

仏の死

——その伝承と解釈をめぐって——

藤田宏達

はじめに

このたび、日本宗教学会第五十二回学術大会が北海道大学で開催されるに当たり、公開講演会でお話をさせていた
だく機会が与えられたことをたいへん光榮に思う。「仏の死」という表題は、「神の死」に対応させる形で掲げたので
あるが、本来仏教では「仏の死」という表現は用いない。仏の死を表わす場合は、一般に「般涅槃」とか「入滅」と
いう語を用いるのであって、この点については後にやや詳しく取り上げることにしたい。

一九八八年四月、ゲッティンゲン大学のベヒェルト (H. Bechert) 教授の企画でブッダの年代についての国際的な
シンポジウムが行われ、その部厚な報告書二冊が最近出版されたが、これを見ても、外国の学者でもブッダには
death, decease / Tod, Sterben とふうふうな語をほとんど使わず、parinirvāna (般涅槃) あるが、nirvāna (涅槃)

というような語を用いている。一例をあげれば、ヘルギーの学者はジャイナ教の開祖マハーヴィーラに対しては *decease* を用いているのに、仏教の開祖ブッダに対しては *mahāparinirvāṇa* (大般涅槃) を用い、両者を意識的に区別している。^{*}このように、ブッダの死について「死」の語をほとんど使わないのは何故か。こうした問題を含めて、仏教における伝承と解釈をめぐって、しばらく私見を申し述べることにしたいと思う。

ちなみに、日本語で「ほとけ」と呼ぶ場合、死者を表わすという独特な用法があり、これによると、「仏の死」という表現はあり得ないことになるが、いまは無論このような意味での「ほとけ」を問題にするわけではない。

^{*} P.H.L. Eggermont, "The Year of Mahāvīra's Decease," "The Year of Buddha's Mahāparinirvāṇa," in *The Dating of the Historical Buddha/ Die Datierung des historischen Buddha*, ed. H. Bechert, Part 1—2 (Symposien zur Buddhismusforschung, W, 1—2), Göttingen, 1991—92.

一 最晩年のゴータマ・ブッダ

歴史的人物としてのゴータマ・ブッダ(釈尊)の伝記、すなわち「仏伝」に関する資料はかなり多く、パーリ文・サンスクリット文・漢訳・チベット訳の古い仏伝だけでも二十種ほどある。しかし、これらの多くはブッダの誕生から三十五歳で成道、すなわちさとりを開いた後、数年のあいだまでの出来事を語ったものが多く、いわゆる一代記のものはずかしかない。したがって、ブッダが成道後、八十歳で死を迎えるまでの四十五年間の教化活動を編年史的にたどることはできない。ところが、最晩年のブッダの出来事については、これをまとめて詳しく伝える経典が原始仏典の中にある。それは、パーリ聖典では『長部』(Dīgha-Nikāya)第十六経の『大般涅槃経』(Mahāparinibbāna-sutta)で、漢訳では『長阿含経』第二経の『遊行経』(仏陀耶舎・竺仏念共訳)、『般泥洹経』(白法祖訳)、『般泥洹経』

(訳者不詳)、『大般涅槃經』(法顯訳)が、これに当たる。また、『根本説一切有部毘奈耶雜事』卷三五—三九(義淨訳)にも同じ記事が収められており、この部分にはチベット訳(Dul ba phran tshogs kyi gzhi)が現存するとともに、サンスクリット断片も中央アジアのトルファンで発見され、『大般涅槃經』(Mahāparinirvāṇa-sūtra)として校訂出版されている。なお、サンスクリット断片としては『遊行經』の一部分に相当する法藏部所伝のものもある。

これら諸異本のうちで、パーリ本のみは、大善見王物語の部分を『大善見王經』(Mahāsudassana-suttanta)として『長部』の中に別出しており、また法顯訳のみは他の諸本の初めの箇所当たる部分を欠く、というように、かなり相違する点もあるが、しかし内容的には大体同じで、いずれも最晩年のブッダの歴史的事実に近い内容を伝える貴重な資料である。特に、パーリ本『大般涅槃經』は、パーリ聖典の中で長い經典を集めた『長部』の中でも最も長い經典であり、西洋では早くから注目され、翻訳や研究がいろいろ出ている。わが国でも、中村元訳『ブッダ最後の旅』(岩波文庫、一九八〇年)を始めとして種々な翻訳があるほかに、近年の仏伝に関する著作には必ずといってよいほど引合いに出されているから、今日ではパーリ本『大般涅槃經』に近づくことが比較的容易になっている。

歴史的な伝承という面から見ると、この經典は、ブッダが死を迎える半年から一年ほど前にマガダ国の都ラージヤガハ(現在のラージギル)を出発し、最後のクシナラー(現在のカンア)に至るまでの旅の経過をたどっているが、ここに出てくる地名は、現在の地理上の実情とほぼ正確に対応しており、それぞれの地における叙述も実際にあった出来事を髣髴させるものが多い。

仏の死　たとえば、最初のラージヤガハにおいて「衰退をまねかいたための七つの法」(七不退法)という教説が説かれるが、これは当時のマガダ国とヴァッジ国との政治的緊張関係を背景としたものであり、同じような事情はパータリ村(現在のパトナ)におけるマガダ側の都市の構築という記事にも看取される。ガンジス河を渡り、ヴェーサーリー(現

在のヴァイシャリ)において、ブッダが遊女アンバパーリーから供養を受けたというのも、当時の新興都市の経済的・文化的状態から見てほぼ自然に理解される。ウェーサーリーの郊外のペールウァ村に赴いた時は、ちょうどインド特有の雨期が到来したので、ブッダは雨安居(雨期三カ月の定住)に入るが、この安居中に発病し、死を思わせるほどの激痛が起こったにもかかわらず、よく耐えしのんで病いを克服したというのも事実には違いない。さらにマツラ国のパーヴァー(現在のファジルナガル)に留まった時、鍛冶工の子チュンダより食事の供養を受け、赤痢のような病いにかかり、これが最後の食事となったことも事実であろう。ブッダがその時食べたスーカラ・マッダウァ (sulakama-dava) については、野豚の肉という説と茸の一種という説があるが、ともかくこれが罹病の原因となったのは確かと見られる。

終焉の地クシナラーにおける記事も、いろいろな史実を伝えている。スバッダ(須跋)が最後の弟子となったことや、マハーカッサパ(大迦葉)の一行が遅れて到着したことは、どの諸本も伝えているから、本当であろう。パーリ本ではブッダが出家の弟子達に対して「もろもろの形成されたもの(諸行)は滅びゆくものである。汝らは怠ることなく励めよ」という最後のことを残して、四禪・四無色定・滅尽定の九次第定(ただし、『相應部』六・一五では四禪・四無色定の八等至)の順逆を経て四禪に入り、それより出定して直ちに般涅槃された、と記している。この禪定による入滅説は、經典編纂者たちの解釈と見るべきであろうが、しかしブッダが静寂そのものの中で安らかに死を迎えたという所伝は信じてよいであろう。そして、ブッダの遺骸が火葬に付され、遺骨(舍利)が分配され、各地にストゥーパ(塔)が建てられたというのも事実であろう。分配先については、諸異本は必ずしも一致していないが、一八九八年にピブラーワーで発見された舍利壺は、そのふたの刻文から、おそらく諸本に伝える釈迦族に分配された遺骨に当たると推定されている。この遺骨がタイ国王室を経て、わが国にも分骨され、現在、名古屋の覚王山日泰寺に奉

祀されているのである。聖者の遺骨崇拜、ストゥーパー供養というのは、バラモン教ないしヒンドゥー教やジャイナ教にはほとんど認められないから、インドの歴史において、おそらく仏教徒によって始められたものであり、その後仏塔信仰が仏教の展開に大きな役割を演ずるに至ったのである。

このように、この經典はブッダの死とその後の出来事についてまでも伝えているのであるが、しかしそのすべてを記しているわけではない。たとえば、ブッダの生存年代は一般に仏滅年代として取り上げられるが、この点について、この經典からは何の手がかりも得られない。幾つかの漢訳だけが、入滅の日を降誕、出家、成道の日と同じく二月八日、または四月八日としている程度である。ブッダの死後、葬儀を行い、ストゥーパーを建てたのは、在家の弟子たちであったが、出家の弟子たちにとっては、ブッダが説いた「法」と「律」の結集すなわち聖典の編纂という大事があった。その中心的役割を果たしたのはマハーカッサパであったが、しかしパーリ本や『遊行經』ではマハーカッサパの遅参に言及するのみで、この点については何も触れていない。聖典の編纂について触れているのは、その他の諸本においてである。したがって、この經典の諸異本を通じて、ブッダの死の前後の様子がすべて同じように伝えられているわけではないが、しかしこの經典の記述の中に歴史性の高い伝承があることは疑う余地がないのである。

『大般涅槃經』は、こうした歴史的事件の叙述に対応して、ブッダの人間としてのすがたや、ブッダをとりまく人々の様子も生き生きと描き出している。たとえば、ブッダがベルヴァ村において、自分はずでに八十歳の老齢に達し、身体は革紐で結びつけられた古ぼけた車ののように、やっと動いているようなものだ、と述懐しているのは、人間ゴータマのすがたを如実に表わしている。あるいは、ブッダの死を目前にして、常隨の弟子アーナンダ(阿難)が、物蔭に去って、悲しみのあまり独り泣いていたというのは、いかにも胸に迫るものがあり、またブッダがアーナンダのいないのに気づいて呼びにやり、悲しみ歎くな、汝は長い間よく仕えてくれた、これからも努め励めよ、とやさし

く言葉をかいたというくだりには、ブッダのこまやかな深い思いやりがあふれている。このような人間味豊かなブッダのすがたやブッダを慕う弟子たちの心情は、この經典の処々にうかがわれるのであり、読者の心を深くゆさぶるものがある。その点で、『大般涅槃經』は、原始仏典の中では、人間的な感動を強く呼び起こす異色の經典であり、伝記文学ないし歴史文学の作品としてみても、注目すべきものといわねばならない。

ただし、それだからといって、『大般涅槃經』は、単に歴史的事実や人間ゴータマのすがただけを記しているのでは勿論ない。いわゆる仏伝文学のすべてがそうであるように、この經典には人間ゴータマの神格化にともなう非歴史的ないし神話的な傳承が処々に認められるし、また、さまざまな教理学的論議や思想的な解釈も織り込まれている。

この經典が、ブッダの神格化にともなって非歴史的ないし神話的な叙述をしている点については、種々な事例をあげることができる。たとえば、ブッダがガンジス河を渡ったのは、船や筏などによるのではなく、瞬時のうちに此方の岸から彼方の岸にとび越えたのであるという。これはブッダの神通力による神格化であるが、同時に此岸から彼岸への渡河によせて、迷いの世界からさとりの世界へ到達することを象徴的に表現したものと見られる。後述のように、ブッダがヴェーサーリーで入滅を決意するに当たっては、悪魔が登場して重要な役割を演じており、あるいは入滅の地クシナーラーでは、十方世界から多くの神々がやってきてブッダの死を悲しんだと記しているが、このような描写の背景にある考え方、すなわちブッダの死に対する經典編纂者たちの解釈の意図するところをよく吟味しなければならぬ。

また、この經典には教理思想に関する重要な記述も多く含まれている。いわゆる自灯明・法灯明と呼ばれる有名な教説や、戒・定・慧の三学、それに解脱を加えた四法、あるいは四諦・八正道・四禪・四念処・四不壞淨など、原始

仏教の基本的な教説を始めとして、八衆・八勝処・八解脱・四大教法・三十七道品などのような発達した教理も説かれている。もっとも、これらは諸異本によってかなりの異同がある。たとえば、パーリ本などで説かれる八勝処・八解脱の教説は、サンスクリット本などには欠くが、逆にサンスクリット本などで説かれる十二因縁説は、パーリ本などには欠く、といった具合である。だから、こうした教理思想の問題については、すべての諸本を精密に比較し検討してみる必要がある。

教理に関する記述だけに限らないが、『大般涅槃經』の諸異本には、他の經典とほとんど同一の文で共通する記述が非常に多い。パーリ本について、リス・デヴィス夫妻 (T. W. and C. A. F. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, Pt. I, London, 1910, pp. 71-77) やフランケ (R. O. Franke, *Dghanikāya*, Göttingen, 1913, S. 179-255) が調査したところによると、この經典の三分の二ほどの箇所が、他のパーリ聖典にも出てくる。それらをよく検討してみると、『大般涅槃經』の成立問題についていろいろな手がかりを得ることが出来る。たとえば、この經典に出てくる地名や人名にちなんで、他の經典から挿入されたと思われる文もあるから、この經典に記載されている事柄を直ちにブッダの最晩年に関係づけて見ることはできない。これは、特に教理思想を取り扱う場合注意しなければならぬことである。

このように、『大般涅槃經』は、要するに人間ゴータマの死という歴史的事実に即して、いわばその宗教的真實を明らかにしようとしたものであり、歴史性が濃厚ではあるものの、他方人間を超えたブッダとしてのゴータマに対する独自の伝承や解釈が見出されるのである。それらの中で、本日は二つの問題に焦点をしばって、私見を述べることにしたい。一つは、この經典の諸異本の大半がそのタイトルとして用いる般涅槃の意義について、そしてもう一つはブッダみずからが死を決意したという、これまた諸異本にひとしく見られる入滅の解釈についてである。

二 般涅槃の意義について

原始仏典によると、迷いの世界にあるわれわれ人間一般の死を表わす場合と、ブッダや仏弟子で解脱の境地に到達した者の死を表わす場合とは、言葉の上でもはっきり区別を立てている。パーリ語で示すと、まず人間一般の場合には主に「死ぬ」(marati, miyati, cavati)とか「時をなす」(kalam karoti)という語が用いられている。「時をなす」というのは、死時を作ることとで、インド一般で使われていた用法でもある。これに対して、解脱者の場合は、たとえばブッダを「死に打ち勝つ者」(maranābhīnu) (SN. I, p. 121 G)と呼び、解脱に達した弟子を「死を捨てる者」(macchāyī) (Sn. 755, etc.)「死を渡る者」(maccutara) (Sn. 1119)と称するように、いずれも死を超越し、まさしく「不死」(amata)を得た者と見るから、「死ぬ」という語を用いず、「時をなす」という語に代えるに「時を待つ」(kalam kankhati; kalam parikankhati)という表現を用いる。これはすでに精神的には死を超越しており、ただ身体的な寿命の尽きる時を静かに待つ、ということと、バラモン教やジャイナ教の聖典でも同じように解脱者に対して使われているから、当時のインド一般の諸宗教に共通した用語であり、仏教もこれを採用したものである。

ただ、仏教では解脱者の死を表わす用語として、これよりももっと頻繁に用いるのが、いまここで取り上げる「般涅槃」という語である。その端的な用例としては、ブッダの死を語る経典を『大般涅槃經』と名づけていることにあるが、この場合「大」(maha)の語が付加されているのは、解脱者の中でも特にブッダのみが「大いなる般涅槃」(「死」)である意味を表わしている。もっとも、パーリ仏教では、これを「般涅槃を語る大きな経」という意味で使った形跡もあるが、しかし後代には「大般涅槃」を術語化して用いており、これは大乘仏教にも受け継がれている。

ところへ、「般涅槃」の原語は、パーリ語でパリニッバーナ (parinibbāna)、「サンスクリット語でパリニルヴァーナ (parinirvāna) というが、これはニッバーナまたはニルヴァーナに pari (完全に、遍く) という接頭辞を付したもので、漢訳の「般」はこの接頭辞を音写し、「涅槃」はパーリ語形に類似した俗語(たとえばガンダーラ語では nīvana という)を写したものである。古訳の「般泥洹」というのも同じく音写語である。ニッバーナ(以下、このパーリ語読みを用いる)は, *ni-vāna* に由来する語で、「吹き消すこと」「吹き消した状態」を意味するとされるが、原始仏典ではこうした語源の意味を積極的に示す用例は見当たらない。語根の *va* (吹く) という意味を表出しなくて、単に「消えること」「消滅」の意味で用い、特に火または火に譬えられるものの消滅をさすことが多い。火が消滅した状態は、冷えきって静められ、和らげられる点から、寂靜・平安の境地に譬えられ、さらに解脱そのものを表わす用語となったのである。したがって、一般に涅槃の原義を「煩惱の火を吹き消すこと」と説明しているが、しかし実際には「吹く」という意味はなく、これをたとえば蠟燭の火を吹き消すようなイメージで解するのは不適当といわねばならない。漢訳でもニッバーナを意識する場合には「滅」「寂滅」「滅度」などを当てており、「吹く」という意味をまったく示していない。したがって、それは同じく解脱を表わすニローダ (*nīrodha* 止滅) の訳語と共通している。

「般涅槃」は、このニッバーナに pari- を付した語であるから、字義どおりには「完全な涅槃」の意であり、本来はニッバーナの完全性を強調したもので、意味の上では変わりがないといつてよい。実際、原始仏典を見ると、パリニッバーナがニッバーナと同じ意味で使われる用例を数多く見出すことができるし、漢訳でもパリニッバーナを単に「涅槃」と訳す場合が少なくない。その意味では、ニッバーナとパリニッバーナとは混用されているといつても差支えない。

仏の死

「般涅槃」の原語としては、このほかに、パリニッバーナと語形が似ており、ほぼ同義的に使われる語としてパリ

ニップタ (paribhuta) [サンスクリット語でパリニルヅリタ (parinirvṛita)] という語がある。これはニップタという過去分詞形に、接頭辞 pari- を付した語である。ニップタは nir-²vr̥ に由来し、もとは「覆いをとりさるること」「ときほごされた状態」という意味であるが、ただ原始仏典にはこのような語源の意味で使われる用例は見出されない。やはり語根の ²vr̥ (覆う) という意味を表出しないで、単に「消滅」を意味する点はニッパーナと同じである。これは pari- を付したパリニップタについても、まったく変わりが無い。ニップタないしパリニップタは、ニッパーナないしパリニッパーナの動詞形 (nibhati, nibhāvati; parinibhati, parinibhāvati) の過去分詞のごとくに使われており、「涅槃に入った」「般涅槃した」という意味を表わしている。だから、漢訳でも、これに「涅槃」ないし「般涅槃」の語を当てている。

もつとも、近時、「涅槃」の原意を問題として、それは「消滅」ではなく、「離脱」「除覆」すなわち覆いがとり除かれること、覆いからの離脱であるとし、「解脱」がアートマンの非アートマンからの離脱を意味するのと同義であるとする新説が提示されているが、その所論には疑問がある。詳しい検討は他の機会を俟たねばならぬが、直ちには同意しかねる説である。

「般涅槃」の原語としては、以上が主なものであるが、これらは元来仏教独自の用語ではない。仏教と同時代・同地域に成立したジャイナ教や、大叙事詩『マハーバーラタ』のようなバラモン教系の文献においても、ニッパーナ・パリニッパーナ、あるいはニップタ・パリニップタに相当する語が同じように解脱の境地を表わすものとして用いられている。してみると、涅槃ないし般涅槃は、決して仏教特有の用語ではなく、仏教やジャイナ教が興起したころから、当時の沙門すなわち自由思想家たちを中心としたインド思想界においてよく用いられていた語であることが知られる。実際、原始仏典の中にも、仏教以外で行われていた一般の涅槃説が取り上げられている。ただ現存の文献によ

る限り、涅槃ないし般涅槃という用語を最も高揚したのは仏教であったと思われる。おそらくこの語が仏教の解脱の境地を表わすのに一番ふさわしいと見なされたことによるのであろう。そして、この語が中国に伝えられた際、「滅」「寂滅」「滅度」の訳語で表わし、特にパーリニッパーナやパーリニッパタのように *pari-* を付すときは「円寂」とか「入滅」の語を用いたが、しかしこのような意訳語よりもインドの原語のままを写した語のほうが適当であるということも早くから考えられていた。こうして涅槃ないし般涅槃という音写語が仏教的術語として漢訳仏教圏に広く定着するに至ったのである。ちなみに、漢訳仏教圏以外では、たいていの英・独・仏の辞書に *nirvana* (独は *Nirwana*) をあげているように、ニルヴァーナというサンスクリット語がそのまま通用している。

ところで、涅槃はこの世において得られるとするのが仏教の基本的立場である。これはブッダが成道時に涅槃に達したことで明らかであるが、原始仏典においては、たとえ「現世において (ditthe va dhamme) ニッパーナを得る」(Ud. p. 37; AN. W, p. 353) というように、涅槃が現世に関するものであることを明確に述べている。ブッダの説法について「かの世尊は〔自ら〕般涅槃して (parinibbata) 〔他の〕般涅槃 (parinibbāna) のために法を説く」(DN. III, p. 55; MN. I, p. 235) という場合のパーリニッパタやパーリニッパーナが現世のそれを示していることも明白である。經典では「現世において般涅槃する (parinibbāyati)」(SN. W, p. 102; AN. III, p. 409, etc.) というような表現もよく出てくる。ニッパーナも、パーリニッパーナやパーリニッパタも、この世で得られるとする点では何ら変わりがない。そして、このことは、ジャイナ教の古層聖典におけるニッヴァーナ (*nirvāna*) やパーリニッヴァーナ (*parinirvāna*) 等の用例を見ても同じである。いわゆる六十二見としてまとめられている異端の見解の中には、五種の「現在涅槃論」(*dittha-dhammanibbāna-vāda*) が立てられており、これらの点から見ても、涅槃がこの世で獲得されるべきものであること、むしろ当時の思想界における共通の理解であったというべきである。

しかるに、他方この同じ涅槃ないし般涅槃の語が、解脱者すなわちこの世で涅槃を得た者の死を表わすものとして原始仏典から用いられている。これは、いわゆる最古層の詩句には認められないにしても、比較的古い詩句から現われるから、かなり早くからの用法と見てよい。たとえば、『スッタニパータ』で「賢者たちはこの灯火のように涅槃に入る、(nibbanti)』(Sn. 235 = Kh. 6. 14) という場合は、解脱者としての死を意味している。あるいは『テーラーガーター』で「ナーガ(象=仏)は身体を捨てて、煩惱がない者として般涅槃するであらう、(parinibbati)』(Thag. 704) とあるのも、ブッダの死をさすことは明瞭である。

これらの例では、解脱を得た者の死を表わすのに、ニッバーナとパリニッバーナの両方(いずれも動詞形)が用いられているが、しかしそのほかの用例もあわせてみると、全体としてはパリニッバーナ(およびその動詞形パリニッパタ)のほうを多く用いる傾向が認められる。そして、散文経典になると、その傾向が一層強くなり、ブッダの死を語る経典を『大般涅槃経』と名づけるに至ったのである。

どうして、ニッバーナよりもパリニッバーナのほうが用いられるようになったのであろうか。かつてトーマス(E. J. Thomas, "Nirvāna and Parinirvāna," in *India Antiqua*, Leiden, 1947, pp. 294—295) は、両語の区別をまったく文法的なものと見て、ニッバーナが「涅槃の状態」を表わすのに対して、パリニッバーナが「涅槃の状態へ到達すること」を表わすと解釈した。この説は、近年ノーマン(K. R. Norman, *The Elders' Verses 1*, London, 1969, pp. 119—120) も是認しているが、いま一つ釈然としない。私見では、やはりパリニッバーナが字義どおりには「完全な涅槃」の意であるところから、死に擬する表現としては、ニッバーナよりも適切と考えられたのではないかと思う。

では、本来この世で獲得されるべき涅槃がなぜ死と結びつけられるに至ったのであろうか。この点については、まずニッバーナあるいはニッパタという語が元来「消滅」を意味することが指摘されよう。それは、火または火に譬え

られる煩惱の消滅をさすが、広い意味では煩惱をもつ人間存在全体の消滅にも適用される語であったといえる。しかも、当時一般の輪廻・業の思想から見ると、涅槃の境地は輪廻からの解脱を意味するわけであるが、たといこの世で涅槃に達したとしても、なお前世の業の果報としての身体は消滅していないから、真の意味の「消滅」が死において実現されると見るようになるのはむしろ自然である。仏教前後のウパニシャッドの解脱観を見ても、現世においてブラフマンとアートマンとの合一、いわゆる梵我一如の解脱を得ることが説かれるものの、やはり真の解脱は死後に達成されると考えられていた。また、ジャイナ教でも、仏教と同じように「完全な涅槃」を表わす語が現世と死後とのいずれにも用いられていること、またジャイナ教の苦行の究極が断食死であり、完全な解脱は身体の死をもって実現されるという考え方であったと見られる。してみると、仏教における涅槃が現世のそればかりでなく、死と結びつけて考えられるようになったのは、やはり当時の思想界一般の動向に対応したものでできよう。原始仏典では、涅槃の同義語としてしばしば「不死」をあげているが、これは『リグ・ヴェーダ』以来、理想的・絶対的な境地に対して与えられたインド一般の表現であり、死という事実の単なる否定ではないから、涅槃と死とを結びつける考え方と抵触するものではない。

ところで、パーリ本『大般涅槃経』によると、ブッダの死はしばしば「無余涅槃界において般涅槃する」(anupādisesāya nibbānadhātūyā parinibbāyati) (e.g. DN. I pp. 108-109) という表現で示されている。この場合「無余涅槃界」の「余」はウパディセーサー (upādisesa) に当たるが、サンスクリット本ではウパディシエーシャ (upadhiśesa 余依) という語を用い、やや伝承を異にしている。しかし、意味の上からいうと、どちらも「身心の残余」を表わす点ではほぼ同じであり、それゆえ「無余涅槃界」は「身心が余すところなく無くなった涅槃の境界」、つまり身体も煩惱もまったく消滅した死時もしくは死後の涅槃の境界をさすのである。

このように、ブッダの死について、「般涅槃」という語をさらに「無余涅槃界」という文脈で示すのはどういふわけかといえ、おそらくこの世で涅槃に達したブッダの死後のあり方に対する強い関心が背景にあったのではないかと考えられる。よく知られているように、ブッダは如来（解脱者）が死後に存在するか、存在しないかという形而上学的問題については「無記」の立場をとり、論議することを避けた。これはブッダのすぐれて現実的・実践的な態度を表明したものであるが、しかし果たしてこれによってどれだけの人々が納得したのであるうか。原始仏典の中には、たとえば解脱者の死後、その靈魂（識）の行方を求めるような記事さえも見出され、当時の一般の人々が解脱者の死後のあり方にいろいろな憶測を立てていたことが推知される。如来の死後の有無の問題が「十難無記」ないし「十四難無記」に数えられたのも、この問題についての一般の関心の深さを裏づけるものといつてよい。

こうした関心に対する一種の積極的な解答として説かれたのが無余涅槃界であったように思われる。「無余涅槃界において般涅槃する」という定型句は、始めはブッダの死について説かれたものであろうが、やがて解脱を得た者一般の死についても用いられるようになった。この場合、注意すべきことは、必ず涅槃にダートゥ（*Dhātu*, 界）の語をもなっていることである。ダートゥは多義的な語であるが、ここでは境界・領域というほどの意味で、涅槃を得た者の死後の境界を具体的に・積極的に表わしたものといつてよい。そして、この定型句の「般涅槃」にはパリニッパナの動詞形（*parinibbāyati*）が用いられているが、またパリニッパタという過去分詞形も用いられており、ともに死を意味することは明らかである。

無余涅槃界の觀念がこのようにして成立したとすると、しからばこれに対して生前に涅槃を得た者をいかに表わすべきかという問題が生ずる理で、ここに「有余涅槃界」（身心を保っているあいだの涅槃の境界）という用語が説かれるに至ったものと思われる。ただし、ここで用いられる「有余」という語は、身心の残余を有するという意味以外にも

用いられる場合があり問題を含んでいるが、ともかくこのような有余涅槃界が無余涅槃界との対比で説かれることによって、二種涅槃界の教説が新しく形成されることになった。おそらく原始仏教の最終段階のころに成立したもので、引続く部派仏教になると、涅槃に関する基本的分類として確立するに至った。それは、インド哲学一般でいう生前解脱 (jivanmukti) と離身解脱 (videhamukti) とに対応する考え方を仏教もとっていった事実を示している。

この二種の涅槃界は、涅槃そのものに区別があるわけではなく、本質的には同じであるが、部派仏教の代表的学派である説一切有部では独自のダルマ (法) の体系を立てるので、涅槃はその中では無為法の一つとされ、実体的存在と見なされている。身体はダルマの体系では広い意味の「色」(物質的存在) であり、煩惱をもつ「有漏」であって、「無漏」ではないから、また身体のある有余依 (|| 有余) 涅槃界は有漏性をもつことになる。これに対して、身体を滅した無余依 (|| 無余) 涅槃界は完全に無漏となるから、これこそが真の意味の涅槃であると思なすようになった。ここに無余依涅槃界が有余依涅槃界よりもすぐれて最高の目標であるとする考え方が生まれる。後の中国では、このような無余依涅槃界を「灰身滅智」(身を灰にして智へころを滅すること) と呼んでいるが、これは説一切有部の涅槃観が死によってすべて無に帰するという消極的な面を表わしたものである。

これに対して、大乘仏教はこの二種涅槃界説を継承し、「無余涅槃界に般涅槃する」という定型的表現も用いているが、しかし従来には見られなかった新しい積極的な涅槃観を展開している。ここではその詳細に立ち入る余裕はないので、次に取り上げる入滅の解釈を通して、その一端に触れることにしたい。

三 入滅の解釈について

パリー本『大般涅槃經』によると、ブッダの死、すなわち入滅に先立つこと三ヵ月前に、ヴェサーリー近くのチャパーラ靈地に赴いたとき、常隨の弟子アーナンダに対して、如来は四神足を得ているので、もし欲するならば、一劫のあいだ、あるいは一劫以上のあいだ寿命を延ばすことができる、ということをして三度も繰り返し語った。しかし、アーナンダは悪魔によって心を覆われていたため、これをよく理解することができず、ブッダにそのように寿命を延ばしていただきたいと懇請しなかった。そこで、ブッダは、すでに弟子たちへの教化が完全に果たされたので入滅せよ、と迫る悪魔の勧告を受け入れて、ついにそれより三ヵ月後に入滅することを決意した、という。

この箇所は、どの諸本にも詳しく述べられているが、漢訳の法顯訳本だけはここから始まっており、この箇所が『大般涅槃經』諸本の大きなやまとなっている。この記事によると、ブッダの死をいかに解するかということ、すなわち入滅の解釈がすでに行われていたことがうかがわれる。この經典の編纂者たちにとっては、ブッダのような超人的存在が、われわれ普通の人間と同じ死を迎えるというのにはあり得ないことであった。ブッダの入滅には必ずや特別の理由がなければならない。そこで、經典では、ブッダは本来寿命を延長できるのに、それを懇願しなかったのは、アーナンダの過失であるとし、さらに悪魔を登場させて、その願いを聞き入れる形で、自ら寿命を捨てることを決意したと説く。つまり、ブッダは自分の意志で寿命を延長できるのであるが、あえてこれを短縮して八十歳をもって入滅した、と解釈するのである。

このように、自ら寿命を延ばしたり、縮めたりするのは、ブッダが因果律を超え、自由意志で死を選んだとする解

釈から考え出されたものに違いないが、この經典では、その根拠となっている「四神足」について、これを修める者はだれでも一劫あるいは一劫以上のあいだ寿命を延長することが可能であると説いている。四神足（四如意足）というの、さとりを得るための三十七種の修行方法、いわゆる三十七道品の第三番目の実践法で、第一にすぐれた禪定を得ようという欲をおこし、第二に努力精進し、第三に心をおさめ、第四によく思惟観察し、これらの力によって得られた禪定をよりどころ（足）として超自然的な神通力（神、如意）をあらわすとされるものである。これは、原始仏教で出家修行者に対して説かれる実践法の一つであるから、ブッダ以外の弟子たちにも適用される理である。仏教の用語では、禪定による神通力によって多くの寿命の力（寿行）を延ばすのを「留多寿行」といい、逆に縮めるのを「捨多寿行」というが、部派仏教の時代に入ると、これらの問題が盛んに論議の対象となった。ブッダばかりでなく、むしろ仏弟子で解脱に達した阿羅漢について留多寿行ないし捨多寿行が取り上げられ、アビダルマにおける阿羅漢論や神通論に関する重要な論題となった。詳しくは省略するが、ともかく部派仏教では、入滅の解釈に関わる経説は主としてこのような関心のもとで展開していったのである。

これに対して、大乘仏教においては、ブッダの寿命の無限性という関心のもとで、永遠の存在としての仏の本質を見ようとする解釈を行っている。『大般涅槃經』では、ブッダはもし欲するならば、一劫あるいは一劫以上のあいだ寿命を延ばすことができるかと説かれているが、この場合の「劫」(Kappa)というのは、途方もなく長い宇宙論的時間の単位を表わしたもので、無限・永遠の時間といってもよい。もともと、部派仏教の解釈では、この場合の「劫」を人間の寿命百年と見る説もあるが、しかし大乘仏教ではこれを通常の極めて長い時間の単位と見るのであり、やはりこの見方をとるのが自然であろう。また、「一劫以上のあいだ」(Kappāvesam)というのは、直訳すれば「一劫の残りのあいだ」とも訳され、漢訳でも「一劫を減ず」とも「一劫を過ぐ」とも訳されているが、チベット訳では「一劫

以上のあいだ」と訳しており、やはりこの意にとるほうが妥当であろう。してみると、ブッダが一劫あるいは一劫以上のあいだという、限りなく長い期間寿命を延ばしうるというのは、明らかに歴史性を越えた存在としての仏への関心を表わしたものである。しかも注意すべきは、經典では悪魔を登場させて、ブッダの教化すべき縁が完了したから入滅するという形をとっていることで、これはまだ教化されるべき衆生がいる限り、ブッダはいつまでも寿命を延ばして世にとどまるということ、つまり衆生救済のために仏は永遠に存在するという考え方を表明したものと見てよい。大乘仏教はこうした考え方を受けて、独自の仏陀観を發展させていったのである。

いま大乘經典の代表的なものを見ると、まず〈法華經〉では、「如来寿量品」において、文字通り仏の寿命の長さをテーマとして、いわゆる久遠実成の本仏が説かれている。歴史的人物としてのブッダは、釈迦族から出家して、伽耶城（ガヤー市）近くの菩提樹のもとでさとりを開いて仏と成ったが、実は仏と成ってからすでに無量無辺百千万億那由他劫という長い時を経ているという。「劫」という語を無量・無辺あるいは那由他 (nāvata) などの語で示しているのは、要するに時間的に無限・永遠を表わしたものにほかならない。經典では、ここでよく知られている五百塵点劫の譬えを出し、ブッダが永遠の昔よりこの娑婆世界や他の多数の世界において法を説いて衆生を救済してきたことを説き、実に成仏してから久遠であり、「無量の寿命の長さ」(aparimitāvspanā) (Saddharmapuṅḍarīka, ed. H. Kern and B. Nanjo, pp. 318-319) をもち、常住不滅であることを強調する。それゆえ、ブッダはその本体からいえば、入滅しなかったのであるが、衆生救済のために、方便によって入滅を示したのである。もしも仏があまり長くこの世にとどまっていると、衆生は仏にいつでも会えると思つて、善根を作らず怠惰な心を起こし、努力しなくなるので、方便を設けて、仏は稀にしか出現しないと説き、入滅の姿を再現したのであるという。

このような久遠実成の本仏の思想は「如来寿量品」において最高潮に達しているが、〈法華經〉においては、大地

より多宝仏塔の出現という劇的・象徴的手法による「見宝塔品」や、同じく大地より涌出した無数の菩薩を描く「地涌出品」も、この「如来寿量品」の思想を導き出すための伏線であり、また「序品」や「化城喻品」における過去の説話なども、「如来寿量品」に発展する準備的な教説であったと見ることが出来る。衆生救済のために永遠の昔から法を説き続ける仏の存在を説くことは、《法華経》を一貫する中心的テーマであったといつてよいのである。

次に、《無量寿経》を見ると、そこで中心的役割をなす仏は、周知のように阿弥陀仏と呼ばれる。その原名は、サンスクリット語でアミターユス (Amitāyus 無限の寿命をもつもの) とアミターバ (Amitābha 無限の光明をもつもの) といひ、漢訳の「無量寿」と「無量光」に相当する。言葉の意味からすると、アミターユスは「無量寿」に当たり、アミターバは「無量光」に当たることになるが、実際にはこのようにきまつて訳されているとは限らない。漢訳經典では「無量寿」という訳語の原語がアミターユスではなく、アミターバであることもしばしば見受けられるので、注意を要する。ちなみに、「阿弥陀」という音写語の原音をアミタまたはアミダと想定して、阿弥陀仏の原名をアミタ (amita 無量) と解する説や、さらにアムリタ (amrita 不死) と見る説もあるが、いずれも認め難い。「阿弥陀」はアミターユスもしくはアミターバというサンスクリット語を俗語風に発音したのを写しとつたものか、それともすでに漢訳經典の原本が俗語であつて、サンスクリット語から俗語となる過程、もしくは俗語から漢語に音写される過程において、その最後のシラブルが略されたのか、あるいは最後の音が落ちて発音されたのか、いずれかを写しとつたものと推定される。しかれば、「阿弥陀」はアミターユスとアミターバの両方を写したと言いうるのであつて、換言すれば、阿弥陀仏の原名の完全な音写語と見ることが出来るのである。

このように、阿弥陀仏が元来二つの名をもつ仏であるというのは、実は浄土經典において初めて明らかにされたものである。アミターユスとアミターバとは別の語であり、意味を異にしているにもかかわらず、両者をともに同じ仏

