインタビューでは、ブラジルでは信仰および人格の向上の指導がもっとも難しいと何人かが指摘した。ある布教師は、信者が何らかの問題に直面した時だけ相談に現れるといった態度では、信仰的にいつまでも同じレヴェルに留まってしまうと語った。このことに関しては、日本とブラジルの宗教的背景の相違を考えに入れる必要がある。日本の新宗教では、信者が超越者に帰依することと同等に、あるいはそれ以上に信者が倫理や修養を日常生活において自律的に実践することが重視されている。すなわち、倫理的・修養的な向上が現世における幸福につながるとされているが、救世教も例外ではない。『天国の礎』には、倫理・修養についての教えを説いた文章がいくつも納められており、「信仰の主要目的は我と執着心を取る事である」とも記されている⁽²⁷⁾。

それに対して、カトリシズモ、カルデシズモ、ウンバンダのいずれにおいても超越者と個人の関係が最も重要な問題なのであり、現世における個人の向上や人々の関係をよりよいものとしようとする指向は、程度の差こそあれそれほど重視されていない。先に述べたようにカルデシズモやウンバンダでは「霊の向上」が重要な意味を持つが、それは必ずしも現世の個人の向上とは結びついていない。すなわち、日本の新宗教で重視されている倫理的・修養的な向

上は、ブラジル人にとってはあまりなじみがないものである。

ここで、事例三で示したフェルナンドさん夫妻の信仰のあり方を考えてみよう。救世教の教義の中にブラジルにはない考え方を読み取ろうとしているという点で、彼らの信仰のあり方はルシアーナさんやセウマさんのそれとは異なっている。フェルナンドさん夫妻の「日本文化は微細なことに意味をおく」という発言には日本文化に対する憧れが感じられる。しかし、彼らは単にエキゾティックな興味から救世教の教義を捉えているわけではない。エリーザさんは、「カルデシズモには関心を持っていますが、カルデシズモでは人を助けるといふことは説きませぬ」と語る。また、フェルナンドさんは「救世教は人間の向上を教えてください」と述べており、救世教とブラジルの諸宗教の差異を感じとっているのである。

このような価値観を内面化しない信者——たとえば、事例一のルシアーナさん——の信仰は、問題解決だけを求める信仰となりがちである。ブラジルの諸宗教と救世教との間に差異をみいだしている信者は必ずしも多くはない。

ここで、救世教の根本的な宗教行為でありその世界観が集約されているといふことができる浄霊について考えてみたい。*Journal Missionico* には、ほぼ毎号浄霊の説明が掲載されているが、それによれば、浄霊とは「人間の霊を清めその神性を大きくするために神の光を伝達すること」⁽²⁹⁾である。具体的には浄霊を施す者が受ける者に手をかざすという方法をとる。宗教的権威を持つものだけでなく、信者なら誰でも「神の光を伝達すること」ができるということ⁽³⁰⁾は、以下に示す二つの意味を持つ。

まず、浄霊という行為自体非常に具体的であり、宗教施設に行かずとも信者相互で「霊を向上させること」が可能であるということ⁽³⁰⁾。浄霊が持つ具体性と簡便性という特性は特に都市社会における布教を容易にしていると思われる。一方、もう一つの特性は、カトリックの神父、カルデシズモやウンパンダの霊媒と比較して救世教の布教者の宗

教的権威が相対的に弱いということである。

このことは、信仰において信者の自律的な信仰の実践による救済が重要であることを意味している。信者の自律性の重視は第二節で触れた宗教的寛容とあいまって、教義の解釈や帰属する布教施設の選択に対する規制を柔軟なものとする。たとえば、ルシアーナさん、セウマさん、フェルナンドさん夫妻の間の葉についての意見や教義解釈の相違にそれを見て取ることができよう。また、信者は任意の教会で奉仕を行ない、浄霊を受け施すことができる。しかし、このことは同時に個人の責任によって信仰を深めていかなければならないということも意味している。この二点の特性から、一見すると他力的にみえる浄霊も、信者なら誰でも神の光を取り次ぐことができるという前提にもとづいた自律的な宗教行為という側面を持っていることが理解される。

以上、ブラジルにおける救世教の受容の要因の分析を試みた。宗教的寛容と教義の連続性は救世教の信仰世界をブラジルの人々に開かれたものとし、浄霊の簡便性・具体性は彼らの信仰の実践を容易にしているとされる。それと同時に、現世に生きる「個人」の意識にもとづいて自己を向上させるといふ自律性、そしてそのうえで他者と助け合うという緩やかな共同性が特に都市の人々にとって魅力を持つという点を看過してはならないだろう。これは、島園が異文化進出に成功した教団の持つ特質の一つとして指摘した「実践的生活倫理」と関連しているのである。

およそ七年ほどウンバンダを信仰してから救世教に入信した中年の男性信者は、「ウンバンダでは、私たちは私たちではない」と述べた。この発言は、霊界がすべてを支配するウンバンダの世界観、霊界を重視すると同時に現世において自己の意志にもとづいて行為する人間の自律性をも重視する救世教の世界観の差異を端的にあらわして思われるのである。

- (1) 現在、日本の世界救世教は、再建、新生、護持の三派に分裂している。ブラジルでは、再建、新生のそれぞれに対応する二つの派、さらに二十年ほどまえに独立したもう一つの派の合計三つの救世教系の教団が存在する。本稿における「救世教」は日本の新生派とブラジルの Igreja Messiânica Mundial do Brasil のいずれかまたは両者をさすこととする。
- (2) 救世教では、入儀式を経て首から下げるペンダント状の「おひかり」を授けられた者を「信者」としている。
- (3) 「神を見せる宗教」「天国の礎」新装第3版、世界救世教、一九九一年（以下、『礎』と略記）一〇～二二ページ。また、岡田は「我が救世教ほど奇蹟の多い宗教は、恐らく古今往來例があるまい」と記している。「宗教即奇蹟」同、一五九ページ。なお、『礎』のポルトガル語版 Alicece do Paraiso は、「天狗」や「龍神」といったブラジル人には難解な言葉には註が付されているが、本文は忠実な翻訳であるので、本稿では『礎』から引用することとする。
- (4) 以下の文献を参照のこと。安丸良夫『日本の近代化と民衆思想』青木書店、一九七四年。藤井健志『生活規律と倫理感』井上順孝他編『新宗教辞典』弘文堂、一九九〇年。島蘭進編『救いと徳』弘文堂、一九九二年、第一章および第二章。Hardacre, Helen, *Kurozimayo and the New Religions of Japan*, Princeton: Princeton Univ. Press, 1986, Chapter 1.
- (5) 岡田のこうした志向については、「宗教は世界的たれ」『礎』一六八～九ページ、「世界人たれ」同、四三八～四四〇ページを参照のこと。
- (6) 山本勝巳『ブラジル世界救世教副本部長に対するインタビュー』による。
- (7) 布教施設はおおよそ次のような基準で分類されている。教会 (Igreja) : 信者数三千人以上、布教所 (Casa de difusão) : 信者数七百～三千、浄霊所 (Casa de reunião) : 信者数百五〇～七百。
- (8) ここでの「教会」はブラジルの基準とは異なる。信者の家で布教施設を兼ねたものでなく、布教専用の建造物を示している。
- (9) 日本人研究者のブラジルにおける日系新宗教研究には以下のようなものがある。前山隆『現代ブラジル人における日本宗教——日本観・日本人観の一課題』綾部恒雄編『外から見た日本人——日本観の構造』朝日新聞社、一九九二年同「ブラジル生長の家教会の多元構造」中牧弘允編『陶醉する文化——中南米の宗教と文化』平凡社、一九九三年。同「適応ストラテジーとしての擬制親族——ブラジル日本移民における天理教団の事例」『人文科学論集』信州大学人文学部論集十二号、一九七八年。Maeyama, Takashi, "Japanese Religions in Southern Brazil: Change and Syncretism", *Latin America Studies* (University of Tsukuba), no. 6. Maeyama, Takashi and Smith, Robert J., "Omoto: A Japanese 'New Religion' in Brazil", *ibid.*

- no.5. 『サンパウロ人文科学研究所レポートⅡ ブラジルの日系宗教』、サンパウロ人文科学研究所、一九八五年、には中牧弘允らの論文が収められている。また、中牧弘允、『新世界の日本宗教』平凡社、一九八六年。同、『日本宗教と日系宗教の研究』刀水書房、一九八九年、にはブラジルの日系宗教についての論考がある。一方、ブラジル人研究者が受容の要因をどのようにとらえているかはたいへん興味深い問題だが、筆者の知る限りでは日系新宗教を扱ったブラジル人の論文は以下の二つがあるに過ぎない。いずれも短いものであり受容の要因については十分に分析されていない。Geraldo José de Paiva, "Seicho-No-Ie," *Instituição Religiosa Perfeita Liberdade*, Leilah Landim (org.), *Sinais dos Tempos*, Rio de Janeiro: ISER, 1990.
- (10) 井上他編、前掲六一八～六一九ページ。なお、中牧のこの論はPL教団を対象とした彼自身の以下の論文に基づいていると思われる。「非日系人と日系宗教——仏教とパーフェクト リバティー教団の事例」『日本宗教と日系宗教の研究』、前掲、四〇五～五二二ページ。
- (11) Takashi Maeyama, "Japanese Religions in Southern Brazil: Change and Syncretism," p. 193.
- (12) 「天津祝詞」や「善言讃詞」のポルトガル語化や現地の生活様式の積極的な取り入れを促進すべきだと考える教団幹部も少なからず存在している。
- (13) 中牧弘允『日本宗教と日系宗教の研究』、前掲、四四四～四四七ページ。
- (14) 島園進『現代宗教教済論』青弓社、一九九二年、第八章「日本の新宗教の異文化進出」。
- (15) 対馬路人「新宗教における『万教同根』思想と宗教協力運動の展開」中央学術研究所編『宗教間の協力と葛藤』、佼成出版社、一九八九年。
- (16) 『礎』四四〇ページ。
- (17) 『礎』一四〇～一四二ページ。
- (18) ポルトガル語で心霊術を意味するエスピリティズモ (espiritismo) は、ブラジルでは一般的にヨーロッパ由来のカルデシズモを指す。しかし、アフロ・ブラジリアン・エスピリティズモ (Espiritismo afro-Brasileira) という言葉はウンバンダなどフリカ系心霊術を意味する。エスピリティズモという言葉がなにを示すかは研究者間でも見解が一定しないが、本稿では、双方をエスピリティズモとする。
- (19) 岡田茂吉はこうした主張を繰り返している。たとえば、『礎』「天国建設と悪の追放」二七～三二ページ、「最後の審判」

同四六〜四ページを参照のこと。

(20) 『礎』五四〜ページ。

(21) カルデニズモについては以下の文献を参照した。Camargo, Cândido Prócio Ferreira de, *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Ploneira Editora, 1961。Castro, Maria Viveiros de, *O que é Espiritismo*, São Paulo: Editora Brasileira, 1985。Ortiz, Renato, *A morte branca do feiticeiro negro*, São Paulo: Editora Brasileira, 1991, 2ªed.

(22) 「宗教の合理性」『礎』一七〇ページ。「霊憑りに就いて」同三三七〜三四〇ページ。

(23) 前山隆「現代ブラジル人における日本宗教——日本観・日本人観の一課題」一四八ページ、および Perreira, Ronan A., *Possessão por Espírito e Inovação cultural*, São Paulo, 1992: Aliança Cultural Brasil-Japão・Masao Ohno, p. 159.

(24) ほとんど同様な説明を、「エトウサンキチ」という日本人の霊が降りるカルデニズモの霊媒から聞いた。

(25) サンパウロ市近郊のイビウーナの練成道場では月に数度練成会が行なわれている。ここでの記述は一九九二年一月に行なわれた五泊六日の練成会に参加しての調査にもとづく。

(26) 「信仰の種類」『礎』三四四〜六ページ。

(27) 『礎』三七七〜四〇一ページを参照のこと。

(28) 同前、三七九ページ。

(29) Johrei: Luz de Deus purifica a alma e eleva o homem, *Journal Messânica*, No. 230, São Paulo, 1992.

