

アペラールの「対話」構想の射程

大道 敏子

〔論文要旨〕 アペラールの『対話』は哲学者とユダヤ教徒・キリスト教徒の論争から成る、彼が残した唯一の対話編である。本稿の目的は、この三人の登場人物の発言の分析をとおして『対話』におけるアペラールの意図と目的を明らかにすると同時に、彼には自覚されていなかったテキストの射程にまで注意を向けることにある。結論を言えば、彼の対話構想には二つの方向性が見出される。一つはキリスト教が本質的に有する歴史的啓示をいわば括弧でくくることによって、理性的批判との衝突を回避する方向であり、またもう一つはこの歴史的特殊性を取り除いたキリスト教をあらためて万人に共通する理性に基づく倫理教説へと変容させる方向である。一般にアペラールは弁証論（論理学）的方法を積極的に信仰の場に取り入れた進歩的知識人として知られているが、彼もまた「啓示と理性」という西欧中世の精神を特徴づける葛藤から自由ではなかった。同一の地平では決して交差することのない、対話構想におけるこの二つの方向性は、アペラールが抱え込んでいた葛藤の象徴である。

〔キーワード〕 アペラール、対話、啓示、理性、歴史、倫理学

はじめに

前期スコラ哲学を代表する知識人アペラールは、今日では、その理性による探求の方法を積極的に信仰の場に取り入れることにより中世キリスト教神学の発展に大いに貢献したと評価されている。しかしながら他方、同時代人から

は、彼の方法が多くの響聲と反感をかったことは、彼の苦渋にみちた個人史によって知られるとおりである。彼はキリスト教の神秘を冒瀆する者として、生涯二度の異端宣告や自著の焚書を経験した。「啓示と理性」——西欧中世の精神を特徴づけるこの葛藤の図式はもはや論じ尽くされ、論文のテーマとしては陳腐でさえあるかもしれない。だがそれにもかかわらず、一個人が体験した葛藤の内実は必ずしも十分に把握されていないのではないかと思われる。アベラールは啓示と理性の葛藤をどのように生きたのであろうか。それは彼の著作にどのような影を落としているのであろうか。アベラールが残した唯一の対話篇は、この問いに答えるための格好の題材となる。

通常『対話』⁽¹⁾と呼ばれるその著作は、哲学者・ユダヤ教徒・キリスト教徒という三人の登場人物の対話から成り立っているが故に、また、アベラールが權威に盲従しないリベラルな精神の持ち主であるが故に、後のクザーヌスやイブニツなどが行ったのと同じ種類の試み、すなわち宗教間対立を調停する試みであるかのように考えられやすい。さらに、体制側からの度重なる迫害や圧力を避けるべく、アベラールは一時イスラム教徒の国へ逃げることまで考えたと伝えられており、⁽²⁾また、息子アストララブに宛てた詩の中で、世界が異なる宗教信条によって分裂し、互いに鬭争するという状況をもたらず不寛容さを嘆いているために、⁽³⁾人はこの著作について語るべきにしばしばこれらのエピソードを思い浮かべ、「対話」にある種のイメージを付与してしまふ。

しかし、今日的な意味における比較宗教の試みをここに期待するのは当然のことながら無理であろう。『対話』の研究は比較的最近に始まったものであり、彼の他の著作の研究に比べると、著作それ自体についても未だ議論が十分に尽くされたとはいえない。⁽⁴⁾とりわけ近年、『対話』の執筆年代について新しい仮説が唱えられたこととの関連で、執筆の意図や全体の構成を包括的に捉え直すことが必要になってきた。⁽⁵⁾そこで本稿ではこの著作のテキスト全体が抱えている問題についても必要に応じて言及しつつ、主に三人の登場人物の発言の分析をとおして、アベラールの意図

と目的を明らかにしたい。そしてこの作業をとおして、アベラールにはまだはっきりと意識されていなかったこの構想の射程にまで注意を向けていきたい。

一 哲学者

『対話』の三人の登場人物の基本的性格と『対話』の全体像に迫るために、まず導入部について考察する必要がある。⁽⁶⁾

舞台はアベラールの夢の中である。⁽⁷⁾ 突然三人の男が別々の方角から彼の前に現れる。彼らはみな「唯一神の崇拜者」(unius Dei cultores)であり、魂の救済を熱心に求めているにもかかわらず、それぞれ「異なる信仰の道」(diversae fidei sectae)を歩み、「異なる信仰と生活」(diversae fides e vitae)をおくっている。哲学者と呼ばれる一人は「自然法」(lex naturalis)のみに満足しているのに対して、ユダヤ教徒・キリスト教徒と呼ばれる他の二人は「書かれたもの」(scriptura)に依拠しているからである。これまで長い間、三人の間では彼らの異なる信仰の道について比較と論争が繰り返されてきた。そこで、この論争を終結させるべく、三人はアベラールにその判定を請うて来たのである。哲学的論証の能力で名声を得、また、二つの書かれたものの双方に通じている彼こそ、彼らの論争の判定役に最適だからである。アベラールは自分に対する彼らのこうした評価を過大なものとしながらも、とりあえずこの申し出を引き受ける。箴言にあるように、「聞くことよって賢い者はより賢くなり、聡い者は健全な指針を得る」だろうからである。それゆえ、判定役とはいえアベラールは以後ひたすら聞き役にまわり、彼の存在感は限りなく希薄になる。それに対して、歴史的啓示は受け入れられないがユダヤ・キリスト教の教典を熟知し、なおかつ理性と

いう武器をもつ哲学者が実際の対話の中心となっていく。彼は対話のイニシアティブを握り、まずはユダヤ教徒と、そして次にキリスト教徒と論争することになる。

さて、ここで注目されるのは、三人がそれぞれ信奉する三つの法によって明確に性格付けられているということである。一二世紀当時、哲学者たちはこの三つの法に基づいて三つの時代を想定していたという。⁽⁸⁾ アダムに始まりモーセに至るまでの自然法が支配する異教徒の時代、モーセからイエスまでのユダヤ教徒の書かれた法の時代、そして、イエス以降のキリスト教徒の恩寵の時代である。おそらくアベラールもこの時代意識を共有していると推測されるが、この図式に則れば、哲学者は唯一の神を信じ魂の救済に関心をもってはいるが、ユダヤ教徒やキリスト教徒のように書かれた法を必要とはしていない。自然法にのみ満足し、歴史的啓示によって授かった法を余計なものとしか見ない人物である。三人の間で対話が始まるとき、哲学者はこう宣言している。

「まずはじめに、最初の法である自然法に満足しているこの私が他の人たちに質問しよう。あなたたちをここに集めたのは、後からつけ加えられた書かれたものについて考察するためのだから。私は今『最初の(法)』と言ったが、これは単に時間的だけでなく、本性的に『最初』ということである。実際、より単純なものはずべてより複雑なものに比べて本性上優先する。さて、自然法つまり倫理学と呼ばれる道德の知は、ただ道德の教訓だけから成っているのに対して、君たちの法の教えはこれの上にさらに、『外的しるし』(exteriores signa)とある種の戒めを加えた。しかし、これは我々にはまったく『余計なもの』(superfluous)に見える。それゆえ、今から我々はこれらについて比較検討しなければならぬ。』⁽⁹⁾

哲学者によれば、自然法は啓示による法より時間的に優先しているばかりでなく、本性的にも優先している。自然法のもつこの二重の優先性のうち、彼が重視しているのは後者すなわち本性的優先性である。これは自然法が他の法

と矛盾・対立するものではなく、むしろ個別の法の下に潜む普遍的なものであることを意味している。自然法は時間や歴史を超越する。それゆえ、この普遍的なものの上につけ加えられた書かれた法は「外的しるし」にすぎず、「余計なもの」でしかない。哲学者のこの発言は『対話』の方向性を暗示している。信仰と理性が対立するように見えるのは、信仰が内包している歴史的啓示という事実のためである。本性的なものは歴史的なものに優る。理性の観点からすれば、歴史的啓示は余剰としか判断されない。この余剰性に基づいた信仰を吟味・検討することが『対話』の出発点での目的なのである。

哲学者の指摘によれば、書かれた法を信奉する人々の信仰は単に彼らが属する共同体の伝統・習慣・教育に基づくのであって、理性的探求によるものではない。⁽¹⁰⁾ 彼がこのように発言するのは、書かれた法の起源が神にあるということと、すなわち法が神によって与えられたという歴史的事件は理性的に証明不可能だからである。理性的に証明不可能な歴史的事件を信仰の根本に据えている人々が、啓学者には理解できない。彼にはユダヤ教徒は愚か者に、キリスト教徒は狂人に見える。⁽¹¹⁾ ユダヤ教徒とキリスト教徒は法を授かる時の後先の違いはあっても、彼の視点からすれば同様に他ならない。これに対して彼自身の信条は、理性的方法によって真理を探究することであり、人々の意見ではなく理性に従うことである。⁽¹²⁾ 哲学者のこの合理主義は、『対話』冒頭部で徹底して強調され、ユダヤ教徒・キリスト教徒の態度と対置される。『対話』における対立は、哲学者・ユダヤ教徒・キリスト教徒の三項から成るのではなく、ユダヤ教徒・キリスト教徒対哲学者という二項に設定されているのである。

ところで、研究者たちの一部には、擬人化された理性としての哲学者をイスラム哲学者とみなす説がある。⁽¹³⁾ ユダヤ教徒が哲学者に向かつて割礼の意義を語る場面で「あなたたちは今日も、あなたたちの父祖イシユマエルに倣って、一二才で割礼を受けている」と発言すること、⁽¹⁴⁾ 『対話』がアベラールの最晩年の執筆であるならば、アベラールが尊

者ビエールからイスラム哲学に関する知識を得た可能性は非常に高いと考えられることなどがその根拠とされる。しかし、自然法だけに満足し、それ以外のものを余計なものとしか見ない哲学者が、イスラム教の信仰をもっているとは考えにくい。また、自然法の上に加えられたイスラム教の法を彼が信奉しているとすれば、それは自己矛盾を犯すことになってしまう。もっとも、イスラム教徒ではあるにしても、ギリシア哲学に深く傾倒した合理主義者としての哲学者を想定するならば話は別である。⁽¹⁵⁾

したがって、ユダヤ教徒の先の発言は、哲学者の社会的・文化的出自を示唆するものではあるが、彼自身が実質的な意味においてイスラム教徒であるという決定的証拠とはならないと解釈するのが妥当であると思われる。⁽¹⁶⁾ また、「二、ユダヤ教徒」・「三、キリスト教徒」の項でふれるように、哲学者にはイスラム教徒の影よりも、むしろパウロやアウグスティヌスが出会ったであろうヘレニズム期の異教哲学者の影が色濃く現れている。それゆえ、アベラールがイスラム哲学に関してどの程度正確な知識を持っていたかは不問に付すことにしたうえで、さしあたり『対話』における哲学者の基本的性格からイスラム法を信奉するイスラム教徒の顔は取り除くべきであると思われる。哲学者の基本的性格にイスラム教の信条を帰属させることは、歴史的啓示対理性の二項対立という、『対話』がもつテキスト世界の秩序を損なうことになるからである。

二 ユダヤ教徒

書かれた法に依存する信仰は、理性に基づくのではなく単なる伝統や同胞愛に基づくという、先にふれた哲学者の指摘を出発点として論争の口火は切られる。ところが続く論争においては、歴史的啓示を前提とする宗教が理性的批

判にどこまで耐えうるのかという、ユダヤ教徒とキリスト教徒の二人に課せられた難問に答える責任は、ユダヤ教徒だけに負わされることになる。初めて神を知り、初めて神から法を受け取ったのがユダヤ教徒である以上、この問いに答えるのは、弟分のキリスト教徒よりもユダヤ教徒の方にふさわしいからである。⁽¹⁷⁾ もっとも、彼の答えに足りない部分があれば、二つの法をもつキリスト教徒が一層力強く反論することになっているのだが、実際にはキリスト教徒がこの難問に答えることはない。

ユダヤ教徒は、哲学者の指摘どおり、幼児期の信仰が周囲の環境に影響されることを認めるが、成長してからの信仰は理性に基づくと反論する。彼は、神とユダヤ人との間の「契約」(testamentum)を理性によって直接的に証明するのではなく、次のような趣旨の比喻によって説明し、哲学者を納得させようとする。⁽¹⁸⁾

「奴隷の一人である自分が留守の間に、主人がある命令を自分たち奴隷に課したとしよう。自分は主人の命令を直接聞いていないが、この場合仲間の助言に従ってその命令を守るのが自分にとって最善の策である。なぜなら、仲間の助言が真実である場合には命令を守らなければ自分は罰を受けることになり、また、たとえ仲間が自分を欺いたために自分が不要な行為をするとしても、それは主人の嘉することを行おうとする善い意図から発した行為であるから、容認されることはあっても非難されることはないからである。」⁽¹⁹⁾

さらに、彼は次のように述べて、歴史的啓示を信じることの妥当性を主張する。⁽²⁰⁾

「神は人間に対して多大な配慮をするので、書かれた法を人間に与えて教育し罰の恐れによって彼らを悪から遠ざけると信じることは、理性に適った敬虔な態度であると同時に、神の善性と人間の救済にふさわしい。この世の君主たちが効果的な統治のために法を制定するのならば、最高の君主たる神が同様の配慮を行うのも当然であろう。もし法が与えられなかったとするならば、神は人間の事柄には無関心であることになり、またこの世は撰

理ではなく偶然に支配されていることになってしまふだろう。」

比喩と仮定を多用したユダヤ教徒のこのような議論は必ずしも哲学者を納得させない。しかし哲学者もまた、彼が誤謬に陥っていると反証することはできない。歴史的啓示をめぐる議論は膠着し途切れてしまう。

そこで哲学者は、今度は、攻撃の矛先を反証不可能な歴史的事件から、彼らの法が内包している欠陥へと転じる。その欠陥は次の四項目に集約される。⁽²¹⁾

(1) 法を受ける以前の族長たちは自然法によって義とされたこと。⁽²²⁾

(2) 法がモーセの十戒によって始まったのではなく割礼から始まったと解釈するにしても、割礼もまた人を義としないこと。⁽²³⁾

(3) 法の遵守もまた人を義としないこと。⁽²⁴⁾

(4) 法は地上的報酬を約束するだけで、魂の救済にはかかわらないこと。⁽²⁵⁾

この四項目をめぐる議論は、この後ユダヤ教徒の反論⁽²⁶⁾さらに哲学者の反論⁽²⁷⁾という順に積み重ねられていく。旧約の解釈をめぐる行われるこの箇所の論争は、一つの問題に対して相反する典拠を並置するという手法であり、『然りと否』において採られたのと同種のものである。したがって、結局この議論においても、哲学者・ユダヤ教徒のどちらにも軍配はあがらない。しかし、哲学者とユダヤ教徒の間の距離が広がるにつれて、哲学者はキリスト教徒との親和性を次第に強めていく。彼は自然法が「神と隣人に対する愛」であることを示唆⁽²⁸⁾し、ロマ書を援用しながら、ユダヤ教徒の法が人々のくびきとなり、違反と罪を増大させると発言するに至るからである。結局、哲学者はユダヤ教徒を沈黙させたまま、それまで臨席して議論に耳を傾けていたアベラールに判定を求めるが、アベラールは相変わらず「聞くことによつて賢い者はより賢くなり、聡い者は健全な指針を得る」と繰り返し、次に哲学者とキリスト教徒

の対話を促すだけである。

ところで、この哲学者とユダヤ教徒の間の対話は何を意味しているのであろうか。まず前述の四項目の議論の争点に関していうならば、それはまさに、ユダヤ教に内在する自民族中心主義から離別するために初期キリスト教団が取り組まねばならなかった問題である。『対話』の中のユダヤ教徒の姿は紀元一世のユダヤ教徒の写しであるようにすら見える。⁽³¹⁾とはいえ、テキスト内にアベラールと同時代のユダヤ教の実像にふれる箇所もないわけではない。⁽³²⁾『対話』は決して反ユダヤ的文献ではない。『対話』は、ディアスポラのユダヤ人が圧倒的多数のキリスト教徒に囲まれて孤島のような共同体をつくり、土地を所有することも許されず、金貸しよりほかにまともな生業を営むこともままならない状況を指摘し、⁽³³⁾彼らに理解と同情さえ示している。

しかし、哲学者の前に立たされたユダヤ教徒は、旧約のコンテキストを離れて語ることをいっさい許されない。これは、後にくくキリスト教徒の発言と比較すれば一層顕著である。キリスト教徒は哲学者との対話において、新約以外にも教父たちや、ときにはローマの異教作家たち、さらにはアリストテレスすらも典拠として議論を組み立てているからである。当時のイベリア半島におけるユダヤ哲学の隆盛を知る今日の我々からすれば、『対話』に登場するユダヤ教徒の姿は時代錯誤的でさえある。換言すれば、アベラールの同時代のユダヤ教をキリスト教と対等な立場で比較することは、『対話』の関心外なのである。『対話』の前半部にあたる哲学者とユダヤ教徒の対話は、後半部の哲学者とキリスト教徒の対話を導入するためのいわばスプリングボードとして機能しているといえよう。

三 キリスト教徒

はじめはユダヤ教徒とキリスト教徒双方に対して挑戦的であった哲学者が、ユダヤ教徒との対話を終えてからは、キリスト教徒に対してきわめて友好的な態度を示すに至るのは、先にもふれたとおりである。ユダヤ教徒の法と並んでキリスト教徒の法もまた、自然法の後からつけ加えられた余計で不要なものであったはずであるが、今や哲学者は後から加えられた法がそれ以前の法よりも完全に重要だと言うほどになる。⁽³⁴⁾そして、悪口や嘲笑は相手を難なく論争に駆り立て、褒めそやす場合よりも相手を論争に熱中させることができる⁽³⁵⁾と述べて、先の非礼が対話を開始するための戦略であったことを明かす。キリスト教徒はこの説明に納得して哲学者を赦し、彼との対話を開始する。歴史的啓示は論証可能かという難問への返答をユダヤ教徒一人に負わせ、自らはそれを免れて身を軽くしたキリスト教徒は、哲学者との間の距離が一気に狭まったと感じているようである。彼は一度は余計なものと言われた自分の法すなわち福音と使徒たちの教えが、それ以前の古い契約に欠けていた真の道徳を完成させるものであると述べて、⁽³⁶⁾新しい契約が自然法の復活にはかならないことを暗示した後で、哲学者に次のように言う。

「さて、私が見るところでは、我々は万学の終点と頂点を目指している。この終点と頂点に位置するものを君たちは『倫理学』(ethica) すなわち、『道徳』(moralis) と呼んでいるが、我々は『神性』(divinitas) と名付けるのが常である。明らかに、我々の命名は到達されるべきものすなわち『神』(Deus) に由来しており、君たちの命名はそれへ到達する手段すなわち『徳』(virtutes) と呼ばれる『善い道徳』(mores boni) に由来している。⁽³⁷⁾

キリスト教徒と哲学者の間の合意は、権威と理性の関係をめぐる意見交換においても如実である。⁽³⁸⁾哲学者によれ

ば、権威という外在的根拠に依存してなされる論証は哲学の世界において最も低い位置にあるが、これと同様に、信仰の世界においても権威にのみ頼る信仰は最も低いものと考えられる。⁽³⁹⁾ 一般にキリスト教徒は「人間の理性が証するような信仰は功德に値しない」という大グレゴリウスの言葉を口実にして、理性を用いて信仰を語る訓練を怠っている。⁽⁴⁰⁾ しかし、真の権威に値するのはただ理性にのみ依拠して書き記す人であるから、本来権威は理性と対立するものではない。⁽⁴¹⁾ こうした哲学者の発言にキリスト教徒は反論せず、信仰についての理性的探求や議論はそれが探求のための探求、議論のための議論に陥らない限り、何人によっても禁じられるべきではないと述べて、哲学者との合意に達する。⁽⁴²⁾

このように、哲学者とキリスト教徒の間では、対話が進むにつれて両者の探求の姿勢・方法に共通点が生じ、それに基づいて両者の議論はきわめて友好的かつ建設的に進められる。その後の両者の対話をもつばら最高善と最高悪をめぐって行われる。具体的には、最高善・最高悪へ到達する手段としての徳についての議論から始まり、最高善・最高悪の本性の探求に至る。⁽⁴³⁾ 興味深いのは、これらの議論の過程で、対話のイニシアティブが次第に哲学者からキリスト教徒に移行し、本来異教の哲学に起源をもつ最高善・最高悪の概念がキリスト教のことばによって表現し直されていくことである。そしてその作業をおして、これらの概念は一層豊かな内容を獲得することになる。最高善・最高悪をめぐる議論はほぼ平行する形で行われるので、以下、最高善の本性についての議論を取り上げ、この過程を簡単に整理しておく。⁽⁴⁴⁾

哲学者は、「その獲得をおして人が至福に与るもの」⁽⁴⁵⁾ という最高善の定義を紹介し、ストア派とエピキュロス派によってこれがそれぞれ徳と快楽とみなされていると述べる。彼自身はストア派寄りの立場から最高善を徳とみなし、至福とは徳において卓越していることであると考えている。元來徳は最高善へ至るための手段だが、彼は「徳は

何か他のもの手段としてではなく、それ自身のために求められるべき」というキケロの言葉(46)を引用し、手段と目的(徳と最高善)の一致を目指す。手段としての徳がそれ自体として目的となるというダイナミックな構造が成り立つのは、徳とは習慣化された意志すなわち反復によって強化されるものであり、したがって徳が適正に行使され続けられれば、その結果として一段と強化されたそれ自身を獲得することになるからである。

さて、哲学者のこの発言に一通り耳を傾け、最高善を徳とみなす立場を受け入れた後で、キリスト教徒はさらに次のような新たな議論をもちかける。(47)

「この世に義なる人より義なる人がいるように、人は徳において必ずしも等しいわけではない。そうだとすれば、人間にとっての最高善にはいくつかの段階が存在することになってしまう。しかし、それよりも高い善が存在するような善はけっして最高善とはいえない。それゆえ、『人間にとっての最高善』(suumum bonum hominis)とは区別された『絶対的的最高善』(suumum bonum absolutum)の存在が考えられなければならない。」

アンセルムスによる神の存在証明を想起させるこの論証(48)は哲学者に受け入れられ、当初哲学者には看過されていた「人間にとっての最高善」と「絶対的的最高善」との区別が明らかにされることになり、その後の議論は後者をキリスト教の神と一致させる方向へと進んでいく。

このようにしてキリスト教徒からは、歴史的啓示に基づく法を信奉するユダヤ教徒の同類としての面影が失われていく。彼は時に哲学者以上に弁証学の方法に長けている。哲学者はしばしばキリスト教徒の雄弁を制し、自分の意見を整理しつつ表現し直さねばならないほどである。先にふれたように、キリスト教徒はキリスト教・異教を問わず豊富な典拠を自在に操りながら、哲学者が先鞭をつけた議論をキリスト教の立場から発展させる。そもそも対話は、哲学者が啓示宗教の過剰性・非合理性を批判するところから始まった。しかし最終的には、キリスト教徒は異教の倫理

学の内容をキリスト教のことばで語り直し、キリスト教の信仰を異教の倫理思想に接近させる。そしてそれは結果として、異教の倫理学には自覚されていなかったものをつけ加えることにさえなるのである。

おわりに

アベラールは、著者として『対話』全体にかかわっており、また判定役としても対話内に登場する。ある主題について哲学者とユダヤ教徒、哲学者とキリスト教徒が論争した後で判定役のアベラールが登場するという構想は、一二世紀に特徴的な神学的著作の手法として知られる「問題」(question)に類似している⁽⁴⁹⁾。しかし、再三ふれてきたように、判定役としてのアベラールは決して真偽・優劣の判定を下さないどころか、対話の内容についても感想や批判を述べることはなく、ただ沈黙して他の登場人物たちの発言に耳を傾けるだけである。したがって、「問題」における教師の意見のように、議論に一応の終結をもたらすようなアベラール自身の意見・主張は直接的には読者に届かない。とはいえ、テキスト外にそれを求めるわけにもいかない。彼の意見・主張は、他の三人の登場人物の発言の中に何らかの形で反映されているはずである。実際、三人の登場人物の発言の中には、他の著作において展開される彼の諸学説がしばしば含まれており、また彼の方法上の特色も見出される。とりわけ哲学者とキリスト教徒の対話の部分での両者の発言には、他の著作において述べられる内容が多く含まれている。したがって、『対話』の読み方としては、この著作と他の著作との比較・検討を行いつつ、アベラールの思想的発展を辿ることも可能であろう。しかし、『対話』のもつ意義は、登場人物の発言の中に含まれた何らかの積極的な主張以上に、信仰にまつわる問題を、その解決を先送りしてまで、対話形式にこだわって取り扱った彼の動機にかかわると思われる⁽⁵⁰⁾。

あえて読者に明確な解答を示さず、終始一貫対話形式で表現することによって生じる最大の力は、登場人物の問答をとおして、問答がかかわっている事柄へと読者を導き、読者を探求の現場に引き込むことにある。読者は対話篇を読みながら、今何が問われているのか、またその答えが問いに対してふさわしく行われているのかについて常に気を配る。この間断なき緊張が読者をからめ取り、当該の問題探求へと連れ去る。対話篇がもつこのような力が、プラトン対話篇において典型的に発揮されることは周知のとおりである。⁽⁵¹⁾しかし、プラトンの対話には何か宗教的修行の雰囲気さえ漂い、読者は対話によって修練され、真理の道へ誘われるのに対して、アペラールの対話にはその種の力は見出されにくい。

もちろん、すべての作品を対話形式で著したプラトンと一度だけ対話形式を用いたアペラールとは、この手法の習熟度において決定的な差異が存在することは十分に推測される。そもそも『対話』における登場人物の発言とその中に含まれる引用はしばしば冗長であり、問答のリズムは崩れ、当該問題へ読者を引き込む緊張はとぎれてしまう。箴言に従って沈黙を守るアペラールの態度は安易な解決を読者に与えず、結果的には読者を主題に直接関与させる効力をもつとしても、それと同時に、彼自身の止むことなき内的葛藤の表出であるとも解されるのではないだろうか。テキストを対話形式にすることの一つの利点が、調和や一致を簡単には期待できない複数の観念を無理に妥協させることなく、それぞれにある程度の自律性を保たせたまま、対比・検討できる点にあるとすれば、『対話』の三人の登場人物はまさにアペラールが内面に抱え込んでいた葛藤の擬人化に他ならないのである。

最後に、これまで分析してきたことを再度整理しながら、一步踏み込んでアペラールの対話構想の射程を見極めるならば、次のようにいうこともできるだろう。『対話』は、キリスト教が本質的に有する歴史的啓示をユダヤ教に仮託し、ユダヤ教徒と哲学者の対話を平行線のまま終了させることによって、この問題をいわば括弧でくくってしまう

のであり、そのうえであらためて、歴史的特殊性を取り除いたキリスト教を万人に共通する普遍的理性と協調させる。ここにはアベラールの目指す二つの方向が読み取れる。一つは、キリスト教を徹底的に倫理学に接近させ、その実質を倫理教説へと変容させる方向である。これは、キリスト教自身が理性の批判に耐えうる強靱さを身につけると同時に、異教の倫理学を凌駕するほどの豊かな内容さえ獲得することが可能な道である。本稿は『対話』と『倫理学』の執筆年代の前後関係に関する議論には立ち入らないが、キリスト教の教説にいわば理性という鎧をかぶせた『倫理学』は、まさにこの道程に位置している。⁽⁵³⁾ もっとも、万人に共通する理性ないしは自然法に基づいて信仰を再構築するという試みの照準も、結局はアベラール自身の宗教であるキリスト教にこそ当てられている。彼の足場はキリスト教内部に固定されており、彼はそこから越え出てはいない。しかし同時に、この著作はそうした限界内においてではあるが、いわゆる「宗教間対話」の可能性についても何らかの示唆を与えているように思われる。それは、ただ理性によってのみ宗教間対話を問題にしうる地平が開かれることへの予感と違ってよいかもしれない。この意味では、『対話』の方向性を後の啓蒙主義時代に自覚される自然的宗教という理念の先駆けとみなすこともできるであろう。

これに対するもう一つの方向は、キリスト教の歴史性を括弧に入れて、理性の直接的批判を回避させることである。歴史的啓示の反証不可能性を指摘し、比喩を用いて、それを信じることの合理性を控えめに主張するユダヤ教徒の姿は、信仰者アベラールの揺ぎない一面を映し出している。聖なる事柄を理性によって十全に論証することは不可能であり、それらは比喩と類比によって洞察される以外にないということを、彼は理解していた。それゆえに彼はキリスト教の秘義を扱う神学的著作の中で、謬見に対しては積極的に理性的論証を用いて反駁を行うが、それ以外の場合には比喩を用いているのである。⁽⁵⁴⁾ 晩年になって、「パウロと矛盾するくらいなら哲学者であることを欲しない」、

「キリストの御名から離れるくらいならアリストテレスの徒であることを欲しない」とエロイーズに告白するアペラルは、ここにも既に身を潜めていた。『対話』におけるキリスト教徒の雄弁は、ユダヤ教徒の沈黙の上にこそ成り立つものなのである。アペラル的対話構想の射程における二つの方向は、決して同一の地平で交差することがない。『対話』の未完結性は、アペラルが内面に抱え込んでいるこのような葛藤を象徴しているかのようである。

注

- (1) この表題は一二世紀のものと思われるウイーン写本に冠せられた *Dialogus Petri Baiaradi* に由来する。一八三一年に本著が初めて刊本化されたおり、ウイーン写本の見方に基づいて *Dialogus inter Philisophum, Iudaum et Christianum* という表題を校訂者ラインウマルトが創作し、クーザン、シーニュなどの一九世紀の編者たちがこれを踏襲して以来、この表題が研究者の間で一般的となった。近年の校訂者トーマスもこれを採用している。本稿でも従来の慣習により本著作を『哲学者、ユダヤ教徒、キリスト教徒の対話』(略して『対話』)と呼ぶこととする。しかし、一四世紀のオックスフォード写本には *Collationes Petri Abaelardi* と記されており、また『六日間世界創造注解』(*Expositio in Hexameron*) の中でアペラル自身が “in secunda collatione nostra” としつ言及している “collationes” が本著作を指すとする解釈もあり、*Dialogus* を用いず *Collationes* を用いるヴァーナルなどの研究者もいる。Mews [1985] p. 104, n. 1. を参照。
- (2) HC. 五六―五七頁。
- (3) “Le poëme adressé par Abélard à son fils Astrolabe,” in: *Notices extraites des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, ed. by B. Hauréau, xxxiv, 2, Paris, 1865, 167.
- (4) アペラル研究史は、フイガリ (Funagalli [1988] pp. 111―150.) に于れば、二つの時期に大別して整理される。すなわち、①アペラルの著作のいくつかが初めて刊本化された一六一六年からガイヤーが論理的著作を刊行した一九一九年まで、②一九一九年から今日までである。以下、これを簡単に鳥瞰しておく。
まず、①のほぼ三世紀間は神学研究を中心とする時期であった。ただし、最初の一七、一八世紀においては、生涯二度に及ぶ公会議での異端宣告という不名誉が、アペラルの神学上の諸学説の正統性に対してマイナスの影響を与えていること

が特徴であった(例えば、ベネディクト会編纂の文学史におけるアペラールについての記述は、論理「弁証」学的方法の斬新さを評価しつつも、「半ペラギウス主義者」「信仰と敬虔の敵」などの表現を用いている)のに対して、一九世紀においては、前世紀に攻撃的であったアペラールの不遜さ・反逆性が自由思想家たちによってむしろ英雄視されるようになった(例えばクーザンは、自分が編集した著作集の序において、アペラールを「革命的・デカルト的天才」と呼んだり、『然りと否』(Sic et Non)におけるアペラールの方法を「方法的懷疑」として積極的に評価し、「自由精神の典型的勝利」として称えた)。

次に②は、特に論理学研究の隆盛を見た時期である。一九一九年から始まるガイヤーの前述の作業は一九三三年まで続き、ダル＝プラ、レイクらも一九五〇年代に相次いで論理学書を刊行した。それによってアペラールの論理学研究に必要な一次資料はすべて出揃うことになり、その後の多くの研究を促進した。他方、とりわけアペラール生誕九百年にあたる一九七〇年代に、神学書や倫理学書、さらに書簡集や説教集など馴染みの古いテキストも新たに校訂され、より総合的・人文主義的アペラール研究が行われるようになった。『対話』の本格的な研究の始まりもほぼこの時期にあたり、そのテキストの最新校訂者であるトーマスが比較的長い研究を発表し、その後の研究の先鞭をつけた(Thomas [1966])。

なお、アペラールの諸著作とその刊本については、柏木「一九八五」三五―五六頁を参照。

(5) 『対話』の執筆年代については、今世紀初頭に二一四〇―二二二年説が主張されて以来(Robert [1909])、今なおそれが最も多くの支持を得ている。この年代はアペラールの最晩年にあたり、彼がサンス公会議での異端宣告撤回を教皇庁に求めている旅の途中、尊者ビエールのクリュニーで病死する時期である。論拠となるのは、「我々にとって「論争の判定役としてあなたが最適であること」の確かな証拠は、『テオロギア』と題されたあの素晴らしい作品である。「人の」妬みはそれに我慢がならず、しかしだからといってそれを無視することもできず、それは迫害によって一層輝かしさを増した。:(DL, 49―52)という記述である。ここで言及されている『テオロギア』に対する迫害は、二一四〇年のサンス公会議を指しているのではないかと考えられるからである。この二一四〇―二二二年説の支持者の中には、さらに、テキストの未完結性をアペラールの死と結びつけ、テキスト内にはアペラールの老い・疲労・死の陰などが散見すると主張する者もある(Sikes[1932] p.268)。フマガリも以前から未完結性と死を関連づけていたが(Funagalli[1984] p.190)、後述の二二二―二二六年説が提起された後もその主張を繰り返し、二一四〇―二二二年説を支持し続けている(Funagalli[1988] pp.88―99)。他方、『対話』の登場人物である哲学者はイスラム哲学者であると指摘し、これを当時のイスラム哲学への窓口であったクリュニーでの滞在

の影響と考える同説の支持者もいる。クリュニー修道院長、尊者ビエールはイスラム哲学に造詣深く、彼を通してアベラールもイスラム哲学に接近した可能性が強いからである。尊者ビエールとイスラム哲学に関しては、例えば Kritzcock [1964] を参照のこと。

この伝統的な説に対抗して提唱されたのが、一一三六―三九年説である (Bylaert [1969])。これは、アベラールがサン・ジルダからパリに戻り、サント・ジュヌヴィエーヴで授業を再開した時期であり、『倫理学』が執筆された一一三九年頃より前である。この説によれば、自分に対する迫害への『対話』での言及は一一四〇年のサンス公会議ではなく、一一二一年のソワッソン公会議を指しているものであり、アベラールが執筆を全うしないのはこの『対話』に限ったことではないのだから、未完という事実は必ずしも彼の死を含意しない。トーマスは、この一一三六―三九年説の根拠が薄弱だとして批判しているが、この新説の支持者はラスコム (Et. xxviii) も含め少なくない。

今述べた二つの説に対して、より新しく、より刺激的な説が一一二四―二六年説である (Mewsl [1985])。この時期アベラールはサン・ドニを離れてパラクレイに隠棲しており、論理学研究において頂点を極め、そこで身につけた自信と方法を積極的に神学研究に適用し始めている。彼の初体系的神学書『テオロギア・スン・ホニー』(Theologia Summi Boni) は、先述のソワッソン公会議で焚書の憂き目にあったが、この時期に至ると彼は迫害を踏み台にし、自らの思想を『テオロギア・クリスティアーナ』(Theologia Christiana) へと発展させていった。一一二四―二六年説の支持者は今のところあまり多く見られないが、このような問題提起が研究者たちの『対話』への関心を再喚起したことは間違いないだろう。いずれにしても執筆年代確定の問題は、『対話』解釈のための一つの重要な動機となっている。

(6) 以下にまとめた導入部は、DL, 1-79 による。

(7) シュタイガー (Steiger [1980]) は、『アベラールの夢の中という舞台設定を、キケロ『スキピオの夢』(Summum Scipionis) のマクロビウスによる注解の影響と見てくる。

(8) スイヤーの指摘によれば (Payer [1979] p. 1)、以下の三つの時代区分はアウグスティヌス『信仰、希望、慈愛』(Fides, Spes et Caritas) 一一八章に遡る。アベラールの同時代人サン・ヴィクトルの『フォーーム』、『秘跡論』(De Sacramentis) 一章八節においてこの三つの時代について与えられているが、彼はアベラールとは異なり、自然法に従うことを欲望に従うことであると考え、異教徒を邪悪な者たちと見なしている。

(9) DL, 80-89.

- (10) DL. 92—95.
- (11) DL. 29.
- (12) DL. 16—18.
- (13) 哲学者がイヌラム哲学者であると示唆するのは、主に『対話』をアベラール最晩年の著作と考える研究者たちである。注(6)を参照のこと。
- (14) DL. 730—732. 創世記一七章二五節によれば、アブラハムがエジプト人の女奴隷ハガルに生ませた子イシュマエルは二三歳で割礼を受けた。同じ日に割礼を受けたアブラハムは九九歳であった。
- (15) ショリウヰは『対話』執筆年代を一一四〇—四二年にとり、尊者ビエールの影響を示唆し、このような哲学者のモデルとす。具体的に合理主義者 Ibn-Badja (Avenpace; d. 1138) の名を示唆している (Jolivet[1963])。中世のイヌラム哲学者については、例えば、モンゴメリー・ワット「一九七六」リーパーン「一九八八」を参照のこと。
- (16) Payer[1979] p. 53, n. 70.
- (17) DL. 145—152.
- (18) DL. 145とめた比較は DL. 191—208 による。
- (19) たとえ結果としての行為が不適切なものであったとしても、それが善い意図に基づいて行われた場合には非難や断罪には至らないという主張はアベラールの他の多くの著作に散見するが、特に『倫理学』(Ethica) において最も注意深く議論されている (大道「一九八七」三三—三七頁)。
- (20) DL. 219—242 による。
- (21) Payer[1979] p. 35, n. 27.
- (22) DL. 332—364.
- (23) DL. 365—394.
- (24) DL. 395—409.
- (25) DL. 410—565.
- (26) DL. 566—877.
- (27) DL. 878—1164.

- (28) 後の様々な「命題集」の手本となった『然りと否』は、総計一五八の「問題」(quaestio)から成るが(注46)も参照のこと)、アベラールはそれらの問題にかかわる典拠を肯定的なものや否定的なもの二つに区分・整理する。彼の目的は解答を典拠の中から早々に発見することではなく、「然り」と「否」の双方の意見を吟味し、理性の力によって解答を模索することにあった。『然りと否』における方法についてはCrocco[1979]、柏木「一九八五」七六―七八頁、またアベラールの哲学的方法を全般に亘ってCrocco[1971]を参照のこと。

- (29) DL. 520.
- (30) DL. 523—546.
- (31) 同様の指摘は、Leibschütz[1961]も行っている。
- (32) アベラールの時代におけるキリスト教徒とユダヤ教徒の知的交流については、Grabois[1975]を参照のこと。
- (33) DL. 251—293.
- (34) DL. 1172—1181.
- (35) DL. 1199—1202.
- (36) DL. 1244—1259.
- (37) DL. 1263—1269.
- (38) 実質的な学問探求を開始する前に、権威(auctoritas)と理性(ratio)をめぐる方法論上の問題点をまず解決しようとする態度は、『然りと否』においても変わらない。『然りと否』は質問—「信仰は人間理性に隠されるべきか、否か」から始まる。また、その序文においても、権威が互いに矛盾する場合その困難をどのように解決するべきかが述べられている。柏木「一九八五」七六―七八頁、Payer[1979] p. 87. n. 147を参照のこと。
- (39) DL. 1414—1477.
- (40) DL. 1376—1378.
- (41) DL. 1406—1408.
- (42) DL. 1478—1481. キリスト教徒はこの発言の後で、信仰の理性的探求の成功例としてアベラールの『テオロギア・クリスティアーナ』にも言及している。
- (43) 哲学者とキリスト教徒の対話は、最高善を神と、最高悪を地獄と同一視することで一応の一致をみる、その後さらに

- 「善い」「悪い」ということばの一般的な用法をとおして、事物における善悪の定義に迫ろうとする。しかし、この部分ではほとんどキリスト教徒が一人で語り、議論は完結していない。マンロンはこの部分を取り上げて、アペラールを二世紀のG・E・ムーアであるかのように紹介しているが（これは第二版への序で訂正されている）、興味深いのは、この未完の部分における議論の内容と手法が『倫理学』（二一九年頃の執筆）へ受け継がれていくという、ピテールに依拠した彼の指摘である（マンロン「一九九〇—二〇二二—二〇二五頁」）。
- (44) 以下の議論のまとめは、DL. 1519—1736 による。
- (45) DL. 1521. この定義はナイヤールの指摘によれば（Payer[1979] p. 88, n. 150.）『アウグスティヌス『神の国』（*De Civitate Dei*）八章三節に由来する。
- (46) DL. 1701. この言葉はナイヤールの指摘によれば（Payer[1979] p. 97, n. 165.）『キタロ『構想論』（*De Inventione*）二卷五四章一六四節に由来する。
- (47) 以下にまとめられたキリスト教徒の発言は、DL. 1725—1731. による。
- (48) 同様の指摘は、Payer[1979] p. 98, n. 167. による。
- (49) 学問の中心が修道院から市井に移行し、新しい神学の方法が構築される過渡期である二二世紀に特徴的なのは「問題」(questio)と呼ばれる表現様式であった。この表現は質問形式の問題提起に続いて、相反する解決がそれぞれ紹介され、最後に教師の意見が述べられる。一般に、「(聖書の)「注解」(lectio, commentaria, expositio) は教父時代からの伝統であったが、「問題」はテキストに内在する困難を解決するために「注解」の作業の中から必然的に生じたものであり、既に教父時代から自発的な形で現れていた。これは一二世紀頃より体系的に整理され、さらに後の「大全」(summa)へと発展していく。シエニョによれば（Chenu[1967] pp. 291—300.）この様式が発達する推進力は、まさに中世の神学者たちの新たな覚醒ともいえる *intellectus fidei* であった。
- (50) 『対話』がアペラールが残した唯一の対話編であることは既に述べてきたが、この作品形態がアペラールの神学的著作の中で占めている位置について最後に言及しておきたい。一三三四—一三三五年、『テオロギア・クリスティアーナ』第一版の冒頭において、彼は自らの思索を「大全」として体系化する計画を述べているが、それは「人間救済の大全」(*Humanae salutis summa*)と呼ばれるものであった。これは『*Theologia · Ethica · Anthropologia*』の三部から成るはずのものであり、『*Anthropologia*』に相当する著作は現存しませんが、三つの『テオロギア』と『倫理学』はそれぞれ *Theologia* と *Ethica* に相当する

モノグラフと目されている。説教・詩・聖歌・手紙（弁明を含む）を始めとする一連の非学問的作品を別にすれば、この大全の構想から外れるものとしては、おそらくは学生たちの参考書の役割を担った『然りと否』と、伝統的手法に則った二つの「注解」がある。注（49）で述べた神学の新しい表現様式としての「質問」は、「注解」も含めたモノグラフ的著作においても生かされており、アベラールは著作の中で自説を述べる際に、ほとんどの場合反対者を仮想して議論を展開している。したがって、このような手法に則る限り、ある意味では、対話形式を採用する必要はないとも考えられる。しかしそうであるがゆえに、あえて舞台を夢の中に設定し、登場人物を用いて、実際の対話を展開させた『対話』が、アベラールの著作の中で示している独自性は無視できないものであると思われる。

ところで、アベラールの『対話』と年代・形式・内容において非常に類似を示すものとして、アラコン生れのユダヤ人 Halevi による *Kuzari* と呼ばれる作品がある。これは、哲学者・キリスト教の神学者・イスラム教の神学者・ユダヤ教のラビの対話を聞いた後でユダヤ教に改宗する王の話である。グラボワ (Grabois [1975], p. 641—642) は、アベラールが哲学者・教育者だとするならば、Halevi は詩人・文学者であるが、宗教を異にする二人に共通しているのは、*fides quaerens intellectum* であると述べている。

- (51) 例えば、加藤「一九八八」六一—二六頁、シュル「一九八五」七一—八頁を参照のこと。
- (52) 注（5）、（43）を参照のこと。
- (53) 『倫理学』については既に他の場所（大道「一九八七」、大道「一九九一」）で論じた。
- (54) 柏木「一九八五」九六頁を参照のこと。
- (55) HC、三六七—三六八頁。

略記

テキメー

DI: Petrus Abaelardus, *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, ed. by R. Thomas, (Stuttgart-Pad Constatt, 1970).

ET: Petrus Abaelardus, *Peter Abelard's Ethics*, ed. & tr. by D.E. Luscombe, (Oxford, Oxford Univ. Press, 1971).

HC: 皇中尚志訳『アベラールとヒロイーズ』岩波書店、一九八九年。

参考文献

- Buytaert[1969]: E. M. Buytaert, "Abelard's *Collations*," in: *Antoniannum* 44, 1969, pp. 18—39.
- Chenu[1957]: M.D. Chenu, *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century*, (Chicago, Chicago Univ. Press, 1957).
- Crocco[1971]: A. Crocco, *Antitradizione e Metodologia Filosofica in Abelardo*, (Napoli, Edizioni Empireo, 1971).
- _____[1979]: A. Crocco, "Le cinque regole eremenutiche del Sic et Non," in: *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 34, 1979, fasc. N, pp. 452—458.
- Fumagalli[1984]: M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Eloisa e Abelardo*, (Milano, Mondadori, 1984).
- _____[1981]: M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Introduzione a Abelardo*, (Bari, Laterza, 1988).
- Grabois[1975]: A. Grabois, "The Hebraica Veritas and Jewish-Christian Intellectual Relations in the Twelfth Century," in: *Speculum* 50, 1975, pp. 613—634.
- _____[1975*]: A. Grabois, "Un chapitre de tolérance intellectuelle dans la société occidentale au XII^e siècle: le *Dialogus* de Pierre Abélard et le *Kuzari* d'Yehudah Halevi," in: *Pierre Abélard—Pierre le Vénéralble*, ed. by R. Louis, Cluny, 1975, pp. 641—652.
- Jolivet[1963]: J. Jolivet, "Abélard et le Philosophe: Occident et Islam au XII^e siècle," in: *Revue de histoire des religions* 164, 1963, pp. 181—189.
- Kritzcek[1964]: J. Kritzcek, *Peter the Venerable and Islam*, (Princeton, Princeton Univ. Press, 1964).
- Leibschütz[1961]: H. Leibschütz, "The Significance of Judaism in Peter Abaelard's *Dialogus*," in: *Journal of Jewish Studies* 12, 1961, pp. 1—18.
- Luscombe[1970]: D.E. Luscombe, *The School of Peter Abelard: The Influence of Abelard's Thought in the Early Scholastics Period*, (Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1970).
- _____[1974]: D.E. Luscombe, "The Ethics of Abelard: Some Further Considerations," in: *Peter Abelard*, ed. by E.M. Buytaert, Louvain, 1974, pp. 65—84.
- _____[1988]: D.E. Luscombe, "Peter Abelard," in: *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, ed. by P. Dronke, Cambridge, 1988, pp. 279—307.

Mews[1985]: C. Mews, "On Dating the Works of Peter Abelard," in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 52, 1980, pp. 73—134.

Payer[1979]: Peter Abelard, *A Dialogue of a Philosopher with a Jew, and a Christian*, tr. by P. Payer, (Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1979).

Robert[1909]: G. Robert, *Les écoles et l'enseignement pendant la première moitié du XII^e siècle*, (Paris, 1909).

Sikes[1932]: J. G. Sikes, *Peter Abelard*, (Cambridge, 1932).

Steiger[1980]: L. Steiger, "Hermeneutische Erwägungen zu Abaelards *Dialogus*," in: *Petrus Abaelardus, — Person, Werk und Wirkung*, ed. by R. Thomas, Trier, 1980, pp. 247—265.

Thomas[1966]: R. Thomas, *Der philosophische-theologische Erkenntnisweg P. Abaelards im Dialogus inter philosophum, Judaeum et Christianum*, (Bonn, Untersuchungen zur allgemeine Religionsgeschichte, N.F. 6, 1966).

大道[「一九八七」]: 大道敏子「罪の概念—フニョール『倫理学』の場合—」北海道大学哲学会『哲学』一三三号、一九八七年、二二—四〇頁。

「一九九」: 大道敏子「フニョール倫理思想における二つの価値レヴェル—『倫理学』における行為論をめぐって—」札幌大谷短期大学『紀要』二四号、一九九一年、四三—五一頁。

柏木[「一九八五」]: 柏木英彦『フニョール—言語と思维—』創文社、一九八五年。

加藤[「一九八八」]: 加藤信朗『初期プラトニ哲学』東京大学出版社、一九八八年。

シュール[「一九八五」]: P.-M. シュール著、花田圭介訳『フニョール作品への案内』岩波書店、一九八五年。

P.-M. Schuhl, L'œuvre de Platon, (Librairie philosophique J. Vrin, 1967).

フニョール[「一九九」]: J. フニョール著、中村治訳『初期中世の哲学』勁草書房、一九九二年。J. Marenbon, *Early Medieval Philosophy (480—1150): An Introduction*, (New York and London, Routledge, 1988).

モントゴメリー・ワット[「一九七六」]: W. モントゴメリー・ワット著、福島保夫訳『イスラムの神学と哲学』紀伊国屋書店、一九七六年。W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, (Edinburgh, The Edinburgh Univ. Press, 1962).

リーマン[「一九八八」]: O. リーマン著、中村廣治郎訳『イスラム哲学への扉—理性と啓示をめぐって—』筑摩書房、一九八八年。O. Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy* (Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1985).