の名としたのは浄土經典なのである。具体的にいうと、〈無量寿經〉はアミターバを中心とする立場からアミターヌスの同一視を説き、〈阿弥陀經〉は逆にアミターヌスを中心とする立場からアミターバとの同一視を説くに至った。なぜこのように両者の同一視を説くようになったかという点、浄土經典の編纂者たちは、こうすることによって仏の真実のすがた、仏の本質を最も適切に表現しようとしたからだとと思われる。

ところで、この二つの原名の中で、アミターヌスがまさしく仏の寿命の永遠性を示したものであることはいうまでもない。それは、〈法華經〉で久遠の本仏が「無量の寿命の長さ」をもつといわれていたのと、言葉の上でもほとんど変わりが無い。もっとも、〈法華經〉の久遠仏名は釈迦牟尼であって、アミターヌスとは別の仏名であるが、しかし仏陀觀の根底において共通点を持っていることは疑いない。

しかも、〈無量寿經〉において注意されるのは、ブッダが一劫あるいは一劫以上のあいだ寿命を延長することができるという『大般涅槃經』の所説に対応する文が見出されることである。それはサンسكريット文で示すと、「如来はもし欲するならば、一施食をもって一劫のあいだとどまることができるであろう。あるいは、百劫のあいだ、あるいは千劫のあいだ、あるいは十萬劫のあいだ、あるいは十萬・千萬・ナユタ劫のあいだにいたるまでも、あるいはそれ以上に「とどまることができるであろう」(Sukhāvatīyūha, ed. A. Ashikaga, p. 4.) という文である。ここでは『大般涅槃經』に見られた寿命延長の根拠としての「四神足」については何も触れず、その代わりに「一施食」を説き、しかも寿命の「劫」の量を宇宙論的な時間として限りなく多く数えているから、明らかに仏の寿命の永遠性そのものに関心を示していることが知られる。しからば、これはアミターヌスの觀念に連なるものといつてよい。もっとも、この文は「後期無量寿經」の諸本だけに認められる説であり、經典の上では阿弥陀仏についていわれているわけではないが、しかしこれまた仏陀觀の根底においてアミターヌスと相い通ずる面があることは明らかである。その意

味では、阿弥陀仏の思想は、その一面においてブッダの入滅の解釈と深い関わりがあるといえるのである。

大乗仏教が発達した段階では、〈大般涅槃經〉という、原始仏典のそれと同名の經典が成立したこともよく知られている。この場合の經題の「大」は明らかに「般涅槃」を形容して用いられており、内容的にもブッダがクシナガリ（ニクシナラー）において大いなる死を示すその日の状況を語る形で構成されている。冒頭には、その日ブッダの般涅槃があると聞いて、人々が、ブッダに般涅槃を思いとどまり、一劫あるいは一劫以上のあいだ壽命を延ばしてほしいと願う文が出てくるが、ここでもすでに經典の編纂者の関心が、ブッダの壽命の永遠性にあることを表わしている。一劫あるいは一劫以上のあいだ、というのは原始仏典の『大般涅槃經』の表現をそのまま継承したものであるが、しかし「四神足」について言及することがないのは、〈無量壽經〉の場合と同じである。〈無量壽經〉では、代わりに「一施食」をあげていたが、この經典では壽命延長の根拠にも触れていない。もともと、他の箇所では阿羅漢や異教徒が五神通を得ることによって壽命を一劫あるいは一劫以上延ばしうることを説いているが、しかしこの經典が着目するところは、こうした神通力ではなく、ブッダの壽命の永遠性そのものである。だから、この場合の「劫」は〈無量壽經〉と同じく宇宙論的な長い時間の単位をさすものと見てよいであろう。

大乘の〈大般涅槃經〉によると、〈法華經〉と同じように、ブッダが入滅を示すのは方便であり、本来永遠の常住の存在であるということを纏々として説いている。ブッダの死を薪が尽きて火が消滅するようなものと見るのは不了義（意義が不明了）であり、ブッダは法性に入ったというのが了義（意義が明了）であるともいう。つまり、仏の肉身が滅しても、仏は不生不滅の法性に入っており、法性は常住であり、それが「大涅槃」といわれるのである。この大涅槃は常住・堅固・不変・清涼・不老・不死・無垢・快樂の八味をそなえているとされ、さらには常・楽・我・淨という四つの徳性も与えられている。無常なるものを常、苦なるものを楽、無我なるものを我、不淨なるものを淨と見るの

は、四つのさかさまな考え（四顛倒）といわれるのであるが、それらが逆説的に仏の四つの徳（四波羅蜜）と説かれ、大涅槃の説明にも当てられている。これは、涅槃の境界が常住の法身と本質において同じであるとする観点から、その積極的意義を強調したものである。

むすび

以上、仏の入滅に関して、その伝承と解釈をめぐって私見の概略を述べた。焦点をブッダの般涅槃の意義と入滅の決意に関わる解釈にしぼってみたが、もとより問題はこれで尽きるわけではない。「仏」といえば、特に大乘仏教では歴史的存在としてのゴータマ・ブッダばかりでなく、ガンジス河の砂の数にたとえられるほど無数の現在仏が説かれるから、その「死」を取り上げる場合は、この点をもっと詳しく整理して考察しなければならない。それは、仏教における仏身觀の展開という大きなテーマに関わる問題となろう。

他方、ゴータマ・ブッダの死という事実をめぐっても、なお検討されるべき問題がいろいろある。先にも言及したように、ブッダの年代は仏滅年代論という形で論ぜられるが、これがなお学界未解決の難題であることは周知のとおりである。あるいは、現在一般に行われているインド仏教史の時代区別では、ゴータマ・ブッダの成道から始まって、ブッダの入滅後、上座部と大衆部の二つの部派に分裂するまでの仏教を原始仏教または初期仏教と呼んでいるが、これはブッダ在世中の仏教と入滅後の仏教との両方を含んでいる。ブッダの入滅を境として仏教が新たな局面を迎えたことは容易に想像されるが、これを現存の文献の上から思想的・教団史的にいかん精密に跡づけうるかということも今後に残された課題である。

このように、仏の死に関しては、なお種々な伝承や解釈の検討を必要とするが、上来述べたところによっても、この問題が仏教の展開の上で一つの大きな契機となっていることが知られるであろう。そのことを願って、不十分ながこの講演を終わることにしたい。

*本稿は平成五年九月十日、日本宗教学会第五十二回学術大会における公開講演の要旨に加筆したものである。講演原稿のため注記や出典を省略したが、その一部については左記の拙稿を参照していただければ幸いである。

『原始浄土思想の研究』（岩波書店、一九七〇年）

「涅槃」（『岩波講座・東洋思想第九卷・インド仏教2』所収、一九八八年）

神の死

——ハイデッガーのニーチェ解釈をめぐって——

中川 秀 恭

ヘーゲラーによれば、ハイデッガーは『存在と時間』（一九二七）出版直後の二、三年の間に、『神が死んだ』という基礎経験に襲われた」といふ（O. Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, 2. Aufl., 1974）。

この基礎経験そのものの内容については詳らかにしないが、ハイデッガーはそれを一つの見通しとしてニーチェ研究を行ったのではないかと推察される。一九三六／三七年冬学期に行ったニーチェ講義（Nietzsche: *Der Wille zur Macht als Kunst*, GA43）の中で、ハイデッガーは『神は死んだ』という名題は否定ではなく、来るべきものへの最も内的な然りである。（*Der Satz: "Gott ist tod" ist keine Verneinung, sondern das innerste Ja zum Kommenden*, GA43, S.191）と述べられている。

とくごびで、これよりさきハイデッガーは一九三三年五月二二日フライブルク大学総長就任演説（*Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*）の中で、「神は死んだ」と語ったニーチェは「情熱的に神を求めた最後のドイツの哲学者で

ある」と述べているが、この言葉をいまふれた一九三六／三七年冬学期のニーチェ講義におけるハイデッガーの言葉を背景として考えるとき、その理解の方向が見通せるように思われる。

それでは、「神の死」についての解釈を通じて、ハイデッガーが明らかにしようとして試みた「ニーチェが情熱的に求めた神、すなわち来るべきもの (das Kommende, nicht der Kommende)」とは如何なる方であらうか。

ハイデッガーは「ニーチェの言葉・『神は死せり』」(Nietzsches Wort 'Gott ist tot')と題する論考を論文集『拙道』(Holzwege, 1950, 3 Aufl. 1957)に収めて公にした。彼によれば、この論考の主要部分は一九四三年に小規模な集会において繰返し話されたものであるが、その内容は一九三六／四〇年の間に行われたニーチェ講義に基づいている。

ハイデッガーはこの論考において、「神は死せり」という言葉の意味を、この言葉がはじめて現われたニーチェの『悦びしむ学知』(Die fröhliche Wissenschaft, 1882)第三書 断章一二五番の注解を通して明らかにしようとして試みる。

先ず断章一二五番のテキストを邦訳によってかかけておこう(細谷貞雄訳、「ニーチェの言葉・『神は死せり』」、『ハイデッガー選集』Ⅱ、理想社、一九五四)。それには『物狂いの人』(Der tolle Mensch)という表題がつけられている。

「君たちはあの物狂いの人の話を伝え聞いたことがないのか。その人は或る晴れた午前、提灯に明りをともし町場の広場に走り出て、『私は神を探すのだ。私は神を探すのだ——』とたえまなく叫んでいたという。たまたまそこには、神を信じない人々が大勢より集まっていたので、彼のしぐさは大笑いをひき起こした。すると神が紛失したのかね、と一人が言った。子供のようになり迷子になったのかね、と別の人が言った。それとも神は逃げかくれているのか。神はわれわれが怖いのか。神は海外御渡航か。人々はこう口々に叫んでどつと笑った。物狂いの人は彼らのただ

中へとびこんで、射すような眼つきで彼らを見つめた。『神はどこへ行つたか。それを君たちに聞かせよう』と彼は叫んだ。『われわれが彼を殺してしまつたのだ——君たちと私だ。われわれはみな神の殺害者なのだ。しかし、われわれはどうしてこれをやりおおせたのか。われわれはどうして海の水を飲みほすことができたのか。全地平線を拭き消すほどの海綿を、誰がわれわれに授けたのか。この大地をその太陽から解き離したとき、われわれは何をしたのか。地球はいま、どこへ向かつて動いてゆくのか。われわれはどこへ向かつて動いているのか。すべての太陽から離れてゆくのか。われわれはひつきりなしに墜落してゆくのではないか。そしてうしろへ、わきへ、前へ、あらゆる方向へ。いまでも上とか下とかがあるだろうか。われわれは涯しない無の中を迷い渡っているようなものではないのか。どこからか空虚な空間の気配がしてこないか。次第に冷えてきたではないか。夜また夜がいよいよ濃くなつてくるではないか。午前中から提灯の明りをつけなくてはならないほどではないか。神を埋葬する墓掘人たちのざわめきが、まだ耳に入らないのか。神の腐朽のにおいを、まだ嗅ぎつけてはいないのか——神々も腐朽するのだ。神は死んだ。神は死んでいるのだ。そしてわれわれが彼を殺したのだ。われわれは、すべての殺害者中の殺害者たるわれわれは、どうしてみずから慰めるのか。世界がいままで所有していた最も神聖なるもの、最も強大なるものが、われわれの短剣にかかつて血を吹いたのだ——誰がわれわれからこの血痕を拭いおとすのか。われわれは、いかなる水で身を清めることができるというのか。それをつぐなうためには、われわれはいかなる儀式、いかなる祭技 (heilige Spiele) を発明したらよいか。この行いの大きさはわれわれには大きすぎるのではないか。その資格を装うためにさえも、われわれはみずから神々とならなくてはならないのではないか。かつて、これより偉大な行為は決してなかった——そしておよそわれわれの後に生れるいかなる人も、この行為のゆえに、いままでのすべての歴史よりもいっそう高い歴史の一員となるのだ』——ここで物狂いの人は沈黙して、ふたたび彼の聴衆を見つめた。彼らもまた沈黙し、ふし

ぎそうに眼をあげて彼を見ていた。やがて彼はその提灯を地面にたたきつけたので、それは砕け散って明りは消えた。『来ようが早すぎた』——と彼はそれから言った——『まだ私が来る時ではないのだ。この途方もない事件の報らせは、途中でできずらっているのだ——それはまだ人々の耳にとどいていないのだ。稲妻と雷鳴も、星辰の光も、耳目に触れるまでには時間がかかる。行為も、すでに行われたあとでもなお、目撃され聞き伝えられるまでには、時を要するのだ。この行為はまだ彼らには、最も遙かな天体よりもなお遠いのだ——しかも、彼らがそれを犯したのだ。』因みにその伝えによれば、この物狂いの人は同じ日にさまざまな教会へ侵入し、その中で神への鎮魂曲を演奏しかけていたという。連れ出されて糺問の座にひきすえられたときに、彼はただ『もはやこれらの教会は、神の墓陵と墓碑でなくて一体何なのでしょう』という反問をくりかえすのみであったという。」

ハイデッガーによるこの断章の注解の主題は、ニーチェの形而上学である。ここに形而上学というのは、存在者の全体を説明する図式ないしわく組みのことである。ニーチェにいたるまでのヨーロッパの形而上学とは、存在者の全体を超感性的世界と感性的世界とに分け、感性的世界は生成消滅する変転きわまりない世界、超感性的世界は永遠にして不動な世界であり、感性的世界を支える根拠、目標であるとするプラトンの・キリスト教的な考え方である。

ところで、ハイデッガーによれば、「神の死」を告げるニーチェの言葉はキリスト教の神を指しているが、ニーチェはこの神という名前を、超感性的世界一般を表わす呼称として用いている。つまり、ニーチェにとつて、神とはさまざまな理念と理想とを表わす名前なのである。それ故に、「神は死せり」という言葉は、超感性的世界が影響力を失ってしまった、ということを意味する。したがって、「すべての現実的なるものの超感性的根拠であり、その目標であるところの神が死んでいるならば、……そのときには人間が自己を支え、自己の目標とすべき何ものもはや残

らなくなる」(細谷訳書二三頁、以下頁数のみを記す)。こうして、人間は涯しない無の中を迷い渡ることとなる。「神は死せり」という言葉は、この無が拡がりつつあるという確認を含んでいる。ここで無とは超感性的な拘束的な世界の欠如を意味する。」(一四)。「すべての訪客のうちで最も不気味な訪客」ニヒリズムの到来である。

ニーチェは『力への意志』緒言において、ニヒリズムの到来について次のように述べている。

「わたくしが物語るのは次の二世紀の歴史である。わたくしは来るもの、もはや別の仕方では来ることのできないもの——ニヒリズムの登場を述べる。今ほもうこの歴史を物語っている。というのは、ここには必然性そのものがはたらいっているから。……われわれのヨーロッパ文化全体はすでに久しい以前から、十年毎に増大する緊張呵責をもって、破局に向っているように動いている……。」

したがって、ハイデッガーによれば、ニヒリズムは誰かが主張した見解とか教説とかではない。それ故に、それは今日始めて現われた現象ではなく、一九世紀に広くニヒリズムという語が用いられるようになるけれども、一九世紀にはじめて生れたものではない。ニヒリズムにかかつていないと思ひ込んでいる諸国民こそ、実はニヒリズムの展開を営んでいるのである(一五参照)。

ニヒリズムはまたキリスト教の神が否認されたり、キリスト教が攻撃されたり、あるいは無神論が説教されたりするところだけに支配しているのではない。

「ニヒリズムは何を意味するか。最高の諸価値が価値を喪失することだ。『何故』にたいする答えが欠けている。」(『力への意志』断章二)。この言葉によれば、ニーチェは歴史的過程としてのニヒリズムを、従来の最高の諸価値の価値喪失と解している。すべてを規定する世界としての超感性的世界、すべての存在者、とりわけ人生を規定し、支える理想と理念、目標と根拠である最高の価値が、無価値化されたのである。こうしてニーチェは、ニヒリズムをヨ-

ロツバの歴史の内的論理として考えている(二〇～二二参照)。

ところで、神が死し、神が超感性的世界の中で占めていた座から姿を消してしまっても、その座は空位になつたま残る。この空位になつた神の座は、消え失せた神を別のもので補うように促す。それは、例えば世界を幸福にすると約束する諸々の教え、社会主義等々である。これらのものが、今は空位となつた神の座にすわるのである(二三参照)。不完全なニヒリズムの到来である。ハイデッガーによれば、「不完全なニヒリズムは従来の価値をほかの価値によつておきかえるけれども、これらをなおもとの位置に——超感性的なるものの理想的領域としていわば空けてある位置に——定立する。」(二三～二四)。

これに反して、「完全な完成されたニヒリズム」(古典的ニヒリズム)は超感性的世界そのものを取り払い、不完全なニヒリズムにおけるとは異なる価値の立てかたをし、価値を転倒する。この「転倒は古い価値を新しい価値ととりかえるだけではなく、……価値づけの様式の転回革命となる。価値定立は新しい原理を必要とし、……従来とは異なる領域を必要とする。」(二四)。それでは新しい原理とは何か。それはもはや生命力を失つた超感性的世界ではあり得ない。それゆえに、価値転倒をめざすニヒリズムは、最も生き生きしたものを探し求めるであらう。ニヒリズムはこうしてみずから「最も充ち溢れる生の理想」(Ideal des uberreichsten Lebens)となる(二四参照)。そこで、古典的ニヒリズムを解明するためには、ニーチェが生をどのような意味に解していたかを問わねばならない。

ニーチェは『ツァラトゥストラはこう言った』の冒頭で、精神の三段の変化について述べている。精神は先ず駱駝になり、駱駝は獅子に、獅子は幼児に変らなければならぬ。駱駝となつた精神とは「畏敬を宿す精神」であり、「なじみなすべし」によつて表わされる「すべてのきわめて重く苦しいものを、忍耐強い精神はその身に引きうける。荷物を背負つて砂漠へいそいでいく駱駝のように、精神はかれの砂漠へといそいで行く。」(水上英広訳、以下同じ)。この

荒涼たる砂漠のなかで、第二の変化が起る。「精神はかれの最後の支配者、かれの神を相手取り、この巨大な竜と勝利を賭けてたたかおうとする。」この巨大な竜の名は「なんじなすべし」(Dr. solist)である。これにたいして獅子の精神は「われは欲する」(Ich will)である。獅子は新しい価値を創造することはできないが、新しい価値の創造への自由を作りだすことはできる。しかし、新しい価値を創造するためには、獅子は幼児にならなければならぬ。幼児は「無垢である。忘却である。そしてひとつの新しいはじまりである。ひとつの遊戯である。……ひとつの聖なる肯定である。」

彼岸——超感性的の世界——を肯定することによって、此岸——感性的の世界——を否定する無自覚的ニヒリズム、その段階を越えて「神は死せり」として超感性的の世界における神の座が空位になったとき、その座に他の価値を坐らせ、己れの生を定位せよとする不完全なニヒリズムは共に「なんじなすべし」という重荷を引き受ける精神、すなわち駱駝の道である。このようなニヒリズムを深化し、超感性的の世界を否定して、「われ欲す」という自由を手にするためには精神は駱駝から獅子へと変貌しなければならない。あらゆる在来の価値を否定するニヒリズム、所謂古典的ニヒリズムがそれである。しかし、この自由を行使して新しい価値を創造することは、獅子にはできない。そのため、精神は獅子から「聖なる肯定」(ein heiliges Ja-sagen)としての幼児にならなければならぬ。この聖なる肯定には、『神は死んだ』という名題は否定ではなく、来るべきものへの最も内的な然り(das innerste Ja zum Kommen)である」というハイデッガーの言葉に通じるものがあるように思う。

精神の変化の第三段階、すなわち幼児の聖なる肯定においてニヒリズムは「最も充ち溢れる生の原理」となる。生とは生成——或ものから或ものへの移行である。ニーチェによればすべての現実すべての存在者の基調(Grundzug)は生成である。そしてこのように存在者をその本質において規定しているものが力への意志(Wille zur Macht)であ

る。それ故に、生成とは力への意志であり、それは生の基調をなす。力への意志は新しい価値定立の原理であると同時に、従来のあらゆる価値の転倒である。

ニーチェが力への意志を「新しい価値定立の原理」とするかぎり、彼はニヒリズムを単に最高価値の転倒と解するにとどまらず、同時にニヒリズムの克服と解している。言い換えれば、「神は死せり」という意識と共に、従来の最高価値の転倒が意識されることとなり、人間自身がいつそ高い歴史の中へ入って行く。彼は今や従来の人間を越えて行く。そのような人間が超人 (Übermensch) である。

「すべての神々は死んだ。いまや、わたしたちは超人の生まれることを願う」(『ツァラトゥストラはこう言った』、II、22)。ハイデッガーによれば、この言葉は存在者に対する支配権が神から人間の手に移るということを告げているのでもなく、或いはニーチェが神の位に人間を据えるということを意味するのでもない。人間が神の位につくことはあり得ないのである。しかし、このことよりはるかに不気味なことが起こり得る。神にふさわしい位とは、存在者を被造物として創造し、維持するはたらしきの場である。ところが、神の死によって、この神の場が空席となった。そして、その代わりにそれに対応する場が口を開くことがある。この場所は神の本質領域とも、人間の本質領域とも同じではないが、人間がその場所に関係をもつことができる。超人は神の位につくことはない。むしろ、超人がつかうところの位は、被造物とは存在を異にする存在者を、神とは異なる仕方基礎づける活動の領域である。しかるに、被造物とは異なる存在者の存在は主体性 (Subjektivität) になつてしまった(六〇参照)。こうして、「すべての存在者は主体の客観であるか、主体の主体 (Subjekt des Subjekts) であるかのいずれかである」(六一) ということとなる。世界が対象となつたのである。

そこでハイデッガーは問う。それでは「存在そのものはどうなつたのか。」そして答える。「存在は価値となつてし

まった。存在者の存在が価値の刻印を受け、それによって存在の本質が封じこめられたとき、存在そのものへいたる道がすべてふさがれてしまった。存在が空しくされたのである。」(六五参照)。

ハイデッガーによれば、超感性界や神を最高の価値として解釈する解釈は、存在そのものから起る思索ではない。神と超感性界にたいして加えられる最後の一撃は、存在者の存在者たる神が至上価値とされることである。

二

以上略述した予備的・基礎的作業によって、ハイデッガーは『悦ばしき学知』第三書、断章一二五番『物狂いの人』における「神は死せり」という言葉の考察に入る準備ができたとする。「神は死せり」という言葉を存在論の場面へ移して考察するための準備ができたというのである。かくして、ニーチェにたいするハイデッガーの問い——「一体人間が神を殺すというようなことがどうして起るのか」という問いの意味がようやく明らかになってくる。

ハイデッガーによれば、断章一二五番の「われわれが彼(神)を殺したのだ」、「しかも彼らがそれを犯したのだ」という二つの文章が、「神は死せり」という言葉の解釈を示す。この言葉は「神などは存在しない」ということではなくて、「神は人間によって殺された」ということを意味する。だからニーチェは、物狂いの人に「しかし、われわれはどうしてそれをやりおおせたのか」と問わせるのである。ニーチェは三つの比喩を用いてこの問いの内容を注解している、とハイデッガーは解する。

「われわれはどうして海の水を飲み干すことができたのか。」

「全地平線を拭き消すほどの海綿を、誰がわれわれに授けたのか。」

「この大地をその太陽（イデア）から解き放したとき、われわれは何をしたのか。」

ハイデッガーによれば、右の三つの文章の第三における「太陽」は、プラトンの「洞窟の比喩」（『国家』第七巻、五四A以下）を想起させる。それによれば、太陽とその光のとどくところは存在者がその形相に応じて現われる圏、存在者として現われる視界、地平である。第二の文章「地平線」は、真実に存在する世界としての超感性的世界を指す。そして、それは同時に第一の文章に見られる「すべてを包容してその中へ引き入れる『海』のごとき全体者である。」これら三つの比喩は、人間の住み家としての大地が太陽から解き放たれたこと、本然のままに存在する超感性的なるもの（das an sich seiende Übersinnliche）の領域が標準的光として人間の上に行きわたっていないことを示している。視界が消え失せてしまった。存在者としての存在者全体、すなわち「海」が人間によって飲み干されてしまった（六八参照）。

このことは一体どうして起ったのか。ハイデッガーによれば、「人間が ego cogito（われ思う）及び自我性（Uchheit）の中へ起ち上って蜂起したときに、そのことが起った。何故なら、この蜂起によってすべての存在者が対象となってしまうたからである。」「存在者は客観的なるものとして主観性の内在（Immanenz der Subjektivität）の中へ飲みこまれる。」

ハイデッガーによれば、「神の殺害とは、本然のままに存在する超感性的な世界（die an sich seiende Übersinnliche Welt）が人間によって取り扱われることを意味している。」この殺害によって存在者は人間の主観性にたいする客観的なるもの、対象という在り方をする事となるし、人間自身も本然のままに存在するという意味での存在者を取り扱うものへと変る（六九参照）。

それでは、人間は何故に本然のままに存在するものを取り払い、神を殺害するにいたったのか。ハイデッガーによれば、それは人間が対象としての存在者にたいする支配を手に入れ、よってもって自己自身の存立を確保 (Bestand-sicherung) しようとする意志するからである。

この確保は価値定立に基づく。かくして、「価値定立は、本然のままに存在する一切を自己の下にもちきたし、以ってそれ自身で存在するものとしてはそれらを殺害してしまった。……」(六九)。ニーチュエにおける「価値を基準とする思考は、はじめから存在そのものを、その真理において本然のまま存在するに到らせないのである。」(七〇)。

ハイデッガーは問う。この殺害はニーチュエの力への意志の形而上学においてはじめて起る特徴的な出来事であるのか？存在そのものを本然のままに存在させないのは、存在を価値だとする存在解釈だけなのか？「かりにそうであるとするならば、ニーチュエ以前の形而上学は存在そのものをその真理において経験し、思惟し、或はそれを求めてたずねていたはずである。けれども、われわれは、存在そのものへ、通う、かような経験を、どこにも見出さない。」プラトン以前の思惟からその歴史を通じて、存在は思索されていないのである。かくして、「存在の歴史は……存在の忘却からはじまる。」それ故に、「存在そのものがその真理において思索されずにいるということは、やはり力への意志の形而上学としての形而上学のせいではなく、……形而上学としての形而上学による」(七二)ということになる。

以上によって、ハイデッガーはニヒリズムの本質のひとつの容相がやや明らかになったとする。「ニヒリズムの本質は歴史のなかにある——すなわち、存在者が存在者として全体に亘って現われ出ながら存在そのものとその真理とが空しくなり、しかも存在の真理が訪れないがゆえに存在者としての存在者の真理が存在として通用しているという歴史の中にある。」(七一～七二)。

ハイデッガーによれば、ニヒリズムという言葉におけるニヒル (nihil) は存在が空しくなっていることを意味する。

存在者が存在者として現われ出ながら、存在そのものは現われない。存在は忘れられている。そうだとすると、ニヒリズムはその本質においては、存在そのものにおいて起る歴史であろう。したがって、存在がいつまでも思索されずにいるのは、存在が身を引くからであって、存在そのものの本質によることである。

今日思索に求められていることは、「深遠な秘儀でなくて、或る身近なごと (etwas Nahliegendes) である。」「それが極めて身近なものであるだけに、われわれがいつも通り過ぎてきた最も身近なものなのである。この素通りによって、われわれは存在者の存在に対するあの殺害をそれと気付かずに実行しているのである。」(七四〇七五)。

ハイデッガーによれば、われわれがそれに気付くためには、あの物狂いの人が神の死について何を如何に告げているかを、思慮すれば足りるかもしれない。彼は、「私は神を探すのだ、私は神を探すのだ」とたえまなく叫んだという。この物狂いの人は、彼をとりまく不信仰の人々を越え出ている。「これらの人々が不信仰であるのは、彼ら自身もはや神を求め得なくなつたために、みずから信仰の可能性をさえ放棄してしまつたからである。そして彼らが求め得ないのは、彼らもはや思索しないからである。」(七五)。

これに反して、物狂いの人は神へ向つて叫びつつ神を求めている。ここでは一個の思索者が、深淵から (de profundis) 叫んでいたのではなからうか。そしてハイデッガーは問いかける。「われわれの思索の耳は如何。それはいまもなお、その叫びを聞きはしないか。」(七六)。

三

最後に、もう一度『悦ばしき学知』第三書、断章一二五番『物狂いの人』に立ち帰つて考えることとする。神の

死、すなわち超感性的世界の喪失によって、すべての存在するものが無意味となり、存在するものすべての根底に無気が味な姿を現わすこととなった。こうして、人は己れを支え、方向づける定点を失って漣しない無の中をさまよう。このような人間——町の広場に集う人々——の状況を、物狂いの人は次のように述べる。「われわれはどこへ向って動いているのか。すべての太陽から離れてゆくのか。われわれはひつきりなしに墜落して行くのではないか。そしてうしろへ、わきへ、前へ、あらゆる方向へ。いまでも上とか下とかがあるだろうか。われわれは漣しない無の中を迷い渡っているようなものではないのか。」

何故そのようなことになったのか。それは、「われわれが神を殺してしまったからだ——君たちと私からだ」と物狂いの人は言う。しかし、それにもかかわらず、広場の人々はこのおそろしい行為を自覚せず、むしろあざ笑う。それを見て、物狂いの人は「来ようが早すぎた。この行為はすでに行われたあとでもなお、目撃され、聞き伝えられるまでは、時を要するのだ」と嘆く。「私は神を探すのだ」との叫びは、神（超感性的世界に座をもつ神）なき状況のただ中であって、なおも神を探し求めるようにうながす荒野——エックハルトにおける神なき神性の砂漠（wüste）——に呼ばれる「超人」（町の広場に群れ集う人々を越え出た人間）の声ではなからうか（田島照久、『風土とメタファー』、早稲田商学第三五〇号、一九九二年三月参照）。

「神は死せり」というニーチェの言葉を存在論の地平で問うたハイデッガーとは異なり、ライナー・ブーハー（Rainer Bucher, *Nietzsches Mensch und Nietzsches Gott*, Frankfurt am Main, 1986, SS. 187—196）は、神学のテーマとしての人間の人格（Person）という問いの地平で、『悦ばしき学知』第三書、断章一二五番を取り扱う。彼によれば、神の死についての説話は、第一義的には、世界と人間とから独立して考えられた神の存在ないし非存在を論じるのではなく、人間について語っている。そこでは、人間の近代的な根本状況の分析が試みられている。

プーハーによれば、神の死が物狂いの人を駆って、人々の群がる広場で異様なふるまいをさせたのではない。むしろ、この象徴的な行為は、神を殺した人々にあてられているのである。彼の挑発は神を信じない人々にたいしてなされる。「私は神を探すのだ、私は神を探すのだ」という叫びは、それらの人々に向けられている。「われわれが彼を殺したのだ——君たちと私だ。われわれはみな神の殺害者なのだ。しかし、われわれはどうしてそれをやりお世話のか」という物狂いの人の言葉は、広場に群がる人々、彼らの実存、彼らの行為に向けられている。

物狂いの人の関心は、このような行為を可能ならしめる条件に向けられる。彼はこの行為をやりお世話した人々をして、己れ自身についてこの条件を読みとらせようと試みるが成功しない。神を殺した人々は、自分たちが何をしたか知らなかったのである。そこで物狂いの人は自分自らこの行為の前提条件を問わねばならなかった。「この行為の大きさはわれわれには大きすぎるのではないか。その資格を装うためにさえも、われわれは自ら神々とならないのではないか。」こうして、人間の神性(Göttlichkeit)への問いが、神の潜在的可死性(potenzielle Sterblichkeit)の可能条件であることが明らかになる。神の死は、人間の神的な生を前提するのである。

すでに見た通り、ハイデッガーによれば神の死は超感性的の世界が感性的世界の現実を支配する力を失ったことを意味する。しかし、それはこの超感性的の世界が消滅し去ってしまったというのではなくて、現実を支配する力を失って無力化してはいるが、形だけは残っており、その世界における神の座が空位になったままである。ということの意味する。このような状況の中にあつて神を探し求めるとすれば、超感性的の世界とは別の場所においてでなければならぬ。そのような場所はどこであろうか。

プーハーは、神を殺すことのできる前提条件は、人間の神性だという。ここという神性とは何を意味するのであるうか。彼は神と人間とを相関関係においてとらえ、神に有限的な人間の属性、すなわち可死性を帰するからには、人

間には絶対的な神の属性、すなわち神性を帰せねばならないとする。それ故に、人間が神を殺せば、同時に自己の神性をも失って虚無の深淵へ落ちこむであろう。人間の存在を支えていた「基底」(神性)が抜け落ち、虚無の深淵が口を開いたのである。そこには「神なき神性の砂漠」と比喩的に語られる空漠たる空間——Nichts——がひろがっている。人が神を求めるのは、まさしくこのような虚無のただ中においてではなからうか。

もし人が、このような絶望的な状況のただ中にあるにもかかわらず、なおも神を探し求めるならば、彼は「危急を転じる」(Notwenden)——希望へと——ことができるかも知れない。「私は神を探すのだ」という物狂いの人の叫びは、そのような虚無の深淵からの叫びであったに違いない。思うに、ニーチェ自身、物狂いの人の姿をかりて神へ向って叫びつつ、神を求めていたのではなからうか。

それでは、今日のわれわれはどうであろうか。それは物狂いの人がおかれていた状況と変りはない。そして、この状況はイエスの十字架上の死において原型的に示されている。イエスの死は、神に見棄てられたことによる神性の脱落と、それに伴う人間性の死滅という虚無の深淵を意味する。だが、虚無にのみこまれつつも、イエスは神へ向って叫んだ。「わが神、わが神、なんぞ我を見棄て給し」(マルコ一五、三四)。そのとき、地の上あまねく暗くなったという。それはニーチェにおける物狂いの人が提灯に明りをともし、神を探して町の広場を歩きまわった状況を想わせる。しかし、神はイエスのこの危急の声にこたえるに日曜日朝の出来事をもってした、と伝えられる。

われわれも、自己の底を突破したところに口を開く虚無の深淵——そこには深い深い沈黙がある——のただ中から神へ向って叫ぶ。「ああ主よ、われ深き淵より汝を呼べり」(詩篇一三〇、一)と叫んだかの詩人のように。われわれの耳は、深い沈黙のしじまの彼方から応える神の声を、果たして聞くことができるであろうか。来るべき方(der Komende)の音なき足音を聞くことができるであろうか。

ハイデッガーは、神を探す物狂いの人の叫びに思索の耳を傾けようとした。思うに、この叫びを機縁として思索に現われる「方」は存在 (Sein) であろう。これに反して、われわれの耳は声なきであ祈りであり、己れを放下し、開放して来るべき方 (der Kommende) を待望する Ja-sagen である。

第一部份

原初の時空経験と宗教的象徴の体系

——古代暦の解釈——

笹尾 典代

一九六〇年代から一九七〇年代におけるストーンヘンジ等の巨石建造物をめぐる論争をきっかけに、考古天文学はその後、われわれの祖先による天文学上の実践と天界・宇宙に関するその理解についての幾多の貴重な発見と解読によって、かつて歴史学あるいは文化研究の単なる外縁的存在であったところから新しい科学の一学問分野としての地位を獲得してきている。そうした考古天文学の眞の貢献とは、われわれの祖先に関する新しい理解と再評価を迫ったことであるが、それは単に古代人の高度に洗練された知性や認識能力への再評価ということだけではない。本来、考古天文学という領域は、「天文学の歴史学」の一領域として生まれたものであったが、それは「今や科学史を乗り越えてきている。というのもそれが単に科学のルーツを探るのみならず、必ずしも西洋科学へとつながることのない在り方でいかに人間が自然界に向きあってきたかを研究するものでもあるからである。」(Owen Gingerich) その営みは、すな

わち、現代人が、原初のシンボルリズムの一パリエーションにすぎない己れ自身の宇宙的シンボルリズムを再び意識化し、今日の歴史主義や実存主義には全く知られていない、あるいは遠く忘れ去られている実存の次元というものを再び獲得するための、原初の宗教的シンボルと祖型の再発見を通じて実現される「新しい助産術」(M. Eliade)としての宗教学が営む創造的解釈学と同じ地平に立つものだと言える。

本発表は、われわれの祖先たちの天文観・宇宙観がわれわれに指し示すところのそうした人間の実存の新たな次元というものを、その祖先たちの暦を通じて、特にそれを人間の根源的な時空経験のシンボルリズムとして捉える観点から模索しつつ、また暦の創出という人類の営みの根源的意味をも考察する試みの一端である。そこで、今回は特に中央アンデスのインカにおける暦を例に取り、考古天文学による成果はもとより、歴史学、人類学、民族学が提供する資史料をも統合的に扱いながら、古代インカ暦が、インカ人の宇宙解釈、世界の構想の体系性の原理とも言うべき、その社会の神話的伝承や社会・政治組織、空間的組織、歴史といったあらゆるレベルを支配していると思われる基本構造の原理として作用する一定の観念的図式や数の原理というものと、いかに関わっているかを考察する。

そこでは、単に、インカの暦と社会、神話、空間配置等が、一つの構造の中で、双分法や三分割、また上・下や十進法といった原理に支配されながら呼応し合っているということのみならず、インディオたちの自己の歴史の認識の分析を通じて、彼

らの時間経験と空間経験というものが、その中心を以って結合・融合されており、時間と空間が、(またそこから現在と過去が)、未分化で等質的構造をもっていることが指摘される。