(30) 救世教の世界観では、霊界はまず天国、八衝(やちまた)、地獄の三段階から構成される。各段階はさらに六十の階層を持ち、霊界は全体としては百八〇の階層に分けられる。霊は曇りの多少によってこの霊界を上下する。『礎』九十一ページ参照。

「付記および謝辞」

サンパウロでの救世教のフィールド・ワーク経費の一部は、平成三年度庭野平和財団研究助成金によって賄われた。筆者のフィールド・ワークを快諾されたブラジル世界救世教およびブラジル生長の家の各教団、そしてあなたかく筆者を受け入れてくださった両教団の信者の方々に感謝いたします。

書評と紹介

大鹿実秋著

『維摩経の研究』

平楽寺書店、昭和六三年九月二四日刊

A5版六七頁一三、〇〇〇円

橋本芳契

元東洋大学教授にして生前は戦後新発足の成田山仏教研究所所員として活躍し、最後は智山教化研究所長になっていた大鹿実秋氏の遺稿集『維摩経の研究』が世に出たのは昭和六十三年九月で、あたかも同氏三周忌を記念したものであった。いまこれを繙くとその最初に成田山新勝寺鶴見照碩貫主筆の「序」が載り、それには氏がすぐれた仏教学者で、ことに早くからチベット事典編纂に取組んでおり、また「聖不動大忿怒王儀軌」チベット語訳の校訂出版などにも従い、とりわけ教化活動に熱心な方であったと書く。

念のため氏の略歴をのべると大正八年三月愛知県中島郡平和村に父吉一（よしかず）の四男として生れ、幼名を吉則（よし のり）と言ったが、十二歳の時名古屋福生院で松平実亮師を戒師に得度し、その時実秋と改名。以来東海中学、智山専門を經

て太平洋戦争の起った昭和十六年四月、東北大学印度学科に入學する。なお今回『維摩経の研究』を中心になって編集したのは大学一年後輩で昭和五十一年十月、一緒に成田山仏研所員になった伊原照蓮氏であるが、同氏の書いた「あとがき」によると、「大学の卒業論文は金倉円照先生の指導下、当時（昭和十七、八年頃）新しく発見された龍樹の廻諍論の梵本を中心として、これとそのチベット語訳本とを校合して論じたものであったように記憶する。教授は、中観のみならず唯識にも造詣が深かったが、この二十年程は、渡辺照宏先生のお薦めもあってのことかと思うが、維摩経の研究に専念されていた」とあり、ここに渡辺氏の名が出る。同氏は私事になるが筆者らが大学（東大）大学院の講義で池田澄達先生からチベット語で阿弥陀経などを教わった時からすぐれた方と思った伊原氏は続文において「教授（大鹿氏）はまた多田等観先生に就いてチベット語を習得し、チベット語訳を駆使しての研究も多い。就中、維摩経及び護摩の諸儀軌のチベット語訳テキストの校訂出版は学界を裨益するところ大であり、後世に遺る教授の業績である。」とすべてしている。これ亦私事ながら東北には四高が筆者より二年あとの故羽田野伯猷教授がいられ、同学のチベット文献整備には同教授の功績多大であったようである。

いずれにしても行き届いた配慮準備から成った今回の大鹿教授記念論文集が、部門別には一、「維摩経和訳」二、「維摩経撮要」三、「維摩経研究」の三部編成にしているなから、これを通しての所見は何か革新的な意味で一つ現代仏教学界に対し大

きく訴えようとするものがあつたかに感ぜしめられる。それは一体何なのか順を追うて考えてみたい。

全編ほとんど七百頁近い巨冊であるが、うち大きく分けて一四〇頁近い第一部、百頁足らずの第二部、そしてのこり約四百頁第三部はさらに「思想内容について」「文献学的研究」「研究史」の三節で一体の構成にはそこに大鹿氏その人の生涯かけた大小著作の跡がおい立つようである。

まず最初に「維摩経和訳」であるが、漢訳の維摩にのみ読みなれている者にはこの篇題では「またそれか」との思いが生ずるかも知れないが、これはれつきとしたチベット語訳維摩経の全文和訳なのである。もと『インド古典研究』I(一九七〇)に137-240頁を占めて載つた長文なもの。昭和11(一九三六)年多田師が「西藏訳維摩経」(二百部限定版)の名と形で大阪ブリント社から出されたあと45年のへだたりで成つたもの。日本のチベット学史上にも特記すべき傑作であつた。注意したいのは、その訳了に際しての「あとがき」文である。いわく

北インドの一廓、ヴァイシャリーの町とその近郊にあるアームラバリー園における、昼食をさしはさんでのわずか半日の出来事である維摩経を読みおえて、長旅の後に味わうあの快い安堵感と疲労感を覚える。

と。そして「思議を超えた無限大に通ずる神通のかずかずはそのスケールにおいてわれわれ凡夫の追隨追跡を許さない。ヴィマラキールティの説法はまた有限なる人間が無限に挑む極致で

ある。これを追跡して疲労を覚えるのは当然である。しかし私達はこの娑婆世界のなかに清浄な仏国土を見たのである」等と書き続ける。それは特に終始大鹿維摩観が仏国品第一(チベット訳本では「清浄仏国土の由来」)を本位としていたことの証左でもあつたらう。その結語に「はこの仏典(維摩経)を繙くほどの者は世の有識者である。国民大衆を導くボサツである。ボサツ道の精進によつてわが国に極楽莊嚴の清浄仏国土が実現し、この經典の利益(註、法供養の章参照)を各人が蒙ることが出来るならば欣慶のかぎりである。」ともある。

第二部「維摩経撮影」はさかのぼつて多分に漢訳維摩の長短を批判的に論じながらも、一方にまた「不二」の一節を「維摩経の中心思想」とも指摘して講じた昭和58(一九八三)年五月二十八日の母校東北大での思い出多かつた学術講演をも並べさせている。前者が仏国品第一に集約されていく傾向にあるものとすれば後者(不二論)は入不二法門(チベット訳、「不二法門悟入」)の章で仏思想史上、とくに禅仏教に影響大きかつた方面でもある。つまり大鹿維摩経としてはこの経の仏国、仏道、それに見阿閼仏諸品は浄土教系と禅系との二要点をそこに見ていたことの証左とすることができよう。現に小撮要にしたとも考えられる一連の二論文は、それぞれに維摩の全体にわたつて要論しようとしながらも、結局仏国品だけの範囲で終結し、そこで表題を「肝心」に改めて漸くその意図を果し得たものが連載されたわけであらう。

さて第一第二の両部で総論的な維摩チベット語本文とその思想的考察論文列挙を終えたあと、第三部では各論的もしくは余論的な余他多数の特色ある論考を収列したと考察することができる。

更にこの第三部でも内容別に三分節となる。すなわち一、「思想内容について」(9論文)二、「文献学的研究」(7論文)三、「研究史」の三である。しかし「研究史」の方は「維摩経末註の研究」と題する一論だけでそれは四〇頁近い労作であった。

「思想内容」において最初に収められた論文は、「仏と衆生との間」と題し、これは〈維摩経〉による〈とサブタイトルされている。その文頭に、

仏教とくに大乘仏教においては「悟り」と「救い」はその中心課題であってそれを説かない経論はない、という趣旨の発言をわれわれは弘法大師の『即身成仏義』に見出だすことができる。

とした上で、「そこにおける弘法大師の所説は、六大・四曼・三密の体相用(ゆう)の三面から生仏の不二を説き三劫成仏を拒けて即身成仏を説くものである」との真言義から、「生仏の瑜伽合一が〈悟り〉であるとすれば〈悟り〉を説くことを中心課題とする仏教経論の〈不二〉は〈仏と衆生との間〉、両者の間隔あるいは間柄(あいだがら)として把握することができるであろう。瑜伽合一あるいは一如以前の不二、無二の關係にあ

る〈仏〉と〈衆生〉について論ずるにあたっては『解深密経』の所論を引用することとする」等という。その解深密経については、あとの「文献学的研究」所収最終論文も「円測撰『解深密経疏』引用の維摩経」と題し、その研究の広がりや関連とも分るわけであるが、総じて第一の「思想内容」には問題論、たとえば「維摩経における菩薩思想」「社会倫理と仏教倫理(維摩経のばあい)」「維摩経における神秘思想」等がそれであり、その他維摩経の語を「浄名」と表記したことで有名な吉藏(吉祥大師)の「不二観」や『夢中問題集』(夢中問答)ある夢窓国師が自作に所引の多数維摩経文を論じたものなど、これも不二思想関係論で注意されよう。

さらに「文献学的研究」でいえば、その最初にまず「維摩経における玄奘訳の特質」論を掲出した意味には、現存漢訳三維摩経中、大鹿氏が最も風当たり強く批判したのが玄奘訳であったことにも関係しよう。が、それだけまた羅什訳維摩が僧肇編の『注維摩』(羅什、僧肇、道生、道融の註記が出る)等に助けられたつても中国において先ず広く大きい普及や感化を示したところへの本格的叙述に先がけ、対比的に玄奘所訳論の提示をなしたという所がある。しかし大鹿氏がしりぞけようとするのは「玄奘不在の維摩訳経」(説無垢称経六卷)というだけで、玄奘の学問までを非難したわけではなかったことは十分に知る必要がある。氏はすでに見た「維摩経肝心」のはじめに、「聖徳太子の〈三経義疏〉にはじまる日本仏教の源流は勝鬘、法華、維摩の三経であり、(これら)三経を理解することなくしては日

本仏教を論ずることはできない、……ただに日本仏教のみならず中国仏教も旧訳（くやく）時代まではこの三經によつてある程度通ずることができると信ずる……。この意味において維摩經は重要な經典である」とのべつとも、「しかし、……わが国古来の学匠はいたずらに訓詁の学にあるいは諸注疏の比較考勘に走つて、羅什訳の漢訳を絶対視しました中国諸法師の注疏を信憑して、あたかも注疏の森に迷い入つて維摩詰の山を見ない」とものと警告し、「わが国の明治大正昭和三代にかけてのこの經の解説書は枚挙に遑がないが、要するに古き巨匠の垂流であり読むにたえない」とまでしながらも、「諸釈を超えた維摩經研究は昭和も終戦後である」としてさきの通り渡辺照宏氏らをしての先鞭者とするのである。

さて次の羅什維摩經本論において大鹿氏は、「中国仏教・日本仏教において羅什訳本で『維摩經』とか『淨名經』とかを理解したとき、それは梵語原本と等質等量のものと考えがちであるがそれは明らかに誤っている」とまづいい、併せてさういう聖典視觀のおよんでいた羅什訳本を抹殺しようとした玄奘訳も、その翻訳経過を見るに「たしかに羅什訳に数等まさる正鵠さで訳出されてはいるが、みごとにその意図は失敗に帰している」とまでいう。そしていま「經典は従来の唱誦するものから理解するものへと変りつつある。これが拙論の拠りどころである。漢訳經典は曲り角に来ている。そのあるものは改訳して後世に伝えられなければならない」としめくくる。なお、ここまで筆記した時、偶然にも筆者は高崎直道教授の『維摩經』（正

確には「維摩詰所説經（三卷）・思益梵天所問經・首楞嚴三昧經」（新国訳大藏經・文殊經典部②一九九三年五月二十日）で、三經中あとの二經は河村孝昭分担執筆）を受けた。それは本文のはか解題・補註ならびに法数一覽等のついた現在として是最新精確な維摩經研究書であるといえよう。

『維摩書の研究』はこのあと、「維摩經に見られる譬喩——これに三十五喩、十喩、七喩の別あり——」「月上女經と維摩經」「經の副題（不可思議解脱）批判」等の要説も論も収めるがその紹介は別の機会にしたい。

より重要な項目は第三の「研究史」の部で、その実際は「維摩經末註の承譜」論を内容とした一般のものと思える。これは論文というよりは、学者である大鹿氏が長い年月をかけて精密に調査探究して得た成果の一覽表ごときものでもあるが、それのもつづいた目録類だけでも伝教大師請来目録以下十七部あり、そのうちに華嚴・三論・法相各宗關係のものもあるが、大部分は天台宗關係であつて、しかも中国撰述書が殆んどである。たゞ『東域伝燈目録（興福寺沙門永超集）』と『新編諸宗教秘藏総録（高麗沙門義天録、三卷）』の両目録は特に注意すべきもので、前者には中国日本とりまぜて五二部の最多数な末註が出るのである。しかし後者すなわち義天録には日本撰述は見あたらず一九部すべて中国撰述である。いまはその部数の一部を挙げるだけにとどめたが、巻数にしてこれを集計すると数千卷になる筈である。いかに維摩が広くそして長きにわたつた大乘仏典であるか、そして現代にはラモット博士の出色な仏訳

維摩があるほど、この経の国際的研究も着実に進められているのである。他に鈴木大拙博士の指導でなされた独訳維摩もある。念のためそれらの書名を左に列挙しておく。

E, Lamotte: *L'Enseignement de Vimalakirti* (Vimalakīrtinirdeśa), traduit et annoté, Louvain 1962.

上の書の英訳 E, Lamotte: *The Teaching of Vimalakīrti* Engl. tr. from French by Sara Boin, Pall Text Society (Sacred Books of the Buddhists, Vol. XXXII, 1976.

Robert A.F. Thurman: *The Holy Teaching of Vimalakīrti*. A Mahāyāna Scripture, The Pennsylvania State University Press, University Park & London, 1976.

独訳 "DAS SUTTRA VIMALAKIRTI" JAKOB FISCHER. 横田武三共訳 (独訳「維摩詰所説経」1944.

OSHIKA, Jishu: Tibetan Text of Vimalakīrtinirdeśa AC. TA INDOLOGIKA (ヤンペイ古典研究) I

これを要するに維摩の実内容は「不可思議解脱」(acintyavimokṣa)の法門であり、それは『維摩経の研究』においても「維摩経和訳」では最終章「正法の付嘱」にはⅢ「経名とその由来」に三名出るうち、「ヴィマラキールティ所説」「対句を用いた顕邪」の二名に次ぐ第三のものである。しかもその第二名「対句を用いた顕邪」の方は漢訳に無所掲のものであるが、實質的には「雖而(すいた)の論理」として現われている。それは現代の西田哲学における「絶対矛盾的自己同一」あるいは

「場所的論理」とも対比研究するに値する宗教哲学的論理であるともいえよう。大鹿論文中には『維摩詰所説経』に見る羅什訳の特質(『維摩経の副題』註)、正題は「維摩詰所説経」(Vimalakīrtinirdeśa)「不可思議解脱」批判の二論(いずれも「維摩経研究」二、文献学的研究)がある。

大鹿実秋教授は昭和五十八(一九八三)年晩秋に渡印している。アジアの状況はそれから十年後の今日といえども安定しているといえない。維摩はもと二千年近い古へのインドに成立した大乘經典である。経の明かす所では無垢称 Vimalakīrti (浄名)は現在のペトナ辺で実業人であり乍らも釈迦仏に従って宗教活動にいそしんだ人格者で、とりわけ文殊師利菩薩とは切懇であった。文殊は智の人であり、維摩は慧や悲の人であったようである。維摩開教の当日大衆は仏に居士の身上を訊く、仏は彼が阿闍仏(東方、妙喜国の如来)のもとから娑婆へ来生し、やがてまた本国へ還ろうとするものと説き明かす、それは今日浄土系仏教が宿題とする「往還二回向」の真理もしくは真実に立つもので、応化というこそ還相回向の秘密なのである。大鹿氏はチベットにこそ親しんだが、その本意はより広く、或いはより高く「仏教東漸」の真義をチベット仏教に即して実証しようとしたものではなかつたらうか。

Lambert Schmithausen 著 *Buddhism and Nature,*
An Enlarged Version with Notes.