エックハルトによるトマスの三つの存在概念の再構成

松田 美佳

〈論文要旨〉 この小論では、まず、トマスの議論に見いだされる三つの存在概念、①「現実性 actualitas」としての存在、②「全体的存在 totum esse」としての存在、③「生成 fieri」に対する意味での存在、を検討する。その上で、エックハルトの「三部作への全般的序文」「命題論集への序文」「集会の書についての第二の講義」のそれぞれの中で①②③がどのように用いられているかを考察する。

トマスの三つの存在概念は、それぞれ異なったものを意味し、それぞれ異なった連関の中で用いられる。これに対して、エックハルトの存在概念は、①②両方を意味するとともに、神の単純性と完全性という概念をも含意する。それに対して、③は、それほど重要ではなくなっている。したがって、エックハルトの存在概念の独自性は、トマスの存在概念を構成し直したところにあるとおもわれる。

〈キーワード〉 神、創造、保存、現実性、全体的存在、無

序

トマス＝アキィナス⁽¹⁾ (1224/25-1274) は、「存在 esse」の概念を自らの体系の根底に置いている。エックハルト⁽²⁾ (1260?-1327/28) も、ラテン語著作『三部作』(未完成の断片)の構想の中で、「存在 esse」の概念を体系の根本に据えている。この小論では、両者のテキストを綿密に調べることによって、エックハルトがトマスの存在概念をどのよう

にとりいれているかを明らかにしたい。

トマスの議論には、①「現実性 *actualitas*」としての存在、②「全体的存在 *totum esse*」としての存在、③「生成 *geni*」に対する意味での存在、という三つの存在概念が見いだされる。ところが、これら三つの存在概念は、エックハルトの議論にも見いだされうるのである。

以下、まず、トマスの三つの存在概念のそれぞれについて、その概念がどのような連関で用いられ、また何を意味するかを確認する（第一章）。つぎに、エックハルトの「三部作への全般的序文」「命題論集への序文」「集会の書についての説教と講義・第二講義⁽³⁾」のそれぞれの中でトマスの「三つの存在概念がどのように用いられているかを考察する（第二章）。

第一章 トマスの存在概念

第一節 現実性としての存在

トマスは、神と神以外のものを規定する連関で、現実性 *actualitas* としての存在概念を用いる。本節では、まず、存在が現実性として規定されている『神学大全』第一部の二つの箇所を検討する。

「存在は、あらゆる形相や本性の現実性である。というのは、善性や人間性は、それらが存在すると私たちが示すに依じて、現実態にあるものとして示されるからである。したがって、存在そのものは、存在にとって別のものである〔すなわち、存在そのものではない〕本質に対して、現実態が可能態に対して関係するように関係する」(a.3.a.4) 「存在そのものは、すべてのものうちでもっとも完全なものである。なぜなら、すべてのものに対して現実態と

して関係するからである。というのは、ものは、存在するかぎりで現実性をもつからである。だから、存在そのものは、すべてのものの現実性であり、すべての形相の現実性でもある」(q. 4 a. 1 ad. 3)

以上の二つの箇所で行われているのは、つぎの三点である。

①存在とは、「すべてのものの現実性」であり、「あらゆる形相や本性の現実性」である。

若干説明を加えると、すべての「もの res」とは、実体 substantia と附帯性 accidentia とを含めたすべてのものを指す。引用では、その例として、人間や馬があげられている。また、「形相 forma」とは、実体的形相 forma substantialis や 附帯的形相 forma accidentalis の二つの res を構成する原理であり、「本性 natura」とは、実体の形相的部分である。本性は本質 *essentia* と呼ばれ、引用では、その例として、善性 bonitas や 人間性 humanitas があげられている。

以上の説明を加味してまとめなおすと、つぎのようにいえよう。存在は、実体であれ附帯性であれすべてのものに対しても、またそのようなものを構成している形相や本性（本質）に対しても、その現実性である。

②本性や形相は、それらが存在する esse と私たちが示すに依りて、現実態にあるもの in actu として示される。また、たとえば人間という実体は、存在するかぎりに *in quantum est* 現実性をめづり *actualitatem habere*。

いいかえてみると、つぎのようになる。存在すること *esse* は、何らかのもの、また本性や形相が、現実態にあり現実的であり現実性をもつことの条件・前提である。⁽⁴⁾

③存在は、存在にとって別のもの aliud であるものに対して、現実態 actus の位置にある。また、存在は、存在にとって別のものである形相・本性（本質） に対して現実態の位置にある。

逆に、存在にとって別のものである、ものや 形相・本性（本質） は、存在に対して可能態 potentia の位置にある

ことになる。

以上、①は、存在を現実性として明確に規定している。②は、①の根拠づけになっている。③は、①から、導き出されることからである。

さて、以上のような、現実性としての存在概念に基づいて、神と神以外のものが規定される。

第一に、①から導き出された③から出発して、神と神以外のものが規定される (*causa*)。すなわち、存在は、存在にとって別のものである本質に対して、現実態が可能態に対して関係するように関係する。ところが、神は純粹現実態 *purus actus* であって、可能態的 *potentiale* なものを含まないから、神の存在そのものが神の本質である。これに対して、神以外のすべてのものには、現実態と可能態とが見いだされる。神以外のものでは、その本質とその存在とは別である。

第二に、神と神以外のものについて、つぎのような規定が見いだされる。神は、それ自身存在である。神は自存する存在そのもの *ipsum esse per se subsistens* である。神は本質による存在者 *ens per essentia* である。それに対して、神以外のものは、存在をもつが、存在であるのではない。神以外のものは、存在を分有する *esse participare*。神以外のものは、分有による存在者 *ens per participationem* である。(q. 3 a. 4, q. 44 a. 1)

第二の規定について補足しておきたい。形相や本性に相当するプラトンのイデアは、自存するものであり、現実世界の存在者によって分有される。おなじように、「あらゆる形相や本性(本質)の現実性」であるトマス存在は、自存するものであり、ほかのものによって分有される。したがって、トマスは、自存するイデアとイデアの分有というプラトンの思想を、神と神以外のものとを規定するために用いているといえよう。

神は自存する存在そのものであり、神以外のものは存在を分有するという規定は、創造を論証するときにも（第二節参照）、また創造後の保存を論証するときにも（第三節参照）出発点に置かれる。

節を改める前に、のちのエックハルトとの比較のために、三つの点について補足しておきたい。第一に、神の存在が神の本質であることは神の単純性 *simplicitas* を意味する。すなわち、神には、存在と本質との複合は見いだされない。第二に、トマスは、神の単純性についてだけではなく、神の完全性 *perfectio* についても論じる。すなわち、神は自存する存在そのものであるから、存在の全完全性を自分の内に含んでいるのでなければならぬ。第三に、神は存在の全完全性を自分の内に含んでいるという意味で、無限 *ininitus* である。

第二節 全体的存在

全体的存在の概念を検討する前に、まず、神と神以外のものとの規定に基づいて創造が論証されている箇所（以下 a1）の議論を確認しておく。

神は自存する存在そのものであり、神以外のものは存在を分有する。ところが、一般に、自存する何らかのものを分有するものは、その自存するものを原因として生じた結果である。したがって、存在を分有するすべてのものは、自存する存在そのものである神を原因として生じたのでなければならぬ。すなわち、神によって創造されている *creatum esse* のでなければならぬ。

さて、この節の本題に入ることにしよう。トマスは、創造が無からの創造であることを論じる連関で、「全体的存

在 *totum esse*」という概念を用いている。以下、無からの創造が論じられる脈絡をたどってみよう。

まず、『神学大全』第四四問第二項で、トマスは、古代ギリシアの哲学者たちが「存在者 *ens*」をどのように考察してきたかを振り返る。初期の自然哲学者たちは、さまざまな附帯的形相を存在者の原因として想定し、さまざまな附帯的形相によって限定されてある「このようなもの *tale*」として存在者を考察した。その際、附帯的形相によって限定される実体そのものは不変であると考えられた。これに対して、プラトンやアリストテレスは、さまざまな実体的形相を存在者の原因として想定して、さまざまな実体的形相によって限定されてある「このもの *hoc*」として存在者を考察した。その際、実体的形相によって限定される質料そのものは不変であると考えられた。

ところが、トマスによると、初期の自然哲学者たちも、プラトンやアリストテレスも、存在者を特殊な観点だけから考察し、特殊な観点から見られたかぎりでの存在者の原因、「特殊的原因 *causa particularis*」だけを考えたにすぎない。それに対して、キリスト教の哲学者たちは、存在者をこのようなものやこのものであるかぎりではなく、存在者であるかぎりでも *secundum quod sunt entia* 考察した。すなわち、質料・実体的形相・附帯的形相の全体をそなえたもの、つまり「全体的存在者 *totum ens*」(q. 45 a. 1)として考察したのである。そのような全体的存在者の存在、つまり「全体的存在 *totum esse*」(q. 45 a. 1)の原因は、存在者の「普遍的原因 *causa universalis*」であり、神こそがその普遍的原因である。神という普遍的原因から全体的存在が流出することが創造である。

さて、第四五問第一項では、全体的存在という概念によって無からの創造が論じられる。すなわち、このようなものであるかぎりでの存在者の生成は実体を前提とし、このものであるかぎりでの存在者の生成は質料を前提としている。が、これに対して、全体的存在者の創造には、なにもものも前提されないのである。したがって、創造は無からの創造である。「神は無から存在のうちへものを産出する」(q. 45 a. 2)。

ところで、同項第五項では、全体的存在は「端的な存在 *esse absolute*」と呼ばれている。この箇所では、創造が神だけに固有の活動であることが論じられる。その議論も確認しておこう。

一般に何かの活動のための準備や道具として働くものは、その活動のために前提されたものを態勢づける。ところが、端的な存在は、神だけが生じせしめることができる神固有の結果であり、神以外のものが生じせしめるすべての結果の前提におかれ、ほかの何ものも前提しない。したがって、神以外のものが、端的な存在が産出される創造のための準備や道具として働くということとはありえない。

さて、本節を締めくくる前に、エックハルトとの比較のために、全体的存在について二つの点を確認しておきたい。

まず、トマスでは、現実性としての存在 *esse* の概念と全体的存在 *totum esse* の概念とは同じではない。第一節で見たように、現実性としての存在概念は、存在者を構成するあるゆる層について、その現実性を意味している。これに対して、全体的存在は、特定の質料・形相・附帯性のすべてをそなえた存在者（すなわち全体的存在者）の存在のことである。

また、全体的存在という概念は無からの創造を論じるために導入された概念であるから、神以外のもの、つまり被造物だけに用いられ、神には用いられない。たしかに、神は全体的存在の原因であり根源であり、全体的存在の完全性を含むものである。しかし、「神は全体的存在である」とはいわれないのである。

第三節 生成に対する意味での存在

生成に対する意味での存在の概念は、創造以後の保存 *conservatio* を論じる連関で用いられる。

『神学大全』第一部第一〇四問第一項によると、被造物の存在は、その原因である神に依存し、神によって保存されることを必要とする。

ところで、トマスは、同問同項で、結果が原因に依存するという場合に、生成に関して *secundum fieri* のみ依存する場合と存在に関して *secundum esse* も依存する場合とを区別している。そして、それぞれの場合の例として、「火と熱」および「太陽と光」という例をあげる。すなわち、こうである。火の活動が休止しても、熱せられた水は熱を保持する。火は、生成に関してのみ熱の原因であるからである。それに対し、太陽の活動が休止すると、空気は光を失う。太陽は、存在に関してもまた光の原因であるからである。光は、空気の内根をもたない。

さて、神と被造物との関係は、太陽と空気との関係に対応する。太陽は、その本性によって光であるのに対して、空気は光を分有する。おなじように、神は、その本性によって存在者であるのに対して、すべての被造物は分有によって存在者である。

したがって、神は、太陽が空気中の光の原因であるのとおなじ仕方で、被造物の原因である。つまり、神は、存在に関してもまた被造物の存在の原因である。神は、連続的に被造物に存在を流入する。

以上の議論では、二つの存在概念が用いられている。すなわち、その一つは現実性としての存在概念である。この現実性としての存在概念によって、神はその本性による存在者として規定され、被造物は分有による存在者として規定されている。また、「被造物の存在が神に依存している」、あるいは「神は被造物の存在の原因である」といわれるときの存在も、現実性としての存在である。

以上の議論で用いられているもう一つの存在概念は、生成に対する意味での存在の概念である。生成に対する意味

での存在の概念によって、神に対する被造物の依存関係が連続的・継続的なものとして捉えられる。

なお、エックハルトとの比較のために注意しておく、トマスは、存在に関する原因性を、神以外の第二原因にも認める。同間第二項によると、被造界には重層的な原因の連関があり、何らかの結果を保存するのは、根源的には第一原因である神であるが、二次的には中間因もその結果を保存するのである。

第二章 エックハルトの存在概念

第四節 「三部作への全般的序文」の存在概念

本節では、「三部作への全般的序文」で存在について語られている三つの箇所を検討し、エックハルトがどのような存在概念を抱いているかを明らかにしたい。

①本「序文」第八節によると、存在そのものはすべてのものより先なるものである。

「すべてのものの存在は、すべてのものの普遍的な原因である第一原因に直接に由来する。したがって、存在そのものから、存在そのものによって、存在そのもの内ですべてのものは存在するが、存在そのものは別のものから存在するのではない。というのは、存在とは別のものは存在しない、または無であるからである。というのは、存在そのものは、現実態と完全性としてすべてのものにかかわり、すべてのものの現実性そのものであり、すべての形相の現実性そのものでもあるからである」

さて、この第八節の存在概念が現実性としての存在を含意していることは、二つの点から明らかである。

第一に、引用の最後の文は、トマスが「存在はすべてのものの現実性であり、あらゆる形相や本性の現実性である」といつていることに完全に一致している。

第二に、引用の中の「すべてのものは存在によって存在する」、また「存在とは別のものは存在せず無である」という箇所は、トマスの「ものは存在するかぎりで現実性をもつ」ということば（第一節参照）をおもいださせるのに十分である。

しかしながら、トマスでは、現実性としての存在の対極におかれるのは、可能性としての本質であったのに対して、この箇所では、存在の対極に「無 *nil*」がおかれている。このことから、エックハルトがここで語っている存在は、現実性としての存在だけではなく、さらに別の意義をも含意していることが推測される。では、その意義とは何か。

この問題を考えるために、三つの点に注意しなければならない。

第一に、エックハルトが「存在はすべてのものより先なるものである」といつていることは、トマスが「全体的存在なしの端的な存在は他のすべてのものの前提におかれる」といつていることに対応するようにおもわれる。

第二に、エックハルトが「存在は普遍的原因に由来する」といつていることも、トマスが「全体的存在は普遍的な原因である神から流出する」といつていることに照応するであろう。

第三に、エックハルトが存在の対極に無をおくことは、トマスが全体的存在者が無から生じると考え、全体的存在の対極に無をおいたことに対応する。

以上三点より、この箇所のエックハルトの存在概念には、現実性としての存在の概念に加えて、全体的存在（端的

な存在)としての存在の概念が入りこんでいるといえよう。

②本「序文」第十二節では、「存在は神である」という命題が論証されている。

「存在とは別のもの・存在に無縁のもの・存在から異なったものが、どのように存在するのだろうか、また、どのように何ものかであるのだろうか」

「存在するものすべては、存在によって、存在から、存在することをもつ。また、現に存在することをもつ。したがって、もし、存在が神とは別のものであるなら、ものは、神とは別のものから存在をもつことになる」

「存在以外には、存在以前には無だけがある。したがって、もし、存在が神とは別のもの・神にとって異質なものであるなら、神は無であるか、「……」神とは別のものから、神より先なるものから存在することになるだろう」(傍線引用者)

これらの論証に基づいている前提は、一方で、「存在とは別のものは存在せず無である」ことであり、他方で、「すべてのものは存在によって存在することである。どちらの前提も、存在についての注意点を述べた先の第八節でいわれていたことである。つまり、「存在は神である」とエックハルトがいうときの「存在」は、第八節の存在概念に基づいており、したがって、現実性としての存在と全体的存在(端的な存在)との両方を含意する存在であるといえよう。

ちなみに、「存在は神である」というエックハルトの命題は、「神は自存する存在そのものである」というトマスの命題とは異なる。トマスが「神は自存する存在そのものである」というときの「存在」は、この小論の第一節で見たように、現実性としての存在である。これに対して、エックハルトが「存在は神である」というときの「存在」は、

現実性としての存在と全体的存在（端的な存在）との両方を含意する存在なのである。

③本「序文」第十七節では、創造について論じられている。

「ところで、存在は「……」すべてのものより先なる第一のものであって、存在の以前は無であり、存在の外は無である。その存在は神である。したがって、神は「……」自分の内にすべてのものを創造したのである」

「したがって、神は、他の製作者がするように、すべてのものが自分の外や隣に、また自分の他に存在しているというような仕方ですべてのものを創造したのではない。神は、無から、すなわち非存在から、存在へとすべてのものを呼び出したのであり、すべてのものはその存在を神の内に見いだし受けとり保有するのである」

神は非存在ないし無から存在へとすべてのものを創造したとここで述べられているが、これは、トマスが全体的存在について「神は無から存在のうちへものを産出する」といつていることに対応するだろう。しかし、トマスでは、「神は無から存在のうちへものを産出する」というときの存在は、現実性としての存在から区別された全体的存在である。しかもまた、その全体的存在は神ではない。それに対して、エックハルトでは、神がすべてのものを無から存在へ創造したというときの存在は、現実性としての存在でもあれば全体的存在（端的な存在）でもあり、その存在がまた神と同一視されている。そのような存在概念から、トマスには見られない独自の創造論が形成される。存在である神は、存在である自分の内にすべてのものを創造するのである。そして、このことを神の側からではなく、創造されるものの側から表現すると、すべてのものは、存在である神の内存在する、ということになるのである。

本節では、まず、「命題論集への序文」のさまざまな箇所に見いだされる存在をめぐる議論を丹念に拾いあげてから、どのような存在概念が用いられているかを明らかにしたい。

まず、本「序文」冒頭の第三節では、つぎのような注意点が述べられている。「存在するもの *ens*」と「これこれの存在するもの *ens hoc et hoc*」とは区別しなければならぬ。また、「いかなる附加物もない端的かつ単純な存在 *esse absolute et simpliciter nullo addito*」と「これこれのものの存在 *esse huius at huius*」とは区別しなければならぬ。「いかなる附加物もない端的かつ単純な存在」は、たんに「存在 *esse*」と呼ばれていることもある。「これこれのものの存在」は、「これこれの存在 *esse hoc et hoc*」と、「この存在 *hoc esse*」とも呼ばれる。

さて、「端的な存在」については、「その存在はあらゆる存在をすべて先有し含んでいる」(p. 9) といわれる。

「何らかの存在や何らかの存在様態・種差が、存在そのものに欠けるないし存在そのものから離れることは不可能である。そういったものは、存在そのものに欠けるないし存在そのものから離れるというまさにそのゆえに、存在せず、無である〔からである〕」(a. 15)

つづいて、第八節では、「存在するもの」と「この存在するもの」との区別に基づいて、神と神以外のものとのつぎのように規定される。固有の意味では、神だけが存在するもの *ens* であり、これに対して、残りの個々のもの *singuli* は、「この存在するもの *ens hoc*」である。とつづいては、「この存在するもの」とは、たとえば、「石や、ライオンや、人間」であるからである。

また、創造については、つぎのように論じられている。すべてのものは、神だけから存在する。というのも、「どのようなしてなんらかのものが存在以外のものから存在するだろうか…」(p. 9)。すべてのものは、存在するものであ

り存在である神だけから、存在するのである。しかも、すべてのものは、神から「直接に、まったく一切の媒介なしに immediate, absque omni prorsus medio」存在をもつ。なぜなら、存在の外にあるような媒介は存在しないからである。「いかなるものに属するいかなるものであれ、存在そのものによって直接に触れられ・貫かれ・形成されているのでなければ、すべて無である」(u. 13) のである。

さらに、エックハルトは、ものがこれこれの形相からこれこれの存在をもつということ、神から存在をもつということを対比させている。ものは、石としての個別的な存在を石の形相からもつ。そして、神から、端的な存在をもつ。「全複合体、たとえば石は、石の「石としての」存在を石の形相からもつが、端的な存在を神だけから、つまり第一原因だけからもつ」(p. 28)。存在は第一原因であり、形相は第二原因である(p. 11)。ものは、第一原因である神から端的な存在をもち、第二原因である形相からこの存在をもつ。

「命題論集への序文」での存在をめぐる議論は、以上のようなものである。さて、それでは、どのような存在概念がそこに認められるだろうか。以下、これを考察したい。

まず、本「序文」に見られる「端的な存在とこれこれの存在」の区別は、トマスの全体的存在と「このもの」であるかぎりの存在との比較に対応するようにおもわれる。トマスとエックハルト両者の議論の対応関係を検討してみよう。

①トマスのいう「このもの hoc」[この存在者 hoc ens] (q. 44 a. 2) は、エックハルトのいう「これこれの存在するもの ens hoc et hoc」に相当し、トマスのいう「全体的存在者 totum ens」は、エックハルトのいう「存在するもの ens」に相当する。

②トマスが考える「このものである限りの存在」は、エックハルトのいう「これこれのものの存在 esse huius et

huius]「この存在 hoc esse」に対応する。トマスのいう「全体的存在 totum esse」は、エックハルトのいう「いかなる附加物もない端的かつ単純な存在 esse absolute et simpliciter nullo addito」にあたる。なお、エックハルトが使っている absolute ということばは、トマス自身がおなじ語を使っている。エックハルトのいう nullo addito とは、「このものである」とたとえば「人間である」という限定のないことであり、トマスの「このものである限りではなく non inquantum est hoc」という表現にあたるだろう。

③トマスは、実体的形相という特殊の原因が「このもの」の原因であるということと、神という普遍的原因が「存在するものであるかぎりの存在するもの」の原因であるということとを対比している。エックハルトも、ものがこれこれの形相からこれこれの存在をもつということと、神から存在をもつということとを対比している。

④トマスは、全体的存在ないし端的な存在という概念によって、神以外のものが創造のための準備や道具として働くことを否定する。エックハルトも、存在以外の媒介が存在しないということから、すべてのものが神から媒介なしに存在をもつことを論証する。

以上①—④の検討から、エックハルトの「端的な存在」とこれこれの存在」の区別が、トマスの「全体的存在」とこのものである限りの存在」の区別に対応することが明らかである。したがって、本「序文」では、全体的存在ないし端的な存在の概念が前面に出されているといえよう。

ただし、本「序文」の存在概念について、つぎの二点に注意しなければならない。

第一に、本「序文」でも、「三部作への全般的序文」とおなじように、存在について、「存在とは別のものは存在せず無である」、また「すべてのものは存在そのものによって存在する」と語られている。したがって、本「序文」の

存在概念は、「三部作への全般的序文」の存在概念と本質的に異なるものではないと考えられる。

第二に、本「序文」の存在概念は、全体的存在（端的な存在）だけに尽きるものではない。本「序文」では、端的な存在は、一方では、単純でいかなる附加物もないと規定され、他方では、すべての存在を含むと述べられている。ところが、単純で附加物もたずすべての存在を含むということは、トマスでは、全体的存在（端的な存在）についてではなく、神について述べられることがらである。かれは、神の単純性 *simplicitas* について論じている。また、神の存在は神の本質であるといわれるときの存在について、それは附加のない存在 *esse sine additione* であると述べている。さらに、自存する存在そのものである神は、存在の完全性を含むと述べている。これに対して、エックハルトは、トマスでは自存する存在そのものである神について述べられる単純性や完全性という規定を端的な存在に与えているのである。したがって、本「序文」でのエックハルトの存在概念は、全体的存在（端的な存在）の概念だけではなく、神の単純性と完全性という概念をも含んでいるといえよう。

そもそも、トマスでは、全体的存在は被造物について用いられる概念であって、「神は全体的存在である」とはいわれえない。ところが、エックハルトは、本「序文」で端的な存在の概念を念頭におきながら、神だけが存在するものであり存在であると規定している。これは、本「序文」でのエックハルトの存在概念が、全体的存在（端的な存在）の概念だけではなく神の単純性と完全性という概念をも含んでいるからであると考えられる。

第六節 「集会の書」についての説教と講義・第二講義」の存在概念

「集会の書」についての説教と講義・第二講義」では、「私を食べるものをもっと飢えるだろう」という聖句に対して長い註釈が加えられている。その註釈の中心となっているのは、創造後の保存の問題であり、すべてのものはつねに

神から存在を受けるといふ思想である。本節では、この註釈中の四つの箇所をとりあげて、どのような存在概念がそこで用いられているかを逐一分析しよう。

① エックハルトは、まず、聖句中の「飢え」を、現実態への願望・欲求・可能態として規定し、その上で、限定された *actus* 現実態への欲求と無限定な *infinitus* 現実態への欲求との違いを述べる。限定されたものへの欲求には終わりがあるのに対して、無限定なものへの欲求には終わりがない (p. 43)。つづいて、神は「無限定な存在 *esse infinitum*」であることが述べられ、そしてそこから、存在するものはつねに神を求めることが帰結される (p. 43)。

さて、以上の議論で、エックハルトは、どのような存在概念を用いているのだろうか。まず、「神は無限定な存在である」といわれるときの「存在」は、現実性としての存在を意味するといえよう。なぜなら、無限定な存在である神は、存在するものがつねに求める無限定な現実態であるからである。この箇所の「存在」が現実性としての存在を意味することは、つぎの引用からも明らかである。「存在がなければ、宇宙全体にハニ以上の価値はなく、太陽に炭以上の価値はなく、智慧に無知以上の価値はない」(p. 44)。この箇所では「価値がある *valere*」という語が使われているが、この語がトマスの「現実性をもつ」ということには対応することは明らかである。また、この箇所全体が、トマスの「ものは、存在するかぎりで現実性をもつ」という表現に対応することも明らかである。したがって、神は無限定な存在であるといわれるときの存在は、とにかく、現実性としての存在を意味する。

また、エックハルトがこの箇所で存在に対して「無限定な」という規定を与えていることに注意しなければならぬ。トマスでは、「無限定な」という規定は、存在に対してではなく、神に対して——自在する存在そのものであるがゆえに存在の完全性を含む神に対して——与えられるものであった。したがって、「無限定な存在」の概念は、

現実性としての存在だけではなく、神の完全性をも含意するとおもわれる。

②本「講義」では、つづいて、つぎのように述べられる。

「さまざまな存在するもののうち、存在であるものではなく、そのもの内に存在の根があるものもない」(a. 44)

「存在は、そのもの「存在するもの」のうち、固定せず付着せず始まりもしない。だから、上位のもの「存在」が立ち去ると…、存在は持続しない」(a. 45)

このように、存在は存在するものうちに根をもたず固定しないから、存在するものは「持続的に存在を受けとる」(a. 45)。

そして、この連関で、「火と熱」および「太陽と光」の例が示される。熱は空気のうちに根をおろしているから、火がなくなっても存続するが、光は空気のうちに根をおろさないから、太陽が立ち去ると存続せず消えてしまう。おなじように、存在は存在するもの内に根をもたないから、存在するものはつねに存在を欲求し、つねに存在を受けとる。これに対して、この存在はこの存在するものうちに根をおろすので、この存在するものは、欲求することをやめるのである (a. 46)。

さて、以上の第四四—四六節の議論は、トマスが保存について論じる議論におおむね沿っている。この小論の第三節で確認したように、かれは、被造物の存在が神に依存すると考え、また、神が連続的に被造物に存在を流入すると考えている。また、「火と熱」および「太陽と光」の例を用いている。

しかし、トマスとエックハルトは、保存をめぐる議論の中で、異なった存在概念を用いている。被造物の存在は神に依存するとトマスがいう場合の「存在」は、現実性としての存在である。これに対して、存在はものうちに根を

もたないとエックハルトがいう場合の「存在」は、現実性としての存在であるだけでなく、全体的存在（端的な存在）でもあり、また、神の完全性をも含意する。なぜなら、この存在との対比で、存在はものうちに根をもたないと述べられるからであり、また、その存在は、ものは無限定な存在である神をつねに求めるといわれるときの存在であるからである。

③本「講義」第四八節では、第一原因とその他の諸原因とが比較されている。「第一原因である神以外の諸原因は、ものの存在そのものの原因、または存在するものであるかぎりの存在するものの原因ではなく、生成の原因である。だから、その結果そのものが実現され完成されるなら、それらの原因は、もはやその結果そのものに影響を与えないのである。〔……〕」ところが、第一原因である神は、その生成において結果に影響を与える、あるいは与えたに問わず、結果を存在の内に維持するときに結果に影響を与えるのである。逆にいうと、結果は、実現されても、その生成において第一原因に依存するに問わず、その存在において第一原因に依存する」

この箇所も、トマスの保存の思想にほぼ照応する。かれは、被造物は生成に関してだけではなく存在に際しても神に依存すると考えた。しかしながら、トマスが、第一原因である神だけにではなく、中間因にも、存在に関する原因性を認めるのに対して、この第四八節では、第一原因が存在に関する原因であり、その他の諸原因、つまり第二原因は生成に関する原因であると述べられている。

ところで、この小論の第五節で確認したことからすると、この箇所で考えられている第一原因とは存在であり、第二原因とは形相である。したがって、存在そのものから存在をもつという原因結果の関係は、（生成に対する意味での）存在にも関する関係であり、これこれの形相からこれこれの存在をもつという原因結果の関係は、生成だけに関

する関係であると考えられているといえよう。

④第四九節でも、第一原因と第二原因とが比較されている。「すべての第二次原因は、結果を自分から産出するけれども、自分の内には産出しない。〔……〕」ところが、第一原因は、すべての結果を自分から自分の内に産出する」ここでいわれる第一原因とは、存在である神であり、第二次原因とは、諸々の形相である。したがって、存在である神は自分の内に、存在するものを産出し、形相は自分の外にこれこれのものを産出するのである。

また、第五三節では、ものは神の内で存在をもつといわれる。「すべての造られた存在するものは、存在すること、生きること、認識することを、積極的また根本的には、神からそして神のうちにもつのであって、それ自身のうちにもつのではない」。

したがって、第四九節と第五三節からすると、本「講義」でも、「三部作への全般的序文」とおなじように、神は存在である自分の内にものを産出し、ものは存在である神の内で存在するといわれているわけである。ただし、本「講義」では、「三部作への全般的序文」とは異なり、神が自分の内に存在するものを産出することと、形相が自分の外にこれこれのものを産出することが対比されている。つまり、本「講義」では、「端的な存在とこれこれの存在」の区別が、「三部作への全般的序文」より前面に出されているといえよう。

さて、本「講義」の第四八・四九節の議論からするとエックハルトは、神が存在に関しても、ものの原因である保存と、神が自分の内でものを産出する創造とを、結びつけて考えていることが明らかである。したがって、エックハルトでは、保存の思想が、創造論の中にひきいれられているといえる。

結 び

以上の考察から明らかになった点を以下にまとめよう。

まず、トマスについていうと、その三つの存在概念は、それぞれ異なったものを意味し、それぞれ異なった連関の中で用いられている。

① 存在は、すべてのものに対して、また形相や本性（本質）に対しても、その現実性である。現実性としての存在概念は、神と神以外のものとを規定する連関で用いられる。

② 全体的存在は、特定の質料・形相・附帯性のすべてをそなえた存在者（すなわち全体的存在者）の存在のことであり、現実性としての存在とは異なる。全体的存在の概念は、創造が無からの創造であることを論じる連関で用いられる。

③ 生成に対する意味での存在の概念は、保存を論じる連関で、神が被造物の存在を連続的・継続的に保存することを説明するために用いられる。

つぎに、エックハルトについていうと、まず、トマスの三つの存在概念はすべてとりいれられている。それぞれどこか、トマスに見いだされないような存在概念は、エックハルトにも見いだされないようにおもわれる。また、エックハルトは、トマスの三つの存在概念を受け継ぐことによって、神と神以外のものとの規定、無からの創造、創造以後の保存といったトマスの問題意識をも受け継いでいる。したがって、通常考えられている以上に、エックハルトはトマスに負うところが多いといえよう。

それでは、エックハルトの存在概念の独自性はどこに見いだされるのであろうか。まず、その独自性は、現実性としての存在と全体的存在としての存在とがたがいに結びつけられているところに見いだされる。エックハルトにおいて、

④存在概念は、現実性としての存在と全体的存在としての存在との両方を意味する。すべてのものは存在によって存在し、存在とは別のものは存在せず無である。

さらに、エックハルトの存在は、現実性としての存在と全体的存在としての存在とを含意するだけではない。

⑤存在概念は、自存する存在そのものである神の単純性と完全性という概念をも含意する。存在は単純でいかなる附加物もないとともに、すべての存在をいわば種差として自らの内に含む。

以上の④⑤をみたすような存在概念によって、神と神以外のものが規定される。存在は神であり、神以外のものはこれこれのものであるとされる。

また、④⑤をみたすような存在概念によって、創造が論じられる。神は存在である自分の内にもを創造すると考えられる。そのような創造論は、神が存在に關しても被造物の原因であるという保存思想をも吸収する。したがって、エックハルトでは、保存思想は、生成に対する意味での存在の概念だけによって説明されるのではないのである。

⑥生成に対する意味での存在概念は、保存を説明する唯一の概念でない。

以上④―⑥の点が、エックハルトの存在概念の独自性である。これらの点は、かならずしも、トマススの三つの存在概念そのものに新しい意味をつけ加えるものではないだろう。しかし、エックハルトは、トマススの三つの存在概念をトマスとは別の仕方を用いており、その意味で、トマススの存在概念を構成し直しているのである。

では、そのような再構成は、エックハルトの思想にとってどのような意味をもつのか。第一に、存在概念の再構成

によって、神と神以外のものを、トマスとは異なる独自の仕方規定することが可能となる。第二に、トマスとは異なる新しい創造論が可能となる。そして、そのような独創的な神規定や創造論こそが、エックハルトの神秘主義的思想の理論的基礎を構成するものである限り、トマスの存在概念の再構成という作業は、まさに、エックハルトの思想体系の最重要部分とみなされうるのであり、エックハルト研究にとって欠くべからざる主題とみなされるべきなのである。

さびたつぎのようにもいえよう。エックハルトの存在概念を考察するためには、それをトマスの存在概念と比較対照することがもつとも有効でありまた不可欠である。したがって、エックハルト研究においては、トマスとの関係を十分視野に入れることがきわめて重要なのである。

注

- (一) この小論で依拠したトマスのテクニキは、すべて『神学大全』第一部のものである。引用箇所を示すときは、問題番号と頁番号だけを記す。
 S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Summa Theologiae, cura et studio Sac. Petri Caramelli, cum Textu ex Recensione Leonina, Pars Prima Marietti (1952).
- (二) エックハルトのラテン語著作の引用は、次のように。
 Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke, hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Stuttgart 1936ff.
- (三) Die lateinischen Werke, hrsg. von Josef Koch u.a. (LW) Band I, II, III, M.
 それぞれ、エトの著作である。引用箇所を示すときは、節番号だけを記す。
 Prologus generalis in opus tripartitum (LWI, S.148—165).
 Prologus in opus propositionum (LWI, S.166—182).

Sermones et Lectiones super Ecclesiastici, Lectio I (LWII, S. 269—300).

(4) とくに、②からは、トマスが存在概念についていきのよりに推測することができむ。すなわち、「何らかのものが現実態にある」とはアリストテレスの表現法であるが、トマスは、「何らかのものが現実態にある」ことを、存在という新たな概念によつてより根底的な次元から捉えなおしている。

付記—本論文は、日独文化研究所の平成四年度研究奨励金による研究成果の一部である。

キルケゴールにおける反復の問題

平林孝裕

△論文要旨▽ 本研究は、キルケゴールの『反復』を『不安の概念』から解明する試みである。『反復』で、キルケゴールは『反復』を「想起」との対比によって行為の反復と説明した。しかし、『反復』において反復される対象は外的な行為ではなく、行為における「自由」である。キルケゴールが反復することを求める自由は『不安の概念』で考察された無限な自由である。キルケゴールによれば、自由が現実性となるとともに、自由は自己自身に囚われる。自由が自己自身に囚われた状態が「罪」と呼ばれる。このとき罪において自由は失われ、自由の「反復が可能であるか」が問題となる。罪において自由は自己自身に囚われているから、「自由の可能性」は超越的なものの力で、神の力で取り戻されねばならない。この意味で『反復』は「自由の反復」であり、信仰による「罪からの救済」である。『反復』において救済、永遠性は未来的なものとして姿を現す。『反復』は未来に本来的な意味を与えるキリスト教的概念なのである。

△キーワード▽ 反復、自由、可能性、現実性、救済、未来

はじめに

「人生は、すべて反復である」⁽¹⁾とキルケゴールは、『反復』(Gjentagelsen 1843)という著作で述べた。『反復』は、大きく前半部と後半部からなっており、前半部がコンスタンティン・コンスタンティウスの手記であり、後半部が「若い男」の手紙とコンスタンティウスが書いた読者への手紙である。前半部ではコンスタンティウスが再びベルリンへ

と旅行を試みるといった「現実の反復」が語られ、後半部では「再び自己となる」という「精神の反復」が語られるが、いずれの《反復》をキルケゴールが本当にこの著作で主張しようとしたか、はっきりとしない。その理由は、キルケゴールが後に証言するように『反復』は「おどけた書物」⁽²⁾であって、その真意を故意に理解しにくく書いているからである。それゆえ《反復》は『反復』という著作ではっきりと説明されず、その叙述の中で暗示されるにとどまる。むしろ『反復』で語られる内容は、読者が洞察すべきものである。

当時のデンマーク文学界で批評家として第一人者であったハイベールア (Johann Ludvig Heiberg 1791~1860) は、『ウラニア』に論文「天文年」を発表し、この中で『反復』を批評した⁽⁴⁾。しかし、この批評は、キルケゴールが『反復』でとった手法のために、《反復》をまったく誤解したものであった。そこでキルケゴールはハイベールアの批評に對する反論の準備をすることになる。⁽⁵⁾ これらの草稿は公表されるにいたらなかったが、結果的にキルケゴール自身によつて書かれた『反復』の解説をのこすこととなった。この草稿で明らかになることは、『反復』でキルケゴールが述べようとしたことは「自由」の問題だということである。つまり、『反復』は「自由」との関連から考えられねばならない。キルケゴールが自由について主題として論ずる著作は『不安の概念』(Bæbrebet August 1844)である。『不安の概念』の『反復』について言及した長い註でもキルケゴールは、『反復』が「自由」の問題であるとの主張を繰り返している。⁽⁶⁾ 『不安の概念』のこれ以降の叙述でもキルケゴールはしばしば『反復』に言及するが、それは《反復》が本来「自由」の問題であるからである。⁽⁷⁾

これまでの研究において『反復』という著作は、キルケゴールの思想形成に大きく影響したレギーネ・オルセンとの婚約破棄事件への関心から取り上げられることが多く、その一方で《反復》の概念がどのような内容であるかを正面から取り上げた研究は少なかつた。数少ない《反復》の概念を主題として取り上げた研究においても、『反復』に

おいてキルケゴールがコンスタンティウスの口から語らせる《反復》についての錯綜した記述を整理するにとどまり、この概念にキルケゴールがこめた本来の意味を十分にくみとっているとは言えない。⁽⁸⁾それはこれらの研究が《反復》を研究する際に、「自由」という視点を欠いているからである。そこで本研究は、キルケゴールの指摘にしたがって《反復》を「自由」の問題として理解することを課題とする。すなわち、ハイペーアへの反論の草稿を手掛りとして、キルケゴールの自由論である『不安の概念』から《反復》⁽⁹⁾を理解しようとする試みである。

一 反復の運動

われわれは、まず『反復』における説明をたどることによって、キルケゴールが《反復》をどのように考えているかを明らかにすることから始めよう。まずキルケゴールは、「想起」と対比することによって《反復》を説明しようとしている。⁽¹⁰⁾

反復は、ギリシア人たちが「想起」というものをあらわす決定的な表現である。ギリシア人たちは、すべて認識は想起であると教えたが、同じように新しい哲学は、すべて人生は反復である、と教えるだろう。(中略) 反復と想起は同じ運動であり、ただ方向が反対である。というのも想起されるものはずであつたものであり、それが後向きに反復されるのであるが、それとは反対に、本来の反復は前向きに想起されるのであるからだ。

このキルケゴールの説明から明らかなのは、想起も《反復》も運動であること、この二つの運動がその方向を反対にするということである。

想起と《反復》を運動とするキルケゴールのこの説明は、そのまま理解しやすい説明ではない。この説明を理解

するための手掛かりは、キルケゴールが《反復》を初めて取り上げた「ヨハンネス・クリマクス すべての中の疑わるべし」⁽¹¹⁾の草稿に見いだされる。彼は、この草稿で《反復》と想起を現実性と観念性との関係として理解している。

《反復》は一般的にいえば、かつて起こったことが再び起こることと考えられる。つまり、二つの現実性が同一であることによつて《反復》となる。しかしながら、キルケゴールによれば、同一の二つの現実性はそのままでは《反復》とはいえない。なぜなら、それぞれの現実性はそれが生起した瞬間のなかにだけ存在するのであるから、本来は互いに無関係な現実性にすぎないからである。それゆえそのものとしては互いに無関係な現実性が《反復》と呼ばれるためには、これらの現実性を結びつけるものが必要なのである。キルケゴールによれば、それが観念性である。⁽¹²⁾例えば、私がかつて路上の石につまずいたことがあつて、再びあるときにまた石につまずいたとする。私が石につまずくという現実性はそのときどきの出来事であるが、「かつて石につまずいた」という記憶によつて媒介されることによつて私はこの出来事が「繰り返し返された(反復した)」と考える。「石につまずいた」という記憶は、もはや現実性ではなく、われわれの意識の中に存在するのであつて、キルケゴールはそれを観念性と名づけているのである。結論的にいえば、「観念性と現実性が相互に触れ合うならば、そのときに反復があらわれる」⁽¹³⁾ということである。つまり、《反復》は、観念性と現実性の関係から考えられなければならないといえる。

キルケゴールは、「ギリシア人は、すべて認識は想起であると教えた」、そして想起は「後向きの反復」であると述べていた。ここでキルケゴールが「想起」Erindingと呼んでいるものは、明らかにプラトンが主張した想起説にほかならない。プラトンは、われわれがあることを認識するという事態を次のように説明した。われわれの魂はかつてイデアの世界に生きていたが、今肉体に生きるようになってその認識を忘れている。しかし、われわれの魂は、感覚的知覚によつてイデアの模像をみることをきっかけにして、かつてみたイデアの認識をとりもどすのである。認識が

アイデアを認識することであるとすれば、それはアイデアを思い出すことであって、「すべて認識は想起である」といえる。想起は魂がかつて知っていた観念的なアイデアという原像を現実性においてあるアイデアの模像から想起することであるから、それは現実性から観念性への運動である。また現実性に対して想起される観念性は、模像に対して原像であるという意味で、反復である。この意味で想起は正当に《反復》と呼びうるのである。さらに想起が「後向き」の《反復》であるのは、「ギリシア人が、すべて認識は想起である、といったとき、現にある全存在はかつて現に存在したのだといった」⁽¹⁴⁾というキルケゴールの記述から理解できる。想起において観念性は過去に魂が見たアイデアであり、現実性は現在感覚的にとらえうるアイデアの模像であるから、想起の運動が現在から過去へ向かつての運動とみなされるからである。想起とは、現実性から観念性への運動であり、過去へ向かつての運動であるとキルケゴールは考えたのである。

すでにみたように想起との対比からキルケゴールは《反復》を説明することを始めていた。すでに明らかとなったように想起は、現実性から観念性への運動であり、過去へ向かつての運動である。キルケゴールの説明によれば、想起と《反復》はともに運動であり、しかし互いに方向を反対にする運動であったのだから、《反復》は、観念性から現実性への運動であり、「前向きに想起すること、つまり未来へ向かつての運動であるといえる。『反復』の前半部では、コンスタンティウスがかつて旅行したことがあるベルリンへ再び旅行する、という《反復》が語られている。この《反復》は、かつてベルリンを旅行したという体験を実際に再びベルリンへと旅行することによって反復しようということであるから、体験という観念性を実際の旅行で実現しようとすることであり、それは未来へ向かつて実現される。このように考えるならば《反復》は「行為」であるといえる。キルケゴールは『反復』を執筆しているところの日記に、「私が行為しようとするとき、私の行いは意識に、表象と思想の中に存在した」⁽¹⁵⁾のだから《反復》であると

記している。キルケゴールはとつて《反復》は行為であり、われわれは観念性を行為によつて現実性にもたらすのである。さて、このように《反復》が行為であることによつて想起以上の意味をもつことが明らかとなる。

すでにみたように想起は、現実性を契機として観念性、つまりイデアの認識を取り戻すことである。このイデアはかつて魂が見た原像であり、それに対して現実性はその模像にすぎない。この原像としてイデアは永遠なものである、現実性はイデアが取り戻されるならば、消失する契機である。現実性はイデアの認識の契機でしかないから、それはわれわれにとつて消極的な意味しかもたない。想起の立場では、われわれは世界の現実性に積極的な意味を見いだすことができず、それゆえにキルケゴールは「想起はひとを不幸にする」⁽¹⁶⁾というのである。

これに対して《反復》は行為である。《反復》においてわれわれは観念性を現実性にもたらす。「人生が反復である」というとき、現にかつて存在した存在がいまや生成する、といっているのである⁽¹⁷⁾とキルケゴールはいう。すなわち、反復は「生成」の問題でもある。周知のようにキルケゴールは『哲学的断片』で生成の問題を論じている。この場合、生成とは「可能性から現実性への移行」⁽¹⁸⁾である。《反復》における観念性は行為の可能性であり、それを未来へと前向きに現実性へともたらず生成が《反復》なのである。この場合に現実性は行為することによつてもたらした現実性であるから、無関心的な現実性ではなく、われわれが関心をもつべきかけがえのない現実性である。キルケゴールが「反復を生きる人、その人こそが生きる」⁽¹⁹⁾というように、《反復》においてキルケゴールはわれわれの現実性に積極的な意味を与えるという課題を考えているのである。

二 自由の反復

『反復』の著者コンスタンティウスは、「反復が可能であるか」を実験するためにベルリン旅行を企てる。コンスタンティウスが試みた《反復》は、彼がかつて行為したことを反復することである。また、恋愛事件に挫折した「若い男」に娘との関係をいったん解消して、もう一度はじめから恋愛をやり直すことをコンスタンティウスは勧める。『反復』の前半部で語られるこれらの《反復》は「現実の反復」と呼ばれるべきものである。結果的にこれらの《反復》は失敗し、コンスタンティウスは《反復》は可能ではないと結論する。⁽²⁰⁾ 前節で検討したように《反復》は、まず行為であるから、「現実の反復」とは、ベルリンに再び旅行したり、再び恋愛をするという具体的な行為の反復である。キルケゴールが考える《反復》は、こうした行為の反復であろうか。キルケゴール自身がハイペーアへの反論で述べるように、このコンスタンティウスの《反復》の実験は「反復は可能であるか」という問題を「戯画化したものである」⁽²¹⁾。コンスタンティウスが試みた具体的な行為の《反復》が不可能であることを示すことによつて、キルケゴールは、真の《反復》は具体的な行為の反復ではないことを読者に示すのである。それゆえ《反復》とはあれこれの具体的な行為の《反復》、行為における「外部のもの反復」⁽²²⁾などではない。

キルケゴールが『反復』で本当に示そうとした《反復》は、再び「反復」と題された後半部に示されるのである。「反復について証言される決定的なことはすべて『反復』の後半部に含まれている」⁽²³⁾。この後半部で語られている《反復》は、「若い男」が確信した「精神の反復」⁽²⁴⁾である。この「若い男」は、彼が恋した娘が結婚してしまったためにこの娘との恋愛という「現実の反復」には失敗するのだが、そのかわりに「個人の内部」での《反復》に成功する。それは「若い男」が繰り返し述べるように、この《反復》は自己自身を取り戻すことである。⁽²⁵⁾これが「精神の反復」である。『反復』という著作で、真の《反復》とは「精神の反復」であり、それは自己自身を取り戻すことである。キルケゴールはこの反復を個人の「自由の反復」Frighedens Gjenfagelse⁽²⁶⁾と規定する。自己を取り戻すことと自由の反復がどの

ような関連を持つかは、あらためて言及するつもりであるが、ここでわれわれが確認しておかなければならないことは、キルゴールが語ろうとした真の《反復》の対象は単なる現実ではなく、個人の自由だということである。すでに見たように《反復》は「行為」の反復であったから、真の《反復》とは、行為における「自由の反復」なのである。キルケゴールは、ハイペーアへの反論の草稿で、反復されるべき自由を説明するために自由の三つの段階を論じている。⁽²⁷⁾キルケゴールがこの草稿で、自由の段階を論じた理由は、われわれが自由というときにかなり曖昧に考えている。「自由の反復」の意味が誤解されることを恐れたからである。そこでキルケゴールが自由において何を考えているかを確認するために、この三つの段階を概観しておこう。

第一段階の自由は「対象選択」の自由とも言うべきものである。キルケゴールはこの段階の自由を「快楽」としての自由と規定する。つまり、われわれは、ある行為をする際に、さまざまな対象であるAでもBでもCでも選択できるといふ形式での自由をもっている。私は女性Aを愛することもできるし、女性Bを愛することもできる。女性AとBとに屈服すれば、また女性Cを愛すればよいのである。この段階の自由は対象の多様性に基づいており、自由がこの対象の多様性を享受するという意味でキルケゴールは、この自由を「快楽」として規定したのである。この段階の自由の《反復》とは、同一の対象を選択することにならう。同一の対象しか選択できないとすれば、《反復》とは自由の喪失であり、ただ屈服をもたらすにすぎない。むしろ「快楽が恐れるものは反復である」。

第一段階の自由は、対象の多様性によって個人が自由なのであったが、第二段階の自由では、対象は一つでもかまわない。この自由は対象への関係のあり方で定義される。キルケゴールはこの形式の自由を「賢明さ」Klogskab⁽²⁸⁾と規定する。つまり、われわれは同一の対象にAやBやCといった様々のあり方で関係できるという多様性において自由である。私は女性Aを愛するしかないとしても、その女性Aと映画を見たり、音楽を聴いたり、これらに飽きれば

さらに別の楽しみ方を選択できる。さまざまな関わり方において同一の対象を選択するという意味で《反復》は行われているが、《反復》において「快楽」としての自由が失った自由を、関わり方の多様性によって克服している。しかしこの形式の自由も退屈を逃れてはいない。関係のあり方も結局は有限であり、それは繰り返す（反復する）ことになるからである。

第一段階、第二段階の自由は、対象または対象への関係という有限なものとの関係によって規定される。対象または対象への関係の諸可能性を自由に選択できるという意味で、それは選択の自由である。しかし、諸可能性は有限であるから結局、選択の自由はいつか同じ可能性を再び選ぶ、つまり反復しなければならない。この形式の自由では《反復》が可能であるが、その《反復》によって自由は同じ可能性を強いられるのであって、すでに自由としては挫折しているのである。それゆえ、選択の自由はキルケゴールが「自由の反復」というときに考えている自由ではない。

「快楽」「賢明さ」の自由とは対照的にキルケゴールの語る第三段階の自由、つまり「最高の形式の自由」は「反復を達成する」ことを「最高の関心」とする自由である。⁽³⁰⁾ この最高の形式の自由では「反復が可能であるか」という問題が浮かび上がってくる。「いまや自由そのものが反復なのである」⁽³¹⁾ともキルケゴールは述べる。では、自由そのものが《反復》であるような自由とはいかなる自由なのであろうか。

われわれはここで「最高の形式の自由」を明らかにするために、『不安の概念』におけるキルケゴールの自由論を考察しなければならぬ。なぜなら、『不安の概念』でキルケゴールは『反復』に言及して、精神の領域における課題は「反復を内面的な何かに、自由の固有の課題に、すべてが移り変わるのに自由が反復を本当に実現できるかを最高の関心に変えることである」⁽³²⁾と述べており、ここで考察されている自由が反復されるべき自由であることが明らかだからである。しかしながら、キルケゴールは『不定の概念』で自由を「不安」という気分を通して考察しており、

具体的に自由を定義しつつ論じているわけではない。そこで、ここでもキルケゴールの「不安」についての叙述にそって自由を明らかにする方法をとりたい。

キルケゴールによれば、自由はまずその姿を「不安」として現す。「恐れ」などの「不安」に類似した感情が特定の対象を持つのに対して、「不安」が特定の対象を持たないこと、むしろ「無」を対象とすることにキルケゴールは注意を促す。⁽³³⁾この「無」とは「自由の可能性」である。キルケゴールは、「不安」を「(自由の)可能性(1)にとつての可能性(2)としての自由の現実性(3)」⁽³⁴⁾(番号は筆者)であると定義する。いまだ自由は可能性(1)にとどまっているのであるが、自由の現実性(3)が可能性(2)として、自由の現実性から見れば「無」にすぎないものとしてこの自由の可能性(1)に対して姿を現すことが「不安」なのである。キルケゴールは、この事態を「不安は、自由が自分を自己自身に對して可能性において示すこととして規定される」⁽³⁵⁾という。「不安」において不安を覚えるのも自由であり、不安の対象もまた自由である。つまり、「不安」とは自由の自己関係なのである。

この不安において姿を現す自由の可能性は、具体的には「できる」という可能性「Muligheden af at kunne」⁽³⁶⁾であると、キルケゴールはいう。この「できる」というキルケゴールの言葉は、何か特定のあることが「できることである」と理解されてはならない。「不安」は自由の自己関係なのであるから、何か特定のことといった自由に対して外的なものとは関係をもたないからである。それゆえにこの「できる」は、自由そのものに内在する「できる」と考えねばならない。例えば、われわれがAという行為を「できる」とする。われわれはこの「できる」をBという行為もCという行為もできるという意味でも理解可能である。この場合は、「できる」を自由とは本来無関係な外的な行為の可能性で考えている。それゆえ自由そのものに内在する「できる」はこのように理解されてはならない。Aという行為が「できる」ということは、むしろAという行為を「意志するように行為できる」という意味に理解されるべき

であろう。なぜなら、「意志するように行為できる」という事態は、この意志する行為がAであってもBであっても考えられるのであって、それは特定の行為とは無関係だからである。「意志するように行為できる」という「できる」が自由そのものに内在すると考えられる。

不安は自由の自己関係であり、この不安の中で「意志するように行為できる」という自由の可能性が姿を現している。個人は自由の可能性の中で行為するか行為しないかの決断を要求される未決定状態におかれる。実は、この未決定状態における個人の気分が「不安」なのである。この「自由の可能性」の「不安」のなかで個人が行為するならば、自発性としての自由は現実性となる。「不安」の中で自由は「可能性から現実性への運動」をとげ、自由は「生成」する。この場合には未決定状態が解消され、それと同時に不安も消える。また行為しないとき自由は可能性のままにとどまる。この場合には未決定状態の不安が持続され、個人をさらに自由の現実性へと促すのである。それゆえ自由の可能性は可能性にとどまることができず、絶対的に自由の現実性へとさし向けられている。これをキルケゴールにしたがって、自由は存在するならば、現実的でなければならないと表現することができる。⁽³⁷⁾

不安において告知される「自由の可能性」は、選択の自由がもつ諸々の可能性とは異なって、それが選択されたり選択されなかったりする可能性ではない。不安は自由の自己関係であるから、「自由の可能性」は個人が選び取らねばならない唯一の可能性である。⁽³⁸⁾ それゆえ自由が可能性から現実性になるということは、他ならない自己自身の自由の「生成」である。それゆえ自由の生成は、また同時に「自己となる」ことでもある。「不安」において「自由の可能性」が告知され、自由は現実性とならねばならなかったように、「不安」において「自己となる」可能性が告知され、個人は「自己」とならねばならないといえる。自由の「生成」と「自己となる」ことは表裏一体なのである。それゆえ『反復』で「若い男」が成就した『反復』をキルケゴールは「自己自身を取り戻す(反復する)」とも「自由

の「反復」とも表現したのである。⁽³⁹⁾

「最高の形式の自由」は、キルケゴールが『不安の概念』で考察した自由である、と考えられる。最高の形式の自由では、「反復は可能であるか」が問題となり、「いまや自由そのものが反復である」とさえ言われる。なぜ「最高の形式の自由」において「反復は可能であるか」が問題となるのかが、次の課題となる。

三 救済としての反復

『不安の概念』でキルケゴールが論じている「最高の形式の自由」は、「意志するように行為できる」という自由の可能性の現実性であった。この自由は無限な自由でなければならぬ。すでに第一、第二段階の自由は、確かにさまざまな諸可能性を自由に選択できるという意味で自由であった。しかしその自由の根拠が選択する諸可能性にあるから、諸可能性のもつ有限性によって挫折したのである。むしろこのような選択の自由は選択される諸可能性という外的なものに制約されているのである。キルケゴールは、しばしば選択の自由 *liberum arbitrium* に言及して、この自由は有限な自由であって、真の意味での自由でないことを注意している。⁽⁴⁰⁾ キルケゴールにとって自由とは無限な自由でなければならぬ。⁽⁴¹⁾ 選択の自由に対して、不安において姿を現した「最高の形式の自由」は、不安という自由の自己関係において生成する。それゆえに選択の自由が制約される有限性とは無関係である。「最高の形式の自由」の可能性には、まず自由それ自身にのみ関係するゆえに制約するものがない。すなわち、この自由の可能性は無限なのである。