天体の現象は、そもそも時間と空間の秩序というものを同時に啓示するヒエロファニーである。しかしながら、ヒエロファニーは宗教経験の不連続を前提とするものであり、一方で、シンボルイズムは人間と聖との間に恒久的な連鎖を実現するものである。人類による暦の創出は、人間が宇宙の中で生きるための秩序ある世界・コスモスの永続的な創建ということに関わる極めてシンボリックな営みであり、暦自体、本来そうした人間の最も原初的な時空の秩序の経験のシンボルイズムそのものであるといえる。そしてその人間の原初の時空経験というものが、今日われわれ現代人の理論的構想の中ではおそらく極めて認識困難な時間と空間の未分化・等質性というものに特徴づけられていることは、インカ暦を初め多くの古代暦が示すところのことである。暦は、宇宙・社会における人間の根源的な時空経験を示すことで、人間を一方では宇宙と、そして他方ではその人間が属する社会と結びつけ、それ自体、人間を社会や宇宙に統合する機能を持つとされる宗教的象徴の体系のシンボルイズムなのである。

民衆宗教における千年王国と救済

竹田 洋一郎

一九六三年にミルチア・エリアーデが『メシアニズムの流行』と呼んだように、今世紀半ば頃から、千年王国論あるいはユートピアに関する実に種々多様な研究が登場した。このような「流行」は、ユートピアや千年王国の追及、とりわけここでの関心からすれば、千年王国論ないし千年王国論的運動といったものが汎文化的汎歴史的存在であり、人類にほとんど普遍的な経験であったことを示している。今日「千年王国論」の語はキリスト教伝統に限定せず、類似の観念・運動を指す語として類型論的に用いられるが、それが人類に普遍的な経験であるということとは、それが人間の存在様態そのものと深く関連した問題であることを示しており、一貫して人類の「宗教的人間」としての存在様態に主要な関心を払ってきた宗教学の立場に即せば、千年王国論の拡がりを統合的に理解することは、人類の宗教性の理解にとって重要であると考える。

本発表では、西洋近代との接触と植民地支配の浸透の中で非西洋世界に展開した土着的運動のひとつ、メラネシアのカーゴ・カルトを取り上げ、具体的記述に即しながら、そこに西洋近代による伝統的文化的剝奪と千年王国論の成立という問題の普遍的構造が顕わになっていることを指摘した。

西洋の物質Ⅱ「カーゴ」は、西洋の力、ならびに西洋そのもの、西洋と彼らの関係性の総体を象徴する。それは彼らを魅了するものでありながら疎外をもたらしものであるというアンビヴァレンスを持っている。そこには聖なるもののアンビヴァレンスと、それに対する人間的反応という構造が見てとれる。カーゴの獲得が問題となるのも、それが彼らの疎外的状況の解消、すなわち西洋人との平等な関係の獲得を通じての人間の尊厳の回復と千年王国の到来を意味するからである。西洋近代の植民地支配と文化剝奪の状況は、彼らから中心を剝奪し、西洋の世界とその歴史的時間の周縁に一方的に組み入れることを意味する。

「歴史」を、一回起性のできごとと不可逆的時間の連なりであるとするれば、祖型と反復の「アルカイックオントロジー」は、歴史をコスモゴニーの周期的反復と時間的再生によって拒否し、廃棄する、「歴史」への抵抗を意味している。そのような宇宙の周期的更新の神話を生きていた彼らが、西洋の歴史のうちを組み込まれ、その歴史によってもたらされた困難な状況のうちに置かれた時、そこには、もはや有効ではなくなった従来の神話に代わって、その歴史全体と、それによってもたらされた苦悩を意味づけ、解釈し、克服と救済を約束する新たな神話が必要となっているのである。ここに千年王国論が成立する重要な契機が存在している。「歴史」はその限界づけによってそれが初めと終わりを持ち、近い将来にすべてが最終的な結末を迎えるであろうとの希望を持って耐え忍ばれるのである。カ

ーゴ・カルトのプロセスは、運動の預言者のリーダー達によって、今日の困難な状況をもたらした起源と、この状況から解放される終末の時、千年王国の到来が語られ、現実の状況がその千年王国の実現と結び付けて解釈されるといったように、彼らの、神話 (myth-team) による歴史の意味付けと解釈のプロセス、つまり「歴史の神話化」のプロセスであったと言える。そこには、西洋近代の物質文明による非西洋の疎外と剝奪という過程における、伝統的神話的時間の崩壊と、一回性の歴史を意味づけ克服し得る神話としての千年王国論の成立という普遍的構造が顕わになっていると思われる。千年王国論の最も重要な側面は、終末の限界づけによる、歴史の克服と救済という問題であったと思うのである。

宗教学における「夢の解釈」について

海山宏之

近代以降の諸社会において「夢」の価値は相対的に低下しているが、いまだその重要性を失ってはいない。特にその「宗教的」側面については、宗教学として十分に取り組む余地が残されている。それは主に「夢の解釈」についての「解釈」の部分にかかわるものである。

生理学や科学哲学などの諸学では「夢」をいわゆる「基底の

事実」のレベルで捉え、「夢経験」をそこから構築してゆこうとする試みがなされるが、そこでは現実世界の個人を越えた意味・行為レベルでの「夢」の在り方が取り残されてしまっている。

この個人を越えた『意味あるもの』としての「夢」の在り方は、社会学・人類学・心理学などの学問分野でも捉えようとされてきた。ここには「個人的出来事としての夢は、何らかの個人を越える構造的なものとの関係において、意味ある存在として受け取られている」という前提がある。

だが「夢」は確かに此岸に規定されてはいるものの、その象徴するものは彼岸方向へも伸びるのであり、それこそが「宗教」研究において欠かしてはならないものだ。フロイトが人間心理において再発見した「象徴としての夢」の意義についても、深層心理学とは異なった宗教学独自の試みがあるべきである。

それは、決して此岸世界に還元しきれない「聖」の構造の解明だ。聖なるものの解釈学ともいべき宗教学では、「夢」による聖性の顕現を「人間による意味世界の構築の試み」の一要素としての「聖なる体験」として位置付ける。これは、通時的・歴史的な流れを越えた共時的な「聖の志向の様態の構造」に直接的に関わるものである。そして宗教学ではその構造の「再構成」により現象の「理解」へと向かう。ここにこそ、心理学との最終的目的意識の相違があると言えよう。

宗教体験として受け止められる「夢」、宗教的意義を持つ夢は、非宗教的に解釈されてしまう夢と何の差異も見られないよ

うな場合にも、一種の飛躍を含む。それは聖の構造的なものとの間の関係により開かれた、新たな実存的地平―世界の再解釈の場によって生み出されるものだ。

宗教学的に見ると、古来「夢見」において重要視されてきた「夢解き」は、人間の側での一方的な働きではない。それは同時に「夢」を「聖なるものの体系」が捉える一つの接点であり、その時はじめて夢の力（予知・癒し・救済等々）が発現するのである。イニシエーションナルな「夢」の働きは、往々にして「世界の中心軸を通じての天界―地上―地下世界の移動」、またそれによる「聖なるものとの邂逅」という構造に結び付いている。夢告を求める「お籠もり」(incubation) 儀礼は、基本的には巡礼と同様、儀礼に依って「俗なる条件」から脱し、「聖なるもの」に出会い、そして再び新しく生まれ変わってくるという構造を持つ。

「宗教体験としての夢」は、「出来事としての夢」が「聖なるものの体系」に捉えられ、従前の此岸的状况を「越える」ところに成立している。「夢の知らせ」も実は「夢による癒し・救済」等々と通底した構造のうちにある。それは「聖なるもの」が「聖なる次元」から一つのイメージを提示し、意識するしないに関わらず、その象徴解釈が此岸からの超越性を持つ故にそれまでの生き方との選択を迫るといふものだ。

宗教学的な「夢の解釈」は「宗教体験としての夢」を成立させる「解釈」の解釈でなければならない。そこにおいて捉えられる共時的な「聖の構造」の把握により、普遍的な宗教的意味

が明らかにされ、また翻って各々の個別事例が理解されてゆくのである。そしてそれは、「聖なるもの」との関りにおいての「人間による意味世界の構築の試み」を「理解」しようとする行為であって、その意味で根本的な人間学的探求と言えらるう。

聖の現前性

—— エリアーデの現代宗教論 ——

奥山倫明

同時代に対峙するなかで自己の宗教学を形成したエリアーデが、現代世界と現代人にとつての宗教をどのように捉えていたかを、三つの主題を手掛かりにして振り返る。

第一にエリアーデは、現代世界の人間、すなわち〈現代人〉を歴史の人間として特徴づける。この歴史の人間は、『永遠回帰の神話』に見られるように始源の人間との対比でその特質が論じられるが、後者が歴史にそれ自体の意義を見出さず、始源的なモデルに従って儀礼を反復することによって自由で創造的な生の実在性が確保されるとする始源的存在論を前提としているのに対し、前者にとつて歴史はそれ自体が意義を有するものと見なされ、歴史の中で自己を形成することによって歴史を創造する場合にのみ、生の自由と創造性が保証されると捉えられ

ている。ただし歴史の人間にとつては、〈歴史の恐怖〉への対処が一つの課題となる。

なおこの歴史の人間は、『鍛冶師と錬金術師』において冶金工や錬金術師と同様に、自然における時間の働きを奪い取るホモ・ファールベルとしてその系譜をたどられていた。もともと現代人にとつて技術も労働も、始源型に即した聖性を失った世俗的なものであり、時間を支配する自由を得ているはずが、いつしか人間は逆に時間によって支配され、生の意味の喪失という悲劇的実存を引き受けることを余儀なくされる。

歴史の人間としての現代人が遭遇する、このような〈歴史の恐怖〉と意味の喪失を防ぐものとしてエリアーデが指摘しているのが、第二に取りあげるべき主題、〈現代世界の神話〉である。楽園神話やイニシエーションの現代における残存に触れるに留まらず、さまざまな社会的・文化的諸現象にエリアーデは神話の構造と機能を見出している。すなわち一方で、生活上の新たな始まりに関する祝賀、終末論的構造を内包するマルクス主義、範例的モデルの提示としての教育の神話性が説かれ、他方で演劇、映画、文学、漫画などに見られる神話的テーマも指摘される。さらに神話の機能としての歴史的時間からの脱出は、現代では余暇活動、とりわけ読書によって代替されるとエリアーデは繰り返し説いている。しかも『ホーニヒベルガー博士の秘密』等の幻想文学において、時間からの脱出を主題の一つとし、日常世界から非日常世界へ至る隠された通路の頭われを物語るエリアーデは、自らの作品を時間からの脱出の装置として

いたという点で神話の創作者でもあった。

ところでエリアーデがいう現代世界は、西洋世界が二通りの他者との出会いを経験する時代である。一つは東洋の、あるいは「未開の」、始源的世界との出会いであり、もう一つは深層心理学が発見した無意識との出会いである。これらの出会いはシンボリズムへの関心の高まりとともに、西洋世界の自己理解の革新を招来するものであり、エリアーデにとっては創造的解釈学としての宗教学の生成を促す一つの契機ともなる。なおここで注目される無意識を、エリアーデは彼が本来宗教学的であると見なす実存的危機の結果と捉え、それ自身が宗教性を帯びているとする。さらに聖なるものの発見は、彼にとって意味と実在性の探求と同義であるから、人間としての生そのものも宗教的であるとされ、聖は無意識の歴史の一段階ではなく、意識の構造の一要素であると重ねて強調されることになる。

聖が必ず俗を通じて顕現し、それが顕現する当事者を除いては俗のままであり続けるとするヒエロファニーを巡る議論を想起すれば、無意識において、あるいは意味と実在性の探求において聖を解説しようとするエリアーデの方法は、それ自体、自らに対して顕現する聖を求めるものであった。「神の死の神学」への注目に見られるように、一見したところの聖の不在こそがエリアーデの解説の対象となる。彼の現代宗教論はしたがって、第三の主題として指摘できる、俗の中における〈聖の現前〉を指定するものであったとも言える。現代人の自然と宇宙への関心にエリアーデは新たな宗教の予兆を見ていたが、それはあ

る種の創作の気配をも漂わせた聖の解説であったのである。

宗教共同体への新しいアプローチ

小田 淑子

一、J・M・キタガワは宗教が「宗教・文化・社会・政治的統合」として存在する面に注目して人類の宗教史を概観している(*The Quest for Human Unity*, 1990)。この統合としての宗教は、恐らく言語の習得とともに身につけてゆくものであり、個人の帰属意識(アイデンティティ)を形成する要因でもある。それはまさに統合であって、ワッハが示した教義や制度としての教団などのような明確な表現形態ではない。それゆえ捉えにくいものであるが、宗教の現実態を考える上では重要だと思われる。

さしあたりこの統合は、その構成要素に応じて、宗教的世界観などいくつかの観点から考察することができるだろう。ここではその統合を宗教共同体の具体的なあり方として考え、そのことによって宗教共同体の問題を新しい角度から検討するきっかけとしたい。

二、宗教・文化・社会・政治的統合の基盤は地域社会であり、国家である場合も多い。地域に単一の宗教のみが存在する場合(古代宗教、民族宗教など)、その統合は自明である。この自明

性はまず、普遍的信仰を自認する世界宗教の成立と拡大により揺がされ、次いで広義の近代化によって揺がされてきた。

世界宗教は既存の土着の統合のただ中で生じ、後者の否定、排除、或いはそれとの妥協などを通じて独自の統合を確立し、さらに他の地域に拡大していった。ただし、各々の世界宗教によって統合の様態や強度には相違があった。キリスト教はローマの国教となり、ローマ古来の統合を取り込みつつ、新しい独自の統合を確立した。その後復数の民族や国家を含むヨーロッパ全土にその統合を拡大した。イスラームも成立後まもなく、アラブ古来の統合と妥協しつつ強固な統合を確立し、多数の民族が住む広大な地域にその統合を広めた。これに対して仏教は、東南アジアやチベットでは各々独自の統合を確立したが、中国と日本では旧来の統合にとつて替わるのではなく、旧来の統合の中に吸収されていった。

キリスト教とイスラームの各々の独自の統合の拡大は、各地域や民族に固有な統合の排除・否定であるが、民族をこえた普遍的信仰の徹底とも考えられる。仏教の場合は仏教的統合に社会的政治的要素が他の二者に比べて弱く、それゆえ仏教とは異質な統合に融合しやすかったのかも知れない。仏教の受容により旧来の統合にいくらかの変化が生じたとしても、統合の基礎が民族・国家に留まったため、仏教徒の帰属意識に信仰の普遍性が不徹底だったのではないだろうか。

三、近代以前に世界宗教が浸透した非西洋世界では、その統合と各地の土着の統合との様々な相互作用をへて、各地域の宗教

・文化・社会・政治的統合の基盤である伝統社会が形成されていた。植民地支配も含めた西洋の影響、広義の近代化は、その伝統社会の基盤を根底から揺がせた。教育、法律、政治などの西洋化が各地域（国家）の統合基盤を崩し始めた。西洋の支配下で人為的に引かれた国境が、中東では従来のイスラーム的統合を複数の国家に分断したり、逆に異なる統合をもった民族や宗教を一国家に帰属させた場合もある。この事態を受けて各地域で新たな再統合の試みがなされているが、国家（多数派）の統合と少数派の統合や個人の帰属意識との間に亀裂が生じ、対立が存続している。

四、今日普遍的信仰が単一の統合を拡大することは不可能で、キタガワの言う各地域の宗教・文化・社会・政治的統合を基盤に存続せざるをえないだろう。その場合、信仰の普遍性は理論的に人類の立場に立つと主張するだけでは不十分である。自己の普遍性と正当性を主張する世界宗教は、具体的にどのような共同体を保持するのか、またそこに現存する異なる民族・国家・宗教をどのように位置づけ、対処するのかの問いに答えねばならないだろう。

社会思想と宗教

——サンシモンにおける社会と宗教——

宇都宮 輝 夫

今日、サンシモンは甚だ誤解され、過小に評価されている。コントを経て、デュルケムへとつながって行く彼の思想史の意義は、もっと高く評価されるべきであろう。ここではその一端を示したい。

サンシモンが構想した社会進化の法則は、三段階説に集約することができる。彼によれば、社会の歴史は軍事的神学的と呼ばれる体制の後、法的形而上学的と呼ばれる過渡的段階を経て、産業体制と実証科学の確立に向かって進む。歴史が産業社会の成立に向かっているという認識は、当時の知識人にほぼ共通していた。しかし、例えばスペンサーを代表の一人とするイギリスの功利主義的社会理論とサンシモンとの間には、決定的な差異がある。アダムスミスの古典経済学者やスペンサーらにとって、産業社会への進化は、個人が社会的な権威と統制から解放されて行く過程と同義であり、それゆえ経済は専ら私的な事柄で、個人の自発性に委ねられねばならない。これに対してサンシモンは、産業は社会的なものであって、集合体由来する力の規制に服さなければならぬと考える。自由放

任の原則に基づく産業者の自由な活動から新しい秩序が自ずと生まれてくることはなく、集合体が組織した特別な機関の指導によってのみ、新しい社会秩序は作り出される。この規制・指導機関を構成する人々がその地位につくのは、社会の実情に他の人々よりも精通しているからに他ならず、精神的権威の根拠は、客観的に検証され妥当する知識に求められている。ここに産業体制における宗教の運命が明瞭にうかがえる。科学が事実によって立証される命題の優越性を示すにつれ、宗教は存在理由のなくなった遺物として一掃されねばならず、社会規制の一切の原理は科学からのみ期待されるようになる。要するに、宗教は最後のには実証科学に取って代わられることになるわけである。以上のような宗教観は、進歩史観の思想家にとってはごくありふれたものだと言えよう。しかしサンシモンの宗教観は、社会統合の問題をめぐって微妙に揺れ動く。

社会は共通の活動目標を持っていなければ結合できず、相異なる目的を追求すれば必ずや自己分裂に陥り、永続できない。逆に社会全体が同一の目的に集中する時、社会の危機は初めて解決される。そのような共通の目的として、当初サンシモンは生産の増大だけを考えており、この純経済的な事柄が社会統合の要因であるかのように見える。しかし社会の共通目的は、『産業体制論』と『新キリスト教』などでははつきりと純道徳性の色彩を強めて行く。一九世紀の産業界におけるエゴイズムの増進と社会のアトム化を眼前にして、彼は、社会機構がどうあれ、ともかく特殊利益は人間を結合せず分離させることを理解

した。そしてアトム化の原因たるエゴイズムの増進は、それを抑制してきたかつての宗教が瓦解し、しかもそれに代わるものがいまだ生まれていないことに起因する、と彼は考えた。

社会の統合のためには、社会全体が産業の上で協同するだけでは不十分で、さらに精神的共同が必要であり、そしてそれは共通な信念・共通の宗教によってのみ可能となる。全産業機構を調和的に機能させるものはこの宗教であり、宗教の使命は、人々に自分たちが一体をなすという連帯感情を与えることに存する。

以上のように、社会統合の問題において実証哲学の創始者が宗教の重要性を認め、さらには新しい宗教即新キリスト教を要請しさえするのを見れば、彼の思想に転換が生じたと考えたくなるし、実際しばしばそう考えられてもきた。しかしこの解釈は正しくない。彼は道徳感情にますます重要な役割を与え、いささか取ってつけたかのように宗教を持ち出すが、宗教は彼の思想体系の後から苦しきまぎれに付加された異質な分子では決していない。彼の一貫した問題意識と考察の対象は、社会の統合という事柄であり、これが彼の出発点であると同時に目標点でもあって、したがって一見無節操な変節と思えるものも、実際には順当な発展だったのである。

対象関係論と神の像

葛西賢太

はじめに問題を提起しなければならない。宗教心理学の分野における研究を、心理学思想を検討する基礎研究と、その成果を宗教現象理解のために用いる応用研究とに分けるならば、応用研究に相当するものは限られた数になる。基礎研究の重要性は多言を要しないが、問題は、フロイトやユングやエリクソンは参照しても、それ以降の業績はほとんど言及すらされないままであることだ。松本滋による一九七九年の『宗教心理学』以後、この分野の概説書すら刊行されていないということも、ゆゆしき事態ではないだろうか。

これには、宗教学の側、心理学の側それぞれの、さまざまな事情が考えられる。記述の難しいといわれている宗教現象を対象としていること、意識現象を対象外とした行動主義心理学の動向からの影響、心理学者たちの関心の冷却、また社会学における意識調査の手法などの宗教研究への応用などが背景にある。また、別の領域に関心が移行させられた例もある。たとえばエリクソンのアイデンティティ論とライフサイクル論が注目されたことは、当該人物の人生を大きな枠組みでとらえる代わりに、現象そのものの心理学的側面についての関心を薄れさせ

た。

だがこれらは、研究動向を追ってこなかったことの弁解にはならない。比較的新しい深層心理学的知見がどのような宗教研究につながりうるのか、それを示そうとする試みが本発表である。ここでは精神分析のイギリス的展開である対象関係論が、フロイトの宗教（批判）論とテーマの上での連続性をもちつつも、臨床上の成果を反映してのあたらしい宗教論へとつながっていく可能性をもつことを示そう。

フロイトが強気で打ち出したエディプス・コンプレックスという父子関係の視点を、対象関係論においては、時間の上でさらに過去に遡り、生後間もない幼児にとって特に重要な意味を持つ母親（とその乳房）との関係性（mothering）が、どのようなかという視点におきかえてとらえる。児童分析の技法がこの視点を正当化しうるものとする。このことは、フロイトにおいてみられた宗教批判の論点をも、再検討することを要請する。

フロイトの宗教（批判）論の論点は、以下のようにならまとめられるだろう。一つは、宗教的観念をある種の幻想とみなす見解、二つ目は、宗教的感情が幼児性への退行であるとする見解、三つ目は、宗教儀式と強迫観念的行為とが反復される仕方において類似しているという見解である。

対象関係論では、主客未分の状態の幼児が、外界と内界が渾然一体となっている幻想的領域を基盤として、自己の分化が行なわれることを指摘し、この幻想が文化的な創造性の基礎とも

なることを示す。幼児期はこのような課題をかかえた重要な時期であり、幼児期の未熟さとバランスをとる幼児期のもつ創造性が論じられる。言語化が成人よりもさらに困難な児童・幼児の分析臨床をふまえている対象関係論は、行為が反復される意味を読みとることにおいて、フロイトよりはるかに積極的である。

これらの見解は、単純な宗教肯定に結びつくとは言いきれないが、少なくともフロイトの呈示した宗教批判論の見直しを迫るものであることは間違いない。その一つの例が、リットー（Rizzuto, A.M.）の『生ける神の誕生』（*The Birth of the Living God*, 1976）である。彼女は神観念を、対象関係の諸表象が内在化され、さらに統合されたものとみる。むしろこの内在化と統合のうえで、母子関係はきわめて重要な意味をもってある。神観念は個人の諸経験と精神の発達とかわりあいがら変遷・発展していく。神を信じられ、信じつけられるかどうかは、この変化する神観念を受け入れられ、受け入れつけられるかどうかにかかっているとされる。

リットーの研究は対象関係論の、そしてフロイト以降の深層心理学のひとつの可能性を示したものにすぎない。理論・応用の諸展開を今後は追いつづけることが重要であろう。

今世紀初頭における宗教学のパラダイム

島田 勝巳

宗教学はその成立当初から、他の精神的・文化的諸領域には還元不可能とされる「宗教」を、近代的「学知」の認識論的枠組みの中で把握しなければならぬ、という一つのアポリアを内包していた。こうした問題がとりわけ先鋭化したのは、カント及びシュライエルマッハー以来の宗教哲学の伝統をその前史とするドイツ宗教学においてである。ここでは、宗教は自然科学のみならず、他の精神的・文化諸領域とも根本的に異質なものであるとして捉えられることによってその自律性が擁護され、さらにそれが学的・合理的に基礎づけられる。さらに、そうして認識論的に基礎づけられた「宗教」は、具体的な現象分析の方法論においては「説明」されるべきものではなく「理解」されるべきものとして捉えられることによって、宗教学自体もまた、精神科学の一分野として位置づけられることになるのである。今世紀初頭の宗教学におけるそうしたパラダイム形成は、ルドルフ・オットー (R. Otto) の所論の中に集約的に表明されていると言える。

オットーの宗教理論の基本的枠組みは、カントの批判哲学及びシュライエルマッハーの心理主義的宗教論の批判的継承によ

って構想されたものである。そこで追求されたのは何よりもまず、宗教、とりわけキリスト教の哲学的基礎づけにはかならなかった。しかし彼は、次第により確固たる哲学的基礎づけの必要性を明確に自覚するにつれて、自らの立脚点をフリース (J. Fries) に求めるようになる。こうした推移の背景には、近代宗教学に対する近代宗教学の疎隔の意識があるように思われる。すなわち、シュライエルマッハーにおける宗教の自律性の主張が、宗教を道徳や形而上学に還元する当時の啓蒙主義的世界観への対抗というモチーフに根差していたのに対し、オットーにおけるそれはむしろ、宗教を感覚や歴史的進化に還元するような自然主義的世界観への対抗というモチーフに根差するものであった。したがってそこでの問題は、そうした対立的立場に対して、いかにして自らの立場を合理的・哲学的認識として表明し得るかという点にあったと言っても過言ではない。しかもそうした事態の背景には、前世紀後半から今世紀初頭にかけてのヨーロッパ諸学の再編成という思想的状況がある。したがって、オットーが抱いたような問題意識は、一新カント学派やディルタイ解釈学の興隆が物語るように一多かれ少なかれ哲学を含めた当時の精神科学に共通するものであったと言えるであろう。

こうしてオットーは、フリースから合理的なアプリア論と「予感」概念とを継承することとなり、さらに『聖なるもの』において、前者は「靈魂の根源」あるいは「素質」として、後者は「ヌミノーズ」の体験あるいは「預覚」として、それぞれ再

規定されるに至った。

ところが、オットー以降の現象学派においては、宗教における普通項が立てられるにしても、それはオットーにおける「素質」のようなアブリオリな能力として捉えられているわけではない。むしろそこでは、そうしたオットーの哲学的基盤は等閑視される一方で、宗教にとつての自律的なカテゴリーとしての「聖」概念のみが半ば実体化され、継承されていったのである。レーウやヴァッハといった初期の現象学派における宗教学の理念は、そうした「聖」概念の抽出による宗教の自律性の確信によつて支えられていた。彼らが企図した宗教学の体系的基礎づけは、オットーからのこうした部分的受容を経ることによつて、初めて可能になったと言えるのである。ここには、近代宗教学が内包するアポリア、すなわち「他の精神的・文化的領域とは全く異質なものとしての宗教」という形での「宗教の基礎づけ」と、そうした宗教を「学的に理解しなければならぬ」という近代的学知の要求に従おうとなされた「宗教学の基礎づけ」という二律背反的な問題が浮き彫りにされているように思われる。

性と宗教

島田裕巳

宗教学心理学の古典的研究である「宗教学心理学」において、スターバックは青年期における回心の年齢について調査を行い、回心の平均年齢が男の場合には十六・四歳、女の場合には十四・八歳であることを明らかにした。そして、当時の性的成熟の年齢が男で十五・六歳、女で十三・八歳であることから、回心と性的成熟との間に密接な関係があることを指摘したのである。

宗教学心理学の分野で研究対象として取り上げられてきた回心の問題が、キリスト教に特殊な現象であることがこれまでも指摘されてきた。その原因としては、キリスト教、あるいはユダヤ・キリスト教の伝統において、原罪の教義に示されているように、性は罪と結びつけて考えられてきたことがあげられる。キリスト教における回心のモデルとなったアウグスティヌスの場合にも、自らの性のあり方に対する反省が回心のきっかけとなっていた。

旧約聖書の創世記は、アダムとエバのエデンの園における性的な墮落の物語を人間の存在を規定するもつとも重要な神話として語り、秘跡として定められた告解、懺悔の制度は定期的な

性にまつわる罪を告白する儀礼的な機会として機能することとなった。キリスト教への入信において不可欠な回心という行為が、性的な欲望の否定と規制を条件としている以上、キリスト教は本質的に「性の宗教」なのである。

人類は、一般の動物の性生活を規定している発情期を失うことによつて、自然からの離脱を実現するとともに、過剰な性の欲望をもてあますこととなった。高等猿類において萌芽的なかたちで成立していた近親相姦の禁止、インセスト・タブーとそれを基盤とした家族が形成されることによつて、解放された性の欲望充足に一定の枠をはめなければならない必然性が生まれたのだった。

キリスト教は、独特な性道徳、倫理を確立することによつて、その問題に一つの解答を与えた。罪と結びつく性を否定することが、聖なる世界に入るための条件となり、結婚するか、独身を守るかが、俗と聖を分ける決定的な数居となった。それは、聖職者や修道女の独身制によつて具体化されるとともに、聖処女であるマリアに対する崇敬の高まりと教義化・制度化へと発展していくこととなった。

創唱宗教の中で、キリスト教ほど性を強調する宗教は存在しない。したがって、日本のように性の道徳や倫理がいまいな社会にキリスト教が受け入れられるときには、性に対するとらえ方をめぐってキリスト教と社会との対立や緊張関係が生まれることになる。

日本においては、キリスト教はその布教の歴史が長いにもか

かわらず、信者の割合は一パーセントにも満たない。しかし、宗教系の私立学校の中でキリスト教系のミッション・スクールが占める割合は大きく、ミッション・スクールを通してキリスト教の性道徳や倫理が教えられることで、キリスト教は社会的な影響を与えている。家制度の変化によつて、従来の儒教的な道徳や倫理が機能しなくなったことで、それに代わってキリスト教的な道徳や倫理が、特にエリート層の女子教育において求められるようになったのである。

あるいは、性に対する自由の幅が拡大していく現在の日本社会の中で、性的な潔白さを求めていく層が、エホバの証人や統一教会といったキリスト教系の新宗教に引かれるのも、その厳格な性道徳や倫理のゆえである。

もう一度、性との関係から宗教と心理、宗教と社会との関係を考え直さなければならぬであろう。

社会情報論のパラチャーチという概念

——チャーチ／セクトの狭間——

渡部 正孝

隆盛を極めたアメリカの電子教会も八十年代後半からジム・ベッカーやジミー・スワッグアートらの醜聞、パット・ロバートソンの聖職離脱などから、陰りが見えてきたようにも思える。

しかし、これらのスターを失ったことと、宗教放送への期待の喪失とは、必ずしも重ならない。とくに、マス・メディアとコミュニケーションを広く文化の問題として扱えた立場（社会情報論）では、アメリカ・プロテスタント・ニヤムズの二党派体制（two-party system）を克服する道として「パラチャーチ」の概念を唱道する社会情報学者が、電子教会との共同の可能性を示唆している（S. M. Hoover, 1988; J. Hadden and A. Shupe, 1988）。また、アメリカ宗教のリストラ（再建）を論じたウスマウの特殊目的集団（Wuthnow, 1988, pp. 117-131）は、さらにパラチャーチのことであり（フーバーから渡部への私信）、「テレビに祈る」の著者ブルースもこれらのパラチャーチの考察を支持している（S. Bruce, 1990）。

パラチャーチ（parachurch）という言葉自体は、現代アメリカの宗教運動を探る宗教学者や、アンネンバーグ研究所（ペンシルバニア大）の社会情報学者の口頭に、人それぞれの多様な意味合いで登場していたが、著作の中で明確な概念として論じたのは、フーバーが最初の一人であろう（Stewart M. Hoover: Mass Media Religion-The Social Sources of the Electronic Church, Sage Publ., Newbury Park, 1988）。フーバーによれば、ネットワークのキーとしての電子教会を含む、超教派的な、それ故、組織としては緩く、メンバーの自発性に負うところの多い目的集団を指している。例えば、700クラブ、キャンパス・クルセード・フォー・クライスト、ビリー・グラハム宣教師、スラブ賛美歌協会、純福音実業者親交会、その他の学

校、出版社などがそれである。

パラチャーチの造語者は不明であるが、トレルチが「キリスト教会と集団の社会論」（1912）の序文に一回使用した *halb-kirchlich* が近い。ただし、英訳者は *semi-ecclesiastical* としており（O. Wyon, 1931）パラチャーチではない。また、マス・コミュニケーションの理論で、観客と演技者の擬似的な対面交流関係を「パラソーシャル関係と呼んだ事例（D. Horton and R. R. Wohl, 1956）も無縁ではなからう。ギリシア語の「備え」であり、「副次的」であり、時には「反」を意味するので、正規（オルソ）と比較するなら劣等なものとして蔑視の対象でもあろう。事実、パラチャーチ活動の担い手は、霊的・肉体的ないやしの渴望者（needy）か、積年のファンダメンタリストと福音主義者が中心であろう（アンネンバーグ・ギャラップ調査 1985）、彼らのある者は信仰がありながらも教会がなかったり、自分の好みに合わない教会に形だけ所属する者だったりした。また教会そのものも単立で閉鎖的で、全米の主流派プロテスタントの中では、飛領地（enclave）に住むディアスポラの悲哀を託っていたのが、かつつの姿である。

ところが、フーバーも700クラブ（すなわちCBNの視聴者の会員との面接で知り得たことは、これらのほとんどがファンダメンタリストとして育った個人史を持つにもかかわらず、古典的な都部・都市部の対立感や自己中心的な意識は薄く、むしろパラチャーチを通じて、現実のコミュニケーションやユニバーサルな意味世界に触れていこうとする開放的な意識の持

ち主であることの発見であった(ファンダメンタリス第二世代の新福音主義への移行)。しかも多くは、主流派を含む地域教会にも連なり、救われるために何をしなければならぬかといった思い詰めたセクト(B.R. Wilson, 1970)の色合いはななく、パラチャーチに社会情報論のいう「利用と満足」を得ている。

彼らの基調は、今や保守ではなく変革主義者(Transformationist)である。世俗社会の力あふれたコミュニケーションの道具によって、キリストは文化をも変えられると彼らは信じている(フーパー前掲書 p.233)。確かに新しい表現の場を提供する可能性がパラチャーチにはあるように思える。

越境する力

——血の穢れと「穢れた血」——

井 桁 碧

おそらくどんな社会も、苛烈さや固定性の程度に強弱はある。でも、△差別／分類・区別▽を構造化することによって、自らを秩序・組織化してきたのだと認めるところから始まるのだ。だがこれまで、△理想の過去▽を憧憬する民俗学も、また現在・自文化絶対主義の畏から逃れるために、「価値中立的」な時間的・文化的相対主義の視点をとる文化人類学や宗教学も、文化

・宗教的な営みに、「分類」という秩序を見た、「差別」という秩序は見ようとはしなかった。そこでは「血の穢れ」を論じられたが、「穢れた血」について論じられることはほとんどなかった。

日本の民俗文化において、「経血」や「出産にともなう出血」という、女という性¹⁾のみ固有の「血の穢れ」が、女という存在そのものを穢視する根拠とされたことを除けば、「血の穢れ」もその他諸々の穢れと同じく、禊ぎ・祓いなど呪術・宗教的な処置によって、△穢れていない、もとの状態に復帰できる▽、したがって△個人・集団がおかれた「一時的な異常状態」▽でしかない。それらの「穢れ」は、一時的かつ誰にでもその可能性があり、その限りにおいて、特定の人びとを固定的に差別する制度として構造化されることはないだろう。

しかし日本社会は、そうした「一時的／個人的／集団的な穢れ」の観念、それにもとづく信仰・習俗だけでなく、「永続的／個人的／集団的な穢れ」の観念を生み出している。多様な「差別」という文化複合・現象を比較し相対化する——しかも、その継続的な取り壊し作業を可能にするような——視座を仮設したいと考える私は、差別を正当化する論理としての△永続する、浄化不能な穢れ▽、その象徴としての△「穢れた血」という観念▽に注目する必要があると考える。

日本において「永続的に穢れている」とみなされた者とは、たとえば、不治にして、伝染するとみなされた病にかかったとみなされた者であり、実際上もしくは想像上の身体的特徴・異

能・ある種の病などを世代を越えて継承するとみなされた「家系」、そうした「家系」からなるとみなされる集落、集団である。「穢れた血」を持つとされた者たちは、「穢れていない血」を持つとされた者たちとの、身体的接触、社会的交渉を忌諱され、また「穢れていない血」をもつ者たち集団の再生産を管理する制度 \parallel 「婚姻」の回路から徹底的に排除された。「穢れた血」を持つとされた個人は、社会から永久に排除され、「穢れた血」を継承するとされた集団は、「穢れていない血」を持つとされる人々の共同体の周縁に集住させられ、彼らが忌避しつつ、なお必要とする職業、社会的役割を担った。

ここで考察している「永統的な穢れ」とは、民俗学が一つの仮設として提示した \wedge 生命力の衰えた状態(氣 \rightarrow 枯(離)れ \vee)というより、メアリー・ダグラスの指摘した \wedge 境界を越えて侵入する \vee 、もしくは \wedge 秩序を秩序たらしめている「境界」を越える \parallel 力・能力 \vee を意味するだろう。しかも、 \wedge 身体的接触、場を共有することによって他者に伝染 \vee する、「越境する力としての穢れ」は、「血」によって継承されると信じられてきた。それゆえ、男系の血統を優先的な組織 \parallel 秩序化の原理とする社会では、女は「穢れた」存在として畏怖されることがある。なぜなら、女は「血の穢れ」という力をもつて一時的・周期的に社会の秩序を脅かす存在であるばかりか、性的結合・妊娠・出産する能力によって境界の外部の「穢れた血」を媒介するかもしれない、社会の「同一性 \parallel 純潔 \parallel 純血」という社会の根源的秩序を破壊する力をもつ「危険な存在」だからである。