国際仏教学研究所 'Studia Philologica Buddhica
Monograph Series' W 1991,
B 5 版、六七頁、送料のみ

同 著: *The Problem of the Sentence of*
Plants in Earliest Buddhism

国際仏教学研究所 'Studia Philologica
Buddhica Monograph Series' W 1991,
B 5 版、122頁、送料のみ

佐久間 秀範

昨年ブラジルのリオで地球環境サミットなるものが開かれ、またマスメディアなどで環境問題を扱うようになり、世は今やエコロジーブームである。それが果たしてどれだけ正確な知識に基づいた誠意のあるものであるのかについては多くの人がすでに気付いている通りであろう。いずれにせよ人間中心のもの考え方であることに変わりはない。しかしだからといって何もしなくて良いということにはならない。一人の人間として仏教を研究しているなら、その仏教がこれまで自然環境に対してどのような見方をしてきたのか、そして今この問題に対しどの様

な見解を表明し実行すべきなのかという答を何らかの形で用意して置くことは、それぞれの仏教徒ないし仏教研究者の良心に課せられた責務とも言えよう。その折りもおり、シュミットハウゼン教授によって二つの著書が世に問われた。一方は植物が生き物としてもとインド社会でどの様に扱われていたかを考察するとともに、その考え方がどの様な形でインド仏教およびネット仏教の中に浸透し普及して行ったかを文献資料の綿密な検討と考察に基づいて提示した純粹に学問的な研究であり、他方はそうした膨大な資料の考察に基づいた上で、一人の人間として自然環境破壊の問題にどの様に対処すべきかを標榜したもので、否その口調の烈しさから言えば彼の魂の叫びとでもいい得るものである。言うまでもなく著者の主眼は後者の著書『Buddhism and Nature』にある。その標榜の仕方にはなんの銜いもなくまた他の同意を求めぬおもねりも見られない。

大乘仏教の思想を研究するものには著者シュミットハウゼン教授は今更紹介の必要はないが、その綿密な文献考証と鋭い洞察力に基づいた諸論文は常に極めて高い評価を受けて来ている。日頃こころした諸論文に接している人にはかえって今回の特に『Buddhism and Nature』のような口調や内容にはある種の驚きさえ感ずるかも知れない。こうしたある種のギャップを埋めるために、環境問題に関して彼がこの二著を公にするに至るまでの経緯を簡単に紹介しておくことにしよう。

まずかれが環境問題に興味を持つようになった発端は一九七三年にドイツのミュンスターに自分の家を造り庭の植物の手入

れを始めるようになったことにある。まもなくして一九七四年に環境破壊を扱ったある本を読み強烈なショックを受け、そして現実には身の回りでもいとも簡単に森などが人間の都合で破壊されていく様子を見て、自分の専門とする仏教研究からこの問題に対して何かできないだろうか、何かをすべきではないかと考え始めたのである。それがより現実的になったのはある出版社から持ち込まれた企画であった。世界の諸宗教が自然環境をどの様に扱っているかをそれぞれの専門分野から述べるといふ企画であり、シュミットハウゼン教授は一九八四年十一月にフライブルク大学で行われたシンポジウムにおいて「仏教と自然」と題して講演を行った。その内容は「Buddhismus und Natur」として一九八五年に「Die Verantwortung des Menschen für eine Bewohnbare Welt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus」 Herausgegeben von Rainundo Panikkar und Walter Strolz, Herder, Freiburg の中に収録されている。これをメーヌとし、さらにこうした問題を温め続けていた彼は、一九九〇年に大阪で行われた花と緑の博覧会において花の万博いんなあとりと、館・国際仏教学研究所主催の国際シンポジウム「仏教と自然」の基調講演として「Buddhismus and Nature」を用意したのであり、それは同じく国際仏教学研究所刊の「Buddhismus and Nature, Proceedings of an International Symposium on the Occasion on EXPO 1990,」 国際シンポジウム「仏教と自然」(一九九一)の中に収められている。但しこれは講演の原稿であり、注記のないものである。そこで仏教学者とし

てシュミットハウゼン教授はこれにその内容を裏付ける文献学的資料とその他の多くの根拠とを加えるとともに、さらにこれと同じくらしい分量の後半部分を加えて問題点やテーマをより明確化し、システム化し、また前半部分に漏れた問題を加えて、長年の彼の当テーマに対する考察の総合的な成果としてまとめた上げたものが今回取り上げた二著のうちの一冊、「Buddhismus and Nature, An Enlarged Version with Notes」である。

まず基調講演として用意された前半部分から紹介することにしよう。はじめに「自然」破壊という場合の「自然」という言葉を特に次の二つの意味に絞って考察すると断っている。すなわち動植物を含めた自然界の生態系を意味するものと個々のごく自然な存在物を意味するものである。その上で自然に対する仏教の関わり方を述べるのだが、特に特徴的な面を選んで以下にその内容を追ってみることにする。

基本的に自然との共存を旨とする東洋思想はいまや軍事力経済力の威力に魅せられるままに、自然を支配する事を目指す西洋の多大な悪影響を受けており、そうした西洋思想のみならずした自然破壊に抗しきれないのは、もともと東洋思想が自然に対して一様な見解を持たず、仏教もまた多面的であったことに原因があると指摘している。したがって仏教を自然保護に役立つようとする場合には、こうした弱点にも十分配慮すべきことを指摘している(4.5)。「これが全体を貫く著者の態度である。もともと古代インドでは人間や動物に限らず植物・種子・水・大地までも生き物(sentient beings)と考えていた(8.2)。し

かしこれを厳格に守ろうとすると不殺生戒を守るとは当然困難となる。つまり、その場合には我々の食べるものは何も残らないことになってしまふ(31.1)のである。そこで仏教では植物についての禁制を緩めたのである(3)。それはあまりにも厳格すぎるジャイナ教を意識したものであったと思われる。譲歩する場合どこまで生き物とするかの境界線(b borderline case)が問題となる(10.3)。その境界線上に浮かび上がったのが植物である。さしずめ現代なら病原菌を殺すのは殺生にあたるかどうかといったところである。基本的に不殺生戒を軸にスリランカやビルマ、インド、チベット、また原始仏教、大乘仏教に見られる事例を提示してそれぞれの矛盾点、問題点を指摘している(10.4~18.7)。さらに浄土の情景描写が人工的である点など指摘した後、単なる生物(living beings)でなく生き物(sentient beings)としての植物の問題に立ち帰り、「一切衆生悉有仏性」についてインド仏教でわざわざ生き物の範囲から排除した植物が、この思想が中国、日本へと伝わるなかで「山川草木悉皆成仏」として再び光を当てられるようになった点に言及する。この場合、他の生物(動植物)の犠牲の上へのみ人間の生存が可能であることが決定的である以上、他の生物のダメージを最小限にとどめる努力をすべき点が述べられている(32~34)。以上で扱われた仏教倫理と環境問題との重層に入り乱れた問題を35節以降の後半でまとめ直している。

後半部分ではまず、不殺生は仏教の倫理観において非常に大切な項目である。が、例えば殺虫剤の使用、農薬の散布などを

考慮にいれると、この戒律を守るとはプロの僧侶以外には不可能な事項である。また僧侶にしても自分のために殺されたのではない動物の肉の布施を受けることが許されているわけであるから、こうした免責事項を拡大解釈すれば、例えば現代の消費者が肉等を日常無意識に消費していることが結局は食用獣の殺生を助長しているということになる。仏教の設けた故意ならざる行為に対する免責事項は現代の環境問題の解決には寄与しないことになる(35~36)。なぜなら我々はい、の場合無意識のうちに環境を汚染しているからである。(第1章I・A)

次に、種の保存ないし生態系の保護を仏教教理からどのように導くかの問題についてであるが、動物(畜生)は人間より不幸であるという教理上の考えが自然界の保護、修復を目指す場合に決定的な問題となるように思われる。不殺生戒や慈悲の考え方は動物を含めたすべての生き物に適用した場合でも、その種全体を念頭に入れたものではなく個々の生き物を殺さないということに留まる。たとえ不幸な動物の生存であってもすでにあるものは殺すべきでないし、殺すことは悪業を積むことになるとは説き得るが、個体を保護したためにある種が増えすぎて生態系を破壊することにもなりうるし、不幸な生存を増やすことにもつながる点は触れていないのである。つまり生態系を破壊しない限りという条件付きで不殺生戒や慈悲をこの問題と関連づけることになる。いずれにせよ「人間にとってよりよい生存」という考えが基本にあることは否めず、伝統的な仏教教理からこのテーマを論ずる場合、教理を超えた問題解決が必要と

なるであろう。(331~344)。(第一章I・B)

次に、仏教の設定する五つの戒が一方では個人を、他方では社会を律しているわけであるが、その社会を仏教では動物ないし植物を含めた共同体と考えており、その意味で社会と五戒との関係について述べ(41~47,2)(第二章)、さらに大乘仏教の自然に対する倫理観に論を進める(88~90)。この中で今日的な問題である安楽死に関する仏教の見解が示されている(90,4)。また護教のための闘争や慈悲心からの殺生、自己犠牲、多勢を救うために一人を殺すこと(動物実験など)も扱われている。

またそこに用意されている滅罪のシステム(密教儀礼や浄土真宗などの阿弥陀仏による悪業からの救済など)にも言及している。以上、語られている問題が非常に多岐に亘る上、慎重に扱われているため、到底ここですべてを紹介しきれないが、著者が仏教の自然にたいする態度にあつい期待を寄せながらも、ネガティブな面も洗いざらい持ち出し、真摯な態度で問題を扱っていることは、それ故仏教思想の持つ自然環境問題についての有用性を示すのに十分説得力のあるものとなっている。

さて、第二の著書についてであるが、仏教がどこまで生き生きと認めたのか、具体的には植物をどう位置づけてきたのかについての言語学的文献学的方法に基づいた研究である。まず「植物」を意味する言語の設定および考察をし、ヴィナヤ文献(律蔵)で植物、果物、ないし地・水・火をどの様に扱っているかの例示と考察を行う(第一章~第四章)。第五章で前章までに扱った個々の資料の持つ意義を示し、評価を与え、第六章

以下で後代それがどの様に発展していったかについて述べていく。

読者の中には教授のこの第二の著書の厳密さ精緻さに安堵、あるいは満足感を覚えるのではなからうか。とかく哲学・思想を主と考える者は性急に過ぎて文献資料の十分な検討を怠り、従って空想に傾く嫌いがあり、逆にそうなることを恐れて文献資料の操作のみに固執してしまい窒息してしまいう者もある。そうした中で哲学をするものは文献学者以上に文献学をすべきことを身をもって示したのと言える。

この著書が特に植物を起点に動物を含めたいわゆる自然界の保護に重点を置き、その視点から仏教文献に見られる思想内容を吟味し主張を展開していると言う点からは、珠玉の内容を誇るものである。しかしこの著書によって人類が実際に環境保護を実行に移すかと言うと些か悲観的にならざるを得ない。日本に本音と立て前で行けば実行に移すか否かは本音の部分によるからである。著者も触れているのだが、破壊された自然環境の修復という場合、もうそれは人工的に計画された自然環境であって、原生林などのもともとの自然環境では有り得ないのである。「環境保護」はつまり残存するもともとの自然をそのまま残すということに最も重点が置かれることになる。しかし本音にその理念だけで問題は解決するであろうか。誰がそれを実行に移すのか。要は現実であり人間の生活であり、つまり政治であり経済の問題を乗り越えることができなければ「環境保護」は実現しないと言うところにある。アイデアやフォーマ、あ

るいは神の摂理など普遍的原理原則の上に培われた思想土壌を持つ理念先行型の西欧では或いはこの著書などに示された情報も比較的容易に環境保護運動の理由付けの一つとして寄与し得るであろうが、基本的に個物にその思考基盤を置き、従って多義的である東洋思想、さらには和の構造という一義的に定義できない精神構造の中で生活する個人々人の中では理念や原理原則は立て前論に終わってしまうであろう。環境保護の理念のもとに消費者が積極的に過剰包装等の撲滅を行っている様に見えるドイツから日本に來た日本学のある学生が、「日本は花鳥風月、自然を愛し、自然と共存していると言われるが、ある場所には確かに自然があるが、別な場所には全くその片鱗もない」となげなしに語った中に、西欧の思考土壌からは矛盾だらけの日本の思考方法が浮き彫りになっており、またこれが日本の調和の世界なのである。このギャップを埋めることなしにはこの著書が日本社会に積極的な影響を与えることは極めて少ないであろう。例えば日本の南の島で起きたイルカの大量虐殺の話にしても、ただ不殺生戒などの理念から非難したのでは全く効果がないばかりか、「安穩とテレビを見ているものに何が判るか」式に逆効果にもなる。漁師の個々の生活、彼らがどうすべきかを経済問題も含めた具体的な方策として示さない限り同じことが繰り返されるであろう。もっともこれは世の東西を問わず同様であり、単に理念が通り易いかどうかは比較の問題である。例えば米国が鯨を捕りたいがために黒船という武力をもって日本を開国させながら、すでに鯨の需要のなくなった今では先頭に