無限な自由にとっては、すべてのことが「意志するように行為できる」はずである。しかし、この無限の自由を出

鱈目にわれわれは行使しているのではない。われわれは自由において善い行為を意志するのである。このような善い行為の基準を与える学問が倫理学であると、キルケゴールはいう。つまり、われわれに「倫理学は理想性を課題として示す」のである。そしてさらに「倫理学は理想性を現実性のなかにもちこもう」とする⁽⁴²⁾。このように倫理学は善という理想性をわれわれに提示し、そして単に提示するにとどまらず、善を行為において実現すること、現実性へともたらしめることを要求する学問である。そしてこのように要求する倫理学は、理想性を実現するための「諸条件を人間がもっていることを前提とする」⁽⁴³⁾、とキルケゴールは指摘する。もし実現できないとすれば要求すること自体が無意味になってしまうからである。

われわれは自由において行為し、倫理学の要求を実現しようとする。自由において意志された理想性が現実性にもたらされる。しかし、自由によってもたらされる理想性の現実性は、つねに具体的な特定の現実性である。つまり、理想性を実現しようとした個人はそう意図したわけではなくとも、その特定の現実性は理想性そのものを実現できない。なぜなら、倫理学の提示する理想性(善)はすべての人間に妥当する「普遍的なもの」であるが、われわれの現できる現実性は個別的なものであり、「普遍的なもの」からすれば、その一面にすぎないからである。

われわれが行為する以前の状態にある自由の可能性は、すべてを「意志するように行為する」ところの無限な自由の可能性であった。そして今や自由が現実性となると、倫理的な理想性を実現できない自己自身の現実性を発見することとなる。このように自由が倫理学の理想性を実現できないことが明らかになるとき、罪の問題が現われる。キルケゴールによれば、罪は自由の「不当な現実性」⁽⁴⁴⁾である。罪、すなわち自由の不当な現実性は、自由の可能性との関係から二つの形式で現われる。「悪に対する不安」と「善に対する不安」である。

「悪に対する不安」は「悔い」においてその姿を示す⁽⁴⁵⁾。個人は自由の現実性を悔いて、「もつと善いことができた

ずであるのに」と語る。しかしこれが反対に不安を生むのである。なぜなら、もっと悪かったかも知れないからだ。そこで「悔い」ている個人にとって自由の可能性は、さらに悪くなることも「できる」⁽⁴⁶⁾という可能性として現われる。それゆえに「悔いは行為を躊躇させる」⁽⁴⁷⁾のであって自由の可能性が現実性になることを妨げる。新しい自由の可能性を実現しないで、悔いている自由の現実性にとどまるのである。

「善に対する不安」は「閉鎖性」においてその姿を示す。閉鎖性においては自由は、「非自由」⁽⁴⁸⁾として指定されている。個人が「自己のうちに閉じこもろう」とし、「自分で自分を内に閉じ込める」⁽⁵⁰⁾。こうして個人は「あらわになる」こと、「透明」になることを拒否する。キルケゴールによれば、「あらわになる」こと、透明になることが「善」である⁽⁵¹⁾。それは、個人がみずからの「自由でもって貫徹し、自由において引受ける」ことによって行為において善を実現することである。それゆえ閉鎖性においてある個人にとって自由の可能性は、「あらわになる」こととして現われる。しかし、個人は自己に閉じこもることによって、善を実現することを拒否し、自由の可能性を現実性へともたらそうとはしない。「閉鎖性」とは、非自由という自由の不当な現実性が「自分自身を囚われの身にする」⁽⁵²⁾ことである。

罪は不当な自由の現実性であるが、それは、自由の可能性が悪として現われても（悔い）、また善として現われても（閉鎖性）、自由の現実性に囚われて、取り戻せない状態である。罪は「自由が自己自身を取り戻せ tage sig selv tilbage なく（反復 gentage sig できなし）」⁽⁵³⁾状態である。罪は、自由が現実となるとともに自身の現実性に囚われ、自由の可能性を失うことである。自由の可能性が失われることによって自由は現実性への運動ができなくなる。自由の可能性は、罪においては自由が自己自身に囚われることによって、むしろ不可能性として指定されているともいえる。自由の現実性は、自分自身に囚われてしまっているのだから、ここから自分の力で逃れることは不可能だからである。自由の可能性を取り戻し、自由の現実性への運動することが可能であるかということ、言い換えれば、自由の

「反復が可能であるか」ということが、いまや「最高の関心」になる。つまり、ここで自由の反復が「贖罪」⁽⁵⁴⁾の問題となるのである。

「自由の反復」が可能となるためには、個人が囚われている自由の不当な現実性がいったん取り除かれねばならない。これによって個人が自由の可能性へ、罪に囚われる以前の状態へと戻ることができるのでなければならぬ。「原初の状態への回復」*Redintegratio in statum pristinum*⁽⁵⁵⁾が必要である。しかし、自由自身が囚われている現実性は解消しえないから、この現実性を乗り越えて、この自由の可能性を取り戻すことはできないのである。それゆえ自由の可能性が取り戻されるとすれば、むしろ、新たな自由の可能性が創造されることが必要であろう。しかし、このようなことは自由の現実性に囚われた個人には不可能である。それは超越的なものの力、罪から人間を救済する神の力によるしかないのである。それゆえ自由の反復が可能であるためには、個人を罪から救済する神への信仰が必要である。キルケゴールのいうように、まさしく「信仰において反復は始まる」⁽⁵⁶⁾のである。

《反復》は「罪からの救済」であり、「自由が自己自身を取り戻す」ことである。しかし、罪からの救済によって自由の可能性が回復され、自由は再びそれが現実性となれば、再び罪に囚われる可能性をもつ。自由の可能性はつねに自由が現実性となるその都度更新されなければならない。それゆえ「自由の反復」は信仰において持続されなければならない。自由の可能性を信ずることによって自由の現実性がその都度回復されなければならない。信仰において自由の「可能性から現実性への運動」は反復され、反復され続けることによって個人は自由なのである。それゆえ個人は《反復》においてこそ自由であるといえる。この意味で「自由そのものが反復である」⁽⁵⁷⁾とキルケゴールは主張したのである。

《反復》は「自由の反復」である。そしてまた自由は「自己となる」ことであつたから、《反復》は「自己の反復」

「自己を取り戻す」ことである。そこで『反復』で「若い男」は、反復が成就したときに繰り返し「私は再び私自身 set です」⁽⁵⁸⁾と述べる。さらに「若い男」は「この世の存在はこれまでに美しくないほどに美しく私の前に姿を現します」と言う。この「若い男」の言葉は、『反復』が単に「自由の反復」⁽⁵⁹⁾にとどまらず、さらなる意義をもつことを示唆している。『反復』は「自由の反復」であるが、また「現実の反復（取り戻し）」を可能にするような『反復』だということである。『反復』によって個人は再び「自由の可能性」から全く新しく始めることができるのだから、個人は、古い自己を克服して新しい自己として再生する。新しい自己とともにすべての現実は新たなものとして自己の前に現われる。確かに「若い男」の場合は、娘が別の男と結婚してしまふことによって直接的に恋愛を反復することはできなかった。しかし、「若い男」は新しく更新された自己となることによって、娘との恋愛が反復できないという不幸な事態をも含んだ彼をとりまくすべての現実と新たに会うことができる。この意味で現実を取り戻されている。「若い男」が「この世の存在はこれまでに美しくないほどに美しく私の前に姿を現します」といったのは、この事態を指してである。われわれもまた「若い男」のように自分を取り巻く動かしがたい現実において絶望することがある。しかし、『反復』によって自由を取り戻し、新しい自己として再び自己自身になるとき、われわれを絶望させていた現実に新たに出会い、その現実を再び生き生きと生きることができるのである。キルケゴールが「反復を選んだ、その人こそが生きる」⁽⁶⁰⁾と、そして「人生は、すべて反復である」といったのは本来この意味であったのである。

四 反復と時間性

『反復』で与えられたキルケゴールの説明から、『反復』とは行為の『反復』であり、行為の「可能性から現実性へ

の運動」であった。そしていまや《反復》は自由そのものであり、自由の「可能性から現実性への運動」の《反復》であることがこれまでに明らかにされた。それと同時に《反復》は未来への運動である。ここでは《反復》が未来といかなる関係にあるかをさらに考えたい。

《反復》の運動がおこる場としての時間は通俗的に把握されるならば、過去・現在・未来の三つの様態をもつ。そこで《反復》は、「後向き」の運動である想起が過去への運動であるのに対して、「前向き」の運動、未来への運動である、と考えた。しかし、《反復》は本当にこのような通俗的時間によって捉えられる運動なのであろうか。

時間そのものの持つ本質的な規定は「過ぎ去りゆく継起」⁽⁶²⁾でしかない。過去といわれるものは、すでに過ぎ去ったものであり、現在は過ぎ去りつつあるものであり、未来はいまだ到来せず過ぎ去っていないものである。過ぎ去ったもの、到来しないものは存在していない。ただ過ぎ去りつつある現在が「今」と呼びうるにすぎない。「過ぎ去りゆくもの」としての時間は、「今・今・今」という継起である。今の継起にすぎない時間が三つの時間の様態をもつかのようにわれわれが錯覚する理由は、われわれが時間の継起を空間化し、時計盤の上を動く針の移動に時間をみるように空間の並列において表象するからである。⁽⁶²⁾時間の継起それ自身にこの三つの様態は内在してはいない。⁽⁶³⁾時間は単に今の継起にすぎないのであるから、このような時間に連続性はあり得ない。無内容な今が現れては消え去るだけである。問題は《反復》がこのような無内容な時間の継起において起こるかということである。

すでに明らかであるように、《反復》は「自由の反復」であったが、《反復》において自由の意味は二重化されていることに注目しなければならない。罪において自由は自己自身に囚われており、それゆえ失われた自由の現実性である。しかし、信仰によって《反復》の可能性が開示されるとき、自由は再び取り戻される自由の可能性である。《反復》において個人の自由は、同時に失われた自由の現実性と取り戻される自由の可能性でなければならない。なぜな

ら、取り戻されるべき自由の現実性がこの自由でなく、なにか別のところから持ってこられるのであれば、回復される自由は失われた自由とはまったく外的な関係にあり、それは《反復》とはいえないからである。一つの自由が二重の意味をもつことによって、二重化されて《反復》は初めて可能となる。《反復》は「自由の可能性から現実性への運動」の反復であるから、それ自身は持続ではない。しかし、《反復》は自由の意味が二重化されることによって連続性として結びつけられる。すなわち、《反復》が措定されると自由の可能性は現実性となり、措定された自由の現実性は取り戻されるべき自由の可能性へと再び二重化され、この自由の可能性から再び《反復》は行われるからである。《反復》は、信仰の決断によって《反復》の可能性が保持されることで連続性となる。⁶⁴

《反復》において自由は常に二重化されていた。自由の二重化によって《反復》は同時に連続性となった。《反復》のもたらした連続性によって時間のむしろ継起的な性格は克服されるのである。すなわち、《反復》において「回復されるものはかつて存在していた」のであり、《反復》においてかつて存在していたものは実現されるのでなければならぬ。《反復》の対象は《反復》に先立って存在するから過去のなものに対応し、《反復》はそれが実現されるときには「回復の可能性」が開かれているのであって、その可能性は未来的なものに対応する。さらに個々の自由の「生成」は《反復》によって自由の現実性と自由の可能性とで接している。《反復》において過去のものと未来的なものが接している。このとき過去と未来はすでに過ぎ去った時間点としての過去と、いまだ到来していない時間点としての未来が接しているのではなく、自由が二重化することによって同一のものとして過去と未来が一体となるのである。時間の三つの状態は《反復》が措定される「瞬間」*Öjeblikket* によって内的に構造化される。《反復》の瞬間が措定されることによって継起でしかなかった時間は単に連続した時間性として構成されるのみならず、過去から未来へと方向づけられた時間性として現れる。過去、現在、未来という時間の状態は時間に内在するのでなく、《反復》に

よって時間の継起が構成されて初めて時間性となる。最初に《反復》を「想起」との対比から現在から未来への運動と考へた。しかし、《反復》は過去、現在、未来という時間性の中で措定されるのではなく、反対に《反復》がこれらの時間性を構成するのである。⁽⁶⁵⁾

さらに「自由の反復」は、「罪からの救済」であり、キリスト教的には永遠の浄福である。この意味で「永遠のEwigleben は真の反復である」とキルケゴールは繰り返し主張する。それゆえ《反復》が措定される瞬間は、永遠の浄福がもたらされる瞬間である。《反復》において時間と永遠性が出会う。自由の反復はまず自由の可能性として開示され、時間性にとって可能性は未来的なものである。それゆえキルケゴールは、「永遠的なものはまず最初に未来的なものを意味する」というのである。《反復》の「瞬間」に永遠性は未来的なものとして姿を現すのである。「可能的なものとは全く未来的なものに対応している。可能的なものは自由にとっては未来的なものである」とキルケゴールはいう。《反復》とは自由の可能性の回復であるから、「未来的なもの」が他の時間様態より多くの意味をもつのである。未来的なものが意味をもつためには《反復》が可能でなければならぬ。それゆえキルケゴールは《反復》について考へるように勧める。⁽⁶⁶⁾そして《反復》の概念は「罪からの救済」を説くキリスト教によって初めてもたらされる。キリスト教は《反復》の概念をもたらしることによって「未来」に本来的な意味を与えるのである。

おわりに

われわれは、キルケゴールが『反復』で提出した《反復》を、ハイペーアへの反論の草稿を手掛りにして『不安の概念』から考察してきた。そこで明らかとなったことは、キルケゴールにおいて《反復》とは、「自由の反復」であ

り、自由における「可能性から現実性への運動」の反復であるということであった。しかも自由は罪において自己に囚われるために、自由の反復とは「罪からの救済」であって、それゆえ《反復》は信仰によってのみ可能となる。キルケゴールの主張する信仰による《反復》において救済の可能性はまず未来的なものとして措定され、未来的なものは《反復》において本来の意味を持つのである。このようにキルケゴールの《反復》は救済を意味し、未来的なものとして救済の可能性を示唆するキリスト教的な概念なのである。『反復』において理解しにくかった《反復》のキリスト教的な意味は、これまでの考察のように自由の視点からみるとき初めて明らかになるのである。

最後に《反復》について本稿で扱えなかった問題を指摘して終えることにしたい。『反復』の中で「若い男」は、《反復》を実現する直前に「雷雨」と比喩される体験をする。⁽¹⁾それは「若い男」がいうように、「直接的には、すべてが失われる」という絶対的に否定的な体験である。このような絶対的に否定的な体験の末に、初めて《反復》は可能であることを、キルケゴールは示唆している。このような問題を直接に論じている著作が、『反復』と同日に出版された『おそれとおののき』(Frygt og Bæven 1843)である。『おそれとおののき』においてキルケゴールは、《反復》の課題が「無限の諦めの運動」のあとの「信仰の運動」によって達成される様子を詳細に描いている。『反復』という著作は、「若い男」が《反復》を達成して、《反復》の運動を描き、《反復》の不可欠の要件として「信仰」を示唆するにとどまるのに対して、『おそれとおののき』は、その「信仰」を正面から扱うのである。《反復》は、『反復』の描く側面から『おそれとおののき』の描く側面からとの両面から本来考察されるべきなのである。残念ながら本稿では、『不安の概念』を手掛りにして『反復』の描く側面から《反復》を論ずるにとどまった。『おそれとおののき』の描く側面から、つまり「信仰」の問題としての《反復》の考察は、筆者の今後の課題としておきたい。

註

本論文では、キルケゴールの著作は『Søren Kierkegaards samlede Værker. I-XV. 2. udgave, Kjøbenhavn, 1920—36. (原典第三版、略号 SV)』から引用し、巻数をローマ数字で示した。また日誌・遺稿は『Søren Kierkegaards Papirer. 1—23 udgivet af Niels Thulstrup, 1968—70. (日誌・遺稿集第二版復刻版、略号 Pap.)』から引用し、慣例にしたがって巻数をローマ数字で、分類をアルファベットで、分類番号をアラビア数字で示した。さらに一つの分類番号が数ページにわたる場合は日誌・遺稿集のページを付した。

- (1) SV III, s. 193.
- (2) SV W, s. 322 og SV III, s. 220.
- (3) キルケゴールは「私の意見では」と著作家は「アレキサンデルのクニメンヌだからって」、異教徒にはそれを理解できなかった「書へのがえり」とロンスタンテムスと主張をかつた (SV III, s. 287 og Jfr., Pap. W B 117, 280)°.
- (4) J.H. Heibergs Samlede Skrifter, Prosaiske Skrifter, 9. Bind (Kjøbenhavn: C.A. Reitzels Forlag, 1861) s. 53—130, især s. 70—75.
- (5) Pap. M B 100—124.
- (6) SV W, s. 321—323.
- (7) SV W, s. 326, 459 og 461. また『ヘルムニナス』からの「疑問」と『ゴズテス』からの「非存在」とは同じの議論は、『反復』の記述「瞬間」非存在などと同じのキルケゴールの説明に符合する (SV III, s. 212 og 389—391.)°.
- (8) 『反復』を考察した研究として、A・コンリクセン、L・ライマーとJ・スレュータの論文が挙げられる。コンリクセンは『キルケゴールの小説世界』で『反復』の構造を考察したが、そのキリスト教的意味には言及できなかった。(Aage Henriksen, *Kierkegaards Romaner* København: Gyldendal, 1954, s. 87—130.) ライマーの研究は本稿の関心と多少近く、教へのあふりな多大であった。この論文は『反復』を「罪からの救済」として記述するが、疑いなく (Reimer, Louis, "Die Wiederholung als Problem der Erlösung bei Kierkegaard," *Kierkegaardiana* 7 (1968), s. 19—63.)°。またコンリクセンは『反復』の構造をキルケゴール化した (Støk, Johannes, "Die griechische Philosophie als Bezugsrahmen für Constantin Constantius und Johannes de Silentio," *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, herausgegeben und

eingeleitet von Michael Theunissen und Wilfried Greve, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1979, s. 280—301.)°

(9) 《反復》 Gjentagelse せ、 「繰り返す、 反復する」 と、 動詞 gjentage の名詞である。 キンタホルムの Gjentagelse が「繰り返す」という以前に「反復」と理解されるべき理由を本誌に示したことである。

- (10) SV III, s. 193.
- (11) Pap. N B 103—150.
- (12) Pap. N B 1, 150.
- (13) Pap. N B 1, 149 og 150.
- (14) SV III, s. 212.
- (15) Pap. N A 156 (1843).
- (16) SV III, s. 193.
- (17) SV III, s. 212.
- (18) SV N, s. 265—267.
- (19) SV N, s. 195.
- (20) SV III, s. 234.
- (21) Pap. N B 117, 283.
- (22) Pap. N B 117, 284.
- (23) Pap. N B 117, 284.
- (24) SV III, s. 283.
- (25) SV III, s. 282—283.
- (26) Pap. N B 117, 284.
- (27) Pap. N B 117, 280—282.
- (28) *Ibid.*
- (29) *Ibid.*
- (30) Pap. N B 117, 281.

- (13) Pap. N B 117, 282.
 (32) SV M, s. 323.
 (33) SV M, s. 347.
 (34) SV M, s. 346.
 (35) SV M, s. 380 og 420.
 (36) SV M, s. 349.
 (37) SV M, s. 326.
 (38) 血田の『聖書と血田』の題名をめぐって A・シムソンの著作を参考した。Gjøn, Arne, *Begrebet Angest hos Søren Kierkegaard*, København: Gyldendal, 1993, s. 23—26.
 (39) Pap. N B 117, 208—282 og jfr. SV M, s. 282—283.
 (40) SV M, s. 354 og 420.
 (41) SV M, s. 420.
 (42) SV M, s. 320—322. 「理想性」は Idealitet の翻訳である。この語は、第一節では「現実性」に対して「観念性」と翻訳された。この「理想性」は Idealitet が善いよう倫理的な理想性を意味するのび、この訳語を選んだ。
- (43) *Ibid.*
 (44) SV M, s. 419.
 (45) SV M, s. 421—426.
 (46) SV M, s. 422.
 (47) SV M, s. 424—425.
 (48) SV M, s. 432—438.
 (49) SV M, s. 431. 非自由は、自由が自由自身に囚われている状態を指す。自由にとって外的な何かに妨げられているといふ状態、これは不自由と一般的には呼ばれよう」と区別する意味から、Dirhed の訳語としてあえて「非自由」を採用した。
- (50) SV M, s. 432.
 (51) SV M, s. 435—436.

- (62) SV M, s. 432.
- (63) Pap. M B 117, 282.
- (64) Pap. M B 117, 293. 《反復》が「贖罪」の問題であるから、キルケゴールは「あらゆる教義学的問題の必須条件である」
 と考えたのであろう (SV M, s. 212 of SV M, s. 322.)。
- (65) SV M, s. 207. キルケゴールは「すなわち一八四〇年までの言葉を「罪人の赦し」を意味する言葉として使っている (Pap. M A 215.)」。
- (66) SV M, s. 322.
- (67) Pap. M B 117, 283.
- (68) SV M, s. 282—283.
- (69) SV M, s. 282.
- (70) SV M, 195.
- (71) SV M, s. 392.
- (72) Jfr. SV M, s. 392.
- (73) SV M, s. 391.
- (74) SV M, s. 439.
- (75) 尾崎和彦は「キルケゴールにおける時間と永遠——時間性の問題をめぐって——」(『キルケゴール研究』第四号、
 一九六七年六月、三八—五六ページ)で時間性の考察から反対に「反復」を導出している。しかし、ときおり尾崎自身も認
 めるように(前掲論文、四八ページ)「本来「反復」から時間性は派生するのであって、その逆ではない。」
- (66) SV M, s. 283, Pap. M B 117, 285 of SV M, s. 461.
- (67) SV M, s. 396.
- (68) SV M, s. 398.
- (69) SV M, s. 396.
- (70) SV M, s. 282.
- (71) SV M, s. 275.

道家思想における「王」という概念のシンボリズムについて

リアナ・トルファシュ

〈論文要旨〉 M. Eliade は、伝統的文化においては、儀礼のみならず、あらゆる制度、あらゆる人間の行動が、聖なる、或いは少なくとも超人間的な原型、或いは模範に倣っていることを繰り返して強調している。これは、王制についても当てはまる。王者或いはそれに相当する者が、王権を行使し、人々に服従されてきた主な根拠は、王者が通常の人間性を超越した、強力な、懼れ多い、聖なる実在としての性質を有していたからである。事実、伝統世界においては、世俗的権威 (autorité temporelle) は常に内的実現に基づく権威 (autorité spirituelle) に由来している。

本論では、道家思想において最高の内的実現に基づく権威を持つ者は聖人 (或いは至人) であり、聖人こそが王者の原型或いは規範であることを明らかにしたい。言い換えれば、聖人のみが王権を完全に遂行し得る者であり、原則として聖人の域に達した者のみが真の王者と呼ばれ得る。何れの伝統世界におけると同様、伝統的中國でも、王者の権威は、内的実現がもたらす権威に因を持ち、それによって支えられている。

この思想は、道家の原典が明瞭に述べるところであるが、同時に漢字「王」のシンボリズムによっても明らかである。より明確に言えば、漢字「王」は、統治を行う王者の称号を表すに留まらず、更に深く内的実現 (réalisation spirituelle) の域に達した聖人のシンボル、その「印」でもある。このことは、筆者の知る限りこれまで十分に指摘されていないと思われるので、このシンボリズムの解釈を本論の主な目的としたい。

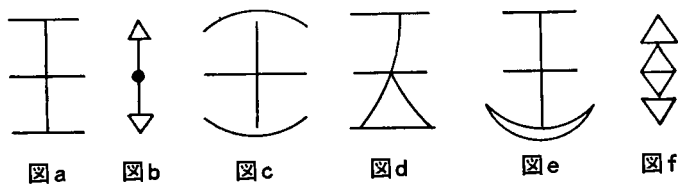
〈キーワード〉 中心、同一化、合一、真人、聖人

一 漢字「王」のシンボリズム

紀元百年頃に作られ、現存する最古、かつ最も権威のある中国の語源辞典『説文』は、現在も用いられている「王」の字、即ち二本の横線と、それらの中央を結ぶ一本の縦線からなる文字(図a)について「三なるものは天・地・人なり。而してこれを参通するものは王なり」と定義している。⁽¹⁾この定義に基づけば、「王」と呼ばれる者は、ばらばらに存在する天・地・人を接触させ(参)、天と地が直接に結合し交流する(通)こと、即ちその交換相互作用を可能にする者である。⁽²⁾更に、この相互作用の手段として見た「王」は、天地の仲介者、或いは「かけ橋」であるとも言える。⁽³⁾一方、天地の相互作用が象徴的漢字「王」の縦線を通じてのみ行われていることに注目するならば、象徴的に仲介者を仲介者とし、「王」を「王」たらしめるものは、この縦線こそそのものである。

この定義を出発点として考察を行うに当たり、二つの問題が生じる。

第一の問題は、この「王」の定義が、通常の意味での王者、冠を戴き統治する者と嚴密に一致するかどうかにある。ところで定義は、人が天地の仲介者となるための条件を示すのみで、冠の有無には触れていない。仲介の役を果たす者を「王」と定義しながら、この者を統治する者とは定めていない。又、一般に認められるように、冠を戴き統治を行う者は仲介者でなくてはならないが、定義上の仲介者「王」は必ずしもこの統治者とは限らないとも言える。それ故に無冠の「王」という存在も確実にあり得るのである。以下に明らかになるように、仲介者「王」は、冠を戴き王権を行使する者であると同時に、それを越え、その最高の意味においては内的状態(état spirituel)に至った者を意味し、この状態こそが王権にその根拠と正当性を与えるのである。

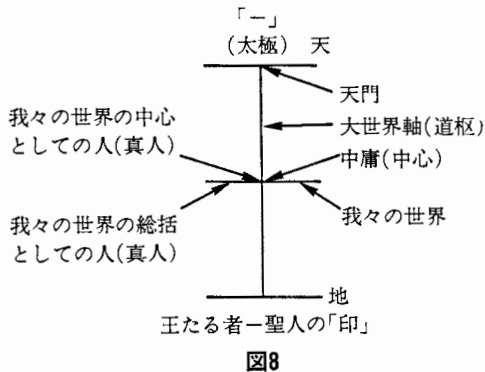
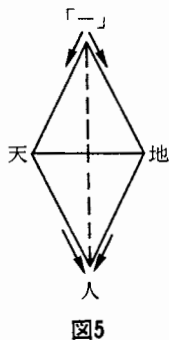
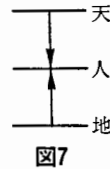
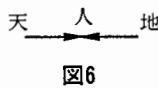
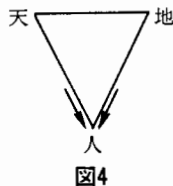
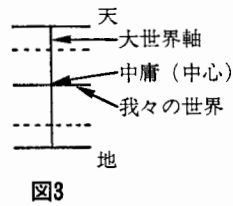
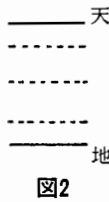


次に第二の問題である。定義によれば、「王」は天と地が直接に作用し合うことを可能にする仲介者であるが、このような者は何によって、どのような方法でそれを現実化するのだろうか。象徴的視点から言えば、「王」はどのようにして漢字「王」の縦線に同一化し、それによって仲介の役を現実化するのであろうか。上の定義はこれに対して明瞭な回答を与えていない。しかし回答がないわけではない。この回答を先取りするならば、縦線、又それが象徴する實在に同一化する方法は主として二つある。一つは直接的に、自らによるものであり、もう一つは間接的に、儀礼によるものである。第一の方法によれば、人（王）は内的実現により同一化を恒久的に現実化し、同一化の必然的結果である仲介の役を永続的に果たす。第二の方法によれば、人（王者）は、儀礼により同一化を現実化し、儀礼の継続している間のみ仲介の役を果たすというものである。前者は、自己の力により、後者は、儀礼に付与された力により仲介者の役を果たしていると言えよう。

以上により、本論の目的が明確になり、又漢字「王」のシンボリズムが一般に考えられているより遥かに複雑なものであることが明らかに became 考える。以下では、漢字「王」をシンボルとして扱い、複数の視点を設け考察することにより、既出の簡潔な定義では充分でなかった「王」の概念をより明確に把握したい。

(a) 「王」における上下の横線のシンボリズム

「王」における上下二本の横線は、それぞれ天と地であると言われるが、これは可視世界に



属する天と地ではなく、シンボルであることに留意しなければならない。即ち天と地は、それぞれ普遍的顕現 (manifestation universelle) 或いは普遍的存在 (existence universelle) を可能にする二極、顕現原理 (principe de la manifestation)、或いは存在原理 (principe de l'existence) である原理的「一」 (Unité principielle)、『一』[「太極」]の相補的二極、能動的極と受動的極のシンボルである。天と地は、道家思想の言ひ至陽と至陰、—他の伝統においてそれに対応する本質 (purusa, usia, essentia) と実質 (prakriti, hyle, substantialia)—をそれぞれ表すと言ってもよい。中国の伝統も、他の伝統と同様に、太初においては、天と地は未だ「分離」状態にないことを語っている

が、事実、それら二つの普遍的原理は不可分な原理的「一」において必然的に結合されている。他方、原理的「一」が相補的二極に分極化することは(図1)、正しく天と地の「分離」として、又、普遍的顕現がこの二極の間に現実化されること(actualisation)は、万物が天と地の間に生じるといふ表現によって記述される。⁽⁴⁾このように、大世界、即ち普遍的顕現は、天と地の間に階層序列をなす無数の世界(「万世」)、即ち無数の存在状態(états d'être)により様成される。この大世界の一つのシンボルが図2である。ここでは上下両端の線(或いは平面)は、天と地を、階層序列をなす無数の横線(或いは平面)は、各世界を表す。大世界が存在し維持されるためには、天と地の直接的結合や交流が不可欠であるが、これは天と地の「分離」のその「時」から、図3が示すように、縦軸を通してのみ可能である。この軸は又全ての世界の中心を貫いており、各世界を相互に、又、共通の原理である太極に結ぶものである。⁽⁵⁾一つの極から他の極、正しく天から地へと延びる軸が、「道枢」、或いは「天柱」、即ちあらゆる伝統で例外なく語られる大世界軸(Axis Mundi)に他ならぬ。

我々の世界において、天と地が直接に作用し合う唯一の点はその中心であり、道家思想の言う「中庸」、「不変の中央」である。⁽⁶⁾「中庸」は大世界軸上に位置し、この軸が我々の世界上に反射する点であることにより、大世界軸に潜在的に同一化している。従って我々の世界における大世界軸の「代表」である。⁽⁷⁾天と地の直接的相互作用は中心により、そして中心においてのみ可能であるから、中心以外の全ての「点」においては、天と地の相互作用は中心の媒介を通して、間接的、いわゆる屈折によって初めて可能となる。

「王」における天と地の概念を十分に把握するためには、次のことを理解することが必要である。即ち、天と地は顕現された状態(état manifesté)においては「分離」しているが、普遍的原理としては、共通の原理である太極において顕現されていない状態(état non-manifesté)にあり、即ち永久、不変、無制約の状態(état permanent, immanable

et non-conditionné) にある。⁽⁸⁾

以上から理解されるように、大世界のイメージ(図3)は漢字「王」と同じ表象であり、唯一異なるのは、立っている視点だけである。即ち、後により明らかになるように、「王」と言う表象は外界のイメージとして「大宇宙」、「王」である人のイメージとして「小宇宙」の両者を表象している。

(b) 「王」における中央の横線のシンボリズム

漢字「王」の中央の横線は人を表すが、天と地の間、しかもその中央に位置していることから明らかなように、天と地はこの人において均等を保ち結合している(図4)。天と地の中央に立つ人は、双方の結合の完成された産物(結果)であるという側面と、天と地の産物として両方の本性、「徳」を等しく受け継いでいるため、双方の中間者、双方を結びつける仲介者或いは「かけ橋」であるという側面をもつ。「王」における人に関するこの二つの視点の相違は、「王」の三項の並べ方の相違となつて現れる。即ちこの三項を「説文」と同様、天・地・人の順に並べることでもあれば、天・人・地の順、漢字「王」が表す順もある。

ところで、「王」における人は、どこにでもいる人ではない。それは、原典が言う「天性」、「初の性」、「全性」、「真性」を保つ人、天に与えられた始源の完全な、真の本性を「易(かえる、傷(やぶ)る、損ずる、失う)ことのない人、又はこの始源の本性に「返(反、復)る」ことを実現した人を意味する。⁽⁹⁾このような人の内には陰と陽が完全な平衡状態にある。その「性を全くして真を保つ」人のみがここである「人」に該当し、平衡を欠いた、完全な本性を保たない「墮落した」普通の人とは区別される。⁽¹⁰⁾換言すれば、「王」における人は、道家思想の言う真人に他ならない。又、「天が生じた万物のなかで、貴いものは唯人である」と言うときの人も、⁽¹¹⁾天と地の完全な産物として

の人、真人としての人に他ならない。¹²⁾

「王」における人、即ち真人は、厳密な意味では「天と地の子」でもある。ところで、普遍的顯現は全て天と地の結合の産物であり、従って何れの存在物も天と地両者の本性を受け継いでおり、如何なる存在物といえども本質と実質、或いは現実態の (en acte) 面と可能態の (en puissance) 面、即ち陽と陰の双方の様相を必然的にもっていることを考えるならば、真人に限らず、全ての人、万物全てを「天と地の子」と見なして当然であろう。しかし天地双方の本性、陽と陰が参与する度合や割合が無限に異なり、それ故万物も無限に多様であるが、我々の世界では、真人においてのみ天地の相互作用が完全に調和し均等化していることから、真人のみが厳密に「天と地の子」であると言える。

ところで今、図1に図4を重ね合わせると、図5が得られるが、この図は、原理的「一」又は至高原理である「常の道」が正に「王」における人において直接に反映することを示している。人が「天下、唯一の貴いもの」と言われる所以である。即ち原理が直接に反映することによってのみ原理に「返る」ことが可能なのであり、従って人のみが原理（「一」「道」）へ「戻る」、「返る」（即ちそれに合一する）ことができる。この唯一性が人が「唯一の貴いもの」とする。¹³⁾ 他方、既に述べたように、「王」における人は天と地の完全な産物であると同時に、双方の間の仲介者でもある。この視点は図4の横の投影である（図6）。即ち人が正に天と地との間の中央に位置する図により一層明らかに表示される。しかし、天地の順序を考慮し、又漢字「王」に戻るためには、これを図7のように変更することが必要となる。

ところで、図7と図3を比較すると、二つは中央の横線に関する視点が異なる点を除けば、等しいことが分かる。即ち、図3では、この線が我々の世界を示すのに対し、図7では真人を示している。このことは、真人がある意味では我々の世界の「代表」でなくてはならないことを意味する。事実、天と地との間の中央をなし、我々の世界の他の全

ての存在物に対しても中央の存在である真人は、この世界の中心に位置する者に他ならない。換言すれば、真人は「中庸」にあり、それに現実的に (Effectivement) 同一化している。そして中心に位置するからこそ、真人は我々の世界の総括を表し、従ってその「代表」となり得るのである。⁽¹⁴⁾ 中心に位置する真人に対し、普通の、「墮落した」人、即ちその始源の完全な本性を潜在的にしかもたない人は、「中心を外れた」人であるとも言える。⁽¹⁵⁾

以上の考察により、表象「王」の中央の横線は、真人を中心とする我々の世界 (図3) 並びにその総括としての人 (真人) (図7) の両方を表していることが明らかである (図8)。⁽¹⁶⁾ 換言すれば、「王」における人もつ意味は、我々の世界の総括であり、その場合は、この世界の中心である。一方、天地が直接に結合し交流することは中心においてのみ、中心性を得ることによってのみ可能であることから、この中心性こそが「王」における人を我々の世界における天と地の仲介者とし、従ってその真の「王」とするものである。

「王」とは、天地を結びつけ、その直接の相互作用を可能にする者と定義することで論を起したが、漢字「王」の三本の横線のシンボルリズムを考察することにより、定義のもつより深い意味が理解される。即ち我々の世界における仲介者とは、この世界の中心に同一化する者であり、この世界における「王」とは、冠の有無や「王国」とは関係なく、真人である人を示す。⁽¹⁷⁾

図8により、漢字「王」に更に一步近づいた。次いで三本の横線を結びつける縦線、「王」を「王」たらしめる線について考察してみた。

(c) 「王」における縦線のシンボルリズム

「王」における縦線について考察するに当たっては、既に述べた主要な点について角度を変えて見直したい。三本

の横線を結びつける縦線に同一化する者が「王」であるが、この線は天地の間に延び、それらの中心を貫いてあらゆる世界を相互に、そして又共通の原理である太極に結びつけるところの大世界軸に他ならないことから、大世界軸全体に同一化した者こそ厳密な意味での「王」であると言える。分極化した天地の間には無数の世界が階層的に「重なっている」が、各世界の存在と維持はそれぞれの「心臓」である中心により保証されている。このことは各中心こそ、分極化した天と地が直接交流し得る唯一の場であることを意味する。各世界の中心が果たす役割について言えることは、その集合である大世界軸に関しても言え、従ってこの軸に同一化する者についても同じことが言える。即ち「王」であることは、あらゆる世界を支える「支柱」であることを意味する。事実、「王」を示す図bの如き古い表象は、「王」を大世界軸と同一視し、あらゆる世界の「支柱」と見なす思想を明瞭に表している。⁽¹⁸⁾

ところで、「王」における人（真人）は自らを我々の世界の中心に同一化するが、この中心は大世界軸上のただ一点に過ぎない。これに対し、「王」はこの軸全体に同一化するのである。人（真人）が我々の世界の仲介者であるとするならば、「王」は大世界における仲介者である。人（真人）が限られた意味での仲介者であるのに対し、「王」は完全な意味での仲介者であると言える。⁽¹⁹⁾

大世界軸全体に現実的に同一化する人にとっては、この軸は一点、大世界の中心、即ち原理の形而上の「場」である絶対的中心に「吸収され」、還元される。⁽²⁰⁾『老子』の第二十五章が述べているのは正にこの「王」の大世界の軸への同一化、それによる絶対的中心への同一化に他ならない。「中心の域には四大なるものがある」、即ち顕現原理としての「道」、普遍的原理としての天並びに地、加えて絶対的中心を得た者「王」である。「域中にある」とは、形而上の域、顕現されていない状態にあることを意味するが、この状態にあるものこそ「大なるものである」。「王」は内的にこの状態に復帰して合一しており、それ故「一（原理的「一」）に居る」、大なるものに数えられている。⁽²¹⁾

ところで、図cは漢字「王」の別の古い表象であるが、縦線に関連している中央の部分を、別の視点から解釈することができる。上下の横線がそれぞれ天地を表しているので、「王」自身に対応するのは中央の部分、即ち十字であることが分かる。十字は基本的、かつ普遍的（あらゆる文化に共通する）シンボルであるが、ここでは対応、或いは類比の原則により、「大宇宙」と「小宇宙」の両者のシンボルと考えられる。十字の四本の枝を空間における方向と見なすならば、十字は普遍的顕現としての「大宇宙」のシンボルとなる。一方十字を、内的にその原理的状态において普遍的顕現を「包括」する者、いわゆる「普遍的人」、「宇宙的人」、即ち厳密な意味での「小宇宙」のシンボルと解釈することも可能である。漢字「王」がその中央に十字をもつことから、厳密な意味における「王」は、「普遍的人」を意味すると言える。

「王」という概念を表す古い表象に数種類あったことは既に見た通りであるが、その一つとして図dに挙げた表象がある。この表象、とりわけその中央の部分により、漢字「王」のシンボリズムについて更に興味深い解釈が可能となる。この表象「王」は「手足を広げた人が、天と地の間に立つさまを示す」（『漢和大辞典』、学習研究社）と説明されている。この表象も図cと同様に「王」を「普遍的人」と見なす思想を明らかにする一方、天地の間の仲介は、「王」によって、又「王」において行われるが、厳密には「普遍的人」である「王」の心を通して行われることを表している。天地の中央をなす場で、双方が結びつく場を、明瞭に「王」の心と一致させている点でこの表象は興味深い。²³

以上が漢字「王」のシンボリズムの概要である。

これを評して論述を支える根拠が薄弱であるとの批判が予想されるが、更に詳しい分析を行うには当論文の論題を越えた展開が必要となるので、今回は割愛する。しかし、論述の理論的基盤は原典にあるので、以下に原典を引用し解釈を加えるにつれ、上の論の正当性も明らかになるであろう。尚、当論を展開させるに当たり、分析的、「教育的」

方法より、総合的方法を選んだのは、先ず論述内容の全体像を把握することが重要と考えるからである。

二 聖人、「天下の王」

限られた意味において「王」が真人を示すことは既に見た通りであるが、完全な、厳密な意味においては果たして、どのような人を示すのだろうか。答えは道家思想で言う聖人（時として至人）であるが、以下原典を参照しつつ、「王」が厳密には聖人の内的状態並びに内的実現のシンボルに他ならないことを明らかにしたい。

漢字「王」のシンボルリズムについて述べてきたことをまとめると次のようになる。「王」とは大世界軸又は大世界の中心に同一化する者である。そしてこの軸や中心は、原理的「一」又は「常の道」が「宿る」形而上の「場」である。軸又は中心への現実的同一化 (identification effective) とは、顕現原理又は至高原理へ「復帰」することによってそれに合一すること (reintegration) を意味する。従って、その漢字の最高の意味においては、「王」とは「道」へ「返る」ことによって、「道」への合一を現実化する者を意味するのである。一方、「一を抱く」、「道へ戻る」、それを「執る」者、換言すれば合一、「玄同」を為し遂げた者は、原典が一貫して説いているように、主として聖人である。このように聖人の内的実現は、漢字「王」によって余すところなく、最も適切に表されているのである。

（聖人の立場は道の枢の場である。）是非という対立を得ない（対立それ自体が解消される）場を道の枢というこの枢は、（偶然的存在の）環の中心にある。（『莊子』「齊物論篇」）

（聖王）冉相氏が、環の中心を得る（自らを中心とする）ことによって（万物はそのまわりで自ら彼に）したがって完成させられる。（聖王は）終わりの始まりも知らなければ、瞬間も時間も知らない。日々に物の変化をとも

にしながらも、(内的には) 不化(不変)のものと同じとなつてゐる。(『莊子』「則陽篇」)

聖人は、宇宙の車輪、移り変わるものの環の中心に位置すること、又は「道枢」に現実に同一化することにより初めて不変の、「常の道」に合一する。そして他の存在物と共にこの世にありながら、内的には、この世の如何なる影響も受けない、如何なる条件、対立をも越え、更には、「万世」(あらゆる世界)の制限も超越した境地にあるのである。

漢字「王」は正にこのような境地に達した者を示す。そして天地の間、大世界「天下」をその「王国」とする。⁽²⁴⁾
「聖人は天下の王である」という表現はこのことを明快に表現している。

天楽とは、天(常の道)と和(合一)することである。

天楽を知る(それを実現する)者における「動」とは、(陽であり)、天の徳を得ていることである。天楽を知る者における「静」とは、(陰であり)、地の徳を得ていることである。(彼の)心が一に定まって(原理的「一」に合一することによって)天下の王となる。

心が一に定まることによって万物が彼に服従する。(彼が得た、「一」の)虚・静によって天地を推し支え、万物に通じる。これをこそ天楽という。天楽とは、聖人の(「一」に定まった)心をもち、それによって天下を養うことである。(『莊子』「天道篇」)

「天下の王」である聖人が、原理的「一」への合一を現事化する「場」は、上述したように、自らの心である。そしてこの合一によってこそ、天と地が聖人の心において再び不可分な結合の状態となる。

(道の一なる所の者、即ち原理的一と同様に)、聖人は天地を并(あわ)せ包み、(それによって)天と地の沢(恵み)は天下に及ぶ。(『莊子』「徐無鬼篇」)

「天下の王」である聖人は、至高の仲介者として天地の相互作用、その恵みが「天下に及ぶ」ことを可能にする。

自らが得た内的状態の全ての恵みを万物に及ぼしてそれらを「養う」。この「王」は人々だけではなく、万物全てをその原理的状态において (a latent principle) 「治める」のである。彼はこの「治め」を自らが合一したところの「道」と同様に、行為によらず、「無為」によって現実化するのである。環の中心に位置し、「天下の王」である聖人は、「道」と同様に「不動の原動機」、即ち自らは「動かすして」他の全てを「動かす」者となる。より厳密に言えば、「王」の「治め」或いは作用は、彼の意志によりもたらされるのではなく、彼の内的状態が引き起こす必然的結果である。この作用は、好ましいそして恒久的な影響力であり、彼の存在そのものから発散される効果である。「天下の王」である聖人の「無為による治め」とは、彼が唯「そこにいることによる作用」(action de présence) であり、必ず恵みを与えるものである。彼が環の中心、その「空虚」の軸に位置しさえすれば、彼の影響力、「効」は「影の如く、こだまの如く」宇宙や人間界にあまねく行き渡り、万物の全ての必要は「求めに応じて」充たされるのである。それ故に万物はわけを問うこともなく、自ら「天下の王」聖人に従う。

(道を得た) 聖人は、漠然無為にして為さざるなく、澹然無治にして治めざるなし。(『淮南子』「原道訓」)
この点に関する I. Robinet の解釈は適切である。「一」の場である中心に位置して、自分自身が動かさずして世界を動かす聖人は、誰にも知られていない彼の存在そのものによって世界の救いを確実なものとする」⁽⁴⁵⁾。

これこそ、漢字「王」が示す「王」であることの本来的な意味である。

即ちその最も深い意味において漢字「王」が原理への復帰、それへの合一を意味しており、従ってこの文字は、この境地に達した聖人を表す最良の表象或いはシンボル、更には聖人の「印」であると言える。漢字「王」は一般には王権を表す文字であるが、根本的には純粹な内的状態のシンボルであると言える。更には、既に述べたように、この内的意味こそが王権をも正当化するのである。

ところで、「王」が示す内的状態、或いはそれに伴う權威と、世俗的權威、王權との関係については、更に詳しい説明が必要と思われる。以下では当論の論題を外れない範囲でこの関係について考察したい。

三 聖人、王者、聖王

(真の意味で)万物を定めることができる者は、王徳の人のみである。

王徳の人とは、その(本)性を窮め(完全なものにし)、徳を立てて道を明らかに(体得)する人である。

王徳の人の動(はたら)き(天の徳)は、ぼつ然として(その本性の必然的影響力として)現れるが故に、万物が彼に従う。

彼は万物に交わりながらも、至高の無(常の道)の域におり、それによって万物の求めに応じる。(『莊子』「天地篇」)

この一節には、王權並びにその基礎となる内的状態に基づく權威に関する伝統的思想を極めて明確に述べている。「その性を窮める」、即ちその本性を戻す者、「道を明らかにする」、即ち「道」への復帰や合一を表現し、それによって「常の道」の「効」を得た者のみが、真に「王の(固有の)徳」を有し、それゆえに「万物を定める」權威と能力をもつのである。同様に、『老子』十六章においても「王であること」は、「常(の道)を知ること」、乃至は「天、即ち道であること」と同義として扱われている。道家の原典に限っても、『莊子』、『淮南子』などで処々に同類の考えが説かれている。

(我の話した)道を得た者のみは、天上は皇となり、下は王者となることができる。(『莊子』「在宥篇」)

聖王は一を執って（それに合一して）失うことはない。（『淮南子』『齊俗訓』）

事実、王者の名にふさわしい者は、聖人の内的状態に達していきなりである。聖人である王者は、統治を行うための「王の（固有の）徳」を有するが、それに加えて「天下の王」でもある。とするならば、「大」を御する者は「小」を御するは自明の理であり、「天下」を「治める」者は優れて王国を治めるのである。この王者の統治は、如何なる統治よりも優れているのみならず、「鑑」となるものである。何故ならばこの王者は自らの復帰した「道」に倣って「無為」により統治するからである。

明王の治めは、天下をおおうほど大きな効果がありながら、それが自ら（その意志）によるものではないようである。

（明王による治めは）あるけれども、彼の名（彼による治めであること）は知られていない。（明王は）万物をそれぞれに満足させ、自らが不測（の域）に立って無有（常の「道」の域）に遊ぶ者である。（『莊子』『応帝王篇』）
道家思想は、「無為」を統治の原則としている。²⁶

帝と王の徳は、天と地（の徳）によって宗と為し、道と（その）徳（働き）によって主と為し、無為によって常と為す。

帝と王より大なるはなしと。

故に曰く、帝と王の徳は天と地に配し、天と地に乘じ、万物を馳（はしら）せる。（『莊子』『天道篇』）

ところで、原理へ復帰して得られる「無為」が統治の原則とされていることは、王者が聖人と見なされ、その内的状態が統治の前提となっていることを改めて明らかにするのである。一方、この内的状態があつてこそ王者は「天と地に乘じ、万物を馳（はしら）せる」ことができるのであるが、この表現は、「天下の王」である王者の姿を彷彿さ

せる。又、次の引用に見られるように、王者の内的状態を「核心」とし、王者の権能を、「表皮」に例えることもある。

帝と王の効果（作用）は、聖人にとっては（本来の作用以外の）余分のことである。（『莊子』「譏王篇」）

尚、当論の冒頭に述べたように、聖人は冠の有無に拘らず、又「公に」王座についているか否かに拘らず、王権がもたらす効果を現実化している。何故ならば、聖人は外見がいかであらうとも、内的状態において「王」、それも漢字「王」のシンボリズムが示す厳密な意味において「王」なのであるから。

虚・静・恬・淡・寂・漠・無為は、天地の平衡にして、道とその徳の至高（の状態）である。故に帝、王、聖人はここに休（いこ）う。

虚・静・恬・淡・寂・漠・無為は、万物の本（原理）である。

これをもって（原理への合一によって）上に処（お）るは、帝、王、天子の徳であり、下に処（お）るは、玄聖素王（無冠の王）の道である。（『莊子』「天道篇」）

太古の（二人の）皇は、道の柄（枢要）を得て中央に立っていた。（『淮南子』「原道訓」）

玄古の天下に君たる者は、無為である。天徳のみをもつ。

古えの天下を畜（やしな）う者は、無欲でありながら天下満足し、無為でありながら万物と（変）化し、淵静でありながら百姓定まる。（『莊子』「天地篇」）


古えの天下に王たる者は、知は天と地をつなげども、自ら考えず、弁説は万物に行き渡れども、自ら説かず、能力（影響力）力は世界のいずこをも窮めるとも、自ら為さず。（『莊子』「天道篇」）

（太古の五帝三王は）大聖を心に抱き、それによって万物の情の鏡となる。上（その原理的状态において）は神

明の友となり、下（顕現において）は造化における人となる。（『淮南子』「齊俗訓」）

以上の引用により、「古代」と称される時代には、王権を行使する者と聖人とが同一視されていたことが十分に推定される。このことは「聖王」という表現によっても、又、古代の三皇・五帝、玄古の天下に君たる者は場合によって「環中を得る」、「中央に立つ」、「無為である」、「無有に遊ぶ」（絶対の自由を得る）、「一を執る」、又「天地を合わせる」、「玄宮に処る」（『莊子』「大宗師篇」）者と見なされることによって明らかである。これらの諸王が少なからず「伝説的響き」をもっているにしても、そこに見られる王者は「道を得」、「王の（固有の）徳を有する」ことにより生まれ、正当化されるという考えを否定するものではない。

ところで、王者と聖人とが同一視されていることは、古代には、王者の内的状態に基づく權威と世俗的權威、又聖なる者としての役割と、統治者としての役割が分離していなかったことを意味している。そしてこれこそ「古えの王」が「聖王」と呼ばれる所以である。ここで少し視点を変えて指摘したいことがある。大世界軸が天と地を結ぶ垂直の「橋」であることは既に述べた。事実、仲介者「王」はこの「橋を造る」者であるが、自らが大世界軸に現実を同一化することから、同時に「橋」そのものでもある。「王・橋造り」（Rex Pontifex）という呼称は、漢字「王」の示唆するこの二重の役割を、更に一層正確に表している。

一方、白川静氏は、前掲書において漢字「王」の表象（）に関し、「儀器である大きな鉞によって、王の權威を示す字である」との注目に値する指摘を行っている。⁽²⁷⁾ところで、内的状態がもたらす權威と世俗的權威が未だ分離せず、その共通の原則において結びついていた古の時代の諸文化は、二重の（大きな）鉞（斧）により二重の權威を表していたことは周知のところである。斧をもつ王は、正に「王・橋造り」、「聖・王」に他ならない。

以上で、自らの力により、聖人として仲介者の役割を果たす王者については概ね明らかになったが、次に自らが得

た内的状態の結果ではなく、儀礼に付与された力によりこの役割を果たす王者、単に「冠を戴いた」王者について考察する。

四 儀礼による王者

「古えの王」は明らかに上に述べた二重の権威を合わせもっていたが、時代が下るにつれ事情が変わり、後代の王者は「王の（固有の）徳」を生ぜしめる内的状態に達していない。統治者が聖人でないばかりか、真人でもなく、自らで大世界軸に現実的に同一化することもない時代に入ると、この不足を儀礼で補い、王者を「作る」ことが行われた。即ち、王者を儀礼によって大世界軸に同一化し、せめて真人として王者の最も重要な役割、天と地の仲介の役割を果たすよう図ったのである。⁽²⁸⁾