「穢れ」は \wedge 観念 \vee である。近代医科学は「血の穢れ」の観念は拭い去ったかもしれない。しかし、差別を正当化する「穢れ」の観念のすべてが拭い去ったわけではない。それどころか、遺伝・優生学などは、かつて、性・人種・民族などの差別などを正当化する科学的証拠を発見したと主張した経歴を有する。 \wedge 「同じ血の共有」という夢に憑かれた私たちの「幻想の共同体」では、近代医科学が導入されてから、家系 \parallel 血統差別・「通婚」忌避を合理化する論理は、通俗化された医学的知識の援用によって、「穢れた血」を、「劣等な資質の遺伝」へと読み替えることによって調達されている。

祭りの共同体

竹 沢 尚一郎

都市の祭りと村の祭りを比較検討することで、祭りの中いかにして共同体意識が誕生するかを明らかにしたい。とりあげるのは、宮崎県西都市銀鏡神社の祭りと、福岡市の博多祇園山笠である。

銀鏡神社の祭りは一年の暦に沿って行われるが、一二月中旬の大祭にピークを迎える。銀鏡神社の氏子の範囲は大字銀鏡と一致し、戦後すぐには四千人をこえていたというが、現在の人口は約六百である。神楽を舞うのは、先祖代々受け継いできた

祝人一九株（分家を含む、宮司なども含まれる）と、みずから希望した願祝人一名であり、その範囲は、祝人については小字の上揚と銀鏡、願祝人については上揚、銀鏡、八重にまたがっている。

準備を入れれば五日におよぶ大祭は複合的な要素からなり、豊作祈願、豊作感謝、狩獵祭祀といった生業的要素と、新生児の統合と死者の祖霊への移行という人生儀礼的要素。さらには、神楽の中で天の岩戸開きが日の出に一致させられるなど、コスモロジカルな要素。そして、村を出た人間も含めたすべての村人が集い、共食をするという集合的要素を含んでいる。

ある意味でこの祭りのなかには、この地域に住む人びとの生業、人生、宇宙、暦など、生活と世界のすべてが込められている。そこからこの祭りを、彼らの生を映し出すテキストとして考えることができるだろう。

一方、博多の夏をいるどる博多祇園山笠は、七五〇年の歴史をもつといわれる祭りである。祭りの単位になるのは、豊臣秀吉の博多町割りに起源をもつとされる七つの流れ（十あまりの町内からなるブロック）であり、これがそれぞれ一台の昇き山を櫛田神社に奉納して、博多の全域を駆け回るのである。

一台の山の重さは約一トン。それに前後三人ずつの人間がいるため、総重量は一トン半を越える。それを二八人の人間でかつぎあげ、後ろから数十人が押して前に進ませる。七月一日の本番時には五キロを三十分弱で完走するため、昇き手は走りながら交代する。そこで流れごとに千人前後の参加者を必要と

し、外部の人間を加勢と入って参加させることは昔からの慣習であった。

山笠の運営はすべて口伝で継承されるため、七月一日の本番に向けて、六月初めからさまざまな行事がある。また流れの中には各種の役職があり、一般の参加者は若手と呼ばれ、その若手を監視する赤手拭い（あかてのこい）、山の運営の責任者である取締、町を代表する総代、そして流れごとに一名の総務が置かれている。

都市の祭りとしての山笠の特徴は、外部に対する対抗性にある。一トンをこえる山をかついで五キロを三十分弱で駆け抜けるという競技的性格も、この対抗性の現れと見なすことができる。都市の祭りであるかぎり、山笠には職業も、考え方も、居住さえも多様な参加者があり、そうした内部の多様性をこえて共通意識を生み出すためには、外部の対立をことさらに強調することが必要なのだろう。

とはいっても、共同体意識を生むのは外部の対立だけではない。山笠の良さは何かと尋ねると、もっとも多い答は、生まれたときから参加しているからだといふものである。生まれたばかりの子供を抱いて、お汐井取りや昇き山に参加する父親の姿があり、もう少し大きくなった子供たちは、前走りといって山の前を駆け、山が町内をまわる時にはその上にのせてもらって披露される。そして若手となり、赤手拭い、取締などの役職を経て、死んだのちには追善山といって、故人の家の前に山を止めて祝い歌が歌われる。かくして山笠には人間の一生がすべて

包含されるのである。

誕生から死にいたる個人の成長と、それを越えた祭りの行事の不変性。個人の生のはかなさと、それに対比される集団の祭りの永続性。個々の人間が、自己を越えたある大いなるものに触れたと感じるのはそうした瞬間であろう。村でも都市でも、祭りが共同体意識を生む力は、そこにあるのではないだろうか。

宗教解体分析としての宗教学

大越 愛子

人類学や民俗学など十九世紀に成立した学の起源が問われている。宗教学もまたその問いを免れることはできない。宗教それ自体は古来様々な形態をとりつつ存続してきた。それらの宗教をその内部においては、外部から客観的、科学的に考察しようとする宗教学は、何故この時代に、どのような目的を担って誕生したのであろうか。十七、八世紀の啓蒙の時代と明確に異なる視点が、宗教に当てられている。迷信、無知蒙昧の産物として宗教を批判する視線から、前近代的自然宗教から世界宗教に至るまでの、宗教の様々な位相を再評価する視線への転換である。この転換の背景には、どのような問題意識が秘められているのだろうか。

ミューラーにはじまり、タイラー、フレイザーと展開する宗教学の主要テーマは、未開宗教の解明である。そこで彼らは聖なる野蠻の世界を発見したのである。キリスト教と異質な、独特の神話と儀礼をもつ宗教は絶滅されるべきではなく、保存されるべきものとなった。現地宗教を利用することは、植民地支配に都合がよいことが判明したためだろうか。それらの宗教のエキゾティズムが、世俗化をきわめた近代人の憧憬をさそったのかもしれない。いづれにせよ、それはある文化に特定の解釈装置を強要するオリエンタリズムの変形と考えられよう。

そして宗教の客観的、科学的研究の学として出発した宗教学は、一体どのような機能を果たしてきたのだろうか。それは確かに宗教の様々な局面、教義、神話などの言説レベルから、儀礼、戒律などの行為レベル、教団、セクトなどの制度レベルを解明し、また非合理的なるものとしての宗教的体験の記述や分析も行ってきた。しかしそこに欠落している重大な局面があった。つまり宗教に基づく権力、差別、抑圧、暴力、戦争、生活破壊、自然破壊などの神聖ならざる局面、宗教の暗部である。宗教学は、客観的、科学的に宗教を研究することを標榜しながら、その暗黒面の解明を看過してきた。宗教学は宗教の肯定的側面を強調することで、その否定的側面を隠蔽し、自らが標榜する価値中立性を裏切っている。しかもなおそのことを決して認識しないという自己欺瞞を内包しているのである。

現代の宗教学研究の中で、宗教の差別的、抑圧的、暴力的側面を問題化しているのは、かろうじて神学的研究においてであ

る。キリスト教における解放の神学、フェミニズム神学、宗学における諸差別問題への取り組みなどである。主観的、護教的研究のはずの神学研究において宗教の暗部が直視され、客観的、科学的を自称する宗教学において、宗教の別の位相を考察する姿勢が見られないという逆転現象が起こっている。これは、現代の宗教の劇的な変容に宗教学が追いついていないことを示している。「宗教への批判的視点を欠落した宗教学」という従来の域から一歩も出ようとしないことを示している。

宗教の意味が大幅に変容しつつある現代、宗教を全体的構造において捉える「宗教の解体分析としての宗教学」が求められよう。個人や集団の救済の約束は、他者の排除、犠牲化に通じることが直視されねばならない。永遠の生命の教説は、未来の世代の犠牲化において成立していることが洞察されねばならない。世界や集団の秩序化のために行なわれる宗教儀礼や寺院の建立などが自然破壊につながる事が追及されねばならない。宗教的位階制度が信者の隷従化を引き起こすメカニズムが解明されねばならない。

更に宗教的暴力の問題がある。宗教制度が生み出す構造的暴力、宗教が正当化してきた性差別に基づく性暴力、宗教規範に背くものを断罪するテロリズムなどである。

終末論的運動の社会学の解釈

井門 富一夫

終末論という用語は、ユダヤ・キリスト教伝統の本来の理念をはなれ、諸宗教教学におけるユートピア論から、人類学などでいうカーゴ・カルトなどを含み、かつ文学とくに幻想文学やSFなどにおける宇宙的終末を扱う事象にまで広げて、今日では広く使用されている。

本論では、原始教会以降、キリスト教系本流では絶えず恣意的解釈すぎると否定されつつ、社会的ターニング・ポイントには絶えず庶民層の反権威的救済論としてあらわれ続けてきた、千年王国希求運動(代表的には、エゼキエル書、ダニエル書、ヨハネ黙示録、マルコ十三章などの預言を文字通りに受けとる、イエス再臨主義の系列)を、特に一九六〇年以降のアメリカに注意をあてて、その運動の意義を、社会学もしくは社会史的に分析をする。

今日のアメリカの庶民層に代表的な救済論には大別して三つの流れがある。その一つは、民主社会における宗教の「個人消費者」化傾向をうけるメスメリズム以来の個人的コスモロジー希求の流れ、チャネリングからサイエントロジーの性格判断に至る自己納得の奨励、第二は正統的価値の固着とくにメイン・

ライン神学に抵抗するカウンタース・カルチャーの流れ、第三は、ベイリンからプロッホに至る研究者の規定する、中下層白人に広がる Collective search for identity としての、ペンテコスタル運動とくに前千年王国論神学、の三つである。

この第三の流れは、神による選民の国理念（移民たちの原型のナショナルリズムとしての神学）すなわちアメリカをニュー・イズラエルと規定するビュリタン神学以来、内部では初期資本主義の管理形態との戦い、国外では諸列強（聖書にいうユダヤに敵対する国々）との争いを、聖書の黙示録伝統の示す通り、文字通り「神による選民」の国へのサタンの挑戦とうけとり、イエス再臨という超絶的奇蹟を待ちこがれる、いわゆる千年王国救済論となつて、長い歴史をたどってきた。コットン・メーサーやエドワーズの神学から、ミラライト運動（後にセブンスデイ・アドベントイストとなり、またエホバの証人運動の先馳となる）、モルモン、プリマス兄弟団、アッセンブリーズの流れ、そしてムーディの聖書運動から、今日のグラハムらのクルセードや、ファルウェル、イムブ、ロバートソン、ローバートのテレヴァンジェリズムに至り、その「文字どおり聖書を解釈し、黙示預言を社会事象理解にそのまま利用する」姿勢を反映するスコフィールドの注解つき聖書が半世紀に約八百万冊も、庶民の手にわたるといふ、巨大な社会運動となつて今日に至っている。

諸調査では、固い信徒は全国で約八百万といわれるが、ギャロップ調査などでは全米人口の二二から三三%をこの運動がカ

バーするといわれる。ハル・リンゼイの『かつての良き巨大惑星、地球』（一九七〇）などを代表とする神学的ノンフィクション・ベストセラーはすべて五十万部から三百万部を出すといわれ、その広がりの上にたつファルウェルたちのイスラエル支持運動は、ザイオニストからベギンに至る政治家の脊骨を支えたといわれ、特に同調者としてのレーガンからブッシュに至る大統領政治の反ソ連、反中東の姿勢を高く評価して、歴史学者プロッホたちに「リパブリカン・イデオロギー」と皮肉られるまで、この運動は成長した。

この運動は、イムブが、「千年王国一到達前後に、反キリストとして破壊される（黙示録の応用解釈）国々として、ソ連や中東諸国、西欧と東欧やアメリカの都市群などをあげたその例からみて、ユダヤ・キリスト教文化のみに焦点をあてているので、政治運動としては、あまり東洋諸国には影響はなかった。わが国にもセブンスデイ、アッセンブリーズ、エホバの証人、モルモンなどの宣教が早くから入っているにかかわらず、聖書解釈との縁の薄さも手伝い、広い社会運動とはならなかった。

アメリカの千年王国論運動は、南部、西南部アメリカの中下層白人大眾を中心とする、いわゆるポピュリズム的社会運動であるだけに、その共通理解として、(一)資本主義管理形態への批判、(二)ニューディールなどもふくむ科学的改良主義、そしてマッシュューからラウシェンブッシュらの社会的福音（信仰による社会改良運動）など、人間の努力による進歩の否定、原罪強調とイエス再臨の奇蹟によつてのみの千年王国出現を主張、(三)反

進化論、(四) 黙示預言による God、あるいは六六六(サタンのためのバークロード)を、ソ連や中東諸国関連にあてはめて解釈、などの主張で目立っている。

その意味で一九七〇、八〇年代にはその勢力はピークに達したが、ソ連が崩壊し、湾岸戦争も終ったいま、この運動(政治的宗教)がどの方面に、大衆のトラウマ解放の目的を求めてゆくか、大きな話題となっている。人間の自力による改良運動を軽視する点からみても、環境運動や国連平和主義などには縁は薄いとみられ、批判の対象となる傾向も出てきた。

宗教経験論における近代とポスト近代

深澤 英隆

正当化の物語の終焉ということが、ポスト近代の思想的指標としてしばしば語られる。近代思想の根底に、なによりもそうしたメタ理論の正当化や基礎づけへの強い志向が見られることは、確かであろう。これと同時に、こうしたメタレヴェルでの正当化がしばしば、心的・精神的主体に「直接に」現前する経験の所与性やその明証性に求められたことも、周知の通りである。そもそも今日の経験や、より下つては「体験」の概念は、こうした志向と同時に近代において初めて明確な輪郭を持つに至ったものである。これは「宗教経験」なる概念においても変

わらない。宗教経験の概念は、それがひとたび成立するや、歴史と伝統の別を超えた普遍人間的なるものの概念と見なされた。

しかし実際には今述べた近代の認識風景のなかで、しかもやはり、正当化や基礎づけの審廷として要請されたものに外ならない。宗教理論においても、あるいは理論以前の議論においても、固有宗教的経験と考えられるものに宗教の正当化と基礎づけのインスタンスを求める近代宗教経験論の思考枠組みは今日なお広く共有されているといえる。さらに、近代が世俗の世界経験に排他的に定位すると考える陣営にとっては、近代を特徴づける反省的分裂を免れた宗教経験こそが、ポスト近代を告知するものなのである。

しかしポスト近代論の思想的・哲学的核心がほかならぬこうした一人称的経験の自己確実性という理念の解体にあることは、あらためて言うまでもない。例えば、ニーチェの系譜学的解体からヴィトゲンシュタイン以降の論理的・科学論的近代批判に至る思想潮流においてなされた、経験の自己透明性や自己確実性への執拗な批判は、近代的な宗教経験論にも深刻な反省を強いずにはおかない。

元来、近代思想の主体論・意識論的モデルは、ある意味で宗教的な認識モデルの世俗化したものとも見ることができ、こうしたモデルを宗教諸学が近代においてあらためて引き受けた時、もともと神の経験的実証の装置であったこのモデルは、そのまま「宗教」の還元不可能性を基礎づけその意義を正当化するためのモデルとなった。宗教経験のこうしたモデルは、近代

における宗教の自明性の喪失と、その新たな自己同一性の模索に応じたものだったのである。

今日宗教は、なお何らかの基礎づけや正当化を必要としているであろうか。おそらくポスト近代論の視点からすれば、元来いかなる知と実践の領域においても不可能な「究極的」基礎づけなどを待つことなく、宗教は現にそれがそうしているように、社会・文化形成に自由に参画しようということになろう。

これは、宗教経験や宗教体験、宗教意識、実存、宗教の事実性などといった概念を、それ以上の討議を許さぬ限界概念として用いることによって宗教の基礎づけを図る思考の終焉を意味しているのかも知れない。とはいえ、例えば通俗的なヴィトゲンシュタイン・フィデイズムに見られるように、本来はそれにいわず「耐える」ものであるはずの「根拠なき信念」や生形式を、逆に何らの反省も必要とせぬ所与として、逆に討議を拒む限界のものとして設定してしまふことも許されまい。なぜなら共同性、信仰、生形式等は、決して自他を分かち明確な境界線を持つてはおらず、絶えず外部に、他者に侵食されており、あるいはまた自らの反省性に引き裂かれているのである。このように見ると究極的基礎づけや正当化の断念は、アド・ホックな、対話的正当化の不断の更新を要求しているともいえる。宗教学・宗教哲学における宗教経験論が、宗教の究極的根拠づけや正当化の欲求から切断されるならば、そして例えばそうした基礎づけ欲求と常に表裏一体の関係にあった、特定の経験様式の絶対化などを避けるならば、宗教経験はそうした終わりのな

い討議において、依然として重要な主題領域であり続けるのである。

近代における宗教言説への一視角

——「意味」としての宗教理解を巡って——

飯田篤司

中世の世界像の脱構築を通じて生成された近代的言説世界においては、神のアプリオリな自明性は失われ、それまでの「信仰」を通じての「超越」への志向に代わり、人間「理性」による「真理」の探究という「内在」主義的志向が時代精神を形成していく。そしてそれは、存在論的には「物／心」、認識論的には「主観／客観」という、「内／外」二元論的な言説構制に依拠して存立するものであったと概括できよう。ここでは、従来内在世界の「根拠」として君臨してきた「超越」性の領域は、不要な仮説として「オッカムの剃刀」により切り落とされるべき対象となり、この「神の住宅難」という事態を前に、宗教性の存立基底を巡る新たな語りの機構が模索されていく。しかしここでは「超越」の中世的自明性は既に崩壊しているが故に、超越性それ自体の「必然性」、「超越は如何に内在と関係するか」の提示が要請されていくこととなる。

この時「存在／価値」は三元的に定立され、「リアル」な事実

的世界は自然科学的世界観の下に従属せしめられることとなつたため、客観的領域において宗教性の真理要求を掲げていく場合、必然的に自然科学的な世界像と抵触することとなり困難に陥る。それ故、宗教性の存立基底を求める営為は、近代二元論構制の下では自然科学の対象から原理的に排除される人間の主観的領域へと逆行していく傾向性が強く見受けられることとなる。(また、「主客統合的位相」にその存立基底を求めていく第三の方向性も指摘されようが、ここでは詳論を控える。)こうして宗教性の存立基底は、感情・直観・価値といった非レアルな、その意味で「イデアール」な位相やその延長線上へと希求され近代における宗教理論の定立の場は人間の主観性という内的領域へと収斂していくこととなる。そしてそれはまた、個人の内的体験性というモチーフと密接に結びついたものであつた。そしてこの二元性は「生―宗教」の固有性の主張として固定化され、これが侵害される時には還元的として非難されることとなる。それは学的にも「説明/理解」の二元的科学観へと逢着し、さらに人文科学内部でも二極化が進行し、ここに近代の宗教研究における「固有性」の要請と「方法的客観性」への要請との相剋が惹起されていく。

しかし、自然科学的世界像のヘゲモニーがより確固たるものとなるに伴い、「内在―超越関係測定への要請」から、無批判に「超越的位相」を前提化することは説得力の点において困難に陥っていき、この時「意味」という契機が主題化されていくこととなる。この「意味」という概念は、内在世界に根ざしなが

らも、公共的・不変的妥当性を有するが故に、その延長上に或る種の超越性を示唆しうるものでもあり、近代宗教言説に課された先の諸要請を充足しうる可能性を有するため、広く流布していき、現代の宗教言説を特徴付けていく。こうした傾向は、ヴァッハやエリアーデなどの宗教現象学的研究や、ティリッヒによる「究極的関心」としての宗教定義などの内に端的に見いだすことができよう。

しかし、こうして宗教研究の救世主として登場してきた「意味」という契機は、多様な幅をもつて、しかも前近代的含意を有する言わば、*Being* の影をひきずりつつ、用いられることにより、その含意は意識的・無意識的を問わず拡大されていき、ここに「意味」概念のインフレーションという事態が引き起こされていく。こうした事態に対しては現在、「意味」概念それ自体の重層性が指摘されてきており、また、それを巡って今なお「real/ideal」〈主/客〉〈個/全〉といった様々な問題系が存在していることは周知のことであろう。特に近代宗教言説の基底をなす二元論的構制自体に対する反省ぬきにそれが多用される場合には、「意味」なるものがアブリアオリに実体視されるという物象化的錯認へと陥ってしまう危険性も指摘されることである。こうした現状認識を踏まえる時、近代的言説一般の構制自体への反省と連動しつつ、「意味」概念のこうした重層性への自覚・その位相への反省が、今後の宗教研究においては必須の要件とならうと思われる。

宗教的意味について

竹原 弘

人間存在はア・プリオリなその有り方として、己れの存在を意味へと適合せしめることによって、その都度の有り方を確立しつつ、日常性を形成しているのであるが、諸々の有意味的存在者の意味や言語の意味は、そうした人間存在のその都度の有り方を確立するための媒体として有意味的である。すなわち、人間存在がその都度の自己の有り方を確立するために、諸々の有意味的存在者の意味へと企投することは、その根底に、自己自身の生誕から死へと至る全体的存在への関心が有るが故であるといえる。そうした人間存在の全体的存在は、人間存在の存在を可能にする時間性に基づくものである。すなわち、人間存在は絶えず自己の現在の有り方を超出するために、新たな意味へと己れの有り方を適合せしめ、己れの有り方を過去へと追いつめることにより、人間存在は己れの有り方を絶えず未来へと開いているのであり、そうした絶えざる未来へ向かつての自己の存在の超出が、世界を人間存在に対して開け、諸々の存在者の意味を意味として有らしめているのである。しかし、死へと至る、現在から未来への自己超出の未済部分はまだ非決定的であり、その限りにおいて、人間存在は己れの存在を宙ぶらりんの

状態に置いているのであるといつてよい。そして、人間存在が関心を抱くのは、自己の生誕から死へと至る全体的存在のうちの非決定的部分、すなわち現在から死に至るまでの、己れの有り方に関してである。あるいは、人間存在は死後の己れの有り方に関しても関心を抱く。死に至るまでの自己の全体的有り方が、世界の諸々の有意味的存在者への己れの存在の適合によって成り立ち、自己の存在の時間的超出によって不透明ながらも、あるいは非決定的ながらも、ある程度見えてくるのに対して、死後の自己の存在に関しては、それが世界との、あるいは世界を構成する諸々の意味連関との、あるいはそうした意味連関を共有することによって共存する他者存在との決別であるが故に、自己の非決定的な死に至るまでの存在のごとく、予測のつくものではなく、それは全く関に閉ざされたままである。したがって、人間存在は死後の靈魂を怖れるごとく、己れの死後の有り方にも怖れを抱くのである。それは、己れの死に至る非決定的存在の不安定性に対する怖れとはまったく違った、未知のものへの怖れである。死後の自己の存在は、人間存在が時間的存在として、己れの現在の有り方を意味へ向かつて超出する存在の動態性の彼方にあるものであり、すなわち、人間存在の時間的な自己超出、意味への超出としての有り方の外にあるであらう、自己の存在であるがゆえに、それは人間存在の時間的な存在によって開かれる現象野には帰属しない、自己の存在である。人間存在の存在の非決定性に対する怖れから、人間存在は、そうした自己の存在の非決定性や死後の自己の存在に何ら

かの影響を与えるであろう、知覚しえないもの、自己が帰属するこの現象野には属さないもの、に助けを求めるのである。したがって、宗教的意味は、我々が属する現象的世界、すなわち我々人間存在の存在に對して現れとして己れを示す世界の外に有るものであり、そして我々人間存在の存在の非決定的部分や死後の有り方に何らかの影響を及ぼしうるものである。それは、現れとしての世界に属さないがゆえに、私の感性によって知覚されえないものであり、その現象的な形象に關しては未知なるものである。つまり、人間存在は、己れの存在の非決定性と、未知なる死後の存在に對する怖れから、そうした自己の存在に何らかの影響を与えうるものとして、人間存在の存在に對して開かれる世界の外に、宗教的意味を設定するのである。そうした宗教的意味の有する概念的形態は、きわめて多様であり、地域においても、また時代においても異なるのであるが、それは他の諸々の意味と同様に、全体的世界によって産出されたものであり、全体的世界の構成員は、自己が帰属する世界を支える諸々の意味体系へと己れの存在を適合せしめることによって、相互主観的にそうした宗教的意味を受容する。

宗教における寛容の基礎づけ

間瀬啓允

現代英国の歴史家ヘンリー・カメンは「寛容とは、最も広い意味では、宗教において見解を異にする人々に對し自由を与えることを意味する」と明言している。この意味での寛容の要求は常にあったし、また今もある。「人間の法によっても自然の法によっても、各人は自由にその欲するものを崇めてよい。一個人の宗教は他人にとって害にも益にもならない。宗教を強いることは宗教の本性に反する」(テルトゥリアヌス)。この古い命題は現代の新しい問題状況のなかで、今ふたたび真摯に問い直されなくてはならないだろう。

エスニック紛争は現代英国における由々しい社会問題である。低迷する英国経済の現況下、インド、パキスタン、アフリカ系の二世、三世から成るエスニック集団に、雇用や住宅や教育などの諸問題が大きく肩にのしかかっている。しかもその根底には、白いイギリス人による黒いイギリス人への人種差別がある。たとえば地下鉄の電車のなかで、「昔日の白いイギリスを再現しよう」という主旨のビラに驚くことがある。これは右翼の政治団体による白英主義の煽動である。都市の至るところでエスニック集団の労働争議が起きている。黒いイギリス人が

情報・うわさ・物語

——「都市伝説」のディスクール論より——

高野 誠 司

高度情報化社会と呼ばれる今日であっても、一向に絶滅の気配はなく、それどころか現代においても尚大きな影響力を持っているのが「うわさ」という現象である。「口裂け女」、「人面犬」などはその例であって、これは J.H. Brunband の言う「都市伝説 (urban legends)」、即ち「話の構造に一定のモチーフを持ったうわさ話」である。そしてこうした現象に対してはこれまで幾つかの方面からアプローチが試みられてきたが、どの方法においても現象の本質を捉えるには至っていないのが現状なのだ。

例えば民俗学的手法は、多様に存在するうわさの中でもいわゆる「怪談話」を主として取り上げ、これらを口承文芸の現代的展開という観点から考察する。ところが、昔話や伝説の同様のモチーフが重視され、話の「現代性」が抜け落ちてしまう傾向がある。また、社会学的手法はコミュニケーション論の立場からうわさを何らかの状況と、そこでの行為との橋渡しをする情報として捉えるが、ここで前提とされているのはうわさに対する善悪の価値判断であり、善として捉える立場もその反対も、結局はうわさの発生をいかに防ぐかとの実戦的立場を出る

ものではない。その二方法の両方に密接に関連している心理学的手法は、うわさを人間の心理状態を反映したものと捉えるのだが、結局は話の内容そのものをそのまま受け取るか、それとも裏返すかするのみで、得られた分析はうわさから教訓を引き出すことと大差ないのが現状である。

そこで、「うわさ」という現象をもう一度、「口頭において伝達される話」であるという視点に立ち帰って考察してみたい。そこで言えることは、話の内容の客観的な(真/偽)とその話を聞き手が(信じる/信じない)とを混同してはならないという点であり、かつ話をやり取りするその場のダイナミズムを考察するのに(真/偽)の座標を用いてはならないということだ。即ち、うわさの「現場」に客観的指標は持ち込み得ない。「うわさ」とはすぐれて主観的な現象なのだ。そしてこの主観的な「場」では、話を聞いた当人は、ただその内容のみならず諸形式・反復の頻度・その話に関する注釈など、ディスクールとしての多様な性質に基づいて、その話の(真/偽)を判断するのである。

ただし、主観的な「場」で「偽」と判断された言説が必ずしもその瞬間に消滅してしまふ訳ではない。「これは単なるうわさだと思っただけ……」という枕詞を帯びつつ拡大していく言説も存在する。つまりたとえ「偽」とされた言説でも、物語として面白ければ広まっていく可能性がある、ということなのだ。結局のところ「うわさ」というディスクールは、聴き手によって「真」とされれば情報として流通し、「偽」とされた場合

には物語として拡大していく。「都市伝説」とは、そのような「あたかも情報のような顔をしてやってくる物語」であると言える。

ところで、この「うわさ」という現象は、対象としても勿論興味深いものではあるが、一方でディスクール論一般を考える際の絶好な視座を提供してくれるものでもある。「うわさ」に関してここまで述べてきたことから演繹されることだが、情報の中の下位項目として「うわさ」がある訳ではなく、神話や伝説の一分類として「うわさ」がある訳でもない。実際は全くの逆であって、あらゆる情報は基本的に「うわさ」ではないのであり、あらゆる神話や伝説は「うわさ」の一部として考えられねばならないのだ。「うわさ」という現象を視点の中心に据えるということは、こうした「臆く主体の立場」に立つ生きたコミュニケーション論を拓く可能性を持ったものであると言える。

心なおしと言葉

——新宗教における語呂合わせの機能をめぐって——

島 園 進

鎌田東二氏は広告コピーや文学作品の語呂合わせを参照しつつ、語呂合わせがもっている意味の豊饒化の機能、とりわけ身

体的、大地的な感覚の解放の機能について述べ、新宗教に説き及んでいる。しかし、氏自身もいうように、新宗教においてまじめな機会に用いられる語呂合わせは、遊戯言語のあり方とはやや様子が異なっている。確かにだじやれのな遊び感覚は解放感や連帯感をもたらす上で一定の役割を果たしているが、信仰者にとっては滑稽を楽しむというよりも、むしろ深い真理を秘めた洞察の表現として受け止められている場合があるに多い。

では、語呂合わせの神聖言語化は、どうして生じるのか。これについて、鎌田氏は納得の行く説明をしていない。中林伸浩氏は鎌田論文を高く評価しつつ、意味の豊饒化について語るだけでは語呂合わせが宗教的機能をもつことを説明はできないとする。氏は語呂合わせが漢字、ひいては文字一般に対する反発に根ざしているという契機に注目し、音声こそ真に宗教体験を表現できるという考えが、宗教的語呂合わせの背後にあるとするが、この答も部分的な示唆にとどまる。

語呂合わせが宗教的な説得や納得促進の機能を果たすのはいかにしてなのかという問いに対して、鎌田論文と中林論文の洞察を受け継ぎ、より包括的な答へと近づきたい。出居清太郎（一九九九—一九八三）創立の修養団捧誠会を例にとりて考えよう。

たとえば、「体温は大恩」「力は地から」という語呂合わせは、「人間は大地の熱と安定に代表される神（＝いのちの親様）の大恩によって生かされているのだから神への感謝の気持ちをも

忘れてはならない」という捧誠会の中心的な教えを一言で説いている。しかも、概念的な言葉で説くよりもはるかに簡潔で、印象的で、感覚解放的で、また覚えやすい説き方になっている。

しかし、語呂合わせを抽象的な教えを別の種類の用語法で代用して説いたもの、と理解するのでは十分ではない。二つのさし当たり関係がないものをこじつけともとれるやり方で結び付けてしまふ語呂合わせに、多くの信徒が納得してしまふのは、そこに意味上の類似が読みとられているからである。つまり、(a)心のあり方や人間の生き方に関する観念と自然界(事物)や身体的作用との間に類似を読みとったり、(b)抽象的な概念や社会規範と具体的な心の動きとの間に類似を読みとったりしているのである。

実は、このように二つの事柄を結び付けて新しい観念を引き出す言葉の技術という性格は、メタファーに帰せられるものである(リクル、ソスキース)。しかも、その際、具象化、身体化というモメントが加わっていることが重要である。

新宗教の語呂合わせのうち、心なおしに関わるものはメタファー的な機能をもっている場合が多い。事実、修養団捧誠会のような教団では、語呂合わせとメタファーはしばしば隣接して、ときに融合して用いられる。語呂合わせとメタファーを同様のものと見ると、語呂合わせがもつ説得力の源泉が理解しやすくなる。それは単に異質のものを結合させて、既存の意味秩序に衝撃を与え、言葉のエネルギーを噴出させるだけでなく、

新しい意味秩序を作り出し、豊かにしていくことができるのである。

新宗教に広くみられる心なおしの実践において、一般に言葉の運用が重要な役割を果たしている。日常生活の具体的な状況にどのように対処したらよいかを教え、学ぶには、言葉の活用が不可欠である。話し合いや物語(体験談)の構成と並んで、語呂合わせも大いにその役に立つ。一九四〇年代五〇年代の修養団捧誠会や天照皇大神宮教における、日常道徳に関わる語呂合わせの類用は、新宗教の心なおしの言語技術に新たなレパートリーを付け加えたといえるだろう。

「宗教意識」考

鈴木 格 禅

「宗教意識」は、宗教の形成と活動、展開・伸暢・深化ないし衰亡に直接する根源的力であり、その決定的条件である。それはまた、宗教が必然的に所有するところの、「外的方向」と「内的方向」において、不可分に、絶対矛盾的に、相即しつつ機能する生命的様態である。

宗教が、強烈に外に向って開展せんとする自己拡大の本自的

要求は、宗教が、限りなく内に深く沈潜せんとする本来的要求とは、常に完全に背反的である。このことは、「宗教意識」がそれ自身、絶対矛盾的性格と傾向において機能する生命的「ハタラク」であることを意味する。

小論がここに意図しているのは、基本的にかかる性格を持つ「宗教意識」が、内的自己に直接する方向性と、その開展の様相についてである。

二

文化現象としての宗教が、異質の文化に接触し同化しようとするとき、これを把握し受用しようとする根底には、受用する側における固有の先行文化と、これを支える文化意識ないし宗教意識が、深刻に作用するものと考えられる。異国の文化である仏教が、インドから中国に伝播されたとき、そこに求められたのは、何よりもまず言語ないし文字を媒体とする受容の在り方であり、文化の質の相違に基因する受容の在り方である。前者を通常「伝訳仏教」といい、後者を「格義仏教」と称呼する。しかしながら、その儘では仏教は、単なる異国の文化の展示物たるにすぎず、人間の「生」を支える根源的力としての宗教となることはできない。

おそらくは、かかる「宗教意識」の、自らなる発露ないしは促しによって齎らされたのが、「教相判釈（教判）」であるといつてよいであろう。かくて、インドから雑然と無制限無統一に伝播され、翻訳・格義された仏教は、その教相を素材として、

各種の価値大系に批判的に分類・整理・組織・統合され、一個の生きた宗教として歴史にその場を得たのである。

すなわち「教判」は、積尊一代の教説を、教判者の立義する価値基準によって、批判的に、分類・整理・組織・統合し、その大系化によって、自己立義の優勝を根拠づけると共に、全教説を網羅して、その各々に宗教的立場を附与するものであり、浅から深へ、粗から細へと次第する構造において、化儀と教法との関連を緻密に保たしめ、仏意の所在と、その出世の本懐とを、最も忠実かつ正確に闡明せんと意図したものであり、「宗教意識」の各相に対応する。

歴史に表出された教判の内容は、極めて複雑多岐かつ多様にわたり、容易に尽すことはできないが、一応の分類を試み、若干の例を挙げれば次の如くならう。

A (外的・形態的) 教判とその様相

大乘・小乘(法華経)。頓教・漸教(楞伽経)。難行道・易行道(十住毘婆沙論)。權教・実教(天台宗)。始教・終教(華嚴宗)。顯教・密教(真言宗)。聖道門・淨土門(淨土真宗)。自力・他力(淨土門)。教宗・禪宗(禪門)。

B (内的・經驗的) 教判とその様相

「成唯識論」等に説く「二乘(凡夫から四果を修証)、菩薩(資糧位より究竟位に次第する修証)」。天台宗等で説く「凡夫位より菩薩五十二位の階程を経て妙覺に到る修証」。真言宗で説く「十住心の教判」がこれに相当しよう。

C (綜合的) 教判とその様相

天台宗の「五時八教」。華嚴宗の「五教十宗」。真言宗の「顯密二教・十住心」等がある。

永平道元は、「ただし修行の真偽をしるべし」と説き、「非思量」を法術として、「不染汚」の修証を宣揚した。

これらは、すべて「宗教意識」の様相もしくはその形態であり、その展開として把握し理解することができるであろう。されば、仏教にいう「類」「機」「根」「機根」「根機」「上品・中品・下品」等々の用語は、そのまま「宗教意識」を意味し、それを内容とする語であるといえることができる。

信仰の言語と意識

澤 井 義 次

ここでは、「超越的なもの」の体験を意識構造論として展開している信仰の思想のひとつとして、インドのヴェーダーンタの意識論を取り上げ、その意識構造論を手がかりとしながら、いわゆる信仰の言語が意識の深みをどのように表現しているのか、について考察することにしたい。

ヴェーダーンタの宗教哲学において、存在世界の本質すなわち「超越的なもの」は、「ブラフマン」あるいは「アートマン」とよばれる。ヴェーダーンタ哲学者たちは、輪廻からの解脱に到達するために、ウパニシャッドの哲人たちが本質直観した

「ブラフマンとアートマンの一体性」を追体験しようとして、ひたすら内面への道を辿り、自らの形而上的実在体験を深めていった。ヴェーダーンタの哲学的思惟は、ブラフマンあるいはアートマンという「超越的なもの」の意識体験すなわち本質直観に立脚している。この点は、仏教思想やヒンドゥー教思想など、インドの哲学思想全体に共通したモチーフである。

ヴェーダーンタ哲学は、人間存在の意識を多重多層なものとして捉え、表層部分から深層部分までの意識層を認める。それは、「睡眠」というモチーフを使って、段階的につきのように表現される。すなわち、「覚醒」の状態、「夢眠」の状態、「熟睡」の状態、それに「第四位」(turiya)の状態である。ヴェーダーンタの意識論は、日常的な表層意識から非日常的な深層意識への、いわば超越の意識の構造的モデルになっている。このことは、スーフィーの意識論とか唯識的意識論などとも構造的に対応している。