立って鯨保護を言い、その同じ米国がオゾン層を破壊する物質の規制には消極的な態度を採るのである。

教授自身もこの点についてはおそらく絶望的な気持ちで執筆したことであろうが、第1章I・Bで仏教教理を超えた実践理念を考えているのであれば、こうした膨大な政治経済問題の何らかの解決策の一つでも提示しない限り実社会にアピールする事は難しいばかりか、もし私を含めた読者がここに示された内容を土台として具体的な環境保護の方策を模索しないとするならば、この著書があまりにも無力なものとなる。その行動の是非は別として、ここに示された情報がグリーンピースのような環境保護団体、圧力団体による実力行使によって否応なく自然環境の保全を全うするのに役立てば幸いとすることになる。事は一刻を争う状況にある事だけは確かなのだから。臓器移植・脳死の問題と同様に、今日の問題に対し仏教が今実行可能な理念として何をアピールし得るか、すべきかの青写真を我々も提出すべきであり、それを教授一人に押しつける事は断じて許さるべきでないであろう。少なくとも学会レベルで環境問題が討議されてもよい時期に來ていると思われる。

最後に第一の著書の最終章(後半部分第Ⅳ章)で近年日本で如來藏批判として話題になっている袴谷氏の提示したシュミュットハウゼン教授の「Buddhismus und Natur」にたいする批判に答える文章を載せている。教授の袴谷批判は正面から充分な根拠を示した上で行われており、激しくも誠実で、しかも極めて質の高いものである。それに対する袴谷氏からの再批判もす

で「日本人とアニミズム」駒大仏論集第二三号において公になつている。当箇所の議論は「仏教は自然を否定する」とする袴谷氏に対し、「仏教は自然に対し多面的である」とする教授が答えるものである。

教授からの袴谷批判の重要ポイントは、「自然」(nature)の規定の仕方の相違と「仏教」という場合の概念の相違の指摘である。「自然」について教授は生態系としての自然および個物として自然に存在するものというほどの意味であるのに対し、袴谷氏は「prakriti」つまり「発生源としての自然」であり、視点と問題の設定の仕方が全く異なること、「仏教」の概念について教授が歴史的地域的に存在した仏教的伝統の全体として捉えるのに対し、袴谷氏は「本来の仏教」(genuine Buddhism or authentic Buddhism)に限定しているということである。その他の点については袴谷上掲論文 p. 366 にもまとめられている。

この様に立脚点が全く異なる以上、結論からいって袴谷氏の考えと教授の考えとの間の同次元での討論は成立しえない。

袴谷 p. 365 下、p. 366 下が述べるように袴谷氏の「仏教」とは歴史的にも地域的にも存在した事実主義的の仏教ではなく、縁起・空等から論理的に導かれた徹底した靈魂否定説、すなわち無我説に限定されるもので、「本来の仏教」というべきでなく「正しい仏教」(true Buddhism)であるとわざわざ反論する点に袴谷説の特徴が如実に現れている。もし私の理解に誤りがないとすれば袴谷氏の「仏教」とは「仏陀に還れ」式の「本

来の仏教」も含めた現存のすべての仏教と袂を分かつた今誕生したばかりの「仏教」を意味し、いわば無機質の「仏教」であり、しかもその純粹性を保とうとするものである。であるからその立場から「如来藏は仏教にあらず」とする場合に、この「仏教」とは矛盾をはらみながらも現実にもそのように言い習わされている「仏教」というのではなく、論理的に導かれた歴史上には架空の「仏教」である。如来藏思想にしろ唯識思想にしろ苦滅諦、悩み苦しみを逃れるために対機説法を旨とする方便の流れの中に存在するもので、人に応じ目的に依じて取捨選択されてきたものである。しかし、袴谷 p. 365 下にあるように「涅槃」「解脱」までも外から混入した非仏教的なものとして断ずるなら、無我説というごく僅かなものを残し、その他すべてを排除する事になる。では縁起説に立ちながら他の何にも影響を受けていない仏教思想が可能であろうか。それ自体自説への固執になり、無我説と抵触しないのか。「論理的に正しい」とはどういう意味であろうか。袴谷 p. 368 下の「正統か異端かの論理的な正邪の決断」を意味するのであるか。ではローマカトリック教の探ってきた態度は理想的であつたらうか。ところで近年曹洞宗宗務庁、浄土真宗本願寺派伝道院だけでなく日本カトリック司教協議会までもが布教にあたって日本人の先祖供養と協調すべき事を言うようになったというのはどう取り扱うのか。

ただし、こうした素朴な疑問もシュミットハウゼン教授が対象とした「仏教」の枠内において初めて提示可能であるという

ことを、我々はまず認識しておくべきであろう。

桜井治男著

『蘇るムラの神々』

大明堂 平成四年四月八日刊
A判 三二二頁 四二五〇円

幸本 貢

神社の「第二の明治維新」とまで称され、明治三九年から全国を吹き荒れた神社整理・合祀政策は多くの禍根を残し、民俗信仰世界の変質をもたらしたといえよう。神社整理の政策過程と、その実態、およびそのもたらした影響についての本格的成果として米地実『村落祭祀と国家統制』（一九七七年、御茶の水書房）、森岡清美『近代の集落神社と国家統制』（一九八七年、吉川弘文館）につづいて本書を挙げる事ができる。これら三著書によって基本的枠組は提示されたといえる。

さて本書は、序章「蘇った神々」、第一章「明治末期の神社整理―求められた神社像―」、第二章「古社の調査と神社整理」、第三章「神饌幣帛料供進社の指定をめぐる諸問題」、第四章「喪われた神々―神社合併の諸相―」、第五章「神社合併と村祭りの変化」、第六章「氏神祭祀の同化と異化―尾鷲市の事例分析を通して―」、第七章「神社整理のモデル県と神社復

祀」、第八章「神社復祀の全国的様相」、「終章」によって構成されている。この構成によって著者の意図がどのようなところにあるかが明確にされていることが理解できよう。そこで各章を概要しながら、本書の特質を整理したい。

序章においては三重県下のいくつかの集落神社の今日の祭祀を取り上げ、その神社の由緒に明治末期に他の神社に合祀されていたのが、戦後分祀されて、村の氏神として祭りが営まれていった様子が描かれる。この合併されていた神々が元の地域に分祀する行動を「神社復祀」と規定している。こうした神の分祀を伴わない場合においても旧神社名と祭神名を記した掛軸を掲げて祭祀を執り行っている。そこに著者は「カミは我々ともにあるという意識」を見だし、この事実注目して、明治末期に全国を吹き荒れた神社整理の意味を、地域社会の視点から考察していくことが明記される。

第一章においては神社整理政策の各府県での実施状況の比較を行い、神社の基準として由緒、境内施設、そしてとくに重視されたのが永続的な維持費であることが示されている。ここに神社のあるべき姿が行政的に画一化され、それに合致しないものは整理の対象になったことを明らかにしている。第二章はそれを引き継ぎ「由緒」ある式内社の取り扱いについて明治初期よりの政策を概観し、政府においては式内社への関心は後退していくことを明らかにしている。そして幣帛料指定においては由緒よりも「実状」が優先されたことを事例をあげて示している。ついで第三章において、神饌幣帛料供進社の指定基準と、

指定への経緯を三重県の動向を踏まえることによつて、一町村一社を指定し、その指定社が新たな社格的な捉え方になっていくこと、しかも町村名を冠することにより、新しい神社の創祀を意味するものと分析されている。

以上の章は神社整理・合併がいかに行われていったかについて、行政側の分析が主としてなされている。第四章からが本書の特質である地域社会に視点を移してその意味を探っていくこととするものである。第四章「喪われた神々」において、村内に反対の動きがありながら、強硬に神社合併がなされた事例、南方熊楠の神社合併反対運動の論理とその現場を探り上げ、権力がめざした神社合併の意図に反して、村の論理としてはムラの衰微、日常生活の危機をもたらしたと結論づけている。そうしたムラにおいては後に神社復祀をしているか、または氏神に代わる宗教施設を有し、伝統的祭りを維持している。さらに、無格社なり路傍の小祠であった「山の神」の処遇について、跡地もないのが普通であるが、石体をもとのままの所に祭り祭礼を行っているか、石体は移動したが祭礼は維持されているのがほとんどであることを、三重県柳田川から宮川に至日参宮街道沿の調査で明らかにしている。さらに第五章において神社合併による村祭りの変化を、合併により神社を喪った村人がその空白をどのようにうめていったかという視点より調査している。特に復祀された事例、遙拝所が設けられたり、新たな祭祀対象を設けて祭りが維持されている事例を取り上げ、現在どのように営まれているかが報告されている。そして、町村の精神的統一

を目指した神社整理も、ムラ祭りが復興されていることから、「大字」どうしがなじまなかった事例と、いまひとつは合併神社が氏神と意識されるようになったが、いっぽうではムラのカミも祭るといふ重層構造が形成されていった事例も提示されている。また、三重県下にみられる民俗儀礼としての「御頭神事」を取り上げ、ムラの象徴儀礼が神社合併によつて変容した様相が描かれている。

第六章において尾鷲市尾鷲地区の事例を取り上げ、一町村一社とならなかつた地域的特性をえぐり出し、地域間の同化と異化の要因が伝統的地域社会に内包されていたためとしている。また、合併された地域においても旧社地は保存されムラのカミとして受け継がれていることから、神社は社殿はなくてもムラの聖所となっており、それを神社として捉えることができるという仮説を提示している。

第七章、第八章は以上のムラにおける神社合併後の祭祀実態を踏まえ、三重県下、さらには全国的に神社復祀の運動が大正末期より顕在化していき、昭和一〇年代には政府においても神社復祀を許容せざるをえなくなっていく状況が概況されている。それは政府において神社崇敬の念と高め、神社をして行政市町村の精神的統合を強めようと思図して、政府主導によつて、地域住民の主体的意志とはかかわりなく実施された神社整理が大きな問題を含んでいたことを明確にするためである。

以上紹介が長くなつたが、確実な資料検討と実態調査を踏まえての読みごたえのあるものであるだけに、評者としては簡

略化しすぎたと懸念される。さて、著者は神社を「その時々
の社会的状況や時代思潮のなかにあって常に反省が加えられ、存
在の意味が問われてきたのであり、そうした点を視座に置いて
持続と変容の面について考察を進める必要がある。」(一六
頁)という基本的捉え方を踏まえている。しかし、本書の主眼
が神社復祀におかれているためにか、ともすれば、神社を村
(ムラ)と不即不離の存在と捉える表記が登場する。例えば神
社復祀した事例や、神社を失っても掛け軸によって祭神を祭っ
ている事例などから、「カミは我々ともにあるという意識を
見いだす」(一四頁)、「いずれのムラも、その小さなコミュニ
ティ単位で、結合する精神的な中心を必要としていることが理
解できる。」(一三四頁)などの表記である。そして、祭祀組織
の合同は従来のムラが崩壊したこと象徴として捉えられている
(二〇五頁)。これは明治末期の神社整理・神社合併(著者
は一貫してこの表現をもちいているが、私は神社整理に伴い祭
神が合併神社において併せて祭祀されるので「合祀」でよいと
考えている)問題への迫りかた、ひいては神社の捉えかたの問
題でもある。神社整理を明治天皇制国家体制の民衆支配の貫徹
のために民衆の基層信仰心意の段階に至るまでの規制の試みと
位置付けるものである(橋川文三)。いまひとつは民俗学の捉え
かたなり、社会学においては鈴木栄太郎の自然村理論に基づい
て、自然村における自足的生活協同の精神的表現としての神社
の捉えかたにたいして、有賀喜左衛門によって提起された「氏
神としての神社」は全体社会構造と地域社会との相互作用によ

って規定されるものであるという把握のしかたを背景にして、
政治権力との係わりにおいて神社整理を分析していこうとする
ものがある。それは森岡清美の業績に代表される。そこでの仮
説は「祭祀主体が一定地域に一個の生活協同体として存立して
いるかどうかということこそ、復祀の前提条件である」(前掲、
『近代の集落神社と国家統制』(三三一頁)であり、社会構造の
変容によって神社の祭祀主体も変わらうるものであるというこ
とができよう。本書の特質であり、この分野の研究に不動の貢
献をしたものは、地域神社の合併の実態と、合併によって神社
を喪った地域社会において、その後その祭祀をどのように継承
しているかについての多様な諸相を浮かび上がらせたことであ
る。しかし、底流に流れているのは政治権力によって外部的コ
ントロールされた政策は根強い抵抗に会い、神社復祀という行
動で表現されたということである。そこには地域社会(ムラ)
は自立した生活世界を構築しているという所与の前提があると
いえないであろうか。