仲介が王権の存在理由である一方、方法は、どうであれ大世界軸への同一化なくして仲介が不可能であることは既に述べた通りである。漢字「王」のシンボリズムが明らかにするように縦線なしには「王」は成り立たない。現実には儀礼により、大世界軸に同一化することなしには統治はあり得ないのである。王者は大世界軸に同一化して初めて宇宙や社会の秩序を保ち、保証する者となる。そしてこれこそ仲介者の役目なのである。ところでこれを「自然と人文の調和」といった曖昧な意味に理解するのは誤りである。仲介の概念は極めて正確で、天と地の間で調和的交換を保証し、「天の徳（作用）」を宇宙並びに人間界に対し働きかけることであるが、それは、仲介者における天地双方の作用の合一を前提としている。天地相互作用は「無為」であり、行為を必要としない。必要なのは、双方の相互交換作用を可能にする大世界軸のみである。互いを結ぶ「運河」さえあれば作用は成立する。王者は大世界軸に同一化し

てこの「運河」となり、天と地が彼を通して作用し合うのである。

それ故、真人の域にすら達することなく、単に冠を戴いたことによって王者となった者においても、儀礼の力を借りて大世界軸、又は大世界の中心への同一化をなし、言うならば真人を「具現化」して、仲介者の役目を果たさせることとなる。王者の即位儀礼を初めとし、王者が取り行うあらゆる儀礼、王者の一生を詳細に定めるあらゆる規則に至るまで、目指すところは同じである。

こうした儀礼の代表的一例として、明堂での王者の巡り住まいが挙げられる。明堂は「天柱として……世界の中心に位置しているがゆえに天と連結し、上帝との交流が可能なのである」⁽²⁹⁾。即ち明堂は「中庸」を象徴する場であり、宇宙を「凝縮」した姿である。そして正にそこに住まうことにより、王者は真人のイメージとされたのである。東西南北による空間のシンボリズムと、季節による時間のシンボリズムを密接に関連づける明堂は、「宇」と「宙」両面で宇宙のイメージである。事実、明堂には外部に向かって十二の座があるが、それぞれが一年の十二カ月に対応し、各季節に三個ずつが当てられていた。年間を通じて明堂の巡り住まいを行う王者は、月毎に対応する座に身を起き、その月に適する政令を発布していたのである。そして一年の半ば（一年が春分が始まるときは、秋分）には、明堂の中心に戻るのがしきたりであった。

この例は、王者が「中心」となることにより宇宙の秩序をも調整し、仲介者その者となっていたことを明瞭に示している。

一方、王権の印である王杖と玉璽、並びに王者が儀礼に用いる有名な璧と琮に関するシンボリズムも同様に、天地の仲介者としての王者の役目を強調している。先ず、これ等全てに用いられる玉（ひすい）自体がもつ深い象徴的な意味について考察する。C. Henize は次のように述べている。「商の後代には、「玉」（ひすい）を表す表象文字は

図fのように書かれた。これは象徴的な形象である。文字「玉」(ひすい)は中国の最古の時代から、「極めて尊いもの」を比喩的に表してきた。宝石としての玉(ひすい)そのものでなく、何にもまして尊く重要なものを示すのに用いられたのである。⁽³⁰⁾玉(ひすい)を表すのに用いられた昔の文字(図f)は、あらゆる世界の「代表」である三世界を結びつける大世界軸を彷彿させる。「最も尊いもの」とは何よりも先ずこの軸、軸をなすところの全ての世界の中心であり、玉(ひすい)を形容語として用いたとき(玉帝・玉堂・玉女等)には、主として形容されたもの(帝、堂、女)のもつ軸的、中心的性格を表現するのである。

それ故に玉(ひすい)は、儀礼を経て王杖と玉璽に「権力を付与し」、象徴的に軸や中心固有の性格を付与するのである。尚何れの伝統的文化においても軸の「代理」たる王杖が存在し、象徴的に王者を王者たらしめていることを付け加える。中国の諸伝説は、王杖を作るのに歴史上常に玉(ひすい)が用いられ、又、王朝から王朝を経て今日にまで至っている玉璽の玉石は、周の時代に鳳凰によりもたらされたと伝えている。⁽³¹⁾この玉璽は、「天命」のシンボルであり、王者への「天からの委任」を正真するとされている。

以上により明らかになったように、「天命」のシンボルを担うのは、大世界軸としての玉(ひすい)、王者を「作る」のは、玉(ひすい)なのである。この軸は「天の中心」まで延びているが、その頂点が大熊座又は「玉の天秤」座であり、即ち「玉の帝」の座なのである。

ところで、王者を「作る」、即位させるのが玉であるならば、王者を退位させるのも又玉である。このことは退位の儀礼が正に玉印の返還を伴うことから明らかである。⁽³²⁾一方、王者の手を離れた玉(ひすい)は、その力を失うこともあると伝えられている。M. Granetは、川に捧げられた玉が、拾われて、売られたときには、ただの石になったが、再び王者の手に戻ると、又元の玉になったという伝説を記している。⁽³³⁾ここで玉(ひすい)の力を失わせたのは、

俗な扱ひであるが、この伝説は、玉は王権の正当性のシンボルであると同時に、その手段であることをより正確なものとする。

次に、璧と琮に関して若干付け加えたい。王者が行う儀礼で様々な役割を演ずるこの二つの品物は、玉（ひすい）のシンボリズムに形状のシンボリズムを追加する。璧は、中央に穴をもつ薄い円盤であり、穴の直径及び円環の幅は、象徴的比を示す⁽³⁴⁾。その中央の穴は、「車輪を回す中心の無」（『老子』十一章）であり、「露」、即ち天からの恵みを受ける場であると認められている。琮は大まかに言えば、中央に円形の穴の開いた四角柱で、璧が天のように丸いのに対し、地のように四角い。両者の中央の穴は正しく大世界の軸を意味している。この二つのシンボルを儀礼に用いることも又、王者を天地の仲介者たらしめるためである。

その他、王者が日常に用いた品のなかにも、大世界軸への同一化を示唆する物は数多い。例えば、かつて王者の衣服は、それぞれ天と地を象徴して、上部（襟）は丸く、下部（裾）は四角であった。このような衣服を着けた王者は、象徴的に頭を天に接し、足で地を踏み、天と地を結ぶ者と見なされた。又、王者が乗る車も同じシンボリズムをもつ。即ち明堂のような伝統的建造物と同じく、宇宙をモデルにして作られたこの車は、天を表す丸い天蓋と、地を表す四角い台座からなっていた。更に、この天蓋と台座は、軸のシンボルである支柱で結ばれ、この支柱の上端は天蓋から突き出て、「天極」、又は「太極」が「天より高い」ことを示していた。王者は、大世界軸のシンボルであるこの支柱に象徴的に同一化し、それによりそして儀礼が行われる間には天と地を結び合わせていた。

このように、軸への同一化のシンボルは多種多様であるが、それら全ての存在理由は王者が仲介者としての役目、王権に不可欠な役目を果たすことにある。

このことは、王者の役目を、以下のような視点から見ることによって更に明確となる。即ち王者の主要な任務は平和と正

義の保証であるが、この平和と正義とは、宇宙の平衡と調和（道家思想の言う「均」と「和」）の、人間界への現われに他ならない。ところで、人間界の平和と正義、宇宙の平衡と調和は何れも絶対的「中心」の原理的不変性の反映である。従って「中心」において、「中心」によって初めて平和と正義、その最高の意味において、真の平和と正義がもたらされるのである。それらを保証するために王者たる者は、この「中心」を自らの内に自らの力により、或いは又儀礼の力により「得」なければならぬ。

結 論

以上で、漢字「王」が、王者を表すに留まらず、根本的には聖人が達した内的状態のシンボルであり、聖人こそが王者の原型もしくは模範であることが充分明らかになったと考える。内的状態に基づく権威は、世俗的権威に対し優位をもつ。そしてこの優劣の関係は、二重の権威が同一人により具現されるとき、まして異なる二者により具現される際には尚更のこと厳然と存在する。このことを理解するならば、「古代中国文明においては、優れた、至高の、唯一の人は、皇帝である。道教では、観想に耽る道士は、この唯一にして完全なる人になる義務がある」という主張は受け入れがたい。⁽³⁵⁾「道」を求める道士は、太古のように皇帝が真人あるいは聖人を意味する場合を除けば、皇帝ではなく、先ず真人、最後に聖人、即ち内的実現における二つの根本的度合を意味する真人と聖人になる義務がある。反対に、王者は、もし真の王者であろうとするならば、少なくとも真人になる義務がある。この上下関係は、決して換えられるべきものではないから。

この結論に関連して、ここで A. Seidel の洞察に富む指摘を引用しよう。「一般的に、道教の観点においては、

「道」に達し、完全な存在となった道士は、中国の王者はかくあるべしと考えられた、宇宙の中心に座す「天子」になつていたのである。そして道士は、もはやこの世界の王座ではなく、天の階級における完全なる者の座をもつてその玉座とする⁽³⁶⁾」。

最後に、本論を通じて述べてきた聖なるシンボリズムについて一言付け加えたい。即ち、叡知の原典は、シンボリズムを真の、ときには唯一の表現法としている故、シンボリズムを用いた解釈、分析を行つて初めて原典が明瞭に理解できるのである。文献学的考察は「文字を捉え」はするが、そこにシンボリズムの理解が欠けるならば、「文字の精神」は、見失われる恐れがある。C. Henze がいみじくも述べているように、「最古の漢字は、多くの場合単なる音の表記と言うより、むしろシンボルに近いことを忘れてはならない。そして、シンボルは明らかに思想の核である」⁽³⁷⁾。本論の考察により、漢字「王」が、道家思想を凝縮した「思想の核」であり、人間界や宇宙を包含する最高のシンボルであることが明らかになった。尚シンボリズムの研究、それによる考察と解釈は、道家思想に限らず、伝統的思想を解き、ひいては人間そのものを理解する上にもなくてはならぬ貴重な鍵であることを付け加えて本論の結びとする。

注

- (1) 白川 静『漢字の世界』一卷七五頁。
- (2) この交流が直接的なものであるという点は重要である。交流には間接的なものもあり、これは直接的交流が一種の屈折を得て始めて成立する。
- (3) 仲介者であることは厳密な意味での「王」の一面に過ぎず、「王」を仲介者に還元することはできないのでこの限定を設けた。
- (4) この「分離」は、シンボリズムで言われる類比の原則に基づき、普遍的顕現だけでなく、各世界、更には個々の存在物に

も適用できる。即ち、全ての世界や存在物の始まりには、度合の相違こそあれ、天地の「分離」に対応する「分離」があり、応分の天と地があるのである。又、通常「万物」は我々の世界の全存在と理解されるが、類比に基づいてこの概念も普遍的領域に移し換えることができ、この場合には「万物」が普遍的顕現における全存在を意味する。

(5) 諸世界の中心とは、各世界を表す水平面が、垂直軸と交わる点を意味し、物理的、空間的、幾何学的点を意味するものではない。中心とは、各世界がその階層において展開するところの存在論的起点である。或いは又、中心とは形而上の、絶対的「中心」である原理的「点」であり、「道」、原理的「一」が各世界上に持つ反射点であると言ってもよい。

(6) 鐵井 慶紀氏は中心のシンボリズムの立場から「中庸」、太極、天柱など、根本的な概念について洞察に富む分析を行う『崑崙伝説』についての一試論、『東方宗教』第四五号、一九七五、三三—三九頁。ところで、「中庸」は儒教の教えとして広く知られているが、儒教では、而形上の中庸を社会的道徳に適用している。

(7) 我々の世界における「不変の中央」である「中庸」は、天地、或いは万物と同様、類比に基づいて普遍的領域に移し換えることができ、すると絶対的意味での「中庸」或いは中心に同一化するのである。

(8) 天地それ自体としては、無際限に連なる宇宙的顕現の連鎖の極限であるが、数学における階数の極限という概念が明らかになるように、連鎖の最後の項ではなく、その「外」にあることから、天地双方が顕現の「外」にあり、即ち顕現されていない状態にある。

(9) 『莊子』「駢拇篇」、「天運篇」、「繕性篇」、「淮南子』「原道訓」、「覽冥訓」、「詮言訓」、「氾論訓」など。

(10) 『淮南子』「覽冥訓」。

(11) 『列子』「天端」第七章。I. Robinet は、「慣用句によれば、『天下、人は最も貴いものである』が、それは『人が完全に根本を認識することができる』からである」と述べている (*Histoire du taoïsme, Cerf, 1991, p. 206*)。事実、我々の世界における全存在の中で一番優れた、貴いものは人間であるという思想は、あるゆる伝統に共通点している。

(12) 天と地が対をなして用いられる場合には、天は地の相補原理として理解されるが、「天」が単独に用いられる場合には主として「道」のシンボルである。

(13) 原理的「一」、もしくは「道」へ「返(復、反)る」とは、自らの内に常にある原理を意識化し、それに合一することによりそれを認識することに他ならない。

(14) 円の中心が、全ての同心円上の全ての点を潜在的に自己のうちに含むと同様、我々の世界の中心に位置する真人は、その

- 全ての「点」である万物を潜在的に、原理的狀態で総括的に自己のうちに包含する。
- (15) この潜在性は、人は誰もが始源の本性を再び現実化する可能性をもっていることを示すが、そのためには自らを再び中心とすること、又は中心に戻ることが必要である。普通の人は真人に比して「中心を外れた」人であるが、我々の世界の人以外の存在物に比すならば誰もが常に「中心的」存在であることを付け加える。
- (16) 我々の世界並びに人（真人）を同一の線で表現することができるのは、人と宇宙の間に密接な関わりがあるのみならず、「大宇宙（この場合我々の世界）」と「小宇宙」の間に類比的連関が存在することを示す。この事情を踏まえれば、同一のシンボルが「小宇宙」と「大宇宙」の両方を表すことが分かる。又、厳密には「小宇宙」は普通の人より、むしろ真人を指していることも分かる。
- (17) 真人は儀礼によらず、自身が中庸に同一化することにより、自らによってそして自らにおいて仲介者の役を果たすのである。このことは特に重要である。
- (18) 図 b・c・d 斤囊 二著『篆楷字典』マール社、一九八三、四九五、二六七、二〇頁参照。
- (19) 人（真人）は大世界軸上のただ一点に同一化すると言うが、潜在的にはこの軸全体に同一化することになる。何故なら、上述したように、我々の世界における中心は、大世界軸全体が投影する場であり、軸全体を潜在的に含んでいるからである。漢字「王」のシンボリズムを理解するためには、軸上の一点への同一化と、軸全体への同一化を厳密に区別することも必要であるが、重要なのはむしろ大世界軸への同一化を実現する者は、その方法が潜在的、現実的の何れの場合にも自らによってそして自らにおいてそれを実現するという点である。真人について述べたこと、又言えることは、度合の移し換えにより尚更のこと大世界軸全体に現実的に同一化した者についても該当する。ただし内的実現の度合において両者の間に常に大きな相違が存在することを忘れてはならない。内的実現への過程を「旅」に例えるならば、「道への返り」において我々の世界の中心は大きな「交差点」であるが、「立ち止まる」場に過ぎず、そこに同一化した者は、「旅中」の者であり、大世界軸全体に同一化した者のみが、「道への返り」の「旅」を完遂した者である。
- (20) 内的実現の「旅」をする者は、我々の世界の中心を得た後、大世界軸を「登る」と言われるが、ここに昇天のシンボリズムが見られる。ところで、太極の「場」である絶対的中心に向かう人は、その軸を「よじ登る」のではなく、「登る」に従い、この軸を言うならば自己の内に「取り込んで行く」、「吸収して行く」のである。「旅」を完遂した者、大世界の軸を「天門」にまで「登って」それに同一化した者にとっては、この軸は一つの点となるに至るが、この点こそ、絶対的中心である。

- (21) この一説だけをとっても天地は、可視世界に属する天地とは別の、より深い概念を表すことが充分に分かるのである。
- (22) 「普遍的人」はスーフィズムに属する用語であるが、この語は、至高原理に復帰してそれに合一することにより、自らの内に普遍的顕現をその原理的状态において包括している人を表し、「王」の示す実在と同義である。
- (23) 内的実現における「心」の重要な役割は、他のあらゆる伝統におけると同様、道家思想においても主要思想の一つである。
- (24) 天地や中心と同様に、天下の概念も場合に依りて我々の世界と、大世界を意味する。
- (25) I. Robinet, *ibid.*, p. 35.
- (26) 大浜 皓「莊子の哲学」勁草書房、一九八七、三三二—三三三頁、金谷 治「老莊的世界」平楽寺書店、一九八五、二二〇頁。
- (27) 白川 静「漢字の世界」一巻六〇頁。
- (28) 儀礼を形式的儀式と考えるならば、儀礼は無意味なものとなり、その特有の「力」を理解することはできない。実際には、儀礼はそれ自体で効力をもっている。
- (29) 鐵井 慶紀「前掲書」四四頁。
- (30) Carl Hentze, *Cosmogonie du monde dressé et du monde renversé*, dans *Le symbolisme cosmique des monuments religieux, Serie Orientale Roma* Direzione di Giuseppe Tucci, Vol. XIV, 1957, pp. 101—103.
- (31) 鳳凰は不死のシンボルであり、絶対的な「不死」をもたらす中心や、中心のイメージである玉とは密接な関係にある。
- (32) M. Granet, *Dances et légendes de la Chine ancienne*, P. U. F. 1959, pp. 132, 143. 王者を退位させることが可能なのは、王者がもはや真人の域に達して、このことを示している。
- (33) M. Granet, *ibid.*, p. 411.
- (34) M. Granet, *ibid.*, p. 92.
- (35) I. Robinet, *ibid.*, p. 19.
- (36) Anna Seidel, *Imperial treasures and Taoist sacraments*, dans *Mélanges chinois et bouddhiques*, Vol. 21, 1983, p. 371.
- (37) Carl Hentze, *ibid.*, p. 104.

《童乩》研究再考

——シンガポール華人社会の変動とシャーマニズム——

杉井純一

《論文要旨》 今日の東南アジア諸国では、その近代化の過程で多様な宗教復興現象が発生している。そこで、本稿ではシンガポール華人社会における童乩信仰を事例としてその動向を整理し、併せて今後の研究の方向性について私見を呈示した。まず第一に、華人社会における民俗宗教は近代化の中で単純化や適応といった変化を遂げながら依然として根強く支持されている。第二に童乩信仰はカルト的形態からセクト的形態、民系中心から超民系といった多様な形態を内包しつつ存続している。第三に近年に出現した一部の童乩は従来の伝統的な役割にとられない活動を展開している。したがって、今後はそうした童乩信仰の多様性と共に彼らの内面世界に潜む宗教観念への動態的理解が一層求められるであろう。

《キーワード》 華人社会、霊媒、カルト、童乩、神教、神靈観

はじめに

今日の東南アジアにおける宗教状況で最も興味深い特徴のひとつとしてあげられるのは、単に宗教がそのヴァイタリティーなり、信者数を保持しているということだけでなく、実際にその勢力を増大させているという事実である。⁽¹⁾ 顕著な例だけでも、東南アジア全域のキリスト教カリスマ運動、ネオ・ヒンドゥーカルトの出現、シンガポール・マレーシアの都市地域における華人霊媒(シャーマン)の増殖、インドネシアの公認宗教としての儒教の承認、シンガ

ポール華人の間での大乘仏教の復興などがあるという。そこで、本稿ではそうした東南アジア諸国の中でもとりわけ急激な近代化を展開しているシンガポールの華人社会に焦点を当て、そうした社会変動に華人の民俗宗教とりわけ董乩信仰がどのように対応したのかを再検討する。

シンガポールは民族的・文化的・宗教的に極めて多元的な複合社会であるが、同時に世界でも有数の都市国家であり、その極端な都市化は急激な産業構造の変化や消費社会の構築をとまらぬものであった。したがってその社会変動には、都市部再開発を中心とした「都市化」や工業化政策の成功や国際金融センターの発展に代表される「産業化」など様々なレベルの「近代化」が含まれるが、ここでは「都市化」の問題に限定して議論を進めていきたい。ここで「都市化」を中心に取り上げる大きな理由はそれが住民の居住地の大移動を起点としているからであり、これによってシンガポールの社会構造は様々なレベルで変容をきたし、各民族のアイデンティティーにも少なからぬ影響を与えた。以下ではまずこの点を確認し、その上で董乩信仰の現況を報告していく。

一 民族構成と社会変化

周知のように、シンガポールは島の中央部にある森林地帯は別として約六二〇平方キロメートルの土地に約二六〇万人の人がすむ人口稠密地域である（一九九〇年現在）。この過密問題は人口の八〇%以上が一連のニュータウンや高層アパートに住み、周辺に多くの公園緑地を点在させるといった周到な都市計画のもと、一応の解決をみている。

この住民政策は国民に安価で快適な住環境をもたらすという点で十分評価されるべきものであるが、一部のアパートではすでに老朽化がみられ、また自殺者の増加といった新たな社会問題が発生していることから再検討がなされつつ

ある。この政策は主に、HDB (Housing and Development Board 住宅供給・土地開発局) によって進められてきたのだが、それは単に住環境の整備だけでなく「シンガポール人」としての国民的アイデンティティを育成するという政策的意図をもって実行されたものである。何故、そうした意図を持つに至ったのかを理解するためには、この国の複雑な民族構成についてやはり目を向ける必要がある。

多民族の移民国家であるシンガポールには、大別して中国系の移民である「華人」、マレー系、インド系、その他のマイノリティといった民族がみられるが、それぞれの民族内においても下位集団として「民系」が存在している。²⁾

例えば、華人は総人口の七七・七%を占めるマジョリティであるものの、福建人、潮州人、広東人、雲南人などの「民系」に区別され、それぞれの集団は独自の文化、慣習、宗教、職業などを保持してきた。さらに、少数ではあるが重要な華人系の集団として、マレー語を話す「ババ」とよばれる人々や基本的な英語のみを話す人々が見られる。次にマレー系は人口の一四・一%を占め、主にマレーシアないしインドネシア出身である。彼らのコミュニティは華人とは異なり、言語的にはマレー語、宗教はイスラームというように統合化されている。一方、インド系は七・一%で、タミル人が主体であるが、マラヤリ、バンジャビ、スリランカ系のシンハラ人などの民族・言語集団に分かれている。以上の他にも、ヨーロッパ系、アラブ系、ユーラシアン系(欧亚混血)、日本人、ユダヤ人など数多くのマイノリティが存在している。こうして、人々はいくつかの主要な民族カテゴリーに分類され、個々の集団はそれぞれの文化的言語的多様性、社会階層、宗教などに応じて更に細分化されている。

また、一九六〇年代初頭まではこうした多様な民族集団がそれぞれ特定の地域に集中して居住する「住みわけ」が明確に見られた。³⁾これはイギリスの植民地政策に端を発したもので、例えば、マレー人はゲイラン地区、インド人は

セラングーン・ロードというように分散していたのである。華人もまた、「民系」ごとに群居し、クレタ・アヤールの広東人、テロック・アヤールの福建人、アッパー・セラングーンやポート・キーの潮州人、ビーチ・ロードやミドル・ロードの海南人という具合であった。華人の場合は、同一業種でありかつ同郷関係にあることが多く、地縁と業縁という「二縁」群居が一般的であった。

さらに共通の方言または同郷を絆として華人は「幫」と呼ばれる組織を形成し、その上部組織として中華総商會が結成された。⁽⁴⁾ こうした組織は同郷人同士で助け合い、支えあっていくという意味では不可欠のものではあったが、同時に自分たちの利益のみを最重視する排他的な傾向もまた合わせ持っていた。これは華人が他の民族集団から分離し、お互いの対立を助長するようなステレオ・タイプを形成しかねないという不安要因を常にはらんでいることを示している。加えて、華人が群居したシンガポール河一帯の「中央地域」は大陸からの絶え間ない移民の波により過密化し、最悪の生活環境となっていた。こうして「スラム化」した華人居住区のショップハウス（一階が商店で、二、三階に住む長屋式の家屋）などが次々に取り壊され、彼らは郊外の団地に民族、「民系」の区別なく移住させられることとなった。このように政府の住宅政策は、住環境の整備と共に、「民系」ごとの「住みわけ」に典型的に見られるような個々の民族集団の境界を半ば強制的に取り去ろうとしたものである。政府にとってはシンガポールが「第三の中国」となることなく国家としての主体性を獲得する為にも、新たな国民の創出として「シンガポリアン」のアイデンティティーが定着されなければならなかった。⁽⁵⁾

同時に、政府は政策的に社会の階層化が承認される上での「頼みの綱」的なものとして各民族集団の伝統を維持しようともしてきた。この社会の階層化とは、各民族集団の果たすべき機能が特殊化され、社会的・経済的適所に配置されているということで、例えば華人は高賃金の「専門職・サービス業」、マレー人は低賃金の「輸送業」というよ

うに分担され、結果的に《華人・インド人・マレー人》という上下関係を作り出していることを言う。⁽⁶⁾ もちろん民族集団内にも地位や収入の格差はみられたが、上層階級を含む割合の大きい集団が相対的に上位に位置づけられたのである。こうした階層化は、一九六〇年代以降の都市化政策にとまらぬ雇用形態の変化などによりかなり平均化されたが、現在でも民族間で明白に存在している。このように政府の民族政策は、個々の民族集団が自らの最低限度の独自性を保持しつつ、「シンガポリアン」としての個人的・文化的アイデンティティを確立し、安定した社会秩序を構築するという意図を持つものであった。こうした言わば「二律背反的な」国家政策は国民のアイデンティティという繊細な問題に関わるものだけに、深刻な葛藤を国民に押し付けけるものでもあった。このような葛藤を含む社会状況の変化の受け皿として宗教が浮上してきたといっても過言ではない。

二 社会変化と宗教

一九九〇年のセンサスによると、シンガポールの宗教構成はキリスト教二・六％、仏教・道教五三・九％、イスラーム教一五・四％、ヒンドゥー教三・六％、その他の宗教〇・五％、無宗教一四・〇％となっている。これを民族別にみると、華人の六八・〇％が、仏教徒もしくは道教徒であり、一四・一％がキリスト教、一七・九％が無宗教である。同一民族内で最も宗教的異質性が高いのはインド系で、五三・二％がヒンドゥー教、二六・三％がイスラーム教、一二・八％がキリスト教と分散している。⁽⁷⁾ これに対し、最も宗教的同質性の高いのがマレー系で、九九・七％がイスラーム教である。このセンサスで見ると、多くの華人は仏教徒もしくは道教徒であることになるが、学歴の高い人々の間ではキリスト教や無宗教の人も増加してきていると考えられる。それでは、急速な近代化の中で伝統な

かんづく宗教はどのような影響を受けたのであろうか。

タム (Tiam) によれば、英語の公用語化や開かれた資本主義経済の発展を含む経済・制度体系における変化が西欧的「伝統」への適応に対し大きな推進力となり、これが様々な宗教における儀礼実践の「個人主義化」「私物化」をもたらしたという⁽⁸⁾。さらに、宗教は集団統合という役割から個人的な救済という役割へとその機能を変化させているとする。

こうした指摘に対しトン (Tong) は現代のシンガポールにおける宗教儀礼の変化を分析し、世俗化の問題を再検証している⁽⁹⁾。それによると、今日のシンガポールでは依然として華人の伝統的な儀礼の実践度は本質的に高い。例えば、華人の九八・九%が中国新年(春節)の儀礼慣行に関与しており、九〇%以上が家庭で儀礼を行う際には線香を燃やし、供物を供えている。したがって、華人の間で伝統的宗教実践がかなり減少してきていると論ずるのは難しく、急激な社会的経済的变化によって予想されるような「儀礼遵守の衰退」は言われているほど強烈なものではないのである。

もっともこれはそこで行われている儀礼の意味も変化していないというのではない。もともと一八世紀から一九世紀にかけてシンガポールにやってきた中国系の移民たちは自らの家⁽¹⁰⁾や宗族のネットワークとは切り離された個人個人であった。それ故、初期のシンガポールでは宗族のネットワークは発達せず、そこで行われている儀礼もまた祖先崇拜というより一種の「追慕 (Memorialism)」にすぎなかった。祖先系が短いものであったというのは疑いなく、たいていの家族は単に二、三代前の祖先に祈っていたのである⁽¹⁰⁾。

さらに、シンガポールの華人によって行われた儀礼の多くは、現代社会の生活によりふさわしいものとなるため、《単純化》と《適応》というプロセスを辿った⁽¹¹⁾。例えば、伝統的な中国社会では父が亡くなった時の服喪期間は三年

間まで延長されるが、今日のシンガポールでは四九日から百日の間でおよそ共通している。また、シンガポールで埋葬の場所を確保することは今日、非常に困難となっているため、埋葬方法も土葬から火葬へと変化しつつある。かつては宗族の墓は普通にみられたのだが、現在では団地内の納骨所や仏教寺院に預けられることが多い。こうした単純化や適応は宗教の近代化過程で見られるひとつの特徴と言えよう。

また、先に述べたように依然として華人の伝統的な儀礼実践は遵守されてはいるものの、ある特定の層の人々の間ではそれが減少しつつあるというのも確かなことである。それは主に英語教育を受けた高学歴の若者たちで、彼らは宗教にたいしてはより自発的な見方を取るようになっており、道教よりはキリスト教や仏教を選ぶものが増えてきている。ここで留意しなければならぬことは、こうした傾向が必ずしも世俗化のプロセスを意味するものではないということである。無宗教を宣する人の割合は依然として低い（九・二％）という事実からもわかるように、宗教への志向性は強い。したがって、それは世俗化というよりは「宗教の変更（Religious Switching）」にすぎないといえる。⁽¹²⁾

みてきたように、シンガポールの華人社会における宗教・儀礼慣行は近代化の中で、単純化や適応といった変化を遂げながら、依然として根強く支持されていると言えよう。そこで以下では華人大衆によって根強く信奉されている童乩信仰を中心に取り上げながら、社会変化とシャーマニズムの態様を明らかにしていきたい。

三 シンガポール華人社会の童乩研究の現状と課題

①童乩信仰とシャーマニズム論

東南アジア華人社会における呪術—宗教的職能者《童乩》(Tang-ki)は、多くの内外の研究者によって早くから注目されてきた。中でも佐々木宏幹は従来の欧米の人類学者による研究を補完するだけでなく、より華人の生活意識に密着したレベルの議論を展開した。⁽¹³⁾

その第一の論点は、エリオットを初めとする欧米の人類学者たちによってそれまで霊媒(Spirit Medium)としてしばしば紹介されていた童乩を「霊媒型シャーマン」と規定し、より積極的にシャーマニズムの枠組の中に位置づけたことである。これによって、童乩は地域的な一華人社会にとどまらず、より広域な比較研究の組上にのせられることとなった。⁽¹⁴⁾

この童乩(Tang-ki)とは「自らに神霊を憑依させて、トランス状態になり、神霊そのものとしてふるまう」ことを特徴とする。台湾の漢人社会の場合には、基本的に男性の霊媒が童乩と呼ばれ神明(see)によって憑依されるのに対し、女性の霊媒は疍姨と呼ばれ、鬼(ghost)や祖先(ancestor)によって憑依される。一方、シンガポールでは男性の童乩が圧倒的に多いものの、女性童乩もかなり以前から存在していた。また、エリオットによれば女性の霊媒には死霊に憑依される疍姨(福建系)や問醒婆(広東系)と呼ばれる宗教者も存在していたので、《童乩》《疍姨》《問醒婆》の三者が女性霊媒のカテゴリーに含まれることになる。⁽¹⁵⁾ もっともシンガポールでは女性童乩の活躍とは反対に、《疍姨》《問醒婆》についての最近の報告は管見によれば皆無であり、存在の有無も含めて一考されるべき問題である。

第二に、そうしたシャーマニズム研究の観点から童乩の成巫過程、治病儀礼、生活史などを調査し、童乩やその依頼者の内面的な世界に鋭く迫った。⁽¹⁶⁾ こうした研究は急激な近代化を遂げたシンガポールにおいても未だに根強く童乩が崇拝されている要因を理解する上で欠かせないものと言える。特に、ここでは大祭のような大規模な儀礼よりも童

乩の日常的な活動である問神に調査の重点が置かれた。しかし童乩の活動を総体的に把握する為には年に一、二度催される祭礼の分析も同様に重要であると思われる。特に、住宅政策によって分散した信者たちにとって大祭は全員が集う数少ない機会である。祭礼そのものの儀礼要素の変化も含め、その分析がほとんどなされていないのは意外な感がある。

第三に、そうした社会変化とりわけHDBを中心とした住宅政策による急速な都市化の波の中で、宗教、なかんづく童乩信仰がどのように影響を受けたのかという点を追及した。⁽¹⁷⁾ 佐々木によれば、一九六〇年からの変動期における童乩信仰は様々な様相を呈している。すなわち華人街の童乩廟は廃廟もしくは移転を余儀なくされる一方、HDB指導により童乩廟の統合が行われた。しかし由緒ある寺廟を利用して童乩のセアンスが行われていたり、政府との交渉に成功して新廟が建設され、時には全く新たな形態の童乩廟が生まれる（九樓拿督公廟）などのいろいろなケースが見られ、必ずしも一様ではない。

また、そうした変化にも関わらず依然として童乩の信仰集団は「民系」中心であるとされているが、この点はより注意深く扱う必要がある。例えば、「民系」の中でも福建系の場合は媽祖を守護神として祀るなど他と比べて独自性が強いという特徴を持ち、客家系はもともと出身地が分散しているため同郷集団というより方言集団としての性格が強いと言われる。⁽¹⁸⁾ このように華人の各「民系」の性格はその移住の経緯や状況に応じて一様ではない。したがって、こうした相違が童乩の信者集団の構成にも反映される可能性を考慮にいれると共に、「民系」中心とされる信者集団の内実を検証することが肝要であると考ええる。

②童乩信仰の派生形態

佐々木の研究は主として童乩をシャーマニズムの視座から比較検討し、それをより普遍的な宗教形態のひとつとして位置付けようとしたものであったが、以後の研究は童乩信仰のヴァリエーションに目を向けるものが見られるようになった。

そうした研究のひとつにジュー (E) の「仙法總壇」(福建系) についての報告がある。⁽¹⁹⁾ この仙法總壇という宗教集団は童乩のような霊媒信仰をその母胎としながらも、教団形態からみるとカルト的信仰形態とは異なり、むしろセクト的な形態を持っている点に特徴がある。ここで言うカルトとは通常、短命の集団で、個人的なカリスマやエクスタティックな神秘体験を重視するに對し、セクトは組織の存続を図り、成員の教義理解に重きを置くといった相違がみられるという点に限定して用いることにしたい。⁽²⁰⁾

童乩信仰には通常、ある一人の童乩が生まれると次第にその靈能に触れようとして周囲の人間が信仰集団を形成し、童乩の主催する祭儀を支援していくが、やがて童乩が年老いるとその集団も消滅するといったサイクルが見られる。したがって、これは必然的に短命の集団であり、カルト的な宗教集団であると言えよう。これに對し、「先天大道」や「三一教」、「徳教」、といった教団では、独自のシンクレティックな經典を有し、本部―支部といった組織を明確に形成しており、こちらはセクト的な宗教集団であるとみなしうる。同様に「仙法總壇」もまたそうした傾向を強く持っているのである。

この「仙法」とは、「天法・仏法・道法・雷法・神法」という五つの神秘的な知識を統合して創造されたものであり、神秘力の階梯において最も優れているとされる。仙法の信者たちは一般に神靈によって憑依されるような劇的なトランス状態にはならない。太鼓や鐘を鳴らしたりもせず、霊媒は瞑想を通して、静かに憑靈状態に入る。仙法は意識的な訓練のプロセスを経てのみ獲得されるのであり、新加入者は仙法の師匠によって淨化の加入儀礼を受け、通常

の訓練集會に参加しなければならぬ。こうしたことから、常に本部と支部との間に繋がりがあり、經典の知識や儀禮の統御が強調されるなど、セクト的要素を兼ね備えたものとなっている。

このように、仙法總壇は一般の童乩信仰とは明らかに異質の側面を持っているが、靈媒信仰の脈絡でみるとやはり童乩信仰の一派生形態と言うべきものであり、社会変化に対応して新宗教的な発展を遂げたものと考えられる。童乩信仰を集團論的に見ようとする立場はエリオット以降、まったくと言ってよいほど手がつけられていないというのが現状であり、こうした側面からの分析が今後求められる。⁽²¹⁾

③童乩信仰における宗教観念

シンガポール国立大学のトン (Tong) はシンガポール北部ヨー・チュー・カン (Yio Chu Kang) の福雲壇を調査し、単に民族誌的な記述だけでなく、そこに見られる「力」の観念や知識、神観念を考察している。⁽²²⁾ トンによれば、中国人にとって、「力 (ㄉㄞˋ)」とは物体に浸透しうるものであり、例えば神像は開眼儀禮を通して聖なる力を付与される。この時、靈媒は神像に血もしくは赤インクをたらし、これによって神靈が像に込められる。同様に、靈媒信仰は靈的存在が一次的に人間の身体に憑依しうるのだという信仰に基づいているという。この状態において、靈媒はもはや人間ではなく、神そのものとしてふるまう。したがって、このトランス状態では神靈の力は実際にその人物の中にあると信じられている。

それでは靈媒は単なる靈力の入れ物にすぎないのかという点必ずしもそうではない。トンによれば、靈媒の持つ力の一部はある種の技術を習得し、知識や儀禮を操作することにあるという。このような修得は様々なレベルで見られるが最も基本的な事は靈媒が自らの身体を統御するという点で、常に靈媒は身体を清浄な状態に保たねばならない。

童乩がトランスに入る時はいつも呪符や線香で清める仕草をするのはその典型である。

以上見てきたように、一九七〇年代後半以降の童乩研究は「シャーマニズム論」を中核としながらも童乩信仰の「派生形態」や「宗教観念」へと関心が移行しつつある。しかしそうした経過の中で看過されてきた側面もまた少なくない。

それは(一) エリオット以降、童乩に関する本格的な民族誌が必ずしも報告されていないこと、(二) シンガポールにおける男性童乩と女性童乩の相違についての分析が十分であるとは言えないこと、(三) 「カルト的」とされる童乩信仰の集団類型についての社会学的な分析がエリオット以後、ほとんどおこなわれていないこと、(四) 儀礼の分析が大祭よりは問神に重点が置かれ、童乩のおこなう様々な儀礼を総体的・体系的に論じようとする試みが少ないこと、(五) 上記の儀礼分析に基づく神々の性格や体系(パンテオン)についての理解が十分とは言えないこと、などである。そこで以下では、今後の童乩研究のひとつの方向性として主に上記の(四)(五)に力点を置いて筆者による調査を報告することとした。

四 童乩研究の課題——宗教的世界観の解明——

漢民族の民俗宗教に見られる神観念や宗教的世界観の解明は、近年になって特に著しい進歩を見せており、中でもジョーダンやウォルフの提起した神明(god)祖先(ancestor)鬼魂(ghost)という宇宙三位の区別は最も興味深い問題であった。⁽²³⁾さらに、渡辺欣雄は漢民族の民俗宗教の特徴を次の三点にまとめている。⁽²⁴⁾

まず第一に、漢民族の神霊観では、宗教的宇宙を天上界・地上界・地下界を三つに分ち、宗教的存在を神明

(god) 祖先 (ancestor)・鬼魂 (ghost) の三種に分かって、世界を見ようとする民俗的世界観がある。そしてそれぞれの宇宙三界に神明・祖先・鬼魂が棲み分けている。第二に、人間は〈祭祀〉を通じて神明・祖先・鬼魂に働きかけ、〈迎福攘災〉を得る。第三に、この宇宙三位の〈動態〉によって宗教的世界は成り立っている。すなわち、漢民族の宗教的宇宙は人間の祭祀や靈魂観に依拠して変化することを予定されており、人間の儀礼的行為を通じて宇宙三界は交流し、宇宙三位は統御されるというのである。

ところで、筆者が一九九三年に実施した調査から注目される点を上げてみるとその大きな特徴のひとつは多くの寺廟が都市化政策により廃廟もしくは移転を余儀なくされる中で新たにHDBの団地内に多くの廟が住居の一室を使う形で生まれていることである。⁽²⁵⁾ こうした童乩は毎晩のように団地の一室を使い、問神を行う。そして、大祭には団地内の広場に臨時の祭壇を設け、盛大なパフォーマンスを演じる。この時には多くの信者が詰め掛け、童乩の儀礼に参加する。今日、新たに生まれてくる童乩の多くはこうしたタイプであり、今後の童乩研究もまた彼らを抜きに語ることはできない。そこで、そうしたHDB住まいの童乩の行方儀礼の過程とそこにみられる神観念や世界観について検討してみたい。

① 三教福聖宮および法聖殿の概要

三教福聖宮および法聖殿は童乩である邱少平(二一歳、配管工)の主催する廟で、前者は現在、ランブータン通り七、後者はパヤレバーウェイ九一のHDBフラット四階にある。いずれもシンガポールの東海岸地区にあり、ゲイラ^ン通りをはさみ南北に離れて位置している。このあたりはもともとマレー人の居住区であったが、一九二〇年代頃から次第にここにも華人たちが移住し始め、二、三階建てのショップハウスが次々に建てられていった。

福聖宮は邱の祖父（八五歳）が開創したもので、大埔から五〇年前にシンガポールへ移住したという。祖父は客家系の華人でシンガポール各地を転々としたが、現在は隠退しランブータン通りに落ち着いている。彼の隠退後、福聖宮は廟としての盛期は過ぎ、問神のような日常的な活動は行われていない。ただし、主神である齋天大聖の大祭のみが彼の孫である邱少平により行われている。福聖宮の祭壇は住居の居間の部分に設けられ、齋天大聖を始めとする神々が祭られている。祭壇構成は、中心に齋天大聖、その上に観音、右側に太上老君、左に大伯公、下に玄天上帝、善才童子、齋公などがおびただしく置かれている。神像の前の机には、將軍頭、供物、呪符を作成する道具などが置かれている。大祭の時には、これらの神像や祭具はほとんど祭場に運ばれる。

法聖殿は、まだ福聖宮がオナン通りにあった一九九〇年に邱少平が神がかかるようになり、その後開創された。邱によれば、最初の憑依の時には何か空気のようなものが自分の体に入ってきたようであったという。憑依の最中は完全に神が乗り移っているので何も覚えていないとのことであった。こちらの廟は童乩自身も若いので、依頼があればほとんど毎夜九時頃から問神が行われている。また、大祭は廟が開創された日（旧四月二九日）を祭日として盛大にHDB内の空き地を使って催されている。

法聖殿はHDBの一室を廟としたもので、部屋の前には香炉がおかれている。部屋に入ると左側に齋天大聖を中心とした天界の神々の祭壇、右側に大爺伯、二爺伯などの冥界の神々が祀られている。大二爺伯の祭壇の前には、童乩の座る龍座が置かれ、部屋の左手前に依頼者たちが問神の順番を待つ間に座る椅子がある。この部屋の奥は台所、右手の部屋には祭具等が置かれており、助手たちが始終往復している。信者はおよそ百人ほどで、福建、潮州、客家、広東といった華人のほかにもタミル人やキリスト教徒の華人など他の宗教の信者も時に訪れるという。彼らは「医者に聞いても何も悪いところはない」と言われ、童乩のところへ来る場合が多い。基本的には健康問題や家族問題、仕

事の問題といった相談が中心であるが、時には悪霊払いのために信者の家へ出向くこともある。

童乩は先述した邱少年平のほかに、蘇清山（二一歳、配管工）がいる。彼は一六歳の時、ホーガン通り一一のHD B内にある龍枝壇で初めて神がかった。彼は張公聖君を天界神、二爺伯を冥界神としている。一方、邱少年平は齋天大聖が天界神、大爺伯が冥界神である。この他、廟には絶えず四〜五名の助手（卓頭）がいて問神の時などには祭壇の準備、呪符の作成補助といった役割を果たしている。

②福聖宮「齋天大聖祭」の儀礼過程

福聖宮の例祭である「齋天大聖祭」は、以前、廟があったオナン通りに臨時の祭場を設けて行われる。この福聖宮の「齋天大聖祭」は一七日の天界から天公を招請する儀礼に始まり、一九日に天界へ天公を送る儀礼まで続く。以下では、一九九三年九月一七日（旧暦八月二日）午後一〇時より行われた「齋天大聖祭」の儀礼過程を報告することにした。

祭場はゲイラン通りに程近いオナン通りに面した小道で、祭礼に先立ち、まず神々を祀る「神棚」と劇を上演する「戲棚」が建てられる。「神棚」内には福聖宮より運ばれた神像を祀る祭壇の他、童乩の座る龍座、香炉や將軍頭・釘玉・七星剣などの祭具が置かれた机、天公（玉皇上帝）を祀る祭壇などがある。

この祭礼には福聖宮の童乩の他に、友好関係にある廟からも童乩が応援に駆けつける。この時には、天玄宮（ジ・チャット）、天慈宮（タンピネス）、法聖殿（バヤレバー）、天慈殿（マリンパレード）の四廟から童乩が参加している。いずれもシンガポールの東海岸地区に位置している。また、それぞれの童乩は憑依される神霊が特定されている。天玄宮―玄天上帝、天慈宮―中壇元帥、福聖宮―齋天大聖、法聖殿―善才童子、天慈殿―閔帝といった具合

で、童乩は祭礼においてそれぞれに割りふられた役割を演ずることになる。

午後一〇時になると、若者たち五、六名がドラやカネを叩き、祭儀の開始を告げる。すると天玄宗の童乩が祭壇の前で祈りはじめ、神歌を歌う。天慈宮の童乩は鞭（法繩）を鳴らし、神字を宙に書く。助手が火のついた呪符の束で龍座を清める。午後一〇時二〇分、福聖宮と法聖殿の童乩二名が龍座に座ると、助手たちの打つ太鼓の音がだんだん強くなる。まず福聖宮の童乩の横に助手二名がつき、彼の両足が次第に震えてくる。そして手足を大きく暴れさせ、時には宙に浮いたりする。次いで法聖殿の童乩も神がかり、やはり上下に暴れる。福聖宮の童乩は龍座の上になり、耳のあたりをしきりにかいたりして、猿のしぐさをする。これは斎天大聖が憑依したことを示しており、さらに黄色の前掛けをつけ、金輪を頭にはめる。一方、法聖殿の童乩は赤ん坊のようなしぐさをし、赤い前掛けを助手がつける。これは善才童子の憑依を意味している。彼は両手をあわせ、頭を振り、おしゃぶりをくわえる。二人とも忙しく動き、法聖殿の童乩は玉皇上帝の祭壇の近くの椅子に座る。一方、法聖殿の童乩は祭壇の前に行き、神語を語り始める。

二人の憑依が一段落すると、今度は天玄宗・天慈宮・天慈殿の童乩が赤い椅子に座り、再び太鼓の音が強くなる。始めに中央に座った天慈殿の童乩が神憑り、青い前掛けを掛け椅子の上ではねる。続いて、天玄宗の童乩が神憑り、右手で印を結び、上下に大きく動く。最後に天慈宮の童乩も神憑り、彼は玉皇上帝の祭壇へ向かい、線香を持つ。彼らはそれぞれ玄天上帝、関帝、中壇元帥に憑依されたという。

午後一〇時三五分、福聖宮の童乩が、如意棒を持って踊りだす。童乩たちはそれぞれ憑依した神のしぐさで玉皇上帝の前で踊り、戯棚へと進む。彼らの前では常に助手が鞭を鳴らして先導する。戯棚の前に到着すると、助手たちが戯棚の前の地面に線香を立て、呪符を燃やし、供物を供える。福聖宮の童乩が鞭を二、三度鳴らした後、それを投げ

捨てる。そして戯棚の前に立てられた棒の上によじ登り、猿のようなしぐさであたりを見渡す。天慈殿の童乩が天公の為の臨時の祭壇で祈った後、福聖宮の童乩がボエをする。何度かこれを繰り返して、ようやく天公が来ていることを示す答えが得られた。

この後、童乩たちは神棚へ戻り、順に神霊を離していく。これには助手の助けが必要で、彼らは椅子に座った童乩の肘や胸、膝に神呪を書き、最後に気合と共に額を強く押す。すると、数秒で童乩の意識が戻る。一方、福聖宮の童乩は釘玉を振り回し、何度もそれを背中に打ち付ける。続いて、剣に水を吹きかけ、背中や腹に切りつける。さらに、斧で腹を打つ。彼の背中や腹からは幾筋か血が流れている。また天慈宮の童乩は祭壇の前で剣で舌を切り、流れる血で呪符を何枚も作成している。

午後一時、福聖宮の童乩は線香の束で背中や腹を打ち、地面に投げ捨て椅子に座る。助手たちが彼の前掛けを取ると、やがて彼は大きく震え、がっくりと後ろに倒れる。この時は天慈宮の童乩が助手を努め、頭や胸に神呪を書き、再び彼はぐったりとし、やがて意識をとり戻す。最後に残った天玄宮の童乩が祭壇の前で祈り、神歌を歌う。そして「我は今帰るぞ」と語った後、片足をあげ、ポーズをとり、上下に大きく動き始める。やがてがっくりと椅子に座り込み、最後に神霊を離す。午後一時一〇分、すべての祭儀が終了し、この後、簡単な宴会が催された。

③法聖殿における問神の儀礼過程

法聖殿における問神は毎夜九時頃よりHDBフラットの一室を改造して作られた廟で行われる。以下では、一九九三年九月二四日に行われた問神の儀礼過程を述べる。

午後九時半になると童乩邱少平が呪符を燃やし、それを龍座の周囲でぐるぐる回す。これは周辺に潜んでいる悪霊

を払い、龍座を清めるためのものとされる。この間、助手たちが線香を供えたり呪符や供物など間神に必要な祭具を用意する。童胤は龍座に座ってじっと祭壇を見据え、瞑想に入る。助手の一人は呪符を作成するための墨をすっている。

九時四二分童胤は突然咳こみ、よだれをたらしはじめ。あらかじめ、助手によりその下には符が八角形の形に敷かれている。やがて童胤の両足ががたと震えはじめ、彼の頭はだんだんに下がっていく。彼の両手もだらんと下がり、ついに頭は床になってしまう。ようやく上半身がゆっくりとあげられると、童胤の形相はすっかり変わっており、舌を出して目はうつろになっている。次第に童胤の体は両手を延ばした状態で前後に激しく動きだし、龍座に背中を強く打ち付ける。その力は非常に強いので助手たちがすっかりと椅子を支えている。龍座にぶつかるたびに、童胤の頭はがくんがくんと後方に揺れるが、両手両足は硬直したままである。一〇数回それが続き、徐々に右手が上のほうに上がり始め、突然奇声を発したかと思うと、前方にすっと立ち上がる（附身）。

彼は右手を上、左手を下にまっすぐ延ばし、大爺伯の神像と同じポーズをとる。すぐに助手たちがまわりを囲み、白い式服、「一見発財」と書かれた帽子を身に着けさせる。更に童胤は右手に線香と団扇を持ち、一端それを上に持ち上げた後、机に激しく打ち付け、床にうずくまる。再び、彼はよろよろと立ち上がり、用意された椅子にどっかりと座り込む。線香と団扇を助手に渡すと、今度は机の上にあった算盤を右手に持ち、ガチャガチャと音が鳴るように振る。その後、前後に大きく振り回し、机に置いたかと思うと、ジャラジャラと算盤の玉をはじく。ついで、助手が差し出したたばこを吸い始める（起駕）。

九時五〇分ようやく、間神が始まり、最初の依頼者（男性四〇代）が童胤の横に座り、相談事を話す。童胤はたばこを吸い、算盤をはじきながら話を聞いている。そして再度算盤をはじいて神話を語り、助手がその内容を依頼者に

伝える。童乩は依頼者の為に呪符を作成する。助手が用意した符に筆で神字を書き、最後に筆の柄で三度叩く。そしてそれに助手が印を押し、呪符が完成する。呪符を数枚作成したのち、依頼者に処方を述べ、最初の問神が終わる。次の依頼者は女性（二〇代、店員）で、やはり同様に相談が行われる。童乩は時折うなづいたり首を振ったりしながら依頼者の話を聞き、合間合間にたばこを吸ったり、お茶を飲んだり算盤を弾く。問神は一人あたり十数分から二〇分かかる。午後一〇時二五分、この日の問神は終了し、最後に再び大爺伯のポーズをとったかと思うと、がっくりと椅子に倒れ込み、助手が介抱した後ようやく正氣に戻る（退駕）。

④考察

通常、問神などの童乩の憑依儀式は(一)附身（神霊が童乩に憑依する）、(二)起駕（童乩が神自身として行動する）、(三)問神（神が依頼者、信者と対話し儀式を行う）、(四)退駕（神霊が童乩を離れる）という四部分からなる⁽²⁶⁾。これは法聖殿の問神においても明確に確認された。ただし、『起駕』の部分では時によっては通常と異なる行動（床に寝転んだりする）を示すことがある。儀式を通じて顕著に見られるのは憑依神の特徴を明示するしぐさや形相であり、大爺伯のような冥界神の憑依に際してはほとんど照明もない暗闇の中で行われる事が多い。

一方、齋天大聖祭のような大祭も基本となるのは上記の四部分であるが、やはり『起駕』の部分に該当する段階で様々な儀式が付加されていることが多い。最もよく見られるのは、七星剣や月眉斧、刺玉などでみずからの身体を傷つける自傷行為である。また、齋天大聖祭のように天界神の祭祀においては、天公（玉皇上帝）を天界より招いて歓迎した後、再び天界に送り返すという儀式が必ず設定されている。この儀式では祭場近くに設けられた天公卓で天公の神意を伺うボエが行われる。

さらに、信者たちの「迎福攘災」を目的とする儀礼があり、運の好転・回復を祈る《保運・改運》儀礼の他、平安橋と書かれた橋を渡り、竜虎関をくぐる《平安橋》儀礼や熱した中華鍋の油で手を洗う《開油》儀礼なども行われている。また、童叟の儀礼に道士が呼ばれ、鬼魂の慰撫を目的とする《打城》のような道教儀礼が行われることもしばしば見られる。このように大祭は様々な儀礼を組み合わせて催されるのが一般的であり、先ず童叟に天界の神々が憑依した後、天公を迎え、神々の靈力を誇示し、その力でもって人間を清め災いを払い、福を授け、再び天界に神を送るといったモチーフを看取することができる。

ところで霊媒とは言っても憑依するのが神明であるのか死霊であるのかによってその性格は大きく異なってくる。

トンは前者を「降神巫 (Shen-Medium)」後者を「招魂巫 (Soul-Raiser)」と呼んで区別し、そこには一種の階層構造 (神—死霊という上下関係) ⁽²⁷⁾ があると述べている。「招魂巫」は死者との会話を特徴とする霊媒のことであり、地下界から死者の魂を呼び出す能力を持つ。セアンスの間、霊媒自身の魂は死者の魂を探すため地下界へ降りて行くと信じられている。その後、死者の魂は霊媒に憑依し、家族と会話を交わす。一般に、依頼者は死者がどうしているかと、財産相続をめぐる問題の解決のためセアンスを委託する。一方、「降神巫」はたいいてい「招魂巫」よりも上位に位置するというコンセンサスが霊媒と信者の間に存在する。これは、前者が神によって憑依されるのに対し、後者は鬼 (Gh) や死霊であることによる。前者では主に天界の神々が登場するが、この天界にもヒエラルキーがある。最も高い地位にあるのは玉皇上帝で、その次が仏陀とされる。その下に観音、閻帝、大聖爺、三太子といった神々が位置する。最も低い位にいるのは冥界の神々で、大爺伯 (白無常) や二爺伯 (黒無常) がいる。これら冥界の神は一般に、強力な力をもった神が人氣を博するため、大爺伯よりは二爺爺 (齋天大聖) のセアンスに人が集まるといふ。

しかしそれでは法聖殿の場合のように、大聖爺と二爺爺が左右に並んで祀られているのはどのように説明すれば良

いであろうか。タンビネスの天慈宮でも部屋の前方に中壇元帥、玄天上帝などの天界の神、後方に大二爺伯、七八爺といった地下界の神が祀られている。この祭壇構成に象徴的に現れているように、天界も地下界も「神々の世界」という点に変わりはなく、似たような位階秩序が見られる。地下界の場合で言うると、地藏王、城隍神が上位にあり、その陪神として大二爺伯、七八爺が位置している。神像への開眼儀礼などでは天界の神が求められるが、死霊との対話や亡霊を冥界に連れ戻す破霊儀礼では天界よりもむしろ冥界の神が必要とされる。その意味では、童乩は天上界と地下界の両界に関与しうる能力を要求されるのである。

私見によれば、これはむしろ神霊の移動可能性、移動方向性ということから考えた方が良いのではないかと思われる。すなわち、A《天界―地上界》B《冥界―地上界》C《天界―地上界―冥界》の三パターンのどれに神霊が属するのかという点から分類してみるのである。例えば、関帝や齋天大聖などはA、大二爺伯、七八爺はB、観音や包公はCというようにである。鬼や死霊もまたBに該当することになる。女性童乩や旺嬢の多くが観音を憑依神としているのは、観音が天界と冥界の双方を自由に往来しうる力を持つと信じられているからに外ならない。逆に、男性の童乩で齋天大聖と大爺伯の両方を憑依神とするケースが見られるのもおそらくそうした要求があるからだと思われる。

従来の研究ではこうした童乩の神霊観や宗教的宇宙についての理解が必ずしも十分ではなかったように思われる。僅かに可児の記述が注目される程度であるが、これまで報告された事例をこのような観点から見直してみると実はこれに類似した廟は意外に多いことに気づく。⁽²⁸⁾ こうしてみると我々は「男性霊媒Ⅱ神明の憑依」「女性霊媒Ⅱ死霊、鬼の憑依」「天界Ⅱ神々の世界」「冥界Ⅱ鬼魂、死者の世界」といったタイポロジーにあまりにもとられすぎていたと思わざるをえない。

今後の童乩研究においても、その神観念や宗教的世界観を理解するためにはそれがきわめて「動態的」であるとい

うことを常に念頭に置いておく必要がある。先に述べた法聖殿や天慈宮の事例ではHDBへの移住によってそれがより明解な形で現れていた。したがって、これからは従来の枠組みにとらわれず、童乩の儀礼空間や儀礼過程を克明に記述することを通して、彼らの宗教的世界に接近することがより求められるであろう。

おわりに

本稿ではシンガポール華人社会における社会変化と宗教という問題を特に神教と呼ばれる童乩信仰に焦点を当てて、最近の研究動向を振り返りながら検討した。そこで明らかになったことは急激な近代化にもかかわらず華人の宗教に対する志向性は衰えず、宗教自体もまた変容しつつ存続しているということであった。童乩信仰においてもセクト的な形態が出現したり、より複合的なカルトが現れるなど多様化している。こうした現実を鑑みて研究者自身の姿勢も変化し、童乩信仰の内面的な世界にアプローチしようとする試みが見られるようになった。《神明》《祖先》《鬼魂》といった宇宙三位の存在に対する動態的理解などはその代表的なものである。今後はこうした華人の宗教観念をより詳細で全体的な儀礼過程の記述を中心とした新たな民族誌の作成が待たれる。それによって華人の宗教的世界に対する現在のかつ内在的な理解が一層深められると考える。

注

(1) シンガポールの社会構造及び宗教構造と社会変化については、主にクランマーの著書を参照した。

Clammer, J., *The Sociology of Singapore Religion: Studies in Christianity and Chinese Culture*, Chopmen Pub, Singapore, 1991.