まずはじめに、「覚醒」の意識状態は、常識的、通常のコミュニケーションの世界、あるいは日常経験的意識の世界である。その意識においては、日常言語とその意味内容は硬貨の表裏のように不可分に結びついている。つぎに、「夢眠」の意識状態は、覚醒の意識によつては、もはやじゅうぶん理解しきれないイマジユの世界である。言語と意味とのあいだのバランスが崩れはじめ、覚醒の意識の地平にまったく入ってこなかった存在の深みが、おぼろげながら見え隠れするようになる。

さらに、眠りが深まって、意識は、眠っているあいだ、もは

や夢を見ることはない、いわゆる「熟睡」の意識へと深まっていく。その意識においては、もはや主体と客体の対立がなくなり、日常経験的な主体性は完全に消え失せてしまう。ところが、その意識状態は、あくまでも一時的なものであって、いったん目覚めると、ふたたび覚醒の意識へと逆戻りしてしまう。

そこで、古代インドにおけるウパニシャッドの哲人をはじめ、ヴェーダーンタ哲学者たちは、この熟睡の意識内容を、厳しい苦行をとおして本質直観によって自覚的に体認しようとした。本質直観的に体認されたその意識状態を、かれらは「第四位」の意識と呼んだ。この「第四位」の語が暗示する意識世界こそが、いかなる限定的添性によっても限定されない真の存在のリアリティ、すなわち、「ブラフマンとアートマンの一体性」の世界なのである。それは、内的にまったく分節されていない、区別されていない實在の絶対無分節の状態を示唆している。存在の深層をシャンカラの不二元論的な地平からみれば、ただ実在するのは、無属性ブラフマンのみ。シャンカラが、いわゆる「第四位」の語によって表現しようとしているのは、まさに、この絶対無分節状態の實在のことである。スーフィー的意識構造論によれば、その意識状態は、「シッル(秘密)」「(SIF)とよばれる意識の最深層に対応する。

この意識構造論は、意識が脱目的に存在の深みへと徐々に深まっていくというスタイルをとっているが、それは、すでに体認した存在の「深みの次元」から、意識現象全体を捉えかえし、いわゆる信仰の言語でもって意味分節しなおしたものである。

われわれは、日頃、言語が制度化されている既成の意味世界に生きているが、それにもかかわらず、信仰の言語は、日常経験的には定式化されていない意味の深みが込められた、いわば創造的な言語になっているのである。

直観と教説

— F・マックス・ミュラーの教典論 —

土屋 博

宗教現象における教典の機能をめぐる最近の研究は、従来自明なものとして用いられてきた「教典」(scripture, sacred book, etc.)という術語が必ずしも一義的ではないことを明らかにしつつある。教典のもたらすイメージは、まず第一に書き記され印刷された書物としての「聖書」であるが、それぞれの宗教に見られる教典の位置づけはキリスト教の場合と同一ではない。W・A・グラハムは、F・マックス・ミュラーが『東方聖典』の翻訳・編集にとりかかった一八七九年以来、キリスト教の教典観の一般的適用に対して抵抗が失われてきたと言う(W・A・Graham, *Beyond the Written Word*, 1987)。確かに「キラー」は、東方諸宗教によって伝えられた諸文献を『The Sacred Books of the East』と総称したので、これらを同じレベルで扱おうとしたように見える。そこでもう一度彼の教典論にまで

立ちかえってその意図を検討し、今日の問題意識とつき合わせてみる必要がある。

ミューラーは *Introduction to the Science of Religion*, 1873 において、諸宗教を分類するにあたり、「教典宗教」(book-religion) と「非教典宗教」(bookless religion) という分け方を示唆し、教典宗教の優位を説く (p. 52f.)。この見方は、のちに別の分類方法が提唱されてからも基本的に保持されたが、*Natural Religion*, 1889 では、教典以前にも宗教は存在していたという認識から、教典のもつ消極的な面も指摘される。そして「どのような教典もわれわれ自身の中に安全で堅固な基盤を見出すようになるには、われわれがすべて自らの非教典的宗教をもつていなければならない」と言われる (p. 569)。

自然的宗教の考えにも通じるこのような発言の背景には、人間の能力をめぐるミューラー独自の見解がある。つまり彼によれば、人間には「感覚」や「理性」と同等ではあるがこれらから独立している第三の「能力」(faculty) がある。それは「無限なるもの」を知覚する能力、信仰の能力であるが、人間本性に属するものと考えられるがゆえに非歴史的ニュアンスを帯びる。ところが実際にはミューラーの目は歴史に向けられており、しかも歴史をさかのぼった根源に向けられている。彼の神話起源論も本質的にはかかる根源主義に基づく価値観と結びつく。他方、進化の図式をとりこんだ神学的動機に導かれるときには、彼はキリスト教を最高の宗教と見なす。要するにミューラーの場合、歴史の根源と先端に価値がおかれることになり、進化

の図式が直線ではなく、一種の円環のような形をとるために、非歴史的思考との区別があいまいになるのである。

元来比較言語学から出発したミューラーは、言語・神話・教典を相互連関のうちに理解していたように見える。彼によれば、神話の発生は言語疾病説で説明されたが、同様に教典の歴史の形態も相対化されており、それに応じて諸宗教の教義や倫理的教説にも相対的妥当性しか与えられていない。彼が重視していたものは、神話・教典を成り立たしめる根源にあるところの直観、すなわち、無限を認知すると同時に至高の美に向かうような詩的直観であった。それは教典の言葉においては、メタファによってしか表現されない。ミューラーの目ざした "science" は、このように彼の詩人的素質とないまぜになっていた。そこには彼のすぐれた見識がうかがわれるとともに、また後世への課題もある。教典に書き記されたテクストは無視できないとしても、宗教を理解するにあたってはそれにとらわれまいとするミューラーの洞察の正しさはたえず再確認されなければならない。しかし、ここからただちに非歴史的の思考に移行する必要はない。宗教の言葉には書かれたものとならんで語られたものがあり、それは歴史的・社会的形態をとった宗教的行為と結びつく。書かれた教典の細かい解釈もさることながら、教典の語られたものとしての側面を宗教史のレベルで明らかにしていくことこそ、ミューラー以後に残された教典論の最大の課題ではないかと思われる。

聖地と共同体

平良 直

本発表は副題を「ウタキ研究における宗教学的視点」と題し行う。

聖地と共同体の問題は日本の伝統的共同体の宗教研究においても常に中心のテーマであった。琉球諸島の伝統的な村落共同体における宗教的世界は御嶽(ウタキ)を中心とした祭祀、祖霊観、世界観、神観念やあるいはノロ、ユタなどの聖なる場としてのウタキとの関わり方などを通してどのようであるかが探究されてきた。南島における聖地ウタキの研究は民俗学の多くの事例報告に加えて戦後以降社会人類学的手法による事例研究が隆盛になり、これまでの沖繩宗教研究が民俗文化の事例要素の収集に止まっていたのを社会的な機能連関、構造的な象徴論という視点から沖繩の宗教文化を把握しようという試みがなされてきた。これらにもなつてウタキ信仰に関する研究成果の量は膨大なものとなっている。この沖繩宗教研究の流れは、当初の目論見であったマクロな視野における課題に答えるための研究作業の流れであったはずであるが、南島の民俗宗教研究はよりミクロな調査研究により整ってきた研究成果をどのように統合して行くべきかという方法的な課題に直面しているとい

えよう。聖地ウタキと共同体の関係性の中でおこる様々な宗教現象を型態や象徴、また祭祀儀礼といった個々の解釈を共同体の宗教的世界がどのようなものであるか、いかに全体的に理解していくかは宗教学的の重要な課題でもある。

説話資料を通して聖なる空間としてのウタキの共同体の中における確立がどのようなかを見てみると、『遺老説伝』において、ウタキはその多くが各村落のウタキの起源、なぜそこが聖なる場であるかが、鉄器の伝来、羽衣天女譚、蛇婿入り、神と人の神人婿、兄弟始祖、英雄伝説、竜宮(ニライカナイ)伝説、島立ての創生譚などの説話類型を通して語られる。ウタキが語られるとき、神のしるしや示現、聖性を帯びた人物、聖なる石、木、水といった原初的な聖なるものの現れを通して語られる。個々の説話の共通の構造とも言える側面に加えて、この聖なるもの、あるいはしるしは日常の空間の只中に、具体的な事物の中に現れる。この聖なる場、すなわちウタキは聖なるゆえに力に満ち、意味に満ち、世界の中心となる。この中心は決して任意に「選定」されるのではない。この空間の中における中心の確立はあらゆる方向づけの基礎となる。村落の空間構成、すなわち方位の意味、家屋の配置、また集団の権威構造等である。村落発生を「自然的・地理的条件」「経済的条件」と「宗教的条件」とに分離して捉えられるべきではなく、共同体の宗教的世界においてあらゆるものがこの聖なる中心から起こる方向づけの中に含まれるものと考えられるべきである。この中心の象徴のもつ方向づけは共同体の神話に語られるように、

この中心でなされる祭祀などに含まれる世界の更新といった時間軸にも見られる。聖地ウタキはこの聖性の顕現によって人間存在に対し、異なった世界のもうひとつの次元を明示する。これはエリアーデのいうヒエロファニーに伴う人間存在の「世界の中にある二通りの在り方」として理解することができる。

聖地ウタキとそのウタキを中心とする共同体との関係は、この根本的な人間の世界内での在り方を背景として存続してきたといえる。この「もう一つの次元」はいわゆる「客観的」な観察・記述のみからは見えてこない。聖地ウタキと共同体の関係性、共同体の中にウタキが存在する意味の究明は、共同体がいかに聖なるものと関わりながらあるか宗教的な世界の中における在り方を問う視点から始められなければならないといえる。従来の研究にこの視点が加えられるとき、聖地ウタキの理解のみならず、日本の聖地と共同体をめぐる種々の宗教現象のより深い理解への可能性が見えてくるものと思われる。

ヴァン・デル・レーウの

人間学における宗教の問題

木村 敏明

ヴァン・デル・レーウの数々の著作・論文の中で、宗教現象学者としての彼の代表作と目される『宗教現象学』初版が出版

されたのは、彼がまだ四十歳前半の一九三三年であった。この『宗教現象学』のエピレゴメナに代表される宗教理解の立場は、超歴史的、超文化的な独特の性質を持つと想定された宗教的体験の表現として諸々の宗教現象を理解しようとするものであった。レーウの「力」という概念はまさにこのような宗教的体験の独特の性質を表すものであり、それ故『宗教現象学』において諸々の宗教現象は結局「力の体験」の表現として理解されることになったのである。

その後一九四〇年代になると、レーウは、前述の「宗教現象学」の他に、「人間学 Anthropologie」と表題に掲げた著作や論文を発表しはじめる。その分野での代表的な著作としては、一九四一年に発表された『人間と宗教—人間学の試み—』を挙げるべきであろう。ところで、レーウにとってこの「人間学」は、前述の「宗教現象学」的な宗教の把握と並存するような、宗教を学問的に把握するもうひとつのやり方であった。超歴史的、超文化的な宗教的体験に密着し、その場面において宗教の理解を試みる「宗教現象学」的なやり方とは異なって、レーウの「人間学」は、人間独自の生の在り方の考察を通して宗教を捉えようと試みるのである。

レーウによれば、人間は、身の回りの所与そのものに取り巻かれて生きる訳ではなく、それらの所与から自らの「世界」を、更には言えは彼が「支配」できるような「世界」を構成してその中で生きる、とされる。しかも人間は、その自ら構成し、自らの支配の下にある「世界」の中で甘んじて生きることはない。

人間は自らの中で生きる「世界」を「そのままでは受け取らない」。レーウは、人間が「世界」を「そのままでは受け取らず」に「世界」を越えていくところに、人間の生の宗教的な側面を見出した。

また、レーウは、このように人間が「世界」を「そのまま受け取らない」ことの根拠を思弁的に、人間の存在様態の問題と結びつけて考察している。すなわち、レーウによれば、「世界」の中に存在している人間は「不安」という情態性において存在しているという。いかに「世界」が自らの支配の下にありうと、「世界」の中に生きる人間はその「世界」に「奇異の念」を抱き、それを「不安」に思うとされるのである。

また、「世界」を「そのままでは受け取らず」、それを「不安」に思う人間は、その「不安」に何らかの仕方に対処しなければならぬとされる。レーウはそのような対処の仕方を大きく二つの類型に分けている。一つは、従来の「支配」の姿勢を崩さず、より強力で洗練された「支配」を可能にするよう、「世界」を拡大充実させることである。もう一つにはこのような「支配」の姿勢を断念して、「服従」の姿勢で生きようとする道である。

残念ながら、このようなレーウの「人間学」的な宗教把握には、具体的な実例を挙げながら議論を進めようとする姿勢がほとんど見られない。超歴史的、超文化的な宗教的体験を想定する「宗教現象学」的な宗教把握とは違って、「人間学」においては、人間が「そのままでは受け取らず」に「越えていく」のは、

具体的な彼にとつての「世界」なのであるから、文化の脈絡に即した研究が必要になってこよう。レーウの「人間学」の諸概念の有効性もこのような考察を通して初めて問い直し得るのではないか。

宗 教 学 と 政 治 性

—— デュメジルのゲルマン宗教研究への批判について ——

松 村 一 男

八〇年代になってフランスのインド・ヨーロッパ語族比較神話学者・宗教史学者ジョルジュ・デュメジルは、イタリアの歴史学者アルナルド・モミリアーノやカルロ・ギンズブルダらによって、かつて第二次大戦中に親ナチズム的であったとする告発を受けた。彼らは主として次の二点から自分たちの見解の妥当性を主張している。

① ビュール・ガクソットやロジェ・カイヨワといったデュメジルの周囲にいた人物たちは極右的・親ナチズム的な政治的傾向を持っていたと考えられ、したがってデュメジルもまたそうした政治信条をもっていたと考えられる。ガクソットはデュメジルの古くからの友人だが、第二次大戦前には極右機関紙の編集長であった。デュメジルは一九二四年の最初の著作『不死の饗宴』をガクソットに献呈している。またデュメジルに指導を

受けたカイヨワは一九三七年に設立された前衛的秘密結社である社会学コレージュの創設者の一人だったが、ファシズムやナチズムのイデオロギーに対して非常に曖昧な態度をとっていた。

②デュメジルはナチズム全盛の一九三九年に『ゲルマン人の神話と神々』を出版した。ここではゲルマン人の異教における好戦性の優位が指摘され、ナチス・ドイツの価値観との類似への言及もある。しかしナチスに対する明確な批判は見られない。こうした告発を検討してみると、根拠の大部分は曖昧な因果関係に基づく推論であり、確実な証拠は見いだせない。モミリアーノとギンズブルグはこの告発を「学問と政治」の関係を考えるために行くと述べているが、これは学問が政治的な側面ぬきには成立しないという認識に立つものである。彼らがこうした告発を行った背景にあるのは、文化の長期的持続を認めるような立場からの研究において、その文化が侵略的・人種差別的な性格を有していた時期があった場合、それを規範化し、正当化することになるのではないかという危惧であろう。事実、インド・ヨーロッパ語族研究は右翼思想や人種差別論者たちによって利用されてきた。しかし学問の場に政治イデオロギーを持ち込んで悪用しようとした研究者ならば、デュメジルよりはるかに明白な例が幾らでも指摘できる。ただ彼らはすでに故人であったり、デュメジルほど著名でないだけである。ヨーロッパでは近年また右翼思想やナチズムの復活が懸念されているが、そうした政治思想との関係が夢想だにされておらずアカデミズ

ム以外でも有名なデュメジルを標的として、デュメジルでさえかつて親ナチズムであったとして世間にショックを与え、右翼思想の復活に警鐘を鳴らそうとしたと考えられる。しかし政治的に利用される危険があるからといって、特定の学問分野を敵対視し、根拠薄弱な憶測によって研究者に罪人の汚名を着せるやり方には、現代における「魔女狩り」の復活を思わせるものがある。

神話も宗教も本来的性格において非歴史的・無時間的であり、ある集団が規範・理想とする観念・価値体系を表明するものであるから、特定の政治的立場を超歴史的なものとして正当化しようとする者によって悪用される危険性は否定できないが、研究自体の価値はそうした外部からの悪用とは別であり、それ自体として評価されなければならないだろう。このデュメジルに対する告発は、特定の学問分野（インド・ヨーロッパ語族研究、比較神話学）が政治的に危険であるとして否定的に評価されるという、告発者たちの本来の意図とは別の意味での「学問と政治」の問題が存在する事実を示しているといえよう。

ルドルフ・オットーと竹田黙雷

木村俊彦

かつて本学会で「R・オットーの神秘主義論における禪」を

発表したが（一九八六）、オットーの禅理解を『聖なるもの』の続篇『ヌミノーゼに関する論文集』（一九三三）中の「ヌミノーゼ的に非合理的なる極致としての坐禅について」と大峽秀栄（オーハザマ・シテウエイ）『ZEN Der lebendige Buddhismus in Japan』（一九二五）におけるオットーの「薦引」（Geleitwort）から見ていた。今般、華園・日野・ハイジック訳『西と東の神秘主義』（人文書院）を見れば、『West-östliche Mystik』再版（一九二九）の「補註」に「マハーヤーナ神秘主義における入上への開け」が、鈴木大拙の「十牛図」紹介（『The East and Buddhism』（Vol. 2 nos. 3-4, 1922））を読んで、禅を改めて評論していることを知った。

あれほど汗牛充棟のウェーダーンタ派文献を読解しながら、その完結的静止的プロテイノスの神秘主義に飽き足らず、エックハルトと禅を「無限に「上へ開いている」（das Nach-oben-Offene）」神秘主義として賞讃する。即わち上掲訳三二二頁以下で「十牛図」を解説しながら（絵画にも造詣のあったオットーは図も丁寧に解説する）、ウェーダーンタ、禅、エックハルトの比較を行なっている。禅の「見性」を形而上学の排除と純粹経験主義のうちに把え、即わち無限に「上へ開いている」構造とする。雲門の様に、この構造を表意文字では表現できないとして、「関」「露」といった表音文字で端的を表現することをヌミノーゼ的に理解している。エックハルトの「魂の無」や「自己放下」を禅の構造とのパラレリズムとして把え、ゲルマン的ゴチック的なるものをギリシヤ的なるものと弁別する。

彼の宗教理論が現象学的であるというフッサールの批評は、禅の理解の場合、ヌミノーゼ理論的な理解であることと関連しているが、同時にその出会いが師家との相見からであるということをも象徴している。この一禅匠を「ein erwürdiger alter Abt」と表現し、「東京の」とある素敵に静かな僧堂」で質問したことになっている。彼は僧堂（Kloster）と寺院（Tempel）を峻別している。しかし東京には僧堂はなく、京都には七本山に僧堂がある。当時関東では、円覚寺派管長・釈宗演が有名で、オットー来日の一九二二年（大正元年）には西洋人では、ドイツのカイザーリンクが相見しているのみであることを、東慶寺・井上禅定師に日記から調査して載した。（『一哲学者の旅日記』にも出ている。）またオットーより十歳程年長だけだ。

そこでマールブルクのフィリップ大学宗教学資料館で、竹田黙雷を意味する「左辺亭」の銘の入った見台が、黙雷示寂の時の「昭和五年 雪安居」の年号入りで寄贈されているのを発見して、当時建仁寺派管長だった竹田黙雷がオットー相見の禅匠であったと確信した。送り主は小師・竹田（当時・大友）益州である。彼はオットーが師の友であったこと、また資料館の何たるかを理解していて、日独文化協会を通じて師の遺品（Anteiken）を贈ったものである。オットーより約十五歳年長で、東の宗演と並んで参会者の多い西の黙雷であった。クラーツ・宗教学資料館長の御案内と解説に依る図書館オットー文庫所蔵の書翰によれば、京都では知日派のシラー牧師に案内されたのだらう。

クライツ館長の欲する来訪者カルテの様なものには建仁寺にな
 すが、法話集のひとつ『黙雷神話』に、オットーが禅の理念と
 して報告した内容と合致するものが多い。それは、一、ニルヴ
 ーナガサンサーラである、二、「坐禅」と「禅」の同義辭、
 三、自己の仏心への自覚である。「坐禅に頓悟と漸悟の二ツあ
 る」という用法はかなりの癖で、オットーの「スミノーズ的非
 合理の極致としての坐禅」や「坐禅或いは禅は」と言う語法に
 現われている。遺品とあわせて、オットーは京都の建仁僧堂で
 黙雷に禅を聞いたことが推論できる。

宗教現象学の可能性

金井新二

宗教現象学は宗教の比較研究から出発しつつ、宗教現象をい
 かに理解し記述するかを追求してきた。その最初の段階は「古
 典的宗教現象学」であった。そのもつとも基本的な立場は、広
 義の経験科学としての人文科学（ないし精神科学）的宗教研究
 として、神学と（狭義の）経験科学の「中間」の道を目指すこ
 とである。だが、一九六〇年代には、古典的現象学の理論的不
 備（また神学性）への批判が高まり、それをもって宗教現象学
 の「古典的時代」が終ったといえる。

その後現在までの状況からは三つの重要な方向を指摘しう

る。第一は、経験科学の方向へと向かうもの、第二は、解釈学
 の方向へ向かうもの、第三は、宗教史の方向へ向かうものであ
 る。この三つの方向は、宗教現象学の現段階における三つの可
 能性でもある。

第一のものは「経験科学的現象学」と呼びうる。これは心理
 学や社会学や人類学などの中へ現象学的な分析を搬入し、経験
 科学と現象学を結合しようとするものである。このような立場
 は、宗教現象学の可能性の重要な一部をなすものと言えらる。そ
 こでは、現象学はハードな経験科学的分析によりソフトな人間
 学的視点（人間的構造や意味の問題）を導入しつつ経験科学を
 深化させ、また現象学自体は経験科学の諸成果を撰取すること
 で自らを著しく豊かにする可能性があるといえる（リサーチ不
 足だが、すでに、萌芽的ながらこのような儀礼研究、神秘主義
 研究等が見られる）。

第二の方向、すなわち、「解釈学的現象学」は、神学および宗
 教哲学や哲学的解釈学との接点をなしつつ、経験科学にたいし
 て現象学の固有性を強調するものである。だがこの立場は、現
 象学を解釈学の一部とみなすに至っており（Cf. ロングやヴァ
 ールデンブルク）、これにたいしては反対したい。現象学は現
 象の構造把握であり、解釈学は現象の意味理解であるから、両
 者の区別をすべきであると主張したい。解釈学的現象学の使命
 と可能性は、（解釈学が哲学と共に）学問的な宗教研究の理論
 を構築することにある。様々な類型論を試みることに、様々なテ
 ーマにたいして理論的な方向づけやパラダイムを与えること、

等々のいわば最も「理論的」な課題および可能性である。さらには、実践的な可能性、すなわち、諸宗教の対話を導くことや神学との対話を行うこと、あるいは、文化批判を遂行したり、社会的形成を刺激し導くことなども解釈学的現象学の課題や可能性に属する。

第三の宗教史へと回帰する方向。これは古典的現象学における歴史からの乖離（類型論を含め、ブレイカーのいう「静的な構造」論）を批判。宗教現象学はそもそも宗教史の対応物であったことを想起しつつ、改めて宗教史の現象学たらんとし、宗教史の「深い構造」（クリムカイト）の把握こそ必要であるとす。このような歴史の現象学はもだ未開拓であり、未知数でもあるが豊かな可能性をもつともいえる（哲学的現象学でもその必要性は言われている——ロンバッハ）。また現在では、ブレイカーの「伝統↓宗教的頹落↓創唱や改革」という宗教史発展の構造論やクリムカイトの「苦難の義人」の比較宗教史的分析などマクロな宗教史的構造論があるが、よりミクロな個々の宗教現象の構造分析も可能であろう。その場合、歴史的現象学的な分析は、人類学が行ってきた文化現象の構造分析に著しく接近するであろう。しかし、歴史的現象学の構造分析は、類型的なもの把握すなわち類型的構造の把握と、志向性分析すなわち動的意思分析（意味の抱懐・付与・変化の分析）とによって行われ、構造主義的であるよりはやはり現象学的なものとなる。

ウェーバーの宗教倫理

椿 實

MAX WEBER: Die Protestantische Ethik und Der Geist des Kapitalismus (1905~20) 以下に Ethos, Ethik とは、大塚久雄先生新訳、岩波文庫解説によれば「単なる規範としての倫理ともまったく無関係ではない、歴史の流れの中でいつしか人間の血となり肉となつてしまった、社会の倫理的雰囲気とでもいうべきもので、その担い手である個々人は、なにかのことがらに出合うと条件反射的にすぐその命じる方向に向かって行動する、つまり社会心理が、エートスである。（会社人間とか猛烈サラリーマンといわれる日本の産業人もそういう倫理的エートスをもっていると思われる。）ウェーバーが資本主義という時には、金儲けの営みという広い意味で、近代資本主義とは一六世紀以来の産業経営的資本主義であり、簿記を土台として営まれる、合理的な産業経営が築かれてゆく利潤追求の営みを言う。経営という社会関係に適合的な人間類型を生み出していくことができるようなダイナミックなエートスが資本主義の精神であり、その担い手の中には資本家だけではなくて労働者もまた含まれている。これを天職義務 *Berufs Pflicht* と呼び、世俗内禁欲とよぶエートス宗教倫理である。NHKの人間

大学でロンドン大学の森嶋通夫先生が「思想としての近代経済学」の中で、プロテスタントの倫理という、禁欲的の上部構造が、資本主義という下部構造をナイフの刃のように規定していると説かれたのは、同じ教典をもちながら、カトリックとカルヴァン派プロテスタントでは勤労倫理 *Work Ethic* がナイフの刃のように分れるといわれる。これはいつの時代にも妥当するかどうかは問題であるが、氏は儒教と道教におけるウェーバーの解釈にふれられ、儒教が日本資本主義のエートスであるとして、軍人勸諭に忠・仁・勇・信・質(素)が日本で説かれたが中国国民党は知・仁・勇・信・敵(正)ととき忠はなく、韓国では忠・仁・勇・信・孝ととかれるが、韓国における忠は、自身自身に対して忠実であれという個人的道徳となると説かれた。軍人勸諭は暗誦させられたが、孝がないのは軍人が死を恐れてひるむからで、教育勸諭では忠孝両全がとかれる。これが同じ儒教教典を分ける剃刀の刃(サマセット・モーム)であって、ウェーバーのプロテスタントイズムは、静的な命題であるが、資本主義はブルジョワ文化という上部構造を生んで退廃化し、ダイナミックに変質してゆくという森嶋説を、貧困なる私の理解によれば、道徳と宗教の二源泉(メルグソン)の静的宗教 *Religion Statique* と動的宗教 *Religion dynamic* に対比する *コングニキアム*。Henri Bergson: *Les deux sources de la Morale et de La Religion* (1932) 宗教学は静的宗教だけでなく動的宗教の創造的エネルギーを見てゆかねばならぬ。

日本の資本主義は環境に適合してゆくとする自然崇拜の汎

神論に立ち、環境を支配してゆくとする西欧資本主義とは剃刀の刃のように分れる所があると思うが、森嶋先生がいやなやつだというウェーバーを愛する日本人は、ハイデルベルクの地形に魅力を感じるので、ウェーバー館とハイデルベルクの古城とはネッカー河をはさんで対峙しており、城の酒蔵からは三層のウェーバー館が望見され、新旧の教会の尖塔の下に市民社会が広がる大都市は、教会の上部構造が、下部構造たるカール・マルクス広場に着地するのであって、ウェーバーのドイツ精神の構造は、美しきハイデルベルクの地勢によると考えられる。

社会主義から資本主義の流通経済に逆転するにはどうしたらよいか今日の問題であるが、ロシアのペレストロイカは失敗し、仏教徒たるベトナムでは、ドイ・モイは成功するとベトナムではいっている。中国の改革解放路線は混沌たる成長をとげているが、それには唐代長安のように道教・仏教・景教・回教の寺院が並立してエートスとなる宗教の共生 *Unity of Religion* が役に立つ。非人間的な戒律や儀礼主義はヒュマニズムに向って合理化されてゆくであろう。民衆は儀礼で飯を食っているわけではない。

それは宗教の立て方による。

現代宗教学にとつてのウェーバー

林 淳

本発表の目的は、ウェーバー受容の視点を座標軸にして戦後の宗教学の研究動向を眺望することにある。このような視点が有効になる根拠としては、第一に、戦後の人文・社会科学においてウェーバーが横断的に広範な影響力を及ぼした事実である。大塚久雄、丸山真男の著作活動によって、ウェーバーは人文・社会科学全領域に深刻な影響を与えたことは間違いない。第二に、戦後の宗教学において社会学、人類学、民俗学との交流による「宗教と社会」への関心が拡大し、戦前の心理学的宗教学に代わり主流を形成したことである。ウェーバーは、戦後の宗教学において必読文献になったのである。

さて、戦後のウェーバー受容史は、二つの時期に分けることが可能である。第一期は、一九四五年から六〇年代後半。大塚久雄やその門下が『プロテスタティズムの倫理と資本主義の精神』(以下『プロ倫理』と略す)を中心にしてウェーバーを紹介したが、その議論はエートス論を基礎にした論理構成であった。敗戦後の日本において西欧流の市民社会の到来を説いた大塚にとつては、ウェーバーを読むことは実践的な意味を持つ行為であった。宗教学においては、「脱呪術化」、「呪術の園」とい

う概念は、知識人の間で日本宗教蔑視の風潮を助長し固定化した。この時期の代表的宗教学者として小口偉一を挙げておく。第二期は、六〇年代後半以降である。大塚たちの「市民社会」学派が実践的な意味を喪失した時期であった。このような変化の要因として二点を挙げる事ができる。第一に、六〇年代後半以降の知のパラダイムの変動の導入。エリアーデの宗教学、ユングの深層心理学、レヴィ・ストロースの構造人類学などの反近代主義の性格を濃厚に持った学問が、日本にも導入されて人文・社会科学の周辺で深刻な影響を与え始めた。第二に、高度経済成長によって日本が先進工業国化に成功したことで、本人の自信回復が可能になり、日本社会と西欧社会の相違は、「遅れ」ではなく「異なるタイプの」近代化であるという認識がアカデミズムの中で共有されるようになった。以上の要因を背景に「市民社会」学派の掲げた近代主義的ウェーバー像は色あせてきた。人文・社会科学の世界でウェーバーは凋落し始め、宗教学にも同様な事態が起こった。さらに七〇年代の宗教回帰現象に直面し、ウェーバー宗教学論全体が示唆する合理化が事実と食い違うという印象が宗教学者のなかに芽生えた。こうした状況でウェーバーに対する対応は大きく変化した。一つのタイプは、ウェーバーを廃棄してもよいと考える立場である。パラダイム・シフトの影響を積極的に受入れた柳川啓一、荒木美智雄はウェーバー宗教学論に代わるべき宗教学理論構築を目指した。もう一つのタイプは、日本の民衆宗教にウェーバー理論を限定的に活用しようとする立場である。日本近代化独

自の倫理革新運動を折出せんとした安丸貞夫の通俗道徳論、島蘭進の新宗教研究は、これにあたる。ウェーバーに対する対応は、以上のように二つに分岐して今に至っているように思われる。

最後に筆者の立場からのコメントを書いておきたい。第一の立場に対しては、宗教学の理論蓄積が乏しい現状においてウェーバーを廃棄しても大丈夫かという疑問がある。それでは第二の立場はどうか。第二の立場の研究では、日本における資本主義化推進の主たる社会階層・勢力が明らかにされていない点を筆者は批判せざるをえない。安丸や島蘭の発見した倫理革新運動の担い手が、日本資本主義化の推進の中心のかつ広範な担い手であったかどうか、ウェーバーがイギリス、アメリカの場合で述べた「市民的中産階級」に比定できるのかどうか、相当に疑問である。戦後のウェーバー受容を振り返ると、『プロ倫』の受容が突出していることがわかるだろう。大塚の『プロ倫』中心主義が、その後も潜在的に続いてきたといえるかもしれない。宗教学という狭い領域においてさえ、『プロ倫』は、長期にわたって読み継がれ利用されつくした感がある。おそらく現代の宗教学者は、これ以上に『プロ倫』から学ぶことはない地点にきていると言つてよい。もしウェーバー自体を研究対象とするのではなく、ウェーバーから実用的に学ぼうとするだけならば、『世界宗教の経済倫理』や『経済と社会』で展開されたウェーバーのカルスマ論と分類(類型的概念)から引き出せるものがまだあるような気がする。筆者の立場は、『プロ倫』のウェー

バーを廃棄し、『世界宗教の経済倫理』や『経済と社会』から有用な分析道具を掘り起こすことに期待をかけるところに、第三の方向があると考ええる。

付記 本発表は、山中弘氏との共同研究の一部に依拠している。山中・林「日本におけるマックス・ウェーバー受容の系譜」『愛知学院大文学部紀要』22, 1993, HAYASHI Makoto and YAMANAKA Hiroshi, The Adaption of Max Weber's Theories of Religion in Japan, JAPANESE JOURNAL OF RELIGIOUS STUDIES 20/2-3, 1993. を参照。

「風土」概念と宗教研究

島田 稔

私は、昭和五十五年度から三年にわたって、当時の九学会連合が共通課題「日本の風土」の下に学際的な共同研究を試みた際に、宗教学会を代表する理事および研究班の一員としてこれに参加したが、これを契機にして日本の神道とくに神社祭祀の象徴的空間構成にそれぞれの地方風土が密接にかかわっていることに気付き、以来この「風土」概念を宗教文化とのかかわりで関心を持ちつづけている。今回はその一端を報告してみた。

自然環境に即した生活を営む先史未開社会では、その世界観

はないか、と考えているところである。それは、たとえば地理学者オギュスタン・ペルクがその著書『風土の日本―自然と文化の通感』（一九八八年）で主張するように、東洋宗教に見られる自然愛好とキリスト教の伝統を支配してきた自然嫌悪とが錯綜する現代の自然観から方法的に脱出し、しかも現代の人文社会科学が依然として囚われている二元性、すなわち主観と客観、自然と文化、集団と個人といった三重の二元性のしがらみを乗り越えることができる△風土▽という概念を学際的に採用すべきなのではあるまいか。

第二部会

マルティン・ブーバー素描

——「出会い」を中心として——

早乙女 禮子

M・ブーバーの生涯は二つの世界大戦には生まれ、とりわけ東ヨーロッパのユダヤ人は彼らの歴史の中で、今まで経験したことのない苛酷な試練を受けた。ブーバーをめぐる時代は、「ハスカラ」、「シオニズム」、「ナチスのユダヤ人虐殺」、「イスラエル共和国の成立」といった四つの歴史事象によって彩られていた。

一、ブーバーの父母 (Karl, Elise) は彼 (Martin) が三歳の時離婚し、オーストリアのレムベルクの父方の祖父母 (Salomon Ruber, Adele) のもとに引き取られ、幼少年時代を過ごし、四歳の時に祖父の家の中庭に面したバルコニーで、近所の年上の少女から「母」は決して帰ってこないことを知らされたのだ。

二、まず第一に、「母」との「出会い」(Begegnung) は、本来ブーバーのいう「息子と母」、「われとなんじ」という根源語、相関語、人格対人格の対話が予感されるべき出来事が、彼は母を「彼女」として、つまり親称二人称 Du で直接的に顔と顔を合

わせて接し得る相手を、息子は母を三人称 sie で間接的に、客観的に想起の中でしか出会うことができなかった。彼はこの出来事を「すれちがい」(Vergegnung)、「つまり人間と人間との真実の出会いの失敗として捉え、「真の出会い」(人間と神との出会い)を求める出発点ならびに帰着点として捉えざるを得なかったように思われる。その核心は、「あらゆる真の生は出会いである」という言葉によって要約されているように思われる。

第二に「言葉愛すること」と「正しい言葉への愛」を教えられ、彼の人格的形成の基礎を形成した祖父母との出会いは、彼らが、父母代わりともいふべき位置に立って「われーなんじ」の交わりをもった、直接的、対話的出会いの最も重要な、根源的出来事の一つに数え得るだろう。本来祖父母と孫との関係は、一般的には、もちろん Du で相接する態度も存すると同時に、客観的に、距離をおいて、D. S. の態度も可能であったと思われるが、彼にとって、父母と祖父母の役割が逆になってしまったと言ひ得るだろう。加えて祖父がポーランドのガリチア地方における「ハスカラ」の指導者であったことから、その寡黙気の中で育ったことも重要な「出会い」の一つに数えられるだろう。

第三に、彼と父との出会いの出来事については、父の性格が実際の、現実的であって、とりわけ農業方面の指導者であったこと、そのことと相俟って、父の動物、植物への態度が、真に積極的、直接的、相互的、応答的で、まさにそれが人格的な信頼関係に基づくことを、彼は見て取ったのである。また父に連

れられて、時折訪れたザダゴラの集会でのハンディズムの人々との交わりから、「ハンディズム」の中に、真の人間社会の基礎があることを予感し、彼の根本的思想「われとなんじ」の基礎となるものを確信するに至ったのである。

第四に、彼と「馬」との出会いの出来事についてであるが、この中で、彼は真の対話の核心を示唆されたのではないかと思われる。要するに、対話における人間の「われーなんじ」の関係は全存在的、直接的、現存的、相互的、応答的、排他的でなければならぬ。「われ」は「われ」であり、「なんじ」は「なんじ」であるが、この瞬間、「われ」は「なんじ」なくしては存在せず、「なんじ」は「われ」なくしては存在しない。このような対話的な出会いの関係は「われとなんじ」が相互に全存在をもつて関わり合うことに求められるのである。そしてそれを可能にするのは、ブーバーのいう「転向」(Umkert)、「ハンディズム」の概念でいえば、悪をなす力をすべて神に向ける心からの悔い改めである。の思想をもつてのみ、実現され得るだろう。究極的にM・ブーバーの生涯における「出会い」の出来事は、彼の根本的思想である、「ハンディズム」や、「われとなんじ」の中に敷衍されている、と同時に「真の出会い」を可能にする道の追求を、人間と神との出会いの道を、彼自身に課すとともに、現代に生きる我々人間にも大きな問題提起としてその問いを投げかけているように思われるのである。