近年黒崎八洲次郎によって長野県中信地方の明治初期におけ
る集落神社の再編成過程についての研究成果が刊行された(黒
崎八洲次郎『明治前期の長野県中信地方の集落神社の再編成過
程』平成三年科学研究費補助金研究成果報告書、平成四年三月、
信州大学人文学部)。その内容は明治四年の「筑摩郡神社明細
帳」と「明治十一年 筑摩郡 神社取調帳」と「明治十二 長
野県西筑摩郡 神社明細帳」を比較検討し、明治四年に二六四
社が申告されていたが、明治十二には二二八社に減少している。

そして「どのような条件を持つ神社が存続することが出来たのか」について、定期的祭日があるかないか、社地が官有地か「名請け地」になつてゐるかなどの土地所有形態、造営主体が神職か氏子かなどの区別、だれが管理主体なのかについて変数化して分析した。そしてそれぞれの変数が高い数値を示している場合にその存続、さらには幣帛料指定社になつてゐることを明らかにした。この研究は近代集落神社史研究をさらに推し進めたものである。すなわち明治初期から神社は集落、あるいは集落連合の聖所として再編成過程とたどつてきたことが資料的に明らかにされたことである。そうすると神社合祀により一町村一社、さらにその神社に町村名をつけることは地域社会の再編成に対応した側面も見逃せないであろう。たしかに神社整理・合併の直接的きっかけは政治権力によつてもたらされたものであるが、それをすべてが受動的に受け止めたのではなく、地域社会の中にも受け止める要因もあつたのではないであろうか。市町村が国家体制に包摂され、そこにひとつの役場、小学校などを統合の象徴にした生活圏をつくつていき、その象徴として神社も位置づけられていくのではないであろうか。しかし、神社は一方では「国家ノ宗祀」として、天皇制国家体制の一翼を担わされていく。市町村の支配構造の変容と対応して、中心神社と位置づけられていく神社も国家神道化政策に取り込まれていく。このように捉えることが可能だとすると、幣帛料指定社における神事・祭礼と集落神社のそれとは並列に捉えられるのではなく公的儀礼／私的儀礼の構造をもつてくるのではない

であろうか。神社が伝統の容器であるとともに、つねにその置かれた社会構造に規定され、代わりうるものと捉えていく必要がある。

しかし、本書のムラのレベルでの神社整理とそれについてする住民側からの多様な対応についての発掘、分析の価値は決して下がるものではない。地域住民の苦汁をかいまみないかぎり、神社とはなにかが見えてこない。その意味において本書は神社研究にも大きな一石を投ずるものである。最後に、書評の依頼を引き受けたにもかかわらず、大変遅れたこと、著者におわびいたします。

『現代の宗教哲学』

勁草書房 一九九三年一月一五日日刊
四六版 本文二二七頁 二三六九頁

星川啓慈

はじめに

『現代の宗教哲学』は、英語圏の哲学全般に深い造詣をもつ著者が、一九六八年から一九八九年に発表した九編の論文を収録したものである。その内容は以下のようになっている。なお、本書でいわれる「宗教」とは、主として「キリスト教」のことである。

I 形成

- 一 分析的宗教哲学の形成(三一―二二頁)
- 二 分析哲学とキリスト教(二二―五一頁)
- 三 世俗的思惟における宗教(五二―七三頁)
- 四 形而上学成立の宗教的根拠について(七四―九五頁)

II 展開

- 一 ホワイトヘッドにおける神論の形成(九九―一二八頁)
- 二 ラッセルにおける宗教と神・批判(一二九―一四四頁)
- 三 ウィトゲンシュタインと宗教言語(一四五―一六四頁)
- 四 ジョン・ヒックの宗教言語論(一六五―一九三頁)

五 ジョン・ヒックの宗教多元論(一九四―二二七頁)

『現代の宗教哲学』に先立つ論文集『エウフィロソフィー提唱』(法蔵館、一九九一年)において、著者は「自己の知的な活動の内部でなく、外部で直面する新たな問題に積極的にかかわっていくことにより、広く世間に貢献しようのような、そういう総合的な知見の形成に、哲学は役立つべきである」と語った。基本的はこの信念は、たとえ著者がヒックやラッセルやホワイトヘッドやウィトゲンシュタインといった個人の哲学について論じることがあっても、『現代の宗教哲学』でも貫かれている。では、「現代の宗教哲学」が取り組むべき、アクチュアルで「新たな」問題とは何か。それは、著者の立場から述べると、(1)宗教的な主張表明は「一体どのような意味をもつ言明なのか、またそれは論理的にみてどのような身分をもたされた言明なのか」という問題と、(2)「へわたしの宗教」中心主義の独断の夢から目覚めさせられた、宗教におけるコペルニクスの転回」という問題である(「まえがき」参照)。前者をめぐる論考が第Ⅰ部を構成し、後者をめぐる論考が第Ⅱ部を構成している。種々の論文が収録された本書を貫いている視点は、第Ⅰ部と第Ⅱ部とで問題設定の仕方に違いは見られるが、「多元論」の肯定とその哲学的基礎づけである。多様な価値観・宗教観・イデオロギーが林立する現代の世界状況を背景にして、多元的な言語論と多元的な宗教論を哲学的な深いレベルから肯定しようというのは、まことに時宜にかなったことである。

ところで、「ジョン・ヒックの宗教多元論」に代表される第

Ⅱ部の考え方は、著者の論文執筆・学会発表・翻訳などの活発な活動を通して、ここ数年で広く知られるようになった。むしろ私には「宗教多元論」について述べたいことも多いのだが、本稿では、第Ⅰ部の三つの論文と第Ⅱ部の一つの論文を中心に、第Ⅰ部で展開される議論の紹介と論評をおこなうことにする。その理由は、(1)三二歳のときに訳出したマッキンタイアアの『宗教言語の哲学的分析』(理想社、一九七〇年)以来、著者が一貫して英語圏における「分析的宗教哲学」上の問題と取り組んできていること、および(2)現代の日本では、いまだに英語圏における分析哲学の視点から宗教哲学を展開する試みが少ないと思われること、である。『宗教言語の哲学的分析』の「訳者あとがき」で、「わが国におけるこの分野〔分析的宗教哲学〕の研究が未開発のままであるという事実の重大性を顧みて」「未知の可能性におけるこの分野の知的風土において、一大使命を感じつつ、本書の訳出にあたった」と著者は語っている。けれども、これから二〇年以上を経た現在でも、右の情況はあまり変わっていないのではなからうか。

各論文の内容

それでは、少しばかりの重複はあるが独立性の強い(とはいっても、それらが有機的にクロスレファレンスできることに、註などで工夫されている)諸論文の内容を紹介していくことにしよう。なお、特別な断りのないかぎり、以下の引用部分で付された傍点はすべて著者自身によるものである。

(一)「分析的宗教哲学の形成」は、文字通り、分析的宗教哲学の形成について論じたものである。前期ウィトゲンシュタイン・論理実証主義・論理経験主義の基本的な考え方が的確に押さえられ、それらが後期ウィトゲンシュタイン・日常言語学派・オックスフォード学派の考え方に移行していくプロセスが、宗教言語の問題と絡めて論じられている。宗教言語の問題に関しては、フリーユ、ヘアー、ミッチェルらが議論を展開している『哲学的神学における新しいエッセイ集』——これから神学と哲学の新たな対話が始まったとされる——にみられる議論、ウィズダムの「神々」、ブレイスウエイットの「宗教的信念の本性に対する一経験主義者の見解」などの古典的論文に言及されている。(なお「世俗的思惟における宗教」には、ウィズダムの「庭師のたとえ話」やヘアーの「ブリク」理論への比較的くわしい言及がある。)

論理実証主義が意味基準を検証原理に求めたのに対して、後期ウィトゲンシュタインは新しい意味の基準を示した。それは「(命題の意味はその使用によって与えられる」という意味基準、意味の使用原理」である。これによって「有意意味語らいの領域が倫理道德や宗教までもにおよび、分析としての哲学運動には大きな展開がみられるようになった」。そして、「分析の方向が、倫理道德のことは、宗教のことは含む日常言語の分析におよぶに至って、哲学と宗教の間にはこれまででない新たな交通が開かれることになった」と言われる。なぜなら、「哲学的分析が人間の知恵を披瀝するものではなく、人間の使用す

るあらゆることはの形式を分析して、その形式に特有な論理の発見に向かうことになったので、宗教との対話の共通の基盤とも言うべきものが求められるようになった」からだ。

(二) 「分析哲学」とキリスト教」では、言語分析の哲学とキリスト教や神学とが手を結ぶことが必要である旨が、論じられている。というのは、「キリスト教言語の問題が神学の中心として残る」ことは今後も変わらぬであろうし、現代神学がコミューニケーションと言語の問題に向かっているとすれば「言語を主要な関心事としている分析哲学を、神学は絶対に無視することができないはず」だからである。そして、言語・意味・論理などには多様性があることなどにより、言語地図上での宗教言語の存在理由が導かれる。さらに論が展開され、神学にはそれ特有の「言語ゲーム」があるという主張、もう一歩つっこんで、「パーソナルな言語ゲーム」として神学やキリスト教言語を解釈しようというきわめて重要な主張がなされる。換言すれば、人々は皆それぞれに独自の生活を営んでいるわけだが、その人独自の生活状況においてなされる、パーソナルな神とのやりとりを「パーソナルな言語ゲーム」として把握し、そこで生きた言語ゲームとして神学やキリスト教で使用される言語を捉えよう、というわけだ。

言語の「使用」ということが論じられるようになってから、「人間の具体的状況の文脈のなかで、語や文の意味は最も正しく理解される」と言われるようになったのだが、「神学的言明の使用が、もしその出てきた生活状況から吟味されるとすれば、

ば、その言明はすべて……(人神と人との出会い)に言及しているはず」であり、「聖書」が神を語る際には、きまってパーソナルな関係から出てくる言葉を用いている」。そして、キリスト教の信仰では「神はパーソンとして考える考え方が一番適切である」。神をパーソナルな言語で語るこの意義は、次の三点である。(1)人間の言語ゲームのなかには、パーソナルな関係の言語ゲームがあり、それにはそれ自身の論理と「使用」があること。(2)神について語る言語の言語ゲームには、パーソナルな言語ゲームがあること。(3)物を知ることと神を知ることとの間には類比はないが、人を知ることと神を知ることとは、ユニークな個人を知ることである。「パーソンを知ることとは、ユニークな個人を知ることに対しては「哲学者は余り重要な貢献をなしようようには思えない」。というのは、普遍的・一般的なものを追求する哲学者は、たいてい個別的・特殊な事柄には深くかかわらないからだ。個人がもつその人独自の信仰生活の具体的・独自の状況において、キリスト教言語の語や文の意味が正しく理解されるのである。

(三) 「形而上学成立の宗教的根拠について」における主張は、表面的にはこれまで自然神学と啓示神学とは「対立的」に捉えられてきたが、この二分法ないし二者択一的な枠組は誤った問題の立て方をしている、というものである。そして「形而上学成立のための宗教的な根拠」が明確にされる。ここで言われる「形而上学」とは、その「最後の部門」において自然神

学を有する形而上学のことである。そうだとすれば、この意味での形而上学が成立するためには、「神の存在を自明として前提しない」、ただ自然的理性の論証力のみを頼る「自然神学が「神論」「神学」として成立しなければならぬであろう。なぜならば、右のような自然神学がおこなう神の存在をめぐる論証の結論が「無神論的でなく有神論的である」という保証」があるとは思えないからだ。そこで、自然神学と啓示神学との「かかわりの構造」が検討に付される。この議論はじつに明快である。「自然神学者が「一者の存在に対するコミットメントをもつ」と啓示神学者が啓示された神に対する信仰をアプリアリにもつ」とは、いずれの場合にも「コミットすることにおいて同じであり、また〈啓示可能〉の真理内容が、自然的理性によって知られた一者と信じられた神とが同じ」であると主張する著者の立場から見れば、「自然神学者と啓示神学者とはかならずしも峻別されるべきものではない」。さらにラディカルにも、著者は「自然神学者も啓示神学者ともに答えを先に見てしまっている、行き着く先をともに知ってしまった」とまでも断言する。この点においても、自然神学者と啓示神学者とは区別されたり、分離されたりするべきではないのだ。けっきょく、両者のかかわりの構造は、「トマスが示した〈啓示可能〉の真理において明確化されうる」ということになる。また、両者のかかわりは「logicalなもの」というよりもむしろ performativeなもの」であると言われる。その理由は、「〈救い〉を目的とする神の啓示意志をさまたげないという、信仰に基本的な

目的論的思考」が両者には共にはたらいっており、両者は「共通の出発点と共通の終着点とを共有していて、互いに補強し合っている」からである。

この論文は、自然神学と啓示神学のかかわりを考察の対象にしているのだが、さらに一般的な「宗教に内在する論理」をじつに見事に抉りだしている。アリストテレスが、いまだに論証されていないものをすでに論証されたものとして前提のうちに加えることから生じる虚偽を「論点先取の虚偽」として以来、「論点先取」には悪い意味がこめられてきた。しかし翻って、これにきわめて積極的な意義を与えよう、というのである。その理由は、「信仰のためにはたらく論理は、結論を反証してこれを否認するためのものではなく、先取した結論を論証してこれを確認する、あるいは認証するためのもの」だからだ。「〈信仰の論理〉は論点先取である——先取された結論にたいするコミットメントが絶対的なものとしてはたらいしているので、先取された結論が確認され、認証されるものとなる」。それでは、これは信仰の論理の弱点なのだろうか。答えは「否」である。「神」論なり〈神〉学なりが〈神〉にたいする信念の先取であるならば、その先取された信念の正当化のためにはかえって積極的にその論理性格は使用されるべきものなのである。