(2) Clammer, J., *ibid.*, 1991, p. 10.

- Census of Population 1990*. Department of Statistics Singapore, 1991.
 「民系」は羅香林の造語で、漢民族の低位集団を指す。「民系」をめぐる議論については、頼川昌久『客家—華南漢族のチ
 スミンテューとその境界』風響社、一九九三。
- (3) Ooi Giok Ling, *The Management of Ethnic Relations in Public Housing Estates*, The Institute of Policy Studies,
 Times Academic Press, 1993.
- (4) P. S. J. チョン(編)『シンガポール社会の研究』めこん、一九八八。
- (5) 一九七〇年代から八〇年代にかけて、いったん団地に移住したものの再度転居することにより、新たな住みわけが行われ
 るようになった。例えば、ブンモキオには華人、ペドック・タンピネスにはマレー人の占める率が国全体の比率よりも大き
 いという傾向が見られるようになった。これを改めるため、再度政府は各地域ごと民族の比率に関する上限を定めた法律
 を施行したと見られる。
- (6) Chew Seen Kong, *Social Class in Singapore*, Times Academic Press, 1991.
- (7) *Census of Population 1990*, Kuo, E. C. Y. & Quash, J. S. T. *Religion in Singapore*, Report of a National Survey,
 Ministry of Community Development, 1988.
- (8) Tham Seong Chee, *Religion and Modernization: A Study of Changing rituals among Singapore's Chinese, Malays
 and Indians*, Graham Brash, Singapore, 1985.
- (9) Tong Chee Kiong, Ho Kong Chong, Lin Ting Kwong, "Traditional Chinese Customs in Modern Singapore", ed.
 by Yong Mun Cheon, *Asian Tradition and Modernization*, Times Academy Press, Singapore, 1992.
- (10) Freedman, M., *Chinese Family and Marriage in Singapore*, Her Majesty's Stationary Office, 1957.
- (11) Tong Chee Kiong, *ibid.*, 1992. p. 99.
- (12) Tong Chee Kiong, *ibid.*, 1992. p. 100.
- (13) 佐々木宏幹『シャーマニズムの人類学』弘文堂、一九八四。「憑霊と宗教文化覚書—シンガポール一女性童乩のシャーマ
 ン化過程—」『社会人類学の諸問題』第一書房、一九八六。
- (14) Eliott, A. J. A., *Chinese Spirit-Medium Cult in Singapore*, The London School of Economics and Political Science,

London, 1955.

Comber, L., *Chinese Temples in Singapore*, Eastern Universities Press, 1958.

Toprey, M., "Paper Charms and Prayer Sheets as Adjuncts to Chinese Worship." *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, 18, 1953.

(15) Elliott, A. J. A., *ibid.*, 1955, p. 134.

(16) 佐々木宏幹「東南アジア華人社会における童乩信仰のヴァリエーション考」直江広治・窪徳忠編『東南アジア華人社会の宗教文化に関する調査研究』南斗書房、一九八七。

(17) 佐々木宏幹「華人社会の安全弁としての神教—政治—社会的状況との関連において—」『伝統宗教と社会・政治的統合』一九八八。

(18) P. S. J. チェン編「前掲」一七五頁、一九八八。

(19) Ju Shi Huey, "Chinese Spirit Mediums in Singapore: An Ethnographic Study", ed. by Clammer, J. R., *Contribution to Southeast Asian Ethnography*, No. 2, 1983.

黄老仙師慈教については、佐々木宏幹「原郷回帰のシンボリズム—マレーシア華人社会のシャーマン」『憑霊とシャーマン』東京大学出版会、一九八三。

(20) Nelson, G. K., *Cults, New Religions and Religious Creativity*, Routledge & Kegan Paul, 1987.

一般に「カルトは「祭儀」あるいは「祭儀集団」と訳されるが、宗教社会学の領域ではセクトやチャーチといった教団形態の類型概念のひとつとして扱われている。したがって、その場合のカルト概念は主にキリスト教世界において「周辺のな性格をもち、キリスト教そのものとは分離した、個人主義的傾向の強い」宗教集団を指すことが多い。これに対し、セクト概念は「厳格な信者たちの自発的結社であり、共通の宗教経験によって結びついた禁欲的な集団」を指すなどと規定されている。

(21) Elliott, A. J. A., *ibid.*, 1955, pp. 126-133.

エリオットによれば、霊媒祭儀集団はその存在の「流動性」という大きな特徴を有しており五年ないし十年のライフ・サイクルを持つ。そこには誕生・成長・衰退・復興というプロセスが見られるという。「霊媒祭儀集団のライフサイクル」参照。

- (22) Tong Chee Kiong, "Child Diviners: Religious Knowledge and Power among the Chinese in Singapore." ed. by Clammer, J.R., *ibid.*, 1983.
「力」は北京官話と福建語と La(K) など。
- (23) Jordan, D.K., *Gods, Ghosts, and Ancestors: Folk Religion in a Taiwanese Village*, University of California Press, Los Angeles, 1972. ed. by Wolf A., *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford University Press, Stanford, 1974.
- (24) 渡邊欣雄『漢民族の宗教—社会人類学的研究—』第一書房、一九九一。
- (25) 佐々木宏幹「社会変化と宗教—シンガポール華人社会の事例から」『宗教学論集』一三、駒沢大学宗教学研究會、一九八六。
- (26) 問神の儀礼過程については、佐々木宏幹「問神の儀礼過程と依頼内容—台湾台南市の一童乩の場合」吉田禎吾・宮家準編『「ノムキス」と社会』一九八八。
- (27) Tong Chee Kiong, *ibid.*, p. 83, 1983.
「じび」は Shen-Medium, Soul-Raiser という用語に特に漢語をあてていないが、おそらく前者に童乩、後者に疍娘を想定していると思われる。しかし、童乩という呼称とその役割には既述のようにズレが生じているので、誤解を避けるためここでは便宜的に「降神巫」「招魂巫」と呼ぶことにしたい。
- (28) 可見弘明『シンガポール海峡都市の風景』岩波書店、一九八五、藤崎康彦「童乩」植松明石編『環中国海の民俗と文化—神々の祭祀』凱風社、一九九一。
華人の宗教観・神観については、佐々木宏幹「華人社会の宗教」戴国輝編『もっと知りたい華僑』弘文堂、一九九一。
- (謝意) 本稿を作成するに当たり、法聖殿ならびに天慈宮の方々より資料の提供をはじめ、調査への全面的な協力をいただいた。また、佐々木宏幹先生、櫻井徳太郎先生、小川正恭先生からはシンガポールでの調査にむけての多くの助言、示唆をたまわった。ここに、深甚の謝意を表する次第である。

ナショナル・アイデンティティと「女性」

——ナギーブ・マフフーズの作品の女性登場人物を通して——

八木久美子

〈論文要旨〉 小論はエジプト人作家、ナギーブ・マフフーズの作品を通して、民族あるいは国民の自己像にとって女性の持つ意味を探ろうというものである。マフフーズは、パンイスラミズム、アラブナショナルリズムと競合するものとしての領土的ナショナルリズムを支持するが、同時に彼はエジプトのナショナル・アイデンティティの確立において、伝統が決定的な意味を持つており、かつイスラムはエジプトの伝統の大半がその名で語られる以上排除できないものと考え、西洋近代のもたらした衝撃の下、エジプト社会の根本的改革を訴える彼が、エジプトの過去を意味する伝統とエジプトの未来をどう統合しようとするか。彼は作品の中でエジプトを女性としてイメージする。変化の波から遠ざけられた結果、伝統の守護者となること、そして同時に母として社会の内側から新しい生命を生み育てていく者たることにより、女性はエジプトの過去と未来の統合の象徴となり、過去から切り離されることのないエジプトの新しい姿を提示する。

〈キーワード〉 ナショナル・アイデンティティ、伝統、イスラム、未来、女性

はじめに

エジプト人作家ナギーブ・マフフーズ（一九二一—）は、言うまでもなくエジプトはおろか、アラブ世界全体を代表する小説家である。彼は先達の手によって生まれつつあった近代アラブ小説の流れの中で目覚め、成長し、なかで

も二〇年代に興隆した領土的ナシヨナリズム⁽¹⁾の文学的表現である国民文学 (arab gawmi)⁽²⁾の運動からは強い影響を受けている。国民文学が追究したのは、宗教という要素を排除した形での、エジプト人というナシヨナル・アイデンティティの確立である。

アラブ世界を代表する作家として、マフフーズに関する研究は充分とは言えないまでも、これまでにもある程度は成されている。主な研究のうち、小論のテーマに関わる議論が幾分でも成されているものに関して言うならば、次のような傾向が見られる。まず彼が領土的ナシヨナリズムに組みし、その文学的発露である国民文学の一端を担う者であることには異論がない。しかし一歩踏み込んで彼と宗教の關係に目を転ずると、議論は二つに分かれていくように思われる。たとえば、代表的なマフフーズ研究を書いたソメフは、マフフーズは個人的には宗教的な人間であるとしても、それとマフフーズの描くエジプト人像とは結び付けない。エジプトの一九二〇年代の領土的ナシヨナリズムを論じる著作のなかで、国民文学に言及しているゲルシヨニーとジャンコウスキーもマフフーズを国民文学の代表例として挙げるにとどまり、領土的ナシヨナリズムの支持者としては異色な、彼の宗教的伝統への姿勢については触れない。そしてもう一方の立場というところ、アブドゥッラー⁽³⁾が言うように、マフフーズは非常に篤い宗教心と高い精神性を持った人間であって、その結果、彼の描くエジプトの人々は彼と同じく宗教心に溢れているという、マフフーズの個人の内面に焦点を絞ったものである。

これら二つに対して、筆者はそのどちらでもなく別の立場を取る。つまり、国民国家としてのエジプトを支持する立場から、宗教共同体へ最終的な忠誠を置くことを訴える陣営に反対しつつ、彼の描く国民/民族としてのエジプト人の像においては宗教、とくに伝統としての宗教が重要な構成要素となっていると考える。

マフフーズはアブーゼイドゥとのインタビュのなかで、自分の作品に登場する女性のうち、彼の女性観を代表す

るのは、『ミラー・マール』⁽⁶⁾のゾホラだと言う。アブーゼイドゥは、「女性たるエジプトの神話」という表現でマフフーズがエジプトを女性の中に見、そのなかでもゾホラは特に五二年革命以後の新しいタイプのエジプト女性を、そしてそれを通して新生エジプトを象徴していると言う⁽⁸⁾。しかし彼女は、なぜマフフーズが男性ではなく、女性にエジプトを重ね写したのかという問には答えようとしていない。小論では、マフフーズはこういった女性登場人物に何を託したのか、「女性」に何を見たのかを考察したいと思う。

一 マフフーズの作品の特徴

マフフーズの作品のいくつかの特徴のうち、ここでは次の二点が重要である。第一には時代よっての推移はあるものの、マフフーズが作品を通してエジプトのリァリティーに迫ったということ、そして第二には彼以前の主な小説と比較して、マフフーズの作品の中では女性が占める位置が大きいうことである。まず第一の点に関して言うと、小論の文脈で重要なのは、激動の時代を生き、自国の行く手を案ずる一エジプト人であるマフフーズがエジプトというものをどう捉え、その問題の所在をどこに見、かつその行き先をどう模索したかを、彼の作品が描き出しているということである。

ここで簡単にマフフーズの持つエジプトへの関心というものの、エジプトの近代史における歴史的背景を概観しておきたい。彼はアフマド・ルトゥフィー・アル・サイイド⁽⁹⁾に代表される、領土的ナショナルリズムを標榜する陣営に組み入る。つまりエジプトにおける個人の最終的な忠誠の対象をイスラム、あるいはキリスト教などの宗教的な共同体に置くのではなく、また他のいかなる集団に置くのでもなく、エジプトという一定の領土と歴史を持った共同体、つ

まり国民国家としてのエジプトに置くべきだという立場を取る。

エジプトは比較的自然的な国境線に恵まれ、共通の歴史を持つひとつの地域としてのエジプトという概念が近代ナショナリズムの到来以前から存在した。しかしそれはまず第一には漠然としたものであり、たとえば他の隣接するアラブと、あるいはイスラム世界の他の地域から明確に差別化されるといった意味では意識化されておらず、かつそれは一人の人間が持つ重層的な帰属意識の一つでしかなかった⁽¹⁰⁾。しかし西洋との接触の中で近代ナショナリズムという思想が紹介され、それがイギリスに対する反植民地闘争を支えるイデオロギーとなり、かつ西洋の圧倒的な力の源と理解されるなかで、国民国家としてのエジプト、あるいはその構成員としてのエジプト人を明確に規定する必要が出てきた。そしてこのエジプト人とは何かという問いは、単にエジプト人のありのままの姿を過去の歴史あるいは現状から客観的に抽出しようというのではなく、エジプト人が今後取るべき姿を提示する必要に駆られて発せられたという側面があることは看過できない。

第二の点に話を移すと、女性の登場人物がリアリティーを持ち、作品の中で重要な位置を占めることは、マフフーズの作品を彼以前のアラブ近代小説から区別する一つの特徴である。アブーゼイドゥは、マフフーズ以前の作家の作品に登場する女性達は悪魔的女性あるいは天使的女性として、ステレオタイプ化されていた⁽¹¹⁾。

マフフーズの作品は、時代を区切って作品の傾向を明らかに特徴づけることができる。舞台を古代エジプトに取った「歴史(的)作品」⁽¹²⁾から、現代エジプトに舞台を移して社会批判をおこなった「社会的作品」⁽¹³⁾へ、そして数年におよぶ休筆期間を挟んで人間の生の意味を模索するともいえる「哲学的作品」⁽¹⁴⁾へと移行する。それに続く一連の作品は「新社会的作品」⁽¹⁵⁾と呼ばれることもある。こういったマフフーズ自身の関心の推移にしたがって、そこに登場する女性に目を向けると、一つの明らかな傾向が見えてくる。「社会的作品」においては女性が重要な役割を負っているの

に対して、「哲学的作品」のなかでは女性登場人物はひたすら脇役に徹しているのである。そして、「哲学的作品」の段階に終止符を打ち「新社会的作品」の皮切りとなる『ミラーマール』では、ゾホラという若い女性がふたたび話の中心に登場する。「社会的作品」の段階では、その名が明らかに示すようにマフフーズの関心はエジプト社会にある。そして「哲学的作品」においては、彼の関心はいったん社会を離れ、個人の内面に沈潜していく。その後、再びエジプト社会へと彼の関心は戻っていく。女性の登場人物は、マフフーズのエジプトへの関心とともに作品の前景に現れる。

マフフーズの小説に登場する女性は、大きく三つのタイプに分けられる。アブーゼイドゥはこれを、貴族階級の女性、中流階級の女性、労働者階級の女性の三分とするが、これには若干の修正が必要であろう。というのは、マフフーズが問題としているのは彼女らの属する社会経済的階級というよりも、彼女らの価値観や行動規範といったものであるからである。そこで新たに分類するとすれば、第一には盲目的、無批判に西洋文明を賞賛し自文化に冷淡な女性、第二には伝統的な価値や生活様式に忠実な女性、そして第三には既成のいかなる価値にも捕らわれず、自らの信ずるところに忠実に生きていこうとする女性、の三つに分けられると思う。そしてこれらのうち、マフフーズが最も強い関心を払い、かつ小論の試みにとって重要なものは、伝統的な価値や生活様式に忠実な女性達ということになる。あとの二つのタイプの女性達はいわば、コントラストとして作品のなかに登場すると理解することができる。

二 ゾホラ——エジプトの未来像

「社会的作品」の最後を飾る、彼の代表作たる三部作を完成したあと、マフフーズは七年に亘って筆を折る。⁽¹⁷⁾ 五九

年に『わが町内の子ども達』をもって執筆を再開し、六六年の『ナイル川でのおしゃべり』まで「哲学的作品」と評される一連の作品が発表される。これらの作品の特徴は、主人公達が迷い、なにか確かなものを捜し求め、だが結局求めているものを見つけたことができないという点にある。主人公達はすべて男性である。「社会的作品」に比べて、女性の存在は格段に小さい。

「哲学的作品」に終止符を打ち、ふたたびエジプト社会にマフフーズの関心が戻ったことを告げるのは、六七年に発表された『ミラーマール』であった。六〇年代のエジプトの地中海岸の避暑地、アレキサンドリアのミラーマールというペンションを舞台に物語は繰り広げられる。ギリシャ人の女主人が経営するペンション、ミラーマールに長期滞在する五人の男達と、ペンションでメイドとして働く農村出身の若い娘、ゾホラとの関係を軸に話は展開する。

ゾホラは農村出身の若い娘である。暖かい庇護者であった父親を失い一人の彼女を、親戚の者達は金持ちの老人のところへ嫁がせようとする。愛のない打算的な縁談に耐えられないゾホラは村を出て、知り合いの、ペンション・ミラーマールの女主人を頼りにアレキサンドリアへ向かう。彼女は村を愛しつつも、そこにある無知や貧困、そしてそれらが生む悲惨な状況に耐えられなかった。ゾホラはミラーマールでメイドとして働き始める。賢く、働き者の彼女をペンションの女主人はすぐに気に入る。宿泊者の男達は男達で、素朴ではあるが美しいゾホラに心を惹かれる。ゾホラはそのうちの一人で同じ地方の出身のサラハーンと恋仲になる。彼女はサラハーンとの結婚を望むが、野心家のサラハーンは、教育もなければ、将来彼の出世を後押ししてくれそうな有力な家族がいるわけでもないゾホラとの結婚に躊躇する。

ゾホラは教育を受けることを望み、わずかな給料のなかから授業料を払い、近所の小学校の女教師に読み書きの家

庭教師を頼む。文字が読めるようになったならば、次は裁縫を習って、手に職を持つのが彼女の夢であった。だが、打算的にしか生きることのできないサラハーンは、ゾホラの想いを踏みにじるかのようになり、彼女の家庭教師の女性との結婚を決める。しかしサラハーンは、職場での横領の計画が発覚し自殺に追い込まれる。ゾホラをめぐる男達の間でもめ事を嫌った女主人は、ついにゾホラを解雇し、ゾホラはペンションを去ることになる。だがこの作品の最後は、決して彼女の将来に暗い陰を予想させるものではない。一度の失敗にもゾホラはめげることなく、ペンションを去る彼女を見送るアーメルは彼女の一層の飛躍を期待する。

宿泊客として登場する五人の男達について言うと、かつてのワフド党⁽¹⁸⁾の闘士であるアーメル・ワグディーを除いて、あとの四人は皆ある意味で破綻している。サラハーンは上辺だけはナセル体制を支持しつつ、実は打算的ではない。そして横領計画の失敗により、自ら身の破滅を招く。貴族階級出身故にナセル体制の下、猜疑心の塊となったトルバ。ホスニーは信ずるものを何も持たず、不安をぬぐい去るかのようひたすら享乐的な生き方をする。そしてマンスールは、一斉検挙の際に共産党のかつての仲間を見捨てて自分だけが助かったことに罪悪感を拭いきれず、ついに精神さえ病む。彼らは、コミットすることのできる価値を持つことができず、自らの生の意味を見つけないまま生きていく。マンスールは沈んだ気持ちのなかでアーメルに話しかける。

「信じてそして行動する、これが理想っていうものです。信じない、それは喪失というもうひとつの道。そして信じていながら行動できない、これは地獄です。」

「まさに。君は老い衰えたサアドなど見たことがないだろう。彼は亡命にも死にも敢然と立ち向かっていたからね。」

私(マンスール——引用者註)は孤独な亡命者、ゾホラに目をやった。彼女は自信と希望に満ちて座っている。私

は彼女を羨んだ、いや嫉妬さえした。⁽¹⁹⁾

彼らと比べて、ゾホラの確固たる態度、安定感、自分への信頼はどこから来るのか。彼女は伝統的な価値を自分のものとしている。サラハーンが、結婚に躊躇しつつ同棲を提案したときゾホラは激しく非難する。

彼女と私（サラハーン——引用者註）は黙って視線を合わせた。私はやっきになっていた。彼女はかたくなに腹を立てている。（中略）

「ゾホラ、なら中間を探ろう。純粋にイスラム的なやり方で結婚するのさ。」

彼女の目から怒りが消え、問いたげな表情に変わった。私はいい加減な記憶しかなかったのだがこう答えた。

「一番昔のイスラム教徒達がやったように結婚するんだ。」

「昔の人はどうやった結婚していたの。」

「君と僕の二人の間だけで、僕は神とその預言者の慣行にかけて君を僕の妻とすると発表するんだ。」

「証人もなしに？」

「ただ神の前だけで。」

すると彼女は激しい嫌悪を表しながら言った。

「誰もかれもみんな、神様の存在を信じていないかのように振る舞うのね。」

そして彼女は首を振り、執拗にこう言った。

「いやよ。⁽²⁰⁾」

またある時、一人の女性を愛しながら、自らの裏切り者としての過去故に自信を持てず悶々たる日々を送るマンズールは、何も知らないゾホラに言う。

「ある男がすべてを駄目にしてしまうんだ。」

「誰のことですか？」

「自分の宗教を裏切った男」

すると彼女はおびえたように手を動かした。

「彼は友達も先生も裏切ったんだ。」

彼女はおびえたような様子のままだった。私（マンズール——引用者註）は言った。

「でも彼はある人を愛してる。そのことで彼の罪は許されるんだろうか。」

彼女は嫌悪を露にして言った。

「裏切り者の愛なんてその人本人と同じくらい汚れてます。」⁽²¹⁾

宗教的規範あるいは宗教の名で語られる伝統的規範に忠実であるという点では、ゾホラはそれまでの作品に登場した保守的な、伝統的価値にひたすら忠実な女達と重なる部分が多い。ただ、ゾホラは彼女らとは違い、伝統的な行動規範に無批判に従うこともなければ、伝統的な価値に縛られ身動きできなくなったりもしない。もしゾホラが三作の母娘達のように、家長の意志に盲目的に従うことのみを正しいと考えるならば、縁談を拒み村を出ることなどできなかつたであろう。もし『始めと終わり』⁽²²⁾のナフィーサのように女性の幸せはすなわち結婚であると考えていたならば、わずかな収入の中から費用を工面して教育を受けようなどとは思ってもよらなかったであろうし、父親という庇護者を亡くしたことによって絶望的になっていたならば、サラハーンと同棲の提案にのった挙げ句捨てられ、身を滅ぼすというナフィーサと同じ道をたどったかもしれない。ナフィーサにとって家計を支えるために縫い子として働くことは、単に屈辱的なことでしかあり得なかつたのに対して、ゾホラはそれに積極的な意味を見いだしているのは対

照的である。

三 伝統に根をおろす女性達

ではなぜ、マフフーズは女性にエジプトを象徴させなければならなかったのか。『ミラーマール』の他の主な登場人物達は、女主人を除いてすべて男性である。それなのになぜ、エジプトを象徴するゾホラだけは、女性でなければならなかったのか。

マフフーズの作品に登場する男達の間にとくに顕著なのは、彼らが常に右往左往していることである。マフフーズが生きてきた時代は、エジプトが激変し、思想的な混乱を経験した時代である。植民地勢力の圧倒的な力に代表される西洋近代の価値体系や思考様式との遭遇は、それまでのエジプト社会に根ざしていた伝統的価値体系に大きな揺さぶりをかける。マフフーズに代表されるような西洋式の高い教育を受けた青年達は、最前線での波に洗われる。しかしそれと同時に第一次世界大戦が発端となった、西洋近代文明への絶対の信頼の揺るぎ、あるいは西洋近代の内側からの自信の崩壊は、絶対的な価値というものの存在すら危うく思わせる。イギリスからの独立を求めて全エジプトが団結を見せた一九一七年革命は、長い混乱の時代の中で一陣の涼風のような事件であったが、さまざまな要因が絡み合う中、勝ち取られたはずの議会制民主主義はうまく機能せず、腐敗がはびこり社会は混乱する。三〇年代には再び宗教への志向が強まり、ムスリム同胞団は無視できぬ一大政治勢力となっていく。それに続いて共産主義者も宗教勢力とは比較にならぬ程度のものであれ、勢力分布の一角に登場する。第二次大戦後、西洋諸国がユダヤ国家の建設を支持したことは、西洋一般に対する不信を決定的にする。そしてこれらの思想的混乱にひとまずの終止符を打ったかと

思われた五二年の革命も、その独裁的性格、言論統制などにより、マフーズら知識人の目には諸手を上げて賛成できるものとは映らない。マフーズの作品には、一つの思想を選び取っては挫折し、自己嫌悪に陥る者、あるいは現実的な利益のみを追求し結局は破綻してしまふ者達が、いつも男として登場する。

ここで鍵となるのは、マフーズの伝統への執着である。このことは、マフーズが領土的ナショナルリズムを信じ、その文脈のなかでエジプト人像を描き出そうとしていながら、イスラムという宗教的要素をエジプト性、あるいはエジプト的特徴を規定する要素として排除しないばかりか、かえって積極的にそのなかに位置づけようとする彼の試みと関連して理解されなければならない。ただ一点注意しておきたいのは、いかに彼が伝統を強調しようとも、彼の描こうとするエジプト人像は未来のためのものだけのことである。ゾハラがいかに伝統的な価値に忠実な娘として描かれようとも、それはマフーズが過去の女性の姿にエジプトの、あるいは女性の理想像を求めたというわけでは決してない。マフーズは伝統的なものいかに執着しようとも、なにかがただ伝統的なものであるというだけで無批判に肯定することは、彼の意志ではない。伝統がエジプトの未来に向けて何ができるか、それが彼の関心である。

ゾハラは伝統的な価値に忠実な、農村出身の娘である。その彼女が男達の破綻ぶりとは対照的に、しっかりとした価値基準を持ち、自らの将来を見据えている。社会から遮断されているがゆえに女性は、変化に大きく晒されている男たちよりも、より強く伝統と結びつく。外の社会と積極的に関わる男性と、内にとどまり、家の中を自らの世界とする女性という、伝統的規範に基づく性による役割分担が、両者の精神世界を分ける。ともかくにも、伝統的な価値というその社会に根づいた一つの価値体系を保持する女性は、容易には動揺しない。

四 「伝統」とイスラム

それでは、エジプト人の個性、エジプト人とは何かを考える上でマフフーズが重視するところの「伝統」とは何か。それは既に述べたように、宗教的な要素と切り離されていない。しかし、マフフーズが言うところの「伝統」がイスラムという要素と結びついているというのは、ある規範や儀礼が厳密にイスラムの教義や儀礼として規定されたものであるというのではなく、長い歴史を背後に感じさせ、社会に根づいたものであるならば、その規範や価値、儀礼はイスラムが要請したものとして捉えられるということである。礼儀作法、祭礼の際の習慣、その他さまざまな慣習や規範が、何らかの形、程度でイスラムの文脈に置かれることによって正統性を付与されている。たとえ歴史的にはイスラム以前に源を持つものであったり、あるいはある特定の地域や状況の現実的な要請に答えて新しく生まれたものであったとしても、歴史の流れの中でイスラム史の重要な人物や事件と結び付けられ、読み変えられていく。

だが注意しなければならないのは、マフフーズの視野にあったものはイスラム的エジプトではなく、エジプト的イスラムであった。つまりイスラム教徒の共同体として、あるいはイスラムの理想や行動規範が支配する社会としてエジプトを規定しているというのではない。そうではなく、彼が真にエジプト的なものとは何かを考えるなかで、エジプト社会に根づいた慣習や行動規範が、共同体の成員に共有されたものとして決定的な意味を持つという結論に至り、そしてそういった慣習や行動規範の多くがイスラムの枠組みのなかにあると認識されている以上、イスラムという宗教的要素を完全に排除してはエジプトは語り得ないと考えたということである。よって、一般にイスラム的な慣習や規範と理解されているものではなく、特にエジプト固有の、あるいはエジプトで顕著なものが彼の視野の中心に

ある。

たとえば、イスラムの根幹である六信五行については、原則的にはイスラム世界の中で地域差はないだろう。しかし、ひとたび目を日常生活に密着したレベルに転ずるならば、事情は異なり多様性が目立ってくる。マフフーズ自身、ある機会に墓参の習慣と聖者崇拜の儀礼をエジプト独自のものとして挙げているが、⁽²³⁾これらは特にエジプトの固有性を顕著に現す例である。たとえば葬送儀礼は当然のことながら、イスラム教徒にとってはイスラムの文脈の中に置かれている。しかし他の地域のそれと比べた時気づくエジプト特有の現象は、エジプトでは墓に大きな意味が与えられ、立派な墓の建設が遺された者の務めであるということであろう。⁽²⁴⁾これに対してサウジアラビアを例に採ると、特に墓標と呼ぶべきほどのものさえ見られないことが多く、埋葬後は放置されたままに置かれる。⁽²⁵⁾逆にエジプトでは墓が重要な意味を持つてくる以上、墓を訪ねる習慣も存在する。この二つの例は大きな差異を抱えながら、ともに民衆の間ではイスラムの規範にかなった儀礼として、それぞれの地域で理解されている。また聖者崇拜の儀礼について付言するならば、聖者崇拜という現象自体は程度の差はあれ、イスラム世界の広い範囲に見られる。しかし、一般に聖者崇拜という現象がイスラム以前から続く土着の要素を吸収し、イスラムの文脈に置き換える最良の例として挙げられることから明らかなように、たとえばエジプトで聖者の生誕祭に行われる個々の儀礼は、モロッコにおけるそれとは大きく異なる。マフフーズにとつて意味があるのは、このような地域的固有性を備えた、民衆の間に根ざしたものである。その上で、男達と比べて外界との接触を断たれた女性が、それらの強力な担い手と考えられているのである。

五 共同体における「伝統」の意義

では、マフフーズの宗教観あるいはイスラム観とはどういうものであったか。彼の自伝的作品である三部作を取り上げてみよう。その主人公、カマールの精神的苦悩からマフフーズの青年時代を窺い知ることができる。カマールは少年時代、迷信や伝説に彩られた素朴な信仰を母親と共有していた。しかし知的にも精神的にも成長し、西洋の新しい思想やエジプトの知識人達の言説に親しむにつれて、彼のそれまでの信仰は音をたてて崩れていく。進化論に触れては、コーランの天地創造の記述をそれまでのように字句通りに受け入れることはできなくなり、完全でなければコーランとして受け入れられないと感じたカマールは迷いの深みにはまっていく。そしてそれと並行して西洋の自然科学への魅力に圧倒されていく。

しかし彼は無神論者になり、神の存在を否定するに至ったわけでは決してない。彼は「宗教からの解放によって、以前よりも神に近づくだろう」と考えている。カマールは言う。「自分は不信仰者ではない。今も神を信じている。しかし宗教は……？宗教はどこに？」⁽²⁶⁾つまり彼の神への帰依は揺るぎなく、変わることはない。ただ神に対する人間の側の態度を意味するもの、あるいはその信仰を表明する形態としての、マフフーズが言うところの「宗教」が、すでに時代遅れになり彼の生きる時代にとって存在価値を失ったと感じられたのであった。

ここにはカントウエル・スミスの言う二つの概念がいみじくも当てはまる。スミスは「宗教 (religion)」という概念を誤解を招くものとして否定し、それに代わるものとして、「信仰 (faith)」と「蓄積された伝統 (cumulative tradition)」を唱える。「信仰」は神と人間の内面的個人的なつながりであり、「蓄積された伝統」は特定の宗教共同体が作

りだした、それを通して信仰を表明し、あるいは信仰を強化していくための手段、形態であると規定される。⁽²⁸⁾これに
 対応させるとすれば、マフフーズは「信仰」については迷いを持つことなく維持するが、「蓄積された伝統」につい
 ては既存のそれを、硬直化し時代の要請に合わなくなったものとして否定したということであろう。

このスミスの図式の背景には、いわゆる宗教において、神と人間との内面的かつ個人的な部分が本質的なものであ
 り、各宗教伝統間の相違は非本質的なものにすぎないという彼の考えがあるように思われる。そして彼のこの宗教理
 解は、特に宗教を他のあらゆる要因に還元し去ろうとする者から信仰者の立場を守ろうとする点で非常に力強いもの
 である。ただひとつ、筆者が若干の留保を持たざるを得ないのは、スミスが「蓄積された伝統」の意味を相対化して
 しまうことによって、結果その主体である共同体の重要性を正当に評価していない嫌いがあるからである。「蓄積さ
 れた伝統」なしには、共同体は成立し得ない。そしてユダヤ教徒、カトリック教徒、そしてイスラム教徒にとって宗
 教共同体の持つ意味は、たとえばプロテスタントのキリスト教徒にとつてのそれと比べてはるかに大きいのは言うま
 でもない。

もちろん、マフフーズの求めるものは宗教共同体ではない。しかし、宗教共同体の存続にとつて「蓄積された伝
 統」が不可欠な要素であると同じように、ひとつの共同体としてエジプトという国民国家が成立、存続していくた
 めには国民国家版の「蓄積された伝統」が必要となる。一人の人間が自分の帰属意識、アイデンティティを感じとり、
 あるいはそれを意識化していく上では、その共同体の拠って立つ「蓄積された伝統」が掛け替えのない意味をもつて
 くるのではないか。

マフフーズが崩壊してしまったと考えるところの「宗教」は、国民国家としての新しいエジプトのための「蓄積さ
 れた伝統」とはなり得ない。しかし「宗教」が崩壊した後の真空が何らかの形で埋められない間は、そこにはいかな

る形の共同体も生まれない。そこで、新しい「蓄積された伝統」、あるいはホブズボームが言うところの「創出された伝統」⁽²⁹⁾が求められ、ある者はそれを古代エジプト文明の連続性の中に表現し、マフフーズはそれをエジプト的なイストラムの中に見る。

六 伝統と未来…結節点としての女性

伝統的な価値に忠実な生き方を示す登場人物は女性に限らず、男性としても作品中に登場している。そのなかで最も印象的なのは、三部作で主人公カマールの父親として登場するアフマドであろう。そして同じ作品中对をなすかのように、伝統的な生き方を体現してみせる女性の登場人物はカマールの母親、アミーナである。同じように伝統的な規範の持つ価値に一片の疑いも挟まない人物とされながら、マフフーズが二人に託したものは大きく異なる。アフマドは家族に対して絶対的な権力を持つ典型的な家父長とされ、彼の意志との対峙は、若い世代にとつての旧体制の権威との戦いを意味する。カマールら子供たちにとつて、かつて父親の意志は抗うべからざるものであった。しかしカマールが成長するに従つて、父親がその絶対の権威を徐々に失っていくのは象徴的である。

それに対して母親のアミーナは、作中まったく別の役割を担わされている。彼女は読み書き以上の教育も受けず、ただひたすらに夫に従順な、そして子供達にとつては父親の敵しさを補って余りあるような、愛情豊かな優しさにあふれた母親である。彼女は精霊や妖怪の存在を信じて疑わず、新しい西洋からの知識には何の関心も示さない。その点では精神的にも知的にも成長していく息子達からほとんど取り残されていく。

彼女は穏やかで優しい性格にも拘らず、昔から何代も続いて受け継がれてきた庶民的教養に強い自負心を抱いて

おり、彼女がもっと知らなければならぬことがあるとか、彼女の持っている宗教的、歴史的、医学的知識に加えるに値する新しい知識が登場したなどは、考えもしなかった。⁽³⁰⁾

だが彼女の存在は別の意味で、息子達にとって決定的な意味を持っていることが、カマールの兄で反英闘争のなかで死んでいくファフミーの口を借りて表明される。母は政治的な意識も持たず、あの激動の時代に外の社会でのできごとと何の関心も払わず、ただ家族の安全を願い、毎朝同じ時間に目覚め、家族のために粉を練る。しかし、

彼（ファフミー——引用者註）を生んだのは、そして息子達、つまり闘争の燃料を生んだのは彼女なのだ。彼女が彼に食物を与え、そしてその食物は息子達の燃料となっていく。⁽³¹⁾

同じく古い時代、価値観を象徴しておきながら、父親と母親はまったく別の方法で遇される。父親は最終的には否定されるべきものとして。そして母親は旧いものを守りながら新しいものを生み出していくものとして。

ここでは、女性の最も顕著な属性としての、生み育てるものとしての母性と、社会から隔離されてきた結果、伝統的な部分を最も良く守るものとしての女性が組合わされることによって、過去と未来との結合が暗示されているのである。ただアミーナ自身はエジプトの未来を体現してみせることはできなかった。なぜなら架け橋となるだけで、彼女自身は変わることができず、過去と未来を一体化して見せることができなかったからである。それはゾホラの役割であった。

おわりに

以上、マフフーズの作品を対象とし、そのなかで、彼が自分のエジプト観を表現するにあたって女性がいかなる役

割を担っているかを考察してきた。マフフーズはエジプト固有の伝統が、国民国家としてのエジプトを規定していく上で欠かせない要素になっていると考える。しかし彼が描く国民国家としてのエジプトの像は、近代史の嵐が訪れる以前の「静謐な過去」に戻ろうという退嬰的なものではなく、エジプトがこれから進むべき方向、取るべき姿を示す前向きなものである。そして女性は伝統をよく保持すると同時に、新しい生命を生み出すものとして、伝統と未来の結節点となり、また両者を一体化して見せることができるが故に、彼が理想として描くエジプトの像と重ね合わされているのである。

マフフーズは領土的ナショナリズムを支持し、エジプトが国民国家を形成すると考える。彼の理解する国民概念とは、それが二〇年代にルトウフィー・アル・サイイドによって主導され、フサイン・ハイカルおよびサラーム・ムサによって理論化されたものであるとすれば、それは環境決定論に立つという点で、極端なまでに自然主義的なものである。つまり、個人の意志や選択によってエジプト人たることを選び取り、そういった成員によってエジプトが構成されているというのではなく、個人の意志以前に存在するエジプト特有の自然環境が、そこに住む者にエジプト的特性を与え、彼あるいは彼女をエジプト人にしていくというものである。こうした国民概念を踏まえて、マフフーズは女性の中にエジプトを描く。

彼がエジプトのイメージと重ね合わせた「女性」には、「グレート・マザー」を見ることが出来る。「グレート・マザー」はその「基本的性格」として、『大いなる環』、大いなる容器として、自らの中から生じたすべてをしつかりととらえ、永遠の物質のようにそれらを包み込んでしまう局面⁽³²⁾を持つ。人はそこに生まれ育ったということ、それだけで、エジプト人となり、またそうなることから逃れることもできない。そして「グレート・マザー」のもう一つの局面、「変容的性格」について言うならば、それは「基本的性格」とは対照的なものであり、「運動へ、変化へ、一

言でいえば変容へと駆り立てられている」。これは「たとえば妊娠、出産といった母性、女性の基本機能の中に」⁽³³⁾ 明らかである。女性は、エジプト社会の内側から新しい生命を生み出す源である。それとともに新しい生命を育て、新しい世代の精神世界の基本を築いてやるのは母の役割である。

そして最後に、「グレート・マザー」はこの二つの性格を合わせ持つことにより、「世界全体を包み込み」、「根源的な一体による全体性」⁽³⁴⁾を持つ。この点はマフフーズの生きた時代、エジプトは社会全体としてひとつの価値体系を共有できなくなった危機的な状況を呈しており、マフフーズが描いたエジプトの理想像はそのような状況の中で提出されたものであるだけに、非常に興味深い。

注

- (1) Israel Gershoni & James P. Jankowski, *Egypt, Islam, and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930* の中で用いられた語 'territorial nationalism' の訳語。言語・歴史・利益などを共有する一定の領土のなかに生きる人々を単位とするナショナルリズムを意味し、おもにパインスラミズムおよびアラブナショナルリズムに対立する概念として用いられている。アフマド・ルトゥフィー・アル・サイイド(一八七二—一九六三)が提唱し、その後、彼の影響を受けたフセイン・ハイカル(一八八八—一九五六)やサラーム・ムーサ(一八八七—一九五八)が理論化、その浸透を図る。後で触れるように、彼らの考える国民概念には自然主義的傾向がたいへん強い。
- (2) 国民文学は、リアリズムをその手法として、エジプト社会の現実を描くと同時に、その理想や目標をも描き出すことを目的とする。
- (3) Somekh, Sasson, *The Changing Rhythm: A Study of Najib Mahfuz's Novels*, Leiden, 1973.
- (4) Gershoni, Israel & Jankowski, James P., *Egypt, Islam, and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930*, New York, 1986.
- (5) 'Abd al-'Allah, Muhammad Hasan, *al-Islamiya wa al-Ruhniya fi 'Adab Najib Mahfuz*, Cairo, n.d.