マルティン・ブーバーの罪責論

大川 武雄

ブーバーは罪を「法」、「信仰」と「良心」の三つの領域に分けて考察しているが、その核心は彼が「良心の領域の罪」と規定した罪責(Schuld)である。彼はそれを実存的罪責(Existenzialschuld)と位置付けている。

今日の時代の精神的特徴が「神の不在、神の死」であると言われて久しい。人間が永年の間心の支えにしてきた宗教的伝統に代わって新しい思想が人々の心をとらえるに至った神の否定と唯物論的質量主義を基盤とする諸学説の影響が人間の社会生活に直接関わる罪責と良心の分野に大きく及んでいる。フロイトは罪責を単なる人間の罪責感情に還元して罪責の存在的(Existenzial)性格そのものを否定した。ハイデガーは罪責を人間が所謂「人」(Man)に留まり人間が本来あるべき「自己」に固有な自己」を存在せしめない為であるとし、また良心とは人間が非本来性の中に留まっている状況の中で「現存在が自己自身に対して、非本来性から本来性へと到達するように呼びかける声」であると規定した。両者に共通するのは罪責を自己に対する自己自身の関係から取り出していることである。彼等の体系には神の座は存在しない。ブーバーはそれらと対照的に罪責を神と人

間の原初的關係から考察する。人間は罪を犯す資質を原形質として持つが故に、罪責は感情ではなく事実として存在する。良心とは何か。それは存在の彼方からの「あなたはどこにいるか」という「かすかな呼びかけ」である。ブーバーのこの言葉は明らかに旧約聖書、創世記第三章の、墮罪して神から隠れたアダムに対する神の呼びかけ「あなたはどこにいるのか」に由来する。彼は人間の良心の原型をこの神の言葉に求めている。

良心とは罪責者に対する神の呼びかけに他ならない。ここで注目されるのは良心が罪責の事前にはなく罪責の後に現れることである。人間は罪責を不可避的に犯さざるをえない点にブーバーは人間の罪責の底知れぬ深淵を見るのである。

良心の領域における罪責は法の領域における犯罪 (Verbrechen) でもなければ信仰の領域における罪 (Sünde) でもない。それは人間が存在の秩序を侵犯し、傷つけたときに生起する。ブーバーによれば、人間存在の基本的あり方は「人間が人間と共にあること」(Menschmit-Mensch-Sein) である。人間は歴史的生の過程で、共通な生存の基盤として相互に承認された社会秩序を形成してきた。人間は生の過程において本性的にその秩序を傷つけざるを得ない。人が義務の不履行や友人への裏切りをそれと気づかずに犯すのはそのためであろう。ブーバーはそれ故この罪責を実存的罪責 (Existenzschuld) と位置づけている。ある行為を罪責と認めるかどうか、その判断をなすのが良心である。しかし彼の良心が通俗的良心の域に留まるならば彼には実存的罪責は自覚出来ない。それが出来るためには彼の

良心は罪責の深淵を見ることを恐れず、存在の彼方からの呼びかけに応じて直ちに新しい道へと意志し得る「全人格的となった良心」にならなければならない。良心は個人に呼びかける。実存的罪責は従って個人の境位において生起する。実存的罪責は人格的罪責である。人はこのような実存的罪責から如何にして救済され得るのであるうか。それは「自己照明」(Selbsterhellung)、「時を越えた自己同一性の保持」(Beharrung) と「償い」(Stimmung) の三つの過程を経てなされる。先ず自己照明が全人格的良心によってなされなければならない。何故ならば実存的罪責の根は「我と共なる我」(Ich-mit-mir) の根源的深みに存するからである。自己照明によって自己の罪責を知ったものはその罪責者が罪なき者として生きている現在の自分自身と同一者であることを常に自覚し続けなければならない。それが「時を越えた自己同一性の保持」の意味である。彼はその過程を経てのみ最後の過程へと進むことが出来る。その過程とはかつて自分が傷つけた存在秩序を彼の能力に従って、世界への積極的献身を通じて再建することに他ならない。

ブーバーは実存的罪責を明らかにすることによって人間の罪責の深さと独善に強い警告を発しているのだと言えよう。

現代詩と神話

——リルケによる新しい神話の試み——

阿部 秀男

現代において古代の神話が額面どおりに受けとめられることはまずありえない。しかしキリスト教圏に由来する諸天使やギリシヤ、ローマ神話から出た多彩な伝承は依然として現代詩を彩どっている。おそらくそれらは現代詩にとって単なる口実、単なるモチーフ以上のものである。そこには現代詩人なりの新しい解釈、新しい神話の構築への試みが潜んでいるように思われる。

一口に神話といってもあまりにも漠然として捉えがたい。そこで現代詩に決定的に欠けているのは、古代の詩とは違って作品の「中核 *Mittelpunkt*」をなすものとしての神話だとする F. シュレーゲルの神話観を一応の目安とする。彼はきたるべき時代の詩人にその新たな神話の誕生を期待したが、著名なゲルマニスト B・アレマンによれば、とりわけリルケはこの要請によく応えんとしたもっとも重要な詩人だという。

こういう視点からリルケの神話を吟味するとき、まず注目されるのは代表的作品『ドゥイノの悲歌』という壮大な抒情詩の大加藍を支える要石となった「天使」であり、またこの作品に拮抗する『オルフェウスに寄せるソネット』の主題となる「オ

ルフェウス」である。これらはリルケ作品の特権的象徴とでもいうべきものである。

リルケは生涯を通じて天使という象徴に固執したが、それはこの古い伝承が西欧の伝統的価値を担うものとして、アンチクリストニーチェ同様「あらゆる価値転換」を標榜したリルケを触発したのみならず、同時にそれは新たな価値へと反転しうる豊かな可能性を孕んだ転轍機となりえたからである。すなわちリルケはこの伝統的天使像を対抗原理としてはじめて自分の詩の中核となる天使像を生み出す。すなわちその出自は光から闇へと転換され、「盲目の天使」があらうべき天使の至高の範例とされる。そしてその暗喩として鏡の *Spiegel* が導入される。詩の中核としての天使的次元は、すべてを冷たく拒絶し返す煌めく鏡面の、本来「踏み込みえない *unbetretbar*」はずの暗い内部という逆理的世界とされる。『ソネット』でのオルフェウスの扱いは基本的には天使の場合と同じである。すなわちきたるべきオルフェウスの「未聞のうた」は、バックイの騒然たる叫喚を美しい旋律によって決定的に凌駕する新たな神話の中核となる。そのうたの生まれるところもまた「節の目だけから成る時間の隙間」すなわち虚によってのみ充たしうる鏡の内部とされる。

なによりも詩人であったリルケにとって古い伝承への対決は、それを支えてきた因習的なことば、たとえば生と死とを硬直的に両断せずにおかないことばへの対決という形をとる。フランスの象徴主義から学んだ「不在の現在 *présence absente*」

といった措辞を好んで詩語として取り入れたゆえんである。これは「純粹な矛盾 *reiner Widerspruch*」といわれるように、単なる矛盾を超えたものであることは言うまでもない。純粹な矛盾といわれるその次元はもっぱら否定的に「ことばにいいえぬもの *das Unsägliche*」としかいいようのない、「名前という名前が消え去ってゆく中心」「暗黒の中心 *le noir milieu*」であり、それゆえオルフェウスの未聞のうたは「耳には聞きえぬ中心 *die unhörte Mite*」とされる。

この純粹な矛盾への詩的冒険を遂行しようとする現代詩の神話論的意義は、神々の不在によって刻印された現代において、姿を晦ましてゆくというかたちでしか神々は現出しえないということを告知することにある。リルケにとって天使とオルフェウスはまさしくそういう新たな神話の中核なのである。

フランス・スピリチュアリズムの一局面

——ラシュリエの思想——

岩田文昭

ラシュリエの思想はメーヌ・ド・ピランを始めとするフランス・スピリチュアリズムの一つの頂点を形成している。ところがラシュリエの名は日本では多くの場合、ベルクソンに付随するような仕方ですら語られてきたため、ラヴェッサンの後を引き受

け、ベルクソンへと繋いだ思想家として図式的に言及されてきた。しかしこの図式は安易なもので精確ではない。

ピランとラシュリエの哲学は特別の関係によって結ばれている。それは「反省」である。「反省」が一人の思索の核心にあり、彼等の哲学全体を「反省哲学」と呼ぶことができる。ピランは『心理学の基礎』などの著作において、反省する主体に経験の条件を探るとともに主体の経験を掘り下げ、主体の具体的経験を捉えようと試みた。この主体の捉え返しの最終目標は主体の眞の自由を実現することにある。このようなピランの反省哲学の意図をラシュリエの思想はより徹底させた。

ラシュリエは『心理学と形而上学』において、心理的事実の分析から反省哲学を始める。この分析によって、感覚が対象の状態を開示するとともに主体の状態を現すという二重の役割を担っていることが明らかになる。しかし、もしこのような感覚的意識だけしか存在しないのであれば、この領域は主観的印象の世界であり、客観的な真理の世界ではない。またこの領域は道徳的自由とは無縁である。この領域はまだ闇の世界といえる。ところが人間の意識には、感覚的意識の内容に光をあて、その内容を肯定する意識がある。この光の源泉である「意識の意識」すなわち「知的意識」を探求し、光そのものの学を打ち立てることが必要である。これが形而上学の課題であるとラシュリエは捉えた。

感覚だけの世界と感覚を知る世界との間には明らかに質的な違いがある。ただし知的意識を感覚的意識と異なった実体と想

定してはならない。感覺的意識と実体として異なった知的意識を想定する思考方法は、次々により高い次元の意識を探索する無限遊行に陥る。これは意識を対象として捉える心理学に属する思考方法であり、これでは知的意識を問うことはできない。知的意識を問う形而上学は、光そのものすなわち思惟そのものの働きを捉える学である。

知的意識から感覺的意識に発する光とは「純粹思惟」である。この思惟は自ら反省する。より詳しくいえば、自己定立・自己肯定する精神の絶対的な働きである。この精神の自発性はまったくの自由な行為である。この反省する思惟によって悪しき無限遊行の根は絶たれ、反省哲学は諸存在と真理の基礎を見出だす。純粹思惟は感覺的意識に反射して、自らを現実的なものとするのである。ただし事物の客観的実在性はその事物の内になく、精神がこの事物に客観的実在性を付与し、それを精神自らが認めるのである。以上のように、ラシュリエはピランが目指した反省哲学の課題に応える理論を展開した。

もしラシュリエの思索が『心理学と形而上学』で最終的な立場に到達しているのなら、彼のスピリチュアリズムは人間の精神の働きを絶対視し、人間の意識をいわば神のごときものとしているといえよう。ところがこれがラシュリエの哲学の最終的立場ではなかった。彼はあらためて意識の自己充足の問題を問い、人間と神との関係を問うた。この問題は『パスカルの賭に關する覚書き』に明確に表わっている。

ラシュリエによればパスカルは賭において、論理的な可能性

の問題を問うたのではない。ここでは理念としてのみの自由が現実のものとなっていないことに対する実践的応答が問われているのである。ラシュリエは『心理学と形而上学』においては認めなかった理性と感覺との不一致をパスカル論において認める。理性が現実にも働くときに、形相と質料との間に「調和」がなく「矛盾」があるとすると、そしてこのような理念と現実のギャップが「推論」から「信仰の行為」への立場の移行が要求されると考察した。ラシュリエは反省哲学が宗教哲学を要求することをはっきりと描き出した。ただし反省哲学と宗教哲学の關係の輪郭を描いただけで、それを体系として展開していない。

ラシュリエが果たさなかった課題を引き受けた二人の思想家を挙げることができる。一人はモリス・ブロンデルである。彼の著作『行為』は神を選ぶか選ばないかというパスカルの賭をその哲学の中枢に置いた著作にほかならない。ブロンデルは実践的行為の意味を深め、体系的な宗教哲学を構築した。もう一人はジャン・ナベールである。ナベールは反省をより具体的な感情の次元で捉えることを試み、反省哲学の枠組みを拡大した上で、宗教へと接近していった。ラシュリエはこのような局面においてフランス・スピリチュアリズムの思想潮流に位置づけられるのである。

パスカルにおける

欲・意志・心情を巡って

林 伸一郎

一、本発表では、パスカルの人間論が前提としている恩寵の人間論を参照しつつ、彼の人間論を意志概念を中心に見て行く。彼が前提としている神学的人間論とは、一六世紀後半のカトリック教会内での恩寵論争によって彫琢された人間論である。問題となったのは人間が、人間の働きに先行的に与えられ、それに同意を与えることも与えないことも自由にできる恩寵、「十分なる恩寵」であった。それは、人間側から捉えられる時、人間の意識、反省、同意に先立って与えられるという意味で魂の「非反省的動き motus indeliberatus」と呼ばれる。パスカルの論敵であったモリニストは、この「十分なる恩寵」を肯定し、それを人間の精神の働きに対する先行性の故に「我々の内で我々なしで働く」恩寵とする。この事は彼らにとって、主体としての人間には、この意識以前の領域は含まれないことを意味している。彼らにとって人間の主体性は、本性的能力である「理性と意志」にあり、人間は、選択肢を前にした自由意志の主体である。

二、ところでこの魂の「非反省的動き」は、恩寵の動きだけを

指すものではなく、意識以前の働きとして魂に内発的な衝動、欲求なども含まれる。パスカルはその意味で、邪欲の衝動、欲求を「意志の非反省的動き」と呼んでいる。

三、パスカルは、プロヴァンシアル第四書簡において、罪の行為という側面から行為の主体、意志について論じている。イエズス会神父にとって、罪の行為のもつ悪の認識とそれを避けるための促しである「十分なる恩寵」が与えられない者は、罪に問われない。悪についての無知は、彼らの責任ではないからである。しかし対立するジャンセニストにとっては、義人や聖人ですら、無意識的に犯す罪や邪欲の畏を逃れていない。

四、双方にとって、罪は、意志をその原理とする行為にあるのだから、この見解の相違は意志概念の相違に由来する。イエズス会神父にとっては意志的行為とは、行うべき行為の善悪を認識し、選択する自由意志の行為である。それに対し、その対話者であるモンタルトとジャンセニストにとっては、意志的行為は、善悪の認識を必要とせず、行為の自覚をもつ行為であればよい。彼らにとって、突発的、感情的な行為も、それが行為の自覚をもった行為であるがゆえに意志された行為である。そのような意志は「行為へ向かう意志である」。ここで理解されている意志は、行為の原動力であり、存在の自発性であるが、それは邪欲によって悪へと結び付けられているが故に罪を犯す意志である。その罪は、人間をその存在の根源から腐敗させている罪、原罪の結果である。原罪により腐敗した、自発性としての意志が、パスカルにとって罪の主体である。しかしその腐敗

は、それが意識の彼方の原罪の結果であるが故に、魂の「非反省的動き」としての悪への本性的傾向を意志に与える。腐敗の根底として、この無意識的な傾きを意志に与えるものは心情である。この「非反省的な動き」に動かされる意志がそれでも行為の主体で有り得るのは、ジャンセニウスのいうように意志が、自己という根拠による意志であり、かつ我々がなし得る最大のものであると理解されているからである。従ってジャンセニストにとって、魂の非反省的動きの領域、直接的な動きの領域である心情まで含めてこそ人間は罪の主体である。パスカルによれば、悪を善と価値付けて求める人間意志の本来性は、善を求めることにある。その本来性が回復されるのは、腐敗の根底である心情が、神の恩寵によって転換される時である。彼にとって人間意志の本質は自発性であったが、この意志性を失わずに神をその源泉とすることが可能なのは、パスカルが、この心情に於ける恩寵の業に「神を人間に結び付ける御言葉の受肉」を見ているからである。恩寵とは、人間の意志の根源に合致する神の意志であり、それを内発的に、非反省的な動きによって動かすものである。このように魂の非反省的動きの領域まで主体に含めるパスカルの人間概念は、意識の領域のみを主体の領域とする彼の論敵イエズス会の神学的人間概念と大きく異なっている。彼はそれによって人間存在の根源の本来性、非本来性を見ているのであり、それは原罪の場であるとともに恩寵の場である心情を「あらゆる人に共通の恩寵と罪の二重の可能性」として見ることであった。

見えるものと見えないもの

——レヴィナスにおける「顔」について——

谷口 龍男

レヴィナスの哲学的思索の究極の目標は他人との関係の問題であるが、彼は「顔」において他人は顕現すると言うように、他人を顔としてとらえる。ここにレヴィナスの独特な他人観が見られる。では彼は顔を内容的にどのように解しているのであるか。

顔はその人だと識別される人間の代表的、中心的箇所を表わすところであり、また顔は人の心を映す鏡と言われるように、顔は人間の特性、性質等、その本性が全体的に表出されるところである。人間はその全存在において顔だと言ってもよい。

さて、レヴィナスによると、顔は二つの面を持っており、それが不可分に結び付いている。すなわち、一方では低さ（悲慘さ）の面と、他方では高さ（崇高さ）の面である。低さの面とは、顔が現象面で視覚によってとらえられる見えるもの、つまり、感性的なものの中に自己表出することである。その意味で、顔は見えるものである。顔は身体のうちで、むきだしの裸形のままに露出するところであり、最も無防備に露出するところである。すなわち、顔は裸形をさらす無防備、無保護さにお

いて現われている。そうであるとすれば、無防備、無保護、裸出性という点において、顔は本質的な貧しさ、悲惨さを表わしている。顔において他人の顕現を見るレヴィナスは、他人を本質的に貧しさ、悲惨さにおいて見る。むきだしの顔は「悲惨であり、……窮乏である」。しかも顔は貧しいが故に、無防備なるが故に、暴力的な行動へわれわれを誘うかのようにさらされ、脅かされている。「他人とは私が殺したいと意欲しうる唯一の存在者である」。弱者、無防備な者は絶えず存立の危険にさらされている。

しかし、顔は他の一面、すなわち高さの面を持っている。低さの面を形而下的な面（見えない面）と呼ぶならば、高さの面は顔の形而上的な面（見えない面）と呼んでよい。顔は私という自我の中に包み込まれ同化されない絶対的に他なるもの、自我の支配を超えた外在的なものとして、自我の権能の全体性を超えたもの、その意味で、超越的な無限なものを表わしている。全体性を超えていることが無限を意味する。顔にはこの超越的な無限なものという高さ、崇高さが、すなわち無限性が現われている。それ故、顔は感性的なものにおいて自己表出しながらも、しかも感性的なものを引き裂くのである。もちろん、顔に現われた無限性は目に見えるものではなく、その点に限って言えば、顔は見られたり、触れられたりするものではなく、そうした感性的なもの次元を超えているのであり、その意味で、顔は見えないものである。顔は感性的なものにおいて現われながら、それを超えているのであり、しかも顔は自我にとっ

て外在的なものとして、自我の中に包み込まれ、所有されることを拒む、ましてや殺人に対しては絶対的に抵抗する。レヴィナスは「顔としての公現 (epiphany)」というように顔について公現という語を用いているが、顔は専ら神の公現のように、この上ない高みからの出現として他人において現われる。他人は高みの、神的なものの次元に属している。だから感性的なものの中に自己表出する限り、顔は見えるが、しかもその中に無限なものが現われている限り、顔が無限性を表わす限り、顔は見えない。この無限なものが顔を通じて殺人に対して抵抗するのであり、その顔において「汝、殺すなかれ」という言葉が語られている。顔は語る。しかも「汝、殺すなかれ」が顔の第一の言葉である。神の命令としての語り、顔の語りとして、命令として現われている。そこに殺すことを禁ずる顔の意味がある。殺したいが殺すことができない、それが顔のヴィジョンを構成する。

ともあれ、顔は見えるものでありながら同時に見えないものである。これがレヴィナスの顔観である。

ハイデガーにおける「無」の諸相

——「形而上学とは何か」を中心として——

久保紀生

「存在と時間」以後、ハイデガーはその思索において「無」Nichtsをいかにように捉え展開してきたか？本発表では、そのさらなる思索の動向について「形而上学とは何か」Was ist Metaphysik? 特に「講義」を中心に検討してきた。

まず「形而上学とは何か」の「講義」(一九二九)において、ハイデガーは無を無化すること das Nichtenあるいは拒否しつつ指示すること abweisende Verweisen の動態の内に捉えている。つまり現存在にとって、無が根本気分たる不安の内でも無化することを通じて、自らを拒否しつつ滑去する存在するものの全体へと指示するという働きを意味するものといえる。いふなれば無のこの働きが存在するものを現存在の有意味連関より没意味的に滑去することで、「今まで覆蔵されてきた全き疎遠においてこの存在するものを開顯する」(S. 34)のである。

これにより無化する無が存在するものを存在するものそれ自身として出会うことを可能にする開性のOffenheitを開くこととなる。かくして同時に現存在が開性に出て存在すること、すなわち現存在Daseinとして存在するものとの出会いを可能にす

る場へともたらされることになる。いいかえると、現存在は無の無化が開顯する開性の内に保たれているのである。

ところで確かに無は存在するものではない。しかしながら無は存在するものと「一緒にあって」∨ in eins mit ∞無化する性質をもっている。無は疎遠を顕わにする仕方では存在するものと一緒に、しかも存在するものに自らを託すかの如く自らを告げ知らせる。とはいふものの存在するものではないものと存在するものとの間に決定的な差異 Unterschied が介在している無である。そのかぎりでは「自らに惹きつけず、むしろ本質的に拒否的である」(S. 36)としか表現しようのない無である。

そのためか、何かしらあるもの etwas を思索する際にそれを存在するものとして対象化を施すなり、あるいは存在的に表象することに慣れきってしまった思索には、無の拒否しつつ指示する無化という自己告知などは捉え処のないまさしく滑り去って行くものでしかなく、従って学的に検討を施す必要を見出だしようのないものとしてみなされがちであった。しかしながら無の無化の働きからすれば、学的に問う必要を見出ださないことは存在するものが存在するものありやうに關する思索に終始するにとどまってしまい、より根源的な無の無化の動向を視野から外すということにはかならない。ところがみかたをかえると、無の無化の動向により開顯される開性の内に存在するものが保たれている以上、思索の対象をいわば「存在するものとしての存在するものそれ自身」へと振り向けること自体が、自らを覆蔵する無の無化の動向に左右されている事態を同時に

意味することにならう、この事態が自らを拒否しつつ滑去する存在するものの全体へと「一緒になって」指示するということが相当する。ということは、無の無化の動向が指し示している事態とは、現存在が存在するものと出会う地平を用意することともに、無と存在するものとの覆蔵された差異を構成するものといつてよろしかろう。それだからこそ、現存在があらためて自らを「純粹な現—存在」*das reine Dasein*として規定する必要があるといえると同時に、現存在すなわち人間が「無の場所の占有者」*Platzhalter des Nichts*の称号に値する存在するものとして捉えうる根拠を、見出だすことが可能なのである。ところが後年「形而上学とは何か」の「講義」に、「後書き」(一九四三)および「序文」(一九四九)が付け加わること、「形而上学とは何か」の内部においてもハイデガーその人の無の把握にも変容が生じることとなる。

ハイデッガーにおける

ギリシヤ的神本質への問い

「我々がそのうちに属している歴史の覆蔵された本質は、或る本質的な困窮から、ギリシヤ人にとってその神々(テオイ)であったものとの対話へと強いられているのではないか」、一

加藤 裕

九四〇年代初頭の或る講義において、ハイデッガーは上のような問いを呈起している。ヘルダーリンと共に「神々の逃亡」を歴史的に経験するハイデッガーと、「既在する」ギリシヤの神との対話の主動向を究明することが本論の主題である。

ハイデッガーのギリシヤ解釈の眼目は、西欧の歴史を規定する覆蔵された根本生起—「最初の原初」—を、その原初性において想起し「反復」することにある。ギリシヤの神々との歴史的対話は、この一回的な比類ない生起の固有性を護りつつ、「神的なもの」の本質現成の場所を究明することとして投企される。ハイデッガーによれば、「隠れ—なさ」として経験された「アレーテイア」こそ、ギリシヤの神々と人間とが、共にそのうちに属しつつ各々の本質を受けとる領域にほかならない。

「隠れ—なさ」としてのアレーテイアは、ギリシヤの原初において「発現」—*エプシヌー*—として経験された存在の根本動向である。存在者が存在者として、その全体において発現する「超力的主宰」は、原初的に思惟されるなら、或る「隠れ」ないし覆蔵態からの出来であり、どこまでも覆蔵との緊密の対向において経験されている。ギリシヤ的(人間)と(人々)とは、存在者が存在者として現成しうる「開け」の抗争的裂開において各々の裁断された本質を受け取るのである。

人間との連関において見れば、存在者と存在との二重襲の裂開は、「存在と人間的存在者との共属性において、両者の相互分離が明るみのうちに到来する」歴史的な生起である。そこでは人間的存在者の自己了解から存在が規定されるのではなく、存

在の超力に対する応答者として、人間的存在者と存在との連関は「隠れ—なさ」にもとづいて経験されている。「間」として開かれる「隠れ—なさ」の領域に置き移されることによって人間は、尋常ならざる事柄（ト・デイノン）として己を襲う存在への応答者として、自らもまた尋常ならざる存在者として歴史的に現成するのである。

ハイデッガーによれば、ギリシャの神々は、ほかならぬこの△尋常なるものと尋常ならざるものと離れ落ち√の「間」において現成する。ギリシャにおいて「神的なもの」を言う語、△ダイモン√△テオイ√は、「隠れ—なさ」へと向けて思惟されるなら、尋常なるものうちへと自らを差し出しつつ、まさにそのことにおいて非尋常なるものを「指し示す」ことのうちにその原初の本質をもつ。共にアレーテイアの領域に属することによって歴史的に現成する人間に対して、覆蔵と開蔵との対向的緊密性の閃き、存在の比類なさを「めくばせ」として贈るもの、ハイデッガーによれば、これこそがギリシャの神々なのである。

かく展開されるギリシャの神本質への問いは、ハイデッガーにとつて単なる過ぎ去ったものへの回帰ではない。今日的西欧の歴史を「神々の逃亡」として経験するハイデッガーにとつて、「既在する神々」への追想は、神的なるもの新たな、将来的現成の場所を整えるための歴史的問いである。上に見たハイデッガーの歴史想起の歩みは、将来的思惟の歩みうる、或いは歩むべき道筋を、ギリシャ的に経験された「隠れ—なさ」の現成それ自身の本質から汲み取りうるのではないか。なぜなら、

「神々の逃亡」という西欧の歴史の根本動向は、神々と人間とを包括する領域の自己覆蔵として思惟されうるからである。そして、もしかく思惟されうるなら、覆蔵を覆蔵として問い開くことを通じて、覆蔵は単なる隠れとしてでなく、新たな「原初」の「前滞留地」として問われうるのではないか。

ハイデッガーにおける存在者の

前述語的な開けと人間の自由

吉本浩和

ハイデッガーは「存在者の存在の顕わになること」更にはこのことの「可能性の制約」として自由を捉える。このような特異な自由概念を、講義『形而上学の根本概念』後半の所論を手掛かりにして理解しやすいものにした。

特定の存在者の特定の側面に出合うと否応なく一定の行動が解発される動物は、その行動を解発するものに全面的に囚われ、その行動の中に全面的に没入する。まさにそれゆえに、動物は行動を解発する特定の存在者の特定の側面を、それが特定の存在者の限定された在り方でしかないもの「として」捉えることはできない。動物とは違って人間は特定の存在者の側面に没入的に囚われてはおらず、存在者が存在するということがそのもの、つまり「存在者としての存在者」というレベルで存在者を

問題にすることができる。人間は、存在者を様々な「として」を担いうる無ではないものとして問題にでき、それゆえに、人間にとってその都度の存在者はその都度何か「として」出合われ得る。人間が存在者に対して言明的に関わることが可能であるのも、存在者が言明における述語付けに先立って、様々な「として」を担いうる無ではないものとして開けているからである(動物にはこのような開けはない)。このような開けを、ハイデッガーは存在者の「前述語的な開け」と名付ける。これは、存在者が言語化以前の感覚与件として出合われているということではなく、存在者が様々な述語付けを担い得る無でないものというステイタスにおいて予め出合われているということである。「この黒板は黒い」といった言明的な仕方での存在者との関わりが、動物には不可能で人間には可能であるのは、人間がこの黒板の黒という感覚刺激に没入的に反応するのではなく、人間にとってこの黒板が、黒いとか四角いとかいった様々な述語を担い得るような「存在者としての存在者」のレベルで予め出合われている、つまり前述語的に開けているからである。

他方、存在者への述語付けの関わりは、存在者そのものに拘束されるという性格を持っているからこそ、その述語は恣意的なものではなく、存在者そのものについての述語であるということが可能になる。したがって存在者に対する述語付けの関わり可能性としての「前述語的な開け」の中で、人間が存在者に自らを拘束させるといふことが生じるのでなければならぬ。「言明が遂行され得る場合には、常に既に前述語的な開け

がそもそも生起していなければならないのであるが、それだけではなく、この前述語的な開けはそれ自身として、その中で一定の仕方で自己を拘束させることが生起するような生起である。」ハイデッガーは、このような前述語的開けを可能にする人間の在り方の根底には自由があるという。その都度の行動においてその行動を解発するものに囚われている動物とは違って、人間はそういう囚われから開放されて「存在者としての存在者に対して自由である」。これは……からの自由つまり消極的意味での自由として理解することができる。他方、述語付けを拘束するものとしての存在者に人間は自らを服させ、しかもより積極的に拘束的なものに対して「自分を差し出す」。このような態度をハイデッガーは「根源的意味での自由」と名付ける。これは自己拘束としての積極的意味での自由として理解することができる。以上によって「存在者の存在の頭わになること」更にはこのことの「可能性の制約」としてのハイデッガーの自由概念が理解しやすいものになる。

ハーバート卿における

宗教の真理について

玉井 実

ハーバート卿 (Lord Edward Herbert of Cherbury, 1583〜

1648) の宗教の真理とは、彼の主著作、『真理について』(De Veritate, 1624) の「宗教の共通観念」(the Common Notions of Religion) の項を主体として、五箇条の「普遍的宗教」(the Catholic Religion) の構築を目指している。それ故に、この「カトリック」の意味はキリスト教のそれを超えた普遍的で理性的、合理的内容を含むものである。

そのような宗教のキッセンスとして彼は次の五つの信仰箇条に纏めて置く。

先ずは、一「この至高なる神の存在(Esse, aliquid Supernum Numen)」。二「この至高の神を崇拜することの義務 (Numen illud coli debere)」。三「有徳と敬虔とは神を崇拜するための主要な部分である」(Virtutem cum pietate conjunctam optimam esse rationem Cultus Divini)。四「罪を後悔し」、それを許すべき義務 (Resipiscendum esse a peccatis)。五「現世と死後との生命における因果応報 (Dari Praemium vel Poenam post hanc vitam transactum)」。

最初のご概念は「神」の普遍的な本性で、神の主要な属性を表わしている。それは合理的なすべての対象である、全知、全能、自由、無限、最善、全事物の本性であり、原因であって、更に超自然の啓示、摂理のご概念も有するが、宗教的にはギリシア的な多神教を排して、一神教の神観が優先している。

次の、至高なる神性の崇拜は、一神教を対象としており、その神性は「恩寵」(Grace) や「特別の摂理」(the Special Providence) などの超自然のご概念について抽象的な表現を用いて

論じている。具体的にはイニス・キリストの救世主としての予言と成就に関する神の認識である。その中心は新約聖書や聖人の記述書などであり、かようなものは聖なる力能を与え、超時空の崇拜の対象として、普遍宗教の共通観念に一致すると、彼は確信している。

第三の「有徳」(Virtue) と「敬虔」(Piety) の実践は、個人の「良心」(Conscience) のあり方が、それらの根底に存している。良心は真実の希望と信仰と愛を与え、有徳と敬虔へと人生を導き、それを純粋化するもので、普遍宗教の最善のものの実践であり、神への最大の貢献となりうる。その一方で、彼は人間の負の側面である虚栄や悪徳を毒麦の繁植に譬えて、その蔓延を防ぐために、倫理あるいは宗教上の戒律の必要を考えるに至った。

第四、人間の「悪徳」(Vice) と「罪過」(Crime) に対する「悔み改め」(Repentance) と「罪の償い」(the Expiation of sin) である。その正邪の認識の基準は、良心による「内なる証明」(Inner Witness) で、個人主体の理性的判断に懸っており、他民族の雑多な習俗にはその基準に適合しないものが多い。かような近代的人間観より、彼は「原罪」(the Original Sin) 的な宗教観を当然否定しているが、やはり有限な人間本来の負の側面を、個人の現世においては、その賞罰を判断できないので、死後に神の関与を受けざるを得ない。

第五の「死後の「賞罰」(Reward and Punishment) は、有神論の立場から「靈魂不滅」(the Immortality of the Soul)

の觀念のもとに、各人の現世における善悪の結果である。それ故に生前より無神論、複数の神の信奉、悔い改めや懺悔の輕視、などは死後の刑罰の対象となり、一方、有徳と敬虔こそが神からの報賞を得ることが確實となるであらう。

以上の「普遍的宗教」の五つの信條は、大旨、自然理性の對象となる、ある種の一神教を意味している。そこに人間主体の合理論のうちに、本来の啓示宗教の概念、恩寵や摂理をも、包括させる意図が感じられる。このように本著は理性と啓示の接点において、理性の側からの宗教論であり、当時、浮上中の「理神論」(Deism)の先駆けでもあった。然るに本著を理神論の書として、最初に紹介したのは長老派の牧師、リーランドで、その著は A View of Deistical Principal Writers (1757) であるが、それは今後の課題に譲りたい。

ヤスパースにおける「交わり」概念

布施 圭司

本発表の目的は、ヤスパースの「交わり」(Kommunikation) という概念が、実存や超越者についての彼の思想において、どのような意義をもっているかを考察することである。この際、実存の本質とされる自由が、大きな要となるであらう。テキストは主に『哲学』(Philosophie)を用いる。

一、実存的交わり

交わりとは自己 (Selbst) と他者 (Anderer) との関わりであり、自己と他者のありように応じて、交わりは異なる性格をもつ。ヤスパースは、自己を「現存在」(Dasein)、「意識一般」(Bewußsein überhaupt)、「精神」(Geist)、「実存」(Existenz) の四種類に分類している。このうち、現存在、意識一般、精神としての自己が、内在的で非本来的な自己とされ、実存は超越的で本来的な自己とされる。そして実存的交わりが本来的な交わりだとされる。

ヤスパースにおいては、内在とは、既に存在しているということ、その全体の秩序が見渡せることを指す。これに対して、実存にとっては全てが見渡せる訳ではなく、実存は自らの責任において決定せねばならない存在である。実存は内在者の因果関係から超越している、自由な自己存在である。

他者と異なる自己であるということには、他者と自己が同等の資格で、ある交渉の内であり、かつ違うものである、ということが含意されている。自己存在は交わりにおいてのみあり、実存もまた他の実存と共にのみある。

自己と他者が内在者ではなく超越的な実存であるということ、その都度確認されねばならない事柄である。徹底的な公明さにおいてはじめて、自己も他者も本来的な実存であり、その公明さのために、自己も他者も厳しく吟味され、開示し合う。このような公明さのための闘争が「愛しながらの闘争」(Lieben-

der Kampf) と呼ばれる。

実存的交わりは、単に見通せない全体が明らかになる過程を意味するのではなく、その都度の交わりが一つの全体である。交わりはその都度、自己存在の根源であり、自由発現の場である。

二、交わりと超越者

超越者は、存在そのもの、一者などと呼ばれる。ヤスパースにおいては、超越者は直接交わりの対象になることはないと考えられる。超越者はただ実存の自由に対してのみ開かれると考えられている。実存の自由は、実存が自分でつくり出したものではなく、超越者から贈与されたものである。

このような超越者についての考えは、超越者が交わりにおいて開顯することを表しているといえる。

超越者は実存の自由の根拠といえるが、その根拠を把握しようとする、消滅してしまう。何らかの根拠が確固としたものとしてあるなら、実存の決定の自由という超越性は止揚されるであろう。世界を離れたところに絶対者が存在し、それが実存の根拠となるのではなく、実存の自由は交わりにおいてその都度確認されねばならず、超越者もその都度確認されねばならない。

実存が交わりにおいて自己のありようや自己がその内にある世界のありようを選択するときに、既に超越者の顕現がある。超越者の探求は、実存の自由における決定を離れてはあり得ない。

い。超越者の探求において、超越者そのものは知られたものとはならないが、実存が関係するものは超越者の現れとしての性格をもつことになるであろう。

『念仏の形而上学』（青木敬麿）と

『教行信証の哲学』（武内義範）

田 辺 正 英

『念仏の形而上学』（青木敬麿）と『教行信証の哲学』（武内義範）と題して、五十数年前の二つの名著を対比的に取り上げたことに不審の念をもつ人も少なくないと思われる。

この二つの著書は共に第二次世界大戦の最中に、親鸞および浄土真宗の信心をめぐる年若き研究者のユニークな探究と宗教のもつ問題点の適確な把握を明らかにした名著であるばかりではない。その後において、すぐれた日本の哲学者、西田幾多郎、田辺元、三木清の生涯の宗教哲学の大作、あるいは遺著とみなされるもの、すなわち西田幾多郎の『場所的論理と宗教的世界観』、田辺元の『懺悔道としての哲学』、三木清の遺著『親鸞』の中で問題とされることを前二者（青木、武内）が先駆的に捉え、綿密に考証しながら、新しいタイプの宗教哲学、信仰告白として展開しているとの見通しから、ここで新しく取り上げたのである。