(四) 「ワイトゲンシュタインと宗教言語」は、宗教言語がその確固たる存在領域をもちうることを、ワイトゲンシュタイン哲学の知見を駆使しながら論じたものである。言語は事実や事態を「記述する」場合にのみ意味であるという論理実証主

義的な考え方は、「記述主義の誤り」として退けられ、「多元主義的な言語観」が迎え入れられる。そこで、宗教言語も存在を認められることになるのだが、宗教言語を道徳言語と同一視するブレイスウエイトや、宗教言語と形而上学的言語とを同一視するヘアーの場合は、「還元主義の誤り」として退けられる。

というのは、こうした見解は「宗教言語の問題はその言語が独自の話題領域として存在しない、ことを示せば、それで解決されたことになる」という考え方をふくんでいるからだ。

そこで、「宗教言語のもつ自律性、つまり宗教言語が独自の話題領域として存立すること」をいかに説得的に論証するかが焦眉の急となる。著者はこの問題を解くに当たって、ウィトゲンシュタインの『哲学探究』『確実性の問題』『宗教的信念に関する講義』に見られる知見を利用する。その中心となる見解は「そもそも疑いというものは、信じたあとから、出てくるものであり、その疑いは一定の枠組内において問われ、答えられていく。その枠組を与えるものが〈体系〉というもので、ある言明の真偽、すなわち検証なり反証なりは、この体系内においてはじめて成立する。それでは、体系とは恣意的で疑わしいものかという点、そうではない。体系とはわれわれが論証とよぶものの本性に属するものであって、それは〈論証の出発点であるよりも、論証の生きる場なのである〉というものである。私見では、この「体系」として宗教を考えることができる。そして、もう一つ重要なことは、この体系の受け入れは論理的な帰結によるのでもなければ理性的な反省によるのでもない、とい

うことである。「ただ信用してこれを受け入れる」のだ。この「信用する」「受け入れる」とは、すこし奇妙に聞こえるかもしれないが、宗教的信念の意味における「信念」「信じる」ということなのである。そして、「信念とは何か暫定的なもの、あるいは反証する事実が見つかれば「われわれが」ただちに放棄してしまうような仮説を意味するのではない。ウィトゲンシュタインの理解する〈信念〉、宗教的信念の意味における〈信じる〉とは、証明や根拠にもついても立ちもすれば倒れもするようなものではまったくない」のである。それらは、もともと「根拠をもたないもの」なのだ。それゆえ、それらに根拠をもたせようとすることは、誤解でありの外れである。宗教や宗教的信念には根拠が必要なのではない。端的にそれを「信用して受け入れる」か否かだけが問題なのである。

以上のような考え方をさらにおしすすめ、宗教的信念体系の身分を確定・保証しようとする運動は「ウィトゲンシュタイン的フィディズム」と呼ばれる。換言すれば、「基本的な言語体系の自律性」という考え方を宗教言語の場合にも強調して、「宗教内における知解性や、合理性の基準を見つけ出していく」というのである。ここには積極的な意義が見出される。すなわち、「知解性なり合理性なりの一般基準といわれるものによって行なわれる外部からの批判を避けて、宗教独自の話題領域におけるその言語の自律性を保持しよう」のである。しかし、これには問題もある。すなわち、「このような自律的な言語ゲームとして宗教言語を確定してしまうと、今度は外部の者

にはそれが一切理解できない閉じた〈ヘイン・ゲーム〉ということになり、みずから伝達可能性を放棄してしまう」という結果にもなるのだ。この矛盾をいかに解決するかが、われわれに残された課題であろう。

問題点の指摘

四論文の内容の紹介に終始したが、次の一点だけを指摘しておきたい。著者も「まえがき」で述べていることだが、「現代の宗教哲学は、宗教言語の意味によせる関心が著しく強い」ということを、その特徴としてあげることができよう。そして、「意味によせる関心」とは、ここでは真理そのもの、にたいする関心とは異なるということに、注意が向けられなくてはならない（「傍点引用者」。換言すれば、「宗教的な主張表明は真理であるか」というかつての問いが「宗教的な主張表明は意味であるか」に変わってしまったのだ。ここで「意味」という語が問題になるが、右の場合には「語の使用としての意味」という考え方が支配的であることは、前述したとおりである。現在の私自身は、基本的に、右の考え方に賛成する。

しかしながら、こうした問題の立て方は、諸刃の剣である。一方では、「神は存在する」という神存在の真偽にかかわる命題が宗教的な話題領域において「いかなる意味をもつか」「いかなる役割を果たすのか」という問題に変形されたことは、たしかに非常に柔軟性を示しているし、現代の宗教哲学の情況にもふさわしいことである。しかし他方では、このことは「神の

存在」の真理性をめぐる問題の重要性が格下げされることにつながる、という恐れもないとは言えない。「ネオ・ワイトゲンシュタインアン」——彼らは「人々は神の観念を持って、有神論的な言語に参与するけれども、神は実在しない」と考える——にとつては、これでも一向にかまわない。だが、彼らの見解を共有しない多くのキリスト教信者にとつて、この事態は由々しきものではなからうか。神存在の真理性にかかわる問題のことばの意味の問題に代替させることに、信者たちは心底から同意するであらうか。こうした問題の指摘の仕方著者は不満を感じることだろう。けれどもやはり、右の事態は、ネオ・ワイトゲンシュタインアンではないキリスト教信者にとつて、大問題となるのではなからうか。

おわりに

現代の分析哲学は高度に展開されてきているが、それは宗教哲学の分野にもいえる。たとえば一例だけをあげると、ライプニッツに始まり一九六〇年代から急速に流行しはじめた「可能世界意味論」の考え方を神の世界創造についての議論に応用している、ブランドティンガの仕事がある。しかし残念ながら、彼の仕事は日本ではほとんど知られていない、というのが実情であらう。宗教言語の問題はいま多くの人々が関心を抱いている分野である。けれども、分析哲学の伝統にならう、ラッセル、ホワイトヘッド、ワイトゲンシュタイン、オースティンをはじめとする哲学者たちの業績を的確に把握し、さらに彼らの洞察

を宗教や神学にたいする深い知識とからめて議論を展開できる研究者は、わが国ではほとんどいない。著者はそれができるきわめて貴重な研究者である。できうることなら、プランティンガやそのほかの学者たち（どの哲学者を取り上げるかは著者に任されているが）がくり広げる最先端の議論までも視野におさめ、言語分析の手法を用いた著者独自の宗教哲学の著書をもう一冊、ぜひとも書き下ろしていただきたいと思う。

いずれにしても、わが国における従来の宗教哲学の著作とは味わいのことなる『現代の宗教哲学』が公刊されたことは、まことに喜ばしいかぎりである。

大貫隆著

『福音書研究と文学社会学』

岩波書店 一九九一年六月

A5判 四〇六頁 九、六〇〇円

佐々木 啓

本書は、日本宗教学会賞を受賞した *Gemeinde und Welt im johannesevangelium, Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen und pragmatischen Funktion des johanneischen Dualismus* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1984) などの著者であり、既に新約学、とりわけヨハネ福音書研究の第一線に立って研究を続けておられる大貫隆氏の初めての日本語による論文集である。

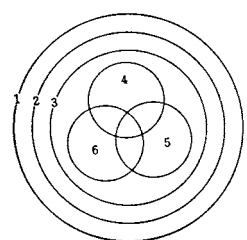
本書は、既発表の論文八本 (Ⅰ～Ⅷ) と書き下ろしの論文一本 (Ⅰ) とからなる。内容を分類すれば、「全体への序論」であると同時に「現時点での」著者の「方法的反省の一応の総括」(Ⅲ) と言われる福音書研究の方法論を扱ったⅠ、そのⅠで整理された著者の方法をさらに応用・展開しながらヨハネ福音書本文全体を分析対象とするⅡ・Ⅲ、同じくヨハネ福音書第一三～一七章のイエスのいわゆる「告別説教」を対象とするⅣ～Ⅶ、ヨハネ福音書の資料の一つとして用いられたと考えられている奇跡物語集「しるし資料」をめぐる問題を扱ったⅦ・Ⅷ、

一転してマルコ（福音書）と「民衆の神学」との関係を扱ったK、以上五部に大別できる。

書き下ろしのIは、分量のうえで本書全体の五分の一強に及び、本書における著者の大きな関心がヨハネ福音書研究の方法、さらに新約学の方法の問題におかれていることがうかがえる。そして、おもにI〜IIIで扱われる方法論が、本書全体の論述の基底にあるといえるであらう。

しかし、本書の新約学方法論の中で扱われている学問領域は、哲学的解釈学、文芸学（受容美学）、テキスト言語学、言語行為論、知識社会学など広範であり、また、V以下で行なわれる主にヨハネ福音書を中心とした新約聖書の個別箇所考究は、従来の膨大に蓄積された研究史との対論を含めて、特殊聖書学的でかつ細かい。以上の事柄すべてに関して、限られた紙幅の中で十分な紹介や論評を行なうことは不可能に近い。また、ヨハネ福音書の全体的あるいは個別的箇所の釈義に関しては、評者はいまだ組織的な研究を完成していないので、現時点でそれらの問題について立ち入ることは避けたい。したがって、ここでは、恣意的偏りを覚悟のうえで、福音書研究の方法をめぐる問題に限定して論じることにする。

既述のように、本書で著者は、現代の様々な学問領域の成果を統合して、新約聖書、なかならず福音書研究の方法を打ち立てようとするのであるが、その「当面の結論」が一一三頁に簡略な図で示されている（図1参照）。この方法の特徴は、その最も基本となる大枠を「歴史的・批判的方法」（著者はこれ



- 1= 歴史的・批判的方法（史的再構成）
- 2= 文学社会学
- 3= 機能分析
- 4= 哲学的解釈学
- 5= 効用論的テキスト理論
- 6= 日常知識社会学
- 7= 大貫隆『福音書研究』（p.131）
- 8= 図1

が国では荒
として、わ
実践的方法
定し、その
を「史学的
再構成」と
限定してい

井献や著者自身、ドイツではG・タイセンなどによって唱道されている「文学社会学」を用いる。著者によれば、「文学社会学」の課題は、「一方における文学テキスト……、他方それを生み出し、伝承し、受容し、解釈する者たちの間で交わされる社会的・間人間的行動という二つの事柄を、相互にどのように関連づけて考えるか、……まさにそのような一般理論を提供すること」（八九頁）であるとされる。

さらに、この「文学社会学」の具体的分析手続きとして本書において著者が最も重視するのは「機能分析」である（例えば一六七頁などを参照）。この「機能分析」とは、「当の本文が彼ら（本文の産出・伝承・受容に関与する者たち）をどのような新しい自己理解と間人間的相互行為へ、さらに全体社会に対するどのような姿勢での関与へ促すか、すなわち本文の実存的・社会的機能」（九二頁）を分析するものである。この「機能分析」のために、著者は「哲学的解釈学P・リクール、H・G・ガダマー」、および「効用論的テキスト理論（テキスト言語学

の一分野」(八七頁)さらに「日常知の社会学」(一一二頁)などを援用するのである。

さて、評者はこの最後の点において著者の方法的統合の試みにさまざまな疑問を持つのである。以下では、順次その疑問を述べていきたい。

まず第一に、テキストを通して人間精神を理解するための「一般理論・普遍理論」たろうとするH・G・ガダマーやP・リクールの解釈学を、その射程を縮減してまで(この点については後述する)著者の提示する方法論の中で統合してしまうのは果たして有効で正しいことなのであろうか。しかし、このような疑問を抱く評者の立場は、「解釈学あるいは、その他の理論を一般理論・普遍理論として整備するために福音書あるいは新約聖書を経験的素材として扱うような立場」(五八頁)なのではないかと、逆に著者によって婉曲に批判されることになる。対象を「経験的素材」に求めない聖書解釈学は有り得ない以上、著者がここで批判しようとしているのは、福音書あるいは新約聖書をそれ自体の解明のためだけに対象として取り上げるのではなく、解釈学その他の理論を「一般理論・普遍理論」として整備するために用いる態度なのであろう。

しかし、この著者が投げかける疑問は、「一般理論・普遍理論」たろうとする「解釈学あるいは、その他の理論」までも含めた方法的統合を目指す著者自身の試みにも、同時に向けられることになるはずである。

著者が「史学的研究の枠に留まる」(五八頁)と言っても、それは宣言に過ぎず、本書でそれがまさに解釈学的に正当であると証明されているとは思われない。そして、「史学的個別研究に解釈学のあるいはその他の一般理論を補助的に援用」(五九頁)している以上、こちらは「史学的研究」を「一般理論・普遍理論」として「整備」しようとしているのではないか。それとも、「史学的個別研究」で用いられる理論は、「一般理論・普遍理論」ではないのだろうか。そうであれば、それぞれ異なった射程を持った方法、あるいは一般的・普遍的たろうとする志向をもった理論を、あえて統合する必要などないのではないか。やはり、著者は「歴史的・批判的方法(史学的再構成)」を、少なくとも福音書や新約聖書研究における「一般理論・普遍理論」としようとしているのだとしか考えられない。実際、文学社会学については「一般理論を提供すること」を目指していると述べられている(八九頁)。また、著者は序文で、「私が学問の良心に照らして恥じない一点は、本書の方法的反省が、終始、経験的に与えられている福音書本文の具体的な積義によって得られた洞察からまず出発し、その後で隣接諸理論との突き合わせを試みる、という仕方です少しずつ進められてきたことである」(四)と述べているが、その際、著者は解釈学上何らかの「一般理論・普遍理論」を用いなかっただけではないはずである。著者自身、タイセンの言葉を借りて述べているように、「積義なき方法的反省は空虚であり、方法的反省なき積義は無批判」(八七頁)だからである。