- (6) Mahfuz, Najib, *Miramar*, Cairo, 1967.
- (7) Abouzeid, Fawzia Al Asmawi, *La femme et l'Egypte moderne dans l'oeuvre de Naguib Mahfuz*, Geneva, 1985, p. 165.
- (8) Abouzeid, pp. 132-146. 但し、アブーセイドゥックが議論を、マフフーズのナセル体制によせた新生エジプトへの期待を前提としておこなうことは、全面的には賛成できない。
- (9) (一) 参照。
- (10) 当時のエジプト人にとって、アラブとは粗野な砂漠の民という負の意味しか込められておらず、アラブナショナリズムはエジプトにはアピールできなかった。領土的ナショナリズムと同じレベルで競合するのは、事実上、パンイスラミズムのみであった。
- (11) Abouzeid, p. 71.
- (12) 『狂気の眩き』(一九三八)、『運命のいたすら』(一九三九)、『ラドビス』(一九四三)、『テーベの戦い』(一九四四)。
- (13) 『新しいカイロ』(一九四五)、『ハーニル・ハリール』(一九四六)、『ミダック横町』(一九四七)、『曇気楼』(一九四八)、『始めと終わり』(一九四九)、『バイナル・カスライニ』(一九五〇)、『カスル・シャウク』(一九五七)、『アッロスマッカリヤ』(一九五七)。最後の三作は「三部作」と呼ばれるマフフーズの自伝的作品であり、かつ彼の代表作である。
- (14) 『わが町内の子供達』(一九五九)、『泥棒と犬』(一九六二)、『渡り鳥と秋』(一九六二)、『神の世界』(短編集)(一九六二)、『道』(一九六四)、『評判の悪い家』(短編集)(一九六五)、『乞食』(一九六五)、『ナイル川でのおしゃべり』(一九六六)
- 六
- (15) 『ワーラーメール』(一九六七)以降の作品。
- (16) Abouzeid, p. 83.
- (17) この休筆期間については、いろいろと取りざたされているが、マフフーズ本人はその理由を明言していない。
- (18) 最終的にイギリスからの独立を勝ち取った、一九一九年に始まる独立運動を指導したグループ。サアド・ザグルールをリーダーとする。文字どおり全エジプトが蜂起し、宗教、階層の違いを超えて、イギリスという共通の敵を前にエジプトが団結を見せたことによって、この一九九年革命は、領土的ナショナリズムを支持する者にとって象徴的な意味を持つ。作中、もとワフド党員であり、今もその信念を捨てないワグディート、ゾホラが父娘のような暖かいつながりを持たされているのは

偶然ではない。

- (19) *Miramar*, Cairo, n.d., p. 172. サブタイトルは「(一八)を参照。」
- (20) *Miramar*, pp. 236-237.
- (21) *Miramar*, p. 173.
- (22) 『始めと終わり』は一家の大黒柱であった父親の急死により、崩壊していく中流の一家の物語である。教育もなく、また器量にも恵まれない一人娘のナフィーサは、最大の庇護者であった父を失った今、結婚という彼女の唯一の夢は、ほぼ絶たれる。結婚のわずかな望みにすがって、近所のたばこ屋の息子に身をまかせるが捨てられ、それが彼女の娼婦への転落の始まりとなる。
- (23) *al-Ahram*, Oct. 15, 1988.
- (24) これは筆者の見聞による他、一九世紀の状況については、ウィリアム・レイン著、大場正史訳、『エジプト風俗誌』、桃源社、一九七七年、二六九―二七〇頁。
- (25) 片倉もと子、『アラビア・ノート―アラブの原像を求めて』、日本放送出版協会、一九七九年、一一三―一九頁。
- (26) *Qasr al-Shawq*, p. 393.
- (27) *Qasr al-Shawq*, p. 397.
- (28) Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, San Francisco, 1963.
- (29) eds, Eric Hobsbawm and Terence Ranger, *The Invention of Tradition*, Cambridge, 1983.
- (30) *Bayn al-Qasrayni*, Cairo, n.d., pp. 61-62.
- (31) *Bayn al-Qasrayni*, Cairo, n.d., p. 342.
- (32) エリッヒ・ノイマン著、福島他訳、『グレート・マザー』、ナツメ社、一九八九年、四二頁。
- (33) 前掲書、四五頁。
- (34) 前掲書、七九頁。

内村鑑三の萬朝報英文欄と長崎外人居留地の英字新聞の議論

——萬朝報英文欄時代における内村鑑三のキリスト教理解の視点——

中村博武

〔論文要旨〕 一八九七年の内村鑑三の萬朝報英文欄に対して、長崎外人居留地発行の英字新聞二紙は異常な嫌悪と関心を示し、社説で頻繁にこのコラムを取り上げ論評している。これら英字新聞は、我が国の近代化が表面的なものに過ぎず、その精神は全く啓蒙されていないと主張してきた。ここには、内村の指摘と相通じるものがあり、両者の間には示唆に富む議論が期待できる場所であった。事実、内村が我が国の問題点を指摘する記事には強い賛意を示している。一方で英字新聞は、内村の善悪二元論に基づく論理、毒舌に満ちた文体で居留地の道徳を批判する点に激しい嫌悪を示し、その評論自体を論者の倫理的未熟さに起因するものとして、矮小化している。しかしこの嫌悪の背景には、我が国の近代化、人権意識の啓発に貢献してきたと自負する長崎の英字新聞の、我が国に対する文化的優越意識があった。従って、キリスト教徒の立場から、聖書を引用し居留民の不道徳を非難する内村の論説は、これら英字新聞の優者としての思考の枠組みと衝突したのである。内村がその理想とするキリスト教に準拠して英国人と同等の立場に立ち、その文化的宗教的帝国主義に異議を唱えたことは、当時のキリスト教に基づく西洋文明優位の固定観念への挑戦であった。

〔キーワード〕 道徳、文体、倫理、理想主義、帝国主義、日本人

はじめに

従来の内村鑑三の萬朝報英文欄に関する研究において、英字新聞と内村の萬朝報英文欄の議論の全貌を検討した研

究は少なく、⁽¹⁾「両者の議論の経緯を吟味することは意味があると思われる。小川圭治によれば、内村のキリスト教受容は、「外からの普遍的、超越的問いを『イムパクト』として受けとめ」、「一方ではキリスト教国に対する厳しい批判の目を与えるとともに」、他方では、祖国日本の「古い共同体的規制の枠を突破して……伝統文化を読み直し……そこに新しい価値を発見し……個としての人間の実存的主体性の確立」を目指すものであった、⁽²⁾という。他方、太田雄三は、この時代の内村の西洋と我が国に対するアンビヴァレンツな評価の原因を「西洋化と土着的価値観の関係についての徹底した考察」の欠如、「サムライの子」といった精神態度とアメリカ的近代的精神態度を無自覚なままに共存させている」点に求め、内村には内的価値観の不統一があった⁽³⁾という。とすれば、内村の目指した主体性とは極めて不統一で恣意的なものになる。内村はどのような立場に立ち、英字新聞と議論しているのであろうか。

この時期の内村は、不敬事件以後の不遇な時代を経て、明治三〇年（一八九七年）二月に「萬朝報英文欄」の主筆として登場し、一年三か月にわたりジャーナリストとして英語による社会評論活動を活発に展開した。この萬朝報英文欄はそれまで不遇であった内村が初めて安定した発表の場所を得て、執筆したものであり、⁽⁴⁾その後の彼の社会評論の基本を据えた時期として位置付けられる。萬朝報の一八九四年九月一日付け「英文欄を設くるの旨意」によれば、この欄は英字新聞にしばしば我が国に対する誤解や誤りがあるとき、日本人による英字新聞を発行して、日本の真価を外国に報道するという目的を持っていた。また萬朝報自体が著名人物の偽善を暴くというスキャンダラスな記事や売り物にしていたこともあり、内村もこれに従った傾向があるのは否めない。⁽⁵⁾さらに彼自ら、萬朝報を退くに当たり、偽善に満ちた社会に怒り、真情を持って批判したものだ、⁽⁶⁾と述べている。これらの点で、この萬朝報英文欄の記事は、内村が自分の思いのままに執筆した評論とは多少趣が異なる点に留意すべきであらう。

以上の諸点を踏まえて、本稿では、萬朝報英文欄と英字新聞との議論を検討し、特に英字新聞がいかなる視点で内

村の評論を取り上げ、それに内村はどのような立場から反論を展開しているのかを相互方向から吟味し、萬朝報英文欄時代の内村の評論の特質を明らかにしたい。ここで取り上げる英字新聞は、長崎外人居留地発行の、The Rising Sun and Nagasaki Express (以下サンと略記)⁽⁷⁾、及び The Nagasaki Shipping List (以下シップペンクリストと略記)の二紙である。⁽⁷⁾ 両紙の社主は、一八七七年～一八九二年までは、Charles Sutton (英国人、荷役及び元請業)、その後、Arthur Norman (英国人、印刷出版業)⁽⁸⁾が引き継ぎ、一八九七年九月まで続いた。Normanは編集長も兼ねた。⁽⁹⁾ これら二紙は、一八九七年の萬朝報英文欄に異常な関心と嫌悪を示し、論争を挑んでいる。⁽¹⁰⁾ なおこの両英字新聞は、同じ Rising Sun Printing Officeより発行された同系列紙である。さらに、この二紙に加え横浜、神戸の各居留地で発行された The Japan Weekly Mail, The Kobe Weekly Chronicle も参考として用いた。また本文中の萬朝報英文欄はすべて『内村鑑三全集』⁽¹¹⁾からの引用であり、文中では萬朝報と略記し、訳文は拙訳によった。

一 サンと内村の日本人キリスト者に対する評価をめぐって

サンは、田村直臣の『日本の花嫁』事件に対して一八九三年九月二七日付けの記事 (A LUCKY AUTHOR. の見出し) (日付の後の英文タイトルは見出しである。以下同様) で、「この書物は、婚姻に関する日本の社会風俗や慣習を非常に興味深く記述しており、決して日本国民について不公正に記述されたものではない」と述べ、この騒動の原因を日本人の「さもしい虚栄心と神経過敏にある」と論評している。すなわちサンは、日本人が田村の著作自体の真偽を問うことより、それが日本人の名誉を汚したという「体的」理由で論難されていることに日本人の特質と問題点を見ている。内村は、この事件に対して「田村氏に侮辱罪を宣言せし人は氏に類する罪跡なき人たるを要す」と述べ、サ

ンとは別の理由からではあるが同情的な態度をとっている。サンは我が国のミッシヨナリーに関して、一八九五年七月一七日付け記事 (ARE THEY NOT TO BE PITIED.) で「日本のミッシヨナリーの多くはうまくいっているようには思えない」といい、日本のキリスト教徒と米国のミッシヨナリーの関係が悪化した主な原因を「ミッシヨナリーから独立を欲している日本人キリスト者の感情にある」とし、「アメリカの会衆派教会は、年一〇万ドルを日本の宣教のために捧げているが、このような状態では、アメリカン・ボードは日本での宣教を放棄したほうが賢明だと判断するであろう」と結ぶ。同年一〇月三〇日の記事 (LOCAL AND GENERAL. の中記事) では、日本人牧師とアメリカ人宣教師との対立を解決するために、アメリカの聖職者の代表団が日本に向かったが、この問題は解決が困難であると推測する。その理由は、「日本人キリスト者は『盲目の異教徒』の中から区別されることを嫌い、しかも外国の宣教師の指導から解放されることを求めている」のであり、「問題が日本の文化、つまり天皇の臣下としての日本人と関わる時、それは決して妥協を許す雰囲気ではない」という。つまり日本人キリスト者は日本国民から異端視されることを嫌い、キリスト教徒としてより、天皇の臣下としての方に、より強い帰属意識を持たざるを得ない雰囲気があると見る。一方、内村は一八九七年五月二〇日の萬朝報で、ある種の日本人の閉鎖的な愛国心と外国人の反日主義は、同じ利己主義に由来するとし、広い人間愛は両者の自発的な犠牲の奉仕の上に成立すると述べる。そして世界の改善につながる日本の改善こそが真の改善と言い得ると主張している。この主張は内村の愛国心が、「普遍と超越へと開かれたナシヨナリズム」⁽¹³⁾に支えられた世界的なものであることの一端を示している。

サンは一八九五年七月二四日付け (THE YOUTHFUL NATIVE CHRISTIAN.) で「日本人の若い神学生に対して次のような論評をする。「日本の若いキリスト者の大多数は、真理の探究者ではなく……アングロ・サクソンの言葉を身に付け、この世での立身出世の手段とするための便宜的信者に過ぎない。これを実証する無数の例が挙げられ

る。これが事実なのは、日本にいる福音の宣教師が憂いに満ちて、何度も我々にそう打ち明けたことから分かる。これらの日本人キリスト者は平和と神の意思を繰り返し教えられ、その教えを実践するよう求められているにも拘らずそのようなのである」という。その一例として、大阪の神学生二人ほどが、博多に小さな蒸気船で旅行したときの、彼らの素行の悪さを詳細に描写し、「これら神学生たちは、西洋のキリスト教宣教師の成果であり、立派な服装をし、外国人より自分たちが優れていると思ひ込んでいるようだが、西洋ではこのような行為をする者は不良と見なされる」と批判する。また同乗していた日本人兵士からも彼らは軽蔑されていたが、こんなことでは、「西洋の新しい教え(キリスト教)は真面目な日本人に敬遠されるのも無理からぬことであり、日本におけるミッションナリーの努力はゆっくりではあるが、確実に過去のものとなりつつある」と結んでいる。

他方内村は、一八九七年四月七日付けの萬朝報 (MISSIONARY METHODS) で、回心は純粹に個人的な事柄であるのに、西洋のミッションの宣教師があまりに機械的・合理的になされ、洗礼者数の統計的增加によりその成果を見るため、聖歌隊や雄弁術、パーティーなどの宣教師技術に重きを置く傾向を、大農場の経営にたとえて辛辣に批判している。同年同月八日付け (RICE-CHRISTIANIS) では、魂の耕作はトウモロコシ畑を耕すのとは訳が違うと言い、西洋人キリスト者の猿真似信者がミッションナリーに称賛され、彼らにはYMCAの総主事やキリスト教大学の学長の椅子が約束されると皮肉っている。つまり内村によれば、サンと言うような、自分の便益を求めて西洋人のキリスト教徒を外面的に真似るだけの日本人キリスト者の問題は、日本人の精神的特質ではなく、ミッションナリーの「大農場経営」的宣教師方法にその責任の大半があるというものである。以上見たように内村とサンの我が国キリスト教徒に対する問題意識には、一脈相通じるものがある。しかしここで内村は、我が国の西欧化に乗って欧米のキリスト教をそのまま無批判に真正なキリスト教と理解する宣教師並びに日本人キリスト教徒に疑問を持っていることが窺える。

二 サン・のミッシヨナリー観

長崎外人居留地の白人の国籍は、一八九六年二月三日で、露国二三一人、英国一二五人、米国八一人、仏国七〇人、独二〇人（総人口は五九〇人）であり、露国を除けば英米国を中心とするプロテスタント系住民が主体であった。⁽¹⁴⁾ 英米国居留民の職業で注目されるのは、宣教師がかなりの数を占めていることである。『各国人員并戸数調査』によれば、同年月日付けで、英国宣教師は一五名、米国宣教師は一二人を占める。⁽¹⁵⁾ サン・の宗教的基盤は、居留地内の英国教会であり、毎回礼拝式次や教会会議の内容を紙面で告示している。しかし長崎外人居留地はキリスト教各派の混在したコスモポリタンの寡困気を持ち、カトリックや米国宣教師に対する敵愾心は見られない。⁽¹⁶⁾ サン・は、英国のCMS派遣宣教師の礼拝サービスには感謝をしているが、⁽¹⁷⁾ ミッシヨナリーの「宣教の働き」には批判的である。例えば、朝鮮の宣教に英米のカトリックが莫大な資金を費やしている点を挙げ、「朝鮮のような神に見捨てられた半島をキリスト教化することが、欧米諸国の精神的満足につながるとしても、本国の貧しい人々は放置されており、本国の善良な人々の献金をもっと適正に分配してほしい」と批判する。⁽¹⁸⁾ サン・の前身である「The Nagasaki Express」は、英国宣教師の「哀れな異教徒を救うための伝道」という独善性に疑問を提示し、英国も含み各派の宣教師が宗教的ドグマに陥り、その国の慣習や宗教を無視した宣教至上主義が種々の騒動の原因となっていると批判している。⁽¹⁹⁾ サン・もこの伝統に立ち、ミッシヨナリーには距離を置いてはいる、⁽²⁰⁾ が後に見るようにキリスト教国民としての優越意識は脱していない。

三 萬朝報英文欄と長崎の英字新聞の議論

以下の萬朝英文欄の論説はすべて、主筆である内村鑑三のものと思われる。⁽²¹⁾以下の萬朝報英文欄、サン、シップンダリストの論説は年代を明記しているものを除き、すべて一八九七年のものである。また文中の「居留外国人」「居留民」は、第一義的には「居留英国人」を指している。

(一)内村の文体と道徳論に対する英字新聞の嫌悪

サンは、三月三日 (A JOURNALISTIC SCAB.) の社説で萬朝報に新しい主筆が加わったと述べ、「日本人の共感を得る事からはかけ離れた、異質な感情を持った人物である」と内村を紹介している。そして「彼の最近の発言はあまりに下劣で、それを再録し、批評する価値はない。この人物は多分精神のバランスを欠いている」と言う。こう言いながらも、二月二十四日 (TWO KINDS OF ENGLAND.)、二月二十六日 (ELEGANCE IN STYLE.) の萬朝報の記事を長々と引用し、論評を加えている。最初に、次の二四日付けの萬朝報を引用する。それは、「英国は中国にアヘン貿易を押しつけるというような悪魔的で無慈悲な非キリスト教的側面がある。しかし英国はこれと反対の善の側面をも持つ。我々はこの後者の高貴な英国人と一致して道徳的な戦いを遂行しよう。我々のこの戦いは孤独なものではなく、神を愛し、悪を憎むすべての英国民の支援を受けると信じる」という論旨である。サンの論者が不快感を示しているのは、英国人を「悪魔的で動物的な英国人」と「神を愛する高貴な英国人」に分割して議論する点にある。この二元論への嫌悪は六月二日のサンの社説 (AN INTERNATIONAL COURTESY.) にも明瞭に表されている。ここでは、「彼(萬朝報)の人類への愛は英国人への憎しみより偉大である……彼の外国人排斥は外国人の悪魔にのみ向けられてお

り、高潔な外国人に向けられているのではない」(五月二十九日付け、CHIN-BULLISM)を引用し、「萬朝報の主筆はなんといいやらしい博愛主義者か」と反発している。現実の英国人にとってみれば、これらの論評は自分が正義の立場に立ち、高踏的に英国人を裁断する形式論であり、問題の単純化であると思われた。この二元論は内村の評論の特質をなすが、ここでは英国人の「非キリスト教的」「不道徳を非難するために、主張の明確化を意図したものである。サンはさらに次の萬朝報を引用する。

「我が国の英国人はミッシュンスクールの香りを放っているか……汝は、母の膝にあつた幼いとき、キリスト教徒の母から聞いた聖なる言葉の意味を全く忘れてしまっている……この汝が非難している日本においてさえ、汝の墮落に気づき、汝の立派な祖先が享受していた静穏な高貴さのもとに引き返せば、汝は幸福になろう。汝の不信仰で偏狭な心でも想像し得るように、まだ世界は全くの偽善に満ちているわけではない。しかし汝の国民の善良な人たちの希望は無駄ではない。水が海の表面を覆っているように(イザヤ二二：6の引用―筆者注)、義は地の表面を覆っているで、汝もまた、ついにはそちら側にいる自分を見いだすであらうか」(二月二十四日付け)。

サン(三月三日、社説)はこの萬朝報の論評を「感情的」であり、「最後の文がその正体を暴露している」と述べる。すなわち「不信仰で偏狭な心で考えれば、なぜついには義の側にいることになるのか」と矛盾をつき、「萬朝報の意味を推し量るのはうんざりする」と記している。つまり、問題を唐突に聖書の引用によって結論付けるのは、読者の理解を無視した独り善がりな論理であると言いたいのである。

以上に見た萬朝報の論説は、治外法権下にある居留外国人の不道徳、醜行を念頭に置いていたとしても(『萬朝報』二月一七日の THE SIGNIFICANCE OF THE CAREW CASE、二月一十七日の LICENTIOUS FOREIGNERS、など)⁽²²⁾ 居留英国人に対して、「母から聞いた聖なる言葉の意味を忘れて」「汝の墮落」「汝の不信仰で偏狭な心」という論難は

唐突の観を否めない。この論評は、居留英国人のキリスト教信仰を一段上から一方的に裁断するものとサンの論者には映り、その誇りを著しく傷つけたと思われる。その中でも特に、居留英国人全般を指している「汝」の多用は嫌悪の理由となったと思われる。サンが地元新聞の鎮西日報との論争で繰り返しているのは、「一部の犯罪者のために、たまたま彼らが属していた共同体全体が無差別に侮蔑され、責任を問われるいわれはない」というものであった。他方内村は、萬朝報の二月三日付けで、「新聞人は、天上と内心から聞こえる声のみに耳を傾ける福音宣教師と同じくらいの神聖な秘密の部屋を持つべきである」と述べており、キリスト教国としてその文明を誇り、我が国を見下している居留民の不品行には「良心と信仰に照らして」許し難い偽善を感じ、真面目にその所感を述べたものであろう。この問題については、宣教師も婉曲ではあるが居留地での不道徳はキリスト教の評判を落とし、日本での宣教の妨げになるとの憂慮を表明していた。²⁴従って、この内村の論旨自体はサンには全く目新しかったわけではない。

長崎の英字新聞のこの内村の萬朝報に対する評論の特色は、内村が主筆に就任する以前の萬朝報や鎮西日報に対する評論と比較すれば明瞭である。シッピングリストは、萬朝報の「大晦日に居留外国人が騒ぐ慣習や国民が喪に服しているとき讚美歌を歌うのはよくない」という論評に反論している（一月一日、二月一日付け）。²⁵また地元紙である鎮西日報の、治外法権下にある長崎居留地での売春や女性の密航斡旋の非難に対してサンは反論を展開している。しかしこれらの反論は、居留民と我が国との慣習の違いや治外法権下での具体的な問題を巡っての議論であり、内村の議論に対して見られるような関心や激しい嫌悪は示していない。

サン（三月三日）は引き続いて、「萬朝報は英語の文体の見地から珍奇な倫理法則を提案している」とし、その萬朝報を転載する。「我々は最初から流麗な文体を約束しない。もしそうできたとしても、極端な追従と見栄え重視のこの時代においてはそうするつもりはない。流麗な文体は、誠実さや率直な真正直さと一致することは稀である。事実、

そのような文体で率直にあげすけに語ることは不可能に思える」(二月二六日付け)。さらに、サンは文体に関して萬朝報の主筆が、「彼の新しい文学的福音を伝道するために、再び smack (臭いがする) を提示していることに注目する」とし、二月二六日の萬朝報の「ミッシェンスクール臭と酒場・ビリヤード臭のどちらがよいのか」を引用し、次のように論評している。「どちらでもない。何かの臭いを放つ英国人を我々は知らない。メタファーの場合を除いて、何かの臭いを放つのは英国人の特質ではない。smack は確かによい響きだが、現代の我々は smack の代わりに skelp (打ち叩く) を使う (smack は「打つ」という意味もある—筆者注)。従って、English that skelps a Mission School. とした方がより一層多くの意味を持たせ得る。これらは全く同じ意味である」と皮肉り、その道徳論を冷笑する。

このサンの社説に対して、萬朝報は三月一〇日の記事で再び次のように反論している。「この人物は精神のバランスを欠いている』『厚かましい青二才』などの英国風挨拶が神戸、長崎などから寄せられている……我々が英国人の放蕩や不快な行動に対してなした批判に明確な諸事実を示して反駁すべきだ。同国人の無作法を許しておいて、我々の無作法のみを批判するのは公平ではない。彼らは萬朝報編集者の人格のありとあらゆる中傷を積み重ね続けるばかりである。しかし我々は、自分達の耳に届いた英国人の目に余る不道徳に対して乏しい英語を駆使して書き続けるであろう」。このような挑戦的反論を展開し、内村の主張は揺らいではない。しかしサンの非難の焦点は、萬朝報論者の「同国人の無作法を許しておいて」というような連帯責任を問う道徳論や文体にあり、議論は擦れ違っている。

このようにサンは、「萬朝報は汚れたクズのようなものだ」と繰り返しながらも、これ以後も萬朝報を頻繁に転載し、社説で何回も取り上げている。そこには、内村の論説に嫌悪と同時に無視できない興味も感じていたことが推測できる。つまり別の観点から見れば、サンがこれほどの嫌悪感を萬朝報に感じたのは、我が国に対する英国人の優越感の強さを逆に暗示する。この優越感は、西洋文明の物質的優位に加えて、キリスト教徒の立場で、日本人を非キリ

スト教文化の野蛮さの中に見ると見る抜き難い偏見によつて増幅されていたように思える。例えは、サンは日英改正通商航海条約妥結調印後に、外国人の関わる裁判では外国人の裁判官を任用して欲しいと主張しているが、それは「非キリスト教国の法廷でキリスト教国民が公正な裁判を受けうるのか」という不信が存在したためである。⁽²⁸⁾

この萬朝報の文体に対する論評は、シッピングリストにもみられる。三月二十七日の社説 (THE NOTE AND THE BEAM.) では、「居留外国人への誇張した下劣な言葉、毒舌の連発は、萬朝報の論者の未熟さのみ起因する」と述べらる。さらに、四月五日の社説 (GROUD OF BEING DIRTY.) で萬朝報は、「神戸や長崎などの英字新聞から「多くの批判が寄せられていることに大満足で、その狼狽さに対する評判を誇っている」と論難し、その萬朝報 (三月三十一日、THINGS BY THEIR TRUE NAMES.) を転載している。それは、「萬朝報の編集方法を Sir Edwin Arnold や Prof. Koidzumi Yakumo のような洗練された、あたりさわりのない英語ではなく、できるだけ平易に物事をありのままに命名することであり、それは日本人であれ外国人であれ変わらない。放蕩な外国人が存在するから、我々は彼らを放蕩者と呼んでいる」というものである。

これに対してシッピングリストは、「萬朝報編集長の原始人のような純粹さには感嘆するが、そこには野蛮な遺物がある」といい、「この粗野な無作法さは思考の単純さに由来する。それは、日本の公衆浴場で男女の混浴が禁止されたとき、真ん中にロープを張るような単純さである。彼らはなぜ混浴の禁止にロープが役立たないのかを理解していない」と述べる。そして「フランス人のように自分の考えを隠して演説するのを自明の理とすることに完全に同意はしないが、それでも我々は一般には、あからさまに言うことは裸で姿を見せるのと同じくらい無作法であり、上品な社会では許されないという意見を持っている……萬朝報がいつもあからさまで無遠慮であるのは、不快感を人に与えることを知らない彼の鈍感で未熟な倫理的感性に起因する」とする。さらに、「次の文章の最後の批評は悪臭を放

ち続けている」として再び、同日付けの萬朝報を引用し、論評する。「この理由で我々は真実の名前で彼らと呼ぶのであるが、我々はクイーンズイングリッシュを下品で、無作法で、下劣なものに誤用していると批判される……萬朝報はその文体を改めなければならないのか……しかしそうすれば、だれがこの地域の苦々しい事柄の預言をするのか」。この最後の記述は、居留民の「道德の番犬」⁽³⁰⁾としての萬朝報の面目躍如であろうが、シッピングリストは、この「誇張した仰々しい表現」こそが鼻につき耐えられないと次のように結ぶ。「この地域で誰かが苦々しい預言をしなければならぬ切迫した理由は、我々の暗愚な知性にはまだ分らない。しかし全ての人に理解されない記述は、萬朝報の誇り得る才能の一つである」。

これら居留英国人の不道德を暴くという姿勢および率直な非難が、英字新聞の憤激の種となった例は、*The Japan Weekly Mail* と *The Kobe Weekly Chronicle* にも見られる。例えば、*The Japan Weekly Mail*⁽³¹⁾ は一八九七年七月二十七日付け (VARIOUS TOPICS) の記事で、「萬朝報が我々を特に楽しませているのは、その説く道德にある」と述べる。そして「我々は(萬朝報の)道德的鈍感さは、将来恥知らずな武器を採るだろうと覚悟していた……萬朝報は今や悪口、罵りの言葉を追い求めているように見える」という。さらに萬朝報の道德的説教は、その意図とは裏腹に「アメリカの絶対禁酒主義者が、酔っ払いがいかに嫌悪すべきかを示すために、酩酊した状態で自分を故意に聴衆の前に晒しているような自己犠牲的役割を果たしているように思える」とし、萬朝報の論説が、罵りに類する語句を頻繁に使用しながら、道德を説く点に憤慨を示す。*The Kobe Weekly Chronicle* も一八九八年五月二十八日付け記事(無題、整理番号四六二)で、内村が萬朝報社を去り、東京独立雑誌を主幹するようになったことを知らせ、「これで萬朝報の道德的トーンは、彼の理想の水準からはるかに墮落することであろう」と皮肉っている。従って、我が国居留地の英字新聞の多くは、萬朝報が「罵りに類する語句」や「あからさまな文体」で、道德を振りかざして居留民を

論難する点に憤慨したことが指摘できる。自分の訴えたいことをそのまま明快に断言するのが内村流であったとして⁽³²⁾も、英字新聞にはその毒舌が論者の道徳的感性の鈍さとして理解されていたのである。この文体の問題はこれら英字新聞の反発にも拘らず、内村の強い確信だったことは、後の『聖書之研究』でも、「誠実の存するあれば文章を構はない」⁽³³⁾と述べていることから窺える。しかし、この文体に対する理解の相違が相互の対論にとって大きな障害となつたのである。

これらの内村の論評の大胆な断定的文体に基づく道徳論は、時として現実的な事実を踏まえない単なる誹謗中傷に陥る場合もあった。例えばシッピングリストの四月一日の社説(“FRIGHTFULLEST HOWLS”)では、萬朝報の四月一日付け(IN GOOD HUMOR)の全文を転載し、論評している。この萬朝報の内容は、「長崎からこわめしが来る」という諺を引用し、「長崎外人居留地の白鬼が、ソドムでさえ見られなかったような邪悪なことを為している」と批判し、サンとシッピングリストが萬朝報を非難していることを、「その傷がひどいときに、人は大声をあげる」とし、「この事実が、長崎は輸入された悪徳の温床であるという我が国に広く流布している噂を確証しているように思われる」と述べたものである。シッピングリストは萬朝報のこれらの論評が伝聞に基づいた「裏付けのない引用」で居留地を批判していることに憤慨し、「真面目な検証に耐えられて」初めて真のユーモアと言いつ得るのに、萬朝報のIN GOOD HUMOR. の記事は何のユーモアも機知もなく、「軽率」さしか示していないと酷評する。そしてこれらの記事は「萬朝報の理解力と知性の水準を忠実に反映している」と結ぶ。⁽³⁴⁾この居留地内での不道徳、特に売春を巡る議論はすでに一八九三年の四月から数回にわたり、地元新聞の鎮西日報とサンとの間に論争があつた。その際、サンの批判の焦点は、「単なる伝聞に基づいて記事を書くのは人権侵害だ……なぜ鎮西日報は居留地の道徳生活にこんなに関心を持つのか。長崎市中には少なからず売春宿が存在している。まず自分の家を整えてから、他人の欠点を

批判すべきではないのか⁽³⁵⁾というものであった。これに関連して、サンは日本で売春が市民権を得て何の嫌悪もなく公然と行われている点や普通の女性、愛情深い母親がそのような職業に従事している点が世界の他地域とは異なること述べ、日本男性の無責任さを非難していた。⁽³⁶⁾従って、萬朝報の非難は、長崎の英字新聞論者にはむしろ逆に日本人にこそ向けられるべき緊急な課題と映っていたのである。

すでに見てきたような萬朝報に対する英字新聞の拒否反応は、本来なら実りある議論に展開すべき事柄でさえ皮相な揶揄に矮小化してしまった。次の議論はその例である。 Shipping グリートの四月九日の社説 (JAPAN'S CHRISTIANITY) ⁽³⁷⁾で、萬朝報の四月四日 (JAPAN'S CASE) の「日本の場合、キリスト教抜きでキリスト教文明である」を引用し、「これは主人公抜きで芝居のようなものであり、萬朝報の無定見の見事な見本である」と批評する。さらに萬朝報の「サンやコウベ・クロニクルが反キリスト教、仏教擁護をしているのはかつてない光景である。できることなら、日本から英国を始めとするキリスト教諸国へミッショナリーを派遣したい」と述べた文章 (四月一日付け) を転載し、この萬朝報の IN GOOD HUMOR. の見出しはなんと馬鹿げた滑稽さかと Shipping グリートは酷評している。しかし、この萬朝報の JAPAN'S CASE の論旨は、「日本は西洋文明を我が国古来の規範に同化させようとしている。しかし西洋の政治的経済的体制はキリスト教文明の精華である個人主義の原理に基づいている。この個人主義を支えている自由は、人間を越えた父なる神との直接の交わりの中にある。これらキリスト教の生命を無視した西洋文明化は、利己主義の蔓延、社会の崩壊の運命を避けられない」と展開している。さらに、内村は七月一日付け萬朝報では、我が国の西洋化は物質面では成功を収めたが、西洋文明の真の精神的美德は摂取されていないとし、その必要性を指摘している。

サンはかつてその条約改正反対の論拠として、次のような内村と類似の日本人理解を繰り返し開陳していた。「日

本は物質的側面や知的側面では西洋化しているが、その精神性には野蠻さ」があり、「西洋文明が天皇の臣民に良心、誠実さをつくりだしたかどうか、真実や思いやりある正義が貫徹されているかどうかは疑問が残る」⁽³⁷⁾。これらの批判の背景には、The Nagasaki Express が我が国の精神の後進性や人権意識の欠如の原因をキリスト教の不在に求めていたように⁽³⁸⁾、我が国の西洋化において、キリスト教による精神の啓蒙がなされていないという理解があった。ここでサンの、日本人の精神性は前近代的で野蠻なままであるとの指摘は、この内村の文明批評と軌を一にし、本来なら実りある対論が期待できるところであった。しかしサンの子新聞ともいべきシッピングリストの評論は、「キリスト教抜きキリスト教文明」というアイロニカルな表現の字義通りの矛盾の擲論、揚げ足取りに終始している。そして「萬朝報はどのような種類のキリスト教を宣教しようとしているのか」⁽³⁹⁾と問うことで、この評論を終えている。

(二) 萬朝報英文欄と英字新聞との議論の進展

サンは以上に見たように萬朝報がいかに異様で下劣かを口を極めて批判してきたが、五月一九日 (THE COMPLAINING FOREIGNER) の記事では、一転して萬朝報の魅力について語る。冒頭に Japan Times の記事が期待外れであることを述べ、それに対して萬朝報は「口汚く、無節操で、扇情的、猥褻であり、また誤報に満ちている」が、「Japan Times の魅力のない記事よりは遙かに日本人の願望や特質を反映している」とし、その良例として五月一四日付け (UNREASONABLE COMPLAINTS) の記事を転載し、「これは萬朝報の典型である」(Yorodnesque) と注釈している。この萬朝報の記事は、「我が国の外人居留者や旅行者は、自ら我が国を選んでやってきたのに、我が国での処遇に悪態をつき、不平不満を言う。そんなに我が国が嫌なら、他の国に移住すればよからう」というものである。それに対してサンは『もし好まないなら出ていけ』は、古き良き西洋的表現を東洋風に置き換えたものであり、我々は萬朝報の思考の筋道を完全に辿ることができる」という。しかし「ここには、萬朝報の見落としている生の歴史的

事実がある」とし、萬朝報も認めているようにアングロ・サクソンは海外に進出し、そこに忍耐強く留まり、その地域に英国の習慣や法律を根付かせ、「野蛮人を文明化してきた」と弁じる。そして我が国についても、「萬朝報は西洋人が日本を開国させたことを後悔しているようだが、そのような後悔の表明は、分別のない不毛なものである……アングロ・サクソンのみが日本の国民性と個々人の未開で野蛮な習性に異議を唱えている。日本はこれらの習性を自力では除去できないと思われる」と述べる。サンは「日本が西洋の文明国に門戸を開いて以来、それまでの奴隷のような国民の状態が飛躍的に改善されたのに、なぜ我々を憎悪するのか」とも言っており、大英帝国の一員として、世界の文明の指導者としての自負が顕著に示されている。確かに一八七〇年代には、サンの前身である「The Nagasaki Express」は、自白のための拷問の不当性や死刑の残酷さを非難し、信教の自由と教育の重要性を指摘したりして我が国の人権意識の向上に寄与した側面があった。⁽⁴¹⁾ またサンの言うように英国が植民地化の過程で世界の文明化に貢献したのも一面の事実であろう。これらのサンの主張には一九世紀の大英帝国の異文化との広汎な接触の経験から得た確信が反映している。この確信をサンはこう述べる。「アングロ・サクソンの居住している地域に野蛮人は生存できない。これは歴史が証明している」と断言し、「米国のインディアンやオーストラリアの先住民 (bushman) は白人の文明と接触しても、その未開な状態に留まろうとしたが、結局は滅亡した」事例を挙げる。そして「萬朝報もしばらくこの歴史的事実を考えてみたらよからう」と結んでいる。この「適者生存の法則」に対して、萬朝報は五月二九日付け (JOHN-BULL-ISM OF THE NAGASAKI RISING SUN) で、「英国人が先住民を消滅させたことに異を唱え、「適者生存の法則ではなく、正しく愛すべき者の生存の法則に従うべき用意はある」と切り返す。この指摘は理想主義に立脚しながらも、西欧文明絶対優位の固定観念を離れ、欧米諸国の文化的侵略に対する鋭敏な批判となっており、現代的視点で見れば極めて正当な論評であろう。ともかくここでのサンの評論には英国の文化を絶対化し、世界各地の

土地に押し付けるといふ文化的帝国主義が見られる。このように、英国人が非西洋地域独自の歴史や文化を軽視し、野蛮なものと思ふ限り、真に意味ある対話の生まれる余地はなかった。内村の批判は、英国人がそのキリスト教文化の絶対的優位を無条件に前提としているその独善性にあった。

またここで、内村はサンの Yorduesque の造語を皮肉り、「Webster か Worcester に組み入れるべきだ」と主張し、「我が国の四千万人の魂をドードーやパイソンと比較するのはあまり親切とはいえない」と述べるなど、サンの皮肉に通じる機知を示しており、この辛辣な皮肉の応酬が両者の相互理解の接点となっている印象を受ける。

③日本に対する萬朝報の論評と英字新聞の反応

サンやシッピングリストは、萬朝報が日本の国民性や社会体制を論評する場合には、概ね強い賛意を表明している。以下はその例である。

シッピングリストは、三月二七日の社説 (THE NOTE AND THE BEAM) で、「一貫性は宝石である」との格言を引用し、萬朝報の変節を次のように指摘する。「萬朝報は日本の外国人をだれもかも悪者扱いし、その行為の邪悪さを悲嘆に満ちて描いていたが、編集者は外国人の小過失と格闘した後に、突然、日本人の大過失を発見したらしい」と述べ、「萬朝報が以前にあればと強弁していた居留民をキリスト教化するという緊急を要する使命」はどうなったのかと問い、萬朝報の一貫性のなさを非難する。これは、太田雄三(註)の指摘するように、内村が一方で英国人を中心とした居留民を手厳しく非難しながら、同時に我が国のキリスト教精神の欠如を批判するという一見矛盾した立場が、シッピングリストにも感じ取られたことを意味する。そんなにキリスト教国民が欠点に満ちているのなら、我が国にキリスト教を説く必要はなくなる。しかし内村にはキリスト教国民の理想があり、その理想から居留民を批判しており、西洋文明と真正なキリスト教を区別しているのである。ここでの「居留民をキリスト教化する」については、萬

朝報は三月一二日付け記事で次のように触れている。「ミッシヨナリーは日本の異教徒の罪を暴き、悔い改めを説くためにだけ派遣されているのか……日本の異教をあまりにも陰鬱に描く習慣があるが、居留英国人その他の不信者 (heathens) にはまったく触れられていない。彼らに対する特別な宣教が是非必要だ。萬朝報は彼らに初歩的なキリスト教を宣教するという割りに合わない責任を担いたい」。内村は、不道徳な居留キリスト教徒が存在するにも拘らず、自分を正義の立場に置き、罪に満ちた異教徒である日本人にキリスト教の真理を教えるという英米宣教師のドグマに偽善を感じたのである。ここにはキリスト教を西洋のものではなく、あくまで世界的普遍的なものとして捉えている内村の特質が示されている。内村は「How I became a Christian」(一八九五年)で、米国の「非キリスト教的な特徴」に失望し、「ヨーロッパとアメリカの宗教だからという理由でキリスト教を弁護することだけはしないだろう」と述べ、「まだキリスト教に接していない異教国民には永遠の希望がある」とも言っているのである。⁽⁴⁴⁾従って、この萬朝報での内村の批判の焦点は、英米を始めとする西洋人がその「非キリスト教的」側面を認識せず、その文化的先進性とキリスト教化を取り違え、キリスト教国民として、我が国に対して精神的優越を当然の如く前提とする、その独善性にあった。

この萬朝報の記事に対して、シッピングリストは、「(居留民をキリスト教化するという) これら一連の告発は熟考に値する素晴らしいものであり、その文体は一層そうである」と揶揄するだけに終始している。

この「一貫性」に対する批判の後に、シッピングリストは、萬朝報の三月二三日 (LACK OF JAPANESE MORALITY) の記事を引用する。この萬朝報の評論は、我が国の忠、孝、貞、節などの儒教的道徳観が身分的上下関係によって成立し、下位の者の義務ばかりが強調され、上位の者の義務は軽視されている点を批判し、この道徳の偏頗な在り方が社会の安定を阻害していると指摘したものである。この指摘に対して、シッピングリストはこれまでの論調か

ら一転して、次のように強い賛意を示す。この論評は「日本に関心をもち、理解を持つている大多数の理性的な人間の賛同を得よう。この記事は、日本の外国人をキリスト教化する目的で書かれた最近のどんな記事よりも、支持を得る」ものである。そして「論調や文体から推察すれば萬朝報は、蛇が脱皮したように、居留外国人をキリスト教化する」といふ奉仕を放棄したのか。あるいはその奉仕の宣言の余りの馬鹿ばかしさに気づいたのか。ともかく以前のうんざりさせる膨大な二人称単数形の代名詞の使用や文体に頓着しない余分な抗議はこの英語欄から姿を消している」と言い、萬朝報の内容、文体の変化に関心を寄せる。そして、「日本の現在の政治体制がその社会構造とあまりに矛盾していることは真実である」と萬朝報の意見に改めて支持を表明する。この内村の論評は、後には東洋道徳としての「義理人情」の考え方をより高尚な「義務」の觀念に変えていくべきだというように、キリスト教によって日本人の伝統的精神性を生かしていくべきだという方向に発展している。

さらにシッピングリストは、『萬朝報』(三月三日付け)が現在の立憲政治体制は、個々人の尊重に基づいて成立しているのに、日本では内閣は天皇にのみ責任を負うと考え、この政治体制の理念とあまりに矛盾している。しかしこの現実には、日本人の道徳観の中心的教義とびたりと一致している」と述べている記事を引用し、次のように賛意を寄せる。「萬朝報はおそらく正しい。このような奇妙な道徳に基づいて日本人は行動している。日本のように政治体制と国民の道徳がまるで四角い穴と丸い鍵のように一致しないのは世界に例がない」。内村はかつては、孝、忠などを我が国の精神的美質であり、キリスト教精神と一致するものと評価していたが、ここではそれを我が国の道徳的欠陥と論評する。これは太田の指摘の通り、この時期の内村の力点が我が国の西洋化の視点に移っていたことを示す。⁽⁴⁶⁾

しかし、七月一三日付けの萬朝報の「放蕩な外国人や日本の社会に対して萬朝報は多方面で戦っている」との表明に見られるように、萬朝報論説において内村は、国内外を問わず、その偽善を「真情」を持って批判する意図を持って

いたことも考慮すべきであらう。

シッピングリストは、四月二日の記事 (RELIGION IN JAPAN) で、萬朝報 (三月二十五日付) ROYALTY AND PATRIOTISM) が「日本の国民性の奇妙な特質について述べている」とし、論評している。この萬朝報の要旨は、「日本の宗教は仏教や神道ではなく、愛国心であるが、我が国の愛国心は排外感情などに見られるように、理性的信義を忘れた狂信に陥る傾向を持つ未熟なものである」と指摘し、「自国の枠内に留まっている愛国心をその基礎 (headstone) とする国民は、粉々にされ再び立ち上がれない」というものである。この記事は、愛国心を宗教的、世界的観点から位置付けるといふ独創的で鋭い文明批評といえる。これらの内村の論評は、サンが一八九一年に、日本の排外主義者が理性的議論に応じず、感情的な狂信性を持っていると批判しているのと一致する。従って、シッピングリストも「この萬朝報の主旨は我々に理解でき、同意できる」と述べ、「今後はメタファーをもう少し注意深く使って欲しい。headstone より keystone の方がよい」と助言している。

サンは四月二八日付 (RELIGIONS MADE TO ORDER) で、木村鷹太郎が新神道を発足させ、それを井上哲次郎、元良勇次郎らの帝国大学教授が支持していることを、我が国で緊急に必要とされる宗教に対処したと皮肉っている萬朝報の記事 (四月二日付) RELIGIOUS NOTES) を面白くとして転載し、「国家の非常事態に対処するための宗教を提供する木村鷹太郎氏のような若者がいるとは素晴らしいことである。役所に立ち寄っている間に新宗教の信条を与えられることは確かに安楽なことである」と宗教を便宜的に提供できると考える日本人の宗教観を揶揄している。超越者とその啓示を特質とするキリスト教の伝統に立つサンから見れば、この「注文式の宗教」はあまりに馬鹿げたものに映ったのである。この点は内村も同様であらう。ただ内村には、かつての不敬事件の当事者としての経験から、宗教を国家の要請に迎合させることへの深刻な危惧もあったらう。

太田は、この時期の内村は「脱亜論者」「精神面での西洋化の唱道者」としての色合いが強いと指摘しているが、それは以上見てきた長崎の英字新聞の萬朝報への強い賛意からも確認できる。つまり内村は西洋文化の視点、世界的視点に立って我が国の社会を批判しているのであり、英字新聞の思考の枠組み、自己理解に沿うところが多かったのである。

むすび

キリスト教国民と自負し、我が国の非キリスト教文化を嘆いていた長崎の英字新聞にしてみれば、「キリスト教の真理を求めていない」我が国のキリスト教徒が居留英国人のキリスト教を批判するのは、いかにも筋違いの観を認めなかつたであろう。とにかくあまりに萬朝報を社説で繰り返し取り上げ、激しい不快と嫌悪を示すのは、内村がキリスト教に準拠して居留民の道徳を批判する場合である。勿論、内村は非キリスト教国民がキリスト教国民にキリスト教を説教するという「皮肉な諧謔」を十分に意識していたと思われる。

萬朝報英文欄に対する英字新聞の当初の戸惑いは、内村の評論の道徳論への強い傾斜にあった。小原信は、一九〇〇～三年にかけての内村の第二期萬朝報客員時代の社会評論が、政治社会的な次元の論評ではなく、キリスト教信仰に基づく個人の魂の変革の優位をいう道徳的宗教的なものであった点を指摘している。⁽⁵⁰⁾この点は英文欄時代にも該当し、英字新聞は内村の毒舌を伴う道徳論に強い反発を示している。また英国人を善悪二元論から批判する論法は、激しい拒否反応を引き起こした。しかし内村にしてみれば、キリスト教国民であることを誇りながら、我が国の精神性を見下している居留外国人の不道徳な行為に許し難い欺瞞を感じ、それを自己のキリスト教信仰と良心に照らして率直に主張したのである。

英字新聞は、萬朝報英文欄の文体の仰々しい誇張、剝きだしの無遠慮さ、主張の一貫性のなさ、預言者然とした主張などを批判する。太田は、内村の萬朝報英文欄時代の特色として、事実には十分な注意を払わない恣意的理想論、問題の極度の単純化、複数の価値体系の無自覚な共存による我が国と西洋に対するアンビヴァレンツな評価を指摘している。⁽⁵¹⁾この指摘は、すでに見てきた英字新聞の萬朝報英文欄への批判と一致する。ただ偽善を暴くという萬朝報社の編集方針もこの傾向に拍車をかけていたと思われる。そしてここで見てきたように、長崎の英字新聞は、内村に劣らない毒舌、誹謗中傷で応酬しており、英字新聞の反論にも内村の批判を受け入れない偏狭さがあつた点は新たに指摘できよう。太田は、萬朝報英文欄時代の内村は「精神面での西洋化」の唱道者としての色合いを強めた時期であり、そしてそれにも拘らず、英字新聞の批判に内村が過敏な反応を示したのは、外国人の批判に耳を傾けることができない内村の狭量な性格や無意識のうちに自國を正当化する彼の愛國心に起因するとしている。⁽⁵²⁾これらは英字新聞が萬朝報の記事の特色として論者の倫理的感性の未熟さを再三指摘していることと合致する。しかし内村はキリスト教を世界的な視点から捉えており、西洋文明と真実のキリスト教を一旦区別した上で、彼の理想とするキリスト教から「非キリスト教的」居留民を批判したのである。ここに内村の理想主義の真骨頂があつた。

また太田の指摘する「内村の西洋化と土着的価値観の關係についての徹底した考察の欠如」は、日本には日本に独自のキリスト教の役割があると内村が考えた点に求められよう。すなわち、我が國独自のキリスト教が世界に貢献し得るためには、我が國の精神的美德を称揚せざるをえず、そのため我が國の伝統を無批判的かつ性急に受け入れる傾向に陥つたのである。従つて、内村の我が國の伝統や西洋に対するアンビヴァレンツな評価は、彼の内的価値観の統一ではなく、日本人としての誇り（アイデンティティ）に起因しよう。すなわち、萬朝報英文欄主筆時代の内村は自己の理想に叶う日本独自のキリスト教を目指そうとする萌芽が見られる。萬朝報との論争を通じて、後にサンも

シッピングリストも萬朝報の記事を「日本人の願望や特質を反映した」興味深いものだと評価を変えている。それは、萬朝報に何よりも内村の日本人としての主体的意志が明瞭に読み取られたからであろう。

萬朝報英文欄の基本的立場は「真の」キリスト教徒としての正義の立場に立って、英国人の偽善を暴き、良心を呼び起こそうとしたものであるが、この指導者の立場は、我が国の文明、精神の後進性を指導してきたと自負している長崎の英字新聞論者の自己理解と真正面から衝突するものであった。内村の理想論は現実を踏まえない空論に陥る危険も孕んでいたが、他方あくまで理想主義に基づく高踏の立場に固執したことが、かえって逆に居留英国人への的を射た批判に繋がった側面も無視できない。つまり萬朝報の批判が逆に居留英国人の我が国への非難を照らし出し、居留英国人のキリスト教の先達、文明の優者としての優越感の鼻持ちならない姿を映し出す役割を果たした。つまり彼らも萬朝報の理想論と同じく現実に基づいてその考え方を修正し、変えるのではなく、大英帝国という文明の優者が未開国日本という劣者に真の文明を教え、指導するという「文化的帝国主義」の思考の枠組み、西洋文明優位の固定観念を離れてはいなかった。この文化的帝国主義の構成要素として、当時の西洋文明の物質的先進性に加え、「盲目の異教徒」への宣教というキリスト教の宗教的帝国主義が根底に存在した。それはサンが我が国の精神の野蛮さを非難する際に、我が国にキリスト教が浸透していないという事実を示唆していることから窺える。内村の批判の焦点は、この西洋文明のみが真のキリスト教を保持しているという固定観念にあった。内村はこの思考の枠組みを拒否し、萬朝報自体が真正なキリスト教徒としての優者の側に立ち、居留民にキリスト教の本来の意義を思い起こさせるという逆転した論理によって、この「文化的宗教的帝国主義」に真っ向から挑戦した。この萬朝報の論理は、理想論に基づくものであったが故に、五月二九日付けの記事のように「未開・野蛮国対西欧文明国」という当時の思考形態を打破し、英国の文化的侵略に対する鋭敏な批判ともなった。そのため、当初は議論によって互いの自己認識を改め

るのではなく、双方が自己の先入観・固定観念から、高踏的に相手を論難するという一方的で不毛な議論や辛辣な皮肉の応酬に陥ったのである。このことは、萬朝報が我が国を批評するときには、概してサン、シッピングリストが強い賛意を示していることから窺える。この批判においては、これら英字新聞と内村は同じ優越者の立場に立ち、我が国の未開さを批判するという点で、それぞれの正当性をともに再確認できたからである。

注

- (1) 小原信『評伝 内村鑑三』第六章 英文評論時代、中公叢書、一九七六年、二五〇―一八四頁。
太田雄三『内村鑑三―その世界主義と日本主義をめぐって』第六章 英文ジャーナリストとしての内村鑑三(その一)『萬朝報』時代、研究社、一九七七年、二〇一―二六頁。
石原兵永『英文雑誌による内村鑑三の思想と信仰』新地書房、一九八三年、解説部分。
亀井俊介『内村鑑三英文論説訳編上』岩波書店、一九八四年、三三三―三九頁。
「英文記者 内村鑑三(上)」『英語青年』一九八〇年九月、研究社、二九一―九四頁。
「英文記者 内村鑑三(下)」『英語青年』一九八〇年一〇月、研究社、三三三―三五頁。
川西進『萬朝報』時代の内村の英文』『内村鑑三全集 月報九』第四卷、一九八一年、一一三頁。
これらは、いずれも内村の英文評論を中心に扱っている。
- (2) 小川圭治『日本のキリスト教受容をめぐって―内村鑑三の場合』『季刊日本思想史』第二十二号、ベリかん社、一九八四年、八六―八九頁。
- (3) 太田雄三、前掲書、二二〇―二三頁。
- (4) 小原信『内村鑑三の社会評論』(『論集 第二一号』、青山学院大学一般教育部会論集、一九八〇年)、一頁。
- (5) 亀井俊介『英文記者 内村鑑三(上)』『英語青年』、一九八〇年、二九四頁では、この一例として萬朝報英文欄、一九八七年三月一六日の記事を挙げている。
- (6) 内村鑑三『退社の辞』(『萬朝報』一九八八年五月二二日付け)、道家弘一郎、亀井俊介編『内村鑑三全集五』岩波書店、一九八一年、四二―四三頁より引用。

- (7) The Rising Sun and Nagasaki Express は一八七四年に創刊した週間英字新聞(水曜日発行)であり、一八九七年九月まで続いた。The Nagasaki Shipping List は一八九五年九月より発行された日刊紙(水、日曜日除く)で、一八九七年九月まで続いた。ともに長崎県立図書館に保管されている。但し Rising Sun は一八七四〜七六年三月、一八七六年九月、一八七九年二月〜一八八〇年二月は欠如している。両紙とも五〜六面よりなり、本稿で引用した記事は、ほとんどが第二面からのものである。
- (8) 長崎県外務課編『各国人員并戸数調表』(明治九〜三三年)による。なお A. Norman の明治一九年の職業は「ライシンダサン記者」となっている。また、このことから、彼は少なくとも一二年間以上はサンの編集に携わっていたことになる。
- (9) The Rising Sun and Nagasaki Express, May 22, 1895. の NOTICE 欄には「A. Norman がしばしば不在なので、その期間、H.R. Mountfield がサンの編集を代行する」との記事がある。
- (10) The Rising Sun and Nagasaki Express, December, 5, 1894. 第三回には、内村の「JAPAN AND THE JAPANESE」の広告が掲載されている。この広告には目次と宣伝文があり、値段は二五銭とある。
- (11) 亀井俊介編『内村鑑三全集四』、岩波書店、一九八一年。
- (12) 内村鑑三「豈惟り田村氏のみならんや」(『国民の友』明治二七年七月二三日)、小原信『評伝 内村鑑三』二三七頁より引用。
- (13) 小川圭治、前掲論文、八九頁。
- (14) 長崎県外務課編、前掲書による。その他の国籍別人口は、オーストリア二人、デンマーク一人、ポルトガル九人、オランダ八人、イタリヤ五人など。
- (15) 米国の宣教師は、ミッションスクール(活水女学校)の教師が多い。英国の宣教師は、一八九七年二月三日には、五名に減少している。また仏国では、宣教師は二六人、修道女一三人を数える。
- (16) 拙稿「浦上信徒総流罪に対する長崎外人居留地の反応」(『キリスト教史学』第四六集、一九九二年)。
- (17) CMS は Church Missionary Society for Africa and the East の略。ロンドンに本部を持つ。
- The Rising Sun and Nagasaki Express, May 6, 1896, LOCAL AND GENERAL. は「午後八時に礼拝がもたれることを長崎の居留民一同は心から歓迎する」との記事がある。他にも、宣教師に感謝する記事は多数ある。
- (18) The Rising Sun and Nagasaki Express, March 3, 1897, MISSIONARY WORK IN KOREA.

(19) 拙稿「浦上信徒総流罪に於する長崎外人居留世の反駁」四六一—四八頁。The Nagasaki Express, July 9, 1870. の社説。
(20) The Rising Sun and Nagasaki Express, June, 28, 1893. 以下、英国教会主教 Bickersteth の宣教師の全国巡回を可能とするために、治外法権撤廃をすくきたとの主張だ。「宣教師が妨げられずに全国に宣教できるのと引き換えに、我々居留地の住民はありとあらゆる不利益や危険を引き受けなければならぬのか」と憤激している。

(21) 亀井俊介編『内村鑑三集四』、本稿に引用した萬朝報英文欄の筆者は、全て内村鑑三のものとして扱っている。

(22) 横浜居留地の英国人カリッ夫人の夫殺しの事件は、The Rising Sun and Nagasaki Express, January, 20, 27, 1897. の社説で取り上げられる。その日 February, 24. には萬朝報のこの事件に対する論評を引用している。また、March 3, 10, には The Japan Daily Herald のこの事件の解説書を Rising Sun Office の六〇銭で売り出すとの広告が掲載されている。

The Japan Weekly Mail, February, 6, 13, 1987. 以下、THE CAREW CASE の見出しでそれぞれ長文の記事がある。
(23) The Rising Sun and Nagasaki Express, April 19, 1893, ALLEGED TRAFFIC IN JAPANESE WOMEN. 及び April 26, 1893, THE CHINZEI ON THE WAR-PATH AGAIN. の記事。

(24) O.M. の宣教師 Burnside の O.M. の本館宛の手簡。May, 1875, Annual Letter では「悲しく、失望することだが、我が国のキリスト者の多くが不道徳な生活を送っている」と述べている。

(25) The Nagasaki Shipping List, January 11, 1897, "AS OTHERS SEE US" には、萬朝報英文欄が大晦日に居留外人人が踊り騒ぐ風習を記すところの批評にた記事が対して、弁明する。

Ibid., February 1, 1897, "ROLLICKING LISTS" OF THE CHRISTIANS. 以下、社説では、萬朝報英文欄の「讚美歌は楽しい性格を持ち、旋律が陽気であるので、国民が喪に服して居るときは、その音を小さくして欲しい」に対し、「讚美歌は信仰の表明であり、英国の、ペンシヨーンが讚美歌の声を落とせと命じたなら、騒動にならう………信教の自由とは自分の好む場所でも好むものを礼拝できる自由である」と反論し、文化・習慣の違いを認識して欲しいと述べている。

両記事とも内村の萬朝報英文欄主筆就任以前のものである。
(26) 詳しくは拙稿「外字新聞に見る明治中期の排外感情と条約改正」(『論叢第四一号』長崎外国語短期大学、一九九三年)、一三一—一〇頁。

The Rising Sun and Nagasaki Express, April 19, 1893 (ALLEGED TRAFFIC IN JAPANESE WOMEN.)