しかも不思議にも、これらの前二者（青木、武内）と後三者（西田、田辺、三木）が、人間的に個人的に恩師と教え子、友人、先輩と後輩としてつながりを持ち、思想や研究の上で、同調、反対、相互批判等を繰り返しながら、全体として宗教哲学とくに親鸞および浄土真宗の信仰をめぐって、多彩な一大宗教思想集団を意図せずして形成していると同時に、それ以後の日本の宗教哲学的研究の発展に大きな示唆を与えているということである。

因みに『教行信証の哲学』は、昭和十六年十月十五日（弘文堂刊）、『念仏の形而上学』は、青木敬麿の死後（その死は昭和十八年二月十一日）、恩師務台理作、畏友下村寅太郎、大学の後輩武内義範等の諸先生の協力によって、昭和十八年九月二十日に三千部出版されている（弘文堂刊）。西田幾多郎博士の『場所的論理と宗教的世界観』は遺著ともいふべき大作であり、身内の不幸と苛烈な社会的状況の中で、昭和二十年二月四日より四月十四日までに脱稿（逝去六月七日の二か月前）、出版は戦後昭和二十一年二月、全集の中で出版された（岩波書店刊）。『懺悔道としての哲学』はこれも苛烈な戦争末期から戦後に書かれた（二十年十月書店へ）、二十一年四月岩波書店より出版された。三木清の『親鸞』は、『パスカルにおける人間の研究』を書いて以来の念願であったが、真宗の篤信の家庭に育ち、相次ぐ二人の夫人の死と妹さんなどの逝去によって、より浄土真宗の信仰に近づき、昭和十八年の末ごろから二十年三月の検査直前まで書きつづけられ、未完成となつて、三木清の死を迎えた。『全

集十八巻後記』（二十年九月二十六日逝去）三木清の書簡では十九年六月には「ぼつ／＼書いている」（同時に『念仏の形而上学』の探索も頼んでいる）とされる（『全集十八巻追記』）。

さて青木敬麿は、下村博士の『跋』によれば、「兵庫県の寺院の生れ、竜野中、三高、京大を卒業して、教職につき、さらに行信教校（真宗の教学、真宗学、布教等の学院）に入り、宗学の師利井鮮妙和上に学び、故郷へ帰つて教化と村のためにつくした」。

『念仏の形而上学』は、宗教の、とくに浄土真宗親鸞の教えに従つて、念仏と信心ともに如来廻向のものであることを強調する宗学の空華派の所説を中心に宗教哲学的思惟と信仰告白的に「念仏論序説」を書き、（もう一つは「念仏について」）まとめ「念仏の形而上学」となつた。「念仏は他力の念仏でなければならぬ。換言すれば、輪廻の中の我々が、唯仏の名を聞くことによつて救われるという信知を通じた念仏でなければならぬ」（一一五頁）。「我々は殆んどいつどこで信に入ったかも自覚せず、いつどこで往生するかということも考えない。ただ生れつきのままと定めることは、怖いことに相違ないが、実はかくしてのみ我々の如きものも他力の絶対転換を受けることができ」（八十二頁）とする「聞其名号信心歡喜」の立場は、『教行信証の哲学』の「絶望的な罪障の自覚を通じてのみ救済は可能となる」（三十九頁）、『懺悔道としての哲学』の「自己が悪の自覚なく懺悔なきところには救済はありえないのである」（全集九、一四八頁）と対立した信心の様相である。弥陀のよび声

をとる西田哲学（青木師に近い）との違いもここにある。

ペルスヴァルの失敗の意味

長井英子

J・L・ウェストンの『祭祀からロマンスへ』によると、聖杯伝説のロマンスの源流は太古の豊饒神復活の祭祀劇・儀礼慣行である。これらにおいては植物神を蘇生させる巫医が大きな役割を果たしていたが、聖杯伝説には治療師が存在しないことをウェストンは指摘している。確かにクレチアン・ド・トロワの『ペルスヴァルまたは聖杯の物語』の主人公にはそのような特徴を見出すことはできない。しかし彼に課されていた使命は、傷ついた「漁夫王」の治療に外ならなかった。失われた種本の原ペルスヴァルが巫医であった可能性がある。

クレチアン作品で医術の才覚を発揮しているのは、もう一人の主人公ゴーヴァンである。彼はペルスヴァルとは万事対照的な完成した騎士で、薬草の知識に非常に詳しい。したがって、この物理的医術と相補関係にある霊的、超自然的癒しの任務をペルスヴァルが帯びていたとしても不思議ではない。ケルトの伝説などからも、治療には呪文や呪物（聖杯と出血する槍もあるいは呪物かもしれない）、特定の掟の厳守などが重視されていたことは明らかである。

聖杯物語の土台となったケルトの資料として、アイルランドのフィン・マクルの神話を見落とすことはできない。ペルスヴァルと少年時代のフィンとの間に、かなりの共通点が認められている。中でも特に注目すべきは、両者が一人前の男となる経緯である。ペルスヴァルは聖杯城で使命を全うできないながら、この世界訪問を通して、自分の名前を知るに至る。これは彼にとって大飛躍に外ならない。一方フィンはフィアナの長の地位を賭けた戦いに勝利し、この時点で男となるのだが、同時に過失も犯す。彼の掌は魔法の火傷が原因で人の生命を救う力を持っていた。しかし彼は救いを求める瀕死の敵を見殺しにする。彼は老いてからも部下デイルムッドの蘇生を拒んでいる。

この行為はどのような時代、文化圏にあっても断罪されるべき罪過である。

反対に、ペルスヴァルの失敗は彼の意志とはならぬ関わりがない。彼は使命に関して何一つ知らされていなかったのだから、それを果たせなかったのも当然の成り行きであり、苦しむ者を助けなかった、そのために国土の荒廃を招いたと厳しく責めるのはあまりに酷であり、ここに読者を惑わせる点がある。

どこまでも憶測であるが、ケルト的色彩の濃い種本の主人公がフィンの面影を漂わせ、フィンの罪過を受け継いでいたとしたら、しかもそれが間接的な表現でのみ示唆されていたとしたら、中世フランスのクレチアン・ド・トロワに意味が理解できなくても当然である。彼の作品では従姉と森の隠者がペルスヴァルの失敗の原因を説明しているが、ペルスヴァルが母を死な

せており、その「罪」のために失敗が引き起こされたという件は理解しにくい。彼女が息子の出立の際に悲しみのあまり生命を落としたことは、一般の読者には単なる不幸な偶然としか考えられないからである。

けれども種本の原ベルスワールがフィン同様になんらかの超自然的蘇生力を備えていたと仮定すれば、解釈は非常に楽になる。もし彼が倒れている母を見殺しにし、聖杯城でも苦しむ城主を眼前にしながら助ける道を選ばなかった(質問という行為が彼の治癒に不可欠な呪術だったと考えられる。ケルトの物語では言葉が大きな力を秘め、往々にして事の成否を左右する)のであれば、読者は戸惑いからかなり解放されることになる。そのためには以上のような仮説を裏づけていかねばならない。

他者について

土井道子

他者については二つの見方が存在する。一つは私との同等性に着目し、「他者はもう一人の私」とみる立場、他は私との差異性に注目し「他者は私でなく、私は他者でない」とみる立場である。前者を三つに分けて(一)認識論的立場、(二)フッサールの現象系の立場、(三)ブーバアの我汝哲学及び間の存在論の立場であ

る。まず認識論の立場で「他者は如何にして認識しうるか」という問いに於てアボリアに出会う。他者は認識主観であって、認識対象でないから認識できない。(一)フッサールの現象系特に「デカルト的省察」に於て他者の対象身体に自我を移入する事によって主観他者の存在を証明せんとし、或は客観的世界を可能にするものとして間主観性を指定するが、何れも夫々証明さるべき他者の存在や間主観性を前提するので、他者の他者性は見えなくなる。(3)ブーバアの我汝哲学は、自我関係を認識の次元から対話の次元へ移す事によって自他の相互性を深めたが、言葉を前提する事によって「われわれ性(Wirheit)」を前提する事になり他者性は消失する。更に「間の存在論」は、間から如何にして自—他の差異性が生ずるかの説明がつかない。

次に自他の差異性に注目する立場は、これも(一)神学的立場、(二)精神病理学の立場、(三)「他者の現象学」の立場に分けられる。まず(一)神学的立場は現代の他者論とは異なる文脈に属するが、バルト等の危機神学の立場で神を「絶対他者」とした。この立場から私は二つの点を学ぶ。一は神の絶対他者性を指定する事によって他者性に注目したこと、もう一つは人間他者に先立って「他性」の原理を抽出しそれによって人間他者をも根拠づけた点である。第二精神医学の立場で、特に分裂病者の「異常な他者経験」から一般的他者論を類推しようとする立場。フロイトが「無意識の層の存在と抑圧の理論」を提唱し、これによって近代哲学の拠って立つ「自意識の自明性」は大きな衝撃を受け、一般の正常人に於ても知的に自明な意識の下層に广大

な無意識の層があり、そこでは知性でなく情念が支配し、自覚的意識の層にも支配力をもっている事、誰でも内的心理的に多少歪んだ世界展望を持っている事が明かとなる。ただ病者の「他者経験」はそのまま正常人にあてはめる事はできない。四「他者の現象学」の立場、かく自称する学派があるわけではないが、精神医学のデータに関心をもつ哲学者と、精神病理学が哲学にも関係せざるをえない事に気付いた精神医学者との、共同研究や討論によって、みのり多い成果をあげている。各個人の研究者の説は多岐に亘るが、共通点は「方法論としての現象学」を利用し、哲学と精神医学との領域が重なる事を認めている研究者達である。方法としての現象学は、「自然的態度をカッコに入れて、意識の機能、与えられ方にのみ注目し、事実如何の判断を下すことなくその意味を問う」方法で、フッサール現象学の知的個人意識の超越論的議論は継承しない。さてこの立場に対しても私は質問をしたい。(一)自他の差異性と同等性との矛盾。(二)知る我と知られる我との間に最も根源的な他者性があるのではないかという事。(三)神の絶対他者性と現実の他人との相互牽制。四人間他者の諸種類(汝、彼、彼等、我々)に対応する「私」の諸存在様式。(四)「世界」の、各人の内的心理的世界展望の歪みに応じた、各視点への世界像の出現。私と世界と他者との三項の相互媒介と相外疎外。(五)「他者の他者性は私には理解できないという理解」の性格。(六)「天地我と同根、万物我と一体」という時の世界と私との関係。視点の脱世界化と、世界の視点内在化という相互に相反する関係の解明、これ

らの点について、「他者の現象学はどう答えるのか、これから考えてゆきたい。

プラトンにおける神の概念

——その2・初期対話篇における「神憑り」について

和田 義浩

プラトンの中期対話篇『パイドロス』において重要視されている「神的な狂気」ないし「神憑り」という概念は、彼が師ソクラテスの考えを継承し、かつ哲学的に深化させたものであることは疑い得ないであろうが、ソクラテスはこうした概念に対して必ずしも肯定的な立場をとっていたわけではない。この問題に関するソクラテス自身の立場を、プラトンの初期対話篇を通じて検討したい。

この問題が主題的に扱われている作品は『イオン』であるが、事実ソクラテスはこの作品の中で、詩人や吟詠詩人の技術が、「知」に基づかない、「神的な狂気」や「神憑り」によるものであることを指摘し、それを暗に批判している。ただここで見逃してならないことは、吟詠詩人の技術の中に、詩の歌詞を暗記し、それを効果的に聴衆に対して歌うことと、それとは別に、その当の詩の中に描かれていることがらを、理解するという、二つの要素が考えられていること、しかも、ソクラテスが主に

問題にしているのは、実のところ後者の要素（すなわちイオンが「詩の内容を理解しているか否か）だということである。また同じことは『弁明』における「詩人批判」(S. 100)についても言える。

だがソクラテスが「神憑り」という現象それ自体を、否定していたわけではないことは、彼自身が、神憑りのな諸状態（「ダイモーンの合図」など）に頻繁に陥っていたという多くの報告から明らかである。問題なのは、詩人らの「神憑り」と、ソクラテスのそれとの間の際立った違い、すなわち、詩人たちの神憑りに際しては、「知」（ヌース）が失われているとされるのに対し、ソクラテス自身については、「知」が失われるとは言われていない、ということである。

これまでのことから、ソクラテスが神憑りという現象自体を専ら否定的に捉えていたわけではないことが確認されると共に、さらに重要なこととして、結局ソクラテスは、人間と神々との交わりの間に、「理性に照らした上での善さ」ないし、「合理的な反省」を強く要求していたことが分かる。ソクラテスはいわゆる「デルポイの神託」を無反省に受け入れたわけではなく、彼はそれをディアレクティケーによる魂の吟味、および、真の理性的活動をはじめて可能にするところの、「無知の知」の覚醒へと発展させた（彼は『弁明』の中で、このことは神託、夢、その他の神的な恵みを通じ、神自らによってなせと命ぜられたことだと述べている）。

ソクラテスが詩人の神憑りを「ヌースのない状態」として暗

に批判しているのは、古来より、市民に対して多大な道徳的影響を与えてきた「詩」というものが、実のところ人間の中に真なる「善」への欲求を生じせしめることよりも、かえって「快楽」や「名声」の付与および獲得のために利用されていることに對する警告に他ならない。だがその一方で我々は、神々との間に、ヌースを欠かない、理性的な交わりを要請しているソクラテスの態度のうちに、大きな問題が含蓄されていることを見逃すことができない。神は理性的な存在なのか？ そうであるならば、それは人間の理性と同じものであるのか？ もし同じものであるとしたら、その場合、いかにして神の絶対性が保たれるのか？ すなわち、ソクラテスの立場において、真の意味での宗教が果たして成立可能なのか、ということがあらためて問題にならざるを得ない。

アリストテレスにおける

神の思惟と人間の思惟

角田 幸彦

思惟することは人間の生命的活動の最高位に立つものであることは、アリストテレスの終始強調するところである。彼が人間の幸福を実践的社会的活動と観照的理論的活動から成ると認めつつも、前者が第二義的な幸福でしかないことを主張したの

は有名である。

アリストテレスは生命的自然界を全体的な広い展望で探求すべきことを唱え、実際自ら動物学・植物学（特に前者）の学的形成を果した。そしてこの一環として生命活動の植物から動物そして人間への向上を深く問うた。彼は、人間の心の働きを人間という枠の内で専らさぐることを戒め、生命的自然そしてその中心である動物の感覚的動きと関係づけて考察する道を行く。そしてこのことを通して彼は人間の人間たる所以である理性的存在者の真の意味を明らかにしようとした。というのは、理性は決して自然的生命の自然必然的展開ではなく、理性のみが他の諸々の生命的意識的能力と違って、脱自然的なもの、自然の中への超自然的介入・到来と捉えられるからである。理性の権能と尊厳が、ただそのものだけの力説として提示されることではなく自然的生命そして動物の認知能力といった場面をしっかりと踏みしめることによって、アリストテレスは理性が自然的生命の次元を超えたものであることを説得力をもって打ち出すことができたと言える。

『靈魂論』の第三巻第五章はアリストテレスの理性論の核心部を成すと同時に、古代より今日まで研究者を悩まし、多彩な解釈を促してきた難所である。この章は理性は実体であり、永遠的で不滅であるというそれまでの主張を受けて、理性論にいわば最終的な練りを入れた箇所である。そして唯一この章においてアリストテレスは理性を能動的理性と受動的理性に分けている（前者はこのように明確な用語とはされていないが）。理性

は実はその全体が不滅的ではなく、ただ能動的理性のみがこの資格をもつことが唱われる。受動的理性はいわば質料としてこの能動的理性を俟ってはじめて理性活動を真におこなうことができることされる。かかる理性の二分化は、思惟とは如何にして生ずるか換言すると思惟は如何にして可能であるかという問いに答えるために必然的になされたと言ってよい。人間の理性は表象なしには活動しない。つまり思惟をおこなわないとは繰り返しアリストテレスの説くところであるが、しかしその一方人間の思惟はここに留まることなく、表象像のもつ経験的感覚的世界への相関性を打破し、事物の本質へ迫るものである。このことをこそ果すのが能動的理性とされる。

さてこの能動的理性は不滅で純粹で現実態であると言われることによって神に他ならないという解釈もなされてきた。確かに神は単に天界の星々の秩序ある円運動の始動者であるだけでなく（たとえ目的始動者であれ）、その在り方において理性そのものとされるからである。この点については能動的理性は神の一側面ないし縮小したものととして神的存在性のもとにあるとしても、神そのもの・理性神（nous-theos）ではないとすべきであらう。

アリストテレスはギリシア民族の神表象としてギリシア哲学の神概念の統合的形成をなした人と思われる。彼にとって神とは専ら思惟する存在であった。この神の思惟（観照）という在り方に憧れて天界の星は動くことされた。では神の思惟とはいかなる思惟なのか。このことを集中的に述べているのが『形而上

『学』第一二巻第七章と九章である。神の思惟は人間の思惟と違つて、思惟対象を自己の外にもたないと言われている。かくして神の思惟は自らを思惟すること換言すると思惟の思惟とされる。これは一体どのような思惟かについて基本的に五つの解釈がある。トマス説、ヘーゲル説、K・エーラー説、H・J・クレマー説、ザイドル説である。

更に問題として、『形而上学』一二巻の神の思惟に関するアリストテレスの主張は、『靈魂論』で繰り上げられる人間の思惟とどう結びつかが考えられねばならない。

以上のことをより詳しく發表した。

プラトンのエスカトロジー

土屋 睦 廣

プラトンの『ゴルギアス』から『法律』に至るエスカトロジーを比較してみると、それぞれにかなりの相違が見られるが、特に『ティマイオス』(41e-42d, 90e-92c)と『法律』第十巻(903d-905d)の記述はそれ以前のものと同様立って異なっている。まず、『ゴルギアス』や『国家』に顕著な、神話・伝説上の神々や人物への言及が全くない。次に、『ゴルギアス』『バイドン』『国家』に見られる、神話・伝説上の地名とあの世での地理的な説明も、ほとんど見られない。さらに重要なことは、『テ

ィマイオス』『法律』には、死後の裁判や、あの世での賞罰の記述が全くないことである。これらの相違点は、単に神話的物語的なモチーフがなくなったということに留まらず、エスカトロジーの構造自体が異なっていることを意味する。すなわち、かつてのエスカトロジーは、「現世での行い」とそれに対する「死後の裁判」とあの世での賞罰、そして来世への「転生」という三つの段階から成り立っていたが、『ティマイオス』『法律』ではこの第二段階、つまり「あの世」での段階がなくなつて、現世から直接来世への転生へと繋がっている。

『ティマイオス』では、魂はまず最初の誕生では誰もが最も優れた生き物として人間の男に生まれ、そして、その生涯を立派に生きたものは自分の故郷である星に帰つて幸福な生活を送ると語られる。反対に、男の中で「臆病で、その生涯を不正に送つた者」(90e)は、女に生まれ変わる。なおも悪を止めない者は、その悪しき性格に応じて、鳥、陸上動物、水棲動物へと様々な生物に生まれ変わり、「このようにして、全ての生き物が、あの時も現在も、知性と無知を失うか得るかによつて、その場所を代え互いに変化しあっている」(90c)と語られる。

『ティマイオス』の宇宙には、天国も地獄も存在する余地はない。転生の物語にしても、『国家』のように籤引で順番を決めたり、自分で思案して次の生を選んだりするわけではなく、いわば、我々は全生涯を通じて次の生を選び取っているのである。また、神がその都度判断して作り変えるというよりも、神がいったんその仕組みをつくつた後には、転生は全く自動的に

働く、いわば自然法則のような印象を受ける。

これらの特徴は『法律』第十巻のエスカトロジにもそのまま当てはまる。すなわち、『法律』においても、神は「より善き性格のものとなった魂をよりよい場所に、より悪しき性格のものとなった魂をより悪い場所に、それぞれに相応しい仕方でも移し変える」(903c)。神は「個々の魂をどこに配置すれば、この宇宙全体において、徳の勝利と悪徳の敗北が最も完全に、最も容易に、そして最も美しく実現されることになるのかを工夫」(904a)した。つまり、変化の乏しいものは大地の表面にそって移動し、より不正になったものはいわゆる地下の世界ハデスへと運ばれ、反対に優れた性質になったものはよりよい場所へと運ばれる(904c)。その結果、悪い人間は悪い魂たちのところへ、善い人間は善い魂たちのところへと、似たもの同士が集まることによって、各々にとって相応しいことをなしたりなされたりするようになる(904e)。

『法律』におけるこのような魂の変化とその移動の記述は、『ティマイオス』の宇宙論における四元素の変化とその移動に対応している。つまり、『法律』における転生の仕組みは、宇宙の秩序の中に組み込まれており、物理法則にもなぞらえるような仕方でも自動的に働いて、宇宙全体の善の実現に貢献していることが語られているのである。

以上のように、『ティマイオス』と『法律』のエスカトロジは、単に感情や創造力に訴えることによって、倫理を強制しようとする、伝統的なエスカトロジとは異なったもので、プラ

トンの宇宙論への関心を色濃く反映している。ここでは、プラトン倫理学の基本的なテーゼ、すなわち、人生において大切なことはひとえに魂をより優れたものにするのであって、より優れた魂を持つことこそが幸福であり、悪しき魂を持つことが不幸であるという主張が、単なる人為的なもの(ノモス)ではなく、宇宙全体中で自然本来(ピュシス)の秩序として、例外なく実現されている様が語られている。従って、これらプラトンの後期エスカトロジは、倫理学に宇宙論的な基礎付けを与えようとしたプラトンの試みであったと考えられる。

『ソクラテスの弁明』に於ける不死性

澤田 隆 幸

ここでいう不死性とは、肉体ではなく魂の上での不死性をいう。「魂の不死」というと、我々はプラトンの作品の中ではまず『パイドン』を想い浮かべよう。「パイドン」はソクラテスが萌芽的にもっていた「魂の不死」の思想をプラトンが自分なりに展開し理論づけた作品と言われている。本稿では、この『パイドン』ではなく、ソクラテスが萌芽的にもっていた「魂の不死」の思想を歴史的ソクラテスを比較的良好に伝えているとされる『ソクラテスの弁明』(以下『弁明』と略)に即して考えていきたい。

そこで、まずソクラテスが死をどのように考えていたのかを見ていく。『弁明』で死を問題にしているところは二箇所ある。(1)死を知っている者は誰もいない。死は悪とも善とも、またあの世のことも、よくわからない。もしかしたら、死は善であるかもしれない。だから、確実に悪とわかつている不正よりも、善であるかもしれない死を恐れることはないのである。

(29a-b)

(2)死とは(a)全くの無であるか、あるいは(b)言い伝えにあるように、魂にとってこの場所から他の場所へと住居を移すことである。もし、(a)死が全くの無であるなら、それは夢一つ見ないような眠りの如きものであり、驚ろくべき儲けものということになる。そして、もし、(b)死が魂のこの世からあの世への転居であるなら、あの世でこの世の自称裁判官から解放され、本物の裁判官に会える。そのためには、何度死んでもいいくらいである。さらに、その他多くのすでに不死である優れた人と問答ができ、大きな幸福である。(40c-41c)

以上のようにソクラテスは、人は死を最大の悪として恐れるけれども、(1)に於いても、(2)の(a)(b)いずれに於いても、善の可能性がある死を恐れるのは無意味なことであるという。ここで問題となるのは(2)の(b)である。

死が(a)無の場合、死は一切の終わりを意味するが、死が(b)魂のこの世からあの世への転居という場合、当然魂が肉体の死後も存続するということが、即ち「魂の不死」が前提されているといえよう。こうした死 \parallel 転居説から必然的に出てくる「魂の不

死」への信仰がソクラテスにあったからこそ、彼はあの世のように悠然と死に赴くことができたのだろう。

とはいえ、ソクラテスが死 \parallel 転居説を確固とした自分の考えとしてではなく、多少の皮肉を交じえながら、「言い伝え」云々と条件をつけて述べていることに注意したい。こうした言い回しからみて、ソクラテス自身が死 \parallel 転居説を、従ってその転居説が当然前提にしている「魂の不死」(死後の世界)をどこまで本気で信じているのか疑問ともいえる。先の(1)では、ソクラテスは死についても、あの世のことについても、よく知らないといっていたこととあわせて、『弁明』のソクラテスは「魂の不死」(死後の世界)について懐疑的な考えをもっていたという学者もいる。

だが、(2)の(b)の読み方しただいでは、ソクラテスには「魂の不死」への信仰のようなものがあるとも言えるのではなからうか。どういうことか。(2)の(b)でソクラテスが「言い伝え」云々と、明らかにオルベウス教・ピタゴラス派のものと見える話を引用しているからには、彼自身がオルベウス教・ピタゴラス派の「魂の不死」説に興味をもっていたことは事実であろう。そして彼には、例の神の合図(40f)などが示しているように神秘的な傾向があったことからしても、彼自身が「魂の不死」説になり親しんでいたとみることができよう。こうしたこともふまえて(2)の(b)を見ていくと、あの世での楽しみをいわば喜々として語るソクラテスのあの話ぶりは、やはり相応に「魂の不死」を信じている人間の言葉であるともいえよう。

こうしてみると、『弁明』のソクラテスは、「魂の不死」について懐疑的であるようにも、またそれを信じているようにも、どちらにもとれる二面性をもっているといえよう。一人のソクラテスの中に、二人のソクラテスが在る。『弁明』を読むかぎり、「魂の不死」に関して『弁明』のソクラテスは、二つの間を揺れている。「魂の不死」を確信をもって語るようになるのは、『パイドン』のソクラテスをまたなければならぬ。これはもうプラトンのソクラテスである。

西田における哲学の

宗教的自覚について

中山 一 萱

西田において「哲学の宗教的自覚」とはどのようなものであり、またそれは哲学する我々の自己そのものにおけるいかなる立場を意味するかという問題は、西田哲学全体の根源性に関わる最も根本的な事柄であると思われる。最も根本的な事柄であるという意味は、それが西田哲学全体の展開の中で、いかなる仕方で問題とならねばならなかったかという問題と深く結びついているからである。しかもその場合の結びつきということを考えてみると、西田における宗教的自覚は、その根源性と全体性に関して「哲学の」立場をどこまでも離れない仕方での、

哲学の宗教的自覚の問題とされているということであり、あるいはむしろ、哲学としての立場が宗教的自覚の深まりと絶えず軌を一にするという仕方、それと等根源的に、哲学が自己の真相をその都度、根底から露開するという事態を含むものである。換言すれば、宗教ないし宗教的自覚の次元が哲学の究極的関心事として、哲学的思索の必然の結果として出現したとか、あるいは哲学の彼方に横たわる課題として超哲学的に問題化されるに至ったとかいうものではなくして、西田にあっては、宗教的自覚の境位がどこまで徹底せられ、いかに限無の深化へ向おうとも、その深化そのものの見地から、それを即自体的にどこまでも述語し得るに堪えるものが真の哲学というものであった。従って私が「西田における哲学の宗教的自覚」を問題にする場合でも、「哲学の」という場合の「の」が、たまたま、宗教的自覚の哲学への所属的関心事を意味するものとすれば、それは根本から西田哲学を非西田哲学的に問題にするということになると言わねばならないであろう。即ち西田では、哲学は本質的に宗教的自覚の哲学なのであり、宗教的自覚そのものの表現である。宗教的自覚即哲学、哲学即宗教的自覚ということは、西田哲学についてこそ言い得る事であり、そしてそこに他に比類なき西田哲学の独自性と独創性を窺い知ることができるのである。

いま、その独自性と独創性におけるその根源的本質に着目するということで、西田における哲学の宗教的自覚即ち、宗教的自覚の哲学について考えるならば、その哲学の原点は、「自」

という問題をめぐって展開されているということができよう。その点からすれば西洋の形而上学、とりわけデカルトやカントに代表されるような「自己」認識についての自覚の立場を原理とする限り、西田哲学といえども例外なき共通性を持つとも言える。自覚ということの問題にする限り、我々は何らかの仕方、我々の自己とはいかなるものであるか、真の自己とはいかなる存在であるかを問わねばならない。西田は言う、「何者が真に自己をして自己たらしめるのであるか。何者が我々の自己に、真に自律的なものであるか。我々は自己の根底に、かかる問題を考えざるを得ない」と。そして学問も道德もそこから始まるとさえ言っている。

ところで西田によれば、我々の自己とは、「何処までも自己矛盾的存在」である、ということである。西田哲学の獨創性は実にこの一点に存すると言つてよい。我々の意識作用というのは、西田によれば、「述語面的自己限定」として成立する。そしてその限り我々は、我々の自己存在を述語面的と考えざるを得ない。しかし西田は、「我々の自己は単なる一般的存在ではない、単なる述語面的存在ではない。我々の自己は何処までも個的である」と言う。「個的」とは、我々の自己のいかなる境位を指すのであるか。合理的存在の見地からすれば、我々の自己は自己矛盾的存在として「個的」存在であると言つても、自己矛盾なるものは、元来、存在することができないとも言い得る。しかも、我々の自己とは、何処までも自己矛盾的存在であるとするならば、かかる深い自覚はどこから来るのであるか。

我々の自己とは、自己矛盾において自己存在を有するのであり、「自己矛盾的なればなる程、我々の自己は自己自身を自覚するのである」と言われる。西田では、哲学は、かくしてどこまでも、自己矛盾的自己存在である「個」の自覚の深化への歩みである、と言うことができる。

では、そのような自己矛盾的存在における自覚の深化はどのような場面から成立するのか。自己矛盾的存在が自覚されるには、その根底に、絶対に矛盾的自己同一的なもの、絶対の無にして即有なるものがなければならぬというのが西田の立場である。その立場は、超越即内在的に合理的範疇の立場を何処までも内に包み行く「場所的論理」の立場であり、換言すれば、絶対矛盾的自己同一的場所の自己限定の立場である。それはまた、宗教的自覚が哲学的論理として展開される最深の哲学認識の立場であると言つてよい。

苦悩の意味について

右山 忠 史

苦悩がわれわれ人間の生にどのように位置づけられるかを、本論ではフランクル (V. E. Frankl) の主張を中心に考えてみたい。

まず苦悩は、一つの業績 (Leistung) であるということであ

る。フランクはある若者がかなり重度の意味喪失感にもかかわらず無為に過ごすことなく、むしろそれを乗り越え、それに一つの態度をとった例を挙げている。彼は自らの意味喪失感を自分に課せられた苦悩として引き受け、その意味が開示されるまで忍耐強く待っていた。すなわち、意味を求める闘いを放棄することなく、根本的な最終解決を見出すまで、忍耐強く勇氣をもって待ったのである。この忍耐と勇氣とは、例えば教師にとっては生徒に手渡ししていくべき一つの範例となる。すなわち、このような実例を知っている教師は、極限的状况においても価値可能性を実現できるという確信をうることができ、しかも教師はその確信を生徒に伝えることができる。なぜなら、「自分に確信を持つ者のみが、他人を確信させることが出来る」からである。そしてそのような人間だけが、他人の人生や苦悩のうちに意味の可能性を発見し、意味への意志 (Der Wille zum Sinn) を覚醒させることができるのである。

つきに苦悩は、成長する (wachsen) ことを意味している。私が苦悩を自分に引き受け、自らのうちに受け容れることによって私は成長し、道徳的力の成長を経験する。一種の新陳代謝が生じるのである。すなわち、新陳代謝によって原料が力に転化するように、道徳の面での運命的に与えられている原料を変化させるのである。このようにして運命は事実の次元から実存的次元へ転調する。それが成長なのである。

さらに苦悩はまた、成熟する (reifen) ことを意味する。なぜならば、みずからを超えて成長するものは、本来の自分へと

成熟していくからである。避けがたい運命的状況は人間の成熟の試練となり、外見上はその状況に規定されているにもかかわらず、人間を内的自由へいたらしめ、内的成熟をえさせる契機となるのである。

さらに苦悩は、このような倫理的な意味を持つばかりでなく、また形而上学的重要性も有している。すなわち、苦悩は人間が真理に向かってより豊かになる (reicher werden) ことを意味し、人間に炯眼をあたえ、存在を見抜く力を与えられると思われる。

さて、人間の人格性が否定されるところに、ニヒリズムの生起の起源があるとフランクはいう。では、なぜ人格の否定がニヒリズムの生起をみるにいたるのか。それは、人格の実存性を無視するからである。

では、いかなる仕方によってその実存性は開かれるのかという、それは苦悩によってである。しかもそれは人格の価値が否定され、低められるような避けることのできない事態において、まさに耐えなければならぬ真の苦悩によってである。逃避や被虐でない毅然とした正当な苦悩によってこそ人格の意味が開示されるのである。むしろ人間は苦悩によってこそ人間になるといったほうがよいだろう。

人格の意味が開示されるような苦悩は、フランクの提唱する実存分析の人間観から理解されると思われる。すなわち、苦悩は避けることが出来ないだけでなく、必然的に人間存在に課せられており、それに答える (Antwortung) ことが、責任を

とる (Verantwortung) こととあり、実はこのことが人間存在の意味なのである。したがって苦悩は、人間存在の存在論的構造そのものにかかわるものである。

〔参考文献〕

Viktor E. Frankl, *Homo Patiens*, 1975, Hans Huber Verlag.