したがって、解釈学を一般理論として仕上げるために福音書の積義を利用しているのではないか、という著者によって示された疑義に対しては、「ある程度はそうである」と答えなければならぬ。あるいは、むしろ、「歴史的・批判的方法(史学的的再構成)」をも含むいかなる立場の積義もそう答えるしかないのである。つまり「福音書を経験的素材として」扱う個別解釈は、一般解釈学の仕上げと不可分なのである。また、逆に、一般解釈学なしの個別解釈は不十分なのである(この点に關しては、P. Ricoeur, 《Herméneutique philosophique et herméneutique biblique》, *Du texte à l'aktion. Essais d'herméneutique*, II, Paris: Seuil, 1986, pp.119-133. 久米博訳「哲学的解釈学と聖書解釈学」『解釈の革新』白水社、一九七八年、一九八～二一六頁などを参照)。

それでは、翻って、著者は、「歴史的・批判的方法(史学的的再構成)」を「一般理論・普遍理論として整備するために福音書あるいは新約聖書を経験的素材として扱う」のではなしに、本書で解釈学など様々な理論の「射程距離の検証」(五九頁)をなし得たのだろうか。評者の見るところそうではなく、本書で主張されている「統合」とは、むしろ解釈学などに関してはそのいくつかの重要な基本前提を無視しただけだと思える。

例えば、「われわれ自身が解釈者としてその只中にあるような解釈学的状況」では、「ある作品本文について、一方では著者による作品制作にかかわる言語的および非言語的(歴史的・文化的・社会的)諸要因と諸条件、他方では読者による作品受

容にかかわる同様の諸要因と諸条件」のすべてを一時に(organic)視野に収めることができない(五八・五九頁)などと言われる。だから「史学的個別研究」が必要だというのが著者の主張だと思われるが、これでは、解釈学的循環(まさに「われわれ自身が解釈者としてその只中にあるような解釈学的状況」)に正しく入ることを第一に主張する解釈学そのものの否定になってしまい、それを「統合」したことにはならない(M・ハイデガー『存在と時間』、第三十二、三十三節)。

また、福音書の文学社会的分析の作業ステップとして、「ステップ1||発言の状況、つまりそれぞれ福音書を取り巻く歴史的・社会的状況の再構成、ステップ2||テキストの文法、つまり構成の分析、ステップ3||テキストの意味の分析・抽出、ステップ4||テキストの意図的、あるいは結果的效果的分析」(四一頁)があげられている。しかし、当然ながら、ステップ1の作業は、ステップ2~4の作業を行なって初めて取りかかれるものである。解釈学は、まずステップ2~4の作業を精緻化することを提唱しているのである。つまり、そこでは、ステップ1の作業は最終的な場面まで遅延される。

そもそも、ステップ1の作業によって導かれる「ヨハネ教会」に關しても、その教会の「人々が全体社会に対して取った行動も、彼らの共同体内部での振る舞いも、直接われわれの目で確かめるわけにはいかない。そのことを直接証言してくれるような史料も存在しない」(八九頁)と著者自身明確に述べている。「ヨハネ教会」なるものがヨハネ福音書研究において議

論されるようになった経緯は、Udo Schnelle, *Antidoketische Christologie im Johannesevangelium, Eine Untersuchung zur Stellung des vierten Evangeliums in der johanneischen Schule* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987), S. 53-59などに詳しいが、それがテキストの解釈によって導出されることはそこでも明らかである。テキストに対する何らかの解釈学的アプローチ（ステップ2と4）なしには「ヨハネ教会」を論じること（ステップ1）すらできないのである。

聖書学にとっては、始めに（どの様な方法にとっても差し当たり解釈の対象である）テキストありきなのである。特殊な考古学的発見でもないかぎり——著者自身「新約聖書の社会学的研究にとっては、新約聖書の本文がほとんど唯一の資料である」（二五頁）と言っているわけだから——テキスト解釈という迂路を経ずには「史学的再構成」は有り得ないと思われる。私見によれば、これこそ現代の解釈学がよって立つ大前提の一つである。別な角度から言えば、解釈学の関心は、あげてわれわれ現代の人間がいかにして（この場合は福音書という古代の）テキストや伝承のオリジナルな意味（ここに著者の言う「史学的再構成」も含まれるはずである）をつかみうるのかということなのである。著者は、この解釈学の基本的関心を捨てて、その方法を想定される古代の福音書読者と、同じく想定される福音書著者の意図との関係の解明に縮減している。ここであえて「縮減」という言葉を用いたのは、解釈学にはまさにその様なテキストの（著者の言うような意味での）「史学的」

探求に対する大きな疑問と、その疑問を人間精神の理解というより大きな文脈のなかで解決しようとする方法的努力が含まれていると評者は考えるからである。

換言すれば、たとえ本書が行なわれているような解釈学の（想定される古代の福音書読者と、同じく想定される福音書著者の意図との関係の解明への）適用が正当と見なされるとしても、聖書に関して「歴史的・批判的（史学的再構成）」といわれる一つの解釈を行なっていることにかわりはなく、ガダマーやリクールの解釈学に即して考えるならば、まさにその解釈を正当化するために、もう一つの一般解釈学が必要となるはずである。

これらの解釈学的観点から生じる疑問を無視して、著者が、いうところの「歴史的・批判的方法（史学的再構成）」に解釈学を統合しようとするとき、それは解釈学の「間違った適用（misapplication）」（J. Ashton, *Understanding the Fourth Gospel*, Oxford: Clarendon Press, 1991, p. 432）であると言われても、その批判は正当なものだと思われる（アシントンの批判は、直接的には冒頭にあげた著者の学位論文でのガダマーの解釈学を扱う方法に向けられたものであるが、それは本書での解釈学の扱いとかわるものではない）。それとも「歴史的・批判的方法（史学的再構成）」には、何か別な、あるいは超越的な基礎づけがあるのだろうか。

評者がいいただくような基本的疑問は、著者のいわゆる文芸学の扱いへもつながっていく。著書は「ステップ4」テキスト効果の分析」に際して、W・イーザーを中心としたいわゆる世

俗の (secular) 文芸学・文学批評理論を援用する。そこで著者は、現代の文芸学・文学批評における注目すべき物語の分析的実体 (entity) である「実際の著者」と「内的著者」、「実際の読者」と「内的読者」の分割を採用している。

例えば、著者は、『ヨハネ福音書第二〇章三三節の文言』しかし (36)、『わたしがこれらのことを書いたのは、あなたがたがイエスは神の子キリストであると信じるためであり、また、そう信じて、イエスの名によって命を得るためである』に、「文学的虚構はほとんどないと考えてよい」として、「ここに出る『わたし』は実際の著者、『あなたがた』は実際の読者、つまり後一世紀末葉のヨハネ教会をなすこととなる(五二頁)と断定している。しかし、イサーに代えて、S・チャットマン (S. Chatman, *Story and Discourse, Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1987) などの物語テクニク・モデル (図2参照) を援用した最近の合衆国のヨハネ福音書に関する教しい文学批評的研究では、この文言の発言者は「実際の著者」ではなく、むしろ「テクニク内在的あるいは物語的・内在的と言ええる「語り手 (narrator)」と譯せよ (R.A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel, A Study in Literary Design*, Philadelphia: Fortress Press, 1983. J.L. Staley, *The First's First Kiss: A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel*, Atlanta: Scholars Press, 1988. M. W. G. Stibbe, *John as Storyteller, Narrative Criticism*

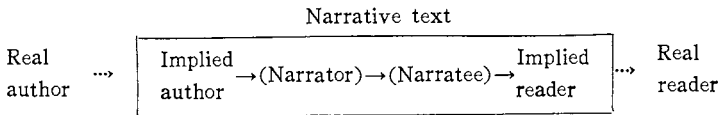


図2 (S. Chatman, *Story and Discourse, Narrative Structure in Fiction and Film*, p. 151)

and the Fourth Gospel, Cambridge etc.: Cambridge University Press, 1992.)

また、本書におけるその他の文芸学・文学批評の用語・概念の扱いについても、評者はいくつかの疑問を持つ。著者は、『実際の読者』はそれぞれの福音書本文を——本文を読む読者一般がそうであるように——初めから終わりへ向かって読み進む(五九〜六〇頁)と述べているが、例えば、同じく世俗の文芸学・文学批評の諸理論を援用した最近のヨハネ福音書研究では、「現実の読者は、いつでも欲するときに読むのを止めることができる」として、結論を先に読んで始まりを後に読むこともできるのである(Staley, *op. cit.*, p. 24) と書かれている。したがって、これによれば、本書で著者が言っているのは、むしろ「内的読者」の特性なのである(Staley, *op. cit.*, pp. 24-27)。

ちなみに、著者は、『実際の著者』は「文芸学ではよく言われるように、『全知の著者』であって、終わりから初めを、全体から部分を鳥瞰して構成することができ、作品の時間軸を、言わば『空飛ぶ

鳥』のように、瞬時に往来できるのである。とは言え、彼も実際に書き下ろす段になれば、読者以上に時間をかけて初めから終わりへと書き進まねばならない」(二六〇頁)とも述べているが、これもむしろ「内的著者」の属性である(Staley, *op. cit.*, pp. 27-30)。このように、基本的な文芸学・文学批評の用語をなぜ通常と異なる用い方をしているのかを、著者は本書で十分説明していない。

以上のように、著者が基本的な文芸学・文学批評の用語を通常と異なる用い方をしていることによって、評者はさらに次のようなより根本的な疑問へと導かれる。著者は、『実際の著者』の意図は直接知ることができず、『内的著者』を理論的に再構成することを経由して、言わば間接的にしか知り得ない」としながらも、「実際の著者」が「実際の読者」の状況と問題の「克服と解決を意図することや(五五頁)、「語り手」が「目的合理的に行為すること(五四頁)」を前提している。筆者自身「ここに循環論法的な危険が生じてくることは誰の目にも明らかであろう」(五五頁)と述べている。「しかし、だからと言ってわれわれの方法による企てが正当性を失うわけでは断じてない」(五五頁)と言い、「前方への逃走」をなすのでなければ、「退行して」「かつてのコンツェルマンのような研究に逆戻りして、それぞれの福音書の神学的・思想的な現実実(dab)を確認することで終わらなければならぬであろう」(五六頁)とされる。だが、このような二者択一しか残されていないとは、評者は必ずしも思わない。上記のような循環に陥るのも、

やはり、受容美学など文芸学・文学批評、ならびにそれらと密接なつながりのある解釈学の理論や方法を性急に「歴史的・批判的研究(史学的再構成)」の枠に入れようとするからではないだろうか。著者が言うような「前方への逃走」の別の道として、受容美学や文芸学・文学批評の方法を用いた新約聖書に対する新しい文学批評(literary criticism)をさらに精緻に進めていく方途もあるのではないだろうか。

結局、本書で提示されている方法的統合に対する評者の疑問点は次のように集約できる。それは、なぜこのようにさまざまな方法を(評者の理解の及ぶ限りにおいてではあるが)それらの基本的理念を曲げてまで統合しなければならないのか、という疑問である。それらの方法は、むしろお互いに「競合する(antagonistic)」(P. R. Noble, "Synchronic and Diachronic Approaches to Biblical Interpretation," *Literature & Theology*, Vol. 7, No. 2, 1993.)ものごとらえたときにこそそれらの間で真の学問的対話ができるのではないか。

例えば、前掲のステイリーの著作では、語られていることがらについての物語物語の「聞き手(narratee)」の知識と現実の「最初の読者」の知識とが一致するかどうかは、テキストの文体の分析からは分からない。「歴史的批評(historical criticism)」の問題である、という節度は守られている(Staley, *op. cit.*, p. 46)。つまり、この様な新約聖書に対する新しい文学批評的研究は、あくまで新約テキストの文学的側面の分析を精緻に行なうことを使命と自認しているのである。本書で言われるような

「史学的再構成」としての「歴史的・批判的」研究、つまりテキストそのものとそのテキストの背後にあると想定された史実との関連を直接問うためには、さらに方法的に整備された一般解釈学が要求されるであろう。歴史学自体が、歴史記述や歴史理解の問題を問い始めている周知の事実も、このような解釈学の問題提起と無関係ではあるまい。いずれにせよ、文学批評的研究は、歴史的批評や哲学的解釈学を統合しようなどという野心は持たないのである。

ところで、冒頭でも述べたように、本書では非常に広範な学問領域が扱われているので、そこから提起される問題もいきおい多岐に渡っている。例えば、評者がいくぶん恣意的限定を加えながらここまで論じてきた本書における新約学方法論の議論、またここでは論じなかった本書の後半部で扱われている福音書に対する個別的考究においても、M・ウェーバーに由来する「理念型」が一つの鍵概念である。評者の前述の議論に関連しても、福音書の『実際の読者』と『内的読者』が一致するという理念型で考えるしかない(五九頁)とか、「一般に歴史的過去の世界を理解するには、多かれ少なかれ理念型な思考が不可欠だからである」(同頁)などと、「理念型」という言葉が著者の方法上の要となっているとも言えるだろう。この「理念型」に関しては、評者の専門外の分野の用語であり、紙幅もないので、十分論じられない。しかし、この方法概念自体の研究が「いまなお四分五裂の状態であるといっても過言ではない」(金井新一)『ウェーバーの宗教理論』東京大学出版会、一九九