Ibid., August 16, 1893 (ILL-CONDUCT IN THE FOREIGN SETTLEMENT.) 等。

- (27) The Nagasaki Express, April 16, 1870. この社説では「西欧諸国はキリスト教によって教化された文明に誇りを持っている」といって、我が国の精神的、物質的立ち遅れはキリスト教の欠如にあると見ている。詳細は、拙稿「浦上信徒総流罪に對する長崎外人居留地の反応」四〇―四一頁参照。
- (28) The Rising Sun and Nagasaki Express, December 12, 1894, CIVIL LAW AND THE NEW TREATY.
- (29) CMS 宣教師 H. Maundrell の Fenn 宛の書簡 (1893. 2. 22.) には次のようにある。
They (Japanese Government) insist on all foreigners coming under the jurisdiction of their own courts. To this the Foreign Ministers have not been able to give their consent hitherto, doubting on a non Christian country would administer the law justly, in cases when foreigners were concerned.
- (30) 亀井俊介編『内村鑑三全集四』所収「萬朝報英文欄」WHAT WE CAN DO, February, 17, 1897.
- (31) The Japan Weekly Mail は一八九七年六月五日付け (THE ENGLISH OF JAPANESE JOURNALISTS) で、「日本のジャーナリストの英語の大部分は苛立たしい」と述べたことに對する弁明を記している。それによれば、「東京の日刊紙で表れた日本人の英語がその知識不足や文法上の誤りのために、真意が伝わらないことを批判したのであって、萬朝報の英語はこれらの心配は全くなく」と記している。
- (32) 小原信「内村鑑三の文明評論」の紀要 第二二二号『青山学院大学文学部、一九八〇年、二二七頁。』
- (33) 内村鑑三『聖書之研究』所収「本誌の爲なること」小原、前掲論文、同頁より引用。
- (34) ユーモアに關しての議論で、四月一四日の萬朝報英文欄 (THE KOBE CHRONICLE) は次のように述べている。「ユーモアの本质はあらゆる人間に對する温かく優しい共感であり、物事の善を見ず邪悪さのみを見る人にはユーモアはない…… Kobe Chronicle が絶えず不満を述べている排外感情は彼自身の性格の反映に過ぎない。あらゆる批判の根底には『愛する心』がなければ温かな交わりは望めない」。
- (35) The Rising Sun and Nagasaki Express, July 5, 1893, GOBLIN DENNS IN THE SETTLEMENT. の記事他。詳細は、拙稿「外字新聞に見る明治中期の排外感情と条約改正」。
- (36) *Ibid.*, May 10, 1893, SHAM MORALITY. 他の記事。
- (37) *Ibid.*, October 24, 1894, THE ANGLIO-JAPANESE TREATY. の記事。
- (38) The Nagasaki Express, December 23, 1873. 社説。

(39) 「サンは、この点で異教徒の教理の利点を擁護したのか」とについては、萬朝報英文欄、四月一日付けで、Kobe Chronicle の「性道徳は倫理的規範よりも地理、風土により関係している」との記事を掲載し、Chronicle はその仏教擁護と倫理観の故に、本願寺からの支援が得られると皮肉を述べている。また時期はずれが、萬朝報英文欄六月九日の「外国人のキリスト教嫌い」がある。これは、我が国の仕事に従事している在留外国人がミッションナリーに全く無関心であり、軽蔑しているようにさえ見えると述べ、キリスト教国民はキリスト教文明にその誇りを置いているのに、なぜキリスト教に強い嫌悪を示すのかは理解に苦しむ……この嫌疑は神官や僧侶のそれよりなるかに強烈である」という記述がある。なほ、七月三日付けの萬朝報英文欄には、「Kobe Chronicle は、反キリスト教、本願寺擁護で常に一貫している」との記述がある。

- (40) The Rising Sun and Nagasaki Express, August, 26, 1896. 社説。
- (41) The Nagasaki Express, December, 23, 1871, October 4, 1873.
- (42) 太田雄三、前掲書、二二六―二七頁。
- (43) 亀井勝一郎編『内村鑑三』筑摩書房、一九六三年所収、「余はいかにしてキリスト信徒となりしか」(山本泰次郎、内村美代子訳)、一三三―一四頁。
- (44) 亀井勝一郎編、前掲書、一九六頁。
- (45) 小原信「内村鑑三の文明評論」、一三四頁。
- (46) MORAL TRAITS OF THE "YAMATO-DAMASHII" ("SPIRIT OF JAPAN"), The Methodist Review, 1886.
- (47) 太田雄三、前掲書、二〇四頁より引用。
- (48) The Rising Sun and Nagasaki Express, January 28, 1891, February 10, 1891. G.L. Perin 宣教師と W.S. Worden 宣教師への排外主義者の脅迫に対する論評。拙稿「外字新聞に見る明治中期の排外感情と条約改正」。
- (49) 太田雄三、前掲書、二〇五、二〇八頁。
- (50) 小原信「内村鑑三の社会評論」、一五頁。
- (51) 太田雄三、前掲書、二〇八―一七頁、二二一―二三頁。
- (52) 太田雄三、前掲書、二一七―二二頁。

書評と紹介

後藤 光一郎著

『宗教と風土——古代オリエントの場合』

リトン 一九九三年八月一〇日刊

A五判 五〇九頁 六四〇〇円

定形 日佐雄

本書の著者、後藤光一郎氏は、東京大学の宗教学・宗教史学科の教授を退官して間もない、一九九一年五月二日に亡くなられた。氏の人柄はじめ、研究の誠実な態度を知る者にとつて、それはなんとも悲しい出来事であった。それだけに、氏が私たちに遺したものは何だったのか、評者もそのことをしきりに思いめぐらしてきたひとりである。そのような折り、氏が三〇代半ばからおよそ二〇年の間に発表した業績が一冊にまとめられ、本書の公刊となった。大きな悲しみのなかの小さな喜びである。

本書の書名およびその構成には、市川裕、月本昭男、松村一男、渡辺和子の、編者四人の方々の創意工夫が随所に感ぜられる。著者の論文その他二二本が三編に分けられる。第一編「宗教史学論」（書評一本を含む全五本）、第二編「古代オリエントの神話と宗教」（アッカド語テキスト天地創造物語の邦訳一本

を含む全六本）ならびに第三編「聖書考古学と古代パレスチナの宗教」（研究書紹介文一本を含む全二一本）がそれである。加えて末尾に、葬儀の際の式辞、友人と門下生の弔辞、葬儀に参列かなわなかつた親友の、追悼の和歌が付される。この部分を読むだけでも、棺を蓋いて事定まるの感を深くする。最後に、全故人の年譜および論文等二二本の初出一覧が記される。

後藤氏が生前折にふれ、なかばひとり言のように評者に語った、短いことばを想起する。研究者の所感を述べたわけだが、その物言いは印象的ながら、暗示的にすぎ、釈然としないことも多々あった。もっと正確に申し上げれば、評者が氏の迫力に気圧され、そのことばを鵜呑みにせざるを得なかつたのだと思う。しかし、このたび本書を通読し、今にしていくらか納得できることがあつたような気もする。そこで、編者の配列の妙を評価しながらも、後藤氏からうかがつた私的な会話と、氏のお仕事との関連を時間的順序に従つて述べてみたいと思う。

後藤氏が一九六四年一月に宗教学・宗教史学科の助手となられてから、院生の評者ひとりを相手に週一回、旧約学の文献を読む会をもつてくださった。そんな折りに、氏は「聖書学研究所」（小塩力所長）の研究会で、学門的に厳しいやりとりがなされることを楽しそうに話された。ところが、それから数年後、評者が聖書学研究所の動向を訊ねた際、氏は「神学的研究が主観的にすぎて、ついていけない」という意味のことを洩らしておられた。このたび、氏が同研究所の紀要ともいいうべき、『聖書学論集』（3、5、7、9）に寄稿した四論文「聖書考古

学の鉄器時代」（一九六五年）、「いわゆる「聖書考古学」について」（一九六七年）、「エゼキエル八四とタンムズ・イシュタル型信仰」（一九七〇年）、「知恵についての一試論」（一九七二年）を読んで、先のことばを想起した。要するに、氏の関心は「聖書をオリエント及び中東地中海地域文化史に正しく位置づけること」（二五四頁）にある。いわゆる聖書学が聖書の周辺世界の歴史をも洗い出して、聖書を一層深く理解するための研究だとすれば、それは氏の研究と方向が逆である。それぞれの視座に立つ研究があり、相互に刺激し合うことは有益と思いが、少なくとも、氏が「ついでにいけない」と洩らしたのは、この基本姿勢の齟齬に由来するものと思われる。

このことに関連し、氏が『創世記』と『エヌマ・エリッシュ』を比較し、その結びに述べることはも傾聴に値する。すなわち、「聖書の創造物語は、ことばの上に現れた「無からの創造」よりも、（傍点評者）、（中略）コスモスの再建がより深い動機であり、捕囚以来の編纂者たちの住居の地バビロニアで行われていた新年祭とその祭儀文「エヌマ・エリッシュ」に対する対決でもあったのである」（二三〇六頁）。ことに傍点の部分には、従来の神学的論議に対する氏の批判が込められていると思われるのだが。加えて、小口偉一教授古稀記念論集『宗教と社会』所収の「イエヘズケール・カウフマンのイスラエル宗教論」（一九八一年）で、氏は欧米の旧約聖書学者と全く異なった、カウフマンの宗教史観を紹介する。これまた、従来の聖書学に対する批判と受け取れなくはない。

事の是非は別として、ともかく後藤氏は聖書学研究所の活動から次第に遠のいた恰好である。少なくとも、評者が一九七五年同研究所の所員となつてから、その会合に同席したことはなかった。

後藤氏が心血を注いだ仕事のひとつとして、誰しも「テル・ゼロール遺跡発掘」を挙げるだろう。同発掘は一九六四年から毎夏三年間、第三次中東戦争のため一時中断の後、一九七三年から一九七五年までの毎夏、都合六回行われた。氏は現場でも、その成果を発表することも、実質的な責任者であった。「テル・ゼロールA1地区の土器による年代決定的方法論的反省」（一九七〇年、『オリエント』誌一二号所収）および「テル・ゼロール出土の土器陰刻文」（一九七二年、『オリエント』誌一四号所収）は、前三回の発掘成果の一部である。ことに前論文では、テル・ゼロール（ヘレニズム時代基礎石列と床面の下）から出土した二重縁鉢型土器を取り上げ、それとパレスチナの他の遺跡から出土した類似の土器二〇個とを比較し、その類似度を数値化し、当該土器の属する層位の絶対年代を推定する方法を模索する。しかも、この作業には、将来、出土資料の比較にコンピューターシステムの利用が可能か否かの検討も含まれる。氏からも直接に、このようなことを断片的ながらうかがったこともあるが、非才の評者には今なお気の遠くなるような話である。

後三回の発掘成果の一部として、氏は論文三篇「テル・ゼロール出土の一印章」（一九七五年、『三笠宮殿下還暦記念 オリ

「エント論集」所収）、『パレストチナにおけるミタンニ文化の影響』（一九七六年、『オリエント誌』一九号所収）および「テル・ゼロールの大神殿」（一九八五年、宗教史研究所編『聖書とオリエント世界』所収）を發表しておられる。前二論文は、テル・ゼロール出土のスカラポイド形印章に関する考察である。その結論によれば、同印章は前十世紀頃シリア方面から由來し、ミタンニ様式の紋様をとどめた模倣品である。さらに、第三の論文の結論によれば、テル・ゼロール第九層A一七、一八区画の遺構と遺物は、大神殿を中心に据えた祭祀の場である。前二論文を読み返し、石膏で型どりした、例のスカラポイドを、氏が矯めつ眇めつしていた姿を、第三論文を読んで、氏が現場でひとり興奮していた姿を鮮やかに想起する。

因みに、一九七四年の発掘中だったと思う。氏は作業中に、時折ひとり現場から離れ、テルを遠まきするように歩いていった。評者は発掘団団員の飲料水を運ぶため、果樹園の一角をジープで通りすがり、たまたま氏に出くわした。笑いをこらえながら「何の調査ですか？」と聞いた。氏は「遺跡調査ってのは現場だけじゃないんだよ」と即答し、微笑しながらその場を足早に立ち去った。評者は氏一流の冗談だと思っていたが、二篇の論文「生と死のバランス——古代オリエント宗教史のばあい——」（一九七七年、川島重成・荒井献編『神話・文学・聖書』所収）および「文明と宗教——古代オリエントにおける死と友情——」（一九八一年、著者代表向坊隆『文明と人間』所収）をあらためて読み、どうもそれだけでなかつたことに気づいた。

氏は「ギルガメシュ叙事詩」成立の過程を検証するなかで、「都市の原野」の關係を取り上げる。すなわち、周壁をもつ都市と、その外に拡がる原野とは、生と死の「異質的領域」であり、各領域からの離脱とそれへの回帰こそ「コスモス」創造の実相であると指摘する（本書二〇二—二〇五、二二二、二二三—二頁）。おそらく、氏はテル・ゼロールの周辺を歩きながらも、このようなことに思いを馳せていたのではと憶測した次第である。

以上、主として論文を読んで、想起したことを記した。ここに取り上げなかつた論文等、「エアと水」（一九七一年、『宗教研究』二〇七号所収）、「宗教史学」（一九七三年、小口偉一・堀一郎監修『宗教学辞典』所収）、「土器片は語る」（一九七四年、『東洋文庫書報』六号）、「宗教史学と考古学」（一九七七年、脇本平也編『宗教と歴史』所収）、「宗教史学の理論と方法」（一九七七年、田丸徳善編『宗教理解への道』所収）についてもいづらか丁寧に読んだつもりであるが、それらについて論及できなかった。

なお、木田献一氏が本書について既に適切な書評をしておられる（立教大学キリスト教学会編『キリスト教学』第三五号）。氏によれば、「後藤氏の宗教史、宗教学の研究を特色づける最も基本的な特色は、客観的、科学的、実証的であり」、しかも「生態学、エコロジー、風土などの観点と結び付けられていることにある」。まさに、その通りだと思う。蛇足ながらさらに付け加えたい。後藤氏が大きな構想をもちながら、フィール

ド・ワークを重視し、同時に原典に直接取り組んだことなどは特筆に値しよう。编者たちははじめ、氏の門下生たちは、そのことを尊重し、恩師の構想をさらに実現することと思う。

最後に、本書に誤字脱字が少なくなかったことは、少し惜しまれる。そのすべてを挙げる紙数をもたないが、なかでも気になるものを挙げれば次の通りである。アンデンティティ（一七頁一〇行目）↓アイデンティティ、宗教学的遺物（五二頁八行目）↓宗教的遺物、申命改革（二八二頁一行目）↓申命記的改革、対戦後（二六五頁八行目）↓大戦後、宗教論論（三三二頁、論文タイトル）↓宗教論、日本オリエント学会論（五〇九頁九行目）↓日本オリエント学会編。

谷口 茂編

『宗教における罪惡の諸問題』

山本書店 一九九一年七月二〇日刊

A5判 二八八頁 四八〇〇円

高 木 きよ子

宗教における罪惡については、これまで多くの人により多角的にとらえられてきた。それにもかかわらず、宗教研究の中で常に中心的主題の一つとして取り上げられるのは、この問題が宗教という現象にとって重大な役割りを担っているからに外ならない。

さて、罪と惡とは同じ範疇でとらえられるものではない。罪は申すまでもなくある社会においてその規範に背いた人間の行動に対して与えられる称であるから、法律違反（犯罪）・反道徳的行為（罪惡）・宗教の戒律に背く（罪業）という三つの形態として考えうる。この見解に従えば、罪惡とは道徳上の問題になるが、道徳と宗教は厳密に区別しがたいものもあり、この辺の解釈は微妙な様相を呈しているといえる。

一方、罪を宗教の立場から根本的にとらえる場合には、人間を越えた次元というか世界での問題、端的にいえば、超越者神と人間の関わりで考えられることになる。その場合、罪を犯す

ということとは、超越者に対する背信行為となるので、ここで悪という観念が浮かびあがってくる。

罪と悪とは切り離して考えられるべきものではない。罪は「人間の犯す悪しき行為」である。一方悪は善に対する概念であり、善によってその存在が明確になる。人間は善なるものとするればそれを犯す罪は、人間としてあるべき姿ではなくなる。罪には意志的に犯すものと不可避的に犯してしまったものがあるが、いずれの場合も罪をおかした人間をその罪から逃れさせる道が用意されている。それが救いである。宗教における罪悪の問題はその背後に救いの問題をもちながら、原始宗教から現在の諸宗教にいたるまで、どの時代のいずれの宗教にも明らかな現象であり、人間と宗教の関わりを捉える際の根本的問題の一つである。罪・悪・救いの三つが一つになって人間を宗教に結びつけている。

本書で取り扱っているのは罪悪の問題に対する各宗教の対応の仕方である。七篇の論文が収められているが、六篇までがユダヤ教・キリスト教・イスラムについてのものであり、時代も古代から中世に限られている。このこと自体は「まえがき」にも触れられているように、本書の成立のいきさつからいってやむをえないことであり、たとえそうでないにしても、全宗教の全時代にわたる「罪悪」の検証は、とても一冊の書でなしようものではない。しかし、欲をいえば今少し宗教間のバランスがとれたものであったら、読者にとって、より一層興味深く有益な書となったであろう。特に、仏教に関する言及が日本の仏教

に限られているのは仏教における罪悪観がキリスト教系のそれと根本的に異なる点からも残念な気がする。

本書はこのような宗教における罪悪の問題についての七人の執筆者による論文集である。が、その母体となっているのは編者の「まえがき」にもあるように、宗教史研究所の年二回の研究発表会における報告である。この研究会は同じような形ですでに『救済の諸相』を刊行しており、本書は第三巻にあたる。

(因みに第一巻は田丸徳善氏の『宗教学の歴史と課題』であり、第四巻として小川英雄・宮家進編『聖なる空間』がすでに刊行されている。) まず手掛かりとして、執筆者と論文名についてあげると

山我哲雄 アブラハムとアビメレク——創世紀二〇章における罪と罰の観念——

市川 裕 心の頑なさと神の戒律——律法はなぜ荒野で与えられたか——

竹原創一 ルターの原罪論
深澤英隆 悪のミユトスと悪のロゴス——ベーム・シェリン

グの主題——
鶴岡賀雄 悪魔による救い?——J・J・スュランの悪魔体

験が意味するもの——
小田淑子 イスラームにおける罪悪観

谷口 茂 古代日本人の罪悪観と仏教——基礎的な考察——
となかなか多彩である。この多彩さが実は本書の特徴でもあり一貫性を欠く点でもある。しかし、これはある意味では本書の

ような共通した研究題目のもとに行われた研究を、一冊にする場合の避けがたい宿命でもある。個々の論文は著者各自の専攻分野にかかわるもので、それだけに迫力もあり力作ぞろいである。それでいながら執筆者各自が見据えているのは、それぞれが研究対象としている各宗教の、あるいはより厳密には当該宗教のある特別な部分のそれであり、独立した論文としての意味は雄大深遠であるが、罪悪観の全体像がみえてこないくらいがある。やむをえないことというべきであろうか。次に個々の論文の狙いについて見てゆくことにするが、まず山我氏は、古代イスラエルにおける罪と罰の問題を旧約聖書創世記に求める。創世記二〇章におけるアブラハム・サラ・アビメレクの三人をめぐる婚姻関係を取り上げ、アブラハムが妻であるサラを妹と偽ったことがアビメレクをしてサラに接近せしめたのでアビメレクには罪はないとする物語にみられる動機中心主義を特徴としていく。これはそれまで常識であった動機の有無にはかわりなく、行為そのものによって罪が決定されるという客観主義に対する新しい見解であると指摘している。すなわち、古代イスラエルにおいては、すくなくともアブラハムの物語を例とすれば、罪と義に対する主観的解釈と客観的解釈は同等にとらえられるのではなく、どこまでも行為そのものよりも動機の正当性がとわれるというのである。

次の市川氏の論文もユダヤ教に関わるものである。氏はユダヤ教の戒律についてそのもつ意味を、特に「出エジプト記」に描かれているイスラエルの民が荒野で与えられた神の試練を詳

細に分析することによって、己の眼と心に盲従している民を、死の恐怖に直面させることによって神の存在を知らしめようとしたところに意義があったとしている。神の命に従わないのは民の心の頑くなさであり、それをときほぐして、主なる神を意識させるためには、厳しい戒律が必要であったという。しかもそれは荒野であたえられることに重大な宗教的意味があるのであることを出エジプトの例によって実証している。この戒律は人を「心と眼」による支配から脱してより高い次元の生をめざして歩む方向を提示するものである。そこに見られるのは自由であり、宗教の戒律は自由というコンテクストを通して考えられるべきであるというのが著者の問題提起である。論旨のすすめ方も文章の表現も極めて明解でユダヤ教を専門としない者も充分納得しうる論文である。

第三の竹原氏の論文はキリスト教の中核をなす原罪論をルター論をもとに考察している。特に原罪の「原」の意味を問うているのが特色といえよう。ルターの原因論は字義的・歴史的にとらえられ、原罪ははじめての出来事であり、後のすべての罪につづくものとされる。すなわち、始祖の罪はすべての人に共通な罪となるというのである。このように原罪を歴史的・時間的に「はじめの罪」とするとともに、個人の「罪のはじめ」として、その心的な源に言及し、高慢・自己愛心の安らかさという人間の心のあり方を言葉との関係であらわしているのが特徴であると指摘している。そして神の言葉としての律法と原罪との関係は実はそれだけで十分ならえ方ではなく、言葉をこ

えた存在としての「神そのもの」によって原罪は人間にとつて「隠れた罪」であるといふのである。これらについての検証のうち、著者の結論は原罪の真の意味は、信仰にあり、人間存在や理解を越えた深淵に由来するものとしている。

さて、第四の深澤氏の論文は一六七一七世紀の神秘思想家ヤコブ・ペーメの悪についての考察である。悪をすべての存在の中心の問題としてとらえペーメの思想をミュトスとロゴスという対概念によつて把握しようとする試みである。悪の言語表現による三つの段階の枠組によつてペーメの悪論を意味づけ、悪の主題化をその自然哲学的・宇宙論的展開にあるとしているのがその特徴であるとしている。ペーメの著「曙光」に見られる悪の神学的ロゴスが未熟のまま残されたのに対して、その後期においては、自然科学的ロゴスと神学的ロゴスは統一され、それを「神智論的ロゴス」と呼ぶ。そしてこれこそがミュトスではないかと著者はいつている。なかなか説得力のある論考である。

次ぎの鶴岡氏の論文も、悪の問題を取り扱かっている。十七世紀のフランスの神秘家スユランは前論文のペーメほど知られていないかもしれないが、その「悪魔体験」は強烈なものであり、著者はそれを通して見られる善悪の区別と心身の区別に注目している。神と悪魔、あるいは善と悪はスユランにおいては対立して体験されるのではなく、共存あるいは混淆している。ということとは、スユランにとつては根本的には神ないしはキリストが一貫してその情念の対象でありつづけたといふのである。

る。したがってスユランが触れた神は善悪の対立を越えた、ある意味では悪をも包含している神であったのである。スユランはその強烈な「悪魔体験」によつて真の大きいなる神に触れたのである。

ここまでの五篇はいずれもユダヤ教・キリスト教における罪悪の問題を扱っていたが、ここに至つてようやく小田氏によるイスラームが登場する。イスラーム(著者の表記による)が特に戒律を重んずる宗教であることは申すまでもないが、そのシャリーア(イスラーム法)の定める罪悪はムスリム(信者)にとつて人間の本性に関わる倫理的・宗教的性格を有する。この罪悪についての考えを著者はコーランの中からひき出し、罪悪の起源よりその結果に重きをおいていること、それが終末の日の裁きによつて救済につながっていくことを指摘している。そしてこの超越的次元からの開示、すなわち、神との関係によつて人間の罪の自覚がなされる。この根本をなすのは、人間の弱さであり、それゆえに神が導きとして律法を与えたのであるとしてイスラームの宗教的特徴をとらえている。

最後に本書の編集責任者である谷口氏による日本の宗教に見られる罪の観念についての論考がある。谷口氏はまず現代社会の世俗化による宗教の社会的機能の低下に触れ、現代の日本人が精神の荒廃から這い上がつて、精神的価値の追求をはじめ出したこと、それに応えるために日本人の精神史を説明する必要があるという大上段にたつて、古代日本における罪のとらえ方と、仏教伝来の及ぼした影響について考察している。古代日本

人の精神生活や社会的行動は、浄―不浄という生理的・身体的感覚と結びついているところに特徴があり、不浄は自然発生的なケガレ、反社会的行動の結果であるツミ、そして天変地異によるワザワイの三つの形態でとらえられるが、これらは厳密に区別された概念ではなく、総称的に罪とされていたのである。

それが仏教の伝来により、仏教の戒律に違反ことだけでなく、すべての人間の法違反や道德的規範への背反も悪因として悪果を生むとされる因果応報説が盛んになる。そしてやがて日本における仏教の進展と、時間をかけた土着化・内面化により、人間の構造的悪の問題は鎌倉時代に親鸞が出るに及んで、「罪人としての人間」という思想、「悪人正機説」として結実したといえるのである。これは創造主としての神をもたない日本人の宗教であってこそはじめて成り立つ罪悪観であるといえよう。

以上に本書の内容を概観してきたが筆者の不味ゆえに読み違えや理解の足りない点も多々あったかと思う。それは許していただくことにして、全体を通じていえることは、一口に罪あるいは悪といっても、これはけっして同一線上で語ることはできないということである。同じ宗教でも時代を異にし宗派が違えば見解の相違は当然のことであり、それによって各宗教が成り立っていることになる。その点からいえば、本書に掲載された各論文は執筆者の専攻する特殊な分野におけるそれぞれの罪悪観を、多くの文献を駆使して具体的かつ独創的に描いたものといえることができる。

吉田 清著

『源空教団成立史の研究』

名著出版 一九九二年五月一日刊

A五判 四五七頁 九九〇〇円

林 淳

本書は、古代中世の仏教史を専攻してきた著者が長年にわたって研究してきた成果を収録した論文集である。主題は、源空（法然）の専修念仏と源空以降の門下の活動にしぼられているものの日本仏教史を通史的に展望しようとする視角と意欲が貫かれている。著者が自らの立場を「庶民仏教史」と規定しているが、これは著者の恩師である五来重氏からの感化であることは序論やあとがきを読むと知ることができる。五来氏の学問がそうであったように、著者もまた日本史学と民俗学との双方を足場とし、民俗学的な着想・歴史観を日本史学に導入しつつ、独自の学風を形成してきたといえるであろう。その意味では、本書は五来氏が築いた民俗学の成果や視点が血となり肉となつていると形容することもできる。しかし五来氏の場合には、鎌倉仏教の祖師を中心に主題とすることはなかったから、五来仏教民俗学と仏教史との接合ということは、本書がはじめてチャレンジした課題なのである。そうした関心からも、本書は見

逃すことのできない成果であることは間違いない。本書の概要を紹介し、つぎに評者の批評を展開させたいと思う。本書は、以下のような構成から成っている。

序論

第一章 前駆的念仏集団

第一節 常民的浄土観の成立

第二節 平安貴族の仏教信仰と念仏

第三節 別所往生院

第二章 源空の専修念仏

第一節 源空教団の成立基盤

第二節 源空の念仏義の確立

第三節 初期知恩院史

第三章 専修念仏教団の解体と念仏停止

第一節 念仏停止と源空の立場と態度

第二節 念仏停止の原因

第三節 嘉祿の念仏停止

第四章 源空門下の念仏聖

はじめに

第一節 法蓮房信空

第二節 弁阿房聖光

第三節 善慧房証空

第四節 勢観房源智

第五節 長栄寺隆寛

第六節 善信房親鸞

第七節 覚明房長西

第八節 成覚房幸西

第九節 空阿弥陀仏

おわりに

第五章 源空教団の周辺

第一節 善光寺聖

第二節 庶民信仰としての如法經

第三節 融通念仏宗と御回在

結語

序論では、源空教団の研究史をふりかえり、著書の立場からの個々の研究の位置づけが行われている。とくに井上光貞氏の見解に対しては、仏教教義から思想的契機を導きだす井上氏の方法論が批判の対象となり、庶民仏教史の視角から「その根っこは庶民の側から完成させられた仏教といつてよいものである。庶民の宗教的動機の中に源空の専修念仏教義によって、滅罪や往生観が裏付けられたといえよう。」と著者の基本的着想が語られている。著者によれば、葬送を行い勸進活動に従事した別所聖、念仏聖、不断念仏衆が、専修念仏集団の構成員であり、「鎌倉仏教を動かすエネルギーの基盤」になったというのである。

第一章では、奈良平安時代の仏教史の大枠が提示されている。それは、奈良時代末以降に現れる沙弥・聖と呼ばれる庶民宗教者が、浄土往生を唱導したことによって、日本固有の他界観を浄土観に変容させたというものである。ただし仏教は固有

の基層文化を根本的に変革させずにそれに同化することで、変容を可能にした。また著者は、奈良時代にすでに仏教の葬送儀礼への関与、鎮魂呪術的性格の存在を指摘しており、浄土思想が日本仏教の中核に置かれていたことを示唆している。

平安時代の仏教は密教であるという通説を受けて、奈良時代からの山林練行の流れを汲みながら、実は山岳寺院の密教が主流であったという説が提出されている。九世紀以降の朝廷は、疫病・災害・怨霊などに対して種々の密教修法を総動員し、国家の安泰をはかったことの具体例をたどりながら、「日本民族の信仰の基層に存在した贖罪のための作善、すなわち数多くの善根を積むことによってのみ罪業が贖われるものと信じられていたから」という解釈を加えているが、やや唐突の感は否めない。このような解釈からは、著者が、仏教は基層信仰の上に受容されたものという前提に立っていることがわかるであろう。さらに著者は、十一世紀の藤原道長の信仰生活の詳細な検討を通じて、密教的要素の上に法華経の滅罪儀礼と念仏の往生儀礼がセットとして共存していたことを解明し、平安貴族の仏教信仰が密教から浄土信仰へと重心を変えてきたことを指摘している。滅罪と往生が中心的な信仰になり、周辺に密教的修法が布置されているという形態が、貴賤を問わずに常識化しており、その延長線に鎌倉仏教が出現してくるといふ展望が示される。浄土信仰と密教とを対立的ではなく、相即・並立するものと把握する点に本書の新味があると思われる。

平安時代から鎌倉時代前期にかけての史料に出てくる「別所」

を再検討している。著者は、研究史をふりかえりつつ、別所・往生院の宗教的機能が論じられなかったという不満を漏らしている。古代仏教寺院がその一部として有していた葬送的機能を継承したのが、中世的別所・往生院であり、「死穢不浄の滅罪所」「葬場」としての機能があつたことが、史料上確認できる事例を挙げつつ明らかにされている。しかし荘園制の変質とともに寺院経済が勸進活動に依存するようになると、別所の葬送的機能は念仏聖などによって伝播・普遍化されることによりかえって、個別の別所名は消えていく。鎌倉新仏教の律・浄土・禪・法華の諸宗は葬送的機能をもって成立し、近世幕藩制において本寺との従属を離れて宗派として自立することが述べられている。

第二章は、源空教団の成立基盤として、つぎのようなアウトラインを描いている。寺領荘園の崩壊期にあたって大寺院は聖の勸進活動に依存するようになり、葬送機能を担った別所聖・勸進聖が平安末期から本寺周辺に聚落を形成し台頭するようになる。そうした天台教団の信徒のヒジリとともに、雑多な下級僧が参加するようになり、ヒジリ社会の統一の機運が盛り上がるなかで源空は登場するといふのである。源空の行動のなかにも念仏聖の性格はうかがうことができるが、彼は思弁的内観的な教説を確立しようとした点で他の念仏聖とは一線を画した。寺院内に勢力を伸張させてきたヒジリ集団への大寺院側の対抗が、承元の念仏停止の発端になっていく。源空は天台宗の円頓戒継承者でもあり、ヒジリ仏教の優れた指導者でもあ

ったが、天台教団内の吉水門徒集団に留まるかヒジリ集団へ踏み出すかを決定できぬままに時代の波に押し流されたという。

第三章は、仏教界全体の動向のなかで念仏停止の要因と経過を追跡したものである。ともすると思想的・教義的な対立に主たる原因を求めることになりがちなテーマであるが、著者は、指導者源空が専修念仏教団の方向づけに失敗し、弾圧を予知できなかったことを鋭くえぐり出している。念仏停止の社会的な要因として、荘園経済の行き詰まりの結果、大寺院でも資材動進を行う念仏聖、勸進上人の勢力がしだいに浸透してくるが、同時にそれに対する危機感も現れた。南都仏教復興に直面して東大寺と競った興福寺は、復興の進展しない理由を念仏者の横行に求め始めた。東大寺は勸進上人重源を採用し、天台教団は別所を輩出しながら変質していく。そうした中で興福寺が専修念仏者を糾弾し、専修念仏教団は危機に陥るが、源空自身は彈圧の対象になるとは思っていなかった。源空の主観では、専修念仏教団と破戒・逸脱の念仏聖とは区別されていたからである。即ち、「源空は彼らを掌握できなかったところに、念仏停止をまねいた」と著者は判断を下している。源空の現状認識の甘さと指導者としての問題点の指摘は論証しにくい事柄であるが、従来の源空研究史に照らして画期的な説を提出している。

承元の法難、嘉祿の法難を経て、専修念仏教団は分散していく。もともと源空と門下は、その周囲に参集してきた念仏聖を吸収し組織化するまでは至らなかった。法難は、専修念仏教団の解体を招き、有力門下はヒジリ社会の組織化に向かった。一

方では信空・湛空・勢観・証空のように洛中に残り天台寺院付属の別所に帰還する場合と、他方で隆寛・幸西のように地方に分散した門下は地方において教団を形成し始めていた。

第四章は、信空、聖光、証空、源智、隆寛、親鸞、長西、幸西、空阿弥陀仏という源空の門下の宗教社会的基盤を考察している。活発な門下の流派は、念仏勸進を世俗的宗教活動としており、源空や門下の教学はこうした活動に教義的裏付けを与えたものであった。門下のうち源智は瓦堂勸進上人、隆寛は天台教団を離脱した念仏聖、親鸞は善光寺の勸進上人、長西は遁世した念仏衆、幸西の一念義は芸能的念仏を生み出すようになり、空阿弥陀仏は四天王寺の勸進聖であったことなどが、関係史料を駆使して論証されている。これらの論証を通して、有力門下がすべて民間浄土教を担った念仏聖の活動様式と一致し、鎌倉仏教は民間仏教を素地にして発生したことが解明されている。その上で著者は、民間仏教者が室町末期に各地に定着し、江戸時代に教団形成をすすめることを論じている。

第五章では、善光寺聖、如法経、融通念仏宗が扱われている。中世の善光寺聖が善光寺式如来や太子像を運びながら善光寺信仰を広め、東国の浄土教の展開の基盤になったことが語られる。また日本固有の山への納骨信仰を基底にして弥勒信仰による如法経が流行したこと、祖霊の追善供養の意味を持っていたことが指摘されている。さらに融通念仏宗の調査をふまえて、摂津・大和の在家中心の大念仏集団が延宝五年（一六七七）以降大念仏宗という僧集団へ変貌した過程が追跡され、本

尊仏の回在の具体例の報告が付け加えられている。

結語では、源空の専修念仏教団が法難によって解体し、有力門下を中心に分流していき、聖光、証空、親鸞などの「義」の流派が京都に残った「門徒」の流派を吸収することで統合されていくことが述べられている。

以上が本書の概要をまとめたものであるが、つぎに評者の批評を述べることにしよう。

第一に、法難を契機にした源空教団の解体過程の詳細な追跡は、本書のなかでも最も意義のある研究であるように思われた。とくに指導者としての源空の対処のまずさが事件の解決のタイミングを逃し、結果として法難へ至る要因をつくったという趣旨は、承元の法難の核心に迫るものである。法難の要因を門下の逸脱行為や思想的対立に求める従来の固定的な説と比べて柔軟でより説得的である。地方に分散した門下の中から教団が形成されるという点を詳細に論証したこと、中世仏教と近世仏教の連結過程の解明の必要性を指摘したことも重要である。

第二に、著者の民俗学的概念の使用に関してである。評者は、本書のなかに頻出する「常民的浄土観」「基層」「わが国固有の民間仏教」「民俗的念仏」「民間仏教者」などの用語に面し困惑せざるをえなかった。著者が、こうした用語によって示唆される宗教史観をあたかも自明の前提のように滔々と語っているからである。仏教伝来以後に仏教が前代からの基層文化と同化して、「常民的浄土観」なり「わが国固有の民間仏教」なりが形成され、それ以降の仏教史の「基層」においてヒジリを担

い手にした「民俗的念仏」として持続してきたというのが、著者の基本的な歴史像であるようだ。古代の滅罪儀礼から近世の葬式仏教までを視界のなかに収めようとすれば、大風呂敷な議論にならざるをえない。「庶民」の宗教的要求(滅罪と葬送)は不変であり、しかしその要求に応える「民間仏教者」の集団的形態は時代の影響を被り変化するものだという二段構えで著者は宗教史を構想しているようである。前者のレベルに民俗学的な概念を多用し、後者のレベルにおいて日本史学の成果を盛り込もうとしている。基層は不変だとする基層信仰論は、概して宗教史の全体的なイメージを先取りする際にはある程度有効かもしれないが、史料に基づく論証と叙述のレベルに持ち込むと論理の混濁やトートロジーを招くことがある。本書も、そうした危険性から逃れてはいないように思われた。

第三に、従来の研究史と本書との関係についてである。著者は、井上光貞氏の研究を批判的に乗り越えることを一つ課題にしているようである。確かに源空の門下の宗教的基盤の詳細な解明は、著者によって初めてなされた成果といってよい。一時代前の歴史学者による鎌倉仏教研究は、古代から書きはじめ源空の時代までで筆を置いてしまい、後の歴史叙述は宗学者にまかせることが多かったのである。それと比べて著者の研究は、中世後期、さらに近世の浄土教の展開を視野に入れている点でも、井上氏の研究より着実に歩を進めている。しかし今や井上氏の研究はまったくの過去の遺産であり、それを批判する意義さえ薄れつつある。黒田俊雄氏の顕密仏教論の提唱以来、中世

仏教史の研究は大きな変革を経て今に至っていることは、周知のことであろう。賛成、反対のいずれであれ、黒田氏の成果に対する著者なりの批評を期待して本書を読み進めたが、そうした記述がまったく無いことに評者は驚いた。著者は、自らの達成してきた成果の立場から顕密仏教論をどのように評価・批判するのかを開陳すべきではなかったか。浄土教中心の研究状況を批判し密教的要素の摘出を説く著者は、意外に黒田氏の学説と近くにいるような気にもなる。しかし著者の民俗学的な発想に規定された基層信仰論は、根本的に顕密仏教論と両立しがたいようにも思われる。著者自身が近年の研究成果に対しほとんど言及していないことによって、研究史上に本書を位置づける作業は容易なことではなくなったように思われる。

以上、三点にわたり評者の批評を雑駁に述べてきた。著者ならびに読者のご海容を乞うしだいである。

村山修一・下出積與・中村璋八・木場明志・小坂眞二・脊古眞哉・山下克明編

『陰陽道叢書』 全四卷

名著出版 A五判

第一卷 一九九一年九月三〇日刊

三六一頁 六二〇〇円

第二卷 一九九三年六月一八日刊

三八七頁 六八〇〇円

第三卷 一九九二年八月二八日刊

四一五頁 六八〇〇円

第四卷 一九九三年四月九日刊

四二五頁 六八〇〇円

繁田 信一

近年、さまざまの研究分野でいわゆる陰陽道についての関心が高まってきている。そして、そうしたなか、陰陽道研究を一層盛んならしめんとするために刊行されたのが、この『陰陽道叢書』全四巻である。同叢書の目的は、陰陽道関係の論考のうちでも入手の困難なものを再録することにより、その利用をより簡便にすること、さまざまな分野にわたる陰陽道関係の研究論文を網羅した目録を以て、いわゆる陰陽道についての情報収集の便

宜を図ることにあると言っている。ごく最近になって平安貴族社会の陰陽師に興味を持ちはじめた評者などは、この叢書より多大な恩恵を蒙っている。

こうした『陰陽道叢書』全四巻であるが、その構成は以下の如くである。

第一巻 古代

第一部 陰陽思想から陰陽道へ（所収論文数六）

第二部 物忌と方違え（所収論文数四）

第二巻 中世

第一部 中世陰陽道の展開（所収論文数六）

第二部 中世社会と陰陽道（所収論文数七）

第三巻 近世

第一部 幕藩体制と陰陽道（所収論文数五）

第二部 地域の陰陽師（所収論文数五）

第三部 陰陽道祭祀と天皇・將軍（所収論文数二）

第四部 編曆・改曆の問題（所収論文数二）

第四巻 特論

第一部 占い（所収論文数二）

第二部 陰陽道祭祀と民間信仰（所収論文数六）

第三部 天文・曆・宿曜道（所収論文数六）

また、これに加え、各巻ごとに編者による総論と所収論文解説とが付され、さらに、第四巻の巻末に「陰陽道関係文献目録」が付されるといふ構成をとっている。

さて、右の如き構成の『陰陽道叢書』全四巻を評するにあた

り、評者としては、所収論文の一つ一つについてその解説を試みるつもりはない。限られた紙面のなかで五〇余りの論考を扱うのは不可能なことであろうし、何よりも、叢書の各巻には編者による所収論文解説が付されているのだから、所収論文の解説はそちらに譲るべきであろう。そこで、ここでは、各巻に配された総論あるいは所収論文解説を取り上げることにする。その方が、『陰陽道叢書』の編集に携わったという意味で陰陽道研究プロバートと呼び得る幾人かの研究者の陰陽道についての理解、あるいは、陰陽道研究における問題意識を見ることができ、幾分かは有意義であるだろう。そもそも、この叢書の総論と所収論文解説とは、その各々が独立の論考としての体裁と内容を備えており、五〇余りの所収論文を差し置いてまでもここに紹介するだけの価値を有するものと思われる。

＊

第一巻総論 村山修一「古代日本の陰陽道」

村山氏の構想する「古代日本の陰陽道」の歴史は、はやくも大和朝廷成立以前にはじまる。村山氏によれば、遙か古代の中国大陸に生まれた陰陽道は、まずは朝鮮半島に伝わり、その後、大和朝廷以前の日本列島にも伝来したのであった。そして、村山氏の言う「古代日本の陰陽道」の内容は、極めて多岐にわたっている。すなわち、陰陽五行思想やその影響を受けた諸々の思想、および、それら諸思想の影響を受けたとおぼしき文物・事象の概ねを、村山氏は「陰陽道」と呼ぶのである。

しかし、村山氏のこうした陰陽道理解は、今やそのまま通

用するものではない。右の如き陰陽道理解の難点は、何よりも、陰陽五行思想と陰陽道との混同、および、史実の恣意的な解釈にある。ただ、村山氏の陰陽道理解は、いわゆる陰陽道についての旧来の常識に大きく依拠したものであり、必ずしも村山氏自身の独創によるものではない。村山氏の示した如き陰陽道理解は、かつては常識的なものだったのである。そして、そうした旧来の常識が今にして漸く打破されようとしているのだということとは、次に紹介する山下克明氏の陰陽道理解からも見て取ることができらるだろう。

第一巻所収論文解説 山下克明「陰陽寮と陰陽道」

山下氏は、陰陽道研究者のうちでは評者が現在最も注目している研究者であるが、その所以は氏の陰陽道理解にある。

山下氏が陰陽道とは何かを考える際の大前提として提示するのは、「『陰陽道』という言葉は中国はもとより、日本と同様に中国文化の影響下にあった朝鮮半島においても用いられることではないということ」「すなわち、『陰陽道』という語および概念は、日本において生まれ、日本にのみ存在していたのだということである。山下氏によれば、日本において『陰陽道』という語が一般化するのには、漸く十世紀頃からであり、しかも、この時代以降中世を通じての『陰陽道』とは、紀伝道・明経道・明法道・算道など同様の、職業組織体の一つであった。すなわち、史実に即して言うならば、古代・中世の『陰陽道』は、われわれが常識的に理解しているところのいわゆる陰陽道ではなかったのである。そして、こうした前提に立って『陰陽・五行

説に係わる事象を総じて陰陽道でくくることは厳密性に欠ける」と見る山下氏は、いわゆる陰陽道を、陰陽五行説・道教・仏教・神祇信仰の影響を受けながら、陰陽師の携わる技芸や学芸を中核として成立したものととして理解する。氏自身が陰陽道研究のあり方について「とくに古代・中世前期の陰陽道を考えるに必要なのは、平安中期に典型的な形で成立する陰陽道の中核陰陽師の職務行為や学術的裏付けを見きわめ、陰陽・五行説に止まらない道教や仏教なかならず密教等中国宗教の影響、神祇信仰等在来の宗教思维・儀礼との関連を問ひ、さらにその前後の史的展開及び社会との係わりを問うことではなからうか」と述べる如くである。

以上のような山下氏の陰陽道理解は、史実に即したものであり、村山氏のそれに代表されるような古典的な陰陽道理解に比べ、遙かに無理のないものであるように思われる。

第二巻総論 村山修一・脊古真哉「中世日本の陰陽道」

村山氏・脊古氏によれば、「中世日本の陰陽道」と呼び得るものには、「宮廷陰陽道」「武家陰陽道」「民間陰陽道」の三つがある。このうち、宮廷陰陽道とは、「令制下の陰陽寮の職掌を基本とするもの」および「平安時代以降の『陰陽師』の行った宗教的活動」の総体としての公家社会の陰陽道であり、これは古代陰陽道から連続するものである。また、武家陰陽道とは、「鎌倉幕府・室町幕府の武家政権の陰陽道」であるが、これは要は武家社会が公家社会から受容したものであって、宮廷陰陽道と同様、中世陰陽道における古代陰陽道からの連続の側

面に他ならない。それゆえ、ここで村山・春古両氏が「中世日本の陰陽道」として専らに問題とするのは第三の民間陰陽道なのであるが、この民間陰陽道とは、「法師陰陽師などによる仏教・神祇祭祀等と習合した陰陽道」および「仏教・修験・神道等、他の宗教にふくまれる陰陽道の知識」のことであり、習合的な傾向をその特徴としている。

中世宗教史の特徴はその極端な習合化にあると捉える村山氏・春古氏は、中世陰陽道の特徴をもその習合的な傾向に求める。例えば、牛頭天王の信仰なども、日本中世における神仏習合の普遍化のなかでの、陰陽道と他の思想・信仰との習合化の展開として位置付けることができるというのである。そして、習合思想を基調とする中世の思想・宗教・芸能には陰陽道の様々な影響の跡を見ることができ、村山・春古両氏はこれを広く「民間陰陽道」として捉えるわけである。

ただ、村山氏・春古氏も、そうしたものの全てを闇雲に陰陽道とするのではなく、それらの「どこまでを陰陽道の範疇に含めて考えるべきなのか」を問題としている。そして、特に「近世に土御門家傘下に編成された雑多な宗教者・芸能者の前身の中世における姿をも含めて、中世陰陽道の範疇に加えることにはやや疑問がある」との疑義を呈しているが、これは、陰陽道史のみならず、神道史・仏教史・修験道史においても、近世あるいは近代以降の実情を中世以前に投影し、当時の実態を無視した議論の展開されることが多々見られるのを警戒してのことであろう。同巻の所収論文解説「中世陰陽道研究の動向」を

担当する春古氏は、そこでも、「一つだけ気になることを指摘しておく、近世に土御門家が組織化した、または組織化しようとした元来陰陽道と関係の無い場合もある雑多な宗教者の持つ多様な宗教内容から形成された近世陰陽道の持つ内容についての知識が、中世陰陽道を考える際にも反映されていることがあるのではなからうか」との見解を示している。黒田俊雄氏の『日本中世の国家と宗教』（一九七五年、岩波書店）には、日本中世の宗教史について、これを「中世以後の二つの重大な歴史的变化、すなわち近世における仏教諸宗派の分立公認および教義の整備と、近代における神仏分離と『国家神道』的感覚を、認識の前提にせず評価の基準にもせず、中世に最も適した範疇で把握すること」の必要性が既に説かれていたが、黒田氏のこうした見解と併せ考えても、村山・春古両氏の警告は、傾聴すべきものであるように思われる。

そして、村山氏・春古氏が右の如き点への注意を殊更に喚起しようとするのは、両氏が、中世の陰陽道と近世の陰陽道教団との間の、思想的な系譜の連続と教団・組織としてのまとまりとにおける「不連続といってもいいほどのギャップ」の存在を指摘していることと無関係ではなからう。村山・春古両氏によれば、このギャップは、陰陽道史のみならず、仏教史をも含めた宗教史全体の問題なのである。そして、こうした事情を踏まえた村山氏・春古氏は、今後の陰陽道史研究においては、この断絶を断絶として認め、そのうえで、「なぜ断絶しているのか、どのように断絶しているのか」を問うべきだとしている。

第三巻総論 木場明志「近世の陰陽道

—陰陽師の存在形態を中心に—

土御門家・幸徳井家・大黒家の三つ巴の確執の果て、土御門家は天社神道を組織し、その延長上に諸国散在陰陽師支配免許権を獲得し、近世陰陽道を主管する立場となったが、木場氏によれば、土御門家による支配とは、唱門師系を中心に、既存の神道あるいは仏教の流派・宗派の組織系列下でない民間宗教者を配下に収めようというものであった。すなわち、卜占・祈禱・地神経読み・竈祓・土公祭・荒神祓・曆配り・まじない・札配り・万歳に携わっていた民間宗教者が、職分糺しの結果を踏まえて「陰陽師」と認定免許されて土御門家の傘下に置かれたのである。そして、こうした組織化・民間拡張の結果、近世陰陽道は、多くの民間宗教者の「ネットワーク化」に成功するのだが、木場氏は、これを、近世における朝廷権威復活の一例と捉え、かつ、明治維新の下地を形成する歴史の意味を持つものであったと見ている。

ところで、「近世日本の陰陽道をどの観点から扱うか」については、諸学問分野の性格や研究者の関心が大きく反映する」とする木場氏であるが、氏自身は、日本史学と民俗学との両面から、未組織宗教者の組織化過程の問題として近世陰陽道を扱う立場をとっている。そして、そのためか、木場氏の研究は、陰陽道研究としてよりも、むしろ、陰陽師研究としての色彩が濃く、そこから木場氏の陰陽道そのものについての理解を汲み取ることができそうにない。とはいえ、右に見た如き、国家史的

に陰陽師を扱おうとする氏の方法は興味深いものである。

また、木場氏は、近世陰陽道研究あるいは近世陰陽師研究について、これを、宗教研究の一環としてのみならず、近世国家史研究・近世社会史研究・近世科学史研究・地域史研究・部落史研究・宗教民俗学研究などの方面に、極めて高い発展性を内包するものと見ている。さらに、同巻の所収論文解説「近世陰陽道の研究成果と課題」においては、近年の近世陰陽道研究が、土御門陰陽道の研究に終始することなく、「近世陰陽道の国家史的意味、中世唱門師と近世陰陽師との連続・不連続の関係、必ずしも土御門家に統轄されていない陰陽道要素あるいは陰陽師系宗教者の存在の位置付け、近世陰陽道が近代社会への移行に果たした役割、などに課題を置く方向に発展しつつある現状」に鑑み、今や近世陰陽道の研究は、近世の一宗教要素への関心といった域を脱し、日本史研究の一分野としての市民権を得たものとしている。

第四巻総論 下出積興「日本における陰陽道の史的位相」

『陰陽道叢書』の総論のなかで評者が最も興味を覚えたのが、この下出氏の「日本における陰陽道の史的位相」である。この総論において、下出氏は、陰陽五行思想あるいは陰陽道の日本的受容および日本の展開について、かなり巨視的な二つの視点から、総体的な議論を展開していると言えるだろう。

古代の外来文化について、国家機関を通じ、支配層から支配層へという形態で伝来した仏教・儒教は、典型的ないわゆる表層文化として展開したが、地方に定着した渡来人から日本の在

来の庶民へと、庶民層から庶民層へという形態で流伝した道教は、いわば典型的な基層文化として展開していったと捉える。下出氏は、後の陰陽道としての陰陽五行思想については、その伝来が仏教に随伴したものであったため、表層文化として展開していく方向をとったと見做し、陰陽寮なる官司の存在をその証拠とする。

しかし、下出氏によれば、呪術としての陰陽道は、本来的に基層文化的性格を基盤とするものであり、いかに古代において表層文化的あり方をとったとはいえ、新しい技術の呪法として貴族層に専有される体制が平安時代になり次第に弛んでくるにすぎない、その本来的な基層文化的性格をあらわにしているものであった。十世紀頃からの、貴族社会外における、庶民を相手とした職業者としての陰陽師の登場は、陰陽道の基層文化的方向への展開と捉えることができるというのである。

そして、下出氏は、中世以降の伊勢神道・河部神道・吉田神道に陰陽道が深く関わっていたことに見られるような、陰陽道の習合化傾向をも、その基層文化的性格から理解する。民族信仰として日本最大の基層を構成する神祇信仰を母体とする神道は、基本的に典型的な基層文化なのであり、陰陽道がその基層文化的性格をあらわにしつつあるなかで、神道と陰陽道とは極めて結び付き易い状況にあったというわけである。さらに、諸国のいわば職業的な陰陽師の民間での活動が著しくなる近世には、平安中期以来の陰陽道宗家の系譜や伝統を引く表層文化的陰陽道ではなく、基層文化的陰陽道が主流になったとする下出

氏は、近現代には表層文化的なあり方の陰陽道はその存在を完全に否定され、今日には基層文化の一つとしての陰陽道のみが残ったと見るのである。

ところで、下出氏によれば、中国における陰陽五行説は、一つの世界観として人々の考え方のなかに溶け込み、哲学・宗教・政治から占星・雑占・暦などにいたるまで、社会的に広く大きな影響を与えていた。ところが、陰陽五行説の日本への伝来は、その専門家によるものではなく、僧侶による付随的なものであり、陰陽五行説を基本的な世界観とはしない者に媒介されたものであった。しかも、その伝来が支配層による方術の理解・研究というかたちでのものであったことが、日本での陰陽五行思想の受容がその理論の理解・研究の方向に展開せず、それに基づく具体的な優れた方術——占星・暦法・雑占・予知・吉凶判断などの実学的な新知識——の習得という方向に展開していくことを決定付けたのであった。

そして、下出氏は、呪術・方術の新技法の学習としてはじまった陰陽五行説の受容の方向は、律令体制が成立した後においても、いささかも変更されることがなく、奈良時代中期までに決定的なものとして確立されたと見る。天文・暦は中国の世界観である陰陽五行思想を理論的に具現するものとして自然科学の一分科であったが、これが卜占を職務とする陰陽寮の職掌の一つとされたのは、日本においては、天文・暦もまた卜占と同じ方術の一つに過ぎないと認識されたためであったというのである。また、下出氏によれば、陰陽寮の主管する陰陽・天文・