人格の同一性について

小坂 国 継

「人格の同一性」(personal identity)の問題は哲学における最も難解な問題の一つである。その理由は、「人格」や「同一性」という概念そのものが多義的で曖昧である上に、この問題は、その本性上、我々を必然的に超経験の世界へと誘導するからである。ヒュームも、「この問題はとも我々の感官だけによって決定できる性質のものではなく、この問題に満足な解答を与えるためには深遠な形而上学に頼らなければならない」(『人性論』第一巻、第四章、第二節)といっている。しかしながら他方、我々は、人格の同一性の問題を考察することによって、「人格とは何か」「自己とは何か」の問いに最もよく解答することができる。たしかに、人格の同一性の問題は、はたして人格は同一性を有するか否か、またその同一性とはいかなる性質のものであるかの問題であるが、しかし同時に、またそれ以

上に、それは、人格とはいかなるものであるか、あるいはいかなるものとして考えなければならないかの問題でもある。人格の同一性の探求は、同一性の有無やその本質の探求というよりも、むしろ同一性という側面から見た人格の本質の探求である。無論、人格は多面的であるから、人格とは何かの問題も種類の側面から探求することが可能であろう。しかしながら、それは人格の同一性とは何かの探求を通して最もよく解答されるであろう。

かような視点から、今回は、ロックを事例として、人格的同一性の問題を考察することにした。

人格の同一性の問題を、哲学の主題として正面から取りあげたのは、おそらくロックが最初であろう。彼は、『人間知性論』の第二版に、「同一性と差異性について」という章を付加し、ここで、主として人格の同一性について興味深い議論を展開している。ロックの意図は、人格の同一性という観念はもっぱら意識の同一性に基づいていること、またこの意識の同一性によってのみ人格は道德的・宗教的賞罰の対象になりうることを指摘することにあったと考えられる。そのため、彼は同一性の観念を物体、生命、人間、人格の場合に分けて仔細に検討し、その異同を明らかにしている。なかでも人間 (man) の同一性と人格 (person) の同一性の区別の主張は注目に値しよう。

ロックは、人間を、身体を具備した一つの生命体として、また人格を、純粋に道德的行為者として考える。そして人間の同一性を機構的同一性に、また人格の同一性を意識的同一性に求

める。機構的同一性とは、組織や体制の同一性のことであり、ロックによれば、人間は身体的ないし精神的に多少の変化はあつても、そこに機構としての同一性が保持されている限り、同一の人間であるといえる。これに対して、人格の同一性は、機構の同一性ではなく、記憶にもとづく意識の同一ないし連続性にある。このようなロックの考えは、道徳的・宗教的賞罰の対象、とくに最後の審判における賞罰の対象としての人間を念頭においており、人間は自分の行為として意識する行為に対してのみ責任をもつという信念から導出されている。「罰は人格と結びつけられ、人格は意識と結びつけられる」という言葉は、かようなロックの考え方をよくあらわしているといえよう。

ところで、このような人格の同一性の概念は個体的同一性の観念と鋭く対立している。というのも、人格の同一性をもつばら意識の同一性にもとづいているとすれば、ある人間に意識の統一性が認められない場合、その人間は異なった複数の人格を有することになり、また反対に、同じ意識が他の人間に転移できるとした場合、異なった複数の人間が同一の人格を有することになる。実際、ロックはこのような例をいくつか挙げている。

ロックは意識の同一性を厳密に考え過ぎたという批判は多い。しかし彼が人格の同一性を実体の同一性にでも、また靈魂の同一性にでもなく、意識の同一性に求めたことは注目すべきである。というのも、そこに新しい主體的な自我概念の萌芽が見られるからである。多くの人が指摘しているように、ロック

の自我概念には一貫性が欠如している。彼は、一方では、作用の基体としての不可知な精神的実体の存在を承認している（不可知論）。しかし同時に、それを個々の作用の集合にすぎないと主張してもいる（唯名論）。さらに、自我を、道徳的主体として意識の連続性・統一性と考えている。そして、ここでは、自我の実体性は完全に否定され、自我は自己をまさしく自己として意識する、そうした意識の連続的な流れとして理解されている。それはけっして認識対象とはならない行為主体である。

ロックの自我概念にはまだ多くの曖昧さや不徹底な要素があるけれども、そこでは事実上、伝統的な実体的自我の概念は崩れ去り、主體的で機能的な自我の概念への道が暗示されているといえるであらう。

「宗教間対話・協力」研究の諸問題

梅津 礼司

本発表で取り上げる主要な問題は、「宗教間対話・協力」運動を促進することを自明として、その運動の哲学・神学的基盤や技法あるいは実践上の問題点を指摘しようとするのではなく、こうした研究に偏りがちである現実に対して、もう少し記述的な研究が蓄積される必要があるという視点からの問題意識である。実践的・神学的な研究は、運動主体である宗教集団な

らびに個人のニーズであるから、そうした関心が支配的になることはやむを得ない。しかし、これらの運動の現実と神学的な研究が与えている影響関係にも眼を向ける必要がある国内においても、諸宗教間の対話・協力による世界平和への貢献を目標とした国際的な運動は約百年程の歴史を有していることは知られるところであるが、それらの運動を対象にした研究蓄積は極めて少ないといえる。

報告者は、これらの運動の客観的ないし批判的な研究が不可欠であるという関心に基づき、一九八四年から「宗教間協力・対話」研究に着手してきた。

まず最初に手がけた共同研究が「宗教集団間の協力・対立・連合等に関する研究」(二か年計画)で、この成果は『宗教間の協調と葛藤』(佼成出版社)と題して上梓した。この研究を通じて明かになった問題を簡単に要約すると、①この宗教集団間や成員に何が生じているか、②宗教集団と一般社会の問題、③宗教文化の多様化や多様性において生じる文化的問題、④宗教および宗教集団の相互作用の問題が大きな項目として浮き上がってくる。そして、トピックスとして①宗教的ナショナルリズムやアイデンティティの問題、②この運動の社会的・文化的なコンテキストの類型的理解、③各宗教伝統の相互浸透への寛容・非寛容に関する問題、④宗教の存続と変容の問題、などに集約されよう。

つまり、宗教間対話・協力運動の研究は、この運動を支える集団・個人をより大きな社会環境に位置づけて、それに関わる

集団や個人の相互作用に関する考察を深めることが重要である。こうした成果を踏まえながら、我々は第二次研究計画を三か年計画(一九九〇—一九九三)とし、「宗教間対話」をキーワードにしたプロジェクト研究を実施した。その理由は、国内では宗教者間において「宗教協力運動」という用語が普及している一方、キリスト教圏はinterfaithあるいはinterreligious dialogue (dialogue of religions) という用語が一般的である。

もちろん共有化された用語の概念枠組もない。報告者には、こうした用語の相違は、宗教文化の特長を一部表現しているように思えた。つまり、宗教間対話≠キリスト教(真理探究)的な志向性と、宗教協力≠日本教(危機回避の協同実践)的な志向性という印象である。こうした対比によって各宗教伝統の本質的な側面がかいまみえるのではないかと、期待も潜んでいた。因みに米国のデータベース DIALOG 『RELIGION INDEX』で interreligio? and dialog? では二二二件の書誌情報が検索でき、religio? and cooperation では一四七件とやや少なく、これを interreligio? にすると三件しか検索できない。因みにキリスト教界で一般化されている ecumenism あるいは ecumenical で検索すると八〇二五件の書誌情報がある。これは相対的に、宗教間対話・協力研究が極めてマイノリティであり、この運動への世界的関心も薄いことの証左であろう。しかも、これらの研究文献は殆どが神学的な文献であり、狭い意味での宗教学的な対話・協力研究は微々たるものといえる。

我々は、この研究において、第一に「宗教間対話研究会」を

設置し、その運動の目的・理論・動機・方法・行動などについて、この運動の実践者から報告して頂き、これをもとに討論を行った。さらに、宗教間対話の四次元（哲学・神学的次元、社会科学の次元、心理学的次元、実践的次元）や宗教体験の対話、宗教間対話の体験をテーマに議論を行った。第二に、キリスト教に見られるエキュメニカル運動が日本の仏教者間に生じないのはなぜかということや「仏教間対話懇談会」を通して議論した。第三に宗教間対話に関する文献を調査し、重要論文の翻訳を行なった。これらの成果は、本年末には報告書を上梓する予定である。

宗教間対話の現実には、宗教者間の功利的な対話から、集団間の相互理解を当面の目標とした対話、宗教的真理の理解をめざした対話、霊的次元の交流をめざした対話、宗教的成熟をめざした対話、宗教の融合や一致をめざした対話など、実に多様な試みが世界に見られる。これらの運動も研究も、その端緒についたばかりで不安定な現象にみえる。J・ヒックらのいうような相補的宗教間対話が人類の希望になるのか、P・バーバートソンが指摘するような宗教の均質化に向うのか、R・ロバートのいう生き残り戦略なのか、はたまたこれらの運動自身が、新たな宗教対立・緊張の促進要因となるのか、目を離せない状況にある。

百年前にシカゴで開催された万国宗教学会という世界的な宗教間対話が、比較宗教学を誕生させる契機となったことは知られるところである。比較宗教学は、宗教間の対話・協力におい

て偏見のない正確な知識・情報を与え、諸宗教の相互理解・寛容・協力の促進を求める運動に大きな貢献となる。同時に、我々は宗教間対話の言説と行動の相互作用を考察することによって、各宗教伝統の相違点の理解をより発展させることができるだろうし、見方によれば宗教の本質にせまる視角と機会が与えられている。

宗教集団は、多元主義神学に対して、いかなる応答を示すのだろうか。多元主義的な宗教集団はどのように独自性や普遍性や多元性を保持していくのか、我々は注意深く見つめていく必要がある。特に、近年国内において、草の根レベルの宗教間対話・協力運動が定着しつつある。今後は、グローバルな視野とともに、こうした草の根運動を対象に、集団・個人への影響関係などに着目した調査研究も進めてゆきたい。

ショーペンハウアーと宗教

白木悦生

ショーペンハウアーは特に晩年になって書いた『補遺と付録』（一八五二）の中で「宗教について」という独立した一つの章を設け、この章で「宗教は民衆の形而上学である」と言っている。一般民衆は愚かであるために真理を理解することができず、そのために「真理に比喩の衣」を着せて、たとえ話（＝

〔宗教〕に仕立てるのである。これによって、「真理そのものの果たす役割とおそらくは同じ役割」がなされる。これが宗教の役割であると考えられている。彼が意志形而上学を打ち立て、最終的に「意志の否定」へと移行するその方法を説明する箇所では、宗教に対する記述が非常に多い。自らの形而上学を打ち立てる際に、それを論証するための手段として宗教を役割付けている。

さてこれからショーペンハウアーの宗教観を見ていくに当たって、彼がキリスト教をどう考えていたか、また神をどうとらえていたかが、ポイントとなろう。実際彼は、無神論者であるという指摘がしばしばなされるが、どのような意味での無神論者であるのかが問題となるであろう。これらの問題点を考えるに当たって、ショーペンハウアーの神概念についてみていくことにする。

ショーペンハウアーの著作の中で、「神」について書かれてある箇所をみてみると、その内容はあまり肯定的には書かれておらず、むしろ批判的な要素が多い。キリスト教やユダヤ教を批判する際に用いられているのがほとんどである。しかしその使われ方をよくみていくと、「神」そのものを批判しているのではなく、二次的要素（間接的という意味で）として使われていることに気づく。すなわち「神」という言葉の使われ方は、つまりその時代の哲学・神学や教会にたいする批判にたいして使われているのである。その点では彼は従来のキリスト教や教会に対して出て来た不信心から、キリスト教を何とか救い

出そうとしていると解釈することも可能であろう。しかしここは、キリスト教擁護のためと解釈するよりも、もっと広く宗教そのものに対する擁護ととった方がよいであろう。

また、ショーペンハウアーは神の存在を否定しているのではなく、証明できないものを概念化する姿勢を嫌っている。ショーペンハウアー哲学は、概念の世界にとどまる理性哲学を嫌い、現実の生を直視するところから始める生の哲学である。彼の関心はもっぱら人間の内面に向かっており、意志以外の超越の思想は見られない。

ショーペンハウアーは、すべての宗教において共通する基盤は、行為、振る舞いによって表現されるとする。キリスト教の聖徒もインドの聖者も、教義においてはそれぞれ異なるが、行為、振る舞いにおいて、内的な認識において、同一であると強調している。そしていずれの宗教にせよ、真の救済や解脱を達成するのは「意志の否定」であると考え、それが同一の基盤であると見なしている。しかし諸宗教を相対的に見ているというよりも、宗教を一つに引くくめて自説の論証の道具に使っているような感じも受ける。いずれにしてもショーペンハウアーは自己独自の形而上学を確立すること以外はあまり関心がなく、それ以外の理論はすべて彼の哲学の論証の道具にすぎない。このような観点で、キリスト教も扱われる。

ショーペンハウアーは、前述のような「意志の否定」の観点からキリスト教を見る。まず最初に、「個体化の原理」を見破る直覚的な認識をキリスト教での「恩寵の働き」に位置付け、

次に自説をキリスト教の教義論にあてはめて、アダムの原罪を「意志の肯定」とし、イエス・キリストの自己犠牲、救済を「意志の否定」としている。

ここで問題となってくるのは、救済は「意志の否定」から生じるとしている点である。もし救済が神によって与えられるのでなければ、超越神としての神が不在となるのである。たしかにこうして彼の思想をみでくと、解説の世界である「意志の否定」は、内的な認識の一致によって、聖者たちの行為を通して表現されるのであるから、超越神としての神は問題にならないであろう。問題になるのは、あくまでも「意志」であり、そしてそれは世界の根本原理である。このことから端的に「神」不在を物語っているであろう。

このように見ると、ショーペンハウアーは宗教を自説の理論づけのための道具として用いているということが分かるであろう。

カント『遺稿』における世界と神

白 水 士 郎

カントの『遺稿』(Opus Postumum)とは、カント最晩年二十年間の手稿をほぼそのまま、アカデミー版全集二巻に収めたものである。そこで中心となるのは「自然科学の形而上学的原

理から原理学への移行」と題された、未完の著作のための比較的まとまった草稿であるが、一方最晩年に属する草稿では「超越論哲学の最高点」として、一なる神、一なる世界、そして両者を結びつける人間、という三者の最終的な相互規定をもって自らの思想を完結させようとするカントの試みが記されている。この最後の思弁的体系の試みは、しかしそれに先行する自然哲学的考察と密接不可分の関係にある。批判哲学以降のカント晩年の思惟の展開は、自然の具体的な諸相を視野に収めながら、なお理性の要請するところの学の体系的統一を実現しようとする苦闘だったのであり、それを理解するためにはたとえ一つのまとまった著作ではないとはいえ、『遺稿』全体の概略と意図をできるだけだけ辿って理解せねばならない。

『遺稿』における自然哲学的考察が課題としていたのは、種別的な物質の体系を原物質たるエーテル、あるいは熱素によって叙述しようとする試みである。それはすでに公刊されていた著作『自然科学の形而上学的原理』においてなされた、物質一般の可能性の制約の解明をさらに発展させたものである。即ち後者においては、引力・斥力という根本力を説明原理として延長・不可入性といった物質の一般的性質を説明するのだが、それのみでは、固体、流体といった種別的な物質の形成を説明できない。それを、全空間に遍在し根本力の担い手となるエーテルを導入することで体系的に説明しようとするのが、『遺稿』における最初の試みである。

このエーテルという理念的な物質の導入により、我々がそこ

において客体を認識する空間がもはや空虚な単なる感性の形式ではなく、実体化された全包括的な、一なる空間として理性に把握されるのである。そしてこの境位に立つ時、我々の「経験」はもはや悟性と感性による単なる経験的認識ではなく、それ自身「一なる全包括的な経験」となる。

以上の自然哲学的考察の展開が、最晩年のカントをして「存在者の総体 *das All der Wesen*」をなすという「一なる神と一なる世界」の形而上学的思惟へと導く契機になったと考えられる。ここで神とは、現象界を超えた叡知界の秩序たる定言命法の、その理念的な主体として理性によって思惟される。そして最終的に現象界／叡知界の二元論に対応して、それぞれの領域における最大量 (*Maximum*) を含む究極的な理念が、「一なる世界」と「一なる神」として捉えられ、その両者が相合して存在者の総体をなすと言われるのである。この時、人間はこの二つの領域にまたがって存在しながら、なおかつ自らの理性によって両者を一なる体系へともたらそうとする人格として規定される。『遺稿』では「神、世界そして両者を結びつける主体」という三項関係が様々な変様をもって繰り返されるのだが、この人間存在の最終的な規定により自らの生と思惟をいわゆる「超越論哲学の最高点」において完結させようとしているかに見える。

こうしたカント晩年の思想の展開は、悪しき観念論への退行を少なからず思わせる。エーテル、一なる世界、一なる神、これらすべては理性からの、主観からの投企 (*Entwurf*) によっ

てのみ成立する。そしてそれらの体系的結合を論じる超越論哲学とはカントによって明確に、理性の自己規定、自己意識の作用、あるいは純粋な観念論等と言われるのである。

しかし晩年のカントにおいても、認識能力としての理性に加えられるべき制限が忘れ去られた訳ではない。哲学の観念論的体系化への最後の試みによって、カントは再び道德的、実践的理性の優位による諸学の統一の理念を提示しているにすぎない。そして『遺稿』の試みにおいて今日なお評価されるべきなのは、世界と神をめぐる形而上学的思惟を、あくまで自然科学、自然哲学における洞察の深化と平行させつつ遂行したカントのアクチュアルな哲学への姿勢である、と言えよう。

後期シェリング哲学における 「哲学的宗教」について

本論は、シェリングが「哲学的宗教」を宗教一般の中でどの様に位置づけ、いかなる意味を持たせていたかを検討するものである。

諸岡 道比古

シェリングは、理性から生じる合理的宗教としての自然的宗教を批判するとともに、シュライエルマッハーなどが唱える感情を宗教の原理とする考え方にも反対する。シェリングは理性

や感情を宗教の原理とは認めずに、宗教独自の原理を追求する。彼によれば、人間の内には「自然的な宗教的原理、つまり根源的に自己の本性によつて神を定立する原理」(一三一—一九一)があり、この原理から神話が生まれる。それというのも、この原理により人間は、「あらゆる思惟や知識以前に、神と根源的にしっかりと結合されている」(一九一)が、「墮落」により神との根源的關係を破棄する。ところがこの原理が根源的關係を回復しようとして、神話的過程を生じさせ、神話が生まれるからである。そして神話的過程によつて人間は「宗教的意識の修復」(一八六)をはかる。根源的關係の破棄という点で、神話は「人間の意識の異常な状態」(一八五)であるが、病気の回復が身体にとつて自然であるという意味で、神話的過程は人間にとつて自然的過程である。人間に内在する原理から生じる、こうした神話は、「自然的—自然に生まれた—宗教」(一八九)といえる。

シェリングは神話の宗教を「偽りの宗教」(一八一)と呼ぶ。といっても宗教的要素を全く欠いた無・宗教というのではない。誤謬が真理を含んでいないのではなく、歪曲された真理が誤謬と呼ばれるのと同じ理由である。つまり「真の宗教と偽りの宗教との本来の原理あるいは構成要素は異なっていない」(一八二)。この歪曲を是正するものが啓示である。啓示は一般的には超自然的なものと考えられているが、自然的なものも前提する相対的概念である。すると啓示に基づく宗教は超自然的宗教であつて、自然的宗教である神話を克服して生じる真の宗

教ということになる。しかし自然的宗教と超自然的宗教には違いがある。後者は、前者のように、自然的過程によつて生じる宗教ではなく、「自然の状態にある関係ではなく……異常な関係として説明される」啓示(一八四)に基づく宗教である。この相違をシェリングは、自然的宗教の中にある「神に対する人間の根源的な実在的關係」(一九一)と、この関係を前提にした上での超自然的宗教の中の「神の人間の意識に対する人格的關係」(JstAm.)とに求める。そして実在的關係が人格的關係へと高まることを、自然的宗教の克服による超自然的宗教の誕生であるとする。

このように自然的宗教と超自然的宗教とを考えると、この両者が「いわゆる理性宗教」に対立することになる。その点で、理性宗教に啓示のみを対立させる従来分類は不完全なものである。そこでシェリングは、宗教一般を「学問的宗教と非学問的宗教」(一九三)とに分け直す。そして非学問的宗教に、神話の宗教と啓示に基づく宗教とをいれる。学問的宗教には「理性認識と直接的には同一でない、自由な哲学的認識の宗教」(一九二)を所属させる。この学問的宗教を彼は「哲学的宗教」(一九三)と名づける。この「哲学的宗教は実存しない」(existenz)。しかし哲学的宗教はその位置により理性や哲学に依存しない先行する諸宗教を把握する宗教であるという使命をもつ限りにおいて……確実に実現されるべきものであり、決して放棄されるべきではない」(一一—二五五)とシェリングは述べる。言い換えれば、哲学的宗教は神話の宗教と啓示に基づく宗教と

を媒介するものとして存在し、「その真の歴史的関係において初めて描かれる」(一三一—一九三)。この真の歴史的関係とは、「自然的宗教は始まりであり、最初の宗教……不自由な宗教……である。啓示は、人類が盲目的で不自由な宗教から解放される出来事である。それ故、この出来事によって、自由な精神的宗教—自由な見解と認識の宗教—が初めて媒介され可能になる」(一九四)というものである。したがって、哲学的宗教は、諸宗教から歴史的なものなど排除して「いわゆる理性宗教」を導出した方法では把握しえないものである。むしろ逆に歴史的なものを真の意味で捉えることによって、哲学的宗教は把握される。それゆえ、哲学的宗教を検討するには、先ず「神を定立する原理」によって結ばれた神と人間との根源的關係を、そしてこの關係からの逸脱としての神話的過程、つまり神話の宗教を、さらにこの過程からの解放としての啓示に基づく宗教を順に検討することが必要になる。この検討によって、哲学的宗教が自然的宗教と超自然的宗教とを哲学的に認識する宗教であるとともに、シェリングにとって実現すべき宗教であったことが理解される。

マックス・シェーラーの現象学的方法

— 宗教理解の一視座 —

宮崎 真 矢

一九二一年に出版されたマックス・シェーラーの論文「宗教の諸問題」における宗教の本質現象学は、還元主義に対抗しつつ宗教の独自の意味を現象学的に確保するものとして評価される一方で、その学問的性格に対する数々の難点が指摘されてきた。例えばその現象学的直観や体験の概念がはらむ主観性への疑義、その徹底した客観主義に潜む形而上学的前提の問題、現象学への主体的な宗教的信念の混入などが挙げられる。このような疑問に対してシェーラーはどのように弁明しうるのか。また宗教独自の領域の現象学的確保は魅力ある課題だが、そのために現象学はどの程度まで有効性を持つのか。この問題を考えるための予備的作業として、彼の宗教現象学の具体的内容の吟味の前に、彼の現象学的理解の基本線を確認し、その射程を見定めておきたい。なおここではそれぞれ一九二一年から二二年、一三年から一四年に執筆されたと見られる遺稿「三つの事実に関する所論」と「現象学と認識論」をテキストとして使用する。シェーラーはこれらの冒頭において、現象学が「精神的直観」の態度、世界そのものとの直接的な体験交通を特徴とし、

その認識原理は直観であり、認識目標は純粋な事実であると宣言する。そのような事実には象徴や記号による媒介なしに直接にそれ自体与えられるものでなければならず、その直観の中では思念されたものと与えられたものとの一致が成り立たなければならぬ。すべての概念、命題、公式はこのような体験の真理性や妥当性の保証を持たねばならない。

このような要求は、人間の二つの認識様式、すなわち自然的世界観と科学に対するシェーラーの批判的洞察から生まれてきたものである。すなわち彼によれば、どちらの認識様式においても人間あるいは生物の感覚機能の影響を受け、生命衝動によって制限された世界像が事実として与えられている。それは世界そのものから選択されてきた象徴的な制約された一部分ではない。それゆえシェーラーは、象徴なしに直接に与えられる事実、その内実が感性的諸機能から完全に独立している事実、またその中では感性的機能がいかなる志向的役割も果たしていないような純粋な直観を哲学のために要求する。

ところで純粋な直観といっても、その実際上の遂行にあたっては現象学者の感性的構造の制約を受けざるをえない。直観を認識原理にすることへの疑問視の理由はここにあるのだが、シェーラーにとってそのような実在的制約は純粋な直観の存立を積極的に反証するものではない。むしろ現象学的な操作の徹底と直観の遂行が、現象学的直観の存立を証明すると彼は考えている。そのための手続きがシェーラーの謂での「現象学的還元」である。それは作用それ自身の意味および志向的方向の中

に存していない実在的な作用遂行およびその付随現象を度外視し、作用の担い手のすべての諸性質を度外視し、次いで実在性係数の特殊性の指定を度外視するものである。それは自然的な世界観や科学の中で事実の象徴的選択に影響を及ぼしている感性的機能から独立した内実へ現象を引き寄せるために、人間の有機組織およびそれに相関した対象の実在性指定を停止することにより、世界そのものへの態度変更を行うことである。しかもそれは現象が入り込んでいる可変的複合体の排除を通じて現象そのものをあらゆる側面から境界づける、いわゆる形相還元的操作も含意するものと言えらる。

このような操作と直観を通して得られる純粋な事実とは、その機能の面から言えば経験のアプリオリな制約、構造となる。ただし注意すべきは、このような直観やその事実とは、現象学的還元により *Washheit* として提示されたものであって、実在性体験を含意していない。現象学的陳述の言及範囲は仮言的な文脈にとどまり、定言的な存在命題を含まない。そこにシェーラーの宗教哲学における現象学の適用限界があり、認識目標の設定次第で他の認識様式に基づく異なった資格の陳述（自然的啓示に基づくもの、信仰判断や積極的啓示に基づくもの）が、彼のいわゆる「宗教の本質現象学」の中に混在せざるをえなかったのである。

カッシーラーの宗教思想

——神話的意識から宗教的意識への移行について——

若林 明彦

カッシーラーの著書の中で、宗教は常に神話と共に論じられる。確かに神話と宗教は明確に区別できるものではないし、互いに相手の要素を含んでいるものだが、両者は同じ一つのものでもない。カッシーラーは、宗教は神話的思考の展開過程において現われ、神話に潜在的に含まれるものだと考える。とすれば宗教という一つの思考形式は、神話的思考からどのように分離してくるのだろうか。ここで問題とされるのは神話や宗教の内容ではなく、その形式であり、現象の内的統一や法則性である。すなわち宗教的、神話的経験についての形而上学的根拠や歴史的、社会学的原因ではなく、宗教的、神話的意識の形式がそれらの経験の可能性の条件が問われているのである。

神話的意識から宗教的意識への移行において主要な役割を果たすのが時間直観の変化である。カッシーラーは、神話的意識からの離脱を可能にする二つの時間概念の解釈を取り上げている。

(1)神話的意識における根本規定は、非日常的なるものと日常的なるものの区別(いわゆる聖と俗の区別)である。非日常的な

るものは驚きの対象であり、恐れの対象でもあって、特別な名でもって(例えばマナ)まわりから区別される。この非日常的なるものとの出会いは瞬間的であり、出来事の了解は個々の位相(Phase)での了解にとどまり、意識は「今」に没入したままである。この状態から意識は次第に出来事の全体へと向き、出来事の永遠なる循環、運行を感じ始める。また自分の生命の中の周期やリズムから運命の秩序としての時間秩序の観念が生まれてくる。そして「すべての出来事を支配する時間の秩序は永遠なる法の秩序であり、法の秩序は倫理的秩序となる」(一四〇頁)のである。しかし、この段階ではこの運命というものもまだ相貌的力という神話的性格を帯びている。この神話的運命からデモーニッシュな力が剝がれ落ちるのは、ギリシヤ人がロゴスを発見した時だった。その時、運命(ディケ)は必然性(アナンケー)となる。「そしてこのアナンケーの論理的概念の他にその新しい倫理的な概念もまた、ますます明確に、より意識的にギリシヤ人の思考に生まれてくる。この倫理的観念はとりわけ悲劇において展開され、その中で運命の強大な力に対して我という、また道徳的自己という新しい力が発見される」(一六一頁)。ここで人間は、独立し自己責任を負った倫理的主任となるのであって、自我が共同体に溶け込んでいる母なる神話の大地を離れるのである。

(2)自然の周期的変化におけるような時間とは異なった時間形式で神的なるものの啓示がなされるのは、純粹な一神教においてである。ヤハウエの神を呈示するイスラエルの預言者たちにと

って、自然と結びついた希望や恐れの対象としての神への信仰は迷信にすぎない。なぜなら神の意志は、自然の中にかかざるしるしも現わさないものであるから。したがって、預言者たちの時間意識は、自然の天体の運行に関わる時間ではなく、人類の歴史に、しかもそれは過去の歴史ではなく未来への歴史へと向けられる。そして現在あるものは、人であれ、ものであれ、すべて救世主が到来する未来から意味づけられる。「彼らの神は時の始まりにあるのではなく、その終わりにあるのであり、すべての出来事の根源ではなく、その倫理的宗教的完成なのである」（一四八頁）。神はここでははっきりと人間から「超越」した存在となり、神と人間の間には我と汝の精神的倫理的関係があるだけとなり、そして神話的意識は後退していくのである。

以上をまとめると、神話的意識から宗教的意識への移行を可能にするものは、一つはロゴスの発見による必然性の認識であり、一つは純粹な一神教における時の終わりという概念であるということ。そしてこの時間概念の変化にもなって、独立した倫理的主体としての我が登場してくるということである。

※文章中の引用頁はすべて『象徴形式の哲学』第二巻「神話的思考」からのものである。

ホワイトヘッドにおける「時と永遠」

安藤 恵崇

「全ては移り行き流れ去る」、即ち「一切の事物は流れる」というのは我々の経験から引き出しうる最も荒げずりな一般化であるとホワイトヘッドは述べている。その一方、我々はそれに対極する「恒常的なもの」、「永遠性」といった観念を有する。こうした事態は、「時と永遠」という形で表現できると思うが、ホワイトヘッドは、それが宗教的憧憬の発露となって示されたものに、形而上学が赴くべき人間の究極的かつ全的な経験の一般形式の最上の表現がみいだせるという。そこで、その著『過程と実在』第二遍第一〇章「過程」の章においてある賛美歌の冒頭二行をひく。「われと共に留まり給え／夜のとほりはすぐにおりる」。この前半は永遠性、恒常性を、そしてその後半は流動性を語っており、従来の形而上学はそのどちらから出発するかによって「実体」の形而上学と「生成」の形而上学という二類型をみせてきた。しかしこの二局面はホワイトヘッドによれば元来切り離されてはならないものであるとした。その哲学者はまさに「時と永遠」という問いに新たな結合をみようとしたといえるだろう。

この問題に関わる第一の局面は、「現実的実質」と「永遠的

「客体」という二極の構図のうちに直接経験の展開を説明しようとしたその根本的な出発点にある。現実的実質は、時間的世界を構成する究極的實在であり、それは複合的かつ相互依存的に生成する経験のしづくである。それに対し、永遠的客体はホワイトヘッドがプラトンの形相をほぼ引きつぐ形で設定したもので、それは恒常的な要素の無限の階層をなす複合であり、ある現実的実質の生成に介入して、その構成要素となることによりその現実的実質を限定し、それがそれであるところのものたらしめる。しかし注目すべきはプラトンの構図が継承されながらある一点で決定的逆転がなされている。現実的諸実質は時間的世界をなす「勝義にリアルな」個別者であり、形相の影なのではない。その一方、永遠的客体は純粹な潜勢態であり普遍を保障するものである。この二つの極の設定とその力動により、「時間的事物は永遠的な事物に関与することによって生ずる」という事態が可能となる。そしてまた現実的実質は生成し他の現実的実質へと抱握されるに際して、その主体的直接性を失うかわり客体性を獲得するとされ、それは「客体的不死性」の獲得と呼ばれる。

しかし以上の構図だけでは、我々が宗教の次元に由来するとした「時と永遠」という相の解明に至りえない。むしろ、そのままでは世界は、生成において新しさを渴望し、そしてしかも馴染みの者、愛する者を伴った過去を喪失するという恐怖につきまたとわれていることになる。まさにここに宗教の焦眉の問題があるとされるのであるが、以上の構図が先の問いの解明にな

るためには、ホワイトヘッドが世界と対置させた一つの特異な現実的実質である神が要請されないわけにはいかない。といって、その神は形而上学の原理が崩れるのを回避するために呼び出された「機械じかけの神」ではない。

ホワイトヘッドが、アリストテレスに由来する「不動の動者」とキリスト教神学の結託が、神を絶対的な支配者になぞらえるということにおいて宗教の歴史に悲劇をもたらしただけの時、まさに西欧形而上学の神への接近を变革しようとしているのであり、それは、「時と永遠」の問題と相同的である。ホワイトヘッドは、イエスの下には、支配者としての神と全く異なる神がみい出されるといい、その本質は愛でありあわれみであるとする。それは、神の三つの本性としてその形而上学と接合されていく中に表現されようとしている。神は、純粹な潜勢態の永遠的客体が個々の現実的実質に実現されるに際して、初発的にその主体生成の誘因となる（原初の本性）。そして、個々の現実的実質が、神に抱握されるに際して客体化される時、「客体的不死性」は神において真に「永遠」へと参与する（結果的本性）。そこでは、できるだけ何も失うまいとする神のいづくしみが働く。ここにおいて神は、我々の生成と同時的に働くのであり、世界を真・善・美のヴィジョンによって導く優しき詩人であるといわれる。

このように「時と永遠」という位相は、ホワイトヘッドが要請した新たなヴィジョンの要に存するものといえよう。それは、なべての宗教の基礎である宇宙論のテーマは、永遠的統一

性へと移行する世界の力勳の努力の物語であり、そしてその努力を吸収して完成の目的を達成する神のヴィジョンの物語であると述べる哲学者本人の言説に十分うかがえるものである。

臨済とヴィトゲンシュタインにおける「無依」の自覚

ジョセフ・ジョンソン

臨済録の「無依の道人」の思想と後期のヴィトゲンシュタインの「根拠なきこと」(groundlessness)に対する考察の間に、思想の構造や内容の類似性が見られる。両者とも、この「根拠なきこと」を軸にして、「信」と「疑」の問題あるいは人間の「日常性」を直視し、それに対して多少の表現の違いはあっても、人間は「平常無事」であるという見解に達している。

『臨済録』の中心的なテーマの一つは、自らの本性に不足があるという疑念を打ち切って、自分自身を信じることである。逆に、「擬議」して「疑誤」するようなことは戒められている。人間は本来、祖師がたや仏と交わらない性質のものである。邪念を抱かずにこのことを信じる事ができれば、人生には面倒なことは何もない。「自らを信ぜよ」という主張は、「平常心是れ道」なりということと表裏一体である。お腹がすけば飯を食べ、疲れたならば眠る、といわれるように、臨済は日常の茶飯

事の中に「一無位之真人」の自在な活動を見いだすのである。

臨済のいう「一無位の真人」は人間の社会における区別や序列の枠にとられない自由な自己である。しかし「自由」、つまり「自らによる」ということを追及すれば、そのよるべき自己もまた無自性であることが見えてくる。最終的には、「自らによる」ということは「無依」「無住処」ということに完結する。人間は本来「無根無本」にして「活潑潑地」である。また、それがそのまま「無事」なのである。

ヴィトゲンシュタインの著作でも、「信」と「疑」は主だったテーマである。人間は実際にどこまで有意義に疑うことができるかということ、『確実性の問題』などにおいて検討した結果、ヴィトゲンシュタインは「疑う」という姿勢の中に実は「信じる」ことが論理的にも実践的にもすでに含まれていることを突き止めた。結局、「言語ゲーム」というものは、ひとが何かを信頼する場合にのみ可能である」ということが判明された。臨済は「擬議」「疑誤」する「現今目前」の人に自分の平常心に対する信から始めよ、と言って止まないが、ヴィトゲンシュタイン流にその奥義を解釈するならば、「擬議」することの中に「信」がすでに隠されて存在しており、これに自覚めればいいわけである。

言語ゲームが可能であるためには外的・公共的な基準が存在しなければならぬという主張でヴィトゲンシュタインは一般に知られている。しかし、人間共同の生活・行動様式を掘り下げれば、これは究極のところでは「根拠のない」(groundless)

ものである。人間の生活と言語の根底にあるのは理性以前の盲目的な本能であり、この上で人間特有の行動様式が成り立っている。言語ゲームはその延長にすぎない。

人間の生が「根拠のない」ものであるということに関して、臨済とヴィトゲンシュタインは一致している。また、その周辺にあるテーマ、つまり「信」「疑」「日常性」なども似ている。

しかし、「根拠のないこと」についてのこの二人の理解の間には重大な相違点もある。臨済の「無」には、実在論的な主旨がある。要するに「実体はない」ということが含まれている。これに対して、ヴィトゲンシュタインの「groundlessness」は、論理的・知識論的なものである。つまり、われわれは「理由」があつて全然行動しているのではない、ということである。臨済の存在論的な主張に対して、ヴィトゲンシュタインの主張は、われわれの生活様式や言語ゲームの根拠は認識において現れているのではない、という意味にとどまっている。

ホワイトヘッドにおける「生命と神」

宮野 升宏

近代科学が始まるころの、「自然」の常識的な概念は、「空虚な空間の中を動き回っている永続的な事物、すなわち物質のかげらから作られているもの」と見られた。こうした常識的な概

念はいわゆる「物質」的な世界に対しては適合しているが、生命や心的活動の世界に対しては適合しない、とホワイトヘッドは考え、両世界を共に説明できるような「別の概念セット」の探究に向う。

物理学の発達は、常識的概念の単一的な特性を一つ一つ捨て去り、その概念の解釈機能はいまや完全に破壊された。①第二次性質の考え方から色や音の感覚知覚は知覚する者の反応と見られ、「自然のうちに存在するもの」ではなくなり、また「自然自身の解釈のための与件を提供するものではなく」なった。

②ニュートンの「万有引力」の法則は、物体の運動の相互連関を表わすが、「なぜ諸物体が何らかの応力によって結合されるのか」の「理由」は見出せない。③空間的宇宙は「力の場」あるいは「絶え間なき活動の場」とされ、またいわゆる物質はエネルギーであり、エネルギーは全くの活動である。しかもそれは攪拌のグループとしてその「環境」の中に融合し、「環境」は「事物」それぞれの本質に入り込んでいる。

諸活動から成る自然は「分割・分断」されることはありえず、むしろ、あらゆる境界線を越えて広がっている「過程の諸パターン」がありうるのである。パターンの問題は量の問題を越えたところにある。

では、諸活動ないし諸事実のあいだの相互関係はどうして成立するか。これは「むき出しの活動という概念に内容を付け加える」ことである。ホワイトヘッドは、「活動」や「パターン」の概念と調和する新しい概念として「生命」の概念を導入し

て、自然を「指向」と「理由」を露わにする活動として捉えていく。

ところで、例えば「花に止まっている昆虫」の観察は、「昆虫の本性と花の本性とのあいだのある一致」を示唆しており、したがって「理由づけの關係」を幾らかでも把握していると考えられる。ホワイトヘッドは、デカルトの二元論からは欠落してしまふような「低い生命形態」でも「その最高位のところで人間の心的活動に接しており、その最低位のところでは無機的自然に接している」と見、この観点から「自然と生命の融合」を進めようとする。

ホワイトヘッドが生命概念の特徴として捉えるところは、自然の「物理的過程」によって有意義な諸「与件」を統一体の中へと「私物化」していく過程に起因する「個的自己享受」を意味し、いまだ現実化されていない「潜勢態」という諸要因を「現実的」存在の中へと引き込んでいく過程としての「創造的活動」を意味し、さらに、与件を享受する選択様式を構成する、すなわち創造的過程を「方向づける」ための「理想的なもの」の享受としての「指向」を意味する。感覚知覚は自然の中に「指向」を露わにすることはないが、われわれの一般の観察はそうではなく、社会的機能の「説明」は「指向」を含んでいる。ホワイトヘッドも心的作用を「自然の構成体を形成している諸要因のあいだにある」べきものと考え、心的活動は、潜勢態の享受を意味する「概念的経験」を含んでいるが、かれは、これをいわゆる無機的自然の要素としても考えることによ

って自然と生命の融合をはかる。

このようにして得られた「真に実在的な」事物は、形而上学の視点から、「現実的実質」と呼ばれ、その「享受」は「把握」と呼ばれ、「概念的」ないし「物理的」な把握は現実的実質の「心的な極」と「物理的な極」を構成する。さらに与件を選択する形式は「主体的形式」とされ、これを決定するものを「主体的指向」と呼ぶ。ホワイトヘッドはこの「指向」の規定原理、その成立根拠として「神」を要請する。神も一つの現実的実質であるので、「心的な極」と「物理的な極」を有し、前者は神の「原初的な本性」、後者は「帰結的な本性」とされる。神の概念的働きは、諸事物の特殊な経過に拘束されない、自由な創造的行為であるが、現実的世界の特殊性はかかる神の創造的行為を前提し、この創造的行為は永遠的対象を前提する。こうした概念的感受の「主体的形式」は「永遠的諸対象と現実性の個々の契機との相互関連を決定する『価値づけ』なのであり、従って神は、個々の主体的指向の最初の「欲望の対象」となる。また被造物の神への把握は、神の総括的な原初的価値づけから出てきている主体的形式によって装われる。こうして神の出来の本性は、世界の創造的前進の帰結として生ずる。以上、生命的自然が神の帰結的な本性として生起することを提示しようとしたものである。