一年(二二頁)中で、本書で用いられる「理念型」概念は、評者にとってはしばしば難解であった。

最後に、私見によれば、「歴史的・批判的」と総称される従来の聖書研究は、十九世紀以来の他の諸学問に大きく影響されたある種のモデル、N・R・ピーターセンの言う「発展モデル」(N. R. Petersen, *Literary Criticism for New Testament Critic*, Philadelphia: Fortress Press, 1976. 宇都宮秀和訳『新約聖書の文学批評』教文館、一九八六年)に支配されている。また、キリスト教そのものも、その起源や歴史にこだわっている宗教である。したがって、聖書の研究も、キリスト教のこの歴史中心主義に大きく影響されてきた(この点に関しては、例えば J. Barr, *Holy Scripture*, Oxford: Oxford University Press, 1983. 宇都宮秀和訳『聖なる書物』教文館、一九九二年などを参照)。しかし、本書で方法論の大枠に据えられているような、著者が言うところの「史学的再構成」としての「歴史的・批判的」研究は、学問上の方法として相対化できないものではないはずである。解釈学や、新しい文芸学・文学批評を用いた聖書研究の中にはそのような方向を模索しているものもある。それらは、今世紀に入ってからの主として言語学によってもたらされた学問方法上のモデルの大転換に源を持っている。いわばパラダイム・チェンジを経た上の二つのモデルを「統合」することは容易ではない。さしあたりは二つの方向をそれぞれの方法に忠実に辿ってみる以外の道はないであろう、というのが同じ研究対象を持つ評者の率直な感想である。

会報

○「宗教研究」編集委員会

日時 平成五年七月一〇日(土) 午後六時半

場所 学士会館本郷分館

出席者 石井研七、島園進、棚次正和、渡辺和子

議題 「宗教研究」六七巻一輯刊行予定報告

「宗教研究」六七巻二輯編集方針討議

「宗教研究」六七巻三輯編集方針討議

○理事会

日時 平成五年七月一七日(土) 午後一時～五時

場所 南青山会館二号室

出席者 洗建、安斎伸、家塚高志、石田慶和、植田重雄、

上田閑照、金井新一、木村清孝、佐々木宏幹、島園

進、谷口茂、田丸徳善、土屋博、藤井正雄、藤田富

雄、堀越知巳、松本皓一

議題

一、第五二回学術大会発表者の承認

二七二名の発表者が承認されプログラムの原案が検討された。

一、IAHR理事会への代表派遣について

来たる九月一七～一九日パリで行われるIAHRの理事

会に、荒木美智雄、金井新一の両理事を派遣すること、またその経費の一部を日本宗教学会特別基金より支出することが決定された。

○日本宗教学会学会賞選考委員会

日時 平成五年七月二三日(金) 午後一時

場所 学士会館本郷分館

出席者 家塚高志、奈良康明、水垣渉、マイブラフト、星

野英紀、谷口茂

書面参加…阿部美哉

議題

互選により審査委員長に奈良康明氏を選出し、候補作品の分担を決めそれぞれに主査、副査を決定した。

○選挙管理委員会

日時 平成五年八月二八日(土) 午後二時

場所 学士会館本郷分館七号室

出席者 井門富二夫、上田賢治、上田閑照、金井新一、島園

進、鈴木範久、田丸徳善、中村廣治郎、松本皓一

議題

一、会長選挙第二次投票開票

開票結果

有権者数

一六三四

投票者数

五三七(投票率三三・八%)

有効投票者数 五三五

無効投票者数 二

有効投票 五三〇

白票 四

無効票 一

有効投票の内訳は、

田丸徳善 二九一票、

井門富二夫 一三三票、

藤田富雄 一〇六票

となり、田丸徳善氏が会長当選者に決定した。

○常務理事会

日時 平成五年八月二十八日(土) 午後三時三〇分

場所 学士会館本郷分館七号室

出席者 井門富二夫、上田賢治、上田閑照、金井新二、鈴木

範久、田丸徳善、中村廣治郎、松本皓一

議題

一、科学研究費補助金の審査委員候補者について

これまで第一段審査にあたっていた藪田稔、長谷正當
両氏の任期終了にともない、継続委員を含め、藤井正
雄、鈴木範久、上田賢治、荒木美智雄の四氏を、また第
二段審査にあたっていた石田慶和氏の任期終了にともな
い、あらためて石田慶和および松本滋の両氏を、それぞ
れ新たな審査委員候補者として推薦した。

○訂正六七卷一輯(二九六号)

誤

一一五頁 一二行 夜服け

同 一七行 夜服け

一一六頁 一七行 古代朝鮮の仙教と、朝鮮の祈教を

「祈禱」院

一一七頁 一〇行 「祈禱」院

同 一六行 である「祈禱院」とは、

一一一頁 一五行 二十歳

一二七頁 三行 たっキリスト

同 五行 あいうか。

一一九頁 二四行 その原因の

一九二頁 上段一五行 平成四年

一九三頁 上段一四行 平成四年

一九四頁 上段右から三行目 大谷

一九八頁 viiの英文要旨一二行目 1870s

正

夜明け

夜明け

古代朝鮮の仙教と、朝鮮の祈教を

祈禱院

「祈禱院」である。「祈禱院」とは、

二十歳

たっキリスト

あろうか。

その原因と

平成五年

平成五年

大正

1970s

執筆者紹介(執筆順)

奥山 倫明 南山大学南山宗教文化研究所研究員

谷口 静浩 関西学院大学非常勤講師

鈴木 哲 群馬大学講師

保坂 俊司 麗沢大学専任講師

梁 賢恵 亜細亜大学講師

松岡 秀明 東京大学大学院

橋本 芳契 福井県立短期大学名誉教授

佐久間秀範 四天王子国際仏教大学助教授

孝本 貢 明治大学教授

星川 啓慈 図書館情報大学講師

佐々木 啓 弘前学院大学講師

Conversion to Japanese New Religion: The Case of Igreja Messianica Mundial do Brasil

—Church of World Messianity of Brasil—

Hideaki MATSUOKA

According to its spokesman, Igreja Messianica Mundial do Brasil (IMMB, Church of World Messianity of Brasil) has 200,000 followers, which is second in size only to Seicho-No-Ie among Japanese New Religions in Brazil. From different viewpoints, Nakamaki and Shimazono indicate some factors which facilitated the expansion of Japanese New Religions into foreign countries. First, this paper considers if these factors apply to the case of IMMB. The results are positive: the factors which Nakamaki indicates in terms of adaptation, and those which Shimazono indicates in terms of doctrine and content of belief are found in IMMB. Second, by analysing life-histories of the followers, this paper discusses features of conversion to IMMB. It reveals that some important doctrinal concepts of IMMB are common or similar to those of influential Brazilian religions such as Catholicism, ardecismo and also Umbanda. Third, this paper makes it clear that autonomy of the followers is one of the important features of IMMB. By offering flexible community to the followers, this feature makes IMMB attractive especially for urbanites.

Christianity and the Spirit of Imperialism

—the Case of Yun Chi-ho—

Hyun-hea Yang

In this essay, by way of an analysis of the structure of the faith of Yun Chi-ho, a believer who has had considerable influence on Christianity in Korea, and exploration is made of the relationship between Christianity and spirit of imperialism. Yun Chi-ho imbibed the knowledge of, American social evolutionism, regarding the Christian ethic as an “improvementalist aserticism” of self-control and the Christian God as the guardian of industrial civilization. In doing this he constructed a Static monistic world view supported by the dual-value theory of industrial civilization=good=eternal happiness/non-industrial civilization=bad=eternal ruin, and came under the spell of a false consciousness which rejects completely the history and tradition of one's own people and encourages self-destruction through subjection to imperialism.

A Consideration of the Depiction of Late Western Indian Buddhist Society and its Downfall in Islamic Sources

—Buddhism as an anti-Hindu Influence and the
Rise and Fall of its Carrier Class—

Shunji HOSAKA

Research on Indian Buddhism has in past virtually never made use of Islamic historical materials. References to late Indian Buddhism in Islamic Indian Sources are however plentiful (if also partial). The author draws attention to this point, and attempts to employ Islamic Indian sources to Buddhism's late and final periods in India-periods for which historical resources have been thought scarce.

In this article, through a comparison of the 『*Chachu Nāme*』, the basic text of Islamic Indian history, and 『*Daito Seiikiki*』, an indispensable source in Buddhology, the author considers the causes of the downfall of Buddhism in Western India.

At the time of Genjo Sanzo's visit to Western India, Western Indian Buddhism was flourishing on a par with the Eastern Indian Buddhism which has been thought the center of Buddhism. That this Western Indian Buddhist Society declined and fell with great speed in the face of the Moslem attack becomes clear on reading *chachu Nāme*. It is shocking to the Conventional wisdom to find that a major cause of the demise of Buddhist society in Western India was Buddhists themselves casting off their Buddhism and converting to Islam. In the background here was the tension—religious as well as tribal—between the main supporters of Buddhism and Hindus.

While there is undeniably bias in the Islamic account of these events, that the Islamic sources are valuable to Buddhology, too, surely cannot be denied.

“God” and Time-Space” in Heidegger’s “Contributions to Philosophy”

Tetsu SUZUKI

In his manuscript “Contributions to Philosophy” (1936–38), Heidegger gives the name “happening” (Ereignis) to the “nature” (Wesen) of “being” (Seyn), and defines the fundamental movement of this “happening” as “turning” (Kehre). This “turning” develops as “the turning between the call of being and man’s listening nature” and as the turning between man’s listening nature and God’s necessity.” Further, Heidegger calls the basis of the (unhidden qua a rētia) truth fit in being via these two turnings “time-space,” whose essence it is to be the site-moment (Augenblicks-stätte) of the final God’s passing (Vorbeigang). In this paper the basic concepts of this thinking are analyzed, and the attempt is made to clarify the relation of timespace and the final God, and the human existence which ought to be achieved in the light of this relation.

Religion und Sprache

—“Seinsfrage” und “Gottesfrage” bei Heidegger—

Shizuhiko TANIGUCHI

In dieser Abhandlung wird über das Verhältnis zwischen “Religion und Sprache” gedacht und die Möglichkeit der sprachlichen Darstellung der religiösen Dimension erörtert. Zu diesem Zweck wird hier die enge Beziehung zwischen “Seinsfrage” und “Gottesfrage” in Heideggers Denken thematisiert. In seiner “Seinsfrage” geht es nicht um das Sein als Grundwort der europäischen Metaphysik, sondern um das Sein als etwas Ursprüngliches und in diesem Sinne ist dieses Sein “dem Gott” nahe. Im Grunde des Seinsdenkens Heideggers liegt die “Gottesfrage”. In seinem Seinsdenken geht es also um die “Sprache”, mit der man etwas Ursprüngliches (das Heilige) beschreiben kann. In dieser Hinsicht findet Heidegger in der Dichtung Hölderlins die Verwandtschaft zu seinem eigenen Denken. Das Wesen der Dichtung Hölderlins liegt in der “Sprache”, mit der der Dichter “das Heilige” nennt, und dieses Nennen ist gebunden an die “Winke der Götter”.

Mit dem Nennen des “Heiligen” beginnt aber die Geschichte der Religion. Unsere Frage ist jetzt: “Mit welcher Sprache kann man das Heilige darstellen?,” genauer: “Ist es überhaupt möglich, das Heilige mit irgendeiner Sprache darzustellen?”. Hiermit möchte ich im Denken Heideggers die Möglichkeit des Antwortens auf diese Frage suchen.

*The Move towards a Cosmic Christianity in
Eliade's "Theology"*

Michiaki OKUYAMA

The historical process of the withdrawal of the supreme sky-god and his transformation into a *deus otiosus* that Eliade deals with in his *Patterns in Comparative Religion* is closely bound up with the ambiguous relationship that he posits between humans and the sacred, an ambiguity that includes the ambivalence of the sacred and the paradoxical nature of the human. Borrowing his use of the term *theology*, it is possible here to speak of a "theology of divine withdrawal."

Yahweh, whom Eliade evinces as one example of a supreme sky-god, is taken up in *The Myth of the Eternal Return*, a study of the contrast between cosmos and history, in terms of the relationship of the divine to history. Working from a theory of cyclical return, he sees cosmology and liturgy as a kind of archaic ontology pivoting about a particular myth of cosmogony. To some extent maintaining the line of argument of cyclical return, he now draws attention to the significance of the Judeo-Christian God as the appearance of will in history and thence to the discovery of a new religious experience in the form of faith in monotheism. This concern with Yahweh allows us to speak of a second "theology" in Eliade.

Against the backdrop of the relationship between history and the sacred in Christianity on the one hand, and the "cosmic religion" treated in *The Sacred and the Profane* on the other, we see Eliade take up the synthesis of cosmic religion in rural Europe. This "cosmic Christianity," as he calls it in *Myth and Reality*, is for him a new religious phenomenon that integrates cosmos and history. He sees in it a kind of "popular theology" entrusted with the task of resisting the terrors of history, as in the case of certain folk traditions in

Rumania. It is this third sense of theology that leads Eliade to his reflections on a more universal popular religious history of Europe.