層は、いずれも学問思想の分科としてではなく、予知や吉凶判断の方術の分科として位置付けられていたため、これに関わりを持つものは、次第に技能のいわば職業的な性格を強めて展開していく方向をとったのであった。そして、下出氏は、こうした職能としての方向での展開が定着していった平安時代に、大陸や半島では形成されなかった、いわゆる陰陽道が成立していったと説くのである。

以上に見た二つの視点からの陰陽五行思想あるいは陰陽道の日本の受容および日本の展開についての下出氏の議論には、今後、かなりの発展性が期待できるだろう。ただ、こうした議論を史実に即した方向で発展させるには、叢書第一巻所収の山下克明氏の論考「陰陽道における典拠の考察」に説かれるように、「わが国陰陽道の系譜は、従来説かれてきた如く単に隋唐五行家説のみを祖述継承したものではない」という事実を確認しておく必要があるように思われる。陰陽五行思想が直接に陰陽道に展開したという下出氏の陰陽道理解は、古典的な陰陽道理解に属するものであり、あまりにも図式的なのである。

＊

以上、『陰陽道叢書』全四巻の総論あるいは所収論文解説によって、現在第一線で活躍する五人の陰陽道研究者の陰陽道についての理解、あるいは、陰陽道研究における問題意識をざっと見てきたわけだが、こうした概観によっても窺われるように、現在の陰陽道研究——特に古代・中世陰陽道研究——の抱えている最大の困難は、「陰陽道」という概念を明確に規定す

ることができないところにあった。古代の陰陽道については山下氏の陰陽道理解を見るなかで触れた通りであり、また、中世の陰陽道についても、先に村山氏・脊古氏が中世の諸事象について、「どこまでを陰陽道の範疇に含めて考えるべきなのか」を問題としていたことを見た如くである。元来、陰陽道とはいかなるものであったのかを明らかにするものであるはずの陰陽道研究だが、皮肉なことに、その研究対象たる「陰陽道」というものを特定し切れないという困難を抱えているのである。そして、こうした困難は、陰陽道研究が「陰陽道」の研究としての陰陽道研究であろうとする限り、容易に克服し得るものではないように思われる（因みに、宗教研究についても、「宗教」をめぐって同じことが言えるだろう）。

最後にきて近年の陰陽道研究の隆盛に水を差すような問題を取り上げてしまったが、しかし、こうした問題が浮かび上がったこと自体、陰陽道研究が着実に進展していることの証左なのではなからうか。そして、今回の『陰陽道叢書』の刊行からも、進展しつつある陰陽道研究の確かな足取りを見ることができるよう思われる。ともかく、陰陽道研究の今後のより一層の発展に期待したいところである。

池上良正著

『悪霊と聖霊の舞台』

——沖繩の民衆キリスト教における救済世界』

どうぶつ社 一九九一年九月一〇日刊

A5判 二二八頁 二〇〇〇円

田島忠篤

本書は、副題が示すように、現在の沖繩で新興する「沖繩キリスト福音センター」という一教会を事例とし、当地の伝統的宗教者（ユタ）の救済活動と比較しながら、「救済のダイナミズム」を解く「宗教的モノグラフ」である。救済に関しては、既に東北を舞台とした『津軽のカミサマ―救いの構造をたずねて』（どうぶつ社、一九八七年）において論述されている。そして、その時に提示された、救済という「生きた宗教現象」を理解するために、人々に共有されている「文化」——文化によって悩みが生じ、またそれによって救われる——という視点から分析し、理解しようとする「救いの文化論」というテーマは、本書にも息づいている。さらに、このテーマは次に刊行された『民俗宗教と救い―津軽・沖繩の民間巫者』（淡交社、一九九二年）に継承される。この三冊は、また、東北や沖繩、民俗宗教や民衆キリスト教というように、中央志向の現代社会に取り残

されたマイナーな「周縁からのリバイバル」を見ようという眼差しでも貫かれている。

さて、本書の内容に目を転じてみよう。「プロローグ」に始まり、「第一章 問うべきもの」では、沖繩のキリスト教研究をレビューしながら基本的な研究の視座が示されている。その一つは、従来の研究のようにキリスト教を「理念的統一体」として所与の実体と見ずに、教会内で牧師と信者の間で実際に示されている教義内容の「語られ方、実践の仕方、受けとめられ方の総体」として捉える「民衆キリスト教」という視点から現地調査をすることである。もう一つは、こうした現場の生きた宗教現象である「具体的『救い』が実現される呪術・宗教的ダイナミックス」を理解するには、「宗教的人間観」を前提にしないと捉えられない、ということである。従来の研究では、「キリスト教的人間観」を暗黙の前提として、救済宗教対土着の迷信体系という「実践的課題に即した研究」がなされてきたり、また、「世俗的人間観」を自明として社会適応や社会統合、社会的権力や権威の発生と分配といった、社会や文化の特性を分析するための手段として宗教現象を扱う「実証的研究」がなされており、双方の人間観からでは宗教現象そのものの理解には至らなかった、と批判している。

この「宗教的人間観」を視座として「民衆キリスト教」を対象に、以下「第二章 民衆キリスト教の世界」「第三章 救済体験」「第四章 背景」「第五章 生ける霊」「エピローグ」へと本書は続いて行く。それぞれの章を掻い摘んで説明すると、

第二章では、教会の創設者である仲原正夫の宗教体験を中心としたライフ・ヒストリーとともに「沖繩キリスト福音センター」の歩み、その組織が記述されている。第三章では、著者の現地調査と牧師や伝道者の説教、信者の「証し」（罪の告白と救済体験を会衆の前で話す）のテープを材料として、沖繩の伝統的な救済世界と比較しながら、この教会の特色が「霊体験の重視」「罪の自覚化」「世俗的価値の否定」の三点に集約されて説明されている。

第四章の「背景」では、「沖繩キリスト福音センター」の教派的、制度的な特徴が諸外国のペンテコステ運動やカリスマ運動と比べながら述べられている。また、教会の内部過程、そして教会が発生し、活動している沖繩社会についても、これまでの宗教研究の成果を用いて説明されている。特に、この章では、他の研究成果を安易にあてはめて説明することの批判が見られる。教団類型論に従えば、この教会は、セクトに近似しているが、創設者の仲原は教祖とは言い難く、教会自体閉鎖的でもない。結局、「分類のための分類はたいした意味がない」と述べている。教会の内部過程である霊体験の重視、「証し」として制度化された告白、そして性的罪の告白に対して、エクスタシーによる社会統合や革新、性の言説化による支配、告白による主体形成、被支配階級への告白の強迫による支配といった、「世俗的人間観」を基にした理論では、現場で擱んだ資料にはあてはめきれないことを述べ、「宗教現象の生き生きとした現実を前にした研究者が、その最も大切な部分を損なうこと

無く理解する」のにはどうしたらいいか、「本当には何が大切なのか。何が説明されなければならないのか」と自問することの重要性が強調されている。さらに、宗教現象に対して権威や権力の分析にこだわるのは、研究者自らを「世俗的人間」として認めることであり、「『解釈は人なり』であらざるをえない」と主張する。沖繩社会について、この教会が、戦争による家族・親族の解体、行政権の日本復帰によるヤマト（本土）化、沖繩島内の都市化といった社会変動によって不適応を起こした伝統社会の人がより大きな社会に適応するための「社会的に恵まれない人々の機密室」としてこの教会の機能を解釈することは可能ではある。しかし、「『信仰』という営みを通して、『生きる』ことの意味が変わってしまった」という現実を直視せずに、この様な解釈をする事は、直視することが「世俗的人間の生きる意味を脅かすものであり、とりあえず自分達を安心、納得させる安易な解釈に流れるからである」とどのつまり「生きた宗教現象の理解とは、自己理解に他ならない」と結んでいる。

第五章は、伝統的救済世界と教会を対比させながら「救済のダイナミズム」を提示している。ユタに代表される伝統的救済世界の構造を、「自己をコスモスにつなぎとめる様々な神秘的関係性の発見と修復」とし、神秘的関係性の特徴を（一）宿命的原理（不変）と情意的原理の共存（共苦共感の世界、可変）、（二）個別主義的性格（具体的先祖―子孫という関係がコスモスという全体性の綱目と直結）、（三）直感的性格（霊体験などに

よって全人格的、一気に統合的理解」と三点挙げている。これに対して、第三章で述べられた教会の霊体験の重視は、災因を外在化した霊に求める点では沖繩伝統社会と重なるが、伝統世界の個別主義的で漠然とした霊を「聖霊」と「悪霊」に峻別し、災因を「悪霊」に収斂させ、全て聖霊によってそれを駆逐するというふうには、救済方法が合理化されている点異なるとしている。そして、伝統的救済世界では個別主義的性格が強いために個々の災因とコスモスとの修復が複雑なために「象徴体系の『自家中毒』」に陥る危険性があり、これに対して教会の救済手段が効力を示す場合があることを指摘している。また、伝統世界同様に霊による災因の外在化によって自己責任から解放されるが、教会では、悪霊の仕業である罪を自覚化することによってかえって「責任主体としての個の自覚」が促されるとする。さらに、世俗的価値を否定し、聖霊の働きとされる愛、清さ、正義を実行するという、伝統的な救済には見られない普遍主義的理念が提示される。こうした教会の特色は、優れて「近代合理主義」に適合しており、教会が現代社会で救済活動していくうえで自然と生まれた教義としている。

この様なユタ的宗教者と教会の救済世界の分析を通して、一方では、災因の外在化による個の責任を軽減し、劣等感や絶望で苦しむ自尊心を保護し、自己肯定と自我実現をはかると同時に、他方で、罪の自覚化により主体としての個に目覚めさせ、自己の行為を悔い改めさせ、肥大化した自我を鎮静させ、自己否定と自我放棄をはかる、という二律背反の動的過程が見られ

ると。これを「救済のダイナミズム」と呼び、これが自己肯定と自我実現の充足と挫折に喘ぐ現代人に開かれたものであり、「肯定と否定の弁証法によるダイナミズムを切り結ぶ結節点におかれたのが『霊』」であり、霊によってはじめてこの二律背反する過程が実現する、としている。こうした人々が真剣に生き、悩み、救済される現実の中にこそ「霊の存在論的次元」があり、宗教を扱う学問の対象たりうる、と結論している。

これまで、本書の内容を主として救済のダイナミズムとその研究方法に関わる点を中心に紹介してきた。この研究は、地理的、文化的、政治・社会的に周縁に位置する一教会の「事例研究」であり、その「宗教的モノグラフ」ではあるが、我々研究者に重要な示唆を与えてくれる。とりわけ二点について述べると、まず、第一点は、宗教現象の統合的理解をするためには「宗教的人間観」を視座に据えるということである。経済学が経済人（ホモ・エコノミクス）を前提に研究するように、世俗的人間観やキリスト教的人間観からではなく、超自然やあの世に開かれた存在として生活する人間に焦点を当てることにより、宗教現象の解釈がはじめて可能となる。解釈は人なり、即ち、研究者自身の生き様を晒し、自己理解をすること、と著者が主張しているように、宗教現象を解釈するためには、研究者自身がそれらにも開かれた存在でなければならぬことを示唆している。第二点は、「霊の存在論的次元」を提示したことであろう。これは、宗教的人間観を前提にしていることは言うまでもないが、宗教現象を所与の理念的統一体として静的に捉えると、霊

の存在次元は見いだせない。霊の存在論的次元は、動的過程、ダイナミズムとして分析するときにはじめて捉えられるものであり、この研究は、研究者自身が当事者（被調査者）の意味世界と共有可能な調査によってはじめて可能になることが示されている。これら二点によって、生きた宗教現象が分析されていても、宗教現象が読者にとってもリアルなもの（現実）となつて伝わってくる、と考えられる。

宗教現象の解釈について、研究者が様々な解釈の可能性の中から、ある一つの解釈方法を選ぶということ、即ち、その視座を自己明確化することは、とりわけ大切なことであろう。しかし、次の段階として、その視座から解釈された内容が現実を反映しているか、どうか、「解釈の妥当性」が問題となろう。この本に関していえば書かれている内容が現実として感じられるため成功していると思われるが、この点について、著者は、どの様に考えているのか、機会があれば教えて頂きたいところである。

読み終えて満足感とともに少し物足りなさを感じたところもある。第四章の背景では、先行研究の批判が目立ちすぎて、沖繩社会とそこに生きる信者の顔が読みとれなかった。キリスト教会を「図柄」とし、伝統社会の「地」の上に浮かび上がらせる手法で、図柄周辺の地は少し見えて来たが、図柄を配した地の全体像が少し霞んで見えた。もとより、著者の関心はあくまで図柄であるこの教会の宗教現象であり、沖繩社会ではないからであろう。しかし、岩田慶治氏のいう「余白」としての「地」

が霞んでいるのは、救済体験の分析が、教会内の聖職者の説教や信者の「証し」という言説を中心にしており、教会外での信者の生活が見えてこないのも一因かも知れない。

以上、紹介と評価、そして感想を述べてきたが、本書は沖繩の宗教研究や民衆宗教、救済体験などを研究対象とする学徒だけではなく、広く宗教現象を対象とする研究者にとっても、宗教の統合的理解の方法に関する実例を学ぶことのできる指南書として精読することをお勧めしたい。

『巫女の民俗学——女の〈力〉の近代』

青弓社 一九九一年一月三〇日刊

四六判 一九七頁 二四〇〇円

井桁 碧

〈ジェンダー〉という視座

日本の民俗宗教、新宗教を関心の対象とする研究者たちの多くが、「巫女」に注目し、調査・研究に精力を注いできた。しかし、彼・彼女らは、「巫女」となった女たちを、文化や時代状況のなかで〈生きる主体〉として見ることができる、その必要があるとは考えなかったようだ。「成巫」への過程や、カミヤホトケとの直接的な交流、巫儀を行う能力について説明するに当たっては、「女性が生来的に感じやすい資質を持っている」という観念に基づき、〈日本文化のジェンダー・イデオロギーの一表現型〉である「妹の力」説を前提とし、〈超歴史的〉に措定された日本文化の〈固有性〉へと還元することで、近代日本社会がつくり出したジェンダー・イデオロギーの構築、補強に努めてきたのである。

本書『巫女の民俗学——女の〈力〉の近代』は、「生物学的な性差に、文化が意味賦与・規定したものである」としての性差・性イ

メージ」を意味する〈ジェンダー〉という用語を直接提示してはいない。だが、女の〈性〉と〈生〉の根拠を、近代の知の権力構造の頂点に位置づけられた科学としての〈生物学〉に委託し、〈文化〉の問い直しを怠ってきた過去の巫女研究領域に、〈ジェンダー〉という新たな視座を拓くものと評してよいと思われる。

著者川村邦光氏は、従来の「巫女習俗」の調査・研究者が、その成果の〈実証性〉を世間に保証する査証として、巫女の生活史(ライフ・ヒストリー)の記述を特権化し、「よきインフォーマント(物知り)の探索・選択」を自明のこととしてきたが、実際そこでなされたのは、研究者の調査基準による「インフォーマントの選別」であり、調査者とインフォーマントの関係は、検察官と被告との関係、〈超越的主体〉と〈情報を提供する従属的客体〉として定位されていたのであり、そうした研究者の認知的な実践の構図に決定的な錯誤があったと指摘する。そして、研究者たちは、自らの専門的な主題系に整理しようるものだけを「情報」とみなし、情報Ⅱ「ことば」をその話し手から分離し、均質なものとして処理してきた。それゆえ彼・彼女たちは、〈インフォーマントのことば〉を、「他者の情況に拘束された主體的な」それとして設定せず、その「社会性や思想性、また歴史性を問うこともない」という。

かく批判する川村氏は、氏の調査地域において「オガミサマ」と呼ばれる盲目の巫女たちを、単なる情報の提供者とはとらえない。彼女たちを「実践的な〈民間の知〉の担い手」と捉

え、社会的・文化的なコンテクストのなかで彼女たちの営みを知らうとする。氏の言う巫女たちの担う〈民間の知〉とは、社会・人文諸科学が把握できると考えてきた類の〈客観的な真実〉ではない。巫女たちの「語り」のとき、その場で構成される生きた〈知〉であり、彼女たちのライフ・ヒストリーも、川村氏と出会った、そのときの彼女たちの「今」「現在」の境位から、呼び寄せられた昔、未来に向けて構築された自分の生の軌跡を意味する。

盲目の巫女たちの「語り」を、盲目の女性たちが他者・社会との関わりにおいて主体的に構築した「ことば」として聞き取ろうとする著者の姿勢は、「巫女たちが普段使っている土地のことば」を、「編集の手を加えつつ、なお可能なかぎりそのまま」文字化するという試みにもっともよく示されている。これは、巫女習俗という「希少な」民俗文化を記録として残すためなどではなく、明治以降の政府の標準語化政策によって「野卑、低俗なことば」と貶められ、他の地方の人々が「聴きとりにくい」と侮蔑し、また自らこれを語る人々が「聴きとられにくい」と卑下してきた「東北地方のことば」の置かれてきた歴史・社会的な状況を、浮き彫りにするための戦略的な記述様式なのである。

こうした戦略的な記述がなされたのは、川村氏が、〈盲目の〈女〉〉としての彼女たちの「生の軌跡」は、彼女たち自身の語る「土地のことば」そのものから「切り離しては理解できない」と考えるからである。氏は、この試みが「読者に苦痛を強

いるかもしれない」と危惧している。しかし、少なくとも私自身はそうなのだが、読者もまた、巫女たちの生、彼女たちの息づかいが伝わってくる「ことば」に耳をすますことに「苦痛」を感じるより、むしろ「ことばを共有すること」による「場」の共有への可能性を感じるのではなからうか。そして氏と共に、近代日本社会において巫女習俗がいかなる経路をたどったか、また、巫女たちが地域社会のなかでいかなるプロセスを得て「巫女としての主体」を形成したのかを知り、「巫女習俗の構成する社会―文化的な世界について思いをめぐらしたい」と考えるだろう。

「巫女となる」ということ——女の一人前

明治政府は、近世身分階級制社会を解体し、「盲人を「家業勝手」へと解放した」。しかし、そこには彼女・彼らが被らざるを得ない社会的障害への配慮は無く、盲人は、近代国家・資本主義の承認する労働・生産形態に就けぬ「不能、不要者」、哀れみと扶助の対象へとおとしめられてしまった。国是たる「文明開化」「旧習一新」政策を推進する官吏、知識人、同調するジャーナリズムによって、民間の風習、行事は迷信とせしられ、猥雑、浪費として禁止され、漂白する梓巫女・市子は「乞食非人の類」として排除・追放され、巫女による「死霊の口寄せ」などの習俗・儀礼も「迷信」「悪習」として禁じられた。巫女は政治・統治を混乱させ、医薬など〈権力の知〉の普及を妨害し、「愚民を惑わす象徴的な存在」として生きることとなっ

たのである。にもかかわらず、死者の靈魂を生者にとりつゞ巫女習俗は「民俗の知」として「野の力」を保ち続けた。国家による大規模な対外戦争、戦死者の輩出を背景に、地域社会の人々が、「生き口」「口寄せ」「武運長久」「彈丸除けの祈願」を業とする巫女を必要とし、彼女たちの「神仏の加護を施す靈能」を信頼したからである。

川村氏は、このように「盲人の近代」について述べ、さらに「戦時体制」下において、巫女や盲僧が、自分たちを「安寧秩序」を侵すおそれのあるものとみなし、弾圧を加える官憲に對し、「協調」「体制翼賛」をうたり職能者集団を組織した事例に觸れ、これを労働者・戦士たり得ぬとして蔑視された者たちの「近代日本に対する批判的、対抗的な結社」として評価する。

ただし、著者は、前近代の地域社会の盲人たちに向けた眼差しが〈差別的〉でなかったと見ているのではない。「盲目」は、仏教的因果応報思想を受容した社会から負の評価を受けてもいた。そもそも、近世農漁村に生を受けたものが、「ひと」として一人前になる「こととは、労働可能な身体を形成・獲得することであり、盲人たちは、生業労働の補助者として、地縁・血縁共同体の扶助体制に組み込まれていたが、「一人前」になり得ぬかぎり、不安定で「寂しい人生」を歩まねばならなかった。

しかし、女にも「男以上に稼ぐ人」となることを期待する農漁村社会は、盲目の少女たちが「寂しい人生」から抜け出す回路を開いていた。川村氏は、彼女たちが「一人前」として「社会的にも文化的にも評価される仕組みが地域社会に埋め込まれ

ていた」ことに注目し、親や近親者、地域社会の人々の計らいによって「盲目の少女が巫女となるプロセス、儀礼は、この仕組みの一端」と位置づける。盲目の巫女たちは、「めくらにこれ以上の仕事はできない」という、地域社会のなかで「家」を維持する「家業」の担い手として有用な「働き手」||「一人前」になりえない「盲人への蔑視を自ら共有しつつも、「巫女は最高の商売」「女の位階として最高」という誇りを持つことができたのである。

〈巫女の力〉の近代——死者と生者の共同体

本書のなかで何人かの巫女たちが語る「巫女化の過程」は、「弟子入り—修行—カミツケ儀礼—礼奉公—身上がり—商売」という近似した構造をなし、それは「職人への徒弟期間」に類似している。しかし、ここでの著者の視座、問題設定の仕方は、従来の〈成巫過程〉に関する報告と相同ではない。氏は、「断食—カミツケ儀礼—御祝儀」という三段階からなる「カミツケ儀礼」に、「場所ふさぎ」「重荷」「厄介」といった、盲人に賦される負のコードを解体し、盲目の少女をして「神の妻||巫女」へと再生させる、「社会的文化的には〈ひと〉として〈おんな〉として」再構築する「しかけ」、地域の盲人観を「覆し、相対化し、対抗する」、巫女||オガミサマたちの「神学」「コード」の創出を読みとろうする。周知のように、カミツケ儀礼が「女の障り」以前、初潮前が望ましいとされたことも、「血の穢れ」が忌避されたのではなく、「身体的成熟が文化的成

熟を意味していた」社会にあって、カミツケ儀礼以前の盲目の女たちを、まず「未成熟な段階にある」と位置づけた後、カミツケ儀礼を経ることによって、「盲目の〈おんな〉が〈おとん〉になる仕掛け」とする、オガミサマたちの戦略と見ることはできないかというのである。

オガミサマの誇りは、自分が「人助けの生涯」を送り、「商売」によって弟妹たちを育て上げ、結婚し子どもたちを養い、「家を建て、墓もこしらえる」、「一人前」以上の「稼ぐ人」になったことによって培われた。そして、それを可能にしたのは、地域社会の人々が死者の靈魂との交流を欲し、その「靈威」「靈能」を盲目の女たちに認めただからである。そして川村氏は、盲目の巫女の靈威を、「盲目の神秘感や〈女の力〉〈妹の力〉をアブリオリに前提」することにではなく、「世間とは異次元に構築された」と、世間の人々が信じるオガミサマの世界自体にある」と指摘する。私たち読者は、本書において、盲目の巫女たちのヘジエンダー・アイデンティティが、社会・歴史的に構成される場に立ちあうのである。

死者の靈魂の器となる巫女の存立は、生者の死者に対する配慮にかかっている。オガミサマを必要としなくなりつつあるかに見える現代社会とは、著者が言うように、「死者の行方」に無関心な、死者の言葉が必要としない社会であろう。氏が参加する機会を得た「二度の梓」は、遺族が死者の靈を慰め、いち早い成仏を願う追善供養として催される「新口」の後、百カ日、一周忌以前に、新ボトケのことを聞くために行われる口寄せ

である。氏は、そこには「家」秩序の再構成への企図、「家長中心の「家」イデオロギーとでもいうべきもの」が介在しているのだが、不在の死者と生者の〈いのち〉の連鎖を確保しようとする心情がより強く示されているという。

春祈禱、彼岸口など生者・家族の守護、巫女の行方カミ事・ホトケ事にかかわるのは一家の主婦、姑など、ほとんど女であり、「新口」「二度の梓」など死者の靈魂に対して配慮することが、女の役割とされるのは、「出産・誕生と死後を司るのが女の〈力〉とする觀念が根強く存続」しているからである。女たちは、主婦として母として「死者と生者の靈魂への配慮のため」、巫女の世界に通曉していることが要求され、「現世の生者の〈いのち〉の連鎖を支える重要な要」に位置している。

「口寄せの場」は、ホトケを先祖・守り神化することによって家父長制的な「家」の継続を保証するメカニズムの発現する場であるとしつつ、なお氏は、こうした分析は表層的すぎるという。そして、口寄せの場に集まった女たちは、実際には巫女のことではなく、ホトケのことを聴いているのであって、「女性たちがホトケの声を聴き、成仏させようとするところには、巫女の〈力〉もさることながら、子を生み育てるといふ再生産の要を担わされてきた〈女の力〉が不可欠のものとして動員されているのではなからうか」と述べる。

巫女を介して語られる死者のことばは、地域社会を代表する、そして巫儀の場に集う女たちに向けて構成された「語り」である。この「語り」こそ、〈男の歴史・物語り＝his story〉が

無視してきた〈女の歴史・物語りHerstory〉と言えようか。
この女たちの語りの場が〈いのち〉の連鎖をはぐくんできたの
であり、「死者は生者によって生き続け、生者は死者によって
生かされていく」という〈いのち〉の思想を担ってきたのが女
たちであったことを、あらためて認めねばならないだろう。だ
が、女たちがそうした役割を担うことは、この社会が必要とし
た女の役割—ジェンダーを、女自らが〈特権化〉したことを意
味するのではないか。川村氏は、巫女たちを必要としなくなっ
た現代社会に、〈いのち〉の連鎖の思想の衰弱を見ているよう
である。しかしながら、たとえ、あるいはおそらく、そうであ
るとしても、〈いのち〉の連鎖を担うべきは、生物学的にも女
（の身体）だけではなく、また〈死者の声〉を聴くべきは、女だ
けの責務ではない。男があたかも、〈いのち〉の連鎖に無関係
であるかのような位置に自己を定位してきたのはなぜかを問わ
ねばならないと、私は考えるのだが、氏は、遠からず、この問
いに応え、〈男〉という〈性〉の文化・社会的なコンテクストを
解析してくれるに違いない。

書評を引き受けてから、随分と時間がたってしまい、著者
は、本書が刊行されてから、すでに『オトメの祈り』『オトメ
の身体』（紀伊国屋書店）の二書を世に送っている。川村氏に
は書評者の怠惰への宥恕を乞い、かつ読者諸姉妹兄弟には、
〈ジェンダー〉という視座をさらに切り拓いていると思われる
この二書を併読されることを勧めたい。

奥田曉子、岡野治子編著

『宗教のなかの女性史』

青弓社 一九九三年四月三〇日刊

四六判 二二九頁 二四七二円

田川建三

著者たちの意図は、フェミニズムの視点から諸宗教を検討し直す、ということのようだ。壮大な意図である。しかし、それにしては知識の幅があまりに限られ、寄せ集めの文集という程度の書物になっている。個々の文章には、当然のことながら、すぐれた指摘も、他方、程度の低い論述も、それぞれ多く見られるけれども。

全部で八つの文章がのっている。うち、八番目の田光礼さん（以下敬称略）のものは、あまり宗教と関係のない文章であるが、「従軍慰安婦問題と在日朝鮮人の女の生活から」という副題から知られるような内容の問題を扱っていて、いろいろ重要な指摘をなしている。著者自身が在日朝鮮人女性であるという位置から従軍慰安婦の問題に取り組めば、その問題の重さ、根の深さがさまざまに、かつ鮮明に、指摘されることになる。戦後半世紀の間、従軍慰安婦の問題を直視するどころか、その存在すら無視しようとしてきた日本社会であってみれば、この

著者がわがこととして感じる痛みを、日本社会がある程度以上十分に理解するようになるには、まだまだ日本人の側に多大な努力を必要とするだろう。

次にフェミニズムに関してこの著者の指摘する重要な点は、安易な「連帯」はできない、ということである。「フェミニズムに関わりを持つ日本人女性から『連帯』できると判断された私は、次のような発言を聞いた。彼女は『日本人による朝鮮人差別については、もうすでに十分聞いてきたのよ』と語ってから、これからは男性から差別されている『同じ女性』として、問題を共有し、連帯していきたいという内容であった。要するに、『女の視点』をより重視し、そこを連帯の接点にしたいというリクエストであった」(二二二頁以下)。それに対して著者は記す。「私という在日朝鮮人である女は在日朝鮮人の部分と女である部分とが真二つに切り離せる存在ではありえない。民族と性を切り離して問題を設定しようとの呼びかけに、私は新たな分断を持ち込まれる危険性を感じてしまう。私たちはこれ以上分断されてはたまらないのである。……日本人女性フェミニストが『男と女』のたたかいに勝利したとしても、私にとってはスカートをはいた抑圧者がズボンをはいた抑圧者にとって代ったに過ぎない」(二二四頁)。

注釈を必要とすまい。これまた、確かに、今や世界中で耳にする言葉ではある。アメリカの白人女性のフェミニズムに対して黒人女性の側から、イスラム圏の一部(一部にすぎない)、本来はイスラムとは無関係の現象だが)にある「女子割礼」の

問題について西洋人や日本人が口を出す仕方についてアラブ人、アフリカ人の女性の側から、等々。しかし、これまた、諸外国におけるよりも特に日本人が自覚できていない点の一つである。

しかしこの著者に一つ疑問を呈しておこう。著者はそれらの問題の根を「天皇信仰」に見ているようである。しかし、確かに「天皇信仰」はそういった日本人の意識を集中的に表現した一つの問題であるけれども、根は、そういう「天皇信仰」を生み出し支えてきた日本社会の方にあるのではなからうか。だから、「天皇信仰」と直接関係のないところにも同じ問題は深く存在しているのである。

以下、順不同に他の文章を見ていこう。

第六論文(并桁碧『女の役割』——権力への回路)。前半は、宗教に関係のない、日本の国家主義と家制度についての批判である。短い、スローガンのな文章。続けて、霊友会についての記述。確かに、霊友会は日本の新宗教の中でも際立ってこの種の国家主義と家意識を強調しているものであるから、題材としては、この著者の目的にとっては手頃であっただろう。しかし、霊友会について多少指摘したあと、その霊友会の特色がすべての新宗教に共通するかのごとくに一般化し、新宗教とはこういうものだ、と断定するのは、不当な一般化である。

もう一つ新宗教を扱ったものが、芳賀あきら「創価学会と女性」(第七論文)。こちらは著者自身の創価学会経験に基づいて書いているので、その限りでは説得力があり、面白い。また、

法華経や日蓮の女性観についての指摘も、短い、的確である。ただし、もう少し詳しく展開してくれてもよかったと思うが。

文章の後半は、創価学会からいわば被害を受けた女性の事例をいくつか。しかしそれは本当に創価学会の問題なのだろうか。創価学会以外にも大量に存在する日本の家意識とそこから生じる女性の抑圧について、創価学会の信者の場合には、それが信仰の問題とからまって増幅する、というだけのことだろう。それを、創価学会そのもの問題であるかのごとく扱うのは、問題の幅を矮小化する。

さて、この書物に目立つのは両性具有説である。八人の著者みんながその点で同じかどうかはわからないが、ところどころかなり目立つ。しかし、男にも男性性だけでなく女性性があり、女にも女性性だけでなく男性性がある、という理屈に立ってフェミニズムを築こうとするこの姿勢は、一時期ある程度はやったけれども、最近では、フェミニストの多数はもはやそういう視点を取らない。その場合の「女性性」「男性性」という理念自体が、実は、これまでの女性差別的なイデオロギーの中で作られてきたものにすぎない、と指摘されるようになったからである。

もちろん、その流れに対してこの本の著者たちの一部がなお両性具有説に固執したいというのなら、それは御自由であるが、少なくとも、フェミニズムとは当然両性具有説であるといったような調子でものを書くのはおやめになった方がいいだろう。

う。むしろ、自分たちが今なお教えて両性具有説に固執すべき理由を、フェミニズムの他の潮流に対して、積極的に提示する必要があるだろう。

その典型が芳賀あきらの文章に出て来る。「悟りを開いた仏の理想的な姿」は「あきらかに性を越えた様相である。男でも女でもない、ではなくて、男性性、女性性の両方を具えた姿である。」「仏法の究極の真髄は……、性を超越した両性具有であるはずなのに、変成男子説が經典にしばしばあらわれるのは、仏教が根強い男尊女卑思想をひきずっている……ということだろう」(二七八頁以下)、というわけだ。ここにはいくつもの論点の混同が見られるが、二、三記すと、まず、伝統的な「仏」像にある種の両性具有が見られるという事実を、もう少しきちっと論証してもらう必要があっただろう。少なくともこの著者があげている例は、それ自体としてはあまり説得力がない。仏は「手足が柔らかい」「くちびるが赤い」というのは、「女性性」だなどと言えるかどうか。大多数の人間にとって労働が苛酷であった時代に、手足が柔らかいことは、労働せずにすむ楽な生活の願望だったかもしれないし、従ってそれは男性・女性の問題と関係はなからうし、くちびるの赤さは単に健康な血色の良さの表現なのかもしれない。問題は、そういう「仏」像を作り出した人たちがこれを「女性性」の象徴と見ていたかどうか、という点である。そして、もしも「仏」像に両性具有の理念を読み込むことが仏教史上ある程度事実であったと仮定しても、それが仏法の本来のあり方であるかどうかは、また別の問題で

ある。そういう理念がどの程度仏教全体を貫く基本理念たりえていたのか。何が本来かという問いは、そう易しい問いではない。この著者は、自分個人がたまたま理想と信じる両性具有を、これこそ仏法の本来のあり方「であるはずだ」と単純に決めつけるだけなのだ。

自分個人の思想は自分個人の思想として自分で責任をもって主張するがよい。そうすれば、もう少し説得力を持ったかもしれない。それをせずに、これこそ宗教の本来の教え、と宣言してしまつたら、実は自分の思想にすぎないものを神棚にまつり上げて礼拝するだけのことにならぬまい。宗教信者の思想によくある欠点である。その結果、その思想そのものをいねいに論証することもできず、他方、その宗教の歴史の実態についても甘い見方しかできなくなる。この書物の何人かの著者には、こういった論調が目立つが、いちいちこれ以上例示する必要もなからう。

第二論文(河野信子「女と国家——『古事記』をめぐる観念」)は、いくつかなり面白い指摘がなされているが、この書物の中ではかなり異色のものであるので、ここでは批評の対象としない。

第四論文(岩田澄江「キリシタン女性に出会う」)は、フロイスの『日本史』の訳本の六―八巻を読んで、そこに登場するキリシタンの女性について書いた感想文である。ただそれだけ。著者はここに出て来るキリシタンの女性のうち、奇跡的に病氣(主として精神疾患)を癒されたと信じている人たちのこ

とを、「仏教や祈禱師によっては救われなかった人が、キリスト教によって正常になる」、それもマリアという「女性神」を信じるカトリックだからできたこと、と解説している。確かにこの場合には、そう伝えられている。しかし、似たような精神疾患の治癒の例、特に女性の例は、世界の宗教史上あまりに数が多い。そのうちの多くは、支配的な宗教に対する新興宗教(まったくの新興である場合もあれば、この場合のカトリシズムのように、その土地では新興宗教である場合もある)によってひき起こされている。そういった多数の例を考慮すれば、この著者のようにそれをカトリシズムや女神信仰の特性とみなすことはせずにすんだらう。

第三論文(中野優子「女性と仏教」)は曹洞宗における女性差別について。その限りでは、必要な資料がわかり易く提供されている。しかしそれを仏教一般に、更に日本の母性礼讃に一举に拡大して同一視する筋道が論理的によくわからない。

第五論文(奥田暁子「近代と伝統の相克」)は、表題は大袈裟だが、清水紫琴と相馬黒光の二人について、すでによく知られている伝記的事実をかいつまんで並べただけの文である。しかし、すぐれた指摘も多少散見する。たとえば、清水紫琴が古在由直と結婚して幸せになった、という解釈に対して、彼女が結婚してから評論や小説を書くことをやめてしまったのは、決して女としての幸福などということではなく、むしろ「妻、母だけに自分を閉じ込めて生きなければならなかった無念さ」が見られる、という指摘など(二二八頁)。ただし、彼女がペン

を捨てたのはキリスト教のせいだろうという著者の推測は説得力がない。

第一論文(岡野治子「フェミニスト視点からの日本宗教批判」)。日本史上のすべての宗教を過去から現在まで、僅か二八頁で「批判」しようという大変な論文。まあね。この人の文章、そもそも日本語として私には理解できない。一例。「原始的な精霊信仰と祖先崇拜を内容とする素朴な民族宗教であった神道が、日本史の始まりから今日まで一貫して、万世一系を誇る天皇のカリスマと、日本人の国家的世界観を支えてきた事実には、実に驚くべきことである」(二二頁)。まず、「民族宗教」という語がこの文の中で何を意味するのか理解できない。しかし、それはさておき、日本神道が「日本史の始まり」から万世一系を誇る天皇制を支えてきたのだという珍説を信奉するとしても、そらだとすると、この著者の言う「民族宗教であった神道」は日本史の始まり以前のどこか他のところに存在したことになる……。この種の無意味な文に満ちているので、とても論評の限りではない。

全体を通して、著者たち(河野信子、田光礼の二人は別として)はキリスト教と伝統仏教を「普遍宗教」と呼び、その中にある女性差別を一定程度は批判するが、基本的にはそれを女性解放の原理とみなして護教しようとする。しかしその点は宣言されるばかりで、ちっとも論証されない。まあ、護教論とはそういうものだが。その一方で、新宗教については十把一からげにしてくそみに悪口を言い立てる。手前みそ。

序文によれば、この書物は「フェミニズムの多様性を表す」そうだが(一五頁)、むしろ、田光礼を除いて、他の七人は相互に非常によく似たフェミニズムに固執している。ある種の女性原理主義である。これは上記の両性具有説とつなげて「女性性」を称揚することもあるし、両性具有とは無関係に単に「女性的なもの」を礼讃する場合もあるが、ともかく女性原理に固執する立場である。これが世界のフェミニズムの流れの一つの潮流として存在するのは確かである。しかしそれは一つの潮流にすぎないのであって、他方ではそれよりも強く「女性的なもの」の克服を主張するフェミニズムが存在する。「女性的なもの」とは人工的に作られて、女性に押し付けられたイデオロギ―にすぎない、という主張である。もしもこの著者たちがフェミニズムの多様性を口にするのなら、せめて自分たちとはだいぶ違うフェミニズムも世の中に存在するよ、という事実を指摘すべきだっただろう。

確かに、女性の著者たちの書くことであるから、現在の日本社会に存在する女性差別について、強く実感のこもった指摘もいろいろなされている。男性の読書はそれに学ぶこともできよう。もっともそれならば、奇妙に「普遍宗教」護教論と結びついた本書よりは、宗教とは無関係に女性差別そのものをテーマとした他の女性の著者たちの書物を読む方がはるかに勉強になるだろうけれども。

会報

○『宗教研究』編集委員会

日時 平成六年七月二日(土) 午後六時

場所 学士会館本郷分館

出席者 石井研士、岩本一夫、島園進、鈴木正崇、棚次正和、永井政之、渡辺和子

議題

一、刊行予定報告

第六八卷第一輯(三〇〇号)、第二輯(三〇一号)

一、編集方針

第六八卷第三輯(三〇二号)以降

第六九卷第一輯(三〇四号)特集号のテーマについて

一、今後の編集委員会の運営について

査読報告の作成および連絡方法、書評の有効期間等について議論がなされた。

○常務理事会

日時 平成六年七月九日(土) 午後一時

場所 山上会館〇〇二号室

出席者 荒木美智雄、安齋伸、石田慶和、上田賢治、上田閑照、江島恵教、金井新一、木村清孝、島園進、田丸徳善、中村廣治郎、長谷正當、藤井正雄、藤田富雄

議題

宮家準、脇本平也

一、今後の学会運営について

一九九四年六月七日の常務理事会ワーキング・グループでの討議をうけて検討を重ねた。その結果、以下を今後の学会運営に関する常務理事会案とすることとなった。

一 現宗教学会事務局および事務所を、来年四月以降、然るべき場所になるべくすみやかに移転する。

二 これに伴い、学会事業遂行のための役員、事務職員の配置・分担を再構成する。

三 来年度より現行の学会費を維持会員一万二千元、普通会員八千元、準会員七千元にそれぞれ値上げする。

四 以上の措置に伴い、日本宗教学会会則を一部変更する。

○理事会

日時 平成六年七月九日(土) 午後一時半

場所 山上会館〇〇二号室

出席者 洗建、荒木美智雄、安齋伸、家塚高志、石田慶和、上田賢治、上田閑照、江島恵教、小川圭治、金井新一、河波昌、木村清孝、楠正弘、島園進、田賀龍彦、田中英三、田丸徳善、中村廣治郎、長谷正當、藤井正雄、藤田富雄、藤本浄彦、平敷令治、宮家準、宮田登、脇本平也

議題

一、第五三回学術大会発表者の承認

二、九四名の発表者が承認され、プログラムの原案が検討された。

一、新入会員について

別記二二人が入会を承認された。

一、今後の学会運営について

この件についての常務理事会案が検討され、承認された。

○常務理事会

日時 平成六年七月九日(土) 午後四時半

場所 山上会館〇〇二号室

出席者 荒木美智雄、安齋伸、石田慶和、上田賢治、上田閑

照、金井新二、島園進、田丸徳善、中村廣治郎、藤

井正雄、藤田富雄、宮家準、協本平也

議題

一、科学研究費補助金の審査委員候補について

これまで第一段審査にあたっていた藤井正雄氏の任期終了に伴い、継続委員を含め、荒木美智雄、鈴木範久、藤本浄彦、金井新二の四氏を新たな審査委員候補者として推薦した。また第二段審査にあたっていた松本滋氏が任期を終了した。

一、今後の学会運営について

理事会での討議と常務理事会案の承認をうけて、さらに具体的な諸問題について、検討を重ねた。

○日本宗教学会学会賞選考委員会

日時 平成六年七月一六日(土) 午後一時

場所 学士会館本郷分館

出席者 青山玄、阿部美哉、家塚高志、河波昌、木村清孝、

谷口茂、星野英紀

議題

一、審査委員長の選出

互選により、阿部美哉氏を委員長に選出した。

一、審査分担、日程

候補作品の審議の後、分担(主査、副査)および審査日程を決定した。

一、審査基準について協議し、申し合わせ事項を作成した。

会 報

○日本宗教学会評議員、管井大果先生は平成六年七月三日逝去されました。享年六四歳。ここに謹んで哀悼の意を表し、ご冥福をお祈り申し上げます。

執筆者紹介(執筆順)

- 大道 敏子 北海道大学助手
松田 美佳 大阪成蹊女子短期大学非常勤講師
平林 孝裕 筑波大学大学院
リアナ・トルファッシュ 筑波大学大学院
杉井 純一 武蔵大学非常勤講師
八木久美子 東京外国語大学助手
中村 博武 長崎外国語短期大学助教
定形日佐雄 ブール学院短期大学教授
高木きよ子 元お茶の水女子大学教授
林 淳 愛知学院大学助教
繁田 信一 東北大学大学院
田島 忠篤 明の星女子短期大学講師
井桁 碧 聖心女子大学非常勤講師
田川 建三 大阪女子大学教授

Analysis of the Arguments between Uchimura Kanzō and Foreign Newspapers

Hiromu NAKAMURA

Uchimura Kanzō (1861-1930) was editor of the English section of the newspaper *Yorozu Chōhō* from 1897 to 1898. In this newspaper, he criticized the westernization of Japan devoid of a Christian spirit, while also inflicting harsh criticism on the immorality of foreign residents in Japan based on his ideal of Christianity. This standpoint appears to be inconsistent.

Foreign newspapers in Japan, such as *The Rising Sun*, *Nagasaki Express*, and *The Nagasaki Shipping List*, strongly refuted Uchimura's criticism of the immorality of foreign residents, declaring that Uchimura preached morality by making use of "blackguardly" words. These newspapers also hated Uchimura's dualism; for example, his tendency to categorize foreigners as either foreign devils or foreign saints.

Conversely, from the fact that foreign editorials expressed severe objection to Uchimura's criticism and such strong hatred for it, we are able to infer that Western residents were unequivocally convinced of their own cultural superiority to all other countries. This superiority had its root in Christian dogma; namely, that only Christians were saved, and other heathens were in darkness. Foreign editorials expressed approval when Uchimura found fault with Japanese traditional spirituality. Foreign editors pointed to his criticisms of Japan as proof for their claim that foreign residents brought a superior culture to Japan. Their approval, therefore, is further evidence of their self-proclaimed superiority.

A crucial aspect of Uchimura's criticism centered on the fact that foreign residents often confused the material advancement of Western civilization with the cultural superiority of Christianity. Uchimura was particularly critical of westerner's Christian dogma, or supposed spiritual superiority.

He pointed out that Japanese did not have to imitate American or European missionary teachers, but that only Christianity rooted in the good aspects of Japanese tradition would improve the world.

National Identity and Women

A Look at Female Characters in the Works of Naguib Mahfouz

Kumiko YAGI

This article is an attempt to clarify the space women occupy in the self-image of a nation by analyzing the works of an Egyptian novelist, Naguib Mahfouz. Mahfouz supports Egyptian territorial nationalism as opposed to Pan-Islamism and Arab Nationalism. Nevertheless, he thinks that Islam cannot be negligible because most of Egyptian tradition, which plays a critical role in the establishment of Egyptian national identity, is thought of in terms of Islam. In other words, any form of tradition is meaningful for him inasmuch as it is recognized as Egyptian.

Apparently, the newly depicted self-image of Egypt can be understood as the country's ideal image for its rebirth in the modern world. Then, how does Mahfouz try to integrate its traditions with its future? In his works, he imagines Egypt as a woman. A considerable number of female characters in his works stand for Egypt. As the weakest part of the society, women can often be victims and scapegoats of social injustice. Being a protector of tradition as a result of her distance from drastic social change and, at the same time, a mother, who bears and brings up a new life from within the society, women symbolize the integration of the past and future of Egypt and, thusly, Egypt itself.

Rethinking Tang-ki

Social Change and Shamanism in Singapore's Chinese Society

Jun'ichi SUGII

The current revival of religion in South East Asia provides an interesting subject for the study of religion and modernization. Singapore, in particular, has many religious phenomena worthy of study: the emergence of charismatic Christian groups, neo-Hindu cults, and the increasing interest in and number of Chinese mediums. The subject of this paper is the latter trend: the worship of *tang-ki* (Chinese spirit-mediums) in urban society.

There are several variations within this trend. One cult has organized itself into a sect, while another draws upon Malay and Indian traditions. Still others have altered the traditional rituals of tang-ki. For example, male tang-ki practice possession not only by heavenly gods but also by hell spirits, a ritual normally performed by female tang-ki. Female tang-ki practice not only soul-raising but also self-mortification at festivals, a rite normally reserved for male tang-ki. This role-changing cannot be explained by the usual framework of religious interpretation. Further understanding of this unusual phenomenon can best be sought through a careful analysis of Chinese religious thought.

Sur le symbolisme du concept de “Roi” dans la doctrine taoïste

Liana TRUFAS

En parlant des cultures traditionnelles, Mircea Eliade souligne à maintes reprises le fait que, dans une telle culture, non seulement tout rituel, mais aussi toute institution et même tout acte humain sont fondés sur l'autorité d'un “archétype” ou d'un “modèle exemplaire” de nature divine ou tout au moins non pas purement et simplement humaine.

Il en va de même de l'institution et de la fonction royale. Le fondement premier de l'autorité et du droit des rois, ce grâce à quoi d'une part ils exerçaient leur fonction et, d'autre part, ils étaient obéis, craints et vénérés, était essentiellement, dans le monde de la Tradition, leur qualité transcendante et non uniquement humaine. La conception purement politique de l'autorité suprême, l'idée qu'elle a pour fondement la force ou bien des qualités naturalistes et séculières comme l'intelligence, l'habileté, le courage physique-cette conception fait totalement défaut dans les civilisations traditionnelles, elle n'apparaît qu'à des époques postérieures et décadentes. C'est aussi pourquoi l'idée selon laquelle les pouvoirs sont conférés au roi par ceux qu'il gouverne, que son autorité est l'expression de la collectivité et sujette à la sanction de celle-ci, est absolument étrangère à de telles civilisations. En réalité, le fondement de l'autorité dans le monde de la Tradition a partout et toujours eu un caractère spirituel. Dans cet article je me propose de montrer que dans la tradition chinoise-et plus précisément taoïste dans le sens que c'est là qu'en est exposé le fondement-l' “archétype”, le modèle exemplaire du Roi est le Saint taoïste: celui qui a atteint au degré suprême de la réalisation spirituelle. En d'autres mots et tout au moins en principe, le Roi digne de ce nom doit avoir atteint par lui-même l'état spirituel de Saint, parce que seul celui-ci peut garantir l'accomplissement de la fonction royale de manière exempla-

ire. Bien que cette conclusion ressorte suffisamment clairement des textes classiques taoïstes que je vais employer, je me propose aussi de montrer-ce qui jusqu'à présent et tout au moins à ma connaissance a retenu moins l'attention-qu'elle découle non moins clairement du symbolisme de l'idéogramme "Roi" lui-même. Autrement dit, je vais montrer que l'idéogramme "Roi", tout en étant le signe du Roi au sens propre du mot, est aussi en même temps le symbole de la plus haute réalisation spirituelle et, par là même, l'emblème du Saint taoïste.

Problemet Gjentagelse hos S. Kierkegaard

Takahiro HIRABAYASHI

I denne Artikel forsøger jeg at tolke S. Kierkegaards Begreb Gjentagelse fra synspunktet af *Begrebet Angest*. Gjentagelsen bestemmes som handlings Gjentagelse sammenlignet med Erindring. Ved Gjentagelsen er dog dens genstand ikke handlings udvortes, men dens indvortes, d.v.s. dens frihed. Den frihed, som Kierkegaard kræver gentage, er den uendelige frihed hos *Begrebet Angest*. Kierkegaard påstår, at friheden fængsler ved sig selv, såsnart den er bliver virkelig. Denne tilstand, hvori friheden i sig selv er fængslet, nævnes synden. I synden er friheden blevet tabt, og friheden skal derfor gøres. Frihedens muligheden kan dog kun gentage i kraft af transdens, d.v.s. af Gud, fordi friheden selv er blevet forstyrret i sig selv. I denne forstand er Gjentagelsen frihedens Gjentagesle, og syndens forsoning ved troen på Gud som frelseren. I Gjentagelsens øjeblik viser forsoningen, evigheden, sig som det tilkommende. Kierkegaards Gjentagelse er den kristelige begreb, der giver en egentlig betydning til det tilkommende.

Meister Eckharts Verarbeitung von drei thomanischen Seinsbegriffen

Mika MATSUDA

In den Erörterungen des Thomas von Aquin können wir drei Seinsbegriffe finden. Er benutzt jeden der drei Seinsbegriffe in einen anderen Zusammenhang, und jeder hat eine andere Bedeutung. Der erste Seinsbegriff bedeutet "Aktualität" (*actualitas*) und wird dazu verwendet, Gott und alles andere zu bestimmen. Gott ist das "esse per se subsistens", alles andere dagegen partizipiert am Sein. Der zweite Seinsbegriff bedeutet "ganzes Sein" (*totum esse*) und wird eingeführt um zu behaupten, daß Gott alles aus dem Nichts erschuf. Der dritte Seinsbegriff bedeutet das Sein im Gegensatz zum Werden (*fieri*), und mit Hilfe dieses Seinsbegriffs erklärt Thomas, daß Gott das Geschaffene dem Sein gemäß, d.h. fortwährend, am Sein erhält.

Inwiefern aber übernimmt Eckhart die drei thomanischen Seinsbegriffe? Ich möchte hier drei Texte Eckharts untersuchen, nämlich zuerst den "Prologus generalis in opus tripartitum", dann den "Prologus in opus propositionum" und zuletzt die zweite Lektüre der "Sermones et Lectiones super Ecclesiastici". Aus den Untersuchungen kann man folgendes herausstellen. Eckharts Seinsbegriff bedeutet die Aktualität und zugleich das ganze Sein. Er enthält noch dazu den Begriff der Einfachheit und Vollkommenheit Gottes, der das "esse per se subsistens" ist. Solcher mehrdeutige Seinsbegriff führt Eckhart zum merkwürdigen Gedanken, daß Gott alles in das Sein, das Gott selbst ist, erschafft und alles in dem Sein existiert. Dieser Schöpfungsgedanke enthält den Erhaltungsgedanken in sich, nämlich daß Gott das Geschaffene dem Sein gemäß erhält.

The Range of Ideas in Abelard's Dialogue

Toshiko ŌMACHI

Dialogue is the only extant work which Abelard wrote in dialogue form. It consists of a disputation between a philosopher, a Jew, and a Christian. This paper is an attempt to elucidate Abelard's intention and purpose in *Dialogue* by analyzing the three characters' statements in order to ascertain the range of ideas presented, of which even the author may have been unaware. In the end, two directions to his thought are evident: one is to parenthesize the fact of historical revelation on which Christianity is based and to avoid its confrontation with rational criticism; another is to alter the substance of Christianity into ethical doctrines based on reason alone, which is a commonly held view. In general, Abelard is well known as a liberal intellectual who adapted the dialectical method to theological thinking. But even he was not an exception to the medieval mind characterized by the conflict between revelation and reason. The two directions in *Dialogue*, which never intersect, represent Abelard's own internal conflict.